

سیدالکریم

فربه‌تر از ایدئولوژی

دکتر عبدالکریم سروش



مؤسسه فرهنگی صراط

سروش، عبدالکریم، ۱۳۲۴ -
فربه‌تراز ایدئولوژی / عبدالکریم سروش --
[تهران]: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۲.
بیست و نه، ۳۸۱ ص.

بهاء: ۵۰۰۰ ریال. ISBN:964-91090-3-X

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه به صورت زیرنویس.

چاپ هشتم: ۱۳۸۴: ۳۵۰۰۰ ریال.

۱. دین -- فلسفه. ۲. ایدئولوژی. الف. عنوان.

۲۰۰/۱ BL۵۱/س۴ف۴

۷۳-۵۵۳م

کتابخانه ملی ایران

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

شماره کتاب ۳۰۲۸۵



مؤسسه فرهنگی صراط

نشانی: تهران، خیابان ۱۶ آذر، کوچه بهنام، پلاک ۳۶، تلفن: ۶۴۱۹۸۰۸ صندوق پستی: ۱۵۸۵۵/۴۱۵

- نام کتاب: فربه‌تراز ایدئولوژی
- مؤلف: عبدالکریم سروش
- حروفچینی و لیتوگرافی: خدمات فرهنگی کیان
- چاپ: پدیده گوتنبرگ
- صحافی: سایه دهخدا
- نوبت چاپ‌های اول تا هفتم: سال ۱۳۷۳ تا سال ۱۳۷۸، شمارگان ۳۵۰۰۰ مجلد
- چاپ هشتم: ۱۳۸۴ شمارگان ۳۰۰۰ مجلد
- قیمت: ۳۵۰۰ تومان
- شماره شابک: X-۳-۹۱۰۹۰-۹۶۴
- کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است

فهرست مطالب

بیست و هفت	پیشگفتار
	بخش اول
۱	تقلید و تحقیق در سلوک دانشجویی
۲۱	انتظارات دانشگاه از حوزه
۴۵	باور دینی، داور دینی
۷۹	ایدئولوژی چیست
۹۷	فربه تر از ایدئولوژی
۱۵۷	ایمان و حیرت
۱۷۱	عقیده و آزمون
۱۹۹	شریعتی و جامعه‌شناسی دین
	بخش دوم
۲۳۵	عقل و آزادی
۲۶۹	ارکان فرهنگی دموکراسی
۲۷۳	حکومت دموکراتیک دینی
۲۸۵	علیت و عدالت نزد جلال‌الدین مولوی
	بخش سوم
۲۹۵	مسلمانی و آبادانی - کافری و کم‌رشدی
۳۴۳	در باب توسعه و فرهنگ
۳۴۹	پارادوکس ایدئولوژی مدرنیسم
	ضمائم
۳۶۷	در باب علت و دلیل
۳۷۱	در باب نسبت ایدئولوژی و دین
۳۷۹	فهرست اعلام

فهرست تفصیلی

	پیشگفتار
۱	تقلید و تحقیق در سلوک دانشجویی
۱	چرا پس از انقلاب به تفکر دینی عمیق و تحقیقی رغبت کافی نشان داده نمی‌شود؟
۱	قبل از انقلاب، دشمن کاملاً مشخص بود
۲	در مبارزه، شناختن و مشخص کردن دشمن و صراحت شعارها بسیار مهم است
۲	آنچه قبل از انقلاب در جامعه ما می‌گذشت: مظلومیت اسلام، در اقلیت بودن طرفداران
۲	آن، مطرح نبودن ابعاد فقهی‌تر اسلام، مشخص بودن دشمن
۳	جامعه‌شناسان کرازا از تبذیر نهضت‌های پرشور دینی و انقلابی به نهادهای ساکن و بی‌روح سخن گفته‌اند
۴	هدف نهضتها، استقرار بخشیدن به یک مکتب است
۴	قبل از انقلاب، بیش از آنکه بر ابعاد فقهی اسلام تأکید برود، ابعاد انسانی و عرفانی
۴	اسلام مورد تأکید بود
۵	معنای اسلام فقهانی
۵	رایج شدن تعبیر اسلام فقهانی پس از انقلاب، نشانگر برجستگی یافتن جنبه فقهی اسلام است
۵	معلومات دینی غالب روحانیون ما، در معلومات فقهی خلاصه می‌شود
۵	اسلام فقهی، اسلام تقلیدی است
۶	اسلام تقلیدی، مری‌پرور است و با عامیان سخن می‌گوید. اسلام تحقیقی، دل‌پرور است و با جست‌وجو گران سخن می‌گوید
۷	طرز اسلام محققانه به بهانه اسلام روشنفکر مآبانه
۷	عموم مردم در عموم مسائل، اهل تقلیدند اما این تقلید باید به تحقیق محققانه تکیه بزند
۷	سه شاخه امور عقیدتی: فروع دین، موضوعات، اصول عقاید و معارف، که فقط اولی درخور تقلید است
۸	در موضوعات و اصول عقاید و معارف باید اهل تحقیق بود
۸	درست است که نباید ایمان عوام را شوراند اما این سخن تجویز نمی‌کند که اولاً عوام همواره مقلد بمانند و ثانیاً خواص به دامن تقلید درغلتنند
۹	باید مرز تعبلیات را از غیر تعبلیات جدا کرد
۱۰	باید در امور غیر تعبدی، با عالمان دین وارد چون و چرا می‌شود
۱۰	هنگامی که علم به صورت یک نهاد اجتماعی درمی‌آید، قانون عرضه و تقاضا بر آن حاکم می‌شود

- ۱۱ پرسیدن عبادت است
- ۱۲ جرأت پرسیدن داشته باشید
- در حوزه‌های علمی ما، علی‌الخصوص در صد سال اخیر، آموزش فلسفی، کلامی و تارویخی کافی وجود نداشته است
- ۱۲ در حوزه‌های علمیه، یک فیلسوف یا مفسر هیچگاه به منزلت اجتماعی یک فقیه دست نمی‌یابد
- ۱۳ منزلت اجتماعی عالمان، تأثیر بسزایی در رشد علم دارد
- ۱۳ سر علم گرایش به سوی علوم انسانی در جامعه ما
- ۱۴ پس از انقلاب، ما اقلیتی هستیم به اکثریت رسیده که جامعه را از مخالفان فکری پیراسته‌ایم
- ۱۵ باید محققان دنیای پرتلاطم پیرامونمان را بشناسیم
- ۱۶ پروردن محقق نیازمند فضایی مناسب برای شرکت همگانی در نقد و بحث و پژوهش است
- ۱۶ شرط معرفت‌شناختی پدید آمدن چنین فضایی، آن است که وضع موجود را بهترین وضع ممکن نشماریم
- ۱۷ هنگامی که باب تحقیق بسته باشد، شبهه‌ها مطرح نمی‌شوند نه اینکه حل می‌شوند
- ۱۷ در جامعه ما گویی تنها نوع دفاع از دین دفاع فلسفی پنداشته می‌شود
- ۱۸ در تاریخ فرهنگ اسلامی، فیلسوفان و متکلمان عموماً مطعون بوده‌اند
- ۱۸ بحث ما در باب تحقیق در امر دین، نه‌فأ و اثباتاً ناظر به تحقیق فلسفی نبوده است
- ۱۹ ما باید تصاویر مسخ شده‌ای را که از خدا، انسان، جامعه، دین و... داریم تصحیح کنیم
- ۱۹ در این دنیا، حق و باطل به هم برآمخته است. شرط اول قدم آن است که حق را خالص کنیم
- ۲۱ **انتظارات دانشگاه از حوزه**
- ۲۱ آیا وحدت دانشگاه و حوزه عملی شده است؟
- ۲۲ دانشگاه و حوزه دو نهاد تعلیمی هستند
- ۲۳ علوم دینی حوزوی، علوم هستند مسبوق به ایمان که نمی‌توان مبانی آنها را نقد کرد
- ۲۴ اهل سنت، آراء فقه‌های برجسته خود را نقد نمی‌کنند و شیعیان اقوال قطعی معصومین را
- ۲۴ علوم دینی حوزوی، علوم تفسیری و تأویلی هستند
- ۲۵ در علوم دانشگاهی، علی‌الاصول هیچ مرزی برای نقد وجود ندارد
- ۲۵ محیط دانشگاهی آرمانی، برخلاف محیط حوزوی، محیط عدم تسلیم به مبادی اولیه است.
- ۲۵ علوم دینی حوزوی، مسبوق به ایمان و ملتزم به فهم هستند در حالیکه علوم دانشگاهی، غیرمسبوق به ایمان و ملتزم به نقد هستند (تفاوت اول)
- ۲۶ در حال حاضر، حوزه‌های علمیه پیوستگی وثیقی، با مراجع قدرت دارند، در حالیکه دانشگاه‌ها چنین نیستند (تفاوت دوم)
- ۲۶ قدرت گرفتن روحانیون (و عمدتاً فقیهان) در حکومت‌های دینی، سابقه تاریخی دارد
- ۲۷ طعن و نقد ادیبان بر فقیهان
- ۲۸ دفع یک سوءفهم
- ۲۸ روحانیت، اینک حزبی است به قدرت رسیده که احزاب مخالف را کنار نهاده است
- مخاطبین حوزه‌های علمیه، علاوه بر خواص، عوام نیز هستند اما دانشگاه‌ها واجد این

- ۲۹ مشخصه نیستند (تفاوت سوم)
- ۳۰ یکی از آفات نهاد حوزه، تقدس یافتن اموری است که شایستگی تقدس ندارند
- ۳۰ زبان‌های تقدس یافتن بی‌جهت امور
- ۳۰ کثیری از آراء کلامی رایج در حوزه‌های علمیه، آرای تفتیح ناشده‌اند
- یکی از مهمترین دلایل مقاومت در برابر نظریه قبض و بسط: این نظریه، قداست معرفت دینی را انکار می‌کند
- ۳۱ یکی از موانع وحدت حوزه و دانشگاه: مقدس و نقلناپذیر دانستن معرفت دینی
- ۳۱ انتظار دانشگاه از حوزه: بشری دانستن علوم دینی حوزوی
- ۳۲ نمونه‌ای از تقدس یافتن‌های بی‌جهت: تقدس یافتن فلسفه اسلامی
- ۳۳ سوالات را بدل به «شبهه» کردن، آفت یک نهاد تعلیمی است
- ۳۳ رشد علم در گرو طرح سؤال است
- حوزه و دانشگاه وقتی به یکدیگر نزدیک می‌شوند که روش برخوردشان با سوالات، یکسان باشد
- ۳۵ مسأله زبان عربی در حوزه‌ها
- ۳۵ سه آفت عجمین شدن علم با قدرت
- ۳۶ آفات علمی و اخلاقی خطیب‌پروری
- ۳۷ عوام‌زدگی، آفت علمی خطیب‌پروری است
- ۳۷ چرا علمای حوزه به تفتیح علمی کتب حلیت نمی‌پردازند؟
- ۳۸ نمونه‌ای از ادعیه قابل نقد
- ۳۹ نقد نظر مرحوم حکیم سبزواری در باب زنان
- ۴۰ وحدت روش، شرط لازم وحدت حوزه و دانشگاه است
- ۴۱ حوزه‌ها باید داوری صریح خود در باب روایات مربوط به زنان را ابراز کنند
- ۴۱ حوزه علمیه متکفل ایمان مردم نیست، متکفل درس دین دادن است
- ۴۲ آفت تکر منبری خطایی این است که گرایش به سوی بزرگ کردن دین دارد
- ۴۲ توصیه‌های پایانی
- ۴۵ باور دینی، داور دینی
- ۴۵ منشأ حکومت و قدرت چیست؟
- هر حکومت با جامعه‌ای که در آن حکم می‌راند، تناسب تمام دارد: حکومت دینی، از آن جامعه دینی است
- ۴۶ می‌توان این سؤال را که: «آیا حکومت دینی است یا نه؟» به سؤال از دینی بودن یا نبودن ارزشهای حاکمان، نحوه منبریت ایشان و حقوق و تکالیف حاکمان و محکومان، منحل کرد
- ۴۷ کسانی که فائزند حکومت امری دینی نیست، هیچ‌یک از اجزاء مذکور را دینی نمی‌دانند
- کسان دیگری بر این باورند که حکومت دینی ارزشها را از دین و روشها را از علم اخذ واقتباس می‌کند
- ۴۸
- ۴۹ یک سؤال مهم: آیا کسانی واجد «حق الهی حکومت کردن» هستند؟

- ۴۹ در مورد سؤال فوق دوگونه بحث می‌توان کرد: فقهی و کلامی
رد و قبول آرای فقهی به اصل دینداری لطمه نمی‌زند اما سخن در آرای کلامی، سخن در
- ۴۹ اصل دینداری و یا درک دین است
سؤال از حق حکومت و نحوه حکومت سؤالی غیرفقهی و متعلق به حوزه فلسفه سیاست
- ۵۰ است
برای یافتن پاسخ سؤال فوق، می‌توان از بحث‌های راهگشای فیلسوفان مغرب‌زمین در
- ۵۰ باب حقوق فطری و حقوق طبیعی یاری گرفت
معنای الهی دانستن حقوق فطری و طبیعی
- ۵۱ حکومت دینی مطابق موازینی خدایستدانه و خریدستدانه عمل می‌کند
حق حکومت کردن، یکی از حقوق غیرشرعی مردم است
- ۵۲ مفهوم عدل چیست؟
نمی‌توان مصادیق عدل را یکبار و برای همیشه معین کرد
- ۵۳ درک ما از مفهوم عدل، درکی عصری است
یکی از انتظارات ما از دین این است که راه انجام دادن اموری را که امتحان کردنشان
- ۵۴ خطرناک است، به ما نشان بدهد
دو نوع تجربه: (۱) تجربه‌ای که مجال عبرت گرفتن از آن تجربه برای آزمونگر باقی می‌ماند
- ۵۵ (۲) تجربه‌ای که امکان درس گرفتن از آن باقی نمی‌ماند
برای مصون ماندن از یک تجربه مهلک، باید همواره فهم‌مان از عدالت را با دین تنظیم کنیم
- ۵۵ آنچه در حکومت دینی و جامعه دینی می‌گذرد منافات قطعی با فهم قطعی از دین قطعی ندارد
رابطه میان ارزشها و روشها چیست؟
- ۵۶ روشها خادم ارزشها هستند
در داخل دین روشهایی خرد وجود دارد که اگر مصلحت ایجاب کند در پای غایبات قربانی
- ۵۸ می‌شوند
تفکیک امور بالعرض از امور بالذات در حوزه دین، از وظایف جدی دین‌شناسان است
- ۵۸ برای حل مشکلات جامعه دینی نمی‌توان تنها به فقه تکیه کرد زیرا: اولاً روشهای فقهی،
روشهای حداقلی هستند نه حداکثری ثانیاً فقه تنها به صحت و فساد ظاهری عمل نظر دارد
- ۵۹ حکومت دینی بر جامعه مانند تابش نور است بر موجودات
دین در هر نوع جامعه‌ای ظهور کند، از امکانات همان نوع جامعه بهره می‌گیرد
- ۶۰ اسلام را چنان فهمیدن که مناسب‌ترین محل برای تحققش جامعه عربی بدوی باشد، با ابدی
و جهانی دانستن اسلام منافات دارد
- ۶۱ آیا قوانین و مقررات مورد تأیید شرع نیز تفسیر می‌کنند؟
دو دیدگاه: (۱) به تبع بسط جوامع باید احکام را بسط داد (۲) باید جوامع را چنان مهار
- ۶۳ کرد که از چهارچوب احکام ما خارج نشوند
فقه و فقیهان در عرصه یک آزمون تاریخی
- ۶۴ آیا پیامبران برای ساختن یک جامعه ویژه آمده‌اند؟
بله، پیامبران برای ساختن جامعه ویژه یا انسان ویژه آمده‌اند
- ۶۵ جامعه ویژه‌ای که پیامبران می‌خواستند بسازند، جامعه‌ای است که در آن داوری با دین

- است
۶۵
۶۶ دین محدودۀ زندگی را می‌دهد و هر نوع زندگی محدوده‌ای ویژه خود دارد
فقه به دستور زیان می‌ماند: دستور زیان، فکر تولید نمی‌کند لذا انواع افکار را می‌توان با
۶۶ دستور زیان واحد بیان کرد
۶۶ فقه معین‌کننده شکل، سطح و محتوای زندگی نیست
جامعۀ دینی همواره خود را با دین موزون می‌کند؛ موزون کردنی که با سطح معرفت عصری
۶۷ از دین متناسب است
۶۸ نباید پنداشت که با تغییر احکام فقهی، شریعت از دست می‌رود
۶۹ نه تنها فقه که اخلاق و سایر معارف دینی نیز متحول می‌شوند
۶۹ ضابطۀ تشخیص فرد یا جامعۀ اسلامی از فرد یا جامعۀ غیراسلامی چیست؟
در هر عصری، مردم با تکیه بر روش ضوابط را بدست می‌آورند. هنگامی که مردم مطابق
۷۰ این ضوابط عمل کنند، جامعۀ دینی پلید می‌آید
۷۱ دینداری یک طلب مدام است
۷۱ تکنیک دین از معرفت دینی، راه مبارزه با اندیشه‌های باطل را نمی‌بندد
۷۴ دغدغۀ درونی، عمل بیرونی را تنظیم می‌کند
۷۴ دین هم چراغ است، هم ترمز؛ منتهی چراغ بودن دین از راه ترمز بودنش تحقق می‌یابد
دین یک داور است و از طریق داوری، آموزگاری هم می‌کند. اما باید توجه کرد که داور
۷۵ سطح منازعات را تعیین نمی‌کند
۷۵ شروط دینداری: ۱) داوری خواستن از دین ۲) تن دادن به این داوری
۷۶ آیا مسأله «خاتمیت» بانکاتی که بیشتر ذکر شد، قابل جمع است؟
تفاوت پیامبر خاتم با سایر پیامبران: پیامبر اسلام، عین تجربه باطنی خود را بدون تفسیر در
۷۷ اختیار مردم نهاده است
همۀ آدمیان، متعلق به هر عصری که باشند، با یک وحی تفسیر ناشده (یعنی قرآن) مواجهند و
۷۷ این راز خاتمیت است
۷۸ فهم ما از وحی نو شونده است
۹۷ ایدئولوژی چیست؟
۷۹ تعریف «ایدئولوژی» و نسبت آن با «علم»
۸۰ اوصاف دیگر ایدئولوژی: وارونه‌نمایی، شبه معرفت غفلت‌آمیز و...
۸۰ تجلی‌گاه‌های تاریخی ایدئولوژی
۸۰ ۱) سفسطه
۸۰ ۲) ایمان
۸۱ ۳) احکام جدلی‌الطرفین
۸۱ ۴) ارزشها و اخلاق
۸۱ ۵) مبارزۀ احزاب سیاسی
۸۲ محتوای ایدئولوژی: اندیشه‌های باطل دلیل برنदार
۸۲ آیا همگان اسیر ایدئولوژی‌اند؟

۸۳	(۱) مشروعیت بخشی ایدئولوژی
۸۳	(۲) تعارض زدایی ایدئولوژی
۸۴	(۳) الیناسیون
۸۵	موقع تاریخی مناسب برای تغییر عالم عین
۸۶	دو معنای سوسیالیسم تخیلی
۸۶	(۴) انقلاب
۸۷	نقد مارکس بر فوئر باخ
۸۸	«بیکن» و «بتهای ذهنی»
۸۹	اهمیت «خطا» در فلسفه‌های جدید
۸۹	«معرفت‌شناسی» و «خطاشناسی»
۹۰	انواع خطاها: تصادفی، سیستماتیک
۹۰	«معرفت‌شناسی» و توجه به خطای سیستماتیک
۹۱	دکارت و خطای سیستماتیک
۹۱	«هینت» و خطای سیستماتیک
۹۱	کانت و خطای سیستماتیک
۹۱	تاریخی‌گری هگل و خطای سیستماتیک
۹۲	معانی تاریخی‌گری: (۱) هویت مستقل موجودی به نام تاریخ (۲) دوره‌ای بودن حقایق
۹۲	«ایدئولوژی» و «تاریخی‌گری»
۹۲	از نظر مارکس خطای سیستماتیک معلول «ایدئولوژی» است
۹۳	مارکس ایدئولوژی را اجتناب‌پذیر می‌داند
۹۳	«ایدئولوژی» و «دلیل‌تراشی»
۹۳	دلیل‌تراشی نزد فروید
۹۳	راه‌هایی از چنگ ایدئولوژی از نظر مارکس
۹۵	تقریر جامعه‌شناسانه غزالی از نظریه غفلت
۹۵	معانی غفلت نزد غزالی
۹۵	تقریر روانشناسانه مولوی از نظریه غفلت
۹۶	تفاوت نظریه غفلت غزالی و مولوی با نظریه ایدئولوژی مارکس
۹۷	فربه‌تر از ایدئولوژی
۹۸	از مهمترین اهداف شریعتی ایدئولوژیک کردن دین و جامعه بود
۹۸	این جهان، جهان شیفتگیهاست
۹۸	شریعتی، ابودر را مجسمه اسلام و اسلام مجسم می‌دانست
۱۰۰	نگاه مرحوم مطهری به اسلام
۱۰۱	نخستین چهره‌ای که مطهری با آن عهد بست، چهره یک حکیم بود
۱۰۱	شریعتی در درجه اول یک مورخ بود.
۱۰۲	شریعتی از روزنه جامعه‌شناسی نیز به اسلام نظر می‌کرد
۱۰۳	اوصاف «ایدئولوژی» مطابق مارکسیسم

- ۱۰۳ (۱) ایدئولوژی حجاب واقعیت است
- ۱۰۳ (۲) ایدئولوژی، مقتضای نحوه معیشت آدمیان است
- ۱۰۳ از نظر مارکس دین هم نوعی ایدئولوژی است
- ۱۰۳ (۳) ایدئولوژی طبقاتی است
- ۱۰۴ معنای غیرمارکسیستی ایدئولوژی
- ۱۰۵ شریعتی و ایدئولوژیک کردن دین
- ۱۰۶ ایدئولوژیها به منزله سلاح عمل می‌کنند (وصف اول)
- ۱۰۶ ایدئولوژیها خواهان وضوح، دقت و صلابتند (وصف دوم)
- ۱۰۷ ایدئولوژیها از آنرو که وضوح طلبند، گزینشی عمل می‌کنند (وصف سوم)
- ۱۰۷ ایدئولوژیها متناسب با نوع دشمن و نوع پیکار ساخته می‌شوند (وصف چهارم)
- ۱۰۷ ایدئولوژیها دشمن‌ستیز و دشمن‌تراش هستند
- ۱۰۸ برای ایدئولوژیها، «حرکت‌زایی» اصل است. نه «حقیقت‌جویی» (وصف پنجم)
- ۱۰۸ ایدئولوژیها، متعلق به دوران تأسیس هستند (وصف ششم)
- ۱۱۰ نظریه «انقلاب در انقلاب»
- ۱۱۰ راههای پیشگیری از تبدیل شدن نهضت به نهاد از نظر مرحوم شریعتی
- ۱۱۲ مفاهیم مسخ شده توکل و قناعت ...
- ۱۱۳ هنر شریعتی در احیاء آن مفاهیم
- ۱۱۴ اعتراض ناوارد بر شریعتی
- ۱۱۵ آیا تبدیل شدن نهضت به نهاد همیشه امر نامطلوبی است؟
- ۱۱۵ یکی از نقصانهای ایدئولوژیها این است که برای دوران استقرار تئوری ندارند
- ۱۱۶ ایدئولوژیها به مفسران رسمی نیازمندند (وصف هفتم)
- ۱۱۷ یک تعارض در اندیشه مرحوم شریعتی
- ۱۱۸ ایدئولوژیها زبان پرطنطنه‌ای دارند
- ۱۱۹ اسلام ایدئولوژیک، اسلام جوان است و درخور جوانان
- ۱۲۰ پیش‌گیری از یک خطا
- ۱۲۱ دو نمونه از مکاتب ایدئولوژیک: مارکسیسم، فاشیسم
- ۱۲۱ پاره‌ای از پندارهای ناصواب ایدئولوژی‌اندیشان
- دین بدون آنکه ایدئولوژیک شود آرمان، روحیه جهاد، ستم ستیزی و شهادت طلبی و... را واجد است
- ۱۲۲
- ۱۲۲ دین آرمان و سلاح می‌بخشد ولی همان آرمان و سلاح نیست
- مدافعان ایدئولوژیک کردن دین همه دین را نمی‌خواهند، بلکه از دین فقط سلاحی برای
- ۱۲۳ مبارزه می‌طلبند
- ایدئولوژی مرامنامه انسان معترضی است که کوس الوهیت می‌زند و سودای تغییر بنیادین
- ۱۲۳ عالم را دارد
- ۱۲۴ دین، برنامه بندگی است
- ۱۲۴ دین ورزان چپ‌نما از تفاوت معنای «انقلاب» در مکاتب الهی و بشری غافل مانده‌اند
- ۱۲۴ اندیشه‌ها و تعالیم گوهرین دین نفی الوهیت‌بندگان را می‌کنند نه نفی اختیار و حرکت

- شریعتی در ایدئولوژیک کردن دین طالب جامعه‌ای بسته و مقلد و ناآگاه نبود، اما حساب
 ۱۲۵ نظریه از نظریه پرداز جدناست
- ۱۲۵ تبعیت از شریعتی غیر از تقلید از اوست
- ۱۲۵ چرا دین ایدئولوژی شدنی نیست؟
- ۱۲۵ شارع هیچگاه دین را به صورت یک ایدئولوژی عرضه نکرده است (دلیل اول)
- ۱۲۶ دین رازآلود و حیرت‌افکن است (دلیل دوم)
- ۱۲۷ ایدئولوژیک کردن دین، حیرت‌زایی، حکمت آفرینی و عمق را از دین می‌گیرد
- ۱۲۸ دین، جامعه‌ای نیست که به قامت جامعه خاصی دوخته شود (دلیل سوم)
- ۱۲۸ دین مثل هواست اما ایدئولوژی مثل قیاس است
- ایدئولوژی، تئوری دوران تأسیس است اما دین تئوری دوران استقرار هم هست (دلیل
 ۱۲۹ چهارم)
- ۱۲۹ ایدئولوژیها عمقی از دین را که عارفان، کاشفان آن بودند، مغفول می‌نهند (دلیل پنجم)
- دین همچون میزان و ریسمان است که جهت‌دار نیستند. اما ایدئولوژی، دین را جهت‌دار
 ۱۳۰ می‌کند (دلیل ششم)
- ۱۳۱ ایدئولوژیک کردن جامعه
- ۱۳۳ آیا ایدئولوژیک کردن جامعه، ممکن و مطلوب است؟
- طراحی کردن یک جامعه نیازمند آنچنان حجم عظیمی از اطلاعات است که در حال
 ۱۳۳ حاضر بسیار دور از دسترس است
- ۱۳۴ ایدئولوژیک کردن جامعه نامطلوب است
- ۱۳۵ در جوامع ایدئولوژیک دیکتاتورها و نظامات توتالیتر ظهور می‌کنند (آفت اول)
- در جوامع ایدئولوژیک، عشق‌ورزی افراطی نسبت به محبوب، سبب نفرت نسبت به
 ۱۳۵ مخالفان می‌شود (آفت دوم)
- ایدئولوژیها بیش از آنکه مشوق عشق و حدت‌بخش باشند، مشوق نفرت و حدت‌بخش
 ۱۳۶ بوده‌اند
- ۱۳۶ وسایل، اهداف را تعیین می‌بخشند
- ۱۳۷ جوامع ایدئولوژیک، تنوع‌آرا را بر نمی‌تابند (آفت سوم)
- ۱۳۷ در جوامع ایدئولوژیک وجود یک طبقه رسمی از مفسران ضرورت می‌یابد (آفت چهارم)
- مرحوم شریعتی با طبقه رسمی «روحانیت» سر سازگار نداشت اما با «عالمان دین» مخالف
 ۱۳۸ نبود
- ۱۳۹ تفاوت نقش رهبر در جامعه ایدئولوژیک و جامعه دینی
- ۱۳۹ جوامع ایدئولوژیک، گرفتار پندار کمال می‌شوند (آفت پنجم)
- ۱۴۰ تعیین منزلت عقل، مشکل همیشگی جوامع ایدئولوژیک
- ۱۴۱ گشودن در ایدئولوژی، بستن باب تفکر است
- ۱۴۲ نامعلوم بودن جایگاه عقل در ایدئولوژی
- ۱۴۳ در جوامع ایدئولوژیک، به هیچ تحقیقی نمی‌توان اطمینان کرد (آفت ششم)
- ۱۴۳ در جوامع ایدئولوژیک، تقلید و تجلیل بر تحقیق و تحلیل غلبه می‌یابد (آفت هفتم)
- ۱۴۳ در جوامع ایدئولوژیک، افراد محترم‌اند نه قانون

چهارده

- ۱۴۴ بزرگ کردن زیاده از حد شخصیتها، تراشیدن رقیب تازه‌ای برای عقل است
- ۱۴۴ در جوامع ایدئولوژیک، بیش از هر جامعه دیگری برای عقل «دشمن» تراشیده می‌شود
- ۱۴۵ ایدئولوژیها، در پیروان خود پندار یقین را می‌دمند
- ۱۴۶ «یقین انگاری» مانع پیشرفت ایدئولوژیها می‌شود
- ۱۴۷ راه اصلاح یک ایدئولوژی اعدام آن است
- ۱۴۷ ایدئولوژیک کردن دین، جاودانگی را از دین می‌ستاند
- ۱۴۸ سر بقای دین: انعطاف‌پذیری دین
- ۱۴۸ معرفت دینی آینه دین است اما ایدئولوژی جانشین دین است
- جوامع ایدئولوژیک، سوال از مفید بودن، انسانی بودن و موفق بودن ایدئولوژی را ناروا می‌شمرند (آفت هشتم)
- ۱۴۸ ایدئولوژیها با انسانی بودنشان محک می‌خورند
- ۱۴۹ تاریخ ایدئولوژیها و ادیان عرصه آزمون آنهاست
- ۱۵۰ ادیان برخلاف ایدئولوژیها وعده استمرار بهشت بر روی زمین را ندادند
- ۱۵۰ ایدئولوژی‌اندیشی، روش‌اندیشی را از آدمی می‌ستاند (آفت نهم)
- ۱۵۱ فقدان روش‌اندیشی در فرهنگ ما
- ۱۵۱ در جوامع ایدئولوژیک به همه امور صورت ایدئولوژی می‌بخشند (آفت دهم)
- ۱۵۲ ایدئولوژی‌اندیشی، اصولاً حزبی‌اندیشی است
- ۱۵۳ ایدئولوژیک کردن علوم
- ۱۵۳ علم ایدئولوژیک، نه علم است نه ایدئولوژی
- ۱۵۴ در جوامع ایدئولوژیک، هر روز امر مقدس تازه‌ای ظهور می‌کند
- ۱۵۵ تفاوت‌های جامعه دینی آرمانی و جامعه ایدئولوژیک
- ۱۵۵ مخالفت با ایدئولوژیک کردن دین، مخالفت با ظلم‌ستیزی نیست
- ایمان و حیرت
- ۱۵۷ هدف این مقال: تبیین نسبت دو مفهوم ایمان و حیرت
- ۱۵۷ تفاوت میان حیرت و جهل
- ۱۵۸ هدف فلسفه حیرت‌زدایی است اما عرفان حیرت طلب است
- ۱۵۸ خدا برای فیلسوفان، یک معما است اما برای عارفان، معشوقی است نازنین
- ۱۵۸ سر نزاع تاریخی میان عرفان و فلسفه (کلام)
- دلایل ناراست بودن جامعه فلسفه بر قامت ایمان: مقولات و دلایل فلسفی، راه وصال را طولانی‌تر می‌کنند (دلیل اول)
- ۱۵۹ تشکیکات و مجادلات عمیق فلسفی، دشمن یقین‌اند (دلیل دوم)
- ۱۵۹ از نظر مولوی همه ادله فلسفی، ظنی‌اند
- ۱۶۰ ایمان هم به نوعی عاشقی است (دلیل سوم)
- ۱۶۱ کشف عرفانی، بر بحث عقلانی مقدم است (دلیل چهارم)
- ۱۶۱ خدای فیلسوفان با خدای عارفان تفاوت دارد (دلیل پنجم)
- ۱۶۲ فیلسوفان برخلاف عارفان هیچ‌گاه مفهوم بسیطی از خدا ندارند (دلیل ششم)

- ۱۶۲ مفاهیم فلسفی، مفاهیمی مرکب و ثانوی هستند
- ۱۶۳ سبب دانی دشمن حیرت است (دلیل هفتم)
- ۱۶۳ در جهان بینی مولانا، علت حقیقی اشیا و حوادث خداوند است و همه جهان، تجلی بلیغ و حیرت آفرین اوست
- ۱۶۴ کار فیلسوف «چونی»ها را دیدن است و کار عارف نظر در «بی چونی»هاست
- ۱۶۵ متکلمان به هیچ رو، مؤمن تر و متصلب تر از عامیان نیستند (دلیل هشتم)
- ۱۶۵ نه تنها خدا، که عمده معارف دینی حیرت آفرینند
- ۱۶۶ قصه معراج، قصه ای حیرت انگیز
- ۱۶۶ قصه موسی و خضر نیز از قصص قرآنی حیرت آفرین است
- ۱۶۷ حیرانی مولوی در «مارمیت اذ رمیت»
- ۱۶۷ قصه موسی و شبان: مواجهه سمبولیک یک متکلم با یک عاشق
- ۱۶۸ چوپان، به تازیانه موسی پا به وادی حیرت می نهد
- ۱۶۸ موسی آموخت که هر کس در هر مرتبه ای، چوپانی کوتاه زبان است
- ۱۶۸ آداب متکلمان و توصیفات فیلسوفانه، در مواجهه با حقیقت، رنگ می بازند اما عشق و حیرت مؤمنانه، رو در فرونی و نابی دارد
- ۱۶۹
- ۱۷۱ عقیده و آزمون - لف و نشر تاریخی مکتب
- ۱۷۱ فلسفه دین یعنی دین شناسی
- ۱۷۱ دو منبع مسأله آفرین برای فیلسوف دین (۱ خود دین ۲ مکاتب بیرون از دین
- ۱۷۱ نمونه هایی از مسایل درون دینی و بیرون دینی که فیلسوفان دین پیرامون آنها بحث می کنند
- ۱۷۲ مسأله «زبان دین» و مسأله «آزمون پذیری مدعیات دینی» از مسائل نوین در فلسفه دین هستند
- ۱۷۲ دو مسأله فوق از «زبان شناسی» و «معرفت شناسی» جنید برخاسته اند
- ۱۷۲ آیا مدعیات دینی معنی دار هستند؟ آیا مدعیات دینی آزمون پذیرند؟
- ۱۷۳ دو سؤال فوق در کلام قلم مطرح نبوده اند
- ۱۷۴ ظهور معرفت های رقیب (علوم تجربی و تاریخ) یک حادثه مهم در تاریخ فرهنگ دینی
- ۱۷۴ مسأله امروز فیلسوفان دین، «عقلانیت اعتقادات دینی» است نه اثبات آنها
- ۱۷۴ معقول بودن اعم از صواب و خطا بودن است.
- ۱۷۴ یک سؤال در کلام جنید مسیحی: آیا در هر عصری، تنها یک راه برای رستگاری وجود دارد؟
- ۱۷۵
- ۱۷۶ آیا ادیان گوهر واحد دارند؟
- ۱۷۷ بحث تفصیلی پیرامون مسأله «آزمون پذیری مدعیات دینی»
- آزمون پذیری یک نظریه در گرو آن است که بتوان برای آن نظریه نمونه های مثبت یا نمونه های نافی نشان داد
- ۱۷۷
- ۱۷۸ پاره ای از فیلسوفان به آزمون پذیری اندیشه های دینی فتوا داده اند (تئوری اول)
- آزمون پذیری دانستن اندیشه های دینی، این اندیشه را از گزند نمونه های ناقص در امان نگاه می دارد، اما به پیراستن جهان از حضور خداوند نیز می انجامد
- ۱۷۸ به نظر عده ای از متکلمان مدعیات دینی آزمون پذیرند اما جواب آزمونها در دنیای دیگر داده

- خواهد شد
 ۱۷۹ مجموعه آفرینش را صحنه آزمون مدعیات دینی دانستن، مسأوی است با آزمون‌ناپذیر کردن
 این مدعیات
 ۱۸۰ آیا پیروزی و شکست عملی یک نظام عقیدتی آزمونی برای حقیقت یا بطلان آن نظام
 محسوب می‌شود یا نه؟
 ۱۸۰ آیا شکست عملی نظامهای مارکسیستی حاکی از بطلان نظری ایدئولوژی مارکسیسم
 است؟
 ۱۸۱ چگونه می‌توان یک ایدئولوژی را پشتوانه یک نظام مستقر خارجی محسوب کرد؟
 ۱۸۲ اگر شکستهای یک نظام عملی را به نظام تئوریک که پشتوانه آن است منتسب نکنیم، با
 پیروزیهایش نیز نمی‌توانیم چنین کنیم
 ۱۸۲ آزمون‌ناپذیر دانستن یک مکتب، رابطه آن مکتب با جامعه و تاریخ و عمل را می‌گسلد
 ۱۸۳ آزمون‌ناپذیر دانستن یک مکتب، تحقق‌ناپذیر دانستن آن مکتب است
 ۱۸۳ طرفداران تئوری دوّم، ناکامیهای یک نظام را معلول سوء فهم دوستان و توطئه دشمنان
 می‌دانند
 ۱۸۴ عوامل بیرونی، بدون قابلیت درونی یک مکتب، مؤثر نمی‌افتند
 ۱۸۴ بهره‌بردن از نمونه‌های مثبت و توجیه کردن نمونه‌های منفی، مکتب را آزمون‌ناپذیر می‌کند
 ۱۸۵ یک استدلال به نفع تئوری دوّم: وقتی شرایط بیرونی و درونی مجال ظهور و استقرار کامل
 به یک مکتب نمی‌دهند، دیگر چه جای خرده‌گیری و عیب‌جویی است؟
 ۱۸۵ این استدلال نیز با به ترجیح بلامرّحج می‌انجامد یا به نتیجه‌ای نامطلوب و یا به
 آزمون‌ناپذیری مکتب
 ۱۸۵ مکتبی که نقصان آدمیان را به حساب نیاورده باشد، خود ناقص است
 ۱۸۶ «علت» رواج و مقبولیت نابجای تئوریهای اوّل و دوّم آن است که طرفداران و عاشقان یک
 مکتب، آزمون‌کنندگان خوبی برای آن مکتب نیستند
 ۱۸۶ عشق اهل آزمون نیست
 ۱۸۷ تئوری سوّم: فقط شکستها و بدیها را باید به پای مکتب نوشت
 ۱۸۸ این تئوری نیز از سر عاطفه ابراز شده و نهایتاً به آزمون‌ناپذیری می‌انجامد
 ۱۸۸ تئوری چهارم: شکستهای عملی را تنها در صورتی می‌توان به یک مکتب منتسب کرد که از
 آزمونهای تئوریک سرافراز بیرون نیامده باشد
 ۱۸۸ آیا مسئولیت هر چه به نام یک مکتب می‌کنند، بر گردن آن مکتب است؟
 ۱۸۹ خطاهای تئوری چهارم: غفلت از این امر که همواره فهمی از مکتب حاکم است
 ۱۹۰ این تئوری، تحلیل تئوریک مکتب را تنها راه و بهترین راه شناختن آن مکتب می‌شمرد.
 (خطای دوّم)
 ۱۹۱ پاره‌ای از لوازم و توابع نظریات تنها پس از بسط تاریخی آن نظریات آشکار می‌شوند
 ۱۹۱ علم، فلسفه، زبان و دین، در تاریخ خود را بهتر نشان داده‌اند تا در منطق و کتاب
 ۱۹۱ تئوری چهارم: جنبه‌های عملی یک مکتب را مورد غفلت قرار می‌دهد (خطای سوّم)
 ۱۹۲ تئوری پنجم: مکتبها آزمون‌پذیرند و تاریخ صحنه آزمون آنهاست هم شکست و هم پیروزی
 ۱۹۲ هر نظام عملی به پای نظام فکری پشتوانه آن نوشته می‌شود

- اگر احکام دینی را روشهایی برای حل مشکلات زندگی بدانیم، تنها به شیوه تجربی -
 ۱۹۳ تاریخی می‌توانیم آنها را مورد آزمون قرار دهیم
- ۱۹۴ فهم‌های نادرست (اما مؤمنانه) از یک مکتب نیز جزو تاریخ آن مکتب‌اند
 اختلافاتی که میان فرقه‌های گوناگون اسلامی بروز کرد، مقتضای اختیار انسان و تعلیمات
 ۱۹۴ اسلام بود
- مجموعه «شریعت به علاوه انسان» کم و بیش سیر طبیعی خود را داشته است: تاریخ دین
 ۱۹۵ «تاریخ طبیعی» بوده است
- در آمدن یک ایدئولوژی، مانند در آمدن زبان و پول، مجال رشد توأم نیک و بد را فراهم
 ۱۹۵ می‌آورد
- مصلحان دینی علی‌رغم آنکه فهم‌های ناصواب از دین را پاره‌ای از تاریخ دین می‌دانند، به
 ۱۹۶ تصحیح این فهمها نیز همت می‌گمارند
- هیچ تحلیل و دفاعی از دین اینک بی‌تحلیل و دفاع از تاریخ دین تمام نیست
 ۱۹۷
- شریعتی و جامعه‌شناسی دین**
 ۱۹۹
- مرحوم شریعتی می‌کوشید دین را در جامعه‌ای خواستی و به کار آمدنی درآورد
 ۲۰۰ سرّ تازگی و مناقشه‌انگیزی پیام شریعتی این بود که او از منظر جامعه‌شناسی و تاریخ در
 ۲۰۱ دین نظر می‌کرد
- مرحوم شریعتی پایه‌گذار جامعه‌شناسی دیندارانه دین در ایران است
 ۲۰۱
- ارائه درکی جامعه‌شناختی از دین، نوعی معقول‌سازی وجود خارجی دین است
 ۲۰۲
- دو رأی در باب معقول‌سازی دین
 ۲۰۲
- سه رویکرد نسبت به فهم دین: تلاش برای فهم ماهیت دین (رویکرد نخست)
 ۲۰۳
- عارفان و پدیدارشناسان در فهم ماهیت دین می‌کوشند
 ۲۰۳
- رویکرد کلامی - فلسفی (رویکرد دوم): تعیین صدق و کذب مدعیات دینی
 ۲۰۴
- مطالعه وجود خارجی و تاریخی دین (رویکرد سوم)
 ۲۰۴
- حقیقت و ماهیت دین در مقام تحقق، وجودی خارجی و تاریخی می‌یابد
 ۲۰۵
- جامعه‌شناسی دین، دین را در مقام تحقق خارجی مطالعه می‌کند
 ۲۰۶
- جامعه‌شناسی دین عبارتست از تحلیل و تبیین علی‌حیثیت طبیعی دین
 ۲۰۸
- متکلم از دلایل سخن می‌گوید در حالیکه جامعه‌شناس دین از علل
 ۲۰۹
- جامعه‌شناسی دین، علل اجتماعی پیدایش دین و حوادث تاریخ دینی را بدست می‌دهد
 ۲۰۹
- نگاه جامعه‌شناسانه در دین مکمل نگاه متکلمان، عارفانه و پدیدارشناسانه در دین است
 ۲۱۰
- وجود خارجی یک دین گاه به ماهیت آن دین خدمت می‌کند و گاه خیانت
 ۲۱۱
- جامعه‌شناسی دین به فهم ماهیت و حقیقت دین مدد می‌رساند
 ۲۱۲
- دلایل حاجت به جامعه‌شناسی دین
 ۲۱۳
- دلایل بی‌مهری جامعه‌دین‌داران به پژوهشهای جامعه‌شناسی دین
 ۲۱۳
- جامعه‌دین‌داران احساس می‌کند جامعه‌شناسان، قدسیت و رازآمیزی را از دین می‌ستانند
 (دلیل اول)
 ۲۱۴
- جامعه‌شناس دین به حقانیت یا بطلان دین توجه ندارد (دلیل دوم)
 ۲۱۶

۲۱۶	در عرصه جامعه‌شناسی دیندارانه دین، باید به جمع میان دو مقام تخصص و تعهد همت گماشت
۲۱۸	جامعه‌دین‌داران، جامعه‌شناسی را دست پرورد منکران دین می‌داند (دلیل سوم)
۲۱۸	دلیل رویارویی شریعتی با صنف روحانیت
۲۲۰	جامعه‌شناسی دین، دین را معقول و پذیرفتنی؛ و پیشوایان دین را قابل پیروی می‌سازد
۲۲۲	پرسش و پاسخ
۲۲۲	دو معنای «شهادت»
۲۲۴	دین‌شناسیهای درون دینی و بیرون دینی مکمل یکدیگرند
۲۲۴	نقد جامعه‌شناسانه وجود خارجی دین نهایتاً به نقد متکلمانه دین خواهد انجامید
۲۲۸	روش و ابزارهای علمی، عمومیت پذیرند
۲۳۵	عقل و آزادی
۲۳۵	هر چه گویم «عقل» را شرح و بیان!
۲۳۶	معانی مختلف عقل
۲۳۶	معانی مختلف آزادی
۲۳۷	عقل، قوه‌ای است متفکر، پویا و حقیقت‌طلب که برای عقل بودن، محتاج آزادی است
۲۳۷	انسان از آن جهت که عاقل است، نسبت به آزادی حساسیت می‌ورزد (نکته اول)
۲۳۷	نکته دوم: حداقل دو تصویر از عقل می‌توان داشت؛ عقل انبانی از حقایق است (تصویر اول)، عقل پویانهای حقیقت‌جو و لغزش‌کار است (تصویر دوم)
۲۳۷	اگر کسی عقل را مخزنی آکنده از حقایق بداند و بخواهد، چنین کسی به آزادی بی‌اعتناست (نکته سوم)
۲۳۸	با داشتن تصویر اول از عقل، حتی تحکمی مطلوب می‌افتد اما با داشتن تصویر دوم از عقل، خطای روشمند از حق تحکمی مطلوبتر خواهد بود
۲۳۹	سر آنکه کسانی آزادی را به دلیل رواج خطا، محکوم می‌کنند؛ آن است که عقل را مخزن حقایق می‌دانند
۲۴۰	خطای روشمند و داوردار، داوری و روش را زنده نگاه می‌دارد
۲۴۱	در مسائل و اموری که تیرگی و تشتت آرا بیشتر است، مثل علوم انسانی آزادی ضرورت بیشتری می‌یابد
۲۴۱	کسانی که آزادی را دشمن حق و موجب رواج باطل می‌دانند، نمی‌اندیشند که تحقق آزادی خود یکی از بزرگترین قهقاس است (نکته چهارم)
۲۴۲	حرمت نهادن به آزادی حرمت نهادن به حقیقت است
۲۴۲	عقل فراخنایی دارد و هر که از تنگنای آن (یعنی ضوابطش) بگریزد به تنگنایی بدتر گرفتار خواهد شد. این حکم در مورد آزادی هم صادق است. (نکته پنجم)
۲۴۳	سلب آزادی، به خیال موهوم باری رساندن به حق، استفاده از این اندیشه فاسد است که: هدف وسیله را مباح می‌کند
۲۴۳	حق عریان نیست. از همینرو ما به آزادی برای آشکار کردن حق محتاجیم (نکته ششم)
۲۴۴	عقل استقلال‌آفرین و آزادی‌آفرین است، لذا به تقویت عقل محتاجیم (نکته هفتم)

- ۲۴۵ عاطفه، عقل کُش و آزادی کُش است
- ۲۴۵ فیلسوفان با روشن نگاه داشتن چراغ عقل خدمت بزرگی به آزادی کردند
- ۲۴۶ استبداد دشمن عقل استقلال آفرین و آزادی پرور
- ۲۴۶ انسان کاهل از عقل و آزادی می‌گریزد
- ۲۴۷ عقل دو رقیب دارد یکی عشق و دیگری حق. و عشق نصیب نوادر می‌شود
- هم برای دستیابی به آزادی درونی و بیرونی، باید عقل را تقویت کنیم و هم برای تقویت به
- ۲۴۷ محیطی آزاد محتاجیم
- ۲۴۸ عقل فردی ممکن است بردهٔ عواطف شود اما عقل جمعی از این اسارت آزاد است
- ایدئولوژی (یعنی اندیشه‌های مقبول ولی باطلی که دلیل ندارند، اما علت دارند) دشمن عقل
- ۲۴۸ است (نکتهٔ هشتم)
- ۲۴۹ چون ایدئولوژی دلیل ندارد، زدودنش به زدودن عقل اوست نه به ابطال آنکه‌اش
- ۲۴۹ مکتبی که عقل آدمی را گرفتار ایدئولوژی می‌داند به آزادی نیز حرمت نمی‌نهد
- ۲۴۹ ایدئولوژی یعنی خطای سیستماتیک عقل
- ۲۵۰ عقل یک منطقهٔ آزاد است (نکتهٔ نهم)
- ۲۵۱ عقل، اسیر زنجیر عتیت نیست زیرا عقل تابع دلایل است نه تابع عقل
- ۲۵۱ اگر پای جبر علی به منطقهٔ عقل باز شود، استقلال و تعقل بی‌روح و بی‌جان می‌شود
- ۲۵۲ عقل خالص آزاد است اما نه از بند منطق
- ۲۵۲ فراهم آوردن یک محیط آزاد و مجاهدت با نفس راههای پالودن عقل از آلودگی است
- ۲۵۳ آزادی از آزادی تغذیه می‌کند همچنانکه عقل از عقل تغذیه می‌کند (نکتهٔ دهم)
- ۲۵۳ آزادی بر همه چیز مقدم است (نکتهٔ یازدهم)
- ۲۵۲ هیچ عدالت‌طلبی نمی‌تواند نسبت به حق آزادی بی‌اعتنا باشد (نکتهٔ دوازدهم)
- ۲۵۲ آزادی پاره‌ای از عدالت است
- ۲۵۲ حتی مخالفان آزادی برای ابراز مخالفت، به آزادی محتاجند
- دو گونه مواجهه با عقل و آزادی: ۱) طرد عقل و آزادی به دلیل آفاتشان ۲) تقویت عقل و
- ۲۵۵ آزادی و تلاش برای رفع آفاتشان (نکتهٔ سیزدهم)
- ۲۵۶ سوفسطائیان عالم سیاست و عالم معرفت
- ۲۵۶ برای زدودن آفات عقل و آزادی، به عقل و آزادی محتاجیم
- ۲۵۶ دفاع از عقل و آزادی، دفاع از آفات آنها نیست
- ۲۵۷ زیرکی ابلیسانه
- ما برای کشف و رفع آفات عقل و آزادی، برای رشد عقل و برای بسط عدالت، به آزادی
- ۲۵۸ حاجت داریم
- شرط حصول آزادی بیرونی و درونی، شرکت در یک مسابقه است؛ یعنی شرکت در امری
- ۲۵۸ جمعی که قواعدی دارد (نکتهٔ چهاردهم)
- ۲۵۹ آنچه با آزادی منافات دارد، قاعده‌مند بودن بازی نیست، عدم رعایت قواعد بازی است
- ۲۵۹ برای کسب مهارت در بازی آزادی، باید آزاد باشیم و تمرین آزادی کنیم (نکتهٔ پانزدهم)
- کسانی که مشفقانه آزادی را طرد می‌کنند، هم عقل را ضعیف می‌پندارند و هم حق را (نکتهٔ
- ۲۶۰ شانزدهم)

- ۲۶۱ آنچه با حق دشمنی دارد، قدرت است نه آزادی (نکته هفدهم)
- ۲۶۱ چرا کسانی که در مخالفت با آزادی سخن می‌گویند، در آفات قدرت سخن نمی‌گویند؟
- ۲۶۲ باطل را باید کوفت اقا به روش حق. حق را باید ترویج کرد اقا نه به روش باطل
- ۲۶۳ مکتبی سیاسی که روشی برای مهار قدرت نداشته باشد، مکتبی ضدبشری است
- ۲۶۴ بی‌فکران از گرم شدن بازار عقل و آزادی می‌هراسند (نکته هجدهم)
- برای بشر هیچ نعمتی برتر از انتخاب آزادانه راه انبیا نیست. برای آنان که از این نعمت بی‌نصیب می‌مانند، هیچ نعمتی برتر از آزادی بشری نیست (نکته نوزدهم)
- ۲۶۵ ما هم به آزادی درونی محتاجیم و هم به آزادی بیرونی (نکته بیستم)
- ۲۶۶ عارفان ما پیش از آنکه پروای آزادی بیرونی را داشته باشند، به فکر آزادی درونی بودند
- ۲۶۶ مغرب‌زمینان از خصم درون غافل شده‌اند و بیشتر به فکر خصم بیرون هستند
- ۲۶۷ آنچه امروز ما به آن حاجت مبرم داریم، پیوند زدن آزادی بیرونی و آزادی درونی است

ارکان فرهنگی دموکراسی

- ۲۶۹ تعریف دموکراسی
- ۲۶۹ دموکراسی توزیع صحیح قدرت را در جامعه مد نظر دارد، در حالی که سوسیالیسم توزیع عادلانه ثروت را
- ۲۶۹ «نظریه شناخت» لیبرالیسم: نظریه جایز الخطا بودن انسان
- ۲۷۰ مبانی فرهنگی دموکراسی، مقولاتی چون ثروت، قدرت، عدالت، علم، انسان و خدا هستند
- ۲۷۰ ذم دنیا (نهی قدرت و ثروت) از ارکان فرهنگی دموکراسی است
- ۲۷۱ احترام به علم نیز از ارکان فرهنگی دموکراسی است
- ۲۷۱ بدون دموکراسی، علم وجود نخواهد داشت و بدون علم، دموکراسی
- ۲۷۱ دموکراسی راستین نیازمند معیارهای عالی اخلاقی است
- ۲۷۲ دو نقص دموکراسی

حکومت دموکراتیک دینی

- ۲۷۳ در علم جلید، جهان را بدون فرض وجود خدا تبیین می‌کنند
- ۲۷۳ در جوامع لیبرال، خداوند از فرهنگ سیاسی و اخلاقی حکومتها و آدمیان غایب است
- ۲۷۴ حکومت دموکراتیک دینی، علاوه بر دغدغه حقوق بشر، دغدغه حقوق خدا را نیز دارد
- ۲۷۴ دلایل بی‌اعتنایی متفکران لائیک به حقوق خداوند
- ۲۷۴ خداوند قدرت استیفای حقوق خود را دارد (دلیل اول)
- ۲۷۴ ستم کردن به خداوند ممکن نیست (دلیل دوم)
- ۲۷۴ مسأله وجود خداوند، مسأله‌ای مورد نزاع است. (دلیل سوم)
- ۲۷۵ به فرض وجود خداوند، نمی‌توان حقوق او را بدرستی معلوم کرد (دلیل چهارم)
- ۲۷۵ نپذیرفتن ادیان غیرانسانی، از حقوق بشر است (دلیل پنجم)
- انسان بودن برای داشتن حقوقی خاص کافی است و حاجت نیست که به اموری همچون
- ۲۷۶ عقیده آدمیان نیز متوسل شویم (دلیل ششم)
- ۲۷۶ عادلانه‌تر است که نابرابری در حقوق را امری مکسب بدانیم (دلیل هفتم)

- ۲۷۶ احکام و اندیشه‌های مذهبی، تحول بسیار پذیرفته‌اند (دلیل هشتم)
- ۲۷۷ تسامح در اعتقاد، فرزند خطا پذیری معرفت‌شناختی است
- ۲۷۷ بی‌یقینی جهان جنید، آدمی را برتر از عقیده نشانده است
- آزادی عقیده، از حقوق بشر است و عقیده همواره با یقین نظری و قاطعیت عملی همراه است
- ۲۷۸ اعلامیه جهانی حقوق بشر، حقوق خالق را مغفول نهاده است
- ۲۷۸ دینداری با تعریفی خاص از انسان و حقوق او قابل جمع است
- ۲۷۸ دموکراتیک بودن یا نبودن حکومت‌های دینی به دو عامل بستگی دارد: (۱) میزان بهره‌ای که از عقل جمعی می‌برند (۲) میزان حرمتی که به حقوق بشر می‌نهند
- ۲۷۹ سیال کردن فهم دینی مقدمه لازم دموکراتیک کردن حکومت دینی
- ۲۸۰ در حکومت‌های دینی همیشه فهمی از دین داوری می‌کند
- ۲۸۰ در حکومت دموکراتیک دینی، فهم اجتهادی دین که در هماهنگی با عقل جمعی، سیال شده است هادی و داور منازعات است
- ۲۸۱ بحث از حقوق بشر، یک بحث فرادینی است
- ۲۸۱ عادلانه بودن و انسانی بودن دین، شرط پذیرفتنی بودن آن است
- هر حکومت دموکراتیک دینی، باید هم دغدغه درون دین را داشته باشد و هم دغدغه بیرون دین را
- ۲۸۲ انسانی بودن، شرط حقانیت دین و شرط مشروعیت حکومت دینی است
- ۲۸۳ دلایل بی‌اعتنایی پیشین دینداران به بحث حقوق بشر
- علیت و عدالت نزد جلال‌الدین مولوی**
- ۲۸۵ از دید مولوی، افعال خداوند فوق عقل و اخلاق بشری‌اند
- ۲۸۵ چگونه می‌توان به خدایی که نسبت به اخلاق بشری «لاابالی» است، عشق ورزید؟
- ۲۸۶ پاسخ معتزله به سؤال فوق، مشکله علیت را پدید می‌آورد
- ۲۸۶ رابطه علیت و اخلاق
- ۲۸۶ اشعریان عادت را به جای علت می‌نهند و جود و کرم الهی را به جای عدل او می‌نشانند
- ۲۸۷ نقد فیلسوفانه مولوی بر تعریف مشهور عدالت
- ۲۸۷ جود الهی می‌تواند حادثه عظیم خلقت را تبیین کند نه عدل او
- ۲۸۹ از نظر مولوی، نظام جهان نظامی است کریمانه نه عادلانه
- مولوی پادشاهان را «مظهر شاهی» حق می‌داند و از همینرو بیش از عدالت به جودشان نظر دارد
- ۲۹۰ اگر نظریه مولوی در باب عدالت، به بیرون از محدوده خود تعمیم یابد، بسیار ویرانگر خواهد شد
- ۲۹۰ از نظر امیرالمؤمنین، عدل برتر از جود است
- ۲۹۱
- مسلمانی و آبادانی - کافری و کم‌رشدی**
- ۲۹۵ چه ارتباطی میان دو مقوله «مسلمانی» و «کم‌رشدی» وجود دارد؟
- ۲۹۶

- در این مقال، به تحلیل چهار مقوله «مسلمانی»، «عقب ماندگی»، «کافری» و «پیشرفت» می‌پردازیم
- ۲۹۶ مقوله اول: مسلمانی
- به سه رکن خدا، معاد و نبوت اعتقاد داشتن و به این اعتقاد جامه عمل پوشاندن، لازمه دینداری است
- ۲۹۷ نظام حاکم بر جامعه ما، نظام سلطنتی استبدادی بوده است
- ۲۹۸ زندگی در ظل نظامهای سلطنتی استبدادی آفات اخلاقی ویرانگری بیار می‌آورد
- ۲۹۸ حرمت نهادن به قانون یکی از این آفات است
- ۳۰۰ لازمه نزدیک شدن به قدرت و ثروت متراکم، زیر پا نهادن حق و قانون است
- ۳۰۲ پادشاهان برای رسیدن به سلطنت، از نردبان زورگویی، بی‌رحمی و حق‌کشی بالا می‌رفتند مداحی، ذلت‌پسندی و ستم‌پلیری از دیگر آفات زیستن تحت حکومت نظامهای استبدادی است
- ۳۰۳ آیا علی‌رغم رواج اخلاق سلطنتی در جامعه ما می‌توان ادعای مسلمانی کرد؟
- ۳۰۴ رواج صوفیگری: یک واکنش اجتماعی - سیاسی در برابر نظام سلطنتی
- ۳۰۵ مهمترین پیام تصوف: نفی ثروت و قدرت
- ۳۰۵ افراط صوفیانه در نفی ثروت و قدرت، به تقلب و فقر و عجز انجامید
- ۳۰۶ نقد افراطهای صوفیانه به معنای انکار تعالیم نیکوی صوفیان نیست
- ۳۰۶ برخی مفاسد اخلاقی صوفیان: ریاکاری و زهد فروشی و خودپسندی
- ۳۰۸ ظهور فرقه ملائطه عکس‌العملی در برابر ریاکاری صوفیان بود
- ۳۰۹ یکی از آفات تصوف، همجنس‌بازی بود
- ۳۱۰ پاره‌ای دیگر از آفات تصوف: دنیای‌گریزی، فسق‌پسندی، مماشات با ارباب قدرت
- ۳۱۰ رابطه مرید - مرادی از دیگر آفات تصوف
- آیا جامعه‌ای که به آفات سلطنت استبدادی و تصوف مبتلا است، می‌تواند اسلامی نیز باشد؟
- ۳۱۱ ما با عقیده، اخلاق و عمل سالم اسلامی فاصله بسیار داشته‌ایم
- ۳۱۲ مقوله دوم: عقب ماندگی
- ۳۱۳ اسلام و مسلمانی با سطوح مختلف علم و تکنیک قابل جمع است
- ۳۱۴ دین، سطح معیشت و سطح معرفت را تغییر نمی‌دهد
- ۳۱۵ مقوله سوم: کافری
- ۳۱۵ دوگونه کفر: کفر فقهی، کفر واقعی
- ۳۱۶ فقه، تنها دغدغه صحت ظاهری اعمال را دارد
- ۳۱۷ رستگاری در گرو اسلام واقعی است، نه در گرو اسلام فقهی
- ۳۱۸ کفر واقعی، انکار حقایق دینی است پس از ظهور این حقایق
- ۳۱۸ هر کافر فقهی، کافر واقعی نیست
- ۳۱۹ قرآن میان ایمان و اسلام فرق نهاده است
- ۳۲۰ آن نعمتها که پیامد مسلمانی است، پیامد مسلمانی واقعی است
- ۳۲۰ آیا مسلمان واقعی هستیم؟ آیا غریبان کافر واقعی هستیم؟

- ۳۲۱ سمادت و شقاوت این دنیایی نیز محصول ایمان و کفر واقعی است
- ۳۲۲ قصه موسی و شبان: قصه کفر ظاهری و کفر واقعی
- ۳۲۵ احوال امروز ما فرزند تاریخ ماست
- ۳۲۶ پاره‌ای از عوامل ترقی علمی و تکنیکی مغرب‌زمین
- ۳۲۷ حاکمیت یافتن دموکراسی در مغرب زمین (عامل اول)
- ۳۲۷ ظهور نهضت پروتستان‌تیسیم که مرجعیت و حجیت را از کلیسا سلب کرد (عامل دوم)
- ۳۲۸ ظهور علم تجربی، به تعدد منابع معرفت و در نتیجه مهار استبداد روحانی انجامید
- ۳۲۹ جامعه غربی، جامعه‌ای علم محور است
- ۳۳۰ مقوله چهارم: پیشرفت
- ۳۳۰ اضلاع مثلث غرب: (۱) علم و تکنولوژی (۲) مفاسد اخلاقی (۳) استعمار
- ۳۳۱ کاملتر شدن یک موجود به «خود» تر شدن اوست. فرآیند تکامل، فرآیند بیگانه‌زدایی است
- ۳۳۲ کمال در گرو رشد متوازن و همه جانبه است
- ۳۳۲ در مغرب زمین، رشد نامتوازن رخ داده است
- ۳۳۲ رشد نامتوازن مغرب زمین را نمی‌توان کمال نامید
- ۳۳۳ آیا می‌توان رشد مغرب زمین را با توازن همراه کرد؟
- تمدن مغرب زمین هم در بهره‌برداری از طبیعت و هم در بی‌مهری به دین راه افراط را پیموده است
- ۳۳۳ تاریخ مغرب‌زمین: تجربه‌ای پیش روی مشرق زمین
- ۳۳۴ در مغرب‌زمین، آزادی درونی به دست فراموشی سپرده شده است
- ۳۳۶ خداوند از بندگانش، تسلیم در برابر حق را خواسته است
- ۳۳۷ تفکیک مرحوم شریعتی میان نهضت و نهاد
- در باب توسعه و فرهنگ**
- ۳۴۳ برای رفتن به سوی توسعه، یک «وحدت نظر غفلت‌آلود» لازم است
- ۳۴۳ داشتن تصویری آرمانی و بهره بردن از شیوه‌های مناسبت برای تحقق آن تصویر، لازمه توسعه است
- ۳۴۳ توسعه در مغرب زمین، پیامد غفلت‌آلود علم و صنعت و متافیزیک بود
- ۳۴۴ پارادوکس توسعه ما
- ۳۴۵ توسعه ویژه مغرب‌زمین، فرزند بینشها و گرایشهای آن دیار است
- ۳۴۵ پاره‌ای از ارزشها و بینشهایی که مادر توسعه نوین هستند
- ۳۴۵ نمی‌توان میوه‌های فرهنگ غرب را چید و ریشه‌های آن را وانهاد
- ۳۴۵ رفتن به راه غربیان، ناممکن شده است زیرا آن راه را جز غافلانه نمی‌توان رفت
- ۳۴۶ برای تحقق توسعه چه باید کرد؟
- ۳۴۶ هیچ چیز را بی‌حجت برنگیریم، هیچ چیز را بی‌حجت وانتهیم
- ۳۴۷ ایدئولوژیهای سیاسی، نقش مهمی در امر توسعه ایفا می‌کنند
- ۳۴۷ فهم صوفیانه از دین، با توسعه به معنای رایج آن سازگاری ندارد
- ۳۴۸ فقه اسلامی قابلیت بسیاری برای قبض و بسط نشان داده است

بیست و چهار

۳۴۹	پارادوکس ایدئولوژی مدرنیسم
۳۴۹	درک عوام از مدرنیته: نو شدن جهان بیرونی
۳۵۰	بسیاری از نوشتنهای عالم بیرون، مسبوق به نو شدنی در عالم افکار است
۳۵۰	پارهای وجوه تمایز بخش جهان جدید از جهان قدیم
۳۵۰	در جهان جدید، بشر ارتباط خویش را با آسمان قطع کرده است
۳۵۱	دو گونه نوشتن
	بحث ما پیرامون سنت و مدرنیسم نشان‌دهنده آن است که هم از «سنت» و هم از
۳۵۱	«مدرنیسم» بیرون آمده‌ایم
۳۵۲	گوهر مدرنیته، ظهور معرفت‌های درجه دوم است
۳۵۲	تفاوت مدرنیسم با مدرنیته
۳۵۳	مهمترین خصصت گذشتگان، یقین‌مندی غفلت‌آلود بود
۳۵۳	مسألهٔ عینیت؛ مسأله‌ای متعلق به جهان جدید
۳۵۳	دلایل مطرح شدن مسألهٔ عینیت معرفت، در جهان جدید
۳۵۴	از دیگر مسأله‌ها مطرح برای بشر جدید، مسألهٔ عقلانیت است
۳۵۴	گذشتگان، عقل را آینه‌ای بی‌غبار در برابر جهان خارج می‌پنداشتند
۳۵۵	با تولد معرفت‌شناسی، «عقل» موضوع مطالعه شد
۳۵۵	دوران مدرن، دوران نقادی است
۳۵۶	حملة فیلسوفان عقل‌گرا و حس‌گرا به عقلانیت
۳۵۶	فلسفهٔ هگل، فلسفه‌ای ضد عقل است
۳۵۷	نظریهٔ مارکسیسم در باب ایدئولوژی نیز نظریه‌ای ضدعقل است
۳۵۸	نقد تاریخی که راه نسبیت‌گرایی را می‌گشاید، از مشخصات دوران جدید است
۳۵۸	هم راسیونالیسم و هم آمپیریسم، نهایتاً به نسبیت‌گرایی و نفی یقین رسیدند
۳۵۸	احیاء مجدد مفاهیمی که مورد انکار تجربه‌گرایان بودند؛ نظیر ضرورت، ماهیت و فطرت
۳۵۹	ظهور نسبیت‌گرایی در فلسفهٔ علم
۳۶۰	بشر جدید، گرچه یقین را دست نیافتنی می‌داند اما سخت در حسرت یقین است
۳۶۰	بشر جدید دریافته است که بازگشت به سرزمین یقین گذشتگان ناممکن است
۳۶۱	پارادوکس مدرنیسم: یقین را دست نیافتنی دانستن و در عین حال در آرزوی یقین بودن
۳۶۱	نسبیت‌گرایی در جهان جدید
۳۶۲	در دوران پست مدرنیسم، نسبیت‌گرایی به رسمیت شناخته شده است
۳۶۳	در دورهٔ پست مدرنیسم، پردهٔ یقین و پردهٔ غفلت دریده شده است
۳۶۳	مشکل بی‌یقینی و بی‌غفلتی بشر امروز را تنها عرفان می‌تواند حل کند
	در باب علت و دلیل
۳۶۷	تفاوت علت و دلیل
۳۶۷	سخن کاذب «علت» دارد ولی «دلیل» ندارد
۳۶۸	«علت» هیچ‌گاه جای «دلیل» را نمی‌گیرد
۳۶۸	«دلیل» را نمی‌توان کاملاً به «علت» تحویل‌پذیر دانست: نفی دلیل هم دلیل می‌خواهد

۳۶۹	دلیل‌گرایی و علت‌گرایی دو شیوه متفاوت در تبیین پدیده‌های انسانی و اجتماعی است
۳۷۰	خرد جز با دلیل کار نمی‌کند
۳۷۱	در باب نسبت ایدئولوژی و دین
۳۷۱	مهمترین درس دین، درس بندگی است
۳۷۲	دو پیام دین برای بشریت: (۱) عبادت خدا (۲) اجتناب از طاغوت
۳۷۳	هدف کثیری از ارزشهای اخلاقی و ریاضتهای عرفانی، بازداشتن آدمیان از کوس الوهیت زدن است
۳۷۳	ایدئولوژی مرامنامه انسانی است که خود را خدا می‌داند
۳۷۴	ایدئولوژی مرامنامه انسان معترض است؛ انسانی که همه چیز این جهان را قابل تجلید نظر می‌داند
۳۷۵	سخن مارکس در باب تغییر جهان
۳۷۶	تفاوت تصویری که انسان دینی و انسان غیردینی ایدئولوژی ساز، از جهان دارند
۳۷۶	ایدئولوژی و تحزب، لازم و ملزوم یکدیگرند
۳۷۷	ایدئولوژی معطوف به عمل و مصلحت سیاسی است
۳۷۷	ایدئولوژی دعوی جامعیت دارد
۳۷۸	ایدئولوژیک کردن دین، جاودانگی را از دین می‌ستاند

به نام خدا
پیشگفتار

گفتارهای این دفتر، که عمدتاً صبغهٔ تئوریک - اجتماعی دارند، نمایندهٔ پاره‌ای از تلاش‌های فکری - توضیحی این جانب ظرف دو سال اخیرند. از سه مصاحبه و سه مقاله عرضه شده به سه سمینار که بگذریم، بقیه سخنرانی‌هایی هستند که ابتدا در حضور جمعی از دانشجویان ایراد شده‌اند و سپس با تنقیح و تکمیل صورت نوشتار پذیرفته‌اند.

«ایدئولوژی چیست»، خطابه نیست. بلکه درسی از مجموعهٔ دروس فلسفهٔ علوم اجتماعی این جانب است که به دلیل تناسب تامی که با درونمایهٔ این دفتر داشته است، آن را در این جا آورده‌ام.

مقالات پرشمار این دفتر، به رغم گونه‌گونی‌شان، حقیقت واحدی را می‌کاوند و آن «نسبت دین» با پاره‌ای دیگر از شؤون مهم و محترم حیات انسانی است. اگر از دموکراسی، عقل، آزادی، ایدئولوژی، روحانیت، حیرت، ایمان، توسعه و آبادانی و آزمون سخن رفته است، همه برای آن است که آشکار شود از دین در این صحنه‌ها چه برمی‌آید یا بر دین در این پهنه‌ها چه می‌رود.

خوانندهٔ کنجکاو این دفتر در خواهد یافت که دین، برای زندگی جمعی نه منبع، که داور است و در ضمیر فردی، نه حیرت‌زدا که حیرت افکن است و به دلیل همین حیرت افکنی و تشابه‌آفرینی و رسن‌آسایی، در کالبد تنگ ایدئولوژی نمی‌گنجد، و چون برای فهم شدن، به بیرون از خود نیاز دارد، با عقل جمعی (و لذا دموکراسی) دست آشتی می‌دهد و با عقل آشتی کردن همان و با آزادی پیمان بستن همان، چرا که عقل و آزادی ساکنان یک ایوان و ستارگان یک کهکشاند. تعقل آزادانه در امر دین، هم دین را با عصر آشنا می‌کند و هم آن را از محصور ماندن در ملکیت طایفه خاصی یا اسیر ماندن در زندان فلسفه خاصی می‌رهاند.

حاملان امین درس دین به حکم امانتداری، نه دین را می‌آرایند و نه اسرارش را می‌پوشانند. و نه فهم خود را از دین، در تراز دین می‌نشانند. معرفت دینی آنان همان قدر بشری است که معرفت علمی عالمان. و به همان اندازه محکوم و محتاج نقد است که آرای دیگران. و تابعان و مقلدان، باری اگر در تقلید فروع معذورند، به تحقیق و اجتهاد در اصول مکلف‌اند. و به حکم دینداری، فقه خدایلی و صورت آرا را در کنار عقاید و اخلاق باطن‌بین می‌نشانند، تا جامع قشر شریعت و لب حقیقت گردند. و چنین است که دین قدسی و آسمانی، با زمین پیوند می‌یابد و وحی لامکانی و لازمانی، در بستر عصر و زمان می‌نشیند و انسان خاکی خردورز آزادی دوست، دین خردنواز آزادی‌پرور انسان دوست را در آغوش می‌کشد، و کیمیای انسان دیندار عصری متولد می‌شود تا دل آدم را متور و گل عالم را زر کند.

آوردن سخنی کوتاه در باب یکی از مقالات این مجموعه را واجب می‌دانم. «انتظارات دانشگاه از حوزه» واکنشی برآورد که خلاف انتظارات دانشگاه از حوزه بود. و کسانی از روحانیان چندان در ستیزه‌گری و خصم‌کوبی افراط کردند که همه مدعیات مرا اثبات کردند و تعارضاتی در اقوالشان پدید آمد که به تساقط همه انجامید و مرا به اعاده حجت حاجت نیفتاد و كَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ (الاحزاب/ ۲۵). و يَأْتِي اللَّهُ إِلَّا أَنْ يَمُنَّ نُورَهُ (التوبه/ ۳۲). وَ تَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَ عَدْلًا (الانعام/ ۱۱۵). سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ (الانعام/ ۱۲۴). وقتی صورت مکتوب آن سخنرانی انتشار یافت بهانه جدیدی به دست آمد و اعتراضات تازه‌ای برخاست که چرا گفتار (نوار) و نوشتار یکسان نیستند و مگر تصرفی از جانب جراید در آن رفته است، یا تنازلی از ناحیه مؤلف صورت پذیرفته است. پاسخ این است که هیچ کدام. شیوه مستمر و استثناپذیر من همواره این بوده است که هیچ نطقی را بی‌تفحیح و تصرف به دست ارباب مطبعه نسپردم و سخن خود را، با وقوف به اصناف کاستی‌ها و پریشانی‌ها که دارد، هیچ‌گاه وحی منزل نشمرده‌ام، تا پیش و پس کردن اجزاء آن، و یا بیش و کم کردن عبارات آن، و یا تضعیف و تقویت احتجاجات آن را روا نشمارم. و گفتار «انتظارات دانشگاه از حوزه» از این قاعده مستثنی نبوده است. کدام گوینده جایز الحظاست که در مقام نطق، جمیع

قیود و احترازات لازم را چنان در اشارات و تنبیهاتش بیاورد و سخن را چنان مضبوط و قویم ادا کند که آن را به پیرایش پسین حاجت نیفتد و باری اگر از خاکیان غیر معصوم کسی را چنین کمالی هست مرا از آن نصیبی نداده‌اند، و لذا همواره و بی‌تخلف، در خطاب و کتاب خود دست می‌برم و چندان آنها را می‌دوزم و می‌درم، تا جامه‌ای به قامت مراد برآید. بلی، در آن مقال تصرف رفتی است اما در جهت تنقیح و تقویت مدعانه تضعیف آن. و چندان نکات تازه بر آن مزید شده، که خردمندان را به کار آید و خرده‌گیران را بشاشت افزاید!



حافظ فرمود:

بیار باده پنهان که یک حکایت فاش
بگویم و بکنم رخنه در مسلمانی
به خاک پای صیوحی کشان که تا من مست
ستاده بر در میخانه‌ام به دریانی
به هیچ زاهد ظاهر پرست نگذشتم
که زیر خرقة نه زَنار داشت پنهانی

این کتاب را به هدایت جویانی که کفر نماند در زیر خرقة ظاهرپرستان را دیده‌اند و از آن رمیده‌اند، هدیت می‌کنم. واللّٰه ولیّ التوفیق.

عبدالکریم سروش
خرداد یک‌هزار و سیصد و هفتاد و دو

بخش اول

تقلید و تحقیق در سلوک

دانشجویی*

بسم الله الرحمن الرحيم با درود به ارواح همه پاکان و برگزیدگان خداوند و درود به روح پاک امام امت - رضوان الله تعالى عليه.
آنچه من امروز درباره‌اش سخن خواهم گفت تحلیل جنبه‌ای از جوانب رفتار دینی دانشجویان است، آن هم دانشجویانی که مسئولیت بیشتری در این باب دارند، یعنی برادران و خواهرانی که بالاخص در جهاد دانشگاهی مشغول فعالیتند و مسئولیتهای فرهنگی - دینی به عهده دارند و متعهدند که دیگران را نیز در امور عقیدتی یاری کنند.

چرا پس از انقلاب به تفکر دینی عمیق و تحقیقی رغبت کافی نشان داده نمی‌شود؟

سؤال اصلی این است که چرا دوستان مسلمان و متعهد ما خصوصاً پس از انقلاب در تقویت جنبه‌های فکری - عقیدتی سستی می‌ورزند یا در اقبال به آن رغبت کافی نشان نمی‌دهند، چرا پیش از انقلاب، هم متفکران ما به این امور اقبال بیشتری می‌کردند و هم دانشجویان نسبت به آن دغدغه بیشتری داشتند، اما در حال حاضر فعالیتهای دیگر جا را بر این فعالیت عقیدت‌آموزی و به طور کلی بر تفکر عمیق و تحقیقی دینی تنگ کرده است. و اگر چنین است درمان آن چیست؟

قبل از انقلاب، دشمن کاملاً مشخص بود

از نظر بنده این مسأله، هم از اهمیت بسیار برخوردار است و هم از پیچیدگی بسیار. وضعی که جوان ما و خصوصاً جوان دانشجوی متعهد دلباخته انقلاب ما در حال حاضر در آن به سر می‌برد وضع ذوابعدای است. قبل از انقلاب دشمن کاملاً مشخص و رویارو بود و با تمام امکانات و

جهازات خود به مخاصمه آمده بود. هم به نیروی وحشی مادی عریان و سرکوبگر تکیه داشت و مردم - بالاخص نیروهای مسلمان - را می‌کوبید، و هم با نیروی عظیم فرهنگی خود به میدان آمده بود و خیل وسیعی از روشنفکران را بسیج کرده بود. وزود بی‌مهار فیلمها و اندیشه‌ها و کتابهای خارجی، رواج آداب ضد اسلامی و غربی، سرمایه‌گذاریهای کلان ضد اخلاقی، به صورت وسیله‌ای جهت مبارزه با اندیشه اسلامی و برای سست کردن گرایش دینی در جامعه ما به کار گرفته می‌شد. دشمن با تمام تجهیزات خود به میدان آمده بود و مسلمانان متعهد هم با شناختن این دشمن دین‌سوز و آدمیخوار به طور روشن می‌دانستند که به کجا حمله کنند، چه چیز را براندازند و چه چیز را به جای آن بنشانند. در عالم مبارزه، شناختن و مشخص کردن دشمن، این سو و آن سو نگاه نکردن و صراحت شعارها نهایت اهمیت را دارد. امام در پاریس و قبل از آن در نجف، شعار «شاه باید برود» را دادند و این اصلی‌ترین شعار مبارزه در آن دوره بود. شعار بسیار صریح و بی‌ابهامی بود. هیچ‌کس در فهمیدن معنا و مراد این شعار تردید نمی‌کرد و بدرستی معلوم بود که کجا و کدام هدف نشانه‌گیری شده است و تمام نیروها به آن سو جمع شد و به توفیق و امداد الهی و با همبستگی کافی مردم تحت رهبری ایشان بحمدالله آن غرض برآمد. نه تنها روشن بودن شعار و مشخص بودن دشمن و همبستگی مردم، به دفع آن دشمن کمک کرد که نیروهای فرهنگی مسلمانان متعهد هم در ظرفمندی این نهضت تأثیر بسیار داشتند. تهاجم فکری توأم با دغدغه دانستن و رفع حجاب از اندیشه‌های اسلامی و تلاش برای رهایی از تنگنای اقلیت و مظلومیت، اصلی‌ترین کارها و سرمایه‌های این گروه بود. یک چنین ارتش مجهز ولی کوچک و البته متعهد و جان‌فشان، در برابر آن نیروی شیطانی قرار داشت. «كَمْ مِنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِيهَا كَثِيرَةٌ بِإِذْنِ اللَّهِ» (بقره / ۲۴۹): «به خواست خدا چه بسا گروه اندکی که بر گروه بسیاری غلبه کند».

این یک جمع‌بندی بسیار بسیار کلی و اجمالی است از آنچه که در دوران قبل از پیروزی انقلاب اسلامی در جامعه ما می‌گذشت. یعنی در آن موقع یکی مظلومیت اسلام و دوم در اقلیت بودن طرفداران آن، و سوم مطرح نبودن بعدهای فقهی‌تر و مطرح بودن بعدهای انسانی‌تر و عرفانی‌تر

در مبارزه، شناختن و مشخص کردن دشمن و صراحت شعارها بسیار مهم است

آنچه قبل از انقلاب در جامعه ما می‌گذشت: مظلومیت اسلام در اقلیت بودن طرفداران آن. مطرح نبودن ابعاد فقهی‌تر اسلام، مشخص بودن دشمن.

اسلام، چهارم مشخص بودن دشمن و مبارزه‌طلبی او بود که به پیروزی نهضت کمک کرد، و اینها درست همان چیزهایی است که امروز در دوران پیروزی انقلاب اسلامی و در عصر پس از انقلاب از میان ما رخت بر بسته‌اند. برای اینکه بهتر بشناسیم که در چه وضعی قرار داریم مقایسه این دو وضعیت مقایسه‌ای بجا و ضروری است.

امروز ما دیگر در اقلیت نیستیم بلکه اکثریتیم، آن هم اکثریت پیروز. در موضع مظلومیت هم قرار نداریم. دشمن هم به جای مجتمع بودن پخش و پراکنده و پنهان کار است و از اسلام هم بر بُعد فقهی‌اش بیشتر تأکید می‌ورزیم و رفته رفته تمام اسلام را در چهره فقهی آن خلاصه کرده‌ایم. مرحوم دکتر شریعتی بیان جامعه‌شناسانه‌ای در باب تحول گرایشهای عقیدتی و نهضت‌های مبتنی بر عقیده دارد و می‌گوید که پس از مدتی موومان‌ها (Movement) تبدیل به انستیتوسیون (Institution) می‌شوند، یعنی نهضت‌ها و حرکت‌ها بدل به نهاد می‌شوند، یا به تعبیر اشنپنگلر مورخ آلمانی، فرهنگ‌ها بدل به تمدن می‌شوند. فرهنگ از آن دوران پویایی یک اندیشه و نظام است، مال وقتی است که پیش می‌رود، با دشمنان مقابله می‌کند، می‌بلعد، می‌زند، خرد می‌کند، راه را می‌شکافد و از هیچ چیز نمی‌هراسد و عمده رسالت او در درهم شکستن دشمن و تثبیت وجود خویش می‌باشد. اما پس از مدتی این رودخانه پرخروش به دریا یا آبرگیری می‌رسد و حالت خروشندگی، فواریت، سیلان، حرکت و بلعندگی از او زایل می‌شود و نوعی سکون (سکون دریاوش) بر او حاکم می‌گردد. دوره دوم یعنی دوره دریا صفتی، همان دوره تمدن است که چنانچه فرهنگ‌ها در دوران پویایی خود درهم نشکنند و از میان نروند، ناگزیر به آن منتهی می‌شوند، یا به تعبیر دیگر موومان به نهاد بدل می‌گردد. جامعه‌شناسان کراراً گفته‌اند که اکثر نهضت‌های دینی و انقلابی که در ابتدای رشد و پیدایش خود یکپارچه شور و انگیزانندگی بوده‌اند و از سر و رویشان حرکت و پویایی می‌باریده است پس از مدتی بدل به نهادی شده‌اند ساکن و تنبل و بی‌روح و محافظه‌کار. حکومتی شده‌اند در میان حکومت‌ها و راه و رسم مبادله با دیگران را آموخته‌اند و در عداد آنها درآمده‌اند. اگر گذرتان به سفارتخانه‌های فلسطین در بعضی از کشورهای خارج افتاده باشد

جامعه‌شناسان کراراً از تبدیل نهضت‌های پر شور دینی و انقلابی به نهادهایی ساکن و بی‌روح سخن گفته‌اند

بخوبی درمی‌یابید که بنده چه می‌گویم. می‌بینید چه کسانی این سفارتخانه‌ها را اشغال کرده‌اند و در آنجاها چه می‌کنند و آن وقت با آن جنگ کرامه، با آن آرمانهای بلندی که در ابتدای نهضت داشتند، با شعارهای داغ و دل شکافی که در ابتدا می‌دادند می‌سنجید و درمی‌یابید فاصله چقدر است. و می‌بینید که این رودخانه به چه آبگیر یا به چه مردابی منتهی شده است. اگر ما باور نکنیم که همه نهضتها روزی به سکون خواهند رسید، نمی‌توانیم انکار کنیم که نهضتها برای آنند که به اندیشه‌ای و مکتبی استقرار ببخشند. نهضتها برای آن نیستند که برای ابد نهضت بمانند. هدفشان سرنگون کردن دشمن، درهم شکستن او و نشستن به جای اوست، و لذا بعد از پیروزی باید انتظار تفاوت و تحول عظیمی را در آنها داشت. اولین تفاوت در همین جا ظاهر می‌شود که یک اندیشهٔ مظلوم‌رهایی نسبی از مظلومیت پیدا می‌کند (اگر رهایی کامل نباشد). و دوم اینکه یک اقلیت، به اکثریت می‌رسد. و سوم اینکه ابعادی از مکتب که مغفول بوده، بر حسب نیاز دوران برجسته‌تر می‌شود و مورد توجه اکید قرار می‌گیرد و چهارم اینکه دشمن نهانی‌تر و زیرکانه‌تر عمل می‌کند و حتی در جامهٔ دوست درمی‌آید. این وضعی است که ما اکنون در آن به سر می‌بریم.

هدف نهضتها، استقرار
بخشیدن به یک مکتب
است

تفاوت سوم بخصوص قابل بررسی بیشتری است. تا آنجا که بنده به یاد دارم و در اندیشه‌ها و مکتوبات متفکران پیشین خودمان جست‌وجو کرده‌ام این امر غیرقابل انکار است که قبل از انقلاب تأکید بر جنبهٔ فقهی اسلام از نوشته‌ها و اندیشه‌ها و گفته‌های متفکران ما تقریباً غایب بود و این جنبه از جوانب چندان مطرح نمی‌شد. سیر آن را هم عرض خواهم کرد. اما ما بعد از انقلاب با تعبیری روبرو شده‌ایم که به نظر بنده تعبیر بسیار معنی‌داری است و آن تعبیر عبارت است از اسلام فقاهتی (و گاهی اسلام رساله‌ای). این تعبیر را هیچ کدام ما قبل از انقلاب نشنیده و نخوانده بودیم، کسی چنین تعبیری را به کار نمی‌برد. نگاه کنید به نوشته‌ها و گفته‌های مرحوم شهید صدر، طالقانی، مطهری، دکتر شریعتی، بهشتی و بسیاری از متفکران دیگر. هیچ‌کدام این تعبیر را به کار نمی‌برند. پیش از انقلاب، آنچه که شما از اسلام می‌شنیدید و مورد بحث و بررسی بزرگان ما بود جنبه‌های عقیدتی و انسان‌شناسانه و

قبل از انقلاب، پیش
از آنکه بر ابعاد فقهی
اسلام تأکید برود،
ابعاد انسانی و عرفانی
اسلام مورد تأکید بود

جهان‌شناسانه اسلام بود که با اندیشه‌های علمی و عرفانی آمیخته بود. اگر هم از جنبه‌های فقهی سخنی می‌رفت بیشتر برای پاسخگویی و مقابله با اندیشه‌های رقیب بود. مثل بحث‌های مرحوم آقای مطهری در باب اقتصاد اسلام یا حقوق زن در اسلام.

معنای اسلام فقهاتی

اما ما امروز پس از به تمدن رسیدن این فرهنگ یا نهادی شدن این حرکت، با آن تعبیر روبرو هستیم. شما این تعبیر را بشکافید و ببینید که در آن چه نهفته است. اسلام فقهاتی چه معنایی دارد؟ لابد روشن‌ترین و مقبول‌ترین معنای آن اسلامی است که فقه هم دارد. خوب، مگر کسی گفته بود اسلام فقه ندارد؟ بعلاوه اگر اسلام فقه دارد، عرفان هم دارد، اخلاق هم دارد، تفسیر هم دارد، عقاید و مسائل فلسفی جهان‌شناسی هم دارد. چرا نگفتند اسلام اخلاقی یا اسلام عرفانی؟ این چه تأکیدی است که بر فقه اسلام می‌رود؟ شاید بگویند بیشترین معارف اسلام در فقه است، ولی همه می‌دانیم که چنین نیست. شاید غرض این است که مؤثرترین یا مورد نیازترین بخش اسلام فقه است، یا لااقل در نظر گویندگان و به کار برندگان این تعبیر، فقه اهم و اجل معارف دینی، یا در عمل، کارسازترین آنهاست. هر کدام اینها که باشد، نشان می‌دهد که این جنبه از جوانب اسلام برجستگی بیشتری پیدا کرده است، والا هیچ دلیلی نداشت که در جمهوری اسلامی شعار اسلام فقهاتی، اصالت و برجستگی پیدا کند. وقتی که تعبیر اسلام فقهاتی به این معنا رایج می‌شود دواعی و لوازمی دارد، و تفاوت‌های جدی را با وضع قبل از انقلاب اقتضا می‌کند. اما دواعی: از دواعی مهم آن این است که روحانیت ما علی‌العموم، معلومات دینی‌اش در معلومات فقهی خلاصه می‌شود. عالم دین در روزگار ما بیشترین چیزی که می‌داند فقه و رساله است. در زمینه‌های دیگر معلوماتش کم‌کم و کيفاً، اندک و نازل است. و لذا عجب نیست اگر اسلام را معادل فقه بیاورد، یا فقه را اهم معارف اسلامی بشناساند. ریشه این امر را باید در نحوه آموزش حوزه‌یی پیدا کرد. اما مقتضیات: اسلام اخلاقی و انسان‌شناختی و عرفانی و فلسفی، اسلام چون و چرا برادر است، اما اسلام فقهی - دست‌کم در نظریه رایج اجتهاد و تقلید - اسلام چون و چرا برادر نیست. در آن دسته اول مجال تقلید نیست و در دسته دوم جز مجال تقلید

رایج شدن تعبیر اسلام فقهاتی پس از انقلاب، نشانگر برجستگی یافتن جنبه فقهی اسلام است

معلومات دینی غالب روحانیون ما، در معلومات فقهی خلاصه می‌شود

اسلام فقهی، اسلام تقلیدی است

نیست. و همین جاست که اهم وظایف برادران و خواهران ما معلوم می‌شود و آن این است که مرز امور تقلیدی را از امور غیرتقلیدی جدا کنند و تا این دو امر از یکدیگر تمایز روشن و کافی نیابد همچنان دوستان ما در گام برداشتن مردد خواهند بود و به تعبیر مولوی راه خانه‌شان را گستاخانه طی نخواهند کرد.

پا نهم گستاخ چون خانه روم

پا نلرزانم نه کورانسه روم (مثنوی، دفتر سوم، بیت، ۲۱۲۸)

گفتم که اسلام فلسفی، عرفانی، انسان‌شناختی چون و چرا بردار است یعنی آنجا مقام تحقیق است. به پرسیدن راه می‌دهد و کسی ملزم به تقلید نیست. اما اسلام فقهی چون و چرا بردار نیست یعنی مقام تقلید است. جای ورود کنکاش عقلانی نیست، و دست کم در نظریه رایج اجتهاد و تقلید، شخص غیرمجتهد، مکلف به تقلید است و قول فقیه برای او حجت تعبدی است. اما این سخن اگر در دایره فروع مقبول باشد - که آنجا هم، سخن بسیار است، و حق این است که اگر مقلد و ثوق به صحت قول فقیه پیدا نکند و فی‌المثل به دلیل دیدن تعارض شدید آرای فقها در یک مسأله مهم، نتواند مطمئن شود که کدام به حق رسیده‌اند، تقلید از فقیه بر او واجب نیست - در دایره اصول به هیچ روی پذیرفته نیست. به عبارت دیگر آنچه که قبل از انقلاب می‌گذشت بیشتر اسلام تحقیقی بود و آنچه امروز می‌گذرد بیشتر اسلام تقلیدی است و هر کدام از اینها هم مشتری ویژه خود را دارد. روی اسلام تقلیدی با عامیان است و روی اسلام تحقیقی با زیرکان و جست‌وجوگران. این مریدپرور است و آن دلیرپرور.

آنچه امروز اسلام فقه‌ای القا می‌کند این است که گویی گوهر دین در تقلید و در تفقه خلاصه می‌شود و در اینجا هم مجال گفت‌وگو میان مقلد و مجتهد نیست. از یکی افتاء است و از دیگری تقلید و عمل. اما آنچه جوان جست‌وجوگر ما در دوران قبل از انقلاب با آن روبرو بود این چهره از دین نبود. آن چهره‌ای بود که راه می‌داد به پرسیدن، راه می‌داد به بحث و چون و چرا کردن و این است آنکه امروز جا بر آن تنگ شده است. اگر مطهری‌ها

اسلام تقلیدی،
مریدپرور است و با
عامیان سخن می‌گوید.
اسلام تحقیقی،
دلیرپرور است و با
جست‌وجوگران سخن
می‌گوید

هم مظهري شدند نه براي آن بود که ديگران را به تقلید دعوت می کردند. سزای این بود که به ديگران مجال می دادند تا گريبانشان را بگیرند. محبوبیت شریعتی هم به همین دلیل بود. بی جهت نباید به دنبال عوامل ديگر گشت و جاهلانه دستهای توطئه گر را پشت سر اقبال جوانان به شریعتی دید. سزای این بود که جوانان می توانستند با وی در بحث مشارکت کنند. می توانستند بپرسند و بپذیرند یا نپذیرند. موضوع سخنان مسائل فقهی تبعیدی نبود. رابطه اش با آنان رابطه خشک مفتی و مقلد نبود. طرفین رابطه هم محقق بودند. مریدبازی در کار نبود. اولین سخن من این است که دوستان در این نکته ای که بنده عرض کردم بخوبی تأمل کنند و آن را با میزان خرد بسنجند. به اطراف خود نگاه کنند و به سخنانی که امروز در سطح جامعه ما و حتی در سطح بزرگان ما می رود نظر کنند، ببینند که بواقع چنین است یا چنین نیست و اگر چنین است موقعیت جغرافیایی فکری خودشان را بدانند. امروز چنین اسلام تحقیق آمیزی را گاه به نام اسلام روشنفکرانه طرد می کنند. در حالیکه اگر خطایی در این گونه اسلام شناسی های روشنفکرانه تحقیقی بوده است، بیشتر از اسلام شناسی های فقیهانه تقلیدی نبوده است. افراط و تفریط به یک اندازه مذموم اند. به دیانتی لطیف و آسمانی، چهره عبوس حقوقی دادن و جا را بر جلوه های زیبای ديگر آن تنگ کردن، خود نوعی ناسپاسی نابخشودنی است.

طرد اسلام محققانه به
بهانه اسلام روشنفکر
مآبانه

اینک حجم عظیمی از عشق و اخلاص در کشور ما جاری است که چشم تاریخ ما تاکنون نظیرش را ندیده است. این را من از صمیم دل می گویم و کافی است کسی فقط دو چشمش باز باشد تا بتواند آن را ببیند. اما عشق ورزی نباید چشم خرد را خیره و تیره کند. کسانی که کار فرهنگی می کنند اگر سهم عشق را ادا می کنند سهم خرد را هم باید ادا کنند. خود این عشق ورزیدن را هم باید تحلیل کنند و بدانند حدش و لوازمش و متعلقش چیست و کیست. عموم مردم عاشق صفت ما در عموم مسائل مقلدند، ولی این تقلید همه جانبه، درخور خردورزان نیست. بلی این درست است که در تمام دنیا توده عظیم مردم همیشه مقلدند. همه جا افرادی که اهل تفکر، تحقیق و چون و چرا هستند اقلیتی را تشکیل می دهند، منتها اقلیت مؤثری را، اقلیتی

عموم مردم در عموم
مسائل، اهل تقلیدند
اما این تقلید باید به
تحقیق محققانه تکیه
بزند

که تکیه‌گاه اکثریت‌اند، چرا که اگر تقلیدها در جایی بر تحقیق تکیه نزنند، بنای معیشت ویران خواهد شد. جا دارد این مطلب را بیشتر توضیح بدهم:

به طور کلی ما در امور عقیدتی سه شاخه داریم یکی فروع دین و احکام فقهی است، دیگری موضوعات است (در مقابل احکام)، و سوم هم اصول عقاید و معارف است. آنچه که واقعاً درخور تقلید است تنها احکام فرعی است، نه در موضوعات باید تقلید کرد و نه در اصول. یعنی از این سه شاخه که بنده برشمردم یک سومش تقلیدی است و دوسومش غیرتقلیدی. شریعت و عقل و علمای دین این را به ما می‌گویند، در اصول عقاید و معارف که نمی‌شود مقلد بود. در موضوعات هم همین‌طور. آنچه که فقیه را فقیه می‌کند فقط علم به احکام‌الله است که از آن جهت متخصص‌تر از دیگران است اما در موضوعات مانند دیگران است. در تشخیص این معنا که فلان شهر بلد کبیر است یا نیست فقیه و غیرفقیه با همدیگر فرقی ندارند. این جزء موضوعات است. در بیان این که فلان چیزی که روی جامه من است خون پشه است یا خون آدمیزاد، فقیه و غیرفقیه فرقی ندارند. اینها از موضوعات‌اند. حکم پاک و نجس بودنش با فقیه است و بس. حال شما عوام و توده مردم را ببینید که در هر سه شاخه مقلدند. هم احکام و فروع را از علما می‌گیرند (که باید بگیرند) هم موضوعات را از آنان می‌پرسند (که نباید پرسند مثلاً تهران بلد کبیر هست یا نیست؟ اصفهان چطور؟ شیراز چطور؟) هم در معارف و اصول عقاید از آنان تقلید می‌کنند. در اوصاف خدا، در علم و عصمت امام، در نظر اسلام نسبت به انسان و شیطان، در تحلیل‌های سیاسی و... در همه اینها از روحانیون تقلید می‌کنند که البته ناصواب است. اینجا به هیچ‌وجه مقام تقلید نیست. آدمیان در این‌گونه مسائل، مکلف‌اند آن را بپذیرند که تحقیقشان بدانان آموخته است نه مفتی‌شان.

همچنان که گفتم عموم مردم در عموم مسائل مقلدند و این حکم عموم مردم است در ربع مسکون، و فقط خاص ما نیست. مواجهه با این تقلیدگری و تسلیم‌ورزی همه‌جانبه البته کار ساده‌ای نیست. هم باید توده را تربیت و رهبری کرد و هم باید ایمان عوام را محفوظ نگه داشت. این نکته خیلی مهمی است، هم متکلمان ما آن را به ما گفته‌اند و هم تجربه تاریخی این معنا

سه شاخه امور عقیدتی: فروع دین، موضوعات، اصول عقاید و معارف. که فقط اولی درخور تقلید است

در موضوعات و اصول عقاید و معارف باید اهل تحقیق بود

را کاملاً تأیید می‌کند. ایمان عوام را نباید شوراند (یعنی ایمان تقلیدی و غیرتحلیلی‌شان را به عقاید حقه، نه اعتقاد به هر امر خرافی را)، آنها را نباید دچار مسأله کرد، نباید شبهه‌دار کرد، آنها با ایمان خودشان زندگی می‌کنند، این سرمایه آنهاست، مثل روستایی یا شهری که در آن بزرگ شده‌اند، دینشان هم وطنی است که در آن بزرگ شده‌اند، نباید آنان را از وطنشان بیرون کرد، با این دین زندگی می‌کنند، به آن عشق می‌ورزند، با آن روابط انسانی خودشان را با دیگران تنظیم می‌کنند، چه مسیحی چه مسلمان، فرقی نمی‌کند، کسی که در بازار به سر دیگری کلاه نمی‌گذارد، کسی که جایی می‌تواند خیانتی بکند و نمی‌کند، جایی می‌تواند زور بگیرد و نمی‌گیرد، همه این روابط مهم انسانی براساس آن اعتقادات تنظیم می‌شوند و آن اعتقادات بسیار گرانبها هستند و نباید شوریده بشوند و از میان بروند. شریعت به معنای دقیقش همین است، ایمانی است که در میان عوام است و باید به منزله پوسته‌ای محفوظ بماند و دست نخورد، نشکافد و به تزلزل نیفتد، ولی این تجویز نمی‌کند که اولاً عوام، همواره مقلد بمانند و رهبران، همواره آنان را در مقام مقلدی و مریدی نگاه دارند و ثانیاً خواص (کسانی که اهل تحقیق و جست‌وجو هستند) به دامن تقلید درغلتنند و از جغرافیای خود بدرآیند و عوامی و مریدی پیشه کنند و از مسأله‌دار شدن و شبهه‌دار شدن بترسند.

درست است که نباید ایمان عوام را شوراند اما این سخن تجویز نمی‌کند که اولاً عوام همواره مقلد بمانند و ثانیاً خواص به دامن تقلید درغلتنند

رابطه عوام و روحانیان تفاوت گوهری دارد با رابطه خواص و روحانیان. یکی مقلدانه می‌پرسد و دیگر محققانه. پس توصیه نخستین من به دوستان این است که در آن سه شاخه، یک شاخه‌اش را اهل تقلید باشند و در دو شاخه دیگرش نباشند. نه تنها مقلد نباشند بلکه مقلد بودن در آن دو شاخه را در محیط‌هایی که در آن فعالیت می‌کنند القا و تزریق هم نکنند.

باید مرز تعبیدات را از غیر تعبیدات جدا کرد

حکم پاره‌ای از محیط‌های دیگر که غیردانشگاهی است چیز دیگر است. من الان روی سختم با دانشگاهیان است. مرز تعبیدات را از غیر تعبیدات جدا کنید. در امور غیرتعبیدی شجاعت ورود و شجاعت مباحثه و جست‌وجو را پیدا کنید و این شجاعت را به دیگران هم بدمید. خود را و دیگران را در حد یک مسأله پرس قرار ندهید. کار شما این نیست که برسید تا از هرچه می‌شنوید تقلید کنید. کار شما این است که اولاً عالمان دین را از مسائل

بسیار در امور
غیرتبعی، با عالمان
دین وارد چون و
جرای محققانه شد

جدی روز آگاه کنید ثانیاً با آنان، محققانه وارد چون و چرا شوید. همین چون و چراهاست که تنوع آرا را رسمیت خواهد بخشید. عموم مردم ممکن است با تقلید در جمیع جهات خوش باشند و زندگی کنند و شوراندن آنها هم مصلحت نباشد، اما مصلحت هم نیست که همه این حالت را داشته باشند. آن تقلید جایی باید به تحقیق منتهی و متکی شود، بدانید که هیچ نظامی، هیچ تمدنی بر تقلید محض بنا نشده و پایدار نمی ماند، همچنان که هیچ تمدنی بر عشق محض هم بنا نشده و برقرار نمی ماند. هم تقلید نمکی از تحقیق می خواهد و هم عشق نمکی از عقل می طلبد و بدون اینها غذای بی نمک بلکه بی ویتامینی است.

اگر پرسش های شما، جست و جوی های شما، نیش زندهای شما و نق زندهای شما نباشد این روند تغییر پیدا نخواهد کرد. شما این را بدانید چه فقیهان، چه طبیبان، چه ریاضیدانان، اینها همه انسانند و انسانها هم یک رشته ویژگیها دارند. اگر همیشه شما از عالمان دینی سؤالهای فرعی فقهی کردید اینها هم خودشان را در آن زمینهها تقویت خواهند کرد. اگر از آن طرف نق زدید، اشکال کردید، در مسائل سیاسی، اجتماعی و... پرسش کردید، آنها هم ملزم می شوند که در آن جهات سیر کنند. علم وقتی به صورت یک نهاد اجتماعی درمی آید قانون عرضه و تقاضا و خرید و فروش بر آن حاکم است. شما در این امر هیچ تردید نکنید که تا وقتی عده ای مقلد محض باشند هیچ وقت عالمان دین را برنخواهند انگیخت که در امور غیرفقهی خودشان را تقویت کنند. نیازی نمی بینند، تحریک نمی شوند، آنها هم بشرند، آنها هم با محرکات، حرکت می کنند. شما ببینید مرحوم مطهری مطهری نشد و طباطبایی، طباطبایی نشد مگر وقتی که در جامعه ما عده ای بجد گریبان این بزرگان را گرفتند. حداقل در جامعه قبل از انقلاب برای رواج اندیشه های مخالف اسلام یک آزادی نسبی بود. وقتی این همه آثار هنری، فکری و مکتبی مارکسیست ها در جامعه ما منتشر می شد و جوانان مسلمان ما را هم ناگزیر تحت تأثیر قرار می داد، اینها به چه کسی مراجعه می کردند؟ به آقای مطهری، به آقای طباطبایی و دیگران. البته اینان توانایی و سرمایه اش را هم داشتند، شوقش را هم داشتند، فداکاری اش را هم داشتند و لازم می دیدند که در این

هنگامی که علم به
صورت یک نهاد
اجتماعی درمی آید،
قانون عرضه و تقاضا
بر آن حاکم می شود

راه پا بگذارند و گره بکشایند. اگر این مقدار تحریک و تنبیه هم نبود خود این بزرگان هم قوه‌هایشان به فعلیت نمی‌رسید. قانون مسأله این است. خصوصاً می‌خواهم به برادران و خواهران دانشجو عرض کنم که شما مسئولیت خیلی سنگینی دارید و مسئولیت شما یقه گرفتن است نه تقلید صرف کردن. اشتباه نکنید و این روح را در یکدیگر ندیدید و با این کار باعث نشوید که علمای دینی ما منزلت اصلی را همچنان در فقه و اصول بدانند و به آن ادامه بدهند. فقه جای خود را دارد و باید بماند، اما اگر وجه عمده تحصیلات حوزه‌ای ما بخواهد آن باشد و اگر بنا باشد که مطهری و طباطبایی همچنان استثنا باقی بمانند و قاعده نشوند این بار، بار نمی‌شود. تصور نکنید در دانشگاهی که به سر می‌برید وظیفه شما ساکت کردن دانشجویان است. مگر همه چیز مانند نجاست خون است که حکمتش بر ما مخفی است؟ صدها نکته سیاسی و اجتماعی و انسانی هست که جز با پرسیدن و پژوهش کردن، وضعشان روشن نمی‌شود. ترس در دل دانشجویان نیفکنید. سؤالات را به حلال و حرام تقسیم نکنید. پرسیدن عبادت است. اگر کسی است که نمی‌تواند با دانشجو بجوشد، حرفش را نمی‌فهمد و با او همدلی نمی‌کند و طالب مقلدان است نه محققان، او را علاج کنید یا عذرش را بخواهید. آری بر مثنی مرید جاهل فرمان راندن کار آسانی است اما دانشگاه، جای پژوهشهای دشوار است نه تخمه شکستن‌های آسان. شما با قشر عظیم مردم روبرو نیستند، آنها به مساجد می‌روند، منبریها و وعاظ خودشان را دارند، ایمان را از آنها می‌آموزند، مسأله را از آنها می‌پرسند، موضوعات را از آنها یاد می‌گیرند، در همه امورشان هم تقلید می‌کنند. ایمان‌شان هم محفوظ می‌ماند. ولی همان‌طور که به شما گفتم هر تقلیدی باید به یک تحقیق تکیه زده باشد. اگر این تحقیق پشتوانه آن تقلید نباشد آن تقلید هم روزی فرو خواهد ریخت. تقلیدها نمی‌توانند تا ابد به تقلیدهای دیگر منتهی شوند، جایی باید سدی و پشتوانه‌ای از تحقیق داشته باشند. آن جایی که باید جسارت چون و چراهای محققانه را ایجاد کند و در دیگران هم بدمد، جایی است که شما در آن به سر می‌برید، و اگر این کار را نکنید خلاف کرده‌اید و جایی را که در آن نشسته‌اید نابجا اشغال کرده‌اید و آن را باید به کسانی بسپارید که اهل تحقیقند و جسارت و

شجاعت سؤال کردن را دارند.

یادم هست که از اولین کتابهای فلسفی که در دوران جوانی می‌خواندم کتابی بود تحت این عنوان: سقراط، مردی که جرأت پرسیدن داشت. آن موقع این معنا برای من خیلی مجهول بود، مخصوصاً وقتی می‌خواندم که سقراط می‌گفت من خرمگسی هستم که خداوند مرا برای بیدار کردن آنتی‌ها فرستاده است، این تواضع سقراط هم معنایش برای من چندان روشن نبود. اما اکنون که قدری معنای آن را می‌فهمم می‌خواهم بگویم شما هم متواضعانه نقش سقراط را در پیش گیرید و جرأت پرسیدن داشته باشید و این جرأت را به دیگران هم حتماً انتقال بدهید، چون اصلی‌ترین مسأله همین است.

جرأت پرسیدن داشته
باشید

دوستان بسیار به ما گله کرده‌اند و در شورای انقلاب فرهنگی هم این مسأله بارها مطرح شده است که بسیاری از کلاسهای تدریس معارف در دانشگاهها آنچنان که باید و متوقع بوده موفق نبوده است. در این زمینه بحث بسیار هم شده است که سیر این عدم توفیق کجا بوده؟ در کتاب، در معلم، در شرایط دانشگاهی؟ بنده می‌خواهم در اینجا ریشه قضیه را آنچنان که خودم درمی‌یابم عرض کنم. دوستان می‌دانند که عموم مدرّسان این کلاسها از روحانیان بوده‌اند و هستند. بخش مهمی از کتابهایی که برای تدریس معارف تهیه شده بنیه فلسفی سنگین و قوی دارد، خصوصاً کتابهای دوره اول و دوم تدریس معارف. کتابهای کنونی را که نگاه کردم قدری از این جهت سبکتر شده است. روحانیت ما خصوصاً در صد سال اخیر آموزش فلسفی - کلامی - تاریخی کافی نداشته است. آنچه که علی‌العموم در حوزه‌های ما گذشته آموزش فقه و اصول بوده است و عموم روحانیان ما که در حوزه‌ها تحصیل می‌کردند بیش از همه چیز عمرشان صرف تحصیل فقه و اصول می‌شد مگر کسانی که خود ذوقی داشتند و فلسفه و کلام و تفسیری هم می‌خواندند. تفسیر و کلام و فلسفه جزو دروس رسمی نبود و مفسر زبده‌ای در حوزه‌ها وجود نداشت، اگر کسی هم تدریس تفسیر می‌کرد این یکی از کارهایش بود نه این که متمحض در این کار باشد و برای اینکه حرمت و پرستیژ حوزوی او حفظ شود در کنار تفسیر، فقه و اصول هم تدریس می‌کرد. هنوز هم این وضع آنچنان که باید تغییر نکرده است. بی‌جهت نیست که آیت‌الله خویی که از

در حوزه‌های علمیه
ما، علی‌الخصوص در
صد سال اخیر،
آموزش فلسفی،
کلامی و تاریخی
کافی وجود نداشته
است

فقه‌های بزرگ عصر ماست شروع به نوشتن تفسیری به نام البیان کردند، اما فقط یک جلد این تفسیر که جنبه مقدمه دارد، منتشر شد و دیگر انتشار نیافت. از آن طرف مرحوم علامه طباطبایی در قم به نحو پیگیری قضیه تفسیر را دنبال کردند. بیست جلد تفسیر بسیار خوب و عالی نوشتند که به تعبیر مرحوم آقای مطهری از حسنات این عصر است. تدریس فلسفه هم می‌کردند اما پایشان را به حوزه فقه نگذاشتند - با اینکه مرحوم آقای طباطبایی مجتهد بود، حواشی ایشان بر کفایه چاپ شده و اهل فن می‌دانند، حواشی بسیار باارزشی است - و به همین سبب آیت‌الله هم نشدند. مشهور است که آقای خوبی درباره آقای طباطبایی گفته‌اند که ایشان تضحیه کرده‌اند. یعنی، شخصیتشان را قربانی کردند که به جای فقه وارد فلسفه و تفسیر شدند و دست از پرستیژ و منزلت اجتماعی خودشان برداشتند. همین‌طور است. آقای طباطبایی پا در راه دشواری نهاد و عظمت ایشان هم در طی آن طریق دشوار بود، و شما اگر می‌بینید کسی مانند مطهری در دامن این بزرگوار تربیت شده است به دلیل همان عظمت و ایثار است.

این که گفته می‌شود مرحوم آقای طباطبایی تضحیه و فداکاری کردند، معنای روشنی دارد. یعنی وضع حاکم بر آموزش و پرورش حوزه‌ها چنان است که دانشمندی که سراغ تفسیر یا فلسفه خالص می‌رود دیگر آن منزلت اجتماعی را که یک فقیه دارد پیدا نمی‌کند. دوستان ما که در تاریخ علم و فرهنگ و تمدن کار کرده‌اند این نکته را بخوبی می‌دانند که یکی از سؤالات مهم مورخان همین است که چگونه شد که علم در اروپا روید اما در جاهای دیگر نروید. در پاسخ به این سؤال دشوار از میان علل و عواملی که گمان زده‌اند یکی این است که عالم علوم تجربی در میان اروپاییان منزلت اجتماعی (Social Status) پیدا کرد، یعنی او را به چشم حرمت نگریستند، صاحب منزلت شد. عالم تجربی شدن قربانی شدن لازم نداشت، بلکه اگر کسی عالم تجربی می‌شد احترامش هم دو چندان می‌شد. ولی فی‌المثل وقتی که در جامعه ما در قرن هفتم کسی مانند مولوی طبیبان را مسخره می‌کند که شماها بروید دنبال کارتان که بول مردم ابزار کار شماست، دیگر چه منزلت اجتماعی برایشان باقی می‌ماند؟

در حوزه‌های علمیه،
یک فیلسوف یا مفسر
هیچ‌گاه به منزلت
اجتماعی یک فقیه
دست نمی‌یابد

منزلت اجتماعی
عالمان، تأثیر بسزایی
در رشد علم دارد

آن طبیبان را بود بولی دلیل
وین دلیل ما بود وحی جلیل

(منوی، دفتر سوم، بیت ۲۷۰۷)

وقتی به مهندسان می‌گویند علم شما علم بنای آخور است و شما گیجانی
هستید که نام خود را دانشمند نهاده‌اید
این همه، علم بنای آخورست
که عماد بود گاو و اشترست
بهر استبقای حیوان چند روز
نام آن کردند این گیجان رموز (منوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۵۱۸ - ۱۵۱۹)

چه گلی بر سر آنها می‌زنند؟

از این پس شخص وقتی به این علوم می‌پردازد دائماً در درون خود
شرمند است و فکر می‌کند خوشا به حال آنهایی که راههای بهتری را در
پیش گرفتند و سعادت دنیا و آخرتشان را تأمین کردند. شما فکر می‌کنید اگر
کسی در دل، مبتلا به چنین ملامتی باشد دستش در عمل گشاده خواهد بود؟
الان شما در کنکور، سیلی را که به سوی رشته‌های طب و مهندسی می‌رود و
جویی را که به سوی علوم انسانی می‌رود ببینید. ما از ابتدا به بعضی دوستان
می‌گفتیم این قدر توی سر علوم انسانی نزنید. این قدر نگوید علوم انسانی
نجس است، کثیف است، غربی است، مگر نمی‌بینید پشت کنکور چه خبر
است؟ مگر نمی‌بینید چه دست و پای برای طب و مهندسی می‌شکنند؟ مگر
جامعه فقط با طبیب و مهندس اداره می‌شود؟ مگر ما متفکر علوم انسانی
نمی‌خواهیم؟ چرا به این دانشها منزلت نمی‌دهید تا جوانی هم که عقلش به
چشمش است دست‌کم به این ظاهر مفتون بشود. شما از یک جوان چه
انتظاری دارید؟ او چقدر باید قهرمان باشد که همه مسائل را خود، شکافته
باشد، تحلیل کرده باشد و در برابر توفان مخالفی که در جامعه می‌وزد گام
بردارد، مخالفت پدر و مادر را بخرد، مخالفت دوستان و اجتماع را بخرد و
در این رشته‌ها عاشقانه ثبت‌نام کند؟ چند نفر از این قبیل پیدا می‌شود؟
در حوزه‌های علمی ما هم تاکنون منزلت از آن فقیه و اصولی بوده است

- نامه کربیش به
- علوم انسانی در
- دوره

و هنوز هم این موج به طور کامل برنگشته است، لذا کسی که در روحانیت ما علی‌العموم پرورش می‌یابد متخصص این فنون است. مگر کسی به علاقه شخصی سراغ فنون دیگر برود، که فراوان هم نیستند. مرحوم آقای مطهری و مرحوم آقای طباطبایی در حوزه‌های علمی ما قاعده نبوده‌اند، استثنا بوده‌اند. همه ما این را می‌دانیم. روزی وضع دروس معارف - و بسیاری امور دیگر ما - نیکویی و بهبود پیدا خواهد کرد که این استثناها به قاعده بدل شوند. مطهری یک گل بود و شما فکر کنید اگر به جای این یک گل ما یک باغ گل داشتیم آن وقت چه می‌شد؟ و این چیزی است که ما الان فاقد آن هستیم. آن کسانی که می‌توانند این امر را به سامان برسانند دوستانی هستند که به سخنان من گوش می‌دهند. اگر طلب شما و پرسشهای پیگیر و دلیرانه شما نباشد - که این خود معلول جست‌وجوگریها و دل به دریا زدنهای شماست - رکود و رخوت کنونی همچنان دوام خواهد یافت و غبار ملال‌آور یکنواختی و بی‌فکری هیچگاه از مغزها و ذهن‌ها سترده نخواهد شد و نسیم میمونی در صحرای افکار نخواهد وزید.

تا اینجا بحثمان در باب شعار اسلام فقاهتی بود. گفته بودم که ضلع دیگری از کثیرالاضلاع وضع امروز ما این است که اقلیتی هستیم به اکثریت رسیده و پیروز. مقتضای این آن است که دیگر خیالها آسوده است. کسی نیست که شبها و شکوک بپراکند. حرف جدی و جدیدی در مقابل ما نیست. ما هم بشریم، رطب و یابس هم ممکن است به هم بیافیم و دلخوش باشیم برای اینکه کسی نیست که یقه ما را محکم بگیرد. جامعه را از مخالفان فکری پیراسته‌ایم. شاید در این مصلحتی باشد، اما بنده می‌خواهم عرض کنم پیراستن جامعه از عقیده مخالف، پیراستن توده جامعه از عقیده مخالف است. خواص جامعه نباید این پیراستن را بر خودشان بپذیرند، چون آن وقت همه زیان خواهند کرد. باز هم عرض می‌کنم که مقلدان ایمانشان باید حفظ بشود و شکافی در آن حصار نیفتد. اما اولاً مقلد نباید همیشه مقلد بماند و ثانیاً آن تقلید باید جایی به تحقیق منتهی شود و این تحقیق پا نمی‌گیرد و تقویت نمی‌پذیرد مگر پهلوانان ما با پهلوانان دیگر درافتند و گلاویز شوند و در این میدان پیکار، قهرمانی بیاموزند. اهل سلامت و عافیت برکنار می‌نشینند، اما

پس از انقلاب. ما اقلیتی منبیه به اکثریت رسیده، که جامعه را از مخالفان فکری پیراسته‌ایم.

گوهر طلبان دل به دریا می‌زنند. بلی
به دریا در، منافع بی‌شمار است
اگر خواهی سلامت، برکنار است

اما مبادا آنهایی که اهل سلامتند و اهل تن به آب زدن و دل به دریا زدن نیستند بایستند و موجب تزلزل و سلب جسارت از کسانی بشوند که می‌خواهند در آب بجهند. ما هم به خاکیان نیاز داریم هم به دریاییان. شما خودتان را به غفلت نزنید. اگر ما از جهان بیرون غافل بمانیم آنها از ما غافل نمی‌مانند. سرتان را پایین نیندازید، زیر برف نکنید، دنیایی که ما در آن زندگی می‌کنیم دنیایی بسیار پرتلاطم و پرهیاهوست و عقل و فکر و علم را فقط به ما در این عالم نداده‌اند، کسان دیگری هم هستند، و حقایق دیگری را می‌فهمند و نمی‌شود از فکر آنان محروم ماند از مخالفشان گرفته تا موافقشان. ما به فکر نفع و ضرر خودمان هم که باشیم، این محرومیت به ضرر ما تمام خواهد شد. ما که در ظلّ نظام جمهوری اسلامی زندگی می‌کنیم و شب و روز از کفر شرق و از کفر غرب سخن می‌گوییم و تمام دنیا را باطل و فقط خودمان را بر حق می‌دانیم، این تبلیغ‌ها ما را گاه از تحلیل غافل می‌کند. این کافی نیست که بگوییم چون بزرگان ما فهمیده‌اند که آنها باطلند ما دیگر مستغنی از تحلیل هستیم. این روش مقلدانه است و برای برخی از مردم خوب است اما برای کسانی که اهل تحقیقند اصلاً جایز نیست. شما باید به نوبه خودتان نظامهای دیگر را خوب بشناسید، همچنانکه مایلید دیگران نظام فکری شما را بخوبی و از سر انصاف بشناسند و به یک حکم اجمالی ناسنجیده قناعت نکنند. همچنانکه مایلید بی‌هیچ مانعی، اندیشه‌ها و ادله شما در اختیار دیگران - دست‌کم اهل تحقیق - قرار گیرد و آنان از آنها باخبر بشوند.

یک نکته را نیز ناگفته نگذارم. اهل تحقیق شدن با بستن درها و محرم و نامحرم دانستن افراد به هیچ روی سازگاری ندارد. وقتی می‌گوییم به یک موزیسین خوب نیاز داریم، راه پروردن آن موزیسین این نیست که یک نفر را انتخاب کنیم و او را محرمانه موسیقی بیاموزیم. شاید آن یک نفر بی‌استعداد

باید محققانه دنیای
پرتلاطم پیرامونمان را
بشناسیم

پروردن محقق نیازمند
فضایی مناسب برای
شرکت همگانی در نقد
و بحث و پژوهش
است

یا کم استعداد باشد. شاید از او بهتر در بیرون فراوان باشند، راه درست این است که به خیل کثیر مشتاقان، موسیقی بیاموزیم تا از آن میان یک یا چند نفر، ممتاز و برجسته شوند. همین طور، باید فضایی برای شرکت همگانی در بحث و تحقیق و پرسش و پژوهش و نقد و نظر فراهم کرد تا در این کوره چند نفر آبدیده شوند. شرط معرفت‌شناختی آماده شدن برای این امر، آن است که از ابتدا وضعی را که در آنیم بهترین وضع ممکن نشماریم، و لذا نکوشیم تا به هر قیمتی آن را تکان ندهیم.

شرط معرفت‌شناختی
پدید آمدن چنین
فضایی، آن است که
وضع موجود را
بهترین وضع ممکن
نشمایم

می‌رسیم به جمع‌بندی وضعی که پس از انقلاب به آن رسیده‌ایم، و آن این است: اقلیتی به پیروزی رسیده، مظلومیتی از مظلومیت رها شده، روحانیتی که علی‌العموم و علی‌العمده تخصص فقهی و اصولی دارد رسمیت فکری و سیاسی یافته، کسانی که نظامهای دیگر دنیا را باطل می‌شمارند و خود را حق می‌دانند، کسانی که معارض جلدی در برابر خود نمی‌بینند، با رقیبی گلاویز نیستند و در میدانی فکری و عقیدتی نمی‌جنگند. کسانی که با مردمی به سر می‌برند که علی‌العموم در هر سه شاخه معارف دینی اهل تقلیدند. بنده بسیار طبیعی می‌دانم که در این میان، افرادی که شما هم از آن جمله باشید دچار رخوت عقیدتی و فکری شوند و نیازی به بیشتر دانستن حس نکنند. شکرگزاری بر پیروزی، این نیست که باب تحقیق را بر مشتاقانش ببندیم. در عدم تحقیق، شبهه‌ها مطرح نمی‌شوند. نه اینکه حل می‌شوند. سر زیر برف کردن، ندیدن فرق این دو است. اگر شما قبول کنید که هیچ نظامی بر تقلید محض بنا نمی‌شود، اگر شما قبول کنید که این تقلیدها باید جایی به تحقیق منتهی شود، اگر شما قبول کنید که هیچ وقت اعتقاد صرف به امری بدون تحقیق گره‌گشا نیست و دیر یا زود متزلزل خواهد شد، اگر شما قبول کنید که روحانیت به شما مدد نخواهد داد مگر اینکه شما با سؤالاتتان آنها را مدد کنید، اگر شما قبول کنید که این سؤالات هم بی‌جهت برای شما پیدا نخواهد شد و فقط وقتی که شما دل به دریا زدید، تن به آتش سپردید و وارد گود جست‌وجو شدید پرسش‌ها در شما خواهند روید و اگر شما قبول کنید که دانشجویی و دانشمندی مقام تحقیق است نه تقلید، آن وقت جای خود را در جغرافیای فکری ایران و جهان باز خواهید یافت.

هنگامی که باب تحفیق
بسته باشد، شبهه‌ها
مطرح نمی‌شوند نه
اینکه حل می‌شوند

با یک نکته نهایی سختم را تمام می‌کنم. تاکنون در جامعه ما وقتی که بحث از امور عقیدتی می‌شده، بیشتر جوانب فلسفی مسأله در ذهن‌ها جلوه‌گر می‌شده است، یعنی گویی که دفاع از دین همیشه دفاع فیلسوفانه است، گویی که یک گره و پیوند طبیعی بین تفکر دینی و تفکر فلسفی وجود دارد و مدخل منطقی اندیشه دینی، فلسفه است، چنین چیزی در ذهن‌ها جاافتاده است. من علی‌رغم علاقه زیادی که شخصاً به تفکر فلسفی دارم اما از دادن این تذکر تاریخی ناگزیرم. فلسفه که امروزه در جامعه ما حرمت زیادی پیدا کرده است، هیچ‌گاه در تاریخ کشور ما و در تاریخ فرهنگ اسلامی این قدر حرمت نداشته است. شما ببینید فیلسوفان و متکلمان ما عموماً مطعون بوده‌اند آن هم به طعن بددینی و بی‌دینی، مطعون بوده‌اند به اینکه مغازه‌ای در برابر انبیا باز کرده‌اند. حداکثر امتیازی که به فیلسوفان می‌دادند این بود که اینها هم ما را از راه دوری به خدا می‌رسانند. مولوی قصه خوبی دارد می‌گوید که فقیری دعا می‌کرد که خداوند گنجی نصیب او کند. پس از مدتها تضرع، شبی در خواب دید که کسی به او گفت: برو در بیرون شهر در فلان نقطه رو به قبله بایست و تیری به کمان بگذار و هر جا تیر افتاد آنجا را بکن و گنج را بردار. فقیر هم فردا با کمال شادمانی در آن نقطه ایستاد، تیر را پرتاب کرد و زمین را کند و گنجی نیافت. بارها این کار را کرد، اما نتیجه نگرفت. قصه در شهر پیچید و حاکم طماع شهر هم به طمع گنج، همان کارها را کرد و او هم چیزی نیافت. فقیر دوباره تضرع آغاز کرد تا شبی در خواب به او گفتند که ما به تو گفتیم که تیر را به کمان بگذار اما نگفتیم که این کمان را بکش، تو کشیدی و تیر را دور انداختی و به همین سبب از گنج محروم ماندی. مولوی از این قصه استفاده می‌کند و می‌گوید: فیلسوفان آن کمان‌کشها هستند. که گنج را از نظر غایب می‌کنند.

در جامعه ما گویی تنها نوع دفاع از دین دفاع فلسفی پنداشته می‌شود

در تاریخ فرهنگ اسلامی، فیلسوفان و متکلمان عموماً مطعون بوده‌اند

ای کمان و تیرها بر ساخته
صید نزدیک و تو دور انداخته
فلسفی خود را از اندیشه بگشت
گو بدو کوراست سوی گنج پشت

گوبدو چندان که افزون می‌دود

از مراد دل جداتر می‌شود

جاهدوا فینا بگفت آن شهریار

جاهدوا عتاً نگفت ای بی‌قرار (متوی، دفترششم، آیات ۲۳۵۴ و ۲۳۵۶-۲۳۵۸)

بحث مادر باب تحقیق
در امر دین، نفساً و
الیهاتاً ناظر به تحقیق
فلسفی نبوده است

این حداکثر جایی و بهایی بود که به فلاسفه می‌دادند. من در اینجا فقط می‌خواهم عرض کنم که آنچه بنده در باب تحقیق در امر دین گفتم نفیاً و اثباتاً طرفداری از تحقیق فلسفی نکرده‌ام و نمی‌کنم. عرض من این نیست که دوستان ما حتماً باید فلسفه بخوانند آن هم فلسفه رایج میراث ارسطویی در این دیار. فعلاً هم در صدد بسط این مقال نیستم. آنچه که واقعاً واجب و لازم است به گمان بنده فهم خود عقاید و معارف است. ما انصافاً از خدا، از انسان، از اجتماع، از دین، از حقیقت وحی، تصویرهای مسخ شده‌ای داریم، اینها را باید تصحیح کنیم. اول باید روشن کنیم که موضوع چیست تا بعد اثبات کنیم حق است یا باطل. اصل این موضوع‌ها در میان ما بسیار تاریک و مسموخ شده است.

ما باید تصاویر مسخ
شده‌ای را که از خدا،
انسان، جامعه، دین
و... داریم تصحیح
کنیم

سخنم را به بیان نیکوی امیرالمؤمنین علی(ع) ختم می‌کنم، که فرمودند: حق و باطل در این دنیا آمیختگی پیدا کرده‌اند. «فَلَوْ أَنَّ الْبَاطِلَ خَلَصَ مِنْ مِزَاجِ الْحَقِّ لَمْ يَخَفْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ. وَلَوْ أَنَّ الْحَقَّ خَلَصَ مِنْ لَبْسِ الْبَاطِلِ لَانْقَطَعَتْ عَنْهُ أَلْسُنُ الْمُعَانِدِينَ» اگر حق از باطل نجات پیدا بکند هیچ‌کس در آن شک نخواهد کرد. یعنی حق صریح خالص، زیبا و پذیرفتنی است و مردم مفطور بر پذیرفتن آن هستند. از آن طرف اگر باطل خالص را هم ارائه کنید بسیار زشت و نفرت‌انگیز است و احدی به آن روی نخواهد کرد. اما مشکل این است که در عالم «يُؤْخَذُ مِنْ هَذَا ضِعْفٌ وَ مِنْ هَذَا ضِعْفٌ فَيَمْرُجَانِ» (خطبه ۵۰): یک دسته از این را برمی‌گیرند و یک دسته از آن را و با هم مخلوط می‌کنند. در اینجا است که تشخیص دشوار می‌شود. به گمان بنده آنچه که در قدم اول باید کرد همین خالص کردن حق و روشن و زیبا تصویر کردن آن است، که در آن صورت از همه دلربایی خواهد کرد. خداوند را می‌خوانیم که روزگار ما را در طاعت و خدمت خود سپری کند و درهای

در این دنیا، حق و
باطل به هم برآمخته
است. شرط اول قدم
آن است که حق را
خالص کنیم

< ۲۰ > فربه تراز ایدنولوژی

رحمتش را به روی این امت بگشاید و ما را از بندگان خالص خود قرار
بدهد و به ما توفیق درآمدن در تحقیق و درآمدن از تقلید و مجاهدت با نفس
و شفقت بر خلق عنایت فرماید.

والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته

انتظارات دانشگاه از حوزه*

ولا حول و لا قوة الا بالله العلي العظيم وصلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين.

در این جمع دانشگاهی محترم و در میان دانشجویان عزیز سخن خود را در باب رابطه حوزه و دانشگاه، ویژگیهای این دو در قیاس با یکدیگر و بالاخص انتظارات دانشگاهیان از حوزویان می‌گشایم.

روز وحدت حوزه و دانشگاهست و از روزهایی است که بنا بر یک آرزوی مقدس نامگذاری شده است. از بدو انقلاب فرهنگی، و بلکه از فجر انقلاب اسلامی، این آرزو در دل همه مشتاقان و مشفقان جوانه زده بود که این دو نهاد شریف و گره‌گشا که یکی به نام دانشگاه و دیگری حوزه نامیده می‌شود به یکدیگر بیوندند و آن جدایی نامبارک که میانشان افتاده است (چه به سبب تحمیل دشمنان و چه به سبب سرنوشت تاریخی) از میان برداشته شود و این دو نهاد تعلیمی مهم که در کار گشودن گره‌های علمی و فکری و دینی مردمان این مرز و بومند یکدیگر را باز یابند و با مزید شدن قوتشان از خلق بهتر دستگیری کنند.

در چگونگی این اتحاد و ارتباط و عملی شدن آن سخن بسیار رفته است و اینک که ما سیزده سال از انقلاب را پشت سر نهاده‌ایم شاید برای کثیری از دانشگاهیان و حوزویان این سؤال همچنان زنده باشد که این وحدت آیا عملی شده است یا نه؟ و آیا اصولاً عملی شدنی است یا نه؟ و مراد کسانی که از ابتدا خواستار چنین وحدتی بوده‌اند چه بوده و اگر بنا باشد که تحقق یابد، آن چگونه خواهد بود؟ سمینارهای بسیار هم در این باب برگزار شده

آیا وحدت دانشگاه و حوزه عملی شده است؟

* سخنرانی در دانشگاه اصفهان، به مناسبت روز وحدت حوزه و دانشگاه، آذر ۱۳۷۱

و جوانب امر کاویده شده است ولی آن وحدت آرمانی گویا همچنان تحقق نیافته و سؤالاتی را هم که گفتم همچنان در جای خود پاسخ نیافته باقی مانده است. من می‌کوشم از سر نیکخواهی و شفقت و دردمندی در این سخنرانی نکته‌هایی را در این باب بگویم و مشخصاتی را در باب دانشگاه و حوزه عرضه کنم و دلایل آن جدایی و افتراق را بیان کنم و برای عملی شدن آن وحدت یا اتحاد مطلوب پیشنهادهایی را عرضه بدارم.

از جهات مختلف می‌توان به دانشگاه و حوزه نظر کرد و من برجسته‌ترین وجوه آنها را در نظر می‌گیرم که جنبه تعلیمی بودن آنهاست. دانشگاه یک مدرسه است و حوزه علمیه قم یا نجف و یا مشهد هم مدرسه‌اند، و در درجه اول اینها به کار تعلیم می‌پردازند. مهمترین محتویات آنها شاگرد و معلم و کتابهای درسی‌اند. هر دو تاریخ و سنت طولانی دارند. حوزه البته، در جامعه دینی ما، سنت بسیار طولانی دارد و از مواریثی است که از قرن‌ها پیش به جا مانده است. ولی دانشگاه در کشور ما به صورتی که امروز وجود دارد از عمرش یک قرن هم نمی‌گذرد. سوابقی در دوران قاجار داشته است و قبل از آن هم تقریباً چیزی که مشابهت با دانشگاه امروزی داشته باشد نداشته‌ایم. یک عنصر وارداتی است که ابتدا در جای دیگر تولد یافته و روئیده و بزرگ شده است و بعد ما آن را آورده‌ایم و در اینجا کاشته‌ایم و زیر سایهٔ دلبزیرش نشسته‌ایم.

