

بسم الله الرحمن الرحيم

رازدانی و روشن فکری و دین داری

(مجموعه‌ی معرفت‌شناسی - ۲)

دکتر عبدالکریم سروش

تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۷



۲	پیش‌گفتار
۳	مقدمه‌ی طبع سوم
۴	روشن‌فکران، قدرت‌مندان بی‌مسند
۳۸	قرائت فاشیستی از دین
۵۵	مبانی تئوریک لیبرالیسم
۷۱	سه فرهنگ
۸۶	رازدانی و روشن‌فکری
۱۱۳	روشن‌فکری و دین‌داری

کلامی چند درباره‌ی این نسخه‌ی الکترونیکی، لازم به یادآوری است.

جهت رعایت ادب، این نوشتار کوتاه در واپسین صفحه‌ی کتاب درج شده است. حتماً مطالعه فرمایید.



پیش‌گفتار

به نام خدا

«روشن‌فکری و دین‌داری»، دو سخنرانی بود که در دانشگاه تهران ایراد شد و به همت جمعی از دانشجویان هم‌دل و نیک‌خواه، همراه با مقاله‌ی «شریعتی و بازسازی فکر دینی» (که آن هم در اصل خطابه‌ای بود القا شده در دانشگاه مشهد)، یک‌جا و در یک دفتر، به طبع رسید. اینک «شریعتی و بازسازی فکر دینی» از آن دفتر بیرون آمده و در کتاب قریب‌الانتشار *قصه‌ی /رباب معرفت* جای گرفته است. مقاله‌ی «روشن‌فکری و دین‌داری» هم تماماً نونویسی شده و صورت و مضمون دیگر یافته است.

در این دفتر، «روشن‌فکری و دین‌داری»، در کنار «رازدانی و روشن‌فکری» نشسته است و دو مقاله‌ی «سه فرهنگ» و «مبانی تئوریک لیبرالیسم»، که متمم آن‌هاست، بر آن‌ها مزید شده است. شتاب در انتشار این کتاب، مرا از آوردن «مبانی تئوریک فاشیسم»، که مناسبت تام با مضامین این دفتر دارد، بازداشت. اگر خدا بخواهد، طبع بعدی این کتاب، میزبان آن مهمان هم خواهد بود.

اگر این تصنیف خرد، نیم‌اخگری در بیشه‌ی اندیشه‌ها بیافکند، کلاه گوشه‌ی مصنف به آفتاب خواهد رسید و کوس نودولتی از بام سعادت خواهد زد. واللّٰه مستعان.

عبدالکریم سروش - ۲ / ۲ / ۱۳۷۰

مقدمه‌ی طبع سوم

به نام خدا

کتاب *رازدانی و روشن‌فکری و دین‌داری*، اینک به ضمیمه‌ی دو مقاله‌ی دیگر (اولی، مصاحبه‌ای در باب «روشن‌فکران، قدرت‌مندان بی‌مسند» و دیگری در باب «قرائت فاشیستی از دین») مجدداً به دست ارباب مطبوعه سپرده می‌شود تا روانه‌ی بازار نقد و نظر گردد. «قرائت فاشیستی از دین»، عمری بلندتر دارد و تاریخ تولدش، بسی پیش‌تر از تولد برادر کوچک‌تر اوست و سابقه‌اش به سال ۱۳۷۵ می‌رسد، که این ضعیف، به سبب جفا‌های تلخ و ناامنی‌ها و نامردمی‌های گزنده‌ی این روزگار و این دیار، رخت مهاجرت به مغرب غبت کشید و رحل اقامت در بلاد غرب افکند و به تدریس و تصنیف و خطابه و تأمل و مراقبه اشتغال ورزید و پس از اجابت دعوت‌های دانشگاهی و ایفای مسؤولیت‌های شرعی، دوباره به وطن مألوف بازگشت. در آن دوران بود که پاره‌ای از جراید این دیار، که حمله‌ی قرائت فاشیستی از دین و عملی استبداد دینی‌اند، حملاتی عنیف را بر ضد او تدارک دیدند و به اصناف حیل و مکائد، در زشت کردن نام او و محو کردن نشان او کوشیدند. از آن میان، یکی از ضد روشن‌فکران که سخت از قلاب‌های قدرت آویخته است، حمله بر من درویش یک‌قبا آورد و با تنگ‌چشمی و قساوت تمام، روغن شریعت را در چراغ معیشت سوخت تا چراغ خود را برافروزد و دل حامیان خود را به دست آورد. مقاله‌ی «قرائت فاشیستی از دین»، پاسخ به کج‌روی‌ها و حق‌پوشی‌های آن حامی استبداد دینی است که در همان اوان نوشته شد و انتشارش به اقتضای روزگار، به تأخیر افتاد. «روشن‌فکران، قدرت‌مندان بی‌مسند»، اما، نوزاد است و متعلق به دوران پس از انتخابات خرداد ماه ۱۳۷۶ است و خود نشان می‌دهد که چرا و چه‌گونه متولد شده است و با ظرف زمانی خویش چه نسبت و پیوندی دارد.

قصه‌ی روشن‌فکری دینی، قصه‌ی آینده‌ی جامعه و حکومت ماست و بی هیچ شبهه‌ای، این هویت محترم و فره، جای بزرگ و رفیعی را در تاریخ آتی این دیار اشغال خواهد کرد. نسبت ما با تجدد، با سنت، با دین، با توسعه، و با قدرت، همه در نهان‌خانه‌ی ضمیر این هویت جلیل، تکون و تعین خواهد یافت و به همین رو، شناختنش هم در آیینی‌اضدادش (چون قرائت فاشیستی از دین)، هم در آیینی‌قامت‌نما و وفادارش (چون شخصیت‌های راستین روشن‌گری دینی)، بر مشفقان و دردمندان، فریضه است. این رساله و جیزه، به همین مهم اهتمام ورزیده است و بها و کمال بعدی خود را وامدار نقد و عنایت صاحب‌نظران خواهد بود. از ره‌گذر خاک سر کوی شما بود / هر نافه که در دست نسیم سحر افتاد.

عبدالکریم سروش - بهمن ماه ۱۳۷۶

روشن‌فکران، قدرت‌مندان بی‌مسند

بسم الله الرحمن الرحيم

• طی سال‌های اخیر، یکی از مشغله‌های ذهنی شما، رابطه‌ی معرفت و قدرت، خصوصاً روابط حاملان قدرت و معرفت بوده است. ابتدا در سال ۱۳۷۱ در سخنرانی «انتظارات دانشگاه از حوزه» [کیان، ۲۴]، روابط روحانیت را با قدرت تحلیل کردید و سپس در مهر ماه ۱۳۷۳، در سخنرانی «حریت و روحانیت» [کیان، ۲۴] و در شهریور ۱۳۷۴ در مقاله‌ی «سقف معیشت بر ستون شریعت» [کیان، ۲۶] آن را بسط دادید. در تیر ماه ۱۳۷۴، در انتهای سخنرانی «تحلیل مفهوم حکومت دینی» [کیان، ۳۲]، به روابط روشن‌فکران دینی و قدرت اشاره کردید و در ۱۹ مرداد ۱۳۷۶، در سخنرانی اردوی دفتر تحکیم وحدت، روابط روشن‌فکری دینی و قدرت را بسط بیش‌تری دادید. با وجود همه‌ی آن اوصاف، این سؤال مطرح است که معرفت با قدرت، چه رابطه‌ای دارد؟ فوکو معرفت را به قدرت تحویل می‌کند. با توجه به مخالفت شما با تحویل دلیل به علت، روابط این دو را چه‌گونه تحلیل می‌کنید؟

اشاره‌ی به‌جا و درستی کردید. توجه من، دیری است به رابطه‌ی دانش و قدرت معطوف شده است. مقاله‌ای که از آن یاد نکردید، مقاله‌ی «دانش و دادگری» [کیان، ۲۲] بود که در آن‌جا نیز رابطه‌ی میان معرفت و معدلت را کاویده‌ام و گفته‌ام امروزه، عدل نه‌تنها در توزیع عادلانه‌ی قدرت و ثروت متجلی می‌شود، بل‌که در توزیع عادلانه‌ی «معرفت» نیز متجلی است. زیرا اطلاعات در جهان جدید، حظّ بزرگی از قدرت را به خود اختصاص می‌دهد و حکومت و زعامت، بدون معرفت و اطلاعات، مطلقاً ناممکن است. (این معنا را در مقاله‌ی «آزادی چون روش» [کیان، ۳۷] نیز مورد بحث قرار داده‌ام.) و اصولاً نحوه‌ی زندگی ما با نوع و مقدار اطلاعی که در اختیار داریم، تناسب دارد. زندگی شبانی و فئودالی، با اطلاعات آن روزگار مناسب بود و زندگی صنعتی، با اطلاعات این روزگار. این نحوه‌های زندگی، بر سیاست و حکومت هم تأثیر قاطع می‌نهد. اطلاعات، همیشه و همه‌جا، مؤثر و زندگی‌ساز بوده است و امروز بیش‌تر و غلیظ‌تر از همه وقت. انقلاب فرانسه را شب‌نامه‌هایی چاپی تسریع کرد، انقلاب مشروطه را تلگراف و انقلاب اسلامی را نوارها. این‌ها همه حامل اطلاعات هستند. به‌علاوه، امروزه علوم تجربی (چه علوم طبیعی تجربی و چه علوم اجتماعی تجربی)، نقش عظیمی در مدیریت جوامع پیدا کرده است؛ چنان‌که می‌توان جامعه‌ی مدنی را جامعه‌ی علمی هم خواند؛ یعنی جامعه‌ای که در آن، مدیریت با علم است و معیار آزادی‌های مدنی را آزادی‌های علمی معین می‌کند. هم‌چنین است نقش روشن‌فکران که مولدان اندیشه‌اند و گاه مبدأ تحولات عظیم می‌شوند. همه‌ی این‌ها، دانش را در جهان جدید، به صورت یک قدرت عظیم درآورده است. بگذریم از ایدئولوژی‌ها که به نظر مارکسیست‌ها، اطلاعات کاذب و بی‌دلیل و باعلتند و بسی نقش‌آفرینند و یک‌تنه، چون یک ارتش مجهز عمل می‌کنند و ذهن و ضمیر مردم را به تسخیر خود درمی‌آورند. در جوامع غیرایدئولوژیک هم از نقش فرهنگ‌سازی رسانه‌ها نباید غفلت کرد که چون توفان‌هایی شدید، نهال وجود آدمیان را به این‌سو و آن‌سو می‌کشد. بدین‌ترتیب، گرچه علم و قدرت همواره همراه هم بوده، در حال حاضر این ارتباط وسیع‌تر و شدیدتر شده است. به همین دلیل است که در جهان جدید، سخن از ساختن حقیقت [truth making](#) یا وضعی و اعتباری بودن حقیقت [truth is conventional](#) می‌رود. وضعی بودن حقیقت، یعنی

حقیقت را ما وضع می‌کنیم و چنان ذهن مردم را می‌گردانیم که امری را حقیقت و امر دیگری را کاذب بدانند. بر این قرار، نظریه‌ی فوکو (truth-power) معنا پیدا می‌کند و شکل می‌گیرد. او می‌گوید صدق با قدرت به هم گره خورده است. نظیر این سخن را، به نحو دیگری، هابرماس در یکی از کتاب‌های بسیار مهمش با عنوان *دانش و تعلقات آدمی Knowledge and Human Interest* آورده است. او در این کتاب می‌گوید دانش‌ها، تابع تعلقات آدمی هستند و بر حسب این که تعلق آدمی به فهم یا کنترل یا رهاسازی *Emancipation* باشد، نوع دانش و پژوهشش فرق می‌کند. دانش معطوف به فهم، تأویلی است و دانش معطوف به کنترل، تجربی است و دانش معطوف به رهاسازی، نقدی. بدین معناست که می‌گوید دانش آدمی معطوف به تعلقات یا منافع اوست. یعنی در بافت دانش جدید، ارزش کاملاً رخنه کرده است؛ ارزشی که با قدرت نسبتی دارد. نظریه‌ی فوکو، تفاوت‌ها و تشابه‌هایی با نظر هابرماس دارد. وی به بافت فرهنگی قدرت، یا به بافت قدرتی فرهنگ می‌اندیشد و بیش‌تر دنبال این است که بداند از کی و کجا، چیزی «سوژه»ی مناسبی برای علم قرار می‌گیرد. این سوژه شدن بی‌سبب و بی‌شرایط ویژه نیست و علاوه بر آن، احکام صادر شده برای سوژه (یعنی تصدیقات و محمولات مربوط به آن) نیز تحت شرایط خاصی مقبول جامعه‌ی علمی قرار می‌گیرد. وی می‌گوید کسانی که مارکسیسم را «علمی» می‌دانند و کسان دیگری که آن را غیر علمی می‌دانند، هر دو بر معنایی از علم توافق کرده‌اند و همین توافق است که بر اذهان حکومت می‌کند و همه را، چه مارکسیست و چه غیر مارکسیست، زیر سایه‌ی خود آورده است. وی به آن حکومت می‌اندیشد که چرا و چه‌گونه پیدا می‌شود و جا می‌افتد و عالمان را در مخالفت و موافقت، زیر سلطه‌ی خود می‌گیرد. به نظر وی، عصر جدید، قدرتی به علم و روش علمی داده که قبلاً نداشته است. وی می‌گوید مسأله فقط حق بودن سخن نیست. بلکه جدی گرفته شدن آن است و این جدی گرفته شدن است که با قدرت مناسبت دارد. بسا حق‌ها که از گردونه خارج شده و مورد بی‌مهری جامعه‌ی علمی قرار گرفته و لذا، قدرتی در عمل نیافته است. به هر حال، علم در نگاه وی، فقط جست‌وجوی حقیقت نیست. فعالیت پیچیده و اجتماعی عالمان است که خود، عین قدرت است و با سایر نهادهای مقتدر جامعه هم ارتباط تنگاتنگ دارد. سخنان وی با آرای تامس کوهن قرابت بسیار دارد و البته از آن‌جا که وی هر حقی را وابسته به رژیم می‌داند، راه نقد قدرت را بر خود می‌بندد و از این‌جا، مورد انتقاد رورتی *R. Rorty* و هابرماس *J. Habermas* و چارلز تیلور *Charles Taylor* و دیگران قرار می‌گیرد.

باری؛ وقتی سخن از ارتباط قدرت و عدالت و یا دانش و عدالت می‌رود، نمی‌توانم نظر برتراند راسل را در کتاب قدرت فراموش کنم که می‌گوید: مفهوم قدرت مانند مفهوم انرژی است. همان‌گونه که انرژی اشکال مختلف دارد که به یکدیگر تبدیل می‌شود، در مورد قدرت نیز می‌توان گفت قدرت اشکال مختلف دارد که به یکدیگر تبدیل می‌شود. همین‌جا بگویم همراهی من با فوکو و کوهن و... تا جایی است که به بعد اجتماعی و تاریخی دانش مربوط می‌شود. اما قربانی کردن دلیل در پای علت، که قلب پروژه‌ی فوکوست، البته دل مرا نمی‌رباید و به حقیقت، بیش از آن که به زبان ارباب بی‌مروت دنیا باشد، به سود آن‌هاست و من در عرصه‌ی دانش و دلیل، عقل را محترم‌تر از آن می‌شمارم که صددرصد در پای منافع و تعلقات قربانی شود. پروژه‌ی پست‌مدرنیسم که مبارزه‌ی مقدسی با تکبر عقل می‌کند، به جای آن که آن را متواضع بخواند، مرده می‌خواهد. و این نوعی تاریک‌اندیشی متکبران‌های مدرن است که خود نافی خویش‌نشان است.

به هر حال، سخن بر سر قدرت محقق خارجی و علم محقق خارجی و نسبت این دو است، نه بر سر حقیقت قدرت و حقیقت معرفت و ارتباط منطقی و عقلی و ایده‌آلی‌شان.

• در سخنرانی «انتظارات دانشگاه از حوزه»، گفته‌اید روحانیت، همواره یک حزب منسجم بوده است و اینک حزبی است به قدرت رسیده. آنگاه سه آفت عجین شدن علم با قدرت را برشمردید: نخست این که حوزه به زبان قدرت سخن بگوید، نه زبان منطق؛ دوم آن که هر جا از علم و منطق کم آورد، این کمبود را با قدرت پر کند؛ سوم آن که ایدئولوگ و توجیه‌گر قدرت باشد، به طوری که در تئوری‌های حکومتی، به جای ارشاد و نقد حاکمان، موافق مذاق آنان نظر و فتوا بدهد و یا باب بحث را در پاره‌ای از مباحث تئوریک ببندد. در «تحلیل مفهوم حکومت دینی»، درباره‌ی روشن‌فکران می‌گویید: «روشن‌فکران کارشان تأمین حاجات ثانویه است و مولدان فکر و هنر و نقد و نظرند و از این جهت، راهشان با حکومت که وظیفه‌اش تأمین حاجات اولیه است، جداست؛ البته نه لزوماً متضاد. حکومت از روشن‌فکران بهره می‌جوید و ناچار است تکیه‌گاه روشن‌فکری داشته باشد. اما کار روشن‌فکری که منافع طبقاتی ندارد، نباید با کار دستگاه بوروکراتیک و خدمت‌گزار، که پایگاه طبقاتی دارد، در هم آمیخته شود. این‌جا باید از آن حدیث معروف بهره جست که می‌گوید: "به‌ترین امیران آناند که به خدمت عالمان می‌روند و بدترین عالمان آناند که به خدمت امیران در می‌آیند." استقلال این دو باید حفظ شود. حکومت نباید روشن‌فکران را مسخر و کارمند خود بخواهد، زیرا در این صورت روشن‌فکری دچار مسخ و اعوجاج می‌شود. استقلال عالمان از امیران، مربوط به حکومت‌های جائر نیست، بل که ماهیت فکر و روشن‌فکری استقلال از قدرت را اقتضا می‌کند و تأمین حاجات ثانویه، جز با این استقلال سامان نمی‌پذیرد. اصولاً قدرت فرهنگی جامعه، باید مستقل از قدرت سیاسی باشد تا در صورت لزوم، بتواند قدرت سیاسی را تصحیح و تعدیل کند و علاوه بر آن، تعالی و رشد معنوی جامعه را نیز تضمین نماید. به هر حال، روشن‌فکر حکومتی، روشن‌فکر نیست.» و بالأخره، در سخنرانی اخیرتان، روشن‌فکران دینی را از دستیابی به قدرت سیاسی، به طور کلی نهی کرده‌اید. دلایل این نهی چیست؟

درست همان ادله‌ای که در نهی از نزدیک شدن روحانیان به قدرت گفته‌ام، در این‌جا هم به قوت، جاری است. روحانی نباید از راه دین ارتزاق کند و روشن‌فکر هم نباید از راه روشن‌فکری ارتزاق کند و روشن‌فکر دینی، از هیچ‌کدام! و ارتزاق، معنای وسیع و عرض عریضی دارد و از ثروت گرفته تا قدرت و منصب سیاسی، همه را شامل می‌شود. تعلق خاطر یک روشن‌فکر، باید به حجت و گشودن گره‌های معرفتی و کلی باشد. در حالی که تعلق خاطر یک سیاستمدار، در درجه‌ی اول، به گشودن گره‌های معیشتی و جزئی است. کار یک سیاستمدار، موضعی و مقطعی است. اما کار یک روشن‌فکر، تاریخی و فرهنگی. روشن‌فکر اولاً و بالذات، باید در موضع ابداع تئوریک و تولید اندیشه‌ها باقی بماند و اگر پاره‌ای از ضرورت‌های موقت، وی را از جایگاه خود درآورد، آن امری عرضی است و منطقاً از ماهیت روشن‌فکری برنمی‌خیزد. حرف من هم در آن سمینار (۱۹ مرداد ۷۶، اردوی دانشجویان تحکیم وحدت) همین بود که انقلاب‌ها و پیشرفت‌ها دو رکن عملی و نظری دارند و رکن نظری آن، توسط روشن‌فکران (که بر شکاف مدرنیته و سنت اشراف دارند و راز آن را می‌دانند) تأمین می‌شود و بدون این رکن نظری، انقلاب شورشی موقت بیش نیست. این پستی نیست که خالی بماند و حاجت به دلیری‌هایی دارد که در خور هر کس نیست و برای حفظ این دلیری، زوال هر تعلقی، علی‌الخصوص تعلقات وسوسه‌گر قدرتی، واجب و فریضه است. حکومت و احزاب، اگر کاری می‌کنند، حفاظت از آن پست دلیرپرور است که بدون آن، کار هیچ تحول و تکاملی تمام نیست. هیچ جهشی بی‌جهاننده نیست و اگر سیاستمداران جهنده‌اند، روشن‌فکران جهاننده‌اند. عمده‌ی سخن در این است که کجا باید جهید.

من فکر می‌کنم آنچه نپیوستن روشن‌فکر به قدرت را مایه‌ی شگفتی، و در ذهن سؤال و خارخاری ایجاد می‌کند، این است که ما در تعریف روشن‌فکر، همواره خوانده‌ایم روشن‌فکر نافذ یا معترض است و یا

بنا به قول برخی، نق زدن حرفه‌ی اوست. به همین دلیل است، معمولاً گفته می‌شود کار را به دست خود روشن‌فکران بدهید تا ببینیم آن‌ها چه می‌کنند. در واقع می‌خواهند به این وسیله، او را مواجه با محظورات کنند. حال اگر ما حرفه و پیشه‌ی اصلی روشن‌فکر را اعتراض و نقد ندانیم - هرچند انتقاد و اعتراض در جای خود محترم است - بل که پیشه و سرمایه‌ی اصلی روشن‌فکر را ابداع بدانیم، در این صورت ما منزلت روشن‌فکر را خواهیم شناخت و به دنبال بهانه‌ای برای خاموش کردن یا حذف او نیستیم و نخواهیم گفت این نق‌زن‌های حرفه‌ای شایستگی و لیاقت اداره‌ی یک مدرسه و یا یک کارخانه را ندارند؛ چه رسد به اداره‌ی یک کشور بزرگ. اگر ما روشن‌فکر را در جای اصلی خود بگذاریم و انتقاد صحیح از او داشته باشیم، که عبارت است از: ۱- رازدانی، ۲- دلیری، ۳- ابداع تئوریک در دوران‌های بحران و گسست و گذر، و ۴- چندمنبعی بودن، در آن صورت از او نخواهیم خواست کاری کند که از دیگران هم برمی‌آید. بل که او باید کاری کند که فقط از خود او برمی‌آید. این، عین حفظ سرمایه‌های جامعه و بهره جستن بهینه از آن‌هاست. همچنین است این خطا که جمع کثیری می‌پندارند روشن‌فکر یعنی دانشگاه‌رفته و درس‌خوانده و تحصیل‌کرده، یا شاعر و رمان‌نویس و مقاله‌نویس. بلی؛ روشن‌فکر تحصیل‌کرده هست. اما هر تحصیل‌کرده‌ای روشن‌فکر نیست؛ به‌خصوص روشن‌فکر دینی که علاوه بر اشراف و حرکت بر گسستگی‌ها و پیوستگی‌های دوران‌های قدیم و جدید، باید رازدانانه، به تفاوت میان دین عامه و دین خاصه نیز هوشیار باشد و در عین حفظ التزام دینی، به قشریت نیافتد و فرع را به جای اصل ننشاند و عرضی را از ذاتی تمییز بنهد و جای دین را در عصر حاضر بداند و بفهمد و در مرز قشر و لب، مسؤولانه حرکت کند و نسبت عقل و شرع را مورد کاوش و سنجش جدی قرار دهد. تحصیل‌کرده‌ها، حداکثر توزیع‌کنندگان کالای روشن‌فکری‌اند و نه لزوماً روشن‌فکران مبدع و مولد. گرچه اگر کسی موزع محض باشد، روشن‌فکر نیست، لکن مولد و مبدع محض هم نداریم و آن دو، دو سرطیفی ایده‌آل را تشکیل می‌دهند که واجد اعضایی است که یا ابداع و تولید در آن‌ها غلبه دارد یا مصرف و توزیع. روشن‌فکران حقیقی آن‌ها هستند که تولید و ابداع بر عملشان غالب است. به هر حال، تأکید می‌کنم مفاد و مدلول سخن من این نیست که نیکان و مسؤولیت‌شناسان و مشفقان و دلسوزان و خدمت‌گزاران صالح، به محصلت عاقه بنایندیشند و کار حکومتی نکنند و به داد مردم نرسند و آبادانی و رفاه و سربلندی برای کشور نیاورند. سخن من در مسؤولیت خاص روشن‌فکران است با تعریف ویژه‌ای که دارند.

- تا آن‌جا که به خاطر دارم، شما در یکی از بحث‌هایتان درباره‌ی خطر آلوده شدن روشن‌فکر به قدرت سیاسی، به دو آفت اشاره کرده‌اید: یکی این که روشن‌فکری که کارش ابداع تئوریک است، اگر در حجت کم آورد، قدرت را پشتوانه‌ی کمبود حجت قرار دهد؛ دوم این که روشن‌فکر بخواهد ذهنیتی که دارد، بر کل جامعه تحمیل کند و از دیگران بخواهد مانند او بنایندیشند. آیا غیر این‌ها، آفات دیگری نیز از نزدیک شدن روشن‌فکر دینی به قدرت سیاسی وجود دارد؟

آفت‌های عمده‌ی مسأله همین است. آفت مهم دیگر، تعلق قدرتی یافتن و درباختن دلیری عملی و نظری است. لازمه‌ی روشن‌فکری، به‌هیچ‌وجه ایدئولوژی‌سازی نیست؛ یعنی دادن طرح‌هایی برای جامعه، از بالا. اما غالباً در بسیاری از جوامع چنین اتفاقی افتاده است. یعنی روشن‌فکران کوشیده‌اند جامعه را از بالا طراحی کنند و ساکنان جامعه را ملزم به قبول اجباری طرح خاصی کنند که البته نتایج نامطلوب و تلخی هم به بار آورده است.

به هر حال، خواه روحانی، خواه روشن‌فکر، منتقد و مبدع همین که به قدرت دست یافت، انسان دیگری می‌شود؛ خواه مسندی سیاسی، خواه قدرتی که محصول و پی‌آمد عمل روشن‌فکری اوست. نباید فراموش کنیم آدمیان ساکن و راکد نیستند و همین که سوار مرکب تازه‌ای شوند، سوارکار تازه‌ای خواهند شد. روشن‌فکر مبدع نیز معصوم از نقصان‌ها و محدودیت‌های بشری نیست و لذا، می‌تواند به ورطه‌های مهلک اخلاقی و سیاسی درغلند. قصه‌ی هگل و هایدگر و نزدیکی‌شان با ارباب قدرت سیاسی، برای ما بسی عبرت‌آموز است. هایدگر در ۱۹۳۳، به حزب نازی پیوست و با حمایت حزب، رئیس دانشگاه فرایبورگ شد و اصل اطاعت از پیشوا را به منزله‌ی اصل مطاع برگزید و خود را نیز پیشوای دانشگاه نامید و اعلام وفاداری به حزب نازی و هیتلر کرد و کمک مالی به دانشجویان مارکسیست و یهودی را قطع کرد و در باب گرایش‌های سیاسی پاره‌ای از دانشجویان و استادان، با نیروهای امنیتی حزب نازی همکاری کرد و البته تا آخر عمر هم هیچ‌گاه از عضویت حزب استعفا نکرد. چینی فیلسوفی به همین دلیل، همواره شورابه‌ای از سازش با قدرت در سخنش هست و فلسفه‌اش را به همین سبب، به غایت مشکوک می‌سازد و نیهیلیسمی را که او به کل تاریخ غرب نسبت می‌دهد، در حق خودش مسلم‌تر می‌کند. این‌ها همه در صورتی است که وی را ضعیف‌النفس و قدرت‌پرست بدانیم، وگرنه اگر قائل به حضور روح فاشیستی در فلسفه‌ی او باشیم و نقد تلئولوژیک او از متافیزیک غرب را به معنی قربانی کردن دلیل در پای علت و عدم نقد استدلالی مبانی متافیزیک بدانیم و بی‌توجهی او به استدلال را لازمه‌ی تاریخ‌پرستی و قدرت‌پرستی ذاتی فلسفه‌ی او ببینیم، در این صورت پیوستنش به قدرت نازی و تحسینش از هیتلر را به معنی دیگری می‌گیریم که البته بسی مذموم‌تر و پست‌تر است.

در جامعه‌ی ما هم کسانی که دم از به پایان رسیدن دوران متافیزیک (به تقلید از هایدگر) می‌زدند، دیدیم که پس از انقلاب، چه معلق‌هایی زدند و چه‌طور طرفدار متافیزیک و ولایت افلاطونی شدند و سرانجام سر از کجاها درآوردند و بسط تاریخی! افکارشان به چه حرکت‌هایی انجامید (حمله‌ی انصار به دانشگاه و حمله‌ی برخی از مجلات تابع آن‌ها به روشن‌فکران و...).

نکته‌ی دیگر این که روشن‌فکر نباید به خطا، تصور کند با نشستن بر مسند قدرت، زمام فرهنگ کشور را به نحو سازنده‌تر به دست می‌گیرد. اصولاً سیاستمداران و حکومت‌گران، توان و مسؤولیت فرهنگ‌سازی ندارند. فرهنگ را مردم می‌سازند و حداکثر کاری که سیاستمداران می‌توانند بکنند، این است که زنجیرها را از دست و پای مبدعان و مولدان فرهنگ باز کنند. بنابراین، حتی این توهم نیز ناصواب است که روشن‌فکر با به قدرت رسیدن، می‌تواند فرهنگ را تقویت کند. آن‌ها با دور ماندن و با فاصله گرفتن از قدرت، به امر فرهنگ‌سازی بیش‌تر خدمت می‌کنند و جامعه از آن‌ها بهره‌مندتر خواهد شد.

- در «تحلیل مفهوم حکومت دینی»، شما گفتید: «حکومت منافع طبقاتی دارد و روشن‌فکر منافع طبقاتی ندارد.» آیا این سخن شما، مشابه نظریه‌ی مانهایم است که روشن‌فکران را طبقه‌ی شناور می‌داند؟

همین‌طور است. قطعاً ما باید روشن‌فکران یک «قشر» به شمار آوریم؛ نه یک طبقه‌ی مربوط به ابزار تولید خاص. نظر من این است که وقتی در جامعه، قشر روحانی بر سر کار بیاید که منافع صنفی و قشری دارد، این امر نتایج خوبی برای سیاست کشور به بار نخواهد آورد و در این که روحانیت منافع و تعلقات صنفی دارد، جای هیچ شبهه نیست. همه دیدیم و خواندیم که یکی از روحانیان، قبل از انتخابات اخیر دوم خرداد ۷۶، گفت: رئیس‌جمهور آینده باید روحانی باشد تا نتیجه‌ی زحمات رئیس‌جمهور قبل، به پای یک غیر

روحانی که بعداً به قدرت می‌رسد، نوشته نشود. بلی؛ کسانی باید سیاستمدار باشند که منافع طبقاتی و ملی داشته باشند و به منافع صنفی خود نیاندیشند. حکومت اصولاً باید به فکر برآوردن حاجات اولیه مردم باشد و حاجات ثانویه (هنر، دین، فرهنگ...) را به خالقان آن بسپارد.

کارل مانهایم در *ایدئولوژی و توپیا*، برای این که از چنگال مشکلات بسیار در تعریف روشن‌فکران رهایی پیدا کند، به این نتیجه رسیده که روشن‌فکران قشر شناوری هستند که به طبقه‌ای خاصی تعلق ندارند و در هر طبقه، اعم از بورژوا و کارگر، می‌توانند ظاهر شوند و در سطح عام جامعه و ملت اثر بگذارند. به یاد بیاوریم سخن آلوین گلدنر را که می‌گفت مارکس از توجیه وجود خودش عاجز بود! به هر حال، صرف‌نظر از تعاریفی که او و دیگران برای روشن‌فکران، به عنوان مبدعان اندیشه و نوآوران نظری کرده‌اند، می‌توان گفت اولاً تعداد روشن‌فکران کم است، ثانیاً پایگاه طبقاتی‌شان مدخلیت در تعریفشان ندارد و عمل آنهاست که به آنها نقش بارزی در سطح جامعه می‌بخشد.

- امروز تمامی نهادهای اجتماعی مدنی، به نوعی ابزار قدرت است یا توزیع‌کننده‌ی آن. اما این که شما فرمودید «روشن‌فکر نباید برای سوار شدن بر قدرت سیاسی تلاش کند»، آیا فقط حزب را شامل می‌شود که یک نهاد صد در صد سیاسی است و برای به قدرت رسیدن تلاش می‌کند، یا شامل نهادهای اجتماعی دیگر، از جمله مطبوعات، که حد فاصل بین کتاب و حزب است و توزیع‌کننده‌ی افکار روشن‌فکرانند، می‌شود؟ در واقع می‌خواهم بدانم حیطه‌ی حکم شما تا چه اندازه است؟

جدا کردن اشکال مختلف قدرت از یکدیگر، بسیار مشکل است. همان‌طور که از راسل نقل کردم، قدرت شکل‌های مختلف پیدا می‌کند؛ گاهی سیاسی می‌شود و گاهی صبغی معرفتی دارد. کتاب و مجله و امثال این‌ها، معرفتی‌تر است تا حزب. ارتش قدرت نظامی است. روحانیت قدرت دینی است. حتی یک سخن‌ور زبردست، اقتدار بسیار دارد؛ همچنان که یک رئیس‌جمهور یا یک رئیس‌سندیکا و یا سردبیر یک روزنامه‌ی پنج میلیون تیراژی. این‌ها همه قدرت است و همه‌ی این قدرت‌ها می‌تواند از اندیشه‌های یک روشن‌فکر بهره‌جوید. اما روشن‌فکر مبدع، برای اشغال هیچ‌یک از مناصب، تولید فکری نمی‌کند. ابداع فکری، مهم‌تر از آن است که خرج آن مناصب شود و معطوف به تحصیل آن‌ها باشد. اگر بخواهم نظر خود را در این موارد، دقیق‌تر و صریح‌تر بیان کنم، باید بگویم روشن‌فکر نباید مصرف‌کننده‌ی مزایای سیاسی و اقتدارات حاصل از اندیشه‌های خود باشد. او باید فقط در مقام تولید بماند. اگر حزبی از نظرهای یک روشن‌فکر مبدع پیروی می‌کند، آن حزب است که مصرف‌کننده است و خود روشن‌فکر نباید متمتع از پی‌آمدهای نظر خود شود. یعنی اگر حزبی در اثر اندیشه‌های او به قدرت رسید، سهمی از این قدرت نباید به روشن‌فکر برسد و یا اگر جریده‌ای در اثر طرح و توضیح و ترویج اندیشه‌های روشن‌فکری حظی و سهمی از قدرت در جامعه پیدا کرد، این برخورداری نباید با روشن‌فکر تقسیم شود. آن حریت که در خور روحانیت است و سابقاً از آن سخن گفته‌ام، در خور روشن‌فکر (دینی و غیردینی) هم هست و تمتع شخصی جستن از هدایت‌گری خطاست؛ خواه در عرصه‌ی امور دینی، خواه در عرصه‌ی امور انسانی، به معنی اعم. خلاصه آن که اندیشه‌های یک روشن‌فکر، مثل خون در تن تجلیات مختلف قدرت، مانند مطبوعات و احزاب و... جاری است. اما خون روشن‌فکر خون‌خواری نمی‌کند! به زبان دیگر، کار روشن‌فکری، نه به شرط مزد است و نه به امید مزد. محرومیت دارد، ولی تمتع ندارد. عین شمع‌صفتی و خورشیدمنشی است. تماماً نورپاشی و روشن‌گری و گشاده‌دستی و کریمی است؛ علاوه بر اندیشه‌ورزی و دلیری. این گشاده‌دستی و نورپاشی در عرصه‌ی تولید و این دوری از تمتعات سیاسی، به معنی دوری از فعالیت‌های سیاسی و

ساکت نشستن در عرصه‌ی جدال حق و باطل نیست، او از تمتع دست می‌کشد تا در تصرف دستش گشاده باشد و چابک‌تر و دلیرتر به وظایف انسانی‌اش، که گاه عمل مستقیم سیاسی است، بپردازد.

• روشن‌فکران دینی ما، عمدتاً در جهت خلاف نظر شما سیر کرده‌اند. مرحوم بازرگان، حزب نهضت آزادی را تأسیس کرد و رهبری آن را تا پایان عمر در دست داشت و دولت موقت را تشکیل داد. دکتر شریعتی نیز نه تنها دین را ایدئولوژیک کرد، بل که از شیعه به عنوان یک حزب تمام سخن گفت و آقای خاتمی نیز که به جناح روشن‌فکری دینی تعلق دارد، در این انتخابات شرکت کرد و پیروز شد و ریاست‌جمهوری کشور را به دست گرفت. حال به نظر شما، چه آفاتی در این مسأله می‌تواند پدید آید؟ و چرا روشن‌فکران دینی سابق ما، در جهت خلاف نظریه‌ی شما اندیشیده و حرکت کرده‌اند؟

عرض کنم «صلاح مملکت خویش خسروان دانند». من سخن از دریافت خود می‌گویم و دلایل خود را می‌آورم. دیگران آگاه‌تر به کار خویشند. به یاد می‌آورم عبدالقدوس گانگهی، عارف هندی را که گفت: «پیامبر به معراج رفت و بازگشت. اگر من بودم، باز نمی‌گشتم.» من هم عرض می‌کنم من اگر به جای آن بزرگان بودم، پا نهادن بر مسند قدرت را قبول نمی‌کردم. لکن چه جای مقایسه است؟! باری؛ چنان‌که گفتم، گاهی پاره‌ای از ضرورت‌ها کاری را به گردن روشن‌فکران می‌گذارد که خارج از منطق و ماهیت روشن‌فکری است. به هر حال، کم‌ترین آفت ورود این عزیزان به عرصه‌ی قدرت، بازماندن از تولید فکری است، که زیان کمی نیست.

اما در مورد مرحوم شریعتی باید بگویم غرض وی، مطلقاً به قوت رسیدن نبود. او خود قدرتی مجسم بود. تئوری دادن در باب سیاست و امت و امامت و امثال این‌ها، کار روشن‌فکر است. اما به منزله‌ی والی بر سریر حکومت نشستن، کار دیگری است و از هیچ‌یک از نوشته‌ها و گفته‌های مرحوم شریعتی بر نمی‌آید که او به دنبال اشغال چنین مسند و منصبی بود. مرحوم بازرگان نیز اضطراراً پس از انقلاب، ملزم شد مدتی بر سر قدرت بماند. اما خصلت اندیشه‌ی او و اقتضائات تب و توفان انقلاب، اجازه‌ی دوام کار به او نداد. من تصور می‌کنم سرنوشت مرحوم بازرگان در عرصه‌ی روشن‌فکری دینی، چون سرنوشت حلاج در عرصه‌ی تصوف بود که با رفتن بر سر دار، به همگان آموخت که «از شافعی نپرسند امثال این مسائل». اما آقای خاتمی، خود از محصولات روشن‌فکری دینی است؛ نه از مولدان آن. من برای توفیق ایشان دعا می‌کنم.

باز هم یادآوری می‌کنم که وقتی من در این‌جا از «روشن‌فکر» نام می‌برم، غرضم کسانی نیستند که صرفاً تولیدات هنری و علمی دارند، شعر می‌گویند، یا متخصصند، و یا با نظام ظالم حاکم مبارزه می‌کنند، مانند واسلاو هاول که سال‌هاست در چک‌واسلواکی در رأس قدرت است. او نمایش‌نامه‌نویس مشهور و محترمی است که قبل از انقلاب مخملی چک‌واسلواکی، مدت‌ها در زندان بود و یا در خفا می‌زیست و مردم چک‌واسلواکی به میل و رغبت، او را برای اشغال منصب قدرت انتخاب کرده‌اند. منظور من از روشن‌فکر، این دسته از روشن‌فکران نیستند که توزیع‌کننده‌اند. بل که منظورم مبدعان تئوریک و دلیری هستند. قدرت سیاسی به حال اینان مضر است؛ نه هر نیک‌اندیش تحصیل‌کرده و خدمت‌گزاری.

• یکی از نظریه‌های مخالف نظریه‌ی شما، نظریه‌ی افلاطون است که معتقد است فیلسوف باید حکومت کند. در این باره، نظریه‌ی خود را چه‌گونه توجیه می‌کنید؟

تاریخ سیاست نشان می‌دهد نظریه‌ی افلاطون، که منبعث از نظریه‌ی مثل او بود (و سؤالش این بود که «چه کسی» باید حکومت کند، به جای این که «چه‌گونه» باید حکومت کرد.) به هیچ‌وجه یک نظریه‌ی خوب برای حکومت نبود. بگذریم از عنصرهای زشت دیگری در تئوری سیاسی وی، چون اشتراکی کردن اموال و

زنان، طرد شاعران و هنرمندان از شهر، قدر قدرت و قضا شوکت کردن رهبر و خوابیدن و بیداری مردم را نیز به دست و به فرمان او دادن. بعدها ارسطو نشان داد در حکومت‌های زمینی، بهتر است متوسطان حاکم شوند. زیرا به نظر ارسطو، اگر حاکم حکیم (Philosopher King) آفت بردارد، این آفت بسیار عظیم خواهد بود و تمام جامعه را در کام خواهد کشید. چون (به تعبیر مولوی) وقتی ما از ارتفاع بالاتری به زمین می‌خوریم، استخوان‌هایمان بدتر خواهد شکست. اما اگر متوسطان در رأس قدرت باشند، چنانچه حکومت آفت بردارد، این آفت عواقب چندان بزرگ و وخیمی در بر نخواهد داشت. ضرب‌المثلی می‌گوید: «زَلَّةُ الْعَالِمِ، زَلَّةُ الْعَالَمِ.» لغزش عالم، لغزش عالمی خواهد بود. زمانی که عالمی متکی به عالمی باشد، در این صورت یک لغزش، آثار بسیار ناگوار و عمیقی خواهد داشت. بنابراین، حکیمان بهتر است که در جایگاه حاکمان ننشینند. این که فکر می‌کنیم بهتر است افراد درجه‌ی اول در رأس حکومت باشند، از همان اندیشه‌ی سلطنتی نشأت گرفته است که همه‌ی کمالات را در سلطان جمع می‌بیند. حکومت کاری بشری است و وقتی به عقل جمعی متکی شد، نقش فرد در آن کمتر و کمتر خواهد شد و برجستگان، به کار تولید فرهنگی خواهند پرداخت که اهمّ امور و مصالح است. فکر کنید اگر حافظ و مولوی و ابن‌عربی و دکارت و اسپینوزا و کانت را به حکومت می‌گماشتند، عالم انسانی به چه محرومیتی دچار می‌شد و سر از چه جهنم سوزانی در می‌آورد؟ گرچه گاهی فکر می‌کنم بهتر بود پاره‌ای از متفکر نمایان را به آخور حکومتی می‌بستند تا از افاضات بازمانند و عالمی را راحت بگذارند! نظریه‌ی ولایت فقیه هم، هر چه هست، به معنی رهبری فکری جامعه نیست و اصولاً در عالم فکر و تحقیق، ولایت معنا ندارد و هیچ فقیهی هم چنین ادعایی نداشته است. آن، ولایتی سیاسی است و بس؛ بدون این که مستلزم و متضمن تقلید سیاسی باشد.

- اگر بخواهیم از زبانی که لاکاتوش به کار می‌برد استفاده کنیم، سؤال من این است که آیا این حکم شما، فقط در مورد کسانی است که برنامه‌های پژوهشی (Research Programm) را پیش می‌برند، یا این که شامل حال آن سربازان و سیاهی‌لشکری هم می‌شود که به دنبال روشن‌فکر دینی حرکت می‌کنند. آیا اگر این دسته‌ی دوم نیز به دنبال قدرت سیاسی باشند، آن آفات شامل حال آنها هم می‌شود؟

منظور من، تئورسین‌ها و هدایت‌گران است. مصرف‌کنندگان و شاگردان، از این حکم بیرونند. آن که مجاز نیست به ابزار آلات قدرت دست ببرد یا آلوده بدان‌ها شود، روشن‌فکر مولد آراء است که نباید از مزایای سیاسی نظریه‌ی خود بهره‌مند شود. تئورسین نباید تعلق حزبی و حکومتی و فرقه‌ای داشته باشد. او باید مفاهیم عامی را پدید آورد که به کار همه می‌آید. ولی خود او نباید در خدمت طایفه‌ی خاصی قرار بگیرد. استقلال متفکر، یک اصل مصالحه‌ناپذیر است و صلابت روشن‌فکران مولد در این است که زانوانشان در وسوسه‌ها و جاذبه‌های قدرت، سست نشود و فرهنگ را به سیاست نفروشد و این، البته غیر از بی‌عملی و کناره‌گیری از وظایف خویشتن است. روشن‌فکری خود یک قدرت است و هیچ ضرورتی ندارد که خود را به قدرت دیگری پیوند بزند. قدرت روشن‌فکر، در معرفت و در ابداعات تئوریک اوست و نهادهای و احزابی هم که از آن آراء استفاده می‌کنند، به همان میزان، قدرت‌مند یا ناتوان خواهند بود. اما روشن‌فکر نباید خود از محصولات سیاسی ابداعات تئوریکش برخوردار شود. اساساً یکی از تعلیمات روشن‌فکری این است که سیاست همه‌چیز نیست و نباید به همه‌چیز صورت سیاسی داد. و به همین دلیل، خطاست اگر کار و کالای خود را چنان با ریاست پیوند زند که استقلال آن‌ها را بستاند. روشن‌فکر سیاسی هست و بر سیاست تأثیر می‌گذارد؛ اما نه مستقیم، بل از طریق جنبانیدن ریشه‌های اجتماعی و فرهنگی امور.

• از نظر شما، یکی از آفات دست‌یابی روشن‌فکران به حکومت، این است که حریت روشن‌فکر قربانی تعلقات او خواهد شد. این مدعا، احتمالاً در جوامع غیر دموکراتیک صادق است. اما در جوامع دموکراتیک، که در آن جامعه‌ی مدنی شکل گرفته، پلورالیسم معرفتی و اجتماعی پذیرفته شده است و دولت در زندگی خصوصی مردم دخالت نمی‌کند، صادق نیست. همچنین، تساهل و مدارای عملی و نظری و نهادهای مدنی، مانع بزرگی در برابر چنان آفتی خواهد بود.

در مورد مطلبی که گفتید، سه نکته را می‌توانم ذکر کنم. نکته‌ی اول این که همین جامعه‌ی مدنی که در آن پلورالیسم معرفتی و اجتماعی پذیرفته شده و زندگی خصوصی مردم دور از دست‌رس و دخالت دولت است، یکی از دست‌آوردهای روشن‌فکران است و اگر جامعه‌ای بخواهد مستمراً واحد این خصیصه باقی بماند، روشن‌فکر در آن جامعه باید پویا، فعال، و در پایگاه خود باشد. جامعه‌ی دموکراتیک تن‌پوش ابدی نیست که رتوش و رفو لازم نداشته باشد! جامعه‌ی مدنی و دموکراتیک در حکم نهالی است که دائماً باید آبیاری شود و الا پژمرده خواهد شد. بنابراین، کار و نقش روشن‌فکران در جامعه‌ی مدنی، همچنان بر جای خویش است و تعطیل‌بردار نیست. نباید جامعه‌ی مدنی را پس از ایجاد آن، با خوش‌خیالی باقی و دائمی دانست.

نکته‌ی دوم این که ما باید پاسخ روشنی به این سؤال بدهیم که آیا اصلاً به وجود روشن‌فکر حاجتی هست؟ و آیا پایگاه روشن‌فکری در جامعه‌ی مدنی یا غیرمدنی، باید محفوظ بماند یا نه؟ بعضی‌ها از روشن‌فکری - چنان‌که قبلاً هم اشاره کردم - تلقی شاعری و یا تحصیل‌کردگی دارند و ممکن است بگویند چه اشکالی دارد یک ریاضی‌دان یا طبیب، روزی سیاستمدار شود و یا شاعری، مسند ریاستی را اشغال کند؟ سخن من این است که چنین معامله‌ای با روشن‌فکران، معامله‌ی تخفیف‌گرایانه است و نشان می‌دهد برای روشن‌فکر، نقش ویژه‌ی جانشین‌ناپذیری قائل نیستیم. به نظر من، اگر روشن‌فکر رازدان و مبدع تئوریک، جایگاه خود را ترک بگوید و به جای دیگر برود، از ابداع تئوریک، و در واقع از ایفای نقش روشن‌فکر باز خواهد ماند. این بدان معنا نیست که مدیریت سیاسی جامعه حرفه‌ی محترمی نیست. بلکه بدین معناست که به دلیل تقسیم وظیفه و کاری که در جامعه‌ی مدنی صورت می‌گیرد، این دو کار آشتی‌ناپذیر است و جمعشان ممکن نیست. اگر بگوییم تغییر وظیفه و کار روشن‌فکر اشکالی ندارد، این بدان معناست که برای روشن‌فکر نقش تزئینی قائل شده‌ایم و معتقدیم این زینت را اگر از این تاقچه به آن تاقچه ببریم، فرقی نمی‌کند. در حالی که به نظر من، روشن‌فکر نه چون گلی زینتی، بلکه چون باغبانی است که می‌باید باغ خود را مراقبت و حفاظت کند و دمی غفلت و غیبت از وظیفه را بر خود نبخشد.

نکته‌ی سوم این که روشن‌فکر اصولاً اهل فکر است و کار و سرمایه‌ی او ابداعات فکری است. به همین دلیل، روشن‌فکر باید به قدرت، فرهنگ، و امثال این‌ها، به چشم عینی (Objective) نظر کند. لازمه‌ی نگاه عینی این است که انسان از موضوع شناخت و نقد خود فاصله بگیرد. اگر روشن‌فکر در قدرت سیاسی چنان غوطه‌ور شود که با آن یکی گردد، امکان شناخت عینی از او سلب خواهد شد؛ چه رسد به امکان نقد عینی و بی‌طرفانه.

این‌ها دلایل عمده‌ی من است مبنی بر این که در جامعه‌ی مدنی یا غیرمدنی، کار نقد و شناخت و ابداع تئوریک و کار اشغال پایگاه روشن‌فکری، هیچ‌گاه تعطیل نخواهد شد. اگر برای روشن‌فکری پستی و مقامی و جایگاهی در مسیر حرکت تاریخی جامعه‌ی مدنی قائل باشیم، این جایگاه همیشه باید شاغل داشته باشد و به هیچ بهانه و دلیلی نباید روشن‌فکر جایگاه خود را ترک بگوید و به دلیل حاجت مهمی که

جامعه به او دارد، هیچ‌گاه نباید غایب شود. قدرت طبیعی روشن فکر، لازمه و مقتضا و گاه پی‌آمد ناخواسته‌ی روشن فکری و ابداع اوست. و هیچ عاقلی، کاری را به خاطر پی‌آمد ناخواسته‌اش نمی‌خواهد؛ به‌علاوه که در این‌جا، دنبال آن پی‌آمد رفتن، موجب فنا و بطلان اصل خواهد شد. فراموش نکنیم روشن فکری از فرزندان مدرنیته است و در جامعه‌ی کلاسیک، یعنی جامعه‌ی ماقبل مدرن، قشر ویژه‌ای به نام روشن فکر وجود نداشت. دوران مدرنیته، مولد روشن فکر بود. زیرا دوران گذر و گسست بود. جامعه پوست می‌انداخت و از وضعیتی به وضعیت دیگری عبور می‌کرد و روشن فکران همیشه در چنین وضعیتی متولد می‌شوند. روشن فکران در جامعه‌ی غربی، امروزه نقش دیگری دارند. اما در جهان سوم که جوامع در حال پوست‌انداختنند و از عصر کلاسیک یا دوران سنت به دوران مدرن وارد می‌شوند، نقش روشن فکر بسیار مهم است و نمی‌توان از آن، به بهانه‌های محترم یا واهی، چشم پوشید. شک نیست که مدیران سیاسی نقش و مسئولیت مهمی دارند و ماشین سیاست را باید به دست نیک‌خواهان و آگاهان سپرد. اما به یاد داشته باشیم اینان مسئولیت موقت دارند، در حالی که مسئولیت روشن فکر، مسئولیت پایدار و تاریخی است. چون با ابداعات تئوریک خود، دست جامعه را برای عبور از وضعیتی به وضعیت دیگر می‌گیرد و راه را نشان می‌دهد.

- اگر کارکرد و نقش اصلی روشن فکری را ابداع تئوریک توأم با رازدانی بدانیم، آیا مصادیق روشن فکری در کشور ما، از شمار انگشتان دست تجاوز خواهد کرد؟

حقیقت این است که مصادیق روشن فکری، چه در کشور ما و چه در کشورهای دیگر، چندان زیاد نیست. اصولاً روشن فکری امری نیست که تولید انبوه داشته باشد. تأکید می‌کنم که روشن فکری، محصول مستقیم حوزه‌های علمیه دینی یا نهادهای رسمی آموزش و پرورش و امثال این‌ها نیست و نمی‌توان هیچ نهاد یا دستگاهی برای تولید روشن فکران منصوب و مأمور کرد. گرچه همه‌ی این‌ها در تقویت روشن فکری نقش دارند. بنابراین، نادر بودن روشن فکری، قاعده‌ی عام و جاری در همه‌ی جوامع است. نکته‌ی دیگر این که روشن فکری درجات دارد و در رأس قله‌ی هرم روشن فکری، مبدعان تئوریک درجه‌ی اول، رازدانان عمیق و ژرف‌نگر و تیزبین و دلیر نشسته‌اند. اما در دامنه‌ی این قله، تحصیل‌کردگان و درس‌خواندگان علی‌قدر مراتبهم، قرار دارند که فرآورده‌های روشن فکری را توزیع و مصرف می‌کنند. و غیرمستقیم، همین تحصیل‌کردگان که از طریق نهادهای آموزش و پرورش و سایر مؤسسات فرهنگی و اجتماعی، اندیشه‌های روشن فکران مولد را به میان مردم می‌برند. لذا، وقتی می‌گوییم پایگاه روشن فکری نباید ترک شود، منظور روشن فکران محقق و مبدع است؛ نه این که تحصیل‌کردگان جای‌گاه قدرت را نباید اشغال کنند. تحصیل‌کردگان، مصرف‌کنندگان دست‌آوردهای روشن فکران مبدع هستند و بدیهی است که این دست‌آوردها بالأخره به کاری می‌آید و به دردی می‌خورد.

- باتامور، یکی از ویژگی‌های مهم روشن فکران را این می‌داند که نامتناجس‌ترین و نامنسجم‌ترین گروه‌های نخبه را تشکیل می‌دهند و در مسائل فرهنگی و سیاسی، عقاید بسیار گوناگونی دارند. از سوی دیگر، از نظر مانهایم، اولاً روشن فکران طبقه نیستند و ثانیاً در موقعیتی قرار ندارند که از خود حزبی تشکیل دهند. وی می‌افزاید: «باید تصدیق کرد که هیچ گروهی، از لحاظ درونی، مانند روشن فکران متفرق نیست و این تفرق و پراکندی، بر حسب ویژگی و خصلت طبقاتی شکل می‌گیرد. به‌علاوه، تشکیل حزبی از روشن فکران، ناگزیر، به فاشیسم منجر می‌شود.» شما در این باره چه نظری دارید؟

تصدیق می‌کنم که روشن‌فکران متفرقند و این به دلیل خردگرایی آنان است. اصولاً خرد، جنجال‌انگیز است و متفکران و فیلسوفان در طول تاریخ، عرصه‌ی جنجال بزرگی تهیه کرده‌اند. روشن‌فکران پیامبران نیستند که ناگفته شود: «لانفرق بین أحد من رسله (بقره، ۲۸۵)». خردگرایی و فردگرایی دو روی یک سکه‌اند و متلازم. یعنی همین که پای خرد به میان می‌آید، پای فردیت نیز در میان می‌آید. از این رو، راسیونالیسم *Rationalism* و فردگرایی *Individualism* در مغرب‌زمین، با هم تولد یافتند و با هم رشد و نمو کردند. عقل آدمیان را در برابر یکدیگر و می‌دارد و به مخالفت و اختلاف راه می‌دهد. عاطفه است که آدمیان را مجتمع می‌کند و گاه همه را تحت یک پرچم قرار می‌دهد و از دهان همه یک بانگ برمی‌آورد. وحدتی که آلمان تحت لوای فاشیسم یافت، وحدتی عاطفی بود، نه عقلی. و بزرگ‌ترین هنر فاشیسم هم به غلیان آوردن عواطف و فروکوفتن خردورزی بود. در ارادت‌ورزی، همه یکسان می‌شوند و در یک صف می‌نشینند. اما عقل که محرک چون و چراست، جایی برای ارادت‌ورزی نمی‌گذارد. این است که خرد، سبب تفرق و اختلاف است. به همین دلیل، روشن‌فکران اتفاق بر اختلاف دارند. یعنی اگر روزی همه هم‌فکر شوند و زیر لوای واحدی بروند، آن روز، روز مرگ روشن‌فکری است. اما نکته‌ی گفتنی این که همین که داعیه‌ی قدرت‌جویی در سرشان بیافتد، اختلافاتشان یکی بر صد خواهد شد. با این‌همه، عقلاً اگرچه مختلفند، می‌توانند به حکم عقل و در موارد لازم، اتفاق هم بکنند؛ دست‌کم برای حفظ و صیانت عقلانیت. و از همین رو، همکاری‌های جبهه‌ای روشن‌فکران میسر و مطلوب است. اما این اختلاف، معنایش این نیست که نمی‌توانند با هم همکاری کنند و یا نقاط اشتراک و هم‌سویی‌های بسیار عام و کلی نمی‌توانند داشته باشند. تازه، این حکم از آن تئوریسین‌هاست. توزیع‌کنندگان حکمشان جداست و همکاری حزبی و جبهه‌ای‌شان ممکن و لازم و مقوم جامعه‌ی مدنی است.

اما این که گفتید اگر روشن‌فکران حزب تشکیل بدهند حزب فاشیست خواهد شد، سخنی است قابل بررسی. تاریخ نشان داده است که خصوصاً در جهان سوم، ائتلافات روشن‌فکری (نمی‌گویم احزاب منضبط و آهنین) فقط وقتی بر سر پا مانده‌اند که دشمنی قوی داشته‌اند و آن عدو، سبب خیر شده است. ولی همین که به آزادی رسیده‌اند، انسجام خود را درباخته‌اند. تشکلهای روشن‌فکری گرایش عجیبی به فروپاشی دارند. زیرا هر کس برای خود قطبی است و داعیه‌ی رهبری دارد و این قطب‌ها، گاه کارشان به ضد روشن‌فکری و سرکوبی آزادگان می‌کشد. لنین و تروتسکی، از نمونه‌های قرن بیستمی روشن‌فکران سرکوب‌گرنده. از استالین سخنی نمی‌گویم که فردی عامی بود و دیکتاتوری سنگ‌دلانه‌ای بنا کرد که به قول میلوان جیلاس، باید دعا کنیم که سنگ‌دل‌ترین دیکتاتوری بماند. از این گذشته، به چه دلیل و برای انجام چه کاری، روشن‌فکران حزب بنا کنند؟ تشکل روشن‌فکری فقط برای حفظ و حمایت روشن‌فکری معنا و توجیه دارد؛ نه برای کسب قدرت سیاسی. روشن‌فکران حاجت به ماندن دارند. ما آن‌ها را دعوت به خودکشی نمی‌کنیم، اما به سیاست پرداختن هم عین خودکشی برای آن‌هاست. از همه‌ی این‌ها گذشته، روشن‌فکران آن‌قدر کم هستند که حزبی تشکیل نمی‌دهند و اگر هم تشکیل دهند، کارشان به تناقض می‌کشد. چون روشن‌فکر از آن نظر که روشن‌فکر است، رهبری فکری کسی را نمی‌پذیرد.

- از نظر مانهایم، دو خطر مبرمی که از بیرون بر روشن‌فکران تحمیل می‌شود، «تخصصی شدن» و «سیاسی شدن» است. این دو، خواستار شکل مهرشده یا کارگزارانه‌ی تفکر هستند. بنابراین، مانهایم بزرگ‌ترین وظیفه‌ی روشن‌فکری را آزاداندیشی دانسته و می‌گوید: «دفاع از روح آزاد، بزرگ‌ترین و برترین وظیفه‌ی روشن‌فکران است.» آیا نظر شما، معطوف به چنین وظیفه‌ای است؟

مانه‌ایم، نظرش بیش‌تر معطوف به روشن‌فکران غربی است و سخنش حق است، لکن روشن‌فکران جهان سوم، علاوه بر دفاع از روح آزاد، وظایف دیگری نیز دارند. روشن‌فکر جهان سوم، بر مرز عقل و اسطوره، یا مدرنیسم و سنت راه می‌رود و کار مهمش تذکر به شکاف میان جهان قدیم و جهان جدید و پل زدن میان آن دو، با ابداعات تئوریک خویش است و این کار، با روشن‌فکر غربی فرق دارد. او باید خوراک مناسبی برای پلورالیسم فراهم کند و انواع تازه‌ی دیکتاتوری را که گاه چهره‌ی فرهنگی و معرفتی به خود می‌گیرند و جامعه‌ای از روشن‌فکری می‌پوشند، معرفی کند. اما در جهان سوم، حساس‌ترین مسأله‌ی روشن‌فکران، حل مشکلاتی است که شکاف میان سنت و مدرنیسم پدید آورده و باز کردن نسبت میان فرهنگ خودی و فرهنگ بیگانه و حذر کردن و حذر دادن از تقلیدهای بی‌حجت، چپ‌روی‌های کودکانه، و سیاست‌زدگی‌های شتاب‌کارانه، و سرانجام، باز کردن راه اندیشه‌ی مستقل و محققانه است. به همین منظور، روشن‌فکر باید آگاه، آزاد، مستقل، فرهنگ‌شناس، و خردورز باشد.

من بر تفاوت میان روشن‌فکر غربی و روشن‌فکر جهان سومی تأکید بسیار می‌گذارم. ما به هیچ‌وجه نباید از وضعیت تاریخی خود غافل باشیم و روشن‌فکران خود را از روشن‌فکران غربی - خصوصاً روشن‌فکران دوران مدرن - قیاس بگیریم. البته پاره‌ای از روشن‌فکران دوران مدرن در غرب در کار فراهم کردن ابزار و مقولات و مفاهیم لازم برای عبور از مدرنیته هستند. در واقع، مغرب‌زمین نیز به تدریج دوران عبور و گذار تازه‌ای را تجربه می‌کند و این دوران تازه‌ی عبور و گذار، روشن‌فکر را می‌طلبد. این روشن‌فکران، باید مقولات مناسب با این گذار را بفهمند و بفهمانند. در جهان سوم و در جامعه‌ی ما نیز، گذاری وجود دارد؛ اما نه گذار از مدرن به پست‌مدرن، بل که از سنت به مدرنیته و مسلماً احکام این دو یکی نیست. از آن‌جا که ما در حال گذار از سنت به مدرنیته هستیم و غرب نیز به موازات عبور ما، از مدرن به پست‌مدرن حرکت می‌کند، این چنین وضعیتی در دل پاره‌ای از مقلدان این هوس را می‌افکند که ما هنوز به مدرنیته نرسیده، به پست‌مدرن عبور کنیم. این هوس، هوس ویران‌گری است و جز این که ما را به تقلید کورکورانه‌ی شعارهای آن‌ها وادار کند و در نهایت ما را تهی‌دست باقی بگذارد، حاصلی نخواهد داشت. من گاه به جای «عبور از سنت به مدرنیته»، «عبور از تعادل به بی‌تعادلی» را می‌نهم و این تعبیر را رساتر می‌یابم. روزی ما در تعادل می‌زیستیم، سیاست و اخلاق و دین و اقتصاد و علم و فلسفه و صنعت و هنرمان همه با هم تناسب و توازن داشت و چون قفل و کلید به هم می‌خورد. با تزریق تدریجی فرهنگ غرب، رشته‌ی آن تعادل گسیخته شد و توازن پیشین رخت برپست و دیگر فلسفه‌مان با علممان و اقتصادمان با دینمان نمی‌خورد. در اقتصاد از سازندگی سخن می‌گوییم، اما بالای منابر همچنان توکل و قناعت به معانی کهن را توصیه می‌کنیم. این بی‌تعادلی و ناهماهنگی مشکل عمده و امروز ماست. غرب از تعادلی به تعادلی عبور کرده و امروز علم و سیاست و اقتصاد و دین و اخلاقی را دوباره با هم متوازن کرده و دست‌کم تا کنون چنین بوده است. گرچه آثاری از عبور به دوران تازه‌ای در آن به چشم می‌خورد و ظهور اندیشه‌ی پست‌مدرنیسم نشانه‌ای است از جوانه‌های آغازین خروج از تعادل موجود و ورود در تلاطم و بی‌تعادلی برای تمهید و تهیه‌ی تعادلی دیگر. روشن‌فکران، عمدتاً فرزند دوران‌های بی‌تعادلی و آنرمالی جامعه هستند و برای شنا در آب‌های پرتلاطم ساخته شده‌اند و به همین سبب، به دلیری‌های عظیم در عرصه‌های نظر و عمل حاجت دارند.

- هابرماس، که از متفکران مکتب نقدی است و تغییر وضع جامعه را وظیفه‌ی عالمان علوم اجتماعی و روشن‌فکری می‌داند، برای رفع هر گونه سوءتفاهم درباره‌ی نقشی که برای روشن‌فکران در نظر گرفته است، دو نکته‌ی اساسی را متذکر می‌شود. نخست این که تعهد فرهیختگان و روشن‌فکران جامعه، به

تلاش در گستره‌ی همگانی و در جهت تأثیرگذاری در فرآیند دگرگونی‌های اجتماعی و سیاسی، نباید الزاماً منجر به درهم‌آمیختگی فعالیت‌های علمی و فرهنگی با کوشش‌های اجتماعی و کنش‌های سیاسی آن‌ها در جامعه شود. استقلال دانش و هنر در مقابل سیاست، می‌تواند و باید حفظ شود. دومین نکته مربوط است به نقشی که روشن‌فکران بر عهده می‌گیرند. در این مورد نیز تأثیرگذاری سیاسی بر افکار عمومی را نباید با پیوستگی به تشکیلات خاصی یا مشارکت در دستگاه حکومتی و مبارزه برای کسب قدرت سیاسی یکی پنداشت.

با توجه به این که اصحاب مکتب فرانکفورت تمایز دانش و ارزش را نمی‌پذیرند و به تغییر وضع موجود می‌اندیشند، چنین تفکیکی چه‌گونه تبیین می‌شود؟

فکر نمی‌کنم این تفکیک با تفکیک دانش و ارزش منطبق باشد. هابرماس و اصحاب نحله‌ی او، این تفکیک را دقیقاً با یکی بودن دانش و ارزش منطبق می‌دانند. آن‌ها هر فعالیت اجتماعی و سیاسی را فعالیتی می‌دانند که در آن دانش با ارزش آمیخته است. اگر شما عالماً و عامداً نیز از فعالیت سیاسی کناره بگیرید، از نظر آن‌ها در این تصمیم‌گیری، دانش با ارزش آمیخته است. در حقیقت، کسانی مانند هابرماس، بحثشان درباره‌ی آمیختگی دانش با ارزش، به این مسأله برمی‌گردد که آن‌ها می‌گویند گزاره‌های اصلی و گزاره‌های تسجیلی *protocol sentence* - به تعبیر کارنپ - یا گزاره‌های پایه *basic statements* - به تعبیر پوپر - صحتشان بر روی خودشان نوشته نشده است. زیرا ما هیچ گزاره‌ی پایه‌ی بدیهی، تغییرناپذیر، جاودانه، و ابدی نداریم و همه ابطال‌پذیر است. بنابراین، ارزش‌ها در عمیق‌ترین لایه‌های علم‌اندوزی دخالت می‌کند و دانش‌مند، نه به خاطر صحت دلیلی، بلکه به خاطر دخالت بعضی از علل، پاره‌ای از گزاره‌های پایه را برمی‌گیرد و پاره‌ای از گزاره‌های پایه را فرومی‌نهد. علت‌ها در عمیق‌ترین لایه‌های علم‌اندوزی دخالت دارد، نه دلیل‌ها. و پاره‌ای از این علت‌ها، از جنس ارزش‌هاست. این سخنی نیست که فقط هابرماس بگوید. بلکه تمام کسانی که در پروژه‌ی پست‌مدرن کار می‌کنند و نظر می‌دهند، همین سخن را به شیوه‌های خود و با دلیل‌های گوناگون تکرار می‌کنند. اما همه‌ی سیرها به این نقطه منتهی می‌شود که ادله‌ی دانش‌مندان و متفکران، در نهایت، به علل منتهی یا تحویل می‌شود. یکی از آن علل، ارزش‌هایی است که در جامعه جاری است یا در ذهن دانش‌مند نشسته است. این‌جاست که دانش و ارزش، عمیقاً با یکدیگر گره می‌خورد و معلوم می‌شود آنچه نهایتاً در سطح معرفت و تاریخ و جامعه عمل می‌کند، علل است؛ نه دلایل. البته من این رأی را ندارم و در عین قبول نقش مهم علل در معرفت و در معیشت، معتقدم یکی از نکته‌های بسیار زیبا که در تفکیک دانش و ارزش باید مورد توجه قرار گیرد، تفکیک دلیل از علت و نیامیختن این دو با هم است. این تفکیک، نکات بسیار دیگری هم در انبان دارد. به هر حال، اگر من هم‌گام با کسی چون هابرماس و هم‌فکران او باشم و دانش و ارزش را در عمل به یکدیگر آمیخته بدانم، باز هم نمی‌توانم از آمیختگی منطقی دانش و ارزش سخن بگویم. این آمیختگی، حداکثر عملی و خارجی است و این آمیختگی بیرونی به ما می‌گوید که هر تصمیم سیاسی و مربوط به قدرت - خواه کناره‌گیری از آن یا پیوستن بدان - در آن دانش و ارزش، عجین و از یکدیگر جدایی‌ناپذیر است. این نکته منافاتی با مکتب فرانکفورت و آرای هابرماس ندارد. اما رأی اصلی هابرماس در این که فرهیختگان و روشن‌فکران، لزوماً نباید به جانب قدرت سیاسی رو بیاورند، رأی بسیار درستی است. با این توضیح که روشن‌فکر نباید متوقع برخورداری شخصی از نتایج سیاسی آراء و اعمال خود باشد و یا تولید فکری خود را تابع تعلقات و تمتعات سیاسی کند. روشن‌فکر قدرت‌مند است و نباید هوس قدرت دیگری در سر بپروراند،

مگر این که به قدرت خود وقوف نداشته باشد؛ که در این صورت او را باید از خطه‌ی روشن فکری خارج دانست.

• یکی از انتقادات مکتب فرانکفورت به علم پوزیتیویستی امثال پوپر، این است که (به گمان آنان) این علم در پی تثبیت وضع موجود مغرب‌زمین است و فرانکفورتیان می‌گویند با علم می‌توانیم وضع موجود را تغییر دهیم. نظر شما درباره‌ی این موضع چیست؟ و آیا روشن فکری که وظیفه‌ی روشن فکران و عالمان علوم اجتماعی را تغییر وضع موجود جوامع می‌داند، می‌تواند این فکر را بپذیرد که روشن فکر نباید به دنبال قدرت سیاسی برود؟ در حالی که یکی از راه‌های تغییر وضع موجود، همین دست‌یابی به قدرت سیاسی است؟

چند مطلب در این‌جا وجود دارد. اولاً درست است که یکی از راه‌های تغییر وضع، دست‌یابی به مدیریت سیاسی است. ولی این تنها راه نیست. ثانیاً هر کسی باید از موضع خود و با ابزارهای ویژه‌ی خود به تغییر وضع کمک کند. اگر تغییر وضع سیاسی مسبوق به تغییر وضع فکری - فرهنگی نباشد، تغییر وضع واقعی هم نیست. هم روشن فکر و هم مدیر سیاسی، هر دو به تغییر وضع کمک می‌کنند. لکن همان‌طور که پوپر می‌گوید، سیاستمداران کارگزاران تئورسین‌ها هستند. به عقیده‌ی او، لنین کارگزار مارکس بود. مارکس در تنور روشن فکری خود تئوری‌های مارکسیستی را پخت و عرضه کرد و لنین به‌ترین مصرف‌کننده و مروج آن تئوری‌ها بود. از این گذشته، تغییر وضع داریم تا تغییر وضع. روشن فکران هدایت کشتی را به عهده دارند (آن هم در آب‌های متلاطم). اما سیاستمداران، مدیریت درون کشتی را. این دو را نباید با هم یکی گرفت.

اما درباره‌ی آن اتهام رایج که مکتب فرانکفورت بر علم‌شناسی - خصوصاً بر جامعه‌شناسی پوزیتیویستی - می‌زند، که جامعه‌شناسی پوزیتیویستی در فکر حفظ وضع موجود است (با تعلقش به مهار و کنترل است، به تعبیر هابرماس)، ریشه‌اش این است که بر وفق رأی مکتب فرانکفورت، جامعه را با طبیعت نمی‌توان قیاس کرد. بدین معنی که در طبیعت، قوانین ثابت است و به میل ما تغییر نمی‌کند. بنابراین، اگر تئوری ما با رفتار طبیعت وفق نداشت، تئوری ما باطل خواهد بود و اگر وفق داشت صحیح است. اما چنین صدق و کذب در تئوری‌های علوم انسانی وجود ندارد. زیرا اگر تئوری ما با جامعه وفق نداشت، چنین نیست که ما همواره تئوری خود را متهم بداریم و آن را تغییر بدهیم. جامعه امری مصنوع است (و مصنوعی دیدن امور انسانی از اهم اندیشه‌های پست‌مدرن است و این رشته سر دراز دارد) و مثل طبیعت نیست که زمامش از دست ما بیرون باشد. به همین سبب، آن‌ها معتقدند چون پوزیتیویست‌ها علم جامعه‌شناسی خود را بر قیاس علم طبیعت بنا کرده‌اند و چون جامعه را همین که هست می‌بینند و دگرگون شدنش را نمی‌خواهند و نمی‌پذیرند (چنان‌که گویی امری طبیعی و پاره‌ای از طبیعت است)، وقتی تئوری‌هایشان با جامعه موفق نیافتاد، تئوری خود را عوض می‌کنند. اما پیروان مکتب نقدی چنین نمی‌اندیشند. این همان رأیی است که دانش و ارزش را به هم پیوسته می‌داند و این همان رأیی است که در نهایت، از دل آن، متأسفانه یک نوع توتالیتاریسم سنگدل سر برمی‌کشد و به همین دلیل است که پیروان مکتب فرانکفورت را نئومارکسیست می‌نامند. این تفکر که اگر جامعه با تئوری ما وفق نداد، ما همواره تئوری را محکوم نمی‌کنیم، بل که جامعه را عوض خواهیم کرد تا با تئوری ما موافق بیافتد، متأسفانه همان سخن توتالیتراهاست که از دهان پاره‌ای از ایدئولوگ‌های مارکسیست و نئومارکسیست نیز شنیده‌ایم؛ کسانی که معتقدند همه‌چیز در جامعه مصنوعی است و آن را می‌توان با طرحی، از سر تا بن عوض کرد.

درباره‌ی این سخن باید بحث کرد که وقتی می‌گوییم باید وضع موجود را تغییر داد، چه چیزی را می‌خواهیم تغییر بدهیم؟ در این‌جاست که مرزهای علم و فلسفه در هم می‌روند. علم برای تغییر دادن است. فلسفه تغییر نمی‌دهد. سخن مارکس این بود که «فلسوفان جهان را تفسیر کرده‌اند، اما سخن بر سر تغییر جهان است». یعنی باید علمی پدید آورد که جهان را تغییر بدهد. وینگن‌اشتانین نیز می‌گفت «فلسفه همه‌چیز را به جای خویش باقی می‌نهد». اما همین که بخواهیم معین کنیم چه چیزی تغییرپذیر و چه چیزی تغییرناپذیر است، بلافاصله وارد مرزهای علم و فلسفه می‌شویم که خطه‌ی بسیار پرخاری است و حرکت در آن آسان نیست. سخن من این است که ما در مقام تغییر دادن، باید بسیار مراقب باشیم که امر تغییرناپذیر را به جای امر تغییرپذیر نگیریم و در پی تغییر آن نباشیم. این به جهان‌بینی و علم کلام ما و علم‌شناسی فلسفی ما برمی‌گردد. من همیشه گفته‌ام این شعر حافظ که «عالمی از نو بیاید ساخت، وز نو آدمی»، ظاهر کفرآمیزی دارد از آن بیت که «پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت» (گرچه هر دو تأویل‌بردارند). چون هوس تغییر سر تا پای عالم، مدلولش این است که جهان، معماری کژ و نابه‌سامان و ظالمانه‌ای دارد و لذا، زیر و رو کردنی اساسی و بنیانی در آن لازم است. هیچ خداپرستی چنین نمی‌اندیشد و دامنه‌ی تغییر را تا ریشه‌های این جهان گسترش نمی‌دهد و دماغ خدایی کردن نمی‌پزد. سخن خداپرستانه آن است که مولانا گفت «کم فضولی کن تو در کار قدر». لکن همه‌ی سخن در این است که دیوارهای نهایی جامعه و عالم، که دست‌نخوردنی است، کجاست و آن چارچوب (قدر) که فضولی بر نمی‌دارد کدام است. هر علمی و هر فلسفه‌ای باید حرفی در این‌جا داشته باشد و دعوت به دگرگون کردن همه‌چیز، گرچه ظاهر چپ‌نمایی دارد، اما عقل بر آن صحنه نمی‌نهد. پوپر مثال خوبی می‌زند: وقتی باران می‌بارد، ما می‌توانیم چتر برداریم تا خیس نشویم، می‌توانیم در پی متفرق کردن ابرها باشیم تا باران متوقف شود، می‌توانیم در فکر خشک کردن دریاها باشیم تا از این طریق جلوی آمدن باران را بگیریم، و حتی می‌توانیم ریشه‌ای‌تر - به خیال خودمان - فکر کنیم و در پی تغییر دادن قوانین طبیعت و نظام عالم باشیم. همه‌ی این‌ها تغییر دادن است. ما باید از ابتدا برای خودمان معین کنیم که مرز تغییر دادن را تا کجا کشیده‌ایم و از کجا به بعد را برای خودمان خط قرمز حساب می‌کنیم که نباید پیمان را فراتر از آن بنهیم. نفس تغییر دادن، امر زیبا و جذاب و دل‌انگیزی است. اما عمل همیشه پیرو چنین امیال جذاب و شیرینی نخواهد بود.

- ماکس وبر، ضمن تفکیک نقش و کارکرد دانش‌مند و سیاستمدار، به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی یک نفر نیز می‌تواند هر دو نقش را بازی کند، منتها باید مراقب باشد تا این دو نقش با همدیگر در هم نیامیزد. آیا به نظر شما چنین امری در زمینه‌ی سیاسی و اجتماعی امکان‌پذیر است؟

من تصور می‌کنم این دو امر، به نحو تام و کامل، فقط در مورد پیامبران ممکن است و بس. و در جواب شما به مضمون شعر ملک‌الشعراى بهار اشاره می‌کنم (متأسفانه شعر از خاطرم رفته است) که گفت خیاطی که شیرینی‌پزی می‌کند، یا جامه‌هایی که برای مردم می‌دوزد چرب می‌شود و یا شیرینی‌هایی که برای مردم می‌پزد پر از نخ و پشم می‌شود. به‌علاوه، توجه کنید که وی از دانش‌مند سخن می‌گوید، نه لزوماً از روشن‌فکر، به معنی ویژه‌ای که من آوردم. با این‌همه، سخن من نباید چنین تلقی شود که دانش‌مند نباید حساسیت سیاسی داشته باشد، یا در جای خود، نباید از رأی خاصی خارج از حیطه‌ی تدریس و معرفت‌اندوزی خود دفاع کند و یا این که سیاستمدار نباید عالم باشد. حرف ما این است که به قول سعدی:

جز به خردمند مفرما عمل

گرچه عمل کار خردمند نیست

و عمل، یعنی همان کارمندی حکومت و بل که بهتر و روشن‌تر از آن، به قول حافظ:

رطل گرانم ده ای مرید خرابات

شادی شیخی که خانقاه ندارد

و روشن‌فکر، همان شیخی است که خانقاه ندارد و همان قدرت‌مند بی‌مسند است. با این‌همه باید بگویم در مکتب وبر، تکلیف روشن‌فکران بسی روشن‌تر است تا در مکتب مارکس. حق این است که تا تکلیف رابطه‌ی ایده و اجتماع روشن نباشد، تکلیف روشن‌فکران روشن نمی‌شود و این است سرّ ابهام موضع روشن‌فکران در مارکسیسم و نیز سرّ بی‌عملی‌شان. هم‌چنین، رابطه‌ی دانش و تعلقات آدمی نزد هابرماس، روشن‌تر است تا نزد مارکس، و همین موضع روشن‌فکرانه‌ی وی را محکم‌تر کرده است. وبر آشکارا معتقد است همه‌جا ایده‌ها از شرایط معیشتی برنمی‌خیزد، گرچه شرایط معیشتی در تحقق و پیاده شدنشان مداخلیت دارد. ایده‌ها را خادم منافع طبقه‌ای و صنفی دانستن (چنان‌که مارکسیسم می‌داند)، روشن‌فکری به جا نمی‌گذارد. در حالی که نقد روشن‌فکرانه، گاه متوجه منافع خویش هم هست و این چیزی است که با مکتب مارکس منافات مطلق دارد.

• شما فرمودید روشن‌فکر باید برنامه‌ی تحقیقاتی خود را پیش ببرد و برنامه‌ی او در کشورهای جهان سوم، توجه به گسست سنت و مدرنیته و ابداع تئوری برای حل این معضل تاریخی است. وقتی چنین روشن‌فکری وارد عرصه‌ی فعالیت سیاسی می‌شود، در واقع پروژه‌ی تحقیقاتی خود را به یک پروژه‌ی سیاسی تقلیل می‌دهد و این، علاوه بر آن آفاتی که شما فرمودید، این آفت را (به‌خصوص در جوامع غیر دموکراتیک) به همراه دارد که روشن‌فکر نظریه‌هایی ارائه می‌کند که به تحولات ساختاری در عرصه‌ی عمل منتهی می‌شود و طبعاً منافع مستقر را مورد تعرض قرار می‌دهد و لذا، در جوامعی که در آنها سنت قوی است و سد محکمی در مقابل مدرنیته ایجاد کرده، حکومت که نماینده‌ی آن منافع (ذهنی و عینی) مستقر به شمار می‌رود، به مقابله با او برمی‌خیزد. در واقع، چون آنان در عرصه‌ی نظری نمی‌توانند به معارضة با وی برخیزند، از طریق سیاسی نابودش خواهند کرد. زیرا در عرصه‌ی سیاست، یعنی تنازع برای کسب قدرت، قاعده‌ی بازی متفاوت است و این قاعده، معمولاً از نظر عمومی هم پذیرفته شده است. آیا شما چنین تحلیلی را می‌پذیرید؟

سخن شما را می‌پذیرم و تأکید می‌کنم ما از روشن‌فکر نمی‌خواهیم عضو بریده از جامعه یا سیاست باشد. لکن جوامع توتالیترا امری را بر روشن‌فکران تحمیل می‌کنند که مخدوش‌کننده‌ی تمامیت رسالت آنان است، اما به دلایل انسانی بر عهده‌ی آنها نهاده می‌شود. بنا به منطق روشن‌فکری، روشن‌فکر باید تولید فکری کند. اما در جامعه‌ای که سرکوب‌گری، حق‌کشی و تبعیض و تقلب و تزویر و... غلبه دارد، حس عدالت‌خواهی، ستم‌ستیزی، و وجدان اخلاقی روشن‌فکر برانگیخته می‌شود تا به ندای خلقی محروم و مظلوم پاسخ گوید و در این صورت، از کار تکمیل رسالت اصلی خود باز می‌ماند. بدین ترتیب، روشن‌فکر مولد خلاصه می‌شود در روشن‌فکر ناقد و معترض، و یا روشن‌فکری با محوریت عقل نظری تقلیل می‌یابد به روشن‌فکری با محوریت عقل عملی محض. البته این هم یک رکن روشن‌فکری است. اما رکن کوچک‌تری است. به هر حال، این یکی از ضایعات جوامع توتالیترا است که روشن‌فکر خود را از مقام تولید پایین می‌افکند و به مقام نقد و اعتراض محض می‌کشاند. ولی ما نباید روشن‌فکر را به خاطر این کار ملامت کنیم. بل که آن حکومت و جامعه‌ای که چنین ضایعاتی به بار می‌آورد قابل ملامت است. زیرا روشن‌فکر هم

انسان است و با روشن‌فکر شدن، انسانیتش را زیر پا نهاده است و لذا، به دلیل وظیفه و حساسیتی که دارد، باید نسبت به مردمی که تحت ستم هستند، موضع‌گیری کند و در خدمت آن‌ها باشد. گاهی موضع‌گیری‌های او سبب می‌شود همه‌ی خصلت‌ها، استعدادها و ویژگی و نبوغ عالی خود را فرو گذارد و موقتاً به کار مبارزه مشغول شود و ای‌بسا که در این مبارزه مغلوب شود و تمام سرمایه‌اش را دربارد. این ضایعه‌ای است که در جوامع توتالیتار و استبدادی وجود دارد. اما اگر راه نقد باز باشد، به‌ترین بهره‌ای که ما از نقد آراء می‌بریم، سود بردن از سرمایه‌های خویشتن است. روشن‌فکری که در جامعه‌ی آزاد به کار تولید تئوریک و حتی به نقد کار تئوریک خود می‌پردازد، هم خودش بهره می‌برد و هم جامعه از او بهره‌مند می‌شود.

