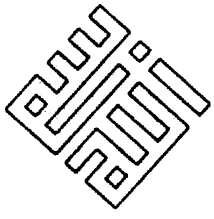
رازدانی و روشنفکری و دینداری

عبدالکریم سروش



سروش، عبدالکریم، ۱۳۲٤ -
رازدانی و روشنفکری و دینداری / عبدالکریم سروش.[ویرایش ۲].
- تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۷. [۱۸]، ۳٤۰ص. - (مجموعه معرفت شناسی؛ ۲)
ISBN 964-91090-5-6

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
نمایه
چاپ هفتم: ۱۳۸٦

۱.روشنفکران -- ایران.۲. تفکر دینی -- ایران -- قرن ۱٤.۳.
ایران -- زندگی فرهنگی. ٤. آزادیخواهی. الف. عنوان.

۲ر٤س/ HM۲۱۳ ۱٤۹/۷
۱۳۷۷
کتابخانه ملی ایران ۱۳۵۹٤ - ۷۷م
شماره کتاب ۱٦٦۵۲ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

جامعه و سیاست ۷

رازدانی و روشنفکری و دینداری

عبد الکریم سروش

تهران - بهار
۱۳۸۶

مؤسسه فرهنگی صراط
تهران ، میدان انقلاب، خیابان ۱۶ آذر، کوچه بهنام ،شماره ۳۶
تلفن: ٦٦٤١٩٨٠٨ ، فاکس :٦٦٩٥٤٠١٢
www.seratci.com
info@seratci.com

رازدانی و روشنفکری و دینداری

عبدالکریم سروش

طرح جلد: باسم الرسّام
نوبت چاپ: هفتم بهار ۸٦
چاپ وصحافی: شرکت چاپ و نشر طلایه آفاق
شمارگان: ۳۰۰۰ نسخه
قیمت: ۳۰۰۰ تومان

همه حقوق محفوظ است

فهرست مطالب

پیشگفتار

مقدمه طبع سوم

روشنفکران قدرتمندان بی‌مسند ۱

قرائت فاشیستی از دین ۷۹

مبانی تئوریک لیبرالیسم ۱۱۷

سه فرهنگ ۱۵۳

رازدانی و روشنفکری ۱۸۷

روشنفکری و دینداری ۲۵۱

نمایهٔ نام کتابها ۳۳۷

نمایهٔ نام اشخاص ۳۳۸

فهرست تفصیلی مطالب

روشنفکران، قدرتمندان بی‌مسند

رابطهٔ معرفت و قدرت ۲
رابطهٔ دانش و تعلقات آدمی ۳
رأی فوکو در باب رابطه قدرت و معرفت ۴
راسل و مفهوم قدرت ۵
کار روشنفکران و کار سیاستمدار تفاوت اصولی با هم دارند ۷
پیشهٔ سرمایه اصلی روشنفکر ابداع است نه اعتراض ۸
روشنفکر به معنی تحصیلکرده ۹
به قدرت رسیدن، آدمی را عوض می‌کند ۱۰
هیدگر و قدرت‌پرستی او و پیوستنش به حزب نازی ۱۱
روشنفکران یک قشرند نه یک طبقه به تعریف مارکسیسم ۱۲
مارکس از توجیه وجود خودش عاجز بود ۱۳
روشنفکر نباید مصرف‌کننده مزایای سیاسی حاصل از اندیشه‌های خود باشد ۱۴
روشنفکری نورپاشی سخاوتمندانه و بی‌توقع است ۱۵
سخن در باب شریعتی و بازرگان و خاتمی ۱۵
شریعتی و بازرگان خواهان مسند سیاسی نبودند ۱۶
عناصر زشت و تئوری حکومتی افلاطون ۱۷
بهتر است حکیمان در جایگاه حاکمان ننشینند ۱۸
ولایت فقیه به معنی ولایت فکری نیست ۱۸
زنوان روشنفکران نباید در برابر قدرتمندان بلرزد ۱۹
تأثیر غیرمستقیم روشنفکر بر سیاست ۱۹
جامعه مدنی مولود و محتاج روشنفکران است ۲۰
هیچ‌کس و هیچ چیز جای روشنفکر را پر نمی‌کند ۲۰
روشنفکر برای عینی نگریستن به قدرت باید از آن فاصله بگیرد ۲۱
روشنفکری از فرزندان مدرنیته است ۲۲
مسؤولیت روشنفکر، برخلاف سیاستمدار، مسؤولیتی تاریخی و بلندمدت است ۲۲
روشنفکری درجات و مراتب دارد ۲۳
خودگرایی روشنفکران موجب تفرّق آنان است ۲۴
روشنفکری حزبی نمی‌شود ۲۵
تفاوت مهم روشنفکران غرب با روشنفکران جهان سوم ۲۶
روشنفکری متعلق به دوران گذار است ۲۷

گذار از سنت به مدرنیته و گذار از تعادل به عدم تعادل ۲۷
پست مدرنیسم عبور از تعادل است بی‌تعادلی ۲۸
دانش و ارزش نزد اصحاب مدرسه فرانکفورت ۲۹
تحویل کردن دلیل به علت نزد آن ۳۰
تغییر وضع سیاسی مسبوق و منوط به تغییر وضع فرهنگی است نه بالعکس ۳۱
روشنفکران ناخدای کشتی فرهنگ‌اند ۳۲
در تضاد تئوری و واقع، کدام را باید دگرگون کرد؟ ۳۲
مرز میان امور تغییرپذیر و امور تغییرناپذیر ۳۳
کم‌فضولی کن تو در کار قدر ۳۴
مثال پوپر دربارهٔ مقابله با باران ۳۴
روشنفکری و سیاستمداری با هم، کار پیامبران است و بس! ۳۵
در مکتب وبر تکلیف روشنفکران روشنتر است تا در مکتب مارکس ۳۶
جوامع توتالیتر، جنگ و مبارزه سیاسی را بر روشنفکر تحمیل می‌کنند ۳۷
سخن مؤلف دربارهٔ نقش او در انقلاب فرهنگی ۳۸
اسلامی کردن دانشگاهها از بالا، کاری ناشدنی است ۳۹
مقدمات جداشدن مؤلف از ستاد انقلاب فرهنگی ۴۰
اعضای شوراهایی چون انقلاب فرهنگی همه از نوابغ‌اند! ۴۱
قرائت فاشیستی از دین قرائت غالب چندساله پیش ۴۲
فقط گرسنگان قدرت‌اند که از قدرت گرفتن دیگران می‌ترسند ۴۴
استفادهٔ مؤلف از رسانه‌ای مؤثر چون سخنرانی ۴۵
چرا صوفیان مسجد به خانقاه رفتند و روشنفکران دینی از مسجد به کانونهای ارشاد؟ ۴۶
روشنفکری اعضای خود را هم از میان روحانیان انتخاب می‌کند هم از میان دانشگاهیان ۴۷
اگر روشنفکری، گاه به الحاد رسیده است، روحانیت هم بابیّت و وهابیت را زاده است ۴۸
روشنفکر دینی هم چون روحانیت نباید از راه دین ارتزاق کند ۴۹
منافع اخروی مردم با منافع دنیوی روحانیان بهم گره خورده است و این ایجاد اشکال می‌کند ۵۰
روشنفکری یعنی حرکت در شکاف سنّت و مدرنیته ۵۱
ابداع تئوریک در میان روحانیان کم بوده است ۵۲
غلبه فکر فقهی، روحانیت را دست بسته کرده است ۵۲
حقوق روشنفکران دینی بر گردن جامعه دینی ۵۳
روابط روحانی و روشنفکر دینی ۵۴
استفاده از مقولات جدید، نشانه ورود در عصر جدید است ۵۵
تفاوت نوشته‌های شریعتی با نوشته‌های روحانیان در مدرن بودن آن است ۵۶
کارکرد مثبت روحانیان نسبت به دین که خود می‌آموزند ۵۹

جامعه مدنی مبتنی بر دو عنصر تکثّر و حق است ۶۰
قانون‌مداری جامعه مدنی ناشی از حق‌مداری آن است ۶۰
در زندان هم نظم و قانون هست اما جامعه مدنی نیست ۶۱
رعایا در گذشته مکلّف بودند محقق ۶۱
انسان مکلّف مبنای درک کلاسیک دینی است ۶۲
جمع جامعه مدنی و این، به جهدی بلیغ نیاز دارد ۶۲
عرفان نظریّه‌یی است برای اقلیّت نه اکثریّت ۶۳
غفلت همگانی را باید در نظریه‌پردازی سیاسی منظور داشت ۶۳
هجرت یکی از خصیصه‌های خوب روشنفکری است. ۶۴
چند منبعی بودن روشنفکر از طریق مهاجرت تحصیل می‌شود. ۶۵
غزالی از هجرت درونی و بیرونی بهره جست ۶۵
مهاجرتی سودمند است که با بریدن تعلّقات همراه باشد ۶۶
روشنفکری عزم و صبوری پیامبرانه می‌خواهد ۶۶
مارکسیسم با اگماتیسمی همراه شد که شایسته روشنفکری نبود ۶۷
نفس اقتدار را نمی‌توان مذموم دانست ۶۸
مشروع بودن حکومت به‌عادل بودن آنان است نه دینی بودنش. ۶۸
عدل فضیلتی در عداد سایر فضایل نیست. بلکه عین عمل به‌فضایل اخلاقی است ۶۹
تصوّف و مارکسیسم هر دو دولت ستیزند ۶۹
حافظ و دوریش از اخلاق حماسی ۷۰
ناقد بودن، یکی از اضلاع روشنفکری است نه همهٔ آن ۷۱
حافظ ناقد جامعه دینی زمان خویش است ۷۲
گسست معرفتی جهان جدید و قدیم ۷۲
مفهوم طبیعت ارسطویی مانع علمی شدن کار ابن‌خلدون شد ۷۳
برای علم جدید طبیعت بزبان ریاضی نوشته شده است ۷۳
بیعت و شورا به معنی قدیم، مقوّم دموکراسی نیستند ۷۴
بیعت مبتنی است بر تکالیف نه حق ۷۴
ترجمهٔ ایدئولوژیک و نادرست بودن آن ۷۵
مغلق نوشتن گناه است و فضل‌فروشی جنایت ۷۶
توضیح مؤلّف در باب سبک خویش ۷۶
نوشته‌های جنگلی و باغچه‌ای مؤلّف ۷۷

قرائت فاشیستی از دین

قرائت فاشیستی از دین هم فقیه دارد هم قاضی هم. ۷۹
قرائت فاشیستی از دین و آرائش درباب آدمی و نظام و روش ۸۰

روش حاملان فاشیستی روشی ناکامی‌آور است ۸۱
قرائت فاشیستی از دین چهره تازه‌ای را معرفی می‌کند ۸۲
عضو جدید انجمن قرائت فاشیستی و خصومت‌ورزیهای کاسبکارانه ۸۳
ملاک و مقوم نهاد روحانیت، ارتزاق از راه دین است ۸۴
دلیل اول برای ناروایی ارتزاق از راه دین ۸۴
دلیل دوم ۸۵
دلیل سوم ۸۵
دلیل چهارم ۸۵
ارتزاق از راه دین شامل برخورداریهای سیاسی هم می‌شود ۸۶
هادیان باید عاشق باشند نه مرتزق ۸۶
نشان مرد خدا عاشقی است.. ۸۷
اعتراض یکی از روحانیان قم ۸۷
بعضی گفته‌اند خمس سود، از آنِ روحانیان است ۸۸
محافظه‌کاران جرأت و قدرت نقد و اصلاح را ندارند ۸۹
رأی مرحوم مطهری در باب ارتزاق روحانیت ۹۰
درد دل آیت‌الله بروجردی ۹۰
شاید مطهری هم پس از انقلاب به راه صاحب این قلم می‌رفت ۹۱
آنچه مطهری را مطهری کرد نه فقه بود نه فلسفه. بلکه رأی شجاعانه او در باب روحانیت و امثال آن بود ۹۲
تعلیم حکمش با هدایتگری فرق دارد. در اولی اجرت گرفتن رواست و در دومی نه ۹۳
آیا هر نویسنده‌ای روشنفکر است؟ ۹۴
آیا روشنفکران واقعی، از راه قلم خود ارتزاق می‌کنند؟ ۹۴
روشنفکری واقعی همچون شاعری سراسر جوشش است ۹۵
تاجران محترم‌اند اما خرجشان از روشنفکران جداست ۹۶
این افتخار روشنفکران دینی است که از راه دین هیچ‌گاه ارتزاق نکرده‌اند ۹۷
امر دین عظیم‌ترین از آن است که فقط به روحانیان سپرده شود روشنفکران دینی اثبات‌کنندگان این اصل‌اند ... ۹۸
کار هدایت جز به عاشقی برنمی‌آید ۹۹
اگر روحانیتی هنوز باقی مانده به برکت معدود عاشقانی است که در آن‌اند ۱۰۰
آنکه آزاده نیست آزادمپروری هم از او ساخته نیست ۱۰۰
شریعتی آزاده‌ای بود که نغمهٔ معیشت را از سفرهٔ شریعت برنگرفت ۱۰۱
کارعاشقانه یعنی کار بی‌رشوت وبی عَلَت. ۱۰۲
سخن از نهادن روحانیت است نه از پارسایی ناپارسایی روحانیان ۱۰۳
گره خوردن منافع درنیوی روحانیون با منافع اخروی مردم ۱۰۴
راه صاحب این قلم در نقد روحانیت، از ۹ راه حافظ و غزالی و شریعتی جداست ۱۰۵

باید بند ناف ارتزاق از راه دین را بُرید راه حل مشکل روحانیت این است و بس ۱۰۶
در پناه سرهنگی پای عمله استبداد دینی نمی‌توان به غنائمی ظفر یافت ۱۰۷
سخنی مشفقانه با روحانیان ۱۰۷
نسل جدید گوهر دین را در فقه نمی‌جوید ۱۰۸
روحانیت امروزه درپی همزمانی با نسل جدید است ۱۰۹
ندای مجدد برای اصلاح کردن دانشگاهها گواه ناکامی روحانیان است ۱۰۹
فرمول دادن برای اسلامی کردن دانشگاهها مثل فرمول دادن برای شاعری است ۱۱۰
روشنفکران دینی هم کاشف فازه‌های تازه هم مدافع حریم آنها بودند ۱۱۱
روحانیت هم باید مدافع دانشگاه باشد و گرنه ارجی نزد دانشگاهیان نخواهد یافت ۱۱۱
زیندهٔ روحانیت نبود که جمعی اشراء به حمایت از آن، دانشگاه را آتش بزنند ۱۱۲
شایسته روحانیت نبود که یک روحانی چوبه‌دار به دانشگاه بیاورد ۱۱۳
روحانیت باید حساسیت خود را به مقولاتی چون استبداد دینی نشان دهد ۱۱۴
مزاج گویی عزیز کرده‌های بی جهت به سود روحانیت نیست ۱۱۵

مبانی تئوریک لیبرالیسم

علل پیدایش لیبرالیسم وجایگاه آن ۱۱۷
اشاره‌ای به مبانی لیبرالیسم اقتصادی ۱۱۸
لیبرالیسم در درجه اول در صحنه تجارت روئید ۱۱۹
اشاره‌ای به مبانی لیبرالیسم سیاسی ۱۲۰
لیبرالیسم فکری و عصر روشنگری ۱۲۱
بررسی شعار اصلی لیبرالیسم: «جرأت دانستن داشته باش» ۱۲۲
لیبرالیسم در بستری دینی زاده شد ۱۲۳
مبنای لیبرالیسم فکری غیرانحصاری دانستن فهم حقیقت است ۱۲۴
عوامل مؤثر درقبول عمومی این مطلب ۱۲۴
اولین قربانی در پای مقدمات، جسارت آدمی است ۱۲۵
مفهوم اصلی شعار لیبرالیسم رهایی از قید مقدسات است ۱۲۶
در لیبرالیسم، عقل راستایش می‌کنند و عاطفه را تحقیر ۱۲۷
توجه جدی به جایزالخطا بودن انسان در لیبرالیسم ۱۲۸
جنبهٔ انسان‌شناسانهٔ لیبرالیسم ۱۲۹
در لیبرالیسم هر که از دین بیرون رود از انسانیت بیرون نمی‌رو- ۱۳۰
وجود حق طبیعی در مقابل حق الهی (مذهب) و حق تاریخی (مارکسیسم) ۱۳۱
دلیل دعوت عموم به مشارکت جدی در امور ۱۳۲
تفاوتهای اساسی میان لیبرالیسم و توتالیتاریسم ۱۳۳
لیبرالیسم امری ذو مراتب است ۱۳۴

حکومت لیبرال فقط در جامعه لیبرال متیر است ۱۳۴
تفاوت حق و تکلیف در لیبرالیسم و مذهب و تأکید لیبرالیسم بر حفظ حقوق ۱۳۵
گریز لیبرالیسم از قانون ۱۳۶
آنکه خداگریزی را دامن زد تقدیس اولیای کلیسا به‌جای خدا بود ۱۳۷
لیبرالیسم جواز امتحان و آزمایش همهٔ امور است ۱۳۸
راسیوفالیسم افراطی لیبرالیسم ۱۳۸
دموکراسی کم کردن هر چه بیشتر نقش فرد در حکومت است ۱۳۹
حسن و قبح انقلاب و اصلاح باید نسبت به متعلقهایشان سنجیده شود ۱۳۹
اصلاح در نظام دموکراسی و انقلاب در نظام استبدادی است ۱۳۹
معنای فردگرایی در لیبرالیسم ۱۴۰
مکتب فایده‌گرایی و لیبرالیسم ۱۴۰
واقعگرایی در انسان‌شناسی لیبرالیسم و نتایج آن در اخلاق و دین ۱۴۱
سرّ تسامح لیبرالیسم در امردین و گرایش به مدیریت علمی جامعه ۱۴۲
تفاوت اساسی مارکسیسم و لیبرالیسم ۱۴۳
تحوّل در لیبرالیسم و وظایف حکومت لیبرال ۱۴۳
تعدیل‌پذیری لیبرالیسم ۱۴۵
تفاوت لیبرالیسم با فکر دینی و جامعهٔ لیبرال با جامعهٔ دینی ۱۴۵
برای جامعه دینی جواب خیلی از سؤالات پیشاپیش معلوم است اما برای جامعه لیبرال نه ۱۴۶
تنافی اصل ولایت دین با لیبرالیسم ۱۴۷
لیبرالیزه کردن حکومت و اقتصاد با تفکر دینی قابل جمع است ۱۴۷
رابطه لیبرالیسم نوتالیتاریسم ۱۴۹
لیبرالیسم نافی ولایت است اما مارکسیسم قائل به آن است ۱۵۱

سه فرهنگ

سه فرهنگ ما ایرانیان و اهمیّت تعیین نسبت ما با آنها در سازندگی فرهنگی و اجتماعی ۱۵۳
جایگاه فرهنگ ملّی ما و تجلی و بقای آن در زبان فارسی ۱۵۴
ما امروزه با زبان فارسی کهن احساس بیگانگی نمی‌کنیم ۱۵۵
عب‌زدگی به منزلهٔ اُم‌الآفات فرهنگی ۱۵۶
مخالفت با فرهنگ دینی در قالب احیاء فرهنگ ملّی و قومی ۱۵۷
سوء استفاده از شاهنامه برای تحکیم فاسیونالیسم مخّط ۱۵۸
فرهنگ دوم، فرهنگ غرب است ۱۵۹
نفوذ فرهنگ غربی در اوان مشروطیت میان ما ۱۶۰
اصطلاح غربزدگی در سخن جلال‌آل احمد ۱۶۱
مراد از غربزدگی درکلام کسانی که آن را تقدیر جبری تاریخی می‌دانند ۱۶۲

نتایج عملی این دو نگرش به غربزدگی ۱۶۳
نقش لیبرالیسم غربی و انقلاب فرانسه و مارکسیسم در مشروطیت ۱۶۴
جایگاه فرهنگ اسلامی در میان ما ۱۶۵
منظور و مراد از هویت فرهنگی و چهرهٔ غالب آن و سؤالات اساسی مربوط به آن ۱۶۶
اهمیّت تبیین هویت فرهنگی در محتوای شعار بازگشت به خویش ۱۶۶
هویت فرهنگی امری متحول وسیال است ۱۶۷
هاضمهٔ قوی فرهنگی داشتن و تجزیه‌پذیر دانستن فرهنگهای دیگر راه مبادله و تحول فرهنگی را می‌گشاید. ۱۶۸
اهمیت نگرش از بیرون به فرهنگ ۱۶۹
از اینکه فرهنگ گذشتهٔ ما چه بوده است نمی‌توان نتیجه گرفت که باید همان را احیا کرد ۱۷۰
مشکل عمده، ثابت دانستن هویت فرهنگی است ۱۷۰
شعار بازگشت به خویش اگر محدودهٔ «خویش» را معلوم نکند، شعاری ابتر خواهد بود ۱۷۱
مقبول افتادن یک فرهنگ به معنی خودی شدن آن است ۱۷۲
بررسی وضعیت کمونیسم و سوسیالیسم وعدم مقبولیت آن و مقایسهٔ آن با فرهنگ اسلامی ۱۷۲
مقبول قوم نیفتادن معیار بیگانگی است ۱۷۳
کمونیسم در شوروی بیگانه بود چون مقبول آنها نیفتاد ۱۷۴
ملاک حق وباطل دانستن عناصر فرهنگ، روییدن و نروییدن در میان ما نیست ۱۷۵
ردّ مالکیت در عناصر فرهنگی و آن را ملاک مقبولیت قراردادن ۱۷۶
عوامل مؤثر در جذب عناصر دیگر فرهنگها ۱۷۶
هیچ فرهنگی بطور مطلق نه قابل دفاع است و نه قابل مخالفت ۱۷۶
هویت فرهنگی سیال ما همواره از سه فرهنگ دینی، ملی و غربی تغذیه می‌کند و نیز همواره خود را پالایش می‌نماید ۱۷۷
هویت فرهنگی و انسانی درگرو حفظ سنن پوسیده نیست ۱۷۸
نمونه‌هایی از پالایش در فرهنگ دینی ۱۷۹
رابطهٔ متقابل میان ما و فرهنگمان ۱۸۰
مواردی از مخالفتهای بیجا با عناصر فرهنگ دین و ملی ۱۸۱
ریشهٔ تمام علوم جدید را در میان مسلمین جستن خود ریشه در فکر باطل مالکیت فرهنگی دارد ۱۸۲
تفاوت دادوستد عزت‌مندانه با مبادلهٔ ذلیلانه ۱۸۲
تبیین صحیح حفظ اصالت فرهنگی ۱۸۳
تقلید بلاحجیت، ریشه و معنی اصلی غربزدگی و گذشته‌گرایی منحط است ۱۸۳
غربزدگی و عربزدگی و گذشته‌زدگی و... چون تقلید بدون حجت است مذموم است ۱۸۴
خلاصهٔ سخن ۱۸۵

رازدانی و روشنفکری

ارسال رسولان زیباترین حادثهٔ تاریخ ۱۸۹
بیقراری در نهادها نسبت به دعوت انبیا نهادهٔ خداوند است ۱۹۰

بهشت دار سلامت و برادری و جهنم محل تخاصم و درگیری است ۱۹۱
سرّتعظیم و بزرگداشت ایّام بعثت انبیاء ۱۹۲
اهمیت شرح صدر رسولان و پیامبران در ابلاغ رسالتشان و شفقتشان برخلق ۱۹۲
قصهٔجوپانی موسی پیش از پیامبری ۱۹۳
اعجاز پیامبران در مقابل دشمنان بود نه برای ترساندن عاشقان ۱۹۴
اوصاف پیامبران که نیازب ه نبوت ایشان را نزد خلق جاودان کرده است ۱۹۵
رازدانی در رسولان الهی ۱۹۶
حکم به تضاد برخلاف تناقض تجربی و استقرایی است و بستگی به ظرفیت موجودات دارد ۱۹۷
رازدانی و غافل‌نمایی، تضاد زندگی رسولان و دلیل فراخی ظرفیت ایشان است ۱۹۸
داستان اسرای زنجیری و پیامبر ۱۹۹
پیامبری که مثل دیگر مردم راه می‌رود و غذا می‌خورد ۲۰۰
سه معنای غافلانه زندگی کردن ما ۲۰۱
تناسب زندگی ما با معلومات و مجهولاتمان ۲۰۱
آخور بودن دنیا به اعتقاد مولوی ۲۰۲
تضاد وقتی ایجاد می‌شود که تناسب زندگی با معلومات ما بر هم بخورد ۲۰۳
رازدانی امام علی و پیامبر ۲۰۴
پیامبر مفتون زنان بود ۲۰۵
تفاوت زندگیها بر حسب مراتب رازدانی در داستانی از مولانا ۲۰۶
داستان موسی و مردی که می‌خواست زبان حیوانات را بیاموزد ۲۰۶
دنباله داستان موسی و مردی که طالب آموختن زبان حیوانات بود ۲۰۸
قوام زندگی این دنیا به غفلت است ۲۰۹
بازیگری انسانها در زندگی این دنیا غافلانه است ۲۱۱
نظریه غفلت، از سخن هگل هم مستفاد می‌شود ۲۱۲
سؤال از هویت و غایت زندگی منجر به تعطیل بازی زندگی می‌شود ۲۱۳
سخن جلال آل‌احمد در مورد غافلانه بودن مبارزه ۲۱۴
ارزش دینداری غافلانهٔ عموم مردم و تفاوت آن با دین‌شناسی ۲۱۵
غفلت ممدوح .. ۲۱۵
اعتراض فرشتگان به خداوند ۲۱۶
کار پیامبر خوشرویی باخلق در قبال ترشرویی خلق با ایشان است ۲۱۶
سخن قرآن در باب غفلت در اعمال و اندیشه‌ها ۲۱۷
مولوی و نظریهٔ غفلت ۲۱۸
جهان همچون گرمابه ۲۱۸
نظریه غفلت را مولانا از غزالی آموخته است ۲۱۹

غفلت‌شناسی همراه با قصور شخصیت منتهی به عزلت می‌شود ۲۲۰
سرّ تماشاگری و عزلت عرفا رازدانی ایشان است ۲۲۲
نامه غزالی به سلطان سنجر ۲۲۳
غزالی و تأیید خلیفه عباسی ۲۲۴
مشکل جمع میان بازیگری و تماشاگری ۲۲۵
عظمت شخصیت پیامبران در جمع رازدانی و زندگی غافلانه است ۲۲۶
ظرفیت آدمی به قدری فراخ است که نبوّت را هم در خود می‌گنجاند ۲۲۷
علی و رهایی از غفلت ۲۲۸
حارثة بن زید و توصیه پیامبر علیه‌السلام به وی برای رازپوشی ۲۲۹
معنای دقیق روشنفکری زندگی غافلانه در عین غافل نبودن است ۲۳۱
تعاریف مشهور از روشنفکر و بررسی و نقد آنها ۲۳۱
جایگاه روشنفکر در مارکسیسم و مشکلات تعیین طبقه او ۲۳۲
مشکلات گروههای چپ کشورما درتعیین جایگاه روشنفکر ۲۳۴
مفهوم دقیق روشنفکری ۲۳۵
سرّ گرایش روشنفکران به فرویدیسم و مارکسیسم ۲۳۶
رازدانی و زندگی غافلانه مهمترین خصلت روشنفکران است که در مکتب پیامبران آموخته می‌شود ۲۳۶
اهمیت نظریهٔ غفلت و آثار آن ۲۳۷
عاشقی هم نوعی غفلت است ۲۳۸
راز غفلت حتی اگر فاش شود شنیده نمی‌شود ۲۳۹
تفاوت میان آزادی نزد عرفا و آزادی دموکراتیک امروز ۲۴۰
غمخواری رازدانانه باغمخواری جاهلانه متفاوتست ۲۴۱
معنای شرح صدر در پرتو جمع غافلانه زیستن و رازدانی ۲۴۲
شرح صدر و پیامبرانه ۲۴۴
خلاصهٔ سخن ۲۴۵
اوصاف روشنفکری ۲۴۶

روشنفکری و دینداری

سؤال اصلی ما در این مبحث ۲۵۲
دلایل وجوب طرح مسئله روشنفکری و دینداری در جامعهٔ ما ۲۵۲
دوگونه روشنفکری ۲۵۳
نزاع فقه پویا و فقه سنتی از مقولات روشنفکری است ۲۵۴
مسئله التقاط و ارتباط آن با پدیدهٔ روشنفکری ۲۵۵
روشنفکرستیزی در جامعهٔ ما و ریشه‌های آن ۲۵۶
ریشه‌های غیرمعرفتی برای معرفت نشان دادن، درغلتیدن در وادی فکرستیزی است ۲۵۷

نظریهٔ توطئه درتاریخ فلسفهٔ سیاسی ۲۵۷
جایگاه معرفت‌شناسانهٔ نظریهٔ توطئه ۲۵۷
تئوری توطئه و بطلانش ... ۲۵۸
لازمهٔ تئوری توطئه هیچکاره دانستن مردم است ۲۵۹
معمولاً فراماسون‌ها و یهودیان را توطئه‌گران عالم می‌شمارند ۲۶۰
طرد تحلیل توطئه‌گرانه و بررسی دردهای روشنفکران راه تحلیل تفکر را می‌گشاید. ۲۶۵
نگرشی جدید به روشنفکران دیار ما ۲۶۶
آیا اسلام امروز حقیقةً همان اسلام دیروز است؟ ۲۶۷
دوباره بازی کردن تاریخ ۲۶۸
باید مشکلات فکری روشنفکران مشروطه را مشکل و مسئله خود بدانیم. ۲۶۸
نگرش معرفت‌شناختی به مشکلات و مسائل روشنفکران مشروطه ۲۶۹
روشنفکری درنظر آل‌احمد ۲۷۰
روشنفکر نمی‌تواند قضا و قدری باشد ۲۷۱
روشنفکری با نظامیگری و روحانی بودن منافات دارد ۲۷۲
نقد نظر آل‌احمد ۲۶۳
آزادی فکری مطلق دست‌نیافتنی است. ۲۷۳
نیک‌اندیشی به جای آزاداندیشی ۲۷۴
رأی مارکسیسم در مورد روشنفکری ۲۷۶
دینی بودن تاریخ مغرب زمین و تحلیل روشنفکری آن دیار در پرتو این تاریخ ۲۷۷
سیر تاریخ مغرب زمین نه از سر توطئه بود و نه ضدّ دینی ۲۷۸
پشتوانه‌های تئوریک نهضت روشنفکری و زمینه‌های پیدایش عصر روشنفکری ۲۷۹
نگاه تاریخی کوتاه به زمینه‌های عصر روشنگری ۲۸۱
چگونگی پیدایش روشنفکری در دیار ما و دستمایه‌های اصلی آن ۲۸۲
بازتاب دو اندیشهٔ مهم حریت و مساوات که محصول عصر روشنگری بود در مشروطه ۲۸۳
سخنان شیخ فضل‌الله در تقابل با مساوات و آزادی ۲۸۴
دنباله آرا شیخ فضل‌الله ۲۸۸
دوره‌های روشنفکری در مغرب زمین و در میان ما ۲۹۰
روشنفکری در قالب مارکسیسم در دیار ما و مغرب زمین و سرنوشت آن ۲۹۱
روشنفکری درقالبهای مختلف سست عقیدگی، مارکسیسم و... در دیار ما ۲۹۳
نقد اندیشه‌های هگلی مآب که تاریخ اسلامی را پایان یافته می‌داند ۲۹۴
اصطلاح غرب‌زدگی و نسب بردنش از هگلیسم ۲۹۵
روشنفکر حق‌طلب که عقیده‌ای باطل دارد معذور است. ۲۹۶
بدعملی و بی‌خبری پاره‌ای از مدعیان روشنفکری ۲۹۷

شریعتی ستارهٔ روشن در آسمان روشنفکری ۲۹۸
بی‌دینی روشنفکران معلول ناتوانی معرفت دینی بود ۲۹۹
روشنفکر دینی همگام‌کنندهٔ اندیشهٔ دینی و معرفت عصری است. ۳۰۱
اهمیت دادن به عقل در کنار عشق و ایثار و ایمان ۳۰۲
عاطفه نمی‌تواند با فکر و عقل مقابله کند ۳۰۳
مشخصات روشنفکر دینی ۳۰۴
زندگی فکری و علمی روشنفکران و تفاوت آنها با مبارزین ۳۰۵
مطهری عاشق گره‌گشایی‌های فکری بود ۳۰۶
هجرت از یک حوزهٔ فکری محدود و سرکشی به دیگر حوزه‌ها شرط مهم روشنفکری دینی است. ۳۰۶
مهاجرت طولی و عرضی ۳۰۷
درد دین داشتن والتزام بدان و کارسازی آن شرط دیگر روشنفکری دینی است ۳۰۸
تفاوت باور اجمالی وتفصیلی در مورد دین ۳۰۸
ایمان تفصیلی داشتن و عصری کردن دینداری شرط دیگر روشنفکری دینی است ۳۰۹
دینی امروزی دلایل امروزین می‌خواهد ۳۰۹
نمونه‌ای از عصری کردن دینداری در مرحوم مطهری ۳۱۰
بی‌دردی با روشنفکری نمی‌سازد ۳۱۱
درد روشنفکر دینی توانا کردن معرفت دینی درعین حفظ خلوص آن است ۳۱۲
مراد ازالتقاط و رابطهٔ آن با خلوص ۳۱۳
جمود بر فرم غیراز حفظ خلوص است ۳۱۴
بررسی فقه پویا و سنتی در پرتو مقولهٔ خلوص وتوانایی ۳۱۵
تفاوت عالم دینی و روشنفکر دینی و مراد از خلوص عصری ۳۱۶
فقه پویا طالب توانایی و فقه سنتی طالب خلوص است ۳۱۷
روشنفکری و احیاء فکر دینی با جمع میان خلوص وتوانایی ۳۱۸
دلایل اقبال کسانی به شریعتی و اعراض کسانی دیگر از او ۳۱۹
اهمیت ولزوم شناخت دردها و مشکلات روشنفکران دینی جامعهٔ ما و خدمات ایشان ۳۱۹
دلایل معرفت‌شناسانهٔ اقبال عمومی به مرحوم مطهری و تفاوت او با مرحوم طالقانی و مهندس بازرگان و شریعتی ۳۲۱
بازرگان در میان شریعتی و مطهری ۳۲۲
خرافه‌ستیزی و آفت‌شناسی شرط دیگر روشنفکری دینی ۳۲۳
نگاهی به حافظ به عنوان روشنفکری دینی ۳۲۳
نظریهٔ غفلت غزالی گوهر روشنفکری دینی است ۳۲۶
غزالی و نظریه غفلت ۳۲۷
غفلت‌شناسی مقوم روشنفکری است ۳۲۸
اشاره مختصر به اقبال به عنوان روشنفکردینی ۳۲۹

زیرکی غیرعاشقانه غرب ۳۳۰
آتش سینهٔ اقبال ۳۳۱
تصوف پالایی اقبال ۳۳۲
هراس اقبال از تجربه پروتستانتیسم اروپا ۳۳۲
خلاصهٔ سخن و نتیجه‌گیری ۳۳۴

به‌نام خدا

پیشگفتار

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

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

اگر این تصنیف خرد، نیم اخگری در بیشهٔ اندیشه‌ها بیفکند، کلاه گوشهٔ مصنف به آفتاب خواهد رسید و کوس نودولتی از بام سعادت خواهد زد. والله المستعان.

عبدالکریم سروش

۱۳۷۰/۲/۲

مقدّمه طبع سوّم

بنام خدا

کتاب رازدانی و روشنفکری و دینداری اینک به ضمیمهٔ دو مقالهٔ دیگر، (اولی مصاحبه‌ای در باب «روشنفکران، قدرتمندان بی‌مسند» و دیگری درباب «قرائت فاشیستی از دین») مجدداً به دست ارباب مطبعه سپرده می‌شود تا روانه بازار نقد و نظر گردد. «قرائت فاشیستی از دین»، عمری بلندتر دارد و تاریخ تولّدش بسی پیشتر از تولّد برادر کوچکتر اوست، و سابقه‌اش به سال ۱۳۷۵ می‌رسد، که این ضعیف به سبب جفاهای تلخ و ناامنی‌ها و نامردمی‌های گزندهٔ این روزگار و این دیار، رخت مهاجرت به مغرب غربت کشید و رحل اقامت در بلاد غرب افکند، و به تدریس و تصنیف و خطابه و تأمّل و مراقبه اشتغال ورزید و پس از اجابت دعوتهای دانشگاهی و ایفاء مسؤولیتهای شرعی، دوباره به وطن مألوف بازگشت. در آن دوران بود که پاره‌ای از جرائد این دیار، که حَمَله قرائت فاشیستی از دین و عَمَله استبداد دینی‌اند، حملاتی عنیف را بر ضدّ او تدارک دیدند، وبه اصناف حیل و مکائد، در زشت کردن نام او و محو کردن نشان او کوشیدند. از آن میان یکی از ضدّ روشنفکران که سخت از قلّابهای قدرت آویخته است، حمله بر من درویش یک قبا آورد و با تنگ‌چشمی و قساوت تمام روغن شریعت را در چراغ معیشت سوخت تا چراغ خود را برافروزد و دل حامیان خود را به دست آرد. مقاله «قرائت فاشیستی

از دین» پاسخ به کجرویها و حق‌پوشیهای آن حامی استبداد دینی است که در همان اوان نوشته شد و انتشارش به اقتضای روزگار به تأخیر افتاد. «روشنفکران، قدرتمندان بی‌مسند»، امّا، نوزاد است، و متعلّق به دوران پس از انتخابات خردادماه ۱۳۷۶ است و خود نشان می‌دهد که چرا و چگونه متولّد شده است و با ظرف زمانی خویش چه نسبت و پیوندی دارد.

قصهٔ روشنفکری دینی، قصهٔ آیندهٔ جامعه و حکومت ماست و بی‌هیچ شبهه‌ای این هویت محترم و فربه، جای بزرگ و رفیعی را در تاریخ آتی این دیار اشغال خواهد کرد. نسبت ما با تجدّد، با سنّت، با دین، با توسعه و با قدرت همه در نهانخانه ضمیر این هویّت جلیل، تکوّن و تعیّن خواهد یافت. و به همین رو، شناختنش، هم در آینهٔ اضدادش (چون قرائت فاشیستی از دین) هم در آینهٔ قامت‌نما و وفادارش (چون شخصیتهای راستین روشنگری دینی) بر مشفقان و دردمندان، فریضه است. این رساله وجیزه، به همین مهم اهتمام ورزیده است و بهاء و کمال بعدی خود را وامدار نقد و عنایت صاحب‌نظران خواهد بود. از رهگذر خاک سر کوی شما بود / هر نافه که در دست نسیم سحر افتاد.