دانشگاه و حوزه دو نهاد تعلیمی هستند.

باری، تعلیمی بودن، یعنی مدرسه بودن این دو نهاد، شاید مهمترین ویژگی آنها باشد لکن صورت مدرسه یک امر است و باطن مدرسه امری دیگر. غرضم این است که علمی که در حوزه‌ها تعلیم می‌شوند با علمی که در دانشگاه‌های جدید تعلیم می‌شوند روحاً متفاوتند و یا دقیق‌تر بگویم تدریس و تعلیم در حوزه، با نگرشی همراه است که آن نگرش همراه دروس دانشگاهی نیست. این تفاوت، روح تفاوت بین این دو نهاد را تشکیل می‌دهند و اگر افتراقی هست از همین جا برمی‌خیزد و اگر اتحادی باید صورت بگیرد در همین زمینه باید صورت بگیرد. دانشی که در حوزه‌های علمیه تعلیم می‌شود دانشی است منسوب و مرتبط به دین، خواه مستقیماً تفسیر متون دینی باشد (مثل تفسیر قرآن و فقه)، خواه مقدمات آنها باشد، خواه علوم جنبی مثل فلسفه

و گاه کلام. این علوم همه غیرتجربی‌اند و محتوایشان با محتوای علمی که در دانشگاهها آموخته می‌شود متفاوت است. در دانشگاه بیشتر، علوم تجربی آموخته می‌شود، خواه علوم طبیعی تجربی و خواه علوم انسانی تجربی. و همین کم تفاوتی نیست. اما تفاوت اصولی که بین این دو دسته دانش وجود دارد در این خلاصه نمی‌شود که یکی علم تجربی یا غربی است و دیگری علم دینی یا غیرتجربی و غیرغربی و بومی، تفاوت در جای دیگر است. علمی که در حوزه‌ها آموخته می‌شوند علمی هستند مسبوق به ایمان که بر مبانی آنها انگشت نقد و اعتراض نمی‌توان نهاد ولی علوم دانشگاهی مطلقاً چنین صفتی ندارند. همین باعث می‌شود که دانشجوی اینجا و آنجا، مواد درسی اینجا و آنجا، و فضای اینجا و آنجا تفاوت عمیق پیدا بکند، به نحوی که نزدیک کردنشان و اتحاد بخشیدنشان را به غایت دشوار سازد.

مایلم که به این نکته اصولی توجه کافی معطوف بدارید: من نمی‌گویم که در حوزه‌های دینی انتقاد نیست. من نمی‌گویم در سر کلاسها و درسها شاگرد و معلم وارد مناقشه و مشاجره نمی‌شوند و نمی‌گویم که کار دانشگاهها همه‌اش پرس‌وجو و گفتگوست و اثری از تقلید در آنجا نیست، اینها را نمی‌گویم. حرف من چیزی دیگری است. دروس طلبگی اتفاقاً از حیث اینکه همراه با مباحثه‌اند و از حیث اینکه گاهی در سر درس بین معلم و شاگرد مناقشات و مشاجرات طولانی درمی‌گیرد شاید با دروس دانشگاهی تفاوت بارزی داشته باشند. دانشگاههای ما، بخصوص در حال حاضر، وضع چندان دلپذیری از این حیث ندارند، دانشجویان اغلب منفعلانه می‌نشینند و سخنان استادان را گوش می‌دهند و جزوه برمی‌دارند و امتحان می‌دهند و نمره می‌گیرند و کارشان خاتمه می‌یابد. این، وضع یک دانشگاه آرمانی نیست و اینطور نباید باشد. اینها درست، لکن سخن من چیزی دیگری است و آن این است که در حوزه‌های دینی یک التزام اولیای از دو طرف نسبت به متون دینی وجود دارد به نحوی که هیچ کس نمی‌تواند دامنه انتقاد و مناقشه خود را تا آنجا بکشاند که مبانی اصلی و متون مقدس تعلیمی خود را مورد سؤال قرار بدهد. کسی ممکن است در فقه با استاد خود وارد گفتگو شود و نظر او را نپذیرد. اما قدری پیش‌تر که برود و بحث منتهی شود به اینکه آن مفاد قطعی

علوم دینی حوزوی، علمی هستند مسبوق به ایمان که نمی‌توان مبانی آنها را نقد کرد.

فلان روایت قطعی است دیگر باب گفتگو بسته خواهد شد و مسأله به همان جا ختم خواهد شد.

اینکه گفته‌اند باب اجتهاد در فقه اهل سنت بسته است، معنایی جز این ندارد که آنان بر فتاوا و آراء چند فقیه برجسته خود انگشت انتقاد و اجتهاد نمی‌نهند و از آنها فراتر نمی‌روند. در شیعه هم این معنا وجود دارد، با این تفاوت که فقهای شیعه از اقوال قطعی ائمه اطهار فراتر نمی‌روند. «توقف» در هر دو جا وجود دارد. لکن توقف‌گاهها متفاوت است. یکی نزد قول غیرمعصوم متوقف می‌شود و دیگری نزد قول معصوم. ولاجرم هر کدام برای کار خود ادله‌ای دارند. پس اینکه گفتیم در آن علوم جای مناقشه نیست، منظور مناقشه بر روی مبانی و متون مقدس است. تا یک جایی شما حق پیشرفت دارید و می‌توانید هر نظری را بیرحمانه مورد سؤال قرار بدهید ولی از یک جایی به بعد دیگر خط قرمزی وجود دارد که نمی‌توانید از آن عبور کنید. این علوم را علوم تفسیری و تأویلی می‌خوانیم. تفسیر متون مقدس یک پیش فرض مهم دارد و آن پیش فرض مهم این است که، آنها را می‌خوانیم تا بفهمیم، نمی‌خوانیم تا آنها را براندازیم، نمی‌خوانیم تا جانشین بهترین برای آنها تعیین کنیم، نمی‌خوانیم تا نقص و عیب‌شان را پیدا کنیم و نقدشان کنیم. اساساً در آنها نقص و عیبی قابل نیستیم. متنی است که پیشاپیش صحت و حرمت و قداست آن پذیرفته شده و ما در خصوص آن مناقشه نمی‌کنیم و آن را فوق چون و چرا می‌دانیم. چون و چرا علمی از جایی پایین‌تر آغاز می‌شود. همه نوع گفتگو و انتقاد در این مجال پایین‌تر آزاد است. ولی همین که به آن منطقه مقدس می‌رسیم، کارمان تسلیم و فهمیدن است. مهم‌تر از آن، اینکه معتقدیم همین تسلیم و ایمان ما را آماده و موفق به درک‌ها و استنباط‌هایی می‌کند که کفر و عناد و طغیان، آن توفیق را می‌ستانند. این است پیش فرض اصلی و یا نگرش حاکم بر دروس و علوم دینی حوزوی که نقدپذیریشان از جایی به بعد متوقف می‌شود. نمی‌گوییم این عیب یا انحطاط است. می‌گوییم ماهیت آن علوم چنین است.

حال بیایید سراغ علوم دانشگاهی، درست است که دانشجو وقتی که درس می‌خواند و یک تئوری فیزیکی یا یک نظریه اقتصادی یا فلسفی را

اهل سنت، آراء فقهای برجسته خود را نقد نمی‌کنند و شیعیان اقوال قطعی معصومین را.

علوم دینی حوزوی، علوم تفسیری و تأویلی هستند.

می‌آموزد، در آن مقام نیست یا به آن درجه علمی نرسیده است که اصول و مبانی آن تئوری‌ها را مورد سؤال قرار بدهد و مثل صاحب نظران بزرگ، بتواند رأی دقیق و محکمی ابداع کند و به جای یک تئوری، تئوری دیگری بگذارد (این کمتر اتفاق می‌افتد گرچه عقلاً محال نیست که طفل یک شبه‌ای ره صد ساله برود و کاری را بکند که بزرگان فن می‌کنند). لکن این باب علی‌الاصول باز است و ما در علوم تجربی هیچ خط قرمزی نداریم، و از طرفین یعنی استاد و شاگرد هیچ‌گاه چنین ایمان و التزامی نرفته است که بعضی از تئوریه‌ها مقدس و فوق‌چون و چرا هستند و از ناحیه کسانی صادر شده‌اند که انگشت اعتراض بر سخن‌شان نمی‌توان نهاد. فضای یک دانشگاه آرمانی، به استاد و دانشجو چنین القاء و تلقین می‌کند که به شرط اینکه واجد شرایط باشی تا هر جا را که بتوانی و بررسی حق داری که تیشه بزنی و سوراخ کنی و بیشتر بروی و با حفاریهای تازه خود به نتایج تازه‌تری دست پیدا کنی و هیچ مقامی در علم وجود ندارد که این حق را بتواند از تو سلب کند و حرکتت را متوقف سازد. شما که در دانشگاه تحصیل می‌کنید، در چنین فضایی غوطه‌ورید، خواه بدان آگاه باشید خواه نه، پس من اگر در این جا بگویم که محیط دانشگاهی، محیط عدم تسلیم است که علی‌الاصول هیچ مرزی برای انتقاد و چون و چرا نمی‌شناسد و محیط حوزوی محیطی است که چنین مرزی را می‌شناسد و در عمل هم تعیین و تحدید می‌کند، ادعای گزارفی نخواهد بود. ولی این تسلیم و عدم تسلیم نسبت به مبادی اولیه است نه نسبت به هر چیزی که گفته می‌شود و هر رأی و نظریه‌ای که ابراز می‌شود. این دو نگرش متفاوت دانشگاهی و حوزوی که فوق‌العاده مهم هستند اگر به خوبی درک و تحلیل نشوند و اگر به درستی در جای خود نشینند، می‌توانند به راحتی افتراقی را پدید بیاورند که هیچ‌گاه پر شدنی و درمان شدنی نباشد. یعنی همیشه طرفین می‌توانند یکدیگر را متهم کنند. این، آن را به جمود و رکود و ارتجاع و عدم پیشرفت و آن این را به نسبت‌گرایی و غرب‌زدگی و بی‌ایمانی و امثال اینها، اتهاماتی که در بدو انقلاب و قبل از انقلاب رایج بود و شنیده بودیم. دانشگاهیان، نوعاً نظر خوشی به حوزه یا شناخت درستی از آن نداشتند و حوزویان نیز نسبت به دانشگاهیان. پاره‌ای

در علوم دانشگاهی،
علی‌الاصول هیچ
مرزی برای نقد وجود
ندارد

محیط دانشگاهی
آرمانی، برخلاف
محیط حوزوی، محیط
عدم تسلیم به مبادی
اولیه است.

از این گمانها البته حق بود و پاره‌ای هم معلول عدم شناخت. و ریشه هم به گمان بنده در همین جا بود که عرض کردم. نگرش دانشگاهی را حوزوی برنمی‌تابد و نگرش حوزوی را دانشگاهی. و این برنتابیدن هم بحق است. یعنی چنین نیست که از خصومت یا از سر جهالت باشد. یک نگرش متناسب با یک رشته از علوم و تعلیمات است، و نگرش دیگر هم متناسب با یک رشته دیگر از دانشها و تعلیمات. و هر کدام هم البته در جای خود حق‌اند. اما اگر بخواهند جانشین یکدیگر بشوند یا بی‌قاعده و بدون تمهید کافی به یکدیگر پیوندند و یکی بشوند، البته نشدنی است. نگوئید هر دو طایفه درس می‌خوانند و بحث و تحقیق می‌کنند. روح این درس خواندن‌ها با هم متفاوت است. یکی مسبوق به ایمان و ملتزم به فهم است و دیگر غیر مسبوق به ایمان و ملتزم به نقد. اگر این اصل را ما قبول کنیم، آنگاه به توابع و فروعی می‌رسیم که با ذکر آن فروع، انتظارات دانشگاهیان را از حوزویان به دست می‌آوریم. اما قبل از آن، باید مشخصات دیگر نهاد تعلیمی حوزه را بیان کنم. مشخصه دیگری که در حوزه دیده می‌شود و در حال حاضر در دانشگاهها دیده نمی‌شود عبارت است از دسترسی حوزه‌های علمیه به قدرت، این مطلب کوچکی نیست. بعد از انقلاب، روحانیت مدیریت کشور را به عهده گرفت و نظریه‌ای که اینک کشور را اداره می‌کند نظریه ولایت فقیه است که الزام می‌کند در رأس حکومت یک فقیه باشد و زمام رهبری و تدبیر امور را به دست داشته باشد. و این روحانی لاجرم فارغ‌التحصیل حوزه علمیه است یعنی مدرسه‌ای که روحانی‌پرور و فقیه‌پرور است. به همین سبب پیوستگی حوزه علمیه با مراجع قدرت، یک پیوستگی ارگانیک بسیار وثیق است و عملاً در مسائل حکومتی، حوزه علمیه حرف آخر را می‌زند، چرا که حکومت، دینی است. اگر حکومت دینی نبود دین شناسان، یعنی روحانیان هم، چنین با حکومت و قدرت عجین و قرین نبودند. اقتضای حکومت دینی قدرتمند شدن روحانیان و حوزویان است. و این امر بدیهی است و بی‌چون و چراست. علوم دینی، بالفعل، برای کسی که واجد آنهاست، امروزه قدرت می‌آورد. شخص روحانی امروز قاضی می‌شود. در مراجع قدرت می‌نشیند. نماینده ولی فقیه می‌شود. ولایت و اولویت بر غیر پیدا می‌کند و قداست و حرمتی

علوم دینی حوزوی، مسبوق به ایمان و ملتزم به فهم هستند در حالیکه علوم دانشگاهی، غیرمسبوق به ایمان و ملتزم به نقد هستند (تفاوت اول).

در حال حاضر، حوزه‌های علمیه پیوستگی وثیقی، با مراجع قدرت دارند، در حالیکه دانشگاهها چنین نیستند (تفاوت دوم).

می‌یابد که دیگران از آن برخوردار نیستند. نفوذ سخن پیدا می‌کند، حتی طنز و نقدنویسی در مهمترین مجله طنز کشور، دامن همه را می‌گیرد ولی دامن او را نمی‌گیرد. قدرت گرفتن روحانیان (و عمدتاً فقیهان) در حکومت‌های دینی، حادثه نوینی نیست. امر سابقه‌داری در تاریخ فرهنگ ماست. در پیچیدن پاره‌ای از فیلسوفان، عارفان و شاعران گذشته ما با فقیهان، همه‌اش جنبه علمی نداشت. البته عارفان ما واقعاً بر سر دیدگاه‌های خاصی در دین‌شناسی با فقیهان اختلاف داشتند و بر سر آنها چالش می‌کردند. ولی چالش‌هایی هم بود که جنبه علمی نداشت. گاه جنبه دنیوی داشت. فقیهان کسانی بودند که عملاً مناصب قدرت دینی را در جامعه اشغال می‌کردند. جامعه دینی با مقررات دینی اداره می‌شد و کسی که این مقررات را می‌دانست بطور طبیعی این مناصب به دست او سپرده می‌شد و مرجع قرار می‌گرفت. متکلمان و فیلسوفان و مورخان نه چندان امتیاز داشتند که فقیهان، و منزلت اجتماعی‌شان با فقیهان قابل قیاس نبود. فقر آن طوایف در قیاس با برخورداریه‌های این طایفه، از موضوعات دائم ادبیات نقدی ماست. و از دنیاداری فقیهان و از نزدیک شدن‌شان به قضا و قدرت، مذمت بسیار رفته است و ادبای تیزبین ما در این باب سخن کم نگفته‌اند. حافظ از آن متفکران است که هم درباره فقیهان و هم درباره صوفیان که مورد توجه ارباب قدرت بوده‌اند، سخنان تلخ بسیار گفته است:

صوفی شهر بین که چون لقمه شبهه می‌خورد
پاردمش دراز باد آن حیوان خوش‌علف

این تعبیر، تعبیر تندی است. لقمه شبهه خوردن کار کسی است که بر اثر آمیختن با ارباب سوءقدرت، مبالات حلال و حرام نمی‌کند. وقتی حافظ شغل‌های حکومتی و دولتی را بر می‌شمارد چنین می‌گوید:

نه مفتیم نه مدرس نه محتسب نه فقیه
مرا چه کار که منع شرابخواره کنم؟

حتی کسی چون فیض کاشانی که خود فقیهی محدث و عارف بود از فقیهان و

قدرت گرفتن روحانیون (و عمدتاً فقیهان) در حکومت‌های دینی، سابقه تاریخی دارد.

طعن و نقد ادیبان بر فقیهان

صومعه داران به یک اندازه گله مند است:

این فقیهان که به ظاهر همه اخوان همنند
چون به باطن نگری دشمن ایمان همنند
آه از این صومعه داران تهی از اخلاص
کز حسد رهزن ایمان مریدان همنند

شاعر عربی می گوید:

ان قاضینا لاعمی او تراه یتعامی
سرق العید کان العید اموال الیتامی

می گوید «قاضی ما یا کور است یا خود را به کوری زده است. عید (فطر) را هم می دزدد، گویی که عید هم جزء اموال یتیمان است.» این تعبیرات که در باب اینگونه افراد نزدیک به قدرت به کار رفته است برای ما عبرت آموز است و نشان دهنده این است که اگر یک محیط علمی (خواه دینی و خواه غیردینی) دسترسی اش به قدرت آسان باشد، چه آفات و انحرافات آن را تهدید می کنند. حوزه های علمیه تا پیش از انقلاب این مشکل بالقوه را نداشتند ولی امروز چنین نیست. نمی گویم که فارغ التحصیلان دانشگاه کار پیدا نمی کنند و یا حتی در مناصب مدیریت نمی نشینند. لکن وضعیتشان از این حیث بسیار تفاوت دارد با وضع روحانیان که اداره مملکت، نظراً به دست آنان است و عملاً هم تا هر کجا بخواهند می توانند در امور دخالت کنند. و گلوگاه های مهم در اختیار آنان است و یک امام جمعه در یک شهر یا یک روحانی در یک دانشگاه گاه می تواند در گره گشایی یا کارشکنی، تأثیر عظیم داشته باشد. روحانیت، همیشه یک حزب منسجم بوده است و اینک حزبی است به قدرت رسیده که سایر احزاب مخالف را کنار نهاده است.

دفع یک سوء فهم

روحانیت، اینک حزبی است به قدرت رسیده که احزاب مخالف را کنار نهاده است.

مشخصه سوم که باز در دانشگاهها صادق نیست، این است که حوزه های علمیه با عوام و عامه مردم روبرو هستند. به تعبیر دیگر آنچه را فراهم می آورند فقط غذایی نیست که درخور خواص باشد، و سر و کارشان تنها با شاگردی نیست که مسائل علمی ویژه را از آنها بپرسد. بلکه هم با توده عوام

مخاطبین حوزه‌های
علمیه، علاوه بر
خواص، عوام نیز
هستند اما دانشگاهها
واجد این مشخصه
نیستند (تفاوت سوم).

روبرو هستند و هم عهده‌دار امر شریف هدایت و تربیت عامه هستند. با عامه غیر اهل علم سخن گفتن اقتضائاتی دارد و با خواص اهل علم سخن گفتن، اقتضائاتی دیگر. از اهم وظایف حوزه علمیه خطیب پروری است، یعنی کسی که بتواند القاء خطابه کند یا اینکه بتواند منبر برود، یعنی کسی که بتواند با زبان ساده و همه کس فهم مردم را هدایت کند. برای آنها با قصه و تمثیل و شعر و شیرین زبانی، مواظب اخلاقی و معارف دینی و اصول اعتقادی بگوید. این جزء فرایض حوزه‌های علمیه است. البته در حوزه علمیه ما در حال حاضر مدرسه‌ای که مخصوص وعظ و خطابه باشد وجود ندارد و فقط کسانی که خودشان ذوق خطابه و منبر رفتن دارند به این شغل اهتمام می‌کنند و چقدر بهتر بود که این امر هم مثل بقیه امور تعلیم می‌شد و افراد صالحی برای این کار تربیت می‌شدند. ولی من الان توصیه‌ام به خطیب پروری نیست بلکه سخنم این است که وقتی یک نهاد تعلیمی و تخصصی، کسب مهارت در خطابه را از اهداف خود قرار بدهد (و خطابه هم عبارت است از سخن اقناعی غیر تخصصی غیر استدلالی گفتن برای نفوذ در دل عامه و برای جا انداختن یک مسأله به هر نحو ممکن)، این امر آفات و مقتضیاتی دارد و آن نهاد تعلیمی را می‌تواند به راهی بکشاند که همیشه مطلوب نیست. این خصوصیت در دانشگاهها وجود ندارد. دانشگاهها بناشان بر خطیب پروری و دلربایی - که گاه به جلوه‌گری هم می‌کشد - نیست. چرا که هدایت‌گری از آنها خواسته نشده است و تقویت ایمان عامه به عهده آنها نیست. کار دانشگاهها متخصص پروری و گره‌گشایی علمی است و به همین سبب هم علومشان از خطر عوام‌زدگی در امان است. اینها سه مشخصه یا سه فرق مهم بین حوزه و دانشگاه بود که اقتضای ماهیت آنها هم هست و از بیرون به آنها تحمیل نشده است.

حال عطف عنان می‌کنیم به آفاتی که از این طرق متوجه نهاد تعلیمی حوزه می‌شود. آفت‌شناسی امر مهمی است و حکیم آنست که آفت‌شناس باشد. اولین خصوصیت چنانست که اگر تحدید و مهار نشود، می‌تواند به غلط، به تمام علوم حوزوی و حتی به زبان عربی سرایت بکند. یعنی اگر قرآن مقدس و فوق چون و چراست و اگر روایات مقدس‌اند، رفته رفته این تقدس سرازیر

شود و به رأی این حکیم یا آن فقیه هم تعلق بگیرد و به این ترتیب کثیری از امور که هیچ شایستگی تقدس ندارد، تقدس بالعرض و بالتبع پیدا بکنند، چنانکه دیگر درباره آنها چون و چرایی نرود و کسی جرأت چون و چرا نکند. و این امریست که ما گاهی در حوزه‌ها مشاهده می‌کنیم. درست است که گفته می‌شود که باب مناقشه و سؤال باز است ولی در خیلی از موارد این باب عملاً بسته است. بیرونیان که هیچ، درونیان حوزه هم گاه جرأت نمی‌کنند در برابر فلان رأی حاکم و رایج سخن بگویند و یا از طلبه‌ای مسموع نیست که در آن زمینه‌ها اظهار نظری بکند، همه بیاد داریم که بر سر کتاب شهید جاوید چه غوغای بزرگ غیر علمی بپا کردند و چگونه در برابر یک رأی رایج (که تقدس بی‌سبب یافته بود) وقتی رأی دیگر ظاهر شد، کتاب و مؤلف کتاب را چنان فرو کوفتند که عبرتی شد برای همه نوآرندگان بعدی و شکنندگان تقدس‌های بلاجهت. تقدس آراء مجلسی و منع علامه طباطبایی از حاشیه‌نویسی بر بحارالانوار نمونه دیگر بود. این تقدس یافتن‌های بی‌جهت، کمترین زیانشان این است که آراء و مسائل علمی، مجمل و سر بسته و شکافته و تحلیل نشده باقی می‌مانند و کسی نشاط یا شجاعت دست زدن به آنها را پیدا نمی‌کند و آراء موروثی کهن، رفته رفته با قدمت بیشتر یافتن، تقدس بیشتر می‌یابند و عالمان هم کارشان پاسداری از آنها می‌شود و این عین انحطاط و خسارت یک نهاد علمی است و موجب موهون شدن آنست در چشم بیرونیان. بنده به جرأت می‌گویم که کثیری از آراء کلامی رایج در حوزه‌های علمیه، آرای تنقیح ناشده و تلقی به قبول شده‌اند. واگر حوزه روزی عزم خانه تکانی کند، خواهد دید که بسیاری از آنها قابل تجدید نظرند، و این میسر نخواهد شد مگر در فضایی باز و آزاد از قداست‌های بی‌اساس و بی‌سبب. تقدسی که حقیقت این است که در جای خاصی محصور و محدود بماند وقتی از جای خود بیرون می‌آید و به یک دانش بشری تعلق می‌گیرد، راه رشد را می‌بندد و آن دانش بشری را پاک مسخ می‌کند چنانکه دیگر نه بشری است نه الهی.

بنده اینجا عرض می‌کنم که یکی از مهمترین دلایل مقاومتی که در برابر نظریه قبض و بسط شد این بود که آن نظریه مدعی بود که معرفت دینی،

یکی از اقسام نهاد حوزه، تقدس یافتن سوری است که شایستگی تقدس ندارند.

زیان‌های تقدس یافتن بی‌جهت امور

نخیری از آراء کلامی رایج در حوزه‌های علمیه، آرای تنقیح نشده‌اند.

معرفتی بشری است، و هیچ فرقی با معرفتهای دیگر از این حیث ندارد. لازمه این سخن آن است که آنچه در حوزه‌های علمیه می‌رود همانقدر قابل بررسی و نقد و مناقشه است (از ناحیه اهل نظر) که بقیه علوم، و همانقدر علمی است که سایر علوم. این سخن در عین اینکه مبانی محکمی دارد و به گمان خود بنده حتی حاجت به استدلال ندارد آنقدر موجب برآشفستگی شد (برآشفستگی بی‌تناسب با اصل سخن) که آدمی را به فکر فرو می‌برد که این همه آشفستگی، نباید منشأ علمی صرف داشته باشند. منشأ دیگری دارد و آن منشأ دیگر، لاجرم همین بود که از پاره‌ای آراء که به ناحق کسب قداست کرده بودند، سلب قداست می‌کرد، و همه را در یک رتبه می‌نشانده. و من اینجا عرض می‌کنم که اتحاد بین حوزه و دانشگاه عملی نخواهد شد مگر اینکه معرفتی را که حوزه به شاگردانش می‌آموزد معرفت بشری غیرمقدس بداند و با آراء بشری برخورد بشری کند، و یک رای بشری را فوق چون و چرا - نظراً و عملاً - نشانده. وقتی که شما میان دو نهاد علمی خواستار اتحاد باشید که علومشان را جوهرأ و روحأ متفاوت بدانید، این اتحاد فقط در لفظ و صورت باقی خواهد ماند و پایی نخواهد گرفت. از مهمترین شروط برای مقبولیت و تحقق‌پذیری این اتحاد این است که این دو نهاد، نهاد تعلیمی باشند و هر کدام به اندازه دیگری بشری و نقدپذیر. در حوزه علمیه، خدا و پیغمبر اکرم و ائمه اطهار نشسته‌اند، فقیهان و عالمان و متکلمان نشسته‌اند که خود انسانند و خطاپذیر. و هرچه اینان تولید می‌کنند، معرفت غیرمقدس بشری است و آن قداستی که روایات و قرآن دارند ذره‌ای به عنون و معارف اینان سرایت نمی‌کند که نمی‌کند.

تا وقتی که دو امر هم سطح نباشد و یکی در عرش باشد و دیگر بر فرش، چه جای انتظار برای اتحاد است؟ کمترین شرط دوستی و ارتباط، هم سطحی و دسترس‌پذیری است. این مطلبی است که درباب دوستی هم صادق است. بزرگان که گفته‌اند بین ارباب و برده دوستی امکان ندارد، سخن حکیمانه‌ای گفته‌اند، وقتی هم رتبی نباشد دوستی امکان ندارد. هیچ وقت یک ارباب نمی‌تواند با بنده خود دوست شود. ممکن است از سر ترحم به او نظری یا ملاطفتی بکند اما رابطه مودت، رابطه دیگری است. در رابطه مودت

یکی از مهمترین دلایل مقاومت در برابر نظریه قبض و بسط: این نظریه، قداست معرفت دینی را انکار می‌کند.

یکی از موانع وحدت حوزه و دانشگاه، مقدس و نقدپذیر داشتن معرفت دینی.

فرض بر این است که تفاوتها، حل و هضم شده است. کار عشق و مودت این است که فزونی‌ها را از میان بردارد و افراد را در یک رتبه بنشانند.

بنازم به بزم محبت که آنجا
گدایی به شاهی مقابل نشیند

اینجا هم همین حکم را دارد. اگر در جایی علوم مقدس بیاموزند و به بشری بودنشان اذعان نرود و اوصافی بشری که آدمی در علم خود می‌ریزد مورد توجه قرار نگیرد و بهره‌ای از تقدس که برای کلام حضرت باری هست برای این علوم و معارف قائل باشند و در جای دیگر علوم بشری نامقدس بیاموزند، در آن صورت آن هم سخی و هم سخنی مطلوب حاصل نخواهد شد و دوری و جدایی بین آنها به جای خود باقی خواهد ماند. انتظاری که جامعه دانشگاهی از جامعه حوزوی دارد این است که علوم حوزوی همچون علوم دیگر، بشری دانسته شود و به بشری بودنشان اعتراف صریح برود و چنان سخن گفته نشود که گویی کسانی که در حوزه نشسته‌اند و تعلیم می‌دهند مستقیماً با خدا و پیغمبر خدا ارتباطی دارند و هرچه به ذهنشان می‌رسد وحی منزل است و آن شؤنی که آن بزرگان داشتند، اینها هم دارند.

انتظار دانشگاه، از
حوزه: بشری دانستن
علوم دینی حوزوی.

اگر تصور رود که از یک سو برای حفظ دین باید معرفت دینی، مقدس و غیربشری دانسته شود و از سوی دیگر برای هدایت عوام باید بر خطابه تأکید رود، این معجون غریب، تصویر دل آزاری را از دین فراهم خواهد کرد و تشویش و تردید بسیار پدید خواهد آورد و آن اینکه سخنان خطابی عوام زده، رنگ تقدس دینی به خود خواهد گرفت. در جایی که سخنان مستدل را هم مقدس نباید دانست، چه جای تقدس دادن به سخنان خطابی است؟

گاه برای نوع علوم و دروسی که در آنجا آموخته می‌شود تقدس پیدا می‌شود. ملاحظه کنید مرحوم آقای مطهری یکی از انتقاداتش به اقبال لاهوری این بود که فلسفه اسلامی نخوانده است و فلسفه‌اش غربی بوده است. بنده این را قبول دارم. اقبال لاهوری از فلسفه اسلامی اطلاعاتی داشت اما نه چندان عمیق. وی تحصیل کرده کشورهای خارجی بود. در انگلستان تحصیل کرده بود و در آلمان رساله دکترایش را نوشته بود. ولی من به شما عرض

نمونه‌ای از تقدس
یافتن‌های بی‌جهت:
تقدس یافتن فلسفه
اسلامی.

می‌کنم آنچه در حوزه‌های علمیه به نام فلسفه اسلامی خوانده می‌شود، گرچه اسم اسلامی به خود گرفته و مقدس شده است ولی آن هم فلسفه‌ای یونانی بیش نیست و فلسفه‌ای است در میان دهها فلسفه دیگر. نه تنها فلسفه ممکن است و نه بهترین فلسفه ممکن. علمی است بشری و محترم و البته بی‌قداست. و اولین فلسفه‌ای است که به دست مسلمین افتاده و بومی شده است. بعلاوه فلسفه چه کسی فلسفه اسلامی است؟ فلسفه فارابی؟ یا فخر رازی؟ یا شیخ اشراق؟ یا ملا رجب علی تبریزی؟ اینها آراءشان با هم فرق دارد. درست مثل اینست که گمان کنیم فلسفه غربی یک فلسفه است. آنجا هم دکارت و هگل و برگسون و راسل آراءشان زمین تا آسمان با هم فرق دارد و در عین حال همه فیلسوف غربی‌اند. این تقدس که «فلسفه اسلامی» در حوزه‌های ما پیدا کرده است اولین ضرری که زده است این است که نسبت به بقیه فلسفه‌ها بی‌اعتنایی پدید آمده است. تصور رفته است که بقیه فلسفه‌ها مؤسس بر کفر است یعنی طوری است که ایده‌های کفرآمیز را تلقین می‌کند ولی فلسفه اسلامی، مسلمان ساز است. در حالی که در درون همین فرهنگ اسلامی اکابری بوده‌اند که با فلسفه مستمی به فلسفه اسلامی، به دلیل کفرآمیز بودنش مخالفت کرده‌اند و هنوز هم می‌کنند. بنده به کفر تراشی و ایمان‌آفرینی فلسفه کاری ندارم. می‌گویم این چه تعصبی است که بر این علم بشر ساخته می‌رود. فلسفه فلسفه است، با کفر و ایمان ربطی ندارد. بلی، اگر منظور کلام اسلامی است، آن غیر از فلسفه است و دریفا که در حوزه رونقی ندارد. همین فلسفه که قداست هم یافته است با مخالفان خود چنان برخورد می‌کند که آنها را «شیطان» می‌نامد. ملاصدرا پاسخ به شبهه ابن کمونه را «رجم شیطان» نام داده است. گویی فلسفه چیزی غیر از همین اشکال و جوابها و مشاجرات و مناقشات است. آنکه اشکال می‌کند همانقدر فلسفه می‌گوید که آنکه جواب می‌دهد و حال، کسی را از این میان شیطان خواندن و دیگری را فرشته دانستن چه معنا دارد؟ و چنین می‌شود که سؤال گاه بدل به «شبهه» می‌گردد. و این آفت و زیان دیگر است.

سؤال را بدل به
«شبهه» کردن، آفت
یک نهاد تعلیمی است.

امروز شبهه، کلمه‌ای است که شما هیچ معادلی برای آن در دانشگاه پیدا نمی‌کنید. شبهه عبارت است از سؤالی که به ذهن طلبه‌ای یا جوان

جستجوگری می‌رسد که علی‌الظاهر با مبانی مقبول افتاده دینی موافقت و سازگاری ندارد. این را شبهه می‌نامند. همین که اسم شبهه روی سؤالی رفت، دیگر خاصیت سؤال بودن خود را از دست خواهد داد. خاصیت مهم سؤال این است که شما را بدواند دنبال تحقیق. اما وقتی اسم شبهه روی آن گذاشتید، بار ارزشی به آن داده‌اید. شبهه یعنی سؤال شیطانی که به هر نحو باید سرکوب شود. و مهمترین وظیفه شما خاموش کردن آن و سرپوش نهادن بر آن است. ولی سؤال این‌طور نیست. به پرسشگر می‌گوییم که اولاً خودت آن را فراموش مکن و بپرس و احیاناً به دیگران هم بگو برای اینکه شاید منبع تحریک و تحقیق علمی شود. اصلاً جامعه بی‌سؤال، جامعه مرده‌ای خواهد بود. علمی که در او سؤال نباشد، رشدش متوقف خواهد شد. اگر در یک نهاد علمی، این آفت تحقق یابد که با سؤال مواجهه نامطلوبی بشود و از یک جایی به بعد، اسم آن سؤال شبهه بشود و کسی که دنبال آن را می‌گیرد، آدم مسأله‌دار و شبهه‌ناک و بوداری محسوب بشود، آن نهاد زیان خواهد کرد. در یک نهاد علمی، آدم پرسشگر و مسأله‌دار باید محترم‌ترین آدم باشد. نه آدم جزوه نویس که فقط بلد است هر چه به او گفتند آنها را حفظ کند و بهتر تحویل بدهد. شخص پرسشگر و مسأله‌دار محترم‌ترین شخص است برای اینکه بهترین خدمت را به آن نهاد می‌کند. اما اگر کسی در دل همیشه خائف بود که سؤالاتم را از یک جایی به بعد باید نه به خودم بگویم و نه به دیگری، هم خودش ضرر خواهد کرد هم دیگران.

رشد علم در گسرو
طرح سؤال است

آفت یک محیط تعلیمی (من براین جنبه تأکید می‌کنم و عجالتاً به جنبه‌های دیگر نظر ندارم) این است که بر سؤال اسم شبهه نهاده شود که در آن صورت آن محیط را از تعلیمی بودن خواهد انداخت. ملاک رشید بودن یک نهاد تعلیمی آن است که در اعضاء خود جسارت سؤال را بدمد و آنان را از پرسیدن نترساند. و این در لفظ نباشد و در عمل هم دیده شود. در هر محیط تعلیمی، تقلید و تحقیق توامان‌اند. لکن غلبه تقلید بر تحقیق، آفت‌زاست و باید از بروز این آفت پیشگیری کرد. سؤال مثل خواب دیدن است، غیر اختیاری است و حلال و حرام ندارد. بلکه سؤال چون میهمانی است که باید عزیزش داشت نه طردش کرد. هم میهمان ذهن است و هم میهمان جامعه علمی. آن

حوزه و دانشگاه وقتی به یکدیگر نزدیک می‌شوند که روش برخوردشان با سؤالات، یکسان باشد.

وحدت روش که از او یاد خواهیم کرد همین جا دیده می‌شود. هر دو نهاد وقتی به یکدیگر نزدیکتر می‌شوند که روش برخوردشان با سؤالات، یکسان باشد.

شرافت و اهمیت بسیار یافتن زبان عربی و کتاب نوشتن به زبان عربی هم در حوزه اگر مهار نشود، آفتی خواهد بود. یک دانشگاهی، امروز از حوزه یا رساله را می‌بیند که به زبان عبوس فقهی است و به هیچ رو از ساعتها و سالها بحث و رنجی که پشت سر آن است حکایت نمی‌کند و یا کتابهایی را که خطابی و غیرتحلیلی است. چون آنچه جدی است به زبان عربی نوشته می‌شود. بگذریم از اینکه عربی حوزه ما هم عربی روز نیست و کتابهای عربی ما در میان عرب‌ها بردی ندارد. امروزه حتی کتابهای فارسی را در حوزه تدریس نمی‌کنند و لزوماً متون عربی را برای تدریس برمی‌گزینند که اینهم قابل توجیه نیست. روش رئالیسم (فارسی) آقای طباطبایی مسلماً عمیق‌تر از بدایة الحکمة (عربی) ایشان است. اما دومی کتاب درسی است و اولی نه، صرفاً به دلیل عربی بودن. آقای مطهری از فارسی نوشتن چه زبانی برد؟ اگر دانشگاهیان، کتب خود را به انگلیسی و فرانسه بنویسند، کارشان علمی‌تر خواهد شد؟ و مبادله علمی میان حوزه و دانشگاه آسانتر خواهد شد؟ درزمینه فلسفه و معارف، اینک فارسی نویسی رایج‌تر است تا در زمینه فقه و اصول، که اهم علوم کنونی حوزوی است. اینکه کتب استدلالی فقه را فقیهان می‌خوانند یا فقه دانها عربی دان هم هستند یا کتب قدیمه فقهی به زبان عربی است، هیچ کدام دلیل نمی‌شود که امروزه کتابهای فقهی و اصولی‌مان به زبان عربی نوشته شود. همچنانکه درسها به زبان پارسی است کتابها هم باید به زبان پارسی باشد. زبان پارسی اینک توان خود را در حمل علوم جدید می‌آزماید. باید آن را برای حمل علوم حوزوی (اعم از فقه و فلسفه و اصول و تفسیر و...) نیز توانایی و آمادگی بخشید. اگر کتابی ممتاز و مفید بود، خود به زبانهای دیگر ترجمه خواهد شد. فعلاً درونیان را دریابیم که بر بیرونیان مقدم‌اند.

مسئله زبان عربی در حوزه‌ها

می‌رسیم به آفات عجین شدن علم با قدرت. سه آفت مهم را در این باب برمی‌شمارم:

نخست آنکه حوزه به زبان قدرت سخن بگوید نه به زبان منطق. دوم اینکه هر جا از علم و منطق کم آورد، این کمبود را با قدرت پر کند و سوم اینکه 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 ببیند. اگر در حوزه‌ها، مثلاً، حق بحث در موضوع ولایت فقیه ادا نشود، و آراء مخالف و موافق آزادانه ابراز نشود، نشان آفتی است که باید زدوده شود. نگوید قدرت اینک در دست حاکمان صالح است. چنین است و این جانب در نیکخواهی و مردم دوستی‌شان تردید ندارم، اما ضمناً می‌دانم که انسان‌اند، و همین انسان بودن است که همیشه نقد و اصلاح و ارشاد را لازم می‌آورد. قدرتی که در کنار خود دستگاهی فکری و نهادی علمی را ببیند که همواره موافق ذائقه او سخن می‌گوید، و کج‌رویهای محتمل فکری و عملی او را تهذیب نمی‌کند، بیشترین احتمال لغزش را دارد. دو حادثه تلخ و شیرین را در این باب به یاد می‌آورم. یکی وقتی که پس از انتخابات مجلس خبرگان، پاره‌ای از اعضای شورای نگهبان مورد انتقاد قرار گرفتند که «خط بازی» می‌کنند. کسی به دفاع از آنان گفته بود که اینان عادل‌اند و «خط بازی» نمی‌کنند. این استدلال غریبی است. عادل، گناه نمی‌کند نه اینکه خطا نمی‌کند. و عادل، انسان عادل است نه فرشته عادل. و به سبب همین انسان بودن، در معرض اصناف لغزش‌هاست. این نوعی توجیه ناصواب قدرت است.

از آن سو، در شماره اخیر مجله نور علم دیدم که آقای آذری قمی، از علماء حوزه، نقد مبسوطی بر سیاستهای بانک مرکزی نوشته بود و آنها را غیراسلامی خوانده بود، و رئیس بانک را به مشی صحیح اسلامی دعوت کرده بود و کارشناسان وی را غیرصالح برای حل مشکلات اقتصادی جامعه اسلامی خوانده بود. به محتوای این نزاع کاری ندارم. لکن نفس این نقد که از ناحیه یک عالم حوزه علمیه قم است بسیار پرحرمت و پسندیده است و کاش نظایر بسیار داشت و چنین نادر و مهجور نمی‌افتاد و نشان می‌داد که حوزه علمیه، تابع و خاضع قدرت نیست، بل، نقاد و مصلح آن است و علم خود را به مصالح عاجل قدرت نمی‌فروشد.

در حاشیه و بطور گذرا بگویم که سخن رئیس بانک مرکزی که «قوانین اقتصادی ربطی به ایدئولوژی ندارد»^۱ سخن بسیار محکم و صحیحی است که گرچه در جواب آن نقد ادا نشده ولی به واقع همه جواب آن را در بردارد، و ریشه اختلاف میان علم و ایدئولوژی را به خوبی ظاهر می‌سازد.

می‌رسیم به آفت خطیب پروری. این آفت، هم جنبه علمی دارد هم جنبه اخلاقی. اینهمه طعن و تشنیع درواغظان غیرمتعظ و عالمان بی‌عمل، بیش از هر چیز برمی‌گردد به مقامی که خطبا در جامعه و در دل مردم دارند. بطوری که یک ناهماهنگی کوچک میان قول و فعلشان، دلسردی و بی‌اعتقادی عمیق در مردم پدید خواهد آورد. روحانیت اینک، کالشمس فی رابعه النهار، خود را آشکار کرده و بر آفتاب افکنده است. اگر جلوه‌گریهایش در محراب و منبر همراه باشد با کار دیگر کردن در خلوت، نباید متوقع باشد که اعتماد عاقله و خاصه بدو جلب شود.

توجه به قیافه و پرداختن به هیكل و شیوع عناوین و القاب نیز آفت اخلاقی دیگر است. و اما آفت علمی آن، در یک کلمه همان عوام‌زدگی است که به تعبیر شهید مطهری از سیل‌زدگی و عقرب‌زدگی خطرناکتر است. این آفت، روحانیت و حوزه را بجای پیشرو بودن، پسرو عوام می‌کند و اجازه نمی‌دهد که به چیزهایی دست بزنند. و باعث می‌شود که به هر فکر نو، به دیده شبهه و بدعت نگاه کنند و خود و دیگران را از ترقی و تکامل محروم دارند. در کنار عامه بودن افتخار است، اما پسرو عوام بودن، چه فخری دارد؟ من می‌دانم که این سخنان که می‌گویم به مذاق بعضی‌ها شیرین نمی‌آید و می‌دانم که مورد مخالفت قرار می‌گیرد ولی من اینجا این «حق تلخ» را مشفقانه می‌گویم و جز اصلاح مقصدی ندارم و جز رضای خدا چیزی را نمی‌طلبم: چرا حوزه نسبت به اینهمه روایات سست و مجعول، اینهمه قصص خرافی و اینهمه تعبیرات موهون و دین آزار که بر منابر گفته می‌شود و در کتب آمده است و ثمری جز القاء دینداری عوامانه و خرافی ندارد،

آفات علمی و اخلاقی خطیب‌پروری

عوام‌زدگی، آفت علمی خطیب‌پروری است

چرا علمای حوزه به تنفیج علمی کتب حدیث نمی‌پردازند؟

۱) مراد این است که ایدئولوژیها برای عالم خارج، قانون تعیین نمی‌کنند. و جهان چنان نمی‌گردد که ایدئولوژیها می‌خواهند. بلکه جریان امور در عالم خارج، تابع نیروها و طبایع خارجی و واقعی است.

حساسیت نشان نمی‌دهد؟ و حساسیت‌اش فقط در برابر قلبی از دردمندان است که در خرافه‌زدایی می‌کوشند؟ حوزه با کتب حدیث و تنقیح علمی آنها چه کرده است؟ حقیقتاً اگر بعضی از این روایات موجود را جمع بکنید و به صورت کتابی در بیاورید، ضددینی‌ترین و ضدانقلابی‌ترین کتابها از آب درخواهد آمد. چرا اینها مورد نقد و بررسی علمای حوزه قرار نمی‌گیرند؟ چرا نسبت به اینها حساسیتی نشان داده نمی‌شود؟ چرا؟ من نمی‌گویم که این کتابها را بردارند و بی‌اذن مؤلف در آنها دست ببرند. این کتابها ارزش تاریخی دارند و باید دست نخورده بمانند و هر چه که هستند نشان‌دهنده فکر دینی مردم ما در یک دوره‌ای از ادوار تاریخند. آنان به آن چیزها عقیده داشتند و گاهی هم بدانها عمل می‌کردند ولی اگر حوزه ما پاره‌ای از آن سخنان را امروز قبول ندارد چه کاری و چه وظیفه مهمتری دارد از اینکه بنشیند و اینها را نقد و تنقیح کند؟ گذشتگان کار خود را کرده‌اند. چرا امروزیان کار خود را نمی‌کنند؟ آیا توجه به خطابه و روبرو بودن با عوام، قدرت این کار را از آنان ستانده است؟ شما به کتاب مفاتیح الجنان نگاه بکنید. آیا یک نفر از علمای حوزه امروز هست که معتقد باشد دندان آدمی که درد می‌گیرد کرمی در آن می‌رود و بعد برای اینکه آن دندان خوب بشود شخص باید دعا بخواند تا آن کرم از دندان بیرون برود؟ عین این دعا در مفاتیح‌الجنان وجود دارد.^۱ از این قبیل مطالب در کتب حدیثی ما، الی ماشاءالله وجود دارد. بالاخره دانشگاهیان از حوزه توقع مواجهه علمی دارند. آیا حوزویان نوع این سخنان را قبول دارند یا نه؟ اگر آری چرا و اگر نه چرا؟ چرا در مواجهه با علم جدید و جهان جدید و اخلاق جدید رای خود را صریحاً ابراز نمی‌کنند؟ چرا هم اینگونه روایات را طبع و تجدید طبع

نمونه‌ای از ادعیه قابل
نقد

(۱) «وایضا وارد شده که چویی یا آهنی بگذارد بر دندان درد کن و افسون کند آنرا از جانب آن‌ها هفت مرتبه. بسم‌الله الرحمن الرحیم. العجیب کلّ العجیب دودة تکون فی الغم تأکل العظم و تنزل الدّم. انا الزافی واللّه الشافی و الکافی لا اله الا الله والحمد لله ربّ العالمین واذ قتلتم نفساً فادارأتم فیها بخواند تا لعلکم تغفلون. هفت مرتبه این را بجا آورد». [عجیب است و بسیار عجیب است که کرمی در دهان، استخوان را می‌خورد و مایه خونریزی می‌شود. من افسون‌گرم و خدا شفابخش...]. کتاب باقیات الصالحات، حاشیه کتاب مفاتیح‌الجنان. اثر مرحوم شیخ عباس قمی. ص ۲۸۷.

می‌کنند و هم گاه بر منابر می‌خوانند و هم در برابر اعتراض و انتقاد، آنها را نامستند و مشکوک و مجعول می‌شمارند؟ آیا تنقیح روایات فقهی کافی است و روایات اخلاقی و اعتقادی و... حاجت به تنقیح ندارد؟ اگر بناست که کسی آنها را نقد بکند چرا خود حوزوی‌ها پیشقدم نشوند و نقد نکنند؟ چرا بگذارند دیگری نقد بکند که آن وقت هم دفاع از آنها مشکل است و هم قبول این انتقاد مشکلتر.

من در ابتدای انقلاب در قم برای جمعی از طلاب سخن می‌گفتم. گفتم آقایان همه ما قبول داریم که این نوشته‌ها و کتابهایی که در حوزه هست همه اش سالم نیست و اشکال زیادی دارد. اگر شما اشکالاتشان را نگیرید و نقد نکنید دیگران می‌گیرند و شما در یک بن‌بست دو شاخه باقی می‌مانید: اگر قبول بکنید به شما خواهند گفت که چرا خودتان اول نگفتید؟ اگر هم قبول نکنید که قابل دفاع نیستند. مثال زدم گفتم که مرحوم صدرالمتهین در کتاب اسفار اربعه (که به معنی اخص کلمه، کتابی دینی نیست) سخنی ناگوار در باب زنان دارند و مرحوم ملاهادی سبزواری در حاشیه نوشته است که بله مرحوم صدرالمتهین، زنان را در عداد حیوانات آورده است برای اینکه ذاتاً زنان از جنس حیوانات هستند و فقط صورت انسان به آنها داده‌اند تا مردان از آنان مشمئز نشوند و در نکاح با آنان رغبت کنند.^۱ بنده به این حکیم

نقد نظر مرحوم حکیم
سبزواری در باب
زنان

(۱) «و منها تولد الحيوانات المختلفة... بعضها للأكل... وبعضها للزكوب و الزينه... وبعضها للحمل... وبعضها للتجمل و الزاحه... وبعضها للنكاح... وبعضها للملابس و البيت والاثاث...» اسفار اربعه، ج ۷، فصل ۱۳، ص ۱۳۶. مکتبه مصطفوی [و از عنایات الهی در خلقت زمین، تولد حیوانات مختلف است... که بعضی برای خوردن‌اند... و بعضی برای سوار شدن... و بعضی برای بار کشیدن... و بعضی برای تجمل... و بعضی برای نکاح و آمیزش... و بعضی برای تهیه لباس و اثاث خانه...].
«فی ادراجها فی سلک الحيوانات ایماء لطیف الی أن النساء لضعف عقولهنّ و جمودهنّ علی ادراک الجزئیات و رغبتهنّ الی زخارف الدنیا، کیدن أن يلتحقن بالحيوانات الضامة حقاً و صدقاً، اغلبهنّ سیرتهنّ الدوّابّ و لکن کساهرنّ صورة الانسان لثلاثیة عن صحیتهنّ و برغب فی نکاحهنّ و من هناغلب فی شرعنا المطهر جانب الرجال و سلطهم علیهنّ فی کثیر من الاحکام كالطلاق و النشوز و ادخال الضرر علی الضرر...». همان. حاشیه ملاهادی سبزواری. [اینکه صدرالدین شیرازی زنان را در عداد حیوانات در آورده است اشاره لطیفی دارد به اینکه زنان به دلیل ضعف عقل و ادراک جزئیات و میل به زیورهای دنیا، حقاً و عدلاً در حکم حیوانات زیان بسته‌اند. و اغلبشان سیرت چارپایان دارند ولی به آنان صورت انسان داده‌اند تا مردان از مصاحبت با آنان متنفر نشوند و در نکاح با آنان ←

اجترام می‌گذارم ولی نه به این سخنش. و این کتاب در حوزه‌های ما خواننده می‌شود و مورد تدریس قرار می‌گیرد. من به آقایان گفتم شما اگر این سخن را نقد نکنید یکی دیگر نقد خواهد کرد، این سخن که اسلامی نیست، دینی نیست، آیه نیست، روایت نیست بلکه انسانی هم نیست، یاوه است. آیا باید آنقدر اهمال کرد تا این خرافات هم تقدس پیدا کنند و کسی برخلاف آنها نتواند سخنی بگوید؟

کتابهای حوزوی هم مانند علوم حوزوی، هیچکدام کتاب مقدس نیستند و باید تهذیب شوند. امروزه، امر تصحیح کتب قدیمه به نحو نیکویی در حوزه در جریان است اما امر تهذیب و تنقیح و نقد نه، کتاب تصحیح شده، ماده خام است. اثری تاریخی است، اما برای آنکه دین، اثری تاریخی و موزه‌ای نشود، باید این کتب معروض نقد و تهذیب قرار گیرند و سره از ناسره غربال شود، هر چه دور ریختنی است به مقراض نقد کنار نهاده شود.

در هیچ علمی از علوم دانشگاهی کتابی نداریم که مقدس باشد. کتب تاریخی داریم که ارزش علمی ندارند و به خاطر ارزش تاریخی‌شان تصحیح و طبع می‌شوند اما کتاب پر غلطی نداریم که در عین وجود اغلاط همچنان چاپ و ترویج و تدریس شود.

وحدت روش نقدی، مهمترین وجوه وحدت میان حوزه و دانشگاه است. وحدت روش، وحدت‌های دیگر را به همراه می‌آورد. اگر این دو نهاد در برخورد با سؤالات و با علومی که می‌آموزند یکسان عمل کنند خواهند توانست نقائص یکدیگر را رفع کنند و به تکمیل یکدیگر پردازند. اتحاد حوزه و دانشگاه به این نیست که عده‌ای دانشجو طلبه بشوند (اینکه خوب است) یا یک عده طلبه دانشجو بشوند (این هم خوب است) یا دروس حوزوی در دانشگاه آموخته بشود و دروس دانشگاه در حوزه. اینها همه خوبند اما هیچکدام اتحاد حوزه و دانشگاه نیست. اینها پیوند زدنهای صوری است، پیوند عمقی آن بود که عرض کردم یعنی پیوند و اتحاد روشی.

وحدت روش، شرط لازم وحدت حوزه و دانشگاه است.

→ رغبت بورزند و به همین دلیل در شرع مطهر مردان را در کثیری از احکام، مثل طلاق و نشوز و... بر زنان چیرگی داده‌اند...].

باز مثال می‌زنم. من دیروز در جایی بودم و در باب زنان سخن می‌گفتم. دیروز روز زن بود و در مطبوعات و بر منابر ما سخنان بسیار گفته شد در باب حرمت نهادن به زن، به حقوق زن و مقام بلندی که دارد و باید داشته باشد و دین اسلام برای او به رسمیت شناخته است. اما همه شما می‌دانید که عمده این سخنان، سخنان منبری بود. حرف زدن خطابی و تبلیغی بود، حرف زدن تحقیقی نبود. حوزه‌های ما باید برای یک بار و همیشه تکلیف خودشان را با انواع روایاتی که ما در شرع داریم و محدثین ما نوشته‌اند و در آنها اوصاف و احکامی نسبت به زنان آمده است روشن کنند، روایاتی که هیچ کس امروزه جرأت ندارد یکی از آنها را بر منبر بخواند. باید حوزه‌های ما تکلیف اینها را روشن کنند. استخوان لای زخم نهادن، شیوه یک نهاد علمی نیست. یک نهاد علمی نیاز به داوری صریح دارد. استخوان لای زخم نهادن در بازار تجارت و در عالم سیاست ممکن است خوب باشد ولی در عالم علم خوب نیست، داوری روشن باید کرد. مسأله را حل نشده و مجمل و سر هم بندی شده رها کردن، در شأن یک نهاد علمی نیست.

حوزه‌ها باید داوری صریح خود در باب روایات مربوط به زنان را ابراز کنند.

اما وقتی این نهاد علمی با خطابه آمیخته شد، می‌گوید احتیاط کنیم مبادا فلان چیز را بگوییم که مردم از دین بیرون بروند. به قوت باید گفت حوزه علمی متکفل ایمان مردم نیست، متکفل درس دین دادن است. آفت تفکر منبری خطابی این است که کشش به سوی بزک کردن دارد. این از آفاتی است که در پاره‌ای از کارهای حوزوی ما دیده می‌شود. شما اگر به هر کشوری بروید و در حوزه هر دینی قرار بگیرید عین این مطلب را می‌بینید. سال گذشته در نیویورک بودم روز یکشنبه بود. رفتم به کلیسا و به مواعظ آقای کشیش گوش می‌دادم. دیدم سخنانی می‌گوید که با حذف یکی دو تعبیر «عیسی مسیح خدای ما»، می‌توان عین آن را در ایران هم عرضه کرد. چنان از مواضع اصلی مسیحیت دور بود و چنان سخنان را امروزی پسند و زیور کرده ادا می‌کرد که با «بنیادگرایی مسیحی» هیچ نسبتی نداشت. این عوام‌پسند است اما دل خواص را به دست نمی‌آورد. دین حسن خداداد دارد، به زیور نیاز ندارد.

حوزه علمیه متکفل ایمان مردم نیست، متکفل درس دین دادن است.

داستانی هم از مرحوم آقای طالقانی می‌خواهم نقل بکنم. در اوایل

انقلاب هیبتی از کوبا آمده بودند نزد ایشان. بعداً در مطبوعات اعلام شد (به نقل از سخنگوی منافقین) که ایشان اسلام را نوعی معرفی کرده‌اند به این کوبا ئیها که آنها می‌گفتند اگر اسلام این است همه ما مسلمان هستیم. آدمی در وهله اول پیش خود فکر می‌کند این کار جالبی است و هنرمندی بسیار می‌خواهد که کسی اسلام را آن‌گونه معرفی کند. ولی بنده می‌خواهم به شما بگویم اینها خطایات است، بزک کردن است. اینها در شأن یک عالم روحانی نیست. حتی اگر از حسن نیت و صفای سریرت برخیزد. این را هم بگویم که به صحت این داستان و آن نقل قول اطمینان ندارم، محتوا و مضمونش را به عنوان مثال در اینجا منظور دارم. به قول مولوی:

ور ز جالینوس این گفت افتراست

پس جوابم بهر جالینوس نیست (مشوی، دفتر سوم، بیت ۳۹۷۵)

آلت تفکر منبری
خطابی این است که
گرایش به سوی بزک
کردن دین دارد.

نکته‌ای را هم در پایان می‌افزایم و آن این است که عالمان دین به دلیل اینکه عالم دین هستند از آنها تقوی و صلاحی انتظار می‌رود که از دیگران انتظار نمی‌رود، نه اینکه:

ترک دنیا به مردم آموزند

خویشتن سیم و غله اندوزند

بسیار خوب. من مایلیم که سوء تفاهمی صورت نگیرد. تصور نرود که ما عیوب حوزه را بر می‌شماریم یا در مقابل می‌خواهیم کمالاتی را برای دانشگاه اثبات کنیم. چنین نیست، هرچه می‌گوییم از سر خیرخواهی است. و واقعاً برای نزدیکتر کردن این دو نهاد عزیز است. برای پیدا کردن ریشه تفاوتها و جدایی‌هاست و برای حل مشکل. من اساس مطلب را این قرار داده‌ام که حوزه ما دسترسی به قدرتش بیشتر شده است، و آمیخته به تبلیغ و به خطابه است، و قائل به تقدس معرفتی است که می‌آموزد و می‌آموزاند. و این هر سه را دانشگاههای ما فعلاً فاقد هستند، کمال باشد یا عیب. و برای اینکه همدیگر را پیدا بکنند باید نسبت به این تفاوتها هشیار باشند. قدمهای عملی که حوزه باید بردارد این است که باید از آفت نهانکاری و احتیاط

توصیه‌های پایانی

کاری در مسأله معرفت دینی دور بماند؛ هیچ سؤالی را شبهه نداند؛ به مصلحت قدرت سخن نگوید و عمل نکند؛ معرفتی بشری را غیر بشری نشمارد؛ خطابه را بجای استدلال نشانند؛ در امر دین، گزینش نکند؛ دین را عالمانه، نه عامیانه معرفی کند؛ به بزرگ کردن دین درنیفتد؛ به زبان قدرت سخن نگوید و صلاح و تقوی را نه در قول که در فعل نشان دهد. این وحدت روش دانشگاهی و حوزوی است که وحدت مبارک آن دو نهاد را تضمین خواهد کرد. در رسیدن آن روز مبارک را آرزو می‌کنیم.

والسلام

باور دینی، داور دینی*

احیا: بسم الله الرحمن الرحيم. در جریان نوگرایی اسلامی یکی از مباحث مهم و عمده مبحث «حکومت» است و اینکه منشأ حکومت و قدرت چیست؟ که البته مطلب تازه‌ای نیست و در طول تاریخ اسلام همیشه مطرح بوده و فرقه‌های گوناگون اسلامی هر کدام نظریات خاصی در این زمینه ابراز کرده‌اند، اما زمانی که جریان احیای تفکر دینی و بازسازی اندیشه دینی مطرح شد و بخصوص بعد از فروپاشی خلافت عثمانی - که بصورت سمبلیک و کلی مظهر اسلامیت جهان اسلام و میراث‌بر نظام‌های خلافتی گذشته بود - این سؤال بطور جدی‌تری در میان اصلاح‌گرایان دینی مسلمان، مطرح شد و در واقع پرسشی به این شکل مطرح شد که آیا ما نیازی به خلافت داریم یا نداریم؟ این سؤال خودبخود معطوف به یک سؤال دیگری شد که اصولاً منشأ قدرت حکومت چیست؟ آیا حکومت منشأ شرعی دارد یا منشأ مدنی و اجتماعی دارد؟ یا به عبارت دیگر آیا از مقوله دین و شرع است یا یک مقوله غیرشرعی است؟ آیا حکومت از مقوله اجتماعی است و مثل همه مقوله‌های اجتماعی که شرع در این زمینه‌ها نظر خاصی ندارد؛ در مورد حکومت هم نظر خاصی ندارد؟ در این مورد اجمالاً همه متفکران اسلامی هم عقیده بودند که حکومت یا تصمیمات حکومتی یا اعمال حکومتی، نباید مغایر با دین باشد، اما اینکه، آنچه حکومت می‌کند باید لزوماً از دین منبعث باشد یا نباید باشد، اختلاف نظر بود؛ یک عده‌ای معتقد بودند که نه؛ حکومت منشأ دینی ندارد، نمونه برجسته‌ای که بطور مشخص معتقد بود نباید حکومت مبنای شرعی داشته باشد بلکه حکومت مبنای مدنی دارد، شیخ محمد عبده است، کسی هم که

منشأ حکومت و
قدرت چیست؟

معتقد بود حکومت باید منشأ شرعی داشته باشد و لذا باید بنوعی، «خلافت» احیا بشود رشید رضا است و هر کدام از این دو جریان هم در جهان اسلام اندیشه‌ها و نظریاتی داشته‌اند که همچنان بعنوان یکی از معضله‌های فکری نسل مسلمان در کل جهان اسلام مطرح است، بخصوص با این بازخیزی سیاسی اسلام یا سیاسی شدن دین در کل جهان اسلام که امروزه بصورت آشکاری مشاهده می‌کنیم روشن شدن این مسأله خیلی مهم‌تر شده است و لذا خواهش می‌کنیم که در این زمینه مطالبی را بیان بفرمایید که طبعاً مفید خواهد بود.

دکتر سروش: بسم الله الرحمن الرحيم. در باب شرعی بودن و شرعی نبودن حکومت، و یا منشأ دینی و غیردینی قدرت، و یا حق الهی یا غیرالهی حکومت، قبل از متفکران مسلمان، متفکران مغرب‌زمین سخن بسیار گفته‌اند و همچنان که می‌دانید در آنجا ابتدا ندای جامعه عرفی و مدنی بلند شد و حق حاکمیت از کسانی که ملبس به لباس روحانیت بودند و بر مسند دیانت تکیه زده بودند سلب شد و رفته‌رفته حقوق مردم در بسیاری از شؤون من جمله شأن حکومت و قدرت، به رسمیت شناخته شد و لذا حکومت‌های مدنی و غیردینی در آنجا روی کار آمدند. نکته مهم این است که هر حکومتی با جامعه‌ای که تحت آن حکومت است تناسب تام دارد، قول استوارت میل که «حکومت لیبرال منبعت از جامعه لیبرال است» به بسیاری از اوصاف دیگر قابل تعمیم است. حکومت دینی از آن جامعه دینی است، حکومت استبدادی از آن جامعه جاهل و حق‌ناشناس و ظلم‌پذیر و توسعه نیافته و غیر صنعتی و بسته و قبیله‌ای است و حکومت‌های دموکراتیک هم از آن جوامعی است بسط یافته و باسواد و صنعتی شده که مشارکت در حقوق خودشان را باور کرده‌اند و از ابزار مشارکت در حقوق و امور جامعه هم برخوردارند. در تمام این موارد، حکومت را می‌بایست پاره‌ای از مجموعه جامعه ببینیم و بدانیم، و راندن حکم جداگانه‌ای بر آن که با حکم عام جاری بر همه جامعه، منافات داشته باشد، صحیح بنظر نمی‌رسد. این کلی را ابتدا عرض کردم برای اینکه اصولاً نحوه ورود به بحث و تحلیل روشن باشد. گاهی ما

هر حکومت با جامعه‌ای که در آن حکم می‌راند، تناسب تمام دارد: حکومت دینی، از آن جامعه دینی است

حکومت را بصورت قوه‌ای و تأسیسی بیرون از جامعه و حاکم بر جامعه و فرود آمده از آسمان تصور می‌کنیم که این همان بینش کهن است که سلطنت را از آن کسانی و حق کسانی خاص می‌دانست، سلطان را سایه خداوند می‌شمرد و حق سلطنت را برای کسانی قائل بود که به پشتوانه‌های آسمانی و الهی متکی بودند، لذا جامعه و حکومت دو سربیک طیف نبودند، سر و ته یک کرباس محسوب نمی‌شدند، یکی آسمانی بود و دیگری زمینی، و حکم راندن سلطان بر جامعه، حکم راندن آسمان بر زمین بود. این بینش، بینشی کهن است که هم در جوامع استبدادی غیردینی دیده می‌شود و هم در جوامع دینی. آنچه که در جهان جدید و در عصر جدید پدید آمده است، عبارت است از سرورته یک کرباس شدن حکومت و جامعه. حکومت هر چه می‌خواهد باشد بالاخره از مردم است؛ با مردم است و کنار آنها و از جنس آنها و در ردیف آنهاست، این بینش، هم در تفکر مارکسی دیده می‌شود و هم در تفکر لیبرالی و ضدمارکسی دیده می‌شود، آنچه که بین این دو مکتب مشترک است، پیوسته دیدن حکومت و جامعه است. البته تفاوتی بین مارکسیسم و لیبرالیسم هست و آن اینکه در مارکسیسم حقی برای طایفه حاکم قائلند که آن حق نه از ناحیه خدا، که از ناحیه تاریخ آمده است. ولی اگر از این تفاوت که فی‌نفسه کوچک هم نیست بگذریم، آن دید مشترک در بین آنها حاکم است. حال سؤال دینی بودن یا نبودن حکومت را دوگونه می‌توانیم جواب بدهیم. یکدفعه می‌توانیم این سؤال را منحل به چند سؤال کنیم و بگوییم که، حکومت از شیوه‌های مدیریت، بعلاوه ارزشها، و بعلاوه حقوق و اختیارات تشکیل می‌شود. و لذا وقتی که پرسیده می‌شود آیا حکومت دینی است یا دینی نیست؛ می‌پرسیم کدامیک از این اجزا مورد نظر است؟ آیا منظور این است که ارزشهایی که در یک حکومت بکار گرفته می‌شود و حاکمان خود را پیرو آن می‌دانند دینی است یا نه؟ یا منظور این است که آیا شیوه مدیریتی که در آن حکومت بکار می‌رود، مقتبس از دین است یا نه؟ یا اینکه آیا حقوق و اختیارات حاکمان و تکالیف و وظایف محکومان از دین اخذ می‌شود یا نه؟ این یک نوع طرح سؤال است که در واقع عبارت است از منحل کردن سؤال اول به چند

می‌توان این سؤال را که: «آیا حکومت دینی است یا نه؟» به سؤال از دینی بودن یا نبودن ارزشهای حاکمان، نحوه مدیریت ایشان و حقوق و تکالیف حاکمان و محکومان، منحل کرد

سؤال که در برابر هر کدام از آنها هم می‌شود پاسخی گذاشت. آن کسانی که قائلند حکومت امری دینی نیست، معتقدند که هیچ یک از این اجزا بالضروره دینی نیست؛ نه ارزشهای حاکمان را از دین می‌گیریم؛ نه حقوق و اختیارات حاکمان را دین معین می‌کند و نه تکالیف و وظایف محکومان را، و نه نحوه مدیریت را از دین می‌گیریم؛ نحوه مدیریت روشهای علمی دارد و با دانش جامعه‌شناسی، روانشناسی، علم مدیریت، اقتصاد و امثال آنها می‌توانیم مدیریت اجتماع را سامان بدهیم، ارزشها از فطریات مردم اخذ می‌شود، از حقوق فطری و طبیعی آنها بدست می‌آید و قدرت هم یک منشأ قرارداد اجتماعی دارد و اگر مردم کسی را به حکومت پسندیدند و برگماشتند، واجد آن حق خواهد شد و به همین دلیل مردم، واجد حق سرنگون کردن او هم هستند و تکالیف مردم را هم مقررات موضوعه مردمی معین می‌کند. این پاسخی است که می‌شود به معنای اول از این سؤال داد. در همین چارچوب کسانی دیگر گفته‌اند که حکومت دینی، حکومتی است که ارزشها و آرمانهایش را از دین اخذ می‌کند، اما نحوه مدیریتش را از علم می‌گیرد. نظیر شهید صدر که می‌گوید: «ارزشهای اقتصاد از دین اخذ می‌شود اما علم اقتصاد از بیرون دین می‌آید». این برمی‌گردد به دین‌شناسی ما که اصولاً ما در دین چه می‌جویم، چون فهمی و انتظاری که از دین داریم در تمام متعلقاتش ریزش خواهد کرد. اگر ما آمدم و گفتیم علی‌الاصول دین عرصه ارزشهاست؛ جایی است که مقدم بر هر چیز، آرمانها و ارزشهای متعالی را در اختیار ما قرار می‌دهد، اما روشها را در اختیار ما قرار نمی‌دهد و روشها باید از علم اخذ و اقتباس بشود، و یا به تعبیر دیگر اگر گفتیم آنچه را که نمی‌توانیم بدست بیاوریم دین می‌دهد و آنچه را که می‌توانیم بدست بیاوریم لازم نیست از دین بگیریم (چون دین آمده است آن چیزهایی را در اختیار مردم قرار بدهد که مردم به پای خود نمی‌توانند به آن برسند) و نیز اگر ما قائل شدیم که روشهای علمی مدیریت چیزی است که انسانها می‌توانند با تجربه و خطا، با افتادن و برخاستن پیدا کنند، در آن صورت، ما برای آنها محتاج به دین نخواهیم بود و فقط ارزشها را از آن اخذ می‌کنیم، چنین حکومتی از نظر قائلان به آن نظریه، همچنان دینی است؛ چون اصلاً متکی به آرمانهای دینی

کسانی که قائلند حکومت امری دینی نیست، هیچیک از اجزاء مذکور را دینی نمی‌دانند

کسان دیگری بر این باورند که حکومت دینی ارزشها را از دین و روشها را از علم اخذ و اقتباس می‌کند

است ولو اینکه از یک جهت هم بشری است چون متکی به روشهای شناخته شده بشری است. پس در معنای اولی که از سؤال کردیم هم می‌توان حکومت دینی داشت و هم می‌توان حکومت غیردینی داشت، به توضیحی که عرض کردم. اما برویم به سراغ معنای دیگر این سؤال، با انگشت گذاشتن بر روی یک مسأله مهم و آن اینکه اصلاً ما «حقی» داریم به نام «حق الهی» یا شرعی برای حکومت کردن؟ و آیا کسانی هستند که از پیش خود واجد حق حکومت کردن باشند؟ اصلاً چنین مسأله‌ای تصویر صحیح دارد یا ندارد؟ در پیچیدن متفکران و فیلسوفان مغرب‌زمین با نظام کلیسایی بیشتر بر سر همین مسأله بود که آیا چیزی به نام حق پیشینی حکومت وجود دارد یا ندارد و لیبرالیسم سیاسی یا دموکراسی، اصلی‌ترین هدفش عبارت بود از زدودن چنین حقی و انکار آن. حق این است که در مورد چنین سؤالی دوگونه بحث می‌توان کرد: فقهی و کلامی. اگر این مسأله را فقهی بدانیم در آن صورت دایره بحث خیلی تنگ خواهد شد و چیزی خواهد شد مثل نماز و حج، تجارت، قصاص و غیره و کار به تقلید خواهد کشید. و با رفتن فقهی و آمدن فقیه دیگر، حکم مسأله و نظام حکومت عوض خواهد شد و از همه مهم‌تر اینکه اصل مسأله مسکوت خواهد ماند، چرا که فقیه با مفروض گرفتن یا مُجْمَل نهادن مسائل مهمی همچون آزادی و عدالت و حق، حکم فقهی می‌دهد و درست همین مسائل مربوط به حقوق بشر و آزادی و عدالت است که سرنوشت حکومت را معین می‌کند. اما اگر مسأله را کلامی بدانیم وضع فرق خواهد کرد؛ چون کلامی دانستن، معنایش این است که در آنجا تقلید دیگر مطرح نیست و آب را باید از سرچشمه‌ها برداشت. تفاوت بحث کلامی و فقهی اینجا آشکار می‌شود. رد و قبول آرای فقهی به اصل دینداری لطمه نمی‌زند، بلکه آن اختلافات عین تفقه است. اما سخن در آرای کلامی، سخن در اصل دینداری و یا درک دین است. یک بحث کلامی در باب وجود خدا یا حقیقت وحی یا جبر و اختیار و یا عدل و ظلم باری، گاه می‌تواند شخصی را از دایره دین بیرون ببرد و یا به دین او ماهیت و مضمون تازه ببخشد، به عبارت دیگر، در کلام، سخن بر سر پذیرفتن چگونه دینی است. در حالیکه در فقه، دین به نحوی از انحاء پذیرفته شده است. در فقه اصل بر تعبد است. اما

یک سؤال مهم: آیا کسانی واجد «حق الهی حکومت کردن» هستند؟

در مورد سؤال فوق دوگونه بحث می‌توان کرد: فقهی و کلامی

رد و قبول آرای فقهی به اصل دینداری لطمه نمی‌زند اما سخن در آرای کلامی، سخن در اصل دینداری و یا درک دین است

در کلام هنوز نوبت تعبد نرسیده است. در فقه، شخص می‌پرسد چگونه نماز بخوانم اما در کلام شخص از خود می‌پرسد آیا دینی را که عدالت و آزادی را تأمین نمی‌کند قبول کنم یا نه؟ سؤال از عدل دینی سؤالی فقهی است اما سؤال از دین عادلانه سؤالی کلامی است. حال بحث این است که سؤال از حکومت و حق و نحوه حکومت را باید فقیهان پاسخ دهند یا سؤالی است فیلسوفانه که قبول دین منوط به پاسخ آن است. این سؤال فیلسوفانه فی الواقع به فلسفه سیاسی برمی‌گردد که در آن از آزادی و عدل و حق و قدرت و امثال آن بحث می‌شود. در جهان جدید، یکی از ابعاد تازه‌ای که رد و قبول دین پیدا کرده بحث در فلسفه سیاسی ادیان است. فی‌المثل هگل، یهودیت را رد می‌کند نه به دلایل متافیزیکی، بلکه به این دلیل که رابطه عبد و مولا (یا برده و ارباب) که در یهودیت میان بنده و خدا برقرار است از نظر او رابطه‌ای است غیرانسانی و نامقبول. و پیداست که این بحث در درون فلسفه سیاسی و اخلاق جای می‌گیرد. و نکته مهم‌تر اینکه فهم کلامی فهم فقهی را مشروب می‌کند. فقهی که در باب آزادی و قدرت و حقوق بشر آرای خاصی دارد، روایات فقهی را هم بنحو خاصی خواهد فهمید و چنان نیست که همه یا پاره‌ای از اختیارات را به آسانی در دست شخص واحدی بنهد یا از او بگیرد. تردید نباید کرد که آرای عرفانی امام فقید در باب ولایت، رأی ایشان در باب ولایت فقیه را صورت و مضمون بخشیده است. حالا آن چیست که معین می‌کند این مسأله فقهی است یا کلامی است؟ این اولاً برمی‌گردد به ماهیت مسأله. و ثانیاً به اینکه انتظارات ما از دین چیست؟ اگر ما آنها را روشن کنیم می‌توانیم بفهمیم که ما با یک مسأله خالص فقهی روبرو هستیم یا با یک مسأله کلامی و دین‌شناسانه؟ مطلب را از اینجا باید شروع کنیم، به گمان من بحث‌هایی که فیلسوفان سیاسی و فیلسوفان بزرگ در مغرب‌زمین در باب حقوق فطری و حقوق طبیعی کردند تا حدودی می‌تواند راهگشای این مسأله باشد و ما هم در عرصه تفکر دینی - اسلامی خودمان حاجتمندیم که این بحث‌ها را زنده کنیم و مورد توجه قرار بدهیم، مخصوصاً که پاره‌ای از متفکران ما در عصر حاضر هم به این مسأله توجه کرده‌اند و تأیید کرده‌اند که چنین حقوقی برای بشر وجود دارد. مرحوم آقای مطهری در

سؤال از حق حکومت و نحوه حکومت سؤالی غیرفقهی و متعلق به حوزه فلسفه سیاست است

برای یافتن پاسخ سؤال فوق، می‌توان از بحث‌های راهگشای فیلسوفان مغرب‌زمین در باب حقوق فطری و حقوق طبیعی باری گرفت

بحث‌های حقوق زن، تصریح کرده‌اند که ما به حقوق فطری و طبیعی اعتقاد داریم. اعتقاد داشتن به حقوق فطری و طبیعی دامنه‌ی خیلی وسیعی پیدا می‌کند و چنین نیست که هر کجا ما خودمان آن را بپسندیم، در میان بیاوریم و جایی که نپسندیم، آن را حذف و طرد بکنیم. وقتی که در میان آمد جنبه‌ی استراتژیک پیدا می‌کند، یعنی راه و رسم فکر ما را روشن خواهد کرد. به عنوان مثال، مجلس خبرگان مجلسی است که در جامعه‌ی اسلامی ما و در قانون اساسی ما موجودیتش به رسمیت شناخته شده است، یکی از وظایف مهم مجلس خبرگان عبارت است از تشخیص مواردی که رهبر را از صلاحیت رهبری می‌اندازد، اگر خبرگان مردم تشخیص عدم صلاحیت و فسق رهبر را دادند در آن صورت می‌توانند او را عزل کنند، حالا ببینیم که خبرگان ملت این حق عزل رهبری را از کجا آورده‌اند. اگر قائل باشیم به اینکه این حق را از خود رهبر کسب کرده‌اند و بطور کلی جمیع نهادهای حکومتی، مشروعیتشان از رهبر نظام گرفته می‌شود در آن صورت ما به یک دور باطل خواهیم افتاد، زیرا اینها عملاً قدرت چنین کاری را نخواهند یافت برای اینکه شما فرض کنید (که فرض محالی هم نیست) وقتی رهبری احساس بکند که آن خبرگان برگزیده می‌خواهند او را عزل بکنند او پیشدستی کند و مشروعیت آن نهاد را از آن سلب کند، در آن صورت همیشه بر مسند قدرت باقی خواهد ماند. لذا نهاد خبرگان، حقانیتش را از هرجا بگیرد، از رهبر نخواهد گرفت. اما اگر فطرتاً و عقلاً قائل باشیم به اینکه - همچنانکه ارزشهای دینی هم می‌گویند - یک رهبر فاسد حق حکومت بر جامعه‌ی مسلمین را ندارد (به هر معنی)، در آن صورت عده‌ای باید حق و تکلیف داشته باشند که او را عزل کنند و این حق را نباید از خود او گرفته باشند، این حق را باید از جای دیگری گرفته باشند، آن جای دیگر در واقع خود مردم‌اند که یا به دلیل دیندار بودن و یا به دلیل انسان بودن واجد چنان حق یا چنان تکلیفی هستند بلاعزل و بلااعطاء. حال اگر قائل شویم که مردم چنین حقی دارند آنوقت دیگر باب گشوده است، چون فقط این یک حق نیست. حقوق دیگر هم می‌توانند داشته باشند و این همان حقوق فطری و طبیعی مردم است. البته این حقوق را به یک معنا الهی هم می‌توان دانست چون خداپسندانه هم هست و مورد تصویب شرع هم

قرار گرفته است، یعنی مردمی که این حق را دارند وقتیکه در برابر فسادی، ظلمی و انحرافی قرار می‌گیرند و عکس‌العمل نشان می‌دهند، خدا هم می‌پسندد؛ کاری نیست که خلاف رضای او باشد و به این معنا اگر کسی مطابق با موازین عدل، حکومت کرد، کارِ خداپسندانه‌ای کرده است و حق الهی برای حکومت دارد. پس ما دو معنا برای حق الهی و لذا حکومت دینی پیدا کردیم؛ یکی اینکه کسانی «حق پیشین» دارند بطوریکه هر حق دیگری از حق آنها سرچشمه می‌گیرد، که چنین حکومتی در عمل به تناقض برخورد خواهد کرد. و معنای دیگر حکومت دینی، حکومتی است که کارش خداپسندانه و دین‌پسندانه و خردپسندانه است. بلی به این معنا می‌توانیم حکومت دینی داشته باشیم که البته حق مردم است و مردم با اعمال این حق، کار دین‌پسندانه و خردپسندانه‌ای می‌کنند. پس با این بیان روشن می‌شود که حکومت و ولایت امری فقهی نیست بلکه در «کلام» و «دین‌شناسی» قرار می‌گیرد و با حقوق فطری و طبیعی مردم سروکار پیدا می‌کند. و اگر دینی این حقوق را محترم نشمارد، حقانیت خود را در بوتۀ تردید افکنده است، بعلاوه ما معتقدیم «عدل» امر دینی نیست، بلکه دین عادلانه است و باید باشد. حال اگر قائل باشیم که حکومت برای برقراری عدل است در آن صورت علی‌الاصول حکومت گرچه می‌تواند ملّیس به لباس دین بشود ولی گوهر آن به همانجایی تکیه می‌کند که دین هم به آنجا تکیه کرده است یعنی هر دو در حقیقت به «عدالت» تکیه می‌کنند؛ ما عدالت را از دین نمی‌گیریم بلکه دین را به دلیل عدالت قبول می‌کنیم، بطوریکه اگر دینی ضدعدل باشد ما آن را دین نمی‌دانیم و مقبول نمی‌شماریم. در مورد اصل حکومت هم اینچنین است یعنی اگر دینی با حکومت عادلانه مخالف بود خود آن دین مورد تردید واقع می‌شود. جمع‌بندی سخنم این است که ما یک حقوق غیرشرعی برای مردم قائلیم که دامنه بسیار وسیعی دارد تا آنجا که حق حکومت کردن را در برمی‌گیرد لذا اگر کسی بگوید که ما برای مردم حق غیرشرعی نمی‌شناسیم و یا حقوق مردم، از ناحیه صاحب حقی می‌آید که او از خداوند گرفته است این به تناقض و به حکومت غیرعادلانه منتهی خواهد شد. به این ترتیب معنی حکومت دینی تا حدودی روشن می‌شود.

حکومت دینی مطابق موازین خداپسندانه و خردپسندانه عمل می‌کند

حق حکومت کردن، یکی از حقوق غیرشرعی مردم است

احیا: در ادامه صحبت شما در واقع یک جنبه‌ای از مسأله که فرمودید، آن است که به مسأله، جنبه فقهی داده بشود و آن محدودیتهایی که به آن اشاره کردید... ولی با استناد دادن دین و حکومت به عدل، یک سؤال در اینجا مطرح می‌شود که عدل و اساساً مبنای تشخیص عدل چیست؟ در دهه اخیر دو پاسخ متفاوت به این سؤال داده شده است؛ یک پاسخ، فقهی است یعنی عدل همان چیزی است که در فقه تعریف شده است و یک پاسخ دیگر ایدئولوژیک است یعنی دستجاتی آمده‌اند و متأثر از ارزشهایی، عدل و مدافعان عدل و اساساً حقوق را تعریف کرده‌اند و گفته‌اند کسانی که این حقوق را رعایت می‌کنند عادلانه عمل می‌کنند و کسانی که آن حقوق را رعایت نمی‌کنند، عادلانه عمل نمی‌کنند، باز در اینجا مسأله به عقب‌تر برمی‌گردد که عدل را چه می‌شود گفت؟ چه توضیحی می‌توان برای این عدل داشت؟ آیا باز مبنای تشخیص این عادلانه بودن یا ناعادلانه بودن، اجماع عمومی است؛ چیزی که تمام مردم روی آن توافق دارند؟ آیا این مبنای عدل است؟ آیا میل عمومی مبناست؟ و در این صورت اگر دین و حکومت را به آن متکی کنیم، قضیه چگونه حل می‌شود؟ فکر می‌کنیم که می‌بایست مسأله از جنبه حقوقی روشن‌تر شود و مبنای آن واضح‌تر شود.

نمی‌توان مصادیق عدل را یکبار و برای همیشه معین کرد

دکتر سروش: در اینکه عدل مفهوم پریپیچ‌وتابی دارد و یکبار و برای همیشه نمی‌شود مصادیق آن را معین کرد، جای سخنی نیست و فقط «عدالت» نیست، بلکه ما در بیشتر مسائل انسانی با چنین معضلی روبرو هستیم که تعاریف تمام شده و قطعیت یافته و غیرقابل تجدیدنظر برای آنها نمی‌توانیم ارائه بدهیم، ولی از این باکی نیست؛ این فقط بدین معناست که شاید شکل حکومت ما در آینده، یا شکل توزیع قدرت، یا تعریف ما از حقوق و اختیارات افرادی که قدرت را به دست می‌گیرند تفاوت پیدا کند؛ به دلیل تفاوتی که در درکمان از «عدالت» پیدا خواهد شد. مثالی می‌زنم: تعریف «سلامت» در طب امروزی با چند قرن گذشته تفاوت کرده است یعنی مقدار قند خون، مقدار هورمون‌ها در خون، مقدار نمک خون و وضع ریه‌ها و اکسیژن گیریشان و بسیاری امور دیگر همه امروزه در تعریف و یا تشخیص سلامتی دخالت می‌کنند بطوریکه یک آدم نرمال و سالم را با این فاکتورها و

پارامترها باید تعریف کرد، در حالیکه در گذشته اینطور نبود. بیماری هم همینطور است؛ درک ما هم از آن متغیر است. این مشکلی برای ما ایجاد نمی‌کند که ما صد درصد نمی‌توانیم بگوییم «سلامت» چیست و مسلماً هرچه که جلوتر برویم تعریف «سلامت» پیچیده‌تر هم خواهد شد. درک ما از سلامت و عدالت و آزادی و کثیری از مقولات دیگر، درکی عصری است. ما یک درک اجمالی از سلامت یا از عدالت داریم که این درک اجمالی‌مان را تدریجاً تفصیلی‌تر می‌کنیم، از دوران باستان تا به امروز متفکران در این زمینه فکر کرده‌اند و مرتباً هم اندیشه‌های تازه‌ای در این زمینه به ظهور رسیده و می‌رسد و ما بر اثر این فکرها هیچوقت ضرر نکرده‌ایم. ما باید این مسأله را برای خودمان حل کنیم که آیا «حکومت دینی» یک تعریف و یک مصداق و یک نحوه برای همه اعصار دارد؟ همچنانکه آیا پزشکی یک نحوه عمل برای همه دورانها دارد؟ شک نیست که هم انسان و اجتماع سیال‌اند هم درک ما از این دو؛ و لذا عدالت و آزادی و حکومت هم که از شؤون آنها هستند، سیال خواهند بود. شما ممکن است در اینجا اشاره و اشکال بفرمایید به تجربه‌هایی که احیاناً بشریت داشته است و بگویید سوسیالیسم و کمونیسم هم مدعی بسط عدالت در جامعه بودند و به دلیل همین رغبتی که به بسط عدالت داشتند نظامی را پی افکنند که ناکام ماند و جانها و خونها در پای آن رفت و عدالت پا نگرفت، این شکست را چگونه می‌توانیم تفسیر کنیم؟ چگونه می‌توانیم به مردم واگذار کنیم که شما خودتان بنشینید و عدالت را تعریف کنید و سپس بر مبنای آن نظام حکومتی بنا کنید؟ و بعد از اینکه دو سه نسل تلخکام و ناکام ماندید، بیایید و از رویه پیشین خودتان توبه کنید و دوباره راه گذشتگان را در پیش بگیرید؟ اگر این سؤال مطرح بشود، پاسخ بنده این است که باز هم باید برگردیم به تبیین انتظاراتی که از دین داریم. به نظر بنده یکی از انتظاراتی که ما از دین داریم این است که راه انجام دادن اموری را به ما نشان بدهد که امتحان کردن آن امور خطر بسیار دارد. این همه قانون علمی که امروزه داریم؛ این همه تجربیات مسلم و نیمه مسلمی که بشریت دارد، اینها همیشه چنین نبوده‌اند؛ بسیار متزلزل‌تر و ناشناخته‌تر بوده‌اند. آنقدر انسانها زمین خورده‌اند تا راه خودشان را خرد خرد پیدا کردند. مثلاً طب را

درک ما از مفهوم عدل، درکی عصری است

یکی از انتظارات ما از دین این است که راه انجام دادن اموری را که امتحان کردنشان خطرناک است، به ما نشان بدهد

در نظر بگیرید، مگر طب دو هزار سال پیش مثل امروز بوده است؟ قبلاً آدمیان از بیماریهایی می‌مردند که امروز جزو بیماریهای درمان شدنی هستند ولی بشر راه خود را پیدا کرده است و البته قربانی زیادی هم داده است. اینها در تاریخ بشریت امتحان شده است، امتحانهایش هم خالی از شکست و تلخکامی نبوده، اما به شکست‌هایش می‌ارزیده است. گران هم تمام نشده است. مثال دیگر: زمانی بشر خانه‌ای می‌ساخت که در برابر یک تکان یا یک باران فرو می‌ریخت، اما حالا می‌تواند عمارت‌های استواری بسازد که در برابر زلزله هم مقاوم باشد، اینها تجربه‌هایی بوده است که در عین اینکه ما از انجام آن متضرر شده‌ایم، نهایتاً همان ضررها به ما سود رسانده و بالاخره راههای مطمئن‌تری را یافته‌ایم. ولی تجربه‌هایی هست که انجام آنها خیلی زیان‌آور است، بطوریکه وقتی آدم جواب تجربه را می‌فهمد که دیگر کار از کار گذشته است. دو جور تجربه داریم: یکوقت است که شما تجربه می‌کنید و می‌مانید و جواب تجربه‌تان را هم می‌بینید و از آن تجربه، عبرت می‌گیرید و راهتان را تصحیح می‌کنید ولی یکوقت هست که بر اثر تجربه کار از کار می‌گذرد و دیگر نمی‌توانید از تجربه بهره‌ای ببرید. مثال فردی آن، این است که شما دارویی دارید که نمی‌دانید سم مهلک است یا نیست و می‌خواهید آن را امتحان کنید و خودتان به منزله آزمایشگر، آن ماده را می‌نوشید. اگر واقعاً آن ماده سم مهلک باشد دیگر آزمایشگری نمی‌ماند که ببیند آن ماده سم بود یا نبود. این از آن تجربه‌هایی است که مجانی نیست یعنی ما نمی‌توانیم از جواب امتحان استفاده بکنیم، تجربه بلاموضوع می‌شود چون تجربه‌گر از میان می‌رود و کار از کار می‌گذرد. ما در تاریخ هم از این گونه تجربه‌ها داریم. یکی از جاهایی که ما بشدت محتاج ادیان و پیامبران هستیم همین مواضع است، مواضعی که ممکن است بشر تجربه بکند ولی اگر تجربه کرد، جواب تجربه وقتی معلوم می‌شود که کار از کار گذشته است. اگر چنین تجربه‌هایی داشته باشیم، درست همین موارد ما را محتاج انبیا خواهد کرد. لذا به گمان بنده برای اینکه در چنین مواردی از چنان خطا و خطر مهلکی مصون بمانیم، فهم‌مان از عدالت را همیشه باید بر دین حق عرضه بکنیم و از آن الهام بگیریم. دین یعنی کتاب و سُنَّتِ قطعی. اینها همیشه مصحح مسیرند، یعنی

دو نوع تجربه. (۱)
تجربه‌ای که مجال
عبرت گرفتن از آن
تجربه برای آزمونگر
باقی می‌ماند (۲)
تجربه‌ای که امکان
درس گرفتن از آن
باقی نمی‌ماند

برای مصون ماندن از
یک تجربه مهلک، باید
همواره فهم‌مان از
عدالت را با دین تنظیم
کنیم

مرجمی هستند که شما همیشه درکشان را چنان تنظیم می‌کنید که منافات قطعی با آنها نداشته باشند، همین. آنها همه چیز را در اختیار شما نمی‌گذارند و مدعی این هم نیستند که همه چیز را به شما بیاموزند و همه نکات خرد و درشت از آنها قابل استخراج باشد. آنها به منزله یک مرجع هستند تا چیزهایی را که با آنها ناسازگاری آشکار دارد کنار بگذارید. تصور من این است که برای اینکه ما به آنگونه تجربه‌های مهلک مبتلا نشویم، «برنداشتن نگاه از متون دینی» و «چک کردن مفاهیم بشری با معرفت دینی»، شرط است. نباید پنداشت که دینی نبودن عدل و عادلانه بودن دین با اخذ تعریف عدل از دین، منافات دارد. تعریف عدل را از دین به منزله یک تئوری محترم می‌توان برگرفت و از آن بهره‌مند شد. لذا معنای تازه‌ای که ما از حکومت دینی پیدا می‌کنیم همین است که حکومت دینی، حکومتی است متناسب با جامعه دینی و جامعه دینی جامعه‌ای است که در آن چیزهایی می‌گذرد که منافات قطعی با فهم قطعی از دین قطعی ندارد، نه اینکه همه چیزش را از دین اخذ و اقتباس کرده است. بلی همین فهم دینی هم سیال است و لذا تشخیص منافات و عدم منافات این یا آن مقوله با دین هم سیال خواهد شد ولی این سیالیت هیچ ضرری ندارد و جز پختگی حاصلی به بار نمی‌آورد. لازمه حکومت دینی داشتن شکل جامد و صلبی برای حکومت نیست بلکه حکومتی است که در آن، همیشه پاس دین نگه داشته می‌شود. پروای دین داشتن و با آن در نیفتادن و خود را مستمراً بر آن عرضه کردن، صفت ویژه حکومت دینی است؛ خواه فهم دینی و پاسداری از آن سیال باشد یا نه. حکومت غیردینی اصلاً پروای دین ندارد. این مهم نیست که فهم دینی سیال است یا ثابت. مهم این است که ما همیشه فهم دینی عصر خود را محترم بدانیم، آن را سمت مرجعیت ببخشیم و از ناسازگاری با آن حذر کنیم و همیشه خود را با آن چک کنیم و داروی نهایی را به دست او بسپاریم. در عین حال شما را توجه می‌دهم به اینکه کتاب و سنت هر تفسیری را هم بر نمی‌دارد، اینطور نیست که هر معنایی را بتوان بر آنها حمل کرد و هر نکته‌ای را بشود از دل آنها بیرون کشید، گرچه که در مقام اخذ و استفاده از آنها مجال واسعی هم هست.

احیا: شما اشاره کردید که حکومت مجموعه‌ای است از مدیریت و حدود

آنچه در حکومت دینی و جامعه دینی می‌گذرد منافات قطعی با فهم قطعی از دین قطعی ندارد

اختیارات و ارزشها، مجموعه‌ای که ما اکنون به عنوان فرهنگ دینی داریم، در هر سه این پارامترها موجود است یعنی هم ارزشها هست، هم روشها هست و هم یکسری حدود اختیارات، چون تصور غالب جامعه از آنها این است که همه از یک منبع گرفته شده‌اند بنابراین همه آنها به یک اندازه قداست دارند و اینجور نیست که روشها را حاصل یکسری تجارب فردی بدانند و برای ارزشها یک منبع الهی و غیربشری قائل باشند. حالا در مراحل اولیه این هر سه با هم دیده شده‌اند یعنی تفکیکی بین آنها نمی‌شده است که مثلاً یک نوع شیوه‌ای که برای اداره امور افراد، برای تقسیم امکانات بین آنها در جامعه اتخاذ می‌شده است هم جنبه ارزشی داشته و هم جنبه الهی و در عین حال هم مسائل جاری جامعه را حل می‌کرده است. بحث این است که احیاناً روشی که حاصل تجربه بشری هست اگر با توجه و متکی به آن ارزشها باشد، نهایتاً آن روش قداست پیدا می‌کند چون به هر حال حداقل نظر خود فرد این است که این روش از یکسری ارزشها گرفته شده است و این راه را می‌بندد که مجدداً آن را در معرض یکسری تجربه‌ها قرار دهد و مرحله آزمون و خطا را دوباره تکرار کند. در همینجاست که مطرح می‌شود اگر انسان با بینش دینی یا با اعتقاد بیاید و پروسه آزمون و خطا را طی کند نمی‌تواند به نتیجه‌ای که متن خود واقعیت انسان بوده، برسد بنابراین می‌گویند که تفکرات دو نوع هستند: تفکرات دینی که در مورد جزئیات و لوازم روزمره افراد، حدود مقررات تعیین می‌کنند و تفکرات دیگری که بشر را آزاد می‌گذارند تا در تجربه بشری، خودشان حدودی را به دست آورند و تکالیفی را تعیین کنند و به آن بپردازند. حال رابطه اینها با هم چگونه است؟ اینکه شما گفتید ارزش و روش را باید از هم تفکیک کرد، رابطه اینها با هم چگونه است؟ بطور مشخص پاسخی که شما به سؤال قبلی دادید؛ فرمودید که می‌آییم و با منابع دینی چک می‌کنیم، این چه تأثیری می‌گذارد با مرحله‌ای که چک صورت نگرفته است؟ آیا این فقط از لحاظ درونی و روانی فرد است که یک مقدار اعتقادش نسبت به آنچه که به دست آورده است محکمتر می‌شود و ایمانش به آن روش بیشتر می‌شود یا نه؛ در این وضع نتیجه اجتماعی هم وجود دارد؟ یعنی آن کسی که چک نمی‌کند با آن کسی که چک می‌کند در

رابطه میان ارزشها و روشها چیست؟

نتیجه اجتماعی هم فرق می‌کند یا اینکه این فقط به روحانیت و نفسانیات افراد برمی‌گردد؟

دکتر سروش: اجازه بدهید که مقدمتاً نکته‌ای را عرض بکنم؛ ارزشها و روشها با هم تفاوت دارند و همچنانکه قبلاً عرض کردم هر علمی قائم به روش است و اگر روش نداشته باشد باقی نخواهد ماند اما روشها خادم ارزشها هستند؛ نه به این معنی که روشها به فرمان ما و موافق میل ما نتیجه می‌دهند بلکه بدین معنی که ما ابتدا به امری و غرضی تعلق خاطر پیدا می‌کنیم و سپس روش تحصیل آن غرض را به کار می‌بندیم و به این معنی است که علم، خادم اخلاق یا دین می‌شود. ولی روش هیچگاه دینی نمی‌شود بلکه اثبات دین محتاج روش است. ما به روش عقلی - کلامی یا به روش تجربی - تاریخی وجود نبی و حقانیت او را ثابت می‌کنیم. چگونه می‌شود روش علمی یا فلسفی مقتبس از دین باشد؟ بلی روشهای خرد در داخل دین هست اما در آنجاها باید پرسید تقدم با غایت است یا با روش موصل به آن؟ و اگر مصلحت ایجاب کند، روش فدای غایت می‌شود. گاهی غرض از روش، شکل‌های ثابت است مثل روش عبادات، اما امکان ندارد که در دین شکل ثابتی بدون تکیه بر روح ثابتی وجود داشته باشد. ببینید وقتی که ادیان آمدند، جوامع شکلی داشتند، ساختاری داشتند؛ مؤلف از نهادهایی بودند که یکی از این نهادها هم در آن جوامع، نهاد حکومت و قدرت بود. ادیان که در زمینه‌های خالی ظهور نکردند؛ در جوامعی ظهور کردند که بسیاری از شوؤنشان تقوم یافته و راسخ شده بود و ادیان با بسیاری از این شوؤن مخالفتی یا التفاتی نداشتند و لذا جدا کردن این مطلب که کدامیک از آن شوؤن دینی بوده و کدامیک نبوده یکی از وظایف جدی هر شخص دین‌شناس است. فی‌المثل دین اسلام که نازل شد زبان اهل حجاز عربی بود و پیغمبر هم به زبان عربی سخن می‌گفتند و قرآن هم به زبان عربی نازل شده است، پیامبر و همه ائمه ما هم عَرَب بودند. اینها امور بالعرض اند یعنی در گوهر دین هیچ مدخلیتی ندارند و اگر اسلام در جای دیگر آمده بود همه ادبیاتش عوض می‌شد و شکل دیگری پیدا می‌کرد. آنها پول خاصی داشتند، به شیوه خاصی و با ابزار خاصی جنگ می‌کردند، ساختار قبیلگی و اجتماعی ویژه‌ای

روشها خادم ارزشها
هستند

در داخل دین
روشهایی خرد وجود
دارد که اگر مصلحت
ایجاب کند در پای
غایبات قربانسی
می‌شوند

تفکیک امور بالعرض
از امور بالذات در
حوزه دین، از وظایف
جدی دین‌شناسان
است

داشتند. هیچکدام از این شکلها ربطی به اسلام ندارد. ولی وقتی پیامبر سخن می‌گفت، آن سخنها به زبان عربی بود و به شیوه‌های عربی هم به آن جامعه عمل می‌پوشاندند. با زر و سیم مالیات و زکات می‌پرداختند، به عربی صیغه نکاح و طلاق را می‌خواندند، و با شمشیر می‌جنگیدند و جز این نمی‌توانستند بکنند. این شکلها - یا روشهای خرد هیچکدام مقدس و ابدی نیستند. نه عربی خواندن صیغه نکاح، نه جنگیدن با شمشیر، نه دادوستد با زر و سیم... بلی، خواندن نماز به عربی فلسفه خاصی دارد و آن دادن روح وحدت به امت اسلامی است مثل رو کردن همه مسلمانان به قبله واحد، و مسلماً اگر پیامبر آلمانی بود، نماز هم به زبان آلمانی بود. خلاصه هیچ شکلی، به دلیل شکل قدیمی یا عربی بودن کسب تقدس نمی‌کند و دینی نمی‌شود و آداب و رسوم جامعه عربی، چنان نیست که شایسته باشد که آداب و رسوم همه اقوام شود. شاید تصور برود که فقه، روشها را به دست می‌دهد. مثل روش مبارزه با دزدی، یا روش ضداحتکار... و حتی کسانی فکر می‌کنند که اگر به همه احکام فقهی عمل شود، جامعه، دینی خواهد شد. زهی دین ناشناسی و کج‌اندیشی. چون اولاً، روشهای فقهی، روشهای حداقلی است نه حداکثری، ثانیاً فقه فقط به صحت و فساد ظاهری عمل نظر دارد نه بیشتر. و به همین سبب جامعه دینی و دینداری، تنها به آن تقوّم نمی‌یابد. اگر در جامعه‌ای ۹۹٪ ازدواجها به طلاق منتهی شوند، هیچ امر خلاف فقهی صورت نگرفته است. همه موافق فقه عقد می‌کنند و موافق آن طلاق می‌دهند. گره در جای دیگر است. اگر مردم به روشهای فقه پسند از دادن زکات طفره برونند، باز هم خلاف فقه صورت نگرفته است. اگر مردم همه نمازهایی بخوانند که یک لحظه حضور قلب در آن نباشد باز هم درست است. جامعه پراز حسد و حرص و تکاثر و... جامعه‌ای فقه ناپسند نیست. بعلاوه عمل به روشهای فقهی هم، همه مشکلات را حل نمی‌کند. فرض کنید که می‌خواهیم در جامعه دزدی نباشد. نباید پنداشت «بریدن دست دزد» روش کامل جلوگیری از دزدی است، یعنی با آن، دزدی ختم می‌شود. بلکه باید به شیوه‌های دیگری دست برد و در هر جامعه‌ای هم یک طور است. شما باید روانشناسی مردم، جامعه‌شناسی آنها و وضع اقتصادی آنها را بدانید تا با اصلاح آنها و تصرف

برای حل مشکلات جامعه دینی نمی‌توان تنها به فقه تکیه کرد زیرا: اولاً روشهای فقهی، روشهای حداقلی هستند نه حداکثری ثانیاً فقه تنها به صحت و فساد ظاهری عمل نظر دارد

در آنها، آن جامعه را از دزدی بپیرایید، با آشفتگی وضع اقتصادی و عدم تربیت صحیح، صرف بریدن دست دزد، چاره مشکل نخواهد بود. آنگاه اگر در آن جامعه استثنائاً دزدی اتفاق افتاد، دست دزد را هم ببرید. بریدن دست دزد، کمترین کاری است که برای درمان دزدی می‌توان کرد نه بیشترین کار. برای حل مشکلات جامعه به فقه تنها نمی‌توان تکیه کرد و با عمل کردن به فقه هم، نمی‌توان به دینی شدن جامعه دل خوش داشت. گرفتن مال محترک و فروختن آن، که دستور فقهی است کمترین کاری است که در برابر احتکار می‌توان کرد. آب کشیدن دست پس از ملاقات با نجس، کمترین کار بهداشتی است. بهداشت جامعه و یا درمان احتکار، با این شیوه‌ها تأمین نمی‌شود. در عین حال، همین کمترین کارها را باید انجام داد. خواندن یک نماز فقه پسند، که عاری از هرگونه توجه و حضوری باشد، کمترین عبادتی است که باید ادا کرد. ولی جامعه با چنین نمازهایی روح دینی پیدا نمی‌کند (و هلم جراً). باری باید توجه داشت که هیچ دینی در محیط تهی ظهور نمی‌کند و لذا ظرف و مظهر دینی همیشه با هم آمیخته می‌شوند. حکومت دینی بر جامعه مانند تابش نور است بر موجودات. موجودات، روشنایی خود را از نور می‌گیرند نه همه چیزشان را. ابعادشان، ساختارشان، ترکیب عناصرشان... همه پیشاپیش موجودند و بر اثر تابش نور، احوالشان روشن می‌شود: بعضی‌ها زشتی‌شان و بعضی‌ها زیبایی‌شان. دین در یک جامعه شبانی، جامعه شبانی را روشن و بسامان می‌کند و در یک جامعه صنعتی، جامعه صنعتی را روشن می‌کند. شبانی بودن یا صنعتی بودن هیچکدام از دستورات دینی اخذ نمی‌شوند. معنی داور بودن دین همین است که شرح بیشتر آن را بعداً می‌گویم.

حکومت دینی بر
جامعه مانند تابش نور
است بر موجودات

احیا: مواردی که یکی از منابع اصلی دین یعنی قرآن خود تعیین کرده است مثل ارث، آیا برای آن جامعه، نمونه هستند یا اموری کلی و اساسی می‌باشند؟ آن زمان در همین جامعه طبق صحبت شما ارث را اینجوری تقسیم می‌کردند؛ خرید و فروش را به همان صورت انجام می‌دادند و بقیه مسائل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را به همان صورت انجام می‌دادند و این هم تأیید شده، در این تأیید شدن‌ها بعضی‌ها در منابع اصلی دین آمده و بعضی‌ها

نیامده، آیا عنایت و توجه خاصی بوده که مواردی بیاید؟ چون می‌بینیم که در همان زمان خیلی چیزهایی دیگر هم بوده که جزو منابع اصلی که رجوع می‌کنیم نیامده است.

دکتر سروش: نه، اینکه شما می‌گویید با آنچه که من عرض کردم فرق می‌کند. شما می‌فرمایید که یک حقوق و مقرراتی در جامعه جاری بوده مثل ارث، و اسلام آن را امضا کرده است، همینطور هست؛ در جامعه عربی قبل از اسلام هم ارث وجود داشته (که بعداً در اسلام امضا شده) و هم خمس (یا ربع) وجود داشته که در اسلام امضا شده، هم پاره‌ای از قصاص و دیات و سنگسار کردن و دیه بر عاقله. چیزهایی از این قبیل که بوده، ولی اینها جزو حقوق و مقررات است. بحث ما بر سر سطح رشد ساختاری جامعه بود. دین می‌تواند در جامعه‌ای توسعه‌نیافته ظهور کند و می‌تواند در جامعه‌ای توسعه‌یافته و صنعتی ظاهر شود. در جامعه توسعه‌یافته، شیوه‌های رسیدن به مقاصد و ابزار مورد استفاده مردم، فاصله بسیار دارد با شیوه‌ها و ابزار جامعه توسعه‌نیافته. در هر یک از این دو دین سوار امکانات جامعه می‌شود و چنانکه گفتیم چون نور بر آنها می‌تابد. از اینجا به بعد کار یک اسلام‌شناس است که معین کند کدام دسته از مقررات دینی درخور جامعه عربستان بوده و ابدیت و عمومیت ندارد و کدام دسته همه جایی و همیشگی است. این تشخیص البته از روی الفاظ و عبارات احادیث به دست نمی‌آید. و شخص باید دین‌شناسی خود را تنقیح و تصحیح کند تا به چنان تشخیصی نایل آید و به دست آورد که فی‌المثل در باب دیات، آیا دیه‌بر عاقله از آن جوامع قبایلی است یا از آن همه جوامع؟ آیا خونبهای مقتول، همیشه باید با صد شتر و یا هزار دینار محاسبه شود یا قضیه بنحو دیگری است. آمیخته شدن ظرف جامعه با مظلوف دین، همیشه این مشکلات را دارد. و داوری در باب آنها را، از حد یک داوری ساده فقهی فراتر می‌برد. ابدی و جهانی دانستن دین، و محدود نکردنش به قومی یا دوره‌ای خاص، جهد فکری بسیار می‌طلبد. شاید هنوز کسان بسیاری باشند که دانسته یا ندانسته، اسلام را چنان می‌فهمند و می‌شناسانند که مناسب‌ترین محل برای تحققش جامعه‌ای بدوی و عربی است. ابتدا از مردم می‌خواهند چنان زندگی کنند که زندگی‌شان نزدیک

دین در هر نوع جامعه‌ای ظهور کند، از امکانات همان نوع جامعه بهره می‌گیرد

اسلام را چنان فهمیدن که مناسب‌ترین محل برای تحققش جامعه عربی بدوی باشد. با ابدی و جهانی دانستن اسلام منافات دارد

به اقوام بدوی عرب باشد تا سپس بتوانند بی‌دغدغه احکام فقهی را بر آنان جاری کنند. بسط جوامع و توسعه و برنامه‌ریزی و فربهی علم و تکنیک و طبیعت شکافی‌شان هنوز چنانکه باید، مفهوم اینان نشده است. جوامع امروز را هنوز با جامعه آن روز قیاس می‌کنند و فاصله‌اش را با آن می‌سنجند. گویی جامعه جدید، فربه‌تر شده جامعه قدیم است. این بینشی ناصواب است. نوعیت جامعه جدید با جامعه قدیم فرق می‌کند. قیاس کردن جامعه امروز با جامعه دیروز، همان قیاس ناصوابی است که منطقیان ما را از آن تحذیر کرده‌اند. حکومت در جوامع جدید هم مشمول همین حکم است. و نباید جامعه امروز را با جامعه دیروز یکسان پنداشت و حکمش را به حکومت هم سرایت داد.

احیا: مقررات چه می‌شود؟

دکتر سروش: خوب، همینطور می‌شود که شرع با بعضی از آنها موافق

نیست و آنها را لغو می‌کند...

احیا: آنها را که موافق است چطور؟ قوانین و مقررات از دل تجارب و روشهای جوامع مختلف درمی‌آید یعنی قانون به هر حال در یک شرایط اضطراری ایجاد می‌شود. به عبارت دیگر اگر قرار باشد همه آدمها خوب باشند دیگر قانون لازم نیست که آن افراد را اداره کند. این کاربردش با توجه به فرهنگ جامعه و شرایط و روشهایی که جامعه دارد فرق می‌کند یعنی با یک قانونی می‌شود جامعه‌ای را اداره کرد، ولی با همان قانون نمی‌شود جامعه دیگری را اداره کرد، به خاطر اینکه اصلاً مسأله‌اش با آن فرق می‌کند. بنابراین مثلاً از لحاظ حقوقی می‌گوییم که فلان مسأله جرم است و یا فلان رابطه تحت این ضابطه همیشه به نتیجه مطلوب می‌رسد. و ممکن است در یک جامعه دیگری با یک قوانین متعادل‌تر و در جامعه دیگری با قوانین شدیدتر، اهداف و روشها را تعیین کرد. بنابراین اینطور نیست که یک قانون ثابتی برای تمام جوامع و تمام زمانها باشد. حالا صحبتی که شما فرمودید که در زمان پیامبر این مباحث جزو قوانین و مقررات هست و نه جزو روشها، آن وقت تکلیف این قوانین و مقررات چه می‌شود؟ اینها هم نمی‌توانند ثابت بمانند؟

دکتر سروش: اولاً آدمهای خوب هم به قانون محتاجند. آدمهای خوب

آیا قوانین و مقررات
مورد تأیید شرع نیز
تغییر می‌کنند؟

خوبند، چون تخلف از قانون نمی‌کنند نه اینکه چون محتاج قانون نیستند. ثانیاً بعضی روشها که گاه به شکل مقررات درمی‌آید تغییر می‌کنند. ماندگاری یک مکتب دینی به همین است که بتواند این تغییرات را در خودش جذب بکند. معنی اجتهاد البته همین است؛ چیز دیگری غیر از این نیست. ما دو تا مشرب در اینجا می‌توانیم داشته باشیم. یکی اینکه بگوییم احکامی که شرع داده برای این است که جامعه خاصی را بسازد و لذا اگر دیدیم که جامعه دارد چنان می‌شود که این احکام در او قابل تطبیق نیست ما باید جامعه را مهار کنیم تا اینکه این احکام به آن بخورد. دیگر اینکه بگوییم: «در برابر پاره‌ای از تغییرات نمی‌توان ایستادگی کرد» و لذا ما باید احکاممان را چنان بسط بدهیم تا به جامعه بسط یابنده‌مان بخورد. این دو طرز فکر در اینجا وجود دارد: یکی بسط جامعه را مطلوب می‌شمارد و قبضش را ناممکن و لذا فتوا به بسط احکام می‌دهد و دیگری می‌گوید همیشه باید چنان جامعه را مهار کرد که از چارچوب احکام ما درنگذرد. چنان باید باشد که مزارعه و مساقات از آن حذف نشود. مالیات باید تا می‌توانیم نگیریم... الخ. خلاصه یک نظر، تحولات جامعه را، عوارضی می‌داند که قابل حذف است و باید با آن موقتاً ساخت تا وقت خلاصی از آن برسد و دیگری آن تحولات را عین رشد جامعه و حذف ناشدنی می‌داند و لذا برای آن فکر اساسی می‌کند نه حیلۀ شرعی. یکی، الگوش از جامعه، جامعه ساده اولیه است و دیگری دیدی تاریخی دارد و بزرگ شدن جامعه برای او، عین رشد طبیعی یک موجود است نه عارضه‌ای دل‌آزار و زوال‌پذیر. وارد کردن عنصر زمان و مکان در اجتهاد لازمه‌اش این است که بر خود آشکار کنیم که از تحول جامعه چه می‌فهمیم. آیا مدیریت و بینش علمی و برنامه‌ریزی را به رسمیت می‌شناسیم یا نه؟ آیا معنی ارتباطات جمعی را چنانکه باید درمی‌یابیم یا نه و هلم جزاً. در اینجا است که قدرت و توانایی نظامهای حقوقی - فقهی روشن می‌شود. ما وقتی می‌گوییم «اجتهاد»، در حقیقت تجربه تاریخی باید نشان دهد که آیا فلان نظام اصلاً اجتهادپذیر هست یا اجتهادپذیر نیست؟ هر نظامی اجتهادپذیر نیست، یعنی هر نظام چنان نیست که شما بتوانید آن را بسط دهید و همگامی آن را با تحولات تأمین بکنید. بعضی از نظامها از یک جایی دچار شکست

دو دیدگاه: (۱) به تبع بسط جوامع باید احکام را بسط داد (۲) باید جوامع را چنان مهار کرد که از چهارچوب احکام ما خارج نشوند

می‌شوند. پنچر می‌شوند و نمی‌توانند حرکت بکنند. علم فقه هم که یک معرفت بشری است درین عرصه امتحان تاریخی، خود را نشان خواهد داد و قوت و ضعفش آشکار خواهد شد. و بحقیقت، فقیهان خود را خواهند آزمود که تا کجا گوهر دنیای جدید را شناخته‌اند و از دین، فهمی درخور آن داشته‌اند.

احیا: سؤال دیگری که در همین زمینه مطرح است و در واقع به نظر می‌رسد جلوتر از طرح این مسائل می‌بایست به آن جواب داد این است که آیا اصولاً پیامبران برای ساختن یک جامعه ویژه آمده‌اند، یعنی آمده‌اند یک جامعه‌ای، ملت‌ی، امت و مردمی با یک افکار، عقاید، منش‌ها، رفتارها، شخصیت‌ها، جهت‌گیریها و به اصطلاح سیر و حرکت مشخصی را به وجود بیاورند یا نه؟ روشن است که اگر پاسخ سؤال مثبت باشد یک پیامدهایی دارد و در ارتباط با قوانین و مقررات مشخص و مدوّن دینی یک طور می‌شود اظهار نظر کرد و اگر پاسخ منفی باشد، یک طور دیگری می‌شود به آن پرداخت و جواب داد.

اگر بگوییم که واقعاً پیامبران نیامده‌اند که یک جامعه ویژه بسازند آن وقت یک سؤال مطرح می‌شود که پس دین در کلیت آن چگونه تحقق می‌یابد؟ در واقع گفته‌ایم پیامبران نمی‌خواستند جامعه ویژه‌ای بسازند و در شرایط زندگی ویژه‌ای و در یک مقطع خاصی، در یک مرحله از تکامل اجتماعی خاصی، در جامعه‌ای با فرهنگ خاصی که احکام خاصی را داشته‌اند، برگزیده شده‌اند. مثلاً پیامبر اسلام دو نوع احکام داشته‌اند: یک نوع «احکام تأسیسی» و یک نوع «احکام تأییدی»، احکام تأییدی یعنی آنچه که بوده و وجود داشته و پیامبر آن را بگونه‌ای تعدیل کرده یا تصحیح کرده و یا عیناً همان را تصویب کرده است و یکسری دیگر احکامی است که قبلاً وجود نداشته و پیامبر آنها را تأسیس کرده است و اتفاقاً وقتی به زندگی پیامبر اسلام در همان جامعه مدینه که دوران جامعه‌سازی بوده، نگاه کنید - که به نظر می‌رسد یک امت ویژه‌ای را به وجود آورده‌اند - آنجا هم اکثر احکام پیغمبر، احکام تأییدی است نه تأسیسی. به هر حال این سؤال مطرح می‌شود که اگر پیامبر اسلام برای ساختن جامعه ویژه نیامده است پس دین در کلیت آن چگونه تحقق پیدا می‌کند؟ آیا در عمل دنباله‌رو جریانات اجتماعی یا

فقه و فقیهان در
عرصه یک آزمون
تاریخی

آیا پیامبران برای
ساختن یک جامعه
ویژه آمده‌اند؟

تحولات اجتماعی ولو ناصواب می‌شود؟ دین در اینجا چه نقشی می‌تواند داشته باشد؟ یعنی آن جنبه پیشتازی، هدایت و ارشاد که علی‌القاعده از دین و ارزشهای دینی می‌بایستی منبث باشد و متوقع است چه نقشی پیدا می‌کند؟ بخصوص اگر اسلام را هم یک دین اجتماعی بدانیم، یعنی احکام صرفاً فردی نیست یا تنظیم رابطه خدا و انسان نیست، بلکه دین به هر حال یک سری احکام قطعی جاودانه دارد، این چطور تحقق پیدا می‌کند؟ و اگر نه چنین است و اگر بگوییم پیامبران برای ساختن جامعه ویژه آمده‌اند آن وقت این سؤال بسیار مهم به وجود می‌آید که این ضوابط کدامند؟ بخصوص آن ضوابطی که باید جاودانه باشد و در تمام زمانها و مکانها قابل تطبیق باشند، آنها با توجه به این تغییر و تحولاتی که در همه آنها به وجود می‌آید، حتی در فهم ارزشها آن وقت در کشف این ضوابط، به چه ضوابطی نیاز است؟ و آیا اصولاً چنین ضوابطی را می‌شود کشف کرد که بگوییم این ضوابط برای این جامعه دینی یا اسلامی وجود ندارد و تا روز قیامت هم همین ضوابط حاکم است؟

دکتر سروش: عرض کنم که می‌توانیم جواب سؤال شما را مثبت بدهیم یعنی بگوییم بله، پیامبران آمده‌اند برای ساختن جامعه ویژه یا انسان ویژه، منتهی همه سؤال برمی‌گردد به آنکه کدام ویژگی؟ گاه این ویژگی، معانی انعطاف‌ناپذیری را در خود دارد؛ گاه در خودش سیالیت و انعطاف را هم دارد؛ این هم جور دیگری است. به نظر بنده بله، ویژگی جامعه دینی، جامعه‌ای که پیامبران می‌خواستند بسازند این بوده که در این جامعه، داوری با دین باشد، همین و بس. چنانکه قبلاً هم گفتم دوگونه جامعه می‌توان داشت، یکی جامعه‌ای که اصلاً دغدغه امر و نهی خدا و خواست و مراد خداوند را ندارد؛ برای او هیچ مرجع قدسی وجود ندارد که اندیشه‌ها و رفتار خودش را با او چک کند و وفق بدهد، و از مخالفت با او اندیشناک باشد. جامعه دیگری هم داریم که این اندیشناکی در بُن رفتار و اعمال و افکارش وجود دارد. این، آن ویژگی اصلی است که جامعه دینی دارد، بقیه‌اش دیگر منبث از این ویژگی است. جهاد با ستمگر یا رواج امر به معروف یا تعلیم شعایر دینی، اگر از علائم جامعه دینی باشند، همه به آن اصل برمی‌گردند و البته از

بله، پیامبران برای ساختن جامعه ویژه یا انسان ویژه آمده‌اند

جامعه ویژه‌ای که پیامبران می‌خواستند بسازند، جامعه‌ای است که در آن داوری با دین است

عصری به عصری هم فرق می‌کنند و مشمول اجتهاد و تحقیق نوین قرار می‌گیرند.

به همین دلیل به نظر من هیچ اشکالی ندارد که ما چندین نوع جامعه دینی داشته باشیم چون همانطور که عرض کردم شکل زندگی را دین نمی‌دهد، محتوای معیشت را دین نمی‌دهد، آنچه را دین می‌دهد محدوده زندگی است و هر نوع زندگی، محدوده‌ای ویژه خود دارد. زندگی شبانی یا زندگی صنعتی را دین نمی‌دهد. اما در زندگی صنعتی هم، پا را از جاهایی نباید فراتر نهاد. این را دین می‌گوید و البته محدوده ممنوعه زندگی شبانی غیر از محدوده ممنوعه زندگی صنعتی است. ما می‌توانیم یک جامعه تکنولوژیک دینی داشته باشیم و می‌توانیم یک جامعه روستایی ساده دینی داشته باشیم، یک عصر حجر دینی داشته باشیم یا یک عصر مدرن دینی، همه اینها می‌توانند دینی باشند. به این معنی که جامعه ساده روستایی داشتن حرام نیست. دین هیچوقت شکل خاصی به جامعه نمی‌دهد که بگوید جامعه باید روستایی باشد یا تکنیکی باشد و اصلاً این امور، دینی و غیردینی ندارند. همچنانکه آب یا نمک دینی و غیردینی هم نداریم. تحقق این جوامع مقتضای رشد تاریخی آنهاست و دین تعیین‌کننده این اشکال نیست، خصوصاً این حکم در مورد فقه جاری است. اگر بخواهیم مثال بزنیم، فقه شبیه گرامر می‌ماند. دستور زبان چکار می‌کند؟ علم و فلسفه به مردم می‌آموزد؟ دستور زبان که محتوای فکر را به کسی نمی‌دهد، کسی را فیلسوف و عالم و متفکر یا اقتصاددان نمی‌کند فقط ضوابطی را به افراد می‌دهد که سخن علمی یا فلسفی‌شان را با ملاحظه آن ضوابط بگویند. می‌گوید از یک دسته مقررات تخطی نکنید چون دیگر مکالمه و مفاهیم ناممکن خواهد شد. با داشتن دستور زبان نمی‌توانیم فکر تولید کنیم، لذا انواع فکرها را می‌شود با دستور زبان واحد بیان کرد. شما می‌توانید فلسفه بگویید، می‌توانید سخن علمی بگویید، می‌توانید حرف باطل بزنید و می‌توانید حرف حق بزنید و همه هم با دستور زبان صحیح. دستور زبان، عالمانه شدن و عامیانه شدن سخن را تضمین نمی‌کند، مقررات فقهی در دین عیناً همینطور است، با شکل زندگی، سطح زندگی و محتوای آن اصلاً کاری ندارد. محتوای زندگی می‌تواند یک محتوای خیلی توسعه‌یافته و مدرن و

دین محدوده زندگی را می‌دهد و هر نوع زندگی محدوده‌ای ویژه خود دارد

فقه به دستور زبان می‌ماند: دستور زبان، فکر تولید نمی‌کند لذا انواع افکار را می‌توان با دستور زبان واحد بیان کرد

فقه معین‌کننده شکل، سطح و محتوای زندگی نیست

تکنولوژیکی باشد و احکام فقهی در آنجا جاری باشد و می‌تواند یک جامعه خیلی ابتدایی - روستایی با روابط خیلی ساده باشد و احکام فقهی در آن هم جاری باشد. به همین دلیل می‌خواهم بگویم ما اگر تصورمان این باشد که دین با آوردن احکام و مقرراتی، نوع خاصی از جامعه را تعیین و تبلیغ می‌کند این از بن باطل است. از فقه نمی‌توان بدر آورد که چه نوع جامعه‌ای در چه سطحی و با چه مضمون و ارتباطاتی می‌توان ویا می‌باید داشت. ده‌ها نوع جامعه می‌توان داشت همه دینی و همه فقه‌پسند. به همین سبب هم شما می‌بینید که هیچ فقهی با نظام ارباب - رعیتی درنیفتاد و آن را واژگون نخواست و واژگون نکرد. آن نظام همانقدر به فقه می‌خورد که نظام صنعتی. پس مفاد معیشت، سطح معیشت و شکل آن را دین نمی‌دهد. دین، هم به جامعه عربستان بدوی می‌خورد و هم به جامعه مدرن امروزی. او مرجع و مصححی است که زیاده‌روی‌ها و کج‌روی‌ها را نشان می‌دهد. همچنانکه عالمانه و عامیانه بودن سخن را بنده و شما (گوینده) تضمین می‌کنیم نه دستور زبان اما همیشه باید دغدغه دستور زبان را هم داشته باشیم که سخن را درست بیان کنیم. اما این غلط نبودن دستوری، با ده‌ها نوع سخن سخت و سست علمی و فلسفی سازگار است. آدم که از شجره ممنوعه نمی‌خورد، از ده‌ها درخت دیگر اجازه داشت که بخورد. پس پاسخ بنده به سؤال شما این است که بله، جامعه دینی و مردم دینی با مردم و جامعه غیردینی فرق دارند و آنهم این فرق بسیار مهم است که خودشان را همیشه با دین موزون می‌کنند، همین و بس. این موزون کردن، همیشه متناسب است با سطح معرفت عصری از دین. و لذا همین هم لزوماً شکل جامدی ندارد. عمده آن پروای دین داشتن است و آن را به مرجعیت برگرفتن. هیچکس نمی‌تواند کسی را الزام کند که دین را چنان بفهم که من می‌گویم. اما لازمه دینداری این است که شخص خود را همیشه مقید به فهم مضبوط و حجت‌دار دین بکند و نظراً و عملاً به آن فهم حرمت بنهد. ملاحظه کنید که ما نمی‌توانیم بعضی از جوامع گذشته اسلامی را به دلیل اینکه به فلان فرع فقهی عمل نمی‌کردند غیردینی بشماریم. اگر آن عمل نکردن، انگیزه دینی حجت‌دار داشته باشد، دینداری حاصل است. چه زهادی که فقاع می‌خوردند و چه زهادی که خوردن آن را فسق می‌شمردند، هر دو دیندار بودند؛ چرا که

جامعه دینی همواره خود را با دین موزون می‌کند؛ موزون کردنی که با سطح معرفت عصری از دین متناسب است

خوردن و نخوردنشان انگیزه دینی داشت. با تغییر پاره‌ای از احکام، دین عوض نمی‌شود. بی‌دینی وقتی درمی‌رسد که درد دین وجود نداشته باشد و کسی آن را در نظر و عمل مرجع نشمارد. اینهایی که فکر می‌کنند که با تغییر احکام فقهی، شریعت به باد می‌رود اشتباه خطرناکی می‌کنند، اصلاً خصوصیت شریعت همین است. ما تا یک روزی می‌گفتیم که فلان عمل خلاف امر خداست و امروز می‌گوییم که نیست. در هر دو جا، روح دینی ملحوظ است، چون هر دو جا امر و نهی و رضا و غضب او مطرح است و دینداری بجز این چیزی نیست، دینداری در گرو عمل به این حکم یا آن حکم خاص نیست، دینداری روحی است که پشت سر این اعمال است. تا امروز می‌گفتیم موسیقی حرام است، گوش نمی‌دهیم. این دینداری بود و حالا هم که می‌گوییم حلال است، یعنی خدا اشکال نمی‌گیرد و مؤاخذه نمی‌کند و گوش می‌کنیم، باز هم دینداری است. پس با تغییر احکام فقهی، دین بر باد نمی‌رود. و از درون احکام فقهی هم، سطح و نوع معیشت تعیین نمی‌پذیرد. و انواع جامعه دینی هم می‌توان داشت. فقه هم با جامعه با تلفن می‌خورد هم بی‌تلفن. و هم با قرن بیستم می‌سازد هم با قرون وسطی، مگر اینکه کسی دین را فقط قرون وسطایی بداند که حسابش با کرام‌الکاتبین است. لذا این که ما تصور کنیم، لازمه دینداری شکل مخصوصی از زندگی است که در تمام ادوار یکسان است، به نظر من، فکر بسیار خطرناکی است. اما این که کدام حکم، حکم واقعی خداست، در قیامت معلوم می‌شود. ما در این جامعه مکلفیم که به فهم خود عمل کنیم. جوجه‌ها را آخر پاییز باید بشماریم یعنی وقتی تاریخ تمام شد، آن موقع می‌فهمیم که حکم واقعی کدام بوده است! یعنی امروزه اگر بنده به شما بگویم که کدام حکم واقعی است این رأی من است. شما هم اگر بفرمایید کدام حکم واقعی است، رأی شماست و اشکال هم ندارد و نزاع علمای دین هم بر سر همین چیزهاست. این می‌گوید حق این است و آن یکی می‌گوید آن یکی. و ما هم نمی‌نشینیم به انتظار آخر تاریخ که ببینیم بالاخره حق با کدام است و هیچ راه فوق بشری هم برای پیدا کردن حق از میان باطل‌ها نداریم. حق را باید از میان همین مشاجرات به دست آوریم. ما حرف خودمان را می‌زنیم. شما ممکن است بفرمایید که فلان

نباید پنداشت که با تغییر احکام فقهی، شریعت از دست می‌رود

حدیث معنایش همین است و عوض نمی‌شود، و همه هم الی قیام القیامه مکلفند به آن عمل کنند. بسیار خوب، این رأی شماست و برای شما حجت است و عالم دیگر ممکن است رأی دیگری را ارائه بکند و اصلاً معرفت دینی عین همین مشاجرات است، پس نه کسی در عمل معطل می‌ماند، نه حکم واقعی انکار می‌شود، نه ملاک دینداری متزلزل و متحول می‌گردد. هر کس رأی خود را می‌دهد و «إِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» (نحل/۱۲۴) و قیامت را در این دنیا نمی‌توان آورد. حالا فقط فقه نیست که متحول می‌شود، در مسائل اخلاقی و معارف دینی، تحولات بمراتب شدیدتر رخ داده است، منتهی چون عموم مردم با آنها سروکار ندارند یا به آنها نمی‌اندیشند آنها را احساس نمی‌کنند. شما فکر می‌کنید درک ما از «توکل» یا «زهد» ثابت و یکسان مانده است؟ امروز یک متفکر دینی اگر بخواهد از «توکل»، «زهد»، «قناعت» و امثال اینها تعریفی بدهد، همان حرفهای پیشین را می‌زند؟ همه اینها تحول پیدا کرده‌اند، در صورتیکه حقیقتاً رکن بودنشان در دین خیلی برجسته‌تر و اصولی‌تر است تا رکن بودن احکام فقهی «تجارت»، «ارث»، «حج» و امثال آنها. آنها نقش خیلی اساسی‌تری دارند. حالا ملاحظه کنید «توکل»، «زهد»، «قناعت»، «شجاعت» و امثال اینها و یا رذایل مرتبط با آنها، اینها هیچ شکل خاصی به زندگی نمی‌دهند. یعنی شما می‌توانید در یک جامعه توسعه یافته و صنعتی قناعت و زهد داشته باشید و در یک جامعه روستایی هم همه اینها را داشته باشید و اتفاقاً کار عالم دین همین است که در هر عصری، به مقتضای تحولی که معیشت پیدا می‌کند این مفاهیم را از نو تعریف و تطبیق کند. مگر اینکه کسی بگوید این مفاهیم زهد و قناعت و... فقط به جوامع ساده و بدوی می‌خورند و در جوامع جدید جایی ندارند. به هر حال تعیین همین مطلب که کدامشان رفتنی‌اند و کدام ماندنی و کدام درخور امروزند و کدام درخور دیروز، یک کار اجتهادی و محققانه و لازم است و شاید بعضی‌هاشان واقعاً شایستهٔ ایبقا نباشند.