- در این زمینه، تعارض نظر و عمل در رفتار اجتماعی شما مشهود است. فراموش نمی‌کنیم که شما عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی بودید که یک منصب حکومتی است و می‌خواستید برای کل جامعه برنامه‌ریزی فرهنگی بکنید.

ورود من به ستاد انقلاب فرهنگی، به منزله‌ی یک عضو متعارف جامعه بود؛ آن هم از طرف رهبری مشروع یک انقلاب مردمی. به خاطر کاری مشروع، که عبارت باشد از تغییر نظام آموزشی دانشگاه‌ها (نه انقلاب فرهنگی در سطح کل جامعه، که نه ممکن است و نه مقصود آن ستاد بود). و از این مشروع‌تر، کاری نیست. همه‌ی ما در انتظار روزی بودیم که انقلاب شود و کاری برای این مردم بکنیم. من در حد وسیع خود و در حدود خط‌پذیری بشری، کاری و خدمتی انجام دادم و یادتان باشد که ستاد، پس از بستن دانشگاه‌ها و برای گشودنشان ایجاد شد؛ نه برای بستنشان! باری؛ من توانستم علوم انسانی را از چنگال پاره‌ای از کژاندیشان برهانم و دروسی چون فلسفه‌ی علم و فلسفه‌ی دین را در دانشگاه‌ها، برای نخستین بار، تأسیس کنم و در ابتکار و تأسیس مرکز نشر دانشگاهی مشارکت فعال داشته باشم. همین که شکل کار عوض شد و ستاد به شورا بدل شد و چهره‌هایی در آن پیدا شدند که من سابقه و مشی و مشربشان را نمی‌پسندیدم و فاشیسم فرهنگی را در عمل و نظرشان می‌دیدم، از آن کناره گرفتم و استعفا‌ی خود را به امام خمینی نوشتم و تسلیم آیت‌الله خامنه‌ای کردم و صریحاً به ایشان گفتم که می‌بینم در به پاشنه‌ی دیگری می‌چرخد و لذا، راه خود را در ایفای خدمت‌های فرهنگی عوض کردم و از سال ۱۳۶۲ به بعد، هیچ پست دولتی را نپذیرفتم و خدمات خرد و خاضعانه‌ی خود را فروتنانه، در سطح دانشگاه‌ها و مساجد و... ادامه دادم.

اندیشه‌های «قبض و بسطی» هم از حدود سال ۱۳۶۰ در ذهن من می‌جوشید و کار درجه‌ی اول کردن را بر من دشوارتر می‌کرد و مرا به نگاه‌های درجه‌ی دوم فرا می‌خواند. از این مهم‌تر، من واقعاً کار ستاد را پایان‌بافته می‌دیدم و معتقد بودم بعد از آن، هر چه هست، باید به دست وزارت علوم سپرده شود (و مشی و مسیر بعدی شورای انقلاب فرهنگی، رأی مرا تأیید کرد و دیدیم و می‌بینیم که این شورا، موجد هیچ تحولی در امر فرهنگ، به طور عام، که هیچ، حتی در دانشگاه‌ها نشده است). پس بدین رأی متمایل شدم که «اسلامی کردن دانشگاه‌ها از بالا»، که شاید اهمّ مسؤولیت‌های شورای انقلاب فرهنگی بود، تصوراً مبهم و عملاً ناشدنی است و از نوع ایده‌هایی است که عزم بر ایجادش، موجب توقف یا امحایش خواهد شد (همان سخنی که پاره‌ای از متکلمان نواندیش در باب «ایمان» دارند و عزم بر ایجاد آن را موجب فناء آن می‌شمارند) و در نهایت، به اجرای چند ادب خشک فقهی تقلیل خواهد یافت که: «لایسمن و لایغنی من جوع». گله‌های استادان و دانشجویان هم از رشد خودسری‌ها و بی‌قانونی‌ها در امر آموزش عالی مرا

کلافه کرده بود. به علاوه، مدتی بود که به علت بروز اختلافاتی میان ستاد انقلاب فرهنگی و وزارت علوم، ستاد از فونکسیون افتاده بود و من راه برون‌شویی می‌جستم و رفته‌رفته حرکاتی در جامعه صورت می‌گرفت که به‌هیچ‌رو با آرمان‌ها و توانایی‌های من سازگاری نداشت. نه می‌پذیرفتمشان، نه قدرت بر تغییرشان داشتم. روزی دلم از کار کردن در ستاد کنده شد که دیدم در نماز جمعه، مردم را تحریک می‌کنند تا به دفتر یکی از گروه‌های سیاسی (نهضت آزادی) بریزند و آن را ویران کنند. تحریک‌کننده، آقای [...] بود. مردم هم رفتند و خرابی‌ها به بار آوردند. این استخوانی در گلو من شد و آن را هنوز هم در گلو دارم. برای من، هرگز این‌گونه حرکات توجیه‌پذیر نبوده است؛ هم‌چنان که سکوت مسئولان در برابر آن، و چنین شد که حوزه‌ای دیگری برای خدمت‌گزاری برگزیدم. و متأسفانه، چنان‌که گمان می‌بردم، بعدها آن سنت سیئه قوت و رسوخ بیش‌تر یافت و در این اواخر، دانشگاه‌ها به ننگ حملات اقوامی بی‌فرهنگ آلوده شد و سکوت بی‌معنا (بل معنادار) شورای انقلاب فرهنگی چنان داغی به دل فرهنگ‌دوستان این دیار نهاد که امیدشان را به یأس بدل کرد و اندوهشان را صد چندان کرد و نشان داد که آن شورا، تا کجا از آرمان‌های انقلابی و مردمی دور افتاده است. باری؛ نه آن ستاد جای قدرت‌اندوزی بود و نه ایام توفانی آن سال‌ها ثباتی و نظمی به کار کسی می‌داد و نه هیچ‌گاه من از مزایای سیاسی خدمت در ستاد استفاده کردم و منصبی و مقامی را به خاطر آن خدمات از کسی طلب کردم و شهدالله که ریالی بابت آن خدمات از دولت نگرفتم و آنچه به دست آوردم، مشتی حمله و انتقاد بود؛ یا از ناحیه‌ی دشمنان و یا از ناحیه‌ی کسانی که از ماهیت کار ما در ستاد آگاهی نداشتند و گمان می‌کردند ما جز حذف و تصفیه‌ی بی‌محابای اساتید، کاری نداشتیم! امری که هیچ ربطی به ما نداشت.

• آیا اگر در حال حاضر، به شما پیشنهاد عضویت در شورای عالی انقلاب فرهنگی شود، با توجه به سخنانی که درباره‌ی معرفت و قدرت گفتید، باز هم به چنین کاری حاضر می‌شدید؟

بحمدالله، اکنون وضع چنان است که نه آن‌ها از من چنین چیزی را می‌خواهند، نه من از آن‌ها. به قول آن شاعر عرب: «فلا هو يعطيني و لا أنا سائله».

من باز هم به منزله‌ی یک فرد متعارف سخن می‌گویم و پیش‌فرض‌های روشن‌فکری را در میان نمی‌آورم. خوش‌بختانه سابقه‌ی من نشان می‌دهد که گرسنه‌ی قدرت و مناصب عالی نبوده‌ام. و الا پیشنهاد وزیر علوم شدن (از جانب مرحوم رجایی و مرحوم دکتر باهنر)، رئیس فرهنگستان شدن و رئیس دانشگاه شدن را رد نمی‌کردم و آن‌ها را به عاشقان سینه‌چاکشان وا نمی‌نهادم. در هر حال، امروزه برای فردی عادی چون من، رفتن به چنان شوراهایی پاک ناممکن است، زیرا این‌طور که معلوم است، اعضای این شوراها، همه بحمدالله، نوابغ و نوادرند و الا چه‌گونه می‌شود کسی چندین شغل مدیریتی مهم داشته باشد، استاد تمام‌وقت باشد، به سفرهای مکرر برود، در ده‌ها شورا و مرکز و سازمان عضویت داشته باشد و در هر کنفرانسی و مجلسی و مناسبتی، از ریز و درشت، شرکت و سخنرانی کند، حتی مسئول مدرسه‌ای هم باشد و باز هم به درد فرهنگ این مملکت برسد و طرح فرهنگی سنجیده بدهد و گره از کار فروبسته‌ی آن بگشاید. اوایل انقلاب که پست‌ها را افراد عادی و یک‌شغله اشغال کرده بودند، شاید از امثال من کاری برمی‌آمد. اما امروزه، بحمدالله، قهرمانان چندپیشه بسیارند و من که محال‌اندیش نیستم، البته از جرگه‌ی آنان بیرونم. از این‌ها گذشته، نمی‌دانم کسانی که در این‌گونه شوراها درمی‌آیند و پا بر مسند قدرتی می‌مالند که چنین بی‌حساسیت و بی‌خاصیت می‌شوند و به ضعف باصره و ثقل صامعه دچار

می‌آیند، به طوری که حوادث بزرگ در پیش چشمشان می‌گذرد و نمی‌بینند و بانگ‌های درشت به گوششان می‌خورد و نمی‌شنوند.

ملاحظه کنید. چند سال گذشته، کویری‌ترین آب و هوا را برای فرهنگ این دیار داشته است. قرائت فاشیستی از دین، قرائت غالب و حاکم بود و به ضرب و زور برخی از مطبوعات معلوم‌الحال، ترویج و تحکیم می‌شد و برای خود فقیه و شاعر و تئوریسین و خطیب و... داشت. دانشگاه‌ها به یورش‌های فرهنگ‌ستیزانه‌ی ناهلان مبتلا بود و استادان و دانشجویان دردمند، زبان‌بریده به کنجی نشسته، صم‌بکم بودند. سازمان صداوسیما (یعنی همان بنگاه بانگ و رنگ)، جفاکارانه‌ترین شیوه‌ها را با ارباب قلم در این دیار در پیش گرفت و بدون آن که به متهمان و محکومان اجازه‌ی دفاعی دهد، بر حرمت حق‌ی آنان لگد هتک و تضييع نهاد. در قم، یکی از مراجع محترم و بزرگ و دلیر و آزاده، یعنی آیت‌الله منتظری، مظلومانه بارها مورد هجوم‌های ظالمانه قرار گرفت. جریده‌ها و کتاب‌ها به دیفتری سانسور مبتلا شدند و با چهره‌هایی کبود، از نفس‌گاه‌های گرفته، بانگ‌هایی ناله‌آلود برآوردند... با این‌همه، از مسؤولان رسمی فرهنگ این دیار، کم‌ترین ندایی و حرکتی برنخاست. این‌همه لثامت را دیدند و چشم بر هم نهادند و سرمایه‌های سرمازده‌ی این دیار را که در زمستان بی‌رحم اختناق، گرفتار مرگ و فلج شدند، مشاهده کردند و دم گرمی برنیاوردند. بگذرم از این که پاره‌ای از این مسؤولان، یا دست مهاجمان را بوسیدند، یا خود در سمینارهایشان شرکت کردند و به حمایت آنان سخن گفتند.

هر چه بود، کارنامه‌ی غیر درخشان جمهوری اسلامی در عرصه‌ی فرهنگ رسمی، به دست همین فرهنگیان رقم زده شد و من که هم شیمیستم و هم به صحت و سلامت سامعه و باصره‌ی خود بسیار علاقه‌مندم، در عین این که به جدّ از نوشیدن آن معجون می‌پرهیزم، به‌راستی می‌خواهم ترکیب سحرآسا و اخته‌کننده‌ی آن را بدانم. فعلاً با نسخه‌ی پرهیز عمل می‌کنم، بل که بعداً بتوانم پادزهری قوی برای آن بسازم.

- می‌دانید که مخالفان شما، از «روشن‌فکری قدرت‌طلب» سخن گفته‌اند. سخنشان این است که نشریه‌ی کیان، اینک همچون یک حزب تمام‌عیار عمل می‌کند و سرمقاله‌های کیان، بیانیه‌های حزبی است؛ نه سرمقاله‌ی یک نشریه‌ی فرهنگی و یا این که در بعضی از مقالات کیان، جناح‌بندی‌های سیاسی جامعه مورد تحلیل قرار گرفته است. یا مثلاً می‌شود گفت مقاله‌ی «آزادی چون روش»، که شما در همین اواخر نوشته‌اید، یک مقاله‌ی کامل سیاسی است. وقتی این قطعات را کنار هم بگذاریم، نمی‌توانیم از این دغدغه خلاص شویم که گویی شما به دنبال جریان‌سازی سیاسی هستید و مثلاً به مثابه‌ی دبیر کل یک حزب عمل می‌کنید که کیان، ارگان آن است. چه قدر از این مطالب حقیقت دارد؟

قدرت‌طلبی، کار بدی نیست. اما من قدرت‌طلب نیستم. اقتدار کیان هم منوط به قدرت معرفتی است که پخش می‌کند و همه‌ی کسانی که دوره‌ی اختناق فرهنگی اخیر را آزموده‌اند و آن جفاها را که بر اندیشه‌ورزان مستقل می‌رفت دیده‌اند، به خوبی می‌دانند که دوام حرکت این متحرک نوپا، که از هر طرف توفانی برای در هم شکستنش برخاسته بود، جز به مدد قوت درونی و حقانیت مواضع فکری و ایمان و خلوص و ثبات قدم گردانندگان آن، میسر نمی‌شد. و همین‌ها بود که اقبال خوانندگان بصیر را موجب شد و قدرتی عظیم در جامعه پدید آورد. اما من برای خودم هیچ اشکالی نمی‌بینم که به قول شما، یک مقاله‌ی سیاسی کامل بنویسم. گرچه مثنی من همواره حرکت بر مرزهای تئوریک بوده است، اما این مانع از این نمی‌شود که موضع‌گیری سیاسی کنم یا به خاطر ستمی که در گوشه‌ای از اجتماع بر کسی می‌رود،

بانگی برآورم و یا برای تصحیح خطایی تئوریک، سخنی بگویم و یا نسبت به پیدا شدن استبداد دینی و قرائت فاشیستی از دین، هشدار بدهم. فقط گرسنگان قدرند که از قدرت گرفتن دیگران می‌ترسند.

• یکی از تفاوت‌های جوامع مدرن با جوامع ماقبل مدرن، این است که در جوامع مدرن، فرهنگ نوشتاری سیطره دارد، در حالی که در جوامع ماقبل مدرن، فرهنگ گفتاری - شنیداری مسلط است. جامعه‌ی ما یکی از جوامع در حال گذار است و روشن‌فکران باید نظراً و عملاً راه‌های گذار به مدرنیته را همواره سازند، نه این که در جهت تقویت بخش‌های سنتی جامعه بکوشند. طی دهه‌ی گذشته، تقریباً نود درصد کار شما گفتاری (سخنرانی) بوده و تقریباً ده درصد آن‌ها نوشتاری است. و نیروهای محافظه‌کار جامعه، از برگزاری جلسات سخنرانی شما جلوگیری کرده‌اند. از طرف دیگر، به نظر می‌رسد فرهنگ گفتاری با فعالیت حزبی، که یکی از اهداف آن جمع‌آوری نیرو و طرفدار است، تناسب داشته باشد. شما بین مناظره‌ی قلمی و شفاهی، به خاطر آفات مناظره، نوشتار را برگزیدید. اما چرا بین سخنرانی و نوشتار، به خاطر دوری از آفات سخنرانی، نوشتار را انتخاب نمی‌کنید؟ آیا به ایجاد پایگاه اجتماعی برای یک جریان فکری، و در واقع، به نتایج عملی آن می‌اندیشید؟ در این صورت، آیا فکر نمی‌کنید که آن جریان فکری به مذهب فعالیت سیاسی کشیده می‌شود و به سرعت زوال می‌یابد؟

آنچه برای من مهم است، استفاده از رسانه‌ای است مؤثر (یعنی سخنرانی) برای پاسخ گفتن به نیاز خواستاران و مشتاقان. و اگر روزی خواستاری نباشد، مرا هم با سخنرانی سر و کاری نخواهد بود. سخنرانی‌های من تبلیغاتی نیست تا بخواهد مشتری جمع کند و به قول شما، پایگاه ایجاد کند. به عکس، پایگاهی هست و مشتاقانی هستند و این بر من واجب می‌کند که وام خود را نسبت به آن‌ها ادا کنم. اما غرضتان از آفات سخنرانی چیست؟ همان فتنه‌ها که ناهلان در محیط‌های دانشگاهی برانگیختند، که کم‌ترین ضرب و جرح دانشجویان مظلوم و مشتاق بود؟ دیدیم که مردم با آرای رشید و بالغانه‌شان، در انتخابات دوم خرداد، جواب آن ناهلان و حامیان‌شان را به نیکی دادند و دهان پیاوه‌گویی را شکستند که می‌پنداشتند مردم ایران را خفگی و خستگی و مرعوبیت جاودانه از این حرکات فرا گرفته است. قرائت روشن‌فکرانه از دین، غلبه‌ی خود را بر قرائت فاشیستی از دین نشان داد و معلوم کرد که آن جد و جهدها و به قول شما، آن سخنرانی‌های پرافت، بی‌حاصل نبوده است. به علاوه، باید به عرضتان برسانم که سخنرانی‌های من، هرگز به آسانی انجام نمی‌شده است. یافتن یک محل فیزیکی برای سخنرانی، مستمراً دشوارتر و دشوارتر شده است. با خود می‌اندیشیدم چرا صوفیان از مسجد به خانقاه رفتند و بساط جداگانه‌ای گسترده‌اند. اما وقتی حسینی‌ی ارشاد و کانون توحید و امثال آن‌ها را دیدم که پیش از انقلاب تعدادشان در تراز بود، سرّ آن جدایی را فهمیدم و دانستم که هویت تازه‌ای متولد شده است (یعنی روشن‌فکری دینی) که آن را هم چون صوفیان، روحانیت سنتی به مساجد راه نمی‌دهد و لذا، جای‌گاه خود را مستقلاً فراهم می‌کند. به همین دلایل است که من مضایق ایجادشده برای سخنرانی‌ها را نه تنها آفت و فتنه حساب نمی‌کنم، بل آن را نشانه‌ی فربه شدن هویتی می‌بینم که به چشم می‌آید و دیگران را به خشم می‌آورد.

• اخیراً در تمایز روشن‌فکری دینی با روحانیت، بحث‌هایی مطرح شده، از قبیل این که به روشن‌فکر دینی اصلاً نمی‌توان امید داشت. نظر شما در این باره چیست؟

این مطلب از آن سخنان کلیشه‌ای است که بوی شدید تعلقات صنفی از آن به مشام می‌رسد و دیری است که عده‌ای، به بهانه‌ی دفاع از دین و روحانیت، آن را مطرح می‌کنند. گویندگان این سخنان، معمولاً غیر روحانیان، یعنی دانشگاهیان و تحصیل‌کردگان علوم مدرن را که متدین باشند، روشن‌فکر دینی

می‌خوانند؛ در حالی که به هر مهندس یا دکتری که علاقه‌مند به اسلام باشد، نمی‌توان روشن‌فکر دینی اطلاق کرد. به نظر من، روشن‌فکر دینی اعضای خود را به طور مساوی، هم از میان دانشگاهیان و هم از میان روحانیان انتخاب می‌کند؛ مشروط بر این که رازدان و ناقد و مبارز در عمل و دلیر و چندمنبعی و آشنا با اندیشه‌های عصر جدید و مبدع و مولد اندیشه‌های نو باشد. با این تعریف، پاره‌ای از روحانیان می‌توانند روشن‌فکر دینی باشند و پاره‌ای از دانشگاهیان در جرگه‌ی روشن‌فکران دینی قرار نمی‌گیرند.

همان‌طور که قبلاً گفتم، هر اصلاح و انقلابی در جامعه، دو ضلع دارد. یک ضلعش ویران‌گری عملی است و ضلع دیگرش نوآوری تئوریک است. اگر این نوآوری تئوریک نباشد، آن ویران‌گری عملی یک شورش کور است و امیدی به دوام آن نمی‌توان داشت. عده‌ی زیادی از تحصیل‌کرده‌های دانشگاه و یا حوزه هستند که در جهت نوآوری تئوریک یا ویران‌گری عملی اقدامی نداشته و ندارند. بنابراین، نباید تصور کرد که هر کس درس خوانده یا دست به قلم برده است و یا چند خط شعر می‌سراید، جزء روشن‌فکران محسوب می‌شود. به تعبیر مولوی:

از هزاران اندکی زین صوفی‌اند
باقیان در دولت او می‌زیند

در عالم روشن‌فکری هم وضع این‌چنین است. روشن‌فکری مبارزه، دلیری، تفکر، تأمل، و هم‌چنین آشنایی با اندیشه‌ها و دست‌آوردهای جدید می‌خواهد و البته روشن‌فکر دینی بودن، التزام به عقاید دینی را هم لازم دارد. در این صورت، غلط است که ما بگوییم امیدی به روشن‌فکر دینی نیست. به عکس، همه‌ی امیدها به اوست و بدون چنان روشن‌فکری، بار جامعه‌ی دینی به مقصد نمی‌رسد و انقلاب سامان و کمال نمی‌پذیرد. معمولاً حجتی که این گویندگان می‌آورند، این است که از میان روشن‌فکران دینی - یعنی همان دانشگاهیان و تحصیل‌کردگان علاقه‌مند به دین - افرادی بیرون آمده‌اند که در نهایت، پشت پا به عقاید دینی زده‌اند و رو در روی روحانیت و دین ایستاده‌اند، در حالی که از میان روحانیان، چنین افراد بیگانه و منحرفی ظهور نکرده‌اند. مثال آن‌ها هم این است که از میان شاگردان مرحوم شریعتی، گروه فرقان بیرون آمدند و یا از مجاهدین خلق، بعدها چپ‌روان مارکسیست ملحد پیدا شدند. به عقیده‌ی این عده، این نمونه‌ها نشان می‌دهد که روشن‌فکران دینی انحرافات پوشیده‌ای دارند که رفته‌رفته عریان و برجسته می‌شود. اگر این مثال‌های تاریخی را بخواهیم ذکر کنیم، برای روحانیت هم چنین سوابقی و عوارضی وجود داشته است. وهابیت از دل روحانیت بیرون آمد. بابت نیز همین‌طور. شیخ احمد احسائی، یک روحانی و محدث بزرگ بود. سید کاظم رشتی هم روحانی بود. سید علی‌محمد باب هم روحانی بود. به هر حال، چنین محاسباتی ما را به جایی نمی‌رساند. ما باید به قوت فکری و تعریف دقیق روشن‌فکری نظر کنیم و به حاجتی که جامعه به آن‌ها دارد توجه نماییم. اگر زمام این انقلاب را به دست پاره‌ای از روحانیان می‌دادند که معتقدند مردم نباید در سیاست دخالت کنند، یا می‌گویند برده گرفتن کار خوبی است، خدا می‌داند که سرنوشت ما چه بود. اما از آن‌طرف، کسی چون دکتر شریعتی که اهل ابداع تئوریک بود، پشتوانه‌ی مهمی از مفاهیم حیات‌بخش دینی در اختیار مردم نهاد. این مفاهیم و پیام‌ها بود که روحیه‌ی انقلابی را زنده نگه داشت. اگر پیام برابری، برادری، و آزادی در انقلاب فرانسه نبود، انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۷، شورشی بیش محسوب نمی‌شد و یا اگر پیام رفع اختلاف طبقاتی در انقلاب اکتبر روسیه نبود، این انقلاب نیز جزء شورشی در سال ۱۹۱۷ بود. هیچ انقلابی بدون نوآوری تئوریک نمی‌ماند و این نوآوری را مدیون روشن‌فکران است.

• شما در تعریف روحانیت فرمودید که «روحانیان ارتزاق‌کنندگان از راه دینند» و در همین بحث نیز اضافه کردید که ارتزاق از دین، فقط ناظر به کسب درآمد و مال نیست، بلکه هر گونه برخورداری مادی و معنوی را شامل می‌شود. در ضمن، اضافه کردید که روحانیت نباید از راه دین به ثروت و یا قدرت سیاسی برسد. درباره‌ی روشن‌فکر دینی هم نظر شما همین بود. آیا با این سخن، شما در صدد این نیستید که روحانیت را تبدیل به روشن‌فکر دینی کنید؟ و آیا تبدیل روحانیت به روشن‌فکری دینی ممکن است؟

از مشخصات روشن‌فکر دینی این است که از راه دین ارتزاق نمی‌کند. لکن صرف ارتزاق نکردن از راه دین، کسی را روشن‌فکر نمی‌کند. مراد من این بود که امر هدایت، نباید به شرط مزد باشد. زیرا این عمل، تأثیر کار را از بین خواهد برد و هدایت‌گری قبله‌ی دیگری پیدا خواهد کرد. تعبیر دیگر من از این مسأله، این است که نباید منافع اخروی مردم با منافع دینی روحانیان گره بخورد. و الاً بار هدایت به منزل نخواهد رسید. تفاوت یک طبیب با یک روحانی، این است و طبیب در طبابت منافع دنیوی دارد و بیمار هم در درمان شدن منافع دنیوی و اگر منافع دنیوی هر یک تأمین نشود، رابطه‌ی طبیب و بیمار به هم خواهد خورد. یعنی اگر طبیبی وظیفه‌اش را به خوبی انجام ندهد و بیمار بهره‌ی مطلوب را نبرد، بیمار می‌تواند آن طبیب را فرو نهد و سراغ کس دیگری برود. به عبارت دیگر، این دو یکدیگر را کنترل می‌کنند. اما در مورد روحانیت و مردم، چنین رابطه‌ای برقرار نیست. یعنی اگر منافع دنیوی روحانیت، که عبارت از تأمین معیشت و کسب درآمد باشد، با منافع اخروی مردم، که عبارت از کسب ثواب و بهشت باشد، به هم گره بخورد، چون یک طرف از این رابطه قابل بررسی در این دنیا نیست، کنترل دوجانبه ناممکن می‌شود. بنابراین، ارتزاق روحانی از کار دین، کاری است که در نهایت به فساد در روحانیت و فساد امر تبلیغ و هدایت منتهی خواهد شد. در این صورت، کار عظیمی را که انبیاء آغاز کرده بودند، بی‌پیرو و بی‌راهرو باقی خواهد ماند. نظر من در مقاله‌ی «حریت و روحانیت»، این بود که روحانیان می‌توانند به عالمان تبدیل شوند و عالم کسی است که برای تبلیغ و هدایت از کسی مزد نمی‌طلبد. البته عالمان دینی می‌توانند روشن‌فکر دینی باشند و می‌توانند نباشند؛ همان‌طور که عالمان دانشگاهی نیز می‌توانند روشن‌فکر باشند و می‌توانند نباشند.

• رابطه‌ی روشن‌فکری دینی و روحانیت، یکی از اساسی‌ترین مشغله‌های فکری و عملی دوران ماست. به گمان من، متأسفانه روابط این دو، به شدت رو به تیرگی می‌رود. آیا این حادثه، به نفع تفکر دینی و مصالح مالی ماست؟ شما چه الگویی برای روابط این دو پیشنهاد می‌کنید؟

این سؤال فوق‌العاده مهمی است. همان‌طور که قبلاً گفتم، اگر ما روشن‌فکری را حرکت در شکاف سنت و مدرنیته، رازدانی و قدرت بر ابتکارات تئوریک بدانیم، هم روحانی می‌تواند روشن‌فکر باشد و هم دانشگاهی و همچنین هم دانشگاهی و هم روحانی می‌تواند غیر روشن‌فکر باشد. روشن‌فکری دینی، اعضای خود را هم از میان درس‌خواندگان جدید و هم از میان درس‌خوندگان قدیم انتخاب می‌کند. یعنی روشن‌فکری دینی، مساوی با دانشگاهی بودن، و روحانیت مساوی با غیر روشن‌فکر بودن نیست. بنابراین، منافات و مقابله‌ای میان دو قشر روشن‌فکر و روحانی از این حیث نیست. البته دانشگاهی و روحانی، تفاوت‌های جدی با هم دارند و یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های آنها، همان‌گونه که در «انتظارات حوزه از دانشگاه» آورده‌ام، این است که غیرنقدی است. به‌علاوه، روشن‌فکر دینی بیشتر از میان دانشگاهیان برخاسته است، تا از میان روحانیان. در جوامع غربی، این حکم علی‌الاطلاق صادق است. در جامعه‌ی خودمان نیز می‌بینیم خاستگاه و پایگاه روشن‌فکران دینی ما، غیر روحانی بوده است. همان‌گونه که قبلاً گفتم، روشن‌فکر دینی به دین التزام دارد و به منزله‌ی یک مقوله‌ی محترم و مقبول و متعلق به سنت بدان

توجه می‌کند و سعی می‌کند نسبت این مقوله را با علم و خرد جدید - که متعلق به مدرنیته است - بشناسد و از طریق نقد سنت و ابداعات تئوریک خود، پلی میان این دو بزند. اما متأسفانه ما میان روحانیت چنین چیزی ندیده‌ایم و به همین دلیل، می‌گوییم میان روحانیان ما روشن‌فکران دینی کم بوده‌اند، روحانیان ما درباره‌ی مقولات فربه و تمدن‌سازی از قبیل حق، آزادی، عدالت، سعادت، و امثال این‌ها ابداع تئوریکی نداشته‌اند. حتی هنوز هم در پاره‌ای جراید، سخن بعضی بزرگان روحانی را در تحسین برده‌گیری و برده‌داری می‌خوانیم. پس از انقلاب، روحانیان ما آن دست‌آوردهایی را هم که داشتند، فرو نهادند. مطهری را تبدیل کردند به یک مطهری دنباله‌روی روحانیت. در حالی که مطهری قبل از انقلاب، نسبت به روحانیان، پیش‌رو بود. فی‌المثل همان پیشنهاد خوب مطهری در باب ارتزاق روحانیان هم به چیزی گرفته نشد و بعضی از مداحان گفتند و نوشتند آن متعلق به طرف زمانی خود بوده و اکنون معتبر نیست!^{*} به هر حال، این نکته‌ای اصولی است که بیشتر مفاهیم تئوریک تازه‌ای که به انقلاب اسلامی کمک کرد، از جانب دکتر شریعتی و امثال و اقران او مطرح شد که آن مفاهیم نیز گاهی از نوع ترجمه‌های ایدئولوژیک بودند و هنوز هم این‌جا و آن‌جا به چشم می‌خورند (هم‌چون ترجمه‌ی شورا و بیعت به دموکراسی، یا الگوسازی برای حکومت جدید از روی مفهوم امامت، یا نسبت شهروند و حاکم را از جنس نسبت امت و امام دانستن، و امثال آن). خلاصه‌ی مطلب آن که قصه‌ی تقابل روشن‌فکر دینی و روحانی، منتفی است. اما روحانیت برای پیوستن به جریان روشن‌فکری دینی، مشکلات تاریخی و معرفتی زیادی دارد و به نظر من، غلبه‌ی اندیشه و روحیه‌ی فقهی در روحانیت، آن را بیش از هر چیز دیگری دست‌بسته کرده و از او قدرت تفکر تازه در باب مقولات جدی و مهمی هم‌چون عدالت و توسعه و... را ستانده است. انقلاب ما فقر تئوریک داشت و تنها ایده‌ی تازه‌ای که از طرف روحانیت در انقلاب اسلامی مطرح شد، ایده‌ی ولایت فقیه بود و این ایده نیز چنان سریع و با قدرت ممزوج شد و برتر از نقد نشست که امروز جای هیچ بحثی برای روشن‌فکران و حتی خود روحانیان باقی نگذاشته است.

روشن‌فکران دینی غیر روحانی ما، از حیث ابداعات تئوریک، کارنامه‌ی درخشان‌تری دارند و امیدواریم با فراهم شدن فضای آزادتر، این کارنامه پربرگ‌و‌بارتر شود. من معتقدم به دلایل چندی، روشن‌فکران دینی حق بزرگی به گردن جامعه‌ی دینی دارند:

اولاً ابداع تئوریک می‌کنند. ثانیاً از دین ارتزاق نمی‌کنند و به دین‌داران درس عزت و استقلال می‌دهند. ثالثاً، این روشن‌فکران همواره محرک قشر روحانی ما هستند و در حال حاضر نیز که روحانیت ما با قدرت همراه شده و استعداد انحطاط در آن به‌مراتب افزون‌تر شده است، ضرورت وجود روشن‌فکر دینی از هر زمان دیگری بیش‌تر شده است. من باز این نکته را تکرار می‌کنم که وقتی می‌گوییم روشن‌فکر دینی، مرادم همه‌ی درس‌خوانده‌های دانشگاه‌ها نیست. متأسفانه برخی از این درس‌خوانده‌ها و دانشگاهیان در این مملکت، پس از انقلاب به دريوزگی مقام رفتند و مداحانه و مقلدانه، درباره‌ی قدرت سخن گفتند و با گرفتن پست و مقامی، پا بر وجدان اخلاقی و غیرت انسانی خود نهادند و در نتیجه، دهان‌هایشان بسته شد و سرمایه‌هایشان به باد رفت. بسیاری از ظلم‌ها را در این جامعه دیدند و از ترس، یا طمع، لب از لب نگشودند. منظور من از روشن‌فکران، آن گروهی است که شجاعت فکری و عملی ورزید، وظیفه‌ی الهی و تاریخی خود را ادا کرد و امر بسیار مشکل بازفهمی دین را در این دوران پراضطراب تاریخی بر عهده گرفت و به قدر توان خود چشمان دیگران بر بر انجام این مهم گشود.

^{*} این نکته را در مقاله‌ی «قرائت فاشیستی از دین» به شرح آورده‌ام. مراجعه شود.

• روشن‌فکر دینی و روحانیت چه نوع روابطی می‌توانند با هم داشته باشند؟

روشن‌فکر دینی، وظیفه‌ی خود را باید انجام دهد و برای روحانیان، به طور خاص، کاری انجام نمی‌دهد. اما می‌تواند منابع و باب‌های تازه از معرفت به روی آنان بگشاید و در تصحیح مسیر آن‌ها بکوشد. می‌تواند آن‌ها را از ایدئولوژیک کردن دین و اندیشه‌های دینی بر حذر دارد. می‌تواند از ورود خرافه‌ها در اندیشه‌ی دینی جلوگیری کند. می‌تواند چون ناظری بصیر و ناقد، حرکات آنان را نقد و پالایش کند. و همچنین می‌تواند به صورت منبع مستقلی درآید که در کنار روحانیت یا در مقابل آن، به منزله‌ی یک رقیب، روحانیان را به حرکت و جنبشی تازه وادارد. این‌ها پی‌آمدهای عامدانه و غیرعامدانه‌ی حرکت روشن‌فکری دینی است، که همه‌اش برکت است و به سود جامعه‌ی روحانیت نیز خواهد بود.

• گاهی روشن‌فکری دینی و روحانیت، هر دو هم‌زمان یک سخن می‌گویند؛ البته روحانی به زبان سنتی و روشن‌فکر به زبان روشن‌فکرانه. مثلاً اگر کتاب ولایت فقیه امام و امامت شمس را مقایسه کنید، به نظر من هر دو یکی است. اما دومی به زبان روشن‌فکری و اولی به زبان سنتی. یعنی سخن واحد است، اما به دو زبان متفاوت. آیا شما هم چنین چیزی را قبول دارید؟

شاید کار شریعتی در امت و امامت، مستعد چنین تفسیری باشد. شما حقیقت این است که روحانی سنتی، نقش یک روشن‌فکر را ندارد و روشن‌فکر نیز نقش یک روحانی سنتی را ندارد. ولی راه به روی روحانیان باز است و می‌توانند روشن‌فکر دینی باشند، مشروط بر این که پاره‌ای خصایص را واجد شوند. امام خمینی، یک روشن‌فکر دینی به معنای متعارف و جدید کلمه نبود. ایشان یک روحانی بود و فقه و فلسفه و تفسیر و عرفان می‌دانست. اما به مسأله‌ی مدرنیته و بحث‌های فلسفی مربوط به آن، توجه و تذکر نداشت. به همین دلیل، بحث ولایت فقیه ایشان یک بحث صددرصد فقهی است. البته به دلیل پیشینه‌های ذهنی عرفانی، فقه ایشان از سرچشمه‌های عرفانی و گاهی کلامی مشروب می‌شد و به همین دلیل، رأی خاصی در ولایت فقیه برگرفتند که رأی نادری بود و فقط اقلیتی از فقهای شیعه این عقیده را داشتند. از آن طرف، دکتر شریعتی فقیه و مفسر و فیلسوف نبود. او جامعه‌شناس و تاریخ‌دان بود و مهم‌ترین دغدغه‌اش نیز توانا کردن دین‌دار برای شریعتی، مدرنیته مسأله‌ی اصلی بود. او جهان مدرن را جشیده و در آن زیسته بود و می‌اندیشید که دین را در این دوران چه‌گونه می‌توان میان مکاتب رقیب، سرافراز نگه داشت. به همین سبب نیز به تصفیه و استخراج منابع فرهنگی دینی دست زد و کوشید مفاهیمی مانند استضعاف، شهادت، و شخصیت‌هایی مانند ابوذر و زینب را زنده کند و الگوی جوان متدین معاصر قرار دهد.

من در بحثی که راجع به سید جمال‌الدین اسدآبادی داشتم، این مطلب را گفتم که استفاده از مقولات جدید در تحلیل‌ها و داوری‌ها و توصیه‌ها و بنا کردن عمل بر آن‌ها، نشانه‌ی ورود به عصر جدید است. مرحوم کلیم صدیقی، که از مسلمانان پاکستانی ساکن انگلستان بود و مؤسس مؤسسه‌ی اسلامی لندن [Moslem Institute](#)، و از مریدان واقعی امام خمینی بود، در مقاله‌ای که در هفته‌نامه‌ی کرسنت [Crescent](#) نوشت، این مسأله را به منزله‌ی یکی از محاسن و محامد امام خمینی محسوب کرد که ذهن ایشان، با مقولات سیاسی مدرن آلوده نشده است و منظورش از این مفاهیم، کلیه‌ی اندیشه‌هایی بود که متفکران جدید در عرصه‌ی سیاست، اقتصاد، و... عرضه کرده‌اند، مانند جامعه‌ی مدنی، حقوق بشر، و امثال این‌ها. واقعاً نیز امام خمینی چنین بود. علت مخالفت ایشان با سلطنت این بود که سلطنت غصب حقوق امامان و فقهاست. این هم مخالفت است؛ اما مخالفتی فقهی و در قالب مقولات دنیای کهن، بل بدین دلیل که

سلطنت واجد تفکیک قوا نیست و جمع شدن قدرت مطلق در دست یک نفر فساد می‌آورد و یا به انتخاب ملت نیست (آن هم انتهایاتی نه به معنای وکالت وارده در کتاب الوکالة فقه). این هم مخالفت با سلطنت است، اما مخالفتی است در قالب مقولات مدرن. شما اگر به دلایلی که مرحوم نائینی علیه سلطنت مطلقه آورده توجه کنید، خواهید دید دلایلی با دلایل متجددان متفاوت است. این تفاوت، ناشی از تفاوت دنیای مدرن با دنیای کهن است. من این تفاوت را بعضاً در آثار مرحوم شریعتی یا نوشته‌های روحانیان می‌بینم.

• با شما موافقم. ولی منظور اصلی من این بود که دفاع شریعتی گرچه با مفاهیم مدرن صورت می‌گیرد، نتیجه‌اش دفاع از سنت در برابر حملات مدرنیته و تبدیل آن به سنگری ایدئولوژیک است؛ سنگری که نیروهایش در نهایت سر از انقلاب اسلامی در می‌آورند که پدیده‌ای بود که در آن گرایش‌های ضد مدرن - صرف‌نظر از داورى درباره‌ی مفاد مدرنیته - کم نبود. این دفاع، نه با واسازی و بازسازی عمیق سنت، که صرفاً با عاریت گرفتن روینای عبارات مدرن انجام می‌شود. آیا می‌شود به صرف این استفاده‌ی محدود و ظاهری آرای شریعتی را هم مدرن تلقی کرد؟

غرض از بهره جستن از مقولات مدرن، نه فقط تصورات، بل تصدیقات آن هم هست. تناقض یا خبط دماغ خواهد بود که از طراحی‌ها و محاسبات کامپیوتری مدرن برای ساختن شمشیرها و خنجرهای قدیمی استفاده کنیم و آن‌ها را در جنگ‌های سوپرمدرن به کار بریم! این تناقض است که از مفهوم مدرن «حق» بهره ببریم و با آن انسان «مكلف» پیرویم! تئوری‌سازی و رعایت عدم تناقض در آن، مطلبی است و پی‌آمدهای ناخواسته‌ی تئوری مطلب دیگر.

• شما در سخنرانی‌ای که ده سال پیش، با عنوان «شریعتی و بازسازی فکر دینی» ایراد کردید، گفتید: «پاره‌ای از روحانیان ما با شریعتی بی‌مهری و جفا کردند و احتمالاً بعضی از عکس‌العمل‌های مرحوم شریعتی هم نسبت به روحانیت، به دلیل همان رفتارهای خصمانه بود... شما در آثار شریعتی می‌بینید در جاهایی با تجلیل بسیار از روحانیت نام می‌برد و توضیحات پرمعنا و زیبایی می‌دهد. یک جا می‌گوید آنان هیچ‌گاه پای هیچ استعماری امضای خودشان را نگذاشتند. در جای دیگر می‌گوید نزاع ما با روحانیت نزاع داخلی است، احمق است آن بچه‌ای که دعوای خانه را برد توی کوچه. در جاهایی هم (به دلیل آزرده‌گی خاطر) چیزهایی گفته که امروزه ما هم نمی‌پسندیم و آن تعبیرات، شاید تندتر از آن است که باید باشد.» این قضاوت شماست، در دهمین سال وفات مرحوم شریعتی. آیا فکر نمی‌کنید آیندگان هم درباره‌ی شما چنین قضاوتی داشته باشند، منتها با این تبصره که در آثار شما هیچ‌گاه از روحانیت تجلیل نشده، بل که فقط از آنان انتقاد شده است؟ گفت‌وگوی حاضر، مثبت مدعای من است. آیا اصولاً از نظر شما، روحانیت کارکرد مثبتی برای اسلام و ایران داشته، یا فقط کارکرد منفی داشته است؟

اولاً به یاد داشته باشید من اهل تحلیلیم، نه اهل تجلیل. مگر با معشوق محتشمی چون مولانا رویه‌رو باشم که بی‌خودانه تجلیلش کنم و «آن دعای بی‌خودان خود دیگر است!» ثانیاً من با روحانیان نزاعی ندارم و اگر هم هست، به قول شریعتی، نزاعی داخلی است. ثالثاً، در این که روحانیان با من جفا کرده‌اند، جای شبهه نیست. مگر برخی از آنان که در اصفهان سخن مرا بردند و پیراهن مرا دریدند، روحانی نبودند؟ یکی از آنان، خود به صراحت گفت که مدرس حوزه است. محرکانشان را هم بعداً شناختم و دانستم که روحانی بوده‌اند. مگر هیچ‌یک از روحانیان در برابر حمله‌ای که به من و به جلسه‌ی دانشکده‌ی فنی شد (مهرماه ۱۳۷۴) و آن فجایع شرم‌آوری که به نام دفاع از روحانیت به بار آمد، انگشتی به اعتراض برآوردند؟ و مگر

پاره‌ای از آنان - چنان‌که به علم‌الیقین می‌دانم - از آن حرکت ابراز خرسندی نکردند؟ و مگر در نماز جمعه از آنان حمایت نشد؟ به یاد داشته باشید تاکنون هیچ دانشگاهی‌ای، هیچ روحانی را مضروب نکرده است. اما عکس آن در این دوران رخ داد و ما صبورانه دیدیم و دم نزدیم. رابعاً، آن گفته‌ی شریعتی که امضای روحانیان تاکنون پای هیچ سند استعماری نبوده، تعارفی بیش نیست. زیرا کاری به دست روحانیان نبوده تا امضایشان معتبر باشد. به‌علاوه، کسانی چون سید ضیا و سید حسن تقی‌زاده، که اصل و نسب روحانی داشتند، متأسفانه چنان امضاهایی دادند.

اما مسأله‌ی کارکرد روحانیت برای اسلام: حقیقت این است که روحانیان، که علی‌الغالب حاملان قشر دین و اجراکنندگان مراسم دینی‌اند، برای درکی که خود از دین دارند و به مردم می‌آموزند، کارکرد مثبتی دارند. یعنی این روحانیان به آن دین می‌خورند و آن دین هم به این روحانیان. و اگر کارکرد مثبتی نداشتند، پدید نمی‌آمدند و نمی‌ماندند. (این را فقط از دیدگاه فونکسیونالیستی می‌گوییم.) بلی؛ اگر درک دینی عوض شود و نواندیشانی که اینک خوش‌بختانه در حوزه پدید آمده‌اند، غلبه و قوت یابند و درک دینی تازه و منقحی عرضه کنند و از گره خودن منافع دنیوی‌شان با منافع اخروی مردم بپرهیزند، در آن صورت شأن و نقش روحانیت عوض خواهد شد و کارکرد دیگری خواهد یافت. روحانیت تاکنون نشان نداده است که به مقولات مهمی چون حقوق بشر، استبداد دینی، آفات جامعه‌ی دینی، ارتزاق از راه دین، و امثال آن‌ها حساس است و اگر هم در این زمینه‌ها سخنی می‌گوید، تقلید و تکرار حرف‌های گذشته است. ظهور آن‌گونه حساسیت‌ها، وضع آن نهاد را عوض خواهد کرد.

- شما به این نکته اشاره کردید که طرح مفهوم جامعه‌ی مدنی می‌تواند یک تحول بنیادین در تفکر دینی ایجاد کند. سؤال این است که جامعه‌ی مدنی چه تحولی می‌تواند ایجاد کند و خود معلول کدام علل و دلایل است؟ و همچنین، شما چه معنایی از جامعه‌ی مدنی مراد می‌کنید؟

این بحث بسیار طولانی است. به نظر من، جامعه‌ی مدنی مبتنی بر دو مفهوم «تکثر» و «حق» است. کثرت ابتدا در جامعه‌ی غربی، با رشد جمعیت، انباشت سرمایه، و تعدد فرقه‌ها، طبقه‌ها، قشرها، و صنف‌ها، در جامعه پدید آمد و بعد جامعه برای این که همه‌ی این‌ها را در خود جا دهد و وفاق میان آن‌ها را حفظ کند، ناچار از پدید آوردن پوشش تئوریکی بود و این پوشش تئوریک، همان مفهوم حق است. یعنی گفته شد همه‌ی این قشرها و فرقه‌های مختلف، حق دارند و می‌توانند در کنار یکدیگر با صلح زندگی کنند و هیچ‌کدام غلبه یا امتیازی بر یکدیگر ندارند. پس جامعه‌ی مدنی، در حقیقت دو پایه دارد: یک پایه‌ی علتی، که همان تکثر بالفعل و موجود در جامعه است، و دیگری یک پایه‌ی تئوریک یا دلیلی و مفهومی، که عبارت از مفهوم حق است. این دو، جامعه‌ی مدنی را پدید آورده است. تکامل جامعه‌ی مدنی، در گرو تکامل فهم آدمیان از مصادیق حق است. در جامعه‌ی بدوی هم که مقدم بر جامعه‌ی مدنی تصویر می‌شود، حق وجود داشت. لکن مصادیق آن بسی محدود و مبهم بود و از همه مهم‌تر، انسان محق هنوز متولد نشده بود. در حال حاضر، جامعه‌ی مدنی به جامعه‌ای گفته می‌شود که واجد نهادهایی است که این نهادها، از فرد در مقابل غلبه‌ی دولت حمایت می‌کند. این تعریف درست است، اما ریشه‌های جامعه‌ی مدنی و سوابق تاریخی آن را در دل ندارد. منظور از جامعه‌ی مدنی، جامعه‌ای است که اولاً در آن پلورالیسم به رسمیت شناخته می‌شود، یعنی فرقه‌های متعدد حق وجود دارند، و ثانیاً، انسان ساکن آن، انسان محق است (در برابر انسان مکلف). و قانون‌مداری جامعه‌ی مدنی هم ناشی از حق‌مداری آن است. قوانین در این جامعه، از حقوق مردم سخن می‌گوید و برای حفاظت آن‌ها پدید آمده است. حاکمان، به دلیل حق مردم و

شهروندان حاکم می‌شوند و مردم به دلیل حقی که دارند، حاکمان مسئول و پاسخ‌گو می‌خواهند. پارلمان و تفکیک قوا از یکدیگر نیز بر اساس حقوق مردم است. نظم و قانون تنها، البته مقوم جامعه‌ی مدنی نیست. در زندان هم نظم و انضباط آهنین وجود دارد. اما جامعه‌ی مدنی نیست. چون زندانیان به اجبار، نه به اختیار، تن به آن نظم داده‌اند. قانون منبعث از حقوق و مسبوق به اختیار و انتخاب آدمیان محق، مدار جامعه‌ی مدنی است؛ نه هر نظامی و هر قانونی و هر انسانی. این جامعه‌ی مدنی با اندیشه‌ی دینی رایج و با قرائت موجود از دین به سختی پیوند می‌خورد، مگر این که ما قرائتمان را مشمول تجدید نظر قرار دهیم. در جای دیگر هم آورده‌ام که ما در جهان جدید، مردم را شهروند می‌دانیم، که ترجمه‌ی کلمه‌ی Citizen است. این مفهوم کاملاً جدیدی است، در مقابل رعیت و یا عضو امت. در گذشته، مردم یا عضو امت دینی بودند، یا رعیت سلطان. اما در حال حاضر، فرد ساکن جامعه را شهروند می‌شمارند و همین مفهوم، برای او حقوق مساوی با دیگران ایجاد می‌کند. در حالی که در گذشته، اگر کسی را اقلیت دینی می‌شمردند، به نحو طبیعی و بنا بر تعریف، واجد حق کمتری بود و یا اگر او را رعیت می‌گفتند، در اصل یک موجود مکلفی بود که حداقل حقوق را داشت. بنابراین، مفهوم شهروند را نمی‌توان با عضو امت یا رعیت پیوند داد. گره زدن و آشتی بخشیدن میان حق و تکلیف، کار آسانی نیست. امیدوارم آقای خاتمی، که چنان مفهومی را پیشنهاد کرده و وجهی همت خود قرار داده‌اند، از عهده‌ی حل معضلات تئوریک آن برآیند تا در بنا کردن چنین جامعه‌ای موفق افتند.

• پس به نظر شما، قرائت تکلیفی از دین، با جامعه‌ی مدنی تعارض دارد؟

بنا بر «قبض و بسط»، باید به انسان‌شناسی خود مراجعه کنیم. انسان «مکلف»، مبنای درک کلاسیک دینی است. «انسان محق»، البته درک دینی دیگری به ما می‌دهد. گمان من این است که انسان مکلف مفهومی اشعری است و انسان محق، مفهومی اعتزالی. و لذا، سابقه‌ی این دو را در سنت می‌توان جست.

- به نظر می‌رسد کسانی نیز همین مشکل را احساس کرده‌اند و به همین دلیل، گفته‌اند که چون انسان مکلف است، ما نمی‌توانیم جامعه‌ی مدنی نداشته باشیم. جامعه‌ای که با انسان مکلف هم‌ساز است، جامعه‌ی ولایی است. از این رو، در جامعه‌ی ما کسانی در مقابل جامعه‌ی مدنی، مفهوم جامعه‌ی ولایی را مطرح کردند.

آن‌ها حرف‌های عوامانه‌ای است. من کمتر دیده‌ام کسانی به این تحلیل رسیده باشند که جامعه‌ی ولایی جامعه‌ی تکلیفی، و جامعه‌ی مدنی جامعه‌ی حقی است و لذا، این دو با یکدیگر به راحتی جمع نمی‌شود. حتی دیده‌ام بعضی از افراد ناآگاه را که گفته‌اند جامعه‌ی دینی، به‌ترین نوع جامعه‌ی مدنی است. این عده، هر اصطلاح تازه‌ای که ظاهر می‌شود، آن را مسخ و لوٹ می‌کنند. به هر حال، جامعه‌ی مدنی یک مفهوم فربه مدرن است و تلاش تئوریک بسیاری لازم دارد تا بتوان آن را در دل اندیشه‌ی دینی نشان داد. حق این است که در تقسیم‌بندی‌های اجتماعی، توده‌ها را می‌توان به توده‌های دین‌دار و غیردین‌دار تقسیم کرد. اما جوامع را نه. جوامع به صنعتی و غیرصنعتی و امثال آن تقسیم می‌شوند و هر کدام می‌توانند بادین یا بی‌دین باشند.

- به خاطر دارم شما چند بار فرمودید خوب نیست عارفان به قدرت و حکومت برسند و عرفان را آغشته به سیاست کنند. هم‌چنین گفتید به علت رابطه‌ی مرید و مرادی در عرفان، یکی از آفات حکومت عرفانی، بنا کردن دیکتاتوری است. می‌خواستم در این باره توضیحات بیشتری بدهید.

همین‌طور است که گفتید. اولاً عرفان تئوری‌ای برای اقلیت است؛ نه اکثریت. اگر با تئوری اقلیت بخواهیم اکثریت را اداره کنیم، این مسأله ناچار به ایدئولوژی‌اندیشی و توتالیتاریسم خواهد انجامید. ثانیاً، یکی از مقومات سلوک عرفانی، ارتباط مریدی و مرادی است، که این هم نباید در حکومت وجود داشته باشد. در حکومت، بین حاکم و محکوم باید رابطه‌ی تساوی و انتقاد برقرار باشد. به همین سبب، عرفان یک نظریه‌ی اقلیتی و حاشیه‌ای است که برای اهل آن مطرح شده است. برای متوسطان، اخلاق متوسط و دین عامه لازم است. همگان اهل غفلتند و نوادری هستند که از این غفلت رسته‌اند و عرفان برای آن نوادر است. و در هر تئوری اجتماعی - سیاسی، باید غفلت همگان را منظور داشت. در غیر این صورت، جفا به اکثریت خواهد شد.

• از نظر فرانتس نویمان، روشن‌فکر که وجدان نقاد جامعه و شغل اصلی‌اش تولید فکر است، در رژیم‌های دموکراتیک، از راه فروش آزادانه‌ی فراورده‌های خویش در بازار آزاد زندگی می‌کند. اما در رژیم‌های دیکتاتوری، روشن‌فکر دو راه در پیش دارد: یکی هجرت فیزیکی و قبول غربت، دومی «به درون جلای وطن کردن» یا «به هجرت‌گاه درونی رفتن». به گمان نویمان، کسانی چون کانت و اسپینوزا، به لحاظ سیاسی به درون هجرت کردند تا دست‌آوردهای معرفتی بزرگی به بشریت عرضه کنند. اما تنها چاره‌ی روشن‌فکران مخالف در رژیم‌های توتالیتار، مهاجرت فیزیکی است. «رهایی درونی» در چنین احوالی، مساوی با دست کشیدن کامل از فعالیت فکری است. پاسخ به این پرسش که فراورده‌های فکری مهاجران به درون، در آلمان و ایتالیا چه بود، در یک کلمه خلاصه می‌شود: هیچ. میزهای مهاجران به درون، همه خالی بود. هیچ دست‌نوشته‌ای نبود که در ایام دیکتاتوری، به رشته‌ی تحلیل درآمده باشد و نویسنده‌ای انتشار آن را به امید سقوط رژیم توتالیتار در کشوی میز پنهان کرده باشد.

اما روشن‌فکری که هجرت فیزیکی (ترک وطن) می‌کند، تنها محل اقامت خویش را تغییر نمی‌دهد. بلکه باید از سوابق تاریخی و تجربه‌های مشترک ببرد و زبان تازه‌ای بیاموزد تا با این زبان و از راه آن، بیانیشد و امور را تجربه کند. خلاصه در یک کلام، باید زندگی جدیدی به وجود آورد. آنچه او باید خویشتن را با آن سازگار کند، از دست دادن حرفه، پیشه، مال، مقام، و منزلت نیست - که البته آن نیز در حد خود دردناک است - بلکه سازگاری با سنگینی فرهنگی دیگر است.

با توجه به این که بسیاری از روشن‌فکر ایرانی، هجرت فیزیکی را تجربه کرده‌اند و شما نیز در سال گذشته، کمی کمتر از یک سال، اجباراً در خارج از کشور بودید، در این باره چه نظری دارید؟

درباره‌ی سخن خوب فرانتس نویمان، باید بگویم هجرت، یکی از خصیصه‌های روشن‌فکری است؛ چه در حکومت‌های دیکتاتوری، چه در غیر آن. در کتاب روشن‌فکری و رازداری و دین‌داری، گفته‌ام تا روشن‌فکری از وطن مألوف خود - به خصوص وطن مألوف فکری - یعنی جغرافیای معرفتی‌اش هجرت نکند و فضاها را نیازماید و برنگردد، روشن‌فکر نمی‌شود. هجرت، هر چه باشد، یک مفهوم قرآنی است و کسی که نمی‌گذارد وظیفه‌اش را انجام دهد، اگر می‌تواند، باید هجرت کند. وگرنه، به قول قرآن، هنگام مرگ با خشم فرشتگان روبه‌رو خواهد شد و به او خواهند گفت: «ألم تکن أرض الله واسعة فتهاجروا فیها: مگر زمین خدا بزرگ نبود و مهاجرت در آن ممکن نبود؟» سخن توین‌بی در باب نقش تمدن‌ساز مهاجرت‌ها را هم خوانده‌ایم و شنیده‌ایم. باری؛ محال است که کسی تک‌منبعی باشد و روشن‌فکر شود. یکی از خصوصیات روشن‌فکری، چندمنبعی بودن است. این چندمنبعی بودن، از چند طریق حاصل می‌شود که یکی از آنها مهاجرت کردن است؛ خواه مهاجرت مختارانه، خواه اضطراری. به هر حال، دست‌آورد این مهاجرت نیکو خواهد بود. گاهی مهاجرت‌ها درونی و گاه بیرونی است. یعنی گاه وضع بیرونی چنان است که روشن‌فکر

هیچ فضا و مجالی برای تنفس پیدا نمی‌کند و هیچ اثر و برکتی بر وجود او مترتب نیست. این‌جا حق اوست که از خفه شدن بگریزد و نور و هوا و آفتاب تازه‌ای بجوید و پس از مدتی، مثل خورشیدی درخشان و پر نور، دوباره طلوع کند. شرط چنین مهاجرت درونی، اولاً تشخیص وضعیت است، ثانیاً دچار وسوسه‌ها و جاذبه‌های گونه‌گون نشدن و دل به دل‌بستگی‌های حقیر نسپردن، و ثالثاً داشتن سرمایه‌های جدی. خلاصه، چنین نیست که هر کسی ساکت بنشیند و یا به گوشه‌ای عزلت و انزوا پناه ببرد یا از وطن بگریزد، پس از مدتی مانند خورشیدی مجدداً طلوع کند و برای عالم روشنی بیاورد. بعضی‌ها در غروب و افول خود می‌میرند و هیچ تأثیری هم از خود به جا نمی‌گذارند. ما در فرهنگ خودمان، کسانی مانند غزالی داشته‌ایم که از هجرت درونی و بیرونی استفاده برده‌اند. غزالی هم به درون رفت و از شک آغاز کرد، هم به بیرون رفت و پس از سال‌ها بازگشت و با خود ارمغان‌ها و هدایای زیادی برای هم‌عصران و آیندگان آورد. مهاجرت، چیزهای زیادی به آدمی می‌آموزد. در درجه‌ی اول، مهاجرت زایل کردن تعلقات است و هیچ‌چیز برای روشن فکر، از داشتن تعلقات زیان‌آورتر و مهلک‌تر نیست. این تعلقات، می‌تواند انواع و اقسام داشته باشد: تعلقات قدرتی، خانوادگی، محیطی، محفلی، مالی، شغلی، و امثال این‌ها. مهاجرتی سودمند است که بریدن تعلقات در آن، با عمد و قصد صورت بگیرد؛ نه از روی فرار. این مهاجرت‌های مفید، نوعی مرگ اختیاری است و اگر هیچ سودی هم نداشته باشد، لااقل آدمی را از دغدغه‌ها و مشغولیت‌های حقیر و بیهوده رها می‌سازد. اگر انسان در فرصت به دست آمده تأمل کند و از تجربه‌های پیشین خود جمع‌بندی‌های تازه‌ای انجام دهد، تجربه‌های دیگران را مد نظر قرار دهد و از بیرون به محیط خود بنگرد، درس‌های بسیار خواهد آموخت. اصولاً نگاه کردن تماشاگرانه، نه بازیگرانه به بازی، نکته‌های بسیار به آدمی یاد می‌دهد. به هر حال، من نفس مهاجرت را بسیار سودمند می‌دانم؛ خواه اضطراری باشد و خواه اختیاری. اما این نکته را نیز یادآور می‌شوم که پاره‌ای از مهاجرت‌ها بهانه‌ای برای پوشاندن بی‌استعدادی، بی‌لیاقتی، و راهی است برای فرار از مسئولیت‌ها و سختی‌های مبارزه. این‌ها را نباید مهاجرت نامید. انسان بزرگ‌ترین قدرتش در فریفتن خود است و بعد هم دیگران. خود را نباید فریفت. کار روشن فکری، عزم و همت و صبوری پیامبرانه می‌خواهد. این کار دشواری‌ها دارد، دشمن‌های زیاد به بار می‌آورد، تنگناهای فراوان می‌آفریند و بسیاری از تعلقات شیرین دوستانه و خانوادگی و شغلی و غیره را از انسان می‌گیرد؛ هرچند در کنار این‌ها، تحسین‌هایی نیز برمی‌انگیزد و بسیاری را نیز به سوی آدمی جذب می‌کند. اگر روشن فکر از عزم قوی، سرمایه‌ی غنی، و اندیشه‌ی ژرف برخوردار نباشد، در مقابل این دشواری‌ها خواهد شکست، راه خود را ترک و سود و سرمایه را فنا خواهد کرد.

• ریمون آرون، در کتاب *افیون روشن فکران*، مارکسیسم را افیون روشن فکران می‌خواند. من فکر می‌کنم اگر قرار باشد ما کتابی درباره‌ی افیون روشن فکری در ایران بنویسیم، در صدر آن باید از افیون دولت‌ستیزی روشن فکران ایرانی نام ببریم. روشن فکر ایرانی، در سطح تئوریک، غالباً اساس ریشه‌های مشروعیت یک حکومت را زیر سؤال می‌برد و آن حکومت را فاقد پشتوانه‌ی نظری و مشروعیت مردمی می‌کند و در چنین شرایطی، تمام راه‌های گفت‌وگو میان روشن فکر و حکومت مسدود می‌شود و چاره‌ای جز انقلاب و خشونت بر جای نمی‌ماند. این بن‌بستی است که بارها تجربه شده است. آیا شما این توصیف را از رویکرد روشن فکری ایران تأیید می‌کنید؟ و به نظر شما، برای گریز از چنین رویکردی چه باید کرد؟

درباره‌ی مطالب آرون، نکات بسیاری می‌توان گفت. ولی من توجهم را بیش‌تر معطوف به آن سؤال شما می‌کنم که آرون گفته بود مارکسیسم نیز بدل به افیون روشن فکران شده است. من با او موافقت دارم.

واقعاً مارکسیسم به صورت یک مذهب دگم درآمد و صورت یک ایدئولوژی بسته را به خود گرفت و از روشن‌فکران ورود در تشکیلات آهنین حزبی، تعطیل ذهن، تعبیت و تقلید کورکورانه از مواضع حزبی را می‌خواست و این مطلقاً با روشن‌فکری و آزادفکری منافات داشت و درست به همین دلیل، احزاب کمونیست رفته‌رفته تهی‌دست‌تر و بینواتر شدند و قدرت ابداع تئوریک را از دست دادند و به قول تئوبی، از دادن پاسخ‌های تازه به سؤال‌های تازه فروماندند و سرانجام، به حال احتضار و مرگ افتادند. بنابراین، هیچ‌چیز، خصوصاً در عالم روشن‌فکری، نباید نقش مخدر و افیون پیدا کند. انضباط حزبی آهنین، چنین افیونی است.

البته قدرت‌ها و حکومت‌ها، گاه غیرمشروع می‌شود. اما نفس اقتدار را مذموم دانستن، امر دیگری است. ریشه‌های مشروعیت و عدم مشروعیت نیز مسأله‌ای در خور توجه است و این به تئوری ما در باب عدالت برمی‌گردد. حکومت غیرعادل، نامشروع است؛ نه حکومت غیرشیعی یا غیراسلامی. به نظر من، دینی بودن یا نبودن، ملاک مشروعیت نیست. عدالت است که در این‌جا اصل اصیل است و البته در سایه عدل، دین حق هم بسط و تحقق می‌یابد. و آن عدالت هم البته عدالت متجسم در سیستم است، نه فرد. امروزه کسانی از مداحان، بعضی از علمای زمان صفویه را که با حکام جور و ارباب بی‌مروت دنیا همکاری می‌کردند، تبرئه می‌کنند، بدین دلیل که حکومت صفویان اولین حکومت شیعی بود که پس از قرن‌ها قوام می‌گرفت و حاجت به حمایت داشت. این استدلالی است از بن باطل، و شبیه استدلال آخوندهای حجاز است که از سلطنت فهد و اولاد او حمایت می‌کنند، بدین دلیل که تنها حکومت وهابی در جهان است و آن را نباید تضعیف کرد و از خطاهایش باید چشم پوشید. مقولات فرقه‌ای را در مشروعیت حکومت‌ها دخیل دانستن، چشم بستن بر مظالم را ایجاب می‌کند و نظام را به جای حق می‌نشانند، در حالی که حق باید مقدم بر نظام باشد. در مشروعیت، باید به مقولاتی اعم از فرقه‌ها و مسلک‌ها تمسک کرد؛ چون عدالت و توسعه و... شما رأی مرا در باب عدالت می‌دانید. من معتقدم (و در مقاله‌ی «اخلاق خدایان» [کیان، ۱۸] آورده‌ام) عدل فضیلتی برتر از سایل فضایل یا در عداد آن‌ها نیست. بلکه عین عمل به قواعد (استثناپذیر) اخلاقی است و لذا، به نام عدل، نمی‌توان احکام اخلاقی را زیر پا نهاد و پرونده‌سازی و شکنجه و بهتان و آبروریزی و ریا و تظاهر را پیشه گرفت و گفت برای اقامه‌ی عدل و رعایت مصلحت نظام، چاره‌ای از این اعمال نیست (چنان‌که کمونیست‌ها می‌کردند) و هدف وسیله را مباح می‌کند. نه؛ عدل عمل به همین احکام و فضایل اخلاقی است و بس. و حکومتی که علی‌الغلبه به راه ناصواب می‌رود (تحت هر نامی و هر لوایی و با تمسک به هر ایدئولوژی و مسلک و مرامی) و اکثر مردم را در رنج و مضیقه می‌نهد، حکومتی غیرعادل و غیرمشروع است. نارضایی و سخط عامه، علامت و بل عین سخط خداوند است. بهانه جستن و به یمن و یسار رفتن و مشروعیت خود را از منابع دیگر خواستن و جستن، محض خبط و جهالت است. باری؛ متجددان ما - خصوصاً در ایران - از دو شاخه‌ی فکری الهام می‌گرفته‌اند: یکی مارکسیسم که قدرت‌ستیز و دولت‌ستیز بود، دیگری تصوف که با قدرت مبارزه و معاوضه می‌کرد. اصلاً یکی از خصیصه‌ها، بلکه فضیلت‌های تجدد در جامعه‌ی ما، چپ‌گرایی، قدرت‌ستیزی، و دولت‌ستیزی بوده است. به نظر من، در حال حاضر کار روشن‌فکری دقیقاً تصحیح این خطاست. ما نمی‌توانیم و حق نداریم با قدرت، از آن نظر که قدرت است، مبارزه کنیم. بلکه باید بافت فرهنگی قدرت را بشناسیم و با آفات آن مبارزه کنیم. ما نمی‌توانیم با ثروت و معرفت، از آن نظر که ثروت و معرفت است، مبارزه کنیم. بلکه باید با متراکم شدن آن‌ها در یک جا و عدم توزیع عادلانه‌شان مبارزه کنیم.

به هر حال، روشن‌فکری نوعی پاک‌دامنی یا تقوای پرهیز نیست، بل که نوعی تقوای ستیز است؛ یعنی ستیزگری با جنایت‌ها و فسادها، در عین پاک‌دامنی و پارسایی و برخوردار نشدن از تعلقات قدرت. این مقتضای روشن‌فکری است. به هوش باشیم و قدرت را منحصر در مدیریت سیاسی ندانیم. بل که آن را در قدرت فرهنگی و تبلیغی و امثال این‌ها نیز متجلی ببینیم و اذعان کنیم که روشن‌فکر نیز موجود قدرت‌مندی است و لذا، به طور کلی از قدرت گریختن، ناممکن است.

من همواره یکی از نقدهایی که به صوفیان و عارفان داشته‌ام، این بوده است که آن‌ها، به طور کلی، زندگی را بی‌مقدار و آدمی را بی‌اختیار می‌دانستند و در ارتفاعی پرواز می‌کردند که فقط سایه‌شان بر زمین می‌افتاد، گویی خودشان بر زمین زندگی نمی‌کردند. حافظ یک متفکر زندگی‌شناس بود و از زندگی متنعمانه بر زمین، شرم‌منده و گریزان نبود و معتقد بود سرنوشت ما این است که بر روی زمین زندگی کنیم و متنعم به نعمت‌های حیاتی باشیم. اما همین حافظ کام‌جو و زندگی‌طلب هم فقط از نعمات بزمی استفاده می‌کرد و از اخلاق حماسی و نعمت‌هایی از جنس قدرت و جاه‌کناره می‌گرفت و می‌گفت:

شکوه تاج سلطانی که بیم جان در آن درج است
کلاهی دلکش است اما به ترک سر نمی‌ارزد...

تو را آن به که روی خود ز مشتاقان بپوشانی
که شادی جهان‌گیری غم لشکر نمی‌ارزد

غزل ۱۴۸، بیت ۴ و ۶

یعنی حتی نزد این متفکر ناقد تصوف هم قدرت، امر مذمومی تلقی می‌شود و نعمت به حساب نمی‌آید؛ به طوری که نعمت‌های دیگر را بر آن ترجیح می‌داد. متأسفانه این پیشینه‌ی تاریخی، همچنان با متجددان ما هست. نقد و غربال کردن چنین سنت‌ها و توبه کردن از پاره‌های ناصواب آن، جزء وظایف روشن‌فکری است.

• به نظر می‌رسد شما همواره در نوشته‌هایتان می‌خواهید دین و مدرنیته را سازگار کنید. یعنی از دین قرائتی ارائه می‌کنید که دین‌داری در عالم مدرن امکان‌پذیر باشد. موقعی هم که مفاهیم مدرن را می‌خواهید تحلیل کنید، معمولاً این‌ها را به قالب سنت می‌ریزید. در مقاله‌ی «صراط‌های مستقیم»، پلورالیسم را که یکی از مفاهیم مدرن است، کاملاً به زبان سنتی بیان می‌کنید، به طوری که گویی این تفکر (پلورالیسم) در سنت خودمان و در عرفان خودمان وجود داشته. حال اگر چنین پدیده‌ای در سنت و فرهنگ ما و یا در تفکر مولوی وجود داشته است و با توجه به این که شما تغییرات معرفتی را مقدم بر تغییرات اجتماعی می‌دانید، این سؤال مطرح می‌شود که چه‌گونه این تفکر هیچ نقشی در عمل ما نداشته است؟ در بحث «روشن‌فکری دینی» نیز شما می‌فرمایید روشن‌فکری یک پدیده‌ی مدرن است. بعد در مقام مثال، حافظ را که به دنیای ماقبل مدرن تعلق دارد، به عنوان یک روشن‌فکر مطرح می‌کنید.

درباره‌ی پاره‌ی پایانی سؤال شما باید بگویم روشن‌فکری اضلاع زیادی دارد. ذاتیات و مقوماتی دارد و اعراضی. یکی از اضلاع روشن‌فکری، ناقد جامعه‌ی خویش بودن است. من به این اعتبار حافظ را روشن‌فکر می‌نامم و قطعاً حافظ در نقد جامعه‌ی خویش بسیار تواناتر و دلیرتر از مولوی بوده است. شما اگر تمام دیوان شمس و مثنوی مولوی را نگاه کنید، در شصت هزار بیت آن، آن‌قدر سخن از نقد ریا و نفاق و تظاهر نرفته است که در چهار هزار بیت حافظ رفته است. حافظ ریا و نفاق را آفت و بیماری بالفعل جامعه‌ی خود می‌دانست و علیه آن اقدام می‌کرد. اما چنین ادعای سفیهانه‌ای ندارم که حافظ مفاهیم مدرن را آورده و یا

بر مرز مدرنیته و سنت راه می‌رفته است. من با توجه به یکی از اضلاع روشن‌فکری است که حافظ را روشن‌فکر عصر خود خوانده‌ام.

حال به قسمت نخست سؤال می‌پردازم. من به گسست معرفتی ناقص میان جهان جدید و جهان گذشته واقفم و معتقدم اگر کسی این گسست را منظور نکند، به درک جهان جدید نائل نخواهد شد. در پاره‌ای از نوشته‌هایم، کوشیده‌ام حتی‌المقدور فهرست کاملی از گسست‌ها یا تفاوت‌های جهان جدید و جهان قدیم ارائه کنم و بگویم مدرنیته، همان مفاهیم مدرن است و بقیه، هر چه هست، تابع آن. اصلاً اگر مفاهیم جدید را از جهان جدید بگیرد، چیزی جز صورت‌ها و اجسام بی‌جان از آن باقی نمی‌ماند. کامپیوتر، هواپیما، راه‌آهن، و داروهای شیمیایی، جهان جدید را نمی‌سازد. بل که جهان جدید قائم به مفاهیم جدید است و این مفاهیم، از جهان قدیم غایب بوده است. اما چنین نیست که جهان گذشته با جهان جدید، گسست کامل معرفتی داشته باشد. به هر حال، پاره‌ای از مفاهیم جدید را می‌توان ردگیری کرد و جای پای آن‌ها را در عالم قدیم دید. حقیقت این است که برخی از این مفاهیم جدید، به طور مبهم، به ذهن پاره‌ای از متفکران قدیم می‌آمد. اما حجاب‌ها و سدهایی در پیش آن‌ها بود که به آنان اجازه‌ی عبور و ورود به جهان جدید را نمی‌داد. من در یکی از سخنرانی‌هایم، درباره‌ی ابن‌خلدون گفتم که او به مفهوم قانون علمی جدید در جامعه‌شناسی نرسید، زیرا مفهوم «طبیعت» ارسطویی مانع آن بود. در واقع، تقریباً تمام مقدمات لازم برای پدید آوردن علم جدیدی به نام جامعه‌شناسی، نزد ابن‌خلدون حاضر بود. اما فقط یک سد در برابر آن وجود داشت و آن سد، مفهوم طبیعت بود. یکی از نویسندگان که در باب امتناع اندیشه سخن می‌گوید، از مطلبی که گفته بودم اقتباس غلط کرد و آن را در کتاب خود آورد و متأسفانه به شکل مسخ‌شده‌ای هم مطرح کرد و به‌درستی نیز دریافت که منظور من از مفهوم بیعت چه بوده و چه‌گونه و به چه نحوی این امر مانع ورود ابن‌خلدون به عالم جدید شده است و گمان کرد که چون در مفهوم طبیعت، غایت مندرج است و غایت امری ارزشی است، پس طبیعت سد راه علم جدید است. خلط‌ها و خبط‌های متعدد در این کلام هست. باری؛ مفهوم حق و تکلیف نیز از آن دسته مفاهیمی است که گرچه ریشه‌هایش در گذشته بوده، اما تولد انسان محق، البته در بستر عصر جدید صورت پذیرفته است.

به هر حال، میان دیدی که ما از خود و طبیعت داریم، با دیدی که گذشتگان از خود و طبیعت داشتند، خندقی وجود دارد. طبیعت جدید، که کشف گاليله است و به زبان ریاضی نوشته شده، با طبیعت قدیم که کشف ارسطو بود و به زبان طبایع نوشته شده است، فرق دارد. همچنین، این طبیعت با طبیعت قبل از ارسطو که به زبان عادات خدایان نوشته می‌شد، متفاوت است. تعبیر ارسطو این بود که وقتی فیلسوفان طبایع را وضع کردند و به جای عادات و رفتار خدایان نهادند، فلسفه آغاز شد. پس سخن از ماهیات و طبایع، آغاز فلسفه بود و کشف زبان ریاضی در طبیعت، آغاز علم جدید است. علم، همچنین زبان فلسفه‌ی جدید را نیز واژگون کرد و جامه‌ی نویی به آن پوشاند. پس تفتن و تذکر به این گسست معرفتی، شرط درک جهان جدید است. اما این گسست معرفتی، همراه با پیوند علتی با عالم گذشته است. این نکته‌ای است که پاره‌ای از کسانی که در باب ربط و نسبت میان جهان جدید و جهان قدیم اندیشه می‌کنند، به‌درستی بر آن انگشت نگذاشته‌اند. جهان جدید، معلول جهان گذشته است. حتی مفاهیم جدیدتر، معلول تحولات جهان گذشته است. اما به لحاظ تنوریک، فرزند منطقی مفاهیم گذشته نیست. این نکته را باید کاملاً مد نظر قرار داد. به همین دلیل، من در جهان گذشته می‌گردم و حق گذشتگان را ادا می‌کنم و هرچه را که از آن‌ها قابل برداشتن است، برمی‌دارم و نسبت به پیوند مفهومی یا علّی آن‌ها با جهان جدید نیز حساسیت

به خرج می‌دهم. در عین حال، اعتراض شدید دارم نسبت به کسانی که مفهوم بیعت و شورا و امثال این‌ها را - که قبلاً وجود داشته - پدر و مادر مفهوم دموکراسی جدید معرفی می‌کنند. اعتراض من به آن‌ها، این است که چنین چیزی مطلقاً محال است. زیرا بنیاد اندیشه‌ی دموکراسی جدید، مفهوم حق است و در گذشته، انسان محق ساکن کره‌ی زمین نبوده، بل که انسان مکلف بوده است. چنین شکاف بزرگی میان جهان جدید و قدیم وجود دارد و نمی‌توان با بیعت و شورا آن را پر کرد. عده‌ای برای دفاع از اسلام می‌گویند چون مفهوم بیعت در اسلام است، پس دموکراسی به نحو اجمالی در آن وجود دارد. این عده، توجه ندارند که مفهوم بیعت، قبل از اسلام در میان قبایل عرب جاهلی هم بود و این برای اسلام فضیلت و فخری نیست که از بیعت استفاده کرده است. به علاوه، بیعت مفهومی مبتنی بر تکلیف، و دموکراسی مبتنی بر مفهوم حق است. به هر حال، استفاده‌ی من از آرای گذشتگان، به دو دلیل است: اولاً این که پاره‌ای از آرای گذشتگان، همچنان درخشان است و می‌توان در آن گوه‌های تازه‌ای صید کرد. (مثل استفاده‌ای که از مفهوم شکر یا ادب توان‌گری در مقابل مفهوم صبر یا ادب فقر کردم و نشان دادم که اخلاق توسعه و اقبال به دنیا، حتی با درک دینی کلاسیک هم می‌سازد و ترجیح فقر بر غنا، به هیچ‌رو ریشه‌ی اخلاقی ندارد. آن که اخلاقی است، گزاردن ادب مقام است. غنی باش و شکر بنه. چرا به سوی فقر می‌روی و صبر می‌کنی؟) ثانیاً، برای بومی و نزدیک کردن معانی به ذهن، لازم است ریشه‌های تاریخی (اعم از علّی و مفهومی) آن‌ها را بیابیم و با فهم و نقد آن‌ها، وارد عالم جدید شویم. من در استفاده از زبان، سعی می‌کنم تداوم آن را حفظ کنیم. یعنی آنچه را می‌توان از سعدی و حافظ و... حفظ کرد، حفظ کنم. در جالپی که مطلقاً زبان گذشتگان یارای کشیدن بار مفاهیم جدید را ندارد، از ابداعات مفهومی جدید استفاده می‌کنم. این مطلب را هم اضافه کنم که من خود، به شدت مخالف ترجمه‌ی ایدئولوژیک هستم؛ یعنی این که بگویم مثلاً مفهوم «شهروند» در ترمینولوژی *terminology* سیاسی جدید را به مفهوم «رعیت» در گذشته برگردانم و یا مفهوم دموکراسی را به بیعت. من نام این کار را ترجمه‌ی ایدئولوژیک می‌گذارم. این نوع ترجمه، گسست معرفتی را منظور نمی‌کند و در پاره‌ای از موارد، راه‌زنی علمی و معرفتی به شمار می‌آید.

- من در سؤال قبل، این انتقاد را داشتم که شما مفاهیم مدرن را به زبان سنت بیان می‌کنید. حالا همان انتقاد را به شکل دیگری مطرح می‌کنم. پوپر یکی از مسؤولیت‌های روشن‌فکران را پرهیز از آلودگی کلام می‌داند و می‌گوید باید آن‌گونه سخن بگوییم که اگر دیگران خطایی در سخنان ما دیدند، بتوانند به سادگی آن را بیابند و نشانمان بدهند. او از زبان غامض، پرطمطراق، نامفهوم، و دویله‌وی امثال هایدگر، هگل، و هابرماس گلایه می‌کند. حال اگر پوپر مقاله‌ی «آزادی چون روش» یا مقاله‌ی «صراط‌های مستقیم» [کیان، ۳۶] شما را می‌خواند، آیا برنمی‌آشفست؟ چرا شما دیگر به شیوه‌ی فیلسوفان تحلیلی نمی‌نویسید؟

پوپر راست می‌گوید که مغلق نوشتن گناه است، اما فضل‌فروشی در نوشتن، جنایت. حقیقتاً نوشته‌های پوپر نیز نوشته‌های ساده و نیکویی است؛ نه از این جهت که عمیق نیست، بل که از این جهت که راه نقد را بر خواننده کاملاً باز می‌گذارد. من نمی‌دانم نوشته‌هایم تا چه اندازه مستحق چنین نقدی است. من نه تعقید عمدی در نوشته‌های خود می‌آورم و نه خدای‌ناکرده در مقام فضل‌فروشی هستم. اگر گاهی در کلامم پیچ‌وتابی دیده می‌شود، ناشی از انس ذهنی من به ادبیات کلاسیک است. ولی می‌کوشم در جایی که باید استدلال کرد، استدلال از صراحت کافی برخوردار باشد. من خود از ناقدان نوشته‌هایی هستم که بدون حجت، مدعا بر مدعا می‌انازند و دست خواننده را برای دنبال کردن

مستدلانه‌ی سخن نمی‌گیرند. به هر حال، پیوند میان کلام با ادبیات کلاسیک عیبی ندارد، مگر این که - خدای‌ناکرده - پوششی بر حجتی باشد که باید از آن پرهیز کرد.

• آیا اگر گرفتار سعدی، مولوی، و حافظ نبودید و به شیوه‌ی فیلسوفان تحلیلی می‌نوشتید، مقاله‌ی «صراط‌های مستقیم» و «آزادی چون روش»، شکل دیگری پیدا نمی‌کرد؟

این حکم درباره‌ی هر کسی صادق است. یعنی اگر ذهن دیگری پیدا کنیم، قلم دیگری هم پیدا خواهیم کرد.

• منظور من این بود که استدلال شما در پناه مفاهیم ادبی و عرفانی که از مولوی، حافظ، و سعدی می‌آوردید، گم می‌شود. یعنی در مقاله‌ی «اخلاق خدایان»، «صراط‌های مستقیم»، و «آزادی چون روش»، خواننده نمی‌داند استدلال‌های اصلی شما چه بوده است. فیلسوف تحلیلی، ادله‌ی خود را در پس مفاهیم عرفانی مخفی نمی‌کند.

شاید پاره‌ای از مقالات من احتیاج به بازسازی منطق داشته باشد و در آن صورت، البته بسیار خشک و عبوس خواهد شد. یکی از دوستانم «قبض و بسط» را به صورت منطقی کامل درآورد. آن‌گونه بازسازی، شاید برای منتهمیان خوب باشد. اما برای مبتدیان چه‌طور؟ من در مقالاتم احتجاج می‌کنم. ولی نمی‌دانم. شاید با تأثیرپذیری از شیوه‌ی ملاصدرا یا مولانا، این احتجاجات منطقی و فلسفی را با پاره‌ای از تعبیرات ذوقی می‌آمیزم. حقیقت این است که من در مقام نوشتن، به تداعی‌های ذهنی احترام می‌گذارم و آن‌ها را در بند نمی‌کنم و همان وحشی‌صفتی را که در ذهن است، در کلام هم می‌آورم. ناقدان انگشت بر نکته‌های تاریک و باریک می‌گذارند و طالب وضوح بیشتر می‌شوند. شما راست می‌گویید. من دو گونه نوشته دارم؛ جنگلی و باغچه‌ای. باغچه‌ای‌ها وقتی ظاهر می‌شود که سال‌ها از تولدشان گذشته باشد. اما جنگلی‌ها معلول فوران و طغیان معانی است و وحشیانه و بی‌رحمانه بر یکدیگر سبقت می‌گیرند تا بیرون جهند. این مصاحبه هم بیشتر باغچه بود تا جنگل. اگر جنگلی بود، وحشی‌تر از این می‌شد.

