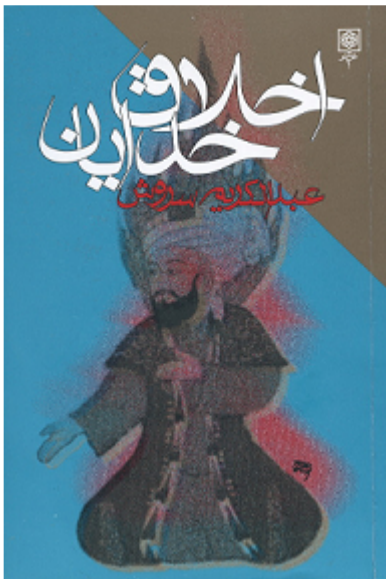


بسم الله الرحمن الرحيم

اخلاق خدایان

دکتر عبدالکریم سروش

تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۴



• مقدمه

- اخلاق خدایان: اخلاق برتر وجود ندارد.
- معیشت و فضیلت
- آزادی چون روش
- رهایی از یقین و یقین به رهایی
- ایمان و امید
- اصناف دین‌ورزی
- ذهنیت مشوش - هویت مشوش
- نسبت عدالت و قانون
- پرسش و پاسخ



مقدمه

مقالات تئوریک هشت‌گانه‌ی مجموعه‌ی حاضر را مفاهیم عدل و ایمان و آزادی به یکدیگر پیوند می‌دهد. عدالت، که فربه‌ترین مفهوم اخلاقی است، هم با ایمان نسبتی دارد و هم با آزادی. لذا، اگر یک محور برای این کتاب بتوان جست، همانا محور عدالت است. این واژه‌ی مهیب و محبوب، اگرچه در هشتمین مقاله‌ی این دفتر پرده از چهره برمی‌دارد، به معنا چون خون در همه‌ی اندام‌های آن روان است و لذا، نام **عدالت‌نامه** نیز برازنده‌ی اوست.

در **اخلاق خدایان**، نظریه‌ای در میان نهاده شده است که می‌توان آن را تئوری زائد بودن عدالت نامید. بر وفق این تئوری، عدالت، فضیلتی برتر یا جدا از دیگر فضایل نیست. بل که عین فضایل اخلاقی است. و به عبارت دیگر، علم اخلاق، بیان مشروح یک فضیلت نیست و آن فضیلت عدالت است که سایه‌ی خود را بر خلقیات و گفتار و کردار و روابط فردی و جمعی افکنده است. این مقاله با تفکیک افعال به دو گروه طبیعی و اخلاقی، به منظور زدودن پاره‌ای از مغاطلات و بدفهمی‌ها در عرصه‌ی داوری‌های اخلاقی کمک می‌کند و علاوه بر آن، با استفاده از یک «متد» ویژه، نسبت و بط و وثیق اخلاق و زندگی را به شیوه‌ی تازه‌ای بازشکافی می‌کند. آن متد، عبارت است از نظر کردن به استثناها و بازجستن راز آنها. همه می‌پذیرند که راست گفتن همه‌جا خوب نیست و دروغ گفتن هم همه‌جا بد نیست. اما کمتر به تأمل در این مسأله می‌پردازند که وجود و ورود همین استثناها، نهایتاً پرسش‌گر را بدین‌جا می‌رساند که قاعده‌های اخلاقی، فقط در جهان و جامعه‌ی کنونی قاعده‌اند؛ نه در همه‌ی جهان‌ها و جامعه‌های ممکن (درست مانند قانون‌های علمی - تجربی، به شرحی که در مقدمه‌ی مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین آورده‌ام.) و اگر جهان و جامعه دگرگون شوند، بسا که قاعده‌ها و استثنا و استثناها قاعده گردند. و این نتیجه‌ی مهم و فاخر، آشکار می‌کند که اخلاق تا کجا با تار و پود زندگی کنونی آدمیان آمیخته و تنیده شده است.

در **معیشت و فضیلت**، همین معنا بازکاوی شده است و با تفکیک فضایل اخلاقی به دو دسته‌ی خادم و مخدوم، توضیح داده شده است که اخلاقی‌داریم که برای زندگی است (خادم) و اخلاقی‌داریم که زندگی برای اوست (مخدوم). اخلاق خادم، حجم اصلی علم اخلاق را فرا می‌گیرد و آن اصل اخلاقی مخدوم (یا فرااخلاقی)، به حقیقت چیزی غیر از این نیست که باید اخلاقی بود و اخلاقی زیست. و این نکته‌ای است که در **اخلاق خدایان** هم بر آن تنبیه و تأکید رفته است. نظریه‌ی غفلت و سهمی که ردایل در سامان دادن به زندگی آدمیان دارند و این که سیئات فردی حسنات جمع‌اند، و این که پرداختن سهم بدن و گرفتار تن نماندن، پرواز روح در فضای معنا را ممکن‌تر و مطبوع‌تر می‌کند، نکته‌های مرکزی و محوری **معیشت و فضیلت** اند.

در **رهایی از یقین و یقین به رهایی**، قلم هم‌چنان به رهایی می‌اندیشد و این اندیشه‌ای است که از آن رهایی ندارد! برای ما دین‌داران، تبیین نسبت آزادی (مثبت و منفی) با دین، و باز نمودن امکان (بل فضیلت) ایمان آزادانه، سؤالی است هم دینی و هم سیاسی. و این سؤال را مقاله‌ی «ایمان و امید» هم دنبال

می‌کند و در پی فراهم آوردن پاسخی برای آن است. لیبرالیسم، که در فضای مه‌آلود سیاسی جامعه‌ی ما این همه مطعون و مذموم افتاده است، حامل پیامی معرفت‌شناسانه است که یقین را امری دیرپاب، بل نایاب می‌داند و لذا، همه‌ی آدمیان جایزالخطا را صلا می‌زند تا با فرو نهادن باد نخوت از سر، فروتنانه بر سر سفره‌ی معرفت بنشینند و همه با هم، هم‌غذا شوند. و این یعنی وانهادن امور به عقل جمعی و پشت کردن به استبداد معرفتی و سیاسی و دینی. باری؛ اگر در یک جامعه‌ی فقه و ولایی، نقد دینی و شک ایمانی ناروا و ناممکن باشد، در ایمان فردی هیچ‌یک از این احکام جباری نیست. حتی ایمان را هم نباید از جنس جزم دانست. آن که ضد ایمان است، یأس است؛ نه شک.

مقاله‌ی **آزادی چون روش** نه به ایمان افراد، بل به جامعه‌ی مؤمنان و خصوصاً حاکمان توصیه می‌کند که برای کسب توفیق در مدیریت سیاسی، آزادی را اگر به منزله‌ی حق سیاسی شهروندان قبول ندارند، دست‌کم به منزله‌ی روشی کامریاب برای حکمرانی بپذیرند و برگزینند. حاکمان برای حکومت کردن، نیاز به شناختن رعایا دارند و این رعایا، اگر آزاد باشند، راز خود را با حاکمان بهتر در میان می‌نهند تا با جاسوسان و خفیه‌نویسان و خبرچینان. هرچه آزادی کمتر باشد، تکیه‌ی حکومت بر عوامل و نهادهای امنیتی بیشتر خواهد شد. و این، کار را به جدایی کامل دولت از مردم خواهد کشاند.

در **اصناف دین‌ورزی**، کوشیده‌ام تا حساب ایمان جبری، علتی، تقلیدی، آیینی، و مناسکی را از ایمان اختیاری، تحقیقی، و فردی جدا کنم و توضیح دهم که همچون اخلاق، دین هم بر دو گونه است: دینی که برای زندگی است و دینی که زندگی برای اوست. دین راستین، همان است که زندگی را به دنبال خود می‌کشد؛ نه آن که شأمی از شؤون حیات جمعی باشد و دست‌خوش جزر و مدها و طوفان‌های سیاسی و اجتماعی گردد. بر وفق این مقال، دینی که عین سیاست است، یک نوع دین‌ورزی است که نامش را معیشت‌اندیش یا مصلحت‌اندیش نهادیم. اما این تنها نوع دین‌ورزی ممکن نیست. اصناف معرفت‌اندیش و تجربت‌اندیش هم داریم که جز آزادانه و پرتنوع، نمی‌توانند باشند. دین‌ورزی معیشت‌اندیش، همان است که صفت جمعی و آیینی به خود می‌گیرد و به کار ارباب سیاست می‌آید و عواطف، بیش از عقل در آن مدخلیت دارند. در این دین‌ورزی، مواجهه با امر متعالی و بی‌نهایت، اساساً صورت نمی‌گیرد. اما دین‌ورزی معرفت‌اندیش، برخوردار از جرأت مواجهه با بی‌نهایت؛ و دین‌ورزی تجربت‌اندیش، برخوردار از بهجت مواجهه با بی‌نهایت‌اند. این تفکیک‌هاست که می‌تواند ما را در پاسخ دادن به سؤالاتی از این دست کمک کند که آیا جامعه‌ی امروزی، دین‌ورزتر است یا جامعه‌ی صد سال پیش ما.

مقاله‌ی **ذهنیت مشوش، هویت مشوش**، نه بر عدالت فردی، که بر تعادل قومی و فرهنگی انگشت تأیید می‌گذارد و به تحکیم این نظر می‌پردازد که تعادل فرهنگی اقوام در گرو تعادل قوای حیرت و قوای دقت است و توضیح می‌دهد که این توازن، دیری است که در فرهنگ ایرانی - اسلامی، بر اثر غلبه‌ی قوای حیرت (شعر، تصوف...) باژگونه شده است و امروزه نیز هجوم برخی شبه‌فلسفه‌های غربی، آن باژگونه‌ی را افزون‌تر کرده و در پیکر عقلانیت سستی مضاعف افکنده است. مدد جستن از قوای دقت (علم، منطق، فلسفه‌ی آنالیتیک، کلام فلسفی) می‌تواند آن رنجوری را به‌سامان کند.

عدالت و قانون هم بر قانون، به منزله‌ی امری که فرزند عقل جمعی و رضای عامه است، انگشت می‌نهد؛ در مقابل حکم فقهی که محصول یقین یا ظن عقل فردی یک فقیه است. و از این طریق، آشکار می‌کند که حکم فقهی هیچ‌جا معنا و منزلت یک قانون اجتماعی را ندارد.

مقولاتی که در این مجموعه گرد آمده‌اند، چنان‌که دیده می‌شود، همه فربه و فاخرند و هر یک استعداد و لیاقت آن را دارند که خود، موضوع کتابی باشند. جهد متواضعانه‌ی این قلم، جز این نبوده که اولاً حساسیت خود را بدان‌ها نشان دهد و ثانیاً، حساسیت خواننده را بدان‌ها تحریک کند. این فقط دق‌الباب است. اگر دری گشوده شد و سری بیرون آمد، قصه‌ی آن در و آن سر را در دفتر دیگر خواهم آورد. بعون الله و کرمه.

عبدالکریم سروش

هاروارد، کمبریج، ماساچوستس

اول فروردین ماه ۱۳۸۰

اخلاق خدایان: اخلاق برتر وجود ندارد*

۱- نوشتن از اخلاق، برای من همیشه دل‌پذیر بوده است. نوشتن از چیزی که هم رکن شریعت است و هم رکن معیشت، چرا دل‌پذیر نباشد؟ اما اگرچه ملال‌آور نیست، هراس‌آور است. قداستی در اخلاق هست که هم‌چون یقین در ریاضیات، آن را برتر از تجزیه و تحلیل و تجربه و تحویل می‌نشانند. جامعه‌شناسی و روان‌شناسی رفتار، هیچ‌گاه نتوانسته‌اند جای علم اخلاق را پر کنند. چرا که همواره از حسن و قبح، بقیتی می‌ماند که ویژه‌ی اخلاق است و دست هیچ تحویل و تحلیلی بدان نمی‌رسد؛ هم‌چنان که هیچ حيله و شیوه‌ی فیلسوفانه‌ای تاکنون نتوانسته است ریاضیات را به یک علم تجربی کامل‌عیار بدل کند. زیرا که در آن علم، یقینی هست که از دل هیچ تجربه‌ای بر نمی‌آید و به چنگ هیچ تجربه‌گری نمی‌افتد.

از چشمه‌ی تاریخ، شگفتی‌های بسیار جوشیده است و از نوادر شگفتی‌ها، آن که به گمان کسانی چیزی تحول‌پذیرتر و نسبی‌تر و استثناپذیرتر و اعتباری‌تر و شکستنی‌تر و ضابطه‌ناپذیرتر از این اخلاق مقدس نداشته‌ایم. مشکل فقط در مبانی اخلاق یا بی‌اخلاقی آدمیان نیست؛ در خود اخلاقیات هم هست. یعنی مسأله فقط این نیست که حسن و قبح افعال ذاتی‌اند یا نه، و عقل و عاطفه با هم کشمکش می‌ورزند یا نه، و چیزی به نام وجدان اخلاقی وجود دارد یا نه، و باید از است برمی‌آید یا نه، و آدمی مختار است یا نه، و... بل که چنین می‌نماید که صعب‌تر از این‌ها، عجز رقت‌انگیز علم اخلاق است از دادن تعریف و ضابطه‌ای روشن و دقیق برای فضیلت‌ها و رذیلت‌های اخلاقی.

هنوز که هنوز است، پس از آن همه جهد و جنجال، معلوم نیست که دروغ گفتن دقیقاً در کجاها بد نیست و صله‌ی رحم کجاها خوب است و خلف وعده کجا جایز است و راست‌گویی کی بد می‌شود و احسان با چه کسی رواست و خشم گرفتن بر چه کسی ناروا، و از دو فضیلت متعارض، کدام بر دیگری مقدم است و علم‌آموزی تا چه حد خوب است و تصرف در طبیعت تا کجا مجاز است و توسعه‌ی اقتصادی و فرهنگی و آزادی قلم و بیان... حدشان کجاست؟ و تعریف دقیق و درست عدل و ظلم و احسان و غیرت و حیا و تواضع، و مصادیقشان چیست؟ نوع‌دوستی و دیگر دوستی چه‌طور؟ گویی در مفاهیم اخلاقی، آن‌ها که تعریفشان روشن است، حسن و قبحشان مطلق نیست و آن‌ها که حسن و قبحشان مطلق است، تعریفشان روشن نیست. و این هر دو، به یک نتیجه می‌انجامد و آن کوتاهی و تیرگی در مقام ارشاد است. راست‌گویی معنا و تعریف واضحی دارد. اما هیچ حکیم اخلاقی، هیچ‌گاه فتوا نداده است که راست‌گویی، مطلقاً و همه‌جا نیکوست. خلف وعده هم، ابهام‌چندانی ندارد. اما هیچ‌کس آن را مطلقاً و در همه‌جا بد ندانسته است. از آن‌طرف، با این که همه‌ی عقلا بر حسن عدل و قبح ظلم، به نحو مطلق اتفاق کرده‌اند، هیچ عاقلی تعریفی روشن از عدل و ظلم به دست نداده است! گویی در این‌جا هم مانند مکانیک کوانتومی، با یک اصل «عدم تعین» روبه‌رویم و همین که بر دقت یک طرف می‌افزاییم، از اطلاق طرف دیگر

* کیان، شماره‌ی ۱۸، فروردین - اردیبهشت ۱۳۷۲

می‌کاهیم. (همچنان که دانستن سرعت دقیق الکترون، موضع آن را مبهم می‌گذارد و بالعکس.) و این «عدم تعین» مسأله‌ی مسأله‌هاست و نشان می‌دهد که نه تنها علم اخلاق از بن علم دقیق و ضابطه‌مندی نیست، بل که هیچ‌گاه به آن دقت و صلابت آرمانی نمی‌رسد و به فرض که حسن و قبح را چون معتزله، ذاتی و عقلی بدانیم و باید‌ها را هم از است‌ها درآوریم*، و حتی مشهورات اخلاق و آرای محموده را در رتبه‌ی یقینات و اولویات بنشانیم⁺ و نسبیت فرهنگی را از آن‌ها بزدایم و اعتباریت‌شان را بالمره انکار کنیم و معنای حسن و قبح را هم به شیوه‌ای خردپسند به دست دهیم، باز هم نظراً، ذره‌ای از آن عدم تعین نکاسته‌ایم و عملاً قدمی به پیش نگذاشته‌ایم و نوری بر منطقه‌ی حق و عدل و انصاف و قدرت و آزادی نیافکنده‌ایم و تکلیف فاعلان را در چندراهی‌های دشوار اخلاقی معلوم نکرده‌ایم. ذاتی کردن حسن و قبح، بیش از این نمی‌گوید که آدمی اگر کاری بد کند، بدی آن ذاتی و واقعی است؛ نه فرضی و اعتباری و مجازی. اما این که در این مخمصه که منم، کار بد کدام است و کار نیک کدام، حکمش از دل آن رأی فلسفی بر نمی‌آید.

۲ - این‌ها مقدمه بود. اما این نوشتار به‌هیچ‌رو داعیه‌ای محال‌اندیشانه ندارد و نیک می‌داند که آن معضلات مردافکن، بل ناگشودنی، جاودانی‌اند. مدعا و مراد او بسی فروتنانه‌تر است و آن، کشیدن خطی است میان دو گونه اخلاق؛ یکی اخلاقی که در خور خدایان است و دیگری اخلاقی که در خور بندگان است. به امید این که این مرزبندی، صورت‌بندی پاره‌ای از سؤالات اخلاقی را قدری دقیق‌تر، و شاید راه رسیدن به پاسخ‌هایشان را هموارتر سازد.

از این‌جا شروع کنیم: چرا علمای اخلاق، راست‌گویی و وفای به عهد و صلح و رحم و نرم‌خویی و عیب‌پوشی و حق‌گویی و فروتنی و... را نیکو شمرده‌اند؛ با این که نیک می‌دانسته‌اند که آن احکام مستثنیاتی دارند و همه‌جا و همواره، صادق و جاری نیستند؟ سه پاسخ معقول و مهم بدین سؤال داده‌اند: نخست آن که این احکام، به‌واقع فاقد استثنا هستند و اگر جمیع شروط و قیود لازم را به میان آوریم، خواهیم دید که راست‌گویی، با جمیع قیودش، همه‌جا و علی‌الاطلاق، نیکوست و دروغ‌گویی، با جمیع قیودش، همه‌جا و علی‌الاطلاق نارواست و چنین‌اند سایر احکام اخلاقی علم اخلاقی؛ و این که اکنون استثنابردار شده‌اند، به دلیل مجموع بودن موضوع آن‌هاست؛ نه استثناپذیر بودن واقعی آن‌ها.

بر وفق این پاسخ: الف - اینک نمی‌توان گفت فی‌المثل تواضع بد است یا خوب. باید به انتظار روزی بنشینیم که جمیع قیود لازم گرد آیند و تعریف کامل آن به دست آید تا بتوانیم درباره‌ی حسن و قبحش حکم کنیم و این، عین معطل نهادن و از اثر انداختن علم اخلاق است.

ب - معلوم نیست کی می‌توان اطمینان یافت که جمیع قیود لازم کشف شده‌اند و نوبت داوری اخلاقی رسیده است و اصلاً راه و روش رسیدن به آن شروط و قیود کدام است؟ تجربی؟ عقلی؟... و این، یعنی نومی‌داری از داشتن علمی به نام علم اخلاق.

ج - از کجا معلوم که وقتی به جمیع قیود و شروط لازم رسیدیم، باز هم حکم کنیم که فی‌المثل تهور بد است و غیرت خوب؟ ما که حکم واقعی آن‌ها را فعلاً نمی‌دانیم (به زعم قائلان). حکم کنونی هم به دلیل

* چنان‌که پاره‌ای از معاصران آن را شدنی پنداشته‌اند. ر.ک. کاوش‌های عقل عملی، دکتر مهدی حائری

† مانند محقق لاهیجی در گوهر مراد، و به تبع او، پاره‌ای از معاصران.

اجمال موضوع، لاجرم نارسا و نامطمئن است. شاید پس از کشف تام قیود و شروط، معلوم شود که غیرت، علی‌الاطلاق و بدون استثنا بد است و تهور خوب!

د- به رغم زعم طرفداران این پاسخ، با این شیوه، احکام اخلاقی دقیق‌تر و گویاتر نمی‌شوند هیچ، بل که تیره‌تر و خاموش‌تر می‌شوند چرا که آن قیود و شروط اگر کاری می‌کنند، همین است که آب داوری را چنان گل‌آلود کنند و غیرت و حیا و تهور و غیبت و قناعت و غدر و خیانت و عصبیت را در گردابی از تبصره‌ها و امّا و اگرها چنان غرق کنند، که هیچ صیادی به صید نیم‌طعمه‌ای از حسن و قبح، ظفر نیابد. سرّش هم این است که نه می‌توان مدعی استقصای آن قیود شد و نه روش روشنی برای کشف آن‌ها می‌توان به دست داد. دادن تعریفی جامع و مانع، هیچ‌جا فرمول و روش معینی نداشته و کشف حد تام، همه‌جا محال، یا نزدیک به محال بوده است.

ه- از آن‌جا که هیچ‌گاه هیچ‌کس، سازگاری جمیع فضایل اخلاقی را منطقیاً به ثبوت نرسانده است (و اساساً چنین بحثی را عالمان اخلاق مطرح نکرده‌اند) کار دشوار، بل محال کسانی که می‌خواهند تعریف جامع و مانع مفاهیم اخلاقی را به دست دهند، این است که هر فضیلت را چنان تعریف کنند که با جمیع فضایل دیگر سازگار افتد، به طوری که در هر فضیلت، جمیع فضایل دیگر منظور شده باشند و چون نمی‌توان مدعی شد که همه‌ی فضایل و رذایل کشف شده‌اند، کشف حد تام هیچ مفهومی (و لاجرم حکم به حسن و قبح آن) ممکن و معقول نیست.

به دلایل یاد شده، این پاسخ، از نمونه‌های «مکر سرد» و سرکنگبین‌های صفرافزاست و حيله‌ای است وارونه و عقیم، که میوه‌ای تلخ و کام‌سوز دارد و آن سرگردان نهادن علم اخلاق است. می‌خواستیم به علمی دقیق‌تر برسیم و می‌بینیم که به آن دقیق نرسیده، همین رقیق را هم از دست داده‌ایم. گویی علم اخلاق همین است که هست و گوشش برای به‌تر کردن آن، نه علمی به جا می‌گذارد و نه اخلاقی. و گویی آن «عدم تعین» ذاتی، باصلابت‌تر از آن است که بدین حيله‌های سست برکنندی باشد.

امّا پاسخ دوم؛ احکام و قواعد اخلاقی، نه دائمی‌اند و نه ضروری، بل عادی و اکثری‌اند. یعنی نه می‌گویند که فی‌المثل دروغ‌گویی بالضرورة و بالذات بد است و نه می‌گویند که همواره بد است. آن‌ها همین‌قدر می‌گویند که دروغ‌گویی عادتاً و اغلب بد است و راست‌گویی عادتاً و اغلب خوب، بدون این که منکر استثنایا باشند. (همان که اصولیین تعبیر نابه‌جای اقتضا را برای آن به کار برده‌اند و چه خطاها که با این تعبیر نیافریده‌اند.)

آن استثنائات چنان نادرند که نه ما را از صادر کردن حکمی کلی (برای اکثر موارد) باز می‌دارند و نه آدمیان را از عمل بدان حکم. چنین می‌نماید که این رأیی است محتاطانه و علم‌اندیشانه، که کمترین سودش، حفظ علم اخلاق و روشن کردن تکلیف در مقام عمل است. چون درباره‌ی همین اهانت و ایداء و غضب و دزدی و دروغ‌گویی و خودخواهی و حق‌کشی و بدقولی و... که همه می‌شناسیم، سخن می‌گوید و حکم روشن می‌دهد؛ نه آن دروغ‌گویی و خودخواهی که هنوز نه تعریفش معلوم است نه حکمش!

بسیار خوب؛ امّا همه‌ی سخن در آن استثنایاست. آیا لازمه‌ی این امر آن نیست که اگر روزی آن شرایط استثنایی، که فی‌المثل دزدی را روایی می‌بخشند، از ندرت به در آیند و همه‌گیر شوند، دزدی بیش‌تر خوب شود و کمتر بد و کمک به هم‌نوع بیش‌تر بد شود و کمتر خوب؟ هم‌چنان که فی‌المثل بیماری کم‌خونی

داسی شکل، که اینک نادر و استثنایی است، هیچ منع عقلی ندارد که روزی از ندرت به در آید و همه‌گیر شود. مگر این که بگویم هیچ‌گاه شرایط چنان نخواهد شد که دزدی بیشتر و قاعدتاً خوب شود و استثنائاً بد، و غیرت قاعدتاً و بیشتر بد شود و استثنائاً خوب. ولی این دیگر یک حکم اخلاقی نیست و فرضی است جهان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه و روان‌شناسانه، که پشتوانه‌ی استدلالی هم ندارد.

استثنا و قاعده، همواره به زمینه‌ای و جهانی هاض متعقل و منسوبند و در آن نشو و نما می‌یابند و با عوض شدن آن زمینه و آن جهان، ای‌بسا که قاعده‌ها استثنا شوند و استثناها قاعده. نسبت به ساختمان ژنتیک کنونی آدمی، کم‌خونی داسی‌شکل (که ناشی از کمبود ارثی پاره‌ای از آمینواسیدها در هموگلوبین خون است) نادر است، اما اگر این زمینه‌ی ژنتیک عوض شود، بی هیچ شبهه‌ی آن کم‌خونی هم جان‌دار و پرخون خواهد شد و از ندرت به در خواهد آمد. طلا هم‌اکنون از بسیاری از فلزات دیگر در زمین کمتر است. اما ذات طلا مقتضی ندرت نیست؛ بل این کیمیایی محصول شرایط تکوین اوست و ای‌بسا که در کره‌ای دیگر، طلا افزون‌تر از مس باشد و بلایی هم نازل نشود! باری؛ علمای اخلاق، لاجرم پیش‌فرض جامعه‌شناسانه و روان‌شناسانه‌ای دارند از این دست: «جهان همواره آدمیانی می‌پرورد و جامعه‌ی مؤلف از آن آدمیان همواره چنان است که راست‌گویی و خوش‌قولی و مروت با دوستان و مدارا با دشمنان و... با سایر اجزاء و مؤلفه‌های آن بیشتر وفق می‌دهد و زندگی را آسان‌تر و دل‌پذیرتر می‌دارد و نظم و ثبات و تعادل آن را بیشتر حفظ یکند و آدمیان را در رسیدن به اهداف نیکشان موفق‌تر می‌دارد تا رذایل اخلاقی.» یا «فضایل بیشتر موجب کمال آدمی می‌شوند تا رذایل*». به عبارت دیگر، اگر به فرض، دروغ‌گویی و بدقولی و... خدمت بیشتر به آن نظم و ثبات و کمال می‌کردند، مقبول‌تر و اخلاقی‌تر بودند از راست‌گویی و خوش‌رویی. اما در جهان‌شناسی علمای اخلاق، این فرض دوم، محض فرض و خیال است و هیچ‌گاه چنان نخواهد شد که دروغ و دزدی جامعه‌ای را پایدارتر، و آدمی را کامل‌تر سازند. لکن به تأکید، باید گفت که این رأی جامعه‌شناسانه و جهان‌شناسانه، رأی صائبی نیست[†] و به‌ترین دلیلش این که احکام اخلاقی

* تعلیل یادشده، صیغه‌ی فونکسیونالیستی دارد (تکیه بر معلول و اثر). می‌توان تعلیلی داد که تکیه‌اش بیشتر بر علل باشد تا بر آثار و معلولات. مثل این که بگویم آدمیان چنانند که بیشتر راست‌گویی را می‌پسندند و اعتبار می‌کنند و می‌گزینند تا دروغ‌گویی را. گرچه به نظر نگارنده، تعلیل نخست مقبول‌تر و دفاع‌پذیرتر است و دومی هم نهایتاً به اولی بازمی‌گردد. ولی نوشته‌ی حاضر، به هیچ تحلیل خاصی در این باب ملتزم نیست و آنچه مینا و متکای اوست، استثناپذیری احکام اخلاقی، و لذا، مسبوق بودن آن‌ها به فرض ساختاری خاص برای آدمی و جهان و جامعه است.

† آن رأی جهان‌شناسانه، کم‌ترین اشکال‌ش این است که رأیی بلاذلیل است و در باب آینده‌ی جامعه و جهان، سخنی می‌گوید که پشتوانه‌ی عقلی و تجربی ندارد و یا دست‌کم چنان پشتوانه‌ای را به دست نمی‌دهد. در این که تاکنون فضیلت اخلاقی با جهان و جامعه هماهنگ بوده‌اند و زندگانی مطبوع‌تر و متعادل‌تری را سامان داده یا نوید داده‌اند، شاید سخنی نباشد. اما این که جوامع و آدمیان قطعاً و ضرورتاً همواره چنین خواهند ماند و همیشه بدین اخلاق محتاج خواهند بود و با آن هماهنگ خواهند افتاد، سخنی است که حاجت به ادله و قرائن قوی علمی دارد (نه فلسفی محض). و حکیمان اخلاقی، ظاهراً هیچ‌گاه خود را ملزم به اقامه‌ی چنان براهینی ندیده‌اند و در این میدان، جولانی نداده‌اند. نظریه‌ی فطرت ثابت هم با غمض عین از ضعف ادله‌اش، و به فرض صحت، در این عرصه چندان کارساز نیست. چرا که امر فطری، همچون ماده‌ای است که ده‌ها صورت بر آن می‌نشیند و لذا، با تکیه بر فطریات، نه شکل جوامع و نه شکل اخلاق آن‌ها، هیچ‌کدام تبیین وافی و مقنع بر نمی‌دارد. قوه‌ی سخن گفتن و میل به مفاهمه، شاید قوی‌ترین و راسخ‌ترین میل در نهاد آدمیان باشد. با این همه، در جهان حاضر، بیش از دوهزار زبان موجود است که همه از آن میل و از آن قوه‌ی فطری برخاسته‌اند و هر یک در حکم صورتی هستند که بر آن ماده‌ی نخستین نشستند. این بیان دیگری است از آن قاعده‌ی محکم، که امر اجتماعی تبیین اجتماعی می‌طلبد و اتکا بر محض ریشه‌های روانی و فطری و فردی، برای تبیین‌شان کافی نیست. بازار و اخلاق و زبان و... همه هویت اجتماعی دارند و لذا، نمی‌توان آن‌ها را به صرف انگیزه‌ی فطری سودجویی یا استخدام، یا فضیلت‌جویی و یا قوه‌ی نطقیه و امثال آن‌ها تبیین نمود. ←

استثناپذیرند و اگر در یک جا پارگی ممکن است، همه جا هم ممکن است و سرچشمه را که بیل نبندد، پیل هم نخواهد بست. بلی؛ راست‌گویی و خوش‌قولی، اگر همیشه و همه جا، بالضروره و بالذات نیک بودند، در آن صورت برتر از شرایط فردی و جمعی آدمیان می‌نشستند و در چنبره‌ی روابط اجتماعی گرفتار نمی‌آمدند و با آنها وارد داد و ستد نمی‌شدند و استثنا هم بر نمی‌داشتند (پاسخ اول). اما چنان‌که دیدیم و دانستیم، «این‌چنین شیروی خدا هم نافرید». لذا، همان شرایط که نیکی آن‌ها را اقلیت و اکثریت می‌بخشند، می‌توانند با وارونه شدنشان (یعنی پدید آمدن جهان و جامعه‌ای دیگر) آن را هم وارونه کنند و از اکثریت بیاندازند. استثنا پذیرفتن، همواره نشانه‌ی دخالت عوامل دیگر است و همین عوامل دیگرند که اخلاق را تابع خود می‌دارند و با چرخش‌های خود در او هم پیچ‌وتاب می‌افکنند و چنان فتوا می‌دهند که در جهان و جامعه‌ای دیگر، و نسبت به زمینه‌ای دیگر، می‌توان اخلاقی داشت که در آن وفای به عهد بیش‌تر بد، و دروغ بیش‌تر خوب باشد و جای هیچ نگرانی اخلاقی هم نباشد. علم اخلاق که نمی‌گفت دروغ همه‌جا بد است و خلف وعده همه‌جا خوب. می‌گفت دروغ بیش‌تر بد است و کمتر خوب و همین دلالت می‌کرد بر آن که در خوبی و بدی او عوامل دیگر دخیلند و لذا، می‌توانند چنان کنند که در جایی، اخلاقاً دروغ بیش‌تر خوب باشد و کمتر بد. جامعه‌ی اخلاقی هم آن نیست که اخلاقش مثل اخلاق ما باشد. بل آن است که اخلاق ویژه و درخور داشته باشد؛ هم‌چنان که انسان پوشیده آن نیست که پوشش وی به قامت ما باشد. آن است که پوششی درخور خود داشته باشد. پس علم اخلاق کنونی، علم اخلاق جامعه و انسان کنونی است، نه علم اخلاق هر جامعه و انسان ممکن؛ چنان‌که علم فیزیک یا تاریخ کنونی، علم فیزیک و تاریخ دنیای کنونی است؛ نه هر دنیای ممکن. و به همین سبب، قوانین و گزاره‌های آن‌ها، هیچ‌کدام ضروری و دائمی نیستند.*

آدمیان، به‌درستی دریافته‌اند که تاکنون (و در جهان کنونی) جامعه‌ی آکنده از صداقت و قناعت و سخاوت و شجاعت، بسی مطبوع‌تر و سامان‌دارتر از جامعه‌ی آکنده از دروغ‌گویی و زیاده‌طلبی و خست‌ورزی و بزدلی بوده است. و آدمیان برخوردار از نرم‌خویی و فروتنی و نیک‌خواهی، بسی قابل تحمل‌تر و قابل اعتمادترند تا آدمیان تندخو و خودخواه و سخن‌چین و عیب‌جو و بدگمان و بدزبان، و زندگی با آنان بسی آسان‌تر است تا با ناراستان و کج‌منشان. و به‌حقیقت، اگر رذایل اخلاقی به درستی واریسی شوند، معلوم خواهد شد که دست‌کم یک خصلت در همه‌ی آن‌ها مشترک است و آن این است که تعارض و کشمکش را از درون و بیرون آدمی بزدایند و محیط روانی و جمعی پرسلم و آرامشی پدید آورند.[†] دروغ‌گویان و بدگمانان و تندخویان و زیاده‌طلبان و دشنام‌دهندگان و تهمت‌زنندگان و بدگمانان و تندخویان و زیاده‌طلبان و

◀ وگرنه در پاسخ این سؤال درخواهیم ماند که چرا چندین گونه نظام اقتصادی، یا زبان یا اخلاق پدید آمده‌اند؟ به قاعده‌ی «الاتفاظ لایکون دائماً و لا اکثریاً» هم در این‌جا امید نمی‌توان بست. آن قاعده‌ی مشکوک و بی‌حجت هم، به فرض صحت، چیزی بیش از این اثبات نمی‌کند که بد بودن دروغ‌گویی، چون اکثری است، پس رابطه‌ی ضروری میان دروغ‌گویی و بدی وجود دارد. چنین نتیجه‌ای را البته (با صرف‌نظر از همه‌ی سستی‌ها و مسامحه‌ها که در مقدمات و تعبیر هست) می‌توان پذیرفت و هم‌چنان تابع بودن اخلاق را نسبت به جهان و جامعه‌ی کنونی محفوظ داشت. چرا که دروغ‌گویی، البته در جهان و جامعه‌ی حاضر، مسؤول و مولد پی‌آمدهای خویش است و بی‌شبهه در اخلاق نظم و اعتماد دخالت مؤثر دارد. ولی سخن در این است که آیا در جهان و جامعه‌ای دیگر هم این پی‌آمدها اکثری خواهند بود تا آن قاعده دربارهاش جاری شود؟

* شرح این نکته را در مقدمه بر مبادی مابعدالطبیعی علوم طبیعی نوین آورده‌ام. بدان‌جا رجوع شود.

† شرح این نکته در اوصاف پارسایان، مبسوط آمده است.

دشنام‌دهندگان و تهمت‌زنندگان و خودپسندان و مردم‌آزاران و ستم‌گران و... بیش‌تر به نزاع با هم خواهند افتاد تا فروتنان و خوش‌خویان و شفقت‌ورزان و راست‌گویان و عیفتان و عادلان، و همین است سرّ رذیلت بودن این‌ها و فضیلت بودن آن‌ها و اگر زندگی جمععی آدمیان و پایداری و تعادل آن نبود، آن‌ها هم قدر نمی‌یافتند و بر صدر نمی‌نشستند و نیز آدمیان به درستی دریافته‌اند همه‌وقت و با همه‌کس نرم‌خویی و فروتنی و شفقت‌ورزی و راست‌گویی و... به‌جا و سودمند نیست و گاه می‌شود که اخلاقی بودن، خلاف آن اوصاف را اقتضا کند. و با همین تفکیک، نشان داده‌اند که دروغ‌گویی و راست‌گویی و تندخویی و نرم‌خویی، هیچ حکم ثابتی ندارند و آن را از جای دیگر وام می‌کنند. به عبارت دیگر، اخلاق تابع جهان و جامعه و برای زندگی است (یعنی هم درباره‌ی آن و هم در خور آن) و اگر زندگی عوض شود، اخلاق هم ناچار عوض خواهد شد. آنچه در این‌جا هم‌چنان ذهن را می‌گزد و راه می‌زند، تصویری است از اخلاق که آن را هم‌چون احکام متافیزیکی برتر از حوادث این جهان می‌نشانند و بدان خصلتی رخنه‌ناپذیر می‌دهد که با هر جامعه‌ای سازگار می‌افتد. اما به حقیقت چنان حکم اخلاقی اگر وجود می‌داشت، استثنا هم بر نمی‌داشت و لذا، پارگی پذیرفتن احکام اخلاقی، خود صادق‌ترین گواه بطلان آن خصلت رخنه‌ناپذیری و متافیزیک‌صفتی است. پس اخلاق قائم به زندگی و در خور اوست، نه زندگی قائم به اخلاق. هر نحوه‌ای از معیشت را اخلاقی و هر مقام را ادبی است. اگر دروغ گفتن در جایی جایز است و در جایی حرام، و اگر با کسانی نارواست و اگر اخلاق جنگ* و اخلاق صلح با هم متفاوتند و اگر در جوامع صنعتی و سنتی، ارزش‌ها تفاوت و تعایر می‌یابند و اگر بدون تغییر دادن نحوه‌ی معیشت، تغییر دادن آداب و ارزش‌های آدمیان ناممکن است، نباید موجب شگفتی باشد. اگر خلاف این بودی، عجب بودی. جهد بسیار می‌خواهد تا گریبان ذهن از چنگال آن و هم سست‌تر خلاصی یابد و اذعان کند که همین علم اخلاق موجود و گزاره‌های استثناپذیر آن را باید به رسمیت شناخت و آن را چنان‌که هست باید برگرفت و نباید آن را در پای اخلاقی نبوده و نیامده، با صلابتی وهمی و استحکامی رؤیایی قربانی کرد.

از آن علم اخلاق موهوم، به فرض وجود، معجزی هم صادر نخواهد شد. چرا که به دلیل برتر نشستن از سطح زندگی و پرواز کردن از فراز سر آدمیان، و فرود نیامدن بر خاک معیشت و وارد نشدن در داد و ستدها خرد و خاص، هیچ گرهی را هم نخواهد گشود.

همه به آسانی می‌پذیرند که هر مقامی ادبی و اخلاقی دارد. ادب سور و ادب ماتم، ادب غنا و ادب فقر، ادب عاشقان و ادب عاقلان، ادب جنگ و ادب صلح، ادب در خور دوستان و ادب در خور دشمنان، ادب کارخانه و ادب مزرعه، ادب جامعه‌ی صنعتی و سنتی، ادب توسعه‌یافتگی و توسعه‌نیافتگی، ادب حاکمان و ادب محکومان، و ادب زنان و ادب مردان[†] با هم فرق دارند. ولی کمتر بدین دقیقه تفتن می‌یابند که این آداب و اخلاق نه فقط درباره‌ی آن مقامات که ناشی از آن‌ها و در خور آن‌هاست، و بل‌که چون ناشی از آن‌هاست، در خور آن‌هاست.

اخلاق استثناپذیر برای زندگی است و چون خادم است، دنباله‌رو مخدوم است و هر جا بدو زخمی یا نعمتی رسد، بدین هم رنجی یا مسرتی خواهد رسید. ماتم و سور او شادی و عزای این هم هست. باز

* به یاد بیاورید آن سخن مشهور و متبوع را که: «الحرب خدعة.» در حالی که خدعه با دوستان و در دوستی‌ها، رذیلت مسلم است.

† ادب، به معنای ارزش‌های مربوطه؛ نه رسم و عادات.

هم می‌بینیم که خاطر خواننده به جانب آن احکام موهوم رخنه‌ناپذیر می‌رود که همه‌جا عبوسانه و متحکمانه ایستاده‌اند و از زندگی فرمان‌بری می‌طلبند و لذا، باز هم می‌گوییم که خاطر مشوش مدارید که «آن‌چنان شیری خدا هم نافرید».

سخنانی که آمد، می‌باید فائلان به استنتاج باید از است را مشعوف و ممنون بدارد؛ چرا که آنان هم به استخراج اخلاق از واقعیت طالب و راغبند. و مخدوم بودن جهان و جامعه و خادم بودن اخلاق، گویی معنا و مفادی جز این ندارد. مگر این که گفته شود هر واقعیتی سزاوار آن نیست که مینا و مستند اخلاق قرار گیرد، و واقعیت‌هایی شایسته‌ی اخلاق‌آفرینی‌اند که اخلاقاً شایستگی‌شان به ثبوت تصویب رسیده باشد! و این البته نه تناقض است و نه پارادوکس و نه دور و نه بی‌وفایی نسبت به آرمان و مبنای اولیه! و یا این که گفته شود واقعیت را باید چنان دقیق و همه‌جانبه تعریف کنیم تا اخلاق مستنتج از آن‌چنان دقیق و همه‌جانبه باشد که هیچ استثنا بر ندارد، موفق باشند! باری؛ آن رأی به واقع سود و زیانی برای این یا آن نظریه‌ی فلسفی اخلاق ندارد، چرا که در مقام بیان علت است، نه دلیل. و روا یا ناروا بودن استنتاج باید از است، به ذکر دلیل برمی‌گردد نه ذکر علت. اخلاق آدمیان متناسب با معیشت آنان و ناشی از آن است و در این مقام، سخن از روایی یا ناروایی گفتن نارواست.

از این نکته، نکته‌ی دیگر می‌شکافد و آن این که ناشی بودن علم اخلاق از معیشت و پیرویش از آن، منافاتی با مسؤولیت و تحسین و تقبیح و حاکمیت ارزش‌ها بر زندگی ندارد. بلی؛ علم اخلاق، معلولی است که همه‌ی وجودش، مقتضای علت او و متناسب با او و متأخر از اوست و بی‌اذن و علم و عمد آدمیان رو می‌نماید و رو می‌پوشاند، اما آدمیان در عمل به احکام آن مختار و مسؤولند و آن که لایق ستودن و نکوهیدن است، فعل اختیاری و عالمانه‌ی آدمیان است و آن که پارسایی و ناپارسایی می‌آورد، علم به نیکی فعل و عمل مختارانه بر وفق او یا بر خلاف اوست و این‌ها هیچ‌کدام، منافاتی با آن مدعا ندارند که اخلاق و (و علم اخلاق) هر قوم، ناشی از معیشت آنان و در خورن آن است و این نه با اختیار ناسازگار است نه با ستایش و سرزنش. اخلاق محکوم معیشت جمعی است، اما حاکم بر فعل فردی هم هست.

۳ - می‌بینم که خاطر خرم خواننده را خصمانه خسته‌ام. وی از خود می‌پرسد آیا باز هم چیزی از اخلاق باقی مانده است؟ آیا این سیل ویران‌گر نسبیت، آرمانی متعالی و متبوع را بر جا نهاده است که آدمیان زندگی را برای او بخواهند و در پای او فدا کنند؟ و آیا هیچ برون‌شوی از این مضیق تنگ متصور نیست؟ همین که می‌خواهیم به احکام رخنه‌ناپذیر پناه بریم، حجت‌های رخنه‌ناپذیر در برابر ما می‌نهند که بدان‌ها نیاندیشیدیم و همین که به اخلاق موجود رو می‌کنیم، گواهان وافر و صادق می‌آورند که همه‌ی احکام اخلاقی به پارگی‌های رفوناپذیر مبتلایند و همین که به رفوق آن پارگی‌ها دست می‌بریم، «بی‌تعینی ذاتی» اخلاق دستبندمان می‌زند و همین که دل خوش می‌داریم که فطرت ثابت تکیه‌گاه ماست، به یادمان می‌آورند که همین فطرت بر استثناپذیری احکام اخلاقی گواهی می‌دهد و با ده‌ها نوع جامعه و اخلاق می‌سازد و همین که به قاعده‌الاتفاقی دل می‌بندیم، در درمان سستی و شکنندگی آن در می‌مانیم و همین که کاروان حیات را، خوش‌باورانه، از راهی عبور می‌دهیم که او را به دروغ و خلف‌وعده و کبر و کین گذر و حاجت نیافتد، در خوش‌باوری بی‌دلیلی و بی‌پشتوانه‌ی ما طعن می‌زنند و همین که توقف آن را در ایستگاه کنونی خواهان می‌شویم، توسعه و تکامل ناگزیر بر تاریخی و صنعتی را به چشم ما می‌کشند و همین که با یک دهان به پهنای فلک در بی‌اخلاق بودن یا بداخلاق بودن جوامع نوین داد سخن می‌دهیم، بر

بی‌نمکی کلام ما خنده می‌زنند که مگر یک اخلاق داریم و بس؟ و مگر علمای اخلاق، دروغ و طمع و قساوت و... را همه‌جا و همه‌گاه بد دانسته بودند؟ و مگر هر نحوه‌ای از زندگی مقتضی اخلاق ویژه‌ی خود نیست و مگر هر مقامی ادبی ندارد؟ و مگر هر کس لباس ما را بر تن ندارد عریان است؟... ما را چنان در زندگی غرقه و محبوس کرده‌اند که هر چه را می‌جوئیم و می‌پسندیم، آن را هم باز باید از خود زندگی بخواهیم. زندگی اینک قائم به خویش و خودسامان‌بخش و مستغنی از غیر شده است. اخلاق هم در او و از او است. بیرون از زندگی، نه آرمانی است نه اخلاقی، اگر چیزی هست یا مرگ است یا عدم و این دو سرچشمه‌ی هیچ‌چیز نیستند. بزرگ‌ترین آرمان، همان زندگی است و بس. او را ناچار باید خواست که بیش از این، کسی را نصیبی نداده‌اند.

انقلابیون و پندآموزان و آموزگاران اخلاق، لاجرم، توفنده‌ترین دشمنان این مقولاتند. آنان چنان می‌اندیشند که با تهییج و مبارزه و تنبیه و موعظه، آدمیان را از گرداب حیاتی عفن و ستمزده و پرمفسده می‌رهانند و به مدینه‌ی فاضله‌ای بی‌فساد و فقر و فجور می‌رسانند. اما اینک می‌شنوند که نه زندگی بی‌فساد و فقر و فجور می‌شود و نه فساد و فجور همه‌جا زشت است و نه جامعه‌ی پرفساد و فجور، جامعه‌ای بی‌اخلاق و بی‌فضیلت است و نه بیرون از ساختار جوامع، رذیلت و فضیلت، قابل تعریف یا تحسین و تقبیح‌اند.

آیا روزنی برای تنفس هست؟ آیا از این زنجیر نامبارک منطلق، امید خلاصی می‌رود؟ تدقیق عقیم و بی‌توفیق در مفاهیم اخلاقی را آزمودیم و برهان کردیم که آن راهی به ترکستان است و نه تنها از خلق اخلاقی بی‌خلل عاجز است، که اخلاق کنونی را نیز مختل و منحل می‌کند. اینک از راه سوم می‌رویم.

پاسخ سوم: افعال را به دو دسته تقسیم می‌کنیم: آن‌ها که شناسنامه‌ی اخلاقی دارند و آن‌ها که ندارند. هیچ‌یک از این دو دسته، معاف و مصون از داوری اخلاقی نیستند و از این حیث، تفاوتی ندارند. تفاوتشان در این است که نام یک دسته از آن‌ها اخلاقی است و دسته‌ی دیگر نه. پس تفاوت، تفاوتی زبانی است و در نام‌گذاری است و البته تفاوتی عظیم و پرآثار است. درست مانند نام‌گذاری روزها و ماه‌هاست. تا وقتی بر روز، نام خاصی ننهادیم، حکمش نامعلوم است. اما همین که دانستیم فلان روز جمعه است، معلوم می‌شود که روز تعطیل است و اگر دانستیم چهارشنبه است معلوم می‌شود که زوج است و....

افعال اختیاری نیز چنین‌اند. خریدن، دوختن، بریدن، خندیدن، تماشا کردن، مطالعه کردن، خمیازه کشیدن، درس خواندن، راه رفتن، ورزش کردن، گفتن، و... همه نام‌های غیراخلاقی‌اند. یعنی خود این اسم‌ها حامل و واجد حسن و قبحی نیستند و بدی و خوبی مسما را نشان نمی‌دهند و لذا، پیشاپیش بر هیچ‌کس معلوم نیست که فی‌المثل درس خواندن به خودی خود خوب است یا نه، و در نتیجه، دو نوع درس خواندن می‌توان داشت: درس خواندن خوب (روا) و درس خواندن بد (ناروا). هم‌چنین است خندیدن و نگاه کردن و دوختن و بریدن و امثال آن‌ها. از آن‌طرف، نام‌هایی اخلاقی داریم که حسن و قبحشان را با خود دارند. (خواه به نحو تحلیلی، خواه ترکیبی پیشینی) و لذا، به دو نوع خوب و بد انقسام نمی‌پذیرند. ظلم و عدل و حیا و عفت، گویی از این دسته‌اند. و لذا، عدل خوب و عدل بد نداریم. بی‌حیایی خوب و بی‌حیایی بد هم نداریم (?). عدل همان است که خوب است و خوبی از او جدا نمی‌شود، و بی‌حیایی هم همان کاری است که بد است و بدی از او فاصله نمی‌گیرد. در این میان، البته به نام‌هایی هم برمی‌خوریم که

حکمشان چندان روشن نیست. آیا دروغ‌گویی و راست‌گویی نام‌هایی اخلاقی‌اند یا غیراخلاقی؟ آیا تفاوتی با خوردن و خفتن دارند یا نه؟ حسد چه‌طور؟ ایذا و تهمت و شفقت و عشق‌ورزی و آدم‌کشی چه‌طور؟

ما دروغ‌گویی و ایذاء و توهین و حسد را چندان بد شمرده‌ایم که اینک غیراخلاقی دانستن‌شان، بر شانه‌های عادت‌مان سنگینی می‌کند و از سر شفقت، تاب نمی‌آوریم که شفقت‌ورزی را فروتر از آن بنشانیم که تاکنون می‌نشانده‌ایم. اما، ماهروی حقیقت در پس پرده‌ی عادت نشسته است، و چاره جز دریدن حجاب نیست. تحلیل و تأمل هم بر روایی این روش گواهی می‌دهند. حکیمان اخلاقی هم که دروغ‌گویی را بر دو نوع می‌شمرند، روا و ناروا، بر این داوری صحه می‌نهادند که دروغ‌گویی، نام طبیعی فعل است؛ نه نام اخلاقی آن و از اوصاف خارجی آن خبر می‌دهد نه از اوصاف اخلاقی‌اش. دروغ گفتن، یعنی سخن غیر مطابق با واقع گفتن، و در این تعریف، هیچ مقوله‌ی اخلاقی به کار نرفته است تا با خود حکمی اخلاقی را به همراه بیاورد. همچنین است ایذاء، که آسیب رساندن به دیگری است، و یا توهین، که خوار کردن دیگری است، و یا حسد، که آرزوی زوال نعمت دیگری است و...

خفتن و خوردن را گاه بد و گاه نیک شمرند، وجدان اخلاقی هیچ‌کس را نمی‌گذرد. اما حسد و ایذاء را گاه بد و گاه نیک شمرند، خرق عادت است. با آن که همه باور دارند که آسیب رساندن به دیگری همه‌جا بد نیست (مثل آسیب رساندن به دشمن متجاوز) و یا خواستار زوال نعمت از کافر نعمتان شدن ناروا نیست. این‌جاست که آن وسوسه‌ی اخلاق‌شکن، ضمیر را می‌آزارد که برای رهایی از این ابهام، بیاییم و حسد و ایذاء و دروغ‌گویی و... را چنان تعریف کنیم و همه‌ی قیود و استثنائات‌شان را چنان بیان کنیم و دایره‌ی استعمال‌شان را چنان تنگ و تحدید کنیم که همه‌جا حکم واخذ داشته باشند و هیچ‌جا استثنا و خلل نپذیرند، به طوری که ایذاء چنین و چنان، همه‌جا بد باشد و صدق چنان و چنین، همه‌جا نیک افتد. نازایی و خردناپسندی این برنامه را، آزمودیم و باز نمودیم. و در این‌جا می‌افزاییم که نام طبیعی فعل را با صد قید جدید هم اگر مقید کنیم، باز هم نامی طبیعی به دست خواهیم آورد؛ نه نامی اخلاقی، و هم‌چنان، به فعلی خواهیم رسید که دو نوع روا و ناروا خواهد داشت. برای رسیدن به حکم واحد، نام (عنوان) اخلاقی لازم است، و اوست که سرگردانی‌ها را چاره خواهد کرد. نام‌های اخلاقی، به‌واقع نام هیچ فعل یا خوی طبیعی خاصی نیستند، بل که اوصاف آن افعالند، و با درآمدن این اوصاف است که حکم اخلاقی افعال هم روشن می‌شود. عدل نام هیچ فعل طبیعی نیست؛ آن‌چنان که راست‌گویی یا نرم‌خوی یا پرگویی یا تنگ‌حوصلگی و خودپسندی نام کارها و خوی‌ها هستند. شجاعت و عفت و حکمت هم همین‌طور (نام‌های اجناس فضایل) و شخص عادل یا ظالم، غیر از دادن و گرفتن و خوردن و بردن و... کاری نمی‌کند. اما دادن و گرفتن یکی عادلانه است و دیگری ظالمانه. و به همین دلیل، گرچه حکم خوردن و بردن معلوم نیست، حکم خوردن و بردن ظالمانه به‌روشنی معلوم است و جای کنکاش و تردید ندارد.* عدل، به قول محققان

* و از همین‌جا می‌توان دانست که نام‌های طبیعی را تحت نام‌های اخلاقی مندرج کردن، چنان‌که گویی از اقسام آن‌ها هستند (مثل مندرج کردن وفای به عهد و راست‌گویی، تحت عدالت) کاری است و خطا و خطاافکن، و این آفتی است که اندام علم اخلاق را سخت ناموزون کرده است. چه‌گونه می‌توان مدارا و رفق و صبر و خاموشی و صله‌ی رحم را (که همه نام‌های طبیعی‌اند) از فضایل دانست و ایذاء و عنف و لعن و غیبت و حب جاه و دروغ را (که نیز همه نام‌های طبیعی‌اند) از رذایل؟ مگر این که بگوییم در جامعه‌ی کنونی و به نحو اغلیبی چنین‌اند، که آن را هم علمای اخلاق نگفته‌اند. هیچ فعل طبیعی تا عنوان اخلاقی نپذیرد، به رذیلت یا فضیلت متصف نخواهد شد. باید گفت رفق به‌جا و عادلانه، یا دروغ نابه‌جا و ظالمانه، تا حکمشان معلوم شود. بی‌جهت نبود که حکیمان اخلاقی در تعینی قدر و منزلت اخلاقی فقر و غنا این همه متحیر بودند و گاه به ادله‌ی غریبی تمسک می‌جستند که فی‌المثل ←

اخلاق، جامع جمیع فضایل است و شجاعت و عفت و حکمت (که فضایل سه‌گانه‌ی غضبیه و شهویه و عاقله‌اند) نام‌های اخلاقی برای کاربرد عادلانه و معتدلانه‌ی قوا هستند و لذا، به حقیقت تحت نام عدل در می‌آیند و از جنود او هستند. همچنین است نام‌های اصناف رذایل (جریزه و بلاهت و تهور و جبن و شره و خمود) که نام کاربردهای غیرعادلانه‌ی قوای آدمی‌اند و هیچ‌کدام از آنها، نام هیچ فعل طبیعی نیستند. افعال عفیفانه و شجاعانه و حکیمانه داریم، اما کاری به شجاعت یا عفت و حکمت نداریم.* خواست‌های عادلانه نام اخلاقی‌شان عفت و قهر و دفع‌های عادلانه، نام اخلاقی‌شان شجاعت، و اندیشه‌ورزی‌های معتدلانه نام اخلاقی‌شان حکمت. و به همین سبب است که عفت بد و عفت خوب، یا شجاعت بد و شجاعت خوب نداریم. همچنان که ظلم بد و ظلم خوب نداریم. اما ایزای بد و خوب و خلف‌وعده‌ی بد و خوب و دروغ‌گویی بد و خوب و حسد بد و خوب و... داریم.

گویی به حل مطلوب رسیده‌ایم و آن احکام رخنه‌ناپذیر، که مجال می‌نمودند، ممکن شده‌اند. ما در خاک نام‌های طبیعی آنها را می‌جستیم و اینک دانستیم که در سماء اسمای اخلاقی‌اند. در کار ما خلل بود و نه در نام آنها.

ما می‌خواستیم حکم دروغ‌گویی و ایداء و توهین و شفقت و صله‌ی رحم و بخشش و اعتماد به نفس و خودخواهی و کبر و انتقام و... را چنان معلوم کنیم که همگانی و همه‌گاهی و همه‌جایی باشند و می‌کوشیدیم تا شروط و قیودشان را چنان به حصر و ضبط درآوریم که کمترین خللی در آنها نیافتد. اما با کشیدن این طناب، علم اخلاق نه‌تنها استوارتر و بیدارتر نشد، که به خفتگی و خفگی افتاد. اینک درمی‌یابیم چرا آن همه تدقیق، جهد بی‌توفیق بوده است. آنها که ما در پی آرایش اخلاقی‌شان بودیم، نام‌هایی بیش نبودند و طبعاً به ترک طبیعت رضایت نمی‌دادند. ما راه را گم کرده بودیم. مطلوب ما در جای دیگر بود. عدل و عفت و شجاعت، گم‌شده‌ی ما بود. آنها نیکی همه‌جایی دارند و کاری تا خوب نباشد، سایه‌ی این اوصاف بر سرش نخواهد افتاد و پس از آن هم در نیکی و روایی‌اش استثنا و زوال نخواهد افتاد. حکم آنها پیشاپیش تضمین شده است و لذا، با هیچ فیلسوف‌خصلتی و رستم‌صولتی نمی‌توان نیکی آنها را زدود.

حالا دل انقلابیون و اخلاق‌آموزان هم نیم‌نویدی یافته است که کارها رو به سامان دارد و آرمان‌های آسمانی همچنان در رفعت و قداست خود، سلطنت جاوید می‌کنند و دست پست خاک تیره بر آنها چیره نیست. موعظه و مبارزه، گویی دوباره جان گرفته‌اند و قفس را شکسته و نفس را تازه کرده‌اند. می‌توان باز هم آدمیان را به عدل و شجاعت دعوت کرد و مدینه‌ی فاضله‌ای سرشار از عدالت و عفت را آرزو کرد و انتظار برد و پی ریخت و بالا برد. اگر حسن و قبح راست و دروغ، دست‌خوردنی است، حسن عدل و شجاعت که چون‌وچرا برادر نیست و اگر در جامعه‌ی فاضله‌ی ما، گاه دروغ و اهانت و ایداء روایی می‌یابند، در عوض، بیداد و بی‌عفتی، کم‌ترین نصیبی از تجویز و تصویب ندارند و اگر نمی‌توان همه‌جا به راست‌گویی و وفای به عهد و رأفت و شفقت دعوت کرد، هیچ‌جا نیست که نتوان به عفت و حکمت توصیه نمود و اگر

◀ غنا به‌تر از فقر است، چون خداوند غنی است نه فقیر! فقر و غنا، که نام‌های طبیعی‌اند، تا تحت نامی اخلاقی نروند، حکمشان معلوم نخواهد شد.

* وجود یا عدم وجود ملکه‌ای به نام شجاعت یا عدالت یا... تفاوتی در نتیجه‌ی بحث ایجاد نمی‌کند. چون سخن بر سر آثار آن ملکات است که همان افعال شجاعانه و عادلانه و... باشند و همین افعالند که دال بر آن ملکات‌اند و نه به‌عکس.

ایذاء، قبح مطلق نداشت، عشق‌ورزی عقیقانه (عادلانه) بی‌چون‌وچرا نیکوست. و اگر نسبیستی هست، از آن نام‌های طبیعی است، نه نام‌های اخلاقی.

چنین می‌نماید که بدان دقت و صلابت و ابدیت آرمانی هم نزدیک شده‌ایم. نه فقط عدل و ظلم حسن و قبح جاودانه دارند، که هر نام طبیعی که در لوای آن‌ها درآید، کمال هم‌نشین در او اثر می‌نهد و دقت و حسن و قبح ابدی می‌یابد. حُبّاً این کشف کیمیا اثر، که فانی‌ها را چنین باقی می‌کند و مرده‌ها را چنین جان می‌بخشد و پارگی‌ها را چنین رفو می‌دهد و نسبی‌ها را چنین مطلق می‌سازد، آن اخلاق ناتوان نیم‌جان کجا و این اخلاق محکم و عیسی‌دم کجا؟

آن سروقد که بر مه و خور حسن می‌فروخت چون تو درآمدی پی کاری دیگر گرفت
بار غمی که خاطر ما خسته کرده بود عیسی‌دمی خدا بفرستاد و برگرفت

دیوان حافظ

اما دریغا که دولت مسیحامنشان مستعجل است و اگر بر صلیب نروند، باری به آسمان خواهند گریخت و امیدواران را ناکام خواهند نهاد.