احیا: در عمل که نمی‌شود که به یک صورتی دربیاید آیا یک ضابطهٔ مشخصی نداریم برای اینکه بگوییم این فرد اسلامی هست یا این جامعه اسلامی هست؟ البته با این فرض که معتقدیم جامعهٔ ویژهٔ اسلامی هم می‌توانیم

نه تنها فقه که اخلاق و سایر معارف دینی نیز متحول می‌شوند

ضابطهٔ تشخیص فرد یا جامعهٔ اسلامی از فرد یا جامعهٔ غیراسلامی چیست؟

داشته باشیم؛ یک گل گناه نکند. اما اینکه چه چیزی گناه نیست، آیا این هم باید موکول به این بشود که اینها هم آنچنان متحول‌اند که روز پایان تاریخ باید معلوم بشود که کدام خطا بوده است؟ و اگر نبوده، پس در عمل ضابطه چه بوده است؟

دکتر سروش: ببینید در هر عصری مردم خودشان ضابطه‌شان را تعریف می‌کنند، این ضوابط باید البته روش‌مندان و محققانه به دست آمده باشد. و این ضوابطی که متعلق به عصرهای مختلف‌اند لزوماً منافات با یکدیگر ندارند و وقتی که مردمی مطابق ضوابط خودشان عمل کردند، آن جامعه دینی است. وقتی می‌گویید ضابطه مشخص، انتظارتان این است که چه کسی آن را مشخص کرده باشد؟ بفرض هم که من آن را مشخص کردم، آیا کار تمام است و کس دیگری حق ندارد ضابطه دیگری بدهد؟ حق این است که این شخص یافتن امری تاریخی است. فرض کنید کسی معتقد باشد که فقط «شیعه» حق است و «اهل سنت» باطل‌اند، حالا بنده از شما سؤال می‌کنم آیا جامعه اهل سنت جامعه دینی است یا نیست؟ کسی که فلان رأی شیخ طوسی را باطل می‌داند، آیا می‌تواند آن را فقهی هم نداند؟ ببینید من یک چیز کلی‌تر از شیعه و سنی و... را عرض کردم که پشت سر این دو تاست و آن اینکه دغدغه دین داشتن، مایه دینی کردن جامعه است؛ همین و بس. نه اینکه حق و باطل مهم نیست. باید دید در دینی دانستن جامعه، آن را چه قدر دخالت می‌دهیم. خود همین که کدام جامعه دینی است یک بحث درون دینی نیست. همین بحث ما هم از جمله آنهاست. و لذا کسی ممکن است معیار دیگری برای جامعه دینی بدهد و مثلاً بگوید اگر عزاداری محرم نباشد، جامعه دینی نیست. لذا مشخص کردن ضوابط جامعه دینی هم، امری است که یک نفر نمی‌تواند حکمش را بدهد. بنده رأیم را گفتم: دغدغه دین داشتن و افکار و اعمال را بر دین عرضه کردن و با آن موزون کردن، کافی است که جامعه را دینی کند؛ همین و بس. و این چیز کمی نیست. اما اینکه چه حق است؟ و چه باطل؟ این نزاع درون دینی است که همیشه هم باید در جامعه جاری باشد؛ یعنی همیشه هم راجع به اینکه نظریه حکومتی دین چیست، بحث بکنیم. مراد دین از عدالت و آزادی و غیره چیست را باید همیشه بحث بکنیم. بحث‌هایی

در هر عصری، مردم با تکبیه بر روش ضوابط را به دست می‌آورند. هنگامی که مردم مطابق این ضوابط عمل کنند، جامعه دینی پدید می‌آید

که جاری خواهد بود و هیچکسی نمی‌تواند به آنها مُهر خاتمت بزند و بگوید که بنده حرف آخر را زدم و دیگر شما حق ندارید بیشتر از این بگویید؛ این خیلی چیز بدی است. یادم هست که در انگلستان مسأله‌ای را تحقیق می‌کردم، در باب رادیوآکتیویته، روزی یکی از شاگردان رادرفورد به نام فذر (Feather) به دانشکده ما آمد. میهمان بود. با او نشسته بودیم و صحبت می‌کردیم (رادرفورد از بزرگان این فن است، او و سدی "Soddy" کاشف رادیوآکتیویته‌اند). این آقای پروفیسور فذر، داستانی نقل می‌کرد از حیات دانشجویی‌شان در کمبریج، می‌گفت فیزیکدانی به نام فاولر "Fowler"، کتاب بسیار خوبی در فیزیک نوشته بود (در اوایل قرن بیستم) و ما روزی که در آزمایشگاه همراه سایر شاگردان با تامسون (کاشف الکترون) بودیم، یکی از شاگردان به تامسون گفت کتاب فاولر را که تازه منتشر شده است دیده‌اید؟ و بعد اضافه کرد که «این کتاب آخرین حرف را در فیزیک زده است». تامسون نگاهی به او کرد و گفت «ولی ما به آخرین حرفها علاقمند نیستیم، ما به اولین حرفها علاقمندیم». یعنی فتح باب، فضیلت است نه سدّ باب. واقع مطلب هم همین است. نزاع باید جاری باشد و ادامه داشته باشد و خاتم‌الانبیا گرچه قدومش مبارک است اما خاتم‌المفترین را از ما درود مبادا! «دینی بودن» فرق دارد با «حق بودن معتقدات». حق بودن معتقدات، یک داستان دارد، دینی بودن آن داستانی دیگر. البته همه مایلند که دین حق را داشته باشند ولی سخن این است که هیچ تضمینی نیست که امروز تمام حق‌ها به دست شما آمده باشد. شما دیندار هستید، مادام که در جستجوی فهم حق، از کلام خدا و پیامبر باشید. دینداری یک طلب است. تمام راهش طلب است. البته همه طرب می‌کنند که در طریق طلب، به مقصد حق رسیده‌اند. لکن اهل باطل هم در طلب باطل طربنا کند. آخر آنها هم خود را حق می‌دانند. به نظر من هیچ شکل خاصی را نمی‌شود نشان داد و گفت اگر جامعه به این شکل باشد، دینی است. و هر کس چنین چیزی بگوید، رأیی داده در میان آرای کثیر دیگر، نه اینکه تکلیف دینی بودن را برای همیشه و نزد همه معین و تمام کرده باشد. در عین حال این حقیقت، هیچوقت جلو این را هم نمی‌گیرد که ما با کسانی که اندیشه‌شان را باطل می‌دانیم مبارزه کنیم. این هم خودش جزو

دینداری یک طلب
مدام است

تفکیک دین از معرفت
دینسی، راه مبارزه
با اندیشه‌های باطل را
نمی‌بندد

دغدغه دینی بودن است. وقتی می‌بینیم که کسی دارد به نام دین، خرافه پخش می‌کند ولو اینکه ممکن است او را معذور بدانیم، یعنی بگوییم از روی جهالتش است، ولی در ساکت نشستن معذور نیستیم. باید با او مقابله کنیم. همه اینها دغدغه دینی است و به نظر من، ما از دینی بودن غیر از این چیزی نمی‌خواهیم. در فلسفه هم همینطور است، در علم هم همینطور است. ما به کسی که تئوری غلطی را در علم آورده است، نمی‌گوییم که علم‌گش بوده است. ما او را عالم و علم‌پرور و صاحب دغدغه و انگیزه علمی می‌دانیم، چون هزیمت‌ها به اندازه ظفرها در تاریخ علم اهمیت دارد. شکست‌ها همان اندازه قیمت دارند که پیروزها، البته مادام که شخص ملتزم به روش صحیح باشد.

در فلسفه هم همینطور است مادامی که شخص ملتزم به روش برهانی باشد، دیگر هر چه می‌گوید فلسفه است ولو اینکه شما بمنزله فیلسوف با رأی او مخالفت بکنید؛ مطلب از این قرار است. آنچه که عرض می‌کنم نه راه نقد و مبارزه را می‌بندد و نه دعوت به تسلیم شدن در برابر خرافات را در میان می‌آورد، و نه راه را بر دگماتیسم و استبداد دینی می‌گشاید و نه جامعه دینی را بی‌ضابطه می‌گذارد. فقط معنای وسیعتری به ویژگی دینی می‌بخشد. و این در سایه آن حقیقت است که ما فهم دین را فهم سیالی بدانیم و معرفت دینی خود را عین دین نشماریم. و شارح بودن را با شارح بودن یکی نگیریم. احیا: صحبت از جامعه دینی است که شما فرمودید، ما وقتی که می‌گوییم جامعه روستایی، یعنی شکل و روشها و شیوه‌ای که جامعه اتخاذ کرده است؛ جامعه شهری، جامعه تکنولوژیک، جامعه متعلق به عصر حجر.... یعنی شیوه‌ها و روشهایی که ما از آن مردم و تک‌تک افراد آن جامعه می‌بینیم و اینطور نیست که منظور از جامعه روستایی این باشد که مثلاً افراد آن، افرادی هستند که به تفکر روستایی می‌اندیشند و یا جامعه شهری افرادی هستند که دغدغه شهری دارند، نه؛ جامعه اگر قرار باشد متصف به صفتی باشد، این چیزی است که از روی روش‌ها و وجه غالب روابط و مناسبات افراد استنتاج می‌کنیم. و جامعه را به آن صفت موصوف می‌کنیم بنابراین این تعبیر، شاید نشود واژه جامعه دینی را بکار برد چون به هر حال دین، همانطور که شما گفتید

مجموعه‌ای از دغدغه‌هاست و جامعه دینی، جامعه‌ای است که افرادش دغدغه دین دارند. بنابراین چیزی به نام دغدغه جامعه وجود ندارد. اگر بخواهیم جامعه دینی داشته باشیم می‌گوییم این فرد دغدغه دینی دارد، آن فرد دغدغه دینی دارد. ولی اگر مجموعه جامعه را بخواهیم صفتی بدهیم باید از یکسری روشها و قوانین صحبت کنیم، نه فقط صفتی مثل دین. از طرف دیگر، اگر در گذشته می‌خواستیم کارهایی را انجام دهیم و محدودیتهایی هم داشتیم، در این صورت چندین احتمال محدود را می‌توانستیم در پیش گرفته و به نتیجه‌ای برسیم. مثلاً کسی می‌خواست کار تولیدی بکند، می‌خواست کار اقتصادی بکند و یا می‌خواست یک روابط اجتماعی را اعمال بکند در این صورت یک یا چند احتمال محدود وجود داشت که می‌توانست با روشها تحت ضوابط و قوانینی درآید که مجموعه اینها می‌شد «شعائر» و یا همان خصوصیات جامعه، ولی الان برای پیشرفت جامعه و برای انجام یک کار، بی‌نهایت امکان وجود دارد اصلاً مدیریت برای همین به وجود آمده است. من می‌خواهم یک کار تولیدی انجام دهم، می‌توانم بی‌نهایت راه را طی کنم و به نتایج متغیری برسم، اینطور نیست که برای یک کار فقط یک امکان محدود یا چند احتمال محدود در برابر من باشد. اصولاً در قدیم «مدیریت» که نبوده، «مدیریت» پدیده‌ای است که در اثر پیشرفت جامعه به وجود آمده است. بنابراین، اینطور نیست که من ثابت بکنم برای رسیدن به هدف می‌بایستی ضابطه و قانون بگذارم و بایدها و نبایدها را مشخص کنم. با توجه به این می‌شود به جامعه غرب، جامعه دینی اطلاق بکنیم؟ به خاطر اینکه روشها محدود بوده و از ارزشها یکسری ضوابط و روشها در می‌آوردند و این روش دینی است؛ ولی الان احتمالات و راه‌حلهایی که برای رسیدن به هدف داریم، بی‌نهایت محدود است؛ نمی‌شود ما به این اعتبار، جامعه دینی تصور کنیم. به نظر می‌رسد محیل بحث منتفی است. شما به هر حال وقتی می‌گویید «جامعه»، باید به یک سری روشها و یکسری ضوابط اشاره بکنید چون هر تعینی را دست بگذارید، فردی هست که یکسری دغدغه دارد که آن دغدغه درونی خودش است، جامعه به مفهومی که ما بتوانیم انتزاع کنیم و بتوانیم تجارب آن را با هم مبادله کنیم یا به یکدیگر منتقل کنیم و ایده‌مان را بديگران

منتقل بکنیم...

دکتر سروش: این دغدغه البته درونی است. لیکن این دغدغه درونی در عملی خارجی ریزش می‌کند، و لذا، از یک جهان ذهنی پا به یک عالم عینی می‌گذارد. مسلماً جامعه‌ای که پروای دین ندارد و خود را با آن چک نمی‌کند، فرق بسیار دارد با آنکه چنین می‌کند. اینطور نیست؟
احیا: بله همینطور است.

دغدغه درونی، عمل بیرونی را تنظیم می‌کند

دکتر سروش: «دغدغه» یعنی همین. درست مثل اینکه به کسی بگویید مواظب باش در این پرتگاه نیفتی، درست است که آن طرف پرتگاه زمین بیکرانی است و می‌تواند در آن بدود، ولی در تمام دویدن‌هایش، حواسش جمع است که هر جا می‌رود، در آن چاله نلغزد. دغدغه همین است. لذا رفتارش را تحدید می‌کند و با چشم بسته یا پای گشاده نمی‌دود. اما اینکه پرتگاه کجاست، ممکن است تعریفش فرق کند یعنی امروز شما چیزی را پرتگاه تعریف کنید و فردا چیزی دیگر را، اشکالی ندارد. ولی این مهم است که شما قائلید به اینکه پرتگاهی هست و عملتان را چنان تنظیم می‌کنید که به آن طرف نزدیک نشوید، این می‌شود دغدغه‌ای که «عمل» را تنظیم می‌کند، این یک تشویش درونی صرف نیست. این تنظیم به فقه می‌خورد، به اخلاق می‌خورد، به اعتقادات هم مربوط می‌شود. و البته بستگی دارد به اینکه آن پرتگاه را کجا تعریف بکنید و حدش را چه بدانید و آن بعهده معرفت دینی عصری و پرمشاجره است. من فقط در توضیح آن مطلب که «جامعه دینی» چیست؟ می‌خواستم عرض بکنم که جامعه دینی چنین گوهری دارد و این گوهر است که مشخصه اوست؛ گرچه شکل بیرونی آن ممکن است بسیار متغیر باشد. نکته‌ای که شاید ذهن را در اینجا بگذرد، این است که با این توضیح، ما شأن ترمز را به دین داده‌ایم، در حالیکه دین شأن چراغ را هم دارد. پاسخ من این است که چراغ بودن دین، از راه ترمز بودنش، تحقق می‌یابد. خصوصاً در امور عملی فقهی. این که خداوند تعبیر «حدود» را برای احکام به کار می‌برد، بی‌سبب نیست. او از ما می‌خواهد که تعدی از حدود نکنیم: «تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا» (بقره / ۲۲۹). همین عدم تعدی‌هاست که روشن می‌کند چه کار می‌توانیم یا می‌باید بکنیم. خیلی فرق است میان اینکه

دین هم چراغ است، هم ترمز؛ منتهی چراغ بودن دین از راه ترمز بودنش تحقق می‌یابد

بگوییم فقه معین می‌کند روستایی باشیم یا شهری، صنعتی باشیم یا کشاورزی؛ با اینکه بگوییم فقه معین می‌کند که اگر صنعتی هستیم، از کدام دایره بیرون برویم و اگر کشاورزی هستیم چه نکنیم؟ به تعبیر دیگر، فقه که تجلی عملی و صوری دین است، پیشرو نیست بلکه دنباله‌روست. فقیه نه برق می‌آورد نه تلفن، نه خیابان می‌کشد نه طراحی و شهرسازی می‌کند، نه ماشین چاپ می‌سازد نه کامپیوتر (و اصلاً رشد تاریخی جوامع ربطی به فقه ندارد). اما وقتی اینها آمد، او حکم حلال و حرامش را می‌دهد. سطح زندگی و نوع زندگی، مقتضای رشد تکنیک و رشد جمعی است نه مقتضای رشد فقه. بلکه بدنبال بسط جامعه، فقه هم بسط می‌یابد. حقوق، همیشه چنین است. البته نظامات حقوقی با هم فرق دارند. بعضی‌ها مجال عمل را فراخ می‌نهند، بعضی‌ها آن را تنگ می‌کنند. ولی به هر حال، عمل از آن دیگران است. و با درجه کمال آنان تعیین می‌پذیرد. باز همین مطلب را می‌توانیم بنحو دیگری بیان کنیم: دین یک «داور» است نه یک «منبع». و از طریق داوری، آموزگاری هم می‌کند. پس یک جامعه دینی آن است که دین، داور و آموزگار او باشد. پیدا است که داور، نوع نزاع و سطح نزاع را معین نمی‌کند. آن بسته به سطح عمل و اندیشه نزاع‌کنندگان یا بازی‌کنندگان است. اما وقتی بازی واقع شد، و اختلاف (در سطحی از سطوح) در گرفت، داور، راه‌حل اختلاف را نشان می‌دهد و با این داوری، درس هم به آنان می‌آموزاند. قرآن می‌گوید: «فَلَا وَ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (نساء/ ۶۵): «اینان اهل ایمان نخواهند بود مگر اینکه ترا داور مشاجرات خود کنند، و حکم تو را بی‌هیچ ملالت و کراهتی بپذیرند و در برابر آن تسلیم کامل شوند.»

دین یک داور است و از طریق داوری، آموزگاری هم می‌کند اما باید توجه کرد که داور سطح منازعات را تعیین نمی‌کند

شرط دینداری: (۱) داوری خواستن از دین (۲) تن دادن به این داوری

پس شرط دینداری و ایمان دو چیز است: یکی داوری خواستن از پیامبر، و دیگری تن دادن به آن. دو کس که بر سر مسأله دشوارِ حدوث و قدم عالم نزاع می‌کنند، داوری به نزد یک فیلسوف می‌برند. دو کس هم که در معنای ساده تصور و تصدیق درمانده و به نزاع افتاده‌اند، آنها هم داوری را از فیلسوف می‌خواهند. سطح این منازعات را داور تعیین نمی‌کند. اما جوابش را چرا. همینطور است دین.

رشد تاریخی جوامع، انواع مختلفی از تفکر و سطح معیشت را پدید می‌آورد. و متناسب با آنها، انواعی از اختلافات و چندراهی‌ها به وجود می‌آید. دین در این اختلافات، داوری و لذا آموزگاری می‌کند. همه چیز را از دین نباید خواست: علم را یا فلسفه را یا هنر را یا مدیریت نهادهای بزرگ را... یعنی از دین، نه شیمی در می‌آید نه معرفت‌شناسی فلسفی، نه جامعه‌شناسی علمی، نه تکنولوژی، نه هنر آبستره... نه جامعه‌شبانیه، نه صنعتی... نه روانشناسی و نه دستور زبان و نه طب.

بشر برای پی افکندن این علوم و فنون نباید اول به سراغ دین برود. باید کار خودش را بکند. هر جا و در هر سطح که کارش با امور دینی تماس و ارتباطی پیدا کرد. و چندراهی پدید آمد، آنگاه در آن امور می‌باید از دین گره‌گشایی بطلبد.

احیاء: در اینجا یک مسأله‌ای مطرح می‌شود که آن مسأله «خاتمیت» است. با این توضیحات و مقدماتی که داشتیم، مسأله خاتمیت را چگونه می‌شود توضیح داد؟ همانطوری که فرمودید اساساً یک محکومات و یک ارزشهای فکری برای انسانها و جوامع وجود دارند که خود ادیان هم در طول تاریخ آمده‌اند تا زمینه‌های تحقق همین ارزشها را فراهم کنند که به هر حال در کنار چیزی به نام «خاتمیت» داریم، که البته برداشتهای مختلفی از این موضوع وجود دارد. ولی این شناخت عمومی وجود دارد که وحی به آن صورتی که از جانب خداوند در اشکال و قالبها بر فردی نازل شود، دیگر پایان یافته است یعنی ما انزال وحی را به آن صورت نداریم که اگر ما اینرا بپذیریم و نیز بپذیریم که واقعاً سنیانی که فرمودید ادیان پیدا می‌کنند یا اندیشه دینی پیدا می‌کنند که با گذر زمان و تحول جوامع همراه است نتیجه‌ای که قابل استخراج است این است که واقعاً ادیان هم دوره به دوره باید «نو» بشوند و این «نو شدن» هم به این معنا هست که در هر دوره یک حرکت‌هایی، یک عزم‌هایی هم‌مطراز عزمی که در دوره پیامبر اسلام صورت گرفت و با همان ابعاد و مشخصات باید به وجود بیاید؟ به هر حال تحول در هر دوره‌ای نیازمند کانون است، یعنی نمی‌شود تحول را همینطور باز کرد که همه بفهمند و همه بدانند. در روابط اجتماعی، هر چیزی یک تَعَيُّن نهایی دارد که به

آیا مسأله «خاتمیت»
بانگانی که پیشتر ذکر
شد. قابل جمع
است:

عبارت دیگر، ما بعد از خاتمیت پیامبر اسلام باز هم بعثت‌های دینی داریم، منتهی این بعثت‌های دینی ممکن است آن صورت وحی را نداشته باشند ولی ابعاد و خصوصیاتشان همان است به عبارتی، پرسش کلی این است که با این توضیحاتی که فرمودید چه توضیحی برای مسأله «خاتمیت» وجود دارد؟ به آن صورتی که درک می‌شود؟

دکتر سروش: توضیح مهمی که ظاهراً برای «خاتمیت» می‌شود داد، این است که ما، درست در همان موضعی قرار داریم که اصحاب پیامبر قرار داشتند، یعنی همان «وحی» که به پیامبر شده است، اکنون در اختیار ماست. تفاوتی که پیامبر خاتم با سایر پیامبران داشته است، ظاهراً همین است که نزد پیامبران دیگر ادعا نشده است که عین کلمات خداوند در اختیار مردم قرار گرفته است؛ پیامبران، تجارب روحانی - باطنی داشتند و درک خودشان را از آن تجارب در اختیار امت‌شان قرار می‌دادند، ولی نزد پیامبر اسلام، عین تجربه باطنی پیامبر، بدون تفسیر در اختیار مردم قرار می‌گیرد، یعنی خود قرآن. بنابراین همانطور که پیامبر مخاطب این کلمات بود، ما هم هستیم. گویی که آن تجربه برای ما و برای هر نسلی در هر عصری تکرار می‌شود، خود همان کلمات عیناً بر ما هم فرو خوانده می‌شود، به همین دلیل ما همیشه با یک وحی تازه مطراً روبرو هستیم، که کهنگی ندارد. مثل اینکه همیشه این وحی بانگش در فضا هست و همه افراد آن را می‌شنوند، چنین نیست که یک نفر آن را بشنود و به دیگران اطلاع بدهد، یعنی بگوید ما چیزی شنیدیم و آمدیم به شما بگوییم که منظور چه بوده است. به همین دلیل یک منبع پایان‌ناپذیری در اختیار ما و در اختیار عموم بشریت قرار گرفته است. وحیی است که تجربه‌اش پایدار است و آدمیان مرتباً می‌توانند به او مراجعه بکنند و از او معانی و حاجات خود را بدر آورند. این راز خاتمیت است. راز خاتمیت دین اسلام این است که وحی پیامبر، بنحو تفسیر نشده در اختیار مردم قرار گرفته است و تفسیرش با مردم است. شما ببینید، مخصوصاً در شیعه این مطلب هست که ائمه مفسران قرآن‌اند. مردم هم مفسران قرآن‌اند و البته از تفسیر پیامبر و از تفسیر ائمه هم استفاده می‌کنند، چون آنان افرادی بودند آشنا با مکتب و بلکه مدرس آن، و لذا سخنانشان شنیدنی است و برای فهم

تفاوت پیامبر خاتم با سایر پیامبران: پیامبر اسلام، عین تجربه باطنی خود را بدون تفسیر در اختیار مردم نهاده است

همه آدمیان، متعلق به هر عصری که باشند، با یک وحی تفسیر نشده (یعنی قرآن) مواجهند و این راز خاتمیت است

قرآن باید مورد توجه قرار بگیرد ولی ما بین کلمات پیامبر و کلمات قرآن فرق می‌گذاریم. و باید بگذاریم. سخنان پیامبر تفسیر قرآن است نه خود قرآن، می‌بینید که قول بنده با آنچه که مرحوم اقبال لاهوری گفته است تفاوت دارد، ظاهراً ایشان طفولیت بشر را سبب حاجت به دین می‌شمارد، گویی از بشر بالغ رفته‌رفته رفع حاجت می‌شود. اما سخن بنده این است که ما با یک تجربه باطنی تفسیر نشده روبرو هستیم و لذا آن را مستمراً تفسیر می‌کنیم و لذا مستمراً بر ما وحی می‌بارد و همانطور که عربها مخاطب آن وحی بودند ما هم مورد خطاب وحی قرار داریم. گویی پیامبر امروز مبعوث شده‌اند.

پس به این معنا باید گفت «دوام یافتن وحی» راز خاتمیت است. چون وحی پیامبر همچنان زنده است و پیامبر همچنان حاضر است، حاجت به پیامبر دیگر نیست. اگر وحیی نمانده بود و فقط تفاسیر آن در دست بود، پیامبری هم روزی به پایان می‌رسید.

احیا: می‌ماند این سؤال که بالاخره این مسأله با آن توضیحی که فرمودید وحی نازل شده این خصوصیت را دارد که آمده است مسائل و گرفتاریهای همان جامعه عربستان آن دوره را با زبان آن جامعه حل کند (بایدها و نبایدهای آن جامعه را معین کند). حالا این را چطور می‌شود توضیح داد؟ اختصاص این وجه به مسائل آن دوره، و بعد، این تعمیمی که شما نسبت دادید را چگونه می‌شود جمع کرد؟

دکتر سروش: توضیحش این است که فهم ما از وحی نو شونده است. اشکال شما وقتی وارد است که ما با تفسیری از وحی روبرو باشیم. اما خدا را شکر که چنین نیست. تفسیری از وحی، مشکلات عربستان آن روز را حل می‌کرد. و تفسیر دیگری از آن، مشکلات امروز را. فهم عصری دین، مشکلات عصری را حل می‌کند، عمده این است که دین (کتاب و سنت) ظرفیت قبول این درکهای نوین را داشته باشد. متون دینی، مدعی ذوبطون بودن‌اند، یعنی تفسیرهای طولی و کمال‌پذیر بسیار برمی‌دارند. و امتحان تاریخی نشان خواهد داد که این معنا تا کجا و به چه معنا صادق است. والسلام.

احیا: خیلی متشکر و ممنون هستیم از اینکه وقتی را به مصاحبه با ما اختصاص دادید.

فهم ما از وحی نو شونده است.

ایدئولوژی چیست؟*

تعریف «ایدئولوژی» و
نسبت آن با «علم»

بحث ایدئولوژی از جهات عدیده به علم جامعه‌شناسی یا به علم شناسی مربوط می‌شود. ایدئولوژی در معنای ساده و لفظی‌اش، عبارت است از «علم به عقیده» یا «عقیده‌شناسی». این اصطلاح از بدو پیدایش، با نوعی طعن و ذم همراه بوده است. «ایدئولوگ»، فردی خیال‌پرور محسوب می‌گردیده است که به اندیشه‌های پنداری بریده از واقعیت خود دل خوش می‌ساخته است. بعدها تقریباً همین معنا از ایدئولوژی در مکتب مارکس وارد گردید و با تحلیلی فلسفی - جامعه‌شناختی در هم آمیخت و مورد استفاده مارکس قرار گرفت. مارکس، «ایدئولوژی» را با «شعور یا وجدان کاذب» برابر دانست. منظور از شعور یا وجدان کاذب، این است که شخص مدعی آگاهی باشد، اما در حقیقت، ناآگاهانه، و به سبب داشتن نحوه خاصی از معیشت، واقعیت بر او به نحو وارونه جلوه کرده باشد. بنابراین میان «ایدئولوژی» و «علم راستین» تفاوت است: دانشها و آگاهیهای راستین که همان «علم» (Science) باشند، آگاهیهایی هستند که واقعیت جهان را چنانکه هست باز می‌نمایانند و مصون از تأثیر نحوه معیشت‌اند. از نظر مارکس نیز این «علم» موجودی محترم است. اما در مقابل علم، ایدئولوژی قرار می‌گیرد که وارونه‌نماست. بنابراین «علم» و «ایدئولوژی» هر دو از مقوله معرفت‌اند، اما یکی معرفت حقیقی است و دیگری معرفت فریبنده. به این ترتیب در مکتب مارکسیسم میان «علم» و «ایدئولوژی» تقابل افکنده می‌شود. آنچه آمد تعریف تام و کامل ایدئولوژی نیست. ایدئولوژی علاوه بر وارونه‌نمایی، شبه معرفتی است غفلت‌آمیز، خادم

* این مکتوب تلخیصی است از سه جلسه درس در باب ایدئولوژی که در ضمن دروس «فلسفه علوم اجتماعی» در نیم ترم اول سال ۱۳۷۱ در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران ایراد شده است.

اوصاف دیگر
ایدئولوژی: وارونه
نسای، شبه معرفت
غفلت‌آمیز و...

منافع، مشروعیت بخش به قدرت حاکم، معطوف به قدرت و سیاست و انقلاب، تعارض‌زدا از عین و ذهن، و با علت و بی‌دلیل^۱ و عین دلیل‌تراشی، متناسب با نحوه معیشت، آلیئاسیون‌آور، موقت و دوره‌ای و تاریخی و متضمن اندیشه‌های ارزشی و جدلی‌الطرفین و ابطال‌ناپذیر تجربی و منطقی و غیرقابل استدلال. ایدئولوژی بیش از هر چیز با عقلانیت (Rationality) آدمی سر و کار دارد و به دیده سوءظن بدان می‌نگرد و آن را در تشخیص، متهم می‌دارد و بسته بودن دست و چشم عقل را، در چنگال طمع و تاریخ، به رخ می‌کشد و تهیدستی مدعیان پرلاف معرفت‌های گزاف را (به زعم خود) افشا می‌کند. همین نکته‌ها را اینک به تفصیل باز می‌گوییم:

۱) دایره ایدئولوژی

به لحاظ تاریخی و اجتماعی تکون و تجلی ایدئولوژی و اقبال به این شعور یا معرفت کاذب را باید در پنج منطقه مهم زیر جستجو کرد:

تجلی‌گاه‌های تاریخی
ایدئولوژی

۱-۱) سفسطه: در یونان باستان، سوفسطائیان کسانی بودند که به مدد ترفندهای فکری و بازیها و مغالطات منطقی، حریف را مجاب می‌کردند و مقصود خویش را به کرسی قبول می‌نشانند. این شبه استدلالها که در قالب «خطابه» عرضه می‌شد، نه برای کشف حقیقت که برای اسکات خصم بود. این افراد، پروای حق و باطل نداشتند، و استدلال در کارشان نبود، بلکه به مقتضای منافع در برابر یکدیگر صف‌آرایی می‌کردند. گفته‌اند که ارسطو علم منطق را برای مقابله با سوفسطائیان تدوین نمود. یکی از مهمترین ویژگی‌های ایدئولوژی‌ها همین است که خادم منافع شخص یا طبقه یا حکومت یا... باشند و دلیل بر ندارند. باری در اینجا، منافع روبرو می‌شوند نه ادله. گو اینکه صورت استدلال و معرفت به خود می‌گیرند.

۱) سفسطه

۱-۲) ایمان: ایمان از جنس فکر نیست، از جنس اراده است - اراده‌ای که مسبوق به اندیشه یا عوامل دیگر است. ایمان به دلیل آنکه متضمن تصمیم و اراده است، برخلاف اندیشه محض، انسان را به عمل برمی‌انگیزد. اندیشه

۲) ایمان

۱) رجوع کنید به ضمیمه «۱» در همین کتاب

مشمول صدق یا کذب می‌شود، اما ایمان صدق و کذب بر نمی‌دارد، و به عوض قوت و ضعف دارد. متکلمان جبری و قدری که در برابر یکدیگر صف‌آرایی می‌کردند و علیه هم دلیل می‌آوردند، در واقع ایمان‌هاشان با هم می‌جنگیدند. ادله و عقولشان قبلاً به چیزی ایمان آورده بودند و سپس آن را صورت عقلانی می‌بخشیدند. کثیری از بحث‌های اینان هم به واقع ایدئولوژیک بود یعنی غیرعقلانی.

۳- احکام
جدلی‌الطرفین

۳- ۱) احکام جدلی‌الطرفین: از نظر کانت در قلمرو فلسفه پاره‌ای مباحث متافیزیک مانند جبر و اختیار، بسیط یا مرکب بودن ماده، محدود یا نامحدود بودن جهان و حدوث و قدم عالم از جمله مسائلی‌اند که قابل اثبات یا ابطال عقلی نیستند. لذا اعتقاد یا عدم اعتقاد به آن مسائل را نمی‌توان به دلیل و برهان مستند داشت. از اینرو برای توجیه آن مسائل باید به سراغ امور غیرمعرفتی رفت. یعنی بحث دربارهٔ قبول و رد این مسائل به صف‌آرایی گرایشها و مزاجهای قائلین و منکرین باز می‌گردد. و لذا وقتی بر سر این مسائل جنگ استدلالی درمی‌گیرد، در واقع ادله با هم نمی‌جنگند، مزاج‌ها و اذواق مختلف با هم می‌جنگند.

۴- ارزشها و اخلاق

۴- ۱) ارزشها و اخلاق: مقولهٔ اخلاقیات و ارزشها از امور اعتباری‌اند و لذا برهان‌پذیر و استدلال‌بردار نمی‌باشند. در مواقعی که در باب این ارزشها اختلافی پدید می‌آید، در واقع فرهنگها و تربیتهای آدمیان است که در برابر هم صف‌آرایی می‌کنند، گرچه صورت استدلال به خود می‌گیرند.

۵- مبارزهٔ احزاب
سیاسی

۵- ۱) دو حزب سیاسی که با هم می‌جنگند، قدرتها با هم می‌جنگند ولی در ظاهر بر ضد هم گاه دلیل می‌آورند و می‌خواهند یکدیگر را عقلاً و اخلاقاً مجاب کنند.

بنابراین در عرصهٔ معرفت، دست کم در پنج موضع در ظاهر به نظر می‌رسد که افکار به مقابلهٔ با هم برمی‌خیزند، اما به واقع امور غیرفکری با یکدیگر در پیکارند. به بیان دیگر به نظر می‌رسد که دلایل با یکدیگر می‌جنگند، حال آنکه به واقع علتها با یکدیگر درگیرند. و ایدئولوژی همین است. یعنی امری غیرمعرفتی که جامه معرفت به خود پوشیده است. منفعت و قدرت و ایمان و کلام و اخلاق، که همه ریشه‌های دیگر دارند، جامه معرفت به خود

می‌پوشند و ایدئولوژی می‌شوند.

بنابر آنچه گذشت، درونمایه ایدئولوژی مجموعه‌ای از احکام است که به لحاظ منطقی و تجربی اثبات و ابطال بر نمی‌دارند. از سوی دیگر وقتی که منافع رو در روی هم قرار گیرند، ایدئولوژی‌ها (یعنی دلیل‌تراشی‌ها) در برابر یکدیگر صف‌آرایی می‌کنند - ولو آنکه در ظاهر صورت استدلالی به خود بگیرند. مطابق این تحلیل معلوم می‌شود که ایدئولوژی متضمن نوعی «غفلت» است. آدمیان در هنگام تقابل و تعارض منافع، برای توجیه ستیزه‌های خود، غافلانه دلیل‌تراشی می‌کنند، و گمان می‌کنند به راستی دلیل می‌آورند. لذا ایدئولوژی حجاب فهم واقعیت نیز هست و خود می‌تواند منشأ خطا در انسان شود.

محتوای ایدئولوژی:
اندیشه‌های باطل دلیل
برندار

بنابر آنچه گذشت می‌توان محتوا یا دایره ایدئولوژی را معین نمود: محتوا یا دایره ایدئولوژی عبارت است از اندیشه‌های باطل بی‌دلیل یا اندیشه‌های دلیل‌برندار. اندیشه‌های دلیل‌برندار نیز بر دو نوع‌اند: ارزشی و غیرارزشی. اندیشه‌های غیرارزشی همان احکام یا قضایای جدلی الطرفین (Antinomy) یا قضایای ابطال‌ناپذیرند (از اینجا می‌توان فهمید چرا مارکس تئولوژی و متافیزیک را جزو ایدئولوژی برده است. وی لاجرم محتوای آنها را دلیل‌برندار می‌یافته است).

هنگامی که ادعا می‌شود ایدئولوژی وارونه‌نما و مسخ‌کننده حقیقت است، باید از این مدعا نتیجه بگیریم که همگان اسیر فریب ایدئولوژی نیستند. چرا که اگر همه اسیر ایدئولوژی و وارونه بین باشند، دیگر هیچ‌کس نمی‌تواند دیگری را به وارونه دیدن واقعیت متهم کند. اساساً نفس وارونه‌نما خواندن ایدئولوژی در صورتی ممکن است که شخص به نحوی از انحاء واقعیت راستین ایدئولوژی و واقعیت راستین جهان را یافته باشد. اگر ایدئولوژی چنان تعمیم یابد که تمام ادراکات و معارف را در برگیرد، آنگاه احکام خود را نیز شامل خواهد شد، یعنی کارآیی و صحت احکام خود را نیز خواهد ستاند. لذا از هر ایدئولوژیستی باید پرسید که وی از کدام روزه و به کدام روش به واقعیت راستین دست یافته است که به استناد آن دیگران را به دور از واقعیت می‌داند؟

آیا همگان اسیر
ایدئولوژی‌اند؟

۲) نقشهای ایدئولوژی

۱ - ۲) یکی از نکات اساسی مارکس در باب ایدئولوژی آن است که از نظر وی نقش ایدئولوژی «مشروعیت بخشیدن» به قدرت است. و ایدئولوژی از همین مجرا با «قدرت» ارتباط می‌یابد.

(۱) مشروعیت بخش
ایدئولوژی

در اینجا پیش فرض آن است که چیزی نامشروع وجود دارد، و ایدئولوژی در صدد است که به غلط آن را توجیه نماید. این نقش ایدئولوژی در برابر نظامهای باطل موضوعیت می‌یابد. نظام حق و مشروع به عوامل توجیه‌گر و مشروعیت بخش نیاز ندارد.

۲ - ۲) نقش دیگر ایدئولوژی عبارت است از «تعارض زدایی». البته مارکس به این نقش تصریح نکرده است، اما بیانات وی با این معنا سازگار است. انسان هرگز نمی‌تواند در مدتی طولانی در شرایط و محیطی زیست کند که با دنیای ذهنی او تعارض دارد. به بیان دیگر زندگی انسان در شرایطی که میان دنیای خارجی و دنیای ذهنی تعارضی وجود دارد (دست کم در دراز مدت) ناممکن است. این مدعا هم در عرصه اندیشه‌های حقیقی (یعنی اندیشه‌های صدق و کذب‌پذیر) و هم در قلمرو اندیشه‌های اعتباری و ارزشی (یعنی اندیشه‌هایی که مشمول حسن و قبح می‌شوند) مطرح است. انسان نمی‌تواند واجد اندیشه‌هایی باشد که دائماً او را با جهان خارج در حال تعارض نگه می‌دارند. لذا در مواقعی که میان جهان ذهنی انسان و جهان خارجی تعارضی روی می‌دهد، لاجرم باید در جهت رفع این تعارض بکوشد. برای رفع این تعارض، یکی از طرفین را باید عوض کرد، یعنی یا باید جهان خارج را تغییر داد، یا جهان ذهن را. مارکس معتقد است که غالب آدمیان در این‌گونه مواقع، به جای آنکه دنیا را عوض کنند، اندیشه و ذهن خود را تغییر می‌دهند. مارکس خود بر آن است که مشی صواب، تغییر جهان است (به شرطی که هنگامش رسیده باشد و الا سوسیالیسم تخیلی بنا خواهد شد). ایدئولوژی برای رفع این تعارض و ایجاد وفاق و آشتی وارد عمل می‌شود و با دلیل تراشی و توجیه‌گری می‌کوشد تا با وارونه جلوه دادن واقعیت، تعارض میان ذهن و عالم واقع را موقتاً مرتفع کند. و انسان البته برای ادامه زیست خود به این توجیه‌گری محتاج است. همچنانکه اشاره شد،

(۲) تعارض زدایی
ایدئولوژی

رفع تعارض در گرو دست کم تغییر یکی از دو سوی تعارض (یعنی عالم خارج و عالم ذهن) است. اما آدمیان عملاً کمتر به تغییر عالم خارج دست می‌زنند چرا که یا تغییر «عین» را به مراتب دشوارتر از تغییر «ذهن» می‌دانند، یا آنکه اصولاً در «عین» اعوجاج و خللی نمی‌بینند. چون ایدئولوژی چنان بر عقولشان چیره شده است که نمی‌گذارد خلل و اعوجاجی در عین ببینند - همچون چیره شدن پری یا دیوی بر آدمی، که خوی و منش پیشین او را عوض می‌کند و به قول مولوی «وصف مردمی» را ازو گم می‌نماید. به این ترتیب ایدئولوژی با «الیناسیون» (یا جن زدگی) نیز پیوند وثیق می‌یابد. الیناسیون معنای وسیعی دارد. و قطعاً هرچه هست نوعی اعوجاج ذهنی است که موجب غریبه شدن آدمی با خود و با واقعیت می‌شود. «الیناسیون» در موجوداتی پدید می‌آید که از خود و از واقعیت تصویر دارند. اگر موجودی از خود و از واقعیت تصویری نداشته باشد به شرّ «الیناسیون» گرفتار نخواهد آمد. انسان به علت خود آگاهی و تصویری که از خویشتن و از واقعیت دارد، ممکن است خود را یا واقعیت را عوضی بگیرد.

۳-۲) ایدئولوژی به نحوی کاذب انسان را از این «غریبگی» می‌رهاند. یعنی آدمی را کج می‌کند تا با جهان کج هماهنگ افتد و به این شیوه تعارض عالم بیرون و درون را می‌زداید. لذا ایدئولوژی خود از مهمترین عوامل «الیناسیون» است. انسان در صورتی می‌تواند از این مسخ شدگی و الیناسیون نجات یابد که حجاب ایدئولوژی را کنار بزند. ملاحظه می‌شود که از منظر مارکس ایدئولوژی از یکسو تعارض‌زدا و رافع غریبگی است و ناهمخوانی میان عالم خارج و عالم ذهن را از میان برمی‌دارد، و از سوی دیگر خود از عوامل مهم «غریبگی» است، چرا که اجازه نمی‌دهد انسان به درستی دریابد که در جهانی وارونه زیست می‌کند. لذا «غریبگی‌زدایی» یا «رفع تعارض» ایدئولوژی از آن روست که انسان را با آن دنیای وارونه آشتی می‌دهد. یعنی جهان ناحق و ناراست را در نظر انسان به حق و آراسته جلوه می‌دهد و از این راه ذهن انسان را با جهان خارج وفاق و تلائم می‌بخشد. همچنین از سوی دیگر خود مایه «غریبگی» انسان از خویشتن و از واقعیت می‌شود، چرا که حجاب شناخت واقعی جهان می‌گردد.

البته لازمه تمام این مدعیات آن است که شخص ایدئولوژی شناس قادر باشد به نحوی از انحاء پرده ایدئولوژی را از پیش چشمان خرد خود کنار زند و دریابد که حقیقت جهان چگونه است، تا سپس به وارونه نمایی ایدئولوژی و غربت‌زایی یا وفاق بخشی آن وقوف یابد و فتوا دهد. یعنی ایدئولوژی اگر به گردن خودش بیچد هیچ گونه داوری مستقلی را به جا نمی‌گذارد. مارکس و سایر نافیان ایدئولوژی لاجرم باید انسان را از منظری فارغ از ایدئولوژی دیده باشند، تا به کجی یا راستی آن پی برده باشند. اگر مارکس خود اسیر ایدئولوژی دانسته شود، مدعیاتش دچار خللهای رفوناپذیر خواهند شد.

از نظر مارکس دعوت به «انقلاب»، به معنای تغییر عالم خارج و بسامان کردن آن است. یعنی از نظر وی برای تعارض‌زدایی میان عالم ذهن و عالم خارج یکی از راههای اساسی و مهم عبارت است از تصحیح عالم خارج. مقتضای این دعوت نیز آن است که داعی، خارج از حیطه ایدئولوژی ایستاده باشد، و به درستی، واقعیت جهان و انسان را شناخته باشد.

موقع تاریخی مناسب
برای تغییر عالم عین

اما در اینجا پرسش مهمی مطرح می‌شود: در چه هنگام انسان حق دارد دیگران را به تغییر عالم عین دعوت کند؟

مارکس معتقد بود که وی به لحاظ تاریخی از موقعیت ممتازی برخوردار است، یعنی در دوره تاریخی‌ای زیست می‌کند که جامعه روابط تولیدی بر قامت نیروهای تولید تنگ شده است. او می‌گوید که من در چنین هنگامی است که صلای انقلاب در داده‌ام. به بیان مارکس «انسانها در هر دوره، مسائلی را پیش خود می‌گذارند که می‌توانند حل کنند». اگر این حکم مارکس، در باب خود او نیز صادق دانسته شود، آنگاه معنای سخن وی این خواهد بود که تاکنون فیلسوفان برای تعارض‌زدایی و آشتی دادن، از طریق تغییر ذهن عمل می‌کرده‌اند، اما اکنون آن دوره تاریخی فرا رسیده است که برای حصول آن وفاق مطلوب از راه تغییر عالم خارج عمل نماییم. به بیان دیگر در این دوره تاریخی آن مساله از این طریق حل شدنی است. یعنی در دوره‌های پیشین، چون مساله از طریق تغییر عالم خارج حل شدنی نبود، لذا این شیوه به ذهن فیلسوفان راه نمی‌یافت، اما اکنون که من (مارکس) صلای

انقلاب در داده‌ام و به تغییر جهان دعوت می‌کنم، از آن روست که راه حل انقلابی امکان‌پذیر است. از اینجا مفهوم واقعی «سوسیالیسم تخیلی» پدیدار می‌شود.

«سوسیالیسم تخیلی» دو معنا دارد: معنای نخست این است که «سوسیالیسم تخیلی» همواره می‌خواهد تعارض‌ها را از طریق تغییر ذهن بزدايد. یعنی معتقد است که برای حصول وفاق و آشتی میان عین و ذهن باید ذهن را عوض کرد، حتی بعد از آنکه معلوم شد «عین» قابل تغییر است. یعنی باز هم می‌خواهد به نحو اخلاقی عمل کند و لذا مفاهیم اخلاقی نظیر تعاون، انصاف، انفاق و... را تبلیغ می‌کند. گویی نمی‌داند که این مفاهیم متخذ از شرایط اجتماعی‌اند و در هر دوره معنایی دارند. اما معنای دیگر این اصطلاح آن است که برای رفع تعارض باید - قبل از آنکه بتوان «عین» را عوض کرد - به تغییر «عین» فتوا داد. یعنی «سوسیالیسم تخیلی» در این معنای اخیر، می‌خواهد «عین» را پیش از هنگام، تغییر دهد، به بیان دیگر پیش از آنکه هنگام انقلاب برسد، ندای انقلاب درمی‌دهد.

دو معنای سوسیالیسم
تخیلی

۴ - ۲) نقش دیگر ایدئولوژی دعوت آن به انقلاب است. مفهوم ایدئولوژی نزد مارکس، خود به خود، «انقلاب» را نیز به همراه می‌آورد. زیرا در نظریه ایدئولوژی سخن این است که چیزی وارونه شده است و این وارونگی تابدانجا پیش رفته است که دیگر هیچ راهی جز برجای خود نشانیدن آن وارونگی وجود ندارد. بنابراین مطابق این نظریه، اولاً - چیزی وارونه شده است؛ ثانیاً - این وارونگی با استدلال اصلاح نمی‌پذیرد. این دو رکن ایدئولوژی، توأماً «انقلاب» را اقتضاء می‌کنند. زیرا ممکن است کسی معتقد باشد آدمیان دنیا را وارونه و عوضی فهمیده‌اند، اما به استناد این یک مقدمه به انقلاب فتوا ندهد، و بگوید که به استدلال می‌توان این وارونه‌بینی را به آدمیان نشان داد و آنان را از این فریب رهانید. اما اگر به این مقدمه، مقدمه دیگری ضمیمه شود مبنی بر آنکه افکار و فهم وارونه آدمیان دلیل بردار نیستند، آنگاه دیگر دلیل آوری کارساز نخواهد بود، بلکه برای تغییر آن تصویر باطل باید به سراغ علل موجد آن تصویر رفت. از سوی دیگر در بینش ایدئولوژیک، وارونگی فقط به عرصه اندیشه منحصر نیست، بلکه در عالم عین

(۴) انقلاب

نیز جاری است، و در هر دو جا به وصف «غفلت» نیز موصوف است. با انسان غافل و وارونه‌بینی که افکارش دلیل بردار نیستند، نمی‌توان بحث عقلی کرد. با عالم خارج نیز بحث عقلی معنا ندارد. بنابراین در هر دو قلمرو (یعنی قلمرو اندیشه و قلمرو عین خارجی) باید به علل متوسل شد، نه به دلایل. توسل به علل هم به معنای «انقلاب» و تصرف عملی است. مطابق این معنا، در «انقلاب» کار فکری بسنده نیست و بلکه اصولاً دلایل هیچ کاره‌اند. هر آنچه به نام «اندیشه» در اذهان مطرح می‌شود، فرزند علل بیرونی است، لذا اگر آن علل خارجی تغییر کند، به تبع این معلولها نیز عوض خواهند شد. و این مقتضای تعریف ایدئولوژی است که اندیشه‌هایی است باطل و وارونه نما، که علت دارند اما دلیل ندارند.

نقد مارکس بر
فوترباخ

مارکس از همین موضع است که از فوترباخ انتقاد می‌کند. مارکس در کتاب ایدئولوژی آلمانی چند کس از جمله فوترباخ را مورد نقد قرار داده است. نقد مارکس بر فوترباخ، نقد ملایمی است و در یازده تز بیان شده است.

یکی از مهمترین مباحث فوترباخ، بحث از «الیناسیون» بود. از نظر فوترباخ ریشه خدانشناسی (Theology) در انسان شناسی (Anthropology) است، یا به بیان دیگر خدانشناسی به انسان شناسی تحویل‌پذیر است. از نظر وی در واقع انسانها، خداوند را ساخته‌اند، و اگر آدمیان بخوبی خود را بشناسند، در خواهند یافت که ایشان خالق‌اند و خدا مخلوق ایشان است. الیناسیون این است که خالق (یعنی انسان) خود را مخلوق مخلوق خود (یعنی خداوند) بیندارد.

مارکس از این جهات با فوترباخ موافق است، اما بر فوترباخ خرده می‌گیرد که چرا این راه را تا به آخر نپیموده است. مارکس برای روشن‌تر کردن انتقاد خود بر فوترباخ مثالی می‌زند و می‌نویسد که کسی می‌پنداشت مردم از آن رو در آب غرق می‌شوند که گرفتار وسوسه یا توهم «وزن» هستند، لذا اگر از این توهم رها شوند دیگر غرق نخواهند شد. از نظر مارکس، فوترباخ می‌کوشد تا مسأله اعتقاد انسان به خداوند را از این طریق حل کند، یعنی می‌خواهد بر آدمیان روشن کند که این اعتقاد، پنداری بیش

نیست، و گمان دارد که همین احتجاج انسانها را از این توهم خواهد رهانید. اما از نظر مارکس این شیوه نامقبول و مردود است. به اعتقاد وی آن پندار، معلول شرایط عینی است و تا این شرایط عینی تغییر نکنند، آن توهم - علی رغم هر گونه دلیل آوری - برقرار خواهد ماند. از نظر مارکس، فوئرباخ ریشه پندارها را نیافته است. او گمان می‌کند که با مقابله استدلالی می‌تواند گره از آن کار فرو بسته بگشاید، حال آنکه حل این مسائل در گرو دستکاری در علل است نه اقامه دلایل. چرا که آن اندیشه باطل (به گمان او) از اصل دلیلی نداشته است تا اینک ابطال یا افشا شود.

۳) ایدئولوژی و خطای سیستماتیک ذهن

این مسأله را فرانسیس بیکن آغاز کرد. بیکن معتقد به وجود چهار بت در اذهان و حیات آدمیان بود که از موانع معرفت و کشف حقیقت محسوب می‌گردیدند: بت قبیله، بت بازار، بت غار و بت نمایشخانه. آدمیان اگر به دام این بت‌های راهزن درافتند از دیدن حقیقت محروم خواهند ماند.^۱

بیکن و «بت‌های
ذهنی»

۱) «بت قبیله» عبارت است از موانع فکری در ذات و طبیعت آدمیان. گویی انسانها همه از قبیله واحد انسانیت هستند و در فهم حقیقت به نوع واحدی از موانع اولیه و مادرزادی مبتلایند. برای مثال عموم آدمیان مایلند امور کوچک را بزرگ باز نمایند، با بنا بر طبع به کاهلی و سستی میل بیشتر دارند تا تحقیق و تکاپو.

«بت غار» عبارت است از بت‌های شخصی و گرایشهای افراطی و تفریطی نسبت به تجربه. انسان در نسبت با این بت همچون غارنشینی است که در غار می‌زید و بت خاصی را در آن غار مورد پرستش و سجده قرار می‌دهد. بیکن در این مورد، شخص ارسطو را مثال می‌آورد. به اعتقاد وی، ارسطو بت غار داشت چرا که به شدت به گرایشهای منطقی و عقلانی مبتلا بود. این گرایش تا بدان حد بود که وقتی به عرصه طبیعت‌شناسی نیز گام نهاد، باز به همان شیوه‌های منطقی - عقلانی مشی کرد و لذا به نتایج ناصوابی رسید.

«بت بازار»: این بت علی‌الاصول مجموعه آفاتی است که از ناحیه زبان متوجه آدمی می‌شوند. البته بیکن اشکالات و بازیگری‌های ساده‌ای را در مورد زبان بر شمرده است که می‌توان بر فهرست او موارد جدی‌تر و بیشتری افزود. زبان مشترک که مصنوع آدمی است، همه جا به انسان خلعت نمی‌کند، بلکه در پاره‌ای مواضع خود مایه دشواری‌های فراوان می‌شود. برای مثال، مسأله اشتراک لفظ مغالطات و مشکلات فراوانی در عرصه فلسفه پدید آورده است و از کشف حقیقت مانع شده است.

«بت نمایشخانه»: این بت عبارت است از اندیشه‌هایی که فیلسوفان مطرح نموده‌اند. حکما و متفکران هر یک مکتبی را پیش نهاده‌اند و گویی آنها را در نمایشخانه‌ای در معرض نمایش گذارده‌اند و مردم را ←

اهمیت «خطا» در
فلسفه‌های جدید

طرح این مطالب در این بحث از آن حیث مهم است که نشان می‌دهد فیلسوفان رفته رفته به مسأله خطا و مجاری ورود خطا به معرفت و ذهن توجه می‌نمایند. البته بشریت هیچ‌گاه از مقوله «خطا» غافل نبوده است و هرگز آن را بی‌اهمیت یا کم‌اهمیت نمی‌شمرده است. از فجر تفکر این معنا آشکار بوده است که بشر خطا می‌کند: پاره‌ای مطالب را می‌فهمد و سپس درمی‌یابد که فهمش نادرست بوده است. اما توجه جدی نسبت به خطا و جستجو از مجاری ورود آن به عرصه ذهن و معرفت امری نسبتاً جدید است.

«معرفت‌شناسی» و
«خطاشناسی»

حتی به یک معنا می‌توان ادعا کرد که تولد معرفت‌شناسی با توجه به مسأله خطا آغاز شده است. انسان تا وقتی که خطا را جدی نگرفته بود، به معرفت‌شناسی هم رو نکرده بود. نزد گذشتگان خطا امری عَرَضی بود. یعنی گمان می‌رفت که ذهن انسان علی‌الاصول درست می‌فهمد، فقط گاه مختصر خطایی در ادراک وی روی می‌دهد که با اندکی دقت حسی، یا با کسب مهارت در به کار بردن منطق می‌توان از آن خرده خطا پرهیز نمود. خطا هرگز امری فوق‌العاده برجسته محسوب نمی‌شد. ولذا «خطاشناسی» نیز رایج و مورد توجه نبود. فقط سوفیست‌های یونانی بودند که بجد به خطاکاری ادراک معتقد بودند و در مقابل، فلاسفه رئالیست کوشیدند تا با وضع منطق مجاری ورود خطا را مسدود کنند. سوفیست‌ها برچسب شکاک و ایده‌آلیست خوردند و مدتهای مدید از دور مباحثات فلسفی خارج شدند.

از روزگار بیکن به این سو، مسأله خطا دوباره جدی شد و اهمیت ویژه یافت. زیرا اعتقاد بر آن بود که عموم متفکران و فیلسوفان پیشین دچار خطاهای بزرگ شده‌اند. اندیشمندی که بر اسلاف خود چنین خرده‌ای می‌گیرد، لاجرم خود نمی‌تواند خطا را کوچک بشمارد. چرا عموم متفکران پیشین به بیراهه رفتند؟ آیا ما خود در طریق خطا پیش نمی‌رویم؟ به این ترتیب بحث در باب خطاشناسی، بحث درباره معرفت‌شناسی را اهمیت و برجستگی می‌بخشد.

→ تحت تأثیر قرار می‌دهند و به این ترتیب مانع از کشف حقیقت می‌شوند. بیکن در اینجا کیمیاگران با فیلسوفان تجریی را مثال می‌آورد.

در اندیشه بیکن چند نکته مهم غایب بود که فیلسوفان بعدی بویژه اصحاب فلسفه نقدی یا معرفت‌شناسی از جمله: هیوم، کانت، دکارت و... بدانها پرداختند.

اصولاً در دستگاه ادراکی وقوع دوگونه خطا محتمل است: خطاهای تصادفی (Random error) و خطاهای منظم (Systematic error) که در برابر هر یک نیز «دقتی» متناسب با آن داریم: در برابر خطای تصادفی، دقت به معنای خاص (Precision) وجود دارد و در مقابل خطای سیستماتیک، دقت دیگر (Accuracy). برای مثال اگر با ترازویی درست ساخت، جرمی ده بار متوالی توزین شود، ده وزن متفاوت به دست خواهد آمد. این خطای تصادفی است، که معمولاً حول مقدار معینی در نوسان است. برای کاهش این خطاها، روشهایی وجود دارد، اما البته هرگز نمی‌توان آنها را به صفر رساند. از سوی دیگر ممکن است این ترازو از اساس بد ساخته شده باشد و برای مثال مقادیر وزن هر جرم را ۲۰۰ گرم کمتر نشان دهد. این خطا، خطای سیستماتیک است که در برخی مواقع قابل شناسایی هم نیست. این خطای سیستماتیک، خطای تصادفی را نیز به همراه دارد. حاصل آنکه گاه خطا ناشی از آن است که ترازو از بن نادرست ساخته شده است و در تمام توزینها به طور یکسان خطا رخ می‌دهد. و گاه خطا ناشی از اساس ساختمان ترازو نیست، بلکه ناشی از محدودیت ابزار است که این خطا معمولاً حول مقدار واقعی نوسان دارد و ابزار نمی‌تواند بهتر و دقیق‌تر از آن را نشان دهد.

انواع خطاها:
تصادفی، سیستماتیک

گذشتگان معتقد بودند که ذهن انسان ذاتاً درست ساخته شده است و اگر خطایی رخ می‌دهد از نوع خطای تصادفی است. اما معرفت‌شناسی از هنگامی متولد شد که گروهی به این وسوسه افتادند که مبدا ذهن ما دچار خطای سیستماتیک شود. یعنی مبدا ذهن انسان علی‌الاصول کج ساخته شده است و همه چیز را از بن نادرست و معوج می‌بیند و یا مبدا گاه به سبب عروض عارضه‌ای چنین شود. مهمترین دغدغه کسانی همچون هیوم، کانت، و دکارت این بود که اگر ذهن و مغز انسان دچار خطای سیستماتیک باشد یا بشود چه می‌توان کرد؟

«معرفت‌شناسی» و
توجه به خطای
سیستماتیک

به بیان دیگر اگر ترازوی خرد انسان همواره در مقام توزین، وزن متعلق شناسایی را کم یا زیاد نشان دهد، و ما آن مقدار را وزن واقعی آن بپنداریم، چه علاج و درمانی برای رفع نقیصه آن خواهیم داشت؟ آیا می‌توان معلوم کرد که خطای سیستماتیک از کدام مجرا به ذهن وارد می‌شود؟

دکارت و خطای
سیستماتیک

دکارت پس از گشت و گذار بسیار معتقد شد که ذهن انسان به خطای سیستماتیک دچار نیست. در واقع دکارت به یک معنا به سنت متفکران پیش از خود رجعت کرد و مدعی شد که انسان علی‌الاصول می‌تواند به عقل خود اطمینان کند. البته اثبات او، اثباتی کلامی بود. وی گفت که چون ما به خداوند وثوق و اطمینان داریم و خداوند نیز ما آدمیان را نمی‌فریبد، لذا به استناد اطمینان‌پذیری خداوند، می‌توانیم اطمینان‌پذیری عقل خود را اثبات کنیم. اما سخن کانت و هیوم، چیز دیگری بود.

«عینیت» و خطای
سیستماتیک

بحث مهم و دشوار «عینیت» (Objectivity) در معرفت‌شناسی از همین موضع آغاز شد. بحث از «عینی بودن» معرفت بدین معناست که بپرسیم آیا مغز انسان خطای سیستماتیک دارد یا خیر. سخن بر سر این نیست که آیا انسان خطا می‌کند یا نه. معنای «عینی بودن» معرفت این نیست که معرفت به اشیاء بیرونی تعلق می‌گیرد یا نه. به معنای عدم وقوع خطا در معرفت نیز نمی‌باشد. «عینی بودن» معرفت بدین معناست که ما در مقام حصول معرفت دچار خطای سیستماتیک نمی‌شویم. لذا «عینیت» اعم از صدق و کذب است. ممکن است ادراکی «عینی» باشد اما صادق نباشد.

کانت و خطای
سیستماتیک

کانت معتقد بود که انسان برای شناخت جهان لاجرم باید از قوانین عقل خود پیروی کند و پیروی هم می‌کند - خواه آگاهانه خواه ناآگاهانه. لذا کانت به یک معنا منکر «عینیت» (Objectivity) شد. از نظر وی، فاهمه انسان اعم از درست یا غلط به نحو خاصی کار می‌کند و انسان نمی‌تواند این نحوه از کارکرد وی را تغییر دهد.

باری ملاحظه می‌شود که در فکر و کلام این فیلسوفان دغدغه وقوع خطای سیستماتیک ریشه دوانده است.

تاریخی‌گری مگل و
خطای سیستماتیک

در مقابل آرای این فیلسوفان، هگل مشی دیگری برگزید که عبارت بود از نوعی «تاریخی‌گری».

تاریخی گری دست کم دو معنا دارد: معنای نخست، هویت بخشیدن به تاریخ است، و معنای دوم دوره‌ای دیدن حقیقت و واقعیت. منظور از هویت بخشیدن به تاریخ آن است که گمان شود «تاریخ» موجودی است که از خود قدرت و حکومت و میدان تأثیری دارد و انسانها را بی‌آنکه خود آگاه باشند، هدایت می‌کند و مطابق مقاصد خود به این سو و آن سو می‌کشانند. هگل می‌گفت که قهرمانان بازیچه دست تاریخ‌اند. یعنی آنکه وقتی در طول تاریخ قهرمانی ظهور می‌کند، می‌پندارد که به اراده و انگیزه خود دست به سنجش و کارهای قهرمانانه می‌گشاید، غافل از آنکه موجودی به نام «تاریخ» است که او را برای تحقق غایات و اهداف خود در قبضه قدرت و هدایت دارد. این قهرمانان کارگزاران تاریخ‌اند.

معانی تاریخی‌گری:
(۱) هویت منقل
موجودی به نام تاریخ
(۲) دوره‌ای بسودن
حقایق

اما دوره‌ای بودن امور و از جمله اندیشه‌ها و حقایق بدین معناست که همه امور مرحله‌ای از مراحل گذار تاریخ هستند و چنین نیست که یک وضعیت معین برای همیشه حاکم باشد. انسان، حکومت، اقتصاد، و حتی اندیشه‌ها و... همه دوره‌ای‌اند. یعنی در یک دوره اندیشه‌ای بر عقول حکومت می‌کند اما وقتی که دوره تاریخی آن بگذرد، اندیشه دیگری حاکم خواهد شد. همچنین در مفهوم تاریخی‌گری عنصر «غفلت» و «اسارت» ملحوظ و مستتر است. در بینش تاریخی‌گرانه انسان نمی‌داند که چه کسی او را به بازیگری وامی‌دارد ولی در عین حال غافلانه به این بازیگری تن درمی‌دهد. «ایدئولوژی» در نزد مارکس، نقشی «تاریخ» در نزد هگل را ایفا می‌کند.

«ایدئولوژی» و
«تاریخی‌گری»

این دو معنا از تاریخی‌گری در مجموع مفهوم «ایدئولوژی» به معنای مارکسی آن را قابل درک می‌سازند. در حقیقت یکی از دغدغه‌های مهم مارکس این بود که چگونه انسان مرتکب خطای سیستماتیک می‌شود و نه خطای تصادفی. از نظر مارکس سز مطلب را می‌باید در «ایدئولوژی» باز جست. تز مهم مارکس این بود که اولاً خطای سیستماتیک واقع می‌شود، ثانیاً این خطا معلول ایدئولوژی است. از نظر مارکس منشأ «ایدئولوژی» هم چیزی نیست بجز زندگانی طبقاتی. او معتقد است که این حکم، تجربی است و همچون قانونی از قوانین علوم قابل آزمودن است.

از نظر مارکس خطای
سیستماتیک معلول
«ایدئولوژی» است.

از سوی دیگر مارکس اگر چه وقوع خطای سیستماتیک ناشی از

مارکس ایدئولوژی را
اجتناب‌پذیر می‌داند

ایدئولوژی را می‌پذیرفت، اما برغم کسانی همچون کانت، که این امر رانگیز و اجتناب‌ناپذیر می‌شمردند، این خطا را ناروا و اجتناب‌پذیر می‌دانست. و از آدمیان می‌خواست که خود را در حصار زندان ایدئولوژی محبوس نکنند.

«ایدئولوژی» و
«دلیل‌تراشی»

باری به اعتقاد مارکس آدمیان در عرصه حقوق، اخلاق، فلسفه و... دچار خطای سیستماتیک شده‌اند، یعنی این معارف را از بُن کج نهاده‌اند. به همین دلیل مارکس اصولاً با مخالفان خود وارد بحث نمی‌شد زیرا اساساً معتقد بود که ایشان دچار خطای سیستماتیک هستند. حال آدمی چگونه دلیل‌تراشی و ایدئولوژی‌سازی می‌کند؟ از طریق ثابت دیدن امر غیرثابت (و بالعکس)، موهوم دیدن واقع (و بالعکس)، کاذب دیدن صادق (و بالعکس). و از نظر مارکس بزرگترین خطای علوم اجتماعی و اقتصاد این است که امور غیرثابت و تاریخی (مثل دولت، دین، اخلاق...) را ثابت و غیرتاریخی و دائمی می‌دانند و به قول او، نمی‌دانند که آدمیان همانطور که پنبه تولید می‌کنند مفاهیم سیاسی و اخلاقی هم تولید می‌کنند (در هتَر فلسفه).

دلیل‌تراشی نزه فروید

«دلیل‌تراشی» (Rationalisation) جوانب روانکاوانه هم دارد. نزد فروید، بخصوص ناخودآگاه سرچشمه نوعی ایدئولوژی - اما از نوع فردی آن - بود. اما البته «دلیل‌تراشی» اعم از خودآگاهانه و ناخودآگاهانه است. و به نظر فروید هر دو گونه دلیل‌تراشی ممکن است اگر چه شکل ناخودآگاه آن اهمیت بیشتر دارد. در دلیل‌تراشی ناخودآگاهانه، فرد خود نمی‌داند که در کار دلیل‌تراشی است اما تشخیص این امر برای روانکاو امکان‌پذیر می‌باشد. فروید دین را از جمله دلیل‌تراشی‌ها می‌داند. وی کتاب آینده‌یک پندار را در باب دین نوشته است. از نظر او نقش این پندار در حیات فردی آن است که شخص را برای زندگی و ادامه آن آماده می‌سازد. یعنی نقش این پندار شبیه نقش ایدئولوژی در «تعارض‌زدایی» است. فروید این نقش را به شیوه‌ای متفاوت با مارکس بیان می‌کند. از نظر فروید انسان، یک حیوان وحشی است که در بند نهاده شده است. آدمیان شهوت محض‌اند و عقلشان نیز تابع شهوتشان است. بنابراین عواطف بر انسان غلبه تام دارند و عقل کاملاً فرمانبر

آنهاست.^۱ اما این انسان وقتی به صحنه حیات جمعی پا می‌گذارد، جامعه او را در بند می‌کشد و به وی اجازه نمی‌دهد که به هر کاری دست بزند و هر شیوه دلخواهی را در پیش بگیرد. بنابراین انسان که موجودی لذت‌جو و شهوت پرست و مهاجم (Agressive) است ناگزیر است همچون حیوانی اهلی زندگی کند. اگر این جبر از او برداشته شود دوباره به همان حالت وحشی پیشین باز می‌گردد. انسان نمی‌تواند به آسانی عواطف خود را مهار بزند، لذا دست به دلیل تراشی می‌گشاید و می‌کوشد تا عواطف را خوب بنمایاند. از نظر فروید دین رام شدن انسان را توجیه می‌کند و قوه تهاجم او را در مسیر دیگری صرف می‌کند. برای مثال آن را مصروف لعن شیطان یا دفع کافران می‌کند. یا برای دلپذیر کردن زندگی اعتقاد به بهشت و دوزخ و خدا و... را می‌تراشد. ایدئولوژی فرویدی صیغه فردی دارد ولی مارکس آن را محصول معیشت جمعی می‌داند.

راه رهایی از چنگ
ایدئولوژی از نظر
مارکس

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که برای تصحیح این خطا و رهایی از اسارت ایدئولوژی چه باید کرد؟ از نظر کسانی همچون بیکن صرف تذکر وجود آن بتهای ذهنی راهزن کافی است تا آدمیان به آن موانع فریبنده وقوف یابند و از اسارت آنها رها شوند. اما از نظر مارکس این بتهای از جنس ایدئولوژی هستند و لذا دلیل ندارند، علت دارند. دلایل نادرست را می‌توان افشا کرد و بطلانشان را آشکار نمود. اما آن اندیشه‌های معوج معلول عللی می‌باشند و تا آن علل برقرارند، آن معلول‌ها نیز همچنان باقی خواهند بود. برای رفع و محو آن اندیشه‌ها باید علل موجد آنها را مرتفع نمود. البته تاریخی‌گری هگل علاج ندارد به زعم او آدمیان همواره و به نحو اجتناب‌ناپذیر اسیر تاریخ هستند. اما از نظر مارکس ایدئولوژی درمان‌پذیر است و شیوه درمان آن عبارت است از ریشه‌کن کردن علل موجد آن از طریق انقلاب. انقلاب همیشه در مارکسیسم، انقلاب ایدئولوژیک است به معنایی که گفتیم. یعنی انقلابی است علیه ایدئولوژی حاکم.

(۱) تابعیت عقل انسان از عواطف وی، به طور کلی میراث فلسفه مغرب زمین است که از هیوم به این طرف اهمیت یافت و فروید نیز از آن بهره جست.

۴) غفلت و ایدئولوژی

تقریر جامعه‌شناسانه
غزالی از نظریه غفلت

کشف غفلت‌آمیز بودن معیشت این جهانی، امری کهن است. نظریه «غفلت» شاید برای نخستین بار توسط ابو‌حامد غزالی مطرح شده باشد. غزالی نظریه «غفلت» را در مباحث جامعه‌شناسانه خود عنوان نموده است. وی در کتاب «ذمّ الدنيا» در احیاء علوم‌الدین چگونگی تشکیل جامعه را توضیح می‌دهد و به شیوه‌ای جامعه‌شناسانه، نحوه تقسیم کار و پیدایش مشاغل گوناگون و... را بیان می‌کند. و سپس می‌افزاید که مردم غافلانه در این زندگی درگیر هستند، و نمی‌دانند که در این عالم چکاره‌اند. هر کس کار خود را می‌گذارد اما در حقیقت همگان نظام بزرگتری را غافلانه سامان می‌دهند. از نظر غزالی این «غفلت» چندین وجه دارد. یکی از وجوه و معانی آن عدم آگاهی نسبت به عواقب امور است. معنای دیگر، آن است که اگر همه مردم بخواهند نیکومنش و تقوایشه باشند، امور جهان نخواهد گشت چرا که لازمه این امر نیکو دیدن امور زشت است. و این یعنی توجیه ایدئولوژیک به اصطلاح امروز. به اعتقاد غزالی اگر چشم عاقبت بین مردم باز شود و به درستی دریابند که در این عالم چکاره‌اند، نظم و سامان این جهان به هم خواهد خورد. اگر همگان طالب آن باشند که جمیع فضائل را واجد شوند نیز زندگانی اجتماعی ناممکن خواهد شد. به بیان دیگر عدم قناعت، حرص و طمع و... لازمه حیات اجتماعی آدمیان است. یعنی «سیئات فردی، حسنات جمعی‌اند». جهان با شهوت و غضب اهل دنیا اداره می‌شود به طوری که آدمیان اگر چهل روز حلال خوار شوند و چشم بر باطن این دنیا بکشایند، باطن دنیا را چندان پلید خواهند یافت که در آن رغبت نخواهند کرد، لذا آن را ترک خواهند نمود و کار دنیا تعطیل خواهد شد. بنابراین بقای زندگی این جهانی در گرو آن است که آدمیان از بدی‌های دنیا و از غوطه‌وری خود در آن پلیدی‌ها غافل باشند و مردم از خود نپرسند ما چه می‌کنیم و هر روز تجدید مطلع نکنند و در زندگی به چشم تردید ننگرند و به همانکه دارند قانع باشند و آن را خوب بپندارند. این ایده غفلت که نزد غزالی بدین مضمون تقریر یافته است از عناصر جدایی‌ناپذیر ایدئولوژی است.

معانی غفلت نزد
غزالی

تقریر روانشناسانه
مولوی از نظریه غفلت

مولوی نیز این نظریه غزالی را می‌پذیرد ولی آن را به نحو روانشناسانه‌ای

تفسیر می‌نماید. از نظر مولوی مردم غافلانه و به سائقه شهوات و گرایشهای شخصی‌شان به راهی کشانیده می‌شوند که از عواقب آن ناآگاه هستند. اما کار دنیا از مجموع کارهای غافلانه تک تک آدمیان سامان می‌پذیرد:

استن این عالم ای جان غفلتست

هوشیاری این جهان را آفتست (متوی، دفتر اول بیت ۲۰۶۶)

از نظر این بزرگان زندگی این جهان بیشتر با جهل مردم متناسب است تا با علم‌شان. یعنی این نحوه از زندگی آدمیان از آن روست که نسبت به کثیری از امور جاهل‌اند.

البته غزالی و مولوی، علم و فلسفه و به طور کلی اندیشه‌ها را مشمول نظریه غفلت نمی‌دانستند. مارکس، ایدئولوژی را وارونه دیدن غافلانه جهان می‌دانست. اما نزد مولوی و غزالی مسأله وارونه دیدن جهان نیست، ناقص دیدن آن است.

تفاوت نظریه غفلت
غزالی و مولوی با
نظریه ایدئولوژی
مارکس

فربه تر از ایدئولوژی*

امروز پانزدهمین سالگرد وفات مرحوم دکتر علی شریعتی بود و به همین مناسبت در پاره‌ای محافل دینی و روشنفکری، دانشگاهها و مطبوعات ما سخن از او رفت، یاد او زنده شد و مطابق معمول، خلاف و وفاقهایی هم برانگیخت. خوشبختانه اکنون زمان آن گذشته است که بر سر مرحوم شریعتی نزاعهای عنیف و خصمانه برود و طرفداران و مخالفان او وحشیانه به جان یکدیگر بیفتند و پروای منطق و استدلال و خرد را نکنند و خوشبختانه هر دو طرف دریافته‌اند که تحلیل برتر از تجلیل است. همچنین اکنون زمان استفاده از این کلیشه کهنه و نخنما نیز گذشته است که: «او خدماتی کرد اما اشتباهاتی هم داشت.» اگر این سخن صادق باشد، در باب همه انسانهای خاکی بجز معصومین، صادق است و لاجرم گشودن هر خطابه و نوشتن هر مکتوبی در بزرگداشت هر بزرگی، باید با همین نکته شروع شود که او معصوم نبود، هم کار نیک کرد، هم کار بد؛ هم سخنان درست گفت، هم سخنان نادرست. اما این کلی‌گوییها خوراک کاذبی برای فکر و عقل است و ما را قلمی به پیش نخواهد برد. باید سخنانی گفت فراتر از این کلیشه‌هایی که

احیاناً برای پوشانیدن حقیقت فراهم آمده‌اند.

یکی از مهمترین اهداف مرحوم شریعتی، ایدئولوژیک کردن دین** و

* تلفیق سه سخنرانی، ایراد شده در مسجد امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۱/۳/۲۹، ۱۳۷۱/۴/۵، ۱۳۷۱/۴/۱۲

** مقدمه در کمال فروتنی می‌گویم که اسناد ایدئولوژی‌اندیشی به مرحوم شریعتی که نیکخواهی و دین‌پروری و خدمتگزاری و دلبری و دردمندی و هنرمندیش بر هیچ منصفی پوشیده نیست، مستند به منقولاتی است که در ذیل این نوشتار آمده است. شاید آثار آن مرحوم را بنحو دیگری هم بتوان تفسیر کرد. نیکخواهان و درمندان از روشنگری درین باب دریغ نخواهند کرد.

جامعه بود. شایسته است که درباره معنا و ماهیت این هدف؛ شیوه‌های رسیدن به آن، برآمدنی یا برنیامدنی بودن آن و روایی و ناروایی‌اش سخن بگوییم. اگر به زندگی مرحوم شریعتی توجه شود و نخستین شیفتگیها و دلبردگیهای او کشف گردد، کلید شخصیت و تفکر او به دست خواهد آمد. این قاعده در باب همه بزرگانی که تأثیری در جامعه و تاریخ داشته باشند، صادق و جاری است. این جهان، جهان شیفتگیهاست. عقل آدمیان بیشتر در پی آن می‌رود که پیشتر بدان دل سپرده‌اند. نخست، دل با جذب‌های یا فتنه‌ای - که اغلب آگاهانه و مختارانه نیست - مجذوب و مفتون می‌شود و سپس حیات و معاش و عقل آدمی در پی آن مجذوبیت و مفتونیت نخستین روان می‌شود.

از مهمترین اهداف شریعتی ایدئولوژیک کردن دین و جامعه بود

این جهان، جهان شیفتگیهاست

من برای روشتر شدن این معنا، دو شخصیت بزرگ و شناخته شده یعنی مرحوم دکتر شریعتی و مرحوم مطهری را از همین جهت با یکدیگر مقایسه می‌کنم.

از نخستین آثار شریعتی، ترجمه کتابی درباره ابوذر غفاری است. او این کتاب را که تألیف یک نویسنده عرب به نام جوده السحار است به توصیه پدرش ترجمه کرد. نخستین طبع کتاب در سال ۱۳۳۴ منتشر شد، سالی که مرحوم شریعتی جوانی ۲۲ ساله بود. در آن ایام شریعتی هیچ عنوانی نداشت و ملاحظات اجتماعی بر کار او حاکم نبود. جوانی نورسیده بود که به توصیه و تشویق پدر کتاب مورد علاقه‌اش را ترجمه کرده بود. این کتاب که منتشر شد، روح او را با خود به میان مردم برد و نشان داد اولین کسی که از او دل برده است، کیست و شریعتی چگونه تمام عشق و اخلاص خود را نثار آن شخصیت کرده است.

شریعتی، ابوذر را مجسمه اسلام و اسلام مجسم می‌دانست. ابوذر برای شریعتی تا پایان عمر، ابوذر باقی ماند و به تعبیر مولوی، این «بهر اول» هیچگاه از دل او زایل نشد. از نظر او ابوذر پروری مقتضای مکتب اسلام بود و هر تفسیری از اسلام که برای شخصیتی همچون ابوذر ارزش کافی قائل نباشد و یا از درون آن، کسی همچون ابوذر بیرون نیاید، تفسیر مقبولی نیست. او از پنجره ابوذر اسلام را می‌دید و هیچگاه از این پنجره چشم

شریعتی، ابوذر را مجسمه اسلام و اسلام مجسم می‌دانست

برنداشت. تمامی تحلیلها و تفسیرهای بعدی او در باب اسلام بسط یافته آن نکته مجمل و فشرده آغازینی بود که از وجود ابوذر استخراج کرده و پسندیده بود. شریعتی بعدها در مکاتب بسیاری غوطه خورد، از دیار مألوف سالها دور افتاد و منظره‌های زیبا و جذاب دیگری دید اما هیچگاه جذابیت و سحرآیت منظره نخستین را از یاد نبرد.

در این باب وی در یک میزگرد نکاتی شنیدنی دارد:

بنابراین، ناچارم از مراد محبوبم، ابوذر غفاری - که اسلام و تشیع و آرمانم و دردم و داغم و شعارم را از او گرفته‌ام - تقلید کنم، که وقتی در مدینه و شام فریاد برآورد و تندروی‌هایی کرد که «هیچ مصلحت نبود!» و بجای آنکه بشیوه «اهل علم و تحقیق و نقد» بنشیند و خیلی آرام و آهسته‌آهسته و با «نزاکت» و بی‌سروصدا، «حقایق» را برای عده‌ای از خواص و اهل تحقیق مطرح کند، آنهم در لفافه تعییراتی که «کسی بو نبرد» و اشکالاتی هم ایجاد نکند، استخوان پای شتری را از کوچه برمی‌دارد و یک راست سراغ خلیفه رسول‌الله می‌رود و بر سر امیرالمؤمنین فریاد می‌زند: ای عثمان، فقرا را تو فقیر و اغنیا را تو غنی کردی.^۱

وی در همین میزگرد و در پاسخ به این سؤال که: «لحن شما در انتقاد از ستهای رایج مذهبی و گرویدگان و منادیان آنها غالباً گزنده و نیشدار است، آیا بهتر نبود به جای این‌گونه سخن گفتن، همان‌طور که شیوه محققان بی‌تعصب است فقط به تحلیل و انتقاد بسنده می‌کردید و از طنزهای نیشدار که گاهی برخلاف حق نیز هست خودداری می‌فرمودید؟» می‌گوید:

... من محقق علمی نیستم، بار قرن‌ها شکنجه و شهادت تاریخ برجانم سنگینی می‌کند... و اکنون به خانه گلین و متروک فاطمه پناه برده‌ام... و می‌بینم که قومی اکنون همین خانه را دکان کرده‌اند و این قبله‌ای را که برایم کعبه‌رهایی از پنجهزار سال بندگی جور و جهل است، پایگاه جور و جهل، و شما می‌گویید تحقیقات آهسته و علمی و همراه با نزاکت نرم و لطیف

اشرافی بعمل بیاورم؟ منطق شیعه‌هایی چون من منطق ابوعلی سینا و غزالی و محقق و مستشرق نیست، منطق ابوذر است: استخوان پای شتر بر فرق کعب الاحبار، هرچند پشت سر عثمان! آخر برادر دعوا بر سر یک «نظریه علمی» نیست، بر سر میراث عبدالرحمن عوف است! روشن شد؟^۱

نگاه مرحوم مطهری به اسلام
اما مرحوم مطهری از پنجره دیگری به اسلام نظر می‌کرد. وی در مقدمه کتاب علی گرایش به مادیگری می‌نویسد:

موضوع اصلی بحث این کتاب یعنی اثبات یا انکار خدا، قطعاً حساسترین و شورانگیزترین موضوعی است که از فجر تاریخ تاکنون اندیشه‌ها را به خود مشغول داشته و می‌دارد... تا آنجا که من از تحولات روحی خود به یاد دارم از سن سیزده سالگی این دغدغه در من پیدا شد و حساسیت عجیبی نسبت به مسائل مربوط به خدا پیدا کرده بودم... چنان در این اندیشه‌ها غرق بودم که شدیداً میل به تنهایی در من پدید آمده بود... مقدمات عربی و یا فقهی و اصولی و منطقی را از آن جهت می‌آموختم که تدریجاً آماده بررسی اندیشه فیلسوفان بزرگ در این مسأله بشوم. به یاد دارم که از همان آغاز طلبگی که در مشهد مقدمات عربی می‌خواندم، فیلسوفان و عارفان و متکلمان - هرچند با اندیشه‌هایشان آشنا نبودم - از سایر علما و دانشمندان و از مخترعان و مکتشفان در نظرم عظیمتر و فخیمتر می‌نمودند. تنها به این دلیل که آنها را قهرمانان صحنه این اندیشه‌ها می‌دانستم.^۲

وی در مواضعی از کتاب عدل الهی نیز اشاره‌ای به این مسأله می‌کند:

یادم هست، در زمانی که در قم تحصیل می‌کردم، یک روز خودم و تحصیلاتم و راهی را که در زندگی برای تحصیل انتخاب کرده‌ام، ارزیابی می‌کردم. با خود حساب می‌کردم که آیا اگر به جای این تحصیلات، رشته‌ای از تحصیلات جدید را پیش می‌گرفتم بهتر بود یا نه؟... آن ایام تازه با

(۱) مجموعه آثار، ج ۲۲، ص ۳۰۹ و ۳۱۲ و ۳۱۳

(۲) مطهری، مرتضی، علی گرایش به مادیگری، انتشارات صدرا، ص ۹ - ۱۰

حکمت الهی اسلامی آشنا شده بودم و آن را نزد استادی... می‌آموختم...
قاعده معروف الواحد لایصدر منه الا الواحد را آن‌طور که یک حکیم درک
می‌کند، درک کرده بودم (لا اقل به خیال خودم). نظام قطعی و لایتخلف
جهان را با دیده عقل می‌دیدم. فکر می‌کردم که چگونه سؤالاتم و چون و
چراهایم یک مرتبه نقش بر آب شد؟ و چگونه می‌فهمم که میان این قاعده
قطعی که اشیاء را در یک نظام قطعی قرار می‌دهد و میان اصل لامؤثر فی
الوجود الا الله منافاتی ندیده آنها را در کنار هم و در آغوش هم جا
می‌دهم. معنی این جمله را می‌فهمیدم که الفعل فعل الله و هو فعلنا و میان دو
قسمت این جمله تناقضی نمی‌دیدم. امر بین الامرین برایم حل شده بود. بیان
خاص صدر المتألهین در نحوه ارتباط معلول با علت و مخصوصاً استفاده از
همین مطلب برای اثبات قاعده الواحد لایصدر منه الا الواحد فوق العاده
مراتحت تأثیر قرار داده و به وجد آورده بود.^۱

نخستین چهره‌ای که
مطهری با آن عهد
بست، چهره یک حکیم
بود

این دو نمونه نشان می‌دهد که نخستین چهره‌ای که مطهری با آن عهد بست و عهد خود را تا پایان عمر نیز نشکست، چهره یک حکیم بود. چهره کسی که بعدها شریعتی تحت نام ابوعلی از آن یاد کرد و تقابل فوق‌العاده معنی‌داری میان ابوعلی و ابوذر افکند.

شریعتی در درجه اول
یک مورخ بود

اما مرحوم شریعتی در درجه اول یک مورخ بود و مدخل اصلی ورود او به اسلام، تاریخ بود. او از طریق فقه، فلسفه، کلام و یا تفسیر وارد شناخت اسلام نشده بود. و مسلماً شناخت یک مورخ که از علم به حوادث جزئی و شخصیتها سامان می‌گیرد با شناخت یک حکیم یا متکلم که بیشتر متکی به کلیات است، تفاوت عمده دارد. مورخ به «کلی» از آن جهت که کلی است نظر ندارد. او به افراد عینی و مشخص می‌نگرد. برای یک مورخ علی(ع)، فاطمه(س)، ابوذر، معاویه، یزید و دیگران با کارهای مشخصی که انجام داده‌اند، معیار قرار می‌گیرند. نزد او اسلام پسینی که در خارج تحقق یافته است، نمود بیشتری دارد تا آن دین کلی یا اسلام پیشینی که یکی از

(۱) مطهری، مرتضی، عدل الهی، انتشارات اسلامی، ص ۹۷ - ۹۸

نمونه‌هایش در خارج محقق شده است. چون برای حکیمان و متکلمان، موجودات خارجی و افراد و یا نسخه‌های ناقص و مغشوش تصورات و مفاهیم کلی هستند.

شریعتی نه تنها از روزنه تاریخ که از روزنه جامعه‌شناسی نیز به اسلام نظر می‌کرد و از همین روزنه بینشی نسبت به ابوذری پیدا کرده بود که او را به سوی اسلام ابوذری می‌راند. برای او ابوذری مهمترین چهره برجسته اسلام بود. گویی انس شریعتی با ابوذری حتی بیشتر از انس او با پیامبر و علی بود. گویی پیامبر و علی موجوداتی قدسی و ماورائی بودند که پایشان بر خاک و سرشان در آسمان بود؛ از بهشت، از عرش، از آسمان برای ما پیام می‌آوردند؛ از معصومیتی برخوردار بودند که میان آنها و ما فاصله می‌انداخت.^۱ اما ابوذری این فاصله را هم با ما نداشت. برای شریعتی ابوذری یکپارچه ایمان و خشم و جهاد بود. مجسمه مکتب و مکتب مجسم بود، برخلاف بوعلی که کوه سنگینی از طبیعتات و الهیات بود. آنچه شریعتی را واداشت تا به اسلام به چشم یک ایدئولوژی بنگرد و خواهان برپایی یک جامعه ایدئولوژیک بشود، همین عشق نخستین او به ابوذری ناآرام و شورشگر و مؤمن بود.^۲ از نظر او بهترین شیوه ابوذری، ایدئولوژیک کردن اسلام و جامعه بود که موضوع بحث کنونی ماست.

شریعتی از روزنه جامعه‌شناسی نیز به اسلام نظر می‌کرد

(۱) البته شریعتی در تمام عمر کوشید تا نیمه خاکی وجود معصومین را برجسته‌تر کند و به مسلمین بیاموزد که حداقل در مقام درس گرفتن از این شخصیت‌های دینی، به آنان از این حیث که آدمیانی خاکی‌اند و بر زمین زیست می‌کنند، نظر کنند.

(۲) «اسلام را دو تکه کرده‌اند، یک تکه‌اش را بصورت احکام عبادی و مراسم و شعائر ناآگاهانه تکراری موروثنی، برای عوام عقب مانده، در تکیه‌ها و روضه‌ها و دوره‌ها، یک تکه‌اش را بصورت رشته‌های تخصصی علمی در مدرسه‌ها، و به قول بعضی، برای «اهل فن»! اسلام فنی!

پس آن اسلامی که یک بدوی صحراگرد را - بدون اینکه تحصیلات فنی، فلسفی، علمی و تخصصی کند، - با یک شعار توحید و یک آگاهی روشن به رسالت و یک خودآگاهی انسانی، بیدار می‌کرد و برمی‌افروخت در برابر زمان، به فریادش می‌آورد و «ابوذری»ش می‌ساخت، کجا است؟ کجا سراغش را باید گرفت؟ از که باید آموخت و چگونه؟»

(مجموعه آثار، ج ۷، ص ۱۰۱)

مفهوم ایدئولوژی

واژه «ایدئولوژی» در بدو تکون، واژه مطلوبی نبود و به منزله یک طعن در باب ایدئولوگها بکار می‌رفت. به کسانی ایدئولوگ اطلاق می‌کردند که افرادی خیال‌باف و بریده از اجتماع تلقی می‌شدند. افرادی که سرگرم اوهام خویشند و واقعیتها را نمی‌بینند. این واژه را بیشتر ناپلئون بدین معنی بکار می‌برد. بعدها مفهوم ایدئولوژی در دستان مارکس و رز بیشتری پیدا کرد و به یکی از ارکان معرفت‌شناسی مارکسیسم بدل شد که با استفاده از آن بسیاری از حوادث و شئون اجتماع توضیح داده می‌شد. مطابق مکتب مارکسیسم، ایدئولوژی حجاب واقعیت است؛ نوعی فریب اذهان است و آدمیان را وامی‌دارد که حقایق را وارونه ببینند. ایدئولوژی اصالتی ندارد و اندیشه‌هایی است فلسفی، حقوقی، اخلاقی که مقتضای نحوه معیشت آدمیان است و به محض تغییر نحوه معیشت، آن نیز دگرگون خواهد شد. اما آدمیان که از این نکته غافلند، برای ایدئولوژی اصالت و استقلال قائلند؛ در اثبات حقانیت آن می‌کوشند؛ نسبت به آن تعصب می‌ورزند و برایش می‌جنگند و فداکاری می‌کنند اما با دگرگون شدن نحوه معیشت دوره دیگری فرا می‌رسد، آدمیان از خواب بیدار می‌شوند و در می‌یابند که در دوره پیشین، فریب خورده بودند و آنهمه خشم و هیاهو برای هیچ بوده است. چون به قول مارکس آدمی چنان می‌اندیشد که می‌زید نه چنان می‌زید که می‌اندیشد. پیشه بر اندیشه مقدم است نه بعکس. آدمیان همیشه ذهن خود را با عین منطبق می‌کنند نه عین را با ذهن. زندگی خود را در چشم عقلشان می‌آرایند و همین تزیین و توجیه عقلانی است که نامش ایدئولوژی می‌شود.

اوصاف «ایدئولوژی»
مطابق مارکسیسم

(۱) ایدئولوژی حجاب
واقعیت است

(۲) ایدئولوژی،
مقتضای نحوه معیشت
آدمیان است

از نظر مارکس دین هم
نوعی ایدئولوژی است

(۳) ایدئولوژی طبقاتی
است

از نظر مارکس، دین هم نوعی ایدئولوژی است: ایدئولوژی اسلامی داریم، ایدئولوژی مسیحی داریم. مطابق مکتب مارکسیسم، ایدئولوژی اسلامی یعنی تفکر و بینشی که مقتضای نحوه خاصی از معیشت است و نام اسلام به خود گرفته است؛ آدمیان را از دیدن واقعیات باز می‌دارد و به لحاظ تاریخی دوره عمر معینی دارد. به محض از میان رفتن زیربنا، روینا نیز راه زوال در پیش خواهد گرفت. در مارکسیسم، ایدئولوژی «طبقاتی» نیز هست. جامعه بی‌ایدئولوژی، جامعه بی‌طبقه خواهد بود و جامعه بی‌طبقه نیز جامعه

بی ایدئولوژی خواهد بود. این سخن بدین معنا نیست، که در جامعه بی طبقه، اندیشه و مکتبی حاکم نیست بلکه بدین معنی است که در جامعه بی طبقه پرده پندار دریده می شود و واقعیت چنانکه هست خود را در اختیار آدمیان می گذارد. این معنای مارکسیستی ایدئولوژی بود. ولی در استعمال رایج تر، ایدئولوژی عبارتست از مکتبی سیستماتیزه و سامان یافته که ارکان آن کاملاً مشخص شده است؛ ارزشها و آرمانها را به آدمیان می آموزاند؛ موضع آنها را در برابر حوادث و سؤالات معین می کند و راهنمای عمل ایشان قرار می گیرد. در این تعبیر، ایده به معنای هر تصور و تصدیقی که در ذهن می جوشد نیست. خصوصاً مزحوم شریعتی می کوشید که ایدئولوژی را از علم و فلسفه جدا کند. وی ایدئولوژی را بالاتر از علم و فلسفه می نشاند و معتقد بود که اگر کسی ایدئولوژی نداشته باشد، انسان نیست. علم و فلسفه چه صادق باشند، چه کاذب، خبر از دنیای خارج می دهند و در آنها داوری ارزشی وجود ندارد. در حالیکه ایدئولوژی در درجه اول بیانگر آرمانها و ارزشهاست. ایدئولوژی درین معنا، راهنمای عمل و تعیین بخش به مواضع سیاسی و اجتماعی و اخلاقی آدمی است نه عینک فریبی بر دیدگان عقل^۱.

معنای غیرمارکسیستی
ایدئولوژی

(۱) «ایدئولوژی، عبارت از عقیده و شناخت عقیده است، و به معنی اصطلاحی، بینش و آگاهی ویژه ای است که انسان نسبت به خود، جایگاه طبقاتی، پایگاه اجتماعی، وضع ملی، تقدیر جهانی و تاریخی خود و گروه اجتماعی بی که بدان وابسته است دارد و آن را توجیه می کند و براساس آن، مسئولیتها و راه حلها و جهت یابیها و موضع گیریها و آرمانهای خاص و قضاوت های خاصی پیدا می نماید و در نتیجه، به اخلاق، رفتار و سیستم «ارزش» های ویژه ای معتقد می شود. یعنی براساس جهان بینی ای که داری و برپایه های نوع «جامعه شناسی» و «انسان شناسی» و «فلسفه تاریخ» ی که داری، عقیده ات درباره زندگی و به زندگی و رابطه خودت با خودت، با دیگران و با جهان چیست؟ چگونه باید زیست و چه باید کرد؟ چه اجتماعی باید ساخت و یک نظام اجتماعی را بطور ایده آل چگونه باید تغییر داد، و هر کس به عنوان فرد، نسبت به جامعه چه مسئولیتی دارد؟ چه درگیریها، چه پیوندها، چه دل بستگیها، چه ایده آلهای، چه نیازها، چه مبانی اعتقادی، چه ارزشهای مثبت و منفی، چه رفتار جمعی، چه ملاک خیر و شر و بالاخره چه ماهیت انسانی و هویت اجتماعی دارد؟ بنابر این، ایدئولوژی، عقیده ای است که جهت اجتماعی، ملی و طبقاتی انسان را، و همچنین سیستم ارزشها، نظام اجتماعی، شکل زندگی و وضع ایده آل فرد و جامعه و حیات بشری را در همه ابعادش تفسیر می کند و به «چگونه ای؟»، «چه می کنی؟»، «چه باید کرد؟» و «چه باید بود؟» پاسخ می دهد.»

حال کسی مثل مرحوم شریعتی که ابوذر «قاطع»، «صریح» و «شورنده» نخستین معشوق اوست، هنگامی که در مقام ایدئولوژیک کردن دین قرار می‌گیرد،^۱ لاجرم اولاً ارکان دین را مطابق رأی خود (که برگرفته از شیفتگی نخستین است) مشخص می‌کند. یعنی جهان‌بینی، ایدئولوژی، فلسفه تاریخ، انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی مکتب را معین می‌کند و ثانیاً روابط میان آنها را به نحو خاصی و از طرق ویژه‌ای تعیین می‌کند و به آنها وضوح کافی می‌بخشد. نخستین درس‌هایی که شریعتی تحت عنوان «اسلام‌شناسی» در حسینیه ارشاد القاء و افاده کرد با ارائه «طرح هندسی مکتب» شروع می‌شد. وی از دل ایدئولوژی نیز ویژگی‌های جامعه ایدئال و انسان ایدئال را بیرون می‌کشید.^۲

شریعتی و ایدئولوژیک کردن دین

اوصاف ایدئولوژیها

ایدئولوژیک کردن دین، بی‌سبب نیست. چرا می‌آییم و از دین، ایدئولوژی می‌سازیم؟ چرا به آن هندسه می‌دهیم؟ چرا آن را به این صورت در می‌آوریم؟ لاجرم مقصودی داریم. می‌خواهیم با این کار به نتایجی برسیم که قبلاً

(۱) «یکی از همفکران از من پرسید: به نظر تو مهمترین رویداد و درخشانترین موقعیتی که مادر سالهای اخیر کسب کرده‌ایم چیست؟ گفتم در یک کلمه: تبدیل اسلام از صورت یک فرهنگ به یک ایدئولوژی» (مجموعه آثار، ج ۱، ص ۲۰۹)

«بنظر من، بهترین تعریف از مذهب این است که مذهب یک ایدئولوژی است و بهترین تعریف برای ایدئولوژی اینکه: ایدئولوژی ادامه غریزه است.»

(مجموعه آثار، ج ۲۷، ص ۱۴۰)

(۲) «مکتب عبارت است از مجموعه هماهنگ متناسب بینش فلسفی، عقاید مذهبی، ارزشهای اخلاقی و روشهای علمی، که در یک ارتباط علت و معلولی با هم یک پیکره متحرک معنی‌دار و دارای جهتی را می‌سازد که زنده است، و همه اقدامهای گوناگونش از یک خون تغذیه می‌کنند و با یک روح زنده‌اند.»

(مجموعه آثار، ج ۱۶، ص ۱۱)

دکتر شریعتی براساس مطالعاتش بر روی «مکتب‌های اعتقادی مذهبی یا اجتماعی» طرح زیر را برای یک «مکتب اعتقادی کامل» ارائه می‌کند:

«۱- جهان‌بینی (زیربنای مکتب) ۲- انسان‌شناسی ۳- فلسفه تاریخ ۴- جامعه‌شناسی (سه پایه اصلی) ۵- ایدئولوژی ۶- جامعه آرمانی ۷- انسان آرمانی»

(مجموعه آثار، ج ۲۷، ص ۳۴)

نمی‌رسیده‌ایم. ایدئولوژیک کردن دین در واقع، مناسب پیکار کردن اوست. پس اولین وصف مهم ایدئولوژیها این است که به منزله سلاح عمل می‌کنند.^۱ لنین می‌گفت که عمل انقلابی محتاج تئوری انقلابی است. شخص با داشتن یک تئوری انقلابی - که همان ایدئولوژی است - درمی‌یابد که چه باید بکند و چه چیز را باید بدرد. و قاطعانه باید بدرد (دوختن امر دیگری است. و چنانکه خواهیم گفت از ایدئولوژی فقط دریدن ساخته‌است نه دوختن). اگر گاهی مارکسیسم ایدئولوژی خوانده می‌شود از آنروست که در جنگهای طبقاتی و شورشهای اجتماعی، به منزله یک حربه مورد استفاده روشنفکران و کارگران قرار می‌گرفت.

ایدئولوژیها به منزله سلاح عمل می‌کنند (وصف اول)

حال اگر دسته‌ای از اندیشه‌ها بخواهند کار یک سلاح را انجام بدهند چاره‌ای ندارند جز اینکه دقیق، واضح و قاطع باشند (و این وصف دوم ایدئولوژی است). به همین سبب ایدئولوژی به هیچ وجه چون و چراهای فلسفی، تردیدهای علمی و تساهل‌های عرفانی را بر نمی‌تابد. یک ایدئولوژی اندیش نمی‌تواند همه را به دلیل اینکه واجد حظی از حقیقت‌اند، محترم بشمارد. بعکس، وی به راحتی میان موافقان و مخالفان ایدئولوژی خط کشی می‌کند و ایدئولوژی‌اش سریعاً به یک مرامنامه حزبی تبدیل می‌شود، اندیشه‌های مجمل و مبهم و تفسیرپذیر که موجب کندی سلاح ایدئولوژیک می‌شوند، بسرعت و بسهولت کنار نهاده می‌شوند. ایدئولوژی خواهان صلابت

ایدئولوژیها خواهان وضوح، دقت و صلابتند (وصف دوم)

(۱) «... چنین اسلامی و تشییی را نه تنها بعنوان یک ایمان قلبی دینی و با یک فرقه خاص مذهبی، بلکه بعنوان یک ایدئولوژی کامل و غنی و مترقی و نیرومند در یک حزب، حزب خدایی خلق، انتخاب کند و با مجهز شدن بدان، در صحنه تضادهای اجتماعی و کشاکش‌های فکری و جنگهای نیرومند ایدئولوژیهای جهانی حضور یابد و با این سلاح قاطع، نه همچون مذهبیهایی سنتی که حالت گریز و ترس و ضعف دارند، بلکه همچون مجاهدی که مطمئن و مسلح، در جبهه افکار شرق و غرب، حالت هجوم و حمله پیدا کند...»

(مجموعه آثار، ج ۱، ص ۱۴۴)

«ایمان زائیده ایدئولوژی ارزش دارد نه ایمان ارثی یا تقلیدی. طبقه محروم که روی کار می‌آید خودش ایدئولوژی را می‌کشد و آن را ضعیف و منحرف می‌کند. یعنی به خاطر اینکه بماند و قدرت داشته باشد، اسلحه‌اش را پنهان می‌کند.»

(مجموعه آثار ج ۱۱، ص ۱۴۸)

است و این صلابت در اندیشه‌های واضح یافت می‌شود و بس. و همین وضوح است که به سرعت به قشریت می‌انجامد. یک ایدئولوگ - که می‌خواهد دین را ایدئولوژیک کند - با پاره‌های متشابه و حیرت‌افکن دین که نمی‌توانند به منزله یک سلاح بُرا عمل کنند، بر سر مهر نیست. و بهمین سبب هرگونه ایدئولوژی که از دل یک مکتب دینی بیرون کشیده می‌شود، ناگزیر گزینشی است (وصف سوم). مثل پیکر تراشی که از دل سنگ، پیکری را بیرون می‌آورد، خواه بگویم این پیکر در سنگ وجود داشته است و هنرمند، تنها آن را آزاد کرده است یا آنکه وجود نداشته است و هنرمند آن را تراشیده است.

ایدئولوژیها از آنرو که وضوح طلبند، گزینشی عمل می‌کنند (وصف سوم)

ایدئولوژیها متناسب با نوع دشمن و نوع پیکار ساخته می‌شوند (وصف چهارم)

حال اگر وصف صلابت و وضوح و بُزائی و سلاح‌آسایی را برای ایدئولوژی قائل باشیم، بی‌درنگ اذعان خواهیم کرد که این سلاح، متناسب با نوع دشمن و نوع پیکار ساخته می‌شود (وصف چهارم). به همین دلیل ایدئولوگ در حین گزینش همواره چشمی هم به دشمن دارد و ایدئولوژی را در خور پیکار با او و برای مشخص کردن «موضع» خود در برابر دشمن پدید می‌آورد. (اصلاً تعبیر «موضع» به همین معناست. یعنی ما کجا ایستاده‌ایم، دشمن کجا ایستاده است؟ حد و مرز ما کجاست، حد و مرز دشمن کجاست؟). به همین سبب ایدئولوژیها همیشه موقتی هستند و پس از شکست خوردن دشمن کارآیی خود را از دست می‌دهند و باز به همین سبب ایدئولوژیها نه تنها دشمن ستیز که دشمن تراش و دشمن خواه نیز هستند. هم در برابر یک دشمن ساخته می‌شوند و بکار می‌آیند و هم برای آنکه همواره بکار بیایند و همواره جوان و تازه بمانند، طالب آن هستند که همواره دشمنی در برابرشان باشد (واقعی یا موهوم). نگویید مگر ادیان، دشمن نداشتند و مگر در برابر پیامبران، ملأ و مترفین صف‌آرایی نکردند و مگر می‌شد مکتبی با منافع جمعی ستمگر و آدمیخوار درافتد و دشمن پیدا نکند؟ این درست است ولی سخن ما این نیست. سخن ما این است که ایدئولوژی قائم به وجود دشمن است و بدون دشمن، حیات ندارد. و این فرق بسیار دارد با اینکه فی‌المثل مخالفت با ستمگران، دشمنی آنان را برمی‌انگیزد.

ایدئولوژیها دشمن ستیز و دشمن تراش هستند

برای ایدئولوژیها، اصل، ایجاد «حرکت» است نه «کشف حقیقت» و اگر

برای ایدئولوژیها،
«حرکت زایی» اصل
است. نه
«حقیقت جویی»
(وصف پنجم)

حقیقتی را می‌طلبند آن را از درون حرکت و مساعد با آن طلب می‌کنند (وصف پنجم). حرکت زایی، با بی‌تابی و بی‌طاقتی و ناآرامی و بی‌احتیاطی و دردمندی همراه است و حقیقت‌جویی با احتیاط و کندی و صبوری توأم است. کسی که هدف را رسیدن به حقیقت می‌داند، در مواجهه با هر مسأله‌ای می‌کوشد با احتیاط تمام تمامی جوانب آن را بسنجد، بند از بند و تار از پودش بگشاید و تا از رسیدن به حقیقت اطمینان نیافته است، موضعگیری نظری و عملی نکند. اما برای کسی که اصل را ایجاد حرکت می‌داند، هم مسیر وصول به حقیقت و هم ملاک و علامت حقیقت، حرکت و پویایی است. این نکته یادآور آن قصهٔ مولوی است که کسی یک سیلی به پشت گردن دیگری زد و هنگامی که مضروب در صدد مقابله برآمد، ضارب گفت یک سؤال از تو دارم، اول سؤال مرا جواب بده و بعد تلافی کن. این صدایی که از سیلی زدن ایجاد شد، از دست من بود یا از پشت گردن تو؟ و مضروب پاسخ داد که:

گفت از درد این فراغت نیستم

که در این فکر و تفکر بیستم (مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۲۸۴)

و بعد مولوی می‌گوید که:

غفلت و بی‌دردیت فکر آورد

در خیانت نکتهٔ بکر آورد

گویی بسیاری از حقیقت‌سنجیها، مسأله کاویها و فیلسوف مآبیا ناشی از غفلت و بی‌دردی و مایه سرگرمی است. ایدئولوژی با سرگرمی و سرگردانی نمی‌سازد. بهانه می‌جوید برای حرکت، نه برای سکون. و به همین سبب بیشتر به انقلاب می‌اندیشد تا به استقرار. و لذا وصف ششم ایدئولوژی آن است که متعلق به دوران تأسیس است.^۱ هر مکتبی در طول حیات خود دو دوران

ایدئولوژیها، متعلق به
دوران تأسیس هستند
(وصف ششم)

۱ «در جامعه‌شناسی یک اصلی هست به این نام: «تبدیل موومان (Movement) یعنی: نهضت و حرکت به انستی‌توسیون (Institution) یعنی: نظام و سازمان». به این معنی که در جامعه، حرکتی براساس ایده‌آل‌ها و هدفهایی، ایجاد می‌شود، و یک فکر، یک گرایش، یک ایمان جوان متحرک است ←

دارد: دوران تأسیس و دوران استقرار. (در این زمینه مرحوم شریعتی تعبیر

→ که این نهضت را (به آن معنای حقیقی کلمه، یعنی، حرکت، ورزش) ایجاد می‌کند...»

(مجموعه آثار، ج ۹، ص ۳۰ - ۳۱)

«این نهضت در مسیر خودش حرکت می‌کند، یک حرکت مدعی زمان و تغییردهنده نظام موجود که، می‌خواهد ویران کند و با یک حالت انتقادی شدید نسبت به هر چه که وضع موجود را نشان می‌دهد یا می‌سازد، وضع دیگری را پیش آورد و شرایط نوی را بیافریند. همه چیز را تغییر می‌دهد، نهضت به هدف می‌رسد. یا بی‌آنکه به هدف برسد به اوج قدرتش می‌رسد. اما بدانجا که رسید. درگیری و مبارزه‌اش از بین می‌رود، سد و مانعی دیگر در برابرش نیست، بقدرتش که رسید، حالش عوض می‌شود، می‌ایستد! متوقف می‌شود! حالت متحرک و انقلابی را از دست می‌دهد و حالت محافظه‌کاری می‌گیرد! چون اول می‌خواست دشمن را خلع سلاح کند و نظام را عوض کند، حالا خودش قدرتمند و حاکم است و می‌خواهد خودش را حفظ کند و نگهدارد. لذا حالت ضدانقلابی پیدا می‌کند.»

(مجموعه آثار، ج ۹، ص ۳۱)

«این قانون تبدیل حرکت به نظام است که بدین صورت، یک ایمان جوشان که همه ابعاد جامعه را به هیجان و حرکت و دگرگونی انقلابی می‌آورد، تبدیل می‌شود به یک انستیتوسیون، یعنی یکی از نهادها و پایه‌های ثابت و رسمی جامعه، که با دیگر نهادها و پایه‌ها و دیواره‌های جامعه پیوند خورده و جور شده است، و خود یکی از انستیتوسیون‌ها شده مثل: حکومت، خانواده، زبان، یا مثل بیمه، بانک، بازنشستگی، صندوق پس انداز، بلیط بخت‌آزمایی.»

(مجموعه آثار، ج ۹، ص ۳۹)

«ظهور ایدئولوژی و انقلاب، همان دوره بعثت است. زمانیکه این ایدئولوژی و انقلاب، وارد تاریخ می‌شود، سنت تاریخی، فرهنگ، تمدن، علوم و غیره به شکل ادامه آن انقلاب و ایدئولوژی، به وجود آمده، گسترش می‌یابد اما خود انقلاب یا ایدئولوژی، از بین می‌رود! ابوعلی سینا که مرد فرهنگ و علم است بوجود می‌آید اما ابوذری - که مظهر ایدئولوژی و انقلاب است - دیگر از بین می‌رود؛ دانشگاه‌های و حوزه‌های علمی بزرگ، در شرق و غرب عالم اسلام، بوجود می‌آید. از آنها علما، فلاسفه، فقها، مفسرین و متکلمین بزرگی برمی‌خیزند، اما یک ابوذری دیگر، و حتی یک نیمه ابوذری هم برنمی‌خیزد، چرا که علم، تمدن و فرهنگ، جانشین ایدئولوژی و ایمان و انقلاب شده است. اینست که در دوره بنی‌عباس، قبه اسلام، مرکز علم، تمدن و فرهنگ می‌شود اما خود اسلام، بازیچه دروغهای هارون و مامون، بازیچه دست متوکل و معتصم، جانشینان پیغمبر و پاسداران سنت پیغمبر و بازیچه دست هزار و یکشب‌ها و کاخ افسانه‌ای بغداد!

اطراف این خلفا را هم جمع کثیری از فقها، علما، مدرسین و محدثین می‌گیرند و اسلام را به سود کاخ هزارو یکشب توجیه می‌کنند و مردم هم با گرسنگی و بدبختی و ذلت و اسارت، بنام صبر و قناعت و تسلیم و رضا در برابر مشیت و اطاعت اولوالامر و حکومت الهی... تمکین! همواره این چنین بوده است که جلاد، وارث شهید می‌شود، ارتجاع، وارث انقلاب، شرک، خلیفه توحید، و بالاخره، تاریخ، فرهنگ و سنت تاریخی، جانشین ایدئولوژی و انقلاب، و حتی قاتل، عزادار مقتول...»

(مجموعه آثار، ج ۲۶، ص ۲۵۵ - ۲۵۶)

دیگری نظیر «نهضت و نهاد» را بکار می‌برد. و در مواردی نشستن ارتجاع به جای انقلاب و یا جلاد به جای شهید. «تأسیس و استقرار» تعبیر غیرارزشی‌تری است.) از مهمترین سؤالاتی که در برابر هر ایدئولوژی مطرح می‌شود این است که آیا آن ایدئولوژی، به درد دوران استقرار هم می‌خورد یا نه؟ آیا با همان تئوری که می‌توان انقلاب کرد، می‌توان یک جامعه انقلاب کرده را نیز اداره کرد یا نه؟ نظریه‌پردازان انقلابی در چین، کوبا و امریکای لاتین و بالاخص مائو و چه‌گوارا و رژی دبره دریافته بودند که ایدئولوژی، اصالتاً تئوری انقلاب و تأسیس است و چندان به کار دوران استقرار نمی‌آید، از این رو نظریه «انقلاب در انقلاب» را مطرح کردند. مطابق این نظریه، یک جامعه انقلابی را همواره باید در حال انقلاب نگاه داشت و چون انقلاب، مستمر و دائم است همواره به حربه انقلابی یعنی ایدئولوژی حاجت دارد. وضعیت این نظریه‌پردازان کاملاً شبیه طبیبی است که می‌داند اگر بیمار او بهبود بیابد، به او نیازی نخواهد داشت لذا استخوان را در میان زخم نگاه می‌دارد تا بیمار همواره نیازمند طبیب باشد.

نظریه «انقلاب در انقلاب»

مرحوم شریعتی نیز دریافته بود که ایدئولوژی، تئوری تأسیس و نهضت است و لذا در آثارش راههای پیشگیری از تبدیل نهضت (Movement) به نهاد (Institution) را معرفی می‌کرد که عبارتند از: (۱) اجتهاد (۲) امر به معروف و نهی از منکر (۳) مهاجرت. (راه حلی که مرحوم شریعتی پیشنهاد کرده است قابل تأمل است اما آنچه که فعلاً در این بحث برای ما مهم است، اجماع و توافق این نظریه‌پردازان است بر سر این نکته که ایدئولوژی تئوری دوران تأسیس است و برای دوران استقرار باید فکری کرد).^۱

راههای پیشگیری از تبدیل شدن نهضت به نهاد از نظر مرحوم شریعتی

(۱) «انحراف یک انقلاب اجتماعی همین است که وقتی اول، انقلاب بوجود می‌آید، براساس ایدئولوژی است، ولی بعد انقلاب منحط و منجمد می‌شود و به صورت فرهنگ و تمدن درمی‌آید. نباید گذاشت که یک انقلاب فکری تبدیل به یک تمدن و نظام علمی شود. بلکه باید همواره نظام علمی و تمدن را همچون ابزارهایی برای ایدئولوژی استخدام کرد و ایندو منحنی را روی یک خط انداخت.»

(مجموعه آثار، ج ۱۶، ص ۲۵۸)

«تزی هست بنام «انقلاب دائمی» که نشان می‌دهد چگونه می‌توان جامعه‌ای را که جبراً به حالت تدافعی و سکون می‌افتد، به صورت مصنوعی وارادی، رهبری کرد و در انقلاب دائمی قرارش دارد، و به صورت انقلابهای پیاپی، همواره تجدید حیاتش کرد. و به این شکل است که می‌توان از سقوط ←

اسلامی که شریعتی به آن چشم دوخته و دل داده بود، اسلام دوران تأسیس بود؛ اسلامی که مؤسسان و پایه‌گذارانش برای مستقر کردن آن می‌جنگیدند، و می‌کوشیدند بنایی پیریزی کنند که از باد و باران نیابد گزند. مسلمانان دوران تأسیس، نظراً و عملاً به اموری اهمیت می‌دادند که کاملاً با امور مورد توجه مسلمانان دوره استقرار متفاوت بود. بوعلی یک مسلمان دوره استقرار اسلام است. در قرن چهارم زندگی می‌کند یعنی در دوران شکوفایی تمدن اسلامی؛ دورانی که مسلمانان، بسیاری از مشکلات را پشت سر گذاشته‌اند و نظام خود را تثبیت کرده‌اند؛ حکومتها بپا کرده‌اند؛ فرقه فرقه شده‌اند، کتابها نوشته‌اند؛ هنرها آفریده‌اند؛ قهرمانها تحویل تاریخ داده‌اند؛ جنگها کرده‌اند و قدرت خود را به دشمنان نشان داده‌اند. اما ابوذر مسلمان دوره تأسیس است. دوره‌ای که اگر ایشار، هجرت طلبی، اخلاص و شکنجه‌پذیری کسانی همچون ابوذر نبود اصلاً اسلامی باقی نمی‌ماند. مهاجمان از هر سو برای دریدن این نوزاد، دندان تیز کرده بودند. نوزادی که بتازگی سرپرستش را از دست داده بود.

توجه به وجود این دو دوران شاید یکی از راههای مهم فهم دین باشد، گویی بعضی از مقولات دینی را وقتی بهتر می‌توان فهمید که آنها را متعلق به دوران تأسیس و نهضت بدانیم و آنها را سلاحهای مناسبی برای پیکار بشماریم نه شیوه‌هایی دائمی برای زندگی (یعنی متعلق به دوران استقرار). فی‌المثل امروزه قناعت، توکل، رضا به قضا، اجل محتوم، رزق مقسوم، انتظار فرج، ذم دنیا، صبر، و کثیری دیگر از مفاهیم اسلامی مسخ شده‌اند و معنای روشنی ندارند. برای آنکه انسان متمدن و متعلق به دوران استقرار، این

→ منحنی تدافعی جامعه، همواره تجدید حیاتش کرد. و به این شکل است که می‌توان از سقوط منحنی تدافعی جامعه، جلوگیری کرد.»

(مجموعه آثار، ج ۱۷، ص ۶۵)

«اجتهاد، در مساله ایدئولوژی است، و «امر به معروف و نهی از منکر»، در نظام و روابط اجتماعی است اما «هجرت» در سرنوشت قومی و ملی، یا طبقاتی است، بصورت گروهی یا فردی. و مهاجرت در دو شکل انجام می‌گیرد، که یکی مهاجرت درونی و انفسی است و یکی مهاجرت بیرونی و آفاقی است.»

(مجموعه آثار، ج ۱۷، ص ۶۷)

مفاهیم را بفهمد و باور کند که امروزه هم می‌توان متوکل، زاهد، صابر، و معتقد به رزق مقسوم و اجل محتوم بود، تلاش بسیار لازم است و لذا کثیری از مصلحان جدید در درجه اول خود را ملزم می‌بینند که همین مفاهیم رکودآور را از نو برای مسلمین معنا کنند. اما برای آنان که در دوران تأسیس می‌زیستند نه تنها فهم این مفاهیم دشوار نبود بلکه بسیار هم دلپذیر، آسان‌یاب و محرک در مقام پیکار بود. امروزه به نظر می‌رسد که این مفاهیم آدمی را از حرکت باز می‌دارند و ضد توسعه و تمدن و سرچشمه انحطاط جوامع دینی‌اند. معنای توکل این شده است که بنشین تا خدا برایت برساند. زهد یعنی دنیا را رها کردن و به دنیاداران سپردن و در ذم دنیا شعر خواندن؛ گریستن و محزون بودن، و رضا به قضا یعنی تن به ستم ستمگران دادن و... باید با توضیح فراوان نشان داد که توکل با حرکت کردن و زهد با آباد کردن دنیا و اجل محتوم با نزد طیب رفتن و معالجه شدن منافات ندارد. و سیدجمال‌الدین اسدآبادی، فی‌المثل، چه رنجی می‌برد تا بگوید ازین مفاهیم، نشستن و توسری خوردن در نمی‌آید. می‌توان آنها را تفسیر غیر صوفیانه و مبارزه‌جویانه هم کرد. اما برای کسانی که در دوران تأسیس بسر می‌بردند، در دورانی که پیامبر، علی، ابوذر، عمار، یاسر، سلمان و سایر صحابه بودند، این مفاهیم بسیار بدیهی و بی‌اشکال و در عین حال محرک بود. این تعلیم قرآنی که «قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا» (توبه / ۵۱) «بگو: مصیبتی جز آنچه خدا برای ما مقرر کرده است به ما نخواهد رسید» بهترین محرک و تسکین‌بخش برای یک پیکارگر دوران تأسیس است. آن چیزی که می‌تواند آخرین پرده‌های تردید او را در استقبال از مرگ از هم بدرد، همین است که: «اگر خدا نخواسته باشد ولو در بحبوه جنگ باشم، کشته نخواهم شد.» قناعت نیز همین نقش را ایفا می‌کند. سبکباری لازمه پیکارگری است و با قناعت به دست می‌آید. گویی این مفاهیم، مفاهیمی و بل سلاحهایی هستند در خور جنگ، و هر جنگجویی هر قدر از آنها برخوردارتر باشد کامیاب‌تر خواهد بود. جنگجو بهتر است که غم روزی نخورد، غم همسر و فرزند نخورد، صابر باشد، به دنیا بی‌رغبت باشد، از مرگ نترسد، خود را در برابر اجل محتوم عاجز بداند و... و همه اینها در سایه زهد و قناعت و توکل

و... به دست می‌آید:

هنر شریعتی در احیاء
آن مفاهیم

گویی هنر مرحوم شریعتی این بود که این مفاهیم را از طریق ایدئولوژیک کردن مکتب، دوباره زنده و معنادار کرد. و حول محور «دشمن شکنی» و پیکارگری به آنها معنایی واضح، غیرمتکلفانه و دلپذیر بخشید و آنها را از مسخ شدگی صوفیانه نجات داد و درخور عصر کرد.^۱ احکام و مفاهیمی چون حجاب و انتظار فرج هم همین سرنوشت را یافتند. در دست مرحوم شریعتی حجاب زنان مبارز الجزایر، که سلاح جنگی‌شان بود، معنا به حجاب شرعی داد و انتظار فرج هم به معنی اعتراض به نظام موجود گرفته شد تا خردپسند و امروزمین شود و هکذا موارد دیگر. در واقع نه تنها این مفاهیم، بل مفاهیمی چون توحید و معاد هم در دستان شریعتی چنین سرنوشتی یافتند و بیشتر مناسب دوران تأسیس شدند تا استقرار. و برآستی اگر کسی بخواهد قناعت و توکل و... را چنان معانی بی‌بخشد چاره‌ی ندارد جز اینکه خدا و معاد را هم، چنان تفسیر کند که با آنها موافق و مناسب بیفتد. توحید شریعتی توحیدی فلسفی (ابوعلی‌وار) نبود و از بساطت ذات واجب و یا وحدت حقه و وحدت عددیه خبری نمی‌داد. بل توحیدی بود که از دل آن نفی اختلافات طبقه‌ای و نژادی و خونی درمی‌آمد.

عجب این است که کسانی از بی‌عملان ایرادگیر، بر مرحوم شریعتی تاختند که چرا می‌گویی نهضتها نوعاً بدل به نهاد می‌شوند؛ حرکتها رفته‌رفته به سکون می‌گرایند؛ خون بدل به تریاک می‌شود؛ آنچه که روزی روزگاری مبدأ و منشأ حرکت بود، آدمیان را می‌شوراند و عشق و آرمانی در دل آنها می‌افکند، رفته‌رفته به رکود می‌افتد و آدمیان به آن خو می‌گیرند. بهانه‌شان هم این بود که این سخن مبارزان را دلسرد می‌کند. اگر تبدیل شدن نهضتها به نهاد یک قانون

(۱) ابیات زیر از مولانا هم همین معنا را افاده می‌کند که سلاح واحد در دست دوکس، دو خاصیت می‌بخشد:

جبر باشد پر وصال کاملان	جبر هم زندان و بند کاهلان
بال بازان را سوی سلطان برد	بال زاغان را به گورستان برد

(متوی، دفتر ششم، ابیات ۱۴۴۲، ۱۴۴۴)

مسلمین تا وقتی کاملان بودند از مفهوم جبر و تقدیر بهره‌ای می‌جستند و از وقتی کاهلان شدند بهره دیگر.

لایتخلف است؛ اگر حرکتها به سکون خواهد گرایید و اگر آرمانها فراموش خواهد شد، چرا باید مبارزه کرد؟

انصافاً این اعتراض ناروا و ناواردی است. اولاً اگر چنان قانونی واقعاً وجود داشته باشد، نباید به کسی که آن قانون را شناخته و کشف کرده و بیان کرده است، اعتراض کرد. اگر اعتراضی هست، به دنیاست، به واقعیت است که چنان قرار و قانونی در آن است. او که قانون را نساخته است. آن را شناخته است! ثانیاً مرحوم شریعتی تبدیل شدن نهضت به نهاد را امری اجتناب‌پذیر می‌دانست و راههای جلوگیری از این تبدیل شدن را نیز معرفی می‌کرد.

اعتراض ناوارد بر
شریعتی

اصولاً مرحوم شریعتی تبدیل شدن نهضت به نهاد را، امر نامطلوبی می‌یافت و به همین سبب نمی‌خواست چنین شود. ایشان معتقد بود که در دوران صفویه، تشیع از یک نهضت به یک نهاد بدل شد. شیعه تا زمانی که قدرت و حکومت نداشت، به تعبیر او «یک حزب تمام» بود و تمامی شؤون و اطوار و مقتضیات یک حزب را داشت. یک اقلیت مظلوم، سرکوب شده، اما هویت از دست نداده و مبارز بود که خون کربلا در رگهایش می‌جوشید. با هر قدرت ستمگری در می‌افتاد و از این طریق نهضت بودن خود را استمرار می‌بخشید. اما هنگامی که به قدرت رسید و احساس کرد آنچه را که می‌خواسته، بازیافته است؛ خون بدل به تریاک شد. همان چیزی که روزی حرکت و شور و عشق می‌آفرید؛ آرمان و یقین و جزمیت می‌بخشید؛ بدل به مادهٔ مخدری شد که محصولی جز سستی، خفتگی و تسلیم بودن به تقدیر بیار نیاورد. آن نهضت عزیز بدل به یک نهاد مریض شد. به تأکید باید گفت که غرض مرحوم شریعتی از نهضت، به هیچوجه انقلاب به معنی مارکسیستی‌اش نبود. یعنی وی تحول ابزار تولید و روابط و مناسبات تولیدی را مراد نداشت (چنانکه پاره‌ای از پیروان مارکسیست مذاق او پنداشته‌اند) بل غرض وی «بعثت»، «حرکت»، «ایمان جوشان و جوان» و امثال آنهاست. و غرض از نهادی شدن نهضت هم، به قدرت رسیدن مؤمنان و نهضت‌گران و سرد شدن ایمان آنان. و از دست رفتن شور و عزمشان بر دریدن و شکافتن و کوشیدن در جهت حفظ قدرت خویشان است. در دل تصویری که مرحوم شریعتی از

تبدیل شدن نهضت به نهاد ترسیم می‌کرد، نامطلوب بودن این تبدیل نهفته بود. اگر سؤالی هست اینست که آیا نهاد همواره ضدنهضت است؟ آیا هنگامی که نهضت به نهاد تبدیل شد، باید لزوماً به آرمانهای خود پشت کند؟ آیا نهضت نباید استقرار بیابد و برای دوران استقرار تئوری داشته باشد؟ بلی اگر تقابل نهضت و نهاد را، تقابل خون و تریاک بدانیم، تبدیل نهضت به نهاد را امری نامبارک خواهیم یافت. اما آیا این تصویر، تصویر درستی است؟ حق این است که می‌توان نهضت و نهاد را دو چهرهٔ امر واحد دانست. می‌توان نهاد را دنبالهٔ نهضت شمرد. یک مکتب باید دوران تأسیس را پشت سر بگذارد و استقرار بیابد. یک زمان باید بشکافد و پیش برود، یک زمان هم باید بماند و اداره کند. یک زمان بدرد و یک زمان بدوزد. یک تئوری ایدئولوژیک، به دلیل اینکه فکری برای دوران استقرار نکرده است مایل است که اصلاً دوران استقرار فرا نرسد و از همین رو خواهان انقلاب مداوم است. ایدئولوژی، سلاح پیکار است و تا وقتی که جنگ برقرار باشد، این سلاح بکار می‌آید. این از نقصانهای جدی ایدئولوژیهاست که برای دوران استقرار و نهادی شدن تئوری ندارند؛ فقط به خروشدن، شکافتن و جنگیدن فکر می‌کنند و نمی‌اندیشند که دوران جنگ روزی به پایان خواهد رسید.

در دوران ما، ایدئولوژی مارکسیسم که در شوروی سابق به قدرت رسید، واجد همین نقصان بود. این ایدئولوژی صددرصد متناسب با پیکار بود و هیچ فکری برای دوران استقرار نکرده بود. کسانی مانند تروتسکی تشخیص داده بودند که ممکن نیست سوسیالیسم تنها در یک کشور اجرا بشود بلکه باید سوسیالیسم را در همهٔ دنیا پیاده کرد، خواه به دلیل اینکه در ذات سوسیالیسم چنین خصوصیتی را تشخیص می‌دادند (که تشخیص صحیحی هم بود) و خواه بدلیل اینکه استقرار یافتن و ملی و نهادی شدن سوسیالیسم در یک کشور را عین مرگ آن می‌دانستند. از همین رو به دنیا اعلان جنگ داده بودند. اما استالین دریافت که با این مبارزه‌جوییها نمی‌توان ایدئولوژی مارکسیسم را در مرزهای شوروی استقرار بخشید و لذا تروتسکی و افکار او را از میان برداشت. غافل از اینکه آنچه مارکس گفته بود سلاحی برای دریدن و فروکوفتن دشمنی به نام کاپیتالیسم بود؛ تئوری انقلاب و تأسیس بود؛ نه تئوری

آیا تبدیل شدن نهضت به نهاد همیشه امر نامطلوبی است؟

یکی از نقصانهای ایدئولوژیها این است که برای دوران استقرار تئوری ندارند

اداره. این مشکلی بود که مدیران شوروی سابق تا آخر با آن دست و پنجه نرم کردند و آن را نتوانستند حل کنند و نهایتاً هم به این نتیجه رسیدند که تئوری استقرار و اداره، تئوری دموکراسی است! خدا رحمت کند مرحوم اقبال لاهوری را که هنگامیکه حکومت لنینی، در اوج قدرت خود بود و ادعاهایش گوش فلک را کر کرده بود، او بخوبی فهمیده بود که آن رژیم جز چند «نه» چیزی در انبان ندارد و «نه»، معلوم است که برای ویران کردن است نه ساختن:

روس را قلب و جگر گردید و خون
از ضمیرش حرف لا آمد برون
کرده ام اندر مقاماتش نگاه
لا کلیسا لا سلاطین لا الاله
فکر او در تندباد لا بماند
مرکب خود را سوی الا نرانند
آیدش روزی که از زور جنون
خویش را زین تندباد آرد برون...

هر محقق منصفی اذعان خواهد کرد که در نوشته‌های مارکسیست‌ها، مطالبی که در ذم و طعن نظام کاپیتالیستی و جامعه بورژوازی و انحطاط و فساد مناسبات سرمایه‌داری و تحلیل تاریخی و جامعه‌شناختی مفصل آنها آمده، یک صدم آن در باب جامعه سوسیالیستی و کمونیستی نیامده است. و همه تکیه بر آن بوده که وقتی قدرت را به دست گرفتیم، آرمانهای خود را جامعه عمل خواهیم پوشانند. به فکر دوران استقرار نبودن، و ویرانگری و دشمن‌کوبی را وجهه همت خود قرار دادن، معنایی جز این ندارد.

وصف هفتم اینکه، ایدئولوژی به این معنا، به رهبر یا طبقه معینی از مفسران رسمی ایدئولوژی نیازمند است. از مهمترین اهداف ایدئولوژی این است که برای ما معین کند به کدام راه برویم و به کدام راه نرویم. ایدئولوژی که باید راهنمای عمل ما قرار بگیرد تنها در صورتی می‌تواند این نقش را ایفا کند که از وضوح و صراحت برخوردار باشد. فرمانهای مبهم و اوامر و نواهی چند پهلو و تحلیلیها و برداشتهای مجمل و معارف حیرت‌افکن

ایدئولوژیها به مفسران
رسمی نیازمندند
(وصف هفتم)

نمی‌توانند راهنمای عمل باشند. فرمان و بیان و موضعگیری باید قاطع، واضح و صریح باشد. اگر قرار است ایدئولوژی موضعگیریهای حزبی و همگانی یکنواخت و یکسانی در اختیار ما قرار بدهد که ما را از نابسامانی عملی و تشتت اجتماعی برهاند، باید چنان کنیم که ایدئولوژی یک معنا بیشتر ندهد و یک راه، بیشتر پیش پای ما نگذارد اگر اختلاف آراء، رسمیت داشته باشد و آدمیان بتوانند آراء مختلفی را از مکتب استنباط و براساس آن عمل کنند، تشتت اجتماعی پدید خواهد آمد و این همان چیزی است که با فراهم آوردن ایدئولوژی از آن می‌گریختیم. بنابراین ما به یک تفسیر رسمی از ایدئولوژی احتیاج داریم. این تفسیر را فرد یا طبقه‌ای در اختیار ما قرار می‌دهد که تفسیرش حجیت و رسمیت داشته باشد و غیرقابل تخطی باشد. این طبقه رسمی بالضروره به دنبال تولد هر ایدئولوژی متولد خواهد شد. نباید گفت برای عمل به تفسیر واحدی نیازمندیم اما در مقام نظر، استنباطات و اجتهادات گونه‌گون را ارج می‌گذاریم و رواج می‌دهیم. این نشدنی است. رسمیت یافتن یک تفسیر برای عمل، دیر یا زود تفسیرهای نظری مخالف را از میان برمی‌دارد و خود یگانه تاز میدان عمل و نظر می‌شود.

یک تعارض در اندیشه
مرحوم شریعتی

این جاست که در اندیشه مرحوم شریعتی تعارض لاینحلی پیدا می‌شود و آن این است که او از یکسو دین و جامعه را ایدئولوژیک می‌خواهد و اقتضای ایدئولوژیک خواستن دین و جامعه، وجود یک طبقه رسمی از مفسران ایدئولوژی است و از سوی دیگر مخالف طبقه رسمی روحانیت است (این مخالفت که وی را مورد بیشترین طعن‌ها قرارداد به هیچ‌وجه پوشاندنی و انکار کردنی نیست). البته شریعتی ضرورت نیاز به عالمان دین را انکار نمی‌کرد اما وجود یک صنف و طبقه رسمی روحانیت را به صلاح جامعه دینی نمی‌دانست.^۱ در این باره باز هم سخن خواهیم گفت.