چون که خامش می‌کنم من از رشد
او به صد نوعم به گفتن می‌کشد
رفتن این آب فوق آسپاست
رفتنش در آسیا بهر شماسست
چون شما را حاجت طاحون نماند
آب را در جوی اصلی باز راند
خامشی بحر است و گفتن هم‌چو جو
بحر می‌جوید تو را، جو را مجو
از اشارت‌های دریا سر متاب
ختم کن والله اعلم بالصواب

قرائت فاشیستی از دین*

مقدمه

قرائت فاشیستی از دین، امری ناآشنا نیست. برای خود نحله‌ای است و این نحله، دیری است که ناکامانه می‌کوشد تا سیطره‌ی انحصاری خود را بر فرهنگ دینی کشور، تحمیل و تحکیم کند و با نشان دادن مهره‌هایی در دل نهادهای فرهنگی، احشا و امعای آن‌ها را به زهر قاتل خود بیالاید. اینک، پس از گذشتن هیجده سال از ولادت انقلاب، خطوط چهره و علامات ممیزه و اعضا و ایادی خاصه‌ی این مشرب، بسی آشکارتر از پیش شده‌اند. اینک حَمَلَه‌ی قرائت فاشیستی، و عَمَلَه‌ی استبداد دینی، هم سخن‌گو دارند، هم فقیه، هم تئوریسین، هم فیلسوف، هم قاضی، هم شاعر، هم مجله و روزنامه، و هم ارتش. پول بی‌امان و بی‌زبان هم در اختیار آن‌هاست. شیوه‌ها و زبان‌شان هم رفته‌رفته تشخص بسیار یافته است و آشکارا، شباهت بسیار با زبان و شیوه‌ی حزب توده دارد. جالب این که پاره‌ای از ایادی این نحله هم نسب از همان حزب می‌برند و در دستان نامبارک آن پرورش یافته‌اند. عناصری هم از اندیشه‌های حزب نازی آلمان در آن‌ها هست. در این قرائت از دین:

۱. در مورد آدمی:

الف - آدمیان، همه متهم و مشکوک و بددین و بدخواهند، مگر این که خلافت ثابت شود.
(یهودی‌ها، بالأخص، همه بد و بدخواه و بداندیشند.)

ب - فرد در مقابل دولت، هیچ است و هیچ حقوقی ندارد.

۲. در مورد نظام:

حق با نظام است، نه نظام با حق. حق آن‌جاست که قدرت آن‌جاست. حق را با نظام می‌سنجند، نه نظام را با حق.

۳. در روش:

الف - برای فروشکستن رقیب هیچ کاری نامجاز نیست (از دروغ زدن و افترا و پرونده‌سازی و آبروریزی، تا ضرب و جرح بدنی).

ب - حمله، بهترین دفاع است.

ج - نزدیک شدن به قدرت، بهترین تاکتیک است.

د - عقوبت به‌تر از پاداش، و خشونت به‌تر از عطوفت است.

ه - تراشیدن دشمن موهوم، بهترین گریزگاه است.

* نوشته شده در دی ماه ۱۳۷۵، در پاسخ به مصاحبه‌ای با یکی از اعضای فرهنگستان ادب و زبان ایران در ماهنامه‌ی صبح.

و - ترویج کینه و نفرت، کارگتر از عشق و محبت است.

ز - تکیه بر تئوری توطئه، به‌ترین تحلیل است.

۴. در مقولات سیاسی و اجتماعی:

طرفدار علم، پوزیتیویست است. طرفدار آزادی و دموکراسی، لیبرال است. طرفدار مدارا و تسامح، ماسونی است. طرفدار حقوق بشر، اومانیزست است. طرفدار توسعه، کاپیتالیست و امپریالیست است. و طرفدار هر یک یا همه‌ی این‌ها، غرب‌زده است.

۵. در زبان:

پرطنطنه و پرمدا و ولایت‌فروش و دروغ‌زن و خشونت‌ستا و ناسزاگو و رجزخواننده و لجن‌مالنده.

۶. در دین:

دین مسای است با تکلیف و تقلید و تکفیر و تزویر و تازیانه و لعنت و خشونت و محرومیت و عبوسیت و عربده و استبداد.

۷. در شخصیت:

حَمَلَه‌ی قرائت فاشیستی و عَمَلَه‌ی استبداد دینی، نوعاً افرادی بی‌اعتقاد، کم‌مایه، بدسابقه، متظاهر، قدرت‌طلب، رقیب‌شکن، مداح، و متلّونند؛ محفوف و محاط به لومپن‌ها.

این طایفه، علی‌رغم رعد و برقی که می‌کنند، برف و تگرگی نمی‌ریزند. قدرت در اندیشه و روش است و اندیشه‌ی اینان زیون‌تر از آن است که در دریای اجتماع موجی بیافکند یا جزیره‌ی تازه‌ای را فتح کند. عصبانیتشان هم گواه این ناکامی است. «یحسبون کلّ صیحة علیهم.» زبان زمانه‌ی زبانی دیگر است و اینان، بی‌جهت می‌کوشند تا خود را به کری بزنند. در روش، از این هم زیون‌ترند. روششان روشی است برای ناکامی و باتلاقی است برای خودفرسای. اژدها را هست قوت، حيله نیست.

گو بدون چندان که افزون می‌دود

از مردا دل جداتر می‌شود

مثنوی، ۶: ۲۲۵۷

الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِبُونَ صُنْعًا. (كهف، ۱۰۴)

فما ربحت تجارتهم و ما كانوا مهتدين. (بقره، ۱۶)

و حيل بينهم و بين ما يشتهون كما فعل بأشيائهم من قبل. (سبا، ۵۴)

خواجه پندارد که طاعت می‌کند

بی‌خبر از معصیت جان می‌کند

و حال همین «تحریف‌گران حقیقت و تقدیس‌گران خشونت»، در کار بسط امپراتوری صنعت‌گستر خویش، مهره‌ها و چهره‌های تازه رو می‌کنند. دیدنی و شنیدنی است که یکی از اعضای فرهنگستان زبان و ادب (که در اولین افاضات لغت‌شناسانه‌اش توضیح داد که علمانیت نمی‌تواند از ریشه‌ی «علم» باشد، چرا که «ن» در علمانیت سرش بی‌کلاه می‌ماند و با این افاضه‌ی عالمانه آشکار ساخت که چه قدر شایستگی آن مرتبت را دارد که در آن نشسته است و البته کارکنان فروتن جریده‌ی کیان به او حالی کردند

که به کلماتی نظیر عقلانیت و روحانیت نظر کند و دیگر چنان اظهار نظر نکند)، با کسانی می‌نشیند و همسخنی می‌کند که هنری جز ترویج قرائت فاشیستی از دین، و کاری جز تأیید و تحریک عملی استبداد دینی ندارند، و با این هم‌نشینی و همسخنی این سؤال را برمی‌انگیزد که: با کافران چه کارت، گر بت نمی‌پرستی.

و این البته از وی شگفت نیست. کسی که سیمینار انصار حزب‌الله را رونث می‌دهد و سخنران مراد و مقبول آنان می‌شود و با این کار، مهر تأیید بر هجوم ننگین و دانش‌سوز آنان به دانشگاه تهران می‌زند (نوزدهم مهر ماه ۷۴) و کلمه‌ای در تقبیح و تشنیع آن حرکت شنیع بر زبان نمی‌راند، عجیب نیست اگر با حامیان حرامیان هم بنشیند و «دیالوگی» دوستانه و همدلانه با آنان بکند و غبار شبهه از حقایق سودآور و نان‌وآب‌دار بزدايد و جامی بدهد و نانی بستاند تا فردا نوبت رفع شبهه از کدام حقیقت چرب و شیرین دیگر برسد! باری؛ اگرچه در آن دیالوگ همدلانه و نان‌وآب‌دار ذکر از کیان و مقاله‌ی «روحانیت»، همراه با نیشی کینه‌توزانه به صاحب این قلم و «قبض و بسط» او رفته بود، با این‌همه واجب نمی‌نمود که التفاتی به آن برود و وقتی به خصومت‌ورزی‌های کاسب‌کارانه‌ی آن نهاده شود. لیکن داورهای عالم‌نمایانه و پاسخ‌گویی‌های متکبرانه نسبت به آرای صاحب این قلم در باب روحانیت بود که باری تازه بر دوش این قلم نهاد و روشن‌گری و شبهه‌زدایی را لازم آورد.

آخرین دیدار من با روحانیت، در «سقف معیشت بر ستون شریعت» بود که پس از آن، با اختلافی که در امنیت جانی و شغلی من پدید آوردند، پرونده‌ی آن گشتگو را بستم و داورها را به نزد داور انداختم. اینک هم باید در همان فضای ناامن و نامیمون، در کمال حذر و احتیاط، به طعن و تحریف کسانی پاسخ بنویسم که در کمال رفاه و امنیت، و با چشمی به پاداش و منزلت، و دل‌گرم به نصرت ارباب آشوب و خشونت، بی‌پروا گپ می‌زنند و قلم بطلان بر آرای مخالفان می‌کشند.

نیزه بازی اندر این کوه‌های تنگ

نیزه‌بازان را همی آرد به ننگ

مثنوی، ۴: ۱۴۸۶

سخن من در «حریت و روحانیت»، این بود که نهاد روحانیت موجود (نه روحانیت ایده‌آل) را نه از روی تقوا می‌توان تعریف کرد، نه از روی فقه و اصول و فلسفه و تفسیر، و نه از روی کسوت و لباس. بسا کسان که نه از فضلی برخوردارند و نه از زهدی، و روحانی شمرده می‌شوند و بسا کسان که هم‌عالم‌اند و هم‌پارسا، لکن روحانی خوانده نمی‌شوند. ملاک و مقوم روحانی بودن، اینک «ارتزاق از راه دین» است؛ آن هم نه به معنی دین‌فروشی مذموم، بل به معنی تأمین حاجات مشروع از طریق شغل هدایت‌گری (بهره‌برداری نامشروع یا تجمل‌ورزی گزاف، خواه قاعده باشد خواه استثنا، علی‌ای‌حال، داخل در تعریف نهاد روحانیت نیست). من این وضع را به چهار دلیل نامطلوب شمرده بودم: یکی این که وقتی مذهب و مکسب بر هم منطبق شدند و کسانی سقف معیشت را بر ستون شریعت زدند، دیری نخواهد گذشت که حریت خود را در ابلاغ رسالت درخواهند باخت و دفاع خروشمندشان از مذهب، با شائبه‌ی دفاع جانانه از مکسب آمیخته خواهد شد و مرزهای معیشت و عقیدت در هم خواهند رفت و غرض حجاب هنر خواهد شد و خلوص و شفقت‌ورزی هدایت‌گرانه، جای خود را به اغراض و مطامع کاسبانه خواهد داد و کاسبان به جای عاشقان خواهند نشست و راه پیامبران که مأمور و مفتخر به هدایت بی‌اجرت بودند، تهی از راهرو خواهد ماند و مبلغان اجیر و مقلد، گوش به فرمان اولیای عقیدت‌فروش خویش، جا را بر هادیان مشفق و محقق و آزاده

تنگ خواهد کرد. دوم این که هدایت‌گری «به شرط مزد»، اصلاً هدایت‌گری نیست. هادیان «رَبِّ یَسِّرْ» گویان و «إِهْدِ قَوْمِی» خوانان، فقط به داعی شفقت بر خلق و عشق شورانگیز به حقیقت، در نهایت صبوری و بردباری و با تحمل مشقت و ملامت، به کار گران هدایت می‌پردازند و وقتی نابینا و چاه را می‌بینند، از سر سوز و دردمندی، خاکوش نمی‌نشینند؛ نه این که ابتدا اجرت طلبند و سپس هدایت عرضه کنند! سوم این که پیشه‌ی هدایت‌گری را نباید از پیشه‌ی طبیبان و محترمان دیگر قیاس گرفت. «طبابت به شرط مزد»، همچنان طبابت است و آثارش در همین جهان، قابل ضبط و نقد است و طبیب راستین از متطبّب جاهل، نه از سوی خواص، که از سوی عامه هم بازشناختنی است. به سخن دیگر، مزد گرفتن از عوام، طبیب را دنباله‌روی عوام نمی‌کند. خود عامیان از طبیب، دقت کارشناسانه و وسواس متخصصانه می‌طلبند؛ نه گردن نهادن به هوس‌های جاهلان و تسلیم شدن به خواسته‌های کودکان. اما عوام‌زدگی، که به قول مرحوم مطهری، از عقرب‌زدگی هم خطرناک‌تر است، همان داء عضال و درد بی‌درمانی است که روحانیت مرتزق از دست عوام را از پا درآورده است و آزادگی را از آنان ستانده است و آنان را دنباله‌روی عوام کرده است. سرّش هم این است که حرفه‌هایی چون طب، از دو روزن قابل نظارت و نقدند که بر علم دین، یکی از این روزنها بسته است. فهم صحیح از دین (بر خلاف طبّ صحیح)، فقط روز قیامت خود را نشان خواهد داد. «إِنَّ رَبَّکَ یَحْکُم بَیْنَهُمْ یَوْمَ الْقِیَامَةِ فِیمَا هُمْ فِیهِ یَخْتَلَفُونَ».

چهارم این که مرتزقه و مزدوران، در تاریخ دین، جز نشر نزاع و تعصب چه کرده‌اند؟ و جز ایجاد تفرقه و به جان هم افکندن فرقه‌ها چه میراثی بر جا نهاده‌اند؟ دین را باید محققان آزاده و دلیر و صاحب‌نظر و سیرچشم نشر و ترویج کنند، نه وابستگان و فرمان‌برداران و تلقین‌پذیران گرسنه و بی‌مایه. آن که آزادی خود را می‌دهد تا وجه معاشی بگیرد و روانه می‌شود تا عقیدتی را بفروشد، چه حرفی دارد در برابر کسی دیگر که او هم به جایی دیگر سر سپرده و نانی گرفته و معرکه‌ای به پا کرده است؟ یکی وهابیت‌فروشی می‌کند و دیگری تشیع‌فروشی. هر دو فروشنده‌اند؛ نه هدایت‌گر. چنین کسانی ممکن است در پروردن تعصب کامیاب شوند؛ اما در کاشتن نهال ایمان در خاک دل، هرگز. عشق بی‌غرض و شورانگیز انبیاء و پیروان حرّ و اجرت‌ناطلب آنان بود که پیام دین را در قلوب حق‌جویان زمین حاکم و راسخ می‌کرد و به اقطار عالم می‌برد؛ نه کام و نازجویی اجرت‌طلبان و حریت‌باختگان و هدایت‌فروشان.

روحانیت اینک نه تنها ارتزاق از راه دین می‌کند، که برخورداری‌های سیاسی هم از این طریق یافته است و حرکت هدایت‌گرانه‌اش بدین دو سبب، کند و سنگین شده است و لذا، اگر مدعی اقتدا به خاتم رسولان است و می‌خواهد حریت خود را بازیابد و در امر هدایت کامیاب باشد و به جای دنباله‌روی، پیش‌روی عامه کند و حقیقتاً نابینایی را از افتادن در چاهی رهایی بخشد، باید گرد ارتزاق را از دامن اهتمام خود بیافشاند و عاشقانه و آزادانه و سیرچشمانه، متاع دین را به جست‌وجوگران عرضه کند. بلی؛ اگر روحانیت همّ خود را مصروف انجام آداب و آیین‌های عبادی کند و به اجرای مراسم عقد و کفن و دفن و طواف و قربانی و ختم و روضه‌خوانی بسنده نماید و دست از هدایت بکشد، می‌تواند همچون روحانیان مذاهب دیگر، چشم‌داشت درآمد داشته باشد. اما روحانیت اسلام چنین نمی‌خواهد باشد.

این‌ها سخنان فروتنانه‌ی من بود. مخالفان به اعتراض برخاستند که چنان طرح و توصیه‌ای، روحانیت را به شدت لاغر و کوچک خواهد کرد و:

چو پرده‌دار به شمشیر می‌زند همه را

کسی مقیم حریم حرم نخواهد ماند

دیوان حافظ، غزل ۱۷۹

این اعتراض، به خودی خود، گواه آن بود که ارتزاق از راه دین، مقوم و قائمه‌ی نهاد روحانیت است و دگرگونی آن، به دگرگونی آن نهاد خواهد انجامید و در آن تعریف، گزافه‌گویی نرفته است. اما پاسخ من این بود که بلی؛ حجم روحانیت بسی کوچک‌تر از این خواهد شد که هست. ولی چه باک؟ «کم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله». یک عاشق چالاک بر یک خیل کاسب محتاط می‌چرید. و کار دین، کار عاشقان است؛ نه کار کاسبان. و:

نشان اهل خدا عاشقی است با خود دار

که در مشایخ شهر این نشان نمی‌بینم

دیوان حافظ، غزل ۳۵۸

کسانی اعتراض تلخ‌تری آوردند. از آن جمله سخنان ناسنجیده و نامؤدبان‌ه‌ی یکی از روحانیان قم بود (شیخ عبدالله جوادی آملی) که جسارتی به ساحت پاک پیامبر کرد و برآشفته از تعریف و توصیه‌ی متواضعانه‌ی ما، پروا نکرد و گفت پیامبر هنری نکرد که گفت «لا أسألكم عليه أجراً». دستش پر بود. به ما هم بدهند، می‌گوییم «لا أسألكم عليه أجراً». سخنی که اگر یک غیر روحانی گفته بود، خانه‌اش را بر سرش خراب می‌کردند. اکنون هم در معنا، سقف و ستون خانه‌ی او خراب است. مگر تدارک کند و استغفار بورزد. باز از این بدتر، ادعایی بود که همین گوینده کرد و گفت خدا در اموال مردم سهمی را برای روحانیون حوزه نهاده است تا به آن‌ها بدهند و پولشان پاک شود. آدمی از این‌همه تحریف و تضلیل حقیقتاً سرگیجه می‌گیرد. یک حکم فقهی که فهمی بشری است از دین (یعنی مسأله‌ی خمس ارباح مکاسب)، که آن هم متعلق به شیعه است، نه همه‌ی مسلمین؛ آن هم نه از بدو تشیع، که از قرن دوم؛ آن هم نه همه‌ی فقهای شیعه (چون اخباریان به اخبار تحلیل و اباحه عمل می‌کنند)؛ آن هم نه حکم، که تعیین موضوع (چون روحانیان را شایسته‌ی صرف خمس دانستن، از جنس تعیین موضوع است، نه خود حکم)؛ آن هم تعیین موضوعی که از قرن هفتم به این‌طرف رایج شده (قبل از آن، فقهای شیعه عموماً حکم به ایصاء و تدفین می‌کردند). چنین چیزی را با این تاریخچه‌ی پر تاب و طول، حکم قطعی الهی در تصحیح و تحکیم کردن، در پیش‌گاه الهی حقیقتاً زهره‌ی شیر می‌خواهد. باید این گوینده را به خود آورد و گفت نه چنین است که پنداشته‌ای. پیامبر اسلام دستگاه حریت‌ستانی و اجرت‌بخشی برای هدایت‌گری درست نکرد. این با گوهر رسالت او ناسازگار بود:

آتش دنیا بسوخت خرمن تقوا

تیغ معیشت بریخت خون شریعت

نازمت این شهریار دین که نهادی

سقف معیشت نه بر ستون شریعت

این‌ها همه و بسی بیش از این‌ها گذشت و پرونده‌ی بحث، به اجبار، مختومه شد. حال ببینیم قرائت فاشیستی از دین، چه تحفه‌ی تازه‌ای در انبان داشته که به تجدید مطلع پرداخته و دست به کار «فوق‌العاده ظریف جراحی چشم»! برده و مصاحبه‌ای را با عضو یادشده ترتیب داده است.

گفته شده است که «ایجاد تحول در حوزه، شبیه به جراحی چشم است و فوق‌العاده کار ظریفی است. یعنی اگر کسی خطا کند، اصل چشم از بین رفته است و بنابراین، کار هر کسی نیست.» بنا بر همین استدلال تمثیلی (که فی‌الواقع مبالغه‌ای است مستعار و پایش چوبین است و ارزش استدلالی ندارد، چرا که کسی می‌تواند تمثیل دیگری کند و نتیجه‌ی دیگری بگیرد) باید گفت برای جراحی چشم، مهم‌تر از همه چیز، بینا بودن خود جراح است. آن که چشمش را منافع و مطامع و محافظت ده‌ها مواضع، مجروح کرده است و مجبور است برای ادای یک عبارت، ده‌ها قید و ملاحظه در کار کند و در پیش هر ناظر و شاهدی، طعمه‌ای و لقمه‌ای بیافکند تا همه را راضی کند، چه حق دم زدن از دیده‌بانی دیدگان و رفوی جراحی چشمان دارد؟ سی که نیشی به «قبض و بسط» می‌زند، لگدی نثار شریعتی می‌کند، ماله‌ای ظریف بر نقد مطهری از وضع مالی روحانیت می‌کشد و باج فراوان از چپ‌های چپ و راست به روحانیان می‌دهد و تنها از اثبات مقام عصمت برای آنان کوتاه می‌آید تا هم دل انصار حزب‌الله را به دست آورده باشد، هم بر موج شریعتی‌ستیزی سوار شده باشد، هم محترمانه سخن مطهری را کنار زده باشد، و هم لبخند تحسین و تأیید بر لب روحانیت آورده باشد. از چنین کسی که حتی با ولی نعمت خود، یعنی مطهری، که نام و نان‌ش را مدیون اوست چنین می‌کند، و سخنش را چنین بی‌حجت و بی‌انصاف، از اعتبار و حجیت می‌اندازد، انتظار کدام قدرشناسی و حق‌گویی و اصلاح و جراحی می‌رود؟ مطهری مگر چه گفته بود؟ گفته بود روحانیت شیعی چون از دست عوام پول می‌گیرد، دنباله‌روی عوام و عوام‌زده است و روحانیت سنی چون از دست دولت و اوقاف پول می‌گیرد، دهان‌بسته و تسلیم نظام است و قدرت و جرأت ابراز وجود مستقل ندارد. و آن‌گاه پیشنهادی برای اصلاح نحوه‌ی امرار معیشت روحانیان داده بود (ایجاد صندوقی مرکزی)، در عین این که عدم ارتزاق از راه دین را ارجح، ولی غیر عملی شمرده بود. عضو یادشده می‌گوید: «این‌ها را باید در ظرف تاریخی خودش ارزیابی کرد و معلوم نیست اگر خود شهید مطهری بعد از پیروزی انقلاب بود، شبیه این پیشنهاد را عیناً مطرح می‌کرد.» به این می‌گویند خنده در رو و خنجر از پشت. ظاهراً حرمت نهادن و باطناً لگدمالی و بی‌حرمتی کردن. یک ظرف تاریخی مثل خم رنگ‌رزی درست کردن و از آن همه چیز را به رنگ مطلوب و مقبول خود، شعبده‌بازانه بیرون آوردن! نه آقا جان! ظرف تاریخی کدام است؟ مطهری استدلال می‌کند و استدلالش هم مقدمات روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه و کلی دارد و به قبل و بعد از انقلاب مربوط نیست. می‌گوید پول از دست هر کسی بگیری، حریت و استقلال را در برابر او از دست خواهی داد و رفته‌رفته به میل دل او عمل خواهی کرد. خواه دولت باشد، خواه رعیت. و آن‌گاه مثال می‌زند و درد دل آیت‌الله بروجردی را می‌آورد که چه‌گونه در مقام مرجعیت، گرفتار و گله‌مند عوام بوده است و خود شکوه می‌کند از این که روحانیت عوام‌زده، چنان سخن می‌گوید که علامت تأخر و منسوخیت اسلام است. حال این چه نسب‌ی کردن حقیقت است که بگوئیم آن مقدمات قبل از انقلاب یک طور نتیجه می‌داده و بعد از انقلاب نتیجه‌ی دیگری می‌دهد؟ مگر استدلال منطقی هم وابستگی به زمان و انقلاب دارد؟ کسی که از طرفی حجتی علیه سخن مطهری ندارد (و اصلاً در آن سطح نیست که وارد چنان احتجاجاتی شود، معرفتاً و شجاعتاً) و از طرف دیگر، نمی‌خواهد خود را از زیر پرچم نان‌وآب‌دار اسم مطهری بیرون بکشد، و از طرف دیگر، مصلحت‌اندیشی و نرخ عصری نان به او حکم می‌کند که خرج خود را از مدلولات مهم و ویران‌گر حرف مطهری جدا کند، چه می‌تواند بکند جز این که محافظه‌کارانه، تعبیر بی‌خاصیت و خاکشیرصفت «ظرف تاریخی» را به کار گیرد و با این کار، اصل سخن را لوٹ و موهون نماید؟ آخر این چه استدلالی است که «معلوم نیست اگر خود شهید مطهری بعد از پیروزی انقلاب بود شبیه همان پیشنهاد را عیناً مطرح می‌کرد؟» چیزی که معلوم نیست، چه جای استناد دارد؟ بلی؛ معلوم

نیست. شاید اگر مطهری بعد از انقلاب بود، از آن هم پا را فراتر می‌گذارد و به راه صاحب این قلم می‌رفت؟ که می‌داند؟ ناظران به یاد دارند که در مناظرات تلویزیونی میان مرحوم بهشتی و اعضای سازمان مجاهدین خلق پس از انقلاب، بر سر قانون اساسی و انتخابات، یکی از آن افراد گفت: معلوم نیست که اگر مرحوم مدرس زنده بود، با این قانون موافقت می‌کرد. و جواب مرحوم بهشتی هم عیناً همان بود که آوردم.

آنچه این قلم در باب معیشت روحانیت آورده، مستدل است و متضمن تحلیل‌های معرفت‌شناسانه و جامعه‌شناسانه و «جراحانه» است. آن که آن رأی را باطل می‌داند و می‌خواهد آن را نقد و رد کند، باید استدلال و تحلیل کند. توسل به شخصیت مطهری جستن، مطلقاً چاره‌ساز نیست. حتی اگر صد درصد معلوم بود که مطهری پس از انقلاب چه می‌گفت و چه موضعی می‌گرفت، باز هم تکیه بر قول او ارزش استدلالی نداشت؛ چه رسد به استناد به سخنی صد درصد مجهول و مبهم و ناستوار.

از این بالاتر و مهم‌تر، این زیرنشینان علم مطهری، از نشستن بر سر شاخ و بریدن بن شاخ چه بهره‌ای می‌برند؟ سست و موهون کردن سخن مطهری و رها کردنش در ظلمات ظروف تاریخی، برای به دست آوردن دل معاصران، جز خاک در چشم مروت زدن و گوهر را به خزف فروختن و گرفتار طلسم تهلکه آمدن و زیر پای خود را سست کردن چیست؟ آخر مطهری به همین سخنان، مطهری بود. در فلسفه‌ی اسلامی، نظایر او کم نبودند و نیستند. در فقه و اصول، افقه از او بسیار بودند. در فلسفه‌ی غرب، به طریق اولی، کسان بسیاری از او جلوتر بودند. در خطابه و منبر هم افصح و ابلغ او یافت می‌شدند. در عالم مبارزه و زندان و شکنجه هم، منتظری و هاشمی و شریعتی و بازرگان و طالقانی، از او بسی مبارزتر بودند. آنچه مطهری را مطهری می‌کرد، نه مبارزه بود، نه فقه، نه فلسفه. همین سخنان و نقدهای شجاعانه‌ی او بود در باب روحانیت، در باب روضه‌خوانی و منبر، و امثال آن. لکن چنین پیداست که هنوز هم کسانی مطهری تابع را بر مطهری ناقد ترجیح می‌دهند. آه آه از دست صرافان گوه‌رناشناس.

اینان با همه‌ی ادعای ارادت به مطهری، حتی این مقدار هم انصاف نمی‌دهند و از مطهری نمی‌پذیرند که عوام‌زده یا دولت‌زده شدن روحانیت به مصلحت دین نیست و عالمان نباید نزد امیران بروند، آنان باید مستقل و ناقد قدرت بمانند. ولی حق باید داد از این حرف‌ها، امروز نان و آب و منصب و جاه در نمی‌آید.

اما نکته‌های مهم‌تر در راه است. از آن جمله، یک پاسخ نقضی است که به مسأله‌ی معیشت روحانیان داده‌اند. گفته‌اند: «این روشن‌فکران غیردینی و لائیک که روحانیان عالم لائیک هستند، از کجا نان می‌خورند و زندگی‌شان را می‌گذرانند... چه‌طور به این روشن‌فکران ایراد گرفته نمی‌شود که شما نباید از این راه نان بخورید، اما اگر یک روحانی قرار شد تمام وقتش صرف درس خواندن و درس دادن و کار تبلیغ دین بشود، این‌جا بحث ارتزاق روحانیت پیش می‌آید؟»

این حرف‌های عضو یادشده است که از سراپای آن، مختصر گرفتن سخن و دقیق ناخواندن اصل مدعا، هویداست. اولاً در «سقف معیشت بر ستون شریعت»، تصریح رفته است که همه‌ی سخن بر سر شغل هدایت‌گری و تبلیغ دین است. درس دادن و درس خواندن روحانیان، هم‌چون تعلیم و تعلم دانشگاهیان، حکمی جدا دارد و اجرت طلبیدن بر آن، محکوم حکم تبلیغ نیست. آن هدایت کردن است که مسبوق به دلسوزی و عشق و شفقت است و «شرط مزد»، منافای ماهیت اوست. لذا، «درس دادن و در خواندن و کار تبلیغ دین» را کنار هم آوردن، مشوش دیدن و مشوش کردن صحنه‌ی بحث است و نشانه‌ی غفلت از اصل مدعا و موجب ناسنجیده داوری کردن.

اما ببینیم روشن‌فکران لائیک که «روحانیان عالم لائیک» اند و ارتزاق از راه نوشتن و بیان معلومات خود می‌کنند، چرا بر آنان اعتراض نمی‌رود؟ می‌پرسم اگر این روشن‌فکران لائیک، هم از صندوق مرکزی (آن‌طور که مرحوم مطهر پیشنهاد کرده) پول می‌گرفتند و اعاشه می‌کردند و سپس قلم می‌زدند و (به قول صادق هدایت) معلومات صادر می‌کردند، آیا شما آن‌ها را باز هم روشن‌فکر می‌خواندی؟ آیا در آزادگی آنان شک نمی‌کردی؟ آیا آنان را سرسپرده و گوش‌به‌فرمان صندوق مرکزی نمی‌شمردی؟ و آیا همه‌ی آن اعتراضاتی که صاحب این قلم بر نظریه‌ی صندوق مرکزی و کلاً ارتزاق از راه دین آورده، بر آنان وارد نمی‌آوردی؟ و آیا اکنون که چنین نمی‌کنند، از یک درجه آزادگی برخوردار نیستند؟ آیا هنوز مجله‌های روشن‌فکرستیز ما گوشت تن کسانی را به تیغ ملامت و مذمت نمی‌برند که چرا به بازوی قناعت صندوق شه‌بانو فرح را شکستی و چرا بر خوان او نشست و از او مرسوم و جامه و ادرار می‌گرفتی. ثانیاً آیا واقعاً هر کس ذوقی دارد و کتابی می‌نویسد و دست به ترجمه‌ای می‌زند و خریدارانی پیدا می‌کند، روشن‌فکر و صاحب رسالت است؟ خیل کثیری از استادان دانشگاه و تحصیل‌کردگان که در باب جامعه‌شناسی و آمار و روان‌شناسی اجتماعی و تاریخ زبان فارسی و جغرافیای افغانستان و... قلم می‌زدند و تألیف می‌کردند، آیا روشن‌فکر شمرده می‌شوند؟ روشن‌فکر خواندن اینان و وضع آنان را مبنای داوری در باب روشن‌فکران قرار دادن، عین مغالطه و خلط بحث است و حکایت از نشناختن عمیق مقوله‌ی روشن‌فکری دارد. ثالثاً، آیا آن دسته از روشن‌فکران که رسالتی برای خود داشتند، واقعاً از راه نشر آثار قلمی خود امرار معاش می‌کردند؟ آیا این درست است؟ مگر در ایام قبل از انقلاب، کتاب‌های دینی انقلابی یا کتاب‌های غیردینی انقلابی (که رسالت بر دوش بودند)، چه قدر اجازه‌ی نشر و طبع و فروش داشتند؟ و مگر فروششان می‌توانست زندگی کسی را تأمین کند؟ امروز هم مگر همین‌طور نیست؟ باری؛ اگر غرض از روشن‌فکر، هر تحصیل‌کرده و قلم‌زنی است، هم در تعریف خلل است و هم در داوری. و اگر غرض، روشن‌فکران رسالت‌بردوش است، اینان نه «رسالت به شرط مزد» داشته‌اند و نه بهای کتاب‌های چندان بوده که حاجت یک زندگی سبک را برآورد. از این گذشته، زندگی روشن‌فکران لائیک نشان می‌دهد که اغلبشان کارمند و معلم و... بوده‌اند و کار روشن‌فکری‌شان، به‌هیچ‌رو جواب زندگی‌شان را نمی‌داده است. ساعدی طیب بود، آلاحمد معلم بود و سیمین دانشور استاد دانشگاه بود. براهنی استاد بود. مصطفی رحیمی وکیل بود... بالاتر از این، روشن‌فکری واقعی هم‌چون شاعری است که سراپا جوشش است؛ آن هم جوششی از سرپری و بی‌التفات به نتیجه و مزد و مزایا و تحسین و تقبیح و... هیچ شاعری به توقع فروش کتابش شعر نمی‌گوید و هیچ شاعری هم از این راه، شاعر یا ثروتمند نشده است؛ مگر مداحان و شعرفروشان و در لفظ دری را در پای خوکان ریزندگان. نه حافظ از شعرش نان می‌خورد، نه ناصر خسرو، نه عطار، نه مولوی. بل که شعر اینان گاه بلای جان‌شان بود. شاعر واقعی امروز هم نانی که از شعرش به دست می‌آورد (اگر به دست آورد) از پی‌آمدهای ناخواسته‌ی آن است؛ نه از موجبات و دوامی شاعری. آیا مسخره نیست که شاعری شعر به شرط مزد بگوید و به توقع اجرت یا برای تأمین معیشت طبعش جوش کند؟ همان‌طور که هادیان را بر هدایت می‌انگیزد، شاعران را هم به سرودن شعر و ایفای رسالت دعوت می‌کند. یعنی همان که الیوت گفت: «تبدیل خون به مرکب (turning blood into ink)» و همان که مولانا گفت: «خون چو می‌جوشد منش از شعر رنگی می‌دهم». هدایت‌گری و روشن‌گری و روشن‌فکری، چنین چیزی است. بقیه هم تاجری است و تاجران البته محترمند. اما حسابه‌شان و نقش‌شان با حساب و نقش عاشقان و هدایت‌گران فاصله‌ی بسیار دارد. از همه‌ی این‌ها بالاتر، روشن‌فکران لائیکی، مقتدایی چون پیامبر نداشته‌اند و ندارند که افتخار و ابتهاجشان بدین بود که مزد بر هدایت نمی‌خواهیم: «لأسألكم عليه أجراً.» این چه قیاس بی‌اساسی

است که لادینان را با بادینان می‌کنید؟ اگر بابت مزد بر رسالت، یک ایراد بر لائیک‌ها وارد باشد، یک‌هزار ایراد بر روحانیان و دین‌داران وارد است. نکند به میان کشیدن آن اشکالات نقضی و آن قیاسات مع‌الفارض و آن ادله‌ی چوبین‌پای تمثیلی، همه برای غافل کردن خودمان از اصل مسأله باشد؟ و نکند در این میان، به فکر خوش‌خدمتی به دیگران هم افتاده باشیم؟

اما داستان بدین‌جا ختم نمی‌شود. نکته‌ی اساسی‌تر در پی است. از شما می‌پرسم چرا از روشن‌فکران دینی سراغ نمی‌گیرید؟ چرا بدانان اشاره نمی‌کنید؟ یعنی به بازرگان، به شریعتی، و...؟ چرا نمی‌پرسید اینان چه‌گونه شکم خود را سیر می‌کردند و معاش خود را از کجا می‌آوردند؟ و با این نپرسیدن‌ها و نگفتن‌ها، پرده بر کدام حقیقت می‌کشید؟

بیار باده‌ی رنگین که یک حکایت راست
بگویم و بکنم رخنه در مسلمانانی

من در این‌جا، به روشنی و به دلیری، اعلام می‌کنم که این افتخار برای روشن‌فکران دینی بس که بر خلاف روحانیان، ارتزاق از راه دین نمی‌کردند و بر ابلاغ رسالت، اجرت نمی‌طلبیدند و لقمه‌ی معیشت را از سفره‌ی شریعت برنمی‌گرفتند و با این عدم ارتزاق، هویت و حریتی را به ثبت رساندند و درسی از عشق و ایثار به مؤمنان و خادمان دین دادند که تا ابد بر تاریخ عمل و اندیشه‌ی دینی، چون گوهری خواهد درخشید.

نهاد روحانیت دو مقوم دارد: یکی در عمل و دیگری در نظر. عملاً روزی‌خوار دین است و نظراً تک‌منبعی است. یعنی نگاهش دوخته به متون دین است و از معارف بشری کمتر بهره می‌جوید. در مقابل، روشن‌فکری دینی، هویتی است عملاً و مکسباً مستقل، که سقف معیشت را بر ستون شریعت نمی‌زند و نظراً چندمنبعی است* و اگر توانسته است، علی‌رغم پراکندگی و بی‌سازمانی‌اش، چنین جنباننده‌ی جامعه‌ی دینی و روحانیت باشد و مقبول دانش‌آموختگان جدید افتد و به جای دنباله‌رو بودن پیش‌رو بماند، و اگر توانسته است هویت غیرصنغی خود را حفظ کند و به نیازهای دینی و اجتماعی پاسخ ویژه و بی‌جانشین بدهد، سرّش و سببش، همین حریت و عزت و استغنایی است که در اوست.

پیوند روحانیت با حکومت دینی، امروز و هر روز، در درجه‌ی اون، نه مذهبی، که مکسبی است و همین پیوند است که حریت‌ستان است و همین پیوند حریت‌ستان است که روشن‌فکری دینی از آن آزاد است و باید آزاد بماند. امر دین، عظیم‌تر از آن است که فقط به روحانیت سپرده شود و روشن‌فکران دینی، اثبات‌کنندگان این اصل اصیلند. در سراسر آن مصاحبه‌ی کذایی، هیچ‌جا سخن از حریت روحانیان و چه‌گونگی حفظ و تأمین آن نرفته است. همه‌ی حرف‌ها دور نان و شکم و معیشت چرخ می‌زند. گویی اصلاً مسأله‌ی اینان، عزت و حریت نیست. و چرا باشد؟ قرائتی از دین که همه‌ی همتش مصروف القای سرسپردگی است، کی و کجا نشان داده است که فکرش در ارتفاع استغنا و حریت پرواز می‌کند؟ فخر آزادی در این است که اینان از او گریزانند.

نفرت خفاش‌کن باشد دلیل که منم خورشید تابان جلیل
گر گلابی را جعل راغب شود آن دلیل ناگلابی می‌کند

مثنوی، ۲: ۲۰۸۵ و ۲۰۸۶

* در این باب، در سخنرانی مستقلی تحت عنوان «روشن‌فکری دینی»، در امپریال کالج دانشگاه لندن (خرداد ۱۳۷۵) به نحو مبسوط سخن گفته‌ام.

صفحه‌ها سیاه می‌کند و ساعت‌ها تباه می‌کند و وقت کلمات را می‌گیرد، تا ثابت کند که کسانی وجودشان لازم است و چون وجودشان لازم است، تأمین معاششان هم لازم است؛ همین و بس. اوج پرواز را می‌بینید؟ «ضعف الطالب و المطلوب.»

نه سائل و نه مسؤول، هیچ‌کدام از خود نمی‌پرسند که آخر این ماشینی که چنین به تقلا و تکلف درستش می‌کنیم و برای خرج بنزینش این‌همه چانه می‌زنیم و از قربانی کردن مطهری هم در زیر چرخ‌هایش ابایی نداریم، اگر همان بنزین خفه‌اش کرد، چه باید بکنیم؟

روغنی کاید چراغ ما کشد

آب خوانش چون چراغی را کشد

مثنوی، ۱: ۱۶۴۳

نه عوام‌زدگی برای آنان مطرح است، نه حریت، نه رهایی از تعلق، نه استغنا، نه اقتدای به رسولان الهی، نه عاشقی، نه ایثار، نه ماهیت و مقتضای هدایت‌گری، نه در هم تنیدن علم و سلطه، نه شفقت بر خلق، نه رشد و تکامل معرفت دینی در سایه‌ی حریت و استغنا، عالمان دین، نه تعصب‌پروری مزدوران، نه تفاوت علم دینی با دیگر علوم، هیچ‌کدام، آن‌چه برای آنان مطرح است، نان است و انبان و گفتن سخنی برای خوش‌آمد مسندنشینان. غافل از این که:

گر تو این انبان ز نان خالی کنی

پر ز گوهرهای اجلالی کنی

مثنوی، ۱: ۱۶۳۹

و شگفت است که با این مایه از درک و حساسیت، متکرانه ادعا می‌کنند که ما برای معیشت روحانیت راه داده‌ایم و گره‌گشایی کرده‌ایم و صاحب «قبض و بسط» از این امر عاجز و غافل مانده است. که این‌طور. گرفتم که برای معیشت روحانیت راه‌حل دادید. برای حریتشان چه کردید؟ تازه راه‌حل معیشتی هم که دادید، مگر ابتکار شماسست؟ همان است که همیشه بوده و همان است که مطهری آن را ریشه‌ی مشکلات روحانیت می‌خواند و خواستار اصلاح آن بود؛ یعنی ارتزاق از دست عوام. نه آقا جان! کار هدایت، جز به عاشقی برنمی‌آید و:

عشق از اوّل چرا خونی بود؟

تا گریزد هر که بیرونی بود

مثنوی، ۳: ۴۷۵۱

و اگر دستگاه روحانیتی هنوز باقی مانده و حرمت و شرافتی دارد (نمی‌گویم قداست)، به برکت همان معدود عاشقانی است که بی‌پروای نان و جان و بی‌علت و بی‌رشوت و از سر محض مهر و رحمت و با تحمل فقر و عسرت، سایه‌ی میمون هدایت الهی را بر سر کشتگان می‌گسترانده‌اند و:

از هزاران اندکی زین صوفی‌اند

باقیان در دولت او می‌زنند

مثنوی، ۲: ۵۳۴

یک دستگاه تعلیمی را می‌توان به نفقات دولت، یا به انفاقات متعلمان، صورت و سامان داد و اداره و تدبیر کرد. اما برای تبلیغ و هدایت، نه مزد می‌توان داد و نه مزایا می‌توان گرفت. آن که آزاده نیست،

آزاده‌پروری هم از او ساخته نیست. این‌جا همه چیز وابسته به سوز و شور و شفقت است. به خورشید و دریا بنگرید و شویندگی و بخشنندگی و روشن‌گری و سیرچشمی و سخاوت‌مندی را از آن‌ها بیاموزید. اجیران به قدر اجرت، و برای اجرت و در دایره‌ی شروط اجارت خدمت می‌کنند. اما عاشقان و مشفقان، سیرچشمند و اجرشان و اجرتشان جز عافیت یافتن حاجت‌مندان عافیت نیست.

ماهیان را نقد شد از عین آب

نان و آب و جامه و دارو و خواب

مثنوی، ۶: ۴۰۴۷

عجب است که گفته‌اند: «وانمود می‌کنند که عاشقانه کار کردن با پول گرفتن منافات دارد. من این سخن را نمی‌پذیرم. ما در دانشگاه با استادان بسیاری روبه‌رو هستیم که... عاشقانه کار می‌کنند.» گمان کرده‌اند عاشقانه کار کردن، یعنی با عشق و علاقه کار کردن! می‌بینید؟ من به جای این گوینده، از عشق خجالت می‌کشم. آقا جان، بگو کار عاشقانه کردن صرف ندارد یا زحمت دارد، یا همه طاقتش را ندارند. چرا معنی عشق را به سطح خود تنزل می‌دهی؟ چرا آن را چنین وارونه و مبتذل می‌کنی؟ استادی دانشگاه که هیچ، نزول‌خوری هم با این معنی، از عاشقانه کار کردن منافات ندارد. نزول‌خواران هم با عشق و علاقه گوش مردم را می‌برند؛ آن هم چه عشق و علاقه‌ای! خدایا، حریت که فدای نان و انبان شد؛ عشق را هم دارند به همان چاله سرازیر می‌کنند و تو تماشا می‌کنی؟ والله دل حقیقت از این همه ابتذال به درد می‌آید و آن‌گاه با این پایه و مایه از درک ظرافت‌ها، ژست عالمانه هم می‌گیرند که «من اصولاً به اظهارنظرهای دکتر شریعتی و قانون‌سازی‌های اجتماعی او خوش‌بین نیستم.» شما را با شریعتی چه کار؟ او از همان قماش عاشقان آزاده‌ای بود که نه لقمه‌ی معیشت از سفره‌ی شریعت برگرفت، نه برای اجرت گرفتن بر رسالت، فلسفه ساخت و نه به درِیوزگی و مداحی به درگاه قدرت‌مندان رفت و نمونه‌ای از روشن‌گری و دردمندی و هنرمندی و عاشقی و شفقت‌ورزی را در تاریخ معاصر دین ثبت کرد که برای من، همیشه مفخر مشفقان و مصلحان خواهد ماند. آن که از درک ظرافت‌های یک مقاله‌ی اجتماعی، به دلیل ده‌ها حجاب مصلحت‌اندیشانه عاجز است، چرا خود را به مخمصه‌های تنگ جامعه‌شناسانه می‌افکند و با نواندیش مبتکری چون شریعتی در می‌افتد؛ آن هم با ادله‌ای که سراغ داریم. نه‌خیر.*

عشق‌هایی کز پی رنگی بود

عشق نبود، عاقبت ننگی بود

مثنوی، ۱: ۲۰۵

کار عاشقانه، یعنی بی‌شرط مزد، یعنی بی‌رشوت و بی‌علت، یعنی پاک‌بازی، یعنی:

سخت‌روی که ندارد هیچ پشت بهره‌جویی را درون خویش کشت

پاک می‌بازد نباشد مزدجو هم‌چنان که پاک می‌گیرد ز هو

مثنوی، ۶: ۱۹۶۹ - ۱۹۷۰

* نامبرده، در سخنرانی در دانشگاه تهران، به قانون تبدیل نهضت به نهاد حمله برد، بدین دلیل که جهاد و مبارزه و دعوت را بی‌وجه می‌کند. اگر نهضت‌ها ناگزیر به نهاد بدل می‌شوند، دیگر چرا جوش برنیم و نهضتی به پا کنیم یا از نهضتی دفاع کنیم؟ البته دانشجویان در آن‌جا جواب‌های نیکویی به وی دادند؛ از جمله این که خود، برای تبدیل شدن نهضت به نهاد، راه‌هایی را پیشنهاد کرده است؛ چون امر به معروف و... ولی جواب دقیق‌تری هم به آن سخن می‌توان داد و آن این که با یک باید، نمی‌توان به جنگ یک /ست رفت. اگر واقعاً نهضت‌ها به نهاد بدل می‌شوند، دیگر نمی‌توان گفت چون باید نهضت به پا کنیم، پس نهضت‌ها به نهاد بدل نمی‌شوند! این هم دلیل خوش‌بین نبودن وی به شریعتی.

باری؛ از همین جنس بدفهمی‌های دل‌آزار، باز هم در آن مصاحبه هست؛ آن‌جا که سخن از روحانی خوب و بد و زاهد و غیرزاهد می‌رود. گفته‌اند: «در آن مقاله این‌طور وانمود شده که برای مردم، شناخت طبیب خوب از طبیب بد میسر است، اما شناخت روحانی خوب از روحانی بد میسر نیست... به نظر بنده، دلیلی که برای این مدعا آورده شده، اصلاً ربطی به آن ندارد... آیا مردم نمی‌فهند که کدام روحانی باتقوا و کدام روحانی بی‌تقواست...» یک عجز دیگر از ادراک: ما گفته بودیم مردم طبیب خوب (یعنی درمان‌گر باسواد) را از طبیب بی‌سواد تشخیص می‌دهند. چون نتیجه‌ی عملشان را در همین جهان می‌بینند (و چنین است در مورد هر صاحب‌حرفه‌ی دیگر). اما یک روحانی، که مثال فلسفه را کفر و زندقه می‌داند، با آن روحانی که فلسفه را با دین آشتی‌پذیر می‌داند، یا یک روحانی که حکم به وجوب نماز جمعه می‌کند با دیگری که قائل به تحریم آن است، یکی که علی را معصوم می‌داند و دیگری که نمی‌داند، درستی آرائشان و صحت فهمشان از دین و سعادت و شقاوت‌زایی راهشان، جز روز قیامت معلوم نمی‌شود. به‌ویژه در فقه، این مسأله بسیار آشکار است. خود فقها، احکامشان را احکام ظاهریه و ظنی می‌دانند و مدعی رسیدن به احکام واقعی نیستند*. پیداست سخن از پارسایی و ناپارسایی و خوبی و بدی اخلاقی روحانیان در میان نیست. بخش معرفت‌شناسانه در میان است که صاحب‌نظران قدرش را می‌دانند و اهمیت فلسفی‌اش را درمی‌یابند. بیماری که اجرت به طبیب می‌دهد، برای آن است که می‌داند جسمش را درمان خواهد کرد و اگر نکرد، ترک آن طبیب را خواهد گفت. همچنین است کسی که معماری را برای ساختن خانه اجیر می‌کند. ولی به مبلغان دینی برای چه اجرت بدهند، در حالی که نمی‌دانند و نمی‌توانند بدانند کدام مبلغ خانه‌ی آخرتشان را آباد خواهد کرد و کدام ویران. و وقتی خواهند فهمید که بسیار دیر شده و کار از کار گذشته است. این است معنای آن که راه ضبط و نقد مبلغان و هادیان، از طریق نقد آثار دنیوی کارشان، بسته است و به همین سبب، نه حرفه‌شان با حرفه‌های دنیوی قابل قیاس است و نه طلب اجرت بر کارشان، اخلاقی و خدایسندانه است (علاوه بر آن که هدایت‌گری به شرط مزد، چنان‌که آوردم، اساساً کاری تناقض‌آلود است). به سخن دیگر، منافع دنیوی مردم با منافع دنیوی طبیبان و معماران گره خورده است و قابل پی‌گیری و بررسی است. ولی در مورد روحانیان چنین نیست و منافع «دنیوی» روحانیان، با منافع «اخروی» مردم گره خورده است. این دومی، در این جهان قابل کشف و بررسی نیست. این بود مدعای ما و آن هم دلیل ماه. خواه آن دلیل به آن مدعا ربطی داشته باشد، خواه نداشته باشد، در هر صورت، این سخنان هیچ ربطی به تشخیص روحانی باتقوا از بی‌تقوا ندارد. سخن از نقد علمی آرائشان بر اساس نتایج دنیوی آنهاست و تشخیص این که کدام روحانی راه سعادت را نشان می‌دهد و کدام راه شقاوت را، و این است نکته‌ی ظریفی که گرفته نشده است و بحث سر از بی‌راهه درآورده است. به‌علاوه، مگر روحانیان تقوافرشی می‌کنند که مردم به خاطر تقوایشان بدانان اجرت بدهند؟⁺

* این سخنان، مبتنی بر درک رایج از حقیقت دینی است و مقبول عموم عالمان کنونی دین است. ولی البته برگرفتن رأی دیگر در باب سعادت و شقاوت و قول به پلورالیسم دینی، باب دیگری از داوری را بر روی دین‌داران باز می‌کند که پاک نتایج دیگری دارد و در آن صورت، البته نقش و حرفه‌ی روحانی هم عوض می‌شود و به طریق اولی، طلب اجرت و رسالت و هدایت، منتفی می‌گردد.

⁺ چون سخن از تشخیص روحانی باتقوا و بی‌تقوا در میان آمد، خوب است همین‌جا بگویم نظارت بر روحانیان و بی‌راهه نرفتنشان، امری بسیار مطلوب و واجب است. لکن این امر، امروزه به‌هیچ‌وجه از سوی خود روحانیان تشویق نمی‌شود. مردم کمتر بررسی می‌کنند که وجوهاتی که می‌پردازند خرج چه و کجا می‌شود. به آنان گفته شده است وجوهات خود را بپردازید تا پولتان پاک شود و غسلتان صحیح باشد و مردم هم چنین می‌کنند. لکن حال که نظارت بر نتایج اخروی افعال روحانیان ناممکن است، دست‌کم باید نظارت بر اعمال دنیوی آنان، در دستور کار عامه قرار گیرد.

همچنین است وقتی سخن از زهد و دنیاگریزی روحانیان می‌رود، این‌جا هم عجز از ادراک، غوغا می‌کند. گفته‌اند «نه پیش از انقلاب و نه پس از انقلاب، چنین نبوده که روحانیت از راه دین به منافع رسیده باشد که بخواهد دین را بر سر منافع، فدا کند.» من این اسنادات و اظهارات را حقیقتاً به بدخواهی و تحریف عمدی نسبت نمی‌دهم و آن‌ها را جز نتیجه‌ی غباوت و ضعف دماغ نمی‌دانم. در نوشته‌های صاحب این قلم، به کرات و مرات، تصریح رفته است که اساساً سخن از دین‌فروشی مذموم، یا رسیدن به منافع نامشروع از راه دین، یا برپا کردن زندگی تجملی در میان نیست. به حافظ اشاره کرده‌ام که به حرام‌خواری‌ها و زهدفروشی‌های فقیهان و صوفیان اشاره می‌کند و آنان را به تازیانه‌ی نقد و طعن می‌کوبد و در نقد آفات و امراض جامعه‌ی دینی زمان خود، دلیری و تیزهوشی بی‌مانندی از خود نشان می‌دهد. به شریعتی اشاره کرده‌ام که زور و زر و تزویر را همه‌جا دست در دست هم می‌بیند و بر این پیوند نامیمون و تاریخ‌سوز، می‌شورد. و به غزالی اشاره کرده‌ام و دل‌درمندی که از قشریت و دنیاطلبی‌ها و ریاست‌جویی‌های فقیهان داشته است، تا بگویم که راه من از راه آن عزیزان و عظیمان جداست. نکته‌های آنان صواب است. اما من در «حریت و روحانیت»، بر سر آن نبوده‌ام تا بر کژروی‌های برخی از عالمان دین و برخورداری‌های ناروا و دین‌فروشانه انگشت اعتراض بنهم. این داستانی است که بر سر هر بازاری هست. حرف من، حرف دیگری است. من به بنایی می‌اندیشم که کژ بالا رفته است؛ نه به ساکنانی که گاه کژ می‌نشینند. من همه‌جا از تأمین حاجات مشروع، که حق هر کسی است، سخن گفته‌ام و آن‌گاه گفته‌ام که تأمین همین حاجات از راه دین، به دین و به حریت عالمان دین زیان می‌رساند. همین که کار معیشت با دفاع از عقیدت گره خورد، حریت در بیان و خلوص در عقیدت از میان خواهد رفت. قصه‌ی پشه و باد است. حتی زهدورزی هم درمان درد نیست. همه‌ی مردم، مکلف و قادر نیستند که زاهد باشند. روحانی غیر زاهد هم روحانی است. صندوق مرکزی هم حریت را به روحانیان برنمی‌گرداند. باید بند ناف ارتزاق از راه دین را برید.

فکر بهبود خود ای دل ز دری دیگر کن
درد عاشق نشود به، به مداوای حکیم

حالا پس از این‌همه تصریحات، باز هم کسی پیدا شود و بگوید: «ما در میان روحانیت کمتر دیده‌ایم کسی از طریق ارتزاق از راه دین، به یک زندگی مفصل اشرافی و تجملی رسیده باشد... و اصولاً دیده نشده که در میان روحانیان، یک قشر از طریق ارتزاق از راه دین به سرمایه‌های کلان رسیده باشند.» با او چه می‌توان گفت، جز این که: «سخن‌شناس نه‌ای دلبر، خطا این‌جاست.» و چندش‌آورتر این که همین شخص، سخن از لزوم شناخت مبانی فلسفی غرب و خواندن فلسفه‌ی علم، فلسفه‌ی دین، و... برای حوزه‌ها هم می‌گوید و طنطنه و طمطراقی فیلسوفانه به کلام می‌دهد، تا خواننده بداند که سخن «همه از منبع کبریا» می‌آید! و این‌قدر انصاف نمی‌دهد که بگوید مقولاتی چون فلسفه‌ی دین، فلسفه‌ی علم، کلام جدید... را چه کسی برای اوّل بار در حوزه‌ها و بل در دانشگاه‌های کشور مطرح کرد و شاگرد پرورد و به پای آن‌ها ایستاد تا رونق گرفت و بدین غایت رسید.

عضو یادشده، تا وقتی انشاهایی به نام «علوم اجتماعی» برای مدارس ابتدایی و راهنمایی می‌نوشت و تا وقتی مرثیه‌نگاری برای درگذشتگان می‌کرد (چون مرحوم محمدجواد باهنر، مرحوم کلیم صدیقی...) خود را می‌شناخت و قدم در جاده‌ی احتیاط می‌نهاد. لکن اکنون که ناآماده و ناآزموده، قدم به وادی درشت‌ناک نقد و نظر نهاده است و چنین مشّت خود را باز کرده است، عاقلی باید او را بیدار کند که بس

خفته نماند و گمان نکند که به پشتیبانی ارباب خشونت و در پناه سرهنگی‌های عملی استبداد دینی، در عرصه‌های فرهنگی هم می‌توان به غنایمی ظفر یافت.

صد باد صبا این‌جا با سلسله می‌رقصد
این است حریف ای دل تا باد نپیمایی

سخنی مشفقانه هم با روحانیان دارم:

روحانیان را در گذشته‌ی نزدیک، «اهل علم» می‌نامیدند. بی‌دلیل هم نبود. عامه‌ی مردم بهره‌ای از سواد نداشتند و لذا، باسوادها و اهل علم و اهل قلم، مصداقاً همان روحانیان بودند که در مدارس دینی، درسی می‌خواندند و توشه‌ای از معرفت می‌اندوختند. امروز بسط دانش، که از برکات و مقتضیات جامعه‌ی جدید است، تمایز دیروزین را از میان برداشته است. اهل علم بسیار شده‌اند. حوزه‌های علمی جدید (دانشگاه‌ها) در کنار (اگر نه در برابر) حوزه‌های علمی قدیم سر بر کشیده‌اند و مبادله میان روحانی و غیرروحانی، دیگر مبادله‌ی میان باسوادها و بی‌سوادها نیست. حجم کتاب‌های منتشره در کشور، اینک چندان است که منشورات حوزه‌های علمی، به زحمت به ۵٪ آن می‌رسد. دانشگاه‌ها نیز قریباً دو میلیون نفر دانشجو را در کلاس‌های خود خواهند نشانید. دانش‌آموزان هم سر به سقف بیست میلیون خواهند سایید و اگرچه همچنان بخشی از جمعیت کشور خواندن و نوشتن نمی‌تواند، اما در عوض بخشی دیگر از کیفیت و امکان بهره‌گیری علمی نیکویی برخوردار است.

قبلاً اگر رساله‌های عملی فقهی توقعی عامه را برآورده می‌کرد، امروز و به‌ویژه پس از انقلاب، نسلی پرورش یافته است که گوهر دین را در احکام فقهی (حکومتی و غیرحکومتی) نمی‌بیند و نمی‌جوید. فقه، هیچ‌گاه و هیچ‌جا، حامل و حاوی گوهر دین نبوده است. اما در گذشته، نه حظّ عامه از دین چیزی جز فقه بود و نه حوزه‌ها کار عمده‌ی دیگری جز تفقه می‌کردند. لکن امروز، نسبت‌ها و حاجت‌ها و طلب‌ها و توقع‌ها پاک عوض شده است. این نکته را حوزه‌نشینان و روحانیان هم به خوبی دریافته‌اند و می‌کوشند تا پایه‌پای بسط معارف (و شبهات؟!) در بیرون، بسطی هم در درون فراهم آورند. هم بر مرکب تکنولوژی تازه سوار شوند، هم مقولات علمی و حقوقی و فلسفی نوین را بلع و هضم کنند، و از این طریق، علاوه بر هم‌زمانی با عامه، دل‌ربایی از خاصه هم بنمایند. و این، فی‌نفسه، عزم و همت میمونی است و شک نیست که حوزه‌ی فردا، حوزه‌ای دیگر خواهد بود و میهمانان و هم‌نشینان جدید، میزبانان خود را به حال پیشین و نخواهند نهاد و عرفی شدن و علمی شدن، چون خونی در عظام و عروق حوزه جریان خواهد یافت و این هم فی‌نفسه، غایت و عاقبت میمونی است.

روحانیت اینک بی‌تابانه به دنبال دل‌ربایی از دانش‌آموختگان جدید است و می‌کوشد و حق دارد که گرد عوام‌زدگی و عوام‌پسندی و عامی‌اندیشی را از دامن خود بیافشاند و نشان بدهد که برای دانشجویان و استادان دانشگاه هم حرف‌های گفتنی دارد و هرچه تعداد دانشجویان افزون‌تر می‌شود، آتش آن بی‌تابی هم تندتر می‌شود. روزی روشن‌فکران دینی (به تعریفی که آوردم) حلقه‌ی وصل دو نهاد حوزه و دانشگاه بودند. اما امروز، روحانیت ملول و بدگمان از آن واسطگی، خود می‌خواهد به جای آنان بنشیند و با اهل علم این زمان، هم‌زمانی کند. رفتن کثیری از روحانیان به دانشگاه‌های داخل برای تعلیم، و برخی به دانشگاه‌های خارج برای تعلم، (علاوه بر بهره جستن از جهازات و فنون جدید در حوزه) همه بداعی آن دل‌ربایی است. اما و هزار اما، برخاستن ندای مجدد اسلامی کردن دانشگاه‌ها (به منزله‌ی یک شاهد از

میان شواهد بسیار)، گویی حکایت از ناکامی روحانیان دارد و به بانگ بلند، می‌گوید که گویا استادان و دانشجویان، دل در هوای محبوب‌های دیگر دارند و چنان‌که باید و شاید (به زعم و با معیار روحانیان)، دل‌برده‌ی روحانیت و سرسپردگی اسلامی نشده‌اند و لذا، حاجت به رفو و شست‌وشوی بیش‌تر دارند. تصریحات پاره‌ای اعضای شورای انقلاب فرهنگی در این باب، چندان است که تردیدی در این تشخیص باقی نمی‌گذارد. من اینک در باب اسلامی شدن دانشگاه‌ها، مفهوماً و مصداقاً، سخنی نمی‌گویم. چرا که خود شاهد بوده‌ام که در ستاد و شورای انقلاب فرهنگی چه جهد بی‌توفیقی بر سر تعریف و تحدید و تطبیق این مقوله‌ی وحشی و رام‌نشدنی می‌رفته است و اینک نیز به روشنی آفتاب می‌بینم که این قافله‌ی بی‌متاع سر از کدام ناکجاآباد برون خواهد کرد و پس از ویران‌گری بسیار، در چه ویرانه‌ای مسکن خواهد گزید. من به تجربه و تأمل دریافته‌ام که فرمول دادن برای اسلامی کردن دانشگاه‌ها، هم‌چون فرمول دادن برای شاعر شدن و عاشق شدن است و تجربه‌ی شعری و عشقی هر کس، باید به او بگوید که این کار تا کجا ممکن است و باری؛ اگر اسلامی کردن تکلیف است، مطبوعات دولتی و نیمه‌دولتی، به این امر اولی و احقند، که هرچه ولایت‌فروش‌ترند، دروغ‌زن‌تر و مداح‌تر و بی‌اخلاق‌ترند.

ولی این‌ها حرف من نیست. می‌گفتم که نسل جدیدی اینک در ایران سر برآورده است که گوهر دین را در فقه و ایدئولوژی نمی‌بیند (آن دین‌داری عوام است). دغدغه‌های دینی او، اینک بسی فراتر از حلال و حرام و نجاست و طهارت و حج و زیارت می‌رود و عمل به احکام برای او، غایت و نهایت زندگی و دین‌داری نیست. خاطر او، اینک به سؤالات واپسین از معنی و حقیقت مرگ و حیات و یقین و سعادت و هدایت و انسانیت و عشق و علم و خرد و فضیلت و آزادی و عدالت و غایت زندگی معطوف است و را به دینی هم دل می‌بندد، در ظلّ آن مطلوبات نخستین و به طلب آن‌هاست. و روشن‌فکری (دینی و غیردینی)، سرّ مقبولیتش و خدمت و کارکردش، حرکت و حفاری در این قاره‌های بزرگ بوده است. حوزه‌های علمیه، چنان‌که آمد، اینک بدین‌دقیقه تفتن یافته‌اند و برای تتیم دل‌ربایی، می‌کوشند تا از این مقولات هم دم بزنند و لذا، پنجره‌های خود را به روی فلسفه‌ی اخلاق، فلسفه‌ی دین، فلسفه‌ی علم، و... (که نسیم می‌نمایند و به حقیقت طوفانند) گشوده‌اند. این ابتدایی خجسته است. اما خاتمه‌ی راه نیست و آرمان محبوبیت، بدین قدر برنیامدنی است. روشن‌فکران دینی اگر مقبول دانش‌آموختگان و دانشگاهیان افتادند، نه برای آن بود که کلام خود را با واژه‌های علم و خرد و عدالت و... بزک می‌کردند یا معلومات جدید و غربی خود را به نمایش می‌نهادند. بل بدان سبب بود که هم نظراً و عالمانه، کاشف آن قاره‌ها و هم عملاً و غیورانه، مدافع آن حریم‌های مقدس بودند. روحانیت اینک نیمی از شیوه‌ی دل‌بری را کشف کرده است و آن، ورود نظری به عرصه‌ی زبان زمانه است؛ یعنی عزم بر آشنا شدن با مقولات جدید. اما نیمه‌ی دیگر را، یعنی نیمه‌ی عملی را، چنین می‌نماید که فرو نهاده است. راز ناکامی‌اش در ربودن دل دانشگاهیان، که سخت محتاج و مشتاق آن است، در همین است.

برای راه یافتن به دل دانشگاهیان، ژست علمی گرفتن و مصطلحات تازه را به رخ کشیدن و علم‌فروشی و معرفت‌تراشی کردن، نه لازم است، نه کافی. باید عملاً مدافع این حصار بود. نمی‌توان نشست و نظاره کرد و دم برنیآورد که مشتی دانش‌ستیز با حرکات دانش‌سوزانه‌ی خود، دانشگاه را که خانه‌ی دانشگاهیان است، آتش بزنند و باز هم متوقع همدلی آنان بود. نمی‌توان از حرمت علم دم زد، اما به حرمت یک نهاد علمی واقعی نهاد. نمی‌توان خانه‌ی دانشگاهیان را ویران دید و همدلی نکرد و هیچ نگفت و باز هم در پی ربودن دل ویرانه‌نشینان بود. روحانیت به بی‌راهه می‌رود اگر گمان می‌کند با آموختن

و مصرف کردن اصطلاحات جدید فلسفه‌ی اخلاق و فلسفه‌ی دین و...، هم‌زمان دانشگاهیان می‌شود و در دلشان می‌نشیند و قلعه‌ی قلبشان را تسخیر می‌کند و متاع دین را به آنان، آسان می‌فروشد. حضور در صحنه‌های عملی و دفاع و حمایت از علم و عالمان شرط است. فرو کوفتن و طرد و تقبیح کردن اعمال علم‌ستیزانه و دانش‌سوزانه و دانشگاه‌شکنانه‌ی اشرار و اجامر شرط است. روحانیت سود نمی‌برد از این که مشتی مهاجم دانش‌سوز مدافع او باشند و او هم با سکوت و از پس پرده، از اینان حمایت کند. این‌ها شیوه‌ی دلربایی از دانشگاهیان نیست. بی‌پرده بگویم. زبیده‌ی روحانیت نبوده که جمعی از طلاب علوم دینی در اصفهان، خصمانه و خون‌خوارانه، به یک معلم دانشگاه حمله کنند و سخنرانی او را به آشوب بکشند و او را ایذا و تهدید به مرگ کنند و روحانیت در این حادثه‌ی زشت، انگشتی به اعتراض برنیآورد و خواستار مؤاخذه‌ی مقصران و آشوب‌گران نشود. زبیده‌ی روحانیت نبود که جمعی به نام انصار حزب‌الله، در لباس دفاع از حریم روحانیت و شریعت و در معیت چند روحانی، حرمت دوهزار دانشجو را نگاه ندارند و به دانشگاه تهران حمله‌ور شوند و مجلس سخنرانی را برآشوبند و میز خطابه را بشکنند و عینک سخنران را ببرند و جامه‌اش را بدرند و جسمش را مجروح کنند و فرزندش را جلوی چشمانش کتک بزنند و خود او را به سوختن و کشتن تهدید کنند و آن‌گاه، ظفرمندان، در سطح دانشگاه بگردند و «یا زهرا، یا زهرا» گویان، سینه‌زنی کنند و سپس بدترین دروغ‌ها را در ولایت‌فروشی‌ترین جریده‌ها پخش و تبلیغ کنند و پرده‌ی تزویر بر آن جرایم ننگ‌آور بکشند و روحانیت، کم‌ترین سخنی در تقبیح این حادثه‌ی شوم و سیاه نگوید و آن طایفه را به خاطر این تبه‌کاری‌های دانشگاه‌شکن، طرد و محکوم نکند و دلی از دانشگاهیان به دست نیآورد و مرهمی بر زخم چرکینشان نهد. شایسته‌ی روحانیت نبود که یک روحانی (شیخ احمد جنتی) از مسند پیامبر و از منبر نمازجمعه، معلم مضروب و مجروح را به خیانت منسوب کند و حمایت بی‌دریغ خود را نثار آن طایفه‌ی مهاجم نماید و بر خلاف حق و عدالت، کم‌ترین فرصتی برای دفاع معلم بی‌پناه و مظلوم ندهد. شایسته‌ی روحانیت نبود که همین آشوب‌گران مدافع روحانیت، عرصه‌ی زندگی را بر آن معلم چنان تنگ و ناامن کنند که همسرش به این فکر بیافتد که دست بچه‌هایش را بگیرد و در مسجدی تحصن کند. شایسته‌ی روحانیت نبود که مشتی مهاجم، و در رأسشان یک روحانی، چوبه‌ی دار به دانشگاه بیاورند و جوانان دانشجو را چنگیزمنشانه، تهدید کنند و آن‌گاه وزارت اطلاعات، همان دانشجویان مظلوم را دستگیر کند و نه مهاجمان آشوب‌گر را. بلی؛ شایسته‌ی روحانیت نبود که این‌همه ستم را که بر دانشگاهیان می‌رود ببیند و نادیده بگیرد. هیچ دانشگاهی با روحانی چنین نکرده است و هیچ روحانی به دست هیچ دانشگاهی مضروب و مجروح نشده است و همسر و فرزندانش از ناامنی بر خود نلرزیده‌اند. صاحب این قلم را توقعی نیست. «این خوی‌گر با درشتی، نرمی تمنا ندارد.» روحانیت به حرمت آن دو هزار دانشجو که در آن حادثه آسیب دیدند، به حرمت دختران دانشجویی که در سالن سخنرانی می‌گریستند و راه فرار می‌جستند، و به حرمت دانشگاهی که چنان طپانچه خورد و پهلوشکسته شد، دست‌کم می‌باید موضعی می‌گرفت و چهره‌ای نشان می‌داد و دفاعی از حرمت و شرافت نهادی چون دانشگاه می‌کرد. «دلربایی همه آن نیست که عاشق بکشند / ارادتی بنما تا سعادت بی‌ری.» وقتی با دانشگاه چنین سردی می‌کنند، چه امید گرمی از دانشگاهیان دارند؟ و با چه زمینه‌ای دم از وحدت می‌زنند؟ فقط دانشگاه نیست، روحانیت در باب حملات مکرر و ناجوانمردانه‌ی نابه‌کاران به بیت یکی از اعظام مراجع در قم چه کرد؟ و اینک با این کوله‌بار بداختری کردن‌ها، چشم کدام نیک‌اختری را از فلک علم و دانشگاه دارد؟ اگر آب در همین بستر جریان یابد، به وضوح می‌بینم که دیری نمی‌گذرد که باز روحانیت می‌ماند و عامیان و خرد

پیشه‌وران و درس‌ناخواندگان در یک سو، و دانشگاهیان، رهبران و متولیان فکری خود را در سوی دیگر خواهند یافت و به دنبالشان خواهند رفت.

نقطه‌ی عشق نمودن به تو هان سهو مکن
ور نه تا بنگری از دایره بیرون باشی

روحانیت چرا نشان نداده است که به مقولات مهمی چون حقوق بشر، استبداد دینی، قرائت فاشیستی از دین، آفات جامعه‌ی دینی، شیوه‌های خوارچی، و امثال آن‌ها، حساس و آشناست و در کنار دقتی که در دقائق غسل و طواف به کار می‌بندد، از فهم و تشریح این مقولات هم کم نمی‌گذارد؟ آیا جای سؤال نیست که چرا پس از سالیان بلند بعد از انقلاب، یک سمینار در باب استبداد دینی، به همت روحانیان و حوزویان برگزار نشده است تا معلوم بشود که روحانیان، دست‌کم در فکر اسلامی کردن استبداد نیستند! آیا اهمیت عملی و نظری این مسأله، از چشم روحانیان مستور مانده است؟ آیا اعظم اصولیین عصر اخیر، یعنی استاد الکل، میرزا محمد حسین نائینی، خطا می‌کرد و بیماری غرب‌زدگی داشت که استبداد دینی را اهمّ آفات و عوارض دین می‌خواند و دامن حاکمان دینی را از آن پاک می‌خواست؟

مزاج‌گویی عزیزکرده‌های بی‌جهت، که روحانیت را به استفاده از کامپیوتر و خواندن فلسفه‌ی غرب و... تشویق می‌کنند، علاج کار روحانیت نیست. علم خوب است. اما عمل از آن عزیزتر است و امر هدایت‌گری، عظیم‌تر از آن است که به علم تنها برآید. سرنوشت روحانیت، امروز سخت در گرو پیوند او با این نسب «بی‌سن» و تحصیل‌کردگان جدید است. بدون این پیوند، روحانیت سرفرازی باقی نخواهد ماند. قوت نظری و غیرت عملی، شرط استحکام آن پیوند است. اگر روحانیت خرج خود را از مداحان و سیاه‌کاران و عملی استبداد دینی و قرائت فاشیستی از دین و خوارچ‌صفتان و تاریک‌اندیشان و دین برای قدرت خواهان جدا نکند، آینده‌ای نخواهد داشت. داشتن روحانیانی سرفراز و حرّ و بصیر و غیور، آرزوی همه‌ی نیک‌خواهان این آب و خاک است.

بر تو دل می‌لرزدم ز اندیشه‌ای با چنین خرسی مرو در بیشه‌ای
این دلم هرگز نلرزد از گزاف نور حق است این، نه دعوی و نه لاف

ربّنا اغفر لنا و لإخواننا الّذين سبقونا بالإيمان و لاتجعل في قلوبنا غلاّ للّذين آمنوا، ربّنا إنّك رؤوف رحيم.

والسّلام علی من سمع فوعی

مبانی تئوریک لیبرالیسم*

در محضر برادران و خواهران اهل علم و سیاست و حقوق، سخن از مبانی تئوریک لیبرالیسم گفتن، هم شوق‌آور است، هم هراس‌آور. و من می‌کوشم تا به فضل الهی و با شوقی آمیخته به هراس، در باب مبانی معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی لیبرالیسم نکاتی را عرضه کنم. اصطلاح لیبرالیسم، در جامعه‌ی ما، علی‌الخصوص جامعه‌ی بعد از پیروی انقلاب، اصطلاح بسیار آشنایی است. بیش از هر وقت دیگری در ده ساله‌ی اخیر، این اصطلاح را به کار گرفته‌ایم و با آن، گروه‌هایی را شناسانده و یا رانده‌ایم. اما کمتر مجال گفت‌وگوی جدی و بحث نظری در این باب داشته‌ایم.

اصطلاح لیبرالیسم، و نیز هویت و ماهیتش، از مغرب‌زمین آمده است. این مکتب، ابتدا در فکر و عمل فیلسوفان و سیاستمداران و اقتصاددانان غربی تولد و تحقق یافت و سپس متفکران و سیاستمدارانی از کشورهای غیراروپایی، به آن رو آوردند. این که چه شد که پاره‌ای از مغرب‌زمینیان به این اندیشه روی آوردند و چنین مکتبی را بنا کردند، خود داستان پرماجرایی بلندی است که جای علت‌یابی دارد. چرا که شناسایی آن علل، ما را در شناختن ماهیت مسبب یاری می‌کند. علی‌الخصوص که پدیده‌های اجتماعی، معلول‌هایشان از علت‌هایشان جدایی قطعی و روشن ندارند، سر و ته یک کرباسند و لذا، شناخت علت و معلول، در هم پیچیده‌اند. حوادث اجتماعی، عمدتاً علل اجتماعی دارند و پدیده‌های فکری، علل فکری. و این کافی نیست که بگوییم علت ظهور لیبرالیسم این بود که در مغرب‌زمین، انسان‌هایی پدید آمدند که مایل بودند عالماً عامداً، پا بر روی حق بگذارند و ذاتاً پشت به حق کنند و مستکبر و حق‌گریز و سرکش شوند. انسانی که ما، بنا بر اعتقادات دینی، می‌شناسیم، حق‌جوست، فطرت حق‌طلب دارد، مجبور و مغلوط بر حق‌گرایی است و لذا، دلیلی ندارد که بیهوده و گزاف، پشت به حق کند و اظهار نفرت از حق و حقیقت نماید و دیده‌ی فطرتش در ظلمت استکبار، تیره و نابینا گردد.

مورخان و مفسران حقوق اجتماعی، که طالب تحلیل علمی و اجتماعی حوادث اجتماعی‌اند و همه‌چیز را از تمایلات روانی افراد بیرون نمی‌کشند، اجمالاً معتقدند که وقتی سرمایه فزونی گرفت، اموال انباشته شد، دست بشر در تصرف طبیعت گشاده‌تر شد، جمعیت شهرها و روستاها و جدایی شهرها از روستاها رو به فزونی رفت و تجارت آزاد رونق بیشتری گرفت، تاجران رفته‌رفته دو چیز را بیش‌تر طلب کردند: یکی امنیت بیش‌تر و دیگری مزاحمت کمتر از طرف دولت. به عبارت دیگر، ندای نخستین لیبرالیسم از عرصه‌ی بازرگانی و بازرگانان برخاست، که عبارت بود از طلب رفع مزاحمت دولت و تأمین امنیت راه‌ها و سرمایه‌ها و کنار نهادن قانون‌های دست‌وپاگیر و پیش‌بینی‌پذیر شدن اوضاع. یک تاجر نمی‌تواند در یک محیط پیش‌بینی‌ناپذیر تجارت کند. سرمایه، احتیاج به امنیت دارد. انگلس در یکی از نوشته‌هایش، صریحاً می‌گوید که رشد بورژوازی در مغرب‌زمین، مدیون امنیت سرمایه بود و در مشرق‌زمین، به دلیل راه‌زنی‌های فراوان، امنیت زندگی و تجارت تاجران فراهم نبود. لذا سرمایه‌ی بزرگ داشتن، امر هراس‌آوری بود.

* سخنرانی ایراد شده در دانشکده‌ی حقوق دانشگاه تهران، ۱۳۷۰

دیکتاتورها، ارباب‌ها، و سلاطین مستبد، دشمنان درجه‌ی اوّل ثروت‌مندان بودند. همین که مال مجتمع و انبوهی در جایی سراغ می‌گرفتند، به انحاء مختلف، آن‌ها را از چنگ صاحبش بیرون می‌آوردند. کسی جرأت و یا رغبت نمی‌کرد به جمع‌آوری سرمایه‌ی انبوه همت گمارد، مگر این که رسماً با حاکمیت دست در دست می‌شد و اموال خود را با آن‌ها تقسیم می‌کرد. بنا بر این تحلیل اجتماعی، لیبرالیسم در درجه‌ی اوّل، در صحنه و عرصه‌ی تجارت و اقتصاد روید. در آن‌جا بود که ندای امنیت سرمایه و رفع مزاحمت دولت برخاست و بعد تفکر فلسفی - نظری لیبرالیسم بر حول محور تفکر اقتصاد آن به وجود آمد. یعنی آنچه خواست زمان و مقتضای رشد جمعیت و رشد سرمایه بود، صورت و قالب نظری هم به خود گرفت، بل که تمام دیگر بخش‌های اجتماع بر صورت اقتصاد آزاد لیبرالیسم ساخته شد و سامان یافت. ما این تحلیل را بپذیریم یا نپذیریم، یک سخن را درباره‌ی آن نمی‌توانیم نگوئیم و آن این است که این تحلیل، به فرض صحت، فقط پاره‌ای از علل ظهور لیبرالیسم را بیان می‌کند، نه همه‌ی آن را. و جوانبی از این مکتب باقی می‌ماند که با این تحلیل قابل تبیین نیست.

هم‌چنان که در اشارت‌های پیشین گفتیم، لیبرالیسم دست‌کم سه عرصه دارد: عرصه‌ی سیاسی، عرصه‌ی اقتصادی، و عرصه‌ی فکری - نظری. مهم‌ترین شعار اقتصاد لیبرالی، این بود که مزاحمت دولت را بردارید و امنیت سرمایه را تأمین کنید. برداشتن مزاحمت دولت و تأمین سرمایه، با یک پشتوانه‌ی نظری نیز همراه بود و آن این که طبیعت، به‌ترین مدیر است. مهم‌ترین پیشوایان این فکر، کسانی مانند ماندویل، فرگسون، و آدام اسمیت، معتقد بودند که دست‌هایی نامرئی، اقتصاد جامعه را سامان می‌دهد. هر گونه دخالتی، باعث می‌شود که تدابیر آن دست‌های نامرئی آشفته و یا خنثی شود. دست‌های نامرئی، از تعبیرات شایع اقتصاد لیبرالیستی است و معنایش این است که برنامه‌ریزی لازم نیست، از بالا دستور دادن غلط است، دخالت دولت در برنامه‌های اقتصادی و فرمان دادن به بازرگانان، کار اقتصاد و بهزیستی را بهبود نمی‌بخشد، بل که ویران می‌کند. بگذارید هر کس هر تصمیمی که دارد اجرا کند. برخورد این تصمیم‌ها با یکدیگر، حد متوسط و متعادلی به وجود خواهد آورد، نرخ‌ها شکسته خواهد شد، طمع‌ها در برخورد با یکدیگر تعدیل خواهد شد، و لذا، آنچه از یک اقتصاد متعادل انسانی انتظار می‌رود، تأمین خواهد شد. عدل اجتماعی، از نظر لیبرالیسم، امری است خودجوش که از نظم طبیعی جامعه ناشی می‌شود؛ نه امری که از بالا عطا شود. عدل از بالا، به استحقاق بی‌اعتناست. در حالی که عدل خودجوش، استحقاق‌ها را منظور می‌کند.

در عرصه‌ی سیاست، هدف لیبرالیسم بیش از هر چیز، محدود کردن نقش دولت بود و دادن تعریفی از دولت، به طوری که آن را در حد یک پلیس کم‌قدرت نگه دارد. این تلقی از دولت، که دولت یک مزاحم است و هر چه این مزاحمت کمتر باشد بهتر است، بینشی است مربوط به بخش سیاسی تفکر لیبرالیسم. بعدها، ما طنین این سخن را در نوشته‌ها و گفته‌های یک حکیم انگلیسی قرن نوزدهم، به نام هربرت اسپنسر، می‌بینیم که ایشان رسماً تقابل دو مقوله‌ی تکامل Evolution و انقلاب Revolution را در میان می‌گذارد و می‌گوید جامعه برای خود تکامل و رشد و حرکتی دارد و انقلاب، مزاحم تکامل است. چرا که انقلاب، در سیر تکاملی جامعه تصرف و دخالت گزاف می‌کند. این بینشی بود جامعه‌شناسانه و لیبرالیستی علیه انقلاب؛ انقلابی که می‌خواست نقش دولت را فزونی بخشد و نظم طبیعی جامعه را از آن بستاند.

