

مجموعه آثار (۴)

مقالات



نویسنده: عبدالکریم سروش

به کوشش امیر قربانی

مجموعه آثار (۴)

مقالات

عبدالکریم سروش

نام کتاب : مجموعه آثار (۴) - مقالات

نویسنده : عبدالکریم سرورش

به کوشش : امیر قربانی

طراح جلد و صفحه آرا : امیر قربانی

تاریخ نشر الکترونیک : فروردین ماه ۱۳۹۵

www.book-house.blogsky.com

فهرست

۶	مقدمه
۷	هله بر خیز که اندیشه دگر باید کرد
۲۲	باد بی نیازی خداوند است که می وزد؟
۲۶	نمی بینم نشاط عیش در کس...
۳۶	بهشت با طعم نازیانه (۱)
۴۰	بهشت با طعم نازیانه (۲)
۴۷	توبه فرمایان چرا خود توبه کمتر می کنند؟
۵۱	بازرگان پوزیتیویست؟
۶۹	بازی با دین مردم؟
۷۵	محمد(ص): راوی رویاهای رسولانه
۹۰	محمد (ص) راوی رویاهای رسولانه (۲): خواب احمد، خواب جمله انبیاست
۱۱۴	محمد (ص) راوی رویاهای رسولانه (۳): مقراض تیز تناقض
۱۴۲	محمد (ص) راوی رویاهای رسولانه (۴): انتفاء شریعت و امتناع رسالت
۱۶۶	محمد (ص) راوی رویاهای رسولانه (۵): شبی بر نشست از فلک در گذشت
۱۸۰	اقبال شاعر
۱۹۷	بیا کاین داوری ها را به نزد داور اندازیم
۲۲۳	که دل به دست کمان ابرویی ست کافر کیش
۲۳۱	قلب و قالب مردمسالاری
۲۴۰	خدا نیست، بخدا قسم خدا نیست، نیست...
۲۴۶	راز و ناز علوم انسانی

- آن نفسی که با خودی... آن نفسی که بی خودی..... ۲۵۲
- از دولت احمدی تا دولت محمودی (درباره محمود دولت آبادی)..... ۲۶۸
- حضور بی رحم تیشه تخریب..... ۲۷۲
- طوطی و زنبور..... ۲۸۲
- شیر و شکر (به بهانه روشنفکری دینی)..... ۳۱۱
- قیامت گاه عشق..... ۳۱۹
- درستی و درستی (باز هم درباره انقلاب فرهنگی)..... ۳۳۰
- پیامبر عشق گزارشی از سمپوزیوم جهانی مولانا در ترکیه..... ۳۴۳
- اندر باب عقل..... ۳۵۰
- متن مقاله دکتر سروش در همایش 'دین و مدرنیته'..... ۳۵۸
- غزل واره پایانی دیوان نبوت..... ۳۶۴
- آزادی حقیقت و حقیقت آزادی, مقاله دکتر عبدالکریم سروش که در همایش آکادمی علوم انسانی قرائت شد:..... ۳۶۷

مقدمه

بنا به نیاز جامعه ایران زمین به تفکرات نو و اصلاحی بر آن شدیم که آثار متفکران نواندیش ایرانی را منتشر کنیم که تا اینجا ۳ جلد به آقای محمد مجتهد شبستری اختصاص یافت و جلد چهارم از مجموعه آثار نواندیشان ایرانی را به آقای عبدالکریم سروش اختصاص دادیم و جلد پنجم به آقای عبدالعلی بازرگان اختصاص خواهد یافت .

به امید روزهای خوب برای ایران زمین

امیر قربانی

فروردین ماه ۱۳۹۵

هله بر خیز که اندیشه دگر باید کرد

یکم: رُبُع ساکنانِ رُبُعِ مسکون، به تقریب مسلمانان اند که نام محمّد (ص)، ناموس و پرچم آنان است و آلودن این نام، نهادشان را ناآرام می‌کند. سخره‌گران و هجوپردازان، حقّ خود دانسته‌اند که صورت وی را زشت بنگارند و حرمت و مهابت او را در چشم مردم بشکنند.

مرا در حقّ آزادی بیان سخنی نیست. ولی هرچه هست، حقّ است، نه تکلیف، و همه نکته همین جاست. هواداران این حقّ، از آن چنان سخن می‌گویند که گویی یک تکلیف است! بلی، به حکم این حقّ، آدمی مجاز است که کاریکاتور قدّیسان را بکشد ولی مکلف که نیست؛ یعنی اگر نکشد هم باکی نیست و حقّی ضایع نشده است. آن تکلیف است که الزام‌آور است، و اگر به‌جا آورده نشود، موجب مؤاخذه است. به همین دلیل، وقتی کسی پیامبر را "دژم‌روی و زشت و سیاه" می‌کند، و به صورت خوک و بوزینه می‌نگارد، اگر از وی بپرسند چرا چنین کرده‌ای، کافی نیست بگوید «چون حقّ من است»، چرا که تصویر نکردن هم حقّ اوست. دلیلی فراتر از «حقّ» باید بیاورد تا رفتار دردآورش را توضیح دهد. و همین جاست که خار تردید، دل و دماغ مسلمانان را می‌خلد که مبادا ریگی در کفشی یا خنجری در آستینی نهان بوده است که حقّ کشیدن را بر حقّ نکشیدن ترجیح نهاده است.

از ناروایی اخلاقی این عمل بگذریم که به هیچ روی بخشودنی نیست که چند کس از سر تفریح و در بستر عافیت و برای رونق تجارت، نقشی منکر بیافرینند و عشق و غرور کرور کرور آدمیان عاشق و مؤمن را به سخره و استهزاء بگیرند و دلشان را پریشان کنند و از آن بدتر، دور باطل تروریسمی کور را جان بخشند که نه حقّ را می‌فهمد، نه اخلاق را، و نه تکلیف را.

بلی به مسلمانان می‌توان گفت که نرنجند (اگر بتوانند) اما به کافران هم باید گفت که نرنجانند و حرمت عزیزان یک قوم را (مقدسات نمی‌گویم تا غیرت کافران را نجانبانم) به لوث اهانت نیالایند، و به حکمت مولانا جلال‌الدین گوش بسپارند:

تو چه دانی که ما چه مرغانیم

هر زمان زیر لب چه می خوانیم

تا در این صورتیم از کس ما

هم نرنجیم و هم نرنجانیم

باده حق را به اندازه نوشیدن و بر حق جامه تکلیف پوشیدن، عین ادب باده‌گساری و شرط
حق‌شناسی ست، که:

صوفی ار باده به اندازه خورد نوشش باد

ور نه اندیشه این کار فراموشش باد

چالش حقوق و اخلاق و تکالیف، امروز از جدی‌ترین چالش‌ها در مغرب‌زمین است. هیچ
اجتماعی فقط با حقوق و بی‌اعتنا به اخلاق نمی‌تواند زنده و رستگار باشد. توهین به پرچم و
ناموس دیگران، نه تکلیف اخلاقی است (مکتب کانت)، نه فضیلت است (مکتب فضیلت‌گرایی)،
نه سودش بر زیانش می‌چربد (مکتب فایده‌گرایی)؛ و در همه صورت‌ها ناروا و رذیلت است.
به بیان هوشمندانه پوپر در جامعه باز و دشمنانش تقلیل مرارت به جای تکثیر سعادت، جایگزین
اخلاقی نیکویی برای فایده‌گرایی ست.. چه سود و فضیلتی دارد دل‌ها را آزدن و رنج بیهوده
بر جانها نهادن؟

به جان زنده دلان سعدیا که ملک وجود

نیرزد آنکه دلی را ز خود بیازارند

دوم: معرفت، چنانکه پوپر گفت، از طریق نقد سامان می‌پذیرد و معرفت دینی هم از این قاعده
مستثنی نیست. اگر زشت‌نگاری صورت رسول اکرم، شرعاً گناه و اخلاقاً نارواست، نقد شخصیت
و رفتار و گفتار او مطلقاً نه گناه است، نه ناروا. نیم آیه قرآن که هیچ، حتی نیم روایت ضعیف
هم وجود ندارد که بگوید نقد علمی و اخلاقی رفتار و گفتار پیامبر یا محکمت و متشابهات
قرآن جایز نیست.

اینکه جامعه مسلمانان تاکنون چنین نکرده است، قطعاً هیچ دلیل درون دینی ندارد. حرمت و شخصیت محوری پیامبر و قداست قرآن و ترس از لغزیدن در ورطه گناه، عالمان و عامیان را از خطر کردن برحذر داشته است، غافل از اینکه نقدکردن نه قداست‌زدایی است نه حرمت‌ستانی. مؤمنان باید آرام آرام بپذیرند که نقد علمی و اخلاقی و تاریخی قرآن و حدیث و انبیاء و اوصیاء، لازمه عقلانیت است و حرمت نهادن به نقد، عین حرمت نهادن به عقل است. عاشقان نیز نباید بهراسند که نقد چهره معشوقشان را مخدوش کند، بلکه به حکم ایمان باید انتظار داشته باشند که زرّ ناب دیانت از کوره نقد، پاک‌تر و ناب‌تر سر برآورد و سیاوش‌وار از آتش امتحان به سلامت بگذرد. آنکه خداوند عالمان است در واقعه خلقت آدم قال ومقال عالمی را از عرش نشینان می‌شنود و از «نفس فرشتگان ملول» نمی‌شود. قرآن خود صلا زده است که تا قیامت کسی از جنّ و انس نمی‌تواند سبک آن را تقلید کند و مثل آن بیاورد. این ندا لاجرم از اطمینانی برمی‌خیزد. و جامعه مؤمنان ناچار باید بی‌دلهره و هراس راه را بر ورود رقبای قرآن باز کنند تا متاع خود را بنمایند و «سپه‌روی شود هر که در او غشّ باشد!».

حافظ با کمال بلاغت و ظرافت باب این هم‌آوردی را گشوده است و در نهایت شرم و ادب خطر کرده و با ایهام پردازی خاص خود گفته است که در قرآن هم سخنی بلیغ‌تر و خوشتر از شعر حافظ پیدا نمیشود:

ندیدم خوشتر از شعر تو حافظ به قرآنی که اندر سینه داری!

اگر رقابت و هم‌آوردی با قرآن جایز و آزادست که هست، نکته‌سنجی‌های نقّادانه دیگر هم ممنوع و محرّم نیست. نقد کردن، نه توهین است نه تمسخر، نه شبهه پراکنی نه دشمنی و ریشه‌کنی، بل رواج خردورزی است و رشد دین‌شناسی و ارتقاء آستانه تحمّل و مدارای دینی. مؤمنان اگر با مقوله نقد دینی آشتی کنند و فقیهان اگر بر نقد و تنقیح مقولات «مقدّس» صحّه بگذارند (که هیچ منع شرعی ندارد)، آنگاه با دیدن کاریکاتوری زشت و موهن (که البته نقیض نقد عالمانه است) چنان برآشفته نخواهند شد که دگان روزنامه‌نگاران را به آتش بسوزانند، یا شکمشان را با خنجر بدرند.

می‌دانم که از این مقوله بسی دوریم، و «مقدّسات» مان چنان عبوس و محتشم نشسته‌اند که خیال نقدشان، قوه واهمه‌ما را می‌سوزاند، اما بدانیم که همین پیاله‌های نقد است که دماغ خرد را تر می‌کند، و دل قوی داریم که این آیین اگر حقّ است، همان حقّانیت پشتیبانش خواهد بود.

هنوز فقیهان ما در رساله‌های عملیه خود می‌نویسند: «دادن قرآن به کافر حرام و گرفتن آن از کافر واجب است». آنگاه با چنین فتاوی می‌خواهیم در دیالوگ ادیان هم دستی گشاده و پای ثابت داشته باشیم و درس مدارا و تحمل به مومنان بیاموزیم و به رشد دین‌شناسی هم کمک کنیم! سال‌ها پیش که در باب «حوزه و دانشگاه» سخنانی نامتعارف گفتم و باب جرح و ضرب را بر خود گشودم، در آنجا بدین نکته مغفول اشارت کردم که حوزویان فقط به فهم دین و هرمنوتیک متن مقدّس مشغول‌اند که کاری نیکوست، اما برتر از فهم هم، کاری هست و آن نقد است و حوزویان تا از فهم نوازشگر به نقد چالشگر عبور نکنند، خدمت‌شان به دین کمال و سامان نخواهد یافت. طالبان علم که در چنان سپهری از نقد و جدل پرورش می‌یابند، هاضمه‌ای نیرومند برای فروخوردن خشم و تحمّل جفاها و «شبهه‌ها» خواهند داشت. جامعه بسته فقهی را به جامعه باز اخلاقی بدل کردن، پادزهر غالب خشونت‌هاست.

سوم: مسلمانان (و شرقیان) حق دارند مباحی و مبهج باشند که از نعمت «ناتوانی» و «دولت فقر» برخوردار بوده‌اند و لذا دستانی نیالوده دارند. بر دامن مسلمانان، نه لگّه استعمار نشسته است، نه یهودسوزی، نه انکیزیسیون، نه ساختن سلاح‌های اتمی و شیمیایی، نه پروردن بلشویسم و نازیسم و فاشیسم، نه جنگ‌های جهانی، نه ویتنام، نه الجزایر، نه ...

نمی‌دانم اگر مسلمانان قدرتمندتر بودند چه می‌کردند، شاید از این بدتر می‌کردند و در تباهی بیشتر می‌غلتیدند. اما بختیارانه و خوشبختانه از نحوست قدرت جستند و این ناتوانی، ننگی برای آنان رقم نزد. گویا سعدی از زبان همه مسلمانان می‌گفت که:

چگونه شکر این نعمت گزارم

که زور مردم‌آزاری ندارم

حفظ این عصمت و بکارت تاریخی، فریضه امروزمین ماست. اندرز من به امیران ایران همین بوده و هست که سلاح اتمی را نه به سبب تضییقات جهان‌خواران، بل به‌خاطر پاکدامنی سیاست، نخواهند و نسازند. بگذارند آیندگان بگویند که قومی می‌توانستند، اما نخواستند «آبروی فقر و قناعت» را ببرند و زور مردم‌آزاری داشته باشند و چندان توانا شوند که توانایی عدل و انصاف را از کف بدهند. بگذارند سلاح‌سازی و سلاح‌فروشی از آن دیگران باشد. قدرت واقعی در کف مردم است و حکومتی که به عدل و انصاف مردم را راضی نگه می‌دارد، نیرومندترین سلاح‌ها را در اختیار دارد. به قول سعدی:

با رعیت صلح کن وز جنگ خصم ایمن نشین

زانکه شاهنشاه عدل را رعیت لشکر است

امروز، بازرگانی جنگ‌افزارهای آدمی‌خوار و مهیب که بشریت را ناامن و بی‌زینهار کرده است، سودآورترین سوداگری غرب است. نمی‌دانم لیبرالیسم مدرن برای این خشونت‌پروری و خشونت‌گستری چه عذری می‌آورد، اما تمدن اسلامی را که هیچ‌گاه سلاح‌پروری نکرده است، به ننگ این سودا آلودن، ملامتی اخلاقی و عقوبتی تاریخی در پی دارد. این ماکیاولیسم مسلح، هرچه باشد الگوی خوبی برای آینده مسلمانان نیست. نگویید قدرت را می‌پذیریم و با فسادش می‌ستیزیم، «ای قصاب این گرد ران با گردن است»؛ فکری دیگر باید کرد.

گویا سیاست غرب از دوران روشنگری به این طرف هرچه سکولارتر می‌شود، خشن‌تر و ضعیف‌تر می‌شود. باده قدرت را به اندازه نمینوشد و پاس ضعیفان را نمیدارد. آیا بازگشت اخلاق دینی به صحنه، می‌تواند مهاری بر این خشونت‌پروری و ستیزه‌گری باشد؟

چهارم: پیتر برگر (Peter Berger) جامعه‌شناس اتریشی - آمریکایی، که روزگاری کتاب کلاسیک (Sacred Canopy) (1967) را نوشت، چندی بر آن بود که آینده جوامع به دست سکولاریزم خواهد افتاد. او سپس با مشاهده احوال جاری جهان و قوت گرفتن دین و بازگشت نیرومندی به تاریخ، رأی خود را دیگر کرد و به زوال تاریخی سکولاریزم فتوا داد:

(The Desecularization of the World (1999

این بازگشت دریغا که با ابراز هویت، بیشتر عجین شده است تا با تولید معرفت.

دین سرچشمه سه چیز است: هویت و معرفت و نجات. هم هویتی ستبر و غرورآمیز به پیروان می‌دهد، هم معرفتی یقین‌آور به مبدأ و معاد، و هم وعده‌هایی شیرین در باب نجات و رستگاری واپسین. موازنه‌ای معقول میان هویت و معرفت، شرط دلربایی و مقبولیت هر دیانت است. مسلمانان پس از تجربه قرن‌ها ناکامی و استعمار، اینک به فکر بنای مجدد معرفت و عزت خویش‌اند و در این طریق گام‌های بلند برداشته‌اند. مجددان و مصلحان دینی، دست‌کم یک قرن است که به بازاندیشی و بازسازی معرفت دینی مشغول‌اند و کامیابی‌هایی حاصل کرده‌اند، اما صدای فرخنده معرفت‌آموز آنان، در میان غوغای بلند هویت‌اندیشان، کمتر به گوش‌ها می‌رسد: یکی غوغای سنت و دیگری غوغای سلفی‌گری و ناب‌گرایی. از یک طرف، سنت‌گرایان با تمسک به دستاوردهای غربال‌ناشده تاریخ و تمدن اسلامی، از رویارویی با اندیشه‌های جدید سرمی‌پیچند و به «آنچه خود داشت» قناعت می‌کنند و می‌کوشند تا «از بیگانه تمنّایی» نکنند و بر پای چوبین بی‌تمکین خود بایستند و «دین عجایز» پیشه کنند و مبتلا به بیماری «غربزدگی» نشوند، و از سوی دیگر ناب‌گرایان و سلفی‌اندیشان، در خیال محال بازگشت به «دیانت ناب نخستین» و «اسلام ناب محمدی»‌اند و می‌خواهند جنینی را که هزار و چهارصد سال از زاده شدنش می‌گذرد و بلوغ و تکامل تاریخی یافته و هویت و تشخیص حاصل کرده است، دوباره از زهدان تاریخ درآورند و آن بذر نخستین را که اینک درختی برومند و تنومند شده، از نو کشف کنند و دوباره در خاک تاریخ بیفشانند. «چه‌هاست در سر این قطره محال‌اندیش؟» و همین محال‌اندیشی‌هاست که راه به خشونت می‌دهد. هویتی که بر پایه معرفت ننشیند، و تنها و تنها به گذشته «پرافتخار» خود بیندیشد و با داغ انحطاط بر پیشانی، و زخم استعمار در پهلو، به عزم انتقام و سروری برخیزد، چاره‌ای ندارد جز اینکه خشونت ورزد و هویت را به مصاف معرفت برد و پارگی معرفت را به سوزن هویت رفو کند و گمان باطل ورزد که لافِ غرور و

عزت زدن و باد در آستین ژنده هویت افکندن، به او قدرت هم‌آوردی با علم و صنعت و سیاست مدرن را خواهد داد!

اینکه کسی بوده‌ایم و لذا اینک هم کسی هستیم، حجت موجهی نیست، باید بکوشیم دوباره کسی بشویم. و این کوشش، نه از طریق کافرکشی و خلافت‌طلبی و امت‌سازی (که همه مؤلفه‌های هویت‌اند) به ثمر می‌رسد؛ بل با معرفت‌ورزی و اندیشه‌پروری و نقد و بازسازی فکر دینی و داد و ستد با پهلوانان فکر و فضیلت بشری پیش خواهد رفت. نه قناعت به آنچه داریم، نه بازگشت به آنچه بودیم و نه کشیدن سلاح و کشتن مردم بی‌گناه و بی‌پناه، هیچکدام جهانیان را قانع نخواهد کرد که ما کسی هستیم. هویتی فربه در کنار معرفتی لاغر، تصویری کوژ و مضحک از ما خواهد ساخت. با دو پای سالم و موزون می‌توان دوید و با دو بال سالم می‌توان پرید، اما با دو پای لنگ فقط می‌توان لنگید. مولانا فرمود:

چون که سرکه سرکگی افزون کند

پس شکر را واجب افزونی کند

حالا که جاهلان و کژاندیشان به نام دین سرکه می‌ریزند و ترشی می‌کنند و خلقی را به عذاب می‌افکنند، نوبت و تکلیف عالمان است که شکر بیفشانند و غسل بریزند تا جهل جاهلان را خنثی کنند. عالم اسلام محتاج نواندیشان دلیری است که به مؤمنان بیاموزند، عشق کافی نیست، عقل هم لازم است. امر دین عظیم‌تر از آنست که فقط به عاشقان راستین سپرده شود، چه جای عاشقان دروغین! عاقلان هم باید تکلیف خود را ادا کنند و عشق گرم مهاجم را با عقل سرد ملائم درآویزند و بیامیزند.

پنجم: تمدن و فرهنگ اسلامی، در منحنی سیر خویش چهار دوران کلان را سپری کرده و اینک در آغاز دوره پنجم است. این ادوار، با تسامح و تداخل، به نوبت چنین‌اند: دوره تاسیس و جهاد، دوره نظم و قانون، دوره هنر و فلسفه و عرفان، دوره ناکامی و انحطاط و سرانجام دوره بیداری.

دوران نخست، دوران تأسیس بود. اسلام در میان اعراب قبیله‌نشین تولد یافت که در جنگ و جدال دائم بودند و فقط چهار ماه «حرام» را برای توقف جنگ‌ها و امنیت تجارت، برگزیده بودند که همان حرمت را هم گاه می‌شکستند و به نزاع و ستیز برمی‌خاستند (به گفته قرآن: یحلونه عاماً و یحرّمونه عاماً). تنازع دائم برسر بقاء به این قبائل آموخته بود که «حمله بهترین دفاع است». پیامبر نیز به حکم زیستن در حصار تهدیدات دائم، از همین اصل پیروی می‌کرد و وقتی قدرت گرفت، علاوه بر دفاع، به حمله هم دست برد تا از حملات محتمل در امان ماند و آیین نوپایش در هم نشکند. «جهاد»، مقتضا و مولود چنین جهانی بود. اما رسول اکرم وقتی قدرت تامّه یافت، رسم مهاجمت را برانداخت و آئین اخوت را به جای آن نشان داد. قرآن بر اعراب منّت می‌نهد که فراموش نکنید که «اذ کتّم اعداءً فألف بین قلوبکم... شما اعراب دشمن یکدیگر بودید، خدا دل‌های شما را با هم آشتی داد و اینک برادر یکدیگر شده‌اید. بر لبه گودال آتش بودید و او نجاتتان بخشید». بی‌جهت نبود که ابن‌خلدون می‌گفت: رسول اکرم دو معجزه بیشتر نداشت: یکی قرآن و دیگری آشتی افکندن میان قبائل عرب.

فتوحات مسلمانان پس از درگذشت پیامبر رنگی از جهاد نخستین و نشانی از حیات و همبستگی تازه اعراب و سازگار با مشی و مرام عموم جهانداران بود. هیچ سرزمینی در آن عصر از آن کسی نبود. هنوز دولت - ملت از مادر تاریخ نزاده بود. شاهان و امپراتوران به هر جا لشکر می‌کشیدند و ظفر می‌یافتند، آنجا را از آن خود می‌کردند. مردم رعیت پادشاه بودند، نه شهروندان آزاد. سرزمین‌ها دست‌به‌دست می‌شد و مساحت کشورها به تبع هزیمت و ظفر شاهان، قبض و بسط می‌یافت. کشور مصر را که اعراب فتح کردند، قرن‌ها قبل کمبوجیه پادشاه ایران فتح کرده بود و عراق که قرن‌ها بعد، از آن ترکان عثمانی شد قبلاً از آن ایرانیان بود و قس علیهذا. و البته در این فتوحات شرارت‌ها و شقاوت‌هایی می‌رفت که شهوت و غضب آدمیان در آن نقش عمده داشت. شاعری حکیم چون سعدی که در دل چنان دورانی می‌زیست، و غارت مغولان را به چشم دیده بود و هجوم محمود غزنوی به هند را هم در تواریخ خوانده بود، نه فتح و ظفر غازیان را مذمت

می‌کرد، نه مردمان را به شورش می‌خواند، بل همواره روی سخنش با پادشاهان بود که با رعیت به عدالت رفتار کنند و آسایش و رضایت آنان را بخواهند که:

خدا را بر آن بنده بخشایش است

که خلق از وجودش در آسایش است

و خواب بلکه مرگ ظالمان را به دعا می‌خواست تا دمی کمتر ظلم کنند:

ظالمی را خفته دیدم نیمروز

گفتم این فتنه است خوابش برده به

آنکه خوابش بهتر از بیداری است

آن چنان بد زندگانی، مرده به

باری در این دوران تأسیس و ماقبل ارتودوکسی که به تقریب یک قرن درازا یافت، و اوج آن در دوران عبدالملک مروان، سلطان مقتدر اموی بود، مجاهدان دست برتر را داشتند و حرف اول را می‌زدند. آنان محافظان طفل نوپایی بودند که از همه سو در محاصره و تهدید بود و بیم هلاکتش می‌رفت. در صدرهمین دوران بود که قرآن مجاهدین را بر قاعدین برتری می‌بخشید و شهید برترین لقب و نشان افتخار هر مسلمان بود. حتی زهد و صبر و قناعت و ... که بعدها از ارکان اخلاق اسلامی شدند، در دل همین فضای جنگی و چریکی رویدند، و ادب این مقام بودند. یک مجاهد حربه بر دوش، چگونه می‌توانست اهل رفاه و عشرت باشد و به ثروت و مکنت بیندیشد؟ درین دوران ماقبل ارتودوکسی همه چیز سیال بود از مرزهای جغرافیایی گرفته تا معنی کفر و ایمان، و حدود حلال و حرام، و مفهوم توحید و صفات و کلام باری و ...

وقتی نوبت استقرار در رسید و مسلمانان از تهدید مهاجمان برآسودند و خانه امنی برای خود ساختند و صاحب ممالک تازه‌ای شدند و مدیریت اراضی مفتوحه به گردنشان افتاد، اصحاب قلم رفته‌رفته جای اصحاب سیف را گرفتند (به تعبیر ابن‌خلدون) و فقیهان و محدثان سر

برآوردند و به تبیین قواعد کشورداری و تدوین احکام حلال و حرام، و حقوق و تکالیف و نحوه معیشت مؤمنانه پرداختند. در تناسب با روح عصر و مقتضای دوران، اینجا و آنجا روایاتی رواج یافت که گویا پیامبر فرموده‌اند که «مرگب قلم دانشمندان از خون شهیدان برتر است» یا «از جهاد اصغر بازگشته‌ایم و به جهاد اکبر می‌رویم» و امثال آن. یعنی مجاهدان و شهیدان نقش تمدن‌ساز خود را اینک به عالمان می‌سپردند تا هویتی امنیتی یافته و جاافتاده را با معرفت و مدنیت بیامیزند و جسم و جان‌ش را فربه کنند. در قرون دوم و سوم و چهارم هجری است که فقیهان شأن برتر می‌یابند و تدوین کتب فقهی و حدیثی رونق می‌یابد و مُلک‌داری بر «احکام سلطانی» بنا می‌شود و مسلمانان با تکیه بر اقوال فقهی، معیشت دیندارانه خود را نظم و سامان می‌بخشند، و قانون به پریشانیها خاتمه می‌دهد. مدارس فقهی و کلامی پدید می‌آیند و فقیهان و متکلمان بزرگ در می‌رسند و ارتودوکسی را استوار می‌کنند. ترجمه رسالات یونانی آغاز می‌شود و مسلمانان از دیگر ادیان و فرهنگ‌ها، علم و فلسفه و سیاست می‌آموزند و ذخیره فرهنگی خود را غنی می‌کنند.

پس ازدوران‌های جهاد و قانون و نظم بخشی جامعه مؤمنان از درون و برون، آنگاه دوران سوم یعنی دوره طلایی فلسفه و عرفان و شعر و ادب و هنر در می‌رسد که حاجات لطیف و ثانویه بشرند و آدمیان عادتاً در امن و فراغ به سراغ‌شان می‌روند. این دوران که پرورنده و پرورده فارابی و ابن‌سینا و ناصرخسرو و فردوسی و غزالی و سهروردی و خواجه نصیرطوسی و سعدی و مولوی و ... است، کمابیش تا هجوم مغولان ادامه می‌یابد و پس از آنست که دوران ناکامی و انحطاط این تمدن آغاز می‌شود و مسلمانان به «تعطیلات تاریخ» می‌روند و اینجا و آنجا جز تک ستاره‌هایی چون صدرالدین شیرازی در آسمان فرهنگ به چشم نمی‌آیند.

عبدالرحمن ابن‌خلدون تونسلی و شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی که هر دوازده فرزندانشان قرن هشتم‌اند و از معاصران تیمورلنگ، در دوسوی عالم اسلامی این فروپاشی و سراشی را به نیکی دیده و دریافته بودند که یکی در فلسفه اجتماعی خود (در کتاب العبر و دیوان المبتداء و الخبر...)

انحطاط دول و ملل را تئوریزه می‌کند و دیگری در اشعار آبدار خود از تباهی مزاج دهر سخن می‌گوید:

ز تندباد حوادث نمی‌توان دیدن

درین چمن که گلی بوده است یا سمنی

مزاج دهر تبه شد درین بلا حافظ

کجاست فکر حکیمی و رأی برهمنی

این تباهی مزاج دهر و فساد طبیعت تاریخ. که بخت باژگون مسلمین بود، کمابیش تا آستانه قرن چهاردهم هجری چون موریانهای، پیشه و اندیشه آنان را از درون می‌خورد و از آن جز پوسته‌ای باقی نمی‌گذارد. استعمار هم بدتر و شرورتر از چنگیز و تیمور از بیرون درمی‌رسد و نیم‌جان باقیمانده آن را می‌ستاند و چنین است که خانه‌ای را که مجاهدان ساخته و از دشمن پیراسته بودند، و فقیهان به نظم، و عارفان به هنر آراسته بودند، فرومی‌ریزد، و مزرعه تملدن را آب، و دهقان مصیبت‌زده را خواب فرا می‌گیرد. ۱

در قرن چهاردهم است که بیداران و بیدارگران در اکناف و اقطار عالم اسلام به ظهور می‌رسند و طالب رستاخیز مسلمانان می‌شوند. مسلمانان را می‌نگرند با هویتی پاره‌پاره و معرفتی منجمد و سنگواره. کوشش‌ها از دو سو آغاز می‌شود تا هویت و عزت و حرمت را به آنان بازگردانند و معرفت‌شان را پاره‌دوزی کنند. بانگ احیاء خلافت و اتحاد مسلمانان از یک سو، و بانگ نوخوانی و بازسازی شریعت و دیانت از سوی دیگر درهم می‌آمیزند تا آن بخت باژگون را بازگون کنند. پس از بیدارگریهای کسانی چون سیدجمال و محمدعبده و اقبال لاهوری که آمیزه‌ای از هویت‌گرایی و معرفت‌پروری بود، اینک در عالم اسلام نومعتزلیانی به ظهور رسیده‌اند تا داد عقل را بستانند، و داد و ستد بیرون و درون عالم اسلام را سامانی مؤمنانه و عالمانه بخشند. هم‌راستا با این نومعتزلیان معرفت‌پرور، سلفی‌ها و ناب‌گرایان هم، به نمایش اقتدار مشغول شده‌اند و می‌خواهند با نظامی‌گری و جهاد فی سبیل‌الله، رعب در دل دشمنان بیفکنند و خلافت اسلامی

را احیاء کنند، و مرزهای دولت - ملت ها را فرو کوبند و تاریخ را در نوردند، و آب را از سرچشمه بردارند و اسلام را به روزهای نخستین بازگردانند، و هویتی ستبر و ستهنده بر سازند تا حمله دشمنان را دفع کنند، و مکرشان را به خودشان بازگردانند. نهضت آیت الله خمینی هم، نهضتی هویت پرور و جهاداندیش و ماکسیمالیست بود و میخواست بر همه چیز صورت دین پوشاند و داعیه ناب‌گرایی در سر داشت، و تمدن سازی را وجهه همّت خویش قرار داده بود. هرچه حرکت نومعتزلیان مصلح، به مقتضای ماهیت امر، آهسته و گام‌به‌گام است، حرکت جهادیان، پرغوغا و چشم ریاست، و جهانیان اینک جهادیان را می بینند و بس! و بر آتش این وسوسه دامن می‌زنند که گویا اسلام جز کین‌توزی و جنگ‌افروزی چیزی در انبان ندارد. فقهاتش هم در خدمت بدویت است و بس.

تردید نباید کرد که سهم عظیمی از خشونت‌گرایی جهادیان بازتاب امنیت‌ستانی و خشونت‌پروری غربیان است، و اصلاح دینی نومعتزلیان و امدار دستاوردهای علمی و فلسفی و حقوقی و دینی مغرب زمین است. مدرنیته ما را هم به زهر خود آلوده است، هم به غذا و داروی خود نواخته است. اما هویت‌اندیشان خواستار میانبر زدن و یک شبه راه صد ساله پیمودن‌اند. گمان می‌کنند اقتدار نظامی و ویرانگری و رعب‌آفرینی، تمدن سازند. و اگر مجاهدانی چند در عصر رسول اکرم و در کوره داغ وحی، جان تازه گرفتند و مشعل مسلمانی را با خود به جهان پیرامون بردند، امروز هم می‌توان همان الگو را تکرار کرد و با لافِ مسلمانی زدن و تیر و کمان به دست گرفتن، زبردستان را فرو کشید و فرودستان را فرادست نشانند. رجعت محال‌اندیشانه به گذشته و نادیدن تاریخ و نشناختن روزگار مدرن کار به دست همه داده است. اسلام از نبوتی و معرفتی و حیات تازه‌یی آغاز شد و سپس هویتی فراخ و فراگیر بر آن نشست. از وقتی که چرخه معرفت از کار افتاد آن هویت هم به پوسته‌ای پوک بدل شد. حیات دوبارهٔ مسلمانان را معرفت‌اندیشان تأمین خواهند کرد، نه هویت‌اندیشانی که می‌خواهند در جهانی که دولت - ملت ها به تمکین بر جای خود نشسته‌اند و علوم طبیعی و انسانی رازهای طبیعت و دیانت را گشوده‌اند و هویت ملی جارابر هویت دینی تنگ کرده است و حقوق بشر آئین مشترک همه اقوام و ملل شده است

،قشری بی مغز را جانی نو بخشند و پوستین وارونه بر تن اسلام بپوشانند. باید به دوران ماقبل ارتدوکسی بازگشت و همه چیز را از کفر و ایمان، و حلال و حرام، و وحی و نبوت، و حق و تکلیف و فقه و کلام را از نو سیالیت بخشید.

ششم: از مسلمانی و مسلمانان و نیک و بدشان گفتم، بیفزایم که مسلمانان هم انسان‌اند و چون دیگران اسیر شهوت و غضب و خواستار سود و ظفرند. نام مسلمانی کسی را بافضیلت نمی‌کند. دیانت معیشت‌اندیش که قوت غالب عموم دینداران است، نیکان را نیک‌تر و بدان را بدتر می‌کند. مولانا فرمود:

زانکه از قرآن بسی گمره شدند

زین رسن قومی درون چه شدند

مر رسن را نیست جرمی ای عنود

چون تو را سودای سربالا نبود

طالب هر چیز ای یار رشید

جز همان چیزی که میجوید ندید

سودای مقدم بر دینداری، دینداری را جهت می‌بخشد: اگر در آن رحمت بجویی رحمت خواهی یافت و اگر خشونت بجویی خشونت خواهی یافت. همچنانکه با رسن میتوانی در چاه درآیی یا از چاه برآیی. در هنگامه خطر، دین تیغ میشود و در هنگام رفاه، میغ. مسلمانان جمعی نا همگونند و دین بر زبان کثیری از آنان لقلقه‌یی بیش نیست (به تعبیر رسای امام حسین ع) ۲ و کم نیستند کسانی که نه از اسلام و تاریخش اطلاع درستی دارند نه پای بند احکام شرع‌اند بل دیانتی آمیخته به جهل و خرافه دارند و در چنگال رهبر خواندگانی قدرت طلب و خشونت‌گرا اسیرند و استبداد درونی و دخالت‌های بیرونی آنانرا به طاقت آورده است. وقتی قومی احساس ناامنی و خطر و تحقیر و تبعیض کند، آشناترین سلاح را برای دفع خطر به دست می‌گیرد. و دین همان

سلاح آشنای اینگونه دینداران است. دیندارانِ سودایی را باید دارو کنند، دین شناسان از درون و نیکخواهان از برون.

فریضهٔ روشنفکران مسلمان است که جایگاه درستی و نرمی، و جهاد اصغر و اکبر را به دینداران بیاموزند و سودای شان را سلامت و سربالا بخشند و اجتهاد در اصول کنند، فقه را با اخلاق و حقوق بیامیزند و عَرَضیّات را از ذاتیات دین جدا کنند، و به بسط عدالت اقتصادی و سیاسی پردازند. از آن سو، روشنفکران نامسلمان هم مسئولیتی سنگین دارند و بدون همیاری آنان کار روشنفکران دینی کمال نمی‌پذیرد. آنان هم باید با دولت‌های مقتدر خود درآویزند و از حقّ آزادی بیان بهرهٔ نیکو جویند و به حکومت‌ها و هموطنان خود حالی کنند که خشونت آشکار و نهان در حقّ مسلمانان، خشونت‌های آشکار و نهان در پی می‌آورد و تخم تحقیر و تبعیض کاشتن، فساد و فتنه می‌پرورد، و ترشی و تلخی، ترشی و تلخی می‌زاید.

هیچ‌چیز ویرانگرتر از زخم زدن به غرور یک قوم نیست. مسلمانان آگاه امروز، خفتگان استعمارزدهٔ قرون پیشین نیستند که از فقر صورت و معنای خویش هم خبر نداشتند. اینان اینک نیک می‌دانند که قومی هستند بادستاوردها و افتخاراتی درخشان و دست و دامنی نیالوده به استعمار و آدم سوزی، و اسلامی هویت بخش که می‌تواند چون لنگری در زلزله‌های تاریخ معاصر ثباتشان بخشد. این قوم شایسته حرمت اند و بدون آنان فرهنگ بزرگ بشری نقشی ناتمام خواهد داشت. سکولاریزم که روزگاری لاف از مدارا میزدوبه گمان اینکه روزگار دین به سر آمده است آنرا تحمل می‌کرد و از سر تخفیف و ترحم به چیزی نمی‌گرفت اینک باید دست از ستیزه‌گری بردارد و این خفته بخود آمده را به رسمیت بشناسد و با سخره و هجو و خشونت آنرا به سوی خشونت نراند و بداند (و میدانند) که چند بوته خار بی بر معرف یک بوستان دماغ پرور نیستند. همه دانند که در صحبت گل خاری هست. اگر داعشیانی هستند که کژ می‌اندیشند و کژ می‌روند، دانشیانی هم هستند که پادزهر آن کژی‌ها را در داروخانهٔ خود دارند و می‌خواهند و می‌توانند آن کژی‌ها را راست کنند.

جای آنست که خون موج زند در دل لعل

۱. خطابه هایی در باب "منحنی تمدن اسلامی" و "علل ناکامی مسلمین" و "گفتمان مسلمانی معاصر" را در وبسایت مؤلف این مقال می توانید بیابید و بشنوید: www.drSORoush.com

۲. انّ النَّاسَ عبيد الدنيا والدِّينَ لعق على السنتهم يحوطونه مادرت به معائشهم واذا مُخَّصُوا بالبلاء قلّ الدِّيانون: آدمیان برده دنیایند و دین لقلقه یی ست بر زبانشان. تازندگیشان میچرخد آنرا هم میچرخانند و همینکه پای امتحان پیش آید کمتر کسی در صحنه میماند. (تحف العقول- ابن شعبه حرانی)

باد بی نیازی خداوند است که می وزد؟

عطا ملک جوینی در تاریخ جهانگشا آورده است که در بحبوحه ی چیرگی و اشغال و قتل و نهب و تجاوز مغولان، چنگیزخان به بخارا درآمد و به مسجد رفت و مشایخ و ائمه جماعت و شریعت را احضار کرد و فرمان داد تا صندوق های قرآن را در حضور آنان، کاهدان اسبان سازند و رقاصگان و نوازندگان را به مسجد آورند و رامشگری کنند و آنگاه برخاست و مسجد را ترک گفت و "جماعتی که آنجا بودند، روان شدند و اوراق قرآن در میان قاذورات، لگدکوب اقدام و قوائم گشته. درین حالت امیر امام جمال الدین... روی به امام رکن الدین امام زاده... آورد و گفت: مولانا چه حالت است؟ این که می بینم به بیداریست یا ربّ یا به خواب؟ مولانا امام زاده گفت: خاموش باش! باد بی نیازی خداوندست که می وزد. سامان سخن گفتن نیست." (تاریخ جهانگشای جوینی، ج ۱، ص ۸۰)

هانس یوناس (۱۹۰۳ - ۱۹۹۳ HANS JONAS) فیلسوف یهودی - آلمانی قرن بیستم که فاجعه ی هولناک هولوکاست را زیسته و چشیده بود و مادر خود را در آدم سوزی های آشویتس از دست داده بود، پس از آن فاجعه، هیچگاه نتوانست گریبان خود را از چنگال مساله شرّ و پرشش های مهیب تئولوژیک در باب رحمت و عدالت خداوند رها سازد. می پرسید در آن ظلمات ظلم، در آن سیاهچاله وحشت و در آن تبهکاری های فضیلت سوز، خدا کجا بود و چه می کرد؟ نمی خواست یا نمی توانست کاری بکند؟ غایب بود؟ خفته بود؟ خسته بود؟ در خسوف بود؟ آیا نیچه راست میگفت که خدا مرده است؟... سال ها با این سؤال ها در پیچید و عاقبت در سال ۱۹۸۴، در دانشگاه توبینگن، پرده از کشف خود برداشت و به پروتستان های حاضر در مجلس گفت که خدا پس از خلقت و بر اثر خلقت ناتوان شده است، و این ناتوانی برگشت ناپذیر است. او دیگر خدای قادر تاریخ نیست و فقط به عذر عجز و ناتوانی می تواند از بی عملی خود دفاع کند و چشم بستن بر جهنّم هولوکاست را موجه سازد. باد ناتوانی خداوندست که می وزد نه بی نیازی او!

یوناس البته به گمان خود از خدا دفاع کرد و آبروی او را به هزینه قدرتش خرید، اما بندگان را در مقابل او ناامید و بی دفاع گذاشت. نه تنها بندگان را بی دفاع نهاد، بل شیران را دلیری داد تا هرچه می خواهند ستم کنند و از آن خدای عاجز نهراسند. اشغالگران فلسطین و خاخام های پشتیبان شان امروزه، خالص ترین پیروان تئولوژی یوناس و پرستندگان آن خدای عاجزند، اگر از اصل به خدایی باور داشته باشند.

یوناس البته میتوانست به طریق دیگری مسأله را حل کند که هم آبروی خدا حفظ شود هم قدرت او، و آن اینکه شرّ بودن هولوکاست را در چشم خدا انکار کند. این هم برای خود حيله یی تئولوژیک است اما به هزینه بی اخلاق کردن خدا. لکن یوناس اینهمه جسارت نداشت و گرفتن قدرت از خدا برای او آسان تر بود تا گرفتن شرم و اخلاق از او. بی شرمی بسیار میخواهد بی شرم شمردن خداوند!

نسل کشی فجیع فلسطینیان محروم و مظلوم و جنایات جنگی اسرائیل در غزه، دوباره سؤال هانس یوناس را زنده می کند: خدا در این ایام کجاست و چه می کند؟ او از ”معنی خدا پس از آشویتس“ ۱ سؤال میکرد و اینک به اقتضای او باید از ”معنی خدا پس از غزه“ سؤال نمود:

آیا خداوند این همه تبهکاری و زمین خواری و فزونخواهی و شرارت و قساوت و سفاکی و کودک کشی و خونریزی را در غزه می بیند و فقط غریبانه غصّه می خورد و عاجزانه می گیرد، یا از اصل آن راشرّ و شرارت نمی داند و لذا بر وقوعش خشمی نمی گیرد و دریغی نمی خورد؟ باد بی نیازی خداوند است که می وزد یا باد ناتوانی او؟ یا باد نادانی او؟ یوناس اگرچه به ناتوانی خدا فتوا داده بود، به بی اخلاقی او رضایت نمی داد و دست کم می پذیرفت که وی در هولوکاست، هم در ماتم آدم سوزی نشست هم بر مصیبت فضیلت ستیزی گریست! ولی گویا اشغالگران فلسطین، که هولوکاست دیگری آفریده اند و از زشتی آن شرمی ندارند، از خدای عاجز یوناس هم عبور کرده اند و بیشرم بودن و نادان بودن را به عاجز بودنش افزوده اند و خدایی ناتوان و نادان ساخته اند که جانی خسته و دستنی شکسته و چشمی بسته دارد و زشتی ها را نه

فهم میکند نه منع ، بل شرمی از تایید و تصویب آنها ندارد. خدای یوناس زشتی هولوکاست را درک میکرد اما دفع نمیتوانست کرد. اما خدای اشغالگران به زعم اشغالگران اینک هولوکاست را بد نمیداند تا به دفع و تقبیح آن بر خیزد!

مولانا جلال الدین فرمود:

هرکه میکوشد اگر مرد و زن است

چشم و گوش شاه ما بر روزن است

یعنی خدای بی نیاز که نه نادان است و نه ناتوان، نه خسته است و نه خفته، اینک به تمام قامت در جهان زنده و حاضر است. در کجا؟ در وجدان بیدار آدمیانی که به اجماع و اتفاق، بر تجاوز و تبهکاری اشغالگران فلسطین، خاک لعنت می افشانند و کوتاهی دستشان را از امنیت مسلوب و اراضی مغضوب فلسطینیان به دعا و به آرزو و به عمل طلب میکنند. باد بی نیازی خداوند همچنان می وزد اما سامان سخن گفتن هست. شرارت شریران از قدرت و رحمت او نمی کاهد و بر شرم و عدالت او سایه تردید نمی افکند. حقیقت اینک بر شرارت غلبه کرده است و پرده ظلم ظالمان را دریده است. دیری نخواهد گذشت که عدالت هم بر شرارت پیروز شود و شرارش خارزار ستم را فروگیرد.

متجاوزان، غزه را اشغال و ویران کردند، کودکان را کشتند، بیمارستان ها و دبستان ها را به خمپاره ستم، پاره پاره کردند، مردان و زنان را آواره کردند، بازارها را به خون کشیدند، ... اما خیمه ی غیرت و عَلم مقاومت آن مظلومان را در هم نشکستند، بل جان غمگینشان را که چون عودی می سوخت، سوخته تر کردند، تا عطر دادخواهی شان در جهان بیچد و وجدان های خفته را بیدار کند، و همّت عدالت خواهان را برانگیزد و طشت رسوایی تبهکاران را از بام تاریخ فرو افکند و آشکار کند که اهریمن اگرچه جلوه ای و جولانی دارد، اما دولت جاودان با صبوران و

مجاهدان است. تا عدالت طلبی هست نشان میدهد که جهان از خدا خالی نشده است و تا عدالت طلبان هستند نشان میدهد که خداوند از بشریت قطع امید نکرده است.

از کران تا به کران لشکر ظلم است ولی

از ازل تا به ابد فرصت «مظلومان» است

HANS JONAS, THE CONCEPT OF GOD AFTER AUSCHWITZ 1984 -۱

نمی بینم نشاط عیش در کس...

یکم . اسلام فقاهتی در مواجهه با دنیای مدرن، به نهایت ناکامی و ناتوانی خود رسیده است و هوس محال بازگشت به دوران قاجار را دارد.[۱] اکنون هم مثل آن دوران تاریک هر امام جمعه‌ای مشتی «آدم» دارد که به سراغ «فاسدان و مفسدان» می فرستد تا آنان را بترسانند و بر جای خود بنشانند. و در این میان، زنانو دختران، مظلوم‌ترین قربانیان‌اند. پیش از این در نامه‌ای سرگشاده به رهبر جمهوری اسلامی نوشته بودم که « چون مولوی چهره متبسم اسلام باشید، عسل فروشی چه عیب داشت که دکان سرکه‌فروشی باز کرده‌اید؟»

ور زانکه شکر نمی فروشید

در دادن سرکه هم مکوشید

چون راست نمی کنید کاری

شمشیر زدن چراست باری؟[۲]

و اکنون می‌بینم که سرکه‌فروشان و اسیدپاشان، همه جا حضور دارند و در لوای بی‌قانونی و استبداد سایه‌گستر فقاهتی، طعمه‌های خود را از میان زنان و دختران جوانبرمی‌گزینند و فریضه «نهی از منکر» می‌گزارند. مصباح یزدی و احمد خاتمی و علم‌الهدی و عقده‌گشایانی چون آنان، فتوا به جواز خشونت می‌دهند و آن گاه درازدستانی کوتاه‌آستین، به جای کلاه، سر می‌آورند و در حصن و حصار آهین، ایمن و آسوده می‌نشینند و پاداش‌های کلان می‌گیرند.

هرچه می‌نگرم این جنایت‌ها و خباثت‌ها از طرفی به اندیشه حاکمان ما برمی‌گردد و از طرفی به منش آنان. حاکمان ما نه به مجلس شورا اعتقادی دارند، نه به حقوق بشر، نه به انتخابات، و نه به تفکیک قوا؛ و چنانکه آن فقیه شیرازی گفت[۳]، همه‌ی این اساس و اثاث را بنا بر مصلحت روزگار و برای بستن دهان غربیان پذیرفته‌اند و در قانون اساسی آورده‌اند. یعنی آرزو می‌کنند ای کاش هنوز عالم، عالم قاجاران بود و حاجتی به این همه تکلف و تعارف نبود و زور عریان از آستین فقاهت به در می‌آمد و مؤمنان را هدایت و منکران را عقوبت می‌کرد. اینان هنوز که

هنوز است، زیستن در جهان مدرن را تصوّر و تصدیق نکرده‌اند و می‌خواهند با مردم رابطه‌ی مفتی و مقلّد داشته باشند و از مؤمنان انتظار می‌برند که احکام فقهی و فتاوی‌ای آنان را چون قانون بشمارند و بدان گردن بگذارند.

نقصانی رفوناپذیر در اندیشه‌ی این قوم است، اما بدتر از آن منش برتری‌جویی آنان است چون (به درستی) فهمیده‌اند که اگر قانون حاکم شود، آنان هیچ کاره‌اند [۴]. به همین سبب آرامش و نشاط و روابط دوستانه و بی‌ترس و لرز و قانونمند مردم با یکدیگر را تحمل نمی‌کنند؛ یا نظمی را بر هم می‌زنند تا حاجت به فتوای آنان افتد؛ یا فتوایی می‌دهند که نظمی را بر هم زند و در هر دو صورت به خود تلقین می‌کنند و اطمینان می‌دهند که ما هستیم و بی‌اثر نیستیم! گویا اگر مردم از مکر و اقتدار آنان نترسند و آزادانه زندگی کنند، به آنان برمی‌خورد و احساس عاطل بودن می‌کنند، و لذا هرچند گاه، پرده‌ی «غفلت» مردم را می‌درند و آتش در راحت و امنیت‌شان می‌افکنند تا به آنان حالی کنند که به نظم و قانون غرّه نشوند که صاعقه‌های قانون‌سوز فقاقت و ولایت در راه است.

حاکمان ظالم ایران، خدمت نمی‌کنند، مدیریت نمی‌کنند، بلکه سروری و خواجگی می‌کنند و از مردم انقیاد و غلامی می‌طلبند. در نگاه آنان، مؤمنان ترسِ محتسب خورده و حرف‌شنو و دست‌بوس، بهترین مؤمنان‌اند؛ «این جا تنِ ضعیف و دلِ خسته می‌خرند». و روحانیت حاکم که در شهوت خواجگی و ذلّت ناکامی می‌سوزد، این دست‌بوسان را می‌پرورد و به خدمت می‌گیرد. کیست امروز که نداند در پس همه‌ی این خباثت‌های خانمانسوز (چون قتل‌ها و اسیدپاشی‌ها و ...) «حجّت شرعی» وجود دارد؟ یعنی فتوای مفتیانی که خود در پرده اختفاء نشسته‌اند و اوباشان و لوطیانی را که عقده گناه دارند، با خاطری آسوده از تعقیب و مجازات، به خدمتکاری برانگیخته و به پیش انداخته‌اند.

کیست امروز که نداند دست قانون کوتاهتر از آنست که دامن این لوطیان را بگیرد و چوبدستی قضا، شکسته‌تر از آنست که سر آنان را بشکند؟ قوه‌ی قضاییه همواره ذلیل و علیل بوده است، و در نظام خواجگی فقیهان، اگر خلاف این بودی، عجب بودی. اما اینک، رییس آن (یکی از

سه برادران زر و زور و تزویر) که از قضاوت فقط قساوتش را می داند، آشکارا در کنار قانون شکنان می ایستد و برای معترضان به قانون شکنی، خط و نشان می کشد و مطبوعات را از درج اخبار و افشای اسرار می هراساند. جای آنست که این ابیات را که چندی پیش سروده بودم بر این رییس فرو خوانم و او را به عاقبت پر عقوبتش انداز دهم:

با شیخ شهر گوی که ظالم به چه فتاد

تا سنگ تجربت نزند بر سبوی خویش

ناشسته روی و پشت به محراب و بی حضور

خیز ای فقیه مدرسه نو کن وضوی خویش

اکنون که آبروی شریعت بریختی

برگرد سوی خانه پی آبروی خویش

ما نیز جامه های کرامت رفو کنیم

تاجامه عاریت نکنیم از عدوی خویش...

محمد رضا مهدوی کنی را پس از مرگ «مجاهد پارسا» خواندند و این نبود مگر به سبب آنکه وی در مقام ریاست مجلس خبرگان، صریحاً وظیفه‌ی این مجلس را حراست از رهبری خواند، نه نقد و نظارت بر او!

وقتی صاحب این قلم رهبر جمهوری اسلامی را به فتح باب مبارک نقد توصیه کرد و نوشت که «نقد، تقوای سیاست است»، نمی دانست چه کیفرهای کلان در راه است و تاوان آن را نه فقط فاعلان که نزدیکانشان هم باید بدهند! [۵] باری رهبر، همچنان رهبری بی نقد و نظارت کرد و قوه قضاییه را در چنگال ولایت فشرده و امنیتی ها را بر آن سروری داد، خواجهگان همچنان خواجهگی کردند و مفتیان همچنان فتوای قتل و نهب دادند؛ اکنون هم هیچ یک از این سرمستان باده‌ی خواجهگی، سر از بالش رعونت بر نمی دارند تا بر این لوطیان عقده مند خشم بگیرند و آنان

را عتاب و عقوبت کنند و اگر هم «ملال مصلحتی» بنمایند، زودگذر است و پرّ کاهی را تکان نمی دهد.

عطاءالله مهاجرانی که در دولت هاشمی، معاون پارلمانی و حقوقی بود، خود برای من گفت که استاندار آروز اصفهان با مهمانان خارجی خود در هتل عباسی اصفهان نشسته بود و مذاکره می کرد که انصار حزب الله به فتوای امام جمعه شهر در رسیدند، و فریادزنان تا پای میز مذاکره رفتند و او را در مقابل میهمانانش خجل کردند. دستور دستگیری آنان را داد. پس از دستگیری به خانه ی آن مهاجمان رفتند و از عرق و ورق و اصناف آلات فساد و فجور چندان یافتند که در هیچ خراباتی نمی یافتند. شیخ احمد جنتی، دبیر و فقیه پارسای (!) شورای نگهبان که خبر را شنید، آرام نگرفت و به اصفهان رفت و چندان نشست تا آن نابکاران را آزاد کردند! چنین است غم خدمتکاران را خوردن و آنان را از چنگال قضا و قانون رهایی دادن! خواجه آنست که باشد غم خدمتکارش!

حزب الله کرمان هم که به اشارت شیخ محمد تقی مصباح یزدی، قانون را به سخره گرفتند و برای نهی از منکر به سراغ «فاسدان» رفتند و دختران و پسران جوان را سر در آب کردند و کشتند، نه تنها به مجازات نرسیدند، بل سرکرده ی خشونت پرورشان قدر بیشتر دید و بر صدر نشست و چندان مغرور شد که دست به تعیین و نصب رییس جمهور زد و «هلوی»ی را برای خدمتکاری برگزید که ناگهان دست ردّ بر سینه پرکینه اش کوفتند و به او حالی کردند که فقط اجازه ی قتل و قساوت به او داده اند، و کرسی عزل و نصب ریاست جمهوری از آن کس دیگری است.

سیدابوالفضل موسوی تبریزی فقیه درگذشته دیوانعالی کشور، در یکی از سفرهایش با خلبان هواپیما در افتاد و به پاسدارانش گفت تا او را کتک بزنند! وقتی خلبان شکایت به دستگاه قضا برد، موسوی در دفاع از خود فرمود: من مجتهدم، من مبسوط الیدم!!

پیش از این نوشته بودم و چون خیری و حقیقتی در آنست، اکنون تکرار می کنم که قلب تپنده ی دموکراسی، قوه ی قضاییه ای مستقل و مقتدر است، و تا این قوه به سامان نشود، و فقیهان «مبسوط

الید» بر جای خود ننشینند، از انتخاب نمایندگان و رییس جمهور، برکتی بر نمی‌خیزد. بل نمایندگان مرعوب و مزدور می‌کوشند هوس‌های حاکمان مغرور را صورت قانون دهند و قانون‌شکنان را در قانون‌شکنی دلیری بیشتر بخشند و باکی از چوبدستی عدالت نداشته باشند. قصه‌ی ضارب سعید حجاریان و تعلقش به دخمه‌ی آدمکشان شهر ری، و رفت و آمد احمد جنتی به آن دخمه، و رهایی ضارب از مجازات، مشهورتر از آنست که حاجت به ذکر آن باشد. همین جناب شیخ احمد اخیراً کشف فقهی تازه ای کرده اند و شیوه محاکمه صحرائی موسولینی و معشوقه اش را بر منابع اجتهاد و مبانی استنباط افزوده اند، و کتاب القصاص فقه فرسوده بدوی صفوی را پاره دوزی فرموده اند! [۶]

دوم. مسلمانی، چنانکه عزیزی به حق گفت [۷]، اینک در داخل و خارج ایران به ورطه‌ی بحران افتاده است. این بحران ریشه‌های اقتصادی و استعماری دارد، اما ریشه‌ی تئوریک آن در اخلاق و فقه فرسوده‌ی فقیهان این قوم است که هنوز نه از حقوق بشر چیزی می‌فهمند، نه از عقلانیت جدید نه از مقتضیات سیاست در محدوده‌ی قانون و در دولت - ملت نوین. حاکمانشان هنوز می‌خواهند، به جای آنکه وکیل و اجیر شهروندان باشند، ولیّ و خلیفه‌ی مسلمین باشند. نه به نقد اخلاقی فقه تن می‌دهند، نه به زبان زمانه گوش می‌سپارند. از شریعت، جز قهر و ارباب و منع و ارباب برداشتی ندارند. اخیراً هم مقوله‌ی «بدعت» را بر حکم تکفیر افزوده اند تا اگر از ترس جهانیان و از بیم «وهن شریعت» حکم به ارتداد نرانند، مخالفان را به تهمت بدعت برانند. از روز روشن ترست که این اختراع جدید، برای فرو بستن دست و دهان قائلان به قرائت‌های مختلف دینی است، مبادا قرائت رسمی دین خدشه دار شود و در سریر سروری شریعتمداران شکستی پدید آید. روشنفکران دینی را از این پس کافر نخواهند خواند، بل بدعت گزارانی خواهند دانست که آراء تازه در فقه و کلام عرضه کرده اند و البته مستحق مجازات اعدام اند. عجب نیست که «قهرنامه» ها دایر کرده اند و زنگیان جنگی از تبریز و قوچان و اردکان آورده اند و به آنان جواز و جسارت داده اند تا با روشنفکران دینی درآویزند و آنان را بر صلیب ولایت بیاویزند. این همه قهر و کین با این مستضعفان مسکین، که نه رخصت پاسخگویی دارند

نه امنیت زندگی، چه سبب دارد جز آنکه قوتی در اندیشه ی آنان است و شیوه ای رقیب برای حیات معنوی در دوران تجدد عرضه می کنند؟ چه سبب دارد جز آنکه جایی در میان فرهیختگان باز کرده اند و دلهایی را ربوده اند و شناعت و قباحت شیوه ی دین ورزی و حکمرانی حاکمان را برملا کرده اند؟

حاکمان ما که ناگهان از اعماق تاریخ تاریک تاریخ به دل دنیای مدرن پرتاب شده اند، همچون سلفیان و داعشیان گمان می کنند که با فقه عبوس و دیانت ناسنجیده و بازسازی نشده ی خویش، از عهده ی گشودن گره های کوه پیکر جامعه ی مدرن برمی آیند، و اینک که طشت ناکامی شان از بام تاریخ افتاده است و جنّ و انس بر ناتوانی فرهنگی شان گواهی داده اند، می کوشند تا پارگی های معرفت شان را به سوزن قدرت رفو کنند و با جمع کردن لولیان و لوطیان و قومه کشان و اوباشان و اسیدپاشان به دور خود، زورق شکسته ی آبروی خود را بر آب اوهام نگه دارند، و با بیم افکندن در دل مردمان، مقام و منزلت منفور خود را مداومت بخشند. لکن اگر سفینه ی نجاتی هست که به ساحل سعادت برسد، ناخدایش این بی خدایان نیستند. آنان دیربست که سر به عبودیت قدرت خم کرده اند و از باده ی شیطان سرمست شده اند.

به این محتسبان خشونت پرور امیدی و اعتمادی نیست. مگر روشنفکران و نواندیشان دینی، این مظلومان و مغضوبان قدرت، دستی برآورند و چراغی برافروزند و طرحی نو دراندازند:

نمی بینم نشاط عیش در کس

نه درمان دلی نه درد دینی

درونها تیره شد باشد که از غیب

چراغی برکند خلوت نشینی

آیا بازسازی کلام دینی و برتر نشانیدن اخلاق از فقه، و تاریخی دیدن دین و تزریق حقوق به فقه و حاکم کردن قانون، و تفکیک عرضیات از ذاتیات دین و اقلی کردن شریعت، و موزون کردن هویت با معرفت و حق و تکلیف، و ترک ولایت بر مردم و قبول وکالت از مردم، و گشودن

باب آزادی و انتقاد از حاکمان و راه دادن به قرائت های مختلف از دینو طلب نکردن اسلام ناب، و برتر نشانیدن جان از عقیده و تن دادن به سکولاریزم سیاسی و مدیریت علمی جامعه، و برپا کردن دستگاه قضایی مستقل و مقتدر و عمل کردن به مقتضیات دولت - ملت و رهاندن علوم از سلطه الهیات، و نهادن سقف معیشت و حکومت بر ستون شریعت و... شفا و دواى برخی از امراض و آفات جامعه ی امروز ما نیست؟

بر آیت الله حسینعلی منتظری رضوان الله تعالی علیه و احمد قابل و همدلان و همراهان او باید درود فرستاد که استثناء بر قاعده بودند و دل به وسوسه قدرت ندادند و احقاق حقوق مردم و اجرای عدالت را بر تارک فقه و شریعت نشانند و آبروی دیانت را با بذل جان و آبروی خود خریدند و تشویش مومنان راستین را زدودند. ایشان در سالهای پایانی عمر شریف خود به طرح مسأله حقوق بشر و درج آن در فقه، التفاتی راهگشا کردند و اگر اجل مهلت می داد، جامعه مسلمین از ثمرات آن برخوردار می گردید.

سوم. سخنی هم با رییس جمهور محترم، آقای دکتر حسن روحانی دارم:

اگر آقای خاتمی در دوران ریاستش یک حرکت پر برکت و نمایان و درخشان کرد، همان بود که در مقابل آدمکشان وزارت اطلاعات درّی نجف آبادی ایستاد، و از خانه بیرون نیامد تا وقتی که قاتلان «خودسر» قتل های زنجیره ای را بشناسد و بشناساند. شما نیک می دانید که «خودسرانگی» در کار نبود و آن قاتلان همه «حجّت شرعی» داشتند و عزم و اراده وزارت اطلاعات بر حذف ناراضیان و دگراندیشان بود و آن ماجراهای شوم بسی پیش از آن و در دوران وزارت فلاحیان آغاز شده بود. پرونده ی آن جنایات را به دغلی تمام بستند و امت شهیدپرور را نامحرم دانستند و از دانستن اسرار آن محروم داشتند.

شما در مقابل جنایات اسیدپاشان، به احترام زخم دیدگان و بیمناکان از ادامه این جنایات، و به حرمت سوگندی که یاد کرده اید، ساکت ننشینید، امر را به قوه ی قضاییه نسپارید. آن قوه شکسته تر از آنست که گردن خاطیان را بشکند. حرکتی خاتمی وار کنید. همه عوامل پشت این پرده ننگین را از دخمه های پلیدشان به در آورید و به مردم معرفی کنید. امام جمعه هایی را که

هر هفته نقشه ای برای ناآرامی مردم می کشند و محتسب وار نعره ی واشریعتا می زنند، در عزای عزل بنشانید و چون یک حقوقدان پاسدار و دلسوز امنیت و حقوق مردم، این مردم ستیزان حقوق ناشناس مبسوط الید را به پستوهای انزوا و رسوایی برانید. محتسبان گردنکش را که برتر از قانون می نشینند و به نام فریضه نهی از منکر دست تعدی به حقوق مردم دراز می کنند، و مناسبات جوامع بدوی را در جوامع مدرن و مدنی جاری می کنند، حاشیه نشین کنید و قانون را که رکن مدنیّت و مدرنیّت است به متن آورید، و ذلت غلامی و غمناکی را به عزّت حقّ مداری و نشاط بدل کنید و رضایت خدا و خلق را به دست آورید.

این روزها که غوغاییان به اشارت و تحریک شریعتمداران، بیم در دل شهروندان افکنده اند و راحت را از آنان ربوده اند، همراه با لعنت و نفرتی که بر شجره ی خبیثه ی خشونت و استبداد می فرستم، این سروده نغمه م. امید را با افسوس و اندوه بر زبان می گذرانم که:

ای درختان عقیم ریشه تان در خاک های هرزگی مستور

یک جوانه ارجمند از هیچ جاتان رُست نتواند

ای گروهی برگِ چرکینِ تارِ چرکینِ پود

یادگار خشکسالی های گردآلود

هیچ بارانی شما را شُست نتواند

[۱] - نگاه کنید به کتاب دین و دولت در عهد قاجار، نوشته حامد الگار و ترجمه ابوالقاسم سرّی. درین کتاب خودسری ها و نهی از منکرها و لوطی پروری های ملاحیایی چون آقا محمّدعلی کرمانشاهی و آقا نجفی اصفهانی و ملا علی کنی در عهد قاجار، به نیکی ثبت و مستند شده است. آقا محمّد علی، فرزند وحید بهبهانی، رسماً و علناً درویش کشی می کرد، و چون

فتحعلی شاه از او می خواست که قبل از قتل، دستگاه حکومت را با خبر کند، می گفت: اجرای احکام شریعت منتظر اطلاع سلطان نمی ماند!

این کتاب، آیت الله خمینی را خوش نیامد و فرمان به حذف آن داد.

وصیت محمدرضا مهدوی کنی برای دفن در مقبره ملا علی کنی در شهر ری و صوفی ستیزی های حسین نوری همدانی و سخن سال گذشته آقای جوادی آملی با صادقی رشادکه - به مزاح گفتند باید کاری کنیم که حوزه تهران به عظمت درخشان خود در دوره قجر بازگردد(فارس نیوز؛ پنجم آبان ۱۳۹۳. صادقی رشاد که گویا خود در رویای عهد قجرست، اخیرا سپرده است به او آیت الله بگویند) - همه از حسرت نهانی این قوم برای رجعت به دوره قاجار و ترکنازی های علمای آن دوران پرده برمی دارد. این را مقایسه کنید با سخن لطیف مرحوم علامه طباطبایی که به شاگرد خود محمدحسین تهرانی گفته بود یکی از برکات باز شدن پای فرنگی ها به این دیار این بود که دیگر کسی خودسرانه صوفی کشی نمی کند (مهر تابان، نوشته محمد حسین تهرانی).

[۲] - حکیم نظامی گنجوی، لیلی و مجنون.

[۳] - ناصر مکارم شیرازی.

[۴] - حکایت آن فقیه غیر اعلم است که گفته بود اگر تقلید از اعلم واجب باشد پس ما چه کاره ایم؟!

[۵] - اینان که هر روز ماه محرم، زیارت عاشورا می خوانند و در آن بر شهدا درود و بر بنی امیه لعنت می فرستند، خود از شاگردان مخلص امویان اند. زیاد بن ابیه اموی وقتی حاکم بصره شد، اعلامیه ای عتاب آلود صادر کرد و به ناراضیان گفت گمان نبرید که از عقوبت من می توانید بگریزید. اگر خود بگریزید، فرزند و همسر و خواهر و برادرتان را به جای شما عقوبت می کنم. اینان هم خواهرزاده میرحسین موسوی را به تیر ستم کشتند و دیگری را در زیر چرخ های ارابه مرگ له کردند و چون آنان بسی بسیار! نه آن جانیان کیفر دیدند، نه فرماندهانشان! و دست

ستمیدگان نه به قضا رسید، نه به عدالت! مأموران حفاظت اطلاعات سپاه به فرزند ارشد من گفته بودند تو هم مواظب باش مانند خواهرزاده میرحسین به دست اسرائیلی ها ترور نشوی. غلامعلی حداد عادل هم گفته بود شکنجه های فجیع زندان کار مأموران اسرائیلی بوده است. قتل ندا آقا سلطان و اینک اسید پاشی اسید پاشان هم به گفته محمد جواد لاریجانی کار اسرائیلی هاست و قس علی هذا.

[۶] - نگاه کنید به نقد دلیرانه مصطفی محقق داماد بر افاضات قضایی اخیر شیخ احمد جنتی: روزنامه اطلاعات ۲۸ مهرماه ۱۳۹۳.

[۷] - استاد محمد مجتهد شبستری

بهشت با طعم تازیانه (۱)

یکم: مائده‌های زمینی اگر نیست، تازیانه‌های بهشتی که هست!

این شعار حکیمانه حاکمان ماست! می‌گویند شما را با شلاق به بهشت می‌بریم تا آنچه را اینجا از شما دریغ داشته‌ایم، آنجا به شما بدهند!

من با این شعار صمیمانه همدلم و از حسن روحانی رئیس جمهور محترم، شرافتمدانه می‌خواهم که با آن موافقت کند که: «سهل است تلخی می‌در جنب نوش و مستی!» اندکی زنجیر و زندان کجا و انبوهی حور و غلمان کجا؟ نه تنها با آن شعار شیرین موافقم بلکه خواستار توسعه و تعمیم آن هم هستم. و لذا توصیه‌ای دارم که آن را تکمیل می‌کند و آن عبارتست از «تعمیم تئوری تازیانه!» چرا فقط روحانیان حاکم شلاق به دست گیرند و جسمانیان (مردم) را به بهشت برسانند؟ مردم هم باید به تکلیف دینی خود عمل کنند و تازیانه‌ی تأدیب به دست، روحانیان را به روضه رضوان برسانند. و بالاخص در ماه مبارک رمضان که درهای جهنم بسته و دیوان در زنجیرند، انجام این وظیفه شرعی را جدی‌تر گیرند. مگر روحانیان جای تضمین شده در بهشت دارند که بر «دوزخیان» دل می‌سوزانند؟ مگر هر کس نامش جنتی است، اهل جنت است و مگر هر کس اسمش علم‌الهدی است، اهل هدایت است؟ هدایت به ضرب شلاق، اگر نیکوست برای همه نیکوست. زور و زندان اگر حور و غلمان می‌آورد، بگذار برای همه بیاورد!

روحانیان حاکم ما البته همه گفتار و رفتارشان نیکو و الهی، و عین صواب و ثواب است. فقط یک عیب کوچک دارند که آن هم انشاءالله زدودنی است و آن اینکه خود را از احکامی که صادر می‌کنند، مستثنا می‌شمارند. شکی نیست که این نه از سر نخوت و رعونت و مالیخولیای قدرت، بلکه از روی غفلت است، و امید هست که با «تعمیم تئوری تازیانه»، آن هم رخت ببندد و آنان هم سر از بالش غفلت بردارند و با دیدن تازیانه به‌دستان بهشت فروش، خواب از دماغشان بگریزد و میوه مواعظ مشفقانه‌شان در همین دنیا در دامانشان فرو ریزد. امیدوارم که «دوزخیان»

هم بر این غافلان بی‌تقصیر شفقت ورزند و بهشت با طعم تازیانه را به آنان بچشانند و به سعادت سرمدی شان برسانند.

تأسیس وزارت «امر به معروف و نهی از منکر» هم که از آرزوهای برنیامده جمهوری اسلامی است، کار مبارکی است، به شرط آنکه آمران و ناهیان، رهبران و حاکمان را نشانه گیرند و تیر نهی و نقد را از کمان وزارت بر حکومتیان روانه کنند. منکر هم در شراب و رباب خلاصه نمی‌شود. افترا و قتل عام و شکنجه و حصر و استبداد و تجاوز و غارت بیت‌المال و... هم از منکرات ننگین و سنگین‌اند که جز از حکومتیان ساخته نیست. پیداست آنکه قدرت بیشتر دارد، مستعد رذالت بیشتر و لذا محتاج امر و نهی غلیظ‌تر است

سلامت آن وزارتخانه هم در مردمی بودن اوست، نه در حکومتی بودنش. عجبا که این وزارتخانه مردمی را (که نامش در جهان جدید مطبوعات و رسانه‌هاست و کارش نقد و عفونت زدایی)، حکومتیان، ناگشوده بستند و بر آن قفل تعطیل نهادند و حالا می‌خواهند شیپور را بازگونه و از سر گشادش بنوازند و تازیانه را به دست کسانی بدهند که خود مستحق تازیانه‌اند، و نهی از منکر را به کسانی بسپارند که خود مستعد آفات و آلوده‌ی منکرات‌اند. ماهی از سر تا به دم گندیده است و خانه از پای‌بست ویرانست و خواجه در بند نقش ایوان است!

اسلامی کردن علوم انسانی هم ازین مقوله است. شایسته است که روحانیان آنرا از علوم حوزوی آغاز کنند و بر همه آنها سر تا پا جامه اسلامیت بپوشانند، و شیوه اسلامی کردن علوم را به دیگران هم یاد بدهند و اوّل سراغ فلسفه بروند. چرا فلسفه مسماً به اسلامی محتاج «اسلامی» کردن نباشد؟ یا علم اصول و علم تفسیر و علم تاریخ و علم اخلاق و...

مگر مبانی علم اصول و مباحث الفاظ را از قرآن گرفته‌اند؟ مگر علم اخلاق حوزوی و «اسلامی» بر علم النفس افلاطونی و حد وسط ارسطویی بنا نشده است؟ چرا فقط دست تطاول به جامعه شناسی و روانشناسی مدرن گشوده‌اند و خواهان رفوی پارگی آنها به سوزن اسلام شده‌اند؟ ابتدا سوزنی به خود زنند و سپس درفشی بدیگران.

دوم: رعونت روحانیان و فردوس فروشی اجباری شان ظاهرا بی پیشینه و پشتوانه نیست. از پیامبر علیه‌السلام آورده‌اند که به جمعی از اسیران زنجیری نگریست و گفت: «عَجِبْتُ مِنْ قَوْمٍ يُجْرُونَ إِلَى الْجَنَّةِ بِالسَّلَاسِلِ وَالْأَغْلَالِ...» (در شگفتم که قومی را با زنجیر به بهشت می‌برند). کتب صحاح اهل سنت (بخاری و مسلم) بر صدق این روایت گواهی داده‌اند و آن را در زمره منقولات معتبر نشانده‌اند و این گمان را دامن زده‌اند که گویا بنیانگذار آیین اسلام نیز بهشت را به ضرب زنجیر و به ناخواه در گردن مردم می‌کرده است!

صورتبندی جلال‌الدین بلخی از این روایت دیدنی و شنیدنی است. وی به سحر بلاغت و شهد عبارت، چنان وامی‌نماید که گویی گفت‌وگویی نهان میان پیامبر و اسیران می‌رفته است و پیامبر که اعتراض پوشیده‌ی اسیران را می‌شنیده، پاسخشان را در دل می‌داده است. اسیران را که بر پیامبر عرضه می‌کنند، لبخندی بر لبش می‌نشیند. گمان می‌برند وی به فتوحات خویش غرّه است و بر ذلت اسیران می‌خندد! با خود می‌گویند دانستیم که او هم مرد خدا نیست و دل‌بسته همین دنیا است:

پس بدانستیم کو آزاد نیست

جز به دنیا دلخوش و دلشاد نیست

ورنه چون خندد که اهل آن جهان

بر بد و نیک‌اند مشفق مهربان [۱]

پیامبر به فراست درمی‌یابد و زیر لب می‌گوید:

زان نمی‌خندم من از زنجیرتان

که بکردم ناگهان شبگیرتان

زان همی‌خندم که با زنجیر و غلّ

می‌کشمتان سوی سروستان و گل [۲]

تعجب و تبسم من از آن روست که شما در این واقعه، غلّ می‌بینید و من گُلّ! شما اسارت می‌بینید و من آزادی! شما رنج می‌بینید و من گنج! و ادامه می‌دهد:

زان همی بُرم گلویی چند تا

زان گلوها عالمی یابد رها[۳]

حتی قصاص و جهاد من هم برای آن است که خونی را بریزم تا خون‌های بسیار ریخته نشود، چند تن را در بند کنم تا عالمی آزاد شود!

جلال‌الدین در این دیالوگِ برساخته، به قلب پیامبری می‌زند و جوهر آن را که الهام و آزادگی و شفقت بر خلق است، آفتابی می‌کند و دامن مرد الهی را از جهانگشایی و دنیاطلبی و مردارخواری پاک می‌سازد. از جهاد و غزا هم تفسیری مشفقانه و آزادی‌بخش به دست می‌دهد و پاکسازی سبیل سعادت را غایت آن وامی‌نماید. جلال‌الدین البته نیک می‌داند که پیامبری که کارش جز «ابلاغ پیام»[۴] نیست و فقط برای بیم‌دهی و مزده‌رسانی[۵] آمده است، در گردن کسی زنجیر نمی‌کند تا او را به بهشت برساند. او می‌داند که ایمان مجبورانه به پیشیزی نمی‌ارزد. می‌گوید طنز واقعه را ببینید که اسارت، مقدمه آزادی شده است و از غلّ، گُلّ می‌روید.

[۱]. مولانا جلال‌الدین محمد مولوی، مثنوی معنوی، به تصحیح عبدالکریم سروش، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۶، دفتر سوم، ابیات ۴۵۲۳ و ۴۵۲۴.

[۲]. همان، ابیات ۴۵۷۶ و ۴۵۷۷.

[۳]. همان، بیت ۴۵۵۴.

[۴]. وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ (النور، ۵۴؛ العنکبوت، ۱۸؛ التغابن، ۱۲ و...).

[۵]. رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ (النساء، ۱۶۵).

بهشت با طعم تازیانه (۲)

اما تفسیر باطن‌بینانه‌ی مولانا جلال‌الدین، با آن همه شیرینی و دلنشینی کجا و فتوای فقیهان و حدیث محدثان کجا که می‌گویند: در سلسله پیامبران، محمد (ص) تنها پیامبری بود که مأموریت داشت تا مردم را به زور مسلمان کند و آن قدر با آنان بجنگد تا به زانوی تسلیم درآیند و لا اله الا الله بگویند. [۱]

حدیث یادشده را راویان اهل سنت از عبدالله بن عمر و شیعیان از امام علی (ع) آورده اند و جمعاً بر صحت آن گواهی داده اند. البته محققان در مدلول این حدیث، مناقشه بسیار کرده اند تا آنجا که برخی آن را نقلاً صحیح، و عقلاً ناصحیح و معارض با آیات قرآنی دانسته اند، از جمله آیه‌ای که می‌گوید: «اگر خدا می‌خواست همه مردم ایمان می‌آوردند. آیا توای محمد می‌خواهی مردم را به زور مؤمن کنی؟» [۲] و نیز آیه‌ای که از قول شیخ الانبیاء نوح می‌آورد که با قوم خود می‌گوید: وقتی شما ایمان را نمی‌خواهید، من چگونه اجبارتان کنم؟ [۳]

جمع دیگر نیز با جدا کردن ایمان از اسلام، سخن پیامبر را ناظر به اسلام دانسته اند که همان تسلیم به قوانین اجتماعی اسلامی است، نه ایمان که امریست باطنی و قلبی. این تفکیک در قرآن هم به صراحت آمده است که: «اعراب می‌گویند ایمان آوردیم. بگو نه، ایمان نیاورده اید. بگوئید اسلام آوردیم چون هنوز ایمان در دل شما درنیامده است.» [۴]

قوم دیگر در واژه «قتال» مذاقه کرده اند و گفته اند قتال غیر از قتل است و پیامبر کسی را نمی‌کشت تا اسلام آورد، بلکه آن را که به قتال (پیکار) برمی‌خاست، بر جای خود می‌نشانند. گفته اند مشی نظامی سیاسی پیامبر دست کم تا نزول سوره براءت و سال نهم هجرت و پس از جنگ تبوک چنین بود.

جمع دیگر با واژه «ناس» در پیچیده اند و گفته اند ناس شامل مسلمین و اهل کتاب نمی‌شود و فقط مشرکان حجاز را در بر می‌گیرد و چنانکه مورخان آورده اند یکی از آخرین وصایای پیامبر در بستر مرگ این بود که «مشرکان را از جزیره العرب بیرون کنید». او می‌خواست که

نشانی از چندگانه پرستی در آن دیار نماند و جامعه‌ای نوین با هویتی دینی (اعم از مسلمان و نصاری و یهودی) در آن متمکن شود و راه و رسم بت پرستی از جهان برافتد.

همچنین محدثانی چون بخاری و ترمذی و ابن حنبل، با اختلاف عبارات، سخن نغزی را از پیامبر روایت کرده اند که گویی در مکاشفه‌ای مردم را چون پروانه هایی می بیند که به سوی آتش می روند و او مشفقانه می کوشد تا آنان را براند و از آتش دور نگهدارد: «أني أخذ بحجزكم عن النار و انتم تتهافتون تهافت الفراش» و به تعبیر مولانا:

راست می فرمود آن بحر کرم

بر شما من از شما مشفق ترم

من نشسته بر کنار آتشی

با فروغ و شعله ی بس ناخوشی

همچو پروانه شما آن سو دوان

هر دو دست من شده پروانه ران[۵]

سوم: زنجیر و قتال و آتش نشانی و پروانه رانی را آزمودیم که خبر از جنگ‌های سخت و نرم پیامبرانه با کفر و فساد می داد، اما نه چنانکه حاکمان ما بیسندند یا به کارشان آید. در هیچکدام بهشت با طعم تازیانه نبود. قصه زنجیر، طنزی لطیف و ذوق ورزانه بود و قصه پروانه و آتش، مکاشفه‌ای مشفقانه. می ماند قتال که آن هم نه بر سر ایمان که برای اسلام بود (تسلیم در مقابل قدرت نوپا و نوآیین)، و معنایش این بود که مشرکان یا در کنار مسلمانان بمانند و همچون آنان «رعیت» حاکم مسلمین شوند و به شروط آن وفا کنند یا بگریزند و وطنی دیگر اختیار کنند و گرنه بازی با جان خود خواهند کرد. قدرت نوپا در بسط آیین خویش، مخالفان عقیدتی و هویتی را برنمی تافت و آنان را چون مانعی از پیش پا برمی داشت.

تا اینجا بر وفق مشرب جمهور سخن گفتم و منطق رفتار پیامبر را به دست دادم. اما هنوز در نیمه راهیم! بر نکات پیشین، دو نکته فربه دیگر را باید افزود:

نخست آنکه ما امروز در دوران ملت - دولت (nation- state) به سر می بریم که به تقریب عمری دویست ساله دارد، کشورها «صاحب» دارند و مردم «شهروند» حساب می شوند (نه رعیت)، و تجاوز به خاک دیگران ممنوع و محکوم است، و شهروندان یک کشور هویتی جز هویت ملی ندارند که جامع هویت‌های دیگرست و... اما عصر پیامبر اسلام عصر دولت - ملت نبود. مفاهیم «ملت» و «شهروند» و حقوق سیاسی، هنوز از رحم تاریخ نزاده بودند و کندن از خاک «دیگران» و افزودن به خطه حکمرانی خویش، هیچ منع عقلی و شرعی و حقوقی و بین المللی! نداشت، بلکه عرف جهان وزمانه بود و هویت‌ها برحسب دین و قبیله تعریف می شدند. مرزهای خاکی معین و گذرنامه برای عبور از مرزها، وجود خارجی نداشت و با قبض و بسط فتوحات سلطان مرزهای لرزان «مملکت» دچار دگرگونی می شد. جنگ میان ادیان، چون جنگ میان قبائل و ممالک، امری معهود و متعارف بود. در چنین عهد و عصری، مسلمانان به صاحبان هویت‌های دیگر ندا می دادند که یا هویت و تابعیت خود را نو کنید (باطناً یا ظاهراً) و «به عضویت کامل امت» ما درآیید یا چون پناهندگان و تبعه دیگر ممالک، با حقوق و تکالیفی کمتر بمانید و زندگی کنید، یا راه سفر پیش گیرید و به جایی بروید که پذیرای هویت شما باشند، یا امان نامه موقت بگیرید و یا آماده قتال باشید. اگر نیک بنگریم جز نکته واپسین (قتال) که تبیین می طلبد، شقوق دیگر فرق چندانی با رفتار دول معاصر در عصر شهروندی و حقوق بین الملل ندارند. فی المثل کسانی که ملیت آمریکایی دارند (به صرف زاده شدن غیر اختیاری در این خاک) از حقوق کامل شهروندی برخوردارند و آنها که با شرایطی و ضوابطی از بیرون می آیند، حقوق ناقصی دارند (حق کار، حق انتخاب شدن و انتخاب کردن، حق بیمه رایگان و ... ندارند) تا واجد تابعیت کامل شوند و در همه حال باید تابع قوانین کشور باشند و در غیر این صورت، یا به آمریکا راه نمی یابند یا به منزله مهاجر و مسافر غیرقانونی اخراج خواهند شد. بر همین قیاس، مسلمانان شهروندان اصلی امت اسلامی محسوب می شوند (هویت در اینجا با دین

تعریف می شود) و از حقوق کامل عضویت بهره مندند و واجدان هویت‌های دینی دیگر، همین که شهادتین بگویند و مسلمان شوند از همه حقوق عضویت برخوردار خواهند بود، وگرنه، فاقد پاره‌ای از حقوق و تکالیف خواهند ماند (اهل کتاب ذمی، حق والی شدن و تکلیف سربازی ندارند). بی‌دین‌ها و بی‌هویت‌ها هم از این مجموعه اخراج خواهند شد (یا به اختیار یا به قتل). تفاوت در اینجاست که امروزه و در دوران هویت‌های ملی «مهاجران و ساکنان غیرقانونی» اخراج خواهند شد و از دم تیغ نخواهند گذشت ولی مشرکان که همان غیر قانونی‌ها در دوران هویت‌های دینی باشند، مطابق فقه کلاسیک اسلامی، در صورت ماندن اعدام خواهند شد.

فقه امروزین مسلمانان، به دلیل نادیده گرفتن پدیده دولت - ملت، سخت ناکارآمد شده است و فقیهان که از تطفن بدان و از اجتهاد در باره آن غافل مانده اند، به احکام و فتاوی نامعقول زبان گشوده اند. بسیاری از احکام جزایی - سیاسی فقه کلاسیک، منوط و مشروط به وجود امت اسلامی است که هویتی دینی و فرامرزی دارد و همین که این هویت، مخدوش و مغلوب هویت دیگری شود (چون هویت ملی) همه آن احکام باید دگرگون شوند. آیا عجیب نیست که ایران امروز (به صفت یک هویت ملی و نه یک هویت دینی) رهبر «ایرانی» خود را برمی‌گزیند، آن گاه این رهبر، ولی امر مسلمین خوانده می‌شود؟ صفتی که فقط در امت بی‌مرز، معقولیت و موضوعیت دارد (که البته غیر از مقبولیت و مشروعیت است). فقیهی چون مکارم شیرازی، فتوای جهاد علیه داعش در بیرون از مرز ایران می‌دهد؛ فقیه دیگری چون فاضل لنکرانی، حکم ارتداد و قتل یک شهروند آذربایجانی را صادر می‌کند؛ فقیه دیگری چون آیت الله خمینی، سلمان رشدی هندی - انگلیسی را به سبب سبّ نبی، مهدورالدم اعلام می‌کند؛ پادشاه مراکش خود را امیرالمؤمنین می‌خواند؛ ابوبکر بغدادی مدعی خلافت اسلامی می‌شود (داعش). قانون مدنی ایران، خونبهای مسلمانان و نامسلمانان را همچنان نابرابر می‌داند، و حتی سنیان را شایسته حکومت بر ایران نمی‌شمارد و بسی امثال آن، غافل از اینکه این احکام فقط در زمینه‌ای به نام امت قابل فهم و تطبیق اند و در دولت - ملت مدرن که شهروندان نه بر اساس هویت دینی، بل

بر اساس هویت ملی - کشوری تعریف می شوند، این نابرابری‌ها بی‌معنا می‌نمایند و لذا فرو نهاده می‌شوند، تا نابرابری‌های دیگری - که منوط به ملیت و مهاجرت و امثال آن است - به جای آنها بنشینند.

پیامبر اسلام، امتی و هویتی بی‌مرز و ملت ساخت و سپس فقهی و سیاسی متناسب با آن شکل گرفت. اما امروز که امت و دارالاسلام، مصداقا منقرض شده‌اند و کشورهای اسلامی مختلف و متخالف سر برآورده‌اند و هریک "منافع ملی" ویژه دارند، احکام امت مدار هم بلاموضوع می‌شوند و به جای آنها احکام ملت مدار می‌نشینند که از جمله آنها تساوی همه ایرانیان (یا همه مصریان .. اعم از مسلمان و نامسلمان) است در جمیع شؤون و حقوق، و نابرابری ایرانیان و غیرایرانیان است درپاره‌ای از شؤون. اینها همه به این معناست که اخراج مشرکان (غیر معاهد و غیر مستجیر) از کشورهای اسلامی، چه به جبر چه به قتال، دیگر موضوعیت و معقولیت ندارد و از جنس احکام منسوخ امت مدارانه است. همچنین است خوراندن طعام بهشت با طعم تازیانه.

اما نکته دوم. خاتمیت پیامبر اسلام، نه فقط به معنای ختم وحی پیامبرانه، بل بمعنای ختم روش‌های ویژه پیامبرانه هم هست. پیامبران خصلت‌ها و مسئولیت‌های بزرگ و ویژه و لذا اختیارات بزرگ و ویژه هم دارند. بسط ید پیامبران در جان و مال مردم، فقط در خور آنها و لازمه منصب و مقام آنان است. آن که با مأموریتی الهی می‌آید تا سخت رویانه و قهرمانانه هنجار شکنی و نقش آفرینی کند و امتی و هویتی نوین بسازد، لاجرم امتیازات و اختیارات فرا - عرفی و برتر از مدح و ذمّ قوم دارد و بکشف مصالح پوشیده تاریخی و انسانی توانا و بیناست اما همین که کار او به سامان و عمر او به پایان رسد، آن امتیازات هم که از اصل غیرموروثی بوده‌اند، با رحلت پیامبر فرو می‌میرند و نصیب جانشینانش نمی‌شوند.

فرض کنیم که قتال بامشرکان برای اسلام آوردن و حتی با زنجیر بردنشان به بهشت شیوه ویژه پیامبر اسلام بوده است (فرضی که به هیچ وجه مسلم نیست و چنانکه آوردیم با نصوص قرآنی سازگاری ندارد. به علاوه در باب احادیث منسوب به نبی مکرم اسلام، چندان تردیدهای نقلی و تاریخی وجود دارد که بهتر است همیشه از این قاعده پیروی کنیم که: آن احادیث همه

نامعتبرند مگر خلاف آن ثابت شود)، باز هم منطقاً نمی توان نتیجه گرفت که آن شیوه‌ها امروز هم شایسته و از دیگران هم پسندیده است. جهاد ابتدایی و نسخ قرآن ازین جمله اند که خاصّ عصر نبوّت اند و تکرار شدنی نیستند.

مؤسس و پیشوای یک مکتب را با رهبران بعدی نباید قیاس کرد. جانشینان فقط از اختیارات عامّ او بهره مندند، نه از اختیارات خاصّ او. عبارت روایت یادشده هم بر این اختیار ویژه دلالت دارد که: «به من مأموریت داده اند تا با مردم برای مسلمان شدن و شهادتین گفتن قتال کنم...».

حدّ خود را نشناختن و به گزاف تکیه بر جای بزرگان زدن و ردای پیامبران پوشیدن و پس از ختم نبوّت دیگر بار دست طمع در نبوّت زدن و در عین نقصان مدّعی کمال شدن و رعیت بودن و سلطانی کردن و پر نارسته پریدن و برتر از سلطان فرس راندن و به زنجیر و زوبین، خلقان را به جنت بردن، شرط دیانت و متابعت و عقلانیت و مدرنیت نیست.

تو رعیت باش چون سلطان نه ای

خود مران چون مرد کشتیبان نه ای [۶]

کار پاکان را قیاس از خود مگیر

گرچه ماند در نوشتن شیر و شیر [۷]

مرغ پر نارسته چون پرآن شود

لقمه ی هر گربه ی درآن شود [۸]

[۱]. أَمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا (يقولوا) أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (حدیث نبوی).

[۲]. وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَ فَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (یونس، ۹۹).

[۳] . قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمْوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ (هود، ۲۸).

[۴] . قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (الحجرات، ۱۴).

[۵] . مولانا جلال‌الدین محمد مولوی، مثنوی معنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۸۵۹ – ۲۸۶۱.

[۶] . همان، دفتر دوم، بیت ۳۴۶۳.

[۷] . همان، دفتر اول، بیت ۲۶۳.

[۸] . همان، دفتر اول، بیت ۵۸۶.

توبه فرمایان چرا خود توبه کمتر می کنند؟

حائری شیرازی خود می داند که نامه اش به مقصد نمی رسد و اگر هم برسد به مقصود نمی رسد محمد اقبال لاهوری، حکیم و شاعر مسلمان هندی، در «اسرار خودی» می آورد که در مرغزاری، شیران برگوسفندان مجاور هجوم می بردند و آنها را طعمه خود می کردند. گوسفند زیرکی خطر کرد و منبر موعظه نهاد و شیران را پنجه می داد که گوشت خواری بد است و علف از گوشت بهداشتی تر است و «تنگدستی از امارت بهتر است» و ذبح شدن بهتر از ذبح کردن است:

خیل شیر از سخت کوشی خسته بود

دل به ذوق تن پرستی بسته بود

آمدش این پند خواب آور پسند

خورد از خامی فسون گوسفند

آن که کردی گوسفندان را شکار

کرد دین گوسفندی اختیار

حالا حکایت آقای محی الدین شیرازی است که می خواهد به شیران بیشه مقاومت، موسوی و کربوبی، درس زبونی و پند گوسپندی بدهد و شیری و دلیری آنان را بر باید و چنان که بر جنازه عسگراولادی، تلقین میّت خواند، بر گوش اینان تلقین توبه و تسلیم بخواند و عزّت حق را مقهورذلت اعتراف گرداند و حق طلبان را از مطالبه حق و مبارزه با ناحق شرمند کند، مگر آن محصوران مظلوم، پشت به خدمت دوتا کنند و پوزش بطلبند و به «راشیتیسیم سیاسی نظام» رضایت ندهند!

چه شباهت غریبی دارد رفتار این روحانیان حکومتی با هم! ناصر مکارم شیرازی هم به صاحب این قلم سفارش کرد از نظریه «قرآن، کلام محمد» توبه کند و من در جواب اونو شتم که: توبه از معصیت می کنند نه از معرفت! روحانیت رسمی و خفته و تکلیف اندیش ما که در چنته

سفالین معرفت، چیزی جز خرف خرده‌های تکلیف و معصیت ندارد و مطلقاً از حقوق مدرن و مدنیت بی‌خبر است، عجب نیست که حق طلبی را گناه و حق طلبان را مکلفانی باغی و رعایایی باغی شمارد که پا از گلیم تکلیف درازتر کرده اند و به فکر احقاق حقوق افتاده اند؛ و نمی‌بیند و نمی‌داند که دست کم صد سال است در این دیار، رعایای مکلف جای خود را به شهروندان محقق داده اند که در ریاست و سیاست به چشم دیگر می‌نگرند و اجتهاد سیاسی خود را قربانی مواعظ سرد و فتاوی‌ای خام روحانیان رطب خورده نمی‌کنند.

مردم ما هیچ‌گاه از یاد نمی‌برند که همین آقای حائری در ایام پرمظلمه انتخابات و در بحبوحه پرشور اعتراضات سال ۸۸، در صندوق صوت و صورت ظاهر شد و پای قساوت بر غرور زخم خورده مردم نهاد و چون ژنرالی ژاژخای و ژنده پوش، بسیجیان را فرمان داد که مصدومان و مجروحان را به دادگاه و داروغه نسیارند، بل در همان خیابان کارشان را بسازند و یکسر روانه گورستان کنند. حالا چنین سیاهروی سودازده‌ای دماغ شفاعت می‌پزد و دست نصیحت از آستین شریعت بیرون می‌آورد و از نمادهای نجابت و مقاومت و ستون‌های صلابت و مناعت، کربوبی و موسوی، در یوزه توبه می‌کند و قول مغفرت می‌دهد؟ به این طائر حائر تنگ حوصله باید گفت:

برو این دام بر مرغ دگر نه

که عنقا را بلند است آشیانه

نامه محی‌الدین شیرازی نشانه نهایت استیصال نظام است در مقابل سه قهرمان (۱) که ولایت مطلقه را به سخره گرفته‌اند و مشعل مقاومت را بر مناره شجاعت فروزان نگاه داشته‌اند و چون موسی در خیمه و خرگاه فرعون زاده و سربرآورده‌اند و به آلترناتیوی سمج و سربلند بدل شده‌اند و از حصر، حماسه‌ای پر حشمت ساخته‌اند. فرعونیان از موسی می‌ترسند و خلقان را بشارت باد که موسای فرعون‌شکن متولد شده است.

بی جهت نیست که این واعظ لافظ، سرمایه‌های کلان قدسی را از قرآن و حدیث گرفته تا انجیل برنابا و قصه ابلیس در کمان تزویرمی‌نهد و عزّت و کرامت آن عزیزان دربند را نشانه می‌گیرد تا ناکامانه آنان را زخمی تسلیم کند!

هیچ‌کس به توبه و استغفار، محتاج‌تر از این خرقه پوشان خدعه‌گر نیست که در خون غلتیدن جوانان، تجاوز به زندانیان، تعرّض به مردان و زنان و جور و جفای جنایتکاران را دیدند و شنیدند، اما لب از لقمه لطیف برنگرفتند و سر از بالش عافیت برنداشتند و سخنی درشت با ظالمان نگفتند و به پاس عدالت، ترک راحت نکردند و اشکی بر مصیبت مظلومی نیفشاندند و مرهمی بر زخمی ننهادند و بانگی به اعتراض برنیاوردند و انکار منکری نکردند، بل فتوا به قتل و جرح و تطاول دادند. حالا آمده اند و گریبان گردان را گرفته اند که چرا در جانب حق و عدالت ایستادند و در برابر ظالمان زانوی ذلت نزدند و سر به غلامی خم نکردند.

پس عزا بر خود کنید ای خفتگان

زان که بد مرگی است این خواب گران

آمده اند و ریاکارانه بر آن شیرمردان که مشّت آسمان‌کوب خود را بر سر دیوان کوفتند باران آیات و روایات می‌بارند که رو به خدا کنید و نفس امّاره را رها کنید و اعتراف به خطا کنید تا در بحار مغفرت شنا کنید!