عبدالکریم سروش

بهمن‌ماه ۱۳۷۶

روشنفکران، قدرتمندان بی‌مسند *

بسم‌الله الرحمن الرحیم

□ طی سالهای اخیر یکی از مشغله‌های ذهنی شما رابطهٔ معرفت و قدرت، خصوصاً روابط حاملان قدرت و معرفت بوده است. ابتدا در سال ۱۳۷۱ در سخنرانی «انتظارات دانشگاه از حوزه» [کیان، شمارهٔ ۲۴] روابط روحانیت را با قدرت تحلیل کردید و سپس در مهرماه ۱۳۷۳ در سخنرانی «حریت و روحانیت» [کیان، شمارهٔ ۲۴] و در شهریور ۱۳۷۴ در مقالهٔ «سقف معیشت بر ستون شریعت» [کیان، شمارهٔ ۲۶] آن را بسط دادید. در تیرماه ۱۳۷۴ در انتهای سخنرانی «تحلیل مفهوم حکومت دینی» [کیان، شمارهٔ ۳۲] به روابط روشنفکران دینی و قدرت اشاره کردید و در ۱۹ مرداد ۱۳۷۶ در سخنرانی اردوی دفتر تحکیم وحدت، روابط روشنفکری دینی و قدرت را بسط بیشتری

---

* مصاحبه انجام شده در تاریخ شهریور ماه ۱۳۷۶.

دادید. با وجود همهٔ آن اوصاف، این سؤال مطرح است که معرفت با قدرت چه رابطه‌ای دارد؟ فوکو معرفت را به قدرت تحویل می‌کند. با توجه به مخالفت شما با تحویل دلیل به علت، روابط این دو را چگونه تحلیل می‌کنید؟

● اشارهٔ بجا و درستی کردید. توجه من دیری است به رابطهٔ دانش و قدرت معطوف شده است. مقاله‌ای که از آن یاد نکردید، مقالهٔ «دانش و دادگری» [کیان، شمارهٔ ۲۲] بود که در آنجا نیز رابطهٔ میان معرفت و معدلت را کاویده‌ام و گفته‌ام امروزه عدل نه تنها در توزیع عادلانهٔ قدرت و ثروت متجلی می‌شود، بلکه در توزیع عادلانهٔ «معرفت» نیز متجلی است، زیرا اطلاعات در جهان جدید حظّ بزرگی از قدرت را به خود اختصاص می‌دهد و حکومت و زعامت بدون معرفت و اطلاعات مطلقاً ناممکن است (این معنا را در مقالهٔ «آزادی چون روش» [کیان، شمارهٔ ۳۷] نیز مورد بحث قرار داده‌ام). و اصولاً نحوهٔ زندگی ما با نوع و مقدار اطلاعی که در اختیار داریم، تناسب دارد. زندگی شبانی و فئودالی با اطلاعات آن روزگار مناسب بود و زندگی صنعتی با اطلاعات این روزگار. این نحوه‌های زندگی بر سیاست و حکومت هم تأثیر قاطع می‌نهد. اطلاعات همیشه و همه جا مؤثر و زندگی‌ساز بوده است و امروز بیشتر و غلیظتر از همه وقت. انقلاب فرانسه را شبنامه‌های چاپی تسریع کرد، انقلاب مشروطه را تلگراف و انقلاب اسلامی را نوارها. اینها همه حامل اطلاعات هستند. بعلاوه، امروزه علوم تجربی (چه علوم طبیعی تجربی و چه علوم اجتماعی تجربی) نقش عظیمی در مدیریت جوامع پیدا کرده است؛ چنانکه می‌توان جامعهٔ مدنی را جامعهٔ علمی هم خواند،

رابطهٔ معرفت و قدرت

یعنی جامعه‌ای که در آن مدیریت با علم است و معیار آزادیهای مدنی را آزادیهای علمی معیّن می‌کند. همچنین است نقش روشنفکران که مولدان اندیشه‌اند و گاه مبدأ تحولات عظیم می‌شوند. همهٔ اینها دانش را در جهان جدید به صورت یک قدرت عظیم درآورده است، بگذریم از ایدئولوژی‌ها که به نظر مارکسیست‌ها اطلاعات کاذب بی‌دلیل و با علتند، و بسی نقش آفرینند و یک‌تنه چون یک ارتش مجهز عمل می‌کنند و ذهن و ضمیر مردم را به تسخیر خود درمی‌آورند. در جوامع غیرایدئولوژیک هم از نقش فرهنگ‌سازی رسانه‌ها نباید غفلت کرد که چون توفانهایی شدید، نهال وجود آدمیان را به این‌سو و آن‌سو می‌کشد. بدین‌ترتیب، گرچه علم و قدرت همواره همراه هم بوده، در حال حاضر این ارتباط وسیعتر و شدیدتر شده است. به همین دلیل است که در جهان جدید سخن از ساختن حقیقت (truth making) یا وضعی و اعتباری‌بودن حقیقت (truth is conventional) می‌رود. وضعی‌بودن حقیقت، یعنی حقیقت را ما وضع می‌کنیم و چنان ذهن مردم را می‌گردانیم که امری را حقیقت و امر دیگری را کاذب بدانند.

رابطهٔ دانش و تعلقات آدمی

بر این قرار نظریهٔ فوکو (truth-power) معنا پیدا می‌کند و شکل می‌گیرد. او می‌گوید صدق با قدرت به‌هم گره خورده است. نظیر این سخن را به نحو دیگری هابرماس در یکی از کتابهای بسیار مهمش باعنوان دانش و تعلقات آدمی (Knowledge and Human Interest) آورده است. او در این کتاب می‌گوید دانشها تابع تعلقات آدمی هستند و برحسب اینکه تعلق آدمی به فهم یا کنترل یا رهاسازی (Emancipation) باشد، نوع دانش و پژوهشش فرق می‌کند. دانشِ معطوف به فهم، تأویلی است و دانشِ معطوف به کنترل، تجربی است

و دانشِ معطوف به رهاسازی، نقدی. بدین معناست که می‌گوید دانش آدمی معطوف به تعلقات یا منافع اوست. یعنی در بافت دانش جدید، ارزش کاملاً رخنه کرده است؛ ارزشی که با قدرت نسبتی دارد. نظریهٔ فوکو تفاوتها و تشابه‌هایی با نظر هابرماس دارد. وی به بافت فرهنگی قدرت یا به بافت قدرتی فرهنگ می‌اندیشد و بیشتر دنبال این است که بداند از کی و کجا چیزی «سوژهٔ» مناسبی برای علم قرار می‌گیرد. این سوژه‌شدن بی‌سبب و بی‌شرایط ویژه نیست و علاوه بر آن، احکام صادر شده برای سوژه (یعنی تصدیقات و محمولات مربوط به آن) نیز تحت شرایط خاصی مقبول جامعهٔ علمی قرار می‌گیرد. وی می‌گوید کسانی که مارکسیسم را «علمی» می‌دانند و کسان دیگری که آن را غیر علمی می‌دانند، هر دو بر معنایی از علم توافق کرده‌اند و همین توافق است که بر اذهان حکومت می‌کند و همه را چه مارکسیست و چه غیرمارکسیست زیر سایهٔ خود آورده است. وی به آن حکومت می‌اندیشد که چرا و چگونه پیدا می‌شود و جا می‌افتد و عالمان را در مخالفت و موافقت زیر سلطهٔ خود می‌گیرد به نظر وی عصر جدید، قدرتی به علم و روش علمی داده که قبلاً نداشته است. وی می‌گوید، مسأله فقط حق بودن سخن نیست، بلکه جدی گرفته‌شدن آن است و این جدی گرفته‌شدن است که با قدرت مناسبت دارد. بسا حق‌هاکه از گردونه خارج شده و مورد بی‌مهری جامعهٔ علمی قرار گرفته و لذا قدرتی در عمل نیافته است. به هر حال، علم در نگاه وی فقط جست‌وجوی حقیقت نیست؛ فعالیت پیچیده و اجتماعی عالمان است که خود عین قدرت است و با سایر نهادهای مقتدر جامعه هم ارتباط تنگاتنگ دارد. سخنان وی با آرای تامس‌کوهن قرابت بسیار دارد. و

رأی فوکو در باب رابطه قدرت و معرفت

البته از آنجا که وی هر حقی را وابسته به رژیمی می‌داند، راه نقد قدرت را بر خود می‌بندد و از اینجا مورد انتقاد رورتی [1] و هابرماس [2] و چارلز تیلور [3] و دیگران قرار می‌گیرد.

راسل و مفهوم قدرت

باری، وقتی سخن از ارتباط قدرت و عدالت و یا دانش و عدالت می‌رود، نمی‌توانم نظر برتراند راسل را در کتاب قدرت فراموش کنم که می‌گوید: مفهوم قدرت مانند مفهوم انرژی است. همان‌گونه که انرژی اشکال مختلف دارد که به یکدیگر تبدیل می‌شود، در مورد قدرت نیز می‌توان گفت قدرت اشکال مختلف دارد که به‌یکدیگر تبدیل می‌شود. همین جا بگویم همراهی من با فوکو و کوهن و... تا جایی است که به بُعد اجتماعی و تاریخی دانش مربوط می‌شود. اما قربانی‌کردن دلیل در پای علت، که قلب پروژهٔ فوکوست، البته دل مرا نمی‌رباید و بحقیقت، بیش از آنکه به زیان ارباب بی‌مروت دنیا باشد، به سود آنهاست، و من در عرصهٔ دانش و دلیل، عقل را محترمتر از آن می‌شمارم که صددرصد در پای منافع و تعلّقات قربانی شود. پروژهٔ پست مدرنیسم که مبارزهٔ مقدسی با تکبر عقل می‌کند، به جای آنکه آن را متواضع بخواهد، مرده می‌خواهد. و این نوعی تاریک‌اندیشی متکبرانهٔ مدرن است که خود نافی خویشتن است.

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

---

1) R. Rorty
2) J. Habermas
3) Charles Taylor

□ در سخنرانی «انتظارات دانشگاه از حوزه» گفته‌اید روحانیت همواره یک حزب منسجم بوده است و اینک حزبی است به قدرت رسیده. آنگاه سه آفت عجین‌شدن علم با قدرت را برشمردید: نخست اینکه حوزه به‌زبان قدرت سخن بگوید، نه زبان منطق؛ دوم آنکه هر جا از علم و منطق کم آورد، این کمبود را با قدرت پر کند؛ سوم آنکه ایدئولوگ و توجیه‌گر قدرت باشد به‌طوری که در تئوری‌های حکومتی به‌جای ارشاد و نقد حاکمان، موافق مذاق آنان نظر و فتوا بدهد و یا باب بحث را در پاره‌ای از مباحث تئوریک ببندد. در «تحلیل مفهوم حکومت دینی» دربارهٔ روشنفکران می‌گویید: «روشنفکران کارشان تأمین حاجات ثانویه است و مولدان فکر و هنر و نقد و نظرند و از این جهت راهشان با حکومت که وظیفه‌اش تأمین حاجات اولیه است، جداست؛ البته نه لزوماً متضاد. حکومت از روشنفکران بهره می‌جوید و ناچار است تکیه‌گاه روشنفکری داشته باشد. اما کار روشنفکری که منافع طبقاتی ندارد، نباید با کار دستگاه بوروکراتیک و خدمتگزار که پایگاه طبقاتی دارد، درهم آمیخته شود. اینجا باید از آن حدیث معروف بهره جست که می‌گوید: «بهترین امیران آنانند که به خدمت عالمان می‌روند و بدترین عالمان آنانند که به‌خدمت امیران درمی‌آیند»؛ استقلال این‌دو باید حفظ شود. حکومت نباید روشنفکران را مسخّر و کارمند خود بخواهد، زیرا در این‌صورت روشنفکری دچار مسخ و اعوجاج می‌شود. استقلال عالمان از امیران مربوط به‌حکومتهای جائر نیست، بلکه ماهیت فکر و روشنفکری استقلال از قدرت را اقتضا می‌کند و تأمین حاجات ثانویه جز با این استقلال سامان نمی‌پذیرد. اصولاً قدرت فرهنگی جامعه باید مستقل از قدرت سیاسی باشد تا در

صورت لزوم بتواند قدرت سیاسی را تصحیح و تعدیل کند و علاوه بر آن تعالی و رشد معنوی جامعه را نیز تضمین نماید. به هر حال، روشنفکر حکومتی، روشنفکر نیست». و بالاخره در سخنرانی اخیرتان روشنفکران دینی را از دستیابی به قدرت سیاسی به‌طور کلی نهی کرده‌اید. دلایل این نهی چیست؟

● درست همان ادلّه‌ای که در نهی از نزدیک شدن روحانیان به قدرت گفته‌ام، در اینجا هم به قوّت جاری است؛ روحانی نباید از راه دین ارتزاق کند و روشنفکر هم نباید از راه روشنفکری ارتزاق کند و روشنفکر دینی از هیچکدام! و ارتزاق معنای وسیع و عرض عریضی دارد و از ثروت گرفته تا قدرت و منصب سیاسی، همه را شامل می‌شود. تعلق خاطر یک روشنفکر باید به حجت و گشودن گره‌های معرفتی و کلی باشد، در حالی‌که تعلق‌خاطر یک سیاستمدار در درجهٔ اول به گشودن گره‌های معیشتی و جزئی است. کار یک سیاستمدار موضعی و مقطعی است، اما کار یک روشنفکر تاریخی و فرهنگی. روشنفکر اولاً و بالذات باید در موضع ابداع تئوریک و تولید اندیشه‌ها باقی بماند و اگر پاره‌ای از ضرورتهای موقت، وی را از جایگاه خود درآورد، آن امری عَرَضی است و منطقاً از ماهیت روشنفکری بر نمی‌خیزد. حرف من هم در آن سمینار (۱۹ مرداد ۷۶، اردوی دانشجویان تحکیم وحدت) همین بود که انقلابها و پیشرفتها دو رکن عملی و نظری دارند و رکن نظری آن توسط روشنفکران (که بر شکاف مدرنیته و سنت اشراف دارند و راز آن را می‌دانند) تأمین می‌شود و بدون این رکن نظری، انقلاب شورشی موقت بیش نیست. این پُستی نیست که خالی بماند. و حاجت به دلیریهایی دارد که

کار روشنفکر و کار سیاستمدار تفاوت اصولی با هم دارند

درخور هر کس نیست. و برای حفظ این دلیری، زوال هر تعلقی علی‌الخصوص تعلقات وسوسه‌گر قدرتی، واجب و فریضه است. حکومت و احزاب اگر کاری می‌کنند، حفاظت از آن پُست دلیرپرور است که بدون آن کار هیچ تحول و تکاملی تمام نیست. هیچ جهشی بی‌جهاننده نیست و اگر سیاستمداران جهنده‌اند، روشنفکران جهاننده‌اند؛ عمدهٔ سخن در این است که کجا باید جهید.

پیشهٔ سرمایه اصلی روشنفکر ابداع است نه اعتراض

من فکر می‌کنم آنچه نپیوستن روشنفکر به قدرت را مایهٔ شگفتی، و در ذهن سؤال و خارخاری ایجاد می‌کند، این است که ما در تعریف روشنفکر همواره خوانده‌ایم روشنفکر ناقد یا معترض است و یا بنا به قول برخی، نق‌زدن حرفهٔ عمدهٔ اوست. به همین دلیل معمولاً گفته می‌شود کار را به دست خود روشنفکران بدهید تا ببینیم آنها چه می‌کنند. در واقع می‌خواهند به این وسیله او را مواجه با محظورات کنند. حال اگر ما حرفه و پیشهٔ اصلی روشنفکر را اعتراض و نقد ندانیم ـ هر چند انتقاد و اعتراض در جای خود محترم است ـ بلکه پیشه و سرمایهٔ اصلی روشنفکر را ابداع بدانیم، در این صورت ما منزلت روشنفکر را خواهیم شناخت و به دنبال بهانه‌ای برای خاموش‌کردن یا حذف او نیستیم و نخواهیم گفت این نق‌زنهای حرفه‌ای شایستگی و لیاقت ادارهٔ یک مدرسه و یا یک کارخانه را ندارند، چه رسد به ادارهٔ یک کشور بزرگ. اگر ما روشنفکر را در جای اصلی خود بگذاریم و انتظار صحیح از او داشته باشیم که عبارت است از: ۱) رازدانی، ۲) دلیری ۳) ابداع تئوریک در دورانهای بحران و گسست و گذر و ۴) چند منبعی‌بودن، در آن صورت از او نخواهیم خواست کاری کند که از دیگران هم برمی‌آید،

بلکه او باید کاری کند که فقط از خود او برمی‌آید. این عین حفظ سرمایه‌های جامعه و بهره‌جستن بهینه از آنهاست. همچنین است این خطا که جمع کثیری می‌پندارند روشنفکر یعنی دانشگاه رفته و درس خوانده و تحصیلکرده یا شاعر و رمان‌نویس و مقاله‌نویس. بلی روشنفکر تحصیلکرده هست، اما هر تحصیلکرده‌ای روشنفکر نیست. بخصوص روشنفکر دینی که علاوه بر اشراف و حرکت بر گسستگیها و پیوستگیهای دورانهای قدیم و جدید، باید رازدانانه به تفاوت میان دین عامه و دین خاصه نیز هشیار باشد و در عین حفظ التزام دینی، به قشریت نیفتد و فرع را به جای اصل ننشاند و عَرَضی را از ذاتی تمیز بنهد و جای دین را در عصر حاضر بداند و بفهمد و در مرز قشر و لبّ، مسئولانه حرکت کند. و نسبت عقل و شرع را مورد کاوش و سنجش جدّی قرار دهد. تحصیلکرده‌ها حداکثر توزیع‌کنندگان کالای روشنفکری‌اند و نه لزوماً روشنفکران مُبدع و مولّد. گرچه اگر کسی موزّع محض باشد روشنفکر نیست، لکن مولّد و مبدع محض هم نداریم و آن دو، دو سر طیفی ایده‌آل را تشکیل می‌دهند که واجد اعضایی است که یا ابداع و تولید در آنها غلبه دارد یا مصرف و توزیع. روشنفکران حقیقی آنها هستند که تولید و ابداع بر عملشان غالب است. به هر حال تأکید می‌کنم مفاد و مدلول سخن من این نیست که نیکان و مسئولیت‌شناسان و مشفقان و دلسوزان و خدمتگزاران صالح، به مصلحت عامّه نیندیشند و کار حکومتی نکنند و به داد مردم نرسند و آبادانی و رفاه و سربلندی برای کشور نیاورند؛ سخن من در مسئولیت خاص روشنفکران است با تعریف ویژه‌ای که دارند.

روشنفکر به معنی تحصیلکرده

□ تا آنجا که به‌خاطر دارم، شما در یکی از بحثهایتان دربارهٔ خطر آلوده‌شدن روشنفکر به قدرت سیاسی، به دو آفت اشاره کرده‌اید: یکی اینکه روشنفکری که کارش ابداع تئوریک است، اگر در حجت کم آورد، قدرت را پشتوانهٔ کمبود حجت قرار دهد. دوم اینکه روشنفکر بخواهد ذهنیتی که دارد، بر کل جامعه تحمیل کند و از دیگران بخواهد مانند او بیندیشند. آیا غیر از اینها آفات دیگری نیز از نزدیک‌شدن روشنفکر دینی به قدرت سیاسی وجود دارد؟

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

به قدرت رسیدن، آدمی را عوض می‌کند

به هر حال، خواه روحانی، خواه روشنفکر منتقد و مبدع همین که به قدرت دست یافت، انسان دیگری می‌شود؛ خواه مسندی سیاسی خواه قدرتی که محصول و پیامد عمل روشنفکری اوست. نباید فراموش کنیم آدمیان ساکن و راکد نیستند و همین که سوار مرکب تازه‌ای شوند، سوارکار تازه‌ای خواهند شد. روشنفکر مُبدع نیز معصوم از نقصانها و محدودیتهای بشری نیست و لذا می‌تواند به ورطه‌های مهلک اخلاقی و سیاسی درغلتد. قصهٔ هگل و هایدگر و نزدیکی‌شان با ارباب قدرت سیاسی برای ما بسی عبرت‌آموز است. هایدگر در ۱۹۳۳ به حزب نازی پیوست و با حمایت حزب، رئیس

دانشگاه فرایبورگ شد و اصل اطاعت از پیشوا را به منزلهٔ اصل مطاع برگزید و خود را نیز پیشوای دانشگاه نامید و اعلام وفاداری به حزب نازی و هیتلر کرد و کمک مالی به دانشجویان مارکسیست و یهودی را قطع کرد و در باب گرایشهای سیاسی پاره‌ای از دانشجویان و استادان، با نیروهای امنیتی حزب نازی همکاری کرد و البته تا آخر عمر هم هیچ‌گاه از عضویت حزب استعفا نکرد. چنین فیلسوفی به همین دلیل، همواره شورابه‌ای از سازش با قدرت در سخنش هست و فلسفه‌اش را به همین سبب به غایت مشکوک می‌سازد و نیهیلیسمی را که او به کل تاریخ غرب نسبت می‌دهد، در حق خودش مسلم‌تر می‌کند. اینها همه در صورتی است که وی را ضعیف‌النفس و قدرت‌پرست بدانیم و گرنه اگر قائل به حضور روح فاشیستی در فلسفهٔ او باشیم و نقد تلئولوژیک او از متافیزیک غرب را به معنی قربانی‌کردن دلیل در پای علت و عدم نقد استدلالی مبانی متافیزیک بدانیم و بی‌توجهی او به استدلال را لازمهٔ تاریخ‌پرستی و قدرت‌پرستی ذاتی فلسفهٔ او ببینیم، در این صورت پیوستنش به قدرت نازی و تحسینش از هیتلر را به معنی دیگری می‌گیریم که البته بسی مذموم‌تر و پست‌تر است.

هایدگر و قدرت‌پرستی او و پیوستنش به حزب نازی

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

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

□ در «تحلیل مفهوم حکومت دینی» شما گفتید «حکومت منافع طبقاتی دارد و روشنفکر منافع طبقاتی ندارد.» آیا این سخن شما مشابه نظریهٔ مانهایم است که روشنفکران را طبقهٔ شناور می‌داند؟

روشنفکران یک قشرند نه یک طبقه به تعریف مارکسیسم

● همین‌طور است. قطعاً ما باید روشنفکران را یک «قشر» به‌شمار آوریم، نه یک طبقهٔ مربوط به ابزار تولید خاص. نظر من این است که وقتی در جامعه قشر روحانی بر سر کار بیاید که منافع صنفی و قشری دارد، این امر نتایج خوبی برای سیاست کشور به بار نخواهد آورد. و در اینکه روحانیت منافع و تعلقات صنفی دارد، جای هیچ شبهه نیست. همه دیدیم و خواندیم که یکی از روحانیان قبل از انتخابات اخیر دوم خرداد ۷۶ گفت: رئیس‌جمهور آینده باید روحانی باشد تا نتیجهٔ زحمات رئیس‌جمهور قبل به پای یک غیرروحانی که بعداً به قدرت می‌رسد، نوشته نشود. بلی، کسانی باید سیاستمدار باشند که منافع طبقاتی و ملی داشته باشند و به منافع صنفی خود نیندیشند. حکومت اصولاً باید به فکر برآوردن حاجات اولیهٔ مردم باشد و

حاجات ثانویه (هنر، دین، فرهنگ...) را به خالقان آن بسپارد.

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

مارکس از توجیه وجود خودش عاجز بود!

□ امروز تمامی نهادهای اجتماعی مدنی به نوعی ابزار قدرت است یا توزیع‌کنندهٔ آن. اما اینکه شما فرمودید «روشنفکر نباید برای سوارشدن بر قدرت سیاسی تلاش کند» آیا فقط حزب را شامل می‌شود که یک نهاد صددرصد سیاسی است و برای به قدرت‌رسیدن تلاش می‌کند، یا شامل نهادهای اجتماعی دیگر از جمله مطبوعات که حد فاصل بین کتاب و حزب است و توزیع‌کنندهٔ افکار روشنفکرانند، می‌شود؟ در واقع می‌خواهم بدانم حیطهٔ حکم شما تا چه اندازه است؟

● جداکردن اشکال مختلف قدرت از یکدیگر بسیار مشکل است. همان‌طور که از راسل نقل کردم، قدرت شکلهای مختلف پیدا می‌کند؛ گاهی سیاسی محض می‌شود و گاهی صبغهٔ معرفتی دارد. کتاب و مجله و امثال اینها معرفتی‌تر است تا حزب. ارتش قدرت نظامی

است. روحانیت قدرت دینی است. حتی یک سخنور زبردست اقتدار بسیار دارد همچنانکه یک رئیس‌جمهور یا یک رئیس سندیکا و یا سردبیر یک روزنامهٔ پنج میلیون تیراژی. اینها همه قدرت است. و همه این قدرتها می‌تواند از اندیشه‌های یک روشنفکر بهره جوید، اما روشنفکر مُبدع برای اشغال هیچ‌یک از این مناصب، تولید فکری نمی‌کند. ابداع فکری مهمتر از آن است که خرج آن مناصب شود و معطوف به تحصیل آنها باشد. اگر بخواهم نظر خود را در این موارد دقیقتر و صریحتر بیان کنم، باید بگویم روشنفکر نباید مصرف‌کنندهٔ مزایای سیاسی و اقتدارات حاصل از اندیشه‌های خود باشد. او باید فقط در مقام تولید بماند. اگر حزبی از نظرهای یک روشنفکر مُبدع پیروی می‌کند، آن حزب است که مصرف‌کننده است و خود روشنفکر نباید متمتّع از پیامدهای نظر خود شود؛ یعنی اگر حزبی در اثر اندیشه‌های او به‌قدرت رسید، سهمی از این قدرت نباید به روشنفکر برسد و یا اگر جریده‌ای در اثر طرح و توضیح و ترویج اندیشه‌های روشنفکری حظّی و سهمی از قدرت در جامعه پیدا کرد، این برخورداری نباید با روشنفکر تقسیم شود. آن حریت که درخورد روحانیت است و سابقاً از آن سخن گفته‌ام درخور روشنفکر (دینی و غیردینی) هم هست و تمتع شخصی جستن از هدایتگری خطاست خواه در عرصه امور دینی خواه در عرصه امور انسانی به معنی اعم. خلاصه آنکه، اندیشه‌های یک روشنفکر مثل خون در تنِ تجلیاتِ مختلفِ قدرت مانند مطبوعات و احزاب و... جاری است، اما خود روشنفکر خون‌خواری نمی‌کند! به زبان دیگر، کار روشنفکری، نه به شرط مزد است و نه به امید مزد؛ محرومیت دارد، ولی تمتّع ندارد،

روشنفکر نباید مصرف‌کننده مزایای سیاسی حاصل از اندیشه‌های خود باشد

عین شمع صفتی و خورشیدمنشی است، تماماً نورپاشی و روشنگری و گشاده‌دستی و کریمی است، علاوه بر اندیشه‌ورزی و دلیری. این گشاده‌دستی و نورپاشی در عرصهٔ تولید و این دوری از تمتّعات سیاسی، به معنی دوری از فعالیتهای سیاسی و ساکت‌نشستن در عرصهٔ جدال حق و باطل نیست؛ او از تمتّع دست می‌کشد تا در تصرف دستش گشاده باشد و چابکتر و دلیرتر به وظایف انسانی‌اش که گاه عمل مستقیم سیاسی است بپردازد.

روشنفکری نورپاشی سخاوتمندانه و بی‌توقع است

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

سخن در باب شریعتی و بازرگان و خاتمی

● عرض کنم «صلاح مملکت خویش خسروان دانند». من سخن از دریافت خود می‌گویم و دلایل خود را می‌آورم دیگران آگاهتر به احوال خویشند. به یاد می‌آورم قول عبدالقدوس گانگهی عارف هندی را که گفت «پیامبر(ص) به معراج رفت و بازگشت. اگر من بودم بازنمی‌گشتم». من هم عرض می‌کنم من اگر به جای آن بزرگان بودم، پانهادن بر مسند قدرت را قبول نمی‌کردم. لکن چه جای مقایسه است؟! باری چنانکه گفتم گاهی پاره‌ای از ضرورتها کاری را به گردن

روشنفکران می‌گذارد که خارج از منطق و ماهیت روشنفکری است. به هر حال کمترین آفت ورود این عزیزان به عرصهٔ قدرت، بازماندن از تولید فکری است که زیان کمی نیست.

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

شریعتی و بازرگان خواهان مسند سیاسی نبودند

باز هم یادآوری می‌کنم که وقتی من در اینجا از «روشنفکر» نام می‌برم، غرضم کسانی نیست که صرفاً تولیدات هنری و علمی دارند، شعر می‌گویند یا متخصصند و یا با نظام ظالم حاکم مبارزه می‌کنند؛ مانند واسلاو هاول که سالهاست در چک‌واسلواکی در رأس قدرت است. او نمایشنامه‌نویس مشهور و محترمی است که قبل از انقلاب مخملی چک‌واسلواکی مدتها در زندان بود و یا در خفا می‌زیست و مردم چک‌واسلواکی به میل و رغبت او را برای اشغال منصب قدرت

انتخاب کرده‌اند. منظور من از روشنفکر این دسته از روشنفکران نیستند که توزیع‌کننده‌اند، بلکه منظورم مبدعان تئوریک و دلیری هستند. قدرت سیاسی به حال اینان مضرّ است، نه هر نیک‌اندیش تحصیلکرده و خدمتگزاری.

□ یکی از نظریه‌های مخالف نظر شما، نظریهٔ افلاطون است که معتقد است فیلسوف باید حکومت کند. در این‌باره نظریهٔ خود را چگونه توجیه می‌کنید؟

عناصر زشت در تئوری حکومتی افلاطون

● تاریخ سیاست نشان می‌دهد نظریهٔ افلاطون که منبعث از نظریهٔ مُثُل او بود (و سؤالش این بود که «چه کسی» باید حکومت کند، به‌جای اینکه «چگونه» باید حکومت کرد؟) به هیچ وجه یک نظریهٔ خوب برای حکومت نبود. بگذریم از عنصرهای زشت دیگری در تئوری سیاسی وی، چون اشتراکی‌کردن اموال و زنان، طرد شاعران و هنرمندان از شهر، قدر قدرت و قضاشوکت کردن رهبر و خوابیدن و بیداری مردم را نیز به دست و به فرمان او دادن. بعدها ارسطو نشان داد در حکومتهای زمینی بهتر است متوسطان حاکم شوند، زیرا به نظر ارسطو اگر حاکم حکیم (philosopher king) آفت بردارد، این آفت بسیار عظیم خواهد بود و تمام جامعه را در کام خواهد کشید. چون (به تعبیر مولوی) وقتی ما از ارتفاع بالاتری به زمین می‌خوریم، استخوانهایمان بدتر خواهد شکست. اما، اگر متوسطان در رأس قدرت باشند، چنانچه حکومت آفت بردارد، این آفت عواقب چندان بزرگ و وخیمی در بر نخواهد داشت. ضرب‌المثلی می‌گوید «زَلَّةُ العالِم زَلَّةُ العالَم» لغزش عالِم، لغزش عالَمی خواهد بود. زمانی که عالَمی متکی به عالِمی باشد، در این‌صورت یک لغزش آثار بسیار

ناگوار و عمیقی خواهد داشت. بنابراین حکیمان بهتر است که در جایگاه حاکمان ننشینند. اینکه فکر می‌کنیم بهتر است افراد درجه اول در رأس حکومت باشند، از همان اندیشهٔ سلطنتی نشأت گرفته است که همهٔ کمالات را در سلطان جمع می‌بینند. حکومت کاری بشری است و وقتی به عقل جمعی متکی شد، نقش فرد در آن کمتر و کمتر خواهد شد و برجستگان، به کار تولید فرهنگی خواهند پرداخت که اهمّ امور و مصالح است. فکر کنید اگر حافظ و مولوی و ابن‌سینا و صدرالدین شیرازی و ناصرخسرو و سهروردی و ابن‌عربی و دکارت و اسپینوزا و کانت را به حکومت می‌گماشتند، عالم انسانی به چه محرومیتی دچار می‌شد و سر از چه جهنّم سوزانی درمی‌آورد؟ گرچه گاهی فکر می‌کنم بهتر بود پاره‌ای از متفکرنمایان را به آخور حکومتی می‌بستند تا از افاضات بازمانند و عالمی را راحت بگذارند!، نظریهٔ ولایت‌فقیه هم، هر چه هست به معنی رهبری فکری جامعه نیست و اصولاً در عالم فکر و تحقیق، ولایت معنا ندارد. و هیچ فقیهی هم چنین ادعایی نداشته است. آن، ولایتی سیاسی است و بس، بدون اینکه مستلزم و متضمن تقلید سیاسی باشد.

بهتر است حکیمان در جایگاه حاکمان ننشینند

ولایت‌فقیه به معنی ولایت فکری نیست

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

● منظور من تئوریسین‌ها و هدایتگران است. مصرف‌کنندگان و

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

زنوان روشنفکران نباید در برابر قدرتمندان بلرزد

تأثیر غیرمستقیم روشنفکر بر سیاست

□ از نظر شما یکی از آفات دستیابی روشنفکران به حکومت این است که حریت روشنفکر قربانی تعلقات او خواهد شد. این مدعا احتمالاً در جوامع غیر دموکراتیک صادق است، اما در جوامع دموکراتیک که در آن جامعهٔ مدنی شکل گرفته، پلورالیسم معرفتی و

اجتماعی پذیرفته شده است و دولت در زندگی خصوصی مردم دخالت نمی‌کند، صادق نیست. همچنین تساهل و مدارای عملی و نظری و نهادهای مدنی، مانع بزرگی در برابر چنان آفتی خواهد بود.

● در مورد مطلبی که گفتید، سه نکته را می‌توانم ذکر کنم: نکتهٔ اول اینکه، همین جامعهٔ مدنی که در آن پلورالیسم معرفتی و اجتماعی پذیرفته شده و زندگی خصوصی مردم دور از دسترس و دخالت دولت است، یکی از دستاوردهای روشنفکران است و اگر جامعه‌ای بخواهد مستمراً واجد این خصیصه باقی بماند، روشنفکر در آن جامعه باید پویا، فعال و در پایگاه خود باشد. جامعهٔ دموکراتیک تن‌پوش ابدی نیست که رتوش و رفو لازم نداشته باشد! جامعهٔ مدنی و دموکراتیک در حکم نهالی است که دائماً باید آبیاری شود و الاّ پژمرده خواهد شد. بنابراین، کار و نقش روشنفکران در جامعهٔ مدنی همچنان برجای خویش است و تعطیل بردار نیست. نباید جامعهٔ مدنی را پس از ایجاد آن، با خوش خیالی باقی و دائمی دانست.

جامعه مدنی مولود و محتاج روشنفکران است

نکتهٔ دوم اینکه، ما باید پاسخ روشنی به این سؤال بدهیم که آیا اصلاً به وجود روشنفکر حاجتی هست؟ و آیا پایگاه روشنفکری در جامعهٔ مدنی یا غیر مدنی باید محفوظ بماند یا نه؟ بعضیها از روشنفکری ـ چنان که قبلاً هم اشاره کردم ـ تلقی شاعری و یا تحصیلکردگی دارند و ممکن است بگویند چه اشکالی دارد یک ریاضیدان یا طبیب، روزی سیاستمدار شود و یا شاعری، مسند ریاستی را اشغال کند؟ سخن من این است که چنین معامله‌ای با روشنفکران، معاملهٔ تخفیف‌گرایانه است و نشان می‌دهد برای روشنفکر نقش ویژهٔ جانشین‌ناپذیری قائل نیستیم. به نظر من اگر روشنفکر

هیچ‌کس و هیچ چیز جای روشنفکر را پر نمی‌کند

رازدان و مبدع تئوریک، جایگاه خود را ترک بگوید و به جای دیگر برود، از ابداع تئوریک و در واقع از ایفای نقش روشنفکری باز خواهد ماند. این بدان معنا نیست که مدیریت سیاسی جامعه حرفهٔ محترمی نیست، بلکه بدین معناست که به دلیل تقسیم وظیفه و کاری که در جامعهٔ مدنی صورت می‌گیرد، این دو کار آشتی‌ناپذیر است و جمعشان ممکن نیست. اگر بگوییم تغییر وظیفه و کار روشنفکر اشکالی ندارد، این بدان معناست که برای روشنفکر نقش تزئینی قائل شده‌ایم و معتقدیم این زینت را اگر از این تاقچه به آن تاقچه ببریم، فرقی نمی‌کند. در حالی‌که به نظر من روشنفکر نه چون گلی زینتی، بلکه چون باغبانی است که می‌باید باغ خود را مراقبت و حفاظت کند و دمی غفلت و غیبت از وظیفه را بر خود نبخشد.

روشنفکر برای عینی نگریستن به قدرت باید از آن فاصله بگیرد

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

اینها دلایل عمدهٔ من است مبنی بر اینکه در جامعهٔ مدنی یا غیر مدنی کار نقد و شناخت و ابداع تئوریک و کار اشغال پایگاه روشنفکری هیچ‌گاه تعطیل نخواهد شد. اگر برای روشنفکری پُستی و مقامی و جایگاهی در مسیر حرکت تاریخی جامعهٔ مدنی قائل باشیم، این جایگاه همیشه باید شاغل داشته باشد و به هیچ بهانه و دلیلی نباید

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

روشنفکری از فرزندان مدرنیته است

مسؤولیت روشنفکر، برخلاف سیاستمدار، مسؤولیتی تاریخی و بلندمدت است

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

● حقیقت این است که مصادیق روشنفکری چه در کشور ما و چه در کشورهای دیگر چندان زیاد نیست. اصولاً روشنفکری امری نیست که تولید انبوه داشته باشد. تأکید می‌کنم که روشنفکری محصول مستقیم حوزه‌های علمیهٔ دینی یا نهادهای رسمی آموزش و پرورش و امثال اینها نیست و نمی‌توان هیچ نهاد یا دستگاهی برای تولید روشنفکران منصوب و مأمور کرد؛ گر چه همهٔ اینها در تقویت روشنفکری نقش دارند. بنابراین نادربودن روشنفکری قاعدهٔ عام و جاری در همهٔ جوامع است. نکتهٔ دیگر اینکه روشنفکری درجات دارد و در رأس قلهٔ هرم روشنفکری، مبدعان تئوریک درجهٔ اول، رازدانان عمیق و ژرف‌نگر و تیزبین و دلیر نشسته‌اند، اما در دامنهٔ این قله، تحصیلکردگان و درس خواندگان علی‌قدر مراتبهم قرار دارند که فراورده‌های روشنفکری را توزیع و مصرف می‌کنند. و غیرمستقیم همین تحصیلکردگانند که از طریق نهادهای آموزش و پرورش و سایر مؤسسات فرهنگی و اجتماعی اندیشه‌های روشنفکران مولِّد را به میان مردم می‌برند. لذا وقتی می‌گوییم پایگاه روشنفکری نباید ترک شود، منظور روشنفکران محقق و مبدع است، نه اینکه تحصیلکردگان جایگاه قدرت را نباید اشغال کنند. تحصیلکردگان مصرف‌کنندگان دستاوردهای روشنفکران مبدع هستند و بدیهی است که این دستاوردها بالاخره به کاری می‌آید و به دردی می‌خورد.