آن‌ها که عدل را در راست‌گویی و وفای عهد و... خلاصه کردند، آن را به صلیب کشیدند و تن او را به میخ مستثنیات چاک‌چاک کردند و آن‌ها که او را برتر از این کار و آن خوی نشانند، او را به آسمان فرستادند و از او دردستانی و درمان‌دهی را ستانند. دانستیم که عدل و عفت، به حقیقت نام هیچ فعلی نیستند و دعوت به عدل، دعوت به هیچ فعل طبیعی خاصی نیست. و لذا، هر فعلی را تحت نام و لوای آن می‌توان سرفرازانه انجام داد. و همین است آن که عدل را، در تعریف، آن همه بالا می‌نشانند؛ اما در واقع، این همه زبردست می‌کند. و همین است آن که آن را چنین نادیدنی و نارسیدنی می‌نماید. تندخویی و دشنام و دروغ بر کسی پنهان نمی‌مانند. اما اوصاف عادلانه و ظالمانه از چه کسی پنهان نمی‌مانند؟ متصف کردن و متهم کردن کسی به آدم‌کشی دشوار نیست. اما متهم کردن وی به کشتار ظالمانه، کجا آسان است؟ کسی در تعریف دروغ و دشنام و تهمت و توهین چندان اختلاف نکرده است که در تعریف عدل و حق و ظلم. و اگر آن‌ها حکمشان نامعلوم بود، به‌عوض تعریفشان روشن است و این‌ها اگر حکمشان روشن است، به‌عوض تعریفشان (و بدتر از آن، تشخیص‌شان) بسی تیره و دشوار است. و اگر حل مشکل اخلاق بدان بود که آن دو را به هم گره بزنیم تا روشنی یکی تیرگی دیگری را جبران کند، افسوس‌مندانه باید اذعان کنیم که تیرگی‌ها هم‌دستی کرده‌اند و روشنی‌ها را فراری داده‌اند. هم‌چون آن خانمی که آرزوی ازدواج با حکیمی زشت‌رو را داشت، به هوس آن که فرزندی از آنان برآید به زیبایی زن و به دانایی حکیم. و حکیم گفته بود می‌ترسم فرزندی برآید به دانایی زن و به زیبایی من!

می‌گفتیم که هر جامعه‌ای اخلاق ویژه و درخور خود را دارد و اگر در اخلاق، هم‌چون ما نیست، در آن طعن نمی‌توان زد که بی‌اخلاق و بی‌فضیلت است و جامعه‌ی پر از دروغ و بی‌وفایی هم می‌تواند اخلاقی و فاضل باشد. (به شرط آن که استثناها قاعده شوند، که منع عقلی هم ندارد.) و همین بود آن که خاطر اخلاقیون را می‌گزد و غیرتشان این‌همه زبردستی و بوقلمون‌صفتی و خاکساری و ذلیل‌منشی اخلاق را برنمی‌تافت و آنان را ناگزیر، به دنبال اخلاق صلب و صبور و سرفراز می‌فرستاد که در زیر هیچ باری و نزد هیچ جباری گردن خم نکند و عجز نشان ندهد و کمرش نشکند و پایش نلرزد و نفسش نگیرد و خود را نبازد. اینک همان معنا را به وجه دیگر باز می‌گوییم. چه می‌شود اگر در جامعه‌ای عدل اقتضا کند که عادلانه

آدم بکشند و عادلانه پرونده‌سازی کنند و عادلانه دروغ بگویند و عادلانه متهمان را از دفاع از خود محروم دارند و عادلانه شکنجه‌شان کنند و عادلانه ربا و نفاق و تظاهر و مداحی را رواج دهند و عادلانه نفس‌ها را در سینه‌ها حبس کنند و...؟ آیا آن جامعه باز هم غیراخلاقی و بی‌فضیلت است؟ نباید گفت عدل با دروغ گفتن یا شکنجه دادن منافات دارد. اگر عادلانه می‌توان آدم کشت، عادلانه هم می‌توان شکنجه کرد و دروغ گفت و ربا ورزید. (یادمان نرود که شکنجه و دروغ و ربا و... نام‌های طبیعی افعالند.) به‌علاوه، عدل، چنان‌که کراراً آوردیم، نام هیچ فعلی از افعال طبیعی نیست تا با فعل دیگری ناسازگار افتد. بلی؛ نرم‌خویی کردن و تندخویی کردن، که دو فعل طبیعی‌اند، با هم ناسازگارند. لذا، دعوت به نرم‌خویی، البته تندخویی را بیرون می‌کند. اما دعوت به عدل، نه نرم‌خویی را کنار می‌گذارد و نه تندخویی را، نه نوازش را و نه شکنجه را، نه راست گفتن را و نه دروغ گفتن را، نه مداحی را و نه فحاشی را، نه ترویج حقیقت را و نه تحریف حقیقت را، نه تقدیس خشونت را و نه تقبیح خشونت را. همه‌ی این‌ها را می‌توان در لوا و لفاق عدل درآورد و خورد و به خورد دیگران داد. پناه بردن به حد وسط در تعریف عدل و اعتدال هم هیچ گرهی را هیچ‌گاه نگشوده است و بل خود بدل به گرهی ناگشودنی شده است که تدبیر مستقلى می‌طلبد.

باری؛ می‌بینید که به کجا رسیده‌ایم؟ چه آن اخلاق استثناپذیر و چه این اخلاق مسیحادم و رفوشده و خلل‌ناپذیر. هر دو سر از یک جا درآورده‌اند و آن، دلیل کردن و تهی کردن اخلاق، و زبردست کردن آن نسبت به عوامل دیگر است؛ یکی نسبت به دام‌های اجتماعی و دیگری نسبت به نام‌های انتزاعی و اخلاقی. آن تفکیک نیکو میان نام‌های طبیعی و اخلاقی بی‌ثمر نبود. اما ثمرش نه حل معضله‌ی اخلاق، که نشان دادن تهی‌دستی و ظاهرین و لافزنی اخلاق انتزاعی جاودانی استثناپذیر بود؛ که گرچه به ظاهر بس رفیع و ابدی و متعالی می‌نمود، اما در باطن، دلیل‌تر از احکام فانی و موقت و میرا و محکوم بود.

آن که چون پسته دیدمش همه مغز

پوست بر پوست بود هم‌چو پیاز

گلستان سعدی

شکست این اخلاق، بسی تلخ‌تر از ناتوانی آن اخلاق نخستین است. این افتادن از نردبانی است بلند، که استخوان را خردتر می‌شکند و اگر کسی وجود و وقوع چنین اخلاقی را باور ندارد، به کثیری از نظام‌های سیاسی حال و گذشته نظر کند که گناهی و فساد نیست که نکنند و همه را به دست‌آویز استقرار نظم و عدل موجه نسازند. و به کثیری از زیرکان نگاه کند که خلافی نیست که مرتکب نشوند و برای آن دلیل‌تراشی‌های فیلسوفانه و مصلحت‌بافی‌های اخلاق‌پسندانه نکنند و آن‌گاه بر صاحبان ضمیر صافی و بی‌خبران از حيله‌ها و شیوه‌های گونه‌گون معرفت‌فروشی و مصلحت‌بافی درود بفرستند که از چنان زیرکی‌های اخلاق‌سوز و ارزش‌ستیز بی‌بهره‌اند و «ابلهانه» در بهشتی زیست می‌کنند که فرسنگ‌ها با جهنم‌گريزان و شیطنت‌ورزان فاصله دارد.

ای‌بسا علم و ذکاوات و فتن

بیش‌تر اصحاب جنت ابله‌اند

مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۲۶۹ - ۲۲۷۰

اکثر اهل الجنة ابله ای پسر

ابلهی نه کو به مسخرگی دوتوست

بهر این گفتست سلطان البشر

ابلهی کو واله و حیران هوست

مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۴۱۸ و ۱۳۱۹

تدبیر چیست؟ نه دل به اخلاق طبیعی رضا می‌دهد و نه از اخلاق متعالی طرفی می‌بندد. نه جامعه‌ی پردروغ را می‌پسندد و نه به مدد عدل و عفت می‌تواند از چنان جهنمی خلاصی جوید. اگر اولی می‌گفت جامعه چنین ادبی و اخلاقی را اقتضا می‌کند، دومی می‌گوید گاه عدل آن را می‌خواهد (و یا دست‌کم، دست رد به سینه‌ی او نمی‌زند) و این دومی، البته بسی تلخ‌تر و ناگوارتر است.

چطور است سؤال را عوض کنیم. بپرسیم اگر کل جامعه را با اخلاقی که مقتضای اوست نخواهیم، چه می‌شود؟ و با کدام اصل اخلاقی ناسازگار می‌افتد؟ پیداست که نه اخلاق تابع و نه اصول اخلاقی جاودانی، هیچ‌کدام جلودار چنان جامعه‌ای نیستند. مگر این که بیایم و یک اصل فرااخلاقی تأسیس کنیم و آن این که به فرض که استثناها قاعده شوند، و به فرض که دروغ و جفا و خلف‌وعده و جنگ و خون‌ریزی، جواز و روایی یابند، و به فرض که نظم جامعه قائم به رواج آن «رذیلت»ها باشد، و به فرض که عدم هم‌آن نظم و سامان را امضا و تصویب کند، کل چنان جامعه‌ای، با چنان شبکه‌ی ملعونی از روابط، اخلاقاً مطرود و مذموم است. گویی در این‌جا ما با دو سطح از داوری اخلاقی روبه‌رویم: یکی در مورد یکایک افعال، و دیگری در مورد مجموعه‌ای مؤلف از افعال. ممکن است یکایک ایدها و شکنجه‌ها و خون‌ریزی‌ها، «عادلانه» و به‌جا باشد، اما مجموعه‌ای را که قائم به ایدها و شکنجه‌های «عادلانه» است، نباید اخلاقی و پذیرفتنی دانست. آن اصل فرااخلاقی هم همین را می‌گوید که ما نظامی را نمی‌خواهیم که بیش‌تر متکی بر رذیلت‌هاست تا فضیلت‌ها، ولو آن که آن رذیلت‌ها در درون نظام جایی داشته باشند و مقتضای او و درخور او و پشتوانه‌ی دوام و قوام او باشند، و به عبارت دیگر، نیکو بودن، عین عمل به همین قواعد استثنای اخلاقی است و نمی‌توان جامعه‌ای نیکو داشت که در آن این قواعد تعطیل شده باشند. مصلحتی بالاتر از خود این احکام نیست و به بهانه‌ی هیچ مصلحتی عالی‌تر، نمی‌توان آن‌ها را خموش نهاد. و لذا، به‌ترین نشانه‌ی یک جامعه‌ی رذل و بی‌اخلاق، آن است که به بهانه‌ای از بهانه‌ها، ارزش‌های اخلاقی در آن مهجور افتاده باشند.

اخلاقی برتر و دقیق‌تر از اخلاق موجود وجود ندارد و غرض من از اخلاق موجود، همین احکام استثنای اخلاقی است، و عمل به همین ارزش‌های اخلاقی، به‌ترین ضامن عدل و عفت مطلوب اجتماعی است. و تاریخ شیطنت‌ورزی‌های آدمیان گواهی می‌دهد که به نام اخلاق برتر و عدل عالی‌تر، چه جفاها که با اخلاق موجود نکرده‌اند و چه فریب‌ها که آدمیان را نداده‌اند.

برای رهایی از جامعه‌ای پردروغ و پرتزویر و پرنفاق، راهی نداریم جز این که جامعه‌ی پردروغ و پرتزویر و پرنفاق را به هیچ قیمتی نخواهیم. و لازمه‌ی این امر، آن است که هر حيله و شیوه‌ای که چنان مجموعه‌ای را موجه می‌سازد، ناموجه بشماریم و هیچ نظام اخلاقی و سیاسی و اجتماعی را که مولد و مبدع چنان حيله‌هایی است، اخلاقی ندانیم. به‌ترین جلوه‌گاه عدل و تنها جلوه‌گاه آن، همین احکام اخلاقی است و آن‌جا که این احکام حرمت و ظهوری ندارند، عدل هم حاکمیت و هویتی ندارد. نظام استالیی از آن جهت بد نبود که اهدافش رذیلانه بودند و یا ترورها و پرونده‌سازی‌ها و اعترافات دروغین گرفتن‌ها و بی‌آبروکردن‌هایش «عادلانه» نبودند. گیریم که همه‌ی این‌ها بر وفق عدل، و مقتضای رشد نظام سوسیالیستی و تمهیدی بری آن «زایمان تاریخی» بود. سخن در این است که نظامی که برای بقا و حیات خود، محتاج به چنین شیوه‌هایی است، نظام رذل و مطرودی است. نظامی که برای رسیدن به اهدافش و

برای حفظ پایداری و تعادلش و برای تأمین نیرومندی و ثباتش، محتاج تعطیل احکام استثناپذیر اخلاقی است، از اصل، نظامی غیراخلاقی و فاسد است. عمده این است که اذعان کنیم که اخلاق طبیعی (اخلاق تابع) و اخلاق متعالی ابدی (که وتوکندهی همهی اخلاقیات است) از تقبیح و طرد چنان نظامی عاجزند. یکی اخلاق را در جامعه و از جامعه می‌داند و دیگری فلسفه‌وار با همه‌ی جهان‌ها و جوامع ممکن می‌سازد. چرا که اخلاق هر جامعه‌ی ممکن است و لذا، دست رد به سینه‌ی هیچ نظامی نمی‌زند. و بالاتر از آن، عدل و عفت و حکمت را همچون پریان و جنیان، چنان بی‌صورت می‌کند که می‌توانند به هر صورتی درآیند حتی الکل و الخنزیر، و لذا، به جای آن که حاکم بر قدرت‌مندان شوند، دلیل و محکوم آن‌ها می‌شوند. باید باور کرد که اخلاق برتری وجود ندارد. اخلاق، پارلمانی نیست که خود بتواند به انحلال خود رأی دهد و بل، وجود چنان پارلمانی عین پارادوکس است. همین اخلاق تابع را باید متبوع گرفت و این سرمایه را در سودای سودی موهوم نباید آتش زد. شوربختی شوم آدمیان این عصر، آن بود که پاره‌ای از مصلحان و فلسفه‌پردازان (و نیز آدمی‌خواران) به عزم یا بهانه‌ی اصلاح بر اخلاق موجود حمله بردند، بدان دلیل که گویا اخلاقی است دست‌پرورده‌ی قدرتمندان و ثروتمندان و «بورژواها» و یا روحانیان و عاجزان (از مارکس گرفته تا نیچه و شوپنهاور و... هیتلر)، اما نتیجه‌ی کارشان جز آن نبود که همان ارباب بی‌مروت دنیا و همان تردامنان و قلاشان در فرو کوفتن اخلاق، جسورتر و بهانه‌جوتر و فلسفه‌تراش‌تر شدند و همان اخلاق نیم‌جان که گاهی در عمل، شعله‌ی تقوا را در ضمیر راه‌روی فروزان می‌داشت، خفته‌تر و بی‌جان‌تر شد. چه در المان نازی که در اخلاق، شاگردی نیچه (و بعدها هایدگر و امثال او) را می‌کرد، و چه در روس کمونیست که راه‌روی راه مارکس و لنین بود، اخلاقی پدید نیامد که دل هیچ نیک‌خواهی را برآید و ضمیر هیچ پاک‌دلی بر نیکی و روایی‌اش گواهی دهد. گرچه کوه‌ها دلیل و حجت برای توجیه آن افراشته بودند و خیل‌ها «حکیم محتشم» را برای تحکیم آن به خدمت گرفته بودند. مواجهه‌ی روشن‌فکران مشفق با نظام استالینیستی، از درس‌های بسیار عبرت‌آموز تاریخ بشر است. هیچ‌گاه عالمان در چنین حیص‌ویص اخلاقی شکنجه‌آوری گرفتار نیامده بودند. از یک سو به رأی‌العین می‌دیدند که کسانی به آتش غضب استالینی گرفتار می‌آیند و به میرغضب‌های چکا و کا.گ.ب سپرده می‌شوند و به اعترافات ذلیلانه و شخصیت‌شکن لب می‌کشایند و کسانی از نوشتن و نشر کردن آثار «بورژوایی» خود منع می‌شوند، و کسانی به مثابه‌ی دشمن خلق به خلق معرفی می‌شوند، و کسانی به حبس و زجر و تصفیه و تبعید گرفتار می‌آیند، و عده و عده و کمیت و کیفیت این «خائنان» و «دشمنان» و محرومان و محبوسان چنان است که زجر و قتل و تصفیه‌شان سخت بودار و شبهه‌ناک و تردیدانگیز می‌نماید، و از سویی دیگر چنان حسرت‌جوی عدالت اجتماعی و «دمی آب خوردن پس از بدسگال»، بر جان‌شان چنگ افکنده بود و فرو ریختن جبری و اجتناب‌ناپذیر رژیم سرمایه‌داری، به چنان عقیده‌ی راسخ و هوش‌ربایی بدل شده بود و تبلیغات و مغزشویی‌ها و جوسازی‌ها و چواندازی‌های غریب و بی‌سابقه و بی‌نظیر و رعب‌افکن آن نظام (که آن نظام را به مثابه‌ی معیاری برای حق و ناحق درآورده بود و خود فوق حق و اخلاق نشسته بود) چنان جرأت داوری را از آنان ستانده بود که «دیده را نادیده» می‌کردند و خون می‌خوردند و خاموش می‌نشستند و کسی از آنان (جز دلیران نادری) غیرت و بصیرت آن را نیافت که فریاد برآورد که این امپراتور، که همه برای اثبات حلال‌زادگی خود او را پوشیده می‌خوانند، عریان است و این بوستان‌نما، که همه به حسرت گل موهومی، خارش را گل و مگسش را شاهین می‌شمارند، خارزار خوار و زاری بیش نیست. کثیری از این روشن‌فکران، به‌راستی درمانده و متحیر بودند. آخر تازه می‌خواست که از افق تاریخ، برای نخستین بار، با پشتوانه‌ای

علمی و اخلاقی، و پشت به شب‌های تیره‌ی روزگار، نظامی دادگر و مردمی و ستم‌کوب و انسان‌نواز و فرهنگ‌پرور و «سوسیالیستی»، چون صبح روشن سر بزند و تاریخ نوینی را برای بشر رقم زند. آیا روا بود که به رغم آن آرمان بلند انسانی و چشم‌انداز بی‌سابقه‌ی تاریخی، بر آن بی‌رسمی‌ها و ناروایی‌ها و رذیلت‌ها و مفسدتها انگشت انکار و افشا بنهند و به بهانه‌ی خاری چند، همه‌ی گلستان را از پا درآورند؟ مگر به قول لنین، برای درست کردن خاکینه نباید تخم‌مرغ‌ها را شکست؟! آنچه این مشفقان را درمانده می‌کرد (بدخواهان و خودخواهان به کنار) اعتقاد به اخلاقی برتر بود؛ اخلاقی که عین بی‌اخلاقی بود. در پی عدل نیامده و موهوم، بر همه‌ی رذیلت‌های موجود صحنه می‌نهادند و برای تولد انسانی شجاع و نوظهور در تاریخ، از همه‌ی کرامت‌کشی‌ها و شخصیت‌شکنی‌ها و آدم‌خواری‌ها و آزادی‌ستانی‌ها به اغماض درمی‌گذشتند و نمی‌اندیشیدند که عدالت نامی برای موجودی نیست، بل عین تحقق احکام اخلاقی است و مظهری جز همین احکام اخلاقی ندارد و نظامی که به این اخلاق پشت پا می‌زند، واجد هیچ فضیلتی و لذا، لایق هیچ حمایتی نیست. اینک هم کسانی در نقد جوامع غربی به راه‌های دور (بل حقیقت‌پوش) می‌روند و با ژستی فیلسوفانه، می‌کوشند تا مفاصد اخلاقی آن‌ها را کوچک، بل به هیچ بشمارند و سخن از ادوار تاریخی و ظهور انسان باژگونه و خفای حق و حقیقت در میان آورند.

این‌ها راست باشد یا دروغ، یک خصیلت دارند و آن، بی‌خاصیت بودن‌شان است (اگر نگوییم زیان‌باری‌شان). مارکسیست‌ها هم بورژواها را انسان‌های باژگونه، و دوران بورژوایی را سپری‌شده می‌خواندند. ولی دیدیم انسان راستین و جامعه‌ی عادل و نظام تاریخ‌نورد آنان را. انتزاعیتی از آن دست، همیشه منبع لفاظی‌ها و پرگویی‌های بسیار بوده‌اند و همواره هم ماده‌ی صورت‌های بسیار (و گاه متعارض) شده‌اند و مبلغان و مدافعان فراوان و پرگو و بی‌عمل و مداح در آستین پرورده‌اند. انسان راستین و نظام پاک، نشانه‌ای به‌تر از عمل به احکام استثنای پذیر اخلاقی ندارد و آن‌جا که این نشانه‌ها مشهود نیست، صاحب نشانی هم موجود نیست. برای داوری در باب فساد جوامع غربی و فساد نظام سرمایه‌داری و کمونیستی، راهی به‌تر از رجوع به قواعد اخلاقی نیست. چرا باید این نشانه‌های آشکار را وانهاد و به اموری که خود از غایت خفا و غموض حاجت به پرده‌برداری و رمزشکنی دارند، توسل جست؟ (تازه، به فرض آن که صحتی و حقانیتی در آن مدعیات باشد، و خود «پرده‌ای بر سر صد عیب زهان» مدعیان بی‌عمل نباشند). جامعه‌ی غربی و هر جامعه‌ی انسانی دیگر، در زمین باشد یا در مریخ، جامعه‌ای رذل و ناستوده است اگر در آن دروغ و نفاق و تهمت و غصب و نهب و ایداء و وعظ بی‌عمل و طمع و غدر و خیانت و کتمان حق و سوءظن و رشوه و عیب‌جویی و دزدی و فخرفروشی و جدال و استهزا و ستم و ریا و اسراف و جهل و فقر و جوع و جور و کبر و قساوت و... قاعده باشند نه استثناء. و هر چند هم که این اوصاف را درخور آن جامعه و مقتضای توسعه‌یافتگی او بدانیم، گرهی را نمی‌گشاید. چرا که آن اصل فرااخلاقی، این جامعه را با اخلاقش به کنجی می‌افکند و در آن خیری نمی‌بیند. این حال جامعه‌ای است که اخلاق ناستوده‌اش مقتضای اوست. وای به جامعه‌ای که رذایلش هم وارداتی و تقلیدی باشند! این صحیح‌ترین و صریح‌ترین روش برای داوری در باب آن جامعه است؛ نه سرکردن به چاه و چشم پوشیدن از آفتاب و ماه. غرب‌اندیشی‌های روشن‌فکرنمایانه، که خاصیتی جز اخفای حقیقت ندارند، در جامعه‌ی ما برای بی‌عملان و بی‌اعتقادان، غنیمتی و برای حقیقت‌جویان آفتی شده‌اند. از راه‌های پیچاپیچ می‌روند و به تحلیل‌های غریب و هضم‌ناپذیر دست می‌برند تا مثلاً اعوجاجی را در مغرب‌زمین نشان دهند، و حال آن که

گویاترین معیار در برابر آنهاست و آنان، به دلیل غوطه‌وری در همان رذیلت‌ها، از آن تغافل می‌کنند و دیگران را نیز به غفلت می‌افکنند و شمشیر چوبین به دستشان می‌دهند.

قبله‌ی جان را چو پنهان کرده‌اند هر کسی رو جانبی آورده‌اند
خویشتن بر آتشی بر می‌زنند گرد شمع خود طوافی می‌کنند

مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۲۷ و ۲۲۸

همین‌طور است جامعه‌ی مارکسیستی. آرمان و مصلحت اعلی و انسان برتر و تحلیل عمیق فیلسوف‌مآبانه و توجیه‌گرایانه، هیچ‌کدام برای بنای جامعه‌ای دل‌پسند کافی نیستند. عالی‌ترین مصلحت آن است که هیچ مصلحت اعلایی اخلاق را در کام خود فرو نبرد و همه‌ی مصالح، تابع احکام اخلاقی باشند. و عمیق‌ترین تحلیل آن است که اخلاق را منحل نکند، بل راه را بر اخلاق بگشاید و آن را در صدر بنشانند. و صائب‌ترین قضاوت آن است که احکام اخلاقی را معیار داوری قرار دهد و از معیارهای خفی و غامض و مرموز و چندپهلوی و بوقلمون‌صفت، که ذلیل دست ارباب قدرت و فیلسوفان بی‌عمل‌اند، رو بگرداند. و برترین انسان آن است که در پیش‌گاه موازین اخلاقی، خاضع‌ترین باشد و خود را فوق حق و اخلاق ننشاند.

همه‌ی نظام‌هایی که خود را حق می‌دانند، در حالات نادر هوشیاری، این سؤال وجودآشوب و زلزله‌افکن را روبه‌روی خود می‌بینند که ماندن به چه قیمت؟ تا کجا حق داریم خود را برتر از حق بشماریم و تا کجا اخلاقاً شایستگی برتر نشستن از اخلاق داریم و فدا شدن قانون در پای ما تا کجا قانونی است؟ و ماندن تا کی و کجا و به چه بهایی جایز و لازم است؟ خدمتگزاران و طرفداران و حامیان مسؤلیت‌شناس این نظام‌ها نیز حق و بل تکلیف دارند که بدین سؤالات بیاندیشند و نگران پاسخ آن‌ها باشند. جواب صریح آن است که تا آنجا که نقض احکام اخلاق، به هیچ بهانه و عذر و حجتی، قاعده نشده باشند و تا آنجا که نظام، خود را حق مجسم و مجسمه‌ی حق نشمارد. هیچ ملاک دیگری این‌قدر صلابت و صراحت ندارد که این ملاک، ماندن تا سپری شدن دوره‌ی تاریخی، ماندن تا رسیدن و رساندن مردم به عدل آرمانی و... امثال آن‌ها، با همه‌ی احوال و شرایط، و لذا، با همه‌ی قبایح و رذایل، سازگارند و به‌حقیقت، ظالم‌ترین و نابه‌کارترین رژیم‌ها در لوای همین شعارها، بدترین جفاها را با مردم کرده‌اند و بانی غیرانسانی‌ترین جوامع شده‌اند.

به پایان سخن نزدیک شده‌ایم. همه‌ی سخن ما در این بود که اخلاقی که با همه‌ی احوال بسازد، اخلاق نیست و آن که اخلاق را از چنان مهلکه‌ای امان می‌دهد، قبول یک اصل فرااخلاقی است که احکام اخلاقی استثنای پذیر را اصل می‌داند و آن‌ها را به هیچ بهانه‌ای رفتنی و خفتنی نمی‌خواهد. تعبیر دیگری از این اصل بود که اخلاقی برتر و دقیق‌تر از اخلاق موجود نداریم تا این را در پای او قربانی کنیم، و تعبیر دیگری این بود که جامعه‌ای که در آن استثناهای اخلاقی بدل به قاعده شده باشند، خود جامعه‌ای غیراخلاقی و بی‌فضیلت است. و باز تعبیر دیگر آن اصل این بود که عدل و حکمت و عفت و شجاعت، مظهری و مجالی جز همین احکام اخلاقی ندارند و لذا، هر جا این احکام خاموش شوند، چراغ فضایل هم مرده است و سراغ آن‌ها را نباید در عالمی بالاتر گرفت. مجموع این تعبیرات و بیانات، یک مدلول بیش ندارند و آن، تمسک به اخلاقی است که با از دست رفتن آن، همه‌چیز از دست خواهد رفت.

بدترین خیانتی که حاکمان رذل به محکومان بی‌پناه می‌کنند، این نیست که اموالشان را می‌ربایند و حقوقشان را پایمال می‌کنند. بدترین خیانت آن است که شیوه‌های اخلاق‌شکن خود را به آنان القا و تعلیم می‌کنند تا وقتی آنان به قدرت رسیدند، همان‌ها را جایز بشمارند و حاکم کنند و به هر بها و بهانه‌ای، برای

ماندن بکوشند. این، عین زمین خوردن از دشمن، در عین احساس دروغین پیروزی است. باری؛ اولاً اخلاق آرمانی اگر هست، همین اخلاق موجود است؛ و ثانیاً این اخلاق موجود، گرچه پیراستنی است، فروکوفتنی نیست؛ و ثالثاً، اگر باید دعوتی کرد، دعوت به همین احکام ملموس و دسترس‌پذیر است، نه دعوت به انتزاعیاتی که هر شکل و صورت متصور را می‌پذیرند و چاره‌ی هیچ معضل اخلاقی نیستند؛ و رابعاً، اگر مبارزه‌ای باید کرد، مبارزه با مبانی و عللی است که استثناهای اخلاقی را قاعده می‌کنند و مبارزه با اندیشه‌هایی است که اخلاق برتر می‌پرورند. و خامساً، اگر داوری باید کرد، داوری بر پایه‌ی قواعد اخلاقی است که صریح‌ترین جواب‌ها را در باب زیرکانه‌ترین حقیقت‌پوشی‌ها و تزویرها، سخاوت‌مندان و صادقانه، عرضه می‌دارند.

این مشی‌ای است اخلاقی در جامعه، که هم‌تراز مشی علمی در طبیعت است و بسی کارگشا و راه‌نماست. و این شیوه‌ای است متواضعانه در اخلاق، که در خور بندگان است؛ نه خدایان. آن اخلاق و عدل الهی است که با همه‌ی جوامع ممکن می‌سازد، نه عدل آدمیان. و به ما بندگان، بندگی می‌پرازد، نه خدایی. کار خدا، اخلاق خدا، و تدبیر خدا را باید به خدا سپرد که معنا و مقتضای توکل، این است.*
والسلام.

* شرح این نکته را در حکمت و معیشت آورده‌ام. بدان‌جا رجوع شود.

معیشت و فضیلت*

۱ - ارزش‌ها بر دو دسته‌اند: ارزش‌هایی که زندگی برای آنهاست (مخدوم) و ارزش‌هایی که آنها برای زندگی‌اند (خادم). ارزش‌های مخدوم، یا دسته اول، فرامعیشتی، فراملی، فراتاریخی، و ثابت و جاودانی‌اند؛ همچون نیکی عدل و ایثار و شجاعت. اما ارزش‌های دسته دوم، خادم زندگی و متناسب با آن و محصول به تحول‌آند و فونکسیون و نقش و سمتی که دارند، آن است که زندگی را آرام‌تر، خواستنی‌تر، شدنی‌تر، و کمال‌پذیرتر کنند. عموم آداب و عادات و فضایل و رذایل اخلاقی، همچون نیکی راست‌گویی، مردم‌آمیزی، خوش‌زبانی، صله‌ی ارحام، رازپوشی، احترام به قانون، قناعت، انصاف، و بدی دروغ‌گویی، ناسزاگویی، سرقت، قتل، زنا، غصب، خبرچینی، استبداد، فزون‌طلبی، کم‌فروشی، و... همه از این قبیلند. جامعه‌ی پر از دروغ و تزویر و دزدی و اجحاف و افزون‌طلبی و قانون‌شکنی و... جای زندگی نیست. چرا که این رذایل، امنیت و اعتماد متقابل را که شرط زندگی انسانی‌اند، متزلزل و نابود می‌سازند. این ارزش‌ها استثناپذیر هم هستند. چرا که گاه، در شرایط استثنایی، نتیجه‌ی معکوس می‌دهند و لذا، خود باید معکوس شوند. به همین دلیل، دروغ مصلحت‌آمیز به‌تر از راست فتنه‌انگیز می‌شود و طمع برتر از قناعت می‌نشیند که:

چون طمع خواهد ز من سلطان دین

خاک بر فرق قناعت بعد از این

مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۶۹۵

اما البته بنا بر یک اصل فرااخلاقی، جامعه‌ی سالم اخلاقی آن است که ارزش‌های نیک و فضایل صالحه در آن همواره قاعده باشند، نه استثناء؛ و هیچ رذیلتی به هیچ بهانه‌ای، قاعده‌ی عام نشود.[†]

۲ - توسعه، که همان بسط فرهنگی - صنعتی - علمی - معیشتی جامعه است، ناچار در پاره‌ای از ارزش‌های خادم پیچ‌وتاب می‌افکند و آنها را تابع خود می‌خواهد. این پیچ‌وتاب، در دو نقطه‌ی مهم حادث می‌شود.

الف - حاجات و مطلوبات ثانویه (ارزش‌های سابق بر توسعه)؛

ب - حاجات و مطلوبات اولیه (ارزش‌های سابق بر توسعه).

یعنی ابتدا باید پیچشی در حصار عادات و آداب و اخلاق کهن بیافتد تا بسط و توسعه‌ی بیشتر معیشتی میسر شود و آنگاه نظام توسعه‌یافته‌ی جدید، پس از استقرار خود، مجال تازه‌ای را برای رشد و تحقق ارزش‌های تازه فراهم آورد. درست است که در فرآیند توسعه، یک کل به جای یک کل دیگر

* مقاله‌ی عرضه شده به سمینار توسعه‌ی فرهنگی، دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران، ۱۳۷۴/۳/۴؛ کیان، شماره‌ی ۲۵

† ر.ک. به همین کتاب.

می‌نشیند و یک نظام اخلاقی - فرهنگی - معیشتی، جای یک نظام قدیم را می‌گیرد، اما این فرآیند جز به تدریج صورت نمی‌گیرد و اجزای نظام پیشین، جز به آهستگی تسلیم اجزای نظام پسین نمی‌شوند. سخن گفتن از اجزای مقدم و مؤخر چندان آسان نیست. لیکن تغییر ارزش‌ها، اگر مقدم بر بقیه نباشد، دست‌کم مقارن است؛ مقارنتی علی و سبب‌ساز.

۳ - در کل مکتوبات مربوط به توسعه، سه سؤال مهم در باب ارزش‌های سابق بر توسعه به چشم می‌خورد: اولاً، آن‌ها کدامند و ثانیاً به چه روش و با مراجعه به کدام منبع می‌توان آن‌ها را کشف کرد، و ثالثاً آیا می‌توان آن‌ها را به تحمیل و تلقین و تعلیم در جامعه رسوخ و استقرار بخشید یا نه؟

در باب آثار و ارزش‌های مسبوق به توسعه هم دو سؤال مهم مطرح می‌شود که باز اولاً کدامند و ثانیاً آیا می‌توان در آن میان، بدها را از خوب‌ها جدا کرد و توسعه‌ای پاک را (در برابر توسعه‌ی ناپاک مغرب‌زمینیان) سامان داد و یا این که آن کل را یک‌جا و بی‌گزینش باید خرید و دانست که:

حکمت این اضداد را با هم ببست

ای قصاب این گردان با گردن است

مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۴۲۲

هستند کسانی که سکولاریسم و لیبرالیسم را از مقدمات و ارزش‌های اجتناب‌ناپذیر سابق بر توسعه، و پورنوگرافی و هوموسکسوالیتی و استعمار نو و کهن و سلاح‌های میکربی و شیمیایی و تخریب طبیعت را از آثار و ارزش‌های اجتناب‌ناپذیر مسبوق به توسعه می‌دانند و بدین طریق، قلم بطلان بر حیات و بقای جانوری می‌کشند که چنان اخلاف و اسلافی دارد. و به تبع، لرزه بر اندام دین‌دارانی می‌افکنند که متحیرانه در برابر دنیای مدرن ایستاده‌اند و با شوقی بیم‌آمیز، می‌خواهند قند زهرآلود توسعه را بخرند و بچوند. در مقابل هم کسانی هستند که علم‌دوستی را ارزشی سابق بر توسعه و دموکراسی را مسبوق به آن می‌دانند و در آن جز حسن و هنر سابق و لاحق نمی‌بینند. سؤال از پیوند و نسبت توسعه و ارزش‌ها، در همین مناقشات است که جوانه می‌زند و جان می‌گیرد. منبع کشف و مرجع تحقیق هر دو گروه هم، تاریخ پرتلاطم و پرشگفتی مغرب‌زمین است که طفل توسعه و مدرنیسم را در دامن خود پرورده است و این گوهر را از دل دریای خویش برآورده است. مینا و منطق این استنتاج هم این است که یک نوع توسعه بیش‌تر وجود ندارد و آن توسعه‌ی غربی است. و جز یک مسیر هم برای تولد و تحقق آن وجود ندارد و آن مسیر تاریخ غرب است و جز یک راه برای ماندن در جهان حاضر وجود ندارد و آن راه دادن به توسعه و تن سپردن بدان است و لذا، برای کشف منطق و مسیر و مولد و شرایط منحصر به فرد توسعه، باید از تاریخ منحصر به فرد غرب مدد جست و از او راهنمایی گرفت.

۴ - ظاهراً مورخان و جامعه‌شناسان در این نکته اتفاق نظر دارند که ارزش‌های سابق بر توسعه و ممد توسعه در مغرب‌زمین، غافلانه و ناخواسته روییده‌اند و سبب‌ساز و سلسله‌جنبان مدرنیسم، بورژوازی، و توسعه‌ی صنعتی شده‌اند. نه بیکن، نه لوتر، نه ماکیاولی، هیچ‌کدام نمی‌دانستند که معماران چه بنای بی‌سابقه و عظیمی در تاریخند و هیچ‌کدام در پی طراحی تمدنی که ما امروز شاهد آنیم، نبودند. ولی علم تجربی بیکن، به کمک دین دنیوی لوتر، به کمک سیاست غیراخلاقی ماکیاولی آمد، و با احوال و شؤون مساعد دیگر توأم شد و چنین واقعه‌ی پر عظمتی را آفرید که از عواقب ناخواسته‌ی افکار و رفتار آن بود. پارادوکس توسعه‌نایافتگان امروز این است که می‌خواهند آگاهانه و عامدانه به خلق چنان ارزش‌ها و

مقدمات و مقوماتی دست ببرند و این خود سبب می‌شود تا مقاومت‌های حاصله، استقرار آن ارزش‌ها را ناممکن یا دشوار و کند و دیرباب کند و فرصت‌های تاریخی سودمند از کف برود و جامعه‌ی نیمه‌سنتی - نیمه‌صنعتی آشفته‌ای پدید آید که در تدبیر امور خویش درماند و از حضور مؤثر در صحنه‌ی فرهنگ و سیاست و تاریخ جهانی عاجز شود. به همین سبب، مسأله‌ی توسعه، اگر مشغله‌ی ذهن خواص باشد، به‌تر از آن است که زنجیر دست و پای عوام شود.

۵ - شاید مهم‌ترین تحولی که در اخلاق و ارزش‌های سابق بر توسعه رخ داد و زنجیر از پای مدرنیسم و بورژوازی گشود و بسط آن را میسر ساخت، دنیوی شدن اخلاق بود. این دنیوی شدن، دو جنبه‌ی مهم و متمایز داشت که هر دو، به تدریج و به تناسب با رشد مدرنیسم تولد و تحقق یافتند: یکی ناظر شدن اخلاق به سعادت و آبادانی دنیوی بود (نه فقط سعادت و آبادانی اخروی و نه فقط کمال نفس) و دیگری به رسمیت شناخته شدن جوانب و ابعاد پست و مذموم و مطعون وجود آدمی، و به کار گرفته شدن آن‌ها در بنا کردن جهان جدید. بنام را باید پدر یوتیلیتاریسم، یعنی محاسبه‌پذیر کردن سعادت و دنیوی کردن اخلاق، و دکتر برنارد ماندویل را شاید بتوان قهرمان واروونه کردن اخلاق معیشت، و عدل ماکیاولی در واروونه کردن اخلاق سیاست دانست.

۶ - کلمه‌ی سعادت (bonheur یا happiness) را ما هم‌چنان خوش‌بختی یا خوش‌وقتی ترجمه می‌کنیم. در هر چهار کلمه، عنصری از اتفاق هست. بخت در خوش‌بختی پیداست. سعد و نحس، و خوش‌یمنی و بدیمنی و میمنت و نحوست هم معنای متضمن اتفاق دارند. happy که با happen (اتفاق افتادن)، mishap (بدبختی)، perhaps (بر حسب اتفاق)... هم‌ریشه است. heureux هم یعنی آن که زمانه با او ساخته است. این‌ها به خوبی نشان می‌دهد که سعادت نزد گذشتگان امری بود در گرو اقبال اتفاقی یا عنایت کریمانه‌ی باری. هرچه بود، مرحوم کوشش نبود، گرچه بی‌کوشش هم همیشه به‌دست‌آمدنی نبود.

گرچه وصالش نه به کوشش دهند آن‌قدر ای دل که توانی بکوش

*

چون حسن عاقبت نه به زندی و زاهدی است آن به که کار خود به عنایت رها کنند

و از مولانا:

لعب معکوس است و فرزند بند سخت حيله کم کن کار اقبال است و بخت

مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۴۶۷

یک عنایت به ز صد گون اجتهاد جهد را خوف است از صد گون فساد

وان عنایت هست موقوف ملمات تجربه کردند این ره را ثقات

بل که مرگش بی‌عنایت نیز نیست بی‌عنایت هان و هان جایی مه ایست

مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۸۲۸ - ۲۸۴۰

اما بعداً، همین سعادت اتفاقی که اصل‌الاصول اخلاق بود و کهکشانی از آداب و عادات و حسرات و انتظارات و اعمال و اقدامات حول آن پدید آمده بود، در یوتیلیتاریسم محاسبه‌پذیر شد. و احکام اخلاقی، به میزان مدخلیتی که در تأمین خوش‌بختی و لذت و رفاه و امنیت آدمیان داشتند، مورد محاسبه و تصویب قرار گرفتند و آن گسستگی و ناامنی و بی‌علیتی که در امر اخلاق و سعادت، همواره جان‌ها را مشوش و

ملول* می‌داشت، در پرتو محاسبه‌ی عقلانی زایل شد و گرچه لفظ happiness و مترادفاتش باقی ماندند، اما از معنا و مفاد پیشین تهی شد و شرابی نو در جام کهن، باده‌گساران بزم مدرنیسم را مست و طربناک داشت.

۷ - بنتام و هیوم و آدام اسمیت و کثیری دیگر از خالقان عصر جدید را کمابیش متأثر از دکتر برنارد ماندویل (۱۶۷۰ - ۱۷۳۷)، طبیب انگلیسی هلندی‌اصل دانسته‌اند. نام وی امروز مهجور است. اما تأثیرش در دنیای جدید، برای مورخان عقاید، مشهود و پایدار است. کتاب وی، *افسانه‌ی زنبوران*، که ابتدا به سال ۱۷۰۵ و سپس در دو جلد، در سال ۱۷۲۸ منتشر شد، غوغای عینی برانگیخت. لب سخن وی در آن کتاب، این بود که در جامعه‌ای، بر قیاس کندوی زنبوران، دو دسته آدمیان زندگی می‌کردند. یک دسته کارگران زحمت‌کش و حق‌شناس و شریف و مولد، و دسته‌ی دوم اشراف تنبل و بی‌کار و مدعی و شکم‌باره و دغل‌باز. روزی این دغلان تصمیم گرفتند که شرافت‌مند شوند و از همان روز، روزگار جامعه سیاه شد. دیگر خریداری برای هنر، مشوقی برای هنرمندان، طالبی برای اجناس لوکس، و... باقی نماند. ماندویل نتیجه می‌گیرد که پس: «سیئات فردی، حسنات جمع‌اند»[†]. عنوان فرعی کتاب وی، که گویای گوهر مدعای اوست، چنین است: «چند گفتار برای میرهن ساختن این معنا که رذایل انسانی... گاه برای جامعه‌ی مدنی مفید می‌افتد و لذا، می‌توانند جای فضایل اخلاقی را بگیرند.»

هایک Hayek، اقتصاددان معاصر، ماندویل را ناخواسته و نادانسته، کاشف یک اصل مهم اجتماعی و اقتصادی می‌داند و آن وجود نظم‌های خودجوش و تدبیر و طراحی‌نشده، در قیاس با نظم‌های تدبیرشده و برنامه‌ریزی‌شده است، و بر پروفیسور Vinner اعتراض می‌کند که ماندویل را قائل به interventionism (مداخله‌ی دولت در امور اجتماع) دانسته است. نزاع آن دو محقق، اینک گرهی از کار ما نمی‌گشاید.[‡] آنچه در کلان و بیان ماندویل برای ما مهم است، به منزله‌ی کسی که تحول و عبور جامعه‌ی آن روز انگستان را از سرزمینی به سرزمین دیگر می‌دید و گزارش می‌داد، این است که وی بر جوانب مذموم وجود انسانی و ابعاد قبیح اخلاقی او، مهر صحت و رسمیت زد و توضیح داد که خودخواهی و سودجویی و خودنمایی و لافزنی و اسراف و... که این همه مورد طعن عالمان اخلاق است، خدمت مهمی به تعدیل و تعادل معیشت جمع‌ی می‌کنند و اگر سیئات فردی حذف شوند و همگان راه زهد و قناعت را در پیش گیرند، نظام زندگی مختل خواهد شد و رشته‌ی معیشت گسیخته خواهد شد. سودجویان و زیادت‌طلبان و آزمندان و خوش‌گذران‌ها هستند که بازار تجارت را پررونق می‌دارند و جاه‌طلبان و قدرت‌جویانند که به دنبال ریاست و سیاست می‌دوند و لاف‌زنان و خودنمایان و نام‌جویانند که مدرسه و کتابخانه را رونق می‌دهند و دانش خود را به رخ دیگران می‌کشند و نام خود را بر کتب و مقالات می‌گذارند و دنیا دوستانند که دنیا را آباد می‌کنند و اگر روزی جهان از این اغراض و امیال پست و مذموم تهی شود، مرگ و خفتگی، معیشت جمع‌ی را در کام سرد خود خواهد کشید.

* رابطه‌ی میان عدالت و علیت را در مقاله‌ی «عدالت و علیت نزد مولانا جلال‌الدین» آورده‌ام. ر.ک. به *فره‌تر از ایدئولوژی*، صراط، ۱۳۷۳

† Private Vices, Public Benefits

‡ F. A. Hayek, *New studies in phil. Pol. Econ. And the Hist. of Ideas* (1982) p.258

۸ - بزرگانی چون غزالی و مولوی و توماس آکویناس، این معنا را به درستی استشمام کرده بودند که گناهکاران و ناپارسیان، نیمی از وزن معیشت جمعی را بر دوش می‌کشند و در همکاری صمیمی، ولی اعلام‌نشده‌ای با پارسیان و شرافت‌مندان، تعادل و دوام حیات جمعی را میسر می‌سازند و «در کارگاه هستی از کفر ناگزیر است». اما چنین تشخیصی، هیچ‌گاه بدانان جرأت نداده بود که از آن دستگاهی اخلاقی بسازند و آدمیان ناپارسی را از سهمی که در تأمین تعادل اجتماعی و تضمین بقای معیشت دارند، خشنود سازند و از شرمندگی برهانند. نظریه‌ی غزالی، عیناً چنان مفادی داشت* . مولوی نیز، که از وجود «عوانان»، یعنی شحنگان، عسسان، و گزمگان و شکنجه‌گران سخت آزرده بود و آنان را معدن خشم و مظهر قهر الهی می‌دانست، هم‌چنان وجودشان را بایستنی و اجتناب‌ناکردنی می‌دانست و در عین حال، اعلام می‌کرد که اظهار این معنا موجب گمراهی خواد شد، چون آنان هم‌چون بول، گرچه اجتناب‌ناپذیرند و در نظام خلقت جایی دارند، اما نجسند و بول ناپاک و آب پاک را نباید یکسان شمرد.

گفت عیسی را یکی هشیارسر	چيست در عالم ز جمله صعبت‌تر
گفتش ای جان صعبت‌تر خشم خدا	که از آن دوزخ همی‌لرزد چو ما
گفت از این خشم خدا چه بود امان؟	گفت ترک خشم خویش اندر زمان
پس عوان که معدن این خشم گشت	خشم زشتش از سیع هم درگذشت
چه امیدستش به رحمت جز مگر	بازگردد زان صفت آن بی‌هنر
گرچه عالم را از ایشان چاره نیست	این سخن اندر ضلال افکندنی است
چاره نبود هم جهان را از چمین	لیک نبود آن چمین ماء معین

مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۱۲ - ۱۱۹

هم وی به الهام از غزالی، به نیکی دریافته بود و به صراحت می‌گفت:

زان جهان اندک ترشح می‌رسد	تا نغرد زین جهان حرص و طمع
گر ترشح بیش‌تر گردد ز غیب	نه هنر ماند در این عالم نه عیب

مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۰۷۳ - ۲۰۷۴

عیب و هنر آدمیان در زندگی این جهان، در گرو آن است که ندانند چه می‌کنند و از بدی یا از عاقبت کار خود بی‌خبر باشند و همین بی‌خبری و غفلت است که ستون این عالم است و بدون آن، جهان ویران می‌شود. آکویناس هم می‌گفت:

Multae utilitates imperdierent si omnia peccata districte prohiberentur.

اگر هیچ‌کس گناهی مرتکب نشود، بسیاری از امور سودمند از دست خواهند رفت.[†]

این غفلت، در معنای وسیعش همان بود که بعدها، در دستان ورزیده‌ی مارکس، «ایدئولوژی» نام گرفت و بدان سمت توجیه‌کننده‌ی وضع موجود و فریب‌کار و غفلت‌آور عطا شد.[‡]

* شرح نظریه‌ی غفلت را در مقاله‌ی «روشن‌فکری و بازدانی» آورده‌ام. ر.ک. به روشن‌فکری و رازدانی و دین‌داری، صراط، ۱۳۷۲

† *Summa theologia*, II, ii, opposed-piston 78i, Hayek

‡ مفهوم «غفلت ایدئولوژیک» را در مقاله‌ی «ایدئولوژی چیست؟» به شرح آورده‌ام. ر.ک. به فریه‌تر از ایدئولوژی، صراط، ۱۳۷۳

۹ - باری؛ مولوی گفت که «هوشیاری این جهان را آفت است» و درست گفت. آدمیان بد، غافلانه بد می‌کردند. یعنی هم بد می‌کردند و هم از بد کردن خود شرمنده بودند و هم از نتیجه‌ی مهم کار خود، که تعدیل و تنظیم معیشت جمعی است، بی‌خبر بودند. اما همین که از آن باخبر شدند، آن هوشیاری مایه‌ی آفت شد. جهان پیشین بر هم خورد و عالم تازه‌ای قائم شد؛ عالمی در خورد توسعه‌ی نوین. از این پس، سیئات فردی، حسنات جمعی دانسته شد و قدمی بیش نمانده بود تا از آن مقدمه، بدین نتیجه برسند که اگر سیئات فردی مقدمه و مقوم حسنات جمعی‌اند، چرا خود حسنه نباشند؟ و یا بالعکس، چرا حسنات فردی، گاه سیئات جمعی نشوند و اجتناب از آن‌ها واجب نباشد؟ و چنین شد که اخلاق تازه‌ای، آرام‌آرام، و دور از کتاب‌های رسمی اخلاقی متولد شد و ارزش‌های پست پیشین، قدر یافتند و بر صدر نشستند و سرفرازانه، سهم خود را در بنای معیشت نوین نشان دادند و ارج طلبیدند.

انسان تام *L'homme total* مدرن همین بود. انسانی که نیمی از وجود خود را دیگر مخفی نمی‌کرد و شرمنده نبود از این که فی‌المثل بر سر نخست‌وزیر شدن، مدیر شدن، نماینده شدن چانه بزند و رقابت بورزد و آشکارا و بی‌پروا، طالب جاه و ریاست باشد. و به جای آن که از ناظری درونی به نام «تقوا» بترسد و بر حذر باشد، محاط و محصور به ناظران بیرونی شود. و قس‌علی‌عذا. و همین بود آن که اخلاق متکی بر تقوای درونی را به رفتار کنترل‌شونده توسط ساختارهای سیاسی اقتصادی بیرونی بدل کرد و جامعه و قانون، به مفهوم امروزی را متولد ساخت.

۱۰ - از این منظر، دنیای جدید، وارونه‌ی دنیای قدیم است و هر چه در آن تأمل بیشتر رود، نکات بکر بیشتر به دست خواهد آمد. واقعاً قیامتی که خافضة رافعة است، قائم شده است. عقل تابع نفس شده است و بیرون به جای درون نشسته است و رذیلت‌ها هم‌نشین فضیلت‌ها شده‌اند. این‌ها همه در دایره‌ی ارزش‌های خادم رخ داده است و لذا، از آن هیچ استنتاج ارزشی نمی‌توان کرد و سخن از بدتر شدن یا بهتر شدن نمی‌توان گفت. زندگی جدید در خور چنین اخلاقی، و اخلاق جدید در خور چنان معیشتی است. همین و بس. دلیری بسیار در نظر و در عمل می‌خواست تا دریافته شود که معیشت، بیش از آن که بر مدار فضایل بگردد، بر امور مسما به رذایل می‌گردد و لذا، آن رذایل به حقیقت رذیلت نیستند. بل که هیزم آتش خانه‌ی دنیایند. و این هیزم، نه مطعون، که محترم است. بر خلاف آن که مولانا گفت که اغنیا سرگین‌کشان حمام تقوا و تون‌بانان جهانند و خود از نعمت سعادت بی‌بهره‌اند.*

به ارزش‌های اجتماعی مربوط به علم بنگرید، اخلاقیون، و از آن جمله غزالی، تنبیه و تحذیر بسیار کرده‌اند که علم را برای تفاخر، تظاهر، تنعم، مراء، جدال، خودنمایی، ارتزاق، کسب مقام، شهرت، تقرب به سلطان، نخوانید و این‌ها را آفات علم خوانده‌اند. (باب ششم از کتاب *العلم/احیاء/العلوم*) و گله‌ی بسیار کرده‌اند که اکثر عالمان، افسوس‌مندانه چنین‌اند و از آموختن علم، جز چنان اغراضی ندارند. و قلیل من عبادي الشکور. کافی بود تا کسی به اکثریت طالبان علم بنگرد و دریابد که گرمی مدارس و رونق بازار، به همین تفاخر و تظاهر و تکاثر و تنعم است و آن‌گاه، جسورانه فتوا بدهد که از تفاخر و تظاهر شرمنده نباشید

* مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۲۷ - ۲۲۹:

شهوَت دنیا مثال گلخن است که از او حمام تقوا روشن است
لیک قسم متقی زین تون صفاست زان که در گرمابه است و در نقاست
اغنیاء ماننده‌ی سرگین‌کشان بهر آتش کردن گرمابه دان

و از جوشیدن مستمعان و مشتریان بر گرد خود نرنجید* و اگر احساس نشاط و غروری می‌کنید، بدان سرفراز و سرخوش باشید و از جلب مشتریان بیش‌تر تصور نورزید و صوفیانه با خود نگویند که اقبال دنیا، عقوبت گناهی است که قبلاً مرتکب شده‌اید[†]. همین گونه قلب ارزش‌ها در باب تجارت و معیشت و زراعت و حمل و هنر و صنعت و کار بود که زنجیر را از پای آدمی برداشت و او را آماده‌ی ورود به سرزمین توسعه و مدرنیسم کرد.

دنیای شدن اخلاق و عقلانی شدن سعادت و تام شدن آدمی و فضیلت شدن رذیلت، به‌واقع تولد همان اخلاق خادم زندگی و سابق بر توسعه و ممد توسعه است که از آن یاد کردیم.

گاه کسانی تعبیر اگوئیسم (خودپرستی) یا اندیویدوالیسم (فردگرایی) را برای بیان آن معنا که آوردیم، به کار برده‌اند. اما آن الفاظ، علاوه بر طنین رمانده‌ای که دارند، از بیان دقیق آن مفهوم قاصرند. «خفص و رفع اجزای نظام ارزشی» در افاده‌ی آن معنا کامیاب‌ترند.

۱۱. اما ارزش‌های مسبوق به توسعه؛ باز هم از مولانا بخوانیم:

آدمی اوّل حریص نان بود زانکه قوت و نان ستون جان بود
چون به نادر گشت مستغنی ز نان عاشق نام است و مدح شاعران
تا که اصل و فصل او را برده‌ند در بیان فضل او منبر نهند

مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۱۸۹، ۱۱۹۰ - ۱۱۹۱

آنچه اغلب مورد غفلت واقع می‌شود، این است که اگرچه توسعه از یک سو فراغت می‌آورد و گاه موجب غفلت و بطر و اعتراض از فضایل سنتی می‌شود، از سوی دیگر، مجال را برای تأمل و تنبه نسبت به حاجات و مطلوبات لطیف‌تر و معنوی‌تر انسان می‌گشاید. دغدغه‌ی نان و جان و خوراک و پوشاک، جایی و راهی برای هنر و معرفت و تأملات عمیق و رفیع روحی و عرفانی باقی نمی‌گذارد. اما همین که آدمی از آن دغدغه‌های مخستین و جان‌فرسا و روح‌کش فراغت یافت، نوبت گام زدن در وادی لطایف و ظرایف فرا می‌رسد. چرا که آنچه بالفعل کم است، مطلوبیت نخستین می‌یابد و پس از حصول مطلوبات نخستین است که مطلوب‌های والاتر در می‌رسند و مطرح می‌شوند.

این توسعه، توسعه‌ای است در مطلوبات و حاجات، نه در ارزش‌های مطلق اخلاقی. ارزش‌هایی چون عدل و آزادی و حکمت و... همچنان ماندگار و ثابتند. اما آدمیان گرفتار، فرصت پرداختن به آن‌ها را ندارند، مگر پس از رهایی اولیه از جنگال مشکلات مادی. حتی خدا هم نزد آدمیانی که گرفتار چنبره‌ی معیشتند، خدای مستضعفان است، نه خدای عارفان. خدایی است گشاینده‌ی گره‌های معیشتی، و فروکوبنده‌ی

* ابیات زیر از مولانا، گویای احوال اکثر طالبان علم دنیاچوست که گرمی مدارس از طلب و طمع آنان بود.

طالب علم است بهر عام و خاص نه که تا یابد از این عالم خلاص
علم گفتاری که آن بی‌جان بود عاشق روی خریداران بود
گرچه باشد وقت بحث علم زفت چون خریدارش نباشد مرد و رفت
این خریداران مفلس را بهل چه خریداری کند یک مشت گل

مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۴۲۲، ۲۴۲۸ - ۲۴۳۹ و ۲۴۴۲

[†] غزالی در *احیاء علوم‌الدین* می‌آورد که هر گاه ثروت و نعمتی به صوفیان رو می‌آورد، آن را نشانه‌ی غضب الهی می‌شمردند و می‌گفتند دنب عجلت عقوبته.

ستمگران و اداکننده‌ی وام‌ها و رواکننده‌ی حاجت‌ها. و همین که حجاب حاجات اولیّه درید، آفتاب جمال حق در آیینی نیازهای والا تر و لطیف‌تر عرفانی تجلی خواهد کرد و دین و پرستش، به موضوع راستین خود راجع خواهند شد و خدا، چهره‌ی یک منجی و منعم را فرو خواهد نهاد و در چهره‌ی یک معشوق ظاهر خواهد شد.

این توسعه‌ی معنوی و ارزشی، که خود مسبوق به توسعه‌ی مادی و تکنولوژیک است، تأثیری معکوس و کندکننده بر روند توسعه‌ی مادی خواهد داشت و باعث خواهد شد که آزمندی نخستین آدمیان، فرو خسب و اشباع نسبی برای آنان حاصل آید و طلب و نیازشان نسبت به حاجات عالی‌تر بجنبید و بیدار شود و تعادلی در آزمندی و شتاب‌کاری و خودباختگی و ماشین‌زدگی و نگاه یک‌جانبه و حریصانه به مادیات پیشین پدید آید و جامعه، با عبور از توسعه‌ی مادی، و نردبان قرار دادن آن، به بام رفیع ارزش‌های عالی اخلاقی و دینی برآید.

بدین معنی است که توسعه را می‌توان مرحله‌ای از مراحل تکاملی انسانی و جامعه انگاشت و حتی اخلاقاً بر آن صحنه نهاد.

آمارها نشان می‌دهد که تا سال ۲۰۰۰، نیمی از جمعیت اروپای غربی، با نسل جوان‌تر جای‌گزین خواهد شد و لذا، در آن سال نه عبوری اعتباری از قرنی به قرنی صورت خواهد گرفت، بل عبوری حقیقی از نسلی به نسلی تحقق خواهد پذیرفت که ارزش‌های معنوی‌تر و حاجات لطیف‌تر دارند و بر درندگی و انسان‌فرسای تکنیک، مهار خواهند زد.*

انتقادهای علمی و ارزشی و انسانی عمیق و وسیعی که امروزه در مغرب‌زمین نسبت به توسعه و تمدن آن دیار نشر و رواج یافته، اغلب محصول و مسبوق به توسعه‌یافتگی است. یعنی نه فقط تکنیک و توسعه، با بسط پیش‌تر یافتن، باطن خود را به‌تر آشکار کرده‌اند، بل که آدمیان نیز، با آزمودن تکنیک در آن درگذشته‌اند و به مرتبه‌ی بالاتری رسیده‌اند و از آن ارتفاع تازه در آن نظرهای تازه می‌کنند و عبرت‌های تازه می‌آموزند. قصه‌ی پست‌مدرنیسم نیز از همین جنس است. یعنی آزمودن دیکتاتوری عقل یک‌ه‌تاز دوران مدرن و پشت کردن به آن و ارتفاع گرفتن از آن و حرمت نهادن به منابع دیگر معرفت، چیزی چون رمانتیسم در دو قرن قبل. بی‌حکمت نبود که آندره مالرو می‌گفت قرن بیست‌ویکم، یا مذهبی خواهد بود یا وجود نخواهد داشت.†

۱۲ - ارزش‌های مسبوق به توسعه در جهان جدید بسیارند: تسامح و مدارا، آزادی بیان، هنرهای زیبا، نظم و ثبات بیش‌تر برای زندگی، معنای حیات، وحدت گوهری ادیان، نفی سلطه‌ی تکنیک، حفظ اکوسیستم، رونق علم و مدرسه و تحقیق، حقوق زنان، تفریحات دل‌پذیر و کمال‌آفرین، مشارکت بیش‌تر در سیاست و حکومت و... در این میان آن که از همه برجسته‌تر است و معنا و مضمون تازه‌ای می‌یابد، دموکراسی است. دموکراسی تعاریف و مقاومت بسیار دارد که همه متعلق به مقام ثبوت و نفس‌الامر است. اما آن که شرط تحقق عینی دموکراسی است، فراغت آدمیان از حاجات و ضروریات نخستین است.