می‌رسیم به پیام لیبرالیسم در عرصه‌ی فکر و نظر، که در این بحث بیش‌تر مورد نظر است. کانت، فیلسوف آلمانی، مقاله‌ی کوچکی دارد تحت عنوان «روشن‌گری چیست؟». قرون هفدهم و هیجدهم در اروپا، به نام عصر روشن‌گری نامیده شده است. فیلسوفان و مورخان و متفکران بزرگ و مشهور اروپایی، همان‌هایی که افکارشان در صدر مشروطیت به جامعه‌ی ایران آمد و روشن‌فکران صدر مشروطه عمدتاً ملهم و متأثر از آنان بودند، همه فیلسوفان قرن روشن‌گری محسوب می‌شوند؛ از قبیل منتسکیو، روسو، ولتر، و بسیاری دیگر. کانت در این مقاله‌ی نسبتاً کوتاه، که در باب روشن‌فکری نوشته است، یک نکته‌ی بسیار جدی و اساسی را آورده است. می‌گوید که مهم‌ترین شعار دوره‌ی روشن‌گری این بود: «جرأت دانستن داشته باش».* من می‌خواهم بگویم که مهم‌ترین شعار لیبرالیسم هم همین است: «جرأت دانستن داشته باش.» از جنبه‌ی معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی، هر چه ما از لیبرالیسم می‌دانیم و می‌بینیم، از همین شعار قابل استخراج است. در حقیقت، آنچه که راسیونالیسم مغرط خوانده می‌شود، یعنی پشت کردن به عاطفه و روی آوردن به عقل (همان چیزی که بعداً مکتب رمانتیک آن را طرد کرد و نقصان روشن‌گری و لیبرالیسم دانست)، و نیز پشت کردن به وحی، به هدایت دینی و ولایت والیان فکری و کلیسایی و نفی مقدسات دینی و حقوق و امتیازات الهی، همه از همین شعار «جرأت دانستن داشته باش»، قابل استخراج است.

در ابتدا گفتم که مغرب‌زمینیان، داعی نداشتند که فطرت حق‌جو و حق‌پسند انسانی را ترک گویند و عالمی و عامداً پا بر حق بگذارند و عزم لگد زدن به حقیقت را ادشته باشند. حوادثی که در آن دیار پیش آمد، اندیشه‌هایی را در ذهن متفکران برانگیخت و نظامی را به جامعه بخشید که مجموع آن‌ها، تحت عنوان مکتب لیبرالیسم شناخته شد.

این نکته را در جای دیگر، به تفصیل گفته‌ام⁺ و این‌جا فقط یادآوری می‌کنم که تاریخ مغرب‌زمین، بر خلاف آنچه که پنداشته می‌شود، تاریخی بسیار دینی است و اصلاً کسی که از سیر تفکر دینی در مغرب‌زمین اطلاع نداشته باشد، سیر تاریخ مغرب‌زمین را به‌درستی در نخواهد یافت. عموم متفکران بزرگ آن دیار، حتمی ملحدانشان، با دین سروکار داشتند و درگیر بودند. جنگ‌های مذهبی بسیار در آن دیار، حکایت از زنده بودن روح دینی در میان عوام داشت. کنار گذاشتن دین و فراغت از فکر دینی، بسیار بسیار مستحدث است. این جمله که درباره‌ی داروین گفته‌اند، جمله‌ی آموزنده‌ای است. یکی از متفکران گفته است داروین کاری با خدا کرد که هیچ ملحدی نکرده بود. درست است که ملحدان منکر خدا هستند، اما با انکارشان خدا را در میان می‌آورند، طرح بحث می‌کنند، در برابر وجود خدا دلیل می‌آورند، و لذا بحث از بودن و نبودن خدا را داغ نگه می‌دارند. بحث الحادی، بحثی است متوجه به خدا و به وجود او و در میان آورنده‌ی نام او. اما داروین تکامل زیستی جانوران را چنان مطرح کرد که دیگر نیازی به مطرح کردن خدا نبود. به تعبیر رایج، خدا را دور زد. چنان از آن جاده عبور کرد که دیگر گذارش به آن منطقه نیافتاد. این امر، اگر در قرن نوزدهم ضعیف بود، در قرن بیستم قدرت بیش‌تری گرفت. حتی ملحدان بزرگی مثل مارکس و فویرباخ در مغرب‌زمین، هیچ‌گاه فکر و ذهنشان از اندیشه‌ی دینی فارغ نبود. آنان هم در مورد دین فکر می‌کردند و برای آن اهمیت قائل بودند. نتیجه‌ی این تأملات و اشتغالات چه بوده، امر دیگری است. عده‌ای از متفکران بزرگ مغرب‌زمین، تا آن‌جا که می‌توانستند، سعی کردند فکر دینی را حتی با تأویلات و تفسیرهایی تازه و زنده نگه دارند و

* Sapere aude.

⁺ در دروس علم و کلام، جزوه‌ی «انسان و دین»

وقتی که نشد، آن را رها کردند. این معنا، در باب متفکران لیبرال نیز صادق است. مهم‌ترین برخورد لیبرال‌ها، با اندیشه‌های کلیسایی بود. کلیسا دگم‌هایی را که برایشان حقانیت ابدی قائل بود، به جامعه تحویل می‌داد و حق چون و چرا درباره‌ی آن‌ها را از عموم مردم سلب می‌کرد. در این‌جا بود که لیبرالیسم، بیش‌ترین انگیزه‌ی خود را گرفت و آن شعار را برگزید. معنای شعار «جرأت دانستن داشته باش»، در این‌جا کاملاً روشن می‌شود. چهره‌ی عبوس و هول‌انگیزی که مردم از کلیسا می‌دیدند، چنان بود که جرأت دانستن را از مردم سلب می‌کرد؛ نگویند و نفهمید، مبدا آن خواندن‌ها و فهمیدن‌ها لوازمی داشته باشد که با سلطنت کلیسا یا اندیشه‌های کلیسایی منافات پیدا کند. این ستم فکری کلیسا بود. ستم‌های دیگری که از ناحیه‌ی آن بر مردم می‌رفت، چندان مشهور است که جای بازگو کردن ندارد.

لیبرالیسم فکری، در واقع از توجه به این حقیقت شروع شد که آیا کسی حق دارد معتقد باشد که حق فقط نزد اوست و دیگران نقشی و حظّی جز خریداری و تسلیم و انفعال ندارند؟ آیا حق نزد همگان است و با مشارکت همگانی آشکار می‌شود، یا نزد عده‌ای خاص است و دیگران برای فهمیدن و یافتن حق، همیشه باید چشم به دست آن‌ها داشته باشند؟ آیا حق‌ها با یکدیگر نسبتی یکسان دارند، یا دسته‌ای از حق‌ها در صدر قرار می‌گیرند و هر حقیقت دیگری، به فرض کشف شدن، باید خود را با آن حق‌های صدرنشین تنظیم و هماهنگ کند؟ آیا چیزی هست که همگان از فهمیدن آن محروم و عاجز، و بدان محتاج باشند و فقط عده‌ی خاصی آن را در اختیار داشته باشند؟

پیدا شدن این سؤالات، محصول تجربه‌ی طولانی بشر بود. درست است که بشر حق‌طلب است، اما راحت‌طلب هم هست. هر دو را دوست دارد. هم حق را می‌خواهد و هم حق راحت و آسان را، و هیچ‌چیز لذت‌بخش‌تر از این نیست که کسی حق را آسان و ارزان در اختیار آدمی بگذارد و کلیسا، به ظاهر چنین می‌کرد و سرّ دل‌ربایی‌اش هم همین بود. این که می‌بینیم عده‌ای دنبال این لذت و تن‌آسایی رفتند، برای این بود که اولاً در حقانیت آن حق تردید کردند، چرا که در مواردی بسیار معلوم شد آن‌چه کلیسا به نام حق مطلق پیاده می‌کند، در عمل نادرست از آب درمی‌آید و یا با حق‌های دیگر ناسازگاری پیدا می‌کند، و ثانیاً با رشد معیشت جمعی معلوم شد که مردم به حق‌هایی نیاز دارند که نزد ارباب کلیسا یافت نمی‌شود. علم تجربی، نسبتی با زندگی پیدا کرد و گره‌هایی از حیات دنیوی گشود که نقش اولیای کلیسا را هر روز کمتر و کمتر کرد.

برخورد معرفت‌های مختلف در عصر رنسانس و پس از آن، به مردم و متفکران آموخته بود که چنین نیست که حق همیشه در یک جا مجتمع، و نزد عده‌ای خاص باشد. تا وقتی بشر بیش‌تر از یک منبع معرفت نداشت و آن هم همان منبع دینی بود و از ناحیه‌ی روحانیان به دست او می‌رسید، جای این‌گونه چون‌وچراها و کندوکاوها نبود. وقتی این منابع تعدد پیدا کرد و خصوصاً علم نیز پا به میدان نهاد و این‌ها با یکدیگر کلنجار رفتند، نوبت تعیین هماهنگی‌شان با یکدیگر در رسید و مشکل تعیین حق و حقیقت، جدیت بیش‌تری پیدا کرد. معرفت علمی و معرفت تاریخی، به قوت تمام، در برابر معرفت دینی صف‌آرایی کردند و معلومات تازه در اختیار انسان نهادند و تعارضات تازه آفریدند. این مطلب از وجدان متفکران رفته‌رفته به وجدان عام منتقل شد و از آن پس، معصومیت و خطاناپذیری که برای عده‌ای معدود تصور می‌رفت، دیگر غیر قابل تصور بود. همه‌ی این‌ها باعث شد که هراس مردم در برابر چیزی که همیشه آن را سر بسته به نام حق می‌پذیرفتند، فرو ریخت و آن شعار «جرأت دانستن داشته باش»، متولد گردید. ما در برابر اموری که آن‌ها را مقدس می‌دانیم، اولین چیزی که قربانی می‌کنیم، جسارت خودمان است. شک نیست که

جسارت، همه‌جا ممدوح نیست. عقل آدمی باید خودش معلوم کند که کجا سرکشی کند و کجا سرکشی نکند و حد او کجاست. مهم‌ترین وصف یک عالم، این است که محدودیت‌های علم خود را بداند. مع‌الوصف، این سخن حق، با آن منافات ندارد که بسیاری از امور که به نام مقدسات فروخته می‌شوند، شایستگی تقدیس را ندارند. لذا، تفسیر دیگری از سخن کانت و شعار روشن‌گری، این است که جرأت شکافتن مقدسات را داشته باش. آنچه تا امروز به نام مقدس سربسته پذیرفته‌ای و در آن‌ها کاوش کافی نکرده‌ای، از امروز دلیری کن و درباره‌ی آن‌ها هم تأمل نوین بنما. آنچه را تا امروز برتر از کاوش و تأمل می‌دانستی، حالا تحت کاوش و تأمل قرار بده. جرأت دانستن داشته باش. بلی؛ به یک معنا، بشر همیشه جرأت دانستن داشته است، همیشه به دنبال شناختن می‌رفته است، چه در علم و چه در فلسفه. اما به یک معنا، این جرأت را نداشته است و آن در برابر مقدسات و یا مقدس‌نماها بوده است. لذا، یک تعریف ساده از لیبرالیسم، بنا بر تحلیلی که تاکنون کرده‌ایم، این است که لیبرالیسم یعنی آزاد شدن از قید مقدسات. و لذا، معنای لیبرال، که گاه آزادی‌خواه ترجمه می‌شود، هرگز در آزادی‌خواهی سیاسی خلاصه نمی‌شود. درست است که لیبرته *Liberte* (آزادی)، در کنار اگالیه *Egalite* (برابری) و فراترنیه *Fraternite* (برادری)، جزء شعارهای انقلاب فرانسه بود، ولی آن آزادی که ملهم از تفکرات فیلسوفان لیبرال بود، به‌هیچ‌وجه اولین و اصیل‌ترین مفهومش آزادی در حقوق و در عرصه‌ی سیاست نبود. بسی بیش از آن بود و آن، آزادی از مقدسات بود.

لیبرالیسم، یعنی هیچ‌کس و هیچ‌چیز، هیچ‌گاه مقدس نبوده و نیست، ما را از شر مقدسات رها کنید. هیچ شخصیت یا هیچ عقیده‌ای را مطرح نکنید که فقط وظیفه‌ی ما تقدیس و تجلیل آن باشد و بس. ما از این پس، اهل تحلیلیم، نه اهل تجلیل. این است مفهوم دقیق لیبرالیسم. و راسیونالیسم، به معنای عقل‌گرایی که هم‌زاد لیبرالیسم است، از همین‌جا برمی‌خیزد. عقل اهل تحلیل است، نه اهل تقدیس. آن عاطفه است که اهل تقدیس است و به همین دلیل است که شما می‌بینید که به طور ناخواسته، در مکتب لیبرالیسم، عاطفه تحقیر می‌شود. شاید اگر از تک‌تک فیلسوفان لیبرال و راسیونالیست بپرسند، راضی به تحقیر عاطفه نباشند. اما ثمره‌ی منطقی لایتخلف اندیشه‌ی لیبرالیسم، که ستایش‌گر عقل و نافی تقدیس بود، این بود که عاطفه را هم تحقیر کند. به همین سبب، بعدها در مکتب روشن‌گری، رمانتیسم و یا ضدروشن‌گری ظهور کرد که حق عاطفه را طلب می‌کرد. ویلیام وردزورث می‌گفت: «کافی است این‌همه علم، این‌همه فن. آن کتاب‌های عقیم را ببندید. در عوض دلی پاک بیاورید که بفهمد و ببیند.*» سهم عقل را دادید، سهم دل را هم بپردازید. نهضت فاشیسم، به یک معنا، غلبه‌ی اندیشه‌ی رمانتیسم در مغرب‌زمین بود که عاطفه را به حد اعلی رساند و عقل را به حد صفر. تکیه‌ای که در مکتب فاشیسم بر جوان‌ها می‌شود، چیزی نیست جز بهره جستن از عاطفه‌ی ناپروورده و ناپخته‌ی آنان و تعطیل عقل، به بهانه‌ی گشودن باب عاطفه.

باری؛ لیبرالیسم از آن‌جا آغاز می‌شود که آدمی می‌کوشد خودش را از شر مقدسات آزاد کند. اما فقط ولایت کلیسا نبود که مقدس بود. ولایت شاهان (سلطنت) نیز مقدس بود. ولایت متفکران پیشین نیز

* Enough of science and of art.

- Close up those barren leaves.
- Come forth with a clean heart
- that watches and perceives.

مقدس بود. همه‌ی شما این جمله را که در قرون وسطی زیاد تکرار می‌شد، شنیده‌اید که: Magister Dixit، استاد چنین فرموده است (یعنی ارسطو یا افلاطون). کافی بود قوی از متفکران پیشین در میان بیاید تا دهان‌ها را ببندد و همه را به تسلیم دعوت کند. شوریدن در برابر هر گونه ولایت، چه ولایت دینی چه ولایت سلطنتی چه ولایت فکری، از ارکان لیبرالیسم است. لذا، وقتی گفته می‌شود لیبرالیسم نقش سلطنت و حکومت و دولت را هم به شکل محدود می‌خواهد، به همین نکته بازمی‌گردد. او هیچ آقابالاسری را نمی‌پسندد؛ هر که می‌خواهد باشد، خواه خدا، خواه سایه‌ی خدا، خواه در عرصه‌ی فکر و نظر و مذهب، خواه در عرصه‌ی حقوق و امتیازات مادی و معنوی. به این ترتیب، لیبرالیسم نفی قدرت‌های مقدسی بود که جامعه‌ی آن روز اروپا را نظراً و عملاً، به طور کامل در تسخیر خود داشت.

به زبان نرم‌تر و ساده‌تر، با طرح لیبرالیسم جایزالخطا بودن آدمی مورد توجه و تقدیس و تأکید جدی قرار گرفت و این اصل به جای همه‌ی اصول مقدس پیشین نشست که آدمی، هم در عرصه‌ی سیاست و هم در عرصه‌ی معرفت و هم در عرصه‌ی دیانت، جایزالخطاست. حق در آستین هیچ‌کس نیست و لذا، هیچ‌کس نمی‌تواند معصومانه سخن بگوید و یا معصومانه حکومت کند. همه بر سر یک سفره نشسته‌ایم و همه ساکن یک کویم. هیچ‌کس از پیش خود یا از پیش خدا، واجد امتیازی نسبت به کس دیگر نیست.

از این جنبه‌ی معرفت‌شناسی که بگذریم، به جنبه‌ی انسان‌شناسی لیبرالیسم می‌رسیم. سخن اصلی انسان‌شناسی لیبرالیستی این است که عقیده‌ی آدمی در انسانیت او دخالتی ندارد و به عبارت دیگر، عقیده برتر از انسانیت است. این را با مکاتب دینی یا مارکسیستی مقایسه کنید که معتقدند یکی از مقومات انسان، عقیده‌ی اوست و شهادت در راه عقیده را فضیلت می‌شمارند. اما در لیبرالیسم، هم‌چنان که انسان مقدس نداریم، انسان نامقدس هم نداریم. سخن لیبرالیسم این است که دایره‌ی انسانیت انسان بسیار وسیع است. هیچ‌کس به دلیل داشتن عقیده‌ی خاصی، از انسانیت نمی‌افتد و مستحق قتل و سلب حقوق نمی‌شود، مگر این که خود آدمیان، به بیرون راندن او از جهان (اعدام) فتوا دهند؛ آن هم نه به دلیل عقیده‌اش، بل که به دلیل کرده‌اش، و پیداست که این رأی با رأی کلیسا منافات صریح داشت که کسان بسیاری را با طرد و لعن، محکوم به قتل و مرگ می‌کرد.

آدم ندانستن کفار، فقط از آن مسیحیان نیست. به مولانای رومی بنگرید که فی‌المثل می‌گوید:

لاجرم کفار را شد خون مباح	خر نشاید کشت از بهر صلاح
همچو وحشی پیش نشأب و رماح	چون شود وحشی شود خورش مباح
زان که وحشی‌اند از عقل جلیل	جفت و فرزندان‌شان جمله سبیل
کرد از عقلی به حیوانات نقل	باز عقلی کو رمد از عقل عقل

مثنوی، ۱: ۳۳/۵ به بعد

لکن فکر لیبرال‌ها دقیقاً این بود که اگر کسی از دین بیرون رفت، از انسانیت بیرون نمی‌رود. مرز دیانت و انسانیت یکی نیست و دایره‌ی انسانیت، بسی وسیع‌تر از این‌هاست و از همین‌جا بود که نوعی تسامح دینی یا نرم‌خویی در لیبرالیسم متولد شد. در جامعه‌ی امروز ما، وقتی لفظ لیبرالیسم به کار می‌رود، بیش از هر مفهوم دیگری، همین مفهوم تسامح تداعی می‌شود. این تسامح، هم‌ریشه‌ی انسان‌شناختی و هم‌ریشه‌ی معرفت‌شناختی دارد. هم‌چنین، تساوی حقوق انسان‌ها در لیبرالیسم و آزادی انتخاب همسر، عقیده، وطن، و شغل، معارضه‌ی آشکار دارد با عدم تساوی حقوق میان پیروان یک دین با پیروان دین دیگر، در تفکر دینی رایج. مرحوم شیخ فضل‌الله نوری، در یکی از نوشته‌های خود می‌نویسد که در دوران تدوین

قانون اساسی مشروطه، وقتی در تساوی حقوق مسلم و کافر بحث می‌کردیم، یکی از روشن‌فکران مشروطه‌خواه به من می‌گفت که این تساوی حقوق آن‌قدر مهم است که اگر شما تمام اصول دیگر قانون اساسی را باقی بگذارید، ولی این یکی را حذف کنید، دیگر ما را مشروطه نخواهند شناخت. شیخ فضل‌الله این را از سر تقبیح و انکار می‌گوید و مرادش این است که قانون اساسی نویسان مشروطه، تعهد اسلامی ندارند، همین‌طور است. این فکر، فرزند مکتب لیبرالیسم است. مساوی دیدن انسان‌ها، باعث می‌شود که همگان حقوق مساوی پیدا کنند و لذا، در عرصه سیاست و در عرصه اجتماع هم مساوات پدید خواهد آمد. آزادی سیاسی که پیش‌تر از آن سخن گفتیم، همین‌جا معنی عمیق خود را آشکار می‌کند. آزادی سیاسی، دقیقاً به این معناست که هیچ‌کس از پیش خود، یا از پیش خدا، حق حکومت ندارد. این حق را آدمیان دیگر باید به او ببخشند. معنای ساده‌ی آزادی سیاسی، البته این است که مردم، حکومت دل‌خواه خود را با ریختن آراء در صندوق انتخاب کنند. ولی این امر، پشتوانه‌ی فلسفی عمیق دارد که رأی دادن و حکومت انتخاب کردن و پارلمان داشتن، همه از فرزندان اوست و آن، داشتن حقوق طبیعی در برابر حقوق الهی است.

بعدها که مارکسیسم سخن از حق تاریخی در میان آورد، باز در برابر لیبرالیسم صف‌آرایی کرد. مارکسیسم از چند جهت در برابر لیبرالیسم می‌ایستد که یکی هم در عرصه حقوق طبیعی است. در مارکسیسم، چنین گفته می‌شود که تاریخ به کسانی، یعنی به طبقه‌ی بالنده‌ی کارگر، حق داده است که حاکم باشند. این حق را انسان‌های دیگر به آن‌ها نداده‌اند، خدا هم نداده، بل که تاریخ داده است و علم از این حق تاریخی پرده برمی‌دارد. این یکی از وجوه مخالفت مارکسیسم با لیبرالیسم است. مخالفت اصلی لیبرالیسم در دوره‌ی نخستین، البته با حق الهی بود و در برابر ارباب کلیسا می‌ایستاد که معتقد بودند خداوند به آن‌ها حق حاکمیت بر مردم داده است؛ خواه مردم بپذیرند، خواه نپذیرند. این حق از بالا به آن‌ها تفویض شده است. لیبرالیسم، آن روز در برابر حق الهی و امروز در برابر حق الهی و تاریخی هر دو، ایستاده است. در حقیقت، نافی هر گونه حق پیشین است؛ خواه این حق از ناحیه‌ی تاریخ آمده باشد - که خدای مارکسیسم است - و خواه از ناحیه‌ی خداوند ادیان. به تعبیر دیگر، از نظر لیبرالیسم، همه به یک اندازه حق حکومت دارند و برای هیچ‌کس، از پیش، جامه‌ی حکومتی دوخته نشده است. این معنای دقیق آزادی سیاسی در لیبرالیسم است.

آن تسامح و آن دموکراسی و دعوت از دیگران برای مشارکت در انتخاب حاکم و تبیین امور و تشکیل پارلمان و غیره... ریشه‌اش این است که فیلسوفان لیبرال قانع شده‌اند که برای پاره‌ای از مسائل و مناقشات، راه‌حل مقنعی وجود ندارد. امید کشف حقیقتی در آن‌جا نمی‌رود و به اعتقاد آن‌ها، تجربه‌ی تاریخی بشر این امر را اثبات کرده است، لذا در آن‌جاها نباید زیاد سخت گرفت. مثل مسأله‌ی به‌ترین دین و به‌ترین فلسفه و به‌ترین حکومت و... اما همین فیلسوفان و مدیران و سیاستمداران، در امور قطعیت‌یافته، بی‌تسامح عمل می‌کنند و فی‌المثل، ترویج بیماری‌های مسری و یا مخدرات و یا... را اجازه نمی‌دهند. باری؛ به همین دلیل که همه‌ی مردم را مساوی می‌دانند و حق را هم روشن و یا مختص به کسی نمی‌شمارند، بل که محصول مشارکت همگان می‌دانند، همگان را به مشارکت جدی در امور دعوت می‌کنند و همگان را در اظهار نظر در این امور رخصت می‌دهند و هیچ عقیده‌ای را نفی مطلق نمی‌کنند. مشارکت دادن مردم در امور، دو گونه است: مصلحتی و جدی. یعنی زمانی واقعاً خود را محتاج دیگران می‌دانیم و آن‌ها را به مشارکت دعوت می‌کنیم، ولی گاهی خود را محتاج نمی‌دانیم و حق را روشن می‌پنداریم، اما

برای دلخور نشدن دیگران، آن‌ها را به مشارکت دعوت می‌کنیم. حقیقت این است که در لیبرالیسم، دعوت از مردم به دلیل آن احتیاج بنیانی و آن معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی که گفتیم، جدی است. این یکی از شعارهای بسیار مهم معرفت‌شناسی لیبرالیسم است که حق، آشکار نیست و لذا، همه باید در روشن کردن آن بکوشند. خود را بر حق شمردن و محق دانستن، چه جسارت‌ها که به آدمی می‌بخشد و خود را همیشه به خطا متهم دانستن و در نیمه‌ی راه دیدن، چه احتیاط‌ها را که ایجاب می‌کند.

از آن طرف، وقتی مشارکت عموم مردم طلب گردید، آن‌گاه علاوه بر رواج تسامح و ظهور حکومت دموکراتیک، روزنامه و سوادآموزی عمومی هم معنی ویژه‌ی خود را پیدا خواهد کرد. از مردمی که ندانند و نخوانند، چه انتظار مشارکت در تفهیم و تفاهم می‌رود؟ به همین سبب، روزنامه اصولاً برای روشن کردن حق و طرح آرای مختلف و آشنا کردن مردم به حقوقشان و به منزله‌ی نهادی برای مهار کردن قدرت حاکمان متولد می‌گردد و این بر خلاف نقش روزنامه در نظام‌های توتالیتر و غیرلیبرالی است، که ابزاری است برای تبلیغات حاکمان و سامان دادن به اندیشه‌ی مردم. در لیبرالیسم، حکومت‌ها می‌توانند نماینده‌ی مردم باشند، اما نمی‌توانند به جای مردم باشند. کار مردم را خود مردم خواهند کرد. قدرت در مردم پخش شده است. اطلاعات هم، ثروت هم، لذا کاری نباید کرد که به اطلاعات متمرکز بسیار زیاد^{*}، یا قدرت متمرکز بسیار زیاد، و یا ثروت متمرکز بسیار زیاد نیاز داشته باشد. هر یک از این‌ها، حکومت را به سوی توتالیتر شدن پیش خواهد برد. اگر حکومت بخواهد به جای مردم بیاندیشد و عمل کند و بازرگان و صاحب سرمایه باشد و مردم فقط ناظر و تابع باشند، آن حکومت، مردمی و لیبرال نخواهد بود. به اطلاع مردم رساندن تصمیمات و اقدامات هم کافی نیست. تصمیمات و قوانین و... باید از مردم بجوشد.

مردم را همچنان که هستند باید پذیرفت، نه چنان‌که حکومت می‌خواهد. بلی؛ مردم می‌توانند با هم کلنجار برونند و عقاید همدیگر را عوض کنند. اما حکومت - مگر به اجازه‌ی مردم - مجاز نیست که قالب فکری خاصی را بر مردم تحمیل کند. حکومت در دید لیبرالیسم، هر چه کمتر فضولی کند، محبوب‌تر است. از این‌جا می‌توان دانست که لیبرالیسم امروزی دموکرات است. نوع کلاسیک آن، امروزه بیشتر به آنارشیسم شباهت دارد و دیگر طرفداری ندارد. اما به میزانی که حکومتی از قدرت و ثروت و اطلاعات متمرکز دست بکشد و آن را در مردم پخش کند، رو به لیبرالیزه کردن رفته است. به علاوه، اجزای لیبرالیسم متمم یکدیگرند و بودن بعضی و نبودن بعضی دیگر، حکومت و جامعه‌ی شترگاوپلنگی به وجود خواهد آورد.

از این گذشته، همچنان که استوارت میل گفته، حکومت لیبرال فقط در جامعه‌ی لیبرال میسر و معقول است. به همین سبب بود که در مغرب‌زمین، اول جامعه‌ها لیبرال شدند و سپس حکومتی مناسب با خود پی افکندند. حکومت لیبرالی، نوعی مدیریت معقول و علمی است، توأم با ابزارهایی برای مهار قدرت و روش‌هایی برای کم کردن خطا (دموکراسی و رایزنی). اما حکومت توتالیتر، نوعی تأدیب هدایت‌گرانه است. لذا، در لیبرالیسم حکومت یک روش است و در توتالیتریسم حکومت یک حق است. در لیبرالیسم می‌پرسند چه‌گونه حکومت کنیم و در توتالیتریسم می‌پرسند چه کسی حق حکومت دارد.⁺ در لیبرالیسم

^{*} این مطالب، خصوصاً مورد توجه فون هایک، عالم بزرگ اقتصاد لیبرالی معاصر بوده است و در بسیاری از مکتوبات خود، بر آن تنبیه کرده است. فی‌المثل نگاه کنید به مقاله‌ی اول از:

F.A. Hayek, *New Studies in Politics* (RKP 1985M)

⁺ این نکته‌ی مهمی است که کارل پوپر، مدافع معاصر لیبرالیسم، آن را در *جامعه‌ی باز و دشمنانش* آورده است و تأکید کرده است که خطای فلسفه‌ی سیاسی کهن در این بوده که همواره می‌پرسیده حکومت ←

عقول مردم را به کمک می‌طلبند و در توتالیتاریسم عواطف را رام می‌کنند. در لیبرالیسم عقول به هوس آمیخته را پذیرا می‌شوند، در توتالیتاریسم به عقول اجازه‌ی بوالفضولی نمی‌دهند. در لیبرالیسم بیش‌تر بر حق تکیه می‌رود و در غیر آن، بیش‌تر بر تکلیف. (مخصوصاً می‌گوییم غیر آن، چون غیر لیبرالیسم، یک شکل و مضمون واحد ندارد.)

اصطلاحات حقوق بشر، حقوق سیاسی، حقوق اجتماعی، حق زن، حقوق کارگر، و امثال این‌ها که امروزه به طور وسیع به کار می‌بریم، در ادبیات فلسفی و دینی گذشته‌ی ما چندان برجستگی ندارد. نمی‌گوییم که مرد حقوقی ندارد، زن حقوقی ندارد، انسان در برابر حکومت حقوقی ندارد. چرا دارد. اما استقلال دادن به این مطلب، تیترو تابلو کردنش، اهمیت و رسمیت بخشیدن به آن، و در ذیل و ظل آن سخن بسیار گفتن و در آن کاویدن و کاویدن و فروع و ظرایف بسیار کشف کردن، امری جدید و از میراث‌های لیبرالیسم است. در ادبیات ما، وقتی هم که از حقوق سخن می‌رود، بیش‌تر ناظر به تکالیف طرف مقابل است. حق این همسایه، معنایش تکالیف همسایگان دیگر نسبت به اوست و هكذا. در عوض، در آثار دینی، اخلاقی، و فلسفی گذشته، تا بخواهید در تکلیف، تحقیق و تدقیق شده است. تکلیف من نسبت به همسایه‌ام چیست؟ تکلیف نسبت به حاکمان چیست؟ تکلیف من نسبت به خداوند چیست؟ امر و نهی در آثار غیرلیبرالی، سکه‌ی رایج است. آدمی همیشه با برتر از خود روبه‌روست و وظیفه‌اش حرف‌شنوی است. در حالی که در لیبرالیسم، آن برتر از خود را نیز خود آدمی گماشته است تا قانون بنویسد و امر و نهی کند و همین است معنای هومانیزم نهفته در لیبرالیسم، و البته از این مستفاد نشود که فاشیسم و مارکسیسم و توتالیتاریسم، هومانیزم نیستند؛ گرچه لیبرالیسم به علم و به هومانیزم، وفادارتر از آن‌هاست. شما برای نمونه، قرآن را بگردید و ببینید حجم تکالیف و لحن تکلیف چه‌قدر بر حجم حقوق و لحن ترخیص در آن غلبه دارد. لازمه‌ی نفس تقدس همین است که دایره‌ی حقوق وسعت پذیرد و آدمی به خود بیش‌تر بپردازد و حقوق خود را مقدس بیندارد و از آن‌طرف، دایره تکالیف تنگ‌تر و تنگ‌تر شود و آدمی تا می‌تواند، خود را از زحمت تکالیف و مقدسات، که بر دست و پای او زنجیرهای محدودیت‌آور می‌نهند، برهاند و به تعبیر دیگر، سخن از برخورداری‌ها و امتیازات در میان آورد، نه محرومیت‌ها و محدودیت‌ها. هر حقی و رخصتی، نوعی آزادی است و هر تکلیفی نوع بند، و لیبرالیسم نوعی بند گسستن است، نه بند پذیرفتن. این که لیبرال‌ها از قانون می‌گریختند، برای همین بود. هایدک از قول بنتام می‌آورد که: «هر قانونی شرّ است، چرا که قانون شکننده‌ی آزادی است».*

شاید اگر اروپا با متولیان رسمی دین روبه‌رو نمی‌شد، چنین به نفی هر گونه تقدسی دست نمی‌برد و خدا را بیگانه و مزاحم نمی‌شمرد. بلی؛ شرط عقل است که آدمی بیگانگان را براند و از آنان فرمان نپذیرد. ولی مگر خداوند هم بیگانه است؟ چرا باید خدا را بیگانه شمرد؟ از او به کجا می‌توان پناه برد؟ آیا گریختن از خدا جز روی آوردن به شیطان، مقصد و منتهایی دارد؟ آن که خداگریزی را دامن زد، این بود که تقدیس خداوند به تقدیس اولیای کلیسا بدل شده بود؛ عبوسانی که به جای خدای لطیف و جمیل بر مردم تحکم

◀ حق چه کسی است. در حالی که سؤال درست آن است که: چه‌گونه باید حکومت کرد. دو ترجمه به فراسی از این کتاب موجود است، با مشخصات زیر:

۱. *جامعه‌ی باز و دشمنان آن*، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، انتشارات خوارزمی

۲. *جامعه‌ی باز و دشمنانش*، ترجمه‌ی مهاجر، شرکت سهامی انتشار

* مراجعه کنید به «هایک»، کتاب سابق‌الذکر، ص ۱۳۴

گزارف می‌کردند و آن محبوب آسمانی دل‌نواز را در مشتهای خشن و مغزکوب خود گرفته بودند و از او حربه‌ای ساخته بودند تا هر نوگلی را که در بوستان معرفت و هنر می‌روید، سر ببرند.

تکرار می‌کنیم. نه تاریخ اروپا تاریخ بی‌دینی است - که به‌عکس، متفکران آن دیار، هنوز هم عنایت بلیغی به امر دین و تفکر دینی نشان می‌دهند - و نه اروپاییان بی‌سبب و بی‌مقدمه به دین و کلیسا پشت کردند. اولاً، نه همه، که پاره‌ای از آنان چنین کردند و تدین هنوز هم در آن دیار زنده است. ثانیاً، همان‌ها هم که از تقدیس مقدسات روی گرداند، پشت به فطرت خداجوی تقدیس‌گر خود نکردند. این فطرت، بنا بر تعلیمات دینی، در عمق ساختمان هستی آدمی است و او را ترک نمی‌گوید و لذا، سخن از ظهور اسم مکار حق گفتن و غریبان را ذاتاً پشت به حق پنداشتن، از مبانی فاشیستی غیرالهی تغذیه می‌کند و بس. ثالثاً، پشت کردن به مقدسات در آنجا و پذیرفتن لیبرالیسم دینی و سیاسی و اقتصادی، عواملی داشت که یکی از آن‌ها هم این بود که نمی‌خواستند قهر و تحکم گزارف و زهده‌فروشی ریاکارانه و جانشینی بی‌دلیل خداوند و ضدیت با هنر و معرفت و انسانیت را که نام خدا و تدین گفته بود، تقدیس کنند و این البته کاری پرمیمنت بود. آنچه در این میان مغفول افتاد، این بود که ندانستند خدای لطیف مهربان، بیگانه نیست؛ بل که خودی است. آن شیطان است که بیگانه است. دریغا که خردستیزی کلیسایی بر آتش این غفلت یا غلط دامن زد و دوغ و دوشاب به هم برآمیخت و راسیونالیسم هومانیزست لیبرال برنده‌ی آن نزاع گردید.

در باب راسیونالیسم مغرط لیبرالیسم هم نکته‌ای بگویم: هم‌چنان که میل تصریح کرده است، همه‌چیز را باید به تیغ تجربه و عقل سپرد و تا جوابش معلوم نشده، نباید درباره‌ی آن داوری کرد. نمی‌توان گفت دین خوب است یا بد، آزادی جنسی خوب است یا بد، فلان کتاب خوب است یا بدین‌وسيله این‌ها باید ابتدا امتحان خود را پس بدهند و سپس مورد داوری قرار بگیرند و قبول یا رد شوند. لذا، لیبرالیسم به یک معنا، آزادی در امتحان است. انسان لیبرال، که هیچ‌چیز را مقدس نمی‌شمارد، هیچ‌چیز را فوق بررسی و امتحان هم نمی‌شناسد و چون ادله‌ی عقلی فلسفی را هم در عرصه‌ی امور مهم اجتماعی و روانی و معرفتی چندان کارآ نمی‌داند، لذا، به امتحان عملی و واریسی تجربی حرمت بسیار می‌نهد و تا چیزی از این آزمایش‌گاه پیروز بیرون نیامده، آن را شایسته‌ی تکریم و قبول نمی‌شناسد. لذا، در یک جامعه‌ی لیبرال، مجال واریسی‌های گوناگون در مسائل گوناگون گشوده است و بر هیچ امری مهر خاتمیت نخورده است و هر روز می‌توان بر سر هر امر مهمی یا نامهمی، تجدید مطلع کرد و از نو به مناقشه و واریسی پرداخت و به همین سبب، خود لیبرالیسم هم می‌تواند یکی از موضوعات مورد مناقشه در جامعه‌ی لیبرالی باشد و فی‌المثل بر سر این بحث برود که آیا نغی هر گونه تقدسی به‌جا هست یا نه.

می‌رسیم به دموکراسی، که از اجزای لاینفک جامعه و حکومت لیبرالیستی است. دموکراسی، اصولاً روشی است برای کم کردن نقش فرد در حکومت و برای مستغنی شدن از انقلاب قهرآمیز. چرا که دادن اختیارات بسیار به یک فرد، احتمال خطا را شدیداً بالا می‌برد و مدیریت معقول، طالب خطای کمتر است. نظام‌هایی که اصلاحشان به انقلاب قهرآمیز نیاز داشته باشد و یا فرد در آن‌ها وزنه‌ی بزرگ و مؤثری باشد، نظام دموکراتیک محسوب نمی‌شوند.

کلمات انقلاب یا اصلاح، امروزه مدح و ذمّ و حسن و قبح را با خود حمل می‌کنند و حکم انقلابی و محافظه‌کار، پیشاپیش معلوم است که یکی خوب است و دیگری بدین‌وسيله این قول مشهور عامیانه است. اما سخن دقیق آن است که تا معلوم نشود انقلاب یا اصلاح به کدام نظام تعلق می‌گیرد، سخن

گفتن از حسن و قبحشان خطاست. هیچ فرد انقلابی، پس از استقرار نظام مطلوبش، دیگر علیه آن انقلاب نمی‌کند. بل که آن را می‌پسندد و مشکلات آن را نه با قهر و انقلاب، بل که به سرپنجه‌ی اصلاح سامان خواهد داد. یعنی به اصطلاح محافظه‌کار و اصلاح‌طلب می‌شود. از آن‌طرف، بعضی نظام‌ها اصلاح برنمی‌دارند و به قول مارکس، اصلاح آن‌ها عین اعدام آن‌هاست (مثل نظام کاپیتالیستی، به زعم او). لذا، نه هر اصطلاحی بد است و نه هر انقلابی خوب. این دو را باید نسبت به متعلقشان تحسین و تقبیح کرد. حال، دموکراسی می‌خواهد نظامی برپا کند که برای اصلاح آن نیازی به انقلاب قهرآمیز نباشد. آن نظام‌های فردی و استبدادی‌اند که اصلاحشان عین انقلاب است. به عبارت دیگر، یک اصلاح کوچک در نظام‌های استبدادی و توتالیتر، جامه‌ی یک انقلاب را به خود می‌پوشد و یک انقلاب بزرگ در نظام‌های دموکراتیک، شکل یک اصلاح را به خود می‌گیرد. پس اصلاح‌گر در نظام‌های دموکراتیک، همان انقلاب‌گر نظام‌های غیر دموکراتیک است. این تعبیر، از بن، تعبیر نادرستی است که دموکراسی فردگرا و ضد انقلاب است. دموکراسی ضد فرد و جاذب تحول است، اما می‌کوشد تا این تحول جامه‌ی قهر به خود نپوشد (توفیق یا عدم توفیقش امر دیگری است). این در دیکتاتوری است که نقش فرد در آن بسیار زیاد است و نشستن یک فرد به جای یک فرد دیگر، می‌تواند تأثیر کلی در نظام حکومت بگذارد. در این‌گونه نظام‌ها، کفایت و حتی قساوت حاکمان، گاه بسیار کارساز و تعیین‌کننده است. اما نظام دموکراتیک، درست همان نظامی است که بنا به تعریف آن، اگر حاکمی رفت و حاکم دیگری آمد، نظام چارچوب و کارکرد پیشین خود را اندک تغییری نمی‌دهد. لذا، در عرصه‌ی سیاست، فردگرایی دقیقاً به نظام استبدادی می‌چسبد، نه به نظام دموکراتیک. آن در عرصه‌ی سعادت است که لیبرالیسم فردگراست. لیبرالیسم در تبیین سعادت، کار را به لذت‌جویی و تأمین لذات دنیوی واگذار می‌کند. مکتب یوتیلیتاریانیسم *Utilitarianism* - که مقبول و متکای لیبرالیسم است - بر آن است که عملی نیکو و به‌جاست که متضمن نفع یا سعادت بیشتر، و یا مستلزم پی‌آمدهای گوارتر باشد و نافع در تعریف نهایی، بر حسب تفسیرهای مختلف از این مکتب برمی‌گردد به آنچه لذت بیشتری برای افراد یا جمع می‌آورد و درد و رنج بیشتر را از میان می‌برد. در مکتب لیبرالیسم، به دنبال سعادت خود بودن، مساوی است با دنبال لذت خود بودن، تا آن‌جا که با لذات دیگران منافات پیدا نکند و از این‌جا، فردگرایی *Individualism* پا می‌گیرد که ملازم با لذت‌گرایی *Hedonism* است. به قول بنتام *Bentham* - که از پیشوایان یوتیلیتاریانیسم است - بر حسب لذت، گاه تپله‌بازی با شعرگویی معادل از آب درمی‌آیند، لذا، ارزش اخلاقی واحد دارند.

انسان‌شناسی لیبرالیسم هم بسیار طبیعت‌گرا و واقعیت‌گراست. یعنی آدمی را همین می‌بیند که هست و تاکنون خود را نشان داده است. البته آرمان برای او دارد، اما هیچ‌گاه این آرمان‌ها را بسیار فراتر از حد انسان موجود نمی‌برد و انسان مطلوب خود را در آسمان نمی‌نشاند. غرایز و عواطف و شهوات و خرد آدمی را به رسمیت می‌شناسد و از او تعطیل یا تحدید آن‌ها را طلب نمی‌کند. زهد و ریاضت و... در لیبرالیسم مفاهیمی ناآشناست و به همین سبب، رذیلت و فضیلت معانی دیگر می‌یابند. در تربیت، هدفشان تربیت انسان نرمال است؛ نه انسان ایده‌آل و انسان نرمال هم آن است که با جامعه می‌سازد و با دیگران هماهنگ است. گناهان، دیگر گناه محسوب نمی‌شوند، بل که به چشم بیماری دیده می‌شوند و به همین سبب، روان‌کاوان و طبیبان جای علمای اخلاق را می‌گیرند. بیمارها تقبیح نمی‌شوند، بل که به چشم ترحم به آن‌ها نگریسته می‌شود و درمانشان از روان‌کاوان و طبیبان خواسته می‌شود. ادیان هم همه به چشم واحد نگریسته می‌شوند و حکومت، مجاز به تحمیل یکی و نفی بقیه نیست. به همین

سبب، سکولاریزاسیون و لائیسسیسم رواج و رونق می‌گیرد؛ یعنی بی‌طرف ایستادن حکومت و دنیاوی کردن امور. این دنیاوی کردن امور، یعنی وضع ماقبل پذیرش دین و اخلاق و فلسفه و... را همیشه حفظ کردن؛ جامعه‌ای که هنوز دینی ندارد و تازه می‌خواهد از میان ادیان یکی را انتخاب کند. چنین جامعه‌ای چاره‌ای ندارد جز این که حکومتش بی‌طرف بایستد و رأی خود را بر رعایا تحمیل نکند. آدمیان هم چاره‌ای ندارند جز این که همه‌چیز (اخلاق، دین، فلسفه، و...) را مورد بی‌رحم‌ترین بررسی‌ها قرار دهند و با قساوت و انصاف تمام، داد حق را بستانند و باطل را برانند.

لیبرالیسم، از آن‌جا که به لحاظ معرفت‌شناسی معتقد است هیچ‌گاه نزاع فیلسوفان و متکلمان و پیروان ادیان بر سر آرای دینی، کلامی، و فلسفی پایان نخواهد پذیرفت و می‌بیند که در آن‌جا، به دلیل وجود دل‌بستگی‌ها و ایمان‌های عمیق، همیشه ایمان‌ها با هم می‌جنگند و نه خرده‌ها، و هیچ‌گاه استدلال‌ات پیراسته از عواطف و حب و بغض‌ها نیست، این صحنه‌ی نزاع را همیشه گشوده و برقرار می‌بیند و می‌خواهد و بر پرونده‌ی آن هیچ‌گاه مهر خاتمیت نمی‌زند و لذا، به تسامح در امر دین و عقیده، قائل و جازم است. اما در مقابل، چون معرفت علمی را استوارتر و معتمدتر می‌شناسد و حکومت را نیز نوعی تدبیر و مدیریت علمی جامعه می‌داند، پایه‌پای رشد علم و کشف معارف تجربی بیشتر، برای حکومت مسئولیت‌ها و شیوه‌های تازه‌تر قائل می‌شود و دست آن را در تصرف در شؤون فردی و اجتماعی مردم، گشاده‌تر می‌سازد؛ در عین این که همین آرای علمی (و لذا، شیوه‌های حکومتی) را همیشه معروض فساد و ابطال می‌بیند و از تکمیل و یا تعویض و تصحیح آن‌ها روی‌گردان نیست. اختلاف مارکسیسم و لیبرالیسم، درست در همین‌جاست. مارکسیسم که خود را علمی می‌داند، بر خلاف لیبرالیسم، به اصلاح آرای خود رضایت نمی‌دهد و جزم‌های خود را هم علمی می‌شمارد و هم ابدی! و از همین رو، دیکتاتوری برپا می‌کند و اجازه نمی‌دهد که کسی درباره‌ی آن‌ها سخن بگوید و یا انگشتی به اعتراض بلند کند. در ذات مارکسیسم علمی، تناقضی نهفته بود که شکست آن را در بر داشت و این پیش‌بینی فیلسوفان بصیر لیبرالیسم بود که واقع شد. آن تناقض عبارت است از ابدی دانستن آرای علمی. آرای علمی، به فرض علمی بودن، جاودانی نیستند؛ چه رسد به آرای شبه‌علمی و غیرعلمی.

باری؛ در عصر ما، به‌هیچ‌وجه لیبرالیسم آن نمانده است که در گذشته بوده است و در آن، اصلاحات و تغییرات بسیار پدید آمده است. آن عنصرهایی که محفوظ مانده‌اند و گوهر لیبرالیسمند، عبارتند از نفی «تقدیس» و غلبه‌ی «حق» بر تکلیف و زیر بار هیچ «ولایتی» نرفتن و انسان را جایز‌الخطا دیدن و حق را در معارضه‌ی آراء پیدا کردن و هیچ‌کس را واجد هیچ حقی از پیش خود و یا از پیش خدا ندانستن و در امور عقیدتی تسامح روا داشتن و حقوق مساوی برای همگان قائل شدن و کفر و گناه را منافی انسانیت ندانستن. این عناصر، محفوظ و باقی مانده است. اما در عرصه‌ی اقتصاد و سیاست، البته لیبرالیسم به آن گشاده‌دستی پیشین باقی نمانده است و دخالت دولت در امور، مورد توجه جدی متفکران لیبرال قرار گرفته است و مارکسیسم در این‌جا بیش‌ترین ضربه را به لیبرالیسم وارد کرده است و به واقع، پاره‌ای از یافته‌های مارکسیست موجب تعدیل لیبرالیسم افسارگسیخته گردید. رشد صنعتی جامعه و هم‌بستگی زیادی که بخش‌های مختلف اجتماع با یکدیگر پیدا کرده‌اند و نیز کشف‌های علمی تازه‌تر، دخالت دولت را بیش از پیش الزام کرده است. شما اگر به دموکراتیک‌ترین و لیبرال‌ترین حکومت‌ها هم نگاه کنید، می‌بینید که شب‌بخشان بر تمام بخش‌های جامعه گسترده است. هیچ چیزی، نه خانواده، نه طب و بهداشت، و نه تعلیم و تربیت، نه اقتصاد، نه دانشگاه و نه بازار، هیچ‌کدام از زیر سلطه‌ی حکومت‌ها بیرون نیستند. فی‌المثل هیچ

حکومت لیبرالی، امروزه امر بهداشت را به خود مردم وانمی‌گذارد که هر چه خواستند بکنند و هر بیماری را دامن بزنند و یا اجازه‌ی تدریس هر درسی را به هر نحوی، در مدارس عمومی نمی‌دهد و یا در امر خرید و فروش و تجارت‌های داخلی و خارجی، محدودیت‌های بسیار اعمال می‌کند و فارغ نمی‌نشیند که بگذار هر که هر چه خواست وارد کند یا صادر کند، چون امور خودبه‌خود سامان می‌پذیرند. حکومت‌ها امروزه وظایف بسیار به عهده دارند و تبدیل به «دولت رفاه Welfare state» شده‌اند که مسؤول تأمین رفاه رعایا هستند و به فقر و بیماری و جهل و جوع مردم نمی‌توانند بی‌اعتنا باشند. مالیات می‌گیرند، سیاست پولی می‌دهند، و ایجاد شغل می‌کنند. اگر چنان است که حکومت با جامعه تناسب و تلائم دارد، با تحول درونی جامعه و صنعتی شدن آن و رشد ابزار تولید و تبلیغ و تحقیق، حکومت هم ناچار تحول خواهد پذیرفت و این سرنوشت حکومت‌های لیبرال (و کشف مارکسیسم) بود. حکومت استبدادی، به دلیل پیچیده شدن جامعه، رو به زوال نهاد. چون حاکم، محتاج معلوماتی بود که نمی‌توانست یک‌تنه داشته باشد. لذا، حکومت دموکراتیک لیبرال پا به عرصه نهاد. لیبرالیسم نیز به دلیل حاجات کلان جامعه، ناگزیر به برنامه‌ریزی شد و قدری از اندیشه‌ها و آمال خود را با تلخی ترک گفت، چرا که معلوم شد در شرایط نابرابر، آزادی هزلی بیش نیست. آزادی یک فقیر در انتخاب شغل، شوخی است؛ نه جدی. لذا، فراهم کردن حداقل شرایط برای بهره‌بردن از آزادی‌ها، وظیفه‌ی حکومت لیبرال شد.

در حقیقت، لیبرالیسم چاره‌ای ندارد جز این که تن به این تحولات بدهد. چون لیبرالیسم، بر خلاف مارکسیسم، بر آن نیست که حق را برای یک بار کشف کرده و تا ابد باقی خواهد ماند. بل که نظام تعدیل‌پذیری را عرضه کرده است که باید به تدریج و پابه‌پای تحولی که در جامعه و علم پیش می‌آید، خود را تنظیم کند و تغییر دهد. عمده‌ی نقد متفکران لیبرال بر مارکسیسم از همین ناحیه بود؛ یعنی علمی نبودن آن. می‌گفتند اداره‌ی جامعه و تأمین عدل در آن، به روشی که مارکسیسم و سوسیالیسم می‌گویند، ممکن نیست. دلیل آن که فون میزز می‌گفت «سوسیالیسم محال است»، همین بود. این که هایک می‌گفت «سانترالیسم ممکن نیست»، برای این بود که می‌گفت در آن، یک نفر باید حجمی از معلومات را بداند که در قدرت او نیستند* و پوپر هم با تأکید بر لزوم معرفت ابطال‌پذیر علمی در مدیریت، دگم‌های تغییرناپذیر مارکسیسم را غیر علمی می‌شمرد.

اشارتی هم نسبت به لیبرالیسم با فکر دینی بکنیم. به یاد آورید آن نکته را که گفتیم لیبرالیسم حالت ماقبل انتخاب عقیده را با تمام لوازم سیاسی، اقتصادی، و حکومتی و تربیتی‌اش در جامعه حفظ می‌کند. یعنی بنا را بر این می‌گذارد که هنوز حق و باطل در عرصه‌ی عقاید معلوم نیست و باید در اثر کنکاش و پژوهش و مبادله‌ی آراء معلوم گردد. لذا، در حکومت، اقتصاد، تربیت، و تعلیم، جانب هیچ دیانت خاصی را نمی‌گیرد و تنها به عقل و مشاورت عقلانی تکیه می‌کند (راسیونالیسم)، و سیاست، اقتصاد، تربیت، و اخلاق را از علم و انسان وام می‌کند و نه از عقیده و وحی. بدین رو، یک جامعه‌ی دینی‌شده و ملتزم به شریعتی خاص، منطقاً به‌هیچ‌رو با اصول و فروع لیبرالیسم سازش ندارد. برای لیبرالیسم، جواب همه‌چیز پس از امتحان و واریسی معلوم می‌شود. اما برای جامعه‌ی دینی، جواب بسیاری از سؤالات، پیشاپیش معلوم است. جامعه‌ی دین‌دار با جامعه‌ی لیبرالی که در حالت ماقبل قبول دین است، البته تفاوت جوهری دارد. وظیفه‌ی حکومت در این دو جامعه متفاوت است. در جامعه‌ی لیبرال، داعیان شریعت‌های متفاوت، مجال عمل دارند و کسی متولی و حافظ عقیده‌ای نیست و حق ندارد مخالفان و ملحدان را طرد و تکفیر

* کتاب سابق‌الذکر از فون هایک

کند و از حقوق خاصی محروم سازد. شبهه‌پراکنی در جامعه‌ی لیبرال معنی ندارد و کفر و ایمان معنی ندارد و بسی امور دیگر. در جامعه‌ی دینی، پاره‌ای از امور را نمی‌توان مورد واریسی قرار داد. آن‌ها، خواه فروع و خواه اصول، فوق‌بررسی‌اند و این در جامعه‌ی لیبرال نظیر و ماندی ندارد. تساوی حقوق در جامعه‌ی لیبرال و عدم تساوی حقوق مردم در جوامع دینی، از تمایزهای دیگر است و هلم جرأ.

به معنایی که آمد، هیچ دین‌داری نمی‌تواند لیبرال باشد. مارکسیست‌ها به غیر مارکسیست‌ها و غیر فاشیست‌ها و افراد اهل تسامح، لیبرال می‌گویند. اما مگر می‌شود کسی دین‌دار باشد و به مقدساتی جاودانی باور داشته باشد و باز هم لیبرال (آزاد از مقدسات) خوانده شود؟ بلی؛ در عرص مارکسیسم، هر کسی که از مقدسات مارکسیسم آزاد باشد، لیبرال است و بدین معنی، همه‌ی دین‌داران لیبرالند. همچنین، در جامعه‌ی دینی، قائل بودن به ولایت دین کافی است تا کسی را در عداد متدینان و لذا، غیر لیبرال‌ها درآورد. اگر کسی اصل ولایت دین را مورد سؤال قرار دهد، به عمیق‌ترین عرصه‌های لیبرالیسم پا نهاده است. اما قبول ولایت دین و چون‌وچرا کردن در نحوه‌ی حکومت دینی، آن هم با استناد به خود معارف دینی، مسلماً با لیبرالیسم منافات مطلق دارد و عین دین‌داری خواهد بود. بلی؛ لیبرالیزه کردن اقتصاد و حکومت - به معنی دست از تمرکز مطلق قدرت و اطلاعات کشیدن و ترک گفتن دولت‌سالاری توتالیتار - امری است که در داخل جامعه‌ی دینی هم قابل طرح و بحث است و ربطی به لیبرالیسم، به مفهوم کامل فلسفی آن - که آوردیم - ندارد. آن تدبیری است علمی و سازگار با مبانی شریعت و بر حسب فهم و اجتهاد صاحب‌نظران می‌باید و می‌تواند مشمول قبض و بسط واقع شود. والسلام علیکم.

پرسش و پاسخ

۱ - لیبرالیسم سیاسی چه نسبتی با آنارشیسم دارد و یا پیدا می‌کند؟

این سؤال، دقیقاً برخاسته از یک ترجمه‌ی تحت‌اللفظی از این کلمات است. تصور رفته است که آنارشیسم یعنی هرج‌ومرج‌طلبی، لیبرالیسم هم یعنی آزادی از همه‌چیز و زدن به سیم آخر، بنابراین، لیبرالیسم همان آنارشیسم است. لکن این‌طور نیست. آنارشیسم یعنی نفی حکومت. کسی که به آنارشیسم قائل است، قدرت را منشأ فساد می‌داند و لذا، قائل به نفی قدرت است. آنارشیست‌ها در مرتبه‌ی اول، در برابر مارکسیسم ظهور کردند. شاید بدترین دشمنان مارکس، آنارشیست‌ها بودند؛ مثل باکوتین و دیگران. این‌ها انقلابی‌تر از او هم بودند و به او می‌گفتند تو حکومت‌های موجود را نفی می‌کنی، اما قدرت دیگری را به نام پرولتاریا به جای آن‌ها می‌نشاسی و آن خود دوباره منشأ مفاسدی خواهد شد، در حالی که هیچ قدرتی حق نیست. در مقابل، لیبرالیسم قائل به مدیریت علمی جامعه است و معتقد است قدرت‌های مقدس یا فوق تحلیل را باید کنار گذاشت. اما قدرتی که قابل مهار و قابل تحلیل است، قابل دفاع و سودمند هم خواهد بود

۲ - لیبرالیسم نظری چه نسبتی با تفکر اگزیستانسیالیستی دارد؟

اگزیستانسیالیسم، با طرحی که از انسان به دست می‌دهد و او را یک انتخاب محض و یک لوح نانوشته‌ی سپید معرفی می‌کند، نظراً و عملاً با همه‌چیز سازگار است. اگزیستانسیالیست‌های فاشیست داشته‌ایم، مثل هایدگر در آلمان. اگزیستانسیالیست‌های مارکسیست داشته‌ایم، مثل سارتر در فرانسه. اگزیستانسیالیست‌های لیبرال داشته‌ایم، مثل هوسرل، و اگزیستانسیالیست‌ها مؤمن و متدین داشته‌ایم،

مثل کیرکه‌گور، و اگزستانسیالیست‌های ملحد داشته‌ایم، مثل کامو و مرلوپونتی. لیبرالیسم حسنش این است که دست‌کم با فاشیسم نمی‌سازد. اما اگزستانسیالیسم ماده‌ای است که همه‌ی صورت‌ها را به خود می‌پذیرد.

۳ - رابطه‌ی بین لیبرالیسم و رژیم‌های توتالیت‌ر چیست؟

در عصر ما، بین رژیم‌های توتالیت‌ر و لیبرال، ارتباطات خوبی برقرار است و رفته‌رفته به همدیگر نزدیک می‌شوند. یعنی آشکار می‌شود که منطق قدرت، فاصله‌ی زیادی با منطق و عقل و اخلاق دارد. این از حیث عمل و ظاهر. اما در معنا و از حیث نظر، با یکدیگر سازگاری ندارند. نظام‌های توتالیت‌ر بر شناخت جامع انسان بنا می‌شوند. نظام‌های توتالیت‌ر آدم‌هایی را که معتقد به آن نظام نیستند، آدم نمی‌دانند. وقتی در نظام مارکسیسم به کسی می‌گویند «بورژوا»، این «بورژوا» لفظ تحقیرآمیزی است؛ درست مثل این که ما به کسی بگوییم فاسد، فاسق. نظام‌های توتالیت‌ر این‌گونه‌اند. در نظام لیبرالی، این‌گونه اوصاف کسی را از انسانیت نمی‌اندازد و انسانیت عرض عریضی دارد. در نظام‌های توتالیت‌ر تا کسی به نحو خاصی بار نیاید، انسان محسوب نمی‌شود. در این نظام‌ها اصل و قصد بر این است که آدم‌ها را به شکل خاصی بسازند که وقتی ساخته شدند، دیگر حاکمان پس از آن غصه‌ای نداشته باشند. قالب‌گیری اولیه وقتی صورت گرفت، افراد به طور طبیعی تابع آن نظام خواهند بود. در نظام‌های لیبرالی، در حقیقت الگویی از انسان وجود ندارد که گفته شود آدمیان را چنان بسازید تا نمونه‌ی آن الگو باشند. الگو داشتن، مال نظام‌های غیرلیبرال است. در نظام‌های لیبرال، آنچه به تدریج کشف می‌شود و آنچه با اصل یوتیلیتاریانیسم موافق درمی‌آید، همان‌هاست که حاکم بر تعلیم و تربیت می‌شود. در نظام لیبرال، همه‌چیز امتحان‌کردنی است، در حالی که در نظام توتالیتاریسم نتیجه‌ها از پیش معلوم است. در آنجا ضمن تعلیم و تربیت، به شما می‌آموزند که چنین باش و چنان نباش. ولی در نظام لیبرال، علی‌الاصول و نظراً، بنا بر این است که هر کاری مجاز است، مگر این که تجربه نشان دهد که ضرر دارد. چنان‌که گفتیم، این یکی از موارد اختلاف بین تفکر لیبرال و تفکر دینی است. در تفکر دینی، امتحان کردن همه‌چیز مجاز نیست. متدینان نباید همه‌چیز را امتحان کنند تا ببینند چه از آب درمی‌آید! مثلاً برای مدتی آزادی روابط زن و مرد یا آزادی شراب‌خواری را رواج دهند تا ببینند نتیجه‌اش چه می‌شود. اما در نظام لیبرال، با امتحان کردن مستمر و تدریجی، راه تعلیم و تربیت پیدا می‌شود. در نظام لیبرال، هیچ الگوی نهایی وجود ندارد. الگوهای موقت داده می‌شود و این الگوهای موقت، در عمل تصحیح می‌شوند. هیچ‌وقت گفته نمی‌شود که یک انسان نمونه داریم و تا ابد هم آدم‌هایی که در تمام ادوار تاریخ می‌آیند، باید بکوشند تا مثل آن انسان نمونه بشوند.

۴ - میان مواجهه‌ی مارکسیسم و لیبرالیسم و کلیسا و لیبرالیسم چه تفاوت‌هایی است؟

قداستی که کلیسا برای اندیشه‌های خود قائل است، به دلیل اتکای او به وحی است. ولی قداستی که مارکسیسم برای اندیشه‌های خود قائل است، به دلیل اتکای او به علم است. در این تردیدی نیست و برخاستن مارکسیسم در برابر لیبرالیسم، برخاستن عقل بشری است در برابر عقل بشری. اما برخاستن لیبرالیسم در برابر کلیسا، برخاستن عقل آدمی است در برابر آنچه وحی خوانده می‌شود و به دست پاره‌ای از متولیان کلیسا تدوین می‌شود. این نکته‌ها و این تفاوت‌ها، البته در جای خودش هست. آنچه برای ما مهم بود و در بیان ما آمد، این بود که مارکسیسم در برابر همه‌ی اصول لیبرالیسم برخاسته است و از همه جهت با آن روبه‌رو نشده است. مارکسیسم در برابر بی‌دینی لیبرالیسم برخاسته است. گرچه به جای مقدسات دینی، مقدسات دیگری را نهاده است. لیبرالیسم قائل به عدم ولایت است، اما

مارکسیسم ولایت و تعبدی را قائل است. به علاوه، گفتیم مارکسیسم به مبانی خویش بی‌اعتناست. مبنای لیبرالیسم حرمت نهادن به علم، تجربه و مشارکت آدمیان است در حل مشکلات انسانی و اجتماعی. علم هم امر متکامل و پیش‌رونده‌ای است. اما اگر مکتبی مدعی علمی بودن بود و برای همیشه ایده‌آل را بیان کرد و گفت این ایده‌آل دست‌نخوردنی است، این‌جا تعارضی در مبانی مکتب پیش می‌آید. وقتی که یک مکتب بشری است و از علم عده‌ای انسان‌های خاکی نشأت گرفته است، هرگز نمی‌تواند ادعای جاودانی بودن بکند و هیچ‌وقت نمی‌تواند انسانیت انسان را همیشه در گرو اعتقاد و التزام به اندیشه‌های خود بداند. بل که باید آن‌ها را هم پایه‌پای پیش‌رفت علم و پیش‌رفت بشر، متحول بداند. اما لیبرالیسم از این نظر به مبانی خود وفادار است. به همین دلیل هم یک الگوی ثابت برای همه‌ی ادوار نداده است. لذا، مارکسیسم در حقیقت بیش‌تر از لیبرالیسم رقیب دین است. برای این که درست همان عنصرهای دینی را در خود دارد. لیبرالیسم مخالف دین است، اما بر صورت دین ساخته نشده است. ولی مارکسیسم کاملاً شباهت با دین دارد و نظامی است که درست بر قیاس دین ساخته شده است و عنصرهایی که در دین هست، در آن هم هست؛ مانند ولایت، شیطان، کفر، و ایمان. این مکاتب، گرچه هر دو غیردینی‌اند، اما از آن میان، مارکسیسم رقیب است و لیبرالیسم رقیب نیست و ضد است و می‌دانید که رقابت در پاره‌ای موارد، خطرناک‌تر است از ضدیت عریان.

سه فرهنگ*

عنوان بحث «سه فرهنگ» است. سخن این است که ما ایرانیان مسلمان، که اکنون در این کشور زندگی می‌کنیم، حامل و وارث سه فرهنگیم و تا نسبت خود را با این سه فرهنگ معین نکنیم و ندانیم که در کجا و در کدام جغرافیای فرهنگی زندگی می‌کنیم، به خوبی از عهده‌ی عمل سازنده‌ی فرهنگی و اجتماعی برنخواهیم آمد و همچنان که خواهیم گفت، متفکران و مصلحان ما هم در این دیار، همه به نحوی از انحاء، خود را با تعیین نسبت با این فرهنگ‌ها درگیر می‌دیدند و برای آن جوابی می‌جستند و باز، همچنان که خواهیم گفت، پاره‌ای از انحرافات بزرگ فرهنگی و فرصت بر باد ده، در عرصه‌ی اجتماع ما نیز از همین‌جا برخاسته است که با تأکید افراطی و ناصواب بر روی فرهنگی و به فراموشی سپردن فرهنگ دیگر، فربه‌ی‌های ناصواب و یا رنجوری‌های ناصواب در پیکر فرهنگی این کشور افکنده شده است. آن سه فرهنگ که ما وارث و حامل آن هستیم، عبارتند از سه فرهنگ ملی، دینی، و غربی. گمان ندارم که هیچ‌یک از ما، انکار کنیم که ما، هم‌اینک در زندگی جاری خویش، هم بهره‌ای از فرهنگ ملی باستانی خود داریم، هم در فرهنگ دینی غوطه‌وریم، و هم امواج فرهنگ غربی بر سر و روی فرهنگ دینی و ملی ما خورده و می‌خورد و حیات فکری، فردی، و اجتماعی ما، نشانی از آن دارد. ماییم و این میراث (یا این سرمایه) که در اختیار داریم و هر راه‌حلی که برای مشکلاتمان می‌جوئیم، باید در درون این سه فرهنگ باشد و متفکران و مصلحان و متجددان اخیر ما هم، هر که بودند، از همین میراث (و یا سرمایه) برخوردار بودند و بر حسب افزون‌تر بودن عشق و تعلقشان به یکی از این فرهنگ‌ها، نجات این امت را در غالب کردن آن فرهنگ و مغلوب کردن فرهنگ‌های دیگر می‌دانسته‌اند.

فرهنگ ملی ایرانی ما، جای انکار ندارد. پیش از این که مردم ما مسلمان بشوند، ایرانی بودند. ادبیات ایرانی، دین ایرانی، و آداب و رسوم ایرانی خاص و خالص داشتند. پس از آن هم که اسلام آوردند و بل‌که پس از آن که شیعه شدند و این مشرب خاص فکری عقیدتی - اسلامی را پذیرفتند، باز هم ایرانی ماندند. ایرانی‌ت و قومیت ما، تماماً در هاضمه‌ی فرهنگ دینی یا غربی هضم نشد و بسیاری از آداب و رسوم پیشین قومی ما، همچنان جاری و زنده ماند. به‌ویژه زبان فارسی، که از مهم‌ترین ارکان قومیت ماست، به خوبی زنده است. شاید کمتر قومی در جهان کنونی باشد که زبان امروزی‌شان با زبان ده قرن قبلشان، این‌قدر مشابهت داشته باشد. ادبا و شعرای ما، به نیکی از عهده‌ی انجام این مهم برآمدند که این زبان شیرین را که مایه‌ی پیوستگی تاریخی قوم ایرانی است، حفظ کنند و بل‌که بیش از حفظ، آن را رشد و غنا و تکامل ببخشند و به دست امروزیان بسپارند و این کار کوچکی نبوده است. امروز، من و شما که اشعار شاهنامه یا ابیات رودکی را می‌خوانیم، می‌بینیم که به زبان ما سخن می‌گویند؛ به طوری که اشعارشان را به حافظه می‌سپاریم و در گفت‌وگوها و نوشته‌های امروزی‌مان به کار می‌بریم و از آن‌ها کسب لذت و معرفت می‌کنیم و به‌هیچ‌روی احساس بیگانگی نمی‌کنیم. این مصراع فردوسی، «به نام خداوند جان و خرد»، و یا این مصراع رودکی که «مرا بسود فرو ریخت هرچه دندان بود»، آیا به زبان امروزی ما نیستند؟ در مقابل، به

* تنقیح و تکمیل یک سخنرانی تحت همین عنوان، در دانشگاه تربیت‌معلم، تهران، اردیبهشت ۱۳۶۹

زبان فرانسه و لاتین و انگلیسی و آلمانی سری بزید و ببینید آیا یک نفر آلمانی زبان یا انگلیسی زبان، امروز می تواند نوشته های هزار سال پیش آلمانی و یا انگلیسی را به راحتی بخواند؛ چه رسد به این که آن ها را معنی بکند؟ برای خوانندگان انگلیسی زبان امروزی، نوشته های شکسپیر هم باید از نو نوشته شود و تازه شکسپیر از آن چهار قرن قبل است. نویسندگان و شعرای قدیمی تر که از این هم مهجورتر و نامأنوس ترند. در میان ما اما، این رشته ی قومیت و ملیت کاملاً پیوسته و محکم است. نوشته های ابوالفضل بیهقی، که متعلق به ده قرن قبل است، امروز فقط به ما تاریخ نمی آموزد. زبان هم می آموزد؛ آن هم زبانی بسیار شیرین و نغز. همچنین، کیش ایرانیان پیش از اسلام، یعنی کیش زرتشتی، بر خلاف پاره ای از فرقه های دینی مانند مزدکیت و مانویت که دولت مستعجل بودند و به زودی منقرض شدند و امروز جز در کتاب های تاریخ از آن ها نشانی دیده نمی شود، از ناحیه ی اسلام به رسمیت شناخته شد و در میان ایرانیان، به صورت جویباری کوچک، جاری و باقی ماند. از دین که بگذریم - که عمیقاً تحت الشعاع دیانت اسلامی قرار گرفت - پاره ای از آداب و رسوم ایرانیان پیشین به قوت خود باقی ماند و ما اینک، شاهد و وارث و متأدب به آن ها هستیم. هم تقویم ما صیغه ی ایرانی دارد، هم عید نوروز هم چنان از اعیاد بزرگ ماست. کسانی که بر آن بودند که ادیبان و حکیمانی چون حافظ یا سهروردی گرایش های قومی - زرتشتی داشته اند، از جمله اصطلاحات وارده در آثار این بزرگان استناد می کردند. در این که حافظ، خصوصاً از نام ها و اصطلاحاتی مانند جام جم، سروش، پیر مغان، مغچه، جمشید، پشنگ، سیاوش، دارا، کیقباد، خسروانی سرود، گلبانگ پهلوی، و غیره استفاده کرده است، هیچ گونه تردیدی نیست. اما این که حافظ در شوق احیای اندیشه های ایرانی قبل از اسلام، آن هم به هزینه ی فدا کردن فکر اسلامی می سوخته است، البته سخنی گزاف و غیر قابل باور است.

باری؛ بودند کسانی که می کوشیدند این فرهنگ را به تمامیت و به نحو خالص زنده کنند. گویی رسالت خود را برای نجات مردم این کشور، در همین می دیدند. در صدر مشروطه، که ما رفته رفته با اندیشه های غربی آشنا می شدیم، پاره ای از روشن فکران و نویسندگان ظهور کردند که سخن اصلی شان مخالفت با «عرب زدگی» و اسلام بود و معتقد بودند که تمام مشکلات جامعه ی ایرانی - که از قافله ی تمدن بس عقب مانده بود - معلول اندیشه های اعراب است و لذا، راه چاره را بازگشت به فرهنگ قومی قبل از اسلام می دیدند و می خواستند که ایرانی امروز، دوباره ایرانی خالص قبل از اسلام بشود. دلیلشان هم این بود که اندیشه ی بیگانه، بیگانه است؛ از هر کجا که آمده باشد. دین اسلام هم چون دست پخت بیگانگان و از آن اعراب است، بر تن فرهنگ ما وصفه ی ناهم رنگی است و باید مثل هر وصله ی ناجوری، کنده و به دور انداخته شود. این اندیشه که در اوان مشروطیت به صورت خودرو و خودجوش، به دست متفکران یا نویسندگان خاصی، همچون آخوندزاده، دامن زده می شد و تفکر اسلامی را تحت عنوان تفکر عربی، محکوم و متهم می کرد، از زمان استقرار رضاخان، پشتوانه ی رسمی و حکومتی هم پیدا کرد و سخن گویان قوی دست و آشتی ناپذیری چون کسروی و هدایت یافت. حکومت شاهنشاهی، حکومتی است متعلق به قومیت ایرانی و شما همه شاهد بودید که در دوران سلطنت محمدرضا پهلوی، چه قدر بر فرهنگ ایرانی تأکید می رفت. چرا؟ به دلیل آن که می توانست پشتوانه ی شاهنشاهی در ایران باشد. دیدیم که جمعی از ادبا و مورخان، در خدمت دستگاه سلطنت درآمدند و برای این که اصالت قوم ایرانی را به اثبات برسانند و رجحان آن را بر فرهنگ بیگانه نشان بدهند، چه جفاها و تکلف ها و قهرمان سازی ها که نکردند. تأکید فراوان بر زبان فارسی سره و عزم بر بیرون راندن هر کلمه ی عربی از کتاب ها و گفتار مردم و ترویج نوعی

«ناسیونالیسم افراطی»، میراث اینان بود. فرهنگستان زبان، که در آن وقت به پا شد، علی‌رغم این که فی‌نفسه دستگاهی مطلوب بود، به راه‌های افراطی و گزاف افتاد و اقدام به زدودن فرهنگ دینی، به بهانه‌ی زدودن فرهنگ بیگانه کرد. کرسی‌های زبان فارسی تا ایام پایانی دوران سلطنت محمدرضا، شاهد حضور اساتیدی بودند که کلمه‌ای از کلمات و لغات عربی و غیرفارسی را برنمی‌تافتند. نام‌های دکتر محمد مقدم، یا صادق کیا، که دو تن از اساتید زبان فارسی بودند، نام‌هایی آشنا هستند؛ مخصوصاً از دکتر مقدم نام می‌برم، چون این مرد اسم خانوادگی خود را که «مقدم» بود، «مغ‌دُم» تلفظ می‌کرد؛ به معنی دُم مغ، یعنی پیرو مغ. وی به دلیل نفرت عجیبی که از زبان عربی داشت، اصرار بسیار ناروا و غیرعلمی و ضدعلمی می‌ورزید بر این که هر گونه کلمه‌ی غیر ایرانی را به ریشه‌های ایرانی برگرداند. می‌گفت که افلاطون فریدون خود ماست و ارسطو هم همان رستم خود ماست. این سخنان، اگرچه گاهی با شوخی ادا می‌شد، اما ریشه‌های جدی داشت و آن، همان ناسیونالیسم منحط و استغنا ورزیدن ناصواب از فرهنگ‌های غنی دیگر بود، که نامش را نهاده بودند به اصالت و هویت راستین خویش بازگشتن و در جا و خانه‌ی اصلی خود نشستن و بیگانه را بیرون راندن. شاعران و نویسندگانی مثل عشقی، صادق هدایت، ذبیح بهروز، و حتی سعید نفیسی، از آتش‌بیاران این معرکه بودند و شروع کردند به زنده کردن قهرمان‌های ایرانی قبل از اسلام و پس از اسلام و در حسرت روزگار و شاهان گذشته آه و ناله سر دادن. بابک، مازیار، ابومسلم، المقنّع، و دیگران را از گور درآوردن و از نامشان بهره‌ی سوء جستن و درباره‌ی آنان رمان نوشتن و انواع ستایش‌ها را نثار این پهلوانان کردن. *شاهنامه‌ی فردوسی*، شاید در این میان مظلوم‌تر از همه واقع شد. *شاهنامه*، یا به تعبیر خود فردوسی، نامه‌ی باستان، سند زبانی فوق‌العاده برجسته و باارزش ماست. منتها این گوهر به دست ناپاکان افتاد و آن را قرآن قومیت قرار دادند؛ به طوری که امروز هم بعضی کسان، آن‌چنان که باید، جرأت نمی‌کنند از فردوسی تجلیل کافی کنند. در حالی که خدمتی که فردوسی به ایران و به این زبان کرده است، چنان است که هیچ تجلیلی برایش کافی نیست. این قصه‌ی کسانی است که بر فرهنگ قومی تأکید می‌ورزیدند و سرّ مشکلات ما را در دور شدن از این فرهنگ می‌جستند و با تأکید یک‌جانبه بر آن، استغنا از فرهنگ‌های دیگر را تلقین و تعلیم می‌کردند. سیاست خاصی در زمان محمدرضای پهلوی، برای آوردن زرتشتیان هند به ایران وجود داشت. ایران، البته مأوای زرتشتیان است. آنان ایرانی هستند و هر وقت که بیایند، جایشان در این‌جا باز است و با کمال آرامش زندگی خواهند کرد. اما آن حرکت‌ها، هم‌چنان که می‌دانید، معنای دیگر داشت. معنایش فربه کردن فرهنگ خاصی بود، برای لاغر کردن فرهنگی دیگر.

فرهنگ دوم ما، که در اوان مشروطه با آن روبه‌رو شدیم، فرهنگ غرب بود. البته یک بار دیگر هم مسلمین با فرهنگ مغرب‌زمین تماس یافته بودند و آن، در اوایل رواج و رونق فرهنگ اسلامی بود؛ یعنی وقتی که مسلمین فتوحاتشان را گسترده و رفته‌رفته با اندیشه‌های بیگانگان، خصوصاً یونانیان، آشنایی یافتند. آن دوران، دوران پویایی فرهنگ اسلامی بود و قدرت هضم و جذب فراوان داشت و برخوردش با اندیشه‌های بیگانه، برخورد یک فاتح بود با یک مغلوب. بی‌هراس و بی‌واهمه و با دست توانا و گزینش‌گر خویش، اندیشه‌های آن اقوام را برگرفتند و با دندان‌های تیز ذهن خود، آن‌ها را جویدند و به هاضمه‌ی خرد سپردند، آلوده‌ها و ناپاک‌ها را به دور انداختند و پاک‌ها و نیکوها را برگرفتند و از آن‌ها بهره جستند. دریا که پس از آن دوران پویایی نخستین، این سیل خروشان، صفت رکود و بل‌که گنبدگی گرفت و از حرکت و سیراب‌گری باز ایستاد. بار دوم که ما به صفت مسلمانان ایرانی با فرهنگ غرب (آن هم فرهنگ مهاجم

غربی مسلح به سلاح علم و تکنولوژی) مواجه شدیم و اینک بیش از یک قرن از آن می‌گذرد، وقتی بود که ما سخت ناتوان بودیم. این بار هم این فرهنگ در میان ما منادیان خود را پیدا کرد و کسان بسیاری، چه در داخل مرزهای جغرافیایی ما و چه در بیرون آن و در مرزها و ملیت‌های دیگر، این ندا را سر دادند که راه نجات ایرانیان و واپس‌ماندگان از قافله‌ی تمدن و ترقی، رو آوردن به فرهنگ غربیان است و دل به آنها سپردن و به سوبیشان سجده بردن و از آنان کسب علاج برای مشکلات کردن.

تردید نکنیم که هیچ‌کس در آمدن فرهنگ غربی به کشور ما، مقصر نبود. این برخورد یک فرهنگ قوی با یک فرهنگ راکد و رنجور و ضعیف بود. در هنگام آن مواجهه، در میان ما، چه از فرهنگ قومی و چه از فرهنگ دینی، جز چند ادب و عادت و سنت خشک چیزی باقی نمانده بود. بی‌خبری و بی‌نوایی و جوع و جهل و جور بیداد می‌کرد و اگر اندیشه‌مندی چند در میان ما می‌زیستند، آن‌قدر نادان و مهجور بودند که جریانی تولید نمی‌کردند و بدین سبب، وقتی که آن اندیشه‌های پرونق و آراسته و بزک‌کرده و از انقلاب فرانسه سر به در آورده و مسلح به سلاح علم و تکنولوژی وارد این کشور شد، طبعاً بی هیچ مانع و مقاومتی، راه خود را گشود و به پیش رفت و اذهان بسیاری را مسحور و مفتون کرد. علی‌الخصوص که حکومت‌های غرب‌ساخته و غرب‌گرایی چون حکومت رضاخان (در میان ما) و حکومت آتاتورک (در ترکیه)، بر این آتش نفت می‌ریختند. درآمدن فرهنگ مغرب‌زمین در میان ما، نه به جبر تاریخ بود و نه علامت پایان یافتن دوره‌ی تاریخی فرهنگ ما. معلول ضعف ما بود و قوت آن. این فرهنگ، با مردم ما کاری کرد که امروز به آن غرب‌زدگی می‌گویند و خود فرنگی‌ها آن را Westernization نام کرده‌اند. این اصطلاح را دو طایفه، و به دو معنا، در میان ما به کار می‌برند. رایج‌کننده‌ی اصلی این اصطلاح، مرحوم جلال آل‌احمد بود، در کتابی به نام غرب‌زدگی، که هم به دلیل محتوایش و هم به دلیل ممنوع‌الانتشار بودنش، سخت مورد اقبال دردمندان و اندیشه‌گران واقع شد و آنان را به سرطانی فرهنگی مهلکی متذکر ساخت. آنچه او از غرب‌زدگی می‌فهمید، درآمدن تکنولوژی و آداب و رسوم غربی بود در میان ما، و بیرون راندن ما از خانه‌ی قومیت پیشین و فدا شدن سنن زیبا و نیکوی ما در پای آداب و سنن، و به‌خصوص غول صنعت غربی، و در یک کلمه، تقلید مهوع از همه‌چیز غرب، ولو به قیمت ذبح کردن سرمایه‌ها و مواریث والای فرهنگی خویش؛ سخن گفتن با زبان آنان و اندیشیدن با مغز آنان و نظر کردن با چشم آنان و فریاد کشیدن از درد آنان و موافقت و مخالفت و تجلیل و تخفیف کردن به تقلید از آنان. به همین دلیل هم پیام و شعار مرحوم آل‌احمد، بازگشت به سنت بود. وی در همان کتاب غرب‌زدگی و در آثار دیگرش، این نکته را به وضوح آورده است که چاره‌ی ما در برابر این تندبادی که از جانب غرب می‌وزد، این است که به دستگیره‌های سنت آویزان شویم. غرب‌زده، که «زن‌صفت» و «هرهری‌مذهب» و «پا در هوا» و «راحت‌طلب» و «بی‌تخصص» و «بی‌شخصیت» و «قرتی» و «چشم به دهان غرب»^{*} است، برای آن است که از مهد خویش جدا شده و به دور افتاده است. توسل به سنت، وی را نجات خواهد داد. به عقیده‌ی او، یک رشته سنن قومی داریم که هویت ما در گرو آنهاست و اگر این سنن را حفظ نکنیم، در هاضمه‌ی فرهنگ غرب هضم خواهیم شد. مرحوم آل‌احمد، نه مخالف علم غربی بود، نه مخالف تکنولوژی آن، و نه یک متدین سنتی بود. بلی؛ مرحوم آل‌احمد ابتدا پشت به دیانت کرد و بعدها از بی‌مهری او نسبت به دیانت کاسته شد. ولی دین برای او، یکی از اجزای سنت بود و حرمتی که به سنت می‌نهاد، او را به طرف دیانت هم می‌کشید و این البته فرق داشت با نگرش و گرایش که متدینان نسبت به دین داشتند. این اجمال مراد او از غرب‌زدگی بود. اما

^{*} این اوصاف، همه از کتاب غرب‌زدگی برگرفته شده است.