روشنفکری درجات و مراتب دارد

□ باتامور یکی از ویژگیهای مهم روشنفکران را این می‌داند که نامتجانس‌ترین و نامنسجم‌ترین گروههای نخبه را تشکیل می‌دهند و در مسائل فرهنگی و سیاسی عقاید بسیار گوناگونی دارند. از سوی دیگر، از نظر مانهایم، اولاً روشنفکران طبقه نیستند و ثانیاً در موقعیتی قرار

ندارند که از خود حزبی تشکیل دهند. وی می‌افزاید «باید تصدیق کرد که هیچ گروهی از لحاظ درونی مانند روشنفکران متفرق نیست و این تفرق و پراکندگی برحسب ویژگی و خصلت طبقاتی شکل می‌گیرد. بعلاوه، تشکیل حزبی از روشنفکران ناگزیر به فاشیسم منجر می‌شود». شما در این باره چه نظری دارید؟

● تصدیق می‌کنم که روشنفکران متفرقند و این به دلیل خردگرایی آنان است. اصولاً خرد، جدال‌انگیز است و متفکران و فیلسوفان در طول تاریخ، عرصهٔ جدال بزرگی تهیه کرده‌اند. روشنفکران پیامبران نیستند تاگفته شود: «لانُفَرِّقُ بَیْنَ اَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ» (بقره،۲۸۵)خردگرایی و فردگرایی دو روی یک سکه‌اند و متلازم، یعنی همین که پای خرد به میان می‌آید، پای فردیت نیز در میان می‌آید؛ از این رو، راسیونالیسم (Rationalism) و فردگرایی (Individualism) در مغرب‌زمین با هم تولد یافتند و با هم رشد و نمو کردند. عقل آدمیان را در برابر یکدیگر وامی‌دارد، و به مخالفت و اختلاف راه می‌دهد. عاطفه است که آدمیان را مجتمع می‌کند و گاه همه را تحت یک پرچم قرار می‌دهد و از دهان همه یک‌بانگ برمی‌آورد. وحدتی که آلمان تحت لوای فاشیسم یافت، وحدتی عاطفی بود نه عقلی. و بزرگترین هنر فاشیسم هم به غلیان‌آوردن عواطف و فروکوفتن خردورزی بود. در ارادت‌ورزی همه یکسان می‌شوند و در یک صف می‌نشینند، اما عقل که محرک چون‌وچراست، جایی برای ارادت‌ورزی نمی‌گذارد.این است که خرد سبب تفرق و اختلاف است، به همین دلیل روشنفکران اتفاق بر اختلاف دارند. یعنی اگر روزی همه همفکر شوند و زیر لوای واحدی بروند، آن روز روز مرگ روشنفکری است. اما نکتهٔ گفتنی

خودگرایی روشنفکران موجب تفرّق آنان است

اینکه همین‌که داعیهٔ قدرت‌جویی در سرشان بیفتد، اختلافاتشان یکی بر صد خواهد شد. با این همه، عقلا اگر چه مختلفند، می‌توانند به حکم عقل و در موارد لازم اتفاق هم بکنند دست‌کم برای حفظ و صیانت عقلانیت. و از همین‌رو همکارهایهای جبهه‌ای روشنفکران میسّر و مطلوب است. اما این اختلاف معنایش این نیست که نمی‌توانند با هم همکاری کنند و یا نقاط اشتراک و همسوییهای بسیار عام و کلی نمی‌توانند داشته باشند. تازه این حکم از آنِ تئوریسین‌هاست؛ توزیع‌کنندگان حکمشان جداست و همکاری حزبی و جبهه‌ای‌شان ممکن و لازم و مقوم جامعهٔ مدنی است.

روشنفکری حزبی نمی‌شود

اما اینکه گفتید اگر روشنفکران حزب تشکیل بدهند، حزب فاشیست خواهد شد، سخنی است قابل بررسی. تاریخ نشان داده است که خصوصاً در جهان سوم، ائتلافات روشنفکری (نمی‌گویم احزاب منضبط و آهنین) فقط وقتی بر سر پا مانده‌اند که دشمنی قوی داشته‌اند و آن عدو سبب خیر شده است. ولی همین که به آزادی رسیده‌اند، انسجام خود را درباخته‌اند. تشکّلهای روشنفکری گرایش عجیبی به فروپاشی دارند، زیرا هر کس برای خود قطبی است و داعیهٔ رهبری دارد و این قطبها گاه کارشان به ضد روشنفکری و سرکوبی آزادگان می‌کشد. لنین و تروتسکی از نمونه‌های قرن بیستمیِ روشنفکران سرکوب‌گرند. از استالین سخنی نمی‌گویم که فردی عامی بود و دیکتاتوری سنگدلانه‌ای بنا کرد که به قول میلوان جیلاس، باید دعا کنیم که سنگدلترین دیکتاتوری بماند. از این گذشته، به چه دلیل و برای انجام چه کاری روشنفکران حزب بنا کنند؟ تشکّل روشنفکری فقط برای حفظ و حمایت روشنفکری معنا و توجیه دارد، نه برای

کسب قدرت سیاسی. روشنفکران حاجت به ماندن دارند؛ ما آنها را دعوت به خودکشی نمی‌کنیم، اما به سیاست پرداختن هم عین خودکشی برای آنهاست. از همهٔ اینها گذشته روشنفکران آن‌قدر کم هستند که حزبی تشکیل نمی‌دهند و اگر هم تشکیل دهند، کارشان به تناقض می‌کشد، چون روشنفکر از آن نظر که روشنفکر است، رهبری فکری کسی را نمی‌پذیرد.

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

تفاوت مهم روشنفکران غرب با روشنفکران جهان سوم

● مانهایم نظرش بیشتر معطوف به روشنفکران غربی است و سخنش حق است، لکن روشنفکران جهان سوم علاوه بر دفاع از روح آزاد، وظایف دیگری نیز دارند. روشنفکر جهان سوم بر مرز عقل و اسطوره یا مدرنیسم و سنت راه می‌رود و کار مهمش تذکر به شکاف میان جهان قدیم و جهان جدید و پل زدن میان آن دو با ابداعات تئوریک خویش است. و این با کار روشنفکر غربی فرق دارد. او باید خوراک مناسبی برای پلورالیسم فراهم کند و انواع تازهٔ دیکتاتوری را که گاه چهرهٔ فرهنگی و معرفتی به خود می‌گیرند و جامه‌ای از روشنفکری می‌پوشند، معرفی کند. اما در جهان سوم، حساسترین مسألهٔ روشنفکران حل مشکلاتی است که شکاف میان سنّت و مدرنیسم پدید آورده و بازکردن نسبت میان فرهنگ خودی و

فرهنگ بیگانه و حذرکردن و حذردادن از تقلیدهای بی‌حجت، چپرویهای کودکانه و سیاست‌زدگیهای شتابکارانه و سرانجام باز کردن راه اندیشهٔ مستقل و محقّقانه است. به همین منظور، روشنفکر باید آگاه، آزاد، مستقل، فرهنگ‌شناس و خردورز باشد.

روشنفکری متعلق به دوران گذار است

من بر تفاوت میان روشنفکر غربی و روشنفکر جهان سومی تأکید بسیار می‌گذارم. ما به هیچ وجه نباید از وضعیت تاریخی خود غافل باشیم و روشنفکران خود را از روشنفکران غربی ـ خصوصاً روشنفکران دوران مدرن ـ قیاس بگیریم. البته پاره‌ای از روشنفکران دوران مدرن در غرب در کار فراهم‌کردن ابزار و مقولات و مفاهیم لازم برای عبور از مدرنیته هستند. در واقع مغرب زمین نیز به تدریج دوران عبور و گذار تازه‌ای را تجربه می‌کند و این دوران تازه عبور و گذار روشنفکر را می‌طلبد. این روشنفکران باید مقولات مناسب با این گذار را بفهمند و بفهمانند. در جهان سوم و در جامعهٔ ما نیز گذاری وجود دارد، اما نه گذار از مدرن به پست مدرن، بلکه از سنّت به مدرنیته و مسلماً احکام این دو یکی نیست. از آنجا که ما در حال گذار از سنّت به مدرنیته هستیم و غرب نیز به موازات عبور ما، از مدرن به پست مدرن حرکت می‌کند، این چنین وضعیتی در دل پاره‌ای از مقلدان این هوس را می‌افکند که ما هنوز به مدرنیته نرسیده به پست مدرن عبور کنیم. این هوس، هوس ویرانگری است و جز اینکه ما را به تقلید کورکورانهٔ شعارهای آنها وادار کند و درنهایت ما را تهی دست باقی بگذارد، حاصلی نخواهد داشت. من گاه به جای «عبور از سنت به مدرنیته»، «عبور از تعادل به بی‌تعادلی» را می‌نهم و این تعبیر را رساتر می‌یابم. روزی ما در تعادل می‌زیستیم، سیاست و

گذار از سنت به مدرنیته و گذار از تعادل به عدم تعادل

اخلاق و دین و اقتصاد و علم و فلسفه و صنعت و هنرمان همه با هم تناسب و توازن داشت و چون قفل و کلید به هم می‌خورد. با تزریق تدریجی فرهنگ غرب، رشتهٔ آن تعادل گسیخته شد و توازن پیشین رخت بربست و دیگر فلسفه‌مان با علممان و اقتصادمان با دینمان نمی‌خورد. در اقتصاد از سازندگی سخن می‌گوییم، اما بالای منابر همچنان توکل و قناعت به معانی کهن را توصیه می‌کنیم. این بی‌تعادلی و ناهماهنگی مشکل عمده و مهم امروز ماست. غرب از تعادلی به تعادلی عبور کرده و امروز علم و سیاست و اقتصاد و دین و اخلاقش را دوباره با هم متوازن کرده و دست‌کم تاکنون چنین بوده است. گرچه آثاری از عبور به دوران تازه‌ای در آن به چشم می‌خورد و ظهور اندیشهٔ پست مدرنیسم نشانه‌ای است از جوانه‌های آغازین خروج از تعادل موجود و ورود در تلاطم و بی‌تعادلی برای تمهید و تهیهٔ تعادلی دیگر. روشنفکران عمدتاً فرزند دورانهای بی‌تعادلی و آنُرمالی جامعه هستند و برای شنا در آبهای پرتلاطم ساخته شده‌اند و به همین سبب به دلیریهای عظیم در عرصه‌های نظر و عمل حاجت دارند.

پست مدرنیسم عبور از تعادل است بی‌تعادلی

□ هابرماس که از متفکران مکتب نقدی است و تغییر وضع جامعه را وظیفهٔ عالمان علوم اجتماعی و روشنفکری می‌داند، برای رفع هر گونه سوء تفاهم دربارهٔ نقشی که برای روشنفکران در نظر گرفته است، دو نکتهٔ اساسی را متذکر می‌شود. نخست اینکه تعهد فرهیختگان و روشنفکران جامعه به تلاش در گسترهٔ همگانی و در جهت تأثیرگذاری در فرایند دگرگونی‌های اجتماعی و سیاسی، نباید الزاماً منجر به درهم‌آمیختگی فعالیتهای علمی و فرهنگی با کوششهای اجتماعی و

کنشهای سیاسی آنها در جامعه شود. استقلال دانش و هنر در مقابل سیاست می‌تواند و باید حفظ شود. دومین نکته مربوط است به نقشی که روشنفکران بر عهده می‌گیرند. در این مورد نیز تأثیرگذاری سیاسی بر افکار عمومی را نباید با پیوستگی به تشکیلات خاصی یا مشارکت در دستگاه حکومتی و مبارزه برای کسب قدرت سیاسی یکی پنداشت.

با توجه به اینکه اصحاب مکتب فرانکفورت تمایز دانش و ارزش را نمی‌پذیرند و به تغییر وضع موجود می‌اندیشیدند، چنین تفکیکی چگونه تبیین می‌شود؟

● فکر نمی‌کنم این تفکیک با تفکیک دانش و ارزش منطبق باشد. هابرماس و اصحاب نحلهٔ او این تفکیک را دقیقاً با یکی بودن دانش و ارزش منطبق می‌دانند. آنها هر فعالیت اجتماعی و سیاسی را فعالیتی می‌دانند که در آن دانش با ارزش آمیخته است. اگر شما عالماً و عامداً نیز از فعالیت سیاسی کناره بگیرید، از نظر آنها در این تصمیمگیری دانش با ارزش آمیخته است. در حقیقت کسانی مانند هابرماس بحثشان دربارهٔ آمیختگی دانش با ارزش به این مسأله برمی‌گردد که آنها می‌گویند گزاره‌های اصلی و گزاره‌های تسجیلی (protocol sentence) ــ به تعبیر کارنپ ــ یا گزاره‌های پایه (basic statements) ـ به تعبیر پوپر ـ صحتشان بر روی خودشان نوشته نشده است، زیرا ما هیچ گزارهٔ پایهٔ بدیهی، تغییر ناپذیر، جاودانه و ابدی نداریم و همه ابطال‌پذیر است. بنابراین ارزشها در عمیقترین لایه‌های علم‌اندوزی دخالت می‌کند و دانشمند نه به خاطر صحت دلیلی، بلکه به خاطر دخالت بعضی از علل، پاره‌ای از گزاره‌های پایه را برمی‌گیرد و پاره‌ای از گزاره‌های پایه را فرو می‌نهد. علتها در

دانش و ارزش نزد اصحاب مدرسه فرانکفورت

عمیقترین لایه‌های علم‌اندوزی دخالت دارد، نه دلیلها، و پاره‌ای از این علتها از جنس ارزشهاست. این سخنی نیست که فقط هابرماس بگوید، بلکه تمام کسانی که در پروژهٔ پست مدرن کار می‌کنند و نظر می‌دهند، همین سخن را به شیوه‌های خود و با دلیلهای گوناگون تکرار می‌کنند. اما همهٔ مسیرها به این نقطه منتهی می‌شود که ادلهٔ دانشمندان و متفکران درنهایت به علل منتهی یا تحویل می‌شود، یکی از آن علل ارزشهایی است که در جامعه جاری است یا در ذهن دانشمند نشسته است. اینجاست که دانش و ارزش عمیقاً با یکدیگر گره می‌خورد و معلوم می‌شود آنچه نهایتاً در سطح معرفت و تاریخ و جامعه عمل می‌کند، علل است نه دلایل. البته من این رأی را ندارم و در عین قبول نقش مهمّ علل در معرفت و در معیشت معتقدم یکی از نکته‌های بسیار زیبا که در تفکیک دانش و ارزش باید مورد توجه قرار گیرد، تفکیک دلیل از علت و نیامیختن این دو با هم است. این تفکیک نکات بسیار دیگری هم در انبان دارد. به هر حال، اگر من همگام با کسی چون هابرماس و همفکران او باشم و دانش و ارزش را در عمل به یکدیگر آمیخته بدانم، باز هم نمی‌توانم از آمیختگی منطقی دانش و ارزش سخن بگویم، این آمیختگی حداکثر، عملی و خارجی است و این آمیختگی بیرونی به ما می‌گوید که هر تصمیم سیاسی و مربوط به قدرت ـ خواه کناره‌گیری از آن یا پیوستن بدان ـ در آن دانش و ارزش، عجین و از یکدیگر جدایی‌ناپذیر است. این نکته منافاتی با مکتب فرانکفورت و آرای هابرماس ندارد. اما رأی اصلی هابرماس در اینکه فرهیختگان و روشنفکران لزوماً نباید به جانب قدرت سیاسی رو بیاورند، رأی بسیار درستی است. با این توضیح که

تحویل‌کردن دلیل به علت نزد آن

روشنفکر نباید متوقع برخورداری شخصی از نتایج سیاسی آرا و اعمال خود باشد و یا تولید فکری خود را تابع تعلّقات و تمتّعات سیاسی کند. روشنفکر قدرتمند است و نباید هوس قدرت دیگری در سر بپروراند، مگر اینکه به قدرت خود وقوف نداشته باشد؛ که در این صورت او را باید از خطّهٔ روشنفکری خارج دانست.

□ یکی از انتقادات مکتب فرانکفورت به علم پوزیتیویستی امثال پوپر، این است که (به گمان آنان) این علم در پی تثبیت وضع موجود مغرب زمین است و فرانکفورتیان می‌گویند با علم می‌توانیم وضع موجود را تغییر دهیم؛ نظر شما دربارهٔ این موضع چیست؟ و آیا روشنفکری که وظیفهٔ روشنفکران و عالمان علوم اجتماعی را تغییر وضع موجود جوامع می‌داند، می‌تواند این فکر را بپذیرد که روشنفکر نباید به دنبال قدرت سیاسی برود؟ در حالی که یکی از راههای تغییر وضع موجود، همین دستیابی به قدرت سیاسی است؟

● چند مطلب در اینجا وجود دارد: اولاً، درست است که یکی از راههای تغییر وضع، دستیابی به مدیریت سیاسی است، ولی این تنها راه نیست. ثانیاً، هر کسی باید از موضع خود و با ابزارهای ویژهٔ خود به تغییر وضع کمک کند. اگر تغییر وضع سیاسی مسبوق به تغییر وضع فکری ـ فرهنگی نباشد، تغییر وضع واقعی نیست. هم روشنفکر و هم مدیر سیاسی هر دو به تغییر وضع کمک می‌کنند، لکن همان‌طور که پوپر می‌گوید سیاستمداران کارگزاران تئوریسین‌ها هستند، به عقیدهٔ او لنین کارگزار مارکس بود. مارکس در تنور روشنفکری خود تئوری‌های مارکسیستی را پخت و عرضه کرد و لنین بهترین مصرف کننده و مروّج آن تئوری‌ها بود. از این گذشته، تغییر

تغییر وضع سیاسی مسبوق و منوط به تغییر وضع فرهنگی است نه بالعکس

روشنفکران ناخدای کشتی فرهنگ‌اند.

وضع داریم تا تغییر وضع؛ روشنفکران هدایت کشتی را به عهده دارند (آنهم در آبهای متلاطم) اما سیاستمداران-مدیریت درون کشتی را. این دو را نباید با هم یکی گرفت.

اما دربارهٔ آن اتهام رایج که مکتب فرانکفورت بر علم شناسی ـ خصوصاً بر جامعه‌شناسی پوزیتیویستی ـ می‌زند که جامعه‌شناسی پوزیتیویستی در فکر حفظ وضع موجود است، (یا تعلّقش به مهار و کنترل است به تعبیر هابرماس) در حالی که مکتب نقدی در فکر نقد وضع موجود، (یا تعلّقش به رهاسازی است، باز هم به تعبیر هابرماس) ریشه‌اش این است که بر وفق رأی مکتب فرانکفورت جامعه را با طبیعت نمی‌توان قیاس کرد. بدین‌معنی که در طبیعت، قوانین ثابت است و به میل ما تغییر نمی‌کند، بنابراین، اگر تئوری ما با رفتار طبیعت وفق نداشت، تئوری ما باطل خواهد بود و اگر وفق داشت، صحیح است. اما چنین صدق و کذبی در تئوری‌های علوم انسانی وجود ندارد، زیرا اگر تئوری ما با جامعه وفق نداشت، چنین نیست که ما همواره تئوری خود را متهم بداریم و آن را تغییر بدهیم، بلکه می‌توانیم جامعه را تغییر بدهیم تا با تئوری ما موافق بیفتد. چون جامعه امری مصنوع است (و مصنوعی‌دیدن امور انسانی از اهمّ اندیشه‌های پست مدرن است، و این رشته سر دراز دارد) و مثل طبیعت نیست که زمامش از دست ما بیرون باشد. به همین سبب آنها معتقدند چون پوزیتیویست‌ها علم جامعه‌شناسی خود را بر قیاس علم طبیعت بنا کرده‌اند و چون جامعه را همین که هست می‌بینند و دگرگون‌شدنش را نمی‌خواهند و نمی‌پذیرند، (چنانکه گویی امری طبیعی و پاره‌ای از طبیعت است) وقتی تئوری‌هایشان با جامعه موافق

در تضاد تئوری و واقع، کدام را باید دگرگون کرد؟

نیفتاد، تئوری خود را عوض می‌کنند، اما پیروان مکتب نقدی چنین نمی‌اندیشیدند. این همان رأیی است که دانش و ارزش را به هم پیوسته می‌داند و این همان رأیی است که درنهایت از دل آن متأسفانه یک نوع توتالیتاریسم سنگدل سر برمی‌کشد و به همین دلیل است که پیروان مکتب فرانکفورت را نئومارکسیست می‌نامند. این تفکر که اگر جامعه با تئوری ما وفق نداد، ما همواره تئوری را محکوم نمی‌کنیم، بلکه جامعه را عوض خواهیم کرد تا با تئوری ما موافق بیفتد، متأسفانه همان سخن توتالیترهاست که از دهان پاره‌ای از ایدئولوگ‌های مارکسیست و نئومارکسیست نیز شنیده‌ایم؛ کسانی که معتقدند همه‌چیز در جامعه مصنوعی است و آن را می‌توان با طراحی از سر تا بن عوض کرد.

مرز میان امور تغییرپذیر و امور تغییرناپذیر

دربارهٔ این سخن باید بحث کرد که وقتی می‌گوییم باید وضع موجود را تغییر داد، چه چیزی را می‌خواهیم تغییر بدهیم؟در اینجاست که مرزهای علم و فلسفه در هم می‌روند؛ علم برای تغییر دادن است، فلسفه تغییر نمی‌دهد. سخن مارکس این بود که «فیلسوفان جهان را تفسیر کرده‌اند، اما سخن بر سر تغییر جهان است»؛ یعنی باید علمی پدید آورد که جهان را تغییر بدهد. ویتگن‌اشتاین نیز می‌گفت «فلسفه همه چیز را به جای خویش باقی می‌نهد»، اما همینکه بخواهیم معین کنیم چه چیزی تغییرپذیر و چه چیزی تغییرناپذیر است، بلافاصله وارد مرزهای علم و فلسفه می‌شویم که خطهٔ بسیار پرخاری است و حرکت در آن آسان نیست. سخن من این است که ما در مقام تغییر دادن باید بسیار مراقب باشیم که امر تغییرناپذیر را به جای امر تغییرپذیر نگیریم و در پی تغییر آن نباشیم. این به جهان‌بینی و علم کلام ما و علم‌شناسی

فلسفی ما برمی‌گردد. من همیشه گفته‌ام این شعر حافظ که «عالمی از نو بباید ساخت و ز نو آدمی» ظاهر کفرآمیزتری دارد از آن بیت که «پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت» (گرچه هر دو تأویل بردارند). چون هوس تغییر سرتاپای عالم، مدلولش این است که جهان، معماری کژ و نابسامان و ظالمانه‌ای دارد و لذا زیر و رو کردنی اساسی و بنیانی در آن لازم است. هیچ خداپرستی چنین نمی‌اندیشد و دامنهٔ تغییر را تا ریشه‌های این جهان گسترش نمی‌دهد و دماغ خدایی‌کردن نمی‌پزد. سخن خداپرستانه آن است که مولانا گفت «کم فضولی‌کن تو در کار قدر.» لکن همهٔ سخن در این است که دیوارهای نهایی جامعه و عالم که دست‌نخوردنی است، کجاست و آن چارچوب (قَدَر) که فضولی برنمی‌دارد کدام است. هر علمی و هر فلسفه‌ای باید حرفی در اینجا داشته باشد و دعوت به دگرگون‌کردن همه‌چیز گرچه ظاهر چپ‌نمایی دارد، اما عقل بر آن صحه نمی‌نهد. پوپر مثال خوبی می‌زند: وقتی باران می‌بارد ما می‌توانیم چتر برداریم تا خیس نشویم، می‌توانیم در پی متفرق‌کردن ابرها باشیم تا باران متوقف شود، می‌توانیم در فکر خشک کردن دریاها باشیم تا از این طریق جلوی آمدن باران را بگیریم و حتی می‌توانیم ریشه‌ای‌تر ـ به خیال خودمان ـ فکر کنیم و در پی تغییردادن قوانین طبیعت و نظام عالم باشیم. همهٔ اینها تغییر دادن است. ما باید از ابتدا برای خودمان معین کنیم که مرز تغییر دادن را تا کجا کشیده‌ایم و از کجا به بعد را برای خودمان خط قرمز حساب می‌کنیم که نباید پایمان را فراتر از آن بنهیم. نفس تغییردادن، امر زیبا و جذاب و دل‌انگیزی است، اما عمل همیشه پیرو چنین امیال جذاب و شیرینی نخواهد بود.

کم فضولی کن تو در کار قدر

مثال پوپر دربارهٔ مقابله با باران

□ ماکس‌وبر ضمن تفکیک نقش و کارکرد دانشمند و سیاستمدار، به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی یک نفر نیز می‌تواند هر دو نقش را بازی کند، منتها باید مراقب باشد تا این دو نقش را با همدیگر درهم نیامیزد. آیا به نظر شما چنین امری در زمینهٔ سیاسی و اجتماعی امکان‌پذیراست؟

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

روشنفکری و سیاستمداری با هم، کار پیامبران است و بس!

جز به خردمند مفرما عمل
گرچه عمل کار خردمند نیست

و عمل یعنی همان کارمندی حکومت و بلکه بهتر و روشنتر از آن به قول حافظ:

رطل گرانم ده ای مرید خرابات
شادی شیخی که خانقاه ندارد

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

در مکتب وبر تکلیف روشنفکران روشنتر است تا در مکتب مارکس.

□ شما فرمودید روشنفکر باید برنامهٔ تحقیقاتی خود را پیش ببرد و برنامهٔ او در کشورهای جهان سوم توجه به گسست سنت و مدرنیته و ابداع تئوری برای حل این معضل تاریخی است. وقتی چنین روشنفکری وارد عرصهٔ فعالیت سیاسی می‌شود، در واقع پروژهٔ تحقیقاتی خود را به یک پروژهٔ سیاسی تقلیل می‌دهد و این علاوه بر آن آفاتی که شما گفتید، این آفت را (بخصوص در جوامع غیردموکراتیک) به همراه دارد که روشنفکر نظریه‌هایی ارائه می‌کند که به تحولات ساختاری در عرصهٔ عمل منتهی می‌شود و طبعاً منافع مستقر را مورد تعرض قرار می‌دهد. و لذا در جوامعی که در آنها سنت قوی است و سد محکمی در مقابل مدرنیته ایجاد کرده، حکومت که نمایندهٔ آن

منافع (ذهنی و عینیِ) مستقر به شمار می‌رود، به مقابله با او برمی‌خیزد. در واقع چون آنان در عرصهٔ نظری نمی‌توانند به معارضه با وی برخیزند، از طریق سیاسی نابودش خواهند کرد. زیرا در عرصهٔ سیاست، یعنی تنازع برای کسب قدرت، قاعدهٔ بازی متفاوت است و این قاعده معمولاً از نظر عمومی هم پذیرفته شده است. آیا شما چنین تحلیلی را می‌پذیرید؟

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

جوامع توتالیتر، جنگ و مبارزه سیاسی را بر روشنفکر تحمیل می‌کنند

است و با روشنفکرشدن انسانیّتش را زیر پا ننهاده است و لذا به دلیل وظیفه و حساسیتی که دارد، باید نسبت به مردمی که تحت ستم هستند، موضعگیری کند و در خدمت آنها باشد. گاهی موضعگیریهای او سبب می‌شود همهٔ خصلتها، استعدادهای ویژه و نبوغ عالی خود را فرو گذارد و موقتاً به کار مبارزه مشغول شود و ای بسا که در این مبارزه مغلوب شود و تمام سرمایه‌اش را دربازد. این ضایعه‌ای است که در جوامع توتالیتر و استبدادی وجود دارد. اما اگر راه نقد باز باشد، بهترین بهره‌ای که ما از نقد آرا می‌بریم، سود بردن از سرمایه‌های خویشتن است. روشنفکری که در جامعهٔ آزاد به کار تولید تئوریک و حتی به نقد کار تئوریک خود می‌پردازد، هم خودش بهره می‌برد و هم جامعه از او بهره‌مند می‌شود.

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

سخن مؤلف دربارهٔ نقش او در انقلاب فرهنگی

● ورود من به ستاد انقلاب فرهنگی به منزلهٔ یک عضو متعارف جامعه بود. آن هم از طرف رهبری مشروع یک انقلاب مردمی، به خاطر کاری مشروع که عبارت باشد از تغییر نظام آموزشی دانشگاهها (نه انقلاب فرهنگی در سطح کل جامعه، که نه ممکن است و نه مقصود آن ستاد بود). و از این مشروعتر کاری نیست. همهٔ ما در انتظار روزی بودیم که انقلاب شود و کاری برای این مردم بکنیم. من در حد وسع خود و در حدود خطاپذیری بشری، کاری و خدمتی انجام دادم. و یادتان باشد که ستاد پس از بستن دانشگاهها و برای

گشودنشان ایجاد شد، نه برای بستنشان! باری من توانستم علوم انسانی را از چنگال پاره‌ای از کژاندیشان برهانم و دروسی چون فلسفهٔ علم و فلسفهٔ دین را در دانشگاهها برای بار نخست تأسیس کنم. و در ابتکار و تأسیس مرکز نشر دانشگاهی مشارکت فعال داشته باشم. همینکه شکل کار عوض شد و ستاد به شورا بدل شد و چهره‌هایی در آن پیدا شدند که من سابقه و مشی و مشربشان را نمی‌پسندیدم و فاشیسم فرهنگی را در عمل و نظرشان می‌دیدم، از آن کناره گرفتم و استعفای خود را به امام خمینی نوشتم و تسلیم آیت‌الله خامنه‌ای کردم و صریحاً به ایشان گفتم که می‌بینم در به پاشنهٔ دیگری می‌چرخد و لذا راه خود را در ایفاء خدمتهای فرهنگی، عوض کردم و از سال ۱۳۶۲ به بعد هیچ پست دولتی را نپذیرفتم و خدمات خرد و خاضعانهٔ خود را فروتنانه در سطح دانشگاهها و مساجد و... ادامه دادم.

اندیشه‌های «قبض و بسطی» هم از حدود سال ۱۳۶۰ در ذهن من می‌جوشید و کار درجه اول کردن را بر من دشوارتر می‌کرد و مرا به نگاههای درجه دوم فرا می‌خواند. از این مهمتر، من واقعاً کار ستاد را پایان یافته می‌دیدم و معتقد بودم بعد از آن، هر چه هست باید به دست وزارت علوم سپرده شود (و مشی و مسیر بعدی شورای انقلاب فرهنگی، رأی مرا تأیید کرد. و دیدیم و می‌بینیم که این شورا موجد هیچ تحولی در امر فرهنگ به طور عام که هیچ، حتی در دانشگاهها نشده است). پس بدین رأی متمایل شدم که «اسلامی‌کردن دانشگاهها از بالا» که شاید اهمّ مسئولیتهای شورای انقلاب فرهنگی بود، تصوراً مبهم و عملاً ناشدنی است و از نوع ایده‌هایی است که عزم بر

اسلامی‌کردن دانشگاهها از بالا، کاری ناشدنی است.

ایجادش، موجب توقف یا امحایش خواهد شد (همان سخنی که پاره‌ای از متکلمان نواندیش در باب «ایمان» دارند و عزم بر ایجاد آن را موجب فنای آن می‌شمارند) و در نهایت به اجرای چند ادب خشک فقهی تقلیل خواهد یافت که: «لایسمن ولایغنی من جوع.» گِله‌های استادان و دانشجویان هم از رشد خودسریها و بی‌قانونیها در امر آموزش عالی مرا کلافه کرده بود. بعلاوه مدتی بود که به علت بروز اختلافاتی میان ستاد انقلاب فرهنگی و وزارت علوم، ستاد از فونکسیون افتاده بود و من راه برونشویی می‌جستم و رفته‌رفته حرکاتی در جامعه صورت می‌گرفت که به هیچ‌رو با آرمانها و تواناییهای من سازگاری نداشت. نه می‌پذیرفتمشان، نه قدرت بر تغییرشان داشتم.

مقدمات جداشدن مؤلف از ستاد انقلاب فرهنگی

روزی دلم از کارکردن در ستاد کنده شد که دیدم در نمازجمعه مردم را تحریک می‌کنند تا به دفتر یکی از گروههای سیاسی (نهضت آزادی) بریزند و آن را ویران کنند. تحریک‌کننده آقای [...] بود. مردم هم رفتند و خرابیها به بار آوردند. این استخوانی در گلوی من شد و آن را هنوز هم در گلو دارم. برای من هرگز این‌گونه حرکات توجیه‌پذیر نبوده است، همچنانکه سکوت مسئولان در برابر آن. و چنین شد که حوزه‌ای دیگر برای خدمتگزاری برگزیدم. و متأسفانه چنانکه گمان می‌بردم، بعدها آن سنت سیئه قوت و رسوخ بیشتر یافت و در این اواخر دانشگاهها به ننگ حملات اقوامی بی‌فرهنگ آلوده شد، و سکوت بی‌معنا (بل معنادار) شورای انقلاب فرهنگی چنان داغی به دل فرهنگ‌دوستان این دیار نهاد که امیدشان را به یأس بدل کرد و اندوهشان را صدچندان کرد و نشان داد که آن شورا تا کجا از آرمانهای انقلابی و مردمی دورافتاده است. باری، نه آن ستاد جای

قدرت اندوزی بود و نه ایام توفانی آن سالها ثباتی و نظمی به کار کسی می‌داد و نه هیچ‌گاه من از مزایای سیاسی خدمت در ستاد استفاده کردم و منصبی و مقامی را به خاطر آن خدمات از کسی طلب کردم و شهدالله که ریالی بابت آن خدمات از دولت نگرفتم و آنچه به دست آوردم مشتی حمله و انتقاد بود، یا از ناحیهٔ دشمنان و یا از ناحیهٔ کسانی که از ماهیت کار ما در ستاد آگاهی نداشتند و گمان می‌کردند ما جز حذف و تصفیهٔ بی‌محابای اساتید، کاری نداشتیم! امری که هیچ ربطی به ما نداشت.

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

● بحمدالله اکنون وضع چنان است که نه آنها از من چنین چیزی را می‌خواهند، نه من از آنها. به قول آن شاعر عرب: «فلاهو یُعطینی ولا انا سائله.»

من باز هم به منزلهٔ یک فرد متعارف سخن می‌گویم و پیش‌فرضهای روشنفکری را در میان نمی‌آورم. خوشبختانه سابقهٔ من نشان می‌دهد که گرسنهٔ قدرت و مناصب عالیه نبوده‌ام و الا پیشنهاد وزیر علوم‌شدن (از جانب مرحوم رجایی و مرحوم دکتر باهنر)، رئیس فرهنگستان شدن و رئیس دانشگاه شدن را رد نمی‌کردم و آنها را به عاشقان سینه‌چاکشان وا نمی‌نهادم. در هر حال امروزه برای فردی عادی چون من، رفتن به چنان شوراهایی پاک ناممکن است. زیرا این‌طور که معلوم است اعضای این شوراها همه بحمدالله نوابغ و نوادرند و الاّ چگونه می‌شود کسی چندین شغل مدیریتی مهم داشته باشد، استاد تمام

اعضای شوراهایی چون انقلاب فرهنگی همه از نوابغ‌اند!

وقت باشد، به سفرهای مکرر برود، در دهها شورا و مرکز و سازمان عضویت داشته باشد و در هر کنفرانسی و مجلسی و مناسبتی از ریز و درشت شرکت و سخنرانی کند، حتی مسئول مدرسه‌ای هم باشد و باز هم به درد فرهنگ این مملکت برسد و طرح فرهنگی سنجیده بدهد و گره از کار فروبستهٔ آن بگشاید. اوایل انقلاب که پست‌ها را افراد عادی و یک شغله اشغال کرده بودند، شاید از امثال من کاری برمی‌آمد، اما امروزه بحمدالله قهرمانان چند پیشه بسیارند و من که محال‌اندیش نیستم، البته از جرگهٔ آنان بیرونم. از اینها گذشته، نمی‌دانم کسانی که دراین‌گونه شوراها درمی‌آیند و پا بر مسند قدرتی می‌نهند، چه معجونی می‌خورند و مس وجود خود را به کدام کیمیا می‌مالند که چنین بی‌حساسیت و بی‌خاصیت می‌شوند و به ضعف باصره و ثقل سامعه دچار می‌آیند، به‌طوری‌که حوادث بزرگ در پیش چشمشان می‌گذرد و نمی‌بینند و بانگهای درشت به گوششان می‌خورد و نمی‌شنوند.

قرائت فاشیستی از دین قرائت غالب چند ساله پیش.

ملاحظه کنید. چند سال گذشته، کویری‌ترین آب و هوا را برای فرهنگ این دیار داشته است. قرائت فاشیستی از دین، قرائت غالب و حاکم بود، و به ضرب و زور برخی از مطبوعات معلوم‌الحال، ترویج و تحکیم می‌شد و برای خود فقیه و شاعر و تئوریسین و خطیب و... داشت. دانشگاهها به یورشهای فرهنگ‌ستیزانهٔ نااهلان مبتلا بود و استادان و دانشجویان دردمند، زبان بریده به کنجی نشسته صمّ بکم بودند. سازمان صدا و سیما (یعنی همان بنگاه بانگ و رنگ) جفاکارانه‌ترین شیوه‌ها را با ارباب قلم در این دیار در پیش گرفت و بدون آنکه به متهمان و محکومان اجازهٔ دفاعی دهد، بر حرمت حقّهٔ

آنان لگد هتک و تضییع نهاد. در قم، یکی از مراجع محترم و بزرگ و دلیر و آزاده، یعنی آیت‌الله منتظری مظلومانه بارها مورد هجومهای ظالمانه قرار گرفت، جریده‌ها و کتابها به دیفتری سانسور مبتلا شدند و با چهره‌هایی کبود، از نفس‌گاههای گرفته، بانگهایی ناله‌آلود برآوردند... با اینهمه، از مسئولان رسمی فرهنگ این دیار کمترین ندایی و حرکتی برنخاست. این همه لئامت را دیدند و چشم برهم نهادند و سرمایه‌های سرمازدهٔ این دیار را که در زمستان بی‌رحم اختناق گرفتار مرگ و فلج شدند، مشاهده کردند و دم گرمی برنیاوردند. بگذرم از اینکه پاره‌ای از این مسئولان، یا دست مهاجمان را بوسیدند یا خود در سمینارهایشان شرکت کردند و به حمایت آنان سخن گفتند.