* ر.ک. به تحول فرهنگی در جامعه‌ی پیش‌رفته‌ی صنعتی، رونالد نیگل هارت، ترجمه‌ی مریم وتر، فصل دوم، انتشارات کویر، ۱۳۷۳

† زیر آسمان‌های جهان، گفت‌وگوی داریوش شایگان با رامین جهانگل، ترجمه‌ی نازی عظیمی، ص ۲۵۸، نشر فرزانه، ۱۳۷۴

درست است که آدمیان همواره نافی ظلم و طالب عدل بوده‌اند (و دموکراسی هم اجمالاً صورتی از صور عدل‌طلبی و آزادی‌جویی است) اما عدالت‌گستری وقتی میسر می‌شود که دست و پای عدالت‌خواهان را زنجیر مسکنت و عدم امنیت نبسته باشد و بهره‌برداری درست از آزادی سیاسی، فقط برای کسانی مقدور است که نخست از اسارت‌های دیگر رهایی یافته باشند. دموکراسی در تعریف برای همه خوب است. اما در عمل، روزی همه‌ی جوامع نمی‌شود و آن نوعی از توسعه‌ی ارزشی و ارزش سیاسی و حکومتی است که مشروط به توسعه‌ی اقتصادی و معیشتی است و کسانی آن را به‌جد خواهند گرفت و حقیقتاً طالب و واحد آن خواهند شد که روابط انسانی نوینی را در میان خود پدید آورده باشند. بزرگ‌ترین دیکتاتوری، دیکتاتوری فقر و جهل است و در پناه آن دو دیو است که دیکتاتوری اهریمنی سلطان هم سر بر خواهد کشید و مطلوب و ماندگار خواهد شد و شعله‌ی آزادی‌جویی و حق‌طلبی را در دل‌ها فرو خواهد کشت. هم برای توسعه، معدلت و امنیت لازم است و هم پس از توسعه، معدلت و حریت، واصفان و عاشقان بیشتر خواهند یافت و صورت‌های لطیف‌تر و معنوی‌ترشان مکشوف‌تر خواهد افتاد.

آزادی بیان را کسی به‌جد خواستار می‌شود که چیزی برای بیان کردن داشته باشد و کسی چیزی برای بیان کردن دارد که وقت و فراغت و امنیتی برای فکر کردن، آموختن، خواندن، و پژوهیدن داشته باشد و این‌ها همه وقتی میسر و مقدور می‌شود که همه‌ی وقت آدمی مصروف حل مشکلات و معضلات اولیه نشود و بذر فکرش در خاک مساعد محیط اجتماع، امکان روییدن و سبز شدن و سر بر آوردن پیدا کند. لذا، آزادی بیان نه فقط برای فریاد زدن بر سر بیداد و بیدادگر است (آن فقط یک جنبه از جوانب دموکراسی است) و نه فقط برای رهیدن از تکفیر تکفیرگران است، بل که مهم‌تر از آن‌ها، برای دانستن دانسته‌های دیگران و در میان نهادن دانسته‌های خود با دیگران است. و این سومی است که ارزشی است هم مسبوق به توسعه و هم سابق بر آن. دموکراسی، شیوه‌ای است برای اداره‌ی جامعه‌ای واحد ارزش‌های نوین و اطلاعات جدید. از این گذشته، دموکراسی در جامعه‌ی توسعه‌یافته یک ضرورت است نه یک تفنن و تزیین. و به عبارت دیگر، استبداد در چنان جامعه‌ای ناممکن است. چرا که اولاً جامعه‌ی توسعه‌یافته یک جامعه‌ی علم‌محور است و علم‌محوری مقتضیاتی دارد که از اهم آن، آزادی تکاپوی اندیشه‌ها و تضارب آراست و چنان فضایی هیچ‌گاه به استبداد سیاسی مجال رویش و گسترش نمی‌دهد. ثانیاً، در جامعه‌ی توسعه‌یافته، گره‌گشایی‌ها و کارها بیشتر مغزی است تا دستی، و نوآوری لازمه‌ی پیشرفت است و نهادهای پرورنده‌ی مغزهای نوآور، قدرت حقیقی را در دست دارند و فرمان راندن بر مغزها و رام کردن سرها چندان آسان نیست که گشودن یا بستن دست‌ها و رام کردن تن‌ها. ثالثاً، ارزش‌های لطیف‌تر و معنوی‌تر در جامعه‌ی توسعه‌یافته توسعه‌ی بیشتر می‌یابند (مثل آزادی‌خواهی و علم‌پروری). چرا که آدمیان از اسارت حاجات نخستین به در می‌آیند. البته در این‌گونه جوامع، نقش «ایدئولوژی»، یعنی همان ابزار برده‌گیری مغزها و مطابق آوردن غافلانه یا قهری ذهن با عین، عظیم و قوی است. هم‌چنین است نقش و خدمت رسانه‌ها. به همین سبب، دموکراتیک بودن نشر معرفت و کنترل مردمی آن (علاوه بر ثروت و قدرت) از اهم علل و علامت‌های دموکراسی در جوامع توسعه‌یافته است و لذا، چنان نیست که فقط چانه‌زنی کاسب‌کارانه و بورژوازی، اذهان را برای نشستن افراد و ایجاد شوراهای دموکراتیک آماده‌تر کرده باشد (چنان‌که گفته‌اند) بل علاوه بر آن، نفوذ اندیشه و مدیرین علمی در ورید و شریان جامعه‌ی توسعه‌یافته است که آن را محتاج و ملتزم به دموکراسی می‌سازد.

۱۳ - تردید نباید کرد که اخلاق توسعه، اخلاقی دیگر است و با اخلاق صوفیانه‌ی مؤسس بر زهد و مروج فقر و دنیاگریزی، از بن ناسازگار است. ادب توسعه، ادب توان‌گریا ست و این، اگرچه به‌هیچ‌رو با آرمان‌های عالی اخلاقی منافات ندارد، با ادب فقر و تهی‌دستی، البته قابل جمع نیست. فضیلت آن است که آدمی مقام ادب را بگذارد و به گفته‌ی حکیمان اخلاق، ادب مقام غنا، شکر است و ادب مقام فقر، صبر. و غنی شاکر، به‌هیچ‌رو فروتر از فقیر صابر نیست.* اما نفس تهی‌دست بودن را افضل از توان‌گری دانستن، داوری ناسنجیده‌ای است که هیچ حکیمی بر آن صحنه نمی‌نهد و یا سلامت بیشتر را در فقر و حذر دیدن و از غنا و رفاه، به خاطر غفلت‌فزایی و مستی‌زایی‌شان تحذیر کردن، حکم مشفقانه و جاافتاده‌ی صوفیانه‌ای است که در میزان تحقیق وزنی ندارد و از احکام جدلی‌الطرفینی است که همواره برای اخلاقیان تشویش می‌آفریده و یقین نمی‌آورده است و به‌حقیقت، از جنس مسائل جامعه‌شناسانه و روان‌شناسانه‌ای است که گرهش باید به دست آزمون علمی گشوده شود. دو متفکر و فقیه سنی و شیعی، غزالی و به تبع او فیض، پس از بررسی بسیار غنا و فقر، و احوال و احکام آن دو، چنین فتوا داده‌اند که «فلنطق القول بأنّ الفقر أصلح لكافة الخلق و أفضل: به نحو مطلق باید بگوییم که برای عموم مردم، فقر از غنا برتر و سلامت‌خیزتر است، چرا که انس و علاقه‌ی فقیر به دنیا کمتر است و به میزانی که این علاقه کمتر شود، ثواب عبادات و تسبیحات او افزون‌تر می‌گردد.»⁺

آن دو بزرگ، هر دو اعتراف دارند که فقیر و غنی، هر دو دل‌برده‌ی دنیا و گرفتار و آفت‌زده‌ی آنند و «دنیا معشوقه‌ی غافلان است و آن که از آن محروم است، گرفتار طلب اوست و آن که از آن برخوردار است، گرفتار حفظ او و بهره جستن از او...» با این همه، بر آنند که «اگر اکثریت را در نظر بگیری، خطر فقر کمتر از خطر غناست، چرا که فتنه‌ی تنعم بیشتر از فتنه‌ی تنگ‌دستی است و ناتوانی خود نوعی از مصونیت است... و این مقتضای خلقت همه‌ی آدمیان است، مگر افرادی استثنایی که در همه‌ی دوران نادرند.»⁺ ریشه‌ی این حکم، جز آن نیست که «ناتوانی مصونیت می‌آورد» و دست بریده، ناچار کمتر گناه می‌کند و لذا، سالم‌تر از دست سالم می‌ماند و به قول مولانا، «فقر، به‌تر مایه‌ی پرهیزگار» و در نهایت به آنجا می‌رسد که:

بسازم خنجری نیشش ز فولاد

زنم بر دیده تا دل گردد آزاد

و این است همان تقوای پرهیز (در مقابل تقوای ستیز) که بزرگان را به کوهساران می‌برد و از شهر می‌رماند، چرا که:

بگفت آنجا پری‌رویان نغزند

چو گل بسیار شد، پیلان بلغزند[§]

* دو کتاب صبر و شکر و فقر و زهد از *احیاء علوم‌الدین* امام غزالی، واجد بحثی مستوفی در باب انواع صبر و شکر و متعلق‌های آنها و نیز معانی دقیق فقر و زهد است.

⁺ *المحجة البيضاء*، فیض کاشانی، ج ۷؛ *الفقر و الزهد*، ص ۳۳۰، چاپ مکتبه الصدوق تهران، *احیاء علوم‌الدین*، ابوحامد غزالی، ج ۴؛ *ربع المنجیات*، *الفقر و الزهد*، ص ۲۰۳، چاپ دارالمعرفة لبنان.

⁺ همان، ص ۲۰۲ و ۳۲۸

[§] در باب این معنای نادرست تقوا (که پرهیزکاری ترجمه می‌شود) مرحوم مطهری بحث بسیار نیکویی کرده است. ر.ک. به ده گفتار، به مقاله‌ی تقوا. نیز مرحوم دکتر شریعتی در این باب داد سخن داده ←

و این است سرّ آن طعن که سعدی در آن بازرگان می‌زد که شبی در جزیره‌ی کیش وی را به حجره‌ی خویش برد و سخن‌های پریشان گفتن گرفت که «گوگرد پارسی خواهم بردن به چین... و از آنجا کاسه‌ی چینی به روم... و دیبای رومی به هند و فولاد هندی به حلب و آبگینه‌ی حلبی به یمن و برد یمانی به پارس» و در نهایت، وی را با این طعن بدرقه کرد که:

چشم تنگ مرد دنیا دار را
یا قناعت پر کند یا خاک گور

همه‌ی این‌ها از آن اندیشه‌ی خطا برمی‌خاست که نداشتن به‌تر از داشتن است و آن‌ها که برخوردارترند از بساط قرب دورترند و به اصناف بیماری‌ها، چون طمع و خست و غفلت و بطر گرفتار می‌آیند و بینوایی و تهی‌دستی، کم‌آفت‌تر و سلامت‌خیزتر است. کم کسی بود چون حافظ، که دلیرانه بگوید:

من آدم بهشتی‌ام اما در این سفر
حالی اسیران جوانان مه‌وشم

و

ز وصل روی جوانان تمتعی بردار
که در کمین‌گه عمرند قاطعان طریق

و

ما عیب کس به رندی و مستی نمی‌کنیم
زلف بتان خوش است و می خوش‌گوار هم

و بهشتی و ملکوتی بودن را منافی با تمتع جستن و آدمی‌وار زندگی کردن و از بشریت خود شرمنده بودن نداند.

از غرایب است که غزالی (و فیض، به تبع او)، رذیلت غنا را ناشکری و رذیلت فقر را ناصبوی می‌دانند، اما به جای آن که آدمیان را به توان‌گری شکورانه و شکر توان‌گرانه فرا خوانند، به فقر صبورانه و صبر فقیرانه دعوت می‌کنند و اگرچه در دریای غنا، گوهرهای بسیار می‌شناسند، سلامت مؤمنان را همچنان در ساحل فقر می‌جویند و آنان را از دلیری کردن و دل به دریا زدن و دردانه جستن، بر حذر می‌دارند که:

به دریا در منافع بی‌شمار است
و گر خواهی سلامت بر کنار است

این تفضیل هیچ سببی نداشت جز آن که نابرابری‌های اجتماعی، متنعمان را سرکش‌تر و در ملامتی و مناهی غوطه‌ورتر کرده بود و لذا، در چشم آن بزرگان فقر بر غنا فضیلت یافته بود. وگرنه چه دلیل داشت که از دو فضیلت اخلاقی برابر، صبر و شکر، یکی را بیش‌تر از دیگری بخواهند و آفات غنا را برجسته‌تر از آفات فقر وانمایند؟

سعدی، با آن که شیفته و فرهیخته و وام‌دار مکتب غزالی بود، به حکم «پرورده‌ی نعمت بزرگان» بودن، تفضیل مطلق فقر بر غنا را برنمی‌تافت و «پراکنده روزی را پراکنده دل» می‌یافت و در توان‌گری ایمنی و

◀ و نکات شورانگیز بسیار گفته است. نگارنده نیز در *کیمیای امروز و آفتاب دیروز*، رأی صوفیان را در باب تقوای گریز نقد کرده است. ر.ک. به *قصه‌ی ارباب معرفت*، صراط، ۱۳۷۳

مصونیت بیش‌تری می‌دید تا درویشی، با درویشان مدعی درمی‌آمیخت که «قدرت جود و قوت سجود و مال مزکا و جامه‌ی پاک و عرض مصون و دل فارغ» همه از آن توان‌گران است و «فراغت با فاقه نپيوند و جمعیت در تنگ‌دستی صورت نیندد» و «وقف و نذر و میهمانی و زکات و فطره و اعتقاق و هدی و قربانی»، عباداتی است که تنها از توان‌گران ساخته است و در مقابل بسا «مستوران به علت درویشی در عین فساد افتاده‌اند و عرض گرامی به باد زشت‌نامی داده» و اگرچه توان‌گرانی هستند «قاصر همت، کافر نعمت که ببرند و بنهند و نخورند و ندهند... از محنت درویش نپرسند و از خدای عزوجل نترسند» با این همه، دنیا و آخرت را توان‌گرانی می‌برند که می‌خورند و می‌بخشند و دل و دست کامران دارند* و این‌ها همه در برابر سخن صریح غزالی بود که «درویش صابر را فاضل‌تر از توان‌گر شاکر» می‌شمرد و بر آن بود که «در وقت عبادت و مناجات... آن لذت که درویش باید هرگز توان‌گر نیابد... و همچنین اگر هر دو در قناعت برابر باشند، هم درویش فاضل‌تر» چرا که «بیش‌تر کار توان‌گر آن بود که صدقه دهد و خیر کند»⁺.

باری؛ جدال یادشده گویای آن است که برتر نشان دادن فقر از غنا، و مبارک‌تر دانستن درویشی از توان‌گری، به‌هیچ‌رو بدیهی و مسلم نبوده و نیست و اگرچه جهان فرورمده‌ی درگذشتگان، جهان درویشی و فقر و صبر بود و جهان اکنونیان و نورسیدگان، جهان توان‌گری و کامرانی است، ولی این به خودی خود هیچ فضیلت یا رذیلتی را نشان نمی‌دهد و ادب فقر و ادب غنا، اگر به حق گزارده شوند، هر دو با هم برابر خواهند بود و معیشت توسعه‌یافته‌ی نوین اگر نقصی دارد، نه از آن روست که فقیرانه یا صبورانه نیست، بل از آن روست که توان‌گرانه هست، اما شاکرانه نیست و مگر آدمی، جبری‌مسلك باشد که توان‌گری را با شکوری هرگز قابل جمع نداند و کافر نعمتی را همه‌جا از لوازم آن بشمارد*.

۱۴ - علم، یعنی همین علم طبیعت‌کاو طبیعت‌ستیز، امروز محور و مدار و مقوم توسعه است و به میزانی که جامعه از آن بهره برده باشد، واجد و مالک پیشرفت و مدرنیته است. تنگناها و کوتاهی‌های علم، تنگناها و کوتاهی‌های توسعه و فراخی‌های علم، فراخی‌های توسعه است. این دو، هم‌گام و هم‌سرنوشتند و اگر علمی دیگر بتوان بنا نهاد، جهانی و تاریخ و توسعه‌ای دیگر هم می‌توان پی افکند. اما اگر علم را (در عین ظنی بودن) کمابیش واقع‌نما و واقع‌گرا بدانیم و لذا، اگر پی افکندن علمی دیگر را که

* گلستان، تصحیح دکتر یوسفی، باب هفتم در تأثیر تربیت، جدال سعدی با مدعی در بیان توان‌گری و درویشی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۸.

⁺ کیمیای سعادت، تصحیح حسین خدیو جم، ج ۲، در فقر و زهد، ص ۴۲۶، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱

⁺ تفضیل شکر بر صبر، یا صبر بر شکر، غنا بر فقر یا فقر بر غنا، از مباحث فوق‌العاده جنجالی و پرمناقشه‌ی تصوف است و آرای صوفیان در این باب، و استدلالشان به تعبیر غزالی «به شدت مضطرب» است و جبهه‌گیرهای عنیف و غیرصوفیانه نیز در آن صورت بسته است تا آنجا که به نقل قوت/القلوب ابوطالب مکی و/احیاء علوم/الدین غزالی، یکی از مشایخ بزرگ صوفیه به نام ابوالعباس احمد بن سهل بن عطاء الأدمی (متوفی به سال ۳۰۹) که بر خلاف جنید، فائل به تفضیل غنی شاکر بر فقیر صابر بود، به نفرین جنید گرفتار آمد و اموالش تلف شد و فرزندانش به قتل رسیدند. خود به مدت چهارده سال دیوانه شد تا از رأی خود برگشت و فقیر صابر را بر غنی شاکر ترجیح داد. همچنین، ابوالقاسم قشیری در رساله‌ی خود می‌آورد که یحیی بن معاذ رازی در بلخ، در باب تفضیل غنی بر فقیر، سخنرانی کرد و سی‌هزار درهم گرفت. یکی از مشایخ نفرینش کرد و گفت مبارکت باد! در راه نیشابور، راهزنان راه بر او بستند و همه‌ی اموالش را ربودند. مرتضی زبیدی، شارح/احیاء علوم/الدین، هفت دلیل از مقاصد المنجیات ابوبکر محمد بن اسحاق صوفی در تفضیل شکر بر صبر نقل می‌کند و با ذکر آن‌ها آتش مناقشه را به تفصیل گشوده‌اند. ر.ک. به/اتحاف السادة المتقین به شرح/احیاء علوم/الدین، علامه مرتضی زبیدی، ج ۹، شرح الصبر و اشکر.

جوهرآ با علم کنونی ناسازگار باشد ناشدنی بدانیم (و به تعارض ذاتی واقعیت یا واقعیت فتوا ندهیم!) آن‌گاه، توسعه‌ای از جنسی و جوهری دیگر را نیافتنی خواهیم شمرد. آنچه آدمی اینک کشف کرده و دانسته است و رازهایی که اینک به دست او افتاده است، محال است که به او اجازه‌ی بازگشت به گذشته را بدهد.

این حکم، البته مخالفانی داشته و دارد و از همه مهم‌تر و مدرن‌تر، مکاتبی هستند که یا علم را عجین به قدرت (فوکو*) و یا تابع اغراض و تعلقات آدمیان (هابرماس[†]) و یا در مقام قبول و اثبات، متأثر از جبرها و نیروهای اجتماعی (مکتب ادینورو، بارنز و بلور[‡]) و یا به مثابه‌ی ایدئولوژی غافلانه‌ی جامعه‌ی عالمان (تامس کوهن[§]) و یا چیزی در حدود ساحری و طالع‌بینی (پول فایرلند*) می‌دانند و با اتخاذ این آراء، به‌واقع با بی‌طرفی و ابژکتیویته و واقع‌نمایی علم می‌ستیزند و احکام علمی را به مرتبه‌ی عادات و آداب اجتماعی تنزل می‌دهند و در عداد سلیقه‌ها و پسند و ناپسند‌های شخصی و جمعی می‌نشانند. ترکیبی از همین آراء بود که زمینه‌ساز حمله‌ی پست‌مدرنیسم به عقل و علم شد، که گرچه اینک آثار افول و خسوف در آن ظاهر شده، همچنان برای پاره‌ای از نوگرایان، هوش‌ریا و دل‌انگیز است.

پاره‌ای از علم‌ستیزان جامعه‌ی ما نیز، ذوق‌زده و طرب‌ناک، به این دست‌آورد نوین مغرب‌زمین خوش‌آمد گفتند و آن را حربه‌ای تازه و توانا در تأیید مدعیات تاریک‌اندیشانه‌ی خود دانستند. اما اولاً آرای مکاتب یاد شده، بر فرض صحت، تنها علم تجربی را فرا نمی‌گیرد، بل که هیچ معرفتی را معاف و مصون نمی‌دارد. چنان نیست که فی‌المثل جامعه‌شناسی جدید، عجین به قدرت و تابع تعلقات آدمیان و متأثر از نیروهای اجتماعی، و لذا، فاقد عینیت و علمیت باشد و فلسفه‌ی اسلامی چنین نباشد. آن لقمه‌ی معرفت‌شناسانه، نه فقط گلوی علم، که راه تنفس هر معرفتی را خواهد بست و همه را به چوب یک حکم (یعنی نسبیت) خواهد راند و بر همه قلم ناتمامی و بی‌اعتباری خواهد کشید.

ثانیاً، علم را از مسند الوهیت فرو انداختن و از شهبواری میدان معرفت به در آوردن، یک چیز است و از علمیت و حقانیت انداختن چیز دیگر. پست‌مدرنیسم، که در عرصه‌ی معرفت، فتوا و فرمانی جز نسبیت حقیقت صادر نکرده است (که معادل است با نفی حقیقت) اینک به حکم خویش، یا از حقیقت‌عاری است و یا متهم به تهمت ناسازگاری درونی. و در هر صورت، برایی و توانایی آن را ندارد که چون حربه‌ای علیه علم به کار رود. بلی؛ علم اینک تنها نوع معرفت ممکن و تنها الگوی کامیاب کشف حقیقت شمرده نمی‌شود، اما این چیزی جز نفی پوزیتیویسم نیست و نفی پوزیتیویسم کجا و نفی علم کجا؟

ثالثاً، شیوه‌ی همه‌ی آن مکاتب در کشف احکام معرفت‌شناسانه و علم‌زدایانه در باب علم، شیوه‌ی استقرایی تاریخی بوده است. متتبعان آثار فوکو و تامس کوهن و فایرلند، جز تحلیل گسترده‌ی چند نمونه‌ی تاریخی و استنباطات منطقی از آن‌ها، در مکتوباتشان چیزی به چنگ نمی‌آورند. حال با این تکیه‌گاه استقرایی - تجربی، چه‌گونه می‌توان بر سر شاخ نشست و بیخ آن را از ته برید؟

* M. Foucault, *Order of things, power knowledge and other writing*, 1972 - 1977

† J. Habermas, *Knowledge and Human Interest*

‡ Barnes and Bloor, *Rationality and Relativism*

§ T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*

** P. Feyrabend, *Against Method, Science in a Free Society*

رابعاً، تاریخ پرتلاطم فلسفه‌ی علم، و به‌ویژه حدوث پیچ‌وتاب‌های عنیف معرفت‌شناسانه در پیکر علم و موشکافی‌های عمیق فیلسوفان آنالیتیک قرن بیستم، به نیکی گواهی می‌دهند که وجدان فیلسوفان علم، از پوزیتیویسم و دعاوی گزارف و متکبرانه‌ی آن عمیقاً گزیده شده است و با توجه به این زمینه‌ی تاریخی است که می‌توان «علم‌ستیزی»‌های آنان را تفسیر و درک کرد. و این هشدار است به شتاب‌زدگان و نیازمندگان، که در مقام فهم اقوال دیگران، قراین حالی و مقالی را از نظر دور ندارن و تا از اسباب و ادله‌ی وقوع چیزی علم کافی به هم نرسانده‌اند، در باب معنای آن داوری نارس نکنند. اساس پوزیتیویسم، یکی غفلت از تاریخت علم و عقل، و دیگری ممکن دانستن مشاهده‌ی عریان بود و رکن همه‌ی مکاتب و مدارس فکری بعدی، آن بود که آن‌چنان شیری خدا هم نافرید و مشاهده‌ی غیرمسیبوق و غیرمصوغ به تئوری نداریم*. یعنی کانت و هگل به هم ساختند و بنیاد هیوم را برانداختند. معنا و سرّ ابژکتیویته‌ی علم نزد پوزیتیویست‌ها، همان رهایی مشاهده از پیش‌فرض‌ها بود و نفی ابژکتیویته نزد پسینیان نیز عین نفی آن پیش‌فرض‌های پوزیتیویستی است. استقراء هم اگر چنین ذلیل و زبون شده، نه به خاطر عقم منطقی و نه به خاطر ایندترمینیسم فلسفی، بل بیش‌تر به خاطر کشف تجربی جهان پرازدحامی است که طبایع را از خلوت‌خانه‌ی خود به در آورده و آثارشان را در طوفانی کورکننده از نیروها و میدان‌ها غرقه کرده است. در جهان امروز، هیچ‌چیز به حال خود وا گذاشته نیست و تلاقی خواص و آثار اشیاء چنان تقاطع‌های هول‌افکن و سرگیجه‌آوری پدید آورده که عبور مسافر علم از آن میان ناشدنی است.

بازی پست‌مدرنیسم، که در نظر عمیق، مصب استدلالات گونه‌گون ضد پوزیتیویستی بود، توان و تسلطش بیش از این نبود که عقل پوزیتیویستی را براندازد. اما او در این براندازی، بدین دوراهی رسید که یا به نسبیت فتوا دهد و یا راهی برای رسیدن بی‌واسطه به حقایق به چنگ آورد (فونومولوژی). اما نه فونومولوژی در اصابت و اثبات مدعیات بلندپروازانه‌ی خود کامیاب بود و نه نسبیت افق روشن و خردپسندی عرضه کرد و چنین شد که همه‌چیز و همه‌کس در گردابی از سرگردانی و تیرگی فرو رفت. بلی؛ پوزیتیویسم را باید برانداخت، اما نه به هزینه‌ی برانداختن علم و عقل.

خامساً، نزاع دشوار و دیده‌گشای رئالیسم و آنتی‌رئالیسم در فلسفه‌ی علم، نباید مغفول و متروک بماند. پاسخ به این سؤال مهم که از دو تبیین رئالیستی و آنتی‌رئالیستی تاریخ علم، کدامیک کامیاب‌تر و دفاع‌پذیرتر و خردپسندتر است، تأثیرات معرفت‌شناسانه‌ی شگرفی در عالم فلسفه خواهد داشت.

اگر بپذیریم که علم، در عمل و در مقام تصرف در طبیعت، کامیاب بوده است، تفسیر این کامیابی جز از طریق واقع‌نما دانستن علم، به چه طریق دیگر ممکن و معقول است؟ مگر هر بهره‌ای از توفیق، منوط به بهره‌ای از حقانیت نیست؟ و مگر یک معرفت‌نمای سراپا سوپژکتیو و ابزار (یعنی علم، در نظر ناقدان فرانکفورتی‌اش، فی‌المثل)، می‌تواند به گزارف در عمل موفق افتد؟ حتی ابزار هم برای آن که نافذ و کارا باشد، باید در خور ماده و موضوعی باشد که در آن عمل می‌کند. یعنی علم، حتی اگر جز ابزار هم نباشد (رای اینتسرومنتالیستی در باب علم) باز هم به دلیل توفیقاتش، بیگانه از واقع نیست و با آن، فی‌الجمله تناسب و تطابقی دارد.[†]

* توضیح مبسوط ارکان مکتب پوزیتیویسم را در مقدمه‌ی میادی *مابعدالطبیعی علوم نوین* تألیف آرتر برت، چاپ انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹ و ۱۳۷۴، آورده‌ام.

† نقد ابزارانگاری علم در مکتب فرانکفورت را در *درس‌هایی از فلسفه‌ی علم/الاجتماع*، نشر نی، آورده‌ام.

همه‌ی ادله‌ی بسیار موجز و مجمل یادشده، گواه و آموزنده‌ی این نکته‌اند که در نقد علم، به راه افراط نباید رفت و حمله‌های ضدپوزیتیویستی علم را دال و ناظر بر نفی ارزش عقلانی علم نباید گرفت و در تبیین تاریخ بشر، از این عنصر سلسله‌جنبان و سبب‌ساز و فوق‌العاده کارگر نباید غافل ماند و از همه مهم‌تر، هم‌سرنوشتی علم و توسعه را معنای وارونه نباید کرد و با تحقیر علم، جاهلانه دست به تحقیر توسعه نباید برد. حق طلب بودن، الزام می‌کند که علم‌طلب باشیم و این گنجینه و آموزگار اسرار طبیعت را بخواهیم و ارج بگذاریم. آدمی فاعل علمی است. یعنی در شعاع دانایی‌هایش عمل می‌کند و دانایی امروز آدمیان است که رنگ تازه‌ای بر گلیم معیشتشان زده است. این رنگ، نازدودنی است. اگر سخنی هست، در کشف نسبت معرفت و معدلت و افکندن رابطه‌ی مطلوب میان دانش و دادگری است. نفی علم، همان تاریک‌اندیشی جدید است که به شکل‌های مختلف در جامعه‌ی ما روان است. گاه به نام پوزیتیویسم، گاه اومانیسم، گاه ماتریالیسم، گاه دست‌آورد غرب بودن، و گاه اگزستانسیالیسم و گاه فنومنولوژی و هرمنوتیک آن را فرو می‌کوبند. این‌ها همه یک سرچشمه بیش‌تر ندارد و آن اضطراب رأی در باب حقیقت و حقانیت علم جدید و بی‌اعتنایی به حق است. هیچ انسان حق‌جو نمی‌تواند امروزه نسبت به این میهمان فریه خانوادگی بشریت، بی‌مهر و بی‌رغبت و بی‌حساسیت باشد. کسانی که در باب توسعه سخنان پریشان می‌گویند، برای آن است که در باب علم، نظری روشن ندارند و نمی‌توانند حساب معرفت را از دیگر اجزای تمدن غربی جدا کنند. با توسعه، مواجهه‌ای پرنقض و نفاق دارند. از سوپی، به دلیل مبانی غرب‌ستیزانه‌شنا، نمی‌توانند با آن نستیزند و از سوپی دیگر، به دلیل غرب‌شناسی جبریاورانه‌شان، نمی‌توانند از آن بگریزند. این است که می‌گویند چون توسعه ما را رها نمی‌کند، ما هم نمی‌توانیم آن را رها کنیم. چنین دست‌وپا زدن‌ها اگر برای گفتن چیزی و مطرح بودن به هر قیمتی خوب باشد (که آن هم تشتش از بام افتاده است)، برای گشودن گره‌ی و زدودن مانعی و نمودن راهی و ورزیدن شفقتی، البته هیچ خاصیتی ندارد.

باید تکلیف خود را با علم روشن کرد. و تکلیف عالمان و حق‌جویان، البته با آن روشن است. علم، همچون آداب و اخلاق و عذر و عادات کافران و مغرب‌زمینیان نیست. این‌ها کالای غیرمعرفتی‌اند و علم کالایی است معرفتی. این‌ها خود واقعیتند و علم حاکی از آن. علم، موجودی است پرورده‌ی عقل و مستعد نقد. آیین‌ی واقع است و راهنمای عمل. و همین وصف حکایت و کاشفیت و نقدپذیری و عقلانیت است که آن را جدا از دیگر دست‌آورده‌های غرب می‌نشانند. بلی؛ علم بی‌طرف نیست. اما بی‌طرف‌تر از آن چیست*؟ اگر راهی به جلو باید باز کرد، از علم باید آغاز کرد[†].

جا را بر علم باید گشود. چون ارزش‌های محیط به رشد علم، همان ارزش‌های محیط بر توسعه‌اند و علم طبیعت‌شکاف حشمت‌طلب حق‌جو، در هر سرایی پا نمی‌نهد و در هر شرایطی دست نمی‌دهد. علم جدید، در عین ظنی بودن، در عمل بسی کارگر و گره‌گشاست و از این حیث، ظن را در مرتبتی نشانده

* بحث در باب «بی‌طرفی» علم به درازا می‌کشد و در این‌جا مجال گشودن آن نیست. همین‌قدر می‌گویم که مقدمات علم، گاه ارزشی‌اند و گاه غیرارزشی. امروزه این هر دو را تحت عنوان ارزش‌های مقدم بر علم نام می‌برند و با آن ایجاد خلطی عظیم می‌کنند. و علی‌ای‌حال، مقدمات ارزشی و غیرارزشی علم، هر دو قابل نقدند و از این گذشته، واقع‌نمایی علم، مستقل از پیش‌فرض‌ها، قابل رد و قبول است.

† شرح تمایز ذاتی علم با دیگر کالاهای مغرب‌زمین را در مقاله‌ی «معرفت، مؤلفه‌ی ممتاز مدرنیسم» آورده‌ام. ر.ک. به کیان، شماره‌ی ۲۰

است که بسی والاتر از یقین پیشینیان است. این علم، سرکش و برترنشین نیز هست و این قولی است که نه امروزیان، که دیروزیان نیز بر آن اتفاق داشتند که:

العلم من أشرف الولايات
يأتيه كل الوری و لا يأتي*

و از همه بالاتر، به دلیل آشنا شدنش با قدرت تکنیک، خودفزاینده و بسطیابنده نیز هست و اموراتش جز از طریق تولید مجامع پرقابیت و پرتعاون و پرمدارای علم نمی‌گذرد. این مجامع نه فقط حق‌جو و ظن‌طلب، که حشمت‌خواه و جاه‌طلب و غفلت‌آلود و آوازه‌جو نیز هستند و عالمان، سرفرازانه، علم‌فروشی و اجرت‌خواهی می‌کنند و این ارزش‌ها، گرچه همیشه خون‌پیکر دانش بوده‌اند، امروزه بدان‌ها تصریح می‌رود و چراغ علم، آگاهانه به روغن آن‌ها می‌سوزد. به نقش مدارک دانشگاهی و جوایز علمی و مناصب اجتماعی عالمان کنونی بنگرید تا تصویر علم را در آینه‌ی عصر جدید به روشنی ببینید. ظن و مدارا و رقابت و رفعت‌جویی علمی را باید گرامی داشت که خرمی سرزمین علم و لطافت بوستان توسعه در گرو این چهار جوی بهشتی‌اند.

۱۵ - اینک آشکار می‌شود که ادب توسعه، مؤلف از دو ادب است؛ ادب علم و ادب توان‌گری. و اگر تحولی در ارزش‌های عصر جدید رخ داده، در صحنه نهادن بر غفلت‌های محیط بر این دو نعمت و آشکار کردن ارزش‌هایی بوده که همیشه با آن‌ها همراه بوده و هیچ‌گاه جرأت اظهار وجود نداشته‌اند. آن زشت‌رویان همه‌ی دوران، اینک مدعی زیبایی و مباهی و مبتهج به آن هستند.

آن توضیح برای این است که تردامنان، وارونه و کج‌اندیشانه، چنین نتیجه بگیرند که پس به بهانه‌ی توسعه، رذایل مباح می‌شوند و لذا، هر چه دروغ و تزویر و حق‌کشی و کلاه‌برداری و تنبلی بیش‌تر شوند، جامعه توسعه‌یافته‌تر خواهد شد و یا هر چه شهوت‌رانی و فجور افزون‌تر شود (چنان‌که در جوامع غربی دیده می‌شود) علامت توسعه‌یافتگی بیش‌تر است و فاعلانش را باید معذور شمرد. این هر دو، به‌جد باطلند و منشأیی جز عدم تدبیر ندارند. دروغ و فریب‌کاری، هیچ‌گاه نه ادب علم بوده‌اند و نه سپاس‌توان‌گری و کم‌ترین زیان‌شان، زدودن اعتماد متقابل است که رکن رکن هم‌بستگی اجتماعی و هم‌زیستی انسانی است. از آن‌سو، فجور و فساد جنسی، فی‌المثل، که از رذایل جوامع توسعه‌یافته است (و بیش‌تر مردم ما هم فساد غرب را در اخلاق جنسی آن متمثل و متجلی می‌بینند) از رذایل توان‌گری به معنای اعم آن است و هم‌چنان که فقر، مستعد آفاتی است، غنا هم پرورنده‌ی آفاتی دیگر است. نه همه‌ی توان‌گران همیشه شاکرند و نه همه‌ی فقیران همیشه صابر. و علم فراوان و غنای فراوان، نه فقط جا را بر دریافت‌های لطیف معنوی باز می‌کند و زنجیر حاجات نخستین معیشت را از دست و پای روح می‌گشاید، که مجال مستی و سرکشی و خودبینی را نیز فراخ‌تر می‌کند. و از این روست که جامعه‌ی توانا و توان‌گر و دانش‌ورز و توسعه‌یافته، نه فقط از اخلاق و ارزش‌های مخدوم مستغنی نیست، که به آن‌ها محتاج‌تر است. چرا که رعایت اخلاق قدرت، بسی پیچیده‌تر و ضروری‌تر از اخلاق عجز و فقر است.

برای حل رذایل مسبوق به توسعه، نباید در پی ریشه‌کن کردن توسعه یا تحقیر علم و یا دعوت به فقر قدیم بود. توسعه مجال نقد را بازتر می‌کند و این مجال را برای نقد همه‌جانبه‌ی توسعه‌یافتگی و تصحیح

* ر.ک. به شرح ابوریحان در لغت‌نامه‌ی دهخدا

مستمر مسیر آن (اخلاقاً و علماً و عملاً) باید مغتنم شمرد و به کار گرفت؛ کاری که آگاهان مغرب‌زمین اینک می‌کنند، و به‌واقع شکر موقعیت کنونی را می‌گزارند.* جبرمسلکی پیشه کردن و توسعه را بالذات محصول چرخش تاریخ و اعراض از حق دانستن و منتظر دخالت دست تاریخ، برای تغییر سرنوشت شوم کنونی خود بودن، و هر دم به تقلید شپنگلر، فتوای بی‌حجت به زوال تمدن مغرب‌زمین دادن، موضع حقیرانه و عاجزانه و جاهلانه‌ای است که نه نظراً استوار است و نه عملاً راه‌گشا.

در راه توسعه از سنن هم باید بهره جست. اما سنن هم زنجیرند و هم تکیه‌گاه. هم به آن‌ها باید پناه برد و هم از آن‌ها باید رهایی جست. اخلاق علم و اخلاق توان‌گری، دو دسته سنت کارسازند که اینک، بیش از هر وقت دیگر، بدان‌ها نیازمندیم.

* غربت غرب از احسان نراقی، تماماً بیان انتقاداتی است که پاره‌ای از آگاهان مغرب‌زمین، خصوصاً نسبت به علوم انسانی غربی و تنگ‌چشمی آن‌ها، و عموماً نسبت به تمدن غرب، ابراز داشته‌اند. این مشتی است نمونه‌ی خروار، و نشانه‌ی زنده بودن تمدنی است که چند قرن است مشغول نقد کردن خویشتن است. اگر وارونه‌نگر نباشیم، تولد چنین آرای، هم مصحح راه آن تمدن و هم ممد حیات آن است و نیز درس‌آموز کسانی که پورنوگرافی و امثال آن را نتیجه‌ی اخلاقی توسعه می‌دانند و بس!

آزادی چون روش*

الف - از آزادی چون ارزش، سخن بسیار گفته‌اند و آن را عین عدل، و گاه برتر از عدل نشانده‌اند. ردیلتی را پست‌تر و منفورتر از غلامی، و ستمی را انسان‌شکن‌تر از استبداد نشان نداده‌اند و حسنات و برکاتی چون شجاعت و مسؤولیت و ابداع و شکوفایی نفس را از ثمرات حریت شمرده‌اند و تاریخ آدمیان را روانه به سوی آن دیده‌اند و تقرب عبد به حق را عین صعود بر مدارج آزادی دانسته‌اند و هادیان و فضیلت‌پروران و معلمان اخلاق هم که بر ضبط و قهر نفس انگشت تأکید نهاده‌اند، در بند کردن عواطف را به دست عقل آزاد می‌خواسته‌اند. وگرنه چه فضیلتی داشت انباشتن اسارتی بر اسارتی و پیچیدن بندی بر بندی. و مورخان هم که سخن از پایان تاریخ گفته‌اند، داد و ستد حاکمان آزاد با رعایای آزاد را مراد داشته‌اند، نه نشستن اسیری با اسیری یا سروری با غلامی، و آن پایان، به حقیقت، پایان اسارت است و قلعه‌ی کرامت. افت و خیز آزادی چون ارزش را فقط ارزش‌های دیگر اخلاقی محدود می‌کنند.

ب - از آزادی چون حق نیز سخن بسیار رفته است.[†] آدمی چون جانوری محق، کشف دوران مدرن است، در برابر آدمی چون جانوری مکلف، که ساکن دنیای کهن بود.[‡] گفته‌اند آدمی حق دارد که آزاد باشد و حول حق آزادی انسان، بناها و نهادهای اجتماعی باید سامان یابند و قانون هم‌گرچه به ظاهر محدودکننده است، به‌واقع برای حفظ حقوق آدمیان است و در زمره‌ی حقوق نقص‌ناپذیر و سلب‌ناپذیر آدمی، آزادی برترین حق و اعظم نوامیس است. و جامعه‌ای است که بر قامت آدمیت آدمی، بی هیچ شرط و پیرایه‌ای دوخته شده است. و با هیچ برهان و بهانه‌ای برکنده نمی‌شود.

از روزی که این حق قد علم کرد، هیچ‌چیز بر هیأت پیشین خود نماند. جامعه و حکومت صورت و سیرت دیگری گرفت، آدمی قیمت و قامت دیگری یافت، علم و عمل به راه و راستای دیگری افتاد و در فقه و حقوق و اخلاق نفس و نفس دیگری دمیده شد. از این پس، این حق را هدفی دانسته‌اند که به هر شیوه، باید آن را تأمین کرد، نه این که وسیله‌ای باشد تا به دستور و به مصلحت، گاه و بیگاه سوارش شوند یا دمارش برآورند. حق آدمی، صلابت آدمی است و بدون آن، آدمی موم بی‌صورتی است که قدرت‌های بیرونی در او هر صورت دل‌خواه را می‌دمند و حق آزادی یکی از ارکان آن صلابت است. افت و خیز آزادی چون حق را فقط تکالیف و حقوق دیگر آدمی محدود می‌کنند.

ج - آزادی چون اختیار نیز بگومگوی فراوان فراهم کرده است. و این بگومگو را کسانی فراخی و فزونی بخشیدند که قلب معنا کردند و آزادی اراده را قلب معنای اختیار دانستند و رها شدن اراده از قید علیت را

* این نوشتار، بازنویسی سخنرانی ایرادشده در اتاوا، کانادا، به تاریخ اسفند ۱۳۷۵ است. کیان، ۳۷.

† در باب این آزادی، و نسبتش با عدالت، در حدیث *آزادی*، جلد سوم از مجموعه‌ی حکمت و معیشت، شرح وصایای مولا علی علیه‌السلام به فرزندش امام حسن، سخن گفته‌ام و نشر قریب آن را امید می‌برم.

‡ در مقاله‌ی «مبنا و معنای سکولاریسم» در این خصوص سخن گفته‌ام. نگاه کنید به *مدار* و *مدیریت*، صراط، ۱۳۷۶.

شرط مختاریت آدمی آوردند و بی‌نیازی از مرجح را لازمه‌ی ذات اراده شمردند و به عزم نفی جبر و تأمین اختیار انسان، به سست کردن رشته‌ی علیت از دست و پای طبیعت، همت در بستند و علم فلسفه‌ی نوین را به مدد طلبیدند و کاخ اختیار انسان را بر جنبش‌های یله و بی‌قاعدگی اتم‌ها استوار کردند و بار سنگین مسؤولیت آدمی را بر شانه‌های لرزان اختیاری نهادند که خود محتاج آزادی‌ای بود که اتم‌های مست و بی‌اراده بدو هدیت می‌کردند. نه این که جبر خواستارانی نداشت، همه‌ی کسانی که گریزان از مسؤولیت بودند، به زیر سقف جباریت و مجبورت پناه بردند و دامن اختیار آدمی را به چاقوی جبر چاک کردند و تاریخ و جامعه و توارث و تقدیر را در بستن دست‌های اختیار آدمی سهیم و مقصر دانستند و آدمی را پر کاهی در مصاف تندباد وانمودند و خود به تماشای بازی چرخ و چرخش روزگار نشستند.

افت و خیز آزادی، اراده را البته زنجیر علل در بند می‌نهد. اما حقیقت اختیار را، که آزادی خرد از اسارت عقل باشد، جز رشته‌ی دلیل خاضع نمی‌کند.*

د - آزادی چون استقلال نیز قائلان بسیار داشته است. این همان آزادی مثبت است که پاره‌ای از فیلسوفان معاصر از آن دم زده‌اند.^۴ «خود» بودن، مالک خود بودن، دلیل و باخته‌ی غیر نبودن، نام و تن‌درست و جان‌درست بودن، با خود بیگانه نبودن، خود را با غیر عوضی نگرفتن، خدمت خود، نه بیگانه را کردن، «در زمین دیگران خانه» نگرفتن، چون آینه محو جمال دیگری نشدن، با بال و پر خود پریدن^۵، مقلد کور کسی نبودن، دست ارادت شخصیت‌شکنا به کسی ندادن... معانی مختلف این‌گونه از آزادی‌اند. آلبیناسیون، که در روزگار ما از آفات مهلک شخصیت افراد و جوامع دانسته شده است، نام دیگری است بر زوال آزادی چون استقلال. آزادی منفی، اگر نفی غیر است، آزادی مثبت، اثبات و تحکیم خویشتن است. و آزادی منفی اگر نفی مزاحم‌های دیدنی و بیرونی است، آزادی مثبت نفی مزاحمان و هویت‌ستنان نادیدنی و درونی است.^۶

ه - قصه‌ی آزادی چون توان‌گری و فریبه‌ی هم شنیدنی است. آن‌کس که فریه است، جا را بر خود می‌گشاید و بر دیگران تنگ می‌کند. «هیچ‌کس» است که مانع و مزاحمی و دوست و دشمنی ندارد. دزد به توان‌گران می‌زند، نه تهی‌دستان. و نقد، معنا را نشانه می‌گیرد، نه یاوه‌ی بی‌معنا را. دشمن با زنده در می‌افتد، نه با مرده. بودن یعنی با مزاحمان در جنگ بودن، و ماندن یعنی مزاحمان را بیرون راندن. عدم و خلأ، محل و مجال نمی‌خواهند. زمان و مکان برای وجود سجد می‌کنند که فتح و بسط از آن اوست و هرچه وجود فزون‌تر و فراخ‌تر باشد، آزادتر و حصارشکن‌تر و دشمن‌روب‌تر و بندگسل‌تر و فاتح و باسط‌تر

* در کتاب علم/اخلاق و نیز مختصراً در مقاله‌ی «جامه‌ی تهنیت بر تن احیاء» (اینک در قصه‌ی ارباب معرفت) در مورد اختیار سخن گفته‌ام و نسبت آن را با آزادی باز نموده‌ام. تفصیل را در کتاب قریب‌الانتشار علم/اخلاق بیابید. نیز نگاه کنید به «عقل و آزادی» در فریه‌تر از ایدئولوژی، صراط، فروردین ۱۳۷۳.

^۴ آزادی مثبت و منفی، تعابیر فیلسوف معاصر روسی - بریتانیایی، آیزایا برلین است. ر.ک. به چهار مقاله در باب آزادی، ترجمه‌ی محمدعلی موحد، خوارزمی، ۱۳۶۸.

^۵ این تعبیرات، مأخوذ از فیلسوف مسلمان معاصر، محمد اقبال لاهوری است، آن‌جا که می‌گوید:

هم‌چو آینه مشو محو جمال دگران	از دل و دیده فرو شوی خیال دگران
در جهان بال و پر خویش گشودن آموز	که پریدن نتوان با پر و بال دگران

^۶ در باب آلبیناسیون و معانی مختلف آن، در مقاله‌ی «از خود بیگانگی و بازگشت به خویشتن» به تفصیل سخن گفته‌ام. نگاه کنید به قصه‌ی ارباب معرفت، صراط، چاپ سوم، تهران ۱۳۷۵.

خواهد بود. آزادی برای تهی‌دستان، چون افسر است برای سربریدگان. توانایان و توان‌گرانند که آزادی هم آفریده‌ی آنهاست، هم برانزده‌ی آنها. و به میزانی که بر غنا و کمال و پاکی و پری‌شان افزوده شود، بسط و سعه‌ی وجودی‌شان هم افزوده خواهد شد. چنین است که آزادی و توان‌گری مساوق‌اند و عنان بر عنان می‌روند و «هر کس که این ندارد، حقا که آن ندارد» و اگر سد و مانعی برای آن هست، چیزی جز فقر و عجز نیست و آزادی‌خواهان، اگر به‌جد طالب آزادی‌اند، بر فراخی و فریبه‌ی و غنا و قوت خود بیافزایند که گنج چون پر شود از فرط پری چاک می‌کند و «قوت می‌بشکند ابریق را» و «پری‌رو تاب مستوری ندارد»^{*}.

و - اما آزادی چون اباحه، داستان تازه‌ای است و نغمه‌ی شومی است که از تبور پاره‌ای از نیهیلیست‌های اخلاقی و عقیدتی این دیار (و عمدتاً شاگردان مدرسه‌ی هایدگر) برمی‌خیزد تا راه را بر استبداد و فاشیسم بگشایند. تصویری که اینان از آزادی می‌دهند و بر آن، نام اباحه می‌نهند و هر سوخته‌دل ستم‌ستیز رهایی‌طلب را بدان مطعون می‌دارند، چیزی است از جنس بی‌بندوباری و حدناشناسی و بی‌عقیدتی و انسان‌خدایی. و به تقریب ردیلتی از ردایلی نیست که در ذیل آن نیاورند. و فضیلتی در آزادی نیست که بدین حيله آن را ستر و انکار نکنند. یک روز آن را دست‌پخت فراماسونری، روز دیگر آن را هم‌زاد اومانیسیم، و روز سوم آن را لازمه‌ی سکولاریسم، و روز چهارم مینای لیبرالیسم، و روز پنجم در آغوش رلاتیویسم، و روز ششم فتنه‌ی یهودیان، و روز هفتم خدعه‌ی مستکبران می‌خوانند و نفس اماره و پوزیتیویسم و حوالت تاریخ و ظهور اسم مکار خدا را نیز به یاری می‌طلبند تا برای به بند کشیدن آزادی، فهرست جرایم آن را کامل کنند و چون هفت روز هفته به پایان رسد، آن اذکار را از سر می‌گیرند و بدین شیوه، عبادات خود را با ریختن خون آزادی به تیغ برهنه‌ی تزویر بر در معبد فاشیسم، مستمراً تکرار می‌کنند.

این معنی از آزادی، که الحق بدیع و بی‌سابقه است و در فحش‌نامه‌های سیاسی دنیا نظیر ندارد، دست‌پخت همان کسانی است که مجموع هنر و خدمتشان به فرهنگ فلسفی - اجتماعی این مرز و بوم، از افزودن چند فحش جدید (چون غرب‌زده، لیبرال، و...) بر ناسزاهای قدیم، تجاوز نمی‌کند و آیندگان که دفتر افتخاراتشان را ورق می‌زنند، بر آنان آفرین خواهند گفت که چنین زیرکانه، «جامه‌ای بر سر صد عیب نهان می‌پوشند» و سارقانه، معنی لطیف واژه‌ای را ربودند و کناسانه آن را به رکاکت مضمون تازه‌ای آلودند.[†]

ز - آزادی چون آزادگی، روایت مشهور آزادی نزد عارفان ماست. آزادی از آزمندی، و آزادی از هر ردیلتی که چهره‌ی باطنی آدمی را مسخ و مثله کند، و آزادی از غیر خدا و کشتن خصم درون و جهاد با نفس و فروشستن غبار غفلت و غیبت به آب ریاضت و مجاهدت، و فروتنی حق‌طلبانه و دلیری پارساپانه و ایستادگی مردانه و سرکشی و سخت‌روی پیامبرانه و گذشت کریمانه و سکینه و سخاوت دریاصفثانه و فتوت عاشقانه و رهایی از تعلقات ذلیلانه و گریختن از ذلت و دربوزگی و خودفروشی و مداحی و طبالی و

^{*} آزادی چون توان‌گری، عنوان سخنرانی نگارنده در دانشگاه سیاتل آمریکا بود که قرار است ضمن مجموعه‌ای از سخنرانی‌های خارج از کشور، یکجا، به عون الهی، به طبع برسد.

[†] در سال ۱۳۶۴، در سخنرانی‌ای تحت عنوان «میانی فلسفی فاشیسم» در دانشگاه تهران، مشیت این مزوران را باز نمودم. و فاشیسم نهفته در ولایت‌خواهی دروغین‌شان را برملا کردم. این سخنرانی در طبع جدید روشن‌فکری و دین‌داری و رازدانی انتشار خواهد یافت. نیز در مقاله‌ای تحت عنوان «قرائت فاشیستی از دین» در دی ماه ۱۳۷۵ نوشته‌ام که در انتظار طبع است. در آن هم گوشه‌ای از آفات فاشیسم را که دامن‌گیر اندیشه‌ی دینی در این دیار شده است، باز نموده‌ام.

زیبونی و جبینی و تحلی و تخلق به مناعت و شجاعت و بلندی همت، همه مفاد جریت عارفانه‌ای هستند که ادبیات لطیف و آسمانی این دیار، مشحون و موشح بدان‌هاست.*

ح - می‌رسیم به آزادی چون روش، که عنوان صحیفه‌ی اکنون است. آزادی روش است؛ آن هم روشی برای دانستن و شناختن و آموختن. مشکل عامه‌ی دین‌داران با آزادی‌های اجتماعی این است که آن را حقی یا ارزشی می‌بینند، گویا معارض با پاره‌ای از تکالیف و ارزش‌های دینی. و واهمه دارند که مبدا آزادی بیان، به رواج و نشر ضلالت بیانجامد و با آزادی رفتار، شیوع اعمال ناروا را موجب شود. و حکومت دینی، که وظیفه‌اش ترویج فضایل و تعلیم حقایق و تنفیذ شرایع است، کجا می‌تواند قومی را رخصت و فرصت دهد که مشق بطلالت کنند و درس جهالت دهند و کتاب ضلالت بنویسند و عقول مؤمنان را در تسخیر خود گیرند و روی آنان را از قبله‌ی هدایت و ولایت برگردانند و شیوه‌ی دل‌خواهی از عمل و عقیده را اختیار کنند و دل به پیشه و اندیشه‌ی دیگر بسپارند؟

بلی؛ تا در عرصه‌ی حق و ارزشیم، این هراس‌ها را اساسی هست و خوف از وقوع معارضت میان دو ارزش یا دو حق (دینی و غیردینی) خوفی خجسته و خردمندانه است. اما در عرصه‌ی روش‌ها چه‌طور؟ آزادی را چون روش دیدن، آیا آن توهم تعارض را بالمره از بن نخواهد کند و خرد را به تماشای تاق و منظر تازه‌ای نخواهد خواند؟ اگر حق‌ها و ارزش‌ها دینی و غیردینی دارند (که آن هم به فرض وجود، بالعرض است، نه بالذات و در وجود است نه در ماهیت، و در مقام اثبات است نه ثبوت، و برای مقلدان است، نه محققان) روش‌ها به اتفاق چنین نیستند و شبهه‌ی دوگانگی و دوگانگی در آن‌ها نمی‌رود. به‌ویژه اگر روشی یگانه و منحصر به فرد باشد که در آن صورت، برتر از هر گونه توصیه و توجیه دینی و اخلاقی می‌نشیند، و برای رساندن سالک از نقطه‌ی الف به ب اختیار و تخییری در کف او باقی نمی‌نهد.

گفتم آزادی روشی است برای دانستن و آموختن. و آدمی به دانستن و آموختن آدمی است. «ای برادر تو همه اندیشه‌ای» و آن که بی‌خبرتر است، نابشرتر است و هر که پردان‌تر است، پرجان‌تر است. «جان نباشد جز خبر در آزمون.» پس هر که آزادتر است، آگاه‌تر و انسان‌تر و آبادتر است.[†] و این لقمه‌ی چرب و شیرین، که گوهر جان را چنین فری می‌بخشد، چه جای آن است که به افسون و دمدمه‌ی قومیت آدمیت‌ناشناس، لگدمال گرگان و ددان شود و از آدمیان سزاوار دریغ گردد؟

آدمی هم برای شناختن خویش، هم برای شناختن غیر، محتاج آزادی است. و بند و اسارت، نه‌تنها قوه‌ی محرکه، که قوه‌ی مدرکه‌ی آدمی را نیز مقفل و مغفل می‌دارد. فرد در عرصه‌ی خودشناسی و رتق و فتق امور فردی، و والی در مقام سیاست کردن و حل و عقد امور جمعیت مشتاق کامیابی و کامیابی محتاج داده‌ها و دانسته‌هاست و این داده‌ها، جز در فرآیند خبرگیری آزاد به چنگ نمی‌افتند و این پردگیان جز به همسری آزادمنشان در نمی‌آیند.

* «عقل و آزادی» سخنرانی ایراد شده در دانشگاه بهشتی (به سال ۱۳۷۰)، و اینک در فریه‌تر از /ایدئولوژی، متضمن امهات آرای نگارنده در باب آزادی و اوصاف گونه‌گون آن است. مفهوم آزادی از دیدگاه عارفان، و کشتن خصم درون و نسبت آن با آزادی‌طلبی‌های جدید، در آن کاویده شده است.

[†] در مقاله‌ی «هویت مشوش، ذهنیت مشوش»، نسبت میان هویت و شخصیت و معرفت را بازنموده‌ام. ر.ک. به همین کتاب.

از فرد آغاز کنیم. از فجر فلسفه تا امروز، ندای سقراط که می‌گفت «خود را بشناس»، هم‌چنان طنین‌انداز است. خود را چه‌گونه می‌توان شناخت؟ به تعلیم حکیمان، یا در بحر خود غوطه باید خورد، و «به دبیرستان زانو» باید رفت، یا خود را در آینه‌ی ضمیر دوست باید دید که «آینه‌ی جان نیست الا روی یار»، یا احوال خود را از دشمن شوخ‌چشم چالاک باید پرسید. دشمنان عیوب ما را فاش می‌کنند و دوستان نیکی‌های ما را می‌ستایند و ما خود بر نهانی‌های وجود خویش، چشم تفحص می‌دوزیم. اما این شیوه‌ها هیچ‌کدام تمام نیست. سخنان دوستان و دشمنان از گزافه و اغراق و شائبه‌ی حب و بغض تهی نیست و خود ما هم در خودفریبی توانایی شگفتی داریم و به جای خودشناسی و خودشکافی، خودپوشی و خودستایی می‌کنیم. این‌ها هیچ‌کدام ما را از «خامی» خلاص نمی‌کنند. چاره کسب پختگی است و پختگی در گرو راه رفتن و تجربه اندوختن آزادانه است و «خامان ره‌نرفته» و بندیان پای‌بسته، نارسیده و ناکام خواهند ماند.

رودکی که می‌گفت: «اندر بلای سخن پدید آید / فضل و بزرگواری و ستواری» و مولوی که می‌سرود: «دل نیابی جز که در دل‌بردگی»، و مولا علی که می‌فرمود: «فی تقلب الأحوال علم جواهر الرجال»، ما را بدین دقیقه تفتن می‌دادند که پختگی معرفت در گرو پختگی شخصیت است و دانش آن کس از خود کامل‌تر است که منش کامل‌تری دارد و آن که سرد و گرم بیشتر چشیده و پاسخ به محرکات بیشتر داده و داد و ستد فراوان‌تر کرده، و معروض تقلبات و تصرفات بسیار افتاده و قوه‌ی بیشتری به فعلیت بدل کرده، و در چنبره‌ی پرسش‌ها و چرخش‌ها و تقلبات و تنش‌های بیشتر افتاده، و تنگناها و فراخناهای عظیم‌تر را آزموده، و دل به دل‌ریایی‌های قوی‌تر سپرده، و از قبض و بسط بی‌امان و بی‌کران و جود نصیب بیشتر برده، و روی و رنگ و بوی و بانگ بیشتر را در خانه‌ی دل میهمان کرده، و تار جان را به زخمه‌ها و پنجه‌های گونه‌گون نواخته، و روبه‌رویی و دربه‌دری و جابه‌جایی و کوبه‌کوبی بسیار کشیده، و در هجوم وسوسه‌ها و دغدغه‌های بسیار گرفتار آمده، و طوفان‌ها و تلاطم‌های عنیف دریای روح را تجربه کرده و آبدیده و آزموده از آتش‌کده‌ی حوادث بیرون آمده، و هم به «خود»ی شکفته‌تر و فریه‌تر و رنگین‌تر رسیده، هم کتاب وجود خود را پربرگ‌وباب‌تر کرده، هم خود را بیشتر دیده و فهمیده است. آن کس که خود را در یک آینه می‌بیند کجا و آن کس که در آینه‌های گوناگون می‌نگرد کجا؟ پس شرط خود را به‌تر دیدن، و خودتر کردن، خود را بیشتر ظاهر کردن است. و تحصیل بیشتر در گرو تجلی بیشتر است و تجلی بیشتر در گرو تجلی‌گاه‌های بیشتر است. باید به «خود» امان و آزادی داد تا ظهور کند و باید او را به بهانه‌های شیرین و ترانه‌های رنگین برانگیخت تا از پرده به در آید و چهره بنماید. تا این دریا را نشوراند، راز دل خود را با کسی نخواهد گفت و موج و غرش و کف و خرف و گوهر بر لب نخواهد آورد و تا از این حکیم معنی‌دان پرسشی نکنند، جوابی به کس نخواهد داد. در کوزه‌ی این شوریدن‌ها و شورانیدن‌هاست که خرد خام به جوش می‌آید و معرفت ناقص و نارس کمال و کفایت می‌یابد.