حائری خود می‌داند که نامه‌اش به مقصد نمی‌رسد و اگر هم برسد به مقصود نمی‌رسد، چه آن‌که آن اسیران را نه رخصت مکاتبت هست و نه رغبت به توبه و انابت؛ و این خدمه خشونت فقط در همین خطبه‌های بی مخاطب است که خبره اند. دولت روحانی نیز نیک می‌داند که گره این معما، نه با توبه شخصیت شکنانه باز می‌شود نه با عفو منت فروشانه. شیران را از روبه‌پان تمّایی نیست. تا سخن آن محصوران مظلوم به گوش همگان نرسد و تا ستمی که بر آنان و بر ایرانیان رفته، دادگرانه جبران نشود و تا اکابر تبه‌کاران به کیفر کبائر خود نرسند و تا زندانیان

حق طلب روی رهایی نبینند، عقده استیصال نظام همچنان منعقد خواهد ماند. لکه ننگ این
مظلومه از کارنامه ستمگران البته هرگز پاک نخواهد شد

فاتحت سخن با حدیثی از اقبال بود، خاتمت آنرا با حدیث دیگری از مولانا جلال الدین، مراد
محمد اقبال، زیور می‌بندم که گفت:

آمد از آفاق یاری مهربان

یوسف صدیق را شد میهمان

از احوال یوسف پرسید و از شرح حصر و حبس چندین ساله او. پاسخ یوسف جز این نبود:

عار نبود شیر را از سلسله

نیست ما را از رضای حق گله

شیر را بر گردن از زنجیر بود

بر همه زنجیرسازان "میر" بود

بلی؛

شیرهم شیر بود، گرچه به زنجیر بود

نبرد بند و قلاده شرف شیر ژیان

۱. حائری شیرازی در نامه خود از خانم دکتر زهرا رهنورد نام نمی‌برد، گویی او را چون یک

بانوست از فرط کوتاه بینی نمی‌بیند!

بازرگان پوزیتیویست؟

سالهاست که ناقدان، مهندس مهدی بازرگان را نواخته و نکوهیده‌اند که پوزیتیویست است. امسال هم، در نوزدهمین سالگرد درگذشت آن نیکمرد تاریخ معاصر ایران، گویندگانی محترم که در ارادت و احترامشان به مرحوم بازرگان تردیدی نیست، بدون ذره‌ای عناد و عداوت، این خطای خطیر را تکرار کرده‌اند و در مقام نقد و تحلیل، آن را چون بیت‌الغزل مصاحبه خود به کار گرفته‌اند. «مرا که پرورده نعمت بزرگانم»، این انحراف و تحریف گران آمد و خود را مکلف دیدم که وضو کنم و قلم را شستشو دهم و ناسخ این خطای راسخ شوم.

مرحوم مهندس مهدی بازرگان، استاد ترمودینامیک صنعتی دانشکده فنی دانشگاه تهران بود و در نوشته‌های مفسرانه و دین‌پژوهانه‌اش از علوم تجربی بهره فراوان می‌جست و به فلسفه متافیزیکال، اعتقاد و اعتنایی نداشت. ولی آیا بازرگان پوزیتیویست بود؟ و از آن عجیب‌تر، آیا دین‌شناسی وی بر «علم پوزیتیویستی» استوار بود؟ و آیا با فروریختن اعتبار پوزیتیویسم، اعتبار سخنان بازرگان هم فرو ریخت؟

به این عبارات، چون مشتی از خروار بنگرید:

«کلام بازرگان یک نوع کلام پوزیتیویستی است که البته عمر آن به اندازه عمر اعتبار علم پوزیتیویستی است. او مسلماً پوزیتیویسم را از ماتریالیست‌ها گرفت و در خدمت دفاع از خدا قرار داد.» [۱]

نیز:

«در مورد قرآن، بازرگان قبل از هر چیز باید به ما بگوید که ... چرا متد علم پوزیتیویستی را انتخاب می‌کند برای تفسیر قرآن...؟» [۲]

و نیز:

«مهندس بازرگان واقعاً دیدگاهی پوزیتیویستی نسبت به همه علوم تجربی داشت.» [۳]

و نیز:

«نگاه ایدئولوژیک به دین مخصوص شریعتی نیست... حال بازرگان این کار را با روش علمی و پوزیتیویستی انجام می‌دهد، شریعتی از طریق جامعه‌شناسی.» [۴]

گویندگان این سخنان، عزیزانی چون هاشم آغاچری، محسن آرمین و مصطفی ملکیان هستند. آقای ملکیان البته چنانکه در خور اوست، از علم پوزیتیویستی (که پاک فاقد معنی و مصداق است) سخن نمی‌گوید و محتاطانه به دیدگاه پوزیتیویستی بازرگان اشارت می‌کند، و از قضا همین است آنکه زخم کهنه را نو می‌کند و بار گران را گرانتر میسازد.

از اینجا آغاز کنم که علم، علم است و پوزیتیویستی و غیرپوزیتیویستی ندارد. نه پوزیتیویسم علمی داریم، نه علم پوزیتیویستی. این تعبارات مطلقاً مجهول و مجعول‌اند. اما پوزیتیویسم، فلسفه علم است و فلسفه علم هم به معنی علم‌شناسی پسینی است یعنی معرفتی درجه دوم که از ارتفاعی فلسفی در علم نظر می‌کند و در باب چیستی علم، پیش‌فرض‌های آن و روش علمی نظر می‌دهد و برای این کار از منطق، جامعه‌شناسی و تاریخ علم مدد می‌جوید. «فلسفه علم» در باره علم است، نه خود علم.

کثیری از دانشمندان علوم تجربی، نه فلسفه علم می‌دانند، نه به دانستنش حاجتی دارند. آنها کار خود را می‌کنند و آن‌گاه فیلسوفان علم فرا می‌رسند و می‌گویند که آنها «چه» کار می‌کنند. سؤال دانشمندان از چیستی علم نیست، این سؤال فیلسوفان است. سؤال دانشمندان از چرایی و چگونگی جزر و مد دریاها و آتشفشانی کوه‌ها و وقوع زلزله‌ها و تولد ستارگان و تحول جانداران و جوامع و امثال آنهاست. آن هم نه پرسش از علل غایی و فاعلی بعید، بلکه از علل قریب.

اینکه علم چیست و چه باید باشد، خود یک سؤال فلسفی است. بسیاری از فیلسوفان علم بر آنند که فلسفه علم حق ندارد به دانشمندان بگوید چه بکنند، تا کارشان «علمی» محسوب شود. به عبارت دیگر، کار فیلسوف علم، توصیف است نه تکلیف. هر چه عالمان می‌کنند، همان علم

است و از کسی دستور نمی‌پذیرند. لذا نه پوزیتیویسم و نه فلسفه‌های دیگر، تکلیف علم را معین نمی‌کنند، و علم ویژه خود را نمی‌سازند. علم، فارغ از فلسفه‌های علم، به راه خود می‌رود. پرسش‌های خود را پی می‌گیرد و به مدد تجربه و ریاضیات، پاسخ خود را می‌یابد (یا می‌سازد). بدین قرار، نه فیزیک نیوتنی پوزیتیویستی است، نه فیزیک اینشتاینی؛ و پوزیتیویسم نه طرفدار ترمودینامیک و تکامل زیستی جانوران است، نه مخالف آنها. این‌ها تئوری‌های متفاوت و متخالف درون علم‌اند و ربطی به فلسفه علم ندارند که بر آنها سوار می‌شود. (فرض‌ها و تعلقات پیشینی عالمان، قصه دیگری است. فلسفه علم پسینی آنها را هم فرا می‌گیرد).

خطای عزیزان نامبرده در آن است که فلسفه علم را به جای علم نهاده‌اند و در این جابه‌جایی، هم به علم جفا کرده‌اند و هم به علم‌شناسی، و افزونتر از آن، برای بازرگان عالم، یک فلسفه علم درست کرده‌اند (پوزیتیویسم) که روحش از آن خبر ندارد و برای علم یک صفت تراشیده‌اند (علم پوزیتیویستی) که روح علم با آن بیگانه و از آن بیزار است.

به جای آنکه بگویند بازرگان، ذهنی فرهیخته و مؤدب به ادب علم و ریاضیات داشت و در پی توسعه علمی جامعه بود، می‌گویند حامل و ناقل ویروس علم پوزیتیویستی بود. نفوذ افسانه غربزدگی و موهون بودن علم در میان ما نشانی بهتر از این ندارد.

بینیم پوزیتیویسم چیست؟

این اصطلاح دست کم سه کاربرد دارد:

یکم - دوره‌ای از معرفت بشری که پس از دوره تئولوژیکال و متافیزیکال می‌آید. این مدعای آگوست کنت، فیلسوف فرانسوی قرن نوزدهم است که می‌گوید آدمیان ابتدا حوادث را به خدایان و سپس به ذوات نهفته در اشیاء نسبت می‌دادند و فقط در دوره سوم است که قوانین تجربی پرده از راز پدیدارها برمی‌دارند. وی علم این دوره را پوزیتیو (یعنی محصل و مشت

پُرکن و عینی) می‌خواند که تجربه، ستون آن است و آن را در مقابل متافیزیک می‌نشانند که فلسفه ویژه یونان باستان و قرون وسطای اروپاست.

دوم - دیدگاهی که می‌گوید معرفتی جز معرفت تجربی معتبر نیست و علم از استقراء شروع و بر آن بنا می‌شود، و همین استقراء ما را به قوانین علمی کلی و دائمی می‌رساند که برای توضیح پدیده‌ها لازم و کافی‌اند. همچنین بر آن است که مشاهدات استقرائی برای اثبات (راستی آزمایی شدید) [۵] یا تأیید (راستی آزمایی خفیف) [۶] تئوری‌ها به کمک ما می‌آیند و این مشاهدات معنای خود را بر دوش خود حمل می‌کنند و مصبوغ و مسبوق به تئوری‌ها [۷] نیستند.

این معنا از پوزیتیویسم در ذهن نیوتن [۸] و استوارت میل [۹] حاضر بود و بعدها در حلقه وین، به دست ویتگنشتاین [۱۰] متقدم و کارناپ [۱۱] و نویرا [۱۲] و ... نضج و قوام بیشتر یافت و به مسأله معناداری هم گره خورد و به پوزیتیویسم منطقی منتهی شد که معتقد بود تنها یک زبان معنادار وجود دارد و آن زبان علم تجربی است، و گزاره‌ای معنادار است که قابلیت راستی آزمایی تجربی داشته باشد، و همین گونه از پوزیتیویسم بود که آلفرد ایر [۱۳] برای اولین بار (۱۹۳۶) آن را وارد فضای فلسفه آنگلوساکسون کرد و سال‌ها مورد نقض و ابرام قرار گرفت تا نهایتاً ایر خود اعلام داشت که متأسفانه همه ارکان آن باطل و کاذب بوده‌اند؛ و همین پوزیتیویسم بود که کارل پوپر [۱۴] خود را قاتل آن می‌دانست [۱۵] و به جای اثبات‌پذیری [۱۶]، معیار ابطال‌پذیری [۱۷] را نشانده و علم را به جای آنکه استقرائی بداند، فرضی - استنتاجی [۱۸] دانست و اعلام کرد که علم، نه با استقراء آغاز می‌شود، نه با اثبات ختم می‌گردد، بلکه از افسانه‌ها و مسأله‌ها آغاز می‌گردد و مشاهدات فارغ از تئوری نداریم، و تئوری‌های علمی از جهان خارج خبر می‌دهند، نه از داده‌های حسی (چنانکه اعضای حلقه وین می‌پنداشتند - پسیکولوژیسم [۱۹])؛ و هیچ قانون و اصل قطعی اثبات‌شده علمی و تجربی نداریم، و استقراء نه از عهده تحکیم خود برمی‌آید و نه از تحکیم علم؛ و رشد دانش، کمی نیست بلکه فرایندی است از حدس‌ها و ابطال‌ها [۲۰].

تامس کوهن [۲۱] با سلاح دیگری به مصاف پوزیتیویسم رفت و خصلت تاریخی و پارادایمی علم را آفتابی کرد و علم استقرائی را بخشی از علم نرمال انگاشت، و ورود انقلاب در علم را در اثر تحول پارادایم‌ها [۲۲] جایز دانست و راه را بر نسبیّتی علم آزار گشود و عقلانیّت مطلوب پوزیتیویست‌ها را از علم ستاند، و به تقریب آن را به ایدئولوژی‌ها نزدیک کرد.

لاکاتوش [۲۳]، ریاضیدان و فیلسوف مجارستانی، در مقام تنقیح و نقد آراء پوپر و کوهن و جمع میان آنها، علم را زنجیره‌ای از «برنامه‌های پژوهشی» [۲۴] دانست که با هم رقابت می‌کنند و یکدیگر را از میدان به در می‌کنند.

روح غیرپوزیتیویستی ابطال در همه این فلسفه‌ها حاضر است و تفاوت در متعلقات آنهاست: در یکی، تک‌توری‌ها طرد و ابطال می‌شوند، در دیگری پارادایم‌ها و در سومی برنامه‌های پژوهشی.

تاریخ علم که از پوزیتیویسم غائب بود، با کوشش‌های پیر دوهم [۲۵] و الکساندر کوایره [۲۶] در فرانسه سر برآورد و با مساعی تامس کوهن و میشل فوکو [۲۷] دنبال شد، تا نهایتاً موجب زوال پوزیتیویسم ارتودوکس و فرارسیدن پُست‌پوزیتیویسم گردید. امروزه برخی از فیلسوفان علم با پرداختن به شرایط اجتماعی و تاریخی تکوّن علم، به راه کوهن و فوکو می‌روند و بیش از دلیل‌کاوی به علّت‌کاوی رغبت نشان می‌دهند و برخی دیگر به راه معرفت‌شناسانه و دلیل‌کاوانه پوپر ... و داستان همچنان ادامه دارد. [۲۸]

سوم - جامعه و فرد و فرهنگ را چون پاره‌ای از طبیعت گرفتن و بدون توجه به عناصری چون نیت، اعتبارسازی، اخلاق، زبان و دین (که ویژه عالم انسانی‌اند)، به دنبال کشف قوانین جامعه و تاریخ رفتن، و آنها را از دل قوانین بیولوژی و شیمی و فیزیک در آوردن [۲۹] و علوم انسانی علّت‌یاب بناکردن.

این علّت‌کاوی طبیعت‌گرایانه، همان است که مارکس هم در دام آن افتاده بود و ماکس وبر [۳۰]، با جامعه‌شناسی تفهّمی [۳۱] اش بر آن شورید. فون هایک [۳۲] با نوشتن کتاب ضدّ انقلاب در

علم [۳۳] از نخستین کسانی بود که نشان داد نگاه انسانی، طبیعت را هم منقلب می‌کند و فی‌المثل یک قطعه سنگ را یک قطعه زیور می‌بیند. لذا متد علوم انسانی باید مستقل از روش علوم طبیعی باشد و دست کم دو گونه علوم انسانی می‌توان داشت: «علت کاو» و «معناکاو». به شرحی که در جای دیگر آورده‌ام. [۳۴]

حال باید پرسید مرحوم بازرگان به کدام یک از این سه معنا پوزیتیویست بود؟ بلی، وی عالم بود، مدرّس ترمودینامیک، مروج علم و طالب توسعه علمی بود و در فهم و تفسیر پاره‌ای از آیات قرآنی به علم استناد و استشهاد می‌کرد و مثلاً «تصریف ریاح» را که در قرآن آمده، تعبیری دقیق از نقش بادها و باران‌پروری آنها می‌دانست؛ و حتی در تبیین معقولیت پاره‌ای احکام فقهی، از علم تجربی مدد می‌جست و مثلاً بر آن بود که آب گُر، می‌تواند میکرب‌ها را بزدايد و براند و امثال آنها...

آیا مدد جستن از علم تجربی در فهم وحی، پوزیتیویسم است؟ ممکن است روش تفسیری خوبی نباشد، اما هر چه هست شایسته نام پوزیتیویسم نیست. اگر اعتقاد و اعتماد به حسّ و تجربه به منزله تنها منبع معرفت، رکن رکین پوزیتیویسم است، چگونه کسی را که به وحی، به غیب، به ملائک، به معجزات و به معاد عقیده دارد و در فهم کلام باری از فهم طبیعت کمک می‌گیرد، می‌توان پوزیتیویست شمرد؟ من نمی‌دانم رأی مرحوم بازرگان در باب استقراء و اثبات‌پذیری قوانین علمی و راستی‌آزمایی تجربی و سقف توانایی تجربه و زبان علم و روش‌شناسی علمی و ... چه بوده است، و به احتمال قوی در این باب‌ها تأملی نکرده و رأی پخته و فلسفه ویژه‌ای نداشته است، چنانکه اکثر دانشمندان ندارند. ولی این «بی‌فلسفه بودن»، کسی را پوزیتیویست نمی‌کند. عموم دانشمندان علوم تجربی به علم اعتماد دارند و به کاربرد تکنولوژیک آن هم (چون ساختن پل‌ها، هواپیماها، میکروسکوپ‌ها، نیروگاه‌ها، بمب هسته‌ای و ...) به دیده تصدیق و تصویب می‌نگرند، و در آنها قوت و صحت نظریات علمی را می‌خوانند، و کمتر به چون و چراهای فلسفی می‌پردازند. آنچه تامس کوهن «علم نرمال» می‌نامید، همین است. در دوران علم نرمال، دانشمندان چون دیگر ارباب حرف و صنایع، به کار خود مشغولند و در پارادایم حاکم

دوران، به کشف قوانین و تفسیر مشاهدات می‌پردازند و همان‌ها را که یافته‌اند به دیگران آموزش می‌دهند و سنت علمی را تداوم می‌بخشند تا وقتی که «آنومالی‌ها» فزونی گیرد و بحران پدید آید و انقلابی شود و الگویی به جای الگویی دیگر بنشیند. [۳۵]

از این گذشته چرا باید گریبان بازرگان را گرفت و مهر باطله پوزیتیویسم را بر پیشانی او کوفت؟ مگر کسی چون مرتضی مطهری که عالم نبود و فیلسوف بود، در باب استقراء و روش تجربی رأی دیگری داشت؟ وی و دیگر فیلسوفان اسلامی، اعتقادشان به استقراء صدبار از پوزیتیویست‌ها محکم‌تر بود. این فیلسوفان به اقتضای ارسطو معتقد بودند که ضمیمه کردن نتایج حاصل از استقراء به اصل «تقارن اتفاقی، دائمی و اکثری نیست» [۳۶]، قوانینی پولادین فراهم می‌آوردند که هیچ مبطلی نمی‌تواند آنها را ابطال کند. ترکیب آن دو مقدمه، به گمان آنان ما را محرم حریم طبایع اشیاء می‌کند و رابطه علی و معلولی ضروری میان طبایع و آثارشان را نشان می‌دهد. این قوانین علمی به گمان آنان، در همه جهان‌های ممکن صادق‌اند! و این کجا و مدعای متواضع پوزیتیویست‌ها کجا که قوانین علمی را قوانین همین جهان موجود می‌دانند و آنها را آینه نظم طبیعت می‌شمارند، بدون آنکه در پس این نظم، جبری و ضرورتی ببینند. [۳۷]

می‌پرسم مگر در فهم کلام وحی، استناد به علم زمانه شیوه همه مفسران از دیرباز تا کنون نبوده است؟ مگر هیئت بطلمیوسی و طبیعت‌شناسی ارسطویی، دستمایه مفسران در فهم قرآن نبود؟ همین واژه‌های علت و طبع و ذات و ... که مثل سبزه در تفاسیر شیعی و سنی می‌رویند، مگر از وحی گرفته شده‌اند؟ آیا وقتی که مرحوم علامه طباطبایی در قصه دفع شیاطین با شهب به علم استناد می‌کند و ظاهر آیات را به کناری می‌نهد و به تأویل روی می‌آورد، کاری پوزیتیویستی کرده است؟

روشن نیست که اشکال کار بازرگان در کجاست؟ آیا استفاده از علم ترمودینامیک اشکالی دارد یا خود علم ترمودینامیک؟ آیا علم ترمودینامیک «علم پوزیتیویستی» است؟ آیا استفاده از هیئت بطلمیوسی در تفسیر قرآن مجاز بوده اما استفاده از ترمودینامیک و علم هواشناسی جدید در فهم کلام باری مجاز نیست؟ چه معنی دارد قول آن عزیز که با تحکم می‌گوید: «بازرگان باید به ما

بگویند که چرا متدولوژی علم پوزیتیویستی را انتخاب می‌کند برای تفسیر قرآن...؟!». این سؤال را باید از همه مفسران بپرسند.

از تفسیر نمونه بگذریم که علم‌گرایی عوامانه‌ای دارد؛ مؤلف تفسیر المیزان هم گواهی‌های علم را جدی می‌گیرد، چه آنجا که از یافته‌های زمین‌شناسی سخن می‌گوید و از دکتر یدالله سبحانی می‌خواهد که شرحی در این باب بنگارد و از لایه‌های رسوبی زمین و باران‌های سیل‌وار هزاران سال پیش بگوید تا به کار تفسیر توفان نوح آید [۳۸]، و چه آنجا که از برخورد شهاب‌ها با شیاطین می‌گوید، و چه آنجا که قصه پرورش جنین در رحم را می‌آورد... در همه این موارد می‌کوشد تا دست کم چهره علم مخدوش نشود و تعارض آشکاری میان وحی و علم رخ ننماید، بل علم را به کمک وحی آورد. این‌ها همه گرچه نشان از باور به علم دارد، هیچکدام به معنی به میان آوردن «علم پوزیتیویستی» یا توسل به «کلام پوزیتیویستی» نیست!!!

عزیزان ناقد لاجرم به یاد دارند که وقتی صاحب این قلم از تعارض علم و قرآن سخن گفت (۱۳۸۷) و خاطرنشان کرد که دانش تجربی پیامبر از دانش تجربی مردم زمانه خویش لزوماً فزون‌تر نبوده است، روحانیان غوغای عینفی برانگیختند و تیغ تکفیر آختند و بر این مسکین نواختند! آیا جز این است که آنان هم طالب تفسیر «علمی» قرآن بودند و هستند و به کمتر از آن رضایت نمی‌دادند (و نمی‌دهند)؟ بلی، بازرگان پا را فراتر نهاده بود و از تطبیق آیات قرآن با دریافت‌های علمی ساده و آشنا پیش‌تر رفته و کوشیده بود تا مطابقت آیات قرآن را با برخی یافته‌های دقیق علمی که از ذهن عوام غایب است، نشان دهد. این هرچه باشد اولاً، شیوه همگان اعم از روحانیان و فیلسوفان و عالمان بوده و هست، و کم بوده‌اند کسانی که دلیری کنند و پا از این دایره بسته بیرون بگذارند و پارادایم نوینی در فهم کلام باری بیافرینند، و ثانیاً، قطعاً و مسلماً ناشی و مقتبس از پوزیتیویسم نیست.

توگد آن پارادایم نوین هم در گرو درک تازه‌ای از الوهیت و نبوت است. قرآن را کلام محمد(ص) دانستن و همه آیات قرآن را رئالیستی معنی نکردن و به ورود خطای علمی در قرآن راه دادن، و داد و ستد آن را با دیگر متون هم‌روزگارش کاویدن، و زمانه قرآن را در قرآن حاضر

دیدن، و آن را چون متنی ادبی (نه علمی، نه حقوقی، نه فلسفی، نه تاریخی) خواندن و... همه متعلق به پارادایم دیگری است که دست کم در ایران قبل از انقلاب هیچ نشانی از آن نبود، و بزرگانی هم که از تفسیر عقلی قرآن سخن می‌گفتند غرضشان استخراج آرای فلسفی صدرایی و مشایی از قرآن بود؛ و در این کار نه تنها عیبی و آفتی نمی‌دیدند، بل آن را عین اصابت به واقع و پرده‌برداری از اسرار و رموز کلام باری می‌شمردند. کار بازرگان، یعنی تطبیق آرای علمی با قرآن، دنباله منطقی کار آنان بود. [۳۹]

نتیجه می‌گیرم که بازرگان به مفهوم اگوست کنتی، پوزیتیویست نبود، چرا که به تفسیر تئولوژیک از جهان باور داشت و آن تقسیم‌بندی سه‌گانه را روا نمی‌دانست. به مفهوم و مراد حلقه وین هم پوزیتیویست نبود، چون حسّ و تجربه را تنها منبع معرفت نمی‌دانست و به ماورای طبیعت عقیده داشت و گزاره‌های متافیزیکی و اخلاقی را بی‌معنی نمی‌دانست و اعتمادش به علم، اعتمادی پراگماتیستی بود، نه برخاسته از فلسفه‌ای خاص؛ باورش به استقراء هم هرگز به استحکام باور خواجه نصیر و حکیم سبزواری و مطهری و طباطبایی نبود که صدبار از بازرگان «پوزیتیویست» تر بودند، چون پوزیتیویست‌های حلقه وین از تجربه انتظار تأیید نظریه را داشتند، اما اینان از آن علم یقینی استخراج می‌کردند.

علمی هم که بازرگان معرفی و مصرف می‌کرد، هرگز متاع بی‌معنا و بی‌هویت «علم پوزیتیویستی» نبود، بلکه همین علمی بود که در همه دانشگاه‌ها می‌آموزند و هویتی جاری و جمعی دارد و از روزگار گالیله و بویل و نیوتن و بوفون و فارادی و پاستور و ماکسول و داروین و رادفورد و بولتزمن و ماکس پلانک و هایزنبرگ و اینشتاین تا امروز دایر و رایج بوده است.

وی به معنای سوم (به کار گرفتن روش علوم طبیعی در علوم انسانی) هم پوزیتیویست نبود، چرا که اساساً عالم علوم انسانی نبود تا به چنان خطایی درغلند، گرچه در علوم انسانی هم علت‌کاوی نفی مطلق نشده، بلکه با معناکاوی تکمیل و تقویت شده است. از حق نگذریم، وی در سازگاری ایرانی که یک اثر جامعه‌شناسانه و روان‌شناسانه است، از فرو افتادن در چنان مهلکه‌ای حذر کرده است و عالمانه، تنبل و قضا و قدری بودن و چشم به آسمان داشتن و زود

خواستن و به زور خواستن ایرانیان را به شرایط جغرافیایی و معیشتی پیوند داده و از تفسیرهای راحت طلبانه و ذات گرایانه سخنی در میان نیاورده است. از قضا اوج علم گرایی سلیم بازرگان را در همین جستجوهای علمی و معلولی و پرهیز از ذات گرایی می توان دید.

چنانکه آوردم تفسیر علمی (یا فلسفی) قرآن می تواند یک خطای تفسیری باشد، اما نه یک «انحراف فلسفی-پوزیتیویستی»، و هر چه باشد هیچ ربطی با پوزیتیویسم، به هیچ معنایی ندارد، و البته آن «خطای» تفسیری مفروض هم چنان گسترده و معمول بوده و هست که بازرگان در آن میدان تمیز و تبرز ویژه ای ندارد.

مرحوم رضا روزبه، رئیس دبیرستان علوی از عاشقان و دلباختگان این روش تفسیری بود و نه تنها از قرآن که از احادیث هم تئوری اتمی و تئوری ژنتیک توارث را بیرون می آورد (آیه مربوط به عالم ذر در سوره اعراف)، و من در همه موارد منتقد صریح او بودم، چرا که در کار او تکلفی دلازار می دیدم، و گرچه در سنین نوجوانی و دانش آموزی (سال های ۴۲ - ۱۳۴۰) از صورتبندی اعتراضاتم ناتوان بودم، عزمی ایمانی را در سخنانش حاضر می دیدم که مرکب علم را ظالمانه به خدمت می گرفت تا فاتحانه به مقصد برسد. از دکتر شریعتی و تأویل هابیل و قابیلش درمی گذرم که با هیچ حيله ای نمی توان آن دو برادر را نمایندگان دو دوره کشاورزی و دامداری دانست!

اما انصاف می دهم که بوستان تفسیر مرحوم بازرگان، از رایحه چنان تکلفاتی تهی است. من وقتی باد و باران در قرآن او را می خواندم، مخصوصاً آنجا که «فتری الودق یخرج من خلاله» [۴۰] را با کیفیت تکون قطرات باران در ابرها تطبیق می کند، با شگفتی تمام به خود می گفتم آیا این استنتاجات دلنشین و سراسر است می تواند درست باشد؟ بلی، وقتی قرار است خدا مستقیماً گوینده قرآن باشد، و متن قرآن فراتاریخی دانسته شود، و قرآن «معجزه» ای علمی و فلسفی و ادبی باشد، دیگر چه جای شگفتی است که قصه باد و باران هم مطابق آخرین نظریات علمی در قرآن یافت شود؟

می‌رسیم به «کلام پوزیتیویستی»:

محصل کلام آن عزیزان این است که بازرگان به حکم پوزیتیویست بودن از علم تجربی در تأیید وجود خدا و اثبات لزوم نبوت و وقوع معاد بهره‌جسته است، و سؤال من این است که بهره‌جستن از برهان نظم در اثبات وجود خدا (که هم سابقه کلامی دارد، هم مستندات قرآنی)، آیا استفاده از پوزیتیویسم است؟ متکلمان مسلمان و مسیحی و یهودی، قرن‌ها قبل از طلوع پوزیتیویسم، بدین برهان توسل‌جسته‌اند، و آشکار و نهان قیاسی را به کار گرفته‌اند که:

۱ - جهان ماده منظوم است،

۲ - منظوم ناظمی دارد،

۳ - لذا جهان ناظمی دارد که همان خداست.

و با این برهان، وجود خدا، لطف او، علم و قدرت او و حکمت او را به اثبات رسانده‌اند. گرانیگاه این برهان، نظم مشهود در طبیعت است و آنچه از این نظم پرده برمی‌دارد، علم تجربی است. قرآن هم که می‌گوید به شتر بنگرید، به خلقت جنین بنگرید، به کوه‌ها و دریاها بنگرید و ... از همین شیوه استفاده می‌کند.

بعدها هیوم [۴۱] و کانت از فیلسوفان، و داروین و آلفرد راسل والاس [۴۲] از عالمان، بر این برهان شوریدند و آن را از اعتبار انداختند، ولی اخیراً پاره‌ای از کیهان‌شناسان و فیزیکدانان، با توسل به اصل تطابق جهان با انسان [۴۳] در صدد احیای آن برآمده‌اند؛ و حتی فیلسوفی انگلیسی چون آنتونی فلو [۴۴] که هشتاد سال را در الحاد گذرانده بود، با تدقیق در دستاوردهای شگفت‌انگیز علم ژنتیک، به دئیسم رو آورد.

اگر در تقریر برهان نظم رخنه‌ای رخ نماید و مثلاً پای خدای رخنه‌پوش [۴۵] به میان آید، اتفاقاً کاریست ضد پوزیتیویستی و ضد علمی! چرا که علم به استخدام عوامل غیرمادی و غیرطبیعی در تبیین جهان رضایت نمی‌دهد و بر آنست که علل حوادث طبیعی را در خود طبیعت جست‌وجو کند، نه در ماورای آن. و البته این اصل روش‌شناسی طبیعی - ماتریالیستی، عین تعلیم

حکیمان اسلامی هم هست. ابن سینا که می‌گوید «کلّ حادث مسبوق بمادّة و مدّة» همین معنا را افاده می‌کند که علل حوادث مادی را باید در شرایط مادی- زمانی جست‌وجو کرد، نه جای دیگر. و دیگر چه معنا دارد قول ناپخته آن عزیز که «بازرگان پوزیتیویسم را از ماتریالیست‌ها گرفت و...»؟

اینکه روزی انرژی‌های جهان هم‌سطح شوند و آنتروپی به ماکسیموم برسد و بی‌نظمی فراگیر شود (مقتضای اصل دوم ترمودینامیک و تفسیر بولتزمان [۴۶])، و جهان به مرگ حرارتی بمیرد [۴۷]، طرفدارانی مانند ویلیام تامپسون [۴۸] و ... در علم دارد و نقض و ابرام آن با عالمان است. اما اینکه آن مرگ حرارتی و پایان جهان مادی، به معنای قائم شدن رستاخیز موعود ادیان باشد، یک پیشنهاد محتمل الصدق و الکذب تفسیری است. همچنین است تطبیق آیه «اذا الشمس کوّرت» با تاریخ شدن نهایی خورشید و از کار افتادن کارخانه هلیوم‌سازی و نورافشانی‌اش و برپایی قیامت. این استنباطات راست باشد یا ناراست، ربطی به پوزیتیویسم ندارد و از نوعی وحی‌شناسی و معادشناسی حکایت می‌کند که قرن‌ها در میان همه عالمان و مفسران قرآن جاری بوده و هست. وقتی مؤمنی در قرآن (که گویا مخلوق باری و عین کلام باری و در سطح علم باری است) می‌خواند که خورشید روزی تاریک و سیاه خواهد شد و همان مؤمن در ستاره‌شناسی و علم طبیعت (که مخلوق همان خداست) می‌خواند که تاکنون سه چهارم خورشید تاریک شده و با یک ربع باقیمانده نورافشانی می‌کند که آن هم روزی به پایان خواهد رسید، چرا این دو را به هم مرتبط نکند و یکی را مبین دیگری نشمارد؟

بلی، اگر قرآن رؤیای محمد یا کلام او دانسته شود، و اگر معاد روحانی باشد نه جسمانی، و اگر زبان قرآن زبان علم نباشد و اگر... آن‌گاه در آن استنباطات رخنه و خلل خواهد افتاد. اما کدامیک از اکابر مفسران چنان آرای نارتودوکسی داشته که از بازرگان انتظارش را می‌برند؟

گفته‌اند مهدی بازرگان فلسفه نمی‌دانست و فلسفی نمی‌اندیشید. درست است، به شرط آنکه به جای فلسفه، واژه متافیزیک را بگذارند. اساساً جز قلیلی از مفسران قرآن و دین‌شناسان، چون فخرالدین رازی و جارالله زمخشری و علامه طباطبایی فلسفه نمی‌دانسته‌اند. و آشنایان می‌دانند که

فلسفه متافیزیکی، یک نوع ممکن از فلسفه است که امروزه مخالفان بسیار دارد؛ از فیلسوفان تحلیلی گرفته که مدعیات آن را استوار نمی‌شمارند تا پوزیتیویست‌های منطقی که گزاره‌هایش را بی‌معنا می‌دانند، تا فیلسوفان قاره‌ای که دوره‌اش را سپری شده می‌انگارند، تا اصحاب مکتب تفکیک که آنرا محلّ درک دین می‌شمارند. البته مرحوم بازرگان، فلسفه متافیزیکی را نه از منظر فلسفی، بلکه از منظر دینی و عملی بی‌فایده می‌دانست و معتقد بود به کار زندگی نمی‌آید و به معیشت و اقتصاد و تکنولوژی و بهداشت و ... فایده‌ای نمی‌رساند، و درک دینی را هم منحرف می‌کند. حتی در جایی به خطا، این جمله امام علی را که می‌گوید: «الحکمه ضالّة المؤمن» (حکمت، گم‌شده مؤمن است)، چنین معنا می‌کرد: «فلسفه، گمراه‌کننده مؤمنان است!» یعنی هم حکمت را و هم ضالّه را بد معنی می‌کرد. حکمت که به معنای فلسفه مصطلح نیست.

باری اینکه فلسفه متافیزیکی (فلسفه اسلامی)، به فهم دین کمکی نمی‌کند، عین آرای عارفان ماست و در صدرشان مولانا جلال‌الدین بلخی نشسته است که می‌گوید:

فلسفی خود را ز اندیشه بکشت

گو بدو کاو را سوی حق است پشت

گو بدو چندانکه افزون می‌دود

از مراد خود جداتر می‌شود

نه اینکه بازرگان، عارفانه طرد فلسفه می‌کرد، بلکه با عارفان خواسته و ناخواسته همراستا شده بود و بدیهی است که عارفان در فلسفه گریزیشان، پوزیتیویست نبودند! بلکه درد دین داشتند و فلسفه را راهزن راه حقیقت می‌شمردند، و غزالی وار توصیه «مجانّی» می‌کردند که برای تقویت ایمان، به دنبال کلام و فلسفه نروید که کوفتن بر ریشه درخت، آن را استوارتر نمی‌کند.

فلسفه متافیزیکی تنها یک نوع از فلسفه است و متافیزیسیست نبودن هم متفکر نبودن و فلسفه نداشتن نیست. بازرگان یک متفکر بود و در تفکر خود افت و خیزها و نقص و کمال‌ها داشت. یافتن مواضع نقص و کمال او، شایسته تدبّر سنگین و سرشار از ثمرات شیرین است، اما متهم

کردن وی به اندوختن و فروختن کالای پوزیتیویسم و علم پوزیتیویستی، و آن را گناه کبیره او دانستن، تفننی است ارزان و آسان، و تحلیلی است بی سود، بل پر زیان که با انصاف علمی و اعتدال اخلاقی فاصله بسیار دارد.

در سپهر دینداری معیشت‌اندیش عالمانه، به زحمت می‌توان الگویی پاکیزه‌تر و پیراسته‌تر از بازرگان یافت. قرآن در مرکز دین‌آگاهی او قرار داشت. از روایات کمتر استفاده می‌کرد، دینش را به فلسفه و عرفان نیامیخته بود، بر دین بار زیاد نمی‌نهاد، انتظاراتش را از دین بسیار کاسته بود، [۴۹] رشد سرطانی فقه را می‌نکوهید، به حکم تکلیف شرعی با استبداد ستیزه می‌کرد، مفتون و مرعوب چپ‌نمایی‌ها و غرب‌ستیزی‌ها نبود، اهمیت علم و تکنولوژی را عالمانه می‌فهمید، به صلح و اصلاح راغب‌تر بود، تا به جنگ و انقلاب. در مقابل روحانیت و سلطنت خاضع نبود، و به علم تنها قانع نبود و علاوه بر کار ذهنی، کار دستی هم می‌کرد. سقف معیشت را بر ستون شریعت نزد و پرستش را از عشق جدا نشاناند و با دین بازرگانی نکرد.

فراتر رفتن از سپهر وی جهد و جهادی خطیر می‌طلبد که گمان ندارم اغلب ناقدان وی آماده خطر کردن آن باشند.

رحمت خدا بر او باد که آزاده و سربلند و پارسا زیست. قدرناشناسی فرومایگان و ناسزاهای ناجوانمردان پس از انقلاب از مروّت و منزلت او هیچ نکاست. سرفراز به ملاقات خدا رفت و آسوده در بستر جاودانگی بیارمید.

رحم الله معشر الماضین

که به نیکی قدم سپردندی

راحت جان بندگان خدای

راحت جان خود شمردندی

کاش آنان چو زنده می‌نشوند

- [۱] - هاشم آجاری، روزنامه شرق، نهم بهمن ۱۳۹۲ .
- [۲] - محسن آرمین، نسیم بیداری ۴۴ ، بهمن ۱۳۹۲.
- [۳] - مصطفی ملکیان، همان.
- [۴] - محسن آرمین، همان.
- [۵] - Strong Verifiability
- [۶] - Weak Verifiability
- [۷] - Theory Ladenness of Observations
- [۸] - (Isaac Newton (1643-1727
- [۹] - (John Stuart Mill (1806-1873
- [۱۰] - (Ludwig Wittgenstein (1889-1951
- [۱۱] - (Rudolf Carnap (1891-1970
- [۱۲] - (Otto Neurath (1882-1945
- [۱۳] - (Alfered Ayer (1910-1981
- [۱۴] - (karl Popper (1902-1994
- [۱۵] - Karl Popper, Unended Quest, ch. 2
- [۱۶] - PROVABILITY
- [۱۷] - Criterion of Refutability

Hypothetico-Deductive Model – [۱۸]

Psychologism – [۱۹]

Conjectures and Refutations – [۲۰]

(Thomas Kuhn (1992-1996 – [۲۱]

Paradigm shift 22

(Imre Lakatos (1922-1974 – [۲۳]

Research Programs – [۲۴]

(Pierre Duhem (1861-1916 – [۲۵]

(Alexandre Koyre (1892-1964 – [۲۶]

(Michel Foucault (1926-1984 – [۲۷]

[۲۸] – شرح مبسوط این فلسفه‌ها را در مقدمه مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۵، آورده‌ام.

Reductionism – [۲۹]

(Max Weber (1864-1920 – [۳۰]

Verstehen – [۳۱]

von Hayek – [۳۲]

The Counter Revolution of Science – [۳۳]

[۳۴] – نگاه کنید به مقدمه تبیین در علوم اجتماعی، تألیف دانیل لیتل، ترجمه عبدالکریم سروش.

[۳۵] - فراموش نکنیم که معیار ابطال‌پذیری پوپر که نافی و ناقض اثبات‌پذیری تجربی بود، تنها ۸۰ سال است که پا به جهان فلسفه غرب و ۳۰ سال است که پا به خاک ایران نهاده است (پوپر کتاب منطق پژوهش را در سال ۱۹۳۴ به آلمانی و سپس آن را در ۱۹۵۹ به انگلیسی منتشر نمود). عمر برنامه پژوهشی لاکاتوش و «انقلابات علمی» تامس کوهن از این هم کمتر است، و چگونه می‌توان از دانشمندی که فیلسوف نیست انتظار داشت که این همه را بداند و در پژوهش‌های علمی و تفسیری خود از آنها بهره برد؟ حتی همین امروز هم فیلسوف سوگلی حکومت اسلامی، رضا داوری اردکانی، معنای درست ابطال‌پذیری را نمی‌داند و در کتاب سخیف فلسفه کارل پوپر، آن را به معنای باطل شدن نهایی همه نظریات علمی می‌داند!

[۳۶] - الاتفاقی لا یکون دائمیا ولا اکثریا.

[۳۷] - در این میان تنها مرحوم محمدباقر صدر بود که بر اصل «تقارن اتفاقی» شورید و در تحکیم استقراء و علیت، از علم احتمالات کمک گرفت که داستان نغز دیگری است و من در نقد کتاب الاسس المنطقیه للاستقراء آن را آورده‌ام. نگاه کنید به تفرّج صنع، انتشارات سروش، ۱۳۶۰.

[۳۸] - سوره هود، آیات ۴۴ به بعد.

[۳۹] - از آن طرف، اصحاب مکتب تفکیک که از درآمیختن وحی و فلسفه به شدت گریزان بودند، فلسفه گریزیشان را عین خضوع در مقابل نبوت و ولایت می‌دانستند و ندانستن فلسفه را (که بازرگان بدان متهم و مطعون است) موجب خلوص ایمان و صفای درک قرآن می‌شماردند.

[۴۱] - (David Hume (1711-1776

[۴۲] - (Alfred Russel Wallace (1823-1913

[۴۳] - Anthropic Principle

(Antony Flew (1923-2010 – [۴۴]

God of Gaps – [۴۵]

(Ludwig Boltzmann (1844-1906 – [۴۶]

The Heat Death of the Universe – [۴۷]

(William Thompson (1824-1907 – [۴۸]

[۴۹] – و این درسال‌های پایانی عمرش آشکارتر شد که دین را ذاتاً برای آخرت می‌خواست و تبعاً برای دنیا.

بازی با دین مردم؟

ابداع مجتهدانه و روشمند یک رای تازه فقهی آن هم به دست یک فقیه چرا خروج از دایره دین و فقاقت شمرده شود؟

به نام خدا

آیت الله بیات زنجانی اخیراً فتوا داده‌اند که شخص روزه دار در تشنگی‌های تعب آور میتواند جرعه‌ی آب بنوشد و رفع موقت عطش کند و همچنان روزه دار بماند. در این صورت کفاره و قضا هم بر ذمه او نخواهد بود. ایشان موثقه‌ای را هم به منزله مستند فتوای خود ذکر کرده‌اند. آیت الله ناصر مکارم شیرازی بر این فتوا خرده گرفته‌اند و با طنزی ملایم گفته‌اند که مگر میشود هم روزه دار بود هم کوزه‌ای آب خورد؟ هم روزه دار هم کوزه دار؟! ایشان این فتوا را خلاف اجماع علمای اسلام و محتملاً خلاف ضرورت دین شمرده‌اند و به صاحب آن فتوای نادر هشدار داده‌اند که با دین مردم بازی نکند.

مرا در شؤون فقهی این فتوا سخنی نیست که: نه مفتیم نه مدرّس نه محتسب نه فقیه

مرا چه کار که من منع آب خواره کنم؟ (۱)

حدیثی پشتوانه آن فتواست که به نظر آیت الله مکارم سنداً و دلالتاً مخدوش است و به نظر آیت الله بیات چنین نیست. لاجرم مقلدان آن فقیه به آن عمل نمیکنند و مقلدان این فقیه بدان عمل میکنند، و مادام که هر دو در دایره اطاعتند بر هیچ کدام خرده نمی‌توان گرفت. اما این که کدام فقیه افقه از دیگریست منوط به داوری مقلدان است. لاجرم مقلدان هر یک از این دو فقیه، مرجع و مفتی خود را اعلم و افقه از دیگری می‌دانند.

تا اینجا هیچ خرق عادت و خلاف جماعت و نقض شریعت رخ نداده است. پرسش و مشکل از آنجا پدید می‌آید که فقهی دیگر را در ملأ عام و در حضور همگان به "بازی کردن با دین

مردم“ متهم کند و به او هشدار دهد که از این پس در مقام افتاء محتاط تر و همراه تر با جمهور فقیهان باشد و خرق اجماع نکند و مظلومه افتاء بغیر علم را به دوش نکشد.

سوال این است که مگر علم فقه مجموعه همین آرا و اجتهادات متوافق و متخالف فقیهان نیست پس ابداع مجتهدانه و روشمند یک رای تازه فقهی آن هم به دست یک فقیه چرا خروج از دایره دین و فقاہت شمرده شود؟

مگر این خود عین ورود و تمکن در تفقه و اجتهاد نیست؟ می گوید رای باطلیست. به فرض که چنین باشد مگر هر علمی مجموعه آرای صحیح و باطل نیست؟ مگر همه فتاوی فقیهان عین صواب و حقیقت است؟ شما کدام علم بشری را می شناسید که از خطا عاری باشد؟ می گوید فقه احکام بشری نیست، احکام الهی است. درست است. اما اینجا سخن از “علم فقه” است که علم است بشری و ظنی و تاریخ مند و متحول و پرورده دست فقیهان، نه “خود فقه” که حقیقت احکام در علم الاهیست. می گوید اما ثوابتی و آیات و احادیثی در فقه هست که الاهیست و ساخته فقیهان نیست. همینطور است ولی مگر تفسیر آنها بر عهده فقیهان نیست؟ و مگر این تفاسیر، اجتهاد پذیر و متفاوت و متضارب نیستند و تحول مستمر نیافته اند؟ می گوید ولی بعضی احکام اجماعی اند و تا کنون یکسان مانده اند و عوض نشده اند. درست است ولی جوجه ها را آخر پائیز می شمرند و پائیز تاریخ فقه هنوز نرسیده است. می گوید باین شیوه دیگر از علم فقه چیزی باقی نخواهد ماند. جواب این است که علم فقه عین همین جریان مستمر آمد و شد اجتهادات است و بس.

آیت الله مکارم خود چند سال پیش فتوا به حرمت تدخین دادند که اگر بدان عمل میشد درآمد دولت از دخانیات نقصان عظیم می پذیرفت. فتوایی فاطر بود که به فراموشی رفت. در همان اوقات از آیت الله فاضل لنکرانی نقل شد که نه تنها سیگار و قلیان کشیدن حلال است بل به روزه داری هم لطمه نمی زند و آن را به روزه خواری بدل نمیکند. فتوای آیت الله لنکرانی البته بی سابقه نبود و چنان که مرحوم تنکابنی در قصص العلماء آورده است یکی از علمای عهد قاجار

در ماه رمضان، در حال روزه، در مسجد، بر منبر قلیان کشید تا به همگان بنماید که حلیت تدخین و صحت روزه داران تضمین شده است.

فتوای آیت اله خمینی و رفع حرمت بازی شطرنج و اعتراض آیت الله غدیری و جواب آیت الله خمینی به او از موارد معاصر چنین اجتهادات نسبتاً تازه است (و از این نمونه‌ها در تاریخ فقه چندان فراوان است که حاجت به اشارت نیست) و نمی دانم که آیت الله مکارم شیرازی اگر دلیری و بسط ید کنونی را داشتند با پیشوای انقلاب چه میگفتند و به او چه هشدار می دادند؟ آیا از او هم می خواستند که با دین مردم بازی نکند؟

چنین می نماید که دایره فقه و دین در نگاه آیت الله مکارم شیرازی چون چشم ترکان لشکری تنگ است. هر چه مقبول و معتقد ایشان است دین است و هر چه از آن بیرون افتد یا با آن در افتد لاجرم بازی با دیانت و ترک تازی بر شریعت است.

من در مقام امر به معروف و نهی از منکر نیستم که ایشان رابه سعه صدر اخلاقی در مقابل مخالفان دعوت کنم. انشاءالله خود واجد آن اند. دعوت من به تصحیح رویکرد معرفت شناسانه است. از ایشان می خواهم که در علم فقه نه از دریچه آراء فقهی خویش بل همچون معرفت شناسان نظر کنند و فقه را دانشی بشری و تاریخی و نهاده بر دوش فقیهان و وام گیرنده و تغذیه کننده از بیرون خود و در سیلان مستمر ببینند و با نگاه درجه دوم از صدق و کذب در گذرند و از صائب و خاطی (که موضوع نگاه درجه اولند) ارتفاع گیرند و به رودخانه جاری علم فقه بنگرند که چگونه با همین آرای متضارب، پر آب تر و پر شتاب تر و ”فقه تر“ شده و به دریای فراخ دانش های بشری می پیوندد.

آنگاه است که آرای فقیهان دیگر را (درست باشد یا غلط) نه بازی با دیانت و نه موجب فقر فقاقت خواهند دانست بل آنها را ارج خواهند نهاد و مغتنم خواهند شمرد. این سعه ذهن معرفتی البته و با الضروره سعه صدر اخلاقی را به دنبال خواهد داشت. اختلاف نظر فقهی ایشان با فقیهی دیگر از منظر درجه دوم عین علم فقه است نه بیرون از آن نه بازی با آن. لذا نکوشند که با تهمت ”بازی با دین مردم“ رقیب را از بازی حذف کنند و میدان فقاقت را از این رقابت

محروم سازند. علم فقه همچون هر علم بشری دیگر بازی عالمان است با یکدیگر. و در این مسابقه علمی حقیقت جویانه، گرچه همه به قصد برد می‌آیند برخی هم میبازند لیکن بازندگان هم عضو تیم اند و به قدر برندگان به گردن آن حق دارند و در گرم و زنده نگاه داشتن بازی سهیمند (۲)

سخن دیگری هم با آیت الله مکارم شیرازی و فقیهان دلسوز و درد مند دارم. بازی نکردن با دیانت مردم البته دغدغه یی مبارک است. اما مصداق اهمّش آب خوردن روزه داران عطش ناک نیست. مصداقش آن است که فقهی چون آیت الله محمد مومن، عضو فقهای شورای نگهبان، صریحاً فتوا میدهد که جائز بل راجح است که به بد دینان و بدعت گذران تهمت زنا و لواط بزنییم تا از میدان به در روند و از شرّشان آسوده شویم (۳)

آیت الله ابولقاسم خویی و آیت الله محمد رضا گلپایگانی نیز چنین فتوایی داده اند، آن هم به استناد و تمسک به حدیثی که از پیامبر علیه السلام آورده اند که: "إذا رأیت اهل الریب والبدع من بعدی فاظہرو البرائۃ منهم ... و با هتوهم..." (۴) و آن را چنین، معنا کرده اند که پس از من اگر اهل شبهه و بدعت را دیدید از آنان بیزاری بجوید و به آنان بهتان بزیند.

خوب است آقای مکارم به سراغ این حدیث بروند و به فقیهان روزگار ما آن هم در ملأ عام نه در خفا گوشزد کنند که عمل به این روایت فقهی ضد اخلاقی، عین قربانی کردن اخلاق در پای فقه و عین بازی کردن با دین مردم و تیغ دادن در کف زنگی مست است. چرا غصه نمیخورند که بناهای استوار اخلاقی را با اینگونه روایات سست فقهی چنین بی باکانه می‌شکنند و فرو میریزند؟ چرا دست کم دغدغه اخلاق را به اندازه دغدغه فقه ندارند؟

شگفت نیست اگر امروز تابعان فقاقت و عاملان به این روایت را در رسانه‌ها و نهادهای قضایی و امنیتی میبینیم که گستاخانه پنجه تصرف در جان و آبروی بیگناهان میبرند و "حجت شرعی" می‌آورند که بنا به تعلیم و تفسیر فقیهان، پیامبر اسلام دستشان را در این گونه رذالت و رزیه‌ها باز گذاشته است. آیا شما گمان می‌کنید که عامه مردم روزه دار اگر از چنین فتوایی آگاه شوند باز

هم بر دیانت و فقاہت موجود باقی خواهند ماند؟ و باز هم به چنان پیامبری حرمت خواهند نهاد؟

گر شوند آگه از اندیشهٔ ما مغیجگان

بعد از این خرقة پشمین به گرو نستانند

سَلْمَنَا. آب خوردن یک روزه دار تشنه لب آبروی شریعت را میبرد و دین را به بازی میگیرد و ساز شرع را بی قانون می کند. نسبت زنا و لواط و سرقت و قتل به مخالف دادن و برایش پرونده ساختن و از او اعترافات مجعول گرفتن و جواز شرعی همه اینها را از روایتی از اصول کافی در آوردن چطور؟

دیگر چه کسی از نشستن با اینگونه مفتیان و اذنا ب و اصحاب شان احساس امنیت می کند؟ فقیهی که جان و مال و آبروی مردم را در قبضه تصمیم خود می بیند که اگر چپ بروند یا کج بیاندیشند حکم به کفرشان میدهد یا به فسقشان چه امنیتی و اهلیتی در او می توان سراغ کرد؟ همهٔ فقاہت و شخصیتش تهدیدیست برای نام و نان و جان و آرامش و آسایش دیگران.

پیامبری که دعوت به ایمان می کند و قرآنی که می گوید مومن بودن ایمن بودن است (ایّ الفریقین احقّ بالامن، قرآن، سوره اعراف) چگونه با فقهی می سازد که امنیت ستان است؟ چگونه با فتوایی می سازد که اخلاق ستیز است؟

وظیفه دشوار فقیهان امروز پیراستن فقه از بی اخلاقی هاست. آنان دیگر نمیتوانند فقط به وجوب و حرمت فقهی افعال مکلفان بیاندیشند، اندیشه در وجوب و حرمت اخلاقی افعال از آن ضروری تر است. نه هر چه حرمت فقهی دارد حرمت اخلاقی هم دارد (چون خوردن ذبیحه کفار) و نه هر چه وجوب فقهی دارد وجوب و جواز اخلاقی هم دارد (چون وجوب قتل مرتد) و نه هر چه جواز فقهی دارد جواز اخلاقی هم دارد (چون طلاق یکسویه زن به دست مرد). به عبارت دیگر گناهان و نارواهای فقهی لزوماً نارواهای اخلاقی نیستند ولی رخصت های فقهی گاه جزو محرّمات اخلاقی اند و رفع تزاحم این دو وظیفه واجب اخلاقی فقیهان دردمند است. فقهی که

رخصت به شکسن پیمان می‌دهد و بهتان‌های ناموسی و جاسوسی به مخالفان را مشروع می‌شمارد قطعاً فقهی نامشروع است. پیراستن فقه از این آلودگی‌ها و بازگرداندن مشروعیت بدان، در گرو گشودن ابواب علم اخلاق به روی علم فقه است و این تازه یکی از هفتاد نقصان علم فقه امروزی است. در متون علم اصول، به علوم مورد نیاز فقیه که می‌رسند می‌گویند دانستن ادبیات عرب و منطق و علم اصول از واجبات اصلی است. هیچ‌جا نمی‌گویند دانستن علم اخلاق و فلسفه اخلاق هم ضروری است و همین است که فتاوی فقهی چنین بیگانه با اخلاق شده‌اند. به فقه آموزان باید گفت فقه سیاسی و حکومتی را فرو گذارید و فقه اخلاقی را بردارید که ضروری‌تر و خدا پسندتر و انسان نوازتر است.

۱. با پوزش از خواجه شیراز برای این تصرف عدوانی!.

۲- در این مساله در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت به بسط و تفصیل سخن گفته‌ام.

۳- آیت الله محمد مومن، مبانی تحریر الوسیله، ج ۲ ص ۴۵۲

۴- کلینی. اصول کافی. ج ۴

*این نوشتار در ارجاعات و مدارک و امدار آیت الله محمد سروش محلاتی است

محمد(ص): راوی رویاهای رسولانه

آنچه در این مقال می‌آید هستی‌شناسی خیال و حضرات خمس و معرفت‌شناسی آن‌ها نیست، بل پدیدارشناسی خیال و بیان ویژگی‌های روایت رؤیاهاست

به نام خدا آغاز نوشتن روز مبعث نبوی

۲۷ رجب ۱۴۳۴ قمری

۱۷ خرداد ۱۳۹۲ خورشیدی

محمد(ص): راوی رویاهای رسولانه (۱)

یکم. جلال‌الدین محمد بلخی گفت:

«هست قرآن حال‌های انبیا» [۱]، و من می‌خواهم با کسب اجازه از روح آن عزیز چنین بگویم:

«هست قرآن خواب‌های مصطفی»، و البته از آن خواب‌ها که:

خواب می‌بینم ولی، در خواب نه

مدعی هستم ولی کذاب نه [۲]

مدعی من در این نوشتار این است که ما در فهم کلام و حیانی از نکته‌ای ساده و مهم غفلت کرده‌ایم. تا کنون بر این معنای درست پای فشرده‌ایم که زبان قرآن، انسانی و بشری است، و قرآن مستقیماً و بی‌واسطه، تألیف و تجربه و جوشش و رویش جان محمد(ص) و زبان و بیان اوست، محمدی که تاریخی است و در صراط تکامل است و پایه‌پای زمان پیامبرتر می‌شود، جانش شکوفاتر و چشمش بیناتر می‌گردد و در صید معانی و معارف تیزپنجه‌تر می‌شود. خدا را بهتر می‌شناسد و وصف می‌کند، درکش از رستاخیز و عوالم برین و پسین، ژرف‌تر می‌شود و برای گشودن گره‌های جامعه خویش، راه‌های تازه‌تر پیش می‌نهد. و اگر عمر بیشتری می‌یافت

و غواصی را نیکوتر می‌آموخت و حوصله‌ای فراخ‌تر و هاضمه‌ای قوی‌تر می‌یافت، ای بسا که از دریای حقایق، گوهرهای گران‌تر صید می‌نمود و قرآن را فربه‌تر و جهان را توانگرتر می‌کرد. [۳]

گفته‌ایم که آن دستاوردهای کلان به زبان عربی و عرفی و بشری و در خور فهم آدمیان عرضه شده‌اند و از منبع ضمیر پیامبر برخاسته‌اند، و قدسی بودن تجربه، زبان تجربه را قدسی و الهی نکرده است. حتی در مقام تکوّن هم، احوال شخصی و صور ذهنی و حوادث محیطی و وضع جغرافیایی و زیست - قبائلی پیامبر، صورت‌بخش تجارب او بوده‌اند و بر آن‌ها جامهٔ تاریخ و جغرافیا پوشانده‌اند. یعنی خدا سخن نگفت و کتاب نوشت، بل انسانی تاریخی به جای او سخن گفت و کتاب نوشت و سخنش همان سخن او بود. تو گویی الوهیت در پوست بشر رفت و بشری شد، و ماورای طبیعت، جامهٔ طبیعت به خود پوشید و طبیعی شد، و ماورای تاریخ، پا به عرصهٔ تاریخ نهاد و تاریخی گردید. با این همه پنجره‌های گشوده به روی فهم وحی، هنوز یک پنجرهٔ بزرگ ناگشوده مانده است، و این مقال در صدد گشودن آن پنجرهٔ ناگشوده است.

دوم. در عنوان مقال آوردم که «محمد(ص) راوی رویاهای رسولانه» است. از یکایک این واژگان مراد ویژه‌ای دارم که یکایک باز می‌گویم:

الف.

محمد(ص) راوی است، یعنی مخاطب و مخبر نیست. چنان نیست که مخاطب آواهایی قرار گرفته باشد و در گوش باطنش سخنانی را خوانده باشند و فرمان به ابلاغ آن داده باشند، بل محمد(ص) روایتگر تجارب و ناظر منازری است که خود دیده است و فرقی است عظیم میان ناظر راوی و مخاطب خبر. به او نگفته‌اند برو و به مردم بگو خدا یکی است [۴]، بل او خدا را به صفت وحدت خود دیده و شهود کرده و روایتش از این مشاهده را با ما به زبان خود باز می‌گوید. به او نگفته‌اند برو و به مردم بگو خدا و فرشتگان و دانایان بر وحدانیت خدا گواهی می‌دهند [۵]، بل او گواهی خدا و فرشتگان و دانایان را خود دیده و شنیده، و اینک راوی آن است. به او نگفته‌اند برو و به مردم بگو که رستاخیزی هست و میزانی و دوزخی و بوستانی و حشر خلایق و نشر کتب، بل وی بنفسه و بعینه، ناظر و راوی آن مناظر بوده است. بهشتیان را

در حال مبادله جام‌های شراب [۶] و دوزخیان را در حال ریزش پوست‌های سوخته و رویش پوست‌های نو دیده است [۷]. به او خبر نداده‌اند که همه چیز تسبیح خدا می‌کند [۸]، بل او خود شاهد و شنونده تسبیح آن‌ها بوده است و قس علی‌هذا.

این تصوّر که فرشته‌ای آیه‌ها را به قلب محمد (ص) فرو می‌ریخته است و او آن‌ها را بازخوانی می‌کرده است، باید جای خود را به این تصوّر دهد که محمد (ص) چون گزارشگری جان‌بخش و صورتگر و حاضر در صحنه، وقایع را گزارش می‌کرده است. به جای این گزاره که در قرآن، الله گوینده است و محمد (ص) شنونده، اینک این گزاره می‌نشیند که در قرآن محمد (ص) ناظر است و محمد (ص) راوی است. خطابی و مخاطبی و اخباری و مخبری و متکلمی و کلامی در کار نیست، بل همه نظارت و روایت است. آن سری نیست بل این سری است! و البته همه بعین‌الله و باذن‌الله.

مناظر و وقایعی که این رسول صادق روایت می‌کند، بسیار گونه‌گون است. از زندگی پیامبران گرفته تا نزول فرشتگان در شب قدر [۹]، از سیلی زدن فرشتگان بر ستمگران در هنگام مرگ [۱۰]، تا حدیث هول قیامت [۱۱]، از نشستن خدا بر تخت [۱۲] تا فرو شدن خورشید در گل [۱۳]، از سجده فرشتگان به آدم [۱۴] تا مجادله ابراهیم با خدا [۱۵]، از قصه اصحاب کهف تا ماجرای اسراء و معراج محمد (ص). [۱۶] به این نمونه‌ها بنگرید:

نمونه اول:

«روزی حواریون به عیسی بن‌مریم گفتند: آیا خدای تو می‌تواند مائده‌ای از آسمان برای ما بفرستد؟ عیسی گفت: از خدا شرم بدارید. گفتند: می‌خواهیم از آن بخوریم تا دلمان آرام بگیرد و یقین کنیم که تو به ما راست گفته‌ای و شاهدان صداقت تو باشیم. عیسی بن‌مریم گفت: خدایا برای ما مائده‌ای بفرست تا هم عیدانه‌ی بی برای اول و آخر ما باشد هم نشانه‌ای از تو. تو که روزی رسانی، ما را روزی ده. خداوند گفت: من این مائده را نازل می‌کنم، اما اگر کسی بعد از آن کفر ورزد، او را شکنجه‌ای کنم که احدی را نکرده باشم. نیز روزی خدا به عیسی بن‌مریم گفت: تو بودی که به مردم گفتی تو را و مادرت را به خدایی برگیرند؟ عیسی گفت: سبحان‌الله،

سخن ناحق گفتن در خور من نیست، اگر هم گفته باشم تو می‌دانی. تو ضمیر مرا می‌خوانی ولی من ضمیر تو را نمی‌خوانم. فقط تو غیب‌دانی. آن‌چه من بدانان گفتم جز این فرمان تو نبود که خدا را بپرستید که ربّ من و ربّ شماست. مادام که من در میانشان بودم، تو گواشان بودی، حالا هم که جان مرا گرفته‌ای باز ناظر بر آنانی و تو بر همه چیز ناظر و گواهی. اگر عذابشان کنی، بندگان تواند و اگر ببخشی‌شان، خود دانی که عزیز و حکیمی. خدا گفت: این روزی است که صادقان بهره‌ی صدق خود را می‌برند، باغ‌هایی با جوی‌های جاری در اختیار آنان است و تا ابد در آن خواهند بود. خدا از آنان خشنود است و آنان هم از خدا خشنودند. و رستگاری عظیم همین است. زمین و آسمان‌ها و هرچه در آن‌هاست، از آن خداوند است و او بر همه چیز تواناست» [۱۷].

نمونه دوم:

«در صور دمیده شد و همه اهل آسمان و زمین، جز آن‌ها که خدا می‌خواست، بیهوش افتادند و آن‌گاه دوباره در صور (بوق) دمیده شد و همه به پا خاستند. زمین به نور پروردگار روشن شد و کتاب را نهادند و انبیا و شهدا را آوردند و میانشان به حق و عادلانه داوری کردند. و هر کس به طور کامل جزای عمل خود را ستاند چون خدا به رفتارشان نیک آگاه است. آن‌گاه کافران گروه گروه به سوی جهنم رانده شدند. به آن‌جا که رسیدند و درهای جهنم باز شد، خازنان جهنم از آنان پرسیدند: مگر رسولانی نزد شما نیامدند تا آیات خدای شما را بر شما برخوانند و از احوال امروز بیم‌تان دهند؟ کافران گفتند: آری، ولی چه کنیم که عذاب برای کافران مقدر بود. کافران را گفتند که برای ابد به جهنم روید که جای ناخوش متکبران است. پارسایان هم گروه گروه به سوی بهشت هدایت شدند. به آنجا که رسیدند و درهای بهشت که باز شد و... خازنان بهشت به آنان سلام کردند و خوشامد گفتند و آنان را به ورود در بهشت فراخواندند. پارسایان گفتند: حمد خدا را که به وعده‌اش وفا کرد و این سرزمین را به ما بخشید که در هر جای آن بخواهیم می‌توانیم اقامت کنیم. و ملائکه گرداگرد تخت خداوند تسبیح می‌گفتند و همه چیز به نیکی و راستی سپری شد و همه جا سخن از حمد و سپاس خداوند بود. [۱۸]

در صحنه‌های جاندار و جذّاب بالا (که مرحوم سیّد قطب تصویرپردازی هنری دل‌انگیزی از آن‌ها کرده است) [۱۹] گویی، گوینده‌ای به نام خدا پاک از صحنه غایب است و پیامبر خود حاضر و ناظر و گزارشگر و راوی آن‌هاست. یک جا خدا با عیسی سخن می‌گوید و عیسی جواب می‌دهد، و در جای دیگر فرشتگان با بهشتیان و دوزخیان سخن می‌گویند و آنان جواب می‌دهند. در این جا خدا نمی‌گوید که من با عیسی چنین و چنان گفتم، بلکه کس دیگری که همان محمّد (ص) باشد، روایت می‌کند که خدا به عیسی چنین گفت و چنان شنید، یعنی محمّد مخاطب کلام خدا نیست، بلکه ناظر و راوی صحنه گفت‌وگوی عیسی و خداست. منظره روز رستاخیز از این هم جذّاب‌تر و گویاتر است. گویی پیامبر در صحنه‌ای پرحادثه ایستاده و انبیا و شهدا و فرشتگان در پیش چشم او می‌روند و می‌آیند و کتاب و بهشت و دوزخ، و گشوده‌شدن درهای آن‌ها را و به تعبیر قرآن آن «مشهد عظیم» را نظاره و روایت می‌کند. خصوصاً صیغه ماضی که در ساختار این روایت به کار رفته، (و ترجمه نگارنده هم وفادار به آن است) از رویدادی تحقق یافته و رؤیت شده، حکایت می‌کند.

مفسران با غفلت از نقش روایتگرانه پیامبر، و با فرض متکلم وحده بودن خداوند در قرآن، این آیات را به صیغه مستقبل و به مثابه خبری درباره آینده تفسیر کرده‌اند، یعنی گفته‌اند خداوند به پیامبر خبر داده است که روزی خواهد آمد که انبیا و شهدا به عرصه محشر درآیند... الخ. این ترفند تبدیل گذشته به آینده، فقط به کار تأمین مواد و مصالح برای تأیید فرضیه متکلم بودن خداوند می‌آید. اما کسی چون صدرالدین شیرازی که گویی بویی از روایتگری محمّد برده است، در تفسیر سوره واقعه صریحاً می‌نویسد که: إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ [۲۰] یعنی واقعه قیامت واقعاً رخ داده، نه اینکه چون مضارع محقق‌الوقوع است به صیغه ماضی ادا شده، گرچه هنوز نیامده است [۲۱].

نمونه سوم:

سوره واقعه منظره دیگری از قیامت را روایت می‌کند:

واقعه رخ داده و شگئی به جا نگذاشته است. مردم سه دسته شده‌اند: گروهی در پیش، گروهی در سمت راست و گروهی در سمت چپ. پیشروان خود مشتمل بر دو طایفه‌اند: اکثریتی از پیشینیان و اقلیتی از پسینیان، روبه‌روی هم تکیه زده بر تخت‌های زربفت نشسته‌اند، پسرکان گرد آن‌ها می‌گردند و شرابی به آنان می‌دهند که سرگیجه و سردرد نمی‌آورد، دست راستی‌ها در باغ‌ها به سر می‌برند، زیر درخت‌های بی‌خار سدر و پرسایه و موز بسیار و آب‌ریزان و میوه‌های فراوان و حوریان باکره؛ و دست چپی‌ها در تنگنا و زیر ابری داغ...

ب.

سؤال: این نظاره‌ها و مشاهده‌ها در کجا رخ داده است؟

پاسخ: در رؤیا.

خواننده می‌تواند به جای واژه رؤیا، از واژه‌هایی مانند مکاشفه و واقعه و مثال و خیال منفصل و متصل و اقلیم هشتم و جابلقا و جابلسا و ارض ملکوت استفاده کند (چنانکه کرده‌اند)، اما نگارنده بدون مخالفت با آن‌ها، واژه رؤیا را به عمد برگزیده است تا اولاً از ابهامات دست‌وپا گیر آن مفاهیم کهن و متافیزیک هولناکشان حذر کند، و ثانیاً حقیقت تجربه پیامبرانه محمد(ص) را آشکارتر و دست‌یافتنی‌تر نماید. آدمی نیست که خوابی ندیده باشد و رؤیا را در عمر خود بارها نیازموده و از تلخ و شیرین آن بی‌خبر باشد. لذا همه کس با رجوع به رویاهای خود می‌تواند چیزی از آنچه بر رسولان و عارفان در خلوت مراقبه و در اعماق مکاشفه و در حضرت خیال و در عالم مثال می‌رفته است، دریابد و کامل را با ناقص قیاس کند و بویی از آن بوستان مستور ببرد. گرچه به قول مولانا:

کار پاکان را قیاس از خود مگیر

گرچه باشد در نبستن شیر و شیر [۲۲]

سوی شهر از باغ، شاخی آورند

باغ و بستان را کجا آنجا برند؟

خاصه باغی کاین فلک یک برگ اوست

بلکه آن مغز است و این عالم چو پوست [۲۳]

ضمناً در گزیدن واژه رؤیا، خروجی از دایره سنت هم صورت نبسته است. عارفان که از «کشف تامّ محمدی» سخن گفته‌اند، اشارت به دریافتی اشراقی و ابرآگاهانه و فوق حسّی و رؤیایی داشته‌اند. از پیامبر هم آورده‌اند که رؤیای صادق یک جزء از چهل و شش جزء نبوت است. [۲۴] مفسّرانی هم بوده‌اند که معراج پیامبر را تجربه‌ای معنوی و رویایی نبوی و عروجی روحانی دانسته‌اند، نه پروازی جسمانی. [۲۵] همچنین به گواهی مآثورات تاریخی، در حین نزول وحی، خوابی سنگین همراه با تعرقّ به پیامبر دست می‌داد که گاه طاقت او را طاق می‌کرد و همین بهانه‌ی شد تا پاره‌ای از معاصران محمد (ص) او را مجنون و برخی از روحانیان مسیحی او را مصروع بشمارند.

باری، آنچه در این مقال دنبال می‌شود، هستی‌شناسی خیال و مثال و حضرات خمس و معرفت‌شناسی آن‌ها نیست، بل پدیدار شناسی خیال و بیان ویژگی‌های روایت رؤیاهاست. و این است آنچه قلب این مقال است، و همین است آن غفلتی که در آغاز سخن از آن یاد کردم، یعنی همان پنجره بسته‌ای که گشودنش، فریضه‌ای مبارکست:

ما هنگام قرائت قرآن، گویی فراموش می‌کنیم که «خواب‌نامه» ای را می‌خوانیم که زبانش، زبان بیداری نیست، بلکه زبان خواب است. درست است که زبانی عرفی و بشری و شیرین است، اما زبان خواب هم هست. خواب همواره و در صریح‌ترین صورتش، باز هم رمزآلود و مه‌آلود است و نیازمند خوابگزاری، و زبان آن را معادل زبان بیداری گرفتن، خطایی مهلک و عظیم است. این مغالطه که باید آن را مغالطه خواب‌گزارانه نامید، مهلک‌تر از خطای خلط حقیقت و مجاز و استنتاج «باید» از «است»، و عظیم‌تر از مغالطه طبیعت‌گرایان است.

می‌توانم ادعا کنم که تفسیر عموم مفسران مسلمان آلوده به مغالطه خوابگزارانه است. یعنی واژه‌های آتش، خورشید، باغ، غضب، رحمت، آب، تخت، حور، ترازو، کتاب، و... را که در قرآن دیده‌اند، گمان برده‌اند که مراد همین آب و باد و آتش و کتاب و ترازوست که در بیداری می‌بینیم و می‌شناسیم، و غافل بوده‌اند از این‌که روایتگری تیز چشم، آن‌ها را در رؤیا و خیال دیده و شنیده است، آنهم با زبانی رمزی که بیگانه با زبان بیداریست. فی‌المثل مفسران در قرآن خوانده‌اند که: إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ، وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ [۲۶] (وقتی که خورشید گرفت و ستارگان تیره شدند...) و چنین معنا کرده‌اند: روزی که همین خورشید که در آسمان است، بگیرد و همین ستارگان که در بیداری می‌بینیم، تیره شوند... الخ؛ یعنی روز قیامت. و نیندیشیده‌اند که خورشید و ستارگان رؤیا، تعبیری دیگر دارند و لزوماً بر خورشید و ستارگان واقعی دلالت نمی‌کنند، چنان‌که داستان خواب یوسف در سوره یوسف بر آن گواه است. چرا نگوئیم که محمد (ص) در خواب دیده است که خورشید گرفته است، و آن‌گاه به دنبال تعبیر صحیح آن خواب برویم؟ نیک می‌دانم که از نمادین بودن مناسک دینی و معارف متون مقدس سخن بسیار رفته است و داستان‌های رمزی و نمادین، چون آثار شهاب‌الدین سهروردی، در همه زبان‌ها چندان فراوانند که حاجت به اشارت ندارند. [۲۷] اما سخن صاحب این قلم چیزی دیگرست. این‌که فی‌المثل داستان آدم در قرآن و تورات، نمادین باشد و هر یک از قهرمان‌های داستان چون آدم و حوا و شیطان، تشخیص یافته حقایقی نامتشخص قلمداد شوند؛ یا این‌که فی‌المثل در داستان پادشاه و کنیزک «مثنوی»، پادشاه نماد عقل باشد و کنیزک نماد شهوت؛ یا این‌که در شعر حافظ، می و چنگ و رباب و ابرو و زلف، هر یک (به زعم زاعمان)، کنایه و استعاره‌ای از حقیقتی دیگر باشند و مثلاً ابرو (که در عربی بدان حاجب گفته می‌شود)، کنایه از صفات حق باشد که حاجب ذات‌اند؛ یا این‌که معانی الفاظی چون میزان و قلم در قرآن، منحصر به مصادیق متعارف و مادی آن‌ها نباشند و فی‌المثل، بر هر چه کار نوشتن و سنجیدن کند، خواه مادی و خواه غیرمادی، دلالت کنند [۲۸]، هیچ‌کدام از جنس خوابگزاری نیستند. همچنین است سمبولیسم آداب و مناسکی چون حج که مثلاً هنگام قربانی کردن گوسفند، به قول ناصر خسرو، باید از قربانی کردن نفس

لثیم یاد کرد و «محنت بادیه خریده به سیم» [۲۹] از حج بازنگشت، یا ورود سیل وار تعبیرات مجازی (اعمّ از کنایه و استعاره و تمثیل و...) در متون مقدس و دیوان‌های شعر که گرچه مشابهتی با زبان رؤیا دارند، اما به هیچ روی خود آن نیستند.

در زبان رؤیا، مَجَاز و کنایه راه ندارد، یعنی الفاظ بر غیر معانی حقیقی‌شان حمل نمی‌شوند گرچه برای فهمیدنشان، به کتاب لغت مراجعه نمی‌توان کرد، بلکه باید از شیوه خوابگزاری بهره جست. آن‌که خورشید و ستاره یا گاوآن لاغر و فربه را در خواب می‌بیند [۳۰]، واقعاً ماه و خورشید را در خواب می‌بیند نه چیز دیگر را. و وقتی خواب را روایت می‌کند، حقیقتاً از ماه و خورشید سخن می‌گوید، نه چون شاعران که ماه و خورشید می‌گویند و مرادشان معشوق و محبوب است! و البته، فقط پس از خوابگزاری است که معنای خواب روشن می‌شود. وقتی قرآن می‌گوید: تخت خدا بر آب است [۳۱]، حکایت از رؤیای محمد(ص) می‌کند که تخت خدا را حقیقتاً بر آب دیده است، نه تخت کنایه از چیزی دیگر است و نه آب، و آن آیه هم خبری نیست که به وی داده‌اند تا با ما در میان بگذارد، و ما با ملاحظه قرائن لفظی و لَبّی، رازش را بگشاییم. همچنین است وقتی محمد(ص) از گرفتن خورشید و ستارگان، قرآن شنیدن جنیان، سجده فرشتگان بر آدم و بال‌های دوگانه و سه‌گانه و چهارگانه آنان، شهاب‌های ثاقب و طرد دیوان، نوزده نفر بودن آتش‌بانان، نشستن خدا بر تخت و آمدنش در صفوفی از ملائکه، پرشدن آسمان و زمین از نور خداوند، نزول ملائکه در شب قدر و باغ‌های پر از موز و انار و انگور در قیامت و... سخن می‌گوید. این‌ها عین رویاها و مکاشفات اوست، روایتگرش خود اوست و روایتش هم بر سبیل مجاز و نماد نیست؛ اما فهمش البته محتاج خوابگزاری است.

از دل‌انگیزترین رویاهای محمد(ص) آن بود که همه زمینیان و آسمانیان و سایه‌هاشان را شب و روز، طوعاً و کرهاً، [۳۲] سجده‌کنان در پیشگاه خداوند می‌دید. چه رویایی! چه مکاشفه‌ای! چه خیال لطیف و چه کلک خیال‌انگیزی!

محمد(ص)، شهاب‌الدین یحیی سهروردی نبود تا بیدار و هشیار بنشیند و تأمل و تذوق ورزد و قصه صغیر سیمرغ و عقل سرخ و لغت موران خلق کند و در هر کدام ده‌ها نماد و رمز مطابق

فلسفه و جهان‌بینی خود بنشانند، و آیندگان را به گشودن غموض و رموزشان دعوت کند. او پیامبر بود. حقایق، خود را بر او به زبان ویژه رویا عرضه می‌کردند و او حکایت آن‌ها را با ما «بیداران» باز می‌گفت. «زهی مراتب خوابی که به ز بیداری است» [۳۳].

می‌بینم که به دیدگاه آن عزیز عرش‌نشین، جلال‌الدین محمد بلخی، بسیار نزدیک شده‌ام که بر اعتزالیان خرده می‌گیرد که چرا تسبیح کردن اشیاء را چنین تأویل می‌کنند که: مراد از آیه *وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ* [۳۴] آن است که اشیاء چنان‌اند که دیدنشان ما را به تسبیح خدا وامی‌دارد:

پس چو از تسبیح یادت می‌دهد

آن دلالت عین گفتن می‌بود

این بود تأویل اهل اعتزال

و آن کس کو ندارد نور حال [۳۵]

و آن‌گاه می‌افزاید که با ورود به عالم جان، می‌توان غلغل اجزای عالم را شنید و دل را از وسوسه تأویل‌ها رهایی بخشید:

از جمادی عالم جان‌ها روید

غلغل اجزای عالم بشنوید

فاش تسبیح جمادات آیدت

وسوسه تأویل‌ها نربایدت

چون ندارد جان تو قندیل‌ها

بهر بینش کرده‌ای تأویل‌ها [۳۶]

یعنی در عالم جان و در رویای پیامبرانه، همه اشیا به درستی و به روشنی، تسبیح‌گویان ظاهر می‌شوند و به زبان فصیح ستایش و سپاس حق می‌گویند و در این تجربه، عارفان و پیامبران شریک‌الاذواق‌اند. همچنین است ناله‌کردن ستونی که پیامبر علیه‌السلام، هنگام خطابه در مسجد بر آن تکیه می‌کرد. وقتی منبری برای پیامبر ساختند، آن ستون چنان از فراق پیامبر نالید که ناله‌اش به گوش او رسید. مولانا می‌گوید:

فلسفی کو منکر حنّانه است

از حواس انبیا بیگانه است [۳۷]

یعنی فیلسوف (که در کلام مولانا همان متکلم معتزلی است)، چون حسّ نبوی و تجربه پیامبرانه و رویای رسولانه ندارد، نمی‌تواند این حکایت را باور کند و گر نه، شنیدن ناله دیوار در خواب چرا ممکن و معقول نباشد؟

چنین است که قول به رویای رسولانه، حجم عظیمی از تعبیرات مجازی را از قرآن می‌زداید و نیاز به تأویل را از میان برمی‌دارد و عبارات قرآن را بر معانی ظاهری‌شان باقی می‌گذارد. بنگرید که مفسر دانای تفسیر المیزان چه تکلفی می‌ورزد تا معنای معقول و «علم»‌پسندی از آیاتی به دست دهد که می‌گویند شهاب‌های آسمانی دیوان را می‌رانند. [۳۸] وی از طرفی شهاب را به معنای فیزیکی و متعارف آن می‌گیرد و از سویی، با توسل به مقبولات متافیزیکی خویش، شیاطین را غیرمادی می‌شمارد، و آن‌گاه در این تنگنا می‌افتد که شهاب طبیعی چگونه شیطان ماوراء طبیعی را می‌سوزاند، و نهایتاً بدین رأی نامطمئن (برخلاف عموم مفسران پیشین) متمایل می‌شود که شهاب‌ها هم باید کنایه از حجاب‌های غیرمادی باشند و آن آیه لاجرم باید با توجه به دستاوردهای نوین علمی تأویل شود! [۳۹] صاحب المیزان اگر بدین نکته متفطن بود که رمی شیاطین، رؤیایی است که پیامبر دیده است، آن‌گاه دست از آن تأویل متکلفانه می‌کشید و به خوابگزاری و آنتروپولوژی می‌پرداخت و به دنبال کشف این معنا می‌رفت که اگر کسی (در تاریخ و جغرافیای حجاز و در دل فرهنگ آن دوران) در خواب ببیند که شهابی در تعقیب دیوی است، تعبیرش چیست؟ نه اینکه هم شهاب را و هم شیطان را به زبان بیداری بخواند و بفهمد و آن‌گاه

در مخمصة تفسیریِ رهایی‌ناپذیری درافتد. تکلفات این مفسر معاصرا در باب شکافتن ماه، به منزله اعجاز پیامبر، باید هم ازین جنس دانست. او همچون همه پیشگامان خویش، یک مفسر بود نه یک معبر! و جان کلام همین است.

رفتن از تفسیر به تعبیر، مستلزم یک شیفت پارادایمی [۴۰] و یک تغییر الگوی بنیادی است.

[۱]. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۵۴۱.

[۲]. همان، دفتر ششم، بیت ۴۰۶۵.

[۳]. همه این‌ها را می‌توان مدلول و معلول و مستفاد و مستنبط از دعای پیامبر دانست که: رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا (طه، ۱۱۴). خداوند با اجابت این دعا، علم او را زیادت بخشید و او را در صراط تکامل افکند و پیامبرتر کرد.

[۴]. الحشر، ۲۲، (هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ).

[۵]. آل عمران، ۱۸، (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ)

[۶]. الطور، ۲۳، (يَتَنَزَّعُونَ فِيهَا كَأْسًا لَا لَعْوُ فِيهَا وَلَا تَأْتِيمُ).

[۷]. النساء، ۵۶، (كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا).

[۸]. الاسراء، ۴۴، (تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا).

[۹]. القدر، ۱ و ۴، (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ، نَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ).

[۱۰]. محمد (ص)، ۴۷، (فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ).

[۱۱]. مریم، ۳۷، (فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَّشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ).

[۱۲]. طه، ۵، (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى).

[١٣] . الكهف، ٨٦، (حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ).

[١٤] . البقره، ٣٤، (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ).

[١٥] . هود، ٧٤، (فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَىٰ يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ).

[١٦] . سوره های كهف، اسراء و نجم.

[١٧] . سوره مائده، ١١٢-١٢٠، (إِذْ قَالَ الْخَوَارِثُونَ يَعْيسَىٰ ابْنُ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ؟ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (١١٢) قَالُوا نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيَّهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ (١١٣) قَالَ عِيسَىٰ ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَءَايَةً مِنْكَ ارزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّزُقِينَ (١١٤) قَالَ اللَّهُ إِنْ يُنزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرُ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ (١١٥) وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَىٰ ابْنُ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَآمِيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ؟ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّانٍ كُنْتَ قُلْتَهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِ كَانِكَ أَنْتَ عَلَّمُ الْغُيُوبِ (١١٦) مَا قُلْتَ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ كُنْتَ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتَ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (١١٧) إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبَادُكَو إِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ فإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (١١٨) قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١١٩) لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّوَ هُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٢٠).

[١٨] . الزمر، ٦٨-٧٤، (وَتُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نَفَخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ (٦٨) وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (٦٩) وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ (٧٠) وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ

خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ (٧١) قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ (٧٢) وَسَيِّقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ (٧٣) وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَبَوْا مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ (٧٤).

[١٩]. التصوير الفنى فى القرآن.

[٢٠]. الواقعه، ١.

[٢١]. چنان كه جارالله زمخشرى در تفسير كشاف آورده است و چون او بسى بسيار.

[٢٢]. مولوى، مثنوى معنوى، دفتر اول، بيت ٢٦٣.

[٢٣]. همان، دفتر دوم، ابیات ٣٢٣٥-٣٢٣٦.

[٢٤]. نجم‌الدین رازى، صاحب مرصادالعباد، در شرح این حدیث، سخن بدیع و غریبی می‌آورد: دوران نبوت پیامبر بیست و سه سال بود، یعنی چهل و شش نیم‌سال. و چون پیامبر در نیم‌سال نخست پیامبری رویاها و ارهاصات داشت، رویا را یک جزء از چهل و شش جزء نبوت شمرده است. و الله اعلم.

[٢٥]. از جمله صاحب تفسیر المیزان در شرح آیات نخستین سوره اسراء و سوره نجم.

[٢٦]. التکویر، ١ و ٢.

[٢٧]. رمز و داستان‌های رمزی در ادب پارسی، تألیف دکتر تقی پورنامداریان از بهترین مراجع در این موضوع است.

[٢٨]. راهی که فیض‌کاشانی در تفسیر صافی و علامه طباطبایی در تفسیر المیزان رفته‌اند و به این شیوه خواسته‌اند که مشکل متشابهات قرآن را حل کنند.

[٢٩]. ناصرخسرو، دیوان، قصیده ١٤٧.

[۳۰] . داستان یوسف در قرآن.

[۳۱] . هود، ۷، (وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ).

[۳۲] . الرعد، ۱۵، (وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُم بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ).

[۳۳] . سحر کرشمه چشمت به خواب می دیدم / زهی مراتب خوابی که به ز بیداری است
(حافظ)

[۳۴] . الاسراء، ۴۴.

[۳۵] . مولوی، مثنوی معنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۰۲۶-۱۰۲۷.

[۳۶] . همان، ۱۰۲۱-۱۰۲۳.

[۳۷] . همان، دفتر اول، بیت ۳۲۸۵.

[۳۸] . الصافات، ۱۰، (إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ).

[۳۹] . تفسیر المیزان، ج ۱۷.

[۴۰] . Paradigm Shift.

محمد (ص) راوی رویاهای رسولانه (۲): خواب احمد، خواب جمله انبیاست

آدمیان را از رویاهایشان میتوان شناخت همچنانکه پیامبران را؛ ودرین رویاهاست که پیامبری چهره می نمایاند نه در تشریحات که نصیبه های نازل نبوت اند.

اول رمضان ۱۴۳۴

به نام خدا

محمد(ص): راوی رؤیاهای رسولانه(۲)

گفت پیغمبر که عینای تَنامَلایَنامُ قَلبِ عَن رَبِّ الْأَنامِ [۱] آن خیالاتی که دام اولیاست

عکس مهرویان بستان خداست [۲]

یکم: آوردم که محمد(ص) روایتگری است که راستگویانه رؤیاهای رسولانه و رمزآلود خود را به زبان عرف و به عربی مبین، بی مجاز و بی کنایه، برای ما باز می گوید و قرآن که «خوابنامه» اوست، نیازمند خوابگزاران است تا حقایقی را که به زبان ویژه رؤیا بر او پدیدار شده اند، به زبان شهادت برای ما بازگویند و زبان خواب را به زبان بیداری برگردانند و تعبیر را به جای تفسیر و تأویل متن بنشانند و بی میانجی زبان، خود را به جهان پرغموض و پررموز رؤیا نزدیک کنند، و چشم ما را به عکس مهرویان بستان خدا بگشایند.

پدیدارشناسی وحی و رؤیا و عبور از تفسیر کلاسیک متن مقدس به ساختارشناسی رؤیایی - روایی آن، نه پژوهشی است متکلمانه، و نه کوششی است هستی شناسانه. یعنی این قلم، نه در پی اثبات نبوت پیامبر اسلام است، و نه در پی آشکار کردن وثاقت و صداقت و سلامت رؤیاهای او. مومنانی که محمد(ص) را پیامبر می دانند (چون صاحب این قلم)، البته مکاشفات رمزآلود و رؤیایی وی را عزیز و شریف می شمارند، و در رازگشایی زبان آن ها به جد می کوشند، و از آن

برای سلوک راه آخرت و سعادت، بهره‌های عظیم معرفتی و اخلاقی می‌برند. این بهره‌ها هیچ نباشد، کم از کشف راز زبان مولانا و حافظ و شرکت در اذواق و مواجید آن‌ها، و گشودن چشم هنرمندانه به انسان و جهان، و بهجت حاصل از آن نیست. آن‌ها هم که التزامی و اعتقادی به نبوت ندارند، با تار و پود وحی نبوی و زبان تو در توی آن آشناتر می‌شوند و بی‌گدار به آب نمی‌زنند و در فهم و نقد کتابی که سرچشمه‌ای مه‌آلود و زبانی خیالین دارد، گام به احتیاط می‌زنند و کام به تأمل می‌گشایند.

همچنین کاوش در «نحوه وجود» عالم خیال و رؤیا، و هستی‌شناسی متافیزیکی آن و نسبتش با عوالم ملکوت و جبروت، و اثبات وجود جهان‌های نامشهود و نیازمودنی، و کیفیت نزول وحی و حصول رؤیا، و عروض صورت بر بی‌صورت‌ها، و مجاری نزول فیض باری، و مراتب و مدارج نفس و حضرات و درجات هستی و... با غایت این قلم به غایت بیگانه است. نگارنده تهور و توان عروج بر آن بام‌های بلند را ندارد و از قصور پای چوبین و بی‌تمکین خرد، نیک باخبر است. شرح آن عجایب را از عارفان باید پرسید که طایران آسمان معنا و سالکان طریق باطن‌اند و شرق و غرب ملکوت اسفل و اعلا را بارها به پای همّت و ریاضت درنوردیده‌اند و با ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت باده مستانه زده‌اند و آب حیات خورده‌اند و از غصّه نجات یافته‌اند. محبوسان سجن طبیعت را همین بس که از غار افلاطونی خود به سایه‌های حقیقت بنگرند و طلب روزی ننهادند.

باری، سخن نه در قبول نبوت است و نه در حقیقت وحی، که مومنان داوری خود را در باب آن‌ها کرده‌اند و بدان‌ها اعتقاد ورزیده‌اند؛ بل سخن در پدیدار وحی و زبان رؤیایی و فضای رمزآلود و مه‌آلود آن است که میراث ماندگار پیامبر است و گشودن قفلش را به کوشش ما وانهادند.

وحی هرچه باشد، به شهادت تاریخ و به گواهی مآثورات دینی، فضایی متفاوت با فضای بیداری دارد و به زبان ویژه خویش از حقایق سخن می‌گوید و چون همه خواب‌های دیگر نیازمند تعبیر و خوابگزاران است. مگر امام علی نگفت که «رؤیای انبیاء وحی است» [۳] و مگر پیامبر هنگام

دریافت وحی به ناهشیاری نمی‌رفت و غفلتی گران بر او عارض نمی‌شد و پس از هشیاری دیده‌ها و شنیده‌های بیخودانه خویش را با صحابیان، در میان نمی‌نهاد؟ مگر فرشتگان را در خیال نمی‌دید و از هیئت پرهیبت آن‌ها و بال‌های شش صد گانه‌شان خبر نمی‌داد؟ مگر موسی که در آن بیابان سرد پهراس از درخت سوزان خطاب «اَیُّ اَنَا اللهُ» شنید، تنها خود نشنید؟ و مگر اگر دیگرانی با او بودند، توانایی شرکت در آن تجربه و شنیدن آن خطاب را داشتند؟ این عروض وحی چنان خصوصی و درونی و غافلگیرانه و رؤیاش بود که همه چیزش با حوادث دنیای بیداری، از جمله زبانش فرق داشت، مگر تجربه دیدن تخت خداوند بر دوش هشت فرشته [۴] در بیداری صورت گرفت که زبانش را زبان بیداری بدانیم؟

آن‌ها که هنوز باور نکرده‌اند که زبان وحی زبان بیداری نیست، کمی به این دقیقه بیندیشند که اگر پدیداری به نام وحی داریم که محصول حالتی ناهشیار و نامتعارف است، آن گاه باید باور کنیم که زبانش هم نامتعارف است، حتی اگر مشابه زبان ما باشد و این عین همان باوری است که ما در باره همه خواب‌ها داریم و بی‌تکلف و بی‌تأمل، به دنبال خوابگزاری می‌رویم.

این که قرآن می‌گوید: إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ [۵] (قرآن کلامی جدی است و شوخی نیست)، به هیچ روی منافات با سرشت رؤیایی آن ندارد. بلی، قرآن قولی جدی است و از سر طیبیت ادا نشده است و به همین سبب است که محتاج خوابگزاری است و گرنه فروپایه و فرونهادنی است.

در خواب هم به خفته می‌گویند «بگو» و «بشنو» و «برو» و... و مگر این خطاب‌ها زبان خواب را به زبان بیداری بدل می‌کنند و سامع و قائل را دوتا می‌سازند؟ اگر «آتش» و «آب» در خواب همان معنی را دارند که در بیداری، آن‌گاه «بگو» و «بشنو» هم همان مقتضا و مدلول متعارف را خواهند داشت. از جلال‌الدین بلخی بشنویم:

همچو آن وقتی که خواب اندر روی

توز پیش خود به پیش خود شوی

بشنوی از خویش و پنداری فلان

با تو اندر خواب گفتست آن نهان

تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق

بلکه گردونی و دریای عمیق

خود چه جای حدّ بیداریست و خواب

دم مزن واللّه اعلم بالصواب [۶]

از پیش خود به پیش خود شدن، و با خود سخن گفتن، و خود را دیگری پنداشتن، و سخن خود را از دهان دیگری شنیدن، و... از شگفتی‌های عالم رؤیا است، همان شگفتی‌های فریبنده که توهّم دوگانگی را دامن می‌زند و میان شنونده و گوینده فاصله می‌افکند و خلقی را گرفتار خطا می‌کند. محی‌الدین عربی هم که گفت: فمن شجرة نفسه جنى ثمره علمه (کاشف، میوه علم را از درخت وجود خویش می‌چیند)، [۷] به همین لطیفه نظر داشت و بر رؤیایی بودن عالم کشف و درون‌زا بودن آن صحّه می‌گذاشت. باز هم به بیان لطیف مولانا:

کانِ قندم نیستانِ شکرّم

هم ز من می‌روید و من می‌خورم [۸]

دوم: متن مقدّس قرآن را از دو سر می‌توان خواند: یکی از سرِ غیب و دیگری از سرِ شهادت. وقتی سخن از نادیده‌هاست (فرشته، قیامت، شیطان، جنّ، عرش، میزان و...)، بیان قرآن چنان تصویری و هنری می‌شود که رؤیایی ندانستنش، دشوار است. و وقتی سخن از دیدنی‌ها و امر و نهی‌هاست، بیانش چنان با عالم بیداری پهلو می‌زند که خواب را از چشم می‌رباید و بیداری را به جای خواب می‌نشانند. قاطبه مفسرّان، خواندن قرآن را از سر شهادت آغاز کردند و چنان مفتون «قُل‌ها» و خطابات و فرمان‌های قرآنی شدند که بر غیب هم، رنگ شهادت زدند و زبان

تصویر را به زبان تشریح فروختند و بر همه حکم واحد راندند. اینجا هم فقه راهزنی کرد و سلطه گفتمانش، قرآن را در کام کشید.

شک نیست که همه قرآن زبان واحد دارد: یا زبان بیداری است یا زبان خواب؛ نه غیر این دو است و نه آمیزه‌ای از این دو. اما به حکم آن که فضای وحی، فضایی رؤیایی است، تردید نباید کرد که زبان قرآن هم یکسره زبان رؤیا است. و علاوه بر سرچشمه خیالین این زبان (که خود دلیل اصلی و استوار این مدعاست)، چندان نشانه روشن در ساختار روایی قرآن هست که گمان‌های دیگر را از ذهن می‌زداید و رؤیایی بودن زبان آن را بر کرسی قبول می‌نشانند.

خطای اصلی نافیان و ناقدان، چنان که در نوشتارهای دیگر آورده‌ام، [۹] در تبیین نسبت خلق و خالق است. ذهن عامیان از آن نسبت بی‌چون، صورتی مادی و انسانی می‌سازد و خدایی را که جدایی از خلق ندارد، چون پادشاهی مقتدر بر تخت سلطنت می‌نشانند تا از راه دور به بندگانش پیام بفرستد. اما همین که شیشه این پندار بشکند و معیت قیومیه حق با مخلوقاتش به نیکی دریافته شود، آن متافیزیک فراق به متافیزیک وصال بدل خواهد شد و ظهور و بطون حق در اشیا، چنان که در رؤیای قدسی پیامبر رؤیت شده، روی خواهد نمود و به قول صدرالدین شیرازی، اشیا همچون شئون و نعوت حق دیده خواهند شد.

نه تنها خدا، در پیامبر بود که پیامبر در خدا بود و هر چه می‌اندیشید، اندیشه او بود. و این جز بدان سبب نیست که خدای موحدان، بی‌فاصله و بی‌حجاب در کائنات و ممکنات حاضر است و جمیع ممکنات و کائنات هم در اوست. جهان، الهی است. و این مهم‌ترین کشف محمد (ص) بود که باها را در فرمان او می‌دید [۱۰]، و رعد را تسبیح‌خوان او [۱۱]، و آتش را افروخته او [۱۲] و باران را فروفرستاده او [۱۳]، و جان‌ها را در قبضه قدرت او [۱۴]، و... گویی وی در همه این حوادث نشسته است، چون وجود در دل ماهیت، و مستقیماً بر آن‌ها فرمان می‌راند. باد که می‌وزد، دریا که موج می‌زند، باران که فرو می‌ریزد و آدمی که جان می‌دهد، گویی خداست که می‌وزد و موج می‌زند و فرو می‌ریزد و جان می‌دهد. یک فاعل در جهان بیش نیست و همه کارها عین فعل اوست. به تصریح صدرالدین شیرازی: آنه تعالی ینزل منازل الاشياء و یفعل

فعلها[۱۵] (خدای تعالی به منزلت اشیاء فرود می آید و کارهای آنها را می کند). این توحید افعالی که به براهین حکیمانه مبرهن است و صدها تجربه قدسی و عرفانی مؤید اوست، و قرآن نیز بدان تصریح می کند که: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ [۱۶]، و این ما تولّوا فثمّ وجه الله چنان مغفول اهل غفلت افتاده است که همیشه و همه جا واسطه می تراشند تا ربط و نسبتی بی واسطه و بی چون را، صورتی موهوم دهند و حقیقت را در حجاب کنند:

می فزاید در وسایط فلسفی

از دلایل، باز برعکسش صفی

گر دخان او را دلیل آتش ست

بی دخان ما را در آن آتش خوش ست [۱۷]

صدرالدین شیرازی بدین دقیقه لطیف که می رسد، بانگ برمی آورد که مبادا با شنیدن این سخنان گمان کنی خدا در عالم حلول کرده یا با آن متحد شده است: «هیئات انّ الحالیة و المحلیة ممّا یقتضیان الاثنینیة...» [۱۸] حلول مستلزم دوگانگی است، اما در وحدت جایی برای دوگانگی نیست: «ظهر ان لا ثانی فی الوجود و ان لیس فی الدار غیره دیار» [۱۹] (جز او در خانه کسی نیست و در کنار او، دیگری وجود ندارد). به قول شیخ محمود شبستری:

حلول و اتحاد این جا محال است

که در وحدت دویی عین ضلال است [۲۰]

مولانا که عشق و انجذابش به شمس تبریزی شهره آفاق است، جانش چنان با جان شمس آمیخته بود که در خطاب به او می گوید:

چه نزدیک است جان تو به جانم

که هر چیزی که اندیشی بدانم [۲۱]

این قصه عشق دو روح مشتاق است در جهان سفلی. قیاس کنید که جان علوی و عاشق محمد(ص) با معشوق ازلی چه قرب و نسبتی داشت که هر چه خدا می‌اندیشید، او می‌دانست، بل می‌دید، و وحی و رؤیا مگر جز این است؟ تنگنای عبارت، رخصت مباسطت نمی‌دهد.