هر چه بود کارنامهٔ غیردرخشان جمهوری اسلامی در عرصهٔ فرهنگِ رسمی به دست همین فرهنگیان رقم زده شد و من که هم شیمیست‌ام و هم به صحت و سلامت سامعه و باصرهٔ خود بسیار علاقه‌مندم، در عین اینکه به جدّ از نوشیدن آن معجون می‌پرهیزم، به‌راستی می‌خواهم ترکیب سحرآسا و اخته‌کنندهٔ آن را بدانم. فعلاً به نسخهٔ پرهیز عمل می‌کنم، بلکه بعداً بتوانم پادزهری قوی برای آن بسازم.

□ می‌دانید که مخالفان شما از «روشنفکری قدرت‌طلب» سخن گفته‌اند. سخنشان این است که نشریهٔ کیان اینک همچون یک حزب تمام‌عیار عمل می‌کند و سرمقاله‌های کیان بیانیه‌های حزبی است، نه سرمقالهٔ یک نشریهٔ فرهنگی و یا اینکه در بعضی از مقالات کیان جناح‌بندیهای سیاسی جامعه مورد تحلیل قرار گرفته است. یا مثلاً

می‌شود گفت مقالهٔ «آزادی چون روش» که شما در همین اواخر نوشته‌اید، یک مقالهٔ کامل سیاسی است. وقتی این قطعات را کنار هم بگذاریم،نمی‌توانیم از این دغدغه خلاص شویم که گویی شما به دنبال جریان‌سازی سیاسی هستید و مثلاً به مثابه دبیرکل یک حزب عمل می‌کنید که کیان ارگان آن است. چقدر از این مطالب حقیقت دارد؟

● قدرت‌طلبی کار بدی نیست. اما من قدرت‌طلب نیستم. اقتدار کیان هم منوط به قدرت معرفتی است که پخش می‌کند. و همهٔ کسانی که دورهٔ اختناق فرهنگی اخیر را آزموده‌اند، و آن جفاها را که بر اندیشه‌ورزان مستقل می‌رفت دیده‌اند، به‌خوبی می‌دانند که دوام حرکت این متحرک نوپا، که از هر طرف توفانی برای درهم شکستنش برخاسته بود، جز به مدد قوت درونی و حقانیت مواضع فکری و ایمان و خلوص و ثبات قدم گردانندگان آن میسر نمی‌شد. و همینها بود که اقبال خوانندگان بصیر را موجب شد و قدرتی عظیم در جامعه پدید آورد. اما من برای خودم هیچ اشکالی نمی‌بینم که به قول شما یک مقالهٔ سیاسی کامل بنویسم. گرچه مشی من همواره حرکت بر مرزهای تئوریک بوده است، اما این مانع از این نمی‌شود که موضعگیری سیاسی کنم یا به خاطر ستمی که در گوشه‌ای از اجتماع بر کسی می‌رود، بانگی برآورم و یا برای تصحیح خطایی تئوریک سخنی بگویم و یا نسبت به پیداشدن استبداد دینی و قرائت فاشیستی از دین هشداری بدهم. فقط گرسنگان قدرتند که از قدرت گرفتن دیگران می‌ترسند.

فقط گرسنگان قدرت‌اند که از قدرت گرفتن دیگران می‌ترسند.

□ یکی از تفاوتهای جوامع مدرن با جوامع ما قبل مدرن این است که در جوامع مدرن فرهنگ نوشتاری سیطره دارد، در حالی که در

جوامع ما قبل مدرن فرهنگ گفتاری ـ شنیداری مسلط است. جامعهٔ ما یکی از جوامع در حال گذار است و روشنفکران باید نظراً و عملاً راههای گذار به مدرنیته را هموار سازند، نه اینکه در جهت تقویت بخشهای سنتی جامعه بکوشند. طی دههٔ گذشته تقریباً ۹۰ درصد کار شما گفتاری (سخنرانی) بوده و تقریباً ده درصد آنها نوشتاری است. و نیروهای محافظه‌کار جامعه از برگزاری جلسات سخنرانی شما جلوگیری کرده‌اند. از طرف دیگر به نظر می‌رسد فرهنگ گفتاری با فعالیت حزبی که یکی از اهداف آن جمع‌آوری نیرو و طرفدار است، تناسب داشته باشد. شما بین مناظرهٔ قلمی و شفاهی به خاطر آفات مناظره، نوشتار را برگزیدید. اما چرا بین سخنرانی و نوشتار، به‌خاطر دوری از آفات سخنرانی، نوشتار را انتخاب نمی‌کنید؟ آیا به ایجاد پایگاه اجتماعی برای یک جریان فکری و در واقع به نتایج عملی آن می‌اندیشید؟ در این‌صورت آیا فکر نمی‌کنید که آن جریان فکری به مذبح فعالیت سیاسی کشیده می‌شود و به سرعت زوال می‌یابد؟

● آنچه برای من مهم است، استفاده از رسانه‌ای است مؤثر (یعنی سخنرانی) برای پاسخ‌گفتن به نیاز خواستاران و مشتاقان. و اگر روزی خواستاری نباشد، مرا هم با سخنرانی سر و کاری نخواهد بود. سخنرانیهای من تبلیغاتی نیست تا بخواهد مشتری جمع کند و به قول شما پایگاه ایجاد کند. بعکس پایگاهی هست و مشتاقانی هستند و این بر من واجب می‌کند که وام خود را نسبت به آنها ادا کنم. اما غرضتان از آفات سخنرانی چیست؟ همان فتنه‌ها که نااهلان در محیطهای دانشگاهی برانگیختند که کمترینش ضرب و جرح دانشجویان مظلوم و مشتاق بود؟ دیدیم که مردم با آرای رشید و

استفادهٔ مؤلف از رسانه‌ای مؤثر چون سخنرانی.

بالغانه‌شان در انتخابات دوم خرداد، جواب آن نااهلان و حامیانشان را به نیکی دادند و دهان یاوه‌گویانی را شکستند که می‌پنداشتند مردم ایران را خفگی و خستگی و مرعوبیت جاودانه از این حرکات فراگرفته است. قرائت روشنفکرانه از دین، غلبهٔ خود را بر قرائت فاشیستی از دین نشان داد. و معلوم کرد که آن جدّ و جهدها و به قول شما آن سخنرانیهای پر آفت، بی‌حاصل نبوده است. بعلاوه باید به عرضتان برسانم که سخنرانیهای من هرگز به آسانی انجام نمی‌شده است. یافتن یک محل فیزیکی برای سخنرانی، مستمراً دشوارتر و دشوارتر شده است. با خود می‌اندیشیدم چرا صوفیان از مسجد به خانقاه رفتند و بساط جداگانه‌ای گستردند، اما وقتی حسینیهٔ ارشاد و کانون توحید و امثال آنها را دیدم که پیش از انقلاب تعدادشان در تزاید بود، سرّ آن جدایی را فهمیدم و دانستم که هویت تازه‌ای متولد شده است (یعنی روشنفکری دینی) که آن را هم چون صوفیان، روحانیت سنتی به مساجد راه نمی‌دهد، و لذا جایگاه خود را مستقلاً فراهم می‌کند. به همین دلایل است که من مضایق ایجاد شده برای سخنرانیها را نه تنها آفت و فتنه حساب نمی‌کنم، بل آن را نشانهٔ فربه‌شدن هویتی می‌بینم که به چشم می‌آید و دیگران را به خشم می‌آورد.

چرا صوفیان از مسجد به خانقاه رفتند و روشنفکران دینی از مسجد به کانونهای ارشاد؟

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

● این مطلب از آن سخنان کلیشه‌ای است که بوی شدید تعلقات صنفی از آن به مشام می‌رسد و دیری است که عده‌ای به بهانهٔ دفاع

از دین و روحانیت آن را مطرح می‌کنند. گویندگان این سخنان معمولاً غیرروحانیان، یعنی دانشگاهیان و تحصیلکردگان علوم مدرن را که متدین باشند، روشنفکر دینی می‌خوانند، در حالی‌که به هر مهندس یا دکتری که علاقه‌مند به اسلام باشد، نمی‌توان روشنفکر دینی اطلاق کرد. به نظر من روشنفکر دینی اعضای خود را به طور مساوی هم از میان دانشگاهیان و هم از میان روحانیان انتخاب می‌کند، مشروط بر اینکه رازدان و ناقد و مبارز در عمل و دلیر و چندمنبعی و آشنا با اندیشه‌های عصر جدید و مُبدع و مولد اندیشه‌های نو باشد. با این تعریف پاره‌ای از روحانیان می‌توانند روشنفکر دینی باشند و پاره‌ای از دانشگاهیان در جرگهٔ روشنفکران دینی قرار نمی‌گیرند.

روشنفکری اعضای خود را هم از میان روحانیان انتخاب می‌کند هم از میان دانشگاهیان.

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

از هزاران اندکی زین صوفیند
باقیان در دولت او می‌زیند

در عالم روشنفکری هم وضع این‌چنین است. روشنفکری مبارزه،

دلیری، تفکر، تأمل و همچنین آشنایی با اندیشه‌ها و دستاوردهای جدید می‌خواهد و البته روشنفکر دینی بودن التزام به عقاید دینی را هم لازم دارد. در این‌صورت غلط است که ما بگوییم امیدی به روشنفکر دینی نیست؛ بعکس، همهٔ امیدها به اوست. و بدون چنان روشنفکری بار جامعهٔ دینی به مقصد نمی‌رسد و انقلاب سامان و کمال نمی‌پذیرد. معمولاً حجتی که این گویندگان می‌آورند این است که از میان روشنفکران دینی ـ یعنی همان دانشگاهیان و تحصیلکردگان علاقه‌مند به دین ـ افرادی بیرون آمده‌اند که درنهایت پشت پا به عقاید دینی زده‌اند و رودرروی روحانیت و دین ایستاده‌اند، در حالی‌که از میان روحانیان چنین افراد بیگانه و منحرفی ظهور نکرده‌اند. مثال آنها هم این است که از میان شاگردان مرحوم شریعتی، گروه فرقان بیرون آمدند و یا از میان مجاهدین خلق، بعدها چپ روان مارکسیست ملحد پیدا شدند. به عقیدهٔ این عده، این نمونه‌ها نشان می‌دهد که روشنفکران دینی انحرافات پوشیده‌ای دارند که رفته‌رفته عریان و برجسته می‌شود. اگر این مثالهای تاریخی را بخواهیم ذکر کنیم، برای روحانیت هم چنین سوابقی و عوارضی وجود داشته است. وهابیت از دل روحانیت بیرون آمد. بابیّت نیز همین‌طور. شیخ‌احمد احسایی یک روحانی و محدث بزرگ بود، سیدکاظم رشتی هم روحانی بود، سیدعلی محمد باب هم روحانی بود. به هر حال چنین محاسباتی ما را به جایی نمی‌رساند؛ ما باید به قوت فکری و تعریف دقیق روشنفکری نظر کنیم و به حاجتی که جامعه به آنها دارد، توجه نماییم. اگر زمام این انقلاب را به دست پاره‌ای از روحانیان می‌دادند که معتقدند مردم نباید در سیاست دخالت کنند یا می‌گویند برده گرفتن کار خوبی

اگر روشنفکری، گاه به الحاد رسیده است، روحانیت هم بابیّت و وهابیت را زاده است.

است، خدا می‌داند که سرنوشت ما چه بود. اما از آن طرف، کسی چون دکتر شریعتی که اهل ابداع تئوریک بود، پشتوانهٔ مهمی از مفاهیم حیات‌بخش دینی در اختیار مردم نهاد. این مفاهیم و پیامها بود که روحیهٔ انقلابی را زنده نگه داشت. اگر پیام برابری، برادری و آزادی در انقلاب فرانسه نبود، انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۷ شورشی بیش محسوب نمی‌شد و یا اگر پیام رفع اختلاف طبقاتی در انقلاب اکتبر روسیه نبود، این انقلاب نیز جزء شورشی در سال ۱۹۱۷ بود. هیچ انقلابی بدون نوآوری تئوریک نمی‌ماند و این نوآوری را مدیون روشنفکران است.

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

● از مشخصات روشنفکر دینی این است که از راه دین ارتزاق نمی‌کند. لکن صرف ارتزاق‌نکردن از راه دین کسی را روشنفکر دینی نمی‌کند. مراد من این بود که امر هدایت نباید به شرط مزد باشد، زیرا این عمل تأثیر کار را از بین خواهد برد و هدایتگری قبلهٔ دیگری پیدا خواهد کرد. تعبیر دیگر من از این مسأله این است که نباید منافع اخروی مردم با منافع دنیوی روحانیان گره بخورد، و الاّ بار هدایت

روشنفکر دینی هم چون روحانیت نباید از راه دین ارتزاق کند.

به منزل نخواهد رسید. تفاوت یک طبیب با یک روحانی این است که طبیب در طبابت منافع دنیوی دارد و بیمار هم در درمان شدن منافع دنیوی، و اگر منافع دنیوی هریک تأمین نشود، رابطهٔ طبیب و بیمار به هم خواهد خورد، یعنی اگر طبیبی وظیفه‌اش را به خوبی انجام ندهد و بیمار بهرهٔ مطلوب را نبرد، بیمار می‌تواند آن طبیب را فرو نهد و سراغ کس دیگری برود، به عبارت دیگر این دو یکدیگر را کنترل می‌کنند. اما در مورد روحانیت و مردم چنین رابطه‌ای برقرار نیست، یعنی اگر منافع دنیوی روحانیت که عبارت از تأمین معیشت و کسب درآمد باشد، با منافع اخروی مردم که عبارت از کسب ثواب و بهشت باشد، به هم گره بخورد، چون یک طرف از این رابطه قابل بررسی در این دنیا نیست، کنترل دوجانبه ناممکن می‌شود. بنابراین ارتزاق روحانی از دین کاری است که درنهایت به فساد در روحانیت و فساد امر تبلیغ و هدایت منتهی خواهد شد. در این صورت کار عظیمی را که انبیا آغاز کرده بودند، بی‌پیرو و بی‌راهرو باقی خواهد ماند. نظر من در مقالهٔ «حریت و روحانیت» این بود که روحانیان می‌توانند به عالمان تبدیل شوند و عالم کسی است که برای تبلیغ و هدایت از کسی مزدی نمی‌طلبد. البته، عالمان دینی می‌توانند روشنفکر دینی باشند و می‌توانند نباشند، همان‌طور که عالمان دانشگاهی نیز می‌توانند روشنفکر باشند و می‌توانند نباشند.

منافع اخروی مردم با منافع دنیوی روحانیان بهم گره خورده است و این ایجاد اشکال می‌کند

□ رابطهٔ روشنفکری دینی و روحانیت یکی از اساسی‌ترین مشغله‌های فکری و عملی دوران ماست. به‌گمان من متأسفانه روابط این دو به‌شدت رو به‌تیرگی می‌رود. آیا این حادثه به نفع تفکر دینی و مصالح ملی ماست؟ شما چه الگویی برای روابط این دو پیشنهاد

می‌کنید؟

● این سؤال فوق‌العاده مهمی است. همان‌طور که قبلاً گفتم، اگر ما روشنفکری را حرکت در شکاف سنت و مدرنیته، رازدانی و قدرت بر ابتکارات تئوریک بدانیم، هم روحانی می‌تواند روشنفکر باشد و هم دانشگاهی و همچنین هم دانشگاهی و هم روحانی می‌تواند غیرروشنفکر باشد. روشنفکری دینی، اعضای خود را هم از میان درس خواندگان جدید و هم از میان درس‌خواندگان قدیم انتخاب می‌کند، یعنی روشنفکری دینی مساوی با دانشگاهی بودن و روحانیت، مساوی با غیرروشنفکربودن نیست. بنابراین، منافات و مقابله‌ای میان دو قشر روشنفکر و روحانی از این حیث نیست. البته دانشگاهی و روحانی تفاوتهای جدی با هم دارند و یکی از مهمترین تفاوتهای آنها، همان‌گونه که در «انتظارات حوزه از دانشگاه» آورده‌ام، این است که علم دانشگاهیان نقدی است، ولی علم روحانیان هرمنوتیک است که غیرنقدی است. بعلاوه روشنفکر دینی بیشتر از میان دانشگاهیان برخاسته است، تا از میان روحانیان. در جوامع غربی این حکم علی‌الاطلاق صادق است. در جامعهٔ خودمان نیز می‌بینیم خاستگاه و پایگاه روشنفکران دینی ما غیرروحانی بوده است. همان‌گونه که قبلاً گفتم، روشنفکر دینی به دین التزام دارد و به منزلهٔ یک مقولهٔ محترم و مقبول و متعلق به سنت بدان توجه می‌کند و سعی می‌کند نسبت این مقوله را با علم و خرد جدید ـ که متعلق به مدرنیته است ـ بشناسد و از طریق نقد سنّت و ابداعات تئوریک خود، پلی میان این دو بزند. اما متأسفانه ما میان روحانیت چنین چیزی ندیده‌ایم و به همین دلیل می‌گوییم میان روحانیان ما روشنفکران دینی کم بوده‌اند؛ روحانیان ما

روشنفکری یعنی حرکت در شکاف سنت و مدرنیته.

دربارهٔ مقولات فربه و تمدّن‌سازی از قبیل حق، آزادی، عدالت، سعادت و امثال اینها ابداع تئوریکی نداشته‌اند. حتی هنوز هم در پاره‌ای جراید سخن بعضی بزرگان روحانی را در تحسین برده‌گیری و برده‌داری می‌خوانیم. پس از انقلاب روحانیان ما آن دستاوردهایی را هم که داشتند، فرو نهادند؛ مطهری را تبدیل کردند به یک مطهری دنباله‌رو روحانیت، در حالی که مطهری قبل از انقلاب، نسبت به روحانیان پیشرو بود. فی‌المثل همان پیشنهاد خوب مطهری درباب ارتزاق روحانیان هم به چیزی گرفته نشد و بعضی از مدّاحان گفتند و نوشتند آن متعلّق به ظرف زمانی خود بوده و اکنون معتبر نیست![۴] به هر حال، این نکته‌ای اصولی است که بیشتر مفاهیم تئوریک تازه‌ای که به انقلاب اسلامی کمک کرد، از جانب دکتر شریعتی و امثال و اقران او مطرح شد که آن مفاهیم نیز گاهی از نوع ترجمه‌های ایدئولوژیک بودند و هنوز هم اینجا و آنجا به چشم می‌خورند (همچون ترجمهٔ شورا و بیعت به دموکراسی یا الگوسازی برای حکومت جدید از روی مفهوم امامت یا نسبت شهروند و حاکم را از جنس نسبت امت و امام دانستن و امثال آن.) خلاصهٔ مطلب آنکه، قصهٔ تقابل روشنفکر دینی و روحانی منتفی است. اما روحانیت برای پیوستن به جریان روشنفکری دینی مشکلات تاریخی و معرفتی زیادی دارد و به نظر من غلبهٔ اندیشه و روحیهٔ فقهی در روحانیت، آن را بیش از هر چیز دیگری دست بسته کرده و از او قدرت تفکر تازه در باب مقولات

ابداع تئوریک در میان روحانیان کم بوده است.

غلبه فکر فقهی، روحانیت را دست بسته کرده است.

---

۴) این نکته را در مقالهٔ «قرائت فاشیستی از دین» به شرح آورده‌ام. مراجعه شود.

جدی و مهمی همچون عدالت و توسعه و... را ستانده است. انقلاب ما فقر تئوریک داشت و تنها ایدهٔ تازه‌ای که از طرف روحانیت در انقلاب اسلامی مطرح شد، ایدهٔ ولایت فقیه بود و این ایده نیز چنان سریع با قدرت ممزوج شد و برتر از نقد نشست که امروز جای هیچ بحثی برای روشنفکران و حتی خود روحانیان باقی نگذاشته است.

روشنفکران دینی غیرروحانی ما از حیث ابداعات تئوریک کارنامهٔ درخشانتری دارند و امیدواریم با فراهم‌شدن فضای آزادتر، این کارنامه پربرگ و بارتر شود. من معتقدم به دلایل چندی، روشنفکران دینی حق بزرگی به گردن جامعهٔ دینی دارند:

حقوق روشنفکران دینی بر گردن جامعه دینی.

اولاً ابداع تئوریک می‌کنند. ثانیاً از دین ارتزاق نمی‌کنند و به دینداران درس عزت و استقلال می‌دهند، ثالثاً این روشنفکران همواره محرک قشر روحانی ما هستند و در حال حاضر نیز که روحانیت ما با قدرت همراه شده و استعداد انحطاط در آن به مراتب افزونتر شده است، ضرورت وجود روشنفکر دینی از هر زمان دیگری بیشتر شده است. من باز این نکته را تکرار می‌کنم که وقتی می‌گویم روشنفکر دینی، مرادم همهٔ درس خوانده‌های دانشگاهها نیست؛ متأسفانه برخی از این درس‌خوانده‌ها و دانشگاهیان در این مملکت پس از انقلاب به دریوزگی مقام رفتند و مداحانه و مقلدانه دربارهٔ قدرت سخن گفتند و با گرفتن پست و مقامی پا بر وجدان اخلاقی و غیرت انسانی خود نهادند و در نتیجه دهانهایشان بسته شد و سرمایه‌هایشان به باد رفت. بسیاری از ظلمها را در این جامعه دیدند و از ترس یا طمع لب از لب نگشودند. منظور من از روشنفکران، آن گروهی است که شجاعت فکری و عملی ورزید، وظیفهٔ الهی و تاریخی خود را ادا کرد و امر

بسیار مشکل بازفهمی دین را در این دوران پراضطراب تاریخی برعهده گرفت و به قدر توان خود چشمان دیگران را بر انجام این امر مهم گشود.

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

● روشنفکر دینی وظیفهٔ خود را باید انجام دهد و برای روحانیان به طور خاص کاری انجام نمی‌دهد، اما می‌تواند منابع و بابهای تازه از معرفت به روی آنان بگشاید و در تصحیح مسیر آنها بکوشد؛ می‌تواند آنها را از ایدئولوژیک‌کردن دین و اندیشه‌های دینی برحذر دارد، می‌تواند از ورود خرافه‌ها در اندیشهٔ دینی جلوگیری کند، می‌تواند چون ناظری بصیر و ناقد، حرکات آنان را نقد و پالایش کند و همچنین می‌تواند به صورت منبع مستقلی درآید که در کنار روحانیت یا در مقابل آن، به منزلهٔ یک رقیب، روحانیان را به حرکت و جنبشی تازه وادارد. اینها پیامدهای عامدانه و غیرعامدانهٔ حرکت روشنفکری دینی است که همه‌اش برکت است و به سود جامعهٔ روحانیت نیز خواهد بود.

روابط روحانی و روشنفکر دینی

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

● شاید کار شریعتی در امت و امامت مستعدّ چنین تفسیری باشد،

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

استفاده از مقولات جدید، نشانه ورود در عصر جدید است.

من در بحثی که راجع به سیدجمال‌الدین اسدآبادی داشتم، این مطلب را گفتم که استفاده از مقولات جدید در تحلیلها و داوریها و توصیه‌ها و بنا کردن عمل بر آنها نشانهٔ ورود به عصر جدید است. مرحوم کلیم صدیقی که از مسلمانان پاکستانی ساکن انگلستان بود و

مؤسس مؤسسهٔ اسلامی لندن (Moslem Institute) و از مریدان واقعی امام خمینی بود، در مقاله‌ای که در هفته‌نامهٔ کرِسنت (Crescent) نوشت، این مسأله را به منزلهٔ یکی از محاسن و محامد امام خمینی محسوب کرد که ذهن ایشان با مقولات سیاسی مدرن آلوده نشده است و منظورش از این مفاهیم، کلیهٔ اندیشه‌هایی بود که متفکران جدید در عرصهٔ سیاست، اقتصاد، و... عرضه کرده‌اند، مانند جامعهٔ مدنی، حقوق بشر و امثال اینها. واقعاً نیز امام خمینی چنین بود. علت مخالفت ایشان با سلطنت این بود که سلطنت غصب حقوق امامان و فقهاست. این هم مخالفت است، اما مخالفتی فقهی و در قالب مقولات دنیای کهن. اما ممکن است کسی با سلطنت مخالف باشد، نه به دلیل پیشین، بل بدین دلیل که سلطنت واجد تفکیک قوا نیست و جمع شدن قدرت مطلق در دست یک نفر فساد می‌آورد و یا به انتخاب ملّت نیست (آنهم انتخاباتی نه به معنای وکالت وارده در کتاب‌الوکالة فقه) این هم مخالفت با سلطنت است، اما مخالفتی است در قالب مقولات مدرن. شما اگر به دلایلی که مرحوم نائینی علیه سلطنت مطلقه آورده توجه کنید، خواهید دید دلایلش با دلایل متجددان متفاوت است. این تفاوت ناشی از تفاوت دنیای مدرن با دنیای کهن است. من این تفاوت را بعضاً در آثار مرحوم شریعتی با نوشته‌های روحانیان می‌بینم.

تفاوت نوشته‌های شریعتی با نوشته‌های روحانیان در مدرن بودن آن است.

□ با شما موافقم. ولی منظور اصلی من این بود که دفاع شریعتی گر چه با مفاهیم مدرن صورت می‌گیرد، نتیجه‌اش دفاع از سنت در برابر حملات مدرنیته و تبدیل آن به سنگری ایدئولوژیک است؛ سنگری که نیروهایش درنهایت سر از انقلاب اسلامی درمی‌آورند که

پدیده‌ای بود که در آن گرایشهای ضد مدرن ــ صرف‌نظر از داوری دربارهٔ مفاد مدرنیته ــ کم نبود. این دفاع نه با واسازی و بازسازی عمیق سنت، که صرفاً با عاریت‌گرفتن روبنای عبارات مدرن انجام می‌شود. آیا می‌شود به صرف این استفادهٔ محدود و ظاهری آرای شریعتی را هم مدرن تلقی کرد؟

● غرض از بهره جستن از مقولات مدرن، نه فقط تصورات، بل تصدیقات آن هم هست. تناقض یا خبط دماغ خواهد بود که از طراحیها و محاسبات کامپیوتری مدرن برای ساختن شمشیرها و خنجرهای قدیمی استفاده کنیم و آنها را در جنگهای سوپرمدرن به‌کاربریم! این تناقض است که از مفهوم مدرن «حقّ» بهره ببریم و با آن انسان «مکلّف» بپروریم! تئوری‌سازی و رعایت عدم تناقض در آن مطلبی است و پیامدهای ناخواستهٔ تئوری مطلب دیگر.

□ شما در سخنرانی‌ای که ده سال پیش با عنوان «شریعتی و بازسازی فکر دینی» ایراد کردید، گفتید: «پاره‌ای از روحانیان ما با شریعتی بی‌مهری و جفا کردند و احتمالاً بعضی از عکس‌العملهای مرحوم شریعتی هم نسبت به روحانیت به دلیل همان رفتارهای خصمانه بود... شما در آثار شریعتی می‌بینید در جاهایی با تجلیل بسیار از روحانیت نام می‌برد و توضیحات پرمعنا و زیبایی می‌دهد. یک جا می‌گوید آنان هیچ گاه پای هیچ سند استعماری امضای خودشان را نگذاشتند. در جای دیگر می‌گوید نزاع ما با روحانیت نزاع داخلی است، احمق است آن بچه‌ای که دعوای خانه را ببرد توی کوچه. در جاهایی هم (به دلیل آزردگی‌خاطر) چیزهایی گفته که امروزه ما هم نمی‌پسندیم و آن تعبیرات شاید تندتر از آن است که باید باشد». این

قضاوت شماست در دهمین سال وفات مرحوم شریعتی. آیا فکر نمی‌کنید آیندگان هم دربارهٔ شما چنین قضاوتی داشته باشند؟ منتها با این تبصره که در آثار شما هیچ‌گاه از روحانیت تجلیل نشده، بلکه فقط از آنان انتقاد شده است. گفت‌وگوی حاضر مثبِت مدعای من است. آیا اصولاً از نظر شما روحانیت کارکرد مثبتی برای اسلام و ایران داشته یا فقط کارکرد منفی داشته است؟

● اولاً به یاد داشته باشید من اهل تحلیلم، نه اهل تجلیل؛ مگر با معشوق محتشمی چون مولانا روبرو باشم که بیخودانه تجلیلش کنم و «آن دعای بیخودان خود دیگرست»! ثانیاً من با روحانیان نزاعی ندارم و اگر هم هست،به قول شریعتی نزاعی داخلی است. ثالثاً در اینکه روحانیان با من جفا کرده‌اند، جای شبهه نیست. مگر برخی از آنان که در اصفهان سخن مرا بریدند، و پیراهن مرا دریدند، روحانی نبودند؟ یکی از آنان خود به صراحت گفت که مدرس حوزه است.محرکانشان را هم بعداً شناختم و دانستم که روحانی بوده‌اند. مگر هیچ‌یک از روحانیان در برابر حمله‌ای که به من و به جلسهٔ دانشکدهٔ فنی شد (مهرماه ۱۳۷۴) و آن فجایع شرم‌آوری که به نام دفاع از روحانیت به بار آمد، انگشتی به اعتراض برآوردند؟ و مگر پاره‌ای از آنان ـ چنانکه به علم‌الیقین می‌دانم ـ از آن حرکت ابراز خرسندی نکردند؟ و مگر در نمازجمعه از آنان حمایت نشد؟به یاد داشته باشید تاکنون هیچ دانشگاهی‌ای، هیچ روحانی را مضروب نکرده است، اما عکس آن در این دوران رخ داد و ما صبورانه دیدیم و دم نزدیم. رابعاً آن گفتهٔ شریعتی که امضای روحانیان تاکنون پای هیچ سند استعماری نبوده، تعارفی بیش نیست، زیرا کاری به دست روحانیان نبوده تا امضایشان

معتبر باشد. بعلاوه کسانی چون سید ضیا و سیدحسن تقی‌زاده که اصل و نسب روحانی داشتند، متأسفانه چنان امضاهایی دادند.

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

کارکرد مثبت روحانیان نسبت به دینی که خود می‌آموزند.

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

● این بحث بسیار طولانی است. به نظر من جامعهٔ مدنی مبتنی بر

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

جامعه مدنی مبتنی بر دو عنصر تکثّر و حق است.

قانون‌مداری جامعه مدنی ناشی از حق‌مداری آن است.

مردم به دلیل حقی که دارند، حاکمان مسئول و پاسخگو می‌خواهند. پارلمان و تفکیک قوا از یکدیگر نیز براساس حقوق مردم است؛ نظم و قانونِ تنها، البته مقوِّم جامعه مدنی نیست. در زندان هم نظم و انظباط آهنین وجود دارد اما جامعه‌ای مدنی نیست چون زندانیان به‌اجبار، نه به اختیار تن به آن نظم داده‌اند. قانونِ منبعث از حقوق و مسبوق به اختیار و انتخاب آدمیان محقّ، مدار جامعه مدنی است نه هر نظمی و هر قانونی و هر انسانی. این جامعهٔ مدنی با اندیشهٔ دینی رایج و با قرائت موجود از دین به سختی پیوند می‌خورد، مگر اینکه ما قرائتمان را مشمول تجدید نظر قرار دهیم. در جای دیگر هم آورده‌ام که ما در جهان جدید مردم را شهروند می‌دانیم که ترجمهٔ کلمهٔCitizen است، این مفهومِ کاملاً جدیدی است در مقابل رعیت و یا عضو امت. در گذشته، مردم یا عضو امت دینی بودند یا رعیت سلطان، اما در حال حاضر فرد ساکن جامعه را شهروند می‌شمارند و همین مفهوم برای او حقوق مساوی با دیگران ایجاد می‌کند. در حالی که در گذشته، اگر کسی را اقلیت دینی می‌شمردند، به نحو طبیعی و بنابر تعریف، واجد حق کمتری بود و یا اگر او را رعیت می‌گفتند، در اصل یک موجود مکلّفی بود که حداقل حقوق را داشت. بنابراین مفهوم شهروند را نمی‌توان با عضو امت یا رعیت پیوند داد. گره‌زدن و آشتی بخشیدن میان حق و تکلیف کار آسانی نیست. امیدوارم آقای خاتمی که چنان مفهومی را پیشنهاد کرده و وجههٔ همت خود قرار داده‌اند، از عهدهٔ حلّ معضلات تئوریک آن برآیند تا در بناکردن چنین جامعه‌ای موفق افتند.

در زندان هم نظم و قانون هست اما جامعه‌مدنی نیست.

رعایا در گذشته مکلّف بودند محقق

□ پس به نظر شما قرائت تکلیفی از دین با جامعهٔ مدنی تعارض

دارد؟

● بنابر «قبض و بسط» باید به انسان‌شناسی خود مراجعه کنیم. انسان «مکلّف» مبنای درک کلاسیک دینی است. «انسان محق»، البته درک دینی دیگری به ما می‌دهد. گمان من این است که انسان مکلّف مفهومی اشعری است و انسان محقّ مفهومی اعتزالی. و لذا سابقهٔ این دو را در سنّت می‌توان جست.

انسان مکلّف مبنای درک کلاسیک دینی است.

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

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

جمع جامعه‌مدنی و این، به جهدی بلیغ نیاز دارد.

□ به خاطر دارم شما چند بار فرمودید خوب نیست عارفان به

قدرت و حکومت برسند و عرفان را آغشته به سیاست کنند. همچنین گفتید به‌علت رابطهٔ مرید و مرادی در عرفان، یکی از آفات حکومت عرفانی بناکردن دیکتاتوری است، می‌خواستم در این باره توضیحات بیشتری بدهید.

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

عرفان نظریّه‌یی است برای اقلیّت نه اکثریّت.

غفلت همگانی را باید در نظریه‌پردازی سیاسی منظور داشت.

□ از نظر فرانتس نویمان روشنفکر که وجدان نقاد جامعه و شغل اصلی‌اش تولید فکر است در رژیم‌های دموکراتیک از راه فروش آزادانهٔ فراورده‌های خویش در بازار آزاد زندگی می‌کند، اما در رژیم‌های دیکتاتوری روشنفکر دو راه در پیش دارد: یکی هجرت فیزیکی و قبول غربت، دومی «به درون جلای وطن کردن» یا «به هجرتگاه درونی رفتن». به گمان نویمان کسانی چون کانت و اسپینوزا به لحاظ سیاسی به درون هجرت کردند تا دستاوردهای معرفتی بزرگی به بشریت عرضه کنند. اما تنها چارهٔ روشنفکران مخالف در رژیم‌های توتالیتر مهاجرت

فیزیکی است. «رهایی درونی» در چنین احوالی مساوی با دست کشیدن کامل از فعالیت فکری است. پاسخ به این پرسش که فراورده‌های فکری مهاجران به درون، در آلمان و ایتالیا چه بود؟ در یک کلمه خلاصه می‌شود: هیچ. میزهای مهاجرانِ به درون همه خالی بود. هیچ دست‌نوشته‌ای نبود که در ایام دیکتاتوری به رشتهٔ تحلیل درآمده باشد و نویسنده‌ای انتشار آن را به امید سقوط رژیم توتالیتر در کشوی میز پنهان کرده باشد.

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

با توجه به اینکه بسیاری از روشنفکران ایرانی هجرت فیزیکی را تجربه کرده‌اند و شما نیز در سال گذشته کمی کمتر از یک‌سال اجباراً در خارج از کشور بودید، در این‌باره چه نظری دارید؟

● دربارهٔ سخن خوب فرانتس‌نویمان باید بگویم هجرت یکی از خصیصه‌های روشنفکری است، چه در حکومتهای دیکتاتوری، چه در غیر آن. در کتاب روشنفکری و رازدانی و دینداری گفته‌ام تا روشنفکری از وطن مألوف خود ـ بخصوص وطن مألوف فکری ـ یعنی جغرافیای معرفتی‌اش هجرت نکند و فضاهای دیگر را نیازماید و

هجرت یکی از خصیصه‌های خوب روشنفکری است.

برنگردد، روشنفکر نمی‌شود. هجرت هر چه باشد، یک مفهوم قرآنی است و کسی که نمی‌گذارند وظیفه‌اش را انجام دهد، اگر می‌تواند باید هجرت کند و گرنه به قول قرآن هنگام مرگ با خشم فرشتگان روبرو خواهد شد و به او خواهند گفت: «الم تکن ارض‌اله واسعة فتهاجروا فیها.» (مگر زمین خدا بزرگ نبود و مهاجرت در آن ممکن نبود؟). سخن توین‌بی در باب نقش تمدن‌ساز مهاجرتها را هم خوانده‌ایم و شنیده‌ایم. باری محال است که کسی تک منبعی باشد و روشنفکر شود. یکی از خصوصیات روشنفکری چند منبعی بودن است. این چند منبعی بودن از چند طریق حاصل می‌شود که یکی از آنها مهاجرت‌کردن است، خواه مهاجرت مختارانه، خواه اضطراری.

چند منبعی بودن روشنفکر از طریق مهاجرت تحصیل می‌شود.

به هر حال، دستاورد این مهاجرت نیکو خواهد بود. گاهی مهاجرتها درونی و گاه بیرونی است؛ یعنی گاه وضع بیرونی چنان است که روشنفکر هیچ فضا و مجالی برای تنفس پیدا نمی‌کند و هیچ اثر و برکتی بر وجود او مترتّب نیست، اینجا حق اوست که از خفه شدن بگریزد و نور و هوا و آفتاب تازه‌ای بجوید و پس از مدتی مثل خورشیدی درخشان و پرنور دوباره طلوع کند. شرط چنین مهاجرت درونی اولاً، تشخیص وضعیت است، ثانیاً، دچار وسوسه‌ها و جاذبه‌های گونه‌گون نشدن و دل به دلبستگیهای حقیر نسپردن و ثالثاً، داشتن سرمایه‌های جدی. خلاصه، چنین نیست که هر کسی ساکت بنشیند و یا به گوشهٔ عُزلت و انزوا پناه بِبَرد یا از وطن بگریزد، پس از مدتی مانند خورشیدی مجدداً طلوع کند و برای عالم روشنی بیاورد. بعضیها در غروب و افول خود می‌میرند و هیچ تأثیری هم از خود به جا نمی‌گذارند. ما در فرهنگ خودمان کسانی مانند غزالی داشته‌ایم که

غزالی از هجرت درونی و بیرونی بهره جست.