پشیمانی، نشانه و نتیجه‌ی خامی است. و «زاهد پشیمان را ذوق باده خواهد کشت» و پختگان نه پریشانند، نه پشیمان. نشستن و بنفشه‌وار «سر سودایی از ملال» بر سر زانو نهادن و در برکه‌ی راکد حیات خویش، خسته و خیره ماندن، و «روی بر دیوار» کردن و کتاب بی‌برگ وجود خود را به انگشت موهوم مراقبه ورق زدن و تکلیف‌های روح را به تکلف‌های خرد کنترل کردن و زنجیر مستوری بر مستی‌های عمل و امل فرو پیچیدن و سفر ناکرده در حضر ماندن، عمر ضایع نهادن و پای طلب ریش کردن و چشم خرد بستن

است. خودشناسی بهینه وابسته‌ی خودنمایی بهینه است. و خودنمایی، دل‌باخته‌ی آزادی. و هیچ‌یک بدون دیگری تمام نیست. زهد و قصور در عمل، زهد و قصور در نظر را به دنبال خواهد داشت و بیهوده نمی‌گفت خواجه‌ی شیراز که:

به هیچ زاهد ظاهرپرست نگذشتم
که زیر خرقة نه زَنار داشت پنهانی

خامی و ظاهرپرستی، البته به کفر و بی‌معرفتی خواهد انجامید. زهد اگر در جایی رواست، در معرفت‌ورزی روا نیست که آن عین خامی و نقصان است. باری؛ آن آزادی اگر حق یا فضیلت نیست، روشی جانشین‌ناپذیر برای خویش‌شناسی است و در دفتر معرفت، بابی شایسته‌ی خویش دارد.

به جمع می‌رسیم. این‌جا نیز همان دیالکتیک آزادی و آگاهی جاری است. مدیریت، چنان‌که گذشت، حاجت به معرفت دارد و حاکمان برای حکومت کامیاب، حاجت به بصیرتی عمیق نسبت به زیردستان دارند. نه‌تنها قواعد جامعه‌شناسی و اقتصاد و روان‌شناسی در مدیریت علمی بایسته است، که احوال و اهواء و حسرت‌ها و حاجت‌ها و منقصت‌ها و مهارت‌های رعایا نیز دانستن‌شان فریضه است. زیردستان بی‌خبر از زیردستان، رفتارشان و نصیبتان به‌تر از رفتار آن‌ها نیست که به عیادت همسایه‌ی بیمار رفت و در نهایت، بیمار را بیمارتر و پیوند دوستی را سست‌تر و تیره‌تر کرد. خود پرسیدن و خود جواب خود را گمان زدن و بر وفق آن داوری و عمل کردن، نادانی‌ای است که آبهستن ناکامی است. نه‌تنها حاکمان خود حاجت به دانستن به‌تر دارند، که توزیع متوازن اطلاعات و «عدل در مقام اخبار» نیز وظیفه‌ی محتوم آن‌هاست و این همان عدلی است که حاکمیت بدان قائم است. بی‌خبری محکومان، حاکمان را نیز در کام می‌کشد و آن که نمی‌گذارد دیگران بیشتر بدانند، دیری نمی‌گذرد که خود در گرداب نادانی می‌افتد.

دادگری در روزگار ما، نه فقط ثروت و قدرت، که معرفت را نیز نشان می‌گیرد و ظلمی امروز مهلک‌تر از احتکار اطلاعات نیست*. و این بدان سبب است که جامعه‌ی جدید جامعه‌ای است از بافت پیام؛ حله‌ای است تار و پودش خبر. و امروز آدمیان «از حکایت خود حکایت گشته‌اند» و نه فقط «به بانگ چنگ بگویند آن حکایت‌ها! که از نهفتن آن دیگ سینه می‌زند جوش» بل به بانگ و رنگ فکس و عکس و ماهواره و رایانه، هزاران نکته‌ی نهفته را آشکار می‌کنند و به سیر و سفر در گوش‌ها و چشم‌ها و ذهن‌ها و زبان‌ها می‌فرستند. و نه فقط کلمات و مطبوعات، که هر نگاهی و نوایی و ژستی و نشستی و خیزی و افتی و گفتی، آبهستن پیامی است. و جامعه کلافی است پیچیده از حکایت‌ها و اشارت‌ها و نمادها و داده‌ها، و آن‌کس در کارگاه زندگی کام‌کارتر است، حاکم باشد یا محکوم، که در این اجتماع خبر رشته و پیام بافته، سخاوت‌مندانه‌تر و زیرکانه‌تر درآید و دهقان‌وار دانه‌ی داده‌ها را گرد آورد و ساقی‌وار خمر خبر را در کام‌ها بچکاند؛ هم بنوشد و هم بنوشاند و به جام عدل باده دهد تا گدا «فرصت نیابد که جهان پر بلا کند».

زیرنشینان علم حکومت و ساکنان خانه‌ی اجتماع و راکبان مرکب حیات حق دارند که کام‌کارانه برانند و برای راندن حاجت دارند که کارشناسانه بدانند و بیاموزند و بیازمایند و برای به‌تر دانستن، حاجت به منابع چندگانه دارند، و رواست اگر دهانه نهادن بر دهان رسانه‌ها را به هیچ بهانه‌ای برنتابند.

* در این خصوص، ر.ک. به مقاله‌ی «دانش و دادگری»؛ از نگارنده، اینک در *مدارا* و مدیریت.

دو چشم داشتن، یعنی (دست‌کم) حق را در دو چشمه نگریستن و دو گوش داشتن، یعنی (دست‌کم) خبر را از دو گوشه گرفتن. حاکمانی که پلورالیسم منابع معرفتی را روا نمی‌دارند و اجتماع را به استماع پیام‌آور واحد می‌خوانند، رخنه‌ای در روش معرفت و شکافی در تمامیت آدمیت می‌افکنند که سنگینی خبث آن را ابلیشان خبیث هم تحمل نمی‌کنند.

هم بودن منابع چندگانه، هم رو نمودن به آنها، بی‌آزادی بر نمی‌آید. و آن که دست آزادی را می‌بندد و پای تکثر را می‌شکند، دهان جهالت را می‌گشاید. برای خودشناسی و جمع‌شناسی همه‌ی راه‌ها از آزادی می‌گذرند و برای بودن آزادی، هیچ روشی و نشانه‌ای آشکارتر و استوارتر از آزادی برای دانستن نیست. و آزادی دانستن، هیچ روشی و نشانه‌ای آشکارتر و استوارتر از وجود منابع چندگانه‌ی معرفت ندارد. و هیچ معدلتی امروز بدون عدل در توزیع معرفت تمام نیست و برای توازن در توزیع، هیچ روشی کارآمدتر از وفور منابع دانش نیست. آنان که جامعه را سامعه‌ی ناطقه‌ی واحد می‌خواهند، خطا می‌کنند و به عدل و علم و آزادی، هر سه جفا می‌کنند.

از محکومان گفتیم. حاکمان هم کارشان در سیاست و تدبیر ملک و ملت بی‌معرفت و بصیرت بر نمی‌آید. این معرفت را از چه راه‌هایی می‌اندوزند؟ دو روش بیش‌تر ندارند. یا از جامعه‌نشینان و شهریان و روستاییان می‌پرسند یا از خفیه‌نویسان و خبرچینان و نهان‌بینان و محتسبان. شیوه‌ی دوم، شیوه‌ی آزموده و ناکام و فرسوده‌ای است که حتی اگر «در میان مشک آن را جا شود / روز آخر گند آن پیدا شود». و حتی اگر به شیوه‌ی روسیان، هفتاد سال به غباوت یا قساوت دوام کند، در نهایت، فساد نهاد آن دامن مفسده‌پروران را خواهد گرفت. خفیه‌نویسان و نهان‌گویان، عوامل امین و کارآمدی برای خبررسانی نیستند و حاکمانی که خبر مردم را تنها از آنان می‌پرسند، جهل مرکب خود را مستحکم‌تر می‌کنند و غافل‌گیرانه در انفجار اطلاعات گرفتار می‌آیند.

یکم، به دلیل آن که داده‌ها و دانستنی‌های جامعه، چندان انبوه و پیچیده است و چنان سیل‌وار در میان آدمیان جاری است، که چنگ و چشم هیچ تیزبین تیزنگالی به صید و قید آنها کماً و کیفاً کامیاب نمی‌شود. بی‌جهت نبود که فون میزز Von Mises می‌گفت که سوسیالیسم (طراحی اقتصاد از بالا) محال است و هایک می‌گفت که کنستراکتیویسم Constructivism (طراحی جامعه از بالا) محال است. اینان هر دو بر عنصر اطلاعات انگشت می‌نهادند و به تأکید می‌گفتند که طراحی جامعه و اقتصاد، به چنان حجم حجیمی از اطلاعات فخیم نیازمند است که درک کردن و گرد کردن و سنجیدن و غربال کردن و برآیند آنها را گرفتن، در وسع و طاقت و امکان و قدرت هیچ آفریده نیست. بگذریم از هایک که می‌گفت اصولاً طراحی آگاهانه، هم‌چون غم دل گفتن با جانانه، عملی است ناقص خویش که در ظرف وقوع نمی‌گنجد و تمنایی است محال که واقعیت بدان رخصت تحقق نمی‌دهد و چون سایه‌ای است که همین که بدان رو کنند، رو برمی‌گرداند. به نوشته‌ی هایک «... اقتصاد مدرن... منوط به استفاده از علم و مهارت در کسب اطلاعات است و چنین علم و مهارتی به کمال، نزد هیچ‌کس نیست و پدیدآورندگان اقتصاد، جز فرد فرد اعضای جامعه نیستند که بر اعمالشان قواعدی کلی حاکمی است. لذا، نباید تسلیم این وسوسه‌ی باطل شویم که به جای این نظم، می‌توان نظم دیگری نشانده مبتنی بر این فرض که همه‌ی آن اطلاعات را می‌توان در یک مغز

مرکزی، یا دسته‌ای از مغزها متمرکز نمود*». لذا، بر این توهم فاسد باید قلم کشید که می‌توان به جای مردم و به اندازه‌ی مردم فهمید و به شیوه‌هایی دور از چشم مردم بر مسند خبر و اطلاع نشست و دست تدبیر از آستین قدرت به در کرد و جامعه را سامان مطلوب و معین داد.

دوم، به دلیل آن که خفیه‌نویسان، عمدتاً و عادتاً آدمیانی متوسطند که چون دیگر بنی‌آدم، تنها ملاحظه‌ی حقیقت را نمی‌کنند، بل که گوشه‌ی چشمی هم به مصلحت و معیشت خود دارند و نه تنها همه‌ی راست‌ها را نمی‌گویند، بل که همه‌ی گفته‌هایشان هم راست نیست. و نه تنها خود خبر کامل ندارند، بل مخبر کاملی هم نیستند و نه تنها احاطه بر وقایع ندارند، بل توان احاطه هم ندارند. اگر حریصی و کاسه‌لیسی و لاف‌کیشی و مزاج‌گویی نیز مزاجشان غالب شود و به عشق درهمی معدود خطر نکنند و «خلاف رأی سلطان رأی نجویند»، آن‌گاه به سمع‌خواجه همان را خواهند رساند که خواهجه می‌پسندد و اخبار و حکایات را چنان صورت و سامان خواهند داد که بر صحت رأی خواهجه دلالت کند. به‌علاوه، احوال جامعه، همه از جنس خبرهای خرد نیست که در خور خردهای خرد باشد. عقول و عیونی شگرف و سترگ می‌خواهد. دیده‌ی جان‌بین می‌خواهد. «وین کجا مرتبه‌ی چشم جهان‌بین» متوسطان و معاش‌اندیشان و کارمندان و سخن به مزد گویند است که شوق رفع و خوف عزل جانشان را آکنده است؟ جاسوسان را اگر سرشت نباشد، باری سرنوشت این است که به چاپلوسانی بدل شوند که سخن به مزد گویند و حقیقت به مصلحت فروشنند و در جامه‌ی طاعت، معصیت کنند و به جای خدمت خیانت ورزند و به عوض خبر، در بی‌خبری افزایش دهند و ذهن و زبان خواجگان خود را چنان سمت و صفت دهند که سخن‌گو و کارگزار آنان شوند. این همه رسم و خصلت آدمی‌زادگان متوسط و معذور است که ریع مسکون را پر کرده‌اند. از بدخواهان و مسموخ‌فطرتان و دیوسیرتان و آدمی‌خواران باید به خدا پناه برد که آفت عالم و آدمند و هر یکی‌شان داغ دلی است برای قبیله‌ای.

سوم، به دلیل آن که همین که آدمیان به حضور نامحرمان بدگمان شوند و گذرگاه عافیت را تنگ ببابند، جریده می‌روند و «گر خود رقیب شمع است اسرار از او می‌پوشانند» و با دیدن «خرقه‌پوش سر پیاله را می‌پوشند» و «هزارگونه سخن بر زبان و لب خاموش» بر کناره می‌روند و چون خم می «خون می‌خورند و خاموش می‌نشینند» و از طمطراق چشم بد، «آن یکاد می‌خوانند و در فراز می‌کنند» و ستر ذهب و ذهاب و مذهب را از سر می‌گیرند. بوگیران و خبرچینان در چنین حالت چه چاره دارند جز این که «جوابات قیاسی راست» کنند و به ظلمت زعم ضعیف و خیال‌اندیش خود پناه برند و ترک جوشی کنند و به ظلمت زعم ضعیف و خیال‌اندیش خود پناه برند و ترک جوشی نیم‌خام از اوهام پریشان فراهم آورند و خواجگان مست خود را مستورتر و رنجورتر کنند و شکاف ناشناخت میان والی و رعیت را گشاده‌تر سازند؟ والیان را نیز جز دل سپردن بدان اوهام کور و غوطه خوردن در غرور و نیم‌کور دیدن و نیم‌کر شنیدن چاره چیست؟ بلی، یک برون‌شو هست و آن مدد جستن از مقیاس و مخزنی مستقل است تا صدق و کذب اخبار محتسبان را اختیار کند. اما دریغا که سر این چشمه نیز به خاک انباشته شده است. خبرهای نهانی نهان‌گویان را با احوال و اقوال آشکار مردمان می‌توان قیاس کرد و حقیقت حال را به دست آورد. طریقه‌ی قویم و آیین تقوا این است «لکن چه چاره با بخت گمراه؟» از زمستان‌زدگانی سر در گریبان، جریده‌روانی این‌یکادخوان و

* F. A. Hayek, *New Studies in Philosophy...* 1985, p.13

سخن فون میز در صفحه‌ی ۲۹۷ همین کتاب، در مقاله‌ی «علم و سوسیالیسم» آمده است.

خاموشانی اسراریوش و تیغ در نیام و زبان در کام، چه می‌توان شمید؟ و از این ماه به محاق رفته، دریدن کدام ابر را انتظار می‌توان برد؟

چون که زاغان خیمه بر گلشن زدند
بلیلان خامش شدند و تن زدند

این‌جاست که مضیق معرفت‌اندوزی خفیه‌نویسان و نهان‌کارانه به نهایت می‌رسد و طناب این شیوه‌ی نامستطاب بر گردن خود او می‌پیچد و خبردهان و خبرگیران و نهان‌گویان و نهان‌شنوان در طلسم تهلکه‌ای که به افسون نامیمون خود پدید آورده‌اند، گرفتار می‌آیند و دروغی بر دروغی می‌انبارند و از باطلی به باطلی می‌گریزند و کژی بر کژی می‌نهند و عفونتی به عفونتی می‌شویند و در عین پلیدی، به عقوبت بی‌مهری دریا مبتلا می‌شوند و رنجور از شناخت شیوه‌ی شوم خویش، به دور باطل روش‌شناسانه‌ای می‌افتند که شستن و رستن و جستن از آن، جز به توبه‌ای روش‌شناسانه، ممکن نیست. مهلک‌ترین عیب شیوه‌های نهان‌کارانه در باز نمودن احوال راستین مردم، همین است که ظلمت‌گرا و فسادافزا و رقیب‌ناپسندند و در برهوت تاریکی و بی‌رقیبی لاف از قدرت و صحت و امانت می‌زنند و راه تصحیح را بر خود می‌بندند و در تشدید دست‌آوردهای باطل خود می‌کوشند. خود می‌گویند و خود می‌شنوند و خود باور می‌کنند و دور از صاحبان و حاملان و خالقان فرهنگ و خبر، خبرسازی و خبرفروشی می‌کنند و تنها وقتی از بستر غفلت برمی‌خیزند که زلزله‌ی اطلاعات و سیل انقلابات، سقف دروغین امنیت و معرفت را بر سرشان ویران کند. همه‌ی حاکمانی که از منظرهای امنیتی و اطلاعاتی در مردم می‌نگرند و آزادی را چون روشی برای آگاهی نمی‌گیرند و عامه را مجال رهایی و خودنمایی نمی‌دهند، و به جای آن که در روز روشن در قال و حالشان نظر کنند، جاسوسان را در شب تاریک به کشف رازشان می‌گمارند، به رنج بی‌خبری و به عقوبت غافل‌گیری گرفتار می‌آیند و از صحنه‌ای تاریک، تصویری مشوش در واهمه‌ی بیمار خود می‌آرایند و از فرط کوری و کری، گمان معکوس در حق خلائق می‌برند و بی‌کفایتی و ناکامی خود را به اسبابی مجهول و موهوم راجع می‌کنند و توطئه‌اندیشانه، دست تبه‌کاران و بدخواهان و کارافزایان نهانی را در کار می‌بینند و بانگ و فریاد از نامسلمانی مردم برمی‌آورند و از سر چاره‌جویی، جاسوسان را به جاسوسی بیش‌تر و ناظران نهانی را به نظارت تیزبینانه‌تر و نهان‌کارانه‌تر در کار مردم می‌خوانند، مگر سر نامرادی‌ها آشکار شود و راز بی‌توفیقی‌ها از پرده برون افتد. غافل از این که در این دور باطل و حلقه‌ی مفسد و «پس‌خور مثبت» [positive feedback](#) دشواری را افزون‌تر و گره را کورتر و مردم را دورتر و حقیقت را مستورتر می‌کنند.

چاره، برگرفتن شیوه‌ی دیگر است. و آن شیوه‌ی دیگر، قائم بدین لطیفه است که آزادی نردبان آگاهی است و آگاهی فرزند آزادی است و اسارت نه‌تنها اسیران، که امیران را نیز در کام می‌کشد و در جهل می‌گذارد و تماشاگران تا بازیگران را آزاد نگذارند، به درستی از قوت و مهارت و نتیجه‌ی رقابتشان آگاه نخواهند شد و بازیگران دریند و نهان‌کار نه رقابتشان واقعی است، نه برد و باختشان، نه لاف زدن از قدرتشان، نه تمرین و شرکتشان، نه تشویق و تویخشان. و متعلمان خائف و ناپیمن، نه سؤالشان را به درستی با معلم در میان می‌نهند، و نه مجال چون و چرا در جواب دارند، و علم و تحقیق و مدرکشان همه یابو است و بی‌مایه. اگر برای حکومت و سیاست به معرفت و بصیرت و خبرهای درست از احوال جماعت حاجت است و اگر نهان‌پرسی و نهان‌نویسی و خبردزدی و محتسب‌روشی کارآمد و گره‌گشا نیست، چه راهی می‌ماند جز آزاد نهادن خلائق، تا خود را چنان آشکار کنند که خفا و ظلمتی نماند و اندیشه‌ها و

پیشه‌ها و داشته‌ها و خواسته‌ها و عقده‌ها و عقیده‌ها و قبله‌ها و قبیله‌ها و خلاف‌ها و وفاق‌ها بر آفتاب افتد و نفاق و نهان‌کاری در محاق رود و حجاب‌ها از میان والی و رعیت برخیزد و صحنه‌ی جامعه روشن و روزآسا شود و آدمیان چنان بزیند که می‌نمایند و چنان بنمایند که می‌زیند. این البته هم حق آدمیان است، هم فضیلت آنان که آزاد باشند؛ چنان آزاد که درون و بیرونشان و معرفت و معیشتشان و اندیشه و پیشه‌شان و منش و روش‌شان بر هم منطبق افتد و یکی راه را بر دیگری نبندد تا بتواند بی‌نفاق و بی‌ارباب و بی‌خوف و بی‌خجلت زندگی کنند و نیز این حق و فضیلت رعایاست که در کار والیان به چشم نقد و نظارت نگاه کنند و بر آنان خرده بگیرند و به آنان مشورت‌های مفید دهند. اما سخن اینک نه در حق آزادی است، نه در فضیلت آزادی. سخن در آزادی، چون روش است؛ روشی برای ظهور و تجلی، روشی برای خودشناسی، روشی برای راه بردن به نهانی‌های غیر، روشی برای کسب آگاهی و رفع نادانی، روشی برای سیاستی کامیاب و مدیریتی موفق و روشی برای دادگری و ستم‌ستیزی.

دموکراسی‌ها، امروز بر دو گونه آزادی تکیه زده‌اند: آزادی چون حق و آزادی چون روش. با یکی عدل می‌پرورند و داد می‌دهند و حق مردم را می‌گزارند و با دیگری جهل خود را می‌زدایند و خلاق را می‌شناسند و به دل عامه راه می‌برند و کار ملک و مردم را تدبیری موفق می‌کنند و حکومت را از زوال و فساد ایمن می‌دارند.

سرّ پایداری حکومت‌های دموکراتیک و شکنندگی حکومت‌های توتالیتر را در تفاوت آثار دانایی و نادانی باید جست. حاکمان توتالیتر، به حقیقت محجوب و جاهلند و نه تنها ظلمشان، بل جهلشان به احوال مردم است که خانه‌ی حکومتشان را زود ویران می‌کند. جهلی که فرزند روش بی‌کفایت خبرگیری است. حکومت شاه و حکومت روس، دو نمونه‌ی جهل مجسم و غرقه و غافل‌گیر شدن مبهوتانه در بحر انفجار اطلاعات بودند. و دموکراسی‌ها، علی‌رغم ناکامی‌شان در دادگستری جامع، کامیابی روش‌مندان‌شان در شناخت احوال مردم، به پایداری‌شان مدد می‌رساند.

اینک می‌توان آزادی بیان، آزادی احزاب، آزادی مطبوعات، و آزادی مخالفان و شهروندان و... را از چشم دیگر نگریست. این‌ها در دفتر مدنیت و مدرنیت، در صدر حقوق انسان جدید به ثبت رسیده‌اند و بدون رعایت آن‌ها، حکومت مشروع نیست. اما حق بودن، همه‌ی ماهیت آن‌ها را برملا نمی‌کند. آن‌ها روش هم هستند؛ روشی که بدون آن، حکومت در عصر جدید و بر مردم معاصر نه تنها مشروع، بل که ممکن نیست. کمتر از این نیست که این آزادی‌ها به کفایت و به روشنی، همان خدمت را می‌کنند که صدها محتسب و خبرچین و خفیه‌نویس می‌خواهند، ولی در اجرای ناقص آن ناکامند. چرا باید جاسوسان بی‌مایه و بیمار را شبانه و دزدانه به کشف ناقص آرای نهفته‌ی مردم فرهیخته فرستاد؟ می‌توان در روز روشن و بر سر کوی و انجمن و در کارگاه احزاب و بر صفحه‌ی جراید، راز ضمیر آنان را مشاهده کرد و بر مراد و مطلوبشان وقوف یافت. آنان به‌ترین سخن‌گوی خویش‌تن هستند. جامعه‌ای چنین زلال و برهنه، راز دل و عمق ضمیر و پیچ‌وتاب‌های پیکر خود را بی‌تکلف می‌نمایاند و تردامنی‌ها و پارسایی‌ها و مخالفت‌ها و موافقت‌ها و چپ‌روی‌ها و کج‌روی‌های خود را بر آفتاب می‌اندازند و نه با خود نفاق می‌کند، نه با حاکمان، و همچنان که گره و نقاب از شخصیت خود برمی‌دارد، گره از زبان خود نیز باز می‌کند و به جای کنایات بعید و غریب (که ادبیات استبدادزده‌ی ما را سخت زشت‌رو کرده است)، عبارات صریح و متین را می‌نشانند. نافیان و غاصبان آزادی، که قبح آن را در ترویج فساد و تقویت تفرقه دانسته‌اند، غافلند از این که آزادی، فسادی را افزون‌تر

نمی‌کند. فساد نهفته را (اگر هست) آشکار می‌کند. به آتش تفرقه هم دامن نمی‌زند. از تفرقی که بالفعل موجود است، پرده برمی‌دارد و رفع فساد و تفرقه، نه در منع آزادی، بل در توان‌گری فرهنگی است. کار آزادی، کشف است، نه خلق. و خطاست که کشف نقاب و رفع حجاب را علت زشت‌روی بدانیم، نه مظهر آن. و جفاست که کاشف میکروب‌ها را واضع میکروب‌ها بدانیم و بر او نفرین و نفرت نثار کنیم.

آزادی (چون روش) کاری که می‌کند، باز کردن زنجیر از دست و پای اطلاعات انبوه و نهفته‌ای است که در جامعه جاری است و اثر و خیرش نه به چشم خفیه‌نویسان می‌رسد و نه به گوش رئیس‌ان. و هیچ‌کس چون خود مردم و جز خود مردم نمی‌توانند آن‌ها را آشکار کنند. چون موسیقی است که به گفته‌ی غزالی، چیزی را در دل نمی‌نشانند، بل دل را می‌شوراند تا هرچه را در انبان دارد، از پرده برون اندازد.* چون زیبایی است، چون شراب است، چون خواب است که آدمی را برهنه می‌کند و او را به خود می‌نمایاند و حجاب ستبر ملاحظات را از شخصیت او برمی‌گیرد. جامعه‌ی جدید، که چون حله‌ی شاعر سیستان، ابریشم ترکیب و نگارگر نقشش، زبان و سخن است، برای نامحرمان طوماری درنور دیده است. حاکمان به گشودن این دفتر نیاز دارند، که صلاح ملک و توفیق ملک در این گشودن است. از دفتر بسته خط مبین نمی‌توان خواند و بر جامعه‌ی بسته حکم موفق نمی‌توان راند. کتاب جامعه را نویسندگان آن می‌خوانند و خوانندگان آن می‌نویسند. به آنان گوش باید سپرد. و سخن‌زدان را چون شیاطین، به شهاب قهر باید راند که آلا من خطف الخطفة فأتبعه شهابٌ ثاقب. (صافات، ۱۰) جامعه‌ی باز و برهنه، چون طبیعت برهنه، باحیاست؛ اما در افشای اسرار، سخاوت‌مند است.

اگر حکومت سزاست و اگر حسن تدبیر رواست، جام جهان‌نمایی به دست باید کرد و احوال ملک و ملت را در آن باید دید. این آینه، جز آزادی نیست که رضایت حاکم و محکوم و سعادت والی و رعیت در اوست و از این آزادی مبارک‌تر چیست که افتقار حاکمان و افتخار عادلان بدوست. هم حق معرفت را می‌گذارد و هم حق معدلت را، و هم بقای دولت را تأمین می‌کند و هم رضای ملت را.

اما این آزادی که چون روش، چون آینه، چون برهنگی، چون موسیقی، چون شراب، و چون آفتاب، برگزیده‌ی حجاب و ترجمان احوال است، تنها به خدمت حاکمان در نمی‌آید تا عامه را به خاصه بنمایاند و جای جاسوسان و خبرچینان را پر کند و توفیق در تدبیر ملک و ملت آورد. برکات و خدمات او بسی بیش از این‌هاست. جامعه و مردم هم در سایه‌ی آن «جامعه‌تر» و «مردم‌تر» ند. یعنی به خصلت گوهری خویش نزدیک‌ترند. از نفاق و استتار فارغند، با خود برهنه و یگانه‌اند، دو چهره ندارند و همانند که می‌نمایند و از آن‌جا که «در کارگاه هستی از کفر ناگزیرست» دهان کفر هم در این جامعه گشاده‌تر است؛ اما کفر بی‌نفاق. چرا که همین که جامعه در نقاب رود، کفر هم نقابی از نفاق برخواهد گرفت و عفوتتی مرکب و مضاعف به دنیا خواهد آورد. حقیقت هم در او برهنه‌تر است. که گرچه کژخوانان و خام‌چشمان را زبان دارد، برای محققان غنیمت است. و چه نعمتی است این برهنگی و یگانگی که هم چهره‌ی مؤمنان را سپید می‌کند و هم پرده‌ی منافقان را می‌درد. هم متاع صالح را می‌نمایاند و هم متاع طالح را. نه این که قلابان و مداحان و کذابان و شیادان و «معربدان و مستان و معاشران و رندان» در سایه‌ی این آزادی به هم نرسند و مجال و منالی نیابند. اما کفه‌ی دیگر ترازو را صادقان و عالمان و هادیان، سنگین و متوازن خواهند کرد؛

* «... سماع هیچ‌چیز در دل نیاورد که نباشد، بل که آن را که در دل باشد، فراچیناند.» امام محمد غزالی، کیمیای سعادت، ص ۴۷۴ - ۷۵، تصحیح حسن خدیوچم، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.

توازنی که کشف و خلقتش وامدار آزادی است و فقدانش جان جامعه را به طاقت خواهد آورد. رفع حجاب از کثرت مستور در جامعه هم کار این روش است که هم وجودش و هم کشفش، مقوم دموکراسی است.

از این روش پرستاری باید کرد که ماندن و سرفراز ماندنش مرهون عزم و لطف خواستاران و پرستاران است. و اگر قدر نبیند و بر صد نشیند، ای بسا که غروبی بی‌طلوع کند. قانون‌های این جامعه‌ی برهنه را نیز حرمت باید نهاد که خادم آزادی و پاسدار برهنگی‌اند و بار امانتی را می‌برند که آسمان از کشیدنش ناتوان ماند. گوهرشان اگرچه منع است، اما منع از مزاحمت‌های آزادی‌دزد و رفع پرده‌های برهنگی‌پوش.

تقسیم حکومت‌ها با ظالم و عادل را نیز باید به حکومت‌های عالم و جاهل بدل کرد. عادلان برای عدالت‌ورزی محتاج دانشند و عالمان، برای دانستن در قدم اول روش خود را تصحیح می‌کنند و همین که از روش آزادی برای کشف احوال خلق بهره‌بستانند، عدل بی‌دانش و بی‌روش جهد بی‌توفیقی است که گاه قساوت‌خیزتر از ستم است. روش آزادی که پلورالیسم سیاسی و معرفتی رکن مردم را از جور حاجیان می‌رهاند، هم حکام را از رنج بی‌مهری خلقتان، هم پخش عادلانه‌ی معرفت را سبب می‌شود، هم کسب عادلانه‌ی آن را، هم بقا و توفیق حاکمان را، و هم رضا و کمال محکومان را؛ هم سلامت و اعتدال جامعه‌نشینان را، هم بصیرت و اطلاع مسندنشینان را، هم وفور منابع دانش را، هم امکان و فرصت‌گزینش را، هم انصاف صالحان را، هم اجحاف طالحان را. و حکومت جاهل، که روش راستین دانستن را نمی‌داند و بر جریان آزاد اطلاع مهر منع می‌نهد، در توهمی از دانش به سر می‌برد و خیال محال در سر می‌پرورد و هوس گرد کردن اخباری جامع و کامل دارد و برای کسب نیم‌خبر، صد ناظر و حاجب می‌گمارد و ایمنی و خلوت خلقتان را برمی‌آشوبد و باب دانستن و خبر گرفتن از خویش و بیگانه را بر همگان می‌بندد و جلوه‌گیری و خودنمایی را منع می‌کند و راه را بر عدالت عالمانه و علم عادلانه می‌بندد و دست را در تصرف و طراحی جامع جاهلانه می‌گشاید و حجاب بر حجاب می‌افزاید و دروغ بر دروغ می‌انبارد و خون را به خون می‌شوید و نفاق را با نفاق سر می‌پوشاند و نهایتاً ناکام و منهزم و شرمسار از بی‌خبری در طوفان از انقلاب اطلاعات، خلق را پریشان و ملک را ویران می‌نهد و می‌گریزد.

هیچ عدلی بی‌علم ممکن نیست و هیچ علمی بی‌آزادی به دست نمی‌آید. تا معلوم آزاد نباشد، ظهور نمی‌کند و تا ظهور نکند، عالم از او جاهل است و این اگر در طبیعت صادق است، درباره‌ی سلطان و رعیت صد بار صادق‌تر است.

و تا جهل هت، بیداد هست، و چنین است که جور و جهل پنجه‌های ناپاک خود را در هم می‌کنند تا دانش و دادگری را بفشارند. این جهل نه تنها جهل محکومان، که جهل حاکمان نیز هست. جاهلان حتی اگر مشفق باشند، قدرت عدالت‌پروری و شفقت‌ورزی ندارند. و لذا آن که به بهانه‌ی شریعت یا عدالت، جامعه را آزاد نمی‌نهد، و دل به خبرگیری دیده‌بانان خوش می‌دارد، دامن دانش و پیرهن توفیق خود را چاک می‌کند، چرا که جامعه‌ی دربند، نخستین عقوبتی که به حاکم جابر می‌چشاند، این است که دهان خود را بر او می‌بندد و حقیقت حال خود را از او مکتوم می‌دارد و چه حرمانی تلخ‌تر از بی‌دانشی، که ناکامی و رسوایی هر دو را در آستین دارد.

چرا باید گفت جامعه‌ی مظلوم؟ باید گفت جامعه‌ی مستور؛ مستور از چشم ظالمان جاهل، ظالمانی «برون پرده و مغرور صد فریب / تا آن زمان که پرده برافتد چه‌ها کنند.»

روزگار جاهلان و توطئه‌اندیشان حاکم هنگام وزیدن طوفان اطلاعات، سخت ترحمانگیز و تماشایی است. هیچ شکنجه‌ای سخت‌تر از دریدن حجاب جهل مرکبشان نیست. گویی پوستشان را زنده برمی‌کنند. حشر و قیامت آنان آن روز است. روزی که از مرگ بی‌خبری برخیزند، و هزاران اسرافیل مکرم، صور اخبار به دست، در گوش خسته‌ی آنان خبر طلوع دنیایی جدید و ظهور آدمیانی نو را بدند. صداع این صورها، جنون جاوید بدانان خواهد داد. در فجر انقلاب، حاکمان جاهل چندان از خروش مردم رنج نمی‌برند که از کشف بی‌خبری خود، و سلاح‌های گرم مردم خشم‌گین آنان را چندان نمی‌آزارد که گلوله‌های کوبنده‌ی خبرهای سرد، پاره شدن پرده‌ی توهم همان و زوال هستی و هم‌آلوده‌ی آنان همان. چرا که آنان هیچ‌گاه جز انبانی از اوهام نبوده‌اند و «چون پرده برافتد نه تو مانی و نه من».

امروز آزادی‌های اجتماعی و سیاسی و احزاب و مطبوعات و اصناف و انجمن‌ها و دانشگاه‌ها و کلاس‌ها و کتاب‌ها و کلوب‌ها و فیلم‌ها و رسانه‌های آزاد، دهان‌های مردم و دهانه‌های اجتماعات؛ ربه‌های خلقند، روش‌های دانستن‌اند، شیوه‌های تدبیر و مدیریت کام‌یابند، ابزار توفیق حکومتند، مجاری شناخت متقابلند، آینه‌ی ظهور واقعیاتند، برهنه‌کننده‌ی تنوع مستور اجتماعند و آن که جامعه را در بند می‌نهد، و بدان جواز ظهور و خودنمایی نمی‌دهد، این‌قدر نمی‌داند که خیانت به هوش و گوش خود می‌کند؟ آدمیان را در کدامین آینه‌ی دیگر خواهد دید؟ خلاق آن‌قدر بزرگند که در آینه کوچک وهم این حاجبان و آن ناظر و در بانگ و رنگ صداوسیما واحد نخواهند نمود. آینه‌ای به قامت خلق به دست باید کرد. و آن را خلقان، خود می‌سازند.

آزادی، اینک حق و فضیلت هم نباشد، روش است؛ ابزار است. ابزار و روشی که همه‌ی حاکمان، دین‌دار باشند یا لادین، برای توفیق حکومت، بدان محتاجند. در آن به چشم معارضت با شرع نباید نگریست. فواید روش‌شناسانه‌ی آن چندان است که معایب ارزش‌شناسانه‌ی آن را فرو پوشد. روش‌شناسانه که نظر کنیم، وجود عالمان ملجم و جاهلان مکرم، نه فقط نشانه‌ای از قبح رفتار، بل علامتی از سوء تدبیر حاکمان است و سیری ظالم و گرسنگی مظلوم، نه تنها اخلاقاً دل را به درد می‌آورد، که تجربتاً و معرفتاً خبر از پریشانی جمع و نادانی مدیران می‌دهد. آن که می‌خواهد حکومت کند، به ابزار عدل حاجت دارد و آن که به چوب‌دستی عدل بر سر پریشانی می‌کوبد، در قدم اول باید پنجره‌ها را باز کند و دهانه‌ها و ربه‌ها را بگشاید. در بی‌خبری، عدالت‌ورزی ناممکن است. بیهوده نبود که علی علیه‌السلام، پیشوای پارسایان، می‌گفت خداوند از عالمان پیمان گرفته است که از سیری ظالم و گرسنگی مظلوم نگذرند و آسوده ننشینند* و بیهوده نبود که در توصیف جامعه‌ی جاهلی می‌گفت: عالمان در آن دهان‌بسته‌اند و جاهلان مکرمند†. جوع و جور و جهل چنین هم‌پیمان می‌شوند. و شکستن این حلقه‌ی شوم با شکستن شاخ گستاخ جهل آغاز می‌شود. آزادی را به جنگ او باید فرستاد که از او قوی‌تر روشی نیست.

زین روشی بر اوج انور می‌روی

ای برادر گر بر آذر می‌روی

* «ما أخذ الله علی العلماء أن لا یقاروا علی کظة ظالم و لا سغب مظلوم.» نهج‌البلاغه، خطبه‌ی سوم، مشهور به خطبه‌ی شقشقیه.

† «بارض عالمها ملجم و جاهلها مکرم.»، نهج‌البلاغه، خطبه‌ی دوم.

رهایی از یقین و یقین به رهایی*

اشاره: کیان، حول موضوع دین و لیبرالیسم، پرسش‌های زیر را با دکتر عبدالکریم سروش در میان نهاد:

۱. تلقی جناب‌عالی از لیبرالیسم چیست؟ به عبارت دیگر، کدام عناصر و ارکان را عناصر و ارکان مقوم لیبرالیسم می‌دانید؟
۲. آیا ظهور لیبرالیسم در غرب، واکنشی در مقابل دین بود؟
۳. به نظر می‌رسد در چارچوب لیبرالیسم، دین‌داری یک «حق» است. آیا این تلقی از دین‌داری، با رویکرد سنتی دین‌داران که انسان را «مکلف» می‌دانند، قابل جمع است؟
۴. جناب‌عالی «تنوع ادیان» و «تنوع قرائت‌های گوناگون از یک دین» را به رسمیت شناخته‌اید. آیا لازمه‌ی این پلورالیسم، بی‌طرف دانستن حکومت در مقابل ادیان گوناگون و قرائت‌های گوناگون از یک دین[†] نیست؟
۵. آیا نابرابری‌های حقوقی در فقه اسلامی (از جمله نابرابری میان زن و مرد، میان مسلمان و غیرمسلمان و...) از ذاتیات دین اسلام است و لذا، اصل برابری حقوقی در لیبرالیسم[‡] با آموزه‌های ذاتی اسلام ناسازگار است؟
۶. در مقاله‌ی «مبانی تئوریک لیبرالیسم»[§] آمده است: «برای لیبرالیسم جواب همه‌چیز پس از امتحان و واریسی معلوم می‌شود. اما برای جامعه‌ی دینی، جواب بسیاری سؤالات پیشاپیش معلوم است... در جامعه‌ی دینی، پاره‌ای از امور را نمی‌توان مورد واریسی قرار داد.» به نظر جناب‌عالی، در جامعه‌ی دینی کدام امور را نمی‌توان واریسی کرد؟
۷. ارائه‌ی قرائت لیبرال از اسلام، تا چه حد مطلوب است؟
۸. کسانی معتقدند که اولاً، «ایمان واقعی» محصول «گزینش آزادانه و مختارانه» است و ثانیاً، حکومت و جامعه‌ی لیبرال به‌تر از سایر حکومت‌ها و جوامع، امکان گزینش مختارانه را فراهم می‌آورد. نظر شما در این زمینه چیست؟

دکتر سروش: پرسش‌هایتان را در حد وسع عقلی و عملی خود پاسخ می‌گویم و امیدوارم نافع افتد و از نعمت نقد محروم نماند.

اول، به اعتقاد پاره‌ای متفکران، نمی‌توان تعریفی منسجم و جامع و متفق‌علیه از لیبرالیسم به دست داد. زیرا لیبرالیسم در طول تاریخ خود، تحولات عمیقی را از سر گذرانده است. لذا، شاید بهتر باشد از موارث عمده یا خصلت‌های عمده‌ی لیبرالیسم سخن بگوییم. مطالعه‌ی این موارث نشان می‌دهد

* کیان، سال نهم، شماره‌ی ۴۸، مرداد - شهریور ۱۳۷۸

[†] The neutrality principle

[‡] The equalitarian principle

[§] در باب انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی لیبرالیسم، به مقاله‌ی «مبانی تئوریک لیبرالیسم» در کتاب *رازدانی و روشن‌فکری* از نگارنده مراجعه شود.

بسیاری از مفاهیمی که امروزه از بدیهیات فلسفه‌ی سیاسی و عمل سیاسی است، در دوران ماقبل لیبرالیسم، از مفاهیم مشکوک و مطرود بوده است و تلاش‌ها و جهادهای متفکران لیبرال سبب شده است که این مفاهیم آنچنان در عمق اذهان و عقول رسوخ کند که به مفاهیمی بدیهی و اجماعی بدل شوند. بعضی از این مفاهیم، عبارتند از: مفهوم قرارداد، جواب‌گو بودن دولت در مقابل مردم، حقوق فطری و طبیعی آدمیان، اصل رقابت، آزادی، فردیت، شک در حوزه‌ی معرفت (یعنی تکیه بر جایز الخطا بودن آدمی)، طرد اشرافیت، بی‌طرفی ایدئولوژیک دولت، و آزادمنشی و مدارا و تسامح در رفتار فردی و اجتماعی. امروزه حتی مکاتب مخالف لیبرالیسم، نظیر سوسیالیسم، و محافظه‌کاری و جماعت‌گرایی *communitarianism*، هیچ‌یک از این مقولات را طرد و نفی نمی‌کنند. گرچه در معنایی که از این مقولات عرضه می‌کنند، یا محدوده‌ای که برای آنها قائل هستند، اختلاف نظر دارند. اختلافات این مکاتب با لیبرالیسم، بر سر موضوعاتی است از قبیل: مالکیت خصوصی، دوام یا زوال طبقه‌ی بورژوا، میزان دخالت دولت در اقتصاد و فرهنگ، تقدم برابری بر آزادی یا بالعکس، فردگرایی افراطی، میزان تکیه بر سنت، توسعه و تضییق مصادیق پلورالیسم و امثال آن.

تحولات لیبرالیسم چنان بوده است که فی‌المثل می‌توان سوسیالیسم را دنباله‌ی طبیعی و مقتضای منطقی و فرزند مشروع لیبرالیسم دانست. اگر به تاریخچه‌ی لیبرالیسم مراجعه کنیم، در می‌یابیم که پدید آمدن راست نو *new right*، مرحله‌ای واسط میان لیبرالیسم کلاسیک و سوسیالیسم کلاسیک بوده است. لیبرالیسم کلاسیک خواهان عدم مداخله‌ی دولت، یا به حداقل رساندن مداخله‌ی دولت است. راست نو خواهان مداخله‌ی دولت است با این هدف که زمینه برای امکان بهره‌برداری کافی و درست از آزادی فراهم شود. و سوسیالیسم خواهان حداکثر مداخله‌ی دولت در اقتصاد است. به این ترتیب، می‌توان لیبرالیسم کلاسیک و سوسیالیسم کلاسیک را دو سر یک طیف دانست و نوعی پیوستگی در میان آنها مشاهده کرد. این‌ها همه به نحو مجمل بود. اما اگر خواهان تفصیل باشیم، باید بگوییم لیبرالیسم سه ضلع دارد: لیبرالیسم اقتصادی، لیبرالیسم سیاسی، و لیبرالیسم معرفتی. این سه ضلع، با هم یک مثلث کامل را می‌سازند و هر یک بر دیگری تکیه دارند. لیبرالیسم خواستار «رهایی» و اصلاً «مکتب‌رهایی» است. من عمداً به جای واژه‌ی «آزادی»، واژه‌ی «رهایی» را به کار می‌برم تا بر «آزادی منفی» تأکید کرده باشم. آزادی منفی، یعنی رفع موانع، و وجه لیبرالیسم کلاسیک هم در بدو تولد، این بود که می‌کوشید موانعی را که پیش روی سرمایه، حقوق سیاسی بشر، و رشد معرفت وجود داشت، مرتفع کند. لیبرالیسم اقتصادی، خواهان آزادی سرمایه و سرمایه‌داران و رهایی جامعه از شر اشرافیت فئودالی بود. لیبرالیسم سیاسی، خواستار قانون‌مند کردن رفتار سیاستمداران و جواب‌گو بودنشان در مقابل مردم و مشارکت سیاسی مردم در سرنوشتشان بود. یعنی رهایی از استبداد سلطنتی و فئودالی را می‌خواست و برای نیل به این هدف، بر حقوق فطری و سلب‌ناشدنی بشر تکیه می‌کرد. از این حیث است که جان لاک، یکی از نظریه‌پردازان لیبرالیسم به شمار می‌آید، چون به‌جد بر حقوق بشر تأکید می‌کرد و در واقع، خبر از تولد انسان محق (در برابر انسان پیشین، که مکلف بود) می‌داد. لیبرالیسم معرفتی هم مخالف استبداد دینی بود. و بسط همین بخش از لیبرالیسم بود که به رهایی‌جویی یا آزادی‌خواهی معرفت‌شناسانه انجامید؛ به معنی رهایی از جزم‌ها و خرافه‌ها و بت‌ها و نیاندیشیدن‌ها. لیبرالیسم معرفتی با تک‌منبعی بودن معرفت مخالفت می‌کرد و علی‌الخصوص، با اقتداری سیاسی که صرفاً بر حقوق و تکالیف متخذ از منبع انحصاری دین تکیه داشت، ضدیت می‌ورزید. بسیاری از فیلسوفان لیبرال عصر روشن‌گری، عمدتاً معرفت‌شناسی می‌کردند و

مهم‌ترین دست‌آوردشان همین بود که استاندارد یقینت را بالا ببرند و کثیری از بدیهیات گذشتگان را غیربدیهی و غیریقینی اعلام کنند و نشان دهند که یقین، بیش از آن که محصول دلایل باشد، محصول علل است. یکی از اهم این علل، «قدرت سیاسی» بود و همین جا بود که استبداد سیاسی و استبداد دینی با هم گره می‌خورند. توجه فیلسوفان لیبرال روشن‌فکری به عنصر خطا در معرفت، و ذاتی یا عرضی بودن آن، سیستمیک یا اتفاقی بودن آن، سرچشمه و مادر معرفت‌شناسی مدرن است و همه‌ی بحث‌المعرفه را می‌توان را با محوریت عنصر خطا، یا از منظر خطاشناسی بازسازی کرد. این که لیبرالیسم را ایدئولوژی طبقه‌ی متوسط خوانده‌اند، ناشی از جنبه‌های اقتصادی و سیاسی لیبرالیسم است؛ و الاً نفی یقین و نفی انسداد معرفتی و نفی تک‌منبعی بودن معرفت، اختصاصی به طبقه‌ی متوسط و بورژوا ندارد. همین معرفت‌شناسی لیبرال بود که ریاضیات را مدل و الگوی یقینت معرفی کرد و فلسفه‌ی متافیزیکی را از مسند پیشین به زیر کشید و سؤالات مهم و فریبه‌ی در باب عقل و زبان و یقین و تجربه و ادراک درآفکند.

در بن لیبرالیسم، علاوه بر خواست‌های رهایی‌طلبانه در حوزه‌های معیشت و سیاست و معرفت، پیش‌فرضی انسان‌شناسانه نیز وجود داشت. لیبرال‌ها آدمیان را علی‌الاصول، نیک‌اندیش، نیک‌خواه، و نیک‌سرشت می‌دانستند. به همین سبب معتقد بودند اگر آنان را آزاد بگذاریم، به طور طبیعی و به مدد عقل جمعی، راه به‌تر را انتخاب خواهند کرد و حاجت به قهر دولت و اجبار کلیسا نخواهند داشت. اخلاق فایده‌گرا *utilitarianism* ربط وثیقی با این انسان‌شناسی داشت؛ درست است که آدمیان به دنبال فایده و لذت می‌روند، اما چون ذاتاً خوب و معتدل ساخته شده‌ند، لذت‌طلبی و فایده‌جویی جمعی‌شان هم علی‌الغالب بر نهج صواب خواهد بود و رعایت مصلحت و منفعت عامه، بر رعایت عدالت منطبق خواهد شد. نفی خشونت و مداراگرایی، که یکی از ارکان لیبرالیسم است، نیز از همین پیش‌فرض انسان‌شناسانه برمی‌خیزد. جایز‌الخطا و مختار و لغزش‌پذیر دانستن انسان‌ها، به خودی خود، آن‌ها را مستوجب مدارا نمی‌دارد. حتی مجبور و اسیر علل و مقهور قهر شرایط دیدن گناه‌کاران هم، شفقت و عطوفت بر آن‌ها را واجب نمی‌آورد. چون در هر دو مورد، می‌توان آنان را مستوجب درشتی دانست و یا برای رفع جرم و عیبشان درشتی را لازم شمرد (به منزله‌ی یک قاعده، نه استثناء). فقط با فرض نیک‌سرشتی آدمیان است که می‌توان مدارا را با خطاکاران، به منزله‌ی یک قاعده و روش توصیه کرد. و الاً تنها راه برای مقابله با خطاهای آدمیان بدذات و بدجنس، درشتی کردن و خشونت ورزیدن و کلوخ‌انداز را با سنگ پاداش دادن است. این همان راهی است که جوامع غیرلیبرال می‌روند.

دموکراسی و دولت رفاه را نیز باید از موارث جاافتاده‌ی لیبرالیسم دانست؛ موارثی که متعلق به دوران لیبرالیسم نو و بسط‌یافته‌اند. به اشاره باید بگویم لیبرالیسم، چنان‌که اشاره کردم، یک «نه» بزرگ بود به استبداد و انحصار و انسداد در عرصه‌های معیشت و معرفت و سیاست. و در این «نه» گفتن، بسیار کامیاب افتاد. اما وقتی نوبت به «آزادی مثبت» رسید، یعنی به طراحی‌های ایجابی، شکاف در اردوگاه لیبرالیسم پدید آمد و چنان شد که حتی سوسیالیسم هم از دل آن بیرون آمد. تعیین این که آدمی در چه صورت و در چه شرایطی آزاد خواهد بود، مسأله‌ی آسانی نبود. لذا، جواب‌های مختلف پیدا کرد. پای دولت را به میان کشیدن و از او انتظار دخالت در امور اقتصادی داشتن و طلب فرصت‌های مساوی برای شهروندان کردن (و لذا، نفی مالکیت خصوصی بر ابزار تولید) و حقوق تازه برای مردان و زنان تعریف کردن، از اهم تحولاتی بود که در تئوری لیبرالیسم پدید آمد.

دوم. تمام تواریخ نگاشته شده در باب لیبرالیسم، به اتفاق، آن را از یک جهت واکنشی در مقابل انحصار و استبداد کلیسا می‌شمارند. استبداد کلیسا، علاوه بر علل اقتصادی و سیاسی، یک علت معرفتی نیز داشت که عبارت بود از: یقین کلیسا به بر حق بودن خود، و تفسیر رسمی خود از دین. ارباب کلیسا، به رضایت عامه و عقل جمعی توجهی نداشتند و معتقد بودند بدون رضایت مردم می‌توان بر آنها حکومت کرد و یا از آنها ایمان و تعبد خواست. کافی است روحانیان به این نتیجه برسند که سخن و موضعشان حق است، تا مردم را به تبعیت از خویش فرا بخوانند و یا وادار کنند.

یقین ارباب کلیسا به مشروعیت و حقانیت و ولایت خویش، تنها عاملی نبود که لیبرالها را علیه‌شان برمی‌انگیخت. اتفاق مهمی که این امر را تسریع کرد، پدید آمدن علوم جدید بود. دانش‌های جدید، یکی پس از دیگری، تردیدهایی در اندیشه‌های دینی پدید آوردند. منازعات کلیسا با کثیری از دانش‌مندان جانورشناس، زمین‌شناس، ستاره‌شناس، و فیزیک‌دان، رفته‌رفته رخنه‌هایی در حقانیت درون‌مایه‌های کتاب مقدس ایجاد کرد. نقد کتاب مقدس، ترجمه‌ی کتاب مقدس به زبان‌های گوناگون، در دست‌رس همگان قرار گرفتن آن و ظهور پروتستانیسم، و اعلام این که هر کسی می‌تواند کشیش خود باشد و شخصاً راه خویش را به سوی خدای خویش بگشاید، از جمله عواملی بود که مواضع لیبرالها را در مقابل کلیسا تحکیم می‌کرد. فردگرایی معرفتی در این میان نقش مهمی ایفا کرد و فردگرایی پروتستانی، یعنی این اندیشه که هر کس باید به تنهایی به خدا پاسخ گوید، خود منطبق بر مواضع لیبرالیسم بود.

با این توضیح، شاید بتوان گفت ظهور لیبرالیسم در غرب، واکنشی در مقابل دین بود. اما این بیان، ناقص و ابتر است و تکمله‌ای می‌طلبد. جامعه‌ی غربی، تا اواخر قرون وسطا *high middle edges*، جامعه‌ای متعادل و متوازن بود؛ یعنی اخلاق و دین و سیاست و اقتصاد و فلسفه و علم این جامعه، با یکدیگر تناسب و توازن داشتند و همگی مصبوغ به صبغه‌ی اسطوره و استبداد و انحصار بودند. دین منبع واحد معرفت بود، سیاست استبدادی بود، اقتصاد هم عمدتاً در دست فئودالها و زمین‌دارهای بزرگ بود و اخلاق و حقوق هم خادم همین نظام سیاسی - اجتماعی. فلسفه و شناخت با این نظام کلی متناسب بود و علم هم راه تصرف در این عالم و آدم را نشان می‌داد. لیبرالیسم، واکنشی در مقابل کل این دنیا بود و تمام اجزای این عالم و توازن میان آنها را به هم ریخت. لیبرالیسم آن سبب پر سیب (به تعبیر دکارت) را خالی کرد و تک‌تک سیب‌های داخل آن را واریسی کرد و فقط سیب‌های سالم را به سبب بازگرداند. با ظهور لیبرالیسم، استبداد سیاسی، استبداد دینی، و استبداد اقتصادی، با هم فرو ریخت. علم جدید و فلسفه‌ی جدید نیز به مدد آمدند و در مجموع، جهان تازه‌ای در غرب بنا کردند. یعنی بر اثر لیبرالیسم، اخلاق و دین و سیاست و... همه عوض شدند و بل‌که عوض شدن آنها، نام لیبرالیسم به خود گرفت و جهان تازه‌ای ساخته شد با تعادل تازه‌ای و بر محور وجود انسان تازه‌تولدیافته‌ای. بلی؛ به یک معنای دقیق، می‌توان جهت‌گیری ویژه‌ی لیبرالیسم را علیه دین دانست و آن، فراگیری و انحصاریت دین است؛ نه خود دین. چنان‌که می‌دانیم، لیبرالیسم نمی‌پذیرد که نظام سیاسی متعدد باشد. بل‌که وحدت فراگیر یک نظم قانونی را در کشور طالب است؛ نه چنددولتی را. هم‌چنان که تعدد نظام‌های اقتصادی را نمی‌پسندد و یک نظام واحد رقابتی سرمایه‌داری را (که البته در درون خود زد و خوردهای بسیاری دارد) توصیه و دنبال می‌کند. اما در باب دین، به دلایل معرفت‌شناختی، وحدت دین را طلب و تحمیل نمی‌کند و به پلورالیسم عقیدتی معتقد است. در گذشته، افراد جامعه، اعضای یک امت دینی، رعایای یک سلطان و روزی‌خواران یک سفره‌ی اقتصادی

بودند. اکنون هم مردم، همچنان شهروندان یک نظام سیاسی‌اند و روزی‌خواران یک سفره‌ی معیشتی. اما دیگر اعضای یک امت نیستند و این امت، به جماعات گونه‌گونی، پاره پاره شده است.

سوم. بلی؛ مطابق قرائت ارتدوکس، دین‌داری یک تکلیف شمرده می‌شود و شخص ملحد، به تکلیفی از تکالیف خود عمل نکرده؛ نه این که از حق خود استفاده نکرده است. حتی پاره‌ای از فقیهان، کفار را مکلف به فروع می‌دانند، گرچه عمل به فروع را از آنان مقبول نمی‌شمارند. اما سؤال مهم این است که چه کسی و چه مرجعی آدمی را به دین‌داری تکلیف می‌کند. این که کسی خود را عقلاً مکلف به دین‌داری بداند، با لیبرالیسم منافاتی ندارد؛ چون لیبرالیسم قائل به آزادی وجدان و انتخاب فردی است. مشکل آن‌جاست که این تکلیف از ناحیه‌ی یک نهاد سیاسی - اجتماعی دینی اعمال شود، که در این صورت با لیبرالیسم منافات دارد. لیبرالیسم چون نسبت به هیچ دینی موضعی و رأیی ندارد، نسبت به اختیار هر دینی، آدمی را محق و مختار می‌شمارد و سخن از تکلیف ویژه‌ای نسبت به دین ویژه‌ای نمی‌گوید. و چون ظرفی فراخ، همه را در خود جا می‌دهد و اساساً بر آن است که وضعیت ماقبل انتخاب دین را در جامعه زنده نگه دارد. جامعه‌ی دینی، جامعه‌ای است پس از انتخاب و پس از استفاده از حق. اما جامعه‌ی لیبرال، جامعه‌ای است همواره در حال انتخاب و امتحان. فرد می‌تواند کالای مطلوب خود را برگزیند، و انتخاب فردی خود را سامان و پایان دهد، اما قاعده و اصل، جاری بودن گزینش در جامعه و تعطیل نشدن آن است. بدین معنی است که در جامعه‌ی لیبرال، دین رسمی وجود ندارد و هر کس به اندازه‌ی دیگری حق دارد دین خود را اختیار کند و هیچ‌کس حق ندارد دیگری را به دین خود تکلیف کند. در این مورد، در جواب سؤال ششم توضیح بیش‌تری خواهم آورد.

چهارم. پاسخ من به این پرسش مثبت است. بی‌طرف دانستن حکومت در قبال ادیان گوناگون و قرائت‌های گوناگون از دین واحد، از لوازم پلورالیسم معرفتی است که خود یکی از ارکان لیبرالیسم است. تحمیل یک دین یا یک قرائت از دین، از مقتضیات قدرت است؛ نه از مقتضیات عقل. دین‌داران، وقتی خود در اقلیتند، خواستار آزادی‌های عقیدتی و بی‌طرفی حکومتند. اما همین که به اکثریت و قدرت می‌رسند، اقلیت را از یاد می‌برند و سخن از حقانیت خود و بطلان بقیه می‌گویند و جا را بر آنان تنگ می‌کنند. این قدرت‌محوری‌ها در عرصه‌ی فکر و دین را باید تعدیل و تصحیح کرد. حکومتی که به آزادی‌های فردی و آزادی وجدان اعتقاد بورزد و تجربه‌ی استبداد دینی در قرون وسطا را پیش چشم داشته باشد و در معرفت لغزش‌انگار باشد، در مسائل دینی جانب هیچ‌یک از جناح‌ها و فرقه‌های دینی را نخواهد گرفت و شرایطی فراهم خواهد کرد که پیروان ادیان و فرقه‌های دینی گوناگون، نه از طریق علل، که از طریق دلایل با یکدیگر مواجه شوند.

اگر بر آن باشیم که اکثریت دین‌داران مقلدند و اعتقاداتشان محصول علل است، نه دلایل، و نیز اگر بر آن باشیم که ادله‌ی دین‌داران محق هم به تکافو رسیده است، نتیجه جز بی‌طرفی ایدئولوژیک حکومت چه خواهد بود؟ لازمه‌ی معرفت‌شناسی لیبرال این است که انسان‌ها خود درباره‌ی حقانیت یا عدم حقانیت مکاتب داوری کنند. و نقص حجت خود را به سوزن قدرت رفو نمایند و حقانیت را با قدرت سیاسی گره نزنند. این که گروهی فکر می‌کنند یا یقین دارند که بر حق‌اند، نتیجه نمی‌دهد که حتماً بر حق‌اند. از یقین به حقانیت، به خود حقانیت نمی‌توان رسید.

اگر کسانی بر آنند که حکومت حق آنهاست، نتیجه نمی‌دهد که حکومت واقعاً حق آنهاست. چون اولاً، استدلال فوق مغالطه‌آمیز است و ثانیاً، رقیبان بسیار دارد. لذا، به‌ترین شیوه آن است که هیچ‌کس پای حقانیت عقیدتی خود را به قدرت و حکومت باز نکند و با ابزار قدرت، از عقیده دفاع نکند و حکومت را فارغ از درگیری‌های عقیدتی کند.