بعد ازین گر شرح گویم ابله‌ی ست

زان که شرح آن و رای آگهی‌ست [۲۲]

اندرین محضر خردها شد ز دست

چون قلم اینجا رسید و سر، شکست [۲۳]

این رؤیا و رؤیت گرچه سراپا قدسی و الاهی بود، ملون به الوان طبیعت و مقدر به اقدار بشریت هم بود که جان تا در کالبد است، احکام کالبد بر او جاری است و نفس تا در طبیعت است، شئون طبیعت با اوست:

جزو کل شد چون فرو شد جان به جسم

کس نسازد زین عجایب‌تر طلسم [۲۴]

سوّم. وحی را رؤیا انگاشتن، نه تنها از قوت و غنای آن نمی‌کاهد که بر آن می‌افزاید. مفسران وحی را مسموعات نبیّ می‌پنداشتند، ولی اینک معلوم می‌شود که مرئیات اوست. اگر آنان می‌گفتند پیامبر خبر قیامت را از خدا شنیده و برای ما بازگفته است، اکنون می‌گوییم او صحنه قیامت را دیده است، جنّ و ملک و شیطان و عرش و کرسی را هم. اگر آنان می‌گفتند خدا قصه سجده فرشتگان بر آدم و سرپیچی شیطان را برای پیامبر تعریف کرده است، اکنون می‌گوییم آن صحنه با شکوه را پیامبر به چشم رؤیابین خود دیده است و برای ما تعریف کرده است، و چه تصویر هوش‌ربایی و چه حکایت پر رمز و نکته‌ای!

دریغا که ما در عصری زندگی می‌کنیم که رؤیا اهمیت پیشین و دیرین خود را از دست داده است، با شنیدن واژه رؤیا آدمیان به یاد خواب‌های آشفته و پریشان می‌افتند و همه را چنین

می‌انگارند. این جفای بزرگی بر حقیقت است. رؤیا برای گفتن ناگفتنی‌ها و نمودن نامودنی‌هاست. همچنان که شعر اصیل و هنر اصیل چنین‌اند. پرنده حقیقت که در قفس تنگ واقعیت نمی‌گنجد، به فراخنای فضای خواب و شعر پناه می‌برد تا دهان خود را بگشاید و به زبان شعر و رؤیا سخن بگوید. رؤیا و واقعیت، خواب و بیداری یک پیوستاراند و هر جا زبان بیداری قاصر آید رؤیا به کمکش می‌شتابد تا ناگفتنی‌ها را بگوید. پیامبران قهرمانان عالم خیال و برتر از آنند و مکشوفاتشان دنیای تنگ طبیعت را گشاده‌تر می‌کند.

بلی، خواب‌های پریشان داریم، همچنان که شعرهای سست و تهی داریم. ولی خواب‌های متعالی هم داریم، و رؤیاهای رسولانه از این جنس‌اند. و همین است که آن‌ها را محتاج تعبیر می‌کند. صد عبارت کنایی و نمادین در بیداری، جای یک رؤیای سمین و ثمین را نمی‌گیرد. رؤیاهای متعارف را چون معادن زمینی هرچه بکاوی، بی‌نصیب نمی‌مانی، چه جای رؤیاهای رفیع رسولان و عارفان که به فراخی آسمان بی‌نهایت است. آدمیان را از روی رؤیاهایشان می‌توان شناخت، همچنان که پیامبران را. و در این رؤیاهاست که پیامبری چهره خود را باز می‌کند نه در تشریحات که نصیبه‌های نازل نبوت‌اند. حکیم ابوالقاسم فردوسی بیهوده نگفت:

نگر خواب را بیهده نشمری

یکی بهره دانی ز پیغمبری [۲۵]

رؤیای رسولانه محمد(ص)، دایره تجربه‌های او را چنان گسترش داد که تجارب همه پیامبران پیشین را در کام کشید و در بر گرفت، گویی محمد(ص) با موسی بود، وقتی او از درخت نکتة توحید می‌شنید [۲۶]؛ با عیسی بود، وقتی به گمان اطرافیانش بر دار رفت [۲۷]؛ با ابراهیم بود، وقتی فرزند را به قربانگاه می‌برد [۲۸]؛ با ذوالنون بود وقتی از خدا قهر کرد و سپس توبه کرد [۲۹]؛ و با همه پیامبرانی زیست که در اضطراب یأس و لرزه تردید افتادند و گمان بردند که خدا به آنان دروغ گفته و قول خود را زیر پا گذاشته است. ترس بی‌پناهی و ننگ فریب‌خوردگی، جانیشان را به جنون رساند، تا ناگهان نصرت خدا را شهود کردند و به سکینه و بهجت یقین رسیدند. [۳۰]

تجربه و رؤیای انبیاء پیشین، رؤیای محمد(ص) هم بود. او از قصه موسی و مواجهه‌اش با امر قدسی و خطاب شیرین و سهمگین الهی، نه فقط خبر یافت، بلکه خود آن را زیست. او هم «آئی انالله» را از بوته آتش شنید و شریک‌الاذواق موسی شد. همچنین بود تجربه احوال دیگر پیامبران. و حالا سخن جلال‌الدین راست می‌آید که گفت:

هست قرآن حال‌های انبیا

ماهیان پاک بحر کبریا

نام احمد نام جمله انبیاست

چون که صد آمد، نود هم پیش ماست [۳۱]

بلکه اینک باید گفت: «خواب احمد، خواب جمله انبیاست».

تاریخ انبیا در رؤیاهای محمد(ص)، تکرار می‌شود و او آدم و نوح و ابراهیم و یعقوب و یوسف و موسی و عیسی... و قومشان را می‌بیند و می‌آزماید. در خواب می‌بیند که نوح نهصد و پنجاه سال دعوت می‌کند [۳۲]؛ پاره‌ای از یهودیان به سبب نافرمانی‌شان خوک و بوزینه می‌شوند [۳۳]؛ عیسی بر صلیب نمی‌رود، بل کس دیگری می‌رود و به غلط او را عیسی می‌پندارند؛ عزیر و مرکبش دوباره زنده می‌شوند و به جهان باز می‌گردند [۳۴]؛ موسی نیل را می‌شکافد [۳۵]، عصا را اژدها می‌کند [۳۶]، فرعون در دریا غرق می‌شود [۳۷] و ذوالقرنین سد آهنین می‌سازد [۳۸]؛ ادریس به آسمان می‌رود [۳۹] و... این همه رؤیاهایی هستند که محمد(ص) روایتگر آنهاست و چه باک اگر نشانی از آنها در تاریخ نیست! مگر خوک و بوزینه‌ای که در خواب می‌بیند، همانست که در بیداری است؟ مگر دوباره زنده شدن عزیر و بازگشتش را به جهان نباید تفسیر خواب‌گزارانه کرد؟ آیا شکافتن دریا و دیدن اژدها در خواب همان دیدن اژدها و شکافتن دریا در بیداری است؟ این‌ها همه محتاج تعبیرند تا معنای مستقیمی بیابند و گرنه، در چاه ویل تکلفاتی خواهیم افتاد که پیامشان را مخدوش می‌کند.

فراتر از این هم می توان رفت. چنین می نماید که محمد(ص) در رؤیا، گاه از پیش خود به پیش خود می رود و چهره دیگران را می گیرد، و خود به جای پیامبران می نشیند. گاه آدم می شود و گاه ابراهیم و گاه موسی، و از زبان آنان حرف می زند و تجربه های باطنی خود را بازتاب می دهد. لذا نه فقط «نام احمد نام جمله انبیاست»، بلکه نام همه انبیاء احمدست.

وقتی محمد(ص)، ابراهیم را در خواب می بیند که از خدا طلب یقین و اطمینان می کند و می خواهد کیفیت رستاخیز مردگان را ببیند و خدا او را به سربریدن چهار مرغ و نهادن اجزایشان بر سر چهار کوه فرمان می دهد تا ابراهیم آن ها را فراخواند و زنده شدنشان را به چشم ببیند، [۴۰] گویی خود محمد(ص) است که به صورت ابراهیم بر خود ظاهر می شود و خواسته خود را از زبان او می گوید و پاسخ می گیرد. آیا تجربه ابراهیم که ابتدا ستاره و سپس ماه و خورشید را خدا می بیند و نهایتاً به خدایی می رسد که هرگز افول نمی کند، [۴۱] تجربه محمد(ص) نیست که در رؤیا، جامه مبدل می پوشد و تجربه ابراهیمی می شود؟

مصطفی زین گفت کآدم و انبیاء

خلف من باشند در زیر لواء

بهر این فرموده است آن ذوفنون

رمز نحن الآخرون السابقون [۴۲]

رؤیاها چنین اند و اگر جز این باشند، عجب است. لعب معکوس اند و نعل باژگونه. در رؤیا زمان پیش و پس می شود، شخصیت ها به جای هم می نشینند، پارادوکس و تناقض ممکن می شود، نظم ها پریشان می شود و اندازه ها و معیارها بر هم می خورد و...

قرآن برای ما باز می گوید که خدا دشمنان محمد(ص) را، در خواب، در چشم او اندک نمود تا دلیری یابد و به سپاهیان خود دلیری دهد تا در جنگ پیروز شوند، و پیروز شدند. محمد(ص) به راستی گمان کرده بود که دشمنان اندک اند و خواب خود را عین بیداری پنداشته بود. و این

تدبیر الهی و مقتضای سرشت خواب بود که وارونه‌نمایی کرد و اندک را بسیار، و بسیار را اندک نشان داد. [۴۳]

محمی الدین عربی هم به ما می‌گوید که ابراهیم در تعبیر خواب خود به خطا رفت! در خواب دیده بود که فرزندش را قربانی می‌کند و غافل بود که خواب همان بیداری نیست و باید تعبیر شود. کمر به قتل فرزند بست، اما به او نمودند که تفسیر درست خواب، قربانی کردن گوسفند است نه فرزند!

انّ ابراهیم الخلیل قال لابنه: «انّ ی اری فی المنام انّی اذبحک». والمنام حضرة الخيال فلم یعبرها. و کان کبش ظهر فی صورة ابن ابراهیم فی المنام فصدّق ابراهیم الرؤیا. ففداه ربّه ... فالتجلی الصّوری فی حضرة الخيال محتاج الی علم آخر یدرک به ما أراد الله تعالی بتلك الصّورة.

ابراهیم به پسرش گفت در خواب دیدم که تو را سر می‌برم. خواب عالم خیال است، اما ابراهیم این خواب را تعبیر نکرد. منظور از پسر ابراهیم در خواب، قوچ بود و ابراهیم خواب را تصدیق کرد. و خدا به جای آن ذبح عظیم را نشانده... آن صورتی که در عالم خیال جلوه می‌کند، محتاج علم دیگری است که مراد خدا را آشکار کند. [۴۴]

جبرئیل هم همان محمد(ص) بود که در رؤیای قدسی بر خود او چون فرشته ظاهر شد و به او همان را داد که خود از پیش داشت. محمد(ص) تعبیر جبرئیل بود. غفلت از زبان رؤیا و مغالطه خوابگزارانه، جمعی را بر آن داشته است تا روح الامین را، تعبیر ناکرده، واسطه‌ای بپندارند که قرآن را به قلب محمد می‌رساند: نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ؛ عَلَيَّ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ؛ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ. [۴۵] (روح الامین این قرآن را به زبان عربی بر قلب تو وارد کرده است)، اما توجه به سرشت رؤیا و زبان آن، آشکار می‌کند که اینجا دو کس در کار نیستند، بلکه یک کس است که از پیش خود به پیش خود می‌رود و با خود سخن می‌گوید، و گرنه جبرئیل را با عربی سخن گفتن چه کار؟ همچنان که وقتی شیطان به آدمی می‌گوید کفر بورز، شیطان نیست که می‌گوید، بل خود آدمیست که حدیث نفس می‌کند و وسوسه می‌شود، اما خوابنامه قرآن این را به صورت

مکالمه انسان و شیطان نقل می کند: كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ. [۴۶]

به گواهی مولانا:

نفس و شیطان هر دو یک تن بوده اند

در دو صورت خویش را بنموده اند

چون فرشته و عقل کایشان یک بدند

بهر حکمت هاش دو صورت شدند [۴۷]

ازین بالاتر، پیامبر در رؤیا به جای خدا هم می نشیند و از زبان او سخن می گوید. همه انزلها و قل ها را در قرآن می توان چنین خواند و فهمید.

اگر خطاب به خویشتن جایز است که هست، همچون موارد بسیار که در شعر حافظ و سعدی و دیگران داریم (حافظ، سعدیا...) و اگر در رؤیا می توان به جای دیگری نشست و از زبان او با خود سخن گفت، چه جای شگفتی است که خدا در پیامبر رود و پیامبر به جای او بنشیند و از زبان او با خود سخن بگوید؟

نیکبختانه حدیث قرب نوافل، که شیعه و سنی آن را چون حدیثی قدسی روایت کرده اند و با آن چون یک حقیقت متعالی قرن ها زیسته اند، انکار و عناد را می زداید و قبول این نکته فاخر را آسان می سازد. درین حدیث آمده است که «من به بنده ام در اثر نوافل چندان نزدیک می شوم که دست و پا و چشم و گوش او می شوم...»، اگر دست و پای او می شود نه عجب که ذهن و زبان او هم بشود، بلکه بنده می تواند ترقی کند و ذهن و زبان حق شود (قرب فرایض).

جلال الدین بلخی گویا این نکته را نیک دریافته بود که می گوید هر جا در قرآن یاعبادی (ای بندگان من) آمده است، خطاب محمد (ص) است به مردم:

بنده خود خواند احمد در رشاد

جمله عالم را . بخوان قل یا عباد[۴۸]

چهارم. علاوه بر مآثورات و منقولات که خواب انبیاء را وحی میدانند و علاوه بر فضای خواب گونه نزول وحی که زبانش را رمز آلود و تعبیر پذیر میکند، نشانه‌های متنی و ساختاری بسیار در قرآن هست که بر آن مدعا مهر تأیید می‌نهد:

الف.

حافظ گفت:

حافظ آن ساعت که این نظم پریشان می‌نوشت

طایر فکرش به دام اشتیاق افتاده بود[۴۹]

پاشان و پریشان بودن نظم حافظی، راز ناگشوده‌ای نیست. همه می‌دانند که هر بیتی از غزلش در مقصدی است و ابتدا و انتهایش از هم بیگانه‌اند. چرایی آن مهم است. حافظ‌پژوه نامبردار معاصر، بهاء‌الدین خرمشاهی، معتقد است که حافظ در این امر از قرآن الگو گرفته است.[۵۰] در این سخن، نکته مکشوف دیگری مندرج است و آن این که نظم قرآنی پریشان است. اینک سؤال بدین برمی‌گردد که چرا نظم قرآنی پریشان است، و چرا ابتدای سوره با میان و انتهای آن پیوند ندارد، و چرا سخنان خدا در هم می‌رود و قصه و اخلاق و فقه و غیب و شهادت به هم می‌آمیزند و درک مراد را بر مفسر دشوار می‌سازند؟

مفسران در گشودن این راز تعب‌انگیز، بخت‌آزمایی بسیار کرده‌اند و تیر گمان را به هر جانب انداخته‌اند و خسته از جهد بی‌توفیقشان، تهیدست به خانه باز گشته‌اند. که باید گفت:

چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند.

پاره‌ای از آنان کوشیده‌اند تا به تکلف، پیوندهای نهانی میان آیات گسسته بیابند. جلال‌الدین سیوطی در الاتقان فی علوم القرآن شرح نیکویی ازین کوشش‌ها به دست می‌دهد. پاره‌ای دیگر چون شیخ مفید، متکلم بزرگ شیعی قرن چهارم، این گسستگی و پریشانی انکارناپذیر را کار

مخالفان دانسته‌اند [۵۱]، و اکثریت مفسران، قرآن را چنان که هست، پذیرفته‌اند و حتی روایتی از پیامبر (صلوات الله علیه) آورده‌اند که جای آیات را در سوره‌ها او خود معین کرد و بر این پریشانی مهر تأیید نهاد.

به سوره مائده که گویند آخرین سوره نازل بر محمد (ص) است، بنگرید:

«آیه نخستین از وجوب وفای به پیمان آغاز می‌کند و سپس از حلال بودن گوشت پاره‌ای از چهارپایان سخن می‌گوید و بعد به احکام شکار در حال احرام می‌پردازد. بعد سخن از حرمت خون و مردار و گوشت خوک می‌رود و نیز حیوانات خفه‌شده یا پرتاب‌شده از کوه یا کشته‌شده در اثر شاخ زدن به یکدیگر، نیز از حرمت قمار. و بعد ناگهان در همین آیه می‌گوید که امروز دین شما کامل شد و نعمت من بر شما تمام شد، و اگر کسی گرفتار گرسنگی شود می‌تواند از گوشت مردار بخورد. و در آیه بعد سخن از صید توسط سگ شکاری می‌رود و بعد حلال بودن طعام اهل کتاب بر مومنان و نیز حلیت زنان عقیقه مومنه و کافره بر مومنان، و سپس سخن از کیفیت وضوست و در صورت نیافتن آب، کیفیت تیمم با خاک. بعد توصیه به عدل است و سپس یادآوری نعمت الهی بر مومنان است که خدا دفع دشمن آنان کرده است. و سپس سخن از پیمان گرفتن از بنی اسرائیل است و آن گاه نقض میثاقشان؛ و بعد پیمان گرفتن از نصاری و نقض میثاقشان. و سپس سخن از پیامبر کنونی می‌رود و کتابش که نور است و مبین؛ و سپس قصه کفر مسیحیان که پسر مریم را خدا دانستند و آن گاه سخن یهودیان و نصاری که گفتند ما دوستان و فرزندان خداییم؛ و سپس خطاب به اهل کتاب که پیامبر و بشیر و نذیر کنونی را دریابید؛ و آن گاه سخن موسی با قومش و تشویقشان به جهاد و سرپیچی آنان، و به همین سبب چهل سال در بیابان ماندنشان. سپس قصه دو پسر آدم است و قربانی‌هایشان، و کشته شدن هابیل به دست قابیل و آمدن کلاغی و نشان دادن چگونگی کندن زمین و دفن جسد در آن. و آن گاه حکم مجازات قاتلان و محاربان که دست و پاهایشان باید قطع شود و سپس حکم سارقان و قطع دستانشان و سپس دلداری دادن به پیامبر که طعن طاعنان مبدا بیازاردش، علی‌الخصوص یهودیان که رباخوارند. و بعد از آن، احکام جزایی در تورات که جان در برابر جان و چشم در

برابر چشم، و بینی و گوش و دندان در مقابل بینی و گوش و دندان؛ و پس از آن توصیه به مومنان که یهود و نصاری را به دوستی برنگیرند که ولیّ حقیقی مومنان آناناند که نماز به جا می‌آورند و زکات می‌پردازند؛ و سپس خطاب به اهل کتاب که اکثر شما فاسقید و این که بعضی از شما گرفتار لعنت خدا شدید و خوک و بوزینه شدید؛ و سپس سخن یهودیان که دستان خدا را بسته می‌بینند و نفی این سخن و تأکید بر گشاده بودن دستان خداوند؛ و آن گاه فرمان به پیامبر که پیام خدا را برسان که اگر نرسانی پیامبر نیستی؛ و سپس خطاب به اهل کتاب که باید به تورات و انجیل عمل کنید؛ و آن گاه این سخن که از یهود و نصاری و مسلمان و صائبین، هر کس به خدا و رستاخیز باور آورد و عمل نیک کند، بیمی از عذاب نداشته باشد؛ و پس از آن باز قصه کفر مسیحیان که خدا را همان مسیح پسر مریم دانستند، و نیز آنان که گفتند خدا یکی از آن سه نفر است، در حالی که مسیح پیامبری بیش نیست که با مادر صدیقه‌اش غذا می‌خورد؛ و سپس بحث از غلو مسیحیان و عداوت شدید یهودیان با مومنان و نرم‌دلی مسیحیان و اشک ریختنشان هنگام شنیدن قرآن؛ و سپس سخن از رزق حلال می‌رود و بعد حکم سوگند خوردن و کفاره آن که اطعام ده مسکین است یا سه روز روزه؛ بعد از آن حکم حرمت قمار و شراب است و دوباره بحث از شکار کردن هنگام احرام؛ و بعد حلیت صید حیوانات آبی و سپس نفی تابوهای اعراب (شترهایی که نباید شیرشان را دوشید یا بار بر آنها نهاد...); و سپس مسائل مربوط به وصیت و میراث؛ و سپس دوباره سخن خداوند با عیسی و منت نهادن بر او که من تو را با روح القدس تأیید کردم که در گهواره سخن می‌گفتی و کتاب و حکمت به تو آموختم و معجزات دادم که مرغ گلین را با دمیدن زنده می‌کردی و مرده زنده می‌کردی؛ و روزی که به حواریون وحی کردم که به من و رسولم ایمان آورند و آوردند؛ و روزی که حواریون از عیسی خواستند که خدایش مانده‌ای از آسمان فرو فرستد و عیسی دعا کرد و خداوند اجابت کرد؛ و نیز روزی که خدا به عیسی گفت: «تو بودی که گفתי مردم تو را و مادرت را بپرستند؟ و عیسی گفت: سبحان الله، تو می‌دانی که من چنین نگفتم. اگر آنان را عذاب کنی، بندگان تواند و اگر نه خود دانی».

مثال دوم را در سوره نور ببینید که ابتدا سخن از تهمت زنا واحکام فقهی آن می‌رود و پس از چند آیه ناگهان آیه نور پدیدار می‌شود که از غرر آیات توحیدی قرآن واز نوادر رؤیاهای قدسی محمد ص است (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ...) و به دنبالش چند آیه دیگر در همین زمینه، و سپس باز احکام ازدواج کنیزکان وجوانان کم بضاعت و...

جالب آن است که در ابتدای سوره می‌گوید: سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (این سوره‌ای است که نازل کرده‌ایم و احکامش را واجب نموده‌ایم...) که نشان می‌دهد کل سوره یکپارچه است و گسستگی درونی آن از چشم «مؤلف» پنهان نبوده است.

پراکندگی و گسستگی در آیات این سوره‌ها و حتی در یک آیه واحد چندان مشهود است که حاجت به تأکید ندارد و چنان است که حتی در نوشته نویسنندگان تازه‌کار هم دیده نمی‌شود. گویی باید پذیرفت که این پراکندگی نه معلول تصرف دشمنان، نه غفلت جمع‌آوردگان، نه بی‌خبری صاحب وحی و خدای آداب‌دان، بلکه از آن است که ساختار روایی سوره‌ها تابع ساختار مه‌آلود و خواب‌آلود رؤیاهاست که غالباً نظم منطقی ندارند و از سویی به سویی و از گوشه‌ای به گوشه‌ای می‌روند و فاقد انسجام و انتظام هستند. موسای آداب‌دان که بر شبان پریشان‌گو و سوخته‌جان خرده گرفت، مگر عتاب از حق نشنید که:

موسیا آداب‌دانان دیگرند

سوخته جان و روانان دیگرند [۵۲]

این ادب خواب است که آداب بیداری را ندارد. اگر به قول مولانا «ادب عشق جمله بی‌ادبی ست» [۵۳]؛ حالا باید گفت که ادبیات و «ادب خواب جمله بی‌ادبی ست»!

داستان‌سرایی‌های قرآن هم آشکارا صورتی رؤیایی دارد. پرش‌ها، حفره‌ها و خلاءهای روایتگرانه در این داستان‌ها چنان است که خواننده به خوبی حس می‌کند که راوی از روی حوادث می‌پرد و همه چیز را نمی‌بیند و نمی‌گوید، و گاه چیزهایی را می‌بیند و می‌گوید که در بیداری دیدنی نیست، و این شباهت تمام دارد با رؤیاهای که وقایع در آنها به سرعت عوض می‌شوند، پاره پاره

می‌شوند، زمان را در می‌نوردند و دچار گسستگی‌های مکانی می‌شوند، گاه راوی را به درون داستان می‌کشند، و گاه او را در جایگاه تماشاچی می‌نشانند. از اول شخص به سوم شخص می‌روند و بالعکس. و البته درک معنای آن‌ها هم جز با نگاه خواب‌گزارانه و غیرمورخانۀ میسر نیست.

پیامبر در تقریر جنگ‌های زمان خود هم واقعیت را به خیال و خواب را به بیداری می‌آمیزد و گاه خبر از چند هزار فرشته می‌دهد که در جنگ به یاری مومنان آمده‌اند؛ و گاه ابلیس را می‌بیند که کافران را فریب می‌دهد و به جنگ ترغیبشان می‌کند و سپس پشتشان را خالی می‌کند و تنهایشان می‌گذارد. یعنی وقتی پیامبر گزارش حوادث دوران خود را می‌دهد باز هم زبانش مورخانۀ نیست و حادثه را گویی در فضای دیگری می‌بیند و مولفه‌های نادیدنی و رؤیایی بر آن می‌افزاید. [۵۴]

نیز چنان که پیداست پیامبر گرامی اسلام، بیش از صد بار موسی (علیه‌السلام) را به خواب دیده است و هر بار که قصه او را روایت کرده، (در بیش از سی سوره) صحنه‌آرایی جدیدی کرده است که همگونی‌ها و ناهمگونی‌هایی با هم دارند. یک مؤلف هیچ‌گاه چیزی را این همه تکرار نمی‌کند، اما یک رویابین می‌تواند ده بار دوستی را در خواب ببیند و حکایتش را به تفاریق و به تفاوت باز گوید. مولانا جلال‌الدین که نظم پریشان «حسامی‌نامه» اش به قوت، یادآور سبک و ساختار قرآنی است، و شاید هم ازین رو خود آن را قرآن به زبان پارسی میدانست، در میان دویست و پنجاه داستان مثنوی فقط یک داستان مکرر دارد.

تداعی آزاد، رهنمای ذهن پرذخیره مولانا و کلام پر کمال او بود و همین بود که او را در مثنوی ازین سو به آن سو می‌برد تا داستان در داستان آورد و قصه و موعظه و تاریخ و هزل و جد را به هم بیامیزد، و گاه گسست‌ها و حفره‌هایی را به جا گذارد که ناسخان بعدی، آن‌ها را به خیال خود پُر کنند و خوانندگان را از سرگردانی بدر آورند! و ساختار متن قرآنی گاه چه حکایت روشنی از تداعی آزاد دارد.

هیچ‌کس چون خود جلال‌الدین محمد سرشت راستین داستان‌گویی را نمی‌شناخت که گفت:

این حکایت گفته شد زیر و زبر

همچو کار عاشقان بی‌پا و سر [۵۵]

و نیز هیچ‌کس چون او صفت وحی و رؤیا را چنین نیکو بیان نکرد که او در حق موسی (ع) گفت:

بر دل موسی سخن‌ها ریختند

دیدن و گفتن به هم آمیختند [۵۶]

به سبب همین نظم گسسته رؤیاگونه است که قرآن و مثنوی را از هر جا باز کنی، گویی در آغاز جلسه آمده‌ای و درس آموزگار، تازه شروع شده است. سهروردی که گفت قرآن را چنان بخوان که گویی بر تو نازل شده است، لاجرم باید چنین تکمیل شود که «گویی در خواب بر تو نازل شده است».

ب. پارادوکس‌های قرآن.

[۱]. جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، به تصحیح عبدالکریم سروش، تهران انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۷۶، دفتر دوم / ۳۵۵۸.

پیامبر گفت که چشمانم به خواب می‌رود ولی دلم به خواب نمی‌رود.

[۲]. همان، دفتر اول / ۷۲.

[۳]. شیخ طوسی، امالی، ج ۱، ص ۳۳۸، حدیث ۲۸، و نیز: مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۶۴، حدیث ۴. این حدیث را اهل سنت از پیامبر آورده‌اند. این سخنان از غزالی که فیض کاشانی در کتاب علم‌الیقین آورده، نیز خواندنی است:

یکی از عالمان گوید: کلمه‌ای از قرآن نیست مگر آن که در تحت آن رمز و اشاره‌ای به معنایی نهان نهفته است که تنها کسی آن را می‌فهمد که بتواند موازنه و مناسبت میان عالم مُلک و شهادت و عالم غیب و ملکوت را درک کند....

بنگر که آنچه برای شخص خواب از رؤیاهای صحیح که یک چهل‌وششم از نبوت است، منکشف می‌شود، چگونه با مثال‌های خیالی انکشاف می‌یابد. مثلاً کسی که حکمت را به نااهل می‌آموزد در خواب چنان می‌بیند که مروارید به گردن خوک می‌آویزد.

و یکی در خواب دید که گویی انگشتی به دست دارد و با آن فرج زنان و دهان مردان را مهر می‌کند، ابن سیرین (معبر معروف) به او گفت: تو مردی هستی که در ماه مبارک رمضان پیش از صبح اذان می‌گویی؟ گفت: آری. دیگر در خواب دید که گویی روغن زیتون را در خود زیتون می‌ریزد، ابن سیرین گفت: کنیزی داری که در واقع مادر توست، او اسیر شده و فروخته شده و تو او را نمی‌شناخته و خریده‌ای؛ و واقعیت نیز همین بود. ببین چگونه مهرزدن بر دهان‌ها و فرج‌ها با اذان قبل از صبح در روح عمل ختم که همان بازداشتن است مشارکت دارد، گرچه در صورت همانند آن نیست. مطالب آینده را نیز بر همین اساس قیاس گیر....

بدان که قرآن و اخبار نیز شامل بسیاری از این قبیل است. به این حدیث دقت کن: «قلب مومن میان دو انگشت از انگشتان خداست (که هرگونه بخوهد آن را می‌گرداند)»!.....

بالجمله بدان که آنچه را که فهم تو قادر به درک آن نیست، قرآن کریم آن را به همان صورتی که در عالم خواب با روح خود از لوح محفوظ درک می‌کنی به سوی تو القا می‌کند تا آن را به شکلی مناسب تمثیل کند، و این نیازمند به تعبیر است.

و بدان که تأویل همان راه تعبیر را می‌رود، و از همین رو گفتیم: مفسر حول و حوش پوسته مطلب دور می‌زند، زیرا کسی که کلمه خاتم و فروج و افواه را ترجمه می‌کند و توضیح می‌دهد، چون کسی نیست که از این‌ها اذان قبل از صبح را درمی‌یابد....

و چون این را دانستی خواهی دانست که تو در این عالم، خواب هستی گرچه ظاهراً بیدار باشی، زیرا مردم خوابند و چون بمیرند بیدار می شوند و هنگام این بیداری که با مرگ حاصل می شود حقایق و ارواح آنچه که به صورت مثال شنیده بودند برای آنان کشف می گردد...

فیض کاشانی، علم الیقین، ج ۱، صص ۶۵۴ - ۶۵۸.

[۴]. الحاقه/ ۱۶، وَالْمَلَكُ عَلَىٰ أَرْجَائِهَا ۖ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً.

[۵]. الطارق/ ۱۳-۱۴.

[۶]. جلال الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، دفتر سوم/ ۱۲۹۸ - ۱۳۰۲ و ۱۳۰۴.

[۷]. فای صاحب کشف شاهد صوره تلقی الیه مالم تکن قبل ذلک فی یدہ فتلک الصوره عینہ لاغیره. فمن شجره نفسه جنی ثمره علمه.

ابن عربی، فصوص الحکم، برگردان محمد علی موحد و صمد موحد، تهران نشر کارنامه ۱۳۸۵، ص ۵۴۲. نیز: ان موطن الخیال یطلب التعبیر، ص ۵۷۱.

[۸]. جلال الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، دفتر دوم/ ۲۴۳۰.

[۹]. مقالات «بشر و بشیر» و «طوطی و زنبور»، <http://www.dr.soroush.com>

[۱۰]. الفرقان/ ۴۸، (وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا) (و او کسی است که بادها را بشارت گرانی پیش از رحمتش فرستاد، و از آسمان، آبی پاک کننده نازل کردیم).

[۱۱]. الرعد/ ۱۳، (وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ).

[۱۲]. الواقعة/ ۷۱، (أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ).

[۱۳]. لقمان / ۳۴، (إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ ۗ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۗ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ).

[۱۴]. الزمر / ۴۲، (اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا ۗ فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ ۖ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ ۗ إِلَىٰ ۖ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ).

[۱۵]. صدرالدين شيرازی، حکمت متعالیه، فصل چهارم، رساله «خلق الاعمال».

[۱۶]. الحديد / ۴، هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ ۖ عَلَى الْعَرْشِ ۗ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۗ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ.

[۱۷]. جلال الدين محمد بلخي، مثنوی معنوی، دفتر پنجم / ۵۶۹ و ۵۷۱.

[۱۸]. صدرالدين شيرازی، اسفار اربعه، ج ۱.

[۱۹]. همان.

[۲۰]. شيخ محمود شبستری، گلشن راز، تهران انتشارات صفی علیشاه ۸۷۱۳، ص ۴۴.

[۲۱]. جلال الدين محمد بلخي، کلیات شمس تبریزی، غزل شماره ۱۵۱۵.

[۲۲]. همان، دفتر دوم / ۱۷۷۵.

[۲۳]. همان، دفتر سوم / ۴۶۶۲.

[۲۴]. عطار نیشابوری، منطق الطیر، فی التوحید باری تعالی جلّ و علا، «حکایت عیاری که اسیر نان و نمک خورده را نکشت».

[۲۵]. ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، «خواب دیدن نوشیروان و گزارش کردن بوذرجمهر آن را».

[۲۶]. القصص / ۳۰، (فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَىٰ ۗ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ).

[٢٧] . النساء / ١٥٧ ، (وَلَهُمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ ۚ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ ۚ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا).

[٢٨] . الصفات / ١٠٢ ، (فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ).

[٢٩] . الانبياء / ٨٧ ، (وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ).

[٣٠] . يوسف / ١١٠ ، حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّىَ مَنْ نَشَاءُ ۖ هُوَ لَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ.

[٣١] . جلال الدين محمد بلخي، مثنوى معنوى، دفتر اول / ١٥٤١ و ١١٠٩.

[٣٢] . العنكبوت / ١٤ ، (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ).

[٣٣] . المائدة / ٦٠ ، (أُنبِئُكُمْ بِشَرِّ مِنْ ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ ۚ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ ۚ أُولَٰئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ).

[٣٤] . البقره / ٢٥٩ ، (أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۗ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ۗ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۗ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۗ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۗ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ ۗ وَانظُرْ إِلَىٰ الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ۗ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ).

[٣٥] . البقره / ٣٦ ، (وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ).

[٣٦] . الاعراف / ١٠٧ و نيز: الشعراء / ٣٢ ، (فَالْقَىٰ ۖ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ).

[٣٧] . القصص / ٤٠، (فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ ۖ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ).

[٣٨] . الكهف / ٩٣-٩٤، (حَتَّىٰ ۖ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَّا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا؛ قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَا جُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ ۖ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا).

[٣٩] . مريم / ٥٦-٥٧، (وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ ۖ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا ۖ وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا).

[٤٠] . البقره / ٢٥٩، (نك: پي نوشت ٣٦)؛ و نیز ٢٦٠، (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أُولَٰئِكَ تُؤْمِنُ ۖ قَالَ بَلَىٰ ۖ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ ۖ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۖ وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ).

[٤١] . الانعام / ٧٦-٧٩، (فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ؛ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ؛ إِنِّي وَجْهَتُ وَجْهِي لِلذِّكْرِ فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا ۖ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ).

[٤٢] . جلال الدين محمد بلخي، مثنوی معنوی، دفتر چهارم / ٥٢٤-٥٢٥.

[٤٣] . الانفال / ٤٣، (إِذْ يُرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا ۖ وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَفَشَلْتُمْ وَتَتَنَزَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَلَٰكِن لَّكَ اللَّهُ سَلَمٌ ۖ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ

[٤٤] . ابن عربي، فصوص الحکم، ١٣٨٥، فصّ اسحاقی صص ٣٦٤-٣٦٥.

[٤٥] . الشعراء / ١٩٢-١٩٤.

[٤٦] . الحشر / ١٦.

[٤٧] . جلال الدين محمد بلخي، مثنوی معنوی، دفتر سوم / ٤٠٥٢-٤٠٥٣.

[٤٨] . همان، دفتر اول / ٢٥٠١.

[٤٩] . حافظ، ديوان، تهران زوار ١٣٦٩، غزل شماره ٢١٢.

[٥٠] . بهاءالدين خرمشاهی، ذهن و زبان حافظ، تهران ناهید ١٣٨٠.

[٥١] . شيخ مفيد، اوائل المقالات.

[٥٢] . جلال الدين محمد بلخي، مثنوی معنوی، دفتر دوم / ١٧٦٤.

[٥٣] . جلال الدين محمد بلخي، کلیات شمس تبریزی، غزل شماره ٣١٧.

[٥٤] . انفال / ٤٨ (وَ إِذِ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَ قَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَ إِنِّي جَارٌ لَكُمْ فَلَمَّا تَرَاءَتِ الْفِئْتَانِ نَكَصَ عَلَى عَقَبَيْهِ وَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكُمْ إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ) و آل عمران / ١٢٣-١٢٤، (وَ لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَ أَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ؛ إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ).

[٥٥] . جلال الدين محمد بلخي، مثنوی معنوی، دفتر اول / ٢٩٠٢.

[٥٦] . همان، دفتر دوم / ١٧٧٣.

محمد (ص) راوی رویاهای رسولانه (۳): مقراض نیز تناقض

در این بخش به تناقض آلود بودن متن و همچنین گسسته بودن رشته های علیت و زمان در آن اشارت می رود که آنها هم از نشانه های روایت رویایی متن اند.

محمد(ص): راوی رؤیاهای رسولانه (۳)

رؤیایی بودن روایت متن شواهدی در خود متن دارد. پریشان بودن یکی از آنهاست که در بخش دوم بدان اشارت رفت. در این بخش به تناقض آلود بودن متن و همچنین گسسته بودن رشته های علیت و زمان در آن اشارت می رود که آنها هم از نشانه های روایت رویایی متن اند.

رؤیاها که فضایی فراختر از طبیعت دارند، تماشاگه رازها و میزبان حوادثی هستند که در بیداری یافت نمی شوند. گسستن رشته‌ی سببیت و درآمیختن احوال و اوصاف متعارض و متضاد و بست و گشاد زمان و دست یافتن به آرمان‌های دست نیافتنی، و گسستن پیوسته‌ها و پیوستن گسسته‌ها، از رویدادهای آشنای حضرت خیال و عالم خواب-اند و همین است که آنها را محتاج به تعبیر و تفسیر می کند.

گزارش عارفان از تجربه‌ها و رؤیاهای اشراقی و ابرآگاهانه، چنان پارادوکسیکال و متناقض‌نماست که تردیدی در این خصلت بارز و ویژه‌ی رؤیاهای علوی (و سفلی) باقی نمی گذارد. و عجب نیست که آنان همواره از تنگنای زبان نالیده‌اند و خواستار زبانی دیگر شده‌اند که به خیال آنان خیانت نکند و توانای توصیف تجاربشان باشد. گله‌های جلال‌الدین بلخی از تنگنای قفس بیداری را بشنوید:

کاشکی هستی زبانی داشتی

تا ز هستان پرده‌ها برداشتی

هرچه گویی ای دم هستی از آن

پرده‌ی دیگر بر او بستى بدان [۱]

نیزه‌بازی اندرین کوهای تنگ

نیزه‌بازان را همی آرد به تنگ [۲]

ای دریغا رهنزان بنشسته‌اند

صد گره زیر زبانم بسته‌اند [۳]

ابن سینا در داستان رمزی حی بن یقظان، حکایت دیدار با «پیری جوان» را می‌آورد که:

«...پیری از دور پدید آمد، زیبا و فره‌مند و سالخورده و روزگار دراز بر او برآمده و وی را تازگی

بُرئیایان بود که هیچ استخوان وی سست نشده بود و هیچ اندامش تباه نبود و بر وی از پیری هیچ

نشانی نبود جز شکوه پیران...» [۴]

و مولانا هم از «جانب بی‌جانبی» و «دانه‌ی بی‌دانگی» و «دوختن در عین گسیختن» و «ساکنِ

روان» و «گویای بی‌زبان» و جاروب کردن دریا و غبارروبی از آن سخن می‌گوید که همه از

جنس تصاویر و تصوّرات کژتاب و ناسازگار با خویشانند و در زهدان کلمات، چون جنینی

فربه و ناآرام نشسته‌اند:

هر کبوتر می‌پرد در مذهبی

وین کبوتر جانب بی‌جانبی

ما نه مرغان هوا نه خانگی

دانه‌ی ما دانه‌ی بی‌دانگی

زان فراخ آمد چنین روزی ما

که دریدن شد قبادوزی ما [۵]

داد جاروبی به دستم آن نگار

گفت از دریا برانگیزان غبار[۶]

کی شود این روان من ساکن

این چنین ساکن و روان که منم

گفتم اندر زبان چو درنامد

اینت گویای بی زبان که منم[۷]

«برگ بی برگی» سنایی، و «غرقه به آب نیالوده» حافظ، و «وجود حاضرِ غایب» سعدی هم از این دست‌اند و هرچه سخن رمزی‌تر و شاعرانه‌تر و رؤیاءآلودتر می‌شود، حجم و غلظت این مفاهیم سرکش و خردگریز افزون‌تر می‌شود تا جایی که می‌توان آن‌ها را چون سنج‌های برای سفرهای ابره‌شیارانه‌ی مسافران عالم خیال به کار گرفت.

اما فرق است میان آن که هشیارانه و مقلدانه از این پارادوکس‌های خیال‌انگیز بهره می‌جوید و آن که نامختار و ناهشیار، در تندباد تصاویر تناقض‌آمیز رؤیاهای مه‌آلود و رمزآلود می‌افتد و بویی می‌شنود که زبانش را حیران می‌کند:

بوی آن دلبر چو پیرآن می‌شود

آن زبان‌ها جمله حیران می‌شود

چون نگنجد در ترازوی خرد

پس ترازوی خرد را می‌درد[۸]

حیرانی زبان، نشانه‌ی حیرانی روان است و حیرانی روان، حاصل هجوم اُشتروار تجربه‌های کلان در مرغ‌خانه‌ی ذهن و ویرانی آن:

چون به خانه‌ی مرغ اُشتر پا نهاد

خانه ویران گشت و سقفش اوفتاد[۹]

هرچه فیلسوفان تناقض‌گریزانند، عارفان با تناقض‌ها خوش‌اند، بل از آن‌گریزی ندارند، و هرچه تناقض‌نشانه‌ی خفت و سخافت آرای فیلسوفانه است، در عوض، نشانه‌ی رفعت و صلابت و فراخی فرصتِ تجاربِ عارفانه است.

از کران تا به کران لشکر «عقل» است ولی

از ازل تا به ابد فرصت درویشان است [۱۰]

چنین بود که در نوشته‌ی پیشین آوردم که تشریحات، نصیبه‌های نازل نبوت و لازمه شؤن حکومت‌اند، چرا که زبانی راسته و آشکار و بی‌کژتابی و بی‌نماد دارند. هرچه زبان قرآن رؤیایی‌تر می‌شود، پیامبرانه‌تر هم می‌شود، تا آن‌جا که پارادوکس‌ها در آن پدیدار می‌شوند و خواننده را به پیچ‌وتاب می‌افکنند، و اگر «خامان ره نرفته» وجود این تناقضات را نشانه‌ی سستی و پستی قرآن گرفته‌اند، [۱۱] «آشنایان ره عشق» به زبان حال می‌گویند که «معشوق من است آن که به نزدیک تو زشت است» و حضور این حیرانی‌ها را در زبان قرآن، نشانه‌ی غنای رؤیاهای بلند رسولانه و گرانی‌گوهرهای تجارب محمد(ص) می‌دانند که در صدف خرد کلام نمی‌گنجند و بر عادات زبانی و ذهنی می‌شورند و دریچه‌های تازه بر وسعت آفاق معنا می‌گشایند. جلال‌الدین بلخی که می‌گفت: «جز که حیرانی نباشد کار دین» [۱۲]، نظر به همین معنای رفیع داشت. [۱۳]

از آب آتش گرفته آغاز کنیم:

در تصاویر سوره‌ی مکی تکویر، روز رستاخیز با حوادثی چون کسوف خورشید و پراکندگی ستارگان و رها شدن شتران و حشر و حوش و آتش گرفتن دریاها [۱۴] همراه خواهد بود. حضور شتران آبستن و درندگان خونخوار در کنار هم در آن محشر کبری، هرچه شگفت باشد، شگفت‌تر از آن نیست که دریاها آتش بگیرند. نه تنها پارادوکس آب آتش گرفته، منظره‌ی قیامت را رؤیایی و خیالین می‌کند، رویدن گیاهی در دل آتش، با شکوفه‌هایی مانند کله شیاطین، فراتر از همه‌ی عادات ذهنی و نمودهای رؤیایی می‌رود: «...زقوم گیاهی است که در بُن جهنم می‌روید،

شکوفه‌اش به سر دیوان یا ماران می‌ماند. ظالمان از آن می‌خورند و شکم‌ها را پُر می‌کنند و سپس بر روی آن آبی جوشان سر می‌کشند» [۱۵].

نشستن چنین مفاهیم و تصاویری در متن مقدّس، همه بر رؤیایی بودن روایت آن گواهی آشکار می‌دهند. به نمونه‌های دیگر بنگرید: جوانانی که پیر نمی‌شوند [۱۶]، حورانی که همیشه باکره می‌مانند [۱۷]، شرابی که مستی و سردرد نمی‌آورد، [۱۸] شیری که نمی‌گندد [۱۹]، لباسی که نوشیده می‌شود [۲۰] (به جای آن که پوشیده شود) ...

بر صدر همه‌ی این شگفتی‌ها باید آن خطاب شگفت‌تر را نشانند که به پیامبر می‌گوید: تو تیر افکندی اما تو تیر نی‌فکندی، بل خدا بود که تیر افکند [۲۱] که در یک جمله، تیراندازی محمّد (ص) را هم نفی و هم اثبات می‌کند. بی‌جهت نبود که جلال‌الدین بلخی — و پیش از او غزالی بزرگ — به این آیه قرآن گاه و بیگاه اشارت می‌کردند و نکته‌های تازه می‌آموختند:

تو ز قرآن بازخوان تفسیر بیت

گفت ایزد ما رَمیتَ اِذ رَمیتَ [۲۲]

ما رَمیتَ اِذ رَمیتَ خوانده‌ای

لیک جسمی در تجزّی مانده‌ای [۲۳]

آن تو افکندی چو بر دست تو بود

تو نه افکندی که قوّت حق نمود [۲۴]

گویی جان قرآن را در این پارادوکس دیده بودند و نسبت «بی‌تکّیف و بی‌قیاس ربّ‌الناس با جان ناس» [۲۵] را از آن قیاس می‌گرفتند.

اما شگفتی‌های غریب‌تر در راه است. گلستان در جهنم و آتش در دریا و آتش بر درخت (قصه موسی)، گرچه رؤیایی و پارادوکسیکال‌اند، تصوّر پذیرند؛ اما چه باید گفت در باب خدایی که «آغاز پایان و آشکار پنهان» [۲۶] است؟ جمع این ناسازگارها حتی در ذهن و رؤیا هم ناممکن

است و حکایتگر تجربه‌ی فربه رسولانه‌ای است که نه تنها نطق را می‌شکافد بل منطق را هم می‌شکند و دلیرانه عقل سرتیز و پای‌سست را به سُخره می‌گیرد.

تورق دفاتر تفسیر، خواننده‌ی فرهیخته را با اصناف تکلفات مفسران در این باب آشنا می‌کند و نشان می‌دهد که:

قبله‌ی جان را چو پنهان کرده‌اند

هر یکی رویی به سویی برده‌اند [۲۷]

گاه به تغییر معنای واژه‌ها همت گماشته‌اند و مثلاً ظاهر را غالب معنا کرده‌اند تا از تناقض «ظاهر و باطن» برهند و گاه ظهور را نه در ذات، بل در مخلوقات حق نشان داده‌اند که بلی، صانع پنهان است اما مصنوعات او آشکار است، و نیز چون در معنای «پایان» گفته‌اند که پس از فنای خلق، خدا باقی می‌ماند، آن‌گاه به صعوبت اعتقاد به بقای ارواح و خلود در بهشت و جهنم درافتاده‌اند و هکذا... حتی جلال‌الدین هم حقّ مطلب را چنان که باید ادا نکرده است که می‌گوید:

پنهان ز دیده‌ها و همه دیده‌ها بر او

آن آشکار صنعت پنهانم آرزوست [۲۸]

از حق نباید گذشت جهد حکیمان الهی، چون صدرالدین شیرازی، در گشودن قفل این عبارات پارادوکسیکال و آیات متشابهات قابل تقدیر است. اما چنان که در باب معراج و معاد جسمانی در پاره چهارم خواهیم آورد، راه نزدیکتری برای فهم آن‌ها هست و آن اذعان به ساختار رؤیایی - روایی متن است و اهتمام به تعبیر رؤیاهای رسولانه و استغنا ورزیدن از متافیزیک ستمبر ارسطویی - اسلامی، و استعارات و کنایات بلاغی - ادبی.

تناقض‌ها

از پارادوکس‌ها (تناقض نماها) که بگذریم، گذارمان به تناقض‌هایی می‌افتد که سراسر قرآن را در خود غرقه کرده‌اند و با خود قومی را به غرقاب افکنده‌اند! خدایی که یک جا پاسخگو است

و جهد بلیغ می‌ورزد تا از کار خود دفاع عقلانی کند، پیامبرانی را با رسالت انذار و تبشیر می‌فرستد تا مردم بر او حجتی نداشته باشند [۲۹]، و به مردم رخصت می‌دهد تا وفای به وعده را از او طلب کنند [۳۰]، در جای دیگر برتر از هر پرسشی و مسئولیتی می‌نشیند و ندای لایسئل عَمَّا يَفْعَل [۳۱] (از آنچه او می‌کند، پرسش نمی‌توان کرد) سر می‌دهد. خدایی که از یک سو از مردم توبه و ایمان و تسلیم و شکر و اطاعت می‌طلبد [۳۲] (ای مردم توبه‌ی صمیمانه کنید)، و آنان را از پیروی شیطان برحذر می‌دارد [۳۳] (از گام‌های شیطان پیروی نکنید)، و از سوی دیگر حتی ایمان آوردن را بدون اذن الهی ناممکن می‌شمارد [۳۴] (هیچ کس بدون اذن الهی نمی‌تواند ایمان بیاورد)، هدایت و ضلالت را به مشیت الهی وامی‌نهد [۳۵] و حتی اراده کردن آدمی را منوط به اراده‌ی الهی می‌کند [۳۶] (تا خدا نخواهد شما نخواهید خواست).

امثال آیات یادشده چندان فراوانند و در پهنا و درازای قرآن چنان گسترده‌اند که حاجت به ذکر نمونه‌های بیشتر نیست. این تناقض‌های ستبر، خاستگاه دو مدرسه‌ی بزرگ کلامی در تاریخ اسلام شدند و دو طایفه از متکلمان را به خصومت در مقابل یکدیگر نشانند و نزاعی دراز دامن را درافکندند که آتش التهابش تا به امروز فرو ننشسته است. هم معتزلیان که قائل به اختیار بودند و هم اشعریان که قائل به جبر و کسب، هر دو از قرآن مدد می‌جستند و شگفت آن که هر دو طایفه، آیات مطلوب و مؤید خود را در قرآن می‌یافتند! مولانای تیزیین که قوت بازوی دو طرف را در این نزاع متکلمان و بی‌سرانجام آزموده بود، فریادی از سر عشق و عرفان برآورد و راه سومی برای گشودن آن گره‌ی کور نشان داد:

همچنین بحث است تا حشر بشر

در میان جبری و اهل قدر

چون که مقضی بُد رواج آن روش

می‌دهدشان از دلایل پرورش

آن که بُرد بحث را عشق است و بس

کو ز گفت و گو شود فریاد رس [۳۷]

به گمان وی، آن که جبر و اختیار را با هم آشتی می دهد یا با هم آتش می زند، نگرش عاشقانه به خداوند است که «هرچه از دوست می رسد، نیکوست» و «هرچه آن خسرو کند، شیرین کند». و لاف عشق زدن و گله از معشوق کردن در کیش پاکبازان نیست که «عشقبازان چنین مستحق هجرانند» [۳۸].

بلی، در دیار عاشقان، کار چنین است و دست تصرف معشوقان در جان و نان و ایمان عاشقان گشاده است، و شکوه و اعتراض و پرسش و احتجاج بر نمی دارد: «لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يَسْأَلُونَ». ولی این عشق جبر و اختیار سوز، مشکلات متن مقدس را حل نمی کند و آن تناقض تفسیری گران را از میان بر نمی دارد.

آزموده راهم آزمودن خطاست، و آیات قرآن را برای هزارمین بار ردیف کردن و از مجاز و کنایه و تمثیل و استعاره کمک گرفتن و واژه ها و گزاره ها و آیه ها را به مؤاخذه و محاکمه کشیدن و از دهانشان حرف های ظاهراً تازه بیرون آوردن و اختیار را بر جبر، یا جبر را بر اختیار برگزیدن، وفای به مقصود نمی کند و بیخ آن تعارض کهن را بر نمی کند؛ مگر نگاه تازه ای به زبان متن بیفکنیم و پرده از راز آن معمای دیرپا برافکنیم.

پارادوکس ها و تناقض ها، لازمه ی حضرت خیال و عالم خواب و زبان رؤیایند و آنچه در بیداری ناشدنی و ناسازگار می نماید، در خواب، سازگار و شدنی است. هیچ چیز از این شدنی تر و معمول تر نیست که آدمی خود را در خواب، هم آزاد ببیند، هم در بند؛ هم در ارتفاع ببیند، هم در پستی؛ هم ساکن ببیند، هم روان؛ هم در آب ببیند، هم در آتش؛ هم پوشیده، هم برهنه؛ هم پیر، هم جوان و هکذا... این احوال با هم خوش می نشینند و مجالست و مجالست غبطه انگیزی دارند، اما وقتی زبان بیداری از آن ها حکایت می کند، به لکنت و حیرانی می افتد و نمی گذارد که آن ها در یک گلیم و در یک اقلیم بگنجند. چرا بر آن نرویم که محمد (ص) در تجربه ی رؤیایش خویش، خود را «چون قلم در پنجه ی تغلیب رب» [۳۹] و جهان را در قبضه ی تسخیر او می دیده، به طوری که برگی بی اذن او از درخت نمی افتاده و دلی بی رخصت او عزم ایمان نمی کرده است،

و در همان حال، خود را چنان آزاد می‌دیده که زبان به دعا می‌گشوده و رحمت و مغفرت را برای همگان از خدا می‌خواست و به نام خدا، برای مجرمان و مشرکان، وضع عقوبت می‌کرده است.

«مختارِ مجبور» بودنِ آدمی در قرآن، چندان فرقی ندارد با گیاه جهنمی و آب آتش گرفته و آتش بر درخت نشسته، و آشکارِ نهان، و عادلِ جبّار و هادیِ مضلّ و... این‌ها همه میهمانان یک میزبان‌اند و ساکنان یک ایوان، و همه به معنای حقیقی، نه کنایی و استعاری، و در عین حال محتاج تعبیر و بازخوانی و کالبدشکافی.

دو آیه‌ی همسایه که به مقراض تیز تناقض، خاطر خواننده را می‌خلند، و پر پیداست که بی‌سببی در کنار یکدیگر ننشسته‌اند، چنین می‌گویند:

«... اگر خوشی به آنان رسد، گویند از خداست و اگر ناخوشی به آنان برسد، گویند از شومی توست. بگو همه از خداست. چرا این قوم چیزی نمی‌فهمند؟؛ هر خوشی که به تو برسد از خداست و هر ناخوشی که به تو برسد از خود توست...» [۴۰].

کافی است خواننده در دو تفسیر مفاتیح‌الغیب امام فخر رازی و المیزان علامه طباطبایی نظر کند تا سرگشتگی این دو قطب عالم تفسیر را در حلّ این تناقض آشکار به عین عیان ببیند. فی‌المثل علامه طباطبایی در رمزگشایی از این دو آیه، پس از افت و خیزهای بسیار، گویی فراموش می‌کند که خوشی‌ها و ناخوشی‌ها همه از خدایند و یکباره از وجودی بودن حسنات و عدمی بودن سیئات، به شیوه‌ی فیلسوفان، مدد می‌جوید و بر آن می‌رود که خداوند خالق ناخوشی‌ها نیست، چون آن‌ها عین عدم و فقدان‌اند. و آن گاه در پایان می‌گوید: «اگر به تفاسیر مراجعه کنی از کثرت آراء و اهواء و اقوال پراکنده و اشکالات گونه‌گون در این باب متحیر و مبهوت خواهی شد...».

و درست می‌گوید. امام فخر رازی هم که از ابتدا برای «ازالهی تناقض میان آن دو آیه» کمر همّت می‌بندد، نهایتاً به آنجا می‌رسد که خوشی و ناخوشی و کفر و ایمان همه از خداست «و

ما فقط از روی ادب، بدی‌ها و ناخوشی‌ها و کفرورزی‌ها را به او نسبت نمی‌دهیم هم‌چنان که خدا را در دعاها مدبّر آسمان‌ها و زمین می‌خوانیم، ولی مدبّر شپش‌ها و سوسک‌ها نمی‌خوانیم»، چون محضر ربوبی، رخصت مباسطت و پروای بی‌ادبی نمی‌دهد. و آن‌گاه در پایان، چنان که گویی خود از آن‌چه آورده، ناخشنود است، می‌گوید: «این عصاره‌ی مطالبی است که در شرح این آیات به خاطر ما می‌رسد و خدا به اسرار کلامش آگاه‌تر است».

در مقابل این همه «آراء و اهواء و اقوال پراکنده» که خردهای سترگ را به زحمت افکنده چه می‌توان گفت جز این که زبان قرآن اگر می‌خواست به زبان بیداری باشد، این همه تناقض بی‌پرده و عریان و گسترده در آن راه نمی‌یافت و خدای هادی رحیم بندگانش را چنین به گرداب لغزها و معماها در نمی‌افکند. آیا جز این است که این متن مقدّس به زبان پُرتاب و تنش رؤیا با ما سخن می‌گوید که تناقض و تعارض در آن عین مقتضای روایتگری است و محمّد(ص) آن را با صداقت تمام و بی‌هیچ جهد و تکلف و ویرایش و پیرایش، با ما در میان نهاده است؟ اگر این کتاب را حکیمان هشیار با موشکافی منطق‌ورزانه تألیف کرده بودند، البته از این پارادوکس‌های کژتاب و خردگریز در آن نشانی نبود، و مفسّران را به تعب و عسرت نمی‌انداخت و چندان قرائن و قیود محکم در آن گنجانده می‌شد که از متشابهات رمزآلود در آن نشانی نماند.

این که خداوند علیم فرمود: «چرا در قرآن تدبّر نمی‌کنند تا دریابند اگر از سوی خدا نبود، اختلاف و تعارض بسیار در آن راه می‌یافت» [۴۱]، اینک معنایش روشن می‌شود. بلی در این «خوابنامه»ی محمّدی تعارضی نیست. اما اگر آن را از کوره‌ی گرم خیال بیرون آوریم و در برکه‌های سرد بیداری فرو بریم، قطعه‌های درهم تنیده‌ی مذاب، پاره پاره می‌شوند و در مقابل یکدیگر به خصومت می‌ایستند.

ابداع و تخیل دیداری و شنیداری و رؤیاهای بازیگرانه‌ی محمّد(ص) و اندیشه‌ی پیشامنطقی و وحی رازآلود و مه‌آلود وی، متنی هنری و خوابنامه‌ای پریشان و پر پارادوکس پدید آورده که از صدر تا ذیلش به هر جا چشم بیفکنی رازهایی نشسته است ناگشوده و ناگشودنی، و همین است آن که آن را ممتاز و بدیع و چالش‌پرور و حیرت‌افکن می‌کند:

در این متن، خلقت با واژه‌ی «کُن» شروع می‌شود (إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) [۴۲] که خود پارادوکسی عظیم است. اگر همه چیز با «کُن» خلق می‌شود، خود کلمه‌ی «کُن» با چه خلق می‌شود؟ لاجرم با یک «کُن» دیگر... و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت! خالق هم که آغاز و پایان، و آشکار پنهان، و عادل جبار است. انسان هم که مختار مجبور است؛ و پیامبر هم که گاه خویشتن است و گاه خدا و گاه جبرئیل؛ [۴۳] معاد هم، چنان که خواهد آمد، خیالین است؛ قانون علیت هم که در آن جاری و حاکم نیست؛ زمان و مکان هم که واقعی نیستند. چنین جهانی و چنین زبانی را جز در رؤیای هنری و خیال خلاق پیامبر کجا می‌توان یافت؟ و جز با توسل به «تعبیر» چگونه می‌توان از آن رازگشایی کرد؟ و آیا نباید با جلال‌الدین بلخی همزبان شد که وقتی پرده‌ها بالا رود و رازها گشوده شود، آدمیان چنان که گویی از خواب برخاسته‌اند، از پندارپروری و ساده‌اندیشی خود به فغان می‌آیند:

چند گویی چون غطا برداشتند

کاین نبودست آنک می‌پنداشتند [۴۴]

این کتاب حَقاً به خوابنامه‌ای رازآلود می‌ماند که هنرمندانه روایت شده است و اگر کسی جز محمّد امّی (ص) راوی آن بود، البته یک اثر بدیع هنری شمرده می‌شد و بس. اما نسبتی که با واقعیت دارد (نزد مؤمنان به نبوت محمّد علیه السلام) آن را بدل به کتابی تمدن‌ساز کرده است که راهنمای سعادت و آموزگار حکمت و شناسنامه‌ی هویت مسلمانان بوده و خواهد بود.

رشته‌ی گسسته زمان و سببیت

مولانا فرمود:

جمله قرآن هست در قطع سبب

عزّ درویش و هلاک بولهب

همچنین زآغاز قرآن تا تمام

رفض اسباب است و علت والسلام [۴۵]

حاجت به بازخوانی و بازگویی نزاع اشعریان و اعتزالیان بر سر سببیت نیست. اشعریان رشته‌ی سببیت را در طبیعت گسسته می‌دانستند و زمام علیت را مستقیماً به دست جبار خداوند می‌سپردند تا بی‌قاعده و قانون، هر چه را می‌خواهد بیاورد و هر چه را می‌خواهد ببرد. طبیعت تماشاگاه «عادات» خداوند بود، نه قانون آهنین علیت، لذا اگر عادتاً آب آتش را خاموش می‌کند، تواند بود که آب، آتش را فروزانتر کند و بر این قیاس:

از هلیله قبض شد، اطلاق رفت

آب آتش را مدد شد همچو نفت [۴۶]

بیشتر احوال بر سنت رود

گاه قدرت خارق سنت شود [۴۷]

می‌گفتند رشته‌ی سببیت، دستان خدا را نبسته است، «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ». [۴۸] آن‌چه در جهان می‌رود به اذن اوست و اگر «نازی کند از هم فرو ریزند قالب‌ها». مولانا دلیرانه قبول قاعده‌ی علیت را نوعی غفلت می‌دانست که نظام جهان بدان قائم است و اگر این پرده‌ی غفلت دریده شود و اعتماد بر اسباب از میان برداشته شود، سنگ بر سنگ قرار نخواهد گرفت:

از مسبب می‌رسد هر خیر و شرّ

نیست اسباب و وسایطی پدر،

جز خیالی منعقد بر شاهراه

تا بماند دور غفلت چند گاه [۴۹]

لکن نفی مدلل و متکلمانه‌ی علیت یک چیز است، و ندیدن علل، بل دیدن هیچ‌کارگی آن‌ها و تصرف مستقیم دستان خداوند در امور، چیز دیگر.

آنک بیند او مسبب را عیان

کی نهد دل بر سبب‌های جهان؟ [۵۰]

دوش چیزی خورده‌ام افسانه است

آنچ می‌آید ز پنهان‌خانه است [۵۱]

باری، چنان که می‌دانیم سبب و علت، واژه‌های قرآنی نیستند. کلمه «خلق»، واژه‌ی برگزیده‌ی راوی این متن مقدّس است و خداوند که صاحب نام‌های نیکوست، خالق و باری و مصوّر است، [۵۲] اما هیچ‌جا، علت‌العلل یا واجب‌الوجود نیست. حتی بوده‌اند متشرّعی که مؤمنان را از خواندن خداوند به آن القاب منع کرده‌اند و بدین آیه توسّل جسته‌اند که: «خداوند نام‌های زیبا دارد. او را فقط به همان نام‌ها بخوانید و کسانی را که دست در نام‌های خدا می‌برند، رها کنید» [۵۳].

مفسّر دانای المیزان، جهد فراوان کرده است تا نشان دهد که قرآن بر قاعده‌ی علیّت مٌهر تصویب نهاده است، اما حق آنست که جز با پیش‌فرض علیّت، شواهد قرآنی وی را نمی‌توان دالّ بر مطلوب وی دانست. [۵۴]

در قرآن، خدا چنان از لابه‌لای حوادث می‌درخشد و جا را چنان بر اسباب طبیعی تنگ می‌کند و پیوندهایی چنان ناآشنا و ناآزموده میان حوادث برقرار می‌کند و صحنه‌هایی چنان غریب و خلاف عادت می‌آراید که از آن‌ها جز در رؤیا نشانی نمی‌توان یافت.

پیامبری که تختش بر باد می‌رود (سلیمان)، ملکه‌یی که تختش به طرفه‌العینی نزد سلیمان حاضر می‌شود (سبا)، گناهی که بنیاد قومی را بر باد می‌دهد (هود)، فرشتگانی که شهری را زیر و زبر می‌کنند (لوط)، پادشاهی که با موران سخن می‌گوید (سلیمان)، مرده‌ای که پس از صد سال زنده می‌شود و به میان خویشانش بازمی‌گردد (عزیر)، زنان سالخورده و عقیمی که در پیری باردار و فرزند دار میشوند (همسران زکریا و ابراهیم)، کوهی که بر سر قومی می‌ایستد (بنی اسرائیل)، عصایی که ازدها می‌شود (موسی)، شتری که پی می‌شود و به دنبالش شهری با خاک یکسان

می شود (صالح)، ماهی که دو نیم می شود (محمد)، آتشی که سرد می شود و نمیسوزاند (ابراهیم)، متهمی که همه می بینند که بر دار می رود اما همه اشتباه میکنند و او واقعاً بر دار نمی رود و کس دیگری بجای او مصلوب می شود (عیسا) و... هیچ کدام از جنس حوادث و علت و معلول های آشنا و آزمودنی نیستند و فضایی خواب آلود را تداعی و تصویر می کنند که این گونه حوادث در آن ها جاری و طبیعی است. در خواب است که آدمیان مسافت های بلند را به آنی طی می کنند، بر دشمنان به راحتی ظفر می یابند، بر آسمان ها می پرند، با جانوران سخن می گویند و... .

به دنبال این نباید رفت که نوح واقعاً ۹۵۰ سال عمر کرده است یا نه. باید اندیشید که در رؤیایا که زمان و مکانشان واقعی نیست، این عمر بلند و بسی بلندتر از آن شدنی و بودنی است. نباید به دنبال پیوند سببی و تجربی میان گناهان و بلاهای طبیعی (چون زلزله و سیل و طاعون و...) گشت. باید اندیشید که این ربط سببی در رؤیای پیامبرانه رؤیت می شود و کار مفسران، تعبیر این رؤیاهاست، نه «واقعی» پنداشتن آن ها و دچار مغالطه های خوابگزاران شدن و سببیت مجازی رؤیایی را عین سببیت واقعی و طبیعی دانستن.

قصه ی دقوقی در دفتر سوم مثنوی، از نوادر قصص رؤیایی این سفر شریف الهامی است. دقوقی — که گویا خود جلال الدین مولوی است و کسی نشان و داستان او را در هیچ تذکره ای نیافته است — روزی مشتاق وار برای دیدن انوار یار به سوی ساحل روانه می شود. ناگهان هفت شمع افروخته را می بیند که نورشان تا عنان آسمان تافته است. هفت شمع ناگهان یک شمع می شوند، سپس دوباره هفت شمع. از آن هفت شمع، هفت مرد سر برمی آورند و سپس هفت درخت می شوند با میوه های نوربار، و بی پا و بی زانو، راکع و ساجد می شوند. دقوقی حیرت زده پیش می رود، با آن مرد / درختان می نشیند، معضلات خود را از آنان می پرسد و جواب می گیرد. آنان وی را به امامت جماعت دعوت می کنند. دقوقی پیش می ایستد و نماز می گزارد. در میان نماز کشتی توفان زده ای را می بیند که سرنشینانش برای نجات متضرعانه دست به دعا برداشته اند، دقوقی بر آنان رحمت می آورد، دعا می کند و خدا کشتی را از غرقاب نجات می دهد. میان درخت / مردان فچ فچ [پچ پچ] می افتد که کدام بوالفضول بود که بر کار حق اعتراض کرد و نجات

کشتی‌نشینان را به دعا از خدا خواست؟ درمی‌یابند که کار دقوقی بوده است. او را ترک می‌کنند و دقوقی همین که به پشت سر می‌نگرد از آنان اثری نمی‌بیند.

مولانا در این رؤیای سرشار از رموز و بی‌زمان و بی‌مکان، چندان نکته می‌بیند و می‌شکافد که بهت‌آور است.

یا منم دیوانه و خیره شده

دیو چیزی مرا بر سر زده

چشم می‌مالم به هر لحظه که من

خواب می‌بینم خیال اندر زمن

خواب چه بود؟ بر درختان می‌روم

میوه‌هاشان می‌خورم چون نگروم؟

باز می‌گویم عجب من بی‌خودم

دست در شاخ خیالی در زدم [۵۵]

بی‌جهت نیست که مثنوی را عدل قرآن خوانده‌اند، چرا که فضای رؤیایی قرآن با سنگینی تمام بر آن سایه افکنده است. مولانا در این داستان، پای ساعت (زمان) را هم به میان می‌آورد:

جمله تلوینها ز ساعت خاسته است

رست از تلوین که از ساعت برست

چون ز ساعت ساعتی بیرون شوی

«چون» نمآند، محرم «بی‌چون» شوی

ساعت از بی‌ساعتی آگاه نیست

زان‌کش آن سو جز تحیر راه نیست [۵۶]

و تصریح می‌کند که در حضرت خیال و عالم رؤیا، زمان فیزیکی در کار نیست و همین بی‌زمانی است که حیرت‌آور است.

که از آن سو جمله ی ملت یکیست

صد هزاران سال و یک ساعت یکیست

هست ازل را و ابد را اتحاد

عقل را ره نیست سوی افتقاد [۵۷]

حال به قرآن بنگریم. در سوره‌ی معراج آمده است که روز قیامت، روح و ملائک به سوی (عرش) خداوند عروج می‌کنند و این عروج پنجاه‌هزار سال طول می‌کشد [۵۸]. مفسران آورده‌اند که آن روز از شدت سختی بر گناهکاران چنین طولانی می‌شود و گرنه برای مؤمنان به اندازه‌ی فاصله‌ی ظهر تا عصر است [۵۹]. صاحب تفسیر المیزان که محتاط‌تر و فلسفی‌اندیش‌تر است، خود را به زحمت نمی‌افکند و با یک «چنان‌که گفته‌اند»، از مسئولیت تفسیر شانه خالی می‌کند و بر خلاف مشی و مشرب فیلسوفانه‌اش می‌گوید: «مراد از روزی که مقدارش پنجاه‌هزار سال است... به طوری که گفته‌اند - این است که اگر آن روز با روزهای دنیا و زمان جاری در آن تطبیق شود، معادل پنجاه‌هزار سال دنیا خواهد شد...» [۶۰]. ولی بلافاصله می‌افزاید که مراد از عروج روح و ملائک به سوی خدا این است که روز قیامت، روز از میان رفتن اسباب و علل و برخاستن پیوند سببی از میان اشیاء است و به این معنا است که همه چیز به خدا راجع می‌شود و همه چیز در مرتبه و مدرج خویش می‌نشیند و سایه‌نشین تخت خدا می‌شود. [۶۱]

جای پرسش است که مگر راجع شدن اشیاء به خدا و زوال اسباب و مسببات، زمان می‌گیرد که مقدارش پنجاه‌هزار سال باشد؟ تردید نمی‌توان کرد که صاحب المیزان در اینجا رأی واقعی خود را پنهان کرده و از غوغای عوام گریخته است، و گرنه با رجوع به مبانی کلامی و فلسفی وی، به

آسانی می‌توان حکم کرد که جهان آخرت برای او، بی‌زمان و بی‌مکان است و این گونه آیات همه از متشابهات تأویل‌پذیر (و بنابر قول مختار در این مقال، تعبیر‌پذیر)ند. [۶۲]

باری، حتی بنا بر قول دیگر مفسران و بعضی از روایات شیعی و سنی، آن زمان، نه زمان عینی و بیرونی، بل زمانی «سوپرکتیو» و درونی است، چرا که نسبت به کافر و مؤمن فرق می‌کند و همین نشان می‌دهد که ما در اینجا با زمان ایزکتیو روبه‌رو نیستیم، بل زمانی است که بر حسب خیال این و آن قبض و بسط می‌یابد و با حرکت و مسافت فیزیکی نسبتی ندارد.

صدرالدین شیرازی البته دلیرتر و صریح‌تر است. وی در تفسیر سوره‌ی واقعه می‌نویسد:

کسانی که با چشمان محجوب به قرآن می‌نگرند، گمان می‌کنند که زمان آخرت از جنس زمان دنیاست، حتی گمان می‌کنند که روز قیامت، روز مخصوصی است که پس از پایان دنیا شروع می‌شود، لذا در فهم این معنا که قیامت اکنون بالفعل وقوع یافته، مشکل دارند... در حالی که در قرآن سخن از قیامت و احوال آن چنان رفته است که دلالت بر وقوع بالفعل آن می‌کند: نَفْخُ فِي الصُّورِ...

این منحصر به قیامت نیست. به‌طور کلی، زمان در قرآن راستای ثابت و چهره‌ی واضحی ندارد و گذشته و آینده، چنان‌که شأن رؤیایها است، به هم می‌آمیزند یا بجای هم می‌نشینند. در آیات آغازین سوره‌ی بقره، فی‌المثل، سخن از گفت‌وگوی خداوند با ملائکه در فجر خلقت می‌رود که خداوند می‌گوید می‌خواهم خلیفه‌ای در زمین برای خود بگمارم. ملائک اعتراض می‌کنند. سپس قصه‌ی سجده ملائک بر آدم (پیش از خلقت فرزندان آدم) و سرپیچی شیطان پیش می‌آید. اما اجزاء همین قصه در سوره‌ی اعراف آرایش تازه‌یی می‌یابد و زنجیر زمان در آن تاب می‌خورد. آیه یازدهم چنین می‌گوید: «ما شما آدمیان را آفریدیم و سپس صورت‌بندی کردیم. سپس به فرشتگان گفتیم که به آدم سجده کنید. همه سجده کردند مگر ابلیس که از ساجدان نبود» [۶۳]. یعنی سجده‌ی فرشتگان که در سوره‌ی بقره پیش از خلقت آدمیان بود، اینجا پس از خلقت آنان و صورت‌بندی‌شان صورت می‌پذیرد. همه‌ی مفسران به این مغایرت وقوف داشته‌اند و هر کدام راهی برای رهایی از مخمصه پیش نهاده‌اند، اما چون همگی، این قصه را تاریخی و زمانش را

عینی و واقعی پنداشته‌اند، چاره‌اندیشی‌های ناکام کرده‌اند. حق این است که زمان این اسطوره را همچون خود این اسطوره، رؤیایی بدانیم و از پاره شدن زنجیر زمان نهراسیم و حکم زمان واقعی را بر زمان رؤیا جاری نکنیم.

هم از این دست است آیات پایانی سوره-ی مائده — که در پاره-ی نخست این نوشتار ذکر آن رفت — که خداوند از عیسی پرسید: «تو بودی که به مردم گفتی تو را و مادرت را به خدایی برگیرند» و عیسی جواب داد: «سبحان-الله در خور من نیست که ناحق بگویم. اگر گفته بودم تو می-دانستی ...» و نهایتاً خداوند می‌گوید: «این روزی است که صدق صادقان به آنان سود خواهد بخشید. باغ-ها با نهرهای روان جاودانه در اختیارشان است...» که در آن زبان گفت-وگو، گویا عوض می-شود و از ماضی به مستقبل می-رود.

هم-چنین است آیه ۱۷۲ از سوره-ی اعراف که از عجایب و عوصات آیات قرآنی است.

«وقتی که خداوند فرزندان بنی-آدم را از پشت بنی-آدم بیرون آورد و آنان را به خودشان نشان داد (یا بر خودشان گواه گرفت) و پرسید: «آیا من خدای شما نیستم، همه گفتند: بلی گواهی می-دهیم که هستی. چنین کرد تا روز قیامت نگوئید ما از این امر بی-خبر بودیم یا بگوئید که پدرانمان مشرک بودند و ما هم فرزندان آن-ها بودیم. ما را که نباید به گناه آن باطل-گرایان هلاک کنی.»

این همان عهد الست و عالم ذرّ است که در روایات و ادبیات اسلامی بدان-ها اشارات فراوان رفته است. خداوند در مکانی و زمانی نامعلوم از آدمیزادگانی که هنوز در پشت پدرانند، گواهی بر خدایی خود می-طلبد و «الست» می-گوید. («الست بر بکم؟» آیا خدای شما نیستم؟) و آنان گواهی مثبت می-دهند. این مکان رؤیایی، عالم ذرّ (عالم مورچگان) است چرا که به تصریح روایات، آدمیزادگان، از فرط کثرت و کوچکی چون مورچگان در آن حاضرند و ندای حق را به گوش-جان می-شنوند و به زبان دل پاسخ می-گویند.

عجب نیست اگر مفسران در تفسیر این آیه‌ی رمزی و رؤیایی، سخنان عجیب بگویند و تیر گمان در کمان تأویل نهند و در تاریکی تاریخ رها کنند. جارالله زمخشری در تفسیر کشاف آن را یکسره از جنس تمثیل و تخییل می‌گیرد و می‌گوید: خداوند چندان دلایل و شواهد عمیق بر وحدانیت خود در عمق عقول نهاده است که «گویی» از آنان پرسیده آیا من خدای شما نیستم و آنان هم «گویی» پاسخ داده‌اند که بلی هستی. و علامه طباطبایی در تفسیر المیزان با صعود به نردبان فلسفه، عالمی مقدّم بر جهان انسانی را که زمان و مکانی وراء ماده دارد، مقام تحقق این گواهی و گفت-وگویی واقعی (نه تخیلی) می‌داند. مفسران دیگر چون امام فخر رازی و شوکانی و طبری، مواضعی میان این دو دارند و امام فخر بالاخص پس از ذکر آراء معتزله و اشاعره درین باب، راه سومی را برای درک و حل معضلات این آیه پیشنهاد می‌کند و به اجمال از آن درمی‌گذرد و آن قائل شدن به وجود ارواح قبل از اجساد است.

فیض کاشانی در تفسیر صافی، بر خلاف شیوه‌ی مرسومش، دست به تأویلات بس غریب می‌زند و حتی از کلمه‌ی ظهر (پشت) هم نمی‌گذرد و آن را با ظهور هم-ریشه می‌کند تا از ماده‌ی این هم-ریشگی صورتی معقول برای عالم مورچگان بتراشد. ملا سلطان-علی گنابادی هم در بیان السعاده علاوه بر آدم ابوالبشر، آدم-های دیگر مثالی و جبروتی و... پیشنهاد می‌کند تا نسل-هاشان را بتوان از پشت-شان بیرون کشید و هلمّ جرّاً.

رؤیا را با بیداری برآمیختن و زمان و علیّت رؤیایی را واقعی و جدی [ملموس] پنداشتن، شاهی شیرین-تر از این ندارد. البته که فرزندان به دنیا نیامده را از پشت پدران به دنیا نیامدشان بیرون آوردن — به فرض این-که نطفه آدمی در پشت باشد! و به فرض آن-که آدمیان به-راستی فرزندان آدم اسطوره-ای باشند — و با آن-ها سخن گفتن، نامعقول و ناممکن است و زنجیر زمان را پاره می‌کند و رشته‌ی علیّت می‌گسلد و آینده را به گذشته می‌برد و آن را باور نکردنی و محتاج تأویل می‌کند. اما همین حادثه را به همین هیئت محال، بل صدبار مهیب-تر و محال-تر، در رؤیا می‌توان دید و باور کرد.

گرچه این آیه مفسران را حَقّاً به تعب افکنده است اما بارگران تکلفات تفسیری را از دوش آن مفسران مکرم به راحتی می-توان فرو نهاد و محمد(ص) را در نظر آورد که در رؤیای وحیانی و محال-اندیش خویش، فارغ از زمان و مکان، فرزندان ولادت نیافته‌ی آدم را چون مورچگانی می-بیند که صدای خدا را می-شنوند (الست) و پاسخ او را می-گویند (بلی). این مقام نه قبل از خلقت انسان است و نه بعد از آن! نه در این عالم است و نه بیرون از آن. بلکه در رؤیایی است جاندار و پرنقش و خیال، و فارغ از عوارض عالم بیداری و زبان و زمان آن! و به قول ویلسون فولت، یکی از محققان نظریه ادبیات: «همه چیز در این داستان حقیقت دارد، مگر کلّ آن!» [۶۴]

قصه آفرینش آسمان-ها و زمین در شش روز نیز از این مقوله است. در قرآن همه-جا به تبع تورات، سخن از شش روزه بودن آفرینش می-رود [در اوستا هم چنین است] — تا جایی-که پاره-ای از مفسران چون سیوطی تعیین کرده-اند که آفریده-های روز دوشنبه کدامند و روز سه-شنبه کدام — مگر در آیات آغازین سوره فصلّت که تعداد این ایام به هشت می-رسد. [۶۵] مفسران جهد کرده-اند که با مندرج کردن بعضی از ایام در بعض دیگر، تعداد را به شش برسانند. فخر رازی هم چنین می-کند، اما بحث تازه-ای را به میان می-کشد و می-پرسد: در این آیات آسمان-ها پس از زمین خلق شده-اند، در حالی-که در آیه سی-ام سوره نازعات می-گوید: «وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا» (خداوند پس از بناکردن آسمان-ها زمین را گسترده) که ظاهراً حاکی از تناقضی است. آن-گاه پاسخ بعضی از مفسران را می-آورد که گفته-اند بلی، اول خداوند زمین را آفرید و پس از آن آسمان-- را و سپس دوباره به سراغ زمین آمد تا آن را پهن کند و بگسترده (دحوالارض).

امام فخر، اما، این پاسخ را نمی-پسندد و آن را به چالش می-گیرد و *إِنْ قَلَّتْ قَلْتُهَا* بسیار در میان می-آورد و نهایتاً هم مسئله را بی-جواب رها می-کند!

حقّ این است که پیش و پس شدن آسمان و زمین در خلقت جز با توسّل به رؤیایی بودن زمان آفرینش حلّ مقنعی پیدا نمی-کند و دل-بستن به افسانه-هایی چون گسترده-شدن زمین از زیر خانه کعبه یا از زیر صخره-ای در بیت-المقدس، آب در هاون کوبیدن است.

همین-طور است قصه «یوم»های شش-گانه آفرینش که آیا از جنس ایام هفته-اند یا به معنی روزهای هزارساله [۶۶] یا به معنی مطلق دوره و مدت؟ هر یک از آن-ها اشکالی دارد و کمترینش این است که قبل از وجود ماده، زمان نمی-تواند وجود داشته باشد چه یک روز چه یک قرن! اما گویی حاجت به تکلف نیست. این روزها می-توانند همین روزهای هفته باشند. درست است که قبل از خلقت آسمان-ها و زمین، روزی و شبی و ماهی و سالی، بل زمانی نبوده است تا ظرف خلقت آسمان-ها و زمین واقع شوند، اما این محاسبات متعلق به عالم بیداری است و در ظرف رؤیا، این گونه پیش و پس شدن-ها، متضمن هیچ تناقض زمانی نیست.

برای ناواقعی بودن زمان در روایت قرآنی، هیچ آیه-ای، چون آیه ۴۷ سوره حج، حجیت و دلالت و صراحت ندارد که می-گوید: «یک روز خداوند معادل هزار سال شماس» از این جمله چه باید فهمید؟ آیا خداوند قراردادی با خود (یا با ملائک) کرده است که یک هزار سال زمینی را یک روز ربوبی بخواند، همچنان-که ما آدمیان یک هزار کیلو را یک تن می-خوانیم؟ یا جهانی هست که یک روزش (یعنی ۲۴ ساعتش) معادل هزار سال ماست؟ مگر می-شود که در جهان طبیعت، یک امتداد زمانی داشته باشیم که هم بیست و چهار ساعت باشد هم هزار سال؟ [۶۷] مگر این-که بگوییم عالمی هست و رای عالم ماده و طبیعت که یک روزش معادل یک-هزار سال ما می-شود، که این هم فرض باطلی است چون جهان برتر از طبیعت، جهان برتر از زمان هم هست و لذا این دو عالم قیاس ناپذیرند. می-ماند که زمان را سوپزکتیو و کیفی و نسبی کنیم، چنان-که بسیاری از مفسران کرده-اند، و بگوییم یک روز عذاب الهی از حیث شدت و مشقت باندازه هزارسال مشقت دنیوی است (همچنان که یک شب قدر کیفاً نه کمّاً برابر هزار ماه است) یعنی روز همان روز بیست و چهار ساعته است اما همچون هزار سال حس می-شود، چون روزهای طولانی هجر و فراق در قیاس با شب-های کوتاه وصال!

گرچه همین تفسیر سوپزکتیو و نسبی از زمان هم می-تواند زمان را غیرواقعی کند و کوتاهی و بلندی فیزیکی را از آن بستاند، اما مقبول-تر همان است که بگوییم روز ربوبی در رؤیا برابر یک-هزار سال است، و آن را در خواب باید آزمود و هزار سال هم، نه عددی ثابت، بلکه حاکی

از یک حالت ممکن است. وَاَلَا چنان که صدرالدین شیرازی آورده، طول روز قیامت گاه کوتاه است چون یک چشم به-هم زدن (کلمح بالبصر) و گاه هزار سال است [۶۸] و گاه پنجاه-هزار سال... و این-ها همه در رؤیای محمد(ص) در کنار هم خوش می نشینند، بی نزاعی و بی تراحمی، که:

لامکانی که درو نور خداست

ماضی و مستقبل و حالش کجاست؟

ماضی و مستقبلش نسبت به توست

هر دو یک چیزند، پنداری که دؤست [۶۹]

[۱]. مولانا جلال الدین محمد بلخی (مولوی)، مثنوی معنوی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۸۶، دفتر سوم / ۴۷۲۴ - ۴۷۲۵.

[۲]. همان، دفتر چهارم / ۱۴۸۵.

[۳]. همان، دفتر چهارم / ۳۳۸.

[۴]. پورنامداریان، تقی، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، ص ۳۲۰؛ به نقل از ابن سینا و تمثیل عرفانی صص ۲۸ - ۳۴.

[۵]. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر پنجم / ۳۵۱ - ۳۵۳.

[۶]. مولانا جلال الدین محمد بلخی (مولوی)، غزلیات شمس تبریز، مقدمه، گزینش و تفسیر: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران سخن ۱۳۸۷، غزل شماره ۴۰۳، ج ۱ ص ۶۰۵.

[۷]. همان، غزل شماره ۶۵۴، ج ۲، ص ۹۰۹.

[۸]. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر سوم / ۳۸۴۳ و دفتر چهارم / ۳۷۸.

[۹]. همان، دفتر چهارم / ۴۶۶۸.

[۱۰]. حافظ، دیوان، غزل شماره ۴۹.

[۱۱]. علی دشتی، بیست و سه سال.

[۱۲]. گه چنین بنماید و گه ضدّ این / جز که حیرانی نباشد کار دین

مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول / ۳۱۲.

[۱۳]. شرح این مقوله را در مقاله‌ی «ایمان و حیرت» به تفصیل آورده‌ام. نک: فربه‌تر از

ایدئولوژی، صراط، تهران ۱۳۸۰.

[۱۴]. تکویر / ۶؛ وَ إِذَا الْبَحَارُ سُجِّرَتْ.

[۱۵]. الصافات / ۶۲ - ۶۷؛ أَذِلَّكَ خَيْرٌ نُزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزُّقُومِ / إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ / إِنَّهَا

شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ / طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ / فَإِنَّهُمْ تَأْكُلُونَ مِنْهَا فَمَالِئُونَ مِنْهَا
الْبُطُونَ / ثُمَّ إِنَّ لَهُمْ عَلَيْهَا لَشَوْبًا مِنْ حَمِيمٍ...

[۱۶]. الواقعة / ۱۷؛ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ.

[۱۷]. الرحمن / ۵۶؛ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ.

[۱۸]. الواقعة / ۱۸ - ۱۹؛ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ؛ لَا يُصَدِّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْزِفُونَ.

[۱۹]. محمد / ۱۵؛ وَ أَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ.

[۲۰]. النحل / ۱۱۲؛ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ.

[۲۱]. الانفال / ۱۷؛ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى.

[۲۲]. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول / ۶۱۸.

[۲۳]. همان، دفتر چهارم / ۷۶۲.

[۲۴] . همان، دفتر سوم / ۳۶۶۰.

[۲۵] . اتصالی بی تکلیف، بی قیاس / هست رب الناس را با جان ناس

همان، دفتر چهارم / ۷۵۹.

[۲۶] . الحديد / ۳؛ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ .

[۲۷] . مولوی، مثنوی معنوی، دفتر پنجم / ۳۲۸.

[۲۸] . مولوی، غزلیات شمس تبریز، غزل ۱۳۴، ج ۱ ص ۲۹۷.

[۲۹] . النساء / ۱۶۵؛ رَسُولًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِنَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ۚ وَكَانَ

اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا . اعراف / ۱۷۲: وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى

أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ .

[۳۰] . الفرقان / ۱۶؛ كَانَ عَلَى رَبِّكَ وَعْدًا مَسْئُورًا.

[۳۱] . الانبياء / ۲۳؛ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ .

[۳۲] . التحريم / ۸؛ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا.

[۳۳] . النور / ۲۱؛ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ .

[۳۴] . يونس / ۱۰۰؛ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ .

[۳۵] . المدثر / ۳۱؛ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ .

[۳۶] . التكويد / ۲۹؛ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ .

[۳۷] . مولوی، مثنوی معنوی، دفتر پنجم / ۳۲۱۴، ۳۲۱۷ و ۳۲۴۰.

[۳۸] . لاف عشق و گله از یار زهی لاف دروغ / عشقبازان چنین مستحق هجرانند

حافظ، دیوان، غزل شماره ۱۹۳.

[۳۹]. خفته از احوال دنیا روز و شب / چون قلم در پنجه‌ی تقلاب ربّ

مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول / ۳۹۴.

[۴۰]. النساء / ۷۸ - ۷۹؛ وَإِنْ تُصِيبَهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ۖ وَإِنْ تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ ۖ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا؛ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ۗ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ...

[۴۱]. النساء / ۸۲؛ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ۗ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا.

[۴۲]. النحل / ۴۰. البته مفسرانی چون جارالله زمخشری کاربرد این واژه را کاملاً تمثیلی و تخیلی دانسته اند.

[۴۳] مطلق این آوازه‌ها از شه بود / گر چه از حلقوم عبدالله بود

گفته او را من زبان و چشم تو / من حواس و من رضا و خشم تو

گر تویی گویم تو را گاهی منم / هر چه گویم افتاب روشنم

دفتر اول، ۱۹۴۰

[۴۴]. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر دوم / ۱۷۹۶.

[۴۵]. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر سوم / ۲۵۲۰ و ۲۵۲۵.

[۴۶]. همان، دفتر اول / ۵۴.

[۴۷]. همان، دفتر پنجم / ۱۵۴۴.

[۴۸]. المائدة / ۶۴؛ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ ۗ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا ۗ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ...

[۴۹]. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر پنجم / ۱۵۵۴ و ۱۵۵۵.

[۵۰]. همان، دفتر دوم / ۳۷۹۶. سخن مولانا البته درباره علیت در طبیعت است اما آنچه صاحب این قلم دنبال میکند غیبت این مفهوم در روایت قرآنی ست.

[۵۱]. همان، دفتر سوم / ۲۵۱۴.

[۵۲]. الحشر / ۲۴؛ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ ۗ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ۗ ۝ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ .

[۵۳]. الاعراف / ۱۸۰؛ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ۖ فَادْعُوهُ بِهَا ۗ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ۖ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ .

[۵۴]. نگاه کنید به تفسیر آیه ۲۵ از سوره بقره.

[۵۵]. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر سوم / ۲۰۲۵-۲۰۲۷ و ۲۰۳۲.

[۵۶]. همان، دفتر سوم / ۲۰۷۴-۲۰۷۶.

[۵۷]. همان، دفتر اول / ۳۵۱۰ - ۳۵۱۱.

[۵۸]. المعارج / ۴؛ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ .

[۵۹]. تفسیر کشاف، جارالله زمخشری و تفسیر مفاتیح الغیب امام فخر رازی.

[۶۰]. علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، ج بیستم، قسمت اول.

[۶۱]. «منظور از عروج ملائکه و روح به سوی خدا در آن روز، رجوع آنها است به سوی خدای تعالی در هنگامی که همه‌ی عالم به سوی او برمی گردند، چون روز قیامت روزی است که اسباب و وسائط از بین می رود و روابط بین آنها و بین مسبباتشان مرتفع می گردد و ملائکه، که وسائط موکل بر امور عالم و حوادث هستی‌اند، هنگامی که سببیت بین اسباب و مسببات قطع گردد و آن را خداوند زایل گرداند و همه به سوی او برگردند آنها نیز بر می گردند و به معارج خود عروج می کنند. و همه ملائکه پیرامون عرش پروردگارشان را فرا می گیرند و صف می کشند...». همان.

[۶۲]. ذکر این خاطره بی‌مناسبت نیست که وقتی صاحب‌المیزان به سال ۱۳۵۶ خورشیدی برای معالجه‌ی تنگی‌نفس و رعشه‌ی دست به لندن آمد و صاحب این قلم به مدت یک ماه معاشر و مترجم و برخوردار از نعمت مصاحبت با آن بزرگوار بود، روزی از وی پرسید: چرا شما بر بخش معاد اسفار اربعه صدرالدین شیرازی، حاشیه‌ننوشته‌اید؟ جواب این بود که: من ملاصدرا را یک آخوند چیزفهم می‌دانم و نه بیشتر! پیدا بود که از پاسخ صریح می‌گریزد و در عین حال آرای معادشناسانه‌ی صدرالدین را که موجب تکفیر او شده بود، نفی نمی‌کند.

[۶۳]. الاعراف/۱۱؛ وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ .

[۶۴]. رنه ولک، نظریه ادبیات، ترجمه ضیاء موحد و پرویز مهاجر، تهران انتشارات علمی-فرهنگی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۲ .

[۶۵]. فصلت/ ۸ - ۱۲؛ (۸)، بگو آیا به کسی که زمین را در دو روز آفریده است، کافر می‌شوید و برای او همتایان قرار می‌دهید؟ اوست پروردگار جهانیان (۹)، بر روی زمین کوه‌ها پدید آورد و آن را پربرکت ساخت و به مدت چهار روز رزق همه را معین کرد، یکسان برای همه سائلان (۱۰)، پس به آسمان پرداخت و آن دودی بود. پس به آسمان و زمین گفت: خواه یا ناخواه بیایید. گفتند: فرمانبردار آمدیم (۱۱)، آن‌گاه هفت آسمان را در دو روز پدید آورد و در هر آسمانی کارش را به آن وحی کرد و آسمان فرودین را به چراغ‌هایی بیاراستیم و محفوظش داشتیم، این است تدبیر آن پیروزمند دانا (۱۲). نک: قرآن کریم، ترجمه محمد آیتی.

[۶۶]. چنان‌که در آیه ۴۷ سوره حج آمده است که یک روز الهی معادل هزار سال شماس است. وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ ۖ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ .

[۶۷]. شاید پاره‌ای از خوانندگان هوشمند با طرح این سؤال به یاد تئوری نسبیت خاص اینشتاین بیفتند، اما همان هوشمندان نیک می‌دانند که معنای آن تئوری چیست و جای درج و خرجش اینجا نیست.

[٦٨] . السجده / ٥؛ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يُعْرِجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ
مِمَّا تَعُدُّونَ.

[٦٩] . مولوى، مثنوى معنوى، دفتر سوم / ١١٥٠ - ١١٥١.

محمد (ص) راوی رویاهای رسولانه (۴): انتفاء شریعت و امتناع رسالت

به نام خدا

می دارم چو جان صافی و صوفی می کند عیش

خدایا هیچ عاقل را مبادا بخت بد روزی [۱]

«مدتی این مثنوی تأخیر شد». گرچه سبب سوزی روزگار رشته رؤیاها را گسست، اما این گسستی نیک سرانجام بود. جهادی قلمی آغاز شد تا نواقص آن را بر آفتاب افکنند، و اگر هم حُسنی در آن است، تحسین کنند. در این مقال به رفع و دفع اهمّ نقدهای نیکخواهانه و عالمانه خواهم پرداخت، و خرده‌گیری‌های خُرد را به خوانندگان خواهم سپرد تا خود به خرق آنها دست برند، و آنگاه در مقالی دیگر قصه معراج و معاد را بازخواهم گفت و قوت «رؤیای رسولانه» را در فهم نکات و حلّ معضلات آنها باز خواهم نمود، بعون‌الله تعالی.

روی سخن در آنچه رفته و آنچه از این پس می‌آید، با مؤمنان به نبوت است و صاحب این قلم در پی اقناع منکران نیست.

یکم: گفته‌اند خواب حجّت نیست، و لازمه رؤیابنداری وحی «نفی حجّیت تعالیم و آموزه‌های پیامبر و بالاتر از آن، امتناع رسالت است». [۲] بسیار خوب؛ اما مگر ادّعای وحی حجّت است؟ مؤمنان به هر دلیل که وحی نبوی را حجّت می‌دانند، خواب نبی را هم که عین وحی اوست، باید معتبر بشمارند. گرچه رؤیا خواندن وحی، راه را برای تصوّر صحیح آن (و شاید هم تصدیق آن) هموارتر خواهد کرد.

و گفته‌اند: «صحنه‌ای را تصوّر کنید که پیامبر ابوجهل را به آیین خود دعوت می‌کند. به او می‌گوید من رؤیاهایی می‌بینم... حال اگر ابوجهل به پیامبر بگوید من هم رؤیاهایی می‌بینم... آیا در این صحنه به ابوجهل حق نمی‌دهیم که نه تنها دعوت پیامبر را نپذیرد، بلکه او را به پذیرش رؤیاهای خود دعوت کند؟» [۳] کافی است در این عبارات واژه رؤیا را بردارید و به جای آن

واژه وحی را بگذارید: اگر ابوجهل به پیامبر بگوید: «به من هم وحی می‌شود، چنانکه به تو وحی می‌شود»، حق را به که باید داد؟ هرچه جواب این است جواب آن هم هست. و جواب این است که اگر دلایلی خردپسند برای ادعای ابوجهل در دست است، البته او را تصدیق باید کرد. از ادعا هیچ ساخته نیست، چه ادعای خواب چه ادعای وحی. آنچه فیصله‌بخش نزاع است، برهان است و بس. مگر مسلمانان معرفت‌اندیش به صرف ادعای محمد(ص) او را به پیامبری پذیرفته‌اند؟

سخن ما نه در تصدیق و تکذیب رسول، بل در پدیدارشناسی و چگونگی نزول و وصول وحی، و نقش نفس نبی در تکوین و تصویر آن است. این صورت‌بندی نوین، درک مؤمنان را از فرآورده وحی، آسانتر و ژرفتر خواهد نمود و خصلت سمعی-بصری آن را فاش خواهد کرد. اگر تاکنون می‌پنداشتند پیامبر سخنانی را در فضایی ناآشنا و با شعوری مرموز (به نام وحی) می‌شنیده، اینک درمی‌یابند که وی صورت‌هایی را در فضایی آشنا (رؤیا) می‌دیده و با ما به زبان خود از آنها سخن می‌گفته است. سخنانی بی‌پرده و بی‌استعاره و به زبان عرفی (نه عرفانی)؛ و در عین حال همچون دیگر خواب‌ها محتاج تعبیر.