از هجرت درونی و بیرونی استفاده برده‌اند. غزالی هم به درون رفت و از شک آغاز کرد، هم به بیرون رفت و پس از سالها بازگشت و با خود ارمغانها و هدایای زیادی برای همعصران و آیندگان آورد. مهاجرت چیزهای زیادی به آدمی می‌آموزد. در درجهٔ اول مهاجرت زایل‌کردن تعلّقات است و هیچ چیز برای روشنفکر از داشتن تعلقات، زیان‌آورتر و مهلکتر نیست. این تعلقات می‌تواند انواع و اقسام داشته باشد: تعلقات قدرتی، خانوادگی، محیطی، محفلی، مالی، شغلی و امثال اینها. مهاجرتی سودمند است که بریدن تعلّقات در آن با عمد و قصد صورت بگیرد، نه از روی فرار. این مهاجرتهای مفید نوعی مرگ اختیاری است و اگر هیچ سودی هم نداشته باشد، لااقل آدمی را از دغدغه‌ها و مشغولیتهای حقیر و بیهوده رها می‌سازد. اگر انسان در فرصت به دست آمده تأمل کند و از تجربه‌های پیشین خود جمع‌بندیهای تازه‌ای انجام دهد، تجربه‌های دیگران را مدّ نظر قرار دهد و از بیرون به محیط خود بنگرد، درسهای بسیار خواهد آموخت. اصولاً نگاه‌کردن تماشاگرانه، نه بازیگرانه به بازی نکته‌های بسیار به آدمی یاد می‌دهد. به هر حال، من نفس مهاجرت را بسیار سودمند می‌دانم، خواه اضطراری باشد و خواه اختیاری. اما این نکته را نیز یادآور شوم که پاره‌ای از مهاجرتها بهانه‌ای برای پوشاندن بی‌استعدادی، بی‌لیاقتی و راهی است برای فرار از مسئولیتها و سختیهای مبارزه. اینها را نباید مهاجرت نامید. انسان بزرگترین قدرتش در فریفتن خود است و بعد هم دیگران. خود را نباید فریفت، کار روشنفکری، عزم و همّت و صبوری پیامبرانه می‌خواهد. این کار دشواریها دارد، دشمن‌های زیاد به بار می‌آورد، تنگناهای فراوان

مهاجرتی سودمند است که با بریدن تعلّقات همراه باشد.

روشنفکری عزم و صبوری پیامبرانه می‌خواهد.

می‌آفریند و بسیاری از تعلقات شیرین دوستانه و خانوادگی و شغلی و غیره را از انسان می‌گیرد؛ هر چند در کنار اینها، تحسینهایی نیز برمی‌انگیزد و بسیاری را نیز به سوی آدمی جذب می‌کند. اگر روشنفکر از عزم قوی، سرمایهٔ غنی و اندیشهٔ ژرف برخوردار نباشد، در مقابل این دشواریها خواهد شکست، راه خود را ترک و سود و سرمایه را فنا خواهد کرد.

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

● دربارهٔ مطالب آرون نکات بسیاری می‌توان گفت، ولی من توجه‌ام را بیشتر معطوف به آن سؤال شما می‌کنم که آرون گفته بود مارکسیسم نیز بدل به افیون روشنفکران شده است؛ من با او موافقت دارم. واقعاً مارکسیسم به صورت یک مذهب دگم درآمد و صورت یک ایدئولوژی بسته را به خود گرفت و از روشنفکران ورود در تشکیلات آهنین حزبی، تعطیل ذهن، تبعیت و تقلید کورکورانه از

مارکسیسم با اگماتیسمی همراه شد که شایسته روشنفکری نبود.

مواضع حزبی را می‌خواست و این مطلقاً با روشنفکری و آزادفکری منافات داشت و درست به همین دلیل احزاب کمونیست رفته‌رفته تهی‌دست‌تر و بینواتر شدند و قدرت ابداع تئوریک را از دست دادند و به قول توین‌بی از دادن پاسخهای تازه به سؤالهای تازه فروماندند و سرانجام به حال احتضار و مرگ افتادند. بنابراین، هیچ چیز خصوصاً در عالم روشنفکری نباید نقش مخدّر و افیون پیدا کند؛ انضباط حزبی آهنین، چنین افیونی است.

البته قدرتها و حکومتها گاه غیرمشروع می‌شود، اما نفس اقتدار را مذموم دانستن، امر دیگری است. ریشه‌های مشروعیت و عدم مشروعیت نیز مسأله‌ای درخور توجه است. و این به تئوری ما درباب عدالت برمی‌گردد. حکومت غیرعادل نامشروع است، نه حکومت غیرشیعی یا غیراسلامی. به نظر من، دینی بودن یا نبودن، ملاک مشروعیت نیست. عدالت است که در اینجا اصل اصیل است و البته در سایهٔ عدل، دین حق هم بسط و تحقق می‌یابد. و آن عدالت هم البته عدالت متجسّم در سیستم است نه فرد. امروزه کسانی از مداحان، بعضی از علمای زمان صفویه را که با حکام جور و ارباب بی‌مروت دنیا همکاری می‌کردند، تبرئه می‌کنند، بدین دلیل که حکومت صفویان اولین حکومت شیعی بود که پس از قرنها قوام می‌گرفت و حاجت به حمایت داشت. این استدلالی است از بُن باطل و شبیه استدلال آخوندهای حجاز است که از سلطنت فهد و اولاد او حمایت می‌کنند، بدین دلیل که تنها حکومت وهابی در جهان است و آن را نباید تضعیف کرد واز خطاهایش باید چشم پوشید. مقولات فرقه‌ای را در مشروعیت حکومتها دخیل دانستن، چشم بستن بر مظالم را ایجاب

نفس اقتدار را نمی‌توان مذموم دانست.

مشروع بودن حکومت به‌عادل بودن آنان است نه دینی بودنش.

می‌کند و نظام را به جای حق می‌نشاند، در حالی که حق باید مقدم بر نظام باشد. در مشروعیت باید به مقولات اعمّ از فرقه‌ها و مسلکها تمسّک کرد، چون عدالت و توسعه و... شما رأی مرا در باب عدالت می‌دانید؛ من معتقدم (و درمقالهٔ «اخلاق خدایان» [کیان، شمارهٔ ۱۸] آورده‌ام) عدل فضیلتی برتر از سایر فضایل یا در عداد آنها نیست، بلکه عین عمل به قواعد (استثناپذیر) اخلاقی است و لذا به نام عدل، نمی‌توان احکام اخلاقی را زیر پا نهاد و پرونده‌سازی و شکنجه و بهتان و آبروریزی و ریا و تظاهر را پیشه گرفت و گفت برای اقامهٔ عدل و رعایت مصلحت نظام، چاره‌ای از این اعمال نیست (چنانکه کمونیست‌ها می‌کردند) و هدف وسیله را مباح می‌کند. نه. عدل، عمل به همین احکام و فضایل اخلاقی است و بس. و حکومتی که علی‌الاغلب به راه ناصواب می‌رود (تحت هر نامی و هر لوایی و با تمسّک به هر ایدئولوژی و مسلک و مرامی) و اکثر مردم را در رنج و مضیقه می‌نهد، حکومتی غیرعادل و غیرمشروع است. نارضایی و سخط عامّه علامت و بل عین سخط خداوند است. بهانه جستن و به یمین و یسار رفتن و مشروعیت خود را از منابع دیگر خواستن و جستن، محض خبط و جهالت است. باری متجدّدان ما ـ خصوصاً در ایران ـ از دو شاخهٔ فکری الهام می‌گرفته‌اند: یکی مارکسیسم که قدرت‌ستیز و دولت‌ستیز بود، دیگری تصوّف که با قدرت مبارزه و معارضه می‌کرد. اصلاً یکی از خصیصه‌ها، بلکه فضیلتهای تجدّد در جامعهٔ ما چپگرایی، قدرت‌ستیزی و دولت‌ستیزی بوده است. به نظر من در حال حاضر کار روشنفکری دقیقاً تصحیح این خطاست. ما نمی‌توانیم و حق نداریم با قدرت از آن نظر که قدرت است مبارزه

عدل فضیلتی در عداد سایر فضایل نیست. بلکه عین عمل به‌فضایل اخلاقی است.

تصوّف و مارکسیسم هر دو دولت ستیزند.

کنیم، بلکه باید بافت فرهنگی قدرت را بشناسیم و با آفات آن مبارزه کنیم. ما نمی‌توانیم با ثروت و معرفت از آن نظر که ثروت و معرفت است، مبارزه کنیم، بلکه باید با متراکم‌شدن آنها در یک جا و عدم توزیع عادلانه‌شان مبارزه کنیم.

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

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

حافظ و دوریش از اخلاق حماسی

شکوه تاج سلطانی که بیم جان در آن درج است
کلاهی دلکش است اما به ترک سر نمی‌ارزد...
ترا آن به که روی خود ز مشتاقان بپوشانی
که شادی جهانگیری غم لشگر نمی‌ارزد

(غزل ۱۴۸، بیت ۴و۶)

یعنی حتی نزد این متفکر ناقد تصوف هم قدرت امر مذمومی تلقی می‌شد و نعمت به حساب نمی‌آمد، به طوری که نعمتهای دیگر را بر آن ترجیح می‌داد. متأسفانه این پیشینهٔ تاریخی همچنان با متجدّدان ما هست. نقد و غربال‌کردن چنین سنتها و توبه‌کردن از پاره‌های ناصواب آن، جزء وظایف روشنفکری است.

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

● دربارهٔ پارهٔ پایانی سؤال شما باید بگویم روشنفکری اضلاع زیادی دارد؛ ذاتیات و مقوّماتی دارد و اعراضی. یکی از اضلاع روشنفکری، ناقد جامعهٔ خویش بودن است. من به این اعتبار حافظ را روشنفکر می‌نامم و قطعاً حافظ در نقد جامعهٔ خویش بسیار تواناتر و دلیرتر از مولوی بوده‌است. شما اگر تمام دیوان شمس و مثنوی

ناقد بودن، یکی از اضلاع روشنفکری است نه همهٔ آن

مولوی را نگاه کنید، در شصت‌هزار بیت آن، آن‌قدر سخن از نقد ریا و نفاق و تظاهر نرفته است که در چهارهزار بیت حافظ رفته است. حافظ ریا و نفاق را آفت و بیماری بالفعل جامعهٔ خود می‌دانست و علیه آن اقدام می‌کرد. اما چنین ادعای سفیهانه‌ای ندارم که حافظ مفاهیم مدرن را آورده و یا بر مرز میان مدرنیته و سنّت راه می‌رفته است. من با توجه به یکی از اضلاع روشنفکری است که حافظ را روشنفکر عصر خود خوانده‌ام.

حافظ ناقد جامعه دینی زمان خویش است.

حال به قسمت نخست سؤال می‌پردازم. من به گسست معرفتی ناقص میان جهان جدید و جهان گذشته واقفم و معتقدم اگر کسی این گسست را منظور نکند، به درک جهان جدید نائل نخواهد شد. در پاره‌ای از نوشته‌هایم کوشیده‌ام حتّی‌المقدور فهرست کاملی از گسست‌ها یا تفاوتهای جهان جدید و جهان قدیم ارائه کنم و بگویم مدرنیته، همان مفاهیم مدرن است و بقیه هر چه هست، تابع آن. اصلاً اگر مفاهیم جدید را از جهان جدید بگیرید، چیزی جز صورتها و اجسام بی‌جان از آن باقی نمی‌ماند. کامپیوتر، هواپیما، راه‌آهن و داروهای شیمیایی، جهان جدید را نمی‌سازد، بلکه جهان جدید قائم به مفاهیم جدید است و این مفاهیم از جهان قدیم غایب بوده است. اما چنین نیست که جهان گذشته با جهان جدید گسست کامل معرفتی داشته باشد، به هر حال پاره‌ای از مفاهیم جدید را می‌توان ردگیری کرد و جای پای آنها را در عالم قدیم دید. حقیقت این است که برخی ازاین مفاهیم جدید به طور مبهم به ذهن پاره‌ای از متفکران قدیم می‌آمد، اما حجابها و سدهایی در پیش آنها بود که به‌آنان اجازهٔ عبور و ورود به جهان جدید را نمی‌داد. من در یکی از سخنرانیهایم دربارهٔ

گسست معرفتی جهان جدید و قدیم.

ابن‌خلدون گفتم که او به مفهوم قانون علمی جدید در جامعه‌شناسی نرسید، زیرا مفهوم «طبیعت» ارسطویی مانع آن بود.درواقع تقریباً تمام مقدمات لازم برای پدید آوردن علم جدیدی به نام جامعه‌شناسی نزد ابن‌خلدون حاضر بود، اما فقط یک سد در برابر آن وجود داشت و آن سد مفهوم طبیعت بود. یکی از نویسندگان که در باب امتناع اندیشه سخن می‌گوید از مطلبی که گفته بودم اقتباس غلط کرد و آن را در کتاب خود آورد و متأسفانه به شکل مسخ شده‌ای هم مطرح کرد و به درستی نیز درنیافت که منظور من از مفهوم طبیعت چه بوده و چگونه و به چه نحوی این امر مانع ورود ابن‌خلدون به عالم جدید شده است و گمان کرد که چون در مفهوم طبیعت غایت مندرج است و غایت امری ارزشی است، پس طبیعت سدّ راه علم جدید است خلطها و خبطهای متعدد در این کلام هست. باری مفهوم حق و تکلیف نیز از آن دسته مفاهیمی است که گرچه ریشه‌هایش در گذشته بوده، اما تولد انسان محقّ البته در بستر عصر جدید صورت پذیرفته است.

مفهوم طبیعت ارسطویی مانع علمی شدن کار ابن‌خلدون شد.

به هر حال، میان دیدی که ما از خود و طبیعت داریم با دیدی که گذشتگان از خود و طبیعت داشتند، خندقی وجود دارد. طبیعت جدید که کشف گالیله است و به زبان ریاضی نوشته شده، با طبیعت قدیم که کشف ارسطو بود و به زبان طبایع نوشته شده‌است، فرق دارد. همچنین این طبیعت با طبیعت قبل از ارسطو که به زبان عادات خدایان نوشته می‌شد، متفاوت است. تعبیر ارسطو این بود که وقتی فیلسوفان طبایع را وضع کردند و به‌جای عادات و رفتار خدایان نهادند، فلسفه آغاز شد. پس سخن از ماهیات و طبایع آغاز فلسفه بود و کشف زبان ریاضی در طبیعت، آغاز علم جدید است. علم

برای علم جدید طبیعت بزبان ریاضی نوشته شده است.

همچنین زبان فلسفهٔ جدید را نیز واژگون کرد و جامهٔ نویی به آن پوشاند. پس تفطّن و تذکّر به این گسست معرفتی شرط درک جهان جدید است، اما این گسست معرفتی، همراه با پیوند علتی با عالم گذشته است. این نکته‌ای است که پاره‌ای از کسانی که در باب ربط و نسبت میان جهان جدید و جهان قدیم اندیشه می‌کنند، به درستی بر آن انگشت نگذاشته‌اند. جهان جدید معلول جهان گذشته است، حتی مفاهیم جدیدتر معلول تحوّلات جهان گذشته است، اما به لحاظ تئوریک فرزند منطقی مفاهیم گذشته نیست. این نکته را باید کاملاً مد نظر قرار داد، به همین دلیل من در جهان گذشته می‌گردم و حق گذشتگان را ادا می‌کنم و هرچه را که از آنها قابل برداشتن است، برمی‌دارم. و نسبت به پیوند مفهومی یا علیّ آنها با جهان جدید نیز حساسیت به خرج می‌دهم. در عین حال، اعتراض شدید دارم نسبت به کسانی که مفهوم بیعت و شورا و امثال اینها را ـ که قبلاً وجود داشته ـ پدر و مادر مفهوم دموکراسی جدید معرفی می‌کنند. اعتراض من به آنها این است که چنین چیزی مطلقاً محال است، زیرا بنیاد اندیشهٔ دموکراسی جدید، مفهوم حق است و در گذشته انسان مُحق ساکن کرهٔ زمین نبوده، بلکه انسان مکلف بوده است. چنین شکاف بزرگی میان جهان جدید و قدیم وجود دارد و نمی‌توان با بیعت و شورا آن را پر کرد. عده‌ای برای دفاع از اسلام می‌گویند چون مفهوم بیعت در اسلام است، پس دموکراسی به نحو اجمالی در آن وجود دارد. این عده توجه ندارند که مفهوم بیعت قبل از اسلام در میان قبایل عرب جاهلی هم بود و این برای اسلام فضیلت و فخری نیست که از بیعت استفاده کرده است. بعلاوه، بیعت مفهومی مبتنی بر تکلیف،

بیعت و شورا به معنی قدیم، مقوّم دموکراسی نیستند.

بیعت مبتنی است بر تکالیف نه حق

و دموکراسی مبتنی بر مفهوم حق است. به هر حال استفادهٔ من از آرای گذشتگان به دو دلیل است: اولاً، اینکه پاره‌ای از آرای گذشتگان همچنان درخشان است و می‌توان در آن گوهرهای تازه‌ای صید کرد (مثل استفاده‌ای که از مفهوم شُکر یا ادب توانگری در مقابل مفهوم صبر یا ادب فقر کردم و نشان دادم که اخلاق توسعه و اقبال به دنیا، حتی با درک دینی کلاسیک هم می‌سازد. و ترجیح فقر بر غنا به هیچ‌رو ریشهٔ اخلاقی ندارد. آنکه اخلاقی است، گزاردن ادب مقام است. غنی باش و شکر بنه. چرا به سوی فقر می‌روی و صبر می‌کنی؟). ثانیاً، برای بومی و نزدیک کردن معانی به ذهن لازم است ریشه‌های تاریخی (اعم از علّی و مفهومی) آنها را بیابیم و با فهم و نقد آنها وارد عالم جدید شویم. من در استفاده از زبان سعی می‌کنم تداوم آن را حفظ کنم، یعنی آنچه را می‌توان از سعدی و حافظ و... حفظ کرد، حفظ کنم. در جایی که مطلقاً زبان گذشتگان یارای کشیدن بار مفاهیم جدید را ندارد، از ابداعات مفهومی جدید استفاده می‌کنم. این مطلب را هم اضافه کنم که من خود بشدت مخالف ترجمهٔ ایدئولوژیک هستم؛ یعنی اینکه بکوشم مثلاً مفهوم «شهروند» در ترمینولوژی (terminology) سیاسی جدید را به مفهوم «رعیت» در گذشته برگردانم و یا مفهوم دموکراسی را به بیعت. من نام این کار را ترجمهٔ ایدئولوژیک می‌گذارم. این نوع ترجمه، گسست معرفتی را منظور نمی‌کند و در پاره‌ای از موارد راهزنی علمی و معرفتی به شمار می‌آید.

ترجمهٔ ایدئولوژیک و نادرست بودن آن.

□ من در سؤال قبل این انتقاد را داشتم که شما مفاهیم مدرن را به زبان سنت بیان می‌کنید. حالا همان انتقاد را به شکل دیگری مطرح

می‌کنم. پوپر یکی از مسئولیتهای روشنفکران را پرهیز از آلودگی کلام می‌داند و می‌گوید باید آن‌گونه سخن بگوییم که اگر دیگران خطایی در سخنان ما دیدند، بتوانند به‌سادگی آن را بیابند و نشانمان بدهند. او از زبان غامض، پرطمطراق، نامفهوم و دوپهلوی امثال هایدگر، هگل و هابرماس گلایه می‌کند. حال اگر پوپر مقالهٔ «آزادی چون روش» یا مقالهٔ «صراط‌های مستقیم» [کیان، شمارهٔ ۳۶] شما را می‌خواند، آیا برنمی‌آشفت؟ چرا شما دیگر به شیوهٔ فیلسوفان تحلیلی نمی‌نویسید؟

● پوپر راست می‌گوید که مغلق نوشتن گناه است، اما فضل‌فروشی در نوشتن، جنایت. حقیقتاً نوشته‌های پوپر نیز نوشته‌های ساده و نیکویی است، نه از این جهت که عمیق نیست، بلکه از این جهت که راه نقد را بر خواننده کاملاً باز می‌گذارد. من نمی‌دانم نوشته‌هایم تا چه اندازه مستحق چنین نقدی است. من نه تعقید عمدی در نوشته‌های خود می‌آورم و نه خدای ناکرده در مقام فضل‌فروشی هستم. اگر گاهی در کلامم پیچ‌وتابی دیده می‌شود، ناشی از اُنس ذهنی من به ادبیات کلاسیک است، ولی می‌کوشم در جایی که باید استدلال کرد، استدلالم از صراحت کافی برخوردار باشد. من خود از ناقدان نوشته‌هایی هستم که بدون حجّت مدّعا بر مدعا می‌انبارند و دست خواننده را برای دنبال‌کردن مستدلانهٔ سخن نمی‌گیرند. به هر حال، پیوند میان کلام با ادبیات کلاسیک عیبی ندارد، مگر اینکه ـ خدای ناکرده ـ پوششی بر حجتی باشد که باید از آن پرهیز کرد.

مغلق نوشتن گناه است و فضل‌فروشی جنایت.

توضیح مؤلف در باب سبک خویش.

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

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

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

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

نوشته‌های جنگلی و باغچه‌ای مؤلف

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

قرائت فاشیستی از دین *

مقدمه

قرائت فاشیستی از دین امری ناآشنا نیست. برای خود نحله‌ای است و این نحله دیری است که ناکامانه می‌کوشد تا سیطرهٔ انحصاری خود را بر فرهنگ دینی کشور تحمیل و تحکیم کند و با نشاندن مهره‌هایی در دل نهادهای فرهنگی، احشا و امعای آنها را به زهر قاتل خود بیالاید. اینک پس از گذشتن ۱۸ سال از ولادت انقلاب، خطوط چهره و علامات ممیّزه و اعضا و ایادی خاصّهٔ این مشرب بسی آشکارتر از پیش شده‌اند. اینک حَمَلهٔ قرائت فاشیستی، و عَمَله استبداد دینی هم سخنگو دارند، هم فقیه، هم تئوریسین، هم فیلسوف، هم قاضی، هم شاعر، هم مجله و روزنامه و هم ارتش. پول بی‌امان و

قرائت فاشیستی از دین هم فقیه دارد هم قاضی هم...

---

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

بی‌زبان هم در اختیار آنهاست. شیوه‌ها و زبانشان هم رفته‌رفته تشخص بسیار یافته است و آشکارا شباهت بسیار با زبان و شیوهٔ حزب توده دارد. جالب اینکه پاره‌ای از ایادی این نحله هم نَسَب از همان حزب می‌برند و در دستان نامبارک آن پرورش یافته‌اند. عناصری هم از اندیشه‌های حزب نازی آلمان در آنها هست. در این قرائت از دین:

قرائت فاشیستی از دین و آرائش درباب آدمی و نظام و روش

۱. در مورد آدمی:

الف. آدمیان همه متهم و مشکوک و بددین و بدخواهند، مگر اینکه خلافش ثابت شود. (یهودی‌ها بالاخص، همه بد و بدخواه و بداندیشند.)

ب ـ فرد در مقابل دولت هیچ است و هیچ حقوقی ندارد.

۲. در مورد نظام:

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

۳. در روش:

الف. برای فرو شکستن رقیب هیچ‌کاری نامجاز نیست (از دروغ‌زدن و افترا و پرونده‌سازی و آبروریزی تا ضرب و جرح بدنی).

ب. حمله بهترین دفاع است.

ج. نزدیک شدن به قدرت بهترین تاکتیک است.

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

ه. تراشیدن دشمن موهوم بهترین گریزگاه است.

و. ترویج کینه و نفرت کارگرتر از عشق و محبت است.

ز. تکیه بر تئوری توطئه بهترین تحلیل است.

۴. در مقولات سیاسی و اجتماعی:

طرفدار علم، پوزیتیویست است، طرفدار آزادی و دمکراسی، لیبرال است، طرفدار مدارا و تسامح، ماسونی است، طرفدار حقوق بشر، اومانیست است، طرفدار توسعه، کاپیتالیست و امپریالیست است و طرفدار هر یک یا همهٔ اینها غرب‌زده است.

۵. در زبان:

پرطنطنه و پرمدعا و ولایت فروش و دروغ‌زن و خشونت ستا و ناسزاگو و رجزخواننده و لجن مالنده.

۶. در دین:

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

۷. در شخصیت:

حَمَلهٔ قرائت فاشیستی و عَمَلهٔ استبداد دینی نوعاً افرادی بی‌اعتقاد، کم‌مایه، بدسابقه، متظاهر، قدرت‌طلب، رقیب‌شکن، مدّاح و متلوّنند، محفوف و محاط به لومپن‌ها.

روش حاملان فاشیستی روشی ناکامی‌آور است

این طایفه علی‌رغم رعد و برقی که می‌کنند، برف و تگرگی نمی‌ریزند. قدرت در اندیشه و روش است، و اندیشهٔ اینان زبونتر از آن است که در دریای اجتماع موجی بیفکند یا جزیرهٔ تازه‌ای را فتح کند. عصبانیتشان هم‌گواه این ناکامی است. «یحسبون کلَّ صیحةٍ علیهم.» زبان زمانه زبانی دیگر است و اینان بی‌جهت می‌کوشند تا خود را به کری بزنند. در روش، از این هم زبونترند. روششان روشی است برای ناکامی و باطلاقی است برای خود فرسایی. اژدها را هست قوّت، حیله نیست:

گو بدو چندان که افزون می‌دَوَد
از مراد دل جداتر می‌شود.

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۳۵۷)

اَلَّذینَ ضَلَّ سَعْیُهُمْ فِی‌الْحَیٰوةِالدُّنیٰا وَ هُمْ یَحْسَبونَ اَنَّهُمْ یُحْسِنونَ صُنْعاً (کهف ۱۰۴). فَمٰا رَبِحَتْ تِجٰارَتُهُمْ وَ مٰاکٰانُوا مُهْتَدینَ (بقره ۱۶). وَ حیلَ بَیْنَهُمْ وَ بَیْنَ مٰا یَشْتَهُون کَمٰا فُعِلَ بِاَشْیٰاعِهِمْ مِنْ قَبْلِ

(سباء ۵۴)

خواجه پندارد که طاعت می‌کند
بی‌خبر از معصیت جان می‌کند.

* * *

قرائت فاشیستی از دین چهره تازه‌ای را معرفی می‌کند

و حال همین «تحریف‌گران حقیقت و تقدیس‌گران خشونت» در کار بسط امپراطوری شنعت‌گستر خویش مهره‌ها و چهره‌های تازه رو می‌کنند. دیدنی و شنیدنی است که یکی از اعضای فرهنگستان زبان و ادب (که در اولین افاضات لغتشناسانه‌اش توضیح داد که علمانیت نمی‌تواند از ریشهٔ «علم» باشد چرا که «ن» در علمانیت سرش بی‌کلاه می‌ماند و با این افاضهٔ عالمانه آشکار ساخت که چقدر شایستگی آن مرتبت را دارد که در آن نشسته است و البته کارکنان فروتن جریدهٔ کیان به او حالی کردند که به کلماتی نظیر عقلانیت و روحانیت نظر کند و دیگر چنان اظهار نظر نکند) با کسانی می‌نشیند و همسخنی می‌کند که هنری جز ترویج قرائت فاشیستی از دین و کاری جز تأیید و تحریک عملهٔ استبداد دینی ندارند، و با این همنشینی و همسخنی این سؤال را برمی‌انگیزد که: با کافران چه کارت گر بت نمی‌پرستی.

و این البته از وی شگفت نیست، کسی‌که سمینار انصارحزب‌الله را رونق می‌دهد و سخنران مراد و مقبول آنان می‌شود و با این کار، مهر تأیید بر هجوم ننگین و دانش‌سوز آنان به دانشگاه تهران می‌زند (نوزدهم مهرماه ۷۴) و کلمه‌ای در تقبیح و تشنیع آن حرکت شنیع بر زبان نمی‌راند، عجب نیست اگر با حامیان حرامیان هم بنشیند و «دیالوگی» دوستانه و همدلانه با آنان بکند و غبار شبهه از حقایقی سودآور و نان‌وآب‌دار بزداید و جامی بدهد و نانی بستاند تا فردا نوبت رفع شبهه از کدام حقیقت چرب و شیرین دیگر برسد! باری اگر چه در آن دیالوگ همدلانه و نان و آب‌دار ذکری از کیان و مقالهٔ «روحانیت» همراه با نیشی کینه‌توزانه به صاحب این قلم و «قبض و بسط» او رفته بود، با این‌همه واجب نمی‌نمود که التفاتی به آن برود و وقعی به خصومت‌ورزی‌های کاسبکارانهٔ آن نهاده شود، لیکن داوریهای عالم‌نمایانه و پاسخگوییهای متکبّرانه نسبت به آرای صاحب این قلم در باب روحانیت بود که باری تازه بر دوش این قلم نهاد و روشنگری و شبهه‌زدایی را لازم آورد.

عضو جدید انجمن قرائت فاشیستی و خصومت ورزیهای کاسبکارانه

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

نیـزه بـازی انـدریـن کُـوهـای تـنـگ
نـیـزه‌بـازان را هـمـی آرد بـه نـنـگ

(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۴۸۶)

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

ملاک و مقوم نهاد روحانیت، ارتزاق از راه دین است

دلیل اول برای ناروایی ارتزاق از راه دین

هادیان مشفق و محقق و آزاده تنگ خواهد کرد. دوم اینکه هدایتگری «به شرط مزد» اصلاً هدایتگری نیست. هادیان «ربّ یسّر» گویان و «إهد قومی» خوانان، فقط بداعی شفقت بر خلق و عشق شورانگیز به حقیقت، در نهایت صبوری و بردباری، و با تحمل مشقت و ملامت، به کارِ گرانِ هدایت می‌پردازند، و وقتی نابینا و چاه را می‌بینند، از سر سوز و دردمندی خاموش نمی‌نشینند، نه اینکه ابتدا اجرت طلبند و سپس هدایت عرضه کنند! سوم اینکه پیشهٔ هدایتگری را نباید از پیشهٔ طبیبان و محترفان دیگر قیاس گرفت. «طبابت به شرط مزد» همچنان طبابت است و آثارش در همین جهان قابل ضبط و نقد است، و طبیب راستین از متطبّب جاهل نه از سوی خواص که از سوی عامه هم بازشناختنی است. به سخن دیگر مزدگرفتن از عوام، طبیب را دنباله‌رو عوام نمی‌کند. خود عامیان از طبیب، دقت کارشناسانه و وسواس متخصصانه می‌طلبند نه گردن نهادن به هوسهای جاهلان و تسلیم‌شدن به خواسته‌های کودکان. اما عوامزدگی که به قول مرحوم مطهری از عقرب‌زدگی هم خطرناک‌تر است همان داء عضال و درد بی‌درمانی است که روحانیت مرتزق از دست عوام را از پا درآورده است و آزادگی را از آنان ستانده است و آنان را دنباله‌رو عوام کرده است. سرّش هم این است که حرفه‌هایی چون طبّ از دو روزن قابل نظارت و نقدند که بر علم دین، یکی از این روزنها بسته است. فهم صحیح از دین (برخلاف طبّ صحیح)، فقط روز قیامت خود را نشان خواهد داد. «انّ ربک یحکم بینهم یوم‌القیامة فیما هم فیه یختلفون».

دلیل دوم

دلیل سوم

چهارم اینک مرتزقه و مزدوران، در تاریخ دین، جز نشر نزاع و

دلیل چهارم

تعصّب چه کرده‌اند؟ و جز ایجاد تفرقه و به جان هم افکندن فرقه‌ها چه میراثی برجا نهاده‌اند؟ دین را باید محققان آزاده و دلیر و صاحب‌نظر و سیر چشم نشر و ترویج کنند نه وابستگان و فرمانبرداران و تلقین‌پذیران گرسنه و بی‌مایه. آنکه آزادی خود را می‌دهد تا وجه معاشی بگیرد و روانه می‌شود تا عقیدتی را بفروشد، چه حرفی دارد در برابر کسی دیگر که او هم به جایی دیگر سرسپرده و نانی گرفته و معرکه‌ای به پا کرده است؟ یکی وهابیت فروشی می‌کند و دیگری تشیع‌فروشی. هر دو فروشنده‌اند، نه هدایتگر. چنین کسانی ممکن است در پروردن تعصّب کامیاب شوند، اما در کاشتن نهال ایمان در خاک دل هرگز. عشق بی‌غرض و شورانگیز انبیا و پیروان حرّ و اجرت ناطلب آنان بود که پیام دین را در قلوب حق‌جویان زمین حاکم و راسخ کرد و به اقطار عالم برد، نه کام و نازجویی اجرت‌طلبان و حرّیت باختگان و هدایت‌فروشان.

ارتزاق از راه دین شامل برخورداریهای سیاسی هم می‌شود

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

هادیان باید عاشق باشند نه مرتزق

بسنده نماید و دست از امر هدایت بکشد، می‌تواند همچون روحانیان مذاهب دیگر، چشمداشتِ درآمد داشته باشد، اما روحانیت اسلام چنین نمی‌خواهد باشد.

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

چو پرده‌دار به شمشیر می‌زند همه را
کسی مقیم حریم حرم نخواهد ماند

(دیوان حافظ، غزل ۱۷۹)

این اعتراض به‌خودی خود گواه آن بود که ارتزاق از راه دین مقوِّم و قائمهٔ نهاد روحانیت است و دگرگونی آن به دگرگونی آن نهاد خواهد انجامید و در آن تعریف گزافه‌گویی نرفته است. اما پاسخ من این بود که بلی حجم روحانیت بسی کوچکتر از این خواهد شد که هست، ولی چه باک؟ «کم من فئةٍ قلیلةٍ غلبت فئةً کثیرةً باذن‌اللّه» یک عاشق چالاک بر یک خیل کاسب محتاط می‌چربد. و کار دین کار عاشقان است، نه کار کاسبان. و:

نشان مرد خدا عاشقی است...

نشان اهل خدا عاشقی است با خود دار
که در مشایخ شهر این نشان نمی‌بینم

(دیوان حافظ، غزل ۳۵۸)

اعتراض یکی از روحانیان قم

کسانی اعتراض تلختری آوردند از آن جمله سخنان ناسنجیده و نا مؤدبانهٔ یکی از روحانیان قم بود (شیخ عبدالله جوادی آملی) که جسارتی به ساحت پاک پیامبر(ص) کرد. و برآشفته از تعریف و توصیهٔ متواضعانهٔ ما پروا نکرد و گفت پیامبر هنری نکرد که گفت «لا اسألکم

علیه اجراً.» دستش پر بود. به ما هم بدهند می‌گوییم «لااسألکم علیه اجراً.» سخنی که اگر یک غیرروحانی گفته بود، خانه‌اش را بر سرش خراب می‌کردند. اکنون هم در معنا سقف و ستون خانهٔ او خراب است، مگر تدارک کند و استغفار بورزد. باز از این بدتر ادعایی بود که همین گوینده کرد و گفت خدا در اموال مردم سهمی را برای روحانیون حوزه نهاده است تا به آنها بدهند و پولشان پاک شود. آدمی از این همه تحریف و تضلیل حقیقتاً سرگیجه می‌گیرد. یک حکم فقهی که فهمی بشری است از دین (یعنی مسألهٔ خمس ارباح مکاسب) که آنهم متعلق به شیعه است نه همهٔ مسلمین، آنهم نه از بدو تشیع که از قرن دوم، آنهم نه همهٔ فقهای شیعه (چون اخباریان به اخبار تحلیل و اباحه عمل می‌کنند)، آنهم نه حکم که تعیین موضوع (چون روحانیان را شایستهٔ صرف خمس‌دانستن، از جنس تعیین موضوع است، نه خود حکم)، آنهم تعیین موضوعی که از قرن هفتم به این طرف رایج شده (قبل از آن فقهای شیعه عموماً حکم به ایصاء و تدفین می‌کردند). چنین چیزی را با این تاریخچهٔ پرتاب و طول، حکم قطعی الهی در حق روحانیت شیعه دانستن، و از این طریق ارتزاق از راه دین را تصحیح و تحکیم کردن، در پیشگاه الهی حقیقتاً زهرهٔ شیر می‌خواهد. باید این گوینده را به خود آورد و گفت نه چنین است که پنداشته‌ای. پیامبر اسلام دستگاه حریت ستانی و اجرت بخشی برای هدایتگری درست نکرد. این با گوهر رسالت او ناسازگار بود:

بعضی گفته‌اند خمس سود، از آنِ روحانیان است

آتش دنیا بسوخت خرمن تقوی
تیغ معیشت بریخت خون شریعت
نازمت ای شهریار دین که نهادی
سقف معیشت نه بر ستون شریعت

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

گفته شده است که «ایجاد تحول در حوزه شبیه به جراحی چشم است و فوق‌العاده کار ظریفی است، یعنی اگر کسی خطا کند اصل چشم از بین رفته است و بنابراین کار هر کسی نیست.» بنابر همین استدلال تمثیلی (که فی‌الواقع مبالغه‌ای است مستعار و پایش چوبین است و ارزش استدلالی ندارد، چرا که کسی می‌تواند تمثیل دیگری کند و نتیجهٔ دیگر بگیرد) باید گفت برای جراحی چشم، مهمتر از همه چیز بینابودنِ خود جرّاح است، آنکه چشمش را منافع و مطامع و محافظت دهها مواضع، مجروح کرده است، و مجبور است برای ادای یک عبارت، دهها قید و ملاحظه در کار کند و در پیش هر ناظر و شاهدی، طعمه‌ای و لقمه‌ای بیفکند تا همه را راضی کند، چه حق دم‌زدن از دیدبانی دیدگان و رفوی جراحت چشمان دارد؟ کسی که نیشی به «قبض و بسط» می‌زند، لگدی نثار شریعتی می‌کند، ماله‌ای ظریف بر نقد تلخ مطهری از وضع مالی روحانیت می‌کشد و باج فراوان از جیبهای چپ و راست به روحانیان می‌دهد، و تنها از اثبات مقام عصمت برای آنان کوتاه می‌آید تا هم دل انصارحزب‌الله را به دست آورده باشد، هم بر موج شریعتی‌ستیزی سوار شده باشد، هم محترمانه سخن مطهری را کنار زده باشد و هم لبخند تحسین و تأیید بر لب روحانیت آورده باشد. از چنین کسی که حتی با ولیّ نعمت خود،

محافظه‌کاران جرأت و قدرت نقد و اصلاح را ندارند

یعنی مطهری که نام و نانش را مدیون اوست چنین می‌کند، و سخنش را چنین بی‌حجت و بی‌انصاف، از اعتبار و حجیّت می‌اندازد، انتظار کدام قدرشناسی و حق‌گویی و اصلاح و جراحی می‌رود؟ مطهری مگر چه گفته بود؟ گفته بود روحانیت شیعی چون از دست عوام پول می‌گیرد، دنباله‌رو عوام و عوامزده است و روحانیت سنّی چون از دست دولت و اوقاف پول می‌گیرد، دهان‌بسته و تسلیم نظام است و قدرت و جرأت ابراز وجود مستقل ندارد. و آنگاه پیشنهادی برای اصلاح نحوهٔ امرار معیشت روحانیان داده بود (ایجاد صندوقی مرکزی)، در عین اینکه عدم ارتزاق از راه دین را ارجح، ولی غیرعملی شمرده بود. عضو یاد شده می‌گوید «اینها را باید در ظرف تاریخی خودش ارزیابی کرد و معلوم نیست اگر خود شهید مطهری بعد از پیروزی انقلاب بود، شبیه این پیشنهاد را عیناً مطرح می‌کرد.» به این می‌گویند خنده در رو و خنجر از پشت. ظاهراً حرمت‌نهادن و باطناً لگدمالی و بی‌حرمتی کردن. یک ظرف تاریخی مثل خم رنگرزی درست‌کردن و از آن همه چیز را به رنگ مطلوب و مقبول خود شعبده‌بازانه بیرون آوردن! نه آقاجان! ظرف تاریخی کدام است؟ مطهری استدلال می‌کند و استدلالش هم مقدمات روانشناسانه و جامعه‌شناسانه و کلی دارد و به قبل و بعد از انقلاب مربوط نیست. می‌گوید پول از دست هر کس بگیری حریت و استقلالت را در برابر او از دست خواهی داد و رفته‌رفته به میل دل او عمل خواهی کرد. خواه دولت باشد خواه رعیّت. و آنگاه مثال می‌زند و درد دلِ آیت‌الله بروجردی را می‌آورد که چگونه در مقام مرجعیت، گرفتار و گله‌مند عوام بوده است و خود شکوه می‌کند از اینکه روحانیت

رأی مرحوم مطهری در باب ارتزاق روحانیت

درد دل آیت‌الله بروجردی

عوامزده چنان سخن می‌گوید که علامت تأخر و منسوخیت اسلام است. حال این چه نسبی‌کردن حقیقت است که بگوییم آن مقدّمات قبل از انقلاب یک طور نتیجه می‌داده و بعد از انقلاب نتیجهٔ دیگری می‌دهد؟ مگر استدلال منطقی هم وابستگی به زمان و انقلاب دارد؟ کسی که از طرفی حجّتی علیه سخن مطهری ندارد (و اصلاً در آن سطح نیست که وارد چنان احتجاجاتی شود، معرفةً و شجاعةً) و از طرف دیگر نمی‌خواهد خود را از زیر پرچم نان و آب‌دار اسم مطهری بیرون بکشد، و از طرف دیگر مصلحت‌اندیشی و نرخ عصری نان به او حکم می‌کند که خرج خود را از مدلولات مهم و ویرانگر حرف مطهری جدا کند، چه می‌تواند بکند جز اینکه محافظه‌کارانه تعبیر بی‌خاصیت و خاکشیر صفت «ظرف تاریخی» را به کار گیرد و با این کار اصل سخن را لوث و موهون نماید؟ آخر این چه استدلالی است که «معلوم نیست اگر خود شهید مطهری بعد از پیروزی انقلاب بود شبیه همان پیشنهاد را عیناً مطرح می‌کرد؟» چیزی که معلوم نیست، چه جای استناد دارد؟ بلی معلوم نیست. شاید اگر مطهری بعد از انقلاب بود از آن هم پا را فراتر می‌گذارد و به راه صاحب این قلم می‌رفت؟ که می‌داند؟ ناظران به یاد دارند که در مناظرات تلویزیونی میان مرحوم بهشتی و اعضای سازمان مجاهدین خلق پس از انقلاب بر سر قانون اساسی و انتخابات، یکی از آن افراد گفت: معلوم نیست که اگر مرحوم مدرس زنده بود با این قانون موافقت می‌کرد. و جواب مرحوم بهشتی هم عیناً همان بود که آوردم.