(۱) «متاسفانه، مذاهب، از آن رو که با یکسره غرقه روح و ماوراغاند و یا، متولیان رسمی‌شان، یعنی «طبقه روحانی»‌شان که مفسر و آموزگار و مرجع‌آند، به خاطر مصالح طبقاتی و دنیا پرستی‌شان و همدستی همیشگی‌شان با قدرت‌ها و طبقات حاکمه، روح و جهت اجتماعی و مترقی و این جهانی را از این مذاهب گرفته‌اند و آن را بصورت اخلاقی فردی، زهدگرایی، آخرت پرستی مطلق و اغفال از واقعیت‌گرایی درآورده‌اند و طبیعتاً نسل روشنفکر و آگاه که واقع‌گرا، عینیت بین، است و در قبال ←

ایدئولوژیها همچنین معمولاً با زبان برطننه‌ای بیان می‌شوند. کسی که از اندیشه‌ها و آرمانهای محبوب خود سخن می‌گوید، نمی‌تواند شیفتگی خود را

→ سرنوشت این جهانی مردم خود را مسئول احساس می‌کند و نیز توده محرومی که رنج‌های عینی و دنیائی گرسنگی، نژادپرستی، جهل، استعمار، بهره‌کشی و تحقیر و تبعیض را با پوست و گوشتش حس می‌کند و به خود آگاهی رسیده و برای نجات خود بپا خاسته، چون مذاهب را در انبلیشه دنیای دیگر و غرقه در رنج‌ها و آرمان‌ها و عشق‌های دیگری می‌یابند، و حتی غالباً عامل تخدیر روحی و اغفال ذهنی و نیز ابزار دست نگهبانان جور و جهل، از آن می‌گیرند و آرمان‌های خود را در ایدئولوژی‌های انسانی غیرمذهبی می‌جویند و این است که مذهب از جنبش بازمانده و رسالت خود را در این عصر از دست داده و نسل جوان و متعهد که همواره نهضت‌های بزرگ ایمان و جهاد را در تاریخ مذاهب بزرگ، اینان توان و تکان می‌داده‌اند و شعله پيامی را در یک عصر دامن می‌زده‌اند - از ایمان بدور مانده و عمق و تپش و خلاقیتی را که در «آگاهی عاشقانه» ای نهفته است که نامش «فین» است، از دست داده است.»

(مجموعه آثار، ج ۹، ص ۱۱۱)

«می‌بینیم که شیعه علوی، در طول هشت قرن (تاصفویه)، نه تنها یک نهضت انقلابی در تاریخ است و در برابر همه رژیم‌های استبدادی و طبقاتی خلافت اموی و عباسی و سلطنت غزنوی و سلجوقی و مغولی و تیموری و ایلخانی - که مذهب تسنن دولتی را مذهب رسمی خود ساخته بودند - جهادی مستمر در فکر و در عمل بوده است، بلکه همچون یک حزب انقلابی مجهز آگاه و دارای ایدئولوژی بسیار عمیق و روشن، شعارهای قاطع و صریح و تشکیلات و انضباط دقیق و منظم، رهبری اکثر حرکت‌های آزادیخواه و عدالت‌طلب توده‌های محروم و ستم‌دیده را به دست داشته و کانون خواست‌ها و دردها و سرکشی‌های روشنفکران حق‌طلب و مردم عدالت طلب بشمار می‌آمده است و بدینگونه در طول تاریخ، هر چه زور، فشار، حشکشی، غصب حق مردم، بهره‌کشی از دهقانان، نظام اشرافیت، تضاد طبقاتی، اختناق فکری و تعصب فرقه‌ای، وابستگی علمای دینی به حکام دنیایی و فقر و ذلت توده‌ها و قدرت و ثروت حکام خشن‌تر و وقیح‌تر می‌شده است، جبهه‌گیری شیعه قوی‌تر و شعارهای اساسی نهضت اثر بخش‌تر و مبارزه شیعیان حادث‌تر و سنگین‌تر می‌شده است و از صورت یک مکتب فکری و علمی و مذهبی ویژه روشنفکران و خواص، بعنوان فهم درست اسلام و فرهنگ اهل بیت، در برابر فلسفه یونانی و تصوف شرقی، به شکل یک نهضت سیاسی و اجتماعی عمیق و انقلابی در میان توده‌ها و بویژه روستائیان توسعه می‌یافته است و قدرت‌های زور و روحانیت‌های تزویر را که بنام مذهب سنت، بر مردم حکومت می‌کرده‌اند بیشتر به هراس می‌افکنده است و این است که حتی خلفا و سلاطین شبه روشنفکر و آزاداندیشی که یهود و مسیحیت و مجوس در دربارشان آزادی و حرمت و نفوذ داشتند و حتی دهریون را آزادی بیان می‌دادند، از شیعه چنان به غیظ و خشم یاد می‌کنند که تنها قتل عام ساده آنان قلبشان را آرام نمی‌ساخت و زنده پوست کنند، میل به چشم کشیدن، زبان از قفا بیرون کشیدن و شمع آجین کردن، سیاست‌های رایجشان بود و مورخان و فقیهان و حتی فیلسوفان و عارفان دستگاه نیز هرگونه اتهامی و جعلی و سابقه‌ای را برای بدنام کردن شیعه عبادت می‌شمرند!»

(مجموعه آثار، ج ۹، ص ۸ - ۹)

بپوشاند. کسی که از معشوق خود سخن می‌گوید می‌کوشد تا بهترین صفات را به او نسبت دهد. به همین دلیل در نوشته‌های ایدئولوژیک، صفاتی که پسوند «ترین» دارند، مکرراً مورد استفاده قرار می‌گیرند. بنده در ادبیات فارسی، احدی را سراغ ندارم که به اندازه مرحوم شریعتی صفات عالی را بکار برده باشد. صفاتی نظیر زیباترین، انسانی‌ترین، پیشروترین و عالی‌ترین. کسی که عاشقانه عمر خود را در پای معشوق خود ریخته است، از سر طبع نه از سر تکلف و تصنع، این‌گونه سخن می‌گوید و همه خوبها و زیباییها را به معشوق خود نسبت می‌دهد. او ناگزیر است که به تعبیر مولوی این «عشق شرکت‌سوز زفت» را بر آفتاب بیندازد.

این خصوصیات در ایدئولوژیها دیده می‌شود و یکی از دلایل موفقیت مرحوم شریعتی در تبیین و ابلاغ اندیشه اسلامی همین بود که اندیشه اسلامی را ایدئولوژیک کرد. هنگامی که مکتب دینی، صورت ایدئولوژیک می‌یابد، تازه جوان می‌شود و قطعاً برای جوانان مفتون‌کننده، جذاب و سخار خواهد بود. اسلام جوان درخور جوانان و اسلام پیر درخور پیران است (در این بیان ذره‌ای مبالغه یا مسامحه وجود ندارد). اسلام جوان، خصوصیات یک انسان جوان را داراست. جوان، حوصله چندانی برای موشکافیهای نظری ندارد و بیشتر خواستار عمل است؛ خواهان آن است که کسی حربه‌ای به دستش بدهد، انگیزه‌های لازم برای جنگیدن را در او پدید آورد و او را روانه جنگ با یک دشمن مشخص بکند و به او دلیری لازم برای تأسیس یک نظام و ویران کردن نظام دیگر را ببخشد.

پاره‌ای از شاگردان مرحوم شریعتی که از بار سنگین فرهنگ اسلامی می‌نالیدند و می‌گفتند: «بیایید ما را از زیر بار فرهنگ اسلامی نجات بدهید»، و شریعتی را منجی خود می‌دانستند، منظورشان اندیشه‌هایی کلامی، فلسفی،... بود که در فکر دینی درآمده و آن را سنگین کرده بود. یعنی خصلت ایدئولوژیک را از آن ستانده بود. اگر صدها زائده برسلاحی بسته شود دیگر نمی‌توان آن سلاح را بلند کرد و به فرض بلند کردن، نمی‌توان از کارایی آن اطمینان داشت. از خصوصیات ایدئولوژیک کردن مکتب، پیراستن آن از زوائد و مناسب کردنش برای سفر، حرکت، هجرت و پیکار است. برای

اسلام ایدئولوژیک.
اسلام جوان است و
درخور جوانان

شریعتی این سؤال، سؤال بسیار مهمی بود که: چگونه ابوذر بدون آنکه اطلاعات فیلسوفان بعدی را داشته باشد یک چهره فوق‌العاده مقدس و محبوب دینی است که هیچگاه قابل حذف از تاریخ اسلام نیست و هرگز نمی‌توان گفت که حرکت یا شناخت او از اسلام مطابق با هدف و رسالت پیامبر و علی نبوده است؟ اما به بعدیها و شناخت‌شان می‌توان شک کرد. می‌توان گفت که شاید بعدیها توجیه‌گری یا کاهلی می‌کرده‌اند. ما برای ابوذر سند تصویب بزرگان دین نظیر پیامبر و علی را داریم اما برای بعدیها چنین تصویب و تأییدی نداریم. لذا باید دین را چنان معنی کرد که ابوذر را در خود بگنجانند و بل ابوذر بپروراند - ابوذری که هم قانع، زاهد، عالم، متوکل و عبادت‌گزار بود و هم یک شورشی در برابر خلیفه عصر - این کاری بود که دکتر شریعتی انجام داد.

در اینجا از تذکار یک نکته مهم ناگزیریم. هیچ چیز معرفت آزارتر از این نیست که یک بحث فکری بدل به یک بحث بی‌حاصل لفظی شود. همیشه می‌توان لفظی و اصطلاحی را چنان به کار برد که موافق مقصود افتد و یا چندان مبهم باشد که به هر معنایی بخورد.

می‌توان ایدئولوژی را مرادف و معادل مکتب یا دین گرفت. در این صورت سخنان و نقدهای ما در این نوشتار به هیچ وجه ناظر به این معنای ایدئولوژی نخواهد بود. فی‌المثل اگر غرض از ایدئولوژی اسلامی، همان اسلام باشد، نزاعی در میان نخواهد بود. همچنین اگر ایدئولوژی به معنای مارکسیستی‌اش به کار رود (یعنی آگاهی و آرونه و کاذب) باز هم تکلیف ما با آن معلوم است. همه سخن ما در اینجا، در باب ایدئولوژی به معنای مجموعه‌ای از اندیشه‌هاست که اهمّ مشخصاتشان این است که اولاً در خور پیکارند (و این پیکار عمدتاً سیاسی و آرمان‌جویانه است و معنی معطوف به سیاست بودن ایدئولوژی همین است) و لذا دشمن‌کوب و دشمن‌تراش‌اند و ثانیاً چندان طالب وضوح و قطعیت در مسائل مهم انسانی‌اند (مثل جبر و اختیار، نهایت و بدایت عالم و انسان، خدا، ارزشها، ...) که سر از قشریت در می‌آورند و ثالثاً حاجت به طبقه رسمی مفسران را القا و افاده می‌کنند و رابعاً، خواستار یکنواخت اندیشی‌اند و نسبت به تنوع و کثرت آرا،

دو نمونه از مکاتب
ایدئولوژیک:
مارکسیسم، فاشیسم

بی‌تحمیل‌اند و خامساً بیش از آنکه حقیقت‌جو باشند حرکت پسندند و سادساً بسبب همین اوصاف، مدعی کمال و جامعیت و استغناء از دیگران، بی‌اعتنا به عقل و مریدپرور و ارادت طلب و گناه‌تحمیل‌گر و نفرت‌فروش‌اند. مارکسیسم، به این معنا و با این اوصاف، یک ایدئولوژی تام است. فاشیسم هم. لیبرالیسم گرچه یک مکتب فکری و عملی است، (و به معنای اول، یک ایدئولوژی است) اما با توجه به اوصاف بیان شده آن را ایدئولوژی (به معنای دوم) نمی‌توان خواند. باری از میان اوصاف یاد شده، سه وصف اول و دوم و ششم، اوصاف مادرند و بقیه اوصاف از آن دو زاده می‌شوند. کافی است کسی، نه از سر خصومت و کفر، بل حتی از سر شفقت بر مظلوم و خصومت با ستمگر، و به خاطر روشن کردن مواضع سیاسی و عقیدتی دین، آن را چنان عرضه و تدوین کند که هم سلاح دست خشمگینان و هم غذای ذهن ظاهربینان باشد، در این صورت یک ایدئولوژی تام و تمام، عرضه کرده است. غرض ما از ایدئولوژیک کردن دین این است و همین است آنچه در پی شرح و نقد آنیم و به گمان ما این تصویری موهوم نیست بل امری است که در عصر ما و در وطن ما نمونه‌های بسیار داشته و دارد و هنوز هم کم نیستند کسانی که راه حل مشکلات عینی و ذهنی را در ایدئولوژیک کردن دین می‌دانند و می‌کوشند تا صورتهای ایدئولوژیک تازه‌ای به دین بدهند.

پاره‌ای از پنداره‌های
نما—
ایدئولوژی‌اندیشان

شیخ ایدئولوژی اندیشی امروزه ذهن کسانی از دین‌ورزان و ستم ستیزان مشفق را چنان تسخیر کرده، که گمان ندارم با هیچ توضیحی بتوان به دفع آن توفیق یافت. ایدئولوژی اندیشی اینک به خیال اندیشی کشیده است و پیداست که

هر درونی که خیال اندیش شد

چون دلیل آری خیالش بیش شد (مثنوی، دفتر دوم، ۲۷۱۵)

با این همه از آوردن نکاتی روشن‌گر نمی‌توان بخل ورزید: گناه گمان می‌برند مخالفت با ایدئولوژیک کردن دین، مخالفت با ستم ستیزی و رضا دادن به وضع موجود، و نفی روح انقلابی و تسلیم به میانی لیبرالیسم (!) است. و گمان می‌برند که بلند شدن ندای «نظم نوین جهانی» و «پایان گرفتن عصر

ایدئولوژی» از ناحیه جهان‌خواران، موجب آن شده است که پیراستن دین از زوائد ایدئولوژیک هم مُد شود. گاه جدا کردن دین از ایدئولوژی را مساوی جدا کردن دین از سیاست می‌گیرند و گاه نفی ایدئولوژی را معادل نفی آرمان می‌آورند و گله می‌کنند که اگر ایدئولوژی را از دست ما بستانند با کدام سلاح مبارزه کنیم و به خاطر کدام آرمان، جان بیفشانیم؟

شگفتا، مگر در دین آرمان نیست، امر به جهاد با ظالم نیست؟ هجرت نیست؟ تقیه نیست؟ اهتمام به امور مسلمین نیست؟ شفقت ورزیدن بر خلق نیست؟ کمال‌جویی و عدالت‌طلبی نیست؟ حرکت و شهادت و نهضت و عزت نیست؟... منکران طالب لفظ اند یا معنا؟ این معانی همه در دین هست، و حاجت نیست که دین را ایدئولوژیک (یعنی قشری و تک بعدی و...) کنیم تا بدان آرمانها و مطلوبها دست یابیم. سخن از این است که نباید تفسیری سطحی و رسمی و انعطاف‌ناپذیر و نهایی از دین داد. که جای آن یوسف در این زندان نیست. که «دین فربه‌تر از ایدئولوژی» است. و آنچه را شما، همراه با صد کاستی و گزینش و تراش و تکلف، از ایدئولوژی می‌خواهید، کاملتر و انسانی‌تر و فربه‌ترش را در دین خواهید یافت. مگر انسان دیندار بدون آرمان است که شما آرمان را در ایدئولوژی یا در دین ایدئولوژیک شده می‌جوید؟ مگر مسلمان، دوست مظلوم و دشمن ظالم نیست که شما نفی ایدئولوژی را معادل نفی مبارزه می‌گیرید؟ ایدئولوژیک کردن دین، ستاندن جاودانگی و دریا صفتی و رازمندی و پرتوانی و توانگری دین است و بدل کردن آن است به حوضچه‌ای کم عمق و کم عمر و کم مایه و دون پایه و در عین حال مدعی جامعیت. نباید گفت که چون ما آرمان لازم داریم پس دین همان آرمان است. چون ما سلاح برای پیکار با دشمن می‌خواهیم پس دین همان سلاح است. چون ما به ایدئولوژی حاجت داریم پس دین همان ایدئولوژی است. این مثل آن می‌ماند که آدمی بگوید که چون من در خانه خود حوضچه‌ای لازم دارم، پس حوض همان دریا است. حوض را از دریا برمی‌گیرند اما نه دریا را باید حوض پنداشت و نه آن را می‌توان در حوض گنجانند. میلیونها حوض را از دریا می‌توان پر کرد. پرداختن قالبی خاص و آن را بر دین زدن، و تفسیری از آن را به جای آن نشانیدن، و آن را در

دین بدون آنکه ایدئولوژیک شود آرمان، روحیه جهاد، ستم ستیزی و شهادت طلبی و... را واجد است

دین آرمان و سلاح می‌بخشد ولی همان آرمان و سلاح نیست.

چهره‌ای خاص خلاصه کردن، و معنایی خشک و قشری را بر مرکب عواطف نشانندن و به مصاف مشکلات توپرتوی جهان پر غموض فرستادن، منجمد کردن روحی چالاک در بدنی تنگ و چاک چاک است و چنین جوری را بر چنان جانی، چه کس روا خواهد داشت؟ و چنین یوسفی را در چنان زندانی چه کس خواهد پسندید؟

مدافعان ایدئولوژیک کردن دین همه دین را نمی‌خواهند. بلکه از دین فقط سلاحی برای مبارزه می‌طلبند

مواجهه با جهان پرغموض و انسان پررمز و راز، از عهده ایدئولوژی‌هایی که مظهر قشریت و عجز و بی‌مایگی‌اند، و با چند پای چوبین و بی‌تمکین می‌خواهند تاریخ نوردی و جهان‌گشایی کنند، بیرون است. اندیشه مشترک همه مدافعان ایدئولوژیک کردن دین این است که ایدئولوژی آرمان بخش و ایمان افزاست و آدمی را برای مبارزه مسلح می‌کند. اینان، صریحاً بر این نکته صحه می‌نهند که در ایدئولوژی، همه دین را نمی‌خواهند و نمی‌جویند، و پیکر تراش یافته‌ای را می‌طلبند که به دستور، تراش پذیرفته باشد، نه کم و نه بیش. و چون بیندیشی که همه اینها و بسی بیش از اینها در دین هست، دیگر چه حاجت یا چه مصلحت در ایدئولوژیک کردن آن است، آنگاه است که پژواک ایدئولوژی تراشان قرن نوزدهم را خواهی شنید که می‌خواستند به دست یک طبقه «سلاح» بدهند، و او را به جنگ طبقه دیگر بفرستند و لذا از ایدئولوژی برای او جنگ افزار می‌تراشیدند؛ جنگ افزاری تراشیده به دستور و یک بار مصرف و درخور دشمنی ویژه و آماده برای دریدن و بریدن. و خواهی دید که ایدئولوژی، در اصل، مرامنامه انسان معترضی است که خود را خدا می‌داند، و به تفسیر جهان قانع نیست و در پی تغییر آن است، آن هم تغییری زیر و رو کننده و سقف شکافنده و طرح نو دراندازنده.^۱ و خطایی را که بر قلم صنع رفته است، بی‌هیچ خطاپوشی، می‌خواهد تدارک کند و عالمی و آدمی از نو بسازد. رازی در این عالم نمی‌بیند و معماری جهان و تاریخ را، از بُن کج می‌داند و دور فلکی را یکسره بر منهج بی‌عدلی می‌بیند و لذا

ایدئولوژی مرامنامه انسان معترضی است که کوس الوهیت می‌زند و سودای تغییر بنیادین عالم را دارد

(۱) «فیلسوف و عالم تماشاچی جهان‌اند و ایدئولوگ مدعی‌ای که در جایگاه خدا ایستاده است و امر و نهی می‌کند و خوب و بد، ویران می‌کند و می‌سازد، انتقاد می‌کند و تصحیح، خط مشی تعیین می‌کند و جهت و شعار و آرمان...»

دست خدایی از آستین «انقلاب» درمی آورد تا «پیش تاریخ» انسان را سپری کند، و تاریخ تازه‌ای را بنیاد نهد. در برابر دین، که برنامه بندگانی است که مهندسی و مدیریت کل عالم را بر عهده خدا می‌دانند، و خود را میهمان این جهان نه مالک آن می‌شناسند، بنیان و هندسه عالم را معتدل و موزون می‌بینند و شأن خود را بندگی کردن نه خدایی کردن می‌دانند و لذا راه سیاست و حکومت و مدیریت و اخلاق و جهاد بندگان (نه خدایان) را در پیش می‌گیرند و به تقدیر و توکل و قناعت و صبر و شکر قائل و ملتزم‌اند، و با این التزام از خود نفی الوهیت و فرعونیت می‌کنند و دین را برای همه دین می‌خواهند نه برای پاره‌هایی از آن. دست طمع در الوهیت زدن و هوس خلقت عالم و آدمی نو کردن، جان مایه همه ایدئولوژی‌های بشری است که آتشش دامن پاره‌ای از دین ورزان چپ نما را نیز سوخته است. اینان به بوی عدالت و انقلاب، به دام و دامان محال اندیشانی افتاده‌اند که به بنای جهان و نظام عالم معترض‌اند، و خدایانه می‌خواهند بر اعوجاج جهان غلبه کنند و عدل و اعتدال را بدان باز گردانند. کلمات انقلاب و مبارزه، لوح ساده ذهن این چپ نمایان را چنان تیره کرده است، که از تفاوت معنای عدل و انقلاب در مکاتب الهی و بشری غافل مانده‌اند و نمی‌دانند که در یکی اعتراض بر ضد ستم بشری است و در دیگری اعتراض بر ضد ستم الهی! و بل سیستم الهی^۱.

دین، برنامه بندگی است.

دین ورزان چپ‌نما از تفاوت معنای «انقلاب» در مکاتب الهی و بشری غافل مانده‌اند.

دریغا که امروزه اندیشه گوه‌ریز دین، یعنی عبودیت باری و پرهیز از طواغیت، چندان لگدکوب ایدئولوژی‌ها شده است، که واژه‌های تقدیر و توکل و قناعت، شامه ذهن پریشان محال اندیشان را می‌آزارد و از آن بوی تقاعد و تسلیم می‌شنوند، و ناآگاهانه، بر آنها می‌شورند، مبادا در پندار شیرین الوهیت‌شان خلی افتد. و نمی‌اندیشند که تقدیر و توکل، نفی الوهیت می‌کنند نه نفی اختیار و حرکت.

اندیشه‌ها و تعالیم گوه‌ریز دین نفی الوهیت بندگان را می‌کنند نه نفی اختیار و حرکت

باری، به دنبال همه این سخنان باید بیفزاییم که مبادا گمان رود که شریعتی در ایدئولوژیک کردن دین، جامعه‌ای بسته و مقلد و زورشنو و ناآگاه و مداح

(۱) برای تفصیل بیشتر رجوع شود به ضمیمه «۲» در همین کتاب

شریعتی در ایدئولوژیک کردن دین طالب جامعه‌ای بسته و مقلد و ناآگاه نبود، اما حساب نظریه از نظریه پرداز جداست

تبعیت از شریعتی غیر از تقلید از اوست

و کین‌توز و متحجر را می‌جسته است با مرزهای بسته و مغزهای شسته. نیکخواهی و دردمندی و پاکبازی و عدالت‌طلبی و دلیری و جهل ستیزی و عزت پسندی و خردورزی آن اصلاح طلب بزرگ، جایی برای چنین بدگمانی‌ها باقی نمی‌نهد. اما حساب نظریه از نظریه پرداز جداست. نظریه، حیاتی مستقل از نظریه پرداز در پیش می‌گیرد و لوازمی منطقی دارد و عواقبی ناخواسته بیار می‌آورد، که در مخیله و محاسبه صاحب نظریه نمی‌آمده است. بعلاوه، تبعیت از الگوی شریعتی را با تقلید از وی نباید یکی گرفت. گروهی امروزه به «تقلید» از وی دعوت می‌کنند، بی‌آنکه به تعبیر نیکوی خود شریعتی «جغرافیای حرف» (و به تعبیر من، «فصل عمل») را منظور دارند. این گونه تقلید، جز صورت‌گرایی و شکل پرستی جزئی و خام، مضمونی ندارد. از اسم و صورت باید به مستی و معنا عبور کرد. در هر فصلی نمی‌توان کاشت. و در هر فصلی نمی‌توان دروید. باید فصل خود را شناخت. ایدئولوژی از آن دوران تأسیس است و او مؤسس بود. دنباله کار او را باید گرفت اما دنباله روی از او (و از هیچ‌کس) نباید کرد. معلمان خوب، هیچ‌گاه نمی‌پسندند که شاگردانشان همیشه نابالغ بمانند تا همیشه شاگردشان باشند. روزی، نفس این معلمی، نسبت‌ها را عوض می‌کند و شاگرد مقلد را از مرتبه تقلید می‌رهاند. معلمی، برای نفی نسبت شاگردی و معلمی است نه برای ابقاء آن.

دین ایدئولوژی شدنی نیست

چسبندگی ایدئولوژی شدنی نیست

شارع هیچگاه دین را به صورت یک ایدئولوژی عرضه نکرده است (دلیل اول)

اکنون خوبست به اختصار بگویم که چرا بنظر من، دین ایدئولوژی شدنی نیست و نه تنها این امر ممکن نیست که مطلوب هم نیست و چرا رسیدن به این هدف یعنی ایدئولوژیک کردن دین، ناکامی می‌آورد. و چرا دنبال کردن این کار به آن صورت نارواست.

اولین و آشکارترین دلیل اینکه شارع هیچگاه دین را بصورت یک ایدئولوژی عرضه نکرده است. و این درس بزرگی است. کتب دینی و مهمتر از همه کتاب آسمانی دین ما، یعنی قرآن کتبی نامدون‌اند و به تعبیر حافظ، نظم پریشان دارند. کتاب دینی الگوی دین است. و این نامدون بودن حکایت از آن می‌کند که دین را هیچ‌گاه به قالب ویژه‌ای نمی‌توان ریخت. و همین

عدم تدوین، سرچشمه تأملات بسیار و استنباطات فراوان است و همین است آنکه تازگی آن را حفظ می‌کند. نگوید در قرآن، جهان‌بینی هست، احکام و ارزشها هستند، تاریخ هست، موعظه هست... بلی اینها همه هستند لکن اینها، نه چارچوبهای خشک و یک بار مصرف، بلکه مخازن و منابع جاودانه‌اند و لذا تحمیل یک قالب و یک معنی قشری و خشک بر آنها، روح آنها را می‌ستاند. و همین است معنی آنکه دین خود به صورت ایدئولوژی نیامده است، نه اینکه دین، آرمان و ارزش و احکام و... ندارد. تو بر تو بودن انسان و جهان، اقتضا می‌کند که مکتب الهی هم تو بر تو و پر عمق و پر لایه باشد و گرنه آن مکتب از عهده حل مسائل آن انسان و آن جهان برنخواهد آمد. راز آلود بودن دین، همین است و این دلیل دوم ماست:

دلیل دوم آنکه دین امری راز آلود و حیرت‌افکن است و این ضد قشریت است و آن وضوح و دقت و قشریتی که از یک ایدئولوژی می‌خواهند در دین وجود ندارد (و این از مزایای دین است). ایدئولوژی دعوت به قشریت است. دعوت به فرار از رازست. قناعت به قشر و ظاهر است، مجموعه‌ای از مواضع سطحی، روشن و معین در باب خدا، انسان، تاریخ، معاد، و... است. اما دین پر از محکم و متشابه است. خداوند به آسانی می‌توانست در قرآن سخنان سطحی و واضحی در باب جبر و اختیار بگوید اما نگفته است. آیات قرآن در این زمینه، حکیمان و متکلمان را قرن‌ها به شکنجه فکری افکنده است. عده‌ای به جبر، عده‌ای به اختیار و عده‌ای به «امر بین‌الامرین» قائل شده‌اند. این حیرت‌افکنی مقصود بالذات بوده است.

دین راز آلود و
حیرت‌افکن است
(دلیل دوم)

مولوی در معراج پیامبر متحیر مانده است که می‌گوید: «حیرت اندر حیرت آمد این قصص». (مثنوی / دفتر چهارم / بیت ۳۸۰۵) شاید داستان ابراهیم و اسماعیل، حیرت‌انگیزتر از مسأله معراج باشد. در خواب به پدری که در سنین کهولت صاحب فرزند شده است، فرمان بریدن سر آن فرزند عزیز و بیگناه را می‌دهند و نه تنها او که پسر نوجوانش نیز تسلیم این فرمان است. از آن حیرت‌انگیزتر اینکه قرآن این عمل به ظاهر ضد اخلاقی را که انگیزه آن خوابی بیش نبوده است از عالیترین نمونه‌های اخلاق پیامبرانه برمی‌شمارد.

خداوند در قرآن تصریح کرده است که ما در دین متشابهات داریم: «هُوَ

ایدئولوژیک کردن
دین، حیرت‌زایی،
حکمت آفرینی و عمق
را از دین می‌گیرد

اللَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ، مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ
مُتَشَابِهَاتٌ» (آل عمران / ۷). این متشابهات نه فقط در دین اسلام که در سایر
مکاتب دینی نیز وجود دارند و همینها هستند که دین را از غیردین جدا
می‌کنند. به قول مولوی «جز که حیرانی نباشد کار دین». خداوند که محور و
صدر و اصل دین است، خود حیرت‌افکن‌ترین موجود است و کلام و افعال
و صفات او هم، همینطورند. چگونه می‌توان این اعماق دست نیافتنی را
چندان کم‌عمق کرد که در چند اصل سطحی بگنجد؟ ایدئولوژیک کردن دین
حیرت‌زایی، حکمت آفرینی و عمق را از دین می‌گیرد.^۱ گویی شعری را به نثر
ترجمه کرده‌ایم. دین همان شعر پرایهام پر الهام است که وقتی به ایدئولوژی
بدل شود، نثری بی‌روح و تک بعدی و ملال‌آور از آب درخواهد آمد. و اگر
شعر فربه‌تر از نثر است دین هم فربه‌تر از ایدئولوژی است.

سومین دلیل اینکه ایدئولوژی جامه‌ای است که به قامت جامعه خاصی
دوخته می‌شود یا دارویی است که به کار بیمار خاصی می‌آید اما دین چنین

(۱) من در همینجا می‌خواهم به یک تعارض و کشمکش در اندیشه و به تبع آن در روح شریعتی
اشاره کنم. شریعتی یک روح کاملاً عاشق و شیفته داشت. در «گفتگوهای تنهایی»، «هیوط» و
«کویر» روح‌واله، ملتهب و بی‌تاب او در نثر سخاری که با شعر پهلو می‌زند، بخوبی متجلی است.
کلام او هنگامی که از معشوقهای خود - امام حسین، زینب، ... - نیز سخن می‌گفت، بسیار گرم و
گدازنده می‌شد. شریعتی مانند آرش کمانگیر که روح خود را در تیر نهاد، روح خود را در کلام
خود می‌نهاد. چنین انسانی که عشق بر وجود او حکومت می‌کند و این‌گونه مسخر و مجذوب
عواطف و احساسات است، اصولاً انسانی تقینناپذیر است. اما همین انسان قیدناپذیر که مثل
آتش شعله می‌کشد و هیچ مرزی را نمی‌شناسد، به دلایلی خود را ملتزم می‌بیند که به قالبها و قیود
ایدئولوژی درآید و مثل یک آب سرد، یخ بزند. شریعتی تا آخر عمر از این کشمکش رهایی
نیافت. هم ایدئولوژی را دوست می‌داشت، هم عاشق بود. اما عشق، ایدئولوژی‌پذیر نیست. البته
این کشمکش درونی، نعمتی بسیار میمون و مبارک بود. آفرینشگری کثیری از افراد هنرمند، خلاق
و مبتکر در گرو کشمکشهای درونی آنها بوده است. رمز خلاقیت و آفرینشگری مولوی را نیز در
همین کشمکش درونی او باید جست. از یکسو چنان عشق آزادی به شمس تیریزی و به تمامی مذاهب
و مکاتب داشت که در پاسخ کسی که به او اعتراض کرده بود که چرا گفته‌ای من با
هفتادو دو مذهب یکی‌ام، با آزادگی تمام گفت: با این هم که تو می‌گویی یکی‌ام. و از سوی دیگر مجبور
بود که به پاره‌ای از قیود اجتماعی و فرهنگی زمانه گردن بنهد. از سویی می‌گفت مفتعلن
مفتعلن کشت مرا و از سویی ناچار همین اوزان و همین قوافی ملال‌آور و کشنده را مراعات
می‌کرد.

نیست. این نکته بسیار مهمی است. ایدئولوژی‌ها هر یک به کار جامعه خاصی می‌آیند و به همین دلیل هم، دوره‌ای و موقت هستند. ایدئولوژی مارکسیسم، ایدئولوژی جوامع صنعتی بود یعنی می‌خواست کاپیتالیسم را ببرد و جامعه‌ای را که باید جانشین آن بشود، نشان بدهد. اما دین اصلاً جامعه تاریخی مشخصی را هدف نمی‌گیرد. و این مقتضای جاودانگی دین است. هم جامعه روستایی می‌تواند دینی باشد، هم جامعه شهری. هم جامعه فئودالی می‌تواند دینی باشد، هم جامعه صنعتی. نمی‌توان گفت که دین آمده است تا مردم را از روستانشینی نجات بدهد یا سیستم صنعتی را به جای سیستم کشاورزی بنشانند. و یا دین فقط به جامعه شهری می‌خورد و با روستا دشمن است و هلم جزاً. اصلاً این خصوصیات که مقتضای رشد تاریخی جوامع است از دین بر نمی‌خیزد.

دین، جامعه‌ای نیست که به قامت جامعه خاصی دوخته شود (دلیل سوم)

دین مثل «هوا» است اما ایدئولوژی مثل «جامه و قبا» است. این تمثیل، تمثیل گویایی است و در قالب آن می‌توان مجموع سخنان پیشین را بازیافت: جامه همیشه به قد و قامت انسان خاصی دوخته می‌شود اما هوا امری حیاتی است که همه از آن تنفس می‌کنند؛ چه در شهر باشند، چه در روستا؛ چه در جامعه صنعتی باشند، چه در جامعه غیرصنعتی. چه زن چه مرد، چه ایرانی و چه یونانی. هوا محصور و منحصر به هیچ شکل و هیأت خاصی نیست. در حالیکه قبا چنین است. ایدئولوژیک کردن دین، حداکثر می‌تواند دین را به صورت جامه و قبایی درآورد که به تن عده خاصی در دوران خاصی بخورد. به علاوه، برای دوختن این جامه باید پاره‌هایی از دین را قیچی کرد. وقتی ایدئولوژی تازه‌ای در می‌رسد مثل کارخانه تازه‌ای است که باز می‌شود. این کارخانه مناسب با سطح تکنیک عصر است و با آلات خاص و از همان ابتدا بر چهره‌اش نوشته شده است که روزی فرسوده و از دور خارج خواهد شد.^۱ اما دین که در می‌رسد همچون فصل بهار تازه‌ای است که فرا می‌رسد.

دین مثل هواست اما ایدئولوژی مثل قباست

(۱) «ایدئولوژی درست امکانات تکنیک را به انسان می‌دهد. تکنیک عبارت است از مجموعه کوشش‌های انسان برای استخدام طبیعت تا جبر طبیعت را بشکند و ایده‌آلهای خود را بر آن تحمیل کند. ایدئولوژی تکنیکی است که انسان به کمک آن و به کمک شناخت، تاریخ و جامعه را در استخدام خود می‌کشد.» (مجموعه آثار، ج ۱۱، ص ۲۴۲ - ۲۴۳) ←

این فصل، خود نه باغبان است نه میوه‌فروش و نه آبیاری. اما صدها باغبان و باغ و مزرعه و... را در دل خود می‌پروراند.

ایدئولوژی، تئوری
دوران تأسیس است
اما دین تئوری دوران
استقرار هم هست
(دلیل چهارم).

دلیل چهارم آنکه ایدئولوژی، تئوری دوران تأسیس است اما دین تئوری دوران استقرار هم هست. و باز به این دلیل هم دین فربه‌تر از ایدئولوژی است. دین در دوران تأسیس شکلی متناسب با دوران تأسیس و در دوران استقرار شکلی متناسب با دوران استقرار به خود می‌گیرد و این نوع دیگری از قبض و بسط است که در اندیشه دینی می‌افتد. این نکته در تاریخ دین کاملاً مشهود است. برخی مفاهیم دینی (مثل جهاد ابتدایی) که متعلق به دوران تأسیس هستند، هنگامی که این دوران سپری شد و دوران استقرار در رسید، مورد تفسیرهای عجیبی قرار گرفتند. بنابراین باید میان تصورات، مفاهیم، ایده‌ها و تعالیم دینی تفکیکی قائل شد و با استفاده از یک معیار روشن، مفاهیم و تعالیمی را که درخور فضای تأسیس هستند از مفاهیم و تعالیمی که درخور فضای استقرارند، تفکیک کرد و هر کدام را در زمان مناسب مورد استفاده قرار داد.

سرّ اینکه کسانی در کار شریعتی تکلف می‌دیدند، همین بود که به نظرشان می‌رسید که او می‌کوشد تمامی دین را در یک چهره دین خلاصه کند، یعنی همه اسلام را در اسلام دوران تأسیس و نهضت خلاصه نماید.

ایدئولوژی‌ها عمقی از
دین را که عارفان،
کاشفان آن بودند،
مغفول می‌نهند (دلیل
پنجم)

دلیل پنجم اینکه به قالب ایدئولوژی در آمدن دین، حداکثر آن را در سطح «شریعت» باقی خواهد نهاد و «طریقت» و «حقیقت» یعنی بطون دیگری از دین که عارفان دریافته بودند، مغفول خواهند افتاد. عرفان ایدئولوژیک یک تناقض است. عرفان، عمقی از دین را در برمی‌گیرد که ایدئولوژی‌ها آن را لمس نمی‌کنند.

دلیل ششم اینکه دین ترازوست، چراغ است، رسن و ریسمان است،

→ «تکنیک عبارت است از تحمیل خواست انسانی بر قوانین طبیعی و به تعبیر دیگر، استخدام علم به وسیله اراده آگاه انسان برای رسیدن به آنچه می‌خواهد. بنابراین علم کوشش انسان برای فهمیدن طبیعت است و کشف آنچه در طبیعت هست و تکنیک کوشش او است برای استخدام طبیعت و خلق آنچه در طبیعت نیست. با این تعریف، ایدئولوژی در معنی اخص کلمه، تکنیک است در معنی اعم آن.»

(مجموعه آثار، ج ۴، ص ۲۳۲ - ۲۳۴)

دین همچون میزان و
ریسمان است که
جهت‌دار نیستند. اما
ایدئولوژی، دین را
جهت‌دار می‌کند (دلیل
ششم)

نردبان است، راه است، و اینها هیچکدام به خودی خود (از حیث هدایت و اضلال) جهت‌دار نیستند، و ایدئولوژی که می‌خواهد دین را جهت‌دار کند، خاصیت میزان بودن و ریسمان بودن و نردبان بودن را از آن می‌ستاند. قرآن خود می‌گوید که وحی الهی هم شفاست هم خسران. «يُضِلُّ بِهٖ كَثِيْرًا وَّ يَهْدِيْ بِهٖ كَثِيْرًا» (بقره/ ۲۶). و باز قرآن خود می‌گوید که وجود متشابهات، به کج‌اندیشان و بیماردلان راه می‌دهد تا از آنها سوءاستفاده کنند. و مولوی می‌گوید که «سودای سر بالا» باید داشت و گرنه رسن به خودی خود آدمی را از چاه بیرون نخواهد آورد:

مررسن را نیست جرمی ای عنود

چون تو را سودای سر بالا نبود (مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۲۱)

و قرآن فرمان اعتصام به حبل‌الله می‌دهد.

ایدئولوژی‌اندیشی، ناراضی بودن از رسن و نردبان است و بدل کردن آنهاست به بُرداری جهت‌دار. اما خود دین چنین جهت‌مندی و یکسویگی را برنمی‌تابد. تاریخ دین هم نشان می‌دهد که هم هدایت آورده است هم ضلالت، هم عزت آورده است هم ذلت. آن به عزم و اختیار مسلمانان است که از آن چگونه بهره بجویند. ایدئولوژی می‌خواهد دین را چنان سامان دهد و در آن چندان قیود و شروط بنهد، که جز به راه خاصی نرود و امکان سوءبهره‌جویی به کسی ندهد و این، معادل غیردینی کردن دین است. کار مصلحان، این نیست که دین را جهت‌دار کنند (یعنی ایدئولوژی بسازند)، آنان باید آدمیان را جهت‌دار کنند. تقوی داشتن، همان جهت‌دار بودن است و به همین سبب است که دین فقط برای اهل تقوا مایهٔ هدایت است، و برای دیگران چنین فایده‌تی ندارد. ایدئولوژیک کردن دین، لغو کردن شرط تقواست. لب مفاد این ادله این است که دین، یک مرامنامهٔ حزبی نیست، رسالهٔ عملیه نیست، جامعه‌ای به قامت جامعهٔ خاصی نیست، غذایی موافق ذائقه و سلیقهٔ ویژه‌ای نیست. همچون هواست، همچون دریاست که در جوها و رودها روان می‌شود اما در آنها خلاصه نمی‌شود. همه همیشه می‌توانند بر ساحل این دریا بایستند و از آن، راز و حیرت و گوهر و نمک و سمک و...

ببندوزند. در باب این دلایل، یک سینه سخن می‌توان گفت. آنچه آمد از باب اشارت بود. شاید ایام وفا کند و آن اشارات بسط یابد و مشروح‌تر ادا گردد.

بوک فیما بعد دستوری رسد
رازهای گفتنی گفته شود
با بیانی که بود نزدیکتر
زین کنایات دقیق مستتر

(هتوی، دفتر ششم، ایات ۶ و ۷)

ایدئولوژیک کردن جامعه

می‌رسیم به ایدئولوژیک کردن جامعه که به دنبال ایدئولوژیک کردن دین در می‌آید. ایدئولوژی علی‌الاصول می‌خواهد جامعه را هم به قالب خود بریزد. مرحوم شریعتی در کتاب امت و امامت، امت را یک جامعه ایدئولوژیک، و امام را رهبر ایدئولوژیک این جامعه شمرده است. وی در این کتاب اشکالات کلاسیکی را که به دموکراسی وارد شده است، ذکر می‌کند و در نهایت رهبری انقلابی جوامعی را که تا آن زمان انقلاب کرده بودند، برای امت یعنی یک جامعه ایدئولوژیک مناسبتر می‌شمارد.^۱ به تعبیر او دموکراسی رأسها (که در آن فقط کمیت مطرح است و مردم گله‌وار رأی می‌دهند) ای بسا که جامعه را از پیمودن مسیر مطلوب باز بدارد. ممکن است مردم به

ایدئولوژیک کردن
جامعه

(۱) «بنابراین در ایدئولوژی تضاد بین موجود و مطلوب وجود دارد، یعنی اعتراض به وضع موجود و انسانی که ساخته می‌شود و یک نفی‌کننده وضع موجود در برابر وضع مطلوب است. بنابراین هر کسی که ایدئولوژی دارد ایده‌آل هم دارد، هم جامعه ایده‌آل و هم انسان ایده‌آل. بنابراین ایدئولوژی که به این معنا گفتم (منتهی به صورت خاصش) عبارت است از عقیده‌ای که بر مبنای جهان‌بینی توحید و جبر دیالکتیکی تاریخ و تضاد طبقاتی جامعه و رسالت و مسئولیت ماوراء الطبیعی انسان، مبارزه فرد یا گروه را از نظر تاکتیک به دو مرحله تقسیم می‌کند. مرحله اول ایجاد یک نظام انقلابی براساس یک رهبری ایدئولوژیک انقلابی برای دوره موقتی که آن را می‌توان دوره خودسازی انقلابی جامعه نامید. مرحله دوم مرحله‌ای است که در آن، جامعه به خود آگاهی رسیده است و شماره راس‌ها با شماره رای‌ها برابر شده است (در این صورت دموکراسی واقعیت دارد). در این هنگام دوره انقلابی پایان می‌پذیرد و نظام دموکراتیک جانشین آن می‌شود.»

کسانی رأی بدهند که سعادت آنها را تأمین نکنند. به همین دلیل رهبر نباید خواست مردم را در نظر داشته باشد؛ باید به سعادت مردم نظر کند و آنها را حتی علی‌رغم میل خودشان به سوی سعادت بکشانند؛ تا زمانی که مردم پرورش یابند و به تعبیر شریعتی به دموکراسی رأیها برسند. مرحوم شریعتی به سؤالاتی از این قبیل که چه مدت طول می‌کشد تا به دموکراسی رأیها برسیم؛ و در این فاصله چه شیوه‌هایی باید در پیش گرفته شود و چه تضمینی خواهد بود که به مقصد برسیم، پاسخی نداده است.^۱

(۱) «ایدئولوژی می‌خواهد تا یک جامعه را براساس خود بسازد. امت «جامعه انسانی» که همه افرادی که در یک هدف مشترک‌اند، گرد هم آمده‌اند تا براساس یک رهبری مشترک، به سوی ایده‌آل خویش حرکت کنند.»

(مجموعه آثار، ج ۲۶، ص ۲۹۶)

«فرد انسانی وقتی عضو امت است، که در برابر رهبری جامعه معتقد باشد و تسلیم، البته تسلیمی که خود آزادانه اختیار کرده است، فرد در امت دارای یک زندگی اعتقادی متعهد در برابر جامعه است و جامعه نیز متعهد به ایدئولوژی یا «عقیده» و ایدئولوژی نیز متعهد به تحقق ایده‌آل و نیل به هدف.»

(مجموعه آثار، ج ۲۶، ص ۲۹۵)

«دموکراسی متعهد حکومت گروهی است که می‌خواهد براساس یک برنامه انقلابی مترقی افراد را، بینش افراد را، زبان و فرهنگ مردم را، روابط اجتماعی و سطح زندگی مردم و شکل جامعه را دگرگون کند و به بهترین شکلش براند. برای این کار یک ایدئولوژی دارد، یک مکتب فکری مشخص دارد، یک برنامه‌ریزی دقیق دارد و هدفش این نیست که بکاپک مردم رایشان و سلیقه‌شان متوجه او شود. هدفش این است که جامعه را به مقام و درجه‌ای برساند که براساس این مکتب به طرف این مقصد متعالی حرکت بکند و هدفهای انقلابی‌اش را تحقق دهد. اگر مردمی هستند که به این راه معتقد نیستند و رفتارشان و رایشان موجب رکود و فساد جامعه است و اگر کسانی هستند که از قدرت خودشان و از پول خودشان و از این آزادی سوءاستفاده می‌کنند و اگر شکل‌های اجتماعی وجود دارد و سنت‌هایی هست که انسان را راکد نگه می‌دارد، باید آن سنتها را از بین برد، باید آن طرز فکر را محکوم کرد و باید این جامعه به هر شکل که شده از قالبهای متحجر خودش رها بشود.»

(مجموعه آثار، ج ۲۶، ص ۶۱۸)

«از نظر جامعه‌شناسی سیاسی، این گروه متکی به کسب رأی اکثریت افراد نیست، متعهد به تحقق ایده‌ها و عقاید و افکارش و تغییر در مسیر فکری افراد، در روابط اجتماعی و تکامل فرهنگی و صنعتی و رشد عمل انقلابی براساس ایدئولوژی خویش است. بنابراین، رهبری سیاسی این گروه متعهد وقتی سرنواشت جامعه را به دست می‌گیرد، تمام هدفش آن است که جامعه را براساس مکتب انقلابی خویش به‌روراند، نظام اجتماعی را آنچنان که ایدئولوژی‌اش اقتضاء دارد تجلید بنا کند و فرهنگ و اخلاق و عقاید و آراء مردم را به شکل انقلابی تغییر دهد، حتی علی‌رغم شماره آراها؛ چرا به دموکراسی در این مرحله اعتنا نباید کرد بلکه باید به رهبری شایسته‌تر و رهبری انقلابی تکیه کرد؟ برای اینکه هنوز ←

مارکسیستها نیز می‌خواستند مردم را به شکلی تربیت کنند که از دل و جان مارکسیسم را بپذیرند، بگونه‌ای که اگر آنها را آزاد گذاشتند همگی به نظام مارکسیسم رأی بدهند. ولی این امر هیچ‌گاه محقق نشد.

آیا ایدئولوژیک کردن جامعه، ممکن و مطلوب است؟

باری در باب ایدئولوژیک کردن جامعه، به دو سؤال مهم باید پاسخ داد: اول اینکه آیا ایدئولوژیک کردن جامعه، نظراً و عملاً امکان‌پذیر است؟ یعنی آیا می‌توان یک مجموعه انسانی فوق‌العاده پیچیده را براساس برنامه‌ای از پیش تعیین شده، طراحی کرد؟ دوم اینکه حتی اگر اجرای چنین برنامه‌ای امکان‌پذیر باشد، آیا مطلوب هم هست؟

در پاسخ به سؤال اول باید گفت که طراحی کردن یک جامعه نیازمند آنچنان حجم عظیمی از اطلاعات جامعه‌شناختی، انسان‌شناختی و اقتصادی است که در حال حاضر بسیار دور از دسترس است. خود مرحوم شریعتی اعتقاد داشت که در جامعه‌شناسی حتی یک قانون محکم نیز وجود ندارد و قوانینی که در قرن نوزدهم کشف شده بودند یکی پس از دیگری فرو افتاده‌اند.^۱ تا نیمه اول قرن بیستم، جامعه‌شناسی ناتورالیستی بر این باور بود که جامعه پاره‌ای از طبیعت است و همانطور که انسان با کشف نیروها و

طراحی کردن یک جامعه نیازمند آنچنان حجم عظیمی از اطلاعات است که در حال حاضر بسیار دور از دسترس است

→ آراء مردم نمی‌توانند شایسته‌ترین را انتخاب کنند و هنوز توده منحل، رهبری شایسته را نمی‌تواند تشخیص بدهد. بنابراین سخن از یک جامعه منحل عقب مانده است و یک رژیم انقلابی و صاحب ایدئولوژی مرفی.»

(مجموعه آثار، ص ۶۱۹ - ۶۲۰)

«رسالت امامت، که انسجام یافتن امت است، یعنی تحقق اجتماعی یک ایدئولوژی انقلابی، در یک نسل تحقق‌پذیر نیست. در یک نسل انقلاب فقط می‌تواند روی کار آید، غلبه کند، زمام امور و قدرت رهبری را به دست گیرد، اما سازندگی جامعه انقلابی به یک دوران انقلابی طی چند نسل محتاج است.»

(مجموعه آثار، ج ۲۶، ص ۶۳۰)

(۱) «در قرن نوزدهم یک جامعه‌شناس ۱۹۸ قانون در جامعه‌شناسی وضع کرد اما در قرن بیستم چون جامعه‌شناسی گسترده شده است متواضع‌تر شده و معتقد است که هنوز قوانین ثابت مشخصی که هیچکس نتواند منکرش باشد وجود ندارد. جامعه‌شناسی و تاریخ در جستجوی کشف قوانین هستند، اما، تاکنون آنچه برای این دودانش جواب مسلم شده این است که قوانین وجود دارد... از عمر جامعه‌شناسی هنوز بیش از یک قرن نمی‌گذرد و بنابراین نمی‌تواند قوانین مسلم پیدا کند...»

(مجموعه آثار، ج ۳، ص ۴۱)

قوانین طبیعت توانسته است بر طبیعت حکمرانی کند، می‌تواند با کشف نیروها و قوانین اجتماع، بر جامعه نیز مسلط شود. این کار تا حدودی شدنی است. اما بزودی در عرصه علوم انسانی یک رقیب جدی برای این اندیشه پدید آمد که جامعه را به منزله یک متن که باید فهمیده شود، در نظر می‌آورد (جامعه‌شناسی تفهیمی تفسیری)

به هر حال حتی اگر مقصد علوم انسانی تسلط بر جامعه باشد، هنوز تا این مقصد راه بسیار درازی در پیش دارد. به علاوه کشف قوانین جامعه‌شناختی کافی نیست، قوانین اقتصادی و روان‌شناختی و تربیتی و اکولوژیک و... هم لازم است و جهل بدانها، اجرای پروژه را محال می‌کند.

حال اگر حصول آن حجم عظیم از اطلاعات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی و احاطه بر آنها ممکن باشد، باری همچنان نامطلوب خواهد بود. چرا که هرگز نباید فراموش کرد که یک حربۀ کاری و برنده همیشه به دست آدمیان پاک و پارسا نمی‌افتد. ممکن است به دست کسانی بیفتد که در صدد بهره‌کشی از انسانها هستند. این مسأله کاملاً شبیه به مسأله صنعت است. وقتی انسان بر نیروهای طبیعت تسلط می‌یابد، این تسلط همواره انسان را به بهشت نخواهد برد، به جهنم نیز می‌تواند ببرد. بلکه آدمی ناپارسا وقتی قدرتمند شد، به احتمال بیشتر به جهنم خواهد رفت.

ایدئولوژیک کردن
جامعه نامطلوب است

خصوصیات و آفات جامعه ایدئولوژیک

نکته بعد اینکه جوامع ایدئولوژیک بیماریها و آفاتی ویژه دارند (پاره‌ای از این آفات، نظراً و با تحلیل منطقی و پاره‌ای دیگر با مطالعه تاریخی جوامع ایدئولوژیک، به دست می‌آیند) و تا کسی فکر حل این آفات را نکرده باشد نمی‌تواند از ایدئولوژیک کردن جامعه دم بزند. مرحوم دکتر شریعتی هم علی‌رغم آنکه تیزبینانه پاره‌ای از آفات جوامع ایدئولوژیک را می‌دیده و از آنها حذر می‌کرده است، در آثارش توضیح نداده است که چگونه می‌توان از آفات یک جامعه ایدئولوژیک که قرار است بر وفق رأی و نظر او ساخته شود، مصون ماند. هر نظامی که رخنه‌های خود را شناسد و برای رفع آنها فکری نکند، ناگزیر ویران خواهد شد.

در جوامع
ایدئولوژیک
دیکتاتورها و نظامات
توتالیتر ظهور می‌کنند
(آلت اول)

آیا نباید از خود پرسید چرا جامعه ایدئولوژیک شوروی به آن سرنوشت شوم و هراس‌آور مبتلا شد؟ آیا ظهور استالین در جامعه شوروی، عرضی بود یا ذاتی؟ اتفاقی بود یا مقتضای آن نظام؟ و اگر اتفاقی و عرضی نبود، و مقتضای جامعه ایدئولوژیک مارکسیستی بود، مقتضای مارکسیست بودنش بود یا مقتضای ایدئولوژیک بودنش؟

چرا جامعه شوروی نتوانست استالین زدایی کند و یک بار که یکی از رهبران (خروشچف) بنحو ناقص در مقام انتقاد از استالین برآمد، این کار به قیمت مقام او تمام شد و ناگهان همه چیز را از دست داد؟ و فقط وقتی استالین زدایی شد که جامعه پوست انداخت و پوسته ایدئولوژی مارکسی را از تن بدرآورد؟ چرا دیگر جوامع ایدئولوژیک مارکسیستی از نظام شوروی انتقاد جدی نکردند و از سیئات استالین به اغماض درگذشتند؟ حجم عظیم مداخله‌های حقیقت‌پوشانه و تبلیغات کذابانه و سحرانه‌ای که حول وجود استالین، در دوران پر قساوت و پر ظلمت تاریخ شوروی، پدید آمده بود و واقعیات را وارونه وامی‌نمود، چرا همه جا و در همه نظامهای ایدئولوژیک، نمونه‌هایی مشابه داشت و کسی از آنها بدش نمی‌آمد؟ آیا در تعلیمات مارکسیسم تعلیمی وجود دارد که استالین‌پرور است یا نفس ایدئولوژیک شدن آن برای ظهور چنان هیولای آدمیخواره مهیبی کافی است؟ ایدئولوژی فروشان برآنند که ظهور استالین عرضی بود نه ذاتی و تاریخ مارکسیسم می‌توانست بنحو دیگری رخ دهد، و تاریخ آن را نباید آزمون تاریخی آن شمرد و برآنند که اگر آن ایدئولوژی بداقبال افتاد، آن را نباید دلیل بد اقبالی دیگر ایدئولوژیها دانست. اما توضیحات بعدی ما نشان خواهد داد که یک رشته آفات و اعوجاجات (من جمله ظهور دیکتاتورها و نظامات توتالیتر) از مقتضیات ذاتی و نازدودنی ایدئولوژیها هستند.

در جوامع
ایدئولوژیک،
عشق‌ورزی افراطی
نسبت به محبوب،
سبب نفرت نسبت به
مخالفان می‌شود (آلت
دوم)

باری یکی از خصوصیات جوامع ایدئولوژیک نوعی عشق‌ورزی افراطی نسبت به محبوب خویش است، محبوبی که برای او دعوی کمال مطلق دارند و او را برترین و بهترین می‌شناسند. این عشق البته، آرمان می‌بخشد. اما در کنار آن و ملازم با آن، نوعی نفرت و تجزیم نیز پدید می‌آید - نفرت نسبت به تمام کسانی که با آن ایدئولوژی دشمنی می‌ورزند و یا به آن عقیده ندارند.

فقط عشقهای پاک معنوی و عارفانه است که از شایبه نفرت و حسد و... پیراسته است. در امور دنیاوی عشق و نفرت توأمانند و هر دو در تاریخ بشر به یک اندازه مؤثر بوده‌اند، و بلکه گاه نفرت از عشق کارسازتر نیز بوده است.

متأسفانه، ایدئولوژی‌ها بیش از آنکه عشق وحدت‌بخش را تشویق کنند و به وجود آورند، نفرت وحدت‌بخش را تشویق کرده و به وجود آورده‌اند. نمونه‌های تاریخی ایدئولوژی‌ها گواه این مدعا هستند.

وحدت‌بخشی از ثمرات ایدئولوژی‌هاست اما آدمیان فقط در سایه محبت و دلبستگی نسبت به یک قبله و محبوب نیست که با یکدیگر متحد می‌شوند. این اتحاد در سایه نفرت‌ورزی نیز بخوبی صورت می‌گیرد - همچنانکه به واقع صورت گرفته است. ایدئولوژی‌های زمان ما بوضوح و بقوت این نفرت را در پیروان خود دمیده‌اند. و از این طریق، هم ایشان را تحت لوای واحد متحد کرده‌اند، و هم به آنها نیرو و انرژی تام بخشیده‌اند تا بتوانند در میدان پیکار به قاطع‌ترین وجهی در برابر مخالفان، مقاومت ورزند.

درست است که از طریق ایدئولوژی و در سایه نفرت‌ورزی هم می‌توان به وحدت رسید، اما چنانکه می‌دانیم وسیله‌ها هدفها را تعیین می‌بخشند و برحسب نوع وسیله نوع نتیجه هم فرق می‌کند. مهم این است که ما از چه طریق و مسیری به آن مطلوب می‌رسیم. وحدت و همبستگی را می‌توان به شیوه‌های گوناگون ایجاد کرد، اما اتحادها که معلول علت‌های مختلف‌اند، مختلف خواهند بود و آثارشان تفاوت خواهد کرد.

این مطلب را می‌توان با ملاحظه ایدئولوژی فاشیسم در روزگار حاضر، به بهترین وجهی دریافت. از مشخصات ایدئولوژی فاشیسم این بود که افراد را حول نفرت جمع‌آوری می‌کرد، نه حول عشق و اگر کسی گمان کند که هر نوع ایدئولوژی برای آدمیان، عشق را به ارمغان می‌آورد خطا کرده است و به عشق و محبت اهانت نموده است. آدمیانی که حول محور نفرت متحد می‌شوند، خود را دوست می‌دارند، چرا که از دشمنان نفرت دارند. و اصلاً اگر این دشمنان - که گاه موهوم و ساختگی‌اند - در کار نباشند تا نفرت برانگیزند، آن عشق بی‌مستی هم تأمین نخواهد شد. عشق و اتحاد پاک آن

ایدئولوژی‌ها بیش از آنکه مشوق عشق وحدت‌بخش باشند، مشوق نفرت وحدت‌بخش بوده‌اند

وسایل، اهداف را تعیین می‌بخشند

است که مسبوق به نفرت نباشد. نباید تصور کرد که هر آنچه گرمی بخش است، و شبه آرمانی فراهم می‌آورد، و آدمیان را با یکدیگر جمع می‌کند، و به حرکت و اقدام وامی‌دارد، پاک و مطلوب هم هست. بلی، ایدئولوژی، حرکت پسند است، و حتی حرکت را علامت حقیقت می‌داند، لکن حرکتش از نفرت الهام می‌گیرد. ایدئولوژی بیش از آنکه دوست را بشناسد، دشمن را می‌شناسد و بیش از آنکه دوست بتراشد دشمن می‌تراشد.

جوامع ایدئولوژیک،
تنوع آرا را برنمی‌تابند
(آفت سوم)

مشخصه و آفت دیگر یک جامعه ایدئولوژیک آن است که تنوع آراء را برنمی‌تابد. برای ایدئولوژی هر سؤالی یک جواب معین دارد و تصور تنوع جوابها ناممکن است و آن جواب واحد هم بالفعل موجود است. و دیگر چه جای کنکاش و تحقیق مجدد است؟ اصولاً در قاموس ایدئولوژی مواضع واضح، دقیق و روشن معنایی غیر از نفی تنوع و تضارب آراء ندارد. تکلیف مردم هم معلوم است. و آن عبارتست از تقلید کردن از آنچه به ایشان گفته می‌شود، و کمتر اندیشیدن درباره آن گفته‌ها.

در جوامع
ایدئولوژیک وجود یک
طبقه رسمی از مفسران
ضرورت می‌یابد.
(آفت چهارم)

از مشخصات (و بل آفات) دیگر ایدئولوژی و به تبع آن جوامع ایدئولوژیک، آن است که وجود یک طبقه رسمی از مفسران را اقتضا می‌کند. این از آن مواردی است که - چنانکه گفتم - لازمه طرح ایدئولوژیک مرحوم شریعتی است گو این که البته وجود چنان طبقه‌ای موافق مذاق و طبع وی نیست. کار مفسران رسمی تامین قشریت، یکنواختی تفسیر و دفع تنوع آراء است. در دین تنوع آراء و اجتهادهای مختلف رسمیت و اصالت دارد. ولی وقتی مکتبی به مواضع روشن قائل بود، (و اساساً ایدئولوژی برای احیاء و القاء این‌گونه مواضع روشن پدید آمده است) در آن صورت نمی‌تواند مفسران گوناگون را تحمل کند. بنابراین باید وجود یک طبقه مفسر معین را پیش‌بینی کند تا قولش نظراً و عملاً قول نهایی باشد. اگر دین به فرض تبدیل به ایدئولوژی شود، این طبقه رسمی مشخص، شکل صنف روحانیت را پیدا خواهد کرد و اگر ایدئولوژی غیردینی باشد، این طبقه در صورت دسته‌ای از ایدئولوگهای معین ظاهر خواهد شد. روحانیت به این معنا البته با روحانیان به معنای علمای دین، تفاوت بسیار دارد.

مسلمانان دگر شریعتی با یک صنف و طبقه معین به نام «روحانیت»

موافقت نداشت. وی این مطلب را به صراحت در سخنانش آورده است. وی با علمای دین و وجودشان در جامعه دینی موافق بود، اما با «روحانیت» به منزله یک طبقه معین و مقدس که تنها مفسران دین‌اند و مواضع عقیدتی و عملی را به نحو نهایی معین می‌کنند و منافع خاص صنفی دارند و برتر از نقد و تحلیل می‌نشینند و قولشان حجیت تام دارد، موافق نبود. حق این است که ما در تفکر اسلامی «روحانیت» نداریم، آنچه داریم همانا «روحانیان» یا علمای دین هستند. شاید کلمه «روحانیت» مولد بعضی سوءفهمها شده است. کلمه «روحانیت» افاده وحدت می‌کند. یعنی گویی یک موجود داریم که نامش «روحانیت» است و هر وصفی به او نسبت بدهیم به کل آن راجع می‌شود. اگر بگوییم بد، همه بد می‌شوند اگر بگوییم خوب، همه خوب می‌شوند. اگر مدحی شد، همه مدح شده‌اند و اگر ذمی شد، همه ذم شده‌اند. و آدمی چون با یک امر روبروست، خود را در وضع دشواری می‌یابد چون نمی‌خواهد و نمی‌باید چنین یکجا سودا کند و بر همه حکم واحد براند. در میان روحانیان افرادی هستند ناپارسا و ناآگاه و متحجر و نادلپذیر. پارسایان و پاکان و عالمانی هم هستند که از همه جهت دوست داشتنی‌اند و این امر در همه اصناف و طبقات جاری است. خرد بر نمی‌تابد که همه اینان را یکجا و تحت یک حکم واحد در آورند، و حکم بدها را به خوبها تسری دهند و حکم خوبها را به بدها. اما کلمه «روحانیت» همه آن افراد را سر بسته در یک مجموعه گرد می‌آورد. برای رهایی از این مشکل باید از آن مصدر بگریزیم و به جای آن از «روحانیان» سخن بگوییم. «روحانیان» افاده وحدت نمی‌کند و خبر از افراد زیاد می‌دهد. حق این است که ما با «روحانیان» و «علمای دین» طرف هستیم. در میان عالمان نیز البته هم خوبان داریم هم بدان. در روایات آمده است که در آخر الزمان بدترین مردمان (شَرِّ الخلق) از میان عالمان هستند. بنابراین هیچ دلیلی وجود ندارد که همه مردم یا عالمان یکسره خوب یا یکسره بد باشند. علما هم می‌توانند خوب باشند و هم بد. اما اگر برای مجموعه یک نام واحد بنهیم و برای آنها یک هویت یکسان قائل شویم، مشکل ایجاد خواهد شد، و در داورها تیرگی پدید خواهد آمد. در مقام خردورزی باید با هر آنچه دآوری را تیره می‌کند، مبارزه کرد.

مرحوم شریعتی با
طبقه رسمی
«روحانیت» سر
سازگاری نداشت اما
با «عالمان دین»
مخالف نبود

همان‌طور که بیان شد، مرحوم دکتر شریعتی با طبقه رسمی «روحانیت» سر سازگاری نداشت. و این حقیقت غیرقابل کتمان است. ولی معنای این سخن آن نیست که وی با عالمان دین مخالف بود. برعکس وی تمام سخنش این بود که «روحانیت» باید به «علمای دین» بدل شود.

سخن بنده این است که مشی مرحوم شریعتی در ایدئولوژیک کردن دین، برخلاف میل و خواسته او، به نتیجه‌ای می‌انجامد که خود او نیز طالبش نبود. این نتیجه ناخواسته، اما ناگزیر است.

در ایدئولوژی و جوامع ایدئولوژیک یک طبقه رسمی از مفسران و عالمان بوجود می‌آیند که قول و فعل آنها حجیت و رسمیت دارد، ایشان الگو قرار می‌گیرند و تبعیت و تقلید از آنها اصالت می‌یابد.

اگر جامعه ایدئولوژی از تن اندیشه دینی درآید و دین، بدون آنکه در آن قالب محصور و منحصر باشد، مورد ملاحظه قرار گیرد، البته در آن صورت وضع بکلی متفاوت خواهد شد. در یک چنین وضعیتی، وجود یک طایفه خاص که امتیاز و منافع ویژه‌ای را واجد باشد، کاملاً منتفی خواهد شد و قول عالمان به دلیل علم‌شان اهمیت علمی خواهد یافت و بس. و این وصف البته در میان هر صنفی جاری است - خواه در صنف پزشکان، یا مهندسان یا روحانیان...

تفاوت نقش رهبر در جامعه ایدئولوژیک و جامعه دینی

رهبری هم در جوامع ایدئولوژیک شکل فرماندهی نظامی پیدا می‌کند در حالیکه در جامعه دینی، رهبر، به معنی الگوست، الگویی که فضایل دینی را چنان در خود جمع کرده است که نشان می‌دهد جمع آنها ممکن است و نمونه کاملی از انسان طراز مکتب است، علماً و عملاً. اما رهبر به معنی مدیر منتخب، پاک مسأله دیگرست و اختصاصی به جوامع دینی یا ایدئولوژیک ندارد.

جوامع ایدئولوژیک، گرفتار پندار کمال می‌شوند (افت پنجم)

آفت دیگر جوامع ایدئولوژیک گرفتار آمدن به توهم استغناء و به تعبیر مولوی به «پندار کمال» است. هر ایدئولوژی برای خود، کمالی را قائل است که دیگران را فاقد آن می‌داند و همین «پندار کمال» راه داد و ستد معقول میان او و دیگران را می‌بندد. در آرمانهای دیگران به چشم تحقیر می‌نگرد. نه تنها جوامع دیگر را تحقیر می‌کند بلکه از اصل، عقل را هم حقیر می‌شمارد.

جوامع دینی کمابیش با همین مشکل سر و کار داشته‌اند. جوامع دیگری هم که صبغه ایدئولوژیک داشته‌اند، با همین مشکل مواجه بوده‌اند. انصافاً بهترین محک برای ارزیابی قوت یک رهبری خوب در یک جامعه ایدئولوژیک همین است که ببینیم وی تا چه اندازه در حل این مشکل (جمع عقل و ایدئولوژی‌اندیشی) موفق شده است.

ایدئولوژی‌ها همیشه تا جایی به عقول مجال جولان می‌دهند که با آنها مخالفت نوززند. بیشتر از این حد را نه می‌پسندند، و نه برمی‌تابند. به همین دلیل برای همه ایدئولوژی‌ها این مسأله مطرح بوده است که واقعاً باید با «عقل» چه بکنند؟

فاشیسم واقعاً راه خود را پیدا کرده بود. این ایدئولوژی برای عقل پشیزی ارزش قائل نبود و بدتر از همه آنکه عقل و علم را نه در پای عشق که در پای نفرت قربانی می‌کرد. این بدترین مسلخی است که عقل را به آنجا می‌برند و سر می‌برند و پوست می‌کنند.

در جوامع و مکاتب دینی نیز (خواه صبغه ایدئولوژیک داشته باشند یا نه) همیشه مشکل تعیین منزلت عقل وجود داشته است. بدرستی معلوم نیست که در یک مجموعه ایدئولوژیک، خردورزان، فیلسوفان و عالمان واقعاً چه کاره‌اند. از یکسو عالم و عاقل را نمی‌توان به تقلید محض دعوت کرد و از او خواست که هرچه را به او می‌گویند، بپذیرد و عمل کند. و از سوی دیگر، تحقیق و خردورزی آزاد برای افراد، داعیه استقلال می‌آورد و برای ایدئولوژی رقیب می‌تراشد.

عقل را بر سر جای خود نشانندن، گاه محترمانه و به نام تصوف منحط صورت می‌پذیرفته است و گاه قلدرانه و با تعطیل بحث و درس و کتاب و هنر و ترویج دروغ و تحریف و سرکوب کردن عالمان و متفکران. و در هر حال بی‌مهری نسبت به خرد، در جوامع ایدئولوژیک، سگه رایج است.

در ایدئولوژی‌ها علاوه بر این مشکل، مشکل دیگری هم وجود دارد که عبارت است از جمع میان عشق و عقل. همان‌طور که گذشت، مهمترین وظیفه ایدئولوژی‌ها این است که میدان جنگ را گرم نگه دارند. در میدان جنگ بیشترین چیزی که به کار می‌آید، جزمیت، قاطعیت، بی‌چون و چرا فرمان

تعیین منزلت عقل،
مشکل همیشگی
جوامع ایدئولوژیک

بردن و به جای تعقل، عشق و نفرت ورزیدن است. در میدان جنگ جای چون و چرا و تعقل نیست.

اگر متفکری برای جامعه‌ای از جوامع یا شریعتی از شرایع نقشه‌ای ایدئولوژیک ریخت، معنایش این است که برای تفکر یک قتلگاه ایجاد کرده است - کاری بیش از این انجام نداده است.

آدمیان برای آنکه به درون معبد ایدئولوژی وارد شوند، باید نخست کفشهای عقل‌شان را درآورند. ایدئولوژی تکلیف آدمیان را معین کرده است و به وضوح به آدمیان گفته است که در باب انسان و تاریخ و جامعه و اخلاق چه بگویند و چه بیندیشند. ایدئولوژی همه چیز را گفته است و در جمیع امور مهم تکلیف همگان را معین کرده است. بنابراین دیگر چیزی برای گفتن و اندیشیدن آدمیان باقی نگذاشته است. در این مجموعه حداکثر جایی که ممکن است عقل حقیر آدمی داشته باشد، این است که دگم‌های القاء شده را بفهمد و یا در تأیید آنها دلیل تازه‌ای بتراشد یا قرینه جدیدی نشان دهد و یا راه تازه‌ای برای کوفتن عقل پیدا کند؛ اما در مواضع و مسائل اصلی، آدمیان جرأت و جواز تفکر و اظهار نظر ندارند.

گشودن در ایدئولوژی.
بستن باب تفکر است

این است که می‌گویم گشودن در ایدئولوژی، بستن باب تفکر است. و این امر به دو دلیل می‌باشد: نخست آنکه مواضع اصلی فکری و عملی روشن شده‌اند و لذا عقل که کارش ایضاح آن مواضع است، عملاً بیکار می‌ماند؛ دوم آنکه، ایدئولوژی تأکید اکیدی بر عشق و عاطفه و نفرت دارد. و این عشق و نفرت است که چراغ تعقل را خاموش خواهد کرد.

تمامی کسانی که در وادی ایدئولوژی پا گذاشته‌اند - خواسته یا ناخواسته - به تحقیر عقل همت گماشته‌اند؛ و بر ضد عقل آدمی استدلال کرده‌اند و به آدمیان نشان داده‌اند که چگونه گرفتار بی‌عقلی هستند و بر بی‌عقلی خود نام عقل نهاده‌اند (ایدئولوژی به معنی دوم).

کشیری از مکتوبات ایدئولوگها مصروف این شده است که نشان بدهند آدمیان بی‌عقل، چگونه بر بی‌عقلی خود، نام عقل نهاده‌اند. به گمان مارکس و همفکرانش نام واقعی بی‌عقلی ما (که به زعم خودمان عقل می‌پنداریم) «ایدئولوژی» است. در نظر ایشان ایدئولوژی مذموم عبارتست از همین

سخنان غیرعاقلانه و وهم‌آلودی که آدمیان می‌گویند و آن را مطابق واقع می‌پندارند، و به آن نام فلسفه، حقوق، اخلاق، کلام و... می‌دهند.

این مسأله کوچکی نیست. همه می‌دانیم که در حکومت‌هایی مثل حکومت شوروی سابق و امثال آنها، با متفکران و نویسندگان و هر آن کس که نیمه استقلالی از خود نشان می‌داد، چه رفتاری می‌شد. این بدرفتاری، همه‌اش در سلب آزادی خلاصه نمی‌شود، بلکه در این مجموعه اصولاً تکلیف عقل و عاقلان معلوم نیست - و یا به تعبیری معلوم است. عاقلان، در آنجا غریبه‌اند نه خودی. عقل در آنجا دشمن ایدئولوژی است. چیزی است که پس از حضور ایدئولوژی دیگر حضورش مجاز نیست. ایدئولوژی درست به دلیل همین ضدیتش با عقل، امر آرامش‌بخش و دلپذیری هم هست. گاهی کار «باده» را می‌کند که به قول حافظ کمترین خاصیتش این است که «تو را، ز وسوسه عقل بی‌خبر دارد». اخباریت در شیعه و وهابیت در اهل سنت دو نهضت ضدعقل بودند و نماینده تمام عیار قشریت و جمود و تفکر ایدئولوژیک. گو اینکه اصولیان هم در تعیین منزلت عقل هنوز راه بلندی را برای پیمودن در پیش دارند.

نامعلوم بودن جایگاه،
عقل در ایدئولوژی

بی‌عقلی آسانتر و مطبوعتر از تعقل دشوار است، و سر ایدئولوژی‌پسندی آدمیان همین است. بسیاری از آدمیان اساساً مایل نیستند که از عقل خود زیاد استفاده کنند. روبرو شدن با عقل و بهره جستن از آن وحشت‌آور است. سر اینکه ما تاکنون از عقل وحشت نکرده‌ایم آن است که عقل‌مان را کاملاً به کار نگرفته‌ایم. حقیقتاً اگر کسی پای عقل محض را به میدان بکشد و فقط تابع فرمانها و داوریهای عقل باشد، پا به وادی بسیار وحشت‌انگیزی نهاده است. استفاده از عقل فوق‌العاده سنگین و مسئولیت‌آفرین است. متفکران بزرگ را هرگز نباید خرد شمرد. اینان کار سهمگینی می‌کرده‌اند و آن دست و پنجه نرم کردن با عقل بوده است و این میدان حقیقتاً از هر میدان نبرد دیگری سهمگین‌تر است. آدمیان در اکثر موارد عقل خود را به دست نیروهای دیگر می‌سپارند و آن را به چیز دیگری می‌فروشند و ترجیح می‌دهند که بیش از آنکه محقق باشند مقلد باشند. و این آفت دیگر جوامع ایدئولوژیک است که در آنها تقلید بر تحقیق غلبه می‌کند. و در واقع، محقق در این جوامع، همان

مقلد ایدئولوژی است و تحقیق عین مقلدپروری.

کمتر کسی است که در این جوامع دلیرانه و رندانه به پیش بتازد، و در تمام موارد به داوری عقل خود اتکاء کند و هیچ حکمی را جز به داوری خرد معتبر نشمارد. آفت دیگری که با آفت پیشین مربوط است این است که در جوامع ایدئولوژیک، به هیچ تحقیقی نمی‌توان اطمینان کرد. خواه تحقیق اجتماعی - انسانی، خواه تحقیق ایدئولوژیک. بحث و تحقیق در این جوامع، متوجه کوفتن خصم است و از هر وسیله‌ای برای اثبات خطا و ضلال مخالفان و اصابت رأی همکیشان استفاده می‌شود. و به همین سبب هم، در اثر آن تحقیقات کذایی هیچ نتیجه‌ای حاصل نمی‌شود و جنگ همچنان برپا می‌ماند. نزاع شیعه و سنی از جایی به بعد، چنین صبغه‌ای گرفته است و طرفین ذره‌ای از «مواضع» خود عدول نمی‌کنند و اجازه نظر کردن از بیرون در پیکار خود را هم ندارند. تحقیقات طرفین خلاصه شده است در تکرار مکررات و تشدید اتهامات و بس. سزای هم اینست که جوابها از پیش معلوم است و طرفین حق ندارند از حدود آن جوابها پا بیرون بنهند. و همین پیشرفت بحث و نیز اعتمادپذیری آن را از آن می‌ستاند.

در جوامع ایدئولوژیک، به هیچ تحقیقی نمی‌توان اطمینان کرد (آفت ششم)

از لوازم غلبه عاطفه بر عقل و غلبه تقلید بر تحقیق، غلبه تجلیل است بر تحلیل که معمولاً در جوامع ایدئولوژیک بدین صورت ظاهر می‌شود که شخصیتها وزنه‌های بزرگی می‌شوند و ستایشگران و مداحان، منزلت والایی می‌یابند و انقیاد بر انتقاد رجحان می‌یابد. این امر دو نوع خطر دارد: یکی خطر عملی، و دیگری خطر نظری. هنگامی که شخصیتها در صحنه جامعه به وزنه‌ای سنگین تبدیل می‌شوند، و به جای آنکه مورد تحلیل و انتقاد قرار گیرند، مورد تجلیل و انقیاد فراوان واقع می‌شوند، از لحاظ نظری سخنان ایشان، سخنان دیگران را از میدان به در می‌کنند، و جرأت ابراز نظر و استقلال رأی و عمل را از افراد جامعه سلب می‌نماید.

در جوامع ایدئولوژیک، تقلید و تجلیل بر تحقیق و تحلیل غلبه می‌یابد (آفت هفتم)

از جهت عملی هم این‌گونه وزنه‌شدن و بزرگ شدن، نوعی قدرت است، و تجمع این قدرت در یک‌جا، همیشه آفت دارد و کمترین آفتش قانون‌شکنی است. به همین دلیل در جوامع ایدئولوژیک، افراد محترم‌اند نه قانون. و یک شخص به دلیل موقعیتش در نردبان قدرت، گاه از چنگ قانون می‌گریزد و

در جوامع ایدئولوژیک، افراد محترم‌اند نه قانون

می‌تواند شفیع دیگران هم بشود. ما این مسأله را هم در جامعه خودمان و هم در جوامع ایدئولوژیک می‌بینیم.^۱

مثل آنکه اگر افراد جامعه همانند هم باشند، یکجای کار عیبناک است، و چیزی از مجموعه کم است. این خصوصیت از جهات عدیده زیانبار است: افرادی که چنین تجلیل‌پسند و صدر طلب هستند در درجه نخست خود لطمه خواهند خورد. ولی سواى خودشان، دیگران هم عملاً و نظراً صدمه خواهند دید. در برابر اینچنین شیوه‌ها و گرایشها چراغ عقل است که باز هم خاموش‌تر می‌شود. بواقع هر لقب تازه‌ای که متولد می‌شود، لگد تازه‌ای است که به عقل زده می‌شود.

اساساً لقب دادن، و زیاده بزرگ کردن یک فرد، به این معناست که وقتی دیگران در برابر او می‌نشینند، مدام به خود نفرین بفرستند، خود را کوچک ببینند و داوریهای عقل خود را محکوم نمایند. سخن این نیست که به عالمان حرمت نگذاریم و آنانرا مقدم نداریم و سخنشان را نشنویم. سخن بر سر این است که برای عقل رقبای تازه نتراشیم. در فرهنگ ما به نام تصوف، به نام اخباریت، به نام ضدیت با غرب، به نام عشق، به نام مبارزه و به نام تاریخ و... به حد کافی عقل محکوم و سرکوفته شده است، و دلایل بسیاری تراشیده شده تا به سخنان عقل گوش نسپاریم. بنابراین دیگر نباید برای آن رقبای تازه تراشید، و نباید گفت که کسانی هستند که عقل و علم مجسم‌اند، و آن هم به دلیل القابی که دارند و لذا عقل و علم در پای آنان باید قربانی شوند.

باری، در جوامع ایدئولوژیک، بیش از هر جامعه دیگری برای عقل «رقیب» تراشیده می‌شود. و اگر به جای «رقیب»، می‌گفتیم «دشمن» نیز درست بود. رقیب هم گاه به منزله دشمن عمل می‌کند. پس درست است که بگوییم

بزرگ کردن زیاده از حد شخصیتها، تراشیدن رقیب تازه‌ای برای عقل است.

در جوامع ایدئولوژیک، بیش از هر جامعه دیگری برای عقل «دشمن» تراشیده می‌شود.

۱) در جامعه خودمان شخصیت‌هایی را می‌شناسم که قبل از انقلاب آدمهای ساده‌ای بودند: ساده عمل می‌کردند، ساده می‌زیستند، عالم و محترم هم بودند. ولی علمشان هیچگاه با طنطنه و طمطراق و با مریدبازی و القاب همراه نبود. اما متأسفانه بعد از انقلاب به جای تواضع بیشتر، بر روی هر کتابی که می‌نوشتند بر تعداد القاب خود می‌افزایند، و استاد و علامه و آیت‌الله را یکی پس از دیگری بر سر اسم خود می‌آورند. اینها همیشه لازمه خصلتهای ذاتی ایشان نیست. این امر از لوازم جوامعی همچون جامعه ماست و اگر مراقب آن نباشیم، حدّ یقنی هم ندارد.

یکی از مشخصات جوامع ایدئولوژیک همین تخفیف و بل تعطیل عقل است که به طرق گوناگون صورت می‌پذیرد: گاه محترمانه، گاه نامحترمانه، گاهی قلندرانه و گاهی قلدرانه، گاهی به نام عشق، گاهی به نام عرفان، گاهی به نام غرب گاهی به نام کفر. گاهی با در میان آوردن نام خدا، گاهی با دشمن‌تراشی، گاهی با استدلال تاریخی، گاهی نیز با استدلال عقلانی و... بشر تمام این ترفندها و شیوه‌ها را - خواه در جوامع شرقی و خواه در جوامع غربی - آزموده است و نتیجه عملی‌اش هم پدیدآوردن جامعه‌ای مقلد، منفعل، مداح، تجلیل‌گر، متقاد و متظاهر است به جای جامعه‌ای محقق، فعال، تحلیل‌گر، منتقد و صادق.

همین سوءظن نسبت به تعقل است که باعث می‌شود در جوامع ایدئولوژیک، بی‌رمق‌ترین و ناسنجیده‌ترین استدلال‌ها در دفاع از ایدئولوژی قدر ببیند و بر صدر بنشیند، و پخته‌ترین و پیچیده‌ترین بحث‌هایی که مدافعانه نیستند، خفه و خاموش شود.

ایدئولوژی، آرمان و جزمیت می‌بخشد و این بسی مطبوع و شیرین است. لکن همه اشکال در مساوی گرفتن جزمیت با یقین است. درست است که اوج عقلانیت در آن است که مستمراً بکوشیم تا از شکاکیت، و ظنون، و اوهام‌رهایی‌یابیم، و به اندیشه‌های متیقن و محکم برسیم. اما نباید فراموش کرد که بدترین دشمن عقلانیت و خردورزی، همین «یقین‌انگاری» است. اگر انسان در همان گام نخست مدعی شود که به یقین مطلوب خود رسیده است، دیگر چه جایی برای تعقل و خردورزی می‌ماند؟!

بنابراین درست است که آرمانی‌ترین آرمان خرد، رسیدن به اندیشه‌های یقینی است، اما دشمن‌ترین دشمنان عقل نیز همین یقینیات نیازموده است - یعنی همین پندارهایی که آدمیان برمی‌گیرند، و بنا بر ملاحظاتی بر آنها نام یقینی و بدیهی می‌نهند تا از آن در عمل و در مقابله با دیگران استمداد جویند. در این صورت البته باب عقل و تعقل بسته خواهد شد. و آنچه در آخر باید به دست آید از همان ابتدا حاصل آمده، پنداشته خواهد شد. متأسفانه ایدئولوژیها همین آتش تجزیم را دامن می‌زنند، و به پیروان آسانگیر و ظاهرین خود جزمیتی خرد آزار می‌فروشند. بهترین کالایی که خردورزان باید در

ایدئولوژیها، در پیروان خود پندار یقین را می‌دند

آخرین مراحل خردورزی خود به آن برسند، یقین است که ایدئولوژی‌ها مدعی‌اند در نخستین قدمهای حرکت آن را در اختیار پیروان تھی دست خود می‌گذارند. این اشباع کاذب، در پیروان ایدئولوژی‌ها چنان پندار توانگری موهومی ایجاد می‌کند که دیگر به برداشتن قدمی تازه حاجت نمی‌بینند، و در ورای افق پندار خود، حقیقت تازه‌ای را موجود نمی‌شمارند. از «شک نیاوردگان کرده یقین»، باید برحذر بود که بی‌تحمل‌ترین و تحمل‌ناپذیرترین جانوران‌اند. و اگر تعصب مذمومی هست بحقیقت همین جزم غیر مسبوق به شک است.

جدال سستی و تاریخی عشق و عقل در تاریخ فرهنگ ما، فقط یک جنبه از جوانب این امر است. و مسأله فقط در جدال عشق و عقل، یا آرمان و عقل خلاصه نمی‌شود. جدال تجزم و تعقل نیز در میان است و مهمتر از آنهاست. به همین دلیل است که در ایدئولوژی‌ها نوعاً پیشرفتی مشاهده نمی‌شود. و این مسأله بسیار جالب و مهمی است. پیشرفت ایدئولوژی‌ها به این است که برافتند. اصولاً در ایدئولوژی‌ها مجالی برای تکامل درونی نیست. چهار چوب این مکاتب چنان خشک ساخته شده است که برای فراتر رفتن، باید آنها را درهم شکست، و ایدئولوژی دیگری برجایش نشانند. یعنی این مجموعه چنان فراهم آمده و سامان یافته که راه پیشرفت را بر خود بسته است.

مارکس می‌گفت که تنها راه اصلاح کاپیتالیسم، اعدام آن است. یعنی اگر ما به سوسیالیسم، به انقلاب، و به درهم شکستن نظام کاپیتالیسم دعوت می‌کنیم، نگویید که این همه ویرانگری ضرورت ندارد و در داخل نظام کاپیتالیسم هم می‌توان اصلاحاتی به عمل آورد و آن را ماندگار کرد. ادعای مارکس این بود که تنها راه اصلاح کاپیتالیسم اعدام اوست، به تعبیر فلسفی‌تر کاپیتالیسم تمام قوه‌های خود را به فعلیت درآورده است، و آنچه را که می‌توانسته بشود، شده است. بنابراین تنها کاری که باقی مانده آن است که این مرده را دفن کنیم، و به جایش نظام تازه‌ای بنشانیم. این سخن مارکس که در خصوص ایدئولوژی کاپیتالیسم بود، حقیقتاً در باب هر ایدئولوژی‌ای صادق است. مارکس به نکته‌ی درستی نطقن یافته بود، اما این حکم را فقط به ایدئولوژی بورژوازی نسبت می‌داد. در حالیکه این حکم واقعاً در خصوص

«یقین‌انگاری، مانع پیشرفت ایدئولوژی‌ها می‌شود»

راه اصلاح یک
ایدئولوژی اعدام آن
است

تمام ایدئولوژیها عمومیت دارد. هیچ ایدئولوژی ای اصلاح پذیر نیست. تنها راه اصلاح یک ایدئولوژی اعدام آن است، باید آن را از میان برداشت و به جایش یک ایدئولوژی دیگر گذاشت.

اصولاً امکان پیشرفت و تکامل درونی یک سیستم وقتی وجود دارد که آن سیستم انعطاف پذیر باشد، و در داخل آن امکان تعقل و تحول تازه ای وجود داشته باشد، که اگر وجود نداشت، ناگزیر باید برای اصلاح، بنا را ویران کرد و بر ویرانه اش بنای دیگری ساخت.

به همین دلیل بود که گفتیم دین اساساً به قالب ایدئولوژی در نمی آید یا ایدئولوژیک کردن دین ممکن نیست، و اگر هم ممکن باشد، مطلوب نیست. ممکن نیست، برای آنکه دین به دلیل خصوصیتی که دارد در قالب ایدئولوژی نمی گنجد. مطلوب نیست، برای آنکه ایدئولوژیک کردن دین با ادعای جاودانگی دین منافات دارد. خدمتی که صورت ایدئولوژی نسبت به مضمون دین می کند، این است که آن را موقتی می نماید و صبغه جاودانگی و انعطاف پذیریش را می ستاند و آن را به چوب خشکی بدل می کند که باید پس از مدتی شکسته و سوزانیده شود، همین و بس. اگر فهمی یا تفسیر خاصی از دین رسمیت بیابد و راه بر فهمها و تفسیرهای دیگر بسته شود، و گروهی نفع صنفی خود را در حمایت از آن فهم خاص بیابند، این جاست که دین بدل به ایدئولوژی می شود و همه آفاتش به دنبالش می آید. بی تحملی اصحاب ایدئولوژی در برابر مخالفان به دلیل بی تحملی و خشکی خود سیستم است و همین خشکی است که جاودانگی را از آن می ستاند. اصحاب ایدئولوژی خوب است این پرسش بسیار مهم را برای خود مطرح کنند که چرا ادیان جاودانه مانده اند؟ خرافه پرستی و منافع طبقاتی و... جوابهای مقنعی نیستند. دینها مانده اند، چون ماندنی بوده اند و ماندنی بوده اند چون انعطاف پذیر بوده اند و توانسته اند پایه پای تحولات فکری و معیشتی بشر، تحول یابند. و همین است آنکه ایدئولوژیها فاقد آنند.

عین این سؤال در نظامات سیاسی هم جاری است. چرا حکومتهای دیکتاتوری برمی افتند اما نظامات دموکراتیک این همه پایدارند؟ هر جا پایداری و بقاء هست، جای این سؤال هست و جواب این سؤال،

ایدئولوژیک کردن
دین. جاودانگی را از
دین می ستاند

راز مهمی را آشکار خواهد کرد. خواه کسی دین را حق بداند، خواه نداند، به هر جهت بررسی دلایل و علل بقای دین و اندیشه دینی در میان آدمیان امری است مستقل از ایمان افراد به دینی از ادیان. این بررسی نشان می‌دهد که اگر دین نظام خشکی بود، و تاریخ مصرف معینی داشت، بزودی فرسوده می‌شد و فرو می‌ریخت.

سر بقای دین:
انعطاف‌پذیری دین

تذکار یک نکته مهم در اینجا لازم است و آن اینکه ایدئولوژیک کردن دین، در واقع فراهم کردن جانشینی بشری برای آن است. بلی معرفت دینی همواره یک معرفت بشری است اما نسبت ایدئولوژی و دین با نسبت میان دین و معرفت دینی فرق دارد. معرفت دینی به دین تکیه زده است اما جانشین دین نیست. معرفت دینی آینه دین است، یعنی دین در آن می‌تابد. ما از طریق معرفت دینی به دین می‌رسیم، نه آنکه معرفت دینی، دین را به کناری می‌نهد و حرف خود را می‌زند. اگر نسبت معرفت دینی با دین قطع شود، دیگر معرفت دینی نیست. آدمیان به دین رو می‌آورند، اما همواره به معرفت دینی دست می‌یابند. درست مانند آنکه آدمیان به طبیعت رو می‌آورند، و همواره به علم به طبیعت نایل می‌شوند. علم به طبیعت نه پشت کرده به طبیعت است و نه جانشین آن. اساساً حظ ما از طبیعت همانا نیل به علم به طبیعت است. اما در ایدئولوژی مشکل و مسأله این است که ایدئولوژی جانشین دین می‌شود. نه اینکه کسانی می‌آیند و دین تازه‌ای اختراع می‌کنند، یا مدعیان و انبیای کذاب پدید می‌آیند، بلکه آنچه رخ می‌دهد این است که بر حسب ادعا، دین تماماً تبیین می‌شود و همه اعماق و اسرارش، تشریح و تدوین می‌شود و نظام دینی یکسره به قالب نظامی ایدئولوژیک ریخته می‌شود و رسمیت می‌یابد و سپس براساس و الگوی آن جامعه ساخته می‌شود. این امر است که خطر آفرین می‌باشد و ما آن را بشری کردن دین می‌خوانیم.

معرفت دینی آینه دین است اما ایدئولوژی جانشین دین است

آفت دیگر جوامع ایدئولوژیک این است که سؤال از به دردخور بودن و انسانی بودن و موفق بودن ایدئولوژی را گناه می‌دانند (و به طور کلی نگاه از بیرون در ایدئولوژی را حرام و مذموم می‌شمارند) چنین وامی‌نمایند که او بالاتر از این است که به سطح آدمیان فرود آید، آدمیان باید به سوی او بالا روند. او برای ما نیست. ما برای اویم. این امر، باب بررسی عملکرد

جوامع ایدئولوژیک، سؤال از مفید بودن، انسانی بودن و موفق بودن ایدئولوژی را ناروا می‌شمرند (آفت هشتم)

تاریخی ایدئولوژی را می‌بندد و اگر اشکالی هم در عمل پیش آید آن را به گردن مردمان و مجریان می‌اندازد و همیشه ایدئولوژی را تبرئه می‌کند. در حالیکه همواره این سؤال بجا و خردپسندی است که آیا ایدئولوژیها برای انسانند، یا انسانها برای ایدئولوژی هستند؟ این پرسش را در باب دین نیز می‌توان مطرح کرد: آیا دین برای آدمی است، یا آدمی برای دین می‌باشد؟ آیا ما باید خود را با آن تطبیق دهیم، یا آنکه او هم باید خود را با آدمیان تطبیق دهد؟ آیا فقط انسان باید دینی باشد یا دین هم باید انسانی باشد؟ آیا انسان می‌تواند در برابر مکتبی غیرانسانی، تمکین کند و زانو بزند؟ این پرسشها در بادی امر ساده به نظر می‌رسند، اما اگر قدری جوانب آنها کاویده شود، مشکلات و اهمیت خود را نشان خواهند داد.

آیا این درست است که بگوییم یک ایدئولوژی در هر حال برتر از آدمیان و برتر از بررسی آنهاست - ولو آنکه آدمیان در پای آن له شوند، و به فقر و مذلت و مسکنت و اسارت بیفتند؟ آیا ایدئولوژی چندان مقدس است که دست هیچ تحلیل و آزمونی بدان نمی‌رسد؟

در فرهنگ مسلمین، طایفه‌ای به نام «اشاعره» بودند که اعتقاد داشتند خداوند می‌تواند دینی بفرستد که تکلیف فوق‌طاعت کند؛ یعنی از آدمیان انجام کارهایی را بطلبد که در توانشان نیست، ولی آدمیان مکلفند ولو به قیمت نابودی و له شدن خود، آن تکالیف را انجام دهند. آدمیان از میان بروند اما ایدئولوژی باید باقی بماند. آیا جای پرسش نیست که این ایدئولوژی باید باقی بماند تا چه بشود؟ در حقیقت کسانی که نفی تکلیف فوق‌طاعت می‌کردند (عدلیه: شیعه و معتزله) به انسانی بودن دین فتوا می‌دادند نه به ضدانسان بودن آن.

ایدئولوژیها با انسانی
بودنشان محک
می‌خورند

حق این است که ایدئولوژیها با انسانی بودنشان محک می‌خورند. یعنی درست به همان اندازه که آدمیان باید حرمت آنها را نگه دارند آنها نیز باید به آدمیان حرمت بگذارند. اما در کار ایدئولوژی اندیشان نوعاً این اشکال وجود دارد که از یکسو از آدمیان توقع و تمنای ایثار و فداکاری و ذلت و اسارت دارند و از سوی دیگر می‌خواهند ایدئولوژی را مطلقاً مقدس نگه دارند. و اجازه ورود هیچ تحلیل و آزمونی را به ساحت آن ندهند (که این

کار هم، عمدتاً یا از طریق زور، و یا تحقیر عقل صورت می‌پذیرد). گویی راست آوردن جامهٔ ایدئولوژی بر قامت آدمیان، پایین آوردن شأن آن است، و توجه به حاجات انسانی را از او خواستن، توقعی بیجاست؛ ایدئولوژی همواره باید عبوس بنشیند و فقط دیگران در پای او قربانی شوند. این درست است که بینیم ایدئولوژی از ما چه می‌خواهد، ولی این هم دگم‌اندیشی و ایدئولوژی‌اندیشی است که همواره پرسش را از این سو مطرح کنیم و همواره از انتظار و توقع ایدئولوژی از مردم دم بزنیم، و هرگز نپرسیم که آن ایدئولوژی برای ما چه خواهد کرد. فی‌المثل هیچ اشکال ندارد که کسی بپرسد اسلام آمده تا برای ما آدمیان چه بکند؟ این پرسش، بسیار خداپسندانه و کاملاً دینی است. درست نیست که گمان کنیم، اسلام آمده است تا فقط ما آدمیان در پایش قربانی و فدا شویم. این البته یک طرف قضیه است، ولی این هم پرسش بسیار درستی است که اسلام می‌خواهد برای ما آدمیان چه بکند؟ و به چه درد انسانها خواهد خورد؟ و نیز بسیار خداپسندانه است که تاریخ اسلام را مورد آزمون و تحلیل قرار دهیم و به دست آوریم که این دین، خود را در تاریخ چگونه باز کرده است و فقط به احتجاجات کلامی در این باب خرسند نباشیم.

تاریخ ایدئولوژی‌ها و ادیان عرصهٔ آزمون آنهاست

علی‌الخصوص ایدئولوژی‌هایی که وعدهٔ استقرار بهشت بر روی زمین را داده‌اند، باید مورد جدی‌ترین تحقیقها و جراحیها قرار گیرند، تا معلوم شود که به خاطر آن بهشت موهومشان، چه تعداد آدمیان را به جهنم فرستاده‌اند. اما دریغ که ایدئولوژی‌اندیشی مجال چنین بررسیهایی را نمی‌دهد و بلکه سؤال از آن را کفر می‌شمارد. این از عجایب لطایف است که انبیا به آدمیان برای زندگی این جهانی‌شان وعده‌های بلند و دلربای بسیار نداده‌اند، و همچون ایدئولوژی‌ها جغرافیای بهشت را بر زمین ترسیم نکرده‌اند. مقایسه‌ای میان وعده‌های اخروی و دنیوی قرآن برای دینداران و مطیعان، این امر را اثبات خواهد کرد. آن همه نعمت و طرب و لذت که انتظار بهشتیان را می‌کشد، و بادقت و تفصیل، وصف شده‌اند، هیچکدامشان برای دینداران تضمین نشده‌اند.

ادیان برخلاف ایدئولوژی‌ها وعدهٔ استقرار بهشت بر روی زمین را نداده‌اند

از دیگر آفات ایدئولوژی‌اندیشی، آن است که روش‌اندیشی را از آدمی

ایدئولوژی اندیشی،
روش اندیشی را از
آدمی می‌ستاند (آفت
نهم)

می‌ستاند. اتفاقاً مرحوم شریعتی به راه بودن دین توجه داشت و می‌گفت که دین یک راه است و تصادفی نیست که بسیاری از الفاظ حاکی از دین نظیر شریعت، مسلک، مذهب، و صراط معنای راه و طریقه می‌دهند. شگفتی ازین است که چگونه این بزرگوار علی‌رغم توجه به این نکته، خلاصه کردن دین در ایدئولوژی را می‌پسندد، چون ایدئولوژی کاملاً به روش اندیشی و راه اندیشی بی مهر و بی‌توجه است و فقط مقصد را نشان می‌دهد. البته نمی‌گویم که به مقصد نباید توجه کرد. به هر حال ما راه را برای رسیدن به مقصد طی می‌کنیم. منتهی راه هم به اندازه مقصد اهمیت دارد. این جمله معروف که «هدف وسیله را مباح می‌کند» بی‌توجهی ایدئولوژیها به راه را نشان می‌دهد. چشمها چنان در هدف و مقصد خیره مانده است که راه موضوعیت خود را از دست داده است. این بسیار خطرناک است که طایفه‌ای به آرمان مقدسی عشق بورزند، عشقی که آنها را یک گلوله انرژی و حرکت بکند اما گوشه چشمی هم به روش رسیدن به مقصد نداشته باشند.

فقدان روش اندیشی در
فرهنگ ما

در فرهنگ ما روش اندیشی سنت نبوده است و باید مراقب باشیم که این بی‌مهری به روش مجدداً از طریق دیگری وارد فرهنگ ما نشود، حتی اگر از طریق عشق ورزیدن به عالیترین آرمانها هم باشد. نباید فراموش کنیم که اهداف، فرزند وسائلند و نباید تصور کنیم که اهداف به شکلی تعیین یافته در گوشه‌ای نهاده شده‌اند و می‌توان از راههای مختلف به آنها رسید. در امور انسانی، راهها، هدفها را می‌آفرینند و لذا به تناسب راهی که در پیش می‌گیریم اهداف نیز تفاوت پیدا می‌کنند. به عنوان مثال راه رسیدن به قدرت، در نوع نظامی که بنا خواهد شد، تأثیر جدی می‌گذارد. حکومتی که با خشونت بنا می‌شود با حکومتی که به شیوه صلح‌آمیز بنا می‌شود، تفاوت خواهد داشت. روح وسائل در اهداف دمیده می‌شود. هدف تمامیت یافته و تعیین یافته نیست. آدمی با طی کردن راه، هدف را پدید می‌آورد. نه اینکه به هدف موجودی، می‌رسد. لذا باید به راه و روش نیز اندیشید، دست‌کم به اندازه اندیشه‌ای که در باب اهداف می‌کنیم. ایدئولوژیها به دلیل مغفول نهادن روش اندیشی، در طول تاریخ نتایج بسیار نامطلوب و ضدانسانی پدید آورده‌اند.

در جوامع
ایدئولوژیک به همه
امور صورت
ایدئولوژی می‌بخشند
(آفت دهم)

جوامع ایدئولوژیک آفت بزرگ دیگری که دارند عبارت است از صورت ایدئولوژی بخشیدن به همه چیز، که خطری از آن بزرگتر وجود ندارد، مثال را از کتاب تماشاگه راز مرحوم مطهری می‌آورم. این کتاب در تبیین مشرب حافظ نگاشته شده و حاوی نکاتی نیکو و خواندنی است و حافظ را بر مبنای عرفان محیی‌الدینی تفسیر کرده است. لب مدعای مرحوم مطهری در این کتاب این است که تمام سخنانی که در باب حافظ گفته‌اند، و وی را خداناپرست، میگسار، عیاش و یا شاعر هنرمند مبالغه‌گر و متفئن ... خوانده‌اند، یکسره باطل است؛ و حافظ یک عارف درجه اول است که نفس جز به یاد حق نمی‌کشیده، و تمام آنچه در خصوص می، عشق، مطرب، ساقی و... گفته است، یکسره معانی تأویلی و قدسی دارند، و همه اشاراتی به ماورای طبیعت و به جهان ملکوت هستند.

با توجه به ضعف ادله ایشان در این خصوص، و با توجه به نقضهای فراوانی که بر فرضیه ایشان وارد است و با توجه به تکلف بسیار که در تفسیر معنوی پاره‌ای از اشعار او باید روا داشت این سؤال پیش می‌آید که آیا این کار، از طرف دیگر بام افتادن نیست؟ و آیا مقابله‌ای افراطی با کسانی نیست که حافظ و حلاج و حروفیه را در عداد ماتریالیست‌ها در می‌آوردند؟ و آیا هر دو اینها، به یک اندازه ایدئولوژی اندیشی و صورت بخشی به افراد و اشیا نیست؟ همچنین است کار کسانی که مولوی و صدرالدین قونوی و محیی‌الدین عربی و غزالی را شیعه می‌کنند تا مقبولیتی برایشان فراهم آورند. یک ایدئولوژی اندیش، معتقد نیست که اشخاص و اشیا از پیش خود صورتی دارند، بلکه بر آن است که او می‌تواند به همه چیز صورت ببخشد. آیا حافظ را به هر صورت باید به یک انسان کاملاً معنوی و والا تبدیل کرد - علی‌رغم آنکه همه دیوانش گواهی می‌دهد که او انسان کامل نبوده، بلکه کاملاً انسان بوده است (به تعبیر رسای دوست عزیزم، بهاء‌الدین خرمشاهی در کتاب ذهن و زبان حافظ). آیا حافظ اگر مال ما نباشد، هیچ است و اگر مال ما باشد همه چیز است؟

وضع در خصوص بزرگی همچون شریعتی نیز بر همین منوال است: کسانی او را درست رد می‌کنند و کسانی وی را درست می‌پذیرند. اساساً

این‌گونه سیاه و سفید کردن آدمیان از جنس ایدئولوژی‌اندیشی است. به همین دلیل است که می‌گوییم ایدئولوژی دشمن تنوع است. تاریخ و جامعه انسانی چندان پرتنوع و پرازست که در قالب هیچ ایدئولوژی خشک و بی‌انعطافی نمی‌گنجد و آدمی چندان متحول و تو بر توست که چارچوب همه ایدئولوژیها را می‌شکند.

ایدئولوژی‌اندیشی،
اصولاً حزبی‌اندیشی
است

ایدئولوژی‌اندیشی اصولاً حزبی‌اندیشی است. که گروهی را داخل حزب و متعلق به آن، و گروه دیگر را بیرون حزب و بیگانه می‌شمارد در این صورت بسیاری از گناهان خودیها - ولو آنکه کبیره باشند - مورد اغماض واقع می‌شوند، و در مقابل، نیم‌گناه صغیره حریف قابل گذشت نمی‌شود. و لذا گذشتهای بیجا و نیز عدم تسامحهای نابجا گسترش می‌یابند. چنین است که ایدئولوژی‌اندیشی داورها را تیره می‌کند.

ایدئولوژیک کردن
علوم

در جوامع ایدئولوژیک آدمیانی که اهل خط کشیهای سنگدلانه‌اند، کار خود را به خوبی پیش می‌برند، و ملتزمان به اصول از قافله عقب می‌مانند. صورت ایدئولوژیک دادن به همه امور، دامنه‌اش تا علوم (و بالاخص علوم انسانی) هم می‌کشد. کسانی گمان می‌برند که قوانین جهان و جامعه هم می‌توانند صورت ایدئولوژیک پیدا کنند. و دنبال فلسفه‌حزبی (یا ایدئولوژیک) و جامعه‌شناسی ایدئولوژیک می‌گردند. لنین آشکارا چنین می‌گفت و پاره‌ای از هموطنان ما نیز چنین می‌اندیشند. غافل از اینکه قوانین جهان و جامعه، قبل از آنکه ایدئولوژی‌ای در جهان باشد، بوده‌اند و از پیش خود صورت و ماهیتی دارند و جزو امور اختیاری و مصنوع نیستند که هرکس آنها را مطابق میل خود بسازد. غذایی نیستند که افراد آنها را موافق ذائقه خود بپزند. خورشید ایدئولوژیک و غیرایدئولوژیک نداریم. اسید سولفوریک دینی و غیردینی نداریم. شیمی و مکانیک و اقتصاد دینی و غیردینی هم نداریم. خدا رحمت کند مرحوم مطهری را که گفت اقتصاد علمی، مارکسیستی و غیرمارکسیستی ندارد. همین غیرعلمی (و ایدئولوژیک) اندیشی است که جوامع ایدئولوژیک را بر زمین می‌زند و زندگی را در آنها تنگ می‌کند. به علم نمی‌توان فرمان ایدئولوژیک داد. علمی که موافق میل ایدئولوژی سخن می‌گوید نه علم است نه ایدئولوژی. علم تاریخ، بیشترین زیان را از این باب

علم ایدئولوژیک، نه
علم است نه
ایدئولوژی

کرده است. ایدئولوژی‌ها می‌کوشند وانمایند که تاریخ مطابق طرح آنها سیر کرده است. و در این راه، چه قضایبها که نمی‌کنند. ایدئولوژی‌ها، خود را بیشتر از واقعیت دوست دارند و لذا اگر واقعیتی موافق آنها نبود، آن را اصلاً واقعیت نمی‌دانند.

در جوامع ایدئولوژیک، هر روز امر مقدس تازه‌ای ظهور می‌کند که عقول باید حدّ خود را در برابر آن بشناسند و سخنی در باب آن نگویند. نظام ساحر تبلیغات نیز به قوی‌ترین وجهی در کارست تا جواب سؤالهای مقرر را بدهد و اذهان را دمی برای پرسیدن و اندیشیدن آزاد نگذارد. موج ستایشگریها و نفاقها که از اوج فلک می‌گذرد، پردهٔ ستبری می‌شود بر گوشها و چشمها تا نقصها و نقدها را نبینند و نشنوند. یکنواخت‌اندیشی، از بروز تعارض خلاق جلوگیری می‌کند و خوف از تفسیق و تکفیر، نفسها را در سینه‌ها حبس می‌کند. تحقیق، امر عبثی می‌شود چرا که جوابها از پیش معلوم است و در واقع سؤال‌ی نمانده است که جوابی بخواهد. «پیشینی» بودن امور در جوامع ایدئولوژیک، در برابر «پسینی» بودنشان در جوامع غیرایدئولوژیک، قوی‌ترین محک است برای تمیز آن دوگونه جامعه. در جامعهٔ ایدئولوژیک از پیش، معین است که تحلیلها چگونه باید باشد، کتابها چگونه باید نوشته شود، برافراد چگونه باید حکم رانده شود و... و برای نیفتادن پارگی در پردهٔ این پندار پیشین، چاره‌ای نمی‌ماند جز دشمن‌تراشی دائم و جز بستن مرزها و شستن مغزها. و هرکس در این احکام شکی دارد کافی است از آلمان هیتلری و روسیهٔ استالینی و کوبای کاسترویی و چین مائوئی و کامبوج خمرها خبری بگیرد تا صدق این اخبار بر او آشکار شود. جامعه‌ای چنین، که تقلید را بر تحقیق و انقیاد را بر انتقاد و تجلیل را بر تحلیل و عاطفه را بر عاقله برتری می‌نهد و به سحر تبلیغ عقول را تسخیر می‌کند و بر دانش مستقل خط بطلان می‌کشد و به ریا و تظاهر پر و بال می‌دهد و هر روز دشمن تازه‌ای می‌تراشد و هر ساعت، امر مقدس جدیدی خلق می‌کند و رقیب تازه‌ای برای عقل می‌پرورد و شخصیتها را برتر از قانون می‌نشاند و فکر را جیره‌بندی می‌کند و آدمیان را از اندیشیدن می‌ترساند و از فرط توهم استغنا، حاجتی به کاوش و کار بیشتر نمی‌بیند، و عمق و راز و حیرت را دریای

در جوامع
ایدئولوژیک، هر روز
امر مقدس تازه‌ای
ظهور می‌کند

قشریت فدا می‌کند و ظاهربینان را قدر می‌نهد و بر صدر می‌نشانند و بر همه چیز صورت ایدئولوژیک می‌پوشانند و برای خود عالیترین درجه کمال را ادعا می‌کند، و استدلالهای سست موافقان را بر سخنان پیچیده و استوار ناقدان و مخالفان ترجیح می‌دهد و با خشونت بسیار، هرگونه تحوّل و تنوع را دفع می‌کند، و علم و اندیشه و دین را در فرمان خود می‌برد و آدمیان را قربانی خود می‌خواهد و وعده بهشت می‌دهد اما جهنم می‌آفریند، چنین جامعه‌پر از قشریت و بربریت و سبّیت و عصیّت، چه جای دفاع و حمایت دارد؟ و کدام مشفق خردمند، سیئات کبیره آن را به خاطر حسنات صغیره‌اش خواهد بخشید؟

تفاوت‌های جامعه دینی
آرمانی و جامعه
ایدئولوژیک

اما جامعه دینی آرمانی که دین داور اوست، به هیچ رو با جامعه ایدئولوژیک آنچنانی، مشابهتی ندارد. در جامعه ایدئولوژیک، حکومت، جامعه را ایدئولوژیک می‌کند اما در جامعه دینی، جامعه، حکومت را دینی می‌کند. در جامعه ایدئولوژیک، یک تفسیر رسمی از ایدئولوژی حاکم است اما در جامعه دینی، تفسیر غالب داریم اما تفسیر رسمی از دین نداریم. در جامعه ایدئولوژیک، کار ایدئولوژی به دست ایدئولوگها سپرده می‌شود. در جامعه دینی، اما، امر دین عظیم‌تر از آن است که فقط به دست مفسران رسمی سپرده شود. در جامعه دینی، هیچ شخصیتی و هیچ فتوایی فوق چون و چرا نیست. و هیچ فهمی از دین، آخرین فهم یا بهترین فهم شمرده نمی‌شود. دین به رنگ جوامع مختلف (صنعتی و...) در می‌آید اما هیچ رنگ خاصی از دین در نمی‌آید. ایدئولوژی حداکثر لازم را می‌دهد اما دین حداقل لازم را. ایدئولوژی قشری است اما دین حیرت‌افکن و رازآلود است. گوهر ایدئولوژی پیکار است ولی گوهر دین حیرت و عبودیت و اجتناب از طاغوت است. ایدئولوژی برای دریدن است و دین برای دریدن و دوختن.

مخالفت با
ایدئولوژیک کردن
دین، مخالفت با
ظلم‌سنبری نیست

مبادا از این سخنان چنین استنباط شود که پیوستن به پیکارگران و ستیز با ستمگران، امری فرعی یا مرجوح است. سخن در مبارزه با ظلم نیست، که امری حق است و جای چون و چرا ندارد. سخن بر سر این است که یک مکتب را نمی‌توان حول وجود دشمنان، سامان داد، و هویت او را از راه تقابل با هویت مخاصمان تعریف نمود و تحقق بخشید. برای مبارزه با ظلم،

نیازی به پی افکندن ایدئولوژی نیست که خود از مظاهر ظلم و از عوامل ذلت و اسارت آدمیان است. با شتری نمی‌توان شتر دیگری را بر زمین کوفت. ستیزندگان با ظلم، به حکم ستیزه‌گریشان باید با ایدئولوژیک شدن دین هم بستیزند. همچنین سر انکار فوائد ایدئولوژی را هم نداریم. ایدئولوژی عشق و آرمان و جزمیت و قاطعیت و همبستگی و شجاعت و برائت وجدان و پالایش روان می‌آورد و آدمی را بر تحمل رنج قدرت می‌بخشد و به زندگی او معنی و هدف می‌دهد لکن چنانکه گفته شد این حسنات با سیئات عظیم او به هیچ رو توان برابری ندارد.

بواقع این کفران نعمت است که آدمیان یک مکتب دینی را - که می‌تواند پیراسته از آن‌گونه آفات باشد - به شکلی در آورند که ناگزیر و به نحو اجتناب‌ناپذیر به چنان آفاتی بینجامد. شفقت بر دیانت ایجاب می‌کند که از ایدئولوژیک شدن آن ممانعت به عمل آید. این امر، خود نوعی دلسوزی و دفاع در حق آن مکتب است و آن را، هم به لحاظ عملی و هم به لحاظ نظری سالم نگه می‌دارد. این کار عشق‌ورزی را به آدمی می‌دهد، اما نفرت ورزی را از او می‌ستاند. دین را می‌دهد، اما عقل را نمی‌ستاند.

اگر آدمیان برای گرم نگه داشتن کوره جنگ، تمام خصوصیات لطیف و قدسی و معنوی یک مکتب دینی را از آن بستانند، و به آن نوعی بُزایی توأم با جزمیت عقل‌کش بدهند، ممکن است که در یک صحنه پیکار پیروز شوند، اما در بسیاری دیگر از صحنه‌های پیکار شکست خواهند خورد.

والسلام

ایمان و حیرت*

در مثنوی مولوی، مفاهیم ایمان، عشق، حیرت، عقل، جنون، تحقیق، تقلید، خیال، شهود، وحی، یقین و فلسفه، مفاهیمی درهم تنیده‌اند. شخص مؤمن، عاشق حیرانی است که از تقلید رهیده و به تحقیق رسیده، و عقل فلسفی را (که مرتبه‌ای از مراتب خیال است) به یقین جنون آمیز عاشقانه، آسان فروخته است.

هدف این مقاله: تبیین
نسبت دو مفهوم ایمان
و حیرت

در این مقاله، نسبت ایمان و حیرت را بیشتر می‌کاویم چون ناسازگارتر از بقیه می‌نمایند. آدمی از ایمان، انتظار وضوح و صلابت دارد و از حیرت، تیرگی و پریشانی را می‌فهمد، و جمع آمدن آن دو را، تناقضی خرد ناپسند می‌یابد و به همین سبب تبیین نسبت‌شان واجب‌تر می‌نماید.

تفاوت میان حیرت و
جهل

نخست باید فرق بگذاریم میان حیرت و جهل و تشویش و سردرگمی و گمان. جهل و تشویش، در بستر ادراک متولد می‌شوند. وقتی از وجود یا ماهیت امری بی‌خبریم و یا وقتی نمی‌دانیم که آن را تحت کدام مقوله در آوریم، و یا وقتی در میان چند تعریف، برای امری واحد، سرگردان می‌شویم، جهل و تشویش و تردد، ظاهر می‌شوند و با یافتن خبر صحیح و یا تعریف صحیح، همه آنها ناپدید می‌گردند. لکن حیرت وقتی رخ می‌نماید که با امری روبرو شویم مفهوم ناپذیر، و لذا توصیف ناپذیر؛ امری که هم خود آنرا درک می‌کنیم، و هم ناتوانی ذهن و زبان را از کشیدن بار هستی آن درک می‌کنیم؛ و به قول مولوی، مهمان فریبهی که خانهٔ عقلمان برای پذیرایی از او تنگ است، چون مرغی که شتری را میهمان می‌کند.

هدف فلسفه، زدودن چنان حیرتی است اما عرفان، بعکس، طالب آن

* مقالهٔ عرضه شده به دومین سمپوزیوم دیالوگ اسلام و مسیحیت ارتودوکس، اردیبهشت ۱۳۷۱

است و لذا، میان رویکرد فیلسوفان و عارفان به دین، تفاوت عظیمی است. خدا برای فیلسوفان، معمایی است که باید حل شود. تقدیر و مرگ و مشیت و ایمان نیز چنین‌اند. اما نزد عارفان، خدا معشوقی است نازنین و رازی است که دل را دعوت به حیرانی می‌کند، نه مسأله‌ای که با عقل کلنجار می‌رود. مواجهه فیلسوف با خدا، مواجهه یک ریاضیدان است با مسأله‌ای ریاضی؛ اما مواجهه یک عارف با خدا، مواجهه عاشقی است با معشوق و این کجا و آن کجا؟ این تفاوت، در زبانهای این دو طایفه نیز خود را نشان می‌دهد. تناقض گویی نزد فیلسوفان، گناهی غیر قابل بخشش است و امتناع تناقض اصل الاصول و اول الاوائل شمرده می‌شود و زبان پر صلابت و منزه و بی‌ابهام فیلسوفان، هیچ سایه تناقضی را بر نمی‌تابد، لکن زبان عارفان، مالا مال از پارادوکسها و تناقض نماهاست. هیچ تجربه اصیل و عمیق عارفانه‌ای نیست که بتواند بی‌تناقض در جامه زبان ظاهر شود، گویی زبان هم که بدان آستان می‌رسد، دچار حیرت می‌شود. و به قول مولانا:

بوی آن دلبر چو پزان می‌شود

آن زبانها جمله حیران می‌شود (متنوی، دفتر سوم، بیت ۳۸۴۳)

و همین است سرّ نزاع تاریخی میان عارفان و فلسفه (کلام)، که در یکی حیرت قدر می‌بیند و بر صدر می‌نشیند و در دیگری به تیغ برهان و تحلیل سربریده می‌شود. و همین توضیح می‌دهد خامی یا مسامحه کاری و یا تناقض آلودی کوشش کسانی را که خواسته‌اند عرفانی فلسفی یا فلسفه‌ای عرفانی بنا کنند (این کار فقط در یک معنا شدنی است و آن اینکه تجارب عرفانی، برای فلسفه «مقام کشف» باشند و ملاحظات فلسفی، برای عرفان «مقام داوری»). و در این صورت باز هم فلسفه، فلسفه می‌ماند و عرفان، عرفان. و هیچ اختلاطی میانشان رخ نمی‌دهد. لکن، پارگی یکی را به سوزن دیگری رفو کردن، کاری ناممکن و نامعقول می‌نماید.

تفاوت یاد شده میان عرفان و فلسفه، شایسته تحقیق بیشتر است. مولوی، سادگی و ابله‌ی مؤمنانه را بر زیرکی فیلسوفانه و متکلمانه ترجیح می‌نهد:

هدف فلسفه
حیرت‌زایی است اما
عرفان حیرت طلب
است

خدا برای فیلسوفان،
یک معما است اما
برای عارفان، معشوقی
است نازنین

سرّ نزاع تاریخی میان
عرفان و فلسفه (کلام)

بیشتر اصحاب جنت ابله‌اند

تا ز شرّ فیلسوفی می‌رهند (مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۳۷۰)

این رأی مأخوذ از حدیثی است که غزالی در احیاء علوم الدین آورده و به پیامبر اکرم منسوب داشته است. و آن حدیث این است: اکثرُ أهل الجنة ابله. این ابله‌ی را مولوی، عین ساده بودن لوح ذهن از قیل و قالهای فلسفی می‌داند و بر آن است که آن مقولات و دلایل، به جای نزدیکتر کردن راه وصال، آن را دورتر می‌کنند و به جای حذف وسایط، میان بنده و خدا جعل وسایط می‌کنند و ضمیر صافی مؤمنان را به اصناف تشکیکها و تشویشها، مکدر و مشوّش می‌دارند:

می فزاید در وسایط فلسفی
از دلایل، باز برعکسش صفی
این گریزد از دلیل و از حجاب
از پی مدلول سر برده به جیب
گر دخان او را دلیل آتش است

بی‌دخان مارا در آن آتش خوش است (مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۵۷۱-۵۶۹)

برای کسی چون مولوی، تجربه خدا و ایمان به او چنان واضح و بی‌واسطه است که هیچ حاجتی به استدلال باقی نمی‌گذارد.

تشکیکات و مجادلات عمیق فلسفی، دشمن یقین‌اند (دلیل دوم)

دلیل دوم برای ناراست بودن جامعه فلسفه بر قامت ایمان، آن است که تشکیکات و مجادلات عمیق فلسفی، دشمن یقین‌اند، به همین سبب، عقل فلسفی از دسترسی به یقین ایمانی، برای همیشه محروم است. و اگر فیلسوفی، یقینی و اعتقادی ابراز می‌دارد، یقین و اعتقاد ما قبل فلسفی اوست، و گرنه «شک و پیچش» فلسفی جایی برای ایمان باقی نمی‌گذارد. فخر رازی، نمونه یک فیلسوف مقتدر است، که برای همیشه می‌تواند الگویی و عبرتی برای همه فیلسوفان دیندار باشد.

از نظر مولوی همه ادله فلسفی، ظنی‌اند

از نظر مولوی همه ادله فلسفی ظنی‌اند، همچون عصایی در دست نابینایی، که بدون کمک بینایان راه به جایی نمی‌برد.

هر که را در دل شک و پیچانی است
در جهان او فلسفی پنهانی است
می‌نماید اعتقاد و گاه گاه
آن رگ فلسف کند رویش سیاه (مثنوی، دفتر اول، آیات ۳۲۸۵-۳۲۸۶)

حکمت دنیا فزاید ظنّ و شک
حکمت دینی پرد فوق فلک (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۲۰۳)

پای استدالیان چوبین بود
پای چوبین سخت بی‌تمکین بود
که بظن، تقلید و استدالشان
قائم است و جمله پزو بالشان
با عصا کوران اگر ره دیده‌اند
در پناه خلق روشن دیده‌اند (مثنوی، دفتر اول، آیات ۲۱۲۸، ۲۱۲۶، ۲۱۳۲)

اندرین بحث ار خرد ره‌بین بدی
فخر رازی راز دان دین بدی
لیک چون مَنْ لَمْ يَذُقْ لَمْ يَدْرِ
عقل و تخیلات او حیرت فزود (مثنوی، دفتر پنجم، آیات ۴۱۴۴-۴۱۴۵)

دلیل سوم اینکه، عقل سرکش استدلالی، که در پی کشف و ریشه یابی
عیوب و خطاها و کوفتن مخالفان، و خلق ادله جدید برای مدعیات خویش
است، و در مقام مجادله و مناظره از کشف خطاهای دشمن شادتر می‌شود تا
ظهور حقی بر زبان او، و آهسته و محتاطانه، از میان جنگل تاریک منازعات،
راهی به سوی هدف دوردست حقیقت می‌گشاید، کجا؟ و عشق که فروتنی و
دلیری و بی‌پروایی کار اوست و یقین و روشنی محصول کار او، کجا؟ ایمان
هم، نوعی عشق‌ورزی است. آدم، نمونه‌ی اعلای عاشقی و شیطان نمونه‌ی اعلای
زیرکی بود. و دیدیم و دانستیم که عاقبت هر یک چه بود:

ایمان هم به نوعی
عاشقی است (دلیل
سوم)

داند او کو نیکبخت و محرم است
زیرکی زابلیس و عشق از آدم است
زیرکی سبّاحی آمد در بحار
کم رهد، غرق است او پایان کار
عشق چون کشتی بود بهر خواص
کم بود آفت، بود اغلب خلاص (مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۶)

کشف عرفانی، بر
بحث عقلانی مقدم
است (دلیل چهارم)

دلیل چهارم، تقدم کشف عرفانی است بر بحث عقلانی. هر گونه استدلالی، مسبوق است به مواجهه‌ای حیرت آلود با واقعیت. و هر حصولی مسبوق به حضوری است، اما فلسفه، این ترتیب را معکوس می‌کند و حصول را به جای حضور می‌نشانند و لذا گاه، ادله فلسفی و عقلی حجاب حضور و حیرت قلبی می‌شوند. عقل و ذهن می‌کوشند تا آن تجربه بی‌واسطه و جاندار نخست را، در حبس مقولات خود در آورند، و آن را چون پیکری بیجان، به معرفتی همگانی و مبادله‌پذیر بدل کنند. این کار، معرفتی متافیزیکی و مدرسی و حکمتی بحثی پدید می‌آورد، اما مشتغلان به آن را از سرچشمه تجارب اصلی و حضوری غافل می‌دارد. دیدن خورشید کجا و باخبر بودن از وجود او کجا؟ عین کجا و علم کجا؟ مدلول کجا و دلیل کجا؟

گرچه تفسیر زبان روشنگر است
لیک عشق بی‌زبان روشنتر است
عقل در شرحش چو خر در گل‌بخفت
شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
آفتاب آمد دلیل آفتاب

گر دلالت باید از وی رومتاب (مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶)

خدای فیلسوفان با
خدای عارفان تفاوت
دارد (دلیل پنجم)

دلیل پنجم، چنانکه گذشت، خدای فیلسوفان با خدای عارفان تفاوت دارد. خدای فیلسوفان علت اولی است، سلطان مقتدر و مهیبی است که مهابت و عظمت و جلالش و کنه ذاتش و غموض و رموزش عقل آنان را شکنجه می‌دهد، اما خدای عارفان، محبوب دلربای نازنینی است که سحر

نگاهش و عطر حضورش، جان عارفان را مست و مسحور می‌دارد. هر دو مقهور اویند، هم عارف و هم فیلسوف، اما یکی به اختیار و دیگری به اجبار. یکی به عقل و دیگری به دل. یکی اسیر اوست و دیگری انیس او:

پس شدند اشکسته‌اش آن صادقان
لیک کو خود آن شکست عاشقان
عاقلان اشکسته‌اش از اضطرار
عاشقان اشکسته با صد اختیار
عاقلانش بندگان بندی‌اند
عاشقانش شگّری و قندی‌اند
ائتیا کره‌اُ مهار عاقلان
ائتیا طوعاً بهار بیدلان (متوی، دفتر سوم، ابیات ۴۴۶۹-۴۴۷۲)

دلیل ششم، و شاید مهم‌تر از همه، اینکه فیلسوفان برخلاف عارفان هیچ‌گاه مفهوم بسیطی از خدا ندارند. مفاهیم آنان همه مرکب و ثانوی است. و یک فن تعلیمی چاره‌ای جز این ندارد. و درست همین خصلت حیرت‌انگیز خدای بسیط است که در مفهوم مرکب خدا از دست می‌رود، و به عبارت دیگر، مفهوم فلسفی خدا، بسی متأخرتر از مفاهیم دیگر است. فیلسوف می‌باید ابتدا از مفاهیمی چون کمال، وجود، وجوب، خلقت، علیت و... مدد بجوید تا خدا را برحسب آنها بشناساند که واجب‌الوجود یا علت‌العلل یا خالق ممکنات و... امثال آنهاست. لذا فیلسوف پیش از آنکه در واجب‌الوجود حیران بماند، در وجود و در وجوب و در علت حیران می‌ماند. و گاه این حیرانی پیشین، مجالی برای عبور به حیرت پسین باقی نمی‌گذارد، و فیلسوف، متحیر و بی‌خدا می‌نشیند. هیدگر، فیلسوف امروزین مغرب زمین، عبرتی است برای همه مشتغلان به فلسفه، که چگونه حیرت آدمی می‌تواند معطوف به ناخدایان شود.

خروج از بسیط به مرکب، و از حیرت به توهم معرفت و از بی‌واسطه به باواسطه، همان بلایی است که عارف از آن حذر می‌کند و فیلسوف، به ضرورت فن خویش، بدان مرجحاً می‌گوید. نشانی ازین معنا را هم در ابیات

فیلسوفان برخلاف عارفان هیچ‌گاه مفهوم بسیطی از خدا ندارند (دلیل ششم)

مفاهیم فلسفی، مفاهیمی مرکب و ثانوی هستند

مولوی می‌توان دید:

سایه که بود تا دلیل او بود؟
این بسستش که دلیل او بود
این جلالت در دلالت صادق است
جمله ادراکات پس، او سابق است
جمله ادراکات بر خرهای لنگ
او سوار باد پزان چون خدنگ
(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۷۱۹-۳۷۲۱)

هفتم، فیلسوف، سبب‌شناسی می‌کند، و همین سبب‌شناسی است که بر امر
حیرت، تأثیر عظیم دارد. مولوی، آشکارا، سبب‌دانی را دشمن حیرت می‌داند
و می‌گوید:

از سبب‌دانی شود کم حیرتت
حیرت تو ره دهد در حضرتت
(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۷۹۵)

برای رفع هرگونه توهم، و اینکه مبدا حیرت در اینجا با جهل یکی گرفته
شود، باید بیفزاییم که در جهان‌بینی مولانا، علت حقیقی اشیا و حوادث
خداوند است (گرچه او را «علت» هم نمی‌توان نامید) و علل ظاهری،
«روپوش»‌هایی بیش نیستند، و لذا اگر از بالا بنگریم، همه جهان، فعل و تجلی
تکرار ناپذیر و بدیع و «بی‌چون» و لذا حیرت‌آفرین خداوند است و فیلسوف
که بدان، چونی و چندی و مقوله می‌دهد، و در آن علت و معلول می‌بیند، مانع
حیرانی ناظران می‌شود:

این سبب‌ها بر نظرها پرده‌هاست
که نه هر دیدار صنعش را سزااست
دیده‌ای باید سبب سوراخ کن
تا حُجُب را بر کند از بیخ و بُن
(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۵۵۱-۱۵۵۲)

این کسی دیده‌است کز یک‌مشک آب
گشت چندین مشک پُر بی‌اضطراب؟

مشک خود روپوش بود و موج فضل
می‌رسید از امر او از بحر اصل (مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۱۴۹-۳۱۵۰)

بلکه بی‌علت و بیرون زین حکم
آب رویانید تکوین از عدم
با سبب‌ها از مسبب غافل
سوی این روپوش‌ها ز آن مایلی (مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۱۵۲ و ۳۱۵۴)

کار فیلسوف «چونی»‌ها را دیدن است و کار عارف نظر در
«بی‌چونی»‌هاست و لازمه همین «بی‌چونی» مفهوم ناپذیری و توصیف ناپذیری
است که عین حیرت آفرینی است.