اهمیت این صورت‌بندی وقتی آشکارتر خواهد شد که به دو مسأله مهم مبدأ و معاد بیندیشم که جان‌مایه آموزه‌های پیامبران؛ و نیز به تجربه معراج بنگریم که اعظم و ارفع تجارب اویند. صفات خدا و اوصاف رستاخیز، همه رؤیایی‌اند، و جهد و جهاد عموم مفسران در حل غوامض آنها و متشابه خواندن و به دست تأویل سپردنشان، علتی و دلیلی جز این ندارد که آنها هم برون‌شوی از تاریکخانه زبان می‌جستند و برای کشف معانی راستین کلام و مراد متکلم، اجتهاد تمام می‌کردند. و اکنون که معما حل شده است، به روشنی می‌توان دریافت که هم ظاهریان درست می‌گفته‌اند که از معنای ظاهری الفاظ تجاوز نباید کرد و متکلفانه به تأویل‌های خردآزار و ناسلیم پناه نباید برد، و هم اهل تأویل درست می‌گفته‌اند که تأویل، چاه ویل نیست و دست کم در خصوص متشابهات، چاره‌ای از تأویل نیست.

رؤیای قدسی در آن واحد، هم به زبان عرفی است هم نیازمند تعبیر. گزارش تاریک شدن خورشید در رؤیای پیامبر، الفاظش به معنای حقیقی و ظاهری است و در عین حال نیازمند خوابگزاری. به عبارت دیگر، خواب مقام جمع مجاز و حقیقت است. قصه آن یک درم است و خریدن انگور و عنب و استافیل با هم:

صاحب سرّی عزیزی صد زبان

گر بُدی آنجا بدادی صلحشان

پس بگفتی او که من زین یک درم

آروزی جمله‌تان را می‌دهم! [۴]

باری، همه سخن در فهم پدیده وحی است، نه در اثبات و حیانی بودن کلام و صدق رسالت پیامبر و تکذیب ابوجهل، که آن مسأله‌ای حل شده برای مؤمنان است.

دوم: گفته‌اند [۵] که رؤیا شمردن وحی نبوی، قرآن را از استعارات و مجازات تهی می‌کند و زینت و زیبایی را از متن مقدّس می‌ستاند و یکی از وجوه اعجاز آن را بلامصداق و بلاموضوع می‌سازد: «لازمه رؤیاپنداری قرآن، همداستانی با مجسمه و مشبّه در انکار مجاز و استعاره و تشبیه و کنایه در قرآن و در نتیجه انکار تمام لطافت‌ها و زیبایی‌های بیانی و ادیبانه قرآن است.» [۶] این خرده‌گیری نه چندان خرد است که بتوان از آن گذشت.

اولاً، شگفت‌انگیز است که این عزیزان نفی مجاز را دیده‌اند اما گویی اثبات «تعبیر» را ندیده‌اند! من اگر، به زعم آنان، استعاره را از متن مقدّس زدوده‌ام، تعبیر را بدان افزوده‌ام، یعنی آنچه را دیگران به تأویل کسب می‌کردند، من از راه تعبیر فراهم می‌آورم.

ثانیاً، شگفت‌انگیزتر اینکه آنان استعاره را مشاطّه کلام و آرایه سخن دانسته‌اند و نبودنش را موجب بی‌زیوری و نازیبایی! می‌دانم که این قول اهل بلاغت است، اما اقوال دیگر هم هست. صاحب این قلم به اقتضای پاره‌ای از عارفان و صاحب‌بنظران و به اقتضای تأملات خویش، بر آنست

که استعاره برای گفتن ناگفتنی‌ها و نمودن نامودنی‌هاست. وقتی زبان طبیعی به تنگنا می‌افتد و معانی فربه در قفس تنگ زبان نمی‌گنجند، زبان دیگری درمی‌رسد و فُسحت و فراخنایی فراهم می‌آورد تا سخنگوی، گوی مراد بزند. آن زبان، زبان اشارت عارفان و استعارت ادیبان (و زبان مرغان بقول غزالی) است. بلی، استعارات مرده و تقلیدی فراوانند و شاعران پرگو و بی‌حرف، آنها را از هم به ارث و به سرقت می‌برند؛ اما استعارات راستین، همه محصول تجاربی ویژه‌اند، از جنس تجارب مولانای بلخ که نیزه بازی در تنگنای کوچه، او را به تنگ آورده بود:

نیزه بازی اندرین کوهای تنگ

نیزه بازان را همی آرد به تنگ [۷]

یا از جنس تجربهٔ سعدی که خیاط خبرهٔ معانی بود:

هزار جامهٔ معنی که من بپردازم

به قامتی که تو داری قصیر می‌آید [۸]

استعارات گاه (نه همیشه)، به جمال مقال می‌افزایند، لکن علت ورودشان به زبان، همواره عزم آرایشگران و مشاطگان نیست، بلکه تنگی زبان و فربهی تجارب و معانی است که موجب خلق و کشف زبانی تازه در دل زبان کهن می‌شود. مجاز گفتن، فقط صنع و صنعت نیست، بلکه کشف هم هست. چنین نیست که به قول مرحوم علامه طباطبایی [۹]، در مجازگویی «حدّ چیزی را به چیز دیگر دهند»؛ مثلاً، سیف فرغانی که می‌گوید:

زین مملکت چو غرّش شیران گذشت و رفت

این عوعو سگان شما نیز بگذرد

زین کاروانسرای بسی کاروان گذشت

ناچار کاروان شما نیز بگذرد

یا ناصر خسرو که می‌گوید:

من آنم که در پای خوکان نریزم

مرین قیمتی در لفظ دری را

گویی وصف و حدّ شیران را به دلیران داده‌اند، و وصف و حدّ سگان و خوکان را به شیران. به جای اینکه بگوید دلیران از کشور رفتند، می‌گوید شیران از کاروانسرا رفتند! به قول مرحوم علامه، این یک فرض و اعتبار است، و البته قائم به ذهن و ابتکار و اختیار اعتبارگر است، و مقدمه و نتیجه هیچ برهانی نمی‌تواند قرار بگیرد... الی آخر.

بلی، شاید وقتی از غرّش شیران و عوعو سگان سخن می‌گوییم، طنطنه و دمدمه‌ای و نفوذ و تأثیری در کلام ظاهر می‌شود که بسی فرق دارد با آنکه ساده و بی‌آرایه بگوییم: قهرمانان مُردند. یا وقتی شاعری در مدح شاهزاده‌ای می‌گوید:

ماهی چو تو آسمان ندارد

سروی چو تو بوستان ندارد

پیداست که بسی دلنشین‌تر است از وقتی که بگوید: چه خوب و خوش اندامی و...

اما و همه نکته همین جاست! همیشه چنین نیست که ادیبان عزم و اراده کنند و معنایی را به جای معنای دیگر بنشانند و جامه‌ای نوین برای لفظ کهن عاریت کنند (استعاره)، تا به غرضی و مطلوبی برسند، بلکه اغلب قصد و مقصدی در کار نیست و تجربه‌گر، بی‌تامل و شهوداً، چیزی را چیز دیگر «می‌بیند»؛ و این نه ارادی است، نه مصنوع، بل کشفی و رؤیتی است در عالم خیال، و تجربه‌ای است ورای زبان. از چوپانی که «موی خدا را شانه می‌کند»، گرفته تا محمدی که خدا را گاه نور زمین و آسمان‌ها «می‌بیند» و گاه «پادشاهی نشسته بر تخت و تختی نشسته بر آب». اینها هیچکدام نه اعتبار است، نه کنایه و استعاره. نه خداوند، و نه رسول خداوند محمد(ص)، هیچکدام ذهن خود را نفشوده‌اند تا برای تزیین سخن و دلبری از مخاطب، معنایی عاریتی را به جای معنایی دیگر بنشانند، و تیره‌چشمان را در کشف گوهر مراد یاری دهند؛ بلکه دیدگان محمد، پادشاهی نورانی و جبار نشسته بر تختی سلطنتی را در فضایی مه‌آلود و رؤیایی مشاهده

کرده است. (چنانکه در عهد قدیم، در مکاشفه دانیال و حزقیل، خداوند بر تختی چرخدار روان است). همچنین است قصه میخواری بهشتیان، آب جوش نوشیدن دوزخیان، بالدار بودن فرشتگان، خاکی بودن آدمیان، آتشی بودن جنیان، از گور سر برآوردن مردگان، درخت جهنمی زقوم، کتاب بودن قرآن... و چون آنها بسی بسیار. نه میخواری بهشتیان کنایه از لذت است، و نه بریان شدن دوزخیان کنایه از رنج، بل عین واقعه تصویری است که در رؤیای قدسی بر محمد بن عبدالله (ص) ظاهر شده است. اینها نه کنایات و تفنّات بلاغی است، نه واژگان پردازی ادیبانه، نه بانگ‌هایی موزون در گوش پیامبر، و نه حافظانه‌هایی چون:

حدیث هول قیامت که گفت واعظ شهر

حکایتی ست که از روزگار هجران گفت [۱۰]

بل، گزارشی است از خوابی اشراقی و رسولانه.

به «کتاب» قرآن بنگرید. واژه کتاب وقتی در گفتار پیامبر ظاهر شد که هنوز کتابی در کار نبود! «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ، هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (البقره، آیه ۲). مفسران در مانده‌اند که «ذَلِكَ» اشاره به کدام کتاب است؟ برخی حتی گفته‌اند که اشاره به نسخه‌ای است ملکوتی و دفتری عرشی! آن هم برای گفتارهایی که هنوز تماماً نازل نشده و جمع و مکتوب نشده و حوادثی که هنوز رخ نداده است. یا اشاره به کتابی است موعود و امثال آن. آیا درست‌تر نبود که بی تکلف و تعسف، به کتابی بیندیشند که در رؤیای محمد (ص) حاضر بود و خود را بر او عرضه می‌کرد؟

نیز به حادثه نزول آهن و حیوانات [۱۱] بنگرید که مفسران را در چه تنگنایی افکنده است. در مانده‌اند که چه معنا دارد نازل شدن حدید و حیوان از آسمان؟! گروهی به روایات مجعول رو آورده‌اند که وقتی آدم ابوالبشر از بهشت رانده شد، با خود چکش و سندان و سوزن و... به زمین آورد [۱۲] و گروهی گفته‌اند که حیوانات ابتدا در بهشت بودند و سپس به زمین آمدند، [۱۳] و گروهی هم بی هیچ دلیلی گفته‌اند انزال در این آیات به معنی انشاء است یعنی ایجاد. [۱۴] اگر فرود آمدن آهن و انعام را صورت‌هایی رؤیایی می‌شمردند، معما حل نمی‌شد؟

باری همچنان که زبان استعاره، زبانی است در دل زبانی دیگر، می‌توان گفت: استعاره، خوابی است در عالم بیداری. آنکه چیزی را چیز دیگری می‌بیند (نه اینکه آگاهانه فرض و اعتبار کند) به راستی خواب می‌بیند، یعنی در رؤیا و خیال سیر می‌کند و از عالم بیداری فاصله می‌گیرد. وقتی مولانای بلخ می‌گفت: «زهی سلام که دارد ز نور دُمب دراز»، حقیقتاً سلامی را می‌دید که که دُمی نورانی و بلند دارد، نه اینکه عمداً و مصنوعاً دُمی بسازد و دنباله سلام کند؛ و البته چنان سلام دراز دُمی، فقط در خیال و رؤیا حضور دارد، نه در بیداری: «خواب می‌بینم ولی در خواب نه» [۱۵]. بافتدای به آن شاعر معاصر که گفت: «ای شعر بیا که این زبان ما را کشت!» می‌توان گفت: «ای خواب بیا که بیداری ما را کشت!» و البته باید افزود: «خواب پاکان را قیاس از خود مگیر!» و «خون خوری گر طلب روزی نهاده کنی» [۱۶] که شاعری و پیامبری را برای همه کس نهاده‌اند.

فیلسوفان و روانشناسان روزگار ما از این هم فراتر رفته‌اند و مجاز مصوّر ساخته‌اند. اولین بار به سال ۱۸۹۲ طراح گمنامی در آلمان تصویری عرضه کرد که «دیده را از دیده‌خانه می‌ربود» و یک دم خرگوش می‌نمود و دُمی دیگر اردک! ابتدا آن را در زمره خطاهای بصری آوردند. اما دیری نگذشت که فیلسوفی چون ویتگنشتاین از مقوله‌ای به نام seeing as (دیدن چیزی به منزله چیزی دیگر) سخن گفت و آن را از دیدن محض (seeing that) جدا کرد و این تصویر را به کمک طلبید؛ [۱۷] و سپس تامس کوون، همین خطای بصری را به کار گرفت تا به فیلسوفان بگوید که پارادایم‌های علمی، همه همین کار را می‌کنند و به چشم عالمان یاد می‌دهند که چیزها را چگونه ببینند، اردک یا خرگوش، و به مغزشان آموزش می‌دهند که آنها را چگونه بفهمند، (مثال وی در باب پاندول و تفاوت منزلت و معنای آن در دو پارادایم ارسطویی و گالیله‌ای، بسیار گویاست). [۱۸] همین بود که علم تجربی را از غرور نخستین و «عینیت» سخت پیشینش تهی کرد و دانشمندان را متواضع و قانع نمود، تا همیشه دم از «علم در دل پارادایم» بزنند، نه از علمی مطلق در همه جهان‌های متصور و ممکن؛ و بدانند که تجربه همیشه مصبوغ و مسبوق به تئوری و پیش‌فرض و پارادایم است، نه فارغ از آنها (برخلاف تصور پوزیتیویست‌ها). بدل شدن

دَم به دَم خرگوش به اردک، و اردک به خرگوش، حقیقتاً یک خطای بصری است که از صد صواب نظری پرده بر می‌دارد و اینجاست که باید گفت: «این خطا از صد صواب اولیتر است».[۱۹]

این مَجَاز مصوّر، گویی خیال منفصلی است که دو چیز بودن یک چیز را، یا دو صورت داشتن یک ماده را در خود دارد. و مگر مَجَاز و استعاره جز این است؟ انسانی که فرشته است (نه مثل فرشته است)، و شجاعی که شیر است (نه مثل شیر است)، مجازی است که دو صورت را بر ماده مبهمه واحد نشانده است، چون نشستن اردک و خرگوش بر شکلی واحد. نکته فاخر و فخیم آنست که برای چشم خرگوش ندیده، آن شکل فقط اردک است، اما برای چشم دنیادیده، نه اینست و نه آن، و هم اینست و هم آن. بطوری که معنا ندارد بپرسیم «واقعاً چیست؟ واقعیت در این مقام رنگ می‌بازد!

به اقوال دیویدسون [۲۰] و نیچه [۲۱] نزدیک می‌شوم، ولی زبان قلم را در کام می‌کشم. همین قدر تذکار مؤکد و مجدّد می‌دهم که آرایه‌های ادبی، کمترین خدمتی است که استعاره‌ها به عهده دارند. و رای آن عالمی است بس فراخ، اوسع ممّا بین السّموات و الارض.

سوم: گفته‌اند که کار «رؤیای نبوی» به اباحه و انتفاء شریعت می‌کشد و فقه را بی‌سامان و یاوه می‌کند: «بر طبق این نظریه، آیات احکام از حجّیت ساقط است، چرا که طبق ظاهر و معنای عرفی و غیر رازآلوده آنها نمی‌توان عمل کرد، بلکه باید به پاره‌ای معانی رمزی و نفسانی و مانند آن تأویل برد و به این ترتیب به اباحه منهیات و برداشتن تکالیف گرایید».[۲۲]

این اتهام از نقد پیشین هم شگفت‌تر و طرفه‌تر است. می‌بینم که فقه انتقام خود را از تفسیر و دین‌شناسی می‌گیرد و به جای آنکه در پیرامون بنشیند، در مرکز می‌نشیند و به معیار و میزان دیانت بدل می‌شود.

در نوشته‌های پیشین هم آورده بودم که فقه نصیبه نازل نبوت و فقیرترین فراورده وحی است. اما گویا همچنان بزم‌آرایی و دلبری می‌کند؛ و بر وحی‌شناسی هم فرمان می‌راند که باید چنان

باشد که فقه می‌پسندد! شگفتی آن نقد این است که پاک اخلاق را فراموش می‌کند و به سوی قبله فقه نیایش می‌برد.

گیرم که حجیت احکام فقهی ساقط شود و در کالبد فقه، جانی و توانی نماند، آیا این مؤدی به اباحه‌گری می‌شود؟ دینی که اخلاق دارد، آن هم اخلاقی فاخر و فربه، چگونه راه را بر اباحه باز خواهد نهاد؟ دست کم می‌گفتید در نظریه رؤیایی وحی، احکام اخلاقی از حجیت می‌افتند تا اندک قوتی در اتهام اباحت باقی بماند. وگرنه فروریختن بنای فقه (در آن فرض مزعوم) کجا، و هرج و مرج رفتاری و درغلتیدن به گرداب گناه کجا؟! چنین است که آماس هولناک فقه (و به قول مرحوم بازرگان: رشد سرطانی آن)، به اعوجاج پیکر دین یاری می‌رساند. بی‌سبب نبود که محمد عابدالجبری، تمدن اسلامی را تمدن فقه می‌خواند [۲۳] و بسی پیش‌تر از او ابوحامد غزالی که خود فقیهی متورع و متضلع بود، از تورم فقه و غرور فقیهان گله می‌کرد و می‌گفت خود را به فروعی مشغول کرده‌اند که در هر صد سال، یک نفر هم بدانها محتاج و مبتلا نمی‌شود، و از دقایقی در آداب طهارت و نجاست بحث می‌کنند که هرگز مورد اعتنای نسل اول مسلمانان نبوده است. [۲۴]

پیش از آنکه به احکام فقهی قرآن و تأویلشان و نسبتشان با رؤیای قدسی و حیانی بپردازم، واجب می‌نماید که بر سبیل مقدمه نکته‌ای را در باب رشد نامبارک فقه که عین انحراف از حکم قرآنی و یزدانی است، بیاورم.

آیه‌ای است در قرآن که گویا فقیهان هرگز آن را نخوانده‌اند، یا خوانده‌اند و مخفیانه فتوا به نسخ آن داده‌اند، وگرنه چنین در بسط بی‌حاصل این علم دنیوی نمی‌کوشیدند و مقلدان را به کاوش و پرسش از باریکناها و تاریکناهای تکالیف شرعی‌شان ترغیب نمی‌کردند و بذر خوف از خذلان را در دلشان نمی‌کاشتند. آن آیه مظلوم و متروک این است:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدِّلَ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبَدِّلَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ (مائده، آیه ۱۰۱).

« ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از چیزهایی نپرسید که اگر برای شما آشکار گردد، شما را ناراحت می‌کند! و اگر به هنگام نزول قرآن، از آنها سؤال کنید، برای شما آشکار می‌شود؛ خداوند آنها را بخشیده (و نادیده گرفته) است. و خداوند، آمرزنده و بردبار است.» [۲۵]

جز قلیلی از مفسران، همگان بر این رأی‌اند که نهی وارد در این آیه، معطوف به سؤالات فقهی است. روایاتی هم که در جوامع حدیثی شیعی و سنی در ذیل آن آیه آمده، همه گواه صدق آن تفسیرند. نه تنها گواه صدق آنند، بل نقبی به درون علم فقه می‌زنند و پرده از چگونگی تولد و تکامل احکام شرعی برمی‌دارند. در روایتی آمده است که کسی از پیامبر می‌پرسد: آیا حجّ برای یک بار واجب است یا هر ساله به حجّ باید رفت؟ پاسخ می‌شود: نپرس که اگر بگویم آری، آنگاه همه ساله واجب خواهد شد. در روایت دیگر آمده است که گنجه‌کارترین مسلمانان کسی است که از حکمی سؤال کند و با سؤال وی آن حکم زحمت‌افزا واجب شود، در روایات دیگر از «کثرت سؤال» نهی شده است و ... از این دست بسیار. [۲۶]

پس از آن، آیه دیگری می‌افزاید: قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ (مائده، آیه ۱۰۲). «جمعی از پیشینیان شما، از آن سؤال کردند؛ و سپس [چون جوابش را شنیدند] با آن به مخالفت برخاستند. (ممکن است شما هم چنین سرنوشتی پیدا کنید).»

یعنی قصه تولد و تورّم احکام شرعی، نه خاص امت اسلام، بل سنت سیئه و جاریه امتی دیگر هم بوده است که هم پیامبرشان را و هم خودشان را با سؤالات بوالفضولانه به زحمت افکندند؛ و چون حکمی شاقّ و ناگوار دریافت کردند، کمر به کفران بستند و پای کژ نهادند. مفسران در اینجا، بر قصه بنی‌اسرائیل انگشت نهاده‌اند که به روایت قرآن، گاوی را باید می‌کشتند و آنان به همین حکم ساده اکتفا نکردند و سؤالات بیهوده و بنی‌اسرائیلی کردند که سنّ گاو چه باشد؟ رنگش چه باشد؟ فَذَبَّحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ [۲۷] (عاقبت به اکراه آن را کشتند).

خدا و پیامبر خدا، به چه زبانی بگویند که از گسترش گزاف فقه ناخشنودند و پرسش‌های مقدّس مآبانّه متشرّعان را برنمی‌تابند و مایلند که آنان به همان کلیات مجمل و محدود و امر و

نهی‌های ساده و «شریعت سهله سمحه» و دین اقلی بسنده کنند و از سنّ و رنگ و ... گاو نپرسند و «عرض خود نبرند و زحمت رسول ندارند»؟ خدا و پیامبر، به چه زبانی بگویند که سؤالات مردم، مؤلّد حکم است و تا سؤال نکرده‌اند، حکمی وجود ندارد و اصل بر «اباحه» است؟ به چه زبانی بگویند که بسیاری از احکام شرعی، می‌توانست تشریح نشود و دست و پاگیر نگردد؟ فضولی بوالفضولان موجب تشریح آنها شد و به تعبیر دیگر، آنها بالذات عرضی بودند و هستند. اگر به نهی‌های الهی حرمت باید نهاد، نهی از استفتائات شرعی در صدر آنهاست. این آیه‌ای است که فقیهان آن را باید بر تارک کتاب‌های فقهی و برسر در خانه هاو بر مدخل سایت‌های اینترنتی‌شان بنویسند و با نوشتن آن به قبض فقه و بسط اخلاق فرمان دهند. دریغا که سیر معکوس این تمدن فقه محور به سوی بسط فقه و قبض اخلاق بوده است. کدامیک از فقیهان را دیده‌اید که در باب آیه یاد شده، بحثی مبسوط و مستوفا کرده باشد؟ کدامیک را دیده‌اید که به مقلدان خود بگوید که مپرسید و کنجکاوی بیهوده مکنید؟ به عکس هرکدام دفتری الکترونیک به چند زبان گشوده‌اند و به بانگ بلند می‌گویند پپرسید تا رستگار شوید!

الصّلا ساده‌دلان پیچ پیچ

تا خورید از خوان جودم سیر هیچ [۲۸]

فربه‌تر کردن کتب فقهی و تفریع فروع و تشقیق شقوق، اینک افتخار آنان شده است و مبتهج و مباحی‌اند که از فقه هسته‌ای و سیاسی و طبّی دم بزنند و تکلیف نماز گزاردن و روزه گرفتن مسلمانان را در گُرات دیگر معلوم کنند و خاک مرّیخ و مشتری را در ترازوی فقه بگذارند که آیا تیمّم بر آنها جایز است یا نه؟! و با این رنج باطل و سعی ضایع و پای ریش، به عالمیان اثبات کنند که اسلام دینی کامل و جامع و خاتم است، و جواب همه سؤالات ماکان و مایکون را در بطن و متن خود دارد! حتی حکیمی چون مرتضی مطهری، خاتمیت نبوت را به خاتمیت فقه گره می‌زد و از آن کسب قوت و قوت می‌کرد. [۲۹] پیامبرش به صد زبان می‌گفت، می‌آید و مپرسید. جانشینانش به هزار زبان می‌گویند بی‌آید و فتوا بخواهید! به تأکید باید گفت فربهی فقه،

نه تنها علامت لاغری دین، بل عین دشمنی با آن است و مکتب و مکسبی است مخالف مراد مؤسس دین.

صاحب این قلم پیش از این و بیش از این آراء خود را به تفصیل در باره علم دنیوی فقه آورده است، [۳۰] و اینک تکرار مُملّ نمی‌کند. اینکه قرآن کتاب قانون نیست، در همین نهی قرآنی به وضوح موج می‌زند. رسول خدا اگر چنان می‌خواست، چنین نمی‌گفت. به دلسوزان باید گفت که حقوق را و اخلاق را بسط دهند و نگذارند فقه تکالیف با فربهی ناموزنش، جا را بر اخلاق و حقوق تنگ کند و حتی جواز افترا و بهتان به مخالفان را صادر کند و باکی از ارتکاب رذایل اخلاقی نداشته باشد. [۳۱] فقه کنونی نه تنها با سؤالها و استفتاهای نابجا مباحات را حرام کرده است، بل رذایل را هم جایز و حقوق انسانی را هم ساقط کرده است. به نهی قرآنی باز باید گشت و بر آن آماس هولناک مرهم باید نهاد.

اینها همه گفته آمد تا معلوم شود که آن همه گریبان چاک کردن برای فقه و سوگواری کردن بر اباحه‌گری، شیونی است بر قبری که مرده‌ای در آن نیست. کاش به همین اندازه پروای اخلاق و حقوق را می‌داشتند و بر ضعف و زوال آنها اشک تأسف می‌ریختند. از قضا همین احکام سختگیرانه که محصول پرسش‌های بوالفضولانه است، راه را بر فرار از شرع و گسترش اباحت گشوده است، چنانکه شاهدیم.

اکنون وقت آن است که ببینیم آیا نظریه «رؤیاهای رسولانه»، فقه را قتیل و قربانی می‌کند و آن را تهی و تباہ می‌سازد یا نه؟ [۳۲]

حقیقت این است که احکام فقهی قرآن، محصول تجربه رؤیایی پیامبر و تعبیر آنند. پیامبر اسلام، طهارت معنوی را که مقدمه گزاردن نماز است، به صورت شستن دست و صورت، در رؤیای وحیانی دیده‌اند و بدان فرمان داده‌اند. همین‌طور است خبثات خمر و خوک و خون و دیگر محرّمات. به عبارت دیگر و آشنا تر، غایاتی چون طهارت و نورانیت، به صورت آداب و مناسک بر او ظاهر شده‌اند. بی‌سبب نیست که در آیه ششم سوره مائده پس از ذکر حکم وضو و غسل و تیمّم، می‌گوید: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ...» (خدا نمی‌خواهد

برای شما تنگنا بیافریند، بلکه می‌خواهد شما را طاهر کند). بنگرید که تیمم (دست و صورت را به خاک آلودن) را هم طهارت آفرین می‌شمارد! چنین طهارتی فقط رؤیایی است و دقیقاً به همین دلیل است که احکام عبادی را تحلیل و تبیین علمی- تجربی نمی‌توان کرد، چون این‌ها جامه‌هایی رؤیایی و مصورند که بر حقایق و غایاتی متعالی پوشانده شده‌اند، نه مقدماتی حسّی برای رسیدن به غایاتی حسّی. به حکم تحریم انگشتی طلا برای مردان نظر کنید: آورده‌اند که پیامبر علیه‌السلام وقتی انگشت زرّینی را در دست مردی دید، به سوی او رفت و انگشتی را بیرون آورد و بر زمین افکند و گفت: «يَعْمِدُ أَحَدُكُمْ إِلَى جَمْرَةٍ مِنْ نَارٍ فَيَجْعَلُهَا فِي يَدِهِ...» [۳۳] (می‌روید و یک گل آتش را بر دست خود می‌گذارید؟). یعنی ملاحظات اقتصادی یا جنسیتی، پیامبر را به تحریم انگشت طلا برای مردان برنیا نگیخت، بلکه مشاهده رؤیایی- مثالی آن، که طلا را بر دست مرد چون گل آتش دید، حکم فقهی تحریم طلا را پدید آورد و بر این قیاس، جمیع احکام فقهی دیگر.

«کار پاکان را قیاس از خود مگیر». تشریح احکام دینی، به هیچ رو همچون تقنین قوانین بشری نیست. قانونگذاران غایات تجربی و اجتماعی و روانی قوانین خود را می‌طلبند، اما پیامبران، حقایق و مبادی فراحسّی آنها را می‌بینند و دست به ایجاب و تحریم می‌برند. بی‌جهت نیست که آن مبادی فراحسّی، وقتی به رؤیا درمی‌آیند، صورت اعمال جاری در شهر و دهر پیامبر را به خود می‌گیرند، چون تیمم یا بریدن دست دزد و ... همچون زنبوری که از گل و گیاه باغستان‌های منطقه خود تغذیه کند.

اینکه این ایجاب‌ها و تحریم‌ها چه دامنه زمانی و مکانی دارند و دایره اعتبارشان تا کجاست، حدیث دیگری است و با موازین دیگری باید به آنها پرداخت. امّا، اینکه عمل بدانها برای مؤمنان به «رؤیای قدسی نبوی» مادام‌الوجوب، واجب است، جای تردید ندارد.

اینکه پیامبر خود وضو می‌گرفت و نماز می‌گزارد و به احکام شرع عمل می‌کرد و از دیگران هم عمل بدانها را می‌خواست، بهترین علامت است بر اینکه آن احکام تعبیر دیگر لازم ندارند، بلکه

خود تعبیراتی از حقایقی برترند. این سخن بسیار نزدیک به سخن آن دسته از مفسران است که فقط آیات احکام را محکمت قرآن می دانستند و بقیه آیات را در زمره متشابهات می نشانندند. [۳۴]

و به زبان ساده آنچه در رؤیای پیامبر در خصوص احکام می گذرد، مناظر بهشت و جهنم و احوال بهشتیان و جهنمیان است و لاغیر. دوزخیان را اهل تخاصم و شرک و فواحش و نفاق می بیند، و لذا اعمالشان را حرام می کند؛ و بهشتیان را اهل طاعت و صوم و انفاق و جهاد و ... می بیند، و لذا اعمالشان را ایجاب می کند. تجربه معراج پیامبر و مشاهدات رؤیایی اش در آن سفر رفیع ملکوتی به نیکی بر این امر گواهی می دهند، چنانکه خواهد آمد.

به این آیات بنگرید:

إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ؛ فِي جَنَّاتٍ يَتَسَاءَلُونَ؛ عَنِ الْمُجْرِمِينَ؛ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ؛ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنْ الْمُصَلِّينَ؛ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمِ الْمَسْكِينِ؛ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ؛ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ؛ حَتَّىٰ أَتَانَا الْيَقِينُ... (المدثر، آیات ۳۹ - ۴۷).

مگر «اصحاب یمین» (که نامه اعمالشان را به نشانه ایمان و تقوایشان به دست راستشان می دهند)؛ آنها در باغهای بهشت اند، و سؤال می کنند، از مجرمان: چه چیز شما را به دوزخ وارد ساخت؟ می گویند: «ما از نمازگزاران نبودیم، و اطعام مستمند نمی کردیم، و پیوسته با اهل باطل همنشین و همصدا بودیم؛ و همواره روز جزا را انکار می کردیم؛ تا زمانی که مرگ ما فرا رسید!» [۳۵]

و نیز:

يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَىٰ نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ بُشْرَاكُمُ الْيَوْمَ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ. (الحديد، آیات ۱۲ - ۱۵).

(این پاداش بزرگ) در روزی است که مردان و زنان باایمان را می نگری که نورشان پیش رو و در سمت راستشان بسرعت حرکت می کند (و به آنها می گویند): بشارت باد بر شما امروز [ورود] به باغهایی از بهشت که نهرها زیر (درختان) آن جاری است؛ جاودانه در آن خواهید ماند! و این

همان رستگاری بزرگ است! روزی که مردان و زنان منافق به مؤمنان می‌گویند: «نظری به ما بیفکنید تا از نور شما پرتوی بگیریم!» به آنها گفته می‌شود: «به پشت سر خود بازگردید و کسب نور کنید!».

مطابق نظریه رؤیای رسولانه، چنان نیست که این آیات (و نظایر بسیار آنها) از آینده ناآمده دوزخیان خبر دهند و کسی به پیامبر گفته باشد که عاقبت منافقان چنان است، بلکه پیامبر مکرم این احوال و صور را در رؤیاهای قدسی خویش دیده و تبعاً به تشریح صلوات و زکات و ... دست برده است.

آیه ۲۵۷ از سوره بقره در باب رباخواران نیز مؤید همین نظریه است:

– الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا «کسانی که ربا می‌خورند...، بر نمی‌خیزند مگر مانند کسی که بر اثر تماس شیطان، دیوانه شده (و نمی‌تواند تعادل خود را حفظ کند؛ گاهی زمین می‌خورد، گاهی بپا می‌خیزد). این، به خاطر آن است که گفتند: داد و ستد هم مانند ربا است (و تفاوتی میان آن دو نیست)، در حالی که خدا بیع را حلال کرده، و ربا را حرام!».

همچنین است آیه دهم از سوره نساء:

– إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا.

«کسانی که اموال یتیمان را به ظلم و ستم می‌خورند، (در حقیقت)، تنها آتش می‌خورند؛ و بزودی در شعله‌های آتش (دوزخ) می‌سوزند.»

نیز آیه ۱۷۴ از سوره بقره:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ.

«کسانی که کتمان می‌کنند آنچه را خدا از کتاب نازل کرده، و آن را به بهای کمی می‌فروشند، آنها جز آتش چیزی نمی‌خورند؛ (و هدایا و اموالی که از این رهگذر به دست می‌آورند، در حقیقت آتش سوزانی است). و خداوند، روز قیامت، با آنها سخن نمی‌گوید؛ و آنان را پاکیزه نمی‌کند؛ و برای آنها عذاب دردناکی است.»

ببینید که چگونه مناظر رؤیایی، نیکی و بدی کردارها و گفتارها و پندارها را به پیامبر می‌نمایند و دست او را در تشریح باز می‌نهند، تا فرمان به حلّ و حرمت و ایجابشان دهد. رخسارهٔ اخروی و رؤیایی افعال است که شریعت را صورت و سامان می‌دهد، نه پیامد دنیوی آنها. و بقول مولانا «هر چه می‌آید ز پنهان‌خانه است».[۳۶]

اینکه آوردم دست پیامبر در تشریح باز است و اوست که فرمان به حرمت و ایجاب می‌دهد، آنجا قوت می‌گیرد که پیامبر می‌گوید: «از وجوب هر سالهٔ حج می‌پرسید، که اگر هر ساله آن را واجب کنم، واجب خواهد شد». و نیز آنجا که می‌گوید: «اگر برای امتم سختی نداشت، مسواک زدن با هر نماز را واجب می‌کردم».[۳۷]

حق اینست که آیات فقهی قرآن و امر و نهی الهی با امر و نهی نبی برابر می‌نشینند و یکدیگر را نقض و ابرام می‌کنند، و پاسخ پیامبر حتی به سؤالات نامطلوب، شرع‌آفرین است و فقه خواب‌آلودهٔ قرآن و شرع بیدار رسول از یک جنس و در یک مرتبه‌اند و این خود نشانهٔ جانانه‌ای است از آنکه کلام محمد(ص) و متن مقدّس، وحدت صوری و گوهری دارند.

به قصهٔ بلند اخلاق می‌رسیم. کوتاه سخن آنکه «جناب عشق را در گه بسی بالاتر از عقلست».[۳۸] فقه نازل‌ترین نصیبهٔ نبوت است، چون از شرعی به شرعی عوض می‌شود، اما اخلاق فرا شرعی است. حجّ فقط در اسلام واجب است نه در جمیع شرایع، اما دروغ گفتن همه جا حرام است. همین است که پیامبر علیه‌السلام «بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» می‌گوید، و رسالت اصلی خود را گسترش اخلاق می‌داند نه گسترش فقه. و چنانکه گفتیم مذاق شارع قبض فقه است و بسط اخلاق.

چهارم: گفته‌اند که این نظریه ابطال‌ناپذیر است چون هرچه ناقدان از قرآن شاهد بیاورند، نظریه‌پرداز خواهد گفت: «آن هم در رؤیا بوده است!» همین‌طور است، ولی مگر نظریهٔ مقابل که می‌گوید آیات قرآن محصول رؤیا نیست، ابطال‌پذیر است؟ در هر دو صورت، ما مدلی داریم که باید سازگاری درونی و فراگیری‌اش را نشان دهیم، و همین کافیست. ابطال‌پذیری از آن نظریاتِ خرد است نه برنامه‌های پژوهشی کلان. [۳۹]

نظریهٔ رؤیای رسولانه با هیچ ظاهر قرآنی معارضه ندارد و سوم شخص بودن رسول و پریشانی آیات و آشفتگی زمان و پارگی رشتهٔ علیّت، و تعارض‌های علم و وحی و ویژگی‌های جغرافیایی و قبیلگی احکام، و اسطوره‌های تاریخی و مناظر اخروی، و صفات و شؤون الهی، و شرایع و اخلاقیات و محکّمات و متشابهات را به خوبی فرا می‌گیرد و توضیح می‌دهد. چنین مدلی را چرا رها کنیم و به مدلی روی آوریم که برای توضیح هر یک از آن موارد، محتاج تکلفی و تأویلی است؟ به‌علاوه، روایاتی که می‌گوید رؤیای انبیا وحی است، دست‌کم تصدیق می‌کند که رؤیایی بودن بخشی از قرآن ممکن و مسلم است. وقتی چنین است، چه باک از قول به «خوابنامه» قرآنی با آن همه مؤیّدات و منجزّات؟

پنجم: گفته‌اند این نظریه با پاره‌ای از ظواهر قرآنی نمی‌سازد و آیاتی را شاهد آورده‌اند که واجد خطاب به پیامبر است (قل...)، یا متضمّن معنای وحی و انزال است (إنا أنزلناه، أوحینا إلیک...) و امثال آنها. یا به دنبال آیاتی گشته‌اند که به صراحت بگوید قرآن محصول رؤیا یا کلام محمد (ص) است ولی نیافته‌اند...

این عزیزان گویی به ماقبل قبض و بسط بازگشته‌اند و از یاد برده‌اند که تفسیر بدون پیش‌فرض ناممکن است (و البته هر پیش‌فرضی هم مقبول نیست)، و تمسّک به ظواهر آیات با پیش‌فرض‌های ناقدان، عین مصادره به مطلوبست! متن قرآن اگر به صراحت بگوید محصول رؤیاست، باز هم منکران می‌توانند بگویند مجاز گفته است. لذا اینجا، جای تمسّک به ظواهر نیست. همچنان که قرآن اگر بگوید شامل مجاز هم هست، محتمل است همین کلام هم مجاز باشد!

حافظ که زندانه و زیرکانه می گفت:

خم‌ها همه در جوش و خروش‌اند ز مستی

وان می که در آنجاست، حقیقت نه مجازست [۴۰]

حقیقتاً معلوم نیست همین را به مجاز می گفت یا به حقیقت!

این رأی است که پیش از ورود در قرآن باید برگرفت، نه بر اساس قرآن. قرآن اگر هم نگفته بود که شامل محکومات و متشابهات است، باز هم ما به حکم خصلت زبان، حکم به وجود آنها می کردیم.

ناقدان که از پیش مفروض گرفته‌اند که در قرآن، گوینده و شنونده دو کس‌اند، می‌گویند آیات شریفه قرآن هم دلالت بر دو گانگی خطیب و مخاطب دارند! کافیت اینان خواب را در نظر گیرند که در آن گوینده و شنونده یکی است! کافیت دیوان شمس را نیکو در مطالعه گیرند تا به عین عیان ببینند که شاعر و معشوقش گاه چنان در هم می‌تنند که پیدا نیست سخن از زبان کیست! کافیت به خطاب‌هایی گوش بسپارند که اهل هنر با خود می‌کنند یا به تفننی که در مخاطبه می‌ورزند: «گفتم غم تو دارم، گفتا غمت سر آید...».

سخن بدینجا که می‌رسد استناد به شعر و شاعران را هم باطل می‌شمارند که مگر شعر جای برهان را می‌گیرد؟ جواب این است که: اولاً، پاره‌ای از شاعران، در زمره متفکران و عارفان بزرگان و موزون بودن به هیچ رو از قوت کلامشان نمی‌کاهد؛ ثانیاً، تجربه عارفانه که قرابت و شباهت بسیار با تجربه پیامبرانه دارد، بهترین مدخل برای ورود به دنیای شگفت رسولان الهی و بهترین نقشه راهنما برای گردش در آن فضای روحانی است.

ششم: گفته‌اند صاحب نظریه خود اولین کسی است که به رأی خود احترام نمی‌نهد و بدان عمل نمی‌کند، چون از آیات قرآن چنان بهره می‌جوید که گویی به زبان بیداری‌اند نه خواب! اگر چنین می‌نماید دو دلیل دارد: اول اینکه برای دفع حجت خصم می‌توان جدلاً استدلال کرد و سلاح او را در پیکار با او به کار گرفت. دوم اینکه رؤیایی و تعبیرپذیر دانستن زبان خواب،

مدلولش این نیست که هیچ واژه‌ای بر معنای اصلی خویش نمی‌ماند. حتی مثلاً حروف اضافه هم، معنایشان عوض می‌شود. در خواب، به تصریح خواب‌شناسان، پاره‌ای از مسموعات و مرئیات، بسی دور از عالم بیداری‌اند و پاره‌ای نزدیک به این عالم‌اند. رؤیا چون دریای فراخی است که عمقی و میانه‌ای و کرانه‌ای دارد. گاه رؤیابین بر ساحل است و گاه در دل امواج؛ و گرچه زبانش سراپا رؤیایی است، رؤیاهایش پهلو به پهلو بیداری است؛ همچنان که شعریت کلام یک شاعر، پست و بلند دارد، همچنان که فصاحت پاره‌ها و آیه‌های مختلف قرآن، مختلف است: «کی بود تبّت یداً مانند یا ارض ابلعی؟».[۴۱]

و اما اینکه کدام پاره‌ها رؤیایی‌تر و تصویری‌تر و نیازمندتر به تعبیر است و کدام صریح‌تر و بیدارانه‌تر، سؤالی است شبیه آنکه کدام یک از آیه‌ها محکم (تر) و کدام یک متشابه (تر) است، یا کدام تعبیر قرآنی حقیقی است یا کنایی و استعاری. می‌توان در اعماق این دریا غور کرد، و زیر و بالا شد، اما وجود دریا را نمی‌توان انکار نمود.

هفتم: گفته‌اند که این نظریه عین عدول از اعتزال و قبول اشعریت است، خصوصاً در آنجا که رشته علیّت را می‌گسلد و پیوند گناه و کیفر را می‌بُرد.[۴۲]

گوینده محترم شاید اگر به مشکلات فلسفی اصل علیّت وقوف داشت، چنین بیباکانه فتوا به درج آن در قرآن نمی‌داد. به علاوه، نام‌ها چه اهمیت دارند؟ اشعری و اعتزالی دو عنوانند برای سهولت ارجاع و طبقه بندی، نه دو ایدئولوژی برای تقلید. ثالثاً، این دو مدرسه کلامی تحولات بسیار پذیرفته‌اند و چنان نمانده‌اند که در آغاز بوده‌اند. رابعاً، جلال‌الدین بلخی که نفی علیّت می‌کند نه از سر اشعریّت است، بل به سبب شهود وحدت‌نگر اوست که با دیدن مسبب، هیچ سببی را نمی‌تواند، ببیند:

آنک بیند او مسبب را عیان

کی نهد دل در سبب‌های جهان [۴۳]

نکته‌ها چون تیغ پولادست تیز

گر نداری تو سپر واپس گریز
پیش این الماس بی اسپر میا
کز بریدن تیغ را نبود حیا
زین سبب من تیغ کردم در غلاف
تا که کژخوانی نخواند بر خلاف [۴۴]

[۱]. حافظ شیرازی، دیوان، نسخه قزوینی - غنی؛ به اهتمام رحیم ذوالنور، زوآر تهران ۱۳۶۹،
غزل شماره ۴۵۴.

[۲]. جعفر نکونام: «تقد نظریه رویای رسولانه»، مهرماه ۱۳۹۲، سایت جرس.

<http://www.rahesabz.net/story/76637>

[۳]. محسن آرمین، «رؤیاینداری قرآن: تعبیر تا تحریف!»، سایت جرس، مهرماه ۱۳۹۲.

<http://www.rahesabz.net/story/76237>

[۴]. مولانا جلال‌الدین بلخی، مثنوی معنوی، تصحیح عبدالکریم سروش، انتشارات علمی و
فرهنگی، تهران ۱۳۸۶، دفتر دوم ابیات ۳۶۹۶ - ۳۶۹۷.

[۵]. آقایان آرمین و نکونام.

[۶]. آرمین، همان.

[۷]. مولانا جلال‌الدین بلخی، مثنوی معنوی، «تفسیر یا ایهاالمزمل»، دفتر چهارم بیت ۱۴۸۵.

[۸]. سعدی شیرازی، کلیات سعدی، «غزلیات»، به کوشش مظاهر مصفا، روزنه، تهران ۱۳۸۹،
غزل شماره ۳۳۱.

[۹]. روش رئالیسم، مقاله ششم، ادراکات اعتباری.

- [۱۰]. حافظ شیرازی، دیوان، همان، غزل شماره ۸۸.
- [۱۱]. الحديد آیه ۲۵، و الزمر آیه ۶.
- [۱۲]. تفسیر تبیان طوسی و کشف زمخشری.
- [۱۳]. مفاتیح الغیب امام فخررازی.
- [۱۴]. تفسیر المیزان و تفسیر صدرالدین شیرازی.
- [۱۵]. خواب می بینم ولی در خواب نه / مدعی هستم ولی کذاب نه...
مولانا جلال الدین بلخی، مثنوی معنوی، دفتر ششم، بیت ۴۰۶۵.
- [۱۶]. بشنو این نکته که خود را ز غم آزاده کنی / خون خوری گر طلب روزی ننهاده کنی...
حافظ شیرازی، دیوان، همان، غزل شماره ۴۸۱.
- [۱۷]. Ludwig Wittgenstein (1953), Philosophical Investigations (Oxford: Blackwell), Part 2
- [۱۸]. T.Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions .
- [۱۹]. خون شهیدان را ز آب اولیتر است / این خطا را صد صواب اولیتر است
مولانا جلال الدین بلخی، مثنوی معنوی، «عتاب کردن حق تعالی موسی را...»، دفتر دوم بیت ۱۷۶۷.
- [۲۰]. Davidson, D., (1978), "What Metaphors mean", in Davidson, D., Inquires into Truth and Interpretation, pp.245-264
- [۲۱]. Nietzsche, N., (1873, 2012), On Truth and Lies in a Non-moral Sense, Create Space Independent Publishing Platform

فصلنامه ارغنون، شماره ۳، پاییز ۱۳۷۳: «در باب حقیقت و دروغ به مفهومی غیر اخلاقی»، نگاه کنید به ترجمه مراد فرهادپور از مقاله نیچه

[۲۲]. جعفر نکونام، «نقد نظریه رؤیاهای رسولانه»، جرس، شهریور ۱۳۹۲.

<http://www.rahesabz.net/story/75046>

[۲۳]. محمد عابدالجابری، نقد العقل العربی .

[۲۴]. ابو حامد غزالی، احیاء علوم الدین، ربع مهلکات، کتاب الغرور.

[۲۵]. ترجمه آیت الله مکارم شیرازی.

[۲۶]. نک: تفسیر المیزان علامه طباطبایی، مفاتیح الغیب فخر رازی و خصوصاً فی ظلال القرآن سید قطب که از همه بهتر و «امروزی تر» بحث کرده است.

[۲۷]. سوره بقره، آیه ۷۱.

[۲۸]. مولانا جلال الدین بلخی، مثنوی معنوی، «مغرور شدن مریدان محتاج...»، دفتر اول، بیت ۲۲۸۲.

[۲۹]. نک: بسط تجربه نبوی، مقاله «خاتمیت».

[۳۰]. و از همه جا مبسوط تر در مکاتبه با آیت الله منتظری. سیاست نامه، ج ۲.

[۳۱]. نک: عبدالکریم سروش، «بازی با دین مردم؟» جرس ۱۳۹۲.

<http://www.rahesabz.net/story/73112>

[۳۲]. مایلم کلام را در باب فقه اشباع کنم «تا که کژخوانی نخواند برخلاف».

یکم: آنچه از پیامبر مکرم برای همه انسانها و همه زمانها و مکانها به وجه واجب رسیده البته واجب الاتباع است. همه سخن در آن است که از آن بزرگوار چه رسیده و برای که و کی و کجا رسیده است. قدر متیقن آن است که احکام شرع، وارده در قرآن و حدیث پیامبر، همه موقت و

محلّی و متعلّق به دنیای ماقبل مدرن‌اند، مگر خلاف آن ثابت شود. اینکه مسلمانان همواره بدان‌ها عمل کرده‌اند، ناشی از یکسان بودن دنیایشان با دنیای عصر نبوت بوده است. تغییر زمان و مکان، به اعتراف فقیهان بسی چیزها را عوض می‌کند. فقیهان شیعه در این باب پیشتاز بوده‌اند و جمعی از آنان فتوا به تعطیل نماز جمعه و عدم اجرای قصاص داده‌اند و عمل بدان‌ها را مشروط به حضور امام معصوم و ظهور امام غایب کرده‌اند. دلیلی نیست که شرط‌های دیگری برای عمل به دیگر احکام وجود نداشته باشد.

دوم: فقه موجود سخت بیگانه با حقوق و اخلاق است. ورود آن دو میهمان فربه ساختار مهمانخانه را بالمره عوض خواهد کرد و فقه آیندگان تفاوت بسیار با فقه امروزیان می‌تواند داشت.

سوم: مناسک و آیین عبادی چون صلات و صوم و حجّ و زکات و پرهیز از خمر و خبائث، ماندگارترین و دلرباترین بخش فقه‌اند. اینها پوسته محافظ اخلاق و هسته سلوک پیامبرانه‌اند و برای همیشه می‌توانند آماده‌گر معنویت و هویت‌بخش به امت اسلامی باشند. تطبیق آنها با زندگانی پرمشغله مدرن البته اجتهادی مبدعانه می‌طلبد.

چهارم: سیاسیّات و جزئیّات مشکوک‌ترین و مندرس‌ترین بخش فقه‌اند و خصلت حجازی و قبیلگی آشکار دارند و جامعه و جان اعراب در آنها حاضر است و ضعف مزاجشان به هیچ داروی مدرن درمان‌پذیر نیست. با نقد رادیکال آنها و نگاهداشت پاره‌های بی‌ضررشان (چنانکه اقبال لاهوری برآنست - احیاء فکر دینی در اسلام)، می‌توان جایشان را با حقوق مدرن پر کرد. گرچه همه فقه از عرضیّات است (یعنی می‌توانست به گونه دیگری باشد)، اما این بخش از فقه عرضی‌ترین عرضیّات است.

پنجم: اگر بنا بر تقلید است، باید از علم فقه تقلید کرد نه از فقهی خاص! لذا اهل تقلید اولاً می‌باید از کثرت سؤال پرهیزند و ثانیاً به همه فقیهان، اعم از زنده و مرده و شیعی و سنی و زن و مرد می‌توانند مراجعه کنند و آسانترین حکم شرعی را بگیرند.

ششم: برای سیاسیات و جزئیات و اقتصاد و... باید به علم مدرن و اخلاق مراجعه کرد.
هفتم: بسط تجربه نبوی که همان بسط رؤیاهای اوست، به حکم خاتمیت، احکام شرعی را فرا
نمی‌گیرد.

[۳۳]. صحیح مسلم.

[۳۴]. تفسیر المیزان، علامه طباطبائی، ج ۳، سوره آل عمران، آیه هفتم.

همچنین نک: تفسیر جامع‌البیان طبری، ذیل همین آیه.

[۳۵]. ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی.

[۳۶]. دوش چیزی خورده‌ام افسانه است / هر چه می‌آید ز پنهان‌خانه است...

مولانا جلال‌الدین بلخی، مثنوی معنوی، دفتر سوم بیت ۲۵۱۴.

[۳۷]. لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَيَّ أُمَّتِي أَوْ عَلَيَّ النَّاسِ لَأَمَرْتَهُمْ بِالسِّوَاكِ مَعَ كُلِّ صَلَاةٍ. (کتاب الطهارة
المستدرک علی الصحیحین، حاکم نیشابوری؛ و نیز وسایل‌الشیعه، حرّ عاملی، حدیث ۱۳۵۴).

[۳۸]. حافظ، دیوان، غزل شماره ۱۲۱.

[۳۹]. البته به کار بردن «نقد پذیری» درین مقام اولیتر از ابطال پذیری است که خاص نظریات
تجربی - علمی است.

[۴۰]. حافظ، دیوان، غزل شماره ۴۰.

[۴۱]. در کلام ایزد بی‌چون که وحی منزل است / کی بود تبت یدا مانند یا أرض ابلعی؟ (عطار
نیشابوری)

[۴۲]. آرمین، همان.

[۴۳]. مولانا جلال‌الدین بلخی، مثنوی معنوی، دفتر دوم، بیت ۳۷۹۶.

[۴۴]. همان، دفتر اول ابیات ۶۹۶ - ۶۹۴.

محمد (ص) راوی رویاهای رسولانه (۵): شبی بر نشست از فلک در گذشت

زبان تصویری و رؤیایی قرآن، آشکارا دنباله زبان تصویری و رؤیایی تجربه معراج است. و معاد قرآن بسط معاد معراجست.

در چهار پاره ی پیشین، مفصلاً و منفصلاً، سرشت رویایی و دیداری و شنیداری وحی محمدی را به قدر طاقت، مبین و مبرهن کردم و نشان دادم که قرآن، روایت رؤیاهای رسول گرامی اسلام است. گویی وی ناظری و مخبری است که شرح مشاهدات خود را برای ما باز می گوید، و در این واگویی، گاه گوینده است و گاه شنونده؛ گاه به خود خطاب می کند و گاه به دیگران؛ گاه از خود فاصله می گیرد و گاه در خود فرو می رود؛ گاه شورمندانه و بلیغ سخن می گوید، گاه سرد و ملولانه؛ گاه در اوج است و گاه در فرود؛ گاه از تاریخ و طبیعت فراتر می رود، گاه جامه ی زبان و علیّت را بر زبان و تجربه ی خویش فرومی پوشاند؛ گاه پریشان می گوید و گاه منظوم؛ گاه کشف عرفانی دارد، گاه «خطای علمی». و در همه ی این احوال، هم مؤید به روح قدسی است، هم مقید به قیود بشری.

رؤیای او به زبان عرفی بیان می شود، اما نیازمند خوابگزاری است و این خوابگزاری گرچه شبیه تأویل است، اما همان نیست و آنان که تن به تأویل داده اند و دست از ظاهر کلام برداشته اند، ناخواسته به خوابگزاری نزدیک شده اند. لذا گرچه قرآن را «کلام الله» می خوانند، عنوان «خوابنامه محمد (ص)» بر آن صادقتر است. و اگر واژه ی خواب، گران می نماید، می توان آن را «مکاشفات محمد (ص)» هم نامید.

باری، محوریت با محمد (ص) است و رؤیاهای تجربه ها و گزارش های او. و هم بدین سبب است که شخص پیامبر نقطه ی پرگار نبوت و کانون دایره ی دیانت است. با اوست که حادثه ی وحی، سامان و پایان می پذیرد، و محدوده ی طاقت و معرفت و سقف پرواز خیال و خرد اوست که دامنه و دایره و عمق و ارتفاع رسالت را تعیین می بخشد. و در آینه ی خیال او و از روزن رؤیای اوست که خدا چون سلطانی بر تخت نشسته است و تختش بر آب ایستاده است

و هشت فرشته آن را بر دوش می کشند، کرسی او به وسعت آسمان و زمین است و فرشتگان با دو بال و سه بال و چهار بال، میان آسمان و زمین رفت و آمد می کنند، شهاب ها دیوان را فرو می کوبند؛ یک جا فرشتگان به بهشتیان خوش آمد می گویند، و جای دیگر به شکنجه ی دوزخیان مشغول اند. در دل آتش گیاهی می روید که شکوفه هایش چون کله ی شیاطین است. ذرات عالم تسبیح خدا می گویند، رعد و برق به ستایش او مشغولند؛ کتاب قرآن، همراه با ترازو و آهن و جانوران از آسمان به زمین می آید، اسرایلیان مسخ می شوند و به شکل بوزینه و خوک درمی آیند، نوح نهصد سال عمر می کند، مردگان سر از خاک برمی دارند، بهشتیان در خیمه ها با حوریان همیشه باکره درمی آمیزند، موز و انار و خرما می خورند و جام های شراب مبادله می کنند، و گنهکاران پیراهنی از روغن داغ بر تن دارند و در آتش پوست می اندازند.

نیز در آینه ی خیال و روزن رؤیای اوست که در فجر آفرینش و طلوع تاریخ، فرشتگان بر آدم سجده می برند، و ابلیس گردنکشی می کند و آدم را می فریبد و از بهشت بیرون می کند. دو فرزند آدم با هم درمی آویزند و یکی دیگری را می کشد؛ و تاریخ با برادر کشی آغاز میشود. تاریخ که به پایان می رسد، خورشید تاریک می شود، دریاها آتش می گیرند و زمین به لرزه می افتد و کوه ها بر باد می روند و جهان چون دشتی هموار می شود، وحوش برمی خیزند و آدمیان صف در صف می ایستند و روح و ملائک پروازی پنجاه هزار ساله را آغاز می کنند تا خود را به خدا برسانند.

در جهانی چنین رؤیایی و تصویری و اسطوره ای و بی کران و بی زمان و بی علّیت است که خیال محمّد(ص) گردش می کند و ما را با خود به گردش می برد. تاریخ شدن خورشید و پرواز پنجاه هزار ساله فرشتگان و بر تخت نشستن خدا و ... کنایه از امور «دیگر» نیستند، بلکه عین مَشاهد و مناظر رؤیایی رسول اسلام اند و چنان اند که او دیده و آزموده و چشیده و شنیده و با زبانی تهی از کنایه های کثرتاب با ما در میان نهاده و ما را شریک اذواق و معاشر بزم مثالین خود کرده است.

در این دیدن ها و شنیدن ها، خرد و خیال رسول فعال اند و بر کشف های بی صورت او، صورت زبان و زمان و مکان می بندند، و بر هسته ی بصیرت های او پوسته های اعراض می تنند، و جامه ی تاریخ و طبیعت می پوشانند. دریدن این پوسته ها و برداشتن ماسکها و صورتک ها، و عریان کردن هسته ها، وظیفه ی خوابگزاران و خدمت گزارانی است که پس از رسول علیه السّلام درمی رسند و ساقی وار دماغ روحانیان را تر و شبستان شان را منور می کنند:

خدمت ساقیگری با ما گذاشت

داد ما را آخرین جامی که داشت [۱]

در میان تجربه های قدسی و رؤیاهای روحانی پیامبر، دو تجربه بسیار برجسته اند: یکی سفر به ماوراء طبیعت و خروج از زمین و عروج به آسمان و گردش در ارض ملکوت و اقلیم هشتم و جابلقا و جابلسا (دو شهر در مشرق و مغرب عالم مثال، به تعبیر شهاب الدین سهروردی) و همنشینی و هم نفسی با ارواح برگزیدگان و فرشتگان، و دیگری سفر به ماوراء تاریخ و مشاهده ی سرنوشت پایانی آدمیان در روز رستاخیز و احوال دوزخیان و بهشتیان و شکنجه و شادی ایشان. قرآن از تجربه نخستین به کوتاهی یاد می کند [۲]، و در عوض منازل و مشاهد سفر آخرت را به تکرار و تفصیل باز می گوید. [۳] متکلمان و مفسران را در باب این دو تجربه ی معراج و معاد، سخن بسیار بوده است که آیا پیامبر به پای جسم بدان آفاق رفته است یا به پای روح؟

عموم متقدمان، جز پاره ای از فلسفی مشربان (ملاحظه و معتزله!) با درک عرفی از زبان حدیث و قرآن، پیامبر را سوار بر مرکب طبیعت کرده اند و به دو جهان مادی معاد و معراج فرستاده اند. و اگرچه در باب جسمانی بودن معراج، سخن از اجماع و ضرورت نرانده اند، در قصه معاد بی تشویش و تردید، بر جسمانی بودنش اجماع کرده اند و آن را ضروری دین شمرده اند و منکرانش را بیرون از دایره ی مسلمانی نشانده اند.

آیه نخستین سوره ی اسراء چنین می گوید:

«پاک است خداوندی که شبی بنده اش را از مسجدالحرام به مسجد الاقصی - که در سرزمینی مبارک است - سیر داد تا آیات پروردگارش را ببیند...» حکایت این سیر شبانه را روایاتی تکمیل می کند که از پیامبر علیه السلام آورده اند. معظم این روایات چنانکه در الدرالمثور فی التفسیر بالمأثور سیوطی آمده است، به ما می گویند که:

فرشتگانی پیامبر را در مسجدالحرام از خواب بیدار می کنند، سینه اش را می شکافند و قلبش را به آب زمزم شست و شو می دهند، و او را بر اسبی تیزتک به نام بُراق می نشانند که گام هایش تا منتهی الیه دید اوست و از مکه به بیت المقدس می برند. در آنجا محمد(ص) با پیامبران پیش از خود دیدار می کند و به اشاره ی جبرئیل پیش می ایستد و با آنان به جماعت نماز می گزارد. پس از آن عروج به ملکوت آغاز می گردد. جبرئیل نردبانی (معراجی) از سیم و زر می آورد و وی را به آسمان های هفتگانه بالا می برد، و به هر آسمانی که می رسد، در آن آسمان را می کوبد و مهمان معظم خود رابه ملائک و پیامبرانی که ساکن آن آسمانند، معرفی می کند. این عروج تا سدره المنتهی (درختی که در نهایت مسیر قرار دارد) ادامه می یابد. این درخت سدر برگ هایی پهن، چون گوش فیل دارد. پس از آن است که جبرئیل را یارای همراهی با پیامبر نمی ماند و پیامبر به عرش الهی نزدیک می شود و در فاصله ای به قدر دو کمان (یا دو ذراع)، با خدا گفت و گو می کند. در این گفت و گوهاست که خداوند اذان را به محمد تعلیم می دهد و علی را به منزله ی خلیفه و جانشین او معرفی می کند [۴]، و پنجاه رکعت نماز روزانه را بر پیروان او واجب می گرداند. در راه بازگشت، محمد این خبر را به موسی که در آسمان ششم است، می دهد و او توصیه می کند که محمد بازگردد و از خداوند خواستار تخفیف تکلیف شود. این رفت و برگشت ها و تخفیف گرفتن ها چندان ادامه می یابد که نهایتاً تعداد رکعات نمازهای روزانه به هفده رکعت تقلیل می یابد. موسی همچنان بر تخفیف گرفتن اصرار می ورزد، اما محمد می گوید: از خدای خود شرمنده ام و بیش از این نمی توانم.

در سفر از مکه به بیت المقدس، محمد پیرمردی را در کنار جاده می بیند و جبرئیل می گوید بران و اعتنا مکن! کس دیگری را می بیند که از سوی دیگر جاده او را صدا می زند، باز هم جبرئیل به او می گوید بران و اعتنا مکن! به بیت المقدس که می رسد به او آب و شراب و شیر تعارف می کنند، و رسول الله شیر را اختیار می کند و جبرئیل می گوید بر وفق فطرت عمل کردی، وگرنه امت تو گمراه می شدند. و سپس می گوید آن پیرمردی که دیدی دنیا بود که چیزی از عمرش باقی نمانده است و آن که تو را صدا می زد، ابلیس بود.

هم در این سفر آسمانی و روحانی است که محمد در آسمان اول، زنانی را می بیند که از پستان آویزانند، مردانی با شکم هایی بزرگ و متورم که راه رفتن نمی توانند و برمی خیزند و به زمین می افتند، آدمیانی با لب هایی چون لب شتران و آدمیانی که گوشت پهلویشان را می بُرند و در دهانشان می نهند و ... جبرئیل توضیح می دهد که آنان زناکاران و رباخواران و تمسخرکنندگان و اهل غیبت و حرام خوارانند. در آسمان هفتم بهشت را می بیند با چهار جوی آب و شیر و عسل و شراب که از پای سدره المنتهی روان اند. وی از نهر کوثر می نوشد و در نهر رحمت شست و شو می کند و از راهی که رفته بازمی گردد و بیدار می شود و خود را در مکه می یابد و نماز صبح را در مسجدالحرام به جای می آورد.

جزئیات متفاوت و متعارض سفر محمد(ص) به بیت المقدس و سپس به ارض ملکوت در احادیث شیعه و سنی، چندان انبوه و فربه است، و با افسانه ها و مجعولات چنان آغشته و سرشته است که مشکل می توان از این جنگل تاریک راهی به نور حقیقت جست. سخنان طبرسی صاحب تفسیر مجمع البیان در اینجا به دل می نشیند که :

اینکه قومی گفته اند که این سفر در خواب بوده، ظاهرالبطلان است چون در آن صورت معجزه و برهان محسوب نمی شود و در باب قصه معراج روایات بسیار آمده... که به چهار دسته تقسیم می شوند: اول آنها که متواتر و مسلم اند. دوم آنها که عقل قبولشان می کند و ما قطع داریم که در بیداری رخ داده نه خواب. سوم آنها که با بعضی از اصول مخالف می نمایند اما قابل تأویل

معقول اند؛ و چهارم آنها که ظاهرشان صحیح نیست و تأویلشان جز به تکلف میسر نیست و بهتر است که نپذیریمشان.

اما آنکه قطعی است سفر شبانه پیامبر است اجمالاً. اما دسته دوم گردش پیامبر در آسمان ها و دیدن انبیاء و عرش و سدره المنتهی و بهشت و دوزخ و امثال آنهاست. اما دسته سوم از قبیل دیدن بهشتیان متنعم و دوزخیان معذب است که شاید معنایش آن باشد که صفاتشان یا نامهایشان را دیده باشد. اما دسته چهارم از قبیل سخن گفتن رویاروی خدا یا پیامبر و بر تخت نشستن محمد پهلوی خداست که مقتضی تشبیه است و نیز شکافتن شکم پیامبر که این هم درست نیست، چون پیامبر از هر عیب و پلیدی پاک بود، وانگهی چگونه می توان قلب و اعتقادات قلبی را با آب شست؟

چنانکه آوردیم بیشتر مفسران سفر به بیت المقدس را جسمانی دانسته اند، [5] و اختلافشان در قطعه دوم سفر است یعنی سفر به آسمان که آیا به جسم بوده یا به روح؟ در این جا هم باز جمع کثیری بر آن رفته اند که به جسم بوده است، مگر قلیلی که آن را روحانی دانسته اند. صاحب المیزان می گوید در میان امامیه کسانی بوده اند که معراج را فقط روحانی بدانند، و خود می افزاید این امر اشکالی ندارد به شرط آنکه قرائن آن را تأیید کنند [6]. سخن نرم و مشروط طباطبایی، تمایل او را به این قول نشان می دهد.

آلوسی از اهل سنت، در تفسیر روح المعانی از مازرینقل می کند که:

سفر شبانه به بیت المقدس به جسم و روح بوده و قسمت بعد از آن رؤیای قلب بوده است. اما این رؤیای قلب به معنی انسلاخ صوفیانه نفس از بدن نیست چون اعراب آن را نمی شناختند و کسی هم بر آن نرفته است، و البته اکثریت بر آنند که معراج هم مانند اسراء با روح و بدن بوده است.

قائلان به روحانی بودن اسراء (سفر شبانه از بیت الحرام به بیت المقدس) و معراج (سفر از بیت المقدس به آسمان)، گاه از این آیه قرآنی هم در تأیید رأی خویش سود جسته اند که «به تو

گفته ایم که خداوند محیط بر مردم است و رؤیایی که به تو نمودیم و نیز شجره ی ملعونه مذکور در قرآن را که در خواب به تو نشان دادیم، همه به جهت امتحان مردم است... به ملائکه هم گفتیم که به آدم سجده کنند، همه سجده کردند مگر ابلیس...» [۷].

گفته اند و از عایشه و معاویه هم نقل کرده اند که غرض از «رؤیایی که به تو نمودیم» همان سفر شبانه به بیت المقدس است که در رؤیا رخ داده است. طباطبایی و فخر رازی هیچ یک این را نمی پذیرند و غرض از رؤیا را خواب دیگری می دانند.

اما قصه «شجره ملعونه» که پیامبر در خواب دیده است، مفسران را به رنج عظیم افکنده است. آن را یا شجره زقوم دانسته اند (که خورندگانش لاجرم ملعون اند!) یا شجره ی بنی امیه که گویا پیامبر (بنا بر روایات شیعه) آنان را چون بوزینگانی در خواب دیده که بر منبر او نشسته اند! [۸]

از اقوال نادر و نیکو در این باب، قول سید عبدالکریم موسوی اردبیلی، مرجع معاصر، است که خطر کرده و به قرینه آیه شصت و یکم، مراد از شجره ی ملعونه را شجره ی ممنوعه ای دانسته است که آدم از آن خورد و بهشت را فرو هشت. مقتضای این قول چنانکه خود او تصریح کرده، آن است که همه ی قصه ی آدم را پیامبر در خواب دیده باشد! [۹] آن اشاره ی کوچک قرآنی، و این استنباط هوشمندانه ی تفسیری، می تواند راه را بر درک رؤیایی از قرآن هموارتر کند (چنانکه مدعای این مقالات است)، و منکران را خاضع تر گرداند.

باری فهم قصه ی معراج به مفسران منحصر نمی شود، متکلمان و حکیمان را هم در آن سهمی است. برخی از آنان سفر سریع شبانه ی محمد (ص) از بیت الحرام به بیت المقدس را ناشدنی می دانند (که گویا در آن دوران یک ماه به طول انجامیده است). فخر رازی در اینجا دلیرانه وارد میدان میشود و سخن فیلسوفان را به هیچ می گیرد و بی مجامله و تنازل می گوید خدای قدیر، به کارهایی خطیرتر از آن هم تواناست. وی وزیدن بادهای تند و رفتن شیاطین (که اجسام لطیفه اند) از مشرق به مغرب، و حاضر شدن تخت بلقیس به طرفه العینینزد سلیمان [۱۰] را گواه می آورد و سرعت عروج محمد (ص) به آسمان و بازگشتش را نیز، با سرعت حرکت خورشید به

دور زمین قیاس می کند و آن را ممکن می شمارد. و چنین که پیداست هر دو قطعه سفر پیامبر را جسمانی می پندارد. [۱۱]

اما قصه به اینجا ختم نمی شود. حکیمان و طبیعت شناسان ارسطویی، افلاک لطیف و بسیط را بر ساخته از عنصر پنجم می دانستند که قابل خرق و التیام نیست، دریدن و دوختن بر نمی دارد، و لذا به ورود و نفوذ اجسام خاکی که مرکب از چهار عنصراند، راه نمی دهند و دست ردّ به سینه آنها می زنند. پس اگر معراج ممکن است، ناچار روحانی محض است؛ و اگر جسمانی است، ناچار ناممکن است.

حکیم سبزواری که طبیعیات یونانیان را در بست قبول دارد به معراج جسمانی که می رسد ابتدا بر محقق لاهیجی خرده می گیرد که چرا فقط فلک اقصی را از خرق و التیام معاف داشته و پاره شدن و رفوی سایر افلاک را ممکن شمرده است، و آن گاه خود برای آنکه هم ظاهر شریعت را حفظ کند و هم به آن اصل موهوم یونانی (امتناع خرق و التیام افلاک) دست نزند، فتوا می دهد که بدن خاکی پیامبر حتی از افلاک هم لطیف تر و رقیق تر بود و لذا عبورش از افلاک در آنها پارگی پدید نمی آورد! [۱۲]

اما یک حکیم امروزی که به مدد علم نوین، هم از بند طبیعیات کهن رسته است هم به ابزار حکمت صدرایی مجهز است که عالم ملکوت را بر خلاف پیشینیان می تواند یکسره غیرمادی و فوق طبیعی بشمارد و جبرئیل و دیگر ملائک را عقول قادسه و انوار قاهره بداند، دستش در تفسیر قصه ی معراج بسی گشاده تر از مفسرانی است که ساکن و محبوس جهان بطلمیوسی - ارسطویی بودند و سیارات و ثوابت را حقیقتاً مسکن و مأوای فرشتگان و محلّ دوزخ و جنّت می دانستند، و سفر محمد(ص) به افلاک را قبل از مرگ، سفری ویژه و امتیازی نادر برای او می دانستند که نصیب کمتر کسی از اولیاء می شود. امتناع خرق و التیام افلاک مهمترین مانعشان بود که آن را هم با تکلفات و توجیهاتی از پیش پا بر می داشتند.

گشاده دستی حکیمی امروزی چون سید محمدحسین طباطبایی را در تفسیر معراج باید مناسب و ملائم با قبض و بسطی دانست که در معارف برون دینی و فلسفی و علمی بشر رخ داده است.

وی به راحتی و دلیری رخدادهای معراج و مرکب بُراق و نردبان زرین و مرد عجوز و انهار
عسل و لبن و فرشتگانی که نیمی برف بودند و نیمی آتش، و آسمان های هفتگانه، و زنان از
پستان آویخته و تقلیل رکعات نماز و ... را تمثیلی یا تمثلی برزخی می شمارد که روح پیامبر در
فضایی مثالین بدانها آگاهی یافته است. عبارات وی ذیل آیه نخست سوره اسراء چنین است:

اما کیفیت اسراء: این آیه و روایات ظهور نیرومندی در این معنا دارند که سفر از مسجدالحرام
به مسجدالاقصی با روح و جسد بوده است. اما عروج به آسمانها، اصلش مسلم است و می
تواند که فقط با روح پیامبر باشد. ولی نه آن گونه که از جنس خواب و رؤیا باشد... بلکه روح
شریف پیامبر به ماوراء عالم ماده رفته است، همانجا که مسکن فرشتگان است و اعمال آدمیان
به آنجا می رسد و مقدراتشان از آنجا صادر می شود. در آنجا روح پیامبر آیات بزرگ خداوند
را می بیند و حقایق اشیاء و نتایج اعمال برایش متمثل می شوند و با ارواح پیامبران بزرگ
ملاقات و گفت و گو می کند، و فرشتگان مکرم را هم می بیند و با آنان سخن می گوید...

و آن قوم چون فقط خدا را غیرمادی می دانند، وقتی در کتاب و سنت امور غیرمحسوسی را می
بینند، مثل ملائکه و عرش و کرسی و لوح و قلم و حجاب ها و سراپرده ها، همه را به معنی
اجسامی می گیرند که دست حسّ به آنها نمی رسد و احکام ماده بر آنها جاری نیست و نیز
تمثیلات مربوط به مقامات صالحان و بواطن معاصی و نتایج اعمال و امتحان آنها را از جنس
استعاره و تشبیه می شمارند و ناچار در ورطه سفسطه می افتند که هم حسّ را تخطئه می کنند،
هم روابط گزاف میان اعمال و پیامدشان برقرار می کنند... و آنها هم که عروج پیامبر را با جسم
مادی نفی می کنند، ناچار معراج را حادثه ای رؤیایی می شمارند و رؤیا را هم خاصه ای مادی
برای روح مادی می دانند و لذا مجبور به تأویل آیات و روایات می شوند...

اگر محمد حسین طباطبایی، حکیم معاصر، معراج پیامبر را پرواز روح (نه خواب و نه عروج
جسمانی) می داند، بسی پیش از او، معراج نامه ی (منسوب به) ابن سینا آن را «سفر فکری» می
خواند. در این رساله ی فارسی که مشتمل بر چهل و دو گفتار از پیامبر علیه السلام در باب
معراج است، سخن نهایی پیامبر چنین آمده است: «چون این همه بکردم، به خانه بازآمدم. از

زودیسفر هنوز جامه ی خواب گرم بود». شارحی از همان قرون در پای این کلام چنین می نویسد: «یعنی که سفر فکری بود، می رفت به خاطر. عقل ترتیب ادراک می کرد موجودات را تا واجب الوجود. پس چون تفکر تمام شد به خود بازگشت. هیچ روزگار نشده بود. باز آمدن اندر آن حالت زودتر از چشم زخمی بود.» [۱۳]

باری، پرواز روح که همان «انسلاخ صوفیانه نفس از بدن» است (و آلوسی به نقل از مازری آن را نادرست می شمارد و رؤیای قلب را به جای آن می نشاند)، هر چه هست، عروج غیر جسمانی است. اما مهمتر از آن، این است که مجالی برای کنایه و استعاره باقی نمی گذارد، یعنی نمی گوید که خمر در گفتار پیامبر کنایه از این بود و شیر کنایه از آن؛ بل می گوید اینها عین همان چیزی بودند که پیامبر مشاهده کرد. لازمه این نظر این است که از تأویل خمر و لبن و براق و نردبان و... باید فراتر رفت و رمز آن ها را باید خوابگزارانه گشود.

اما اصرار طباطبایی بر اینکه این معراج معنوی یا پرواز روحی یا سفر فکری را نباید از جنس رؤیا دانست، ناشی از متافیزیک اوست. لکن اگر این متافیزیک در پرده بماند و به سفر پیامبر، پدیدارشناسانه نظر شود، آن گاه «رؤیا» واژه ای بیگانه و ناخوانده نخواهد نمود. باکی نیست که وی رؤیای نبوی را پرواز روح بشمارد، و باکی نیست که روح را در عالم مثال و در جابلقا و جابلسا به گردش درآورد. مهم آن است که این سفر را چنان باید معنا کرد که یک «رؤیا» را، نه یک متن را. و مشاهدات وی را باید «مشاهدات» دانست نه گزارشی کنایی از اموری نادیده و ناآزموده. و این تجربه ی ویژه را باید نمونه ای از تجربه ی کلان نبوی دانست در تکوّن و تصوّر قرآن.

صاحب این قلم که خاکبوس آستان نبوت است، در قصیده بلندی پیامبر را چون پرنده ای تصویر می کند که به گرد خود می گردد و در خود پرواز می کند و عرش و ملایک را در خود می بیند:

در شب واقعه ای فاتح آفاق تجرّد

توسن تجربه راندی ز مداری به مداری

ز سوادى به خيالى، ز خيالى به هلالى

پاى پر آبله جبريل و تو چالاک سوارى

بال در بال ملائک به تماشای رسولان

طاير گلشن قدسى تو و خود عين مطارى [۱۴]

خواجه شيراز نيز گويى در بيت زيرين نگاهى حسرت آلود به امامت محمد(ص) بر ديگر

پيامبران در شب معراج دارد:

مست بگذشتى و از خلوتيان ملکوت

به تماشای تو آشوب قيامت برخاست

چه تصوير زنده اى ! چه منظر بهجت انگيزى! محمد ، مست از شراب شهود به چالاکى در

ميرسد و خلوتيان ملکوت بيقرارانه بپا ميخيزند و قيامت ميکنند.

با اين همه، گمان نکنيد که رأى طباطبايى در اين باب، با همه شروط و احتياطاتش، رأى غالب

و متبوع بود. در همان اوان که تفسير الميزان نوشته مى شد (سال هاى ۱۳۴۰ به بعد)، دو تن از

فضلاى حوزه علميه قم، که اينک هر دو از مراجع پراوازه اند، يعنى ناصر مکارم شيرازى و

جعفر سبحانى تبريزى، مقالاتى در مجله درس هاى از مکتب اسلام نوشتند و معراج پيامبر را

سفرى جسمانى در منظومه شمسى دانستند، تا پيامبر عجائب کرات و مخلوقات عالم بالا را ببيند

و به وجود خدا ايمان و اطمينان بيشتر آورد. آنان از علم نوين هم مدد جستند تا به دفع شبهات

و اشکالات و اثبات امکان آن سفر بپردازند. نوشتند که نه نسيبت زمان و ثبات سرعت نور [۱۵]،

نه جاذبه، نه اشعه ي کيهانى، نه خلاء و کمبود اکسيژن... هيچکدام مانع اين سفر نيستند، چون

سفينه هاى فضايما توانسته اند همه اين موانع را زير پا بگذارند و به سفر کيهانى بروند. [۱۶]

آنان البته نگفتند که جنت و نار و انهار و حورالعین و شیر و عسل و موسی و عیسی و ابراهیم و سدره‌المنتهی و فرشتگان و کرّوبیان که پیامبر مشاهده و ملاقات کرد، در کجای منظومه ی شمسی قرار داشتند و پیامبر با جسم خاکی اش چگونه از کنار جهنم گذشت و در نگذشت؟ این ظاهربینی ها کجا و باطن گرایی ملاً محسن فیض کاشانی کجا که می گفت: پوشش سبز سدره‌المنتهی کنایه از در هم شدن ظلمت امکانی محمد و بیاضِ وجوبِ وجودِ باری تعالی ست. نورهای سپید و سیاه چون در هم روند به سبزی میگرایند.....[۱۷]

آورده اند که سفر ملکوتی پیامبر در سال دوم یا سوم پس از بعثت رخ داده است. و نیز گفته اند که نماز هم در همان سال ها بر مسلمانان واجب شده است. اگر چنین است، پیداست که ملکه تصویر و تخیل از همان اوان در محمد(ص) قوت گرفته است، و به زبان عرفانی، مکاشفات وی از همان وقت آغاز شده است. آنچه وی در رؤیای معراج دید، به تدریج از اجمال به تفصیل درآمد، و جامه ی زبان پوشید. معاد و جنت و نار و انبیاء و ملائک از رؤیا درآمدند و در «کتاب» نشستند. زبان تصویری و رؤیایی قرآن، آشکارا دنباله زبان تصویری و رؤیایی تجربه معراج است. و معاد قرآن بسط معاد معراج است، به تفصیلی که در مقال دیگر خواهد آمد.

[۱] - اقبال لاهوری. رموز بیخودی

[۲] - سوره های اسراء و نجم.

[۳] - عموم سوره های قرآن.

[۴] - به روایت شیعیان در تفسیر صافی و کتاب اصول کافی.

[۵] - طباطبایی، فخر رازی، شیخ طوسی...

[۶] - المیزان، تفسیر آیات آغازین سوره نجم.

[۷] - اسراء ، ۶۰-۶۱.

[۸] - تفسیر المیزان و تفسیر صافی فیض کاشانی.

[۹] - «تعارض علم و دین در خلقت انسان»، نامه مفید، ۱۳۷۶، شماره ۱۰، ص ۱۵.

[۱۰] - سوره قصص.

[۱۱] - صاحب این قلم با فخرالدین رازی هم آواست و رأی او را در امکان وقوع معجزات کاملاً صائب می داند. چرا که جهان مشهود منظوم، یک جهان ممکن است نه تنها جهان ممکن، و همه ی قوانین طبیعت هنوز کشف نشده اند و لذا وقوع حادثه ای بر خلاف عادت مألوف، مطلقاً اشکال علمی و عقلی ندارد. مهم صحت گزارش آن است. وبگفته شیخ الرئیس ابو علی سینا: هرچه را شنیدی ممکن بشمار مگر آنکه برهان، مخالف آن باشد.

نه هر جای مرکب توان تاختن که جاها سپر باید انداختن

[۱۲] - صدرالدین شیرازی، اسفاراربعه، جلد نهم؛ حواشی صفحات ۴۸ - ۵۱. دارالاحیاء التراث العربی.

[۱۳] - فوشه کور، «ابن سینا، قشیری و قصّه معراج پیغمبر»، ترجمه اسماعیل سعادت، نشریه معارف ۱۳۷۶، شماره ۴۲.

[۱۴] - سواد و خیال اشاره به دعایست که پیامبر در سجده می خواندند که: سجد لک سوادى و خیالی و آمن بک فوادى. هلال هم از قصّه مریم و ظهور ملک بر او گرفته شده است در دفتر سوم مثنوی.

[۱۵] - ناصر مکارم سفر معراج را به منظومه شمسی محدود می کند تا محذوری از ناحیه ثوری نسبت پیش نیاید. به گمان وی رفتن به سوی ثوابت در آن فرصت کوتاه شبانه سرعتی چون سرعت نور بل فراتر از آن را اقتضا می کند که «گویا» ناممکن است، گرچه وی در همین امر هم شبهه می کند و آن را از نظر علمی نا مسلم می پندارد. وی همچنین کلمه بُراق را مشتقّ از

برق می شمارد و بر آنست که در آن اشاره ایست به نور و سرعت نور و بالملازمه با تئوری نسبیّت.

ظاهراً آقایان علماء با نظریه نسبیّت اینشتاین رابطه و مغالطه ویژه ای دارند. اخیراً هم آقای محمد رضا مهدوی کنی، رئیس مجلس خبرگان، گفته است که آلبرت اینشتاین با دیدن روایات معراج در بحار الانوار، گویا مسلمان شیعه شده و با ایمان از دنیا رفته است!

تلسکوپ هم البته از ادوات علمی محبوب علماست و معجزات فراوان از آن سر میزند. واعظی می گفت با تلسکوپ می توان از فراز آسمان معادن زیر زمین را دید. نیز روحانی دیگری می گفت با تلسکوپ می توان جنین را در رحم مشاهده و عمرش را معلوم کرد.

از کمیته استهلال رهبری هم همگان خبر دارند که هر ساله در آغاز و پایان ماه رمضان جمعی روحانی با تلسکوپ بر فراز تپه ها می روند و ردّ پای ماه را در آسمان می جویند. گویی چشم روحانیان امین تر و محرم تر با افلاک است و عالم بالا را بهتر می بیند!

[۱۶] - جعفر سبحانی، مکتب اسلام، سال چهارم، شماره ۱؛ ناصر مکارم شیرازی، همان، سال هفتم شماره ۲، ۳، ۴، ۵، ۷، ۸، ۱۰، سالهای ۱۳۴۱ - ۱۳۴۲.

[۱۷] - تفسیر صافی. ذیل آیات سوره نجم.

اقبال شاعر

ما دست کم دو اقبال داریم، یکی اقبال فیلسوف و دیگری اقبال شاعر و در اینجا سخن از اقبال شاعر است، شاعری که حکیم و مصلح هم هست

بنام خدا

ای بسا شاعر که بعد از مرگ زاد

چشم خود بر بست و چشم ما گشاد

اول اردیبهشت ۱۳۱۷ خورشیدی (۲۱ اپریل ۱۹۳۸ میلادی) سالروز درگذشت محمد اقبال لاهوری، شاعر و فیلسوف و نابغه نادره شبه‌قاره هند است. ما ایرانیان در حق این شاعر نکته‌پرداز پارسی‌گوی جفا کرده‌ایم و آن چنانکه در خور قدر بلند اوست، به او نپرداخته‌ایم. حریفی حکایت می‌کرد که اخیراً در مجلسی شرکت جسته بود که در آن از شعر پارسی سده اخیر سخن می‌رفته است و نام اقبال حتی یک بار هم بر زبان سخنران و مستمعان نگذشته است. دریغ بسیار خوردم بر این بی‌خبری و بی‌تفاتی.

ما دست کم دو اقبال داریم، یکی اقبال فیلسوف و دیگری اقبال شاعر. «بازسازی فکر دینی در اسلام» از اقبال فیلسوف، سال‌ها قبل از انقلاب به قلم احمد آرام ترجمه شد و ترجمه دیگری هم از آن به قلم محمد بقایی (ماکان)، که از شیفتگان مکتب اقبال است، پس از انقلاب انتشار یافت. تا آنجا که می‌دانم تاکنون هیچ نقد و تحلیل جامع و فیلسوفانه‌ای از این کتاب به زبان پارسی صورت نگرفته و صورت‌بندی نقادانه و دقیقی از اندیشه‌های احیایی و اصلاحی وی در خصوص دین، به عمل نیامده است. تنها این سخن از وی در محافل سنتی دینی در گردش است که وی ختم نبوت را چنان معنا کرده که به ختم دیانت انجامیده است. البته علی شریعتی هم در برجسته کردن نام و میراث انقلابی اقبال سهمی بزرگ داشته است. [۱]

محمد اقبال، در عرصه احیای دین بی‌گمان از پهلوانان سنگین‌وزن است و اگر ابو‌حامد غزالی، مسیحای احیا [۲] بود، اقبال را باید معمار بازسازی دین [۳] شناخت و محمد ارکون را مهندس و اساسی [۴] آن.

باری در اینجا سخن از اقبال شاعر است، شاعری که حکیم و مصلح هم هست و شعرش بیت‌الغزل معرفت است. پارسی‌گویی که به قول دکتر علی شریعتی، «ایرانی‌ترین غیرایرانی و شیعی‌ترین غیرشیعی» است. در شعر اقبال علاوه بر گوهر نفیس بلاغت، جواهر حکمت بسیار می‌توان یافت. از نقد تصوف فقرآور دنیاگریز، و نقد تمدن زیرک فرنگ گرفته، تا حماسه اختیار انسان و اسرار و رموز خودی و بین خودی و پیکار عقل و عشق و غمخواری بر انحطاط مسلمین و تشجیع و تشویق بر ابتکار و «تازه‌کاری» و ...

شعر اقبال، شعری حماسی است. در آن از لابه‌های ذلیلانه شاعران مقلد نشانی نیست. در عوض، همه جا سخن از ظفر و عزت و افتخار، و فروکوفتن خصم و خطر کردن و پیروز آمدن بر فقر و عجز، و پرواز به افق‌های بلند و نادیده و تازه‌کاری‌ها و آفرینش‌های بدیع، و شور و چالاکی و جوانی، و ترک کهولت و کاهلی و نفی غلامی و زبونی و ... است.

شعر اقبال را باید راوی «خودگری» و نافی «بتگری» دانست. «خود» فربه‌ترین عنصر در شعر اقبال است، و اگر او را «بانی تصوف نوین» باید خواند، هم از این روست. تصوف کهن ما که عزت و اختیار و ابتکار و جوشش و کوشش در آن به صفر می‌رسد، و فنا و فرودستی و فروتنی برتر از آن می‌نشیند، و صید بودن جای صیادی را می‌گیرد و نشانی از طراحی و تصرف جهان در آن نیست، جای خود را در شعر اقبال، به تصوفی می‌دهد که «انسانِ خدا شده» محور آن است، و این خدا-انسان، این خود-خدایی، با اختیار و قدرت و ابداع و خلاقیت ویژه خویش، نه تنها ترک جهان نمی‌کند بلکه آن را تسخیر می‌کند: «ترک این دیر کهن: تسخیر او».

بلی، صوفیان هم از فنای در خدا سخن می گفتند، و حتی کوس انالحق می زدند، اما وقتی جامه خدایی می پوشیدند و تاج الوهیت بر سر می نهادند، خدایی می شدند صلح کل و مهربان و رازدان، همین وبس. نه خدایی آفرینشگر و مختار و گشاده دست و نقش آفرین و طراح و توانا. ولی اقبال، ما را به این خدای خالق و به آن خلاقیت فرا می خواند. او هم می گوید تخلّقوا باخلاق الله (متصف به اوصاف الهی شوید)، اما فراموش نکنید «مختار» هم از اسماء الهی است همچنان که خالق، همچنان که قادر و قاهر. پس حظّ خود را از اختیار و قدرت و خلاقیت هم بگیرید، و این همه به فقر و عجز و ذلت و جبر و مقهوریت و غلامی تن مدهید. در تصوف کهن، ذلت بر عزّت، و جبر بر اختیار می چربید و حتّی عشق هم که به مصاف عقل می رفت، گاه به منزله کوری بود که حسد بر بینا می برد. این ها همه در شعر اقبال، باژگون می شود و شعر حماسی-عرفانی او مالا مال از عزت و اختیار و عشقی بینا می گردد که در «خود»ی فربه از خدا نشسته است و او را خدای روی زمین کرده است.

شعر اقبال پاسخی به اگزستانسیالیست های ملحد هم عصر او هم بود که می گفتند انسان کوچک در کنار خدای بینهایت، چنان خرد می شود که هیچ از او باقی نمی ماند. مفاد سخن اقبال این بود که انسانِ بانهایت، در اثر همنشینی با بی نهایت، چنان بی نهایت می شود که گویی نشانی از بندگی در او نمی ماند و یکپارچه قاهریت و مختاریت می شود. شعر او یکسره در خدمت این تصوف عزت پرور و اختیار محور انسانی-الهی است:

منکر حق نزد ملاً کافر است

منکر خود نزد من کافرتر است

عنصر بداعت و «تازه کاری» — که از اوصاف الهی است و اقبال خواهان بازیابی آن در آدمی است — برای او چنان ارجمند است که می گوید:

گر از دست تو کاری نادر آید

گناهی هم اگر باشد ثواب است

و حالا این را مقایسه کنید با گفته خواجه شیراز: «از آن گناه که نفعی رسد به غیر، چه باک؟»
و ببینید که تفاوت ره از کجاست تا به کجا! از گناه نادر تا گناه نافع. غزل فخر آلودی که بر سنگ
مزار او کنده شده است همین پیام را دارد:

دم مرا صفت باد فرودین کردند
گیاه را ز سرشکم چو یاسمین کردند
بلندبال چنانم که بر سپهر برین
هزار بار مرا نوریان کمین کردند
چراغ خویش برافروختم که دست کلیم
درین زمانه نهان زیر آستین کردند
فروغ آدم خاکی ز تازه کاری‌هاست
مه و ستاره کنند آنچه پیش ازین کردند

و این تازه کاری و ابداع‌هاست که عرفان نوین و انسان نوآیین باید آن را قبله خود کند و در همه
چیز، از جمله سنت و دین، آگاهانه و «خودگرانه» و مختارانه و خلاقانه دست تسخیر و تصرف
ببرد و آنها را نوسازی و بازآفرینی کند.

توجه اقبال در مکتوبات فلسفی‌اش به مقوله زمان و نوشوندگی مستمر آن، هم از این روست.
وی با طرح این مساله، قصد آن دارد تا به ما بیاموزد که عنصری اصیل چون بداعت و
نوشوندگی [۵] در ذات طبیعت و هستی هست و آینده تماماً در قبضه گذشته نیست، و علیت
یونانی نمی‌تواند «نو» را تماماً توضیح دهد. وی بر آن است که علیت، کهنه‌پرور است و برای
«نو» پدیدگی و فاعلیت مختارانه آدمی جای نمی‌گذارد و لذا طرح دیگری در شناخت عالم و آدم
باید ریخت:

باز بر رفته و آینده نظر باید کرد

هله برخیز که اندیشه دگر باید کرد

گفتمش در دل من لات و منات است بسی

گفت این بتکده را زیر و زبر باید کرد

معجزه شگفت‌آور تاریخ و آفرینش، در نظر نوگرای اقبال، همین است که از دل «خاک مجبور»،

اختیار سر برمی‌آورد و حتی پرده‌نشینان ملکوت را به تعجب وا می‌دارد:

نعره زد عشق که خونین جگری پیدا شد

حسن لرزید که صاحب‌نظری پیدا شد

فطرت آشفته که از خاک جهان مجبور

خودگری، خودشکنی، خودنگری پیدا شد

خبری رفت ز گردون به شبستان ازل

حذرای پرده‌گیان! پرده‌دری پیدا شد

شعر حماسی اقبال پرسوز و پرشور هم هست و ازین حیث به اشعار مقتدایش، جلال‌الدین بلخی،

شبهت بسیار دارد. در نگاه وی، آنچه شعر را از حکمت (فلسفه ورزی) جدا می‌کند، همین

سوز دل است:

بوعلی اندر غبار ناقه گم

دست رومی پرده محمل گرفت

این فروتر رفت و تا گوهر رسید

آن به گردابی چو خس منزل گرفت

حق اگر سوزی ندارد حکمت است

شعر گردد چونکه سوز از دل گرفت

بی جهت نیست که سوز و آتش و شعله و شراره این همه در کلمات او تکرار می‌شوند:

چون چراغ لاله‌سوزم در خیابان شما

آتشی در سینه دارم از نیاکان شما

شعله در آغوش دارد عشق بی‌پروای من

بر نخیزد یک شرار از حکمت نازای من

و چنانکه دیده می‌شود اقبال در همداستانی با پیر بلخ، نه فقط تصوف عجزپرور، بل حکمت نازا و سرد و بی‌سوز را هم فرو می‌نهد تا به عشقی آتش‌صفت و بت‌شکن و آگاهی‌بخش برسد و آن را سرمایه حرکت و تحول سازد. وی در دو بیت زیر، با الهامی آشکار از جلال‌الدین عزیز، تیشه و شرر را می‌ستاید و «بحث» از شرر را به فیلسوفان بی‌درد می‌سپارد:

به ضرب تیشه بشکن بیستون را

که فرصت اندک و گردون دو رنگ است

حکیمان را در این اندیشه بگذار:

شرر از تیشه خیزد یا ز سنگ است؟

که آشکارا یادآوری حکایتی است از دفتر سوم مثنوی که کسی بر قفای کسی دیگر سیلی می‌زند و آن کس به فکر تلافی می‌افتد. سیلی‌زن می‌گوید اول سوال مرا پاسخ بده، سپس تلافی کن. سوال این است صدایی که در اثر سیلی من از قفای تو برخاست، از دست من بود یا از گردن

تو؟ سیلی خورده می‌گوید این سوال را از بی‌دردان بپرس. من دردمندم و مجال چنین اندیشه
ورزی‌های بی‌دردانه را ندارم:

گفت از درد این فراغت نیستم

که در این فکر و تفکر بیستم

تو که بی‌دردی همین اندیش این

نیست صاحب درد را این فکر هین

تفاوت معنی‌داری که بعدها، دکتر علی شریعتی میان ابوعلی و ابوذر در افکند هم، از این جنس
بود. اقبال در این نظرگریزی و عمل‌گرایی و طرد حکمت نازا و شوق به عشق خلاق چندان
بی‌پروایی می‌کند و پیش می‌رود که اشعارش یادآور آن سخن مارکس می‌شود که «فیلسوفان
جهان را تفسیر کرده‌اند اما سخن بر سر تغییر آن است» و آشکارا دست جهانگشا را بر جام
جهان‌نما تقدّم می‌بخشد:

از همه کس کناره گیر، صحبت آشنا طلب

هم ز خدای، خود طلب. هم ز خودی خدا طلب

عشق، به سر کشیدن است شیشه کاینات را

جام جهان‌نما مجو. دست جهان‌گشا طلب

این همه عشق و چالاک‌ی و جنون و شوق به ویرانگری و آفرینش که در شعر اقبال موج می‌زند،
او را به جایی می‌رساند که قصه ختم نبوت را که در جای دیگر فیلسوفانه به آن پرداخته است،
پرداختی شاعرانه دهد و آشکارا بگوید که پیامبری و امامت، متعلق به دوران ماقبل مدرن است
و پیغمبر دیگری در راه نیست و بشریت به چراغ آسمانی تازه‌یی نیاز ندارد، پس نوید از آسمان،
باید چراغ زمینی خود را برافروزد و تمنای محال نکند. وی رجعت موعود شیعیان را هم از

جنس باز شدن دوباره درهای آسمان می‌داند و آن را به حکم ختم نبوت ناممکن و نامطلوب می‌شمارد:

ز خاک خویش طلب آتشی که پیدا نیست
که جلوه‌ی دگری در خور تقاضا نیست
به ملک جم ندهم مصرع نظیری را
«کسی که کشته نشد از قبیله ما نیست»
اگرچه عقل فسون کار لشکری انگیخت
تو دل گرفته نباشی که عشق تنها نیست
شریک حلقه‌ی رندان باده‌پیما باش
حذر ز بیعت پیری که مرد غوغا نیست

آتشی که پیدا نیست، همان آتش نبوت است که ابتدا راه را بر کلیم‌الله روشن کرد و سپس از گریبان او سر برآورد. تقاضای جلوه‌ی دیگر کردن، تمنای محال است و لذا:

چراغ خویش برافروختم که دست کلیم

در این زمانه نهان زیر آستین کردند

پیامبری برای اقبال معنای شورشگری و شیرصفتی و تمدن‌آفرینی و مرد غوغا بودن و تصرف و طراحتی کردن دارد:

دلبری بی‌قاهری جادوگری است

دلبری با قاهری پیغمبری است

و همین او را به مصاف افلاطون هم می‌برد تا از فلسفه «گوسفندپرور» او انتقاد کند و وی را بانی تصوف دنیاگریزی بشمارد که مسلمانان را نیز چندی فریفته خود داشته است:

راهب دیرینه افلاطون حکیم
از شمار گوسفندان قدیم
گفت سرّ زندگی در مردن است
شمع را صد جلوه از افسردن است
گوسفندی در لباس آدم است
حکم او بر جان صوفی محکم است
قوم‌ها از سُکر او مسموم گشت
خُفت و از ذوق عمل محروم گشت

اشاره اقبال به قصه‌ای است که در «اسرار خودی» می‌آورد که در مرغزاری، شیران بر گوسپندان
مجاور هجوم می‌بردند و آنها را طعمه خود میکردند. گوسپندی زیرکی و خطر کرد و منبر موعظه
نهاد و شیران را پند داد که گوشتخواری بد است و علف از گوشت بهداشتی‌تر است و «تنگدستی
از امارت بهتر است» و ذبح شدن بهتر از ذبح کردن دیگران است و ...