شاید مطهری هم پس از انقلاب به راه صاحب این قلم می‌رفت

آنچه این قلم در باب معیشت روحانیت آورده، مستدل است و متضمن تحلیلهای معرفت‌شناسانه و جامعه‌شناسانه و «جرّاحانه» است.

آنکه آن رأی را باطل می‌داند و می‌خواهد آن را نقد و رد کند، باید استدلال و تحلیل کند. توسل به شخصیت مطهری جستن مطلقاً چاره‌ساز نیست. حتی اگر صددرصد معلوم بود که مطهری پس از انقلاب چه می‌گفت و چه موضعی می‌گرفت، باز هم تکیه بر قول او ارزش استدلالی نداشت، چه رسد به استناد به سخنی صددرصد مجهول و مبهم و نااستوار.

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

آنچه مطهری را مطهری کرد نه فقه بود نه فلسفه. بلکه رأی شجاعانه او در باب روحانیت و امثال آن بود

اینان با همهٔ ادعای ارادت به مطهری، حتی این مقدار هم انصاف نمی‌دهند و از مطهری نمی‌پذیرند که عوام‌زده یا دولت‌زده‌شدن

روحانیت به مصلحت دین نیست و عالمان نباید نزد امیران بروند. آنان باید مستقل و ناقد قدرت بمانند. ولی حق باید داد از این حرفها امروز نان و آب و منصب و جاه درنمی‌آید.

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

این حرفهای عضو یاد شده است که از سراپای آن مختصر گرفتن سخن و دقیق ناخواندن اصل مدعا هویداست. اولاً در «سقف معیشت بر ستون شریعت» تصریح رفته است که همهٔ سخن بر سر شغل هدایتگری و تبلیغ دین است. درس دادن و درس‌خواندن روحانیان، همچون تعلیم و تعلّم دانشگاهیان، حکمی جدا دارد و اجرت‌طلبیدن بر آن، محکوم حکم تبلیغ نیست. آن هدایت کردن است که مسبوق به دلسوزی و عشق و شفقت است و «شرط مزد» منافی ماهیت اوست. لذا «درس دادن و درس‌خواندن و کار تبلیغ دین» را کنار هم آوردن، مشوش‌دیدن و مشوش‌کردن صحنهٔ بحث است و نشانهٔ غفلت از اصل مدعا و موجب ناسنجیده داوری کردن.

تعلیم حکمش با هدایتگری فرق دارد. در اولی اجرت گرفتن رواست و در دومی نه.

اما ببینیم روشنفکران لائیک که «روحانیان عالم لائیک»اند و ارتزاق از راه نوشتن و بیان معلومات خود می‌کنند، چرا بر آنان اعتراض نمی‌رود؟ می‌پرسم اگر این روشنفکران لائیک، هم از

صندوقی مرکزی (آن‌طور که مرحوم مطهری پیشنهاد کرده) پول می‌گرفتند و اعاشه می‌کردند و سپس قلم می‌زدند و (به قول صادق هدایت) معلومات صادر می‌کردند، آیا شما آنها را باز هم روشنفکر می‌خواندی؟ آیا در آزادگی آنان شک نمی‌کردی؟ آیا آنان را سرسپرده و گوش به‌فرمان صندوق مرکزی نمی‌شمردی؟ و آیا همهٔ آن اعتراضاتی که صاحب این قلم بر نظریهٔ صندوق مرکزی و کلاً ارتزاق از راه دین آورده، بر آنان وارد نمی‌آوردی؟ و آیا اکنون که چنین نمی‌کنند، از یک درجه آزادگی برخوردار نیستند؟ آیا هنوز، مجله‌های روشنفکرستیز ما گوشت تن کسانی را به تیغ ملامت و مذمّت نمی‌برند که چرا به بازوی قناعت صندوق شهبانو فرح را نشکستی و چرا بر خوان او نشستی و از او مرسوم و جامه و ادرار می‌گرفتی. ثانیاً آیا واقعاً هر کس ذوقی دارد و کتابی می‌نویسد و دست به ترجمه‌ای می‌زند و خریدارانی پیدا می‌کند، روشنفکر و صاحب رسالت است؟ خیل کثیری از استادان دانشگاه و تحصیلکردگان که در باب جامعه‌شناسی و آمار و روانشناسی اجتماعی و تاریخ زبان فارسی و جغرافیای افغانستان و... قلم می‌زدند و تألیف می‌کردند، آیا روشنفکر شمرده می‌شوند؟ روشنفکر خواندن اینان و وضع آنان را مبنای داوری در باب روشنفکران قراردادن، عین مغالطه و خلط مبحث است و حکایت از نشناختن عمیق مقولهٔ روشنفکری دارد. ثالثاً آیا آن دسته از روشنفکران که رسالتی برای خود داشتند، واقعاً از راه نشر آثار قلمی خود امرار معاش می‌کردند؟ آیا این درست است؟ مگر در ایام قبل از انقلاب، کتابهای دینی انقلابی یا کتابهای غیردینی انقلابی (که رسالت بر دوش بودند)، چقدر اجازهٔ نشر و طبع و

آیا هر نویسنده‌ای روشنفکر است؟

آیا روشنفکران واقعی، از راه قلم خود ارتزاق می‌کنند؟

فروش داشتند؟ و مگر فروششان می‌توانست زندگی کسی را تأمین کند؟ امروز هم مگر همین‌طور نیست؟ باری اگر غرض از روشنفکر، هر تحصیلکرده و قلم‌زنی است، هم در تعریف خلل است و هم در داوری. و اگر غرض، روشنفکران رسالت بر دوش است، اینان نه «رسالت به شرط مزد» داشته‌اند و نه بهای کتابها چندان بوده که حاجت یک زندگی سبک را برآورد. از این گذشته، زندگی روشنفکران لائیک نشان می‌دهد که اغلبشان کارمند و معلم و... بوده‌اند و کار روشنفکری‌شان به‌هیچ رو جواب زندگی‌شان را نمی‌داده است: ساعدی طبیب بود، آل‌احمد معلم بود و سیمین دانشور استاد دانشگاه بود. براهنی استاد بود، مصطفی رحیمی وکیل بود... بالاتر از این، روشنفکری واقعی همچون شاعری است که سراپا جوشش است، آنهم جوششی از سر پُری و بی‌التفات به نتیجه و مزد و مزایا و تحسین و تقبیح و... هیچ شاعری به توقع فروش کتابش شعر نمی‌گوید و هیچ شاعری هم از این راه، شاعر یا ثروتمند نشده است، مگر مداحان و شعرفروشان و درّ لفظ دری را در پای خوکان ریزندگان. نه حافظ از شعرش نان می‌خورد، نه ناصرخسرو، نه عطار، نه مولوی. بلکه شعر اینان گاه بلای جانشان بود. شاعر واقعی امروز هم، نانی که از شعرش به دست می‌آورد (اگر به دست آورد) از پیامدهای ناخواستهٔ آن است، نه از موجبات و دواعی شاعری. آیا مسخره نیست که شاعری شعر به شرط مزد بگوید و به توقع اجرت یا برای تأمین معیشت طبعش جوش کند؟ همان شور که هادیان را بر هدایت می‌انگیزد شاعران را هم به سرودن شعر و ایفای رسالت دعوت می‌کند. یعنی همان که الیوت گفت: «تبدیل خون به مرکب»

روشنفکری واقعی همچون شاعری سراسر جوشش است

(turning blood into ink) و همان که مولانا گفت: «خون چو می‌جوشد منش از شعر رنگی می‌دهم». هدایتگری و روشنگری و روشنفکری چنین چیزی است. بقیه هم تاجری است و تاجران البته محترمند. اما حسابشان و نقش‌شان با حساب و نقش عاشقان و هدایتگران فاصلهٔ بسیار دارد. از همهٔ اینها بالاتر، روشنفکران لائیک، مقتدایی چون پیامبران نداشته‌اند و ندارند که افتخار و ابتهاجشان بدین بود که مزد بر هدایت نمی‌خواهیم: «لااسألکم علیه اجراً.» این چه قیاس بی‌اساسی است که لادینان را با بادینان می‌کنید؟ اگر بابت مزد بر رسالت، یک ایراد بر لائیک‌ها وارد باشد، یک هزار ایراد بر روحانیان و دینداران وارد است. نکند به میان کشیدن آن اشکالات نقضی و آن قیاسات مع‌الفارق و آن ادلّهٔ چوبین‌پای تمثیلی، همه برای غافل‌کردن خودمان از اصل مسأله باشد؟ و نکند در این میان به فکر خوش خدمتی دیگری هم افتاده باشیم؟

تاجران محترم‌اند اما خرجشان از روشنفکران جداست

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

بیار باده رنگین که یک حکایت راست
بگویم و بکنم رخنه در مسلمانی

(حافظ)

من در اینجا به روشنی و به دلیری اعلام می‌کنم که این افتخار

برای روشنفکران دینی بس که برخلاف روحانیان، ارتزاق از راه دین نمی‌کردند، و بر ابلاغ رسالت، اجرت نمی‌طلبیدند و لقمهٔ معیشت را از سفرهٔ شریعت برنمی‌گرفتند و با این عدم ارتزاق، هویت و حرّیتی را به ثبت رساندند و درسی از عشق و ایثار به مؤمنان و خادمان دین دادند که تا ابد بر تارک تاریخ عمل و اندیشهٔ دینی چون گوهری خواهد درخشید.

این افتخار روشنفکران دینی است که از راه دین هیچ‌گاه ارتزاق نکرده‌اند

نهاد روحانیت دو مقوّم دارد: یکی در عمل و دیگری در نظر. عملاً روزی‌خوار دین است و نظراً تک منبعی است، یعنی نگاهش دوخته به متون دینی است و از معارف بشری کمتر بهره می‌جوید. در مقابل، روشنفکری دینی، هویّتی است عملاً و مکسباً مستقل که سقف معیشت را بر ستون شریعت نمی‌زند و نظراً چند منبعی است.[1] و اگر توانسته است، علی‌رغم پراکندگی و بی‌سازمانی‌اش، چنین جنبانندهٔ جامعهٔ دینی و روحانیت باشد و مقبول دانش آموختگان جدید افتد، و به جای دنباله‌رو بودن پیشرو باقی بماند، و اگر توانسته است هویت غیرصنفی خود را حفظ کند و به نیازهای دینی و اجتماعی پاسخ ویژه و بی‌جانشین بدهد، سرّش و سببش همین حریّت و عزّت و استغنایی است که در اوست.

پیوند روحانیت با حکومت دینی، امروز و هر روز، در درجهٔ اول نه مذهبی که مکسبی است و همین پیوند است که حریّت‌ستان است و همین پیوند حریّت‌ستان است که روشنفکری دینی از آن آزاد است و باید آزاد بماند. امر دین عظیمتر از آن است که فقط به روحانیت

---

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

سپرده شود و روشنفکران دینی اثبات‌کنندگان این اصل اصیلند. در سراسر آن مصاحبهٔ کذایی هیچ جا سخن از حرّیت روحانیان و چگونگی حفظ و تأمین آن نرفته است. همهٔ حرفها دور نان و شکم و معیشت چرخ می‌زند. گوئیا اصلاً مسألهٔ اینان، عزت و حریّت نیست. و چرا باشد؟ قرائتی از دین که همهٔ همّتش مصروفِ القای سرسپردگی است، کی و کجا نشان داده است که فکرش در ارتفاع استغنا و حریت پرواز می‌کند؟ فخر آزادی در این است که اینان از او گریزانند.

امر دین عظیم‌ترین از آن است که فقط به روحانیان سپرده شود روشنفکران دینی اثبات‌کنندگان این اصل‌اند

نفرت خفّاشکان باشد دلیل
که منم خورشید تابان جلیل
گر گُلابی را جُعَل راغب شود
آن دلیل ناگُلابی می‌کند

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۰۸۵ ـ ۲۰۸۶)

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

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

روغنی کاید چراغ ما کُشد
آب خوانش چون چراغی را کُشد

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۶۴۳)

نه عوامزدگی برای آنان مطرح است، نه حریت، نه رهایی از تعلق، نه استغنا، نه اقتدای به رسولان الهی، نه عاشقی، نه ایثار، نه ماهیت و مقتضیات هدایتگری، نه درهم تنیدن علم و سلطه، نه شفقت بر خلق، نه رشد و تکامل معرفت دینی در سایهٔ حریت و استغنای عالمان دین، نه تعصب‌پروری مزدوران ، نه تفاوت علم دینی با دیگر علوم، هیچ‌کدام؛ آنچه برای آنان مطرح است نان است و انبان، و گفتن سخنی برای خوشامد مسندنشینان. غافل از اینکه:

گر تو این انبان ز نان خالی کنی
پر ز گوهرهای اجلالی کنی

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۶۳۹)

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

کار هدایت جز به عاشقی برنمی‌آید

عشق از اول چرا خونی بود؟
تا گریزد هر که بیرونی بود

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۷۵۱)

و اگر دستگاه روحانیتی هنوز هم باقی مانده و حرمت و شرافتی دارد

(نمی‌گویم قداست) به برکت همان معدود عاشقانی است که بی‌پروای نان و جان و بی‌علت و بی‌رشوت و از سر محض مهر و رحمت و با تحمل فقر و عسرت، سایهٔ میمون هدایت الهی را بر سر گشتگان می‌گسترده‌اند و:

اگر روحانیتی هنوز باقی مانده به برکت معدود عاشقانی است که در آن‌اند

از هزاران اندکی زین صوفی‌اند
باقیان در دولت او می‌زیند

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۵۳۴)

یک دستگاه تعلیمی را می‌توان به نفقات دولت، یا به انفاقات متعلّمان، صورت و سامان داد و اداره و تدبیر کرد، اما برای تبلیغ و هدایت، نه مزد می‌توان داد و نه مزایا می‌توان گرفت. آنکه آزاده نیست، آزاده‌پروری هم از او ساخته نیست. اینجا همه چیز وابسته به سوز و شور و شفقت است. به خورشید و دریا بنگرید و شویندگی و بخشندگی و روشنگری و سیرچشمی و سخاوتمندی را از آنها بیاموزید. اجیران به قدر اجرت، و برای اجرت و در دایرهٔ شروط اجارت خدمت می‌کنند. اما عاشقان و مشفقان، سیرچشمند و اجرشان و اجرتشان جز عافیت‌یافتنِ حاجتمندان عافیت نیست.

آنکه آزاده نیست آزاده‌پروری هم از او ساخته نیست

ماهیان را نقد شد از عین آب
نان و آب و جامه و دارو و خواب

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۰۴۷)

عجب این است که گفته‌اند «وانمود می‌کنند که عاشقانه کارکردن با پول‌گرفتن منافات دارد. من این سخن را نمی‌پذیرم. ما در دانشگاه با استادان بسیاری روبرو هستیم که... عاشقانه کار می‌کنند.» گمان کرده‌اند عاشقانه کارکردن، یعنی با عشق و علاقه کارکردن! می‌بینید؟

من به جای این گوینده از عشق خجالت می‌کشم. آقاجان بگو کار عاشقانه‌کردن صرف ندارد یا زحمت دارد، یا همه طاقتش را ندارند. چرا معنی عشق را به سطح خود تنزل می‌دهی؟ چرا آن را چنین وارونه و مبتذل می‌کنی؟ استادی دانشگاه که هیچ، نزول‌خوری هم با این معنی از عاشقانه کارکردن منافات ندارد. نزول‌خواران هم با عشق و علاقه گوش مردم را می‌برند، آنهم چه عشق و علاقه‌ای! خدایا حریّت که فدای نان و انبان شد، عشق را هم دارند به همان چاله سرازیر می‌کنند و تو تماشا می‌کنی؟ واللّه دل حقیقت از این‌همه ابتذال به درد می‌آید، و آنگاه با این پایه و مایه از درک ظرافتها، ژست عالمانه هم می‌گیرند که «من اصولاً به اظهار نظرهای دکتر شریعتی و قانون‌سازیهای اجتماعی او خوش‌بین نیستم.» شما را با شریعتی چه کار؟ او از همان قماش عاشقان آزاده‌ای بود که نه لقمهٔ معیشت از سفرهٔ شریعت برگرفت، نه برای اجرت گرفتن بر رسالت، فلسفه ساخت و نه به دریوزگی و مدّاحی به درگاه قدرتمندان رفت و نمونه‌ای از روشنگری و دردمندی و هنرمندی و عاشقی و شفقت‌ورزی را در تاریخ معاصر دین ثبت کرد که برای همیشه مفخر مشفقان و مصلحان خواهد ماند. آنکه از درک ظرافتهای یک مقالهٔ اجتماعی، به دلیل دهها حجاب مصلحت‌اندیشانه عاجز است، چرا خود را به مخمصه‌های تنگ جامعه‌شناسانه می‌افکند و با نواندیش مبتکری چون شریعتی در می‌افتد، آنهم با ادله‌ای که سراغ داریم. نخیر.[۲]

شریعتی آزاده‌ای بود که لقمهٔ معیشت را از سفرهٔ شریعت برنگرفت

---

۲) نامبرده در سخنرانی در دانشگاه تهران به قانون تبدیل نهضت به نهاد حمله برد، بدین دلیل که جهاد و مبارزه و دعوت را بی‌وجه می‌کند. اگر نهضتها ناگزیر ←

عشقهایی کز پی رنگی بود
عشق نبود عاقبت ننگی بود

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۰۵)

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

سخت رویی که ندارد هیچ پشت
بهره‌جویی را درون خویش کشت
پاک می بازد نباشد مزدجو
همچنانکه پاک می‌گیرد ز هو

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۹۶۹ ـ ۱۹۷۰)

کارعاشقانه یعنی کار بی‌رشوت وبی علت.

باری از همین جنس بدفهمی‌های دل‌آزار، باز هم در آن مصاحبه هست، آنجا که سخن از روحانی خوب و بد و زاهد و غیرزاهد می‌رود: گفته‌اند: «در آن مقاله اینطور وانمود شده که برای مردم شناخت طبیب خوب از طبیب بد میسر است اما شناخت روحانی خوب از روحانی بد میسر نیست... به نظر بنده دلیلی که برای این مدعا آورده شده اصلاً ربطی به آن ندارد... آیا مردم نمی‌فهمند که

← به نهاد بدل می‌شوند دیگر چرا جوش بزنیم و نهضتی به پا کنیم یا از نهضتی دفاع کنیم؟ البته دانشجویان در آنجا جوابهای نیکویی به وی دادند از جمله اینکه خود، برای تبدیل‌نشدن نهضت به نهاد راههایی را پیشنهاد کرده است، چون امر به معروف و... ولی جواب دقیقتری هم به آن سخن می‌توان داد و آن اینکه با یک باید نمی‌توان به جنگ یک است رفت. اگر واقعاً نهضت‌ها به نهاد بدل می‌شوند، دیگر نمی‌توان گفت چون باید نهضت به پا کنیم پس نهضتها به نهاد بدل نمی‌شوند! این هم دلیل خوش‌بین نبودن وی به شریعتی.

کدام روحانی با تقوا و کدام روحانی بی‌تقواست...» یک عجز دیگر از ادراک: ما گفته بودیم مردم طبیب خوب (یعنی درمانگر باسواد) را از طبیب بیسواد تشخیص می‌دهند. چون نتیجهٔ عملشان را در همین جهان می‌بینند (و چنین است در مورد هر صاحب حرفهٔ دیگر). اما یک روحانی که مثلاً فلسفه را کفر و زندقه می‌داند، با آن روحانی که فلسفه را با دین آشتی‌پذیر می‌داند، یا یک روحانی که حکم به وجوب نمازجمعه می‌کند با دیگری که قائل به تحریم آن است، یکی که علی(ع) را معصوم می‌داند و دیگری که نمی‌داند درستی آرائشان و صحت فهمشان از دین و سعادت و شقاوت زاییِ راهشان، جز روز قیامت معلوم نمی‌شود. بویژه در فقه این مسأله بسیار آشکار است. خود فقها احکامشان را احکام ظاهریه و ظنّی می‌دانند و مدعی رسیدن به احکام واقعی نیستند.[۳] پیداست سخن از پارسایی و ناپارسایی و خوبی و بدی اخلاقی روحانیان در میان نیست. بحثی معرفت‌شناسانه در میان است که صاحب‌نظران قدرش را می‌دانند و اهمیت فلسفی‌اش را درمی‌یابند. بیماری که اجرت به طبیب می‌دهد، برای آن است که می‌داند جسمش را درمان خواهد کرد، و اگر نکرد، ترک آن طبیب را خواهد گفت. همچنین است کسی که معماری را برای ساختن خانه اجیر می‌کند. ولی به مبلغان دینی برای چه اجرت بدهند،

سخن از نهادن روحانیت است نه از پارسایی ناپارسایی روحانیان.

---

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

در حالی‌که نمی‌دانند و نمی‌توانند بدانند کدام مبلّغ‌خانه آخرتشان را آباد خواهد کرد و کدام ویران؟ و وقتی خواهند فهمید که بسیار دیر شده و کار از کار گذشته است. این است معنای آنکه راه ضبط و نقد مبلغان و هادیان از طریق نقد آثار دنیوی کارشان، بسته است و به همین سبب نه حرفه‌شان با حرفه‌های دنیوی قابل قیاس است و نه طلب اجرت بر کارشان، اخلاقی و خداپسند است (علاوه بر آنکه هدایتگری به شرط مزد چنانکه آوردم، اساساً کاری تناقض‌آلود است). به سخن دیگر، منافع دنیوی مردم با منافع دنیوی طبیبان و معماران گره خورده است و قابل پیگیری و بررسی است ولی در مورد روحانیان چنین نیست و منافع «دنیوی» روحانیان با منافع «اخروی» مردم گره خورده است. این دومی در این قابل جهان کشف و بررسی نیست. این بود مدعای ما و آن هم دلیل ما. خواه آن دلیل به آن مدعا ربطی داشته باشد خواه نداشته باشد، در هر صورت این سخنان هیچ ربطی به تشخیص روحانی باتقوا از بی‌تقوا ندارد. سخن از نقد علمی آرائشان براساس نتایج دنیوی آنهاست و تشخیص اینکه کدام روحانی راه سعادت را نشان می‌دهد و کدام راه شقاوت را. و این است نکته ظریفی که گرفته نشده است و بحث سر از بیراهه درآورده است. به علاوه مگر روحانیان تقوا فروشی می‌کنند که مردم به خاطر تقواشان بدانان اجرت بدهند؟ [۴]

گره خوردن منافع دنیوی روحانیون با منافع اخروی مردم.

---

۴) چون سخن از تشخیص روحانی باتقوا و بی‌تقوا در میان آمد خوب است همین جا بگوییم نظارت بر روحانیان و بیراهه نرفتنشان امری بسیار مطلوب و واجب است لکن این امر امروزه به‌هیچ وجه از سوی خود روحانیان تشویق نمی‌شود. مردم کمتر بررسی می‌کنند که وجوهاتی که می‌پردازند خرج چه و کجا ←

همچنین است وقتی سخن از زهد و دنیاگریزی روحانیان می‌رود. اینجا هم عجز از ادراک غوغا می‌کند. گفته‌اند «نه پیش از انقلاب و نه پس از انقلاب چنین نبوده که روحانیت از راه دین به منافعی رسیده باشد که بخواهد دین را بر سر منافع فدا کند.» من این اسنادات و اظهارات را حقیقتاً به بدخواهی و تحریف عمدی نسبت نمی‌دهم و آنها را جز نتیجهٔ غباوت و ضعف دماغ نمی‌دانم. در نوشته‌های صاحب این قلم به کرّات و مرّات تصریح رفته است که اساساً سخن از دین‌فروشی مذموم یا رسیدن به منافع نامشروع از راه دین یا برپاکردن زندگی تجملی در میان نیست. به حافظ اشاره کرده‌ام که به حرام‌خواریها و زهد فروشیهای فقیهان و صوفیان اشاره می‌کند و آنان را به تازیانه نقد و طعن می‌کوبد و در نقد آفات و امراض جامعهٔ دینی زمان خود دلیری و تیزهوشی بی‌مانندی از خود نشان می‌دهد. به شریعتی اشاره کرده‌ام که زور و زر و تزویر را همه جا دست در دست هم می‌بیند و بر این پیوند نامیمون و تاریخ‌سوز می‌شورد. و به غزالی اشاره کرده‌ام و دل دردمندی که از قشریت و دنیاطلبی‌ها و ریاست جویی‌های فقیهان داشته است تا بگویم که راه من از راه آن عزیزان و عظیمان جداست. نکته‌های آنان صواب است، اما من در «حریّت و روحانیت» بر سر آن نبوده‌ام تا بر کژرویهای برخی از عالمان دین و برخورداریهای ناروا و دین‌فروشانه‌شان انگشت

راه صاحب این قلم در نقد روحانیت، از ۹ راه حافظ و غزالی و شریعتی جداست

← می‌شود. به آنان گفته شده است وجوهات خود را بپردازید تا پولتان پاک شود و غسلتان صحیح باشد و مردم هم چنین می‌کنند. لکن حال که نظارت بر نتایج اخروی افعال روحانیان ناممکن است، دست‌کم باید نظارت بر اعمال دنیوی آنان در دستور کار عامه قرار گیرد.

اعتراض بنهم. این داستانی است که بر سر هر بازاری هست. حرف من حرف دیگری است. من به بنایی می‌اندیشم که کژ بالا رفته است، نه به ساکنانی که گاه کژ می‌نشینند. من همه جا از تأمین حاجات مشروع که حق هر کسی است، سخن گفته‌ام و آنگاه گفته‌ام که تأمین همین حاجات از راه دین، به دین و به حریت عالمان دین زیان می‌رساند. همین که کار معیشت با دفاع از عقیدت گره خورد، حریت در بیان و خلوص در عقیدت از میان خواهد رفت. قصهٔ پشه و باد است. حتی زهدورزی هم درمان درد نیست، همهٔ مردم مکلف و قادر نیستند که زاهد باشند، روحانی غیر زاهد هم روحانی است. صندوق مرکزی هم حریت را به روحانیان برنمی‌گرداند. باید بند ناف ارتزاق از راه دین را برید.

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

(دیوان حافظ، غزل ۳۶۷)

باید بند ناف ارتزاق از راه دین را بُرید راه حل مشکل روحانیت این است و بس

حالا پس از این همه تصریحات، باز هم کسی پیدا شود و بگوید: «ما در میان روحانیت کمتر دیده‌ایم کسی از طریق ارتزاق از راه دین به یک زندگی مفصل اشرافی و تجملی رسیده باشد... و اصولاً دیده نشده که در میان روحانیان یک قشر از طریق ارتزاق از راه دین به سرمایه‌های کلان رسیده باشند» با او چه می‌توان گفت جز اینکه: «سخن‌شناس نه ای دلبرا خطا این جاست.» و چندش‌آورتر اینکه همین شخص سخن از لزوم شناخت مبانی فلسفی غرب و خواندن فلسفهٔ علم، فلسفه دین و... برای حوزه‌ها هم می‌گوید و طنطنه و طمطراقی فیلسوفانه به کلام می‌دهد تا خواننده بداند که سخن «همه از

منبع کبریا» می‌آید! و این قدر انصاف نمی‌دهد که بگوید مقولاتی چون فلسفهٔ دین، فلسفهٔ علم، کلام جدید... را چه کسی برای اول بار در حوزه‌ها و بل در دانشگاههای کشور مطرح کرد و شاگرد پرورد و به پای آنها ایستاد تا رونق گرفت و بدین غایت رسید.

عضو یاد شده تا وقتی انشاهایی به نام «علوم اجتماعی» برای مدارس ابتدائی و راهنمایی می‌نوشت و تا وقتی مرثیه‌نگاری برای درگذشتگان می‌کرد (چون مرحوم محمدجواد باهنر، مرحوم کلیم صدیقی...) حدّ خود را می‌شناخت و قدم در جادهٔ احتیاط می‌نهاد، لکن اکنون که ناآماده و ناآزموده قدم به وادی درشتناک نقد و نظر نهاده است و چنین مشت خود را باز کرده است، عاقلی باید او را بیدار کند که بس خفته نماند و گمان نکند که به پشتیبانی ارباب خشونت و در پناه سرهنگی‌های عملهٔ استبداد دینی، در عرصه‌های فرهنگی هم می‌توان به غنایمی ظفر یافت.

در پناه سرهنگی پای عمله استبداد دینی نمی‌توان به غنائمی ظفر یافت.

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

(دیوان حافظ، غزل ۳۹۴)

سخنی مشفقانه هم با روحانیان دارم:

روحانیان را در گذشتهٔ نزدیک «اهل علم» می‌نامیدند. بی‌دلیل هم نبود؛ عامهٔ مردم بهره‌ای از سواد نداشتند و لذا باسوادها و اهل علم و اهل قلم، مصداقاً همان روحانیان بودند که در مدارس دینی، درسی می‌خواندند و توشه‌ای از معرفت می‌اندوختند. امروز بسط دانش که از برکات و مقتضیات جامعهٔ جدید است، تمایز دیروزین را از میان

سخنی مشفقانه با روحانیان

برداشته است؛ اهل علم بسیار شده‌اند. حوزه‌های علمی جدید (دانشگاهها) در کنار (اگر نه در برابر) حوزه‌های علمی قدیم سر برکشیده‌اند. و مبادله میان روحانی و غیرروحانی دیگر مبادلهٔ میان باسوادها و بی‌سوادها نیست. حجم کتابهای منتشره در کشور اینک چندان است که منشورات حوزه‌های علمی به‌زحمت به ۵٪ آن می‌رسد. دانشگاهها نیز قریباً دو میلیون نفر دانشجو را در کلاسهای خود خواهند نشاند. دانش‌آموزان هم سر به سقف بیست میلیون خواهند سایید. و اگرچه همچنان بخشی از جمعیت کشور خواندن و نوشتن نمی‌تواند، امّا در عوض بخشی دیگر از کیفیت و امکان بهره‌گیری علمی نیکویی برخوردار است.

قبلاً اگر رساله‌های عملی فقهی توقع عامه را برآورده می‌کرد. امروز و بویژه پس از انقلاب، نسلی پرورش یافته است که گوهر دین را در احکام فقهی (حکومتی و غیرحکومتی) نمی‌بیند و نمی‌جوید. فقه هیچ گاه و هیچ‌جا، حامل و حاوی گوهر دین نبوده است، اما در گذشته، نه حظّ عامّه از دین چیزی جز فقه بود و نه حوزه‌ها کار عمدهٔ دیگری جز تفقه می‌کردند. لکن امروز نسبتها و حاجتها و طلبها و توقعها پاک عوض شده است. این نکته را حوزه‌نشینان و روحانیان هم به‌خوبی دریافته‌اند و می‌کوشند تا پابه‌پای بسط معارف (و شبهات؟!) در بیرون، بسطی هم در درون فراهم آورند. هم بر مرکب تکنولوژی تازه سوار شوند، هم مقولات علمی و حقوقی و فلسفی نوین را بلع و هضم کنند، و از این طریق علاوه بر همزبانی با عامه دلربایی از خاصه هم بنمایند. و این فی‌نفسه عزم و همّت میمونی است. و شک نیست که حوزهٔ فردا حوزه‌ای دیگر خواهد بود و

نسل جدید گوهر دین را در فقه نمی‌جوید.

میهمانان و همنشینان جدید، میزبانان خود را به حال پیشین وا نخواهند نهاد و عرفی‌شدن و علمی‌شدن چون خونی در عظام و عروق حوزه جریان خواهد یافت. و این هم فی‌نفسه غایت و عاقبت میمونی است.

روحانیت اینک بی‌تابانه به دنبال دلربایی از دانش‌آموختگان جدید است و می‌کوشد و حق دارد که گرد عوامزدگی وعوام‌پسندی و عامی‌اندیشی را از دامن خود بیفشاند و نشان بدهد که برای دانشجویان و استادان دانشگاه هم حرفهای گفتنی دارد و هر چه تعداد دانشجویان افزونتر می‌شود، آتش آن بی‌تابی هم تندتر می‌شود. روزی روشنفکران دینی (به تعریفی که آوردم) حلقهٔ وصل دو نهاد حوزه و دانشگاه بودند، اما امروز، روحانیت ملول و بدگمان از آن واسطگی، خود می‌خواهد به جای آنان بنشیند و با اهل علم این زمان، همزبانی کند. رفتن کثیری از روحانیان به دانشگاههای داخل برای تعلیم و برخی به دانشگاههای خارج برای تعلّم، (علاوه بر بهره‌جستن از جهازات و فنون جدید در حوزه) همه بداعی آن دلربایی است. اما و هزار اما، برخاستن ندای مجدّد اسلامی‌کردن دانشگاهها (به منزلهٔ یک شاهد از میان شواهد بسیار) گویی حکایت از ناکامی روحانیان دارد و به بانگ بلند می‌گوید که گویا استادان و دانشجویان، دل در هوای محبوبهای دیگر دارند و چنانکه باید و شاید (به‌زعم و با معیار روحانیان) دلبردهٔ روحانیت و سرسپردهٔ اسلامیت نشده‌اند و لذا حاجت به رفو و شست‌وشوی بیشتر دارند. تصریحات پاره‌ای از اعضای شورای انقلاب فرهنگی در این باب چندان است که تردیدی در این تشخیص باقی نمی‌گذارد. من اینک در باب اسلامی‌شدن

روحانیت امروزه درپی همزمانی با نسل جدید است.

ندای مجدد برای اصلاح کردن دانشگاهها گواه ناکامی روحانیان است.

دانشگاهها مفهوماً و مصداقاً سخنی نمی‌گویم، چرا که خود شاهد بوده‌ام که در ستاد و شورای انقلاب فرهنگی چه جهد بی‌توفیقی بر سر تعریف و تحدید و تطبیق این مقولهٔ وحشی و رام‌نشدنی می‌رفته است و اینک نیز به روشنی آفتاب می‌بینم که این قافله بی‌متاع سر از کدام ناکجاآباد برون خواهد کرد و پس از ویرانگری بسیار در چه ویرانه‌ای مسکن خواهد گزید. من به تجربه و تأمل دریافته‌ام که فرمول‌دادن برای اسلامی‌کردن دانشگاهها، همچون فرمول‌دادن برای شاعرشدن و عاشق‌شدن است و تجربهٔ شعری و عشقی هر کس باید به او بگوید که این کار تا کجا ممکن است و باری اگر اسلامی‌کردن، تکلیف است، مطبوعات دولتی و نیمه‌دولتی به این امر اولی و احقّند، که هر چه ولایت فروشترند، دروغزنتر و مدّاحتر و بی‌اخلاقترند.

فرمول دادن برای اسلامی کردن دانشگاهها مثل فرمول دادن برای شاعری است.