طایفه‌ی دیگری هم بودند و هستند که از غرب‌زدگی، معنا و مفاد دیگری را اراده می‌کنند و آن این است که فرهنگ اسلامی و فرهنگ قومی ایرانی ما، در بدو مواجهه‌ی ما با فرهنگ غربی، به تمامیت رسیده بود؛ یعنی ته کشیده بود. هیچ‌چیزی از او نمانده بود. قابل احیا و تجدید هم نبود. چرا؟ چون دوره‌اش به سر آمده بود و دوره‌ی غرب در رسیده بود. غرب‌زدگی در نظر اینان، یعنی شریک شدن در حواله تاریخی غرب. یعنی دریافتن جبری به دامان غرب. یعنی فرو رفتن تاریخ جهان در کام غرب؛ آن هم فرو رفتن جبری - هگلی. چرا که دوره‌ی غرب در رسیده و دوره‌ی فرهنگ‌های دیگر به سر رسیده است. در این‌جا سخن از عوض شدن آداب و رسوم و درآمدن مفاسد مغرب‌زمین و فرنگی‌مآب شدن ایرانیان نیست. سخن از در رسیدن جبری دوره‌ای است و سپری شدن جبری دوره‌ای دیگر؛ بدون این که کسی بتواند دست و پای بزند و این تقدیر تاریخی را عوض کند. از این لحاظ، غرب‌زدگی نه یک بیماری و مفسده‌ی مقلدانه (به عقیده‌ی جلال آل‌احمد) است، بل که یک حواله و تقدیر تاریخی است. ماده شدن تاریخ ماست برای صورت تاریخ غربی. مبدا فکر کنیم که اگر غرب نیامده بود، ما ممکن بود بمانیم و به خودمان برسیم و کهن‌جامه‌ی خودمان را بپیراییم و جامه‌ی عاریت نخواستیم. چنین چیزی وهم و خیال محض است. اگر فرهنگ غرب نیامده بود، ما مرده بودیم. زنده کردن فرهنگی که متعلق به گذشته است، مگر در وهم میسر باشد. این معنی از غرب‌زدگی یک رشته نتایج عملی دارد و آن مراد که مرحوم آل‌احمد داشت، نتایج عملی دیگر. این یک (نظر مرحوم آل‌احمد) دست انسان را در عمل می‌گشاید و برخورد نقادانه با فرهنگ غربی را تلقین می‌کند. می‌گوید که بلایی و صحیح‌تر بگوییم، حادثه‌ای آمده است، اما در برابر آن نباید دست‌پاچه شد. نباید دچار زلزله و اضطراب شد و نباید به تقلید ناشیانه دست برد. باید آن را شناخت و باید کمرها را بست و به قوت در برابرش ایستاد. عناصر قابل جذب را جذب کرد و عناصر قابل طرد را طرد کرد و برای مقاومت دست به سنت برد و فرهنگ خفته را بیدار کرد. اما دومی، انفعال و عجز و دست‌بسته بودن و تماشا کردن و جبری‌منشی را تلقین می‌کند و به‌هیچ‌روی در پی جدا کردن مفاسد غرب از محاسن آن نیست. آمدن فرهنگ غربی را به منزله‌ی یک زلزله می‌داند؛ زلزله‌ای که نه به اختیار کسی می‌آید، نه به اختیار کسی می‌رود، و نه قابل پیش‌بینی یا قابل کنترل است؛ هیچ‌کدام؛ زلزله‌ای است آمده، بلایی است نازل شده، و باید به انتظار آن نشست که یک بار دیگر زلزله‌ی دیگر هم بیاید (و اگر خوش‌اقبال باشیم) آثار سوء زلزله پیشین را بزداید. این بینش بر نوعی فلسفه‌ی تاریخی هگلی - شپنگلری مبتنی است که بدون آن که غرب را تقبیح کند، آدمیان را به پذیرش جبری آن و تسلیم در برابر آن دعوت می‌کند. آنان را در برابر تاریخ دست‌بسته می‌داند و غرب‌زدگی را یک سرنوشت جبری می‌شمارد که پاک‌کردنی نیست.

باری؛ همه‌ی ما با فرهنگ غربی، اجمالاً آشنا هستیم. افکار فلسفی، علم، تکنولوژی، و ادبیان غربی‌مان به جهان اسلام و ایران اسلامی که سرازیر شد، دارالاسلام دیگر به شکل پیشین خود باقی نماند. حصارهای آن برچیده شد و رفت‌وآمدها شدت گرفت. مخصوصاً آداب و رسوم این قوم، جهان‌بینی و تلقی‌شان از زندگی و انتظارشان از انسان، همه در میان ما آمد و جای‌گاه راسخی یافت و چنان‌که گفتیم، منادیان خود را پیدا کرد. در ابتدای مشروطیت، لیبرالیسم غربی مورد توجه متفکران و مصلحان اجتماعی قرار گرفت. شعارهای انقلاب فرانسه، یعنی برابری - برادری - آزادی، عیناً شعارهایی بود که مورد توجه نویسندگان قانون‌اساسی مشروطه قرار گرفت و فکر روشن‌فکران آن زمان را به خود معطوف داشت و به قول مخبرالسلطنه‌ی هدایت، در *خاطرات و خطرات*، هر کدام رساله‌ای از انقلاب فرانسه در بغل دارند و می‌خواهند رل رویسپیر و دانتون را بازی کنند. تأسیس پارلمان، نوشته شدن قانون‌اساسی، تشکیل

حکومت مشروطه، تفکیک قوا و ترویج آزادی‌ها به معنای غربی، یعنی تسامح دینی و تساوی حقوق پیروان نحله‌ها و فرقه‌های مختلف دینی، همه مظاهر لیبرالیسم فرهنگ غربی بود. از سال‌های ۱۳۲۰ به این‌طرف، فرزند دیگر آن فرهنگ، یعنی مارکسیسم هم در دیار ما بالید. البته مارکسیسم سابقه و ریشه‌ی پیشین داشت. منتها از آن زمان به بعد، رواج بیش‌تر و پیروان بیش‌تری پیدا کرد و رفته‌رفته با اوج‌گیری ستم‌گری حکومت، گروه‌های مختلف مسلح و غیرمسلح مجهز به اندیشه‌های مارکسیستی هم این‌جا و آن‌جا روییدند. و نکته‌ی مهم در این میان، آن بود که همه‌ی منادیان لیبرالیسم یا مارکسیسم، معتقد بودند که راه نجات قوم ایرانی، رو آوردن به اندیشه‌ی غربی است و بس.

از این دو فرهنگ که بگذریم، به فرهنگ اسلامی می‌رسیم، که کماً و کیفاً، فرهنگ غالب این کشور است. فرهنگ دینی اسلامی ما، قدمت هزار و سیصد ساله دارد. از وقتی که ایرانیان با فکر و فرهنگ اسلامی روبه‌رو شدند، دیگر هیچ‌گاه با آن وداع نکردند و بلکه عاشقانه به آن روی آوردند و آن را پروراندند و تکامل دادند. به ادبیات اسلامی غنا بخشیدند و به فکر اسلامی و فرهنگ دینی خدمت بسیار کردند. از آن پس، آداب و رسوم، هنر، معماری، ازدواج، طلاق، تعلیم و تربیت، تفریح و سرگرمی، عزا و عروسی، کتاب و مدرسه، و... همه رنگ و ماهیت اسلامی به خود گرفت و اگر قضا و حکومت، چنان‌که باید، رنگی اسلامی نداشتند، امروزه در سایه‌ی جمهوری اسلامی، چنین شده‌اند. روبه‌رو شدن فرنگ‌های سه‌گانه‌ی مذکور و عارضه‌ها و ضایعه‌های حاصل از این روبه‌رویی، هم‌چنین تألیف و توافق آن‌ها، قصه‌ی نغز تاریخی و شیرین و عبرت‌آموزی است که در جای دیگر باید بدان پرداخت.

حال سؤال‌های مهمی که در این‌جا چهره می‌نمایند، از این دستند: هویت ما در گرو کدامیک از این سه فرهنگ است و منجیان و مصلحانی که ما را به فرهنگی از این فرهنگ‌ها خوانده‌اند، چه معنایی از نجات و هویت در ذهن داشته‌اند و اصلاً منظور از هویت فرهنگی چیست؟ و آیا مطلوب یا ممکن است که ما طالب یک هویت فرهنگی راستین و خالص باشیم و در آن صورت، آیا در میان این سه فرهنگی که داشته‌ایم، کدامشان به هویت ما نزدیک‌تر و وفادارتر است و کدامشان خائن به هویت حقیقی ماست و ما را از ما می‌ستانند؟ و آیا باقی ماندن بر فرهنگ پیشین و باقی نگه داشتن آن، یک فریضه است؟ آیا چیزی به نام توبه‌ی فرهنگی هم داریم؟ آیا جایز است که قومی بر ضد پاره‌هایی از فرهنگ خویش عصیان کند؟ آیا مجال و مجرای برای دادوستد فرنگ‌ها وجود دارد، یا باید پنجره‌هایشان را بر روی هم بسته نگه داشت؟ و آیا دعوت به غلبه بخشیدن به یک فرهنگ و مغلوب کردن فرهنگ‌های دیگر صواب است؟ بازگشت به خویش چه معنا دارد و این «خویش» کیست و کدام است؟

هم‌چنان که می‌دانیم، هم آل‌احمد از بازگشت به فرهنگ خودش سخن می‌گفت، هم مرحوم دکتر شریعتی و هم کثیری از روشن‌فکران و مصلحان جهان سوم، مانند نیرره، سکوتوره، امه‌سزر، فانون، و دیگران. هیچ‌یک از متفکران و مصلحان اجتماعی را من سراغ ندارم که این معنا را در ضمن نوشته‌ها و پیام‌های خود نیاورده باشد و قوم خود را به نوعی بازگشت به فرهنگ اصیل خود نخوانده باشند. الآن جای آن است که ما تکلیف خود را هم نسبت به این شعارها و هم به این فرهنگ‌ها معین کنیم. تردید ندارم که در میان ما، تا مصلحی یا متفکری معین نکند که اولاً این هویت چه معنا دارد و در گرو چیست و ثانیاً نسبت به این سه فرهنگ که ما داریم چه باید بکنیم، کلام و پیام او جای شایسته‌ای پیدا نخواهد کرد و تأثیر مطلوبی بر جامعه نخواهد نهاد. خصوصاً شعار بازگشت به خویش، موجد ابهامات بسیار شده است. بعضی از آن رجعت به روستاها و نظام ارباب - رعیتی را فهمیده‌اند. بعضی هم از آن ناسیونالیسم منحط و مفرط را

درآورده‌اند و به سراغ اساطیر باستان و زنده کردن آیین‌های مرده و پوچ رفته‌اند. و بعضی پشت کردن به فرهنگ‌های دیگر و حتی دشنام دادن به آن‌ها را نتیجه گرفته‌اند و بعضی هم پاک با آن از در ستیز درآمده‌اند و به دلیل ابهامش، به آن واقعی ننهادند.

مستحیل شدن در فرهنگ بیگانه یا تشبه به آن*، و به رنگ قوم دیگر درآمدن و جامه‌ی فرهنگ دیگران را پوشیدن و به فرهنگ پیشین خود پشت کردن، ظاهراً دردی است که «بازگشت به خویش» می‌خواهد دواي آن باشد و باید پرسید مگر آموختن از دیگران، مطلقاً قبیح یا بازگشت به گذشته مطلقاً ممکن است؟ و مگر هر رو آوردنی به غیر، ستاننده‌ی هویت و هر بازگشتی به گذشته، فراهم‌آورنده‌ی شخصیت است؟ مگر خویش و بیگانه، جای حق و باطل را در عرصه‌ی فرهنگ‌ها می‌گیرند؟ آیا اعراب که بر فرهنگ قومی و اجدادی خویش - بت‌پرستی - اصرار می‌ورزیدند و به دعوت توحیدی پیامبر بی‌اعتنایی می‌کردند، بر جاده‌ی صواب بودند؟ اگر ما ایرانیان هم اسلام پیامبر عرب را به دلیل تعلق به بیگانه طرد می‌کردیم، آیا خردمندانه بود؟ آیا پیامبر اسلام که دعوتش برای احیای مردم بود[†]، می‌کوشید تا فرهنگ اعراب را احیا کند؟ و آیا مصالحان دینی هم باید در پی احیای فرهنگ خاصی باشند؟ اصلاً این نظریه‌ی احیای فرهنگ و سنت چه‌گونه پیدا شده است و مرهم کدام زخم است؟ حق این است که تا ما هویت را - و از جمله، هویت فرهنگی را - امری سیال و متحول ندانیم، پاسخ هیچ‌یک از آن سؤالات را پیدا نخواهیم کرد. معادل آوردن هویت با رکود، همه‌ی آن اشکالات سرکش را پدید آورده است و در برابر آن معادله باید سرکشی کرد. کسی که نیمی از عمر خود را در انزوا و بطالت و گناه سپری کرده، نمی‌باید به بهانه‌ی بقا بر هویت، پلیدی و عزلت خود را ادامه دهد. باید به پاکی و داد و ستد با دیگران روی آورد. آخر شوریدن علیه خود هم پاره‌ای از «خود» است. تصحیح هویت هم، عین هویت‌داری است. «شدن» هم پاره‌ای از «بودن» است. و چون چنین است، احیای خود و احیای فرهنگ دینی، جز به معنی «حرکت» دادن به خود و به فرهنگ نیست. همین و بس. و در این حرکت است که همه‌گونه برکت است و حرکت، معنایی جز نفی تقلید ندارد؛ خواه تقلید از غیر، خواه تقلید از گذشته‌ی خویش. از گور درآوردن پاره‌ای از سنن و افکار باطل و متروک را احیا نمی‌توان نامید و در گور گذشته آرمیدن را بازیافتن خود و بازگشت به خویشتن نمی‌توان شمرد و دور ریختن پاره‌ای از آداب و آرای ناحق و فرسوده و خردناپسند را نمی‌توان سلب هویت و آلیناسیون و خودفروشی نام کرد. آنچه گاهی موجب هراس از فرهنگ‌های دیگر می‌شود، یکی نداشتن هاضمه‌ی فرهنگی قوی، و دیگری این توهم ناصواب است که گویی هر فرهنگی یک کل تجزیه‌ناپذیر است و پذیرفتن ضلعی از آن، مساوی با پذیرفتن تمام کثیرالاضلاع آن است. دفع این توهم، مشقت بسیار نمی‌برد و همین که مغز از خمار این وهم آسوده شد، ابواب فراست و برکت بر او گشوده خواهد گشت و به گزینش نقادانه دست خواهد برد. می‌گویند بر پای «خود» (یعنی سنت و فرهنگ خود) باید ایستاد و آنگاه با فرهنگ‌های دیگر وارد مبادله شد. می‌پرسیم این «خود» کیست؟ برای مقلدان، مواریثی است که در میان آن زاده می‌شوند و خود را با آن می‌شناسند (از دین و وطن گرفته، تا آداب و رسوم محلی و غیره). ولی اهل تحقیق در همه‌ی آن‌ها به دیده نقد و اصلاح و توبه و عصیان می‌نگرند و همین که این دیده گشوده شد و حق و باطل و مصلحت و مفسدت جای مقولات مقلدانه را گرفت، «خود» تازه‌ای متولد خواهد شد که این خود، به جای آن که بترسد که دیگران چیزی را از او بگیرند، خود به خانه‌روبی همت خواهد بست.

* Assimilation

[†] «یا ایها الذین آمنوا استجیبوا لله و الرسول إذا دعاکم لما یحییکم...» (انفال، ۲۴)

یادمان نرود که طرح این پرسش‌ها و پاسخ‌ها، از کسی است که بیرون از فرهنگ ایستاده است و در آن می‌نگرد. آن که هنوز وقوف به تقابل و تفاوت فرهنگ‌ها نیافته و سر از خیمه‌ی وطن و دین و آداب و رسوم و تاریخ و زبان و ادب و هنر خود به در نیاورده است، هر چه می‌گوید و می‌بیند و می‌فهمد و می‌چشد، خالصانه از آن فرهنگ اوست و او را بدان پرسش‌ها و پاسخ‌ها رغبتی و حاجتی نیست. او «خودی» دارد، ساخته‌ی تاریخ خویش، و با آن خود می‌زید تا درگذرد. آن سؤال‌ها از وقتی پیدا می‌شود که آدمی به امکان داشتن چند «خود» تفتن یابد و در انتخاب یک خود از میان چند خود، دچار هراس و وسوسه گردد: خود قومی؟ خود دینی؟*... در این‌جاست که باید به او گفت «خود» ثابت قومی یا «خود» ثابت دینی... نداریم. این هویت‌ها سیالند و لذا، عرض عریضی دارند و با داشتن چشمی بیدار و دلی دلیر و دستی توانا، می‌توان آن‌ها را به هم پیوست و خندق موهوم ناسازگاری میان آن‌ها را می‌توان پر کرد. عمده این است که از ابتدا نگوئیم «که» هستیم. بل که بگوئیم برویم تا پیدا کنیم «که» هستیم و بل که آن را بسازیم. بلی؛ هر یک از ما بالفعل کسی هستیم و هویتی داریم. علاقه‌ها و سلیقه‌ها و آیین‌ها و اندیشه‌ها و ارزش‌های مشترکی با کسان خاص دیگری داریم که همین‌ها، من‌حیث‌المجموع، «هویت» جمعی ما را می‌سازد. باصره و ذائقه‌ی خاص ما، با شیرینی‌ها و تلخی‌ها و زیبایی‌ها و زشتی‌هایی آشناست که دیگران با آن‌ها ناآشنایند. لذتی که ما از شعر و زبان سعدی می‌بریم و انسی که ما با خانه و وطن خود داریم و نسبتی که با تاریخ گذشته‌ی خود پیدا کرده‌ایم و کوشش مشترکی که برای اهداف مشترک می‌ورزیم و سقفی از اندیشه‌ها و ارزش‌ها و نگرش‌ها که بر سر همه‌ی ما سایه افکنده است، ما را پیوندی بخشیده است که دیگران را از آن نصیبی نیست و این همان فرهنگ ماست. ما بدانیم و ندانیم، فرزند این جغرافیای فرهنگی هستیم. اما از این «است» تا «باید»، فاصله‌ای پرنشدنی است. نمی‌توان گفت چون چنان بوده‌ایم، باید همواره چنان بمانیم. آن که نمی‌پرسد به طبع همان می‌ماند که بوده است. اما آن که می‌پرسد و با پرسش خود نشان می‌دهد که به خودآگاهی رسیده است و سر از لحاف فرهنگ به در آورده و به خفتگان و بیداران دیگر از سر عبرت می‌نگرد، نمی‌تواند از ابتدا بی‌نقد و جرح و تعدیل، معین کند چه کسی است و چه کسی باید باقی بماند. مشکل همیشه از این‌جا برخاسته است که کسانی از ابتدا، بی‌تحلیل و تأمل، حکم به هویت ثابت فرهنگی آغازین و واپسین خود داده‌اند و سپس به دوستی و دشمنی ورزیدن با دیگران دست گشوده‌اند. یعنی از اوّل فرض کرده‌اند که خود کیستند، سپس از آن نتیجه گرفته‌اند که بر کدام هویت باید باقی بمانند و با چه کس باید بسازند یا بستیزند، غافل از این که این خود را باید ساخت و خود ساخته و پرداخته و مستغنی از رفو و تعمیر و اصلاح و تغییر، از ابتدا موجود نیست. و البته یکی از مصالح ساختن خود، گذشته‌ی (پیرایش‌شده‌ی) ماست. در جایی که اصل سؤال این است که ما کیستیم و چه باید بکنیم، مفروض گرفتن پاسخ سؤال، خلاف فرزاندگی است. همه‌ی کسانی که به فرهنگ قومی عشق می‌ورزیدند (و این عشق‌ورزی عین فرهنگ است و به‌هیچ‌رو سرزنش‌بردار نیست)، و به دلیل این وابستگی می‌گفتند هر چه در میان «ما» نرویده است از آن ما نیست و لذا بیگانه است، و به همین سبب اسلام را امری بیگانه می‌پنداشتند، دچار همین خطا بوده‌اند. اینان به جای این که روشن کنند «ما» کیست، پیشاپیش فتوا می‌دادند که «ما»، همان مای ایرانی محض است و هر چه در ایران نرویده باشد، بیگانه با ماست. شاید اگر بحث بایسته و کافی درباره‌ی «ما» و دایره و دامنه‌ی آن می‌شد، نشان می‌داد که اسلام (و بسی چیزهای دیگر)، از «ما» هستند؛ نه بیگانه با ما و نه دشمن ما. سخن این نیست که از «خود»

* این سؤالی است که هر فرد آگاهی، بلافاصله پس از شنیدن شعار بازگشت به خویش، آن را از خود می‌پرسد و برایش جواب می‌طلبد.

دست بکشیم. سخن این است که دریابیم حد این خود تا کجاست و این کاری خرد نیست. شعار بازگشت به خویش، اگر محدوده‌ی «خویش» را معلوم نکند و اگر بر سیالیت آن تأکید نرزد و اگر راه‌های عصیان علیه خویش را بر رجعت به خویش و راست کردن کجی‌های انرا نیاموزاند و اگر ساختن خویش را بر رجعت به خویش رجحان نبخشد و اگر رجعت به خویش را نردبان ساختن خویش نکند، دست‌کم یک شعار تاریک و بی‌خاصیت و غیرعملی باقی خواهد ماند (اگر نگوییم شعاری فرهنگ‌کش و توقف‌زا). این سؤال بسیار راه‌گشایی است که آیا هر چه در میان ما و در فرهنگ ما نرویده باشد، با ما بیگانه است؟^{*} یا شرط از ما بودن یگانه شدن با ماست، چه از بیرون درآید و چه در درون بجوشد؟ آیا هر لفظی که پارسیان وضع نکرده باشند، متعلق به زبان فارسی نیست؟ آیا هر دانشی که ایرانیان به آن نرسیده باشند در خور آموختن نیست و...؟ همه‌ی مطلب این‌جاست که مرز بیگانه و خود کجاست؟ آیا هر چه را خودمان نپورده‌ایم، باید بیگانه محسوب کنیم و یا یگانه شدن با ما شرط است؟ دین اسلام در واقع به این معنای دوم از ماست و جزء فرهنگ ملی ماست و رابطه‌ی قوی و وثیق با هویت فرهنگی ما دارد. بلی؛ اسلام در ایران نرویده است. ولی مقبول ایرانیان افتاده است؛ آن هم مقبول به طوع و رغبت، نه مقبول به کره و اجبار. و به همین سبب عجین با ما و عین ما و مقوم فرهنگ و هویت امروزین ماست. و همین است معیار خودی و بیگانگی. شما این را مقایسه کنید با وضعی که کمونیسم و سوسیالیسم در کشورهای اروپای شرقی داشت. مقایسه‌ی بسیار گویایی است. ابتدا مکتبی به نام کمونیسم در اروپا رویید و سپس یک سرزمین مادر پیدا کرد؛ یعنی روسیه‌ی شوروی، و بعد به کشورهای دیگر صادر شد که معمولاً هم این صدور با خون‌ریزی و جبر و اکراه همراه بود؛ منتها آن ایدئولوژی، چون معتقد بود که انسانی و ضامن عدل اجتماعی است و فطرت‌ها آن را خواهند پذیرفت و دل‌ها به او خرسند خواهند شد و جای‌گاه طبیعی در نفوس آدمیان پیدا خواهد کرد، ورود به کره و اجبار را عیبی برای خود نمی‌دید. لکن تجربه‌ی موقت تاریخی معاصر بر صحت این رأی گواهی نداد. این اندیشه در آن جوامع، همچنان بیگانه ماند. حتی در خود کشور مادر - که روسیه‌ی شوروی باشد - مردمش هفتاد و چند سال، تحت ظل این نظام فکری - سیاسی زندگی کردند، اما هیچ‌وقت به طوع و رغبت آن را جذب نکردند؛ به طوری که وقتی مجال چون و چرا یافتند، در طرد آن درنگ نکردند. کمونیسم با این اقوام بیگانه بود، نه به دلیل این که در میان آن‌ها نرویده بود (روییدن در سرزمین بومی و جامعه و نژاد خودی، شرط یگانگی نیست)، بلکه به دلیل این که مقبولشان نیافتاد (دلیل عدم مقبولیت، هر چه باشد، خواه ناموفق بودن در حل معضلات اقتصادی و مردمی، خواه عملی نبودن آن، خواه جبر تاریخ، خواه توطئه‌ی دشمنان...).

کمونیسم ابتدا در اروپا، در بروکسل، در پاریس، و در لندن رویید. بعدها یک فرد اجرایی و اهل عمل بسیار قوی، مثل لنین پیدا شد و شرایط مساعدی در داخل روسیه یافت و این نظام را در آنجا استقرار بخشید و بعد هم استالین، با خون‌ریزی و قساوت تمام، توانست این نظام را در آنجا رسوخ بخشد. هم رحیمزاده صفوی (کسی که مدرس او را به فرانسه، نزد احمد شاه قاجار فرستاده بود تا وی را به بازگشت به ایران ترغیب کند)، در کتاب *سرار سقوط احمد شاه*، مقدمات و دلایل ظهور استالین و خون‌ریزی‌های او را آورده و هم میلوان جیلاس، به طنزی دردآور، از او یاد کرده است.⁺ استالین، بنا بر مشهور، نزدیک پنج

^{*} مرحوم شهید مطهری در کتاب *آموزنده‌ی خدمات متقابل ایران و اسلام*، همین معنا را به بسط تمام آورده است و احتجاج بلیغ کرده است که از «ما» بودن، منافاتی با روییدن در سرزمین دیگران ندارد.

⁺ میلوان جیلاس، مؤلف دو کتاب *طبقه‌ی جدید و گفت‌وگو با استالین* است که هر دو به فارسی ترجمه شده‌اند. وی یک کمونیست غیرنادم، و در عین حال، منتقد جد نظام کمونیستی است بابت آن زندان ←

میلیون نفر مخالف (و یا مشکوک به مخالفت) را سر به نیست کرد. حتی تروتسکی، فرمانده ارتش سرخ را نیز از میان برداشت. مع الوصف، جهدش بی‌توفیق بود. چرا که این نظام، خودی نشد که نشد. همه‌ی سخن این است که آن نظام، گرچه در بیرون روییده بود، اما این امر دلیل بیگانگی‌اش نبود. دلیل بیگانگی‌اش این بود که جذب نشد و مقبول آن قوم نیافتاد. مقبول افتادن (بالاخص وقتی حقی مقبول افتد)، عین خودی شدن است. چرا که رضایت دادن و مرضی افتادن، بی‌وجه و به‌گزار نیست؛ هم‌سنخی و هم‌جنسی می‌خواهد. سرمایه‌ی ما، دل ما و عقل ماست. هرچه عقل بپسندد و دل بدان خشنود باشد، خودی است، ولو از هزاران فرسنگ راه یا هزاران سال فاصله به ما رسیده باشد.

ما در آسیا متولد شده‌ایم؛ در کشور ایران و در میان پیروان دین اسلام. لذا، هم آسیایی هستیم، هم ایرانی هستیم، هم مسلمان هستیم. این‌ها همه اصلاح فرهنگی ماست. منتها هیچ‌چیزی را به دلیل این که اینک داریم در دامن آن پرورده شده‌ایم، نمی‌توانیم حق محض و قابل دفاع مطلق بدانیم و تمام هویت خود را بدو بسپاریم. هیچ‌چیزی را هم به دلیل این که مال ما نیست و در میان ما نرویده است، نمی‌توانیم باطل محض و غیر قابل دفاع مطلق بدانیم. البته هر کس، در هر فرهنگی که پرورده می‌شود و به او عشق می‌ورزد و با آن انس می‌گیرد و با آن نسبتی ویژه پیدا می‌کند و نظراً و عملاً در آن غوطه‌ور می‌گردد، به مفاخر آن فخر می‌کند و با دشمنانش می‌ستیزد. این به منزله‌ی یک توصیف صحیح است. لکن انسان بالغ، از وقتی متولد می‌شود که از بیرون در فرهنگی که دارد نگاه کند و حساب عشق را از عقل جدا نگاه دارد. اگر ما می‌خواستیم چنین قضاوت بکنیم که هر چه از بیرون آمده در خور ما نیست، باید فرهنگ اسلامی را بیرون می‌ریختیم و بر همین مبنا، همه‌ی علم و صنعت غربیان را هم باید به دور می‌افکندیم و چون دشمنان، با آن‌ها ستیزه می‌کردیم. آن کسانی که اصطلاح تاریخی‌گرانه و جبری و منحط غرب‌زدگی را در میان ما شایع کردند، خود در اساس، از فکری تغذیه می‌کردند که اندیشه‌ی ملیت‌گرایی، به معنی ضد‌دینی‌اش را در کشور ما شایع می‌کرد. هر دو یک آبشخور دارند و آن آبشخور این است که هر چه در میان ما نرویده باشد، با ما بیگانه است و اتفاقاً همان‌ها کسانی بودند که هم می‌گفتند غرب به پایان راه خود رسیده و هم می‌گفتند فرهنگ اسلامی پایان یافته و ته کشیده است. و از قضا، این دو فکر را هم از منابع غربی گرفته بودند! ما اگر با این منطق بخواهیم حرکت کنیم و به مقابله با غرب برویم، باید با دین اسلام هم مقابله بکنیم. چرا که آن هم در میان ما نرویده است و از جای دیگر آمده است و بی‌جهت نبود که کسانی از همان قماش می‌گفتند از غرب‌زدگی نگوید، از «عرب‌زدگی» بگوید؛ ما بیش از این که از غرب گزیده شویم، از عرب گزیده شده‌ایم. و من می‌گویم ما بیش از هر چیز، از این فکر گزیده شده‌ایم که در فرهنگ، پای مالکیت را در میان کشیده‌ایم و به جای ساختن خویش، سخن از رجعت به خویش گفته‌ایم و مال ما و مال دیگران را پیش کشیده‌ایم و آن را جای‌گزین حق و باطل و صالح و فاسد کرده‌ایم و اصناف ابهامات و اشکالات را پدید آورده‌ایم. ملاک مقبول بودن و دفاع‌پذیر بودن این نیست که چیزی از ابتدا مال ما

◀ کشیده و از حکومت و روشن‌فکران یوگسلاوی بی‌مهری‌ها دیده است. وی در کتاب گفت‌وگو با استالین، نوشته است که استالین بزرگ‌ترین جنایت‌کار تاریخ بود و آرزو کنیم که این لقب، هم‌چنان برای او بماند. یعنی خدا نکند که کسی خون‌ریزتر و شرورتر از او در دنیا پیدا بشود. با این شیوه‌ها بود که نظام سوسیالیسم در شوروی استقرار پیدا کرد. قیام «باسماجیان» هم از حوادث بسیار جالب در بدو ظهور و استقرار کمونیسم در شوروی بوده است. در این باره هم کتابی منتشر شده که کسانی که نخوانده‌اند، بخوانند تا ببینند که محقق به نام «زکی ولیدی طوغان»، که بعدها از کتاب‌شناسان و ادیبان درجه‌ی اول ترکیه شد و خدمت زیادی به ادبیات ترک و ایرانی کرد، از کسانی بوده که مسلحانه علیه کمونیسم می‌جنگیده است و خودش می‌گوید: من سوار بر اسب، ده هزار کیلومتر خاک‌های شوروی را درنوردیدم و با استالین جنگیدم و بعد که دیدم بی‌نتیجه است، رها کردم و فرار کردم.

باشد. در قضاوت‌های فرهنگی، حق یا احساس مالکیت را باید کنار گذاشت. مال ماست یا میراث پدران ماست، یک ضلع از اضلاع هویت فرهنگی را تشکیل می‌دهد، اما نه مقوم است نه داور نهایی. مهم این است که چیزی اولاً حق یا نیکو و مفید باشد، و ثانیاً به طوع و رغبت مقبول این قوم افتاده باشد. اما از طرف دیگر، روییدن در میان ما هم شرط و مقتضی دفاع و بقا نیست. هم‌چنان که گفتیم، هر فرهنگی باید از پاره‌ای از پیشینه‌های خود توبه بکند. به طور مطلق، نه می‌توان از فرهنگ دینی دفاع کرد، نه از فرهنگ قومی، و نه از فرهنگ غربی. هیچ‌یک از این سه تا، به نحو مطلق و درست، قابل دفاع نیست و هیچ‌یک از این سه تا هم به نحو مطلق و درست، ما را از دیگری مستغنی نمی‌کند که در را به روی بقیه‌ی فرهنگ‌ها ببندیم. هم عناصری در فرهنگ قومی ما هست که باید از آن‌ها توبه کنیم و هم عناصری در فرهنگ غربی است که باید از آن‌ها توبه کنیم و هم عناصری در فرهنگ دینی ما هست که باید از آن‌ها توبه کنیم. این هر سه، محتاج شست‌وشو و بازنگری‌اند. هم فرهنگ دینی ما محتاج است که از فرهنگ‌های دیگر چیزی را وام کند و هم فرهنگ قومی ما و هم فرهنگ غربی. هیچ‌کدام از این حیث با دیگری تفاوت ندارد و لذا، اگر کسی در مقام اصلاح بخواهد یکی از این فرهنگ‌ها را به طور کامل و جامع بر دو فرهنگ دیگر غلبه ببخشد و با رنجور کردن بعضی به فربهی بعضی دیگر بیافزاید، البته خدمتی به مردم این مرز و بوم نکرده است. آن‌ها که چنین می‌خواستند، یا ناسیونالیست منحنط بودند و یا غرب‌گرای مفرط، و یا اسلام‌ناشناسی مدعی اسلام. و این پاسخ آن سؤال است که ما از ابتدا مطرح کردیم که هویت فرهنگی ما در گرو چیست و نسبت ما با این سه فرهنگ چه باید باشد.

هویت فرهنگی ما امر ثابتی نیست که دائماً بدان رجوع کنیم. امر یالی است که مستمراً آن را باید بسازیم و مستمراً آن را شست‌وشو بدهیم. این ساختن، البته با تذکر نسبت به گذشته و حال و با استفاده از مواد موجود در گذشته و حال صورت می‌گیرد. ساختن است، نه خیال بافتن! ما باید بین این سه فرهنگ، اگر قابلیت داریم، آشتی بدهیم. در این آشتی دادن هم باید از پاره‌هایی توبه کنیم و هیچ‌کدام را به طور درست، درست ندانیم. آن فکر که می‌گوید باید یکی را برگرفت و دو تای دیگر را در پای او قربانی کرد، خواه از سوی مدافع فرهنگ غربی باشد، خواه مدافع فرهنگ دینی، خواه مدافع فرهنگ ملی، از بن خطاست. نه اعراب با رو آوردن به توحید و دست کشیدن از بت‌پرستی مرتکب خیانت فرهنگی شدند، نه پیامبر اسلام - علیه‌السلام - ندای تخریب فرهنگ آنان را سر داد. بل که آنان را به ساختن فرهنگی نو فراخواند و دو فرهنگ جدید، اسلام و فرهنگ عربی، به مهربانی در کنار هم نشستند. بعضی مصلحانی که ما در کشور خود داشته‌ایم، اشکالشان این بوده است که به هزینه‌ی برآوردن، برجسته‌تر کردن، و فربه کردن یکی از این فرهنگ‌ها، بقیه را رنجور و نالان و بل که خفته و مرده می‌پسندیده‌اند و این البته نارواست. بعضی‌ها، به نام دین، حتی چشم دیدن عید نوروز را نداشتند یا نهادن نام‌های ایرانی بر فرزندان ایرانی را برنمی‌تافتند. از آن طرف، به نام رجعت به خویش، در مصر به سراغ فراعنه رفتند و در عربستان سعودی به سراغ کسانی چون ابولهب، و خیابانی را به نام او کردند؛ همان ابولهبی که خداوند نفرینش می‌کند و می‌گوید: «تبت یدا اُبی‌لهب و تب.» آخر بازگشت به خویش، مگر به معنی بازگشت به دوران شیرخوارگی یا بدکارگی است؟ گرفتم که در سنت و تاریخ من فرعون‌ها هم ظهور کرده‌اند. آیا به آن‌ها باید فخر کرد و رجوع کرد، یا از آن‌ها باید شرمنده بود؟

نظام شاهنشاهی، از اجزای لاینفک فرهنگ قومی ما بود. اما مردم ما آن را نپسندیدند، مقبولیت و مشروعیتش را در میان ما از دست داد و مردم، به نام دین، به نام ستیز با ظلم، و به نام حرمت نهادن به

حریت انسان، آن نظام منحوس را برانداختند. این یک توبه‌ی فرهنگی موفق و مشکور بود. این که می‌گوییم هویت فرهنگی را باید معنا کنیم، برای همین است. هویت انسانی، هرگز در گرو رکود نیست. چنگ زدن به سنت، برای استوار ماندن در میان توفان‌های عصر جدید، وقتی رواست که آن سنت، خود پوسیده نباشد. تشخیص استواری و پوسیدگی با انسان بصیر و مشفق و نیک‌خواه امروزی است، نه با انسان بی‌خبر و مقهور سنت دیروز. بر سنن ناستوار بنا کردن کردن، موجد کدام استواری است؟ و بخشنده‌ی کدام هویت است؟ یکی از مهم‌ترین عناصر تعیین‌کننده‌ی هویت یک فرد یا یک قوم، دقیقاً نقدها و توبه‌های اوست و اگر این توبه‌ها، تصفیه‌ها، و... مستمراً صورت نگیرد، بقا بر هویت حاصل نمی‌شود و فرسودگی و پوسیدگی و رکود در خواهد رسید.

در فرهنگ دینی ما نیز حاجت به توبه‌های زیاد هست؛ یعنی چیزی که به نام فرهنگ دینی در میان ما جاری است. انواع خرافه‌های فکری و عملی در میان ما جاری است، به اسم دین. و یکی از آن‌ها حرمت نهادن به رسوم قومی است. همچنین، کمتر مفهومی از مفاهیم اخلاقی دینی است که در میان ما چهره‌ی زشت و عیوسی به خود نگرفته باشد و یا واژگونه و مثله نشده باشد (مثل صبر، شکر، قناعت، توکل، زهد، امر به معروف...) آن هم به نام دین. سال‌های سال، تسلیم و خفتن و به انتظار امام زمان نشستن ترویج می‌شد، به اسم دین. این‌ها اگر فرهنگ دینی نیست، پس چیست؟ کسانی که آفات و خرافات فرهنگ دینی و یا آفات ویژه‌ی جوامع دینی را نمی‌شناسند و بدان‌ها حساسیت نمی‌ورزند، هنوز پا به دروازه‌ی اصلاح نهاده‌اند. سال‌ها اشکالی از روضه‌خوانی و قمه‌زنی و سینه‌زنی در میان ما جاری بود و مگر کسی جرأت داشت بگوید این‌ها خلاف دین است؟ سال‌ها به نام امام حسین از مردم اشک می‌گرفتند، منتها به تعبیر مرحوم شریعتی، خون را تبدیل کرده بودند به تریاک و چیزی که باید منشأ تحریک می‌بود، منشأ تخدیر شده بود. مگر نبود؟ این‌ها جزء فرهنگ دینی ما شده بود و اینک از پاره‌ای از آن‌ها توبه کرده‌ایم. هر کس که می‌گوید فرهنگ دینی باید بر فرهنگ‌های دیگر غالب شود، باید معین کند که غرض او از فرهنگ دینی چیست و منظورش از غلبه کدام است. کدام عناصر را قبول دارد و کدام عناصر را ندارد. صرف این که چیزی در میان ما جاری است، هویت برای ما تشکیل نمی‌دهد. اگر هم بدهد، کاذب است. اگر هم چنان جامه‌ای به تن ماست، آن را باید بکنیم. آخر جامه هم گاهی آلوده می‌شود. باید آن را شست. مرحوم مطهری تعبیر خوبی داشت، می‌گفت: خداوند تقوا را لباس خوانده است، لکن از یک طرف او ما را نگه می‌دارد و از یک طرف ما باید آن لباس را نگه بداریم. لباس محافظ ماست و ما را از سرما و گرما حفظ می‌کند، ولی ما هم باید لباس را حفظ کنیم. باید بشوییمش. باید از پاره شدنش جلوگیری کنیم و باید رفویش کنیم. قصه‌ی فرهنگ هم همین‌طور است. از یک حیث، ما به فرهنگ تکیه می‌کنیم. از حیث دیگر، فرهنگ به ما متکی است. این رابطه‌ی دوطرفه را هیچ‌وقت فراموش نکنیم. هم ما فرهنگ دینی و قومی‌مان را حفظ کنیم، هم فرهنگ قومی و دینی را حفظ می‌کند. درست مثل آب، آب را هم باید شست. مگر این‌طور نیست؟ اگر کار آب فقط شستن ما باشد، خودش آلوده خواهد شد. چه کسی او را باید بشوید؟* جریان تصفیه‌ی مستمر آب در طبیعت، چیزی جز شست‌وشوی مکرر و مستمر آب نیست.

* مولوی راجع به آب، درست همین بیان را دارد:

تا چنان باشد کاب را رد کرد حس
تا بشستش از کرم آن آب
هی کجا بودی، به دریای خوشان
بستدم خلعت سوی خاک آمدم ←

اب چون پیکار کرد و شد نجس
حق بیردش باز در بحر صواب
سال دیگر آید او دامن‌کشان
من نجس زاینجا شدم پاک آمدم

درباره‌ی فرهنگ ملی، گفتیم که غلط است کسی بگوید اگر چیزی در درون مرزهای ملیت ما نرویده باشد، باطل و دورانداختنی است. درباره‌ی فرهنگ دینی هم می‌گوییم نه هر چیزی که در درون مرزهای فرهنگ دینی ما نرویده باشد باطل و دورافکندنی و بی‌فایده است. درباره‌ی فرهنگ دینی هم می‌گوییم، نه هر چیزی که در درون مرزهای فرهنگ دینی ما نرویده باشد باطل و دورافکندنی و بی‌فایده است. همین پارسال، یکی از مجلات دینی، به عید نوروز طعن می‌زد، آن هم به نام فکر و فرهنگ دینی که این دیگر چه صیغه‌ای است، چرا باید از این عید تجلیل کرد؟! در حالی که شادی کردن در عید نوروز، نه خلاف شرع است نه خلاف عقل. و دیگر مخالفت با آن چه وجهی دارد؟

گاهی می‌بینیم دلیل ارج نهادن به زبان فارسی این می‌شود که حامل فرهنگ اسلامی است. در این امر شکی نیست و همین برای حرمت نهادن بدان کافی است. اما سخن این است که حتی اگر این زبان، واجد این وصف هم نبود، محترم و دوست‌داشتنی بود. یک ایرانی از این زبان لذتی و بهره‌ای می‌برد که از هیچ زبان دیگر نمی‌برد و مگر این برخورداری اندکی است؟ خدمتی که این زبان به روح و جسم و معیشت ایرانیان می‌کند، هیچ زبانی نمی‌کند. پنجره‌ی دل‌های ما و موسیقی گوش‌های ما و آوای پدران ما و زمزمه‌ی شاعران ما، این زبان است و همین کافی است تا آن را قدر بنهیم و بر صدر بنشانیم و هم‌چنین است در بسیاری از موارد دیگر. اینک عید نوروزی و تقویم شمسی و زبان پارسی و شاهنامه‌ی فردوسی و فقه شیعی و معارف اسلامی و مثنوی مولوی و فلسفه‌ی یونانی و فیزیک نیوتونی و موسیقی سنتی و صنایع دستی و ماشینی، اجزای فرهنگ ما هستند و چنان به هم گره خورده‌اند که اسفندپار هم از گشودنش عاجز است.

برویم سراغ فرهنگ غربی. عده‌ای برای این که اقبال به علم و صنعت غربی را توجیه کنند، گفته‌اند ریشه‌های این علوم در میان خود مسلمین بوده است. مکانیک و طب و داروشناسی و فلسفه و هیأت و... را فرنگی‌ها از ما گرفته‌اند و سپس به آن‌ها شاخ و برگ داده‌اند تا به هیأت امروزی رسیده است. من اینک داعیه‌ی انگار این مدعا را ندارم و به یک معنای سطحی و ناقص، این سخن را درست می‌دانم. اما شما را دعوت می‌کنم که ببینید خاستگاه این تفکر کجاست. صاحبان این مدعا می‌خواهند علم غربی و صنعت غربی را خودی (و لذا، پذیرفتنی) کنند. از چه راه؟ از این راه که بگویند از اول هم در میان خود ما رویده است. می‌بینید همان منطق در این‌جا هم دارد کار می‌کند که اگر چیزی در میان ما نرویده باشد، با ما بیگانه است. اینان فکر نمی‌کنند که با این منطق، هیچ دادوستد فرهنگی ممکن نیست.

از دادن یک توضیح ناگزیریم. وقتی سخن از دادوستد و مبادله‌ی فرهنگی و نظر نقادانه و توبه‌گرانه در فرهنگ پیشین خود می‌گوییم و گشودن پنجره‌ی فرهنگ‌ها به روی هم را ترغیب و توصیه می‌کنیم، حفظ اصالت و طرد و تقلید و مرعوبیت و آلیناسیون فرهنگی را نیز از نظر دور نمی‌داریم و دادوستد عزت‌مندانه را از دادوستد ذلیلانه تمیز می‌نهیم. همه‌ی سخن در این است که تقلید کردن بی‌دلیل، ممنوع و طرد کردن بی‌دلیل هم ممنوع. آن که ذائقه‌ی فرهنگ خود را (که فی‌المثل از موسیقی کلاسیک یا از شعر رودکی لذت می‌برد) وا می‌نهد یا مخدوش می‌کند و مقلدانه، به آواها و اشعار قوم دیگر (حبشی باشد یا اندونزیایی، فرق نمی‌کند) دل می‌سپارد، بی‌اصالت است. آن که جامه پوشیدن، به میهمانی رفتن، سخن گفتن، جشن گرفتن، خانه آراستن، همسر گزیدن، غذا خوردن، داوری کردن، ارزش نهادن، هنر آفریدن، فخر

کردن، و فکر کردن خود را مقلدانه، از بیگانگان می‌آموزد، بی آن که هیچ حجتی برای ترک آداب و آیین‌های خود داشته باشد، فاقد اصالت است. وی، خودباخته و مرعوب و مقلد و بی‌شخصیت و آینه‌صفت است. باید او را بیدار کرد. تنوع فرهنگ‌ها و ذائقه‌ها مطلوب است. فرهنگ‌های مختلف، زیبایی‌ها، ذوق‌ها، هنرها و ادب‌ها و آیین‌ها و افتخارات مختلف و رنگارنگ آفریده‌اند که هیچ‌کدام بر دیگری برتری ندارد. همه در چشم و ذائقه‌ی اهلش جمیل و شیرینند. حفظ اصالت‌ها، نه به معنی حفظ و احیا و ادامه‌ی آداب و آرای خرافاتی و خردناپسند پیشینیان است، بل که به معنی شرکت ورزیدن فعال در آفرینش‌های فرهنگی، در لذت بردن از دست‌آوردهای نیکوی فرهنگ قومی و به‌تر کردن آن‌هاست که این خود، فرع بر شناختن و دوست داشتن آن‌هاست. بدین شیوه‌هاست که کسی احساس هویت فرهنگی می‌کند و در متن و ملتقای رشته‌هایی می‌نشیند که وی را با هم‌گنانش می‌پیوندد. همه‌ی آفت‌ها از تقلید برمی‌خیزد و همه‌ی آنچه تحت عنوان آییناسیون فرهنگی گفته می‌شود، به همین تقلید بی‌حجت برمی‌گردد. مقلدانه دوست داشتن و دشمن داشتن و فریاد کردن، بی آن که دوستی یا دشمنی یا دردی در میان باشد، عین مرعوبیت و خودباختگی و آییناسیون است. اما آن که از سر تحقیق و بصیرت و اعتقاد و انتقاد، امری را می‌گزیند یا وا می‌نهد، چه جای ملامت کردن اوست؟ در عالم دوست داشتن‌ها، انس‌ها، آداب و اذواق، جای چون و چرا و اقامه‌ی برهان نیست و آدمی بی‌انس و ذوق و عشق و ادب (یعنی بی‌فرهنگ) نمی‌شود. آن در عالم آراء و افکار ایدئولوژی‌ها و جهان‌بینی‌هاست که فرزندی هیچ‌کس و هیچ قوم را نباید پذیرفت و فقط باید فرزند حجت بود. تنها غرب‌زده بودن (به معنی تقلید بی‌حجت از آداب و افکار غربیان کردن) بد نیست. ایران‌زده، عرب‌زده و ترک‌زده و آفریقازده بودن هم بد است. همه‌جا تقلید مذموم است و تحقیق محمود. لذا، اگر از اصالت سخن می‌رود، اصالتی است که نافی تقلید بی‌حجت است. دادوستد آگاهانه و نافذانه و عزت‌مندانه، عین اصالت است. نمی‌توان در تابوت عادات مرده‌ی گذشته آرمید و نام آن را حفظ اصالت‌های قومی نهاد. در امور اعتباری باید تابع ذوق و انس و مشی خودها بود و در عالم افکار و حقایق، باید تابع حجت بود. حفظ تنوع فرهنگ‌ها، که مجال آفرینش‌های رنگارنگ را فراخ‌تر می‌سازد، خود یک فریضه‌ی فوق فرهنگی است. وحدت بخشیدن به فرهنگ‌ها، نه ممکن است و نه مطلوب. اما به ضیافت فرهنگی رفتن و بر سر سفره‌ی اقوام و ملل نشستن و از هر کدام چشمی و گوش‌ی وام کردن و زیبایی‌ها و رنگ‌ها و بانگ‌های گونه‌گون دیدن و شنیدن و دنیای آدمیان را با تنوع دل‌پذیرش چشیدن و آزمودن، و در این تقابل خود را به‌تر شناختن و در تصحیح و تکمیل خویش به‌تر کوشیدن و از تقلید درگذشتن و اهل تحقیق شدن، عین حفظ فرهنگ و اصالت‌های آن است. آشکار می‌شود که غرب‌زده بودن و عرب‌زده بودن و... همه به معنی دقیق کلمه، عیب است. چرا که تقلید بی‌حجت و خودفروشی، همیشه عیب است. اما معیوب‌تر از آن، گذشته‌پرستی است، به اسم اصالت‌خواهی. و معیوب‌تر از آن، این که غرب‌زدگی را که به معنی تقلید مذموم از غربیان است، به معنی نادرست پایان یافتن برگشت‌ناپذیر دوره‌ی فرهنگ ایران و اسلام و آغاز دوره‌ی تاخت‌وتاز و استیلای بلامنازع فرهنگ غرب (آن هم بنا بر جبر تاریخ) گرفتن.

خلاصه و نتیجه این که ما حامل و وارث سه فرهنگیم. مصلحانی که عزم خدمت به این کشور دارند، نباید از این مبدأ حرکت بکنند که آنچه در میان ما نرویده است، با ما بیگانه و بل دشمن است. این رأی، رأی ویران‌گری است. دوم این که در پی این نباشند که یک فرهنگ را به طور درisst، غلبه‌ی قطعی به فرهنگ‌های دیگر ببخشند. سوم این که ملاک خودی بودن، متعلق به سرزمین ما بودن نیست. ملاک خودی بودن، حق بودن است و مقبول خودی‌ها افتادن. چهارم این که هر فرهنگ عناصری دارد که باید از

آنها توبه کرد و عناصری هم دارد که باید با آنها آشتی کرد و به عبارت دیگر، از یک حیث ما متکی به فرهنگیم و از حیث دیگر، متکای آنیم.* پنجم این که ارجی که به این فرهنگ‌ها نهاده می‌شود، کوششی است برای گشودن دریچه‌ی آنها به روی یکدیگر، آشناتر کردن آنها با یکدیگر، و شست‌وشوی مستمر این فرهنگ‌ها از خرافه‌ها و از زوائد فرهنگ‌کش. ششم، دادوستد عزت‌مندانه را با تقلید ذلیلانه و بی‌حجت و مرعوب‌شدن‌های ستم‌کشانه و زبونانه و جبونانه یکی نگرفتن. و هفتم، بر جبر عجز‌آفرین تاریخ و بر مروجان آن نفرین فرستادن و چالاک و توانا و مختار، در عرصه‌ی مبادلات فرهنگی ایستادن و پاسبانی حق اختیار کردن و فرهنگ قومی و اسلامی خود را پایان یافته نشمردن. سخن خود را پایان می‌دهم و همه‌ی شما را به خدا می‌سپارم.

* در این‌جا به اختصار می‌گوییم و در جای دیگر آن را به بسط آورده‌ام که مرحوم دکتر شریعتی که شعار بازگشت به خویش را در ایران مطرح کرد، به خوبی از سؤالاتی که این شعار برمی‌انگیزاند آگاهی داشت و با طرح شعار «استخراج و تصفیه‌ی منابع فرهنگی»، آن را اصلاح و تکمیل کرد.

رازدانی و روشن فکری*

رسولان رازدان، مقتدای روشن‌فکران

برای این‌جانب، هیچ حادثه‌ای دل‌انگیزتر از باریدن باران و مبعوث شدن رسولان نیست. هنگامی که به پروازهای روحی و پیوندهای معنوی پیامبران با خدای مهربان و راز گفتن او در گوش جان آنان می‌اندیشم، و به آن مستی‌ها و روشنایی‌ها که جان رسولان را معطر و منور می‌کند و آن نوازش‌ها که از دست لطیف حق می‌بینند و شراب طهوری که از جام رحمت حق می‌نوشند دورادور نظر می‌افکنم، غبطه‌ای نمکین و سروری شیرین بر جان من چیره می‌شود که مدت‌ها مرا محزون و مفتون می‌دارد. باران، آشکارترین نماد اتصال آسمان با زمین و فرود آمدن افلاکیان بر خاک است و قوی‌ترین تداعی‌کننده‌ی ریزش باران وحی و عنایت و رحمت حق بر دل‌های پیانبران و اولیای خداوند. هم

ذکر رحمة ربّك عبده زکریا، إذ نادى ربه نداء خفياً. (مریم، ۱ - ۲)

برای من دل‌انگیز و غبطه‌آور است و هم سخن گفتن و مجادله‌ی ابراهیم با خداوند تماشایی است که:

فلما ذهب عن ابراهيم الروح و جائته البشرى یجادلنا فی قوم لوط. (هود، ۷۴)

نمی‌دانم آن بشارت‌ها و رحمت‌ها با جان آن پاکان چه کرده است. همین‌قدر می‌دانم که گویی جلال‌الدین مولوی هم حظّی از آن مستی‌ها برده است که می‌گوید:

لذت تخصیص تو وقت خطاب	آن کند که ناید از صد خم شراب
چون که مستم کرده‌ای حدم مزین	شرع مستان را نبیند حد زدن
چون شوم هوشیار آن‌گاهم بزن	که نخواهم گشت خود هوشیار من

مثنوی، ۵: ۴۳۰۱ - ۴۳۰۳

و اندکی بو می‌برم که چه عطر دل‌آویزی در شاقه‌ی جان آن بزرگوار می‌پیچیده است. و نیک درمی‌یابم که بر حافظ چه گذشته است که می‌گوید: به مژگان سیه کردی هزاران رخنه در دینم...

یک بار وقتی در مدینه‌ی رسول بودم و بار دیگر وقتی در قونیه، به سوی مزار مولانا می‌رفتم، حضور آن دو بزرگ، فضای ضمیر مرا چنان عطرآگین کرده بود و خاک‌های آن دو سرزمین چنان در چشم من عزیز می‌آمد که بارها و بارها این ابیات سعدی را را خود زمزمه می‌کردم:

به امید آن که جایی قدمی نهاده باشی	همه خاک‌های شیراز به دیدگان برفتم
تو اگر چنین لطیف از در بوستان درآیی	گل سرخ شرم دارد که چرا همی‌شکفتم

* تفصیل یک سخنرانی، که به مناسبت بعثت حضرت رسول اکرم، در بیست‌وهفتم رجب سال ۱۴۰۹ (۶۷/۱۲/۸)، در مسجد جامع امام صادق (تهران - اقدسیه) ایراد شده است.

کدام حادثه از این عظیم‌تر و دل‌ربا‌تر که خداوند در این عالم، جلوه‌ای مهرآمیز کند و پاره‌های بزرگی از رحمت و هدایت خود را، با ارسال رسولان، به سوی آدمیان بفرستد و با این انعام و منت، باب بهشت را به روی این عالم، یعنی نشانه‌ی طبیعت، که مرتبه‌ای از مراتب جهنم است، بگشاید؟

خداوند با فرستادن پیامبران، بر ما منت نهاده است.

لقد منّ الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم. (العمران، ۱۶۳)
خداوند بر مؤمنان منت می‌نهد که از میان خودشان پیامبری برانگیخته است.

ما ممنون خداییم که مشمول هدایت انبیاء واقع شده‌ایم. او بر ما منت دارد؛ نه ما بر او، که حلقه‌ی اقتدا به رسولان را به گوش کرده‌ایم:

بر تو ای پیامبر، منت می‌گذارند که اسلام آورده‌اند. بگو بر من منت نگذارید. خدا بر شما منت می‌نهد که شما را به ایمان راه‌بری کرده است.*

این باب را او گشوده است. این بانگ را او درانداخته است. و این دل‌بردگی، نسبت به هدایت هادیان الهی را او در دل ما نهاده است و این شور عاشقی را او با جاذبه‌ی معشوقی و کرشمه‌ی حسن، در ضمیر ما افکنده است.

گفتم دل و جان فدای کارت کردم هر چیز که داشتم نثارت کردم
گفتا تو که باشی که کنی یا نکنی آن من بودم که بی‌قرارت کردم

بی‌قراری نسبت به دعوت انبیاء که در نهاد ماست، نهاده‌ی خداوند است.

ارسال رسل و اقبال آدمیان به رسولان، نمونه‌ای از دعا و اجابت است که هر دو از خداست. هم او دعا می‌کند و ما را می‌خواند و هم او دعای خود را اجابت می‌کند. یعنی ما را چنان می‌آفریند که دل‌برده‌ی بانگ انبیاء شویم و بدان پاسخ مثبت دهیم. پس:

هم دعا از تو اجابت هم ز تو
ایمنی از تو مهابت هم ز تو

این طلب در ما هم از ایجاد توست
رستن از بیداد یا رب، داد توست

ما، به تعبیر قرآن، دشمن بودیم و به مدد نعمت خداوند برادر شدیم و بر لبه‌ی پرت‌گاه آتش بودیم و خداوند، به واسطه‌ی پیامبر، ما را نجات داد.⁺ عباد الرحمن هم همین را از خداوند می‌خواهند که:

خداوندا، عذاب جهنم را از ما دور کن که عذاب آن دامن‌گیر ماست.⁺

یعنی همه در جهنم و در عذابیم؛ جهنم عداوت و کینه و نزاع. مگر دست هدایتی دستگیرمان شود و ما را به بهشت انس و برادری دراندازد و به قول شهریار شعر معاصر:

* يَمْنُونُ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا. قُلْ لَا تَمْنُوا عَلَيَّ إِلَّا عَلَى إِسْلَامِكُمْ، بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَيْكُمْ لِلْإِيمَانِ. (حجرات، ۱۷)
⁺ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءُ فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَ كُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا. (العمران، ۱۰۳)
⁺ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا الْعَذَابَ جَهَنَّمَ، إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا. (فرقان، ۶۵)

مگر ای سحاب رحمت تو بباری را نه دوزخ
به شرار قهر سوزد همه جان ماسوی را

بنا بر تعلیم قرآن، تخاصم اهل نار، امر حقی است. جهنمیان اهل تخاصمند: «إِنَّ ذَٰلِكَ لَحَقُّ تَخَاصُمِ أَهْلِ النَّارِ» و کار شیطان، عداوت افکندن در میان آدمیان و جهنمی کردن آنان است: «إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبَغْضَاءَ...» اما بهشتیان بی‌کینه‌اند. آن شراب طهور که خداوند به اهل بهشت می‌نوشاند، یکی از آثارش این است که تمام حسدها و کینه‌ها را از دلشان می‌شوید تا برادرانه، روبه‌روی یکدیگر بنشینند.^{*} اگر جهنم دار تخاصم است، بهشت دار اخوت است. اگر آتش کینه‌ها و حقد‌ها و منازعات، جهنم را روشن و سوزان نگه می‌دارد، آب زلال اخوت در بهشت این آتش‌های جان‌سوز را فرو می‌نشانند و می‌کشد. و اگر پیامبر آمده است که ما را و همه‌ی مردم را که بر لبه‌ی پرت‌گاه آتشند بگیرند و از خطر دور کند و پیمان برادری میانشان دراندازد (فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا)، کاری که می‌کند همین است که ما را از مرتبه‌ای از مراتب جهنم دور می‌کند و به نشئه‌ای از نشئات بهشت نزدیک می‌کند (إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ). پس این که ایام بعثت انبیاء را جزء ایام‌الله و از اوقاتی بدانیم که درچه‌های آسمان بر روی زمین باز می‌شود، اعتقاد گزافی نیست. و این که بگوییم هنگام مبعوث شدن یا ولادت نبی، شیطان می‌گریزد و دردمندانه ناله می‌کشد، سخن قابل قبولی است.

پیداست که پیامبران که از مردم کینه می‌زدایند و بر آنان رحمت می‌بارند، خود اهل سینه‌ی مشروح و فراخند. هم موسی درخواست کرد که:

خداوندا، سینه‌ی گشاده به من عطا کن.⁺

و هم خداوند به پیامبر اسلام گفت که:

مگر ما سینه‌ی تو را گشاده نکردیم؟ و بار سنگینی که کمر تو را می‌شکست فرو نهدیم؟⁺

پیامبران اهل شرح صدرند. سینه‌ی گشاده دارند و این از لوازم و شروط نبوت آنهاست و تمام کسانی که در این جهان منشأ اثری بوده‌اند و رسالتی به دوش گرفته‌اند و به انجام رسانده‌اند، کم و بیش از این نعمت الهی برخوردار بوده‌اند. این شرح صدر و شفقت بی‌کران، مقدمه‌ی ضروری و جلوه‌ی دلربای آن رحمت بی‌منتهاست که پیامبران، با استمداد از آن، دست در کار بستن پیمان اخوت شدند.

مولوی نقل می‌کند که موسی پیش از دوران پیامبری و در ایام چوپانی، گوسفندی از گله‌اش فرار کرد و او هم به دنبال آن در بیابان دوید. این فرار آن‌قدر ادامه یافت که موسی را به شدت خسته کرد. عاقبت گوسفند ایستاد و موسی به او رسید. جای آن بود که همه‌گونه خشونت بر گوسفند روا دارد. اما موسی با این گوسفند خشونت نکرده، بل که او را در بغل گرفت، نوازش کرد و گفت: بر من رحم نکردی هیچ، چرا بر خودت رحم نکردی؟

گوسفند از ماندگی شد سست و ماند	پس کلیم‌الله گرد از وی فشاند
کف همی مالید بر پشت و سرش	می‌نوازش کرد هم‌چون مادرش

^{*} و نزعنا ما فی صدورهم من غلّ إخواناً علی سرر متقابلین. (حجر، ۴۷)

⁺ ربّ اشرح لی صدري و یسرّ لی أمری. (طه، ۲۵ و ۲۶)

⁺ ألم نشرح لك صدرك و وضعنا عنك وِزرک الَّذي انقض ظهرك. (انشراح، ۱ - ۳)

نیم ذره طیرگی و خشم نی غیر مهر و رحم و آب چشم نی
گفت گیرم بر منت رحمی نبود طبع تو بر خود چرا استم نمود

مثنوی، ۶: ۲۳۸۳ - ۲۳۸۵

وقتی خداوند این شفقت عظیم را از موسی دید، فرمود که او لایق نبوت است.
با ملائک گفت یزدان آن زمان
که نبوت را همی‌زید فلان

این رحمت و شفقت، نشانی از شفقت بی‌کران خداوندی دارد و از میوه‌های شرح صدر است که هیچ‌کس بدون آن نمی‌تواند از معرفت و متابعت انبیای خدا دم بزند. پیامبران به همین دلیل، افرادی بودند دوست‌داشتنی و دل‌ریا. هم سخنانشان در دل می‌نشست و هم شخصیتشان دل‌پذیر و جذاب بود. حتی اعجاز انبیاء هم برای قهر دشمنان بود، نه برای مرعوب کردن دوستان. سخنانشان به تعبیر مولوی، بوی جنسیت می‌داد و همین کافی بود تا پاک‌دلان را به سوی پیامبر بکشاند. آن دشمنان و ناپاکان بودند که به اعجاز ساکت می‌شدند:

در دل هر امتی کز حق مزه است روی و آواز پیمبر معجزه است
چون پیمبر از برون بانگی زند جان امت در درون سجده کند
معجزات از بهر قهر دشمن است بوی جنسیت پی دل بردن است

وقتی موسی با اژدها کردن عصا، فرعون را مرعوب کرد، فرعون به وی گفت راه پیامبری، راه مرعوب کردن و هراس در دل مردم انداختن نیست. باید با آنان دوست شوی تا تو را از حاق دل خریدار شود:
تو بدان غره مشو کش ساختی در دل خلقت هراس انداختی
مرمر را بخریده‌اند اهل جهان از همه عاقل‌تری تو ای فلان

این سخنان، قطعاً نه از فرعون است و نه در خور پیامبر صاحب‌عزمی چون موسی. سخن دل‌مولوی است در توصیف انبیای خداوند، که باران‌وار بر باغ و شوره‌زار می‌باریدند و خاک همه‌ی دل‌ها را به لطف، تر می‌کردند. اما فقط تشنگان بودند که عاشقانه بدانان رو می‌آوردند و از آنان سیرابی و سبزی می‌جستند:

بانگ آبم من به گوش تشنگان هم‌چو باران می‌رسم از آسمان
برجه ای عاشق برآور اضطراب بانگ آب و تشنه و آن‌گاه خواب

اوصاف پیامبران بسیار است و در کلمات خداوند و پیشوایان دین، سخنان بسیار درباره‌ی آن اوصاف رسیده است: پیامبر (از طریق کتاب) داور اختلافات است، معلم کتاب و حکمت است، آورنده‌ی نور است، متمم مکارم اخلاق است، برانگیزاننده‌ی دفاين و گنجینه‌های عقول است، رحمة للعالمین است، بشیر و نذیر است، مذکر است* ... و آدمیان همیشه به این کسان با این اوصاف محتاجند و به همین دلیل، نبوت و دیانت در میان مردم جاویدان می‌ماند. به قول مولوی:

* كان النَّاسُ أمةً واحدةً فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين و أنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه. (بقره، ۲۱۳) * يتلوا عليهم آياته و يزيكهم و يعلمهم الكتاب و الحكمة. (جمعه، ۲) * قد جئكم من الله نور و كتاب مبين. يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام. (مائده، ۱۲ و ۱۳) * بعثت لاتمم مكارم الأخلاق. (حديث نبوي) * و واتر إليهم أنبيائه، ليستأدوهم ميثاق فطرته و يذكروهم منسى نعمته و يحتجوا عليهم بالتبليغ. و يثيروا لهم دفاين العقول. (نهج‌البلاغه، خطبه‌ی اول) * و ما أرسلناك إلا رحمة للعالمين. (انبیاء، ۱۰۷) * إنما أنت مذکر، لست عليهم بمصيطر. (غاشیه، ۲۱ - ۲۲)

از درم‌ها نام شاهان برکنند نام احمد تا قیامت می‌زنند
نام احمد نام جمله انبیاست چون که صد آمد نود هم پیش ماست

پادشاهان سلطنت موقت دارند؛ اما انبیاء سلطنت جاوید. برای این که نه بر اجسام، که بر ارواح حکومت می‌کنند و نیاز به آنها عاجل و موقت نیست. بلکه همیشگی و برخاسته از عمق دل است. اما انبیاء، علاوه بر اوصاف مذکور، وصف مهم دیگری دارند که ظاهراً در منزلت اجتماعی‌شان نوعی تضاد و پارادوکس پدید می‌آورد و آن، رازدانی آنان است و بحث اصلی ما هم به همین وصف راجع می‌شود. تضاد می‌گوییم، چون وضعی را پیش می‌آورد که برای افراد عادی، به منزله‌ی بن‌بست است. لکن برای انبیاء چنین نیست.

می‌دانید که حکم به تضادّ اضداد، از امور استقرایی است و نه از امور عقلی و پیشینی محض. یعنی هیچ‌کس پیشاپیش و به برهان عقلی، نمی‌تواند معین کند کدام دو وصف ضد یکدیگرند و در موضوع واحد جمع نمی‌شوند. این امور را باید به استقراء، به دست آورد. آن تناقض است که امری عقلی و سابق بر تجربه است، در حالی که کشف تضاد مسبوق به تجربه است.* جمع نشدن رنگ سبز و سرخ را ما در عمل دیده‌ایم و بر تضادشان حکم کرده‌ایم. به عبارت دیگر، تناقض، مطلق است. اما تضاد، مشروط به موضوع است. یعنی بستگی به ظرفیت موجودات دارد. بعضی اوصاف هستند که در ظرف تنگ وجود یک موضوع جمع نمی‌شوند. اما وقتی ظرفیت آن فراخی و فزونی بیش‌تر گرفت، همان دو وصف که قبلاً با هم در آن نمی‌گنجیدند، حالا می‌گنجند. لذا، هیچ‌گاه به طور ابدی و جاودانی و بدون ذکر موضوع، نمی‌توان معین کرد که کدام اوصاف، اضداد، و کدام اضداد نیستند. و لذا، گزاف نیست اگر بگوییم آنچه برای عموم از جنس اضداد است، برای شخص کامل از جنس اضداد نیست. یعنی غلبه و احاطه بر اضداد، نشان تکامل است. به بیان صدرالمتألهین:

اوصاف متضادی چون سیاهی و سپیدی و تلخی و شیرینی و درد و لذت، محال است که در جسم واحد جمع شوند و این، به دلیل تنگی ظرفیت آن جسم است... اما جوهر نفسانی در عین وحدت، جامع سپیدی و سیاهی و دیگر اضداد است. و هر چه تجرد و جوهریت انسان بیش‌تر شود و قوت و کمالش فزونی گیرد، احاطه و جامعیتش نسبت به اضداد بیش‌تر خواهد شد.[†]

آن که گفتم در منزلت اجتماعی انبیاء تضاد است، اشاره به همین معنا دارد. یعنی در جایی قرار دارند که لازمه‌ی آن، ایفای نقشی دوگانه است که حتّی تصور جمع آنها با هم، برای اوهام ضعیف دشوار است.

اگر بخواهیم به اصطلاح کلامی و دینی سخن بگوییم، پیامبران واقف به سرّ قدرند. یعنی باطن این عالم را می‌شناسند. از علم موهوبی و غیراکتسابی برخوردارند. به مردم و به جهان که نگاه می‌کنند، بواطن و عواقب امور را می‌بینند. و لذا، در جهانی زندگی می‌کنند که بسی فراخ‌تر از جهان دیگران است و لایه‌ها و بطون بسیار دارد. مع الوصف، چنان می‌زیند که گویی در همین جهان تنگند. مسیر و عاقبت کاروان حیات را می‌بینند و می‌دانند. اما با کاروانیان، مانند بی‌خبران، همراهی می‌کنند. این معنا شواهد بسیار دارد.

* در باب سابق بر استقراء بودن تناقض و مسبوق به استقراء بودن تضاد، در جای دیگر به تفصیل سخن گفته‌ام. نگاه کنید به: تحریری نو/از نقدی و درآمدی بر تضاد دیالکتیکی، تهران، انتشارات یاران، ۱۳۶۱ و ۷۲

[†] اسفار/اربعه، ج ۹، ص ۱۸۹، شرکت دارالمعارف الاسلامیه

امیرالمؤمنین وقتی درباره‌ی بعضی از مسائل آینده پیش‌بینی می‌کردند، به ایشان می‌گفتند: گویی شما غیب می‌دانید. به خنده گفتند: نه، من آن را از یک صاحب علم یاد گرفته‌ام* . و آن صاحب علم، کسی جز پیامبر نبود. باز امیرالمؤمنین خودشان نقل می‌کنند که وقتی پیامبر با من درباره‌ی آینده سخن می‌گفتند که بعد از من مردم چنین و چنان خواهند شد، پرسیدم: اگر مردم چنان شدند، درباره‌ی آن‌ها چه رأیی داشته باشم، آنان را مرتد یا مفتون بشمارم؟ ایشان فرمودند: آنان را مفتون بدان، نه مرتد⁺.

نیز مولوی، در دفتر سوم مثنوی، داستانی آورده است که زمانی اسرای را بسته در زنجیر، نزد پیامبر آوردند. پیامبر به آنان می‌نگریستند و تبسم می‌کردند. یکی از اسرا، آهسته به دیگری گفت: چنین برمی‌آید که این شخص پیامبر نیست. چون همانند جابره و سلاطین، با نخوت و غرور در ما می‌نگرد و از اسیر گرفتن و ذلیل کردن ما، سرمست و خوشحال است. شفقت پیامبر در کار و رخسارش آشکار نیست.

پس بدانستیم کو آزاد نیست جز به دنیا دلخوش و دلشاد نیست
ور نه چون خندد که اهل آن جهان بر بد و نیکند مشفق، مهربان

پیامبر دانستند که او چه می‌گوید. گفتند: من از آن نمی‌خندم که شما را به اسارت گرفته‌ام و ذلیل کرده‌ام. از این می‌خندم که می‌بینم شما را به زنجیر ایمان، به بهشت رضوان می‌برم.

من شما را سرنگون می‌دیده‌ام پیش از آن کز آب و گل بالیده‌ام
نو ندیدم تا کنم شادی بدان این همی‌دیدم در آن اقبالتان
زان نمی‌برم گلوهای بشر تا مرا باشد کر و فرّ و حشر
من همی‌رانم شما را همچو مست از درافتادن در آتش با دو دست
زان نمی‌خندم من از زنجیرتان که بکردم ناگهان شب‌گیرتان
زان همی‌خندم که با زنجیر و غل می‌کشم‌تان سوی سروستان و گل

همین پیامبر، در عین رازدانی و داشتن چنین چشم باطن‌بین، همچنان بشر است و مثل دیگر انسان‌ها، مشمول احکام طبیعی و انسانی است. مانند آنان می‌خورد، می‌آشامد، مریض می‌شود، راه می‌رود، برمی‌خیزد، زندگی می‌کند، و می‌میرد. و همین است آن که کسانی را وا می‌دارد تا در پیامبری او شک کنند:

ما لهذا الرسول يأكل الطعام و یمشي في الأسواق.

این چه پیامبری است که غذا می‌خورد و در بازارها راه می‌رود!

این چهره‌ی بیرونی را با آن چهره‌ی درونی جمع کردن، مشکل است. آنچه بر یک پیامبر می‌گذرد، دشواری جمع بین این دو موقف و جوشیدن با دیگران، به صورت طبیعی و غیرتصنعی است. به تعبیر دیگر، پیامبران که غافل نیستند، باید غافلانه زندگی کنند و آنان که رازها را می‌دانند، باید همچون بی‌خبران بنمایند و این همان چیزی است که از قبیل جمع اضداد است و برای انسان‌های عادی و معمولی میسر نیست. پیامبران، جامع این دو مقامند و روشن‌فکران هم که پیامبروار، بار امانت و رسالتی را به دوش می‌کشند، باید حظّی از این جمع اضداد داشته باشند. یعنی بی‌تناسب با علم خود، زندگی کنند.

* یا أخوا کلب، لیس هو بعلم غیب، و إنّما هو تعلّم من ذي علم... (نهج‌البلاغه فیض‌الاسلام، ج ۲، ص ۳۸۹)

⁺ یا علی، إنّ القوم سیفتنون بأموالهم، و یمنون بدینهم علی ربهم... قلت یا رسول‌الله، فیأی المنازل أنزلهم عند ذلک؟ أبمنزلة ردة، أم بمنزلة فتنه؟ فقال بمنزلة فتنه. (نهج‌البلاغه فیض‌الاسلام، ج ۳، ص ۴۸۲)

همه‌ی ما، به جز نوادری از مردم، متناسب با آگاهی‌مان زندگی می‌کنیم. ستون زندگی ما در این جهان، غفلت است. ما به سه معنا، غافلانه زندگی می‌کنیم: هم گرم بازی و کاریم و هم بی‌خبر از عواقب و بواطن اموریم و هم عیب کارهای خود را نمی‌دانیم و به همین سبب، نحوه‌ی زندگی‌مان در این جهان، نه تنها متناسب با معلومات ماست، که با مجهولاتمان هم تناسب دارد. هم باخبری‌ها و هم بی‌خبری‌های ما، هر دو، در صورت و مضمون دادن به معاش ما دخیلند. اگر ما اطلاعاتی بیش از این که اکنون داریم می‌داشتیم، قطعاً نوع دیگری زندگی می‌کردیم و از جهان بهره‌ی دیگری می‌بردیم. مولوی این مطلب را به نحو تحقیرآمیزی بیان می‌کند. می‌گوید انسان‌هایی که در این دنیا زندگی می‌کنند، به موش‌های کوری (یا شب‌پره‌هایی) می‌مانند که در دل زمین زندگی می‌کنند. همه‌ی هنرشان ساختن دخمه‌ای است در بن زمین و در دل تاریکی. و همه‌ی دانایی‌شان نیز محدود به همان ظلمت‌کده است. بنایی‌شان و دانایی‌شان، با هم متناسب است. قصه‌ی دانایی و بنایی، یا علم و صنعت آدمیان نیز در ظلمت‌کده‌ی طبیعت همین‌طور است:

مرغ جانش موش شد سوراخ جو	چون شنید از گریکان او عرجوا
زان سبب جانش وطن دید و قرار	اندر این سوراخ دنیا موش‌وار
هم در این سوراخ بنایی گرفت	در خور سوراخ دانایی گرفت
عنکبوت را طبع عنقا داشتی	از لعابی خیمه کی افراشتی؟

مثنوی، ۳: ۳۹۷۷ به بعد

گویی این دنیا آخوری است که همه‌ی فنون طب و مهندسی، مصروف حفظ و اصلاح آخور و آخورنشینان می‌شود:

خرده‌کاری‌های علم هندسه	یا نجوم و علم طب و فلسفه
که تعلق با همین دینی استنش	ره به هفتم آسمان برنیستش
این‌همه علم بنای آخور است	که عماد بود گاو و اشتر است
بهر استبقای حیوان چند روز	نام آن کردند این گیجان رموز
علم راه حق و راه منزلش	صاحب دل داند آن را با دلش

مثنوی، ۴: ۱۵۱۶ - ۱۵۲۰

از لحن تحقیرآمیز این سخن که بگذریم، مغز کلام مولوی قابل تصدیق است. علم ما در خور جهانی است که در آن زندگی می‌کنیم و زندگی ما هم در خور علمی است که به این جهان داریم. به اندازه‌ی دانشمان زندگی می‌کنیم و به اندازه‌ی زندگی‌مان دانش داریم. این دو، کاملاً با یکدیگر تطابق و تناسب دارند؛ هر کدام از این‌ها که فزونی پیدا کند، دیگری هم فزونی خواهد گرفت. وقتی از این جهان چیز بیش‌تری فهمیدیم و بطون و لایه‌های بیش‌تری از آن دیدیم، زندگی‌مان و روابطمان هم عوض خواهد شد. تاریخ بشر گواه این مدعاست. زندگی پیشینیان در خور دانایی پیشینیان و زندگی امروزیان هم در خور دانایی امروزیان است. این دو، کاملاً مثل قفل و کلید، با یکدیگر تناسب دارند. این همان بنایی و دانایی موش کور است که در خور حفره‌ی زیرزمینی اوست.

تضاد از آن‌جا پیدا می‌شود که کسی بخواهد این تناسب را به هم بزند و بنایی را در خور دانایی نسازد. یعنی در میان همین مردم، مثل دیگران زندگی کند، اما مردم را از خودشان به‌تر بشناسد. ببیند، اما چنان راه برود که گویی نمی‌بیند. بیدار باشد، اما خفته بنماید. دشمن را بشناسد، اما با وی دوستی بورزد. از

فتنه‌ها باخبر باشد، اما همچون غافلان، بی‌اضطراب و شادمان بزند. بازی کند، اما در جای‌گاه تماشاگران نشسته باشد. بذله‌ها را بداند، اما بر بذله‌گویی‌ها بخندد. «این‌چنین جانی چه در خورد تن است؟» این‌جاست که جان بر تن فزونی می‌کند و این‌مظروف، از ظرف بزرگ‌تر می‌شود. دشواری روح‌های بزرگ، همیشه همین بوده است. رازدانی، شخصیت آدمی را عوض می‌کند و دایره‌ی محارم او را تنگ‌تر و تنگ‌تر می‌سازد. این که گفته‌اند امیرالمؤمنین چون کسی را نمی‌یافت که غم‌های خود را به او بگوید، سر در گریبان چاه می‌کرد و می‌نالید تا روبه‌ان ناله‌ی شیر را نشنوند^{*}، آیا به همین معنا نیست؟ و نیز این که در داستان‌ها آمده است که پیامبر گاهی به عایشه می‌گفتند: «کلمینی یا حمیرا» (با من سخن بگو)، آیا بر همین معنا دلالت نمی‌کند؟ به قول مولوی، آن پیامبری که دنیا مست او بود، خود دلخوش از نغمه‌ی مستی‌زای عایشه بود:

آن که عالم بنده‌ی گفتش بدی
کلمینی یا حمیرا می‌زدی

مولوی خود معتقد است که این از سر مهر و عطوفتی بود که پیامبر نسبت به زنان داشت، چرا که این تقدیر خداوند است که مرد دل‌برده و اسیر زن باشد و نامهربانی، علامت نقصان شخصیت آدمی است.

رستم زال را بود وز حمزه بیش هست در فرمان اسیر زال خویش
این‌چنین خاصیتی در آدمی است مهر حیوان را کم است، آن از کمی است

و به همین دلیل، پیامبر مفتون زنان بود و دوست داشت که همسرش با او سخن بگوید. اما بعضی از عافران، در این موضوع از موضع بالاتری سخن گفته‌اند و بر آن رفته‌اند که «یا حمیرا» گفتن پیامبر، از قبیل همان سر در چاه کردن‌های علی بود، و به قول یکی از عرفا:

این تکلف‌های من در شعر من
«کلمینی یا حمیرا»ی من است

«کلمینی یا حمیرا» گفتن، خود را از دشواری‌های طاقت‌فرسای رازدانی آسوده کردن است.

مولوی که خود یکی از دل‌برندگان رسول اکرم بود و وقتی از مؤذن نام رسول‌الله را می‌شنید برمی‌خاست و می‌گفت «نامت بمانا تا ابد ای جان ما روشن به تو⁺»، و پیامبر را «امام المتقین⁺» و «سلطان البشر[§]» می‌خواند، خود از این احوال داشت و همواره محرمی می‌جست تا رازها را با او در میان بگذارد و تسکین یابد؛ همان رازها که می‌دانست فاش شدنش جهان را بر هم خواهد زد.

یک دهان خواهیم به پهنای فلک تا بگویم وصف آن رشک ملک

^{*} چون بخواهم کز غمت آهی کنم / چون علی سر را فرو چاهی کنم (مثنوی، ۶: ۲۰۱۴)

نیز آورده‌اند که علی علیه‌السلام، این ابیات را برای میثم تمار برخواند:

«و فی‌الصدر لبانات إذا ضاق لها صدري / نکت الأرض بالكف و ابدیت لها سرّی / فهما تنبت الأرض فذاک النّ من بذري» ← حاجاتی در سینه دارم که هر گاه سینه‌ام تنگ شود، زمین را با دست می‌کنم و راز خود را با آن می‌گویم و از این رو، اگر گیاهی از زمین بروید من تخمش را کاشته‌ام. (منتهی‌الآمال، شیخ عباس قمی، ج ۱، شرح احوال میثم تمار)

⁺ مناقب/عارفین، تصحیح تحسین یازیچی، ج ۱، ص ۱۹۷

⁺ هین روان کن ای امام المتقین / این خیال‌اندیشگان را تا یقین (مثنوی، ۴: ۱۴۷۲)

[§] اکثر اهل الجنه البله ای پدر / زین سبب فرمود سلطان البشر (مثنوی، ۴: ۱۴۲۰)

ور دهان یابم چنین و صدچنین تنگ آید در فغان این چنین
این‌قدر هم گر نگویم ای سند شیشه‌ی دل از ضعیفی بشکند
شیشه‌ی دل را چو نازک دیده‌ام بهر تسکین بس قبا بدریده‌ام

مثنوی، ۵: ۱۸۸۴ - ۱۸۸۷

سرّ پنهان است اندر زیر و بم فاش اگر گویم جهان بر هم زنم

مثنوی، ۱: ۳۴۱

هان و هان هشدار برناری دمی اولاً بر چه طلب کن مجرمی
من چو با سوداییانش محرمم روز و شب اندر قفس درمی‌دمم
چون ز راز و ناز او گوید زبان یا جمیل السّتر خواند آسمان

مثنوی، ۳: ۲۷۸۳

قصه‌ی ساده‌ای که مولانا از مردی حریص و رازجو نقل می‌کند، به خوبی تفاوت زندگی‌ها را بر حسب تفاوت مراتب رازدانی، و دشواری جمع میان آداب رازدانی و زندگی این‌جهانی، نشان می‌دهد. مردی از موسی می‌خواست تا زبان حیوانات را به وی بیاموزد و موسی امتناع می‌کرد. عاقبت موسی در اثر اصرار فراوان وی، زبان حیوانات را به او آموخت. این مرد در خانه، سگ و اسب و خروس و استری داشت. زمانی مرد وارد خانه شد و دید سگ از خروس گله می‌کند که تو همه‌ی ته‌مانده‌ی سفره‌ی صبح را خورده‌ای و برای من چیزی نگذاشته‌ای. خروس در جواب گفت: صبر کن، فردا اسب این ارباب خواهد مرد و تو در مرگ او به سور و سرور خواهی رسید:

اسب این خواجه سقط خواهد شدن

روز فردا سیر خور کم کن حزن

آن مرد که زبان خروس را فهمید، زود رفت و اسب را فروخت تا زیان را از خود باز کند و بر دیگران اندازد. سگ دوباره دست به شکایت برداشت که این سخن تو راست نیامد. خروس گفت: دل قوی دار که فردا این استر خواهد مرد و ما در عزا و ماتم او، سفره را خواهیم رفت. ارباب که این سخن را شنید، زود رفت و استر را هم فروخت:

زود استر را فروشید آن حریص

یافت از غم وز زیان آن دم محیص

دوباره مشاجره بالا گرفت. این بار خروس گفت که این شخص دو بلا را از سر خود بازگرفت. بلای سومش این است که فردا غلام او خواهد مرد. مرد غلام را هم فروخت:

شکرها می‌کرد و شادی‌ها که من رستم از سه واقعه اندر زمن

تا زبان مرغ و سگ آموختم دیده‌ی سوءالقضا را دوختم

سگ باز اعتراض کرد و خروس به سگ گفت که فردا خود ارباب خواهد مرد و ما در عزای او، از عزا درخواهیم آمد.