خیل شیراز سخت‌کوشی خسته بود
دل به ذوق تن‌پرستی بسته بود
آمدش این پند خواب‌آور پسند
خورد خامی از فسون گوسفند
آن که کردی گوسفندان را شکار
کرد دین گوسفندی اختیار....

تأثیر نیچه بر اقبال در این آموزه‌ها سخت آشکار است، به‌خصوص مسیحیت‌ستیزی و ستایش
وی از پیامبر اسلام، که قدرت را ارج می‌نهاده است. و اقبال که مفتون این سه حکیم آلمانی

گفته و هگل و نیچه است، فرصتی را از دست نمی‌دهد تا شیفتگی و وفاداری خود را نسبت به آنان نشان دهد [۶]. ستایش قدرت و عزت و هویت که در شعر اقبال موج می‌زند، برخاسته از تاریخ و جغرافیایی است که وی در آن می‌زیسته: هندوستان مستعمره و دوران انحطاط مسلمین، و این هر دو او را فرا می‌خوانده است تا در تصوّف و تفلسف طعن بزند و عشق و عمل را برای احراز و ابراز هویت مسلمین ترویج و توصیه کند. او به تصریح خود از پیر روم فراوان آموخته است:

نکته‌ها از پیر روم آموختم

خویش را در حرف او واسوختم

و چنانکه خود در خاطراتش آورده است، در دوران دانشجویی در کمبریج انگلستان، هنگام خواندن مثنوی، به بیتی می‌رسد که فریاد برمی‌کشد و همسایگان را به تعجب وامی‌دارد، و آنگاه برای آنان توضیح می‌دهد که مسلمانان اگر همین یک بیت را سرلوحه حیات کنند، خاک بر سر انحطاط کنند:

دوست دارد یار این آشفستگی

کوشش بیهوده به از خفتگی

و چنانکه آورده‌اند در سال آخرین حیات که به اصناف عوارض از جمله عارضه بینایی مبتلا بود، تنها دو کتاب بر کنار بستر او بود: قرآن و مثنوی.

وی بر سر حجره‌نشینان نظرورز اما بی‌عمل فریاد می‌زند که «لا» را با «آلا» بیامیزند و خلیل آسا بر سر نمرودها نعره بزنند:

ای که اندر حجره‌ها سازی سخن

نعره‌ی لا پیش نمرودی بزن

اقبال به گواهی اشعارش، خصوصاً در امر اصلاح و احیاء دین، هم ناظر به هویت بود هم به حقیقت و معرفت، برخلاف سیدجمال اسدآبادی و روح‌الله خمینی که بیشتر به اسلام هویت می‌اندیشیدند و صاحب نظریه‌ای در بازسازی فکر دینی نبودند. [۷] و نیز برخلاف محمد عبده و فضل‌الرّحمان که بیشتر مجذوب اسلام معرفت بودند و در زدودن خرافات و پالایش دین و نظریه‌پردازی برای فهمی تازه از آن، به جان می‌کوشیدند. اقبال به حق، ذوعینین و ذوجناحین بود و نیک می‌دانست که جستن از انحطاط، تنها با سپاهیگری و تسلط بر قوه مجریه حاصل نمی‌شود (پنداری که در انقلاب ایران بود و هست)، جهدی تئوریک هم لازم است و هویت باید مبنایی معرفتی داشته باشد، و گرنه خاکی می‌شود حاصلخیز برای تحجری طالبانی. به همین دلیل بود که در بازسازی فکر دینی در اسلام نوشت که هیچ تمدنی بر عاطفه محض بنا نشده است.

وی از یک سو فکر دینی از خدا و نبوت و معاد تا فقه و کلام و سیاست را بازخوانی و بازسازی کرد و به خصوص داد اختیار و استقلال انسان مظلوم را از فلسفه و تصوف کهن و کلاسیک ستاند. و از سوی دیگر، اسرار خودی و رموز بینخودی، نوشت تا «خودی» را به مسلمانان بازگرداند و «هویت چهل‌تکه» آنان را رفو کند و مرزهای قومی و نژادی و وطنی و خاکی را درنوردد و به آن‌ها هویتی واحد در لوای ایمان بدهد:

ما که از قید وطن بیگانه‌ایم

چون نگه نور دو چشمیم و یکیم

از حجاز و چین و ایرانیم ما

شب‌نم یک صبح خندانیم ما

حق تعالی نقش هردعوی شکست

تا ابد اسلام را شیرازه بست

دل ز غیر الله مسلمان برکند

نعره لاقوم بعدی میزند

خدمت ساقیگری با ما گذاشت

داد ما را آخرین جامی که داشت

نقد «فرنگ» هم که در شعر وی پررنگ است، هم رکن هویتی دارد هم معرفتی. از یک سو هویت سلطه‌گر غرب را که زداینده هویت‌های دیگر است، به چشم ملامت می‌نگرد و از سوی دیگر باطن تمدن زیرک غرب را، گریزان از قدسیّت و تهی از معنویت می‌بیند که به جسم وفا و به روح جفا می‌کند:

از من‌ای باد صبا گوی به دانای فرنگ

عقل تا بال گشوده است، گرفتارتر است

عجب آن نیست که اعجاز مسیحا داری

عجب این است که بیمار تو بیمارتر است

شاید شاعرانه‌ترین بیان این جلال‌الدین دوران، در نسبت عقل مدرن با دین در این ابیات حافظانه است که می‌درخشد:

عقل چون پای در این راه خم اندر خم زد

شعله در آب دوانید و جهان بر هم زد

کیمیاسازی او ریگ روان را زر کرد

بر دل سوخته اکسیر محبت کم زد

وای بر سادگی ما که فسونش خوردیم

رهزنی بود، کمین کرد و ره آدم زد

هنرش خاک برآورد ز تهذیب فرنگ

باز آن خاک به چشم پسر مریم زد

این تمدن همین که قدمی کشد و دست به زانوی خود می‌گیرد و از خاک طلا می‌سازد و شعله در آب می‌دواند و بمب جهان برهم‌زن اتمی می‌سازد، پشت به مسیح می‌کند و خاک در چشم پسر مریم می‌زند و چشم بر آفتاب و دل به ماهتاب می‌بندد.

همین مزاج تباه دهر و زمانه «دهریت» پرور بود که ارادت اقبال را به ختم رسولان افزون‌تر کرد تا قدر رسالت او را بیشتر شناخت، و حضور معنویت‌بخش و وحدت‌بخش پیام او را در میان مسلمانان، چون نفَس نسیم برای نوازش گلستان ضروری دانست. [۸] از یک‌سو می‌نالید که:

گشته‌ام هم در عجم هم در عرب

مصطفی‌نایاب و ارزان بولهب

و از سوئی با وی می‌گفت:

گرچه کِشت عمر من بی‌حاصل است

چیزکی دارم که نام او دل است

و با این دل سوخته عاشق بود که کوشید تا به مدد اشعار آتش‌آلود و حکمت‌آمیزش، سوزی دوباره در دل مسلمانان نهد و آنان را از نابینایی تاریخی و ناکوشایی سیاسی و نارسایی عقلانی برهاند.

محمد اقبال امروز برای ما دومتاع کلان دارد یکی کلام جدید و دیگری عرفان جدید. اولی را در فلسفه او و دومی را در اشعار او باید جستجو کرد.

خوش دارم که در پایان این مکتوب نارس و نارسا که «چو شب‌نمی است که بر بحر می‌کشد
رقمی»، پاره‌ای از اشعار خود را بیاورم که سی سال پیش در خطاب به آن قهرمان اقبال‌ناک هویت
و معرفت عالم اسلام سروده‌ام، و پیشاپیش می‌گویم: «هزار جامه معنی که من پردازم/ به قامتی
که تو داری قصیر می‌آید»:

ای چراغ لاله در بزم عجم

فیلسوف رزم و سردار قلم

نازم آن چشمان که از حق سرمه یافت

پرده‌های حال و فردا را شکافت

چون بهاری در زمستان آمدی

هوش بودی، سوی مستان آمدی

چون ز احیای شریعت دم زدی

آتش اندر جان نامحرم زدی

آن دلیری‌ها که در بانگ تو بود

کی تواند گوش نامحرم شنود؟

جامه‌ای از برق پوشیدی چو رعد

بر مسلمانان خروشیدی چو رعد

«کای ز خود پوشیده خود را بازیاب

در مسلمانی حرام است این حجاب»

بانگ تو در سینه‌ها مسکن گرفت

غافلان را شعله در خرمن گرفت

ای جلال‌الدین دوران راست خیز

رستخیزی ساز پیش از رستخیز

صدهزاران آفرین بر جان تو

بر روان پیر معنی دان تو

ای صباای پیک دورافتادگان

شوق ما را تا مزار او رسان

۱ - نگاه کنید به نقد مطهری بر اقبال: مرتضی مطهری، «نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر»، تهران ۱۳۵۷، و نیز بنگرید به نقد سروش بر مطهری: عبدالکریم سروش، «خاتمیت پیامبر»، ۱ و ۲، بسط تجربه نبوی، (مجموعه مقالات)، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران ۱۳۸۵.

آقای ماکان علاوه بر ترجمه بازسازی فکر دینی، مقالات بسیار در باب مکتب اقبال و شعر او منتشر کرده اند که مغتنم است. دکتر علی شریعتی نیز در کتاب «ما و اقبال» به اندیشه‌های انقلابی اقبال نظری و گذری داشته است. حسینیه ارشاد از مروّجان آراء انقلابی اقبال بود و قبل از انقلاب در این زمینه شوری بر پا کرد و حتی سر در حسینیه را با اشعار او مزین نمود. در سال ۱۳۶۳ رهبر کنونی جمهوری اسلامی ایران در کسوت رئیس جمهور به پاکستان سفر نمود، و پس از بازگشت، انجمنی بنام اقبال آراست و خطیبان بسیار، از جمله خود او در آن سخن گفتند. اشعار صاحب این قلم که در پایان مقاله می‌آید هم در آن انجمن قرائت شد. پاکستانی‌ها اگرچه قدر فضل‌الرحمن را چنانکه باید نشناختند، درباب اقبال سنگ تمام گذاشتند و یک آکادمی معظم بنام او بر پا کردند و کتابها نوشتند و آثار او را به سراسر جهان بردند. ایرانیان هم حرمت او را نگاه

داشتند و در پای او بذل سخن و ادب کردند، اشعارش را در کتاب‌های درسی مدارس آوردند و از صدای جمهوری خوانندومی خوانند که همه مشکورست اما از قول حافظ باید گفت:

در حق من لبت این لطف که می‌فرماید / سخت خوبست ولیکن قدری بهتر ازین.

۲- ابو حامد محمد غزالی، احیاء علوم الدین.

۳- بازسازی فکر دینی اسلامی، رکنستروکتین آف رلیگیوس تات این عثالعمع.

۴- دکنستروکتین

۵- امرگنک

۶- اقبال، قلب نیچه و مارکس را مؤمن، و دماغشان را کافر می‌دانست:

درباب نیچه می‌گوید:

آنکه بر طرح حرم بتخانه ساخت / قلب او مؤمن، دماغش کافرست

و درباب مارکس:

صاحب سرمایه از نسل خلیل / یعنی آن پیغمبر بی جبریل

درکلامش حق بباطل مضمربست / قلب او مؤمن دماغش کافرست

وی درباب هگل هم یک دوبیتی دارد که نمی‌توانم اعجابم را از آن پنهان کنم:

حکمتش معقول و ، بامحسوس در خلوت نرفت / گرچه فکر بکر او پیرایه بندد چون خروس

طایر فکر فلک پرواز او دانی که چیست / ماکیان کز زور مستی خایه بندد بی خروس

و دانیان دانند که درین تمثیلات، گوهر روش تجریدی هگل چه استادانه تلخیص شده است

۷- آیت الله خمینی یک انقلاب بی تئوری را رهبری کرد که پس از سی و سه سال کارش به نظامیگری و بمب آوری رسیده است. من در مقالی دیگر به این عاقبت عقیم خواهم پرداخت، باذن الله.

۸- عشق محمد اقبال به محمد مصطفی (ص) همچون:

عشق سعدی نه حدیثی ست که پنهان ماند / داستانی ست که بر هر سر بازاری هست
نوشته اند نام محمد که بر زبانش جاری می شد، همزمان اشک هم از چشمانش جاری می شد.
یکی از فرزندان را که گویا اهانتی به رسول اکرم کرده بود، برای همه عمر از خود طرد کرد.
وی علاوه بر نعت های بلند و بلیغ که درباره پیامبر داشت، حسرتی هم داشت که ناکام ماند:
هست شأن رحمت گیتی نواز / آرزو دارم که میرم در حجاز

بیا کاین داوری ها را به نزد داور اندازیم

این یادداشت به مناسبت روز جهانی فلسفه، به ماموریت جدید پوپرستیزان در ایران می پردازد

به نام خدا

آقای رضا داوری اردکانی، دوباره فرصت را مناسب دانسته، یکی پس از دیگری مصاحبه می کند و به پوپر و روشنفکری دینی می تازد؛ نمیدانم چه در سر دارد. مرا در نوشتن این وجیزه سه سخن بیش نیست که از ابتدا باید بدان تصریح رود:

نخست آنکه نقد بزرگان علم و ادب کاری است خطیر، مبادا جوانان و نوآموختگان تهوّر و تجرّی ورزند و مفتون تفلسف‌های نامجویان شوند، و به شیوه ناستوده آنان اقتدا کنند و آداب نقد نادانسته تیر اهانت در کمان ملامت نهند، و پرده انصاف و فضیلت بدرند، و انتقاد را با انتقام یکی بگیرند، و آبروی خود و شرافت فرهنگ را لکه دار کنند و دانایی را با اغراض سیاسی بیالایند، و با یاد گرفتن یک دو اصطلاح، همه ملک جهان را زیر پر خویش ببینند.

دوم آنکه می خواستم، گوشه‌ای از تاریخ معرفت و فلسفه کشور، پس از انقلاب مضبوط و مدوّن شود، تا طالبان حقیقت بدانند که در این دیار چه کسانی به انحطاط تفکر و فقر فرهنگ کمک کردند، و فلسفه را قربانی اغراض خود خواستند، نخوانده و نیازموده، کتاب نوشتند، راهنمایی رساله کردند، با مدیحه سرایی بر کرسی‌های معرفت تکیه زدند و جا را برشایستگان تنگ کردند و قامت دانش را چنان فرو کوفتند که هر درمانده‌ای لاف پهلوانی زد.

سوم آنکه بگویم و آشکار کنم که ستیز با روشنفکری دینی پروژه روز حکومتگران ایران و خیل خادمان فرهنگی آنان است. بحث‌های مصنوعی که بفرموده در مجلات و صدا و سیما راه انداخته اند و رگبار آتشی که بر آن میبارند همه گواه آن تهاجم خائفانه و علامت نیرومندی این پدیده مبارکست. روشنفکری دینی پادزهر دینداری ماکسیمالیستی است و تا آن تفسیر و تطبیق ناموجّه از دین در جامعه حضور دارد روشنفکری دینی هم خریدار خواهدداشت و با استخدام مشتبی ناشسته روی ناسزا گو بزانو در نخواهدآمد.

۱- سی سال پیش که آقای داوری جدال با پوپر را آغاز کرد و حمله عنیفی را علیه او سامان داد، البته رندی و زیرکی کرد. دشنام‌هایی کلان داد و پاداش‌هایی کلان‌تر از کلانتران گرفت. توده‌ای‌ها، لیبرال‌گشی را آغاز کرده بودند و روحانیت خام را به دنبال خود کشانده بودند. داوری که در آرزوی نامی و نوایی بود، پا به میدان نهاد، ابتدا مقاله‌ای در کیهان فرهنگی نوشت، و پرده از روی «نفسانیت» غرب برداشت و ذات فاسد و مستکبر و زوال محتوم آن را به «برهان» معلوم کرد. اما تحسینی نشنید.

انتشار ترجمه کتاب پوپر، جامعه باز و دشمنان آن (۱۳۶۴)، فرصتی طلایی برای او فراهم آورد تا لیبرال‌ستیزی و ولایت‌مداری خود را آشکار کند و تابلوی و لایت افلاطونی را بالا ببرد، و بر «اباحه‌گران» (یعنی آزادی‌خواهان) بتازد، و پیشینه خود را تطهیر کند که نه انقلابی بود و نه دینی. این بار تیر به هدف خورد و رویای دیرینش، تعبیری شیرین یافت. پس از آن بود که حاکمان قدرش را دانستند و درهای نعمت و حشمت را به رویش گشودند، و او با سرعتی که خود گمان نمی‌برد، از نردبان نام و مقام بالا رفت. [۱] و البته طیلسان استادی فلسفه را هم بر دوش داشت و به شاگردان، درس ولایت افلاطونی می‌داد و با کسب قوت و قوت از ولایت، با ده هندوانه در دست، خم به ابرو نمی‌آورد و رساله‌های عدیده دکتری را هم نظارت (بل نظاره) می‌کرد و «فیلسوف» می‌پرورد و تحویل مجلس شورا و شورای انقلاب می‌داد. [۲] این سعادت‌ها که می‌برد، البته به پاس «ارادت»ی بود که می‌نمود.

به فرصت شناسی رضا داوری باید آفرین گفت. او که از پیشینه بویناک خود بیمناک بود و می‌دانست که سر سوزنی افشاگری، خرمن آرزوهایش را خواهد سوخت، پس از انقلاب معطل نشد و بی‌درنگ پیام‌ها و نشانه‌ها برای کلانتران فرستاد که حاضر است پشت به خدمت دو تا کند، و هر جا به زبان تیز و قلم برنده او حاجت افتد، حاضر شود و زبان نقد مخالفان را ببندد و جامه جرئت‌شان را بدرد.

داوری، از پوپر آغاز کرد و انتقام هیتلر را از او گرفت. این را بر قیاس سخن خود او می‌گوییم که در نقد پوپر نوشت: «او انتقام پروتاگوراس و گورگیاس را از افلاطون می‌گیرد.» (کیهان فرهنگی ۲۲)؛ پوپری که از فاشیسم هیتلری گریخته بود و چون نامداران بسیار دیگر، پس از تحمل دربه‌دری‌ها، به نیوزیلند رفته و سپس در انگلستان رحل اقامت افکنده بود.

حمله به پوپر، ادامه راه حزب توده بود، یعنی حمله به آزادی و حقوق بشر و جامعه باز غیراستالینی، یعنی حمله به مهندس بازرگان و اصحابش. حمله‌ای که غایت مطلوب استبدادیان و اقتدارگرایان بود و هر واژه‌اش را چون شربت شیرین می‌نوشیدند. اما چیزی بیش از این هم بود و آن نمایش ولایت‌مداری بود. به دنبال این حملات بود که لشکری از مهاجمان قلم به‌مزد به اردوی پوپرکوبان و پوپرگشان پیوستند، و ادبیاتی پر از توهین و دشنام و خشونت و خصومت را در روزنامه کیهان تولید و ترویج کردند، و اسب وقاحت در میدان فصاحت دوآیندند (این تعبیر را هم از داوری وام کرده‌ام که در طعن به پوپر آورده است).

یوسفعلی میرشکاک، احمد عزیزی، عبدالجواد موسوی، مهدی نصیری، عباس قائم‌مقامی و شهریار زرشناس، همه پشت به پشت داوری دادند، و با ادبیاتی فردیدی و هتاکانه، به مصاف پوپر (و سروش) رفتند. هفته‌ای نبود که یکی از اینان، صفحه‌ای از کیهان را به نیش قلم خود نیالاید و دشنام تازه‌ای خلق نکند. در آن ایام صفحات کیهان، برای رضا داوری هم از عرض و طول گشوده بود تا مصاحبه‌های بلندبالا کند و «ولایت‌ستیزی» پوپر را به اثبات برساند. کیهان نصیری (دهه ۶۰)، اوج رذالت و حضيض شرافت بود، و بی‌سبب نیست که امروز به چنین جایی رسیده است.

با این همه، کابوس پوپر دست از سر داوری برنمی‌داشت. گفتن و نوشتن، به او آرامش نمی‌بخشید. در طلسم تهلکه شومی افتاده بود، ناآرامی در او موج می‌زد. اینجا و آنجا، در مصاحبه‌ها زخم‌ها به پوپر (و سروش) می‌زد، گرچه با هیاهو از چنبر نقدها جسته بود، و ظاهراً توانسته بود در سایه امن ولایت بنشیند، و تابلو پوپرشکنی را بالا بگیرد و مفتخر و مبتهج باشد، و اتباع و اصحابش در کیهان و سوره [۳] و... دورش بگردند و فیلسوف اعظم خطابش کنند. و

گرچه اینک طیلسان فیلسوف ولایت را هم بر دوش می‌کشید و مفتخر به اصناف مفاخر شده بود، باز هم به گوشش می‌رسید که او را فاشیست و پوپرنشناس و ناسزاگو و سیاسی‌کار می‌خوانند. حتی یک بار کسی در حضور دخترش، او را فاشیست خطاب کرده بود که به گفته خودش، تمام شب را از هیبت آن خطاب نخوابیده بود.

البته آن کنایه‌ها پر بیراه نبود. اهل نظر می‌دانستند و می‌فهمیدند که حد اعلای دانش او از فلسفه و متودولوژی علم، کتاب فلیسین شاله است که ۸۰ سال پیش برای دانش‌آموزان دبیرستانی در فرانسه تالیف شده و ۶۰ سال پیش، یحیی مهدوی آن را به فارسی ترجمه کرده است. کتابی که در گروه فلسفه دانشگاه تهران، چون کتاب مقدس، مورد تکریم بود. حال چطور می‌توانستند بپذیرند که چنین کسی با این درجه از صلاحیت، توانایی نقد و ردّ کارل پوپر را داشته باشد که از بزرگترین فیلسوفان علم معاصر است؟

همچنین هیدگرتایی وی (عمداً هیدگرشناسی نمی‌گویم)، این شبهه را تقویت می‌کرد که وی لیبرالیسم را از موضع فاشیسم فرو می‌کوبد. فروکوفتن مستدلّ لیبرالیسم حق هر متفکر است، اما این بد منطقی است که بگوییم لیبرالیسم بد است، پس فاشیسم خوب است! از آن بدتر اینکه بر فاشیسم، قبای ولایت بپوشانیم و به عوام و روحانیان خام بفروشیم.

تب پوپرکوبی که فرونشست، آقای داوری ماموریت تازه یافت. به سراغ حقوق بشر رفت و در مجله بیان مقاله‌ای در ذمّ و نفی آن نوشت و درست مانند توده‌ای‌های عامی، آن را خادم منافع بورژوازی دانست که ظاهری عدل‌پرور دارد و باطنی عدل‌ستیز. این مجله را هم فردیدی‌ها می‌گرداندند و صدر و ذیل آن را به ادبیات فردیدی آلوده بودند.

آن گاه سال ۱۳۶۸ در رسید، آیت‌الله خمینی فوت کرد و رهبری جدید به جای او نشست. لازم بود که آستان‌بوسان، دوباره ارادتی بنمایند و سعادت‌ی ببرند و نشان دهند که همچنان کمر بسته ولایت‌اند و دل‌باخته دیانت.

قبض و بسط تئوریک شریعت، چندی بود که در فضای رسانه‌ای عشوه می‌خرید و جلوه می‌فروخت. حوزه و دانشگاه را به پیچش افکنده بود و مکلاً و معمم را به چالش می‌طلبید. مقالات نقدی و تاییدی باران‌وار از در و بام فرو می‌ریختند و غوغا می‌انگیختند. حکومت احساس خطر می‌کرد و از خادمان خدمت دوچندان می‌طلبید. رضا داوری، بار دیگر در صحنه ظاهر شد، کار خطیری کرد و با یک تیر چند هدف را نشانه گرفت. غزلی از دیوان آیت‌الله خمینی انتخاب کرد و در مجله دانشگاه انقلابچاپ کرد (که گرداننده آن دامادش، موسی دیباج بود). تا هم به نویسنده «قبض و بسط» گوشمالی دهد، هم دهان موافقان را ببندد و آنان را به صاحب ولایت حواله دهد، و هم خود را از محنت نقد و استدلال برهاند که هیچ گاه مرد میدانش نبوده است.

پیدا بود که با آن همه ناسزاگویی چند ساله و چندجانبه خود و هم‌پیمانانش، آتش خشمش فرو ننشسته و حالا آمده است تا تجدید مطلع کند و بی‌پرده‌تر از پیش، سروش را به تمسخر گیرد. غزل را بخوانید:

ای وازده، ترهات بس کن
تکرار مکررات، بس کن
بربند زبان یاوه‌گویی
بشکن قلم و دوات، بس کن
ای عاشق شهرت، ای دغل باز
بس کن تو خزعبلات، بس کن
گفتار تو از برای دنیاست
پیگیری مهملات، بس کن
بردار تو دست از سر ما

تکرار مکررات، بس کن

(دیوان، ص ۱۷۹)

داوری در ذیل این غزل نوشت که از قصد شاعر عزیز خبر نداریم، اما می‌توانیم فرض کنیم که روی سخنش با کسانی باشد که مدعی عصری‌کردن دین اند، خزعبلات و مهملات می‌گویند و تکرار مکررات می‌کنند، و دغل‌باز و عاشق شهرت‌اند. چنین نقدی فقط از پیروان فرید برمی‌آمد و بس. سروش باز هم خاموشی گزید و به هیچ یک از این توهین‌ها پاسخ نگفت.

داوری در ذیل این غزل نوشت که از قصد شاعر عزیز خبر نداریم، اما می‌توانیم فرض کنیم که روی سخنش با کسانی باشد که مدعی عصری‌کردن دین اند، خزعبلات و مهملات می‌گویند و تکرار مکررات می‌کنند، و دغل‌باز و عاشق شهرت‌اند. چنین نقدی فقط از پیروان فرید برمی‌آمد و بس. سروش باز هم خاموشی گزید و به هیچ یک از این توهین‌ها پاسخ نگفت.

اما گویا فیلسوف ما به این حدّ قانع نبود. کلاس‌های درسش همه به ذمّ و قدح پوپر (و از ورای پوپر، ذمّ و قدح سروش) آکنده و آلوده شد. نامه‌ی راهمراه با ۳۰۶ نفر دیگر برای اخراج سروش از دانشگاه امضا کرد (به سبب سازی مهدی گلشنی). رساله‌های دکتری هم از آسیب پوپرکوبی، بی‌نصیب نماندند. ناگهان خیردار شدیم، رساله‌ای در گروه فلسفه، تحت راهنمایی دکتر رضا داوری و دکتر احمد احمدی تهیه شده و نمره قبولی گرفته که موضوعش نقد منطق جدید است. خواندن رساله چیزی جز بهت و تأسف به‌بار نیاورد. روح‌الله عالمی، صاحب رساله — که بعداً هم به استخدام گروه فلسفه درآمد و سپس بختش واژگون شد — کوشیده بود تا نشان دهد که منطق جدید واجد یک تناقض درونی است و این علمی که بنیانگذارانش راسل و وایتهد و فرگه و کواین و کارنپ بوده‌اند، خراب‌آبادی است که بنیادش بر باد است. نویسنده رساله برای خشنودی راهنمایان، اینجا و آنجا از لگدزدن به پوپر دریغ نکرده بود. و جالب‌تر از همه این‌که از قول پوپر نوشته بود: «تجربه ابطال‌پذیر است!» راهنمایان که نه مقدمات منطق جدید می‌دانستند و نه پوپر را خوانده بودند، از فرط شهوت و غضب، مهر تصویب بر رساله‌ای زدند که ننگ تاریخ فلسفه در ایران و دانشگاه تهران است، و مهر باطله بر پیشانی استادانی است که در شورای

انقلاب فرهنگی بودند و هستند، و می‌خواهند راه و روش علم‌آموزی و تحقیق را به دانشگاهیان نشان بدهند. دانشگاه تهران اگر غیرت علمی داشت، آن راهنمایان راه‌شناس را عدل و عزل می‌کرد تا فلسفه و معرفت را چنین به سخره نگیرند.

آن چه در آن رساله به «اثبات» رسیده بود، این بود که غربی‌ها، حتی فیلسوفانشان عقل درستی ندارند، و علم منطق‌شان چنان سست‌بنیاد است که مدعی نورسیده‌ای می‌تواند آن را درهم شکند. و پوپر هم یکی از فرودست‌ترین آن فیلسوفان است و این البته کم دستاوردی نبود! جای شگفتی است که دکتر احمد احمدی ملایری که کسوت روحانیت بر تن دارد و شاگرد علامه طباطبایی بوده است، چطور بدون دانش لازم و کافی از صورت و ماده چنین رساله‌ای، پا به میدان تصویب آن گذاشته و حق‌الزحمه آنرا بر خود حلال دانسته است؟

اخیرا، اما، رضا داوری پی‌درپی اظهار می‌کند که در انتقاد (بخوانید انتقام) از پوپر، قلم را به رجس اهانتی نیالوده است. کافی است که به عبارات و توصیفات نظر کنیم که در اولین مقاله انتقادی (انتقامی) او علیه پوپر در کیهان فرهنگی آمده است: «تبلیغات چی سوفسطایی»، «دلال چرب‌زبان بنگاه معاملات ملکی»، «ضد تفکر اصیل»، «فحاش»، «هرزه در»، «معاند با فلسفه»، «دواننده اسب وقاحت در میدان فصاحت» و

البته جای شکرش باقی است که مانند استاد فقیدش، از واژه‌های مأبون و مفعول و ماسون یهودی و... استفاده نکرده، گرچه هر دو، یهودی‌زاده بودن پوپر را همواره گناهی نابخشودنی شمرده‌اند! با این همه، گویی این دشنام‌ها کافی نبود. آقای داوری در آن مقاله رسماً افترا زد و تحریف کرد و جملاتی را به پوپر نسبت داد که در کتاب جامعه باز یافت نمی‌شد. وقتی دکتر علی پایا گریبان او را گرفت که «آن جملات را از کجا آورده‌ای؟»، داوری در پاسخش طلب‌کارانه نوشت که: «نمی‌دانستم که تو هم به دام پوپر افتاده‌ای. من پوپری نیستم که دروغ زن باشم.» (کیهان فرهنگی ۲۵). همین و بس! جالب است که آن دروغ‌زنی‌ها همه مربوط به مسائل کارگری و کارگران بود تا در آن فضای چپ‌روانه عصبی ابتدای انقلاب، نشان دهد که پوپر با کارگران و ستم‌دیدگان و تهی‌دستان مهربان نیست و لذا لعنت بر او باد! اکنون خوب است آقای داوری، یکی از این دو

کار را بکند: یا جای آن قول‌های کذایی را در کتاب پوپر نشان دهد و از خود رفع تهمت کند و نام نیک بخرد، یا اگر به حقیقت، سخنانی محرف و مخدوش به پوپر نسبت داده است (که داده است)، اعتراف و اعتذار کند و باز هم برای خود نام نیک بخرد.

دکتر داوری، در شماره ۲۵ مهرنامه (مهر ماه ۱۳۹۱)، تجدید مطلع می‌کند و با لحنی پر درد در مصاحبه‌ای گزنده (که پرسش‌های پرطعنه مصاحبه‌گر، گزنده‌ترش هم کرده است)، می‌گوید: «جدال بیهوده سال‌های اوایل دهه ۶۰، روی هم‌رفته بد بود و بدتر فهمیده شد.»

درست می‌گوید. آن جدال‌ها بد بود، اما بد فهمیده نشد. همه فهمیدند که کسی آن جدال‌ها را آغاز کرد که فقط خیالات سیاسی در سر داشت، بی‌آنکه از صلاحیت علمی و فلسفی نقد پوپر برخوردار باشد. بد بود چون آبرو و شهرت کسی را به خطر افکند و فرو شست که با شتاب و زرنگی می‌خواست گذشته تیره خود را بشوید و انقلابی‌گری و ولایت‌مداری خود را نزد کلانتران به اثبات برساند. و اینک که میوه تلخ آن طمع‌ها و هوس‌ها بر شاخ زمان ظاهر شده و حتی ملعبه کردن اشعار «امام امت» هم نام نیکی به‌بار نیاورده است، البته باید دل را پردرد و زبان را پرآه و سوز کند. «فیلسوف فرهنگ» ما سخت خائف است که آوازه بی‌فرهنگی او در تاریخ رود و بر دوام بماند.

پس برای آنکه «بعضی سوءتفاهم‌ها را رفع کند»، دست به کار شد و کتابی تصنیف کرد تحت نام سیری انتقادی در فلسفه کارل پوپر (اندیشه معاصر، ۱۳۸۴) تا «خوانندگان پذیرند که من در نوشتن آن قصد و غرض سیاسی نداشته‌ام» (همان، ص ۸).

لکن «از قضا سرکنگبین صفرا فزود» و آن کتاب، ردیه‌ای از آب درآمد عامیانه و خصمانه، و سند فصاحتی برای نویسنده و ناشرش. مگر معجزه‌ای بتواند کسی را که از منطق و علم جدید و ریاضیات و فلسفه آنالیتیک به کلی بی‌خبر است، و با اصطلاحات فلسفی قوم یکسره بیگانه است و عمری دل در گرو تفکر فردید داشته، یک شبه به جایی برساند که کل فلسفه پوپر را بخواند و بفهمد و غربال کند، و نهایتاً طومارش را بیچد و بر تاق تاریخ نهد، و او را «در مقام خود متمکن» سازد و در یک جلد کتاب دویست صفحه‌ای، تکلیف اندیشه پوپر را برای همیشه

روشن کند! ولی او راهی و گریزگاهی جز این نداشت. قصدش این بود که نشان دهد، علیرغم طعن طاعنان، پوپرستیزی او عالمانه بوده است نه حاسدانه، نه سیاست کارانه، نه جاهلانه و نه از خوف زوال نام و شهرت. شاید اکنون رضا داوری آرزو کند که ای کاش، آن کتاب را ننوشته و پنجه در پنجه پوپر نینداخته بود، و به آرامی از کنار طعن‌ها و تمسخرها گذشته بود و دندان بر جگر نهاده، خاموش مانده بود اما دریغا که جگر بند را گربه برده است:

در چهی انداخت او خود را که من

در خور قعرش نمی‌بینم رسن

در چهی افتاد کان را غور نیست

آن گناه اوست، جبر و جور نیست

۲.نگاهی به کتاب بیندازیم:

یکم، این کتاب را اگر «نقد بخشی از فلسفه کارل پوپر» نام می‌نهادند و از آن عنوان پرطمطراق چشم می‌پوشیدند، بسی شایسته‌تر بود. جای فلسفه احتمالات، منطق، فلسفه فیزیک کوانتوم و... به کلی در این کتاب خالی است که پوپر را در آن، کشف‌ها و ابداع‌هاست. ارجاعات کتاب فقط به چند ترجمه فارسی از آثار پوپر و یک دو ترجمه در باب آرای او محدود است، همین و بس. حتی همه آثار ترجمه شده پوپر را هم، در بر نمی‌گیرد، چه جای همه آثار پوپر.

دوم، نویسنده کتاب، چنان از رورتی و گادامر و کواین و دریدا و فوکو و کوهن و فیرابند و لاکاتوش نام می‌برد و آن‌ها را به رژه وامی‌دارد، که گویی بیست‌سال است با آن‌ها چای خورده و قلیان کشیده است! این فضل‌فروشی، ضعف دیگری است برای آن که ضعف‌های اصلی را بیوشاند.

سوم، کمترین انتظار خواننده این است که در کنار ناسزاگویی‌ها، دست کم اطلاع درستی از آرای پوپر در این کتاب بیابد. اما با کمال تاسف باید گفت که آقای داوری وقت خود و خواننده را

ضایع می‌کند، خیمه از لعاب می‌بافد و به تعبیر آیت‌الله نائینی، جز «منسوجات عنکبوتیه» [۴] تحویل نمی‌دهد. کسی که اطلاع از معنای درست «ابطال‌پذیری» [۵]، ندارد چگونه می‌تواند درباره «فلسفه پوپر»، آن هم کل فلسفه او اظهار نظر کند؟ آقای داوری می‌نویسد: «ظاهراً همه احکام علمی، بالاخره روزی داغ ابطال بر پیشانی‌شان می‌خورد» (ص ۲۵). آیا این است معنی «ابطال‌پذیری»؟ نویسنده اگر به آثار پوپر رجوع کرده بود «ابطال‌پذیری» را با «ابطال‌شدن بالفعل» یکی نمی‌گرفت. وی با تکرار همین خطا [۶]، بی‌خبری خود را آشکارتر می‌کند. و آنگاه با چنین بضاعتی، به فیلسوفان علم آموزش می‌دهد: «در فلسفه علم باید ماهیت علم مطرح شود، به صرف این که بگوییم احکام علمی چه نوع احکامی هستند، فلسفه علم تمام نمی‌شود» (ص ۲۸). درانتظاریم که ایشان همچنانکه ماهیت غرب را روشن کرده‌اند ماهیت علم را هم روشن نمایند و چشم همه را روشن فرمایند.

چهارم، آقای داوری در این کتاب نه فقط پوپر را نقد و جرح می‌کنند، بلکه گاه‌گاه هم پدران دست نوازش بر سر او می‌کشند که بلی فلان مطلب را بد نگفتی، گرچه کم گفתי و هنوز تا به ماهیت امور بررسی، کرداری. این رویه در سراسر کتاب به نحو چندش‌آوری جاری است، و تفرعنی [۷] فرامستانه را به نمایش می‌گذارد. وی هیچ‌جا پوپر را فیلسوف نمی‌خواند، بلکه نویسنده فلسفی می‌نامد. دیکته‌اش را تصحیح می‌کند و غلط می‌گیرد و استادانه بر سر او می‌ایستد و تشر می‌زند، و حتی بی‌پروایی را به جایی می‌رساند که می‌گوید در کلام پوپر «فلسفه به حماقت و بلاهت دچار شده است» (ص ۱۰۵)، و با این زبان به پوپر ایراد می‌گیرد که زبانش «زبان هتاکان و ناسزاگویان بی‌ادب و بی‌پروا» است (ص ۸۴). خود بزرگ‌بینی آقای داوری، اصولاً بالاتر از این حرف‌هاست. به فلاسفه نمره می‌دهد و نمره پوپر را بسیار کم می‌دهد و می‌گوید: «در کشورهای انگلوساکسون که معمولاً فلسفه‌اش ضد فلسفه بوده است، پوپر اسم و رسم و مرجعیت دارد، ولی فلاسفه اروپایی از او نام نمی‌برند» (کیهان فرهنگی ۲۲). اینها را در باره کسی می‌گوید که آثارش به اغلب زبانهای دنیا ترجمه شده است. پوپر را البته می‌توان و می‌باید نقد کرد، چنانکه آگاهان کرده‌اند و خواهند کرد؛ اما به ناآگاهان باید گفت:

هین رعیت باش چون سلطان نه‌ای

تک مران چون مرد کشتیبان نه‌ای

نازینی تو ولی در حدّ خویش

الله پا منه زاندازه بیش

پنجم، آقای داوری می‌گوید پوپر دو قول مشهور دارد: «یکی تئوری توطئه و دیگر تقدم انگیزه بر انگیزه» (ص ۴۴). نیز در جای دیگر «تفکیک انگیزه از انگیزه و بیرون نیامدن باید از است» را از اقوال مشهور او در ایران می‌شمارد (ص ۲۴).

واقعا شرم آور است، این چنین معرفت و تحقیق را به سخره گرفتن! وی تصور می‌کند هر چه سرورش نوشته، اقوال پوپر است. چه مساله «باید» و «است» باشد، چه مساله «انگیزه» و «انگیزه» (آن هم نه «تقدم انگیزه بر انگیزه» که جعلی دیگر است).

بی‌ربطی منطقی «باید» و «است» از آن هیوم است و سپس از آن مور که مغالطه طبیعت‌گرایان می‌نامدش (و نیز مرحوم علامه طباطبایی که بی‌خبر از هیوم و مور به آن رسیده بود. شرح ماجرا را سرورش به تفصیل در کتاب خود دانش و ارزش‌آورده است، و جناب داوری به طعن آن را «قرآن بر سر نیزه کردن» خوانده است)، و مغالطه خلط «انگیزه» و «انگیزه» [۸]، یک مغالطه شناخته‌شده منطقی است و ربطی به پوپر و فلسفه او ندارد. بگذریم از این که جناب داوری درک درستی از این مغالطه ندارد و با همه عرقی که ریخته، به معنای ساده آن نرسیده است.

ششم، وی چند جا [۹]، پوپر را یک منورالفکر قرن هجدهمی می‌داند که دیر به دنیا آمده است. صاحب این قلم هیچ‌گاه بر پوپرکشی‌های داوری و اهانت‌های او نقدی ننوشت و صبوری کرد تا وی هر چه در صفحه دل دارد، بر صفحه کاغذ آورد. این یکی از آن موارد و مصادیق شفاف است که عمق تأثر داوری را از مارکسیسم عوامانه و سایه شوم این عامی‌نگری را بر سراسر «فلسفه» او نشان می‌دهد [۱۰].

فیلسوف، خواهان حقیقت و گریزان از باطل است، هر جا و هر گاه که باشد. نه قرن هجدهمی بودن، به خودی خود علامت بطلان است و نه قرن بیستمی بودن، نشان حقانیت. اگر غیر از این باشد، پس ادعای مسلمانی آقای داوری برای چیست؟ اسلام که قرن هفتمی است. من طنین سخن آن توده‌ای عامی را از ورای این گفتار می‌شنوم که بر مرحوم مطهری بانگ می‌زد که او یک متفکر قرن هفتمی است! و با همین «حجت» می‌خواست جایگاه فکر او را در تاریخ نشان دهد و بطلانش را «ثابت» کند. داوری می‌خواهد بگوید افکار پوپر هم، مانند اسلافش، یعنی منورالفکرهای قرن هجدهم، ارتجاعی است و به زباله‌دان تاریخ افتاده است. آن مصطلحات را به کار نمی‌برد، اما جان کلامش همان است. گفتن چنین حرف‌هایی به طمطراق و طنطنه فلسفی نیاز ندارد. در جزوه‌های درسی مقدماتی هر عضو عامی حزب توده پیدا می‌شود. اتفاقاً یکی از جهادهای پوپر علیه همین «تاریخی کردن حقیقت» بود. حقیقت هر گاه و هر جا به دنیا آید، تازه است و کهنه نمی‌شود، چه قرن هشتم باشد، چه قرن هجدهم. و باطل هر جا و هر گاه به دنیا آید، کهنه است و مردود، چه قرن بیستم باشد و چه قرن بیست‌وهشتم. و قصه پرغصه آقای داوری، این است که می‌خواهد بدون توسل به استدلال، و با صرف انتساب به زمان، قولی را رد کند و زحمت حجت آوردن را از شانه خود فرو نهد. «حَبْذا نَان بِي هِيُولَايِ خَمِيرٍ».

من در عجبم از مریدان او، که حقیقت اسلام ناب فراتاریخی را از مغازه او می‌خرند، چرا «ماهیت» زمان‌زده فکر و فلسفه او را در نمی‌یابند؟ ماهیتی که ویرانگر مسلمانی و معنویت است و حق را به توفان تاریخ می‌سپارد، و متاع حقیقت را به سنجه کهنه و نو می‌سنجد، و تفکر بی‌زمان را زمان‌دار می‌کند، تا به راحتی بتواند بر مخالفان، حکم ارتجاع براند و آنان را به دادگاه تاریخ بسپارد و به اردوگاه باطل منتسب کند.

بنظر پوپر، افلاطون موسس فلسفه‌ای است که به استبداد و نازیسم می‌انجامد. چه فرقی می‌کند که این سخن را پیش از میلاد مسیح بگویند یا بیست قرن پس از آن؟ اتفاقاً خود آقای داوری، به تبع استادش، تصریح می‌کند که «افلاطون موسس سیاستی است که لیبرالیسم هم صورتی از آن است. و لیبرالیسم، خود مادر نازیسم و فاشیسم است» (کیهان فرهنگی، شماره ۲۲). پس

دعوای آقای داوری با پوپر بر سر چیست؟ غیر از این است که پوپر، با آموختن زبان یونانی و رفتن به سرچشمه‌ها خیلی زودتر و بهتر و بی‌طمطراق‌تر از او، همین موضوع را بر قلم آورده است؟ بگذریم از این که آقای داوری، روزی در کتاب فلسفه چیست؟ سقراط را «مسيلمه کذاب» تاریخ خوانده بود. و حالا که زیر سایه ولایت افلاطون، شاگرد سقراط، لمیده است، آن تیر و کمان جوانی را به دیوار آویخته است.

داوری می‌نویسد: «پوپر با قصد و نیت سیاسی، و برای مبارزه با فاشیسم و نازیسم و دفاع از دموکراسی کتاب نوشته است و بنابراین عجیب نیست که نوشته او ایدئولوژیک باشد و گاهی لحن بسیار تند و خشن پیدا کند.» (ص ۴۹).

جملات بسیار گویایی است و واژه به واژه بر خود آقای داوری منطبق است، آلا اینکه کتاب آقای داوری، برعکس پوپر، برای مبارزه با دموکراسی است و دفاع از فاشیسم، ولذاو البته سراپا ایدئولوژیک و تند و خشن.

هفتم، جناب داوری کراراً پوپر را به خاطر یقین‌گریزی سرزنش می‌کند (ص ۱۲۰ و...). این نکته را برای دانشجویان می‌گویم که تواضع علمی فیلسوفان جدید باعث شده است که با احتیاط دم از یقین بزنند و این نه از سر یقین‌گریزی، بل به سبب دشواریابی آن است. ساده لوحانه می‌توان مدعی یقین شد و احکام جزمی در علم و فلسفه صادر کرد، اما آنان که با پیچیدگی‌های معرفت‌شناسی مدرن آشنایی دارند، خنده بر آن سادگی‌ها می‌زنند. استاندارد یقین در فلسفه جدید چنان بالا رفته است که کثیری از یقینیات پیشینیان را به سراب بدل کرده است. هیچ فیلسوفی نیست که خواهان یقین نباشد، اما چه باید کرد که: دست ما کوتاه و خرما بر نخیل!

ابو حامد غزالی از پیامبر (علیه‌السلام) می‌آورد: ما قسم الله شیئا أعزّ من الیقین: خدا چیزی کمیاب‌تر از یقین نیافریده است.

سخن از این کتاب به درازا کشید. به تقریب صفحه‌ای در این کتاب نیست که در آن باطلی نیامده باشد، یا بغضی نترکیده باشد یا تیری به تاریکی رها نشده باشد. آن چه از آن خبری نیست، برهان و حجّت است.

تسبیح و چراغ و فرش مسجد بردند

چیزی که نمی‌برند فرمان خداست!

سخنی ایجابی هم بگویم و نقد کتاب را به پایان برم. آقای داوری پوپر را به صلیب می‌کشد که چرا به فلسفه‌ای باور ندارد که خود او (داوری) بی‌حجت و بی‌دلیل به آن باور دارد. پوپر قائل به جبر تاریخ نیست. معتقد است که پیشگیری از ظهور نازیسم و فاشیسم امکان‌پذیر بود. معتقد است فیلسوفانی چون افلاطون و هگل و نیچه و هیدگر، راه را برای آن فاجعه هولناک هموار کردند. و اگر پای این افکار خشونت‌پرور به تاریخ باز نشده بود، بشریت خوشبخت‌تر و آسوده‌تر بود. این است که این فیلسوفان را مسبب و مسئول بدبختی بشر می‌شمارد و نقدشان را فریضه‌ای علمی و فلسفی می‌داند.

آقای داوری اما، می‌گوید ماهیت تاریخ غرب چنین اقتضا داشته که افلاطونی بیاید و بعد فلسفه او بسط یابد و سر از لیبرالیسم و سپس فاشیسم درآورد. هگل و هیدگر هم، زبان تاریخ بوده‌اند و همان را گفته‌اند که تاریخ (بل وجود) بر زبانشان نهاده است. فرض این که اگر هیتلر و هیدگر نبودند چه می‌شد، محض توهم و پنداربافی است. هر چه شده، باید می‌شده و راه دیگری به روی تاریخ باز نبوده و حوالت تاریخ همین بوده است و لذا مسئولیتی را بر دوش کسی نمی‌توان نهاد. تاریخ، هگل اندیشانه، بسط یک طرح اجمالی آغازین است.

داوری این جبر تاریخی را با دوره‌بندی تاریخ همراه کرده، و لذا دائما می‌کوشد تا بگوید فلان چیز دوره‌اش گذشته و فلان چیز دوره‌اش هنوز نرسیده است. وی در کتاب شاعران در زمانه عسرت به صراحت می‌گوید که دوره انبیا و اولیا گذشته است. با این دوره‌بندی، فلسفه عرشی آقای داوری، ناگهان چنان نزول می‌کند و زمینی می‌شود که از دل آن یک جامعه‌شناسی عوامانه،

غیر تجربی و خیال‌بافانه، از جنس داروینیسیم اجتماعی سر بر می‌آورد که درباره توسعه و فیلم و هنر و فوتبال و... هم نظر می‌دهد تا تعیین کند که دوره‌اش برای جامعه ما رسیده است، یا نرسیده! و با همین سخنان مانع توسعه و رشد علم شده و می‌شود. طنز تراژیک روزگار و بخت شوم جمهوری اسلامی است که فردی به ریاست فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی منصوب شده است که توسعه و علم جدید را عین غرب‌زدگی می‌داند! کار داوری و فردید جز این نبود و نیست که نوگرایان را چه در عرصه دین، چه در تکنولوژی، چه در فرهنگ و سیاست و توسعه، از تلاش خود شرمنده کنند و بگویند آن‌ها اسیر دست تاریخ‌اند و خود نمی‌دانند که فرمان از که می‌برند و مشغول گزینشی ناقص از غرب‌اند که فرجامش ناکامی است.

فردیدیان [۱۱] بر این گمان‌اند که با ظهور دکارت، سوپژکتیویته (نفسانیت، در ترجمه ناقص داوری) در رسید و آدمی جهان را در آینه خویش دید. کانت آن را تکمیل کرد و از آن پس عالم دیگری قائم شد، و آدم دیگری قد راست کرد و علمی و فلسفه‌ای و تکنیکی و سیاستی دیگر پدید آمد و شد آن چه شد، تا کار به این غایت رسید و «غرب» تحقق واپسین یافت. این حرف‌های بی‌دلیل علاوه بر سستی، فلسفه‌بافی زیرکانه‌ای هم نیستند. گیرم که کانت آمد و بساط فلسفه خود را پهن کرد و گفت:

تا بدانی کآسمان‌های سمیّ

هست عکس مدرکات آدمی

و زمان و مکان و علت و معلول را همه سوپژکتیو و صور پیشینی شهود و مقولات فاهمه دانست. آیا با این حرف کانت، عالم تازه‌ای قائم می‌شود؟ مگر چند نفر در غرب عالم (شرق عالم به کنار)، کانت را خوانده‌اند و فهمیده‌اند و باور کرده‌اند؟ یا دکارت و هگل و نیچه را؟ چه معنا دارد که بگوییم عالم و آدم کانتی و دکارتی شده‌اند؟ این سخن در باب ادیان محتملاً درست است که بگوییم پس از پیامبر اسلام، مردم بسیاری مسلمان شدند، اما پس از کانت و هگل چه می‌توان گفت؟

از این مهم‌تر، اگر کانت درست می‌گفت (که خودش بر این باور بود) آن را فقط برای پس از خود نمی‌گفت. او نمی‌گفت از این پس آدمیان زمان و مکان و... را سوپژکتیو خواهند دانست. او می‌گفت دستگاه ادراکی بشر همیشه این طور کار می‌کرده، چه قدیم و چه جدید. مقتضای فلسفه کانت این است که ذهن افلاطون و ارسطو هم همان طور کار می‌کرده که کانت گفته است. و لذا بشر از نظر کانت، همیشه کانتی بوده است. دیگر چه معنا دارد که بگوییم با ظهور کانت، عالم و آدم دیگری ظهور کرد و دوره پیشین سپری شد و دوره جدیدی در تاریخ آغاز گردید؟ فروافتادن سیبی که جاذبه زمین را به نیوتون نشان داد، معنایش این نبود که از آن پس سیب‌ها را جاذبه فرود می‌آورد، بل معنایش آن بود که از آن پیش هم، سیب‌ها اسیر دست جاذبه بوده‌اند. کشف جاذبه نصیب نیوتون شد، نه خلق آن.

تمام خشمی که رضا داوری بر پوپر فرو می‌بارد، برای همین است که او به آن فلسفه پوچ دوره‌بندی حقیقت و به این جبر بی‌رحم تاریخ باور ندارد و استالین و هیتلر را معذور نمی‌داند، همچنان که هیدگر و نیچه و هگل را.

«غرب‌زدگی» فرید و پیروانش هم یکی از موالید همین جبر تاریخی بود. او می‌گفت تاریخ ما به جبر و به حکم بسط آن ایده آغازین، مقهور غرب شده، نه کسی در این امر مقصر بوده است و نه کسی قادر به رفع مقهوریت. باید دوره‌اش بگذرد و اسم دیگری از خدا تجلی کند و دریای وجود، موج دیگری بزند و سرنوشت ما را عوض کند. پاره‌ای از روحانیان خام، غرب‌زدگی را به معنای غوطه‌ور شدن در مفساد غرب گرفتند و از آن حمایت کردند و ندانستند که در باطن باطل این تفکر، چه اژدهای پرزهری نشسته است، اژدهایی که با نفخه مرگبارش، هر حرکت و جنبش مختارانه‌ای را نفی می‌کند، و آدمی را به دست جبری سیاه و محتوم می‌سپارد.

لازمه غرب‌زدگی چیزی نیست جز تسلیم شدن به غرب. چون دوره، دوره غرب است، هر دست و پا زدن بی‌حاصل است. نام این حرف‌ها را علم‌الاسماء تاریخی نهاده‌اند، و پای خدا و ابن‌عربی را هم به میان کشیده‌اند تا دام تزویرشان محکم‌تر شود. این همه که اینان از آینده دم می‌زنند، نه آینده‌ای است که ما به دست خود بسازیم، بل آینده‌ای است که جبر تاریخ باید برای ما بسازد

و هدیه کند، و چه بسا که نکند. دست‌بستگی و بی‌عملی، پیام اصلی و «ماهیت ذاتی» مفهوم «غرب‌زدگی» است [۱۲]. مفهومی که سازندگانش پنجاه سال است، در آن درجا زده‌اند و هیچ تولید و دستاورد تازه‌ای نداشته‌اند، و با این همه روشنفکری دینی را به توقف و غروب و مرگ و امتناع فکری مطعون و منتسب می‌دارند.

اشارتی هم به صنعت پوپر سازی در ایران بکنم. دو تن از استادان دانشگاه که به شهادت آثارشان رسماً دچار خبط دماغ‌اند [۱۳]، در شماره اخیر مجله پنجره (۱۵۱)، پوپرهای تازه‌ای ساخته و پرداخته‌اند. یکی می‌نویسد: «پوپر بعد از جنگ جهانی دوم ظهور کرد و مبنای فلسفه خود را بر عرفان کابالیستی یهودی بنا کرد که بر اساس نیهیلیسم استوار است». دیگری هم پوپر را یکی از مغلق‌نویسان نثر انگلیسی می‌داند که چهارده سال عضو CIA بود. تو خود حدیث مفصل بخوان از این مهمل.

اما والبته اینها بی‌شبهت به سخنان فردید نیست که هیدگری اسلامی ساخته و پرداخته بود و می‌گفت که می‌خواهد اسلام را با هیدگر و هیدگر را با اسلام تفسیر کند.

خلاصه کنم. اگر آقای داوری پنجه با مردان نیفکند و برتر از سلطان فرس نراند و به نقد پوپر نپردازد، البته سنگین‌تر و محترم‌تر است. اما اگر به سببی از اسباب، یا دلیلی از دلایل می‌خواهند، فلسفه پوپر را نقد کنند (که صد البته حق ایشان است)، چنان که نه الگوی کژتابی برای دیگران شوند، نه گمان بی‌صلاحیتی در حق ایشان رود، و نه عبرتی برای ناظران شوند که بگویند «چه غم آتش را که تو هیزم شدی؟»، آن گاه شایسته است که ابتدا دل را از اغراض تهی کنند، و به جای مطالعه سرسری ترجمه کتاب‌های پوپر، دو جلد کتاب از مجموعه کتابخانه فیلسوفان زنده در باب پوپر را به دقت در مطالعه گیرند، (جزوات صاحب این قلم در فلسفه علم می‌تواند به کمک ایشان بیاید تا معنی مفاهیم ویژه‌ای چون ابطال‌پذیری را دریابند و گاف گزاف بر قلم نرانند)، آن گاه به سراغ کتب اصلی پوپر بروند و حکمت بیندوزند و سپس اگر مجال و حالی ماند، به نقد پوپر پردازند، تا انشاءالله نام نیکی در جهان و پاداشی نیکوتر در آخرت حاصل کنند؛ که به قول سعدی:

دو چیز حاصل عمرست: نام نیک و ثواب

وزین دو درگذری کلّ من علیها فان

۳ - می‌رسیم به طرح و شرح ماموریت جدید آقای داوری، که عبارت است از درآویختن با روشنفکری دینی و تقدیم کردن قربانی تازه‌ای به کلانتران.

کارنامه جناب داوری در باب روشنفکری دینی، خالی از ابهام نیست. گاه آن را چیزی دانسته است که وجهی و جایی دارد و گاه بر آن یکسره قلم بطلان کشیده و آن را موجود پوچ و چروک و متناقضی چون «آبغوره فلزی» و «مثلث هشت ضلعی» شمرده است. داوری در نگاشته‌های سردش کمتر ذوق‌ورزی می‌کند. یا ناسزا می‌گوید که در این کار چیره‌دست است [۱۴]، یا این پا و آن پا می‌کند و سخنی را می‌گوید، سپس نصفش را پس می‌گیرد و صد اما و اگر و نفی‌درنفی به میان می‌آورد که فی‌المثل «نمی‌توان نگفت که منظور هگل آن نبوده است»!

اما «آبغوره فلزی» از لونی دیگر است. اوج ذوق‌ورزی اوست. نشان از نهایت بشاشت و سرمستی او دارد. حکایت از آن می‌کند که شاعر ما «زمانه عسرت» را پشت سر نهاده و به «زمانه عسرت» رسیده است و داد شادکامی می‌دهد. خوشش باد! پاداش‌های کلان از کلانتران گرفتن، چرا عسرت را به عسرت بدل نکند؟ باری، پاسخ این خوشمزگی‌ها را در مقاله «شیر و شکر» آورده ام [۱۵] و تکرار نمی‌کنم.

در مصاحبه اخیر جناب داوری با پرسشگر مجله مهرنامه (شماره ۲۵، مهر ۱۳۹۱) نکات تازه‌ای به چشم می‌خورد. وی بی‌انصافی نمی‌کند و می‌گوید «من از ابتدا اساس آن (روشنفکری دینی) را مستحکم نمی‌دیدم. هر چند که گاه از نوشته‌های منسوب به روشنفکری دینی چیزهایی آموخته‌ام». و بلافاصله پس از آن می‌آورد که «کاش فرصت داشتم درباره این هرمنوتیک چیزی می‌گفتم و لااقل نشان می‌دادم، برخلاف پندار بعضی معترضان، روشنفکری دینی هیچ سر و کاری با هرمنوتیک هیدگر و گادامر نداشته است».

صاحب این قلم البته بسیار مشتاق است که تا دیر نشده آقای داوری دستی به قلم ببرند و با استناد روشن به نوشته‌های هیدگر و گادامر، گره هرمنوتیک را بگشایند، و معنی و تئوری تاویل را از دیدگاه آنان باز نمایند و دهان «مغرضان» را ببندند تا ایشان را ژورنالیست فلسفی نخوانند. تاکنون، هر چه در باب هیدگر و گادامر نوشته شده، بیرون از دانشگاه تهران بوده است. آقای داوری که پنجاه سال است نان هیدگر را می‌خورد (و کذا استاد مرحومش) نیم سطر از آثار هیدگر را ترجمه نکرده‌اند. یک پاراگراف از اصل کتاب‌های او را در کلاس برای شاگردان نخوانده‌اند و معنی نکرده‌اند. تا کنون سه ترجمه از هستی و زمان هیدگر به فارسی ترجمه شده است (توسط آقایان: سیاوش جمادی، محمد نوالی و عبدالکریم رشیدیان)، و از منادیان هیدگر بانگی و بخاری برنخاسته و قلمی بر کاغذ نرفته است. هر چه گفته‌اند سخنان ناقص و مبهمی بوده است منسوب به هیدگر. و البته نه آن استاد مرحوم، آلمانی را به درستی می‌دانست و نه شاگردش که او هم آلمانی و انگلیسی نمی‌داند، و به همین سبب در خواندن آثار اصلی پوپر دستش بسته است و البته تیغ قلم و زبانش گشاده.

در این مصاحبه، پرسشگر پرمساله در تضييع و تقبيح روشنفکری دینی الحقّ سنگ تمام می‌گذارد و چنان که گویی ماموریتی بر عهده دارد (که دارد) از یمین و یسار بر آن می‌تازد و از «زمان عسرت و مرگ روشنفکری دینی و بحران دامن‌گیر آن، و زوال پروژه آن» سخن می‌گوید و آن را «دامن‌زننده به اغتشاش فکری، موجد کجی‌ها، کج‌فهمی‌ها، پلشتی‌ها و آشفتگی‌ها، و یک وقفه در تاریخ اندیشه معاصر و امر غریبی که ماهیت ندارد و...» می‌شمارد. داوری گرچه همه‌جا با وی همراهی نمی‌کند و حتی پاره‌ای از سوال‌های او را هم بی‌پاسخ می‌گذارد، ولی همه‌جا حالت دفاعی دارد و می‌کوشد تا از گذشته خود دفاع کند. دوباره پای پوپر را به میان می‌کشد و به او نسبت‌هایی تازه و شگفت می‌دهد: «نمی‌خواهم بگویم که پوپر هیچ حرف مهمی نزده است، اما هنر بزرگ او در کنار گفته‌های خویش این بود که به حرف‌های مشهور و عامیانه، لعاب فلسفه می‌زد و آن را کشف بزرگ فلسفه قلمداد می‌کرد. یکی از کشف‌ها این بود که دار وجود انبان یا انبار اشیا متفرقه است و در این انبان و انبار، هیچ چیز به چیز دیگر بستگی ندارد». گمان ندارم

که حتی اگر خود او بار دیگر این گفته‌ها را بخواند، خنده‌اش نگیرد. دشمنی هم حدی دارد. انتقام کشیدن هم ادبی و مرزی دارد. گیرم با این گفته‌ها پوپر در ایران تباه شد (که نمی‌شود)، او چرا خود را تباه می‌کند؟ آبروی هشتاد ساله خود را چرا با این گزاف‌گویی‌ها به باد می‌دهد؟

چون غلام هندویی کو کین کشد

از ستیزه خواجه، خود را می‌کشد

نیست خفاشک عدوی آفتاب

او عدوی خویش آمد در حجاب

اگر پوپر این همه نادان بود، کسانی که صدها کتاب و مقاله در شرح و نقد او نوشتند که چنین نبودند. چه شد که در کتابخانه‌فیلسوفان زنده [۱۶]، که به شرح و نقد فلسفه فیلسوفان معاصر می‌پردازد (چون راسل، کارنپ، سارتر، مور، کواین، گادامر و...)، تنها فیلسوفی که دو جلد قطور ۹۰۰ صفحه‌ای را به خود اختصاص داده، پوپر است؟ آیا جدی گرفته شدن نشانی بهتر ازین دارد؟

مصاحبه‌گر در پایان به سیاست‌زدگی روشنفکری دینی می‌رسد و این آفت بزرگ را موجب ضعف و زوال پایانی آن می‌شمارد و جناب داوری هم بر این داوری مهر تایید و تصویب می‌نهد. از جوان جویای نام و مامور معذور، محمود مزروع، درمی‌گذرم و نیز از محمد قوچانی که نمی‌دانم متأسفانه بر او چه رفته است. حرف من این است که کسانی که در طول عمر خود نه یک روز را به مبارزه با ستم و استبداد گذرانده‌اند، نه جرعه رنج و دردی برای خدا و خلق چشیده‌اند، و همواره زیر لحاف عافیت و در بستر رفاه و راحت آرمیده‌اند و ستم‌ها و تجاوزها و آزادی‌کشی‌ها را دیده‌اند، و لب دوخته‌اند تا مبادا دنیا و دینارشان به خطر افتد، چه شایستگی دارند که از سیاست‌زدگی روشنفکری دینی دم بزنند؟ روشنفکران دین‌دار، مختارانه و آگاهانه و به مقتضای ایمان و عدالت‌خواهی و ظلم‌ستیزی، پا در راه سیاست نهادند، برای تحقق عدالت هزینه دادند، دلیرانه با دشمنان غدار دین و آزادی درافتادند، جفاها دیدند، ولی به عهد خود با

خدا و مردم وفا کردند، سخاوتمندانه فرصت‌ها و فراخی‌های شغلی و حیاتی را فدا کردند، به نام و نوا و حشمت و منصب نیندیشیدند، و به در یوزگی بر در ارباب بی‌مروت دنیا نرفتند، و با آن که دنیا به آنان رو نمود، به دنیا پشت کردند (ارادتهم الدنیا فلم یریدواها، نهج البلاغه)، و با دربه‌دری و آوارگی و غربت و محنت ساختند و ناامید نشدند، و اینک به نام نیک و توفیق عظیمی که در دین‌پالایی و استبدادستیزی یافته‌اند، مباهی و مبهتج‌اند. بی‌عملان که پشت بر قبله و روی در مخلوق نماز می‌گزارند، و به چرخش سیاست، دل و زبان خود را می‌چرخانند، و در آینه تاریک ذهنشان آن را سیاست‌زدگی می‌بینند، از این معامله دورند. مثل مرده‌خورها نشسته‌اند و مجلس ختم آراسته‌اند و خبر مرگ روشنفکری دینی را می‌دهند. اگر مرگی بود، همان بود که نصیب نظریه‌پردازان غرب‌زدگی شد که در یائسگی فکری و نازایی فلسفی، پنجاه سال است فرزند دیگری نزاده‌اند و جز تقدیس خشونت و تملق ولایت و تکرار مکررات کاری نکرده‌اند.

پس عزا بر خود کنیدای خفتگان

زانکه بد مرگی ست این خواب گران

این ساکنان حجره‌های تحجر و تنعم به‌گراف بر مسند فرهنگ تکیه زده‌اند و تجاوزها، شکنجه‌ها، سوزاندن‌ها، در سردخانه خواباندن‌ها، پرپر کردن دانشجویان، برهم زدن انجمن‌ها و مجلس‌ها، بستن و شکستن رسانه‌ها و اعتراف گرفتن‌ها را اصلاً به روی مبارکشان نمی‌آورند و هیچ یک طاقتشان را طاق نمی‌کند و غیرت‌شان را نمی‌جنباند (واخیر ترینش فاجعه قتل مظلومانه ستار بهشتی). در این میان فقط روشنفکری دینی است که ام‌المصائب است و باید فروگرفته شود! و آنگاه می‌خواهند کسی در نیت «خیرشان» شک نکند، و یقین کند که نفس جز به یاد حق نمی‌کشند و قلم جز به پاس حقیقت نمی‌زنند.

اگر اندکی جوانمردی در این قوم بود، روشنفکران دینی را، اگر نه به سبب روشنگری‌های‌شان، بلکه به سبب ستم‌ستیزی‌شان محترم می‌داشتند [۱۷]، و حالا که دست آن ستم‌دیدگان از پاسخگویی در رسانه‌های ایران کوتاه است، این همه تیر و تپانچه بر آنان نمی‌باریدند و برای جایزه گرفتن از جائران به شغل و حرفه دیگری رو می‌کردند. روشنفکری دینی مفتخر است که

سیدجمال و محمد اقبال و بازرگان و شریعتی و طالقانی و قابل و حجاریان و زیدآبادی و تاجزاده و... را در کارنامه خود دارد که همه از آموزگاران این طریقه و از مفاخر و قربانیان آند و به قول نظیری نیشابوری: «هرآنکه کشته نشد از قبیله ما نیست». و به قول مولانا جلال‌الدین:

ما بها و خون بها را یافتیم

جانب جان باختن بشتافتیم

ای حیات عاشقان درمردگی

دل نیابی جز که در دل بُردگی

[۱] - بخشی از پست‌ها و القاب و جوایزی که به او اعطا شده، بدین قرار است: عضو شورای انقلاب فرهنگی، عضو فرهنگستان علوم، رئیس فرهنگستان علوم به مدت ۱۲ سال، چهره ماندگار تاریخ ایران، نشان درجه اول علمی، معرفی شده به عنوان فیلسوف فرهنگ، مفخری از مفاخر ایران، دریافت جایزه فارابی برای کتاب فارابی که ۴۰ سال پیش نوشته بود، مدیر عامل شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، رئیس کمیسیون یونسکو در ایران، مدیر مجله نامه فرهنگ و...

[۲] - کسانی چون علی لاریجانی و غلامعلی حدادعادل. از این دو شاگرد، یکی علی لاریجانی (رئیس کنونی مجلس) فردی نظامی - امنیتی است که کلاه علم بر سرش گشاد است. دیگری غلامعلی حدادعادل (رئیس سابق مجلس) که می‌خواست کسی و چیزی بشود، اما نتوانست. کاش به تدریس در دبیرستان قناعت می‌ورزید و پای طمع را از گلیم طاقت درازتر نمی‌کرد. سال‌ها در ابتدای انقلاب، گوشه گرفت و درپستو نشست و انشاهایی به نام کتب درسی علوم اجتماعی نوشت. سپس در میدان ظاهر شد و بخت خود را در انتخابات مجلس دوره ششم آزمود. با مدد و نصرت آقای جنتی، و با ابطال ۷۰۰ هزار رای علیرضا رجایی (زندانی مظلوم) وی به گرم خانه مجلس راه یافت و پستی بر دیگر پست‌هایش افزود. وی همچنین، کتاب فلسفه کانت نوشته یوستوس هارتناک را که دانشجویش (علی حقی) ترجمه کرده و به منزله رساله

فوق لیسانس به او تحویل داده بود، به نام خود چاپ کرد و به بازار فرستاد. (این کتاب اکنون به نام خود علی حقی هم در بازار وجود دارد).

وی که از بی‌تالیفی و سترونی زودرس علمی سخت در رنج است و حتی یک مقاله تالیفی - تحقیقی در باب کانت، که مدعی تدریس فلسفه اوست، نوشته است، در سایت الکترونیکی‌اش مجلدات بسیار دانشنامه جهان اسلام را (که ویراستار صوری آن بوده است) در عداد تألیفات خود آورده است! او همچنین در مقام ریاست مجلس شورای اسلامی، قطعاتی از ترجمه قرآن مجید را که خود تهیه کرده است، با فروتنی تمام روزبه‌روز در مجلس قرائت می‌کرد. مناصب و مقامات او در جمهوری اسلامی از بام چرخ برتر می‌رود و اگر تادیروز با "فرح" می‌پرید امروز از فرح می‌پرد: استاد دانشگاه، نماینده مجلس، رئیس مجلس، مشاور مقام رهبری، رئیس فرهنگستان ادب، رئیس پژوهشکده تاریخ علم، عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی، رئیس دانشنامه جهان اسلام، رئیس بنیاد سعدی‌شناسی...

[۳] - از اهالی سوره، علی معلم‌دامغانی شایسته ذکر است. وی که چندی با شریعتی و طالقانی نرد مهر می‌باخت و حتی اشعاری هم برای آنان سروده بود (گزین شدند و سوار گزیده را کشتند/ سیه بپوش برادر، سپیده را کشتند)، پس از انقلاب یکسره شکار فردید شد و از آن پس کلماتش زمخت‌تر و نامفهوم‌تر و اندیشه‌هایش خردستیز و خشونت‌ستا شد. وی را به خاطر مداحی‌هایش، منصب‌ها بخشیدند، ابتدا مدیر موسیقی رادیو ایران و در انتها رئیس فرهنگستان هنر! (تکیه زده بر جای میرحسین موسوی، شیر در زنجیر جنبش سبز).

وی قصیده‌های بلند در ذمّ سروش و نقض «قبض و بسط» سرود و منتشر کرد. از آن جمله: «این قبض و بسط نیست، نی انبان مشرک است». و سروش هم در نامه‌ی شخصی براو بانگ زد:

الحذر ای بنگیان بی‌حیا از نهیب قبض و بسط اولیا.....

[۴] - عنكبوت ار طبع عنقا داشتی / ازلعابی خیمه کی افراشتی؟

[۵] - falsifiability

[۶] - صص ۱۷۶ و ۱۷۹.

[۷] - در اوایل انقلاب هم یکی از شاگردان فردید (محمد رجبی) جزوه‌ای نوشته بود تحت عنوان «وضع تفکر در جهان!» تا چه حد باید آدمی دچار توهم باشد که تصور کند وضع تفکر در جهان را می‌تواند در بیست ورق خشتی بگنجانند؟ وضع داوری هم چنین است. فلسفه آمریکا، نیوزیلند، استرالیا و انگلستان را ضدفلسفه می‌خوانند، به کدام صلاحیت؟ به کدام دانش؟ به کدام انصاف؟ به کدام احاطه؟ به خود اجازه می‌دهد هیوم را نافیلسوف بشمارد؟ فیلسوفان البته بزرگ و بزرگ‌تر دارند، اما آنکه به آنان نمره می‌دهد، آیا نباید از حداقل صلاحیت برخوردار باشد؟

[۸] - genetic fallacy

[۹] - صص ۱۸۳، ۱۸۷ و ۱۹۷ همین کتاب، و در دیگر مقاله‌ها و مصاحبه‌های خود.

[۱۰] - اخیرترین مصاحبه ی دکتر داوری با سایت نظامی-امنیتی فارس نیوز (که همواره به ترویج و تجلیلی وی می‌پردازد) از مهر نخستین وی با مارکسیسم و حزب توده پرده بر می‌دارد: "... اولین کتاب که در فلسفه خواندم ماتریالیسم گا رودی بود. کتاب را انتشارات غیر رسمی حزب توده چاپ کرده بود... بعضی کتابهای سیاسی که در جوانی خواندم و در من اثر گذاشت یکی از آنها مانیفیست مارکس و انگلس بود." (۱۸ آبان ۱۳۹۱)

[۱۱] - اگر ازسید احمد فردید نامی در این وجیزه می‌رود، به سبب آن است که شاگردانش و بالاخص اعظمشان دکتر داوری، هر چه دارند از او دارند، حتی زبان تند و گزنده آنها میراث او است. هر وقت او را می‌دیدم یا اکنون عکسی و تصویری از وی می‌بینم، بی‌اختیار به یاد این طنز فاخر سعدی می‌افتم که:

به عمر خویش ندیدم من این چنین علوی که خمر می‌خورد و کعبتین می‌بازد

به روز حشر همی ترسم از رسول خدا که از شفاعت ایشان به ما نپردازد!

آنها که زمانی با او نشست و برخاست داشته‌اند، او را «دیو» (دکتر احمد احمدی)، «خبیث» (دکتر کریم مجتهدی) و «ملحد» (دکتر نصر) می‌شمردند (و من به گوش خود، این توصیفات را از نام‌برندگان شنیده‌ام). اما اکنون به یمن توسل‌های آقای داوری و اصحابش، خانه او را پس از مرگ به مرکزی فرهنگی بدل کرده‌اند، و هر ساله برای او بزرگداشتی می‌گیرند و جناب داوری اهمّ و اتمّ خطابه‌ها را در آن القا می‌فرمایند. چشم شهردار روشن که مالیات مسلمین را به پای این بیگانگان با مسلمانی می‌ریزد و دل جمهوری اسلامی خوش که اسلامش مستمند و نیازمند الحاد شده است. به آقای داریوش آشوری دست مریزاد باید گفت که مشت خالی او را باز کرد و باطن بویناک توخّش فلسفی او را بر آفتاب افکند.

[۱۲] - به یاد دارم در همان اوایل انقلاب، آقای داوری در کیهان فرهنگی، مقاله‌ای در باب غرب، نوشت و در آن آورد که همه رمان‌های غرب، واجد و حامل روح غرب و نفسانیت آنند. من در مقاله‌ای از او پرسیدم: «آیا شما همه رمان‌های غربی را خوانده‌اید که چنین می‌گویید؟ آیا به همه رمان‌هایی که بعداً نوشته خواهند شد، علم و احاطه دارید و از درون‌مایه‌شان باخبرید؟» البته جوابی نیامد. جوابی نبود که بیاید. کسی که به «ماهیت» رمان دست یافته است، البته حاجتی ندارد، همه را بخواند. حکمش پیشاپیش برای همه رمان‌ها آماده و معین است. همچنین است غرب، همچنین است علم و تکنولوژی و ...

[۱۳] - به نام‌های ابراهیم فیاض و منوچهر آشتیانی.

[۱۴] - حتی افلاطون را، علاوه بر شاگرد «سیلمه کذاب» خواندن، کسی می‌شمارد که جهان را با گاوداری عوضی گرفته است!

[۱۵] - شاعری که به «بدخویی» معروف است و در انزوای بی‌اعتنایی‌ها و بی‌تفاتی‌ها جانش به طاقت آمده است، اخیراً سرتیز و پای‌سست، به میان معرکه دویده و آن مقاله «شیر و شکر» را به ریش خود گرفته و پاسخ به خود پنداشته است. و مرا بی‌شرم و اهریمن خوانده است (سایت اخبار روز)، خاطرش جمع باشد که این قلم، خود را برای پاسخ او رنجه نمی‌کند، حتی اگر بی‌شرمی و اهریمنی را از اوج فلک بگذرانند.

[۱۷] - سید جواد طباطبایی در این گونه ناجوانمردی، از همه پیشروتر و گستاخ ترست. برای شرح کینه توزیهای این سارق علمی دفتری دیگر باید گشود.

که دل به دست کمان ابرویی ست کافر کیش

از یک سو فقیهان رسمی جمهوری "کافر" پرور ایران در صدور حکم ارتداد با یکدیگر مسابقه گذاشته اند و از سوی دیگر منکران در خوار داشت نام پاکان و پیامبران و ناسزا گفتن به آنان، گوی سبقت را از یکدیگر ربوده اند. صف آرای حیرت انگیزی است.

فقیهان به عمد و اصرار میکوشند تا نشان دهند که اگر بیش از این قدرت یابند، سری را بر گردن مرتدی و جانی را در کالبد کافری به جا نخواهند نهاد. کافر کیشان نیز به صد زبان با هم میهنان خود می گویند که اگر از چنبر استبداد بجهند، بی تردید و بی دریغ، آزادی بدست آمده را صرف تمسخر و تخفیف آموزگاران دین و آموزه های آنان خواهند کرد و پیش از آن که به صنعت و اقتصاد و سیاست برسند، به حساب دینداران خواهند رسید و با آنان و عقایدشان تصفیه حساب خواهند کرد و ناظران به درستی در یافته اند که آینده را نه به دست فقیهان کافر خوار میتوانند بسپارند و نه به دست کافران مسلمان خوار که رویه های زشت یک سکه منحوس اند: اسلام کشی یا کفر کشی.

تهمت تکفیر پیشینه یی کهن دارد و دامان نامداران بسیاری را دریده است. نقد منکرانه دین نیز در دوران جدید، حدیث کهنه یی است و دست کم قدمت چند صد ساله دارد. پیش از آنکه مارکس نقد دین را در صدر همه نقدها قرار دهد، ولترها و دیدروها پیکر دین را به تیرهای طعن و طنز خسته بودند. با این همه دین جان سختی کرد و چراغ کلیساها روشن ماند و همین که پیکر نیم جانش، بر خلاف انتظار سکولارها، در دوران پسامدرن جان دوباره گرفت و ابراز هویت نمود و خرق عادت ها کرد و انقلاب ها آفرید، خرد ورزانی چون هابرماس سکولار بر آن شدند تا از جامعه پسا سکولار سخن بگویند و "دیالوگ" میان مؤمنان و مخالفان را پیشنهاد و توصیه کنند.

رفتار پاره یی از منکران غربت گزیده ایرانی، اما، نشان میدهد که نه تنها دماغ دیالوگ ندارند و شیوه نقد راستین را نیاموخته اند، بلکه در بی خبری و عقب ماندگی از قافله تاریخ و عقلانیت

، فقط زبان طعن و تمسخرشان با ز و دراز است و به جای آنکه از در دوستی و آشتی درآیند و دل اهل ایمان را به دست آورند و همدلانه ، کجی‌های اندیشه آنان را به غربال نقد و منطق بیالایند و به دیالوگی متقارن روی خوش نشان دهند و خودرا آماده شنیدن نقد و نظر کنند ، به شنعت زدن و خبث گفتن رو می‌آورند و از لذت موهوم آن بشاشت می‌اندوزند.

نقد علمی البته صورت و سیرت دیگر دارد. و کورچشمی بسیار می‌خواهد که آدمی تفاوت میان نقد موقر و طعن مودی را در نیابد . صاحب این قلم خود به سبب نقد دین داغ تکفیر و زخم ارتداد بر چهره^{۱۰} دارد و دیری است که صلیب مرگ خود را بر دوش می‌کشد . همین قلم بود که سال‌ها پیش نوشت “ امر دین عظیم تر از آن است که فقط به عاشقان سپرده شود. کافران و منکران هم درین وادی حقی و حظی دارند “. و باز صاحب همین قلم بود که برای اولین و آخرین بار در دانشکده الاهیات دانشگاه تهران آراء لودویگ فویرباخ و دیوید هیوم را در نقد دین تدریس کرد و به دانشجویان طریقه ساخت شکنی دین را آموخت. شریعتی هم چندان از نفاق دینی و تزویر روحانی سخن گفت که دین فروشان برآشوفتند و برای فروکوفتنش با شکنجه گران سلطنتی هم داستان شدند. ما البته دین را نقد همدلانه می‌کردیم. و گلزار دیانت را تهی از آفات و خرافات و گزندگان و درندگان میخواستیم و میخواستیم.

هیوم و کانت و هگل و مارکس و فویرباخ هم ناقدان محترم دین بودند و دینداران الی الابد و امدار موشکافی های اندیشه گرانه آنانند. هیوم وقوع معجزات را نقد کرد ، کانت دعا کردن را بی معنا میدانست، هگل خدایی تاریخی و حلولی را می‌پرستید، فویرباخ و مارکس هم دین را افیون روان یا افیون توده ها میدانستند. کسانی هم بودند و هستند که فرا تر از مصلحان می‌روند و نه به اصلاح دین بل به امحاء آن می‌اندیشند و می‌کوشند. اینان هم مادام که به نقد عقلانی پایبند باشند سعیشان مشکور است و جهدشان مأجور.

روی سخن با کسانیست که جرعه صحبت را به حرمت نمی‌نوشند و شرط ادب را در محضر خرد نگه نمی‌دارند و دین ورزان را به تازیانه تحقیر می‌رانند و دامن بزرگان دین را به لکه اهانت می‌آلایند.

روی سخن با دین ستیزانی است که بنام نقد اهانت و نفرت می پراکنند ورقم مغلظه بر دفتر دانش میکشند و سر حق بر ورق شعبده ملحق میکنند و نفس کافری را عین روشنفکری و ترقی می انگارند و چهره ای کریه از آزادی می نگارند و پلیدی ها و زشتی ها را به بهانه حق و آزادی مجاز و مطاع می شمارند و ”نه آن در سر دارند که سر بکسی فرود آرند.“

مغالظه مهلکی که ذهن و ضمیر این طاعنان را تسخیر کرده این است که هرچه ”آزاد است رواست.“ به قوت باید گفت که این سخن سخت نارواست.

آدمیان برای طمع ورزیدن و حسد ورزیدن ، بخل ورزیدن، غیبت کردن، مسخره کردن، پر خوردن، پر گفتن، آدرس غلط به جویندگان دادن و هنگام بیماری نزد طبیب نرفتن و... آزاداند، یعنی هیچ قانونی آنان را منع و مجازات نمی کند. اما در عین آزاد بودن ، پاره ای از آن خصال و افعال از اقبیح قبائح اند و به هیچ حيله و بهانه یی پلیدی شان پاک و پیراسته نمی شود.

آزادی ، جراحی پلاستیک نیست که زشتی ها را زیبا کند. آزادی چون نور است که زشتی ها و زیبایی ها را آنچنان که هستند می نمایاند. تمسخر کردن و نام بزرگان را بزشتی بردن، ردیلت است ولو آزادانه انجام شود. اهانت ناروا است ولو نام نیکوی نقد بر آن نهاده شود. خود را فریب ندهیم. چه کسی می تواند بپذیرد پیامبر اسلام را به صورت خوک نشان دادن یا امامان شیعه را سید گدا خواندن (در رسانه های لوس آنجلسی) ، نقد علمی یا تحلیل تاریخی یا مبارزه سیاسی است؟ درسراسر دوران روشنگری که نقد دین در صدر کارنامه منکران قرار داشت، هیچ کس عیسی مسیح را به صورت خوک نکشید و هیچ کس حواریون عیسی را بی سر و پا نخواند. ”یارب به که شاید گفت این نکته که در عالم“ دین گریزان غربت گزیده ایرانی گشاده دستانه شیپور آزادی را از دهانه گشادش می نوازند و تمرین آزادی را از آزادی پلشتی ها و قرآن سوزی ها آغاز کرده اند و نعمت زیستن در اقالیم آزاد را چنین کفران میکنند؟

صاحب این قلم و همراهانش سالهاست بر شیعیان بانگ میزنند که خلفای پیامبر را سب و لعن نکنید و دشنام و ناسزا نگویند و تخم نفرت و کینه پراکنید و آتش دشمنی برنیفروزید، حالا

بیایند و ازین آزادی پروران! بشنوند که اهانت به مقدسات دیگران و دامان فضیلتشان را به رذیلت آلودن شرط و لازمه آزادی است و کسی را به خاطر آن نباید نکوهش کرد!

“حیرت اندر حیرت آمد زین قصص“

من نمی دانم اگر فردا و پس فردا رعدی بخروشد و برقی بدرخشد و راه بازگشت آوارگان به وطن هموار شود، این ناسزا گویان چگونه میتوانند بی خفت و بی خجالت، چشم در چشم مردان و زنان و دختران و پسران بی شماری بدوزند که عقدشان را در محضر قرآن بسته اند و به آیین محمدی بر یکدگر حلال شده اند و باذن خدا از یکدیگر کام گرفته اند، فرزندانشان را محمد و فاطمه نام نهاده اند و الگوی مروّت و شجاعت را در علی دیده اند؟ نام محمد را بی صلوات بر زبان نمی آورند و قرآن را بی بوسیدن به دست نمیگیرند و آب خنک را بی یاد تشنگی حسین نمی نوشند و غبار تربتش را بر دیدگان میسایند.

چگونه می توان در خرمن ایمان و آرامش قومی آتش عداوت زد و در میانشان به آرامی زیست؟

پدر کشتی و تخم کین کاشتی

پدر کشته را کی بود آشتی

با طاعنان دین گریزمی گویم: اگر در پی برکندن بیخ اسلامید، آب در هاون می کوبید و جهد بی توفیق می کنید. هم خدای مسلمانان (به شهادت قرآن) وعده تثبیت این دین را در زمین داده است، لیظهره علی الدین کله، و هم (به شهادت تاریخ) این شجره طیبه محمدی در فزونی و تناوری بوده است و از آمد و رفت کلاغان، شاخ و برگش نفرسوده است. به قول جلال الدین بلخی: “مصطفی را وعده کرد الطاف حق.....او بخفت و بخت و اقبالش نخفت”. در افتادن با تمدنی چنین ستر و سترگ نه کاری است خرد. بل از حریصی عاقبت نادیدن است بر خود و بر عقل خود خندیدن است“ و به قول خواجه شیراز:

صد باد صبا این جا با سلسله میرقصند

این است حریفای دل! تا باد نیمایی

و اگر برای تشفی خاطر چنین می‌کنید ، وجدان شرمگین اخلاق نمیپسندد که دل دیگران را خون کنید تا دل خودتان خوش شود..

اگر استبداد دینی ایران را نشانه رفته اید، نشانه گیری تان خطاست؛ دل مردم را به دست آورید تا در مبارزه با استبداد همدست شما شوند. زخم زبان زدن و دل مؤمنان را آزردن از خرد سیاسی به دور است و راهی بدهی نمی‌برد.

اگر قصد روشنگری و خرافه زدایی و دین پیرایی دارید، بسم الله! راهش نقد علمی و تحلیل محققانه و همدلانه است و فتح باب دیالوگ و قبول شرافتمندانه رقیب ، نه طعن و تخفیف و تمسخر.

من در عجبم که چرا از اردوگاه "سکولار" ندایی و صدایی بر نمی‌خیزد و چرا از تاریخ مغرب زمین درس نمیگیرند و همزبان با مومنان، بر قبیله طاعنان نمی‌شورند و به نصیح ناقدانه ایشان دهان نمی‌گشایند؟ مگر نهی آنان فقط برعهده دینداران است؟ اینهمه تلویزیون و اینهمه سایت اینترنتی، روزان و شبان در کار تولید نفرت و فضحیت اند و جدال کفر و دین را دامن می‌زنند و عقلای قوم نشسته اند و تماشا میکنند و زبان از هدایت بسته اند. سکولارها به داد سکولاریزم برسید! این نفرت فروشی های تندروانه، چهره دین ستیزانه به سکولاریزم خواهدبخشید و در فردای موعود کار بدست همه خواهد داد.

آنچه را آوردم هم از سر غیرت مسلمانی بود هم مصلحت سیاسی و هم دغدغه فرهنگی. آیا کمال بی فرهنگی و بی تدبیری نیست محبوب مسلمانان را آزردن و در میدان مبارزه با استبداد ، آتش اختلاف عقیدتی افروختن؟

باری اگر ، ایرانیان همه یهودی یا مسیحی یا... هم بودند، بی کم و بیش با طاعنان در یهودیت و مسیحیت و... همینگونه خطاب می‌کردم و آنان را به نقد مشفقانه و ترک طعن دشمنانه فرا می

خواندم و مروت و مدارا و ادب و حرمت نگهداشتن را که ارزشهای فرادینی اند، در گوششان فرو میخواندم که:

بی ادب تنها نه خود را داشت

بد بلکه آتش در همه آفاق زد

این وجیزه ناقدانه و ناصحانه بی تکمله بی تمام نیست. خطابی هم با قبیله فقیهان دارم: روشنفکران دینی بی نفاق و بی تزویر دغدغه دیانت دارند، به پیامبر مکرم اسلام ایمان واردات می ورزند و بر خوان آن خوانسالار معنویت نشسته اند و از دست او جرعه معرفت می نوشند، اما سه چیز آنانرا از شما جدا میسازد:

الف: اخلاق و تجربه متعالی عرفانی را از فقه برترمی نشانند.

ب: بر کثرت اندیشه ها و ادیان مهر قبول می نهند و در آرزوی محال مسلمان کردن و مسلمان شدن همه مردم ننشسته اند و همه کافران را لزوما گمراه و دشمن حقیقت نمیشمارند.

ج: برون رفتن از دین را همچون درآمدن در دین، از حقوق آدمیان می شناسند و جان را برتر از عقیده می نشانند و عقل را همه جا محترم می دارند چه وقتی که فتوا به ایمان دهد و چه وقتی که فتوا به کفر دهد.

برین قرار، بالاجماع مباح کردن خون و آبروی کسی را به سبب خروج از دین مباح نمی شمارند.

سفارش من به شما این است که عالم باعمل باشید و در درجه نخست به مقلدان خود بگویید تا در مقدسات دیگران طعن نزنند و خلفای ثلاث را لعن نکنند و آنگاه اگر غم اسلام می خورید و آنرا توانا و آبرو مند می خواهید با طاعنان و کافران از در محبت درآیید و به نصیحت مشفقانه بپردازید و برای هدایتشان دعای مخلصانه کنید. به کرشمه بی بازار ساحری و ناموس

سامری را بشکنید. بگذارید از قم بانگ ارشاد و شفقت برخیزد نه نعره قتل و خشونت. از مولانا
،چهره متبسم اسلام، بیاموزید :

می شنیدم فحش و خر میراندم

رب یسر زیر لب میخواندم -

هر زمان می گفتم از سوز درون

اهد قومی انهم لا یعلمون

امروز در جهان، ایران تنها کشوری (و قم تنها شهری) ست که در آن حکم رسمی قتل مرتدان
صادر میشود و چنین نشانی بر پیشانی اسلام و ایران، موجب فخر و ابتهاج نیست. برین کارنامه
بی افتخار مهر خاتمت نهید.

اگر می ترسید طعن طاعنان و کفر کافران در استواری درخت پر صلابت اسلام رخنه افکند ، دل
دلیر دارید که آن آفت موجب چندین مخافت نیست .

به صبر کوش توایدل که حق رها نکند

چنین عزیز نگینی به دست اهرمنی

اگر آفتی و مخافتی هست سکوت شما فقیهان در ستم بازار جمهوری اسلامی ایران است که خبر
قساوت های قصابانش به تواتر رسیده است و دل انسانیت و اسلامیت را بدرد آورده است.
سکوت شما اینک کم از شرکت در آن مفسده ها و مظلومه ها نیست. و اگر اهانت به رسول مکرم
و آل او شما را خشمگین می کند، خشم خود را برای خدا فرو خورید و ادب از بی ادبان بیاموزید
و به هوش باشید که:

صد ملک دل به نیم نظر می توان خرید

خوبان در این معامله تقصیر میکنند

و چنانکه قرآن فرمود : اذفع بالتی احسن. و جادلهم بالتی احسن

شنیدم که مردان راه خدا

دل دشمنان را نکردند تنگ

تورا کی میسر شود این مقام

که با دوستانت خلاف است و جنگ

قلب و قالب مردمسالاری

امروز در نظام‌های دمکراتیک، برهنه‌ترین آدمیان، پوششی از قانون و قضا در بردارند و در کنارشان پناهی و دستگاهی هست تا دست معترضان و متجاوزان را از دامشان کوتاه کند.

گفته اند مردم سالاری زمام ناچه تاریخ را به دست دارد و واپسین بارانداز قافله تمدن است. اگرهم چنین نگوئیم دست کم حق حاکمیت مردم در صدر خواسته ها و حقوق انسان مدرن قرار دارد.

مسلمانان و اعراب اینک به طاووس دلربای آزادی خوش آمد می‌گویند و ازدهای جرار استبداد را در پای می‌مالند. روزگار مبارکی است. دیکتاتورها به جهنم می‌روند و درهای بهشت به روی سوختگان ستم باز می‌شود. ایرانیان آغازگر بودند، اما دردمندان ناکام ماندند و عفریت خود کامگی دوباره بر آنان چیره شد. اینک نوبت تونس و مصر و لیبی و یمن و سپس سوریه و ... است که بساط عدالت بگسترند و حصار اسارت بشکنند. رویایی خوش است: دیوان ستم در بند و فرشتگان عدالت در پرواز.

اما اگر این رویای شیرین مردم سالاری و آزادی پروری در انتخابات ختم و خلاصه شود، رویایی ناکام خواهد بود. ماسوق نشینان چندان از خودکامگی خود کامگان گزیده شده ایم که آزادی را در زوال شب تیره خودرایی و طلوع خورشید مردم سالاری واراده جمعی و انتخابات عمومی و همه پرسى می‌بینیم. گزینش آزاد نمایندگان مردم را در قوای مقننه و مجریه، اوج کمال و قله اعتلای دموکراسی به شمار می‌آوریم و همین که کشوری و ملتی به انتخابات آزاد روی می‌آورد، آسوده خاطر می‌شویم که مبارزاتشان کامروا شده و اختناق بر افتاده و رجعت استبداد نا ممکن گردیده است. لکن در این میان، حقیقتی فربه مغفول می‌ماند و آن نقش عظیم قوه قضائیه در تحکیم مردم سالاری و احقاق حقوق شهروندی و پشتیبانی از قانون و رواج مدنیت و بسط عدالت و تثبیت حریت است.

فربهی این حقیقت تا آن جاست که می‌توان قضا را قلب مردم سالاری و مجلس نمایندگان را قالب آن خواند و پیداست که قالب را قبله کردن و از قلب غافل ماندن به نظمی مقلوب خواهدانجامید.

به ایران امروز بنگریم. دولتیان به صد حيله و تقلب انتخاباتی برگزار می‌کنند و نمایندگانی دروغین را به مجلس شورا می‌فرستند تا قانونگزاری کنند. ماز این همه قلب و تزویر فریاد بر می‌آوریم و نفرت خود را از مجلسی ذلیل و دست نشانده و انتخاباتی آلوده به خیانت، آشکار می‌کنیم و رای خود را باز پس می‌طلبیم.

کشته‌ها می‌دهیم و جفاها می‌بریم و جوانانمان سر از شکنجه گاه‌ها در می‌آورند و داغ تجاوز و تطاول بر تن، ملول و افسرده به گوشه بیمارستان‌ها و تیمارستان‌ها می‌خزند. این همه بها و هزینه می‌پردازیم تا مجلسی عزت مند، قانون گزارانی منتخب و قوانینی گره گشا و حق مدار و عدالت گستر داشته باشیم. آیا نباید از خود پرسیم که اگر قضایی کار ساز و قضاتی مستقل و نیرو مند داشتیم، حاجت به این همه هزینه دادن نبود و اگر کارگزاران دستگاه قضا چندان حشمت و مهابت داشتند که در دل خائنان رعب افکنند و کیفر ناراستی هاشان را بدهند و رسوای خاص و عامشان کنند و داد ستم دیدگان را از آنان بستانند، چنان سمومی بر این گلستان نمی‌وزید و چنان گرهی در کار سیاست نمی‌افتاد و آتش چنان خسرانی دل‌های مردم را بریان نمی‌کرد؟

روزی رهبر ایران گفته بود مردم باید از حکومت بترسند. بلی باید بترسند، اما نه از پلیس، نه از رهبر، نه از شکنجه گران و بازجویان و شبیخون زنان و جاسوسان و قانون شکنان. بلکه از دادگاه و دستگاه قضا. رهبر هم باید از آن حساب ببرد، شکنجه گران هم، مجلسیان هم.

امروز ضعیف‌ترین و ذلیل‌ترین قوه در ایران، قوه قضائیه است. اگر مجلس دست نشانده است، قضا از آن هم دست نشانده تر است و اگر اقتداری برای تحکیم قانون و مردم سالاری لازم است، آن اقتدار قضا است. باور نمی‌توان کرد دیوان قضا رنجور و ناتوان باشد و مردم سالاری توانا و چالاک.

ذلت قانون و قضا امروز به حدی است که شکایت از رهبر و جلب او به دادگاه در مخیله احدی از مردم ایران خطور نمی کند و با این همه حاکمان جائر ما، ادعای ولایت و عدالت علوی دارند و شب و روز در مساجد و منابر در گوش مردم می خوانند که یک نامسلمان، علی خلیفه مسلمانان را نزد قاضی برد و پیروز بیرون آمد.

رهبر که جای خود دارد، گذر هیچ یک از روحانیون ولایت فروش و حاشیه نشین دربار رهبری هم هیچ گاه به هیچ دادگاهی نمی افتد و محکوم هیچ حکمی نمی شوند، مصونیتشان آهنین است و با این همه اصغر و اکبر که روزان و شبان از آنان ریزان و روان است، طهارتشان باطل نمی شود !

کار به جایی رسیده که چون روزهای آغازین مشروطه طلبی، باید دوباره چراغ شجاعت به دست، دنبال عدالت خانه بگردیم .

ما عدالت را در آزادی تفسیر و طلب کردیم. اما درست این است که آزادی را در عدالت تفسیر و طلب کنیم. منکر عدالت نبودیم، اما چنان که باید به آن ارج نهادیم. قالب را گرفتیم و قلب را فرو نهادیم، و اینک نه قلبمان کار می کند نه قالبمان، نه دل خوش داریم نه تن خوش .

ما فراموش کردیم که در یک نظام استبدادی اولین عضوی که از کار می افتد قلب قضاوت گر آن است و با قلبی چنان علیل و ذلیل، داشتن پیکری نیرومند و برومند، خیالی خام و خنده آور است. ما قالب را دارو می کردیم و از بیماری دل غافل بودیم:

دید از زاریش کو زار دل است

تن خوش است و او گرفتار دل است

گفت هر دارو که ایشان کرده اند

آن عمارت نیست ویران کرده اند

آن چه شگفتی را صد چندان می کند تزویر دیانت فروشان ماست که تجربه جهانیان را به هیچ می گیرند و همه چیز را در اسلام جستجو می کنند و علی رغم تاکیدات اسلامی، برای قوه قضاییه استقلالی به جا ننهادند.

چیزی از انقلاب نگذشته بود که همه دیدیم و دانستیم روحانیان نه به آزادی عقیده دارند نه به انتخاب. نه برای این گریبان چاک می کنند، نه برای آن. هردو رادستاورد لیبرالیسم اباحه گر و بی اخلاق می دانند. دانستیم آنان با تکالیف آشنا ترند تا با حقوق. دانستیم که در همه دفاتر فقه به قدر نیم فصل بل نیم برگ به حقوق مردم اشارتی نرفته است و فارغ التحصیلان مدرسه قم و نجف به فلسفه و حقوق مدرن اهتمام و اعتنایی ندارند و ایدآل و او توپییای خود رادر جوامع تکلیف مدار و استبداد پرور پیشامدرن طلب می کنند و فقط از سراضطرار و برای زینت سیاست است که به زائده فاسده فرهنگ غرب یعنی پارلمان! گردن نهاده اند.