ولی اینها اینجا حرف من نیست، می‌گفتم که نسل جدیدی اینک در ایران سر برآورده است که گوهر دین را در فقه و ایدئولوژی نمی‌بیند (آن دینداری عوام است). دغدغه‌های دینی او اینک بسی فراتر از حلال و حرام و نجاست و طهارت و حج و زیارت می‌رود و عمل به احکام برای او غایت و نهایت زندگی و دینداری نیست. خاطر او اینک به سؤالات واپسین از معنی و حقیقت مرگ و حیات و یقین و سعادت و هدایت و انسانیت و عشق و علم و خرد و فضیلت و آزادی و عدالت و غایت زندگی معطوف است و اگر به دینی هم دل می‌بندد، در ظلّ آن مطلوبات نخستین و به طلب آنهاست. و روشنفکری (دینی و غیردینی)سرّ مقبولیتش و خدمت و کارکردش، حرکت و حفاری در این قاره‌های بزرگ بوده است. حوزه‌های علمیه چنانکه آمد، اینک بدین دقیقه تفطّن یافته‌اند و برای تتمیم دلربایی

می‌کوشند تا از این مقولات هم دم بزنند و لذا پنجره‌های خود را به روی فلسفه اخلاق، فلسفه دین، فلسفه علم و... (که نسیم می‌نمایند و بحقیقت طوفانند) گشوده‌اند. این ابتدایی خجسته است اما خاتمه راه نیست و آرمان محبوبیت، بدین قدر برنیامدنی است. روشنفکران دینی اگر مقبول دانش‌آموختگان و دانشگاهیان افتادند، نه برای آن بود که کلام خود را با واژه‌های علم و خرد و عدالت و... بزک می‌کردند یا معلومات جدید و غربی خود را به نمایش می‌نهادند، بل بدان سبب بود که هم نظراً و عالمانه کاشف آن قاره‌ها و هم عملاً و غیورانه مدافع آن حریمهای مقدس بودند. روحانیت اینک نیمی از شیوهٔ دلبری را کشف کرده است و آن ورود نظری به عرصه زبان زمانه است یعنی عزم بر آشناشدن با مقولات جدید. اما نیمهٔ دیگر را، یعنی نیمه عملی را چنین می‌نماید که فرو نهاده است، راز ناکامیش در ربودن دل دانشگاهیان، که سخت محتاج و مشتاق آن است در همین است.

روشنفکران دینی هم کاشف قاره‌های تازه هم مدافع حریم آنها بودند.

برای راه‌یافتن به دل دانشگاهیان، ژست علمی‌گرفتن و مصطلحات تازه را به رخ کشیدن و علم‌فروشی و معرفت تراشی‌کردن نه لازم است نه کافی. باید عملاً مدافع این حصار بود. نمی‌توان نشست و نظاره کرد و دم برنیاورد که مشتی دانش‌ستیز با حرکات دانش‌سوزانه خود دانشگاه را که خانه دانشگاهیان است آتش بزنند، و باز هم متوقّع همدلی آنان بود. نمی‌توان از حرمت علم دم زد اما به حرمت یک نهاد علمی وقعی ننهاد. نمی‌توان خانهٔ دانشگاهیان را ویران دید و همدلی نکرد و هیچ نگفت و باز هم در پی ربودن دل ویرانه‌نشینان بود. روحانیت به بیراهه می‌رود اگر گمان می‌کند با آموختن و

روحانیت هم باید مدافع دانشگاه باشد و گرنه ارجی نزد دانشگاهیان نخواهد یافت.

مصرف‌کردن اصطلاحات جدید فلسفه اخلاق و فلسفه دین و... همزبان دانشگاهیان می‌شود و در دلشان می‌نشیند و قلعه قلبشان را تسخیر می‌کند و متاع دین را به آنان آسان می‌فروشد. حضور در صحنه‌های عملی و دفاع و حمایت از علم و عالمان شرط است. فروکوفتن و طرد و تقبیح کردن اعمال علم ستیزانه و دانش‌سوزانه و دانشگاه‌شکنانه اشرار و اجامر شرط است. روحانیت سود نمی‌برد از اینکه مشتی مهاجم دانش سوز، مدافع او باشند واو هم با سکوت و از پس پرده از اینان حمایت کند. اینها شیوهٔ دلربایی از دانشگاهیان نیست. بی‌پرده بگویم، زیبندهٔ روحانیت نبوده، که جمعی از طلاّب علوم دینی در اصفهان، خصمانه و خونخوارانه به یک معلم دانشگاه حمله کنند و سخنرانی او را به آشوب بکشند. و او را ایذا و تهدید به مرگ کنند و روحانیت در این حادثهٔ زشت، انگشتی به اعتراض بر نیاورد و خواستار مؤاخذهٔ مقصران و آشوبگران نشود. زیبندهٔ روحانیت نبود که جمعی به نام انصارحزب‌الله، در لباس دفاع از حریم روحانیت و شریعت و در معیّت چند روحانی، حرمت ۲۰۰۰ دانشجو را نگاه ندارند و به دانشگاه تهران حمله‌ور شوند و مجلس سخنرانی را برآشوبند و میز خطابه را بشکنند و عینک سخنران را ببرند و جامه‌اش را بدرند و جسمش را مجروح کنند و فرزندش را جلوی چشمانش کتک بزنند و خود او را به سوختن و کشتن تهدید کنند و آنگاه ظفرمندانه در سطح دانشگاه بگردند و «یازهرا، یازهرا» گویان سینه‌زنی کنند و سپس بدترین دروغها را در ولایت فروشترین جریده‌ها پخش و تبلیغ کنند و پردهٔ تزویر بر آن جرایم ننگ‌آور بکشند و روحانیت کمترین سخنی در تقبیح این حادثهٔ شوم و سیاه نگوید و

زیبندهٔ روحانیت نبود که جمعی اشراء به حمایت از آن، دانشگاه را آتش بزنند

آن طایفه را به خاطر این تبهکاریهای دانشگاه‌شکن طرد و محکوم نکند و دلی از دانشگاهیان به دست نیاورد و مرهمی بر زخم چرکینشان ننهد. شایستهٔ روحانیت نبود که یک روحانی (شیخ احمد جنّتی) از مسند پیامبر و از منبر نمازجمعه، معلم مضروب و مجروح را به خیانت منسوب کند و حمایت بی‌دریغ خود را نثار آن طایفهٔ مهاجم نماید و برخلاف حق و عدالت کمترین فرصتی برای دفاع معلم بی‌پناه و مظلوم ندهد. شایستهٔ روحانیت نبود که همین آشوبگران مدافع روحانیت، عرصهٔ زندگی را بر آن معلم چنان تنگ و ناامن کنند، که همسرش به فکر این بیفتد که دست بچه‌هایش را بگیرد و در مسجدی تحصّن کند. شایستهٔ روحانیت نبود که مشتی مهاجم و در رأسشان یک روحانی، چوبهٔ دار به دانشگاه بیاورند و جوانان دانشجو را چنگیزمنشانه تهدید کنند و آنگاه وزارت اطلاعات، همان دانشجویان مظلوم را دستگیر کند و نه مهاجمان آشوبگر را. بلی شایستهٔ روحانیت نبود که این‌همه ستم را که بر دانشگاهیان می‌رود، ببیند و نادیده بگیرد. هیچ دانشگاهی با روحانی چنین نکرده است و هیچ روحانی به دست هیچ دانشگاهی مضروب و مجروح نشده است و همسر و فرزندانش از ناامنی بر خود نلرزیده‌اند. صاحب این قلم را توقعی نیست، «این خویگر با درشتی، نرمی تمنّا ندارد.» روحانیت به حرمت آن دوهزار دانشجو که در آن حادثه آسیب دیدند، به حرمت دختران دانشجویی که در سالن سخنرانی می‌گریستند و راه فرار می‌جستند، و به حرمت دانشگاهی که چنان طپانچه خورد و پهلو شکسته شد، دست‌کم می‌باید موضعی می‌گرفت و چهره‌ای نشان می‌داد و دفاعی از حرمت و شرافت نهادی چون دانشگاه می‌کرد. «دلربایی همه آن نیست که عاشق بکشند/ ارادتی بنما تا سعادتی ببری». وقتی با دانشگاه چنین سردی

شایسته روحانیت نبود که یک روحانی چوبه‌دار به دانشگاه بیاورد

می‌کنند، چه امید گرمی از دانشگاهیان دارند؟ و با چه زمینه‌ای دم از وحدت می‌زنند؟ فقط دانشگاه نیست، روحانیت در باب حملات مکرر و ناجوانمردانه نابکاران به بیت یکی از اعاظم مراجع در قم چه کرد؟ و اینک با این کوله‌بار بداختری کردن‌ها، چشم کدام نیک اختری را از فلک علم و دانشگاه دارد؟ اگر آب در همین بستر جریان یابد، به وضوح می‌بینم که دیری نمی‌گذرد که باز روحانیت می‌ماند و عامیان و خرده‌پیشه‌وران و درس‌ناخواندگان در یکسو، و دانشگاهیان، رهبران و متولیان فکری خود را در سوی دیگر خواهند یافت و به دنبالشان خواهند رفت

نقطه عشق نمودم به تو هان سهو مکن
ورنه چون بنگری از دایره بیرون باشی

روحانیت باید حساسیت خود را به مقولاتی چون استبداد دینی نشان دهد.

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

می‌خواست؟

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

مزاج گویی عزیز کرده‌های بی جهت به سود روحانیت نیست.

بر تو دل می‌لرزدم ز اندیشه‌ای
با چنین خرسی مَرو در بیشه‌ای
این دلم هرگز نلرزید از گزاف
نور حقّ است این، نه دعوی و نه لاف

(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۰۲۱ و ۲۰۲۲)

ربّنا اغفرلنا ولاخواننا الذین سبقوانا بالایمان و لاتجعل فی‌قلوبنا غلاًّ للذین آمنوا، ربّنا انّک رئوفٌ رحیم.

والسّلام علی من سَمِعَ فوعی

مبانی تئوریک لیبرالیسم *

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

علل پیدایش لیبرالیسم وجایگاه آن

اصطلاح لیبرالیسم و نیز هویت و ماهیتش از مغرب زمین آمده است. این مکتب ابتدا در فکر و عمل فیلسوفان و سیاستمداران و اقتصاددانان غربی تولد و تحقق یافت و سپس متفکران و سیاستمدارانی از کشورهای غیراروپایی به آن رو آوردند. اینکه چه

---

* سخنرانی ایراد شده در دانشکده حقوق دانشگاه تهران، ۱۳۷۰

شد که پاره‌ای از مغرب‌زمینیان به این اندیشه روی آوردند و چنین مکتبی را بنا کردند، خود داستان پرماجرای بلندی است که جای علت‌یابی دارد. چرا که شناسایی آن علل، ما را در شناختن ماهیّت مسبّب یاری می‌کند. علی‌الخصوص، که پدیده‌های اجتماعی، معلولهایشان از علّتهایشان جدایی قطعی و روشن ندارند، سروته یک کرباسند و لذا شناخت علّت و معلول در هم پیچیده‌اند. حوادث اجتماعی،عمدتاً علل اجتماعی دارند و پدیده‌های فکری علل فکری. و این کافی نیست که بگوییم علت ظهور لیبرالیسم این بود که در مغرب زمین، انسانهایی پدید آمدند که مایل بودند عالماً عامداً پا بر روی حق بگذارند و ذاتاً پشت به حق کنند و مستکبر و حق گریز و سرکش شوند. انسانی که ما بنا بر اعتقادات دینی می‌شناسیم حق‌جوست، فطرت حق‌طلب دارد، مجبور و مفطور بر حق‌گرایی است و لذا دلیلی ندارد که بیهوده و گزاف پشت به حق کند و اظهار نفرت از حق و حقیقت نماید و دیدهٔ فطرتش در ظلمت استکبار، تیره و نابینا گردد.

اشاره‌ای به مبانی لیبرالیسم اقتصادی

مورّخان و مفسران حقوق اجتماعی که طالب تحلیل علمی و اجتماعی حوادث اجتماعی‌اند و همه چیز را از تمایلات روانی افراد بیرون نمی‌کشند اجمالاً معتقدند که وقتی سرمایه فزونی گرفت، اموال انباشته شد، دست بشر در تصرف طبیعت گشاده‌تر شد، جمعیت شهرها و روستاها و جدایی شهرها از روستاها رو به فزونی رفت و تجارت آزاد رونق بیشتری گرفت، تاجران رفته‌رفته دو چیز را بیشتر طلب کردند: یکی امنیّت بیشتر و دیگری مزاحمت کمتر از طرف دولت. به عبارت دیگر، ندای نخستین لیبرالیسم از عرصهٔ بازرگانی و بازرگانان برخاست که عبارت بود از طلب رفع مزاحمت دولت و تأمین امنیّت

راهها و سرمایه‌ها و کنار نهادن قانونهای دست و پاگیر و پیش‌بینی‌پذیر شدن اوضاع. یک تاجر نمی‌تواند در یک محیط پیش‌بینی‌ناپذیر، تجارت کند. سرمایه احتیاج به امنیّت دارد. انگلس در یکی از نوشته‌هایش صریحاً می‌گوید که رشد بورژوازی در مغرب‌زمین مدیون امنیّت سرمایه بود و در مشرق زمین به دلیل راهزنیهای فراوان، امنیّت زندگی و تجارت تاجران فراهم نبود، لذا سرمایهٔ بزرگ داشتن امر هراس‌آوری بود.

دیکتاتورها، اربابها وسلاطین مستبد دشمنان درجه اول ثروتمندان بودند، همین که مال مجتمع و انبوهی در جایی سراغ می‌گرفتند، به انحاء مختلف آنها را از چنگ صاحبش بیرون می‌آوردند. کسی جرأت و یا رغبت نمی‌کرد به جمع‌آوری سرمایهٔ انبوه همّت گمارد، مگر اینکه رسماً با حاکمیّت دست در دست می‌شد و اموال خود را با آنها تقسیم می‌کرد. بنابراین تحلیل اجتماعی، لیبرالیسم در درجهٔ اوّل در صحنه و عرصهٔ تجارت و اقتصاد رویید. در آنجا بود که ندای امنیّت سرمایه و رفع مزاحمت دولت برخاست و بعد تفکر فلسفی ـ نظری لیبرالیسم بر حول محور تفکر اقتصادی آن به وجود آمد. یعنی آنچه خواست زمان و مقتضای رشد جمعیّت و رشد سرمایه بود صورت و قالب نظری هم به خود گرفت، بلکه تمام دیگر بخشهای اجتماع بر صورت اقتصاد آزاد لیبرالیسم ساخته شد و سامان یافت. ما این تحلیل را بپذیریم یا نپذیریم، یک سخن را دربارهٔ آن نمی‌توانیم نگوییم و آن این است که این تحلیل به فرض صحّت، فقط پاره‌ای از علل ظهور لیبرالیسم را بیان می‌کند نه همهٔ آن را و جوانبی از این مکتب باقی می‌ماند که با این تحلیل قابل تبیین نیست.

لیبرالیسم در درجه اول در صحنه تجارت روئید

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

اشاره‌ای به مبانی لیبرالیسم سیاسی

در عرصهٔ سیاست، هدف لیبرالیسم بیش از هر چیز، محدود کردن نقش دولت بود و دادن تعریفی از دولت به طوری که آن را در حد یک پلیس کم قدرت نگه دارد. این تلقی از دولت که دولت یک مزاحم

است و هرچه این مزاحمت کمتر باشد بهتر است، بینشی است مربوط به بخش سیاسی تفکر لیبرالیسم. بعدها، ما طنین این سخن را در نوشته‌ها و گفته‌های یک حکیم انگلیسی قرن نوزدهم به نام هربرت اسپنسر می‌بینیم که ایشان رسماً تقابل دو مقولهٔ تکامل[1] ـ و انقلاب [2] را در میان می‌گذارد و می‌گوید جامعه برای خود تکامل و رشد و حرکتی دارد. و انقلاب مزاحم تکامل است. چرا که انقلاب در سیر تکاملی جامعه تصرف و دخالت گزاف می‌کند. این بینشی بود جامعه‌شناسانه و لیبرالیستی علیه انقلاب، انقلابی که می‌خواست نقش دولت را فزونی بخشد و نظم طبیعی جامعه را از آن بستاند.

لیبرالیسم فکری و عصر روشنگری

می‌رسیم به پیام لیبرالیسم در عرصهٔ فکر و نظر، که در این بحث بیشتر مورد نظر است. کانت، فیلسوف آلمانی، مقالهٔ کوچکی دارد تحت عنوان «روشنگری چیست؟». قرون هفدهم و هیجدهم در اروپا به نام عصر روشنگری نامیده شده است. فیلسوفان و مورخان و متفکران بزرگ و مشهور اروپایی، همانهایی که افکارشان در صدر مشروطیت به جامعهٔ ایران آمد و روشنفکران صدر مشروطه عمدتاً ملهم و متأثر از آنان بودند، همه فیلسوفان قرن روشنگری محسوب می‌شوند، از قبیل: منتسکیو، روسو، ولتر و بسیاری دیگر. کانت در این مقالهٔ نسبتاً کوتاه که درباب روشنفکری نوشته است یک نکتهٔ بسیار جدّی و اساسی را آورده است. می‌گوید که مهمترین شعار دورهٔ روشنگری این بود: «جرأت دانستن داشته باش.»[3] من می‌خواهم بگویم

---

1) Evolution

2) Revolution

3) Sapere aude

بررسی شعار اصلی لیبرالیسم: «جرأت دانستن داشته باش»

که مهمترین شعار لیبرالیسم هم همین است: «جرأت دانستن داشته باش». از جنبهٔ معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی هرچه ما از لیبرالیسم می‌دانیم و می‌بینیم از همین شعار، قابل استخراج است. در حقیقت، آنچه که راسیونالیسم مفرط خوانده می‌شود، یعنی پشت کردن به عاطفه و روی آوردن به عقل (همان چیزی که بعداً مکتب رمانتیک آن را طرد کرد و نقصان روشنگری و لیبرالیسم دانست)، و نیز پشت کردن به وحی، به هدایت دینی و ولایت والیان فکری و کلیسایی و نفی مقدّسات دینی و حقوق و امتیازات الهی، همه از همین شعار «جرأت دانستن داشته باش» قابل استخراج است.

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

این نکته را در جای دیگر به‌تفصیل گفته‌ام، [۴] و اینجا فقط یادآوری می‌کنم که تاریخ مغرب زمین بر خلاف آنچه که پنداشته می‌شود تاریخی بسیار دینی است و اصلاً تا کسی از سیر تفکّر دینی در مغرب زمین اطلاع نداشته باشد سیر تاریخ مغرب زمین را به درستی درنخواهد یافت. عموم متفکران بزرگ آن دیار، حتی ملحدانشان با دین سروکار داشتند و درگیر بودند. جنگهای مذهبی بسیار در آن دیار، حکایت از زنده بودن روح دینی در میان عوام داشت. کنار

---

۴) در دروس علم و کلام، جزوهٔ انسان و دین.

گذاشتن دین و فراغت از فکر دینی بسیار بسیار مستحدث است. این جمله که دربارهٔ داروین گفته‌اند جملهٔ آموزنده‌ای است. یکی از متفکّران گفته است داروین کاری با خدا کرد که هیچ ملحدی نکرده بود. درست است که ملحدان منکر خدا هستند اما با انکارشان خدا را در میان می‌آورند، طرح بحث می‌کنند، در برابر وجود خدا دلیل می‌آورند و لذا بحث از بودن و نبودن خدا را داغ نگه می‌دارند. بحث الحادی، بحثی است متوجه به خدا و به وجود او و در میان آورندهٔ نام او. اما داروین تکامل زیستی جانوران را چنان مطرح کرد که دیگر نیازی به مطرح کردن خدا نبود. به تعبیر رایج، خدا را دور زد، چنان از آن جاده عبور کرد که دیگر گذارش به آن منطقه نیفتاد. این امر اگر در قرن نوزدهم ضعیف بود در قرن بیستم قدرت بیشتری گرفت. حتی ملحدان بزرگی مثل مارکس و فویرباخ در مغرب زمین هیچ گاه فکر و ذهنشان از اندیشهٔ دینی فارغ نبود، آنان هم در مورد دین فکر می‌کردند و برای آن اهمیت قائل بودند. نتیجهٔ این تأملات و اشتغالات چه بوده، امر دیگری است. عده‌ای از متفکران بزرگ مغرب‌زمین تا آنجا که می‌توانستند سعی کردند فکر دینی را حتی با تأویلات و تفسیرهایی تازه و زنده نگه دارند و وقتی که نشد آن را رها کردند. این معنا در باب متفکران لیبرال نیز صادق است. مهمترین برخورد لیبرال‌ها، با اندیشه‌های کلیسایی بود. کلیسا دگم‌هایی را که برایشان حقانیت ابدی قائل بود به جامعه تحویل می‌داد و حق چون و چرا دربارهٔ آنها را از عموم مردم سلب می‌کرد. در اینجا بود که لیبرالیسم بیشترین انگیزهٔ خود را گرفت و آن شعار را برگزید. معنای شعار «جرأت دانستن داشته باش» در اینجا کاملاً روشن می‌شود.

لیبرالیسم در بستری دینی زاده شد.

چهرهٔ عبوس و هول‌انگیزی که مردم از کلیسا می‌دیدند، چنان بود که جرأت دانستن را از مردم سلب می‌کرد: نگویید و نفهمید، مبادا آن خواندنها و فهمیدنها لوازمی داشته باشد که با سلطنت کلیسا یااندیشه‌های کلیسایی منافات پیدا کند. این ستم فکری کلیسا بود. ستمهای دیگری که از ناحیه آن بر مردم می‌رفت چندان مشهور است که جای بازگو کردن ندارد.

مبنای لیبرالیسم فکری غیرانحصاری دانستن فهم حقیقت است.

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

عوامل مؤثر درقبول عمومی این مطلب

پیدا شدن این سؤالات محصول تجربهٔ طولانی بشر بود. درست است که بشر حق‌طلب است، امّا راحت‌طلب هم هست، هر دو را دوست دارد، هم حق را می‌خواهد و هم حقّ راحت و آسان را و هیچ چیز، لذّت بخش‌تر از این نیست که کسی حق را آسان و ارزان در اختیار آدمی بگذارد و کلیسا به ظاهر چنین می‌کرد و سرّ دلربایش هم همین بود. اینکه می‌بینیم عدّه‌ای دنبال این لذّت و تن‌آسایی نرفتند، برای این بود که اولاً در حقانیت آن حق تردید کردند؛ چرا که

درمواردی بسیار معلوم شد آنچه کلیسا به نام حقّ مطلق پیاده می‌کند در عمل نادرست از آب درمی‌آید و یا با حقهای دیگر ناسازگاری پیدا می‌کند و ثانیاً با رشد معیشت جمعی معلوم شد که مردم به حقهایی نیاز دارند که نزد ارباب کلیسا یافت نمی‌شود. علم تجربی نسبتی با زندگی پیدا کرد و گره‌هایی از حیات دنیوی گشود که نقش اولیای کلیسا را هر روز کمتر و کمتر کرد.

برخورد معرفتهای مختلف در عصر رنسانس و پس از آن، به مردم و متفکّران آموخته بود که چنین نیست که حق همیشه در یکجا مجتمع و نزد عدّه‌ای خاصّ باشد. تا وقتی بشر بیشتر از یک منبع معرفت نداشت و آن هم همان منبع دینی بود و از ناحیهٔ روحانیان به دست او می‌رسید، جای این گونه چون و چراها و کندوکاوها نبود؛ وقتی این منابع تعدد پیدا کرد و خصوصاً علم نیز پا به میدان نهاد و اینها با یکدیگر کلنجار رفتند، نوبت تعیین هماهنگیشان با یکدیگر در رسید و مشکل تعیین حقّ و حقیقت جدیّت بیشتری پیدا کرد. معرفت علمی و معرفت تاریخی به قوت تمام در برابر معرفت دینی صف‌آرایی کردند و معلومات تازه در اختیار انسان نهادند و تعارضات تازه آفریدند. این مطلب از وجدان متفکران، رفته‌رفته به وجدان عام منتقل شد و از آن پس آن معصومیّت و خطاناپذیری که برای عدّه‌ای معدود تصور می‌رفت، دیگر غیرقابل تصور بود. همهٔ اینها باعث شد که هراس مردم در برابر چیزی که همیشه آن را سربسته به نام حق می‌پذیرفتند فرو ریخت و آن شعار «جرأت دانستن داشته باش» متولد گردید. ما در برابر اموری که آنها را مقدس می‌دانیم اوّلین چیزی که قربانی می‌کنیم جسارت خودمان است. شک نیست که جسارت، همه جا ممدوح

اولین قربانی در پای مقدمات، جسارت آدمی است.

نیست؛ عقل آدمی باید خودش معلوم کند که کجا سرکشی کند و کجا سرکشی نکند و حدّ او کجاست. مهمترین وصف یک عالم این است که محدودیتهای علم خود را بداند. مع‌الوصف، این سخن حقّ، با آن منافات ندارد که بسیاری از امور که به نام مقدسات فروخته می‌شوند شایستگی تقدیس را ندارند. لذا تفسیر دیگری از سخن کانت و شعار روشنگری این است که جرأت شکافتن مقدّسات را داشته باش. آنچه تا امروز به نام مقدّس سربسته پذیرفته‌ای و در آنها کاوش کافی نکرده‌ای، از امروز دلیری کن و دربارهٔ آنها هم تأمّل نوین بنما. آنچه را تا امروز برتر از کاوش و تأمل می‌دانستی، حالا تحت کاوش و تأمل قرار بده. جرأت دانستن داشته باش. بلی به یک معنا بشر همیشه جرأت دانستن داشته است، همیشه به دنبال شناختن می‌رفته است، چه در علم و چه در فلسفه؛ اما به یک معنا این جرأت را نداشته است و آن در برابر مقدّسات و یا مقدس‌نماها بوده است. لذا یک تعریف ساده از لیبرالیسم بنابر تحلیلی که تاکنون کرده‌ایم این است که لیبرالیسم یعنی آزاد شدن از قید مقدّسات. و لذا معنای لیبرال که گاه آزادیخواه ترجمه می‌شود هرگز در آزادیخواهی سیاسی خلاصه نمی‌شود. درست است که لیبرته [5] (آزادی) در کنار اگالیته [6] (برابری) و فراترنیته [7] (برادری) جزء شعارهای انقلاب فرانسه بود، ولی آن آزادی که ملهم از تفکّرات فیلسوفان لیبرال بود به هیچ وجه اولین و اصیلترین مفهومش آزادی در حقوق و در عرصهٔ سیاست نبود. بسی

مفهوم اصلی شعار لیبرالیسم رهایی از قید مقدسات است.

---

5) Liberte

6) Egalite

7) Fraternite

بیش از آن بود و آن آزادی از مقدّسات بود.

لیبرالیسم، یعنی هیچ کس و هیچ چیز، هیچ گاه مقدس نبوده و نیست، ما را از شر مقدسات رها کنید؛ هیچ شخصیت یا هیچ عقیده‌ای را مطرح نکنید که فقط وظیفهٔ ما تقدیس و تجلیل آن باشد و بس. ما از این پس، اهل تحلیلیم نه اهل تجلیل. این است مفهوم دقیق لیبرالیسم. و راسیونالیسم به معنی عقل‌گرایی که همزاد لیبرالیسم است، از همین جا برمی‌خیزد. عقل، اهل تحلیل است نه اهل تقدیس. آن عاطفه است که اهل تقدیس است و به همین دلیل است که شما می‌بینید که به طور ناخواسته در مکتب لیبرالیسم عاطفه تحقیر می‌شود. شاید اگر از تک‌تک فیلسوفان لیبرال و راسیونالیست بپرسند، راضی به تحقیر عاطفه نباشند. اما ثمرهٔ منطقی لایتخلف اندیشهٔ لیبرالیسم که ستایشگر عقل و نافی تقدیس، بود این بود که عاطفه را هم تحقیر کند. به همین سبب بعدها در برابر مکتب روشنگری، رمانتیسم و یا ضدروشنگری ظهور کرد که حق عاطفه را طلب می‌کرد. ویلیام وردزورث می‌گفت: «کافی است این همه علم، این همه فنّ، آن کتابهای عقیم را ببندید، در عوض دلی پاک بیاورید که بفهمد و ببیند.»[8] سهم عقل را دادید، سهم دل را هم بپردازید. نهضت فاشیسم به یک معنا غلبهٔ اندیشهٔ رمانتیسم در مغرب زمین بود که عاطفه را به حد اعلی رساند و عقل را به حد صفر. تکیه‌ای که در مکتب فاشیسم بر جوانها

در لیبرالیسم، عقل راستایش می‌کنند و عاطفه را تحقیر.

---

8) Enough of science and of art
- Close up those barren leaves
- Come forth with a clean heart
- that watches and perceives

می‌شود، چیزی نیست جز بهره جستن از عاطفهٔ ناپرورده و ناپختهٔ آنان و تعطیل عقل به بهانهٔ گشودن باب عاطفه.

باری، لیبرالیسم از آنجا آغاز می‌شود که آدمی می‌کوشد خودش را از شرّ مقدسات آزاد کند. اما فقط ولایت کلیسا نبود که مقدس بود؛ ولایت شاهان (سلطنت) نیز مقدس بود، ولایت متفکران پیشین نیز مقدس بود. همه شما این جمله را که در قرون وسطی زیاد تکرار می‌شد، شنیده‌اید که Magister Dixit، استاد چنین فرموده است. (یعنی ارسطو، یا افلاطون). کافی بود قولی از متفکران پیشین در میان بیاید تا دهانها را ببندد و همه را به تسلیم دعوت کند. شوریدن در برابر هرگونه ولایت، چه ولایت دینی چه ولایت سلطنتی چه ولایت فکری، از ارکان لیبرالیسم است. لذا وقتی گفته می‌شود لیبرالیسم نقش سلطنت و حکومت و دولت را هم به شکل محدود می‌خواهد، به همین نکته بازمی‌گردد. او هیچ آقا بالاسری را نمی‌پسندد، هر که می‌خواهد باشد، خواه خدا، خواه سایهٔ خدا، خواه در عرصهٔ فکر و نظر و مذهب، خواه در عرصه حقوق و امتیازات مادی و معنوی. به این ترتیب، لیبرالیسم نفی قدرتهای مقدسی بود که جامعهٔ آن روز اروپا را نظراً و عملاً به طور کامل در تسخیر خود داشت.

توجه جدی به جایزالخطا بودن انسان در لیبرالیسم

به زبان نرمتر و ساده‌تر، با طرح لیبرالیسم جایزالخطا بودن آدمی مورد توجه و تقدیس و تأکید جدی قرار گرفت و این اصل به جای همهٔ اصول مقدس پیشین نشست که آدمی هم در عرصهٔ سیاست و هم در عرصهٔ معرفت و هم در عرصه دیانت جایزالخطاست. حق در آستین هیچ کس نیست و لذا هیچ کس نمی‌تواند معصومانه سخن بگوید و یا معصومانه حکومت کند. همه بر سر یک سفره نشسته‌ایم و

همه ساکنان یک کوییم، هیچ کس از پیش خود یا از پیش خدا واجد امتیازی نسبت به کس دیگر نیست.

جنبهٔ انسان‌شناسانهٔ لیبرالیسم

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

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

خرر نشاید کشت از بهر صلاح
لاجرم کفار را شد خون مباح
چون شود وحشی شود خونش مباح
همچو وحشی پیش نُشّاب و رماح
جفت و فرزندانشان جمله سبیل
زانکه وحشی‌اند از عقل جلیل

باز عقلی کو رمد از عقل عقل
کرد از عقلی به حیوانات نقل

(دفتر اول، بیت ۳۳/۵ به بعد)

لکن فکر لیبرال‌ها دقیقاً این بود که اگر کسی از دین بیرون رفت، از انسانیت بیرون نمی‌رود؛ مرز دیانت و انسانیت یکی نیست و دایرهٔ انسانیت بسی وسیعتر از اینهاست و از همین جا بود که نوعی تسامح دینی یا نرم‌خویی در لیبرالیسم متولد شد. در جامعهٔ امروز ما، وقتی لفظ لیبرالیسم به کار می‌رود، بیش از هر مفهوم دیگری همین مفهوم تسامح تداعی می‌شود. این تسامح، هم ریشهٔ انسان‌شناختی و هم ریشهٔ معرفت‌شناختی دارد. همچنین تساوی حقوق انسانها در لیبرالیسم و آزادی انتخاب همسر، عقیده، وطن و شغل، معارضهٔ آشکار دارد با عدم تساوی حقوق میان پیروان یک دین با پیروان دین دیگر، در تفکر دینی رایج؟ مرحوم شیخ فضل‌الله نوری در یکی از نوشته‌های خود می‌نویسد که در دوران تدوین قانون اساسی مشروطه، وقتی در تساوی حقوق مسلم و کافر بحث می‌کردیم یکی از روشنفکران مشروطه‌خواه به من می‌گفت که این تساوی حقوق آن قدر مهم است که اگر شما تمام اصول دیگر قانون اساسی را باقی بگذارید، ولی این یکی را حذف کنید، دیگر ما را مشروطه نخواهند شناخت. شیخ فضل‌الله این را از سر تقبیح و انکار می‌گوید و مرادش این است که قانون اساسی‌نویسان مشروطه تعهد اسلامی ندارند. همین‌طور است. این فکر، فرزند مکتب لیبرالیسم است. مساوی دیدن انسانها، باعث می‌شود که همگان حقوق مساوی پیدا کنند و لذا در عرصهٔ سیاست و

در لیبرالیسم هر که از دین بیرون رود از انسانیت بیرون نمی‌رود

در عرصهٔ اجتماع هم مساوات پدید خواهد آمد. آزادی سیاسی که پیشتر از آن سخن گفتیم همین جا معنی عمیق خود را آشکار می‌کند. آزادی سیاسی دقیقاً به این معناست که هیچ کس از پیش خود یا از پیش خدا حق حکومت ندارد؛ این حق را آدمیان دیگر باید به او ببخشند. معنای سادهٔ آزادی سیاسی البته این است که مردم، حکومت دلخواه خود را با ریختن آرا در صندوق، انتخاب کنند. ولی این امر، پشتوانهٔ فلسفی عمیق دارد که رأی دادن و حکومت انتخاب کردن و پارلمان داشتن، همه از فرزندان اوست و آن، داشتن حقوق طبیعی در برابر حقوق الهی است.

وجود حق طبیعی در مقابل حق الهی (مذهب) و حق تاریخی (مارکسیسم)

بعدها که مارکسیسم سخن از حق تاریخی در میان آورد باز در برابر لیبرالیسم صف‌آرایی کرد. مارکسیسم از چند جهت در برابر لیبرالیسم می‌ایستد که یکی هم در عرصهٔ حقوق طبیعی است. در مارکسیسم چنین گفته می‌شود که تاریخ به کسانی، یعنی به طبقهٔ بالندهٔ کارگر حق داده است که حاکم باشند. این حق را انسانهای دیگر به آنها نداده‌اند، خدا هم نداده، بلکه تاریخ داده است و علم از این حق تاریخی پرده برمی‌دارد. این، یکی از وجوه مخالفت مارکسیسم با لیبرالیسم است. مخالفت اصلی لیبرالیسم در دورهٔ نخستین، البته با حق الهی بود و در برابر ارباب کلیسا می‌ایستاد که معتقد بودند خداوند به آنها حق حاکمیت بر مردم داده است، خواه مردم بپذیرند، خواه نپذیرند. این حق از بالا به آنها تفویض شده است. لیبرالیسم، آن روز در برابر حق الهی و امروز در برابر حق الهی و تاریخی هر دو ایستاده است. در حقیقت نافی هرگونه حق پیشین است، خواه این حق از ناحیهٔ تاریخ آمده باشد ـ که خدای مارکسیسم است ـ و خواه

از ناحیهٔ خداوند ادیان. به تعبیر دیگر، از نظر لیبرالیسم همه به یک اندازه حق حکومت دارند و برای هیچ کس از پیش، جامهٔ حکومتی دوخته نشده است. این معنای دقیق آزادی سیاسی در لیبرالیسم است.

آن تسامح و آن دموکراسی و دعوت از دیگران برای مشارکت در انتخاب حاکم و تبیین امور و تشکیل پارلمان و غیره...، ریشه‌اش این است که فیلسوفان لیبرال قانع شده‌اند که برای پاره‌ای از مسائل و مناقشات، راه حل مقنعی وجود ندارد. امید کشف حقیقتی در آنجا نمی‌رود و به اعتقاد آنها تجربهٔ تاریخی بشر این امر را اثبات کرده است، لذا در آنجاها نباید زیاد سخت گرفت. مثل مسألهٔ بهترین دین و بهترین فلسفه و بهترین حکومت و...؛ اما همین فیلسوفان و مدیران و سیاستمداران در امور قطعیت یافته، بی‌تسامح عمل می‌کنند و فی‌المثل ترویج بیماریهای مسری و یا مخدرات و یا... را اجازه نمی‌دهند.

دلیل دعوت عموم به مشارکت جدی در امور.

باری به همین دلیل که همه مردم را مساوی می‌دانند و حق را هم روشن و یا مختص به کسی نمی‌شمارند، بلکه محصول مشارکت همگان می‌دانند، همگان را به مشارکت جدی در امور دعوت می‌کنند و همگان را در اظهار نظر در این امور رخصت می‌دهند و هیچ عقیده‌ای را نفی مطلق نمی‌کنند. مشارکت دادن مردم در امور دوگونه است: مصلحتی و جدی. یعنی زمانی واقعاً خود را محتاج دیگران می‌دانیم و آنها را به مشارکت دعوت می‌کنیم، ولی گاهی خود را محتاج نمی‌دانیم و حق را روشن می‌پنداریم، اما برای دلخور نشدن دیگران، آنها را به مشارکت دعوت می‌کنیم. حقیقت این است که در لیبرالیسم دعوت از مردم به دلیل آن احتیاج بنیانی و آن معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی که گفتیم، جدی است. این از شعارهای بسیار مهم

معرفت‌شناسی لیبرالیسم است که حق، آشکار نیست و لذا همه باید در روشن کردن آن بکوشند. خود را بر حق شمردن و محق دانستن، چه جسارتها که به آدمی می‌بخشد و خود را همیشه به خطا متهم دانستن و در نیمه راه دیدن، چه احتیاطها را که ایجاب می‌کند.