دو اعتقاد باعث می‌شود حکومت، بی‌طرفی پیشه ننماید؛ اول، اعتقاد حاکمان به حق الهی برای حکومت، و دوم، اعتقاد حاکمان به حق بودن دینشان. اما هیچ‌کدام این‌ها مطلقاً چنین نتیجه‌ای نمی‌دهند (بگذریم از مفاسد عملی و اجتماعی). از این که من خودم معتقدم که بر حقم یا حکومت حق الهی من است، نتیجه نمی‌شود که پس من واقعاً بر حقم و حکومت واقعاً حق من است. (درست مثل این که بگویم من یقین دارم که وزنم صد کیلوست، پس وزنم واقعاً صد کیلوست.) فقط رضایت خلق است که آن حق را برای من ثابت می‌کند، نه یقین و اعتقاد من. در میان آوردن رضایت خلق همان و بی‌طرفی ایدئولوژیک حکومت همان. چون خلاق، طوایف گوناگون‌اند و باید عقیده‌شان را به خودشان واگذار کرد.

پنجم، در بدایت امر باید دانست که پاره‌ای از برابری‌های حقوقی که اکنون لیبرال‌ها از آن‌ها دفاع می‌کنند، در بدو تولد لیبرالیسم، جزء مطالبات آن‌ها نبوده است. مثلاً برابری حقوقی زن و مرد در قرون شانزدهم و هفدهم مطلقاً مطرح نبود و در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم بود که این بحث مطرح شد. حق رأی در اوایل قرن بیستم به زنان داده شد و هنوز هم فمینیست‌ها برای کسب حقوق بیشتر تلاش می‌کنند. نفی بردگی نیز در قرن هیجدهم رخ داد و از آن پس بود که بردگان با اربابان سابق خود حقوق برابر پیدا کردند. این از یک طرف. اما از طرف دیگر جای انکار نیست که در اسلام، نابرابری‌های حقوقی فراوان وجود دارد؛ از جمله، نابرابری میان حقوق عبد و مولا، نابرابری حقوقی زن و مرد، و نابرابری حقوقی مسلمان و غیر مسلمان در جامعه‌ی اسلامی. این نابرابری‌ها از مسلمات فقه اسلامی است و فقهای فریقین، بر آن‌ها اجماع دارند. حال سؤال این است که این نابرابری‌های حقوقی، جزء ذاتیات اسلام‌اند یا جزء عرضیات اسلام؟ پاسخ صریح من این است که این نابرابری‌ها جزء عرضیاتند و لذا، بنا به تعریف، می‌توانستند غیر از این باشند. به طور کلی، تمام نظام حقوقی اسلام جزء عرضیات اسلام است. نباید «مقاصد شارع» را با «راه نیل به آن مقاصد» یکی دانست.

پیامبران الهی، و از جمله، پیامبر گرامی اسلام، نه برای تغییر سطح معیشت مردم قیام کردند و نه برای تغییر سطح معرفتشان. هیچ رسولی از رسولان الهی به مردم نگفت ایها الناس، شما زمین را ساکن می‌دانید، در حالی که زمین متحرک است، یا نگفت شما معتقدید قلب مرکز ادراک است، در حالی که مغز مرکز ادراک است. یا نگفت شما خون را در بدن ساکن می‌دانید، در حالی که می‌گردد، و قس علی‌هذا. همچنان که طب و فلسفه و ریاضی هم به مردم نیاموخت. آن بزرگواران سطح معیشتی مردم و شیوه‌ی تولیدشان را نیز تغییر ندادند. یعنی جامعه‌ی روستایی را به جامعه‌ی شهری یا جامعه‌ی ماقبل صنعتی را به صنعتی بدل نکردند. تکنولوژی و بهداشت و معماری نوین نیاروندند.

کار مهمی که پیامبران کردند، آوردن معنا و محوری تازه برای زندگی بود؛ نه نحوه‌ی تازه‌ای از زندگی. گفتند اگر تجارت می‌کنید، اگر ازدواج می‌کنید، اگر حج می‌روید، اگر قربانی می‌کنید، اگر دوستی می‌ورزید، و اگر جنگ می‌کنید، همه را عطف به کانون معنایی تازه و به خاطر آن انجام دهید: قل إن صلاتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین. (انعام، ۲۰) عبادات را هم برای تأمین و حفظ آن کانون معنایی تعلیم

دادند. (چنان‌که بوعلی در *شفا* و *خواجه نصیر در شرح اشارات* آورده است.) اگر پیامبر اسلام احکام اجتماعی آورده، این احکام متکی به عرفیات جامعه بود و عمدتاً به کار فصل خصومات می‌آمد (چنان‌که رأی غزالی است). مورخان و فقها گفته‌اند ۹۹ درصد احکام اجتماعی اسلام، امضایی‌اند و در جامعه‌ی عربی سابقه داشته‌اند. (چنان‌که دکتر جواد علی، در کتاب *مهم خود المفضل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، به شرح آورده است.) یعنی پیامبر بر همان آدابی که در جامعه‌ی عربی جاری بوده، صحه گذاشته و بدان‌ها مشروعیت بخشیده و با تغییرات و تعدیلاتی، به درون شرع اسلام آورده است. از تجارت گرفته تا رهن و اجاره و نکاح و طلاق و... و به قول شاه ولی‌الله دهلوی در *حجة الله البالغة*، پیامبر یک قوم را تربیت کرد و به دیگران گفت آنان را الگوی خود بگیرید. و لذا، به راحتی می‌توان گمان زد که اگر پیامبر در عصر ما ظهور می‌کرد، بدون دست زدن به کثیری از اشکال زندگی امروزی، محور و کانون معنوی جدیدی برای زندگی می‌آورد. یعنی نه یک نظریه‌ی علمی - فلسفی جدیدی عرضه می‌کرد و نه یک نظام تکنولوژیک - صنعتی تازه‌ای؛ بل که با قبول عرف عصر، از مردم می‌خواست تا حیاتشان را به کانون معنوی دین معطوف کنند. اصلاح دینی هم در عصر جدید، معنایی غیر از این ندارد. و به جای آن که به ترمیم فقه و حقوق همت دریندد، به احیا و بسط تجربه‌ی نبوی اهتمام می‌ورزد. حقوق‌دانان و فقیهان محترمند. اما جای اولیای الهی خالی است. مصلحان دوباره باید از گوهر دین آغاز کنند و صدف‌های عصر را در خدمت آن بنهند.

باری؛ چه دلیلی در دست است که نشان دهد نحوه‌ی معیشت و آداب و عرف اجتماعی زمان پیامبر، به‌ترین عرف و آداب ممکن بوده است؟ آن نحوه‌ی معیشت، یک نحوه‌ی معیشت ممکن بوده و پیامبر هم آن را کمابیش امضا کرده است. هم‌چنان که زبان عربی و تقویم قمری هم یک زبان و تقویم ممکن بوده و در دست‌رس پیامبر بوده و ایشان از آن استفاده کرده است و هیچ دلیلی در دست نیست که نشان دهد زبان عربی و تقویم قمری به‌ترین زبان‌ها و تقویم‌های ممکن و متصورند! بر این قیاس بگیرید نابرابری حقوق مرد و زن، حقوق ارباب و برده، و... و امضا شدنشان را. آیا این امضا، به خودی خود، نشان می‌دهد که نظام برده‌داری باید تا باد برقرار بماند؟ مگر جمهوری اسلامی ایران میثاق بین‌المللی حقوق بشر را امضا نکرده و تعهد نسپرده است که برده‌گیری نکند؟ بلی؛ پیامبر اسلام نظام برده‌داری را ملغی نکردند و صرفاً به امیرالجمیش اختیار دادند به جای برده، فدیة بگیرد. (فأما منّا بعدو اما فداء حتى تضع الحرب أوزارها. محمد، ۴) و در قرن هیجدهم بود که تحت فشار اندیشه‌های لیبرالی نظام برده‌داری ملغی اعلام شد. آیا حالا باز هم باید دبه در آوریم و بساط برده‌گیری را پهن کنیم؟

این است که می‌گوییم این نابرابری‌ها جزء عرضیات اسلامند و منبعث از شرایطی هستند که پیامبر در دل آن‌ها مبعوث شدند و به‌هیچ‌وجه جزء ارزش‌های مطلق و متعالی انسانی محسوب نمی‌شوند و به همین سبب می‌توانند مشمول اجتهادات عصری واقع شوند و جای خود را به عرفیات و آداب و ارزش‌های دیگر بدهند و هم‌چنان حافظ مقاصد شارع باشند.

ششم. دین با احکام پیشینی و لیبرالیسم با احکام پسینی، پیوند وثیق دارند. تجربه‌گرایی و لیبرالیسم هم‌دست و هم‌عنانند. نظراً در یک جامعه‌ی لیبرال هیچ‌چیز مقدس (یعنی فوق واریسی و امتحان) نیست. اما در یک جامعه‌ی دینی (یعنی جامعه‌ای که اکثریت اعضایش، مختارانه، تقلیداً یا تحقیقاً، متدین و معتقدند) بسا اندیشه‌ها که به ذهن‌خاطر نمی‌کنند و بسا اعمال که مجال و جواز امتحان و رسیدگی ندارند. روزی با یکی از روحانیان می‌گفتم که نامه‌ی مولا علی به فرزندش حسن، در سنین پیری نوشته

شده و متضمن جمع‌بندی تجارب زندگی ایشان است: «من الوالد الفان المقر للزمان... السالك السبيل من قد هلك غرض الأسقام و رهينة الأيام...» آثار تعجب را در چهره‌ی او دیدم. گویی نمی‌توانست باور کند که آثار صادره از نبی و وصی را می‌توان در دوران‌های جوانی و پیری و پختگی جای داد. گویی زمان بر امام و پیامبر نمی‌گذرد و گویی آنان از تأملات و تفکرات و تجربیات خود میوه‌چینی و بهره‌برداری نمی‌کنند و گویی عقلشان و علمشان فزونی نمی‌گیرد. در همین نامه آمده است که العقل حفظ التجارب. (یعنی عقل اندوخته‌ی تجارب آدمی است.) و لذا، هرچه تجربه افزون‌تر، آدمی خردمندتر. بلی؛ در عرصه‌ی دین و در جامعه‌ی دینی، امور دست‌نزدنی *untouchable* و نیاندیشیدنی *unthinkable* بسیارند. سرّش هم این است که دین، نه با تجربه‌ی مردم به دست آمده نه با مشورتشان. و لذا، مؤمنان احکام آن را نه به شور می‌گذارند، نه به امتحان. فقط می‌پذیرند و تبعیت می‌کنند. و همین است سرّ آن که برخورد نقادانه با دین در یک جامعه‌ی دینی این همه مشکل است و شخص دین‌دار، نقد را مساوی شک و شک را مساوی زوال ایمان و زوال ایمان را عین سقوط در جحیم می‌شمارد. گفتمان دینی هم بر خلاف گفتمان لیبرالی، نقد و پرسش را چندان تشویق و توصیه نمی‌کند که ایمان و یقین را. در دین خود، خود پرسش چندان اهمیت ندارد که جواب پرسش. در حالی که در لیبرالیسم، نفس پرسش‌گری ممدوح و ممدوح است، و جامعه‌ی پرنقد و پرسؤال (نه پرتعبد و پریقین) ستایش می‌شود. و خردورزی با پرسش‌گری تعریف می‌شود. و همین است راز تفاوت اصلی یک جامعه‌ی لیبرال با یک جامعه، که دینی رسمی و حکومتی دارد. نسبت جامعه‌ی لیبرال با جامعه‌ی دینی، نسبت دو امر متضاد نیست. بل که نسبت یک امر تعیین‌نیافته با یک امر تعیین‌یافته است. نسبت راه است و مقصد. یا نسبت پرسش است و جواب. جامعه‌ی دینی نمی‌پرسد، برای آن که بر آن است که جواب نهایی پرسش‌های خود را یافته است. جامعه‌ی دینی نمی‌پرسد، برای آن که بعضی سؤالات به ذهنش خطور نمی‌کند و بعضی امور را نپرسیدنی می‌داند. برعکس، جامعه‌ی لیبرال که همیشه به دنبال سؤالات جدیدتر و پاسخ‌های تازه‌تر و کامل‌تر برای سؤالاتش می‌گردد و هیچ‌گاه حافظوار نمی‌گوید «که به خورشید رسیدیم و غبار آخر شد». در جامعه‌ی لیبرال، همیشه حالت ماقبل اختیار دین، یعنی واریسی همه‌ی مدرسه‌های فکری و دینی، برقرار و زنده باقی می‌ماند. اما در جامعه‌ی دینی (و تحت حکومت دینی و رسمی) چنین تلقی می‌شود که گویی واریسی‌ها انجام شده و یک مدرسه‌ی خاص بر بقیه‌ی مدارس رجحان قطعی و ابدی یافته است و اجازه‌ی بازگشت به حالت ماقبل اختیار دین هم به کسی یا به کل جامعه داده نمی‌شود. این حکم درباره‌ی همه‌ی جوامع ایدئولوژیک (یعنی آن‌ها که تحت سلطه‌ی یک قدرت سیاسی متکی به ایدئولوژی به سر می‌برند) صادق است. ایدئولوژی‌ها و ادیان، انبانی از جواب‌های آماده و قطعی و ابدی‌اند، و به همین سبب به پرسش کمتر راه می‌دهند. جامعه‌ی لیبرال چندراهه است و جامعه‌ی دینی، یک‌راهه. این که در قرآن آمده است: *إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ، إِمَّا شَاكِرًا وَّ إِمَّا كَفُورًا*، برای مفسران هیچ‌گاه پیام‌آور حق و اختیار نبوده است. بل که به عکس، حکایت از تکلیف می‌کرده است. یعنی هیچ مفسری نگفته است آدمی محق است که از شکر و کفر یکی را برگزیند. بل که همه گفته‌اند آن دو مساوی نیستند و اگر کفر را برگزیند، مجازات و مؤاخذه خواهد شد.

و این که در قرآن آمده است: *الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ*، معنایش رها نهادن آدمیان به تشخیص و انتخاب احسن نبوده است. بل که خود قرآن، قول احسن را معرفی کرده است: *وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَ عَمَلٍ صَالِحًا وَّ قَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ*. یعنی اسلام همان قول احسن است و

پاسخ آن پرسش که قول احسن کدام است، پیشاپیش داده شده است و همان نتیجه‌ای است که شخص پرسش‌گر محقق باید در نهایت به آن برسد.

آنچه تا این‌جا گفتیم، همه در مورد جامعه‌ای صادق است که در ظلّ یک قدرت رسمی دینی زیست می‌کند و مجال و جواز چنان پرسش‌گری‌هایی را (یا به مقتضای مصالح قدرت، یا به مقتضای احکام فقه، یا هر دو) نمی‌یابد. اما در مورد فرد، چنین احکامی جاری نیست (دست‌کم از دیدگاه این نگارنده) و شخص جست‌وجوگر حق دارد با کمال آزادگی و دلیری، دغدغه‌های خود را تا هر جا که می‌تواند و می‌خواهد، با خود در میان بگذارد و تا آرامش حقیقی نیافته، از پا ننشیند و پرسش‌گری را عبادتی مأجور بشمارد و مطلقاً جزم عامیانه را بر شک عالمانه برتری نبخشد و پاسخ‌های دین به سؤالات خود را در حد فرضیه‌هایی ببیند که قابل اثبات و ابطال و قابل تفسیر قبض و بسط یابنده‌اند و او مجدّانه در اثبات و ابطالشان بکوشد و به طور خلاصه، تا هر جا و هر وقت که خواست، حالت ماقبل اختیار دین را در خود زنده و بیدار نگه دارد و دست از طلب ندارد. و واهمه‌ای از کفر و ارتداد فقهی نداشته باشد. که آن‌ها همه احکام متعلق به جمع و ظاهرند و به حوزه‌ی فرد و باطن، اذن ورود ندارند. احکام دین‌داری محققانه‌ی فردی را از احکام دین‌داری مقلدانه‌ی جمعی باید فرق نهاد. آن‌جا که امور را نمی‌توان واریسی کرد، عرصه‌ی دین رسمی و دین‌داری مقلدانه‌ی جمعی است؛ نه دین‌داری محققانه‌ی فردی. طرد مخالفان و قتل سیاسی است که مشروعیتش را از آن مکتب می‌گیرد و تزلزل ایمان عامه را موجب زوال قدرت خود می‌بیند. اما کسی که پروای حقیقت دارد، نه داعیه‌ی قدرت، نه شایسته است که پرسش‌های حق‌جویانه‌ی خود را سرکوب کند و نه واجب است در حفظ ایمان عوامانه‌ی خود بکوشد. لذا، لیبرالیسم چندان که با دین رسمی تحمیلی در جنگ است، با دین تحقیقی غیررسمی بر سر آشتی است.

هفتم. آوردم که دین، انبانی از پاسخ‌هاست؛ پاسخ‌هایی واپسین و جاودانی به پرسش‌هایی واپسین و جاودانی. پرسش‌هایی که دین به آن‌ها پاسخ می‌دهد، از این قبیلند: من کیستم؟ از کجا، به کجا، و برای چه آمده‌ام؟ به کجا می‌روم؟ سعادت چیست؟ درد و رنج برای چیست؟ معنای زندگی چیست؟ جهان چه‌گونه پیدا شده است؟ و امثال آن‌ها. مواضع خود دین در این زمینه‌ها، معین است و در ضمن پاسخ‌ها آمده است. دین‌داران نیز سعی‌شان مصروف فهم آن پاسخ‌ها می‌شود؛ گرچه این فهم‌ها، خود قبض و بسط و تکامل و تحول می‌پذیرند و تاریخ‌مند هستند و ذاتاً متکثر و متنوعند و از سیالیت بسیار برخوردارند و با دیگر معرفت‌های بشر در داد و ستد مستمرند. به اعتقاد دین‌داران، دین پاسخی است به آن سؤالات جاودان، و نه موضع‌گیری خاصی نسبت به یک وضعیت تاریخی معین (مانند لیبرالیسم و مارکسیسم).

حال اگر منظور از «قرائت لیبرال» از دین، این است که دین موضعی معین و پاسخی مشخص نسبت به پرسش‌ها و دغدغه‌های آدمی ندارد و جز توده‌ای از سؤال در انباشت نیست و حتی به اندازه‌ی رسن و چراغ و متن، تعین و تشخیص ندارد، پاسخ قطعاً منفی است.

و اگر منظور این باشد که دین‌داران و مؤمنان می‌توانند در کمال رهایی و بدون تعهد به کتاب و سنت معتبر، پاسخ پرسش‌های دینی خود را فراهم آورند، باز هم پاسخ به آن سؤال منفی است.

اما اگر منظور این باشد که ما درک خود را از کتاب و سنت، همواره عجالی tentative بدانیم، و در عین این که پرسش‌های خود را با کتاب و سنت در میان می‌نهمیم، و در عین این که دست به «ترجمه‌ی

فرهنگی» می‌بریم (به شرحی که در مقاله‌ی «ذاتی و عرضی در ادیان» آورده‌ام) مقلد محض ارتدوکسی و سنت باقی‌نمانیم، پاسخ مثبت است. اما باید توجه داشت که در این صورت، نه هر سؤال‌ی را در این چارچوب مطرح می‌کنیم و نه هر پاسخی را می‌توانیم توقع داشته باشیم.

و باز اگر منظور این باشد که قبل از اختیار دین، اندیشه‌ها و آموزه‌های دینی را به تیغ نقد عقلی و تجربی بسپاریم، و حتی تاریخ دین و لف و نشر تاریخی آن را معیاری برای کشف حقیقت و بطلان آن بدانیم، و پس از دین‌دار شدن و یقین آوردن هم یقین خود را هر دم بازاندیشی و بازخوانی کنیم و دست از شست‌وشوی مستمر عقیده و ایمان خود برنداریم، و مواجهه‌ی ناقدانه و دلیرانه با دین را از دست نهمیم و تابع دلیل باشیم و ایمان را حجاب عقل نکنیم و آزادگی خود را به فلج فکری نفروشیم و از بسط تجربه‌ی دینی خود و تمتع از تجارب دیگران چشم‌پوشیم و خود را همیشه در راه بدانیم، نه در وطن و متذکر زندان‌های تاریخ و طبیعت و... باشیم، و پیش‌فرض‌های خود را دائماً تنقیح و تصفیه کنیم و تاریخت و بشریت دین را از یاد نبریم، و حق خود را با حق‌های دیگر مستمراً هماهنگ کنیم، این‌جا هم پاسخ مثبت است و بدین معنی می‌توانیم «قرائتی از لیبرال از دین» داشته باشیم. این قرائت، البته محققانه است و با قرائت‌های مقلدانه و عامیانه و جزمی و عمل‌گرایانه و سیاسی و رسمی، البته نسیتی ندارد.

و باز اگر غرض این است که دستگاه دینی را بدل به دستگاهی استبدادی نکنیم و چشم از رسمی شدن و یگانه شدن فکر و نظام دینی بپوشیم، و به طور خلاصه، دست از استبداد دینی و استبداد سیاسی به نام دین برداریم، و رضایت عامه را به جای حق الهی حاکم بنشانیم، و بهشت و جهنم مردم را به خودمان وانهمیم، و دین‌ورزی را حق عقلی آنان، نه تکلیف رسمی‌شان بشماریم، این هم قرائتی ممکن و مقبول از دین است؛ و بل‌که در جهان حاضر، تنها راه حفظ سلامت و رشد اندیشه‌ی دینی است.

نیز اگر منظور، دست بردن اجتهادی در پاره‌ای از فروع باشد، همان‌ها که با مشهورات و بدیهیات زمانه در تضادند (چون حقوق زنان، احکام خشن، و امثالها...) این تمرینی است که پاره‌ای از مصلحان دینی در زمانه‌ی ما می‌کنند و با تبیین شوون تاریخی و فرهنگی شرایع و احکام، و با تأکید بر مقاصد شارع، به جای روش‌ها، می‌کوشند تا قرائتی امروزی از اسلام عرضه کنند.

هشتم. باید میانه سه گونه دین‌داری فرق بنهیم: مصلحت‌اندیش مقلدانه، معرفت‌اندیش محققانه، تجربت‌اندیش عارفانه.

دین‌داری مصلحت‌اندیش و شریعت‌مدار، شاید در ظلّ نظام‌های لیبرال، لاغر و رنجور شود و هیبت و هیمنه‌ی خود را از دست بدهد (گرچه این هم مسلم نیست، و آمریکاییان در جامعه‌ی لیبرال آمریکا، هنوز بسیار مذهبی‌اند و کلیسا رفتن‌شان بسیار منظم و اکثری است و دین هم‌چنان در آن کشور نیروی سیاسی بزرگی است و سیاستمدارانی که در امور دینی بی‌پروا باشند، محبوبیت نمی‌یابند یا انتخاب نمی‌شوند و...)، اما دین‌داری محققانه‌ی معرفت‌اندیش، قطعاً نیرو می‌گیرد و پربرگ‌وبار می‌شود. امروزه، بدون تردید، فلسفه‌ی دین و کلام دینی در جوامع لیبرال، رشد و نضج شگرفی دارد و کسانی که بخواهند از سر تحقیق دین‌شناسی و دین‌ورزی کنند، و دچار ملامت و تکفیر و طرد و تعزیر نشوند، قطعاً در آن جوامع راه به رویشان بازتر، و اسباب کاوش مهیاتر و ممه‌دتر است و گزینش مختارانه‌ی عقیده، بسی میسرتر و آگاهانه‌تر است. به‌علاوه، در بین نظام‌ها، اخلاقی بودن، به معنی محتاج به دروغ‌گویی و دورویی و تملق و

تذلل نبودن، ممکن‌تر و آسان‌تر است. بر خلاف نظام‌های استبدادی که دورویی و ریا، کم‌ترین آفاتشان است. و لذا، از دین دورترند. اما تجربه‌ی دینی، و رسیدن به گوهر ایمان، و چشیدن خشیت و هیبت و لطف و وصال حق و آشنایی با راز هستی، ظاهراً با پاره‌ای از تنعم‌ها و کام‌جویی‌ها نمی‌سازد و مقتضی گونه‌ای از اعراض از طبیعت و تحمل تلخی‌هاست (مگر در نوادری از مجذبان موهوب که ظرفیتشان چنان فراخ است که همه‌ی برخورداری‌ها را با هم می‌توانند داشته باشند و آسیب معنوی نبینند)، و چنین فضایی در جوامع مترف و مسرف کمتر پیدا می‌شود. آنچه از دیدگاه دین‌داران، مفسد جوامع لیبرال خوانده می‌شود، یا ناشی از تنعم و رفاه و غنای آنهاست که این انسان لیطعی آن استغنی یا ناشی از درآمدن مدرنیته و تشویب افتادن در ارزش‌های سنتی، یا (به قول مارکسیست‌ها) محصول انحطاط سرمایه‌داری است و نه لزوماً پی‌آمد بی‌دینی یا آزادی‌های لیبرالی و بهره‌برداری از حقوق انسانی، و به هر حال، این مفسد هرچه هستند، با مفسد جوامع استبدادی قابل قیاس نیستند. آزادی اگر کاری می‌کند، آشکار کردن فساد یا صلاح پنهان است؛ نه ایجاد کردن آن*. علاوه بر همه‌ی این‌ها، چنان تجارب ناب طاهر اهورایی، علی‌ای‌حال، حتی در جوامع غیرمرفه هم، فراوان و اکثری نیست.

اما محتوای تجربه‌ی دینی، مهم‌تر از زمینه‌ی حصول آن است. زیستن در ظلّ نظام‌های استبدادی، آدمی را آماده می‌کند تا خدایی خودکامه در سلطان‌منش و رب‌المستضعفین و... را تجربه کند و زیستن در نظام‌های آزاد، خدایی دیگر را به آدمی می‌دهد. عارفان پیشین ما، حتی وقتی خدا را به صفت معشوق تجربه می‌کردند، باز هم او را چون شیری درنده و خون‌خوار می‌دیدند و می‌گفتند:

غیر تسلیم و رضا کو چاره‌ای	در کف شیر نر خون‌خواره‌ای
خوش بسوز این خانه را ای شیر مست	خانه‌ی عاشق چنین اولی‌تر است
خانه‌ی خود را همی سوزی بسوز	کیست آن کس کت بگوید لایجوز

از همه‌ی این تجربه‌ها باید درس عبرت گرفت، و علاوه بر دل‌خوش نبودن به ظواهر، باید درون‌مایه‌ی تجربه‌های دینی و ایمان‌های معنوی را پاس داشت.

* ر.ک. به مقاله‌ی «آزادی چون روش» در همین کتاب.

ایمان و امید*

• موضوع گفت‌وگوی ما «ایمان دینی» است. به عنوان اولین سؤال بفرمایید که تلقی و تعریف جناب‌عالی از ایمان دینی چیست؟ اگر بتوانیم دین را متشکل از سه رکن تجربه‌های دینی، اعتقادات دینی، و اعمال دینی بدانیم، ایمان دینی چه نسبتی با این ارکان سه‌گانه دارد؟

ایمان دینی، آن‌چنان که من می‌اندیشم، عبارت است از باور داشتن و دل سپردن به کسی، همراه با اعتماد و توکل به او و نیک دانستن و دوست داشتن او. من در این بیان، عمدتاً ایمان به خدا را معنا کردم؛ چرا که خداوند محور نظام‌های دینی توحیدی است. ایمان را با اعتقاد محض نمی‌توان معادل دانست. نه هر جا که پای اعتقاد، حتی اعتقاد جزمی، در میان است، می‌توان سخنی از ایمان گفت. به دلیل این که در ایمان، علاوه بر اعتقاد، توکل و اعتماد و نیک دانستن و دوست داشتن و خضوع و تمکین هم نهفته است. ما باورهای بسیاری داریم که در عین یقینی بودن، ایمان نامیده نمی‌شوند. مثلاً ما بنا به تعلیمات دینی، به وجود شیطان یقین داریم. اما هرگز به شیطان ایمان نداریم. زیرا او را شایسته‌ی اعتماد نمی‌دانیم. بر او توکل نمی‌ورزیم و در او فضیلتی سراغ نداریم.

آنچه در عرصه‌ی علوم و فلسفه می‌گذرد نیز مشمول همین حکم است. مشکل بتوان گفت که فیلسوفان، به اصالت وجود یا اصل علیت ایمان دارند، یا عالمان نسبت به نظریه‌ی اتمی ایمان دارند. دلیل این امر آن نیست که این نظریات قطعی و متقن نیستند. بل که ایمان آوردن شروط و شرایط دیگری دارد که باید در کنار اعتقاد بیابند تا بتوان واژه‌ی ایمان را به نحو معناداری استعمال کرد.

هنگامی که ایمان دینی، با اوصاف و شرایطی که عرض کردم، در ذهن و دل کسی حاصل شد، البته تحولی در تمام شخصیت او پدید خواهد آمد که این تحول وجودی، با تحولی که تنها در ذهن آدمی پدید می‌آید، تفاوت می‌کند. شخص مؤمن، همه‌ی هستی خود را یک‌جا به موضوع ایمان خود می‌بخشد. و همچنان که پاره‌ای از فیلسوفان گفته‌اند، ایمان به آدمی وجود تازه‌ای می‌بخشد؛ نه فقط داده‌ی تازه‌ای به ذهن او. این وجود مؤمنانه است که با وجود کافرانه مقابل می‌نشیند. وجود کافرانه وجودی است که اساساً اهل انکار و سرکشی و وجود است، در حالی که وجود مؤمنانه، وجودی است آکنده از خضوع و تسلیم. اگر به مآثورات دینی هم نظر کنیم، این رأی تقویت می‌شود. مثلاً این آیه‌ی قرآن: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذَكَرَ اللَّهُ وَ جَلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تَلَّيْتِ عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَ عَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ.» (انفال، ۲) مؤمنان کسانی هستند که همین که نام خدا را بشنوند، دلشان می‌لرزد و آیات خدا که بر آنان خوانده شود، بر ایمانشان افزوده خواهد شد و اهل توکل بر خدای خود هستند. لرزیدن دل، نشانه‌ای از خضوع و تسلیم است و از نوعی رابطه‌ی عاشقانه و خاضعانه میان مؤمن و موضوع ایمان حکایت می‌کند. به‌علاوه، چنان‌که دیده می‌شود، توکل هم از اوصاف مؤمنان است و بدون آن، ایمان تمام نیست. به طوری که

* کیان، شماره‌ی ۵۲، خرداد - تیر ۱۳۷۹

می‌توان اندراج توکل در تعریف ایمان را اندراجی آنالیتیک دانست و نه وصفی لازم یا اتفاقی. و نیز این آیه: «إِنَّمَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِرُوا بِهَا خَرُوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ...» (سجده، ۱۵ - ۱۶) (مؤمنان به آیات الهی، آنانند که وقتی متذکر آیات می‌شوند، سجده‌کنان بر خاک می‌افتند و تسبیح خدا می‌کنند و اهل استکبار نیستند. شب‌ها از بستر کناره می‌گیرند و خداوند را با خوف و طمع می‌خوانند...) در این‌جا هم سجده و عدم استکبار و امید و اعتماد، از نشانه‌های ایمان شمرده شده‌اند.

ایمان، به توضیحی که عرض کردم، قابل زیادت و نقصان است. هرچنان که عشق هم می‌تواند افزون‌تر و افزون‌تر شود و اعتماد و توکل و دوست داشتن هم قابل تضعیف و تقویت است. کشف نیکی‌ها و ارزش‌ها و جمال و جلال در متعلق ایمان امری تدریجی‌الوصول است و لذا، می‌تواند بر قوت ایمان شخص بیافزاید. به همین سبب، شخص مؤمن از لحاظ ایمانی، گاه فریه و گاه لاغر می‌شود، هرچنان که شخص کافر هم دچار فریبهی و لاغری می‌شود. من به عمد از یقین و باور یقینی سخن نگفتم، چون مندرج کردن یقین در تعریف ایمان، امری مشکل و مشکوک است. پاره‌ای از متکلمان مسلمان، ایمان را اعتقاد جزمی و یقینی شمرده‌اند و به همین دلیل، وقتی با زیادت و نقصان ایمان مواجه شده‌اند (امری که قرآن به صراحت از آن یاد می‌کند)، به تکلف افتاده‌اند و زیادت و نقصان را به عوارض ایمان راجع دانسته‌اند؛ نه گوهر آن. یقین، البته زیاده و کم نمی‌شود؛ ولی ایمان می‌شود. و همین، خود دلیلی بر آن است که ایمان و یقین، یکی نیستند. در ایمان، درجه‌ای از باور لازم است و همین مقدار که شخص احتمال وجود چیزی و کسی و نیکی او را بیش از احتمال عدم او بداند و بر همین اساس خطر کند و به او دل ببندد و امید بورزد و بر اثر پاره‌ای کامیابی‌ها، امید و توکل و باور خود را افزون‌تر کند و آماده‌ی امید ورزیدن‌ها و قربانی کردن‌های بیشتر شود، او را می‌توان مؤمن خواند. در این‌جا عنصر خطر کردن و امید و اعتماد ورزیدن، نمره‌ی بیش‌تری از قطع و یقین می‌گیرد. همان کاری که مولانا در قبال دعوت شمس کرد و تن به قمار عاشقانه و گذشتی کریمانه داد.

مفاهیم رجاء، ظن، طمع، توکل، و...، در ارتباط با ایمان و مؤمنان در قرآن چندان به کار رفته که این اندیشه را تقویت می‌کند که ایمان قرآنی از این مواد و مصالح تشکیل می‌شود. و لذا، یقین را باید به سمت آن‌ها کشاند؛ نه آن‌ها را به سمت یقین. یعنی یقین را باید بر حسب آن‌ها معنی کرد؛ نه آن‌ها را بر حسب یقین. «یرجوا رحمة ربه» به معنی «یوقن برحمة ربه» نیست. یا «یظنون أنهم ملاقوا ربهم» را به معنی «یوقنون أنهم ملاقوا ربهم» نباید گرفت و قس علی‌هذا. ایمان، چنان‌که مولوی می‌گوید، کوبیدن دری است به امید بیرون آمدن سری؛ شعله‌خواری است به آرزوی نوریابی؛ سرمایه‌گذاری‌ای است به امید بردن سودی. در این سرمایه‌گذاری ریسک هست، اما آن که از ترس زیان، اصل سرمایه‌گذاری را زیر پا می‌گذارد، بسا که زیان بیش‌تری ببرد:

تاجر ترسنده طبع شیشه‌جان	در طلب نه سود دارد نه زیان
بل زیان دارد که محروم است و خوار	نور او یابد که باشد شعله‌خوار
چون که بر بوک است جمله کارها	کار دین اولی کزین یابی رها
نیست دستوری بدین جا قرع باب	جز امید الله اعلم بالصواب

پیامبر هم، که مردم را به «تجارت دینی» می‌خواند، آیا همین عنصر ریسک را منظور نداشت: «هل أدلکم علی تجارة تنجیکم من عذاب ألیم...؟» در تاریخ مسیحیت، نقش یقین در ایمان چندان منفی است که حکیم متأله بزرگی، چون تامس آکوئیناس، اساساً بی‌یقینی را زمینه و بستر ایمان می‌شناسد و می‌گوید آن‌جا که دلالت قراین بر له امری تام و تمام است، یقین به نحو انفعالی و خودبه‌خود حاصل می‌شود و جایی برای «فعل ایمان» باقی نمی‌ماند. ضعف قراین است که جا را برای ایمان آوردن و خطر کردن و امید بستن باز می‌کند. در فرقه‌ی پروتستان و نزد لوتر هم توکل و اعتماد، سهم بیش‌تری در ایمان دارند تا یقین و باور. تحقیقات کنتول اسمیت *Cantwel Smith*، دین‌شناس معاصر کانادایی، هم نشان می‌دهد که نزد مسیحیان قرون اولیه، ایمان بیش‌تر به معنی توکل و اعتماد *trust* بوده است، تا به معنی قطع و یقین*. یادآوری این نکته ضروری است که مدلول سخنان فوق این است که ایمان با یقین آغاز نمی‌شود و لزوماً مبتنی بر آن نیست؛ نه این که با یقین جمع نشود و یا به یقین ختم نشود، به طور خلاصه، فعل بودن ایمان (در مقابل انفعالیّت یقین) و فزونی و کاهش‌پذیری ایمان (در مقابل ثبات یقین)، راه این دو را از هم جدا می‌کند.

• اگر با تقسیم‌بندی دین به ارکان سه‌گانه‌ای که ذکر شد موافقت، بفرمایید ایمان چه نسبتی با آن سه رکن پیدا می‌کند؟

به گمان من، تجربه‌ی دینی هم علت و هم دلیل ایمان است. اگر کلمه‌ی تجربه را نمی‌پسندید - چنان‌که دیده‌ام بعضی از معاصران، از کاربرد این کلمه خشنود نیستند - می‌توانیم کلمه‌ی کشف را به کار ببریم. در هر تجربه یا کشف دینی، موجودی یا حقیقتی یا سرّی بر تجربه‌گر مکشوف می‌شود. این سرّ یا این حقیقت، گاه چنان زیبا، جذاب، دل‌ربا، پرهیبت، و پرهیمنه است که تمامیت وجود شخص تجربه‌گر را در کام می‌کشد و او را بی‌اختیار، به دل سپردن وا می‌دارد. چنین اتفاقی غالب آن اوصافی را که برای ایمان بیان کردیم، یعنی باور، اعتماد، توکل، و انجذاب و خضوع و تمکین را، یک‌جا با خود می‌آورد و شخص را بدل به یک مؤمن می‌کند. این ایمان، غیرارادی و فاقد عنصر خطر است و فقط در حالت جذبه وجود دارد. پس از آن که شخص کاشف و تجربه‌گر به خود می‌آید و به کشف پیشین خود می‌اندیشد، نوبت ریسک کردن فرا می‌رسد و شخص در میان جاذبه‌ها و وسوسه‌ها، باید راه خود را انتخاب و به کشف خود تکیه کند. از این‌جاست که ایمان، به معنی یک «فعل»، متولد می‌شود که آمیخته‌ای است از علم و اراده و عشق و امید.

اما اعتقادات دینی، تجربه‌ها و کشف‌های دینی را تئوریزه می‌کنند. در حقیقت نسبت اعتقادات دینی با تجربه‌های دینی، نسبتی است که فیلسوفان بین علم حصولی و علم حضوری برقرار می‌کنند. علم حضوری، دانسته‌های عریان و بی‌واسطه‌ی انسان‌هاست که هنوز بر روی آن‌ها پوشش تئوریک افکنده نشده است. حتی می‌توان گفت علم حضوری، علمی است همراه با غفلت، یعنی نوعی آگاهی ناآگاهانه، یا علم غافلانه. اما هنگامی که صورت‌سازی ذهن آغاز می‌شود، یافته‌های حضوری به یافته‌های حصولی بدل می‌شوند. یعنی آن مکشوفات در دل مفاهیمی جا می‌گیرند و بدل به تصدیقات و تصورات

* نگاه کنید به R. Swinburne: *Faith and Reason*، و نیز E. Gilson: *Reason & Revelation in middle ages*، و نیز مقاله‌ی «نو کردن ایمان» در *بسط تجربه‌ی نبوی*.

می‌شوند؛ تصدیقات و تصوراتی که عینی *objective* و همگانی‌اند *public* و می‌توانند به دیگران و به جامعه‌ی علمی عرضه شوند. این تصورات و تصدیقات غیرشخصی و عصری و فرهنگی هم هستند. یعنی با فرهنگی که تجربه‌گران در آن می‌زیند، تناسب تام دارند.

عمل دینی نیز، به نسبت قوت و ضعف ایمان دینی، قوت و ضعف می‌پذیرد. یعنی ایمان دینی، مولد اراده‌ی معطوف به عمل است. اگر ایمان قوی‌تر باشد، اراده‌ی معطوف به عمل نیز قوی‌تر خواهد بود. پاره‌ای از فیلسوفان آنالیتیک معاصر، و حتی پاره‌ای از متکلمان گذشته، عمل را به نحو آنالیتیک در معنای «باور» دخیل دانسته‌اند، به طوری که بی‌عملی را نشانه‌ی بی‌باوری شمرده‌اند. داستان منزلت بین منزلتین، و نقش فسق در کفر و ایمان، و نزاع تاریخی اشاعره و معتزله و شیعه، در این باب مشهور است. باری؛ به منزله‌ی یک نمونه‌ی ساده، شما شخصی مثل غزالی را در نظر بیاورید. غزالی کسی بود که جان او، آمیخته با خوف خداوند بود و این خوف، نه فقط بر او عارض شده بود، بل که همه‌ی هستی او را فرا گرفته بود، به طوری که اگر بخواهیم تعریفی از طریق جنس و فصل برای غزالی ذکر کنیم، باید او را یک عارف خائف بدانیم؛ خوفی که در جان غزالی موج می‌زد، عمل او را هم هدایت می‌کرد. در درجه‌ی اول، او یک خدای مخوف یا مهیب را تجربه کرد، سپس به او ایمان آورد، و بعد برای این خدای مخوف یک نظریه ساخت و این نظریه را در شکل‌های مختلف عرضه کرد و در نوشته‌های خود آورد. اعتقاد به این خدای مخوف، در عمل او هم اثر گذاشت و وقتی چنین خدایی بر او جلوه کرد، از زندگی شادمانه برید. از بغداد گریخت و به شام رفت و در آنجا گوشه‌نشینی اختیار کرد و پس از بازگشت به توس هم وقتی سلطان سنجر و امیران او از وی مجدداً برای استادی نظامیه دعوت کردند، دعوت ایشان را نپذیرفت و گفت با خدا عهدی کرده‌ام و مایل نیستم آن عهد را نقض کنم. تجربه و ایمان دینی غزالی این بود. تجربه و ایمان پیامبر علیه‌السلام که *اظهر من الشمس* است. همه‌چیز از غار حرا آغاز شد و کشف‌های پیامبر در آن مغاره، مبدأ همه‌ی اندیشه‌ها و حرکت‌های بعدی او شد. به قول عمیق اقبال لاهوری:

در شبستان حرا مأوا گزید

قوم و آیین و حکومت آفرید

• به نظر می‌رسد در طول تاریخ، تجربه‌های دینی همواره در بستری از ایمان و اعتقادات دینی رخ داده است. به این معنا، آیا خود تجربه‌ی دینی در سطحی دیگر مؤخر بر ایمان دینی یا اعتقاد دینی نیست؟ و آیا ممکن است برای کسی که ایمان دینی یا اعتقاد دینی ندارد، تجربه‌ی دینی رخ دهد؟

همیشه همراه با ایمان، صورت و تصویری از موضوع ایمان نیز برای انسان ساخته می‌شود که از آن گریزی نیست. به این معنا، آمیختگی این دو را من نیز تصدیق می‌کنم. اما یکی بودن و وحدتشان را نه. به هر حال، ماده‌ی اعتقادات دینی را تجربه می‌دهد و صورت آن را فرهنگ عصر و مخزن تصویری و تصدیقی شخص تجربه‌گر؛ و ایمان را، اراده و عشق و امید.

• گویا برای حصول تجربه‌ی دینی، پیش‌شرط‌هایی لازم است و یکی از آن پیش‌شرط‌ها این است که شخص در یک سنت دینی، که مملو از تصورات و تصدیقات دینی است، پرورش پیدا کرده باشد. به این ترتیب، آیا در این‌جا میان اعتقاد دینی و تجربه‌ی دینی، دور به وجود نمی‌آید؟

در این که فضاها‌ی دینی ممد و معد تجربه‌ها و ایمان‌های دینی‌اند، و حتی به کشف‌های دینی معنا و صورت و جهت و درون‌مایه‌ی تئوریک می‌بخشند، جای تردید نیست. نیز تردیدی نیست که دین و تئوری‌های دینی، در طول تاریخ حالت انباشتی داشته‌اند. یعنی تجربه‌های بعدی بر تجربه‌های قبلی نشسته‌اند و صورت تکاملی و فزاینده پیدا کرده‌اند. اما این که نخستین کشف هم لزوماً در دل یک فرهنگ دینی پدید آمده است، محل تردید است. در این‌جا علت و معلول، به قدری در هم تنیده‌اند که عملاً جدا کردنشان مشکل است. هم‌چنان که استیس، در کتاب *عرفان و فلسفه* نشان داده است، تجربه‌های دینی عارفان در سراسر تاریخ و در دل فرهنگ‌های متنوع، از چنان اشتراکات و تشابه‌ی برخوردار بوده است که می‌توان گفت تجربه‌های دینی مستقل از فرهنگ‌های دینی پدید می‌آیند، اما هنگام بیان و عرضه به دیگران، با فرهنگ و مفاهیم دینی رایج می‌آمیزند. ما این اصل را، که مولوی بارها در سخنانش تکرار می‌کند، نباید فراموش کنیم: در تجربه‌ی دینی، شخص تجربه‌گر یک امر بی‌صورت را تجربه می‌کند و سپس به این امر بی‌صورت، صورت می‌بخشد. لذا، همیشه تجربه از حالت برهنه به حالت پوشیده در می‌آید. برای صورت بخشیدن به امر بی‌صورت و برای جامه بریدن برای آن موجود عریان، همیشه از پارچه‌های در دسترس استفاده می‌کنند. این پارچه‌ها در هر عصری متفاوتند. لذا، جامه‌ها همیشه عصری است. و به زبان کلامی، هیچ تنزیهی فارغ از تشبیه نیست و به قول مولانا:

صورت از بی‌صورتی آمد برون

باز شد کانا إلیه راجعون

حال می‌توانیم این سؤال را مطرح کنیم که آیا ممکن است یکی از این صورت‌ها، با آن امر بی‌صورت، نسبتی نزدیک‌تر از بقیه داشته باشد، یا این که نسبت همه‌ی صورت‌ها با آن امر بی‌صورت، نسبتی مساوی است؟ این پرسشی است که در بحث از نسبت میان تجربه‌ی دینی و اعتقاد دینی باید در نظر گرفت. آیا نظام‌های الهیاتی و کلامی مختلف مبتنی بر تجربه‌ی دینی، می‌توانند مدعی نزدیکی بیش‌تر با آن امر بی‌صورت باشند یا نه؟

• به نظر می‌رسد این نظریه در باب ایمان، که تجربه‌ی دینی را موجد و مولد ایمان می‌داند، نظریه‌ای نخبه‌گرایانه است. با این توضیح که اگر تجربه‌ی دینی را، به معنای فنی کلمه، تجربه‌ی مواجهه با خداوند بدانیم و اگر بپذیریم چنین تجربه‌ی عمیقی برای افراد نادری رخ می‌دهد، به این نتیجه می‌رسیم که کثیری از کسانی که معمولاً در سنت‌های دینی مؤمن خوانده می‌شوند، به دلیل این که فاقد تجربه‌ی دینی‌اند، فاقد ایمان نیز هستند.

آنچه بنده در باب ایمان دینی عرض کردم، نظر به حاق ایمان و تیپ ایده‌آل آن داشت. یعنی به ایمان خالص نظر داشت؛ در مقام ثبوت، نه اثبات؛ در مقام تعریف، نه تحقق. اما همان‌طور که می‌دانید، در عالمی که ما زندگی می‌کنیم، کمتر به ماهیت خالص یا به قول حکما، به فرد بالذات نائل می‌شویم. در مقام مثال، آب خالص در تعریف یک طور است و آب واقعی طور دیگر. آب خالص نه سرد است، نه شور، نه گل‌آلود... اما آبی که در ظرف‌ها و جوها و دریاها وجود دارد، با انواع این اوصاف آمیختگی دارد.

هنگامی که ایمان را در خصوص عامه‌ی مردم به کار می‌بریم، همان دل‌بستگی و باور و امید را در نظر داریم که می‌تواند حاصل تجربه‌ی شخصی، تلقین، عادت، تعلیم و تربیت، و یا هر چیز دیگری باشد. ما نیز داعی آن نداریم که آن‌ها را ایمان نخوانیم. اما این ایمان‌های ضعیف و رقیق، اگر به ایمان‌های خالص و غلیظ تکیه نزنند، دوام و استحکامی نخواهند داشت. ایمان و تجربه‌ی دینی خالص، همان است که نزد پیامبران می‌بینیم. ایمان آن‌ها هم علت دارد، هم دلیل. اما ایمان عامه، اغلب علت دارد، نه دلیل؛ انفعال است، نه فعل؛ جبری است، نه اختیاری؛ ناآگاهانه است، نه آگاهانه.

ایمان عموم متدینان، ایمان با واسطه است. یعنی آن‌ها کمتر تجربه‌ی مستقیمی از خداوند دارند و مواجهه با امر متعالی برایشان کمتر رخ می‌دهد. اما از آنجایی که به پیامبر اعتماد دارند، از این طریق و به این واسطه، خداوند را می‌یابند و به او اعتماد می‌کنند. اگر در طول زندگی دعاوی مستجاب یا رؤیای صادقه‌ای هم داشته باشند، ممکن است بر غلظت و عمیق ایمان دینی‌شان افزوده شود؛ و الا نه. به همین سبب، من در بحث‌های نبوت بر این نکته اصرار داشتم که در ادیان توحیدی، پیامبر عنصری محوری و بی‌نظیر است و عموم پیروان دین، ابتدا به پیامبرشان ایمان می‌آورند و خداوند را می‌یابند و موضوع ایمان خود قرار می‌دهند.

و در هر حال، چه تجربه‌ی پیامبر و چه تجربه‌ی دینی شخص، شرط لازم (نه شرط کافی) تولید پدیده‌ای به نام ایمان در تاریخ و در عرصه‌ی فرهنگ کلان بشری هستند. و پس از آن، اراده‌ای معطوف به عمل و امید لازم است تا جهش ایمانی را میسر سازد. ما امروز، عموماً به کسی صاحب ایمان می‌گوییم که عمدتاً واجد اوصاف و پی‌آمدهای تجربه‌ی ایمانی باشد؛ اوصافی از قبیل باور و خضوع و محبت و تمکین و تسلیم و اعتماد و توکل و امثال این‌ها. اینان به لحاظ منطقی یقین ندارند، اما ایمان دارند. و ایمانشان مورد قبول پیشوایان دین است. همین که در ادیان از شبهه‌پراکنی جلوگیری می‌شود و حتی پاره‌ای احکام سخت‌گیرانه و شدید علیه مرتدان و بدعت‌گذاران تشریعت شده است، به معنای این است که شارع می‌داندسته که مؤمنان از اعتقادات غیرراسخی برخوردارند و لذا، ممکن است اعتقاداتشان متزلزل شود. با این همه، مؤمن خوانده می‌شوند، به دلیل این که نسبت به موضوع ایمان، هم اعتماد دارند، هم توکل، هم خضوع و هم محبت. و این‌ها اوصافی است که هر ایمانی با خود به همراه دارد.

• با توجه به این که عقلانیت جدید، شکاک و نقاد است، ایمان دینی چه رابطه‌ای با شک *doubt* و نقد *critique* دارد و شک ورزیدن چه تفاوتی با شکاکیت *skepticism* و نسبی‌گرایی *relativism* دارد؟

به نظر من، مهم‌ترین نقدی که در باب صورت‌بندی‌های منبعث از تجربه‌های دینی می‌توان مطرح کرد، این است که آیا این صورت‌بندی، بر آن تجربه منطبق هست یا نه. البته این نقد با نقد علمی و فلسفی، که ناظر به خود صورت‌بندی‌ها و ربط و نسبتشان با یکدیگر است، تفاوت دارد.

یک معنا از معانی صدق اعتقادات دینی همین است: هماهنگ و سازگار بودن اعتقادات دینی شخصی با اعتقادات و نظریاتی که در عرصه‌های دیگر علوم و مکشوفات بشری وجود دارد. نظریه‌ی جدولی حقایق به ما می‌گوید که حقایق هر جا که هستند، باید با یکدیگر سازگار باشند. این یک نحوه از نقد است. لذا، یکی از وظایف انسان مؤمن یا یک متکلم، سازگار کردن دست‌آوردهای دینی خود با دیگر دست‌آوردهای بشری است. معنای دیگر صدق، که «مطابق با واقع» است، راه نقد دیگری را بر ما می‌گشاید. یعنی اگر

معتقد باشیم تئوری‌های دینی در حقیقت جامه‌هایی هستند که بر تن تجربه‌ی عربان پوشیده شده‌اند، آنگاه این سؤال پیش می‌آید که آیا این جامه‌ها به اندام هستند یا نه؟ به‌قواره‌اند یا بدقواره؟ پاسخ به این سؤال، به نظر من فوق‌العاده مشکل است و لذا، حاجت به واریسی و نقد را دوچندان می‌کند. صاحب تجربه باید دائماً از خود سؤال کند که آیا این صورت تئوریک با آنچه تجربه کرده‌ام، تناسب دارد یا نه؟ این‌جاست که آن سؤال پیشین جان می‌گیرد: آیا می‌توان گفت برخی از صورت‌هایی که بر امر بی‌صورت می‌افکنیم، از برخی متناسب‌ترند؟ آیا امر بی‌صورت که هیچ حظی از صورت ندارد، نسبتش با تمام صورت‌ها مساوی نیست؟ اگر بپذیریم که تمام صورت‌ها از حیث دوری یا نزدیکی با آن امر بی‌صورت نسبتی مساوی دارند، و به نوعی همه‌ی تئوری‌ها می‌توانند موجه باشند، آنگاه راه بر پلورالیسم اعتقادی و کلامی گشوده خواهد شد.

علی‌ای‌حال، به نظر من راه نقد تجربیات و اعتقادات دینی هیچ‌گاه بسته نیست و هم خود شخص تجربه‌گر و هم کسانی که مخاطب او هستند، هیچ‌گاه نباید پرچم نقد را زمین بگذارند. اگر بپذیریم که تجربه‌ها دست‌کم در مقام بیان و عرضه، همواره از مخزن تصورات و تصدیقات موجود بهره می‌برند، برای پیراستن آن صورت‌ها و اعتقادات دائماً باید این مخزن مورد بازنگری و ایضاح و ابهام‌زدایی قرار گیرد. به این ترتیب، نقد تجربه‌های دینی و اعتقادات دینی، همه معطوف به خالص‌تر کردن و رفع حجب و رسیدن به لایه‌های زیرین تجربه و ایمان دینی است. البته این نحوه از نقد، ایمان عامیانه را از ما می‌ستاند؛ و چه باک؟ اگر انسان به این نتیجه برسد که ایمان یک فرآیند تدریجی‌الوصول و قابل زیادت و نقصان و پیرایش و آرایش است، در این صورت، واریسی کردن ایمان را منافی با اصل ایمان نخواهد دانست. ایمان و باور، تصدیقاً و تصوراً، با تحول و نقد منافات ندارند. آنچه با تحول منافات منطقی و مفهومی دارد، یقین است که آن هم مندرج در معنای ایمان و باور نیست.

شخص تجربه‌گر، صورت‌گری است که به هیچ صورتی قانع نیست. صورت‌ها را دائماً می‌تراشد، می‌گذارد، و صورت تازه‌ای می‌سازد. به قول مولانا:

صورت‌گر نقاشم، هر لحظه بتی سازم
صد نقش برانگیزم با روح درآمیزم
آن‌گه همه بت‌ها را در پیش تو بگذام
چون نقش تو را بینم در آتشش اندازم

یا در مثنوی:

زین قدح‌های صور کم باش مست
از قدح‌های صور بگذر مه‌ایست
تا نگردي بت‌تراش و بت‌پرست
باده در جام است لیک از جام نیست

• آیا ممکن نیست این نقدهای عقلانی شکاکانه و مداوم، در شرایط کنونی که با آن تجربه‌ی نبوی ایمان‌ساز فاصله داریم، بنیاد ایمان را با خطرات جدی مواجه کند؟ نکته‌ی دیگر این که آیا این نقد و پرسش دائمی با وضعیت روانی - وجودی فرد مؤمن، که مقتضی نوعی آرامش وطمأنینه است، قابل جمع است؟ در واقع به نظر می‌رسد ما اکنون در وضعیتی هستیم که ایمان آوردن و مؤمن ماندن را بسیار دشوارتر کرده است.

من در مقاله‌ی «اصناف دین‌ورزی»، در واقع سعی داشتم به سؤالاتی از این قبیل پاسخ دهم. حقیقت این است که ما باید بین دین‌ورزی‌های مختلف فرق بگذاریم. در ایمان عامه، پرسش و چون و چرا راهی و جایی ندارد. این نوع ایمان، با درآمدن پرسش و نقد، متزلزل‌تر خواهد شد و نهایتاً راه زوال خواهد پیمود. به

همین سبب، دین در عرصه‌ی دین‌داری جمعی، به یک آیین نیمه‌بسته - نیمه‌جزمی بدل می‌شود. در طول تاریخ نیز توده و امت مؤمن، عمدتاً واجد چنین دین و ایمانی بوده‌اند. اما ما دو نحوه‌ی دیگر دین‌ورزی نیز داریم: دین‌ورزی معرفت‌اندیش، و دین‌ورزی تجربت‌اندیش. دین‌ورزی معرفت‌اندیش، اساساً با پرسش پدید آمده و از پرسش هم تغذیه می‌کند. دین‌ورزی معیشت‌اندیش (یا مصلحت‌اندیش) با پرسش پدید نیامده، بلکه با تقلید پدید آمده و لذا، از تقلید هم تغذیه می‌کند و دوام و بقایش به دوام و بقای تقلید است و به محض این که با پرسش و نقد روبه‌رو شود، چون برف آب خواهد شد. ولی دین‌داری معرفت‌اندیش، که در اصل با نقد و پرسش آغاز می‌شود، چه‌گونه می‌تواند پایانی برای این نقد و پرسش ترسیم کند؟ کسی نمی‌تواند مدعی شود که تنها یک نوع دین‌داری داریم و آن دین‌داری عامیانه‌ی مقلدانه‌ی معیشت‌اندیش آیینی اسطوره‌ای جمعی غیر رازآلود است. دین‌داری معرفت‌اندیش را نیز باید به رسمیت بشناسیم. به شهادت تاریخ و به شهادت علم کلام (که همواره در میان پیروان ادیان حضور داشته) و به شهادت ساختار ذهنی انسان (که پرسش‌گری و تعقل ورزیدن جزء گوهر آن است و نمی‌توان او را از پرسیدن منع کرد)، دین‌داری معرفت‌اندیش وجود داشته و خواهد داشت. به همین سبب، اگر بپذیریم که نحوه‌ی از دین‌ورزی با نقد و پرسش آغاز می‌شود، نمی‌توانیم در میانه‌ی راه مانع ایجاد کنیم و از پوینده‌ی این راه بخواهیم که به مسیر ادامه ندهد. لذا، باید بنا را بر این بگذاریم که علاوه بر ایمان مقلدانه، یک نوع ایمان پرسش‌گرانه هم داریم. این ایمان پرسش‌گرانه راه خودش را پیدا می‌کند و پیدا هم کرده است. ما در طول تاریخ، متکلمان و عالمان و فیلسوفانی داشته‌ایم که در عین حفظ ایمانشان، دائماً اعتقاداتشان را از خطاهای محتمل می‌پیراستند و گرچه در پاره‌ای موارد دچار تردیدها و زلزله‌های جدی می‌شدند، از آن‌جا که این تردیدها به دلیل دغدغه‌های ایمانی بوده است، ما آن را فضیلت ایمان می‌دانیم.

• اگر این زلزله‌ی معرفتی رخ دهد، آیا فرد می‌تواند در عین حال، آن توکل، اعتماد، و محبت را حفظ کند؟

فرد از ترس از دست دادن اعتماد و توکل و محبت در آن زلزله‌ها، دچار هراس می‌شود. به همین سبب، آن هراس‌ها و دغدغه‌ها، هراس‌ها و دغدغه‌های ایمانی است. درست شبیه این است که میان شما و دوستتان مشکلی پیش بیاید. وقتی چنین وضعیتی پیش آید، شما دو کار می‌توانید بکنید. یکی این که بهانه بگیرید تا او را از دست بدهید، و دیگری این که بهانه بگیرید تا او را از دست ندهید و تلاش کنید که دوستی‌تان محفوظ بماند. به همین سیاق، مادام که دغدغه‌ی حفظ ایمان و توکل و اعتماد و محبت در میان است، ما این را دغدغه‌ی ایمانی می‌دانیم؛ دغدغه‌ای که هیچ کم از ایمان ندارد و بلکه عین ایمان و ریسک ایمانی است. همان‌طور که مولانا گفت: «هم‌چو مادر بر بچه، لرزیم بر ایمان خویش.» در این صورت، ضعف و قوتی که شخص در این راه پیدا می‌کند، ضعف و قوتی است که لازمه‌ی بازی ایمانی است. شبیه مجاهدتی که گاهی در آن کُر هست و گاهی فرّ، اما تمامی این کُر و فرّ یک معنا بیش‌تر ندارد و آن جهاد کردن و عین دشمن‌گویی است. این واقعیت در دین‌داری تجربت‌اندیش نیز وجود دارد. عارفان، بارها و به زبان‌های مختلف، گفته‌اند که گاهی دچار قبض می‌شده‌اند، گاهی دچار بسط. و به تعبیر حافظ:

شیدا از آن شدم که نگارم چو ماه نو

ابرو نمود و جلوه‌گری کرد و رو بیست

گاهی محبوب از عارفان پنهان می‌شد و گاهی بر آنان جلوه می‌کرد. گاهی شبشان از فرط روشنی، روز بود و گاهی روزشان، از فرط ظلمت، شب. اما آنها با همه‌ی این احوال و با همه‌ی این نشیب و فرازها و افت و خیزها، به دلیل تعلق خاطری که داشتند، همچنان اهل ایمان بودند. بلی؛ البته اگر پایه‌ی معتقدات به طور کامل فرو ریزد، دیگر ایمانی میسر نخواهد بود. حداقلی از باور، شرط ایمان و توکل است. این قضیه، به نحو کلی و شرطی صحیح است و برای هر ایمانی، حکمی خاص هست که مستقیماً باید به دست آورد و از آن شرطیه نمی‌توان بیرون آورد. باز هم تکرار می‌کنم ایمان آن نیست که قوت و ضعف نپذیرد، به زلزله نیافتد، و حتی گاه واژگون نشود. همه‌ی این احوال بر ایمان (نفس الامر) رواست، چه جای ایمان‌های رایج که در حکم آب‌های گل‌آلودند که به اصناف عوارض مبتلا می‌گردند. خداوند خود در قرآن، از زلزله‌ی ایمانی پاره‌ای از مؤمنان خبر می‌دهد که: «هنالک ابتلی المؤمنون و زلزلوا زلزلاً شدیداً. احزاب، ۱۱» در امتحان‌های سخت، همیشه تکان‌ها و تلاطم‌های سخت پدید می‌آید. این تکان‌ها چون باد پاییزی، پاره‌ای از برگ‌ها را می‌ریزند و پاره‌ای را به جا می‌نهند. تعریف برگ همین است که به بندی نازک، به درخت آویخته است. طوفانی که گاه درخت را از پا در می‌آورد، با برگ بینوا چه خواهد کرد؟

• همان‌طور که مستحضرید، در چند سده‌ی اخیر، الهیات عقلی با بحران‌های عمیق و جدی مواجه شده است. یعنی براهین اثبات وجود خداوند، مورد نغدهای جدی واقع شده و همچنین براهین قوی، نظیر «مسأله‌ی شر» در نقد اعتقادات دینی مجدداً صورت‌بندی شده است. از سوی دیگر، امکان ارائه‌ی یک تبیین مکانیکی و فارغ از فرضیه‌ی خداوند کاملاً فراهم آمده است. آیا این تحولات در تاریخ ایمان دینی، اتفاقات مهمی محسوب می‌شوند؟ این تحولات چه تأثیری بر کیفیت و کمیت ایمان دینی گذاشته است؟ و آیا به این ترتیب، «اراده‌ی معطوف به ایمان» سست‌تر نشده است؟

اتفاقاتی که برشمردید، عمدتاً در عرصه‌ی دین‌ورزی معرفت‌اندیش رخ داده است. بی‌جهت نبود که کسی مثل غزالی، این‌قدر با علم کلام دشمنی می‌کرد و مولانا پای استدلالیان را چوبین می‌دانست و کارشان را دور کردن راه هدایت می‌شمرد و شک را قرین و عجیب با ایمان فلسفی می‌دید و باز بی‌جهت نبود که بعضی‌ها رشد علم کلام را نشانه‌ی ضعف ایمان می‌دانستند و در متکلمان طعن می‌زدند و می‌گفتند همین که شخص از تجربه پرداخت و به تئوری پرداخت، نشان سرد شدن آتش تجربه است؛ یعنی بیرون آمدن از وادی ایمان و خود را به عوارض و پی‌آمدها و فروع ایمان مشغول کردن.