پیامبر شناسی شان هم براین قاعده است: یکی از مردودین انتخابات به فقهی از فقیهان شورای نگهبان تظلم برده بود و گفته بود اگر داد مرا امروز ندهی شکایت تو رافرادی قیامت نزد خاتم الانبیاء خواهم برد. آن فقیه تبسمی کرده بود و باصراحت گفته بود خیالت را راحت کنم: حضرت خاتم الانبیاء نه به آزادی عقیده دارند نه به انتخاب.

ما این ها را اندک اندک کشف و باور کردیم و دست از همکاری شستیم. آن چه باور کردنی نبود بلایی بود که در این نظام اسلامی بر سر قوه قضائیه آوردند. اگر در هیچ یک از دفاتر فقه سخنی از آزادی و انتخاب و شورا نمی رود و اگر فقیهان به گشودن گره های فقهی این مقولات همتی نگماشته اند، در عوض دفتری فربه در باب قضا و مظالم در فقه هست و فقیهان مسلمان مفتخرند که در این مسئله داد تفقه داده اند و در باب قضا عادلانه باریک اندیشی های نغز و مبتکرانه کرده اند. استقلال قاضی، شاه بیت و بیت القصیده آراء آنان است و به حقیقت درپاره ای از ادوار خلافت اسلامی، چنان قاضیانی به ندرت درخشیده اند و دولت مستعجل داشته اند. اما چه باید گفت در باب نظام ولایت که از بیخ و بن قضائی و قانونی بر جای نهاده است. اگر

قوای مقننه و مجریه خفته اند قوه قضائیه پاک مرده است. اگر آن ها ضعیف اند این یکی ذلیل است و اگر آن ها یرقان دارند این یکی سرطان دارد و البته ”ماهی از سر گنده گردد نی ز دم.“

قوه قضائیه ای که باید پناهگاه مردم باشد حالا چنان شده که مردم باید از شرور آن به خدا پناه ببرند. عشوه ها و رشوه های صاحب دولتان، قضاوت را پاک از اثر انداخته است. امنیت ستانان در کمال امنیت بسر می برند و قاتلان، روز روشن نویسندگان و روشنفکران را سر می برند و شب آسوده می خوابند. بسیجیان در کمال قساوت دست و پای دانشجویان رامی شکنند و دست مریزاد می شنوند و شکنجه گران تجاوز می کنند و جایزه می گیرند. قهرمانان را به حبس و حصر می برند و قوه قضائیه را خواب مرگ برده است.

مزدوران ولایت هم این جا و آن جادر جهان روانند تا برای ”نامسلمانان“ اثبات کنند که حقوق مردم در جمهوری اسلامی مراعات می شود و جای هیچ نگرانی نیست و قاضیان منصوب رهبری، فرمان برداران عمده استبداد و مأموران خفیه ولایت نیستند! و عجب این است که مصلحان هم گریبان قضا را رها کرده اند و فقط بر طبل آزادی انتخابات می کوبند.

در کشورهای نوآزادی یافته مسلمان نیز همچنان سخن از انتخابات و پارلمان می رود. گویا اگر نمایندگان چند آزادانه به مجلس راه یابند، درهای دموکراسی به روی مردم گشوده خواهد شد و عطر عدالت فضای سیاست را خوشبو خواهد کرد. پیروزی احزاب مسلمان در انتخابات اخیر چند کشور و درخشش ستاره اقبالشان، آتش این تصور را تیز تر کرده است .

کمتر کسی از قوت و صحت قضا سخن می گوید و کمتر کسی از استقلال قوه قضائیه یاد می کند که سرچشمه و قائمه و گرانیگاه مردم سالاری است.

روی سخن من با شماست. پیام و پیشنهاد من به عزیزانی که به تازگی شاهد آزادی را در آغوش کشیده اند و از دست اهریمن استبداد گریخته اند، این است که همه هم خود را در امر سیاست معطوف به نمایندگی پارلمان نکنند. سهمی هم برای عزت دادن و استقلال بخشیدن به قوه قضائیه بگذارند و بدانند ذلت قضا قوت استبداد است و قوت قضا ذلت استبداد، و این اسم اعظم

است که آن دیو را فراری خواهد داد و جز در پناه یک دستگاه قضایی نیرومند و مستقل و پشتیبان قانون که تکیه گاهش مردم و تکیه گاه مردم باشد، مردمسالاری قوت و استمرار نخواهد یافت.

آن ها هم که به اسلامی کردن حکومت و اجرای شریعت می اندیشند و از لیبرالیسم و سکولاریسم، هیولایی ساخته اند، بدانند که استقلال قضا از محکمت و مسلمات احکام فقهی است و ربطی به لیبرالیسم و سکولاریسم ندارد و اهتمام ورزیدن به آن هم خدا پسندانه است هم انسان پسندانه، هم حسن عاقبت دنیوی دارد هم حسن ثبوت اخروی.

پیشنهاد دیگری هم دارم. اگر اصرار بر حاکمیت آراء عمومی و نفی خود رایی است (که رایی نیکوست)، چرا مقامات ارشد و مؤثر قوه قضائیه را انتخابی نکنید و ماده مبارکه یی را درین باب در قانون اساسی نگنجانید؟ تداورانی کاردان و دادگر و امین بر مسند قضا تکیه زنند که منصوب و حرف شنو حکومت نباشند و به پشتیبانی اراده و رای مردم، در مقابل بیداد گری و قانون شکنی های دولت مردان بایستند و آنان را به چوبدستی عدالت ادب کنند؟

برگزاری انتخابات آزاد در غرب و رفت و آمد صدر اعظم ها را دیدن و فریفته غوغای مجلسیان و هیاهوی رسانه ها شدن و آن راعین دموکراسی و جلوه گاه تام آزادی دانستن و دستگاه قضایی را که حافظ و ضامن این نظم استوار است در وراء امور ندیدن، شرط سیاست ورزی مدبرانه نیست.

می دانم که دو پرسش خطیر خاطر خرم خواننده را می خلد: نخست این که قضای نیرومند فقط عدالت قضایی را تأمین می کند، در حالی که ما به عدالت توزیعی هم نیازمندیم و این مهم جز به مدد پارلمانی نیرومند بر نمی آید.

پاسخ این است که بلی همین طور است. مردمسالاری هم قانون منصفانه می خواهد هم اجرا و پشتیبانی شجاعانه و قوه قضاییه فقط عهده دار فصل خصومات و تادیب مجرمان و خاینان است، لکن اگر قضا نباشد همان قوانین منصفانه توزیعی هم راه به دهی نخواهد برد و به دست خاینان بر خاک هلاک خواهد افتاد. مردمسالاری سقفی ست نشسته بر ستون های بسیار، سخت افزاری

و نرم افزاری. و در عرصه نرم‌افزاری، اینک قوه قضاییه است که بیش از همه مغفول و مظلوم افتاده و محتاج روحی مسیحایی است تا دوباره جان بگیرد و جان خاینان را بگیرد.

آیا انتخابی کردن این قوه همان نفخه عیسوی است؟ اختلاف درین مساله کم نیست و کم‌ترین شبهه آن است که قضا را نباید به آفت پوپولیسم و توقعات متغیر و متفرق عامه مبتلا کرد.

توضیح من آن است که مگر قانونگزاری امری کم‌ارج است که آن را به دست انتخاب عام می‌سپاریم؟ دنیای اسلام که دیربست با اژدهای استبداد زیسته بهتراست برای رهایی کامل از وحشت این هیولا همه پنجره‌های انتخاب را بگشاید و حاکمیت مردم را در همه شؤون تحقق بخشد و برای آن آفت پرمخافت هم تدبیری بجوید تا راه را بر بازگشت اژدها ببندد و طالبان انصاف و عدالت را ناکام نگذارد.

پرسش دوم این که آن قضای نیرومند جانب کدام قوانین را خواهد گرفت و آیا در جامعه‌ی اسلامی، فی‌المثل، فتوا به سنگسار زانی و قتل مرتد خواهد داد؟

پاسخ کوتاه من (پاسخ بلند را در آثار دیگر خود آورده‌ام) آن است که

اولاً دستگاه قضا، مرجعیت را از هر نهاد دیگری خواهد گرفت و دیگر هیچ مرجع دینی و غیر دینی هوس نخواهد کرد ریختن خون هیچ انسانی را به هیچ دستاویزی مباح کند (چنان که در فتوای اخیر آقای لنکرانی در باب قتل نویسنده آذری دیدیم و به خصوص در هلهله‌های شهرت طلبانه و فرصت طلبانه و جاه طلبانه آقا زاده اش...)

ثانیاً وقت آن است که مسلمانان و رهبران فکری و دینی شان به حکم این اصل متین دینی و فرا دینی، گردن نهند که «آن چه را بر خود روا نمی‌دارند بر دیگران هم روا ندارند» و قضا و تقنین را با بیانیه حقوق بشر که مورد اتفاق عقلای عالم است هماهنگی بخشند و دست از تبعیض بشویند و همگان را به یک چشم ببینند و دین و ورزی را کمتر در فقه و بیشتر در فضیلت و معرفت و تجربت دینی طلب کنند و غنای معنویت را به قشریت شریعت نفروشدند. روحانیان نیز چهره متبسم اسلام باشند و قدر قدرت نرم خود را بدانند و هوس قدرت سخت نکنند و عنصر فربه

حق را در فقه تکلیف مدار کهن راه دهند و چاره همه مشکلات را از دین طلب نکنند و راه گره گشایی های مستقل عقلانی را باز بگذارند و دل قوی دارند که آفتاب حقیقت غروب نخواهد کرد.

نامؤمنان نیز آزادی را خرج خصومت با دین نکنند، طعن دردیانت نزنند، بر مقدسات نتازند، به امر خطیر گفتگو اهتمام ورزند و حرمت آرند تا حرمت برند.

دنیای اسلام به دینی پلورالیست و مینیمالیست و جامعه یی پست سکولار و پست تیوکراتیک با قضایی وقانونی نیرومند نیازمندست تا سعادت همگانرا تأمین کند. و مؤمنان و غیرمؤمنان در ساختن آن باید مشارکت یکسان ورزند.

مورخان آورده اند وقتی پیامبر اکرم دختر حاتم طایی رادر خیل اسیران جنگی دید که برهنه است، عباى خود را بر وی افکند تا او را بپوشاند، اقبال لاهوری می آورد:

ما از آن خاتون طى عریان تریم

پیش اقوام جهان بی چادریم

بلی، دنیای اسلام امروز بی چادر و بی سپرست. ملت های ما پوششی و پناهی از قضا و قانون ندارند و در مقابل تجاوزاستبداد درونی بی دفاع و بی حفاظ مانده اند. آب حیات ما در خاک کوی قضا و قانون است.

با کسب رخصت از خواجه شیراز، شعر او را چنین می آورم:

قضا به چشم من انداخت خاکی از کویش

که آب زندگی ام در نظر نمی آید

مگر بروی دلارای یار ما، ورنه

به هیچ وجه دگر کار بر نمی آید

خدا نیست، بخدا قسم خدا نیست، نیست...

اینها کلماتی بود که با صدایی دردآلود از دهان حامد بیرون می آمد و آب در چشم من می نشاند. با جسمی ویران و روحی پریشان از ایران گریخته و در گوشه بی از دنیا پناهی جسته و اینک در تلفن خشم و درد خود را پیش من بیرون می ریخت. حامد گناهی نداشت جز اینکه چند سال پیش به خاندان ما پیوسته بود و با دخترم کیمیا پیوند همسری بسته بود. جوانی آرام و سر براه، قانع و متواضع، اهل سلامت و عافیت که نه سودای سیاست داشت و نه صفرای ریاست. پیاده میرفت و زیاده نمی خواست و در دریای پرتلاطم زندگی چندان دور از ساحل شنا نمی کرد. از پدری و مادری هر دو نیکوکار و آموزگار. ده ماه پیش بود که توفانی وحشی ناگهان تومار آرامش وی را در هم پیچید. باغ وحش ولایت، طعمه میخواست. دیوان با داغ و درفش به سراغش آمدند و وحشت ها به جانش افکندند و دست آخر دو راهه بی پیش پای او نهادند که: یا دست از جان بشوی و یا به صدا و سیما بیا و هر چه ما میخواهیم بگویی. از او دو چیز ناقابل (!) میخواستند: یکی اینکه فاش بگوید همسرش هرزه و هرجایی است و لذا شایسته طلاق. دیگر اینکه پدر همسرش (عبدالکریم سروش) «مردکی» است به اصناف رذایل آراسته و وابستگی ها به اجانب دارد و حرام خوار و ناپاک و دشمن شریعت و طریقت و حقیقت است و...

وحوش ولایت گمان می برند که «حلقه ضعیف زنجیر» را یافته اند و آنرا زود می شکنند و به صاحب دیوان گزارش پیروزی نمایان میدهند و پاداش فراوان میبرند، و چون مناعت و مقاومت حامد، پنجه قساوت شان را شکست، برای شکستن کامل او دست به کار شدند، روحش را رنجه و جسمش را شکنجه کردند (کمترینش آنکه یک شب تا صبح، برهنه در سردخانه بی، او را لرزاندند و ترساندند و...)

و عاقبت باحالی نزار و بدنی بیمار او را به خانه فرستادند. در خانه، گاه از قوت رنج و شدت اضطراب چنان بی تابانه سر را بدیوار می کوفت که نزدیک بود سر و دیوار با هم بشکنند. حالا

هم که بگوشه یی در خارج خزیده است، هنوز کابوس داغ و درفش می بیند و دیوان درنده را همه جا در تعقیب خود می پندارد.

قصه پر غصه خود را که با من گفت از سر شرم و دلداری گفتم «خدا از آنان نگذرد». سخنم تمام نشده بود که عقده خشمش شکافت و بر من آشوفت که «آقای دکتر اسم خدا را نبرید، خدا نیست، نیست، نیست...». خدا در آن تاریکخانه کجا بود که من بی گناه و بی پناه زجر می بردم و ضجه میزدم و از او پناه می جستیم و آن درندگان بی شرم با تمسخرشان مرا بیشتر می گزیدند و می دریدند؟

خدای واحد قهار چه میکرد آن وقت که آن سه دیو تبهکار، به نام خدا، در من افتادند و مرا بی جان کردند؟... می گفت و می گریست. حالا دیگر از هیچ کس شکوه نمی کرد. از خدا هم شکوه نمی کرد، خدایی که عجالتاً خفته یا مرده بود.

گویی مرا به چالش می کشید، مرا که عمری الهیات و فلسفه و عرفان تدریس کرده بودم. پیدا بود که نه تنها راحت و سلامتیش را ستانده اند، وجدان و ایمانش را هم لرزانده اند، آشکارا چیزی در او تکان خورده و فروریخته بود. حادثه کوچکی نبود: خدا را جسته بود و نیافته بود! خسوف الوهیت را، مرگ را، بی پناهی را، شکنجه را، تزویر دینی را، قساوت بی امان را، شر عریان را، سبعت بی مرز انسان را، همه را یکجا چشیده و آزموده بود. حقاً تجربه مهیبی بود. او بدریا رفت و مرغابی نبود- گشت غرقه، دستگیرش ای ودود.

من گرچه خود از سبکباران ساحل نبودم، چنین گرداب هائلی را نیازموده بودم. دستم از همه جا کوتاه بود. دیدم کار از تئولوژی نمیرود. دلیری و دلداری دادمش که «بسا کسا که به روز تو آرزومند است». خرم باش که از دست ظالمان رهیده یی. «نجوت من القوم الظالمین». از جهنم گذشته بدرآی. مگذار تو را شکسته ببینند. برخیز. بلا و شکست را نخواسته بودی، حالا پیروزی و بهبودی را بخواه. الگوی دیگران شو. یوسف وار از چاه گرگان برآی و سلطانی کن. «جهدی کن و سرحلقه رندان جهان باش». از بی ادبان ادب بیاموز. سرهنگی کردن با عاجزان را دیدی،

خود با عاجزان سرهنگی مکن. به آینده بی بیندیش که در دیار ما هیچ کس خفت و ذلت نبیند، هیچ کس شکنجه نشود، هیچ کس شکنجه گر نشود، هیچ حصار و حریمی بدست متجاوزان نشکند، هیچ کس بی پناهی و بی خدایی را چنین عریان تجربه نکند، هیچ حیوانی دین دار نشود و سببیت و حیوانیت را زیور دینی ندهد و در پوستین خلایق نیفتد. گفتمش دین همچو شراب است. آن چنان را آن چنان تر می کند. حیوانها را حیوان تر و انسان ها را انسان تر می کند. آن حیوانات، آن وحوش ولایت، که با تو در افتادند البته دیندار بودند و منافق نبودند و درست همین دینداری، درندگی شان را افزون تر کرده بود. چون به نام خدا می دریدند. چون دریدن را نه بازیچه، نه حق بلکه تکلیف خود میدانستند. خواجگان مسند ولایت هم چنین اند. آنها هم قتل و غصب و تجاوز را تکلیف خود میدانند و برای آن «حجت شرعی» دارند و همین آنانرا خطرناک تر می کند. گفتمش اگر مشفقانه بنگری آن وحوش هم بیمارند، بیماران روانی حقارت دیده و طعم کرامت ناچشیده. آرزو کن که هوای دیار ما دیگر بیمار پرور نباشد، شهید پرور نباشد، نفاق پرور نباشد، ولایت پرور هم نباشد. به جای آن، عاقل پرور و خنده پرور و شفقت پرور باشد. آرزو هم کافی نیست، تکاپو کن.

گفتمش مصیبت تو عظیم است. یک از صد را با من گفتی و من هم یک از صد آن بی شرمی ها را با خلق می گویم. بی هیچ گناهی خودت را بریان و کیمیایت را گریان کردند، زندگی تان را سوختند، کارتان را گرفتند به مصیبت تان نشانند. به غربت تان کشاندند و بسوی آینده بی تاریک فرستادند. حالا جامه صبر بپوش که خود کیمیایی دیگرست.

صد هزاران کیمیا حق آفرید کیمیایی همچو صبر آدم ندید

فراموش مکن که حجم ستم در آن دیار مصیبت دیده چندان عظیم است که قصه تو و حصّه تو «چو خشخاشی بود بر روی دریا».

سر تا سر دشت خاوران سنگی نیست کز خون دل و دیده بر او رنگی نیست

چشم نمناک و دل غمناک و جان سوخته خود را در کنار جان آن سوختگان بگذار و یاد آن مجروحان را مرهمی بر جراحات خویش کن. این حاکمان حجاج صفت مگر کم قتل و تجاوز و تطاول و چپاول و غارت و جنایت و مصادره و اعدام و رای دزدی و شهید دزدی و کرده اند؟ مگر مادران داغدار و پدران سوگوار و فرزندان یتیم و همسران بی جفت و زندانیان زخم دیده و خاندانهای فروپاشیده کم بوده اند؟ به آنان بیندیش و بر آنان رحمت آور. و با رسول علیه السلام بخوان که: خدایا ظالمان را بر ما چیره مکن و چون یونس در شکم نهنگ از حامدان و مسبحان باش.

از حامد خدا که پرداختم به خدای حامد پرداختم. گفتم:

آسوده خاطر م که تو در خاطر منی گر تاج میفرستی و گر تیغ میزنی
از من گمان مبر که بیاید خلاف دوست و ر متفق شوند جهانی به دشمنی
بارخدایا!

عاشقان از تو توقعی ندارند. عیسا و حسین و حلاج را در کوره عشق خود بگداز و خون بریز و باک مدار. «منت پذیر غمزه خنجر گذار» تواند. اما عاقلان چطور؟ با ناخرسندی آنان چه می کنی؟ مگر خود به آنان حق احتجاج نداده ای؟ استغنائی معشوقانه را برای عاشقان بگذار. عاقلان از تو حکمت و حجت و رحمت و محبت می خواهند.

میدانم که بلاها و شکنجه ها، گاه صلابت زا و طهارت آفرین اند «که بلای دوست تطهیر شماسست». گاهی حتی عشق پرورند و رندان بلاکش را عاشق تر می کنند، اما خرد سوز و ایمان فرسا هم هستند. اگر عاشق را شاکر تر می کنند، عاقل را ستیزنده تر می کنند. میدانم که

گر جمله کائنات کافر گردند بر دامن کبریات ننشیند گرد

چون

کفر و دین هر دو در رهت پویان وحده لاشریک له گویان

و گمان ندارم که کفر کافران تو را غمناک یا ایمان مومنان تو را طربناک کند که برتر از شادی و غمی.

حالا که چنین است و تو چون ماه بر آسمان چنان ارتفاع گرفته یی و «دیدار می نمایی و پرهیز می کنی» که عارفان هم از جدائیت شکوه می کنند، و چنان در خسوف الوهیت و سحاب احتجاب رفته یی که پروای کفر و ایمان و غم و شادی خلایق را نداری، و چون گذشته دست تصرف در تاریخ دراز نمی کنی و عقاب و کیفری بر ظالمان فرو نمیزی... و حالا که گویی آدمیان را بخود وانهادی و آنان را به سر تازیانه یی نمی نوازی و عاقلان را ایماء و الهام داده یی که از تو انتظار دخالت و عنایتی نبرند، پس بر این بلاکشان باری فزون از طاقت منه و از عاقلان ناخشنود و شاکیان بی ایمان روی در هم مکش و کفرشان را کیفر مده. ظالمان خدافروش را که نمی گیری، مظلومان بی خدا را هم مگیر.

می بینی که از «منجنیق فلک سنگ فتنه می بارد» و حکم اندر کف رندان است و داعیان دین تو «بر هم افتاده چو ماران ز بر ماران» کفرپروری و ایمان سوزی می کنند و یوسفان را بگرگان میدهند و خلقی را به اسارت گرفته اند و شرارت می ورزند، انصاف ده که «حافظ» قران هم اگر زنده بود، به شکایتی خالص بسنده می کرد و از آن یار دلنواز «شکری را با شکایت» نمی آمیخت. بی چونی و استغنائی که در کار توست و حکمت و غایت و مصلحت را پس میزند چرا خرد را حیران نکند و زبان را به شکوه نگشاید و دل را به کفران نکشد؟

بلی ما تیره چشمان، به حکم بشریت، درازنای تاریخ و فراخنای هستی را نمی بینیم و از غایت امور بی خبریم اما با همین نفس که تو دادی دم از محاجه با تو میزنیم و وام خرد میگذاریم و نه خائف بل واثقیم که از حلقه بندگان تو بیرون نمیرویم.

بار خدایا

از غزالی آموخته‌ام که هیچ‌کس را لعنت نکنم حتی یزید را، اما اینک فروتنانه

از تو رخصت می طلبم تا بر جمهوری کافرپرور اسلامی ایران، لعنت و نفرین بفرستم.

خداوندا به احسانت به حق نور تابانت
مگیر. آشفته می گویم که جان بی تو پریشان است
تو مستان را نمی گیری پریشان را نمی گیری
خنک آن را که میگیری که جانم مست ایشان است
وگر گیری ور اندازی چه غم داری؟ چه کم داری؟
که عاشق هر طرف این جا بیابان در بیابان است

راز و ناز علوم انسانی

یکم. سوءظن حاکمان کنونی ایران به علوم انسانی یک دلیل بیشتر ندارد و آن اینکه این علوم سکولارند. آنان توقع دارند که علوم انسانی در مقام تحلیل و تبیین احوال فرد و اجتماع انسانی، مفاهیمی چون اراده خدا و روح، و نیز آموزه های درون دینی را به کار گیرند و چون چنین نمی کنند مورد بی مهری حاکمان و عالمان دین قرار می گیرند.

امروزه علماء اقتصاد فی المثل، برای توضیح کمی و فزونی نرخ ارزاق، به اراده باری توسل نمی جویند اما متکلمان پیشین رسماً در کتابهای کلامی از “اسعار” (نرخ ها) یاد می کردند و آنها را در زمره مسائل کلامی در می آوردند. همچنین مورخان سکولار در تحلیل ظهور انبیاء، هیچگاه پای اراده الهی را به میان نمی آورند، و بدون اینکه در نفی و اثبات دخالت خدا سخنی بگویند، رویه زمینی، مادی، تاریخی و علمی (و سکولار) آن حادثه را باز می کاوند. بدیهی است که با این کار ذائقه ی دینداران را شیرین نمی کنند.

آیت الله خمینی اصرار داشت که انقلاب اسلامی سال هزار و سیصد و پنجاه و هفت “کار خدا” بود و این درست همان چیزی است که یک جامعه شناس مدرن آنرا در نمی یابد و بر نمی تابد. یکی از جامعه شناسان و استادان بنام دانشگاه تهران برای من می گفت که در لندن خطابه علمی مبسوطی در باب عوامل دخیل در بسیج نیروهای مردمی در انقلاب ایراد کرده و همه فنون و رموز را به کار گرفته تا کیفیت وقوع آن قیام بزرگ را تبیین کند. پس از پایان خطابه، روحانی جوانی برخاسته و به او گفته است، با همه اینها، انقلاب ما یک “انقلاب الهی” بود، یعنی نهنگی بود که در تور خرد تحلیل جامعه شناسان نمی افتد.

فیلسوفان متافیزیسیستین شاید بتوانند مقوله اراده الهی را سامانی فلسفی دهند و در کنار تبیین علمی از انقلاب، تبیینی متافیزیکی هم بنشانند، اما این مقدار، خاطر حاکمان و عالمان دین را ابداً راضی نمی کند. آنان بسی بیش از این می خواهند، آنان به علم انسانی عقلی و تجربی بدگمان اند، و

خواهان بناکردن علوم انسانی نقلی اند. یعنی علمی که از دل متون مقدس استخراج شوند و احوال فرد و جامعه را برای همیشه و بنحو صادق بازگویند.

آیت الله جوادی آملی دیری است که درین وادی گام میزند. و به بانگ بلند می گوید اگر ما از یک حدیث "لا تنقض الیقین بالشک" (یقین خود را با شک مشکن) توانسته ایم باب عظیمی بنام استصحاب را در اصول فقه باز کنیم و آن همه دقایق و ظرائف فقهی و اصولی از آن بیرون آوریم، چرا نتوانیم از یک حدیث در باب زراعت، علم کشاورزی را بیرون آوریم و یا از آیات مربوط به کشتی نوح، علم کشتی سازی را، و یا از احادیث دیگر، علوم تربیتی را و قس علیهذا. کرسی های نظریه پردازی - که از بدایع ابداعات جمهوری اسلامی اند - منظور و مقصدی غیر از این نداشتند و ندارند و می خواهند با همین شیوه هاعلم های نو بسازند و نظریه پردازند تا چشم دشمنان را کور و دل دوستان را مسرور سازند!

حتی اگر کار به همین جا ختم می شد باز قابل تحمل بود: که قومی بنشینند و علوم انسانی نقلی بنا کنند و قوم دیگر علوم انسانی تجربی و عقلی. اما گویا عطش حاکمان بدین مقدار هم فرو نمی نشیند. آنان خواستار طرد قاطع علوم انسانی عقلی و تاسیس علوم انسانی نقلی اند و همین علوم انسانی نقلی است که نام علوم انسانی اسلامی و بومی را به خود گرفته است.

دوم. نقلی کردن علوم انسانی، آخرین سنگر مقاومت در برابر سکولاریزاسیون است. فلسفه یونانی از زمانی که وارد سرزمینهای اسلامی شد، سکولار(غیر دینی) بود و غیر دینی ماند. نه مبانی اش (مانند اصل علیت و ...) برگرفته از دین بود نه مسائش، نه فروعش و نه اصولش. و سرّ سرّ مخالفت فقیهان و عارفان با فلسفه، همین بود که آنرا مهمانی بیگانه و ناخوانده می یافتند، و هرچندگاه با آن به ستیز برمیخواستند. (حساب علم کلام البته از فلسفه جدا است). معتزله هم که علم اخلاق مستقل از دین (سکولار) بنا کردند هرگز مقبول عامه مسلمین نیفتادند. تعبیر "فلسفه اسلامی" را فیلسوفان مسلمان نساختند و بکار نبردند. این ترکیب دست مستشرقانی بود که برای طبقه بندی دستاوردهای شرقیان، جعبه هایی ارزان و آسان می خواستند.

علوم طبیعی - تجربی هم از ابتدای تولدشان سکولار بودند و سکولار ماندند. علماء دین اگر گاه هوس "اسلامی" کردن فلسفه را در سر می پروراندند، در مورد علوم طبیعی هیچگاه بدین وسوسه نیفتادند. کسی از نجوم اسلامی یا فیزیک بومی یا زمین شناسی نقلی دم نزد و به دفاع از آنها برخاست. لکن علوم انسانی از این بخت برخوردار نبودند. عالمان دین همواره می پنداشتند که این علوم پا در کفش آنان کرده اند و دور را از دست آنان گرفته اند و رقیب ایشان شده اند. بخصوص مارکسیسم "کافر" که جوانان را در کشور شکار می کرد و بر بدگمانی عالمان دین می افزود.

بر اثر این رقابت ها، دشمنی ها و بدگمانی ها بود که در انقلاب فرهنگی سالهای پنجاه و هشت - پنجاه و نه، غریوهای استغنا برخاست که: ما که "فلسفه اسلامی" داریم به علوم انسانی غربی حاجت نداریم. هنوز صدای آیت الله جوادی آملی در گوش من است که در ستاد انقلاب فرهنگی می گفت هر چه علوم انسانی می گویند بالقوه القریبه من الفعل در فلسفه اسلامی هست. و دلیلش هم یکی این بود که بوعلی گفته است مرد و زن دو صنف اند از یک نوع، نه دو نوع (!) و دلیل دیگرش هم این بود که رابطه نماز استسقا با باران را فلسفه می تواند توضیح دهد نه علوم انسانی .

این غریوها و داعیه ها عاقبت به آنجا انجامید که چند جلد کتاب در "روانشناسی اسلامی" و "جامعه شناسی اسلامی" و... در قم نوشته شد و چون چاه معرفتشان خشکید، دیگر از این مقوله دم نزدند و کار را به کاردانان سپردند. انصاف باید داد که ستاد انقلاب فرهنگی هم در فرونشاندن آن شعله های دانش سوز و آن یاوه های دانش ستیز نقش عظیمی داشت . اکنون که علوم انسانی را دوباره به صحنه آورده اند و از هر کرانه تیر طعن بر آنها می بارد، لاجرم علتی تازه در کار است:

اگر علوم انسانی سکولار (غیر دینی) باشد، علم سیاست هم سکولار خواهد شد و از سکولار شدن علم سیاست تا سکولار شدن خود سیاست نیم ذراع بیش راه نیست. برخاستن این غوغاها

و غریوها ناگهان پس از زندانی کردن و محاکمه‌ی فرمایشی و فرسایشی سعید حجاریان گواهی گویا بر این تحلیل است.

حکومت دینی، سیاست شرعی و علم نقلی می‌خواهد. و این مهم با علم سکولار بر نمی‌آید. راز اینکه رهبر جمهوری اسلامی سردمدار و پرچمدار بومی کردن یعنی نقلی کردن علوم انسانی شده است همین است. این علوم آشکارا به جایگاه او حمله می‌برند و از اینروست که دایره‌ی دشمنان ولایت فقیه در چشم او توسعه یافته است و از عامیان و عالمان و مومنان و کافران گذشته، خود علم را هم در کام کشیده است.

سوم. در تدوین و تاسیس علم انسانی نقلی (روانشناسی نقلی، اقتصاد نقلی، تاریخ نقلی ... یعنی برگرفته از متون دینی) با عالمان دین نزاع نباید کرد. و به نحو پیشینی از امتناع آن سخن نباید گفت. بگذار آنها هم قرعه تجربت به نام علم انسانی بیفکنند و بخت خود را بیازمایند. تیزبینان شاید در این آزمون حاصلی و فایده‌ی نبینند و آن را سقف زدن بر تفکر و در قفس نهادن مرغ خرد بشمارند، اما چه فایده از این بیشتر که توانایی این طایفه در ترازوی تحقیق توزین شود و حدیث فضل و آدابشان به گوش‌ها برسد و

به بانگ چنگ بگویند آن حکایت‌ها که از نهفتن آن دیگ سینه می‌زد جوش

تا همگان در حقشان داوری کنند و نمره از دست خلائق بگیرند. من این را از سر نیکخواهی می‌گویم و ذره‌ای قصد تخفیف ندارم.

اما توصیه من به عالمان علم پرور این است که اولاً این کار را به دست خردمندان و کاردانان بسپارند و غوغائیان و سودائیان را در جمع خود راه ندهند و از ابرهای خشک انتظار باران نبرند. ناپختگان و خامانی چون فلانی و فلانی ... (در شواری انقلاب فرهنگی و ...) که حقا و انصافاً جز نقش باطل زدن و مشق بطالت کردن و درس جهالت دادن، هنری ندارند اندک اعتبار آن طرح و برنامه را هم زایل خواهند کرد.

ثانیا، علم دوستان علم پرور ، با دامن در کشیدن از سیاست، چندی به جد، فلسفه و تاریخ علم را در مطالعه گیرند و از کیفیت تکوین و تولد علوم، نیک با خبر شوند. و زایمان دردناک دانش را از مادر تجربه، شهود، ریاضیات، نقد، تفکر، بخت و اقبال مشاهده کنند تا شتاب زده و نا آزموده در این دریای پرتلاطم جهش نکنند و بی گذار به آب نزنند و مویز را قبل از غوره نخواهند. بل فروتنانه و قدرشناسانه دستاوردهای دیگران را به دیده تامل بنگرند و مقراض به احتیاط بزنند مبدا شاهبال خرد را ببرند.

ثالثا، از میدان مسابقه نگریزند و درعین آزاد نهادن علوم و عالمان دیگر، علوم نقلی خویش را عرضه کنند. از ابتدا بنا را بر حذف و طرد دیگر عالمان نهادن و میدان مسابقه را از رقیب خالی کردن و خود را برنده مسابقه اعلام نمودن، شرط معرفت و مروت نیست و نام نیک بر جای نخواهد نهاد. دانشگاهها و حوزه های کشور زیان نمی کنند اگر رقابت این دو گونه علم انسانی : عقلی و تجربی / نقلی و بومی را ببینند و بیازمایند. وحدت حوزه و دانشگاه که سالهاست از آن سخن می رود و به قصه ی بلند بی حاصلی بدل شده است، به گمان من راهی غیر از این ندارد که این دو نهاد با حریت و جدیت به نقد یکدیگر پردازند و در این نقادی از یکدیگر بیاموزند و یکدیگر را بیالایند آنگاه آنکه از نقد شدن می گریزد برگه ی عجز و مرگ خود را امضا می کند.

چهارم. سالها تدریس و تحقیق در فلسفه علوم انسانی و تجربی و آشنایی با راز و ناز این فنون ، و موضوع و مباحث و مبانی آنها به من می گوید که عزم بر بنا نهادن ”علوم انسانی دیگر“ آن هم بر پایه متن مقدس، بی باکی بی نهایت لازم دارد. لذا در اینجا می خواهم تنها یک نکته فنی و تحقیقی را با بانیان علوم بومی در میان بگذارم:

چنانکه در ”قبض و بسط تئوریک شریعت“ به تفصیل آورده ام، معرفت دینی (یعنی فهم جمعی ما از متون دینی) مستقل و مستغنی از معارف بشری نیست. بنابراین حتی استخراج ”مبانی علوم انسانی از قرآن کریم“، (چنانکه رهبر کشور می خواهد) فقط با مدد علوم انسانی میسر است . این دور منطقی را تنها با قبول تقدم علوم انسانی بر علوم دینی می توان از میان برداشت. فی

المثل تحقیق در تاریخ اعراب و زبان و فرهنگشان (که شرط درک درست آموزه های دینی است) جز از طریق آنتروپولوژی و جامعه شناسی تاریخی که مستقل از دین است، ممکن نخواهد شد.

توجه به این دقیقه، نشان می دهد که دستاوردهای علوم انسانی سکولار به هیچ روی بیهوده و نا کار آمد نیستند و در گشودن قفل معرفت دینی، چون کلیدی زرین و اجتناب ناپذیر به کار می آیند.

ابن خلدون که پیشرو و مؤسس علم تاریخ سکولار بود و بنای فهم تاریخ را نه بر فهم اراده الهی و نه بر معجزات نادر و نامتین، بل بر تعامل و تقابل نیروهای جمعی نهاد، نیک می دانست که حتی برای فهم دین هم حاجت به درکی غیر دینی از تاریخ داریم.

حوزه های علمیه، اگر بخواهند علم انسانی بومی بنا کنند، پیشنهاد من این است که از علم تاریخ بیآغازند یعنی بکشند یک "علم تاریخ بومی شده" پدید آورند و روش و بینش خود را (در باب انسان و جهان و ...) در این علم بیازمایند و به دیگران عرضه کنند. از ابتدا سراغ علوم تجربی چون جامعه شناسی و اقتصاد رفتن کار را بر آنان دشوارتر خواهد کرد. آنگاه خواهند دید که فلسفه بوعلی یا روایات کافی یا عرفان ابن عربی، چه قدر آنان را در فهم تاریخ یاری خواهد کرد و از "مبانی ماتریالیستی" دیگران بی نیاز خواهد نمود. شنای در این دریا، مقدمه شناگری در دریا های دیگر خواهد بود:

زین روش بر اوج انور می روی

ای برادر، گر بر آذر می روی

آن نفسی که باخودی... آن نفسی که بی خودی...

آن نفسی که باخودی یار چو خار آیدت وان نفسی که بیخودی یار چه کار آیدت
آن نفسی که باخودی خود تو شکار پشه‌ای وان نفسی که بیخودی پیل شکار آیدت
آن نفسی که باخودی بسته ابر غصه‌ای وان نفسی که بیخودی مه به کنار آیدت
آن نفسی که باخودی یار کناره می کند وان نفسی که بیخودی باده یار آیدت
آن نفسی که باخودی همچو خزان فسرده‌ای وان نفسی که بیخودی دی چو بهار آیدت
جمله بی‌قراریت از طلب قرار تست طالب بی‌قرار شو تا که قرار آیدت
جمله ناگوارشت از طلب گوارش است ترک گوارش ار کنی زهر گوار آیدت
جمله بی‌مرادیت از طلب مراد تست ور نه همه مرادها همچو نثار آیدت
عاشق جور یار شو عاشق مهر یار نی تا که نگار نازگر عاشق زار آیدت
خسرو شرق شمس دین از تبریز چون رسد از مه و از ستاره‌ها والله عار آیدت

غزل یاد شده از غرر غزل‌های دیوان شمس است و کمتر غزلی است که از حیث اشتغال بر رموز حکمت و کنوز بصیرت به پای آن برسد. گویی جلال‌الدین بلخی عصاره و خلاصه تجربه‌های عرفانی و متعالی خویش را در آن به ودیعت نهاده است و از کشف‌های باطنی و معنوی خویش پرده برداشته و ثمرات سلوک عارفانه و عاشقانه‌اش را یک‌جا باز نموده است.

عادتاً چنین گمان می‌رود که مولانا در مثنوی یک معلم است و در دیوان کبیر یک عاشق. آنجا ادب درس دادن را رعایت می‌کند و این‌جا «بی‌ادبی» دل دادن را. که «ادب عشق جمله بی‌ادبی است». این سخن، حق است و هر کس توفیق مطالعه این اسفار معنوی و الهامی را یافته باشد نیک می‌داند که در آن دو کتاب با دو مولانا روبروست: یکی مولانای عالم و دیگری مولانای عاشق. بی‌سبب نیست که مثنوی را «حسامی‌نامه» خوانده‌اند و دیوان کبیر را دیوان شمس یا

«شمس نامه». در کلاس‌های شبانه مثنوی، حسام‌الدین چون دانش‌آموزی می‌نشست و قلم به دست می‌گرفت و چشم به دهان آموزگار محبوب خود می‌دوخت تا چیزی از او بشنود و بر ورق بیاورد. مولانا هم در خطاب به او می‌گفت:

ای ضیاءالحق حسام‌الدین بگیر یک دو کاغذ برفزا در وصف پیر
گشت از جذب چو تو علامه‌یی در جهان، گردان حسامی نامه‌یی

و باز به تعبیر خود مولانا، وی در مثنوی سلطانی شگرف بود که به جمع صورت و معنی می‌اندیشید و در عین مستی مراعات ادب می‌کرد، و معلّم‌وار درس اخلاق و شریعت می‌داد:

جمع صورت با چنان معنای ژرف نیست ممکن جز ز سلطان شگرف
در چنین مستی مراعات ادب خود نباشد، و بود باشد عجب

و اگر گاهی در جرّ جرّ کلام، یاد شمس، هوش از سر و صبر از دل او می‌برد و سخن را به تب و تاب و جان را به التهاب می‌افکند، بی‌درنگ دامن سخن را در می‌چید و قفل بر لب می‌نهاد و لفظ و حرف و صوت را فرو می‌خورد و به خود نهیب می‌زد که:

بند کن چون سیل سیلانی کند ورنه رسوایی و ویرانی کند
فتنه و آشوب و خونریزی مجو بیش ازین از شمس تبریزی مگو

اما همین مولانا در دیوان کبیر دیوانه‌یی کبیر است که درد عاشقانه، پروای درس عالمانه را از او گرفته است و رسیدن به بام حقیقت، نردبان طریقت را نزد او خوار کرده است، و طلاوار از علم و عمل کیمیاگری بی‌نیاز شده است و مجنون‌وار اسراری را فاش می‌کند که حلاج هم او را سزاوار آویختن بر دار می‌داند:

حلاج اشارت گو از خلق به دار آمد وز تندی اسرارم حلاج زند دارم

مولانا که به گواهی آثارش، با داستان‌های جانوران انس بسیار داشت، قصّه شیر و آهو را از آن میان نیک آموخته بود. شیری که دهشت و هیبت حضورش آهو را چنان بیهوش و مدهوش

می کند که از او جز نقشی باقی نمی ماند، هستی خود را از یاد می برد و در هستی شیر گم می شود. گویی که از شیر چنان پر می شود که از خود تهی می شود و شیر بر جای او و در قالب او می نشیند. از آن پس آهوی «بی خود»، از شیر، «باخود» می شود و شیری می کند:

پیش شیری آهویی بیهوش شد هستی اش در هست او روپوش شد

چون زبانه شمع پیش آفتاب نیست باشد، هست باشد، در حساب

و به حقیقت، آن شیر کسی جز شمس تبریزی و آن آهو کسی جز جلال الدین بلخی نبود. و قصه آهو و شیر، مواجهه خود او با شمس بود که وی را بی خود و بی هوش کرد و درین بی هوشی و بی خودی بود که دیوانگی کرد و غزل سرود و قصه جنون و عاشقی خود را باز گفت. او شیر دیگر و شمس دیگر شده بود بل هزار شمس تبریز از بُن هر موی او آونگان بود. (مناقب العارفین افلاکی).

دیوان کبیر محصول آن لحظات ناب و نادر بی خودی است و اگرچه راه و رسم معلمی در آن مشهود نیست، راز و رمز عاشقی در آن مستور است.

شیری که آهوی جان مولانا دید، جان ستان نبود بل جان بخش بود و همین جان تازه بود که در لفظ کهن، معناهای تازه ریخت و عالمی تازه ساخت:

این شنیدی مو بمویت گوش باد آب حیوان است خوردی، نوش باد

آب حیوان خوان، مخوان این را سخن جان نو بین در تن لفظ کهن

می خواهم از این مقدمه راهی به شرح غزل آغازین بگشایم که سراسر شرح بی خودی است، اما دریغم می آید این دو بیت را از دیوان شمس نیاورم که وصف جانانه جان دلیری است که شیری جان بخش را دید و ازو جانی نو ستاند:

شیر آهو می دراند، شیر ما بس نادر است نقش آهو را بگیرد، دردمد، آهو کند

چنگ را در عشق او از بهر آن آموختم کس نداند حالت من، ناله من او کند

با سر سخن خود شویم. از اقبال لاهوری «اسرار خودی و رموز بی خودی» را وام می‌کنم و می‌گویم آن غزل سراسر اسرار و رموز خودی و بی خودی است. چه می‌خواهد مولانا وقتی می‌گوید در «بی خودی» استغنا هست، صلابت هست، شادکامی و بهارصفتی و همنشینی با معشوق هست، و در مقابل، در «با خودی»، غصّه و ضعف و ذلت و خزان و فسرده‌گی و بریدگی از معشوق؟ پارادوکس‌های دیگر چطور؟: قرار یابی در قرار گریزی و بی‌مرادی در مرادجویی و ناگواری در گوارش طلبی و نامهربانی یار در اثر طمع در مهربانی او؟

در بادی نظر «بی خودی» را «بی خیالی و بی باکی» معنا کردن پاره‌یی از پرسش‌ها را گویی پاسخ می‌دهد ولی بی خیالی کاهلانه و جاهلانه چه فضیلتی دارد؟ (۱) شاید بی‌پروایی حکیمانه مقبول‌تر باشد: کسی که پروای شادی دارد، از ناشاد شدن خائف است و زوال شادی غمگینش می‌کند و آن که بهار را می‌خواهد، از خزان گریزان است و آن که تحسین مریدان را ارج می‌نهد، از تقبیح‌شان می‌رنجد و ... و آن که در بند این خواستن‌ها و نخواستن‌هاست، ضعف و ذلت هم درو راه می‌یابد و حریت و صلابت را در می‌بازد و به اسارت التماس تن می‌دهد و از خوف غم در غم می‌افتد و از دامی به دامی می‌گریزد:

جان همه روز از لگدکوب خیال وز زیان و سود از خوف زوال

نه صفا می‌ماندش نه لطف و فرّ نه به سوی آسمان راه سفر

جمله‌شان از خوف غم در عین غم از پی هستی فتاده در عدم

این مایه از استغنا و بی‌پروایی و سبکبالی و برهنگی گرچه بسی شیرین و راحت‌بخش است اما دو پرسش را پیش می‌آورد: اول آن که چگونه ممکن است سود و زیان و غم و شادی و مرگ و حیات و مراد و بی‌مرادی نزد آدمی یکسان شوند و هیچکدام بر دیگری برتر ننشینند؟ پس انگیزه طلب و حرکت چه می‌شود؟ آیا همین راحت که در استغنا هست خود لذت بخش نیست و آیا ازین لذت می‌توان گذشت؟ و دوم آن که چنان خصلت اخلاقی و وجودی ارجمندی را

چرا باید «بی خودی» نام نهاد؟ و آیا بی خودی عین آن رندی و بی پروایی ست یا مادر آن و اگر مادر آن است مقوماتش چیست؟

از این‌ها گذشته، مولانا در آن غزل گرچه به ظاهر به همه مطلوبات پشت پا می‌زند و بی‌اعتنایی می‌کند، اما اصل طلب کردن را ارج می‌نهد یعنی طلب کردن و طلب نکردن را برابر نمی‌آورد بلکه از ما می‌خواهد تا طالب بی‌قرار و عاشق جور یار شویم و این عین طلب کردن و پروا داشتن است و با مطلق نخواستن سازگار نیست.

سعدی، هم‌روزگار مولانا، در گلستان قصه درویشی را می‌آورد که از او پرسیدند «دلت چه خواهد؟ گفت آن که دلم هیچ نخواهد». ولی پیداست که سخن مولانا این نیست. سخن او شاید به سخن عطار نزدیک‌تر است که گفت:

بر کلاه فقر می‌باشد سه ترک ترک دنیا، ترک عقبا، ترک ترک.

درویشی سه پایه دارد: بی‌اعتنایی به دنیا، بی‌اعتنایی به عقبا و بی‌اعتنایی به بی‌اعتنایی. یعنی با خواهش‌ها مبارزه نکردن بلکه برتر از خواهش‌ها نشستن و نحوه دیگری از وجود پیدا کردن. و مگر «نبودن درویش» معنایش همین نیست؟ مولانا می‌آورد که:

گفت قائل در جهان درویش نیست و بود درویش، آن درویش نیست

که مفاد سخن شیخ ابوالحسن خرقانی است که گفت: صوفی آن بود که نبود. یعنی درویش آن است که نه در دنیا است و نه در عقبا و نه به فکر ترک دنیا و عقبا. نوعی آزادی عاشقانه که حافظ را هم دست داده بود: بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم. با این همه و به فرض آن که «بی خودی» را هم عنان با ترک ترک بگیریم باز هم نمی‌توانیم از اصل طلب در گذریم. مولانا خود فرمود:

اگر تو یار نداری چرا طلب نکنی و گر به یار رسیدی چرا طرب نکنی؟

به کاهلی بنشین که این عجب کاری ست عجب توی که هوای چنان عجب نکنی.

همچنین بی‌خودی را با بی‌خویشتنی (alienation) هم نباید یکی گرفت. این بی‌خویشتنی (بیگانه را به جای خود گرفتن)، باخودی ست به‌علاوه خودناشناسی و «بی‌خودی» با آن البته فرسنگ‌ها فاصله دارد. مولانا درباره این خودناشناسی است که می‌گوید:

در زمین دیگران خانه مکن کار «خود» کن کار «بیگانه» مکن
ای تو در پیکار خود را باخته دیگران را تو ز خود نشناخته
تو بهر صورت که آیی بایستی که منم این، والله این تو نیستی
یک زمان خالی بمانی تو ز خلق در غم و اندیشه مانی تا به خلق
تو نه این باشی که تو آن اوحدی که خوش و زیبا و سرمست خودی
مرغ خویشی صید خویشی دام خویش صدر خویشی فرش خویشی بام خویش

«خودفراموشی» را هم نباید معادل «بی‌خودی» پنداشت. «خودفراموشی» عارضه نکوهیده‌یی است که در تعلیم قرآن، حاصل خدافراموشی است: ولا تکو نواکالذین نسوا الله فأنساهم أنفسهم ... (چون کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند و خدا هم آنان را به خود فراموشی مبتلا کرد). (۲) همچنین است مفهوم «خسران» که ضد فربهی و به معنای کم‌وزنی و از خود کم آوردن است و با «بی‌خودی» ممدوح فاصله بسیار دارد. آموزش‌های قرآنی حکایت از آن دارد که آدمی (که فطرتاً پاکیزه و اهورایی ست) با گناه کردن، از خود می‌تراشد و لاغر می‌شود و در میزان عدل و حق، وزنش کاهش می‌یابد. مگر آن که با ایمان و کردار نیکو، خود را گران و آن خسارت را جبران کند: (انّ الانسان لفی خسر. الاّ الذین آمنوا و عملوا الصّالحات...)

حال ببینیم آیا خودبینی قرابتی با «باخودی» و خود را ندیدن نسبتی با «بی‌خودی» دارند؟ حافظ گفت:

تا فضل و عقل بینی بی‌معرفت نشینی یک نکته‌ات بگویم خود را مبین و رستی

و مولانا از قصه نحوی و کشتیان به بلیغ‌ترین وجهی آن نکته را استخراج کرد:

ما حدیث نحو از آن در دوختیم تا شما را نحو محو آموختیم

محو می‌باید نه نحو اینجا، بدان گر تو محوی بی‌خطر در آب ران

گویی نحو محو، همان درس «بی‌خودی» و ترک نخوت و ناموس و تمرین مرگ است. البته خود را ندیدن، یک مدلول اخلاقی دارد که افتادگی و فروتنی و خاکساری است و یک مدلول عارفانه که خود را حجاب خود دیدن و از میان برخاستن است.

کبر و عجب را که گاهی بغلط «منیت» هم گفته‌اند شاید قرابتش رابا «باخودی» روشن‌تر کند. گویی شخص «باخود» فقط «با من» است و کارش «هیچ کس» دیدن دیگران و همه کس دیدن خویش است و چنین «من» آماس‌کرده‌یی خود عین بیماری است و سپس منبع بیماری. مولانا در مثنوی می‌آورد که عاشقی به در خانه معشوق رفت و در جواب معشوق که پرسید کیست، گفت «من»، و با همین «من» گفتن سزاوار فراق شد، تا آنجا که «من»‌های او همه سوخت و دوباره بازگشت:

پخته گشت آن سوخته پس بازگشت باز گرد خانه انباز گشت

حلقه بر در زد به صد ترس و ادب تا به نجهد بی‌ادب لفظی ز لب

بانگ زد یارش که بر در کیست آن گفت بر در هم توی ای دل‌ستان

گفت اکنون چون منی ای من درآ نیست گنجایی دو من را در سرا

از نظر مولانا کسی که «من» و «خود» دارد، به حقیقت یک من ندارد بلکه هر لحظه منی و خودی دارد، به قول او «هزاران من و ما» دارد و در غوغای این «من»‌هاست که خود را گم می‌کند:

زین دو هزاران من و ما ای عجباً من چه منم؟

گوش بنه عربده را دست منه بر دهنم

توجه به «دو هزاران من و ما» شاید بتواند پرتوی بر تاریک‌خانه بی‌خودی و باخودی بیافکند و مقراض آن تناقض‌ها را کند کند.

دست کم «بی خود» شدن یک معنای روشنش از نظر مولانا رستن از «چند خودی» و رسیدن به «تک خودی» است. و این گرچه دوای نخوت و ناموس و نحو محو را در خود دارد، اما همان نیست. حرکتی است وجودی نه اخلاقی، و جهشی است عمودی نه افقی، و رستگاری است از شرک نه از چرک.

نفس‌گشی یا جهاد با نفس شاید به معنای «بی خودی» نزدیک بنماید، اما البته با آن یکی نیست و بیش از آن که نفس‌زدایی باشد، نفس‌آرایی است. و این خودشویی و خود‌آرایی اگرچه اخلاقاً نیکوست، اما این کجا و «بی خودی» کجا که عین فارغ بودن از زشتی و زیبایی است. بلی مولانا درک وحدت خدا را مشروط به قهر نفس می‌داند و بر آن است که خرد آلوده به خواهش‌های تن، از درک آن معنای متعالی عاجز است و به همین سبب امر به نفس‌گشی در راه درک وحدت را منافی با رحمت الهی نمی‌بیند.

آن یکی نه که عقلش فهم کرد فهم آن موقوف شد بر «مرگ مرد»

ور به عقل ادراک این ممکن بُدی قهر نفس از بهر چه واجب شدی؟

با چنان رحمت که دارد شاه هُش بی‌ضرورت کی بگوید نفس‌گش؟

ولی اینها همه در حوزه علم و اخلاق است که با عوارض نیکو و زشت «خود» کار دارد و هنوز کار را به استخوان نرسانده است تا «خود» را از میان بردارد.

گفتیم در راه «بی خود» شدن و به ثمرات آن رسیدن یعنی استغنا و صلابت و طراوت و بهجت، کمترین قدم «تک‌خود» شدن است و از تفرقه بدر آمدن و «مجموع» شدن و اهرمن را بیرون کردن و پذیرای سروش شدن. حال به فرض طرد «چندخودی» و حصول «تک‌خودی» (که با قهر نفس و کاستن خواهش‌ها و طرد رذایل و کسب فضایل و قَلت کلام و قَلت طعام و قَلت منام و ... برآمدنی است)، سفر از تک‌خودی به «بی خودی» با چه مرکبی صورت‌پذیر است و

فراهم آوردن آن معجون متناقض یعنی خودی که بی خود است، در حیطه تصوّر و عمل چگونه ممکن است؟ منطقاً سه راه در پیش است:

(۱) یا باید خود را از میان برداشت و بی تأویل و مجاز، تن به مرگ داد، که این به هیچ‌رو سلوکی شایسته و پاسخی پذیرفتنی نیست چرا که غرض از «بی خودی» ماندنِ خود در عین کسب «بی خودی» است و با از میان رفتن خود سود و سرمایه از دست می‌رود و جایی برای کسب کمالی باقی نماند.

(۲) یا باید محو و مات دیگری شد و او را به جای خود نشانند. این بی خودی است، اما بی خودی مذموم. این همان آلیناسیون است که دادن خود است و ستاندن «ناخود» و او را با خود عوضی گرفتن، که مجموعه‌یی است از خود را باختن به علاوه خود را نشناختن. عمری را در «ناشناخت» گذراندن و خانه وجود را به بیگانه سپردن، و بیگار کس دیگر را کشیدن و در نقش دیگری بازی کردن. «عشق‌های صورتی» در نظر مولانا عین این خودناشناسی و از خود بیگانگی است. بی خودی آمده اما خود نمانده است.

(۳) یا باید از خود تهی شد، و به جای خود، کسی و چیزی را نهاد که از «من» من‌تر و از «خود» خودتر است. درین صورت هم خود مانده است هم بی خودی حاصل شده است.

آثار مولانا به صد زبان گواهی می‌دهد که وی سالک طریقت سوم است و از بی خودی نه مستی و بی خیالی، نه از خود بیگانگی و بی خویشی، نه نفس‌گشی و خودزنی، نه تواضع و خاکساری را مراد دارد. گرچه تواضع و ایثار و دلیری و پاکدلی و خوشخویی و بی‌پروایی حکیمانه از ثمرات شیرین بی خودی عارفانه اویند. وی عشق‌ورزی با «خودتری» از خود و «من‌تری» از من را توصیه می‌کرد، تا با درآمدنش هم بنیان «خود» را برکند هم در زمان آن را غنی‌تر و پرت‌تر کند. وی تهی شدن محض را طلب و توصیه نمی‌کرد، پر شدن را هم می‌خواست، پر شدن از کسی که «خود» را هم با خود می‌آورد اما در سطحی برتر و با دستی پرت‌تر. عاشق را تهی از خود می‌خواست اما پر از معشوق، معشوقی که حاوی و حامل و مکمل عاشق است، به طوری که هم عاشق را بمیراند هم زنده کند، هم ویران کند هم آباد. و چنین بود که بی خودی را با عشق

گره می‌زد و آن را سهم و رزق عاشقی می‌دانست که به معشوقی برتر و خودتر و من‌تر دل باخته است. ازین نغزتر نمی‌توان گفت که:

ای حیات عاشقان در مُردگی دل نیابی جز که در دلبردگی

یعنی دل که گم می‌شود، تازه پیدا می‌شود و پس از دل‌بردگی است که عاشق خبردار می‌شود که دلی هم داشته است. و اینها وقتی است که دل به «دل‌تر» می‌پیوندد و خود با «خودتر» می‌آمیزد و جان تسلیم «جان‌تر» می‌شود. پس این که عشق، دواي نخوت و ناموس و افلاطون و جالینوس ماست، برای آن است که ابتدا تفرقه را به جمع و چندخودی را به تک‌خودی بدل می‌کند و سپس این خود را به «خودتر» می‌سپارد که بی‌خودی، بزرگترین برکت و بخشش اوست.

در قصه عاشق بخارایی و صدرجهان، وقتی عاشق از گریوه‌ها و سنگلاخ‌های منع و ملامت عبور می‌کند و عاقبت به وصال معشوق می‌رسد، اول سخنی که از معشوق می‌شنود این است:

ای خودِ ما بی‌خودی و مستی‌ات ای ز هست ما همیشه مستی‌ات

یعنی آن بی‌خودی، تهی‌شدگی نیست، بلکه پر شدن از خود برتر است و لذا باختن نیست بلکه بردن است، مس را دادن و طلا گرفتن است.

من غلام آن مس همّت‌پرست کو به غیر کیمیا نارد شکست

در قصه بایزید، سخن مولانا این است که آن فقیر محتشم، پر از خدا شده بود که در بی‌خودی کوس الوهیت می‌زد و دعوی خدایی می‌کرد:

چون همای «بی‌خودی» پرواز کرد آن سخن را بایزید آغاز کرد:

نیست اندر جبه‌ام الا خدا چند جویی در زمین و در سما؟

و زیباتر از همه تمثیل مرغی است که شتری را به میهمانی دعوت می‌کند و به خانه خود می‌برد:

چون به خانه مرغ اشتر پا نهاد

خانه ویران گشت و سقفش اوفتاد

خانه از مرغ تهی می شود و از اشتر پُر.

واژه «بی خودی» درین میان از آن سبب راهزنی می کند که به ظاهر حکایت از عدم و خلاء می کند. این راهزنی عمدی است تا گوش نامحرم پیغام سروش را نشنود و:

تا که شیرینی ما در دو جهان

در حجاب رو تُرش باشد نهان

اما بر محرمان پیدااست که آن عدم، روپوش وجود است و آن خلاء حجاب ملاء است. و آن «بی خودی» عین «خود» و بلکه «خودتر» شدن است. راز این تبدیل را کیمیای عشق بیان می کند که علم را به معلوم می رساند. بی سبب نبود که مولانا دشمن «خویش» بود و مرگ را چون شهد و شکر، شیرین می یافت:

دشمن خویشیم و یار آن که ما را می کُشد

غرق دریائیم و ما را موج دریا می کُشد

زان چنین خندان و خوش ما جان شیرین می دهیم

کان ملک ما را به شهد و قند و حلوا می کشد

هر یکی عاشق چون منصورند، خود را می کُشند

غیر عاشق وانما که خویش عمدا می کُشد

بس کنم یا خود بگویم سرّ مرگ عاشقان؟

گرچه مُنکر خویش را از خشم و صفرا می کُشد

حتی قصابان که هنگام کندن پوست، در زیر آن می دمیدند تا برجسته تر و برآمدنی تر شود، به مولانا اشارت تازه‌یی می دادند تا تهی شدن و پر شدن همزمان را بیازماید و در گفتار خود بیاورد:

نه که قصّاب به خنجر چو سر میش ببرد

نهلد کشته خود را، گُشد آنگاه کشاند

چو دم میش نماند ز دم خود کندش پُر

تو ببینی دم یزدان به کجاهات رساند

به مثل گفته‌ام این را و اگر نه کرم او

نکُشد هیچ کسی را و ز کشتن برهاند

و البته در صدر همه این اشارات و رموز، خطاب صریح مولانا به معشوق برین اوست که:

در دو چشم من نشین ای آن که از من من تری

تا قمر را وانمایم کز قمر روشن تری

جلوه کن در باغ تا ناموس گلشن بشکند

زانکه از صد باغ و گلشن، خوشتر و گلشن تری (۳)

چنین می‌نماید که «بی‌خودی» را دوگونه باید دانست: فقیرانه و توانگرانه. بی‌خودی فقیرانه تهی

شدن یا ناخود شدن است و بی‌خودی توانگرانه «خودتر شدن» و من‌تر شدن است.

تا اینجا معنی بی‌خودی توانگرانه و نقش رهایی‌بخش عشق را باز نمودیم. و باز نمودیم که چرا

این بی‌خودی، آدمی را هم‌نیروی پیل و شیر و همخوی بهار و باده یار می‌کند. بی‌خیالی،

نیرومندی وهمی می‌آورد، اما پر شدن از عشقی عظیم به معشوقی عظیم، عظمت می‌آفریند.

مولانا سخت‌رویی پیامبران را هم ازین جنس می‌شمارد:

من نلافم ور بلافم همچو آب نیست در آتش گُشی‌ام اضطراب

چون بدزدم چون حفیظ مخزن اوست؟ چون نباشم سخت‌رو؟ پشت من اوست

هر پیامبر سخت‌رو بُد در جهان یک سواره کوفت بر جیش شهان

هر که از خورشید باشد پشت گرم سخت‌رو باشد، نه بیم او را نه شرم

ما همچنان نکته‌هایی مانده است که شایسته است این مقال را بدان‌ها زینت و خاتمت بخشم:

نخست مقوله حیرت است. وقتی خودی عظیم‌تر بجای «خود» می‌نشیند و بی‌خودی حاصل می‌شود، این بی‌خودی با حیرت هم‌عنان است. حیرت نه گیجی است نه سراسیمگی بل محصول درآمدن شتری‌ست در خانه مرغ، نتیجه ویران شدن خانه «خود» است وقتی میهمانی «خودتر» و فربه‌تر در می‌رسد. همه تجربه‌های عرفانی و ایمانی با حیرت هم‌زاد و هم‌آغوش‌اند. و این حیرت نه فقط وجود آدمی را که زبانش را هم به زلزله و حیرت می‌افکند:

پارسی گو گرچه تازی خوش‌تر است عشق را خود صد زبان دیگر است

بوی آن دلبر چو پَران می‌شود آن زبان‌ها جمله حیران می‌شود

مولانا در سفر معراج پیامبر اکرم نیز از حیرتی یاد می‌کند که خاصگان را دست می‌دهد. وقتی جبرئیل از همسفری با پیامبر در می‌ماند و او یک سواره به جانب خدا می‌تازد (و اینها همه البته بروجه مثالی و اسطوره‌یی است)، پیامبر به او می‌گوید:

گفت او را هین پیر اندر پی‌ام گفت رو رو من حریف تو نیم

گفت باز او را پیرای پرده‌سوز من به اوج خود نرفتستم هنوز

گفت بیرون زین حدّ ای خوش فرّ من گر زخم پری بسوزد پَر من

حیرت اندر حیرت آمد زین قصص بیهشی خاصگان اندر اخصّ (۴)

و ازین بالاتر، مولانا کار دین را نیز حیرت‌افکنی می‌داند و کسی را که به تجربه حیرانی نرسیده (که محصول بی‌خودی است) دین‌دار اصیل نمی‌شناسد.

که چنین بنماید و گه ضدّ این جز که حیرانی نباشد کار دین

مقوله دوم بی‌چونی و بی‌صورتی است.

حیرت از مواجهه با بی‌چون و بی‌صورت و بی‌نام بر می‌خیزد. آن که وصفش را و نامش را می‌توان دانست و گفت، در چنگ خرد ماست اما آن که از وصف می‌گریزد، خرد را حیران می‌کند. آدمی تا با خود است با چُون است، اما بی‌خودی، رسیدن به بی‌چون و بی‌صورت است، و همین «حیاتستان بی‌چونی» است که حیرت را می‌زاید:

چون بود آن چون که از چونی رهید در حیاتستان بی‌چونی رسید؟

گویی پیش از بی‌چونی مرگ بوده است که پس از بی‌چونی حیات در می‌رسد.

و باز همین بی‌چون بی‌خود که برتر از «چون»ها می‌نشیند خود را هم نمی‌شناسد و نمی‌تواند وصف کند. در قالبی نمی‌گنجد و نام و لقبی بر او نمی‌برازد و لذا از سر حیرت می‌گوید:

چه تدبیر ای مسلمانان که من خود را نمی‌دانم

نه ترسا و یهودی‌ام، نه گبرم نه مسلمانم

مکانم لامکان باشد نشانم بی‌نشان باشد

نه تن باشد نه جان باشد که من از جان جانانم (۵)

این بی‌خود بی‌چون و بی‌نام، به حقیقت همان رند عافیت‌سوز حافظی است که ورای همه تعلقات است و گرچه با همه «صورت»ها می‌آمیزد در هیچ صورتی نمی‌ایستد و نمی‌گنجد. بنده عشق است و از دو عالم آزاد. چون از «خود» آزاد است. این عشق، طلب کردنی است، و لذا «دست از طلب ندارم تا کام من برآید». و اگرچه عشق را موهبت دانسته‌اند اما «عاشق شو» هم گفته‌اند. قرار در خود است که بی‌قراری می‌آورد. بی‌قرار باید بود تا بی‌خودی در رسد که مخزن همه قرارها و مرادهاست.

مقال را با غزلی لطیف از مولانا آغاز کردم. آن را با غزل لطیف دیگر پایان می‌دهم که هم قلم را
تطهیر هم سخن را تلطیف کرده باشم، و هم شاهد تازه‌یی بر گفته‌های پیشین آورده باشم:

عارفان را شمع و شاهد نیست از بیرون خویش خون انگوری نخورده، باده شان هم خون
خویش

ساعتی میزان آنی، ساعتی موزون این بعد ازین میزان خود شو تا شوی موزون
خویش

گر تو فرعون منی، از مصر تن بیرون کنی در درون، حالی، بینی موسی و هارون خویش
لنگری از گنج مادون بسته‌ای بر پای جان تا فروتر می‌روی هر روز با قارون خویش

یونسی دیدم نشسته بر لب دریای عشق گفتمش: چونی؟ جوابم داد بر قانون خویش
گفت: بودم اندرین دریا غذای ماهیی پس چو حرف نون خمیدم تا شدم ذالنون
خویش

زین سپس ما را مگو چونی و از چون درگذر چون ز چونی دم زند آن کس که شد بی‌چون
خویش؟

باده غمگینان خورند و ما ز می خوشدل‌تریم رو به محبوسان غم ده، ساقیا، افیون خویش
خون ما بر غم حرام و خون غم بر ما حلال هر غمی کو گرد ما گردید، شد در خون
خویش

باده گلگونه ست بر رخسار بیماران غم ما خوش از رنگ خودیم و چهره گلگون
خویش

من نیم موقوف نفخ صور همچون مردگان هر زمانم عشق جانی می‌دهند ز افسون
خویش

در بهشت استبرق سبز است و خلخال و حریر
عشق نقد می دهد از اطلس و اکسون
خویش

دی منجم گفت: دیدم طالعی داری تو سعد
گفتمش: آری، ولیک از ماه روزافزون خویش
مه که باشد با مه ما؟! کز جمال و طالعش
نحس اکبر سعد اکبر گشت بر گردون خویش

پانوشت‌ها:

۱. این همان بی‌خودی مذموم است که عین فرار از خویشتن است و مولانا آن را چنین بیان می‌کند:

تا دمی از رنج هستی وا رهند ننگ خمر و زمر بر خود می‌نهند
می‌گریزند از خودی در بی‌خودی یا به‌مستی یا به شغل ای مهتدی

۲. سوره حشر آیه ۱۹.

۳. تعبیراتی چون من‌تر و گلشن‌تر که فقط در آثار مولانا یافت می‌شود و در ادبیات فارسی سابقه و نظیر ندارد، گویای تجربه‌های عارفانه و عاشقانه فربهی است که در لفظ نمی‌گنجیده و لذا لفظ را می‌شکسته است. بی‌سبب نبود که مولانا در خطاب به معشوق ازلی می‌گفت:

لفظ و حرف و صوت را بر هم زنم / تا که بی این هر سه با تو دم زنم ...

۴. کلمهٔ اخص را گرچه همه نسخه‌های خطی و چاپی به همین صورت آورده‌اند، لکن اخص صحیح‌تر می‌نماید. عیب قافیه دارد ولی مولانا را با قافیه‌اندیشی چه کار؟

۵. این ابیات در ویرایش فروزانفر از دیوان شمس یافت نمی‌شوند اما در چاپ کلکته آمده‌اند و شهرتی دارند.

از دولت احمدی تا دولت محمودی (درباره محمود دولت آبادی)

کشفی تازه در دیوان حافظ

دیشب دوست حافظ شناسم تلفن زد و خبری بهجت اثر داد. گفت هدیه‌ای گرانبها برایت دارم: در یکی از نسخه‌های کهن دیوان حافظ غزل تازه‌ای پیدا کردم که بسیار خواندنی و شنیدنی است و آنگاه فکس مرا گرفت و عکس غزل را فرستاد. و اینک آن غزل:

برو به کار خود ای «کاتب» این چه فریاد است

مرا فتاده دل از کف، تو را چه افتاده است

چه گویمت که به میخانه دوش مست و خراب

سروش عالم غییم چه مژده‌ها داده است

که ای بلندنظر شاه‌باز سدره نشین

«چه غم ز طعنه محمود دولت آباد است»

«بخوان به دولت محمود و اختر مسعود

سرود عشق، که از هفت دولت آزاد است»

حسد چه می‌بری‌ای «سست نثر» بر حافظ

قبول خاطر و لطف سخن، خداداد است

(توضیح: کلمات و جملاتی که در میان گیومه آمده در نسخه‌های چاپی حافظ دیده نمی‌شود.)

به جستجو برآمدم که قصه چیست و محمود دولت‌آباد کیست. خبر آوردند خفته‌ای است در غاری نزدیک دولت‌آباد که پس از ۳۰ سال ناگهان بی‌خواب شده و دست و رو نشسته به پشت میز خطابه پرتاب شده و به حیا و ادب پشت کرده و صدا درشت کرده و با «سخافت و شناخت» از معلمی به نام عبدالکریم سروش سخن رانده و او را «شیخ انقلاب فرهنگی» خوانده و دروغ

در دغل کرده و متکبرانه با حق جدل کرده است. و این همه عقده‌گشایی و ناخجستگی در مجلسی به نام و حمایت از مهندس موسوی که در پی پوشیدن قبای خجسته صدارت است.

گزافه و یاوه بسیار شنیده بودم اما این گاف‌های گزاف واقعا نوبر بود. از جنسی دیگر بود. از هیچکس چندان نرنجیدم که از میرحسین. آخر او می‌توانست به این خفته پریشان‌گو بیاموزد که انقلاب فرهنگی را (برای بستن دانشگاه‌ها) دانشجویان به راه انداختند نه سروش. و ستاد انقلاب فرهنگی را (برای گشودن دانشگاه‌ها) امام خمینی بنیان نهاد، نه سروش. و لذا آن «شناخت و سخافت و تقلید مضحک» (به زعم او) کار دیگری بود نه سروش. و ستاد انقلاب فرهنگی هفت عضو داشت (و اینک ۳۰ عضو) نه فقط یک عضو و آن هم سروش. و آقای میرحسین موسوی، از ۳۰ سال پیش عضو ستاد انقلاب فرهنگی بود و امروز عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی، نه سروش که ۲۶ سال پیش استعفا داد (و تنها عضو مستعفی ستاد بود). ستاد انقلاب فرهنگی همه‌گونه شیخی داشت جز سروش، که نه روحانی بود و نه کهنسال و نه کهنه‌کار سیاسی. از دکتر شریعتمداری گرفته (متولد ۱۳۰۲) که شیخوخیت سنی داشت تا احمدی، باهنر، مهدوی‌کنی، جلال‌الدین فارسی و حسن حبیبی (متولد ۱۳۱۲) که مشایخ درجه دوم بودند. نه سروش که متولد ۱۳۲۴ بود و جوان‌ترین عضو ستاد. و آوازه اجتماعی و شیخوخیت سیاسی هم با آن مشایخ بود نه سروش، که تازه از گرد راه رسیده بود و به حکم امام برای خدمت به فرهنگ، در آن ستاد بدون ستاندن قرانی مزد، شبانه‌روز عرق شرافت می‌ریخت. و شیخ روحانی ستاد هم حجت‌الاسلام باهنر و مهدوی و املشی و احمدی و خوشوقت بودند نه سروش. و باری اگر ستاد انقلاب فرهنگی شیخی داشت این شیخ کسی جز شخص شخیص مهندس میرحسین موسوی نبود که پاره‌ای از جلسات ستاد در دفتر نخست وزیری و زیر اشراف و صدارت او برپا می‌شد. و علاوه بر میرحسین، خاتمی و احمدی و شریعتمداری و صادق واعظزاده و... در آن حضور داشتند و گواهان این امرند. و باری شیخ ستاد بودن نه حسن است، نه عیب. آنکه عیب است دروغ زنی و در یوزگی و چاپلوسی کردن و سابقه استالینی داشتن و فرصت‌طلبانه ژست آزادی‌خواهی گرفتن است. تعجب من این است که چرا مهندس موسوی پرده از این راز ساده

بر نمی‌دارد و نقش خود در ستاد انقلاب فرهنگی و نظر خود را درباره آن نمی‌گوید تا پریشان‌گویان، بیش از این سم‌پاشی و فحاشی نکنند.

نیز خوب بود مهندس موسوی به آن خفته پریشان‌گو آموزش و هشاری می‌داد که وقتی امروز در تلویزیون می‌گویند وزارت ارشاد به آیین‌نامه انقلاب فرهنگی عمل می‌کند (که به گمان وی غیرقانونی است) و سانسور کتاب می‌کند، این آیین‌نامه دست‌پخت همین شورای انقلاب فرهنگی است که اینک برپاست و میرحسین و حداد و داوری و کچوئیان و رحیم‌پور ازغدی و... اعضای آنند. نه دست‌پخت ستاد انقلاب فرهنگی که ۲۶ سال است دار فانی را وداع کرده و استخوانش را خاک خورده است. و اگر آن پریشان‌گوی بی‌خبر، شکوه‌ای از ارشادیان دارد به مهندس موسوی شکایت کند که آیین‌نامه برایشان تنظیم کرده است نه سروش که خود قربانی آن آیین‌نامه‌هاست و کتاب‌هایش در ارشاد غمباد کرده است.

حالا بنگرید خفته در غاری که فرق انقلاب فرهنگی و ستاد انقلاب فرهنگی و شورای انقلاب فرهنگی را نمی‌داند و اعضایشان را نمی‌شناسد و از کارهاشان خبر ندارد و دیروز و امروز را به هم می‌بافد و زمان را در می‌نوردد و دروغ بر دروغ می‌انبارد و جهل بر جهل می‌تند، چون ماموری نامعذور به امید پاداشی موعود حمله بر معلمی یک قبا می‌آورد که از دیدگاه استالینی، جز استقلال رای و مسلمانی و دموکراسی خواهی (و لابد عدم حمایت از میرحسین موسوی) جرمی و خطیئه‌ای ندارد. و حتی نزاکت و ادب مقام را نگاه نمی‌دارد و به میزبان خود که همان شیخ انقلاب فرهنگی است توهین می‌کند و اینقدر نمی‌داند که این میزبان که دولت‌آبادی به حمایت و ترویج‌اش برخاسته، ۳۰ سال است که عضو آن ستاد و شورا بوده است و امضاکننده همان آیین‌نامه‌های «غیرقانونی» است که وی از آنها می‌خروشد و می‌گریزد و پیرو و مرید و مقلد و فدایی همان امامی است که بنیانگذار انقلاب فرهنگی است و «مقلد مضحک همان شناخت و سخافتی» است که دولت‌آبادی زبان خود را به لوث کلماتش می‌آلاید. باری از بانیان آن جلسه جناحی و ستادی و انتخاباتی، و در صدر همه از آقای میرحسین موسوی نیز باید سپاسگزاری کرد که حق خادمان فرهنگ را چنین می‌گزارند و به تاوان داشتن رایبی مستقل و

مشروع، آنان را پیش گلا دیاتورها می‌افکنند و پوست و پوستینشان را می‌کنند و هلله‌کنان قصه‌اش را بر سر بازار و برزن می‌گویند و در رسانه‌های خبری خود می‌آورند. اما مباد از یاد ببرند که ناقدان را خوراک درندگان کردن، تصویر موحشی است که هیچگاه از یاد جوانان این دیار نخواهد رفت، شاید آبی به آسیاب آرا بریزد اما آبرویی تحصیل نخواهد کرد.

مرا هر آینه خاموش بودن اولی‌تر

که جهل پیش خردمند، عذر نادان است

و ما أُبْرِي نَفْسِي وَ ما أَرْكَبُهَا

که هرچه نقل کنند از بشر در امکان است

حضور بی رحم تیشه تخریب

بر سبیل مقدمه

سال ۱۳۵۴ خورشیدی بود. برای دیدار دوستان و بستگان از انگلستان به ایران آمدم. سفری هم به خراسان رفتم. آن روزها ولیان نایب التولیه آستان قدس بود و برای ایجاد فضای باز دست به تخریب بناها و بازارچه های اطراف حرم برده بود.

میزبان ما که مردی جهان دیده و خوش بیان بود برای من تعریف میکرد که این روزها مردم مشهد تفریح تازه یی یافته اند. دسته دسته جمع میشوند و به انتظار و نظاره تخریب دیوارها و سقفها می ایستند و همین که منجینی یا بولدزری بر سر سقفی میکوبد یا پی دیواری را میروبد همزمان با فرو ریختن دیوار و سقف، آنها هم از سرور و شعف نفسی بیرون میدهند و آوایی بر می اورند...

این قصه در تاریک خانه ذهن من خفته بود تا پست مدرنیسم و فرزند دلبدش دکسترکسیون (اوراق سازی، شالوده شکنی، پریشانگری، ویرانگری، شرحه شرحه کردن...) آن هم به شکل ممسوخ، آن را دوباره بیدار کردند. بی اختیار به یاد آن حکایت افتادم و لذتی که درخشونت ویران کردن هست و نفرتی که بعضی ها از سامان و آبادانی دارند.

گرچه اشارتم در این سخنان فقط به مراد فرهادپور نیست اما ناچارم از او شروع کنم چون اوست که به قول جوانها چندی است "به من گیر میدهد" و حمله بر من درویش یک قبامی آورد و پا در کفش من میکند و خاک در چشم من میزند و تیغ بر چهره من میکشد. شیوه کار (یا نقد او) کژیها و نارواییهایی دارد که اگر همه گیر شود آفتها و آسیبهایی مهیب بار خواهد آورد. لذا هم از سر شفقت بر وی (و خریدارن وی) و هم به انگیزه توضیح و دفاع از خویش و هم به منزله طبابتی فرهنگی این قطعه کوتاه را می نویسم.

من اگر می خواستم به شیوه مراد فرهادپور، به او "گیر بدهم" و کار وی را نقد کنم آسانترین و ارزانترین شیوه همین بود که جایی در "مناسبات قدرت" به او بدهم و چالشها و تناقضهای

وضع موجود را به یاری بطلبم. و با تکیه بر اصل “ همه چیز سیاسی است ” برای او پاپوشی بدوزم و او را به همسویی با اقتدار گرایان و در یوزگی از آنان متهم کنم یا به کاستی های روانی و رفتاری و ترس و طمع های سیاسی او اشاره کنم و “حواله سر دشمن به سنگ خاره کنم”.

اما این شیوه درست همان چیزی است که من به نفی و طردش بر خاسته ام و لذا نمی توانم با آن آرام بنشینم. پس بهتر است مستقیم و صریح به سراغ مراد خود روم. دریافت من این است که مراد فرهاد پور، به “افکار” چندان اهمیت نمی دهد که به حواشی آنها. آشکارتر بگویم وی جرات رویارویی با فکر و قدرت نقد معرفتی آنرا ندارد و این بی قدرتی و بی جراتی را در لفافی از انگیزه خوانیها، سیاست مالی ها و ماستمالی ها، تخفیف و تمسخرها، طعن و کنایه ها، شماتت ها و ملامت ها، حرمت شکنی ها و فرا فکنی ها فرو می پوشاند، و در این میدان چنان گرد و خاکی به پا می کند که چشم خودش را هم نا بینا می کند. آنگاه در این تاریکی و نا بینایی، طنابی را که برای خفه کردن حریف آماده کرده، نا خواسته بر گردن خویش می پیچد.

در نوشته های وی هر چه بگردی سکوت پر لطافت تفکر حس نمی شود اما تا بخواهی غوغای بی نزاکت تمسخر به گوش می رسد. لذت از ویران کردن و نفرت از برهان آوردن، غیبت دردناک عینک تحلیل و حضور بی رحم تیشه تخریب چهار خصلت اصلی اثار اوست.

در نوامبر ۲۰۰۶ در سمینار “لغت نامه فلسفی” در رم، مقالی خواندم زیر عنوان “اندر باب عقل”. در آنجا از سه رقیب عقل که خود آنها را آزموده و زیسته بودم یعنی وحی و عشق و انقلاب، به کوتاهی سخن گفتم و در باب انقلاب آوردم که “در انقلابها نوعا سهم عشق و سهم عاطفه به خوبی ادا میشوند اما سهم عقل به خوبی ادا نمی شود... انقلابیون آرمان گرایان آتشی هستند که در بر آورد توانایی های خود دچار توهم میشوند، گمان میکنند به سرعت میتوانند سنتها و انسانها را عوض کنند و سنن و آدمیان تازه به جای آنها بنشانند... در انقلابها تنها یک معیار برای خوب و بد وجود دارد و آن خود انقلاب است و این عین بی معیاری است... کار عاقلان در عرصه انقلابها برگرداندن موج انقلاب نیست، چنین توانایی های را ندارند. کارشان کم کردن ویرانیها و راندن انرژی ها از پریشانی و ویرانی به سوی سامان دهی است و من خود که در دل

یک انقلاب زیسته و مسولیت هایی را به عهده داشته‌ام این حقیقت را با دل و جان آزموده‌ام... از میان رقبای سه گانه عقل: وحی و عشق و انقلاب، این سومی از همه بی رحم تر و عقل ستیزتر است“.

مراد فرهادپور در واکنشی تند (زباناً و زماناً) به آن مقاله، از ”پس روی روشنفکران دینی“ سخن گفت و چنین نوشت: ”ضد عقلانی شمردن انقلاب از سوی کسانی که تا پیش از آن در فرنگستان فیزیک و شیمی می‌خواندند و فقط به لطف این رخداد یک شبه به ایدئولوگ اصلی جریان حاکم بدل شدند، آن هم به لطف معرفی نصف نیمه آرای کسانی چون پوپر و هایدگر و تکرار نظرات پوپر در باب غیر علمی بودن مارکسیسم و روان کاوی که از قضا در فضای بحثهای فلسفی امروزه دیگر هیچ خریداری ندارند، جای بسی تعجب دارد“.

یعنی صاف و پوست کنده (و پوست کنده)، به من میگوید این حرفها به تو نیامده. تو کسی نبودی. سواد و صلاحیتی نداشتی. حداکثر حرفهای (هایدگر؟) و پوپر را نجویده و نیم پخته تکرار میکردی. دری به تخته ای خورد و یک شبه ”ایدئو لوگ اصلی“ جریان حاکم شدی و حالا نمک شناسی میکنی و عقل را به جنگ انقلاب می‌فرستی.

من البته از مقابله بمثل حیا می‌کنم و پاسخی برای این طعنه ها و کنایه ها ندارم بلکه بنا را بر صحت همه آنها میگذارم. اما پرسش من این است که چه حاجتی به این همه بی حرمتی و شخصیت شکنی است؟ این حرفها چه ربطی به اصل موضوع دارد؟ کار از اینها ساده تر است. من ادعای کرده‌ام (و آن این است که در انقلابها سهم عقل خوب ادا نمی‌شود) تو هم حرفی بزن و دلیلی بیاور و بگو بر عکس، سهم عقل خیلی خوب ادا میشود. کمر ادعای مرا بشکن چرا سر مرا میشکنی؟ این حرفها درست هم که باشد نامربوط است، یعنی به صدق و کذب ادعای من ربطی ندارد.

حالا طنز جالب و طناب پیچ قضیه اینجاست که از قضا همین سنگ پاره ها که بطرف من پرتاب میشود دیوار ادعای مرا بلند تر میکند. وقتی آدم بی سواد وبی صلاحیتی که سرمایه بی جز

سفاهت ندارد یک شبه ایدئولوگ اصلی انقلاب میشود آیا خود روشن ترین دلیل بر این نیست که انقلاب ها غیر عقلانی اند؟ چه دلیلی ازین بالاتر؟

می گویند کسانی که دیگران را تحقیر میکنند خود عقده حقارت دارند. من این را نمی گویم. حرف من این است که تیر تحقیر میفکن. تیر تحلیل بیفکن. آن هم به سخن، نه به سخن گو. حواشی را بگذر و محتوا را بر گیر. تو که نمیخواهی از نردبان پوسیده پوپر ستیزی بالا بروی و مثل آن جدال گر سالهای نخستین انقلاب (که از قضا او را باید ایدئولوگ جریان حاکم بخوانی که ریشه ایده ولایت را در افلاتون می جست) پست ها و پادشاهای کلان بگیری؟ “ با پادشاه بگوی که روزی مقدر است.” این گونه سخن گفتن هر اسمی و صفتی داشته باشد نقد عالمانه و منصفانه نیست. تخریب و تخفیف و اهانت و بی انصافی است و بد سرمشقی است برای جوانانی که بدین ویرانگری ها نظر میکنند و اثر می پذیرند.

نمیدانم که نویسندگان ما تا کی می خو اهند در پوپر ستیزی با هم مسابقه بگذارند و در گرداب این گفتمان گرفتار بمانند؟ آنکه آغازگر این حمله های هیستریک بود اینک خود پشیمان و پریشان است و به جدال خصمانه و نا عالمانه خود شرمسارانه اعتراف می کند و با نوشتن مقاله و کتاب میکوشد آبروی بر خاک ریخته خود را به جوی خوش نامی باز گرداند ، چه جای مقلدان و معربدان؟

پرده بالا میرود و صحنه دوم نمایش آغاز میشود: محمد رضا نیکفر در نقد “بسط تجربه نبوی” می نویسد که آن اهمیاتی بی اهمیت است. مراد فرهاد پور انرا بل میگیرد و فرصت را مغتنم می شمارد و وارد صحنه میشود و به نیکفر می گوید خوش گفتمی و گل گفتمی. این روشن فکران دینی همه از دم “مترجم اند” و حرف مهمی نمی زنند و اصلا حرف مهمی ندارند که بزنند و “مثال بارز اینگونه عشق به تئوری و نظریه پردازی به ویژه مونتاز نظریه (که امروز به بن بست و بی فایده گی و سترونی اجتماعی، سیاسی مبحث هرمنوتیک دینی و غیر دینی و نیز تکراری شدن و خستگی همگانی از این گونه مسائل دامن زده است) نظریه ٬٬بسط تجربه نبوی است ”. به علاوه این حرفهای هرمنوتیکی را هزار سال است که همه گفته اند و تکرار میکنند حتا “وهابیون هم

همین کار را کرده و میکنند... و برای مثال پرداخت پول به جای شتر برای زکات با همین روش‌ها صورت می‌گیرد منتها این کاری است که فقها خیلی بهتر انجام می‌دهند بدون نیاز به هر گونه هر منوتیک گادامری“.

تعبیر مونتاز نظریه و سترونی و بی فایده‌گی هرمنوتیک دینی و غیر دینی بر “رئوف طاهری” گران می‌آید و ضمن نقدی ستایش آمیز از فرهاد پور می‌خواهد تا در اندیشه و کلام خود دوباره بنگرد و جمعی را که فداکارانه و فروتنانه پا به میدان روشن فکری دینی نهاده اند چنین به چوب تخفیف و تهمت نراند و جفا کارانه بر آنان نتازد و سخن را مختصر نگیرد و جهد و جهاد آنان را با اوصافی چنان خنک و سبک، کوچک نشمارد و باج به دشمن ندهد و آب به آسیاب او نریزد و حرمت ارباب فکر را در این برهوت بی فکری نشکند و با دین شناسان خرافه ستیز بی خشونت و نرم سیرت درشتی نکند و به چوب دستی اهانت بر روی آنان نکوبد و “حملات تمسخر آمیز” خود را فرو نهد و چراغی را که ایزد بر افروخته است پف نکند تا ریش و ریشه اش نسوزد.

فرهاد پور ابتدا دفاعی نادمانه و نیم جان از خود میکند که چرامردم را دعوت به حمایت از کاندیدایی خاص (هاشمی رفسنجانی) در انتخابات ریاست جمهوری کرده است. دفاع وی درین خلاصه میشود که “تماسی تلفنی و تعارفات و رودربایستی های دوستانه” وی را به ورطه آن “اشتباه سیاسی” افکنده است. آنگاه به “مونتاز نظریه” میرسد. اینجا دیگر از آن افتادگی و شرمساری خبری نیست. اگر تا کنون صدایی گرفته داشت اینک گلویی گشاده مییابد تا به تشدید حملات خود بپردازد. “زان قوی تر گفت کاول گفته بود“.

میگوید شبستری که خود از آغاز معترف بود که کارش “ترجمه و کاربست یک سنت فکری غربی” است. آن دیگری هم با همه ادعاها و القاب بزرگ چون “لوتر اسلام”، قبض و بسطش “با آرای کسانی چون بارت و بولتمان و شوایتزر شباهت بسیار دارند” و کشف این شباهت کار تازه‌یی نیست. و “این جریانهای فکری نه فقط ایده یا مفهوم نویی به کار بولتمان اضافه نکردند بلکه بلحاظ قدرت تحلیل و تحقیق انتقادی و دید تاریخی رادیکال با او فاصله بسیار دارند“.

دلیلش هم سلطه فلسفه تحلیلی است که با "گسترش دلالت بازی و رانت خواری وافت فرهنگی - اخلاقی و سیاست زدایی پوپولیستی ارتباط مستقیم دارد".

والته این آغاز سخن است. قلم فرهاد پور تازه گرم شده است و پس از این نوبت به سلطه نیولیبرالیزم و منطق دوران غار نشینی و رابطه نهادی عرفا و فقها با استبداد مطلقه شرقی و سپس هارت و ژیزک و آگامبن و بدیو و دریدا و هگل..... میرسد که باید چشمها را شست و بتماشا نشست.

البته جای شکرش باقیست که دمب قبض و بسط را یکسره به دمب پوپر وصل نمیکند و به عوض سراغ بارت و بولتمان میروند و سپس سر فیلسوفان تحلیلی را در خورجین دلالت ها و رانت خواران فرو می برد. پیوند فقها و استبداد شرقی را هم موقتا کنار میگذارد و بد نمی بیند که باجی به آنان بدهد و بگوید حتی فقهای وهابی هم از روشنفکران دینی هزار سال جلو ترند و بهتر میتوانند قصه زکات شتر را با پول حل کنند. و البته برای او فرقی نمیکند که مساله "فقهای وهابی" پرداخت زکات شتر نیست بلکه پرداخت پول بجای شتر در دیه قتل خطایی است. و با این میزان از دقت و اطلاع میخواهد بر شتر مراد سوار شود و تومار روشنفکری دینی را لوله کند و بر تاق تعطیل بگذارد (یکروز روشنفکران دینی را کنار دست سلمان رشدی می نشانند حالا زیر دست وهابی ها می نشاند تا مسند بعدی کجا باشد. یک مطلوب و اینهمه طالبان!).

سخن من اما با او در محتوا نیست. در شیوه و صورت است. حرف من اینست که این چه شیوه نقد کردن است؟ آخر نباید نیم دلیلی آورد برای اینکه چرا رانت خواری و دلالت بازی با گسترش فلسفه تحلیلی مستقیما مربوط است؟ و بفرض که مربوط باشند چرا این ارتباط موجب ضعف و خفت فلسفه تحلیلی است؟ دلالتان و رانت خواران آب هم مینوشند، از ریاضیات و ادبیات هم استفاده میکنند، آیا بر هوا و غذا و ریاضی و... هم به جرم ارتباطشان با دلالتان باید لعنت فرستاد و در خوبیشان شک کرد؟ از قضا چنانکه مورخان علم میگویند گسترش علم آمار با گسترش قمار بازی همبسته بوده است ولی مگر هر ارتباطی موجب وهن و بطلان است؟ از اینکه مسلم بگیریم که رانت خواری بد است (مطابق کدام فلسفه اخلاق؟ کدام معنای بد؟ آنها هم توضیح

تحلیلی میخواهد) آیا میتوانیم هر چه را نمیپسندیم بی دلیل به آن وصل کنیم و بی باکانه به زباله دان نفرت بفرستیم؟ البته همین موشکافیهای من هم از جنس فلسفه تحلیلی است و لا بد باب مذاق دلالان و رانت خواران!

بلی جلال الدین بلخی هم از موشکافیها و گره گشاییهای متکلمان و "فلسفه تحلیلی" شان ناخشنود بود و با آنان در می پیچید ولی نه به این سستی و شلختگی. تازه از او هم با همه جلالت و دیانت حرف بی حساب و بی دلیل نباید شنود چه جای دیگران.

میرسیم به "مهم نبودن بسط تجربه نبوی". مهم برای که و نسبت به چه؟ چون شما دوست ندارید پس مهم نیست؟ بلی برای روزه خواران رویت هلال اول و آخر رمضان مهم نیست، برای روزه داران چطور؟ پناه بر خدا از اینهمه خود مداری.

اما قصه ترجمه و مونتاژ نظریه. گیرم که قبض و بسط همه اش ترجمه و مونتاژ باشد و در قوت تحلیل فروتر از بارت و بولتمان باشد، این چه ربطی به صدق و استحکام منطق آن دارد؟ عقل فرو میماند که این چه بیراهه رفتن است. در صد کوچه و پس کوچه ترجمه و مونتاژ و رانت خواری و دلال بازی و... میپیچد و خود را به صد در میزند تا از جاده راست نرود و با اصل فکر مواجهه نکند.

واژه های ترجمه و مونتاژ البته احتیاج به هیچ ترجمه و مونتاژی ندارند. پیداست که از همان اول میخواهند بر سر مال بکوبند و زیرآب نویسند را بزنند و از مواجهه با فکر فرار کنند و راه آسانتر را در پیش گیرند یعنی قطار کردن نام این و آن و چسباندن همه چیز به همه چیز و در آوردن همه چیز از همه چیز و دست آخر هم فاتحه منطق و تحلیل را خواندن و فیلسوفان تحلیلی را دست انداختن و دستشان را در دست رانت خواران نهادن. من البته خوب میفهمم لذت این ویرانگری و زیرآب زدن های نان و آب دار و دل خنک کن را: هم مینماییم که کاری میکنیم و بیکار ننشسته ایم، هم به روشنفکران نشان میدهیم که اهل بخیه ایم و اینطور نیست که فقط آدورنو و هابرماس و هورکهایمر و پانن برگ و ژیزک و آگامبن و بدیو... را خوانده باشیم، دمب بولتمان و بارت و شوایتزر را هم وجب کرده ایم،

چند کلمه یی هم در باره اصل واصلت آن مدعای فاخر بگویم که میگوید قبض و بسط ترجمه حرفهای بارت و بولتمان است بلکه از آنها بسی پس تر و پست تر است: افسانه پردازی و چهره آرای و قلم گردانی و دعوی پیشگامی در باره خویش و آراء خویش هیچگاه سبک و شان صاحب قبض و بسط نبوده است و اینرا همه آثارم گواهی میدهند. آنرا برای مورخان نهاده ام تا خلوص ابتکار و نفوذ اقتباس را در آثار من بجویند و بنمایند. اما میخواهم به فرهاد پور بگویم که آسانگیری و سرسری خوانی درین جا کار دستش داده است. برای من از روز روشن ترست که او نه قبض و بسط را درست خوانده است نه بارت و بولتمان را. به صف کردن و به رخ کشیدن نامهای آن متکلمان هم متاسفانه جز علم فروشی و عالم نمایی هیچ مفاد و مصرفی ندارد. حکایت آنکس است که وصف نهنگ میگفت. کسی گفتش مگر نهنگ را میشناسی. گفت البته که میشناسم، چون شتر دوشاخ دارد. گفت میدانستم که نهنگ را نمیشناسی اکنون دانستم که شتر را هم نمیشناسی (مقالات شمس تبریزی)!

از قضا در فضای تحقیق هیچ چیز راهزن تر از شباهت های صوری و ظاهری نیست. اگر مراد فرهاد پور سرکی به قبض و بسط کشیده و نگاهکی به بارت و بولتمان انداخته و سپس به این کشف فاخر مفتخر شده که یکی ترجمه ناقص و نازل دیگری است برود و مدال افتخارش را از بی دقتی ها و بی روشی های خود بگیرد و گرنه این گاف گراف اینهمه در کرنا کردن ندارد. آیا وی واقعا می پندارد همه کوشش روشنفکران دینی در ذاتی و عرضی و اقلی و اکثری و هویت و حقیقت و قبض و بسط و امامت و خاتمیت و صورت و بی صورتی و طوطی و زنبور و قرائت های دینی، هرمنوتیک دینی و حقوق بشر و... درین خلاصه میشود که "زکات شتر" را چگونه به روز و بسامان کنند؟ زهی افیون زهی افسون، زهی گفتار نا موزون. زهی معرفت، زهی انصاف، زهی گوهر ناشناس نا صراف!

معلوم است که مرغ همسایه غاز دارد و قبض و بسط هرچه بکند بگرد قلم بولتمان نمیرسد. جرمش این است که خودی است و داماد سر خانه که عزتی ندارد. مگر خواجه شیراز بفریاد برسد که گفت:

می دارم چو جان صافی و صوفی میکند عیش

خدایا هیچ عاقل را مبادا بخت بد روزی

همین قدر بگویم که من هنگام اندیشیدن و نوشتن قبض و بسط نه بارت را خوانده بودم نه بولتمان را، نه گادامر نه هرش را، نه ارکون نه ابوزید را. اکنون هم که به خود و آنها مینگرم تفاوتهای بسیار در میان می بینم. اصول و فروعی در قبض و بسط هست که در آثار آن بزرگان نیست. با اینهمه نه ادعای پیشی بر آنان دارم نه بیشی. و البته نه مترجم آنانم نه وامدارشان. فکر و ذکر خود را داشته ام و متاع و محصول خود را عرضه کرده ام.

عاریت کس نپذیرفته ام

آنچه دلم گفت بگو گفته ام

در عرصه هنر و نظر هیچگاه بعید و بدیع نبوده و نیست که نظر ورزان به مسایل مشابه بیندیشند و به پاسخهای ظاهرا مشابه برسند. این مشابهت ها همیشه با تفاوت هایی همراهند که به همان اندازه مهم اند و ندیدنشان موجب خامی و نا رسایی داوری میشود. تامس کوهن شرح نیکویی در باب کشف همزمان اصل بقاء انرژی در آلمان و انگلستان و فرانسه میدهد که خواندنی و راهگشاست.