کار فیلسوف
«چونی»‌ها را دیدن
است و کار عارف
نظر در
«بی‌چونی»‌هاست

چون بود آن‌چون که از چونی رهید
در حیانتستان بی‌چونی رسید؟
تا ز چونی غسل ناری تو تمام
تو برین مصحف منه کف ای غلام (مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۱۹۲ و ۱۱۹۵)

از این گذشته، ذهن خوگرفته با رفتار مشهود و معتاد طبایع، دیرتر می‌تواند
خود را از سحر نظام موجود برهاند و نظامها و جهانها و رفتارها و
پدیدارهای دیگر را ممکن بشمارد و تصرف اولیای حق را در عالم و آدم،
میسور و معقول بداند، و همین است لطمه‌ای که عقل جزوی به عقل کلی
می‌زند و بدنامی‌ای که برای او فراهم می‌آورد:

عقل جزوی عقل را بدنام کرد
کام دنیا مرد را بی‌کام کرد
آن ز صیدی حسن صیادی بدید
وین ز صیادی غم صیدی کشید
آن ز خدمت ناز مخدومی بیافت
وین ز مخدومی ز راه عز بتافت (مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۴۶۳-۴۶۵)

فلسفی کاو منکر حنانه است

از حواس اولیا بیگانه است (مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۲۸۰)

متکلمان به هیچ رو،
مؤمن تر و متصلب تر از
عامیان نیستند (دلیل
هشتم)

و آخرین دلیل اینکه، متکلمان به هیچ رو، مؤمن تر و متصلب تر از عامیان نیستند و به قول غزالی، حرمت و عزت متکلمان، به خاطر وجود ملحدان است. اگر آن راهزنان نبودند، بدین پاسبانان هم نیاز نمی افتاد. کلام، ایمان و عشق به بار نمی آورد و متکلمان که سر و کارشان با شبهه های شیطانی مفسدان و ملحدان است، چون درختانی هستند که ریشه شان معروض ضربه تیرهاست و که باور می کند این ضربه ها، ایستادگی ریشه را بیشتر می کنند؟ اینها مهمترین ادله عارفان است بر ضد کلام فلسفی، که دشمنترین دشمنان حیرت است، همان حیرتی که گوهر دین است:

کار بی چون را که کیفیت نهد
این که گفتم هم ضرورت می دهد
گه چنین بنماید و گه ضد این
جز که حیرانی نباشد کار دین
نی چنان حیران که پشتش سوی اوست

بل چنین حیران و غرق و مست دوست (مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۱۱-۳۱۳)

نه تنها خدا، که عمده
معارف دینی
حیرت آفرینند

باید افزود نه تنها خدا، خود حیرت آفرین است و نه تنها کلام او چنین است، بلکه عمده معارف دینی ازین جنس اند. آنها هم هیچ گاه عبارت بندی و تعریف و تحلیل دقیق فلسفی را بر نمی تابند، و همواره عنصری از «بی چونی» در آنها هست که از قبضه خرد می گریزد و تن به تصرف ذهن قالب ساز فیلسوف نمی دهد. صفات و افعال باری، اختیار، تقدیر و مشیت و عالم غیب، همه چنین اند و به همین سبب، قرنها بر آنها گذشته است و هنوز نزاع عقلی در اطراف شان پایان پذیرفته است. مولانا، قرنها قبل از ایمانوئل کانت به پایان ناپذیری جدال میان جبرها و قدرها، اشاره کرده است، و روشن ماندن آن آتش جدال را عین تقدیر ازلی حق شمرده است، و «عشق» را تنها چاره این جدال دردانگیز دانسته است:

همچنین بحث است تا حشر بشر
در میان جبری و اهل قدر
چونکه مقضی بُد دوام آن روش
می‌دهدشان از دلایل پرورش
تا که این هفتاد و دو ملت مدام
در جهان ماندالی یوم القیام... (متوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۲۱۴، ۳۲۱۷، ۳۲۱۹)

عشق بزد بحث را ای جان و بس
کو زگفت وگو شود فریادرس
حیرتی آید زعشق آن نطق را
زهره نبود که کند او ماجرا (متوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۲۴۰-۳۲۴۱)

قصه معراج، قصه‌ای
حیرت‌انگیز
قصه معراج و درماندگی جبرئیل از همراهی با رسول اکرم نیز «حیرت در
حیرت» است:

احمد اربگشاید آن پز جلیل
تا ابد بیهوش ماند جبرئیل
گفت او را هین بپر اندر پیم
گفت رو رو من حریف تو نیم
باز گفت او را بی‌ای پرده‌سوز
من به اوج خود نرفتستم هنوز
گفت بیرون زین حد ای خوش فر من
گر زخم پزی بسوزد پز من
حیرت اندر حیرت آمد این قصص
بیهشی خاصگان اندر اخص (متوی، دفتر چهارم، ابیات ۳۸۰۰، ۳۸۰۲، ۳۸۰۵)

قصه موسی و خضر
نیز از قصص قرآنی
حیرت‌آفرین است
موسی هم در افعال خضر، خیره و حیران ماند:
روح وحیی را مناسب‌هاست نیز
در نیابد عقل کان آمد عزیز

گه جنون بیند گهی حیران شود
زانکه موقوفست تا او آن شود
چون مناسب‌های افعال خضر
عقل موسی بود در دیدش کدر
نامناسب می‌نمود افعال او

پیش موسی چون نبودش حال او (مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۲۶۰-۳۲۶۳)

حیرانی مولوی در
«ما رمیت اذ رمیت»

مولوی خود در «ما رمیت اذ رمیت» و آن پارادوکس غریبی که در آن است
حیران مانده است که چگونه می‌شود که کسی تیری بیفکند و همو نیفکند، و
همین زبان متناقض نماست که پرده از تجربه‌ای برمی‌دارد که در توصیف عقل
دوراندیش نمی‌گنجد، همان عقلی که مولوی از او به دیوانگی می‌گریخت:

ما رمیت اذ رمیت گفت حق

کار حق بر کارها دارد سبق (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۳۱۶)

اتصالی بی‌تکلیف بی‌قیاس

هست ربّ الناس را با جان ناس

ما رمیت اذ رمیت خوانده‌ای

لیک جسمی در تجزی مانده‌ای (مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۷۶۰، ۷۶۳)

قصه موسی و شبان
مواجهه سمبولیک یک
متکلم با یک عاشق

قصه موسی و شبان از همه گویاتر است. در آنجا برخورد سمبولیک متکلمی
و عاشقی را با هم می‌بینیم. چوپان که عاشقانه، و بدون ادب متکلمانه، با خدا
سخن می‌گوید مورد عتاب موسی واقع می‌شود که «خیره سرشدی» و «خود
مسلمان ناشده کافر شدی» و

گر نبندی زین سخن تو خلق را

آتشی آید بسوزد خلق را (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۳۱)

عاشق دلسوخته می‌آموزد که قالب کلام را چگونه اختیار کند تا متکلمان را
پسند افتد اما موسی هم به وحی حق، در می‌یابد که به سوز عاشقان و به

تجربه بی‌واسطه آنان، که متعلق به مقامی فوق زبان و فوق زمان است، حرمت بنهد، و به «الفاظ و اضمار و مجاز» چندان دل نبندد و کفر و ایمان حقیقی را از کفر و ایمان ظاهری باز شناسد. موسی وقتی عتاب حق را می‌شنود، و به مقام آن عاشق دلسوخته واقف می‌شود، در بیابان به دنبال وی می‌دود و او را بانگ می‌زند که:

هیچ آدابی و ترنیبی مجو
هر چه می‌خواهد دل تنگت بگو
کفر تو دین است و دینت نور جان
ایمنی وز تو جهانی در امان
ای معاف یفعل الله ما یشاء

بی‌محابا رو زبان را برگشا (مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۷۸۴-۱۷۸۶)

اما، چوپان که پس از تازیانه موسی، محرم لاهوت شده است، به موسی می‌گوید که از این مرتبه هم گذشته است، و احوال و تجارب او دیگر فوق توصیف شده است، یعنی پا به وادی حیرت نهاده است:

تازیانه بر زدی اسبم بگشت
گنبدی کرد و ز گردون برگذشت
محرم ناسوت ما لاهوت باد
آفرین بر دست و بر بازوت باد
حال من اکنون برون از گفتن است

این چه می‌گویم نه احوال من است (مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۷۸۹-۱۷۹۱)

چوپان، به تازیانه
موسی پا به وادی
حیرت می‌نهد

موسی زبان و بل تئوری ذهنی چوپان را تصحیح کرد، اما خدای موسی و شبان، بر تجربه عاشقانه و حیرت زبان‌سوز چوپان صحنه نهاد و به موسی آموخت که هر کس در هر مرتبه‌ای از دانش نظری، باز هم چوپانی است کوتاه زبان، که همین که به موسایی برسد، لکنت زبان و قصور توصیفش آشکار خواهد شد:

موسی آموخت که هر
کس در هر مرتبه‌ای،
چوپانی کوتاه زبان
است

هان و هان گر حمد گویی گر سپاس
همچو نافرجام آن چوپان شناس
این قبول ذکر تو از رحمت است
چون نماز مستحاضه رخصت است
با نماز او بیالودست خون

ذکر تو آلوده تشبیه و چون (مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۷۹۴ و ۱۷۹۷-۱۷۹۸)

و لذا هیچ عاقلی را نرسد که بر عاشقی نکته بگیرد و ذهن و زبان موشکاف
خود را بر عشق و حیرت دل شکاف او تفضیل دهد.
فلسفی را زهره نی تا دم زند
دم زند دین حشش برهم زند (مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۱۵۱)

و همین است آن بی ادبی عاشقانه و ایمان متحیرانه که بر صد گونه ادب
متکلمانه و توصیف فیلسوفانه برتری دارد. آن آداب و توصیفات،
خیال اندیشی‌هایی بیش نیست که در مواجهه با حقیقت، رنگ می‌بازد و
قصورش آشکار می‌شود و آلودگیش به تشبیه و چون فاش می‌گردد. اما آن
عشق و حیرت، جز در فزونی و نابی رو ندارد، و این است معجزه عشق که
یکجا ایمان و دلیری و حیرت و یقین را با هم جمع می‌کند و راه را بر
مجادلات متکلمانه که دشمن حیرت عاشقانه است می‌بندد، و چرایی حیرت
طلبی عارفان و حیرت‌گریزی فیلسوفان را باز می‌گوید.

قبله عارف بود نور وصال

قبله عقل مفلسف شد خیال (مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۸۹۷)

هین روان کن ای امام المّتّقین

این خیال اندیشگان را تا یقین (مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۴۷۲)

والسلام.

آداب متکلمانه و
توصیفات فیلسوفانه،
در مواجهه با حقیقت،
رنگ می‌بازد اما عشق
و حیرت مؤمنانه، رو
در فزونی و نابی دارد

عقیده و آزمون*

نق و نشر تاریخی مکتب

فلسفه دین خوشبختانه پس از انقلاب مورد توجه قرار گرفته و موضوع نسبتاً آشنایی شده است.

برای کسانی که از این موضوع کمتر اطلاع دارند می‌گویم که «فلسفه دین» یعنی دین‌شناسی، و دین‌شناسی هم گاهی از بیرون است و گاهی از درون. چون همواره دو منبع برای فیلسوف دین مسأله‌آفرینی می‌کند: یک منبع، مکاتب بیرون از دین هستند که با در انداختن طرحهای فکری تازه و پدیدآوردن بینشها و سؤالات و شبهات جدید، ذهن متدینان و متفکران را به جانب خاصی معطوف می‌کنند و تصویر تازه‌ای از دین در ذهنشان می‌نشانند. منبع دوم، خود دین است که ارکان و تعلیمات ویژه‌ای دارد و منظومه‌ای است از اعتقادات منسجم که با یکدیگر پیوستگی روشی و معرفتی دارند و ثمرات و عواقب عملی هم به دنبال می‌آورند.

دو منبع مسأله‌آفرین
برای فیلسوف دین (۱)
خود دین (۲) مکاتب
بیرون از دین

مباحثی مانند معجزه، دعا، وحی، و ایمان از مباحث درون دینی هستند که متکلمان و فیلسوفان دین از آن بحث می‌کنند؛ و از آن طرف مسأله جبر و اختیار (یا مسأله اراده آزاد)، و مسأله انسان و خصوصاً مسأله حقوق بشر، زبان دین، معنی‌دار بودن یا نبودن گزاره‌های دینی، و آزمودن دین در صحنه‌های عملی و امثال آنها مسائلی هستند که در بیرون دین متولد می‌شوند و در اختیار فیلسوف دین قرار می‌گیرند. بنابراین هیچ عجیب نیست که فی‌المثل ورود فلسفه ارسطویی به جهان اسلام، فیلسوفان اسلامی را با

نمونه‌هایی از مسایل
درون دینی و
بیرون دینی که فیلسوفان
دین پیرامون آنها بحث
می‌کنند

* تحریر و تنقیح سخنرانی ایراد شده در دانشکده الهیات دانشگاه تهران، خرداد ۱۳۷۱

سؤالات خاصی در مورد دین مواجه کرده باشد. همچنین تعجبی ندارد اگر در جهان حاضر فلسفه‌های نوپدیدى چون فلسفه اگزیستانس، فلسفه تحلیلی و امثال اینها سؤالات تازه‌ای برای فیلسوف دین آفریده باشند. بنابراین، فلسفه دین به این معنا و از این مجرا به منبعی پایان‌ناپذیر متصل است که دائماً او را با پرسشها و بینشهای تازه تغذیه می‌کند و از او خواستار پاسخها و دیدگاههای جدید می‌شود.

بحث از زبان دین و نسبت زبان دین با واقعیت و چگونگی آزمون‌پذیری مدعیات دینی، مسائل نوینی در فلسفه دین هستند. برخی از این سؤالات به یک معنا در کلام قدیم هم مطرح بوده‌اند ولی در جهان جدید انگیزه طرح این پرسشها و نحوه پاسخ به آنها فرق کرده است. در جهان جدید یعنی از وقتی که فلسفه نقادی و مکاتب معرفت‌شناختی جدید متولد شدند، حدود فاهمه بشر مورد بحث جدی قرار گرفت و این بحث رفته‌رفته به آنجا کشید که فیلسوفان، سؤال از حدود فاهمه را به سؤال از حدود ناطقه بشری منتقل کردند و به جای اینکه بپرسند بشر چه چیز را می‌تواند بفهمد و چه چیز را نمی‌تواند بفهمد؟ پرسیدند که آدمی چه چیز را می‌تواند بگوید و چه چیز را نمی‌تواند بگوید؟ یعنی سؤال از حدود ذهن به سؤال از حدود زبان تحویل شد (مسأله نخست را می‌توان مسأله کانت و مسأله دوم را مسأله ویتگنشتاین نامید) و چنین بود که معرفت‌شناسی و زبان‌شناسی دو دسته سؤال مهم در برابر دین نهادند و دین‌شناسان را به تأمل در باره آنها و پاسخگویی به آنها دعوت کردند.

چنانکه می‌دانیم پاره‌ای از فیلسوفان تحلیلی عصر جدید، غیر از زبان علم، هر زبان دیگری را بی‌معنا و یاوه تلقی کردند، و دفاع از معنی‌دار بودن مدعیات دینی را بر متکلمان و دینداران تحمیل نمودند. وقتی بحث از تحکیم و تأیید اثبات و ابطال و آزمودن گزاره‌های علمی در فلسفه علم و در معرفت‌شناسی مطرح شد، این سؤال عیناً برای فیلسوفان دین هم مطرح شد که آیا مدعیات دینی قابل تحقیق و آزمون هستند یا نه؟ آیا شرایط یک تجربه عملی بی‌طرف، در باب مدعیان دینی فراهم است یا نه؟ آیا مؤمنان و عاشقان، هیچ گاه دین و معشوق خود را امتحان می‌کنند یا نه؟ و آیا تاریخ، صحنه

مسأله «زبان دین» و مسأله «آزمون‌پذیری مدعیات دینی» از مسائل نوین در فلسفه دین هستند

دو مسأله فوق از «زبان‌شناسی» و «معرفت‌شناسی» جدید برخاسته‌اند

آیا مدعیات دینی معنی‌دار هستند؟ آیا مدعیات دینی آزمون‌پذیرند؟

بررسی و آزمون حقانیت ادیان هست یا نه؟ و آیا تاریخ یک دین، نسبتی با اصل آن دین (یا ایدئولوژی) دارد یا نه؟ و آیا امری که آزمون‌ناپذیر باشد، پذیرفتنش، با عقلانیت سازگار است یا نه؟ ...

این دو مثال خاص نشان می‌دهد که اندیشه‌هایی که در بیرون از بستر دین خلق می‌شوند و رشد می‌کنند، چگونه به فلسفه دین سرازیر می‌شوند و دین و دینداران را با سؤالات تازه‌ای روبرو می‌کنند و از آنها پاسخهای جدیدی می‌طلبند.

سؤال از گزاره‌های دینی و با معنی یا بی‌معنی بودنشان، آزمون‌پذیری و اثبات و ابطال‌پذیربودنشان از سؤالاتی است که در کلام قدیم سابقه ندارد و ما متکلمی را نمی‌شناسیم که در باره آنها بحث کرده باشد. متکلمان پیشین وقتی در برابر یکدیگر می‌نشستند و به احتجاج می‌پرداختند، یک نکته بین آنها مفروغ عته بود و آن اینکه زبان دین و سخنان معنی‌دار یکدیگر را می‌فهمند و در این باره مشکلی ندارند. آنچه برای آنها مهم بود حقانیت و بطلان مدعیات و نفی و اثبات آرای یکدیگر بود. ولی در جهان جدید وقتی این نظریه مطرح شد که شاید بعضی از سخنانی که قرن‌ها بر سر آنها نزاع می‌رفته بی‌معنا باشد یعنی حاوی هیچ مدعا و مایه‌ای نباشد، این شبهه برای فیلسوفان دین مطرح شد که مبدا مدعیات دینی از این جنس باشد و تمام وقتی که مصروف نفی و اثبات شان شده، بیهوده باشد. و لذا به طرح و حل این مشکل پرداختند.

پدیدآمدن این سؤالات رفته‌رفته سؤال دیگری را فربه و برجسته کرد و آن سؤال این بود که زبان دین چیست؟ الگوی تحصیلان برای زبان معنی‌دار، زبان علم بود و غیرعلمی را مساوی بی‌معنی می‌شمردند؛ و لذا پرسش از وحدت یا تعدد زبانها، و پرسش از وحدت یا تعدد ضابطه برای معنی‌داری، پرسشی جدی شد. سؤال شد که آیا تنها یک زبان داریم که زبان علم باشد و همه متفکران و از جمله دین‌پژوهان باید به آن تقرب جویند و از آن پیروی کنند و سخنانشان را هر چه «علمی» تر بگویند تا پذیرفتنی‌تر و معقول‌تر باشد؟، یا اینکه اصناف زبانهای مستقل داریم که هر کدام برای خود حیات و رسمیت دارند و هیچ یک نامعقول‌تر از دیگری نیست؟ و در صورت دوم زبان دین چگونه زبانی است؟ آیا زبان شعر است؟ زبان اسطوره‌ای است؟

دو سؤال فوق در کلام قدیم مطرح نبوده‌اند

زبان اخباری است؟ زبان عرفی است؟ زبان فنی است؟ دیده می‌شود که همه این سؤالات معلول در آمدن معرفتها و مکتبهای تازه است.

درآمدن معرفتهای جدید و رقبای تازه برای معرفت دینی حادثه فوق‌العاده مهمی در تاریخ فرهنگ دینی بوده است و فیلسوفان دین را متوجه نکته‌های تازه‌ای کرده و به حل مشکلات جدیدی فرا خوانده است. به قول مرحوم اقبال لاهوری، دین اینک دو رقیب مهم پیدا کرده است: علم بشری و تاریخ. و به عبارت دیگر دو منبع دیگر برای کشف حقیقت به دست بشر افتاده و کار دشوار انسان امروز، وفق دادن میان این سه منبع است. آن سؤالی که کانت در انداخت و از حدود فاهمه بشری پرسش کرد و به دنبال آن، تمام ادله خداشناسی و براهین سنتی اثبات وجود خداوند در کلام و فلسفه را به زیر تیغ نقد کشید و به نظر خودش تکلیف و بی‌ثمری آنها را یکی پس از دیگری معین کرد، سؤالی بود برخاسته از مکتبی که سرچشمه‌ای زاینده برای شکوفایی کلام و فلسفه مغرب زمین شد. بجرأت می‌توان گفت که در نیمه دوم قرن بیستم (در عصر حاضر) کمتر فیلسوف و متکلمی مانده است که بجرأت ابراز کند که می‌توان دلیل قطعی برای اثبات وجود خدا بیاورد. آنچه که اکنون برای فیلسوفان دین مطرح است و در اطراف آن بحث می‌کند، مسأله «عقلانیت اعتقادات دینی» نه اثبات آنهاست و مفادش این است که دیندار بودن و به خدا و وحی و جهان غیب و جهان پس از مرگ و فرشتگان اعتقاد داشتن، امر معقولی است و کسانی که به چنین چیزهایی اعتقاد دارند، انسانهای نرمال و عاقلی هستند و حاجت نیست که انسان از عقل خود دست بشوید تا به خدا ایمان بیاورد. می‌تواند عاقل باشد و به خدا هم مؤمن باشد. این حداکثر انتظاری است که فیلسوفان و متکلمان جدید از بحثهای عقلی و فلسفی‌شان در باره دین می‌برند و در مخاطب‌شان القا می‌کنند.

کوشش این فیلسوفان مصروف این می‌شود که بگویند بلی اعتقاد به خدا و غیب و وحی و معجزه و دعا و رستاخیز، معقول است؛ و چنانکه می‌دانید معقول بودن اعم از صواب و خطا بودن است. انسان «خطای معقول» هم مرتکب می‌شود، ولی این خطا، خود نشانه خردمندی و خردورزی است و با سفاقت که ضد خردمندی است هیچ خویشاوندی ندارد. شما باید حدس زده

ظهور معرفتهای رقیب (علوم تجربی و تاریخ) یک حادثه مهم در تاریخ فرهنگ دینی

مسأله امروز فیلسوفان دین، عقلانیت اعتقادات دینی، است نه اثبات آنها

معقول بودن اعم از صواب و خطا بودن است

باشید که حریف چقدر نیرومند به میدان آمده است که متکلمان در برابر او و در زیر بمباران فلسفه کانتی، به همین مقدار قناعت ورزیده‌اند که اثبات کنند تجربه دینی هم مثل تجربه حسی مقبول و معقول است و همان طور که علم یک معرفت خطاپذیر ولی محترم و معتتم است، معرفت دینی هم که بر تجربه دینی و وحی مبتنی است یک معرفت خطاپذیر و در عین حال محترم و معتتم و مقبول است. البته نوادری هم هستند که الحاد را، نابخردانه می‌شناسند.

این است لب آن چیزی که فیلسوفانی مثل پلن تین جا (Plantinga) و اولستون (Alston) و دیگران در عصر ما به آن می‌پردازند و الحق نکته‌های بدیعی هم عرضه کرده‌اند. برای آن دسته از کسانی که علاقه‌مندند بدانند این فیلسوفان چگونه مشی می‌کنند و مبنای بحث‌شان چیست، همین مقدار اشاره می‌کنم که اینان در بحث‌های معرفت‌شناسانه‌شان بر تصویب (Justification) اندیشه‌های دینی تأکید می‌ورزند. تصویب عمدتاً دو شیوه دارد، یکی شیوه استقرایی (تکیه بر دلیل) و دیگری شیوه تکیه بر مجاری اعتمادپذیر معرفت (تکیه بر علت). شیوه استقرایی شیوه ناستواری است که به طور سنتی در علوم به کار می‌رفته و یا ادعا می‌شود که به کار می‌رفته است. شیوه دیگر عبارت است از تکیه‌کردن بر مجاری اعتمادپذیر معرفت. اعتمادپذیر به معنی خطاناپذیر نیست بلکه معنایش بیگانه‌نبودن با واقعیت است. ما که عقل را و حس را اعتمادپذیر می‌شناسیم به همین معناست. این حکیمان، تجربه دینی و وحی و الهام را هم تصویب می‌کنند یعنی بر آن صحنه می‌نهند و فرآورده‌هایش را استوار و قابل اعتنای جدی و عقلی می‌دانند.

اشاره کوتاهی هم بکنم به مسأله‌ای در کلام جدید مسیحی، که آن مسأله نجات و سعادت است. سؤال این متکلمان این است: آیا در هر عصری، تنها یک راه برای رستگاری و سعادت وجود دارد، و بقیه راهها بیراهه است؟ یا طرق گوناگون برای رستگاری موجود است؟ حق یک مسیحی یا مسلم یا زردشتی است که از خود بپرسد آیا واقعاً همه کسانی که بیرون از دیانت من هستند به مقصد نمی‌رسند و رنج بیهوده می‌برند و عمر تباه می‌کنند؟ به خیالی از رستگاری و هدایت مشغول‌اند و از حقیقت آن بی‌بهره‌اند؟ وانهاد و مبعوض خداوندند؟ بی‌هیچ گناهی، به ضلالت افتاده‌اند و از محبت الهی و

یک سؤال در کلام جدید مسیحی آیا در هر عصری، تنها یک راه برای رستگاری وجود دارد؟

نعیم اخروی محروماند؟ آیا حجره هدایت و رستگاری و نجات، چندان تنگ است که فقط همدینان مرا در خود می‌گنجانند و در حق بقیه امساک روا می‌دارد؟ آیا خداوند، همه آدمیان، جز ما همدینان را به دست شیطان رها کرده است؟ آیا همیشه بیشتر مردم روی زمین را گمراهان و جهنمیان و شیطان‌زدگان و رانندگان درگاه خدا تشکیل می‌دهند؟ داوری خرد و رأی دین در این باب چیست؟ این سؤال حتی برای فرقه‌های درون دینی هم مطرح است. پروتستان و ارتودوکس و کاتولیک در مسیحیت، و شیعه و سنی در اسلام، همین مسأله را دارند. از یک سو، ایمان ورزیدن و یقین داشتن به دسته ویژه‌ای از اعتقادات، لازم می‌آورد که آدمی دیگران را کافر و گمراه بشمارد و از سوی دیگر، وسعت منازعات حل ناشونده مذهبی و یقین همه مؤمنان به صحت راه خودشان، این گمان را دامن می‌زند که نکند نفس این تعدد، مطلوب خداوند باشد، و هر فرقه‌ای حظی از حقیقت (و لذا از هدایت و سعادت و نجات) داشته باشد. آیا حقیقت یکی نیست و این اختلافات (به قول مولوی) منوط به اختلاف «نظرگاه» نیست؟ آیا همه ما، مانند آن چوپان نیستیم که فقط وقتی موسایی پیدا شود خواهیم فهمید که درک و توصیفمان از خدا چقدر ناقص بوده است؟ آیا اختلاف ادیان در نوع است یا در درجه؟ آیا ادیان گوهر واحد دارند یا مختلف؟ و... اینها سؤالاتی است که امروزه متکلمانی چون بارت (Barth) و برنر (Brunner) را در برابر کونگ (Kung) و هیک (Hick) و اسمارت (Smart) و توین‌بی (Toynbee) نهاده است. هیک از پلورالیسم دفاع می‌کند اما بارت که مروج نوارتودوکسی است، بیرون از مسیحیت، هیچ وحیی را صائب و کامل نمی‌شناسد.

آیا ادیان گوهر واحد دارند؟

از سال ۱۹۶۴ به این طرف فتوای رسمی کلیسای کاتولیک مسیحیت این بوده است که بیرون از مسیحیت هم راه نجات برای پیروان شرایع دیگر هست و خصوصاً مسلمین هم به سعادت و نجات می‌توانند برسند. ولی به دلیل اینکه همه متکلمان مسیحی کاتولیک نیستند و در میانشان ارتودوکس و پروتستان هم هست، و نیز به دلیل اینکه فتوای رسمی پاپ مورد قبول همه متکلمان نیست، این بحث، همچنان افراد بسیاری را بحق به خود مشغول می‌دارد. و برای ما مسلمانان، کمترین فایده‌اش این است که در اختلافات

درون دینی (نزاع شیعی و سنی) به چشم دیگری بنگریم و آن وحدت مطلوب اسلامی را، بر پایه‌های نظری محکمی بنا کنیم و در آن فقط به چشم یک مصلحت سیاسی عاجل ننگریم. نکات فوق در حکم مقدمه‌ای بود برای توضیح فلسفه دین.

بحث تفصیلی پیرامون
مسئله «آزمون‌پذیری
مدعیات دینی»

گفتم که یکی از مباحث مهم فلسفه دین این بحث است که مدعیات دینی و کلامی آیا آزمون‌پذیر هستند یا نه؟ کسانی که این بحث را مطرح کرده‌اند، بیش از همه آرای کلامی را مورد بررسی و نقد قرار داده‌اند که به خداوند، ذات یا صفات او برمی‌گردد. فی‌المثل به طور مبسوط بحث کرده‌اند که بود و نبود خدا آیا امری آزمون‌پذیر هست یا نه؟ یعنی آیا اگر خدا نباشد، تفاوت محسوسی در جهان ایجاد می‌شود یا نه؟ آیا عدل خدا را در خارج می‌توان نشان داد یا نه؟ آزمون‌پذیری البته بر حسب مکتبهای مختلفی که در فلسفه علم و معرفت‌شناسی است معانی مختلفی می‌یابد. یک مدعا گاهی از طریق نشان دادن نمونه‌های مثبت، آزمون می‌شود و گاهی از طریق نشان دادن نمونه‌های ناقض و نافی. اگر برای چیزی نمونه‌های مثبت و نمونه‌های مثبت و نمونه‌های ناقض و نافی هیچکدام را نتوان نشان داد، باید معتقد شد که آن نظریه آزمون‌ناپذیر است. پس آزمون‌پذیری در گرو این است که بتوان برای یک نظریه نمونه‌های مثبت و منفی و یا مثبت و نافی نشان داد و اگر از این مبدأ آغاز کنیم با سؤالات غریبی مواجه خواهیم شد. کسانی کوشیده‌اند که اثبات کنند اندیشه‌های دینی - خصوصاً آنچه که مربوط به ذات باری است - همه آزمون‌ناپذیرند، چون در کنار نمونه‌های مثبت نمونه‌های منفی و نافی هم دارند و اگر بخواهید آن نمونه‌های منفی را توجیه کنید، سلب اعتقاد از آن نمونه‌های مثبت هم خواهد شد. این فیلسوفان می‌گویند کسانی که معتقدند: خداوند عادل و رحیم است، نمونه‌های مثبتی را در این جهان نشان می‌دهند که در آنها، حق به حقدار می‌رسد، و یک موجود حاجتمند، حاجتش روا می‌دارد. فرزندی که به دنیا می‌آید محتاج غذاست و دندان ندارد، در عوض مادر شیر دارد و آماده است که با کمال مهرورزی این شیر را در اختیار فرزندش بگذارد. این از نمونه‌های رحمت و عدالت باری است که پیشاپیش، مادر را چنان آماده کرده است که به داد فرزندش برسد و او را از گرسنگی

آزمون‌پذیری یک نظریه
در گرو آن است که
بتوان برای آن نظریه
نمونه‌های مثبت با
نمونه‌های نافی نشان
داد

و مرگ برهاند.

این فیلسوفان گفته‌اند اما در برابر این نمونه‌ها، موارد فراوانی هم داریم که کسی به داد گرسنگان و قحطی‌زدگان و ستمدیدگان و بیماران و محرومان و بینوایان نمی‌رسد. اگر آنها را داریم، اینها را هم داریم. برای اینها چه جوابی باید داد؟

در جواب گفته‌اند که این گونه آفات و شرور، مصالح و فواید پوشیده‌ی دارد و یا لازمه آن خوبیهاست و یا شرور از جنس اعدام‌اند و یا خیرات بر شرور می‌چربند و یا وجود عین خیر است و یا وقوع شرور به دلیل مختار بودن انسانهاست و امثال آنها. منکران نتوانسته‌اند این توجیها را بپذیرند و گفته‌اند به ما بگویید جهان اگر چگونه بود ناعادلانه بود؟

توجیها شما بدین جا می‌کشد که جهان هر طور باشد عادلانه خواهد بود و همین موجب می‌شود که در عمل نتوان فرقی میان عادلانه بودن و ناعادلانه بودن نهاد و این عین آزمون‌ناپذیری است. پس عدل الهی را باید فوق آزمون گرفت (و بر این قیاس سایر اوصاف او را). به تعبیر دیگر ادعای وجود خدا و اوصاف او، مدعیاتی فلسفی - متافیزیکی‌اند نه تجربی. بسیار خوب ولی مطلب به همین جا ختم نمی‌شود. یک خداشناس می‌خواهد دست خدا را در این عالم ببیند. وقتی می‌گوید که خداوند رحمان و رحیم و مجیب است، خداوند عادل است، خداوند منتقم است، مرادش این نیست که خداوند به یک معنایی که من نمی‌فهمم و نمی‌بینم و نمی‌توانم امتحان کنم واجد این اوصاف است. من می‌خواهم عدل او و رحمت او را بحشم. پس یا باید معنای عدل و رحمت را عوض کرد، یا جهان را از حضور خدا پیراست. و یا باید پاسخ درخوری به سؤال آزمون‌پذیری داد.

اگر به آزمون‌ناپذیری اندیشه‌های دینی (خصوصاً مدعیاتی که در باب صفات خدا آمده است) فتوا بدهیم، از یک بابت خیالمان راحت می‌شود. از این بابت که نمونه‌های ناقص، نقضی بر اعتقاد ما وارد نمی‌آورد. می‌گوییم خدا به یک معنای خاصی عادل است حتی اگر هزاران طفل ناقص‌الخلقه و سلطان جبار و میکروبیهای جزّار و مرضهای مرگبار بیافریند و میلیونها انسان را در رنج و ستم و فقر و زجر ببیند و به آنها رحمی نکند، باز هم عدالت او

پاره‌ای از فیلسوفان به آزمون‌ناپذیری اندیشه‌های دینی فتوا داده‌اند (توری اول)

آزمون‌ناپذیر دانستن اندیشه‌های دینی، این اندیشه را از گزند نمونه‌های ناقص در امان نگاه می‌دارد. اما به پیراستن جهان از حضور خداوند نیبزی می‌انجامد

محفوظ است. آزمون‌ناپذیر دانستن و ابطال‌ناپذیر دانستن این گزاره‌ها این حسن را دارد که اعتقاد شما را از گزند حوادثی که در سطح جهان می‌گذرد فراتر نگه می‌دارد، درست مثل هواپیمایی که از بالای زمین عبور می‌کند، و دریاها هرچه موج بزنند، کوهها هر چه بلرزند و زمین هر چه بشکافد، هیچ خللی در حرکت آن هواپیما ایجاد نمی‌کند. مشکل از جایی آغاز می‌شود که این هواپیما بخواهد روزی به زمین بنشیند، آن وقت است که نمی‌تواند به کوه و دریا بی‌اعتنا باشد. آنکه به خدای رحیم و عادل و منتقم گرایش و اعتقادی دارد آیا به رحمتی اعتقاد دارد که در این دنیا دیده نمی‌شود؟ آیا به عدالت و انتقامی اعتقاد دارد که هیچ نمونه‌ای برای آن نمی‌توان نشان داد؟ یا اینکه می‌خواهد در صحرا و دریا و کوه و دشت، نشانی از قامت رعناى او ببیند؟ این دیدن، دیدنی عینی و ابژکتیو و نشان دادنی و شرکت‌پذیر همگانی و بین‌الذهانی است؟ یا دیدنی است فقط از چشم مؤمنان و درخور آنان؟ مطلب بدین جا که می‌رسد، عده‌ای می‌کوشند تا اثر دست نوازشگر خدا را در ضمیر آدمیان نشان دهند و کسانی هم با توسل به اصول و مبانی کلامی می‌کوشند تا توضیح دهند که عدل خدا بنا بر ادله استوار، جای شبهه ندارد. موارد مثبت هم بواقع نمونه‌های عدل و رحمت اویند. نمونه‌های منفی هم روزی رازشان آشکار می‌شود و معلوم خواهد شد که منافاتی با عدل او نداشته‌اند. به نظر اینان مدعیات دینی آزمون‌پذیر هستند، ولی جواب آزمونها و امتحانها در دنیایی دیگر پیدا خواهد شد. به قول شاعر:

شکست شیشه دل را مگو صدایی نیست
که این صدا به قیامت بلند خواهد شد

اگر فرض کنیم که جهان دیگری هم باشد و تجلی و تصرف خداوند، تنها در این جهان محسوس طبیعت خلاصه نشود، و تاریخ این جهان، تنها قطعه کوتاهی از عمر خلقت و بشریت باشد، در آن صورت صحنه آزمون را باید وسیعتر کنیم و روز رستاخیز، نظاره‌گر عدل و رحمت واسعة الهی باشیم. خدا خود را می‌نمایاند اما نه در آینه کوچک این جهان، بل در آینه‌ای به وسعت بیکران هستی.

به نظر عده‌ای از متکلمان مدعیات دینی آزمون‌پذیرند اما جواب آزمونها در دنیایی دیگر داده خواهد شد

پاره‌ای از متکلمان ما برای اثبات جهان آخرت و حساب روز رستاخیز و چرایی عذاب و ثواب درست از همین راه رفته‌اند. این درست است اما این طور استدلال کردن و مجموعه آفرینش را صحنه امتحان در نظر گرفتن، درست مساوی است با آزمون ناپذیر کردن مدعا و هیچ معنای دیگری ندارد، برای اینکه در علم هم اگر ماده‌ای را به شما بدهند و بگویند آن را آزمایش کنید ولی آزمایشگاه آن در این جهان نیست، شما چه نتیجه خواهید گرفت؟ آیا آن را آزمون ناپذیر نخواهید شمرد؟ این آزمون ناپذیری احکام متافیزیکی، به معنی تجربی نبودن آنهاست؛ یعنی نه آنها را به کمک استقراء به دست می‌آوریم و نه به کمک تجربه می‌توانیم صدق و کذبشان را به ثبوت برسانیم. تعیین صدق و کذبشان شیوه دیگری دارد. نتیجه روشن این مطلب این است که هیچگاه به آسانی نمی‌توان گفت فلان چیز لطف خدا بود یا عذاب او. کسی ثروتی می‌یابد و مدعی می‌شود که از فضل خداست و کسی از پا درمی‌آید و دشمنانش او را مغضوب حق می‌شمارند. این تعیین مصداقها به هیچ رو، صائب نیست و حقیقت این احوال را جز خدا و اولیایش نمی‌دانند.

مجموعه آفرینش را صحنه آزمون مدعیات دینی دانستن، مساوی است با آزمون ناپذیر کردن این مدعیات

گروهی هم گفته‌اند دست کم، جهان خارج این را نشان می‌دهد که خدا ظالم نیست، جاهل نیست و... ما هم وقتی از عدل و علم و... خداوند سخن می‌گوییم همین قدر می‌فهمیم که جاهل و ظالم نیست، اما حقیقت اوصاف او را چنانکه باید در نمی‌یابیم و نحوه تطبیق آن بر حوادث خارجی را هم نمی‌دانیم. این سخن هم با تیره کردن معنی دقیق عدل و علم و... آزمون‌پذیری را از آن می‌ستاند.

حال به آزمون‌پذیری دین از آن حیث که تشکیل‌دهنده یک نظام دنیوی است نظر می‌کنیم. می‌خواهیم ببینیم، شکست و پیروزی عملی یک نظام دینی و عقیدتی آزمونی برای حقانیت یا بطلان آن دین و عقیده هست یا نه؟ پس در اینجا سخن بر سر مجموعه یک مکتب دینی است به منزله یک تئوری که تحقق عملی و خارجی پیدا می‌کند و بسط اجتماعی و تاریخی می‌یابد، رفتارهایی از او سر می‌زند و آثاری از او صادر می‌شود و نهایتاً شکست یا پیروزی‌ای هم نصیب او می‌گردد. ببینیم، تا چه مقدار این شکست یا پیروزی عملی، مبین

آیا پیروزی و شکست عملی یک نظام عقیدتی آزمونی برای حقانیت یا بطلان آن نظام محسوب می‌شود یا نه؟

حقانیت یا بطلان آن مکتب است؟ مثال آشنایی می‌زنم تا اصل سؤال روشن‌تر شود: حوادث عظیمی در نیمه دوم قرن بیستم به ظهور پیوسته است اما یکی از آنها برای ما خصوصاً قابل تأمل است. اشاره من بالاخص به نظام مارکسیستی و فروپاشیدن کشور اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی است و تفسیرهایی که از این فروپاشی شده است. این تفسیرها متنوع‌اند. خود مارکسیست‌ها چیزی می‌گویند و مخالفانشان، چیزهای دیگر. دشمنان آن نظام شادی‌کنان لاجول می‌گویند. دوستان و طرفداران هم، ملول و مشوش و متحیر، یا سکوت پیشه کرده‌اند یا توجیه‌گری، و یا اگر منصف و خردمند باشند به عبرت‌آموزی مشغول‌اند.

ایا شکست عملی
نظامهای مارکسیستی
حاکی از بطلان نظری
ایدئولوژی مارکسیسم
است؟

مخالفان، یکی از نتایجی که از این فروپاشی گرفته‌اند، همین است که چون ایدئولوژی مارکسیسم، در اصل ویران بود، نظام اجتماعی مبتنی بر آن هم محکوم به ویرانی بود. طنز تاریخ را ببینید! به جای آنکه مارکسیست‌ها نظاره‌گر مرگ سرمایه‌داری باشند، اینک سرمایه‌داران نظاره‌گر مرگ مارکسیسم‌اند. تفسیر مارکسیستی این حادثه آن است که مارکسیسم به پایان عمر تاریخی خود رسید و گور خود را به دست خود کند. (این تفسیری است که اگر سرمایه‌داری می‌مرد مارکسیست‌ها از مرگ آن می‌کردند.) تفسیر غیرمارکسیستی‌اش هم این است که عیوب درونی آن ایدئولوژی (علمی نبودنش، دیکتاتوری بودنش و...) زوال آن را سبب گردید. این تفسیر غیردوستانه این حادثه است. تفسیر دوستانه‌تر این است که نه عیب درونی و نه احتضار تاریخی، هیچکدام سبب زوال نبود بلکه توطئه دشمنان و یا سوءفهم و یا سوء اجرای مدیران موجب ویرانی آن نظام گردید.

حال سؤال این است که اولاً آیا این تحلیل فقط به نظامات تئوریک و ایدئولوژیهای مخلوق بشر راجع می‌شود و یا نظامات دینی هم عیناً به همین نحو قابل امتحان و داوری‌اند؟ و ثانیاً شکست و پیروزی اجتماعی و ظفر و هزیمت تاریخی، اصولاً مبنایی برای داوری در باب حقانیت و بطلان یک مکتب می‌توانند بود یا نه؟ اگر بگوییم آری، مدلولش این است که مکاتب دینی و عقیدتی آزمون‌پذیرند و اگر بگوییم نه، آزمون‌پذیری را از آنها ستانده‌ایم؛ و در آن صورت ما می‌مانیم و این سؤال که یک ایدئولوژی

آزمون‌ناپذیر، که از سطح حوادث این جهان برتر می‌نشینند و رفت و آمد حوادث، گرهی بر ابرو و یا لبخندی بر لب او نمی‌نشانند، به چه معنا پشتوانه یک نظام مستقر خارجی محسوب می‌گردد و آن نظام چگونه خود را به او منتسب و مرتبط می‌داند؟ آزمون‌ناپذیری، مستلزم قطع ارتباط است، و تمدن اسلامی یا نظام مارکسیستی به هیچ رو تحمل این گسست را ندارند آنها همه هویت خود را از آن انتساب می‌گیرند.

چگونه می‌توان یک ایدئولوژی را پشتوانه یک نظام مستقر خارجی محسوب کرد؟

از خود بیرسیم اگر واقعاً مارکسیسم پیروز شده بود و آن ماجرای که در این عصر بر نظام مارکسیسم رفت، بر نظام مقابل رفته بود، یعنی سرمایه‌داری شکست خورده بود و ارکانش فرو ریخته بود و پیشوایانش از تدبیر امور عاجز مانده بودند در آن صورت داوری ما چه بود و یا چه می‌بایست بود؟ آیا این نبود که نظام غالب حقت‌تر است چون موفق‌تر است؟ و نظام مغلوب، ناحق است چون ناموفق است؟ آیا خود مارکسیستها، همین گونه قضاوت نمی‌کردند؟ پس چگونه است که اینک، به چنین قضاوتی گردن نمی‌نهند و عذرهای گونه‌گون می‌تراشند؟ همه سخن این است که آیا میان یک تئوری و نظام مبتنی بر آن تئوری، ربطی هست یا نه؟ آیا این ربط فقط وقت پیروزی، مقبول است و وقت شکست نه؟ یا همه جا این ربط برقرار است؟ و یا به عبارت دیگر، آیا بسط تاریخی و عملی یک نظریه، نسبتی با آن نظریه دارد یا ندارد؟ آیا هر سرنوشتی برای هر نظریه‌ای و نظامی متصور است؟ و تا کی می‌توان گفت عیب از مجریان و پیروان است و خود مکتب بی‌عیب است؟ اگر بگوییم نظام عملی مخلوق یک نظام تئوریک، هیچ ربطی به آن نظام تئوریک ندارد و خیر و شرش و کامیابی و ناکامی‌اش را به هیچ وجه نباید به پای آن نظام تئوریک نوشت، در این صورت چرا اصلاً آن نظام را به نام آن مکتب بخوانیم؟ چرا بگوییم نظام مارکسیستی؟ چرا بگوییم تمدن اسلامی؟ برای آنکه دامن مکتبی را از بدیها بشوییم آیا باید چنان تیغ داوری را تیز کنیم که نیکها را هم گردن بزنند؟ و ارتباط مکتب را با عواقب نیک و بد آن بکلی قطع کند؟

اگر شکستهای یک نظام عملی را به نظام تئوریکی که پشتوانه آن است منتسب نکنیم، با پیروزیهایش تیز نمی‌توانیم چنین کنیم

چنین حکمی کردن انصافاً مشکل است. کسانی بیایند و به مکتبی ایمان بورزند، به خاطر او بجنگند، کشته شوند و کشته بدهند، زندگیشان را بر سر

آن فدا کنند، کتابها بنویسند، هنرهای گونه‌گون بیافرینند، و همه هم خود را برای تحقق بخشیدن به آن مصروف کنند، بعداً وقتی که نظام مولود ایمان و عمل‌شان خوب از کار درنیامد، بگویند، اشکال از ما بوده است، نه از نظام تئوریک؛ و بعد هم بگویند اصلاً مکتب آزمون‌بردار نیست و در مقام داوری در باره مکتب، به لوازم و آثار عملی آن کاری نداشته باشید. این عذر یک بار و دو بار مقبول است اما برای همیشه چطور؟

این سخن علاوه بر اینکه بر هاضمه خرد بسیار سنگین می‌آید، عمل و مجاهدت پیروان یک مکتب را نیز فارغ از معنی می‌کند. چنین رأیی، مکتب را از چنگال آزمون می‌رهاند، اما در عوض رابطه‌اش را با جامعه و تاریخ و عمل هم می‌گسلد و ننگها را می‌شوید اما فخرها را هم پاک می‌کند. مانند شخص بی‌پولی که دزدان را ناکام می‌گذارد اما برای دوستان هم خدمتی از دستش بر نمی‌آید. بعلاوه کسانی که چنین حکم می‌کنند، وقتی نظامشان آثار نیکو به بار آورد آن را به پای مکتب می‌نویسند و فقط در هنگام شکستها، متمایل به آن رأی افراطی می‌شوند. همین نشان می‌دهد که در دل بر پیوستگی گواهی می‌دهند، حتی اگر به زبان ادعای گسستگی کنند.

آزمون‌ناپذیر دانستن یک مکتب، رابطه آن مکتب با جامعه و تاریخ و عمل را می‌گسلد

نکته مهمتر اینکه آزمون‌ناپذیری معادل است با تحقق‌ناپذیری. اگر مکتبی تحقق پذیرفت، صحنه تحققش عین صحنه امتحان اوست اما وقتی مکتبی را فوق آزمون دانستیم، تحقق‌پذیری را هم از او سلب کرده‌ایم و در این صورت چه جای تلاش برای استقرار آن مکتب است و به چه معنا می‌توان گفت که آن مکتب آمده است تا در جان پیروان و یا در جامعه متدینان، تقرر یابد؟ این تئوری اول.

آزمون‌ناپذیر دانستن یک مکتب، تحقق‌ناپذیر دانستن آن مکتب است

تئوری دوم اینکه فقط توفیقات و خوبیهای یک نظام را به مکتب پشتیبان آن مربوط داریم و کژیها و ناکامیها را به عوامل بیگانه و بدخواه منسوب بدانیم.

دلیل طرفداران این تئوری این است که همیشه ممکن است عده‌ای مکتبی را بد بفهمند و بد اجرا کنند و یا مفرضان و دشمنان از تحقق تام آن جلوگیری کنند. مارکسیست‌هایی که همچنان پس از فروپاشی نظام شوروی از مارکسیسم دفاع می‌کنند همین‌گونه استدلال می‌کنند یا سرمایه‌داری جهانی و

عوامل داخلی‌شان را عوامل اصلی فروپاشی می‌شمارند و یا سوء اجرای مجریان و دموکراتیک نبودن نظام را مقصر اصلی می‌دانند و یا شرایط جغرافیایی و عوامل زیستی و سرما و وسعت خاک و... را از جمله اسباب عدم تحقق برنامه‌ها محسوب می‌کنند (کیانوری در مصاحبه مبسوطش با «کیهان هوایی» در باب سرنوشت شوروی بر این عوامل اخیر انگشت نهاده بود).

ببینیم این استدلال چه قدر و وزنی دارد. بلی، هیچگاه نمی‌توان توطئه توطئه‌گران و تحریف محرّفان و جعل جاعلان و دشمنی دشمنان را منتفی دانست، و هیچگاه از عدم مساعدت شرایط جغرافیایی و بومی و جهانی نمی‌توان ایمن نشست. اما به تعبیر حکیمان اینها همه جوانب «فاعلی» اند؛ و اگر «قابلیتی» در کار نباشد این فاعلان موثر نمی‌افتند. اگر فی‌المثل در مکتب مارکسیسم زمینه پیدایش دیکتاتوری نبود، هیچگاه استالین نمی‌توانست به نام آن مکتب، آن همه قساوت و شقاوت و سوء استفاده از قدرت کند. اگر در مکتبی زمینه و قابلیت سوء استفاده از قدرت نباشد، سوء استفاده از قدرت براحتمی ممکن نخواهد شد. مکتبی که تئوری روشنی برای مهارکردن قدرت ندارد به کسی چون استالین جواز می‌دهد تا با خشونت تمام در مدت کمی زمینها را سوسیالیزه کند و به کمترین سوءظنی، دوستان سابق را از میان بردارد و با هیتلر سازش کند، با فنلاند بجنگد، ارتش را تصفیّه خونین کند، و با پرده‌پوشی بر همه این جنایات، مردم بی‌خبر و بی‌گناه را به مذّاحی خود بخواند که «ای مرد گرجی که برای ما بهار می‌آوری...» بدفهمیدن و بد اجراکردن، ممکن است کار مغرضان و جاهلان و دشمنان باشد، اما گاه مکتبی چنان است که به این بد فهمیدن و بد اجرا کردن، به آسانی راه می‌دهد. تئوریهایش آنقدر ناپخته و ناسنجیده و شش‌پهلوست که همه کس مراد خود را از آن در می‌آورد. چنین مکتبی بهتر طعمه توطئه‌گران می‌شود تا مکتبی استوار و مضبوط، که راه توطئه را بر دشمنان مغرض و سوء فهم را بر دوستان جاهل می‌بندد.

اگر مکتبی، در مقام تحقق، همواره نتایج و عواقب سوئی به بار آورد، آیا نباید این عواقب سوء را به پای آن مکتب نوشت و آیا معقول است که همواره دم از سوءفهم یا غرض‌ورزی مغرضان بزنیم؟ حق این است که

طرفداران تئوری دوّم، ناکامیهای یک نظام را معلول سوء فهم دوستان و توطئه دشمنان می‌دانند

عوامل بیرونی، بدون قابلیت درونی یک مکتب، مؤثر نمی‌افتند

بهره‌بردن از نمونه‌های مثبت و توجیه کردن نمونه‌های منفی. مکتب را آزمون‌ناپذیر می‌کند

استفاده از نتایج نیکو و توجیه و دفع عواقب سوء، نهایتاً به آزمون‌ناپذیری برمی‌گردد. یک تئوری آزمون‌پذیر آن است که اگر از نمونه‌های مثبت بهره می‌برد از نمونه‌های منفی هم زیان ببرد. سود بردن اما تن به زیان ندادن، رندی و زرنگی هست اما امتحان پس دادن نیست. و جالب این است که دشمنان این مکاتب، آن عوامل بیرونی را هیچ می‌انگارند و همه عیب را بر خود مکتب می‌نهند و فی‌المثل غیرفطری بودن و غیرعملی بودن مکتب مارکسیسم را سبب اصلی فرو ریختن نظام مبتنی بر آن می‌شمارند. اینها هم تفریط می‌کنند.

یک استدلال به نفع تئوری دوم: وقعی شرایط بیرونی و درونی مجال ظهور و استقرار کامل به یک مکتب نمی‌دهند. دیگر چه جای خرده‌گیری و عیب‌جویی است؟

تکیه بر جوانب مساعد و توجیه نمونه‌های نامساعد را گاه در پناه استدلال دیگری عرضه می‌کنند، می‌گویند اگر مکتبی به نحو کامل و تام، تحقق یافت، شما حق دارید بد و نیک را به پای او بنویسید ولی وقتی تحقق ناتمام و ناقص یافت و شرایط بیرونی و درونی مجال ظهور و استقرار کامل آن را ندادند، دیگر چه جای خرده‌گیری و عیب‌جویی است؟ این سخن هم، نهایتاً کار را به آزمون‌ناپذیری می‌کشاند. چرا در تحقق ناقص، خوبیها را به پای مکتب بنویسیم و بدیها را نه؟ چرا به عکس عمل نکنیم؟ و چرا نه خوبیها و نه بدیها هیچکدام را به حساب مکتب نگذاریم؟ این چه گزینش گزاف و چه ترجیح بلامرحجی است که نیکيها را از آن مکتب بدانیم و بدیها را از آن بیگانه و بدخواه؟ می‌بینیم که با این استدلال هم یا به ترجیح بلامرجح می‌افتیم یا به نتیجه‌ای نامطلوب (نهادن بدیها به حساب مکتب) و یا به آزمون‌ناپذیری مکتب.

این استدلال نیز یا به ترجیح بلامرجح می‌انجامد یا به نتیجه‌ای نامطلوب و یا به آزمون‌ناپذیری مکتب

این عذر هم عذر خوبی نیست که بگوییم مکتب ما خوب است و قانون ما عادلانه و انسانی است اما مردم بدند و ناپارسا و حق ناگزار. لذا بدیها معلول نامردمی مردمان است و نیکيها فرزند مکتب. قانون را برای مردم می‌نویسند و در این قانون‌نویسی باید بدی و ناپارسایی و کاهلی و سوء استفاده‌گری و طمع‌ورزی و قانون شکنی مردم، منظور شده باشد. قانون را برای صالحان یا فرشتگان یا برای تمرین قانون‌نویسی نمی‌نویسند. این درست نیست که بگوییم قانون ما کامل است اما مردم ناقص‌اند. قانونی که نقصان آدمیان را به حساب نیاورده باشد، خود ناقص است. اگر صاحب مکتبی

ندانند انسان کیست و با مکتب او چه خواهد کرد و از امر و نهی او و رخصتها و تحریمهای او چه بهره‌ای خواهد برد، مکتبی ناموزون و ناستوار عرضه خواهد کرد، و در آن صورت اگر اعوجاجی در عمل مشاهده شود ملامت را باید بر خود بنهد نه بر مردم. درست شبیه آنکه کسی کتابی معقد و مغلق بنویسد و بعد از ناهمی خوانندگان گله کند. باید به آن نویسنده از سر سرزنش گفت کتاب برای خوانندگان است نه خوانندگان برای کتاب، و کتابی که به فهم هیچ کس درنیاید، کتاب نیست.

مکتبی که نقصان آدمیان را به حساب نیاورده باشد، خود ناقص است

آشکار است که نه تئوری اول و نه تئوری دوم هیچکدام دفاع‌پذیر نیستند. نه می‌توان براحتی مکتبی را فوق‌آزمون و فوق‌تحقق دانست و نه می‌توان زندانه و بگزارف، فقط توفیقاها را به حساب خود نهاد و شکستها را به حساب دشمنان و مخالفان. حال وقتی «دلیل» در کار نیست باید سراغ «علت» رفت. باید دید چه سبب شده است تا کسانی چنین سست و نادرست استدلال کنند. علتش، لاجرم عاشق بودن است و بس. پیروان و طرفداران و عاشقان یک مکتب، هیچگاه نمی‌توانند ناقدان و آزمون‌کنندگان خوبی برای آن مکتب باشند. آزمون‌گری محتاج نوعی بی‌طرفی و بی‌تعلقی عاقلانه است که در مؤمنان و هواداران، جز بندرت یافت نمی‌شود. مولوی عقل و عشق را که در برابر هم می‌نهد، آشکارا بر این تفاوت انگشت می‌گذارد که عقل، اهل امتحان و بررسی سود و زیان است اما عشق نه. بلاکشی و بی‌حیایی و لاابالی‌گری عاشقانه کجا مجالی برای تاجرهای و حسابگریهای عاقلانه باقی می‌گذارد؟

«علت» رواج و مقبولیت نابجای تئوریهای اول و دوم آن است که طرفداران و عاشقان یک مکتب، آزمون‌کنندگان خوبی برای آن مکتب نیستند

لاابالی عشق باشد نی خرد
عقل آن جوید کز آن سودی برد
تُرک تاز و تن گداز و بی‌حیا
در بلا چون سنگ زیر آسیا
نی خدا را امتحانی می‌کنند

نی در سود و زیانی می‌زنند (مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۹۶۷، ۱۹۶۸، ۱۹۷۴)

مؤمنان چنان با ایمان خود خوشند، و چنان مستانه در آن غوطه‌ورند، و

چنان به درستی و زیبایی و والایی و کمال عقیده خود یقین دارند، که نه حاجتی به امتحان آن می‌بیند و نه جرأت و جوازی برای آن. پیمانی را که با محبوب خود بسته‌اند، هر دم محتاج تجدید یا تحکیم یا تفتیش نمی‌دانند؛ و به همین رو، پس از ایمان، از امتحان فراغت یافته‌اند؛ و امتحان را برای محرومان از عشق و ایمان وانهاده‌اند. و به همین سبب اگر خال عیبی بر چهره محبوب نمی‌توانند ببینند، معذورند. لکن امر عقیده مهمتر از آن است که فقط به عاشقان وانهاده شود. تدبیر امور اجتماع را از «بدنامان رند لابلایی» نمی‌توان خواست. حافظ درست می‌گفت که:

رند عالم سوز را با مصلحت بینی چه کار
کار ملک است آن که تدبیر و تأمل بایش

عشق اهل آزمون
نیست

ولی در اینجا درست، کار ملک در میان است و به تدبیر و تأمل حاجت دارد و از رندان عالم سوز کاری ساخته نیست. گرمی عشق در اینجا، مزاحم است. سردی عقل، گرمی‌بخش‌تر است. جوامع ایدئولوژیک، به اصناف آفتها می‌توانند مبتلا شوند که مستقیماً منبعث از خصلت ایدئولوژیک آنهاست؛ و اینها را چشم تحلیل‌گر عقل می‌تواند ببیند نه چشم تجلیل‌گر عشق. و وقتی عاشقانه فتوا به آزمون‌ناپذیری مکتب، یعنی به قطع رابطه میان نظام اجتماعی و مکتب دادیم، حتی با دیدن آن آفات، راه دفعشان را بر خود خواهیم بست. جزمیت، توهم استغنائی کمال، غلبه تجلیل بر تحلیل، شیوع ریا و تظاهر و نفاق و نهان‌کاری، توطئه‌اندیشی، آسمانی دیدن همه امور و حوادث (در جوامع دینی)، دشمن‌تراشی، غلبه عشق و عاطفه بر عقل و تدبیر، تحجر و رزیدن و تقدس بخشیدن به همه امور، رواج خرافات، غلبه تقلید بر تحقیق، غلبه انقیاد بر انتقاد و امثال آنها، جزو آفات ویژه جوامع ایدئولوژیک‌اند. این جوامع، جزمیت (ارزان و اسان) به جدی یقین (کسیاب و گران) می‌نشینند. حق عشق خوب ادا می‌شود اما حق عقل نه، مداحی و تجلیل از سران و بزرگان بوفور یافت می‌شود اما تحلیل اقوال و افعالشان کستر. از توطئه‌های دستهای پنهان سخن می‌رود ولی کمتر به قصورها و نقصانها و کژرویهای داخلی اشاره می‌رود. آدمیان منقاد عزیزتر از آدمیان مستمند

می‌شوند، مقلدان یعنی کسانی که سخنان سران را تکرار و تحسین می‌کنند، برتر از محققان مستقل می‌نشینند، و... این آفات هیچکدام توطئه بیگانگان نیست، بلکه عوارض بی‌واسطه نظامات ایدئولوژیک است و اگر عاقلانه و مدیرانه، از آنها پیشگیری نشود، گرمی عشق، آتش آنها را تیزتر و سوزنده‌تر خواهد کرد. نظام مارکسیستی شوروی همان‌قدر مستعد این آفات بود که نظام اسلامی ایران و آسمانی بودن دین و زمینی بودن مارکسیسم، از این حیث تفاوتی میان آنها پدید نمی‌آورد. مارکسیست‌ها هم ریا و تظاهر و تحجّر و... را در تئوری روا نمی‌شمردند، اما در عمل بدان مبتلا شدند. مکتب، خواه آسمانی باشد خواه زمینی بالاخره مغز موجوداتی زمینی آن را فهم می‌کند و دست آدمیانی خاکی بدان عمل می‌کند، و همین زمینی بودن است که چنین آفت آفرین است.^۱

تئوری سوم هم از همین جنس است. یعنی هم از سر عاطفه (و اینجا: نفرت) برخاسته و هم نهایتاً به آزمون ناپذیری می‌کشد. این تئوری می‌گوید بدیها را فقط به پای مکتب می‌توان نوشت. راسل، ظاهراً تنها حسنی که در ادیان دیده بود این بود که مواظبت بر اوقات دعا و نماز، توجه به آسمان و لذا پیشرفت علم نجوم را به دنبال آورده، و آندرو وایت (Andrew White) در کتاب کارزار علم و تئولوژی، کلیسا را خونریزترین نهاد زمینی معرفی می‌کرد. این نگاه خصمانه و منکرانه است. ناقدانه هست اما نامنصفانه هم هست. گاهی در میان ما هم نسبت به مارکسیسم و لیبرالیسم همین گونه داوری می‌رود. هیچ خُسنی در آنها نمی‌بینیم و در عوض، عیوب دشمنانمان را هم به پای آنها می‌نویسیم.

تئوری چهارم، پیچیده‌تر است و دعوت به دقت بیشتری در امر آزمون می‌کند. می‌گوید ابتدا باید استحکام و انسجام درونی مکتب را به نحو تئوریک آزمود. اگر در این بررسی تئوریک، شکافی در حصار آن مشاهده شد، حق خواهیم داشت. که شکستها و عیوب عملی را بدان منسوب کنیم و

تئوری سوم: فقط شکستها و بدیها را باید به پای مکتب نوشت

این تئوری نیز از سر عاطفه ابراز شده و نهایتاً به آزمون‌ناپذیری می‌انجامد

تئوری چهارم: شکستهای عملی را تنها در صورتی می‌توان به یک مکتب منتسب کرد که از آزمونهای تئوریک سرازیر بیرون نیامده باشد

(۱) در اینجا منظور از ایدئولوژی، ایدئولوژیهای غیرلیبرال است، والا مکتب به معنی وسیعش شامل لیبرالیسم هم می‌شود. و نظامات اجتماعی مبتنی بر لیبرالیسم هم خیر و شرشان به پای مکتب نوشته می‌شود.

گر نه، نه. مکتبی که در مقام واریسی، ضعف و نقصی نشان نمی‌دهد، جفاست اگر آن را به عجز و شکست متهم کنیم. اینجاست که باید به دنبال عوامل بیرونی و تخریب دشمنان بگردیم. مخالفان مارکسیسم، سالها پیش از شکست نظام شوروی، عیوب ویرانگر آن را نشان داده بودند، و شکست آن امری نامحتمل و نامنتظر نبود، و همین است علت آنکه اینک می‌توان، فروپاشی آن نظام را معلول ویرانی درونی مکتبی دانست که پشتوانه و مؤسس آن بود. لیبرالیسم هم همین طور است. می‌توان منطقاً به دست آورد که چنان مکتبی به چه آثاری خارجی منتهی می‌شود و وقتی آن آثار (نیک یا بد) ظاهر شد، در انتساب آن به آن مکتب درنگ و تردید نمی‌باید کرد. پس مشاهده خام و مقدم بر واریسی تئوریک مکتب بی سود است، و همیشه به مخالفان و موافقان مجال می‌دهد تا گاه به توطئه دشمنان و گاه به سوء فهم و سوء اجرای دوستان و مریدان توسل ورزند و یا تمام تقصیر و گناه را بر دوش مکتب بنهند و دشمنان را تبرئه کنند. مشاهده و آزمون مسبوق به تحلیل مکتب، راه را بر این گونه داوریهای ناصواب خواهد بست.

وقتی می‌خواهیم عملی و اثری را مکتبی معرفی کنیم، آیا نباید بدانیم مکتب بدان عمل رضا و اذن می‌دهد یا نه؟ گرفتیم که در میان قومی رشوه یا دروغ و یا زنا و یا مداحی و تملق و یا ستم‌پذیری شیوع فراوان یافت. آیا به صرف شیوع این اعمال، می‌توان آنها را به پای مکتب نوشت؟ اگر دین و ایدئولوژی آن قوم، آنان را از دروغ و تملق و ستمگری و ستم‌پذیری نهی کرده باشد، باز هم این عیوب منسوب به اوست؟ و اگر شکستی در کار پدید آمد، ملامت این شکست متوجه اوست؟

بعلاوه مگر هر چه به نام یک ایدئولوژی و در ظل او می‌کنند، مسئولیتش با اوست؟ در تاریخ اسلام معاویه‌ها و حجاج‌ها کارها کرده‌اند، که روح اسلام از آنها بیزار است، آیا اینها را هم باید به پای آن مکتب نوشت؟ مگر تاریخ یک مکتب، عین آن مکتب است؟ و اصلاً کجا و به چه معیار می‌توان گفت که سکتبی تحقق کامل یافته یا نیافته است؟

بر همین اساس، انحطاط مسلمین و در حاشیه تاریخ نشستن‌شان و اماندن‌شان از ایفای نقشی مؤثر در تمدن جدید را لزوماً نمی‌توان پاره‌ای از

آیا مسئولیت هر چه به نام یک مکتب می‌کنند، بر گردن آن مکتب است؟

تاریخ اسلام دانست، بلکه پاره‌ای از تاریخ نامسلمانی مسلمانان است. اگر از درون مکتب بنگریم، و توصیه‌ی اکید این مکتب به خردورزی و علم‌آموزی و اجتهاد و برخورداری از طبیعت و... را ببینیم، انصاف خواهیم داد که ماجرای تاریخی که بر مسلمین رفت، نه لازمه‌ی مکتبشان، بلکه معلول کژفهمی کژفهمان و بدخواهی بدخواهان و قهر ستمگران و استعمارگران بود. آن فریاد که اقبال لاهوری می‌کشید که «طبیعت» و لذا علم به طبیعت در اسلام نامقدس و آلوده نیست، و آن خروش که شریعتی می‌کرد که از خون حسین نباید تریاکی مخدر ساخت و آن نهیب که غزالی می‌زد که «فقه» همه چیز اسلام نیست و آن رنج که صدرالدین شیرازی می‌برد تا عقل را با شرع موافق آورد، همه حکایت از این می‌کرد که مسلمانان رفته‌رفته از مکتب خود دورافتاده‌اند، و کيفر این دورافتادگی را هم دیده‌اند.

این تئوری که تهی از عناصر صادقی نیست، دو خطا می‌کند: اولاً از این امر غفلت می‌ورزد که همواره فهمی از مکتب حاکم می‌شود، و همان فهم، آثار و لوازم خود را پدید می‌آورد. نگرستن از درون مکتب، که این تئوری بدان ارشاد می‌کند، در واقع چیزی نیست جز میزان دانستن فهم خود و داوری کردن در باب فهم‌های دیگران برحسب آن، و بعضی را مقبول و بعضی را مردود شناختن. این کاری است کلامی نه تاریخی، (گویانکه در داوریهای تاریخی نمی‌توان کلام را معزول دانست) و نوشتن تاریخ است، موافق اعتقاد خویش. لکن تاریخ مسلمین را نمی‌توان تاریخ غیرمسلمین دانست و یا هر چه را که موافق عقیده‌ی ما نیست از آن بیرون نهاد و یا نسبت این تاریخ را با اصل اسلام انکار کرد. همچنین است حکم مارکسیسم و مسیحیت و امثال آنها. از دید شیعه، تاریخ اهل سنت تاریخ اسلام نیست و از دید اهل سنت، تاریخ تشیع تاریخ اسلام نیست. نتیجه این می‌شود که بر روی هم اصلاً نه اسلامی داریم نه تاریخی برای آن! (تعارضاً فتساقطاً!) حق این است که تاریخ اسلام تاریخ تشیع و تسنن است و شیعیان، به لحاظ تاریخی همان‌قدر مسلماند که سنیان (گرچه به لحاظ کلامی، حکمشان چیز دیگری باشد). تشیع فهمی از اسلام است و تسنن هم فهم دیگری از آن. و همیشه همین فهم‌ها هستند که در میدان تاریخ ظاهر می‌شوند. و تاریخ دین

خطاهای نسوری
چهارم: غفلت از این
امر که همواره فهمی
از مکتب حاکم است

هم، تاریخ تجلی عملی و خارجی همین فهم‌هاست. داوری در باب فهم صحیح و نزاع بر سر آن: الف) کاری است کلامی و ب) امری است متعلق به درون تاریخ دین و نه بیرون از آن و حاکم بر آن.

این تئوری، تحلیل تئوریک مکتب را تنها راه و بهترین راه شناختن آن مکتب می‌شمارد (خطای دوم)

بسیاری از بسوازم و توابع نظریات تنها پس از بسط تاریخی آن نظریات آشکار می‌شوند

ثانیاً، آن تئوری مراجعه به اصل مکتب و تحلیل تئوریک کردن آن را تنها راه و بهترین راه شناختن آن می‌شناسد و این خطاست. گاه هست که نظر کردن به بسط تاریخی یک امر، محقق را به زوایا و ظرائفی رهنمون می‌شود که به هیچ شیوه دیگر قابل کشف نیستند. نظریات و مکاتب، لوازمی دارند که فقط در عمل آشکار می‌شوند. سرّ این امر این است که مکاتب در مقام تحقق، با خصصتهای فردی آدمیان و احوال جمعی جوامع می‌آمیزند، و این آمیزش، فرزندان پدید می‌آورد که از مبادی مکتب به تنهایی به دست نمی‌آیند. نگاه کردن به مدعیات یک مکتب و ارزشهای والای آن را دیدن، به هیچ‌رو برای داوری در باب توفیق و شکست عملی آن کفایت نمی‌کند. شاید مکتبی رشوه را نهی کند اما در مبادلات اقتصادی و اجتماعی وضعی را برای مردم پدید آورد که چاره‌ای جز رشوه دادن و رشوه گرفتن نبینند. شاید آنان را از گناه منع کند، اما آنقدر بر این منعها بیفزاید و آنقدر فهرست گناهان را طولانی کند، که پیروان اضطراراً به گناه بیفتند، شاید تملق را تحریم کند. اما قدرت را آنقدر در جایی و کسی متمرکز کند که ناچار تملق‌گویان به دور او جمع شوند. بجز نوادری از تیزبینان و هوشمندان، کمتر کسی می‌توانست حدس بزند که نظام مارکسیستی نظامی دیکتاتور پرور است و دولت در آن قدرت مطلقه می‌یابد و حزب بدل به طبقه نوین می‌شود که همه امتیازات را برای خود می‌خواهد و همان پرولتاریا که قرار بود قدر بیند و بر صدر نشینند، اولین قربانیان او خواهند بود. اینها همه در عمل بوضوح رخ داد و همگان را از ماهیت آن مکتب که مدعی آغاز کردن تاریخی نوین برای انسان بود، آگاه کرد. علم و فلسفه و زبان و دین، در تاریخ خود را بهتر نشان داده‌اند تا در منطق و کتاب. و شناخت تفصیلی و پسینی‌شان به کمک شناخت اجمالی پیشینی‌شان آمده است. پیشاپیش به کمال نمی‌توان دانست از بی‌ایمانی به غیب یا از اعتقاد به قضا و قدر و یا فدا کردن انسان و آزاد

علم، فلسفه، زبان و دین، در تاریخ خود را بهتر نشان داده‌اند تا در منطق و کتاب

شمردن او، و یا اعتقاد به دیالکتیک هگلی و ماتریالیسم تاریخی در صحنه روان و اجتماع چه زاده خواهد شد و در ظل آنها رعایا و حاکمان چه نسبتی خواهند یافت. فهم و بسط و تجلی اینها همه در گرو زمان است. معرفت دینی هیچ گاه کامل نیست. و قرار گرفتن دین در شرایط مختلف تاریخی و نشستن در کنار معارف دیگر، باطن آن را آشکارتر و معرفت دینی را به کمال نزدیکتر خواهد کرد.

ثالثاً همه محتوا و مضمون یک مکتب، امور فلسفی و عقلی محض نیست. پاره‌هایی از آن جنبه عملی و تجربی دارند (مثل قوانین حقوقی و فقهی و روشهای جزایی و احکام اقتصادی) که فقط در عمل می‌توان توانایی یا ناتوانی‌شان را معلوم کرد. نتیجه آنکه، تئوری چهارم که ما را به تحلیل تئوریک مکتب و مشاهده مسبق به تحلیل دعوت می‌کند، توصیه‌ای صائب در آستین دارد. اما این توصیه صائب اگر با آن دیدگاه خاطی ضمیمه شود که تحلیل کلامی را با تفسیر تاریخی بیامیزیم و فهم خود از مکتب را داور تاریخ مکتب کنیم، و پاره‌هایی از تاریخ را از ورای حجابهای کلامی نبینیم و در شناخت مکتب، خود را از نظاره تاریخی محروم سازیم، نتایجی تلخ و معرفت آزار به بار خواهد آورد و اگر نیکو بنگریم، همگانی بودن را از آزمون می‌ستانند و دین و تاریخ دین را به تعداد اذواق و سلیق و علایق متعدد می‌کند. آزمون را شخصی کردن همان و آن را ناممکن ساختن همان.

به تئوری پنجم می‌رسیم که معتقد است، مکتبها آزمون پذیرند، و تاریخ، صحنه آزمون آنهاست و شکست و پیروزی و کژی و راستی نظامات مؤسس بر آنها، مقتضای آنهاست و به پای آنها نوشته می‌شوند و تاریخ هر مکتب، کما بیش آینه آن مکتب است و همان قدر که از کلام و مبانی یک مکتب می‌توان نسبت بدان معرفت اندوخت، از تاریخش هم می‌توان. و بلکه این دو در مصاحبت و مکالمه با یکدیگر تصویر گویاتری از مکتب عرضه می‌کنند. اگر نگاه عاشقانه را موقتاً رها کنیم و اگر قبول کنیم که میان تاریخ یک مکتب و خود آن مکتب، دو نسبت بیشتر وجود ندارد یا نسبت پیوستگی و یا نسبت گسستگی، و اگر قبول کنیم که حکم به گسستگی دادن (به هر دلیل و توجیهی) خرد را خرسند نمی‌کند، چاره‌ای نمی‌ماند جز اینکه بنا را بر پیوند بگذاریم، و

تئوری چهارم: جنبه‌های عملی یک مکتب را مورد غفلت قرار می‌دهد (خطای سوم)

تئوری پنجم: مکتبها آزمون‌پذیرند و تاریخ صحنه آزمون آنهاست. هم شکست و هم پیروزی هر نظام عملی به پای نظام فکری پشتوانه آن نوشته می‌شود

به حکم خرد اذعان کنیم که نظامی که در ظل مکتبی می‌روید و می‌بالد، ننگ و فخر و افت و خیز و کمال و نقص خود را وامدار اوست. بلی در یک صورت می‌توانیم از این حکم (در مورد ادیان) بگریزیم و آن اینکه احکام یک مکتب دینی را صرفاً عبادی بشماریم و به هیچ رو ناظر به گشودن گره‌های زندگی ندانیم، یعنی بگوییم فی‌المثل، دادن زکات نه برای رفع فقر اجتماعی، بلکه صرفاً عبادتی است برای زدودن حب مال از دل، و بریدن دست دزد نه برای رفع دزدی، بلکه صرفاً کیفری است برای شخص دزد، و جهاد و دفاع نه برای دفع دشمن و گستردن حوزه اسلام بلکه صرفاً عملی است برای وصول به شهادت و پاداش آن و بر این قیاس. اما اگر آنها را روشها و شیوه‌هایی برای حل مشکلات زندگی بدانیم، در آن صورت، فقط به شیوه تجربی و با رجوع به تاریخ مسلمین است که می‌توانیم توانایی یا ناتوانی آنها را در برآوردن مقصود برآورد کنیم. و نه تنها احکام عملی، بلکه اعتقادات اصولی مکتب را هم در پی افکندن جامعه‌ای آباد و سعید، مورد آزمون قرار دهیم.

اگر احکام دینی را روشهایی برای حل مشکلات زندگی بدانیم، تنها به شیوه تجربی - تاریخی می‌توانیم آنها را مورد آزمون قرار دهیم

این تئوری، همچون عشق، اول آسان می‌نماید اما بعداً مشکلها رومی‌نمایند. و مهمترین مشکلها اینکه چگونه می‌توان حکومت بنی‌امیه و بنی‌عباس را (از دیدگاه شیعیان) پاره‌هایی از تاریخ اسلام دانست، و یا استعمار و فاشیسم را (از دیدگاه لیبرالها) قطعه‌ای از تاریخ لیبرالیسم شمرد؟ و یا چین و یوگسلاوی را (از دیدگاه سران شوروی سابق) متعلق به اردوی کمونیسم دانست؟

این مشکل از آنجا برمی‌خیزد که تاریخی تفسیر نشده را با مکتبی تفسیر نشده برابر می‌نهم. هیچ مکتبی، خود در تاریخ سواره و روانه نمی‌شود. همیشه فهمی (یا فهم‌هایی) از آن به راه می‌افتند و حادثه می‌آفرینند. از اینرو تاریخ اسلام و یا مارکسیسم، تاریخ فهم‌هایی است که از اسلام و مارکسیسم شده است و بی‌هیچ شبهه این فهم‌ها تجلی عملی هم یافته‌اند و آزمون شده‌اند. کوششهایی هم که برای تصحیح این فهم‌ها شده و نزاعهایی هم که میان جناحهای مختلف درگرفته، همه جزو تاریخ مکتب‌اند، و در تحلیل تاریخ مکتب، همه آنها را باید به حساب آورد و در همه آنها باید به

فهم‌های نادرست (اما مؤمنانه) از یک مکتب نیز جزو تاریخ آن مکتب‌اند

دیدۀ اعتبار نگر نیست. فهم‌های غلط و بهره‌برداریهایی ناروا هم که مؤمنانه و مخلصانه انجام شده، ذره‌ای در تاریخی بودن و مکتبی بودنشان تردید نباید کرد. آنها هم نماینده قابلیت مکتب‌اند. انگلس، بلوخ، بتلهایم، برنشتاین، لوکاج، مندل، آلتوسر، دومان، مائو و لنین دو سر طیف مارکسیسم‌اند و شیعه و خوارج و اشاعره و معتزله و بنی‌امیه و بنی‌عباس و... همه چهره‌های مختلف سیاسی و فکری یک تاریخ‌اند. اگر یکی هست، ضدش هم هست. و هیچ کدام به تنهایی به تاریخ دین و مکتب رنگ غالب نمی‌زنند. تحلیل تاریخ مکتب، که بر همه این اضداد متکی و مبتنی است و فراتر نشیننده از این یا آن فرد است، و بیان‌کننده روح و روند کلی تاریخ است، همان است که به کار داوری و آزمون می‌آید و همان است که نسبتش را با فهم غالب و رایج از مکتب نمی‌توان انکار کرد.

با این پندار باید مبارزه کرد که اگر مسیحیت یا مارکسیسم یا اسلام یا لیبرالیسم در جای دیگری ظهور می‌کردند و یا به دست کسان دیگری می‌افتادند، تاریخ کاملاً متفاوتی می‌یافتند. این پندار، قابلیت‌ها و فاعلیتهای درونی این مکاتب را به هیچ می‌گیرد، و زمام تغییر و تدبیر را تماماً به دست حوادث اتفاقی، امور بالعرض و یا بدخواهی بدخواهان می‌سپارد. بلی بدخواهی بدخواهان، و یا اتفاقات تاریخی هیچ‌گاه منتفی شونده نیستند، اما آنها را به انجام هر کاری و خلق هر تحولی قادر نباید دانست. اختلافاتی که در شریعت اسلام و یا مسیحیت میان فرقه‌های گوناگون بروز کرد و سوء استفاده‌هایی که از آنها شد، مقتضای اختیار انسان و تعلیمات این شرایع بود. چنانکه به فرض محال اگر فی‌المثل، تاریخ گذشته اسلام محو شود و از نو کتاب و سنت در اختیار مسلمانان قرار گیرد، بی‌هیچ شبهه، دوباره فرقه‌های مختلف سر برخوانند کشید و تفسیرهای مختلف از کتاب و سنت ظاهر خواهند شد و تعارضها و تقابلها شدت خواهند گرفت، و این تعارضها گاه جامه سیاست هم خواهند پوشید، و در این میان معاندان و منافقان و سودجویان هم مجال ظهور خواهند یافت، و پارساییها و پاکپاکیها و گناهها و طاعتها و عصیانها و تحریفها و حقیقت‌پوشیها و دین‌فروشیها، رونق و رواج خواهند گرفت و تمدن اسلامی مشابهی پا خواهد گرفت. تاریخ

اختلافاتی که میان فرقه‌های گوناگون اسلامی بروز کرد، مقتضای اختیار انسان و تعلیمات اسلام بود

طابق النعل بالنعل تکرار نخواهد شد، لکن اگر کتاب و سنت همان باشند که بوده‌اند و اگر آدمیان همین باشند که هستند، انتظار تاریخی که جوهرراً متفاوت با تاریخ گذشته باشد هم انتظاری عبث خواهد بود. مگر اینکه به خطا گمان بریم، آدمیان جوهرراً عوض خواهند شد و جهان، خوی و بوی دیگر خواهد گرفت. مجموعه «شریعت بعلاوه انسان» کم و بیش سیر طبیعی خود را داشته است، و اگر دوباره هم به راه بیفتند عمدتاً از همان مسیر خواهد گذشت. «طبیعی» دیدن تاریخ دین، کلید حل مشکل است. اختلافها، جنگها، کژفهمی‌ها و خطاها، بر تاریخ یک ایدئولوژی تحمیل نمی‌شوند بلکه مقتضای طبع آنند. همه یا اغلب مؤمنان و پیروان یک ایدئولوژی را نباید گول خورده و یا مغرض دانست که به عمد آن را تحریف کرده‌اند یا به غفلت آن را بد فهمیده‌اند. چنان تصویری از تاریخ، سخت وارونه و بداندیشانه است. به عوض، سهم ناراستان و بدخواهان را باید اندک داد و کار را به دست صادقان و نیک‌اندیشان و مخلصان باید سپرد. این، حتی با کلام دینی و لطف باری هم منافات دارد که دین خود را به دست محرفان بسپارد و خلق خود را در گمراهی گذارد و جمع کثیری را بر لب آب، تشنه لب نگه دارد.

درآمدن یک ایدئولوژی، درست مانند درآمدن یک زبان فضای خاصی را می‌گشاید و مجال ویژه‌ای را فراهم می‌آورد، که در آن نیک و بد با هم امکان رشد و رویش می‌یابند. با درآمدن زبان فارسی، هم مجال برای غزلهای ناب مولوی و سعدی گشوده می‌شود هم برای اشعار رکبیک سوزنی سمرقندی و ایرج میرزا. با درآمدن پول، هم مجال برای انفاقات و صدقات و مبادلات اقتصادی گشوده می‌شود هم برای دزدیها و تقلبها و رشوه‌های کلان. و با درآمدن اسلام، هم مجال برای بنی‌امیه گشوده می‌شود هم برای ائمه اثنی عشر. هم برای زهد فروشی هم برای زهد ورزی، هم برای یزید هم برای بایزید. هم برای معاویه بدکردار و هم برای عمر بن عبدالعزیز نیکوکردار. نباید گفت اگر آدمیان همه پارسا باشند و همه لطیف طبع، هیچ گاه نثر و نظم پلید و درستی پیدا نخواهد شد. درست است. اما سخن در تحقق آن «اگر» است. زبان همیشه به دست آن پارسایان پالوده زبان نمی‌افتد. پلیدان پلشت را هم از آن حظی و نصیبی هست. لذا، هم شعر سعدی و هم شعر سوزنی هر

مجموعه «شریعت بعلاوه انسان» کم و بیش سیر طبیعی خود را داشته است: تاریخ دین «تاریخ طبیعی» بوده است

درآمدن یک ایدئولوژی، مانند درآمدن زبان و پول، مجال رشد توأم نیک و بد را فراهم می‌آورد

دو متعلق به تاریخ زبانند و توگد هر دو مقتضای زبان بشری است و اگر تاریخ تکرار شود و دوباره همین زبان به دست همین آدمیان بیفتد، کم و بیش سر از همین جاها در خواهد آورد. لذا زبان، همین است که خود را در تاریخ زبان نشان داده است. پول هم. فلسفه هم. دین هم. انسان هم. و کثیری از مقولات دیگر. معاویه‌ها همیشه دور دین جمع می‌شوند. و دزدان همیشه در کمین پول می‌نشینند و ملحدان همواره از فلسفه طرفی می‌بندند و شیاطین همیشه آدمیان را طعمه خود می‌کنند. در اینجا سخن از تعریف دین یا انسان و یا پول و یا فلسفه نیست. سخن از وجود خارجی تاریخی آنهاست. وقتی می‌گوییم دین همین است که تاریخ دین نشان می‌دهد، غرض این نیست که در اصل دین، بر کفر و نفاق و ریا صحنه می‌نهند، غرض این است که این حشرات همیشه بر درخت دین می‌نشینند و این خارها همیشه در پای آن گل می‌رویند. بذر دین از آن آلودگیها پالوده است اما درختی که از آن بذر می‌روید سایبانی می‌شود بر سر صدها پارسا و ناپارسا. سرش هم این است که دین به دست فرشتگان نمی‌افتد بلکه آدمیان هلع جزوع منوع عجول ظلوم جهول آن را می‌ستانند و می‌فهمند و مصرف می‌کنند و از سر طبع، نه قسر و نه عمد و نه عناد، در نظر و در عمل، بدان صورت و خصالت ویژه می‌بخشند. فهمها و تفسیرهای رایج از مسیحیت و اسلام و مارکسیسم و لیبرالیسم، امتحان تاریخی خود را داده‌اند و وجود تاریخی خود را بر آفتاب افکنده‌اند و اگر صدبار دیگر هم، همین فهمها طالع و حاکم شوند، صورت و سیرت تازه‌ای نخواهند یافت و تاریخ نوینی را بنیان نخواهند نهاد.

این سؤال، در پس این تصریحات لاجرم قوت می‌گیرد که پس مصلحان دینی از اصلاح چه می‌خواهند و چرا به کژیها و زشتیها رضایت نمی‌دهند؟ و چرا تاریخ دین را چنانکه هست نمی‌پذیرند؟ مصلحان، البته از دین نباید بیش از آن بخواهند که در توان اوست و این توان را کم و بیش تاریخ دین آفتابی می‌کند، اما تندرستی بخشیدن به اندیشه دینی، و راست کردن کژخوانیها، و رسواکردن تردمانان و بدخواهان و دین فروشان و منافقان، و باز بردن دین به گوهر خویش، و تصحیح فهمهای ناصواب و دریدن پرده‌های جهل و غرض، خود پاره‌ای از وظایف دینداران و قطعه‌ای از تاریخ دین است. ایدئولوژی

مصلحان دینی
علی‌رغم آنکه فهمهای
ناصواب از دین را،
پاره‌ای از تاریخ دین
می‌دانند؛ به تصحیح
این فهمها نیز همت
می‌گذارند

و دین، وقتی تندرست و کارآمد باشند و بدرستی فهم شوند، مستعد آن همه آفات‌اند، چه رسد به فهمی کز و اسمی بی‌مسما و قشری بی‌مغز که بادها بر تهیدستی آن خنده می‌زنند. مصلحان، نه فقط اصول دین که تاریخ بی‌مدینه فاضله آن را هم آزموده و پسندیده‌اند، و علی‌رغم آنکه همیشه مگسانی را بر آن دیده‌اند همچنان از شیرینی آن دل‌نبریده‌اند. و بدرستی دریافته‌اند که در بوستان تاریخ، گل بی‌خار میسر نمی‌شود، اگر چه این گل، دین باشد، و می‌کوشند مگر فهمی تازه و تاریخی تازه را آغاز کنند.

هیچ تحلیل و دفاعی
از دین اینک بی‌تحلیل
و دفاع از تاریخ دین
تمام نیست

هیچ تحلیل و دفاعی از دین اینک بی‌تحلیل و دفاع از تاریخ دین تمام نیست. چهره دلپذیر دین را نه فقط در آینه استدلال که در آینه تاریخ هم باید دید و گواهی تاریخ را نه در حق مکاتب بشری که در حق مکاتب دینی هم باید شنید. ایدئولوژی فروشان، خو کرده‌اند که وعده زیاد بدهند و گواهان اندک بیاورند. و تاریخ گواهی می‌دهد که نه آن وعده‌ها نقد شده‌اند و نه آن گواهان صادق بوده‌اند. آزمونهای تاریخی بر این گزاف‌اندیشیه‌ها، مهر خانت‌خواهد زد. تاریخ و کلام، اینک بیش از هر وقت دیگر به مصاحبت یکدیگر نیازمندند.

شریعتی و جامعه‌شناسی دین*

«لا حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم و صلی الله علی سیدنا محمد وآله
اجمعین»

در آستانه سالروز وفات مصلح بزرگ و آموزگار جوانان انقلابی این کشور مرحوم دکتر علی شریعتی هستیم. مایه خشنودی است که جوانان این کشور همچنان قدر دان تعلیمات آن بزرگوارند و برای بهتر شناختن او و بهتر دانستن پیام او چنین اجتماعات انبوه و مبارکی را بر پا می‌کنند. زنده بودن شریعتی در میان ما نشانه زنده بودن جامعه ما و جوانان ماست و حکایت از عمق تأثیر آن روح بزرگ در روح جوانان ما دارد. اگر او از سردرد و دلیری سخن نگفته بود و اگر آتش عشقی جامه جان او را نسوخته بود، قطعاً این همه آتش در جان مشتاقان نمی‌زد و قطعاً پیام او این همه ماندنی نمی‌شد، «بیهوده سخن بدین درازی نبود». تاریخ و طبیعت چندان بیهوده کار و هرزه‌پو و بی‌قانون نیستند که کسانی را که شایسته ماندن نباشند ماندگار کنند.

علی‌رغم پاره‌ای از بی‌مهریها و بل خصوصتها که در جامعه ما در حق شریعتی رفته است و می‌رود و علی‌رغم کوششهای نامیمون و توطئه‌های سکوتی که برای خاموش کردن نور او و حضور او صورت می‌پذیرد، زنده ماندن یاد و نام و پیام او و عشق ورزیدن جوانان ما به او مایه تسکین و ابتهاج است و نشان می‌دهد که آن خصوصت و رزان و بی‌مهران به بیراهه می‌روند و باد به غربال می‌پیمایند و آب در هاون می‌کوبند و عرض خود می‌برند و زحمت خود می‌دارند. «وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ» (صف، ۸)

* تحریر و تفسیح سخنرانی ایراد شده در دانشکده فنی دانشگاه تهران. خرداد ۱۳۷۲

چراغی را که ایزد بر فروزد
گر ابله پف کند ریشش (بل ریشه‌اش) بسوزد

مرحوم شریعتی متفکر بود، مورخ بود، جامعه شناس بود، دین شناس بود و از همه بالاتر درد دین داشت. غیرت دینی او و شفقت ورزی او بر خلق اجازه نمی‌داد که ببیند دین ملعبه دست پاره‌ای از بازیگران دین فروش شده است و تعلیمات عزت بخش آن را چنان مسخ کرده‌اند که به عوض سرفرازی و کمال، سرافکنندگی و انحطاط آورده است. نمی‌توانست تشیع صفوی را نشسته برجای تشیع علوی و قاتل را عزادار مقتول و نهاد را جانشین نهضت و جلاد را وارث شهید و تریاک را خلیفه خون و ارتجاع را برمسند انقلاب، و جور و جوع و جهل را^۱ به نام دین حاکم ببیند و ساکت بماند و به همین سبب همه سرمایه و توان خود را در کار گرفت تا ذلت و غروب اندیشه و معیشت دینی را به عزت و به طلوع مجدد بدل کند و دین را دوباره در جامه‌ای خواستی و به کار آمدنی در آورد و مسلمانان را به تصفیه و استخراج منابع فرهنگی خود تشویق و توصیه کند و آنان را از ذخایر و منابع حیات بخش و ذلت ستانی که دارند آگاه سازد و مسئولانه و روشنفکرانه، همچون پیامبران، رسالت آگاهی بخشی و بیدارگری خود را بگزارد و قوم خود را از ستم و غفلت برهاند. حال او بدرستی حال کسی بود که می‌دید که نابینایی و چاهی هست، می‌دید که شاهزاده‌ای بی‌خبر بر سر گنج نشسته‌است و در کمال تهیدستی روزگار سپری می‌کند. و همه درد او این بود که چشمان آن نابینا و آن بی‌خبر را به آن چاه و به آن گنج بینا کند، تا در گنج نظر کنند و از چاه حذر نمایند.

مرحوم شریعتی
می‌کوشید دین را در
جامه‌ای خواستی و به
کار آمدنی درآورد

پیام او را بخوبی مردم کشور ما دریافتند و او که با مردم سخن می‌گفت و هیچگاه از آنان نبرید، بهترین و عاشق‌ترین مشتاقان خود را در میان همین مردم یافت و به سبب سوزی که در کلام او بود و اخلاصی که در جانش موج می‌زد سخن از دل بر آمده‌اش در دلها نشست و وقتی که انقلاب در

(۱) همه این تعییرات برگرفته از آثار دکتر شریعتی است.

رسید و خیل عظیم مشتاقان نشان دادند که چگونه از او آموخته‌اند که در برابر ستم بایستند و حتی به طلب شهادت به میدانهای جنگ بروند و دو چهره انقلاب یعنی خون و پیام را محقق کنند، عمق تأثیر آموزشها و انگیزشهای او بهتر آشکار شد و این اجتماعات که اینک برپای می‌شود و این سپاسگزاریهها که از او می‌رود، هم نشان دهنده زنده بودن پیام اوست و هم نشان دهنده زنده بودن مردم کشور ما و جوانان دانشگاههای ما و حکایت از این می‌کند که عهده‌ی را که با محبوب بسته‌اند نخواهند گسست و نشان می‌دهد که خدمتگزاران، اگر از دیده بروند از دل نخواهند رفت و:

گوهر مخزن اسرار همان است که بود
حقه مهر بدان مهر و نشان است که بود
عاشقان زمره ارباب امانت باشند
لاجرم چشم گهربار همان است که بود
زلف هندوی تو گفتم که دگر ره نزنند
سالها رفت و بدان سیرت و سان است که بود

سز تازگی و مناقشه
انگیزی پیام شریعتی
این بود که او از منظر
جامعه‌شناسی و تاریخ
در دین نظر می‌کرد

دکتر شریعتی به دلیل اینکه جامعه شناس بود، در دین هم جامعه شناسانه نظر می‌کرد و به دلیل اینکه مورخ بود، در دین مورخانه نظر می‌کرد و اگر پیام او برای جامعه دینی ما تازگی داشت به این سبب بود که او از منظری در دین نظر می‌کرد که متفکران دینی ما علی‌العموم با آن منظر بیگانه بودند و سز اینکه آن همه مناقشه انگیز افتاد و کسانی از درون و بیرون روحانیت با او مخالفت ورزیدند همین بود. تازگی همیشه انکار و یا استعجاب می‌آورد، مخصوصاً افکار تازه‌ای که جا را بر دگمها و کژبینیهای راسخ پیشین تنگ کند. مرحوم شریعتی را باید پایه‌گذار جامعه شناسی دیندارانه دین (نه جامعه‌شناسی دینی، که پاک امری دیگر است) در این دیار دانست. جامعه شناسی دین می‌تواند منکرانه و یا موافقانه باشد، گرچه صواب این است که بی طرفانه و فارغ از داوری باشد. علم چنان است که با دیدگاههای عالم اختلاط پیدا می‌کند و جدا کردن آنها از یکدیگر همیشه آسان نیست و دکتر شریعتی یک متخصص محض نبود، یک متخصص متعهد

مرحوم شریعتی
پایه‌گذار جامعه‌شناسی
دیندارانه دین در ایران
است

بود و در این کار، چه بار سنگینی را حمل می‌کرد.

سخن من هم امروز در اینجا و در محضر برادران و خواهران دانشجوی عزیز در باب نسبت جامعه شناسی و دین است و نشان دادن این معنا که مرحوم شریعتی با این ابزار علمی که در دست داشت چه می‌خواست بکند و به چه دستاوردهایی نائل آمد و توضیح این معنا که چرا ما به داشتن این ابزار حاجتمندیم و چرا کار او آن همه نقد و مناقشه برانگیخت. دادن درکی جامعه شناختی از دین، نوعی معقول سازی دین (و به تعبیر دقیقتر، معقول سازی وجود خارجی دین) است، که در کنار دیگر انواع معقول سازیها قرار می‌گیرد. انسان برای آنکه به فهم پدیده‌ای نائل آید، باید بتواند متعلق ادراک را به فاهمه و هاضمه خرد وارد کند، و آن را با بقیه اجزای خرد خویش سازگار کند، به بیان دیگر باید بتواند آن موضوع را در قالبهای عقلی‌ای که برای وی آشنا تر و مفهوم تر و معقول ترند بگنجانند، یا دست کم این موضوع جدید را با موضوعات و مقولات پیشینی که نزد خود دارد، آشنایی و تناسب بخشد. در غیر این صورت دچار تفرق و تحیر خواهد شد و فهم برای وی ناممکن خواهد گشت.

ارائه هرکسی
جامعه‌شناختی از دین،
نوعی معقول‌سازی
وجود خارجی دین
است

غرض از معقول سازی همین است. معقول سازی، تنزل دادن یا رفعت بخشیدن به امری است برای رساندن آن به سطح و ارتفاع خرد خویش، چون هر چه از سطح خرد برتر بماند محال و لذا نامعقول خواهد نمود. به قول مولانا:

عقل بحشی گوید این دورست و گز

بی زتأویلی محالی کم شنو

قطب گوید مرترا ای سست حال

آنچه فوق حال تُست آید محال (مشوی، دفتر سوم، ابیات ۳۶۵۲-۳۶۵۵)

مجموعه تلاشهایی را که در طول تاریخ اندیشه دینی در جهت معقول‌سازی دین انجام پذیرفته است، می‌توان در دو دسته متفاوت در آورد: یک طایفه معتقد بودند که معقول ساختن دین فقط در ظلّ مفاهیمی مجاز است که منحصرأ از خود دین برگرفته شده‌اند، اینان اهل حدیث، یا حنابله و

دو رأی در باب
معقول سازی دین

ظاهریه (واخیراً اصحاب مکتب تفکیک) اند. و در مقابل، طایفه دیگر معقول ساختن دین تحت مقولات بیرون دینی را جایز و بلکه واجب می‌شمردند. فیلسوفان ما از طوایف دلیری بودند که برای درک دین از قالبهای فلسفی بشری غیر دینی مدد جستند و به نوعی دین شناسی فلسفی معقول و فیلسوف پسند نائل آمدند. برای مثال صدرالمآلهین معتقد بود که درک یک فیلسوف از «معاد» نباید همچون درک عوام، سربسته و مجمل باشد، بلکه فیلسوف باید از «معاد» درکی فیلسوفانه داشته باشد. به بیان دیگر عقل فلسفی، طالب درک فلسفی از دین است و صدرالدین کوشید تا خود چنین درکی از مبدأ و معاد و نبوت را عرضه کند. از «واجب الوجود» خواندن خدا گرفته تا «خیال» شمردن بهشت و دوزخ، همه فلسفی نمودن مفاهیم دینی بود.

سه رویکرد نسبت به فهم دین: تلاش برای فهم ماهیت دین (رویکرد نخست)

تا امروزه طور کلی سه رویکرد مهم نسبت به معقول سازی و فهم دین وجود داشته است:

رویکرد نخست، ناظر به فهم ماهیت دین است. این رویکرد از فجر تولد دین آغاز شده و تا به امروز نیز به اشکال مختلف ادامه یافته است. عارفان ما در این مقام به نهایت می‌کوشیدند و تجربه‌های ناب عارفانه‌شان، که خود از آن به «وحی دل» تعبیر می‌کردند، بهترین پنجره بود به سوی حقیقت دین. آنان در این مقام از «علم» گذشته بودند و به خود «معلوم» رسیده بودند و چشم گمان را وا نهاده بودند و چشم عیان برگرفته بودند و لذا نه از تن که از خیال هم عریان شده بودند و حقیقت را «اعتناق بی حجاب» می‌کردند:

گفت لبسش گرز شعر و ششتر است

اعتناق بی حجابش خوشتر است

من شدم عریان زتن او از خیال

می‌خرامم در نهایت الوصال... (متنی، دفترشم، ۴۶۱۸-۴۶۱۹)

عارفان و پدیدار شناسان در فهم ماهیت دین می‌کوشند

در عصر حاضر نیز «پدیدار شناسان» (Phenomenologists) می‌کوشند تا دین را در عمق ماهیتش و جدای از ملاحظات وجودی و محیطی و تاریخی آن بشناسند، و به تعبیر خودشان حکم به «تعلیق حکم» بدهند. یعنی همه زوائد را از دین بپیرایند و آن را در شکل ماهیت خالصش بشناسند و بشناسانند.

کسانی که در کار شناخت ماهیت دین و ماهیت پدیدارهای دینی هستند علی‌الاصول به صحت و سقم یا صدق و کذب مدعای دین توجه ندارند. آدمی می‌تواند بکوشد تا ماهیت یک اندیشه غلط را نیز دریابد. در واقع در این رویکرد صحت و سقم بین‌الهالین قرار می‌گیرد و از آن صرف‌نظر می‌شود. در مقام ماهیت‌شناسی، نفس ماهیت منهای هر گونه حکم ارزشی و منطقی مورد نظر است. این رویکرد را، معقول‌سازی به معنی متعارف خواندن، خالی از مسامحه نیست. اگر هم معقول‌سازی است، معقول «عقل عقل» ساختن است نه معقول «عقل» ساختن.

رویکرد دوم عبارت است از رویکرد کلامی- فلسفی. این رویکرد در مقام تعیین صدق و کذب مدعیات دینی است. متکلمان برآنند که حقایق دین مورد اعتقاد خود را اثبات کنند و نیز بطلان اندیشه‌های مقابل را آشکار نمایند. متکلمان برای اثبات عقاید خویش حاجت به سلاحهای عقلی و برهانی دارند. این سلاحها را یا خود می‌سازند و یا از فلسفه وام می‌کنند، و در هر حال به عقلانی کردن درون مایه دین همت می‌گمارند. دو طایفه یاد شده هر دو در این امر سهیم‌اند که به ماهیت و محتوای دین می‌پردازند.

رویکرد سوم، رویکرد کسانی است که به وجود خارجی و تاریخی دین نظر دارند. ماهیت دین که در رویکرد نخست مورد بررسی است، وقتی در عالم خارج متحقق می‌شود، انحاء وجودها را می‌یابد. دین از نظر دینداران حقیقتی قدسی، الهی و اسرارآمیز است. وحی الهی، سخن گفتن پوشیده خداوند با بندگان بختیار او یعنی پیامبران است و متضمن تعالیمی است که خیر و سعادت آدمیان را تأمین می‌کند. اما همین وحی و حقیقت قدسی، تحقق عینی و خارجی پیدا می‌کند. یعنی آسمان در زمین می‌نشیند و آن وحی، تجلی خاکی و زمینی می‌یابد. بندگان قدسی و مقرب خداوند که حاملان امانت اویند، در شکل انبیا و اولیای الهی بر زمین مشی می‌کنند و با مردم دادوستد فکری و معیشتی می‌نمایند. یعنی دین وجود خارجی می‌یابد، واجد تاریخ می‌شود، جامعه و مدینه بنا می‌کند و آدمیان خاصی را در کمند خود می‌کشد. در تاریخ این دین متحقق، جنگها و صلحها، موافقتها و مخالفتها، غفلتها و انحطاطهای فراوانی رخ می‌دهد. فرهنگ و تمدن به وجود می‌آید. فرقه‌های

رویکرد کلامی -
فلسفی (رویکرد دوم):
تعیین صدق و کذب
مدعیات دینی

مطالعه وجود خارجی
و تاریخی دین
(رویکرد سوم)

مختلف زاده می‌شوند و رهبران و روحانیان پدید می‌آیند. کتابها نوشته می‌شود. جدالها در می‌گیرد. قتلها واقع می‌شود. تحریفها رخ می‌دهد. فتوحاتی به نام دین صورت می‌گیرد. ظرف و مظهرها به هم آمیخته می‌شود و رنگهای مختلف قومی و فکری و فلسفی بردین زده می‌شود، و قبض و بسطها در او می‌افتد. نهاد دین با نهادهای دیگر وارد دادوستد می‌شود. تأثیر می‌نهد و تأثیر می‌پذیرد، و خود نیروی اجتماعی- تاریخی می‌شود همچون نیروهای دیگر، و آثار و عواقب خواسته و ناخواسته او ظاهر می‌شود. به تعبیر مولوی مکان در لامکان راه می‌یابد و لامکان، مکانی می‌شود و لذا دین، دستگاهی بشری و زمینی می‌شود مانند دیگر دستگاهها و نظامها، و گاه دگانی می‌شود برای انواع سوء بهره جویها و ناراستیها:

گر مکان را ره بدی در لامکان

همچو شیخان بودمی من بردکان (متنوی، دفتر دوم، بیت ۲۳۸۶)

معاویه و یزید، به جای پیامبر تکیه می‌زنند و کعب الاحبارها جا را بر ابوذر تنگ می‌کنند و فقیهان حیلت آموز گاه بر فقیهان طاعت اندوز پیشی می‌گیرند و... حقیقت و ماهیت دین البته از این شوائب و عوارض خالص و پیراسته است، اما به محض آنکه دین از آن مقام ملکوتی و خالص به زمین نازل شد و جامه خاکی و بشری پوشید، اوصافی را واجد خواهد شد که هیچ یک در حقیقت خالص دین یافت نمی‌شود. دین در مقام تحقق خارجی و تاریخی، جسمی می‌یابد و به انواع ملبسات ملبس می‌شود، و در کنار چهره ماورای طبیعی اش، چهره‌ای طبیعی نیز می‌یابد، و این یک قاعده کلی و بدیهی است که ماورای طبیعت وقتی به درون طبیعت پامی‌گذارد، طبیعی می‌شود و تا طبیعی نشود به چنگ طبیعت نشینان نمی‌افتد. به تعبیر قرآن اگر بنا بود فرشتگان پیامبر شوند، باز هم صورت آدمی به خود می‌گرفتند: «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ» (انعام/۹).

این امر کاملاً شبیه به ورود روح در کالبد انسان است. روح انسان هنگامی که به این جهان می‌آید، جامه جسمانیت برتن می‌کند. آدمیان روح خالص نیستند، و تماسهایشان در این عالم از طریق بدنهایشان صورت

حقیقت و ماهیت دین در مقام تحقق، وجودی خارجی و تاریخی می‌یابد

می‌پذیرد. یعنی ارواح آدمیان از ورای ابدان‌شان با یکدیگر سخن می‌گویند و آشنایی می‌ورزند. درست است که روح و بدن با یکدیگر متحدند و آدمیان دو شخصیت متفاوت و متمایز از یکدیگر ندارند، اما این هم درست است که بر روح آدمیان غبار جسمانیت نشسته است و این لازمه به طبیعت در آمدن آن موجود ماورای طبیعی است.

دین نیز چنین موجودی است، یعنی روحی دارد که از آسمان به زمین نازل گردیده است، اما وقتی به زمین آمده، زمینی شده است. این سخن بدان معنا نیست که چهره قدسی آن از میان رفته است، بلکه بدان معناست که آن وحی لازمان و لامکان، در حصار زمان و مکان و دهر و شهر وارد شده است، واجد تاریخ گردیده و به دست آدمیان رسیده است. لذا یک چهره دین، ماهیت اوست که احکام خاص خود را دارد و چهره دیگر دین، وجود اوست که آن نیز احکام خاص خود را واجد است و معقول سازی این چهره تاریخی- اجتماعی دین هم شاخه‌ای از دین شناسی است.^۱

از یک جامعه شناس دین نمی‌توان انتظار داشت که از ماهیت دین یا حقانیت و بطلان آن سخن بگوید. این کار بر عهده فیلسوف دین، پدیدارشناس و متکلم است. جامعه شناس دین باید دین را در مقام تحقق خارجی بررسی و بیان کند.^۲

جامعه‌شناسی دین، دین را در مقام تحقق خارجی مطالعه می‌کند

(۱) در فرهنگ گذشته ما تاریخ کاملاً تحت مقولات و اندیشه‌های کلامی شکل گرفته بود. به بیان دیگر مورخان گذشته ما در مقام نقد تاریخی، کلام را بر تاریخ مقدم می‌داشتند. منابع تاریخ‌نگاری هم عمدتاً احادیث و روایات بودند که با نگاه کلامی مورد ارزیابی و تدوین واقع می‌شدند. بینش تاریخی در باب دین - به معنای دقیق آن - از هنگامی آغاز شد که مورخان، در مقام نقد تاریخ دینی، تاریخ را بر کلام مقدم داشتند و بلکه میان کلام و تاریخ باب نوعی تقاضا و دیالوگ را گشودند. از آن پس مورخان دانستند که گاه اندیشه‌های کلامی را باید به محک نقد تاریخی زد و گاه روایات تاریخی را باید با محک نقد کلامی ارزیابی نمود. و انفصال این دو مقوله شریف، برای کلام و تاریخ - هر دو - زیانبار خواهد بود.

(۲) «براساس این رابطه بین زیربنا و روینای اجتماعی، جامعه‌شناسی شرک عبارتست از زیربنای اجتماعی که جهان‌بینی این شرک را می‌سازد تا جهان‌بینی دینی شرک، نظام شرک اجتماعی را تقدس مذهبی بخشد، و به این شکل مذهب - در نوع شرکش - به عنوان بزرگترین حامی، بزرگترین شیرازه، بزرگترین برج و باروی حمای و حفاظ و بزرگترین وسیله توجیه و تفسیر و تقدیس نظام طبقاتی و تفرقه بشری و استثمار انسانی در طول تاریخ بشری بوده است. (مجموعه آثار، ج ۱۶، ص ۱۳۴) ←

چنانکه گفتم هنگامی که دین الهی به دست بشر می‌افتد در زمان و مکان

→ «توحید، بعنوان یک سیستم فکری که نظام اجتماعی خاصی را تفسیر می‌کند و با زیربنای اجتماعی خاصی قابل توجیه و تأویل و تطبیق است.

در این حال، توحید، کاملاً از آسمان به زمین می‌آید و از حوزه‌های تعلیم و بحث و تفسیر و جدل فلسفی و کلامی و یا علمی، وارد درگیری‌های اجتماعی می‌شود و مسائل را مطرح می‌کند که در روابط میان گروهها مطرح است و روابط طبقات، جبهه‌گیری فرد، رابطه فرد و جامعه، ابعاد گوناگون اجتماعی، زیربنای اجتماع، رویناهای اجتماعی، انستیتوسیون‌های اجتماع، خانواده، سیاست، فرهنگ، اقتصاد، مالکیت، اخلاق اجتماعی و رفتار و روابط جمعی و فردی و خانوادگی و طبقاتی و مسئولیت‌های فرد یا گروهی را مشخص می‌کند که در برابر جامعه، دارای پایگاه فکری توحید است. در یک معنی کلی، توحید - در این چهره‌اش - شالوده‌ایدئولوژیک و سیمان فکری بنای اجتماع توحیدی است، اجتماعی بر زیربنای مادی و اقتصادی بی‌تضاد (توحید اجتماعی) و بر زیربنای فکری و اعتقادی بی‌تضاد (توحید جهانی).

در اینجا، بحث توحید و شرک، یک فلسفه جامعه‌شناسی است، یک بینش اقتصادی است، یک زیربنای اخلاقی است - از نظر اخلاق اجتماعی و عملی (رفتار و روابط) - و یک نظام سنتی و حقوقی است، ایدئولوژی‌ای است مربوط به زیربنای اجتماعی.

در یک معنی کلی، در اینجا، سخن از درگیری میان توحید اجتماعی است با شرک اجتماعی، توحید طبقاتی و شرک طبقاتی، و در یک معنای کلی‌تر، همانطور که جهان‌بینی توحید در جهان، تفسیر وحدت‌گونه‌ای از وجود می‌کند، در جامعه نیز تفسیر وحدت‌گونه‌ای از اجتماعی بشری می‌کند، و همانطور که در صحنه وجود، در نظام جهانی، توحید یک عامل مبارزه با قدرت‌های متفرق و متضاد و خدایان آسمانی و ارباب انواع و نیروهای غیبی و ماورائی موثر در سرنوشت انسان‌ها، جامعه‌ها و نیروهای طبیعت است، در جامعه بشری نیز توحید اجتماعی به عنوان یک عامل نفی‌کننده خداندان زمین مسلط بر سرنوشت‌ها و غاصبان قدرتها و تعیین‌کنندگان نظام‌های اجتماعی و شکل زندگی افراد، طبقات و روابط اجتماعی و در یک معنی کلی شرک انسانی، مطرح است.»

(مجموعه آثار، ج ۱۶، ص ۱۴۰ و ۱۴۱)

«اینجا باید بگویم که من دارم جامعه‌شناسی دین می‌گویم و مرادم از «توحید»، توحید در تاریخ و در جامعه است، نه آنچه که در کتاب و در حقیقت هست - به توحیدی که قرآن و محمد و علی گفته‌اند، در اینجا کاریمان نیست. هم اکنون برای من توحید در جامعه و در تاریخ است که مهم است، و همیشه هم همین مهم بوده است.»

(مجموعه آثار، ج ۱۶، ص ۲۱۵)

«بنابراین، بعنوان فلسفه تاریخ، خلاصه حرفم این است که: از نظر جامعه‌شناسی، چون در نظام کمون اولیه، «وحدت طبقاتی» حکومت می‌کند، و همچنین به قول دورکیم، چون در جامعه‌های ابتدایی - سوسیالیسم بدوی - روح واحد، روح حاکم بر جامعه‌های بشری است، فقط و فقط براساس تحلیل جامعه‌شناسی و فلسفه تاریخ، مظهر و تجلی طبیعی مذهبی باید توحید باشد.»

(مجموعه آثار، ج ۱۶، ص ۲۲۸)

خاصی نازل می‌شود. به دست قوم خاصی می‌افتد. مورد جعل بشری قرار می‌گیرد. انواع روایات و احادیث مجعول در آن وارد می‌شود. گاه مورد سوء تفسیر و غرض ورزی واقع می‌گردد. کسانی آن را بهتر از دیگران می‌فهمند، و بر سر این اختلاف آرا تفرقه‌ها و جنگها و قتلها روی می‌دهد. پیامبران الهی به دست مخالفان کشته می‌شوند «يَقْتُلُونَ النَّبِيَّيْنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ» (بقره/۶۱)، به ایشان اجازهٔ ابلاغ پیام و رسالت و اشغال منصبهای الهی داده نمی‌شود. دشمنانی پیدا می‌شوند و از پیشرفت دین جلوگیری می‌کنند «يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» (اعراف/۲۵). پیرامون دین، تمدنی پدید می‌آید. فرهنگ دینی با فرهنگهای دیگر وارد دادوستد می‌شود. تمدنهای دینی دچار اوج و انحطاط می‌شوند. عالمان دین در مقام فهم دین به فرقه‌های گوناگون تقسیم می‌شوند و... همهٔ این امور، عوارض وجود خارجی دین است و جامعه شناسی دین با این عوارض وجود سروکار دارد نه با عوارض و لوازم ماهیت دین. پس جامعه شناسی دین، عبارت است از «تحلیل و تبیین علی حیثیت طبیعی دین». بررسی دین است از آن نظر که دین موجودی طبیعی-اجتماعی-تاریخی است. حیثیت لازمانی و لامکانی دین، و یا حیثیت حقانیت و بطلان آن، تحقیقش به عهدهٔ دیگر دین شناسان است. و البته با بررسی علمی - جامعه شناختی دین منافاتی ندارد و بلکه، چنانکه خواهیم گفت، مکمل یکدیگرند.

جامعه‌شناسی دین عبارتست از تحلیل و تبیین علی حیثیت طبیعی دین

مرحوم دکتر شریعتی با دین مواجههٔ فیلسوفانه و متکلمانانه نداشت، بلکه مواجههٔ وی با دین عمدتاً برخورد عالمانهٔ جامعه شناسانه بود. و به همین دلیل از مدخل تاریخ به عرصهٔ دین شناسی گام نهاد و بیش از همه به تاریخ اسلام و سرنوشت مسلمین علاقه‌مند بود.^۱ خواه به این امر قائل باشیم که

(۱) «اسلام یک دین اجتماعی و مدنی است. آنچه از نظر جامعه‌شناسی بسیار پراهمیت است این است که پیامبر اسلام به دست خویش بنیان یک جامعهٔ نوین را ریخته است و سپس از ترکیب ملت‌های تمدن، و نژادهای مختلف در جامعه‌هایی در سطح‌های گوناگون و با نظام‌ها و مذهب‌های متنوع یک اجتماع بزرگ ساخته است؛ وانگهی گرایش شدید روح اسلامی به شهرنشینی و تجارت و کنجکاوای علمی و مهاجرت و بخصوص جهان‌گرایی و جهان‌بینی فوق ملی و بینش توحیدی مسلمانان موجب شده است که با همه امکانات و شرایط مساعدی که فراهم آمد اسلام بتواند عامل نیرومندی در تبدیل سریع جامعه‌های بدوی و سنتی و نظام‌های گله‌داری و زراعی به مرحلهٔ مرفی‌تر ←

تاریخ یک مکتب، عین بسط آن مکتب است و عقیده‌ها، «لَف و نشر تاریخی» می‌یابند و آزمون تاریخی می‌شوند و وجود مکتب با ماهیت آن اتحاد یا ارتباط دارد، و خواه بدان قائل نباشیم و دین را صرفاً نیروی اجتماعی و تمدن ساز بدانیم، در هر حال نمی‌توانیم از بررسی تعیین خارجی آن چشم‌پوشیم و درک خود را از دین به عقاید کلامی محض منحصر نداریم. کار جامعه‌شناس معلل ساختن (Explanation) است اما کار متکلم مدلل ساختن (Justification)، و فرق عظیم است میان بیان علت و بیان دلیل.

متکلم از دلایل سخن می‌گوید در حالیکه جامعه‌شناس دین از علل

تبیین جامعه‌شناسانه از دین چیست؟

وقتی گفته می‌شود که از حادثه‌ای یا امری تبیین جامعه‌شناسانه به دست داده‌ایم، بدین معنی است که برای وجود و وقوع آن حادثه علت‌های اجتماعی به دست داده‌ایم. پس در مقام تحلیل و تبیین جامعه‌شناسانه، اولاً بر علت‌یابی تأکید اکید می‌رود و ثانیاً از علت‌های اجتماعی جست و جو می‌شود. همیشه نوعیت تبیین در گرو نوعیت عللی است که مورد جست و جو واقع می‌گردند و عرضه می‌شوند: تحلیل و تعلیل اقتصادی، روان‌شناختی و جامعه‌شناسانه بترتیب از علل اقتصادی، روانی و اجتماعی پرده بر می‌دارند.

جامعه‌شناسی دین، علل اجتماعی پیدایش دین و حوادث تاریخ دینی را بدست می‌دهد

پس تحلیل جامعه‌شناسانه از دین یعنی علل اجتماعی پیدایش دین و حوادث تاریخی دینی را به دست دادن و به بیان دیگر این پدیده‌ها را تحت قالب‌های جامعه‌شناختی در آوردن (مثل فونکسیون، طبقه، هنجار، ...)^۱.

→ بورژوازی و نظام شهری و توسعه و تکامل نهادها و سازمان‌های پیشرفت اجتماعی بشمار آید و مترقی‌ترین و عظیم‌ترین تمدن‌های تاریخ را در آسیا، آفریقا و بخشی از اروپا پدید آورد.»

(مجموعه آثار، ج ۲۰، ص ۴۲۴ و ۴۲۵)

(۱) «تحلیل جامعه‌شناسی نشان می‌دهد که، چگونه نقش اجتماعی علمای شیعه در طول تاریخ اسلام با نقش اجتماعی علمای تسنن متضاد بوده...»

بنابراین از خصوصیات علماء شیعه، یکی درگیر بودن مداوم آنها با نظام حاکم در طول تاریخ بوده است، و یکی تقوای بارز و آشکارشان، که هنوز هم این چهره را حفظ کرده‌اند. روحانیت شیعه متقی‌ترین روحانیتی است که امروز در جهان وجود دارد، بطوریکه «ونسان مونتس» که با دید جامعه‌شناسی از طلبه ایران بحث می‌کند می‌گوید: اینها «پرولترا» هستند، نه تنها «کارگر فکری» که حتی «پرولترا فکری» هستند»

(مجموعه آثار، ج ۹، ص ۱۸۱)

به این ترتیب آشکار می‌شود که راه جامعه شناس دین از راه متکلم و عارف و پدیدارشناس جداست، ولی این جدایی هرگز بدان معنا نیست که نگاه جامعه شناسان در دین، نگاهی کافر کیشانه و از سرانکار است. اگر منزلت هر یک از این عالمان بدرستی شناخته شود و روشن باشد که جامعه‌شناس دین از وجود تاریخی و خارجی دین سخن می‌گوید و عارف و پدیدارشناس از ماهیت دین و متکلم از صحت و سقم مدعیات دینی، آنگاه آشکار می‌گردد که دستاوردهای این عالمان دینی مکمل یکدیگرند، نه معارض و مخالف با هم.

برای مثال واقعه کربلا را می‌توان از چشم متکلمان نگریست و از ستمی که بر سید شهیدان امام حسین علیه‌السلام و خاندانش روا داشتند سخن گفت، و از حقانیت قیام امام پرده برداشت. همچنین است وقتی از صلح امام‌حسن(ع) یا ولایت عهدی امام‌رضا(ع) و یا عدم قیام امام باقر و صادق(ع) دفاع کلامی می‌رود، و یا مواضع شیعی و سنی در باب خلافت مورد داوری کلامی قرار می‌گیرد. اما این نگاهها هرگز مانع از آن نیست که فی‌المثل در باب نقش اجتماعی هیأت‌های سینه زنی و اجتماعات روضه‌خوانی و بدل شدن خون به تریاک (به تعبیر زیبای شریعتی) تأمل شود و سهم آنها در غافل کردن یا هشیار نمودن مردم مورد بررسی قرار گیرد. هیچ اشکالی ندارد که کسی مثل شریعتی جامعه‌شناسانه بنگرد که فی‌المثل گاه از دهی مثل ده محمدآباد، دسته‌ای سینه‌زن بیرون می‌آورند، نه فی‌سبیل‌الله بلکه فی‌سبیل محمدآباد و برای تحکیم هویت خویش و برجانشاندن رقیب. نکته بسیار مهم و قابل توجه این است که وجود خارجی یک امر لزوماً و همیشه در خدمت ماهیت آن امر نیست، بلکه گاه به آن ماهیت خیانت می‌ورزد. لذا یک جامعه شناس باید این خدمت و خیانت را نشان دهد. گاه ممکن است که روحی مطهر در حبس دشمنانی پلید گرفتار آمده باشد:

احمدم درمانده در دست یهود

صالحم افتاده در حبس ثمود (متنوی، دفتر سوم، ۴۰۶)

نگاه جامعه‌شناسانه در دین مکمل نگاه متکلمان، عارفانه و پدیدارشناسانه در دین است

از همین رو جامعه شناس دین می‌تواند از سر شفقت و درد دین، نقش

اجتماعی و بیرونی دین را بیان کند و وجود خارجی آن را مورد نقد قرار دهد.^۱

بررسی و تحلیل وجود خارجی دین همانقدر اهمیت دارد که ماهیت شناسی دین. در تمثیل روح و بدن نمی‌توان گفت که چون انسانیت انسان به روح او و به ملکات نفسانی آن است، پس می‌توان نسبت به جسم بی‌اعتنائی ورزید. کوچکترین اختلالی که در جسم پدید آید، در روح نیز انعکاس می‌یابد. انسان برای حفظ سلامت روحش، باید در سلامت جسم خود نیز بکوشد. بدن، هم می‌تواند روح را بمیراند و هم می‌تواند به آن سلامت و نشاط بخشد. همه شنیده‌ایم که عقل سالم در بدن سالم است.

این ماجرا در باره دین نیز صادق است. دین در تحقق خارجی و تاریخی‌اش کالبدی یافته است. این وجود و جسم خارجی گاه به روح و ماهیت دین نشاط و سرزندگی می‌بخشد و گاه حقیقت دین را زیر پا له و مسخ می‌کند. گواراترین و شفابخش‌ترین نوشیدنیها در یک ظرف زهرآگین به سم آلوده می‌شود و مایه هلاکت می‌گردد. هیچگاه نمی‌توان به اعتبار آنکه حقیقت مظروف بسیار عالی و ملکوتی است از توجه به ظرف و ملامسات مظروف غافل ماند. کسی همچون شریعتی مشاهده می‌کرد که وجود خاکی و زمینی دین، ماهیت ملکوتی و قدسی دین را مسموخ و متروک کرده است و لذا برای زنده کردن آن روح به احیای این جسم همت می‌گماشت. این نهایت غیرت ورزی و درد دینی داشتن است که آدمی به خاطر حرمتی که به

وجود خارجی یک
دین گاه به ماهیت آن
دین خدمت می‌کند و
گاه خیانت

۱) «... به گونه‌ایکه جامعه کاملاً دو قطبی شد: توده عوام و مذهبی، نسل جوان و تحصیل کرده توده‌ای، بازار: کانون مذهب، دانشگاه: کانون کمونیسم.»

هیئت‌های سینه‌زنی، کتابهای نوحه، دعاها، زیارتنامه‌ها، سفره‌های ابوالفضل پارتی و حجره‌هایی که سالها و سالها فقه می‌خواند و آن هم درباره حقوق خواجه، و تمیز میان حیض و نفاس و و آنهمه پیچیدگیهای تکنولوژیک درباره طهارت و آداب بیت الخلاء و در برابر، تأثر، کتابهای اندیشه‌های اجتماعی، بهترین نبوغهای فکری و بهترین روحهای انقلابی، بهترین آگاهیهها و تمامی نسل نو، بیدار، متعهد و پیشرو تنها در اختیار توده یا وابسته به آن و یا به هر حال در تغذیه آنچه او می‌پذیرد. خمس و زکات و نذر و نیاز در اختیار مذهب؛ علوم جدید، هنر، ادبیات، حرکت و کوششهای انقلابی و مرفی در قلمرو کمونیسم.»

(مجموعه آثار، ج ۲۷، ص ۲۴۸)

روحي می‌نهد، در پی علاج بدن باشد و وقتی می‌بیند روح محبوب او چنین نزار و گرفتار است، به روفتن و پاکیزه کردن خانه او دست بگشاید.

وجود این جهانی ما به یک اندازه به جسم و به روحمان متکی است. اگر در این عالم به طبیبان روح حاجت است، به طبیبان جسم نیز احتیاج است. طبیبان جسم همانقدر به آدمیان خدمت می‌کنند که طبیبان روح، و منزلت هیچیک کمتر از دیگری نیست.

نه تنها حفظ جسم به حفظ روح کمک می‌کند که شناختن جسم هم به شناختن روح کمک می‌کند و این نکته بدیع دیگری است که باید به یاد داشت. جامعه شناسی دین (یعنی بررسی وجود خارجی دین) ما را به فهم ماهیت آن کمک می‌کند و نقد وجود خارجی دین جز از طریق دانستن پیام دین و شناختن روح آن، و کنار هم نهادن آن دو و بررسی تناسبشان صورت نمی‌پذیرد. این دو امر با یکدیگر ملازم و از یکدیگر جدایی ناپذیرند. عدم توجه به این نکته مهم یکی از عوامل مخالفت با مرحوم دکتر شریعتی بوده است. بحث مرحوم شریعتی در باب نهادین شدن نهضتها، در باب تاریخ اجتماعی شیعه و «حزب تمام» بودن آن، در نشست شیعه صفوی به جای شیعه علوی، در باب مسئله امامت، در باب روحانیت به منزله یک صنف، در باب ابوذر، علی، هابیل و قابیل، و... همه بحثهایی جامعه شناسانه بود، و از او جز این انتظار نمی‌رفت.

شاید مرحوم دکتر شریعتی در این مقام پاره‌ای افراطها نیز کرده باشد. افراطهایی که در تشدید واکنشهای منفی نسبت به وی مؤثر بوده است. برای مثال مرحوم شریعتی در توضیح داستان هابیل و قابیل نکاتی غریب بیان می‌نماید.^۱ در روایات آمده است که قربانی هابیل که مقبول خداوند افتاد،

جامعه‌شناسی دین به
فهم ماهیت و حقیقت
دین مدد می‌رساند

(۱) «از طرفی، چنانکه در فلسفه تاریخ درس اسلام شناسی گفتم و در نظریه قابیل و هابیل، عامل اولیه و علت العلل همه انحرافات بشری در تاریخ را پدید آمدن نظام مالکیت فردی یا نظام قابیلی (عصر کشاورزی) می‌دانم و نظام طبقاتی را زیر بنا می‌شمارم... علت العلل کجی‌های تاریخ را در پیروزی نظام قابیلی و مرگ نظام هابیلی می‌دانم و جز این دو نظام به عنوان «زیر بنا» ملاک دیگری را نمی‌فهمم.»

گوسفند یا شتر بود، و قربانی قابیل که پذیرفته نشد، مقداری گیاه. مرحوم شریعتی در تفسیر این حادثه (که آن را تمثیلی بیش نمی‌داند و لذا در مقام رازگشایی از تمثیل) می‌گوید که شاید گوسفند بودن قربانی هابیل بر دامدار بودن او و بر عصر دامداری دلالت داشته باشد، و گیاه بودن قربانی قابیل دال بر عصر کشاورزی باشد. البته شریعتی این سخن را به قطع و یقین نگفته است، ولی آشکار است که این گونه تحلیلها، که بر مبادی و مقدمات جامعه شناختی متکی است، تا چه حد می‌تواند در یک جامعه دینی که بیش از هر چیز با تبیینهای متکلمانانه و فیلسوفانه دین خو گرفته است، واکنش منفی برانگیزد.^۱

لکن صرف نظر از این گونه جزئیات و مصادیق، روح سخن و رویکرد او مهم و درخور تأمل جدی است. و چنانکه گفتم مطالعه و بررسی وجود خارجی دین- از منظر جامعه‌شناسانه و مورخانه- برای شناخت ماهیت آن دین هم ضروری است، و وجود شناسی و جامعه‌شناسی دین دست کم به دو دلیل مورد حاجت‌اند: اولاً این مطالعات نقد حرکت‌های خارجی دین را میسر می‌سازند و ثانیاً شناخت ماهیت دین را هموار می‌کنند. اما چرا جامعه‌دینداران نسبت به این گونه پژوهش‌گریها بی‌مهری می‌ورزند؟

یکی از دلایل این امر آن است که جامعه‌دینداران احساس می‌کنند جامعه‌شناسان، دین را در عرض و امتداد سایر پدیده‌ها قرار می‌دهند، و جنبه قدسی و آسمانی و رازآمیز دین را از آن می‌ستانند. اصل این احساس البته درست است. اما داوری‌ای که بر مبنای آن صورت پذیرفته، باطل است. به بیان دیگر روشن است که وقتی دین به عنوان یک پدیده اجتماعی- تاریخی طبیعی در نظر گرفته می‌شود و همچون هر پدیده اجتماعی- تاریخی دیگر مورد مطالعه قرار می‌گیرد، دیگر قدسیت و ملکوتیت آن در میان آورده نمی‌شود. در

دلایل حاجت به
جامعه‌شناسی دین

دلایل بی‌مهری جامعه
دینداران به
پژوهش‌های
جامعه‌شناسی دین

(۱) آیه مربوطه این است: «وَأَنْتُمْ عَلَيْهِمْ نَبَاً أَبِي آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ فَإِنَّمَا يُتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» (مائده: ۲۷): «و داستان راستین دو پسر آدم را بر ایشان بخوان، آنگاه که قربانی کردند. از یکی‌شان پذیرفته آمد و از دیگری پذیرفته نشد، گفت: تو را می‌کشم. گفت: خدا قربانی پرهیزگاران را می‌پذیرد».

واقع در این مقام، جسم دین مورد بررسی قرار می‌گیرد، و این امر البته بجا و درست است.^۱ اما جامعه دینی- خصوصاً عوام و مقلدان- نظر کردن از این منظر را بر نمی‌تابند و گمان می‌کنند که وقتی یک موجود آسمانی و ماورای طبیعی به زمین می‌آید و به عرصه طبیعت وارد می‌شود، همچنان تمام وجوه و ابعادش آسمانی و ماورایی باقی می‌ماند، و از منظر طبیعت شناسانه در آن نمی‌توان نظر کرد. اما این گمان باطل است. به قراری که گفتیم به عنوان یک حکم و قاعده کلی می‌توان گفت که در عرصه طبیعت هیچ موجود غیر طبیعی محض وجود ندارد. دین نیز از این قاعده مستثنی نیست. و لذا این حیثیت طبیعی و خاکی دین هم درخور مطالعه و بررسی است. همچنانکه از حیثیت طبیعی و جسمانی پیامبر هم می‌توان سخن گفت بدون اینکه لطمه‌ای به مقام قدسی کریم او وارد آید. چه عیبی دارد از بیماری پیامبر و یا همسران او، و یا جوانی و پیری او سخن گفتن و این احوال و شؤون طبیعی و جسمانی او را مورد مذاقه قرار دادن؟ روح پیامبر بیمار نشد ولی جسمش آری. به قول مولانا:

جامعه دین‌داران
احساس می‌کنند
جامعه‌شناسان، فلسفیت
و رازآمیزی را از
دین می‌ستانند (دلیل
اول)

(۱) «گاهی دیده‌ام که بعضی از کسانی که - بمعنی رایج کلمه - روحیه خیلی مذهبی دارند، به من انتقاد کرده‌اند که: «این حرفها (مقصود بحثهایی است که من در زمینه‌های گوناگون اسلام شناسی مطرح کرده‌ام) به بحث‌های دینی مربوط نیست، اینها مربوط به مسائل جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، فلسفه و بیشتر تاریخ است! گذشته از آن، فلانی (یعنی بنده)، هر مسأله خاص اعتقادی و دینی را که صددرصد جنبه الهی و غیبی و قلبی دارد و باید به صورت تعبدی قبول کرد و در آن و چون و چرا نکرد و اساساً نباید آن را تجزیه و تحلیل عقلی و توجیه منطقی و علمی کرد و راه را برای چون چرای در آن باز نمود، بصورت یک مسأله جامعه‌شناسی و تاریخی و ایدئولوژیک، مطرح می‌کند و برایش فلسفه و علت و هدف عقلی و علمی می‌سازد! مثلاً قرآن است، آن را مثل یک کتاب فلسفی و ادبی و تاریخی تحلیل می‌کند؛ امامت است، مثل یک رژیم سیاسی و فلسفه رهبری اجتماعی حلاجی می‌نماید؛ یک حکم شرعی است، امر یا نهی فقهی است، برایش علت حرمت یا جواز یا استحباب و وجوب می‌تراشد و... کم کم، مذهب بصورت یک مکتب عقلی و علمی بشری درمی‌آید و جنبه الهی و غیبی و تعبدی‌اش فراموش می‌شود و همانطور که خودش رسماً اعتراف کرده، اسلام را می‌خواهد یک «ایدئولوژی» کند، در صورتیکه اسلام یک ایمان غیبی و اعتقاد قلبی و اشرافی است و منشأ آن هم خدا است و زیانش هم وحی. این بحث‌ها علوم اجتماعی و طبیعی و تاریخ است، راست است. (مجموعه آثار، ج ۱۶، ص ۱۲۵ و ۱۲۶)

روح صالح قابل آفات نیست

زخم برناقه بود بر ذات نیست (متنوی، دفتر اول، بیت ۲۵۱۶)

عقل احمد از کسی پنهان نشد

روح وحیش مدرک هر جان نشد (متنوی، دفتر دوم، بیت ۳۲۵۹)

بر همین قرار، سخن از جسم دین گفتن به هیچ وجه از آسمانی بودن و ملکوتی بودن دین نمی‌کاهد. این پندار فقط برای کسانی به وجود می‌آید که میان «وجود» و «ماهیت» دین تفکیکی صورت نداده‌اند. به همین سبب است که می‌بینید این گونه افراد گاه در برابر تحلیل اجتماعی رفتارها و حرکت‌های فردی و جمعی پیامبر و پیشوایان معصوم مقاومت می‌کنند و مایلند همواره آنها را تحلیلهای ماورایی و آسمانی و غیبی کنند و در نتیجه امام و پیامبر را بر مسندی نشانند که دست هیچ پیروی به آنان نرسد. اینان قیام امام حسین و صلح امام حسن را صرفاً منوط به علم امام و به فرمانهای آسمانی می‌دانند و مایل نیستند راز اجتماعی آنها شناخته شود. گویی با این تحلیلهای، از عظمت آن حرکتها کاسته می‌شود. شریعتی از افراد دلیری بود که بدون در افتادن با مواضع کلامی متکلمان، کوشید تا متعهدانه و مؤمنانه، علت اجتماعی آن حوادث را به دست دهد و از این طرق دریچه‌هایی را به روی دینداران بگشاید که تا آن روز ناگشوده بود. چه ضرورتی دارد که برای تبیین فرقه فرقه شدن دین، بروز جنگهای دینی، بدفهمی شریعت، بروز انواع تحریفها در دین، و افول یا رونق تمدن دینی و شکست یا پیروزی در جنگی دینی، یکسره به علل آسمانی و امدادها و اقبالها و ادب‌های غیبی متوسل شویم؟ چرا باید برای تبیین هر حادثه‌ای که در جامعه دینی روی می‌دهد به علل و اندیشه‌های ماورایی روی آوریم؟ آیا بهتر نیست که در این زمینه‌ها، به نحو علمی و طبیعی بیندیشیم و بنابر همان مبانی‌ای که اعمال مخالفان را ملاحظه و تحلیل می‌کنیم، داوری نماییم؟ هنوز هم بعضیها از تحلیل جامعه‌شناختی آرای فقها هراسان و گریزانند و مایلند همه چیز را به «قوه قدسیه اجتهاد» نسبت دهند. گویی فقیهان، محصور در علل و اسباب اجتماعی و تاریخی نیستند، و گویی غبار بشریت و تاریخت بر اندیشه‌های آنان نمی‌نشیند. نادانی را دیدم که این

سخن حکیمانه مرحوم مطهری را نقد کرده بود که: «فتوای عرب بوی عرب می‌دهد و فتوای عجم بوی عجم» و گفته بود عرب و عجم بودن از مبادی افتاء و اجتهاد نیست، و نیندیشیده بود که این حکمی جامعه‌شناختی است نه فرمولی برای استنباط!