به هر حال، این مسأله‌ی تازه‌ای نیست و در تاریخ همه‌ی ادیان، با چنین پدیده‌ای روبه‌رو هستیم. و اولاً و بالذات، متعلق به عرصه‌ی دین‌داری معرفت‌اندیش است. اما همان‌طور که فیلسوفان گفته‌اند، هیچ‌گاه ابطال دلیل، به ابطال مدلول منتهی نخواهد شد. یعنی شما اگر دلایل اثبات وجود امری را باطل کردید، نمی‌توان نتیجه گرفت که خود آن امر نیز وجود ندارد. اگر ما تمام ادله‌ی وجود خداوند را ابطال کنیم، نتیجه نمی‌شود که خداوند وجود ندارد. تنها می‌توان نتیجه گرفت که دلیلی بر وجود خدا نداریم. به همین سبب، هم برای دین‌داری مصلحت‌اندیش و هم برای دین‌داری تجربت‌اندیش، ابطال ادله‌ی وجود خداوند، موجب بطلان ایمانشان نمی‌شود. چون آنها ایمانشان را از راه استدلال نیاورده‌اند تا با ابطال ادله، دچار سستی شوند.

اما انکار نمی‌توان کرد که دین‌داری معرفت‌اندیش، چنین مقتضیاتی دارد و کسی که وارد عرصه‌ی نقد و نظر می‌شود، دائماً در معرض طوفان‌های قوی قرار دارد که این طوفان‌ها، گاهی ایمان او را تحلیل می‌برد و تضعیف می‌کند و گاهی تقویت. وصف‌الحال دین‌داری معرفت‌اندیش، این است:

آنچه آن را راست گرداند دلیل
از دلیلی کج می‌شود نزد عقیل

این‌جا یک صحنه‌ی جنگ تمام‌عیار است و در جنگ، مجال خوابیدن نیست. هم شک مستند به قراین و دلایل است، هم یقین. و لذا، با بمباردمان آن ادله، شک و یقین هم ضعف و قوت پیدا می‌کند. در علم احتمالات، اصلی وجود دارد که می‌گوید احتمالات همیشه شرطی‌اند.* یعنی بسته به شرایطی که در اطراف یک رخداد وجود دارد، میزان احتمال آن کم و زیاد می‌شود. مثلاً احتمال این که یک طفل دبستانی کتاب *گلستان* را تألیف کرده باشد، یا بعداً بتواند نظیر آن را تألیف کند، صفر است. اما احتمال این که کسی که توانایی سعدی را دارد، بتواند کتابی نظیر *گلستان* تألیف کند، نه تنها صفر نیست، بل که بیش از نود است. لذا، احتمالات همیشه مشروط است. بر همین قیاس، یقین استدلالی نیز همیشه مشروط است و با عوض شدن شرایط، یقین نیز دچار دگرگونی می‌شود.

با توجه به نکاتی که گفته شد، معرفت‌اندیشان، به هیچ‌وجه نباید دین‌داری خودشان را با دین‌داری مصلحت‌اندیشان و معیشت‌اندیشان مقایسه کنند و گمان کنند که هر چه انسان بی‌خیال‌تر باشد، مؤمن‌تر است. چنین اندیشه‌ای مطلقاً باطل است. از قضا، یکی از نقدهایی که به غزالی وارد است، همین است. غزالی، هنگامی که دین‌ورزی معرفت‌اندیش را ترک کرد، میل بازگشتن به ایمان‌های عامیانه در او بیدار شد. او در جایی می‌گوید قیل‌وقال‌هایی که یک متکلم در طول عمر خود داشته است، ممکن است هنگام مرگ به سراغ او بیاید و او را بی‌ایمان از دنیا ببرد، در حالی که پیرزنی که هیچ‌گاه با چنان قیل‌وقال‌هایی سر و کار نداشته و ایمانش آلوده به کلام نشده است، مؤمنانه از جهان خواهد رفت. چنین رأیی از غزالی، مایه‌ی تعجب است. یک شخص معرفت‌اندیش متکلم، که وارد قیل‌وقال‌های اعتقادی شده است، اگر حق این مسیر را ادا کند و در مسیر فهم و کشف حقیقت، انصاف به خرج دهد، بازگر واقعی میدان ایمان خواهد بود و از این بابت، چیزی کم نخواهد داشت.

این همه را گفتیم، اما یک نکته‌ی مهم باقی ماند و آن این که همه‌ی احوال آدمی به آدمی می‌ماند و از آدمی نمی‌توان خواست که کاری فوق طاققت کند یا برتر از سقف شخصیتش بنشیند. ایمان، شک، یقین، جهاد... همه شؤون آدمی‌اند و لذا، همه بشری‌اند و جز این نمی‌توانند باشند. جز خفتگان و یخزدگان، هیچ انسانی نیست که دچار تلاطم و تب و تاب نشود و در افت و خیز نیافتد، و از دریای هستی‌اش امواج سهم‌گین برنخیزد و به تقلب احوال مبتلا نگردد آن که از پیامبر آورده‌اند که:

دل همچون پری است
در بیابانی اسیر صرصری است

و آن که مولانا می‌آزمود و می‌چشید و می‌گفت:

پر کاهم پیش تو این تندباد

* All probability is conditional.

من نمی‌دانم کجا خواهم افتاد

یا:

موج‌های تیز دریا‌های روح
هست صد چندان که بد طوفان نوح

یا:

هم‌چو مادر بر بچه لرزیم بر ایمان خویش

یا آن که حافظ می‌گفت:

چو بید بر سر ایمان خویش می‌لرزم

و... همه نشان از آن می‌دهد که نماد آدمی نه کوه، که دریاست؛ آن هم دریایی توفنده و موج‌زن و ناآرام. و لذا، ایمان و دیانتش هم دریا صفت، اسیر امواج است. و اگر نلرزد و در تلاطم نیافتد، عجب است. به قول حافظ:

جایی که برق عصیان بر آدم صفی زد
ما را چه‌گونه زبید دعوی بی‌گناهی؟

یا:

ما به صد خرمن پندار ز ره چون نرویم
چون ره آدم خاکی به یکی دانه زدند؟

وقتی آدم دچار وسوسه و زلزله می‌شود، آدمی‌زادگان که ما باشیم، چرا در گرداب وسوسه نیافتیم و بید صفت، نلرزیم؟ فقط ایمان عامیانه‌ی مصلحت‌اندیش است که از این معامله دور است؛ وگرنه تجربت‌اندیشان و معرفت‌اندیشان، علی‌السواء، محکوم آن حکمند. تصویر خود را از آدمی باید تصحیح کرد و ایمان بی‌تلاطم را باید مرتبه‌ی نازله و رقیقه و ناقصه و منحط ایمان گرفت، نه الگوی ایمان راستین.

بنا بر اسطوره‌های دینی، ورود آدمی به زمین و حیاتش بر بساط خاک، معلول دو گناه کلان نخستین بود؛ یکی گناه شیطان در سجده نبردن به آدم، و دیگری گناه آدم در خوردن از شجره‌ی ممنوعه، که آن هم ناشی از ضعف عزم ایمانی او بود: «و لقد عهدنا إلی آدم من قبل فَنسِي و لم نجد له عزمًا. طه، ۱۱۵»

و لذا، آنها که می‌خواهند آدمی را به بهشت بی‌غمی و مرداب بی‌تلاطمی بازگردانند باید عقربه‌ی زمان را به عقب بکشند و چندان پس روند تا به آدم برسند و او را وسوسه‌ی گناه نخستین باز رهانند! بی‌جهت نبود که حافظ، که در پی شکافتن سقف فلک و در انداختن طرحی نو بود، به همین‌جا رسید که:

از دل تنگ گنه‌کار برآرم آهی
کاتش اندر گنه آدم و حوا فکنم

• همان‌طور که فرمودید: ممکن است در زندگی ایمانی دین‌داران معرفت‌اندیش فراز و فرودهایی وجود داشته باشد. اما مطالعه‌ی تاریخ بحث‌های عقلانی در باب دین، سؤال دیگری ایجاد می‌کند. به نظر می‌رسد در طول تاریخ، دلایل و قراین حاکمی از صحت اعتقادات و تجربیات دینی به تدریج ضعیف شده است. از سوی دیگر، تبیین‌های

غیردینی، بدیل و رقیبی برای تحلیل تجربه‌های دینی و ایمانی عرضه شده است. جناب‌عالی این روند تاریخی را چه‌گونه ارزیابی می‌کنید؟

بله؛ چنین چیزی رخ داده است. یعنی فلسفه‌های جدید، عمدتاً فلسفه‌های غیر معطوف به ایمان هستند و اساساً برای اثبات مدعیات دینی پدید نیامده و مورد استفاده قرار نگرفته‌اند. بر خلاف فلسفه‌های قدیم و به‌خصوص، آنچه فلسفه‌ی اسلامی نامیده می‌شود که برای متکلمان مسلمان به منزله‌ی مرکبی بود که بر آن می‌نشستند و به سوی مقصد ایمان می‌تاختند. در گذشته، فضای دینی حاکم بر جوامع، کمتر اجازه می‌داد از فلسفه، نتایج غیر دینی یا ضد دینی استخراج شود. اگر هم چنین نتایجی استخراج می‌شد، رواج و تداولی نمی‌یافت. اما در جوامع سکولار و لیبرال جدید، پاره‌ای از تعالیم فلسفی، به‌هیچ‌وجه با تعالیم پیشین ادیان موافقت و سازگاری ندارند. از این روست که به گمان من، در جهان حاضر، دین‌داری معرفت‌اندیش هم فریه‌تر و هم دشوارتر و هم باارزش‌تر از دین‌داری معرفت‌اندیش در جهان گذشته شده است.

من در یکی از نوشته‌هایم پیشنهاد کرده بودم که در جهان جدید، باید راه انبیاء را ادامه داد. یعنی باید تجربه‌های دینی را مجدداً زنده کرد و راه کشف‌های دینی را بر مردم گشود تا بر روی آن، کلام دینی جدیدی، متناسب با عصری که در آن زندگی می‌کنیم، بنا شود و آن تجربه‌های برهنه، جامه‌ای از زبان عصر بر اندام خود ببوشانند. اگر شور تجربه‌گری دینی فرو بخسبد، تئوری‌پردازها توانایی چندانی برای ایجاد و احیای ایمان دینی نخواهند داشت. مولانا می‌گفت: «قفل‌گر که قفل سازد گه کلید» و امروزه گویا قفل‌سازی در کمال رونق است. و به همین سبب است امکان تجربه‌ی دینی کاهش بسیار یافته است. البته دشواری وقوع تجربه‌های دینی، یک نکته را مسلم‌تر کرده است و آن این که ادعای نبوت در جهان جدید، بسیار کمتر و باورنکردنی‌تر شده و لذا، بر خاتمیت پیغمبر اسلام مهر تصویب محکم‌تری خورده است. یعنی فضای تاریخ دیگر پیامبرپرور نیست و به تعبیری که در مقاله‌ی «خاتمیت» آورده بودم، جهان چنان اسطوره‌زدایی شده است که اساساً امکان حصول تجربه‌های بسیار غنی پیامبرانه تشکیل شده است.

• آیا کاهش چشم‌گیر کمیت و کیفیت تجربه‌های دینی، سبب بروز بحران ایمان در جهان جدید نشده است؟

شاید بتوانیم بگوییم هر سه گونه‌ی دین‌داری رو به جانب فریه‌ی و قوت دارند. دین‌داری معیشت‌اندیش، نقش خود را در اشباع روانی پیروان، همچنان ایفا می‌کند و دستگاه روحانی پرتاق و طرمی دارد. دین‌داری معرفت‌اندیش، بسی فریه‌تر شده است؛ به شهادت کتاب‌هایی که در این زمینه نوشته شده و می‌شود و به شهادت پرسش‌ها و نقدهای عظیم و پردامنه‌ای که در عرصه‌ی این نوع دین‌داری مطرح می‌شود. دین‌داری تجربت‌اندیش هم به این دلیل که آن دو گونه دین‌داری دیگر اقناع‌کننده و اشباع‌کننده نیستند، به صورت یک حسرت، متقاضیان بیش‌تری پیدا کرده است. امروزه، بسا کسانی که بی‌ایمانند، اما حسرت یک جو ایمان دینی مؤمنان را می‌برند. این حسرت روزی کار خود را خواهد کرد. هر چه باشد، این نکته مسلم است که در جهان جدید و در پرتو فضای اسطوره‌زدایی شده‌ی جدید، خدای که مؤمنان کشف می‌کنند، و تئوری‌ای که برای او می‌پردازند، با خدای که گذشتگان کشف و تجربه می‌کردند، ممکن است تفاوت پیدا کند و درون‌مایه‌های متفاوتی داشته باشد.

• اما به نظر می‌رسد که نکات مطرح شده در تحلیل شما، نتایج دیگری به بار می‌آورد: دین‌داری معیشت‌اندیش، دین‌داری کسانی است که اساساً از تجربه‌ی دینی بی‌بهره‌اند و بنابراین، به معنای دقیق کلمه، از ایمان برخوردار نیستند. دین‌داری معرفت‌اندیش هم با بحران‌های عمیق مواجه شده و دچار مشکلات جدی است. دین‌داری تجربت‌اندیش نیز از فقدان یا کاهش چشمگیر تجربه‌های دینی عمیق رنجور است. ظاهراً وضع وخیم‌تر از آن است که شما می‌فرمایید.

دین‌داری مصلحت‌اندیش، اساساً دین‌داری عامیانه است و فونکسیون‌های ویژه‌ای در جوامع داشته و به همین دلیل هم سخت‌جانی می‌کند و می‌ماند و آدمیان را در رفع تعارض‌های درونی و برونی و ایجاد همبستگی، یاری داده و می‌دهد. این دین‌داری پیش از این بوده و پس از این هم ادامه خواهد یافت. اما دین‌داری معرفت‌اندیش، گرچه با بحران روبه‌روست، حقیقت این است که به اعتبار دیگر این نوع دین‌داری، اساساً از بحران تغذیه می‌کند و ماهیتش چیزی غیر از این نیست. می‌توانید بگویید شبهه‌خوار است و لذا، با شبهه و بحران، فربه‌تر می‌شود؛ نه لاغرتر. مثل آن حیوان افسانه‌ای اشغر نام، که:

هست حیوانی که نامش اشغر است او به زخم چوب زفت و لمتر است
تا که چویش می‌زنی به می‌شود او ز زخم چوب فربه می‌شود

• مسأله این‌جاست که موقعیت ایمان، غیر از موقعیت معرفت‌اندیشی است. موقعیت ایمان، به تعبیر جناب‌عالی، از سر گذاردن تجربه‌ی دینی، و به تبع آن، مؤمن شدن است. در غیر این صورت، آیا نفس درگیری با این سؤال و جواب‌ها و شبهات، ارزش و اهمیت ایمانی دارد؟

بلی؛ دین‌داری معرفت‌اندیش، از نقد و پرسش تغذیه می‌شود. اما دین‌داران معرفت‌اندیش، دغدغه‌ی مؤمنانه دارند. یعنی تلاش‌هایشان فارغ‌دلانه نیست و چنین نیست که همان‌طور که ریاضی‌دانان به سؤالات ریاضی می‌پردازند، اینان هم به سؤالات دینی بپردازند. بل که دقیقاً از یک موضع متکلمانه و مؤمنانه وارد این عرصه می‌شوند. به‌علاوه، دین‌داری معرفت‌اندیش را باید به صورت یک امر جمعی دید. این عرصه هم فتح دارد، هم شکست. یعنی در این مجموعه، عده‌ای دچار ضعف می‌شوند، عده‌ای هم برخوردار از قوت، ممکن است کشف تازه‌ای یا نظریه‌ی جدیدی یا حل شبهه‌ای، بر ایمان عده‌ای بیافزاید، همچنان که ممکن است پدید آمدن شبهه‌ی جدیدی، ایمان عده‌ای را تضعیف کند. عرصه‌ی تاریخ کلام، مشحون از این فتح‌ها و هزیمت‌هاست. کسی که به مجموع این تلاش‌ها نظر می‌کند، ممکن است بگوید در این نزاع، شکست‌ها بر پیروزی‌ها غلبه داشته و یا ممکن است بگوید پیروزی‌ها بیش‌تر از شکست‌ها بوده است. آنچه از کلام شما استشمام می‌کنم، این است که می‌گویید من‌حیث‌المجموع، گویی هزیمت‌ها بر ظفرها غلبه داشته است. از کلام غزالی هم همین مطلب استفاده می‌شود.

• داوری خود شما چیست؟

حقیقتاً من دلیلی ندارم که بگویم شکست‌ها بیش‌تر از پیروزی‌ها بوده است، تا نتیجه بگیرم که این روند متضمن خیر قلیل و شرّ کثیر بوده است. هیچ‌یک از بزرگان هم که در این باب سخن گفته‌اند، دلیلی بر این امر اقامه نکرده‌اند. نکته‌ی مهم این است که دین‌ورزی معرفت‌اندیشانه، امروزه یک ضرورت شده است و نه فقط چون دوا (به قول غزالی)، بل که چون غذا باید آن را تهیه و مصرف کرد.

• اگر بپذیریم که اعتقادات دینی امکان فهم و پالایش تجربه‌های دینی را برای فرد دین‌دار و جامعه‌ی دینی فراهم می‌کنند، و بپذیریم که پالایش فهم زمینه‌ای برای تجربه‌های دینی بعدی فراهم می‌کند، آیا می‌توانیم نتیجه بگیریم که وقوع این تحولات، اعتقادات دینی، و به تبع، کل حیات دینی و ایمانی را پالایش کرده است؟

همین‌طور است. یعنی اگر ما یک ذهن روشن و عاری از تناقض و متضمن اطلاعات صحیح را برای تفسیر تجربه‌ها لازم بدانیم، در آن صورت می‌توانیم داوری کنیم که پالایش اعتقادات دینی، به به‌تر شدن و صحیح‌تر شدن تفسیر تجربه‌های دینی کمک خواهد کرد. این نیز ممکن است از خیرات و برکات علم کلام و دین‌ورزی معرفت‌اندیش باشد؛ یعنی تکرار داستان موسی و شبان. شبان‌ها تجربه می‌کنند و موساها راه تفسیر تجربه را می‌آموزند. سوخته‌جانان محتاج آداب‌دانانند و اهل باخت به اهل شناخت نیازمندند و مدرسان و متکلمان آن خلأ معرفتی را پر می‌کنند.

آن‌قدر که دین از جزمیت و قدرت‌پرستی و دنیاپرستی صدمه دیده، از شبهات معرفتی صدمه ندیده است. لذا، اگر سدی باید نهاد، نه بر رواج معرفت‌اندیشی، بل بر فریبه‌ی دنیاپرستی و قدرت‌اندوزی و عوام‌فریبی و دستگاه‌سازی به نام دین باید نهاد. متکلمان، هر چه هست، چراغ خرد و دین‌اندیشی را روشن نگه می‌دارند و همین بحث ما در باب ایمان و امید و یقین هم در دل دین‌ورزی معرفت‌اندیش جای می‌گیرد. به همین سبب، باید به متکلمان دست‌مریزاد بگوییم و کوشش‌هایشان را ارج نهیم و همان‌گونه که پیروزی‌هایشان را جشن می‌گیریم، از شکست‌هایشان ننالیم و نهراسیم و شکست امروز را مقدمه‌ی فتح و ظفر فردا بدانیم. فراموش نکنیم که همه‌ی این گفت‌وگوها بر سر حفظ ایمان است و دغدغه‌ی ایمانی در آن‌جا حضور دارد. یکی از مورخان در باب تئوری داروین گفته بود که داروین با خداشناسی کاری کرد که هیچ ملحدی نکرده بود. ملحدان همیشه صحنه‌ی کارزار بر سر اثبات و نفی خدا را گرم نگه می‌داشتند. اما داروین با تئوری خود کاری کرد که جدال بر سر وجود یا عدم وجود خداوند، بی‌حاصل و بی‌وجهی گردید. اگر چنین اتفاقی بیافتد، وارد عرصه‌ی کفر شده‌ایم. اما مادامی که بر سر وجود خدا، تجربه‌ی دینی، حقیقت ایمان، شیطان، حقیقت جهان غیب، و امثال این مقولات جدال جاری باشد، باید خشنود باشیم که به هر حال، کوره‌ی دین گرم است.

• برای تقویت دین‌داری تجربت‌اندیش چه پیشنهادهاى مشخص و عملی‌ای دارید؟ آیا زمینه برای تقویت دین‌داری تجربت‌اندیش فراهم است؟

به نظر من، پیامبران قهرمانان این میدان هستند. لذا، باید از تجربه‌هایشان کمال استفاده را ببریم. آن‌ها آموزگاران این درس بوده‌اند. این که در قرآن آمده که این کتاب برای متقین هدایت است، دلالت بر این دارد که تقوا نخستین شرط هدایت و ارتباط با خداوند و به قرب او و در نهایت کشف و تجربه‌ی دینی است. عارفان هم به پیروی از انبیاء، در این زمینه درس‌هایی به ما آموخته‌اند. مجموع این تعالیم، معطوف به ایجاد یک نوع پاکى و پیراستگی و بی‌تعلقی در وجود آدمی است. هرچه تعلق آدمی به پدیده‌ها و جلوه‌های زودگذر حیات ضعیف‌تر شود و صورت‌های عالم را، به قول مولانا، چون کف دریا ببیند، امکان برقراری ارتباط با ماورای این عالم بیشتر خواهد شد. به همین دلیل است که می‌بینید عموم پیامبران اهل خلوت بوده‌اند، کم می‌خوردند، کم می‌گفتند، و کم می‌خفتند. عارفان هم به تبع آن‌ها چنین بوده‌اند. جهان جدید، جهان

پرغوغایی است و مشغله‌های عظیم برای آدمیان ایجاد می‌کند و امکان این‌گونه قطع تعلقات و لذا، آن‌گونه تجربه‌های دینی را کمتر می‌کند. اما راه، کمابیش همین است.

• تصور نمی‌کنید که آن توصیه‌ها در چارچوب جهان قدیم و در دل اعتقادات و اخلاق آن جهان معنا داشت و مؤثر بود و جهان جدید، توصیه‌ها و روش‌های دیگری می‌طلبد؟ به تعبیر دیگر، آیا لازم نیست توصیه‌هایی در خور وضعیت امروز بشر عرضه شود؟

فکر می‌کنم برای بشر امروز، حتی واجب‌تر و لازم‌تر است. البته عملی کردن آن توصیه‌ها در جهان قدیم آسان‌تر بود و امروز مشکل‌تر شده است. حقیقتاً من راه میان‌بری سراغ ندارم و فکر می‌کنم طی کردن مقدماتی که انبیاء آموخته‌اند، برای حصول تجربه‌های دینی و کشف‌های معنوی، صددرصد واجب و لازم است. یعنی از اهمیت آن‌ها کاسته نشده و جای‌گزین هم برای آن‌ها پیدا نشده است.

• دین مصلحت‌اندیش یا معیشت‌اندیش، به هر حال، بخش‌های معرفتی هم هست. یعنی حاوی آنچه به آن **Articles of Faith** می‌گویند. سؤال من این است که موضع امثال غزالی درباره‌ی این بخش‌های معرفتی چیست؟ آیا آن‌ها معتقدند که فعالیت فکری باید تعطیل شود؟ یا اگر لازم است عده‌ای بیان‌دیشند و در آن بخش‌های معرفتی جرح و تعدیلی انجام دهند، در این صورت مخالفت امثال غزالی با این مشغله‌ی تحلیلی و انتقادی چه جای‌گاهی پیدا می‌کند؟

غزالی خواستار تعطیل علم کلام بود و معتقد بود علم کلام، حداکثر مانند داروست؛ نه مانند غذا. و به همین دلیل، فقط در جاهایی که بیماری پدید آمد باید از آن استفاده کرد و لذا، متکلمان را طبقه‌ی خاصی همچون اطبا می‌دانست با این تفاوت که متکلمان به‌هیچ‌وجه مجاز به پشخ دانش خود در میان عامه‌ی مردم نیستند. غزالی وجود متکلمان را طفیلی می‌دانست و می‌گفت از آن‌جا که در راه دین راه‌زنانی وجود دارند، وجود متکلمان برای مقابله با راه‌زنان ضروری می‌شود. اگر بساط راه‌زنی برچیده شود، بساط متکلمان نیز برچیده خواهد شد. وی کتاب نسبتاً حجیمی نوشته است: یکی *الرسالة القدسیة* و دیگری *قواعد العقاید*، که آن را در *دل احیاء علوم الدین* جای داده است. او می‌گوید کسی که طالب مختصر این مباحث است، *الرسالة القدسیة* را بخواند، اگر طالب مفصل است، *قواعد العقاید* را بخواند، و اگر سؤالات و شبهات او با خواندن این کتاب‌ها رفع نشد، بداند که بیماری در او متمکن شده است و باید در انتظار رحمت خدا بنشیند. غزالی تا انتهای عمر خویش بر این رأی بود و دیگران را نصیحت مجانی می‌کرد. اما از نگاه ناظری بیرونی، گویی خود غزالی به فریبه‌تر کردن علم کلام مدد رساند. او می‌خواست خاتم‌التکلمین باشد. اما علم کلام، آن را نخواست. باری؛ رنج و درد غزالی از امر دیگر بود. او یک احیاگر بود و به چشم عیان می‌دید که سه دسته‌ی واعظان و متکلمان و فقیها، ذهن عامه‌ی دین‌داران و عرصه‌ی عام دین‌داری را تسخیر کرده‌اند و آنچه می‌کنند، برای گرمی بازار خویش و آنچه نمی‌کنند، دادن درس رستگاری است. به همین سبب، او کمر همت به تعلیم علوم اخلاقی، یعنی همان دروسی که موجب سعادت اخروی است، بست. و در قبال اخلاق و سلوک باطنی بود که فقه و کلام را تحقیر کرد. وی طالب تعادل بود و اگر علوم دینی ظاهری و باطنی، معامله و مکاشفه، اخلاق و کلام، به تعادل می‌رسیدند، وی قطعاً ابراز رضایت می‌کرد. وی چندان در متکلمان و فقیهان، بی‌اخلاق دیده بود که ایمان عامیان را بر ایمان (بی‌ایمانی)

متکلمان به ترجیح می‌نهاد و معتقد بود همان که در کتاب و سنت آمده کافی است و فراتر از بحث‌های صدر اول اسلام نباید رفت.

• شما در پاسخ به سؤالات قبل، گفتید که اعتقادات دینی صورت‌هایی هستند که بر بی‌صورت افکنده شده‌اند. حال سؤال این است که آیا می‌توان خود متون مقدس را، که از رهگذر تجربه‌ی نبوی پدید آمده‌اند، صورتی دانست که بر آن امر بی‌صورت افکنده شده یا جامه‌ای دانست که بر آن پیکر دوخته شده است؟ اگر پاسخ مثبت باشد، آیا ما باید به این صورت منعهد باشیم یا به آن بی‌صورت؟

متونی که در ادیان، خصوصاً در اسلام، پدید آمده است، دو بخش دارد. یک بخش صورت‌هایی اسطوره‌ای است که بر حقیقت افکنده‌اند. بخش دیگر مربوط به زندگی و معاملات و تشریعات است که خداوند در آنجا، در هیأت یک آمر و ناهی ظاهر شده است؛ بل که آمر و ناهی و شارع، در واقع خود پیغمبر است و خدا بر تشریعات او صحنه گذاشته است. در هر حال، گزاره‌هایی که مربوط به احکام و مقررات فقهی و حقوقی است، اصلاً از جنس صورت افکندن بر امر بی‌صورت نیست و حکمش روشن است. اما بخش اول، یعنی گزاره‌هایی که از خدا، معاد، شیطان، خلقت، و... بحث می‌کند، همه صورت‌بندی اسطوره‌ای تجربه‌ی بی‌صورت است. و ادیان مختلف، صورت‌بندی‌های مختلف آن امر بی‌صورت هستند. یکی متعلق به پیامبر اسلام است، دیگری متعلق به حضرت مسیح و... همه‌ی صورت‌ها نسبتشان با آن امر مطلق بی‌صورت یکی است. اگر بخواهیم در این مورد به تمثیلی متوسل شویم، باید بگوییم نسبت صورت‌ها با آن امر بی‌صورت، مثل نسبت زبان است با فکر. به قول مولانا:

صورت از معنی چو شیر از پیشه دان
یا چو آواز و سخن ز اندیشه دان

فکر، آن امر بی‌صورت است و زبان‌ها صورت‌هایی هستند که بر فکر نهاده می‌شوند. نسبت زبان‌ها با آن فکر بی‌زبان یکی است. اما خود زبان‌ها با هم مختلفند و نسبت به ما هم فرق می‌کنند. چینی زبان چینی را به‌تر می‌فهمد تا انگلیسی را، و بالعکس. و فکر در ذهن چینی‌ف صورت چینی می‌پذیرد و در ذهن هندی، صورت هندی. به‌علاوه، خود فکرها هم از حیث غنا و عمق متفاوتند و این غنا و عمق، در زبان‌ها و مظاهرشان منعکس می‌شود. پیروان پیامبران، کشف انبیاشان را تام و اتم می‌دانند و از این راه، میانشان فرق می‌نهند و برای نشان دادن این تفاوت‌ها هم به صورت‌بندی‌هایشان از امر بی‌صورت استناد می‌کنند. و این رشته سر دراز دارد.

اما در پاسخ این پرسش که آیا می‌توان از این صورت‌ها درگذشت یا نه، باید گفت این حق عقلاً برای افراد محفوظ است که به تجربه‌ی بی‌صورت خود صورت جدیدی ببخشند. اما اولاً کثیری از مردم تجربه‌ی بی‌صورت ندارند تا بخواهند به آن صورتی بدهند، لذا باید خریدار مغازه‌ی انبیاء و ممنون آنان باشند. ثانیاً کسانی که خودشان واجد تجربه‌ی بی‌صورت هستند، یعنی عرفا، هرچند که حق دارند صورت جدیدی به تجربه‌شان ببخشند، باید به دو نکته توجه داشته باشند. یکی این که از حیث اجتماعی، تا در درون جامعه‌ی دین‌داران مصلحت‌اندیش زندگی می‌کنند، باید مماشات کنند و دم از این صورت‌های جدید نزنند. به قول شیخ محمود شبستری:

ولی تا با خودی زنه‌ار زنه‌ار

عبارات شریعت را نگه دار

پیامبران، خصوصاً پیامبر اسلام، سخنشان این بود که ما جامعه و تمدنی را بر بنیاد اسطوره‌ها و صورت‌بندی‌هایی از حقیقت ایجاد کرده‌ایم و اجازه نمی‌دهیم کسی آن را بر هم بزند. دیگر این که از جهت فردی، نباید فراموش کرد که خود این صورت‌بندی‌ها، تاریخی و سنتی دارد و به‌تر است فرد خود را از این سنت نبرد و آنگیز خود را به دریا متصل کند. یعنی نباید به صورت‌بندی‌های پیش‌روان و پیش‌کسوتان بی‌اعتنا باشد. بالأخره آن‌ها هم همین راه را رفته‌اند؛ بسا که پخته‌تر و کارکشته‌تر هم بوده‌اند.

• در تاریخ ادیان، و خصوصاً در تاریخ اسلام، متن مقدس محور و مرکز توجه بوده و تمام تلاش مؤمنان این بوده که متن را بفهمند. اما اگر بپذیریم که این متن صورتی است که در مقام تجربه‌ی آن امر بی‌صورت پدید آمده است، آیا می‌توانیم تعهد تمام‌عیارمان به متن را حفظ کنیم؟ آیا تقدس صورت (متن) جای خود را به تقدس آن امر بی‌صورت نمی‌دهد؟

اگر عامه‌ی مسلمانان را در نظر بگیرید، آن‌ها تمام هویتشان به متن وابسته بوده و همواره مرجعشان کتاب و سنت بوده است. اما آن نوادری که واجد تجربه‌ی مستقیم بوده‌اند، از ابتدا هم متن‌محور نبودند. در واقع، تأویل متن، معنایی غیر از این نداشت. اهل تأویل، ظاهراً به متن پای‌بند بودند؛ اما واقعاً متن را کنار می‌گذاشتند. این وضعیت، البته شدت و ضعف داشته است. لذا، این که می‌گویید از متن‌محوری بیرون می‌آییم، دقیقاً همین‌طور است. بعضی صورت‌هایی را که متعلق به زمان خاص یا منطقه‌ی خاص یا فرهنگ خاصی است، کنار می‌زنیم و به قول مولوی، مستی‌مان از باده‌ی صور را کمتر می‌کنیم. این فرآیند شکستن بت‌های صورت و گداختن صورت بت‌ها، فرآیند مستمری است که نمی‌توان پایدانی برای آن در نظر گرفت. فراموش نکنیم که همه‌ی این‌ها متعلق به عرصه‌ی دین‌دار تجربیت‌اندیش و معرفت‌اندیش است. دین‌داری معیشت‌اندیش، با صورت‌بندی‌های اسطوره‌ای خویش زیست می‌کند و دست به ترکیب آن‌ها نمی‌زند. روحانیان، پاسداران آن صورت‌بندی‌های اسطوره‌ای‌اند و حفظ هویت جمعی و آیینی امت را منوط به حفظ آن صور باستانی ثابت می‌دانند.

• جناب‌عالی بین صورت و بی‌صورت، یا به تعبیری، بین متن و تجربه‌ای که در متن بیان شده، تفکیک قائل شدید. به نظر می‌رسد فرد مؤمن، به شرطی می‌تواند کماکان به یک «صورت» متعهد و پای‌بند بماند که معتقد باشد آن صورت، در طول تاریخ، به‌ترین لباس بر تن بی‌صورت یا به‌ترین تبیین *best explanation* برای آن تجربه بوده و خواهد بود. اما با توجه به تئوری «قبض و بسط» به نظر می‌آید نمی‌توان به این فرضیه پای‌بند ماند. چه بسا امر بی‌صورت، بعدها تبیین‌ها و صورت‌های به‌تری پیدا کند.

دقیقاً همین‌طور است؛ به دو دلیل. یکی بنا به ادله‌ای که در قبض و بسط آورده‌ام، و دیگری این که تصوراً و مفهوماً، مشکل بتوان گفت صورتی بر صورت دیگر برتری دارد. زیرا نسبت آن بی‌صورت با همه‌ی صورت‌ها مساوی است. درست مثل این که ما از طول و عرض یک مفهوم مجرد سخن بگوییم. همه‌ی طول و عرض‌ها به آن می‌خورند و در عین حال، هیچ طول و عرضی هم به آن نمی‌خورد. باری؛ این صورت‌ها به یک اندازه هم تبیین آن بی‌صورت آن هستند، هم قالب آن و هم مظهر آن. اما در نسبت با ما، که موجودات مدرکی هستیم، تفاوت ایجاد می‌شود. به تعبیر مولوی، فرد گاهی از یک قدح مست‌تر می‌شود تا از قدح

دیگر. این در نسبت با ماست، نه در نسبت با امر بی‌صورت. مجنون به ملامت‌گران خود در عشق لیلی می‌گفت:

گفت صورت کوزه است و حسن می می خدایم می‌دهد از نقش وی
 مر شما را سرکه داد از کوزه‌اش تا نباشد عشق اوتان گوش کش
 مولوی پا را از این فراتر می‌گذارد و می‌گوید صورت را خود آدمی به بی‌صورتی می‌دهد:
 ور ببینی روی زشت آن هم تویی ور ببینی عیسی و مریم تویی
 او نه این است و نه آن او ساده است نقش تو در پیش تو بنهاده است

خدایی که بر پیامبر اسلام ظهور کرد، خدایی زیبا بود. خدایی که ما در اسلام می‌شناسیم، خدای پیامبر اسلام است. وقتی پیامبر اسلام می‌گوید «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ وَ يُحِبُّ الْجَمَالَ»، یا «رَأَيْتَ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ»، در واقع تجربه‌ی خودش را از خداوند وصف می‌کند. هیچ‌گاه خدا در صورت زشت بر پیغمبر اسلام جلوه نکرد یا آن بزرگوار از آن جلوه‌ها چیزی برای ما نگفت. اما به لحاظ تئوریک - همان‌طور که عرفا گفته‌اند - زشت‌ها هم همان‌قدر معرف و مظهر خدا هستند، که زیباها. گرچه ما آدمیان به زیباها تمایل بیش‌تری داریم تا زشت‌ها؛ از این باده مست‌تر می‌شویم تا از باده‌های دیگر. و البته غایت جهد سالک آن است که بی‌صورت را در بی‌صورتی و در عین حیرانی دیدار کند.

حیرت محض آردت بی‌صورتی زاده صد گون آلت از بی‌آلتی
 جهد کن بی‌شیشه دیدن نور را تا چو شیشه بشکند نبود عمی

اصناف دین‌ورزی*

اشتراک لفظ دائم رهن است اشتراک گبر و مؤمن در تن است
 اختلاف خلق از نام اوفتاد چون به معنا رفت آرام اوفتاد

تیرگی در داوری اغلب در آن جا رخ می‌دهد که زیر واژه‌ی واحد، معناهای متعدد، و یا بر سر معنای واحد، نام‌های متعدد نشسته باشند. راندن حکم یکسان بر آن معانی گوناگون، و یا راندن حکم‌های گوناگون بر آن معنای واحد، عین غلط کردن و به غلط افکندن است. و گره‌گشایی از واژه‌های پرگره فریضه‌ی معرفت‌آموزان است. دین‌ورزی، از این‌گونه واژه‌هاست. وقتی از خود می‌پرسیم: «آیا جامعه‌ی عصر قاجار از جامعه‌ی امروز ایران دین‌دارتر بوده است یا نه؟ آیا جوامع غربی معاصر از جوامع قرون وسطا دین‌دارترند یا نه؟» با کمی کاوش و کنکاش بدین نقطه می‌رسیم که تا معانی و لایه‌ها و گونه‌های دین‌داری و دین‌ورزی را از هم جدا نکنیم، هیچ‌گاه به آن پرسش‌ها نخواهیم رسید. ای‌بسا که جوامع امروزی، به معنایی به‌دین‌تر و به معنایی بدین‌تر از گذشته باشند. لذا، تفکیک لایه‌ها و گونه‌های دین‌ورزی از یکدیگر، ضرورت دین‌شناسانه و معرفت‌شناسانه و اصلاح‌گرایانه دارد. اگر به حجم روضه‌ها و روزه‌ها و گریه‌ها و نذرها و شمع‌ها و زیارت امامزاده‌ها و دست‌بوس علما و... بنگریم، قطعاً عصر قاجار از عصر حاضر سبق می‌برد و اگر به حجم نقدها و نظرها و بحث‌های دینی نظر کنیم، ای‌بسا که جامعه‌ی کنونی را دین‌گراتر و دین‌پسندتر بشماریم. وقتی که مطلب را بیش‌تر بشکافیم و ببینیم که در هر گونه‌ای از دین‌ورزی، برای خدا، پیامبر، گناه، طاعت، سعادت، شقاوت، و... معنای ویژه‌ای وجود دارد، اهمیت و حساسیت مسأله را به‌تر لمس خواهیم کرد.

باری؛ گونه‌شناسی دین‌ورزی، امری بدیع و جدید نیست. قرآن کریم که از اصحاب یمین (راست‌نشینان) و سابقون (پیش‌تازان) سخن می‌گوید، نوعی گونه‌شناسی دینی را به دست می‌دهد. و عارفانی که از دین‌داری شریعتی و طریقتی و حقیقتی، یا دین‌داری مبتدیان و متوسطان و منتهیان سخن می‌گویند، نیز از همین حقیقت پرده بر می‌دارند.

در این مقال نیز نوعی گونه‌شناسی دین‌ورزی به اجمال عرضه می‌شود که با تقسیمات یادشده، تمایزها و تداخل‌هایی دارد.

این سه گونه دین‌ورزی را به ترتیب: ۱ - مصلحت‌اندیش (یا غایت‌اندیش)؛ ۲ - معرفت‌اندیش؛ ۳ - تجربت‌اندیش می‌خوانیم.

۱ - دین‌ورزی مصلحت‌اندیش (غایت‌اندیش)

در این‌گونه دین‌ورزی، غایت و مصلحت و نتیجه (دنیوی یا اخروی) عقیده و عمل، پیش چشم دین‌دار است. دینی است برای زندگی (نه عین زندگی و نه برتر از زندگی).

* کیان، شماره‌ی ۵۰، دی - بهمن ۱۳۷۸

در شکل‌های آخرت‌گرایانه‌ی خالصش، جامه‌ی زهد و تصوف به خود می‌پوشد (خواجه عبدالله انصاری) و در شکل‌های دنیاگرایانه‌اش جامه‌ی سیاست و ملک (سید جمال افغانی و...) محوریت در آن با عاطفه و عقل عملی است. اگر عامیانه باشد، عاطفه بر آن غلبه دارد و اگر عالمانه باشد، عقل عملی (یعنی همان قوه‌ای که تناسب میان وسیله و هدف را می‌سنجد و برقرار می‌کند).

دین‌ورزی مصلحت‌اندیش عامیانه، علتی (غیر دلیلی)، میراثی، جبری (برگرفته نه از سر انتخاب و اختیار)، عاطفی، جزمی، آدابی - مناسکی، ایدئولوژیک، هویتی، قشری، جمعی - آیینی، شریعتی - فقهی، پراسطوره، تقلیدی، تعبدی، سنتی، و عادت‌ی است. حجم عمل در این‌گونه دین‌ورزی ملاک غلظت و رقت ایمان است؛ حج بسیار کردن، به زیارت قبور رفتن، نماز بسیار گزاردن، و امثال آن. شخص دین‌دار با این‌گونه اعمال، خود را موفق‌تر و به خدا نزدیک‌تر احساس می‌کند. آداب و مناسک دسته‌جمعی rituals نهال این‌گونه دین‌ورزی را بیش از همه چیز آبیاری می‌کند. وفور دعاها، دسته‌جمعی، روضه‌خوانی‌ها، قرآن‌خوانی‌ها، اعتکافات، نمازهای جمعه و جماعت، مجالس و منابر، انبوهی زائران و عابدان در زیارت‌گاه‌ها و مساجد، و مجاهدان در میدان‌های جهاد، عین اعتلا و عظمت و مایه‌ی افتخار این‌گونه دین‌ورزی است. و هم به غلیان عاطفه‌ی دینی مدد می‌دهد و هم از آن مدد می‌گیرد. این‌گونه دین‌ورزی، از آن‌جا که میراثی و موروثی است، و با دلیل فراهم نیامده، و تقلید و تعبد در حصول و دوام آن نقش اول را دارد، و بیش‌تر به نرم‌نرمک به شورابه‌ی تجزم و تعصب هم آمیخته می‌شود و تحمل مخالفت از او رخت برمی‌بندد و از عادت‌ها و سنت‌های راسخ‌شده دفاع جزمی می‌کند و اهل سؤال و کندوکاو را چون راه‌زنان و بدعت‌گزاران می‌بیند و لذا، نرم‌نرمک دستش به تکفیر و طرد هم گشوده می‌شود.

آن‌گونه دین‌ورزی است که صنف روحانی دارد، و روحانیان بر تسلیم و تقلید و غیرت دینی دین‌ورزان و اجرای آداب و مناسک، انگشت تأکید می‌نهند. بدین قرار، دین دین‌ورزان بدل به هویت آنان می‌شود از آن چنان دفاع می‌کند که از وطنشان یا اموالشان یا حیاتشان؛ نه چنان که دانش‌مندی از حقیقتی دفاع می‌کند. یعنی دین را می‌خواهند تا کسی باشند و در مقابل کسان دیگر، ابراز هویت کنند؛ نه برای آن که به حقیقتی برسند. مردمان دین‌ورز، بردگانند و خدای این‌گونه دین‌ورزی، خدای ارباب و سلطان است (نه خدایی حکیم و مدبر، و نه محبوبی نازنین) و پیامبر ردا، آمر و ناهی و مبشر و منذر بر تن دارد (نه عارف مکاشف صاحب تجربه‌های متعالی و نه متفکر چالاک خردورز) و گناه، مخالفت با امر اوست، نه موجب قبضی در دل. و طاعت، معامله‌ای برای رسیدن به مزدی و سودی، نه موجب بسطی در قلب و مشارکتی در تجربه‌ای روحانی. و پیروی از پیامبر، پیروی از امر و نهی اوست. اخلاق در این‌گونه دین‌ورزی، همیشه جای‌گاهی ثانوی دارد و حداکثر امری تزیینی شمرده می‌شود و واجب و حرام بدان تعلق نمی‌گیرد. دین‌ورز مقلد، از آن‌جا که قدرت و جرأت نگرستن به امر متعالی یا کلنجار رفتن با مفاهیم مشکل را ندارد، دنبال واسطه‌ها می‌گردد و این واسطه‌ها را در شخصیت‌های دینی حاضر یا غایب می‌جوید و به همین سبب، زیارت‌گاه‌هایش گاه شلوغ‌تر از مساجد می‌شود.

شخصیت‌ها در این دین‌ورزی، سخت اسطوره‌ای می‌شوند و با تاریخ و جغرافیای بشری قطع رابطه می‌کنند. قرن‌ها پدران و مادران ما بر حسینی می‌گریستند که در عاشورا جنیان به کمک او آمدند و روز شهادتش هر سنگی را که از زمین برمی‌داشتند زیر آن خون تازه می‌یافتند و یک بار از تحلیل عقلانی و

تاریخی قیام او سؤال نمی‌کردند و حتی قرن‌ها پس از زوال امویان و عباسیان، باز هم در زیارت‌نامه‌هایشان، به دنبال انتقام گرفتن از مسببان و جانیان آن جنایت بودند.

تفکیک جزمی خودی و غیرخودی و مؤمن و کافر، خط کشیدن‌های پررنگ و قاطع میان مردم، جهان را ساده انگاشتن و ندیدن پیچیدگی‌ها و ظرافت‌ها و تنوع‌ها و رنگارنگی عالم انسانی، و به دنبال آن، برخوردهای غیر ظریف و نامتناسب با شرایط پرمزوراز انسان، مرزبندی‌های قاطع ایدئولوژیک، بهشتی و جهنمی دیدن آدمیان، خشن و ناصبور و انتقام‌گیر دیدن خداوند، خدا را مال خود و متعلق به خود و در فکر فرقه‌ی خود و نامهربان دیدن با دیگران، تنگ گرفتن دایره‌ی حق و وسیع گرفتن دایره‌ی باطل، تکیه کردن بر تضادهای فرقه‌ای و فرقه‌ی خود را محور و معیار حق و باطل و مولد هویت و شخصیت حقیقی انسانی دانستن، و به مشترکات آدمیان توجه کردن و بر اختلافات جزئی عقیدتی‌شان انگشت نهادن، و فرقه‌فرقه کردن آدمیان، از لوازم و مشخصات این‌گونه دین‌ورزی است.

اما دین‌ورز مصلحت‌اندیش عالمانه، خود بر دو قسم است: دنیاگرا و آخرت‌گرا. و البته در نقاط مهی راهش از دین‌ورزی عامیانه جدا می‌شود. در این‌جا محوریت با عقل عملی است؛ نه عاطفه. و عقل عملی برنامه‌ریز است و غایات و طرق را با هم موزون می‌کند. اما هرچه هست، مصلحت‌اندیش است و دین را برای چیزی می‌خواهد.

دین‌ورزی مصلحت‌اندیش عالمانه‌ی دنیاگرا، از آن‌جا که عاقلانه عمل می‌کند، با اسطوره‌ها و روابط گرمی ندارد و کوره‌ی تقلید را گرم نمی‌کند و عاطفه‌ی کور را نمی‌شوراند و سنت را از دستبرد نقد خود بی‌نصیب نمی‌گذارد و با صنف روحانی مهر و التفاتی ندارد. اما از همه مهم‌تر، بیش از آن که به دنبال حقیقت باشد، دنبال حرکت است؛ همان صفت مهم همه‌ی ایدئولوژی‌ها. دین را خادم سیاست یا انقلاب یا دموکراسی یا... می‌کند و غایت‌اندیشانه، می‌کوشد تا هرچه را به کار می‌آید از دین گزینش کند و هرچه را به کار نمی‌آید، فرو نهد. خدای این‌گونه دین‌ورزی، یک خدای ناظر و بصیر و مسؤولیت‌خواه است. بندگان کارمندانی کوشا و حساب‌گر و سودجو و مسؤولند. پیامبرش سیاستمداری مدبر و مصلحی برنامه‌ریز است. سعادت و شقاوت اخروی مؤمنانش در گرو سعادت و شقاوت دنیوی‌شان است و شخصیت‌های دینی‌اش، همه تاریخی و غیراسطوره‌ای و هم‌نشین دیگر مردم و مشمول نقد و تحلیلند.

در این دین‌داری، از حیرت و راز و باطن خبری نیست. ساده دیدن ایدئولوژیک انسان و جهان و تاریخ، همچنان در دستور کار است. صفت جمعی و آیینی دین (به غیر از بعد مناسکی آن) برپا و برقرار است. دین سیاسی یا اجتماعی یا انقلابی یا دموکراتیک، از محصولات این نوع دین‌ورزی است. گناه، در آن تخلف قانونی، و پاداش عین رسیدن به غایت و مقصد است. و پیروی از پیامبر، پیروی حساب‌گرانه‌ی کارگزاری است از کارفرمایی، نه مریدی از مرادی و نه عاشقی از معشوقی. عنصر عمل در آن، همچنان برجسته است، اما عملی هدف‌دار و معطوف به غایتی دنیوی. فقه و شریعت نیز در آن توجیه عقلانی می‌شوند. اخلاق هم معنایی انقلابی یا دموکراتیک پیدا می‌کند و نهایتاً نه فقه، نه اخلاق، هیچ‌یک واجد مصالح خفیه و غایات غیبی و رازآلود نیستند. عموم مصلحان و رفورمیست‌ها و روشن‌فکران دینی عهد جدید، در دسته‌ی فوق‌جا می‌گیرند و بزرگانی چون سید جمال و شریعتی و سید قطب و عبده در قرن اخیر، از چهره‌های برجسته‌ی آنند.

عموم روحانیان تاریخ همه‌ی ادیان، دسته‌ی مقابل، یعنی دین‌ورزان مصلحت‌اندیش آخرت‌گرا را تشکیل می‌دهند و تفاوتشان با مصلحت‌اندیشان عامی فقط در این است که آنچه را عامیان از دست دوم می‌گیرند، آنان از سرچشمه برمی‌دارند و به تعبیر مولانا، «به علم نقل ملی» هستند*؛ یعنی مملو از منقولات و مآثورات. از این که بگذریم، دین‌ورزی‌شان از لحاظ علتی و میراثی و جزمی و آدابی و جمعی و فقهی و اسطوره‌ای و تعبدی بودن، با عامیان فرقی ندارد. خدا و پیامبر و طاعت و معصیتشان هم به همان معناست. بل که هم اینان‌اند که دین‌ورزی مصلحت‌اندیش عامیانه را تعلیم عامیان می‌کنند.

اخلاق اینان، اخلاقی دینی (نه عقلانی) است و از نظر معرفتی هم تک‌منبعی هستند و جهانشان نیز جهانی است آکنده از نیروهای نهان و امدادهای غیبی و دست‌های نامرئی، و عمل به تکلیف نزد آنان، بر هدف‌گیری طراحانه و سیاست‌گذاری مدبرانه پیشی می‌گیرد. عموم فقیهان، و در عصر ما، بزرگان‌ی چون آیت‌الله خویی، مرعشی، گلپایگانی، بروجردی، و پیروانشان، به این دسته تعلق دارند.

۲ - دین‌ورزی معرفت‌اندیش

حسین بن منصور حلاج، در مقام ابراز تفاوت خداشناسی عالمان و عاشقان، می‌گفت: «معشوق همه ناز باشد، نه راز.» و مولانا نیز با ظرافت و ملاحظت تمام، این دو وصف را یکجا به دادار ازلی راجع می‌کرد و می‌گفت:

چون راز و ناز او گوید زبان یا جمیل السّتر خواند آسمان
ستر چه در پشم و پنبه آذر است تو همی پوشیش او پیداتر است

مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۷۳۱ - ۴۷۳۲

در دین‌ورزی معرفت‌اندیش، سخن از ناز خداوند و اولیای او نمی‌رود. آن به تجربت‌اندیشان تعلق دارد. این‌جا همه سخن از رازهاست؛ اما نه راز به معنی اسطوره، بل به معنی معما و معضلی عقلی که کلنجار رفتن با آن عین حیات عقلانی یک پهلوان خردورز است. آن هم عقل نظری که به تناسب دلیل و مدعا حساس است؛ نه فقط عقل عملی که حساسیتش معطوف به تناسب وسیله و هدف است. اگر دین‌ورزی مصلحت‌اندیش را با جزم عقیدتی مشخص کنیم، دین‌ورزی معرفت‌اندیش، با بی‌جزمی یا حیرت عقلانی مشخص می‌شود و با این قیاس دین‌ورزی تجربت‌اندیش هم مشخصه‌ی یقین را خواهد داشت. لذا، با ورود به عرصه‌ی معرفت‌اندیشی، جزم با شک و حیرت سودا می‌شود و راه برای ورود به عرصه‌ی یقین، با فاصله گرفتن از جزم هموارتر می‌گردد. عقلانیت همواره دو عنصر فریه را با خود به همراه می‌آورد؛ یکی چون و چرا و بست و گشاد بی‌پایان و دیگری فردیت بی‌امان. هیچ عاقلی هیچ‌گاه دست از پرسیدن و ویران و آباد کردن نمی‌کشد و هیچ دو عاقلی هیچ‌گاه یکسان نیستند. آن عاطفه است که مردم را توده‌وار و بی‌شکل و بی‌تمایز، در دریایی از هیجان غرقه می‌کند. خردورزی اما چنین نیست. خردورزی هم به استقلال و تفاوت خردورزان راه می‌دهد و هم بر آن انگشت تأیید می‌نهد و آن را حق خردمند و مقتضای

* این تعبیر عریضی است از مولانا جلال‌الدین به فرزند نوح، که از دعوت پدر سرپیچی کرد و بر فن شناگری و دانش خود تکیه نمود و در سیل و طوفان بی‌امان، غرق شد.

کاشکی او آشنا ناموختی تا طمع در نوح و کشتی دوختی
یا به علم نقل کم بودی ملی علم وحی دل ربودی از ولی
(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۴۱۲ و ۱۴۱۵)

خردورزی می‌شمارد. در دین‌ورزی مصلحت‌اندیش عامیانه، همه‌ی دین‌ورزان به یک نحو دین می‌ورزند. ایمان‌ها و اعمالشان کم و بیش یکسان است و یک صورت دارد، اما با پا نهادن به عرصه‌ی معرفت‌اندیشی، دین فردی و فردیت دینی ظهور می‌کند. هر خردورزی برای خود دینی دارد، یعنی درکی از خدا و پیامبر و وحی و سعادت و شقاوت و گناه و طاعت و... دارد؛ درکی که ویژه‌ی او و نتیجه‌ی تأملات خود اوست و هر روز و هر دم معروض بازنگری و بازپرسی قرار می‌گیرد.

به همین رو، دین‌ورزی معرفت‌اندیش، بی‌ثبات و سیال است. دین‌ورزی عوامانه ثبات فلج‌گونه دارد. اما چنان یک‌دستی و یک‌نواختی را از دین‌ورزی معرفت‌اندیش توقع نمی‌توان داشت. طوفان‌های عقلانی همواره دریای معرفت و ایمان دینی را به تلاطم و موج می‌افکنند و شناگری در این امواج، هنر و کمال، بل عین حیات دین‌ورز معرفت‌اندیش است. عبادت از نظر دین‌ورز معرفت‌اندیش، همین پرسیدن‌ها و بازپرسیدن‌ها و بازشناخت‌ها و شک کردن‌ها و اندیشه‌ورزیدن‌هاست و گناه از نظر او تسلیم غیرنقادانه به باورها و تن دادن به عوامی‌گری‌ها و تسلیم به خرافات و مشهورات، و منع خویشتن از تردید و تأمل است. و سعادت دین‌ورز در کمال قوه‌ی نظری اوست. مفسران و متکلمان دو شخصیت برجسته‌ی این عرصه‌اند. این دین‌ورزی، دلیلی (در مقابل علتی)، تحقیقی، تأویلی، اختیاری - انتخابی، حیرتی، کلامی، غیراسطوره‌ای، بدون روحانیت، فردی، نقدی، سیال، و غیرتقلیدی است.

در این‌جا خداوند خود در چهره‌ی یک راز بزرگ عقلانی جلوه‌گر می‌شود و بندگان، چون رازگشایانی که حیرت‌زده‌ی جلال اویند، و پیامبر چون معلمی و حکمت‌آموزی بزرگ که دروسی را در نهایت فشرده‌گی القا کرده است و مؤمنان چون شاگردان و نوآموزان وی که می‌کوشند تا سخنان وی را عاقلانه فهم کنند و کافران چون جاهلان مرکب یا درس‌آموختگان نمک‌نشناس، مخاطبت هم در این‌جا معنایش فرق می‌کند. عقل دین‌ورزان مخاطب پیامبر است، نه عاطفه‌شان. و لذا، به میزانی که اقناع عقلی حاصل کنند، شاگردان مکتب او می‌شوند. کار پیامبر القای درس و پیشنهاد قول احسن است، نه ایجاب و تحمیل. و کار مؤمنان، قبول و تسلیم عقلی است، نه بدنی و عاطفی.

در این دین‌ورزی، روحانی وجود ندارد. چرا که بر اسطوره و آداب مناسکی بنا نمی‌شود و تقلید در آن راهی ندارد. با پلورالیسم دینی بر سر آشتی است. چرا که فردیت دینی و دین فردی، عین کثرت فهم‌ها و قرائات است، از آن ایدئولوژی نمی‌توان ساخت. زیرا با دگماتیسم و تفسیر رسمی و ساده دیدن جهان و انسان و تاریخ سازگاری ندارد و علی‌الاصول، معطوف به حقیقت است، نه حرکت یا هویت. عبادت ویژه‌اش فکر است و با شخصیت‌های دینی‌اش می‌توان وارد گفت‌وگو شد و در بسته و سربسته تحلیل و تقدیس‌شان نکرد.

فضایل اخلاقی‌اش آن‌هاست که آدمی را به شناخت بهتر و پیراسته‌تر از خطا می‌رساند. بدترین رذیلت در آن، تقلب و تزویر و تحریف و غرور و پرمدعایی و زیرکی شیطنت‌آمیز و فضل‌فروشی و برهان‌ناگرایی است.

دین‌ورزان معرفت‌اندیش، ناچار، چندمنبعی‌اند و در درک دینی‌شان به تبع قبض و بسطی که در عقلانیت می‌افتد، لف و نشرها حادث می‌شود.

این‌گونه دین‌ورزی هم از ناحیه‌ی مصلحت‌اندیشان، هم از ناحیه‌ی تجربت‌اندیشان، مورد طعن واقع شده است. شریعتی که می‌گفت: «فیلسوفان پیروزان تاریخند»، پرده از دین‌شناسی خود برمی‌داشت. همچنین است مولانا جلال‌الدین، که زیرکی‌های متکلمانه و معرفت‌اندیشانه را چون غواصی‌های بی‌باکانه در اقیانوس می‌دانست که خطرش بسی بیش‌تر از سود محتمل آن است:

زیرکی سباحی آمد در بحار کم رهد، غرق است او پایان کار
عشق چون کشتی بود بهر خواص کم بود آفت بود اغلب خلاص

مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۴۰۲ و ۱۴۰۵

غزالی هم در علم کلام طعن می‌زد که هم غرور می‌آورد، هم آدمی را از مجاهدت با نفس باز می‌دارد، هم موهم‌یقین در عین تولید شک است و هم امری مستحدث است که در عصر پیامبر نبوده است.* دو نکته‌ی اخلاقی نخست را باید سخت‌گیرانه و مجاهدانه حل کرد. نکته‌ی سوم را باید گردن نهاد و تصدیق کرد، اما آن را آفت و ردیلت ندانست؛ چرا که به پاروی عقل و استدلال قایق ذهن را به ساحل آرامش نمی‌توان رساند. در آن‌جا تلاطم و تموج قاعده است و سکون، استثنا.