همچنین همه آثار من گواهی میدهند که مرا شرمی و دریغی نیست که وامداری خود به پهلوانان و پیشروان پیشه و اندیشه خود را نکته بنکته مو بمو باز نمایم. حالا اینکه کسی بیاید و شلتاقی کند و در کمان گمان تیر تهمتی بنهد و حباب خالی خیالی را بشکند و مشت “ مترجمی ” را باز کند و راز “ ترجمه ” یی را بر آفتاب بیفکند و بر کوشش نجیبانه و فروتنانه کوششگری خط بطلان و عدوان بکشد، یاد آور موذنی است که در اذان نام خود را می گفت و شهادت بر نبوت خود می داد. باید به او گفت: “ کس نزده است ازین کمان تیر مراد بر هدف “. دست کم میگفتی ویتگشتاین و کواین و هگل (بلی هگل) و مولوی ... تا اندکی راست آید.

باز شدن ناگهانی پای لوتر هم به این معرکه تماشایی است. فرهاد پور تنها نیست. کس دیگری هم هست که به "لوتر اسلام" آلرژی دارد. او هم به تصلب و امتناع تفکر، مبتلا است و عمری است با هگل پا به گل مانده است. گفتم باو لقب "ماکیاولی" بدهند تا آرام بگیرد. برای فرهاد پور اما هنوز لقبی خسروانه و شیرین نیافته ام. شاید آن را در قصه مجنون بیابم.

لوتر را در رویا دیدم. پرسید "دشمنان تو کی ریش مرا رها میکنند گفتم دعایشان کن تا ریشه یی بیابند".

سخن به درازا کشید، مرادم از این همه اشاره و تنبیه فقط مراد فرهادپور نبود. وقت آنست که دامن سخن را در چینم و خداوند را به خاطر همه دوستان و دشمنانی که به من عطا کرده سپاس بگذارم.

سعدیا بسیار گفتن عمر ضایع کردن است وقت عذر آوردن ست استغفرالله العظیم

طوطی و زنبور

استاد مکرم حضرت آیت الله آقای جعفر سبحانی

پس از تقدیم درود و شادباش اردیبهشتی،

نامه دوم تان مسرت وصول بخشید.

مهر از سر نامه برگرفتم گویی که سر گلابدان است

جهد پر شهد و خطاب بی عتاب شما را ستوده بودم و اینک بیشتر می ستایم.

یکم. سخنتان را از "قوس نزولی" احوال و افکار من در بیست سال اخیر آغاز کرده اید، یعنی از ظهور "قبض و بسط تنوریک شریعت" به بعد. خشنود و سپاسگزارم از اینکه اختر اقبال و سعد و نحس احوال مرا چنین مشفقانه رصد می کنید، لکن بدرستی نمی دانم که رصدخانه کجاست. چنین می نماید که شاقول و اسطرلاب بدست شماست و با آن ارتفاع آفتاب می گیرید و حکم به صعود و نزول کواکب می دهید. باکی نیست. اما اگر من بودم اندیشه ها را به میزان حجت و به معیار حقیقت می سنجیدم و برای مخاطب هم حظی و شانی از انتخاب و اجتهاد قائل می شدم.

از جلساتی در قم و تهران یاد کرده اید که با من در فلان و فلان مساله احتجاج کرده اید و قبول نکردن مرا نشانه تنزل من گرفته اید. آیا عالمانه احتمال نمی دهید که شاید ضعف در حجّت شما بوده است نه در عقیدت و صداقت من؟ من آن جلسات را نیک بخاطر دارم و اینک بخاطر شما می آورم که در موسسه حکمت و ادیان که سخن از "حسن عقلانی صدق" و قبح عقلانی کذب می گفتید، پرسیدم مگر به اعتقاد معتزلیان آنکه عقلاً قبیح است "کذب ضار" نیست (دروغ زیان بخش نه کذب مطلق)؟ و شما تصدیق کردید. آنگاه گفتم پس بنظر شما منعی ندارد که خداوند با خلق خود دروغی بگوید سودمند (در قرآن یا جای دیگر) و شما گفتید محتمل است اما احتمالش یک در میلیون است! آیا این را به خاطر می آورید؟

این اجتهاد شما بود در باب احتمال کذب خداوند و من شما را به خاطر آن ملامت نمی کنم و از شما توبه نمی طلبم، اما در شگفتم از این که شما کسی را ملامت می کنید که عمری ست خردورزانه و فروتنانه به اجتهاد می پردازد و تحقیق را به جای تقلید می نشاند و از سنت سستبر ارتدکسی نمی هراسد و در وحی و فراورده های آن بدیده نقاد عقل خداداد می نگرد و مطمئن است "که آبروی شریعت بدین قدر نرود."

حالا که "قوس نزول" عقیدت مرا رصد کرده اید، ای کاش "قوس صعود" خشونت را نیز از سرشفقت رصد می فرمودید و از شبهه همسویی با جفاکاران می گریختید و با سکوت خود، تیغ قساوت آنرا تیزتر نمی کردید و سراغی از جفاها که بر صاحب این قلم بل همه صاحب قلمان رفت نیز می گرفتید و بانگی بلند و بیدادستیزانه بر بی رسمی ها برمی آوردید و ستم ها و حق کشی های ظالمان را تقبیح می نمودید. از من بگذرید، آن مرجع یگانه "آن قطب زمان دیده ور / کز ثباتش کوه گردد خیره سر" مگر چه کرده بود که به آن صاعقه عذاب گرفتار آمد و چرا شما و دیگر مراجع سرها در گلیم کشیدید و در کنج خاموشی خزیدید و اعتراضی آشکار نکردید؟ مظلومه آن حصر و حبس و رنج و زجر ناروا را که بر آن فقیه نزیه رفت و همچنان می رود، آسمانها نمی توانند کشید. "تاوان این خون تا قیامت ماند بر ما". و چون او بسی بسیار.

آخر این مردم حساسیت نسبت به ستم را در کجا و در که بینند؟ و چگونه باور کنند که در جامعه اسلامی "حق مظلوم از ظالم بدون لکنت زبان گرفته می شود" (همان عبارت نغز نهج البلاغه علوی که شما بدان اشارت کرده اید و من هم سالهاست که آن را می آموزم و معیار داوری قرار می دهم).

دردمندان فرموده اید که سخنان شبهت آلود من، ضعف ایمان جوانان را در پی می آورد. آیا نمی اندیشید که رفتار عافیت جویانه و گفتار خردستیزانه پاره ای از روحانیان درین خصوص مقصرتر و مسوول ترست؟ می دانید چه چیز ریشه ایمان را می سوزاند: خرافه گستری به نام دین و بی عدالتی به نام خدا و سکوت در مقابل ستم. شما شاهدید که امروز در ایران نقد رهبری کردن، با جان خود بازی کردن است. گریبان این سیاست ایمان شکن و عدا لت سوزرا رها

کرده اید و کاسه ها و کوزه ها را بر سر من می شکنید که چرا ایمان شکنی می کنم. می خوردن و رندی و خوش باشی کردن، به قول حافظ، چندان سهمگین نیست که ”قرآن را دام تزویر کردن“. و آیا روحانیان ما همانقدر که به تفسیر حساسند به تزویر هم حساسند؟ جوانان ما کی و کجا گفتار نیک و پندار نیک و کردار نیک از روحانیان حکومتی دیده اند تا ایمانشان نیرومند تر شود؟ و از روحانیت جز جسمانیت چه دیده اند تا روحشان فربه تر گردد؟ برای فرستادن سرد مزاجانی چند به گرمخانه مجلس، مهر و امضای امام زمان را در پای فهرست فاتحان انتخابات گذاردن و بر منابر و از صداوسیما سخنان سست و خرافی پراکندن و در مقابل مخالفان برآشفتن و شهر آشوبان را به خشونت برانگیختن و اندیشه های نو را فروکوفتن و از متفکران توبه طلبیدن و ”مدرسه معصومیه“ ساختن و سهم امام معصوم را در آن ریختن و هر چند گاه آشوبی بدست آن ”روحانیان“ برپا کردن و عصمت مرجعی و حریم محترمی را شکستن و حتی بر خانقاهیان رحم نکردن و خانه بر سرشان فرود آوردن و در نماز جمعه ارباب و ترور را تحسین و ترویج کردن، آیا نشانی از کردار و گفتار نیک دارد؟ روحانیت ما نقش ناپسند خود را در کاهش ایمان جوانان نمی بیند و به یمین و یسار می رود تا مجرم و مقصر پیدا کند. از سر انصاف باید گفت که حساب قلبی از روحانیان پارسا و پاکدامن از این مجموعه جداست و من اگر غایت و غرض از این همه نازک اندیشی های فلسفی - کلامی را چیزی جز اقامه عدل و بسط فضیلت می دانستم، این همه از کنجروی های رهبران دینی نمی گفتم.

زان حدیث تلخ می گویم تو را تا ز تلخی ها فرو شویم تو را

زبان حال و قال جوانان امروز این است:

کردار اهل صومعه ام کرد می پرست این دود بین که نامه من شد سیاه از او

وقتی غافل از قافله فقیهان در قم قد علم می کند و همزمان با نشر و نمایش فیلم ”فتنه“ (که سراپا در خدمت اثبات خشونت ورزی مسلمین و خشونت آموزی اسلام است) آشکارا درس قتل و ترور می دهد و به کنایه ابلغ من التصریح می گوید ”مسلمانان باید به تکلیف خود با سروش عمل کنند“، چرا هم کسوتان و پیش کسوتان وی بر وی نمی شورند و نمی خروشدند،

که ای غافل اگر این فتوا است، چرا تعیین مصداق می کنی؟ و اگر حکم است، با حضور ولی فقیه، چه حق حکم کردن داری؟ و چرا گریبان او را چاک نمی کنند که چرا دامن اسلام را چاک می کنی؟ و سیاهرویی برای مسلمانان می آوری؟ و تیغ بر چهره تحقیق می کشی و خشونت را به جنگ حجت می فرستی؟

و حالا شما از تماشاگران این منظره منفور چه انتظار دارید؟ این بی فرهنگی بل فرهنگ سوزی آشکار را ببیند و ایمان قوی تر کنند؟ یا از مسلمانی شان شرمنده و سرافکنده شوند؟ فراموش نکنید که در چهار قرن اخیر گرچه ملحدان و کافران و ماتریالیست ها و ناتورالیستها، کوهها کتاب در رد و ابطال و تخفیف و تمسخر آموزه های کلیسا نوشتند، اما آنکه کاخ کبریا و کلاه و کمر کلیسا را شکست این کتابها و کلام ها نبود. بل معامله (یا مقاتله) کاردینالها با گالیله ها بود (که تازه او را هم نکشتند، بلکه در حبس خانگی نگه داشتند). هنوز که هنوز است کلیسا از ننگ آن گناه عرق شرم بر چهره دارد، و با دامان تر در آفتاب خجالت ایستاده است تا کی خشک شود.

من ایمان خود را از عارفان گرفته ام نه از فقیهان، و لذا از این نهیب های نامهیب بر جان و ایمان خود نمی هراسم.

من نمی ترسم از این لیک این لگد خاطر ساده دلی را پی کند

اما شما فقیهان به فکر جوانانی باشید که دین شان را از دست شما می گیرند و به تشویق و تبلیغ شما دل در گرو آئین محمدی می نهند و ناگهان و نامنتظرانه چشم می گشایند و بوی خون و خشونت از دهان معلمانشان می شنوند و ناچار "چو بید بر سر ایمان خویش می لرزند." یا آیت الله مکارم شیرازی که واژه های "زشت" و "نفرت" از قلمش نمی افتد و با این حال از من توبه می طلبد و این قدر نمی اندیشد که توبه از معصیت می کنند نه از معرفت. زهی "انوار الفقاهه" که ظلمت میزاید و معارف را هم در زمره معاصی می نشاند. و چه بد درسی می دهد

این فقیه، که اندیشه ورزی را تحریم می کند و بر افکار مهر حلال و حرام می نهد و از محققان توبه و استغفار می طلبد.

حالا شما جناب آقای سبحانی! بر این فقیهان بانگ نمی زنید هیچ، از بی هنران چرا تقدیر می کنید؟

زآنجا که رسم و شیوه عاشق کشی توست با دشمنان قدح کش و با ما عتاب کن!

در یک لغزش تاریخی آشکار آورده اید که بحث من با نشر کاریکاتورهای موهن دانمارکی مقارن و هم سو افتاده است. با پوزش باید عرض کنم که بحث من در باب کلام باری و کلام محمد (ص)، ابتدا ده سال پیش در کتاب "بسط تجربه نبوی" انتشار یافت. گفتگو با روزنامه نگار هلندی هم نزدیک یکسال پیش صورت گرفت حتی قبل از بسته شدن مجله مدرسه. اولی هشت سال قبل از عمل آزادی ستیزانه کاریکاتور نگاران بود و دومی دو سال پس از آن. و در همان اوان هم قطعه یی نگاشتم و آوردم که با نام محمد بازی نمی توان کرد:

"این نام، ناموس مسلمانی است، سرمایه و ثروت قدسی امت احمدی است، پرچم خجسته غرور و شعور و آرمان و اندیشه و آبروی عالم اسلامی است، نماینده و نماد همه ارواح مکرم و پاکان دو عالم است. نام احمد نام جمله انبیاست."

یکسال و نیم پیش هم سخنان مبسوطی در نقد سخنان پاپ بندیکت شانزدهم گفتم و منتشر کردم که گفته بود "مسلمانان چون قرآن را عین کلام خدا می دانند، حاضر به تفسیر و تاویل آن نیستند." (مشروح همه این کتابات و خطابات را می توانید در پایگاه اینترنتی من بیابید و بخوانید). و اینک چه جای شبهه همسویی من است با معاندان و طاعنان؟

باری نه آن روزنامه ولایت فروش که کارش همواره تحریف حقیقت و تقدیس خشونت بوده است، و مرا در روز روشن به جرم اندیشه ورزی همکار موساد و سیا می خواند (به همین صراحت) و از شمایان نکوهشی نمی شنود، و نه آنها که "توبه" می طلبند و مسلمانان را به "عمل به تکلیف" تحریک می کنند، هیچکدام خدمتی به معرفت و عدالت و خیر و حقیقت نمی

کنند، و با چنین سخن گفتن، گرهی از مشکلات نمی‌گشایند، بل نشان می‌دهند که از مشکلات خبر ندارند. بجای ورود در بحثی محققانه و خردورزانه، شیوه‌ها و سلاح‌های کهن را در حذف و اسکات دگر اندیشان به کار می‌گیرند، و پای عقوبت دنیوی و اخروی را به میان می‌کشند، و بی‌خبر از تجربه تاریخی ادیان و اقوام دیگر، خطاهای فرسوده آنان را تکرار می‌کنند و با بستن چشم بر آفتاب، مرگ آفتاب را آرزو می‌کنند.

جناب آقای سبحانی، سیال کردن الهیات افسرده اسلامی و بازگشتن به فضای ماقبل ارتدکسی، و بهره‌جستن از دانش‌ها و پژوهش‌های نوین، شرط بقاء سرفرازانه دیانت اسلام در جهان مدرن است، و همین است آنکه اسلام حقیقت را در برابر اسلام هویت فزونی و فربهی می‌بخشد، و این جز در فضایی آزاد و تحقیق‌گستر، پیش نمی‌رود و با ارباب و تکفیر اندک مناسبتی ندارد و اگر حوزه‌های علمیه می‌خواهند هم قدم یا پیش قدم درین راه باشند، باید در مواجهات و مخاطبات شان محتاط‌تر و مسوولانه‌تر قلم و قدم بزنند و اگر گلی نمی‌کارند خاری نریزند و اگر بدان نمی‌آویزند با آن در نیاویزند.

من از اینکه مراجع و مشایخ عظام بدین بحث اقبال و اهتمام کرده‌اند، و از همه برجسته‌تر و خجسته‌تر حضرت آیت الله العظمی منتظری که به حقیقت افتخار و آبروی مرجعیت و روحانیت است، البته خشنودم و آنرا نشانه حساسیت حوزه و اهمیت مساله می‌دانم. آنچه مرا ناخشنود و ناظران را ناامید می‌سازد، زبان نازیبای زور و زندقه تراشی است که به زیرکی و ظرافت باید زدوده شود.

دوم. نظریه‌ای که در پی گشودن و زدودن مشکلات "کلام باری" است و شیوه‌ی خردپسند و دفاع‌پذیر را برای سخن گفتن خداوند بدست می‌دهد، و سهم ناسوتی و بشری شخصیت محمد(ص) را (که این همه مورد تاکید قرآن و مورد غفلت ناقدان است) در فرایند وحی نه کم و نه بیش معین و مبین می‌کند و خیل عظیمی از عارفان و فیلسوفان مسلمان را در پشت و پشتوانه خود دارد، در شگفتم که چرا چنین به سهو یا به عمد، "نفی کلام باری" انگاشته می‌شود و قرآن ستیزی خوانده می‌شود! "حیرتم از چشم بندی خدا".

آشنایی صاحب این قلم با قرآن، بحمدالله، اگر بیشتر از آشنایی با مثنوی نباشد، کمتر از آن نیست. و عموم آیاتی را که حضرت آیت الله (و پاره ای دیگر از ناقدان محترم، چون آقایان عبدالعلی بازرگان و حسینی طباطبایی و ایازی و ...) به آنها استشهاد کرده اند، در مخزن حافظه و عاقله دارد، و کمترین دشواری در حل و فهم آنها ندارد: اینکه قرآن بر قلب پیامبر نازل شده است، و اینکه جبرئیل آورنده آنهاست و اینکه "کلام الله" است، و اینکه پر از واژه های "قل" است، و اینکه گاه در نزول وحی تاخیری می افتاده و پیامبر به انتظار می نشسته است، و اینکه پیامبر از تعجیل در خواندن قرآن نهی شده است و اینکه حق تغییر دادن آیات را نداشته است، و اینکه کلام خدا، چنانچه وی می خواسته، بدست مردم رسیده است، و اینکه قرآن، کتابی خارق العاده و معجزه است و امثال آن، چه نازسازگاری دارد با اینکه همه قرآن محصول کشف و تجربه انسانی مبعوث و موید و فوق العاده است، که کلامش مقبول خداوند و کشفش محصول لحظاتی ناب و نادر از تجربه ای متعالی و روحانی است؟

نمیدانم ناقدان در باب پدیده هایی چون مرگ و باران چه تحلیلی دارند. بارها در قرآن آمده است که خداوند خود جانها را می ستاند (الله یتوفی الانفس حین موتها-زمر: ۴۲)، یا فرشته مرگ، قبض ارواح می کند (قل یتوفاکم ملک الموت الذی وکل بکم-سجده: ۱۱)، یا فرشتگان جان مردم را می گیرند (توفته رسلنا -انعام: ۶۱)، با اینهمه، تحلیل طبیعی و مادی مرگ با جان ستانی خداوند و ملک الموت هیچ منافاتی ندارد. مگر باران را هم خدا نمی فرستد و "انزال" نمی کند (و انزلنا من المعصرات ماء ثجاجا - سوره نباء) و مگر بنا بر روایات با هر قطره باران فرشته یی نازل نمی شود (والها بطین مع قطر المطر اذا نزل - صحیفه سجادیه و تفسیر صافی)، حال آیا تبیین طبیعی نزول باران مگر دست خداوند را می بندد؟ و او را از صحنه طبیعت بیرون می کند؟ و اسناد باریدن باران به خداوند را بی معنا می سازد؟ مگر معنایش این نیست که او مبداء المبادی است و در طول علل طبیعی قرار دارد و همه چیز باذن و تدبیر او واقع می شود؟ اگر چنین است، چرا تبیین طبیعی و مادی وحی و کلام خدا و برجسته کردن نقش پیامبر در آن نسبت آنرا با خداوند منتقطع کند و سخن گفتن خدا و نزول وحی را بی معنا سازد؟ مگر هر

چه در طبیعت رخ می دهد عللی طبیعی ندارد، پس چرا وحی نازل بر پیامبر ازین قاعده مستثنا باشد و بی واسطه طبیعت، به ماوراء طبیعت مستند گردد؟

گاه با خود می اندیشم گویی ما به روزگاری بازگشته ایم که پاره ایی از متدینان، سخن گفتن از نقش باد و دریا و آفتاب را در پیدایش باران ناسازگار با مشیت الهی می دانستند و آنرا مستقیماً و بلاواسطه به خواست خداوند منتسب می کردند. اینک هم با همان منطق، نزول باران وحی را بی ارتباط با علل طبیعی (نفس پیامبر، جامعه و زمانه او، دانش او، زبان او ...) می انگارند، و نقش آنها را منافی نقش خداوند می شمارند و به آیات مکرر و مبارک قرآن استناد می کنند که "انا انزلناه ..." و نمی اندیشند که این انزال و ارسال در مورد باد و باران هم در قرآن به کار رفته و در جهانی که از "الوهیت" آکنده است، و دست خدا همه جا در کار است (و این عین کشف محمدی است)، معنایی کاملاً روشن و هضم پذیر دارد.

شگفت این است که در مورد کلام باری، "نزول" را به معنایی مجازی می گیرند که غرض، فرود آمدن از مکانی زبرین به مکانی زیرین نیست (آن چنانکه در مورد باران صادق است)، بلکه فرود آمدن از مکانی زبرین به مکانی زیرین است (یعنی از ملکوت به ملک، یا از حقیقه به رقیقه)، اما "کلام" را معنایی مجازی نمی کنند و آنرا به همان معنای الفاظ انسانی می گیرند. زهی ناسازگاری و بی روشی! این نیمه راهی و نیم کاری چرا؟ هم کلام و هم نزول را بمعنی مجازی بگیریید تا گره ها گشوده شود، یا هم کلام و هم نزول را بمعنی حقیقی بگیریید تا در وادی بی پایان دشواری ها سرگردان بمانید.

بر روان امام فخر رازی باید درود فرستاد که می گفت اینکه در قرآن آمده است که خدا حافظ قرآن است (انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون-حجر:۹) معنای غریب و ماوراء طبیعی ندارد. همین که مسلمانان اهتمام به جمع آوری قرآن کردند، و آن را ثبت در مصحف نمودند، عین حفظ الهی است. و برین قیاس همه امور دیگر.

سوم. اینکه می‌گوییم قرآن محصول کشف پیامبرانه محمد بن عبدالله (ص) است، به هیچ رو بمعنای گزاف بودن این کشف نیست، تا پیامبر حق تغییر آن را داشته باشد یا هر وقت بخواهد آیات بر او نازل شود و ...

از پیامبری بگذریم. این داوری در حق کشفهای علمی و فلسفی و ریاضی هم صادق نیست. اگر نظریه جاذبه، کشف بشری نیوتون است، لازمه اش این نیست که وی نکوشد و به انتظار کشف ننشیند یا آن نظریه را هر گونه که دل خواه اوست صورت بندی کند یا بنام کشف هر چه دلش خواست بگوید و به مردم بفروشد. همینطور است کشف فلسفی نظریه اصالت وجود. صدرالدین شیرازی مگر می‌تواند پا را فراتر از برهان بنهد و تعاریف و قواعد را بگرداند تا با هوس او مطابق افتد؟ او تابع دلیل است نه دلیل تابع او. گرچه شناختش و استدلال کردنش بقدر طاقت اوست و حصار طاقت را هیچگاه هیچ کس نمی‌تواند بشکند. (الحکمه هی العلم بقدر الطاقه البشریه). از علم و فلسفه فاصله بگیریم. در شعر هم چنین نیست که شاعر هر وقت هوس کرد بتواند شعر بگوید و معانی و مناظر همیشه پیش چشمش باشد و قدرتش بر تصرف در صور خیال همواره یکسان باقی بماند. یا شعر به میل او بر او وارد شود. به عکس، او در تسخیر شعر است نه شعر در تسخیر او.

مولوی پس از سرودن دفتر اول مثنوی، دو سال به انتظار نشست تا دوباره طبعش بجوشد و شعر و حکمت از آن روانه شود. آب طبع را تیره و سخن را "خاک آمیز" یافت و برای "صاف و خوش شدن" آن، صبر کردن را ضروری شمرد:

سخت خاک آمیز می‌آید سخن	آب تیره شد سر چه بند کن
تا خدایش باز صاف و خوش کند	آنکه تیره کرد هم صافش کند
صبر آرد آرزو را نی شتاب	صبر کن والله اعلم بالصواب

”قل“ های قرآن هم قصه روشنی دارد. این از فنون سخن گفتن است که گوینده گاه به خود خطاب می کند، در حالیکه مخاطب او بواقع دیگرانند. باز هم مولانا جلال الدین نمونه خوبی بدست می دهد وقتی در خطاب به خود می گوید:

هین بگو که ناطقه جو می کند تا بقرنی بعد ما آبی رسد
گرچه هر قرنی سخن آری بود لیک گفت سالفان یاری بود ...
یا در غزل های شمس:

هین سخن تازه بگو تا دو جهان تازه شود بگذرد از حد جهان بی حد و اندازه شود
و امثال آن. و این چه فرقی دارد با ”قل هو الله احد“ یا ”قل تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم-
ال عمران: ۶۴“ یا ”قل ادعوا الله او ادعو الرحمن -اسرا: ۱۱۰).

نمی دانم آیت الله سبحانی چه می اندیشند درباره این آیه که: ”ان کنت فی شک مما انزلنا علیک فاسئل الذین یقرون الکتاب من قبلک“ (سوره یونس: اگر شک داری که قرآن بر تو وحی می شود، از دانشمندان اهل کتاب پیرس). آیا پیامبر در پیامبریش شک داشت؟ ارتدکسی اسلامی که چنین نمی اندیشد. یا آیه را باید نوع دیگری از تفننات کلامی و بازی های زبانی دانست که در واقع خطاب به پیامبر نیست. ولی جامه خطاب مستقیم پوشیده است. و مضمونش همان است که در جای دیگر خطاب به مردم می گوید ”ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا...“ بلی یک مراد را به ده صورت می توان ادا کرد. و ”ای بسا کس را که صورت راه زد.“

خصلت دیالوگی قرآن (که در کتاب ”بسط تجربه نبوی“ شرح آن را آورده ام)، به نیکی از این فنون بلاغی پرده بر می دارد و درگیری ذهن و روان پیامبر با مردم و حوادث جامعه را بر ملا می کند. چه آنجایی که ”یستلونک“ می گوید و چه آنجا که نمی گوید. بطوریکه گویی قرآن گفتگوی مستمر و چند جانبه ای است با خدا و جهان انسانی و طبیعی و تاریخی که محمد (ص) در آن می زیست و پاسخی است به پرسش ها و چالش های زمانه. همین چالش ها و پرسش ها بود که روان او را بی تاب و چالاک می کرد و آتش نیاز و تقاضا را در او دامن می

زد و او را به آستانه کشف می رساند، تا پاسخ هایی را از ”فرشته وحی“ دریافت کند و بزبانی در خور مردم با آنان در میان نهد:

عقل جزو از کل پذیرا نیستی گر تقاضا بر تقاضا نیستی

چون تقاضا بر تقاضا می رسد موج آن دریا بدین جا می رسد

این تقاضاها گاه نهان بود و گاه آشکار (قد نری تقلب وجهک فی السماء-بقره: ۱۴۴). هر چه بود جوشش و جنبش ضمیر محمد و تلاطم دریای دل او بود که به کشف و وحی منجر می شد.

محمد(ص) البته شخصیتی فوق العاده داشت، گلی بود در کویر، و یتیمی کتاب ناخوانده که ”کتب خانه هفت ملت بشست“. و بر آمدن چنان کتابی فرهنگ ساز از دامن جاهلیتی چنان تاریک، (بزبان دینی) یک معجزه بود. دیگر ساکنان جزیره العرب نه چالشی سنگین را تجربه می کردند نه پرسشی روان سوز را و نه به آستانه دریافت پاسخی میرسیدند و نه یقین و شجاعت نظری و عملی محمد (ص) و نه هنرمندی او را در بیان و در تخیل داشتند، نه اهل شکرستان وصال بودند نه هنرستان خیال. همین ها بود که او و کتاب او را یگانه و بی همتا کرد. بقول مولانا ”غریب است، غریب است، ز بالاست خدایا“. آنچه معجزه بود شخصیت او بود و کتاب، به تبع او، معجزه شد. شاید اگر این کتاب را، افلاطون مردی عرضه می کرد، معجزه نبود. از محمد امّی، این خرق عادت احتمال نمی رفت. بی هوده نبود که در معنای آیه: ”فاتو بسوره من مثله“ (اگر شک دارید که این قرآن از خداست، سوره یی مثل آن بیاورید- سوره بقره) پاره ای از مفسران می گفتند معنای دیگرش این است که سوره یی از مثل کسی چون محمد بیاورید (تفسیر صافی والمیزان و مفاتیح الغیب). و بی هوده نبود که بزرگانی از معتزله و تشیع بر آن بودند که مثل قرآن می توان آورد اما خدا نمی گذارد (قول به صرفه).

باری این شخصیت بدیع، با قلبی بیدار و چشمی بینا و ذهنی حساس و زبانی توانا صنع خدا بود و باقی همه صنع او و تابع کشف و آفرینش هنری او. محمد کتابی بود که خدا نوشت، و

محمد، کتاب وجود خود را که می خواند، قرآن می شد. و قرآن کلام خدا بود. محمد را خدا تالیف کرد و قرآن را محمد. و قرآن کتاب خدا بود. همچنان که زنبور را خدا آفرید و عسل را زنبور. و عسل فراورده وحی بود.

بلی اگر به ظاهر روایات و آیات نظر کنیم خداوند هم سخن می گوید (کلم الله موسی تکلیما- هم راه می رود (و قدمنا الی ما عملوا من عمل - فرقان: ۲۳)، هم عصبانی می شود (فلما آسفوانا انتقمنا منهم - زخرف: ۵۵)، هم بر تخت می نشیند (الرحمن علی العرش استوی - طه: ۵)، هم دچار تردید می شود (ما ترددت کترددی فی قبض روح عبدی المومن) ...

ولی اگر بمعنا نظر کنیم، هیچیک از اینها در حق او صادق نیست، آنکه بحقیقت سخن می گوید محمد (ص) است که کلامش، از فرط قرب و انس، عین کلام خداوند است و اسناد تکلم به خداوند، همچون اسناد دیگر اوصاف بشری به او، مجازی است نه حقیقی. و تشبیهی است نه تنزیهی.

مدلی از وحی که پیامبر را ناقل و قابل محض می داند و نسبت خطیب و بلند گو را میان خدا و پیامبر برقرار می کند و موضوعیت و مدخلیت قلب و ضمیر پیامبر را در فرایند وحی به صفر می رساند، و فرشته یی را چون پیک پرنده یی دائم در رفت و آمد میان خدا و رسول می انگارد، و میان باعث و مبعوث بعد را بجای قرب می نشاند، و رسول را مقلد جبرئیل می خواهد و تصویری سلطان وار از خدا و رعیت وار از مردم دارد و سخن گفتن را برای خدا همچون سخن گفتن برای آدمیان تجویز می کند، و تشبیه را بجای تنزیه می نشاند، البته با رای فوق ناسازگاری دارد. اما مثال راهنمای من مثال نحل قرآنی یا نخل عرفانی است. بنا به تعلیم قرآن، ساختار بیولوژیک و کارخانه بیوشیمیک زنبور عین وحیی است که به او می شود و خانه اش را پر از حلوا می کند:

چونکه اوحی الرب الی النحل آمده است خانه وحیش پر از حلوا شده است

او به نور وحی حق عز و جل کرد عالم را پر از شمع و عسل

اینکه کرمناست بالا می رود وحیش از زنبور کی کمتر بود؟

آیه قرآن چنین است: و اوحی ربک الی النحل....:

”پروردگارت به زنبوران وحی کرد تا در کوهها و درختان و داربستها، خانه بگیرند و از همه میوه ها بخورند و راه پروردگار را ببینند (آنگاه) از شکمشان نوشابه های رنگارنگ و شفا بخش بیرون خواهد آمد. و این برای اهل نظر آیتی است.“ (سوره نحل ۶۸-۶۹).

پیداست که زنبور در این عسل سازی موضوعیت و مدخلیت تام دارد، نه اینکه عسل را از یکسو در او بریزند تا از سوی دیگر پس دهد. با اینهمه، انگبین شفا بخش فراورده یی الهی است. و آیا این برای متفکران آیتی نیست که قرآن، بجای طوطی از زنبور سخن می گوید، و دومی نه اولی را نمودار وحی پذیری می داند؟

مثال درخت هم از ابن عربی است که در فص شیشی فصوص الحکم می گوید: ”فمن شجره نفسه جنی ثمره غرسه“ (اهل کشف، میوه مشاهده را از درخت شخصیت خویش می چینند).

بلی نحل آیتی است برای اهل نظر و اگر حضرت آیت الله به جای طوطی به نحل و نخل نظر می کردند تصویر گویاتر و نیکوتری از نسبت وحی با محمد (ص) را در می یافتند. طوطی مقلد کجا و زنبور مولد کجا؟

سخن حافظ کجا که: در پس آینه طوطی صفتم داشته اند / آنچه استاد ازل گفت بگو می گویم
و سخن مولانا کجا که: گیرم این وحی نبی گنجور نیست / هم کم از وحی دل زنبور نیست
(۱) ... الخ

چهارم. ”مبادا گمان کنی پیامبر که کلام خدا را از جبرئیل می شنود همانطور بود که تو کلام پیامبر را می شنوی. یا گمان کنی که پیامبر مقلد جبرئیل بود همانطور که امت مقلد پیامبر اند. هیئات این کجا و آن کجا؟ اینها دو نوع متباین اند، و تقلید هیچگاه علم اصیل و سماع حقیقی نیست.“ (صدر الدین شیرازی، اسفار اربعه، ج ۷، ص ۹. موقف هفتم از سفر سوم).

همه سخن در این فرشته وحی است و نوع ارتباطی که با رسول خدا داشت. از حشویه و حنابله که بگذریم هیچ یک از فیلسوفان اسلامی، از فارابی گرفته تا بوعلی و خواجه نصیر و صدرالدین شیرازی، ورود وحی بر پیامبر را بدون وساطت قوه خیال، ممکن ندانسته اند و اگر جبرئیلی بوده، او هم در قوه خیال نزد پیامبر مصور و حاضر می شده، یعنی باز هم خلاقیت قوه خیال بود که در را به روی جبرئیل می گشود و به او صورت و صفت می بخشید و اگر کاری می کرد جز این نبود که پیامبر را "اعداد" کند تا خود به "علم اصیل" برسد، نه اینکه پیامبر چون شاگردی از او بشنود و بمردم باز پس دهد. اینست درک فلسفی از وحی که البته با درک عامیانه آن فاصله ها دارد. همچون "میز" فیزیکدانها که بقول استانلی ادینگتون فیزیکدان انگلیسی، با میز عامه فاصله ها دارد. میز عامه سخت و صلب و بی رخنه است، اما همان میز از چشم فیزیکدانها پر از خلاء است و چیزی ست از جنس ابرهای الکترونی، که آن ابرها هم حدود معینی ندارند و فقط از احتمال کمتر و بیشتر وجودشان درین جا و آن جا می توان سخن گفت، و چون اره یی در میزی چوبین فرو رود، ابری ست که با ابر دیگری در می پیچد و...

همینطور است قصه فرشتگان برای عوام و خواص.

در خبرها آمده است که جبرئیل ششصد بال یا ششصد هزار بال دارد و پیامبر در معراج او را به همین صورت مشاهده کرد. قرآن هم می گوید: اولی اجنحه مثنی و ثلاث و رباع (فرشتگان دو باله و سه باله و چهار باله - سوره فاطر). عموم مفسران و عامه مقلدانشان این گفته ها را، بمعنای ساده و آشکار آن فهمیده اند و حقیقتا فرشتگان را پرنده هایی بالدار پنداشته اند که میان زمین و آسمانها در پریدن اند (۲). درین میان امام فخر رازی، مفسر و متکلم (قرن ششم هجری)، با احتیاط و ترس، می نویسد که شاید غرض از بال، نیروها و کارکردهای مختلف فرشتگان باشد چون رزق رسانی و جان ستانی و ... و وقتی نوبت به صاحب المیزان می رسد، این رای آشکارتر و دلیرانه تر بیان می شود و او با به میان کشیدن یک نظریه زبانی - تفسیری صریحا می نویسد که فرشتگان از جنس اجسام نیستند تا بال داشته باشند. بلکه منظور از بال، همان غایت و غرضی است که بر بال مترتب است یعنی خدماتی که می دهند و نقش هایی که ایفا

می کنند و می افزاید که بلی در خیال پیامبر، فرشتگان بالدار می نمودند اما این صورت راستین آنان نبود. همچنان که فرشته نزد مریم و آتش نزد موسی و موارد دیگر.

یعنی قرآن به روشنی می گوید فرشتگان دو بال و سه بال و چهار بال دارند، اما طباطبایی می گوید این ممکن نیست. آنها در خیال پیامبر دو بال و سه بال و چهار بال دارند نه در واقع. و البته این فقط طباطبایی نیست. او در سنتی گام بر می دارد و از اصولی فلسفی پیروی می کند، و اقتدا به فیلسوفانی (چون فارابی و خواجه نصیر ...) می برد که جز این مقتضا و منتهایی ندارد. درین سنت و با این تفسیر، ورود فرشته و ابلاغ وحی و امثال آن حوادثی هستند که در نفس پیغمبر رخ می دهند و آنگاه بزبان دینی و تمثیلی چنان بیان می شوند که گویی پرنده یی با شش صد بال نزد پیامبر آمده و با او بعربی سخن گفته است.

به بیان روشن تر، از نظر صاحب المیزان اینکه خدا فرموده فرشتگان دو بال و سه بال و چهار بال دارند، معنا و تفسیر درستش این است که پیامبر می گوید من آنها را با دو بال و سه بال و چهار بال می بینم. و این چه فرقی دارد با قول عارفان که می گفتند پیامبر جبرئیل را نازل می کرد و یا جبرئیل همان خرد پیامبر بود؟ (۳)

حقیقت این است که با اقتدای به سنت فیلسوفان و عارفان، باید گفت که کار پیامبر جز این نیست: صورت افکندن بر حقایق بی صورت و این توانایی ویژه یی است که در خور پیامبران است (عارفان و شاعران در پی آنان می آیند و مرتبه نازله آنانند: پیش و پسی بست صف کبریا - پس شعرا آمد و پیش انبیا).

اما فقط صورت بال و پرنده نیست که مخلوق خیال خلاق پیامبر است. صورت لوح و قلم و عرش و کرسی هم چنین است. آنها هم حقایقی بی صورت اند که بر پیامبر چنین می نمایند. نار و حور و صراط و میزان و ... نیز چنین اند. این صورت ها همه از زندگی و محیط مالوف پیامبر وام شده اند و حتی یک صورت ناآشنا در میان آنها نیست (۴).

زبان و کلام و واژه ها و جمله ها که جای خود دارند و ظرف هایی بشری هستند که مظهر و
های وحیانی را در خود جای می دهند و همه از خزانه عقل و خیال پیامبر بر می خیزند و معانی
بی صورت را در آغوش می کشند.

صعوبت کار پیامبران و گله عارفان همواره از این بوده است که صورت ها حجاب بی صورت
شده اند و پوست فروشان و صورت پرستان، دل به صورت ها خوش کرده اند و از بی صورت
غافل مانده اند، و از آن ناستوده تر، صورت شکنان را به چوبدستی تکفیر نواخته اند.

من تنگنای زبان و تلخی روان بزرگمردی چون جلال الدین مولوی را (چه رسد به پیامبران) به
نیکی درک می کنم، وقتی می گوید از آن بی صورت نه می توانم دم بزنم، نه می توانم دم نزنم:

گر بگویم زان، بلغزد پای تو ورنگویم هیچ از آن، وای تو

ور بگویم بر مثال صورتی بر همان صورت بچفسی ای فتی

پیامبر اسلام در دو حصار ناگزیر پیامبری می کرد: یکی حصار صور، که بر مکشوفهای بی
صورت او حصر و حد می نهادند و لا مکان را تخته بند مکان می کردند و دیگری حصار عرف
که عدالت و سیاست او را صورت و صفت محلی و عصری می دادند و بدانها جامه تنگ قوانین
قبیله می پوشاندند. همین است آنکه شارحان را به ترجمه فلسفی، عرفانی و فرهنگی آنها
دعوت می کند.

همینکه خدا (یا پیامبر) به زبان عربی سخن می گوید و عرف اعراب را امضا می کند، پیشاپیش
محدودیت های بسیاری را پذیرفته است. هیچ دلیلی قائم نشده است که زبان عربی تواناترین
زبان ممکن است و مفاهیم فربه را می تواند در تنگنای خود جای دهد. گزاره ها گرچه از پیامبر
است، اما تصورات و مفاهیم از زبان است، و این تصورات و مفاهیم مهر محدودیت های خود
را بر تصدیقات او می نهند، همینطور است عرف و آداب زمانه پیامبر، که به هیچ رو بهترین
آداب موجود و متصور و ممکن نبودند، اما اکثرشان از طرف شارع مهر تصویب پذیرفتند و صفت
احکام الله گرفتند.

وحی پیامبر بزبان عربی است و زبان عربی آینه و برآیند فرهنگ و تجربه جمعی قوم عرب است (و هر زبانی چنین است، زبان خصوصی و آسمانی نداریم-ویتگنشتاین) و همین فرهنگ است که ماده می شود برای صورت وحی. و آیا زنبور عسل که از گلها و گیاهان محیط خود تغذیه می کند و بر آن ها صورت عسل می پوشاند، گویاترین تصویر از پیامبران نیست که از مواد و مصالح محدود زمان و مکان خود بهره می برند و آنها را در تجربه وحیانی خویش به خدمت می گیرند و خاک را زر می کنند؟

راه دراز نباید رفت. دو مفهوم "نزول" و "بشریت" را باید عمیقا در فهم معنای وحی منظور کرد و همه چیز آن را سراپا "بشری" دانست. این، عین تعلیم و ارشاد قرآن است.

همروزگاران پیامبر با انکار و شگفتی می گفتند: ما لهذا الرسول یاکل الطعام و یمشی فی الاسواق (این چه پیامبری است که {چون ما} غذا می خورد و در کوچه و بازار قدم می زند؟- سوره فرقان) انتظار داشتند که پیامبر چون فرشته باشد نه بخورد و نه نکاح کند. امروزیان هم می گویند این چه پیامبری است که غذای فرهنگ می خورد و در کوچه و بازار تاریخ قدم می زند؟ منطق هر دو یکی است. هر دو پیامبر را فراتر از "بشریت" می خواهند، بشریتی که تاریخی و زبانی و فرهنگی است، و مگر فرشته بشود تا از آنها بگریزد.

بلی پیامبر بشری فوق العاده بود. بزبان دینی او "ولی" خدا بود، لیکن ولی بودن، نافی بشر بودن نیست. ظرف بشریت آن قدر فراخ است که ولایت و نبوت را هم در خود جای می دهد. شاهد کلام او گواهی می دهد که او نحل عالم قدس بود (نه طوطی سدره المنتهی). اختیارات او هم فراخ بود. هر چه می اندیشید و می گفت، صحه خدا بر آن بود. مگر او بر رکعات نماز های واجب نیفزود (مسند احمد بن حنبل، وسائل الشیعه حرّ عاملی)؟ مگر نگفت "اگر موجب سختی نبود، مسواک زدن را برای هر نماز واجب می کردم" (سنن ترمذی)؟ مگر نگفت "اگر بگویم هر سال به حج بروید، آنگاه حج همه ساله واجب خواهد شد" (صحیح مسلم)؟ اینها که حکم های حکومتی و موقت نبود، یعنی او با همه بشریت اش خود را مقبول خدا می دانست و در بشریت او، ایجاب و تحریم، صفت الهی می گرفت.

اینگونه نگرستن به اسلام و احکام و قرآن، فهم "پدیده قرآن" را سهولت می بخشد و زحمت تکلفات و تاویلات نالازم و ناسالم را سبک می کند و قرآن را همچون متنی بشری - تاریخی در برابر ما می گشاید و پست و بلند جغرافیای آسمانی آنرا به تبع پست و بلند جغرافیای زمینی تبیین می کند.

دیگر شگفت زده نمی شویم اگر ببینیم تقویم قرآن "تقویم قمری" است و روزه را بر همه آدمیان در ماه رمضان واجب می کند (بقره)، یا برای دیدن صنع خدا همه آدمیان را به تامل در ساختمان "شتر" دعوت می کند (غاشیه)، یا برای همه آدمیان از ایلاف "قریش" سخن می گوید (قریش) یا از میان همه آدمیان "ابولهب" را لعنت می کند (مسد)، یا سیه چشمان بهشتی را در خیمه های عربی می نشاند (الرحمن) یا سخن از زنده بگور کردن دختران عرب می گوید (تکویر) یا اینهمه به ایمان آوردن "جنیان" می پردازد (جن) یا از همسران پیامبر و سبک سری شان خبر می دهد (تحریم) یا عقاید اعراب در باب دختران خدا را بیان می کند (نجم) ... که همه رنگ و بویی عربی و قومی و شخصی دارند و سخت به خطه حجاز وابسته اند و شاید کمی آن سو تر، دل کسی را نربایند و اشتهای کسی را تیز نکنند.

و نیز دیگر شگفت زده نمی شویم اگر ببینیم قرآن به سوالاتی پاسخ می دهد که نه خود چندان مهم اند و نه برای آدمیانی غیر از اعراب آن زمان، جاذبه دارند چون سوال از اهله، و سوال از ذوالقرنین، و از قاعدگی زنان، و از جنگ در ماه های حرام ... که یا به پیشینه ذهنی و تاریخی جزیره نشینان بر می گردد یا به شیوه ویژه زندگی شان.

همچنین است سخن از آسمانهای هفت گانه، یا خروج نطفه از میان صلب و سینه، یا اصابت شهابها به شیاطین بلفضول یا مرکزیت ادراکات در قلب (نه مغز) و ... که همه از جنس علم ناقص زمانه اند.

اینها کجا و آیاتی چون "الی الله ترجع الامور-فاطر: ۴" یا "الله نور السموات و الارض-نور: ۳۵" یا "هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن-حدید: ۳" یا "اینما تولوا فثم وجه الله"-بقره: ۱۱۵ کجا؟

که نمودار اوج معراج روحی پیامبر و قدرت اکتشاف دیده سرمه کشیده اوست. اینهمه قبض و بسط و فراز و فرود را چگونه تفسیر کنیم؟

آیا درست تر نیست که این قبض و بسط را در وجود پیامبر ببینیم که چون آموزگاری درمانگر (شفا و تعلیم را قرآن دو رسالت اصلی رسول می داند) برای دادن دروسی چند (همان نکته های حکمت و میوه های نبوت که او از فرط لبریزی و بهجت می خواست با دیگران در میان بگذارد - "یعلمهم الكتاب والحکمه" - جمعه: ۲) و گشودن گره هایی چند (که دردمندانه و مشفقانه از آنها رنج می برد - "عزیز علیه ما عتتم" - توبه: ۱۲۸) به بعث و انگیزش الهی پا به مدرسه اجتماع می گذارد و به تعلیم جاهلان و درمان بیماران می پردازد. دستمایه اصلی او همان جان پاک و زندگی پر آزمون و دل دردمند و خیال هنرمند اوست که جبرئیل را هم (بزبان دینی) به آستانه عقل او می کشاند و او را به رویت حقایق واپسین و بازخوانی تجربه های زندگی موفق می کند. حکایت حیات و جهان را که در چشم او اینک چهره دیگری یافته اند، با مخاطبان در میان می گذارد و با بهجت و بلاغت تمام با آنان از کشف های تازه یی که نصیبش شده است سخن می گوید: از اینکه جهان را روشن می بیند و بروشنی می بیند که جهان بر پای خود نایستاده است، و همه چیز الهی است، و او همه جا حضور همه جانبه دارد، و چون خورشیدی همه آفاق را روشن کرده است. به هر جا رو کنی با او روبرو می شوی. باد و باران را او می فرستد، گیاهان را او می رویاند، جانها را او می دهد و می ستاند، زندگی کاروانی است روانه به مقصدی، آدمی را بی هوده نیافریده اند. چشمان ناظری در عالم هست که نیک و بد را تمیز می دهد. بنخود می نگرد که روزی یتیمی بی نوا و گمراه بود و اینک دلی روشن و جانی هدایت یافته و همسری ثروتمند دارد و این همه را از خدا می بیند و می گیرد (الم یجدک یتیما فاوی و وجدک ضالا فهدی و وجدک عائلا فاغنی - سوره ضحی) و سپاسگزاری و نیکوکاری را پاسخ اینهمه انعام می شمارد و به شاگردان درس شاکری و فرمانبرداری می دهد و از نافرمانی و منعم ناشناسی و کجروی و خودخواهی و "جاهلیت" شاگردان گله می کند. ...

کلاس بر می آشوبد، گروهی به انکار بر می خیزند، گروهی بروی او اسلحه می کشند، گروهی او را با سوالات نامربوط امتحان می کنند و گروهی از در تسلیم و تواضع در می آیند. ... اینها همه در درسنامه شفاهی او (که بعدا مصحف می شود) انعکاس می یابد. مونولوگ جای خود را به دیالوگ می دهد و قرآن در متن این تجربه حیاتی زنده پرفراز و فرود متولد می شود. و آموزگار درمانگر پا به پای این تجربه حیاتی و درین مدرسه اجتماعی آزموده تر و "پیامبرتر" می گردد و درسهای او هم غنا و تنوع بیشتر می پذیرد. بی تردید اگر حیاتی طولانی تر و تجربه هایی فراوان تر می داشت، درسنامه او هم قطور تر و رنگارنگ تر می شد. و به عوض اگر زندگی در غار و عزلت را ادامه می داد، جز چند کشف متعالی چیزی در دفتر عمر خود به جای نمی گذاشت.

حال مشکل می توان پذیرفت که برای تک تک این احوالات و سوالات، آیاتی از ازل معین و مکتوب بوده، و خداوند جبرئیل را می گماشته تا از مخزن آیات، یکی را به مناسبت بر گیرد و نزد پیامبر ببرد تا بر امت خود فرو خواند (این عین تصویر عموم علمای پیشین است، باستانی فیلسوفان که درکی فلسفی از وحی داشتند. بال زدن جبرئیل، و حرکت شتابان میان آسمان و زمین را هم صریحا در کلماتشان آورده اند).

نیز باطل است اگر گمان کنیم که با حدوث هر حادثه یی، اراده تازه یی در ذات باری پدید می آمده و آیه یی ساخته می شده و بر جبرئیل القاء می شده تا به پیامبر القا کند.

اینها حتی با مابعد الطبیعه فیلسوفان مسلمان هم نمی سازد (چنانکه خواهم آورد). چنین تصویری همه زندگی پیامبر را به فیلمی از پیش ساخته شده بدل می کند که هر بازیگری نقش خود را چنان ایفا می کند که با فلان آیه از پیش آماده، همخوانی داشته باشد و باعث نزول آن آیه شود. و پیامبر هم بلندگو بدست در صحنه بچرخد و الفاظی را تکرار کند. پیامبر را خفیف تر از این نمی توان کرد.

آیا معقول تر و طبیعی تر نیست که گمان کنیم شخصیت نیرومند پیامبر همه کاره بود، هم کاشف بود، هم مدرس، هم گوینده هم شنونده، هم واضع و هم شارح؟ یعنی خداوند فقط "معلم" را

انسانیه جاری و صادق است و فقط مفارقات محضه اند که از شمول آن خارج اند. همچنین یادآوری می‌کنم که استاد شما، مرحوم علامه طباطبایی در حاشیه برین موضع از اسفار، می‌آورند که این قاعده حتی بنا بر قول مشائین که نفوس را از آغاز مجرد می‌دانند، در نفوس هم جاری است. و گرنه بنا بر نظر صدرالمتالهین که نفوس را جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا می‌دانند، این امر واضح تر است.

به زبان ساده تر هر چه تعلق به ماده یابد (صورت باشد یا روح یا وحی)، محکوم آن قاعده است و زمینه مادی شرط حصول و حضور آن است. و البته ماده، هیچ گاه علیت فاعلی ندارد، چنانکه در فلسفه اولی مبرهن شده است.

اکنون می‌افزایم که تجدد ارادات هم در مورد باری تعالی فرض محالی است. خداوند چون معرض حوادث واقع نمی‌شود و تغییر نمی‌کند، نمی‌تواند هر دم اراده‌ی بکند و تصمیمی بگیرد. لذا رفت و آمد جبرئیل میان خدا و رسول، و پیام آوردن و پیام بردن و برای هر حادثه‌ی آیه‌ی دریافت کردن و بزمین آوردن، مطلقاً با متافیزیک فیلسوفان و متکلمان مسلمان موافقت ندارد و بهیچ رو معقول و موجه نیست. بلی با یک تصویر عامیانه از خدایی سلطان وار و جبرئیلی بالدار، و آسمان و زمینی بطلمیوسی سازگار است (و این تصویری است که عموم مفسران قرآن در دوران ما قبل مدرن بدست داده‌اند).

نیز می‌افزایم که بنا بر حکمت اسلامی افعال الهی مسبوق و معلل به اغراض نیست، و در جای خود مدلل شده است که محال است باری تعالی برای رسیدن به غرضی و هدفی کاری بکند. او فاعل بالقصد نیست. اینکه گاهگاه اراده تازه‌ی بکند و آیه تازه‌ی را برای تحصیل غرضی و توضیح مطلبی یا ایجاب و تحریمی نازل کند، از اشد محالات است. گرچه همه چیز به اذن و علم و اراده باری است اما این اراده ورزی بشیوه انسانی نیست.

حل همه این معضلات بدین است که نفس نیرومند و موید پیامبر را فاعل اراده‌ها و صاحب اغراض و خالق آیات و جاعل احکام بدانیم، نفسی که از فرط نیرومندی، خلیفه خدا بر روی زمین است و دست او دست خدا و سخن او سخن خداوند است. و قرآن معجزه اوست.

نظام همبسته و بی‌رخنه هستی، و نسبت فاعلی و معیت قیومیه خداوند با ممکنات و جریان علیت در عظام و عروق موجودات، جایی برای رابطه قراردادی و اعتباری و انسانی پادشاه و پیک باقی نمی‌گذارد. خدا جهان را چنان مدیریت نمی‌کند که پادشاهی مملکتی را. بل مدیریت او چون مدیریت نفس است نسبت به بدن (در مدل‌های کلاسیک طبیعیات). بدن چون یک ماشین خودگردان کار می‌کند اما در قبضه تسخیر نفس است و چنان نیست که هر دم، نفس اراده‌ی بکند تا نوروں‌ها شلیک کنند یا هورمون‌ها در خون بریزند. گرچه قلب هم بقول صدر الدین شیرازی، به اراده خفیه نفس می‌تپد. ”کار بی‌چون را که کیفیت دهد“؟ این تمثیل و تقریب دست‌کم نشان می‌دهد که تا تصویر درستی از رابطه خدا و جهان نداشته باشیم، پیامبر شناسی و وحی‌شناسی هم چهره راستین‌شان را آشکار نخواهند کرد و زندانی اسطوره‌هایی خواهیم شد که برای هر رابطه‌ی علی و هر گونه کارکرد و فاعلیتی چهره‌ی بی‌و شخصیتی می‌تراشند و جهانرا از غوغای رفت و آمد موجودات خیالین پر می‌کنند.

آنچه آمد بر وفق حکمت حکیمان اسلامی بود که مقبول مخاطب محترم است. بر وفق فلسفه جدید حکایت یکسره از لونی دیگر می‌شود.

ششم. در باب اشارات و تنبیهات حضرت آیت‌الله در خصوص تعارض ظواهر قرآن با علم، سخن را بدرازا نمی‌کشانم. تنها اظهار شگفتی می‌کنم از اینکه روحانیت مسلمان و شیعه، گویی هیچ‌پندی و درسی از تجربه‌های کلیسا نمی‌خواهد بیاموزد و درست همان سخنها را که کلیسا در مقابل کپرنیک و گالیله گفته بود، تکرار می‌کند و باز هم آنها را بدیع و گره‌گشا می‌داند و دمی نمی‌اندیشد که بانیان نخستین دیری است که آن شیوه‌های سترون را ترک گفته‌اند و تن به قبض و بسط‌ها و پیچش‌ها و چرخش‌های عنیف و عظیم در فهم (هرمنوتیک) صحف مقدس داده‌اند. آنها هم یک‌چند به سازگاری علم حقیقی و وحی حقیقی دل خوش کردند، یک‌چند علم را تخفیف کردند، یک‌چند سخن از در نیافتن مراد جدی متکلم گفتند، یک‌چند به تاویلات بعید دست بردند، اما با همه زیرکی ناکام ماندند. منصفانه تسلیم مشکل شدند، و راهی تازه در پیش گرفتند و در ساختار تئولوژی و دین‌شناسی طرحی نو در افکندند. درک

خود از خدا، از وحی، از متن، از علم... را نو کردند، و از آن چالش مهیب، نیرومند تر بیرون جستند. حجم ادبیات و مکتوبات مربوط به تعارض علم و وحی، اکنون سر به فلک می‌ساید و من در عجبم از اینکه سهم ما از این خوان گسترده نواله‌ی چنین اندک است.

آخر اگر مراد جدی متکلم پس از هزار و چهار صد سال هنوز معلوم نشده، پس این مراد جدی برای که و کجا است؟ و اگر باید بانتظار نشست تا علم تجربی معلوم کند که مراد از هفت آسمان چیست، پس چرا اینهمه بر سر علم باید کوفت؟ آنهم علمی که در برهان نظم برای اثبات وجود خدا از آن بهره می‌جوئیم، و علمی که آقای طباطبایی با استناد به آن، معنای پرتاب شهاب به شیاطین را پاک عوض می‌کند و بر خلاف همه مفسران فتوا می‌دهد؟ و اگر یافتن مراد جدی متکلم این همه دیریاب و دشوار یاب است، آن هم در مسائل خردی چون آسمانهای هفت گانه که با سعادت و شقاوت مومنان پیوندی ندارد، پس در مورد مسائل مهمتری چون مبدء و معاد چگونه میتوان به یافتن مراد جدی متکلم اطمینان یافت؟ آیا این شیوه در فهم و استفاده از قرآن رخنه‌های رفو ناپذیر نمی‌افکند؟ و بر همه چیز غبار تردید و تیرگی نمی‌افشانند؟ و امن و اعتماد به کلام و متکلم را نمی‌ستانند؟

آیا سنت معتزلیان راه بهتری را نشان نمی‌دهد که چنین پاره‌های ناسازگار از قرآن را سازگار با عقاید عامیانه اعراب بدانیم و از تکلفات و تاویلات نالازم و ناسالم‌رهایی جوئیم؟ و جواهر آموزه‌های قرآن را از غبار این ابهامات پاکیزه نگه داریم؟ (خواه آن آیات از سر هم‌زبانی با اعراب وارد شده باشند، خواه بسبب دانش محدود پیامبر).

میگوئید اگر ورود این گونه "خطاهای" علمی را در قرآن محتمل بدانیم، امن و اعتماد بر می‌خیزد و همه قرآن محتمل الخطا می‌شود. عجباً. مگر انقسام آیات به محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ، رشته اعتماد را گسسته است؟ بلی همواره آیاتی باقی می‌مانند که معلوم نیست محکم اند یا متشابه، منسوخ اند یا نه. مثل آیه "لا اکراه فی الدین - بقره: ۲۵۶" که پاره‌ای از مفسران آن را منسوخ به آیات قتال دانسته‌اند. درست است اگر قائل به نسخ باشیم، پاره‌هایی از قرآن اینک بی‌فایده می‌شوند و بهیچ کاری نمی‌آیند. اما آیا صرف احتمال نسخ، قرآن را از کارآیی انداخته

است؟ آیا دانش تفسیر و فهم کتاب و استفاده از آنرا مختل کرده است؟ ظاهریان همین خوف را داشتند و می گفتند اگر به مجاز و استعاره در قرآن راه بدهیم هم توانایی خداوند را در به کاربردن زبان بی مجاز انکار کرده ایم هم اعتماد به قرآن را از میان بر داشته ایم و گاه در میمانیم که سخن بر وجه مجاز است یا حقیقت. اما تاریخ قرآن این وهم را فروشست، گرچه برخی موارد متشابه را باقی نهاد.

حضرت ایت الله سبحانی

سخن در این نیست که آقای طباطبایی در تفسیر "شهاب و شیاطین" راه خطا پیموده اند یا صواب. سخن در روش است. سخن در این است که ایشان در این تفسیر، هم از علم جدید بهره جسته اند هم از متافیزیک یونانی - اسلامی. و ازین طریق خط بطلان کشیده اند بر درک قاطبه مفسران پیش از خود. حال اگر علم چنین قوتی دارد و اگر این کار نیکوست، همه جا نیکوست، حتی آنجا که علم براه مخالف می رود. مهم گشودن باب دیالوگ میان وحی و عقل است، نه بردن یکی زیر فرمان دیگری.

اما حدیث لقاح گیاهان و گرده افشانی درخت نخل. شاید بقول شما حدیثی ضعیف یا مجعول باشد. باکی نیست. اینهمه حدیث مجعول در شیعه و سنی داریم. اینهم یکی. اما نکته درین جا نیست. نکته این است که مسلمانان و اکابر علم و عرفانشان، قرنها با این گونه احادیث زیسته اند و بدانها باور داشته اند و آنها را مطلقا منافی ایمان و نبوت ندانسته اند. نکته اینست که مردی چون ابن عربی (و چون او بسی بسیار) مومنانه باور داشته اند که پیامبر اکرم حتی دانش زمانه خود را (در طب و نجوم و گیاهشناسی و ...) نمی دانسته است چه رسد به دانش های دورانهای دیگر. و این اعتقاد را نه موجب ضعف ایمان و نه مایه وهن نبوت دانسته اند.

مگر قصه غرانیق (دخالت شیطان در وحی نبوی) را کثیری از علمای عامه باور نداشته اند (از جمله غزالی، ابن تیمیه، مولوی)؟ و مگر بعضی از علماء شیعه به تحریف قرآن قائل نبوده اند؟ ممکن است شما آن عقاید را درست ندانید، اما جای انکار نیست که کثیری از مسلمانان، آنهم بزرگانیشان بر آن اعتقاد بوده اند و آنرا منافی با مسلمانی و وحی نبوی ندانسته اند. و همچنان به

قرآن و اسلام متمسک و مومن مانده اند. نیز مهم آن است که هیچ کس را به خاطر قول به تحریف قرآن یا قبول قصه غرانیق ... تکفیر نکرده اند و از دایره مسلمانی بیرون ننهاده اند.

و سخن پایانی اینکه

اسلام را در همین رنگارنگی اش باید دید. اسلام فقط آن نیست که امروز حوزه های شیعی ایران یا حوزه های وهابی عربستان می آموزند. اسلام مجموعه درکها و تفسیرهایی است که تاکنون از اسلام شده است (مسیحیت هم، یهودیت هم، مارکسیسم هم ...).

اگر تفسیر اسلام فقط به محدثان و فقیهان و انهاده می شد، امروز از تمدن پر عطر و رنگ اسلامی خبری نبود. اگر روزی ارتدکسی راه را بر سیالیت کلام و تفسیر بست، امروزه حوزه های علمیه باید پیش قدمانه راه را بر آن بگشایند و از تنوع آراء و تئوریهای کلامی استقبال کنند و برای افکار جامه کفر و ایمان ندوزند و دچار توهم استغنا و تصلب تفسیر نشوند. تنها راه بقاء و دوام دیانت، گشودن ریه ها و پنجره ها برای تنفس از هواهای تازه است. به گذشته پر تنوع فرهنگ اسلامی بنگرند و به چالاکی مسلمانان و بی باکی شان در درک و اخذ حکمت از چین و هند و ایران و یونان.

دست کم به سنن و طریقه ها و مشرب های گوناگون فرهنگی - اسلامی حرمت بگذارند و حیات یکی و مرگ بقیه را آرزو نکنند. در تاریخ پر الوان این دیانت، از اهل تاویل و باطنیان و اخوان الصفا و صوفیان و فیلسوفان گرفته تا محدثان و ظاهریان و حشویه و حنابله و مجسمه و ... همه حضور داشته اند و همه مسلمان بوده اند و با کشاکش های خود، دینامیزم این تمدن را تامین کرده اند. روزی که یکی از این طریقه ها بقهر غالب شود، و بر بقیه تنگ بگیرد، روز مرگ این دیانت فرا خواهد رسید. بستن پنجره ها هنری نیست. اگر می توانند پنجره تازه ای بگشایند.

برای مسلمانان امروز راهی جز گفتگو باقی نمانده است. همین نیم نفس را هم با گفتگو باید بسر آورد، آنهم با غیرخودی ها نه فقط با خودی ها، آنهم با عالمان نه جاهلان. آنهم برای سیالیت بخشیدن به الهیات افسرده اسلامی و بازگشت به دوران ماقبل ارتدکسی. و گفتگو تحمل

می طلبد و سعه صدر و آمادگی و فروتنی و اذعان به احتیاج و شوق به آموختن و دلیری در تفکر و ترک تقلید و حرمت نهادن به فکر بمتابه یک جوشش مقدس، نه یک منطقه خطر یا یک مجلس گناه. بد بدعتی می نهند آنانکه از جستجوگران، توبه می طلبند و مرغ خرد را در قفس فقه می نهند و آهوی اندیشه را از گرگ تکفیر می ترسانند و تحقیق را به تفسیق می آلاینند و مقلدان را از محققان برتر می نشانند و طوطیان را از زنبوران عزیزتر می دارند و دین را دستمایه خصومت و خشونت می کنند و بجای عسل سرکه میفروشند.

آخر فقهاتی که از کلامی سست آبیاری شود چه استواری دارد تا حکم یا فتوا دهد؟ و کلامی که دچار انسداد فقهی شود، چه توانی دارد تا فتوحات تازه کند؟ فقیهان ما امروز دچار مغالطه بی مهلک شده اند. بجای آنکه به متکلمان تکیه کنند و کلام خود و لذا فقه خود را نو کنند بر متکلمان می شورند و بجای آنکه خود را محتاج آنان ببینند آنانرا محتاج خود می خواهند و این نیست جز بسبب سمین شدن و مغرور شدن فقه و رنجوری علم کلام. تا توازنی و تواضعی بهم نرسد و این پریشانی به سامان نشود، گره از کار فروبسته این دین گشوده نخواهد شد.

بود آیا که درمیکده ها بگشایند

گره از کار فروبسته ما بگشایند!!

پا نوشت

۱- مولانا با تیزبینی عارفانه خود نه فقط زنبور که کرم ابریشم را نیز دریافت کننده وحی می شمارد و می گوید:

آنچه حق آموخت مر زنبور را آن نباشد شیر را و گور را

آن چه حق آموخت کرم پیله را هیچ پیلی داند آن گون حيله را؟

و نه فقط زنبور و کرم ابریشم که همه باغها و درختان، وحی می پذیرند و مالا مال از خنده و میوه می شوند:

اندر بهار وحی خدا درس عام گفت بنوشت باغ و مرغ به تکرار می رود

حافظ فقط در بیت زیر است که اندکی بمفهوم وحی نزدیک می شود:

بلبل از فیض گل آموخت سخن ورنه نبود اینهمه قول و غزل تعبیه در منقارش

۲- در تفسیر صافی (ذیل آیه اول از سوره فاطر) از کتاب کافی آمده است که ثمالی بر علی بن حسین، امام چهارم وارد شد و او را دید که چیزی از زمین جمع می کند. پرسید این چیست. امام گفت تکه هایی از پر ملائکه است..... پرسید مگر آنها نزد شما می آیند. گفت بلی ازدحام می کنند و جا را بر ما تنگ می کنند.

آلوسی در تفسیر روح المعانی این حدیث شیعی را نقل می کند و می گوید: اینگونه احادیث نزد من خرافه است.

کتاب کافی در قرن سوم و کتاب صافی در قرن یازدهم هجری نوشته شده اند. تفسیر آلوسی متعلق به قرن سیزدهم است. پیداست که ورود مدرنیته رفته رفته جا را برای تردید در متافیزیک اسطوره یی و عامیانه پیشینیان باز کرده است.

۳- آیت الله خمینی رهبر فقید انقلاب در سخنرانی بیست و پنجم فروردین ماه ۱۳۶۶ (جلد ششم صحیفه نور) چنین گفت: "ماه رمضان مبارک است برای اینکه نزول وحی بر او شده است، بعبارت دیگر معنویت رسول خدا وحی را نازل کرده است ... و به عبارت دیگر وارد کرده است پیغمبر اکرم جبرئیل امین را در دنیا ..."

مولانا هم در مورد اولیای الهی چنین می گوید:

پس بهر دوری ولیّی قائم است آزمایش تا قیامت دائم است

پس امام حیّ قائم آن ولی است خواه از نسل عمر خواه از علی است

او چو نور است و خرد جبریل اوست وان ولیّ کم ازو قنديل اوست

زانکه هفتصد پرده دارد نور حق پرده های نور دان هفتصد طبق

۴- درباره صورت و بی صورتی بسیار گفته و نوشته ام و بسی بیش از این می توان گفت و نوشت. این نظریه درک عمیق تری از تأویل و اسطوره شناسی دینی در اختیار ما می گذارد. علاقه مندان به پایگاه اینترنتی نگارنده و نیز به شماره های مختلف مجله آفتاب، سال ۱۳۸۲، مراجعه نمایند.

شیر و شکر (به بهانه روشنفکری دینی)

روشنفکری دینی گویا برای خود وزنه‌یی شده است و گرنه عمروبن عبدودها را به میدان نمی‌فرستادند. اخیراً یکی از منکران در ضمن افادات خود، روشنفکری دینی را به سه مثال ممثل نمود: ۱. مثلث هشت ضلعی. ۲. آهن گچی. ۳. آبغوره فلزی.

تا امتناع روشنفکری دینی را مبرهن کند. مثال نخست تقلید مبتدلی بود از دایره مربع یا مربع مدور که چند سال پیش طلوع ناکرده غروب کرد و دایره گردانان را ناکام نهاد. ولی آبغوره فلزی الحق چیز دیگری بود. تجلی ذوق و استعداد نهفته‌یی بود که فقط بعضی از «شاعران در زمانه عسرت» پیدا می‌کنند و می‌ماند تا غوره نشده مویز شوند و آنگاه در «زمانه عسرت» جوانه می‌زند و جوانی و طنّازی از سر می‌گیرد. این نوشته اما در نقد فیلسوفان آبغوره ای یا در دفاع از روشنفکری دینی نیست که حاجت به دفاع و حجّت ندارد. بلکه به این بهانه، در پی پیش کشیدن بحثی فلسفی و طلبگی است که چگونه می‌توان فهمید چیزی شدنی یا نشدنی است. در علم تکلیف روشن است: هرچه با قوانین مؤید علمی نسازد، وقوعش ناممکن است. عالمان نمی‌توانند باور کنند که حادثه‌یی رخ دهد که در آن فی‌المثل اصل بقاء ماده یا اصل بقاء انرژی نقض شود. اما فلسفه چطور؟ آیا با تکیه بر اصول پیشینی - متافیزیکی می‌توان گفت فلان حادثه نشدنی است، لذا انتظارش را نکشید و وقوعش را منکر شوید؟ راه دور نرویم. آیا می‌توان با تکیه بر اصول پیشینی، ظهور پدیده روشنفکری دینی را ناممکن اعلام نمود و با ادعای تناقض‌آلود بودنش، آن را از صحنه ممکنات خارج کرد؟ و اساساً می‌توان درباره آن حکمی تجربی نمود یا نه؟ فعلاً به «ادله» منکران کاری ندارم. آنان به واقع جز تمثیلی ارائه نکرده‌اند که نه برهان است و نه استحسان. می‌توان مثال را عوض کرد و نتیجه دیگر گرفت. چرا نگوئیم روشنفکری و دین چون شیر و شکرند، متفاوت. اما آمیختنی، و چون برآمیزند معجون و مرکبی دل‌انگیز پدید می‌آورند. همواره مثالی را با مثالی می‌توان واژگون کرد. و همین مقدار در نقض سخن طاعنان و منکران کافی است. مهم اما آن است که ببینیم آیا می‌توان با برهانی فلسفی - پیشینی از نبودن و نشدن حادثه‌یی خارجی خبر داد؟

این سؤال را می‌توان صورت دیگری داد و پرسید آیا فلسفه می‌تواند کار علم را بکند؟ آیا اصول پیشینی می‌توانند زاینده قوانین و قواعد پسینی باشند؟ آیا توسل به ذات و ماهیت پدیده‌ها (به فرض دست یافتنی و شناختی بودن) می‌تواند ما را از توسل به تجربه بی‌نیاز کند؟ مثال می‌زنم. فلسفه می‌گوید هر حادثه‌یی علتی دارد. آیا از این قانون پیشینی می‌توان به دست آورد که آسپیرین رافع تب است یا دود سیگار علت سرطان است یا غرقه شدن در آب علت خفه شدن آدمی است؟ پاسخ آن قدر آشکار است که حاجت به بازگفتن ندارد. اصل علت و معلول گرچه حاکم بر آن قوانین علمی است، زاینده آنها نیست. به عبارت دیگر گرچه هر یک از آن قوانین علمی مصداق آن قانون فلسفی است اما از دل آن قانون بیرون نمی‌آید و کشف هر کدام حاجت به تجربه‌های مکرر دارد.

مثال دیگر: فرض کنیم ذات و ماهیت آب را به نحوی کشف و تعریف کرده باشیم (اگر این کار ممکن و معنی‌دار باشد) آیا با شناختن ذات آب می‌توان دانست که فی‌المثل نمک طعام در آب حل می‌شود و سولفات باریوم نه؟ آیا می‌توان دانست آهن در آب فرو می‌رود و چوب نه؟ اگر «ذات و طبیعت» جاذبه را در خیال خود به دست آورده باشیم، آیا می‌توانیم از آن استخراج کنیم که اجرام به نسبت عکس مجذور فاصله یکدیگر را جذب می‌کنند (قانون نیوتون)؟ این مثال‌ها حد و نهایت ندارد. و همه به روشنی گواهی می‌دهند که فلسفه تعیین مصداق نمی‌کند و قوانین تجربی راه کشف و داوری ویژه خود را دارند که همانا تجربه است و بس. این قصه که در «طبیعیات» چنین روشن و استوار می‌نماید، در عالم «انسانیات و اجتماعیات» هنوز منکران و مخالفانی دارد. کسانی همچنان گمان یا تظاهر می‌کنند که با توسل به ذات امور انسانی می‌توانند احکام تجربی آنها را به دست آورند و سرنوشت حال و آینده آنها را بازگویند و از شدنی یا ناشدنی بودن پاره‌یی از حوادث و پدیده‌ها پرده بردارند. البته در این جا هم میزان دلیری (بل گستاخی) شان بستگی به میزان «علمی» بودن حوزه پژوهش و داوری دارد. اقتصاد که «علمی» تر است تهور ستان تر هم هست. امروزه کمتر کسی دلیری می‌کند که با ادعای شناختن «ذات پول»، و به نحو پیشینی و منطقی صرف و بدون استفاده از تجربه و ریاضیات رفتار بازار و قوانین نظام

سرمایه‌داری جهانی را تبیین کند. ولی ذات فروشان در عرصه فرهنگ و تمدن و تاریخ گویی دستی گشاده‌تر و زبانی بی‌باک‌تر دارند و گام‌های گستاخ‌تر برمی‌دارند و فربه از غرور فلسفی بر تواضع تجربی می‌تازند و می‌نازند که هفت شهر «ذات» را گشته‌اند و دیگران همچنان در خم تجربه‌یی مانده و سرگشته‌اند!

کای ذره تو در مقابل خورشید بیچاره چه می‌کنی بدین خردی؟

از ذات مدرنیته، ماهیت غرب، ذات روشنفکری، ماهیت تکنیک و گوهر دین چنان سخن می‌گویند که گویی شاهدان حقیقت خود را بی‌پرده تسلیم شهود آنان کرده‌اند. اگر همین بود باکی نبود «هرکس از پندار خود مسرور به». بنشینند و در خیال «لعبت به هوس» ببازند. مصیبت و مسکنت آن جاست که پا از دایره خیال بیرون می‌نهند و جنگ و صلح خیالات خود را در عالم واقع هم جاری می‌بینند. چون در خیالاتشان ذات روشنفکری با ذات دینداری جمع نمی‌شود، پس در عالم خارج هم آن دو با هم نمی‌توانند بیامیزند. از این غریب‌تر و بی‌باکانه‌تر و ایده‌آلیستی‌تر نمی‌شود: جهان را آینه بل خادمه خیالات خود شمردن و بدون دست زدن به تجربه و تحقیق، صورت و صفت پدیده‌ها را به دست دادن؛ چون ما ذات روشنفکری را (پیش خود) چنین یافته‌ایم پس جهان هم ملزم است از ذات‌شناسی ما پیروی کند!! به جای اینکه اول از جهان بپرسند (و هر تجربه‌یی پرسشی است) که ترکیب روشنفکری و دینداری ممکن است یا نه، به جهان یاد می‌دهند که مبدا آنها را با هم بیامیزی که نشدنی است. یاد آن حکیم ساده‌دل و خوش‌خیال به خیر که از شیشه خبر نداشت، و گفته بود «ذات ماده» تیرگی و حاجیت است و چون شیشه را به او نمودند تا شیشه خیالاتش بشکند باز هم دست برنداشت و گفت این ماده نیست، چیزی از جنس ارواح است!

ازین آشناتر قصه حکیم سبزواری است که (می‌گویند) گفته بود صنعت عکاسی با قواعد ما وفق نمی‌دهد و لذا ناشدنی است، چون در آن انتقال اعراض رخ می‌دهد و انتقال اعراض هم محال است!

در احوال پادشاه سیام (تایلند) نوشته‌اند که با سفیر هلند گفتگو می‌کرد و از او احوال آن کشور را می‌پرسید. سفیر هلند از جمله گفت که چند ماه در سال، آب در سرزمین ما سفت می‌شود (یخ می‌زند). پادشاه تایلند گفت تاکنون به راست گویی تو اندکی باور داشتم ولی اکنون دانستم که مسلماً دروغ می‌گویی. چگونه می‌شود چیزی که ذات و طبیعتش میعان و روانی است، سفت و جامد شود؟! بر همین قیاس است سخن ذات‌گرایانه آنان که می‌گفتند انقلاب اسلامی نداریم چون انقلاب که اسلامی نمی‌شود. حالا چشمشان را باز کنند و انقلاب اسلامی را ببینند. درباره «فلسفه اسلامی» هم چنین چون و چرایی می‌رفت و می‌رود اما به کجا رسید و کدام فیلسوف مسلمانی را از تولید «فلسفه اسلامی» بازداشت؟

اینکه «فلسفه ذاتاً یونانی است» اگر معنای محصل داشته باشند (که ندارد) هیچگاه آن را از اسلامی شدن یا مسیحی شدن باز نداشته است. و معنایش این است که «ذات»ها در عالم خارج از آمیزش با یکدیگر فرار نمی‌کنند حتی اگر ذات‌گرایان، آنها را اعداء و اضداد یکدیگر بشمارند و در عرصه تنگ خیال خود جایی برای اجتماع آنها نیابند.

احوال و احکام بیرونی «ذات»ها را از تجربه باید پرسید نه از خود ذات. و به زبان فلسفه اسلامی احکام وجود غیر از احکام ماهیت‌اند و خلط آنها عین مغالطه است و این چه نکته فاخر و فخیمی است. شیر و شکر دو ذات‌اند که تا در عرصه اذهان‌اند، مستقل و متمایزند و پیدا نیست که در عالم خارج چه می‌کنند و چه می‌شوند، و ای بسا که خیال‌اندیشان فتوا به جدایی ابدی آنها بدهند، همینطور است آب و آتش. فقط تجربه است که پرده از دوستی شیر و شکر و دشمنی آب و آتش برمی‌دارد و بس.

اگر جهان واقع پیروی از خیال‌اندیشی ذات‌گرایان می‌کرد، در آن نه تحولی رخ می‌داد نه تجمعی نه اختلاطی نه استکمالی بلکه هر ذاتی چون راهبی در صومعه انزوای خود می‌زیست، نه دیگری را می‌دید نه خود، دیگر می‌شد. روشنفکری تا ابد همان بود که از اول بوده است. (چرا که ذاتش همواره یکی است)، دین هم همینطور، غرب هم همینطور، مدرنیته و تکنیک هم همینطور و قس علیهذا. و اساساً تحول ناممکن و نامتصور می‌شد. جهان به پنجره‌هایی بسته و ایستا بدل

می شد که نه تکان می خوردند و نه باز و بسته می شدند. بی جهت نیست که به نظر این ذات گرایان، روشنفکری پنجره‌یی است بسته به روی دین و دین پنجره‌یی بسته به روی روشنفکری. گویی نه روشنفکری از جای خود تکان می خورد نه دین. هر دو همان ذات‌های ثابتی هستند که همیشه بوده‌اند. به جای اینکه از جهان خارج بپرسند که آیا آن دو به هم می‌رسند یا نه، خود با نظر در آینه ذات به جای عالم خارج فتوا و فرمان به جدایی ابدی‌شان می‌دهند.

یکی از این خیال‌اندیشان گفته بود که در همه رمان‌هایی که در غرب نوشته می‌شود، ماهیت غرب که استکبار و نفسانیت است حاضر است. از او پرسیدم شما همه رمان‌های غربی موجود را خوانده‌اید؟ رمان‌های دو قرن آینده را چگونه؟ از کجا می‌دانید آنها چگونه‌اند و چه درون‌مایه‌یی دارند یا خواهند داشت؟ پیدا بود که این پرسش‌ها بیهود است و وصال به حریم ماهیات، او را از مراجعه به عالم خارج و از احتیاط در فتوا مستغنی کرده است.

خلاصه می‌کنم ذات‌گرایی با ثبات‌گرایی (بل جمودگرایی) هم‌عنان و متلازم اند و از تبیین تحول و تکامل و دگرگونی و امتزاج پدیده‌ها سخت عاجزند و ناتوان‌تر و ناشایسته‌تر از آن‌اند که برای توضیح پدیده‌های اجتماعی به کار گرفته شوند، بگذریم از پدیده‌های طبیعی که دیرگاهی است از این قفس رهیده‌اند.

حق این است که نه روشنفکری ذات ثابتی دارد نه غرب نه مدرنیته، نه تکنیک، نه دینداری، نه سنت، نه... سرنوشت و سرگذشت هر یک از آنها را باید در عالم واقع و تاریخ دید نه با نظر در آینه ماهیات. ولذا شدنی بودن یا نبودن ازدواج و اندراجی را فقط باید از «عین» پرسید نه از «ذهن».

از تناقض صریح که بگذریم (که مخصوص عالم گزاره‌هاست) حتی حکم اضداد هم تجربی است. پیشاپیش نمی‌توان گفت کدام اوصاف ضد هم‌اند و کدام نه. صدرالدین شیرازی صریحاً تضاد را وابسته به زمینه و موضوع می‌داند (به قول امروزی‌ها Context Dependent). یعنی بر آن است که ضدیت دو ضد، مطلق و همه‌جایی نیست و ضرورت عقلی ندارد، بلکه بسته به آن است که دو وصف متضاد در کجا با هم ملاقات کنند. گاه این ملاقات ممکن است گاه نه. و

به تعبیر خود او کَلَّمَا كَانَ النَّفْسَ اَشَدَّ تَحْصَلًا كَانَتْ اَكْثَرَ جَمْعِيَةً لِلاَحْوَالِ الْمُتَخَالِفَةِ (نفس هر چه نیرومندتر باشد قدرتش بر جمع اضداد بیشتر است). یعنی اوصافی که در ماده با هم جمع نمی‌شوند، گاه در نفس با هم جمع می‌شوند و همین نشان می‌دهد مطلق نبودنِ ضدیتِ اضداد را.

و اگر چنین است، چه جای آن است که دلیری و بی‌باکی کنیم و شتابزده و نیازموده حکم به ضدیت ابدی پدیده‌های متحول بدهیم.

شیخ عطار گفت:

جسم جان شد چون فرو شد جان به جسم کس نسازد زین عجایب تر طلسم

در عالم نظر و با نگاه به ذات، چیزی بیگانه‌تر از جسم با جان نیست. اما همین دو بیگانه، یک عمر هم آغوشی می‌کنند و فقط مرگ است که آن «طلسم عجایب» را می‌شکند. آیا فرو شدن دینداری در روشنفکری عجیب‌تر از فروشدن جان به جسم است؟

بلی جهان واقع، دار عجایب است، ازدواج‌ها و طلاق‌هایی در نمایش‌خانه آن رخ می‌دهد که در نمایشنامه خام خیال‌اندیشان نشانی از آنها نیست.

هزار نقش برآرد زمانه و نبود یکی چنانکه در آینه تصور ماست

«مشکل حکایتی است که تقریر می‌کنند». می‌گویند فلان پدیده چون تناقض دارد پس رخ نمی‌دهد، نمی‌گویند چون رخ داده، پس تناقض ندارد، و عجیب‌تر اینکه همین منکران که برای پاداش پنج روزه «رگ‌های گردن را به حجت قوی» کردند و از ولایت افلاتونی سخن گفتند و به امتزاج آن دو مقوله «غیرمتناقض» و آب و نان‌دار فتوا دادند، امروزه به تناقض روشنفکری و دینداری رسیده‌اند! ولایت افلاطونی می‌شود اما روشنفکری دینی نمی‌شود؟! عجباً هوش مصنوعی و مغز الکترونیکی را پدید آورده‌اند و انسان روباتی را هم می‌خواهند بسازند و اینها هنوز نشسته‌اند و ذات ذات می‌کنند که آیا جمع اینها ذاتاً و ماهبتاً می‌شود یا نمی‌شود!!

سخنی هم در باب آن مثال‌ها بیاورم. آوردم که مثال، از اصل حجت نیست و با تغییر مثال می‌توان نتیجه را تغییر داد. با یک مثال، می‌توان چیزی را ممکن وانمود و با مثالی دیگر همان چیز را می‌توان ناممکن وانمود. می‌توان گفت روشنفکری دینی چون آبغوره فلزی است و می‌توان گفت چون شربت به لیمو است و البته مثال زدن هم به قریحه طنز و ذوق و استعداد بستگی دارد (که در بعضی‌ها خیلی قوی است!) و هم به انصاف (که آن هم انصافاً در بعضی‌ها خیلی بالاست). ولی قصه اصلی این است که آن مثال‌های منکرانه، علاوه بر حجت نبودن، بر فهم نادرستی از صورت مسأله بنا شده است. گمان برده‌اند که در امتزاج دو چیز، یا در اتصاف موضوعی به صفتی، یک چیز با حفظ هویت، چیز دیگر می‌شود و مثال زده‌اند که این نشدنی است. درست است. نه تنها سه ضلعی هشت ضلعی نمی‌شود، که شیر هم با حفظ شیر بودن، شکر نمی‌شود و قس علیهذا. روشنفکری، دین نمی‌شود و دین هم روشنفکری نمی‌شود. بلی اما شیر، شکرین می‌شود، همچنانکه روشنفکری، دینی می‌شود. سخن بر سر اتصاف است (که شدنی بودن یا نبودنش را باید از عالم خارج و از تجربه پرسید) نه بر سر انقلاب ماهیت (به تعبیر حکیمان)، که نشدنی است. ازین‌ها که بگذریم اساساً روشنفکری دینی یک حقه سر بسته نیست که درباره آن سخنان مبهم و رازآلود بگوییم و تکلیفش را از ذات و جوهر و عرض و قوه و فعل پیرسیم که خود صدبار از روشنفکری و دین مبهم‌ترند. روشنفکری دینی، مجموعه‌یی از مدعیات و گزاره‌هایی خرد و کلان است که باید با یکایک آنها درآویخت و صدق و کذبشان را به برهان آشکار کرد. گوشه میدان نشستن و یکجا سودا کردن، افسون و عزایم خواندن و توسل به ذات و جوهر جستن و مرگ حریفان را از لوازم ماهیات خواستن شیوه دلیران نیست. تیغ چوبین «غربزدگی» از این هم کندتر و ناکارآمدتر شده است. اگر وقتی برشی داشت و رُعبی در اشتردلی می‌افکند، امروزه نه حُسنی دارد تا دلی ببرد و نه زوری تا سری ببرد. و عجب آنکه هنوز از این بیچاره، چاره مشکلات خود را می‌طلبند و در مصاف با زنده‌دلان از این نیم مرده قوت و یاری می‌جویند.

امروزه متاسفانه در دانشگاهها، پاره ای از استادان که مسئولیت آموختن «علوم» انسانی را دارند (یعنی نظریاتی که با تجربه بر می خیزند و با تجربه فرو می افتند) تشبه به فیلسوفان می کنند و سخنان فراتجربی و پیشینی و متافیزیکی و بعضاً علم سوز و علم ستیز را به جای علم می نشانند و به دانشجویان تعلیم می دهند. از این دروس نه علم بر می خیزد و نه فلسفه. و آنچه به عوض حاصل می شود مشتی لفاظی های فضل فروشانه بی حاصل است که نه گره ای از جامعه می گشاید نه از ذهن. و اگر حاصلی داشته باشد همانا عقب ماندگی علوم انسانی است و بس. من به دانشجویان توصیه می کنم که خریداران این متاع مزور نباشند و مرعوب طبالی ها و بطالی های ذات فروشان نشوند و علم را به فلسفه های شبه علم نفروشدند و «صوفیان پست مدرن» را که تخفیف علم می کنند و شرمساری به عالمان می دهند نیک بشناسند و از فلسفه تراشی شان به علم پناه ببرند.

گفتن ندارد که صاحب این قلم را نه عداوتی با ماهیات است نه خصومتی با متافیزیک. وی خواستار آن است که معرفت دوستان فلسفه پیشینی را به جای علم پسینی نشانند و از فلسفه کار علم را نخواهند و به نام ذات و ماهیت، ثبات و جمود را در بر ذهن و بر جهان تحمیل نکنند و باب تحول و تکامل را بر حوادث نبندند و پدیده‌ها را در قفس ماهیات محبوس نکنند و تاریخمندی و تحول‌پذیری را از آنها نستانند و دایرهٔ ممکنات و امکانات را فراخ‌تر از دایرهٔ تصور خود بشمارند و بر ممکنات بی‌باکانه فرمان امتناع نرانند و دست و پای تفکر را با این محال‌اندیشی نبندند تا هم به معرفت صادق‌تری دست یابند و هم مشمول ملامت پیر نشوند که:

پیر گوید مر تو را ای سست حال آنچه فوق وهم توست آمد محال

قیامت‌گاه عشق

سالها پیش وقتی در دروس فلسفه اخلاق، نظریه اعتدال ارسطویی را شرح می‌کردم، و از رذیلت افراط و تفریط، و فضیلت "حد وسط" سخن می‌گفتم، در همان سالها مثنوی مولوی را نیز به جد در مطالعه گرفتم و به لباب معارف آن عاشق عارف دل سپردم.

از دفتر اول آغاز کردم، دستان کنیزک را در دستان پادشاه نهادم و با بازرگان روانه هندوستان شدم. در راه، نغمه‌ها و ناله‌های عاشقانه طوطی بازرگان را به یاد می‌آوردم که:

ای حریفان بت موزون خود من قدح‌ها می‌خورم پر خون خود

ای عجب آن عهد و آن سوگند کو؟ وعده‌های آن لب چون قند کو

عاشقم بر قهر بر لطفش به جد بولعجب من عاشق این هر دو ضد

این نه بلبل این نهنگ آتشی است جمله ناخوش‌های عشق، او را خوشی است

طوطی را می‌دیدم که اندک اندک در عشق به نهنگی آتش‌خوار بدل می‌شود، چون آتش، نیک و بد را می‌سوزاند و چون نهنگ، خرد و درشت را می‌بلعد و چندان رسوایی و ویرانی می‌کند که به خود نهیب می‌زند:

بند کن چون سیل سیلانی کند ورنه رسوایی و ویرانی کند

و به خود جواب می‌دهد:

من چه غم دارم که ویرانی بود؟ زیر ویران گنج سلطانی بود

غرق حق خواهد که باشد غرق‌تر همچو موج بحر جان زیر و زبر

زیر دریا خوش‌تر آید یا زبر؟ تیر او دلکش‌تر آید یا سپر؟

ای حیات عاشقان درمردگی دل نیابی جز که در دل‌بردگی

دیدم که الحق این عشق، ویرانی‌ها می‌کند و کمترین ویرانگری او در عرصه اخلاق است. اگر ارسطوی آداب‌دان یونانی، رئیس العقلا بود و به مبالات حد وسط و اجتناب از پست و بالا رفتن دعوت می‌کرد، این پرستوی سوخته جان خراسانی که سلطان العاشقین بود، به زیر و زبر شدن و غرقه‌تر شدن فرا می‌خواند و بی‌مبالاتی و اعتدال‌شکنی را برتر از حذر و ادب می‌نشانده. [۱]

نه فقط اعتدال عاقلانه ارسطو که اعتزال خائفانه غزالی نیز نسبتی با فزون‌خواهی و بی‌پروایی پیر بلخ نداشت و بی‌ادبی عاشقانه او یک‌جا ادب اعتدال و قفس قناعت را درهم می‌شکست و از اخلاق تازه‌ای نشان می‌داد.

گرچه این اولین بار بود که با زیر و زبر شدن و دریا صفت گشتن و پست از بالا نشناختن و موج زدن و دل به امواج سپردن و غرقه‌گی و دل‌بردگی و بی‌باکی و بی‌تابی و تعادل‌سوزی و فزون‌خواهی مولانا روبرو می‌شدم، اما آخرین بار نبود. این طوفان که در جان جلال‌الدین سفر می‌کرد بر زبان او هم گذر می‌کرد. زیر و زبر شوندگی که صفت جان او بود، ورد زبان او هم بود و مگر همیشه چنین نیست؟ آنچه در جان می‌گذرد، بر زبان هم می‌گذرد. بی‌سبب نبود که او این همه از شکر و شیرینی هم سخن می‌گفت، آخر جانش شکرستان بود، و حلاوتی را که او در کام داشت اگر بر عالم قسمت می‌کردند، اقیانوس‌ها پر از شربت می‌شدند:

زان عشوه شیرینش و آن خشم دروغینش عالم شکرستان شد، تا باد چنین بادا

لاجرم قیامتی در هستی او قائم شده بود که واژه‌های رستاخیزی "زیر و زبر" این همه بر زبانش می‌گذشتند. این گمان قوت بیشتر گرفت وقتی دیدم خواجه شیراز در سراسر اشعار رندانه خود، فقط یک بار از "زیر و زبر" شدن سخن گفته است و بس. آنهم در غزلی سرد و واعظانه و بی‌تصویر، که همه نشانه‌های صباوت را بر ناصیه خویش دارد:

ای بی‌خبر بکوش که صاحب خبر شوی تا راه دان نباشی کی راهبر شوی؟

....

گر نور عشق حق به دل و جانست اوفتد بالله کز آفتاب فلک خوبتر شوی

...

بنیاد و هستی تو چو زیر و زبر شود دیگر گمان مدار که زیر و زبر شوی

به دیوان بیست شاعر دیگر هم سری کشیدم از سعدی گرفته تا انوری و سنایی و عطار و خاقانی و سعد سلمان و جامی و فروغی و... چندانکه اوراق دفترشان را زیر و زبر کردم از "گفتمان زیر و زبر" نشانی نیافتم، ایمان آوردم که کلام مولانا "از کان جهانی دگر است". گویی آتش روانش و سوزش جانش خون دیوانه قیامت را در رگ های دیوانش روانه کرده است. [۲]

مولانا صفت قیامت را ابتدا از قران آموخت که واقعه یی "خافضه رافعه" است یعنی زیر و زبر کننده. و آنگاه این قیامت را در مصاحبت با شمس تبریزی تجربه کرد: مرده بود و زنده شد. گریه بود و خنده شد. فانی بود و پاینده شد. و چندان زیر و زبر شد که اگر یوسف بود، اینک یوسف زاینده شد.

و آنگاه قیامت را در جان هر عارفی حاضر دید و دانست که تا قیامت کسی قائم نشود و دوباره از خاک وجود خود بر نخیزد و تولد نوین نیابد، در زمره اولیاء و اصفیاء حق در نمی آید.

در درونشان صد قیامت نقد هست کمترین آنکه شود همسایه مست

کار مردان روشنی و گرمی است کار دونان حيله و بی شرمی است

کمترین حظی و سهمی که از قیامت جوشان جان عارفان به همنشینان و همسایگان می رسد، این است که آنان را موقتاً مست و گرم می کنند. حضور و حدیث شان حلاوت و حرارتی دارد که از وراء حجاب ستبر قرنهای طولانی می تواند همچنان جان مشتاقان را به رقص و طرب در آورد.

او پیامبر را نیز چون یک قیامت مجسم می دید که وقتی از او پرسیدند قیامت کی برپا می شود، گفت من خود قیامتم:

با زبان حال می گفתי بسی کی ز محشر حشر را پرسد کسی؟

این زیر و وزبر شدن، و این قیامت آزمودن و قیامت دیدن و قیامت چشیدن چنان لذتی در جان مولانا نشانند که هیچ گاه از تمنای تکرار آن دست نکشید:

جان پذیرفت و خرد اجزای کوه ما کم از سنگینم آخر ای گروه؟

نی ز جان یک چشمه جوشان می شود نی بدن از سبز پوشان می شود

نه صفای جرعه ساقی در او نه نوای بانگ مشتاقی در او

چون قیامت کوه ها بر می کند پس قیامت این کرم کی می کند؟

کو حمیت تا ز تیشه وز کلند این چنین گه را به کلی بر کنند؟

بلی شرط دیدن قیامت، چشیدن قیامت است. و چشم سرمه کشیده مولانا او را بینای قیامت کرده بود.

به حافظ نظر کنید که "قیامت" برایش مرکبی است تا او را به مقصد شاعرانه و مقصود رندانه اش برساند:

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

پیاله بر کفتم بند تا سحر گه حشر به می ز دل ببرم هول روز رستاخیز

سعدی از این هم رقیق تر و رفیق بازانه تر می گفت:

کاش که در قیامتش بار دگر بدیدمی کانچه بود گناه او من بکشم غرامتش

یا:

اگرم تو خون بریزی به قیامتت نگیرم که میان دوستان اینهمه ماجرا نباشد

این تعارفات کجا و آن جان قیامت آشنا کجا که در خونش قیامت می جوشید و در کلماتش نبض حیات می تپید و از حلاوت حیاتش تلخی می رمید و شاخ نبات می دمید؟

عشق مولانا هم عشقی قیامت وار و خافض و رافع بود، و همین او را از همه عاشقان ادوار ممتاز و متمایز می کرد. شمس تبریز دولت عشق را به او هبه کرد و او از آن پس چون گربه یی در انبان عشق، پست و بالا می شد و جست و خیز می کرد و رستاخیز می آفرید:

گربه در انبانم اندر دست عشق یک دمی بالا و یک دم پست عشق

عاشقان در سیل تند افتاده اند بر قضای عشق دل بنهاده اند

این انبان، گاه به وسعت یک اقیانوس می شد، و گربه چالاک بلخ را چون نهنگی سنگین با جزر و مد بحر جان زیر و زبر می کرد و قبض و بسط و تلاطم های قیامت آسای دریای عشق را به او می چشانند:

چه کسم من چه کسم من که چنین وسوسه مندم؟ گه از آن سوی کشندم گه از این سوی
کشندم نفسی تند و ملولم، نفسی رهن و غولم نفسی زین دو برونم که بر آن بام بلندم

بیهوده نبود که نماد ماهی اینهمه در کلام مولوی برجستگی می یافت. ماهی که مجسمه بی تعلقی و تن سپردگی به آب است [۳]، بهتر از هر نماد دیگری می توانست جان متموج و متوکل این عاشق تشنه را تصویر کند. و دریا که گاه آرام بود و در قبض، و گاه خروشان بود و پر بسط، و ملامال از آب حیات بخش و پناهگاه ماهیان، و گهر بخش و باران ساز، و بیکرانه و یک لخت، به عشق زلال صافی می مانست که هزاران ماهی را "نان و آب و جامه و دارو و خواب" می داد.

عشق و قیامت بهتر از همه جا در داستان "عاشق بخارایی و صدر جهان" با هم گره می خورند و عاشق عارف خراسان برای اولین بار تعبیر "قیامت گاه عشق" را به کار می برد. این داستان نقد حال مولانا و آیینه تمام نمای قامت بلند روح اوست، قصه التهاب ها و تب و تاب های وصال و فراق او و زیر و بم احوال و افعال اوست.