اینکه جامعه دینی گاه از حوادثی که بر او می‌گذرد، تحلیلهای غیر علمی و نادرست به دست می‌دهد از آن روست که دینداران گاه فراموش می‌کنند که دین آسمانی و ماورای طبیعی، در طبیعت، طبیعی شده است و لذا محکوم به احکام طبیعت و زمین گردیده است. اگر این معنا بدرستی فهم شود، آنگاه بدون آنکه روح و ماهیت قدسی دین موردانکار قرار گیرد، جایگاه و منزلت رفیع یک جامعه‌شناس دین بخوبی آشکار می‌گردد.

یکی دیگر از دلایل بی‌مهری جامعه دینی نسبت به جامعه‌شناسی دین آن است که جامعه‌شناس دین اصولاً به حقانیت یا بطلان دین توجه ندارد. البته جامعه‌شناس از آن حیث که فردی متدین است به حقانیت دین خود معتقد و مؤمن می‌باشد، اما از آن حیث که جامعه‌شناس است با حق و باطل ادیان سروکار ندارد، برای او نفس وجود خارجی دین و آثار و تحولات و فراز و نشیبهای تاریخی آن موضوعیت دارد. لذا از این لحاظ، شیعه و سنی برای او فرق نمی‌کنند. او به آنها به صورت دو حرکت اجتماعی نظر می‌کند (گرچه از لحاظ کلامی برای او فرق دارند). همچنین است موضع معرفت‌شناس درجه دوم نسبت به فرق مذهبی، در عین حفظ موضع کلامی خویش. و این چه نکته باریک و تاریکی است!

دکتر شریعتی همچنانکه گذشت یک متخصص متعهد بود و از سرعشق و ایمان به دین اسلام ملتزم بود. سراپای سخنش گویای عشق سوزنده‌ای بود که نسبت به پیامبر(ص) و امامان معصوم و سایر اولیای بزرگ خداوند می‌ورزید. اقا او با وجود این شور و عشق توانست در دین، جامعه‌شناسانه و متخصصانه نظر کند، و بواقع جمع میان این دو مقام از صعب‌ترین مجاهدتهاست. بسیار دشوار است که فرد در عرصه تخصص، متخصص باشد، و در عرصه تعهد، متعهد. و یکی را فدای دیگری نکند، و خلأها و کاستیهای یکی را با دیگری نپوشاند. جامعه‌شناس دین باید در مقام جامعه

جامعه‌شناس دین به حقانیت یا بطلان دین توجه ندارد (دلیل دوم)

در عرصه جامعه‌شناسی دیندارانه دین، باید به جمع میان دو مقام تخصص و تعهد همت گماشت

شناسی، جامعه‌شناس باشد و با نگاهی بی‌غرضانه به وجود همه ادیان نظر کند و کیفیت تکون و تحول‌شان را در بستر تاریخ مورد بررسی قرار دهد. و در عین حال همین جامعه‌شناس در مقام تعهدورزی باید متعهدانه مشی کند و تعهد خود را از دست فرو نگذارد. مرحوم دکتر شریعتی در تمام عمرش در یک چنین کشمکش دشواری گرفتار بود و بجای می‌کوشید تا حق هر دو سو را کما هو حق ادا کند و از صراط مستقیم خارج نگردد. همچنانکه یک فیلسوف مسلمان، متعهد است که در فلسفه، پاس اسلام را بدارد و در مسلمانی پاس فلسفه را، تا بتواند فلسفه اسلامی بنا کند. کار متکلمان از ابتدا آسان است چرا که راهشان روشن و هموار شده است. کار منکران دین نیز آسان است چرا که از ابتدا تکلیف خود را با یک سوی امر (که تعهد دینی باشد) روشن کرده‌اند و در دین فقط نگاه متخصصانه می‌کنند. کار دشوار از آن عالمان است که می‌کوشند هر دو سوی امر را (یعنی تعهد و تخصص را) توأماً حفظ کنند و حق هر دو سو را به شایستگی ادا نمایند. این کسان هم از سوی دینداران به بی‌دینی و نقصان در ایمان مطعون می‌شوند و هم از سوی متخصصان به بی‌تخصصی، نه علم‌شان علم دانسته می‌شود و نه دین‌شان، دین. سلوک برای این طریق هر روز محتاج جهادی تازه است. مؤمنان می‌گویند مگر می‌شود از خون جامعه‌شناسی که دست پرورده کافران است در تن دین تزریق کرد و به آن فربهی و سلامت بخشید و متخصصان می‌گویند مگر می‌شود با نقض بی‌طرفی باز هم عالم و متخصص بود؟ اما کاملان، خاک را زر می‌کنند و از نجس هم پاک می‌برند:

چون جنین بود آدمی بُد خون غذا

از نجس پاکی برد مؤمن کذا (متنوی، دفتر سوم، بیت ۵۰)

کاملی گر خاک گیرد زر شود

ناقص از زر برد خاکستر شود (متنوی، دفتر اول، بیت ۱۶۰۹)

مرحوم دکتر شریعتی این جهاد سخت را بر خود هموار کرد و اگر گهگاه در طوفان این مجاهده توان فرسا در کارش خلل یا سستی مشاهده شد، کاملاً

طبیعی بود. هر انسان غیر معصومی ممکن است به این گونه آفات مبتلا شود. اما نفس رویکرد شریعتی به دین و اهمیت جهاد سختی که برخورد هموار کرد، شایسته همه گونه عبرت آموزی و تقدیر است.

دلیل سوم اینکه، جامعه دینداران، جامعه‌شناسی را دست پرورد منکران و سکولارها می‌داند و نسبت بدان بدگمان است و چنین می‌اندیشد که اندیشه‌های کافران‌شان در علمشان ریزش پیدا کرده است. در جامعه ما کاری که خصوصاً جامعه‌شناسی مارکسیستی با دین کرد، نفی و تضعیف مبانی و انکار قدسیت و الوهیت آن بود و همین موجب شد تا ترکیب جامعه‌شناسی و دین، ترکیبی نامبارک و دشمن کیش شناخته شود و در ذائقه مؤمنان تلخ افتد. و شریعتی از عواقب چنین بدگمانیهایی مصون نماند. من از بدبینی پاره‌ای از روحانیان نسبت به علوم انسانی (خصوصاً در دوران خدمت در ستاد انقلاب فرهنگی)، داستانها در یاد دارم و این نبود مگر به دلیل سابقه سوء جامعه‌شناسی مارکسیستی.

جامعه دینداران،
جامعه‌شناسی را دست
پرورد منکران دین
می‌داند (دلیل سوم)

خوب است در همینجا به رابطه مرحوم دکتر شریعتی با روحانیت نیز اشاره شود. شریعتی به طور بسیار طبیعی با صنف روحانی روبرو شد. رویکرد جامعه‌شناسانه به دین و بررسی «وجود» دین در طول تاریخ منطقیاً به چنین روبرویی خواهد انجامید. بحث در ماهیت دین هرگز به چنین رویارویی‌هایی نمی‌انجامد. در آن مقام اندیشه‌ای ابراز می‌شود و مخالفان نیز در مقابل، آرای خود را ابراز می‌دارند. اما وقتی که وجود خارجی دین و تحقق تاریخی آن مورد بررسی و نقد قرار گیرد، برخورد با نهادهای خارجی دینی حتمی است. به بیان دیگر، مخالفت‌هایی که با مرحوم دکتر شریعتی شد صرفاً بر مبانی و مبادی فکری مبتنی نبود، بلکه علل اجتماعی هم داشت. مخالفت‌های فکری‌ای که با شریعتی شد تا آنجا که از سر علم و بصیرت و فارغ از غرض ورزی بود. بسیار مغتنم و میمون بود. جامعه دینی و فکری ما به این گونه نقدها سخت محتاج است. شریعتی خود شخصیتی یکپارچه نقاد بود. چگونه ممکن است که چنین شخصی خود را فوق نقادی بداند؟

اما گذشته از این گونه نقادیهای معرفتی، پاره‌ای از مشکلات شریعتی و مخالفت‌هایی که برانگیخت، معلول نحوه کار و نگرش وی بود. جامعه‌شناس

دلیل روبرویی
شریعتی با صنف
روحانیت

دین از منظری در دین نظر می‌کند که لاجرم با نهادهای خارجی دین روبرو می‌شود. او در مطالعه وجوه خارجی دین به مسائل نظری محض نمی‌پردازد، بلکه نهادهای بیرونی، شخصیت‌های تاریخی معین و پدیده‌های عینی دینی را مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهد. یکی از نهادهای دین هم صنف «روحانیت» بود. بنابراین شریعتی ملزم بود که در باره این نهاد نیز مطالعه جامعه‌شناسانه کند و رأی خود را ابراز نماید. روحانیت ما هیچگاه در باب خود، کار جامعه‌شناسانه نکرده است و همواره از درون به خود نگریسته است نه از بیرون. و لذا آن سخنان را همواره تازه و گاه بر خلاف اعتقاد خود می‌یافت. مثلث تیغ و طلا و تسبیح یا ملک و مالک و ملأ، مهمترین سخن جامعه‌شناسانه شریعتی در باب روحانیت بود، و همین بود آنکه مرحوم مطهری را چنان آشفته کرده بود. در اینجا در خصوص محتوای این مخالفتها داوری نمی‌کنم، فقط بر این نکته تأکید می‌ورزم که نگاه جامعه‌شناسانه به روحانیت هم نگاهی قابل طرح و مهم است. روحانیت را نباید همیشه از آن حیث مورد توجه قرار داد که حامل ماهیت دین است. وجود خارجی و تاریخی این صنف و شؤون اجتماعی آن و نسبتی که در طول تاریخ با مردم برقرار ساخته‌اند نیز درخور مطالعه و بررسی است. مرحوم دکتر شریعتی به این حیث از حیثیات بیشتر می‌پرداخت. و البته هر آن کس که از مدخل وجودشناسی به عرصه دین‌پژوهی وارد شود ناگزیر به این عرصه‌ها نیز قدم خواهد گذاشت.

مرحوم دکتر شریعتی معتقد بود که در اسلام، «عالم دین» وجود دارد، نه صنف و طبقه‌ای به نام «روحانیت» که خصوصیات یک قشر ویژه را یافته است. او به هیچ‌وجه منکر «علمای دین» نبود، ولی البته صنفی به نام صنف «روحانیت» را نمی‌پذیرفت.^۱ روحانی نبودن شریعتی هم کار او را در این مطالعه جامعه‌شناسانه دشوارتر می‌کرد. بنا بر همین دلایل میان روحانیان و مرحوم شریعتی برخوردی روی داد که جامعه دینی ما صددرصد از آن زیان کرد.

(۱) در این باب، رجوع شود به مقاله «فریه تر از ایدئولوژی» در همین کتاب.

از مزایای جامعه‌شناسی دین هم نگذریم. تبیین علیّی حیثیت طبیعی دین، دین را بسیار دلپذیر و پذیرفتن آن را بسیار معقول می‌سازد. دینهای باطل باید از تبیین بترسند، دین حق از این تبیین‌ها خائف نیست. به علاوه جامعه‌شناسی دین، رفتار پیشوایان را قابل هضم و قابل پیروی می‌کند و به پیروان قدرت تحلیل می‌دهد و آنان را از تجلیل صرف (که کار عامیان و مقلدان است) باز می‌دارد. و یکی از فریادهای مهم شریعتی بر سر دینداران همین بود که این پیشوایان را که تا حد پرستش ستایش می‌کنید، بشناسید. آن را که نمی‌شناسید چه جای ستایش کردن است. مگر محبت ثمره معرفت نیست؟ پس بی‌معرفت چه جای دم زدن از محبت است. و البته او، معرفتی جامعه‌شناسانه عرضه می‌کرد نه معرفت کلامی و فلسفی.^۱

جامعه‌شناسی دین، دین را معقول و پذیرفتنی؛ و پیشوایان دین را قابل پیروی می‌سازد

(۱) «در نظام اجتماعی طبقاتی می‌بینیم چگونه جهان‌بینی درست کیه‌ای از نظام اجتماعی انسان است و براساس این اصل، حالا می‌شود فهمید که جهان‌بینی شرک و جهان‌بینی توحید تا چه حد از نظر نظام اجتماعی حساس و عمیق هستند. در جهان‌بینی شرک - به این معنی که جهان دارای خدایان سلسله مراتبی است که جهان و جامعه و طبقات را ساخته‌اند - خدایان که مخلوق نظام طبقاتی جامعه هستند - چنانکه این جهان مخلوق نظام طبقاتی و اجتماعی است - وقتی به ذهن و عقیده می‌آیند، رل خالق نظامهای اجتماعی و طبقاتی را باری می‌کنند، یعنی این نظام سلسله مراتب نژادی و گروهی و طبقاتی، سلسله مراتب جهان شرک و خدایان شرک را می‌سازد تا در عقیده مردم (و به نظر مردم) خدایان شرک سازنده نظام طبقاتی و گروههای اجتماعی باشند، پس براساس این جهان‌بینی، در جامعه، نظام اجتماعی مبتنی بر تفرقه یعنی شرک اجتماعی است شرک اجتماعی، شرکی است که در آنجا گروههای مختلف، نژادهای مختلف و طبقات مختلف وجود دارد - و چنین نظامی را «شرک اجتماعی» یا «نظام اجتماعی مبتنی بر شرک» و یا «نظام شرک اجتماعی» می‌نامند و آن چند خدائی را «شرک مذهبی» می‌گویند.

پس می‌گویند رابطه زیربنای اجتماعی با جهان‌بینی شرک، در عالم عینی، از «زیربنا» به «روینا» است و در ذهن از «روینا» به «زیربنا» است. و این مکانیسم متناقضی است که شرک در طول تاریخ بازی کرده است و در طول قرونهای بسیار، همه بشریت قربانی این فریب دوگانه شده است: خدایان را نظام‌های شرکی می‌ساخته‌اند، تا در عقاید مردم و در ذهنیت مردم بگویند خدایان شرک این نظام‌ها را ساخته‌اند. چرا؟ برای اینکه نظام شرک طبقاتی و خانوادگی و اجتماعی و ملی و نژادی، باید در جامعه زیربنای جهانی پیدا کند، باید توجیه مذهبی و دینی داشته باشد، باید در عمق آفرینش ریشه داشته باشد و ندارد. و شرک، جهان‌بینی‌ای است که شرک بشری را، شرک طبقاتی را، شرک اشرافیت را، شرک ملی و نژادی را، شرک گروههای اجتماعی را و شرک خانوادگی را توجیه مذهبی و غیبی می‌کند و نظام مبتنی بر طبقات اجتماعی را انعکاسی از اراده متافیزیک تلقی می‌کند و به این شکل، نه تنها این نظام را توجیه می‌کند، بلکه تقنیس هم می‌کند و آن را طبیعی، ارلی، ابدی و جهانی تفسیر می‌کند» برای اینکه یک ←

جامعه دینی ما باید بپذیرد که همانقدر به وجودشناسی دین و نگاه جامعه‌شناسانه به آن محتاج است که به ماهیت‌شناسی دین. جامعه دینی به همان اندازه که محتاج است خود را از درون ببیند به نگاه از بیرون نیز حاجت دارد. و لذا جامعه‌شناسان و مورخانی که از بیرون در دین نظر می‌کنند به اندازه علمایی که از درون در دین نظر می‌کنند، محترم و مورد حاجت‌اند.

کار جامعه دینی و اسلامی ما بسامان نخواهد شد مگر آنکه در آن، عالمان وجودشناس به اندازه عالمان ماهیت‌شناس حرمت یابند و دینداران ما بدانند که در عرصه دین‌شناسی دو نوع علم و دوگونه عالم وجود دارد که مکمل و یاری‌دهنده یکدیگرند و می‌توانند دستاوردهای نیکوی خود را در اختیار یکدیگر بگذارند و با تشریک مساعی راه دینداری را هموار کنند. بهترین نشانه تحقق این معنا در جامعه دینی ما آن است که مرحوم دکتر شریعتی که وجودش سراپا وقف خدمتگزاری به دین و شناخت جامعه‌شناسانه آن بود، و از سر دردمندی و شفقت، عمر خود را بر سر این کار نهاد، همانقدر حرمت یابد که یک عالم بزرگ دینی، نه اینکه دست مخالفان شریعتی چندان باز باشد که او را حتی مأمور ساواک هم بشناسانند و برای او کمترین حرمتی باقی نگذارند و در اسلامیت و طهارت او هم تردید روا دارند و در «ولایت» او طعن بزنند، و مرگ او را «مکر» خداوند بشمارند، و در مقابل، مجالی برای نقد آن ناقدان باز نگذارند و طعن در آن طاعنان را روا ندارند مبادا در قداستی خلل افتد و یا برای شریعتی عظمتی ثابت گردد.

احترام به شریعتی و خدمات ارزنده او و باز نمودن شأن و منزلت آن

→ خانواده، در یک نظام طبقاتی قدیم، معتقد شود که... پست‌تر از خانواده دیگری است که دارای ارزشهای اشرافی ذاتی است و این خانواده از آنها محروم است؛ و اگر این اختلاف ارزشهای نژادی بین دو خانواده توجیهی نداشته باشد، این خانواده ممکنست عصبان کند و یا امکان دارد ارزشهای آن را نفی کند و در برابر برتری فلان خانواده تمکین نکند؛ شرک، این نقش اجتماعی را انجام می‌دهد و آن را توجیه می‌کند، بدین ترتیب که خدای آن خانواده و خدای این خانواده با هم مختلفند و فرق دارند و خدای آن نژاد با این نژاد و خدای آن ملت با این ملت. خدای آن خانواده خدای پرشکوهی است که در آسمان نیز در سلسله مراتب خدایان، درجه بالاتری دارد.»

(مجموعه آثار، ج ۱۶، ص ۳۱ - ۱۳۲)

بزرگوار - آنچنانکه هست - غیرت دینی را در جامعه ما محفوظ تر نگه می‌دارد و جامعه دینداران را در فهم دین یاری بیشتر می‌رساند.



□ یکی از دوستان پرسیده‌اند چرا کلمه وفات برای دکتر به کار برده‌اید، آیا مناسب نبود کلمه شهادت را به کار می‌بردید؟

برسش و پاسخ

○ عرض می‌کنم شهادت دو معنا دارد، یک معنای عام و احترام‌انگیز که برای عموم مقتولین در راه خدا به کار می‌رود، حتی کسانی گفته‌اند که اگر کسی مشغول مجاهدت با نفس باشد و از دنیا برود شهید و مجاهد مرده است. به این معنا البته می‌توان احتراماً و تقدیساً و برای ارزش‌گذاری به مرگ یک نفر او را شهید خواند. اما شهید یک معنای فقهی هم دارد که کشته شدن شخص است در شرایطی خاص در میدان جنگ و در راه خدا. در جامعه ما کلمه شهید را گاهی برای مرحوم شریعتی به این دلیل به کار می‌برند که می‌پندارند او به وسیله عوامل رژیم گذشته به قتل رسیده است.

دو معنای «شهادت»

می‌دانید که این معنا مسلم نیست. حدسی است که کسانی می‌زدند و می‌زنند و قطعیتی ندارد. من شرح این مطلب را در وقت دیگری گفته‌ام. مرحوم دکتر شریعتی وقتی که به خارج از کشور آمد تحت فشار روحی و قلبی بسیار شدیدی بود و احتمالاً همین هیجانات، مرگ زودرس او را سبب شد. مدتی در فرانسه بود و سپس به انگلستان آمد و فردای همان شبی که آمد به رحمت خدا پیوست. بعد از رسیدن خبر فوت ایشان من و پاره‌ای از دوستان به دیدن جنازه او رفتیم. بیمارستانی که جسد شریعتی در آن بود کالبد شکافی مفصلی کرد ولی هیچ علامت روشنی به دست نیامد که ایشان به قتل رسیده باشد. به احتمال زیاد سکت‌های قلبی بود که به دلیل فشارهای بسیار شدید به او دست داد. وی تمام شب را تا سپیده بیدار نشسته بود و با خانواده‌اش سخن می‌گفت. هنگام اذان نماز خوانده بود و به بستر رفته بود و حدود ساعت ۸ یا ۹ که رفته بودند او را صدا بزنند دیده بودند که به رو به زمین افتاده است و دستش را بر روی قلب گذاشته است و وقتی که تکنسینهای پزشکی را صدا زده بودند آنها گفته بودند که ۱۵ دقیقه از مرگ او می‌گذرد. این اطلاعات و مشاهدات من است. البته در اینکه آن بزرگوار

عمری مجاهدت کرد برای اعلاى كلمه حق، و از سر غیرت دینی سخن گفت، با عشق به رسول خدا و فرزندان او زندگی کرد و جامعه دینی ما را به شخصیت و زندگی انسانی این بزرگان متوجه و بل عاشق کرد، و رسالت خود را گزارد و روح خود را در سخنش دمید و به کلام خود جان داد تا دیگران را زنده کند و به دلیل همین جانفشانیها هم نهایتاً قالب تهی کرد، سخنی نیست. اما اگر سخن این باشد که به دست عناصر معینی به قتل رسیده است تصور نمی‌کنم که برای آن سند روشنی در دست داشته باشیم و این البته نکته چندان مهمی نیست، و به خودی خود فضیلتی هم نیست که ما برای کسی اثبات کنیم که دشمنان او را کشته‌اند. من بارها گفته‌ام مرحوم شریعتی در طول زندگی جهادآمیزش شاید هر روز یک بار کشته می‌شد و زنده می‌شد. بعضی زندگیهاست که سراپا میدان جنگ است. شوخی نیست کسی که از این طرف کمونیست خوانده می‌شد و از طرف دیگر وابسته به عربستان سعودی! و از چهار سو در حصار مأموران ساواک، ملاحظه کنید که چگونه زندگی می‌کرد و چگونه می‌توانست سخن بگوید و نشاط خود را در مقام مبارزه حفظ کند و مایوس و عبوس نشیند و به حقانیت راه خود اطمینان داشته باشد و تا دم مرگ هم از پا نشیند. این زندگی او برای ما قابل تقدیس است، به مرگ او چکار داریم؟ شریعتی خود در دعاها می‌گفت خدایا چگونه زیستن را تو به من بیاموز چگونه مردن را خود می‌دانم. چگونه مردن مهم نبود، چگونه زندگی کردن مهم بود و هست و آن چیزی که اکنون برای ما قابل تقدیس و قابل درس گرفتن و قابل تحلیل است (و نه تنها تجلیل) همان زندگی او و مبارزه و جهاد عملی او در طول حیات اوست که از همه جهت ارزشمند است، نه مرگ او، خواه به نحو طبیعی و خواه به دست دشمنان.

□ پرسیده‌اند که آیا پرداختن یک متفکر به جنبه‌های جسمانی نقص در دین‌شناسی نیست؟

○ گفتم و باز می‌گویم که اصلاً از یکسویه نگری نباید سخن گفت. کسی هم که نگاه متکلمانانه به دین می‌کند یکسویه نگری می‌کند. او هم چون به وجود خارجی دین نمی‌پردازد پاره‌هایی را مفعول و متروک می‌نهد و کسی هم که به وجود خارجی دین می‌نگرد پاره‌ای را متروک می‌گذارد، لازمه تقسیم کار

علمی این است. یک نفر (مگر بندرت) نمی‌تواند همه کاره باشد. در عرصه طبیعت‌شناسی هم، زیست‌شناس و شیمیست و خاک‌شناس و فیزیولوژیست هر کدام کارهای ناقص می‌کنند اما بر روی هم، کاری همه جانبه انجام می‌دهند تقابل در اینجا نداریم، اینجا تعاون داریم. و چنانکه گفتم عالمی که از درون دین را می‌بیند با عالمی که از بیرون دین را می‌نگرد نباید از لحاظ حرمت اجتماعی و علمی فرقی داشته باشند. اگر ما به اینجا رسیدیم، به بلوغ در مقام دینداری و دین‌شناسی رسیده‌ایم. کسانی که مقاله «حکومت دموکراتیک دینی» را خوانده‌اند لاجرم به این مطلب پی‌برده‌اند. من اساس فکر دموکراسی دینی را (علی‌رغم اینکه کسانی آن را جمع‌اضداد می‌دانند) بر همین نهاده‌ام که در یک جامعه دینی، ما به شناخت بیرون دینی از دین محتاجیم و همین که شما به این احتیاج اذعان بکنید و به داوری خرد جمعی در این باب روی آورید، در واقع نوعی دموکراسی را در عین حفظ حرمت دین بنا کرده‌اید (و ما یعقلها الا العالمون).

دین‌شناسی‌های درون
دینی و بیرون دینی
مکمل یکدیگرند

□ سؤال دیگری که مطرح شده این است که آیا نحوه وجود خارجی دین را ناشی از فهم متکلمان از دین نمی‌دانید؟ در صورتی که جواب مثبت است، اعتراضات جامعه‌شناسانه بی‌مهری نسبت به فهم متکلمان نخواهد بود؟
○ این سخن دقیقی است و سؤالی برخاسته از سر تأمل است. من در ضمن سخنانم به این نکته اشاره کردم که ما به دید جامعه‌شناسانه یا به تعبیر بنده وجود شناسانه دین حاجت داریم، همان حاجتی که ما به سلامت بدنمان داریم، و همچنین گفتم یک دلیل دیگر این احتیاج این است که ما برای شناختن روحمان هم از طریق شناخت بدن اقدام می‌کنیم و دست کم یکی از راههای این است. خیلی از اوصاف روح در بدن تجلی می‌کند و بالعکس، چون این دو همزیست و در هم آمیخته‌اند، به این دلیل شناخت یکی قطعاً به شناخت دیگری کمک می‌کند، حالا در این سؤال همین نکته نهفته است و من قطعاً این نکته را تصدیق می‌کنم که فهم جامعه‌شناسانه دین بر کنار از فهم متکلمان نیست، و لذا نقد جامعه‌شناسانه وجود خارجی دین نهایتاً به نقد متکلمان دین هم منتهی خواهد شد، و این در واقع مضمون همان سخنی است که در «عقیده و آزمون» آمده است. دوستانی که آن مقاله را خوانده‌اند

نقد جامعه‌شناسانه
وجود خارجی دین
نهایتاً به نقد متکلمان
دین خواهد انجامید

به درستی می‌دانند که مدعای آن مقاله همین است که دین، آزمون تاریخی می‌شود و مکتب، علاوه بر قبض و بسط تئوریک، «لَفّ و نشر تاریخی» هم برمی‌دارد. و لذا شما اگر با وجود خارجی مکتبی روبرو شدید و به او پرداختید، به طور غیرمستقیم به ماهیتش هم پرداخته‌اید. به متکلم، به محدث، به فیلسوف، به فقیه، به دین‌شناس می‌گویید این فهمی از دین که شما ارائه داده‌اید وقتی که به راه می‌افتد و در عرصه تاریخ ظاهر می‌شود فلان آثار را به وجود می‌آورد. آیا شما همیشه حق دارید (در صورت زشتی نتیجه) بگویید آنچه را که ما فهمیده‌ایم درست است، مردم غلط عمل می‌کنند؟ بر همین قیاس، کسی که نقد جامعه‌شناسانه دینی می‌کند ولو اینکه ظاهراً و به طور صریح سخنی در باب فهم دین نمی‌گوید و اظهار رأی متکلمانه نمی‌کند اما در واقع سخنش به آنجا هم مربوط می‌شود و در آنجا هم اثر می‌گذارد و به همین دلیل است که این دوگونه عالم بیرون و عالم درون دستشان در دست یکدیگر است، نقدهایشان به کمک هم می‌رود و فهمایشان هم.

□ پرسیده‌اند که آیا روح دین و جسم دین را می‌توان بر دین و معرفت دینی تطبیق داد؟

○ در پاسخ باید عرض کنم که نه، نمی‌شود داد. آن سخن دیگری است و البته منافات با این سخن هم ندارد چون یک جامعه‌شناس می‌تواند معرفت دینی را هم جامعه‌شناسی بکند یعنی بگوید که چرا اکنون این فهم از دین رایج شده است و فهم دیگری رایج نشده است. جامعه‌شناسی دین غیر از معرفت‌شناسی دین است. در جامعه‌شناسی دین، جامعه‌شناسی معرفت دینی هم هست.

□ پرسیده‌اند که نظر امام خمینی درباره شریعتی چه بود و چرا اظهار نظری از ایشان وجود ندارد.

○ من شخصاً نمی‌دانم که واقعاً نظر ایشان در مورد مرحوم شریعتی چه بوده است. ایشان در این باب بیشتر سکوت کرده‌اند. ایشان در نجف که بودند سخنرانی مشهوری کردند که خیلی هم مؤثر واقع شد. در ایران خلاف و وفاق بر سر مرحوم شریعتی بالا گرفته بود و ایشان این اختلافات را برای نهضت بسیار زیان‌آور و ویران‌گر می‌دیدند و لذا به پیروانشان هشدار دادند که

این اختلافات را کنار بگذارند و وارد این منازعات نشوند «وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ» (انفال/۴۶) و من تصور می‌کنم که بعد از انقلاب هم مشی ایشان همین بود و اگر در باب مرحوم شریعتی سخنی نگفتند عمدتاً به دلیل همین مصلحت سیاسی بود. ایشان مایل نبودند که مسأله شریعتی دوباره به نحوی اختلاف‌انگیز ظاهر و زنده بشود و منشأ چند دستگیها و خصومتها و عداوتها شود. و من هم به دوستانی که در اینجا حاضرند و به همه کسانی که به شریعتی و پیام او عشق می‌ورزند عرض می‌کنم که پیام دین پیام رحمت است ما رحماء بینهم هستیم. و البته «أَشِدُّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ». (الفتح/۲۹) مبدا توجه به شریعتی، دستاویز بروز پاره‌ای از منازعات بی‌حاصل بشود. ما عمر و انرژی چندانی نداریم که مقداری از آن را مصروف منازعات بی‌حاصل کنیم. آدمی باید به دلیل برخورداری از نعمت حق نسبت به کسانی که به حق نرسیده‌اند رحمت آورد. امیرالمؤمنین می‌فرماید: «إِنَّمَا يَنْبَغِي لِأَهْلِ الْعِصْمَةِ وَالْمَصْنُوعِ إِلَيْهِمْ فِي السَّلَامَةِ أَنْ يَزَحُمُوا أَهْلَ الذُّنُوبِ وَالْمَعْصِيَةِ» (نهج البلاغه، خطبه ش ۱۴۰) [شایسته است کسانی که متنعم به نعمت سلامتند و از گناه مصون مانده‌اند به گناهکاران با نظر رحمت نگاه کنند]، این در باب گناه است، اینجا که گناه هم نیست، اختلاف رأی است. با مریض باید طبیبانه رفتار کرد. طبیب هم مداوا می‌کند و هم مهر می‌ورزد، طبیب، مداوا کردنش با عتاب و خشونت همراه نیست، نگاه طبیبانه غیر از نگاه دشمنانه است. طبیب با مرض دشمن است نه با مریض.

برنمد چوبی که آن را مرد زد

برنمد آن را نزد برگرد زد (مشوی، دفتر سوم، بیت ۴۰۱۲)

شما فرش پر خاکی را برمی‌دارید و می‌آورید در کوچه می‌اندازید و محکم بر او چوب می‌زنید برای اینکه خاکها برود بیرون. بر خاکها چوب می‌زنید نه بر فرش، با خاک دشمنید نه با فرش.

گفت چندان آن یتیمک رازدی
چون نترسیدی زقهر ایزدی؟
گفت او را کی زدم ای جان و دوست

من بر آن دیوی زدم کو اندروست (متوی، دفتر سوم، ابیات ۴۰۱۵ و ۴۰۱۶)

شما با مرض دشمنی کنید نه با مریض، طیب همین کار را می‌کند. در بیشتر این خصوصتها با مریض دشمنی می‌شود و مرض کلاً فراموش می‌شود، می‌بینید که خود آن طیب هم مریض شده است، و فرد سومی لازم است که این دو را نجات بدهد. اگر کسانی در پیام شریعتی حسنی می‌یابند (که هست)، شفقتی بر درمندان می‌یابند، غیرت دینی می‌یابند، این غیرت را، این شفقت را، این درمندی و این دلیری را دستمایه و دستاویز دشمنی با دیگران نکنند و اگر از دیگران نسبت به شریعتی، بی‌حرمتی می‌بینند، خودشان قدم در وادی بی‌حرمتی نگذارند.

من تصورم این است که امام علی الظاهر مایل نبودند در مورد مرحوم شریعتی سخنی بگویند به دلیل اینکه احساس می‌کردند که باختلافات خواهد افزود و ایشان بیش از هر کس خودشان را پاسدار و مسئول سلامت روح این جامعه می‌دانستند و مایل نبودند که به بهانه تازه‌ای، آتش روشن شود. شاید ملاحظه عکس‌العمل روحانیت را هم می‌کردند. شاید ملاحظه جوانان مشتاق شریعتی را هم می‌کردند. شاید خدمات او را به نهضت در پیش چشم داشتند و نمی‌خواستند سخنی بگویند که از قدر او بکاهد. شاید دلایل دیگری هم بوده که بر ما مجهول است. ولی این مقدار مسلم است که ایشان با انتشار عمده کتابهای شریعتی مخالف نبودند. بعلاوه امام علیه‌الرحمه درباره پاره‌ای از افراد دیگر هم سکوت‌هایی معنی‌دار داشته‌اند، شما هیچ از ایشان شنیده‌اید که در باب سیدجمال‌الدین اسدآبادی سخنی بگویند، تجلیلی از او بکنند؟ به درستی نمی‌دانیم نظر ایشان درباره سیدجمال چه بود ولی سکوت ایشان هم بعید است که از سر غفلت باشد، باری با نهایت اعتماد و اعتقادی که امام به مرحوم مطهری داشتند نباید تصور کرد که ایشان در بست همه سخنان مطهری را قبول داشتند و لذا علی‌رغم آن نامه تلخ کامانه‌ای که مرحوم مطهری به

امام در نجف نوشتند (و این نامه این اواخر منتشر شده است و شما حتماً دیده‌اید که نگاه مرحوم مطهری به شریعتی چقدر بدبینانه و انکارآمیز است) مع الوصف آن نامه هم امام را تکان نداد که اظهار نظری بکنند، و موضعی در ظاهر به نفع مرحوم مطهری بگیرند، و یا کلمات او را در جایی، در نوشته‌ای یا در گفته‌ای تصدیق یا تأیید بکنند. ایشان به هر صورت سکوت را در این باب بهتر از سخن گفتن می‌دانستند و دیگر هر چه ما در این باب بگوییم حدس و گمانی بیش نخواهد بود.

□ در سؤال دیگری نظر بنده را راجع به اسناد ارائه شده علیه مرحوم شریعتی در مجله «۱۵ خرداد» خواسته‌اند.

○ در این مسأله، من فقط همان حرف قبلی‌ام را تکرار می‌کنم. این نامه‌های منتشره را من خوانده‌ام و از آن مجموعه‌ای هم که خوانده‌ام در نیافتم که آن مجموعه کجا بوده و چه وقت توسط مرحوم شریعتی نوشته شده است و مخاطب آن که بوده است. ولی از این گذشته، ما همیشه به روش نظر داریم برای اینکه فردا ممکن است درباره کسی دیگر و یا از قلم کسی دیگر نامه دیگری چاپ شود و باز این سؤال بالا بگیرد. پس باید بحث اساسی کرد.

کار تحقیقی و کار تاریخی یک کار جمعی است نه کار فردی و غرض از جمعی این است که امکان مشارکت همه اهل نظر در آن کار باید فراهم باشد. مخصوصاً داوریهای مربوط به اسناد. اسناد علمی و تحقیقی باید علی‌الاصول در اختیار همه محققان باشد تا اولاً صحت و سقم آن اسناد را بتوانند تعیین کنند، ثانیاً در تفسیر آنها همه همکاری کنند، و این در هر تجربه علمی متقن، شرط است. اگر کسی بگوید ترازویی در خانه دارم و فلان چیز را با آن کشیده‌ام دو کیلو درآمده است، نه به شما اجازه می‌دهم که ترازو و توزین کردن مرا ببینید و نه اجازه می‌دهم که ترازوی مرا با خود ببرید و با آن توزین کنید، و نه ترازوی دیگری در اختیارتان قرار می‌دهم اما از شما می‌خواهم بپذیرید که وزن این کالا دو کیلو است، این کار علمی نمی‌شود. کار علمی آن است که روش و ابزار او عمومیت‌پذیر و مشارکت‌پذیر باشد. هیچ آزمایشی در این عالم وجود نداشته که فقط یک نفر در صندوقخانه

روش و ابزارهای
علمی، عمومیت‌پذیرند

خودش انجام داده باشد، و مقبول دیگران افتاده باشد. اگر اندازه‌گیری سرعت نور است، اگر تعیین ساختمان کلروفیل است یا اگر اقامه برهان بر حرکت جوهری است، همه روشی همگانی شدنی دارد. ما اصلاً امر خصوصی در علم نداریم. هیچکس بر هیچ سندی و بر هیچ روش علمی مالکیت خصوصی ندارد. خواب را می‌شود خصوصی دید اما تحقیق را نمی‌شود به روش خصوصی انجام داد. محققان نمی‌باید فقط مصرف‌کننده نتایج باشند. می‌باید در تولید هم بتوانند شرکت کنند. در آن صورت ما شریعتی‌ها را بهتر خواهیم شناخت.

سخن این نیست که چیزی را پوشانید. سخن این است که هیچ چیز را نپوشانید این نامه را که منتشر کردید بقیه را هم منتشر کنید مال همه را هم منتشر کنید، تا در دست اهلش قرار بگیرد و همه بتوانند داوری علمی در مورد آن بکنند، در آن صورت است که شریعتی‌شناسی ما، مطهری‌شناسی ما و... تکمیل خواهد شد، ولی تا وقتی که مبنا بر این است که از بعضیها فقط بدیها پخش شود و از بعضیها فقط خوبیها - آن هم یک جانبه، آن هم بی‌دخالت اهل تحقیق، آن هم گزینش شده و به‌نحو خصومت‌آلود - ما هیچوقت به رأی علمی نخواهیم رسید و ازین بابت جز زیان چیزی نخواهیم برد.

□ گفته‌اند شما که می‌گویید هرچیزی که از آسمان به زمین می‌آید زمینی می‌شود، آیا در مورد قرآن هم که کتاب آسمانی است این سخن صادق است، در صورتی که ما می‌شنویم کتابی غیر قابل تحریف است.

○ بله، سخن بنده در اینجا هم صادق است. از شما می‌پرسم قرآن مگر به زبان عربی نیامده، مگر در چهارده قرن پیش نازل نشده، مگر در محیط عربستان به شخص پیامبر اسلام (ص) - که شخصی معین بودند از پدر و مادری معین - نازل نشد؟ حقایق قرآن فوق زمان است، فوق مکان است «لا یمسه الا المطهرون» آن حقایق الهی نه در عربستان است و نه محصور در چهارده قرن قبل و نه به زبان عربی، اما وقتی که زمینی شد این جامه‌ها را به خود پوشید. بعلاوه این قرآن عربی زبان، مگر مشمول سوءفهم واقع نشده است؟ و مگر امت اسلام در فهم همین قرآن به راههای مختلف نرفت؟ و مگر به

هفتاد و چند فرقه تقسیم نشد؟ بشری شدن فقط تحریف نیست (آن از دامن قرآن پاک است). زمان بند و مکان بند و زبان بند شدن هم زمینی و بشری شدن است. □ پرسیده‌اند وقتی در مورد مرحوم شریعتی از ابزار انگاری سخن گفته‌ام، و توضیح بیشتر خواسته‌اند.

○ بلی در نوشته‌ای از من که به چاپ رسیده گفته‌ام که یکی از دلایل مخالفت با مرحوم شریعتی این است که تصور کرده‌اند ایشان ابزار انگار در دین است یعنی دین را به منزله یک ابزار برای پیشبرد مقاصد اجتماعی برمی‌گیرد و کاری به حق و باطل یا به سعادت و شقاوت اخروی ناشی از دین ندارد. پنداشته‌اند که وی دین را به نحوی مطرح می‌کند که نتیجه عملی و اثر اجتماعی داشته باشد، می‌گویند این دین که قبلاً میان ما بود، چطور این همه آثار نداشت ولی حالا دارد شور و انقلاب می‌آفریند پس لابد به دین چیزهایی اضافه شده است. سخن من این بود که این نقطه مثبت شریعتی است، قوت کار اوست و آن را نباید تبدیل به ضعف کرد. حال با توضیحی که امروز دادم این مطلب روشن‌تر هم می‌شود یعنی توجه به وجود خارجی دین است که این آثار را به بار می‌آورد. دینی که ماهیت لطیف و شریف آسمانی آن در زیر وجود خاکیش به نفس نفس افتاده، اگر آن را زنده و بانشاط و فعال و سرزنده بکنیم آثار بسیار خواهد آفرید. مطلب از این قرار است. به این امر نباید به چشم اینسترومنتالیسم (Instrumentalism) نگاه کرد، بله جامعه‌شناس چون سخن از حق و باطل نمی‌گوید فکر می‌کنند که وی به حق و باطل بی‌اعتناست، این‌طور نیست او (و در اینجا شریعتی) با یک جامعه دیندار که دین را قبول دارند صحبت می‌کند، لازم نیست که دوباره دین را برایشان اثبات کند، شریعتی با کسانی سخن می‌گفت که حاضر بودند در تمام عمر بنشینند و روضه امام حسین را بشنوند و اشک بریزند، اگر پولی به دست می‌آوردند در اولین فرصت به زیارت امام حسین می‌شتافتند، او با این‌گونه کسان صحبت می‌کرد، حاجت نداشت دوباره درباره حقایق راه امام حسین با آنها سخن بگوید، او نیامده بود که از صفر آغاز بکند، او در برابر جامعه‌ای دیندار بود که از معتقدات خود، فهمی کج داشت و او در راست کردن کژیها می‌کوشید. وی ابزار دین حق را به دست گرفته بود، تا جامعه را به مصلحت و سعادت دنیایی، که سعادت اخروی را هم در پی دارد، برساند. چرا که او معتقد

شریعتی و جامعه‌شناسی دین < ۲۳۱ >

بود دینی که به درد پیش از مرگ نخورد، به درد پس از مرگ هم نخواهد خورد. او به حق و باطل معتقد بود، اما اثر بخشی را از نتایج حقانیت می‌دانست، و به حق بی‌خاصیت قانع نبود.

والسلام علیکم

عقل و آزادی *

بسم الله الرحمن الرحيم و لا حول و لا قوة الا بالله العلي العظيم
حضور آزادانه در محضر برادران و خواهران دانشجو و آزادی طلب برای سخن گفتن در مقوله مهم و ارزشمند آزادی، کاری دل‌انگیز و آزادی‌پرور است. هیچکس از ما نیست که در طول عمر فکری خود به این مقوله مهم نیندیشیده باشد. و کسانی از ما در عرصه انقلاب برای حصول این نعمت بزرگ، علاوه بر اندیشه، مبارزه هم کرده‌اند.

ما اولین کسانی نیستیم که در این باب سخن می‌گوییم و می‌شنویم و نسبت به این امر مهم حساسیت می‌ورزیم. و هرچه می‌گوییم، حس می‌کنیم که باز هم کم گفته‌ایم. آنچه مولوی در باب عشق می‌گفت، در باب آزادی هم صادق است:

هرچه گویم عشق را شرح و بیان

چون به عشق آیم خجل باشم از آن

گرچه تفسیر زبان روشن‌گرست

لیک عشق بی‌زبان روشن‌ترست (متن، دفتر اول، ۱۱۲ - ۱۱۳)

هرقدر هم که ما در این مقوله داد سخن بدهیم، وقتی به حقیقت آزادی و ماهیت او و بهای فوق‌العاده‌ای که برای حیات معنوی آدمیان دارد برسیم، خواهیم دید که سخن ما از واقعیت آن قاصر است. امیدوارم به جایی برسیم که از لفظ آزادی و از شرح آزادی بگذریم و به واقعیت آزادی نزدیکی بیشتر حاصل کنیم.

* سخنرانی ایراد شده در دانشگاه شهید بهشتی، اسفند ۱۳۷۰

عنوان بحث من، عقل و آزادی و ارتباط این دو است. هم عقل، نقل بسیار دارد و هم آزادی. شما اطلاع دارید که حکیمان و عارفان ما وقتی از عقل سخن می‌گفتند، گاهی آن را تقسیم می‌کردند به عقل نظری و عقل عملی، گاه به عقل فطری و عقل کسبی، و گاه به عقل جزوی و عقل کلی. گاهی عقل را در برابر جنون و سفاهت می‌نهادند، گاهی عقل را در برابر عشق قرار می‌دادند و گاهی هم عقل را در برابر شهوت و غضب که قوای دیگر نفسانی هستند می‌نهادند. گاه غرضشان از عقل، قوه عاقله بود، گاه محتوای این قوه. و از محتوا، گاه بدیهیات را منظور داشتند و گاه نظریات را. گاه عقل را به معنی موجودی خارجی به کار می‌بردند و گاه به معنی قوه‌ای درونی. در مغرب‌زمین هم عقلانیت (Rationality) روزگاری با حکیم مابعدالطبیعی بودن ملازم داشت و امروزه با تجربه و کمیت. عقلانی بودن امروزه کم و بیش به معنی تحلیلی و منطقی بودن فکر است. عقلانیت روزگاری فارغ از نسبیّت بود و امروزه نسبی شده است. هر یک از این وجوه شایسته تحقیق و تعقیب است.

معانی مختلف عقل

همچنین است مسأله آزادی. آزادی را گاه به آزادی حقوقی و آزادی فلسفی تقسیم کرده‌اند و گاه به بیرونی و درونی و یا آزادی «از» و آزادی «در» و یا آزادی و آزادگی. گاه آزادی را در برابر بندگی و عبودیت، گاه در برابر بردگی و اسارت، و گاه در برابر قانون نهاده‌اند. و گاه میان آزادی و احساس آزادی، تقابل افکنده‌اند.

معانی مختلف آزادی

گاه آن را در برابر استبداد و گاه در برابر دموکراسی و گاه به معنای دموکراسی به کار برده‌اند. گاه آن را یک حق و گاه آن را یک واقعیت دانسته‌اند و گاه مثل هگل، روان مطلق و جهان وجود را روانه به سوی آزادی دیده‌اند و گاه در آشتی‌دادنش با برابری و عدالت کوشیده‌اند و گاه از این کار مأیوس شده‌اند. گاه آن را با عصیان و گاه با طاعت مساوی آورده‌اند. و گاه ماهیت آدمی را عین آن دانسته‌اند. همه اینها می‌تواند مورد بررسی قرار بگیرد و هریک از این تفکیکها و تقسیمها، نکته‌های آموزنده‌ای در بر دارد و بدیهی است که بر همه آنها در یک خطابه نمی‌توان احاطه کرد. بحث من در باره عقل است، از آن جهت که قوه‌ای است متفکر و

موجودی است دژاک، پویا و حقیقت‌طلب، و در باره آن‌گونه آزادی است که عقل برای عقل بودن، بدان محتاج است. به تعبیر دیگر جست و جو می‌کنیم در باره رابطه عقل و آزادی که آزادی بر سر عقل چه می‌آورد و عقل از این آزادی چه می‌اندوزد. و می‌کاویم که برای تحقق آزادی، آیا عقل مساعدت می‌کند یا ممانعت. و نسبت به عقل، آیا آزادی خدمت می‌کند یا خیانت. پس بحث به طور اجمال در باره آزادی فکر است.

عقل، قوای است متفکر، پویا و حقیقت‌طلب که برای عقل بودن، محتاج آزادی است

اولین نکته‌ای که باید در اینجا بحث کنیم این است که ما دم از آزادی می‌زنیم و نسبت به آن حساسیت می‌ورزیم، برای اینکه عاقلیم. اگر موجودی از عقل برخوردار نباشد، آزادی و عدم آزادی برای او یکسان است. چه جانورانی که فروتر از انسان قرار دارند و از عقل به معنای عقل استدلالی بشری برخوردار نیستند، و چه فرشتگانی که احیاناً فراتر از انسان می‌نشینند ولی از عقل استدلالی به معنای انسانی آن بهره‌مند نیستند. در باره هیچ‌یک از این دو طایفه نمی‌توان سخن از آزادی گفت.

انسان از آن جهت که عاقل است، نسبت به آزادی حساسیت می‌ورزد (نکته اول)

و اینکه می‌بینیم آدمیان اینقدر نسبت به این مسأله مهم حساسیت می‌ورزند تا جایی که آن را عین ماهیت آدمی می‌شمارند و در برابر سلب آزادی این همه ناصبوری و بی‌تابی نشان می‌دهند، برای این است که عقل و آزادی و یا انسانیت و آزادی پیوند محکمی با یکدیگر دارند و میانشان نسبتی است که نبودن یکی، وجود دیگری را فارغ از معنی می‌کند. آزادی از آن آدمیان عاقل است و عقل آزادی را فرا می‌خواند و با او خویشاوندی طبیعی ناگسستی نزدیک دارد.

نکته دوم و قدم بعد آن است که تصویرمان از «عقل» را دقیق‌تر و روشن‌تر کنیم. وارد تعاریف فلسفی - منطقی عقل نمی‌شوم، همین قدر می‌گویم که ما می‌توانیم حداقل دو تصویر از عقل داشته باشیم: یکی عقل به منزله مقصد و دیگری به منزله راه. اولی عقل را مخزن یا انبانی از حقایق می‌بیند و می‌پسندد که کارش اندوختن حقیقتها و نگهداشتن آنهاست. انبانی پر از حقایق و تهی از اکاذیب و اباطیل. و دیگری عقل را یک پوینده متحرک و حقیقت‌جویی صبور و صراف و لغزش‌کار می‌بیند که در راه حقیقت‌جویی از مسیرهای پرصواب و پرخطا عبور می‌کند، درست مانند فلسفه. گروهی آن را یک فن یا

نکته دوم: حداقل دو تصویر از عقل می‌توان داشت؛ عقل انبانی از حقایق است (تصویر اول)، عقل پوینده‌ای حقیقت جو و لغزش کار است (تصویر دوم)

یک علم می‌بینند،^۱ و گروهی آن را یک فعالیت.^۲ برای اولیها فلسفه، فلسفه است و برای دومیها، فلسفه عبارت است از فلسفیدن. برای بعضی عقل عقل است و برای بعضی عقل، عین تعقل است. برای اولیها مقصد از ابتدا معلوم است و برای دومیها مقصد همان است که راه بدان منتهی شود، یعنی غایتی در کار نیست، حداکثر به خاتمی می‌رسیم.

حال، اگر ما پویندگی، حرکت، صرافتی و غربال‌گری را لازمه عقل بدانیم، برای حیات و حرکت او محیط خاصی را فراهم خواهیم کرد و اگر آن را اصولاً و ذاتاً مخزنی آکنده از حقایق بشماریم، فکر دیگری برای او خواهیم کرد. من شما را دعوت می‌کنم که در تصویری که از عقل برمی‌گیرید نهایت احتیاط و دقت را به کار ببرید. برای اینکه همین تصویر نخستین است که بسیاری از لوازم و توابع بعدی را به دنبال خواهد آورد.

نکته سوم اینکه، اگر کسی قائل بود به اینکه شرف عقل و عقل بودن عقل به این است که مخزنی آکنده از حقایق باشد، دیگر پروا نخواهد کرد که این حقایق از کجا و به چه نحو در ذهن او درآیند، برای او مهم این است که این حقایق در ذهن او بنشینند و عقل او واجد و حاوی آنها باشد. برای چنین کسی فرق نمی‌کند که به جبر و تحمیل اندیشه‌ای را به او بخوراندند و یا آنکه خود او از طریق تحقیق به آن اندیشه برسد، آنچه که برای او مهم است، حق بودن آن اندیشه و تماس یافتن عقل او با آن اندیشه حق است، از هر راهی که آمد بیاید!

اما اگر تصویر شما از عقل این باشد که عقل یک پوینده غربال‌گر حقیقت‌طلب است، نه فقط خود حقیقت، بلکه نحوه وصول به حقیقت هم برای شما اهمیت پیدا خواهد کرد. کافی نیست که شما واجد حقیقت بشوید بلکه لازم است این حقیقت را از راه خاصی هم به دست بیاورید. برای آن عقل که فقط مساوی است با انبانی از حقایق صحیح، یک فضای حیاتی و معیشتی درخور است. و برای عقل جوینده‌ای که می‌کوشد تا افتان و خیزان و با

اگر کسی عقل را مخزنی آکنده از حقایق بداند و بخواید، چنین کسی به آزادی بی‌اعتناست (نکته سوم)

-
- 1) Philosophy as a discipline
 - 2) Philosophy as an activity

عبور از میان خطا و صواب حقیقت را پیدا کند، فضای دیگری درخور است. یکی، به آزادی بی‌اعتناست و دیگری نمی‌تواند از آن استغنا پیشه کند. اولی حرکتی نمی‌کند تا به آزادی محتاج باشد، و دومی تا از آزادی تغذیه نکند، راه نمی‌افتد.

با داشتن تصویر اول از عقل، حق تحکمی مطلوب می‌افتد اما با داشتن تصویر دوم از عقل، خطای روشمند از حق تحکمی بهتر و شیرینتر و بقای عقل در تصویر دوم است، و در حق تحکمی، مجال چون و چرا تنگ است که عین خفگی و خفتگی عقل پوینده و صراف است.

کافی است شما به همین تفاوت توجه کنید تا سر دغدغه کثیری از کسانی را دریابید که نسبت به آزادی حساسیت می‌ورزند و نهایتاً به لطایف‌الحیل و به ادله مختلف و در جامه دلسوزی برای آدمیان آن را محکوم و تقبیح می‌کنند. سزاش این است که آنها از خطا می‌ترسند، و خطا، با عقل مخزن حقایق، البته که بیگانه و بل دشمن است.

در اینجا، افراد مغرض، افرادی که تقدیسگر خشونت‌اند و افرادی که لحظه‌ای در عمر خود، به عقل و تعقل و لوازشان نیندیشیده‌اند، و مخالفت با آزادی را پوشش مخالفت با عقل کرده‌اند مورد بحث ما نیستند، سخن از کسانی است که مشفقانه برای مردم و برای حقیقت دل می‌سوزانند و دلسوزانه، آزادی را تحریم می‌کنند. اینان غایت سخنشان و لب کلامشان و مفاد اصلی پیامشان غیر از این نیست که اگر آزادی افکار را روا بداریم، افکار باطل رواج خواهند یافت و حق، مخفی و مغلوب خواهد شد.

سز آنکه کسانی آزادی را به دلیل رواج خطا، محکوم می‌کنند، آن است که عقل را محزون حقایق می‌دانند

این سخن فقط به دل کسانی می‌تواند بنشیند که برای آنها عقل مساوی باشد با انبانی از حقایق، که اگر در این انبان باطلی راه یافت، باید عزا بگیریم، و باید بگوییم که عقل از عقلانیت افتاد و به عقل و حق خیانت شد.

اما کسی که خطای روشمند را از حق تحکمی برتر می‌داند، چنین استدلالی هیچوقت به دل او نخواهد نشست. او معتقد است که حق را از میان همین خطاها و باطلها باید پیدا کنیم و اصلاً کار ما به منزله یک انسان عاقل، جست‌وجو است، جست‌وجوی فعالانه و کاوشگرانه، نه نشستن

منفعلا نه و منتظرانه. یافتن گنجی در ویرانه‌ای، برای او کم‌بها تر است از به دست آوردن درآمدی اندک در داد و ستدی خرد. چرا که این دومی روش دارد، و همگان را بهره می‌رساند، اما آن اولی بی‌روش است و متکی به اقبال و تقدیر، و فقط نوادری از افراد را برخوردار و خرسند می‌سازد.

از میان خارزار حق و باطل و صواب و خطا عبور کردن و گاهی هم جامه ذهن را به دریدن خار باطلی سپردن و نهایتاً به دشت فراخ حقایق رسیدن، نیکوتر است تا به امید شهودی و بارقه حقی نشستن و بی‌هیچ عطش و نکاپویی، آب را خواستن.

لیک شیرینی و لذات مقرر

هست بر اندازه رنج سفر (متوی، دفتر سوم، بیت ۴۱۵۷)

می‌بینید که ربط وثیق عقل و عقلانیت با آزادی چقدر است، و از کجا شروع کنیم، به چه نتایجی می‌رسیم. از خطای روشمند و داوردار نباید ترسید، از حق و باطل گزاف باید ترسید. جایی که داوری و روشی در میان نیست، در آنجا حق پیدا شود و یا باطل، خطا راه یابد و یا صواب، هر دو نامطلوب است. برای اینکه در چنین محیطی، گاهی هم خطا به جای صواب می‌نشیند و نامقدس چهره مقدس به خود می‌گیرد. از خطای روشمند زیان نمی‌کنیم ولی از حق تحکمی زیان خواهیم کرد. آن یکی، داوری و روش را زنده نگه می‌دارد، یعنی سرمایه را برای ما نگه می‌دارد در حالیکه دومی، بی‌هیچ سرمایه‌ای ما را به امید سودی - که حاصل شدنش مشکوک است - می‌نشانند. بشریت از نظامهایی که می‌خواسته‌اند به زور حق را به او بخوراند بیشتر زیان کرده و بیشتر به خطا افتاده تا نظامهایی که خطا کردن را به رسمیت شناخته‌اند و آن را سوخت حق شمرده‌اند. بنابراین اگر کسی رواج باطل را آفت آزادی بدانند، باید با او در باب حقیقت عقل و نحوه حصول معرفت گفت‌وگو کرد. اگر آنجا گفت‌وگوی ما به سامان برسد، نزاع بعدی هم سامان خواهد یافت.

خطای روشمند و داوردار، داوری و روش را زنده نگاه می‌دارد

در نوشته‌های بعضی بزرگان دیده‌ام که گفته‌اند در مسائل فلسفی و بخصوص در مسائل مربوط به انسان و سرنوشت او، به دلیل اینکه تیرگی و

تاریکی شدید حکمفرماست، و تشتت آرا چندان است که چشم عقل کار نمی‌کند و کمتر به یک نظر دقیق متقن نهایی می‌توان رسید، در اینجا نمی‌توان آزادی داد، بلکه باید صافی‌هایی در میان نهاد تا افکار و سخنان، قبل از اینکه پخش شوند و آفت بیافرینند، از آن صافیها عبور کنند؛ اما فی‌المثل در مسائل مربوط به جمادات و نباتات، و به طور کلی در علوم طبیعی - تجربی چون علوم بر پایه‌های نسبتاً محکمی استوارند، چون اختلاف آرا کمتر است، در آنجا دادن آزادی بلاشکال است.

در مسائل و اموری که تیرگی و تشتت آرا بیشتر است، مثل علوم انسانی، آزادی ضرورت بیشتری می‌یابد.

ببینید که این سخن چقدر وارونه و چقدر دور از مبانی است. ما در جایی که تشتت آرا و تیرگی بیشتر است، به آزادی بیشتر احتیاج داریم. وقتی که هنوز تکلیف مسأله روشن نیست، به آرای دیگران محتاج‌تریم تا وقتی که مسأله کمابیش روشن شده است. آزادی، برای آن نیست که آدمیان سخنشان را بگویند تا دلخور نشوند. برای آن است که همه محتاج یکدیگرند و باید برای روشن شدن حق و زدودن باطل، به یکدیگر مدد برسانند. تیرگی نخستین، مقدمه روشنایی واپسین است. بعلاوه نگاه تاریخی به ما می‌گوید در آنجایی هم که مسأله امروز روشنتر شده است، برای آن است که از سابقه آزادی برخوردار بوده است، یعنی افکار از همین مجرا و از همین جاده عبور کرده‌اند و پس از اینکه تلاطمها را پشت سر گذاشته‌اند اکنون به آبهای آرام رسیده‌اند. چنین نبوده که همان حقایقی که ما آنها را امروز روشن و استوار می‌پنداریم به آسانی و منفعلانه به دست آمده باشند و از کوره صرافیه و نقادیه و مشاجرات و مضاربات عبور نکرده باشند.

پس اگر چنین است و اگر تصویر دوم از عقل گزیده‌ماست، در آن صورت نه تنها از خطا نمی‌هراسیم، و نه تنها وقوع خطا و رواج باطلی را آفت عقل و آزادی نمی‌دانیم، و نه تنها به این دلیل آزادی تفکر و تضارب آرا را محکوم نمی‌کنیم، بلکه از آن استقبال می‌کنیم، و نه تنها آب کف‌آلود و رگ‌رگ شیرین و شور آن را حرمت می‌نهیم و به رسمیت می‌شناسیم، بلکه شیرینیه‌ها را در ترشیه‌ها جست‌وجو می‌کنیم و جز این راهی برای حق‌جویی نمی‌شناسیم.

تا که شیرینی ما از دو جهان

در حجاب و ترش باشد نهان (مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۷۶۱)

و تعب پربرکت این را که نفعش عام است بر تن آسانی بخیلانۀ آن یک ترجیح می‌نهیم.

نکته چهارم اینکه اینان که می‌گویند آزادی دشمن حق و موجب رواج باطل است به این نمی‌اندیشند که تحقق آزادی خود یکی از بزرگترین حقهاست، گویی نزد اینان آزادی نعمتی نیست، حقیقتی و فضیلتی نیست. باد است، وهم است و افسانه. لذا تصور نمی‌کنند که اگر آزادی تحقق یابد واقعیت فربه‌تر شده است و باطل نزارتر. فکر این را می‌کنند که بر اثر آزادی گاه حقی مغلوب می‌شود و باطلی غالب و نمی‌اندیشند که جهان، بازار دادوستد است، می‌دهیم و می‌ستانیم. حقی که برجسته‌تر، فربه‌تر، مقدس‌تر و شریف‌تر است، اگر محقق شود و در پای آن پاره‌ای از حقهای خرد هم فدا شوند، باکی نیست «سر خُم می‌سلامت، شکند اگر سبویی»

کسانی که آزادی را دشمن حق و موجب رواج باطل می‌دانند، نمی‌اندیشند که تحقق آزادی خود یکی از بزرگترین حقهاست (نکته چهارم)

آنهایی که آن طور استدلال می‌کنند، خود آزادی را هیچ می‌شمارند و بدان بهایی نمی‌دهند. و محاسبه نمی‌کنند که مجموعه حقیقت از آن بهره می‌برد، ولو خودبینی از آن رنج ببرد. فقط کسانی که عاشق افکار سست خود هستند از آزادی می‌ترسند و می‌رنجند ولی عاشقان حقیقت، عاشقان آزادی و حریت‌اند. حرمت نهادن به آزادی حرمت نهادن به حقیقت است. شاید بی‌حرمتی به افکار شخصی کسی باشد، ولی مطلقاً بی‌حرمتی به حقیقت نیست، مگر اینکه کسی خود را حق مجسم و مجسمه حق بداند که حسابش با کرام‌الکاتبین است. والا اگر چنین شیفتگی به خود و خیرگی در اندیشه‌های شخصی که از توابع بین خودبینی و خودخواهی است، در میان نباشد، البته کسی از آزادی افکار و از رواج پاره‌ای از باطلها نخواهد رنجید.

حرمت نهادن به آزادی حرمت نهادن به حقیقت است

نکته پنجم اینکه امیرالمؤمنین می‌فرمایند: «فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً، وَمَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ، فَالْجُورُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ (نهج البلاغه، خطبه ۱۵): «عدل، فراخنایی دارد و هر که عدل بر او تنگی کند بدانند که جور بر او تنگتر خواهد بود». از عدل می‌گریزی به کجا؟ به ظلم؟ فکر می‌کنی آنجا فراختر است؟ فضای بازتری پیدا می‌کنی؟

مجال مانور بیشتری داری؟ حقوق بیشتری برای تو تأمین خواهد شد؟ شکوفایی بیشتری حاصل خواهی کرد؟ چنین نیست. منطقه وسط هم نداریم که یک منطقه عدل باشد و یک منطقه میانی و یک منطقه ظلم، هر که از عدل بگریزد وارد ظلم و جور می‌شود، و آنجا قطعاً تنگتر است. این امر در عقل و منطق هم جاری است. عقل فراخنایی دارد و هر که از تنگنای آن (یعنی ضوابطش) بگریزد به تنگنایی بدتر و تاریکتر که تنگنای جهل است، مبتلا خواهد شد. گویا عین این حکم در مورد آزادی هم صادق است، هر کس محیط آزاد بر او تنگ است، این را بداند که محیط غیر آزاد بر او تنگتر خواهد بود. پاره‌ای از متفکران، پاره‌ای از عاشقان حقیقت و مشفقان بشریت (به مغرضان و جاهلان و خشونت‌ستایان و خردستیزان کاری ندارم) گاهی از آزادی احساس تنگنا می‌کنند، به تصور اینکه در محیط آزاد ممکن است تیرگی و پلیدی و تباهی جا را بر نیکی و پاکی و روشنایی تنگ کنند، ولی این تصویری ناصواب است. سلب آزادی خود بزرگترین پلیدی و تیرگی و تباهی است و از هر فاسدی که داعیه اصلاحش را دارد، خود فاسدتر است. هیچ خردمند بینایی برای استقرار حق، بر باطل تکیه نمی‌کند. تکیه بر تدابیر آزادی‌کش، به خیال موهوم اعانت به حق، استفاده از اندیشه فاسد و مفسدت‌خیزی است که می‌گوید: هدف وسیله را مباح می‌کند. هیچ هدفی مستقل از وسایل نیست و وسیله‌ها هویت‌بخش به هدف‌اند، همچنانکه مقدمات، هویت‌بخش به نتایج‌اند. رسیدن به حق در محیطی باز، با رسیدن به آن در محیطی بسته تفاوت جوهری دارد، و در واقع دوگونه حق‌اند که به دو روش تحصیل می‌شوند. در محیط باز، اگر حق (به فرض) کم‌جان باشد، در محیط بسته از آن هم کم‌جان‌تر است. در آزادی، مجالی برای حق هست که در عدم آزادی نیست. حقها هم در این محیط، آزادترند. خردها هم رهاتر و پویاتر، و البته شیطنتها هم گاه بیشتر و گزنده‌تر. و این شرقلیل لازمه آن خیر کثیر است.

عقل فراخنایی دارد و هر که از تنگنای آن (یعنی ضوابطش) بگریزد به تنگنایی بدتر گرفتار خواهد شد. این حکم در مورد آزادی هم صادق است. (نکته پنجم)

سلب آزادی، به خیال موهوم باری رساندن به حق، استفاده از این اندیشه فاسد است که: هدف وسیله را مباح می‌کند

حق عریان نیست. از همینرو ما به آزادی برای آشکار کردن حق محتاجیم (نکته ششم)

نکته ششم. اگر حق پیدا بود، اگر صددرصد صریح و روشن بود، اگر خود را آسان و ارزان و عریان در اختیار ما قرار می‌داد، سخنی نبود، ما حتی حق تحکمی را هم تحمل می‌کردیم و خطای روشمند داوردار را بر آن رجحان نمی‌نهادیم. ولی چه کنیم که تمام تجربه بشریت به ما می‌گوید که حق،

عریان که نیست هیچ، گاه درصد حجاب پوشیده است و ما محتاجیم که از آن پرده برداری کنیم. اگر حقّ عریان بود، کلمه کشف در قاموس زبانها وارد نمی‌شد و این همه محترم و مقدّس نمی‌شد. کشف یعنی پرده برداری از حق محجوب، و این پرده برداری، کاریست طولانی و پرتعب و همگانی.

باز در اینجا ما به یک سؤال بسیار اصولی و مبنایی برمی‌گردیم و آن اینکه، آیا حقایق چندان روشن هستند که به اندک تعبّی و جهدی خود را در اختیار ما قرار دهند و یا اینکه نه، کل خود را که نثارشان کنیم، جزئی از خود را هم به ما نمی‌نمایانند؟

حق این است که ما آزادی افکار را برای این نمی‌خواهیم که به افراد رشوه بدهیم تا دلخور نشوند، بلکه برای این می‌خواهیم که به آنان برای پرده برداری از حق فرصت و قدرت بدهیم. نمی‌گوییم که حق نزد ماست و از کمک شما بی‌نیازیم، شما هم بگویید که دلخور نشوید، این را نمی‌گوییم. این سخن را کسی می‌گوید که مدّعی وحی و الهام است، اما آن کسی که می‌داند تنها راه رسیدن به حق، عبور از راه درشتناک و پیچاپیچ تحقیقها و تحلیلهای همگانی است، چنین کسی خود را بجد محتاج دیگران می‌داند و از دیگران تقاضای گفتن و مشارکت می‌کند. آزادی، شعار آدمیان متواضع و محتاج است. شعار کسانی است که به خردی و ناتوانی و نیازمندی خرد خویش اذعان دارند، ولی استغنا از آزادی، پیشه و شیوه خودبینانی است که خود را واصل به حق و عقل خود را مستغنی از اعانت و ارشاد دیگران می‌پندارند. اما آدمی به خورشید هم که رسیده باشد، باز هم نور ستاره‌ای خرد برایش مغتنم است و در دریا هم که نشسته باشد نمی‌تواند از سبویی خرد بگذرد:

در میان بحر اگر بنشسته‌ام

طمع در آب سبو هم بسته‌ام

همچو داوود نمود نعبه مرست

طمع در نعبه حریم هم بخاست (مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۹۵۳ و ۱۹۵۴)

نکته هفتم اینکه، عاطفه مریدپرور است، اما عقل استقلال آفرین است، و ما برای حصول آزادی به حصول استقلال و لذا به تقویت عقل قطعاً

عقل استقلال آفرین و
آزادی آفرین است لذا
به تقویت عقل
محتاجیم (نکته هفتم)

عاطفه، عقل کش و آزادی کش است

محتاجیم. وقتی که برق عاطفه می‌جهد، چشم خرد خیره می‌شود. در عواطف، در هیجان‌ات و در غلیان احساسات، عقل کار نمی‌کند، تأمل و واریسی و سنجش ناممکن می‌شود. تنها چیزی که آنجا رخ می‌دهد اقدام است، اقدامی شتابزده و ناسنجیده و کورکورانه و مریدانه و عاشقانه، که گاه به پشیمانی هم می‌انجامد. آدمی البته بی‌عصای عاطفه نمی‌تواند راه برود اما باید در پناه چشمان بینای عقل باشد و گرنه به چاه عصیت خواهد افتاد. عاطفه عقل کش، آزادی کش هم هست. رابطه عقلانی میان آدمیان نباید جای خود را به رابطه عاطفی بدهد. بر عواطف، هیچ نظامی بنا نمی‌شود. عاطفه ارادت‌آفرین است، مریدپرور است، و چراغ خرد را خاموش و یا کم‌نور می‌کند و همین ارادت‌آفرینی و مریدپروری که موجب هضم و حل شخصیت آدمی می‌شود دشمن آزادی هم هست. عقل چون و چراگراست که استقلال می‌آورد، من را در برابر شما وامی‌دارد، شما را در برابر من وامی‌دارد، تخصص هم می‌آورد، ولی مگر عواطف، تخصص‌آفرین نیستند؟ بلی عقل تخصص و تشتت می‌آورد. اما آنچه که اصالتاً می‌آورد استقلال است. از ذوب شخصیت یکی در دیگری جلوگیری می‌کند، و این در مقام آزادی‌پروری برای ما فوق‌العاده اهمیت دارد. وقتی که یکی در دیگری ذوب شد، اختیار او هم مستحیل می‌شود، اراده او هم مستحیل و عقل او هم تابع دیگری می‌شود، و دیگر کسی نمی‌ماند تا موصوف به آزادی شود. این دست ارادت خصوصاً اگر به ناهلی سپرده شود، و این استحاله شخصیت اگر نسبت به ناکسی صورت گیرد، آزادی، زوال غم‌انگیزی خواهد یافت، و در بی‌عقلی و هنگام فوران عواطف، این امر محتملتر است. غضب و شهوت که از درون بر عقل بند می‌نهند، آزادی بیرونی شخص بی‌عقل را هم از او می‌ستانند. ما سپاسگزار فیلسوفان و متکلمانی هستیم که علی‌رغم اینکه جنجال بسیار آفریدند و در پاره‌ای موارد انسانها را به مسائل کاذب مشغول داشتند، و گاه نیروهای فکری و انرژی روانی آنها را معطوف به اموری خرد کردند، اما یک کار پربرکت و نیکو کردند و آن این بود که چراغ عقل را روشن نگه داشتند و این کاری خرد نبود. همین هم اگر از دست رفته بود، جهان به دست خاموش فکرتان و آتش سریرتانی می‌افتاد که عشق و ناموس و خرد را یکجا با هم

فیلسوفان با روشن نگاه داشتن چراغ عقل خدمت بزرگی به آزادی کردند

می‌سوختند. بی‌جهت نیست که هر جا زور و استبداد در می‌آید، دشمنی با عقل سکه رایج می‌شود. فاشیست‌ها تکیه‌گاهشان عاطفهٔ جوانان بود و دشمنشان عقل پیران. رایزنی و دموکراسی را از آن جهت دشمن می‌داشتند که بوی خرد ورزی می‌داد، و ارادهٔ ورزیدن به هیتلر را از آن سبب ترویج می‌کردند که در آن تعبد کورکورانه و بهیمی نهفته بود. در جامعه‌ای که بحث عقلی بمیرد و یا عقل تحقیر شود، ممکن است که در نزد پاره‌ای از خواص یک جنون فوق‌العقل و یک عشق عرفانی فوق‌العاده مقدس به جای آن بنشیند، ولی این بسیار نادر است. بیشتر به جای او سفاقت و مرید بازی خواهد نشست و همان عقل اندک و جزوی هم مورد بهره‌برداری قرار نخواهد گرفت.

استبداد دشمن عقل
استقلال‌آفرین و
آزادی‌پرور

بنده گاهی که در بارهٔ مولوی و حافظ سخن می‌گویم و به ابیات دل‌انگیزشان استشهاد می‌کنم، بشدت هراسانم از اینکه مبدا سخنان آن بزرگان در تقدیسی که از عشق کرده‌اند و تحقیری که بر عقل روا داشته‌اند، دستمایهٔ خردستیزان و آزادی‌گریزان شود و مبدا موجب شود که ما مردم از همین اندک عقلی که خداوند در اختیارمان نهاده بیزار شویم و همان را هم قدر نشناسیم و در رؤیای دریا، بر سبوی خرد خویش سنگ بزنیم.

آن بزرگان سخنشان شریف و شنیدنی و بسیار پرحرمت است، ولی من از شما می‌پرسم که چند درصد از مردمی که مخاطب این بزرگان بوده‌اند، به چنان مقامات رفیعی رسیده‌اند؟ آنهایی که رسیده‌اند گوارایشان باد، آنها مفاخر بشریت‌اند. ما اصلاً به آدمیت عشق می‌ورزیم به خاطر همان نمونه‌های نادر. شکی در این نیست ولی سخن در این است که آنان درست به دلیل رفیع بودن و مفخر بودن، نادر هم هستند. ما غیر نوادر باید از این نعمتی که خداوند در اختیارمان نهاده است سخن بگوییم و استفاده کنیم. عقل، استقلال‌آور و مسئولیت‌آفرین و آزادی‌بخش است و انسان تنبل که رنج مسئولیت و آزادی را نمی‌پسندد به هر بهانه‌ای می‌خواهد خود را از شر عقل خلاص کند و چه بهتر که به بهانهٔ عشق و مستی عرفانی باشد، که هم بار سنگین عقل را سبک می‌کند و هم لقب شریف عاشق (بی‌مسئولیت) را به آدمی می‌بخشد! مبدا کفران نعمت کنیم و سخنان و معارف عزیز بزرگان را

انسان کامل از عقل و
آزادی می‌گریزد

خرج مقاصد پست خود کنیم و از سر تن آسانی و خردستیزی، مقلدوار بخوانیم که:

زین خرد جاهل همی باید شدن
دست در دیوانگی باید زدن
آزمودم عقل دوراندیش را
بعد ازین دیوانه سازم خویش را (متوی، دفتر دوم، ابیات ۲۳۲۸-۲۳۳۲)

عقل دو رقیب دارد
یکی عشق و دیگری
حمن. و عشق نصیب
نوادر می‌شود

بیندیشیم که عقل دو رقیب دارد یکی عشق و دیگری حمن. و عشق نصیب نوادر می‌شود. باقی باید تکلیف خود را بدانند. اریکه فروم، تحلیلش از طلوع فاشیسم در آلمان همین است که آدمیان آزادی‌ستا، در عمل آزادی گریزند، چرا که آزادی، باری سنگین است و اغلب آن را بر نمی‌تابند و برای زمین‌نهادن این بار، به هر کاری و من جمله ارادت‌ورزی رو می‌آورند. ما به خردورزی، بسیار محتاجیم، برای اینکه پرنور کردن چراغ خرد، آتش غضب و شهوت را هم فرو می‌نشانند و آزادی درونی در گرو مهار این آتش است به قول مولانا:

گفت خواهم مرد بر جاده دوره
در ره خشم و به هنگام شره
وقت خشم و وقت شهوت مرد کو
طالب مردی دوانم کو به کو (متوی، دفتر دوم، ابیات ۲۳۲۸ و ۲۳۳۲)

هم برای دستیابی به
آزادی درونی و
بیرونی، باید عقل را
تقویت کنیم و هم
برای تقویت به محیطی
آزاد محتاجیم

و این فقط با تقویت عقل میسر است و بس. این از آزادی درونی. من به شما می‌گویم که در آزادی بیرونی هم قصه از همین قرار است. پیروزی بر اصناف اسارتها و ستمها در گرو این است که شما به تقویت عقل بپردازید، و بدانید که به قول مولانا: آفتی نبود بتر از ناشناخت. و تقویت عقل، میسر نمی‌شود مگر با فراهم آوردن محیطی آزاد برای خردورزی. عقل فردی ممکن است به تعبیر مولانا شهوت بتند و برده عواطف شود، اما عقل جمعی از این اسارت آزاد است. طمع‌ها و تعصب‌ها و اهوای فردی عقول افراد را در تسخیر می‌دارند، اما همین که دادوستد عقلانی، همگانی شد، تأثیر آنها

تضعیف می‌گردد. آن عقل ضد شهوت، در محیط آزاد جمعی می‌روید. والا عقل فردی همیشه در معرض این خطر هست که خود از عقلی بیفتد و در عداد خدمه غضب و شهوت درآید:

عقل ضد شهوتست ای پهلوان

آنکه شهوت می‌تند عقلش مخوان (مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۳۰۱)

عقل فردی مسکن
است برده عواطف
شود اما عقل جمعی
از این اسارت آزاد
است

نکته هشتم، اسارت عقل به دست ایدئولوژی است. غرض من از ایدئولوژی مکتب نیست، مثل ایدئولوژی اسلامی یا ایدئولوژی مارکسیسم که گاه به کار می‌برند. ایدئولوژی به معنای دقیق و صحیح کلمه عبارتست از اندیشه‌های مقبول ولی باطلی که دلیل ندارند، اما علت دارند.^۱ ایدئولوژی به این معنی حجاب عقل و دشمن خرد و روشن بینی آدمی است. و عینیت^۲ را از معرفت آدمی سلب می‌کند، و به او فرمان می‌دهد که جهان را از دریچه همان اندیشه‌های باطل ببیند که لاجرم وارونه هم می‌بیند، و چون ایدئولوژی دلیل ندارد، زدودنش به زدودن علل اوست نه به ابطال ادله او. این لب و مفاد سخن کسانی است که در باب ایدئولوژی سخن گفته‌اند و من شما را به تأمل دقیق در این باب دعوت می‌کنم که مسأله فوق‌العاده مهمی است. بلی آرمان یا جزمیت همراه ایدئولوژی هست اما ایدئولوژیک بودن یک فکر، در گرو خصوصیتی است که در آن است و آن را برتر از چون و چرای استدلالی می‌نشانند و حتی بطلائش را می‌پوشانند. به چنین چیزی فقط می‌توان ارادت ورزید و یا مسحور و مفتون او شد، اما نمی‌توان در او تعقل ورزید.

ایدئولوژی (یعنی
اندیشه‌های مقبول ولی
باطلی که دلیل ندارند،
اما علت دارند) دشمن
عقل است (نکته
هشتم)

برای یک فکر غلط (اگر واقعاً غلط باشد) نمی‌توان دلیل آورد، چون آن دلیل هم غلط خواهد بود و برای آن دلیل غلط هم باز اگر دلیل بیاوریم، غلط خواهد بود. لذا نهایتاً باید ببینیم آن اندیشه ناصواب (که کشف از واقع نیست) به چه علت (نه به چه دلیل) پیدا شده است. اینجاست که پای منافع و مطامع و... پیش می‌آید و هر کدام نامزد علیت می‌شوند، و ایدئولوژی، هم

(۱) رجوع شود به ضمیمه «۱» در همین کتاب

چون ایدئولوژی دلیل ندارد، زدودنش به زدودن علل اوست نه به ابطال افله‌اش

غیرمعرفتی بودنش و هم سلاح بودنش (و هم به زعم مارکسیست‌ها، طبقاتی بودنش) معنی روشن پیدا می‌کند. اگر این معنای ایدئولوژی باشد، آنوقت اقدام برای رفع ایدئولوژی نمی‌تواند یک اقدام معرفتی یا یک کوشش عقلانی باشد، برای اینکه ایدئولوژی، در این تعریف، اصلاً غیرعقلانی است، دشمن عقل و حجاب عقل است. کوشش برای رفع و دفع آن، یک کوشش عملی خواهد بود. باید با علت ایدئولوژی جنگید، نه با دلیل ایدئولوژی، این علت هم همیشه یک امر غیرمعرفتی، غیرعقلانی و بیرونی است.

مکتبی که عقل آدمی را گرفتار ایدئولوژی می‌داند به آزادی نیز حرمت نمی‌نهد

اگر مکتبی معتقد باشد که عقل آدمی گرفتار ایدئولوژی است، در باب آزادی رأیی خواهد داشت، و اگر معتقد باشد که عقل آدمی اصولاً گرفتار ایدئولوژی نیست، در باب آزادی رأی دیگری خواهد داشت. شما ملاحظه کنید آنچه که در مارکسیسم و کمونیسم گذشت، درست از همین مبدأ سرچشمه می‌گرفت. اگر شما معتقد باشید که آدمیان، با علت (و بی‌دلیل) وارونه می‌بینند، گویی عقلشان کج کار می‌کند (همچنانکه چشم گاهی بد کار می‌کند و تار می‌بیند) در آن صورت هیچ گاه وقت خود را تلف نمی‌کنید که بنشینید و با استدلال به مردم حالی کنید که راهشان غلط است، این با مبنای شما سازگار نیست، شما باید جراحی کنید نه معلمی. آن عقل وارونه را بردارید و به جایش عقل مستقیم بگذارید. خواه بیمار شما بپذیرد خواه نه، چرا که انتخاب و تشخیص او هم وارونه و اعتمادناپذیر است. همه چیز اینجا به دست شماست که خود را واجد عقلی مستقیم می‌دانید. لذا، همه چیز به این برمی‌گردد که عقول از اصل مستقیم‌اند یا کج‌بین و محجوب. آزادی درخور عقولی است که اسیر ایدئولوژی و پندار باطل نباشند. چنان عقول اسیری را ابتدا باید از اسارت آزاد کرد، و این آزادی از اسارت، باید به جبر و اکراه صورت پذیرد. کمونیسم چنین می‌اندیشید و چنین عمل می‌کرد. فراهم آوردن محیطی آزاد برای تعقل را افسانه‌ای خنده‌آور می‌شمرد، و به جای آن بناکردن بیمارستانی را واجب می‌شمرد تا عقول را از بیماری ایدئولوژی برهاند و می‌خواست جامعه‌ای بسازد فارغ از طبقه و لذا فارغ از ایدئولوژی (چرا که بنا بر آن مکتب، ایدئولوژی طبقاتی است).

ایدئولوژی یعنی خطای سیستماتیک عقل

ایدئولوژی یعنی خطای سیستماتیک عقل. یعنی بدکارکردن ترازوی عقل از

اصل. اما فارغ از ایدئولوژی بودن، فارغ از خطاب بودن نیست، لکن خطا در اینجا اتفاقی است. شما در اینجا بخوبی ملازمه قطعی بین عقل و آزادی را نظاره می‌کنید. تا ما چه تصویری از عقل و از اسارت‌های عقلانی داشته باشیم. کسانی که معتقدند عقل به دام ایدئولوژی می‌افتد، اینها در عمل آزادی‌کش هستند چون معتقدند که دریدن آن دام و آزادکردن عقول رسالت تاریخی آنان است، اما اگر کسانی معتقد باشند که عقل خطا می‌کند، اما خطای اتفاقی و قابل تصحیح، در آن صورت، مواجهه‌شان با عقول مردم تفاوت پیدا خواهد کرد چرا که آن تصحیح، علی‌الاصول به نحو جمعی و در محیطی آزاد صورت‌پذیر است. اینها همه لازمه دو نوع نگرش است: اسیردین یا آزاد دیدن عقل.

نکته نهم و آن اینکه عقل یک منطقه ذاتاً آزاد است. من مایلیم که شما به این معنی خوب توجه کنید. ما اگر بتوانیم یک منطقه واقعاً آزاد در دنیا معرفی کنیم، به نظر من عقل است.

عقل یک منطقه آزاد است (نکته نهم)

نخستین نکته‌ای که گفتم این بود که ما به آزادی حساسیت می‌ورزیم، و این طور بی‌تابانه به دنبالش می‌دویم، و هرچه هم بیابیم آن را بیشتر می‌طلبیم، برای اینکه گوهری در ماست که گوهر عقل است. این گوهر تافته جدابافته‌ای است، جوهری است از جهان دیگری و به تعبیر مولوی «چیز دیگری» است.^۱ یکی از اوصاف این گوهر این است که منطقه‌ای کاملاً آزاد است. معمولاً فیلسوفان برای اینکه بگویند آدمی در بند و مجبور است، به نظام علیت در جهان استناد می‌کنند. می‌گویند ممکن است ما پیش خود احساس کنیم آزادیم، ولی در حقیقت اسیر علل هستیم. در محیط خاصی، در خانواده خاصی و در میان افرادی که علائق و دین خاصی دارند و در ظل حکومت خاصی به دنیا می‌آییم. همه چیز را در کودکی به ما می‌خورانند، و ما از اوصاف بیولوژیک گرفته تا اندیشه‌های عقلانی، تمامش را وامدار دیگرانیم. وامدار محیط، پرورش، ژن و غیره، دیگر چه آزادی و چه دعوی آزادی؟!

(۱) تعبیر «چیز دیگر» را مولوی برای اشاره به موحودی و صفاتندیز و متعالی و ماورایی به کار می‌برد.
شمس و قمر آمد سمع و بصرم آمد وان سیمبرم آمد وان کان زرم آمد
مستی سرم آمد، نور نظرم آمد «چیز دگر» ار خواهی چیز دگرم آمد
(دیوان کبیر، غزل ۶۲۳)

به نوشته‌های برتراند راسل نگاه کنید، می‌گویید که: فیزیک نیوتونی و قوانین علمی هیچ مجالی برای اختیار و اراده و آزادی آدمی باقی نگذاشته‌اند. حالا که فیزیک کوانتیک به میدان آمده و بعضی از جاها قوانین علی را شکسته است اندک جایی برای آزادی پیدا شده است.

می‌بینید؟ این فیلسوفان دقیقاً تقابلی میان علیت و آزادی و اختیار آدمی می‌افکنند. راسل می‌گوید: وقتی حرکات لب من از پیش تعیین شده است، من چگونه می‌توانم ادعای آزادی بکنم؟

بنده می‌خواهم به شما بگویم که به فرض ما این سخن را از این حکیمان بپذیریم (که در پذیرفتنش جای مناقشه بسیار است) باز هم عقل آزاد است. اگر زنجیر این است عقل از این زنجیر آزاد است و اگر هم زنجیر نیست که از همه جهت آزاد است.

عقل، اسیر زنجیر
علیت نیست زیرا عقل
تابع دلایل است نه
تابع علل

عقل طبیعتی از طبایع نیست و با زنجیر علیت کار نمی‌کند. آنچه که در آن نفوذ دارد دلیل است، نه علت. عقل را می‌توان گفت تابع دلایل است ولی نمی‌توان گفت تابع علل است. آن عواطف‌اند که با زنجیر علیت کار می‌کنند و برای ما دشواری و گناه اسارت می‌آفرینند. عقل خالص فقط از طریق استدلال، از طریق برهان، از طریق مقدمات معرفتی و از طریق کشف و شهود به نتایج و حقایق می‌رسد و علیت در آنجا کارساز نیست، و اینکه گاه گفته‌اند مقدمات علت نتیجه‌اند، سخنی مسامحه‌آمیز و بل راهزن است و عین وارونه‌دیدن حقیقت عقل است و به عبارت ساده‌تر ربط منطقی غیر از ربط علی است. این را از کجا می‌گوییم؟ از آنجا که اگر کسی پای جبر علی را در منطقه عقل باز کند، استدلال و تعقل بی‌روح و بی‌جان می‌شود. به این استدلال توجه کنید. اگر کسی بگوید که همه ادله و براهین ما از سر جبر است، یعنی شما که حجتی اقامه می‌کنید مجبورید آن طور حجت اقامه کنید، من هم که جواب شما را می‌دهم، مجبورم که آن طور جواب شما را بدهم. آیا در این صورت، دیگر جایی می‌ماند که به مفاد ادله توجه کنیم؟ و به تعقل واقعی بنهیم؟ دو نفر کوک شده که در برابر هم نشسته‌اند و بدون فهم و بی‌تأمل، سخنانی را رد و بدل می‌کنند، سخنانشان چه جای شنیدن دارد؟ اگر

اگر پای جبر علی به
منطقه عقل باز شود،
استقلال و تعقل
بی‌روح و بی‌جان
می‌شود

یکی تسلیم دیگری شود به جبر بوده، و اگر مخالفت کند آن هم به جبر است. تصدیقها و تکذیبها اینجا همه به جبر است. دلیل مرا اگر بپذیرید مجبور بوده اید اگر هم رد کنید باز هم مجبور بوده اید. پس شما در حقیقت در برابر جبر سپر انداخته اید نه در برابر دلیل، و بی جان شدن دلیل معنایی جز این ندارد. تسلیم عقل در برابر دلیل عقلانی مطلوب است، نه تسلیم جبری در برابر نیروهای جابر.

می بینید که دو گونه شکستن داریم: شکستن به عقل و شکستن به جبر. اولی در برابر دلیل است و دومی در برابر علت. عقل در برابر دلیل می شکند و این فرسنگها فاصله دارد با شکستن در برابر سلطه یک سلطه گر.

این است معنای آنکه گفتیم اگر شما معتقد باشید که ما به جبر سخن می گوئیم استدلال بی جان می شود. اگر استدلال را زنده و جاندار می خواهید باید زنجیر جبر را از دست و پایش باز کنید. به این دلیل است که عرض می کنم عقل یک منطقه ذاتاً آزاد است. اگر اسارت و جبر وارد عقل شود عقل از عقلانیت می افتد. پس بر سبیل عکس نقیض، عقلانیت فارغ از جبر است، و لذا هر امر غیر استدلالی و غیر معرفتی (شهوت، غضب، ایدئولوژی) که در آن راه یابد و خلوصش را برآشوبد، آزادیش را سلب و مخدوش خواهد کرد.

عقل خالص، آزاد است، ولی نه از بند منطق، که منطق، عین عقلانیت است. آن عقل آلوده است که اسیر است، و تا از بیگانه رها نشود، روی آزادی را نخواهید دید. برای آزادماندن و خالص ماندن عقل، باید محیطی آزاد برای آن فراهم کرد تا با پیوستن به عقول دیگر، صیقلی تر و خالص تر شود و از انزوای فردی بیرون آید و غبار فردیت و عزلت از آن سترده شود. مجاهدت با نفس و درآویختن با شهوات و اهلی کردن خشم و وحشی، نیز شرط دیگر پالودن عقل از آلودگی است.

خلوت از اغیار باید نه زیار
پوستین بهر دی آمد، نه بهار

عقل خالص آزاد
است اما نه از بند
منطق

فراهم آوردن یک
محیط آزاد و
مجاهدت با نفس
راههای پالودن عقل
از آلودگی است

عقل با عقل دگر دوتا شود
نور افزون گشت و ره پیدا شود
نفس با نفس دگر خندان شود
ظلمت افزون گشت ره پنهان شود

(مثنوی، دفتر دهم، ابیات، ۲۵-۲۷)

عقل را با عقل یاری یار کن
امرهم شوری بخوان و کار کن

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۶۷)

آزادی از آزادی تغذیه
می‌کند همچنانکه عقل
از عقل تغذیه می‌کند
(نکته دهم)

نکته دهم اینکه آزادی از آزادی تغذیه می‌کند و جز از آزادی تغذیه نمی‌کند همچنانکه عقل از عقل تغذیه می‌کند و جز از عقل تغذیه نمی‌کند. و این از موارد دلپذیر مشابهت میان آن دو نعمت بزرگ است. (مشابهت دیگر، فراخنای عقل و آزادی است، که نسبت به عدم عقل و عدم آزادی بسی فراختر است). این تغذیه عمدتاً در دو جاست یکی در اصلاح معایب و دیگری در کسب ورزیدگی. ما برای ورزیدگی در تعقل، باید تعقل بیشتر کنیم و باید برای اصلاح عیوب عقل هم از عقل مدد بگیریم. آزادی هم چنین است. برای کشف عیوب آزادی و رفع‌شان، باز نیازمند آزادی هستیم. و برای بهتر استفاده‌کردن از آزادی، محتاج آنیم که آزاد باشیم و تمرین آزادی کنیم. نمی‌توان درها و پنجره‌ها را بست، و به تمرین آزادی پرداخت و پس از حصول آمادگی، اعلام آزادی کرد! این ماشینی است که از محصولات خود تغذیه می‌کند و به قول مولوی: نیستان شکرست که خوراکش هم شکرست.

آزادی بر همه چیز
مقدم است (نکته
یازدهم)

نکته یازدهم تقدم آزادی بر همه چیز است. اخیراً دیدم که پاره‌ای از گویندگان در جامعه ما از سر ملامت و مذمت اظهار داشته‌اند که برای بعضیها آزادی اصل است. بلی، آزادی چرا اصل نباشد؟! ما حتی اگر دین و بندگی و طاعت را هم قبول داریم به دلیل این است که آزادانه آنها را قبول کرده‌ایم. بندگی مسبوق به حریت بندگی است و بلکه عین حریت است. دین تحمیلی و جبری چه فضیلتی دارد؟ پس آزادی چرا اصل نباشد؟! آزادی دو صفت خوب دارد: یکی اینکه معنی بخش است به زندگی، حتی به بندگی و طاعت. دوم اینکه آزادی جزئی از عدالت است، و این نکته بعدی ماست:

نکته دوازدهم هیچ عدالت طلبی نمی‌تواند نسبت به آزادی حساس نباشد. اگر عدالت را چنین تعریف کنیم که عبارت است از ایفای جمیع حقوق، در آن صورت بی‌اعتنایی به حق آزادی، بی‌اعتنایی به عدالت خواهد بود. آزادی از بزرگترین حقهاست. این تقابلی که بعضیها بین آزادی و عدالت افکنده‌اند (تحت عنوان تقابل میان دموکراسی و سوسیالیسم) که اگر آزادی را برگزینیم عدالت از بین می‌رود و اگر عدالت را برگزیم آزادی از میان می‌رود، تقابل موهومی است. آزادی یکی از اجزای عدالت است. شخص آزادی طلب به دنبال پاره‌ای از عدالت است و شخص عدالت طلب نمی‌تواند آزادی طلب نباشد. وقتی بناست همه حقوق پرداخت شود، یکی از آن حقوق هم حق آزادی است که باید بالتمام پرداخت شود. عدالت بدون آزادی عدالت تام و تمام نیست. حالا پس چرا آزادی اصل نباشد؟! آنهم آزادی‌ای که عدالت را تکمیل می‌کند، آزادی‌ای که به قانون و عبودیت، معنی و روح می‌بخشد. آیا ایمان بی‌اختیار ارزشی دارد؟ آیا زیر تازیانه، به رکوع و سجود رفتن فضیلتی دارد؟! مگر نخوانده‌ایم که «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره/۲۵۶) دین ذاتاً اکراه‌بردار نیست. یعنی با زور اصلاً جور نمی‌آید. و مگر نخوانده‌ایم (از قول حضرت نوح در قرآن) که: «أَتْلُوْهُنَّ لَهَا كَاطِرُهُنَّ» (هود/۲۸): «شما که ایمان را نمی‌خواهید من چگونه آن را بر شما تحمیل کنم؟» و مگر فرعون به ساحران تائب نگفت: «امْتَنُتُمْ بِمِ قَبْلِ أَنْ أَدْنَ لَكُمْ» (اعراف/۱۲۳): «شما پیش از اینکه من اجازه‌تان دهم به موسی ایمان آوردید؟» چه کسی می‌خواهد فرعونیت کند و ایمان مردم را هم به اذن خود منوط کند؟! پس چرا آزادی اصل نباشد؟ چرا افراد اگر چیزی را می‌بینند با این اصل اصیل نسنجند؟ در فضیلت آزادی همین بس که مخالفانش هم برای ابراز مخالفت، بدان محتاجند. چنین چیزی که خدا صفت سایه رحمتش بر سر معاندان هم گسترده است و دل دشمنان را هم تنگ نمی‌کند چرا محبوب و مطلوب نباشد؟ چرا اصل نباشد؟ ناگفته نگذاریم، حق آزادی جزو عدالت است و لذا تابع اوست. اما خود آزادی برای بحث از عدالت و ایضاح جوانب او، لازم است لذا مقدم بر اوست.

نکته سیزدهم، ما دوگونه مواجهه با آزادی می‌توانیم داشته باشیم،

هیچ عدالت‌طلبی نمی‌تواند نسبت به حق آزادی بی‌اعتنا باشد (نکته دوازدهم)

آزادی پاره‌ای از عدالت است

حتی مخالفان آزادی برای ابراز مخالفت، به آزادی محتاجند

دو گونه مواجهه با
عقل و آزادی: (۱)
طرد عقل و آزادی به
دلیل آفاتشان (۲)
تفویت عقل و آزادی
و تلاش برای رفع
آفاتشان (سکته
سیزدهم)

همانگونه که دو گونه مواجهه با عقل می‌توانیم داشته باشیم (و این هم مشابهت سوم عقل و آزادی) یکی اینکه به دلیل معایب و آفاتی که احیاناً آزادی دارد، اصل آزادی را محکوم و طرد کنیم. دیگری اینکه اصلش را بپذیریم و بگوییم که آنقدر برای ما ارزش دارد که ما نمی‌توانیم به هیچ دلیل و بهانه‌ای آن را کنار بگذاریم و بکشیم تا آفاتش را اصلاح کنیم.

ما این هردو گرایش را به طور صریح در جامعه خودمان می‌بینیم. کسانی را می‌بینیم که بهانه می‌گیرند آزادی نباشد و کسانی را می‌بینیم که بهانه می‌گیرند آزادی باشد. هر کس در دل خود باید بداند که چکاره است و کجا ایستاده است. هیچ کسی منکر این نیست که آزادی یک رشته امور نامطلوب (یعنی خردناپسند) را به دنبال خود خواهد آورد همچنانکه عقل هم همین‌طور هست، و بوده است، منتهی سخن در این است که شما با آزادی (یا عقل) دوستید یا دشمن؟ این را روشن کنید. اگر دوستید به هر طریق شده بهانه می‌گیرید که آزادی را حفظ کنید، و آفاتش را اصلاح کنید. اگر دشمنید یک عیب هم اگر دیدید، بهانه می‌گیرید و می‌گویید به دلیل همین یک عیب هم باید عذرش خواسته شود و به دورانداخته شود. از هر دو سو می‌توان وارد شد. سخن بر سر انکار اشکالات نیست. سخن بر سر گوهر آزادی (یا عقل) است. حق این است که کسانی ذاتاً دشمن آزادی‌اند ولی جرأت ابرازش را ندارند به فروغش درمی‌آویزند و منافقانه می‌خواهند آن را براندازند. اما:

عاشق گل دروغ می‌گوید

که تحمل نمی‌کند خارش (کلمات سعدی، به اهتمام فروغی، غزل ۳۳۳)

هر کسی که در باب آزادی سخن می‌گوید، باید این معنا را برای خود روشن کند. آزادی را با شخصیت آدمی و با حقیقت عقل باید کنار هم بگذارد و داوری کند که گل آزادی در کنار خار آفاتش، عزیز است یا اینکه به دلیل خارش از خیر گل هم باید بگذریم!؟

در مسأله عقل هم همین وضع حاکم است. مگر عقل همه جا برای بشریت حق و صواب و برکت آورده؟ کثیری از گمراهیها به اقرار خود عقلا از عقل بوده است. مگر نگفته‌اند عقل شیطانی داریم، عقل رحمانی داریم؟

مگر اینهمه عقل ما اسیر و گرفتار عوامل و وسوس دیگر نمی‌شود؟ مگر عقل اینهمه زمین نمی‌خورد و خطا نمی‌کند؟ در اینجا هم دوتا مواجهه داریم. یکی مواجهه سوفسطائیان (یا گاه، صوفیان) که دقیقاً به همین دلیل می‌گویند از خیر عقل می‌گذریم چون چنین ضلالتها و مفساد و خطاهایی به همراه می‌آورد. و در طرف مقابل عقلا را داریم که می‌گویند علی‌رغم همه این مشکلات، ما به عقل عشق می‌ورزیم و برای زدودن خارهایی که در پای این گل روئیده‌اند فکری می‌کنیم. کسانی که با آزادی به دلیل آفات و معایبش مخالفت می‌کنند سوفسطائیان عالم سیاست هستند. همان‌طور که مخالفان عقل به دلیل ورود خطا در مباحث عقلی سوفسطائیان عالم معرفت هستند. باید بیندیشیم که هیچ چیز جای عقل و آزادی را نمی‌گیرد. ما اگر این دو را نفی کنیم به جایشان چه بگذاریم؟ ما حتی برای زدودن خارهای راه آزادی و عقل، باز هم محتاج خود آنها هستیم. خود عقل را باید به کمک بطلیم تا عقل را اصلاح کند و خود آزادی را باید محقق کنیم تا مفساد آزادی را بزدايد. چنین طبیبانی را چگونه می‌توانیم از خود برانیم؟ آن سوفسطای‌گری در هر دو جا به ما لطمه خواهد زد و مجازات کفران نعمت را به ما خواهد چشاند. آزادی و عقل، چندان جمال و جاذبه و حسن برکت دارند که بنا را بر حفظشان بگذاریم نه بر حذفشان. باری هر کدام را که بگیریم بهانه و دلیل پیدا خواهیم کرد.

سوفسطائیان عالم سیاست و عالم معرفت

برای زدودن آفات عقل و آزادی، به عقل و آزادی محتاجیم

پس مسأله این نیست که مدافعان آزادی، از اشکالات و مشکلات راه غافلند. مسأله این است که آن اشکالات با پشت کردن به آزادی حل نمی‌شود.

کسانی که مدافع عقل هستند، هیچ وقت معتقد نیستند که همه مذاهب باطله درست‌اند و یا همه شبهات و وسوس شیاطین و ملاحظه بجاست. دفاع از عقل دفاع از هر باطلی نیست همان‌طور دفاع از آزادی، دفاع از هر عیب و فساد نیست بلکه دفاع از خورشیدی است که بر پلیدیها هم گاه می‌تابد. دفاع از آتش مقدسی است که اوراق مثنوی را هم گاه می‌سوزاند، دفاع از سرمایه شریفی است که زیان هم گاه به بار می‌آورد. دفاع از روشی و ابزاری است که گاه به دست نااهل و نامحرم هم می‌افتد. دفاع از گل،

دفاع از عقل و آزادی، دفاع از آفات آنها نیست

دفاع از خار نیست، اما چه کنیم که گل روی خار درمی‌آید. آخر مدیریت عالم که با ما نیست، این ماهیات را که ما جعل نکرده‌ایم، اختیار لوازشان که به دست ما نبوده است. باید به دید جمعی و سیستمی نگاه کرد. حکیمان در دفع شبهه شرور همین را می‌گویند که اگر آتش بخواهد فقط بدها را بسوزاند و خوبها را نه، در آن صورت آتش ناآتش خواهد شد. آتش همین است که هست، و نمی‌توان ازو خواست که به میل ما عمل کند.

بلی بروز یک مفسدت یا ضلالت، دل هر آزاده‌ای را می‌گذرد، اما از حیث دیگر عین صواب است و به تعبیر حکیمان، آن مفاسد و ضلالت، دخولشان در فضای ایزدی و در فضای آزادی، دخولی است بالعرض، چرا که لازمه ناخواسته عقل یا آزادی‌اند. به هر جای دیگر که برویم فضا تنگتر خواهد بود. آن ضلالت و مفسدت را هم در پرتو آزادی و عقل بهتر می‌توان دفع کرد. اگر شما عقل را آزاد بگذارید این کمونه‌ای پیدا می‌شود و شبهه‌ای در وحدت واجب‌الوجود می‌کند که ملاصدرا او را افتخار الشیاطین می‌خواند. گویی شیاطین به وجودش فخر می‌کنند که چنین سنگی را در راه خداپرستان انداخته است. عقل همین است، مولوی گزاف نمی‌گفت که:

داند او کو نیکبخت و محرم است

زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است (مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۲۰۲)

برای اینکه وقتی زیرکی رواج یافت کار به اینجا می‌انجامد که یک افتخار الشیاطین پیدا می‌شود و با زیرکی ابلیسانه خود، شبهه‌ای شیطانی القا می‌کند که یک عالم بزرگ شیعه (مرحوم آقا حسین خوانساری) می‌گوید که، اگر امام‌زمان ظهور کند اولین سؤالی که از او خواهم کرد جواب این شبهه است. زیرکی عاقلانه این است. حال اگر کسی دفاع از عقل کرد، آیا دفاع از هر شبهه‌ای می‌کند؟ و یا هر شبهه‌ای را حق می‌پندارد؟ مسلماً نه. ولی خود می‌داند که همه فروع و نتایجش به فرمان او و موافق میل او نیست. ولی همانها را هم باید عقل حل کند: «هم در تو گریزم ار گریزم». یعنی همان شبهه ابن‌کمونه را هم، عقل باید بیابد و تحلیل و دفع کند چنانکه صدرالدین شیرازی کرد. آزادی هم اگر عیبی دارد، آن عیب را هم آزادی باید حل کند.

آزادی از آزادی و عقل از عقل تغذیه می‌کند. با استبداد نمی‌توان به داد آزادی رسید و با جهل نمی‌توان به عقل مدد داد. تعطیل آن دو، اصلاح آن دو نیست. این پناه‌بردن از یک تنگناست به یک تنگنای بیشتر.

ما برای کشف آفات آزادی به آزادی محتاجیم. ما برای رفع آفات آزادی به آزادی محتاجیم. ما برای رشد عقل به آزادی محتاجیم. ما برای رفع خطاهای عقل به آزادی محتاجیم، و برای بسط عدالت هم به آزادی محتاجیم. لذا چه جای آن است که برای حذفش بهانه بگیریم؟

نکته چهاردهم این است که آزادی یک مسابقه است. آزادی درونی عبارت از رهایی از شهوت و غضب است و آزادی بیرونی، رهایی از اربابها و خودکامگان و فریبکاران و آدمیخواران. شرط حصول این رهایی بیرونی، شرکت در یک مسابقه است. مسابقه یعنی چه؟ یعنی اولاً امری جمعی است و ثانیاً قواعدی دارد. آخر بعضیها فکر می‌کنند که آزادی یعنی زدن به سیم آخر. در بعضی نوشته‌ها و بحثهای روزنامه‌ای در جامعه ما می‌بینید که درک نویسندگان از آزادی این است: هرج و مرج، دیوانه‌بازی، پریشان‌گویی و پریشان‌کاری. ولی آزادی، معادل بی‌مسئولیتی و بی‌هنجاری نیست. آزادماندن و آزاد نگاه‌داشتن فضا، فریضه‌هایی را بر دوش آزادگان می‌نهد. نادانی را دیدم که این گفته حکیمانه را نقد کرده بود که «باید با دشمنان هم مدارا کرد مگر با دشمنانِ مدارا» و گفته بود همین شد یک استثنا در امر آزادی. و نیندیشیده بود که این قاعده بازی است نه استثنا در امر آزادی. مسابقه‌ندیدن آزادی، همین ضاللتها را به دنبال دارد. مسابقه آزادی، عزیزهای بلاجهت، و تهیدستان پرمدعا و صدرنشینان بی‌لیاقت را بیرون می‌کند، و مسئولیت‌شناسان و دلیران را قدر می‌نهد. در محیط بسته و در نظام غیرآزاد، میان مردم یا میان ملت و دولت مسابقه جریان ندارد، لذا هر کس را که دولت خواست برمی‌کشد و بر صدر می‌نشانند. آدمیان در عرصه رقابت خود را نشان نمی‌دهند. حقها در مصاف با باطلها نمی‌درخشند. بلکه سلطه و اراده یک دسته خاص، همه آن امتیازات را به کسی و چیزی می‌بخشند. مخالفان آزادی، همان عزیزهای بلاجهت‌اند که می‌خواهند بیرون از مسابقه بیروز شوند. ولی پیروزی بیرون از مسابقه وجود ندارد. کسی را قبل از اینکه

ما برای کشف و رفع آفات عقل و آزادی، برای رشد عقل و برای بسط عدالت، به آزادی حاجت داریم

شرط حصول آزادی بیرونی و درونی، شرکت در یک مسابقه است؛ یعنی شرکت در امری جمعی که قواعدی دارد (نکته چهاردهم)

آنچه با آزادی منافات دارد، قاعده‌مند بودن بازی نیست، عدم رعایت قواعد بازی است

بازی کرده باشد، برنده اعلام نمی‌کنند. بعضیها دلشان می‌خواهد که بازی نکرده تاج افتخار را بر سرشان بزنند، لذا می‌خواهند بازی آزادی را به هر بهانه‌ای به هم بزنند و می‌زنند. و پیداست که برای این برهم‌زدن از زور بهره می‌جویند. نه قانون با آزادی منافات دارد نه قاعده داشتن بازی. آنچه با آزادی منافات دارد، عدم رعایت قواعد بازی است و تنها بایستی با کسانی خشونت ورزید که قواعد این بازی را رعایت نمی‌کنند.

همان‌طور که گفتم بازی تنگ است، چون قواعدی دارد، و همه ملزم به رعایت آن هستند. اما اگر از بازی بیرون رفتید فضا تنگتر می‌شود چون بی‌قاعدگی - آنومی به تعبیر دورکیم - و بی‌هنجاری سخت‌تر از باهنجاری است. آزادی‌شکنی و قانون‌شکنی فضا را تنگتر خواهد کرد، و عدل را به جور بدل خواهد کرد و مجال نالایقان را برای درخشیدن فراختر خواهد کرد. بازی‌دیدن آزادی، لازمه‌اش آن است که همه در آن شرکت کنند و همه مسئولیت حفظ آن را بپذیرند. اگر جمعی قواعد آن را نقض کنند یا خود را از بازی بیرون بکشند، کار به سامان نخواهد رسید و در آن صورت گله‌ای هم از بروز مشکلات نباید کرد. معنای دیگر این سخن این است که آزادی برای آن نیست که هر گروهی برای مقاصد خود، از آن سوءاستفاده کند. این تخم لق را مارکسیست‌ها شکستند و خود چویش را خوردند. مثنی بی‌اعتقاد به آزادی، کوشیدند تا آن را بدوشند و نظامی برپا کنند مخالف آزادی. آزادی را برای خود آزادی باید حرمت نهاد. این بازی باید گرم و قائم باشد که برکت در بقای اوست.

برای کسب مهارت در بسازی آزادی، بایست آزاد باشیم و تمرین آزادی کنیم (نکته پانزدهم)

نکته پانزدهم این است که این بازی مثل هر بازی دیگری محتاج مهارت است. این بازی را انسان بایستی آنقدر انجام دهد تا آن را یاد بگیرد. البته اوایلش تلف و زیان و پاره‌ای ریخت و پاشهای نامطلوب هم دارد ولی راهش تنها همین است و راه دیگری ندارد.

هیچوقت نمی‌توان بیرون از این بازی ورزیده شد. آن سخن که گفتیم آزادی از خودش تغذیه می‌کند و جز از خودش تغذیه نمی‌کند، معنایش همین است. پیش از یک بازی، کسی در آن بازی ورزیده نمی‌شود. یک فوتبالیست خوب، فقط با فوتبال بازی کردن ورزیده‌تر می‌شود، و بازی آزادی کمتر از

مسابقه فوتبال نیست.

نکته شانزدهم طرح این سؤال است که آیا قدرت حق در جهان بیشتر از قدرت باطل است یا نه؟ تصور بنده این است، کسانی که به آزادی حرمت نمی‌نهند و مشفقانه (مغرضان به کنار) آزادی را طرد می‌کنند، مبادا که باطلی برقرار بشود، اینها دو سوءظن دارند: یک سوءظنشان به عقل بشری است که آن را اسیر و ضعیف می‌دانند. سوءظن دومشان به حق است که در مصاف حق و باطل، احتمال زمین‌خوردن حق را بیشتر می‌دانند.

کسانی که مشفقانه آزادی را طرد می‌کنند، هم عقل را ضعیف می‌پندارند و هم حق را (نکته شانزدهم)

این دو سوءظن و این دو عنصر در جهان‌بینی اینان وجود دارد آنها را از کجا آورده‌اند، من نمی‌دانم، ولی نتیجه‌اش این می‌شود که به آزادی حق حیات ندهند، چرا که هم عقل ضعیف است و هم حقاً ولی وقتی موسی ترسید که مبادا سحر ساحران، عقول مردم را مفتون کند و قبول حق را بر آنان دشوار کند، خداوند به او نهیب زد که «لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى» (طه/۶۸): «مترس تو برتری». این نهیب نه به موسی، که به همهٔ موسائیان تاریخ بود که مترسند و بدانند که از فرعونیان برترند.

من نمی‌گویم که بیاییم چون غلبه را با حق می‌دانیم عمداً ترویج باطل کنیم. سخن این است که برای مروجان باطل، اقتدار گزاف قائل نشویم و خوف از مغلوبیت حق نداشته باشیم. کارمان را بکنیم. جهاد و مبارزه و دعوت را کنار نگذاریم، و متوکلا علی‌الله بدانیم که در جهان، بار کج به منزل نمی‌رسد و خوش باشیم که «ظالم نبرد راه به منزل». توکل معنایش همین است.

نکته هفدهم تقابل حق و قدرت است. در باب حق و آزادی سخن گفتم، و گفتم که خطاست اگر کسی گمان کند که انسان حق طلب نمی‌تواند آزادی طلب باشد، چون آزادی موجب رواج باطل می‌شود. باید گفت بعکس، شما که حق جوید، حق را می‌خواهید کجا بجوید؟ اگر از راههای بشری می‌روید، باید آن گل را در کنار خار بجوید. باید اجازه دهید همهٔ سخنان گفته شود، آنوقت شما حق را در میان آنها پیدا کنید. استماع اقوال و سپس اتباع احسن. پس نه تنها حق‌جویی با آزادی‌خواهی منافات ندارد، بلکه ملازمه هم دارد. شما اگر حق‌جو هستید باید آزادی‌خواه هم باشید. نگوئید

باید فقط به حقا آزادی داد، چون سؤال این است که کی معلوم می‌شود چه چیز حق است چه چیز باطل؟ کشف حق خود مسبوق به آزادی است.

آنچه با حق دشمنی دارد، قدرت است نه آزادی (نکته هفدهم)

حق این است که آنچه با حق دشمنی دارد، قدرت است نه آزادی. ما در اینجا خطای بسیار بدی کرده‌ایم و تصور کرده‌ایم اگر با قدرت جلوی باطل را بگیریم، حق رونق می‌گیرد و نیندیشیده‌ایم که قدرت، فسادهایی می‌آورد باطل‌تر از هر باطل. و بعلاوه مجال تمیز حق از باطل را هم تنگ می‌کند. ما کمتر دیده‌ایم کسانی که در مخالفت با آزادی سخن می‌گویند، به همان اندازه بلکه نصف آن در آفات قدرت سخن بگویند! ندیده‌ایم. این نیست مگر به دلیل پرورده شدن در ظل نظامات استبدادی و غیر آزاد. و نیست مگر به دلیل افکار خود بودن. و نیست مگر به دلیل نداشتن دید تاریخی. و نیست مگر به دلیل بی‌اعتنا بودن به نعمت گرانبهای عقل و محیط درخور او. و نیست مگر به دلیل گرسنه قدرت بودن.

چرا کسانی که در مخالفت با آزادی سخن می‌گویند، در آفات قدرت سخن نمی‌گویند؟

خوب، مگر قدرت آفات ندارد؟ مگر یک نظام سلطه‌گر، اجازه می‌دهد حقی که بر ضد اوست، رواج یابد؟ مگر همه افکار را برای اثبات حقانیت و مشروعیت خود به استخدام نمی‌گیرد؟ بعلاوه یک نظام سلطه‌گر حتی اگر حق طلب هم باشد، مگر عقلش به همه حقا می‌رسد؟ مگر حق بر او مکشوف است؟ مگر با مشارکت همگان نباید از حق پرده برداری شود؟ یک نظام سلطه‌گر مگر خود را بزرگترین حق نمی‌شمارد که بقیه حقا باید با او سنجیده شوند و کسب حقانیت کنند؟ مگر حول دستگاه قدرت و استبداد، یک مشت آدم رشوه‌گیر، مداح، متملق و بی‌شخصیت جمع نمی‌شوند؟ مگر اینها فساد عملی و فساد اخلاقی نیست؟ کسانی که به اندک بهانه‌ای آزادی را محکوم می‌کنند، چرا این همه مفاسد را می‌بینند و دو کلمه در آفات قدرت مطلقه سخن نمی‌گویند؟

چشم باز و گوش باز و این دُکا

خیره‌ام در چشم‌پندی خدا (مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۱۰۹)

آنچه که در اصل باحق جویی منافات دارد قدرت جویی است حتی قدرتی که داعیه حق‌طلبی دارد اما به روش نادرست می‌خواهد اقامه حق و ابطال باطل

کند. نیت کافی نیست. روش در اینجا مهمتر از همه چیز است. قرآن می‌فرماید: «بَلِّغِ الدَّارَ الْأَخْرَى نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (قصص/۸۳): «دار آخرت و حسن عاقبت از آن کسانی است که در این دنیا دنبال قدرت نامشروع و فساد نمی‌گردند، و حسن عاقبت از آن پارسایان است».

استدلال اینان شنیدنی است. می‌گویند در اثر آزادی مارکسی پیدا شد و آن حرفهای الحادی را زد و کسی جلویش را نگرفت و سپس کس دیگری بذر سخن او را برد در کشوری دیگر کاشت و به همین سبب مردم کشوری - شوروی - هفتاد، هشتاد سال زجر کشیدند و از حق به دور افتادند، و آخر هم با ذلت و خواری توبه کردند.

ببینید، این استدلال چقدر ظاهراً مشفقانه و باطناً مغالطه‌آمیز است. به حق و ناحق بودن اندیشه مارکس کار نداریم، می‌پرسیم چه باعث شد که این اندیشه باطل در جایی بماند و برکنده نشود؟ قدرت یا آزادی؟ انتخاب آزادانه مردم یا زور از بالا بود که آن را جا انداخت؟ برآستی اگر در کشورهای کمونیستی، آزادی فکر و سخن و مطبوعات وجود داشت باز هم مارکسیسم اینهمه دوام می‌کرد؟ مغالطه و غلط است که ما آن گناه را به پای آزادی بنویسیم. در جایی که همه مخالفان فکری و سیاسی قلع و قمع می‌شوند و روانه بیمارستانها و زندانها و اردوگاههای کار می‌شوند، در چنین محیطی آیا حق جوانه می‌زند و باطل می‌میرد؟ آیا خود چنان نظامی، فره‌ترین باطل و وحشتناکترین فساد نیست؟ باطل را باید کوفت اما به روش حق. و حق را باید ترویج کرد اما نه به روش باطل. و روش باطل همان روش سلب آزادی است. بلی باید به خود مارکس سرکوفت زد که در جوامع آزاد اروپایی، در بروکسل و پاریس بود که تو توانستی آن حرفها را بزنی، اگر در جامعه‌ای که خودت طراحی کرده‌ای بودی، کسی به تو اجازه اظهار نظر نمی‌داد.

باطل را باید کوفت
اما به روش حق. حق
را باید ترویج کرد اما
نه به روش باطل

اشکال آزادی‌ستیزان این است که فکر می‌کنند کار و قدرت چون به دست دیگران افتاده، فساد آورده است. اگر به دست خودشان بیفتد، محاسنش می‌ماند و معایش می‌رود! اینان نمی‌دانند که قدرت مطلقه همه‌جا

یک منطق دارد و آن زیر دست کردن حق نسبت به قدرت است. نمی‌دانند که قدرت بر آدمی سوار می‌شود نه آدمی بر قدرت. نمی‌دانند که قدرت مطلقه را وقتی به دست آوردند دیگر آن نیستند که قبلاً بودند. این مرکبی است که سوار خود را به حال پیشین باقی نمی‌گذارد. نمی‌دانند که قدرت، عیوب آدمی را در ضریب بزرگی ضرب می‌کند و هزاران برابر می‌سازد. و نمی‌دانند که کوشش در مهار قدرت، بزرگترین عبادت است و نمی‌دانند که مکتبی سیاسی که روشی برای مهار قدرت نداشته باشد، مکتبی علیل و ضدبشری است و مارکسیسم یکی از مهمترین نواقص همین بود که در فلسفه‌اش هیچ‌گونه تمهیدی برای مهار قدرت نکرده بود و به همین دلخوش بود که رفته رفته دولت ضعیف‌تر و رفتنی‌تر می‌شود تا نهایتاً چیزی از او نماند ولی در عمل روزبروز جبارتر و فربه‌تر و حق‌کش‌تر و آزادی‌کش‌تر شد! پس گناه الحاد مارکسیسم را باید به پای قدرت مطلقه نوشت و نه آزادی تفکر. مطمئن باشید که اگر آزادی تفکر بود، اگر حق تابع قدرت نبود، اگر عقل محترم می‌بود، اینهمه فساد عملی و نظری به بار نمی‌آمد.

مکتبی سیاسی که روشی برای مهار قدرت نداشته باشد، مکتبی ضد بشری است.

در اینجا تحلیل وقایع اخیر شوروی را که به غایت پیچیده است، منظور ندارم. من فقط شما را به این جنبه مسأله توجه می‌دهم که به هیچ‌وجه گناه را به پای آزادی فکر ننویسید و نگویید اگر باز هم آزادی داده شود، مارکس دومی پیدا خواهد شد و حرفهای باطل‌تری خواهد زد و بشریت را سرگردان‌تر خواهد کرد. خوب، بلی خواهد آمد و خواهد زد. ولی ضد مارکسی هم پیدا خواهد شد و او را سر جایش خواهد نشانند (به فرض بطلان آرای او). بعلاوه شما هم گمان نکنید که مغزتان منبع فوار حقایق است و هرچه از آن بیرون می‌ریزد حقیقت ناب است، و فقط گناه به گردن مخالفان است که باطل می‌پراکنند. بگذارید خطای خودتان هم فاش شود. اینقدر، قبل از آزادی، حق و باطل را تعیین شده و روشن شده فرض نکنید. ولایت فکری مارکس و انگلس موجب چنان فساد شد و هر جا ولایت فکری باشد همین حکم جاری است.

نکته هجدهم، در بازاری که تجار زیرک و چابک و چالاک درکارند، افراد بی‌تدبیر و بی‌سرمایه و یا متقلب و تن‌آسان از ورود در این بازار

می‌ترسند، به تعبیر مولوی: طلاهای مزور و تقلبی از برآمدن روز خائفند. زره‌های ناب عاشق روز هستند.

دشمن روزند این قلابکان

عاشق روزند آن زره‌های کان (مثنوی، دفتر دهم، بیت ۲۹۰)

قلب پهلو می‌زند با زر به شب

انتظار روز می‌دارد ذهب

با زبان حال زر گوید که باش

ای مزور تا برآید روز فاش (مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۲۹۴-۳۲۹۵)

همین طور فقط بی‌فکران از بازار عرضه فکر می‌هراسند و می‌گیرزند. تهیدستی و متاع کاسد خود را می‌بینند و بر بازار نفرین می‌فرستند و کینه‌توانگران و سوداگران را به دل می‌گیرند.

بی‌فکران از گرم شدن بازار عقل و آزادی می‌هراسند (نکته هجدهم)

من در اینجا صریحاً تحلیل انگیزه‌ای می‌کنم چون همه آنچه که در مخالفت با آزادی گفته می‌شود استدلالی نیست. عقلانی و مشفقانه نیست. گاه از سر انگیزه‌هایی دیگر است. بعضیها دستشان خالی است و برای پوشاندن این تهی‌دستی این طور بهانه‌جویی می‌کنند. خود را برتر از حق و صواب می‌نشانند. می‌خواهند حقیقتی بمیرد و ساقط شود و چنان نعمتی زایل گردد اما تهیدستی آنان آشکار نشود. می‌خواهند آبروی حقیقت برود اما آبروی آنان نرود. حق زمین بخورد، اما آنان زمین نخورند. انگیزه بعضیها در مخالفت با آزادی این است. کجا دلسوزی برای دین و دفاع از حق است؟ در مورد بسیاری از آنها، خرقه پوشی برای عیب‌پوشی و در خانه نشستن از بی‌چادری است. پاره‌ای از این آزادی‌ستیزان را می‌شناسم که وقتی مارکسیسم در این کشور کشتار می‌کرد، نیم ابرو بر آن ترش نکردند و نیم نفس در رد آن نکشیدند و فرهنگ اسلامی را به پایان رسیده دانستند. دلسوزی‌شان برای دین این بود. حالا در ضدیت با آزادی، حتی پای ولایت افلاطونی را به میدان کشیده‌اند. از هیتلر و هایدگر صریحاً دم نمی‌زنند، چون آنها رسواتر از آنند که بتوان در زیر عبایشان، لانه امنی یافت.

نصیحت ما به اینان، از زبان مولوی، این است که:

هین کمالی دست آور تا تو هم

از کمال دیگران نفتی به غم (مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۶۸۰)

برو کسب کمالی و سرمایه‌ای کن، در بازار را مبند. برو کسب طهارتی کن و در مسجد را مبند. برو کسب نور کن. بگذار چراغها روشن باشند.

بهر کیکی تو گلیمی را مسوز

وز صداع هر مگس مگذار روز (مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۸۹۲)

کسب کمال شیوه‌های مشروع دارد اما بستن در مسجد، شیوه نامشروع. در آنجا به قدرت و به نیرنگ و به سلطه غیرمشروع حاجت می‌افتد، شعبده‌بازی، فریبکاری، دروغ‌بافی، شخصیت‌شکنی، رنگ‌آمیزی، ارباب، توهین و تخریب لازم است. چرا آدمی اینهمه فساد را برگردد و موجه کند و از راه مشروع نرود و کسب کمال و فضیلتی نکند؟

آیا راه درست‌تر این نیست که تواضع علمی در پیش گیرید؟ در برابر آستان حقیقت زانو بزنید، در برابر خدای حقیقت‌آفرین خشیت پیشه کنید و به جای تعطیل مسابقه خود با ورزیدگی و برای کسب ورزیدگی در آن شرکت جوید. و به جای بستن مسجد، خود در سلک نمازگزاران درآید؟

برای بشر هیچ نعمتی برتر از انتخاب آزادانه راه انبیا نیست. برای آنان که از این نعمت بی‌نصیب می‌مانند، هیچ نعمتی برتر از آزادی بشری نیست (نکته نوزدهم)

نکته نوزدهم اینکه هیچ چیز برای بشر بهتر از انتخاب آزادانه راه انبیا نیست. هیچ چیز برای بشر بهتر از عبودیت مسبوق به حریت نیست. اگر آدمیان بختیاری، این بخت در خانه‌شان را کوفت و این نعمت هدایت نصیبشان شد و این باران رحمت بر آنها باریدن گرفت و آزادانه و با دل گشاده به پیام‌آوران حق رو کردند و از صمیم جان پیام آنان را برگرفتند و بدان سجده بردند که: «طوبی لهُمَّ وَحُسْنُ مآبٍ» (رعد/۲۹) خرقاً روزگارشان و خوشا احوالشان. اما اگر از این نعمت بی‌نصیب ماندند هیچ نعمتی برای آنان بهتر از آزادی بشری نیست. جوامع دینی و غیردینی آزاد، الهی و بشری‌اند، اما در جوامع توتالیتر نه الاهیت می‌ماند، نه بشریت. آنچه می‌ماند بهیمنیت است و سبئیت.

جوامع آزاد به انبیا نزدیک‌ترند تا جوامعی که در قبضه حکومتی توتالیتراند.

متفکران ما تاکنون همیشه از باطل هراسیده‌اند، از قدرت نه‌راسیده‌اند. وقت آن است که قدرت گزاف را در صدر باطلها بنشانیم و در فسادانگیزی آن هم تأمل کنیم.

نکته بیستم. ما، هم به آزادی بیرونی محتاجیم و هم به آزادی درونی. گذشتگان ما، عارفان ما، بیش از اینکه پروای آزادی بیرونی داشته باشند به فکر آزادی درونی بودند. مولوی گفت:

ما هم به آزادی درونی محتاجیم و هم به آزادی بیرونی (نکته بیستم)

ای شهان کشتیم ما خصم برون
ماند خصمی زو بتر در اندرون
کشتن این کار عقل و هوش نیست
شیر باطن سخره خرگوش نیست
سهل شیری دان که صفها بشکنند

شیر آنست آن که خود را بشکنند (متوی، دفتر اول، ابیات ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۸۹)

راست می‌گفت، ولی آن نکه سخن که می‌گفت «کشتیم ما خصم برون» درست نبود، خصم بیرون را نکشته بودند. آنها اصلاً دریند خصم بیرونی نبودند. فرقی نمی‌کرد که مغولان بر آنها حکومت کنند یا خلفای عباسی و یا سلجوقیان. توجه آن بزرگ و بسیاری از بزرگان دیگر نظیر او فقط به خصم درون بود. این بسیار نیکو بود ولی نارسا و ناتمام بود برای اینکه خصم بیرون، گاهی آدمی را از توجه به خصم درونی هم باز می‌دارد. مجاهدت با نفس، شرطش آن است که آدمی از مبارزه با دشمن بیرونی فارغ آمده باشد، و بلکه گاه، مجاهده با خصم بیرون، عین مجاهدت با نفس است. زیستن در ظل نظامات استبدادی و جبار، چنان غوطه‌وری در فساد را پیش می‌آورد و چنان فساد را نهادی و موجه می‌سازد که آدمی را در مبارزه با خصم درون هم ناکام می‌گذارد.

عارفان ما بیش از آنکه پروای آزادی بیرونی را داشته باشند، به فکر آزادی درونی بودند

مغرب‌زمینها امروز از خصم درون پاک غافل شده‌اند. مجاهدت با نفس از قاموششان رخت بریسته است. آنچه که در کتاب و در عمل بیشتر از آن حرف می‌زنند خصم بیرون است. «آزادی، برابری و برادری» که شعار انقلاب فرانسه بود، آزادی از سلطان، کلیسا، اشرافیت و مالیات را طلب

مغرب‌زمینان از خصم درون غافل شده‌اند و بیشتر به فکر خصم بیرون هستند

می‌کرد. آزادی از رذایل و از شر شهوت و غضب مطلقاً منظور نبود. حقیقت این است که اگر آن آزادی با آزادی درونی توأم نشود او هم لطمه خواهد خورد، برای اینکه به تعبیر بسیار عالی مولوی آدمیانی که طعم عدالت را در درون نچشیده‌اند و در درون نفس اعتدال و تعادل را استقرار نپخشیده‌اند، نمی‌توانند به استقبال عدالت بیرونی بروند. آنانکه از درون آزاد نیستند، آزادی بیرونی را هم به ثمن بخشی خواهند فروخت و آنانکه سر نفس ظلوم خود را نبریده‌اند در تشخیص ظلم بیرونی هم عاجز خواهند ماند:

ظالم از مظلوم آن کس پی برد

کو سر نفس ظلوم خود برد (مثنوی، دفتر سوم بیت ۲۴۳۵)

به همین سبب در کنار آزادیخواهی‌هایی که در پاره‌ای از کشورهای مغرب‌زمین می‌بینید ظلم و استعمار و استکبار را هم می‌بینید که بر ملل دیگر روا می‌دارند. آزادی بیرون هست و یا سخنش هست ولی اصلاً پروای آزادی درون نیست. آزادی درون، اصولاً در پرتو عبودیت و هدایت انبیا به دست خواهد آمد، و کسانی که از آن مشعل هدایت به دورند، کارشان در هر دو عرصه ناتمام خواهد ماند.

آنچه امروز ما به آن
حاجت مبرم داریم،
پسوند زدن آزادی
بیرونی و آزادی
درونی است

آنچه که ما امروز به آن حاجت مبرم داریم، این است که هم با الهام‌گرفتن از کوششهای آزادیخواهانه آدمیان نیکخواه و هم با الهام از فرهنگ عارفانه و دینی خودمان، قهرمانی کنیم و این دوگونه آزادی را، یعنی آزادی بیرونی و درونی را، حریت مسبوق به عبودیت و عبودیت مسبوق به حریت را با یکدیگر گره بزنیم و هر دو را با هم بخواهیم و هیچ یک را به بهانه دیگری فرو نکوییم و مرغی را که تاکنون به یک بال می‌پریده، به دو بال روانه خانه سعادت کنیم، آنگاه است که می‌توانیم برآستی بگوییم:

ای شهان کشتیم ما خصم برون

مانند خصمی زو بتر دراندرون

کشتن این کار عقل و هوش نیست

شیر باطن سخره خرگوش نیست (مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۳۷۳-۱۳۷۴)

و با خدا بنالیم که:

از چو ما بیچارگان این بند سخت
کی گشاید ای شه بی تاج و تخت؟
این چنین قفل گران را ای ودود
که تواند جز که فضل تو گشود؟
ما ز خود سوی تو گردانیم سر
چون توی از ما به ما نزدیکتر

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۴۴۶-۲۴۴۸)

دست گیر از دست ما، ما را بخر
پرده را بردار و پرده ما مدر
باز خر ما را ازین نفس پلید
کاردش تا استخوان ما رسید

(مثنوی، دفتر دهم، ابیات ۲۴۴۴ - ۲۴۴۵)

و بعد بر خود بیالیم که:

آه کردم چون رسن شد آه من
گشت آویزان رسن در چاه من
آن رسن بگرفتم و بیرون شدم
شاد و زفت و فربه و گلگون شدم
در بن چاهی همی بودم زیون
در همه عالم نمی گنجم کنون
آفرینها بر تو بادا ای خدا
ناگهان کردی مرا از غم جدا

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۳۱۱-۲۳۱۴)

داده تو چون چنین دارد مرا
باده کی بود کو طرب آرد مرا؟

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۸۱۰)

والسلام علیکم

ارکان فرهنگی دموکراسی*

دموکراسی، بر حسب یکی از تعاریف آن، مجموعه‌ای از نهادهاست که هدف آن به حداقل رساندن خطاهای اداره سیاسی جامعه از طریق به حداکثر رساندن مشارکت عامه و تقلیل نقش شخصی فرد در اتخاذ تصمیمات سیاسی است.

دموکراسی نظریه‌ای است علمی و انسانی برای اداره جامعه و روش مؤثری است برای تبدیل انقلابات به اصلاحات، یا به عبارت دیگر، شیوه‌ای از سازماندهی جامعه است به نحوی که بتواند همه تحولات ضروری را بدون توسل به انقلابات خشونت‌آمیز پذیرا باشد.