و درباره‌ی نکته‌ی چهارم، توضیحی باید افزود و آن این که علم کلام، متعلق به دوران استقرار است، نه تأسیس. و عصر پیامبر را که کوره‌ی وحی در آن گرم بود و شخصیت نورپاش پیامبر لزومی برای گره‌گشایی‌ها و ظلمت‌زدایی‌های عقل کلامی باقی نمی‌گذاشت، نمی‌توان با عصرهای دیگر قیاس کرد و بر همه حکم یکسان راند. متکلمان که درس‌سیدند و معرفت‌اندوزانه (نه مریدانه) در پای درس پیامبر معرفت‌آموز نشستند و تعلیم و تعلمی غایبانه و از راه دور را بنیاد نهادند، به اقتضای دوری فاصله و به تبع نیازها و پرسش‌های عصر، و به فرمان عقلانیت و فرهنگ زمان، دست به کاوش‌هایی بردند که علم کلام را چون جنینی سالم در رحم خود پرورد و چون فرزند مشروع تاریخ دین، به آیندگان سپرد. و این سرنوشت و سرگذشت تاریخی همه‌ی ادیان بود؛ نه دست‌پخت بدعت‌گزاران و تحریف‌گران.

در دین‌ورزی معرفت‌اندیش، هرچه طناب نقد سست‌تر است، رشنه‌ی ارادت باریک است و همین باریکی و سستری است که طعن طاعنان را متوجه این‌گونه دین‌ورزی کرده است.

مشخصه‌ی عمده‌ی این دین‌ورزی آن است که در آن، شخصیت پیشوا در محاق است و تعلیمات او به جای شمع مجلس دین‌ورزان است. و چون بر عقلانی کردن و برهانی کردن آن تعلیمات تأکید می‌رود، استقلال سخن از سخن‌گو و تعلیم از معلم، برجسته‌تر و هویداتر می‌شود و عقل به کمک پیشوا می‌رود، نه پیشوا به کمک عقل. و این درست همان حادثه‌ای است که نه مصلحت‌اندیشان و نه تجربت‌اندیشان، هیچ‌کدام رخ دادنش را نمی‌پسندند و برنمی‌تابند. چرا که این هر دو طایفه، عقل را که والاترین متاع انسانی است، چون قربانی ارزانی پیشکش مراد و محبوب خود می‌کند: مصطفی اندر جهان وانگه کسی گوید ز عقل؟

عقل قربان کن به پیش مصطفا حسبی الله گو که الله ام کفی
عقل را قربان کن که اندر عشق دوست عقل‌ها باری از آن سوی است کوست

مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۴۰۷ و ۱۴۲۳

* احیاء علوم‌الدین، ربع اول، کتاب العلم

این دین‌ورزی، که عین حیات معقول دین‌ورزان است و از کشف مقصدی و مصلحتی جز کشف ندارد، راه را بر کشف استقلال مقولات ذاتاً غیر دینی بر عقل می‌گشاید و لذا، متکلمان را باید اولین مبشران دنیای جدید در اردوگاه دین‌ورزان دانست. باری؛ این‌گونه دین‌ورزی پرسش‌گرانه و حقّارانه و نقادانه و متعلمانه و متکلمانه و تقدس‌زدایانه و اسطوره‌ستیزانه و تأویل‌گرانه و برهان‌ورزانه و غیرمقلدانه‌ی معرفت‌اندیشان، گرچه با سکون ایمانی عوام و یقین عشقی خواص مغایرت دارد، اما برای خود نوعی سلوک دینی محترم و مستقل است. چرا که هیچ‌یک از اصناف دین‌ورزی، معیاری برای حقانیت و بطلان نوع دیگر نیست. این دین‌ورزی نهالی است که در سرزمین زلزله‌خیز عقل می‌روید. آنان که زاده‌ی این آب و خاکند، در آن وطن می‌گزینند. دیگران را هر یک نصیبی در خور خویش است. از فخرالدین رازی و محمد حسین طباطبایی، باید به منزله‌ی دو پهلوان برجسته‌ی این میدان نام برد.

۲ - دین‌ورزی تجربت‌اندیش

به دین‌ورزی تجربت‌اندیش که می‌رسیم، پا را از مقام فراق به مقام وصال می‌نهیم. دین‌ورزی‌های پیشین را می‌توان فراقی خواند. چون اولی بدنّی و عملی بود و دومی مغزی و فکری. اولی موسس بر عقل ابزاری بود و دومی بر عقل نظری. یکی مصلحت را می‌خواست، دیگری معرفت را. اما دین‌ورزی تجربت‌اندیش نه بدنّی است، نه مغزی، نه ابزاری، نه عملی. بل که خواهان معلوم است و اگر سر و کار معرفت‌اندیشی با گوش است، سر و کار تجربت‌اندیشی با چشم است که:

گوشم شنید نغمه‌ی ایمان و مست شد
کو قسم چشم صورت ایمانم آرزوست

دین‌ورزی تجربت‌اندیش، دین‌ورزی‌ای است عشقی، کشفی، تجربی، یقینی، فردی، جبری، لبّی، صلحی، بهجتی، وصالی، شهودی، قدسی، عرفانی، و رازآلود. در این‌جا خدا یک محبوب جمیل و یک معشوق نازنین است. پیامبر یک مراد است، یک مرد باطنی و یک الگوی موفق تجربه‌های دینی، و پیروی از او، شرکت در اوزاق او، و بسط و تکرار تجربه‌های او، و جذب شدن در حوزه‌ی مغناطیسی شخصیت اوست. گناه آن است که رابطه‌ی عشقی و قوت کشف و دولت وصال را تیره و سست و زایل کند و عبادت آن است که هیزم صفت آتش شوق را شعله‌ورتر کند و بهشت، عین تجربه‌ی وصال و دوزخ، عین تلخی هجر و فراق است.

حدیث هول قیامت که گفت واعظ شهر
حکایتی است که از روزگار هجران گفت

یقینی که در دین‌ورزی معرفت‌اندیش به کف نمی‌افتد، در این‌جا چون میوه‌ای از شاخسار تجربت چیده می‌شود و اختیاری که در آن‌جا فضیلت شمرده می‌شود، در این‌جا کرسی خود را به جبر می‌دهد؛ جبر عاشقانه که:

لفظ جبرم عشق را بی‌صبر کرد
وانکه عاشق نیست حبس جبر کرد

و پیشوایی که در آنجا به نفع تعلیمات خود به محاق می‌رود، در این‌جا دوباره به صحنه می‌آید و ماه‌صفت، نورافشانی می‌کند. در این دین‌ورزی، کثرت تجربه و پلورالیسم مثبت دینی یک اصل است. تجربه‌ی مواجهه با امر متعالی یک رویه است و فردیت دینی اجتناب‌ناپذیر است. مناسک و آداب، به جای آن که علت کمال و موجد تجربه‌ی سالک باشند، معلول کمال تجربه‌ی اویند؛ یعنی برخاسته از غلیان عشق قدسی‌اند، نه ابزاری برای کسب و تحصیل آن و لذا، عمل‌گرایی و آیین‌اندیشی محور این دین‌ورزی نیست. به قول مولانا:

کرده آماس ز استادان شب پای رسول تا قبا چاک زند از سهرش اهل قبا
نه که مستقبل و ماضی گنهد مغفور است؟ گفت این جوشش عشق است نه از خوف و رجا

در این‌جا همه‌چیز شخصی است: دین من، تجربه‌ی من، محبوب من، اخلاق من.. رابطه‌ی ولایی رابطه‌ی دین‌ساز است. آن کس که مؤمن را گرم و روشن می‌کند، ولی او و پیامبر اوست و خطابش با قلب اوست، نه مغز و نه عاطفه‌ی او. اخلاق تجربت‌اندیش هم اخلاقی عشقی است و لذا، به رندی و بی‌ادبی راه می‌دهد که: ادب عشق جمله بی‌ادبی است. این بی‌ادبی گاه تا مرز بی‌آدابی هم پیش می‌رود و به «دلیری‌های در کنج خلوت» می‌انجامد و سکر محبت مدلول وجوب و حرکت را نیز عوض می‌کند:

مستی‌ای کاید ز بوی شاه فرد صد خم می در سر و مغز آن نکرد
پس برو تکلیف چون باشد روا اسب ساقط گشت و شد بی‌دست‌وپا

مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۶۷۳ - ۶۷۴

راز حیرت‌افکن حقیقت، چون میهمانی فریه در سرای وجود دین‌ورز تجربت‌اندیش درمی‌آید و او را چنان متحیر و خاموش می‌کند که ذکر و تسبیح و دعای او نیز صورت و مضمون دیگر می‌گیرد و در حالی که از بیرون با مردم می‌جوشد، از درون سر در گریبان تجارب خود دارد و اگرچه از همان الفاظ همگانی استفاده می‌کند، آن‌ها را با مظروف‌های دیگر می‌آکند. میوه‌ی عاشقی وصال و بهجت است و ادب عاشقی رازداری است که من عرف الله کل لسانه:

اندر این محضر خردها شد ز دست
چون قلم این‌جا رسید و سر، شکست

ذهنیت مشوش، هویت مشوش*

۱. پرسش اصلی این سمینار ارجمند فلسفی این است که:

«ما که هستیم؟» پاسخ پاره‌ای از متفکران ایرانی به این سؤال، این است: ما آنیم که می‌دانیم. یعنی عالم، به قد و قامت معلوم خویش است و این ظرفی است که شکل و ابعاد مظروف خویش را می‌گیرد. سخن را با اشعاری از جلال‌الدین بلخی، بزرگ‌ترین شاعر عارف ایرانی قرن هفتم (سیزدهم میلادی) آغاز کنم که گفت:

جان نباشد جز خبر در آزمون
جان ما از جان حیوان بیش‌تر

هر که را افزون خبر جانش فزون
از چه زآنرو که فزون دارد خبر

مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۲۲۵ - ۲۲۲۶

اقتضای جان چو ای دل آگهی است
آدمی فربه شود از راه گوش

هر که را افزون خبر جانش قوی‌ست
جانور فربه شود از حلق و نوش

مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۹۱

چون سرّ و ماهیت جان مخبر است
هر که او آگاه‌تر باجان‌تر است

مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۴۹

ای برادر تو همه اندیشه‌ای
مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۷۷

صدرالدین شیرازی، حکیم اشراقی قرن یازدهم (هفدهم میلادی)، نیز با ادله و احتجاجات فلسفی خویش به همین نتیجه رسید که جان و دانش در اصل از یک گوهرند و نفس هر کس مجموعه‌ی معلومات اوست و همچنان که علم غیر مادی است، روح هم غیر مادی است و لذا، معرفت غذای روح است و «آدمی فربه شود از راه گوش» و هر که پردان‌تر است پرجان‌تر است.

نظریه‌ی مهم ملاصدرا در باب معرفت، که به نظریه‌ی «اتحاد عقل و عاقل و معقول»، یا علم و عالم و معلوم معروف است، متضمن همین معناست و در این‌جاست که وی با بوعلی‌سینا به معارضه‌ی آشکار برمی‌خیزد و رأی او را در باب علم و خیال و نسبت این دو با نفس آدمی مورد نقد و رد قرار می‌دهد. وی در *الشواهد الربویة*، مشهد ثالث، اشراق ثانی، چنین می‌گوید: «هر منصفی گواهی می‌دهد که جان عالم و جان جاهل، یکی نیستند و بل که جاهل از آن جهت که جاهل است، ماهیت ندارد.[†]»

* سخنرانی ایراد شده در سمینار فلسفی یونسکو در پاریس، کیان، شماره‌ی ۳۰، سال ششم، اردیبهشت - خرداد ۱۳۷۵

[†] *الشواهد الربویة*، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۲۴۴، تهران، ۱۳۶۰

سخن ملاصدرا را باید به درستی دریافت. وی اولاً این حکم را بالذات در باب علم حضوری می‌دهد و به تبع علم حصولی، و ثانیاً، غم و شادی و درد و لذت از نظر او، همه معلوم به علم حضوری‌اند و لذا، آنها هم از جنس معلومانند و با نفس اتحاد دارند.

اتحاد عاقل و معقول که صدرالدین شیرازی عنوان می‌کند، شامل هر دو شاخه‌ی دانستنی می‌شود که گیلبرت رایت، فیلسوف معاصر انگلیسی، آنها را «Knowing how» و «Knowing that» نام داده است.*

خواه علم ما محکوم صدق و کذب شود (Knowing that، دانش گزاره‌ای یا discursive) و خواه محکوم کمال و نقصان (Knowing how، مهارت) در هر حال، جان آدمی با آنها یکی است و فریبی و لاغری‌اش در گرو بیش‌تر یا کم‌تر دانستن آنهاست.

۲. این مقدمه‌ی فشرده‌ی فلسفی، جاده را برای ورود به وادی بحث «هویت» هموار می‌سازد. اگر آدمی ایده‌ها و دانسته‌ها و معتقدات و تجارب اندوخته‌ی آدمی است و اگر آدمی همان است که می‌پندارد، وضوح و ابهام و سستی و استحکام هویت او هم، منوط به وضوح و ابهام آرایبی است که وی حامل و واجد آنهاست. به عبارت ساده‌تر، ذهنیت مشوش، نماینده و بل سازنده‌ی شخصیت مشوش است. و این حکم، هم درباب هویت فردی صادق است و هم در باب هویت جمعی. لذا، دست‌کم یکی از راه‌های مؤثر برای رهایی از «بحران هویت»، که از اهم معضلات و بلایای دوران ماست، رهایی از «بحران ذهنیت» است. یعنی روشن‌تر شناختن خود و میراث فرهنگی خود و سر و سامان دادن به درون‌مایه‌ی ذهنی و بیرون‌آوردنشان از آشفتگی و فراهم کردن شرایط عینی و ذهنی برای تسهیل آن خانه‌تکانی و سامان‌دهی.

انفجار اطلاعات در عصر جدید، با همه‌ی فوایدی که دارد، تهی از این خطر نیست که جوامع و آدمیان را به بحران هویت دچار سازد تا چنان شوند که خود ندانند کیست و در آن واحد، ده‌ها «من» برای خود فرض کنند و برای رهایی از ایهامی به دامن ابهام دیگر بریزند.

ایدئولوژی‌ها و نظام‌های توتالیتر و تمامت‌خواه، با همه‌ی آفات و سیناتشان، این خاصیت را دارند که نگاه آدمیان را به نقطه‌ای خاص و واحد معطوف می‌دارند و دایره‌ی هویتشان را تحدید و تعیین می‌کنند و اگر دانسته‌هاشان را محدود می‌کنند، در عوض هویتشان را محفوظ می‌دارند. و به همین سبب، گاه چنین مورد پسند برخی از افراد می‌افتند! سؤالی که اریک فروم در کتاب *گریز از آزادی* مطرح می‌کند، این است که چرا آزادی‌خواهان در آلمان، چنین تن به سیادت نظام آزادی‌کش هیتلری دادند و دم بر نیاوردند (و حتی کسانی چون هایدگر، به تأیید فیلسوف‌مآبانه‌ی آن هم پرداختند[†]). پاسخ روان‌کاوانه‌ی فرون این است که آدمیان، گرچه ظاهراً آزادی‌خواهند، در باطن آزادی‌گریزند. سببش هم این است که آزادی و مسؤولیت، هم‌عنان‌اند و بل‌که آزادی، مسؤولیت‌آفرین است و کشیدن بار امانت و مسؤولیت، حتی از آسمان هم ساخته نیست؛ چه جای آدمیان زمینی و دیوانه؟ و لذا، آدمیان ترجیح می‌دهند که آزادی خود را بفروشند تا مسؤولیتی هم بر دوش نداشته باشند.

* G. Rytte: *The Concept of Mind*

[†] نگاه کنید به کتاب جدیدالانتشار *زندگی‌نامه‌ی فلسفی من*، از کارل یاسپرس، که می‌گوید از هایدگر پرسیدم «مرد بی‌فرهنگی مثل هیتلر، چه‌گونه می‌خواهد آلمان را اداره کند؟ گفت فرهنگ و تربیت مهم نیست. به دست‌های جذابش نگاه کنید.» ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، انتشارات فرزانه روز، ص ۱۷۰

حال، بر این تحلیل روان‌کاوانه باید افزود که آدمیان، هم‌چنین ترجیح می‌دهند که مجبور و در محیطی بسته باشند تا آزاد و در محیطی باز، و به‌عوض، هویت و ذهنیتشان مشوش نگردد و تصویری که از خود دارند، مخدوش و مغشوش نشود.

دکارت با طرح ایده‌های مشخص و متمایز *Clear & Distinct* نه فقط در پی سامان دادن به معرفت یقینی و گریختن از شک بود، بل‌که ناآگاهانه در پی ساختن بنایی از هویت آدمی بود که در روزگار او معروض زوال و فساد افتاده بود. او می‌خواست جانشینی برای یقین از دست رفته، مابعدالطبیعی خوار و ضعیف شده و کلام تزلزل‌یافته بیابد و از این طریق، هویت متشتت و آشفته‌ی آدمیانی چون خود را بازسازی کند.

اندیشه‌ی جبر نیز با همه‌ی منفوریتش، چون آدمی را تمام‌شده و دارای هویتی ثابت می‌نماید، چنین دوام کرده است. در حالی که اختیار، آن هم از نوع اگزیستانسیالیستی و کیرکه‌گوری‌اش، که هر روز جهشی و پرشی را به بیرون از خود توصیه می‌کند، (ex-ist) چنان معضل مهیبی ایجاد می‌کند که آدمیان از برخورد با آن هراس‌ناک می‌شوند.

عشق هم که چنین مطلوب صوفیان افتاده است، راه‌حل دیگری است برای نجات از تردید و تفرق و یافتن جمعیت خاطر و ثبات و صلابت هویت. بی‌سبب نبود که مولانا می‌گفت «یار خوش چیزی است» و تردد را «عقبه‌ی راه حق» می‌دانست و بر عشق وحدت‌بخش آفرین می‌فرستاد و «خلوت از اغیار» را جایز می‌دانست، نه خلوت از یار را. و نیز بی‌جا نبود که سعدی محبوب خود را چنین می‌ستود:

ای مرهم ریش و مونس جانم چندین به مفارقت مرزجانم
ای راحت اندرون مجروحم جمعیت خاطر پریشانم

کلیات سعدی، ص ۵۶۴

۳ - باید فرق بگذاریم میان هویت و واقعیت. آدمی تنها موجودی است که هویتش با واقعیتش می‌تواند فرق داشته باشد. و معنای آلیناسیون* همین است. هویت آدمی در گرو آگاهی اوست؛ اما واقعیتش نه. آن که واقعاً خود را زن می‌داند، هویت زنانه دارد، ولو خلقت مردانه داشته باشد و به قول مولوی، اندیشه‌اش زنانه است و استخوان و ریشه‌اش مردانه. آن که خود را بیمار می‌داند، بیمار است، ولو ظاهراً سالم باشد. و آن که خود را مجبور می‌پندارد، مجبور است، ولو واقعاً آزاد باشد. از این بالاتر، آن هویت، واقعیت را هم به دنبال خود می‌کشاند و رفته‌رفته آن را عوض می‌کند. تحلیل از واقعیت انسان، به دست زیست‌شناسان است؛ اما هویت آدمی، جز با تحقیق در فرهنگ انسانی آشکار نمی‌شود. بی‌جهت نیست که آدمی را با تلقین و تعلیم می‌توان عوض کرد، یا می‌توان درمان کرد. چرا که همه‌چیز در گرو آن است که آدمی چه هویتی بیابد و از خود و از نقش و غایت و منزلت خود چه تصویری داشته باشد.

۴ - می‌رسیم به طرح تفصیلی این سؤال که ما ایرانیان کیستیم. در پرتو توضیحات یاد شده باید بینیم ما چه می‌دانیم و فرهنگ ما کدام است. فرهنگ کنونی ما، چنان‌که در جای دیگر به تفصیل آورده‌ام[†]، مرکب از سه فرهنگ است: ۱ - ایرانی؛ ۲ - اسلامی؛ ۳ - غربی.

* بیگانه شدن با خود، مسخ، فراموشی

† مقاله «سه فرهنگ روشن‌فکری» در کتاب *رازدانی و روشن‌فکری و دین‌داری*، مؤسسه فرهنگی صراط

الف - از فرهنگ ایرانی، اینک مهم‌ترین عنصرش که زبان پارسی است، با ماست. تقویم ما و پاره‌ای از آداب و رسوممان نیز ایرانی است. این زبان زیبا و غنایی، حاوی و حامل اندیشه‌های نغز و ناب نوابغ و نوادری چون مولانا، حافظ، عطار، فردوسی، و غزالی است و به مدد اوست که ما امروزه بانگ دل‌انگیز آن تاریخ‌سازان را می‌شنویم و غبار تیرگی را در دریای کلامشان از جان می‌شویم. با این همه، استعدادها و این زبان فاخر در بیان و افاده‌ی تصدیقات و تصورات علمی و فلسفی دقیق، همچنان فعلیت‌نیافته باقی مانده است و حتی فیلسوفان و متفکران بزرگ و کلاسیک ما، چون شیخ‌الرئیس ابن‌سینا، فخرالدین رازی، صدرالدین شیرازی، حکیم اشراقی، و حکیم سبزواری، آثار ارجمند و اصلی خود را به پارسی نوشته‌اند. تصوف ایرانی از این زبان بیش‌تر سود جسته تا تفکرات فلسفی، و عنصر خیال و ذوق و اشراق و حیرت، بیش‌تر با آن درآمیخته است تا خرد و تحلیل و دقت. به همین سبب، ابهام، که لازمه‌ی ذاتی هر زبانی است، در این‌جا با عارضه‌ای تاریخی و اتفاقی همراه شده و ابهام و پریشانی مضاعفی به زبان پارسی داده است که بی‌تأثیر در ذهنیت، و لذا، در هویت ایرانی نیست.*

ب - ما با فرهنگ غربی بیش از یک سده است که آشنا شده‌ایم. علم و فلسفه و ارزش‌های غربی، همراه با نهادهای سیاسی و محصولات تکنولوژیک، اینک در میان ما راه یافته و جابه‌جایی‌هایی را در عین و ذهن سبب شده است. نهادهای تمدنی جدید، مثل بانک، دانشگاه، پارلمان، مطبوعات، و... اینک در جامعه‌ی ما، بدون این که لزوماً هویت اصیل خود را داشته باشند، موجود و منشأ آثارند و این بی‌هویتی و دست‌کم ابهام هویت نهادها و محصولات جدید غربی، چه پریشانی‌های حادی را که در پیشه و اندیشه‌ی ما پدید نیاورده است. با وام کردن یک اصطلاح از فلسفه‌ی جدید علم، این معنا را به‌تر می‌توانم بیان کنم. فیلسوفان علم پوزیتیویست، واژه‌ها و مصطلحات را به دو دسته تقسیم کرده‌اند: محسوس *observational* و غیرمحسوس *theoretical*. آب و کوه و سرد و گرم به نظر آنان واژه‌های دال بر امور محسوس‌اند. اما اتم و ضمیر ناخودآگاه و الکترون و عقده و... معانی غیرمحسوس‌اند. این معنای غیرمحسوس، هویت خود را از تعریف‌های مربوط به خود می‌گیرند. آب را می‌توان دید و شناخت. اما اتم را که نمی‌توان دید، باید از روی تئوری مربوطه‌اش شناخت. اتم همان است که تئوری اتمی می‌گوید. و چنین‌اند الکترون و عقده...

البته پوزیتیویست‌ها رفته‌رفته با این اعتراض روبه‌رو شدند که همان معنای محسوس هم چندان محسوس نیستند و لذا، فرق میان ترم‌های تئوریک و محسوس، اندک‌اندک به نفع ترم‌های تئوریک از میان برداشته شد، و یا دست‌کم دچار تیرگی گردید.[†]

حال سؤال این است که نام‌هایی چون بانک و پارلمان و مطبوعات و... آیا دال بر هویت محسوسند یا غیرمحسوس. کمی توجه نشان می‌دهد که مطبوعات، نه آن پاره‌کاغذهاست که بر آن‌ها سطوری چاپ می‌شود و پارلمان نه آن گرم‌خانه‌ای است که جمعی پرگو در آن گرد می‌آیند و تلویزیون نه آن صندوقی است که رنگی می‌ریزد و بانگی می‌زند؛ بل که مطبوعات و پارلمان، ترم‌هایی تئوریکند که معنای خود را

* «ابهام ذاتی زبان»، موضوع مقاله‌ی این‌جانب برای «آکادمی ادیان» بود. نکته‌ی مهم در باب زبان این است که هیچ زبانی نمی‌توان ساخت که گزاره‌هایش سراسر نص باشد و در آن از مجاز و کنایه اثری و نشانی نباشد و از فرط دقت چنان باشد که یک جمله جز بر یک معنا دلالت نکند. ورود مجاز و کنایه در زبان، اقتضای خود زبان است؛ نه تصمیم این و آن. زبان علمی پوزیتیویست‌ها هم که مرده متولد شد، برای همین بود که آرزویی محال‌اندیشانه بود.

[†] M. Hesse: *Structure of Scientific Inference*, ch. 1

وامداری تئوری‌های مربوطه‌اند و اگر آن تئوری‌ها در ذهن حاضر نباشند، آن‌ها همچنان که باید و شاید معنا نمی‌شوند و تحقق نمی‌یابند. مشکل ما در اقتباس و تقلید، گویی این بود که مؤسسات تمدنی جدید با تئوری‌هایشان در میان ما وارد نشدند، بل که نام و شکلشان را برگرفتیم و معانی واقعی‌شان را فرو نهادیم و لذا، موجوداتی ناقص‌الخلقه از آب درآمدند. برای استفاده از چاقو، کافی نیست چاقو در دست آدمی باشد. باید دانست که این چاقوست و کاربردش فلان است. و دانستن این که چاقو چیست و به چه کار می‌آید، محتاج به دانستن ده‌ها تئوری در باب انسان و تمدن و زندگی و اخلاق است. برای جنگیدن، کافی نیست آدمی تفنگ به دست گیرد و گلوله‌ای به سوی دیگری پرتاب کند. باید بداند که می‌جنگد و تا مفهوم و تئوری جنگ در ذهن نیامده، پرتاب گلوله معنای دیگری خواهد داد. فقیه ما گرچه پول را خرج می‌کند، اما هنوز به درستی نمی‌داند پول جدید چیست (چرا که تئوری‌های مربوط به آن را نمی‌داند) و لذا، گاه فتوا می‌دهد که مبادله‌ی اسکناس، مشمول حکم ربا نمی‌شود و گاه می‌گوید که می‌شود. و چنین است داوری‌های ما در باب کثیری از مقولات جدید. هنوز بسیاری کسانانی که می‌پندارند جامعه‌ی جدید بزرگ‌شده و فریه‌شده‌ی جامعه‌ی قدیم است؛ با همان معنا که از پول، زندگی، سفر، کار، سیاست... در گذشته معمول بوده است. و بر این اساس، هم دست به فتوا و اجتهاد می‌برند و گمان می‌کنند که انتخابات همان بیعت یا وکالت است و کامپیوتر هم بزرگ‌شده‌ی چرتکه است و قس‌علی‌هذا.

در جامعه‌ای دینی که مدار و اساسش بر تکلیف است، از پارلمان و مطبوعات که مدار و اساسشان بر حقوق انسان است، جز نام و صورت چه می‌ماند؟ این‌ها در صورتی هویتی استوار می‌یابند که تلاشی جدی در آشتی دادن اندیشه‌ی دینی کهن تکلیف، با مفهوم فریه و جدید حقوق بشر، (در صورت شدنی بودن) صورت پذیرد. و تا چنان تلاشی صورت نگرفته، ما در میان هویت‌های مبهم و مشوش، مسما به مطبوعات، مسما به پارلمان، مسما به بانک، مسما به تکنیک و... زیست می‌کنیم که جز بر تشویش هویت‌مان نمی‌افزایند. گویی تمدن غربی ما را فقط با ارزش‌ها و فلسفه‌های نو تغذیه (و تعمیه) نکرد، بل موجوداتی در میان ما کاشت که ذهناً و عیناً ما را به تنگنا و تحیر افکند.

اینک جوان سوم را می‌توان جهان «مسماها» نامید، چرا که هویت‌های بریده از میانی و لذا، تهی از معانی و اسم‌هایی بی‌مسما و مسماهای کاذب در میان ساکنان این جهان نشسته‌اند و فتنه‌گری و تشویش‌افکنی می‌کنند.

ج - مؤلفه‌ی سوم فرهنگ ما، فرهنگ دینی - اسلامی است. فرهنگ اسلامی که در قرن‌های چهارم و پنجم در اوج رونق و شکوفایی بود، رفته‌رفته به اسباب شناخته و ناشناخته‌ی بسیار، دچار انحطاط گردید. و این انحطاط، چنان ریشه‌دار و راسخ شد که مسلمانان، حتی به تئوری انحطاط نپرداختند. (به استثنای ابن‌خلدون، که او هم راهش بی‌رهرو ماند.) و جز در یک سده‌ی اخیر، جداً به شناسایی خود و اسباب تراجع فرهنگی و سنت خود نیاپیشیدند. به هر رو، میراث مهمی که از فرهنگ دینی برای ما و در ما باقی ماند عبارت بود از: ۱ - فقه؛ ۲ - کلام؛ ۳ - تصوف.

تصوف ایرانی، که حامل و حامی اندیشه‌های والای انسانی و الهی است، در دست‌ان سه متفکر بزرگ ایرانی، ورزیدگی بسیار یافت: غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵) متفکر، متکلم، و صوفی بزرگ قرن پنجم هجری، که نماینده و پایه‌گذار تصوف خائفانه و زاهدانه (مبتنی بر قبض) است؛ همه‌ی آثار بر جا مانده از او، به‌خصوص

اثر کبیرش / احیاء علوم الدین، به بانگ بلند، آدمی را به قناعت و زهد و صبر و شکر و توبه و ذمّ دنیا و پرهیز از جاه‌طلبی و توکل و تأمل و مراقبت و خوف از سوء عاقبت و قربانی کردن عقل در پای دین می‌خواند.

جلال‌الدین بلخی (۶۰۴ - ۶۷۲) متصوف و شاعر بزرگ قرن هفتم را باید بنیان‌گذار تصوف عاشقانه (مبتنی بر بسط) شمرد که آدمی را به هماهنگ شدن با روح هستی و صلح کردن با کائنات و عشق ورزیدن به خالق و طرب‌ناک زیستن دعوت می‌کند و عقل را در پای عشق می‌مالد و جسم غافل را قربانی روح عاشق می‌خواهد.

شمس‌الدین محمد حافظ، شاعر ایرانی قرن هشتم، سومین قهرمان این سلسله است که آشکارا به تمتع جستن از «روی جوانان» و «گزیدن سیب زرخدان شاهدان» دعوت می‌کند و زندگی این‌جهانی را در خور زیستن می‌داند و زیبایی و تمتعات این‌جهانی را با زیبایی‌ها و تمتعات جهان بعدی، از یک جنس و یک قماش می‌شمارد و لازمه‌ی هبوط را نه ملول بودن، که متنعم بودن می‌داند و زهد و محرومیت را، چه زهد راستین و چه زهد ریایی، فلسفه‌ی صحیحی برای حیات نمی‌شمارد.

باری؛ تصوف ایرانی در آن واحد، واجد دو خصیصه‌ی متعارض بوده است و دوامش در میان ما و اقبال شدید به آثار بزرگانی چون حافظ، هنوز نشان می‌دهد که آن دو خصیصه، همچنان خریداران و حاملان و طالبان بسیار دارد و در همان حال، پرده از راز هویت ما برمی‌دارد.

خصیصه‌ی نخست، جبراندیشی آن است. قصه‌ی جبر و اختیار، قصه‌ای بلند است و متفکران می‌توانند عمری از آن تغذیه کنند. اما در میان عامه، سخنان بزرگانی چون حافظ، که می‌گوید: «بر من و تو در اختیار نگشاده است»، یا «جام می و خون دل هر یک به کسی دادند»، یا «قضای آسمان است این و دیگرگون نخواهد شد»... به معنای ساده‌شان حمل می‌شوند و این رأی را القا می‌کنند که آدمی، چون کبوتری، اسیر شاهین قضاست. این جبراندیشی، چنان‌که گفتم، یکی از خواص اولیه‌اش افاده‌ی ثبات هویت است. آن که در قفسی آهنین اسیر است، گرچه خود هویت خود را نمی‌سازد، ولی در عوض هویت ساخته و تمام‌شده‌ای در اختیار دارد و غرایز درونی و شرایط بیرونی‌اش چنان او را در جای خود میخ‌کوب کرده است که مجال فرار کردن از دست خود را به او نمی‌دهد.

خصیصه‌ی نخست را (که ظاهراً خالی از فایده‌ی نیست)، خصیصه‌ی دوم تصوف که حیرت‌افکنی است، دچار مخاطره می‌کند. تصوف به اقتضای ذات، حاضر به تحلیل عقلانی امور نیست و جهان را معمایی لاینل و رازی ناگشودنی می‌شمارد و لذا، بیش از آن که چهره‌های شناختی جهان را پیش رو آورد، بر جوانب رازآلود آن انگشت می‌زند و با این تأکید و تفتن، گرچه بر تعصب‌ها و جزم‌اندیشی‌ها و ظاهربینی‌ها قلم بطلان می‌کشد، عامه را در نیمه‌ی راه دانستن و ندانستن رها می‌کند و با فراهم آوردن معرفتی مشوش و ناقص، هویتی مشوش و ناقص بدانان هدیه می‌کند. حیرت فراتر از عقلانیت (حیرت ممدوح) البته کمال تعقل است. یعنی رسیدن به نادانی سقراطی و دانستن این که ما کم می‌دانیم. یعنی همان مستی‌ای که مولانا می‌گوید:

شاد آن مستان که چون می می‌خورند

عقل‌های پخته حسرت می‌برند

اما حیرت فروتر از عقل (حیرت مذموم)، فاجعه‌ای بیش نیست و این قسمتی است که نصیب کثیری از ما، از میراث گران‌بهای تصوف شده است. لابد به قول حافظ، «در دایره‌ی قسمت اوضاع چنین باشد».

بگذریم از این که جبراندیشی هم، اگر یک فایده دارد، ده‌ها زیان ویران‌گر دارد و لذا، روح‌های آسیب‌خورده از تصوف، همه در یک بیماری مشترکند و آن فقدان هویت است. با اندیشه‌ای حیرت‌افکن، نه دستگاهی منطقی و منسجم (چون فلسفه و فقه) می‌توان ساخت و نه هویت جمعی می‌توان بنا نهاد. و چنین بود که بر خاک تصوف نه علم روید و نه سیاست. و عنصر بی‌اختیاری انسان با عنصر بی‌مقداری دنیا (دو عنصر مهم تصوف) درآمیخت و روح‌هایی فسرده و بی‌عمل پدید آورد که نه در خود تصوف می‌کرد، نه در جهان بیرون از خود.

فلسفه‌های متافیزیکی درآمیخته به عرفان نیز، که از قرن دهم به این‌سو در میان ما رواج یافتند، از نقش آگاهی‌بخش و تاریخ‌ساز خود بازماندند و در هوس توفیق میان فلسفه و عرفان، چنان فلسفه را از منطق و خردگرایی دور کردند، که فوایدش را ستاندند و پارگی‌های تحلیل فلسفی را با سوزن تصوف رفو کردند و از این طریق، چراغ افروخته‌ی خرد فلسفی را در معرض طوفان تند عرفان نهادند. درآمیختن فلسفه و عرفان، به نفع هیچ‌یک از آن دو نیست و بل که آن دو درآمیختنی نیستند. فلسفه فقط می‌تواند در مقام گردآوری از عرفان بهره بجوید، اما مقام داوری‌اش که برهان است، باید همواره مستقل و مضبوط باقی بماند. فلسفه وادی دقت است و عرفان و تصوف، وادی حیرت. و این دو کجا با هم آشتی می‌کنند؟

اینک نیز که جمع معدودی از فلسفه‌خوانندگان در جامعه‌ی دانشگاهی ما دنبال کار امثال هگل و هایدگر را گرفته‌اند و سخنان مبهم و معضل آنان را در ترجمه‌های نامفهوم خود صد بار مبهم‌تر و معضل‌تر می‌کنند، جز این که بر تشویش ذهنیت و لذا، تشویش هویت ما بیافزایند، هیچ خدمتی نمی‌کنند. فلسفه‌های آنالیتیک و کانتی، به قول یکی از متفکران*، اینک برای ما بسی بهداشتی‌تر و سلامت‌خیزترند، تا آن سخنان ناروشن و نامؤید به حجت، و ذوقی و کلی‌گویانه و ویران‌گر هویت. حاجت نیست که از پست‌مدرنیسم سخنی بگوییم که اینک لقلقه‌ی زبان کسان معدودی است و بدیهی است که در بحبوحه‌ی این فضای ابهام‌آلود، جز این که بدل به حربه‌ای شیک و مدرن علیه عقلانیت گردد، هیچ غایت و رسالت دیگری پیدا نخواهد کرد[†]. باری؛ این بود پارادوکس تصوف، در بازی‌ای که با هویت جمعی و فردی ما می‌کرد و ماییم فرزندان این تاریخ و فرهنگ صوفیانه، که جراحت بسیار بر روح خود داریم.

می‌رسیم به فقه و کلام. نصیب ما از فرهنگ دینی، فقط تصوف حیرت‌افکن و جبراندیش نبود. فقه و کلام دقت‌خیز هم بود. هم‌چنان که انحطاط تکامل می‌یافت و فزاینده‌تر می‌شد، دین هم در چنبره‌ی آداب و عادات و اوهام گرفتارتر می‌آمد و شریعتی‌تر می‌شد و از حقیقت خود، که قدسی زیستن و قدسی نگریستن باشد، دورتر می‌افتاد. به عبارت ساده‌تر، از دین‌شناسی نظری جز کلام، و از دین‌ورزی جز عمل

* داریوش شایگان، *زیر آسمان‌های جهان*، نشر فرزانه روز، ۱۳۷۳

[†] در این باب، در مقاله‌ای که در کنفرانس بین‌المللی «اندیشه‌ی اسلامی» در استانبول، تحت عنوان «تاریک‌اندیشی جدید» عرضه گردید، سخن گفته‌ام و توضیح داده‌ام که چه‌گونه جمعی، کودکانه، از حمله‌هایی که به اندیشه‌ی پوزیتیویستی می‌شود، مرگ علم و عقلانیت را نتیجه گرفته‌اند و از آن مضحک‌تر، گمان برده‌اند که این حمله‌ها به تقویت دین خواهد انجامید. امید نشر قریب آن مقاله را می‌برم. نیز نگاه کنید به مقاله‌ی «**معیشت و فضیلت**» در همین کتاب.

به آداب فقهی چیزی باقی نماند و به اعتراف خود علما، حوزه‌های علم دینی به حوزه‌های فقهی بدل شدند و بس، و از درس عرفان و تفسیر و اخلاق و فلسفه، در آن‌ها خبر و اثر چندانی نبود.

دین فقهی که در آن صبغه‌ی تقلید و تعبد قوی است، و عمل بی‌روح و اکتفا به ظواهر را طلب می‌کند، در نهایت، به قول هگل، نوعی لگالیسم عبوس آلیناسیون‌آور است. یعنی باز هم دورکننده‌ی آدمی از واقعیت خویش، و تأکیدنهنده بر رابطه‌ی مسخ‌کننده و هویت‌ستان برده - ارباب. تصوف عشقی، دست‌کم این برکت عظیم را داشت که به دین چهره‌ای عاشقانه می‌بخشید و خدا را در صورت یک معشوق دلستان تصور می‌کرد. اما این دین فقهی، از این حسنه هم تهی بود و از خود جز تدینی خشک و تجزیمی رماننده و خدایی ترش‌رو و ارباب‌صفت، بر جای نهاد. عشق، اگر هیچ‌چیز به عاشق ندهد، هویتی می‌بخشد که مهر معشوق بر اوست. او را به فنای هیبت‌بخش (نه هویت‌ستان) رهنمون می‌شود، اما تقلید و تعبد بریده از عشق و حقیقت هیچ‌چیز از آدمی باقی نمی‌گذارد و از او برده‌ای می‌سازد، بی‌اراده و بی‌خرد.

بلی؛ اما اگر یک نکته را در باب فقه و کلام نگوئیم، حق مطلب را ادا نکرده‌ایم و آن این است که این دو فن، نافی حیرت و حاوی و طالب دقت‌اند؛ نعمتی که تصوف، پاک از آن تهی است. فقیهان و متکلمان، اگر هیچ نکنند، تعاریف و ادله‌ی دقیق ارائه می‌کنند و در تحکیم و اثبات مقصود خویش، به جد و قوت می‌کوشند و از تحلیل و تدقیق، دقیقه‌ای را فروگذار نمی‌کنند و به حقیقت چندان تفریع فروع و تشقیق شقوق می‌کنند و احتمالات بعیده در میان می‌آورند که سائل و طالب را به ملالت می‌افکنند. غزالی، که متصلب‌ترین ناقد گرایش فقهی در دین است، نقد عمده‌اش بر فقه همین اتساع غور و تفحص عقلانی و شدید فقیهان در پاره‌ای از مسائل کم‌فایده، آنان را از پرداختن به روح اخلاقی و عرفانی دین باز می‌دارد و جدال و خلاف بر سر اقوال بزرگان را محور و سرمایه‌ی کار آنان قرار می‌دهد، به طوری که اگر پیشوایان و مبدعان مکاتب فقهی با هم صلح کنند، برای اینان علمی باقی نخواهد ماند! به هر رو، اگر تصوف و شعر را جزء قوای حیرت‌بدانیم، فقه و کلام را باید در زمره‌ی قوای دقت‌منظور کنیم. و نزاع فقیهان و صوفیان را در منظری کلان‌تر، نه بر سر محتوای دینی افکار و آثارشان، بل بر سر هویت‌بخشی و هویت‌ستانی بدانیم که لازمه‌ی روش و مکتب آنان است.

۵ - به دوران معاصر می‌رسیم؛ یعنی دوران پس از انقلاب اسلامی ایران. انقلاب سال ۱۹۷۹، که آشکارا صبغه‌ای دینی داشت و پرچمداران آن روحانیان و شریعتمداران بودند، خود وام‌دار تحولات عظیم فکری و سیاسی‌ای بود که در دهه‌های چهل و پنجاه پدید آمده بود. در این میان، نقش روشن‌فکران، اعم از دینی و غیردینی، و از همه مهم‌تر، نقش کسی چون دکتر علی شریعتی، بسیار عظیم بود. کار مهم دکتر شریعتی، همان بود که خود، «بازگشت به خویش» می‌خواند؛ یعنی بازیافتن هویت خود. او مسلمان ایرانی را در لابه‌لای اندیشه‌های کلامی و غنوصی و اشراقی و... گم‌شده و بی‌هویت می‌یافت و می‌خواست او را به خود بازگرداند. نحوه‌ی کار او چه بود؟ روشن کردن ذهن مسلمان ایرانی، و از این طریق، شفاف کردن شخصیت او. او بر آن بود که تصوف و فلسفه و کلام و... کاری که کرده‌اند، غبارآلود کردن ذهن، و لذا، برآشفتن هویت مسلمین بوده است. باید ذهن‌ها را از نو پیراست و خانه‌تکانی کرد. وی مفاهیمی ساده و روشن و تعریف‌پذیر و مصداق‌دار را از دل میراث فرهنگ دینی، تصفیه و استخراج کرد و به جای اسلام فرهنگی بوعلی‌صفت، اسلام انقلابی بوذری‌صفت را نهاد و بدین طریق، با شفاف کردن معلوم، به شفاف کردن عالم پرداخت.

این که هیچ‌کس چون او در تهییج و تحریک نسل جوان توفیق نیافت، فقط به خاطر دردمندی و هنرمندی و دلیری او نبود. او این همه بود، اما بالاتر از همه، وضوح اندیشه‌هایش بود که چنان دلربایی کرد و کارگر افتاد. این هم حسن و هم عیب او بود.* اما هرچه بود، سرّ کامیابی و پیروزی او بود. او از سرچشمه‌های فکری خویش، مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم، اسلام، و غیره، استادانه بهره جست و واژه‌هایی چون شهادت، آزادی، استضعاف، روحانیت، امامت، و... را مفاهیمی واضح و روشن بخشید.

اما گویی مفاهیم واضح، بیشتر به کار انقلاب می‌آیند تا اداره و تدبیر. و گویی برای سیاستمداران مفاهیم مبهم کارسازترند تا مفاهیم واضح. و چنین است که ما امروز، دوباره به اندیشه‌های مبهم بازگشته‌ایم و از آنها تغذیه می‌کنیم و به همین سبب، هوبناً تهی از تشویش و تحیر نیستیم و پاره‌ای از مطبوعات و مراجع، خود عالمانه بر این زخم تحیر و تشویش نمک تغلیظ و تشدید می‌پاشند. از سویی با تهاجم و جدال و تشاجر، و از سوی دیگر، با طرح مفاهیم مبهم و برجسب‌های تیره و تحریک‌گر، اذهان را غبارآلودتر می‌کنند. به چند نمونه از این‌ها اشاره می‌کنم:

الف - تهاجم فرهنگی؛ چند سالی پیش، از تولد این مفهوم نگذشته است. هیچ‌کس به درستی نمی‌داند که غرض از آن چیست. همه آن را مبهماً به کار می‌برند و همه مبهماً تهاجمی را توهم یا استشمام می‌کنند و مبهماً به مقابله با آن برمی‌خیزند و نتایج مبهمی هم می‌گیرند. تاکنون چندین سمینار و کنگره هم برای فهم و رفع ابهام از آن گذاشته‌اند.

آنچه بر ابهام موضوع افزوده است، یکی واژه‌ی فرهنگ است که خود اسرارآمیزترین مقولات عالم است و دیگری غرضی سیاسی است که در ورای تعبیر مبهم «تهاجم فرهنگی» نهفته است و آن، شکار کردن بی‌گناهی است که به هیچ تهمت دیگری به دام نمی‌افتند. از سخنان خطابی و شعارهای در باب تهاجم فرهنگی که بگذریم، بررسی جامعه‌شناسانه‌ی این امر با این اشکال جدی رویه‌روست که در مفهوم تهاجم، قصد و توطئه نهفته است؛ در حالی که جامعه‌شناسی به بررسی عواقب ناخواسته‌ی افعال مختارانه‌ی فاعلان اجتماعی می‌پردازد. هم‌چنان که فرهنگ هم محصول ناخواسته و طراحی‌نشده‌ی برخورد گرایش‌ها و خواسته‌ها و کرده‌های توده‌های مردم است. این است دلیل آن که بررسی تهاجم فرهنگی، به منزله‌ی امری مراد و مقصود، به بن‌بست روشی می‌رسد. اشکال دیگر کار این است که پدیده‌های جمعی را به قول دورکسیم، باید با پدیده‌های جمعی تبیین کرد و نمی‌توان آن‌ها را صرفاً با تکیه بر عناصر روان‌شناختی تحلیل و تعلیل نمود. لذا، در تحلیل پدیده‌ی مهمی به نام تهاجم فرهنگی، پناه بردن به مقاصد و نیات خبیث فاعلان مبهم و موهوم، جز این که ابهام مسأله را دوچندان کند و گرهی بر گره نخستین بیافزاید، کاری صورت نمی‌دهد.

ب - غرب را باید فربه‌ترین مبهمات فرهنگی معاصر ما دانست. روشن‌فکران چپ و راست، دین‌داران و حاکمان، هر یک به نحوی از این واژه استفاده می‌کنند. کلمه‌ی «غرب‌زده»، ابتدا به منزله‌ی مقوله‌ای روشن‌فکری، و سپس به صورت دشنامی سیاسی درآمد و اینک بر حسب مورد و به صورت ناسزایی ایدئولوژیک، جای‌گزین لعن‌ها و نفرین‌های مذهبی گذشته شده است.

* ر.ک. به فربه‌تر از ایدئولوژی، مؤسسه فرهنگی صراط

غربزده در عرف روشن‌فکران چپ، به طرفداران آمریکا و سیاست‌های سرمایه‌دارانه‌ی آن اطلاق می‌شد. در عرف دین‌داران، به بی‌دینان و شهوت‌پرستان و تجمل‌گرایان اطلاق می‌شود. فیلسوف‌مذاقان نیز غرب را گاه به معنای اومانیزم، گاه نفسانیت، گاه سلطه‌مداری، و گاه هر اندیشه‌ی مخالف (مثل فلسفه‌ی آنالیتیک، منطق...) به کار می‌برند. حاکمان هم برای مخالفان، برچسبی به‌تر از غربزده ندارند. چرا که در آن واحد، هم‌انگی است ایدئولوژیک، هم سیاسی؛ هم فکرشان را نفی می‌کند، هم وابستگی‌شان را اثبات می‌کند. اما به هر حال، هیچ‌کس نمی‌داند غرب، همان مغرب‌زمین است یا همه‌ی فرهنگ آن، یا پاره‌هایی فاسد از فرهنگ آن؟ آیا غرب، دسته‌ی خاصی از افکار است، یا نحوه‌ای از وجود انسان است، یا شیوه‌ای از معیشت و مدیریت است، یا عین نفسانیت است، یا نحوه‌ای از تحقق تاریخ است، یا هجوم تکنیک و زوال سنت است، یا سیاست خارجی آمریکاست، یا چیز و چیزهای دیگر؟ بانیان و مروجان واژه‌ی غرب‌زدگی، همه‌ی این معانی را اراده نمی‌کنند و بر حسب مورد، معانی تازه‌ای هم در آن می‌گنجانند!

اما وقتی از آنان پرسیده می‌شود بالاخره با دست‌آوردهای مغرب‌زمین (فلسفه‌اش، علمش، صنعتش، هنرش) چه باید کرد، پاسخ روشن از آنان شنوده نمی‌شود. چرا که آنان، همواره خوش‌تر می‌دارند که با ابهام سر کنند و به سؤالات مشخص پاسخ نگویند. وقتی هم در تنگنا قرار می‌گیرند، نهایتاً به جبر پناه می‌برند و می‌گویند دوره، دوره‌ی غربی شدن است و حوالت تاریخ ماست و از آن گریزی نیست. و باز جای این سؤال می‌ماند که پس چرا دشنامش می‌دهند؟

ج - باز هم می‌توان از این نمونه‌ها ذکر کرد. مفهوم استعمار یا استکبار هم یکی از آنهاست، که به قول مرحوم شریعتی، شده است مثل «روزگار و چرخ کج‌مدار... که وسیله‌ی توجیه برای همه‌ی تقصیرها و ضعف‌های خود ما»^{*} است. همچنین است مفهوم لیبرالیسم، که ابهام آن هم به نوبه‌ی خود، آفتی شده است.

فوندامنتالیسم (بنیادگرایی) هم یکی از همین مفاهیم است که دست‌پخت ژورنالیسم غربی است و نقشی ندارد، جز گل‌آلود کردن آب ذهن برای گرفتن ماهی تشویش. این هم از آن واژه‌هاست که معنایش هیچ حد و مرز معین ندارد و حتی خود مخترعان آن هم پس از تدوین چهار جلد کتاب قطور، همچنان از تعریفش عاجزند.[†]

۴ - خوب است نتیجه‌گیری کنم: حیرت تام، ناخواستنی است و دقت تام هم نارسیدنی است. باید به تعادلی در میان آنها رسید. در فرهنگ توان‌گر ایرانی، که همواره عقل و عشق، فقه و تصوف، طریقت و شریعت، عقل و وحی و... با هم در تقابل و رقابت بوده‌اند، در سرّ سرّ و در پس پرده، نزاع جدی‌تر و فرهنگی‌تری جاری بوده است، میان قوای دقت (فقه و کلام) و قوای حیرت (شعر و تصوف) و این نزاع، به نوبه‌ی خود، بر سر اساسی‌ترین و حیاتی‌ترین موضوع، یعنی «هویت» می‌رفته است. چرا که هویت مشوش، معلول ذهنیت مشوش است. تعادل میان قوای دقت و قوای حیرت، همواره رونق فرهنگی و صلابت فکری و قومی می‌آفریده است و بر هم خوردن این تعادل، فاجعه‌ای فرهنگی. درآمدن علم و فلسفه

* دکتر علی شریعتی، با مخاطب‌های آشنا، ص ۱۴

† منظورم چهار جلد کتاب قطور است که در سال‌های اخیر در آمریکا، تحت عنوان *The Fundamentalism project* منتشر شده‌اند.

و نهادهای سیاسی و محصولات تکنولوژیک مغرب‌زمین در میان ما، گاه به نفع دقت و گاه به نفع حیرت همل کرده‌اند و روشن‌فکران راستین، کسانی هستند که دغدغه‌ی حفظ این تعادل را دارند؛ هم در عرصه‌ی ضمیر شخصی، هم در عرصه‌ی فرهنگ قومی.

تفکر ایدئولوژیک و مکتب یوزیتیویسم، مظاهر غلبه‌ی افراطی واضح‌اندیشی و غلبه‌ی عرفان و غنوصیت هم نشانه‌ی آشکار تشویش هویت. فرهنگ ایرانی یک بار در برخورد با مغولان و غلبه‌ی روح تصوف، و بار دیگر در دوران صفویان و هجوم امواج فقه و شریعت، عدم تعادل فرهنگی را آزموده است. اینک هنگام آن است که دلیراندیشان، با کشف موقعیت کنونی فرهنگ ایرانی و با نظر کردن به منزلت این قوم در پهنه‌ی جهانی، و با توجه به غلبه‌ی اسلام فقه‌آهتی پس از انقلاب، و با استفاده از دست‌آوردهای علمی و فلسفی و هنری اقوام غیرایرانی و با القای دقت به زبان پارسی و نشانیدن هویت‌های بیگانه و تشویش‌افزین در حیز طبیعی خویش، و با تکیه بر سنت توان‌گر اسلامی و قومی، ناموزونی‌های حاصله از تلاقی سه عنصر ایرانی - اسلامی - غربی را در عرصه‌های دقت و حیرت بپیرایند و تعادل مطلوب را فراچنگ آورند.

نسبت عدالت و قانون*

ما در قلمروی عدالت، به اندازه‌ی آزادی سرمایه‌گذاری نکرده‌ایم. در حالی که آزادی، یکی از شئون و شقوق عدالت است و هر گاه عدالت محقق شود، آزادی را هم در بطن خود خواهد داشت. اما از آنجا که ما همیشه از آزادی محروم بوده‌ایم، هنگامی که مجالی دست داده، بر آزادی پای فشرده‌ایم و طالب آن شده‌ایم و به همان نسبت، از قصه‌ی عدالت غافل مانده‌ایم. اکنون نوبت آن است که داد عدالت را هم بدهیم و در این مقوله‌ی فربه و مهم و سرنوشت‌ساز انسانی و دینی تأمل بیش‌تری روا بداریم. یکی از شاخه‌ها و شقوق بحث عدالت، نسبت عدالت و قانون است.

قانون، فرزند جامعه‌ی جدید است و به‌هیچ‌وجه با آنچه حکم فقهی و شرعی نامیده می‌شود، منطبق نیست. قانون اصولاً از جنس منع و نهی است و آدمی را از زیاده‌روی و عمل به دل‌خواه خود باز می‌دارد. پاره‌ای از فیلسوفان علم گفته‌اند که نه فقط قوانین اجتماعی، بل که قوانین علمی - تجربی نیز از جنس منع و نهی‌اند، یعنی محدوده‌های طبیعت را به ما معرفی می‌کنند و می‌آموزند که تا کجا می‌توانیم در طبیعت پیش‌روی کنیم و از کجا، عمل کردن و تصرف در طبیعت ناممکن می‌شود. در مورد قوانین طبیعی - تجربی اگر تردید داشته باشیم، در مورد قوانین اجتماعی و سیاسی نمی‌توانیم تردید کنیم که آنها قطعاً از جنس منع و نهی‌اند. یعنی آدمی اگر به خود وانهاده شود و بخواهد به دل‌خواه خود عمل کند، نظم و امنیت از زندگی اجتماعی رخت برخواهد بست و به همین سبب، هر کسی باید حدی را رعایت کند و حریمی را محترم بشمارد. قانون آن حریم و چارچوب را به دست می‌دهد. حالا اگر قانون از جنس نهی و منع است، این سؤال مطرح می‌شود که چه مقامی، چه منبعی، و چه اتوریت‌های حق دارد که آدمی را محدود بکند، پاره‌ای از حقوق آدمی را بستاند و پاره‌ای از آزادی‌هایش را سلب کند. این سؤال، سؤال مهمی است. برای این که نقش قانون، چنان‌که گفتم، سلب پاره‌ای از آزادی‌هاست و چه‌گونه می‌توان در مقابل چیزی تمکین کرد، در حالی که رسالتش آن است که پاره‌ای از آزادی‌های آدمی را از او بستاند. این سؤال با عدالت نسبتی داد. چرا که در عدالت، از ایفای حقوق سخن می‌رود. یکی از تعاریف مشهور و مقبول عدالت، عبارت است از دادن حقوق. ظلم همیشه در سلب حق و در تجاوز نسبت به حقوق جلوه‌گر می‌شود. لذا، قانون، به ظاهر، با اجرای عدالت و ایفای حقوق ناسازگاری پیدا می‌کند. قانون می‌آید تا برخی حقوق را بستاند و برخی آزادی‌ها را محدود کند.

اولین نکته این است که قانون باید عادلانه باشد. در این جای بحثی نیست. اما قانون عادلانه، قبل از عادلانه بودن، باید قانون باشد. حال سؤال این است که کدام مرجع و منبع، حق وضع قانون را دارد. آیا از هر جا و هر کسی حکمی رسید و مدعی شد که بر نهج عدالت حکم کرده است، سخنش برای ما الزام‌آور است؟ چند تئوری در این باب وجود دارد که من این تئوری‌ها را یکایک عرض می‌کنم تا به آن تئوی مقبول‌تر برسیم و از آن بیش‌تر سخن بگوییم.

* سخنرانی در مشهد، خرداد ۱۳۷۹

پاسخ اولی که به این سؤال داده شده است، از طریق نفی پیش‌فرضی است که در این سؤال نهفته است. وقتی می‌پرسیم: «چه کسی حق دارد که حق ما را بستاند؟» پیشاپیش فرض گرفته‌ایم که گویی ما حقوقی داریم و آن‌گاه می‌پرسیم که چه کسی می‌تواند بیاید و ما را از پاره‌ای از حقوقمان محروم کند. اگر همین پیش‌فرض را مورد تردید قرار بدهیم، اصل سؤال را بر باد داده‌ایم. سؤالی باقی نمی‌ماند تا در یافتن جواب آن بکوشیم. چه کسی گفته است که ما از پیش خود واجد حقوقی جدایی‌ناپذیر و رخنه‌ناپذیر هستیم تا بتوانیم گریبان کسانی که حقوق ما را می‌ستانند، بگیریم؟ شاید ما از پیش خود واجد هیچ حقی نیستیم و فقط وقتی واجد حق می‌شویم که به ما حقی را اعطا و افاده کنند. حقیقت این است که این نظریه‌ی بسیاری از علمای دین است. در قرائت سنتی از دین، این اندیشه وجود دارد که آدمیان از پیش خود، منهای اعطای الهی و منهای تصویب شرع، هیچ حقی ندارند و نمی‌توانند مدعی هیچ‌گونه حقی باشند و لذا، وقتی که حکمی شرعی می‌آید و برای آن‌ها تکالیفی را معین می‌کند، نمی‌توان گفت که در اثر این احکام، حقوقی از آن‌ها گرفته شده است یا محدودیتی بر آن‌ها تحمیل شده است. آن‌ها از پیش حقی نداشتند تا بگوییم از آن‌ها گرفته شده است. حق آن‌ها به همان اندازه‌ای است که به آن‌ها می‌دهند. اگر دادند، حق آن‌هاست. اگر هم ندادند، که نیست. در جلسه‌ای، من نظریه‌ی کریم بودن خداوند را مطرح کردم و گفتم که از لحاظ متافیزیکی، خلقت این عالم کریمانه است؛ نه عادلانه. یعنی از نظر عارفانی چون مولوی، آنچه خداوند به مردم داده، مسبوق به استحقاق آن‌ها نبوده است. بل که ابتدائاً و بدون ملاحظه‌ی استحقاق و شایستگی به آن‌ها بخشیده شده است:

ما نبودیم و تقاضامان نبود	لطف تو ناگفته‌ی ما می‌شنود
ما که باشیم ای تو ما را جان جان	تا که ما آییم با تو در میان
ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی	زاری از ما نی تو زاری می‌کنی
ما چو شطرنجیم اندر برد و مات	برد و مات ما ز توست ای خوش‌صفت
باد ما و بود ما از داد توست	هستی ما جمله از ایجاد توست
لذت هستی نمودی نیست را	عاشق خود کرده بودی نیست را
لذت انعام خود را وا مگیر	نقل و باده و جام خود را وا مگیر
ور بگیری کیست جست‌وجو کند؟	نقش با نقاش چون نیرو کند؟
این نه جبر این معنی جبری است	ذکر جباری برای زاری است

از این‌گونه ابیات در مثنوی کم نیست و حکایت از این می‌کند که همه‌چیز ما سراپا از خداوند می‌رسد و ما مطلقاً واجد هیچ‌گونه دارایی و سرمایه‌ای، اعم از سرمایه‌ی مادی، معنوی، ارزشی، و حقوقی، از پیش خود نیستیم. همه‌ی سرمایه‌ها را باید عطیه‌ی حق دانست. ما به مقداری که خداوند عطا کرده، صاحب حقوق می‌شویم. این نظریه اگر در عالم وجودشناسی و خلقت‌شناسی قابل قبول باشد و خطری نداشته باشد، در عالم حقوق، سیاست، و علم‌الاجتماع، نظریه‌ی بسیار مهیبی است و پی‌آمدهای فوق‌العاده خطرناک و هول‌انگیزی دارد. برای این که ما در عالم سیاست و اجتماع، با خدا روبه‌رو نیستیم. خداوند که از مسند الوهیت خود برنمی‌خیزد تا در میان جامعه و مردم نزول کند و زمام امر را به دست بگیرد و حقی را به کسی بدهد یا حقی را از کسی بستاند. همیشه کسانی به نام خداوند در جامعه حکومت می‌کنند و این کسان، همیشه می‌توانند مدعی شوند که حق همان است که ما به شما می‌دهیم و آن را هم که از شما می‌ستانیم، به حقیقت، ستاندن نیست. شما پیشاپیش حقی نداشته‌اید تا مدعی بشوید و سؤال از

روایی ستاندن آن بکنید. لذا، تئوری کرم خدایی، هر چه در عالم عرفان لطیف باشد در عالم سیاست تئوری زمخت و ضخیمی است و نتایج ناگوری دارد. این که ما هیچ حقی نداریم و باید حقوقمان را خداوند به ما بدهد، سخن یکی از دو مکتب بزرگ کلامی در عالم اسلام است. با مکتب اشاعره آشنایی دارید. در مکتب اشعری، این سخن، یکی از ارکان عقیدتی بود. این را می‌گفتند تا بر جلالت خدا و عظمت او انگشت تأکید بنهند و بگویند ما در برابر او صفریم، ما از خود هیچ نداریم.