در این‌جا بود که شخص دید اوضاع به شدت به وخامت گراییده و این بار قادر نیست که خودش را بفروشد! استغاثه‌کنان، پیش موسی رفت و کمک طلبید.

سر همی مالید در خاک او ز بیم
که مرا فریاد رس زین ای کلیم

موسی گفت: نگفتم این زبان به درد تو نمی‌خورد؟ تو گمان می‌کردی دانستن زبان حیوانات، ادب ویژه‌ای نمی‌طلبد. همواره می‌توانی سود ببری و زبان را بر دیگران بیاندازی. ندانستی که آداب زندگی رازدانانه دیگر است و آداب زندگی غافلانه دیگر. مکر و رندی و زرنگی و تاجرصفی موقوف! رازدانی، شخصیت دیگری از آدمی می‌طلبد و آن که چنان شخصیتی را ندارد، لایق دانستن راز نیست.

داستان می‌گوید که آن مرد نتوانست مرگ را از خود دور کند و لیکن با دعای موسی، با ایمان مرد. موسی به درگاه خدا نالید که:

گفتمش این علم نه در خورد توست	دفع پندارید گفتم را و سست
دست را بر ازدها آن کس زند	که عصا را دستش ازدها کند
سرّ غیب آن را سزد آموختن	که ز گفتن لب تواند دوختن
در خور دریا نشد جز مرغ آب	فهم کن والله اعلم بالصواب
او به دریا رفت و مرغابی نبود	گشت غرقه، دست گیرش ای ودود

مثنوی، ۳: ۳۳۱۲ به بعد

پیام داستان روشن است. نشان می‌دهد که همه‌کس نمی‌تواند رازدان باشد و چنان زندگی کند که گویی رازی نمی‌داند. رازدانی، و در عین حال، زندگی کردن غافلانه از راز، شیوه‌ی پیامبری است و آن نه کاری است خرد. و نیز نشان می‌دهد که معنای به هم خوردن زندگی در اثر فاش شدن رازها چیست. اگر هر کس امشب خواب ببیند که فردا برای او چه پیش خواهد آمد، اگر همه‌ی مردم بدانند که چه وقت خواهند مرد یا بیمار خواهند شد یا زیان خواهند کرد یا به تنگنا خواهند افتاد و یا دستگیر خواهند شد، اگر هر کس بداند که در دل دیگری چه توطئه‌ها و خباثت‌ها می‌گذرد و در گفته‌ها و کرده‌های خود چه نیاتی دارد، اگر همه ببینند که جنگ و صلح و... رو به چه عاقبتی می‌رود، آیا نظام جهان چنین که هست باقی خواهد ماند؟ یا عالم دیگری قائم خواهد شد و به جای عالم کنونی خواهد نشست؟ پس قوام این جهان، به غفلت است. یعنی به ندانستن‌های مردم و به گرم بودن در کار خویش و بی‌خبر از زیان‌ها و سقوط‌ها و به شوق سود و صعود کوشیدن و کار کردن و درس گفتن و تجارت کردن و عشق ورزیدن و امید بستن و پیوستن و گسستن و لاف زدن و فخر فروختن و بر هم انباشتن و تکاثر و تفاخر... و مسرور بودن به پندار خویش. و به بیان حکمت‌آمیز خداوند حکیم در باب دنیا:

و اعلمو أنّما الحیوة الدنیا لعب و لهو و زینة و تفاخر بینکم و تکاثر فی الأموال و الأولاد. (حدید، ۲۰)
دنیا جز بازی و لهو و زینت و فخرفروشی و مال و اولاد افزون کردن نیست.

گفت دنیا لهو لهب است و شما
کودکید و راست فرماید خدا

و به گفته‌ی مولانا از زبان پیامبر به حارثه بن زید:
تک مران درکش عنان، مستور به
هر کس از پندار خود مسرور به

همه‌ی ما در زندگی، به نوعی بازی مشغولیم. خرید و فروش، گفت‌و شنود، گشت‌وگذار، و حتی جنگ کردن، بازی است و دوام زندگی دنیا این بازی‌هاست و این جهان، چنین اداره می‌شود.*
استن این عالم ای جان غفلت است
هوشیاری مردمان را آفت است

دانش‌مندی که در آزمایش‌گاه سرطان‌شناسی به تحقیق مشغول است و با این کار خدمت بزرگی به بشریت می‌کند و هر روز چنان گرم کار خویش است که حتی غذای خود را فراموش می‌کند، به دیدن دوستانش نمی‌رود، و گاه از همسر و فرزندش نیز غفلت می‌کند، اگر هر روز بنشیند و از خود بپرسد «فلسفه و غایت کار من چیست؟ چه کسی این نقش را در هستی به عهده‌ی من نهاده است؟ آیا کار به‌تری برای من نیست؟ اصلاً مرض چیست؟ درمان چرا باید کرد؟ و...»، از کار باز خواهد ماند. ولیاو و کسان بسیاری چون او، چنان در کار خود غوطه‌ورند که مجالی برای این اندیشه‌ها ندارند و این همان بازیگری غافلانه است. در هر لحظه، تجدید مطلع کردن، و همه‌چیز را از نو واریسی کردن و مبادی و غایات امر را در نظر آوردن، عین خروج از بازیگری و ورود به تماشاگری است. اگر کسی در حین خلبانی، بخواهد بیازماید که مکانیسم عمل هواپیما چیست و یا اگر پیشاپیش بداند که هواپیمایش رو به سقوط خواهد رفت، نه پروازی خواهد ماند و نه خلبانی. هم‌چنان که شما وقتی می‌خواهید غذایی بخورید، اگر بخواهید در همان‌جا آزمایش‌گاه برپا کنید و ببینید که ساختمان شیمیایی این غذا چیست و وقتی وارد معده شد پیسین معده چه‌گونه بر روی پروتئین آن اثر می‌گذارد و در معده چه تحولات شیمیایی رخ می‌دهد، غذا خوردنتان تعطیل خواهد شد. آن که با شما سخن می‌گوید، اگر با گفتن هر کلمه - یا قبل از گفتن آن - به این بیاندیشد که فرهنگ‌ها درباره‌ی این کلمه چه نوشته‌اند، نقش دستوری این چیست و بعداً درباره‌ی آن چه خواهند گفت... قادر به ادامه‌ی سخن نخواهد بود.⁺

هگل هم که قهرمانان را بازیچه‌ی دست روح جبار و روان مطلق جهان می‌خواند، در عین گزاف‌گویی خردناپسندی که در سخنش بود، به وجهی از همین غفلت پرده برمی‌داشت. گویی او هم که به پشت سر خود نگاه می‌کرد، می‌دید که سیاستمداران و جنگ‌آوران و عالمان و مدیران پیشین، چه خون دل‌ها می‌خوردند تا کاری را از پیش ببرند و خود خبر نداشتند که نتیجه‌ی شوق‌ها و طرب‌ها یا زجرها و تعب‌هاشان چه از آب در خواهد آمد. در نوعی غفلت به سر می‌بردند و نمی‌دانستند چه دست‌های نهانی

* با تأکید بازید گفت که گرچه راز مجهول است، اما هر مجهولی راز نیست. مجهولاتی که نباید فاش شوند و فاش شدنشان نظام حیات را مختل می‌کنند، رازند. همین‌ها هستند که دانستنشان سینه‌ای فراخ و تحمیلی عظیم می‌خواهد. و همین‌ها هستند که حتی اگر به زبان هم فاش شوند، به واقع، هم‌چنان پوشیده‌اند. چرا که رازدانان می‌شنوند و منکران از شنیدنش عاجزند. این‌ها مانند اسرار جنگ و ارتش کشور نیستند که همه به شنیدن و دانستن و فاش کردنش قادر باشند:

راز جز با رازدان انباز نیست / راز اندر گوش منکر راز نیست. (مثنوی، ۶: ۸)

اما رازهایی چون راز غم‌آلود و غم‌انگیز عشق، که گشودنشان دل عارفان را خونین می‌کند، حکایتی دیگر دارد که باید در جایی دیگر گفته شود:

به سوی نافه‌ای کاخر صبا زان طره بگشاید / ز تاب جعد مشکینش چه خون افتاد در دل‌ها

اینک برای شرح بیش‌تر در باب معنای راز، نگاه کنید به کتاب قریب‌الانتشار در حضور حضرت حافظ (افزوده‌ی طبع سوم)

⁺ به قول مولانا:

ناطق‌ی یا حرف بیند یا غرض کی شود یک دم محیط دو عرض؟
گر به معنی رفت شد غافل ز حرف پیش و پیش یک دم نبیند هیچ طرف

آنان را هدایت می‌کند. به‌راستی ما هم اگر بنگریم و ببینیم مبارزان صدر مشروطه در چه نزاع‌های داغی گرفتار بودند و چه آرمان‌ها داشتند و چه خون‌ها می‌دادند و می‌ریختند، بی‌اختیار، بر کارها و جنب‌وجوش‌هایشان نام غفلت یا بازی نمی‌نهیم؟ کمتر کسی آن روز می‌توانست ببیند که فردا چه زاده خواهد شد:

تا نژاد او مشکلات عالم است
وان که نازاده شناسد او کم است

بر همین قیاس، عموم مردم - به یک معنا - سرگرم نوعی بازی‌اند. دو گروه که با یکدیگر مشغول بازی باشند، اگر بعضی از بازی‌کنان در بحبوه‌ی بازی بخواهند به این بیاندیشند که «اصلاً بازی کردن یعنی چه، جای بازی در نظام احسن عالم کجاست، تاریخ آغاز آن کدام است...؟» بازی تعطیل می‌شود! و یا اگر بعضی بدانند که بازنده یا برنده خواهند شد، باز هم بازی تعطیل خواهد شد. دوام بازی به این است که بازی‌کنان جز بازی چیزی نفهمند و تنها در فکر غلبه بر حریف و بردن و نباختن باشند. طرح چنان سؤالاتی، بازی‌شناسی است و اشتغال به بازی‌شناسی، عین ترک بازی است!

هر گاه عاشقی از خود بپرسد عشق چیست، باید بداند که از عاشقی فاصله گرفته است. این‌گونه پرسش‌ها عاقلانه است، نه عاشقانه. باخودانه است، نه بی‌خودانه و غافلانه. این که گاهی می‌گویند «علم آبی است بر آتش عاطفه»، به خوبی مفهوم غفلت (و پارادوکس روشن فکری) را روشن می‌کند. اگر شما در همان حال که با فردی به نزاع و مجادله مشغولید، از خود بپرسید «چرا منازعه و دعوا می‌کنم؟»، آتش نزاع سرد خواهد شد. هر گاه خواستید آتش عاطفه را خاموش کنید، آن را به آگاهی بدل کنید.

سرّ این که عشق را جز عشق نمی‌شناسد، همین است که عقل اگر بخواهد عشق را بشناسد، آن را از عشق بودن خواهد انداخت و گرمایش را به سرما بدل خواهد کرد. اصلاً پارادوکس رازدانی در جمع کردن عقل و عشق و مستی و مستوری است و عزلت عارفان هم پای در دامن عشق کشیدن و از عقل عزلت گزیدن است. عقل معاش، در خور کار دنیاوی است و این با عشق مصلحت‌ناشناس سازگاری ندارد. عاشقی نه چون راه رفتن ملایم، که چون افتادن در سیلی تند است و آن که در سیل افتاده، کجا مجال کنج‌کاوی‌های عقلانی و سیل‌شناسی و تفحص در مکانیک سیالات را دارد؟!

عاشقان در سیل تند افتاده‌اند
بر قضای عشق دل بنهاده‌اند

جلال آل‌احمد، این سؤال را به طور جدی مطرح کرد که روشن فکری چیست و ما که خود را روشن فکر می‌دانیم، چه می‌گوییم و چه کرده‌ایم و رسالت و وظیفه‌ی ما چیست. پاسخ جلال در «خدمت و خیانت روشن فکران»، به این سؤال، مفصل است. اما پاسخ غیرمستقیم وی، در یکی از نامه‌هایش، از آن پاسخ مفصل گویاتر است.

یکی از نامه‌هایی که در مجموعه‌ی نامه‌های جلال آل‌احمد منتشر شده است، نامه‌ای است که یکی از جوانان ایرانی از فرنگ به او نوشته و در آن نامه، از جلال پرسیده است که حال که اختناق رژیم به حد بالایی رسیده است و بعضی از روشن فکران «بریده‌اند» و بعضی از آنان به دستگاه پیوسته‌اند، شما که از پیش‌گامان نهضت‌های مبارزه‌ی روشن فکری علیه دستگاه بوده‌اید، چه توصیه‌ای برای ما جوان‌ها دارید که متحیر مانده‌ایم و نمی‌دانیم چه باید کرد و نمی‌خواهیم دنباله‌روی از کسانی کنیم که وضعشان نامعلوم

است. جلال، پاسخ صادقانه‌ای به او داده است. نوشته است ما وقتی به آن مبارزه مشغول بودیم، این فکرها را نمی‌کردیم. نرفته بودیم تا از کسی بپرسیم تکلیف ما چیست و اکنون که این پرسش‌ها را مطرح می‌کنیم، دیگر کاری نمی‌کنیم*.

سخن درستی است. در حقیقت، جلال به مخاطب خود می‌گوید: تو اگر اهل عمل بودی، این پرسش را نمی‌کردی. اگر اهل عمل بودی، غافلانه (غفلت به معنای ممدوح آن)، سرت را پایین می‌انداختی و به کار خود می‌پرداختی و گرم آن بودی. ما آنوقت‌ها این پرسش‌ها را نمی‌کردیم. چنان جاذبه‌ی عمل در ما قوی بود که کورکورانه، مجذوبانه، عاشقانه - و یا هر تعبیر دیگری که مستلزم نوعی غفلت است - همچون کسی که به جریان سیل تندی افتاده باشد، حرکت و تکاپو می‌کردیم. اما از وقتی چشم ما باز شد و پرسیدیم که این کارها چیست، دیگر از آن کارها نکرديم. جان سخن جلال این است.

حتی دین‌داری عموم مردم هم غافلانه و مقلدانه است. هر یک از آنان، در انجام وظیفه‌ی خود که دادن خمس و زکات و گزاردن نماز و حج است، غوطه‌ور است. اما کمتر کسی در پی «دین‌شناسی» است. با این‌همه، این ایمان مقدس است و کثیری از مردم از همین راه بهشتی می‌شوند. مردم، کمتر دین عوض می‌کنند (چون کمتر دین‌شناسی می‌کنند) و پیروان هر دینی توصیه می‌کنند که «مبادا منحرف شوی و ایمانت را ببازی». اگر هر روز نزاع‌های عقیدتی برپا بود و همه‌ی معتقدان در آن شرکت می‌جستند، دین و معاش مختلف می‌شد. چرخ عالم، کم‌وبیش، بر مدار غفلت می‌چرخد و نه تنها جریان امور دنیایی، که دین‌داری هم محتاج غفلت است. زیرا با شروع چون‌وچرای متکلمانه و یا بصیرت عارفانه، دین‌داری عوامانه مختل می‌شود. غفلت اخیر، ممدوح هم که باشد، باز غفلت است و در غفلت بودن آن تردیدی نیست. نظام این جهان با شهوت و غضب، و در یک کلمه، با غفلت اهلش اداره می‌شود و چنان نیست که بتوان این شهوت و غضب را که پرده‌پوش عقل و عامل غفلتند، به طور کامل ریشه‌کن ساخت. در فجر آفرینش انسان، فرشتگان به خداوند گفتند:

أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يَفْسُدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ. (بقره، ۳۰)

خدایا، تو کسی را می‌آفرینی که می‌دانیم و تو خود به‌تر از ما می‌دانی که خونریز و فسادکننده است؟ چه احتیاجی به این آفرینش است، در حالی که ما تو را تسبیح و تقدیس می‌کنیم؟

قال إني أعلم ما لا تعلمون.

خداوند انکار نفرمود. بل که گفت:

من چیزهایی می‌دانم که شما نمی‌دانید.

سخنی حکیمانه و حاکمانه.

بلی؛ عده‌ای عبادت و عده‌ای فساد می‌کنند. اما این ترک‌جوش، من‌حیث‌المجموع، عاقبتی شیرین دارد و آگاهان و پیامبران هم در عین علم به طبیعت مفسدت‌جو و خونریز آدمی و محوناشدنی بودن آن، وظیفه دارند که به نیکی دعوت کنند و از فساد و خونریزی نهی کنند و از کار خود دلسرد نشوند:

* «... تو هم از آن سنین گذشته‌ای که آدمی به دنبال شوری و شوقی، اول کاری را می‌کند و بعد که کار از کار گذشت و سری به سنگی خورد یا بالای دار رفت یا نرفت، آنوقت می‌نشیند و نتایج کار را سبک سنگین می‌کند...» (نامه‌های جلال آل‌احمد، به کوشش علی دهبالشی، انتشارات پیک، ص ۶۳)

نوح نهصد سال دعوت می‌نمود	دم به دم انکار قومش می‌فزود
لیک دعوت وارد است از کردگار	باقبول و ناقبول او را چه کار؟
هیچ از دعوت عنان واپس کشید؟	هیچ اندر غار خاموشی خزید؟
قوم بر وی سرکه‌ها می‌ریختند	نوح از دریا فزون می‌ریخت قند
چون که سرکه سرکگی افزون کند	پس شکر را واجب افزونی بود

«قوم بر وی سرکه‌ها می‌ریختند»، یعنی با او ترشی و تلخی می‌کردند و نوح به جای آن که عقب‌نشینی کند و ملول شود و دست از دعوت بکشد و ترک بازیگری کند و به تماشاگری روی آورد و از سر رازدانی، تلخان را در تلخی خود وانهد و از دستگیری‌شان دست بدارد و بر نظام فاسدپرور عالم نفرین بفرستد و رو به قبله‌ی خاموشی و عزلت و انزوا بیاورد، بر آنان شکر می‌ریخت تا سرکه، انگبین شود! تئوری بسیار جالبی است! مولوی می‌گوید: کار پیامبران در این دنیا، سکنجین‌سازی است. اگر آن سرکه‌ها نباشد، سکنجینی به دست نخواهد آمد. به جای این که از ترشی مخالفان تلخ‌کام شوند، بیش‌تر تولید شکر می‌کنند. چرا که این دنیا نه سرکه‌ی خالص است و نه شکر خالص. بل که سرکه‌انگبین خالص است! خداوند هم به ملائکه نگفت: من سرکه‌ی ترش را از این عالم محو می‌کنم. بل که گفت: من به‌تر می‌دانم چه می‌کنم. یعنی در مقابل، پیامبران شیرین به دنیا می‌فرستم.

کلّ حزب بها لدیهم فرحون. (مؤمنون، ۵۳)

و اهل هر امتی، عملشان در چشم خودشان آراسته است و بدان تعلق خاطر دارند:

کذلک ربّنا لكلّ امة عملهم. (انعام، ۱۰۸)

غفلت، به معنایی که آوردیم، نظریه‌ای بسیار درازدامن است و مولوی که در آن نکته‌سنجی‌های بسیار کرده، اصل آن را از امام محمد غزالی آموخته است. وی که به صراحت می‌گوید ستون این جهان غفلت است و هوشیاری این جهان را آفت است:

هوشیاری زان جهان است و چو آن	غالب آید پست گردد این جهان
زان جهان اندک ترشح می‌رسد	تا نغرد زین جهان حرص و حسد
گر ترشح بیش‌تر گردد ز غیب	نی هنر ماند در این عالم، نه عیب

مثنوی، ۱: ۲۰۶۷ به بعد

و او که می‌گوید:

ما چو واقف گشته‌ایم از چون و چند	قفل بر لب‌های ما بنهاده‌اند
تا نگرده رازهای غیب فاش	تا نگرده منهدم نظم معاش
تا ندرد پرده‌ی غفلت تمام	تا نجوشد دیگ محنت نیم خام

مثنوی، ۶: ۳۵۳۶ - ۳۵۳۸

و هم او که پارسایان را ترغیب می‌کند که در این جهان گرمابه‌مانند، به درون گرمابه روند و نظافت جویند و هیزم کشیدن و کثافات زدودن را به اغنیا واگذارند:

شهوت دنیا به سان گلخن است	که از او حمام تقوا روشن است
لیک قسم متقی زین تون صفاست	زان که در گرمابه است و در نقاست

اغنیا ماننده‌ی سرگین‌کشان بهر آتش کردن گرمابه دان
 اندر ایشان حرص بنهاده خدا تا بود گرمابه گرم و بانوا
 ترک این تون گیر و در گرمابه دان ترک تون را عین آن گرمابه دان
 هر که در تون است او چون خادم است مر و را که صابر است و حازم است

مثنوی، ۴: ۳۴۳ - ۳۳۸

همه‌ی این‌ها را از غزالی درست می‌گیرد که می‌نویسد:

... شرط سلامت دین دین‌داران آن است که بیش‌تر مردم از دین‌خواهی اعتراض کنند و به امور دنیا همت گمارند و این قسمتی است که مشیت ازلی خداوند آن را تقدیر کرده است * ...

و نیز:

... خداوند وعده کرده است که این دیم را با اقوامی که خود نصیبی نمی‌برند، تأیید کند. لذا، تو اندیش‌ناک کار مردم مباش و به خود بپرداز. خداوند آنان را ضایع نخواهد کرد⁺ ...

و نیز:

... خداوند نظام شهرها و مصلحت بندگان را در گرو غفلت و جهلشان نهاده است. بلکه نظم همه‌ی امور دنیا وام‌دار غفلت و دونه‌مندی است. اگر مردم همه عاقل و بلندهمت شوند، از دنیا دل‌سرد خواهند شد و چون دل‌سرد و زاهد شوند، زندگی ویرانی خواهد گرفت⁺ ...

و نیز:

... و جایز نیست که مردم در دانستن امثال این معارف شرکت جویند و نیز جایز نیست که حاصل این معارف، آن را برای دیگران فاش کند. بلکه اگر همه‌ی مردم آن‌ها را بدانند، دنیا ویران خواهد شد. چون حکمت الهی اقتضا می‌کند که همه در غفلت غوطه‌ور باشند تا دنیا آباد گردد، بلکه اگر همه‌ی مردم به مدت چهل روز طعام حلال بخورند، از فرط زهد، دنیا ویران و بازارها بسته خواهد شد[§] ...

این غفلت‌شناسی، اگر با نوعی قصور شخصیت همراه شود، عزلت می‌آورد. یعنی آدمی را در همین دنیا، از دنیا بیرون می‌کند تا آن را به اهلش واگذارد و غمشان را نخورد و تدبیر عالم را به خدا بسپارد و از ثروت و قدرت دست بشوید و عجز و فقر را ستایش کند و در عین حال، باور داشته باشد که جهان بی‌غنا و بی‌غنی نمی‌گردد؛ هم‌چنان که بی‌ظلم و بی‌عمله‌ی ظلم هم نمی‌گردد. مولوی از عوانان (پلیس و خدمه‌ی حکومت) با لحنی تلخ، اظهار نفرت می‌کند و در همان حال می‌گوید چها را از آنان چاره نیست:

این عوان در حق غیر سود شد لیک اندر حق خود مردود شد
 گرچه عالم را از ایشان چاره نیست این سخن اندر ضلال افکندنی است
 چاره نبود هم جهان را از چمین لیک نبود آن چمین، ماه معین

* /احیاء علوم‌الدین، ج ۲، کتاب الحلال و الحرام، ص ۱۰۹

⁺ همان، ج ۳، کتاب ذم‌الدنیا، ص ۲۲۷

⁺ همان، ج ۳، کتاب ذم‌الجاه و الریا، ص ۳۲۶ - ۳۲۷

[§] /احیاء العلوم، کتاب المحبة، ص ۳۲۷

و نیز، وجود شاهان سرکش و بزرگ را در عین بدی، لازمی نظام این جهان و قائم به غفلت اهل آن می‌داند:

پادشاهان جهان از بردگی	بو نبردند از شراب بندگی
ور نه ادهم‌وار سرگردان و دنگ	ملک را بر هم زدندی بی‌درنگ
لیک حق بهر ثبات این جهان	مهرشان بنهاد در چشم و دهان

صرف‌نظر از درستی و نادرستی این رأی، همین که کسی بدان معتقد شود، دست از بازی می‌شویید و تماشاچی می‌شود. بازی‌ای که ناگزیر و بنا به تقدیر خداوند جریان دارد و نباید تعطیل شود.

از نمونه‌های بارز و روشن رازدانی و تماشاگری، عرفای ما بوده‌اند. معمولاً عرفا را ملامت می‌کنند که اهل عزلت بوده‌اند و با سیاست بیگانه، با حکومت‌های وقت در نمی‌پیچیدند و در خانه یا خانقاه خود مشغول عبادت بودند، به کسی کاری نداشتند و حتی به کسانی که بر سر قدرت و ثروت منازعه می‌کردند، به دیده‌ی تمسخر می‌نگریستند و پروای ظالم و مظلوم را نداشتند و هر دو را مفتون دنیای مذموم می‌دانستند و نسبت به ظلم و غصب و آدم‌خواری آدم‌خواران، بی‌اعتنا بودند.^{*} سلطان محمود برای عارفی پیغام فرستاد و او را به نزد خود احضار کرد. عارف جواب داد که خداوند در قرآن فرموده است: «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم.» اطاعت کنید خدا و رسول و اولی‌الامر را - یعنی حاکمان را. من چنان در بند اطیعوالله مانده‌ام که به اطیعوالرسول نرسیده‌ام؛ چه رسد به اطاعت اولی‌الامر!

البته گاهی که سلاطین جور به دیدن آنان می‌رفتند و اعتقادی نشان می‌دادند، احیاناً نصایحی هم درباره‌ی عدل به رعیت و نیکی کردن به ضعفا از آنان می‌شنیدند. گاهی هم اگر نفوذ کلمه‌ای داشتند، در حق کسی شفاعتی می‌کردند. نیکی‌ها و مردمی‌ها و شفقت‌های این بزرگان در حق مردم، البته در خور همه‌گونه ستودن است. خواجه علی، نوه‌ی شیخ صفی‌الدین اردبیلی، که خیل کثیری از اسرای تیمور را به خانقاه خود درآورد و از قتل نجات داد و شیخ نجم‌الدین کبری که منت مغولان را نخرید و از شهر بیرون نرفت و ایستاد و جنگید تا کشته شد، و شیخ ابوالحسن خرقانی که بر سر در خانقاهش نوشته بود «هر که در این سرا درآید نانش دهید و از ایمانش مپرسید»⁺، همه از کمال کرامت و عطوفت این بزرگان حکایت می‌کند. لکن اینان هیچ‌گاه با ارباب قدرت در نمی‌پیچیدند و دنیا را به اهل دنیا وانهادند. چرا که گوششان سرّ قدر را شنیده بود.

زمانی که غزالی، پس از عزلت‌نشینی در شام و بیت‌المقدس، راهی طوس شد، سلطان سنجر برای او پیام فرستاد که به درگاه برود و دوباره مشاغل علمی در مدارس به عهده گیرد. در جواب سلطان نامه‌ای نوشت که من بر سر تربت خلیل (یعنی حضرت ابراهیم در فلسطین)، با خداوند عهد کرده‌ام که به دیدن هیچ سلطانی نزوم و عطیه‌ی هیچ سلطانی را نپذیرم و در مناظره و مجادله با احدی وارد نشوم. به دربار سلطان نرفت. ولی به او توصیه‌های دلیرانه‌ی اخلاقی کرد که:

بر مردمان طوس رحمتی کن که ظلم بسیار کشیده‌اند و غله به سرما و بی‌آبی تباه شده و درخت‌های صدساله از اصل خشک شده و هر روستایی را هیچ نمانده، مگر پوستینی و مشتی

^{*} این تعبیر از خود مولانا جلال‌الدین است که می‌گوید بیش‌تر مردم آدم نیستند، آدم‌خوارند؛ آدمی‌خوارند اغلب مردمان / از سلام علیکشان کم جو امان (مثنوی، ۲: ۲۵۱)

⁺ نگاه کنید به مقاله‌ی «جلوه‌های انسان‌دوستی در فرهنگ عرفانی ایران»، از دکتر محمد ابراهیم باستانی پاریزی، در کتاب ... که از باد و باران ...، به کوشش دکتر محمود امامی نائینی.

عیال گرسنه و برهنه و اگر رضا دهد که پوستین از پشت باز کنند تا در زمستان، برهنه با فرزندان در تنوری شوند، رضا مده که پوستشان باز کنند و اگر ایشان چیزی خواهند، همگان بگریزند و در میان کوه‌ها شوند و این پوست باز کردن باشد.

و در همین نامه است که می‌نویسد:

ظلم به جایی رسیده که عدل یک ساعت در برابر عبادت صد سال است.

و می‌افزاید:

این داعی، بدان که پنجاه و سه سال عمر بگذشت، چهل سال در دریای علوم دین غواصی کرد تا به جایی رسید که سخن وی از اندازه‌ی فهم بیشتر اهل روزگار درگذشت، بیست سال در ایام سلطان شهید روزگار گذاشت و از ری به اصفهان و بغداد اقبال‌ها دید و چند بار میان سلطان و امیرالمؤمنین رسول بود در کارهای بزرگ. و در علوم دینی نزدیک هفتاد کتاب کرد و بر سر مشهد ابراهیم خلیل - صلوات الله علیه - عهد کرد که نیز پیش سلطان نرود و مال سلطان نگیرد و مناظره و تعصب نکند و بالأخره از ملک می‌خواهد که دل کسی را که از خلق بگردانید و به تو که خدای تعالی - عزّ شأنه - آورده بشولیده نکند.*

و همین غزالی، کسی بود که خلافت المستظهر بالله را تأیید می‌گردد و حق را - به دلیل حشمت داشتن - از آن او می‌دانست. آیا بزرگانی چون او، مستوجب ملامتند؟

من نمی‌خواهم در این‌جا در این باره داوری کنم، که می‌دانم داوری در این امر بسیار دشوار و مظلّمه‌خیز است. ولی می‌خواهم بیان کنم که ساز و کار و ریشه و سرچشمه‌ی چنین دنیاگریزی‌ها چیست. سرّش هیچ نیست، جز بلوغ و باز شدن چشم و گوش و دریده شدن حجاب غفلت و بیرون آمدن از عالم خردسالی. نکته این است.

سخن ما راجع به کسانی که از سر تنبلی و عجز با جهالت و با دنیاطلبی این راه را در پیش گرفته بودند نیست. درباره‌ی کسانی سخن می‌گوییم که به عدل و علم و انصاف و تقوا و پاکی آن‌ها اطمینان داریم (اطمینانی بشری) و روش آنان را نمی‌توانیم حمل بر عناد یا منفعت‌پرستی و بی‌تقوایی بکنیم. شک نیست که سرّ عزلتشان این بود که دیدن دنیاها را از چشمشان انداخته بود. به قول مولانا:

هر که از دیدار برخوردار شد
این جهان در چشم او مردار شد

کسی که دنیا را مردار می‌بیند، دو راه پیش‌تر در پیش ندارد. یا این که در دنیای جدید بماند و زندگی کند و به این دنیای پست بی‌اعتنایی ورزد، و یا این که از نظر شخصیتی چندان عظیم و فره باشد که بتواند بین دو گونه زندگی جمع کند و پیامبرصفتانه، بوی مردار را بشنود، اما بینی را نگیرد، اما هزار اما که این در خور هر کسی نیست و فقط مقدور سلطان‌های شگرف است که معنی و صورت را هم‌نشین و ذو حیاتین می‌باشند.

روشن است که جمع بین بازیگری و تماشاگری، البته مشکل است. یا باید بازی کنید و فقط حواستان جمع بازی باشد تا برنده شوید، یا فارغ از تلاش و درگیری، به صندلی تکیه زده و به تماشا بنشینید. و در

* مکاتیب غزالی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، ص ۱۲ و ۱۳

این صورت، عالم شما با عالم بازیگر فرق می‌کند. چهل و غفلت بازیگرانه، یعنی بی‌خبر از نتیجه‌ی بازی وارد بازی شدن. آن که نتیجه را پیشاپیش می‌داند، بازی برای او سرد خواهد شد و آن که به امر دیگری سرگرم باشد نیز بازی برای او سرد خواهد شد و فرقی نمی‌کند که این بازیگر که باشد؛ روزنامه‌نگار، استاد دانشگاه، نجار، نقاش، و یا هر کس دیگر. حیات این جهان، به همین بازی قائم است. اگر همه‌ی آدمیان بخواهند تماشاگر باشند، دیگر بازی‌ای نمی‌ماند که کسی نگاهش کند (یعنی بازی‌شناسی کند و رازدان باشد). بازی دنیا، هم تماشاگر دارد و هم بازیگر. اما رازدان راستین کسی است که بتواند بین این دو مقام جمع کند. یعنی هم بازی کند و هم تماشا. و چنین کسی، البته نادر و پیامبرصفت است. عرفای رازدان، نتوانستند دو سوی این تضاد را با یکدیگر جمع کنند. لذا، تماشاچی شدند؛ در مقابل ارباب قدرت که بازیگر بودند.

آیا می‌توان کسانی را یافت که هم تماشا و هم بازی کنند؟ هم پرده‌ی غفلت را دریده باشند و هم با غافلان بجوشند و غافلانه رفتار کنند؟ آن هم نه به تکلف، بل که به تمام قد در بازی حاضر باشند و هم به تمام قامت تماشاچی باشند و در مستی مراعات ادب کنند؟ گویی پارادوکسی در این کار است که آن را نشدنی می‌سازد. مثل این که بخواهید هنگام رانندگی، اتومبیل را بازرسی فنی هم بکنید و پاره‌ای از دستگاه‌های آن را باز و بسته کنید. و یا بپرسید چرا رانندگی می‌کنم و یا چرا چنین سؤالی از خود می‌کنم و.... در صحن خانه ماندن و بر بام هم مشرف بودن، فقط برای کسی مقدور است که از قامتی بسیار بلند برخوردار باشد. آن‌هایی که قامت بلند ندارند، چاره‌ای ندارند که یکی از این دو را انتخاب کنند؛ یا بر زمین بایستند و از دیدن بام منصرف شوند و یا زمین را ترک کنند و بر بام بروند. پیامبران کسانی بودند که در عین آن که در آسمان بودند، بر روی زمین قدم می‌زدند و این را با یکدیگر آمیخته بودند. هم بشر بودند و هم نبی. هم «بشرٌ مثلکم» و هم «یوحیٰ إلیّ». ما همگی این آیه را در قرآن خوانده‌ایم که خداوند به پیامبر گفت:

بگو من بشری هستم مثل شما، (با این تفاوت) که به من وحی می‌شود.*

ولی حسابش را نکرده‌ایم که این دو تا را کنار هم قرار دادن، خبر از یک حقیقت بزرگ می‌دهد و آن این که پیامبر شدن با انسان بودن قابل جمع است. این نکته را در جای دیگر⁺، به تفصیل گفته‌ام و اینک به اجمال می‌گویم که لازم نیست کسی که می‌خواهد پیامبر شود، دست از انسانیتش بشوید. ظرف انسانیت آن‌قدر فراخ است که پیامبری را هم در خود جای می‌دهد. این دو با یکدیگر منافات ندارند. پیامبر موجودی نیست فرشته‌آسا و از جنس عالم دیگر⁺، که در همه‌چیز با انسان‌های روی زمین تفاوت داشته باشد. بل که یک انسان است، مثل انسان‌های دیگر و محکوم و مشمول قوانین طبیعی. ولی این بشر، ظرف بشریتش چنان فراخ است که نبی هم که می‌شود، آن ظرف نمی‌شکند و دیواره‌ها فرو نمی‌ریزد و بر نبوت تنگی نمی‌کند.

* قل إنّما بشرٌ مثلکم یوحیٰ إلیّ أنّما إلهکم إلهٌ واحد. (کهف، ۱۱۰)

⁺ در بحث‌های مربوط به تحلیل نهضت امام حسین، که امیدوارم روزی به طبع برسد.

⁺ ابیات زیر از منظومه‌ی /انبیاء، از مؤلف، به همین معنا اشاره دارد:

ای مبارک آن گلیم گل تو را وی خنک آن وصف مزمل تو را
نه ملک بودی نه دل‌خسته ز خاک ای بشیر؛ بشر بودی و پاک
نام نامیرای تو ناموس ماست خانه‌ی خرد تو اقیانوس ماست...

بلی؛ درآمدن نبوت جا را بر بشریت تنگ نمی‌کند. اما نبی را چنان عظیم می‌کند که این جهان را بر خود تنگ می‌بیند و در عین تنگ دیدن، به فراخی در آن می‌زید. مولانا همین احساس را داشت که می‌گفت:

تنگ است برو هر هفت فلک
چون می‌رود او در پیرهنم

و علی (ع)، از آن جامعان ظاهر و باطن بود که هم بر زمین بود و هم بر آسمان، هم انسان بود و هم فراتر از انسان، و هم رازها را می‌دانست و هم غافلانه می‌زیست. می‌گفت:

بل اند محبت علی مکنون علم لو بحت به لاضربتم اضطراب الارشیه فی الطوّی البعیده.
در علم پنهانی پیچیده شده‌ام که اگر آن را اظهار کنم، شما هم چون طنابی که در چاهی عمیق پایین می‌رود، به لرزه خواهید افتاد. (نهج‌البلاغه، خطبه‌ی پنجم)

تمثیل را نگاه کنید: پایین رفتن طناب در چاهی عمیق. گویی هر چه چاه راز عمیق‌تر و آب آن دست‌نیافتنی‌تر باشد، لرزه بر اندام طناب بیش‌تر خواهد افتاد. آدمیانی که بر سر چاه زیست می‌کنند، چه خبر از تاریکی‌های دل چاه و لرزش‌های رسن دارند؟!

همین علی که خبر از مرگ خود داشت، وقتی صبح روز نوزدهم رمضان سال چهل‌م هجرت به مسجد می‌رفت، با خود می‌خواند که «اشدد حیا زیمک للموت فإن الموت لاقیکا*»: کمر بند خود را برای مردن محکم ببند که مرگ به دیدارت خواهد آمد.» و در همان روز، چنان عمل می‌کرد که گویی هیچ حادثه‌ای در راه نیست و چنان امامت جماعت می‌کرد که گویی روزهای دیگر است.

حقاً که:

در چنین مستی مراعات ادب	خود نباشد و بر بود باشد عجب
جمع صورت با چنین معنی ژرف	نیست ممکن جز ز سلطانی شگرف

هم‌چنین بود وضع حارثه بن زید، که وقتی پیامبر از او پرسید چه گونه‌ای، گفت: بر یقین. و پیامبر پرسید: علامت یقین چیست؟ گفت: بهشتیان را در بهشت و جهنمیان را در جهنم می‌بینم. پیامبر اشارت کرد که افشای اسرار نکند و بگذارد هر کس به پندار خود مسرور باشد تا بیم و امید گریبان آدمیان را رها نکند و عاقبت‌ها در پرده بماند و در وقت خود فاش گردد.

گفت تشنه بوده‌ام من روزها	شب نخفستم ز عشق و سوزها
تا ز روز و شب گذر کردم چنان	که ز اسیر بگذرد نوک سنان
گفت خلقان چون ببیند آسمان	من بینم عرش را با عرشیان
هشت جنت هفت دوزخ پیش من	هست پیدا هم‌چو بت پیش شمن
یک به یک و می‌شناسم خلق را	هم‌چو گندم من ز جو در آسیا
هین بگویم یا فروبندم نفس؟	لب گزیدش مصطفی یعنی که بس

مثنوی، ۱: ۳۵۰۲ به بعد

تک مران درکش عنان، مستور به	هر کس از پندار خود مسرور به
چون دریدی پرده کو خوف و رجا	غیب را شد کرو و فرو و ابتلا

* منتهی‌الآمال، ج ۱، شرح شهادت امام علی علیه‌السلام.

مثنوی، ۱: ۳۶۱۱ و ۳۶۱۷

و باز همان علی که می‌گفت: دنیا نزد من پست‌تر از عطسه‌ی یک بز است، «أهون من عطفة عنز*» و خوارتر از استخوان خوکی است در دست بیماری جذام‌گرفته، «من عراق خنزیر فی ید مجذوم†»، هم او بر سر این دنیا می‌جنگید و می‌گفت: تفرقه‌افکنان را باید به دست شمشیر سپرد. «الا من دعا إلی هذا الشعار فاقبلوه و لو كان تحت عمامتي هذه‡».

روشن‌فکری، به معنای دقیق کلمه، یک چنین چیزی است. یعنی رازدانی و در عین دریدن غفلت، در غفلت دیگران مشارکت کردن. و در عین نگرستن از بالا، پایین را هم پاییدن و البته این کار نه به صلاح همه‌کس است و نه در قدرت همه‌کس. چون اگر پرده‌ی غفلت دریده شود، زندگی که قوامش به غفلت است، تعطیل خواهد شد و راز در کف نامحرم خواهد افتاد.

با این توضیحات، باطل نیست اگر رسولان رازدان را هوشیارانی مقتدا و اسوه‌ی روشن‌فکران بدانیم و روشن‌فکری دینی را نوعی بازیگری تماشاگرانه، یا تماشاگری بازیگرانه، جمع صورت و معنا یا جمع مستی و ادب بشماریم. این امر، گرچه نادر و دشوار است، اما نه محال است و نه فوق طاقت انسانی.

نتیجه‌گیری

در تعریف روشن‌فکر گفته‌اند: «روشن‌فکر کسی است که آگاه است و مردم را نیز آگاه می‌سازد.» و یا «فرهنگ‌شناس معترضی است که بیرون از نظام قدرت می‌ایستد و بر آن، قولاً و عملاً، می‌شورد.» و یا «کسی است که ناقد نظام ارزشی و دینی و فکری و حکومتی حاکم است.» این تعاریف، عصاره‌ی بحث‌های مبسوط و نزاع‌های حادی است که میان روشن‌فکران جاری بوده و هست. به وضوح احساس می‌شود که این تعریف‌ها، نه جامع است و نه مانع.

اولین پرسشی که بر اثر ابهام چنین تعریف‌هایی پیدا می‌شود، این است که آن آگاهی‌ای که روشن‌فکر دارد و مردم را نیز از آن برخوردار می‌سازد، چه نوع آگاهی است؟ آیا - به عنوان مثال - اگر کسی ریاضی‌دان بود و دیگران را هم از آن آگاه ساخت، روشن‌فکر است؟ و بنابراین، آیا گاوس Gauss و یا هانری پوانکاره Henri Poincare، که پانصد مقاله‌ی ابتکاری در ریاضیات نوشته است، در شمار روشن‌فکرانند؟ کسی که اشعار فلان شاعر هجاگو و هتاک (مثل سوزنی و ایرج‌میرزا) را از حفظ دارد و نیک می‌داند، آگاه است؟ و آیا ما نزد روشن‌فکران، آگاهی‌های از این جنس را می‌طلبیم؟ حتی نمی‌توان پذیرفت که هر استاد یا دانشجو - به صرف این که مدرکی گرفته و درسی خوانده - روشن‌فکر خوانده شود. دومین پرسش در اطراف این تعریف، آن است که چرا روشن‌فکران رسالت و تعهد دارند که دیگران را آگاه سازند؟ این رسالت را که بر دوش روشن‌فکران نهاده است و منشأ چنین تعهدی کجاست؟ سؤال سوم این که ناقد و معترض و شورش‌گر بودن از پایگاه‌های مختلف و به انحاء مختلف می‌تواند صورت بپذیرد. آیا یک شورش‌گر فاشیست هم روشن‌فکر است؟ و چهارم این که چه‌گونه می‌توان میان کار فکری و عصیان عملی جمع نمود؟

* نهج البلاغه، فیض الاسلام، ج ۱، خطبه‌ی شششنبه

† نهج البلاغه، ج ۶، ص ۱۱۸۲

‡ نهج البلاغه، ج ۲، ص ۳۸۳

این پرسش که روشن‌فکری چه مقوله‌ای است و روشن‌فکران کیانند، از دیدگاه مارکسیسم جدیت و هیبتی بسیار دارد. زیرا به تعبیر مارکس، آدمی آن‌چنان می‌اندیشد که می‌زید؛ نه آن‌چنان می‌زید که می‌اندیشد. یعنی پیشه‌ها بر اندیشه‌ها مقدمند. اگر این تحلیل را بپذیریم، دیگر نمی‌توان برای روشن‌فکر موضع مستقلی یافت. برای این که روشن‌فکر اندیشه‌ی خود را از پیشه‌ی خود اخذ می‌کند و پیشه نیز در ضمن طبقه تعریف‌پذیر است و لذا، روشن‌فکر بایستی همیشه از طبقه‌ی کارگر باشد. حال آن که روشن‌فکران مارکسیست، عموماً این‌چنین نبوده‌اند و نیستند و فراموش نکنیم سخن آلوین گلدنر را که گفت: مارکس از توجیه وضعیت و موجودیت خود ناتوان بود. این اشکال در مارکسیسم، موجب شده است که در میان پیروان آن مکتب، انواه بحث‌ها و نزاع‌ها و مناقشات در بگیرد.

بسیاری این سؤال را مطرح کرده‌اند که مارکس، انگلیس، و لنین، خود از کدام طبقه و در حقیقت وابسته به چه نوع اندیشه و پیشه‌ای بودند. بدون شک، عضو طبقه‌ی کارگر نبوده‌اند و اگر فرض کنیم که متعلق به طبقه‌ی بورژوا بوده‌اند، به تناقض تلخی دچار می‌شویم. زیرا باید بپذیریم که یک فرد بورژوا، مکتبی را برای رهبری و نجات کارگران به وجود آورده است که خود می‌گوید: مادام که فردی عضو طبقه‌ی کارگر نباشد، اندیشه‌های کارگری را نمی‌فهمد و لذا، رهبری‌شان را نمی‌تواند به عهده بگیرد. طبقه‌ی بورژوا، بنا به مکتب مارکسیسم، طبقه‌ای است که تاریخ به او بی‌مهری کرده است. یعنی در تراجع و عقب‌نشینی است و باید در خاک گذشته مدفون شود. لذا، روشن‌فکر به‌هیچ‌رو نمی‌تواند متعلق به این طبقه باشد و به حتم و یقین، بایستی از طبقه‌ی بالنده‌ی کارگر باشد. عضو طبقه‌ی «کارگر» بودن هم لوازمی دارد. نمی‌توان زندگی اشرافی و بورژوایی داشت و در عین حال، خود را متعلق به طبقه‌ی کارگر دانست. اگر چنین باشد، همگان می‌توانند خود را «کارگر» به شمار آورند!

یکی از اولین کتاب‌هایی که در باب جامعه‌شناسی معرفت نوشته شده است، کتابی است به نام *ایدئولوژی و/توپیا*. نویسنده‌ی این کتاب، یک روشن‌فکر چپ‌گرا به نام کارل مانهایم [Karl Mannheim](#) است که در نوشته‌ی خود، کوشیده است مغزی برای این مشکل بجوید و تناقض موجود را به نحوی حل کند. راه‌حلی که پیدا کرده است، این است که در جامعه قشر بی‌طبقه‌ای هست که نه کارگر است و نه بورژوا. اعضای این قشر، همان روشن‌فکرانند که به اصطلاح آلفرد وبر [Alfred Weber](#)، «روشن‌اندیشان به‌هم‌ناپیوسته‌ی جامعه» نام می‌گیرند و کارشان این است که پیوسته نسبت به طبیعت پویای جامعه و کلیت آن، حساس و گوش‌به‌زنگ باشند*.

چرا مانهایم طبقه‌ی روشن‌فکر را «شناور» کرده است؟ برای آن که این ایراد مارکسیستی را بر او نگیرند که «ما کسی را نمی‌توانیم روشن‌فکر بشناسیم، مگر این که کارگر باشد».

در میان گروه‌های مسلح مارکسیستی که سابق بر این، در کشور ما کُر و فرّ داشتند، بحث‌ها و منازعات بسیار بر سر مفهوم روشن‌فکری می‌رفت. اینان روشن‌فکران را گاه تمسخر می‌کردند و آنان را بی‌عمل و بورژوامنش می‌شمردند. اما در کار خود هم در مانده بودند که پس ما به کجا تکیه کرده‌ایم و چه می‌کنیم؟ دفاع از طبقه‌ی کارگر، خود چه‌گونه کاری است؟ روشن‌فکری؟ کارگری؟ بورژوایی؟ از طرفی، مطابق نظر مارکسیسم، خاستگاه تئوری عمل است. چنان نیست که کسی بنشیند و بگوید: اول تئوری و سپس عمل. چنان نیست که عده‌ای تئوریسین باشند و عده‌ی دیگری اجراکننده‌ی آن برنامه‌ها و

* مانهایم، *ایدئولوژی و/توپیا*، ترجمه‌ی فریبرز مجیدی، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۱۶۵

تئوری‌ها، تئوری مقدمه‌ی عمل نیست، بل که از متن عمل می‌جوشد و فرزند آن است. لذا، «بی‌عملی»، «روشن‌فکر شدن»، و «حرف‌های روشن‌فکرانه زدن»، دشنامی رایج بود. از طرف دیگر، گروه‌ها همه اذعان داشتند که بدون افراد تئوری‌ساز و تحلیل‌کننده، یعنی بدون روشن‌فکران، نمی‌توانند قدم از قدم بردارند. آنان می‌دانستند که کارگران آن امکان و فراغت و قوت و دقت را ندارند که وضعیت جامعه را تحلیل کنند و لذا، این کار را کسان دیگری باید به عهده بگیرند. بدین‌سبب، همواره موضعی تناقض‌آمیز (پارادوکسیکال) داشتند و خود را یک «قشر» یا یک «لایه»ی اجتماعی می‌خواندند تا مشکل را حل کنند. گویی نزاع بر سر لفظ است و به محض این که کلمه‌ی «لایه» یا «قشر» به ذهن رسید، قضیه فیصله یافته است. هیچ راهی برای حل مسائل، بدتر و فرسوده‌تر از عقب‌مانده‌تر از این نیست که با کشف یک کلمه، آدمی تصور کند راه‌حل معضل بزرگی را کشف کرده است. حق این است که روشن‌فکری نگاهی از بن و از بالا را می‌طلبد. و همین موجب تضادی در منزلت اجتماعی روشن‌فکران می‌گردد. لکن این تضاد نه از جهت دو طبقه شدن یا بی‌طبقه شدن روشن‌فکران است، بل که از جهت جمع «صورت و معنا» و «غفلت و هوشیاری» است و حل آن، با بی‌طبقه خواندن روشن‌فکر نیست. بل که با کسب هاضمه‌ای فراخ است که آدمی را صبر بر رازدانی ببخشد و در عین علم، عمل را از او نستاند و بل که غم‌خواری را در او فزونی بخشد و این البته، بیش از آن که در فلسفه و علم بحثی یافت شود، در تجربه‌ی عرفانی پیدا خواهد شد.

پارادوکس روشن‌فکری در مکاتبی چون مارکسیسم، نشان می‌دهد که روشن‌فکران، یعنی آگاهان مسؤول، از منزلتی دوگانه برخوردارند. هم باید بازیگر باشند، هم تماشاگر. و جمع این دو کار دشواری است؛ علی‌الخصوص اگر این کار را بخواهند بر اساس تئوری‌های سست و موهوم انجام دهند. نیز رو آوردن روشن‌فکران عصر اخیر به دو مکتب فرویدیسم و مارکسیسم، هر دو نشان می‌دهد که دانستن راز روان و تاریخ آدمی، از عناصر مطلوب این طایفه است. به واقع، مارکسیسم و فرویدیسم، دو مکتب افشای اسرارند و هر دو (به زعم خود)، جریان‌های نهانی و سرنوشت‌ساز دو جویبار جاری در نهان‌خانه‌ی ضمیر فردی و تاریخ جمعی را فاش می‌کنند و باز می‌نمایند که در ورای حیات ظاهری و غفلت‌آمیز آدمیان، چه دست‌های نادیده‌ای در کارند و آدمیان را بی آن که خود بدانند، به چه غایاتی سوق می‌دهند. در یک جا میل‌های خفته و در جای دیگر پیشه‌ها هستند که بر اندیشه و رفتار آدمیان فرمان نهان می‌رانند. مارکسیسم و فرویدیسم، عطش رازدانی روشن‌فکران زمین‌گیر و بریده از آسمان را به نحوی کاذب اشباع می‌کردند و امروزه راز خودشان فاش و آشکار شده است که چه کاستی‌های عظیم در کار آنهاست.

نظریه‌ی غفلت، که اکابر عارفان مسلمان، و در صدر آنان ابوحامد غزالی، کشف و ابداع کرده‌اند، حامل و حاوی گوهر ارج‌مند روشن‌فکری دینی است و به خوبی از رازی پرده برمی‌دارد که روشن‌فکران پیوسته به دانستن آن نیازمند بوده‌اند. اما و هزار اما، این راز را در مکتب پیامبران رازدان باید آموخت و همراه آنان به معراج باید رفت، اما دوباره به میان خلائق باز باید گشت و با آنان هم‌نشین و هم‌زیست گردید.^{*} بی‌عملی روشن‌فکرانه و رازدانانه، مطلوب نیست. مهم‌ترین آگاهی‌ای که روشن‌فکران را از دیگران جدا می‌کند، همین رازدانی است و مهم‌ترین خلعتی که به آنان شرافت می‌بخشد، غم‌خواری رازدانانه‌ی آنان است؛ نه خواندن این رمان یا سرودن فلان شعر یا نشستن در فلان محفل. مگر این که این وسائط، کمکی به رسیدن به آن غایت کنند. هم‌چنان که عالم دین بودن، گرچه با روشن‌فکر دینی بودن قابل جمع است، اما البته عین

^{*} نه مثل عبدالقدوس گانگهی، که می‌گفت: «پیامبر به معراج رفت و بازگشت، اگر من بودم باز نمی‌گشتم.» (اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه‌ی احمد آرام)

آن نیست. شریعتی که می‌گفت روشن فکران وارثان پیامبرانند، سخنش را می‌توان چنین فهمید که روشن فکران رازدانانی هستند که در عین تماشاگری، بازیگرند. درغلتیدن به هر یک از دو طرف بازیگری و تماشاگری، آفت روشن فکری دینی است که با اسوه گرفتن انبیاء درمان خواهد شد. این رازها را در مکتب رسولان الهی، در عرفان و در معارف درجه‌ی دوم می‌توان آموخت؛ هم‌چنان که درس شرح صدر و زیستن غافلانه و رازدانانه را باید از رسولان الهی یاد گرفت. رسالت روشن فکری جز در ظلّ هادیت و نبوت هادیان الهی، که صالح‌ترین آموزگاران رازآلود و کام‌یاب‌ترین جامع غفلت و هوشیاری‌اند، میسر نیست.

نظریه‌ی غفلت، یک‌جا هم راز حیات را فاش می‌کند و هم کلید رسالت روشن فکران و آگاهان پیامبران بشری را به دست می‌دهد. چنان‌که اشارت رفت، آدمی وقتی از غذا و گردش و آمیزش و تفریح و... لذت می‌برد که از عواقبش غافل باشد و دولت وقتی مزه می‌دهد که آدمی ندارد که در آخر «لت» می‌خورد و همین غفلت‌ها دیگ معاش را گرم نگه می‌دارد:

کی پی ایشان بدان دکان شدی؟	گاو اگر واقف به قصابان بدی
چيست دولت؟ کاین دواو با لت است	پس ستون این جهان خود غفلت است
جز در این ویرانه نبود مرگ خر	اولش دو دو، به آخر لت بخور
عیبش این دم بر تو پوشیده شدست	تو به جد کاری که بگرفتی به دست

حتّی تکبر و بسی از رذایل اخلاقی دیگر نیز فرزند غفلتند. افتادن در بازی کودکانه‌ی «من از تو به‌ترم» و گرم شدن در آن و فرو ماندن از تشخیص منزلت راستین خویش و جمع‌آوری علم و مال و فرزند و میراث قومی و... برای اثبات برتری و نادیدن عاقبت لاف‌زنان و فخر فروشان، عین غفلت زندانیان این دنیاست.

این تکبر چیست غفلت از لباب	منجمد چون غفلت یخ ز آفتاب
چون خبر شد ز آفتابش یخ نماند	نرم گشت و گرم گشت و تیز راند

عاشقان هم که در پی معشوق می‌روند، غوطه‌ور در غفلتند:

عاشقی کو در غم معشوق رفت
گرچه بیرون است در صندوق رفت

اما بینایان، آنانند که به بودن در این صندوق وقوف دارند و می‌توانند بیرون بایستند و از بیرون در آن بنگرند. صندوق و یا زندان بودن این جهان، برای اهل غفلت (یعنی آنان که در این زندان آراسته و یا صندوق فاخر و مجلل به سر می‌برند)، محسوس و ملموس نیست. صحن زندان چنان فراخ است و دیوارهای آن چنان دور است که کمتر کسی آنها را می‌بیند و لمس می‌کند و مصلحت معاش و معاد کثیری از مردم در آن است که ندانند در زندانند و بل‌که اگر این راز را هم بشنوند که در زندانند، باز چنان‌که باید آن را باور نمی‌کنند و در نمی‌یابند و در رفتار فردی و جمعی‌شان تفاوتی نمی‌افتد. دعوت به سوراخ کردن زندان، و یا «مردن عارفانه»، معنایی ندارد جز باور کردن آن راز و زندگی بر وفق آن:

این جهان زندان و ما زندانیان	حفره کن زندان و خود را وارهان
مرده شو تا مخرج الحق صمد	زنده‌ای زین مرده بیرون آورد
این‌همه کردی نمردی زنده‌ای	هین بمیر را یار جان بازنده‌ای

و چند تن را می‌شناسید که این راز فاش‌شده را شنیده یا باور کرده باشند؟ قصه‌ی بسیاری از رازهای دیگر، همین گونه است. خوش‌منظرها و نیک‌نگرها و روشن‌اندیش‌ها و رازدان‌ها، همان‌ها هستند که به این راز ایمان آورده‌اند:

از هزاران کس یکی خوش‌منظر است	که بداند کو به صندوق اندر است
او جهان را دیده باشد پیش از آن	تا بدان ضد، این ضدش گردد عیان
هر دمی صندوقی‌ای ای بدپسند	هاتفان و غیبیانت می‌خرند

و همین‌جا می‌توان دانست که آزادی، در اصطلاح عارفانی چون مولانا، مطلقاً به معنای آزادی‌های دموکراتیک امروزی نیست (در عین کمال حرمتی که به این آزادی‌ها باید نهاد). از نظر کسی چون او، آزادی با رازدانی و زندان‌شناسی مساوق و مرادف است. کسی آزاد است که ماهیت زندان‌وش عالم طبیعت را شناخته باشد و در عین زندگی در این عالم، برای خروج از مضایق آن بکوشد و در عین هم‌گامی با زندانیان و تحمل ترش‌رویی و انکار ایشان، آنان را به شکستن زندان و رهایی از آن بخواند و بکشد. و پیامبران، که مولای مردمند، سلسله‌جنبانان این آزادی زندان‌شکنند.

زین سبب پیغمبر بااجتهاد	نام خود و آن علی مولا نهاد
گفت هر کو را منم مولا و دوست	ابن عمّ من علی مولا اوست
کیست مولا آن که آزادت کند	بند رقیّت ز پایت برکند
چون به آزادی نبوت هادی است	مؤمنان را ز انبیاء آزادی است

و همین است معنای آن که موبه‌موی عارفان چشم است و عارف غیر از «دیده»، از خدا چیز دیگر نمی‌خواهد؛ دیده‌ای که باطن رازآلود عالم را ببیند و از کف بگذرد و در آب زیر آن نفوذ کند.

راست گفته است آن شه شیرین‌زبان چشم گردد موبه‌موی عارفان

بعد از این ما دیده خواهیم از تو بس - تا نپوشد بحر را خاشاک و خس

عامیان، جهان را به قدر دیده‌ی خود می‌بینند و این دیده، جز کف و خاشاک و خس را نمی‌نمایاند و به همین سبب، با چشمی تیره در آب روشن می‌رانند و از آب خبر ندارند. روشن‌بینان رازدان، هم کف رامی‌بینند و هم آب را، و از سر غم‌خواری با تیره‌چشمان هم‌گامی می‌کنند و کف غفلت را نمی‌درند:

تو جهان را قدر دیده دیده‌ای	کو جهان؟ سبیل چرا مالیده‌ای
عارفان را سرمه‌ای هست آن بجوی	تا که دریا گردد این چشم چو جوی

ما چو کشتی‌ها به هم برمی‌زنیم - تیره‌چشمیم و در آب روشنی

و به همین سبب است که گرچه «جنگ خلقان هم‌چون جنگ کودکان»، بی‌مغز و بی‌معنی و با شمشیر چوبین دیده می‌شود، مع‌الوصف آنان را از ورود در همین جنگ‌ها گریزی نیست.

این رازدانی، که عین مهاجرتی طولی در عالم عرفان و معرفت است (در مقابل مهاجرت عرضی که پر خواندن و پر دانستن و پر آرمودن است)، رازدانان را مشفق و غم‌وار نیز می‌گرداند و این خود از صفات هر روشن‌فکر صاحب‌رسالت است. وقتی او می‌بیند که نابینا و چاه است، زندان و زندانی است و بیرون زندان عرصه‌ای فراخ و دل‌گشاست، وقتی راه‌زنان و دشمنان و دیوان و سلامت‌ربایان را می‌بیند که در عزم ربودن سرمایه و سلامت خلقند، از بانگ زدن و دریغ خوردن و غیرت ورزیدن و عتاب کردن، خویش‌داری نمی‌تواند

کرد؛ در عین این که می‌داند این بانگ‌ها فقط تاروپودهایی اندک از پرده‌ی ستر غفلت را می‌جنبانند یا می‌گسلانند، آخر آدمی ببیند که ساده‌لوح ظاهرینی در چنگ جمعی سودجوی نابه‌کار گرفتار آمده که بدون اظهار چاکری و مودت می‌کنند و در باطن بر او می‌خندند و بانگ نرزد که چرا از عاشقان راستین خود رو برتافته‌ای و بدین منافقان دل نهاده‌ای؟

غیرتم ناید که پیش‌ت بایستند	بر تو می‌خندند و عاشق نیستند؟
سر بجنبانند پیش‌ت بهر تو	رفت در سودای ایشان دهر تو
عاشقانت از پس پرده‌ی کرم	بهر تو نعره‌زنان بین دم‌به‌دم
عاشق آن عاشقان غیب باش	عاشقان پنج روزه کم تراش

و آدمی ببیند که ماری در دهان خفته‌ای می‌رود و جان او را می‌ستاند و آن خفته را نجنباند و ندواند تا مار را از امعا و احشای او بیرون افکند؟^{*} حتی فحش شنیدن و تلخی دیدن هم در این راه، قابل گذشت، بل شیرین است. چرا که رازدان می‌داند که آن فحش‌ها از سر غفلت است و آن رنج‌ها هم عاقبتی شیرین دارد.

می‌شنیدم فحش و خر می‌راندم	ربّ یسرّ زیر لب می‌خواندم
هر زمان می‌گفتم از درد درون	إهد قومي إنيهم لايعلمون
از سبب گفتن مرا دستور نه	ترک تو گفتن مرا مقدور نه

و همین است معنای آن که خدای رحمان درباره‌ی پیامبر ارجمند اسلام فرمود که:

لقد جاءكم رسولٌ من أنفسكم، عزيزٌ عليه ما عنتم، حريصٌ عليكم، بالمؤمنين رؤوفٌ رحيم.
رسولی از جنس شما نزد شما آمده است که رنج شما بر او گران است، به نیک‌بختی شما حریص است و با مؤمنان مهربان است. (توبه، ۱۲۸)

هر پیامبری چنین است و پیروان پیامبر نیز - علی قدر مرتبتهم - باید چنین باشند.

مهربانی رازدانانه، فرسنگ‌ها با مهربانی بی‌خبرانه فاصله دارد و پیامبران رازدان، که اسوه‌ی روشن‌فکران دردمندند، از سر باطن‌بینی مرهم بر زخم‌های نهان مردم می‌نهند و دیده را نادیده می‌کنند.

می‌نمود آن مکر ایشان پیش تو	یک به یک زان سان که اندر شیر، مو
موی را نادیده می‌کرد آن لطیف	شیر را شاباش می‌گفت آن ظریف
راست می‌فرمود آن بحر کرم	بر شما من از شما مشفق‌ترم

داند و پوشد به امر ذوالجلال - که نباشد کشف راز حق حلال

آن شرح صدر که می‌گفتم، همین‌جا معنا می‌یابد. باید میان دو ضد، جمع کرد و پیامبران همین کار را می‌کردند. هم می‌گفتند این نظام باید باشد و هم می‌گفتند باید نباشد. بدی‌ها و ناروایی‌ها لازمه‌ی زندگی بشری است، مبارزه با آن‌ها نیز وظیفه‌ی بشری است. از یک طرف روبه‌رو هستیم با تقدیر الهی، و از طرف دیگر مکلفیم در مقابل ارزش‌های الهی. هم صندوق را لازم داریم و هم صندوق‌شکن را. اگر کسی این راز عالم را نشناخته باشد، استخوان‌هایش در زیر پتک مصائب و حوادث خرد خواهد شد. این که بوعلی می‌گفت «العارف هشّ هشّ بسام: عارف همیشه متبسم و همیشه بشاش است»، برای همین بود.

^{*} به داستان «رنجانیدن امیر خفته‌ای را که مار در دهانش رفته بود» رجوع کنید.

عارف همه‌چیز را به گشاده‌رویی تحمل می‌کند، چون به سرّ قدر واقف است. این رازدانی، اگر گاهی دلتنگی می‌آورد و جمع میان ادب دو مقام را مشکل می‌سازد، به عوض، به آدمی دلیری و شادمانی و آرامش نیز می‌بخشد. درخت یقین - که محصول بذر مشاهدت است - از نخستین ثمراتش آرامش و سکون است و این سکون، سرمایه‌ی اصلی هر صاحب رسالتی است که با خیل انبوهی از دشمنان روبه‌رو خواهد بود. سخت‌رویی و بی‌باکی و امیدواری و عاشقی و عاقلی، وصف همه‌ی پیامبران و پیروان راستین ایشان است. روشن‌فکری جیونانه، نه عرفان است، نه روشن‌فکری.

هر که از خورشید باشد پشت‌گرم
سخت‌رو باشد نه بیم او را نه شرم

آنان اگر غمی هم می‌خورند، غم خفتگان است؛ غمی است محصول سنگینی اسرار و تنگی سینه، خونی است که از تاب جعد مشکین یار، یعنی تو بر تویی اسرار عالم، در دلشان می‌افتد، نه غم‌های حقیر کودکان و لعبت‌بازانه: «غم این خفته‌ی چند، خواب در چشم ترم می‌شکند.» کسب آن شرح صدر هم، بیش از همه‌چیز، از آدمی مجاهدت می‌طلبد و آن سخت‌گیری با نفس است که آدمی را بر خلق شفقت می‌بخشد.

به طور خلاصه، رازدانی مهم‌ترین آگاهی لازم برای روشن‌فکر است و گوهر روشن‌فکری، عبارت است از شرح صدر، آگاهی به راز زندگی غفلت‌آمیز مردم، و غم‌خواری برای آنان. و روشن‌فکر موجود ذو‌حیاتینی است که به راز غفلت در این عالم پی برده باشد و بتواند چنان زندگی کند که هم در میان اهل غفلت باشد و هم از آنان نباشد و در چنان صراط باریکی حرکت کند و نلغزد. این سخت به‌هیچ‌وجه ملازمت با آن ندارد که شخص روشن‌فکر متعهد به عقیده و مکتب خاصی نباشد و به اصول مقدسی ایمان نرزد.

آنچه بر آن تکیه می‌رود، این است که آدمی در درجه‌ی اوّل بداند که دنیا و حیات مردم بر چه نهج و اصل است و از این «غفلت عمومی» و راز آن باخبر باشد. در درجه‌ی دوم، در میان همین مردم زیست کند و حیات عرفی و عادی خود را از دست نگذارد. و در درجه‌ی سوم، رازدانه غم‌خوار و مشفق مردم باشد. این سه صفت با هم، لازمه‌ی نبوت الهی رسولان و رسالت اجتماعی روشن‌فکران است و غیبت هر یک، کاستی اکید در نتیجه‌ی کار پدید خواهد آورد. می‌توان سعدی‌وار گفت: «غم بی‌نویان رخم زرد کرد»، اما این غم‌خواری، گرچه مشفقانه است، رازدانه نیست. معرفتی است عرضی، نه طولی. و می‌توان حافظ‌وار سرود که «جنگ هفتادودو ملت همه را عذر بنه». اما این گرچه رازدانی است، لکن غم‌خواری در آن موج نمی‌زند. باید دلیرانه، چون آب، آتش‌کش^{*} بود و از یقین و گمان و ستایش و نکوهش بالاتر نشست⁺ و عادلانه سرنفس ظلوم را برید⁺ و غفلت‌شناسانه، حرص و حسد و خیال و شغل و علم را روا و کارگشا و جهان‌مدار دانست[§] و پارسایانه، در گرمابه رفت^{*} و غیرت‌مندانه بر گولان غول‌زده بانگ زد⁺ و آموزگارانه غضب

* من نلافم و ر بلافم هم‌چو آب / نیست در آتش‌کشی‌ام اضطراب (مثنوی، ۳: ۴۱۳۷)

⁺ از گمان و از یقین بالاترم / وز ملامت برنمی‌گردد سرم (مثنوی، ۳: ۴۱۲۶)

⁺ ظالم از مظلوم آن کس پی برد / کو سر نفس ظلوم خود برد (مثنوی، ۳: ۲۴۳۵)

[§] زان جهان اندک ترشح می‌رسد / تا نغرد زین جهان حرص و حسد (مثنوی، ۱: ۲۰۶۹)

* گر ترشح بیش‌تر گردد ز غیب / نی هنر ماند در این عالم نه عیب (مثنوی، ۱: ۲۰۷۰)

* نیست‌وش باشد خیال اندر جهان / عالمی را بر خیالی بین روان (مثنوی، ۱: ۷۰)

* این تصور وین تخیل لعبت است / تا تو طفلی پس بدانت حاجت است (مثنوی، ۳: ۴۱۱۲) ←

غضب و شهوت و حرص و حسد را تقبیح کرد⁺ و سخا و نیک خوئی را ستود[§] و تیزبینانه انبیهی‌ها را تهی دید^{**} و بازیگرانه، به قصد بردن در بازی‌ها شرکت جست، اما از تماشا غافل نشد و کیمیاگرانه و صبورانه، ترش رویی‌های خلق را بر سرکه انگبین بدل کرد⁺⁺ و از دعوت باز نایستاد و رندانه در بند نام و آبرو نبود⁺⁺ و خوش دلی را در ترک دنیا جست و اذعان کرد که مسافران این جهان، گرچه از بهشت آمده‌اند، اینک در چنبره‌ی تعلقات آن گرفتارند^{§§} و رازدانانه باید به ماهیت زندان‌وش و صندوق آسا و جهنم‌صفت این حیات ایمان آورد و در عین شکایت از جدایی‌ها، راه وصال را مشفقانه و مجاهدانه باید گشود و به خیال‌اندیشگان، قبله‌ی یقین را باز نمود که رسالت پیشوایان پارسایان همین است.

هین روان کن ای امام‌المتقین

این خیال‌اندیشگان را تا یقین

← * می‌گیرزند از خودی و بی‌خودی / یا به مستی یا به شغل ای مهتدی (مثنوی، ۶: ۲۲۷)

* درگشاد عقده‌ها گشتی تو پیر / عقده چند دگر بگشاده گیر (مثنوی، ۵: ۵۶۰)

* عقده را بگشاده گیر ای منتهی / عقده سخت است بر کیسه تهی (مثنوی، ۵: ۵۶۱)

* لیک قسمت متقی زین تون صفاست / زان که در گرمابه است و در نقاست (مثنوی، ۴: ۲۳۹)

† غیرتم ناید که پیشت بایستند / بر تو می‌خندند و عاشق نیستند؟ (مثنوی، ۵: ۳۲۰۱)

‡ گوش را بندد طمع از استماع / چشم را بندد غرض از اطلاع (مثنوی، ۳: ۶۶)

* خشم و شهوت چشم را احول کند / ز استقامت روح را مبدل کند (مثنوی، ۱: ۳۳۳)

* وقت خشم و وقت شهوت مرد کو؟ / طالب مردی چنینم کو به کو (مثنوی، ۵: ۲۸۹۳)

§ لب بند و کف پر زر برگشا / بخل را بگذار و پیش آور سخا

/ ترک لذتها و شهوت‌ها سخاست / هر که در شهوت فروشد برنخاست (مثنوی، ۲: ۱۲۷۱ - ۱۲۷۲)

** پس سرای پر ز جمع و انبیهی / پیش چشم عاقبت‌بینان بتهی (مثنوی، ۶: ۸۶۶)

†† صدهزاران کیمیا حق آفرید / کیمیایی هم‌چو صبر آدم ندید (مثنوی، ۳: ۱۸۵۴)

* قوم بر وی سرکه‌ها می‌ریختند / نوح از دریا فزون می‌ریخت قند

/ چون که سرکه سرکگی افزون کند / پس شکر را واجب افزونی بود (مثنوی، ۶: ۱۷ و ۲۰)

++ جامه‌ای گر چاک شد در عالم رندی چه باک / جامه‌ای در نیک‌نامی نیز می‌باید درید (مثنوی، ۳: ۱۸۵۴)

§§ حافظا ترک جهان گفتن طریق خوش‌دلی است / تا نپنداری که احوال جهان‌داران خوش است (حافظ)

* من آدم بهشتی‌ام اما در این سفر / حالی اسیر عشق جوانان مه‌وشم (حافظ)

روشن‌فکری و دین‌داری*

سلام بر همه‌ی پیامبران و برگزیدگان خداوند و همه‌ی حضار محترم مجلس، برادران و خواهران گرامی. در آستانه‌ی پانزدهم خرداد ماه قرار داریم؛ روزی که خاطره‌ی قهرمانانی‌های آن از یاد هیچ‌یک از هم‌میهنان مسلمان ما نرفته و نخواهد رفت. روزی که مظلومان و نفرین‌شدگان این سرزمین، با تنها سرمایه‌ی خود، یعنی خون و ایمان، بر درندگان خون‌ریز و آدمی‌خواران مسلح شوریدند و وقوع انقلاب اسلام‌خواهانه‌ی بهمن ماه پنجاه‌وهفت را تمهید کردند و روزی که کثیری از روشن‌فکرانمایان این دیار، عافیت‌جویانه و حق‌ستیزانه، دست از خون‌هایی که در آن روز ریخته شد به آسانی شستند و بر آن خاک غفلت افشاندند و کم‌ترین بانگی به اعتراض برنیاوردند، مبدا کوچک‌ترین رنجشی برای ارباب قدرت حاصل شود. به همین سبب و به دلایلی که ذکر خواهم کرد، شایسته دیدم در این محضر، در باب روشن‌فکری و نسبت آن با دین‌داری، علی‌الخصوص در اوضاع کنونی اجتماعان، سخن بگویم. امیدوارم همه‌ی کسانی که فکورانه و دردمندانه به حوادث اجتماعی و جریانات فکری نظر می‌کنند، به تدقیق در این مسأله، که از مسائل مهم عصر ماست، اهتمام ورزند.

سؤال اصلی که در این‌جا به یافتن پاسخ آن همت می‌گماریم، عبارت است از این که «آیا روشن‌فکری و دین‌داری قابل جمع هستند یا نه؟»

آیا روشن‌فکران دین‌دار، یا دین‌داران روشن‌فکر می‌توانیم داشته باشیم و یا این دو مقوله با هم بیگانه‌ی ابدی‌اند؟ و اصلاً چه کسانی برای ما دو مقوله و دو بقه از انسان‌ها ساخته‌اند و آن‌گاه ما را به حل این مسأله دعوت کرده‌اند که ببینیم بین این دو مقوله چه نسبتی بقرار است؟ آیا درست است که روشن‌فکری، از بن کالایی غربی و الحادی است و هیچ نسبتی با دین، جز ضدیت ندارد؟ آیا نزاع بر سر روشن‌فکری، نزاعی لفظی است یا معنوی؟ آیا امام مینی هم که از مؤمنان روشن‌فکر سخن می‌گفت، مفهومی تناقض‌آمیز به کار می‌برد؟

مقدمتاً چند نکته را به منزله‌ی دلایل وجوب طرح مسأله، به اختصار ذکر می‌کنم و پس از آن، به اصل مسأله وارد می‌شوم.

نکته‌ی اول به سابقه‌ی روشن‌فکری در این دیار و در مغرب‌زمین و اثری که ما از آن پذیرفته‌ایم راجع می‌شود. در اجتماع ما، کلمه‌ی «روشن‌فکر»، امروزه و به‌خصوص پس از انقلاب اسلامی، طنین مذمومی یافته است. گویی کسانی که دم از روشن‌فکری می‌زنند، مغازه‌ی تازه‌ای در برابر دیانت و روحانیت گشوده‌اند و البته این شبهه، بدون سابقه و دلیل تاریخی نیست، چرا که در مغرب‌زمین، نهضت روشن‌فکری، علناً و مستقیماً در برابر روحانیان - و بعضاً در برابر دین - سر برافراشت و از آن‌جا که پاره‌ای از روشن‌فکران ما - به قراری که خواهم گفت - از این میراث حظّ وافری برده بودند، ناگزیر همه‌ی روشن‌فکران مورد بی‌مهری اهل دیانت قرار گرفتند و این بی‌مهری، پس از ظهور انقلاب، در جامعه‌ی ما افزونی گرفت و

* تحریر در سخنرانی ایراد شده در دانشگاه تهران، ۱۳۴۵

کسانی که به اندیشه‌های اسلامی عشق می‌ورزیدند و درد دیانت داشتند و آرزوی دیرین آن‌ها حاکمیت افکار و معارف اسلامی در این سرزمین بود، لاجرم حضور و وجود روشن‌فکران را به سبب آن تصویر تاریخی برنمی‌تافتند و کار بدان‌جا رسید که اینک، هر گونه روشن‌فکری، خواه دینی و خواه غیر دینی را طرد می‌کنند و لذا، اگر وظیفه‌ی جدی و فوری در برابر متفکران و دردمندان اجتماع ما هست، همین است که دو گونه روشن‌فکری را از یکدیگر تمایز بخشند و آشکار کنند که به کدام معنا می‌توان روشن‌فکر دین‌دار بود و به کدام معنا نمی‌توان. نیم‌نگاهی به پاره‌ای از جریان‌های امروز جامعه‌ی ما، حساسیت و فوریت این امر را باز می‌نماید. همه‌ی شنیده‌اید که در پاره‌ای از مدارس و مراکز تربیت‌معلم آموزش و پرورش، به فرمان مدیری، کتاب‌های دکتر شریعتی و مرحوم طالقانی را از کتابخانه جمع می‌کنند و به فرمان مدیر دیگری، آن کتاب‌ها را به کتابخانه بازمی‌گردانند. دیده‌اید که طایفه‌ای از روحانیان، از پخش مقاله‌ای از مرحوم مطهری جلوگیری می‌کنند و طایفه‌ی دیگری به نشر آن مقالات و نوشته‌ها همیت می‌گمارند. هر دو گروه هم مسلمانند. هر دو گروه هم درد دین دارند و کار و اقدام خود را خدمت به دین می‌شمارند و ما هم فی‌الواقع دلیلی نداریم که حمل به صحت نکنیم و بدون دلیل، یکی از دو طایفه را به غرض‌ورزی و داشتن منافع و مطامع ضد‌دینی متهم کنیم. آیا نباید پرسید در عمق و باطن حوزه‌های فکری جامعه‌ی ما چه می‌گذرد که این‌گونه خود را نشان می‌دهد و چنین جامه‌هایی بر تن می‌پوشد؟

باز همه می‌دانید که کسانی دم از فقه پویا می‌زنند و کسانی دم از فقه سنتی. ین نزاع در سطح مجلس شورای اسلامی مطرح است، در سطح جلسات دینی مطرح است، و در سخنرانی‌هایی که در دانشگاه صورت می‌پذیرد نیز مطرح است. این جدال، دقیقاً یک جدال روشن‌فکرانه‌ی دینی است و بی‌هیچ شبهه، باید به رسمیت شناخته شود. بحث‌هایی که بر سر آزادی، شعر، هنر، کلام جدید، و دین‌شناسی نوین و امثال آن در مطبوعات می‌رود، همه از مقوله‌ی بحث‌های روشن‌فکرانه و مهمند و مگر می‌توان فارغ‌دلانه نشست و تماشا کرد که این جدال‌ها خودبه‌خود به کجا منتهی می‌شوند؟ اگر کسی فکری، طرحی، و تدبیری دارد، باید عرضه کند و در صحنه‌ی این نزاع، آن‌ها را به آزمون گذارد و دیگران را در حل این معماها، که بغرنج‌ترین معماهای فکری اجتماع ما هستند، کمک کند. پاره‌ای از این جدال‌ها، اگرچه تازه می‌نمایند، تازه نیستند و همیشه جزو مسائل روشن‌فکری همه‌ی جوامع بوده و خواهند بود و لذا بررسی سنت روشن‌فکری و سوابق آن، در طرح و حل آن‌ها گره‌گشایی بسیار خواهد کرد و به همین دلیل، واجب است که کارنامه‌ی روشن‌فکران این دیار را ورق بزنیم و بینیم که دست‌آوردشان چه بوده است و چه خدمتی به فرهنگ این سرزمین کرده‌اند، چه الهامی به جوانان بخشیده‌اند، و چه میراثی برای ما گذاشته‌اند، و کدام آرمان و ایده‌آل را دنبال می‌کرده‌اند و چه نواقصی و معایبی در کار آن‌ها بوده است تا در پرتو آن، موقعیت خود را بسنجیم که در کدام وادی گام می‌زنیم و چرا. و از همه بالاتر، به سؤال نسبت دین‌داری و روشن‌فکری پاسخی روشن بدهیم.

مسأله‌ی التقاط

نکته‌ی دیگری که تأمل در امر روشن‌فکری را الزام می‌کند، مسأله‌ی «التقاط» است که در جامعه‌ی ما، چندی به صورت معضله‌ای فکری و گرایشی سیاسی مطرح بود و آتش آن اینک قدری فرو خفته است. برآمدن و فرو خفتن اجتماعی یک مسأله امری است و اهمیت فکری - فرهنگی آن امر دیگر. التقاط، یکی از مشکلات همیشگی تفکر دینی بوده از فرصت‌های مبارکی است که معرفت‌شناسان باید آن را مغتنم

بشمارند و با تأمل در زوایا و جوانب آن، به شناخت بیش‌تر و به‌تر معرفت دینی توفیق یابند. یکی از دلایل بی‌مهری نسبت به روشن‌فکران دینی و مطرود و مطعون واقع شدن آن‌ها، ظهور این پدیده‌ی التقاط است و اگر خودسری‌های ایدئولوژیک پاره‌ای از ناآزمودگان در اظهارنظرهای بلندپروازانه‌شان در امر دین نبود، و اگر آسان‌گیری و بی‌خبری و رکود فکری جناح مقابل هم نبود، شاید مسأله‌ی التقاط حل مطبوع‌تری می‌یافت و روشن‌فکری دینی، چنین مطعون و مظلوم نمی‌افتاد. نفس تعریف دقیق التقاط و علل ظهور آن، به قدری پیچیدگی دارد که برای همیشه می‌تواند به صورت بحثی زنده و آموزنده باقی بماند و مسأله‌ی مهم معرفت دینی را در صدر مسائل مهم و فوری روشن‌فکران دین قرار دهد تا از آن درس‌های لازم را برای رشد بخشیدن به معرفت دینی و انحراف‌زدایی از آن بیاموزند و بیاموزانند. لکن با کمال تأسف، در جامعه‌ی ما کمتر کسی فرصت یافت در این امر - کما هو حق - نظر کند یا نظر دهد و لذا، آن مسأله به صورت گنگ، حل‌ناشده، و سرهم‌بندی شده رها شد و شما می‌دانید که وقتی امور فرهنگی دستمالی اجتماعی شون - و همین دستمالی هم خود امری فرهنگی است - دیگر بر جبین آن‌ها نور رستگاری نمی‌توان دید.