دموکراسی توزیع صحیح قدرت را در جامعه مد نظر دارد. در حالی که سوسیالیسم توزیع عادلانه ثروت را

سوسیالیسم مدعی آن است که نظریه‌ای (یا جنبشی) برای توزیع عادلانه ثروت است، در حالی که دموکراسی توزیع صحیح قدرت را در جامعه مد نظر دارد. هر چند که در آغاز، نمایندگان سوسیالیسم، دموکراسی را ساخته و پرداخته بورژوازی برای دفاع از ثروتمندان می‌دانستند، اما بعدها دریافتند که هر یک بدون دیگری توهّم محض است. در واقع، هر دو آنها با دیکتاتوری سر و کار داشتند: دیکتاتوری سرمایه و دیکتاتوری روحانیان یا فرمانروایان. و هر دو با عدالت و حقوق بشر سر و کار داشتند. از آن مهمتر لیبرالیسم که زادگاه دموکراسی بود، ناگزیر شد نظرات جدیدی را در مورد خدا، مذهب، انسان، جهان، و رابطه انسان با خدا به‌رورد تا بتواند زمینه را برای دموکراسی آماده سازد.

بررسی دقیق لیبرالیسم معلوم می‌دارد که لیبرالیسم بر یک نظریه شناخت متکی است که نه تنها انسجام منطقی آن را تأمین می‌کند بلکه ضامن تحقق آن

* ترجمه متن سخنرانی در «تریبون بین‌المللی فرهنگ و دموکراسی». پراگ ۱۹۹۱

نیز هست: نظریه جایز الخطا بودن انسان. بنابراین نظریه حقیقت آشکار نیست و انسانها موجوداتی فانی و جایز الخطا هستند که باید پیگیرانه و به صورت جمعی در پی یافتن حقیقت تلاش کنند. هیچ فرد یا نهاد واحدی نمی‌تواند مدعی تملک انحصاری حقیقت باشد. حقیقت ملک عینی همگان است و همه باید از آزادی و فرصت جستجو و یافتن حقیقت برخوردار باشند.

از این مقدمه مختصر پیوندهای محکم میان دموکراسی و مقولاتی فرهنگی چون ثروت، قدرت، عدالت، علم، انسان، خدا و طبیعت استنتاج می‌شود. بدون داشتن نظریه‌هایی جا افتاده و کاملاً روشن در مورد این مقولات، دموکراسی چون نوزادی بیجان عاری از حیات و جنبش خواهد بود. این مقولات مبانی فرهنگی دموکراسی است.

حرکت در جهت توزیع ثروت و قدرت به ادامه حیات دموکراسی کمک خواهد کرد. عشق مفرط به قدرت، یا عطش ثروت موانع زیانباری بر سر راه دموکراسی محسوب می‌شوند و لذا دموکراسی در میان مردمی به بهترین نحو شکوفا خواهد شد که سعادت آرمانی‌شان بر حسب قدرت یا ثروت تعریف نشود. ثروت یا قدرت را باید وسیله دانست نه هدف، به همین سبب، نفی ثروت و نفی قدرت، و در یک کلمه ذم دنیا، می‌تواند کمک بزرگی برای رشد و رونق دموکراسی باشد. دموکراسی یکی از لوازم مهمش اینست که کاری نباید کرد که در آن کار به ثروت عظیم یا قدرت عظیم حاجت باشد. و ذم دنیا و حتی نفی صوفیانه ثروت و قدرت، این خاصیت دلپذیر را دارد. و به همین سبب ذم دنیا، از ارکان فرهنگی دموکراسی است. این گوهر فرهنگی را امروزه باید استخراج و تصفیه کرد و از غبارها و پلیدیهای پیشین پیراست، و به صورت عنصری محرک و کارساز، از آن بهره سیاسی نیکو جست.

معمولاً بر سنتهای صوفیانه خرده می‌گیرند که به امور جهان بی‌اعتنایی می‌کنند و ثروت و قدرت را خوار می‌شمرند. درست است که به زحمت می‌توان عارفانه زیستن را با سیاست زمانه ما سازگار کرد، با این وصف، انکار نمی‌توان کرد که بی‌اعتنایی به این دو عامل فوق‌العاده فریبنده، می‌تواند در جلوگیری یا به تعویق افکندن زایش دیکتاتوریه‌های خشن نقش بسیار گرانبه‌ای داشته باشد. بی‌تردید، هر پدیده اجتماعی عللی اجتماعی دارد و

«نظریه شناخت»
لیبرالیسم: نظریه جایز
الخطا بودن انسان

مبانی فرهنگی
دموکراسی، مقولاتی
چون ثروت، قدرت،
عدالت، علم، انسان و
خدا هستند.

ذم دنیا (نفی قدرت و
ثروت) از ارکان
فرهنگی دموکراسی
است

نمی‌توان آن را تماماً بر حسب مقولات روانشناختی توضیح داد. آری. اما عوامل روانشناختی خود از جمله علل اجتماعی و فرهنگی رویدادهای اجتماعی‌اند. فرهنگهای ملهم از پرستش قدرت یا متمایل به جمع ثروت یا پولدوستی کمتر مستعد عدالت اجتماعی و دموکراسی هستند.

احترام به علم نیز از ارکان فرهنگی دموکراسی است

اهمیت احترام به علم نیز کم نیست. از یک سو، تحصیلکردگان هرگز سلطه کور فرمانروای جاهل را تحمل نمی‌کنند، و از سوی دیگر، پژوهش علمی تنها در جامعه‌ای آزاد شکوفا می‌گردد، جامعه‌ای که در آن عقاید مخالف یکدیگر به طور مساوی از این حق برخوردارند که به بحث گذاشته شوند و رد یا قبول گردند. بدین ترتیب بین احترام به دموکراسی و تعهد به کسب دانش و یا ترویج آن همبستگی مثبتی وجود دارد. در جامعه دموکراتیک اقتدار دانش بر هر اقتدار دیگری غلبه می‌کند و دیکتاتوری استدلال قوی‌تر، جایگزین دیکتاتوری اراده‌های خودخواهانه می‌شود. بدون دموکراسی، علمی وجود نخواهد داشت و بدون علم دموکراسی. هر یک شرط لازم دیگری است. از این رو، احترام فرهنگی - سنتی به علم و علما نه تنها ارزشی دموکراتیک است، بلکه زمینه مساعدی است برای رشد دموکراسی.

بدون دموکراسی، علم وجود نخواهد داشت و بدون علم، دموکراسی

اما خدا. هر مذهبی معرف رابطه خاصی بین انسان و خداست. و همین رابطه خاص شکل‌دهنده سمت‌گیری‌ها و رفتارهای مؤمنان با یکدیگر است. اعتقاد به خدایی رحیم نوعی رفتار را ایجاب می‌کند، و پرستش خدایی غیر اخلاقی رفتاری دیگر را. رد دین یهود توسط هگل دقیقاً مبتنی بر همین نکته بود. هگل می‌اندیشید که در دین یهود رابطه بین خدا و مؤمنان رابطه ارباب و برده است که بسیار غیرانسانی است. به نظر وی مسیحیت از این نظر وضع بهتری دارد.

دموکراسی راستین نیازمند معیارهای عالی اخلاقی است

دموکراسی راستین نیازمند معیارهای عالی اخلاقی است و از این رو در سنتهای مذهبی که خدایشان رعایت این معیارها را واجب نمی‌شمرد دموکراسی دست‌یافتنی نیست. و این امر نشان‌دهنده اهمیت نقش نگرشهای مذهبی در فراز و فرود دموکراسی است.

ظرافت و چند بعدی بودن زندگی دموکراتیک قاعداً تا اینجا باید روشن

شده باشد. داشتن پارلمان یا نهاد رأی‌گیری، دموکراسی را به هیچ وجه تضمین نمی‌کند. برای آن منظور، اصلاح‌گرایش نسبت به ارزشها و حقایق چون «خدا»، «انسان»، «علم»، «عدالت»، «قدرت»، «ثروت» و غیره، فوق‌العاده ضروری است.

کلام آخر اینکه به نظر می‌رسد دموکراسی به انباشت قدرت بیش از انباشت ثروت حساسیت دارد، و نیز به نظر می‌رسد که تساهل و اجماع را بالاتر از حقیقت می‌نشانند. اگر این دو نقص به نحو مؤثری رفع می‌شدند بشر سعادتمندتر می‌بود.

دو نقص دموکراسی

حکومت دموکراتیک دینی*

در علم جدید، جهان را بدون فرض وجود خدا تبیین می‌کنند

در علم جدید، جهان را چنان تبیین می‌کنند که گویی آفریده دست خدایی نیست نه اینکه وجود وی را منکر شوند، بلکه نیازی به فرض وجود او نمی‌یابند و به عبارت دیگر، چنین می‌انگارند که اگر خدایی هم می‌بود، باز هم علم، بدون بهره جستن از خدا، از عهده تبیین جهان بر می‌آمد. گویی علم اینک نقش خود را بر رفتار فرد و سلوک حکومت هم زده است. امروزه در جوامع لیبرال، حکومتها چنان حکومت می‌کنند که گویی خدایی نیست و آدمیان چنان زندگی می‌کنند که گویی بود و نبود خداوند برایشان یکسان است. راضی کردن خداوند و پسند و ناپسند وی را ملاحظه کردن، از فرهنگ سیاسی و اخلاقی حکومتها و آدمیان غایب است. همه جهدها و تدبیرها برای راضی کردن آدمیان است و بس. در یک تقسیم‌بندی اجمالی، چنین به نظر می‌رسد که حکومتهای دینی پیشین (در عصر پاپهای کاتولیک و خلفای مسلمان) بر حسب ادعا، بیش از هر چیز به راضی کردن خداوند می‌اندیشیدند و پروای رضایت خلق را نداشتند، و حداکثر، رضایت خلق را تابع رضایت خالق و در طول آن می‌دیدند و می‌خواستند. حکومتهای لیبرال - دموکراتیک امروز، به رضایت خلق می‌اندیشند و پروای رضایت خالق را ندارند و مشکل حکومتهای دینی دموکراتیک این است که میان رضایت خالق و رضایت خلق آشتی برقرار کنند و میان برون دین و درون دین تعادل افکنند و چنان رفتار کنند که هم حق خلق را گزارده باشند و هم حق خالق را، و هم تمامیت

در جوامع لیبرال، خداوند از فرهنگ سیاسی و اخلاقی حکومتها و آدمیان غایب است

* تحریر و تلفیق دو سخنرانی ایراد شده در سمینار حقوق بشر تهران (وزارت امور خارجه) و سمینار حقوق بشر هامبورگ (انستیتیوی خاورشناسی) سالهای ۱۳۷۰ و ۱۳۷۱

آدمی را محفوظ نگه دارند و هم تمامیت دین را. و انصاف باید داد که کار این حکومتها، بسی دشوارتر از دو گونه حکومت دیگر است. می‌بینیم که بلافاصله با مسأله خدا روبرو هستیم.

سؤال اصلی و اساسی همین است که آیا خدایی هست یا نه؟ و اگر هست، حقوقی دارد یا نه؟ و آیا آن حقوق واجب‌الرعیه هستند یا نه؟ بی‌تردید، کسانی که دغدغه حقوق بشر را دارند، نمی‌توانند به حقوق خداوند، در صورت وجود، بی‌اعتنا باشند و در تدبیر زندگی، حضور وی و حقوق وی را نادیده بگیرند. در اندیشه حقوق خدا بودن به هیچ‌روی کم‌حرمت‌تر از اندیشه کردن در حقوق بشر نیست.

متفکران لائیک، شاید از این نکات غافل نباشند، اما به دلایلی قانع شده‌اند که بهتر است در امر حقوق بشر، ذکری از حقوق خدا به میان نیاورند و بدون توجه به رضای خالق، فقط در اندیشه رضای خلق باشند. آن دلایل را می‌توان چنین خلاصه کرد:

اول: خداوند، به فرض وجود و به فرض داشتن حقوقی خاص، خود می‌تواند با اقتدار تمام از حقوق خود دفاع کند و یا در استیفای آنها بکوشد. او چون آدمیان ناتوان و بی‌پناه نیست که محتاج حمایت دیگرانند.

دوم: ستم کردن به خداوند ممکن نیست. حتی اگر آدمیان حقوق او را رعایت نکنند باز هم به او ستم نکرده‌اند. دفاع از حقوق بشر جنبه‌ای اخلاقی دارد و آن دفاع از ستم‌دیدگان و محرومانی است که حقشان ضایع شده است و این در مورد خداوند صادق نیست.

سوم: مؤمنان و منکران برسر بودن و نبودن خداوند، و صفات و افعال او نزاع بسیار کرده‌اند و این نزاعها مسأله وجود خداوند را از صورت امری بدیهی و یقینی خارج کرده و به صورت امری مشکوک و نامسلم درآورده است. ایمانها در این جا با هم می‌جنگند نه خردها. طرفین، ادله یکدیگر را مورد داوری عقلانی محض قرار نمی‌دهند و همین، موجب می‌شود تا این مسأله هیچگاه به حل قطعی و نهایی نزدیک نشود. و لذا تحمیل آن به صورت یک عقیده قطعی بر دیگران و آنان را ملزم به رعایت لوازم آن کردن، دور از عدل و انصاف به نظر می‌رسد.

حکومت دموکراتیک
دینی، علاوه بر
دغدغه حقوق بشر،
دغدغه حقوق خدا را
نیز دارد.

دلایل بی‌اعتنایی
متفکران لائیک به
حقوق خداوند:

خداوند قدرت
استیفای حقوق خود
را دارد (دلیل اول)

ستم کردن به خداوند
ممکن نیست (دلیل
دوم)

مسأله وجود خداوند،
مسأله‌ای مورد نزاع
است. (دلیل سوم)

از همگان نمی‌توان خواست که به یک اندازه و به یک معنی به خدای قادر واحد ایمان بورزند و به تبع نمی‌توان خواست که حقوق او را مرعی دارند. تسامح در این امر بهترین راه حل مسأله است. فضا را باید چندان فراخ کرد که مؤمنان و منکران، بتوانند بدون تزاخم با هم زندگی کنند و از حقوق یکسان برخوردار باشند و کسی به جبر، به امری که نمی‌شناسد و نمی‌پسندد گردن نهد.

به فرض وجود خداوند، نمی‌توان حقوق او را بدرستی معلوم کرد (دلیل چهارم)

چهارم: به فرض وجود خداوند، حقوق او را بدرستی نمی‌توان معلوم کرد. ادیان مختلف، هر کدام به خدایی دعوت می‌کنند و هر کدام برای خود ادعای حقانیت دارند. چگونه می‌توان دانست که کدام حقند و کدام باطل؟ و چگونه می‌توان دانست که خدا از ما بدرستی چه می‌خواهد؟ لذا باز هم روش صحیح آن است که حکومتها، جانب هیچ دین خاصی را نگیرند و در تدبیر امور جامعه، حقوق مشترک آدمیان را منظور کنند و از آن حد در نگذرند، و باقی را به خود آدمیان و حیات درونی و شخصی‌شان واگذارند. و باری اگر هم می‌خواهند بدانند کدام دین حق است و کدام باطل، و حقوق خداوند کدام است، باز هم حکومت می‌باید بی‌طرف بایستد و فقط آزادی و سلامت برخورد عقاید را تعهد کند و امر سیاست را با دیانت بر نیامیزد.

پنجم: از همه بالاتر، دین باید انسانی باشد. همان قدر که آدمیان برای دین‌اند، دین هم برای آدمیان است. عادلانه بودن، فطری بودن، حق بودن و انسانی بودن، از جمله اوصافی است که هر دینی باید واجد باشد و احکام درونی هر دین می‌باید با آن اوصاف بیرونی موافق افتد تا پذیرفتنی گردد.

هیچ‌کس را نمی‌توان مجبور کرد که به نام خدا و به نام تاریخ و به نام ملت و امثال آن، به امری ضدانسانی و ضدحقیقت و ضدعدالت گردن نهد.

نهی‌برفتن ادیان غیرانسانی، از حقوق بشر است (دلیل پنجم)

پس تشخیص انسانی بودن دین مقدم بر تشخیص خدایی بودن آن است. و حق بشر است که دینهای غیرانسانی را نپذیرد و بلکه آنها را به دلیل غیرانسانی بودن، غیرآسمانی هم بشناسد.

ششم: چون نمی‌توان از «است» به «باید» رسید، نمی‌توان براساس استعدادها و فعلیتهای آدمیان، حقوقشان را معین کرد و گرنه کار به نژادپرستی و امثال آن خواهد کشید. لذا برای تعیین حقوق بشر، یا باید به

غایات و مقاصد خالق از خلقت آدمیان تکیه کرد و یا آدمیان باید خود، غایاتی ممکن و رسیدنی را در زندگی برگزینند و برای رسیدن به آن غایات، حقوقی و تکالیفی را محترم بشمارند. حقوق طبیعی بشر معنایی جز این ندارند که مراعاتشان، زندگی انسانی‌تر و عقلانی‌تری را میسر خواهد کرد و امن و رفاه و برخورداری و شکوفایی بیشتری را نصیب بشر خواهد نمود. این غایات عقلانی، یعنی عدل و رفاه و رهایی از تبعیض و جدال و تعصب و برادرکشی و جهل و جوع و جور، محصول تجربه طولانی و تاریخی بشر، و مقبول عامه عقلایند، و چنان نیستند که بتوان براحتی از آنها، به دلیل بعضی دگمهای مذهبی، صرف‌نظر نمود. آدمیان آنقدر از تعصبات فرقه‌ای و جنگهای خونین مذهبی رنج برده‌اند و آنقدر بر سر اثبات حقانیت این یا آن دین و یا گرفتن این یا آن قطعه خاک به عیث نزاع کرده‌اند که امروزه قانع شده‌اند که بهتر آن است که یکدیگر را برابر و برادر بشناسند و به حقوق مشترکی برای یکدیگر قائل باشند و هیچ‌کس را به دلیل داشتن رنگی یا زبانی یا ملیتی یا عقیده‌ای خاص فروتر از انسان نشمارند و حقوق کمتری به او ندهند. انسان بودن، برای داشتن حقوقی خاص کافی است، و حاجت نیست که در انسان بودن او نژاد و رنگ و خاک و عقیده و زبان و ملیت و طبقه را داخل کنیم.

انسان بودن برای داشتن حقوقی خاص کافی است و حاجت نیست که به اموری همچون عقیده آدمیان نیز متوسل شویم (دلیل هشتم)

هفتم: عادلانه‌تر آن است که نابرابری در حقوق را امری مکتسب بدانیم و هیچ‌کس را پیشاپیش، به دلیل داشتن دینی یا زاده شدن در خانواده‌ای یا خاکی یا در میان قومی واجد حقوقی خاص نشماریم. و این برخلاف آرای پاره‌ای از نژادگرایان یا دینداران و یا قومیت پرستان است که برای خود از پیش، حقی قائلند و خود را برتر از دیگران می‌شمارند و به خود حق می‌دهند تا با دیگران معامله نامنصفانه و نابرابر کنند و به اندازه خود، برای آنها حق انتخاب دین و همسر و تابعیت و حیات... قائل نباشند.

عادلانه‌تر است که نابرابری در حقوق را امری مکتسب بدانیم (دلیل هفتم)

هشتم: تاریخ گواه است که احکام و اندیشه‌های مذهبی به دست پیشوایان و روحانیان، تحول بسیار پذیرفته‌اند. روزگاری کلیسا منکران و ملحدان را به آتش می‌سوخت و یا مسلمانان، حضور زن در مجلس قانونگذاری را بر نمی‌تافتند. این آراء، امروزه دگرگونی جوهری یافته‌اند، به همین سبب نمی‌توان

احکام و اندیشه‌های مذهبی، تحول بسیار پذیرفته‌اند (دلیل هشتم)

چنین آرای متغیری را مبنای حقوق خدا و حقوق بشر قرار داد و همه مردم را به مراعات آنها دعوت یا الزام نمود.

اینها همه ادله انسان بی‌یقین این روزگار است که در این بی‌یقینی هم مستوجب ملامتی نیست. علم و فلسفه و صنعت در مغرب زمین، چنان با عقول و اذهان بشر بازی کرده و تاریخ‌نگری چنان طوفانی به پا کرده و سرعت رفت و آمد تئوریهای علمی و فلسفی آن قدر پر شتاب بوده که جایی برای ثبات و یقین باقی نهماده است. تسامح در اعتقاد فرزند خلف خطاپذیری معرفت‌شناختی است و این خطاپذیری معرفت‌شناختی، همان است که جا را بر جزم اندیشی‌های رایج پیشین تنگ کرده است.

تسامح در اعتقاد،
فرزند خطاپذیری
معرفت‌شناختی است

تفاوت جهان جدید و جهان قدیم، تفاوت میان یقین و بی‌یقینی است و همین تفاوت است که موجب شده تا در جهان جدید آدمی برتر از عقیده بنشیند در حالیکه در دنیای پیشین عقیده همیشه برتر از آدمی می‌نشست. آدمیان، به خاطر عقیده، هم کشته می‌شدند و هم می‌کشتند اما امروزه کشتن کسی را به خاطر عقیده بر نمی‌تابند و آن را خلاف حقوق بشر می‌شناسند.^۱

باری ادله پیشین هیچ‌کدام حق ایمان و حق یقین داشتن را از کسی سلب نمی‌کند، گذشته از اینکه، مسامحه‌ای که در برابر مسأله بسیار مهم خدا و رضایت او و حقوق او روا می‌دارد، ناپذیرفتنی می‌نماید.

بی‌یقینی جهان جدید،
آدمی را برتر از عقیده
نشانده است

آن ادله همه برای کسانی مفیدند که از بیرون در دین نظر می‌کنند و یا در صراط تحقیق‌اند و هنوز حساسیت و تعلق خاطر دینی خاصی ندارند و یا در جامعه‌ای سراپا دینی، زندگی دیندارانه نمی‌کنند اما برای پیروان یک دین و اعضای یک جامعه دینی خاص که فارغ از جست‌وجوگریهای ناباوران، در بند عمل به احکام دینی خویش‌اند، آن دلایل سودی نمی‌بخشند.

پیروان ادیان و مؤمنان صاحب یقین، دو نکته را در باب حقوق بشر، قابل تأمل می‌یابند:

اول اینکه: آزادی عقیده، از حقوق اولیه بشر شناخته شده است و عقیده

(۱) ناهم‌زمانی میان موافقان و مخالفان مجازات سلمان رشدی، در جهان جدید، از همین آبشخور آب می‌خورد

همیشه با یقین همراه است و یقین نظری همواره قاطعیت در عمل را به همراه می‌آورد و همین قاطعیتها که گاه در شکل جهاد و... ظاهر می‌شود و مقتضای یقین عقیدتی است موردپسند طرفداران حقوق بشر نمی‌افتد و همین، برای دینداران هضم‌ناپذیر می‌نماید. مگر اینکه بگوییم اعلامیه جهانی حقوق بشر، آزادی عقیده را می‌پسندد اما نه عقیده یقینی را، بل عقیده انعطاف‌پذیر را. این ممکن است توصیه‌ای شنیدنی باشد اما معلوم نیست مطبوع پیروان ادیان افتد.

آزادی عقیده، از حقوق بشر است و عقیده همواره با یقین نظری و قاطعیت عملی همراه است

دوم: دموکراتیک کردن حکومت دینی اگر به معنی دست شستن از یقین و تسلیم شدن به ادله‌ای باشد که از سر بی‌ایمانی و یا بی‌تعلقی به جامعه‌ای دینی برخاسته است (یعنی دلایل فوق‌الذکر)، امری ناشدنی است. و به تعبیر دیگر اگر به معنی دست شستن از رضایت خالق و اهتمام محض ورزیدن به رضای مخلوق باشد، این عین دست شستن از حکومت دینی و بدل کردن آن به حکومتی غیردینی و لائیک است و این چیزی نیست که پیروان ادیان را خرسند کند. چگونه می‌توان از صاحبان یقین خواست که با حفظ یقین خود عملاً بدان واقعی نهند و آن را محترم بشمارند؟ مشکل یک حکومت دینی این است که می‌بیند اعلامیه جهانی حقوق بشر با بی‌اعتنایی نسبت به دین و با فرض زندگی در جامعه‌ای غیردینی و با نادیده گرفتن حقوق خالق، نگاشته شده است و به همین سبب نمی‌تواند براضی خود را با همه سبانی و مواد آن هماهنگ سازد. ناهمزبانی میان حاکمان دینی و طرفداران حقوق بشر از آنجا نشأت می‌گیرد که این حاکمان احساس می‌کنند دعوت به دموکراتیک کردن حکومت دینی عین دعوت به تهی کردن حکومت دینی از دین، و غیردینی کردن جامعه دینی و بنا نهادن آن بر میانی لایمانی است، و لذا ترجیح می‌دهند غیر دموکراتیک اما دینی بمانند.

اعلامیه جهانی حقوق بشر، حقوق خالق را مغفول نهاده است

به نظر می‌رسد چنین احساسی، با دلایلی که آوردیم بی‌اساس نباشد. دین برای پیروانش، هم تعریف انسان را می‌آورد هم حقوقش را، حقوقی که با آن تعریف هماهنگ‌اند. عوض کردن حقوق بشر، مستلزم دگرگون کردن تعریف آدمی است، و این دگرگونی، امری کوچک و آسان نیست. با یک تعریف، آدمی محتاج دین می‌شود، و با تعریف دیگر مستغنی از آن. لذا دینداری با

دینداری با تعریفی خاص از انسان و حقوق او قابل جمع است

تعریفی خاص از انسان و حقوقی خاص برای وی قابل جمع است و بس. و هر رخنه‌ای در این تعریف، بنای سنتی دین و دین سنتی را فرو خواهد ریخت. بدین لحاظ مقاومت عالمان دین و حاکمان دینی، در برابر تعاریف جدید از انسان و حقوقش، بخوبی قابل فهم و هضم است.

اما مسأله به همین جا ختم نمی‌شود. اگر سخن این است که در یک جامعه غیردینی، حکومت دموکراتیک دینی نمی‌توان داشت، و با حکومت دینی رضایت خلق را فراهم نمی‌توان کرد، سخن حق و استواری است. در آنجا بهترین نوع حکومت، حکومت دموکراتیک غیردینی است. اما اگر سخن این است که هیچگاه و هیچ‌جا حکومت دموکراتیک دینی نمی‌توان داشت، حتی بر جامعه‌ای دینی هم، این سخن بقوت محل تردید است. حق این است که حکومت دینی مسبوق به جامعه دینی و مناسب با آن است، و در چنین جامعه‌ای هرگونه حکومت غیردینی، غیردموکراتیک هم خواهد بود. حکومت‌های دینی هم می‌توانند دموکراتیک و غیردموکراتیک باشند و این بستگی دارد به:

(۱) میزان بهره‌ای که از عقل جمعی می‌برند، و

(۲) میزان حرمتی که به حقوق بشر می‌نهند.

جمع دموکراسی و دین، از نمونه‌های تاریخی توفیق بین عقل و شرع است و هر توفیقی که نظراً در این امر حاصل آید در عمل هم تجلی خواهد کرد.

اما جمع عقل و شرع

عالمان دین هیچگاه نمی‌توانند در فهم دین، نسبت به معارف بیرون از دین بی‌اعتنا باشند و درون و بیرون دین را متعادل نکنند. چون از یک سو، رشته‌ای از اوصاف که برای دین برمی‌شماریم مانند حق بودن، عادلانه بودن، انسانی بودن و... بیرون از ظرف دین کشف و تعریف می‌شوند (و اگر فقط به تعاریف درون دینی اتکا رود، دور یا مصادره به مطلوب لازم خواهد آمد) و از سوی دیگر ادله‌ای که برای اثبات حقانیت و عادلانه بودن دین اقامه می‌شود، همه عقلانی و بشری و غیروحیانی‌اند و اینها همه در فهم دین مؤثرند. لذا بی‌اعتنایی مطلق به احکام عقلی، و بی‌پروایی نسبت به هماهنگی

دموکراتیک بودن با نبودن حکومت‌های دینی به دو عامل بستگی دارد: (۱) میزان بهره‌ای که از عقل جمعی می‌برند (۲) میزان حرمتی که به حقوق بشر می‌نهند

فهم دینی با احکام عقلی، درخور تعهد دینی نیست. همان عقلی که حق و عدل و انسانیت را تعریف می‌کند و همان عقلی که این اوصاف را برای دینی از ادیان اثبات می‌کند (و اگر نکند آن دین پذیرفتنی نخواهد بود)، همان عقل به فهم تعلیمات دینی همت می‌گمارد، و لذا در این اهتمام، نمی‌تواند بر سر شاخ بنشیند و بن ببرد و بی‌پروا نسبت به احکام پیشین خود، به دین که می‌رسد از حق و عدل و انسانیت تعاریف دیگری بدهد، چون در آن صورت، زیر پای خود را خالی کرده است. لذا می‌توان چنین گفت که یک مقدمه لازم برای دموکراتیک کردن حکومت دینی، سیال کردن فهم دینی از طریق برجسته‌تر کردن نقش «عقل» در آن است، آنهم نه عقل فردی بل عقل جمعی که محصول مشارکت همگان و بهره جستن از تجارب بشریت است، و این میسر نمی‌شود مگر با شیوه‌های دموکراتیک.

سیال کردن فهم دینی
مقدمه لازم دموکراتیک
کردن حکومت دینی

حکومت‌های دموکراتیک حکومت‌هایی هستند که «عقل» جمعی را داور نزاعها و گشاینده مشکلات می‌دانند و حکومت‌های دینی، این «داوری» را به دست «دین» می‌دهند و حکومت‌های دیکتاتوری، به دست زور فردی. اما چنانکه می‌دانیم هیچگاه خود دین، داوری نمی‌کند بلکه همیشه فهمی از دین داوری می‌کند و این فهمیدن، کاری است عقلانی. و عقل در مقام فهم دین، همواره دریافتهای دینی خود را با دریافتهای دیگرش هماهنگ می‌سازد. قصه بردگی گواه گویای این مدعاست. عالمان اسلامی، امروزه به شیوه‌های گوناگون می‌کوشند تا اتهام برده‌گیری را از دامن اسلام بزدايند و توضیح دهند که آن امر، متعلق به دوره خاصی بوده، و یا الغای کامل آن یکبارہ ممکن نبوده، و یا عکس‌العملی در برابر برده‌گیری دیگران بوده است. همه این توضیحات، یک معنا بیشتر ندارد و آن اینکه این عالمان بدرستی دریافته‌اند که بردگی با حقوق انسان و کرامت وی سازگار نیست، و همین دریافت درست را در فهم مجدد دین به کار گرفته‌اند. همچنین است درک کاملتر و صحیح‌تری که در پناه تضارب‌های عقلی، از مسأله خداوند نصیب جامعه دینداران می‌گردد. چنین درکی، قطعاً بر شیوه زندگی و حکومت اثر مستقیم خواهد نهاد. خدای خودکامه، بهترین مؤید و مجوز حکومت‌های خودکامه خواهد شد و بالعکس. این سخنان نتیجه می‌دهد که یقین دینی را نمی‌توان حاجب تجدید فهم (و یا

در حکومت‌های دینی
همیشه فهمی از دین
داوری می‌کند

اجتهاد در) دین کرد. و این تجدید فهم، نیاز به دانسته‌های بیرون دینی دارد. لذا، حکومت‌های دموکراتیک دینی نه حاجت دارند که دست از دینی بودن بشویند و نه رضای خالق را پشت سر بیفکنند. آنها برای «دینی» بودن لازم دارند که دین را هادی و داور مشکلات و منازعات خود کنند و برای «دموکراتیک» بودن لازم دارند که فهم اجتهادی دین را، در هماهنگی با احکام «عقل» جمعی، سیال کنند و برای کسب رضای خالق لازم دارند که همواره پروای دین داشته باشند و در فهم صحیح‌تر و انسانی‌تر دین و هدایت خلق بر وفق آن بکوشند. بدین شیوه، لیبرالیسم حذف می‌شود اما دموکراسی در پناه عقل جمعی با دینداری عاقلانه و عالمانه می‌آمیزد و یکی از مقدمات حکومت دموکراتیک دینی تأمین می‌گردد.

در حکومت دموکراتیک دینی، فهم اجتهادی دین که در هماهنگی با عقل جمعی، سیال شده است هادی و داور منازعات است

اما حرمت نهادن به حقوق بشر:

نخستین نکته مهم در باب حقوق بشر این است که بحث از آن، یک بحث تماماً فقهی و دینی نیست. بحث از حقوق بشر، یک بحث کلامی - فلسفی و مهمتر از آن یک بحث فرا دینی است. یعنی همچون بحث از حسن و قبح و جبر و اختیار و خدا و نبوت، مقدم بر فهم و قبول دین و مؤثر در فهم و قبول دین و بیرون از عرصه دین است. قبول این معنا، قبول این معناست و ردش هم به قبولش منتهی خواهد شد یعنی به بحثی فرادینی خواهد کشید. متکلمان، هر رأیی را که در باب حسن و قبح و جبر و اختیار، اختیار می‌کردند آن را بی‌پروا در فهم دین به کار می‌گرفتند و حتی آراءشان در این باب، گاه به خداشناسیهای غریب می‌انجامید.

بحث از حقوق بشر، یک بحث فرادینی است

چنانکه گفتیم عادلانه بودن و انسانی بودن دین، شرط پذیرفتنی بودن آن است و این بدین معناست که دینی را که به حقوق آدمی (و از آن میان حاجت آدمی به آزادی و به عدالت) بی‌اعتناست نمی‌توان پذیرفت یعنی دین نه تنها باید منطقی حق باشد که باید اخلاقاً هم حق باشد. لذا بحث از حقوق بشر، بحثی تزینی و زاید و یا کافرکیشانه نیست که از طرح مستغنی و به بحث و شرح بی‌اعتنا باشیم. و یا صرفاً در حوزه‌های درون دینی درباره آن گفت و گو کنیم و رأی دین را درباره آن در میان آوریم، و از احتجاجات

عادلانه بودن و انسانی بودن دین، شرط پذیرفتنی بودن آن است

عقلی و اخلاقی و فرادینی در این باب بگریزیم و بدین خرسندی ورزیم که فتاوی‌ای فقهی و احکام شرعی فرعی در باب حقوق بشر را از متون و مبانی اولیه استنباط کنیم و نیندیشیم که در اینجا هم، همچون جاهای دیگر، فقه از کلام مشروب می‌شود و تا مبادی بیرون دینی این احکام، تنقیح و تصحیح نشوند، کشف و استنباط آنها از درون، استواری و روشنی نخواهد یافت و بل همین عطف و اقبال انحصاری به درون، حاجب بحث در بیرون هم خواهد شد.

نکته دوم اینکه هر حکومت دموکراتیک دینی، برای دینی بودن باید دغدغه درون دین را داشته باشد و برای دموکراتیک بودن دغدغه بیرون دین را و تا میان این دو تعادل و تفاعلی خردپسند پدید نیاورد، به هیچ‌یک از دو رکن خود وفا نکرده است. دغدغه داشتن، غیر از تسلیم محض بودن است. سخن از این نیست که هرچه معاصران در باب حقوق بشر می‌گویند، عین حق و عدل و یا عاری از نفاق و تزویر است. سخن این است که جوامع دینی، آنهم به حکم دینی بودن به چنین بحثهایی حاجت دارند و اگر در کلام پیشینیان سخن از جبر و اختیار و تکلیف فوق طاقت می‌رفته و موافقان و مخالفان می‌یافته و جامعه مسلمین، از سر عرق و غیرت دینی، بدان مناقشات جواز و رواج می‌داده است، امروز نیز بحث فرادینی از حقوق بشر در جامعه اسلامی می‌باید بحثی محترم و مبارک محسوب شود و منادیان و مدافعان و مباشران آن می‌باید از تکریمی خدایسندانه برخوردار باشند و نتایج آراءشان مقبول حکومت افتد و بر مسند عمل بنشینند.

هر حکومت دموکراتیک دینی، باید هم دغدغه درون دین را داشته باشد و هم دغدغه بیرون دین را

اگر انسانی بودن، شرط حقانیت دین است، شرط مشروعیت حکومت دینی هم خواهد بود، و لذا، مراعات حقوق انسان (از قبیل عدل و آزادی و...) نه فقط دموکراتیک بودن یک حکومت که دینی بودن آن را هم تضمین خواهد کرد.

انسانی بودن، شرط حقانیت دین و شرط مشروعیت حکومت دینی است

نکته سوم آنکه، حساسیت ورزیدن به حقوق بشر را زاده لیبرالیسم دانستن، هم جهل به لیبرالیسم است و هم جور بر دین، زیرا لیبرالیسم را فراتر و دین را فروتر از آن که هست می‌نشانند. نه لیبرالیسم همه حقوق بشر را استیفا می‌کند و نه دین با این مقوله ناآشناست. بلی بحث از حقوق بشر به

معنای جدید، ابتدا در میان کسانی جوانه زد که آشکارا التزام دینی نداشتند و به رضایت خالق اندیشه نمی‌کردند و دین را منبعی برای کشف و داوری نمی‌شمردند، و به همین سبب جز از منابع غیردینی بهره نمی‌جستند و آنگاه دینداران، به تحریک آنان، به جانب این مقوله عطف عنان کردند. ولی این به دو علت بود، یکی آنکه دینداران، همچنانکه با داشتن اخلاق، به تدوین فلسفه‌ای برای اخلاق رغبتی و حاجتی نشان ندادند، با داشتن تکالیف و حقوق دینی، پروای بحث از فلسفه حقوق بشر را نداشتند و لذا آن را مغفول و متروک نهادند. دوم آنکه زبان دین و فقه عمدتاً زبان تکلیف است نه زبان حق، و شخص دیندار بیش از آنکه به حقوق خود بیندیشد به تکالیفش اندیشه می‌کند و بیش از اینکه ببیند خود چه می‌خواهد، می‌بیند که خدا ازو چه می‌خواهد و به جای آنکه در میان حقوق بگردد تا تکالیفش را پیدا کند، در میان تکالیف می‌گردد تا حقوقش را بیابد و همین موجب می‌شود تا حساسیتش به حقوق کمتر شود تا به تکالیف. لکن این امر، به هیچ‌روی از منافات میان دینداری و مراعات حقوق انسان و یا مساوات میان لیبرالیسم و مراعات حقوق بشر، حکایت نمی‌کند.

باری حکومت‌های دینی که مسبوق و متکی به جوامع دینی و مأخوذ و منبعث از آنها بودند وقتی دموکراتیک خواهند بود که رضای خلق و خالق، را با هم بخواهند و به برون و درون دین با هم وفا کنند و عقل و اخلاق سابق بر دین را همان قدر حرمت بنهند که عقل و اخلاق مسبوق به آن را. و با حفظ تعادل و توازن میان این دو، به کیمیایی دست یابند که بشریت امروز، از سر غفلت، آن را نیافتنی یا نخواستنی می‌شمارد.

دلایل براعتنایی پیشین
دینداران به بحث
حقوق بشر

علیت و عدالت نزد جلال‌الدین مولوی*

جلال‌الدین رومی. از نظر کلامی، اشعری است یعنی نه به علیت قائل است و نه به حسن و قبح ذاتی افعال. و از همه بالاتر، خداوند را عقلاً ملزم به رعایت موازین اخلاقی نمی‌داند. عدل، از نظر وی، برای آن خوب است که خداوند بدان فرمان داده است و لذا اگر خدا نبود، خدمت و خیانت و داد و بیداد دارای ارزش یکسان بودند. از خداوند هیچ کار ناروایی سر نمی‌زند، چون افعال او خود میزان ارزش‌اند و بیرون از آنها موازین مستقلی وجود ندارد تا افعال خدا را بتوان با آنها سنجید. کارهای خداوند، به قول مولوی «بی‌چون» اند، یعنی نه چونی اخلاقی بر می‌دارند و نه چونی عقلی. فوق عقل و اخلاق بشری‌اند، و هرچه آن خسرو کند شیرین کند.

از دید مولوی، افعال خداوند فوق عقل و اخلاق بشری‌اند.

بر این اساس، عدالت خداوندی در مکتب صوفیانی چون مولوی معضله‌ی ناگشودنی می‌نماید. چگونه می‌توان خدایی را دوست داشت که بر اقوال و افعالش اعتمادی نیست و نسبت به ارزشهای انسانی «لابالی» است؟ ستون فقرات عرفان مولوی عشق است، اما به معشوق ناعادل چگونه می‌توان عشق ورزید؟ و اگر دستان عدالت، قدرت این خداوند مقتدر را از درون دربند نهد چگونه می‌توان از بیداد و ستم وی ایمن بود؟ مؤمنان و پارسایان که به امید عطا و ثوابی فرمان خداوند را می‌برند، اگر بدانند که وی «اخلاق» دیگری دارد، و به وفای عهد و راستگویی ملتزم نیست، چه حالی پیدا خواهند کرد؟

چگونه می‌توان به خدایی که نسبت به اخلاق بشری «لابالی» است، عشق ورزید؟

معتزلیان گشودن این معضل را در گرو آن می‌دانستند که اولاً به ذاتی بودن

* سخنرانی ایراد شده در سمینار اخلاق و عدالت و حقوق بشر، امریکا، دانشگاه نیویورک، اردیبهشت ۱۳۷۲

حسن و قبح افعال اعتراف رود و ثانیاً افعال خداوند هم محکوم موازین اخلاقی و ارزشهای بشری دانسته شود. لکن بفرض قبول آن احکام، مشکل تازه‌یی بروز خواهد کرد و آن مشکله علیت است. سؤال این است که آیا اعمال بندگان می‌تواند بر خداوند اثر نهد و او را به عکس‌العملی یعنی به دادن پاداش و کیفر وادارد؟ آیا معقول و ممکن است که ممکن الوجود معلولی بر علت واجب خود تأثیر بنهد و فعل او را جهت بخشد؟

پاسخ منزله به سؤال فوق، مشکله علیت را پدید می‌آورد

تصور عامه این است که وقتی کسی کار نیک یا بدی می‌کند، خداوند اخلاقاً موظف است که بی‌تفاوت ننشیند و او را پاداش یا کیفر دهد، و بلکه این وظیفه‌مند بودن و عکس‌العمل نشان دادن را عین عدالت خداوندی می‌دانند. اما اشعریان چنین رایبی را عین کفر می‌شمارند و برآنند که خداوند اخلاقاً به هیچکس بدهکار نیست و ذاتاً چنان است که هیچ چیز یا هیچ کس نمی‌تواند انگیزه عملی در او شود و فعل یا اراده او را تغییر دهد یا مقید به قیودی سازد. او حتی موظف نیست که راست بگوید یا به عهد خود وفا کند. خداوند بتمام معنی موجودی آزاد و مختار است، هم آزاد از قیود علیت و هم آزاد از قیود اخلاق. و این آزادی و مختاری در حدی است که آن را «لابالیگری» هم می‌توان نامید.

می‌بینیم که درین مسأله، آشکارا علیت و اخلاق به یکدیگر ارتباط می‌یابند. از چشم اخلاق نمی‌توان به همه افعال یکسان نگریست و به همه پاداش یا کیفر مساوی داد و یا نسبت به همه آنها بی‌اعتنا و بی‌تفاوت نشست، بلکه باید به تناسب نیک و بد افعال، به عکس‌العمل خویش سامان داد. درین عکس‌العمل‌های متناسب با عمل، نوعی علیت نهفته است و همین است دلیل آنکه علیت و اخلاق بهم مرتبطند و نفی دترمینیزم نفی مسؤولیت را هم به دنبال دارد و مکاتب فلسفی و کلامی نافی علیت (مثل اشعری‌گری)، نافی اخلاق (حسن و قبح ذاتی افعال) هم می‌شوند و تفاوت آنها را انکار می‌کنند. و با نفی اخلاق، عدالت هم اهمیت و محوریت خود را از دست می‌دهد.

رابطه علیت و اخلاق

کوشش اشعریان برای حل مشکل این بود که اولاً عادت را به جای علت بنهند (در عرصه طبیعت) و ثانیاً جود و کرم الهی را به جای عدل او بنشانند و

اشعریان عادت را به جای علت می‌نهند و جود و کرم الهی را به جای عدل او می‌نشانند

درین جاست که سخنان نغز جلال‌الدین رومی شنیدنی می‌شود.
مولوی، با آنکه آشکارا مخالف فلسفه و فلاسفه است و فلسفه را مخمل یقین و صفای دل می‌داند، درین جا استدلالی کاملاً فلسفی عرضه می‌کند. می‌گوید اگر عطای خداوند مسبوق و مشروط به قابلیت و استحقاق باشد، لازمه‌اش آن خواهد بود که هیچ خلقتی صورت نگیرد و هیچ معدومی به هستی نیاید:
قابلی گر شرط فعل حق بُدی
هیچ معدومی بهستی نامدی (مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۵۲۲)

نقد فیلسوفانه مولوی
بر تعریف مشهور
عدالت

عدالت، بنا بر یک تعریف مشهور عبارت است از عطا به اندازه استحقاق، و مولوی براساس همین تعریف، از روی اعتراض می‌گوید که اگر هر عطایی به قابلیت مسبوق باشد، آن قابلیت هم (که خود عطایی است) به قابلیت دیگری مسبوق خواهد شد و این یا به تسلسل محال می‌انجامد یا در جایی متوقف می‌شود. آن توقف در جایی خواهد بود که نعمتی بی‌رعایت و بی‌سابقه استحقاق قابلیت عطا شده باشد، و هذا هو المطلوب.

چاره آن دل عطای مبدلی ست
داد او را قابلیت شرط نیست
بلکه شرط قابلیت داد اوست
داد، لُب و قابلیت هست پوست (مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۵۲۷-۱۵۲۸)

جود الهی می‌تواند
حادثه عظیم خلقت را
تبیین کند نه عدل او

پس عدل نه خلقت را اقتضا می‌کند و نه به کار تبیین آن می‌آید چرا که موجودات معدوم، از همه نظر معدوم و تهی‌اند، هم تهی از قابلیت و هم تهی از استحقاق، و لذا، با توسل به عدل نمی‌توان سرّ خلقت آنها را دریافت. جود الهی است که می‌تواند حادثه عظیم خلقت را تبیین کند نه عدل او و این تقدم جود بر عدل را نشان می‌دهد. به قول مولوی:

ما نبودیم و تقاضامان نبود
لطف تو ناگفته ما می‌شنود (مثنوی، دفتر اول، بیت ۶۱۰)

کار جوادانه یا کریمانه آن است که جز جود و کرم هیچ انگیزه و علت دیگری

نداشته باشد و فاعل آن را نه به ملاحظه آثار و عواقبش انجام دهد و نه در انجام آن مقید به قیود و شروطی باشد.

خداوند «بی‌علت و بی‌رشوت» است، همچنانکه اولیاء او چنین اند یعنی نه طاعت و نه معصیت، نه استحقاق و نه بی‌استحقاقی، هیچ کدام فعل او را تعیین و تقید نمی‌بخشند:

شیر مردانند در عالم مدد
آن زمان کافغان مظلومان رسد
محض مهر و داوری و رحمت‌اند

همچو حق بی‌علت و بی‌رشوت‌اند (مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۹۳۳، ۱۹۳۶)

نیکلسون مترجم مثنوی به انگلیسی «بی‌علت» را در بیت فوق، «بی‌خلل» (Flawless) ترجمه کرده است و این مسلماً خطاست. گویا وی معنی دیگر علت را که بیماری ست در نظر داشته است. اما مولوی درینجا براساس نظریه خود که عدالت فارغ از علیت (یعنی کرم) است، سخن گفته است و کلمه علت را درست به معنای علت و سبب به کار برده است و چنانکه بعداً خواهیم گفت «مهر محض» هم که در بیت فوق به کار رفته است معنایی جز عشق کریمانه ندارد. یعنی عشقی فارغ از ملاحظات عقلی و اخلاقی و مادی. عشق به خاطر عشق و بس. بیت ذیل، قرینه مدعای مذکورست:

لیک وهاپان که بی‌علت دهند

بو که دستی بر سر زشتش نهند (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۰۱۲)

و در جای دیگر مولوی صریحاً از «بخشش بی‌علت» یاد کرده است که عین فتوت است:

که فتوت دادن بی‌علت است

پاکبازی خارج هر ملت است (مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۹۷۲)

باری سخنان فوق چنین نتیجه می‌دهد که نظام جهان نظامی ست کریمانه نه عادلانه. و هر بخشش که ابتدا صورت گرفته است، نه مقتضای عدالت که

از نظر مولوی، نظام
جهان نظامی است
کریمانه نه عادلانه

مقتضای کرم بوده است. و خداوند نمی‌تواند در مقام خلاقیت کریم نباشد. و چنین است که عقلانیت عدل در پای لاابالگیری جود قربانی می‌شود.

کار خداوند خلق قابلیت‌هاست (کرم) و سپس اعطاء نعمت بر وفق قابلیت‌ها (عدل). یعنی اول محتاج آفریدن و سپس حاجت محتاج را بر آوردن:

بانگ می‌آمد که ای طالب بیا

جود محتاج گدایان چون گدا

آن یکی جودش گدا آرد پدید

وان دگر بخشد گدایان را مزید

پس گدایان آینه جود حقند

و آنکه با حق‌اند جود مطلق‌اند (مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۷۴۴، ۲۷۴۹ و ۲۷۵۰)

در برابر چنین خداوند کریمی، بهترین بندگی، بندگی کریمانه است، یعنی عشق محض ورزیدن به او و عبادت خالص کردن او. نه از سر ترس یا طمع بل به صرف دوستی و عشق:

پس محب حق به او مید و به ترس

دفتر تقلید می‌خواند بدرس

و آن محب حق زبهر حق کجاست

که زاغراض و زعلتها جداست؟ (مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۵۹۵-۴۵۹۶)

عدالت طلبی کار تاجران است نه کار عاشقان، که قماربازانی پاکبازند و هر چه را بی‌علت و بی‌رشوت از حق گرفته‌اند. همچنان بی‌علت و بی‌رشوت به او باز می‌دهند:

سخت رویی که ندارد هیچ پشت

بهره‌جویی را درون خویش کشت

پاک می‌بازد نباشد مزد جو

آنچنانکه پاک می‌گیرد زهر

که فتوت دادن بی‌علت است

پاکبازی خارج هر ملت است

زانکه ملت فضل جوید یا خلاص

پاکبازانند قربانان خاص (مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۹۶۹-۱۹۷۴)

این است خدای کریم، و آن است جهانی که ازو کریمانه جوش کرده است،^۱ و آنانند بندگان خاص او که عاشقان و قماربازانی بی اعتنا به عدالت‌اند. صوفیانی چون مولوی که عدالت در آثارشان نقش برجسته‌ای ندارد برای آن است که پادشاهان را «مظهر شاهی» حق می‌دانند و بیش از آنکه به عدالتشان بیندیشند به جودشان نظر دارند:

مولوی پادشاهان را «مظهر شاهی» حق می‌داند و از همیشرو بیش از عدالت به جودشان نظر دارد

خلق را چون آب دان صاف و زلال
اندر آن تابان صفات ذوالجلال
پادشاهان مظهر شاهی حق
فاضلان مرآت آگاهی حق
خوب رویان آینه خوبی او

عشق ایشان عکس مطلوبی او (مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۳۱۷۲، ۳۱۷۴، ۳۱۸۱)

سخن این نیست که «عدالت بی‌علیت» مولوی نظریه‌ای سیاسی است و یا او از آن چنین مرادی داشته است. سخن این است که مدلولات سیاسی آن، در صورتی که بر عالم انسانی تطبیق شود، ویرانگر و انسان آزار است. و به همین سبب باید در محدوده خود بماند و به عرصه‌های دیگر تعمیم و توسعه نیابد. این نظریه هر چه در محدود خود کارساز و تبیین‌گر است، در خارج از آن ویرانگر و زیان‌آور است.

اگر نظریه مولوی در باب عدالت، به بیرون از محدوده خود تعمیم یابد، بسیار ویرانگر خواهد شد

شایسته است که در خاتمه کلام، رأی مولوی را با سخنی از امام علی علیه السلام مقایسه کنیم:

در نهج البلاغه آمده است که از امام پرسیدند «جود برترست یا عدل؟»

۱) گنج مخفی بد زبری جوش کرد
خاک را سلطان اطلس پوش کرد
گنج مخفی بد زبری چاک کرد
خاک را تابان‌تر از افلاک کرد

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۸۶۲-۲۸۶۳)

از نظر امیرالمؤمنین،
عدل برتر از جود
است

و ایشان در پاسخ گفتند: «عدل. چرا که عدل امور را در جای خود می‌نهد اما جود آنها را از جای خود خارج می‌کند»^۱. جود باری گرچه برتر از عدل اوست و گرچه خلقت جهان را صرفاً با کرم او می‌توان تبیین کرد اما در عرصه روابط انسانی، عدل برتر از جودست و بی‌اعتنایی به عدل، مجال کرم را هم تنگ خواهد کرد. درست است که به قول مولوی «با کریمان کارها دشوار نیست»^۲، اما با ناعادلان زیستن بسی دشوارتر است تا با ناکریمان زیستن. ما به همان دلیل که از علیت بی‌نیاز نیستیم و بدون توسل بدان از تبیین روابط میان اشیاء عاجز می‌مانیم، از عدالت هم بی‌نیاز نمی‌توانیم شد و بدون آن در تنظیم روابط انسانی مشکل خواهیم داشت.

والسلام

(۱) نهج البلاغه فیض السلام، جلد ششم، حکمت ۴۲۹

(۲) تو مگو ما را بدان شه بار نیست
با کریمان کارها دشوار نیست
(مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۲۱)

بخش سوم

مسلمانی و آبادانی - کافری و کپرشدی*

بسم الله الرحمن الرحيم
ولا حول و لا قوة الا بالله العلي العظيم

خداوند را بر این توفیق سپاس می‌گزارم که در محضر برادرانی گرامی هستم که خدمتگزاران حال و آینده کشورند.

بدون تردید دوستانی که پاره کوتاهی از عمرشان را در غربت می‌گذرانند و عزم دارند که پاره بلندی از عمر خود را در یک محیط صنعتی بگذرانند، و به خدمات فنی و تکنیکی مشغول باشند، قاعدتاً سؤالاتی در ذهن دارند که شایسته است درباره آنها تفکر شود.

بنده در این فرصت و توفیقی که خواهم داشت می‌خواهم به طرح یک سؤال رایج پردازم و در اطراف آن با برادران عزیز سخن بگویم.

ما مسلمانیم و اینک در محیطی آمده‌ایم (ایتالیا) که ساکنان آن داعیه اسلام و عمل اسلامی ندارند. همچنین ما به کشوری متعلقیم که در دنیای جدید، جزو کشورهای پیشرفته صنعتی محسوب نمی‌شود. و اینک شما در کشوری آموزش می‌بینید که حلقه‌ای از زنجیره کشورهای صنعتی جهان است و دلیل بودن شما در اینجا هم همین است که به آموزش دیدن نزد اینان محتاجید، و اگر این احتیاج نبود این اجتماع هم در اینجا نبود.

پس در اینجا دو تقابل وجود دارد؛ یکی تقابل بین کشوری پیشرفته و صنعتی و کشوری که از این پیشرفت و صنعت برخوردار نیست. و دوم، تقابل بین مسلمانی و نامسلمانی. یک طرف جامعه و کشوری است که داعیه

* تحریر دو سخنرانی که در جمع کارآموزان صنایع فولاد، در ایتالیا ایراد شد (مهر ۱۳۷۰)

برخورداری از اسلام دارد، ولی در عمل از ترقی و پیشرفت صنعتی برخوردار نیست و در طرف مقابل کشوری است که داعیهٔ مسلمانی ندارد و بلکه در پاره‌ای از موارد خصوصتهای آشکار و نهان نسبت به اسلام نشان می‌دهد که از پیشرفت صنعتی برخوردار است.

شما به منزلهٔ انسانهای پرسشگر، بصیر، ناقد و زیرک که عزم خدمت در یک سازمان صنعتی را دارید و از نزدیک با تکنولوژی آشنا می‌شوید و همچنین به منزلهٔ انسانهایی که مسلمانید و از یک کشور اسلامی به اینجا آمده‌اید، قاعدتاً این سؤال در ذهنتان جوانه می‌زند که ارتباط بین این مقولات چیست؟ چرا جامعه‌ای مسلمان است و داعیهٔ دینی دارد و به ظاهر عقب‌افتاده است؟ و چرا جامعهٔ دیگری مسلمان نیست، داعیهٔ دینی ندارد ولی در زمرهٔ کشورهای پیشرفتهٔ صنعتی محسوب می‌شود؟ حتی ممکن است شما پرسید که آیا بین پیشرفت و شؤون دیگر زندگی در این کشورها ارتباط و تلازمی وجود دارد یا ندارد؟

چه ارتباطی میان دو مقولهٔ «مسلمانی» و «کم‌رشدی» وجود دارد؟

آیا بین رها کردن اخلاق دینی و پیشرفت علمی ملازمه‌ای هست؟ آیا در جوامع ما بین دینی ماندن و عقب ماندن ملازمه‌ای هست؟ و به طور کلی سؤال را به این شکل طرح می‌کنیم: ما که مسلمانیم چرا عقب مانده‌ایم و اینان که نامسلمانند چرا پیشرفته‌اند؟

من در این نشست می‌کوشم تا قدری این سؤال را بکاوم و در باره‌اش سخن بگویم و می‌دانم که اگر این سؤال مورد تأمل کافی واقع شود، نکته‌های سودمند بسیاری از آن استخراج خواهد شد.

سؤال فوق بر چهار مقولهٔ مسلمانی (دینداری)، عقب ماندگی، نامسلمانی (کافری و یا بی‌دینی)، و پیشرفت بنا شده است. پاسخی که به این سؤال می‌دهیم باید متضمن تحلیلی از این مقولات چهارگانه باشد.

در این مقال، به تحلیل چهار مقولهٔ «مسلمانی»، «عقب ماندگی»، «کافری» و «پیشرفت» می‌پردازیم.

مقولهٔ اول، مقولهٔ مسلمانی است. ما مدعی هستیم که مسلمانیم و مسلمان زاده‌ایم و متعلق به یک جامعه و امت اسلامی هستیم و معتقدیم که مسلمان بودن مستلزم همه نوع خیر و برکت است و بر آنیم که امکان ندارد کسانی مسلمان باشند و از خوشبختی این دنیایی برخوردار نباشند، بلکه فقط به وعدهٔ سعادت اخروی دلخوش باشند و بگویند که اگر در این جهان سعادت نصیب

مقولهٔ اول: مسلمانی

ما نشد، خداوند در جهان دیگر جبران خواهد کرد. دست‌کم، خود مسلمانان چنین عقیده‌ای ندارند و معتقدند که اگر سعادت هست، اگر برکت و خیر هست، باید هم در این دنیا و هم در آن دنیا، نصیب پیروان ادیان و از جمله مسلمانان شود.

اکنون خوب است پرسیم که اصولاً مسلمان بودن در گرو چیست؟ کدام مشخصات است که مسلمان را مسلمان می‌کند، و آیا ما به منزله مدعیان مسلمانی واجد آن مشخصات بوده‌ایم یا نه؟ تعلق به یک مکتب و مذهب هیچوقت با ادعای محض، تمام نمی‌شود. البته در مسلمان بودن، عقیده دخیل است، و مسلمانی فقط به عمل نیست یعنی اگر کسی بی‌عقیده نماز بخواند، یا حج برود، یا زکات بدهد، مقبول نیست. بلکه باید نوعی اعتقاد و نیت، پشتوانه این عبادات باشد. ظاهر عمل شرط نیست. یک آدم منافق می‌تواند به ظاهر نماز بخواند و حج بگذارد، ولی اعمال ظاهری او حج و صلاة واقعی محسوب نمی‌شود. قطعاً یکی از ارکان دینداری، اعتقاد است. شخص باید به سه رکن مهم خدا، معاد و نبوت معتقد باشد، تا مسلمان شمرده شود و به دنبال این اعتقاد هم عمل لازم است تا شخص را در عداد متقین و صالحان و پیروان راستین دین درآورد.

به سه رکن خدا، معاد و نبوت اعتقاد داشتن و به این اعتقاد جامه عمل پوشاندن، لازمه دینداری است

ما برای اینکه ببینیم آیا به درستی مسلمان بوده‌ایم و به این شروط وفا کرده‌ایم یا نه، باید از تملق گفتن به خود دست بکشیم و به واقعیت تاریخی مراجعه کنیم. برای تحقیق این امر باید به تاریخ بلند امت اسلامی و بخصوص امت ایرانی و مردم ایران مراجعه شود. ما موجوداتی بدون سابقه و هویت تاریخی نیستیم، لذا وقتی که امروز می‌خواهیم درباره خودمان داوری کنیم، باید این عمر بلند را، مورد نظر قرار بدهیم، و به ملاحظه بخشهای کوتاه و محدود تاریخمان بسنده نکنیم.

بنده برای روشن شدن پاسخ آن فقط به دو خصوصیت تاریخ خودمان اشاره می‌کنم تا بر مبنای آن داوری کنم که میزان مسلمان بودن ما چقدر بوده است. بدون آنکه در حال حاضر به سایر خصوصیات مهم دیگر پردازیم. ادعای مسلمانی و شعارهای اسلامی در میان ما کم نبوده است. اما برای داوری منصفانه باید به عمل مراجعه کنیم. جامعه اسلامی - ایرانی ما، در طول

نظام حاکم بر جامعه
ما، نظام سلطنتی
استبدادی بوده است

۱۰-۱۲ قرن گذشته، کم و بیش تحت نظام حکومتی سلطنتی به سر می‌برده است. کمتر کسی از علمای اسلام به ضد اسلامی بودن نظام سلطنتی نظر داده بود. و پاره‌ای از علمای دین با این سلاطین همدستی و همگامی داشته‌اند. و حتی گاهی پاره‌ای از آنها مداحی سلاطین را هم کرده‌اند و به نام آنها کتاب نوشته‌اند. شاید در تاریخ فکر و فقه دینی - اسلامی ما، برای اولین بار امام خمینی رحمة‌الله علیه بودند که صریحاً ابراز کردند نظام سلطنتی، نظام ضداسلامی است. تا قبل از ایشان در حدی که بنده به یاد دارم کسی چنین قول و فتوای صریحی ابراز نکرده بود.

لکن اکنون به اصل نظام سلطنتی کاری ندارم می‌خواهم به مطلب دیگری اشاره کنم: نظام سلطنتی هرچه بود، بدون تردید در کشور ما صددرصد صورت استبدادی داشت.

در یک نظام استبدادی وقتی که رأس یک نظام فاسد باشد، همه آن نظام به فساد کشیده می‌شود «ماهی از سر گنده گردد نی ز دم.» نظام سلطنتی، در جامعه ما نظام کم تأثیری نبوده است. همه ما ایرانیان وارثان این نظام می‌باشیم و متأسفانه بسیاری از آثار و اخلاق این نظام سلطنتی در میان ما جاری است. این شجره خبیثه استبداد آفات بسیار زیاد داشته است. و ریشه بسیاری از رفتارهای نا بهنجار کنونی ما را تشکیل می‌دهد.

زندگی در ظل
نظامهای سلطنتی
استبدادی آفات
اخلاقی و روانگری بیار
می‌آورد

اگر ما اخلاق و رفتار شایع میان خود را - بدون تعارف و مجامله - مورد بررسی قرار دهیم و با اخلاق فرنگی‌ها در آن باب مقایسه کنیم، نکات آموزنده‌ای را در خواهیم یافت:

شما بخوبی شاهدید افرادی که در این کشورها زندگی می‌کنند بسیار به قانون اهمیت می‌دهند، آن هم قوانین و مقرراتی که خودشان وضع کرده‌اند. همه ما این را به همدیگر گفته‌ایم و به دل باور کرده‌ایم که یکی از اسرار پیشروی و پیروزی این قوم، منضبط بودن، مقرراتی بودن و حرمت نهادن به قانون است. اما در میان ما با آنکه نه قانون بشری، که قانون الهی حاکم و جاری بوده است و با آنکه ما از مواعظ و نصایح و منابر و کتب اخلاقی، هیچ کم نداشته‌ایم، احترام به قانون آن‌طور که باید شایع و مستحکم نیست. اصلاً در میان ما همین امروز فرار کردن از قانون افتخار شمرده می‌شود. اگر

حرمت نهادن به قانون
یکی از این آفات
است

کسی صددرصد به مقررات احترام بگذارد او را گاهی آدم ضعیف‌النفسی می‌شمارند، اقتدار آن است که کسی قانون را زیر پا بگذارد، فرار کند، ندیده بگیرد، و از حیل‌های قانونی استفاده کند تا مقصودش برآورده شود.

ما باید یک بار بنشینیم و این مسأله را برای خودمان روشن کنیم که چرا این چیزهایی را که در تئوری می‌دانیم، در عمل، به اجرا در نمی‌آوریم؟ ما در سخن خیلی واردیم، و خوب می‌دانیم که گناهان را به چه کسی نسبت بدهیم، و حسن‌ها را چگونه بیان کنیم، اما نوبت عمل که می‌رسد، سخت عاجزیم. از همین مقررات ساده راهنمایی و رانندگی شروع کنید تا برسید به جاهای بالاتر؛ در هیچ یک از این مراتب آن حرمتی که باید به قانون نهاده شود، دیده نمی‌شود. عذر هم برای آن داریم. می‌گوییم کشور ما کشور رابطه‌هاست، کسی به ضوابط عمل نمی‌کند. چرا من به ضوابط عمل کنم؟ هیچکس راست نمی‌گوید، چرا من راست بگویم؟ هیچکس از روی خط عابر پیاده نمی‌رود، چرا من بروم؟ حاصل این عذرتراشیه‌ها هم بروز نقایص جدی در مقام عمل در عموم ماست.

علت این امور آن نیست که ما مواظب اخلاقی نداشته‌ایم، داشته‌ایم و بیش از حد هم داشته‌ایم. علتش این نیست که علما و بزرگان ما (دینی و غیردینی) به این مسائل نپرداخته‌اند و آنها را به ما نگفته‌اند، زیاد هم گفته‌اند. علتش این نیست که ما ایرانیان خلل‌های نژادی داریم. می‌دانیم که نداریم. علتش چیز دیگری است. علتش این است که ما قرن‌ها در ظل نظامات استبدادی می‌زیسته‌ایم. زیستن در ظل نظامات استبدادی که در کشور و تاریخ ما شکل سلطنتی داشته است، مقتضی یک دسته آثار و عواقب است. این آثار و عواقب به روشنی و به گستردگی تمام در میان ما رایج و راسخ شده است و هنوز هم متأسفانه به قوت خودش باقی است. بنده هیچ نمی‌بینم که انقلاب ما سهم عظیمی از این اخلاق پر مهلکه را پاک کرده باشد. ما هنوز بسیار بیماریم و این را می‌گویم برای اینکه بیشتر به خودمان بیاییم و همانطور که گفتم مبادا به خودمان تملق بفروشیم و تصور کنیم که ما از آن آفت‌ها و بیماری‌ها، رهایی پیدا کرده‌ایم. به بیمار باید گفت بیمار است تا اینکه به فکر علاج بیفتد. به او دروغ نباید گفت. و ما باید اذعان کنیم که سهم عظیمی از

این بیماریها همچنان با ما هست.

سعدی به روزگاری مهری نشسته بر دل

بیرون نمی‌توان کرد، الا به روزگاران

این آفت در طول روزگاری بلند در جان و استخوان ما لانه کرده است، و روزگار بلند دیگری لازم است تا این آفت رفته‌رفته رخت بربندد، تازه آن هم مشروط به هشیاری و زیرکی، و مشروط به یک عزم مردانه برای ریشه‌کن کردن این بیماری. در غیراین‌صورت، اگر بیمار از بیماری غافل بماند، به روزگاران هم نمی‌تواند این رنج و درد را بزدايد.

چرا زیستن در ظل نظامات استبدادی آدمی را اینچنین می‌کند؟ پاسخ روشن است. در این نظام، یک شخص به نام سلطان در رأس قرار دارد، و قدرت متراکم و ثروت متراکم در اختیار اوست یعنی یک شخص است که مرکز قدرت و مرکز ثروت است. نه اجازه پخش و توزیع عادلانه ثروت را می‌دهد و نه اجازه پخش و توزیع عادلانه قدرت را. تمام قدرت و ثروت در یک نقطه که همان سلطان باشد متمرکز شده است.

جامعه برای گذران امور هم به قدرت احتیاج دارد و هم به ثروت. در یک جامعه استبدادی امورات هیچ کس بدون قدرت و ثروت نمی‌گذرد. لذا همه می‌کوشند تا از این هرم ثروت و قدرت بالا بروند. به تعبیر دیگر، همه می‌کوشند تا یک سلطان دیگر شوند ولی البته در مراتب پایین‌تر. همه می‌کوشند تا به درجه‌ای از درجات، سهمی از این قدرت و ثروت متراکم و متمرکز را به خودشان اختصاص بدهند. کوشیدن برای نزدیک شدن به قطب قدرت و ثروت، لازمه‌اش زیر پا نهادن حق و قانون است. با مراعات قانون به آنجا نمی‌توان رسید.^۱ باید تبعیض کرد، باید حق‌کشی کرد، باید حق ضعیفان

لازمه نزدیک شدن به قدرت و ثروت متراکم، زیر پا نهادن حق و قانون است.

(۱) بی‌اعتنایی به قانون و حق و باصطلاح پارتی بازی و رابطه‌پروری در میان ما چندان عمیق و راسخ بوده است که شاعران بزرگ ما آن را در عالم ملکوت هم جاری و نافذ می‌دیده‌اند! حافظ معتقد است که فرشتگان، گناه معشوق او را به خاطر زیبایی‌اش نادیده خواهند گرفت

نرگس کرشمه می‌برد از حد برون خرام
خونم بخور که هیچ ملک با چنان جمال
ای من فدای شیوه چشم سیاه تو
از دل نیایدش که نویسد گناه تو ←

را نادیده گرفت، باید آنها را زیر پا له کرد، از این بدتر، باید تملق گفت، دروغ گفت، مداحی کرد، قساوت ورزید، نوکری کرد، و تمام موازین اخلاقی را زیر پا نهاد و نادیده گرفت تا به آن قطب نزدیک شد. مگر آن سلطانی که قدرت متراکم و ثروت متراکم را در اختیار دارد از نردبان حق و عدالت بالا رفته است و به آنجا رسیده است؟ او از نردبان زور و ظلم بالا رفته و همراهان و هوادارانش هم باید از همین نردبان بالا روند.

شما به سلسلهٔ منحوس شاهان نگاه کنید و ببینید که چگونه به پادشاهی رسیده‌اند. به طور کلی عموم شاهان قلدرهایی بودند که ایل و عشیره‌ای پشتیبان و طرفدارشان بود و در جنگ قدرتی که بین این عشیره‌ها و ایلها رخ می‌داد، قلدری پیروز می‌شد و بر جای قلدر دیگری می‌نشست و یا آنکه فرد بی‌کفایتی بی‌هیچ استحقاق پادشاهی را به ارث می‌برد. عموم پادشاهان گذشته، حتی به لحاظ خصائص فردی، آدمهایی پهلوان، و از نظر بدنی بی‌اندازه قوی، بودند. در مورد کریمخان زند، تیمور، نادر، شاه‌عباس و... می‌نویسند که به لحاظ بدنی مردانی بسیار قوی و قلدر بودند. ابوالفضل بیهقی در بارهٔ سلطان مسعود غزنوی با قلم شیرینش توضیح می‌دهد که من خود حاضر بودم و دیدم که مسعود به شکار شیر رفت، با شیر جنگید و «امیر به زانو درآمد و یک شمشیر زد چنانکه هر دو دست شیر را قلم کرد و شیر به زانو افتاد و جان بداد...». هنوی در زندگی نادرشاه آورده است که وی را تبرزین خان هم می‌خواندند، چون چندان قوت بدنی داشت که بی‌خستگی ساعتها با تبرزین سن بن می‌جنگید و به یک ضربه، حریف را از پا درمی‌آورد.

به عنوان مثال دیگر ابوالفضل بیهقی می‌گوید من خود شاهد بودم که سلطان مسعود بیست‌وهفت ساتگین نیم‌منی شراب خورد. و بعد دهانش را آب کشید و بلند شد و نمازش را خواند.^۱

→ و سعدی هم، زیبایی را جواز ورود دلخواهانه بهر عرصه‌ای می‌داند:

پر طاووس در اوراق مصاحف دیدم گفتم این منزلت از قدر تو می‌بینم بیش
گفت خاموش که هر کس که جمالی دارد هر کجا پای نهاد دست نثارندش پیش
(۱) «و امیر، پس ازین می‌خورد و بنشاط و بیست‌وهفت ساتگین نیم‌منی، تمام شد و برخاست و آب طشت خواست و مصلی نماز. و دهان بشست و نماز پیشین کرد و نماز دیگر کرد و چنان می‌نمود که گفتم یک ساتگین شراب نخورده است و این همه به چشم و دیدار من بود که ابوالفضلم.»

یکی از مختصات شاهان این بود که بی‌رحم بودند و باید بی‌رحم می‌بودند، در غیر اینصورت، نمی‌توانستند سلطنت را حفظ کنند. می‌گفتند که ملک و سلطنت، فرزند ندارد. معنایش این بود که سلطان، فرزند نمی‌شناسد. اگر فرزند را رقیب خود ببیند، یا او را کور می‌کند یا از میان برمی‌دارد. یکی از جهانگردها می‌نویسد: یک بار من در حضور شاه عباس صفوی بودم که مجرمی را آوردند. دو شمشیر هم جلوی شاه گذاشتند. من به قدری ترسیده بودم که گفتم نکند شاه عباس می‌خواهد سر مرا بزند. اما دیدم که او با کمال خونسردی این شمشیرها را برداشت و سبک و سنگین کرد و لبه‌های تیز آن را دید و یکی را انتخاب کرد و همانجا بی‌میالات، و بی‌معطلی و بی‌هیچ عطفی در حضور من، سر این شخص مجرم را که روی پای او افتاده بود و گریه می‌کرد از بدنش جدا کرد و به کناری انداخت. همین شاه عباس، آدمخوار رسمی در استخدام داشت. مورخان خودمان^۱ نوشته‌اند که در دربار وی افراد آدمخوار وجود داشتند و بعضی از مجرمان را به این آدمخواران می‌دادند تا زنده‌زنده بخورند. و این شرط شاهی بود. بلی «پادشاهان در پی یک مصلحت صد خون کنند».

شرط پادشاه شدن اینها بود نه اینکه از نردبان عدالت و حق و دینداری و خداترسی بالا بروند و هر که با تقواتر و عادلتر باشد پادشاه شود. بعکس هر که پر زورتر، بی‌رحمتر و بی‌اعتناتر به موازین اخلاقی بود، رسیدن به این مقام را آسانتر می‌یافت.

وقتی که چنین کانون فاسدی در جامعه‌ای هست، وقتی که مردم برای گذراندن امور زندگیشان به این کانون احتیاج دارند و می‌کوشند که به او نزدیک شوند، چاره‌ای ندارند که برای نزدیک شدن به او اخلاقاً و عملاً هم مثل او بشوند. شما وقتی می‌خواهید به موجود ستمگر و مقتدری که همه قدرتها در دست اوست، نزدیک بشوید ناچارید تملقش را بگویید، ناچارید اگر خلاقی می‌کند، چشمتان را برهم بگذارید، حتی آن خلاف را توجیه کنید و بگویید «مگسی را که تو پرواز دهی شاهین است.» ناچارید پا بر روی

پادشاهان برای رسیدن به سلطنت، از نردبان زورگویی، بی‌رحمی و حق‌کشی بالا می‌رفتند

(۱) نصرالله فلسفی در زندگی شاه عباس اول

اصول بگذارید و به جای حرمت نهادن به اصول، به اشخاص حرمت بنهید.

مداحی، ذلت‌پسندی
و ستم‌پذیری از دیگر
آفات زیستن تحت
حکومت نظامی است
استبدادی است

شما ببینید شاعران ما چقدر مداحی کرده‌اند، چقدر در این مداحیها دروغ گفته‌اند و چقدر دروغ گفتن را آسان جلوه داده‌اند، و مردم را به دروغ گفتن معتاد کرده‌اند و چقدر قبح آن را ریخته‌اند و چقدر ذلت‌پسندی را ترویج کرده‌اند و چقدر اخلاق منحط ستم‌پذیری و غلامی را پراکنده‌اند که بدتر از آن اخلاق و منشی نیست. امروز هم اگر بخواهیم خودمان را بشناسیم، باید به همین تعارفات، آداب و اخلاقی که در میان مان جاری است مراجعه کنیم و برسیم که آنها از کجا آمده‌اند؟ کسی را به لقبی می‌خوانیم که در دل ذره‌ای قدر برای او قائل نیستیم. به زبان مدح می‌کنیم و در دل ناسزا می‌دهیم. امیرالمؤمنین(ع) به کسی که او را مدح گزاف می‌کرد فرمودند: من از آنکه در دل توست بالاترم اما از آنکه بر زبان توست فروترم. یعنی تو منافقانه دروغ می‌گویی و چاپلوسی می‌کنی.

به واقع بسیاری از این مفاسد از جمله نفاق ورزیدن، دروغ گفتن، حق را زیر پا گذاشتن، تملق، ظلم و تبعیض کردن، دزدی کردن، به مال و به حقوق مردم بی‌اعتنا بودن، و از همه بدتر نوکر صفتی و غلام منشی و انحطاط روانی و خودخواهی و... حول شجره خبیثه استبداد روییده‌اند.

متأسفانه ثمرات آن نظام استبدادی هنوز هم در میان ما جاری است. و حال که جامعه ما به طور کلی و به لحاظ سیاسی از آن نظام توبه کرده و دست شسته است، تک‌ما هم باید از این اخلاق استبدادی توبه کنیم. این رفتارها را باید اخلاق سلطنتی، یا اخلاق سلطانی نامید.

اکنون حتی اگر همین شناخت ساده و اولیه‌ای را که از اسلام داریم مبنا قرار دهیم، جای این پرسش هست که آیا اخلاق سلطانی و نظام سلطنتی، با آن ساختار و آن پیامدها، واقعاً اسلامی و اسلام‌پسند بوده است؟ آیا کسی می‌تواند مدعی بشود که یک جامعه مسلمان به معنای واقعی می‌تواند جامعه‌ای باشد دارای نظام و اخلاق سلطنتی، با همه آفات و بیماریهایش؟

آیا علی‌رغم رواج
اخلاق سلطنتی در
جامعه ما می‌تواند
ادعای مسلمانی کرد؟

وقتی که می‌گوییم ما مسلمانیم، یا مسلمان بوده‌ایم، چه چیزی را اراده می‌کنیم؟ مگر مسلمانی نباید در عمل، در بیان و بر زبان ما جاری باشد و دیده بشود؟ وقتی که بر صدر جامعه‌ای چنان سلطانی نشسته باشد، وقتی که

دور او را جمع بزرگی از شعرا، مداحان، دروغگویان، منافقان، نوکرصفهان، حق‌کشها، متملقها و، زورگویان گرفته باشند و وقتی که شخصیت قوم بزرگی را زیر پای خودشان له کنند و آب گندیده اخلاقی ناپاک را از بالا به میان جامعه سرازیر کنند چطور می‌توان ادعا کرد که در این جامعه، عطر اسلام و دین جاری است؟ تعفن دروغ، تعفن مداحی، تعفن تملق، تعفن حق‌کشی و نفاق، مگر شامه سالمی باقی می‌گذارد؟ واکنش جامعه مسلمان در برابر این نظامهای سلطنتی و نیز نظام خلافت (که آن هم سلطنتی دیگر بود) عبارت بود از صوفیگری. رواج صوفیگری قطعاً به لحاظ اجتماعی - سیاسی واکنشی بود در برابر نظام سلطنتی، واکنشی که از قدرت و ثروت و لذت دنیوی می‌گریخت، و غنا و قدرت و لذت را در روح و در عالم معنا و خلوت و عزلت جست‌وجو می‌کرد و دنیای ناراست را به ناراستان دنیاپرست و امی‌نهاد و بر آن آستین استغنا می‌افشانند.

رواج صوفیگری: یک
واکنش اجتماعی -
سیاسی در برابر نظام
سلطنتی

در نتیجه ناامنی ناشی از نظامهای استبدادی، مردم اعتقاد داشتند که: «اُسْتُرْ ذَهَبَكَ وَ ذَهَابَكَ وَ مَذَهَبَكَ: رفت و آمدت، دارائیت و عقیده‌ات را مخفی کن». مولوی هم می‌گوید:

در بیان این سه، کم جنبان لب‌ت

از ذهاب و از ذهب، وز مذهب (مشوی، دفتر اول، بیت ۱۰۴۷)

خوب وقتی که آدم نخواست چیزی را بگوید، رفته‌رفته باید به جای آن دروغ بگوید. برای مثال وقتی از عقیده کسی پرسیده می‌شود و پاسخ راست جان و مال او را به خطر می‌اندازد، فرد ناچار می‌شود که نفاق ورزد و زبان به دروغ بگشاید. و به این ترتیب آن ناامنی به ردائیل اخلاقی دامن می‌زند.

واکنشی که در برابر ظلم و ناامنی مطلق و آن تجمل و دنیاپرستی و اخلاق منحط پدید آمد، تصوف بود با همه توابع و آفاتش. و به این ترتیب ما به لحاظ اجتماعی در ویرانه دیگری در غلتیدیم.^۱ البته اگر شما بخواهید تصوف

(۱) گفته‌اند تصوف در اصل واکنشی بود بر ضد تجمل‌گرایی و دنیاداری و فساد شدید خلفای عباسی که به نام دین بر مردم حکومت می‌کردند و بویی از دیانت نبرده بودند. معنای درست این سخن این است که رواج تصوف، چنان سببی داشت نه اصل تصوف. در ایران هم رواج تصوف، علاوه بر ظلم و تجمل شاهان، علل دیگر داشت از جمله حمله مغول و ناکامی‌ها و تلخی‌های زندگی و بی‌وفایی روزگار و ←

مسلمانان و آبادانی - کافری و کم‌رشدی > ۳۰۵ <

را با سلطنت مقایسه کنید، جای قیاس نیست. آن ظلم، آن تملق، آن دروغ، آن حق‌کشی، آن خودپرستی و آن ناراستیها و کژیها که در سلطنت هست در تصوف نیست. منتها اینکه تصوف، عیوب سلطنت را ندارد کافی نیست، اشکال این است که خودش عیوب بسیار دارد.

مهمترین پیام تصوف:
نقی ثروت و قدرت

مهمترین پیام تصوف نفی ثروت و نفی قدرت بود؛ یعنی همان دو اژدهایی که در نظام سلطنتی وجود داشت. مهمترین درس تصوف این بود:

خرم آن کین عجز و حیرت، قوت اوست

در دو عالم خفته اندر ظل دوست (متوی، دفتر ششم بیت ۴۸۲۷)

نفست اژدهاست او کی مرده است؟

از غم و بی‌آلتی افسرده است (متوی، دفتر سوم، بیت ۱۰۵۳)

اژدها را دار در برف فراق

هین مکش او را به خورشید عراق (متوی، دفتر سوم، بیت ۱۰۵۷)

مولوی به ما می‌گوید: نفس ما همان اژدهای یخ‌زده و افسرده‌ای است که در گرمای آفتاب عراق جان گرفت و نخست شخص مارگیر را گزید و بعد به دیگران حمله برد. لذا اژدها را باید یخ‌زده نگه داشت.

این سخن در یک حدّ معتدل درست است، اما صوفیان از این سخن عموماً نفی مطلق ثروت و قدرت را می‌فهمیدند. نزد آنان، فقر و عجز و ذلت تقدیس می‌شد. هر چه در قدرت عیب می‌دیدند نتیجه می‌گرفتند که پس حسن در مطلق بی‌قدرتی است و باید عجز و ذلت را پذیرفت. هر چه در ثروت متراکم و مجتمع نزد سلطان عیب می‌دیدند نتیجه می‌گرفتند پس هر چه حسن است در فقر، بی‌پولی، مسکنت، زجر و مشقت فقیرانه است، و واقعاً آن را تشویق و ترویج می‌کردند.

الفراط صوفیانه در نفی ثروت و قدرت، به تقدیس فقر و عجز انجامید

کار تصوف به آنجا کشید که مدعی شد باید در برابر بلیه‌ای که به نام

→ فقهاتی شدن شدید دین و... آنچه در متن آمده تنها اشاره به یک علت دارد و پرده از یک فساد بر می‌دارد و بس.

سلطنت در جامعه جاری است دست بسته نشست.

اگر ز کوه فرو غلتد آسیا سنگی

نه عارف است که از راه سنگ برخیزد (گلستان سعدی، باب دوم)

یعنی شرط عرفان نیست که شما از بلایی که می‌آید فرار بکنید.

چرا دست یازم، چرا پای کوبم؟

مرا خواجه بی‌دست و پا می‌پسندد

ندانم که ناخوش کدام است یا خوش

خوش است آنچه بر من خدا می‌پسندد

من تأکید می‌کنم که این حرکت صوفیگری حرکتی دینی بود، و بسیاری از تعلیمات نیکو و لطیف در ضمن آن وجود داشت. ولی تحقق خارجی‌اش و غایتی که به آن انجامید این بود: بریدن از دنیا به معنای مطلق کلمه، دنیا را پلید شمردن، طبیعت را ناپاک دانستن، و آدمی را بظاهر بالاتر از همه اینها گرفتن و برحذر داشتن که مبادا به طبیعت، به دنیا، به ثروت و به قدرت آلوده شوی.

نقد افراطهای صوفیانه
به معنای انکار تعالیم
نیکوی صوفیان نیست

اما، شرط زندگی در این دنیا این است که آدم از مختصر قدرت، ثروت و مکتبی برخوردار باشد. شما اگر همه اینها را کنار گذاشتید، دیگر در این دنیا زندگی نمی‌کنید. و واقعاً هم بعضی از این صوفیان از حیات دنیا در رنج بودند و رفتن را بر ماندن ترجیح می‌نهادند و تصورشان این بود که زندگی این دنیا باری است بر دوش که بهتر است هرچه زودتر آن را فرو بنهند.

اخلاق صوفیانه نیز به آفاتی مبتلا شد. یکی از بدترین مفاسدی که حول تصوف روید تظاهر و ریا و زهد فروشی بود. حافظ قهرمان مبارزه با ریاست. حافظ شدن حافظ به دلیل این است که ریا کاری صوفیان را بهتر از هر کس دیگری تشخیص داده بود، و بلیغ‌تر از هر کس دیگری با آن مبارزه می‌کرد:

برخی مفاسد اخلاقی
صوفیان: ریاکاری و
زهدنروشی و
خودپسندی

می صوفی افکن کجا می‌فروشند

که در تابم از دست زهد ریایی

یا:

ریا حلال شمارند و جام باده حرام
زهی طریقت و ملت زهی شریعت و کیش

عجب صوفیان هم برای وی قابل تحمل نبود:
ساقی بیار آبی از چشمه خرابات
تا خرقه‌ها بشویم از عجب خانقاهی

این چه خودپسندی صوفیانه‌ای است که با دو رکعت نماز و دو روز روزه به
همه فخر می‌فروشند و در همه به چشم حقارت نظر می‌کنند و بهشت را ملک
طلق خود می‌دانند:

نصیب ماست بهشت ای خداشناس برو
که مستحق کرامت گناهکارانند

این بوی گند رعونت و خودپسندی که از شما به شامه می‌رسد صد بار بدتر
از بوی شراب است. چه کسی خبر دارد که عاقبت امر چگونه است. شاید
این رندان خوشخو از آن زهد فروشان عبوس سبق ببرند:
عیب‌مستان مکن‌ای خواجه‌کزین کهنه‌ریاط
کس ندانست که رحلت به چسان خواهد بود

و:

ترسم که روز حشر عنان بر عنان رود
تسبیح شیخ و خرقه رند شرابخوار

و بهترین کار آن است که:

وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم
که در طریقت ما کافری است رنجیدن

مبوس جز لب معشوق و جام می حافظ
که دست زهد فروشان خطاست بوسیدن

ظهور فرقه ملامتی در میان صوفیان دقیقاً به همین دلیل بود. ملامتیه که حافظ هم یکی از آنها بود، یا قلندران که از طوایف ملامتیان بودند، اندیشه اصلی شان مبارزه با نیکنامی و ریا بود، آن هم به این شکل که از بدنامی پروا نمی کردند، و از ملامت نمی گریختند.

ظهور فرقه ملامتیه
عکس‌العملی در برابر
ریاکاری صوفیان بود

به می پرستی از آن نقش خود بر آب زدم
که تا خراب کنم نقش خود پرستیدن

در غزل دیگری از حافظ می خوانیم که:

گرمن از سرزنش مدعیان اندیشم
شیوه رندی و مستی نرود از پیشم
شاه شوریده سران خوان من بی سامان را
زانکه در کم خردی از همه عالم بیشم

و باز هم در باب سالوس و ریای خرقة پوشان:

خدا را کم نشین با خرقة پوشان
رخ از رندان بی سامان مپوشان
تونازک طبعی و طاقت نیاری
گرانیهای مشتی دلق پوشان
در این خرقة بسی آلودگی هست
خوشا وقت قبای می فروشان
چو مستم کرده ای، مستور منشین
چو نوشم داده ای، زهرم منوشان
بیا و زرق این سالوسیان بین
صراحی خون دل و بر بط خروشان

ملاطیان هم در کار خود افراط کردند و بدانجا رسیدند که به فسق مباحات، می‌نمودند. حافظ در اینجا راه اعتدال را نشان داد و گفت:
دلا دلالت خیرت کنم به راه نجات
مکن به فسق مباحات و زهد هم مفروش

یکی از آفتهای دیگر تصوف همجنس‌بازی بود در جامعه گذشته ما زن از
صحته اجتماعی تقریباً غایب بود و صوفیان به دلیل اینکه گاهی اهل ذوق و
هنر بودند و زیبایی را تحسین می‌کردند، رفته رفته این تحسین زیبایی نزد
بعضی از افراد پست و کم‌ظرفیت به جایی رسید که صورت همجنس‌بازی
یافت، و توجه‌های خیلی عجیب و غریب هم پیدا کرد.

شمس تبریزی قبل از اینکه با مولوی برخورد کند با اوحدالدین کرمانی
برخورد کرده بود. اوحدالدین کرمانی از صوفیانی است که مشهور است با
خوبرویان حشر و نشر و انس بسیار داشته است و می‌گفته است که من ماه را
در آب می‌بینم، یعنی حسن معنا را در حسن صورت می‌نگرم.
اوحدالدین کرمانی صاحب آن رباعی مشهور است که:

زان می‌نگرم به چشم سر در صورت
زیرا که ز معناسست اثر در صورت
این عالم صورت است و ما در صوریم
معنا نتوان یافت مگر در صورت

شمس به او عتاب کرد و گفت اگر دمل بر قفا نداری، یعنی اگر پشت گردنت
کورک نزده، چرا ماه را در آسمان نمی‌بینی.

سعدی می‌گوید: صنع خدا فقط زیبارویان نیستند، یک طفل شش روزه هم
صنع خداوند است، شتر هم آیه خداوند است. خوب، به آنها نگاه کن، از
طریق آنها عظمت خداوند را دریاب.

گروهی نشینند با خوش پسر
که ما پاکبازیم و صاحب‌نظر

ز من پرس فرسوده روزگار
که بر سفره حسرت خورد روزه دار
چرا طفل یک روزه هوشش نبرد؟
که در صنع دیدن چه بالغ چه خرد
محقق همان بیند اندر ابل
که در خویرویان چین و چگل
(بوستان سعدی، باب هفتم)

آفات دیگری هم حول این تصوف روید که از همه بدتر، بی‌حالی و دنیاگریزی و فسق پسندی و مماشات با ارباب قدرت بود. علی‌رغم گوهر پاکی که در تصوف بود، و علی‌رغم پاکانی که در این سلسله ظهور کردند، تصوف به منزله یک پدیده اجتماعی متأسفانه آفات بسیار برداشت.

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که اگر به فرض جامعه ما واقعاً جامعه صوفیان بود و همه صوفی و خانقاه نشین شده بودند، آیا واقعاً در آن وقت می‌توانستیم نام مسلمان را بر خودمان بگذاریم؟ آیا پیغمبر اسلام (ص) آمده بود تا درویشی منحط را تبلیغ کند؟ آن درویشی‌ای که با ظهورش در جامعه اسلامی همه فعالیتها را تعطیل کرد، همه علوم را تحقیر نمود، با قدرتمندان مماشات کرد، و دنیا‌گریزی و آخرت‌گرایی مفرط و منحط را ترویج کرد؟ آن‌گونه مرید و مراد بازی افراطی که در تصوف بود، آیا واقعاً با مسلمانی سازگار بود؟

یکی دیگر از آفات تصوف همین مرید و مراد بازی بود که الان هم میان ما جاری است. متأسفانه در جامعه ما این بساطهای صوفیگری و درویش بازی و خانقاه بازی رواج پیدا کرده است، و افراد با سوائق و دواعی مختلف به آنها رو می‌آورند و سر می‌سپارند. افراد بدون هیچ‌گونه شایستگی ادعاهای بلند می‌کنند و مریدهای فراوان گرد می‌آورند.

این از آن آفاتی است که مثل پاره‌ای از آفات سلطنتی هنوز هم در میان ماست. مولوی از این مدعیان دروغین بسیار نالیده است:

ده مرو، ده، مرد را احمق کند
عقل را بی‌نور و بی رونق کند

پاره‌ای دیگر از آفات
تصوف: دنیاگریزی،
فسق پسندی، مماشات
با ارباب قدرت

رابطه مرید - مرادی از
دیگر آفات تصوف

ده چه باشد، شیخ واصل ناشده

دست در تقلید و حجت در زده (مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۵۱۷ و ۵۲۲)

بی نوا از نان و خوان آسمان

پیش او ننداخت حق یک استخوان

او ندا کرده که خوان بنهاده ام

نایب حقم خلیفه زاده ام (مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۲۷۶-۲۲۷۷)

حرف درویشان بسی آموختند

منبر و محفل بدان افروختند

یا بجز آن حرفشان روزی نبود

یا در آخر رحمت آمد ره نمود (مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۲۳۳-۱۲۴۴)

چنین قومی، رفته رفته کارشان به آنجا رسید که خودشان را هم سلطان خواندند، و این خیلی جالب است. یعنی شما از این طریق به خاستگاه اجتماعی این قوم بهتر می‌توانید پی ببرید. رفته رفته، رضا علی شاه و صفی علی شاه پیدا شد. این کلمه شاه که به دنبال نام قطبهای صوفیه اضافه شد برای چه بود؟ برای اینکه بگویند این سلطنتی است در برابر آن سلطنت و ضدی است برای آن. آن یک را سلطنت دنیایی می‌خواندند و این یک را سلطنت اخروی و معنوی. این سلطنتهای به اصطلاح معنوی و اخروی رفته رفته خود کانون تجمع قدرت و ثروت شدند. قدرت با خودش ثروت می‌آورد. ثروت هم با خودش قدرت می‌آورد. اینها مثل صبر و ظفر دوستان قدیمند، همدیگر را صدا می‌زنند و تداعی و تلازم دارند. و به این ترتیب تصوف به یک جریان بیمار در جامعه ما تبدیل شد.

آیا جامعه‌ای که به
آفات سلطنت
استبدادی و تصوف
مبتلا است، می‌تواند
اسلامی نیز باشد؟

سؤال من این است که آیا جامعه‌ای مبتلای به این دو آفت بزرگ را می‌توان مسلمان دانست؟^۱ ادعای ما این است که مسلمانیم، رو به قبله نماز

(۱) بد نیست درین جا سخنی را از مصلح بزرگ اسلامی سید جمال‌اسدآبادی در باب انحطاط ←

می‌خوانیم، وقتی که از دنیا برویم، در قبرستان مسلمانها دفنمان می‌کنند، اینها همه درست است. ان‌شاءالله که خداوند هم همین مقدار مسلمانی را از ما می‌پذیرد و به بهشت‌مان می‌برد. خداوند از بنده‌هایش بهانه نمی‌گیرد که آنها را به جهنم ببرد، بلکه بهانه که به بهشت ببرد: «بهشت را به بها ندهند، به بهانه دهند.» آیا ما با این احوال و اوصافی براستی مسلمانیم؟ و آیا جامعه ما جامعه‌ای مورد پسند رسول‌الله است؟ حق این است که نه:

گرخواجه شفاعت نکند روز قیامت
باید که ز مشاطه نرنجیم که زشتیم

ما باید این زشتیمان را بپذیریم. باید اذعان کنیم که آنچه در میان ما جریان داشته است متأسفانه نه عقیده سالم اسلامی بوده و نه اخلاق سالم اسلامی و نه عمل سالم اسلامی، هیچ کدام نبوده است. اغلب، آداب و عاداتی ظاهری به نام دین داشته‌ایم، همین و بس.

ما با عقیده، اخلاق و عمل سالم اسلامی فاصله بسیار داشته‌ایم

شما ببینید امام خمینی رحمه‌الله علیه یکی از گله‌هایشان این بود که: دوست، سیصد سال است در حوزه‌های علمیه ما همه تأکید و فشار بر فقه رفته است، تازه آن هم نه همه ابواب فقه. درست هم هست. عمر عموم علمای دینی ما به فقه مصروف می‌شد بقیه شاخه‌های اسلام اصلاً مغفول و متروک مانده بود. مگر نظام سیاسی جامعه ما اسلامی بود؟ مگر نظام اقتصادی یا اخلاقی آن اسلامی بود؟

→ مسلمین بیاوریم، تا هم گواهی او را به مدد گرفته باشیم و هم توجه خواننده را به پارمی از عوامل که به آنها در متن اشاره نرفته است، جلب کنیم. وی می‌نویسد: «انحطاط مسلمین چنانکه پنداشته‌اند بر اثر عقیده به قضا و قدر و دیگر عقاید اسلامی نبوده است... مسلمین را مستی پیروزی و قدرت گرفت و دو لطمه بزرگ هم در همان حال بر آنان وارد شد یکی از طرف شرق و آن غارت چنگیز خانی بود و دیگری از جهت غرب و آن هجوم اروپاییان به دیار مسلمین بود. و صدمه در حال مستی، عقل را زایل می‌کند... و بعد از آن حکومت‌های متنوعی آمدند و امر حکومت به دست نا اهلان افتاد و بی‌سیاست‌ها بر مسلمین حاکم شدند و امراء مسلمین در اخلاق و سرشت خود جرثومه‌های فساد بودند و مایه بلبختی مسلمین شدند و موجب رسوخ ضعف در نفوس آنها گردیدند و نگاهشان به امور جزئی معطوف شد و باختلاف به یکدیگر درافتادند تا به این درجه از ضعف و نومیدی رسیدند.»
(العروة الوثقی . دارالکتاب العربی. لبنان ۱۴۰۰ ص ۹۷. وادار الامانه).

چرا ما خود را مسلمان می‌خوانیم؟ ما کجا به حقیقت در جادهٔ اسلام گام زده‌ایم؟ البته هواخواه و طرفدار آن بوده‌ایم، در این هیچ شکی نیست. به آن حرمت نهاده‌ایم، حسرت مسلمان واقعی بودن را هم خورده‌ایم و می‌خوریم. اینها همه باارزش و عالی است. ولی در عین حال، متأسفانه در عمل و در مقام واقع خیلی قاصر بوده‌ایم و با اسلام فاصله داشته‌ایم.

پیامبر اسلام (ص) نه آن نظام سلطنتی پرآفت و پر مهلکه را برای مسلمین می‌پسندید، و نه این نظام تصوفی پر آفت را که عکس‌العمل آن بود. و متأسفانه آن جادهٔ مستقیمی که در این میان بود، کمتر راهرو داشت. بعضی از فقیهان هم، انصافاً کار تکفیر و تفسیق و قشری‌گری را به جایی رساندند که دل آزادگان را مکدر کردند و شریعت را هم موهون ساختند.

دربارهٔ مقولهٔ مسلمانی سخن گفتم، اکنون به اختصار به مقولهٔ دوم یعنی مقولهٔ عقب ماندگی می‌پردازم.

مقولهٔ دوم: عقب ماندگی

در اینجا سؤال شایان تأملی مطرح می‌شود: فرض کنید که ما در قرن پنجم هجری بودیم یعنی نه قرن قبل که هیچ یک از این پیشرفتهای علمی و صنعتی امروز وجود نداشت. مردم جهان کمابیش به لحاظ سطح معرفت و سطح معیشت یکسان زندگی می‌کردند. و فرض کنید که واقعاً هم مسلمان بودیم، نه با این عیوب و آفاتی که برشمردیم. هم از شر نظامات استبدادی و سلطنتی آزاد بودیم و هم به دامن آن تصوف انحرافی و افراطی نیفتاده بودیم. خوب اگر شما چنین فرضی را بکنید در واقع مدعای ناگفتهٔ مرا قبول کرده‌اید. مدعای من این است که مسلمان بودن و مسلمان خوب بودن، هیچ ملازمه‌ای با وجود یک جامعهٔ صنعتی پیشرفته ندارد. در قرن پنجم فی‌المثل ریاضیات یا صنعت یا طب یا سایر علوم به اندازهٔ امروز رشد نکرده بود. لذا ممکن است جامعه‌ای مسلمان باشد اما از سطح صنعت بالایی برخوردار نباشد.

نتیجه این سخن آن است که از مسلمان بودن لزوماً رشد صنعتی و علمی جامعه در نمی‌آید، البته این سخن بدان معنا نیست که مسلمانی با رشد صنعتی و علمی منافات دارد. عالم و عامی هر دو می‌توانند مسلمان خوب باشند و به دستورات اسلام عمل کنند. مگر اینکه شما بگویید که فقط به یک نحو می‌توان مسلمان بود و آن هم شکل مسلمان قرن بیستمی بودن است. ولی این هزلی

بیش نیست. پیامبر اسلام (ص) این دین را برای تمام زمانها آورد.
پس اسلام، مسلمانی و مسلمان خوب بودن هم با سطح نازل تکنیک و
علم قابل جمع است و هم با سطح بالای تکنیک. این طور نیست که مسلمان
بودن مقتضی رشد ریاضیات و طب یا مانع رشد ریاضیات و طب باشد. به
تعبیر دیگر، این دو مقوله دو جریان مستقل هستند و کسی نمی‌تواند بگوید که
از اسلام، رشد تکنیک و علم درمی‌آید. اگر این طور باشد باید این اتفاقاتی که
در قرن بیستم افتاده در قرن دهم یا قرن هفتم می‌افتاد.

پس مطلب دوم که مطلب کوتاه و مهمی هم هست، این است که ما باید
این معنا را برای خودمان روشن کنیم که از مسلمان بودن و مسلمان خوب
بودن چه توقعی داریم. آیا، توقع ما این است که مسلمانی، علم و صنعت و
رفاه و ترقی را هم یکجا در اختیار ما قرار دهد؟ و یک دفعه باران ریاضیات،
طب و فلسفه را بر سر ما بباراند؟ یا نه؛ می‌توان مسلمان بود و جامعه ساده
داشت و می‌توان مسلمان بود و جامعه پیچیده پیشرفته داشت. این به دست
مسلمانهاست که جامعه مطلوب خود را بسازند؛ هم جامعه روستایی مسلمان
می‌توان داشت، هم جامعه شهری پیشرفته مسلمان. اسلام نه مانع هیچکدام از
اینهاست و نه مقتضی هیچ یک. مسلمانها هستند که باید تصمیم بگیرند و نوع
جامعه مطلوب خود را معین کنند و بسازند. هیچ وقت گفته نمی‌شود آن کس
که طب و ریاضیات خوب نمی‌داند اسلامش هم لنگی دارد. آیا هیچ یک از
عالمان، متکلمان یا فقیهان در تعریف مسلمان نوشته است که مسلمان خوب
آن است که یک طبیب خوب یا یک ریاضیدان خوب یا یک جامعه‌شناس
خوب باشد؟ ولی البته در عین حال هیچ کس مدعی نیست که مسلمان بودن با
ریاضیدان بودن یا با طبیب بودن منافات دارد.

پس مسلمانی زمینه و خاکی است که در آن هم یک جامعه ساده می‌روید
هم یک جامعه پیشرفته پیچیده. بسته به آنکه مسلمانها کدام را اختیار کنند. و
بلکه تا کدام در اختیارشان باشد. در قرن پنجم هوس یک جامعه پیشرفته قرن
بیستمی را نمی‌توان کرد بلکه آن را به خواب هم نمی‌توان دید.

بنابراین وقتی پرسیده می‌شود که «ما مسلمانیم، چرا عقب مانده‌ایم؟» باید
توجه کنیم که اگر بنا به فرض اسم وضع موجود ما عقب ماندگی باشد

اولاً سخن در مسلمان واقعی بودن ماست، ثانیاً به فرض مسلمان بودن مگر از درون اسلام فقط یک نوع جامعه بیرون می‌آید؟

مسلمان بودن، هم با جامعه ساده سازگار است، هم با جامعه پیچیده. مسلمان بودن با اخلاق و رفتارهای ضداسلامی ناسازگار است نه با علم و تکنیک ساده یا پیچیده. البته اگر کسی اثبات کند که پیشرفت صنعتی مقتضی انحطاط اخلاقی است و فضایل اخلاقی منافی با پیشرفت و رفاه مادی است، در آن صورت، دینداری و فضیلت‌مندی و پارسایی با ترقی مادی ناسازگار خواهد افتاد. ولی کجا چنین برهان یا برهان‌نمایی اقامه شده است؟

دین. سطح معیشت و سطح معرفت را تغییر نمی‌دهد

پس نتیجه بحث این است که سطح معیشت (شهری، روستایی، کشاورزی یا صنعتی بودن یا...) و سطح معرفت (در طب، ریاضی و فلسفه و...) ربط مستقیمی با دینداری ندارد. دین چون هوایی است که همیشه و همه جا مردم بدان محتاجند و به جغرافیا و تاریخ خاصی اختصاص ندارد، بلکه با همه گونه جامعه می‌سازد، و اگر غیر ازین بود، جاودانگی‌اش ناممکن می‌شد.

اکنون به دو مقوله باقیمانده می‌پردازیم: مقوله سوم کافر بودن غربیان است و مقوله دیگر مفهوم دقیق پیشرفت که در این خطه از کره زمین اتفاق افتاده است.

مقوله سوم: کافری

اما مسأله اسلام و کفر. در وهله نخست باید توجه داشت که دوگونه کفر وجود دارد: کفر فقهی و کفر واقعی، همچنانکه دوگونه مسلمانی وجود دارد: مسلمانی فقهی و مسلمانی واقعی. این تفکیک در عموم عبادات و اعمال صادق است. عملی می‌تواند فقیه‌پسند باشد اما خداپسند نباشد. شما لاجرم می‌دانید که فقه (یعنی مسائل و احکام فرعی که یک مسلمان باید به آنها عمل کند) فقط ناظر به صحیح بودن یا نبودن ظاهری عمل است و به باطن عمل کاری ندارد. از نظر فقیه، از آن نظر که فقیه است، اگر کسی نماز بخواند و حمد و سوره‌اش درست باشد، در جای غصبی نایستاده باشد، رو به قبله باشد، وضو با شرایط لازم گرفته باشد ولی از ابتدا تا انتهای نماز ذهن و فکرش جای دیگری باشد، و معنای یک کلمه از کلماتی را که در نماز ادا می‌کند، نداند یا اگر هم می‌داند توجه نکند، «روی به محراب و دل به بازار» باشد، نمازش به لحاظ فقهی درست است و قضا هم لازم ندارد. فرض کنید

دو گونه کفر: کفر فقهی، کفر واقعی

کسی روزه بگیرد ولی در تمام روز در پوستین مردم بیفتد، به این و آن طعن بزند، زخم زبان بزند، دروغ بگوید، غیبت کند، نقشه‌های شیطانی بکشد و هزار فکر خبیث در ذهن پیورود؛ چنین کسی، به لحاظ فقهی روزه‌اش باطل نمی‌شود، آن کارها جزو مبطلات روزه نیست، مبطلات روزه غبار غلیظ به حلق رساندن است، خوردن و آشامیدن است، سر زیر آب کردن است، دروغ به خدا و پیغمبر بستن است و... وقتی کسی اینها را مرتکب نشد روزه او به لحاظ فقهی درست است ولو هزار گناه بکند، ولو چشمش به صدها نگاه نامشروع و حرام، و زبانش به دروغ و غیبت آلوده شود. این روزه البته هیچ معنویتی ندارد، ولی فقیه می‌گوید وی روزه‌اش را گرفته است و قضا هم لازم ندارد. و از این قبیل است همه احکام فقهی. فقیه فقط به صورت ظاهری عمل نگاه می‌کند، باطن عمل با او نیست. عین این معنا در مورد مسلمان بودن هم صادق است. اگر کسی در حضور ما اظهار مسلمانی کرد، و شهادتین را بر زبان جاری نمود، ما مکلفیم او را مسلمان بشماریم. ما از دل مردم خبر نداریم. خدا می‌داند، ممکن است او یک منافق باشد و حقیقتاً به اسلام هیچ اعتقادی نداشته باشد ولی وقتی که به زبان می‌گوید من مسلمانم، باید او را مسلمان داشت. قرآن می‌فرماید: «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا» (نساء/ ۹۴): «آن کسی را که به شما اظهار اسلام می‌کند، نامسلمان نخوانید»، مگر اینکه انسان قرینه قطعی داشته باشد که او دروغ می‌گوید. حتی اسلام آوردن زیر سایه شمشیر هم مسلمانی است. وقتی که مسلمین به جایی حمله می‌کردند و پاره‌ای از مردم آنجا از ترس اسلام می‌آوردند، مسلمانیشان مقبول بود یعنی آنها را به منزله مسلمان می‌پذیرفتند. اسلام فقهی که می‌گوییم همین است. منظور این نیست که اسلام فقهی با نفاق همراه است. گاه نفاق نیست اما بی‌عملی هست. ممکن است کسی مسلمان باشد ولی دروغگو و خیانتکار و بلهوس و ستمگر و شرابخوار و متکبر و مسرف هم باشد. چنین کسی را کافر نمی‌توان خواند اما مسلمانیش با مسلمانی واقعی زمین تا آسمان فاصله دارد. وقتی کسی فقط به لحاظ فقهی مسلمان شد، یک دسته احکام فقهی و دنیوی بر او جاری می‌شود ولی البته در آخرت از مسلمانی فقهی این دنیا به بهره‌ای نمی‌برد. شما فرض کنید که

فقه. تنها دغدغه
صحت ظاهری اعمال
را دارد

کسی اظهار مسلمانی می‌کند و شهادتین را در حضور ما بر زبان جاری می‌سازد، ما مکلفیم او را مسلمان بشماریم. وقتیکه مسلمان شمرده شد او پاک خواهد بود. از خانواده او همسر می‌توان گرفت، به او زن می‌توان داد، با او وارد معامله و دادوستدهای مشروع اسلامی می‌توان شد، به اندازه یک مسلمان در جامعه اسلامی حقوق دارد، وقتیکه بمیرد او را باید مثل مسلمانها کفن و دفن کنند، در مقبره مسلمانان باید او را به خاک بسپارند، ارث او به فرزندان و به همسر او می‌رسد. این اسلام فقهی است. ولی آیا آخرت یک چنین مسلمانی هم تأمین است؟ مسلمان بودن فقهی تأمین آخرت نمی‌کند، کسیکه اظهار مسلمانی می‌کند (و در جامعه اسلامی مسلمان شناخته می‌شود) اما دلش با اسلام و یا عملش اسلامی نیست، رستگار و اهل بهشت نیست برای اینکه خداوند به زبان نمی‌نگرد، به دل نگاه می‌کند.

ما زبان را ننگریم و قال را

ما درون را بنگریم و حال را (متوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۵۹)

در بازار محشر واقعیتها را می‌خرند نه ادعاهای کاذب و تهی را. وقتی اینجا کسی اظهار اسلام می‌کند ما محجوبیم و مکلف به ظاهریم. و لاجرم او را مسلمان محسوب می‌کنیم و با او مثل سایر مسلمانها معامله می‌کنیم. ولی خداوند که از بواطن خبر دارد فریفته این ظواهر نمی‌شود. رستگاری در آن دنیا در گرو اسلام واقعی است نه در گرو اسلام زبانی. ولی البته مسلمان شمرده شدن در دنیا در گرو اسلام ظاهری است، خواه با اسلام واقعی همراه باشد خواه نباشد. این است که می‌گوییم دوجور اسلام و دوجور مسلمانی را باید از همدیگر تفکیک کنیم: یکی مسلمانی فقیه‌پسند و یکی مسلمانی خداپسند. یکی مسلمانی‌ای که آدمی را رستگار و بهشتی می‌کند، و محبوب خداوند می‌دارد. یکی هم مسلمانی‌ای که فقط درخور مصلحت این دنیایی است و ممکن است هیچ بهره و نعمت اخروی به دنبال نیاورد. اگر این معنا در مورد اسلام صادق باشد که هست، عین آن در مورد کفر هم صادق است. ما یک کفر ظاهری فقهی داریم، یک کفر واقعی داریم، کفر ظاهری فقهی همین است که در رساله‌ها خوانده‌ایم: هرکس مسلمان نیست به

رستگاری در گرو
اسلام واقعی است. نه
در گرو اسلام فقهی

زبان اظهار اسلام نمی‌کند جزو کافران محسوب می‌گردد. کسی که نبوت رسول گرامی اسلام (ص) را قبول ندارد یا دست کم اظهار نمی‌کند که قبول دارد؛ کسی که وجود خداوند را به زبان اقرار نمی‌کند، کسی که به معاد معتقد نیست و یا این اعتقاد را اظهار نمی‌کند، از زمره مسلمانها بیرون شمرده می‌شود. این همان مرز فقهی است که بین مسلمان و غیرمسلمان کشیده شده است. وقتیکه کسی به این معنا مسلمان نبود، احکام خاصی هم دارد که همان احکام فقهی است. مثلاً مطابق بعضی از فتاوا آنها ناپاک‌اند و پاره‌ای از ارتباطات که مسلمین با خودشان می‌توانند داشته باشند، با این نوع کافران نمی‌توانند داشته باشند، که مسائلش در رساله‌ها آمده است و شما واقفید. ولی کفر به این معنا هیچوقت مستوجب عذاب نمی‌شود. این آن کفری نیست که لزوماً آدمی را به جهنم ببرد، همچنانکه آن اسلام فقهی هم اسلامی نیست که آدم را لزوماً به بهشت ببرد. کفر واقعی آن است که کسی حقیقتی دینی را فهمیده باشد و آن را منکر شود و زیر پا بگذارد. (مثل توحید و معاد و...) آفتاب بر او تابیده باشد اما او از آن چشم برگیرد و رو به تاریکی برود. این کفر واقعی است. حقیقت کفر، چنانکه در روایات آمده است انکار و جحود است، یعنی انکار حق پس از ظهور حق. نه صرف خالی بودن ذهن از حقایق. و همین کفر است که روز آخرت موجب عقاب خواهد شد و آدمی را از قرب الهی محروم خواهد کرد. چنین نیست که هرکس به لحاظ فقهی کافر است، به لحاظ حقیقی هم کافر باشد و هرکس که به لحاظ فقهی مسلمان است حقیقتاً هم مسلمان باشد. حساب این دو را باید کاملاً از همدیگر جدا کرد. ما البته در این دنیا مکلفیم که بین مسلمان و کافر خط کشی کنیم. این خط کشی، یک خط کشی حزبی - سیاسی است، یک خط کشی دنیوی است، ما مسلمانها در این دنیا یک امتیم و بین خودمان و دیگران خطی کشیده‌ایم و فاصله‌ای گذاشته‌ایم، همان‌طور که بین کشورها مرزهای خاکی و آبی وجود دارد. ولی این تفاوتها هیچوقت مبنای داوری الهی قرار نمی‌گیرد. این تفاوتهای اعتباری، در دنیای دیگر بی‌اعتبارند:

اندر آن بازار کاهل محشرند

جس بس را چون جس زر کی خرنند (متنوی، دفتر دوم، بیت ۵۰)

کفر واقعی، انکار حقایق دینی است پس از ظهور این حقایق

هر کافر فقهی، کافر واقعی نیست

این کارهایی که ما اینجا می‌کنیم کالاهایی است درخور بازار دنیا، در بازار آخرت کالاهای دیگر را می‌خرند. اکنون در میان مسلمانها کسانی هستند که به کفر واقعی نزدیکند و در میان کافران هم کسانی هستند که به اسلام واقعی نزدیکند، چون نه کفر فقهی همیشه منطبق است با کفر واقعی و نه اسلام فقهی همیشه منطبق با اسلام واقعی است. این توهم را باید از ذهن بیرون آورد. در روایات آمده است که خلیفها قرآن می‌خوانند در حالیکه قرآن لعنتشان می‌کند (رُبَّ تَالِ الْقُرْآنِ وَالْقُرْآنِ يَلْعَنُهُ)^۱. باطن قرآن از ظاهر قرآن خواندن آنها به فغان است. نماز می‌خواند اما نماز از او به فریاد است. به قول سعدی:

پارسایان روی در مخلوق
پشت بر قبله می‌کنند نماز

یک رو به قبله کردن واقعی داریم و آن وقتی است که شخص دلش با خدای کعبه است، یکی هم رو به قبله کردن ظاهری که شخص دلش پشت به خداست اما صورتش رو به قبله است. و بهتر از همه جمع این دو است: هم رو به کعبه و هم رو به خدای کعبه. خدا درون و حال را می‌نگرد نه ظاهر و قال را. مسلمانی که ذره‌ای اخلاق اسلامی ندارد به کفر نزدیک است و کافری که واجد ملکات فاضله و تقواست و از عناد به دور است، به اسلام واقعی بسیار نزدیک است. قرآن بین ایمان و اسلام فرق گذاشته است و این فرق خیلی مهمی است: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات / ۱۴): «اعراب گفتند: ایمان آوردیم. بگو: ایمان نیاورده‌اید، بگویید که تسلیم شده‌ایم، و هنوز ایمان در دلهایتان داخل نشده است.» پس فاصله است بین اسلام و ایمان. ایمان همان اسلام واقعی است، «اسلام» همین اسلام زبانی پیغمبر(ص) به اعراب می‌فرماید که شما هنوز ایمان نیاورده‌اید، ایمان آوردن مقام بلندی است، شما فعلاً بگویید اسلام آوردیم. همین اسلام ظاهری و فقهی. هنوز ایمان در قلوب شما راه نیافته است، هر وقت راه یافت آن وقت ادعای ایمان کنید.

قرآن میان ایمان و اسلام فرق نهاده است

یک جامعهٔ مسلمان در اولین قدم می‌تواند ادعای اسلام بکند و بگوید مسلمانم ولی مؤمن بودنش، امر سهلی نیست و به آسانی نمی‌تواند مدعی آن باشد.

حال اگر این تفکیک، تفکیک بجایی باشد که هست باید ببینیم چه پیامدی دارد؟ پیامدش این است که آن وعده‌هایی که به مسلمانها داده شده است، آن نیکبها، آن برکات، آن نعمتها که پیامد مسلمانان است، پیامد مسلمانان واقعی است نه مسلمانان فقهی. و آن عذابها و شقاوتها و محرومیت‌ها که پیامد کفر دانسته شده است، پیامد کفر واقعی است نه کفر فقهی. اسلام فقهی خاصیتش فقط محصور به مسائل حقوقی است و بس. کفر فقهی هم همین‌طور. کافر فقهی و مسلمان فقهی، عواقب امورشان منوط به احوال واقعی‌شان است. پس اینکه ما الان پیش خودمان می‌گوییم، چرا ما که مسلمانیم این وضعیت را در جهان پیدا کرده‌ایم و چرا اینها که کافرند آن وضعیت را پیدا کرده‌اند - به فرض که وضعیت آنان را نیکو و دلپذیر و انسانی و خداپسند بدانیم - فوراً باید در این داوری تجدید نظر کنیم. مگر ما خودمان را مسلمان واقعی می‌دانیم و اینها را کافر واقعی؟ چنین حکم بی‌دلیلی از کجا آمده است؟ عجالتاً آنچه مسلم است این است که ما مسلمانهای فقهی هستیم و اینان هم کافران فقهی - و مراتب بعدی باید اثبات شوند. ما باید براساس مسلمانان واقعی و کفر واقعی داوری کنیم. آیا ما مسلمانهای صددرصد واقعی هستیم که از خود انتظارات زیاد داشته باشیم، و آیا اینها کافران واقعی هستند که درباره‌شان انتظارات خاصی ببریم. آیا واقعاً چنین است که در مغرب‌زمین عده‌ای پیدا شدند و گفتند، ما حقیقت را دیده و شناخته‌ایم ولی عمداً می‌خواهیم روی آن پا بگذاریم؟ آیا اینچنین بوده و در حال حاضر هم چنین است؟ از استثناها بگذریم، استثناها در میان ما هم پیدا می‌شوند، قاعده چه بوده است؟ آیا همان‌طور که مسلمانان بیشتر ما مسلمانها تقلیدی بوده است، نامسلمانان اینها هم تقلیدی نیست؟ بیشتر ما چون پدر و مادرمان مسلمان بوده‌اند، مسلمانیم. بیشتر اینها هم که مسیحی و یهودی و لائیک هستند پدر و مادرشان و محیطشان لائیک و مسیحی و یهودی بوده‌اند. چند درصد از مسلمانهای ما وقتی که به سن بلوغ و رشد عقلانی رسیدند شروع به تحقیق کردند و یک یک ادیان و مکاتب را پیش کشیدند تا حقانیت و بطلان آنها را

آن نعمتها که پیامد مسلمانان است، پیامد مسلمانان واقعی است

آیا ما مسلمان واقعی هستیم؟ آیا غربیان کافر واقعی هستند؟

کشف کنند و بعد به حق‌ترین آن دل ببندند؟ مردم عادی و عامی که جای خود دارند، حتی درس خوانده‌ها و علمای دین هم کمتر این کار را کرده‌اند. در میان نامسلمانها هم ماجرا از همین قرار است. شما از عموم کسانی که مسیحی یا یهودی یا زرتشتی یا حتی کمونیست هستند، پرسید چرا چنین شدید، خواهید دید که اغلب تقلیدی و خانوادگی است.

اکنون جای این پرسش است که چرا عده‌ای مسلمان تقلیدی و اهل عادات نادرست و دورافتاده از اسلام واقعی و زیسته در ظل نظامات خدا ناپسند، باید متوقع باشند که برکات به سرشان نازل شود، چرا باید خود را موجودات عزیز کرده خدا بدانند و نامسلمانهای تقلیدی را دچار همه‌بلاها و آفات و بیماریها و بیچارگیها بخواهند. اساس این عالم بر عدالت است. اگر ما یک چنین عزیز کردگی بلاجهتی را در مورد خودمان تمنا و توقع داشته باشیم باید درکمان را از عدالت خداوندی تخطئه کنیم چرا که درکی بسیار ناقص است. «دور فلکی یکسره بر منهج عدل است.» ما اعتقادمان این است که جهان بر عدالت بنا شده و به عدالت قائم است. یکی از آشکارترین و ساده‌ترین مقتضیات عدل این است که تبعیض در کار نباشد. کسی را بی‌استحقاق و بلاجهت مزیتی ندهند، و به صرف اینکه نامی بر خود نهاده، او را صاحب مقامی نکنند.

ما اسلام صوری - تقلیدی را ملاک کرده‌ایم و از خداوندی که او را به غلط شناخته‌ایم انتظار داریم که برخلاف عدالت، این مسلمانهای صوری - تقلیدی را عزیز کرده بلاجهت بکند و همه امکانات رشد و نفوق و تکامل را مجانی و بی‌زحمت در اختیارشان بگذارد و یک کفر صوری - تقلیدی را ملاک گرفته‌ایم و انتظار داریم که خداوند برخلاف عدالت، تمام مزایا و نعمات و کمالات را، علی‌رغم زحمت و مرارتی که می‌برند از اینان بستاند و در اختیار طرف مقابل قرار دهد. این چه محاسبه‌گزار و بی‌حسابی است؟ خداوند احسن الخالقین و سریع الحساب است و در مقام عدل از همه عادلان عادلتر می‌باشد و اصولاً عدالت‌آموز به بشر است. همان‌طور که رستگاری در آخرت دایره مدار ایمان واقعی است و بدبختی دایره مدار کفر واقعی است، رستگاری در این دنیا هم دایره مدار ایمان واقعی و بدبختی‌اش

هم دائرمدار کفر واقعی است. اسلام و کفر فقهی هیچ دخلی به این مسائل ندارد. خداوند هیچوقت وعده نکرده است که اگر کسانی اسماً مسلمان شدند به آنها یاری دهد یا اگر کسانی از مسلمانی خبر نداشتند با آنها لجاجت بورزد و سدّ راه تکاملشان بشود: «كُلًّا نُمِيتُ هَؤُلَاءِ وَ هَؤُلَاءِ مِنْ عِظَاءِ رَبِّكَ وَ مَا كَانَ عِظَاءُ رَبِّكَ مُخْطُورًا» (اسراء / ۲۰): «همه را، چه آن گروه را و چه این گروه را، از عطای پروردگارت پی در پی خواهیم داد. زیرا عطای پروردگارت را از کسی باز ندارند». به قول یکی از مورخان فرنگی فاصله همه آنها با خداوند یک اندازه است. کرامت نزد خداوند به تقوی است: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ» (حجرات / ۱۳). کرامت به تقوی است و تقوی هم صفتی واقعی است و به اسلام صوری - فقهی هیچ ربطی ندارد. یک کافر فقهی می‌تواند انسانی پارسا باشد و یک مسلمان فقهی می‌تواند فردی ناپارسا باشد و کرامت به همان پارسایی واقعی است. قصه موسی و شبان را همه خوانده‌ایم. در آنجا هم قصه، قصه کفر ظاهری و کفر واقعی است. موسی به شبان گفت:

قصه موسی و شبان:
قصه کفر ظاهری و
کفر واقعی

گفت موسی های بس مدبر شدی

خود مسلمان ناشده کافر شدی (متنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۲۷)

گند کفر تو جهان را گنده کرد

کفر تو دیبای دین را ژنده کرد (متنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۲۹)

گر نبندی زین سخن تو حلق را

آتشی آید بسوزد خلیق را (متنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۳۱)

گفت ای موسی دهانم دوختی

وز پشیمانی تو جانم سوختی (متنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۲۸)

شبان مگر چه می‌کرد؟ او با خدای خودش راز و نیاز می‌کرد، سخنانی می‌گفت که بظاهر موافق زبان دینی نبود، اما دلش پر از حقیقت ایمان بود.

مسلمانی و آبادانی - کافری و کم رشدی < ۳۲۳ >

موسی متکلمانه و فقیهانه بر او تاخت و گفت اینها که تو می‌گویی درخور خدا نیست.

شیر او نوشد که در نشو و نماست

چارق او پوشد که او محتاج پاست (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۳۶)

مگر خدا بچه است که شیر بخورد و رشد کند، مگر پا دارد که محتاج کفش باشد؟ شبان که دلش مالا مال از عشق و معرفت خداوندی بود، این عتاب موسی او را آتش زد، و همین عتاب موسی تازیانه‌ای شد که او را بالاتر برد. شبان از موسی جدا شد و «سر نهاد اندر بیابان و برفت».

وحی آمد سوی موسی از خدا

بنده ما را ز ما کردی جدا

تو برای وصل کردن آمدی

یا خود از بهر بریدن آمدی (مثنوی، دفتر دوم، ایات ۱۷۵۰-۱۷۵۱)

ما زبان را ننگریم و قال را

ما درون را بنگریم و حال را (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۵۹)

هندیان را اصطلاح هند مدح

سندیان را اصطلاح سند مدح (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۵۷)

هر کسی را سیرتی بنهادم

هر کسی را اصطلاحی داده‌ام (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۵۳)

گر خطا گوید و را خاطی مگو

ور بود پر خون شهیدان را مشو

خون شهیدان را ز آب اولی‌تر است

این خطا از صد صواب اولی‌تر است

در درون کعبه رسم قبله نیست
چه غم ار غواص را پاچیله نیست (مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۷۶۶-۱۷۶۸)

خداوند به موسی گفت: این چه حرفهایی بود که با او زدی؟ هر کسی در مقامی
قرار دارد، از هر کسی توقعی می‌رود، به دل او نگاه کن.
چند از این الفاظ و اضممار و مجاز
سوز خواهم سوز با آن سوز ساز (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۶۲)

تو فکر می‌کنی من با الفاظ دلخوشم، منی که خدای خلقم، بسوز دل راغبم و
رضامندم، زبان هرچه خواست بگوید.
چونکه موسی این عتاب از حق شنید
در بیابان در پی چوپان دوید (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۷۷)

عاقبت دریافت او را و بدید
گفت مژده ده که دستوری رسید (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۸۳)

ای معاف یفعل الله ما یشا
بی‌محابا رو زبان را برگشا
هیچ آدابی و ترتیبی مجو
هرچه می‌خواهد دل تنگت بگو
کفر تو دین است و دینت نور جان
ایمنی وز تو جهانی در امان (مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۷۸۶، ۱۷۸۴، ۱۷۸۵)

گفت این کفر ظاهری تو عین حقیقت دیانت است، چرا که تو رابطه عشقی و
محبتی با خداوند داری، دل تو به آن محبت روشن است. اینکه بظاهر کفر
دیده می‌شود، حقیقت ایمان است که در دل توست. «ایمنی وز تو جهانی در
امان». حقیقت ایمان این است که شخص از دست خود آسوده باشد و
دیگران هم از دست او آسوده باشند. تو یک چنین کسی هستی. تو نه

کشمکش درون داری و نه در بیرون با کسی نزاع داری.
و سرانجام شبان به موسی گفت:

گفت ای موسی از آن بگذشته‌ام
من کنون در خون دل آغشته‌ام
تازیانه برزدی اسبم بگشت
گنبدی کرد و ز گردون بر گذشت
محرم ناسوت ما لاهوت باد

آفرین بر دست و بر بازوت باد (متنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۷۸۷، ۱۷۸۹، ۱۷۹۰)

گفت دیگر من آنجا نیستم که قبلاً بودم، همان عتاب و تازیانه تو مرا بتاخت روانه کرد و اگر قبلاً روی خاک بودم اکنون بر آسمانم، زبانم را هم تصحیح کردم. یعنی زبانم را نیز با ایمان واقعی‌ام موزون کردم و ایمان ظاهری‌را نیز تحصیل کردم.

حال من اکنون برون از گفتن است

این چه می‌گویم نه احوال من است (متنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۹۱)

درسی که از این داستان باید بگیریم همین است که یک کفر واقعی داریم و یک کفر ظاهری، یک ایمان واقعی داریم و یک ایمان ظاهری، یک پارسایی داریم که در میان مسلمانان فقهی و کافران فقهی پدید می‌آید و یک ناپارسایی هم داریم که میان هر دو پدید می‌آید. پس اگر اینطور است باید در مقام داوری، مسلمانی و کافری فقهی را کنار بگذاریم. آنها به دایره حقوق و فقه مربوط می‌شود، به واقعیات نگاه کنیم، ببینیم در عرصه واقعیت ما چه نداشته‌ایم و اینان چه داشته‌اند. با یک مطالعه تاریخی می‌توان دریافت که در میان ما و اینان چه عواملی در کار بوده یا نبوده است، که در آنان به رخسداد تفوق تکنیکی و تکامل علمی انجامیده و در میان ما نه. احوالی که ما امروز داریم، فرزند تاریخ ماست، میوه‌ای است که بر درخت تاریخ ما ظاهر شده است. احوال اینان هم همین‌طور. ما گاهی می‌گوییم غریبه‌ها آنچه دارند از ما گرفته‌اند. دانشمندان ما در طبابت، در علم جغرافی، تاریخ، فلسفه، حتی در

علمی نزدیک به فیزیک و مکانیک سرآمد بودند. میراث دانشمندان اسلامی به مغرب‌زمین رسید و اینان امروز میراث‌خوار اندیشه‌ها و زحمات ما مسلمانها هستند. من نمی‌خواهم اکنون در این مسأله تاریخی مناقشه بکنم. بنابر این می‌گذارم که این سخن درست باشد، که تا حدی هم درست هست. به هر حال علوم یونانیان (حتی اگر نگوئیم ایرانیان و مسلمانان هم چیزی بر آن افزوده‌اند) از طریق مسلمین به اروپا رسید. اروپاییها اجداد خودشان را بعداً کشف کردند. البته علوم یونانی، سریانی به عالم عربی اسلامی منتقل شد و از طریق عالم اسلامی در طی جنگهای صلیبی و خصوصاً بعد از فتح قسطنطنیه به اروپا سرازیر شد. قبل از آن هم مراودات و مبادلاتی بین مسلمین و غیر مسلمین وجود داشت رفته‌رفته بسیاری از آثار مسلمانها ترجمه شد. در دانشگاههای اروپا تدریس شد. نشانه‌هایی در دست است که بعضی از نکته‌های ظریفی که دانشمندان مسلمان به آن رسیده بودند بعداً توسط دانشمندان اروپایی مورد بهره‌برداری قرار گرفت، ما در این حکم تاریخی چندان مناقشه نمی‌کنیم. حتی بر سر آن هم نیستیم که بگوئیم مسلمین فقط یک ناقل ساده بودند و از خود هیچ چیز بر موارث یونانیان نیفزودند. ولی می‌پرسیم چرا رشد همین علوم، در میان ما متوقف شد و شکوفایی بعدی نیافت اما در میان دیگران روید و به بار نشست و مورد استفاده قرار گرفت؟ قاعدتاً باید در میان ما عیبی پیدا شده باشد که نتوانسته‌ایم حتی موارث خودمان را نگه داریم و مورد استفاده قرار بدهیم و دیگران که با موارث ما بیگانه بودند بتوانند از آنها بهره‌برداری بکنند. پس باز هم صرف گفتن اینکه یک وقتی ما پرچمدار علم و فضیلت بودیم، سؤال ما را پاسخ نمی‌دهد. چرا این پرچم از دست ما بیرون رفت؟ چرا ما با سرمایه خودمان نتوانستیم سودی بکنیم اما دیگران توانستند با سرمایه ما صاحب این همه ثروت و سود بشوند؟ این سرمایه‌دار، این وارث اموال بی‌کران، چه قصوری در کار داشت که دیگران از او سبقت گرفتند؟ سؤال این است.

بنده چند عامل را به منزله عوامل تفوق علمی و تکنیکی مغرب‌زمین عجمتاً به طور مختصر و واقعاً فهرست‌وار بر می‌شمارم و بحث بیشتر را به وقت دیگر و به تحلیلهای مشروح‌تری واگذار می‌کنم. گفتیم که یکی از آفتهایی که

ما جداً به آن مبتلا بودیم، آفت استبداد بود ولی در مغرب‌زمین نسیم دموکراسی که وزید بسیاری از برکات را به دنبال خود آورد. و این عامل اول در شکوفایی تمدن آن دیار بود. حال اینکه چرا نسیم دموکراسی در آنجا وزید و چرا انقلاب فرانسه رخ داد و چه شد که شعارهای برابری، برادری و آزادی بر زبانها جاری شد، خود می‌تواند موضوعی برای تحلیل دیگری باشد.

باری یکی از عوامل ترقی در مغرب‌زمین قطعاً مبارزه جدی با استبداد و طلوع آزادی و دموکراسی بوده است که متأسفانه شرقیها تا حدود زیادی از آن بی‌بهره مانده‌اند. به گمان بنده یکی از علل مهمی که باعث شد نظامات استبدادی در مغرب‌زمین، پس از مبارزات و مجاهدتهای بسیار، فرو ریزند و نسیم آزادی و دموکراسی وزیدن گیرد، ظهور علم جدید بود.