من که باشم در جهان پیچ پیچ

چون الف کز خود ندارد هیچ هیچ

تأکید بر صفر بودن خود و صد بودند خداوند، این لازمه و پی‌آمد را داشت که آدمی مطلقاً مدعی هیچ چیز نباشد، همه چیز را از خود سلب کند و از آن خداوند بداند. اشاعره، برای این که نظریه بی‌حق بودن آدمیان را تثبیت کنند، به نظریه مالکیت الهی توسل می‌جستند. آن‌ها می‌گفتند خداوند با ما هر کاری که بکند رواست، چرا که هر چه می‌کند در ملک خود می‌کند، نه در ملک دیگری. اگر کسی در ملک خود تصرف کرد، نمی‌توان او را غاصب دانست. نمی‌توان او را متعدی دانست. لأنه يفعل فی ملكه لا فی ملك غیره. (چون در سرزمین خود کار می‌کند، در اموال خود تصرف می‌کند، نه دیگری.)

به تعبیر مولانا:

خانه‌ی خود را همی سوزی بسوز	کیست آن کس کت بگوید لایجوز؟
خوش بسوز این خانه را ای شیر مست	خانه‌ی عاشق چنین اولاتر است
تا نسوزم کی خنک گردد دلش	ای دل من، خاندان و منزلش
جان من کوره‌ست و با آتش خوش است	کوره را این بس که خانه آتش است

منطق اشاعره، تأکید و تکیه بر اندیشه‌ی مالکیت بود. تو با من هر چه می‌کنی بکن؛ ناروا نیست، چون من مال توام. من هیچ مالکیتی بر وجود خود ندارم. تو با من هر بازی می‌کنی رواست. این ایده‌ای بود که اشاعره آوردند و با آن مفهوم کرم باری را تثبیت و تقویت کردند و با این مفهوم، یک نظریه‌ی سیاسی فوق‌العاده خطرناکی را جا انداختند. اکنون نمی‌خواهم وارد دقایق و ظرایف این بحث کلامی بشوم. ولی مثل همیشه، تأکید می‌کنم که عرفان را نباید وارد سیاست کرد. این آمیزش بسیار خطرناکی است.

در سفر اخیر که در هلند بودم و در کنفرانس اسلام‌شناسان شرکت داشتم، یکی از متفکران اندونزیایی سخنرانی می‌کرد و از احوال تازه‌ای که در اندونزی مستقر شده است، ابراز خشنودی می‌کرد و در عین حال، نگرانی‌هایی هم برای آینده‌ی اندونزی داشت. نگرانی او این بود که ممکن است نیروهای واپس‌گرا و مستبد دوباره پیروز بشوند و حرکت اسلامی آن‌جا را دچار اختلال جدی کنند. آن‌گاه به منزله‌ی یک راه‌حل، می‌گفت که ما روشن‌فکران اندونزی گمان می‌کنیم که اگر تصوف و عرفان را در اندونزی ترویج کنیم، تصوف می‌تواند پشتوانه‌ی نوعی لیبرالیسم انسان‌نواز بشود، درس تسامح و مدارا و تساهل به مردم بدهد و این حرکت اصلاحی را استوارتر و ریشه‌دارتر بکند. بعد از این که سخنان ایشان به پایان رسید و نوبت اظهار نظر شد، من به ایشان گفتم که همه‌ی ما با تصوف آشناییم و اندیشه‌ی مدارا و تساهل آن را ارج می‌نهیم و قد می‌دانیم. ولی من شما را تحذیر می‌کنم از این که پای عرفان و تصوف را به سیاست و اجتماع بکشانید. این کار را به هیچ‌وجه انجام ندهید. تئوری‌های تصوف به حد کافی انسان‌ستیز هست و به حد کافی امکان در اختیار سوءاستفاده‌کنندگان قرار می‌دهد تا به نام تصوف، به نام عرفان، به نام خداوند، و

به نام معنویت، هر معنویت را فرو بکوبند و هر تنگنای متصور را برای مردم فراهم بیاورند و شخصیت آدمی را فرو بکوبند. عرفان خوب است؛ اما به شرط آن که به نحو خودرو و خودجوش در حاشیه‌ی جامعه وجود داشته باشد. اما اگر قومی آن را آگاهانه و عامدانه، به منزله‌ی یک تئوری سیاسی برگرفتند و در اعمال و اجرای آن کوشیدند، نتیجه‌ی بسیار مخوفی از آن بیرون خواهد آمد. وارد بسط این مقال نمی‌شوم. ولی پیشنهاد می‌کنم به تحلیل‌های پاره‌ای متفکران در باب فاشیسم و نازیسم هیتلری مراجعه کنید. این متفکران معتقدند که در بن حرکت نازیستی هیتلر، یک نوع اندیشه‌ی عرفانی وجود داشته است. یکی از دوستان آلمانی من می‌گفت که ما به دلیل جنگ‌های بسیاری که در آلمان هست، با یک نوع روح جنگلی وهم‌آلود، انس و آشنایی داریم. این فضای جنگلی در ذهنیت عموم آلمانی‌ها هست و کافی است کسی آن را به استخدام بگیرد، آدمیان را از عقلانیت تهی بکند، عواطف شبه‌عرفانی و معنوی آن‌ها را بشوراند و سوار موج آن بشود و به هر سویی که می‌خواهد بتازاند. یادتان باشد، عرفان و تصوف، وقتی که شکل اجتماعی پیدا کند، مکتب ارادت‌ورزی می‌شود و ارادت‌ورزی و سرسپردگی، یعنی تعطیل عقلانیت. این پدیده، اگر به صورت جسته و گریخته و استثنایی و نادر، کم‌عیب باشد، صورت اجتماعی آن قطعاً بسیار پرافت و پرعیب است. اجتماع با عقلانیت می‌گردد. با ارادت‌ورزی، عرفان‌بازی، تصوف، و امثال آن‌ها، قابل اداره و کنترل نیست و امنیت و نظم از آن بیرون نمی‌آید.

حال نیم‌نگاهی هم به تعلیمات درون‌دینی بیافکنیم و ببینیم آیا بر چنین پنداری انگشت تصحیح و تصویب می‌نهد یا نمی‌نهد. در قرآن آیه‌ای هست که به نظر من از مردمی‌ترین و انسان‌نوازترین آیات قرآن است. شما توجه کرده‌اید قرآن سرآپایش، سر به سر گذاشتن با آدمی است. خدای قرآن خدایی است که ما را رها نمی‌کند و به هر ترتیبی، می‌خواهد با ما سخن بگوید، گریبان ما را بگیرد و با ما گاه تندی کند و گاه نرمی کند، راه و چاه نشان بدهد، از اموری ما را اجتناب بدهد، به اموری ما را وادر بکند، قصه برای ما بگوید، آینده‌ی ما را پیش چشمان ما بگذارد و گاهی هم ما را به حقوق خودمان متوجه کند. این توجه به حقوق خیلی مهم است. خداوند می‌گوید، «لئلاّ یکون للنّاس علی الله حجة من بعد الرّسل»، تا مردم حجتی بر خدا نداشته باشند. یعنی نتوانند جواب خدا را بدهند و اگر خداوند آمد و گریبان آن‌ها را گرفت و آن‌ها را مؤاخذه کرد، آن‌ها در مقابل خداوند بی‌پاسخ بمانند. این سخن معنایش این است که ما از پیش خود حق داریم که اگر کسی با ما بی‌حجت برخورد کرد، از خود دفاع کنیم. دست‌کم یک حق از حقوقی که ما از پیش خود داریم (و خدا هم به رسمیت شناخته است) این است که ما حق دفاع از خود داریم. خداوند به ما گفته است که اگر من پیامبر نفرستاده بودم، در مقابل شما بندگان خود بی‌دفاع می‌ماندم. پیامبران آمدند تا من بر شما حجت داشته باشم. حجت داشتن بر خداوند، در صورتی که پیامبری نیامده بود، حق ما بود. این به معنای به رسمیت شناختن حقوق مستقل آدمیان است. این از آن نکته‌هایی است که اشاعره، به خوبی از عهده‌ی حلش برنیامده‌اند و با آن مکتبی که پدید آوردند، این اصل مهم را لگدمال نمودند. نتیجه می‌گیرم که تئوری یادشده، هم به دلیل بیرون‌دینی، هم به دلایل درون‌دینی، تئوری بسیار خلل‌پذیری است و فقط به کار و کام کسانی می‌آید که می‌خواهند با تکیه بر پاره‌ای از اندیشه‌های به‌ظاهر مقدس‌نمای مذهبی، کام خود را از ریاست و سیاست بستانند. آدمیان حقوقی دارند و این حقوق را از پیش خود و به دلیل انسان بودن و به مجرد انسان بودن واجد هستند، نه به سبب این که از جایی و مرجعی و منبعی به آن‌ها اعطا و افاضه شده است. این شبیه لوازم و پی‌آمدهای ماهیات است در فلسفه. فقط اشاره می‌کنم و از آن درمی‌گذرم. به قول حکیمان، لوازم ماهیت را خداوند

جعل نکرده است. آن‌ها من جمله بالذات هستند. یعنی به خودی خود، لازمه‌ی ماهیتاند. جعل آن‌ها جعل بسیط است، نه جعل مرکب. خوب؛ این نظریه‌ی اول بود.

اما نظریه‌ی دوم، که آن هم در طول تاریخ طرفداران و حامیان و بانیانی داشته است، نظریه‌ی زور است. در این نظریه گفته نمی‌شود که آدمیان حقوقشان از طرف خداوند می‌آید. بل که آن‌چه را که بالفعل در جامعه موجود است، مبنای می‌گیرند. می‌گویند ببینید که چه چیزی دست چه کسی است، همین را باید اصل قرار داد. ما نمی‌توانیم از این فراتر برویم. غزالی با این که یک فقیه بسیار محتاط و یک صوفی بسیار خائف بود، در *احیاء علوم الدین* می‌گوید: حق از آن محتشمان است. از آن صاحبان شوکت است و ما نمی‌توانیم علیه آن‌ها بشوریم. زور دارند، لذا حق دارند. یک ضرب‌المثل انگلیسی می‌گوید: قدرت یعنی حق* . وقتی که غلبه با کسی است، حق هم با اوست. شما چه‌گونه می‌توانید تمام عالم را بگردید و ببینید آن‌چه که در دست مردم است، به حق به دست آن‌ها رسیده یا به ناحق. ممکن است کسی ادعا بکند این خانه را دارم، چون از پدرم به من ارث رسیده است. خوب حالا پدر شما از کجا به دست آورده است، به چه دلیل حق او بود که صاحب آن خانه باشد تا بعد خانه به شما منتقل بشود. بررسی و پی‌گیری این امور ناممکن است. فعلاً ما باید چنین قضاوت کنیم که حق از آن کسی است که غلبه دارد و قدرت تصرف دارد و زور به دست اوست. و در تمام طول تاریخ هم چنین اتفاقی افتاده است. صاحبان این نظریه می‌پرسند مگر انسان‌های اولیه نشستند و ابتدا فلسفه‌پردازی کردند و بعد به سراغ طبیعت رفتند و اموال و املاکی برای خود فراهم آوردند؟ در آن ابتدا جنگ بود، خون‌ریزی بود، درگیری بود، و هر کس زورش می‌رسید جایی را تصرف می‌کرد و از آن او می‌شد. این سخن از هیتلر مشهور است که می‌گفت ما به هر شیوه‌ای می‌کوشیم که به قدرت برسیم و وقتی که به قدرت رسیدیم، دیگر چه کسی حق دارد به ما بگوید چرا آن‌جا نشسته‌ای؟ نشسته‌ایم و خوش نشسته‌ایم. زور یعنی حق. از ابتدای تاریخ هم حقیقتاً داستان همین بوده است. آدمیان از ابتدا بر نهج حق و صواب و شرع حرکت نکرده‌اند. آن‌چه را که کرده‌اند، به مقتضای زور و غلبه بود. زمین‌هایی را گرفتند، اموالی را گرفتند، معادنی را گرفتند، گنج‌هایی را گرفتند، بعد هم همان زور مبنای قانون‌گذاری شد. کسی آمد گفت من که صاحب این اموال و ذخایر هستم، این‌ها به فرزندان من یا به کسانی که من می‌خواهم منتقل خواهد شد و به این ترتیب، یک سیره و سنتی را جا انداختند. غزالی در کتاب *ذم الدنیا*، که تئوری‌های سیاسی خودش را آورده، می‌گوید حتی اگر پیامبری در این زمان ظهور کند، همین کار را خواهد کرد. یعنی به مردم خواهد گفت که همین‌طور که هستید بمانید. هر کس هر چه دارد، از آن اوست. دست نزنید. من برای رفتار شما پس از این وضعیت اولیه، قواعدی می‌آورم. اما وضعیت اولیه را به هم نخواهم زد. او می‌گوید پیغمبر اسلام هم همین کار را کرد. نیامد اموال مردم را بگیرد. فقط گفت از این به بعد، دیگر ربا نخورید. مثل آن که گفت دو تا خواهر را با هم نمی‌توانید به همسری بگیرید. قبلاً اگر گرفتید، عیب ندارد. اما از حالا به بعد نکنید. در مورد اموال هم همین کار را کرد.

این که در عالم واقع، زور در جا انداختن حق، در محق کردن و محق شمردن آدمیان، در رفتارشان و در تصرفاتشان بسیار مؤثر بوده است، جای سخن ندارد. اما این که به لحاظ تئوریک و در مقام فلسفه‌پردازی، زور را یکی از منابع مشروعیت و حق به حساب بیاوریم، البته باید در مقابلش مقاومت کنیم. چنین سخنی پذیرفتنی نیست؛ گرچه سیاست موجود (real politics) چنین است. الآن سازمان ملل مگر چه می‌کند؟

* Might is right.

می‌گویند همین مرزهای موجود مقبول است، بیش‌تر از این جنگ نکنید. بیاید تا این‌جا همه را به رسمیت بشناسیم؛ این سرزمین ایران، این سرزمین عراق. ما درباره‌ی جنگ‌هایی که قبلاً این کشورها با هم داشته‌اند، الان داور نمی‌کنیم. فعلاً مرزهایی تعریف‌شده به نام ایران، به نام عراق، به نام کویت، و... این را بگذاریم بماند. دیگر تجاوز نکنید. دیگر توسعه‌طلبی نکنید. یعنی در حقیقت، آنچه که قبلاً به زور تحصیل شده، اکنون بر آن صحنه می‌گذارند. مگر سلاطین چه می‌کردند؟ مگر منطقی غیر از زور داشتند؟ ایلی حمله می‌کرد به ایل دیگر. شما سرزمین ایران را که نگاه کنید، صحنه‌ی جنگ بین ایل‌ها و عشایر بوده است. یک وقت ایل افشار بوده، یک وقت ایل زندیه بوده، یک وقت هم ایل قاجار بوده است. این‌ها با همدیگر می‌جنگیدند، امروز این پیروز می‌شد، فردا آن دیگری. شاید تنها کسی که در کل تاریخ ایران، به مدد نیروهای بیرون‌کشوری بر سر کار آمد، رضا خان بود. قبل از او جنگ‌های داخلی یکی را پیروز می‌کرد و دیگری را زمین می‌زد. این‌ها جز زور گرفتن و غارت کردن و غنیمت گرفتن کار دیگری نمی‌کردند. به این ترتیب بود که کشورهای مختلف درست شدند. فلانی امیر شد و برای خودش حقوقی قائل شد. فلان‌جا پادشاه آمد و درباری ساخت. حقیقتاً زور در این دنیا خیلی زور گفته است، خیلی حرف زده است و خیلی نقش داشته است و خیلی از فلاسفه و روشن‌فکران به خدمت زور رفته‌اند.

تمدن از جایی پدید آمده که متفکران قبول کردند و تعلیم دادند که زور یک واقعیت است، اما یک حقیقت نیست. یعنی قبول داریم که زور بالفعل موجود است، نقش‌آفرین است، سرنوشت‌ساز است، اما قبول نداریم که حق است، قبول نداریم که ارزش است و باید در مقابلش تسلیم شد و تمکین کرد. تئوری تمدن در مقابل آن توحش ماقبل تمدن به وجود آمد. تئوری زور را چنان‌که هست باید شناخت. نباید گفت چون ما ذهناً آن را قبول نداریم، پس عملاً و واقعاً هم وجود ندارد. چنین نیست. ولی البته چنان‌که گفتم، باید کاربرد کرد که رفته‌رفته زور از صحنه خارج بشود، مبدأ حق‌آفرینی نباشد، مشروعیت‌آفرین نباشد. تئوری‌های سیاسی ما، تئوری‌های فلسفی ما، باید در این جهت سیر کند و این درس را به مردم بیاموزاند. در این‌جاست که ما می‌توانیم مدعی شویم که قدری پیش‌رفت کرده‌ایم. پس نظریه‌ی دوم، نظریه‌ی زور نقش‌آفرینی آن بود.

نظریه‌ی سومی که در این بحث مطرح شده، نظریه‌ی مصلحت است. فائلان به این نظریه می‌گویند که نه مدعی بی‌حق بودن مردم می‌شویم و نه مدعی حق‌آفرینی زور. بل که می‌گوییم آنچه باعث می‌شود ما حقی را به کسی بدهیم و یا حقی را از کسی بستانیم، مصلحت عامه است که در قانون تجلی می‌کند. این تئوری، تئوری بسیار ظاهرالصلاحی است و گرافه‌گویی را تا حد بسیار زیادی محدود می‌کند. من اکنون در این که مصلحت عامه (به عنوان پشتوانه‌ی فلسفی نظریه‌ی فایده‌گرایی) چیست، سخنی نمی‌گویم. این تئوری را به کل رد نمی‌کنم. اما بحث بر سر این است که کدام منبع، مصلحت عامه را تشخیص می‌دهد. آیا هر کس حق دارد مصلحت را تشخیص دهد و اعمال کند، یا باید در مقام تشخیص مصلحت و اعمال مصلحت و قانون ساختن بر موق مصلحت، محدودیت‌ها و ضوابطی در کار باشد. سخن بر سر مرجعیتی است که مصلحت را می‌خواهد تعمیم بدهد و مردم را به خاطر مصلحت، از حقوقی محروم کند. به این مطلب بعداً برمی‌گردم و قدری بیش‌تر درباره‌اش سخن خواهم گفت.

تئوری چهارم در این باب، عادلانه بودن سلب حق و محدود کردن آزادی‌ها است که می‌گویند اگر کسی به قطع و یقین رسید، که کاری نیکوست، باید آن را انجام دهد و اگر به قطع و یقین رسید که کاری بد

است، باید آن را انجام ندهد. لذا، عمل دایرمدار این است که آدمی به یقین برسد. این یقین است که وظیفه‌ی آدمی را معین می‌کند. این تئوری کم‌ریها و کم‌رمقی نیست. این شعر سعدی را در نظر بگیرید:

اگر بینی که نابینا و چاه است

اگر خاموش بنشیند گناه است

شما وقتی که می‌بینید شخص نابینایی به طرف چاهی می‌رود، و مطمئن هستید که دو قدم دیگر که بردارد در چاه سقوط خواهد کرد، اگر جلوگیری نکنید و ساکت بنشینید تا آن نابینا در چاه بیفتد، آیا کسی حق دارد که شما را مؤاخذه بکند یا نه؟ چرا حق دارد شما را مؤاخذه کند؟ برای این که به شما خواهد گفت شما به چشم خود می‌دیدید که چنین حادثه‌ای در شرف اتفاق است، هیچ شکلی وجود نداشت، قدرت بر پیش‌گیری آن هم داشتی، وقت هم داشتی، نیرو هم داشتی، همه‌چیز داشتی، در عین حال نشست. به این ترتیب، او شما را با خود یقین داشتن‌تان محکوم می‌کند. او می‌گوید که در آن وضعیت، کاملاً روشن بود که چه کار باید کرد و تو نکردی. بنابراین، قابل ملامت هستی. آدم ممکن است گاهی عذر بیاورد که من نمی‌دانستم، شرایط روشن نبود، چند راه در پیش پای من بود. این سخنان به معنای آن است که شما یقین به تکلیف نداشتید، و الاً عمل می‌کردید. همیشه این‌طور است. آدم وقتی به یقین می‌رسد، اصلاً توجه ندارد که به یقین رسیده است. انگیزه‌ای در او پیدا می‌شود که بی‌اختیار، بر وفق آن انگیزه حرکت می‌کند. فرض کنید شما در جمعیتی باشید و ناگهان تیراندازی شروع بشود. اگر شما به یقین، یا نزدیک به یقین، احساس بکنید که جانتان در خطر است، بی‌اختیار فرار خواهید کرد. بی‌اختیار به یک مقام امنی رو خواهید کرد. انسان معمولاً وقتی که به علم می‌رسد، به یک باور روشن و مسلم می‌رسد، عمل را فوراً و بی‌اختیار بر وفق آن آغاز می‌کند. همیشه تردید در عمل، نتیجه‌ی تردید در نظر است. یعنی وقتی ذهن استقرار پیدا نکرده، عمل هم به استواری از انسان صادر نمی‌شود. اما وقتی که ذهن یقین پیدا کرد و روشن شد، عمل هم قاطعانه از آدمی سر می‌زند. اگر این مقدماتی که گفتم تا حدودی شما را قانع کرده باشد، حالا نظر آن نظریه‌پردازان را عرض می‌کنم. آن‌ها می‌گویند ما وقتی مجوز و حق داریم آزادی کسی را محدود کنیم که به یقین رسیده باشیم آزادی را باید محدود کرد. ما همین که به یقین رسیدیم، بر وفق یقین‌مان عمل می‌کنیم. در مشهد، با یکی از طرفداران این نظریه سخن می‌گفتم که بحث به همین جا رسید. من به ایشان گفتم من یقین کرده‌ام که از شما صد هزار تومان طلبکارم، بنابراین، حق دارم این مبلغ را از شما مطالبه بکنم و شما هم مکلف هستید به من تأدیه کنید. ایشان به پی‌آمدهای نظریه‌اش توجه نداشت. گفتم به هر حال، نظریه، نظریه است. منطق هم که منطق است و وقتی مقدمه را پذیرفتیم، نتیجه را هم باید بپذیریم. در ابتدای امر نظریه‌ی جالبی به نظر می‌رسد. اما همین که بسط پیدا می‌کند و آثارش ظاهر می‌شود، انسان می‌فهمد که در دل نظریه‌ی اصلی چه نهفته بوده است. دقیقاً یادم است در ایام انتخابات ریاست‌جمهوری، یکی از روحانیان مشهد گفته بود من اگر به یقین برسم که کسی را باید هتک حرمت کرد، خواهم کرد. ببینید این نظریه سر از کجا در خواهد آورد. آدم تا وقتی بحث تکلیف شخصی است، می‌گوید اگر من یقین کنم فلان چیز تکلیف من است، به تکلیف عمل خواهم کرد. از این حرف عالی‌تر در عالم پیدا نمی‌شود. اما اجازه بدهید که این کاروان حرکت بکند و برود جلو تا شما ببینید چه سرزمین‌های تازه‌ای را در می‌نوردد و دست تصرف بر چه اموال و حقوقی می‌نهد. آن نظریه تا آنجا خوب است که شما تکالیف فردی خودتان را معین کنید. اما وقتی پای کس دیگری در میان می‌آید، این نظریه انصافاً نتایج خطرناکی به بار می‌آورد. ممکن است من به یقین برسم که آبروی شما را

بید ببرم و شروع کنم به ریختن آبروی شما. من به یقین برسم که جان کسی را باید گرفت و شروع کنم به دریدن شکم او. این یقین‌ها چه ارزشی دارد؟ منطقاً چه‌گونه می‌شود ثابت کرد که چون من یقین دارم شما بزهکارید، یا بدهکارید، پس شما حتماً بزهکارید یا بدهکارید؟ در این نظریه از یقین به واقعیت پل می‌زنند و می‌گویند من یقین دارم که شما به من بدهکارید، پس واقعاً به من بدهکارید. در حالی که میان یقین و واقعیت، پلی وجود ندارد. تبلیغات در عالم واقعی همین کار را می‌کند. تبلیغات دستگاه یقین‌سازی است. دستگاه تعطیل کردن عقلانیت و نیرو بخشیدن به عوامل و عناصر یقین‌ساز در وجود آدمی است. این‌جور یقین‌ها بسیار خطرآفرین‌اند. البته این یقین‌ها، حقیقتاً یقین نیستند. من با اکراه این کلمه را به کار می‌برم. یقین واژه‌ی خیلی شریفی است. چنین یقین‌هایی، در واقع، جزمند. جزمیت غیر از یقین داشتن است. ما در عالم علم، در عالم فلسفه، در عالم شهود و عرفان، آدمیان را دعوت به یقین می‌کنیم، نه به جزمیت. جزمیت حکایت دیگری دارد. جزمیت امر نارحمندی است. هدف علم و تفکر، رسیدن به جزمیت نیست. جزمیت یعنی بستن باب تعقل. یعنی این که انسان بگوید من به نقطه‌ی آخر رسیده‌ام و امکان ندارد فراتر از آنچه می‌اندیشم، حقیقتی وجود داشته باشد. در مقابل آن، یقین امری است که محصول کاوش‌ها، تلاش‌ها، و فعالیت‌های طولانی و جان‌سوز و متواضعانه است. در روایات دینی آمده است (این را مرحوم فیض کاشانی هم در *محجة البیضاء*، چند جا آورده است) که «چیزی نادرتر و کمیاب‌تر از یقین، میان مردم قسمت نشده است.» یقین کالای خیلی نادر، کمیاب، و گران‌بهایی است. به راحتی نمی‌شود ادعا کرد «به خورشید رسیدیم و غبار آخر شد». شخص عالم باید سخت‌گیر باشد، مو را از ماست بکشد، و به هیچ‌وجه عجول و ناصبور نباشد. همین سخن را که یقین مجوز سلب حق می‌دهد، گاهی در جامعه‌ی دینی‌تر و شرع‌تری‌تر و فقه‌تری‌تر ادا می‌کنند. می‌گویند این‌طور نیست که ما به گزاف، به یقین رسیده باشیم، این‌طور نیست که هوس‌های ما، ما را به قطع و یقین رسانده باشد. بل که ما با مراجعه به منابع دینی، به فقه و به احکام شریعت، یقین می‌کنیم یا به ظن می‌رسیم که حق یا تکلیف فلانی این است و تکلیف فلانی آن است. این یقین است که تکلیف‌آور است. این یقین است که مجوز می‌دهد تا ما کسی را محدود نکنیم. این محدود کردن، منافات با عدالت ندارد. این حرف یک پرده ضابطه‌دارتر است، ولی منطق این بیان، هیچ فرقی با منطق بیان قبلی ندارد. هر دو از منطق یکسانی پیروی می‌کنند. آن منطق این است من به الف یقین کرده‌ام، پس حتماً الف چنین است. این مهم نیست که شما یقین را از کجا آورده‌اید. مهم آن است که از یقین می‌خواهید نتیجه‌گیری کنید. می‌گویید چون من به یقین رسیده‌ام که حق شما فلان است، پس حتماً حق شما فلان است. این منطق قطعاً شکست خورده است. وقتی پای آبرو، جان، مال، حقوق مردم، و آزادی‌هایشان در میان است، چه‌گونه می‌توان بر چنین منطقی تکیه کرد؟ این پل شکسته‌تر از آن است که ما را از این سوی رود، به آن سوی رود عبور دهد. بسیاری از افراد، در جامعه‌ی ما وقتی که سخن می‌گویند، دقیقاً موافق این منطق سخن می‌گویند. می‌گویند ما به شما کار نداریم. ما خودمان به این نتیجه رسیده‌ایم که خدایی هست، پیغمبری هست، و احکامی را این پیامبر آورده است، پس وظیفه‌ی ماست که با شما فلان‌طور رفتار کنیم. بنده اگر در یک جامعه‌ی یهودی، در یک جامعه‌ی هندو هم زندگی کنم، عیناً با همین منطق می‌توانند من را سر جایم بنشانند و بگویند ما به شما کاری نداریم، ما خودمان حساب‌هایش را کرده‌ایم، شما می‌خواهید قبول کنید می‌خواهید قبول نکنید. برای روشن است که فلان‌چیز حق است. چون یقین برای ما حاصل شده، اعم از این که شما شریک یقین ما باشید یا

نباشید، ما نتیجه می‌گیریم که تکلیف شما این است، حقوق شما به این اندازه است، فلان‌جا محدودید و فلان‌جا آزادید.

امروز صبح در جلسه‌ای که در این‌جا داشتیم، وعده دادم راجع به قانون بیش‌تر سخن بگویم و عرض کردم که قانون، یکی از فرزندان جامعه‌ی جدید و دوران جدید است و این را نباید با احکام فقهی اشتباه کرد. احکام فقهی، قانون به معنای جدید کلمه نیستند و فقه یک مجموعه‌ی حقوقی به معنای جدید کلمه نیست. این از خطاهایی است که عده‌ای مرتکب شده و می‌شوند. هر حکم یا گزاره‌ی عمومی قانون نیست. وقتی در فقه گفته می‌شود که مثلاً اگر کسی دزدی کرد، در فلان شرایط باید دستش را برید، یک عده فکر می‌کنند که خب قانون دزدی در جامعه‌ی اسلامی این است. در یک کشور یا جامعه‌ی دیگر هم قانونش چیز دیگری است. ولی این‌طور نیست. اصلاً این‌ها را نباید با هم قیاس کرد. احکام فقهی از جنس قوانین اجتماعی نیستند. نباید گفت که هر دو گزاره‌های عامند، هر دو حکم را معین می‌کنند، و هر دو برای مردم یا برای قاضی تکلیف‌آورند. به‌هیچ‌وجه این‌طور نیست. ماهیت قانون با حکم فقهی فرق دارد. حالا عرض می‌کنم چرا و از کجا این تفاوت حادث می‌شود. احکام فقهی و شرعی، همه احکامی هستند که محصول و مقتضای ظن یا یقین فقها هستند و از این‌جا درآمده‌اند. یعنی فقهی روی منابع و مدارک شرعی کار کرده (یک فقیه یا هزار فقیه، فرق نمی‌کند) و به این نتیجه رسیده است که حکم دزد این است که دستش را ببرند. حکم شارب خمر یا حکم محترک و مفتری فلان و فلان است و بعد هم گفته است که چون من ظن یا یقین به حکم الهی پیدا کرده‌ام، پس تکلیف همه است که به آن گردن بنهند. در حالی که قانون اصلاً این‌طور ساخته نمی‌شود. هیچ‌وقت، هیچ‌کس، هیچ مرجعی نمی‌آید بگوید که چون من یقین عقلی و کلامی و حقوقی و... کرده‌ام که باید دزد را بگیرند و بیاندازند زندان، پس مردم تکلیفشان این است که دزد را بگیرند و بیاندازند زندان. اصلاً این‌طور نیست. قانون به ظن و یقین زید و عمرو بستگی ندارد. در قانون، از یقین به واقعیت پل‌ی زده نمی‌شود. در پروسه‌ی قانون‌سازی چنین مبنا و منطقی وجود ندارد. پروسه‌ی قانون‌سازی پروسه‌ی دیگری است که همان تئوری آخر ماست. در تئوری آخر، برای توضیح این که چه کسی مجوز دارد که آزادی را از کسی بستاند و حقی را از او سلب کند، گفته می‌شود که رضایت عامه و توافق عامه چنین حقی را دارد و لاغیر. این مفاد نظریه‌ی قرارداد اجتماعی است که روسو گفته است و می‌شود گفت که مبنای جامعه‌ی مدنی است. در جامعه‌ی مدنی، دو رکن بزرگ وجود دارد. یکی پلورالیسم است، یعنی به رسمیت شناختن کثرت، و دیگری حق است. جامعه‌ای که با زور می‌گردد، دیگر جامعه‌ی مدنی نیست. جامعه‌ای که در آن یک رشته حقوق از منابع دیگری غیر از توافق عامه می‌آید، جامعه‌ی مدنی نیست. جامعه‌ای که در آن یک رأی رسمی وجود دارد و به تعدد آراء حرمتی نهاده نمی‌شود، جامعه‌ی مدنی نیست. جامعه‌ی مدنی، این دو خصلت عمده و اصولی را دارد؛ یکی تکثر و پلورالیسم در معرفت و مشی سیاسی، و دیگری مبنایی برای مشروعیت حقوق. مبنای مشروعیت هم توافق و قرارداد و رضایت عامه است. این تئوری می‌گوید که شما وقتی حق دارید حقی را از من بستانید که من و شما در تعریف حقوق مشارکت کرده باشیم. و این تعاریف، یک‌جانبه و یک‌سویه و بر مبنای هوس این یا آن، یا یقین و ظن این یا آن پدید نیامده باشد، بلکه توافق و رضایت عامه پشتوانه‌ی آن باشد. حالا چه‌گونه می‌توانیم رضایت و توافق عامه را به دست بیاوریم، بحث دیگری است که در حوزه‌ی بحث درباره‌ی متدها و شیوه‌ها می‌گنجد. شاید بعداً متدهایی مؤثرتر و موفق‌تر از دموکراسی هم پیدا بشوند. ولی فلسفه‌ی کلی امر این است که قانون آن است که در ایجاد و تأسیسش، توافق عامه و رضایت عامه برای

کسب مصلحت عامه مدخلیت داشته باشد. اگر این شرط احراز نشود، قانون به دست نمی‌آید؛ خواه از زور برآید، خواه از ظن و یقین. وقتی شما می‌توانید به من بگویید که من از تو طلبکارم و تو مکلفی که طلبت را به من پردازی که رسیدن به این نتیجه محصول میل و یقین شخصی شما نباشد. ما باید با هم بنشینیم و به این نتیجه برسیم که در مجموع، چه مقدار از آزادی‌های خود را می‌خواهیم به نفع یکدیگر فرو بگذاریم. ما باید با هم بنشینیم و به این نتیجه برسیم که چه مقدار از حقوق خود را حاضریم به نفع یکدیگر از دست بدهیم و اگماض بکنیم. حتی اگر پای دین در میان بیاید، اشکال ندارد. باز باید یک توافق عامی بر سر این بکنیم که برای ما تکلیف‌آور باشد، یعنی یک توافق عام پشت سر آن باید وجود داشته باشد. اگر چنین توافقی در کار نباشد، بر اساس دین هم قانون اجتماعی نمی‌توان به وجود آورد. یعنی اصل بر رضایت عام است، نه قطع و ظن مجتهدان و فقیهان. حال اگر اصل رضایت عامه است، در آن صورت رضایتشان بر قانون‌های سکولار هم قانون‌ساز و الزام‌آور خواهد بود. قاضی مگر چه کار می‌کند؟ ما وقتی متهم و شاکی را نزد قاضی حاضر می‌کنیم او حرف طرفین را می‌شنود، نهایتاً می‌گوید من با شنیدن سخنان شما به این نتیجه رسیدم که فلانی مجرم است و فلانی مبراست. حتی ممکن است شخص متهم منکر باشد و رأی قاضی را نپذیرد، ولی دیگر رضایت او شرط نیست. قاضی به هر حال، حکم نهایی را صادر خواهد کرد. هیچ متهمی دلش نمی‌خواهد مجرم شناخته شود و مجازات بکشد. بلی؛ این درست است. ولی در واقع قاضی سر خود این کار را نمی‌کند. آن مسند را چه کسی به قاضی داده است؟ آیا می‌شود هر کسی بگوید من قاضی هستم؟ یک قاضی که خودش خودش را نصب کرده باشد، حرفش چه ارزشی دارد؟ قاضی هم در چارچوب قانون قاضی می‌شود و آن چارچوب است که می‌گوید رأی این قاضی ملاک و معیار است و بر اساس آن می‌توان حقی را داد و حقی را گرفت. اگر هر کسی خودش رأساً به قضاوت اقدام کند و بگوید حکم من لازم‌الاجراست، همان جامعه‌ی ماقبل مدنی حاصل خواهد شد که هر کسی خودش هم مجری است، هم مقنن، هم قاضی. اصلاً یکی از تعاریف جامعه‌ی مدنی این است که قوا باید از یکدیگر جدا بشوند. شما در نوشته‌های لاک دقیقاً همین سخن را می‌بینید که در جامعه‌ی ماقبل مدنی و در جامعه‌ی متوحش، شخص هم قضاوت می‌کرد، هم اجرا می‌کرد. این منطق، منطق زور بود. این که آمدند قوا را از هم جدا کردند، پیشرفت بزرگی بود در جهت این که اولاً زور مینا و معیار نباشد و ثانیاً قاضی از مجری و از قانون‌گذار جدا باشد و هیچ‌کس خود را به مقامی نصب نکند، یا نگوید که یقین کرده‌ام که به فلان مقام منصوبم، پس منصوبم؛ خواه شما بخواهید، خواه نخواهید. باری؛ رأی قاضی، به دلیل این که در مسند قانونی نشسته است، معتبر است؛ نه به دلیل این که شخص قاضی زور دارد یا از پیش خود به قطع و یقینی رسیده است، یا خودش خودش را به قضاوت نصب کرده است، یا با مراجعه به مدارک و مآخذی به این نتیجه رسیده است که حق قضاوت دارد. فقط این تئوری آخر است که با نقد و جرح و تعدیل می‌تواند مبنای قانون عادلانه و منع عادلانه از پاره‌ای از حقوق باشد.

سخنم را خلاصه می‌کنم و به پایان می‌برم. صورت مسأله این بود که نسبت میان قانون و عدالت چیست. قانون در اصل، برای منع و نهی و برای گرفتن پاره‌ای از آزادی‌ها و حقوق می‌آید. و در بحث از عدالت، ما همیشه بحث از حقوق می‌کنیم. لذا، قانون عادلانه، قانونی است که مجوز منع و نهی را داشته باشد. اگر نداشته باشد، عادلانه نیست. این مجوز را تئوری‌پردازان از منابع مختلف اخذ کرده‌اند. بعضی‌ها گفته‌اند آدمی واجد هیچ حقی نیست، لذا، هر قانونی که خدا برای او بنهد عادلانه است. بعضی‌ها زور را منبع مشروعیت گرفته‌اند. بعضی‌ها مصلحت عامه را و بعضی‌ها یقین (از جمله یقین فقهی و شرعی) را. با

توضیحات اندکی که دادم و شما انشاءالله درباره‌اش تأمل بیشتری خواهید کرد، گمان من این است که هیچ‌کدام از این تئوری‌ها مثبت مقصود نیست. ما نهایتاً باید به قانون برسیم. فقط قانون است که حق دارد آزادی‌ها را محدود کند. اما قانون وقتی قانون است که مسبوق به توافق عامه و رضایت عامه باشد. در این صورت است که خود آدمیان به توافق می‌رسند در یک داد و ستد حقوقی، پاره‌ای از آزادی‌هایشان را بدهند تا پاره‌ای از آزادی‌های دیگر را بستانند، از پاره‌ای حقوق بگذرند تا به پاره‌ای حقوق دیگر برسند و در ضمن آن، نظم و امنیت و مصلحت عامه را هم کسب و تحصیل کنند. معنای جامعه‌ی مدنی هم همین است.

پرسش و پاسخ

• دین در جامعه‌ی مدنی چه جایگاهی دارد؟

ابتدا یک نکته‌ی کلی را عرض کنم. اتفاق مهمی که در جهان جدید و دوران جدید افتاده، این است که مقولاتی فرادینی یا فراختر از دین پدید آمده‌اند که دین در دل آنها قرا می‌گیرد. این‌ها گاه باعث می‌شود که ما به خطا، تصور کنیم دین مورد تهدید قرار گرفته است؛ در حالی که چنین نیست. بشر تا مدتی تک‌منبعی اندیشه می‌کرد، اما اکنون منابع دیگری هم مطرح شده و افق‌های تازه‌ای را گسترده‌اند. این مقولات جدید فراختر از دینند؛ یعنی مثل سرزمین‌های خیلی بزرگی هستند که خانه‌ی دین را در دل خودشان جا می‌دهند. مثال می‌زنم. امروزه می‌گویند یکی از عناصر تمدن، دین است. این سخن معنایش این است که تمدن بزرگتر از دین است و دین را در درون خودش جای می‌دهد. فرهنگ هم همین‌طور است. هانتینگتون که بحث از رویارویی تمدن‌ها می‌کرد، در حقیقت حرفش این بود که دوران رویارویی ادیان گذشته است. من در یکی از سخنرانی‌های خود این نکته را گفتم که شاید تئوری هانتینگتون برای پیروان ادیان این مژده را داشته باشد که دوران درگیری و نزاع و جدال دینی گذشته است و اگر در آینده نزاعی و جنگی رخ بدهد، میان تمدن‌ها خواهد بود؛ نه میان دین‌ها. چرا؟ برای این که تمدن‌ها، ادیان را در دل خودشان هضم کرده‌اند. البته تمدن‌ها همچنان بعضی‌هایشان صیغه‌ی غلیظ دینی دارند، لکن در همان‌جا هم می‌گویم تمدن دینی؛ یعنی تمدن را مقدم می‌داریم بر دین. یعنی آن را فراختر از دین می‌گیریم.

یکی دیگر از این مفاهیم، مفهوم جامعه‌ی مدنی است. جامعه‌ی مدنی، از فرزندان دوران جدید است. حال در جامعه‌ی مدنی، اگر توافق عامه مبنا باشد، آنوقت چه جایی برای دین باقی می‌ماند؟ این سؤالی است که خیلی از دوستان به شکل‌ها و زبان‌های مختلف آن را تکرار کرده‌اند. پاسخ این است که وقتی احکام دینی در جامعه نافذ می‌شود و قانونیت پیدا می‌کند که مردم بر سر آنها توافق کنند. در غیر این صورت، یک طایفه مجبورند بر طایفه‌ی دیگری، بدون رضایت آنها، حکم برانند و زور بگویند. شما فرض کنید در هندوستان زندگی می‌کنید. هندوستان یک جامعه‌ی بزرگ یک میلیاردی است که، بنا بر آمار منتشره، حدود ۱۰۰ میلیون مسلمان دارد. اکثریت غیرمسلمان آن هندو هستند. شما فرض کنید که مسلمان ساکن هندوستان هستید. واقعاً دلتان می‌خواهد که به لحاظ اجتماعی، سیاسی، یا دینی، با شما چه‌گونه رفتار کنند؟ بر مبنای توافق عامه، یا بر مبنای ظن و یقین یک طایفه‌ی خاصه؟ قبلاً هم عرض کرده‌ام. این اصل که «چنان با دیگران رفتار کن که می‌خواهی با خودت رفتار کنند»، انسانی‌ترین و دینی‌ترین قاعده است برای داشتن یک جامعه‌ی انسانی و انسان‌نواز و عادلانه و لبریز از تحمل و مدارا. تساهل و مدارا، به معنای

بی‌بندوباری و درگذشتن از اصول نیست. تساهل معنایش این است که چیزی را که بر خودتان روا می‌دارید، دیگران هم روا بدارید:

من شنیدم ز پیر دانش‌مند	تو هم از من به یاد دار این پند
آنچه بر نفس خویش نپسندی	نیز بر نفس دیگری مپسند
*	
رحم الله معشر الماضین	که به نیکی قدم سپردندی
راحت نفس بندگان خدای	راحت نفس خود شمردندی

این دوبیتی‌ها مال سعدی است. شما در نهج‌البلاغه، در کلمات پیامبر، در حکمت‌های باقی‌مانده از حکیمان پیشین، این سخن را می‌بینید. در میان اصول اخلاقی، شاید این تنها اصلی است که همه‌ی اقوام و ملل، به زبانی آن را بیان کرده‌اند. شما دست روی هر اصل اخلاقی دیگری بگذارید، خواهید دید که بر سرش اختلاف است. اما بنا بر تبعی که پاره‌ای از دانش‌مندان کرده‌اند و در گزارش‌هایشان آورده‌اند، این اصل ظاهراً مورد توافق و اجماع عامه‌ی مردم در طول تاریخ بوده است؛ اعم از بادین‌ها و بی‌دین‌ها و ساکنان فرهنگ‌ها و جغرافیاهای مختلف جهان. اصل بسیار باارزشی است و در یک سیوی کوچک، یک اقیانوس از اخلاق و ارزش را جا داده است. بر اساس این اصل، شما چه توقعی دارید؟ آیا توقعتان این است که یک عده بیابند بگویند ما به شما کاری نداریم که چه فکر می‌کنید، چه می‌خواهید، چه می‌اندیشید، سنت‌تان چیست، ما اصلاً به این‌ها کاری نداریم، به یک چیزهایی رسیده‌ایم و باید بگویم فهمیده‌ایم که تشخیص ما حتماً درست است. تکلیف ما این است که این‌ها را بر شما اعمال نکنیم. اگر شما رضایت دادید که دادید، و اگر ندادید، به زور شما را وادار به اطاعت می‌کنیم. دوست دارید با شما این‌گونه رفتار بکنند، یا این که مایلید که شما دین خودتان را دارید و هندو که دین خودش را دارد، به یک توافق حداقلی برسید و در سایه‌ی این توافق همه با یک نوع رضایت و عدالت زندگی کنید؟ کدامش را دوست دارید؟ حقانیت دین یک مطلب است، قانون شدنش مطلب دیگر. این که دینی فی‌نفسه حق است، یا حق نیست، یک بحث کلامی است. شما قلبتان به هر چه فتوا داد، برگزید و بگویید اگر خدا روزی گریبانم را گرفت، جوابش را دارم که بدهم. این یک مسأله است. اما مسأله‌ی نافذ بودن احکام دینی در جامعه و چرایی نافذ بودن آن‌ها، یک مطلب دیگری است. به تاریخ اسلام نظر کنید. خوارج چه کار می‌کردند؟ زن حامله‌ای را می‌گرفتند، می‌گفتند تو کافری، خودش را می‌کشتند، شکمش را پاره می‌کردند و جنین داخل شکم را هم می‌کشتند. چرا؟ دیوانه بودند؟ خیر. از سر یقین دینی این کارها را می‌کردند. این که امیرالمؤمنین گفت: «من چشم فتنه را درآوردم و هیچ‌کس جرأت این کار را نداشت.» به همین دلیل بود. به این دلیل بود که با یک مشت آدم متعصب و متجزم دینی برخورد کردن، سخت است.

باری؛ این که می‌گویید جای شرع کجاست، باید بگویم جای شرع خیلی روشن است. وقتی بر سر شرع توافق حاصل شد، به دلیل آن توافق، احکام شرع بدل به قانون می‌شود و الا نه. اگر نشد، لطمه‌ای به حقانیت دین نمی‌زند، اما احکام آن قانون نمی‌شود. شرعی بودن، غیر از قانونی بودن است و در یک جامعه‌ی مدنی مردم ملزم به رعایت قوانین‌اند، نه ملزم به رعایت احکام اجتماعی و قانون‌ناشده‌ی شرعی.

• آیا می‌توان سکولاریسم را به معنای جدایی دین از سیاست دانست؟

سکولاریته را معمولاً چنین تعریف می‌کنند: جدایی دین از سیاست. نمی‌گویم این تعریف غلط است. ولی تعریف محدودی است. یعنی همه‌ی سرزمین لائیسیتته را فرا نمی‌گیرد. رفتن به عمق سکولاریته و تعریف دقیق آن، انصافاً کار مشکلی است. به قدری منابع مربوط به این مسأله وسیع است که انسان سرگیجه می‌گیرد. من هم به هیچ‌وجه مدعی نیستم که بر آنها احاطه دارم. به هر حال، سکولاریته دقیقاً در مقابل دین حداکثری، یا خدای حداکثری آمد. اشاعره‌ی ما هم دین حداکثری داشتند. در اروپا هم این نحوه‌ی دیانت پیش آمد. دین حداکثری معنایش این است که همه‌چیز زیر نفوذ اراده‌ی خداوند یا دین است. حتی کسانی مثل دکارت معتقد بودند اگر خدا بخواهد، می‌تواند دایره‌ای بیافریند که شعاع‌هایش با هم مساوی نباشند. او می‌گفت سر دو دو تا چهارتا هم باید انشاءالله بگویی، چون ممکن است خدا نخواهد که بشود. سکولاریسم یا لائیسیتته عبارت است از «قائل بودن به مناطقی در عالم که در آن مناطق اراده‌ی خداوند نافذ نباشد». این را شما کفر ندانید. مثالش عرصه‌ی ریاضیات؛ عرصه‌ی برهان. (تعبیرات من برهنه است. این‌ها را فیلسوفانه‌تر می‌شود ادا کرد تا برخی اشکالات را هم نداشته باشد، ولی من فعلاً در مقام دقت‌های فیلسوفانه نیستم.) سکولاریسم یعنی قائل بودن به مناطقی که در آن مناطق انشاءالله گفتن لازم نباشد. منطق و ریاضی و هندسه، از شاخص‌ترین این مناطق است. تا زمانی که این مناطق محدود به عرصه‌ی منطق و ریاضی بود، مخالف چندانی نداشت و حداکثر بحثی بین نظریه‌پردازان و فیلسوفان بود. اما رفته‌رفته مناطقی که در آنجاها انشاءالله گفتن لازم نیست، وسعت یافت تا کشانده شد به عرصه‌ی سیاست. گفتند ما حتی در عرصه‌ی سیاست و عرصه‌ی مدیریت هم جاهایی داریم که انشاءالله و ماشاءالله ندارد. یعنی اراده‌ی باری و حکم باری، در آنجاها نافذ نیست. حساس‌ترین و برجسته‌ترین منطقه، منطقه‌ی حقوق آدمیان بود که منطقه‌ای مستقل اعلام شد؛ مثل منطقه‌ی منطق. گفتند پاره‌ای از حقوق، لازمه‌ی انسانیت است. یونانی‌ها از ۲۵۰۰ سال پیش معتقد بودند ماهیات اشیاء زیر نفوذ اراده‌ی خداوند نیستند. احکام و آثاری دارند، که مال خودشان است. قابل سلب از آنها نیست و قابل اعطای به آنها هم نیست. به این معنا، سکولاریته یک میراث بسیار قدیم یونانی است. حکمای اسلامی هم این مناطق غیر قابل نفوذ اراده‌ی خداوند را قبول داشتند و معتقد بودند که لوازم ماهیات قابل جعل مستقل نیست. یعنی ماهیت لازمه‌ی خودش را با خودش دارد، خداوند فقط به او وجود می‌بخشد. این جمله از ابوعلی‌سینا خیلی مشهور است: خدا زردآلو را زردآلو نکرده است. زردآلو، خودش بالذات، زردآلو است. کاری که خدا کرده، او را خلق کرده است. یا به عنوان مثال، خداوند عدد شش را زوج نکرده، شش زوجیتش مال خودش است. تنها کاری که خداوند کرده، اشیایی آفریده که شش تا هستند. به این معنا، حکمای ما هم قائل به منطقه‌هایی بودند که در آن، انشاءالله و ماشاءالله نمی‌توان گفت.

حال سؤال این است که آیا عرصه‌ی حقوق سیاسی از آنجاهایی است که اراده‌ی الهی و حکم دینی در آنجا جاری هست یا نه؟ عده‌ای از فلاسفه به این نتیجه رسیده‌اند که جاری نیست و به این معنا سیاست را از دین جدا کردند. بنده خود معتقدم که سیاست، ذاتاً از دین جداست. این سخن دو معنا دارد. یکی این که مدیریت سیاسی بر حسب ماهیت و ذات دینی و غیردینی ندارد، به دلیل این که جوامعی داریم که سیاست دارند، اما سیاستشان دینی نیست. دیگر این که حقوق آدمیان و بالأخص پاره‌ای از حقوق سیاسی، همچون لوازم ماهیات، معتقد به انسانند و مشمول جعل و اعطا و سلب واقع نمی‌شوند

و سیاست منبعث از این حقوق هم لاجرم چنین است. سیاست در پارادایم تکلیف حکمش با سیاست در پارادایم حقوق فرق می‌کند. سیاست در پارادایم حق است که ذاتاً از دین جداست. شما اگر از من بپرسید خانواده دینی است یا غیردینی، جواب من این است که خانواده ذاتاً غیردینی است، چون خانواده‌های غیردینی هم داریم. این به‌ترین دلیل است. این‌خلدون می‌گوید: این که می‌گویند پیامبران آمده‌اند راه و روش زندگی و سیاست دنیوی را به مردم یاد بدهند، درست نیست. برای این که جوامعی وجود دارد که در آن‌جا پیامبری نیامده و دینی هم نبوده، اما سیاست در آن‌ها هست و در اداره‌ی امور کشورشان هم درنمانده‌اند. مدیریت سیاسی (نه حقوق سیاسی) بالعرض دینی می‌شود؛ نه بالذات. یعنی اگر در جامعه‌ای دینی بود، رنگ دینی می‌گیرد. مدیریت بر متدینان، مدیریت دینی می‌شود، مدیریت بر غیرمتدینان غیردینی. اما خود مدیریت سیاسی، ذاتاً یک امر فرادینی است. حقوق سیاسی، بالعرض هم دینی نمی‌شود. در ترکیه بودم برای عده‌ای از جوان‌ها صحبت می‌کردم، به من می‌گفتند که چرا در جامعه‌ی شما حکومت شیعی است، چرا در قانون اساسی آن نوشته‌اید که مذهب رسمی حکومت شیعه است. به آن‌ها گفتم که این یک امر عرضی و تاریخی است. شما هم اگر در ترکیه یک حکومت دینی به پا کنید، حکومت‌تان حتماً سنی می‌شود، چون اکثریت شما اهل تسنن هستید. این رنگی است که جامعه به حکومت و به مدیریت خودش می‌دهد. در جوامع لائیک، اول مردم لائیک شدند، بعد حکومت لائیک شد؛ نه بالعکس. در آن‌جا هم از پایین به بالا سرایت کرد. حکومت‌های لائیک، مردم را لائیک نکردند. مردم لائیک، حکومتشان را لائیک کردند. عین این قصه در مورد حکومت دینی صادق است. حکومت دینی، مردم را دین‌دار نمی‌کند. مردم دین‌دار حکومتشان را وادار می‌کنند به دین احترام بگذارند. این جنبه‌ی تئوریک بحث بود. اما آن‌هایی که می‌گویند نباید حکومت دینی باشد، یا جدایی دین از سیاست را ترویج می‌کنند، مقصودهای دیگر هم دارند که از طریق شناخت مقاصدشان پیامشان را به‌تر می‌توان شناخت. اولاً منظورشان این است که حکومت باید بی‌طرفی ایدئولوژیک پیشه بکند. بی‌طرفی ایدئولوژیک یعنی چه؟ یعنی به شهروندان، بر مبنای اعتقاداتشان، حقوق و امتیازات ندهند. باز هم فرض کنید شما شهروند هندوستان هستید، مسلمان هم هستید، اعتقادات خودتان را هم می‌خواهید حفظ کنید، در دل جامعه‌ی مشرک و بت‌پرست آن‌جا هم نمی‌توانید هضم بشوید. آیا شما مایلید حکومت تبعیض قائل بشود و بگوید چون شما مسلمانید، از یک رشته حقوق محرومید؟ حکومت لائیک یکی از معانی‌اش این است. معنایش این نیست که ارزش‌ها را زیر پا بگذارد، یا معنایش این نیست که ضدیت با دین بورزد. ثانیاً، حکومت نباید یک تفسیر رسمی از دین را به مردم تحمیل کند. فرض کنیم حکومت دینی است و به ارزش‌های مردم هم احترام می‌گذارد. آیا حق دارد بگوید دین یک تفسیر بیش‌تر ندارد و آن تفسیر همین است که ما به شما تحویل می‌دهیم و شما حق ندارید نحوه‌ی دیگری بیان‌بیشید؟ دین ملک عام است و تفسیر عالمانه و غیرعالمانه دارد؛ اما تفسیر رسمی نه. آن‌هایی که قائل هستند به عدم جدایی دین از سیاست، یکی از مقاصدشان این است که یک تفسیر رسمی از دین بر متفکران و شهروندان و جامعه‌نشینان تحمیل شود.

• آیا رضایت عامه، همیشه با حق موافق است؟

نه؛ ممکن است با حق موافق نباشد. لکن این حق کجاست که ما ببینیم رضایت عامه با حق موافق است یا نه. اگر معلوم بود که دیگر ما دردسر نداشتیم. همه‌ی گرفتاری‌های ما این است که حق خودش را از ما مخفی می‌کند و فقط پس از برخورد آراء چهره می‌گشاید. به قول حافظ:

شیدا از آن شدم که نگارم چو ماه نو
ابرو نمود و جلوه‌گری کرد و رو ببست

نیم‌نگاهی به ما می‌کند و می‌رود پشت پرده. ما می‌مانیم و همین شیوه‌هایی که در اختیار داریم: مراجعه به تجربه، مراجعه به توافق، مراجعه به استدلال. این‌ها راه‌های رسیدن ما به حق است. از این راه‌ها می‌رویم تا اندک تقریبی به حق حاصل کنیم. نکته‌ی دیگر و مهم‌تر، این است که اساساً هدف ما رسیدن به جواب‌های دلیل‌دار است؛ نه جواب‌های حق. علم، مجموعه‌ی آرای مدلل است؛ نه مجموعه‌ی آرای حق. چون همه می‌دانند که همواره در همه‌ی علوم، افکار نادرست هم وجود دارند که ممکن است بعداً کشف و طرد شوند. مهم این است که آدمی، حرفی را بدون دلیل نپذیرد و مقصدی را بی‌روش دنبال نکند. این مقتضای عقلانیت است. شما به دنبال کار روش‌مند و رأی مدلل باشید. حقی اگر هست، از دل این روش بیرون خواهد آمد.

• گفته‌اند عواملی چون تبلیغات و گروه‌بندی‌های اقتصادی بر آرای آدمیان تأثیر می‌گذارد.

حتماً همین‌طور است. ما انسانیم. ما مادی هستیم. ماده، به قول حکما، همیشه قصور ذاتی دارد. یعنی نمی‌تواند کامل باشد. ما موجودات ناتراشیده‌ای هستیم و جامعه‌ای هم که از ما آدمیان تشکیل می‌شود، هیچ‌وقت بی‌عیب و نقص نیست. پاره‌ای از این عیب و نقص‌ها تا امروز روشن شده و پاره‌ای هم نشده و بعداً باید روشن شود. این که ذهنیت آدمیان گاهی چنان در قبضه‌ی تسخیر منافع و مطامع قرار می‌گیرد که چشم خرد کار نمی‌کند، از اکتشافات خود آدمیان است. با دانستن این‌ها، ما باید خطا را کم بکنیم. اما این که خطا را به صفر برسانیم، بسیار بعید است. اگر هم شد که نعم‌المطلوب. لذا، دنبال این نباشیم که حق مطلق را به دست آوریم. ما غیر از این روش‌ها راهی نداریم و باید همین راه‌ها را برویم. شما پیش طیب می‌روید، آیا طیب به تمامی جوانب مرض‌آشناست؟ از کجا چنین اطمینانی هست؟ منتها غیر از مراجعه به طیب هم راهی نیست. اگر پیش طیب برویم چه کار کنیم؟ کل سرمایه را به خاطر یک زیان محتمل نباید بسوزانیم. به قول حکما: ترک خیر کثیر برای شرّ قلیل، خود شرّ کثیر است.

• اگر مقبولیت عامه ملاک قانون است، پس بشر چه احتیاجی به کتاب‌های آسمانی و پیامبر دارد؟

ببینید؛ باز این‌جا بین دو مقوله، خلطی صورت گرفته است. بشر احتیاج دارد که کسی راهنمایی‌اش کند. ما به همه‌ی حقایق که خودمان نمی‌رسیم. ما که از اسرار پشت پرده خیر نداریم. ما راه سعادت اخروی را خودمان بلد نیستیم. باید یادمان بدهند. در این تردیدی نیست. ما صحبت‌مان بر سر اداره‌ی اجتماع بود که آیا گروهی حق دارند جامعه‌ای را بر مبنای یقین و تکلیف شخصی اداره کنند، یا بر مبنای حقوق عمومی و رضایت جمعی اداره کنند؟ سخن ما این بود که این دومی، هم مشروع است و هم موفق است. صحبت این نیست که دین خدا حق است یا دین خدا حق نیست. همان دین حق را هم باید قانونی کرد. قانون، اینک مقوله‌ای فراخ‌تر از دین شده است. وقتی که نوبت به اداره و مدیریت سیاسی جامعه می‌رسد، بحث حقانیت کلامی مطرح نیست. بحث مشروعیت و توفیق سیاسی مطرح است.

پایان



از خوانندگان گرامی، به خاطر بروز اشتباه‌های ناپیی ناخواسته، پوزش می‌خواهم.

اسفند ۱۳۸۵