روشن‌فکرستیزی

نکنه‌ی سوم در باب مسأله‌ی روشن‌فکری و وجوب طرح آن، روشن‌فکرستیزی پاره‌ای از معاصران است. برخورد با هر جریان فکری و اجتماعی، همواره می‌تواند به دو شیوه باشد و از دو موضع صورت گیرد: یکی از موضع بالاتر و یکی از موضع پایین‌تر؛ یکی از موضع کسانی که هیچ روشنی را نمی‌پسندند، من‌جمله روشنی محدود روشن‌فکران را، و یکی هم از ناحیه‌ی کسانی که به قدری روشن هستند که روشن‌فکری نزد آن‌ها تاریک می‌نماید. به طور کلی همه‌ی کسانی که قائل به دوره‌ای بودن تفکرند و به جغرافیای فکر دل بسته‌اند و اندیشه‌ها را بر حسب مولد و منشأشان طبقه‌بندی می‌کنند و غربی بودن و شرقی بودن را دلیل کافی برای رد و قبول آراء می‌شناسند و گمان می‌برند که معرفت وطن دارد و رنگ جغرافیا بر افکار می‌نشیند و گذشتن تاریخ، معنی‌بخش محتوای اندیشه‌هاست و هر فکری مقتضای عصری است و با گذشتن دوره‌ای و در رسیدن دوره‌ی دیگر محتوای افکار، به فرمان خدای تاریخ، عوض می‌شود، اینان همان انسان‌های فکرسنیزند که اگر با روشن‌فکری هم می‌سنیزند، به دلیل ستیزه‌ی آن‌ها با اصل تفکر و سجده بردنشان بر آستانه‌ی خدای تاریخ است. گوساله‌ی سامری تاریخ را می‌پرستند و این گوساله‌پرستی آنان را به پرستش و تقدیس گاو فاشیسم هم کشانده است.

ای عجب این قوم گوساله‌پرست

بر چنین گاوی همی مالند دست

و این گاو مقدس را تا امروز هم رها نکرده‌اند. اینان نه به فکر وفا می‌کنند و نه به معرفت دینی. مع‌التأسف، جنبه‌ها و صبغه‌هایی در این نوع برخورد وجود دارد که فریبنده‌ی پاره‌ای از نامتمایزان است. با این آفت در تفکر معاصر خودمان کاملاً روبه‌رو هستیم و آفت‌شناسان باید نوآموزان را بر حذر دارند که مبادا آب به آسیاب دشمن بریزند و اگر از روشن‌فکری می‌گریزند، به دام تباهی‌های بی‌فکری بیافتند.

برای فکر، ریشه‌های غیرفکری نشان دادن و معرفت را تحلیل غیرمعرفتی کردن و به جای صدق و کذب، از حسن و قبح سخن راندن، و انگیزه را به جای انگیزه‌نشانند و امور اعتباری را با امور حقیقی برآمیختن و منطق را بازنشسته کردن و سراغ عوامل نهان و موهوم و دست‌های ناپیدا برای ظهور افکار رفتن، روش

فکرستیزانی است که ظاهراً با روشن‌فکری غرب‌گرایانه و باطناً با فکر می‌ستیزند. این نکته را من در کتاب *ایدئولوژی شیطنی*، مشروحاً کاویده و نشان داده‌ام.

تحلیل توطئه‌گرایانه‌ی تاریخ

در تاریخ فلسفه‌ی سیاسی، یک نظریه به نام «نظریه‌ی توطئه» وجود دارد. فیلسوفان سیاسی به ما آموخته‌اند که از منحنی‌ترین بینش‌های سیاسی، این است که آدمی تصور کند جهان و تاریخ به دست چند نفر توطئه‌گر می‌چرخد. وجود توطئه‌گران در جهان را نمی‌توان انکار کرد. اما فرق است میان این که بگوییم توطئه‌گران یکی از عوامل مؤثر حیات جمعی هستند و میان این که بگوییم همه‌چیز حیات سیاسی به دست توطئه‌گران و به تدبیر سوء آنان می‌چرخد. تحلیل توطئه‌گرانه از تاریخ و اجتماع و سیاست، یکی از سهل‌ترین و گاهی دل‌نشین‌ترین نوع تحلیل‌هاست که کودکان و کودک‌صفتان را بسیار زود می‌فریبد و عقلشان را زود قانع و راضی می‌کند.

به قوم مرحوم علامه طباطبایی، همه‌ی ما مشتاق انتخاب اخفّ و اسهل هستیم. یعنی دنبال آن می‌گردیم که سبک‌ترها و راحت‌ترها را برگزینیم و به قول اینشتاین، از فکر کردن می‌هراسیم. چرا که دشوارترین کار برای آدمیان، اندیشه کردن است؛ علی‌رغم این که تصور می‌کنند ساده‌ترین کار است. بنابراین، همیشه باید در خود جست‌وجو کنیم که مبادا برای فرار از فکر کردن، به تئوری‌های ساده‌ای پناهنده شده باشیم که چون مسکنی ما را از شرّ فکر کردن خلاص و راحت کنند و بار سنگین فکر و تحلیل را از دوش ضعیف ما بردارد. تحلیل توطئه‌ای و توجه و تکیه به شایعات، از این قبیل مسکن‌هاست. زمانی خبرنگار یکی از مطبوعات از من می‌پرسید چرا شایعات رواج پیدا می‌کند - مخصوصاً در سال‌های اوّل انقلاب که جامعه‌ی ما از شایعاتی که با عقول مردم بازی می‌کرد آکنده بود. به او گفتم که یکی از علت‌های این است که وقتی اوضاع خیلی پیچیده شد و انسان‌ها از احاطه بر علل و عوامل امور عاجز ماندند و مطبوعات و رادیو و تلویزیون هم که در روشن‌گری اندیشه‌ها مسؤول و موظف هستند، اخبار صحیح را در اختیار مردم قرار ندادند، مردم برای راحت کردن ذهن خود، به شایعات پناه می‌برند و با تکیه بر آنها، چنین می‌پندارند که علل حوادث را یافته‌اند؛ به‌خصوص شایعاتی که از نظریه‌ی توطئه تغذیه می‌کنند.

شایعات معمولاً اخبار صحیح نیستند. بل که عموماً از خبر از دست‌های مرموز و پنهانی در امور می‌دهند. اتفاقاً آن روزها دائماً در سخنرانی‌ها این جمله تکرار می‌شود که چه دست‌هایی در کار است که چنین و چنان می‌شود. شاید گوینده خود خبر نداشت که در حال ترویج یک نظریه‌ی منحنی سیاسی است؛ نظریه‌ای که عجیب جاگیر و پاگیر می‌شود و به راحتی به دل می‌نشیند و آدمی را به آسانی و ارزانی، دچار توهم تسلط بر امور می‌کند که گویی سررشته‌ی امور را به دست دارد و به خوبی می‌داند که حوادث از کجا هدایت و اداره می‌شود و دقیقه‌ای از نظر او پنهان نمانده است. نظریه‌ی توطئه، ضمناً، متضمن یک هشدار صحیح هست و آن این که از نقش توطئه‌گران و جاسوسان نباید غافل بود. چه‌گونه می‌توان مطمئن بود که هم‌اکنون در جامعه‌ی ما جاسوسان کشورهای خارجی، توطئه و دسیسه و تخریب نکنند؟ آنها که می‌خواهند بر این دنیا آقای می‌کنند، دست از توطئه و خراب‌کاری برنمی‌دارند. این هشدار به‌جایی است. اما آنچه که باید از آن حذر کرد و در دام آن نیافتاد، این است که انسان تصور کند مردم هیچ‌کاره‌اند و فقط بازیچه‌ی دست توطئه‌گران تاریخنند. چنین بینشی که جز القا و تلقین عجز هنری ندارد، بسیار با مذاق جهان‌خواران سازگار است. چه بهتر از این که مردم همیشه در واهمه‌ی خود، نیروی شیطنی جهان‌خواران

را بی‌حساب و لایزال بشمارند و به هیچ مقابله‌ای جرأت و جسارت نورزند. این تحلیل توطئه‌ای در واقع چنین وانمود می‌کند که دنیا خالی است و مردم و نیروهایشان صفر است و چند توطئه‌گر بزرگ در عالم مشغول لگد زدن و جولان دادن هستند و بس و تاریخ به سهودلت به دست نابه‌کاران می‌چرخد. معمولاً صاحبان و مدافعان این نظریه، یا به مکتب‌های مارکسیستی تعلق دارند و یا به مکتب‌های فاشیستی (یعنی همه‌ی کسانی که هوس قدرت و سلطه دارند و دیگران را فرمان‌بردار خود می‌خواهند و معتقدند که آدمیان از خود حرف و شعور ندارند و کاره‌ای نیستند یا کاره‌ای نباید باشند، نظراً و عملاً نظریه‌ی واحدی را ترویج می‌کنند که عبارت است از هیچ‌کاره بودن همگان و همه‌کاره بودن چند صحنه‌گردان و توطئه‌گر). این بینش اگر در تاریخ سیاسی ملت‌ها کم‌خطر باشد - که نیست، بل‌که بسیار پرخطر و فریبنده است - در تحلیل تاریخ فکر به مراتب زهرآگین‌تر و خطرناک‌تر است و فقط برای کسانی که دلشان می‌خواهد مردم فکر نکنند یا به فکر مردم حرمت نمی‌گذارند، قابل قبول و دل‌نشین است.

پاره‌ای از معاصران ما، به پیروی از تحلیلی مارکسیستی - فاشیستی، چنین وانمود می‌کنند که تاریخ فکر در مغرب‌زمین، به دست چند توطئه‌گر چرخیده است و چند متفکر و یا سیاستمدار و یا هنرمند خدانشناس و اومانیست، مردم آن دیار را از فطرت حق‌جویشان منحرف کرده‌اند و به آنان هویت تاریخی تازه داده‌اند و آنان را به شیطان فروخته‌اند. این تحلیل، علاوه بر سستی و عیب آشکار فلسفی و تاریخی، اشکال دینی هم دارد و آن این که سر تا پا، علیه فطرت خداجوی آدمیان فتوا می‌دهد و تبلیغ می‌کند که انسان غربی، انسان مسخ‌شده، از فطرت برگشته، تاریخ‌زده و فلک‌زده‌ای است که عهد خود را با خدا زیر پا نهاده است. اما بنا بر منطق دینی، چنین امری فقط نادراً و در مورد آحادی از مردم رخ می‌دهد؛ نه مجموعه‌ای بزرگ از انسان‌ها و در عصری بلند از تاریخ و عجب این که اینان بر همین قیاس، تاریخ فکر در دیار ما را هم نوشته‌اند و در این اواخر، بعضی‌ها حتی به نوشتن تاریخ فکر در جهان هم دست زده‌اند. (انسان چه‌قدر باید از خود راضی باشد که به نوشتن تاریخ فکر در عالم بپردازد!) شک نکنید که این نظریه‌ی توطئه است که آدمی را تا این حد از خود راضی می‌کند که حساب همه‌ی عالم و آدم را به آسانی کف دستشان بگذارد. چه لازم دارد جز این که چهار یا پنج نفر یا گروه دسیسه‌باز هوس‌باز توطئه‌گر را نشان کند و بگوید که جنایت‌کاران و سررشته‌داران اصلی تاریخ این‌ها هستند - که معمولاً فراماسون‌ها و یهودیان و لیبرال‌ها از کار در می‌آیند، یعنی درست همه‌ی آن‌هایی که فاشیست‌ها با آنان دشمنند - همه‌چیز را به آن‌ها ختم کنید و همه‌ی بدبختی‌ها را ناشی از آنان بدانید و لذا، وقتی فکری را نپسندیدید، بلافاصله با فراماسونی یا لیبرالی یا یهودی خواندن آن، آن فکر را لجن‌مال کنید و اگر از فیلسوفی خوشتان نیامد، بگردید ببینید در نسب‌نامه‌اش اصری از یهودیت می‌یابید یا نه. موسولینی و هیتلر، هر دو در پی شکار فراماسون‌ها و یهودی‌ها بودند و آنان را دشمنان اصلی رژیم فاشیست خود می‌دانستند و عجیب است که تحلیل‌گران زمان، در نشان دادن توطئه‌گران تاریخ، مقلدانه، فقط همان کسانی را توطئه‌گر می‌دانند که آن دو پیشوای فاشیست، آیا منظر دیگری برای نظر کردن در تاریخ نیست؟

* بی‌مناسبت نمی‌بینم در این‌جا، پاره‌هایی از اقوال یکی از توطئه‌اندیشان وطنی و یکی از شاگردان مکتب سید احمد فردید را (که آموزگار توطئه‌اندیشی بود و با اقتدا به مقتدای خود، مارتین هایدگر، نفرت ضدیهودی را در ایران پخش می‌کرد و فیلسوفان و متفکران را نیز بر حسب یهودی بودن یا نبودن طبقه‌بندی می‌کرد و درباره‌ی فلسفه‌شان داوری می‌نمود، پوپر و اسپینوزا و برگسون و... را نمی‌پسندید و ناسزا می‌گفت چون یهودی‌الاصل بودند، و نیچه و هایدگر... را می‌ستود چون یهودی‌ستیز بودند) بیاورم و نحوه و سطح این‌گونه تحلیل تاریخی را مایه‌نشان دهم. گفتنی است که این اقوال از کتابی نقل می‌شود که ناشرش انتشارات برگ است، که متعلق است به حوزه‌ی هنر اسلامی که سر تا پا تحت تأثیر تلقینات سید احمد فردید و شاگردان اوست و به نام اسلام و انقلاب، با هر چه آزادی‌خواهی و علم‌جویی و انسان‌نوازی است، به ←

این درست یکی از ان مواردی است که میان خواسته‌ی عقل و دل تقابل اکید می‌افتد. چیزی اشباع می‌شود و آن عبارت است از میل انسان به آسان‌گیری. اما به چیزی خیانت می‌شود و آن عبارت است از قوه‌ی عقل آدمی که مایل به دقت‌ورزی است و در این‌جا با خوراک‌های کاذب اشباع می‌شود و چنین می‌پندارد که گویی چند توطئه‌گر اصلی در تاریخ مغرب‌زمین وجود داشته‌اند که به مقتضای طبیعت و تاریخ، توطئه‌ی ضد دین و ضد فطرت کرده‌اند و به دین و خدا لگد زده‌اند و از قضا، توطئه‌شان هم در مغرب‌زمین مؤثر واقع شده و بقیه‌ی متفکران هم به همان راه رفته‌اند و رفته‌رفته عالمی به وجود آمده است مملو از اندیشه‌های استیلا و انسان‌مداری و الحاد. کسانی در همین سرزمین و برای همین فرهنگ نیز عین همین تحلیل را درباره‌ی روشن‌فکران صدر مشروطیت تحویل ما داده‌اند و گفته‌اند که گویی عده‌ای هوس‌باز از خدا گریزان، نشسته و منتظر بودند تا کسی چیزی بگوید و حادثه‌ای رخ دهد و بهانه‌ای به دست آن‌ها دهد تا

«تهمت ماسونیت و یهودیت، مخالفت می‌کند و دو مجله به نام‌های سوره و مشرق در می‌آورد که از صدر تا ذیل، تکرار و تبیلغ سخنان اوست و البته به قدرت خدا، خوانندگانش همان ناشران هستند و بس. به طوری که پس از چندی، یکی از این دو مجله، به سبب قلت مشتریان و علی‌رغم بودجه‌ی بی‌حسابش، به محاق تعطیل رفت و دومی هم در اتاق انتظار نشسته است. حالا بشنوید سخنان نویسنده‌ی آن کتاب را:

«از روزی که مترجمین یهودی آثار فلسفی یونان را در عهد عباسیان ترجمه کردند، تا زمان آریامهر که سیل ترجمه‌های انواع و اقسام رمان‌های عشقی و جنسی... به اسم علم به فرهنگ ما سرازیر شد - همگی نظام‌یافته و حساب‌شده - در سراسر این قرون متمادی، یک دست پنهان توطئه‌گر، به طور مدام در پی هدم و نابودی فرهنگ اسلامی ما بوده است.» (ص ۶۰)

«چاپ‌های متعدد شاهنامه به قطع‌های گوناگون با عکس و تفصیلات و برگزاری هزاره و کنفرانس و جشنواره و تحقیقات و تتبعات فاضلانه و نام‌گذاری دانشگاه‌ها و خیابان‌ها و تالارها به نام فردوسی و ترویج شاهنامه‌خوانی و غیره و غیره، آیا همگی برای این نبود که شاهنامه منبع خوبی برای مقاصد و اهداف جهودانه‌ی نظام پهلوی، به زعامت و هدایت امثال محمد علی فروغی بود... و دمیدن در بوق شاهنشاهی و ایرانیت و مخالفت با اسلام و دین‌داری؟ آخر فردوسی هم بسی رنج برد و در آن سال سی که عجم را زنده کند بدان پارسی و به‌راستی زنده کردن آن داستان‌ها با آن زبان چه نفعی برای ملت مسلمان داشت؟» (ص ۷۲ - ۷۳)

«و چه جالب است که یکی از مراکز صراف‌ی و عتیقه‌فروشی و فرش‌فروشی و دل‌الی یهودیان خریول صهیونیست را در تهران به نام خیابان فردوسی نام‌گذاری کردند و برای میدانش، به ایتالیا سفارش مجسمه‌ی سنگی می‌دادند.» (پاورقی ص ۷۳)

«... در کتاب سیر حکمت در اروپا، جهت‌گیری نژادی هم مشاهده می‌شود به نفع یهودی‌ها و به ضرر مخالفان آن‌ها... مثلاً نحوه‌ی برخورد فروغی با اسپینوزا و برگسون، که هر دو یهودی‌اند، چنان است که گویی این‌ها تافته‌ی جدا بافته بودند.» (ص ۱۴۳)

«... عموم کارهای کافکا بسیار خواندنی است و دقت‌کردنی، که او چه‌گونه مقاصد صهیونیستی خود را در قالب داستان و قصه القا می‌کند.» (ص ۲۴۱)

«... این شعر که: ز شیر شتر خوردن و سوسمار / عرب را به جایی رسیده است کار - که تاج کیانی کند آرزو / تفو بر تو ای چرخ گردون تفو، که فردوسی از زبان رستم فرخ‌زاد نقل می‌کند، کاملاً رنگ و بوی یهودی دارد.» (ص ۲۴۳)

«... به روایت تور/ت، ظاهراً اولین ستون یادبود برای بزرگداشت قوم یهوه، خدای بنی‌اسرائیل است به یعقوب... در تشکیلات فراماسونری نیز ستون به معنی سمبولیک از اعتبار ویژه‌ای برخوردار است... در عموم ساختمان‌هایی که به دست فراماسون‌ها ساخته شده، ستون‌های متعددی به شکلی نمایشی و تزئینی در بیرون ساختمان قرار داده شده است، مثل مجلس شورای ملی سابق در میدان بهارستان و بانک ملی در تهران، که به دست فراماسون‌ها ساخته شده است... در اسلام، مأذنه و گلدسته و برج و مناره و امثالهم، همه برای هدف و مقصود شخصی است و نه برای یادبود و تزیین. اما به این عنوان، لااقل یک مورد را به طور مشخص داریم و آن هم ستون‌هایی است که حجاج بیت‌الله‌الحرام، هنگام رمی جمره مشاهده می‌کنند: ستون شیطان... و مسلمانان این سه ستون شیطان را با خشم و کینه و مکرر و مکرر، سنگ‌سار و سنگ‌باران می‌کنند... در زبان انگلیسی، شیطان را satan (سی‌تن) می‌گویند و stone یعنی سنگ. شیطان، شطن، سطن، سیتن، ساطن، ستون. آیا جز این است که ستون، نشانه‌ی شیطان است و علامت بت‌پرستی و سمبل اقتدار فراماسونری و نماد سلطه‌ی صهیونیسم بر قلب ممالک اسلامی؟» (ص ۲۵۰ - ۲۵۳)

(نقل از کتاب فرهنگ و زبان، نوشته‌ی شمس‌الدین رحمانی، انتشارات برگ، ۱۳۶۸)

حمله‌ی خود را علیه دین شروع کنند و این بهانه هم به دست آنها افتاد؛ هم کتبی از فرنگی ترجمه شد و هم علمای دین بی‌خبری‌هایی از خود نشان دادند و هم تاریخ اقتضا کرد و فرزند نو زایید. و به این ترتیب، توطئه‌ای که در مغرب‌زمین پایه‌گذاری شده بود، از ناحیه‌ی بعضی از واسطه‌ها و دلالان، به دست بعضی توطئه‌گران وطنی و درونی رسید و اینان هم در غرب‌زده کردن مردم تا توفیق یافتند.

مشکل متفکران

عنصر بسیار مهمی که از این صحنه به طور کامل غایب است، این است که آن توطئه‌شناسان مدعی نگفتند که این متفکران چه مشکل فکری داشتند؟ چرا از فکری روی برتافتند، به فکری دیگر روی آوردند؟ آیا همه از سر هوس و شهوت و نفسانیت بود و روی کردن به شیطان و پشت کردن به خدا؟ و هیچ علت دیگری در کار نبود؟ آیا عده‌ای به دلیل افتادن در ورطه‌ی معماهای غامض، بی‌تابانه و دردمندانه به دنبال راه‌حل نمی‌گشتند؟ آیا ما نباید مسأله را چنین ببینیم؟ آیا علاوه بر عالم سیاست و اجتماع، در عالم فکر و علم هم توطئه‌گران میان‌دار و پیروزد و عقول دیگران، سخیف و ضعیف، تابع و منفعل و در اختیار عده‌ای هوس‌باز و دسیسه‌باز است؟ آیا نباید پرسید که به فرض وجود توطئه‌گران، چرا آنان این‌همه کامیاب می‌شوند و نقشه‌های شوم خود را می‌توانند اجرا کنند؟ آیا هیچ قانون دیگری در جامعه حاکم و جاری نیست؟ شکی نیست که هر کس به این دست‌مایه مجهز باشد و هنر تحلیل توطئه‌گرانه‌ی تاریخ فکری را - هنری که آدمی را بی‌هنر می‌کند - داشته باشد، امروز هم به هر نهضت روشن‌فکری یا به هر سؤال جدی و تکان‌دهنده که برخورد کند، قالب‌هایش آماده است و خیلی راحت می‌تواند از همین برچسب‌ها و لقب‌ها استفاده کند و خود را خلاص کند و بگوید: دوباره توطئه‌گران شروع کردند، دوباره آن دسیسه‌بازان تاریخ پیدا شدند، دوباره دوره‌ی تاریخی فکر به جایی رسید و دوباره این دریا موج‌هایی زد و سنگ‌های تازه‌ای از دل خود بیرون ریخت! با این‌گونه تحلیل‌ها، تاریخ انسانیت تاریخی می‌شود که در آن حق بی‌جلوه است و باطل پیروز است و کار تحلیل‌گر تلقین عجز و ضعف و انفعال به مردم است که شما هیچ‌کاره‌اید! مگر این که خدا فضلی و رحمی کند - و بل که خدای تاریخ - و جلوی این توطئه‌گران پنهان و آشکار را بگیرد. به همین دلیل است که این تحلیل‌گران هیچ‌گاه راه‌حلی برای مشکلی - و به‌خصوص مشکل غرب‌زدگی که مدعی تبیین آنند - نداده و نمی‌توانند و مگر می‌توانند بدهند؟ چشم به راه تاریخ نشسته‌اند تا دوباره پیش‌آمدی شود و وضع به نحوی بگردد تا آنها هم تحلیل خود را به نحو دیگر بگردانند. اینان هر چه به زبان مبارزند، در عمل عاجزند.

تاریخ تفکر، تاریخ مسأله‌هاست، نه تاریخ توطئه‌ها

با این تفصیل، درس اول این است که دست از تحلیل توطئه‌گرانه‌ی تاریخ برداریم و بدانیم که تاریخ فکر، تاریخ مسأله‌هاست، نه تاریخ توطئه‌ها، تا بتوانیم از تحولات فکری خواه مغرب‌زمین و خواه در مشرق‌زمین بهره ببریم و عبرت بیاموزیم. بیایم حداقل دیگران را هم به اندازه‌ی خودمان انسان بدانیم و رضایت بدهیم که وقتی کسی با مشکلی روبه‌رو می‌شود، طبیعی است که در پی چاره‌جویی برآید. چنین نپنداریم که انسان‌ها منتظر بهانه‌ای برای روی گرداندن از حقیقتند و روشن‌فکری از مصادیق این اعراض از حق است. برعکس، ما که معتقدیم خداگرایی، فطری انسان است، چرا تاریخ را چنان تحلیل کنیم که منافای با این حقیقت باشد؟ مبنای آن‌گونه تحلیل توطئه‌گرانه این است که حقیقت‌گریزی فطری انسان است و با زور باید

مردم را به طرف حق هدایت کرد. این نوع تحلیل، با بستن راه عبرت آموزی از دیگران، آنچه باقی می گذارد نشستن است و تماشا کردن و لعنت فرستادن. همین.

دردمندی متفکران

درس دوم این که روشن فکران را متفکران حیرت زده و دردمند و درمان طلب بشماریم - به استثنای مستثنیات نه بی دردان باطل پرست و شهوت زده - و به راستی بگردیم ببینیم دردشان چه بوده و اگر از اسلام و دین روی گردانده اند، کدام معضل آنان را به سوی مکاتی دیگر می راند و چرا جواب خود را در جاهای دیگر - به زعم خود - پیدا می کردند؟

ما همیشه پنداشته ایم روشن فکران ما ذاتاً و فطرتاً دل به اندیشه های باطل غربی سپرده اند (اندیشه های حق که اشکال ندارد) و فکر مشروطیت که آمد، به جد به آن اقبال کردند، چرا که فکر می کردند نظامی و تفکری است مقابل اندیشه و نظام دینی. بلی؛ مراجعه به تاریخ روشن فکری نشان می دهد که کسانی از فکر دینی و حکومت مذهبی دل خوشی نداشتند. گاه به دلیل فشار افکار عمومی تظاهر به دین داری می کردند و گاه به بی دینی می بالیدند. لکن فراموش نکنیم که اولاً همه این طور نبودند و ثانیان ما همیشه از چشم تکفیر و تفسیق به اینان نظر کرده ایم. اکنون وقت آن فرا رسیده که به گونه دیگری به آنان بنگریم. تاکنون «روشن فکران» تنها از این حیث که به سست باوری و شبهه پراکنی و عدم تعبد و فرنگی مآبی را در جامعه ما دامن زده اند موضوع نظر بوده اند. اما کمتر کسی به این مسأله پرداخته است که چرا این سست باوری و رو گرداندن از اندیشه های دینی و رو آوردن به اندیشه های معارض دین مغرب زمینیان، مقوم روشن فکری بوده است. افضل الملک کرمانی می گوید: به من می گویند بابی هستم. من چهل سال است لاف بی دینی می زنم، آن وقت برایم دین درست کرده اند. این درست است. او بی دین بود. ولی چرا لاف بی دینی می زد؟ چرا سال ها سر حوض مسجد وضو می گرفت، ولی نماز نمی خواند؟

اگر صرفاً مقارنت بین سست عقیدگی و رو آوردن به اندیشه های مغرب زمینیان را ببینیم و داوری کنیم، به نتایج نامعقولی خواهیم رسید.

بپرسیم چرا باید کسانی به چنان اندیشه هایی رو بیاورند؟ مگر از اسلام چه دیده بودند؟ آیا همه ی آنان از عبودیت خدا سرکشی می کردند؟ از دین داری خسته شده بودند؟ با علم به حقانیت دین، باز هم با آن عناد می ورزیدند؟ یا جبر تاریخ و تحولات تاریخی چنین اقتضایی داشت؟ آیا اسلامی که هشتاد سال پیش، یعنی هنگام بست نشستن شیخ فضل الله نوری در حضرت عبدالعظیم، در زاویه ی مقدسه، در جامعه جاری و مطرح بود، همین اسلامی است که اکنون در جامعه ی ما جاری است و متفکران دینی آن روز همین ها را می گفتند که امروز می گویند؟ آیا تحلیل ها و تفسیرهای تازه ای که ما امروز از اسلام می کنیم، همان تحلیل ها و تفسیرهایی است که آن روز از اسلام می شد؟ آیا آنچه به نام اسلام، امروز شناخته می شود و آنچه متفکرانی چون مطهری و شریعتی درباره ی اسلام گفته اند، اگر آن روز گفته می شد، نهضت روشن فکری ما باز هم همان گونه می بود که بود؟ چرا مسأله را به شکل یک تقصیر و یک گناه بزرگ مطرح می کنیم؟ چرا به جای نکیر و منکر نشستیم و به حساب طاعت و گناه مردم می رسیم؟ تازه، به فرض صحت، این یک جنبه از جوانب آن رویداد است. آیا شؤن دیگری ندارد؟ چرا مسأله را به صورت یک گره فکری جامعه مطرح نکنیم؟ چرا نگوییم این متفکران که روشن فکر نامیده شدند، خود چه تلقی از اسلام و

دین داشتند و کدام اسلام به آنان عرضه می‌شد؟ مسائلمان چه بود؟ و چرا فکر می‌کردند آن مسائل به دست اسلام حل نمی‌شود و روحانیان آن روز گره‌ها را نمی‌توانند بگشایند؟ چرا فقط می‌گردیم تا توطئه‌گرانی را پیدا کنیم و همه‌ی تقصیرها را به گردنشان بیافکنیم؟ گیریم که فراماسون‌ها فعال بودند. اما چرا کارشان گرفت و رخنه و رسوخ در امور پیدا کردند؟ آیا نباید از سر درد زمینه‌ی توفیق آن فعالیت‌های شوم را امروزه محو کنیم تا توطئه‌گران، به فرض اقدام مجدد، کامیاب نگردند؟ تحلیل توطئه‌گرانه‌ی تاریخ، به دنبال حل مشکلی نیست. به دنبال ردیف کردن الفاظی است برای گم کردن مشکل و برای دادن شبه‌تفسیری از گذشته. اما وقتی می‌رسیم به این که امروز اگر به دردی مبتلا شدیم چه کنیم، این سؤال را کاملاً مسکوت می‌نهد.

تاریخ را دوباره باید بازی کرد

مسائل فکری در تاریخ بشریت، مسائل تکرارشونده‌اند. درس گرفتن از تاریخ دیروز برای حل مسائل امروز، فرض است؛ مخصوصاً این تاریخ صد ساله‌ی اخیر کشورمان که بسیار پربار و پربار است و نمی‌توان از آن غافل بود. اگر از تحلیل توطئه‌گرانه‌ی تاریخ دست برداریم و تک‌تک این روشن‌فکران را افرادی مسأله‌دار ببینیم و خود را به جای آنان بگذاریم و قضاوت کنیم، آن‌وقت به واقع تحلیل تاریخ فکر کرده‌ایم. کالینگ‌وود* که می‌گفت تاریخ را دوباره باید بازی کرد، منظورش همین بود. اگر من می‌خواهم تاریخ را بفهمم، باید خود را به جای قهرمانان و سازندگان تاریخ بگذارم، به گونه‌ای که اگر من هم جای آنان بودم، همان حرف‌ها را می‌زدم و همان کارها را می‌کردم. در آن صورت می‌توانم بگویم به فهم تاریخ نایل آمده‌ام. از بیرون ایستادن و دیگران را در برابر خود ردیف کردن و به هر کدام اسمی چسباندن و دشنامی فرستادن، تحلیل تاریخ نیست؛ بازیچه‌ای است برای بچه‌ها و تحریفی است در علم.

باید به متفکران صدر مشروطیت، اعم از بادین و بی‌دین، چنان نزدیک شویم که ما هم به همان پیچ‌وتاب‌ها بیافتیم که آنان افتادند. بنگریم که اسلام آن عصر چه بود، افکار آن عصر چه بود، روشن‌فکری که از اروپا آمده بود چه می‌گفت، و بعد ببینیم اگر ما هم در آن زمان بودیم، همان راه را نمی‌رفتیم؟ آیا انصافاً آن اشکالاتی که آن زمان مطرح بود، تماماً پاسخ‌های روشن داشت، به گونه‌ای که تمام روشن‌فکران آن عصر جواب‌های کامل و جامع را شنیده بودند، ولی می‌گفتند مع‌الوصف ما عالمانه و عامدانه می‌خواهیم پا روی حق گذاریم و از هوس تبعیت کنیم؟ آیا دلیلی در دست داریم که چنین بوده است؟ اگر یک بار تحلیل دقیق‌تر معرفت‌شناسانه از این مطلب کرده بودیم، پاسخ این سؤالات را امروز در پیش روی خود داشتیم. حق این است که جامعه‌ی ما در آن زمان، با امواج فکری توفان‌زایی روبه‌رو شد که ابداً خود را برای آن آماده نکرده بود و از این رو، حوادثی در آن رخ داد که بسیاری از آن‌ها به اختیار کسی هم نبود. معمولاً در چنین برخوردهایی، نتایج غیر قابل پیش‌بینی رخ می‌دهد؛ کما این که رخ داد. امروز هم مصداق دیگری از آن برخوردها روی نموده است. این مطلب را جدی بگیرید که گفتم کسی کتاب شریعتی را جمع می‌کند و دیگری سر جایش برمی‌گرداند؛ این که کسی می‌گوید فقه پویا و دیگری فقه سنتی. به این‌ها به صورت مسائل معرفتی بسیار مهم و عمیق نگاه کنید.

* R.G. Collingwood، فیلسوف معاصر انگلیسی

هیچ‌گاه از لعنت کردن شروع نکنید و به لعنت کردن هم ختم نکنید. ما اینک در جامعه‌ی خودمان، با این دو خطر روبه‌رویم و من شما را از آن دو بر حذر می‌دارم: یکی مداحی و دیگر فحاشی. و در این میان، آنان که اهل گره‌گشایی فکری‌اند و می‌خواهند سخنی جدی بگویند و راهی نشان دهند، از صحنه خارج می‌گردند. از پیش آمدن این وضع، به جد باید پیش‌گیری کرد. مسأله‌ی روشن‌فکری امروز در جامعه‌ی ما، مسأله‌ای جدی و حساس است و اگر یک وقتی بد مطرح شده و یا بد تحلیل شده و بد پاسخ داده شده، باید از آن درس بگیریم و دوباره آن را تحلیل توطئه‌ای نکنیم. نگوییم یک عده توطئه‌گر می‌خواهند فقه پویا را مطرح کنند، یک عده توطئه‌گر می‌خواهند دوباره شریعتی را علم کنند. این کار مغرضان و یا جاهلانی است که جز به خو دو دفع رقیب نمی‌اندیشند و دل برای فکر و دیانت و انسانیت نمی‌سوزانند. بلی؛ همیشه افراد نابه‌کار و سوءاستفاده‌گر وجود دارند. اما بزرگ کردن نابه‌کاری‌ها، ضررش از خود نابه‌کاری‌ها کمتر نیست.

تحلیل جریان روشن‌فکری از نظر آلاحمد

پس از این مقدمات، خوب است نظر یکی از روشن‌فکران هوشمند را بررسی کنیم که میان روشن‌فکری و دین‌داری تضاد مطلق می‌بیند و جمعشان را ناممکن می‌شمارد. مرحوم جلال آلاحمد، که کلمه‌ی غرب‌زدگی را در ابتدا او بر سر زبان‌ها انداخت - و بعدها خود متهم به غرب‌زدگی شد - بر آن بود که روشن‌فکر، هر که و هر چه باشد، دو طایفه نمی‌تواند روشن‌فکر باشند: روحانیان و نظامیان. او می‌گفت هر جا که تعبدی در کار باشد و شخص تصور تمرد و جرأت عصیان نکند، در آن‌جا روشن‌فکری پای نمی‌گیرد. روشن‌فکری با نوعی جسارت و تمرد و جرأت بر عصیان و عزم بر شوریدن در برابر نظم موجود و داشتن رسالتی خاص و فداکاری در راه آن ملازم است. به تعبیر او، روشن‌فکران، قضاوقدری نمی‌توانند باشند. یعنی حل مسائل و علت حوادث را به قضاوقدر و به عوامل ماورایی و آسمانی نمی‌توانند نسبت دهند. روشن‌فکران علمی و اجتماعی فکر می‌کنند. پیمای برای اجتماع دارند و کوشش می‌کنند اجتماعی آرمانی بسازند. روشن‌فکری ملازم با چون و چرا کردن است و روشن‌فکر کسی است که به خود اجازه دهد هیچ اندیشه‌ای را به گونه‌ای دگم و ثابت برنگیرد و هر مقوله‌ای برای او استعجالی و موقت باشد و جسارت و جرأت به پای محاکمه بردن و به زیر سؤال کشیدن همه‌گونه اندیشه‌ای را داشته باشد. بنابراین، کسانی که دریچه‌ی ذهن و دل خویش را از جایی به بعد می‌بندند و تکیه به تکیه‌گاهی آرام می‌دهند و معتقدند که برای همیشه خورشید حقیقت در غرفه‌ی ضمیر آنان درخشیده است و دیگر نیازی به وام کردن چراغی از هیچ‌کس و هیچ‌جا ندارند، کسانی که خود را در تار چنین پنداری درپیچیده‌اند، از نظر جلال، جطّ و نصیبی از روشن‌فکری ندارند. گویی روشن‌فکر - از نظر وی - کسی است که هم‌سخن حافظ نباشد که گفت:

بعد از این نور به آفاق دهم از دل خویش

که به خورشید رسیدیم و غبار آخر شد

برای روشن‌فکران هیچ‌گاه به خورشید رسیدن و آخر شدن غبار و فرونشستن توفان مطرح نیست. همیشه ممکن است که از صحرای خیال توفان تردید برخیزد و صاعقه‌ی نفی، خرمن تمام معارف پیشین را بسوزاند. جسارت روبه‌رو شدن با این توفان و آن آتش از آن روشن‌فکران است که هیچ‌گاه با گفتن «محو پری‌پیکری شدیم و برستیم»، خاطر خویش را آسوده نمی‌کنند.

اگر روشن‌فکری عبارت باشد از جسارت تردید در تمام مقدمات و مبادی و مقدسات، نه‌تنها نظامیان و روحانیان، بل همه‌ی کسانی که ایمان التزام و تعهدی دینی یا شبه‌دینی به امری می‌ورزند، از حلقه‌ی روشن‌فکری بیرونند. هنگامی که بر سرگذشت و سرنوشت خود جلال توجه کنید، صبغه‌ای از این امر را می‌بینید. وی در ابتدای عمر، دل به مکتب مارکسیسم بسته بود. در این مکتب، مجموعه‌ای شامل ضدیت با دین، تکاملی دیدن جامعه، و تبیین ناتورالیستی از حوادث و امور، چشم از آسمان بستن و اخلاق را امری زمینی دیدن و باور نداشتن به نیروهای غیبی فراهم آمده است و این‌ها همه در آن روزگار، شرط و لازمه‌ی روشن‌فکری برخوردار بود.

اما رفته‌رفته، وقتی دید که «مارکسیسم حزب توده»، مارکسیسم متعهد است، یعنی این حزب نه‌تنها به مکتب مارکسیسم، بل‌که به یک کشور و تفسیرهای یک قوم خاص تعبد می‌ورزد و حتی در فهم متون مارکسیستی هم آزاد نیست، جسارت روشن‌فکری‌اش بر ضد آن فتوا داد و از این‌جا به بعد بود که رشته‌ی عضویت را گسیخت و از آن حزب گریخت و در عین تعهدی که کموبیش به این مکتب داشت، بسیاری از تعبد‌های پیشین را به دور ریخت. و کم نبودند کسانی که در مملکت ما چنین کردند، به طوری که جامعه‌ی امروز ما کسانی را که تا آخر تعلق خود را به آن حزب حفظ کردند، به حق از روشن‌فکری بیرون و به دور می‌انگارد. اهل تعبد و طاعت و تسلیم نبودن، در کنار اوصاف دیگری چون تحصیل‌کردگی و فرنگی‌مآبی و جسارت عصیان، در نظر جلال، از اهم اوصاف روشن‌فکران شمرده می‌شد. پاره‌ای بالعرض و پاره‌ای بالذات، و به‌خصوص به اعتقاد آل‌احمد، روشن‌فکر باید بداند که همیشه می‌توان در برابر هر نظامی - سیاسی و اعتقادی - عصیان کرد.

می‌بینید که مرحوم آل‌احمد دو خطا می‌کند: یکی این که تعبد را مسوی فرمان‌برداری بی‌دلیل می‌گیرد، گویی نمی‌توان به دلیل عقل و از سر روشنی به مبادی و اصولی تعبد ورزید. و دیگر این که «روشن‌فکری» را با «آزاداندیشی» مساوی می‌آورد و این از آن تساوی‌های ناروایی است که از چند قرن قبل در مغرب‌زمین برقرار شده و سخن آل‌احمد سخن سابقه‌داری است. در قرن هیجدهم و نوزدهم اروپا، که عصر روشنایی (روشن‌گری) *Enlightenment* است، هم روشن‌فکر *Enlightened* و آزادفکر *Free Thinker*، هر دو وجود دارند و این آزادفکران، همان روشن‌فکران هستند. نهضت آزاداندیشی، درست در مقابل کلیسا بود. در این هیچ شبهه‌ای نیست. و آزادی به معنای آزادی از ربقه‌ی کلیسا و تکالیف و اختیارات آسمانی بود - مفهوم دقیق لیبرالیسم. ولتر، روسو، منتسکو، و دیگر آزاداندیشان، از پیش‌روان این نهضتند و تصادفی نیست که این آزادی را مساوی با روشنی ببینند. لازمه‌ی این تساوی آن است که تعبد به کلیسا عین تاریکی است و اگر کسی از تاریکی آزاد شد، لاجرم به نقیض آن، یعنی روشنی خواهد رسید.

گاه می‌بینیم که کسانی از اهل قلم و ادب و شعر، تنها تعریفشان از روشن‌فکری عبارت است از معترض بودن و بر ضد قدرت بودن، نه با قدرت بودن. گویی اعتراض مطلق، بدون تعیین متعلق آن، معنای معقولی دارد. خوب است همین‌جا بپرسیم آیا آزاداندیشی کامل یا اعتراض مطلق ممکن است؟ آیا کسانی که دم از آزادفکری یا اعتراض زده‌اند، خود یک رشته اندیشه‌ها را برگرفته‌اند و بدان‌ها ملتزم نگشته‌اند؟ حق این است که: «آزادی»، مخصوصاً در عالم «فکر»، از آن هوس‌های مطلقاً برنیامدنی است. همه‌ی کسانی که دم از آزادی فکر می‌زنند، در حقیقت غرضشان آزاد شدن از فکر مقابل (فکری که آن را نمی‌پسندند) و پای‌بندی به فکری است که آن را می‌پسندند. «از هیچ‌جا نمی‌توان آغاز کرد و از همه‌ی افکار نمی‌توان آزاد بود.» این یک حقیقت بسیار اصولی است. هیچ‌گاه هیچ موجودی از مقومات ماهوی و

لوازم وجودی خود نمی‌تواند آزاد باشد. فرض کنید شما می‌خواهید «انسان آزاد»ی باشید. «انسان» از خود «انسانیت» که نمی‌تواند آزاد باشد، کسی که بگوید من می‌خواهم از همه‌چیز آزاد شوم، و من جمله از انسانیت، و تصور کند که انسانیت قیدی است بر دست و پای او، سخنی بی‌معنا می‌گوید. آخر باید موضوعی در میان باشد و کسی بماند تا موصوف به آزادی شود و مزه‌ی آزادی را بچشد. اگر آدمی خود را از همه‌چیز و من جمله از بودن آزاد کرد، دیگر موجود و موضوعی نمی‌ماند تا طعم آزادی را بچشد و بهره‌ای از آن ببرد. به همین شیوه، می‌توان دریافت که: «آزادفکری مطلق هم یک افسانه است.» هیچ‌وقت و برای هیچ‌کس، آزادفکری به نحو مطلق میسرشدنی نیست و این عنقا به دام هیچ‌کس نمی‌افتد. نزاع بر سر هنر متعهد و هنر غیرمتعهد، از همین سوءفهم ناشی می‌شود. گویی هنر آزاد از تعهد، امکان وجود دارد که گروهی طالب و مدافع آنند. هنرمند آزاد نیست و هزار قید بر دست و پای روح دارد و لذا، هنر هم که فرزند اوست، مقید به شخصیت او خواهد بود. در اصل مقید بودن هنر نباید بحث کرد. در آنجا اختیار و انتخاب راه ندارد. در نوع تقید و تعهد باید بحث کرد که کدام پذیرفتنی و کدام ناپذیرفتنی است.^{*} در مورد اندیشه‌ها و گرایش‌ها هم وضع همین‌طور است. باید پرسید کدام اندیشه و گرایش است که باید از آن خلاص شد. چرا که خلاصی از اصل اندیشه و گرایش ممکن نیست. آزادی همیشه حرف اضافه‌ی «از» دارد و این حرف اضافی نیست. لذا، به‌تر است به جای «آزاداندیشی»، «درست‌اندیشی» یا «روشن‌اندیشی» را بنشانیم. خود جلال هم که می‌گوید روشن‌فکران قضاوقدردی نیستند، دلالت دارد بر این که آنان به فکری دل سپرده‌اند و فکرهای دیگر را وانهادند و جز این ممکن نیست. حتی کسی که به فرض، خود را از بند همه‌ی مکاتب آزاد کرده، نمی‌تواند خود را از بند «منطق» آزاد نماید و بگوید فکر من حتی از ضوابط منطقی هم آزاد است. چون در این صورت، میان آزادی و عدم آزادی، و لذا، آزادفکری و عدم آن - که منطقاً نقیض یکدیگرند - فرقی نمی‌ماند. لذا، روشن‌فکر - دست‌کم - به فکرهایی پابند است که خود آن‌ها را روشن و نیک می‌شمارد و به همین سبب است که در تعاریف رایج‌تر، درس‌خواندگان و انتלקتوئل‌ها را جزو روشن‌فکران می‌خوانند. گویی همه دریافته‌اند که آزاداندیشی مطلق رؤیایی تعبیرناشدنی است و به فرض شدنی بودن، چنگی به دل نمی‌زند. چه هنری دارد آن که هنری و فکری و مبدایی و معشوقی ندارد؟

نسبت عاشق به غفلت می‌کنند

آن که معشوقی ندارد غافل است

و باز به همین دلیل است که کسانی روشن‌فکری را در گرو تعلق به طبه‌ای خاص دانسته‌اند و روشن‌فکری را با تکامل تاریخی و تعلق طبقاتی گره زده‌اند. اینان به واقع اعتراف کرده‌اند که آزادفکری محال است و فکر روشن داشتن لازم است، اما روشنیایی فکر را مکتسب از مشارکت در حیات و سرنوشت طبقه‌ای می‌دانند که به احتضار تاریخی نیافتاده و هنوز در بالندگی و پیش‌روی است. این رأی مارکسیست‌هاست که گرچه حسنش این است که از آزاداندیشی آزاد شده، اما در دام تاریخی‌گری افتاده است. و به هر روی، التزام به رها کردن کارگر از ستم طبقاتی و اعتقاد به ماتریالیسم تاریخی، اثاثه‌ی روشن‌فکری اوست. جلال آل‌احمد که می‌گوید روحانی و نظامی نمی‌توانند روشن‌فکر باشند، به دلیل این است که روشن‌فکری را با آزادفکری مساوی می‌گیرد و تعبد را نیز با تقلید و تبعیت بی‌دلیل یکی می‌شمارد. چون روحانی التزام به مبانی شریعت دارد و چون نظامی تعهد سپرده است که در برابر فرمانده

^{*} و البته متعهد بودن هنر، معنایی جز هم‌رنگ شخصیت هنرمند شدن ندارد؛ نه برگرفتن عمدی و ارادی ایده‌ای و هنر را آگاهانه در خدمت آن نهادن. رویش اثر هنری، رویشی است ناآگاهانه و در عین حال، متعهدانه.

خود تمرد نکند، لذا، هیچ‌کدام آزاد من جمیع الجهات نیستند و مقلد و تابع من جمیع الجهاتند. پس آزادفکر و لذا روشن‌فکر نمی‌توانند باشند. آنچه تحلیل کوتاه ما نشان می‌دهد، این است که اولاً تعبد صحیح همیشه ناشی از تحقیق است، لذا متعبد محقق هم داریم، و ثانیاً روشن‌فکری مساوی آزادفکری نیست و هیچ روشن‌فکری آزاداندیش مطلق نبوده است. آزادفکری خلق نشده است و خلق‌شدنی هم نیست. لذا، هیچ اشکالی ندارد که کسی نسبت به یک دسته از اصول و مبانی، نظراً و عملاً التزام بورزد و در همان حال، وصف دیگری، یعنی وصف روشن‌فکری هم داشته باشد و بر ماست که روشن کنیم از روشن‌فکری چه تصویری داریم.

نهضت روشن‌فکری در مغرب‌زمین

این که گفتیم در مغرب‌زمین نهضت آزادفکری یا روشن‌فکری، آزادی از قیود تفکر دینی بود، در عین صحیح بودن، نباید تحلیل توطئه‌گرانه شود. همه‌ی شما شنیده‌اید که تاریخ مغرب‌زمین به سوی بی‌دینی سیر کرده است. از رنسانس به این‌طرف، دانش‌مندان رفته‌رفته به تفکر و تعهد دینی لگد زدند و افکار الحادی و ضدخدایی را برگرفتند. فیلسوفان به ترویج اندیشه‌هایی همت گماشتند که مآلاً و باطناً ضدالهی بود. اومانیزم در آن‌جا رخنه کرد و بل‌که سایه گسترد. سکولاریسم و شکاکیت (سکپتسیسم)، دو مکتب مد روز شدند و عموم اندیشه‌ورزان به این یا آن دل بستند. سیانتیسم، یعنی علم‌گرایی، بل‌که علم‌پرستی، مکتب غالب و قاهر شد و فیلسوفان و نویسندگانی چون کارل پیرسون در انگلستان و ارنست رنان در فرانسه، هاکل و بوخنر در آلمان، و کسان دیگری از مروجان مکتب علم‌پرستی شدند که معتقد بود معرفت، معرفت نیست، مگر این که تجربه‌ی حسی بر آن صحنه نهاده باشد و اندیشه، اندیشه‌ی قویم و محکم نیست، مگر این که با ضوابط علوم تجربی سازگار افتد. همه‌ی شما شنیده‌اید که رواج مفاسد اخلاقی* در مغرب‌زمین و به کرسی نشستن لیبرالیسم سیاسی در آن دیار، فرزند اندیشه‌های فیلسوفانه و مبانی انسان‌شناسانه‌ی خاصی بود که فیلسوفان آزاداندیش بنا نهادند و نیز شنیده‌اید که همین افکار به کشورهای اسلامی و مشرق‌زمین سرازیر شد - البته به شکلی ناپخته و پریشان - و بدین شیوه، مغرب‌زمینیان تمام جهان را بر صورت خویش ساختند. یعنی نه‌تنها کالاهای تجاری و تکنولوژیک خود را، بل‌که کالاهای فرهنگی و فکری خود را نیز به این کشورها صادر کردند و سهم ما فقط این بود که در این امر، منفعل باشیم. این‌ها مشهوراتی است که همه‌ی ما شنیده‌ایم. نکته‌ی مهمی که در باب این مشهورات باید دانست، این است که گرچه چنان سیری اجمالاً در مغرب‌زمین رخ داده، اما اولاً معلول توطئه و دسیسه نبوده و کسانی - عالماً و عامداً از سر فطرت ممسوخ و روح شیطانی کمر به دین‌زدایی نبسته‌اند - و کثیری از پیروان مشرق‌زمینی‌شان هم. و ثانیاً تاریخ مغرب‌زمین، تاریخی است عمیقاً دینی و متفکران و فیلسوفان - علی‌رغم تصور رایج - تا آن‌جا که توانستند، کوشیدند تا دین را به شکلی از اشکال نگه دارند و از دست ندهند. دنبال بهانه برای کوبیدن دین نمی‌گشتند. بل‌که بهانه می‌جستند تا آن را سر پا نگه دارند و اگر آن را رها کردند، از سر کراخت بود. دریغا که فکر خداشناسی و دین‌باوری رایج، چنان

* قبول رواج فساد در غرب، مبادا ما را مفتون کند که در عین غوطه‌وری در دروغ و غیبت و بی‌فکری و بی‌گذشتگی و فرصت‌کشی و باندبازی و تملق و مداحی و فحاشی و... تهی از فسادیم. و مبادا غافل شویم که عیب خود را ندیدن، خود بزرگ‌ترین عیب است و مبادا فساد را در می‌خواری و عریانی زنان و... خلاصه کنیم. به قول شاعر:

شده بود که دیگر قابل دفاع عالمانه و منطقی نبود. درست مانند نظریه‌ی بطلیموس، که هر دفاع ممکن‌ی را نثارش کردند، اما دیگر چنان بود که در برابر رقیب قدرت ایستادگی نداشت. نه در علم و نه در دین، هیچ‌جا دانش‌مندان مغرب‌زمین بیهوده چیزی را وا ننهاده‌اند و بیهوده چیز دیگری را برنگرفتند. گمان نبرید شیطان رسوخ کرد و دین را به زمین زد. دین کلیسایی، خود چنان زمین خورده بود که قابل باز ایستادن نبود. این معنا، هم مورد تصدیق متکلمان و هم مورخان است و بسی فرق دارد با آن تحلیل توطئه‌گرانه که گمان می‌کند شیاطینی عمدتاً و با علم به حقانیت دین و با سلیلی خوردن از جبر تاریخ و با تبعیت از شهوات، پا بر حق نهاده‌اند و خداگرایی را فدای انسان‌گرایی کردند.

پشتوانه‌های تئوریک نهضت روشن‌فکری

نهضت روشن‌فکری در مغرب‌زمین، با رنسانس و بل‌که بسی پیش‌تر از آن آغاز می‌شود و در قرن هیجدهم، که عصر روشن‌گری نام گرفته است، به شکوفایی کامل می‌رسد. پشت کردن به سنت و رو آوردن به نوآموزی و از عقل و ولایت فکری گذشتگان رو برتافتن و به عقل و تدبیر و ابتکار خود تکیه کردن و سنت نقادی را رواج کامل دادن، از مشخصات دوران رنسانس به بعد است.

خصوصاً به مزایا و نیکی‌ها و زیبایی‌ها و توانایی‌های «انسان» تذکر نوین یافتن و دست از تحقیر وی برداشتن و او را دارای حقوق فطری و طبیعی انگاشتن و نظم نوین برای زندگی فردی و جمعی وی پی افکندن، به عصر پس از رنسانس صبغه و مضمون کاملاً تازه‌ای می‌بخشد. هومانیزم، که اعتراف به رفعت و قداست انسان و توبه از تحقیر پیشین وی است، ابتدا در اروپا به صورت رفورمی در آموزش پدید آمد و سپس تا آن‌جا پیش رفت که از تئیسیم و دئیسم گذشت و در مقابل دین و خدا نشست و آدمی را خدای روی زمین کرد. پیروزی‌های علم بر کلیسا و رشد صنعت، عالمان را در اندیشه‌ی خود که اقرار به توانایی و دانایی و زیبایی انسان بود، راسخ‌تر کرد لذا، آدمیان جرأت و جسارت آن را یافتند که درباره‌ی همه‌ی مقولات پیشین چون و چرا کنند و از آن میان، نهاد مذهبی را که دیرپاترین و راسخ‌ترین نهادها بود، در میان نهادند و از هر جانب بر آن کوفتند. از «گناه ذاتی *Original Sin*» آغاز کردند و شوریدند و برآشفتمند، که چرا انسان پاک و نیک را باید از همان اوّل گناه‌کار و آلوده انگاشت، و تا آن‌جا پیش رفتند که شرور و سیئات فردی را حسنات و خیرات جمعی دانستند (ماندویل) و بر طبیعی بودن نظم جامعه صحه نهادند و اخلاق فردی پیشین مسیحیت را به تمسخر گرفتند. باب تفکر در همه‌چیز باز شد و بحث بر سر ترقی، آزادی، عقل، طبیعت، سعادت، ولایت، قانون، انسان، متد، جامعه، اخلاق، و سنت بالا گرفت. این‌ها مقولات مهم و بحث‌انگیز دوران روشن‌گری است.

قبلاً مسیحیت برای بیش‌تر این مقولات، پاسخ‌هایی در آستین داشت و حالا خود راسیونالیست‌ها، با تکیه بر تجربه و تعقل خویش، برای آن‌ها پاسخ می‌جستند. و چنین بود که عصر روشن‌گری متولد شد.*

* در باب عصر روشن‌گری کتب بسیار نوشته شده. سه کتاب ذیل از جمله کتب سودمند در این حوزه‌اند:

- Paul Hazard, *European Thought in the Eighteenth Century*
- Paul Hazard, *The European Mind, 1680 - 1715*, (Penguin 1973)
- E. Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment*

از این کتاب، اکنون دو ترجمه در فارسی موجود است. یکی به قلم یدالله موقن و دیگری به قلم نجف دریابندری.

قرون هفدهم و هیجدهم، با ستارگانی چون آدام اسمیت، ماندویل، فرگوسن، منتسکیو، روسو، لاک، هیوم، کانت، بایل، بویل، دالامبر، دیدرو، ولتر*، و با بحث در مقولاتی که یاد شد، مشخص می‌شود. متفکرانی که هاضمه‌ی فکرشان را مسیحیت اشباع نمی‌کرد، همه‌چیز را از نو شروع کردند و به معماری نوین انسان و جامعه پرداختند. عقل و عقلانیت (راسیونالیسم) بالاترین نمره را گرفت و بر رفیع‌ترین مسند نشست. طبیعت - این مبهم‌ترین اصطلاح آن دوران - مورد وسیع‌ترین بحث‌ها و مناقشات واقع شد. جامعه‌ی طبیعی و اخلاق طبیعی، همه‌چهره نمودند و متفکران را به بحث واداشتند. عواطف عقب زده شد و مغلوب عقل گردید. هر گونه ولایت فکری طرد شد. از هیچ‌کس، هیچ سخنی بی‌دلیل پذیرفتنی نبود. جریان نقد به کتب دینی نیز سرازیر شد و در معجزات طعن‌های عنیف زدند.

نظام موروثی شاهنشاهی و کلیسایی، که دست در دست هم داشتند نیز هر دو با هم طرد و تقبیح شدند. آزادی، به قول دیدرو، دایرة‌المعارف‌نویس عصر، اندیشه‌ی حاکم عصر گردید. زن از نهان‌خانه درآمد و مورد تحسین و متعلق عشق آشکار جنسی واقع شد. «عشق» و عشرت بی‌پروا ترویج گردید. مکتب یوتیلیتاریانیسم (فایده‌گرایی)، سعادت را در گرو لذت بیشتر و درد کمتر دانست و لذا، لذت‌جویی عین سعادت‌جویی دانسته شد. «دست‌های نامرئی *Invisible Hands*» ماندویل و آدام اسمیت، جامعه را به خوبی اداره می‌کرد و خودخواهی فردی و ثروت‌پرستی و مال‌اندوزی آحاد افراد، گویی چنان سامان می‌یافت که خیر عمومی را تأمین کند و لذا، جامعه را از بدخواهان و زراندوزان و خودپرستان چاره‌ای نبود. اندیشه‌ی ترقی و روشن‌تر دیدن آینده نسبت به گذشته، حرمت بسیار یافت. آدمیان می‌دیدند که از عصر تاریکی به عصر روشنایی پا نهاده‌اند و روشنایی بیشتر هم در پیش رو دارند. کسی شک نمی‌کرد که جهان در پرتو راسیونالیسم و قانون و عشق و فردگرایی و لذت‌جویی و آزادی و نقادی و لگد زدن به سنت و ولایت فکری کلیسا و تقدیس هومانیزم، سکولاریسم و دئیسم - و بعد، الحاد و آتئیسم - سکه‌ی رایج آن عصر و تحفه‌ی دوران روشن‌گری اروپا بود. و درست همین‌ها بود که به صورت ناپخته و دست‌وپاشکسته، همراه با بعضی از تئوری‌های قرن نوزدهم - و بعد بیستم - به دیار ما آمد و دست‌مایه‌ی اصلی روشن‌فکران و تحصیل‌کردگان جامعه‌ی ما گردید. بلی؛ رمانتیسیسم اروپا با شخصیت‌هایی چون کلریج، بایرون، و شاتوبریان، نهضتی ضدروشن‌گری *Counter Enlightenment* بود. اما فقط راسیونالیسم خشک روشن‌فکران را برنمی‌نافت و حق عاطفه و رمانس را هم طلب می‌کرد. مارکسیسم هم که بعداً درآمد، فقط لیبرالیسم را واژگون ساخت و بقیه‌ی محصولات را چندان دست نزد. و لذا، آن دو هم که بر سرمایه‌ی روشن‌فکران دیار ما افزوده شدند، تأثیری در مضمون روشن‌فکری نداشتند و بریدگی زمین و آسمان را درمان نمی‌کردند و چنین بود که روشن‌فکری در دیار ما متولد شد.⁺

بعدها تئوری تکامل، اصل بقای ماده، اصل بقای انرژی - که یکتانه فلسفه‌های بسیار آفریده است، مثل فلسفه‌ی ترکیبی اسپینسر - و کشف سلول و تئوری اتمی دالتون و پس از آن‌ها فرویدیسم، که از مهم‌ترین سرمایه‌های روشن‌فکری غرب بودند، در جامعه‌ی ما هم راه پیدا کردند و در کنار مقولات پیشین، خزانه‌ی روشن‌فکری را فربه‌ی بیشتر بخشیدند.

* A. Smith, Mandeville, Ferguson, Montesquieu, Rousseau, Locke, Hume, Kant, Bayle, Boyle, D'Alembere, Diderot, Voltaire

⁺ شرح بیشتر لیبرالیسم فکری و فرهنگی، که دست‌مایه‌ی روشن‌فکران غرب بود، در مقاله‌ی «میانی تئوریک لیبرالیسم»، در همین مجموعه آمده است.

بازتاب افکار غربی در صدر مشروطیت

ماتریالیسم و الحاد صریح در کشور ما، هیچ‌گاه مجال بروز و عرضی آشکار نیافت و آن هم به دلیل قوت سنت دینی و موضع اجتماعی روحانیان بود. اما الحاد مخفی، ناپیدا نبود. حریت و مساوات، دو اندیشه‌ی اجتماعی مهم که در صدر مشروطیت رواج یافت، از دست‌آوردهای عظیم روشن‌گری اروپا و از شعارهای مهم انقلاب فرانسه بود و همین‌ها بودند که آزردهای شدید روحانیان را برانگیختند.

برای این که هجوم سیل‌وار اندیشه‌های عصر روشن‌گری مغرب‌زمین را به عین عیان بنگریم، کافی است مناقشات جاری میان روشن‌فکران صدر مشروطه و مخالفان مشروطیت را واریسی کنیم. حریت و مساوات و تکامل و قانون بشری، از اهم اندیشه‌های جدید بودند که اعتراض و خشم پاره‌ای از روحانیان را برانگیختند و فکر مشروطه‌خواهی را مطعون و مشوه کردند. روشن‌فکران آن دوران، با الهام گرفتن از تعلیمات آزادفکران و روشن‌گران اروپا، هم طالب حریت بودند - در اخلاق و بیان و عمل سیاسی - و چیزی بیش از نفی استبداد را می‌طلبیدند، هم طالب تساوی حقوق مسلم و کافر بودند، و هم به دست‌آویز قانون تکامل تاریخی اندیشه‌ی فیلسوفان اجتماعی امروز را برتر از معارف وحیانی پیامبران پیشین می‌نهادند و هم با تأکید بر لزوم وضع قوانین نو، و امارالفساد شمردن بی‌قانونی و نالیدن از آن (مثل یوسف خان مستشارالدوله در رساله‌ی یک کلمه، که می‌گفت دواي همه‌ی دردها در یک کلمه است و آن «قانون» است)، به قوانین دینی پیشین بی‌اعتنایی می‌کردند و هر یک از این‌ها کافی بود تا عالمان دین و مقلدانشان را برآشوبد و به تفسیق و تکفیر وا دارد.

نقل سخنان شیخ شهید حاج فضل‌الله نوری و همراهان و هم‌فکران وی، مواضع تقابل این روشن‌فکری را با فکر دینی، کاملاً آشکار می‌کند. وی شهید در رساله‌ی تذکرة الغافل و ارشاد الجاهل*، چنین می‌نویسد:

... اگرچه حفظ نظام عالم محتاج به قانون است... ولی بر عامه‌ی متدینین معلوم است که به‌ترین قوانین، قانون الهی است... و معلوم است که این قانون الهی ما، مخصوص به عبادات نیست، بل که حکم جمیع مواد سیاسیه را به وجه اکمل و اوفی داراست، حتی ارش الخدش. لذا، ما ابداً محتاج به جعل قانون نخواهیم بود... بل که اگر کسی را گمان آن باشد که مقتضیات عصر تغییردهنده‌ی بعض مواد آن قانون الهی است یا مکمل آن است، چنین کس هم از عقاید اسلامی خارج است... پس این دارالشوری که مردم خواستند منعقدش نمایند و از روی موافقت به طباع اکثریت آراء تعیین قانون کنند، اگر مقصودشان جعل قانون جدید بود، چنان‌که این هیأت را مقننه می‌خواندند، بی‌اشکال، تصدیق به صحت آن منافات با اقرار به نبوت و خاتمیت و کمال دین داشت... ای برادر عزیز، اگر مقصودشان اجرای قانون الهی بود و فایده‌ی مشروطیت حفظ احکام اسلامی بود، چرا خواستند اساس او را بر مساوات و حریت قرار دهند که هر یک از این دو اصل موذی، خراب نماینده‌ی رکن قویم قانون الهی است. زیرا قوام اسلام به عبودیت، نه به آزادی، و بنای احکام آن به تفوق مجتمعات و جمع مختلفات است، نه به مساوات... پس اگر مقصود اجرای قانون الهی بود، مساوات بین کفار و مسلمین نمی‌طلبیدند و این‌همه اختلافات که در قانون الهی نسبت به اصناف مخلوق دارد، در مقام رفع آن برنمی‌آمدند و مساوات را قانون مملکتی خود نمی‌خواندند... ای برادر عزیز،

* این رساله را مرحوم حاج آقا بزرگ تهرانی، در الذریعة إلى تصانیف الشیعة، از آثار شیخ شهید دانسته است. دیگران آن را به کسان دیگر (احمد پسر سید کاظم یزدی یا شیخ عبدالنبی نوری) نسبت داده‌اند. در مقصودی که ما دنبال می‌کنیم، این اختلاف آراء تأثیری ندارد.

مگر نمی دانی که آزادی قلم و زبان، از جهات کثیره، منافای با قانون الهی است؟ مگر نمی دانی فایده‌ی آن، آن است که بتوانند فرق ملاحده و زناده، نشر کلمات کفریه‌ی خود را در منابر و لوايح بدهند... و القای شبهات در قلوب صافیه‌ی عوام بی‌چاره بنمایند...؟ ای عزیز، اگر اعطای حریت نشده بود، آن خبیث در محضر عمومی این‌همه انکار ضروری نمی‌کرد... و آن مرتد نمی‌نوشت که اصول دین دو است: توحید، یعنی اتحاد و انفاق، و عدل یعنی مساوات. و آن دیگری نمی‌گفت که زکات در غلات اربعه واجب است و ما غیر او را به او ملحق کردیم... و آن دیگری تعظیم به طرف آن دارالفسق - مجلس شورا - نمی‌کرد... و آن ملحد نمی‌گفت که قانون مثل قرآن محترم است و آن بی‌دین در جریده نمی‌نوشت که باید عمل به قرآن کنیم و امروز این قانون قرآن ماست و مجلس کعبه و باید در حال احتضار پا را به سوی آن بکشند... اگر حریت نبود، این‌همه منکرات در معابر شایع نمی‌شد... آیا حالا هم معلوم نشده که این عده‌ی قلیل، به ندلیس و تلبیس می‌خواستند که قانون و دین اسلام را تغییر بدهند؟... آخر مقبول کدام احمق است که کفر حامی اسلام شود و ملکم نصاری حاوی اسلام باشد و عدل اسلامی را که اساسش بر اختلاف حقوق است، بین افراد مخلوق خواهان باشد؟ بلی؛ حمایت عدل به معنی مساوات و حریت را که قوام حقیقت ظلم به این دو امر است، خواهد نمود... برادر عزیزم، بدان که حقیقت مشروطه عبارت از آن است که منتخبین از بلدان... قانونی مستقلاً مطابق با اکثر آراء بنویسند... مشروط به این که اساس تمام مواد آن قانون به دو اصل می‌شوم - که مساوات و حریت افراد سکنه‌ی مملکت است - باشد... ای مردم... راضی به بی‌عصمتی زنها و دختران خود نشوید، نگذارید از خانه بیرون روند مگر با لباس عصمت، نه با چادر چرخی، مردم قوه‌ی شهوت دارند، ریاضت که نکشیده‌اند، عذب در سر کوچه‌ها زیاد است. غیرت شما کجا رفت...؟ بترسید از خدا بترسید از بلا*....

هم‌چنین، فضل‌الله نوری در پاسخ کسانی که از او می‌خواستند دلیل موافقت اولی و مخالفت ثانوی خود با مشروطیت را بیان کند، ضمن توضیح مبسوطی چنین می‌گوید:

... یکی از مواد آن ضلالت‌نامه [قانون اساسی] این است که افراد مملکت متساوی‌الحقوقند. نظرم است که در وقت تصحیح در باب این ماده، یک نفر که از اصول هیأت معدود بود، گفت به داعی که این ماده چنان اهمیت دارد که اگر این باشد و همه‌ی مواد را تغییر بدهند، دول خارجه ما را به مشروطه می‌شناسند و اگر این ماده نباشد، لکن تمام مواد باقیه باشد، ما را به مشروطگی نخواهند شناخت. فوری در جواب او گفتم: فعلی الاسلام السلام. و برخاستم... ماده‌ی دیگر که در این ضلالت‌نامه است، آزادی قلم و آزادی مطبوعات است... ای مسلمان، اسلام که دین ما امتان حضرت ختمی‌مرتبت است، از همه‌ی ادیان اکمل و بنای آن بر عدل تام است... اگرخواهند بسط عدالت شود، باید تقویت به این دو فرقه شود؛ یعنی حمله‌ی احکام و اولی الشوکه من اهل الاسلام. این است راه تحصیل عدالت صحیح‌ه نافع... و فذلکه الکلام و حاصل المرام این است که شبهه و ربیبی نماند که قانون مشروطه با دین اسلام... منافای است... اگر کسی از مسلمین سعی در این باب نماید که ما مسلمان مشروطه شویم، این سعی و اقدام در اضمحلال دین است و چنین آدمی مرتد است*....

* از کتاب رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات، و روزنامه‌ی شیخ شهید فضل‌الله نوری، ج ۱، مؤسسه‌ی خدمات فرهنگی رسا (۱۳۶۲)، گردآورنده: محمد ترکمان، ص ۵۶ - ۷۵

† همان منبع، ص ۱۰۰ - ۱۱۴

همچنین، وقتی شیخ شهید در سال ۱۳۳۵ هجری قمری، در اثر توفان مخالفت‌ها و مخاصمت‌ها، با همراهان به شهر ری می‌رود و در زاویه‌ی حضرت عبدالعظیم متحصن می‌شود، برای ترویج آراء و تحکم موضع سیاسی خویش و دفع تهمت‌های شایع و «انتباه و رفع اشتباه از برادران دینی»، روزنامه‌هایی منتشر می‌کند که یارانش در آن‌ها به «شرح مقاصد حاجی شیخ فضل‌الله و سایر مهاجرین زاویه‌ی مقدسه از علمای عظم و غیرهم» می‌پردازند.

مضمون این روزنامه‌ها، به روشنی برملا می‌کند که آن نزاع‌های خونین و آتشین ایام نخست مشروطیت، چه خاستگاهی داشته است. عبارات ذیل، از آن روزنامه‌هاست:

... همه دیدیم و می‌بینیم که از بدو افتتاح این مجلس، جماعت لاقید لالابالی لامذهب، از کسانی که سابقاً معروف به بابی بوده‌اند و کسانی که منکر شریعت و معتقد به طبیعت هستند، همه در حرکت آمده و به چرخ افتاده‌اند... و دیگر روزنامه و شب‌نامه‌ها پیدا شده‌اند، اکثر مشتمل بر سبّ علمای اعلام و طعن در احکام اسلام و این که باید در این شریعت تصرفات کرد و فروعی را از آن تغییر داده، تبدیل به احسن و انسب نمود و آن قوانینی که به اقتضای یک‌هزار و سیصد سال پیش قرار داده شده است، باید همه را با اوضاع و احوال مقتضیات امروز مطابق ساخت، از قبیل اباحه‌ی مسکرات و اشاعه‌ی فحشاخانه‌ها و افتتاح مدارس تربیت نسوان و دبستان دوشیزگان و صرف وجوه روضه‌خوانی و وجوه زیارات مشاهد مقدسه در ایجاد کارخانجات و در تسویه‌ی طرق و شوارع و در احداث راه‌های آهن و در استجلاب صنایع فرنگ... و این که امروز تمام ملل روی زمین باید در حقوق مساوی بود، ذمی و مسلم خونشان متکافو باشد و با همدیگر درآمیزند... در این عصر ما فرقه‌ها پیدا شده‌اند که بالمره منکر ادیان و حقوق و حدود هستند. این فرق مستحده را بر حسب تفاوت اغراض، اسم‌های مختلف است: آتارشیست، نیهلست، سوسیالیست، ناتورالیست، بابیست، و این‌ها یک نحو چالاک‌ی و تردستی در اثاره‌ی فتنه و فساد دارند... و می‌خوانند مجلس شورای ایران را پارلمنت پاریس بسازند.*

از این نوشته‌ها به خوبی مشهود است که اندیشه‌های وارده از فرنگ (حریت، مساوات، تکامل)، تا کجا با اصول (و عادات) جامعه‌ی مسلمین ناسازگار بود و تا چه حد آزرده‌ی مردم را برمی‌انگیخت و باز نیکو است نظر کنیم که پاره‌ای از تحولات بعدی که حتی عالمان دین بر آن‌ها صحنه نهادند (مثل مدرسه رفتن دختران و چادر چرخ‌ی به سر کردنشان) چه قدر منفور و نامشروع می‌نمود. حق این است که در آن منازعات توفانی و آتشین، عادات و اصول به هم برآمیخته بود و از هر دو سو، گاه بر سر موضوعاتی مناقشه می‌رفت که جای مسامحه و مصالحه بسیار داشت. اما کجا و در کدام نزاع، حق خردمندی و آداب‌دانی ادا می‌شود که در این‌جا متوقع آن باشیم؟

باری؛ تفاوت ما با مغرب‌زمینیان این بود که این اندیشه‌ها در مغرب‌زمین تدریجاً زاده شد و رشد کرد، اما یک‌جا و ناگهان و سیل‌آسا بدین‌جا سرازیر شد. روشن‌فکران ما فرصت نیافتند که با آن‌ها زندگی کنند و یا آن‌ها را تدریجاً در خود هضم کنند. نجویده و شتاب‌زده و بی‌فرصت، آن‌ها را بلعیدند و اغلب به جای بهبودی، بیماری یافتند. به قول یکی از نویسندگان، بر روشن‌فکری مغرب‌زمین چهار دوره گذشته است:

اول دوره‌ی شکاکیت، که نماینده‌اش رابرت بویل، شیمیست معروف است و کتابی دارد به نام شیمیست شکاک *Skeptical Chemist*. و دوره‌ی دوم دوره‌ی دئیسم، یعنی نفی مسیحیت و قبول خدا، که

نماینده‌اش ولتر در قرن هیجدهم است. سوم دوره‌ی الحاد سریع که نمایندگانش هاکل، بوخنر، و فویرباخند در قرن نوزدهم، و بالأخره دوره‌ی چهارم که دوره‌ی حسرت و رنج از فقدان معنویت است که نماینده‌اش آرتور کوستلر در قرن بیستم است.*

اما در فرهنگ ما، دوره‌ی چهارم که هیچ، سه دوره‌ی دیگر هم به توالی در نیامدند و آنچه نصیب ما شد، معجون ناهم‌گونی از آن‌ها بود. امروزه در مغرب‌زمین هم دوره‌ی الحاد صریح سپری شده است و چشم‌های تازه‌ای بر تاریخ گذشته باز می‌شود. اما پاره‌ای از اهل قلم در این دیار، همچنان در دوران‌های پیشین میخ‌کوب شده‌اند و مفتخرند که:

هرگز — آرزو نک — رده‌ام
یک ستاره در سراب آسمان شوم
یا چو روح برگزیدگان
هم‌نشین خامش فرشتگان شوم
هرگز از زمین جدا نبوده‌ام
با ستاره آشنا نبوده‌ام (فروغ فرخ‌زاد)

و یا:

من از آسمان سخت نومیدم ای دوست[†]...

بگذریم از پاره‌ای عیاشان که جز ترویج وقاحت و بهیمیت، کاری نداشتند و چیزی نمی‌فهمیدند.

سرنوشت مارکسیسم

قصه‌ی مارکسیسم در مغرب‌زمین و در دیار ما، قصه‌ای بلند و شنیدنی است. چند ده سال روشن‌فکری با مارکسیست بودن معادل انگاشته می‌شد و متفکرانی چون جیلاس، از درون مارکسیسم (در کتاب *طبقه‌ی جدید*) و پوپر از بیرون آن (در کتاب *جامعه‌ی باز و دشمنانش*) که سرنوشت آن را می‌فهمیدند و گمان می‌زدند و می‌دیدند که نظراً و عملاً چه عیوبی دارد و به کجا منتهی خواهد شد، مورد شدیدترین حمله‌ها واقع بودند و به ارتجاع و مادون آن متهم می‌شدند. کوستلر هم با همین ژرف‌اندیشان هم‌آوا بود و به همین دلیل، از ناحیه‌ی یکی از روشن‌فکران جناح چپ، عتاب‌های سخت شنید. این‌ها همه برای آن بود که آنان پیشاپیش فهمیده بودند که مارکسیسم یک فاشیسم بالقوه است (و بل‌که در روسیه و چند جای دیگر به فعلیت هم رسیده است) و به واقع چنین بود و هست و دل‌ربایی و جلالتی هم اگر هنوز برای کسانی دارد، برای آن است که رقیبش، یعنی کاپیتالیسم اروپا و آمریکا، آلودگی و پستی بسیار دارد. آن دشمن زشت‌رو، چهره‌ی این بت مختصر روغن و رونقی داده است.[‡] بگذریم از این که امروز قامت

* *Religion and the Rise of Skeptism*, Franklin Baumer (Harbinger 1960)

[†] نجف دریابندری در «نقد آگاه»

[‡] سنت چپ در پاره‌ای از حوزه‌های روشن‌فکری جامعه‌ی ما، هنوز هم راسخ است و دشمنی با کتاب *جامعه‌ی باز و دشمنانش*، نوشته‌ی کارل پوپر، فیلسوف بزرگ اتریشی - انگلیسی معاصر، یکی از نمایان‌ترین نمونه‌های رسوخ این سنت بود. فاشیسم و مارکسیسم، دو آماج بزرگ پوپر در آن کتاب هستند و بدیهی است که دل‌باختگان آن دو مشرب، نقد مردافکن و مستدل پوپر را برنتابند و در برابرش صف‌آرایی کنند. این کتاب، به همین دلیل در جامعه‌ی ما، هم از ناحیه‌ی مارکسیست‌ها هم از ناحیه‌ی فاشیست‌ها، مورد نقد قرار گرفت و کسانی انتقام استالین و کسان دیگر انتقام هیتلر را از پوپر ستاندند. خصوصاً نگاه ←

مارکسیسم چنان شکسته است و بخت از او چنان برگشته است که احزاب کمونیست در ایتالیا، آلمان شرقی، مجارستان، که قبلاً به این لقب مباحثات می‌کردند، امروز یکی پس از دیگری این نام را از خود برمی‌دارند و با آن وداع می‌کنند*.

مارکسیسم نزد روشن‌فکران ما، جای‌گزین مذهب شد که در عین گرفتن تعبد، به آنان آرمان و ایدئولوژی و درس مبارزه می‌داد. و علاوه بر آن، حس خودپسندی و خودبرتربینی‌شان را هم ارضاء می‌کرد که خود را در اثر تعلق به آن مشرب، مترقی و پیش‌رو، و مخالفان را مرتجع و منحط و پساftاده بیان‌گارد و با مشارکت در حرکت (وهمی) تاریخ، هم‌گام با پیش‌روان سوسیالیسم و کمونیسم، پیامبرانه برای محرومان و رنج‌بران جامعه پیام و شعار نان و کار بیاورند. و بدین سبب بود که کثیری از روشن‌فکر نامیده شدگان دوران اخیر، مجذوب و مفتون مارکسیسم شدند و آشکارا و نهان، از آن دم زدند و بدان تفاخر کردند.

سست‌عقیدگی و روشن‌فکری

روشن‌فکری، علی‌الغلب، در دیار ما، بر خلاف آنچه در اروپا گذشت، با بی‌دینی و سست‌عقیدگی آغاز شد و با بی‌بندوباری درآمیخت و اغلب به مارکسیسم منتهی گردید. میرزا آقا خان و احمد روحی و افضل‌الملک، بی‌دین بودند و فروغی سست‌عقیده‌ای عملی‌ظلم، و هدایت فرویدیستی بورژوازش، و دشتی هوسرانی فرومایه و بی‌اعتقاد، و از همه جلیل‌تر جلال بود که از پشت کردن به عقیده‌ی دینی شروع کرد و به سوسیالیسمی معتدل و ظلم‌ستیز و سنت‌گرا رسید و در آن ماند تا درگذشت و در این میان، چه بسیار که آمدند و چون مرغی بر کوهسار نشستند و برخاستند و نه بر آن کوه افزودند و نه از آن کوه کاستند. یا در حسرت فرج و گلو سخنی گفتند و یا مقلدانه از مارکسیسم دم زدند. بی‌سبب نبود که کثیری از این خلق انبوه، در برابر شیوه‌ها و حیل‌های ضد‌دینی نظام پیشین، عاشورا کشی‌هایش، روحانیت‌ستیزی‌هایش، و ترویج عریانی و ادبیات جنسی و... کوچک‌ترین انگشتی به اعتراض بلند نکردند و پس از انقلاب هم «صد هزاران گل شکفت و بانگ مرغی برنخاست». آنان که روزی «جیغ بنفش» می‌کشیدند، امروز صدا در گلو شکستند و آن‌همه خون را که به نشانه‌ی عشق و ارادت به اسلام و میهن بر خاک ریخت، دیدند و سکوت سیاه پیشه کردند.

چون حقیقت پیش او فرج و گلوست

کم بیان کن نزد او اسرار دوست

این‌ها همه بود. اما بدتر از همه‌ی این‌ها، نفاق‌پیشگان جبون و زبونی بودند که سر تا پا جامه‌ی الحاد بر تن کرده بودند، اما بر آن مشک اسلام مالیده بودند. در همه طعن می‌زدند، اما خود از همه مطعون‌تر بودند و اینک نیز در تظاهر و نفاق، از همه پیش‌تازترند. با این‌همه، در باطن روشن‌فکری، نطفه‌ی بی‌دینی نهفته نیست. آن که معرفت‌شناسانه به امور می‌نگرد، در عین دردمندی و آزرده‌گی از آن‌همه انحراف و تیرگی و آلودگی، باید در ورای آن ظاهر دل‌ناپسند، زخم‌هایی فکری و روحی را ببیند که چون مرهم مساعد نیافتند، به دمل‌های چرکین بدل شدند و عفونت‌پراکنی کردند. آنان که می‌گویند بادی از غرب وزید و روح الحاد را در

◀ کنید به حمله‌های هیستریک پیروان سید احمد فردید به پوپر، در نشریاتی چون روزنامه‌ی کیهان و کیهان‌فرهنگی و ماهنامه‌ی صبح و به‌خصوص نوشته‌های رضا داوری اردکانی در این باب، منسوب و مربوط بودن پاره‌ای از این افراد به حزب توده، به‌ترین توضیح را در باب محتوا و سبک کار آنان می‌دهد.

* این مطلب در اوان سقوط و انهدام نظام شوروی نوشته شده است (افزوده در طبع سوم).