علت دیگرش ظهور نهضت پروتستانتیسم در برابر کاتولیسیسم بود که مرجعیت کلیسا را مورد سؤال قرارداد و استبداد روحانی را متزلزل کرد. مجموع اینها باعث شد که فضا برای رشد افکار، بازتر، و مجال برای عمل فراخ‌تر گردد، از قاتل‌ترین قاتلها، برای رشد فکر، وجود اشخاصی است که در علمی از علوم، جنبه مرجعیت پیدا کنند، و حرفشان به منزله حجیت باشد. کسانی برای خود چنین مقامی قائل‌اند، گویی لازم نیست از آنها در برابر مدعیاتشان دلیلی مطالبه شود. آنها دلیل مدعیاتشان را شخصیت خود می‌دانند. این بدترین سم مهلک برای رشد علم است. علم وقتی رشد می‌کند که از شخصیتها فاصله بگیرد. اما اگر کسی به جای اینکه برای حرفش حجیت بیاورد، خودش حجیت شد و شخصیت او عین دلیل شد، به همان آفت می‌افتیم که از مشخصات قرون وسطی بود. می‌گفتند استاد چنین فرموده است (Magister Dixit) یعنی دیگر جای بحث نیست. و بدین شیوه یک جریان تقلید مذموم تداوم می‌یابد، و نقادی به صورت یک سنت محمود در جامعه علمی پا نمی‌گیرد و بدان حرمت نهاده نمی‌شود، اما وقتی که این نوع حجیتها از شخصیتها ستانده شد و عالمان همه برابر نشستند و حق با دلیل قوی‌تر بود، نه با شخصیت مقتدرتر، در آن صورت است که مجال نیکویی برای رشد علم پیدا می‌شود. در مغرب‌زمین از وقتی به بعد این احوال حاکم شد و دلیل اینکه

حاکمیت یافتن
دموکراسی در مغرب
زمین (عامل اول)

ظهور نهضت
پروتستانتیسم که
مرجعیت و حجیت را
از کلیسا سلب کرد
(عامل دوم)

علم تجربی در اینجاها پا گرفت این بود. تفاوتی که علم تجربی با فلسفه دارد این است که فلسفه، فن استدلالی و تعقلی است و رشدش تا حدود زیادی بستگی دارد به اینکه قدرت فکری فرد چقدر باشد در حالیکه داور علم تجربی عالم خارج است، و پیچیدگیهای فلسفی از آن غایب است. در اینجا کسی از شما استدلال عقلی نمی‌خواهد بلکه باید بتوانید به تجربه نشان دهید که جهان خارج دارای فلان حکم هست یا نیست، این البته از دقت و استحکام علم تجربی نمی‌کاهد بلکه آن را از اتکاء به نیروی عقلانی محض فارغ می‌سازد و دخالت وهم و مغالطه را در آن کمتر می‌کند. وقتی که علوم عقلی پرچمدار معرفت بشری بودند، توجه به شخصیتها بیشتر بود اما وقتی علوم تجربی پرچمدار معرفت بشری شدند، توجه از شخصیتها برگرفته شد و به داوری عالم خارج معطوف گردید. رشد علم تجربی در مغرب‌زمین با چندین حادثه خرد و درشت دیگر همراه بود که بعضی علت آن بودند و بعضی معلول. و مجموع اینها باعث ترقی آن دیار شد. رشد علم تجربی به گزاف‌گویی کشیها و روحانیان هم مهار زد. این نکته مهمی است که اقبال لاهوری هم در نوشته‌هایش آورده است: وقتی که تنها منبع معرفت یکی و آن هم در اختیار روحانیان باشد، استبداد روحانی فرصت ظهور می‌یابد، اما وقتی که چند منبع معرفت در اختیار باشد وضع کاملاً عوض می‌شود. به این دلیل است که می‌گوییم علم تجربی که درآمد در برابر استبداد کلیسایی هم ایستاد. ویران شدن استبداد کلیسایی همان و ویران شدن استبداد سلطنتی همان. رویدن معرفتی به نام معرفت تجربی که عقلی خالص نبود و تکیه به شخصیت شخص نداشت و رقیب معرفت دینی کلیسایان بود و راه تصرف در طبیعت را به بشر یاد می‌داد، و برخلاف فلسفه، روشمند و مضبوط بود، به نظر بنده مهمترین اتفاقی بود که در تاریخ مغرب‌زمین افتاد و اتفاقات دیگر را به دنبال خود آورد. پیداست یکی از مقتضیات و لوازم رشد علم، و مخصوصاً علم تجربی، آزادی مبادله است. افراد باید بتوانند حرفشان را بزنند و آرای خود را با یکدیگر در میان بگذارند. نباید شخصیتها آخرین حرف را بزنند. در این فضا بود که، گالیله، بوفون و داروین مبارزات خود را با کلیسا پی‌افکنند و آزادیخواهان، فیلسوفان سیاسی مبارزات خود را با شاهان، مستبدان و با

ظهور علم تجربی، به
تعدد منابع معرفت و
در نتیجه مهار استبداد
روحانی انجامید

حاکمان دیکتاتور آغاز کردند، تمام اینها نتیجه‌ای که داد، باز شدن فضا برای راسیونالیسم بود و همین راسیونالیسم بود که توجه بشر را به رفاه مادی این جهان معطوف نمود. راسیونالیسم - یعنی عقلانیت، و به قول وبر افسانه‌زدایی از عالم (Demystification) - چیزی بود که در مغرب زمین رخ داد و باعث شد که توجه انسانها، به زمین، به طبیعت و به قوانین علمی معطوف شود و از بسیاری از خرافات چشم‌پوشند و رفاه‌دنیوی را مورد توجه قرار بدهند و همراه با علم و به مدد آن در تکنولوژی چنگ بزنند، اخلاق مناسب با آنها یا مقتضای آنها را هم پدید آورند و یا تحمل کنند، و واجد توسعه به معنی امروزی آن شوند. این مسیر را غرب غافلانه پیمود و درآمدن عنصری فریه و قوی و تاریخ شکاف چون علم، جا را برای ورود عناصر دیگر باز کرد، به طوریکه می‌توان گفت جامعه غربی یک جامعه «علم‌محور» است بدین معنی که می‌توان همه چیز آن را با ارجاع به محوریت علم، توضیح داد: سیاستش، اخلاقش، صنعتش، توسعه‌اش، هنرش و دیگر شئونش را. و این تعبیر دیگری از عقلانیت وبری است. این علم‌محوری شدن، در جامعه شرقی ما رخ نداد، و احوال ما تجدد نیافت، و کم و بیش تاریخ قرون وسطایی ما ادامه یافت و اگر هم بنا باشد تحولی و جنبشی در جهت تجدد رخ دهد علم و عقل می‌باید منزلت ویژه خود را در میان ما باز یابند.

جامعه غربی،
جامعه‌ای «علم‌محور»
است

بلی ممکن است پاره‌ای از مشکلات و محرومیتهای خود را به استعمار و استکبار نسبت بدهیم که نکته درست و مهمی هم هست. یعنی ما مزاج تاریخیمان مستعد استبداد بود و مغرب‌زمینیان این مستبدان را در داخل کشورهای ما تقویت کردند و در جهت منافع خود از آنها سود جستند. همین سیاستهای استعماری بالاخره میرزا آقاخان را برکشید و امیرکبیر را از صحنه خارج کرد، احمدشاه را فروکوفت و رضا شاه را بر تخت نشاند، مصدق را بر زمین زد و محمدرضا شاه را تخت و تاج مجدد بخشید و هلم جرأ. مردم ما به تعبیر یکی از مورخان، فقط آن رویه علمی تمدن غربی را دیدند، رویه استعمارش را کمتر دیدند. ما در واقع تحت یک ستم مضاعف واقع شدیم، هم از خودیها خوردیم و کشیدیم هم از بیگانگان که قدری خودشان را جلوتر کشیده بودند. آنان با ما انسان‌وار رفتار نکردند و یک نظم خشن، پرقساوت و

بی‌انصاف را بر ما تحمیل کردند و لذا اگر یک رشد طبیعی هم می‌توانست در تاریخ ما اتفاق بیفتد، از آن جلوگیری کردند، خود همین مطلب از حوادث مهم و قابل تأمل است که چرا ملتی که قدری پیش‌تر افتاد، برای آنهایی که پس‌تر بودند دلی نسوزاند و شفقتی نورزید، و بلکه لگدی به آنها زد و آنها را به ذلت کشانید؟ در آن تمدن چه می‌گذشت که چنین بی‌اخلاق و مست و ناانسان شده بود؟ غربیها وقتی خودشان پیشرفت کردند که ارباب استعمارگری بالای سرشان نبود، و علم وقتی در آنجا روید که رقیبی جدی برایش وجود نداشت و این یکی از بختیارهای آنان بود، اما ملت‌های مسلمان و ملت‌های شرقی، وقتی به فکر پیشرفت افتادند که رقبای جدی استعمارگری در کنارشان ایستاده بودند و کمترین حرکت آنها را زیر نظر داشتند و آنها را از پیش‌تر رفتن باز می‌داشتند: رقیبان بی‌انصاف و شرکت سوز (به قول مولوی). این مشکلی بود که ما در تاریخ سدهٔ اخیر خود داشتیم. بخشی از ظلمی که بر ما می‌رفت از شاهان و از حاکمان درونی بود، و بخشی از حاکمان بیرونی بود، و نهایت امر چنین شد که اینک شده‌ایم.

می‌رسیم به مقولهٔ چهارم، یعنی مقولهٔ رشد و ترقی. اگر خوب نگاه کنیم یک رویهٔ تمدن غربی این مفاصد اخلاقی است که در بینشان جاری است. این مفاصد را یا باید تفاله‌های این تمدن دانست، یا خاری که در کنار این گل روییده است. یک لایهٔ دیگر آن تمدن استکبار و استعمار است که از آن سخن گفتیم. این فساد بیرون و آن فساد درون هر دو مورد نقد فرزنانگان مغرب‌زمین‌اند. رویهٔ دیگر تمدن غرب، عقلانیت و علم و تکنولوژی است. پس تمدن غربی یک مثلث است یک ضلع این مثلث رشد تکنیکی علمی است، یک ضلع دیگرش مفاصد اخلاقی درونی است و ضلع دیگرش هم استعمار بیرونی است. این مثلث را با سه ضلعش باید شناخت. حال سؤال مشکل اینجاست که آیا این سه ضلع لازم و ملزوم یکدیگرند یعنی یکی نمی‌تواند بدون دوتای دیگر موجود باشد یا اینکه نه، اینها از همدیگر قابل تفکیک‌اند. و بعد، اگر هم گفتیم منطقاً و عملاً قابل تفکیک‌اند باید ببینیم چه باعث شده است که در مغرب‌زمین اینها همه با هم و به نحو تفکیک نشده رخ داده‌اند، و با یکدیگر حیاتی جمعی و دوستانه را سپری می‌کنند و از همه

مقولهٔ چهارم: پیشرفت

اضلاع مثلث غرب:
(۱) علم و تکنولوژی
(۲) مفاصد اخلاقی (۳)
استعمار

مهمتر آیا یک چنین مثلثی را من حیث المجموع می توان مثلث تکامل یابنده نامید، و اساساً کمال این مثلث به چیست؟ این نکته بسیار شایان تأمل است. من اول یک معیار یا یک تعریفی از رشد و تکامل در اختیار شما می گذارم، که اگر مقبول افتد می توان براساس آن داوری سنجیده ای عرضه کرد: آن معیار این است: چیزی کاملتر می شود که به خودش نزدیکتر شود یا زوائد و بیگانه و زنگارها را بیشتر از خودش بپیراید، کاملتر شدن یک موجود به «خود» تر شدن اوست، یا از طریق رشد درونی یا از طریق رفع موانع و اجانب برونی. آبی را در نظر آورید که چندان پر از نمک باشد که دیگر طعم آب برگشته باشد این آب چه وقت «آب» می شود؟ چه وقت به آب بودن نزدیکتر می شود؟ وقتی که ما این نمکها را هرچه بیشتر از آن حذف کنیم، تا دیگر بیگانه ای در آن نماند و آب، خالص شود. در اینجا خالصتر شدن آب به کاملتر شدن او و به آب تر شدن او منتهی شده است. وقتی می گوید فلان جا تمیزتر شده است، که خاک و غبار را که با آن بیگانه است، بسترید، و دور بریزید. به طور کلی فرایند بیگانه زدایی فرایند تکامل است. شما هر چه اغیار را رفع کنید و بیشتر به خود برسید، خود را خالصتر و کاملتر کرده اید. در مورد انسان هم اتفاقاً همین طور است. رذیلتها اغیارند، اگر ما این رذیلتها را از خودمان پاک کنیم خالصتر و لذا کاملتر شده ایم. این یک معنای کمال است. این معنا را می توان به نحو دیگری هم بیان کرد که عبارت است از نزدیکتر کردن شیء به تعریفش. ما تعریفی از صندلی داریم. فرض کنید شما چیزی را ببینید که هیچ شباهتی به صندلی ندارد، بی پایه و بی رویه و بی پشتی. چه وقت این شیء صندلی تر می شود؟ وقتی که او را به تعریف صندلی نزدیکتر کنیم. تعریف صندلی چیست؟ چیزی چهار پایه که یک پشتی و یک رویه (نشستن گاه) داشته باشد، اگر شما این شیء را رفته رفته به آن تعریف نزدیک کنید در این صورت آن را صندلی تر کرده اید. پس صندلی ناقص صندلی ای است که از تعریف صندلی خیلی به دور است و همین طور که به تعریف صندلی نزدیکتر می شود کاملتر می شود تا وقتی که چنان شود که تعریف صندلی کاملاً بر او صادق بیاید. آنوقت دیگر می شود صندلی کامل. وقتی می گوییم انسان کامل یعنی انسان بی نقصان و صددرصد موافق تعریف خود، هر آدمی

کاملتر شدن یک موجود به خود تر شدن اوست. فرایند تکامل، فرایند بیگانه زدایی است

را که با آن تعریف می‌سنجیم، هرچه از آن تعریف کم دارد ناقص‌تر است، هرچه به آن تعریف نزدیک‌تر می‌شود انسان‌تر است. پس تعریف کمال، نزدیکتر شدن موجود است به تعریف واقعی خود. یک چشم کامل چیست؟ چشمی که خوب ببیند. چشمی که خوب نمی‌بیند ناقص است. نتیجه این تعریف این است که کمال در گرو رشد متوازن و همه جانبه است. فی‌المثل صندلی وقتی کاملتر و صندلی‌تر می‌شود که در جهت رسیدن به تعریف خودش به طور همه جانبه و متوازن حرکت کند نه اینکه فقط پایه‌هایش حرکت بکند و بقیه چیزهایش را کد بماند. گاهی رشد در یک طرف مانع رشد در طرف دیگر می‌شود. کمال در گرو رشد متوازن است، رشد نامتوازن گاه، مانع کمال می‌شود. آدمهای ظاهربین فریفته رشد یک‌جانبه می‌شوند و به توازن نظری نمی‌افکنند. ولی آدمهای واقع‌بین به رشد و توازن با هم نظر می‌کنند و می‌دانند که اگر یکی از اینها همراه دیگری نباشد به جای سود، زیان کرده‌ایم. آنچه در مغرب‌زمین روی داده است مطابق این تعریف رشد است اما رشد نامتوازن است (ما از استعمال کلمه رشد یا ترقی در اینجا هیچ ابایی نداریم) یعنی موجودی است که پاره‌ای از اندامهایش رشد فوق‌العاده کرده است ولی پاره‌ای از اندامهایش کاملاً در رکود و انحطاط باقی مانده است. در واقع یک رشد سرطانی رخ داده است که به هیچ وجه آن را کمال نمی‌توان نامید. اکنون می‌توان دریافت که چرا عده‌ای دل‌باخته مغرب‌زمین می‌شوند و عده‌ای به آن پشت می‌کنند، عده‌ای به آن درود می‌فرستند و عده‌ای لعنت. آن کسی که دل‌باخته تمدن غرب است و سخن از پیشرفت مغرب‌زمینیان می‌گوید، راست می‌گوید، در اینجا پیشرفت و رشد رخ داده است، با هیچ حيله و افسون و برهانی نمی‌توان رشد تکنیکی این دیار را انکار کرد. این از قبیل انکار بدیهیات است. آن کس هم که می‌گوید در اینجا انحطاط رخ داده، راست می‌گوید، او نبودن توازن را در کنار رشد می‌بیند، او در مغرب‌زمین، شاهزاده باشکوهی را می‌بیند که از درون بیمار است. شهری را می‌بیند پر نعمت و پر جلال اما طاعون‌زده. عقلی را می‌بیند بی‌عشق و جسمی را می‌بیند بی‌روح. ظاهری بی‌باطن و علمی بی‌اخلاق. آزادی برون و اسارت درون.

حال سؤال مهم این است که آیا می‌توان این رشد را با توازن همراه کرد

کمال در گرو رشد متوازن و همه جانبه است

در مغرب‌زمین، رشد نامتوازن رخ داده است

رشد نامتوازن مغرب‌زمین را نمی‌توان کمال نامید

ایا می‌توان رشد مغرب
زمینیان را با توازن
همراه کرد؟

یا نه؟ بسیاری از روشنفکران مشرق زمین و جهان سوم تمام دردشان در عصر حاضر همین بوده و هست. کسانی مثل فرانتر فانون می‌گفتند که «تجربه اروپا برای ما بس است. نمی‌خواهیم یک اروپای دوم شویم» اینان هیچ وقت علم و تکنولوژی مغرب‌زمین را نفی نمی‌کردند ولی می‌گفتند که این مثلث را با هر سه ضلعش نمی‌خواهیم. ما می‌خواهیم علم و تکنولوژی را بومی و خودمانی کنیم و اجازه ندهیم که فرهنگ خودی در پنجه‌های علم و تکنیک غربی، میچاله و بی‌جان شود. از آن طرف کسانی هم بودند که می‌دیدند این مثلث را با هر سه ضلعش می‌فروشدند و به قول مولوی: «ای قصاب این گرد را با گردن است.» مهمترین بحثی که اکنون در عرصه روشنفکری در جهان سوم وجود دارد و مورد مناقشه جدی است همین است که از این مثلث آیا می‌توان فرار کرد یا نه؟ آیا خود مغرب‌زمینیها راه فراری داشتند و می‌توانستند میان این وجوه تفکیک کنند و نکردند یا نه؟ و آیا به راه مستقلی می‌توان رفت یا نه؟ قدر مسلم این است که در تمدن مغرب‌زمین عیبی هست، و در ریشه این گیاه آفتی افتاده است که آن همه میوه‌های تلخ و زهرآگین به بار آورده است. کلام در علاج آن است.

تمدن مغرب زمین هم
در بهره‌برداری از
طبیعت و هم در
بسی‌مهری به دین راه
افراط را پیموده است

تمدن مغرب‌زمین در بهره‌برداری افراطی از طبیعت اکنون به پرخواری مهلک افتاده است و از طرف دیگر بی‌مهری اکیدی که نسبت به دین و معنویت ورزیده است. و اکنون آن افراط و این بی‌مهری انتقام خود را می‌گیرد. اینان جلوی گزافه‌گوییها و گزافه کاریهای روحانیان را گرفتند، اما حقیقت دین چیزی نبود که در بست در اختیار روحانیان باشد، بشر امروز به این نیاز و به این خلأ خوب پی برده است. بی‌سبب نیست که این عصر را عصر حسرت نامیده‌اند. آدمیان در حسرت یک جو «ایمان» اند. این امر در جوامع کمونیست هم تجربه شد. آنجا هم نتوانستند آفتاب معنویت را خاموش کنند، تئوری داده بودند که دین معلول شرایط اقتصادی است اگر شرایط را عوض کنیم، دینداری و اعتقادات دینی رخت بر خواهد بست ولی، نشد که نشد. باری ما که از دور بر تاریخ سرب زمین ناظریم باید تحلیل درستی از آنچه در مغرب‌زمین اتفاق افتاده است - داشته باشیم. در حال حاضر برای مشرق‌زمین تاریخ مغرب‌زمین یک تجربه است. هیچ‌کس

تاریخ مغرب‌زمین
تجربه‌ای پیش روی
مشرق زمین

نمی‌خواهد نسخهٔ دوم مغرب‌زمین باشد. دورهٔ کپی کردن و حسرت مغرب‌زمین را خوردن گذشته است، امروز جهان سوم بینا تر و آگاه‌تر شده است، می‌داند که این پاره از تاریخ بشریت را نمی‌تواند نادیده بگیرد اما ندیده گرفتن به معنای نسخه‌برداری مستقیم نیست، به معنای شناختن، درس آموختن، عبرت گرفتن و تقلید بلاحجت نکردن است. مبادا کسی از کلام ما چنین استنباط کند که مغرب‌زمینیان، اسلام یا ایمان مذهبی واقعی دارند و لذا مشمول نعمات و برکاتی هستند که مسلمانان از آن بی‌بهره‌اند. سخن ما این بود که اگر در جایی کمالی ولو به نحو ناقص وجود داشته باشد، این کمال معلول واقعیتی است و به ادعاهای گزاف و از سر تصادف محض حاصل نشده است. رشد علم و تکنیک، قطعاً معلول دروغ‌گویی و حق‌کشی و تنبلی و نازنینی و ظلم و تبعیض و اجحاف نبوده است. و این کمال، مسلماً فرزند کمالات دیگر است. باید آنها را جست و پیدا کرد. مغرب‌زمینیان حتی اگر از دیگران دزدیده‌اند، در میان خود به امانت قسمت کرده‌اند. نمی‌توان از میان مجموعه‌ای که سر تا پا فاسد است، و در تمام سلولهایش پلییدی و ویرانی و فروپاشی رخنه کرده است، عضوی سالم بیرون آورد. با این همه، غفلت از حق و بی‌مهری نسبت به آیین الهی، اجازه نمی‌دهد که زندگی عمقاً و باطناً بر وجه مطلوب باشد و روابط انسانی از پاکی و نیکی آرمانی برخوردار گردد. و مغرب‌زمینیان اینک به کیفر آن اعراض مبتلایند. آنان اگر از آزادی سیاسی بیرونی، به فرض، برخوردارند، آزادی درونی را پاک به فراموشی سپرده‌اند (همچنانکه ماهم از آن حظ وافر نداریم) و همین باعث شده است تا آزادی بیرونی هم چنانکه باید ثمر نبخشد. مع‌الوصف، اگر نیم حسنی در شأنی از شؤونشان دیده می‌شود، باید آن را به حسن دیگر راجع دانست، و نباید خصمانه، یا جاهلانه، ژست غرب‌ستیزی بیمارگونه گرفت، و برای خوشامد جاهلانی چند، چنان سخن گفت که گویی در غرب نه حسنی و هنری است و نه کمالی. و چنان وانمود که گویی در آنجا بی‌خبران و بیچارگان و بی‌هنرانی چند که جز خورد و خواب و اجحاف و الحاد کاری نداشته‌اند، به تصادف و به گزاف واجد علم و تکنیک و دموکراسی و آبادی و آگاهی و آزادی شده‌اند و ما که از همه گونه هنری برخوردار بوده‌ایم، هم به

در مغرب‌زمین از بی
درونی که است
فراموشی سپرده شده
است

تصادف یا به جبر، به فلک زدگی افتاده‌ایم و به ترشروی و بی‌مهری زمانه مبتلا شده‌ایم. چنین سخن گفتن اگر نتیجه‌ای دارد همان است که ما را بیشتر در ظلم و ظلمت و خامی و تلخ‌کامی نگاه دارد و قدرت تحلیل و اقدام صحیح را از ما بستاند. از ذکر حکیم باید شنود که زوال نعمت به دنبال کفران نعمت است: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِيَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ» (نحل / ۱۱۲). و تا قومی خود را دگرگون نکند خداوند نعمت و آبادانی و رفاه حال آن قوم را دگرگون نمی‌کند «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (انفال / ۵۳). و به همین سبب باید دید اگر مسلمین دچار جوع و خوف شده‌اند و اگر مسلمانی از آبادانی جدا افتاده است، و اگر کافران از کم‌رشدی برون جسته‌اند و به رونق و رفاهی دست یافته‌اند، کدام کفران، یا شکر موجب آن بوده است. و فراموش نکنیم که کفران نعمت هم از مقوله کفر است و شکر نعمت از مقوله ایمان. امیدوارم این توضیحات توانسته باشد تا حدی چهار مقوله مسلمانی، آبادانی، کافری و کم‌رشدی را روشن کند. اگر این سخنان تفکر تازه‌ای برانگیخته باشند مراد حاصل است. والسلام علیکم ورحمة‌الله.

پاسخ به چند پرسش

□ پرسیده‌اند که ممکن است بعضی‌ها سوء برداشت بکنند و بگویند حالا که ملاک، اسلام واقعی است، فقط باید قلب را پاک نگه داشت و دیگر به نماز و روزه حاجت نیست.

● بنده نگفتم که اسلام واقعی فقط مال قلب است، اسلام واقعی وقتی آمد، نماز و روزه هم دنباله و نتیجه و میوه آن است. ما گفتیم که در اسلامهای صوری نماز و روزه، صوری و ظاهری است و حقیقی نیست. یعنی در اسلام واقعی، نماز و روزه واقعی است نه صوری. مسلمانی واقعی این است که گوهر ایمان در دل بنشیند و میوه‌هایش بر جوارح ظاهر شود. مگر می‌شود کسی ادعا کند که خدا را دوست دارد ولی فرمانش را اطاعت نکند.

□ پرسیده‌اند که آیه‌ای از قرآن می‌فرماید هیچ دینی بجز اسلام از کسی پذیرفته نیست، معنای آن چیست؟

● آن آیه این است: «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (آل عمران / ۸۵): «هر کسی دنبال دینی غیر از اسلام برود از او پذیرفته نخواهد شد و او در آخرت از زیانکاران خواهد بود». شما اگر به تفسیر المیزان مرحوم علامه طباطبائی مراجعه کنید، آنجا خواهید دید که ایشان اسلام را درست به همین معنای اسلام واقعی که ما گفتیم گرفته‌اند و گفته‌اند که منظور، حقیقت تسلیم، در مقابل خداوند است. البته اگر کسی به اینجا رسید که حقیقت تسلیم در برابر خداوند، تسلیم در برابر نبوت رسول اکرم (ص) است باید مسلمان شود چنانکه ما هستیم، اما اگر فرض کنید کسی به اینجا نرسید (نه اینکه رسید و پا روی آن گذاشت) و فکر کرد که حقیقت تسلیم در برابر خداوند، مسیحی شدن است و مسیحی شد، این شخص در آخرت از خاسرین نیست، برای اینکه آنچه از انسان خواسته‌اند تسلیم در برابر حق است. و وقتی کسی حق را تشخیص داد و به آن تسلیم شد، نهایت وظیفه خود را به انجام رسانده است و خدا از او چیز بیشتری نمی‌خواهد. مفهوم مقابل تسلیم، سرکشی است. بدترین چیزی که مغضوب

خداوند از بندگانش،
تسلیم در برابر حق را
خواسته است

خداست سرکشی است و بهترین چیزی که می‌پسندد تسلیم است. شیطان، شیطان شد چون سرکش بود: «أَبَى وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (بقره / ۳۴). لذا هر کس از تسلیم سر باز زد یک شیطان است. امیرالمؤمنین (ع) هم در برابر خوارج عکس‌العملش همین‌طور بود، ایشان به پیروانشان همین توصیه را می‌کردند و می‌گفتند: «لَا تَقْتُلُوا الْخَوَارِجَ بَعْدِي: خَوَارِجَ رَأْسِ مَنْ نَكَشِدُ». امیرالمؤمنین (ع) خودشان می‌گفتند که تا خوارج دست به اسلحه نبرده‌اند، من دست به اسلحه نمی‌برم، از بیت‌المال هم حقشان را می‌دهم. به کشته‌هایشان هم نماز می‌خواند و دفنشان می‌کرد با اینکه با خودش جنگیده بودند. ولی ایشان به پیروانشان گفتند که، مبادا بعد از من دست به قتل خوارج بکشاید «فَلَيْسَ مَنْ ظَلَبَ الْحَقَّ فَأَخْطَأَهُ كَمَنْ ظَلَبَ الْبَاطِلَ فَأَذْرَكَهُ»، حساب خوارج از حساب معاویه و پیروانش جداست «کسانی که حق را طلبیدند اما خطا رفتند با کسانی که باطل را طلبیدند و به آن رسیدند، خیلی با هم فرق دارند» خوارج دنبال حق بودند اما به خطا رفتند، معاویه و اطرافیان از همان اول دنبال حق نبودند، دنبال باطل بودند و به باطلشان هم رسیدند، اینها حکمشان با هم فرق می‌کند، امیرالمؤمنین (ع) گفتند که من برایتان اسلام را طوری تعریف می‌کنم که هیچکس نکرده باشد: «الإِسْلَامُ هُوَ التَّسْلِيمُ»: اسلام عبارت است از تسلیم. خداوند سرکشی را از احدی نمی‌پذیرد، شیطانها را دفع می‌کند، همان‌طور که آن شیطان اصلی را از بارگاه خود بیرون کرد و به او گفت «إِنَّكَ مِنَ الضَّالِّينَ» (اعراف / ۱۳)، برو بیرون که تو موجود پست و حقیری هستی. اینجا جای تو نیست، جای سرکشان نیست، سجده کردن اصلاً برای همین است و معنایی غیر از این ندارد. به تعبیر مولوی: ای مسلمان بایدت تسلیم جست.

□ پرسیده‌اند که شیعه اثناعشری تاکنون به صورت یک نیروی معترض در تاریخ زیسته است، آیا حالا که به حکومت رسیده است خطر اینکه این اعتراض از شیعه گرفته بشود هست یا نیست؟

تفکیک مرحوم شریعتی
میان نهضت و نهاد

● خوب اصل سؤال و طرح مطلب کاملاً نَسَب از اندیشه‌های مرحوم دکتر شریعتی می‌برد، ایشان تفکیکی بین نهاد و نهضت کرده بودند، گفته بودند که نهضت‌ها وقتی که به قدرت می‌رسند به نهاد تبدیل می‌شوند؛ یعنی از پویایی

و حرکت و خروشندگی و رودآسا بودن می‌افتند و به حوضچهٔ راکدی بدل می‌شوند و فقط به منافع خود می‌اندیشند. نهضت تا وقتی نهضت است در برابر دستگاه و نظام موجود دائماً خودش را تجهیز می‌کند، پویاست، خانه به دوش است، و به تعبیر خود مرحوم شریعتی «از نعمت محرومیت» برخوردار است و به تعبیر مارکس «هیچ چیز ندارد که از دست بدهد مگر زنجیرهایش را»، از زندان ترسی ندارد، «ترسی ندارد سری که بریده است» یک پارچه پویایی و مبارزه و خون و جهاد و شهادت است. اما وقتی که به قدرت رسید باید آنچه را که به دستش افتاده حفظ کند: قدرتش را، ثروتش را، نظامی را که مسئولیتش به عهدهٔ اوست. مرحوم شریعتی خود، در این فکر بود که آیا می‌شود کاری کرد که این پویایی همچنان باقی بماند؟ رژی دبره، از انقلابیون چپ، و از طرفداران چه گوارا که مدتی هم در امریکای لاتین گرفتار شد، کتابی نوشت به نام انقلاب در انقلاب و همین مسأله را مطرح کرد. دلیلش این بود که انقلابهای مارکسیستی - کمونیستی به رکود افتاده بودند و احساس می‌کردند که دوران پویایی‌شان به سر آمده است و به دکاندارها و کاسبکارهایی تبدیل شده‌اند که حفظ مشتریان سابق مهمترین هدفشان است. انقلاب فرهنگی در چین مائو یک نوع انقلاب در انقلاب بود، یک جور تز تداوم انقلاب بود ولی ناکام ماند، و بعدها بنیانش محاکمه شدند. خود رژی دبره پس از زندان ظاهراً به فرانسه برگشت و دیگر صدا و ندایی از او برنخواست. چه گوارا هم کشته شد و کسی به خونخواهی او برنخواست و آن شعلهٔ مارکسیسم که در امریکای لاتین در گرفته بود و می‌رفت که آنجا را هم شعله‌ور کند، خاموش شد. کوبا امروز به دشواری و به ضعف و افول افتاده است و شوروی هم پاک دست از کمونیسم شسته است. چین هم که انقلاب فرهنگی و بنیانش را محاکمه کرده است. خلاصه این تز تداوم انقلاب، و یا انقلاب در انقلاب، هیچ‌جا به بار ننشست و معنای روشنی پیدا نکرد. خود مرحوم دکتر شریعتی بر آن بود که به کمک امر به معروف و نهی از منکر که در اسلام هست، و اجتهاد و مهاجرت می‌توانیم پویایی مطلوب را حفظ بکنیم و نهضت را تداوم بخشیم. امر به معروف و نهی از منکر، امری آشناست. شخص مسلمان نباید بی‌اعتنا و بی‌التفات به اطراف خود باشد، همهٔ مسلمانان

باید دائماً ناظر یکدیگر باشند، و یکدیگر را به خیر دعوت کنند و از بد بازدارند. نظارت همگانی یعنی یک شست‌وشوی همگانی همه روزه. اجتهاد یعنی نظر کردن مستمر در اصول و در فروع و پرهیز از این قول مخدر که هر چه باید گفته شود گفته‌اند، گذشتگان همه را پخته‌اند و آماده کرده‌اند و ما وظیفه‌مان فقط مصرف کردن است و بس. مهاجرت را هم مرحوم دکتر شریعتی از توین‌بی گرفته بود، توین‌بی در کتاب تحقیقی در تاریخ نظریه مهمی دارد، او می‌گوید نزد عموم تاریخ‌سازان و همچنین در تمدنهای بزرگی که در تاریخ آمده‌اند (که او بیست و چند تمدن را برمی‌شمرد) عنصری به نام هجرت وجود داشته است، قهرمانان تاریخی برای مدتی هجرت می‌کرده‌اند یعنی از جامعه مألوف خود بیرون می‌رفته‌اند. «سن بُندیکت» در مسیحیت را مثال می‌زند و حضرت محمد(ص) را در اسلام و... می‌گوید که نه فقط افراد بلکه گاهی تمدنها هم گویی خود را از صحنه تاریخ کنار می‌کشند، مدتی سرشان را زیر بال خود می‌کنند، می‌روند تا دوباره به تاریخ برگردند.

باری اینها سه شیوه و مشی است که مرحوم شریعتی برای اینکه نهضت زنده بماند پیشنهاد کرده است. در سؤال مطرح شده کلمه معترض بودن آمده است که توضیحات دیگری را لازم می‌آورد. به واقع این هنری نیست که یک مجموعه همیشه معترض باشد. معترض بودن کار آسانی است و اتفاقاً کار ارزانی هم هست، مدیر بودن سخت‌تر از معترض بودن است. از جایی به بعد وظیفه بالاتری از معترض بودن به گردن ما می‌افتد و آن مدیر بودن است، امروزه روشنفکران خودشان را با همین صفت تعریف می‌کنند. اخیراً در مصاحبه‌ای یکی از شعرای مشهور داخلی گفته بود که «تعریف روشنفکر عبارت است از انسان یا موجود معترض که به هیچ قیمتی این معترض بودنش رانمی‌فروشد، لذا به هیچ حکومتی سر نمی‌سپارد و با هیچ حکومتی همکاری نمی‌کند»، به نظر من عنصری از خودخواهی در این گرایش نهفته است. معنای این سخن این است که روشنفکر کسی است که می‌خواهد خود را به هر نحوی مطرح کند، و بگوید که من آن هستم که روی دست شما حرف دیگری دارم. این درست نیست، این ایفای رسالت روشنفکری و مسئولیت انسانی نیست، هیچ مجموعه بی‌عیبی وجود ندارد، تمام انقلابیون

وقتی که به قدرت می‌رسند محافظه کار می‌شوند، باید هم بشوند، برای اینکه اینان علیه نظام دیگری انقلاب کردند نه علیه نظام خودشان. شخص انقلابی علیه آن نظامی که فاسد می‌داند انقلاب می‌کند، اگر خودش نظامی را بنا کرد باید آن را مانند بچه بزرگ کند، علیه او که دیگر نمی‌تواند انقلاب کند، اعتراض هم اگر داشته باشد با اعتراض قبلی‌اش جوهرأ فرق دارد. قبلاً اگر معترض بود به بنیان معترض بود، حالا اگر معترض باشد به فروع، به آثار، و به میوه‌ها معترض است. معترض بودن مادام العمری چه حسنی دارد؟ چه حسنی دارد که آدمی مثل یک بچه لجوج و پرخاشجو به همه چیز ایراد بگیرد و نق بزند؟ مدیریت بالاتر از این حرفهاست، ما هنوز اهمیت مدیریت، آن هم مدیریت علمی را نمی‌دانیم، ویران کردن آسان است ولی آباد کردن چطور؟ عده‌ای برای اینکه مسئولیت مدیریت و آباد کردن به دوششان نیفتد، می‌گویند ما را با اعتراض کردن واگذارید چون مالیات ندارد، از شما آباد کردن و اداره کردن، از ما ایراد گرفتن و نق زدن. شیعه یا هر مکتب دیگری، بالاخره اگر مسئولیتی دارد، آن مسئولیت عبارت است از پی افکندن یک نظام صالح، وقتی هم چنان کرد، اعتراض که هیچ، از جان و دل باید به پایش نیرو نثار کند، مثل مادر باید به او محبت کند، باید تر و خشکش کند، اعتراض هم اگر می‌کند یک اعتراض مادرانه است، نه اعتراض خصمانه. چه کسی خواسته است که شیعه برای همیشه معترض بماند؟ بله، بگوئید همیشه پویا بماند، همیشه زنده بماند. ولی زنده ماندن که همیشه به اعتراض کردن و ویران کردن نیست. زنده ماندن به آباد کردن و اداره کردن هم هست.

مرحوم دکتر شریعتی در دورانی سخن می‌گفت که مهمترین کار روشنفکران اعتراض بود. در آن روزگار دمیدن روح جسارت و انتقاد و اعتراض و بل انقلاب مهمترین کار بود، منتها این کار درخور وقتی بود که در برابر نظامی قرار داشتیم که فساد بنیانی داشت و اصلاً قابل اصلاح نبود و فقط باید اعدامش می‌کردند، لذا وجود انسان باید به یک گلوله اعتراض بدل می‌شد که علیه آن نظام شلیک شود، این درست است. اما یادتان باشد این مشی، برای همیشه و همه جا نیست، در آن صورت هیچ نظامی پا نمی‌گیرد. با اعتراض چیزی نمی‌توان ساخت، با اعتراض فقط می‌توان ویران کرد و تئوری ویران

کردن غیر از تئوری آباد کردن است. وقت ما به ویران کردن حاجت داریم، باید آتش باشیم، سیل باشیم، بشویم و بسوزانیم. یک وقت هم باید مثل باران یا نسیم بیاریم و بوزیم برای اینکه سبزه‌ای سبز بشود یا درختی غنچه‌ای و میوه‌ای بدهد. یک وقت مثل یک معمار، یک میناگر، باید قطعه‌های خرد و درشت را در کنار هم با حوصله تمام بچینیم تا اینکه پس از مدتها نقشی، صفحه‌ای و صحنه‌ای تولید شود. اعتراض‌گری مال یک دوره است، آباد کردن مال یک دوره دیگر. به قول مولانا:

باغبانم شاخ‌تر می‌پرورم
شاخهای خشک را هم می‌برم

شخص باید هر دو کار را بداند، اگر با شاخ خشک روبرو هستی، بی‌را اما اگر یک باغ به دستت دادند نگو که ما فقط اره کردن را بلدیم. پس باغ را چه کسی آباد کند؟

سخن را در همین جا به پایان می‌بریم. والسلام علیکم ورحمة الله.

در باب توسعه و فرهنگ*

۱) از دیدگاه توسعه، «فرهنگ» چه مفهومی دارد و چه عناصری را شامل می‌شود؟

دکتر عبدالکریم سروش: گمان ندارم که دیدگاه توسعه، در مفهوم یا تعریف و یا حقیقت فرهنگ، تغییری پدید آورد. باری، مجموعه آداب و اندیشه‌ها و دیدگاهها و اعتقادات و ارزشهای یک قوم را که اولاً برخوردار از وحدت تألیفی باشند و ثانیاً اقیانوس وار آن قوم را فراگرفته باشند و ثالثاً آدمیان، غافلانه و غیرمختارانه در آن غوطه‌ور باشند، فرهنگ می‌نامند. آنچه برای توسعه، به معنی امروزی آن مورد حاجت است، وحدت فرهنگی است، این وحدت فرهنگی با تنوع اذواق و عقاید سازگار است، اما با تشتت و تخصم ناسازگار. توسعه هم علت وحدت فرهنگی است هم معلول آن. از یکسو برای رفتن به سوی توسعه، وحدت نظر غفلت‌آلودی لازم است که همگان را، مشتاقانه به یک سوی بکشاند و کسی نسبت بدان چون و چرا نکند و از سوی دیگر حصول توسعه و رونق تدریجی آن، وحدت نظر و همسویی را قوت بیشتر خواهد داد و هویت واحدی به قوم توسعه یافته خواهد بخشید.

۲) چه ریشه‌های فرهنگی و فکری و گرایشی و بینشی، از لوازم بلافصل توسعه‌اند که بدون وجود آنها توسعه اتفاق نخواهد افتاد.

سروش: توسعه دادن، یعنی جهان یا کشور را بر صورت خاصی ساختن، و لذا برای هر توسعه ابتدا تصویری آرمانی و سپس جدی گرفتن آن تصویر، لازم است، و شک نیست که تحقق هر تصویری به شیوه‌هایی و پایه‌هایی متناسب با آن محتاج است. اگر بخواهیم خانه خود را چندان توسعه دهیم که

برای رفتن به سوی توسعه، یک «وحدت نظر غفلت‌آلود» لازم است

داشتن تصویری آرمانی و بهره بردن از شیوه‌های مناسب برای تحقق آن تصویر، لازمه توسعه است

یک مسافرخانه شود، پایه‌ها و شیوه‌های ویژه‌ای لازم داریم و اگر بخواهیم آن را بدل به کاخ کنیم پایه‌ها و شیوه‌های دیگر (و گویی جوامع توسعه‌نیافته امروز تصویر آرمانی خود را در اروپا و امریکا و ژاپن و کره جنوبی می‌جویند). این سخن در حق جوامعی چون ما صادق است که می‌خواهیم آگاهانه رو به توسعه برویم.

در مغرب زمین چنین رویکرد آگاهانه‌ای به توسعه وجود نداشت. آنچه پیش آمد پیامد ندانسته صنعت و علم و متافیزیک و عقلانیت مناسب با آنها بود. در اروپا هیچکس از ابتدا به آن فکر نیفتاده بود که جامعه‌ای بسازد استفاده کننده از تلفن، هواپیما، کامپیوتر و سلطه‌جوینده بر جوامع دیگر، لکن راهی که آنان در پیش گرفتند جز بدین مقصد منتهی نمی‌شد. و به همین سبب، پیامدهای اخلاقی آن توسعه غفلت‌آلود را نیز تحمل و بلکه توجیه کردند. و چنین شد که مجموعه منسجمی از علم و صنعت و اخلاق و سیاست و متافیزیک پدید آمد و همه به مهربانی در کنار هم نشستند. اما، امروز که به خود می‌نگریم و می‌خواهیم سوابق و سنن فرهنگی خود را با تصویر آرمانی‌مان از توسعه (که خاستگاه و تجلی گاهش مغرب‌زمین است) آگاهانه پیوند بزنیم، با دشواریهای بسیار روبرویم. صنعت و علمی تازه، اخلاقی تازه و سیاست و متافیزیکی تازه می‌خواهیم و همه را هم آگاهانه می‌خواهیم و می‌کشیم تا به عمد و اختیار آنها را پدید آوریم و پارادوکس توسعه ما در همین جاست.

توسعه در مغرب زمین،
پیامد غفلت‌آلود علم و
صنعت و متافیزیک بود

از سویی بر توسعه مغرب‌زمینیان حمله می‌بریم که ستمها و فسادهای روح‌آزار و آدمیخوار در پی داشته است و در اخلاق آنان طعن می‌زنیم که چنان مفاسدی را تحمل می‌کند و از سویی دیگر، خود چاره‌ای نمی‌بینیم جز اینکه برای توسعه بدان راه برویم و می‌هراسیم مبادا به آفاتش مبتلا شویم و ترجیح می‌دهیم که آن آفات را به خانه خود راه ندهیم و درمی‌مانیم که آیا آن آفات را می‌توان از آن ریشه جدا کرد یا نه. و از سویی هم می‌خواهیم که در دنیایی که به اراده و تدبیر ما نمی‌گردد و به ما مهلت فکر و زندگی نمی‌دهد، آنقدر فرصت و فراغت بیابیم تا تمام مقدمات لازم را برای توسعه‌ای از نوع دیگر فراهم آوریم بدون آنکه از جهان عقب بمانیم یا جهان از ما پیشتر رود.

پارادوکس توسعه ما

توسعه ویژه مغرب‌زمین. فرزندان پیشها و گرایشهای آن دیار است

گرچه به جزم نمی‌توان گفت که توسعه ویژه ممالک مغرب‌زمین بجز در سرزمین پیشها و گرایشهای ساکنان آن ممالک نمی‌روید و لکن جدا کردن این فرزند از آن مادر هم، نظراً و عملاً کاری آسان نیست. ما اینک به طب مغرب‌زمینان می‌نگریم که چه گره‌گشا و بیماری‌کش است و با خود می‌گوییم کدام عاقل از چنین میوه شیرینی پرهیز می‌کند. و نمی‌اندیشیم که این میوه بر شاخه‌ای پدیدار شده است، که از ریشه‌ای تغذیه می‌کند که آن ریشه را عقلانیت ایزاری نوین مغرب‌زمینان آبیاری می‌کند. جدی گرفتن دنیا در برابر آخرت و اسطوره‌زدایی از عالم و عدم تکیه به عوامل ماورای طبیعی و بردن از آسمان و رو آوردن به خاک، و تدبیر عقلانی امور معیشت، و طمع و تکاثر ورزیدن در بهره‌جویی از طبیعت، و چشم بستن بر شرور فردی در برابر خیرات جمعی، و گریختن از عالم درون و اقبال به عالم بیرون و حرمت نهادن به علم و عالمان طبیعت (در تقابل با عالمان شریعت) و قناعت ورزیدن به ظن و یاس از یقین و مشارکت بخشیدن عموم مردم در عموم امور، و تقدس‌زدایی از فکر و محرم دانستن همه کس در کشف رازهای هستی و تجدید نظر در حقوق بشر و... از اهم ارزشها و بینشهایی است که مادر توسعه نوین هستند، توسعه غربی درخور سرزمین فکری و اخلاقی غرب است، و گرفتن میوه‌های آنها و وانهادن جمیع ریشه‌هایش، جهدی بی‌توفیق است و اگر کسی مدل توسعه مغرب‌زمینان را می‌پسندد، آسان‌ترین و شناخته شده‌ترین راهش آن است که به راه آنان برود.

پاره‌ای از ارزشها و بینشهایی که مادر توسعه نوین هستند

نمی‌توان میوه‌های فرهنگ غرب را چید و ریشه‌های آن را وانهاد

آنان آگاهانه بدان راه نرفته‌اند و اینک هم مغرضانه از راه خود دفاع نمی‌کنند. به مادر خود مهر می‌ورزند و هیچ فرزندی را بر مهر ورزیدن با مادرش ملامت نمی‌توان کرد.

اما و هزار اما، به راه غربیان رفتن دیگر ناممکن و ناروا شده است و به فرض عزم و اعتقاد، جز تقلیدی ناقص از آنان میسر نخواهد بود. دلیلش هم این نیست که فساد و استکبار و اومانسیم و... سیرت غرب را تباه و صورت آن را سیاه کرده است و یا دوره تاریخی آن به سر آمده است، و یا توسعه غربی جز در سرزمین فکری و اخلاقی غرب نمی‌روید (مغالطه‌ای که کثیری از توسعه اندیشان و یا قائلان به جبر تاریخ بدان گرفتارند) بلکه دلیلش این

رفتن به راه غربیان. ناممکن شده است زیسرا آن راه را حسز غافلانه نمی‌توان رفت

است که آن راه را (خوب باشد یا بد) جز غافلانه نمی‌توان رفت و امروزیان دیگر برخوردار از آن غفلت نیستند. علم و اخلاق و صنعت و متافیزیک و دین و سیاست مغرب‌زمینیان بتدریج و به غفلت چنان هماهنگ افتادند که فرزند توسعه را در دامان خود پروردند، اما اینک کجا ممکن است که کسی یا کسانی آگاهانه و مختارانه این مقولات فربه و سرکش و دراز دامن را رام خود کنند و از آنها فرهنگی مناسب توسعه مطلوب خود فراهم آورند.

باری، اگر مقصود از توسعه، چیدن و خریدن میوه‌های توسعه مغرب‌زمین است، به هیچ شرطی حاجت ندارد، جز چشم بستن و تسلیم شدن و تقلید بی‌حجت کردن و ثروت بادآورده داشتن. و اگر غرض از توسعه، غرب ثانی شدن است، مقتضایش هم‌زمانی با تمدن غرب و محرم شدن با راز آن، و خبر گرفتن از ارکان و اصول فرهنگی آن و تحقق بخشیدن به آنها در سرزمین دیگری است (که درشدنی بودنش، تردید بسیار است) و اگر هیچ کدام این دو نیست باید تصویر آرمانی خود از توسعه را، محققانه و آگاهانه و غیرمقلدانه، پیش رو نهاد و به تجربه تاریخی و غفلت‌آلود غربیان، به چشم عبرت نگریست و درسهای لازم را از آن آموخت و بر پارادوکس مدرنیسم و اهمیت آن وقوف یافت و بر سنن و ارکان و مقومات فرهنگی خویش نیز نگاهی دوباره افکند و منصفانه و توبه‌گرانه با آن روبرو شد و در قدم اول به حذف موانع توسعه همت گماشت. در قدم بعد با حاکم کردن اصل قناعت و با پیروی از اصل «هیچ‌چیز را بی‌حجت برنگیریم و هیچ چیز را بی‌حجت وانتهیم» به گزینش ریشه‌ها (در همه فرهنگها) رفت، و در حد توان و با برداشتن گامهای تصحیح‌پذیر و با مشارکت بخشیدن به همگان به کار پرداخت و پیامدهای مکروه و نامطبوع اخلاقی آن را نیز به جان پذیرفت و اذعان کرد که اخلاق توسعه اخلاقی دیگر است.

از افتادن به دام تقی‌زاده‌های جدید هم باید برحذر بود و نباید گمان برد که برای توسعه، باید سر تا پا غربی شویم. جمعی از هگل مشربان قائل به جبر تاریخ، چنین پنداشته‌اند که علم و عقلانیت مغرب زمین هر جا در آید، همان نتایج را خواهد داشت که در مغرب زمین داشته است. این مغالطه‌ای هراس‌انگیز است. چون از طرفی، ما را از توسعه می‌هراساند و از طرفی

برای تحقق توسعه چه باید کرد؟

هیچ چیز را بی‌حجت برنگیریم. هیچ چیز را بی‌حجت وانتهیم

عکس قضیه را از خود قضیه به غلط استنتاج می‌کند. اینکه توسعه غربی درخور بینش غربی است، لزوماً نتیجه نمی‌دهد که جز درخور غرب نیست. متناسب افتادن توسعه با دیگر اجزاء تمدن غرب دلالت نمی‌کند که آن توسعه جز با تمدن غرب، با تمدنهای دیگر متناسب نخواهد افتاد و باری اگر هم چنین باشد، دلیل مستقلاً لازم دارد و به صرف تماشای تاریخ غرب، چنان نتیجه را نمی‌توان مدلل ساخت. فی‌المثل هیچ دلیلی در دست نیست که عقلانیت غربی، همه جا به ثوری نیوتون و ماکسول و داروین و پاستور و یا فلسفه دکارت و هگل و برگسون خواهد انجامید. اینها یک نوع میوه آن ریشه‌اند نه تنها نوع آن، و گزیدن آن ریشه، می‌تواند در سرزمینهای دیگر ثمرات دیگر به بار آورد.

۳) صرف نظر از ریشه‌های فرهنگی و فکری، کدامیک از شاخصهای فرهنگی و در چه سطحی توسعه را تسهیل می‌کند؟

سروش: پایگاه قدرت حکومت و مشارکت مردم در امور.

۴) نقش ایدئولوژیهای سیاسی در توسعه چیست؟

سروش: ایدئولوژیهای سیاسی اگر با سایر عناصر فرهنگی هماهنگ باشند

ایدئولوژیهای سیاسی،
نقش مهمی در امر
توسعه ایفا می‌کنند

و وحدت هویت فرهنگی را تقویت کنند، مسلماً در توسعه (به هر معنایی) دخل عظیم خواهند داشت. بخصوص اگر این ایدئولوژیها، بر عقلانی کردن معیشت مادی تأکید بورزند و علمی اندیش باشند، توفیقشان عظیمتر خواهد بود.

۵) نقش فرهنگ مذهبی (بویژه فرهنگ اسلامی) در توسعه چیست، آیا می‌توان نقش مذهب را در فرایند توسعه مغرب‌زمین با نقش مذهب در ایران مقایسه کرد؟

سروش: فرهنگ مذهبی که حاصل فهم دین و التزام عملی به آن فهم است، برحسب نوع فهمها آثار مختلف دارد. مسلماً فرهنگ تصوف و یا فهم صوفیانه از دین، با توسعه به معنای رایج آن هیچ سرآشتی ندارد. درازی آرزو، توکل، رزق مقسوم، تقدیر، عقل، دنیا، زهد، قناعت و... نزد صوفیان و کثیری از پیروان و هواخواهانشان و بلکه کثیری از دینداران (که نادانسته از آنان متأثرند) معنایی دارند که مانع جدی توسعه‌اند، تحقیر عقل، ذم دنیا،

فهم صوفیانه از دین،
با توسعه به معنای
رایج آن —
سازگاری ندارد

پرهیز از برنامه‌ریزی (آرزوهای دراز)، تکیه بر تقدیر، قناعت کردن به اندک و زهد ورزیدن در معیشت، و تلخ کام بودن از زیستن در دنیا و شاکر و آرام بودن بر رزق مقسوم و عبث دانستن تلاش برای افزودن زرق و منفعل نشستن که همه از تعلیمات شایع صوفیانه است، مطلقاً با توسعه‌جویی امروزی، هماهنگی ندارند که آدمی را ناآرام و فزون‌طلب و بلند پرواز و آینده‌نگر و برنامه‌ریز و دنیاخواه و خردورز و محاسبه‌گر و فعال و زندگی‌ساز می‌خواهد. به طور کلی فهمی از دین که زیستن در دنیا را جدی نگیرد و آبادی معیشت این جهانی فی‌نفسه برای آن محترم و مغتنم نباشد، به توسعه به معنای امروزی آن رو نخواهد کرد. فرهنگ مسیحیت که فرهنگی رهبانی بود، البته به توسعه راه نمی‌داد. پروتستانیسم که کار کردن را قدر نهاد و بر صدر نشانید، آن را غافلانه با روند توسعه، توافق بخشید. اسلام در سرزمینهای اسلامی با مسیحیت در مغرب‌زمین از جهت اشتغال بر عناصر اخلاق رهبانی و صوفیانه قابل مقایسه‌اند، عارفان، عموماً از مسیحیت تأثیر پذیرفته‌اند، و در تفسیر معارف اسلامی (بخصوص اخلاق اسلامی) همواره به آن چشم داشته‌اند، و از آن بهره جسته‌اند. اما عنصر فقه و حقوق اسلامی، البته رقیب و نظیری در مسیحیت ندارد. تاریخ فقه اسلامی گواهی می‌دهد که این فن، قابلیت عظیم و عجیبی برای آداپتاسیون دارد و قبض و بسط‌های عنیف را تحمل می‌کند و روترش نمی‌نشیند. تحولات فقهی در ایران پس از انقلاب گواه دیگری بر این مدعاست. از این رو از منافات آن با توسعه نباید سخن گفت. بلی، این فقه، البته پیشرو نیست و دعوت به توسعه نمی‌کند و با هرگونه زندگی می‌سازد. اگر جامعه شبنانی باشد، احکام جامعه شبنانی را بیان می‌کند و اگر جامعه صنعتی باشد احکام جامعه صنعتی را. و هیچگاه هیچ فقیهی، توصیه به بدل کردن جامعه شبنانی به صنعتی نکرده و نمی‌کند. آن، کار عالمان و مدبران امور است که برای مسائل جامعه، راه‌حل علمی به دست دهند.

فقه اسلامی قابلیت
بسیاری برای قبض و
بسط نشان داده است

پارادوکس ایدئولوژی مدرنیسم*

در مجموعه مباحثی که تحت عنوان سنت و مدرنیسم در این سمینار ارائه می‌شود، سهم بنده این است که در باب پارادوکس مدرنیسم، یا به عبارت صحیحتر، پارادوکس ایدئولوژی مدرنیسم سخن بگویم. در باب مدرنیسم و سنت و تقابل این دو وضعی که بشر جدید با آن روبرو شده است و راه حلی که برای دشواری حاصل از تقابل آن دو می‌جوید، سخن بسیار می‌توان گفت، اما قصد بنده این است که مقدم بر هر بحثی در باب اصل مدرنیسم و ماهیت آن سخن بگویم و در پرتو تبیین گوهر مدرنیسم، سنت و التزام به آن را روشن نمایم و پس از آن به بیان پارادوکس ایدئولوژی مدرنیسم پردازم.

دری عوام از مدرنیته:
نو شدن جهان بیرونی

در باب مدرنیسم و مدرنیته، دو دیدگاه وجود دارد یکی دیدگاه عوام و دیگری دیدگاه خواص. عموم مردم، هنگامی که از آنها درباره مدرنیته سؤال شود، پاسخ خواهند گفت که جهان ما، جهانی است بس متفاوت با جهان پیشین و کافی است که فردی چشم‌های خویش را باز نماید تا این تفاوت را به وضوح در عرصه‌های هنر، علم، صنعت و... تشخیص دهد. واقعاً اگر یکی از گذشتگان، امروز سر از خاک بدر آورد و به دنیای جدید بنگرد، وحشت‌زده و حیرت زده خواهد شد، و باور نخواهد کرد این همان زمینی است که او هم روزی بر روی آن می‌زیسته است.

این نو شدن که در جهان بیرونی رخ داده است و گاهی از آن تعبیر به مدرنیته می‌شود، نو شدنی است که درکش تفکر و تأمل لازم ندارد و با گشودن چشمان حسی می‌توان آن را دید و شناخت. ماشین چاپ و الکتریسته و هواپیما و کامپیوتر و محصولات پتروشیمیک و رادیو و تلویزیون

* ایراد شده در سمینار سنت و مدرنیسم، دانشگاه شهید بهشتی، با تحریر و تنقیح، ۷۰/۱۰/۲

و فاکس و تلکس و اتوموبیل و سینما و عکاسی رنگی و داروهای شیمیایی و ابزارهای علمی (میکروسکوپ و طیف‌نگار جرمی و...) و کوره‌ها و بمبهای اتمی همه متعلق به دنیای مدرن‌اند و اثری از آنها در جهان کهن نبوده است. اما نوعی نو شدن هم داریم که در عالم افکار به وقوع پیوسته است و در حقیقت بسیاری از نو شدن‌ها که در عالم بیرون دیده می‌شود، مسبوق به آن نو شدنی است که در عالم افکار حادث شده است و این دیدگاه خواص است. مورخان علم و اندیشه در این باب سخنان نغز و شنیدنی بسیار گفته‌اند.

بسیاری از نو شدن‌های عالم بیرون، مسبوق به نو شدنی در عاقله افکار است

گفته‌اند که در جهان جدید، بشر عزم غلبه بر طبیعت کرده است، و از سر خصومت با طبیعت رفتار می‌کند؛ در حالی که در جهان گذشته انسان چنین نگرش خصومت‌آمیزی با طبیعت نداشته است. گفته‌اند که در جهان جدید، علوم عملی بر علوم نظری تفوق یافته است و گذشتگان بیش از آنچه که به علوم عملی بیندیشند در پی نظریه‌پردازی بوده‌اند؛ شناختن طبیعت و هستی برای آنها اصل بود، اما تصرف در طبیعت یا در هستی چندان مورد اعتنا و التفات آنان نبوده است. گفته‌اند که جهان‌بینی بشر جدید عقلانی است در حالیکه پیش بشر کهن اسطوره‌یی بوده است.

پاره‌ای وجوه نمایز بخش جهان جدید از جهان قدیم

حتی گفته‌اند که عقل بشر جدید، تفاوت ماهوی با عقل انسان قدیم یافته است. همچنین گفته‌اند که جهان گذشته، جهان دینی‌تری بوده است. بشر به آسمان و به ماوراء طبیعت نگاه می‌کرد و از آنجا روا شدن حاجات خویش را طلب می‌نمود و پشتوانه وجود خود را در آنجا می‌دید، در حالی که در جهان جدید بشر ارتباط خویش را با آسمان قطع کرده است؛ پشتوانه‌های قدسی یا معنوی وجود خود را فراموش یا انکار کرده است. خدا در زندگی پیشینیان نقش غیرقابل‌جانیشینی داشت در حالی که نزد بشر جدید خداوند کمتر یاد می‌شود و بیشتر بر وجود آدمی و عقل او تکیه می‌رود (اومانیسیم).

در جهان جدید، بشر ارتباط خویش را با آسمان قطع کرده است

گفته‌اند که تفاوت جهان جدید با جهان قدیم در این است که به تعبیر مارکس در گذشته متفکران بیشتر به دنبال تفسیر جهان بوده‌اند ولی امروز در پی تغییر آن هستند. گفته‌اند که جهان گذشتگان بسیار محدود بود. زمین که آسمانی بر آن سایه افکنده بود، خانه گرم و کوچک و آرامی محسوب می‌شد

و بشر هم گذشته خود را بسیار کوتاه می‌دید و هم محیط پیرامون خود را خیلی کوچک می‌یافت، اما در جهان جدید، آدمیان به لحاظ زمانی و مکانی در دنیای بیکرانی زندگی می‌کنند، به درستی به پیشینه خود آگاه نیستند و جهان جغرافیایی خود را بزرگتر از آن می‌دانند که حس یا عقل بتواند بر جمیع ابعاد آن احاطه یابد. اینها اقوالی است که گفته شده است و مورخان به تفاوت، هر کدام از اینها را گوهری‌ترین تفاوت میان جهان قدیم و جهان جدید دانسته‌اند.

بنده در اینجا می‌خواهم عرض کنم که گوهر مدرنیته را نمی‌توان در این اقوال جستجو نمود. البته اینها سخنان ناصوابی نیستند و مطالعات تاریخی آنها را به ما می‌آموزد. اما این نو شدن، نو شدنی است که جهان جدید را دنباله جهان قدیم می‌نمایاند، نه فراتر از آن. ما دو گونه نو شدن داریم. یکی نو شدنی که موجود یا پدیده جدید را، علیرغم تفاوت‌هایش با موجود پیشین دنباله آن می‌داند. اقوالی که برشمردم همگی جهان نوین را دنباله جهان پیشین می‌دانند و البته معتقدند که تغییر و تحول شدید و عمیقی در آن رخ داده است، به طوری که پیشینیان نمی‌توانستند حدس بزنند که روزی سرنوشت جهان چنین خواهد شد.

ولی یک نوع نو شدن دیگر هم داریم که عبارتست از «فاصله گرفتن و فراتر رفتن از گذشته و بیرون آمدن از آن». و دقیقاً آنچه که در جهان نوین برای انسان جدید رخ داده، این نوع مدرنیته و نو شدن است. و این همان نکته است که در پی شکافتن آن هستم. دقت کنید کسی می‌تواند از سنت گفتگو کند که از آن بیرون آمده باشد. و کسی می‌تواند از مدرنیته سخن گوید که از آن فاصله گرفته باشد. اینکه چرا پیشینیان سخن از سنت نمی‌گفتند بدین دلیل بود که غوطه‌ور در آن بودند. غوطه‌ور بودن در سنت منافات با بحث کردن درباره آن دارد. کسی که درباره موضوعی بحث می‌نماید باید توان آن را داشته باشد که از آن موضوع فاصله بگیرد. جالب این است که ما امروز از مدرنیسم هم سخن می‌گوییم و همین باید به ما بنمایاند که ما تدریجاً از مدرنیسم هم فاصله می‌گیریم. مدرنیسم برای ما یک مقوله قابل بحث شده است. و به همین دلیل هم هست که با خود پارادوکسی را می‌آورد که بدان

بحث ما پیرامون سنت و مدرنیسم نشان‌دهنده آن است که هم از «سنت» و هم از «مدرنیسم» بیرون آمده‌ایم

اشاره خواهم کرد. به عبارت دیگر ما امروز با سنت و با مدرنیسم هر دو، رابطه سوژه - ابژه برقرار کرده‌ایم و این نیست مگر به دلیل بیرون آمدن از هر دو.

گذشتگان با عقل کار می‌کردند اما از عقل نمی‌پرسیدند و درباره آن چندان بحث نمی‌کردند. در دین غوطه‌ور بودند اما دین‌شناسی نمی‌کردند. ایدئولوژی داشتند اما ایدئولوژی‌شناسی نمی‌کردند. معرفت داشتند، اما معرفت‌شناسی نمی‌کردند. و در یک کلام می‌خواهم عرض کنم که گوهر مدرنیته و نوشدن جهان امروز ظهور معرفت‌های درجه دومی است که با پسوند «شناسی» همراهند. و به همین دلیل مشاهده می‌کنیم مقولاتی که در جهان جدید مطرح شده مطلقاً برای کسی که سر از زیر لحاف سنت بیرون نکرده قابل فهم نخواهد بود. جهان با علم و صنعت جدید، مدرن نشده است. با نگاه درجه دوم مدرن شده است.

گوهر مدرنیته، ظهور معرفت‌های درجه دوم است

مدرنیسم با مدرنیته فرق دارد. مدرنیته همان نو شدن است. نو شدنی که کسی عزم بر نوآوری نداشته و خودبخود حادث شده است. اما مدرنیسم نوعی ایدئولوژی است، نوعی اندیشه است که در پی جایگزین کردن مدرن به جای کهنه است. و بر این اساس مدرن را برتر از کهنه می‌داند. بنابراین مدرنیسم نوعی ایدئولوژی است در حالیکه مدرنیته حالتی است که در فکر و یا در عالم خارج رخ می‌دهد و عمدتاً غفلت‌آلود است و به عزم کسی پدید نمی‌آید و به عزم کسی هم عوض نمی‌شود.

تفاوت مدرنیسم با مدرنیته

پس تفاوت اصلی جهان پیشین و جهان امروز در این است که گذشتگان همانند ماهیانی در آب دین، اخلاق، ایدئولوژی، سنت، معرفت و عقل غوطه‌ور بودند. اما چون از این آب بیرون نیامده بودند از ماهیت این آب پرسش نمی‌کردند. آنقدر با محیط خود قرین و عجین بودند که هیچ فاصله‌ای بین خود و او احساس نمی‌کردند. و به همین سبب زندگی خود را طبیعی‌ترین نوع زندگی می‌پنداشتند و اندیشه‌های خود را صحیح‌ترین و بدیهی‌ترین اندیشه‌ها می‌انگاشتند. و انسانهای اطراف خود را متعادل‌ترین و انسان‌ترین انسان می‌یافتند و تاریخ خود را، بی‌چون و چرا، تنها نوع تاریخ ممکن و مقدر می‌دانستند. افقها، هنوز چندان باز نشده بود و پلورالیسم، هنوز این

مونیسیم زندان و ش را نشکسته بود و نگاه از بالا و از بیرون هنوز از مادر زمان متولد نشده بود. و به همین سبب مهمترین خصلت آن آدمیان، یقین غفلت‌آلود و بی‌دغدغی بود که در آن غوطه‌ور بودند، همان بهشتی که وقتی کسی در آن است قدرش را نمی‌داند و وقتی به شیطنت عقل از آن بیرون افتاد، راه بازگشتش را دیگر پیدا نمی‌کند. این یقین غفلت‌آلود، ضمناً اوج عقلانیت هم دانسته می‌شد و عقل کامل انبانی شمرده می‌شد آکنده از یقینیات، و اگر عارفان ما با عقل خصومتی می‌ورزیدند، عقل چون و چراگر شبهه‌پرداز و یقین‌زدایی بود که از اشکال لذت می‌برد نه از تسلیم و یقین.

بحث از عینیت (objectivity) به اصطلاح فلسفه امروز، از جمله بحث‌هایی است که اختصاص به انسان جدید و معرفت نوین دارد. شما نزد گذشتگان بحث از صدق و کذب را آشکارا می‌بینید. مسأله درست یا غلط، مسأله جدیدی نیست آدمیان همیشه از وقتی که به شناختن طبیعت دست برده‌اند از راست یا غلط بودن اندیشه‌های خود سخن رانده‌اند. اما برای نمونه هیچوقت تا پیش از کانت شما نمی‌بینید که کسی از عینیت معرفت سخن گفته باشد. این واژه دقیقاً متناسب است با اندیشه‌های درجه دوم یا پسین که در جهان نوین و برای بشر جدید پدید آمده است. به همین دلیل است که شما می‌بینید برای کسانی که هنوز با تفکر جدید آشنایی ندارند و یا خونگرفته‌اند، فهم اینکه عینیت چیست؟ معنای دقیقش چیست؟ و چرا چنین سؤالی ایجاد شده است؟ به غایت دشوار است. چون سؤال از عینی بودن معرفت هنگامی مطرح می‌شود که انسان احساس کند میان او و «عین» فاصله‌ای پرنشدنی وجود دارد. نقش پیش‌فرضها در شناخت، و اعتقاد به عدم امکان حذف آنها، سؤال از عینی بودن معرفت را جدی می‌کند و آدمی را به سوی توسل به اجماع می‌راند که آخرین پناهگاه اوست. همچنین توجه به هویت جمعی و جاری معارف و توجه به هویت تاریخی انسان و دستگاه ادراکی او و به طور کلی توجه به تاریخ و تولد بینش تاریخی، به سؤال از عینیت معرفت جان می‌بخشد. گذشتگان به خطای اتفاقی (راندوم) عقل قائل بودند نه خطای سیستماتیک عقل، که امکان عینیت را می‌ستاند و لذا احتمال وقوع این خطای سیستماتیک شبهه زوال عینیت را تقویت می‌کند.

مهمترین خصلت گذشتگان، یقین‌مندی غفلت‌آلود بود

مسأله عینیت، مسأله‌ای متعلق به جهان جدید

دلایل مطرح شدن مسأله عینیت معرفت، در جهان جدید

سؤال از ایدئولوژی به منزله شعور کاذب سؤالی است که فقط در این دنیا و برای این انسان که امروز بر روی کره زمین زیست می‌کند می‌تواند مطرح باشد. برای گذشتگان چنین سؤالی مطرح نبوده است. همچنین است سؤال از ایدئولوژی‌زدایی که ارتباط مستقیم با مسأله عینیت که اشاره کردم، دارد.

مجموع اینها باید به ما نشان داده باشد که گوهر و جان مایه مدرنیته در چیست؟ تفاوت جهان و بشر جدید با قدیم این نیست که جهان گذشتگان ادامه یافته و حالت و وضع جدیدی آشکار شده است. بلکه تفاوت در این است که انسان از جهان دیروز بیرون آمده و در جهانی زندگی می‌کند که جدا از جهان پیشین است و آنچه را که برای گذشتگان عین وجود آنها بوده، جدا نموده و به صورت یک عین (object) در برابر خود نهاده و درباره آن حکم صادر می‌کند. و این حکمی است که دربارهٔ جمیع مقولات مورد علاقه و محبوب بشر، اعم از هنر، دین، اخلاق، معرفت، سنت و... صادر و جاری شده است.

از مهمترین مسائلی که برای بشر جدید مطرح شده است تأمل در عقلانیت است. گرچه نمی‌توان به نحو تک عاملی به تحلیل تاریخ پرداخت و این کار بشدت گمراه کننده و غلط افکن است اما به منزله یک راهنما می‌توان تفاوت و تحول نظر بشر در باب عقلانیت را محک گویایی برای تفاوت جهان جدید و جهان قدیم قرار داد. بیرون آمدن از سنت و پدید آمدن ایدئولوژی مدرنیسم همیشه توأم با تحول عقل بوده است قبلاً آدمیان کمتر در مورد عقل بحث می‌کردند، زیرا عقل خود را بطور بلاواسطه و مستقیم آینهٔ عالم خارج می‌پنداشتند و بی‌هیچ دغدغه‌ای واقعیت را نزد خود حاضر و منعکس یافتند. به مفهوم «علوم نظری» توجه کنید، نظر در اینجا دقیقاً به معنای نگاه کردن و دیدن است. یعنی عقل با نگاه کردن می‌بیند و علوم نظری علمی هستند که با چشم عقل دیده می‌شوند. از نظر گذشتگان بر چشم این عقل هیچ حجابی افکنده نبود الا نادراً و استثنائاً، لذا شما می‌بینید که فی‌المثل حکیمان خود ما مهمترین و عجیب‌ترین احکام را دربارهٔ جهان‌های ماوراءطبیعت صادر می‌کردند و هیچگاه از خود سؤال نمی‌کردند که آیا عقل ما کشش و توان

از دیگر مسائل مطرح برای بشر جدید، مسأله عقلانیت است

گذشتگان، عقل را آینه‌ای بی‌غبار در برابر جهان خارج می‌پنداشتند

صدور چنین احکامی را دارد یا خیر؟ کاملاً خودشان را در این امر محق می‌دانستند و هیچ‌گونه فاصله و حجابی بین خود و جهان بیرون نمی‌دیدند. شیخ اشراق می‌نوشت که چگونه به ارساد منجمین اعتماد می‌کنید اما به ارساد حکیمان که فلک معنوی را زیر مشاهده گرفته‌اند اعتماد نمی‌ورزید؟ و با همین اعتماد بود که در باب انوار اسفهبديه و قواهر اعلون و مثل افلاطونی و موسیقی افلاک و عقول عشره و... راحت و با شجاعت سخن می‌گفتند و کمتر در باب توانایی همین عقلی که ابزار این اکتشافات است، تأمل جدی می‌کردند. اما از زمانی که کانت در باب تفکر فلسفی، آراء خویش را ابراز نمود و از زمانی که معرفت‌شناسی به معنای دقیق کلمه تولد یافت، معلوم شد که بشر عقل را در دستور کار خود قرار داده است تا درباره آن مجدداً بیندیشد. و این خود بهترین علامت بود برای نشان دادن این مطلب که آدمیان از کجا به کجا سفر کرده‌اند. بنابراین، راسیونالیسم، تابلوی بسیار رسا و گویایی است تا آدمی در او ببیند که چه بر سر بشر رفته است و از کجا به کجا رسیده است.

با تولد معرفت‌شناسی،
«عقل» موضوع
مطالعه شد

می‌گوییم درباره عقل یا درباره علم یا درباره سنت، اخلاق، دین و... فکر شد، و از یاد نمی‌بریم که هنگامی که درباره چیزی فکر می‌شود، مهمترین کاری که می‌توان نسبت به آن انجام داد نقد کردن است. لذا هیچ اشکالی ندارد که ما دوران مدرن را با دوران نقادی (critical) یکسان بدانیم. در این دوران عقل نقاد وارد عرصه کار شد و نه تنها دین، سنت، اخلاق و زبان و علم را مورد نقادی قرار داد بلکه خودش را هم مورد نقادی قرار داد. بنابراین سخن قبلی خود را درباره تعریف جهان جدید که با بیرون آمدن آدمی از محیط غفلت‌آلود سنت و نگاه هشیارانه به آن عالم همراه بود، اینگونه تکمیل می‌کنیم که این نگاه هوشیارانه، نگاه نقادانه هم بود به همین دلیل دوران بعدی را که دوران پست مدرنیسم است دوران پُست کریتیکال (Postcritical) هم نامیده‌اند انطباق این دو اصطلاح بر هم (یعنی پست مدرن و پست کریتیکال) کاملاً معنی‌دار و روشن است. هنگامی که آدمی از مدرنیسم می‌گذرد باید از دوران نقادی عبور کند و به ماوراء دوران نقادی برسد که دوران پُست مدرنیسم یا دوران پست کریتیکال است. در دوران

دوران مدرن، دوران
نقادی است

مدرن، عقل علی‌رغم نقد شدن همچنان محترم است و فی‌الواقع جانشین خدا در دوران کهن است اما در دوران پست مدرن، خدا هیچ جانشینی ندارد و صحنه از هرگونه اصل مستقل و مقدسی خالی شده است.

باری عقلانیت از دو جبهه مورد حمله واقع شد. یکی از جبهه فیلسوفان عقل‌گرا و دیگری از جبهه فیلسوفان حس‌گرا. و هر دو یک محصول بیشتر ببار نیاموردند و آن بی‌اعتمادی نسبت به عقل بود. اما از جبهه فیلسوفان عقل‌گرا: از زمانی که هگل تاریخیت را در فکر و زندگی آدمی مطرح کرد و خصوصاً این حکم را به آدمیان آموخت که گرچه ممکن است آنها خودشان را قهرمانی یا عاملی بدانند و تصور کنند که عالم موافق اغراض و تدابیر آنها گردش می‌کند لکن فی‌الواقع خود آنها فرمانبردار و کارگزار یک موجود برترند که غافلانه و ناآگاهانه بر آنان فرمان میراند (اندیشه‌یی که گوهر نظریه ایدئولوژی مارکس و کسانی که پس از او آمدند، محسوب می‌شود) در واقع بی‌اعتمادی را در جهان جدید نسبت به عقل تلقین و تشدید نمود.

حملة فیلسوفان عقل
گرا و حس‌گرا به
عقلانیت

براین مبنا آدمیان علی‌رغم اینکه می‌اندیشند و می‌سنجند و داوری می‌کنند و به دنبال آن، اقدام به عمل می‌نمایند و خود را در این فرایند مختار و عاقل و آگاه می‌پندارند، هیچیک از این مراحل به دست آنها صورت نمی‌پذیرد بلکه کس دیگری در آنها می‌دمد. و مردمان جسمی بیش نیستند که در دست یک روح برتر به نام تاریخ اسیرند و غایات و اهداف او را محقق می‌سازند. اما خود بر این پندارند که همه کاره‌اند و اهداف و آمال خویش را برآورده می‌کنند. جبر تاریخ اگر هست همین است. و هر جا جبر از در درآمد آزادی از در دیگر می‌گریزد و عقل هم که گوهرش آزادی است ناگزیر از گریز می‌شود و به همین سبب فلسفه هگلی که در زمره فلسفه‌های عقلی طبقه‌بندی می‌شود در واقع فلسفه‌ای ضد آزادی و ضد عقل است و در مقام نقد عقل، آنرا نه اصلاح که اعدام می‌کند. خواهیم دید که فلسفه جدید علم هم رفته رفته به همین جا تمایل پیدا کرده و علم را نوعی ایدئولوژی می‌خواند و فی‌الواقع هر جا عقل و علم دوره‌ای شود، از عقل و علم چیزی به جا نمی‌ماند. نظریه مارکسیسم در باب ایدئولوژی فی‌الواقع نظریه‌ای است که اعلام می‌دارد که عقل در زندگی کاملاً بی‌کاره است. و آنچه که بر آدمیان

فلسفه هگل، فلسفه‌ای
ضد عقل است

نظریه مارکسیسم در
باب ایدئولوژی نیز
نظریه‌ای ضد عقل
است

فرمان می‌راند، پندارهایی است که وقتی دوره‌شان گذشت باطل و خام بودنشان آشکار خواهد شد. اگر مارکس را بتوانیم یک فیلسوف حس‌گرا بنامیم، هگل را هرگز نمی‌توانیم چنین بنامیم. ولی این دو بزرگ که اندیشه‌هایشان بشدت در جهان جدید مؤثر است، مسلماً خدمت بزرگی به مدرن شدن عالم کرده‌اند از طریق حمله کردن و ضربه زدن به عقل و نقش او را در روابط آدمیان و در شناخت طبیعت به حداقل رساندن.

پیدااست این‌گونه وارد داوری شدن همراه با نگاه نقادانه به عالم و عالم نیز هست. کسی که معتقد است که آدمیان اسیر پندارند لاجرم معتقد است که خودش بیرون از پندار آمده است و پندار دیگران را می‌بیند. کسی که معتقد است که یک دوره وقتی که گذشت و دوره دیگر سر رسید، راز آن اندیشه‌ها و ایدئولوژیهای پیشین آشکار و افشا خواهد شد، در واقع می‌خواهد بگوید ما از قید و بند ادوار رها شده‌ایم.

بدین ترتیب بشر جهان جدید تحت این تعلیمات متولد شد، منتهی با کمترین اعتماد نسبت به عقل. راسیونالیسم دکارت و اسپینوزا و لایب نیتس، راسیونالیسمی بود یقین‌طلب و معتقد به اینکه عقل، منبع (و گاه تنها منبع) معرفت است. قائل به فطریات و یقینیات و وجدانیات بود. ضرورت و علایت را در عالم جاری می‌دید و برای اشیا قائل به طبیعت و مقتضیات طبعی بود و در کلیات به رئالیسم باور داشت و دانش پیشینی نسبت به طبیعت را می‌پذیرفت و با متافیزیک سر سازش داشت، و تاریخیت را در عقل و علم وارد نمی‌کرد. و برای عقل قائل به خطای سیستماتیک نبود. ولی با هگل و مارکس (و البته فیشته و شوپنهاور)، این عقلانیت دوام نیافت، و رخنه تاریخیت در آن، همه چیزش را به توفان تحوّل سپرد. گرچه هگل را متعلق به سنت فلسفه عقلانی می‌دانند اما به حقیقت او ضد عقل‌ترین فیلسوفان است و «روان مطلق» او کاری که در جهان می‌کند پاک کردن عقل از پیش راه خویش است. نه تنها در فلسفه وی، استدلالی به سبک و سیاق دکارت و کانت وجود ندارد، بلکه ریشه هرگونه استدلالی را می‌زند. کانت از محدودیت عقل سخن می‌گفت اما هگل به عقل بی‌اعتنا بود و از دریچه‌ای در جهان می‌نگریست که عقل به چشم نمی‌آمد. از مشخصات دوران جدید، همین بینش

تاریخی و نقد تاریخی است که گشاینده راه نسبیت است و همان است که آمپیریسیم هم نهایتاً در دام یا در دامان آن افتاد به همان جا رسید که هگل (غیرعلمی و غیرعقلی) بدان رسیده بود. باری این نتیجه‌ای بود که عقل‌گرایی بدان رسید یعنی نفی عقل. از سوی دیگر آمپیریسیمها با نفی احکام راسیونالیستی شروع کردند ولی نهایتاً هم در آمپیریسیم خلل افکندند و هم به پاره‌ای از احکام فلسفه راسیونالیستی رسیدند و گردن نهادند. طنز تاریخ را ببینید که نوعی راسیونالیسم از دل آمپیریسیم سر بیرون آورد، گرچه نهایتاً هر دو سر به یک بالین نهادند یعنی نسبیت‌گرایی و نفی یقین و ورود در عالم دغدغه و تشویش مطلق و مستمر.

لاک و هیوم و برکلی و میل و... که در آراء عقلی خلل افکندند و در ضرورت و علیت و کلیات و فطرت و طبیعت و معرفت پیشینی طعن زدند امروز جانشینانی ناخلف یافته‌اند که با همان ابزار منطق و تجربه، راسیونالیسم را احیا می‌کنند.

منطقیون جدید که با مقدمات کاملاً قابل قبول برای حس‌گرایان شروع بکار و احتجاج کردند در صدر آنها یک منطق‌دان امریکایی به نام کریپ کی (S.Kripke) قرار دارد، که معتقد است از طریق غور در معنی نامهای خاص، ثابت کرده است که ماهیت و طبیعت و مقتضیات ضروری ماهوی، در عالم خارج وجود دارد و چنین نیست که ضرورت فقط منحصر به گزاره‌ها باشد (چنانکه آمپیریسیم می‌گفت) و در خارج از آن نشانی نباشد. کسی همچون چامسکی (Chomsky) در جهان حاضر آنها را با شیوه‌ها و روشهای کاملاً مقبول حس‌گرایان بدین نتیجه رسیده که ایده‌ها و تصورات فطری نزد آدمی وجود دارند و حداقل چیزی به نام گرامر مادرزادی زبان وجود دارد که اکتسابی نبوده و همه از آن برخوردارند (وی را احیاء کننده اندیشه‌های دکارت دانسته‌اند).

همچنین تجربه‌گرایی بسیار متصلب، کواین (Quine) به دگم‌های آمپیریسیم، به تعبیر خودش، حمله‌های شدیدی کرد و کوشش نمود تا نشان دهد که فی‌المثل آن تفاوت و تمایزی که بین قضایای ترکیبی و تحلیلی می‌افکندند از حجیت چندانی برخوردار نبوده و نیست. وی در مقاله مشهورش تحت عنوان

نقد تاریخی که راه نسبیت‌گرایی را می‌گشاید، از مشخصات دوران جدید است

هم راسیونالیسم و هم آمپیریسیم، نهایتاً به نسبیت‌گرایی و نفی یقین رسیدند

احیاء مجدد مفاهیمی که سوره انکار تجربه‌گرایان بودند؛ نظیر ضرورت، ماهیت و فطرت

«دو جزم تجربه‌گرایی» (Two dogmas of Empiricism) بحث می‌کند از این که دگم تفکیک آنالیتیک از سینتتیک (که از کانت آغاز شد، و ریشه‌هایش در آثار هیوم دیده می‌شود، و بعداً بزرگترین سرمایه فیلسوفان تجربه‌گرا و آنالیتیک شد)، دگم ناستواری است و خود بر ترادف تکیه دارد که ترادف هم بر آن تفکیک تکیه دارد و لذا امری دوری و مبهم و تردید‌آلود است. همچنین وی از دگم دیگری یاد می‌کند و آن اینکه بزعم تجربه‌گرایان گزاره واحد می‌تواند به تنهایی در محکمه‌آزمون حاضر شود و درستی و نادرستی‌اش آشکار گردد. وی نهایتاً به نوعی کل‌گرایی (Holism) باز می‌گردد و آن را تقویت می‌کند. می‌بینیم که اندیشه‌هایی چون ضرورت، فطرت، طبیعت... که سخت مورد انکار تجربه‌گرایان بود یکی پس از دیگری سر بر آورده‌اند و دوباره خودنمایی می‌کنند. گویی عقلانیت سنتی حیات تازه یافته است. از آن طرف در فلسفه علم پس از تلاشهای ناکام پوزیتیویست‌ها، آخرین سنگر عقلانیت که فلسفه نوکانتی پوپر بود، در نور دیده شد و فیلسوفانی چون کوهن و فایرابند (و ریچارد رورتی از راستایی دیگر)، به وادی تاریخت و لذا به نسبت گام نهادند و روش علمی و منطق اکتشاف و داوری را قربانی تاریخ‌نگری کردند و علم جدید را که ناب‌ترین مظهر عقل جدید بود در پای نسبت سر بریدند و آنرا همچون ایدئولوژی، بی‌دلیل و با سبب انگاشتند و گرچه اینک از نتایجش متوختش‌اند، اما راه برگشتی به بهشت از دست رفته ندارند. و نتیجه آن شده است که به قول ریچارد رورتی: روزگاری عقل جانشین خدا بود یعنی خدایی می‌کرد، اما امروز هیچ خدایی نداریم نه عقل و نه چیزهای دیگر. پست مدرنیسم با این اعتقاد متولد شده است که هیچ تکیه‌گاهی وجود ندارد و لذا از جستجوی حقیقت باید نومید شد و جهان را همچون متنی باید خواند که شاید معنایی داشته باشد اما وجود معنا غیر از وجود حقیقت است. شعر هم معنا دارد گرچه می‌تواند سراپا اسطوره و مجاز باشد. بعلاوه روش و غرض پست مدرنیسم از خواندن متن، اوراق کردن (Deconstruction) آن است یعنی یافتن تناقض‌ها، ناگفته‌ها و امثال آن، نه فهم مراد نویسنده. پست مدرنیسم هر جا رسیده دست رد به سینه عقل زده است: در روانشناسی منکر فاعل عاقل و منطقی است؛ در مدیریت، مخالف

ظهور نسبت‌گرایی در
فلسفه علم

برنامه‌ریزی سنجیده و متمرکز و یا تکیه بر متخصصان است؛ در سیاست، مخالف بوروکراسی و دموکراسی و رایزنی‌های جمعی است و جناح راست و چپ نمی‌شناسد و طرفدار نوعی آنارشیسم است. در معرفت، طرفدار نسبیت و شکاکیت و تاریخت است، و مرز میان عقل و جنون را سخت مخدوش می‌داند. با اینهمه گرچه یقین را نارسیدنی می‌داند، سخت در حسرت یقین است. به یک چیز یقین کرده است و آن این است که ما دیگر جهان پُر یقین غفلت‌آلود پیشینیان را هرگز نمی‌توانیم تجدید و احضار کنیم. آنچه که گذشتگان را آرامش می‌داد، آنچه که دنیای قدیم را دنیای قدیم می‌کرد، بودن «یقین» بود، آنهم یقین غفلت‌آلود. یعنی در یقین بسر بردن و ندانستن این مسأله که این یقین چه نعمت گرانبهایی است. یعنی درباره یقین نیندیشیدن و آن را نشکافتن و نسبت به او مسأله‌دار و متزلزل نشدن. درست است که انسان جدید هم به دنبال یقین می‌گردد، درست است که انسان جدید به خوبی پی برده است که آنچه که گذشتگان آن را یقینی می‌شمردند و به راحتی خود را با آن هم آغوش می‌دیدند امروز نمی‌توان به آسانی به یقینی بودنش فتوی داد ولی همین بشر جدید دریافته است که بازگشت به گذشته هم برای او بطور کامل ناممکن است. و این نکته‌ای اصولی و اساسی است که دریابیم چرا و به چه دلیل بازگشت به گذشته برای بشر جدید ناممکن است. آیا این مطلب صرفاً یک ادعاست؟ یا راهی را که پیموده‌ایم به نحوی است که به ما اجازه چنین رجعتی را به سرزمین‌های پیشین نمی‌دهد.

بشر جدید، گرچه یقین را دست نیافتنی می‌داند اما سخت در حسرت یقین است

بشر جدید دریافته است که بازگشت به سرزمین یقین گذشتگان ناممکن است

هرگاه انسان از معرفت درجه اول به معرفت درجه دوم پای نهاد و هر گاه از چیزی فاصله گرفت و از بیرون در آن نظر ناقدانه کرد، دیگر محال است که آن موضوع برای او همانطور مطرح باشد که پیش از این بوده است، خواه این موضوع دین باشد، خواه معرفت باشد، خواه اخلاق باشد و خواه... نمی‌گوییم که اخلاق نمی‌ماند، نمی‌گوییم دین و هنر و معرفت و... نمی‌ماند، بلکه آنچه که می‌ماند شکل و چهره و گوهر دیگری بخود خواهد گرفت و لذا رجعت به وضع پیشین مطلقاً ناممکن خواهد بود.

دشواری مدرنیسم یا پارادوکس مدرنیسم امروز دقیقاً در همین معنا نهفته است. از یک سو به گذشته نمی‌تواند بپیوندند. چشم او نسبت به گذشته باز

شده و دیگر نمی‌تواند همچون انسان غافل و چشم بسته گذشته غوطه‌ور در احکام و آراء خویش باشد. این چشم و گوش را دوباره نمی‌توان بست. آدمی که در عقل خود نظر کرده و در دینداری و اخلاق و سایر مناسبات و احوال خود، دیگر نمی‌تواند آن باشد که قبلاً بوده است. بازگشت به گذشته دیگر برای او میسر نیست. کسانی که امروز علاج واقعه را در بازگشت به گذشته می‌دانند، اشتباه می‌کنند و اصولاً چنین وضعی اجازه آن بازگشت را نمی‌دهد. اما از سوی دیگر عبور به پست مدرنیسم هم چاره مشکل نیست. این بن‌بست دوگانه که بشر جدید با آن روبروست همان است که ما به پارادوکس مدرنیسم تعبیر نموده‌ایم، تقدیسی که از عقل در مدرنیسم می‌شود مطلقاً با منزلتی که برای آن قائلند متناسب نیست.

پارادوکس مدرنیسم:
یقین را دست ناپافتنی
دانستن و در عین حال
در آرزوی یقین بودن

بشر جدید به نسبت رسیده است و این نسبت با نسبیتهایی که احیاناً نزد پاره‌ای از متفکران کهن می‌بینیم بسیار تفاوت دارد. این نسبت معلول تراکم یقینهایی است که بشر پیدا کرده است. معلول تعارض شناختهایی است که پیدا کرده است. و معلول تأملی است که در دستاوردهای خردورزان کرده است. و این آخرین دستاوردی است که برای بشر جدید پیدا شده است. وقتی که شما به وضع پیشین خود نگاه می‌کنید. وقتی که به تنوع اندیشه‌ها و تنوع جهانها نظر می‌کنید، مخصوصاً وقتی که به چشم یک ایدئولوژی به علم نگاه می‌کنید و نقش پندار و خطا را در معرفت بشری برجسته می‌کنید به جایی می‌رسید که فیلسوفان و متفکران و بطور کلی انسان جدید به آن رسیده است. در چنین وضعی متوجه می‌شوید که گویی هر اندیشه‌ای متعلق به دوره‌ای است. گویی هر منطقه و زمانی فکری و معرفتی و شاخه‌ای متناسب با خود دارد. و هیچ معیار و میزان واحدی فوق بشری برای سنجش امور و حق و باطل اندیشه وجود ندارد. همیشه حق در داخل یک مجموعه معنا می‌یابد و گویی عینیت به طور کامل رخت بر بسته است. اندیشه‌هایی که هم‌اکنون، مخصوصاً در جامعه‌شناسی معرفت یا جامعه‌شناسی علم مطرح می‌شود، پرده از این معنا برمی‌دارند و به عینی‌ترین وجهی از وضع معرفت بشری گزارش می‌دهند که چه قدر غیرعینی است.

نسبت‌گرایی در جهان
جدید

می‌بینیم که یک میوه بسیار آبدار بر شاخسار مدرنیسم ظاهر شده است و

آن میوه نسبیت‌گرایی (Relativism) است، گذشتگان نسبیت‌گرا نبودند اما نه به دلیل اینکه نسبیت را شناخته و رد کرده بودند. بلکه بدین دلیل که هنوز پای بر مسند معرفت درجه دوم و پسین ننهاده بودند. نفی و اثبات و نقض و ابرام آنها نسبت به عقاید عمدتاً صبغه دیگری داشت و به نحو دیگری در این زمینه‌ها سخن می‌گفتند و نظر می‌کردند. انسان جدید به نسبیت رسیده است. بیرون آمدن از نسبیت امر آسانی نیست. این اندیشه یا نباید مطرح شود یا اگر مطرح شد علاج روشنی برای او پیدا نخواهد شد. راه بی‌برگشتی است و از دو سو در بن‌بست قرار دارد. از یک سو راه بازگشت به یقین غفلت‌آلود گذشتگان ناممکن است و از سوی دیگر تحمل نسبیت هم امر آسانی نیست. یعنی آن یقین، یقین مطلوبی بود اما همراه با غفلت مذموم بود و این نسبیت، نسبیت منقوری است اما همراه با هوشیاری ممدوحی که برای بشر ایجاد شده است. بدین ترتیب انسان جدید در یک پارادوکس و در یک راه بی‌برگشت و بن‌بست گرفتار آمده است.

دوران پست مدرنیسم، دوران به رسمیت شناختن بی‌اعتمادی به عقل است و اعتقاد بر این مطلب که دیگر مفری برای این عقل ویران شده وجود ندارد. در دوران مدرنیسم، نسبیت‌گرایی آزار می‌دهد، گویی خاری است که در چشم خرد فرو رفته است. اما در این دوران این خار به رسمیت شناخته شده است و کوشیده می‌شود تا به خرد بگویند که سرنوشت تو این است که با این خار بسازی و زندگی کنی. به همین دلیل است که در دوران نقادی، کوشش در این بود که بد بودن، بالعرض بودن و موذی بودن و ناخواسته بودن آن خار شناسانده شود و نیمه‌امیدی بود که روزی و روزگاری این خار به دست قهرمانی از چشم خرد برون بیاید ولی در دوران پست مدرنیسم این امید مطلقاً بر باد رفته است.

کسانی مثل میشل فوکو و دیگران که «تاریخ دیوانگی» را تحریر نموده‌اند دقیقاً بدین دلیل است که از عقل مأیوس شده‌اند و مرز میان عقل و جنون را سخت مخدوش یافته‌اند.

پارادوکس مدرنیسم همین است. از یک سو به گذشته نمی‌تواند برگردد و یقین از دست رفته به شکل پیشین دیگر باز گرداندنی نیست. از طرفی توصیه

در دوران پست
مدرنیسم، نسبیت‌گرایی
به رسمیت شناخته
شده است

به پست مدرنیسم، یعنی ساختن با این نسبیت و در دل او بسر بردن برای همه آدمیان کار آسانی نیست.

در دوره پست مدرنیسم، پرده یقین و پرده غفلت دریده شده است

عصاره سخن من این است که در دوره پست مدرن دو چیز پرده اش دریده شده است، یکی پرده یقین و دیگری پرده غفلت. و این نیست مگر به دلیل نگاه از بیرون و از بالا در غفلت و در یقین (معرفت درجه دوم).

بشر می خواهد که آن یقین غفلت آلود گذشته را تکرار کند، اما نمی تواند. لذا پست مدرنیسم به او می آموزد که تو باید در بی یقینی و بی غفلتی بسر ببری. تجربه بشر آینده به ما نشان خواهد داد که آیا زندگی در میان دریایی از عدم یقین و عدم غفلت میسر است یا نه؟ قطعاً تجربه تلخ و دردناکی خواهد بود. آن آدمی که در بهشت یقین و در بهشت غفلت زندگی می کرد، به وسوسه شیطان مدرنیسم از آن بهشت بیرون رانده شد و معلوم نیست توبه او دوباره پذیرفته شود. فقط یک راه می ماند و آن پناه بردن به دامان عارفان است. اگر مشکل بی یقینی و بی غفلتی بشر امروز را چیزی بتواند حل کند همان میراث باستانی عرفانی است، که از همان ابتدا این تردید را در عقلانیت داشته است.

مشکل بی یقینی و بی غفلتی بشر امروز را تنها عارفان می توانند حل کند

ذکر یک نکته اساسی به منظور پیش گیری از سوءفهم از این گفتار ضرورت دارد. این سخنان تعلق به خواص دارد و مدرنیسم و پست مدرنیسم دغدغه خواص است. عموم مردم در همان دنیای کهن، باستانی و سنتی به میراث رسیده زندگی می نمایند و اگر قرار شود که این پرده ای که برای خواص دریده شده است برای عوام دریده شود، مطلقاً زندگی بنحو پیشین میسر نخواهد بود. اگر هنوز آرامشی هست و اگر هنوز زندگی بر نهج و سیره گذشتگان تداوم دارد بدین دلیل است که جهان عموم مردم، جهان گذشتگان است. لذا اینکه می گویم که غفلت نیست، یقین نیست، صرفاً در عرصه خواص معنا می یابد. اما برای عموم مردم چنین نیست و مردم با چراغ خرد خردی که خداوند در کانون وجود آنها افروخته است زندگی می کنند و مشکلی برای آنها نخواهد بود. این نسبیتی که می گویم بشر جدید به آن گرفتار آمده است صرفاً در حوزه خواص است. بنابراین بیهوده نباید کوشید که این احکام را به همه تسری دهیم. و البته کسانی که وارد این حیطه شده اند و این

< ۳۶۴ > فربه تر از ایدئولوژی

دغدغه‌ها برایشان ایجاد شده دیگر با امر و نهی کردن و با وعده و وعید از پیگیری این معنا باز نمی‌ایستند. و دقیقاً برای همان گروه خواص است که ما توصیه می‌کنیم که اگر مفری و بهستی وجود داشته باشد، همان پناه بردن به دامان اولیاء خداوند و مواریث عرفانی است که جنبه‌ای فوق عقلانی دارد. شما را به خداوند می‌سپارم و برای همه شما از درگاه خداوند تمنای یقین دارم.

والتَّلاَم

ضمائم

ضمیمه ۱:

در باب علت و دلیل

تفاوت علت و دلیل

۱) برای حصول نتیجه، از دو راه می‌توان رفت: راه دلیل و راه علت. در عرصه طبیعت، علت ما را به نتیجه می‌رساند و در عرصه معرفت، دلیل. در مورد علل، از صدق و کذب و اثبات و ابطال و رد و قبول سخن نمی‌توان گفت ولی در مورد دلایل چرا. برای فرو نشانیدن آتش از آب بهره می‌جوییم. این رفتن از راه علت است. اما برای اثبات بی‌گناهی کسی در دادگاه، از دلیل مدد می‌گیریم. آب آتش را ردّ و ابطال نمی‌کند. آتش، دروغی نیست که آب با صدق خویش دروغ بودنش را برملا سازد و یا براندازد. ولی در دلایل، همه این اوصاف راه دارد. گاه دلیلی می‌آید تا صدق گزاره‌ای و یا کذب آن را (یعنی صدق نقیضش را) به قوت مبرهن کند. و وقتی مبرهن کرد، مورد قبول قرار می‌گیرد. گاه دلیلی، قوت اثبات ندارد و فقط از عهده تأیید برمی‌آید. صحت استدلالی گاه مورد شک قرار می‌گیرد و گاه مورد یقین و... با این احکام است که علت و دلیل از یکدیگر جدا می‌شوند. همین مدعا که «علت غیر از دلیل است»، خود دلیل برمی‌دارد و ما اینک در مقام احتجاجیم و مشغول اقامه دلیل بر صدق آن هستیم! و حتی انکار آن هم محتاج دلیل است، و به صرف توسل جستن به علل، کار سامان نمی‌یابد. پس به کوتاهی می‌توان گفت که علت با وجود و عدم نتیجه سر و کار دارد و دلیل با صدق و کذب آن و علت، عهده‌دار ایجاد است و دلیل، عهده‌دار اثبات.

سخن کاذب. علت دارد ولی دلیل ندارد

۲) بر هیچ سخن کاذبی و با هیچ سخن کاذبی نمی‌توان اقامه دلیل کرد. فقط سخنان حق می‌توانند زاینده و زاده حق باشند. پس سخنان کاذب، مطلقاً بی‌دلیل‌اند و فقط علت دارند در حالیکه سخنان راست، هم دلیل و هم علت دارند. پس برای برانداختن اندیشه‌های باطل، نهایتاً به برانداختن علل آنها حاجت داریم نه به برانداختن دلایلشان. گزاره‌ها از آن حیث که صدق و کذب برمی‌دارند، دلیل دارند. رفتن به سراغ علل ظهور افکار، و جستجو از

بود و نبودنشان در جامعه‌ای یا دوره‌ای و یا ذهنی خاص، صدق و کذبشان را متروک و مغفول می‌نهد و نوری بر این خطه نمی‌افشانند. این خود یکی از نمونه‌های مغالطه خلط انگیزه و انگیزه است که آدمی انگیزه (علت) چیزی را تعیین کننده صدق و کذب (دلیل) آن بداند و از یکی به دیگری عبور کند.

۳) علت هیچ گاه جای دلیل را نمی‌گیرد و با معطل کردن امری (Explanation) نمی‌توان آن را مدلل کرد (Justification). یعنی فی‌المثل با بیان چرایی (علت) ورود فکری در ذهن، نمی‌توان، آن فکر را موجه و صادق هم دانست. تحویل دلیل به علت (یعنی دلایل را نهایتاً از جنس علل دانستن) معرفتی به جای نمی‌گذارد و راه اثبات و ابطال عقلی را می‌بندد و به جای آن تلقین و جبر و تسلیم روانی را می‌نشانند. می‌توان کسی را به خواب مصنوعی برد و در همین حال به فنون حیل نکته‌ای را در ذهن او نشانند. و می‌توان همو را در حال هشیاری، به قوت برهان به قبول آن نکته خاضع و قانع کرد. اولی رفتن از راه علت است و دومی رفتن از راه دلیل. دومی چون و چرا بردار است و اولی نه. بلی نه هر باور کردنی مسبوق به تأمل عقلانی است. کثیری از باورهای تقلیدی، معلل‌اند نه مدلل، و لذا با تغییر علت تغییر می‌کنند. ولی، اعتقاد به اینکه همه دلایل را می‌توان تحویل به علل کرد مدلولی جز این ندارد که: عقل همه آدمیان را در همه احوال می‌توان خفته پنداشت، و همیشه می‌توان هر باوری را به تلقین و تزریق در هر ذهنی نشانند. و محققان، در باطن، همه مقلدان‌اند؛ و زیرورو کردن فعالانه قرائن و دلایل، به واقع، کژمژ شدن منفعلانه کشتی نفس است در توفان علل و عوامل. و این تعطیل تام و تمام عقل است و مساوی آوردن افکار عقلانی است با احوال نفسانی مانند اندوه و شادی و کینه‌توزی و کبرورزی.

۴) تحویل پذیر دانستن تام و تمام دلیل به علت، طنابی است که به گردن همین مدعا هم می‌پیچد و آن را بی‌جان می‌کند. مدعی این سخن یا دلیلی (تحویل ناپذیر به علت) برای این سخن دارد و یا آن را نهایتاً معلل می‌داند نه مدلل. صورت نخست، نقض مدعاست و صورت دوم هم مدعا را بلا دلیل و لذا ناپذیرفتنی می‌نهد و یا آن را در ردیف دیگر رقیبانش می‌نشانند، بعلاوه که با تغییر علت، می‌توان مدعاهایی دیگر را در ذهن نشانند. از توسل به دلیل

«علت... هیچ‌گاه جای دلیل» را نمی‌گیرد

«دلیل... را نمی‌توان کاملاً به «علت» تحویل‌پذیر دانست: نفسی دلیل هم دلیل می‌خواهد»

چاره نیست. و حتی برای نفی دلیل هم، باید دلیل بیاوریم.

فرق است میان دلیل آوردن و دلیل تراشی (Rationalisation) آنکه دلیل را به علت فرو می‌کاهد، فتوا به اصالت دلیل تراشی می‌دهد و همه استدلالات آدمیان را از جنس دلیل تراشی می‌شمارد و لذا باب تعقل را برای همیشه بسته می‌داند. به فتوای مارکس، ایدئولوژی از جنس دلیل تراشی است. منافع طبقاتی و نحوه زندگی و روابط تولیدی و محیط اجتماعی همچون عللی آدمیان را به تولید ایدئولوژی (که درکی وارونه از واقعیت است) وامی‌دارد. آدمیان ابتدا شیفته نحوه معیشت خود می‌شوند و سپس برای نیکی و روایی آن دلیل می‌یابند. سؤال این است که آیا سخن خود مارکس هم از جنس ایدئولوژی است؟

دلیل‌گرایی و
علت‌گرایی دو شیوه
متفاوت در تبیین
پدیده‌های انسانی و
اجتماعی است

۵) در تبیین پدیده‌های انسانی و اجتماعی هم به دو راه می‌توان رفت: راه دلیل و راه علت. دلیل‌گرایی ملازمت با اختیار دارد و علت‌گرایی ملازمت با جبر. می‌توان آدمیان را پر کاهی در مصاف تندباد دانست و برای تبیین رفتارشان، صرفاً و محضاً از علل بیرونی مدد جست. و حتی سنجشهای عقلانی‌شان را هم هدایت شده نیروهای بیرونی دانست. و استدلال‌اتشان را در برتری نهادن راهی بر راه دیگر، دلیل تراشی شمرد، و حرکاتشان را هم حرکاتی خواهرگدانه دانست و می‌توان، نیروها و عوامل بیرونی را محرکاتی برای عقل دانست تا با بهره جستن از نور درونی خویش، راهها و شقوق مختلف را روشن کند و بر وفق حکمت و تدبیر، راهی را برای رفتن برگزیند. در اولی، عقلی در میان نیست، و دلیل هیچ کاره است، و اگر به ظاهر سنجشی و امتحانی و گزینشی صورت می‌پذیرد، همه صوری و بی‌جان و بازیچه است. و هرچه هست علت‌هایی است که عقل را هم در مشت خود مچاله می‌کند و اذن تصرف عاقلانه به او نمی‌دهد. ولی در دومی، علل بیرونی و درونی، و احوال فردی و جمعی، دعوت‌کنندگانی بیش نیستند که عقل را به محاسبه و انتخاب فرا می‌خوانند، و نتیجه‌گیری و داوری و تصمیم را به او می‌سپارند.

با حذف عنصر عقلانی استدلال، و یا با تابع قرار دادن عقل نسبت به علل و محرکات نیرومند بیرونی و درونی، در واقع فاتحه عقل (و لذا اختیار)

خواننده می‌شود و آدمی، خواه و ناخواه، و آگاه و ناآگاه، به راهی می‌رود که علل اقتضا می‌کنند. تنها سپری که در برابر زوبین جبر می‌توان گرفت، سپر عقل است. و اوست که با بررسی راههای مختلف، اختیار آدمی را تأمین و تضمین می‌کند. و لذا دلیل گرایی لازمه اختیار گرایی است.

در اینکه اغلب آدمیان اختیار و عقل مسؤولیت‌زا و گزینش‌گر را به جبر و به احساسات غفلت‌آور و آسودگی بخش فروخته‌اند، سخنی نیست. و در اینکه اغلب آدمیان از عقل و اختیار خود کمتر بهره می‌جویند و تقلید و تسلیم را بر آن ترجیح می‌دهند، نیز حرفی نیست. سخن در این است که عالم بشریت عالم اختیار و تعقل است، و آدمی به میزانی که از این دو بهره‌مندتر باشد آدمی‌تر است. و از همه مهمتر اختیار فرع بر تعقل است و دومی است که اولی را می‌پرورد و خروج از ربقه تسلیم و جبر را هم میسر می‌سازد.

۶) نه تنها طبل تبلیغ گوش خرد را کر می‌کند که برق طمع هم چشم عقل را خیره می‌سازد، و لذا آسوده نهادن عقل از دواعی خشم و شهوت، شرط واجب خردورزی است. و این جز نصیب نوادر نمی‌شود.

خرد جز با دلیل کار نمی‌کند

خرد جز با دلیل کار نمی‌کند و دلیل جز در خرد کارگر نمی‌افتد. و به میزانی که آدمیان، مسحور و مخمور خمر خطابه و سحر تبلیغ شوند، به همان میزان در خردشان کاستی می‌افتد. به خواهش یا به چرب زبانی، به زر و یا به زور یا به زاری می‌توان دل سخت کسی را نرم کرد اما خطه خرد را جز به کلید دلیل نمی‌توان گشود. و آنکه عقلش، در برابر آن گونه دواعی دلفریب کُرنش می‌کند، تفقد احوال باطن کند مبادا عقلش به مرتبه نفس تنزل یافته باشد.

عقل کو مغلوب نفس، او نفس شد

مشتری مات زحل شد نحس شد (متوی، دفتر دوم، بیت ۱۵۴۹)

ضمیمه ۲:

در باب نسبت ایدئولوژی و دین *

برای ایدئولوژی تعاریف بسیاری می‌توان داد و نزد صاحب‌نظران مختلف، معانی مختلف و استعمالات مختلف داشته است. از این لحاظ گاهی ممکن است بر سر دو معنا از ایدئولوژی نزاع برود و حاصلی هم به دست نیاید. خوب است که ابتدا ما برای ایدئولوژی معنای معینی را تعریف و تحقیق بکنیم و بعد بر سر آن بحث کنیم و به همان معنا روشن کنیم که آیا فی‌المثل دین ایدئولوژیک شدنی است یا نیست و خیر و شر این کار چیست؟ دربارهٔ تعریف دین درکی که من از دین دارم و اهمیتی که برای دین قائلم در این بیان خلاصه می‌شود که دین آمده است تا جلوی خدایی کردن انسان را بگیرد و مهمترین درسی که به آدم می‌دهد این است که آدمیان خدا نیستند. این سخن هرچند ممکن است به نظر ساده بیاید عواقب و نتایج فوق‌العاده عمیقی دارد. چون آدمیان همیشه در معرض این خطرند که دعوی الوهیت بکنند - چه به صورت آشکار چه نهان - همیشه بزرگی را لازم دارند که به آنها بیاموزد و تلقین بکند که آنها شأنشان بندگی است نه خدایی کردن. بنابراین مهمترین درس دین، آموختن درس بندگی است. طرح مسألهٔ بندگی در گذشته چنان بوده است که گاهی با مسألهٔ بردگی آمیخته می‌شده؛ و شاید برای انسان امروزی بندگی خدا و بردگی بندگان خدا یکدیگر را تداعی بکنند و یکی به معنی دیگر گرفته شود. و بندگی خدا آن چنان که باید شیرینی و عمقش احساس نشود. ولی اگر خودمان را از این تداعی تاریخی برهانیم و معنای عمیق بندگی کردن خداوند را در نظر بگیریم و نتایج و فروع آن را هم به دست بیاوریم در آن صورت جایگاه دین را در حال حاضر و در هر دوره‌ای

مهمترین درس دین،
درس بندگی است

از ادوار تاریخ می‌توانیم حدس بزنیم.

این سؤال که دین جامع هست یا جامع نیست؟ به این معنا که آیا برای جمیع زوایای زندگی بشر حکمی و دستوری دارد یا ندارد؟ به گمان من آن نکته دیگری است و می‌تواند محل بحث هم قرار بگیرد و اصلاً کامل بودن دین و جامع بودن آن باید ابتدا تعریف شود و بعد حکمی صادر شود که آیا چنین هست یا چنین نیست؟ ولی گوهر دین و آنچه که عمده‌ترین درس دین است، همان بود که عرض کردم. در آیه‌ای در سوره «نحل» آمده است که ما تمام پیغمبران را که فرستادیم، دو پیام مهم برای همه بشریت داشتند و آن این بود که «أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل/۳۶)؛ یکی عبادت خدا و دومی اجتناب از طاغوت. یکی سر تسلیم در برابر خدا فرود آوردن و دوم در برابر طاغوتها ایستادن و بر سر آنها زدن و بر دهان آنها کوفتن و هیچ کسی را که دعوی رقابت با خداوند می‌کند به دوستی بر نگرفتن. این بندگی از سطوح عالی عرفانی شروع می‌شود تا سطوح ساده اخلاقی یعنی از بالاترین مقامی که انسان به آن می‌تواند برسد که وادی فناست تا تواضع اخلاقی. معنای عمیق کثیری از ارزشهای اخلاقی دین را نمی‌توان فهمید مگر اینکه ما بدانیم آن ارزشها آمده‌اند که آدمیان را از کوس الوهیت زدن باز دارند. اینکه گفته می‌شود مثلاً بر ما تقدیر الهی حاکم است، اینکه گفته می‌شود ما باید اهل توکل باشیم، اهل صبر باشیم، اهل شکر باشیم (با تمامی معانی متفاوت و احیاناً منحطی که بعضیها در این مقولات خوانده‌اند)، یک نکته مشترک بین همه آنها وجود دارد و آن این است که ما همه کاره نیستیم و کس دیگری، نیروهای دیگری بر ما حاکمند و زندگی ما و سرنوشت ما و فکر ما و آرمانهای ما را رقم می‌زنند. به همین دلیل هم به ما گفته می‌شود که زندگی ما مقدر است، عزت به دست خداوند است، ذلت به دست خداوند است. این مفاهیم را به معنای جبر نباید گرفت، بعضیها تصورشان این بوده که اینها القای جبر می‌کند، خیر، اینها نفی الوهیت می‌کند، این معنا را باید از اینها فهمید و این نکته خیلی خیلی مهمی است. آن که مولوی می‌گفت:

موسی و فرعون در هستی توست

باید این دو خصم را در خویش جست (مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۷۵۳)

دو پیام مهم برای
بشریت: (۱) عبادت
خدا (۲) اجتناب از
طاغوت

از حاق اندیشه دینی برمی‌خیزد. مولوی توضیح خوبی دارد، می‌گوید، وقتی که داستان موسی و فرعون را می‌خوانی، می‌گویی «این حکایتها که پیشین بدّه است»، اینها مال گذشته است، به ما چه ربطی دارد؟ الان نه فرعون است و نه موسایی. برای سرگرمی ممکن است بخوانیم ولی نه بیشتر، او می‌گوید نه خیر این فرعون شدن در ذات هر انسانی هست. این قصه همیشه تاریخ است و بنابراین همیشه ما به یک موسی حاجت داریم که فرعونیت ما را بکوبد. تمام این ریاضتهایی که عرفای ما گفته‌اند، علی‌رغم تنوعی که دارند و علی‌رغم سوءبهره‌جوییهایی که از آنها شده باز یک معنا بیشتر ندارند و آن همین است که الوهیت ما را خرد بکنند.

نفس فرعون است هان سیرش مکن

تا نیارد یاد زان کفر کهن (متوی، دفتر چهارم، بیت ۳۶۲۱)

هدف کسبیری از ارزشهای اخلاقی و ریاضتهای عرفانی، بازداشتن آدمیان از کوس الوهیت زدن است

بنابراین، اگر بنده بخواهم در یک کلام خلاصه بکنم، همچنان که عرض کردم دین مرامنامه‌ای است که به ما می‌آموزد که خدا نیستیم. انسانی که خودش را خدا نمی‌داند، رفتاری دارد؛ سیاستش سیاست بندگان است نه سیاست خدایان، حکومتش حکومت بندگان است نه حکومت خدایان، اخلاقش اخلاق بندگان است نه اخلاق خدایان. در باب هر یک از اینها سخن بسیار می‌توان گفت و من فقط فهرست‌وار اشاره می‌کنم که هستند کسانی که داعیه دینی دارند، عمل به احکام هم می‌کنند؛ ولی واقعاً فکرشان اخلاقشان و سیاستشان و برنامه‌ریزشان در زندگی، برنامه‌ریزی خدایان است و این منافات دارد با دعوی بندگی. لذا دین پیام اصلیش این است که به ما می‌آموزد که ما بنده‌ایم. به ما می‌گوید، شما همه تدابیرتان در زندگی از هر نوعش باید تدبیری باشد موافق تدبیر بندگان نه خدایان.

حالا من به ایدئولوژی برمی‌گردم، در تعریف بنده، ایدئولوژی مرامنامه انسانی است که خودش را خدا می‌داند. ممکن است بر سر این تعریف مناقشه برود و قابل مناقشه هم هست؛ چون هم چنان که عرض کردم ما می‌توانیم از ایدئولوژی تعاریف مختلف بدهیم و در بعضی از تعاریف، ایدئولوژی کاملاً می‌تواند منطبق با دین شود. اگر بگوییم اصلاً ایدئولوژی

ایدئولوژی مرامنامه انسانی است که خود را خدا می‌داند

اسم امروزی دین است، خوب این گونه نزاع به نحو لفظی و آسان حل می‌شود و ما مشکلی نداریم. ولی شما به لحاظ تاریخی برگردید و ببینید که اصلاً ایدئولوژی در جهان چرا و چگونه مطرح شد، چه کسانی آن را پدید آوردند؟ به چه دلیل به ایدئولوژی احساس نیاز شد؟ چرا کسانی آمدند و در کنار دین و دیانت الهی، مقوله دیگری را به نام ایدئولوژی مطرح کردند؟ اگر به این منشأ تاریخی مراجعه کنیم آن وقت به این تعریفی که بنده از ایدئولوژی پیشنهاد کردم، نزدیکتر خواهیم شد. این درست به قصه خانقاه و مسجد می‌ماند شما در تاریخ فرهنگ اسلامی خودمان ملاحظه کنید، یک طایفه آمدند و محل اجتماعشان را از محل اجتماع مسلمانها که مسجد بود جدا کردند. به هر دلیل رفتند و جای دیگری را برگرفتند به نام خانقاه و گفتند اجتماعاتمان را آنجا تشکیل می‌دهیم، ذکر خدا را هم می‌گوییم، عبادات خدا را هم می‌کنیم، خلاف شرع هم نمی‌کنیم، درس اخلاق هم می‌دهیم، درس فنا و توحید می‌دهیم. اما هیچ وقت قاطبه مسلمین نتوانستند این را هضم کنند که اگر کسانی با آنها کاملاً همراهند، چرا یک جای دیگری به نام خانقاه درست کرده‌اند؟ چرا همین درسها را در مسجد نمی‌دهند؟ چرا همین اجتماعات را آنجا برپا نمی‌کنند؟ چرا این همگامی، و همراهی و همداستانی را با بقیه مسلمین ندارند؟

لاجرم یک نیاز، یک منشأ فکری بود که به این نتیجه عملی منتهی شد. در قضیه ایدئولوژی و دین در مغرب زمین مسأله البته خیلی ریشه‌دارتر و حادث‌تر و عمیقتر است. رفتن سراغ ایدئولوژی به نظر من عمیقاً معلول این مسأله است که آدمیان از آسمان بریده‌اند و امر تعیین ارزش و آرمان و امر تدبیر زندگی و جهان را به دست خود گرفته‌اند. نه اینکه کسی به دست آنها سپرده است، بلکه چون جایی نیست که به آنها بسپارد، لذا اینها خودشان این امر را به عهده گرفته‌اند. شما در ایدئولوژی در حقیقت یک محور اصلی می‌بینید و آن محور اعتراض است. ایدئولوژی مرامنامه انسان معترضی است که معتقد است در همه چیز این جهان می‌توان به چشم تجدید نظر نگاه کرد. دین مرامنامه انسانی است که خدا نیست و معتقد است که کثیری از اموری که در این جهان هست محتاج تجدید نظر نیست. اصلاً به آدمیان سپرده نشده است

ایدئولوژی مرامنامه
انسان معترض است؛
انسانی که همه چیز این
جهان را قابل تجدید
نظر می‌داند

که در مورد آنها تجدید نظر کنند. مثال می‌زنم. ما در این دنیا پذیرفته‌ایم که فی‌المثل فصولی وجود دارد، زمستانی هست، تابستانی هست. ما بنا را بر این گذاشته‌ایم که از صدر تا ذیل از منظومه شمسی را عوض کنیم، بگوییم که به چه دلیل زمین باید در این فاصله از خورشید باشد، تغییرش بدهیم. چرا ما باید روی کره زمین باشیم، برویم جای دیگر. چرا باید این فصول وجود داشته باشد، عوض کنیم.

آدمیان همه پذیرفته‌اند که در این چیزها بنا نیست که ما دخالت کنیم. ما یک رشته چیزها را فرض شده، تعیین شده، تقدیر شده می‌گیریم. از یک جایی به بعد نوبت ما می‌رسد که تغییر دهیم. ما این را به لحاظ تاریخی باید بدانیم که انسانها تنها از مقطعی خاص در تاریخ به این نتیجه رسیده‌اند که هیچ چیزی را نمی‌شود تعیین شده و تقدیر شده فرض کرد، همه چیز می‌تواند محل تجدید نظر ما و اعتراض ما قرار بگیرد و همه چیز را ما باید از نو شروع کنیم. آن جمله‌ای که مارکس گفت و هوشمندانه‌ترین سخنی است که به لحاظ فلسفی گفته است، برای همیشه می‌تواند راهنمای این بحث باشد. مارکس در یکی از ترهای یازده‌گانه‌ای که در باب فوئر باخ دارد، می‌گوید: «فیلسوفان تاکنون جهان را تفسیر کرده‌اند، اما سخن بر سر تغییر آن است.» این حرف تا عمیقترین لایه‌ها می‌رود و به نظر من به بهترین وجهی نشان می‌دهد که بشر امروز چگونه فکر می‌کند و کسی که ایدئولوژی می‌آورد، دنبال چه می‌گردد. به تفسیر جهان قانع نیست، برای اینکه به تفسیر جهان قانع بودن یعنی به این وضع جهان قانع بودن. به خود اجازه می‌دهد تا عمیقترین لایه‌های جهان جلو برود و هر جا لازم بود عوضش کند. او هیچ وقت قبول ندارد که علی‌الاصول این عالم درست معماری شده است، ممکن است از بن کج معماری شده باشد. لذا اجازه دارد که این عالم را از ریشه عوض کند؛ مگر اینکه نتواند؛ مگر اینکه زورش نرسد. این است که سخن بر سر تغییر آن است.

تصویر انسان دینی از جهان این است که جهان علی‌الاصول عادلانه آفریده شده است، معماری صحیحی دارد و مهندسی و مدیریت عالم به آدمیان سپرده نشده است. انسان غیردینی ایدئولوژی ساز، اصلاً این گونه فکر

نمی‌کند؛ او برای تمام عالم برنامه می‌دهد، من جمله عالم انسانی. این اشتباه است اگر ما فکر کنیم در ایدئولوژیها فقط به عالم انسانی می‌پردازند. اصلاً این طوری نیست. برنامه، برنامه تغییر همه هندسه عالم است، تا آنجایی که ممکن است. آن وقت در ضمن آن تغییر عالم انسانی هم منظور می‌شود. از مارکسیسم مثال می‌زنم. همین قصه تضاد را شما ببینید، مثال خیلی گویایی است. قصه تضاد همین گونه است؛ اینها که ابتدا از نزاع کارگر و کارفرما شروع نکردند. تمام عالم ماده را در تضاد غرق کردند. گفتند از الکترون و پروتون داخل اتم گرفته با هم می‌جنگند تا مشتق و انتگرال در عالم ریاضیات (مثالهایی که مائو زده) و... آن وقت یک نمونه از این جنگ و تضادها هم همین دعوی است که بین کارگر و کارفرماست. این طور نبود که بگویند ما به بقیه عالم و آدم کاری نداریم. در ایدئولوژی هم واقعاً این طوری است. ایدئولوژی مرامنامه انسان بی‌خدایی است که علی‌الاصول به تمام نظم عالم معترض است. معتقد است به اینکه هیچ جای دنیا را تعیین شده و تمامیت یافته نمی‌توان فرض کرد. آدمی مجاز است اگر قدرتش را داشته باشد همه چیز را عوض کند و همه چیز علی‌الاصول می‌تواند مشمول تجدید نظر قرار بگیرد، من جمله تاریخ آدمی و من جمله اجتماع آدمی. اینکه مارکس می‌گفت تا الان پیش تاریخ انسان بوده و ما می‌خواهیم از حالا به بعد تاریخ انسان را شروع کنیم، منظورش همین بود. و کثیری از سخنان دیگری که دیگران داشتند. این همان ریشه فکری است که ایدئولوژی بشری را می‌سازد. ایدئولوژی یک پیوند خاص هم با حزب دارد یعنی اصلاً حزب ایدئولوژی دارد و ایدئولوژی نمی‌تواند غیر حزبی باشد. این دو تا لازم و ملزوم یکدیگرند و به همین دلیل هم ایدئولوژی همیشه معطوف به عمل است و معطوف به مصلحت سیاسی. یعنی شما نمی‌توانید ایدئولوژی بسازید که این دو جنبه در آن اولویت پیدا نکرده باشد، و بقیه شؤون را به دنبال خودش نکشانند. ضمناً ایدئولوژی به دلیل اینکه معطوف به عمل و معطوف به مصلحت سیاسی است و به دلیل اینکه همیشه پیوند با یک حزب و حزب خاصی دارد، اولاً دیگران را بیرونی حساب می‌کند و ثانیاً در مقام داوری، آرمانها و اصول بقای حزبی برایش درجه اول اهمیت را دارد. ما در تاریخ همین صد

تفاوت تصویری که انسان دینی و انسان غیردینی ایدئولوژی ساز، از جهان دارند

ایدئولوژی و حزب لازم و ملزوم یکدیگرند

ایدئولوژی معطوف به
عمل و مصلحت
سیاسی است

ایدئولوژی دعوی
جامعیت دارد

ساله اخیر که ایدئولوژیها رونق و رواج فراوانی داشتند این مسئله را به خوبی می‌بینیم. و این نحوه از عملکرد و این گرایش در میان پیروان ایدئولوژی، فوق‌العاده آشکار است. ایدئولوژی به دلیل اینکه معطوف به عمل است همان‌طور که اشاره شد حتماً باید مفاهیم ساده‌ای داشته باشد. هیچ وقت نمی‌شود شما در مقام عمل افراد را سر دو راهی یا چند راهی قرار دهید، سخنان چند پهلو به آنها بگویید؛ که بالاخره نفهمند چکار باید بکنند. باید به آنها فرمان مشخص بدهید که چنین باید کرد و چنان نباید کرد. مرز ما با دیگران در این نقطه است. از اینجا ما از دیگران جدا می‌شویم و خودمان تعیین و تشخیص پیدا می‌کنیم. ایدئولوژی برای خودش دعوی جامعیت هم دارد. هیچوقت چنان نیست که بگوید ما نقطه‌ای را فرو نهاده‌ایم و یا در زمینه‌ای سخنی نداریم. ادیان چنین نیستند و اگر کسانی امروزه از جانب آنها چنین دعوایی دارند به خودشان مربوط است نه به ادیان. در آوردن هنر و تکنیک و علم و فلسفه و... از درون دین، جزو هوسهای ایدئولوژی‌اندیشان مدرن است نه مدعای دینداران متواضع. دیگر اینکه به پیروان خودش تلقین می‌کند که به چیز دیگری بیرون از ما حاجت ندارید، آنچه که نیاز شماست، ما در اختیارتان قرار می‌دهیم و به همین دلیل دعوی جامعیت هم دارد. اگر این خصوصیات را ما در ایدئولوژی قبول داشته باشیم، در آن صورت من تصور می‌کنم با این تعبیر، دین اصلاً ایدئولوژیک شدنی نیست. من در پاره‌ای از بحثهای دیگر هم به این نکته اشاره کرده‌ام که یک خصوصیت عمده و مهمی که در معرفت دینی وجود دارد و بزرگان ما هم به آن اشاره‌های صریح داشته‌اند، مسئله حیرت است و این حیرت از آن چیزهایی است که با آن وضوح، یا گاهی حتی سطحیتی که در ایدئولوژی دیده می‌شود اصلاً قابل جمع نیست. مطلوب هم نیست، به دلیل اینکه ایدئولوژی با این اوصافی که بنده عرض کردم، همیشه عمر موقتی دارد، اصلاً برای دوره موقتی ساخته می‌شود و پس از مدتی، وقتی کار خودش را کرد دیگر از دور خارج می‌شود؛ و نقش خودش را ایفا کرده و دیگر کاری ندارد و باید ایدئولوژی دیگری به جای او بنشیند.

دین اگر بخواهد ایدئولوژی بشود در واقع فتوا به موقت بودن خودش

داده و دست از جاودانگی خودش کشیده است. هیچ کدام از ادیان چنین فرضی را ندارند و قبول نمی‌کنند. هیچ یک از پیروان ادیان به دین خودشان این طور نمی‌نگرند بلکه آن را یک مخزن پایان‌ناپذیری می‌دانند که برای همیشه می‌تواند معلم زندگی آنها و راهنمای عمل آنها باشد.

ایدئولوژی کردن
دین، جاودانگی را از
دین می‌ستاند

فهرست اعلام

نام اشخاص

بهبشتی ۴	آذری قمی ۳۶
بیکن ۸۹	آلتوسر ۱۹۴
بیهقی (ابوالفضل) ۳۰۱	
پ	ا
پاستور ۳۴۷	ابن کمونه ۲۵۷، ۳۳
ت	ابوعلی سینا ۱۰۱، ۱۰۰
تامسون ۷۱	احمدشاه ۳۲۹
تبریزی (شمس) ۳۰۹	ارسطو ۱۹
تبریزی (مولا رجب علی) ۳۳	اسپینوزا ۳۵۷
تقی زاده ۳۴۶	استالین ۱۳۵
تیمور ۳۰۱	اسدآبادی (سیدجمال الدین) ۲۲۷، ۱۱۲
ج	اشپنگلر ۳
چامسکی ۳۵۸	اشراق - شیخ ۳۵۵، ۳۳
ح	اقبال لاهوری ۱۹۰، ۱۷۴، ۱۱۶، ۳۴
حافظ ۳۰۸، ۳۰۶، ۲۴۶، ۱۵۲، ۱۲۵، ۲۷	۳۲۸
خ	امام خمینی ۲، ۱، ۲۲۸، ۵۰، ۲۹۸، ۲۹۰
خروشجف ۱۳۵	۳۱۲
خوانساری (آقا حسین) ۲۵۷	امام زمان ۲۵۷
خویی ۱۳	امام علی ۱۹، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۱۲،
د	۱۲۰، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۴۲، ۲۹۰، ۳۳۷
داروین ۳۴۷	امیرکبیر ۳۲۹
دکارت ۳۵۷، ۹۱، ۹۰، ۳۳	انگلس ۱۹۴
دومان ۱۹۴	ایرج میرزا ۱۹۵
ر	ب
راذر فورڈ ۷۱	بتلهایم ۱۹۴
راسل ۲۵۱، ۳۳	برکلی ۳۵۸
رضا - شاه ۳۲۹	برگسون ۳۴۷، ۳۳
رضا علی شاه ۳۱۱	برنشتاین ۱۹۴
رورتی (ریچارد) ۳۵۹	بلوخ ۱۹۴

< ۳۸۰ > فربه تراز ایدئولوژی

فایریند ۳۵۹	رومی (جلال‌الدین) ۲۸۷، ۲۸۵
فخر رازی ۱۵۹، ۳۳	س
فذر ۷۱	سبزواری - (ملاهادی) ۳۹
فرعون ۲۵۴	سعدی ۳۰۹، ۱۹۵
فریوید ۹۳	سقراط ۱۲
فوثریاخ ۳۷۵، ۸۸، ۸۷	سمرقندی ۱۹۵
ق	ش
قونوی ۱۵۲	شاه بیس ۳۰۲، ۳۰۱
ک	شریعتی ۱۰۲، ۱۰۱، ۹۸، ۹۷، ۷، ۴، ۳
کاشانی (فیض) ۲۷	۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۹-۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۷
کانت ۳۵۷، ۳۵۳، ۹۳، ۹۱، ۹۰	۱۱۹، ۱۳۱-۱۳۳، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۵۱
کرمانی (اوحدالدین) ۳۰۹	۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۹، ۲۰۰-۲۰۲، ۲۰۸
کرپ کی ۳۵۸	۲۱۱ - ۲۱۳، ۲۱۶ - ۲۱۹، ۲۲۳
کریمخان زند ۳۰۱	۲۲۵-۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۱، ۳۳۹، ۳۴۰
کعب الاحبار ۱۰۰	ص
کوهن ۳۵۹	صدر (موسی) ۴۸، ۴
ل	صفی علی‌شاه ۳۱۱
لاک ۳۵۸	ط
لایب‌نیتس ۳۵۷	طالقانی ۴۱، ۴
لنین ۱۹۴، ۱۰۶	طباطبایی ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۵، ۳۰، ۳۵، ۳۶
م	ع
مارکس ۹۲، ۸۸، ۸۷، ۸۵-۸۲، ۷۹	عبدالرحمان عوف ۱۰۰
- ۹۴، ۹۶، ۱۰۳، ۱۱۵، ۱۴۱، ۲۶۲	عبده (شیخ محمد) ۴۵
۳۷۵، ۳۶۹، ۳۵۷، ۳۵۰، ۳۳۸، ۲۶۳	عثمان ۱۰۰، ۹۹
ماکسول ۳۴۷	عربی (محمی‌الدین) ۱۵۲
مانو ۱۹۴	عمار ۱۱۲
مصدق ۳۲۹	عمرین عبدالعزیز ۱۹۵
مطهری ۳۲، ۱۵، ۱۳، ۱۱، ۱۰، ۷، ۶، ۴	غ
۳۵، ۳۷، ۵۰، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۵۲	غزالی (ابوحامد) ۹۵، ۹۶، ۱۰۰، ۱۵۸
۲۲۸، ۲۲۷، ۲۱۶، ۱۵۳	۱۶۵، ۱۵۲
معاویه ۲۰۵، ۱۰۱	غزنوی (مسعود) ۳۰۱
مندل ۱۹۴	غفاری (ابوذر) ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲
موسی ۲۶۰، ۲۵۴	۱۱۱، ۱۱۲، ۱۲۰
ملاصدرا ۲۵۷، ۱۹۰، ۱۰۱، ۳۹، ۳۳	ف
مولسوی ۱۰۸، ۹۸، ۹۶، ۹۵، ۸۴، ۱۸، ۶	فادلی ۷۱
۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۹، ۱۵۲، ۱۵۷	فارابی ۳۳
۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۷، ۱۶۰، ۱۹۵، ۲۰۵	فاطمه (س) ۱۰۱

۲۳۶، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۶۷

۲۸۵، ۲۸۷، ۲۹۰، ۲۹۱، ۳۰۴، ۳۰۵

۳۰۹، ۳۳۳، ۳۷۳

میرزا آقا خان ۳۲۹

میل ۳۵۸

ن

نابلتون ۱۰۳

نادر ۳۰۱

نوح ۲۵۴

نیکلسون ۲۸۸

نیوتن ۳۴۷

ه

هایدگر ۲۶۴

هگل ۳۳، ۵۰، ۹۱، ۹۲، ۲۷۱، ۳۵۶، ۳۵۷

هیتلر ۲۴۶، ۲۶۴

هیوم ۹۰، ۹۱، ۳۵۸

ی

یزید ۱۰۱، ۲۰۵