عاشق بخارایی خود اوست که خطر می کند و از سنگدلی معشوق بیم نمی ورزد و به رایزنان
مشفق خود می گوید:

گرچه دل چون سنگ خارا می کند جان من عزم بخارا می کند
آن جان تشنه و مستسقی، هموست که آب هم راحت هم هلاک اوست:
گفت من مستسقیم آبم کُشد گر چه می دانم که هم آبم کِشد
گر بر آماسد مرا دست و شکم عشق آب از من نخواهد گشت کم
و آن میهمان مسجد مهمان کش و آن فقیر شهر سر بالا طلب هموست که:
گفت کم گیرم سر و اشکمه یی رفته گیر از گنج جان یک حبه ای
مسجدا گر کربلای من شوی کعبه حاجت روای من شوی
ای برادر من بر آذر چابکم من نه آن جانم که گردم بیش و کم

و آن "ابله" دل بر هلاک نهاده و تسلیم جبر اجل شده و عاقلانه از بلا گریخته و دیگر بار گرفتار
قضای عشق شده، آن اوستاد معتمد و آن مفتی محشتم که اینک خاکسار عشق شده هموست:

بنده شاه جهان بودی و راد معتمد بودی، مهندس، اوستاد
از بلا بگریختی با صد حیل ابلهی آوردت این جا یا اجل؟
ای که عقلت بر عطارد دق کند عقل و عاقل را قضا احمق کند

و آن عاشق دردمند نصیحت گریز که درس فقه را به درد عشق فروخته و از شافعی و بوحنیفه
گریخته هموست که:

گفت ای ناصح خمش کن چند چند بند کم ده زانکه بس سخت است پند
بند من افزوده شد از پند تو عشق را نشناخت دانشمند تو

آن طرف که عشق می افزود درد بوحنیفه و شافعی درسی نکرد

و نهایتاً دیدار او با معشوق همان «قیامت‌گاه عشق» است که آن را با بلاغتی آتشین چنین تصویر می‌کند:

ای سرافیل قیامت‌گاه عشق ای تو عشق عشق و ای دلخواه عشق

من میان گفت و گریه می‌تمم یا بگویم یا بگیریم، چون کنم؟

گر بگویم فوت می‌گردد بکا ور بگیریم چون کنم مدح و ثنا

این بگفت و گریه در شد آن نحیف که برو بگیرست هم دون هم شریف

از دلش چندان برآمد های و هوی حلقه زد اهل بخارا گرد اوی

خیره گویان خیره گریان خیره خند مرد و زن خرد و کلان جمع آمدند

آسمان می‌گفت آن دم با زمین گر قیامت را ندیدستی بین

چرخ برخوانده قیامت نامه را تا مجرّه بر دریده جامه را

عقل حیران که چه شور است و چه حال تا فراق او عجب‌تر یا وصال...

و تازه این اولین منزل از منازل قیامت عشق است. هفتاد و دو دیوانگی در آن است که اگر فاش شود آسمان، هراسان و لرزان، دست به دعا برمی‌دارد و یا جمیل‌الستر می‌خواند.

می‌ماند یک نکته دیگر. قیامت عشق، عشق و قیامت و دریا و کوه و ماهی و گربه و نهنگ و موج و غرق و پست و بالا را هم خانواده می‌کند و به مهربانی در کنار هم می‌نشانند. با این همه جای یک مهمان خالی است و آن «شکر» است. این دریای موج پر نهنگ و پست و بالا کننده و شوریده و شورنده نه شور و نه تلخ، بل دریایی از شکر است.

این قیامت نه فقط مرگ را حیات که تلخی را هم شیرین می‌کند.

و مولانا که می‌گفت:

عشق قهار است و من مقهور عشق
چون شکر شیرین شدم از شور عشق
راست می‌گفت.

شکر و قند و شیرینی و حلوا از کلمات پر بسآمد در اشعار اوست و این نیست مگر به سبب
حلاوتی که در جان و کام آفریننده آن اشعار نشسته است. کی شعر تر انگیزد خاطر که حزن
باشد؟ از کام تلخ کجا کلام شیرین برمی‌خیزد؟ عشق، سرمه‌یی به چشم او کشیده بود که
صاحب این جهان را چون شکر فروشی می‌دید که همه وقت شکر می‌فروشد و هیچ‌گاه کم
نمی‌آورد.

سحری ببرد عشقت دلی خسته را به جایی
که ز روز و شب گذشتم خبر از سحر ندارم
چه شکر فروش دارم که شکر به من فروشد
که نگفت عذر روزی که برو شکر ندارم
و حتی هنگام قبض روح، جان عاشقان را با شکر می‌ستاند و آنان را از غلظت شیرینی می‌کشد:
دشمن خویشیم و یار آنکه ما را می‌کشد
غرق دریاییم و ما را موج دریا می‌کشد
زان چنان شیرین و خوش در پای او جان می‌دهیم
کان ملک ما را به شهد و شیر و حلوا
می‌کشد

آن گمان ترسا برد، مؤمن ندارد آن گمان
کو مسیح خویشتن را بر چلیپا می‌کشد
شکر فروشی که چنین شکر می‌ریخت، و عالم را شکرستان می‌کرد نرخ شکر را هم شکسته بود
و کاری برای عاشقان جز نیشکر کوبیدن به جا ننهاده بود:

خسرو شیرین جان نوبت زده است
لاجرم در شهر قند ارزان شده است
شهر ما فردا پر از شکر شود
شگر ارزان است ارزان تر شود
در شکر غلتید ای حلوائیان
همچو طوطی، کوری صفرائیان
نیشکر کوبید کار این است و بس
جان برافشانید یار این است و بس

شبی که جان زیر و زبر شده و چهره افروخته و شکر خنده‌های مستانه او را دیدم که از بزم شبانه معشوق بازمی‌گشت، بی اختیار این ابیات را از او وام کردم و بر او خواندم:

در دلت چیست عجب که چو شکر می‌خندی؟ دوش شب با که بدی که چو سحر می‌خندی؟

همچو گل ناف تو بر خنده بریده است خدای لیک امروز مها نوع دگر می‌خندی
مست و خندان ز خرابات خدا می‌آیی بر بد و نیک جهان همچو شرر می‌خندی
بوی مشکی تو که بر خنگ هوا می‌تازی آفتابی تو که در روی قمر می‌خندی
باغ با جمله درختان ز خزان خشک شدند ز چه باغی تو که همچون گل تر می‌خندی؟

دو سه بیتی که بمانده است بگو مستانه ای که تو بر دل بی زیر و زبر می‌خندی
شما هم اگر در رؤیا نهنگی مست و فربه را دیدید که در اقیانوسی مواج و متلاطم از شراب شیرین چون گربه‌یی چالاک برمی‌جهد و پست و بالا می‌شود و می‌خندد و شکر می‌پراکند، از معبر پرسید، تعبیرش مولانا است!
«زهی کرشمه خوابی که به ز بیداری است».

ارائه شده در دانشگاه مریلند، آمریکا، سپتامبر ۲۰۰۷

[۱] تقابل ارسطو و پرستو را از شاعر فقید، حسن حسینی وام گرفته ام که می‌گوید:

صفایی ندارد ارسطو شدن خوشا پرگشودن پرستو شدن

و خود در یکی از غزل‌هایم به کار برده‌ام:

نه ارسطو که خرد هست و پر و بالش نیست بل پرستو که به پهنای خرد پر دارد

[۲] مولانا نزدیک صد بار تعبیر "زیر و زبر" را در اشعار خود به کار برده است. که نشانه انس ذهنی او با این مفهوم و عهد روحی او با این تجربه است. یک جا وقتی عشق به سراغ مولانا می‌آید و او را دعوت به سکوت می‌کند، مولانا خبر میدهد که "قمری جان صفت" در راه دل پیدا شده است و دل می‌گوید سخنش را مگو که "نه اندازه توست، این بگذر، هیچ مگو" و مولانا خواستار میشود که چیزی درباره او بشنود:

گفتم این روی فرشته است عجب با بشر است؟ گفت این غیر فرشته است و بشر هیچ مگو
گفتم این چیست بگو، زیر و زبر خواهم شد گفت می‌باش چنین زیر و زبر هیچ مگو
و نهایتاً مولانا درمی‌یابد که با یک "راز نگفتی" روبروست، همان "چیز دیگر" همان خدا.
و شگفت‌زده می‌پرسد:

گفتم ای جان پدری کن نه که این وصف خداست؟ گفت این هست ولی جان پدر هیچ مگو
زیر و زبر شدن مولانا آشکار است اما آنکه او را زیر و زبر می‌کند چیست؟ خدا؟ عشق؟ سکوت؟
از اشارات مولانا برمی‌آید که گویا غرض وی از وصف خدا همان "هیچ مگو" یا "سکوت" است
که به گفته آن عارف غربی، شبیه‌ترین چیز به خداوند سکوت است. عشق می‌تواند نامزد این
مقام شود. چراکه عشق، خلیفه خدا بر زمین است.

در جایی دیگر، در غزلی که گویا خطاب به شمس تبریزی در آستانه سفر اوست، از فراق زیر
و زبر کننده شمس سخن می‌گوید:

بشنیده‌ام که قصد سفر می‌کنی مکن مهر حریف و یار دیگر می‌کنی، مکن

تو در جهان غریبی و غربت ندیده‌یی قصد کدام خسته جگر می‌کنی، مکن

ای مه که چرخ زیر و زبر از برای توست ما را خراب و زیر و زبر می‌کنی، مکن ...

و در جایی دیگر با بسط بیشتر، غیبت و فراق او را برهم‌زننده گیتی و زندگی می‌شمارد:

بی تو نه زندگی خوشم بی تو نه مردگی خوشم سر زغم تو چون کشم؟ بی تو بسر
نمی شود

بی تو اگر بسر شدی زیر جهان زیر شدی باغ ارم سقر شدی بی تو بسر نمی شود

جزر و مد هم از این مقوله است. آنجا که مولانا از تردد و تحیر خود سخن می گوید:

اولم این جزر و مد از تو رسید ورنه ساکن بود این بحر ای مجید

[۳] ماهی نماد عیسی مسیح نزد مسیحیان هم هست. گفته اند حتی پیش از آنکه صلیب نماد مسیحیت شود، ماهی در آن نقش به کار می رفته است. بعدها یکی از آباء کلیسا حروف آغازین کلمات یونانی "عیسی مسیح، پسر خدا و منجی ما" را کنار هم نهاد و چنین شد:

I. CH. TH. Y.S

که بر روی هم ایکتوس خوانده می شود که در زبان یونانی به معنی ماهی است. مولانا با راهبان مسیحی اطراف قونیه رفت و آمد داشت و بسا که ورود سمبلیزم ماهی در اشعارش بی نسبت با آن مصاحبت ها نباشد.

درستی و درستی (باز هم درباره انقلاب فرهنگی)

هر صبحی غمی از دور زمان پیش آید گویم این نیز نهم بر سر غم‌های دگر
باز گویم که نه، دوران حیات اینهمه نیست سعدی امروز تحمل کن و فردای دگر
زمانه غریبی است نازنین! "قحط معنی در میان نام‌هاست."

حقیقت این است که من هنوز نمی‌دانم نزاع بر سر چیست. آیا تاکنون روشن نشده است که «انقلاب فرهنگی» چیزی بود و «ستاد و انقلاب فرهنگی» چیزی دیگر؟ و آیا هنوز معلوم نشده است که عبدالکریم سروش و حبیبی و باهنر و... در ستاد انقلاب فرهنگی نقش داشته‌اند نه در انقلاب فرهنگی؟ و آیا هنوز جا نیفتاده است که انقلاب فرهنگی برای بستن دانشگاه‌ها بود و ستاد فرهنگی برای باز کردن آن‌ها، به نحوی پیراسته‌تر و اسلامی‌تر؟

پس اینکه یک استاد حقوق دانشگاه تهران می‌گوید «سروش علمدار تعطیل دانشگاه‌ها» بود آیا یک تحریف آشکار تاریخی نیست؟ گیرم که آن استاد محترم، این سخن را از سر نقصان اطلاع یا لغزش حافظه گفته باشد، تصحیح این خطا و تشریح آن حقیقت و اعتراف به آن تحریف مگر عین فضیلت نیست؟ و آیا آنها که از «نقب زدن به گذشته» سخن می‌گویند غرضشان این است که این علم را بر دوش من بگذارند و من دم نزنم؟

قصه پاک‌سازی‌ها

اینجا هم عنکبوتانه تار تیده‌اند تا مگس اوهام را به دام افکنند. اگر از من باور نمی‌کنید، از آقای صادق زیباکلام بشنوید: «اینجا من برای ثبت در تاریخ باید بگویم که شورای انقلاب به هیچ‌وجه دستورالعملی نداده بود که استادان را اخراج کنید. حتی ستاد انقلاب فرهنگی هم چنین دستوری نداده بود. این به دست خود مسئولان دانشگاه‌ها و دانشکده‌ها بود که چه جوری ببرند و بدوزند...».

(مصاحبه صادق زیباکلام با لوح. شماره پنج، سال ۱۳۷۸).

بلی صد درصد همین طور است. ستاد انقلاب فرهنگی نه کمیته‌ای برای پاکسازی داشت نه آئین‌نامه‌ای برای آن نوشته بود و نه دستورالعملی درین خصوص به دانشگاه‌ها داده بود (که هرگز زیر فرمان آن نبودند، بلکه از دستگاه اجرایی یعنی وزارت آموزش عالی فرمان می‌بردند). حالا چه شده است که همه این پاکسازی‌ها را به حساب ستاد انقلاب فرهنگی می‌نویسند و ستاد انقلاب فرهنگی را مساوی با عبدالکریم سروش می‌گیرند و وظیفه اش را هم مساوی با پاکسازی، علتش را باید یا در نادانی نوریسیدگان دید یا در ناپارسایی سیاسی کاران. یا در همه اینها.

با اینهمه فقط نیمی از سخن آقای زیباکلام، برای ثبت تاریخ درست است. حقیقت این است که به تصریح آقای محمد ملکی رئیس اسبق دانشگاه تهران، «شورای انقلاب به دانشگاه بخشنامه کرد استادانی که مقام‌های کلیدی حکومت شاه بوده‌اند حق تدریس در دانشگاه ندارند. لیستی تهیه کردیم و حدود صد اسم به دفتر نخست‌وزیر فرستادیم، کسانی که اگر هم می‌آمدند دانشجویان قبولشان نمی‌کردند و تشنج درست می‌شد.» (مجله لوح، شماره هفتم، ۱۳۷۸).

آنها که دنبال سررشته پاکسازی و عاملانش می‌گردند به این تصریحات توجه کنند و ببینند دست چه کسانی به پاکسازی‌ها آلوده است، و جستجو کنند که آن صد نفر چه کسانی بوده‌اند: دکتر نصر؟ دکتر زرین کوب؟ زریاب‌خویی؟ مهدی محقق؟ دکتر کاتوزیان ...؟

نیز آن دانشجویان عزیز و معصومی که می‌خواهند نقبی به گذشته بزنند و منکرانه می‌پرسند شما کجا بودید «در آن روزها که بسیاری از آنان که فهمیدن گناهشان بود و مبارزه کردن منفعت‌شان، از دانشگاه بیرون رانده شدند»... دوباره نظر کنند و به تاریخ گذر کنند که آیا اصلاً صورت مسأله را درست مطرح کرده‌اند و تناسب میان مسؤول و سؤال را به حق رعایت نموده‌اند؟ آیا همه اخراجی‌ها گناهشان فهمیدن بود؟ و آیا همه را ستاد انقلاب بیرون کرد؟

تصریح و تصدیق آن دو تن (که بعداً حرف‌هایشان را قدری عوض کردند)، شاید خرده‌گیران منصف را خرسند کند که ماجرا نه چنان است که می‌اندیشند.

پاکسازی‌ها نه با دانشگاهیان شروع شد و نه در دانشگاهها با ستاد انقلاب فرهنگی آغاز گردید و نه به دست آن ادامه یافت. اساساً یکی از اولین حوادثی که از فردای پیروزی انقلاب رخ داد، داستان پاکسازی‌ها بود که تا جایی که به خاطر دارم اکثریت گروههای سیاسی موافق آن بودند و در این میان تنها نخست وزیر دولت موقت بود که اینجا و آنجا به این پاک سازی‌ها اعتراض نمود و در حد بضاعت خود نیز توانست از کثرت این پاکسازی‌ها بکاهد که البته در این راه هم از روحانیت و هم از گروههای مخالف که خود بعداً مشغول پاکسازی شدند ناسزا شنید و به سازشکاری متهم شد اما در مورد اخراج دانشگاهیان اگر شورای انقلاب از رئیس دانشگاه تهران مشارکت در پاکسازی و اخراج اساتید را خواستار شد، و او هم گردن نهاد، چنین تقاضایی را حتی تلویحاً از ستاد انقلاب فرهنگی نکرد و در نامه امام خمینی به ستاد هم انعکاسی نیافت. از همه اینها شگفت تر سخنان آقای نجفی وزیر اسبق آموزش عالی است که در «حقایق درباره انقلاب فرهنگی» می‌نویسد «پاکسازی استادان... بر اساس آئین‌نامه مصوب ستاد انقلاب فرهنگی و توسط هیأت‌هایی بود که زیر نظر آن ستاد صورت می‌گرفت...» این حقیقتاً از غرائب مطالب است و نمی‌دانم آقای نجفی چه حجتی بر آن دارند. به صراحت می‌گویم ستاد انقلاب فرهنگی نه هیأتی برای این کار داشت نه آئین‌نامه‌ای. نه به او گزارشی می‌دادند و نه از او کسب تکلیفی می‌کردند. کمیته‌های پاکسازی مطلقاً مستقل بودند. اعضایشان را نه ما نصب کرده‌ایم و نه می‌شناختیم. بلی کسانی بودند که می‌خواستند پای آقای املشی را به این کار بکشند اما وی تن زد و هیچ عضو دیگر ستاد هم رسماً درین امر وارد نشد. خود آقای ملکی تا امروز بدون ندامت به اخراج صد استاد اعتراف کرده است. بقیه را هم از آن قیاس بگیرید.

بلی من با آقای نجفی هم‌آوازم که کثیری از «اخراجی»‌ها چه قبل از تشکیل ستاد و چه پس از آن به واقع اخراج نشدند بلکه «خارج» شدند یعنی خود به خود فهمیدند که جایی در دانشگاه پس از انقلاب ندارند و راهی خارج یا ساکن خانه شدند.

حالا ببینید کسی که خود به اخراج صد استاد تن داده و دم نزده و اینک هم نادم نیست، تندخویانه و بازجوصفتانه ایستاده و بر سر دیگری فریاد می‌کشد که «به اشتباه خود اعتراف کن، قصور

خود را بپذیر، بگو که مجرمی. توبه کن و پوزش بخواه. حالا چون خودت مغضوب دستگاه هستی بلکه با تو شفقت کنیم و سخت نگیریم و ...». انصاف بدهید آیا این ادب و گفتمان حقیقت‌جویی است یا گفتمان بازجویی؟ اصل اتهام را به جای اصل برائت نشان دادن و جرم خود را به دوش دیگری نهادن و مصرانه از او اعتراف و پوزش خواستن و از محکوم کردن وی لذت بردن و کیف کردن، از چه روحیه‌ای و پیشینه‌ای ناشی می‌شود و از چه خصلت‌ها و صفت‌هایی حکایت می‌کند؟ هرچه هست نه شفقت در آن است نه جوانمردی. نه سلامت، نه استقامت. نه ادب صداقت نه طلب حقیقت.

ای دریده پوستین یوسفان گرگ برخیزی ازین خواب گران

کمتر از این نیست تعبیر ناپسند آقای محمدعلی نجفی که مرا در مقام دفاع به «شریک جرم» تراشیدن و تقصیر بر دیگری نهادن متهم کرده‌اند. کدام جرم دوست عزیز و کدام مشارکت؟ چرا آدرس غلط می‌دهید؟

اینش سزا نبود دل حق گذار من کز غمگسار خود سخن ناسزا شنید

گویی همه حق دفاع از خود دارند الا خلوت گزیده‌ای که از قضا به آفت شهرت مبتلاست و آماج پیکان‌های ابتلاست. به جای آنکه گریبان کسانی را بگیرند که «هولوکاستی» فرهنگی جعل کرده‌اند و حالا به دنبال تراشیدن «هیتلری» برای آنند، خود درین افسانه‌تراشی شرکت می‌ورزید و بر آتش این تزویر نقاطی و نفاخی می‌کنید؟

ناراست و نازیبا

من هیچ‌گاه ابتدائاً با کسی عتاب عینفی نکرده‌ام و کلام درشتی نگفته‌ام بل همواره با شکران شکری و گاه با ترشان ترشی می‌کنم، و وقتی از دست بدخویی خرمنی حنظل می‌خورم او را به جرعه‌ای سرکه میهمان می‌کنم. (فان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به). نزدیک‌بینان، اندک سرکه ترش را می‌بیند اما انبوه حنظل تلخ را نمی‌بینند و زبان به انتقاد می‌گشایند.

فی‌المثل نویسنده تازه به دوران رسیده‌ای که سخنان کهنه بسیار می‌گوید و عمری است که با هگل پا به گل مانده است، و تنها هنرش سرقت علمی از این و آن است، کتابی نمی‌نویسد که در پیش‌گفتار یا پانویس آن، با چاقوی زبانش عقده‌ای نگشاید یا با کژدم قلمش زهری نریزد. اکنون سال‌هاست که چنین زهرفروشی می‌کند و من خاموشی و خطاپوشی می‌کنم. و در سایه عافین و کاظمین می‌نشینم. اما روزی که دیگ غیرت بجوشد و جامه صبر بدرد و خامه تأدیب نامه آن ناشسته‌روی ناسزاگوی را سیاه کند، «بانگ و فریاد برآید که مسلمانی نیست».

از قضا همین ناسزاگویِ نخوت فروش در زمره کسانی است که به دروغ روشنفکری دینی را به «تصفیه استادان» متهم می‌کنند و از این طریق عناد و کینه ستمبر خود را با روشنفکری دینی و خادمانش تسکین می‌بخشند. آیا ناقدان نیکخواه را هنوز عزم نهی از منکر نیست؟ خود دهان آنان را نمی‌دوزند آنگاه با تلخی بر من می‌شورند که چرا با اینان ترشروی می‌کنی؟

باری! چنان‌که کانت گفت دروغ از جنس خشونت بل بدترین نوع خشونت است و همین است آنکه مرا بی‌تاب می‌دارد.

من هوشمندی آقای زیباکلام را تحسین می‌کنم (گرچه هوشمندی چندانی نمی‌خواهد). ایشان به خوبی دریافته است که امروز چیزی بی‌صاحب‌تر از ستاد انقلاب فرهنگی در این مملکت یافت نمی‌شود. نه اصلش برجاست نه بانیانش بدان اعتنایی دارند نه اعضایش، همه آن را ترک گفته‌اند بل به آن پشت کرده‌اند. چون مسجد متروکه‌ای که نه امامی دارد نه مأمومی. و حالا ایشان هوس کرده‌اند که پیشنهاد این مسجد مخروبه متروکه شوند. و لذا در مقام پیشنهادی خطبه‌هایی «موج ساز» می‌خوانند که نه راست است و نه زیبا. (من البته حاضر تمام ملک و سرقفلی این مسجد را به ایشان واگذار کنم. دریغا که تاریخ اجازه نمی‌دهد). یک جا می‌گویند «امام به چهار نفر حکم دادند: سروش، شمس، ربانی و جلال فارسی» که البته ناراست است. پس دکتر حبیبی و باهنر و شریعتمداری در ستاد چه می‌کردند و حکم از که گرفتند؟ و چه مصلحتی در کار است ایشان که خود را از «بانیان موج ساز انقلاب فرهنگی» می‌دانند، نام آن سه نفر را به زبان نمی‌آورند؟ جای دیگر می‌گویند «سال ۶۰ اگر می‌گفتید چیزی به نام

جامعه‌شناسی اسلامی وجود ندارد خود دکتر سروش شما را شقّه می‌کرد...» که هم ناراست و هم نازیباست. نه شقّه کردن شیوه من است نه جامعه‌شناسی اسلامی عقیده من. آراء من از همان سال‌های ۶۰ در این زمینه‌ها ثبت شده و موجود است، و مطلقاً شباهت و قرابتی با خطابه‌های این امام ندارد. محمدتقی مصباح یزدی و اصحابش به خاطر همان عقاید، مرا بعدها نفوذی ستاد انقلاب فرهنگی خواندند.

از اینها عجیب‌تر این سخن وی است که «شمس آل‌احمد پیش‌آهنگ بزرگ انقلاب فرهنگی بود.»!! خدا کند شمس آل‌احمد این جمله را نشنود والا در این سنین کهولت برای سلامت وی زیان فراوان خواهد داشت. جمله این چنین ادامه می‌یابد: «مقالات دکتر سروش و من هم همه در این راستا بود که ... یک دانشگاه دیگری باید به وجود آوریم...».

فرشتگان خدا شاهدند مقاله که هیچ من یک چغاله هم خرج تعطیلی دانشگاه‌ها و طرح جدید آنها نکرده بودم. تعطیلی دانشگاه‌ها برخلاف تخیلات آقایان نه به علم من بود نه به علمداری و اشراف من، نه به مشارکت من و نه مورد تأیید من.

سخنان آقای زیباکلام رفته‌رفته بالا می‌گیرد و ایشان خود را بالاتر می‌نشانند: «درست است که من، سروش، آل‌احمد، شریعتمداری و دیگران در حکومت نبودیم...» پیداست که این‌گونه ردیف کردن نام‌ها چه چیزی را القا می‌کند و خیال خواننده را به کجا می‌برد. (نقل قول‌ها از مجله لوح، شماره پنجم، ۱۳۷۸ و گفتگوی محمود فرجامی با صادق زیباکلام، گویانیوز، ۳۰ دی ۱۳۸۲).

همراه با حافظ، «مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش» و این عبارات را در مقابل او نهادم. او «که به تأیید نظر حلّ معما می‌کرد» گفت در فارسی جدید به اینها «خالی‌بندی» می‌گویند و در فارسی کلاسیک دروغ‌گویی. دیدم درست می‌گوید گرچه درشت می‌گوید.

هوشمندی آقای زیباکلام را ستودم. انصافش هم ستودنی است. دست‌کم او مرا نه به بستن دانشگاه‌ها متهم می‌کند نه به تصفیه استادان. (برخلاف پاره‌ای از غوغاگران یا ناآگاهان). این

خود یک پیشرفت بزرگ در عرصه تاریخ‌نگاری انقلاب است. همین قدر که تاریخ واژگون نشود و حقیقت بر زبان و قلم آید، دستاورد گرانی است.

آنچه مرا می‌آزرد این بود که می‌دیدم کسانی به عمد و غرض می‌خواهند بنای تاریخ را با جعل و تحریف بالا ببرند و پشت دیوار دروغ پنهان شوند و عقده خود را نسبت به روشنفکری دینی بگشایند تا شهرتی دست و پا کنند یا فرمانی را ببرند و پاداشی بگیرند.

می‌ماند چراهای اخلاقی: چرا حکم امام را پذیرفتی؟ در آن دوران سیاه‌پاکسازی‌ها و بی‌عدالتی‌ها کجا بودی و چرا سکوت کردی؟ و امثال آن:

من برای این سؤال‌ها پاسخ‌های روشنی دارم و داشته‌ام و بارها گفته و نوشته‌ام. حقیقت‌طلبان را به کار آمده اما به گوش بازجو صفتان و پرونده‌سازان و افسانه‌تراشان و عقده‌گشایان و مأموران معذور نرفته است.

حکم امام را پذیرفتم چون هم خود شایق خدمت بودم هم امام، محبوب‌ترین رهبر مردمی تاریخ ایران بود. او رهبر انقلابی بود که شعارش آزادی و استقلال بود و دل جمیع مبارزان و آزادیخواهان را ربوده بود. اجابت دعوت و تکلیف او که در آن دوره تجسم و تبلور سالها مبارزه آزادیخواهان ملت بود یک حسنه پر افتخار بود و من به آن گردن نهادم. و به قدر طاقت بشری در تصحیح مسیر دانشگاه و تقویت بنیه علمی آن و کاستن از هیجانات و افزودن بر عقلانیت، و پیشگیری از تندروی‌های ویرانگر و اجتناب‌ناپذیر روزهای آغازین انقلاب و بازگشایی بل به گشایی سریع دانشگاه‌ها، و گستردن سفره علم برای جوانان ایران، و گوش کردن به آراء دانشگاهیان و مهرورزی با آنان، و دعوت امام خمینی به «تحبیب استادان» و ملامت شنیدن و صبوری ورزیدن با دانشجویان پرشور و کم‌شکیب، و مقاومت در مقابل پاره‌ای از تحکیم‌های ناروای روحانیان، و تن ندادن به اسلامی کردن علوم، و دفاع از آزادی‌های آکادمیک و... بدون چشم‌داشت یک ریال اجرت کوشیدم و اینک «از بخت شکر دارم و از روزگار هم» که به چنان خدماتی کامیاب شدم.

جای دیگری هم آورده‌ام که انجام وظیفه کردن در آن روزهای پرتلاطم و بی‌قرار، چون شنا کردن در استخر شیره بود: کند و دشوار و چسبناک و شیرین. و وقتی دانستم که در به پاشنه دیگر می‌چرخد، برون آمدم و گرد هیچ منصب و مکسب دیوانی دیگر نگشتم و چون از تدریس محروم ماندم به تحقیق، یعنی عیش نهانی خویش دل خوش داشتم و به غوغای عوام وقعی ننهادم. گرچه آنرا هم بر من روا نداشتند و به اصناف جفا آلودند.

دلبر آسایش ما مصلحت وقت ندید ورنه از جانب ما دل نگرانی دانست

آن شد اکنون که ز غوغای عوام‌اندیشم محتسب نیز ازین عیش نهانی دانست

می‌رسیم به سؤال دوم

دانشجویان معصوم که نقبی به گذشته من زده‌اند معترضانه گفته‌اند شما را که معتمد بودید نگاه داشتند و استادانی را که «فهمیدن، گناهشان» بود تصفیه کردند. که اینطور. اگر سؤال این است بروند و از ۱۱۳۰۰ نفر استادی که نگاهشان داشتند همین را بپرسند (در ابتدای انقلاب فرهنگی نزدیک ۱۲۰۰۰ نفر عضو هیأت علمی کل دانشگاه‌های ایران بودند که بنا به آمار وزرات آموزش عالی ۷۰۰ نفرشان خارج یا اخراج شدند و لذا ۱۱۳۰۰ نفر ماندند. پاره‌ای از اخراج‌شدگان هم به حکم دیوان عدالت اداری بعداً به کار برگشتند). لاجرم آنها هم معتمد بودند و معتمد بودن هم که معلوم است گناه کبیره است! لابد می‌گویند آنها شغل دیوانی نداشتند و شما داشتید، پس معتمد بودن و خادم بودن بر روی هم جرم‌اند. بروند و گریبان همه دیوانیان را بگیرند.

شبهه همین است آن سؤال دیگر که در ایام پاکسازی‌ها و بی‌عدالتی‌ها شما چه می‌کردید؟ جواب من این است که من همان کارهایی را می‌کردم که پیش‌تر آوردم. چرا باید بیش از آن بکنم؟ بیش از آن کردن فضیلت است اما نکردنش رذیلت نیست. شما خودتان وقتی اعدام‌های خلخال را (و بسی امور مانند آنرا همچون اعدام‌ها، هجوم انصار به دانشگاه‌ها و کتک زدن اساتید ...) در روزنامه‌ها می‌خواندید کجا بودید و چه می‌کردید؟ دانشگاهیان چه می‌کردند؟ مجلسیان چه

می کردند؟ روحانیان چه می کردند؟ همه مردم ایران چه می کردند؟ و مگر نه آنکه در آن تابستان مخوف ۶۷ همه زندگان از مردگان شرم ساری کشیدند.

بروید و برای همه پرونده بسازید. قصه پاکسازی‌ها که جسته و گریخته به گوش‌ها می‌رسید، به گوش همه دانشگاهیان و مجلسیان و روحانیان و پزشکان و... می‌رسید، به گوش وزیران علوم هم می‌رسید، به گوش رؤسای دانشگاه‌ها و رؤسای دانشکده‌ها هم می‌رسید، از قضا اینها زودتر از ما (اعضای ستاد) می‌شنیدند و می‌دانستند. از رئیس دانشکده ادبیات (رضا داوری) پرسید که وقتی زرین کوب و زریاب را پاکسازی می‌کردند چرا خاموش بود؟

می‌گویند از آنان توقعی نداریم ولی از کسی که دم از پلورالیزم و حقوق بشر می‌زند توقع داریم. من این استدلال را نمی‌فهمم. یک نفر به من حالی کند. یعنی آنکه به حقوق بشر معتقد نبوده و نیست، از جانب شما ایمن است. نه ملامت می‌شنود، نه بی‌حرمتی می‌بیند نه محاکمه و محکوم می‌شود، اما وای بر احوال کسی که دم از حقوق بشر بزند، شما اول کسی خواهید بود که پوستش را می‌درید و پوستینش را می‌کنید.

لابد راه چاره این است که دست از پلورالیزم و حقوق بشر بکشند و بر طبل بی‌عاری و بی‌خیالی بکوبند و برای پاکسازی‌های بعدی با خیال راحت آماده‌تر شوند! و همزبان با سعدی بگویند:

پیش ازین من دعوی پرهیزکاری کردمی باز می‌گویم که هر دعوی که کردم باطل است

باش تا دیوانه خواندم همه فرزانه‌گان ترک جان نتوان گرفتن تا تو گویی عاقل است!

دست مریزاد که خوش منطقی تراشیده‌اید: با دشمنان کرنش و بر دوستان یورش. البته تعجبی ندارد این امر در این مملکت و ملت سابقه دارد. توده‌ای‌ها هم یک دهم حملاتی را که به مصدق می‌کردند به شاه و دربارش نمی‌کردند. قائم‌مقام فراهانی روحیه این قوم را خوب فهمیده بود و دلش سخت به درد آمده بود که می‌گفت:

عاجز و مسکین هرچه ظالم و بدخواه ظالم و بدخواه هرچه عاجز و مسکین

بر پلورالیزم و حقوق بشر مالیات بسته‌اند. به معاویه صفتان و یزید روشن کاری ندارند اما به هزار حیل و دغل، خاطره‌های فرسوده را از حافظه‌های ترک خورده بیرون می‌کشند و پاره‌پاره بر هم می‌دوزند تا پیراهن عثمانی درست کنند و از محبان علی انتقام بگیرند. اینها همه از بی‌صدافتی و ناپارسایی است. وگرنه آنکه در پی کشف و بیان حقیقت است چه جای آن دارد که بگوید از این توقع داریم و از آن توقع نداریم. پرونده همه را باز کنید.

این شیوه که اینان در حذف این و آن در پیش گرفته‌اند مگر همان نیست که دیگران در ابتدای انقلاب برای حذف استادان به کار می‌گرفتند؟ و هرکس را که کمترین زاویه‌ای با مسلک مختارشان داشت، مستحق طرد و تقبیح می‌دانستند پس بر آنان چرا می‌شورند؟

فلسفی مر دیو را منکر شود در همان دم سخره دیوی بود

دریغا که اپوزیسیون داخل و خارج در یک جا به هم می‌رسند: در اخلاق افشاگری و انتقام‌گیری و بازجوصفتی و پرونده‌سازی و بهانه‌گیری برای حذف و طرد و تقبیح.

چند سال پیش که به دعوت انجمن قلم فنلاند به هلسینکی رفته بودم. در بدو ورود دریافتم که پاره‌ای از یاوه‌گویان با تبلیغ باطل خود خاطر دعوت‌کنندگان را چنان مشوش کرده‌اند که از پذیرفتن من ابا دارند. خوشبختانه وزرات خارجه فنلاند قصه را به فراست دریافت و آن بی‌حرمتی را جبران کرد. از فنلاند که بازآمدم قطعه‌ای سرگشاده خطاب به آن هموطنان نوشتم و گفتم شما که هنوز کیسه‌ای ندوخته و قدرتی نیندوخته چنین شاخ می‌زنید، اگر شاخ برآورید چه گستاخ می‌زنید؟ حالا حکایت داخلی‌هاست. نمی‌دانم از این همه هیاهو چه حاصلی می‌برند. مطلبی که به فرض محال و در عالم خیال، اگر اثبات شود هیچ چیز را تغییر نخواهد داد.

بر سبیل جدل آوردم که «من در دوران سیاه پاکسازی (!) همان کارها را می‌کردم که پیش‌تر آوردم چرا باید بیش از آن بکنم؟» این حجت اگرچه تمام است اما می‌خواهم تمام‌ترش کنم و بیفزایم که نه چنین بود. گرچه پاکسازی‌ها عزلا و نصباً و قانوناً به ما ربطی نداشت، من غایت جهد خود را برای دستگیری از افتادگان می‌کردم. یک قلم بگویم که امام از ستاد انقلاب فرهنگی

خواستند که همه دانشجویان توده‌ای، از مبتدی تا منتهی، را از دانشگاه اخراج کند. احتجاج ما با امام سود نداشت و ایشان بر رأی خود ماند. ما که مصلحت را در این امر نمی دانستیم پناه به آقای خامنه‌ای و سپس آقای هاشمی بردیم. و آقای هاشمی بود که توانست رأی امام را برگرداند و به توده‌ای‌ها اجازه دهد تا تحصیلشان را به پایان ببرند. در این باب بیش از این نمی گویم چون اصل شبهه را روا نمی دانم. آنکه برای توده‌ای‌ها چنین می کند با غیر توده‌ای‌ها چه خواهد کرد؟ به هر حال شاید همین ایستادگی در برابر حکم اخراج توده‌ها بود که باعث شد روند اخراج‌ها، اگر هم صورت گرفت که صورت گرفت از مسیری خارج از ستاد انقلاب فرهنگی انجام پذیرد.

ای کریمی که از خزانه غیب گبر و ترسا وظیفه خود داری!!!

دوستان را کجا کنی محروم تو که با دشمن این نظر داری!!!

گمان که هیچ، من یقین دارم که در آن دوران پر آشوب و بی قانون، تندروی‌ها و بی رسمی‌ها و بی رحمی‌ها فراوان رخ داده است. و آنرا انکار نمی کنم. و نیز خود را دز همه شئون جایز الخطا و پرلغزش می دانم. اما نوشتن همه گناه‌ها در کارنامه یک خادم غیرمسئول را نشانی از بی صداقتی و خصومت شخصی و نیز گواهی بر توطئه‌ای پست و حقیر می دانم که همه را رها کنند و بر یک «عنصر نامطلوب» حمله آورند.

حالا که کاروان سخن به منزل واپسین نزدیک می شود، می خواهم آموزگاران شأنی تعلیمی به این مقوله بدهم گر چه در این جنجال‌ها رویکرد مورخانه و حقیقت جویانه و منصفانه و همه جانبه نمی بینم. لکن فارغ از نزاع و دفاع (که حق هر متهمی است) به طرح نکته فاخری می پردازم:

و آن طرح صحیح صورت مسأله است. بازخوانی انتقادی انقلاب اسلامی که در آستانه سی سالگی است، اکسیژنی واجب برای حیات آینده ایران است. اما آن را طیبیانه و حبیبیانه باید به کار گرفت نه خصمانه. بدون گشودن همه جانبه پرونده حوادث این انقلاب چون جنگ، انقلاب فرهنگی،

کنار رفتن آیت‌اله منتظری، سرکوبی مجاهدین خلق، عزل بنی‌صدر ... تاریخ این ملت روی روشنی نخواهد دید. محکوم کردن حقوقی و اخلاقی افراد باید آخرین کاری باشد که در این حیطه صورت می‌پذیرد. شیپور را از سر گشاد نباید زد. به دنبال تشفی خاطر و فرونشاندن عقده نباید بود. ارزش‌های امروز را به دل دیروز بردن، و از دیروزیان انتظار نگاه امروزینه داشتن محض بی‌روشی و بد داوری است. بدین منظور اولاً حوادث جمعی را باید به نحو جمعی بررسی کرد، گویی که فاعلی نداشته است و خود می‌جوشیده و می‌روییده است (نگاه سیستمی و فرایندی).

ثانیاً افراد مختار را باید به تناسب داده‌هایی که در اختیار داشته‌اند مورد مدح و ذمّ قرار داد. ثالثاً ترک حسنه را نباید عین سیئه دانست. هرکس هر کاری که می‌کند در همان حال کار بهتری هم برای او متصور است. اما بدین بهانه نمی‌توان همه آدمیان را مقصر و ناپارسا دانست (این می‌تواند موضوع اقتراحی برای روزنامه باشد).

رابعاً کارنامه دراز آهنگ آدمیان را در مقام داوری باید پیش چشم داشت. نباید برای تقبیح آدمیان بهانه گرفت. به عکس، اصل ارفاق و شفقت را باید مقدم داشت. خصوصاً در باب کسانی که به گواهی تجربه دامن پندار و کردارشان را به طمع مکسب و منصبی یا به غرض جاه و مالی نیالوده‌اند.

خامساً با دیگران چنان مهربان باید بود که با خویشتن. علی(ع) فرمود: اجعل نفسک میزناً بینک و بین الناس: به همان ترازو که برای خود می‌کشی برای دیگران هم بکش. سعدی هم با قتفای علی(ع) گفت:

من شنیدم ز پیر دانشمند تو هم از من بیاد دار این پند

آنچه بر نفس خویش نپسندی نیز بر نفس دیگری مپسند

رحم الله امرء سمع حکماً فوعی و دعی الی رشاد فهدی و اخذ بحجزه هادٍ فنجی و السلام علی من اتبع الهدی.

(۱) من بعید می دانم کسی از بانیان انقلاب فرهنگی در آن دوره اسم ایشان را شنیده باشد. چه برسد به اینکه مقالات «موج سازانه» ایشان را در جراید خوانده باشد و بر اساس موج سازی ایشان اقدام به انقلاب فرهنگی کرده باشند. در هر حال ایشان می تواند خود را موج ساز انقلاب فرهنگی بدانند.

پیامبر عشق گزارشی از سمپوزیوم جهانی مولانا در ترکیه

سمپوزیوم جهانی مولانا جلال الدین در روزهای هشتم تا دوازدهم ماه می ۲۰۰۷ (هجدهم تا بیست و دوم اردیبهشت ۱۳۸۶) با همکاری یونسکو و وزارت فرهنگ ترکیه نیمه در استامبول و نیمه در قونیه برگزار شد. محققانی از ترکیه، پاکستان، مالزی، اندونزی، تاجیکستان، روسیه، فرانسه، مصر، لبنان، سوئد، ازبکستان و ... همچنین نزدیک بیست نفر از مولوی شناسان ایران شرکت داشتند که از ایران و کشورهای دیگر (به خصوص آمریکا) بدانجا آمده بودند. درین سمپوزیوم بیش از ۱۵۰ مقاله به سه زبان ترکی، فارسی و انگلیسی عرضه گردید. آقای دکتر سیدحسین نصر سخنران ایرانی جلسه افتتاحیه و جلسه اختتامیه بود. وی در خطابه خود بر این نکته تأکید ورزید که مولوی یک «قدیس مسلمان» است و مسلمان بودن وی رکن رکن شخصیت اوست و در هیچ توصیفی از او، این نکته نباید از قلم بیفتد.

در قونیه، پس از پایان سخنرانی‌های روز نخست، یک برنامه سماع سنتی نیز به تفصیل اجرا گردید. مدیریت سمینار، مدیریتی کارآمد و قابل تحسین بود. ترجمه‌ها از دو زبان فارسی و انگلیسی به ترکی (نه بالعکس) انجام می‌گرفت که رضایت‌بخش بود، و از همه مهم‌تر آنکه «فارسی» جزو زبان رسمی سمپوزیوم قرار داشت که البته از کنگره‌ای در باب مولانا جز این انتظار نمی‌رفت. سخنرانی من در ۹ می ۲۰۰۷ در سمینار استانبول، با نام «پیامبر عشق» [مولوی و مثنوی و قرآن] ایراد شد. متن آن به قرار زیر است:

از سرپایای مثنوی پیداست که عارف عاشق، جلال‌الدین مولوی را با قرآن انس بسیار بوده است. در کلّ مثنوی بیش از دو هزار بار به آیات قرآن ارجاع رفته و معنأ یا لفظاً از آن اقتباس شده است. شاید احیاءالعلوم ابوحامد غزالی ازین حیث با مثنوی قابل قیاس باشد و بس. این آشکارترین نسبت است که در خصوص آن پژوهش بسیار رفته است.

اما نسبت دوم، نسبت پیامبر با قرآن است: مولوی قرآن را هم کلام خدا هم کلام پیامبر می‌داند و بلکه با تعبیری که در موارد مشابه به کار می‌برد، پیامبر را جز «روپوشی» برای فعل خدا نمی‌داند: یعنی خدا خود می‌گوید و خود می‌شنود و پیامبر همچون کسیکه پریان او را مسخر کرده باشند و کلام در دهان او بگذارند:

چون پری را این دم و قانون بود کردگار آن پری را چون بود

گرچه قرآن از لب پیغمبر است هر که گوید حق نگفته کافر است

در بشر «روپوش» کرده است آفتاب فهم کن والله اعلم بالصواب

به عبارت دیگر تجربه اتحادی پیامبر با خدا در هنگام وحی و بیخودی او، فاصله و فرقی میان آن دو نمی‌گذارد و کلام را به هر دو می‌توان نسبت داد همچنانکه مجنون بر اثر اتحاد عاشقانه با لیلا می‌ترسید که اگر زخمی بدو رسد، لیلا هم زخمی شود:

ترسم ای فصّاد چون فصدم کنی نیش را ناگاه بر لیلا زنی

من کیم لیلا و لیلا کیست من ما یکی روحیم اندر دو بدن

ازین مهم‌تر وی قرآن را بیان و آینه احوال انبیا می‌داند (نه بیان قصه‌های آنان). این مقدار را به صراحت می‌گوید و باقی را به خواننده فهمیم وامی‌گذارد. آیا نمی‌توان نتیجه گرفت که به گمان مولانا قرآن آینه احوال پیامبر اسلام هم هست؟ یعنی شخصیت پیامبر و تحول احوال وی نیز در قرآن منعکس شده است؟ اگر فراز و فرودی در بلاغت قرآن هست (که هست) و اگر قبض و بسطی و تکرار و تفاوتی در بیان داستان‌ها هست (که هست) و اگر شدت و رحمتی و لطف و عتابی در خطابات قرآنی هست (که هست) آیا نتیجه بست و گشاد احوال نبی نیست؟ و آیا ازین جا بابی تازه بر فهم «روان» نبی و حقیقت وحی و تفسیر قرآن باز نمی‌شود:

هست قرآن حال‌های انبیا ماهیان پاک بحر کبریا

چون که در قرآن حق بگریختی با روان انبیا آمیختی

ور بخوانی و نه یی قرآن پذیر انبیاء و اولیا را دیده گیر

شک نیست که آن قبض و بسط هم از حق می آید و ماهیان همه چیزشان از دریاست. از جامعه گرفته تا غذا و دوا:

ماهیان را نقد شد از عین آب نان و آب و جامه و دارو و خواب

پاسبان بر خوابناکان برفزود ماهیان را پاسبان حاجت نبود

و اما نسبت سوم، نسبت قرآن با خوانندگان است. مولوی درین جا نکته های حکیمانه بسیار دارد. از آن جمله اینکه قرآن از ابتدا تا انتها درس «نفی سببیت» به مردم می آموزد و به آنان نشان می دهد که اسباب و علل هیچ کاره اند و خدا همه کاره است. البته عادت، ما را به استفاده از اسباب دعوت می کند اما نگاه تیزبین، این اسباب را «روپوشی» می بیند و بس:

جمله قرآن است در قطع سبب عزّ درویش و هلاک بولهب

همچنین ز آغاز قرآن تا تمام رفض اسباب است و علّت و السلام

دیگر اینکه در قرآن سخنان «نامعقول» بسیار هست که به توصیه مولانا به جای تأویل آنها، عقل را باید عوض کرد و وجود خود را «تأویل» باید نمود. یعنی به قول حکیمان «فطرت ثانیه» یی برای درکشان باید پیدا کرد. از آن جمله است قصه تسبیح گوی بودن همه درختان و جمادات که در قرآن آمده است (و إن من شیء الا یسبح بحمده ولكن لا نفقهون تسبیحهم). مولانا در اینجا با اعتزالیان درمی آویزد که چرا این آیه را از معنای ظاهرش می گردانند و می گویند درختان ما را به یاد تسبیح خداوند می اندازند:

پس چو از تسبیح یادت می دهد آن دلالت همچو گفتن می بود

مولوی به عوض می گوید گوش خود را عوض کنید تا:

فاش تسبیح جمادات آیدت وسوسه تأویل ها نربایدت

مهم‌تر از این، آنکه آدمیان به تناسب گوش و چشمی که پیدا می‌کنند خطابات قرآن را دیگرگونه فهم می‌کنند. به عبارت دیگر، به گمان مولانا، کسی که تا امروز مخاطب خطابی بوده است، می‌تواند که پس از آن نباشد و بالعکس. گویی درمی‌یابد که دیگر او را صدا نمی‌زنند یا با او کاری دیگر دارند. این به معنی مواجهه شخصی با کتاب و کلام خدا است و گشودن تمام شخصیت خویش (نه فقط ذهن خود) به روی او. این نکته به شیواترین بیانی در قصه حمزه عموی پیامبر آمده است که در جوانی زره می‌پوشید و در پیری و پس از مسلمان شدن، در جنگ‌ها بی‌زره حاضر می‌شد. به او گفتند:

تا جوان بودی و زفت و سخت زه می‌نرفتی جانب صفّ بی‌زره

چون شدی پیر و نحیف و منحنی پرده‌های لایبالی می‌زنی؟

حمزه در پاسخ گفت (و این به حقیقت مولانا است که این پاسخ را در دهان حمزه می‌نهد) آن روز مخاطب خطاب «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» بودم و امروز خطاب «سارعوا» می‌شنوم. چرا که آن روز مرگ را هلاکت می‌دیدم و امروز عین زندگی و سعادت:

هرکه مردن پیش جانش تهلکه است نهی لاتلقوا بگیرد او به دست

وانکه مردن پیش او شد فتح باب «سارعوا» آید مر او را در خطاب

و اما نسبت چهارم، منزلتی است که کتاب مثنوی در چشم مولانا دارد. وی به صراحت و بدون پرده‌پوشی کتاب خود را با قرآن قابل مقایسه می‌داند و هم از لحاظ تأثیر و هم از لحاظ تنزیل مشابهت‌هایی میان مثنوی و قرآن مشاهده می‌کند. از یک طرف وقتی منتقدان و طاعنان در مثنوی طعن می‌زدند که سخنان فیلسوفانه و عارفانه بلندی ندارد و جز قصه‌هایی نیست که «کودکان خرد فهمش می‌کنند»، مولوی در جواب می‌گفت عین این اعتراض را بر قرآن هم وارد کردند و آن را «اساطیرالاولین» شمردند که چیزی نمی‌گوید جز «ذکر یوسف ذکر زلف پر خَمَش / ذکر یعقوب و زلیخا و غمش» ... ولی می‌بینیم که قرآن مانده است و آنان رفته‌اند:

تا قیامت می‌زند قرآن ندا کای گروهی جهل را گشته خدا

ممر را افسانه می‌پنداشتید تخم طعن و کافری می‌کاشتید

خود بدید ای که طعنه می‌زدیت که شما فانی و افسانه بُدیت

و مثنوی را هم قیاس از قرآن می‌گیرد که ماندگار خواهد بود و طعن طاعنان در آن اثری نخواهد کرد. حتی لحن مولانا هم در این جا و در جواب این منکران، درشت می‌شود همچون قرآن که در باب منکران می‌گفت: **كَانَهُمْ حُمْرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ** (چون خرانی که از شیر می‌گریزند)، مولانا هم می‌گوید:

ای سگ طاعن تو عوعو می‌کنی طعن قرآن را برون‌شو می‌کنی؟

این نه آن شیرست کز وی جای بری یا ز پنجه قهر او ایمان بری

از طرف دیگر، سرودن مثنوی را به نوعی «جذبه الهامی» و «تقاضای غیبی» منسوب می‌کند که گویی در حالت بی‌خودی و انجذاب ابیات مثنوی را بر دل و زبان وی می‌نشانند:

لب ببندم هر دمی زین سان سخن توبه آرم هر دمی صد بار من

کاین سخن را بعد ازین مدفون کنم آن کشنده می‌کشد من چون کنم؟

چونکه خامش می‌کنم من از رَشَد او به صد نوعم به گفتن می‌کشد

ای تقاضاگر درون همچون جنین چون تقاضا می‌کنی اتمام این

سهل گردان ره‌نما توفیق ده یا تقاضا را بهل بر ما منه

از اینها عجیب‌تر و عظیم‌تر، ادعای صریح اوست در مقدمه مثنوی که این کتاب «فقه اکبر و شرع ازهر» است که همچون قرآن هم هدایت می‌آورد و هم ضلالت، و جز دست پاکان به آن نمی‌رسد و تنزیل من رب العالمین، لا یأتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه» (رب العالمین آن را فروفرستاده است و باطل در آن راه ندارد...). در دفتر ششم نیز آورده است که:

پس ز نقش لفظ‌های مثنوی صورتی ضال است و هادی معنوی

ور نبی فرمود کاین قرآن ز دل هادی بعضی و بعضی را مصلّ

و اما نسبت پایانی و پنجم، جایگاه مثنوی در کل فرهنگ اسلامی است. اگر قرآن را خشیت‌نامه بدانیم آن‌گاه مثنوی طرب‌نامه است. زبان قرآن بیش و پیش از هر چیز زبان حزن و خشیت است و اگر از حبّ و عشق گاهی سخنی به میان می‌آورد، چندان بسط و تفصیل نمی‌دهد:

مؤمنان آنانند که چون نام خدا به میان می‌آید «وجلّت قلوبهم»، دلشان می‌لرزد. و قرآن کتابی است که اگر بر کوه نازل می‌شد آن‌را از خشیت خدا پاره پاره می‌کرد (خاشعاً متصدّعا من خشیه الله) و این خشیت گرچه نوعی «شرم عاشقانه» است، اما شرم‌اش بر عشق‌اش می‌چربد و خوف‌اش بر انس‌اش غلبه می‌کند. مثنوی اما دکان وحدت است و این وحدتی است که زاده عشق است:

آفرین بر عشق کلّ اوستاد صد هزاران ذره را داد اتحاد

همچو خاک مفترق در رهگذر یک سبوشان کرد دست کوزه‌گر

این عشق که کلید واژه و امّ‌الکتاب مثنوی است هم طرب می‌آورد هم وحدت، هم دیو را فرشته می‌کند، هم غم را می‌زداید، هم برتر از شریعت می‌نشیند، هم دلیری به عاشق می‌دهد، هم کرم و سخاوت، هم زبان‌گشاده هم دست‌گشاده هم روش‌گشاده، هم خلق حَسَن، هم کام شیرین، هم می‌میراند، هم زنده می‌کند، هم حرص را می‌برد هم بخل را. و در یک کلام خلیفه خدا بر روی زمین است و بلکه چنانکه در دیوان شمس می‌آورد این عشق، عین خداست:

دوش دیوانه شدم عشق مرا دید و بگفت آدمم نعره مزن جامه مدر هیچ مگو

قمری جان صفتی در ره دل پیدا شد در ره دل چه لطیف است سفر هیچ مگو

گفتم این چیست بگو زیر و زبر خواهم شد گفت می‌باش چنین زیر و زبر هیچ مگو

گفتم این روی فرشته است عجب یا بشر است گفت این غیر فرشته است و بشر هیچ مگو

گفتم ای جان پدری کن نه که این وصف خداست گفت این هست ولی جان پدر هیچ مگو

بی سبب نبود که در تاریخ فرهنگ اسلامی، تصوف زاهدانه و خائفانه مقدم بر تصوف عاشقانه پدید آمد و ابو حامد غزالی پیش از مولوی پا به عرصه فرهنگ نهاد و مولانا تنها با عبور از خوف و زهد وی بود که به عشق رسید. ولذا شاید به درستی و درشتی بتوان مدعی شد که مثنوی حقیقت مجمل و مظلومی را از اهمال و اجمال رهانید و چندان در آن دمید و بدان فربهی بخشید که خود جان بخش و ایمان ساز شد. و آن حقیقت، عشق بود. وی در کنار خشیت نامه قرآن، عشق نامه مثنوی و در برابر حزن مؤمنانه و خوف عابدانه، طرب عاشقانه را نهاد، و مرغ ملکوتی دین را که با یک بال می پرید، به دو بال آراست تا طیرانش موزون و محزون و طربناک شود.

او پیامبر عشق بود و دین او دین عشق، که از دیگر ملت ها جدا بود و کتابش مثنوی. او به جای بندگی، عاشقی را نهاد، و معشوق را هم راز دید هم ناز. و فتوت را برتر از شریعت نشاناد:

که فتوت بخشش بی علت است پاکبازی خارج هر ملت است

بندگی و سلطنت معلوم شد زین دو پرده عاشقی مکتوم شد

ملت عشق از همه دین ها جداست عاشقان را ملت و مذهب خداست

او همان پیامبر عشق و طرب بود که در نیمه شب حزن رسید:

این نیمه شبان کیست چو مهتاب رسیده پیغمبر عشق است و ز محراب رسیده این کیست

چنین ولوله در شهر فکنده در خرمن درویش چو سیلاب رسیده یک دسته کلیدست

به زیر بغل عشق از بهر گشائیدن ابواب رسیده؟

اندر باب عقل

ریچارد رورتی وقتی گفته بود که در دوران قرون وسطا خدا، خدا بود. آنگاه در دوران روشنفکری و مدرنیسم عقل، خدا شد و امروزه، یعنی در دوران پست مدرنیسم، هیچ خدایی وجود ندارد. این سخن، بهره بزرگی از حقیقت دارد. بُت عقل یا خدای عقل امروز شکسته است و واژه عزیز خرد که روزی فاخرترین و مقدس‌ترین واژه‌ها بود، امروز جز معنایی مشکوک و مبهم و فروتن افاده نمی‌کند. عقل ارسطویی، عقل دکارتی، عقل کانتی، عقل هگلی، عقل دینی، عقل تاریخی، عقل دیالکتیکی، عقل نظری، عقل عملی و ... دیگر انقسامات خرد و درشت، آینه عقل را چنان در هم شکسته‌اند و تکه تکه کرده‌اند که در آن هیچ صورت سالمی دیده نمی‌شود.

امروز وقتی از عقل سخن می‌رود یا غرض شیوه‌های منطقی قیاس و استقراء و اثبات و ابطال و ... است یا منظور، محصولات خرد است که عبارتند از فلسفه، زبان، اخلاق، علم و امثال آنها. و چون این محصولات، همه سیال و متغیرند، لذا تحول (یا تکامل) عقل جزو مسلمات این دوران به شمار می‌رود. عقل مدرن و عقل کلاسیک متفاوت‌اند چون محصولات این دو عقل، یعنی علم و فلسفه و اخلاق و سیاست و اقتصادشان متفاوت‌اند و چون چنین است از تن دادن به نوعی نسبی‌گری (relativism) چاره‌ای نیست و این همان است که امروزه همه در آن غوطه‌وریم.

پاره‌یی از فیلسوفان مسلمان، عقل نظری را مجموعه بدیهیات نظری و عقل عملی را مجموعه بدیهیات عملی می‌شمردند. بنابراین تعریف، باید گفت که بدیهیات عوض شده‌اند و آنچه برای گذشتگان بدیهی می‌نموده امروزه از بداهت افتاده است و بالعکس. در قرون وسطا وجود خدا چیزی نزدیک به یک بدیهی نظری بود ولی امروزه این مقام را از دست داده است، در مقابل، «حقوق بشر» امروزه از بدیهیات دوران شمرده می‌شود در حالی که نشانی از آن در میان بدیهیات عقل عملی گذشتگان دیده نمی‌شود. دوران روشنگری (Enlightenment) خود را روشن می‌دید و قرون وسطا را عصر ظلمت (Darkages) می‌نامید و البته اگر از قرون وسطائیان می‌پرسیدید جای این دو صفت را عوض می‌کردند و روشنی را از آن خود و ظلمت را از آن

رقیب می دانستند. همین که امروزه کمتر کسی تعبیر «عصر ظلمت» را به کار می برد، خود حکایت از تغییر موضع عمیقی در معرفت می کند. معلوم شده است که هم دوران روشنگری هم دوران قرون وسطا محصور و محبوس پارادایم های خود (یا بدیهیات خود) بوده اند و ساکنان این دو پارادایم (یا ایپستمه) به زحمت می توانسته اند از ارتفاعی بالاتر، به نقد خود دست ببرند. و فقط وقتی که آن حصارها برافتاده است زبان ها و چشم ها باز شده است. وضعیت ما هم در دوران پست مدرن بی شباهت با آنها نیست.

این نکته را همه از کوهن و فوکو آموخته ایم که یک عقلانیت نداریم بکله عقلانیت ها داریم و اگر یک درس باید از آن بگیریم عبارتست از تواضع عقلانی. گذشتگان می گفتند تکبر و خودخواهی حجاب خردورزی است حالا باید گفت تکبر عین بی خردی است. و تواضع از فضایل اجتناب ناپذیر خردورزان و معرفت اندوزان است.

احکام عام و جهانی و فراتاریخی از دل «عقل مطلق فراتاریخی» به درآوردن و بر همه آدمیان در همه اعصار حاکم و صادق دانستن، امروزه از هر وقت دیگر مشکل تر شده است. بشریت اینک به پلورالیسم و رلاتیویسمی بهداشتی و سودمند رسیده است که میوه اش فروتنی و نفی دگماتیسم است. آن را به فال نیک باید گرفت. اما عقل نه تنها از درون با انواع و انقسامات خردکننده و خردشکن روبرو بوده و هست، بکله از بیرون هم رقیب های فراوان داشته و دارد. من درین جا به سه رقیب که خود آنها را آزموده و با آنها زیسته ام اشاره می کنم:

عقل و وحی

پاپ بندیکت شانزدهم در سخنرانی غوغاساز اخیرش، با افتخار به همکاری میان مسیحیت و فلسفه یونانی اشاره کرد و آشتی آن دو را امری میمون و دوران ساز برای مسیحیت برشمرد و اسلام و پروتستانتیسم را تقبیح کرد که با عقل، آنهم عقل فلسفی و یونانی، چنانکه باید رشته الفت را محکم نکرده اند و خدای اسلام را به صراحت، خدایی غیرعقلانی بل ضدعقل دانست.

اینجا جای داوری در باب سخنان بعضاً غیردقیق و ناسنجیده پاپ نیست. سخن این است که رابطه میان عقل و وحی هیچگاه رابطه آدم و صددرد صد دوستانه‌ای نبوده است. عقل مستقل از وحی، همواره رقیب وحی شمرده می‌شده است و پیامبران هیچ‌گاه خوش نمی‌داشته‌اند که فیلسوف نامیده شوند. متکلمان، که عقاید دینی را استدلالی و عقلانی می‌کردند و خود را از این جهت خادم دین می‌پنداشتند در نظر پیروان ارتدوکس ادیان خائن محسوب می‌شدند. اینان متهم بودند که با عقلانی کردن، دین را تابع عقل کرده و صحت و حقیقت آن را با ترازوی خرد وزن می‌نمایند و این امری است، دست‌کم مشکوک و بی‌فایده. مؤمنان می‌گفتند وحی برای دستگیری از عقل آمده است و چگونه می‌توان این نسبت را واژگون کرد و عقل را به دستگیری وحی گماشت؟ پاره‌ای پا را از این هم فراتر می‌نهادند و می‌گفتند شمع عقل به کار شب‌های بی‌وحی می‌آید اما همین که خورشید وحی طلوع کند، آن شمع را باید گشت.

همکاری عقل و وحی البته انتخاب دیگر بود. اینکه خداوند خالق عقل همان خداوند فرو فرستنده وحی است مبنایی بود برای آن همکاری. بسیاری از فیلسوفان بزرگ مسیحی و اسلامی چون بوعلی سینا و فارابی و توماس آکویناس بدین مشرب تعلق داشتند و حتی صدرالدین شیرازی فیلسوف عقلی سده هفدهم میلادی ایران می‌گفت: «خاک بر سر فلسفه‌یی که دین حق تأییدش نکند». مکتب کلامی معتزله، که متأسفانه از رقیبش مکتب اشعری، شکست تاریخی زیانباری خورد، بر موافقت عقل و شرع بنا نهاده شده بود و با حکمت یونانی هم بر سر مهر بود.

خدای این مکتب، خدایی عادل و اخلاقی، و رفتارش همه بر وفق موازین خرد بود. همچنین بود درکی که از پیامبر و آموزه‌هایش داشتند. عقل در این مکتب چندان فربه بود که دین در کنارش لاغر می‌نمود. برعکس مکتب اشعری، که دینی فربه و عقلی لاغر داشت. صوفیان که از اصل حسابی جدا داشتند، و به عشقی فربه رسیده بودند که دین و عقل هر دو در کنارش لاغر می‌نمودند. باری، یافته‌های عقل تجربی در قرون شانزدهم و هفدهم اروپا، و تعارض میان علم و کتاب مقدس، کشمکش فروخته میان عقل و وحی را ناگهان بیدار کرد و این دریا را دوباره

به تلاطمی شدید افکند. این تعارض برای هر دو طرف، یعنی هم علم هم دین، به گمان من تعارضی خجسته بود و به هر دو آموخت که کم ادعایتر و فروتن شوند و به پیچیدگی روابط میان حقایقی که در حوزه‌های مختلف به دست می‌آیند، حساس‌تر شوند. این کشمکش البته تا آن‌جا پیش رفت که همراه با ظهور پروتستانتیسم، بروز مخاصمات خونین فرقه‌های مختلف مسیحی، راه را بر سکولاریسم تمام عیار گشود و صلای بی‌طرفی حکومت نسبت به ادیان را سر داد و هژمونی یک دین بر دیگر ادیان را از میان برداشت. وحی اسلامی، گرچه با عقل غیردینی (و به خصوص عقل فلسفی / یونانی) گاه آشتی و گاه جدل داشت، اما هیچ‌گاه با عقل تجربی روبرو نشد، و این جز بدان سبب نبود که علم تجربی جدید در میان مسلمانان نروید. گرچه آفاتش را ندید از برکاتش هم نصیب نبرد و وقتی این علم فاتح، در قرون نوزدهم و بیستم به سرزمین‌های اسلامی رسید، نه تنها پُشتی را نلرزاند بلکه دل‌ها را شاد کرد که فاتحی در می‌رسد که مسیحیت را شکست داده و اینک رفیق اسلام می‌شود. داستان جالبی است که علم و فلسفه جدید در ممالک اسلامی تقریباً با هیچ مقاومتی روبرو نشد. ابتدا درهای دانشگاه‌ها و سپس درهای حوزه‌های علمی دینی بروی آنها گشوده شد و موضوع بحث و درس قرار گرفتند. در ایران پس از انقلاب اسلامی نیز چنین بود و هست. به یاد دارم که پس از انقلاب، هنگامی که من در ستاد انقلاب فرهنگی بودم یکی از خبرنگاران ایتالیایی در مصاحبه با من، می‌پرسید که آیا قرار است تدریس تئوری تکامل از دانشگاه‌ها حذف شود و من جواب منفی دادم و آنگاه با خود اندیشیدم که چنین مسأله‌ای حتی به ذهن من و همکارانم خطور نکرده بود. البته حساب مارکسیسم را باید جدا نگاه داشت. روحانیان همواره آنرا یک تئوری ماتریالیستی و ضد دین محسوب می‌کردند.

امروزه، حرکتی بنام روشنفکری دینی در ایران به باز تعریف نسبت عقل و وحی همت گماشته است و خصوصاً در تفسیر متن مقدس (یعنی قرآن) از دستاوردهای جدید هرمنوتیکی و از تجربه مسیحی کمک می‌گیرد و برخلاف نظر پاپ بندیکت شانزدهم، متن قرآن را نه تنها به تفسیرهای متعدد می‌سپارد و این را منافی با وحیانی بودن عین الفاظ قرآن نمی‌شمارد، بلکه

اسلام را چیزی جز همین تفسیرها نمی‌داند و رسیدن به جوهر ناب دین را دشوار بلکه محال می‌یابد.

عقل و عشق

سنت فاخر و فربه تصوف اسلامی محصول دو عکس‌العمل است: یکی در برابر تجمل و عشرت و عیش و نوش و فساد و دنیاگرایی و کامجویی بی حساب و بی‌امان دربار خلفای اموی و عباسی و دیگری در مقابل خدای مهیب و خودکامه و پر قدرت متکلمان اشعری و موشکافی‌های فیلسوفانه معتزلیان در صفات و افعال باری، به خصوص عدالت او. عکس‌العمل نخست تصوف زاهدانه را پدید آورد و دومی تصوف عاشقانه را.

تصوف عاشقانه، هم بر عقل قلم بطلان می‌کشید هم بر خوف. می‌خواست خدا را دوست بدارد نه اینکه از او بترسد. و می‌خواست در او چون یک عاشق حیران بماند، نه اینکه فیلسوفانه معمّای وجود او را بگشاید. منصور حلاج، صوفی مشهور قرن سوم هجری، خلاصه و عصاره این رویکرد را چنین بیان می‌کند: «معشوق همه ناز باشد نه راز» یعنی او خوراک فیلسوفان و عاقلان نیست بلکه در خور عاشقان است و بس. و عشق چنین بود که به جنگ عقل آمد. شاید واژه «جنگ» واژه غلیظی بنماید اما جست‌وجو در آثار صوفیان، کمتر از این را افاده نمی‌کند.

عشق هم رقیب عقل نظری شد هم رقیب عقل عملی. از طرفی صوفیان مدّعی شدند که عشق چشمانی به عاشق می‌بخشد و دیدن منظره‌هایی را برای او ممکن می‌سازد که عقل از آنها محروم است. جلال‌الدین رومی بزرگترین عارف و شاعر ایرانی / افغانی، متولد بسال ۱۲۳۴/۶۰۴، در خطاب به مرشد و محبوبش، شمس تبریزی می‌گوید: «شمس تبریز تو را عشق شناسد نه خرد» یعنی عشق، معرفت‌بخش است، قدرت کشف دارد و یافته‌هایش ارزش معرفتی دارند. از طرف دیگر، به اعتقاد صوفیان، عقل موجودی خودخواه، سودجو و محافظه‌کار است و اهل ایثار و کرم و فداکاری نیست، در مقابل آن، عشق، خودخواهی عاشق را به صفر می‌رساند، «او را می‌میراند»، او را گشاده‌دست و خوشخو و بلاکش و فداکار می‌کند، و همه بیماری‌های روحی عاشق را شفا می‌بخشد.

به قول رومی:

مرحبا ای عشق خوش سودای ما ای طیب جمله علت‌های ما

ای دوی نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما

این عاشقی گرچه گوهر دینداری است اما به حقیقت ورای تکالیف دیندارانه است. عموم دینداران در دین‌ورزی سودی و پاداشی می‌جویند، و این اگرچه فی‌نفسه بد نیست، الا اینکه به مرتبه عاشقی نمی‌رسد که سود و پاداش را ترک گفته است و دست به قمار عاشقانه گشوده است.

تصوفی که بر این‌گونه عاشقی بنا می‌شود، با وحی پهلو می‌زند و کم‌وبیش پیامبران را عارفانی بزرگ می‌شمارد که محصول وحی خود را با مردم در میان نهاده‌اند. حال آنکه عارفان ناپیامبر، چنین مأموریتی ندارند.

باری رابطه میان تصوف و فلسفه یا عشق و عقل، همچون رابطه عقل و وحی رابطه‌ای هموار و آرام نبوده و نیست. فیلسوفان مسلمان همچنان که از وحی بهره جسته‌اند از عرفان هم بهره جسته‌اند و هیچکدام را منافی عقل صافی ندانسته‌اند. کمترین چیزی که در اینجا می‌توان گفت که فیلسوفان، آن مقدار از اکتشافات عرفانی را که قابل عقلانی کردن بوده برگرفته‌اند و در مورد بقیه سکوت کرده‌اند. اما عارفان، ذهن عاری از فلسفه را بیشتر می‌پسندیدند، و فلسفه‌اندیشی و «سب‌دانی» را با حیرت که شأن عاشقان است ناسازگار می‌یافتند. به علاوه که درک ما قبل‌تئوریک عارفان گرچه می‌توانست به قالب‌های مفهومی فیلسوفان ریخته شود، اما با این قالب‌گیری بساطت و بکارت و اصالت خود را از دست می‌داد و همین بود آنکه آنرا از فلسفه حذر می‌داد.

من که هم فلسفه و هم عرفان تدریس کرده‌ام، عمری را در دل این تعارض زیسته‌ام. و در شاگردانم به خوبی نگریسته‌ام که نهایتاً به کدام سو می‌روند. کمتر دیده‌ام که کسی تاب این

کشمکش را بیاورد و هر دو وزنه را با هم بردارد. غلبه نهایتاً یا با عقل بود یا عشق. و عشق اغلب تواناتر بود.

عقل و انقلاب

انقلاب، انفجار داغ عاطفه نفرت است. رها شدن انرژی عاطفی ویرانگر است و این با سردی عقل تحلیلگر هیچ قرابتی ندارد. نفرتی که به دنبال ویران کردن سنت و سلطنت و مالکیت و ... است چه شباهتی دارد با عقلی که به دنبال شناختن و معرفت است؟

در انقلاب‌ها نوعاً، سهم عشق و سهم عاطفه به خوبی ادا می‌شود اما سهم عقل به خوبی ادا نمی‌شود. چندی می‌گذرد تا رهبران انقلاب به عقلانیت رو آورند و سازندگی پیشه کنند و بر ویرانی‌ها ضبط و مهار بنهند.

انصاف باید داد، انقلاب بدون عقلانیت نیست، اما این عقلانیت بیشتر در نفی عقلانیت پیشین جلوه می‌کند. انقلابیون بهتر می‌دانند که چه چیز را نمی‌خواهند و تا پیدا کنند که چه چیز می‌خواهند راه بلندی در پیش دارند. انقلابیون آرمان‌گرایان آتشی هستند که در برآورد توانایی خود دچار توهم می‌شوند، گمان می‌کنند به سرعت می‌توانند سنت‌ها و انسان‌ها را عوض کنند و سنن و آدمیان تازه به جای آنها بنشانند. هر انقلابی، به درجات، آناشیس است و اگر از این عنصر آناشیس هیچ نشانی در میان نباشد، انقلابی در کار نیست.

طیف رنگارنگ واقعیت، در انقلاب‌ها رنگ می‌بازد و به دو رنگ سیاه و سپید تقلیل می‌یابد: گذشته بد، آینده خوب، ضدانقلاب بد، انقلابی خوب و ... بدین شیوه راه را بر داوری عقل تحلیلگر که به دنبال تقسیم‌بندی‌های ظریف واقع‌نماست بسته می‌شود.

در انقلاب‌ها تنها یک معیار برای نیک و بد وجود دارد و آن خود انقلاب است، و این عین بی‌معیاری است. نه تنها انقلاب خوب است، بلکه اصلاً خوب، انقلابی است! وقتی چیزی خود ترازو و معیار خود شد، سرآغاز بی‌عقلی (irrationality) است.

کار عاقلان در عرصه انقلاب‌ها، برگرداندن موج انقلاب نیست. چنین توانایی‌هایی را ندارند. کارشان کم کردن ویرانی‌ها و راندن انرژی‌ها از پریشانی و ویرانی به سوی ساماندهی است. و من خود که در دل یک انقلاب زیسته و مسؤولیت‌هایی را به عهده داشته‌ام، این حقیقت را با دل و جان آزموده‌ام.

کسانی که انقلابی را دیده‌اند، با تمام وجود می‌فهمند که چه گناهکارند کسانی که راهی به جز انقلاب به روی مردم باز نمی‌گذارند. اولین سرمایه‌ای که در انقلاب قربانی می‌شود عقلانیت است و آخرین چیزی که به خانه خویش بازمی‌گردد عقلانیت است، اگر بازگشتی در کار باشد. از میان رقبای سه‌گانه عقل: وحی و عشق و انقلاب، این سوّمی از همه بی‌رحم‌تر و عقل‌ستیزتر است.

وحی، کم و بیش داد و ستد تاریخی معقولی را با عقل سامان داده است، که می‌تواند به سود هر دو طرف باشد. عشق هم همواره کالایی نادر نزد اقلیتی کوچک بوده است و در عین شورآفرینی شرآفرین نبوده است.

از انقلاب‌های همه‌گیر، که نه زیبایی عشق را دارند و نه قداست وحی را، باید به خدا پناه برد. که هم جان‌ها را می‌ستانند هم خردها را. عاقلان قوم، مسؤولیت دارند که در تدبیرهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی، راه را به سوی نظم‌ی عاقلانه و عادلانه بگشایند تا حاجت به ویرانگری و خردستیزی انقلابی نیفتد. حافظ، شاعر ایرانی قرن چهاردهم می‌گفت:

ساقی به جام عدل بده باده تا گدا غیرت نیاورد که چنان پربلا کند

یعنی: عدالت را بگسترید تا حاجت به انقلاب نیفتد.

ارائه شده به سمینار «لغت‌نامه فلسفی» در رم، ایتالیا، نوامبر ۲۰۰۶

متن مقاله دکتر سروش در همایش 'دین و مدرنیته'

به نام خدا

بس ستاره آتش از آهن جهید وین دل سوزیده پذیرفت و چشید
لیک در ظلمت یکی دزدی نهان می نهید انگشت بر استارگان
می کشد استارگان را یک به یک تا که نفروزد چراغی بر فلک

تحریم‌ها و تهدیدها، مانع از حضور من در آن محضر مبارک گردید. مسوولان حفظ امنیت، یعنی وزارت اطلاعات خود پیام‌آور ناامنی و حامل وعید و تهدید بودند، و من به شکستن این سبب رضایت دادم تا سر خُم خانه سلامت باشد. از دادرسی و عدالت‌پروری دستگاه قضا پاک نومیدم و با این اشارت کوتاه، به دادگاه خلق و درگاه خالق شکایت می‌برم تا در سینه تاریخ بماند که ناظران امور این مرز و بوم حاملان امینی برای امانت امنیت نبودند و علم و آزادی و حقوق شهروندی را آسان و ارزان به شرارت‌جویی آشوبگران فروختند و شداد وار ابراهیم فضیلت را در آتش رذیلت سوختند و فغان الم از نهاد قلم برآوردند و چهره سپید عدالت را به مرکب جهل و ضلالت سیاه کردند.

حالی درون پرده بسی فتنه می‌رود

تا آن زمان که پرده برافتد چه‌ها کنند

دین در دوران مدرن به کجا می‌رود؟

سنت و مدرنیته دو مغالطه بزرگ دوران‌اند. نه سنت‌هویستی است واحد و نه مدرنیته. نه دین گوهر ثابتی دارد نه تاریخ.

و هر کدام از اینها را که واجد ذات و ماهیتی بدانیم دچار مغالطه‌ای شده‌ایم که جز خاک افشاندن در چشم داور، ثمری و اثری ندارد. سؤال از اینکه مدرنیته با دین چه می‌کند، سؤال است به غایت ابهام آلود و اغتشاش آفرین و عین افتادن در مغالطه یاد شده. ابتدا باید به شیوه فیلسوفان

تحلیلی سؤال را بکاویم تا راه برای یافتن پاسخ هموار شود. مدرنیته نه روح دارد و نه ذات. مدرنیته چیزی نیست جز علم مدرن، فلسفه‌های مدرن، هنر مدرن، سیاست مدرن، اقتصاد مدرن، معماری مدرن و امثال آنها. و وقتی می‌پرسیم مدرنیته با دین چه می‌کند، در حقیقت دهها سؤال را برهم ریخته‌اند و طالب پاسخ واحد شده‌ایم که امری است دست‌نیافتنی. باید پرسید علم جدید با دین چه می‌کند؟ فلسفه‌های جدید با دین چه می‌کنند؟ سیاست جدید با دین چه می‌کند و قس علی‌هذا. و حکم هر کدام را جداگانه بدست آوریم. در میان آوردن قصه «عقلانیت جدید» هم دردی را دوا نمی‌کند. چون بالاخره عقلانیت جدید همان است که در علم و فلسفه و اخلاق و هنر جدید پدیدار شده است و لذا دوباره بهمان جای اول برمی‌گردیم.

تازه دین هم مصداق واحدی ندارد، غرض مان اسلام است یا مسیحیت یا بودیزم یا ادیان دیگر؟ پس سؤال مشخص، فی‌المثل، این است که علم مدرن با دین اسلام (یا مسیحیت) چه می‌کند؟ وقتی به این‌جا می‌رسیم، افق سؤال و البته افق پاسخ روشن می‌شود. به تجربه تاریخی بنگریم تا ببینیم علم جدید، فی‌المثل با مسیحیت چه کرده است. پاسخ پیدا است. علم جدید به بی‌اعتباری یا کم‌اعتباری مسیحیت انجامید. نزاع کلیسا و علم جدید در قرون پانزدهم و شانزدهم میلادی، نزاعی بس سرنوشت‌ساز بود و سبب شد تا مسیحیت فروتن شود و پای در گلیم خود کشد، و خد خود را بشناسد و مدعیات انسان‌شناسی و جهان‌شناسی و خداشناسی خود را سامان موجه‌تری بدهد و هم‌زیستی با علم را آغاز کند و در یک کلام «دین‌تر» شود. یعنی به کارکرد اصلی دین که همانا تنظیم رابطه درونی مخلوق و خالق است نزدیک‌تر گردد. اینکه علم جدید با اسلام چه خواهد کرد، سؤال است تاریخی و پاسخی حدسی و فرضی دارد. مسلمانان هنوز این مواجهه را نیاز موده‌اند و از اینکه در معرکه آن نزاع نیفتاده‌اند نباید ذوق زده باشند. و از اندوه دیگران «لا حول گویند شادی کنان».

ز نقض تشنه لبی دان به عقل خویش مناز

دلت فریب، گر از جلوه سراب نخورد

همین نزاع علم و دین که به بی‌اعتباری و کم‌توانی مسیحیت و کلیسا انجامید سبب‌ساز سکولاریزم هم گردید. یعنی برای کلیسا و نهاد دین قدرتی و پشتوانه‌ای باقی نماند تا در صحنه قدرت و سیاست، بازیگر بماند.

سیاست، عرصه زور آزمایی قدرتمندان است و همین که یکی از بازیگران از توان و نفس افتاد، خودبخود از آوردگاه قدرت بیرون خواهد رفت و جای خود را به دیگری خواهد داد. سکولاریزم، نه بفرمان و توصیه کسی می‌آید و نه بفرمان و توصیه دیگری می‌رود. نتیجه قهری توانایی و ناتوانی بازیگران عرصه قدرت است و این سرنوشتی بود که برای مسیحیت به ناچار رقم زده شد.

از یاد نبریم اتفاق مهم دیگری در مسیحیت را. یعنی دو پاره شدن آن به پروتستانیزم و کاتولیسیم در آغاز دوران جدید، که آن هم در تضعیف ولایت کلیسا نقش عظیمی داشت. مسلمانان، در آغاز تاریخ خود، این دو پاره شدن را تجربه کردند و از آن پس کمابیش دو شاخه، تسنن و تشیع ثابت ماندند و ضعف و قوتی را موجب نشدند.

فلسفه‌های مدرن نیز در چالش با دین، دست کمی از علم نداشتند. با این تفاوت که تأثیرات علم ملموس‌تر بود و تأثیرات فلسفه نامحسوس. فضای استبدادی ممالک اسلامی، هیچ‌گاه به مواجهه طبیعی و آزاد این رقیبان، مجال و رخصت نداد و ضعف و قوت اسلام در این آوردگاه، نهفته و نامعلوم ماند. و همین موجب توهم استغنائی شد که دامن مسلمانان را هنوز که هنوز است رها نکرده است. هنوز هم پاره‌ای از ناآزمودگان و سنت‌گرایان می‌پندارند فلسفه اسلامی، اشرف و اصح فلسفه‌های موجود است و فیلسوفان مدرن، مغالطه‌گران گمراهی بیش نیستند که «چون ندیدند حقیقت، ره افسانه زدند». سیاست جدید که از دروازه مشروطیت به مدینه اسلام ایرانی درآمد نه مسبوق به ورود علم جدید بود نه فلسفه جدید، و لذا دینی که قوت و وضعش را در آن دو آوردگاه امتحان نکرده بود، و حدّ خود را نشناخته بود، به مصاف سیاست رفت و نتیجه‌اش جز ناکامی و نامرادی و نقص و ناتمامی چه می‌توانست باشد؟ نتیجه‌اش نه سکولاریزم سکولار بود و نه تئوکراسی تئوکرات. و هرچه پس از آن زاده شد، کودک ناقص الخلقه و ناتمامی بود

که عبرت خلایق شد و «این مثل بر جمله عالم فاش کرد که»: «طفل نازادن به از شش ماهه افکندن جنین.»

باری، بر صاحب این قلم کمابیش - در حد طاقت بشری - آشکار است که تجربه اسلام در دوران مدرن چندان متفاوت با تجربه مسیحیت و یهودیت نخواهد بود، یعنی برخلاف پندار و کوشش سنت‌گرایان که رجعتی خام و ناممکن به گذشته را خواستارند، و البته آن را در جامه‌ای از الفاظ پرطمطراق می‌پوشانند، و سر حلقه آنان که روزگاری از دفتر فرح پهلوی با تلسکوپ اشراق به دنبال امر قدسی در آسمان سلطنت می‌گشت، اینک پر مدعا تر از همیشه به مدد مداحان و شاگردان دیرین خود به میدان آوازه‌جویی پانهاده است. آری برخلاف پندار این سنت‌گرایان و ساکنان حجره‌های تحجر، اگر اسلام سنتی توازن میان معرفت و هویت را سامانی خردپسند ندهد، گرفتار سنت‌پرستان و هویت‌گرایان بی‌معرفت و بی‌حقیقتی خواهد شد که با بنیادگرایی کور، دمار از روزگار حقیقت بر خواهند آورد. تجربه تاریخی مسیحیت چنین می‌گوید که علم و فلسفه و هنر و تکنولوژی و سیاست جدید، ابتدا دین را به گرداب ناتوانی و نارسایی خواهند افکند و پشتوانه ایمانی و تجربی را از آن خواهند ستاند و نامه اعمال نیک و بدش در برابرش خواهند گشود، و پس از آن است که مرحله دوم یعنی مرحله تفسیرهای تازه فرا می‌رسد و درمندان، در پرتو دستاوردهای جدید بشری به باز فهمی موارث دینی دست همت خواهند گشود و راهی را که دین همواره می‌پیموده، یعنی مددگرفتن آن از فرضیات غیردینی، دنبال خواهند کرد و با اجتهادات جدید، باب تطبیق و تطابق را باز خواهند کرد. پس از این است که وارد مرحله سوم می‌شویم و آن خواستاری رجعت به خلوص پیشین است و دست شستن از ورزش‌ها و چالش‌های فکری و غنودن در بستر موارث سنتی و دم زدن از هویت مظلوم و منقرض پیشین، و مرثیه سرودن برای مآثر و مفاخر گذشته، و ذمّ و قدح کردن پیشه‌ها و اندیشه‌های مدرن. این حرکت رجعی دو صورت فعال و منفعل دارد. سنت‌گرایی صورت انفعالی آن و بنیادگرایی (که بهتر است آن را هویت‌گرایی بی‌معرفت بخوانیم) صورت فعال و مهاجم آن است. ظهور بدعت‌ها ابداع‌ها را باید مرحله چهارم مواجهه دین و مدرنیته بدانیم. فرقه‌های جدید

دینی که مسیحیت آن را آزموده است و در اسلام و تشیع هم در دوران اخیر سابقه دارد، بی نسبت با ورود و ظهور تجدد در عرصه دیانت نیست. و همواره خوف آن بوده است که پاره‌یی از بدعت‌ها، اجتهاد و پاره‌ای از اجتهادات بدعت خوانده شوند و خشک و تر به یک آتش بسورند. گمان ندارم که هیچ یک از ناظران خردمند، مشابهت تجربه مسیحیت را با اسلام بعین عیان مشاهده نکرده باشند و دست کم در حوزه‌های یاد شده بر صحت آن گواهی ندهند.

آنچه امروز تحت عنوان باز اندیشی سنت یا فعال کردن سنت از آن یاد می‌شود، نه معنای محصلی دارد، نه روش روشنی ارائه می‌دهد. چه معنا دارد که به بازاندیشی علم و طبیعیات قدیم (که جزئی از اجزاء سنت است) رو آوریم و به فعال کردن آن (!! دست بگشاییم؟ آنهم با کدام روش؟

همین‌طور است فعال کردن فلسفه قدیم که پیدا نیست چه معنا و مبنا و روش و فایده‌ای دارد؟ اینها همه الفاظ تهی و عبارات نیندیشیده‌ای است که امروزه کراراً و تقلیداً در میان ما جاری است و جز پرده کشیدن بر پرسش‌های روشن، حاصلی و کارکردی ندارد.

اگر غرض فعال کردن سنت دینی است، باید این را به تصریح بر زبان آوریم و آنگاه معین کنیم غرض از دین، هویت دینی است یا معرفت دینی؟ فعال کردن هویت بی معرفت، جز بنیاد نهادن بینادگرایی خشن، عاقبتی و نتیجه‌ای ندارد. و فعال کردن معرفت دینی هم جز در پرتو اندیشه‌های مدرن راهی و روشی ندارد.

در مصاف این بازفهمی و باز تفسیری است که دین، قوت درونی خود را چنانکه هست نشان خواهد داد، و ماندنی بودن و نبودنش آشکار خواهد شد و آنگاه است که یا به انزوای دینداری معیشت‌اندیشانه خواهد رفت و به عادت‌ی از عادات زندگی بدل خواهد شد و یا الهام بخش معرفت‌اندیشان و تجربت‌اندیشان خواهد گشت و ذهن و روان آنان را سیراب خواهد کرد. گرچه همین تجربه ایمانی را هم معرفت‌اندیشی آرام نخواهد گذاشت، و «سبب‌دانی»، به قول مولانا، دست در خون حیرت خواهد برد و راه قرب را کم راهرو خواهد کرد.

آنها که خواستار بازگشت و احیاء تمدن اسلامی اند، فراموش نکنند که آن تمدن جسمی بود در بردارنده روحی. و روح دیرخفته اسلام را تنها در آوردگاههای معرفتی می توان بیدار کرد. و دل بستن به جسمی فربه و روحی رنجور، یادآور حکایت سلیمانی است مرده و تکیه زده بر عصایی موریانه خورده.

وصال دولت بیدار ترسمت ندهند

که خفته ای تو در آغوش بختِ خواب زده

والسلام علی عبادالله الصالحین

غزل واره پایانی دیوان نبوت

خرد آن پایه ندارد که برو پای گذاری

بختیاری تو و بر مرکب اقبال سواری

چون توان در تو رسیدن؟ به دویدن؟ به پریدن؟

نور پایی که چنین با دگران فاصله داری

لیله القدر وصال تو چه فرخنده شبی بود

تا چه دیدی که چنین مستی و پرشور و شراری

شعله در خرمن تاریکی تاریخ فکندی

چشم بیدار زمان بودی و خسبیده به غاری

از اشارات تو روشن شده چشمان بشارت

طرفه فانوسی و آویخته بر طرفه مناری

نه دل من طرب آلود نگاه و نفس توست

از نگاه و نفست حق به طرب آمده، آری

به شفاخانه قانون تو افتاد نجاتم

کیمیایی است سعادت ز فتوحات تو جاری

ای غزلواره پایانی دیوان نبوت

حجت بالغه شاعری حضرت باری

دولتی! اختر اقبال بلندی که بخندی

رحمتی! سینه آبستن ابری که بباری
شاه شمشاد قدان خسرو شیرین دهنانی
کوثر خلد نشان سدره ی معراج تباری
مژده یی اختر سعدی جرسی نعره ی رعدی
آفتابی، سحری، خنده صبح شب تاری
یوسفستان جمالی هنرستان خیالی
شکرستان وصالی ز شکر شور برآری
روح عشقی، هنری خمر خرابات طهوری
نفحات شب قدری نفس سبز بهاری
همه اقطار گرفتی، همه آفاق گشودی
به جهادی و مدادی و کتابی و شعاری
توسن تجربه، ای فاتح آفاق تجرد
در شب واقعه راندی ز مداری به مداری
ز سوادى به خیالی، ز خیالی به هلالی
پای پر آبله جبریل و تو چالاک سواری
بال در بال ملائک به تماشای رسولان
طائر گلشن قدسی تو و خود عین مطاری
به تجمل بگذشتی به جلالت بنشستی
بر چنان خوان کریمی و چنان خیل کباری

میهمان حرم ستر و عفاف ملکوتی

در تماشاگه رازی و تماشاگر یاری

با ظلومان و جهولان و منوعان و جزوعان

مهربان باش چو بر حمل امانت بگماری

تو بر ارکان شریعت نزدی سقف معیشت

سیر چشمی تو، رسالت ز تجارت نشماری

به خدایی که تو را شاهد سوگند قلم کرد

که حریفان قلم را به فقیهان نسپاری...

آزادی حقیقت و حقیقت آزادی، مقاله دکتر عبدالکریم سروش که در همایش آکادمی علوم انسانی قرائت شد:

آزادی حقیقت و حقیقت آزادی

یکی از مدعیان فلسفه، و از فروشندگان حکمت به قدرت، سال‌ها پیش، در روزنامه‌ی کیهان، سخنی نوشت که به شدت مورد تحسین و تصویب گردانندگان روزنامه قرار گرفت. او گفته بود «همه کس آزاد است که حق را بگوید». ظاهر آزادیخواهانه‌ی این سخن، چنان بود که دهان همه‌ی آزادیخواهان را می‌بست و آنان را خلع سلاح می‌کرد. اما باطن مژورانه‌ی آن، همان بود که به کار کیهانیان می‌آمد و ستایش آنان را برمی‌انگیخت.

بلی همه کس آزاد است که حق را بگوید. خدا را شکر که همین قدر را دست‌کم، قبول دارند و حقیقت را خاموش و مُرده نمی‌خواهند. اما همه‌ی سخن درین است که حقیقت چیست و کجاست و نزد کیست؟ اگر حقیقت، آشکار بود، این همه نزاع دینی و فلسفی وجود نداشت. و میان هفتاد و دو ملت، جنگ در نمی‌گرفت، و «جُهود و مسلمان، نزاع نمی‌کردند» و «هرکسی از ظنّ خود یار» آن نمی‌شد. نکند منظورشان این باشد که «حق» آن است که نزد ماست و همه کس آزاد است که حرف‌های ما را بزند، و اگر جز این بگوید لایق آزادی نیست. بلی، منظور آن مدعی هم، جز این نبود و ستایشگران او هم، سَمّ قاتلِ نهفته در آن جمله را خوب می‌شناختند و به‌جا تحسین می‌کردند. شما هیچ آزادی‌ستیزی را پیدا نمی‌کنید که با آن سخن ظاهر فریب، مخالف باشد.

به شما اجازه و آزادی می‌دهد که حق را بگویید و بجوید، اما معیار و مصداق حق بودن را خودش مُعین می‌کند. و شعاع دایره‌ی آزادی را به پرگار «حقیقت خودیافته» تقدیر می‌کند.

از آن تزویر آزادی‌گش بگذریم و تصویر وفادارتری از آزادی را ترسیم کنیم. چطور است بگوییم «همه کس آزاد است حق را بجوید»؟ این، بسی صادق‌تر و کارسازتر است. در جستجوی حقیقت،

روان شدن، مسبوق به این فرض است که حقیقت، روشن نیست و چه اعترافِ عزیز و عظیمی است این اعتراف! و چه فروتنیِ حکیمانه و سقراطواری، در آن، موج می‌زند.

بلی، آنچه مطلوب ماست آزادی در جستجوی حقیقت است. نوبتِ بیانِ حقیقت بعداً درمی‌رسد. برای این کار، دو راه بیشتر وجود ندارد: یکی تقلید و دیگری تحقیق. کسانی هستند که به گمانِ خود، حقیقت طلبند اما همه‌ی حقیقت را فقط از مرجع و منبع خاصی طلب می‌کنند و به آن خرسندند. این کار، معنایی جز تقلید ندارد و برابر است با فروختنِ عقلِ خود و به دنبالِ آن، آزادیِ خود به دیگری، و آسوده از زحمتِ تحقیق نشستن. مقلدان، نه صورتاً نه مادّاتاً، نه ظاهراً نه باطناً، خواهانِ آزادی نیستند و ندای آزادیخواهی سر نمی‌دهند، و چنین مقوله‌ای برای‌شان، از بُن، ناآشناست.

اما رها کردنِ تقلید و حقیقت‌جوییِ مُجدّانه، آزادی را با تمام قامت، در دستورِ کار قرار می‌دهد. یک محققِ راستین، جز دلی حقیقت‌جو و روشی کارساز و آزادیِ سخاوتمندانه چه لازم دارد؟ نیتِ پاک و ذهنِ بی‌غرض، کافی نیست، روش‌مندی و روش‌شناسی هم، لازم است. اما این هر دو، بدون آزادی به کاری نمی‌آیند و گوهرِ نابِ حقیقت را از دریایِ واقعیت، صید نمی‌کنند. ذهنِ بی‌غرض چون لوحِ سپیدِ کاغذ است و روش‌شناسی، چون قلم، اما بدون مُرکّبِ آزادی، این صفحه، همچنان سپید باقی خواهد ماند.

پس، آزادی و حقیقت هم‌عنان‌اند. و یکدیگر را صدا می‌زنند و روز و شب، چون روز و شب، به دنبالِ هم می‌دوند.

آنکه گذشتگان می‌گفتند «حقیقت ما را آزاد خواهد کرد» سخنی باطل نبود، اما ناتمام بود. وقتی آن سخن کامل خواهد شد که بر آن بیفزاییم و «آزادی ما را به حقیقت خواهد رساند».

حال، اگر درست است که: «همه کس آزاد است که حق را بجوید»، و حق در رَحِمِ آزادی پرورش می‌یابد، آنگاه به حُکمِ منطق و به طریقِ اولی، این هم درست است که بگوییم: «همه کس آزاد است که خطا کند». چون در جستجو، اُفت و خیز هست، کمال و نُقصان هست، راه و چاه

هست، خستگی و نشاط هست، و هزار نکته‌ی باریک‌تر از مو هست، و هیچ آفریده، مصون از خطا نیست. پس جواز و رخصتِ حقیقت‌طلبی، عینِ جواز و رخصتِ لغزش‌کاری است. لغزش‌ها در صراطِ حقیقت، همان‌قدر مهم‌اند که صواب‌ها، و هزیمت‌ها به‌قدرِ ظفرها ارزش دارند، و نقشِ سود و زیان درین راه یکی است. و درین جاست که هم‌نوا با حافظ، به جرأت می‌توان گفت «که مستحقِ کرامت گناه‌کارانند». و آنکه می‌خواهد گناه و خطا نکند، به کرامتِ حقیقت و فضیلت، ظفر نخواهد یافت. و به‌قول مولانا:

تاجرِ ترسنده طبعِ شیشه‌جان در طلب، نه سود بیند نه زیان

بل زیان بیند که محروم است و خوار نور، او نوشد که باشد شعله‌خوار

به سراغِ دانشگاه می‌آییم. نمی‌گوییم دانشگاه، خانه و مخزنِ حقیقت است. و نمی‌گوییم که دانشگاه، مسجد و معبدِ حقیقت است. هیچکدام اینها نیست و نباید باشد. دانش، نه خازن می‌خواهد نه عابد. دانشگاه، جستجوگاهِ حقیقت است و چون چنین است و چون حقیقت‌جویی با آزادی ملازمه دارد، اگر یک‌جا، به حکمِ سرشت و ساختار، مستحقِ آزادی باشد، آن‌جا، دانشگاه است و آزادیِ آکادمیک، معنایی و مبنایی جز این ندارد. اگر آزادی را از حقیقت‌جویانِ دانشگاه بگیرند، آن‌را بدل به قربانگاهِ دانش کرده‌اند. آزادی‌ستیزان را به‌درستی، باید حقیقت‌ستیزان خواند چون آزادی، معبرِ حقیقت است و بستنِ راه آزادی، بُریدنِ نفسِ حقیقت است.

دانشگاهیان، اگر آزادانه و حقیقت‌جویانه و با آگاهی از احتمالِ لغزیدن، بحث و جدالِ دینی و فلسفی و سیاسی نکنند، و در اُفت و خیزها، راهِ کمال نیمایند، و از اشتباهاتشان، درس نگیرند، و جرأتِ خطا کردن پیدا نکنند، چگونه جرأتِ دانستن و فرصتِ دانستن پیدا خواهند کرد؟

خنده‌دارتر از این، چیزی نیست که کسانی اینک از حوزه به دانشگاه می‌آیند تا به خیالِ خود، حقایقِ کشف شده و ثابت شده و انبار شده در جای دیگر را برای دانشگاهیان به ارمغان بیاورند و از آنان، تسلیم و تعبد بطلبند! دانشگاهیان باید این خرمن تعبد و تسلیم را به صاعقه‌ی سؤال بسوزانند و با دلیریِ خردورزانه، وامِ حقیقت را بُگزارند.

هین قَفَسِ برگیر تا این یک نَفَسِ باقی است ما را

این یقینِ سینه سوزم بس که در حبسِ گمانم

شعارِ دانش‌طلبانه و حقیقت‌جویانه‌ی دانشگاهیان، همواره همین خواهد بود که:

جرأتِ دانستن، داشته باش.

آزادی، ما را به حقیقت خواهد رساند.

آزادی‌ستیزی، عین حقیقت‌ستیزی است.

نقد کردن، بهترین راه فهمیدن.