مستعدان این دیار دمید، خود سخره‌ی دیو‌غربند که این‌همه بر او دشنام می‌فرستند. نه دوره‌ی تمدن و فلسفه و فرهنگ و تاریخ اسلامی ما به پایان رسیده*، و نه فکر و تمدن دوره‌بردارند، و نه می‌توان با چنان مدعای بی‌دلیل به تفسیر حوادث عظیم تاریخی دست زد. صرف این که بگوییم دوره‌ی روشن‌فکر شدن و اعراض از حق فرا رسید و لذا کسانی به آن رو کردند، هیچ‌چیز را روشن نمی‌کند و معلول و علت را یکی می‌کند. باید به دنبال تشنگی‌هایی گشت که کسانی را بی‌تابانه به دنبال آب می‌راند و گاهی هم به سراپی مفتونشان می‌کرد. روشن‌فکری ریشه‌ی فکری دارد، نه ریشه‌ای روانی. و معلول بازیگری‌های دیو تاریخ هم نیست که در عصری نمایشی بر پای کند و شخصیت‌هایی را به سخره گیرد و بازیچه‌ی خویش کند. تفسیر غرب‌زدگی در دیار ما - و اصلاً وضع این اصطلاح - تاکنون، در دام و دامان اندیشه‌ی هگلی صورت پذیرفته است. هگل، که معتقد بود روح مطلق در پی اهداف خویش است و شاهان و عالمان و هنرمندان و مدیران را، بی آن که خود دریابند، خادم نیات خویش می‌کند و به برآوردن آن‌ها وا می‌دارد، اینک هم او معلم کسانی است که می‌گویند «غرب» یکی از فرزندان «تاریخ» است و آن فرزند، به فرمان آن پدر، دیری است که سرزمین عقل و هنر مردم ما را نیز فتح کرده است. نزد اینان، غرب‌زدگی نه به معنی رواج فساد و بی‌بندوباری و سست‌عقیدگی و آراء و مشارب باطله است، بلکه به معنی این است که تاریخ غرب، تاریخ ما را زده است و صورت آن تاریخ بر ماده‌ی تاریخ ما خورده است و لذا، این آفت، نه از اول قابل پیش‌گیری بوده و نه اینک قابل علاج. پیش‌آمدی است در زمان و موجی است که از دریای تاریخ برخاسته و حال هم باید پیش‌آمد دیگری شود و موج دیگری برخیزد و ساحل آلوده را بشوید. تاریخ‌زدگی که از سوغات‌های روشن‌فکری غرب است، اینک دست‌مایه‌ی کسانی شده تا به روشن‌فکری دشنام و نفرین بفرستند. به نظر اینان، عموم علما و دردمندانی که در برابر هجوم اندیشه‌ها و رسوم ناصواب بیگانگان ایستادند، دست و پای عبث می‌زدند. چرا که مقتضای مشی تاریخ و روح عصر خود را نمی‌دانستند و نمی‌فهمیدند که فرمان قضا، جریان تاریخ را هیچ مقاومت و معارضتی نمی‌تواند بشکند. نان به نرخ روز خوردن و در جهت وزیدن باد حرکت کردن و به بی‌عملی فتوا دادن، از این به‌تر نمی‌شود.

و اما روشن‌فکر معذور

منافقان و هوس‌بازان و ناراستان را که کنار بگذاریم، باید کثیری از روشن‌فکران چپ‌گرا و راست‌گرا را به راستی معذور بدانیم. اینان گرچه در داوری امروزین ما کج‌رو و گمراه محسوب می‌شوند، مع‌الوصف معذرنند. چرا که برای به‌روزی جمع و تنویر فکر، در حد وسع خود، جهدی می‌کردند و رنجی می‌بردند و کجا چنین کوششی را با چنان هدف نیکویی ارج نمی‌نهند و ستایش نمی‌کنند؟ باری؛ نهضت روشن‌فکری در دیار ما، مدیون همین تلاش‌های کامیاب و ناکام است و امروزیان هم اگر از سر نقد در آن‌ها می‌نگرند، نه برای تقبیح و سرزنش، که برای تکمیل و پیرایش است. علم و فلسفه و تمدن و تفکر، همه مجموعه‌ای از کوشش‌های صائب و خاطی بشری هستند برای فهم و اصلاح و اداره و احیا و تنظیم، و در این میان اگر کسی بر خطا رو، آن خطا هم حق است، چرا که لازمه‌ی نقص بشری است. آنچه بخشودنی نیست،

* «به نظر بنده، این فرهنگ (فرهنگ اسلامی) در شعر سعدی و مولوی و حافظ و در فلسفه‌ی صدرالدین شیرازی و در آثار متصوفه‌ی بزرگی مثل عبدالرزاق کاشانی و علاءالدوله‌ی سمنانی به پایان خود می‌رسد... در تاریخ و ادب و هیأت و نجوم و علوم دینی، مثل فقه و اصول فقه و تفسیر و حدیث و دیگر علوم هم سیر مشابه را داشته است. اما این که اگر غرب نیامده بود سیر تاریخ ما تا ابد ادامه پیدا می‌کرد و طریق کمال می‌پیمود، درست نیست. غرب که آمد، تاریخ اسلامی ما پایان‌یافته بود.» (گفت‌و شنود با رضا داوری، قلمرو فرهنگ، از انتشارات دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی فرهنگی وزارت فرهنگ و هنر)

منافقی کردن و عناد با حق ورزیدن و لاف زدن و بزرگی فروختن و روشن‌فکر را متاع کسب شهرت و اشباع شهوت کردن است. و الاّ دردمندانه بر سر حق و صلاح و کمال چانه زدن و سوخته‌وار به این‌سو و آن‌سو دویدن و فزون از خویش باری کشیدن و از هر دری برای دردی التماس دارویی کردن، چه جای آشفتن و سرکوفتن دارد؟

چه روشن‌فکرانی که ناسازگاری تبعد و روشن‌فکری را بهانه می‌کنند و قامت هیچ دین‌داری را برازنده‌ی جامعه‌ی روشن‌فکری نمی‌دانند، و چه دین‌دارانی که روشن‌فکری را عین بی‌دینی و خداستیزی می‌شمارند و همه‌ی روشن‌فکران را به خیانت و ویران‌گری و حق‌گریزی و لاابالی‌گری و اباحه و افساد متهم می‌دارند، هر دو از بیان حق قاصرند. فکر، طالب روشنائی است؛ خواه فکر دینی و خواه فکر غیردینی. شخص عامی، هم دینش عامیانه است و هم بی‌دینی‌اش. و شخص عالم روشن، هم دین‌داری‌اش عالمانه است و هم بی‌دینی‌اش. یعنی اگر دین می‌ورزد، می‌فهمد چرا و اگر بی‌دین است، آن را هم می‌فهمد چرا. لاابالی‌گری فکری و هرهری‌مسلکی و بی‌تعهدی و بهیمیت و مقلدصفتی، به‌هیچ‌رو با گوهر تفکر سازگار نیست. با روشن‌فکری ستیزیدن، روا نیست. باید آن را ستود. آن بی‌فکری و بی‌دردی است که نکوهیدنی است. عیب پاره‌ای از مسما به روشن‌فکران، این نبود که فکری روشن داشتند (این عیب نیست، حسن است). بل که عیب از آن مدعیانی بود که از بن فکر و دردی نداشتند تا نوبت به روشنی و خاموشی‌اش برسد. کاش شعار دوره‌ی روشن‌گری، شعار اینان هم بود که: «جرأت دانستن داشته باش».*

این مدعیان، هم از مردم خود بریده بودند و هم از فرهنگشان. نه اسلام را می‌شناختند که با فرهنگ این قوم اتحاد هزار ساله یافته بود و نه زبان و درد مردم را می‌دانستند تا بتوانند با آنان هم‌زبانی و هم‌دردی کنند. در خانه با فرزندان‌شان به فرنگی سخن می‌گفتند و محافل خصوصی‌شان تعیین‌کننده‌ی صورت و مضمون آثارشان بود. چنان در چنبره‌ی ستایش‌ها و نکوهش‌هایی که در این محافل رد و بدل می‌شد گرفتار آمده بودند و چنان در بیماری‌های فکری و روحی و تنگ‌چشمی‌ها و زودرنجی‌ها و تن‌آسانی و ستایش‌پسندی و پرتوقعی و تنگ‌مایگی و زن‌بارگی و خودبینی و... غوطه می‌خوردند که مجال پرداختن به غیر را نداشتند و چنین کسانی که چنین در بند نفَسند، کجا می‌توانند در بند خلق باشند؟ مارکس و فروید، اگر خاصیتی و هنری برای ما داشتند، همین بود که روشن‌فکران ما را از اسلام بریدند. یکی در دین ارتجاع طبقاتی دید و دیگری انحراف شهوانی. اما و هزار اما، هر که در این دیار از اسلام ببرد، از خلق بریده خواهد شد، بل که خلق از او خواهد برید. و شگفتا که پاره‌ای از روشن‌فکران دیار ما این حقیقت روشن را ندیدند و در این ظلمت ادبار خلق، شب‌کورانماندند و درماندند.

شریعتی، نادره روشن‌فکری بود که هم با فرهنگ اسلامی این قوم آشنا بود و از آن بالاتر بدان عشق می‌ورزید، و هم زبان و درد این مردم را می‌دانست و با آنان هم‌دلانه و خادمانه سخن می‌گفت و هم علاج درد جامعه را در احیای دیانت مردم می‌دانست. وی دانش خود را دست‌مایه‌ی تفاخر و تجمل نکرد و در محافل آن‌چنانی روشن‌فکران درنیامد و به طعن و تقبیح‌شان وقتی نهاد و از آنان التماس تأیید و تحسین نکرد و الگویی از روشن‌فکری و تعهد و دردمندی و دانش‌مندی و هنرمندی دلیری ارائه داد که برای مدت‌ها،

* کانت در مقاله‌ی نیکوی خود، «روشن‌گری چیست»، می‌گوید این شعار، شعار اصلی دوران روشن‌گری است: Sapere aude. نگاه کنید به کتاب *فلسفه‌ی روشن‌گری*، نوشته‌ی ارنست کاسپر، که قبلاً از آن یاد کردیم. و نیز اکنون نگاه کنید به مقاله‌ی «مبانی تئوریک لیبرالیسم» در همین کتاب.

بر تارک روشن‌فکری این دیار خواهد درخشید و به دردمندان، درس استغنا و سرافرازی و خدمت‌گزاری خواهد آموخت.*

بلی؛ شریعتی، چنان‌که خواهیم آورد، یک روشن‌فکر دینی بود. هم با مردم بود و هم پای‌بند به دین آنان و هم آشنا با فرهنگشان و شک نیست که مشخص‌ترین نشانه‌ی یک روشن‌فکر دینی، داشتن اعتقاد یقینی و تحلیلی است که تکیه بر اندیشه و راه‌حل‌های دینی، امری است کارساز و ضروری و اجتناب‌ناپذیر و بنا کردن یک جامعه‌ی دینی، رسالت اصلی اوست.

و اما مشکل کجا بود؟

اما مسأله این است که چرا عده‌ای این‌گونه فکر نکردند. آیا به دلیل این بود که همه‌ی آن‌ها مسخر دیو تاریخ و سیلی‌خورده‌ی غرب بودند و می‌خواستند پا بر فطرت خود بنهند، از قیود دین و منطق رها شوند و به هوس‌های خود امکان جولان دهند؟ یا نه؟ آنچه در آن روزگار به نام دین مطرح بود، چنان نبود که این متفکران را اشباع کند و دستشان را بگیرد و گره‌های فکری‌شان را بگشاید و مکتب دینی را به صورت یک مکتب نیرومند و گره‌گشا در پیش چشمانشان قرار دهد. آنچه من بر آن باورم و معتقدم هر چه تاریخ یکصدساله‌ی اخیر خود را بیش‌تر مرور کنیم، به آن ایمان بیش‌تری خواهیم آورد و عبرت بیش‌تر خواهیم گرفت، همین است که - صرف‌نظر از کاستی‌های بشری و صرف‌نظر از شیطان‌زدگی و گناه‌کاری و اوامر نفس اماره به سوء، که در همه‌ی اعصار و امصار در اطوار انسان هست و نمی‌توان آن‌ها را هیچ‌گاه به طور کامل غایب و سرکوفته دانست - معرفت دینی در قرن اخیر، به‌هیچ‌وجه توانا نبود و قدرت قامت برافراشتن در مقابل مکاتبی که تزیین‌شده و آراسته، یکی پس از دیگری از مغرب‌زمین می‌رسید، نداشت. جنگ، جنگ ناتوان و توانا بود و انصاف باید داد که کسانی در چنین توفانی، حیرت‌زده بمانند و یا مغلوب شوند. از یک طرف اندیشه‌هایی دل‌ریا و قوی از دنیا‌های دیگر ذهن و دلشان را مفتون کند و از طرف دیگر، محبوب خانگی‌شان به بیماری‌های لاعلاج - حداقل در ظاهر - مبتلا باشد. در این صورت، از اهل تفکر چه می‌توان انتظار داشت؟ یا بر وجدان علمی خود بگذارند و قوت حریف و ضعف خود را نادیده بگیرند؟ آنچه در جامعه‌ی ما رخ داده، کمابیش چنین چیزی بود. حتی دل‌بستگان دیروزین مکاتب بیگانه هم امروز همین احساس را دارند. آن‌ها هم امروز می‌گویند با اسلام توانا‌تر و محتشم‌تری روبه‌رو هستند. پس از خوردن ضربه‌ها و پیدایش رقبا بود که عده‌ای از متفکران اسلامی به فکر افتادند تا معرفت دینی را قوت ببخشند و آن را لایق عرضه کنند تا او هم به سهم خود، اگر نه بیش‌تر از دیگران، حداقل به اندازه‌ی آن‌ها دل‌ریایی کند. اکنون آنچه در اواخر قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم هجری شمسی در دیار ما مطرح بود و دفاعی که از

* «روشن‌فکر یعنی انسان آگاهی که قبل از هر چیز، جامعه و زمان مردم خویش را خوب می‌شناسد. چنان‌که گفتیم، روشن‌فکران ادامه‌دهنده‌ی کاری هستند که پیامبران در تاریخ بر عهده داشته‌اند و این سخن قرآن که: «و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه...»، به این معنی است که آن که بیداری و هدایت مردم خویش را تعهد کرده است، باید با زبان آنان سخن بگوید... پیغمبران مثل روشن‌فکران ما نبودند که دور هم بنشینند و حرف‌های خیلی فلسفی علمی با هم رد و بدل کنند و جرأت نداشته باشند از کافه‌ی هتل پالاس، قدمی به بازار و میان کارگران کوره‌پزخانه و مسجد و ده محمدآباد بگذارند و ببینند این مردم و توده‌ی رنج‌بر و ملتی که آن‌همه غیایا به آن‌ها ارادت می‌ورزند و وکالتاً برایشان تکلیف تعیین می‌کنند، چه قیافه‌هایی دارند...» (دکتر شریعتی، م ۴، ص ۳۱۱)

بیافزاییم که روشن‌فکری مرحوم شریعتی، از نوع روشن‌فکری‌های ایدئولوژیک با محوریت عقل عملی و مصلحت‌اندیش بود، نه روشن‌فکری با محوریت عقل نظری و معرفت‌اندیش. شرح این مقوله را به خواست خدا، در «اصناف دین‌داری» خواهم آورد (افزوده‌ی طبع سوم).

پاره‌ای مسائل می‌شد، یارای برابری با اندیشه‌های بیگانه را نداشت. فقه ما مدت‌ها بود که در رکود کامل به سر می‌برد. علم تفسیر و علم اخلاق و علم تاریخ، در میان ما مرده بود. (نمی‌گویم به پایان دوره‌ی تاریخی خود رسیده بود و قابل احیا و تکمیل نبود. نمی‌گویم فرهنگ ما از فرهنگ غرب چنان سیلی خورده بود که هرگز توان بازایستادن نداشت.) و فقر و بی‌سوادی و جهل و جوع و جور بیداد می‌کرد و نغمه‌ای در باب عدالت و آزادی و نظم و قانون و رفاه و بهداشت و تولید و... از گلوئی حامیان دین برنمی‌خاست. جز چند ادب خشک، از آن چیزی باقی نمانده بود. نه سیاست، نه اقتصاد، و نه حکومت اسلامی، هیچ‌کدام تدوین و تبیین نشده بود. فلسفه‌ی ما هم به خفتگی و خموشی افتاده بود و حکیم سبزواری، بزرگ‌ترین شارح این فلسفه در قرن سیزدهم هجری، طبیعیات گذشتگان را به همان نحو سابق تدریس می‌کرد و به نظم می‌کشید.

عالمان دینی، به زبان اهل روزگار سخن نمی‌گفتند و فرهنگ آنان را کمتر می‌شناختند و این ناهم‌زبانی و غفلت از تدوین و بازسازی شریعت، چه نامرادی‌ها و چه دشمن‌کامی‌ها که به بار نیاورد. شما ببینید در طول این چند دهه‌ای که از مشروطیت گذشته است، ما چه قدر از اندیشه‌های صدر مشروطیت را جذب کرده‌ایم و در میان خود آورده‌ایم و چهره‌ی اسلامی به آن داده‌ایم، چنان‌که امروز کاملاً مقبول افتاده است؛ همان اندیشه‌هایی که به شدت مورد انکار بودند و کسی باور نمی‌کرد که زمانی بشود آن‌ها را با فکر و حیات دینی آشتی داد. پس روشن‌فکران را به لحاظ معرفتی باید یک آینه‌ی عبرت دانست؛ نه صندوق لعنت. شک نیست که باز هم اگر مکاتب نوینی به وجود آیند و به این دیار پا گذارند، ما هیچ چاره‌ای نداریم جز این که خود را با آن‌ها آشنا کنیم و معرفت دینی خود را چنان بارور و بازساخته و توانا بسازیم که یارای هم‌آوردی با آن‌ها را داشته باشد. و الا آن‌چه بر سر فرهنگ ما آمد (و اگر آن را بلا می‌شمارید، این بلا) دوباره خواهد آمد و هیچ مصونیتی هم در کار نیست. تاریخ، هیچ نسل و دوره‌ای را بیمه نکرده است که خود در برابر بلاها ایمن بمانند و کسان دیگری فدایی آنان شوند. همه به طور یکسان در برابر این هجوم‌ها قرار می‌گیریم. اگر نیرومند باشیم، می‌مانیم، وگرنه زمین می‌خوریم. مبدا موجودات موهومی چون تاریخ را مقصر بشماریم و بگوئیم تاریخ ما، ماده‌ی صورت تاریخ غربی شد و در عزای تاریخ خودمان ماده‌ی تاریخ بسازیم! و مفهومی به نام غرب‌زدگی را - که خود، فرزند مشروع و مستقیم تاریخ‌پرستی برخی فیلسوفان فاشیست‌مآب غربی است - مسؤول همه‌چیز بدانیم و چون کلیدی آن را برای باز کردن همه‌ی قفل‌ها به کار ببریم.

تلفیق عشق و عقل

حجم عظیمی از اخلاص که امروز در جامعه‌ی ما جاری است، کمتر در تاریخ دیده شده است. پدران و مادران و جوانان و حتی نوجوانان این دیار، آن قدر نمونه‌های درخشان ایثار آفریده‌اند که ستارگان آسمان را مبهوت خود کرده‌اند. اما آن‌چه از آن کم داریم و بیش از هر چیزی امروز فقر آن را احساس می‌کنیم و با تمام نیرو برای تأمین آن باید بکوشیم، عبارت است از اندیشیدن و تدبیر ورزیدن و عجين کردن عشق با عقل. یچ تمدنی بر عشق تنها بنا نشده است و هیچ جامعه‌ای با عاطفه‌ی محض نمی‌تواند به بقا و حیات خود ادامه دهد. چراغ عاطفه بی‌روغن عقل خاموش می‌شود. اگر در کنار این اخلاص‌ها و ایثارها، روشن‌گری‌های فکری و عقلانی نباشد، بسا که از این‌همه طرفی نبندیم. عطشی که دانش‌پژوهان ما برای دریافت

اندیشه‌های تازه، و نو فهمیدن اندیشه‌های کهن نشان می‌دهند، عطش میمونی است. دعا کنیم که خداوند این عطش را فزونی دهد و این آتش را شعله‌ورتر کند.

این مقابل دعوتی است به عبرت آموختن و درس گرفتن و برداشتن گام‌های جدید. و تأکیدی است بر این مطلب که بر عاطفه و ایمان محض، هیچ تمدنی نمی‌توان بنا کرد. ما نه تنها به ایمان مؤمنان نیازمند هستیم، بل که بیش از آن به افکار متفکران محتاجیم.

در جامعه‌ی سنتی گذشته‌ی ما، ایمان‌های قوی وجود داشت و مراسم مذهبی به مراتب پرشورتر از آنچه امروز برگزار می‌شود، اجرا می‌شد. این حال سالیان دراز در این سرزمین جریان داشت. اما دیدیم که آن عواطف، در عین نیرومندی، به تنهایی در برابر سیل مهاجم افکار بیگانه مقاومت نکرد. عاطفه مانعی است در برابر عاطفه. اما آنچه با فکر مقابله می‌کند، فکر است. عاطفه اگر در برابر فکر بایستد، جز تعصب نابه‌جا ثمره‌ی نخواهد آورد. آنچه به نام تعصب مذموم می‌شناسیم و طرد می‌کنیم، عبارت است از عاطفه‌ای که در برابر فکر می‌ایستد.

سخن بر سر این نیست که آتش عاطفه را در خود خاموش کنیم. سخن این است که این روغن برای روشن کردن چراغ عقل کافی نیست. آن چراغ روشنایی خود را از جایی دیگر می‌گیرد. مرکب عاطفه اگر چراغ عقل به دستش و ترمز عقل بر پایش نباشد، چون سیل، جز ویرانی به بار نخواهد آورد. پیامبران، به تعبیر امیرالمؤمنین، آمدند که:

لیثیروا لهم دفائن العقول و لیحتجوا علیم بالتلیغ... (نهج البلاغه، خطبه‌ی اول)

آنان مردم را به خفتن و خاموش کردن چراغ عقل نخواندند. بل که به شوراندن دفائن و خزائن عقول دعوت کردند. پیامبران پیام‌آور تخدیر نبودند. بل که محرک تفکر و تأمل بودند. چون و چرا و انتقاد کردن و طالب فهم نو و درک تازه شدن، عین روح دیانت است. از راه‌زنانی که تفکر را در برابر تعهد می‌نهند، حذر کنید. عبرت آموختن و فکر کردن و مشکلات را به سرپنجه‌ی تعقل و تدبیر گشودن و از عشق کار عقل را نخواستن و برای فکر نکردن بهانه نتراشیدن، وظیفه‌ی واجب و دینی امروزین ماست.

تبیین مشخصات روشن‌فکران دین‌دار

از مقدمات گذشتیم و حال نوبت بحث درباره‌ی روشن‌فکران دینی و رسالت و ارکان شخصیت آنان است. کسانی چون سید جمال‌الدین اسدآبادی، آیت‌الله طالقانی، دکتر شریعتی، آیت‌الله مطهری، مهندس مهدی بازرگان، اقبال لاهوری، محمد عبده، و شهید آیت‌الله محمدباقر صدر، از روشن‌فکران مذهبی و مقبول جامعه‌ی ما هستند و شاید چهره‌ی بسیار مشخص روشن‌فکری دینی در گذشته را بتوانیم در وجود شمس‌الدین محمد حافظ مصور ببینیم. در دیوان وی، رگه‌های بسیاری از روشن‌فکری دینی هست که او را حقا، شایسته‌ی این وصف می‌سازد.*

* احوال روحی و اطوار فکری حافظ را در کتاب قریب‌الانتشار «در حضور حضرت حافظ»، به همین قلم بیابید (افزوده‌ی طبع سوم).

یکم: عشق به فکر و هنر

اولین وصف گوهری این روشن‌فکران این است که عاشق علم و فکر و هنرند. فکر برای آنان موضوعیت دارد و از میان نعمت‌های این عالم، فکر کردن را انتخاب کرده‌اند. در گلستان اندیشه‌ها می‌گردند و از این گردش‌ها لذت می‌برند و گره‌گشایی‌های فکری و معرفتی، پیشه‌ی اصلی آنان است و اگر سایر امور انسانی را هم تحلیل می‌کنند، باز هم از همین دریچه‌ی معرفت‌شناسی است و لذا، اغلب با کتاب و درس و بحث و شاگرد سر و کار دارند و عمر خود را در این اشتغالات صرف می‌کنند. ریشه‌یابی تئوریک مشکلات، هنر اصلی اینان است و لذا، کسانی که از منظر تئوریک در جامعه نمی‌نگرند و از علل و اسباب دیگر جست‌وجو می‌کنند، در عین عامل و مؤثر بودن، روشن‌فکر خوانده نمی‌شوند.

در جامعه‌ی ما مبارزان کم نبوده‌اند. ولی هر مبارزی را نمی‌توان روشن‌فکر دانست. مبارزه و اعتراض نیکوست و شخص مبارز و معترض علیه باطل، بسیار مقدس و محترم است. ولی این مجوز در هم ریختن مقوله‌ها و سرایت دادن حکم یکی به دیگری نیست. عمده این است که شخص با فکر زندگی کند و از فکر لذت ببرد و به مسائلی و معضلاتی که ریشه‌ی فکری دارند، طبعاً و نه قسراً و جبراً، رو آورد. فی‌المثل مرحوم مطهری بسیار مفتون گره‌گشایی‌های فلسفی بود و تفاوتی را که فیلسوفان بین قضایای حقیقه و قضایای خارجی گذاشته‌اند، از مهم‌ترین و ظریف‌ترین نکته‌هایی می‌دانست که فکر بشر به آن دست یافته است. این نشان می‌دهد که این فرد، از کارهای فکری لذت می‌برد و مفتون آن بود. فرق میان قضایای خارجی و حقیقه و مسائل منطقی و فلسفی دیگری از این قبیل را اگر در آن روزگار برای مبارزان می‌گفتند، تحقیرکنان می‌گفتند: شخص اگر بخواهد در این ذهنیات بماند و مفتون این‌گونه گره‌گشایی‌های تئوریک بشود، دیگر به هیچ کار و مبارزه‌ای نمی‌رسد. بلی؛ کل مبشرٌ لما خلق له - خدا هر کسی را برای کاری آفریده است. مطهری، بی هیچ تکلف، چنان بود و در آن چنان بودن هم عیبی نمی‌دید. مرحوم دکتر شریعتی همین‌طور بود. خودش می‌گفت: گاهی من با یک تعبیر، یک ماه زندگی می‌کنم. من گمان می‌کنم دکتر شریعتی با تعبیر «زر و زور و تزویر»، شاید ماه‌ها زندگی کرده باشد؛ از بس از آن لذت می‌برد و احساس می‌کرد درباهایی از معنا را در سبوی کوچک و تنگ آن الفاظ ریخته و با ادا کردن آن‌ها می‌تواند به زیباترین و دل‌نشین‌ترین وجهی، مراد خود را در دل دیگران بنشانند. شک نمی‌توان کرد که روشن‌فکران دیگر هم کم و بیش چنین عشق‌هایی داشته‌اند و مجذوب زیبایی‌های علم و فکر و هنر بوده‌اند. وصف متفکر بودن، وصفی است که روشن‌فکران دینی با دیگر روشن‌فکران در آن سهیمند.

دوم: هجرت فکری

صفت دوم این روشن‌فکران، مهاجر بودن آنان است. یعنی فراتر رفتن از حوزه‌های تخصصی و محدودکننده و سر کشیدن به وادی‌های دیگر و نه‌راسیدن از رویارویی با افق‌های جدید. مطهری، مطهری نشد مگر وقتی که عرصه‌ی نگاه خود را گسترده‌تر کرد و شبکه‌ی روابط خود را پیچیده‌تر ساخت و بر دیده‌ها و شنیده‌های خود افزود و از یک نوع جهان به جهانی از نوع دیگر پا نهاد. او از حوزه به دانشگاه آمد و در انجمن اسلامی پزشکان و مهندسان پا نهاد و به حسینی‌ی ارشاد وارد شد و با دانشجویان حشر و نشر پیدا کرد و با فرقه‌های منحرف و الحادی و التقاطی، تقابل و تعارض یافت و با توده‌ای‌ها و مجاهدین خلق و گروه فرقان و حتی خود شریعتی درافتاد. و همین بود آنچه وی را از عالم دینی، بدل به روشن‌فکر دینی کرد. ما عالم دینی زیاد داشته و داریم که در جای خود نقشی دارند و تأثیری و حرمتی. ولی روشن‌فکر

دینی چیز دیگری است و به همین سبب، جامعه‌ی ما بهره‌ای که امروز از امثال مطهری می‌برد، بسی بیشتر از دیگران است. دکتر شریعتی و مهندس بازرگان هم همین‌طور بودند، با این تفاوت که این بزرگان آشنایی‌شان با جهان بیرون دین بیشتر بود و از آن‌جا به عرصه‌ی دین پا نهاده بودند. در حالی که امثال مرحوم مطهری، از عرصه‌ی دین به آن عرصه‌های بیگانه پا نهادند. علی‌ای‌حال، بیرون آمدن از حوزه‌های سنتی و مشخص و محدود، و پا را از گلیم تخصص درازتر کردن و به جاهای دیگر مشتاقانه سر زدن، وصف مشترک تمام آنان است.

این مهاجرت، دو گونه صورت می‌گیرد: یکی مهاجرت در عرض، و دیگری در طول. آنچه به حقیقت مقوم روشن‌فکری است، مهاجرت در طول، یعنی رفتن از معرفت درجه‌ی اول به معرفت درجه‌ی دوم است. و به تعبیر دیگر، بیرون یا بالاتر از منزل پیشین ایستادن و در آن نظر کردن.*

تأکید من در این سخنرانی، بیشتر بر مهاجرت عرضی است. یعنی چیزهای بیشتر دانستن و به اندوخته‌های خود در یک حوزه خرسند نبودن و دروازه‌ی عوالم دیگر را بر روی خود گشودن. همان که در دوران قبل از رنسانس واقع شد و اروپا را تکان داد و روشن‌فکری و روشن‌گری آفرید. توین‌بی هم - که شریعتی از او بسیار متأثر است - که بر مهاجرت و تمدن‌آفرینی آن تأکید بسیار می‌کند، مهاجرت عرضی را منظور دارد؛ نه مهاجرت طولی راسیونالیسم

سوم: درد دین داشتن

وصف سوم اینان، این است که درد دین دارند؛ چیزی که روشن‌فکران غیرمذهبی ندارند. درد دین داشتن، معنایش این است که اولاً تعلق خاطر و التزام به دین دارند، ثانیاً دین را در جامعه و در عصر حاضر، کارساز می‌دانند. یعنی معتقدند که دین، امروز هم می‌تواند حلال مشکلات اصلی و عمیق بشریت باشد، هنوز هم می‌توان از آن دفاع عقلانی کرد و بدان محتاج و مشتاق بود و یک امر آنتیک موزه‌پسند نیست که متعلق به تاریخ باشد و بس.

اما و هزار اما، این باور را دو گونه می‌توان داشت: یکی اجمالی و دیگر تفصیلی. و این‌جاست که یکی از علامات مهم روشن‌فکر دینی آشکار می‌شود. هر شخص دین‌داری، از آن جهت که دین‌دار است، باید معتقد باشد که دین او حلال مشکلات ویژه و آموزگار اندیشه‌های درست و خاص است و یک متاع بیهوده و تزئینی نیست. انکار این امر، آدمی را از حوزه‌ی دین و اسلام بیرون می‌برد. همه‌ی مسلمین دینشان را - در محدوده‌ی رسالت دینی - مؤثر و کارگشا می‌دانند و معتقدند که آمده است تا به‌ترین جواب را به مسائل ویژه‌ای - نسبت به سایر مکاتب بشری - بدهد. ولی این باور اجمالی که جزو اعتقادات هر شخص عامی است، برای یک روشن‌فکر مطلقاً کافی نیست. او باید به این امر، باوری تفصیلی و تحلیلی داشته باشد. باور تفصیلی، یعنی هم مشکلات فکری و معیشتی بشر امروز و مسائل نوینی را که در فلسفه و علم برای انسان و نسبت به دین مطرح است بداند، و هم راه‌حل‌ها و جواب‌های را که دین بدان مشکلات و مسائل می‌دهد بداند و بشناسد و دست‌کم به این اعتماد و ایمان - تحقیقی، نه تقلیدی - رسیده باشد که اگر هم در جایی تاکنون پاسخی یافت نشده، حتماً یافت‌شدنی است و علاوه بر این‌ها، به خوبی بداند که

* بحث مبسوط در این باره را در مقاله‌ی دیگر این مجموعه خواهید یافت، تحت عنوان «رازدانی و روشن‌فکری».

چه چیز را از دین باید بخواهد. اگر کسی در سایه‌ی مهاجرت‌های عرضی و طولی، و فراتر رفتن از تقلید و دررسیدن به تحقیق، به این ایمان تفصیلی رسیده باشد، به مهم‌ترین عناصر روشن‌فکری دینی رسیده است. این باور تفصیلی، همان است که آدمی را دین‌دار عصر می‌کند. چرا که دین‌داری در عصرهای مختلف یکسان نیست و صورت تدین در هر عصری، مضمونی پیدا می‌کند. شما برای این که امروزه به قوت و گره‌گشایی و برتری اسلام ایمان بیاورید، آن هم ایمان تفصیلی، لازم است که مکاتب دیگر را به قدر مقدور بشناسید، مدعای آن‌ها را بدانید، از مبانی‌شان به نحو متقن آگاه باشید، معارف اسلامی را هم آموخته باشید، و میان آن‌ها دآوری کنید و حق خود را با سایر حق‌ها متلائم و متوازن سازید. این دین‌داری عصری است. ما اگر در قرن پنجم هجری بودیم و به اسلام ایمان داشتیم و به برتری آن نسبت به سایر مکاتب اعتقاد می‌ورزیدیم، لاجرم برای آن اعتقاد و ایمان ادله‌ای داشتیم و با تکیه بر حق‌های بیرون دین، معتقدات خود را اثبات می‌کردیم. اما آن ادله امروز به درد ما نمی‌خورد. چرا که بشر فارغ از دین، راه‌های نو اندیشیده و تفسیرهای دیگر از جهان و انسان آورده و کمال و سعادت آدمی را به نحو دیگری تصویر کرده و نیازهای تازه‌ای برای انسان کشف کرده و از آن‌جا که انسان تازه‌ای را شناسانده، مکتب‌های تازه‌ای را هم در خور او دانسته است. مگر دین برای انسان نیست؟ و مگر نباید با واقعیت انسان و جهان - که مکشوف علم و فلسفه و عرفان می‌افتد - سازگار باشد؟ اگر درک کهن از دین با درک کهن از جهان و انسان و نیازهای او هم سازگار است، باید نشان داد که درک نوین از دین با درک نوین از جهان و انسان و نیازهای او هم سازگار است و این است دین‌داری جدید که دیده‌ها و دلایل جدید می‌طلبد. به همین سبب، در جغرافیای معرفت این عصر، باید معرفت دینی خود را نشانند و تعریف و تحلیل کرد و این جز با زیستن در این جغرافیا میسر نمی‌شود و چون درک‌ها و فهم‌ها همه با هم مرتبطند و در هم منعکس می‌شوند، درک و فهم دینی از بقیه‌ی درک‌ها هم اثر خواهد پذیرفت و به‌ترین حجت این امر، نظر در آرای روشن‌فکران دینی است و همین است سرّ آن که آنان را بی‌خردانه متهم به التقاط می‌کنند؛ از مطهری گرفته تا شریعتی. تقصیر این بزرگان فقط این است که پس از دیدن دنیا‌های دیگر، دیگر نمی‌توانستند دین را آن‌گونه ببینند که دنیاندیدگان* می‌بینند. ما کسی را روشن‌فکر دینی نمی‌گوییم، مگر این که دین‌دار عصر خود باشد و این چه امر مشکل و چه کار ظریفی است و روشن است که از عهده‌ی هر کسی بر نمی‌آید و همین نکته، توضیح می‌دهد که چرا کسانی که به عنوان روشن‌فکر دینی شناخته شده‌اند، همه کسانی بوده‌اند که به اندیشه‌های دیگران، به قدر طاقت و قوت، وقوف داشته‌اند، یعنی اهل هجرت بوده‌اند و در اثر این هجرت مجبور شده‌اند که تحولی در بینش و اندیشه‌ی دینی خود به وجود آورند. چهره‌ای چون مطهری را در نظر آورید که درباره‌ی بیمه و سفته سخن گفته و درس داده است. می‌دانیم که مرحوم مطهری نه مرجع بود و نه کسی از ایشان در این زمینه‌ها فتوا خواسته بود. کار هیچ مؤمنی هم در سفته و برات و چک و بیمه و... لنگ نمانده بود. این مسائل پاسخ سنتی فقهی داشت و آن‌ها که در این امور فتوا می‌خواستند، معطل و سرگردان نبودند و خودشان می‌دانستند به کجا بروند و از چه کسی مسائل شرعی خود را بپرسند. خود مطهری هم در مقام عمل، فتوای مفتی خود را می‌پرسید. او برای افتاء تحقیق نمی‌کرد. بلکه مسأله این بود که وی نمی‌توانست به بحث‌ها و گفته‌های دیگران آرام بگیرد. باید خود دوباره این مسائل را حل‌اجی و

* مرحوم مطهری در مقاله‌ی «رهبری نسل جوان»، همین گونه از تکامل فهم دینی خبر می‌دهد: «در روش‌های فلسفی چه کسی از همه به‌تر فهمیده است معنی کلمات استاد را؟ آن کس که از همه قدیمی‌تر است. اما در مکتب انبیاء و اولیاء چه کسی از همه به‌تر فهمیده معنی و مقصود را؟ آن کس که در آینده می‌آید و علم و فهم بیش‌تری دارد. این، خود معجزه‌ی نبوت است.» (ده گفتار، انتشارات حکمت، ص ۱۷۵)

بررسی کند و آن را در منظومه‌ای که خود ساخته است بگنجانند تا دلش آرام بگیرد و صرفاً به یک دسته مبانی اجمالی اکتفا نکند. دین، خانه‌ی روشن‌فکر دینی است که وی خود آن را بنا می‌کند، نه این که خانه‌ی ساخته شده را بخرد. خانه‌ی ساخته خریدن، تقلید است، نه تحقیق. او تا هر یک از آجرهایش را به نوبه‌ی خود نشناسد و واریسی نکند و در جای مناسب نگذارد، نه خانه‌کامل است و نه دل‌آرام. به همین سبب هم روشن‌فکر، پویاست، اهل دوندگی است. چون همیشه در کار بنا و تعمیر خانه‌ی خویش است؛ به عکس، مقلد که خانه‌ای را می‌خرد و آسوده‌دل تا آخر عمر در آن زندگی می‌کند.

بی‌دغدغه بودن و بین‌المللی‌دردی با روشن‌فکری نمی‌سازد. ایمان اجمالی به کامل و سالم بودن خانه، برای روشن‌فکر کافی نیست. وی باید هماهنگی اجزای آن را به روشنی و تفصیل بداند. از این رو است که برای یک روشن‌فکر دینی، اندیشه‌های اصولی دین، مثل عدالت و... حاکم بر احکام است، نه تابع احکام. او نمی‌گوید کاری به مستضعفین نداشته باشید، به احکام عمل کنید، نتیجه‌اش هر چه شد خوب است. او می‌گوید: در غم مستضعفین بودن، یک عنوان زینتی نیست. باید در فهم و استنباط احکام و در عمل خارجی، اثر خود را نشان دهد. برای او، منظومه‌ی ارزش‌های دینی نمی‌تواند منظومه‌ای مجمل و مبهم و فراخ و بوقلمونی باشد که با هر چیزی بسازد. برای او عدل، اسلامی نیست. بل که اسلام عادلانه است. و مسلمین هم به اسلام عادلانه ایمان دارند، نه به اسلام با هر شکلی و هر صورتی. و اگر تحقق آن ارزش‌های بنیادین به چشم دیده نشود، نمی‌توان عقول را به بحث و بیان اقناع کرد.

چهارم: درد توانایی و خلوص داشتن

حال اگر ما معتقدیم که ایمان عصری وجود دارد، یعنی فهم دینی و معرفت دینی هر دوره‌ای با فهم و معرفت دینی دوره‌ی دیگر فرق دارد و این توطئه و برنامه‌ریزی هیچ‌کس هم نیست، بل که مقتضای تحول معرفت بشر در جمیع شؤون است، و نیز اگر قبول کنیم که معرفت دینی برای این که قامت نیرومندی داشته باشد و بتواند نشان دهد که چیزی است قابل اعتنا و دل‌پذیر و دل‌ریا و گره‌گشا، باید در تکامل مستمر باشد، در آن صورت، وظیفه یا وصف چهارم روشن‌فکران دینی را هم کشف خواهیم کرد و آن جمع میان خلوص و توانایی است.

هر متفکر دینی علاقه‌مند است که اندیشه‌ی دینی ناب باشد؛ یعنی پیراسته از اندیشه‌های غیردینی. و نیز علاقه‌مند است که اندیشه‌ی دینی توانا باشد؛ یعنی پاسخ‌گوی مسائل و حل‌کننده‌ی مشکلات، و نه گریزان از رویارویی با مسائل. ولی این توانایی و خلوص، در میان سایر آراء باید تعریف شود و نه در انقطاع از آنها. وقتی هیچ رقیبی در میان نباشد، همه پهلوانند و وقتی هیچ بیگانه‌ای دیده نشود، همه خالصند. خالص یعنی خالص از بیگانه، و توانا یعنی پیروز بر دشمن. و اگر این دو نباشند، دیگر چه خلوصی و چه توانایی؟ خلوص و توانایی اندیشه‌ی مذهبی را نمی‌شود تعریف و اثبات کرد، مگر در میان سایر اندیشه‌ها. ما اگر آن‌قدر زمینه را تاریک کنیم که کمترین شعاعی را آفتاب بیندارند، این روشنایی فقط برای عالم خیال خوب است، نه برای زدودن تاریکی‌های واقعی. مشعل‌های دیگر را خاموش کردن و یا وجودشان را انکار کردن و آنها را نادیده انگاشتن و در اوصاف مشعل خویشتن خطابه خواندن، شاید یک عده عوام را اقناع کند. ولی ظلمتی را نمی‌زدازد. روشن‌فکر دینی کسی است که روشنایی دین را در میان سایر روشنایی‌ها معنی و جست‌وجو می‌کند. در حالی که شخص دین‌دار و عالم دینی، کسی است که به سایر روشنایی‌ها

کاری ندارد. همان مقدار روشنائی که خود می‌بیند - بی‌اعتنا به سایر روشنی‌ها - او را بس است. در جامعه‌ی دینی، هر دو پسندیده‌اند و مکمل یکدیگرند. سخن در تفاوت آنهاست.

التقاط و خلوص

ما اصلاً برای رسیدن به معنی دقیق خلوص اندیشه‌ی دینی، خیلی کار داریم. چرا که از عنصر التقاط گزیده شده‌ایم. التقاط وقتی پیش می‌آید که دریچه‌ی ذهن به روی آرای دیگران باز باشد و این باز بودن، لازمه‌ی رشد و تحول معرفت دینی، بستر تولید و تولد روشن فکری دینی، و لازمه‌ی دین‌داری عصری است. به همین سبب، برای روشن فکر دینی، فهم خلوص اندیشه‌ی مذهبی، مقدم بر حل مسأله‌ی التقاط است. چرا که پرداختن به مسأله‌ی التقاط، تا معنی خلوص اندیشه‌ی دینی روشن نشده باشد، محال است و این هم تا معنی بیگانه روشن نشود، روشن نخواهد شد. باید معنی خلوص دینامیک فهم شریعت و گوهر متحول آن به خوبی غبارزدایی و شناسایی شود تا مشکل التقاط حل گردد. اگر روشن فکر دینی نداند در چه صورتی و با چه علامتی و در چه جغرافیایی، کدام بیگانگان آلودگی می‌آورند، نمی‌تواند التقاط را هم تشخیص دهد. اگر کسی بخواهد دیکته‌ای را تصحیح کند، اول باید صحیح آن را بداند. ما تا خلوص دینی را نتوانیم تعریف کنیم (و خلوص تنها هم کافی نیست)، تا ما خلوص توأم با توانایی را نتوانیم بشناسیم و بشناسانیم، حق نداریم دم از التقاط و حل آن بزنیم. اصلاً توانایی از علایم خلوص است و ناتوانی حکایت از تیرگی و آلودگی اندیشه‌ی دینی می‌کند. مدعیان بسیاری ممکن است اندیشه‌ی دینی را به عنوان یک اندیشه‌ی خالص مطرح کنند و مدعی شوند که غبار هیچ آلودگی بر دامن آن ننشسته است. اما باید دید که این اندیشه‌ی خالص دینی که آورده‌اند چه قوتی دارد و به چه درد می‌خورد. ممکن است آن قدر از آن تراشیده و زدوده باشند و آن قدر از ترس این که مبدا آلوده و آمیخته به غیر شود سودمندی‌هایش را گرفته باشند که به هیچ کاری نیاید. خلوص تنها مشکل را حل نمی‌کند. روشن فکر دینی دو چیز را با هم می‌خواهد و با هم باید تعریف کند و با هم باید به کار برد و باید مراقب هر دو باشد: توانایی در عین خلوص، و خلوص در عین توانایی. یکی از این دو اگر مغفول افتد، نتیجه یا بی‌دینی است یا بددینی. یا دینی نمی‌ماند یا موجود عاجز و ناتوانی می‌ماند به نام دین‌دار

کسان بسیاری بودند که می‌گفتند بگویند وحدت خدا، اما نگویید چه وحدتی (حقیه یا عددیه). اصلاً وحدت را معنی نکنید، چون پای فلسفه‌ی یونان به میان می‌آید. یعنی معارف را لاغر نگاه می‌داشتند، مبدا خلوص از دست برود. و یا می‌گفتند روایات را در میان بیاورید، اما تحلیل اصولی نکنید. چون اصول فقه را بیگانگان ساخته‌اند. در جامعه‌ی امروز ما، کسانی متهم شده‌اند که می‌خواهند اندیشه‌ی دینی را به خرج خلوص آن، توانایی بخشنند. اتهام اصلی دکتر شریعتی همین است. در نگاه برخی، او کسی بود که می‌خواست اندیشه‌ی دینی را توانا کند، اما خلوص آن را فدای توانایی کرد؛ یعنی با تغذیه‌ی ناصواب، پیکر آن را مسموم کرد. برعکس، پاره‌ای از علمای صدر مشروطه هم آن قدر آن را خالص خواستند که نزدیک بود چیزی از آن نماند. درست مثل انسانی که از خوف این که مبدا سم به خوردش بدهند، آن قدر از غذا خوردن پرهیز کند که مشرف به موت شود. یعنی نهایتاً با آن کسی که سم خورده است، سرنوشتش یکی شود. آراستن و پیراستن، با هم لازم است؛ نه یکی بدون دیگری.

آری؛ توانایی بدون خلوص و خلوص بدون توانایی، هیچ کدام مطلوب نیست. ما توانایی را به خاطر توانایی نمی‌خواهیم. توانایی اندیشه‌ی خالص را می‌خواهیم و ناتوانی را علامت ناخالصی می‌دانیم.

قصه‌ی فقه پویا و فقه سنتی، که قبلاً مثال زدیم، اکنون چهره‌ی خاصی به خود می‌گیرد. کسانی که اسم از فقه پویا می‌برند، به تعبیر ما، طالب توانایی‌اند؛ بر خلاف کسانی که از فقه سنتی دم می‌زنند و طالب خلوصند. آنان احساس کرده‌اند که یک رشته مشکلات وجود دارد که با پاسخ‌های سنتی حل نمی‌شود. این احساس کثیری از مردم است. از رئیس مجلس گرفته تا نمایندگان و روشن‌فکران و... می‌گویند مسأله‌ی مسکن لاینحل مانده، بازارها چنین است، دانشگاه‌ها چنان است، قضا، اقتصاد، فرهنگ، کتاب، هنر، و... همه محتاج تبیین و تصحیح و آفت‌زدایی‌اند. بالأخره راه‌حلی در میان هست یا نیست؟ اگر هست که نمی‌شود قبول کرد مسؤولان آن را پنهان کرده‌اند و اگر راه‌حلی نیست، چرا نیست؟ مگر نمی‌گفتیم اسلام چاره‌ساز و گره‌گشاست؟ مگر نمی‌گفتیم نه تنها مشکلات ایران، بل که مشکلات همه‌ی جهان را ما با الهام از مکتب خود حل می‌کنیم؟ و اگر راه‌حل را داده‌اند، چرا مسائل حل نشده‌اند؟ لاجرم نقصانی در کار است و آن نقصان، به نظر اینان، این است که عده‌ای با تکیه‌ی یک‌جانبه بر خلوص، توانایی را ذبح می‌کنند. یعنی دائماً می‌گویند هیچ نگویید و اسم عقل و فکر و طراحی و استفاده از تجربه‌ی دیگران را نبرید که التقاط پیش می‌آید. اگر اسم دولتی شدن امور را بردید، سوسیالیسم و اگر اسم اقتصاد آزاد را بردید، می‌شود کاپیتالیسم... اشکال در تأکید افراطی و تبیین‌ناشده بر خلوص است.

این‌جا درست همان نقطه‌ای است که فرق عالم دینی با روشن‌فکر دینی معلوم می‌شود. روشن‌فکر دینی هم مثل عالم دینی، خلوص اندیشه‌ی دینی را می‌خواهد. ولی بر آن است که خلوص در هر عصر یک معنا دارد و این از مهم‌ترین نکته‌هاست. شما بروید و ببینید که شیمیست‌های قرن نوزدهم آب خالص را چه تعریف می‌کردند. و بعد بیایید ببینید در قرن بیستم آب خالص را چه تعریف می‌کنند. آب خالص قرن نوزدهمی، آب ناخالص قرن بیستم است. تا ما قدرت عظیم حلالیت آب را نمی‌دانستیم، فکر می‌کردیم که آب را اگر از صافی‌های خاصی عبور دهیم، آب خالص به دست می‌آید. ولی هر چه جلوتر می‌آییم و آب را به‌تر تقطیر می‌کنیم، باز می‌بینیم اجزایی در آن به صورت محلول می‌ماند. حتی آب خالص خالص، اجزایی از ظرف خود را در خود حل می‌کند و باز ناخالص می‌شود. به گونه‌ای که آب خالص برای شیمیست‌ها، امروزه یک رؤیا شده است. زمانی فکر می‌کردند خیلی راحت می‌توان آب را خالص به دست آورد. ولی امروز، به دلیل این که حلالیت آب و حل‌پذیری اشیاء در آب را به‌تر شناخته‌ایم، می‌دانیم که تنها به درجاتی از خلوص آب می‌توانیم دست یابیم. آبی که گذشتگان آن را خالص می‌دانستند، امروز آلوده می‌دانیم و آب آلوده‌ی امروزی را که خلوص صددرصد ندارد، اگر به گذشتگان بدهیم، روی چشمشان می‌گذارند، گویی صد بار از خالص هم خالص‌تر است. این عشق ورزیدن به پاکی و خلوص، بدون تعریف و تبیین و تحلیل قدرت مکتب، گاهی بر تیرگی عقل می‌افزاید. بلی؛ اجمالاً درست است که باید خلوص محفوظ بماند. اما ما نمی‌دانیم خلوص یعنی چه. چون نمی‌دانیم قدرت حل و جذب مکتب چه قدر است و این هم چیزی نیست که یک بار برای همیشه معلوم شود. بل که در هر عصری، آزمون نویی برای آن پیش می‌آید و نکته‌ی بکری در آن کشف می‌گردد.

فقه پویا و سنتی

طرفداران فقه پویا، نه مستحق لعن و تکفیرند، نه بی‌دین. اینان مشکلاتی را می‌بینند و حلشان را هم از مکتب می‌خواهند و همین، نشانه‌ی تعلق خاطر آنان به دین است. یعنی نمی‌خواهند راه‌حل مشکلات را جایی غیر از دین جست‌وجو کنند. چشمان خود را که نمی‌توانند ببندند و چیزی را که حل نشده است،

بگویند حل شده است. در نتیجه، می‌گویند راه‌حلش لابد در دست فقه پویاست. این سخن، با کمال تأسف، فریادی است از سر درد، نه علاجی از سر بصیرت. فریاد، علاج نیست. ولی نشانه‌ی وجود بیماری و درد است. نباید فریادهای دردمندانه را با علاج‌های طبیبانه یکی گرفت. آن که بر فقه سنتی اصرار می‌ورزد، طالب خلوص است و آن که بر فقه پویا اصرار می‌ورزد، طالب توانایی است. اما آن کسی که هر دو را با هم، یعنی هم خلوص را هم توانایی را بشناسد و بخواهد، او روشن‌فکر راستین است و این قدم درشت‌ناکی است که با جسارت و آگاهی تمام باید برداشت تا به تجددگرایی* یا ارتجاع منحط نیانجامد. و اگر کسی به این مطلب نرسیده باشد، ما اسم او را روشن‌فکر دین‌دار نمی‌توانیم بگذاریم. دین‌دار هست، عالم هست - و این‌ها حرکت خودشان را دارند - ولی روشن‌فکر دینی نیست. جمع نابی و توانایی معرفت دینی در جغرافیای معارف بشری، همان چیزی است که روشن‌فکر دینی را به بازسازی و نوفهمی شریعت رهنمون می‌شود که از اهمّ وظایف اوست. در هر عصری، ابتکار خاصی از دین برای گشودن گره‌های تازه و زدودن تعارضات تازه خواسته می‌شود و معرفت دینی با معارف بشری تازه‌ای روبه‌رو می‌شود که یا فهم تازه‌ای از دین را موجب می‌شوند و یا به زدودن تعارض نوینی دعوت می‌کنند و این‌ها همه موجب تجدید بنای معرفت دینی می‌گردد و به همین سبب است که قله‌ی کار روشن‌فکران دینی، احیای دین و نوفهمیدن آن و بازسازی معرفت دینی است. روشن‌فکران، همه محیی نیستند. اما محییان، همه روشن‌فکرند. اقبال لاهوری و غزالی، از این زمره‌اند.

چرا به شریعتی بی‌مهری شد؟

اقبالی که به دکتر شریعتی شد، بدین دلیل بود که احساس می‌شد دکتر شریعتی مذهب را به صورتی توانا مطرح می‌کند. بی‌مهری‌ای هم که نسبت به شریعتی شد، بدین دلیل بود که احساس می‌کردند وی مکتب را از سر عشق به توانایی، به صورت ناخالصی عرضه می‌کند؛ بگذریم از این که پاره‌ای روحانیان نیز نسبت به دکتر شریعتی بی‌مهری‌هایی کردند که نباید می‌کردند. گاهی دوستان بلایی به سر شخص می‌ورند، بدتر از دشمن. و آدمی با داشتن آن دوستان، دیگر احتیاجی به دشمن ندارد!

حالا که بحمدالله پاره‌ای از آن هیجانات فرو نشسته و قدری از آن آتش‌ها فروخته است، باید جامعه‌ی ما بنشیند و به‌درستی معلوم کند که دوست و دشمن چه کرده‌اند. ما اگر از امثال دکتر شریعتی، مطهری، بازرگان، و دیگران و... بحث نکنیم، آنان را نقد نکنیم، شناسایی نکنیم، پس چه کسانی و چه وقت باید این کار را انجام دهند؟ تا کی باید این مسائل در بوت‌های اجمال و ابهام بمانند؟ چرا یک مسئول و یک چهره‌ی فرهنگی این کشور، هنوز به‌درستی جسارت نمی‌ورزد تا در این زمینه‌ها سخن بگوید؟ چرا نباید حق این بزرگان ادا شود؟ چرا فقط باب ناسزاگویی باز است و بس؟

ناسزا گفتن بدتر از سکوت است. اما سکوت هم بدتر از حق نگفتن است. حق را باید گفت و وقتی هم باید گفت که دیر نشده باشد. درد این روشن‌فکران را باید شناخت و شناساند و آتش این درد را باید افروخته نگه داشت و دیگران را هم باید به علاج و نظر طبیبانه در آن دعوت کرد. درد شریعتی این بود که به

* مرحوم مطهری در بیان آفت‌های نهضت اسلامی، توجه عمیق خود را بدین امر، چنین نشان می‌دهد: «... تجددگرایی افراطی که هم در شیعه وجود داشته و دارد و هم در سنی، و در حقیقت عبارت است از آراستن اسلام به آنچه از اسلام نیست و پیراستن آن از آنچه از اسلام هست، به منظور رنگ زمان زدن و باب طبع زمان کردن...» (نهضت‌های اسلامی در صد ساله‌ی اخیر، ص ۹۵، انتشارات صدرا)

رأی‌العین می‌دید مکتب اسلام در برابر سایر مکتب‌ها در جامعه‌ی ما رنگ باخته است و حامیان و حاملان و موافقان، عملاً آن را به صورت یک مکتب توانا عرضه نمی‌کنند؛ به دلیل این که با مسائل و با مکاتب دیگر آشنایی کافی ندارند. او این را می‌دید و به‌تر از دیگران هم می‌دید. این بینش، بینشی میمون و مبارک بود. نه تنها او دردها و مسائل و مشکلات را می‌دید، که جسارت و شجاعت اظهارش را نیز داشت و نه تنها شجاعت اظهار داشت، که در مقام بیان هم هنرمند بود. به همین دلایل است که ما شریعتی را عضو جامعه‌ی دینی و یک روشن فکر دینی محسوب می‌کنیم. مایه‌ی تأسف است که عده‌ای امروز در این هم می‌خواهند تردید کنند! «گویی ولی‌شناسان رفتند از این ولایت.» تمام نوشته‌های او گواه اسلامیت او و عزم او بر توانا کردن مکتب است و تمام خطاهایی هم که بر او گرفته‌اند، از این دریچه قابل تحلیلند. خطاهایی که بر او می‌گیرند - آن‌ها که واقعاً خطاست - در همین مقوله می‌گنجد. شریعتی چون دنبال توانا کردن تفکر دینی بود، خطا کرده است. او خطا نکرده است، برای این که خطا کرده باشد یا برای این که ضربه به دین بزند.

متأسفانه ما ننشسته‌ایم بررسی کنیم کسانی که در این مملکت جمود بر فرم کردند و به بهانه‌ی حفظ خلوص اندیشه‌ی دینی اندک التفاتی به پاسخ‌گویی و توانایی مکتب ننمودند، چه ضربه‌هایی به دین زدند. ما به حساب آن‌ها نمی‌رسیم، برای این که کارشان با مقدسی به‌تر جور در می‌آید. بلی؛ آنان خیلی مقدس بودند. لب از لب برنداشتند، نیم‌نگاهی به دنیای اطراف خود نکردند، پا از عصر شیخ طوسی جلوتر نگذاشتند، به هیچ فکر تازه‌ای، به دست‌آویز شبهه‌ناک بودن، اهمیت ندادند، باب علم و هنر و فلسفه‌ی عصر را به روی خود بستند، حتی حافظ و مولوی را هم شایسته‌ی هم‌نشینی خود ندیدند، لای کتاب هیچ بیگانه‌ای را باز نکردند، و در نتیجه، چیزی نداشتند و نمی‌دانستند که به کسی بگویند و در نگفتن هم که خطا پیش نمی‌آید.

ما ننشسته‌ایم ببینیم طالبان توانایی و طالبان خلوص چه قدر خدمت کرده‌اند و چه قدر لطمه زده‌اند تا از آن درس بگیریم و دست از این نفرین‌ها و آفرین‌ها برداریم و به جای آن، به غور کافی در جمع دو عنصر نفیس نابی و توانایی همت بگماریم.

در مقابل، جامعه‌ی دینی ما با مطهری مهربان‌تر است. از طرفی شخص رهبر انقلاب ایشان را کاملاً تأیید کرده‌اند و طبیعی است که تابعان و مقلدان ایشان هم به این تأیید حرمت می‌گذارند و به نوشته‌های مرحوم مطهری روی می‌آورند. صرف‌نظر از این جنبه، اگر به جنبه‌ی معرفت‌شناسانه‌ی امر رو کنیم، حرمت نهادن به مرحوم مطهری از آن روست که جامعه‌ی دینی ما به مقوله‌ی توانایی کمتر آشناست و از التقاط هم گزیده شده است و لذا، به خلوص اندیشه‌ی دینی اهمیت بیشتری می‌دهد و چون بینش مرحوم مطهری را در دین خالص‌تر می‌شمارد، بها و اطمینان و اقبال بیشتری می‌کند. تأکید می‌کنم که تأیید شخص امام خمینی، سهم عظیمی در این اقبال دارد و طبعاً از پاره‌ای گفت‌وگوها در اطراف ایشان جلوگیری می‌کند. یعنی پس از آن تأیید، دیگران ترجیح می‌دهند وارد بعضی بحث‌ها و نقدها نشوند. ولی به فرض این که این تأیید هم از جانب امام امت نشده بود - همچنان که نوشته‌های مرحوم طالقانی چنان تأییدی نیافت، هرچند خود او را به وصف ابودر و مالک اشتر زمان ستودند - باز هم جامعه‌ی دینی ما اعتماد و اطمینان و اقبالش به آثار مرحوم مطهری احتمالاً بیشتر بود، به همان دلیل که گفتم. و اصلاً یک متفکر دینی که خاستگاهش حوزه‌ی علمیه و بستر ذهنش معارف دینی است، از اقبال و احترام بیشتری برخوردار است.

بازرگان میان این دو چهره جای می‌گیرد. وی کسی است که هم در حفظ اصالت دین و هم در توانا کردن آن سهم دارد. ولی در توانا کردن، چون شریعتی بی‌پروا نیست و در حفظ خلوص - از نظر جامعه‌ی دینی - چون مطهری محتاط نیست. شریعتی اگر معارف دینی را به قدر مطهری نمی‌داند، دست‌کم مکاتب انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی جدید را خوب می‌داند. از آن‌طرف، توجه مطهری به مسائل انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی و تاریخ و فلسفه و اخلاق... اگر متأخر بود و تا پیش از آن پیش‌تر به مباحث فلسفی مدرسی می‌پرداخت، دست‌کم معارف سنتی اسلامی را خوب می‌داند و زندگی‌اش را صرف آن کرده بود. بازرگان بین این دو قرار دارد. بازرگان علوم فیزیکی جدید را خوب می‌داند؛ اما کمتر از جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و اقتصاد. در معارف دینی هم شخص وارد و مطلعی است و در قرآن کار کرده و سال‌ها محشور با مرحوم طالقانی بوده و اهل تعبد است. با این‌همه، از فلسفه بی‌بهره و بدان بی‌اعتقاد است و تسلطش در معارف دینی، به پای مطهری نمی‌رسد. به این لحاظ، کار او در هر دو زمینه - خلوص و توانایی - هم ضعفش کمتر است، هم قوتش. به هر حال، وی خدمت خود را کرده و هنوز بسیاری از نوشته‌هایش خواندنی است.*

صفت پنجم روشن‌فکران دینی، آفت‌شناسی و خرافه‌ستیزی است. این وصف از لوازم اوصاف دیگر آنان است. همین که آنان در اثر مهاجرت و خروج از تقلید، تصویر تازه‌ای از شریعت به دست آوردند، پاره‌ای تصویرها در نظرشان معوج و زشت خواهد نمود و همین آنان را به خرافه‌زدایی و خواهد داشت و از این‌جا به نوعی مبارزه‌ی اجتماعی هم پا خواهند نهاد.

سخنی کوتاه در باب حافظ و غزالی و اقبال، از روشن‌فکران دیرین و نوین

از پاره‌ای روشن‌فکران دینی نام بردیم و بر مهاجر بودن و محقق بودن و درد دین داشتن و در جمع نابی و توانایی شریعت کوشیدنشان انگشت نهادیم. گفتیم که از میان پیشینیان، شاید حافظ برجسته‌ترین کسی است که شایسته‌ی لقب روشن‌فکر دینی است؛ گو این که جمیع اوصاف یادشده را ندارد. این سخن را به تقریب، درباره‌ی عموم عارفان می‌توان گفت. اما عنصر هنرمندی و شورش‌گری و خرافه‌ستیزی و رندی در حافظ چندان قوی است که وی را بر صد مجلس روشن‌فکران می‌نشانند.

عارفان همه رازدانند و در کار جهان، غوامض و بواطنی را می‌بینند که از چشم ظاهرین پنهان است و همین است آن که جهان طبیعت را بر آنان تنگ می‌کند و شوق پرواز را در دلشان فزونی می‌بخشد و باز همین است آن که دین را در نظر آنان از سطح شریعت ارتقاء می‌دهد و به ارتفاع حقیقت می‌رساند. جهان فراخی که مسکن عارفان است، جهانی است رازمند و تو بر تو و پرحادثه و پرمعنی، و لذا دینی هم مناسب با خود خواهد داشت. و به همین سبب، عارفان به حقیقت، اهل وطن دیگر و دین دیگرند. توطن در آن نشئه و تعلق به آن دیانت، جز با هجرت و ترک تقید میسر نیست و عاشقی مرکب آن هجرت دائم است و هم‌چنان که خوان‌سالار فقر محمدی، مولانا جلال‌الدین گفت، عاشق مستسقی است و سیرابی ندارد:

عشق مستسقی است مستسقی طلب

* از گواهی‌های نیکو و عالمانه درباره‌ی کتب مهندس بازرگان، یکی گواهی شادروان استاد محمدتقی شریعتی است درباره‌ی کتاب *مطهرات در اسلام*، که با وام کردن از اقبال گفته است: «حقا این کتابی نیست، چیزی دیگر است.» (محمدتقی شریعتی، *وحی و نبوت*، حسینی‌ی ارشاد، ص ۴۳۵) و دیگری گواهی شهید مرتضی مطهری است که کتاب *سیر تحول قرآن* را با صفت بسیار ارزنده ستوده است. (مرتضی مطهری، *وحی و نبوت*، انتشارات حکمت، ص ۹۵)

در پی هم این و آن چون روز و شب

عالمان با مجهولاتی درمی‌پیچدند که کشفشان معیشت همین جهان را به سامان‌تر خواهد کرد. اما عارفان مفتون اسراری هستند که هویدایی‌شان نه سر عارف، که بیخ عارف را برخواهد کند.

سر پنهان است اندر زیر و بم

فاش اگر گویم جهان بر هم زنم

رازمندی این جهان صنع همان محبوب ازلی است که طره‌ی تاب‌دار خود را فرموده است تا با عاشقان طراری کند و در دلشان خون و در جانشان آتش بیافکند.

گفتم گره نگشوده‌ام زان طره تا من بوده‌ام

گفتا منش فرموده‌ام تا با تو طراری کند

به بوی نافه‌ای کاخر صبازان طره بگشاید

ز تاب جعد مشکینش چه خون افتاد در دل‌ها

و حافظ آشکار می‌کند که طالب و بل ساکن چنان جهانی است و نه تنها با دعای نیم‌شب‌ی و گریه‌ی سحری مأنوس و متنعم است، که پای در وادی عشق و رندی هم نهاده و دست از عافیت شسته است و این‌ها همه از دین‌داری و روشن‌فکری توأمان وی خبر موثق می‌دهد.

وی وقتی از درون‌های تیره و زوال درد دین شکوه می‌کند و طالب چراغ‌افروزی و روشن‌گری خلوت‌نشینان* می‌شود، و وقتی بر عجب خانقاه‌نشینان[†] و خشک‌دماغی فقیهان[‡] می‌شورد و لقمه‌ی شبهه خوردن صوفیان[§] و خامی زاهدان** و بی‌عملی عالمان^{††} و آلودگی و بی‌دردی خرقه‌پوشان^{‡‡} و ریاکاری سالوسیان^{§§} و دست‌بوسی زهدفروشان*** را به تقبیح و ملامت می‌گیرد، آگاهی خود را بر ناراستی‌های زمانه و دلیری‌اش را در افشای عیوب و حسرتش را برای بهبود آن‌ها، هنرمندانه ابراز می‌کند. سفرهای معنوی طولی و عرضی حافظ، و رفعت گرفتن منظر وی برای نظاره در معیشت و شریعت و از تقلیدرستگی وی و ابراز ناخرسندی از کژی‌ها و کژروان عصر و دلتنگ بودنش از محبوس ماندن دین در حبس شریعت‌مداران و زاهدان سوء و استفاده‌اش از زبان هنر برای بازنمودن آرای خویش و تعهدش نسبت

* درون‌ها تیره شد باشد که از غیب

نمی‌بینم نشاط عیش در کس

[†] ساقی بیار آبی از چشمه‌ی خرابات

[‡] و گر فقیه نصیحت کند که عشق مبار

[§] صوفی شهر بین که چون لقمه‌ی شبهه می‌خورد

** زاهد خام که انکار می و جام کند

^{††} نه من ز بی‌عملی در جهان ملولم و بس

^{‡‡} در این صوفی‌وشان دردی ندیدم

در این خرقه بسی آلودگی‌هاست

^{§§} بیا در زرق این سالوسیان بین

مبوس جز لب معشوق و جام می حافظ

چراغی برکنند خلوت‌نشینی

نه درمان دلی نه درد دینی

تا خرقه‌ها بشویم از عجب خانقاهی

پیاله‌ای بدهش گو دماغ را تر کن

پاردمش دراز باد این حیوان خوش‌علف

پخته گردد چو نظر بر می خام اندازد

ملالت علما هم ز علم بی‌عمل است

که صافی باد عیش درد‌نوشان

خوشا دلق و قبا‌ی می‌فروشان

صراحی خون‌دل و بریط خروشان

که دست زهدفروشان خطاست بوسیدن

به اندیشه و سلوک معنوی و نگه‌داشتن پیوند با محبوب ازلی که «ندیم و مطرب و ساقی» همه او است، گواهی می‌دهند که وی دین‌دار روشن‌فکر عصر خویش بود.

غزالی و غفلت

از غزالی هم باید در خیل روشن‌فکران دینی یاد کنیم که با ابداع نظریه‌ی غفلت، اس و لب و گوهر روشن‌فکری را بنا نهاده و عرضه کرده است. وی در مواضع چندی از کتاب بزرگ و ماندگارش (*احیاء علوم الدین*)، این اندیشه‌ی درازدامن روشن‌فکرانه را در میان آورده است که ستون این جهان غفلت است و زندگی جمعی مردم در نوعی غفلت می‌گذرد که اگر زوده شود، زندگی ناممکن می‌گردد. ریاست‌جویی که به دنبال ریاست می‌دود و واعظی که برای کسب شهرت و جلب مشتری سخنان پرآب‌ورنگ می‌گوید و عالمی که در آزمایش‌گاه، عاشقانه در کشف مجهولات می‌کوشد و پاسبانی که جهد می‌کند تا دزد را بگیرد و فوتبالیستی که در پی شکستن دادن تیم رقیب است، همه چنان مجذوب و غرق در دریای اهداف خویشند که هیچ‌گاه مجال نمی‌یابند که از بالا و از بیرون در کار خود بنگرند و یا خود را در مجموع جغرافیای جهان - گذشته و آینده - بنهند و درباره‌ی خود داوری کنند. چنان بررسی‌ها و داوری‌ها که عین دریدن پرده‌ی غفلت است، با جریان حیات این جهان ناسازگار است و موجب خواهد شد که همه دست از کار بکشند و به کارشناسی بپردازند! غافلانه کار کردن و در کار خود غوطه خوردن، شرط بقای نظام عالم است. درست مانند شخصی چشم‌گین که اگر بخواهد بررسی کند که چچرا چشم‌گین شده است و چشم چه‌گونه حالتی است، خشمش زایل خواهد گردید و در حال دیگر فرو خواهد رفت. این غفلت، اگرچه مذموم نیست، اما با هوشیاری تفاوت دارد. هوشیاری، به معنی رفتن به مرتبه‌ای بالاتر و نگریستن در مرتبه‌ی پایین است. لذا، در این تعریف، عالمان و استادان و روزنامه‌نگاران و... که گاه در خیل روشن‌فکران قرار داده می‌شوند، از غافلانند. این‌همه حرص و حسد و نزاع و جدال و عیب و هنر و مفاخره و مسابقه که در جهان دیده می‌شود و این که آدمیان عیب خود را نمی‌بینند و هنر دیگران را عیب می‌بینند، همه از غفلت است که مدار جهان بر آن است. مردم در این جهان، همه در میدان مسابقه‌ای بزرگ درآمده‌اند و هر کس می‌کوشد تا از دیگری ببرد و با همه‌ی مردم در دریایی متلاطم و مواج درافتاده‌اند و هر کس می‌کوشد تا گلیم خود را به در برد و همین کوشش‌هاست که بر روی هم، نظامی طبیعی به زندگی می‌بخشد. هوشیاران آنانند که فرصتی و فراستی دارند که در آن مسابقه، از بیرون بنگرند و خود در آن مغفل و مقفل نمانند. و این هوشیاری، همان است که قوام روشن‌فکری بدان است. لذا، کار علمی و فکری کردن و قلم زدن و از راه قلم‌زنی و علم‌آموزی نان خوردن، مقوم روشن‌فکری نیست. چیزی بیش از آن‌ها لازم است که اجمالاً عبارت است از غفلت‌شناسی و رازدانی. تعلیم غزالی در باب غفلت‌آلود بودن حیات جهان و ناگزیر بودن این غفلت و توفیق یافتن تنی معدود از آفریدگان برای کشف سرّ قدر و نظر از منظری رفیع‌تر در این حیات، گوهر راستین روشن‌فکری را در خود دارد و با رازدانی عارفانه نیز بسیار متناسب است. وی می‌گوید:

اگر همت مردم ارتفاع پذیرد، همه از دنیا دست خواهند کشید و زاهد خواهند شد و اگر چنین کنند، اساس معیشت ویران خواهد شد و با این ویرانی، همه‌ی مردم و من‌جمله خود زاهدان، به هلاکت خواهند رسید.*

* ابوحامد غزالی، *احیاء علوم الدین*، کتاب ذم‌الدنیا، صص ۷ (چاپ بیروت). شرط مبسوط مسأله‌ی رازدانی و نسبتش با روشن‌فکری، در همین مجموعه، در مقاله‌ی «رازدانی و روشن‌فکری» آمده است.

مولوی هم همین معنا را به شیرینی تمام، به نظم کشیده است:

استن این عالم ای جان غفلت است	هوشیاری این جهان را آفت است
هوشیاری زان جهان است و چو آن	غالب آید پست گردد این جهان
هوشیاری آفتاب و حرص، یخ	هوشیاری آب و این عالم وسخ
زان جهان اندک ترشح می‌رسد	تا نغرد زین جهان حرص و حسد
گر ترشح بیش‌تر گردد ز غیب	نی هنر ماند در این عالم نه عیب

مثنوی، ۱: داستان پیر جنگی

اقبال لاهوری

در خاتمه، تنها به ذکر نامی از اقبال لاهوری، که پرورده‌ی عزیز مکتب ملای روم و اعظم روشن‌فکران دینی معاصر است، بسنده می‌کنیم و شرح اندیشه‌های والا و عافیت‌سوز و احیاگر و اسلام‌خواهانه‌ی وی را به مجال دیگر می‌سپاریم. بی هیچ شبهه و بی هیچ قید، اقبال را باید یک روشن‌فکر دینی علی‌الاطلاق دانست. وی عمری را در راه «خودی» دادن و آگاهی بخشیدن به امت ستمدیده و مسلمان سپری کرد و خود بدین نقش وقوف داشت. ندا می‌داد که:

ای ز خود پوشیده خود را بازیاب در مسلمانی حرام است این حجاب

و یا:

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

مسلمانان را از مفتون شدن به آداب ناروا و افکار باطل مغرب‌زمینیان تحذیر می‌کرد و سرّ قوت آنان را که علم و فن است، باز می‌نمود:

قوت مغرب نه از چنگ و رباب	نی ز رقص دختران بی‌حجاب
محکمی او را نه از لادینی است	نی فروغش از خط لاتینی است
قوت افرنگ از علم و فن است	از همین آتش چراغش روشن است

و خود، گرچه بدان دیار رفت و اندیشه‌هایش را آزمود، جز عبرت از آن‌جا نیاورد:

گرچه دارد شیوه‌های رنگ رنگ من به جز عبرت نگیرم از فرنگ

و از همه بالاتر، محرومیت غربیان از عشق و برخورداری‌شان از زیرکی را نقص مهم آن تمدن شمرد و به دانای فرنگ پیغام کرد که:

از من ای باد صبا گوی به دانای فرنگ	عقل تا بال گشوده است گرفتارتر است
عجب آن نیست که اعجاز مسیحا داری	عجب آن است که بیمار تو بیمارتر است

و این، عین هم‌آوایی با ملای روم بود که فرمود:

داند او نیک‌بخت و محرم است زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است

وی مفتون مارکسیسم هم نشد که در آن فقط «مساوات شکم» و نعره‌ی «لا» می‌دید و بس:

روس را قلب و جگر گردیده خون از درونش حرف لا آمد برون

کرده‌ام اندر مقاماتش نگاه لاکلیسا لاسلاطین لاله

(و عجیب این است که در عصر ما، رهبران نظام فروشکسته‌ی مارکسیسم، درست همین نکته را به تصریح می‌گویند که جز چند «نه»، چیز دیگری برای گفتن نداشته‌اند.)

او از نیکان، آتشی در سینه داشت و جوانان عجم را به گرد خویش می‌خواند و مزده‌ی شکستن زندان و گسستن زنجیر غلامان را می‌داد. وی به حقیقت شاعر فردا بود و چنان‌که خود گفت، با بستن چشم خود، چشم دیگران را گشود:

زخمه‌ام، از نغمه بی‌پرواستم من نوای شاعر فرداستم
ای بسا شاعر که بعد از مرگ زاد چشم خود بریست و چشم ما گشاد

به قرآن سخت مأنوس و ملتزم بود و غیرت دینی عظیم داشت، چنان‌که فرزند بی‌مبالات و سست‌اعتقاد خود را به کلی طرد و نفی کرد و از او برای همه‌ی عمر برید. بردن نام پیامبر محبوب و معزز اسلام کافی بود تا جامه‌ی وی را از اشک تر کند. آن‌قدر که عارفان را می‌پسندید، حکیمان را نمی‌ستود و آشکارا مولوی را بر بوعلی ترجیح می‌داد:

بوعلی اندر غبار ناقه گم دست رومی پرده‌ی محمل گرفت
این فروتر رفت و تا گوهر رسید آن به گردابی چو خس منزل گرفت

تصوف را می‌پالود تا آن را عصری کند و در عین التزام و اعتقاد به تجربه‌های شگفت و قدسی عارفانه، مسلمانان را از افتادن در دام پاره‌ای از آرای ذلت‌آور صوفی‌نمایان بر حذر می‌داشت:

بگذر از فقری که عربانی دهد واطلب فقری که سلطانی دهد

مؤمنانه و روشن‌فکرانه، حل مشکلات عصر را در اسلام و قرآن جست‌وجو می‌کرد و این کتاب را دگرگون‌کننده‌ی جان و جهان می‌دید:

راست گویم آنچه در دل مضمّر است این کتابی نیست، چیز دیگر است
چون که در جان رفت جان دیگر شود جان چو دیگر شد جهان دیگر شود
گر تو می‌خواهی مسلمان زیستن نیست ممکن جز به قرآن زیستن

وی سخت از تجربه‌ی پروتستانیسم در اروپا می‌هراسید که مبادا مسلمانان در امر نوفهمی دین و برای آشتی دادن ابدیت و تغییر - که گوهر اجتهاد در اصول و فروع است - تغییر را تقدم و اولویت دهند و از پاره‌ای اصول ابدی و جاودانی دست بردارند. در عین حال، حرمت نهادن به تغییرات و جدی گرفتن آن‌ها را شرط دین‌داری عصری و اجتهاد می‌شمرد و آن را با روح بالنده و تکامل‌پسند اسلام، موافق می‌یافت.

بر پیشانی صاف و پاک توحید، کمابیش مهر بت‌پرستی خورده و خصوصیت جهانی و غیرشخصی کمال مطلوب‌های اخلاقی اسلام در فرآیند محلی شدن آن، از بین رفته است. تنها راهی که در برابر ما باز است، این است که قشر سختی که اسلام را پوشانده و نظر بالان آن را نسبت به زندگی متوقف ساخته است، از روی آن برداریم و از نو، حقایق اصلی آزادی و برابری و مسؤولیت مشترک را اکتشاف کنیم ...

* احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه‌ی احمد آرام، ص ۱۷۹. (اقبال سخنان یادشده را با تصویب از قول یک وزیر ترک می‌آورد.)

و:

اسلام وفاداری نسبت به خدا را خواستار است، نه وفاداری نسبت به حکومت استبدادی را... اجتماعی که بر چنین تصویری از واقعیت بنا شده باشد، باید در زندگی خود مقوله‌های ابدیت و تغییر را با هم سازگار کند*...

وی در کار بازسازی دین و نقادی فقه و احیای اجتهاد، چیزی بیش‌تر از سازگاری با شرایط جدید زندگی را می‌دید:

جهان اسلام چون با اندیشه‌ی نافذ و تجربه‌ی جدید خود مجهز شود، می‌تواند شجاعانه به کار نوسازی و احیایی که در پیش دارد بپردازد. ولی کار نوسازی جنبه‌ای بسیار جدی‌تر از سازگاری با شرایط جدید زندگی دارد†...

در این عبارت و در تمام کتاب/احیای فکر دینی، گوهر روشن‌فکری دینی اقبال، به درخشندگی تمام می‌تابد و باری، همچنان که خود وی می‌گفت:

پس از من شعر من خوانند و دریابند و می‌گویند
جهانی را دگرگون کرد یک مرد خودآگاهی

خلاصه و نتیجه

اینک شبهه‌ای نمانده است که روشن‌فکر دینی، به هیچ‌وجه یک اصطلاح تناقض‌آمیز و به معنای دین‌دار بی‌دین نیست. روشن‌فکر دینی، یعنی رازدانی باخبر از دنیای غیردینی، یعنی دین‌دار عصر، یعنی آشنا با انواع روشن‌فکری‌های غیردینی و عالم به دین خود و عازم بر بازسازی معرفت دینی و فهم آن در جغرافیای معرفتی نوشونده‌ی بشر و همت‌گمارنده بر ابداع و هدایت و روشن‌گری و مبارزه‌ی فرهنگی و فکری، و دارنده‌ی اعتقاد تفصیلی به کارسازی دین در عصر حاضر و صاحب‌دغدغه؛ جمع و خلوص و توانایی و تعبد و تعقل و زمین و آسمان. روشن‌فکر دینی، مهاجر محقق دردمند و فکور و دلیر از تقلید رسته‌ای است که به آفات و بیماری‌های جامعه‌ی دینی - از آن نظر که دینی است - حساس است و در پی بیان و علاج دلیرانه و طبیبانه‌ی آن‌هاست. روشن‌فکر دینی - علی‌الاصول - یک احیاگر است که هم به جوانب مغفول دین می‌پردازد و آن‌ها را از فراموش‌شدگی بیرون می‌آورد، و هم به نوفهمی آن همت می‌گمارد و هم به دفع آفات علمی و شبهات فکری می‌پردازد. روشن‌فکران را گرامی بداریم و به جای معارضه، با آن‌ها ملاطفت کنیم. نیازهای خود و جریان سریع رودخانه‌ی معرفت بشر را فراموش نکنیم. شنا بیاموزیم و شنوا شویم و از حضرت رب‌الارباب، فهم و دلیری و هدایت طلب کنیم، که جسارت، شرط نخستین این راه است و اهل نظر را قبیح است که عافیت‌جو باشند. مرحبا بر حافظ که فرمود:

در مقامات طریقت هر کجا کردیم سیر
عافیت را با نظربازی فراق افتاده بود

* همان، ص ۱۶۹

† همان، ص ۲۰۲



از خوانندگان گرامی، به خاطر بروز اشتباه‌های تایپی ناخواسته پوزش می‌خواهیم.

مرداد ۱۳۸۶

توضیحاتی پیرامون این نسخه‌ی الکترونیکی

۱. این نسخه، از روی ویرایش دوم، چاپ ششم «رازدانی و روشن‌فکری و دین‌داری، دکتر عبدالکریم سروش (تهران، مؤسسه‌ی فرهنگی صراط، ۱۳۷۷)» تهیه شده است.
۲. فهرستی شامل منابع و فرهنگ اعلام موجود در کتاب، در صفحات واپسین نسخه‌ی چاپی ارائه شده که در این نسخه‌ی الکترونیکی مشاهده نمی‌فرمایید.
۳. در تمام صفحات نسخه‌ی چاپی، خلاصه‌ای از مضمون مورد بحث، در حاشیه‌ی صفحات درج شده و فهرست تفصیلی مطالب، در ابتدای کتاب موجود است. این بخش‌ها نیز در نسخه‌ی الکترونیکی مهیا نشده‌اند.
۴. گاهی برای به‌تر ساختن جلوه‌ی نسخه‌ی الکترونیکی، تغییراتی در سیاق نگارش نسخه‌ی چاپی و نگارش املائی آن‌ها صورت گرفته است. این تصرفات، جز در مواردی که ذکر شد، به‌هیچ‌وجه، شامل متن، و حتی ترکیب جملات کتاب نمی‌شوند.
۵. نسخه‌ی الکترونیکی، برای آن دسته از کتاب‌دوستانی فراهم شده که به هر دلیل، دسترسی آسان به این کتاب، برایشان فراهم نیست. خریداری نسخه‌ی چاپی کتاب از سوی سایر علاقه‌مندان، سبب حمایت از ناشر و نگارنده‌ی فرهیخته‌ی کتاب خواهد شد.
۶. در پایان، از دوستان و سروران خواهش‌مندیم ضمن مطالعه‌ی کتاب، خطاهای املائی و نگارشی نسخه‌ی الکترونیکی را به «کتابخانه‌ی مجازی گرداب» گزارش دهند تا در بهبود کیفیت آن، سهیم گردند.

با احترام، کتابخانه‌ی مجازی گرداب

<http://www.seapurse.com>