از آن طرف، وقتی مشارکت عموم مردم طلب گردید، آنگاه علاوه بر رواج تسامح و ظهور حکومت دموکراتیک، روزنامه وسوادآموزی عمومی هم معنی ویژهٔ خود را پیدا خواهد کرد؛ از مردمی که ندانند و نخوانند، چه انتظار مشارکت در تفهیم و تفاهم می‌رود؟ به همین سبب، روزنامه اصولاً برای روشن کردن حق و طرح آراء مختلف و آشنا کردن مردم به حقوقشان و به منزلهٔ نهادی برای مهار کردن قدرت حاکمان متولد می‌گردد و این برخلاف نقش روزنامه در نظامهای توتالیتر و غیرلیبرالی است که ابزاری است برای تبلیغات حاکمان و سامان دادن به اندیشهٔ مردم. درلیبرالیسم، حکومتها می‌توانند نمایندهٔ مردم باشند، اما نمی‌توانند به جای مردم باشند. کار مردم را خود مردم خواهند کرد، قدرت در مردم پخش شده است، اطلاعات هم، ثروت هم. لذا کاری نباید کرد که به اطلاعات متمرکز بسیار زیاد، [۹] یا قدرت متمرکز بسیار زیاد و یا ثروت متمرکز بسیار زیاد نیاز داشته باشد. هریک از اینها، حکومت را به سوی توتالیتر شدن پیش خواهد برد. اگر حکومت بخواهد به جای مردم بیندیشد و عمل کند و بازرگان و

تفاوتهای اساسی میان لیبرالیسم و توتالیتاریسم

---

۹) این مطالب خصوصاً مورد توجه فون هایک، عالم بزرگ اقتصاد لیبرالی معاصر بوده است و دربسیاری از مکتوبات خود بر آن تنبیه کرده است فی‌المثل نگاه کنید به مقالهٔ اول از:

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

صاحب سرمایه باشد و مردم فقط ناظر و تابع باشند، آن حکومت، مردمی و لیبرال نخواهد بود. به اطلاع مردم رساندن تصمیمات و اقدامات هم کافی نیست، تصمیمات و قوانین و... باید از مردم بجوشد.

مردم را همچنانکه هستند، باید پذیرفت، نه چنانکه حکومت می‌خواهد. بلی مردم می‌توانند با هم کلنجار بروند و عقاید یکدیگر را عوض کنند، اما حکومت ـ مگر به اجازهٔ مردم ـ مجاز نیست که قالب فکری خاصی را بر مردم تحمیل کند. حکومت در دید لیبرالیسم هر چه کمتر فضولی کند محبوبتر است. از اینجا می‌توان دانست که لیبرالیسم امری ذومراتب است، نوع کلاسیک آن، امروزه بیشتر به آنارشیسم شباهت دارد و دیگر طرفداری ندارد، اما به میزانی که حکومتی از قدرت و ثروت و اطلاعات متمرکز دست بکشد و آن را در مردم پخش کند، رو به لیبرالیزه کردن رفته است. بعلاوه، اجزاء لیبرالیسم متمم یکدیگرند و بودن بعضی و نبودن بعضی دیگر، حکومت و جامعهٔ شتر گاو پلنگی به وجود خواهد آورد.

لیبرالیسم امری ذو مراتب است.

از این گذشته، همچنانکه استوارت میل گفته، حکومت لیبرال فقط در جامعهٔ لیبرال میسر و معقول است. به همین سبب بود که در مغرب زمین، اول جامعه‌ها لیبرال شدند و سپس حکومتی مناسب با خود پی افکندند. حکومت لیبرالی نوعی مدیریت معقول و علمی است، توأم با ابزارهایی برای مهار قدرت و روشهایی برای کم کردن خطا (دموکراسی و رایزنی). اما حکومت توتالیتر نوعی تأدیب هدایتگرانه است. لذا در لیبرالیسم، حکومت یک روش است و در توتالیتاریسم حکومت یک حق است. در لیبرالیسم می‌پرسند چگونه حکومت کنیم و

حکومت لیبرال فقط در جامعه لیبرال میسر است.

در توتالیتاریسم می‌پرسند چه کسی حق حکومت دارد.[۱۰] درلیبرالیسم عقول مردم را به کمک می‌طلبند و در توتالیتاریسم عواطف را رام می‌کنند. در لیبرالیسم عقول به هوس آمیخته را پذیرا می‌شوند، در توتالیتاریسم به عقول اجازهٔ بوالفضولی نمی‌دهند. در لیبرالیسم بیشتر بر حق تکیه می‌رود و در غیر آن بیشتر بر تکلیف. (مخصوصاً می‌گوییم غیر آن، چون غیرلیبرالیسم یک شکل و مضمون واحد ندارد.)

تفاوت حق و تکلیف در لیبرالیسم و مذهب و تأکید لیبرالیسم بر حفظ حقوق.

اصطلاحات حقوق بشر، حقوق سیاسی، حقوق اجتماعی، حق زن، حقوق کارگر و امثال اینها که امروزه به طور وسیع به کار می‌بریم در ادبیات فلسفی و دینی گذشتهٔ ما چندان برجستگی ندارد. نمی‌گوییم که مرد حقوقی ندارد، زن حقوقی ندارد، انسان در برابر حکومت حقوقی ندارد، چرا دارد. اما استقلال دادن به این مطلب، تیتر و تابلو کردنش، اهمیّت و رسمیّت بخشیدن به آن و در ذیل و ظلّ آن، سخن بسیار گفتن و در آن کاویدن و کاویدن و فروع و ظرایف بسیار کشف کردن امری جدید و از میراثهای لیبرالیسم است. در ادبیات ما وقتی هم که از حقوق سخن می‌رود، بیشتر ناظر به تکالیف طرف مقابل است. حق این همسایه، معنایش تکالیف همسایگان دیگر نسبت به اوست و

---

۱۰) این نکتهٔ مهمی است که کارل پوپر، مدافع معاصر لیبرالیسم آن را در جامعهٔ باز و دشمنانش آورده است و تأکید کرده است که خطای فلسفهٔ سیاسی کهن در این بوده که همواره می‌پرسیده حکومت حق چه کسی است. در حالی که سؤال درست آن است که: چگونه باید حکومت کرد. دو ترجمه به فارسی از این کتاب موجود است با مشخصات زیر:

۱) جامعهٔ باز و دشمنان آن، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، انتشارات خوارزمی.

۲) جامعهٔ باز و دشمنانش، ترجمهٔ مهاجر، شرکت سهامی انتشار.

هکذا. درعوض در آثار دینی، اخلاقی و فلسفی گذشته تا بخواهید، در تکلیف، تحقیق و تدقیق شده است. تکلیف من نسبت به همسایه‌ام چیست؟ تکلیف نسبت به حاکمان چیست؟ تکلیف من نسبت به خداوند چیست؟ امر و نهی در آثار غیرلیبرالی، سکّهٔ رایج است. آدمی همیشه با برتر از خود روبروست و وظیفه‌اش حرف‌شنوی است، در حالی که در لیبرالیسم، آن برتر از خود را نیز خود آدمی گماشته است تا قانون بنویسد و امر و نهی کند و همین است معنای هومانیسم نهفته در لیبرالیسم، و البته از این مستفاد نشود که فاشیسم و مارکسیسم و توتالیتاریسم، هومانیست نیستند، گرچه لیبرالیسم به علم و به هومانیسم وفادارتر از آنهاست. شما برای نمونه قرآن را بگردید و ببینید حجم تکالیف و لحن تکلیف چقدر بر حجم حقوق و لحن ترخیص در آن غلبه دارد. لازمهٔ نفس تقدس همین است که دایرهٔ حقوق وسعت بپذیرد و آدمی به خود بیشتر بپردازد و حقوق خود را مقدس بپندارد و از آن طرف دایرهٔ تکالیف تنگتر و تنگتر شود و آدمی تا می‌تواند خود را از زحمت تکالیف و مقدّسات که بر دست و پای او زنجیرهای محدودیت‌آور می‌نهند، برهاند و به تعبیر دیگر، سخن از برخورداریها و امتیازات در میان آورد نه محرومیّتها ومحدودیّتها. هر حقی و رخصتی، نوعی آزادی است و هر تکلیفی نوعی بند، و لیبرالیسم نوعی بند گسستن است نه بند پذیرفتن. اینکه لیبرال‌ها از قانون می‌گریختند، برای همین بود. هایک از قول بنتام می‌آورد که «هر قانونی شرّ است، چرا که قانون شکنندهٔ آزادی است.» [۱۱]

گریز لیبرالیسم از قانون

شاید اگر اروپا با متولیان رسمی دین روبرو نمی‌شد، چنین به نفی

---

۱۱) مراجعه کنید به «هایک»، کتاب سابق‌الذکر، ص ۱۳۴.

هر گونه تقدسی دست نمی‌برد و خدا را بیگانه و مزاحم نمی‌شمرد. بلی، شرط عقل است که آدمی بیگانگان را براند و از آنان فرمان نپذیرد، ولی مگر خداوند هم بیگانه است؟ چرا باید خدا را بیگانه شمرد؟ از او به کجا می‌توان پناه برد؟ آیا گریختن از خدا جز روی آوردن به شیطان، مقصد و منتهایی دارد؟ آنکه خدا گریزی را دامن زد این بود که تقدیس خداوند به تقدیس اولیای کلیسا بدل شده بود، عبوسانی که به جای خدای لطیف و جمیل بر مردم تحکم گزاف می‌کردند و آن محبوب آسمانی دلنواز را در مشتهای خشن و مغزکوب خود گرفته بودند و از او حربه‌ای ساخته بودند تا هر نوگلی را که در بوستان معرفت و هنر می‌روید، سر ببرند.

آنکه خداگریزی را دامن زد تقدیس اولیای کلیسا به‌جای خدا بود.

تکرار می‌کنیم، نه تاریخ اروپا تاریخ بی‌دینی است ـ که بعکس، متفکران آن دیار،، هنوز هم عنایت بلیغی به امر دین و تفکر دینی نشان می‌دهند ـ و نه اروپاییان بی‌سبب و بی‌مقدمه به دین و کلیسا پشت کردند. اولاً، نه همه، که پاره‌ای از آنان چنین کردند و تدین هنوز هم در آن دیار زنده است. ثانیاً، همانها هم که از تقدیس مقدسات روی گرداندند پشت به فطرت خداجوی تقدیس‌گر خود نکردند. این فطرت بنابر تعلیمات دینی، در عمق ساختمان هستی آدمی است و او را ترک نمی‌گوید و لذا سخن از ظهور اسم مکار حق گفتن و غربیان را ذاتاً پشت به حق پنداشتن، از مبانی فاشیستی غیرالهی تغذیه می‌کند و بس. ثالثاً، پشت کردن به مقدسات در آنجا و پذیرفتن لیبرالیسم دینی و سیاسی و اقتصادی عواملی داشت که یکی از آنها هم این بود که نمی‌خواستند قهر و تحکّم گزاف و زهدفروشی ریاکارانه و جانشینی بی‌دلیل خداوند و ضدیت با هنر و معرفت و انسانیت را که نام خدا و تدین گفته بود، تقدیس کنند و این البته کاری پرمیمنت بود. آنچه در

این میان مغفول افتاد این بود که ندانستند که خدای لطیف مهربان، بیگانه نیست، بلکه خودی است؛ آن شیطان است که بیگانه است. دریغا که خردستیزی کلیسایی بر آتش این غفلت یا غلط دامن زد و دوغ و دوشاب به هم برآمیخت و راسیونالیسم هومانیست لیبرال برنده آن نزاع گردید.

لیبرالیسم جواز امتحان و آزمایش همهٔ امور است.

در باب راسیونالیسم مفرط لیبرالیسم هم نکته‌ای بگوییم: همچنانکه میل تصریح کرده است، همه چیز را باید به تیغ تجربه و عقل سپرد و تا جوابش معلوم نشده نباید دربارهٔ آن داوری کرد. نمی‌توان گفت دین خوب است یا بد؛ آزادی جنسی خوب است یا بد، فلان کتاب خوب است یا بد. اینها باید ابتدا امتحان خود را پس بدهند و سپس مورد داوری قرار بگیرند و قبول یا رد شوند. لذا لیبرالیسم به یک معنا آزادی در امتحان است؛ انسان لیبرال که هیچ چیز را مقدّس نمی‌شمارد، هیچ چیز را فوق بررسی و امتحان هم نمی‌شناسد و چون ادلهٔ عقلی فلسفی را هم در عرصهٔ امور مهم اجتماعی و روانی و معرفتی چندان کارآ نمی‌داند، لذا به امتحان عملی و وارسی تجربی حرمت بسیار می‌نهد و تا چیزی از این آزمایشگاه پیروز بیرون نیامده آن را شایستهٔ تکریم و قبول نمی‌شناسد. لذا در یک جامعهٔ لیبرال، مجال وارسیهای گوناگون در مسائل گوناگون گشوده است و بر هیچ امری مهر خاتمت نخورده است و هر روز می‌توان بر سر هر امر مهمی یا نامهمی، تجدید مطلع کرد و از نو به مناقشه و وارسی پرداخت و به همین سبب خود لیبرالیسم هم می‌تواند یکی از موضوعات مورد مناقشه در جامعهٔ لیبرالی باشد و فی‌المثل بر سر این بحث برود که آیا نفی هر گونه تقدّسی بجا هست یا نه؟

راسیونالیسم افراطی لیبرالیسم.

دموکراسی کم کردن هر چه بیشتر نقش فرد در حکومت است

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

حسن و قبح انقلاب و اصلاح باید نسبت به متعلّقهایشان سنجیده شود.

کلمات انقلاب یا اصلاح، امروزه مدح و ذمّ و حسن و قبح را با خود حمل می‌کنند و حکم انقلابی و محافظه‌کار، پیشاپیش معلوم است که یکی خوب است و دیگری بد. این قول مشهور عامیانه است، اما سخن دقیق آن است که تا معلوم نشود انقلاب یا اصلاح به کدام نظام تعلّق می‌گیرد، سخن گفتن از حسن و قبحشان خطاست؛ هیچ فرد انقلابی پس از استقرار نظام مطلوبش دیگر علیه آن انقلاب نمی‌کند، بلکه آن را می‌پسندد و مشکلات آن را نه با قهر و انقلاب، بلکه به سرپنجهٔ اصلاح، سامان خواهد داد. یعنی به اصطلاح محافظه‌کار و اصلاح‌طلب می‌شود از آن طرف بعضی نظامها، اصلاح برنمی‌دارند و به قول مارکس، اصلاح آنها عین اعدام آنهاست (مثل نظام کاپیتالیستی به زعم او)، لذا نه هر اصلاحی بد است و نه هر انقلابی خوب؛ این دو را باید نسبت به متعلّقشان تحسین و تقبیح کرد. حال،

اصلاح در نظام دموکراسی و انقلاب در نظام استبدادی است.

دموکراسی می‌خواهد نظامی برپا کند که برای اصلاح آن نیازی به انقلاب قهرآمیز نباشد. آن نظامهای فردی و استبدادی‌اند که اصلاحشان عین انقلاب است. به عبارت دیگر، یک اصلاح کوچک در نظامهای استبدادی و توتالیتر، جامهٔ یک انقلاب را به خود

می‌پوشد و یک انقلاب بزرگ در نظامهای دموکراتیک، شکل یک اصلاح را به خود می‌گیرد، پس اصلاحگر در نظامهای دموکراتیک همان انقلابگر نظامهای غیردموکراتیک است. این تعبیر، از بن، تعبیر نادرستی است که دموکراسی فردگرا و ضدانقلاب است؛ دموکراسی ضد فرد و جاذب تحوّل است، اما می‌کوشد تا این تحوّل جامهٔ قهر به خود نپوشد. (توفیق یا عدم توفیقش امر دیگری است). این در دیکتاتوری است که نقش فرد در آن بسیار زیاد است و نشستن یک فرد به جای یک فرد دیگر می‌تواند تأثیر کلّی در نظام حکومت بگذارد. در این گونه نظامها، کفایت و حتّی قساوت حاکمان، گاه بسیار کارساز و تعیین‌کننده است. اما نظام دموکراتیک، درست همان نظامی است که بنابه تعریف آن، اگر حاکمی رفت و حاکم دیگری آمد، نظام، چارچوب و کارکرد پیشین خود را اندک تغییری نمی‌دهد، لذا در عرصهٔ سیاست، فردگرایی دقیقاً به نظام استبدادی می‌چسبد نه به نظام دموکراتیک. آن در عرصهٔ سعادت است که لیبرالیسم فردگراست. لیبرالیسم در تبیین سعادت، کار را به لذّت‌جویی و تأمین لذّات دنیوی واگذار می‌کند. مکتب یوتیلیتاریانیسم [۱۲] ـ که مقبول و متکای لیبرالیسم است ـ برآن است که عملی نیکو وبه جاست که متضمن نفع یا سعادت بیشتر و یا مستلزم پیامدهای گواراتر باشد و نافع در تعریف نهایی، برحسب تفسیرهای مختلف از این مکتب برمی‌گردد به آنچه لذّت بیشتری برای افراد یا جمع می‌آورد و درد و رنج بیشتر را از میان می‌برد. در مکتب لیبرالیسم به دنبال سعادت خود بودن مساوی

معنای فردگرایی در لیبرالیسم

مکتب فایده‌گرایی و لیبرالیسم

---

12) Utilitarianism

است با دنبال لذّت خود بودن تا آنجا که با لذّات دیگران منافات پیدا نکند و از اینجا فردگرایی [۱۳] پا می‌گیرد که ملازم با لذت‌گرایی [۱۴] است. به قول بنتام [۱۵] ـ که از پیشوایان یوتیلیتاریانیسم است ـ برحسب لذّت، گاه تیله‌بازی با شعرگویی معادل از آب درمی‌آیند، لذا ارزش اخلاقی واحد دارند.

واقعگرایی در انسان‌شناسی لیبرالیسم و نتایج آن در اخلاق و دین

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

---

13) Individualism

14) Hedonism

15) Bentham

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

سرّ تسامح لیبرالیسم در امر دین و گرایش به مدیریت علمی جامعه

لیبرالیسم از آنجا که به لحاظ معرفت‌شناسی معتقد است هیچ گاه نزاع فیلسوفان و متکلمان و پیروان ادیان بر سر آراء دینی، کلامی و فلسفی پایان نخواهد پذیرفت و می‌بیند که درآنجا به دلیل وجود دلبستگیها و ایمانهای عمیق، همیشه ایمانها با هم می‌جنگند و نه خردها، و هیچ گاه استدلالات، پیراسته از عواطف و حب و بغضها نیست، این صحنهٔ نزاع را همیشه گشوده و برقرار می‌بیند و می‌خواهد و بر پروندهٔ آن هیچ گاه مهر خاتمت نمی‌زند و لذا به تسامح در امر دین و عقیده قائل و جازم است. اما در مقابل، چون معرفت علمی را استوارتر و معتمدتر می‌شناسد و حکومت را نیز نوعی تدبیر و مدیریت علمی جامعه می‌داند، پا به پای رشد علم و کشف معارف تجربی بیشتر، برای حکومت مسئولیتها و شیوه‌های تازه‌تر قائل می‌شود و دست آن را در تصرف در شئون فردی و اجتماعی مردم، گشاده‌تر می‌سازد، در عین اینکه همین آراء علمی (و لذا شیوه‌های حکومتی) را همیشه معروض فساد و ابطال می‌بیند و از تکمیل و یا تعویض و

تفاوت اساسی مارکسیسم و لیبرالیسم

تصحیح آنها رویگردان نیست. اختلاف مارکسیسم و لیبرالیسم، درست در همین جاست. مارکسیسم که خود را علمی می‌داند، برخلاف لیبرالیسم، به اصلاح آراء خود رضایت نمی‌دهد و جزمهای خود را هم علمی می‌شمارد و هم ابدی! و از همین رو دیکتاتوری برپا می‌کند و اجازه نمی‌دهد که کسی دربارهٔ آنها سخن بگوید و یا انگشتی به اعتراض بلند کند. در ذات مارکسیسم علمی تناقضی نهفته بود که شکست آن را در بر داشت و این پیش‌بینی فیلسوفان بصیر لیبرالیسم بود که واقع شد. آن تناقص عبارت است از ابدی دانستن آراء علمی. آراء علمی به فرض علمی بودن، جاودانی نیستند، چه رسد به آراء شبه علمی و غیرعلمی.

باری، در عصر ما به هیچ وجه لیبرالیسم، آن نمانده است که در گذشته بوده است و در آن اصلاحات و تغییرات بسیار پدید آمده است. آن عنصرهایی که محفوظ مانده‌اند و گوهر لیبرالیسم‌اند، عبارت‌اند از نفی «تقدیس» و غلبهٔ «حق» بر تکلیف و زیر بار هیچ «ولایتی» نرفتن و انسان را جایزالخطا دیدن و حق را در معارضهٔ آرا پیدا کردن و هیچ کس را واجد هیچ حقی از پیش خود و یا از پیش خدا ندانستن و در امور عقیدتی تسامح روا داشتن و حقوق مساوی برای همگان قائل شدن و کفر و گناه را منافی انسانیت ندانستن. این عناصر، محفوظ و باقی مانده است، اما در عرصهٔ اقتصاد و سیاست

تحول در لیبرالیسم و وظایف حکومت لیبرال

البته لیبرالیسم به آن گشاده‌دستی پیشین باقی نمانده است و دخالت دولت در امور، مورد توجه جدی متفکران لیبرال قرارگرفته است و مارکسیسم در اینجا بیشترین ضربه را به لیبرالیسم وارد کرده است و به واقع پاره‌ای از یافته‌های مارکسیسم موجب تعدیل لیبرالیسم افسار

گسیخته گردید. رشد صنعتی جامعه و همبستگی زیادی که بخشهای مختلف اجتماع با یکدیگر پیدا کرده‌اند و نیز کشفهای علمی تازه‌تر دخالت دولت را بیش از پیش الزام کرده است. شما اگر به دموکراتیک‌ترین و لیبرال‌ترین حکومتها هم نگاه کنید، می‌بینید که شبحشان بر تمام بخشهای جامعه گسترده است، هیچ چیزی، نه خانواده، نه طب و بهداشت، و نه تعلیم و تربیت، نه اقتصاد، نه دانشگاه و نه بازار، هیچ کدام از زیر سلطهٔ حکومتها بیرون نیستند. فی‌المثل، هیچ حکومت لیبرالی امروزه امر بهداشت را به خود مردم وانمی‌گذارد که هرچه خواستند بکنند و هر بیماری را دامن بزنند و یا اجازهٔ تدریس هر درسی را به هر نحوی در مدارس عمومی نمی‌دهد و یا در امر خرید و فروش و تجارتهای داخلی و خارجی محدودیتهای بسیار اعمال می‌کند و فارغ نمی‌نشیند که بگذار هر که هر چه خواست وارد کند یا صادر کند، چون امور خود به خود سامان می‌پذیرند. حکومتها امروزه وظایف بسیار به عهده دارند و تبدیل به «دولت رفاه»[۱۶] شده‌اند که مسئول تأمین رفاه رعایا هستند و به فقر و بیماری و جهل و جوع مردم نمی‌توانند بی‌اعتنا باشند، مالیات می‌گیرند، سیاست پولی می‌دهند و ایجاد شغل می‌کنند. اگر چنان است که حکومت با جامعه تناسب و تلائم دارد، با تحول درونی جامعه و صنعتی شدن آن و رشد ابزار تولید و تبلیغ و تحقیق، حکومت هم ناچار تحول خواهد پذیرفت و این سرنوشت حکومتهای لیبرال (و کشف مارکسیسم) بود. حکومت استبدادی به دلیل پیچیده شدن جامعه رو به زوال نهاد. چون

---

16) . Welfare state

حاکم، محتاج معلوماتی بود که نمی‌توانست یک تنه داشته باشد. لذا حکومت دمکراتیک لیبرال پا به عرصه نهاد. لیبرالیسم نیز به دلیل حاجات کلان جامعه ناگزیر به برنامه‌ریزی شد و قدری از اندیشه‌ها و آمال خود را با تلخی ترک گفت، چرا که معلوم شد در شرایط نابرابر، آزادی، هزلی بیش نیست. آزادی یک فقیر در انتخاب شغل، شوخی است نه جدی. لذا فراهم کردن حداقل شرایط برای بهره‌بردن از آزادیها وظیفهٔ حکومت لیبرال شد.

تعدیل‌پذیری لیبرالیسم

در حقیقت لیبرالیسم چاره‌ای ندارد جز اینکه تن به این تحولات بدهد، چون لیبرالیسم برخلاف مارکسیسم بر آن نیست که حق را برای یک بار کشف کرده و تا ابد باقی خواهد ماند، بلکه نظام تعدیل‌پذیری را عرضه کرده است که باید به تدریج وپابه‌پای تحولی که در جامعه و علم پیش می‌آید خود را تنظیم کند و تغییر دهد. عمدهٔ نقد متفکران لیبرال بر مارکسیسم از همین ناحیه بود، یعنی علمی نبودن آن. می‌گفتند ادارهٔ جامعه وتأمین عدل در آن به روشی که مارکسیسم و سوسیالیسم می‌گویند ممکن نیست. دلیل آنکه فون میزز می‌گفت: «سوسیالیسم محال است»، همین بود. اینکه هایک می‌گفت:«سانترالیسم ممکن نیست» برای این بود که می‌گفت درآن، یک نفر باید حجمی از معلومات را بداند که در قدرت او نیست، [۱۷] و پوپر هم با تأکید بر لزوم معرفت ابطال‌پذیر علمی در مدیریت، دگم‌های تغییرناپذیر مارکسیسم را غیرعلمی می‌شمرد.

تفاوت لیبرالیسم با فکر دینی و جامعهٔ لیبرال با جامعهٔ دینی

اشارتی هم به نسبت لیبرالیسم با فکر دینی بکنیم: به یاد آورید آن

---

۱۷) کتاب سابق‌الذکر از فون هایک.

نکته را که گفتیم لیبرالیسم حالت ماقبل انتخاب عقیده را با تمام لوازم سیاسی، اقتصادی، حکومتی و تربیتیش در جامعه حفظ می‌کند. یعنی بنا را بر این می‌گذارد که هنوز حق و باطل درعرصهٔ عقاید معلوم نیست و باید در اثر کنکاش و پژوهش و مبادلهٔ آرا، معلوم گردد. لذا در حکومت، اقتصاد، تربیت و تعلیم جانب هیچ دیانت خاصی را نمی‌گیرد و تنها به عقل و مشاورت عقلانی تکیه می‌کند (راسیونالیسم)، و سیاست، اقتصاد، تربیت و اخلاق را از علم و انسان وام می‌کند و نه از عقیده و وحی. بدین رو، یک جامعهٔ دینی شده و ملتزم به شریعتی خاص، منطقاً به هیچ رو با اصول و فروع لیبرالیسم سازش ندارد. برای لیبرالیسم جواب همه چیز پس از امتحان و وارسی معلوم می‌شود، اما برای جامعهٔ دینی جواب بسیاری از سؤالات، پیشاپیش معلوم است. جامعهٔ دیندار با جامعهٔ لیبرالی که در حالت ماقبل قبول دین است، البته تفاوت جوهری دارد. وظیفهٔ حکومت در این دو جامعه متفاوت است. در جامعهٔ لیبرال داعیان شریعتهای متفاوت مجال عمل دارند و کسی متولی و حافظ عقیده‌ای نیست و حق ندارد مخالفان و ملحدان را طرد و تکفیر کند و از حقوق خاصی محروم سازد. شبهه‌پراکنی در جامعهٔ لیبرال معنی ندارد و کفر و ایمان معنی ندارد و بسی امور دیگر. در جامعهٔ دینی پاره‌ای از امور را نمی‌توان مورد وارسی قرار داد. آنها، خواه فروع و خواه اصول، فوق بررسی‌اند و این در جامعهٔ لیبرال نظیر و مانندی ندارد. تساوی حقوق در جامعهٔ لیبرال و عدم تساوی حقوق مردم در جوامع دینی از تمایزهای دیگر است و هلمّ جرّا.

برای جامعه دینی جواب خیلی از سؤالات پیشاپیش معلوم است اما برای جامعه لیبرال نه.

به معنایی که آمد هیچ دینداری نمی‌تواند لیبرال باشد.

مارکسیست‌ها به غیرمارکسیست‌ها و غیرفاشیست‌ها و افراد اهل تسامح، لیبرال می‌گویند. اما مگر می‌شود کسی دیندار باشد و به مقدساتی جاودانی باور داشته باشد و باز هم لیبرال (آزاد از مقدسات) خوانده شود؟ بلی درعرف مارکسیسم، هر کسی که از مقدسات مارکسیسم آزاد باشد لیبرال است و بدین معنی همه دینداران لیبرال‌اند. همچنین در درون جامعهٔ دینی قائل بودن به ولایت دین کافی است تا کسی را در عداد متدینان و لذا غیرلیبرال‌ها درآورد. اگر کسی اصل ولایت دین را مورد سؤال قرار دهد، به عمیقترین عرصه‌های لیبرالیسم پا نهاده است. اما قبول ولایت دین و چون و چرا کردن در نحوهٔ حکومت دینی آن هم با استناد به خود معارف دینی مسلماً با لیبرالیسم منافات مطلق دارد و عین دینداری خواهد بود. بلی لیبرالیزه کردن اقتصاد و حکومت ـ به معنی دست از تمرکز مطلق قدرت و اطلاعات کشیدن و ترک گفتن دولت‌سالاری توتالیتر ـ امری است که در داخل جامعهٔ دینی هم قابل طرح و بحث است و ربطی به لیبرالیسم به مفهوم کامل فلسفی آن ـ که آوردیم ـ ندارد. آن تدبیری است علمی و سازگار با مبانی شریعت و برحسب فهم و اجتهاد صاحب‌نظران می‌باید و می‌تواند مشمول قبض و بسط واقع شود. والسّلام علیکم.

تنافی اصل ولایت دین با لیبرالیسم

لیبرالیزه کردن حکومت و اقتصاد با تفکر دینی قابل جمع است.

پرسش و پاسخ

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

ج: این سؤال دقیقاً برخاسته از یک ترجمهٔ تحت‌اللفظی از این

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

س ۲ : لیبرالیسم نظری چه نسبتی با تفکر اگزیستانسیالیستی دارد؟

ج : اگزیستانسیالیسم با طرحی که از انسان به دست می‌دهد و او را یک انتخاب محض و یک لوح نانوشتهٔ سپید معرفی می‌کند، نظراً و عملاً با همه چیز سازگار است. اگزیستانسیالیست‌های فاشیست داشته‌ایم مثل هایدگر درآلمان. اگزیستانسیالیست‌های مارکسیست داشته‌ایم مثل سارتر در فرانسه. اگزیستانسیالیست‌های لیبرال داشته‌ایم مثل هوسرل و اگزیستانسیالیست‌های مؤمن و متدیّن داشته‌ایم مثل کیرکه گور و اگزیستانسیالیست‌های ملحد داشته‌ایم مثل کامو و مرلوپونتی. لیبرالیسم حُسنش این است که دست کم با فاشیسم نمی‌سازد، اما اگزیستانسیالیسم ماده‌ای است که همهٔ صورتها را به

خود می‌پذیرد.

س ۳: رابطهٔ بین لیبرالیسم و رژیم‌های توتالیتر چیست؟

ج : در عصر ما بین رژیم‌های توتالیتر و لیبرال ارتباطات خوبی برقرار است و رفته‌رفته به همدیگر نزدیک می‌شوند. یعنی‌آشکار می‌شود که منطق قدرت فاصلهٔ زیادی با منطق و عقل و اخلاق دارد. این از حیث عمل و ظاهر. اما در معنا و از حیث نظر با یکدیگر سازگاری ندارند. نظامهای توتالیتر بر شناخت جامع انسان بنا می‌شوند. نظامهای توتالیتر آدمهایی را که معتقد به آن نظام نیستند، آدم نمی‌دانند. وقتی در نظام مارکسیسم به کسی می‌گویند «بورژوا»، این «بورژوا» لفظ تحقیرآمیزی است. درست مثل اینکه ما به کسی بگوییم فاسد، فاسق. نظامهای توتالیتر اینگونه‌اند. در نظام لیبرالی این گونه اوصاف، کسی را از انسانیت نمی‌اندازد و انسانیت عرض عریضی دارد. در نظامهای توتالیتر تا کسی به نحو خاصی بار نیاید انسان محسوب نمی‌شود. در این نظامها اصل و قصد بر این است که آدمها را به شکل خاصی بسازند که وقتی ساخته شدند، دیگر حاکمان پس از آن غصه‌ای نداشته باشند. قالب‌گیری اولیه وقتی صورت گرفت افراد به طور طبیعی تابع آن نظام خواهند بود. در نظامهای لیبرالی در حقیقت الگویی از انسان وجود ندارد که گفته شود آدمیان را چنان بسازید تا نمونهٔ آن الگو باشند. الگو داشتن مال نظامهای غیرلیبرال است، در نظامهای لیبرال آنچه به تدریج کشف می‌شود و آنچه با اصل یوتیلیتاریانیسم موافق درمی‌آید همانهاست که حاکم بر تعلیم و تربیت می‌شود. در نظام لیبرال، همه چیز امتحان کردنی است، در حالی که در نظام توتالیتاریسم نتیجه‌ها از پیش معلوم است. در آنجا

رابطه لیبرالیسم توتالیتاریسم

ضمن تعلیم و تربیت به شما می‌آموزند که چنین باش و چنان نباش. ولی در نظام لیبرال علی‌الاصول و نظراً بنابر این است که هر کاری مجاز است مگر اینکه تجربه نشان دهد که ضرر دارد. چنانکه گفتیم این یکی از موارد اختلاف بین تفکر لیبرالی و تفکر دینی است. در تفکر دینی امتحان کردن همه چیز مجاز نیست؛ متدینان نباید همه چیز را امتحان کنند تا ببینند، چه ازآب درمی‌آید! مثلاً برای مدتی آزادی روابط زن ومرد یا آزادی شرابخواری را رواج دهند تا ببینند نتیجه‌اش چه می‌شود. اما در نظام لیبرال با امتحان کردن مستمر و تدریجی، راه تعلیم و تربیت پیدا می‌شود. در نظام لیبرال هیچ الگوی نهایی وجود ندارد. الگوهای موقت داده می‌شود. و این الگوهای موقت در عمل تصحیح می‌شوند. هیچ وقت گفته نمی‌شود که یک انسان نمونه داریم و تا ابد هم آدمهایی که در تمام ادوار تاریخ می‌آیند باید بکوشند تا مثل آن انسان نمونه بشوند.

س ۴: میان مواجههٔ مارکسیسم و لیبرالیسم و کلیسا و لیبرالیسم چه تفاوتهایی است؟

ج: قداستی که کلیسا برای اندیشه‌های خود قائل است، به دلیل اتکای او به وحی است، ولی قداستی که مارکسیسم برای اندیشه‌های خود قائل است به دلیل اتکای او به علم است؛ در این تردیدی نیست. و برخاستن مارکسیسم در برابر لیبرالیسم برخاستن عقل بشری است در برابر عقل بشری؛ اما برخاستن لیبرالیسم در برابر کلیسا برخاستن عقل آدمی است در برابر آنچه وحی خوانده می‌شود و به دست پاره‌ای از متولیان کلیسا تدوین می‌شود. این نکته‌ها و این تفاوتها البته درجای خودش هست. آنچه برای ما مهم بود و در بیان

ما آمد این بود که مارکسیسم در برابر همهٔ اصول لیبرالیسم برنخاسته است و از همه جهت با آن روبرو نشده است. مارکسیسم در برابر بی‌دینی لیبرالیسم برنخاسته است. گرچه به جای مقدسات دینی مقدسات دیگری را نهاده است. لیبرالیسم قائل به عدم ولایت است، اما مارکسیسم ولایت و تعبدی را قائل است. بعلاوه گفتیم مارکسیسم به مبانی خویش بی‌اعتناست. مبنای لیبرالیسم حرمت نهادن به علم، تجربه و مشارکت آدمیان است در حل مشکلات انسانی و اجتماعی، علم هم امر متکامل و پیش رونده‌ای است. اما اگر مکتبی مدعی علمی بودن بود و برای همیشه ایده‌آل را بیان کرد و گفت این ایده‌آل دست نخوردنی است، اینجا تعارضی در مبانی مکتب پیش می‌آید. وقتی که یک مکتب بشری است و از علم عده‌ای انسانهای خاکی نشأت گرفته است، هرگز نمی‌تواند ادعای جاودانی بودن بکند و هیچ وقت نمی‌تواند انسانیت انسان را همیشه در گرو اعتقاد و التزام به اندیشه‌های خود بداند، بلکه باید آنها را هم پابه پای پیشرفت علم و پیشرفت بشر متحول بداند. اما لیبرالیسم از این نظر به مبانی خود وفادار است. به همین دلیل هم یک الگوی ثابت برای همهٔ ادوار نداده است. لذا مارکسیسم درحقیقت بیشتر از لیبرالیسم رقیب دین است؛ برای اینکه درست همان عنصرهای دینی را در خود دارد. لیبرالیسم مخالف دین است، اما بر صورت دین ساخته نشده است. ولی مارکسیسم کاملاً شباهت با دین دارد و نظامی است که درست بر قیاس دین ساخته شده است. و عنصرهایی که در دین هست، در آن هم هست، مانند: ولایت، شیطان، کفر و ایمان. این مکاتب گرچه هر دو غیر دینی‌اند، اما از آن میان مارکسیسم رقیب است و لیبرالیسم

لیبرالیسم نافی ولایت است اما مارکسیسم قائل به آن است.

رقیب نیست و ضد است و می‌دانید که رقابت در پاره‌ای موارد خطرناکتر است از ضدیت عریان.

سه فرهنگ *

سه فرهنگ ما ایرانیان و اهمیت تعیین نسبت ما با آنها در سازندگی فرهنگی و اجتماعی

عنوان بحث «سه فرهنگ» است. سخن این است که ما ایرانیان مسلمان که اکنون در این کشور زندگی می‌کنیم، حامل و وارث سه فرهنگیم و تا نسبت خود را با این سه فرهنگ معین نکنیم و ندانیم که در کجا و در کدام جغرافیای فرهنگی زندگی می‌کنیم، به خوبی از عهدهٔ عمل سازندهٔ فرهنگی و اجتماعی برنخواهیم آمد و همچنان که خواهم گفت، متفکران و مصلحان ما هم در این دیار، همه به نحوی از انحا خود را با تعیین نسبت با این فرهنگها درگیر می‌دیدند و برای آن جوابی می‌جستند و باز همچنان که خواهم گفت، پاره‌ای از انحرافات بزرگ فرهنگی و فرصت برباد ده، در عرصهٔ اجتماع ما نیز از همین جا برخاسته است که با تأکید افراطی و ناصواب بر روی

---

* تنقیح و تکمیل یک سخنرانی تحت همین عنوان در دانشگاه تربیت معلم، تهران، اردیبهشت ۱۳۶۹.

فرهنگی و به فراموشی سپردن فرهنگ دیگر، فربهی‌های ناصواب و یا رنجوریهای ناصواب در پیکر فرهنگی این کشور افکنده شده است. آن سه فرهنگ که ما وارث و حامل آن هستیم، عبارتند از : سه فرهنگ ملی، دینی، و غربی. گمان ندارم که هیچ یک از ما انکار کنیم که ما هم اینک در زندگی جاری خویش، هم بهره‌ای از فرهنگ ملی باستانی خود داریم، هم در فرهنگ دینی غوطه‌وریم و هم امواج فرهنگ غربی بر سر و روی فرهنگ دینی و ملی ما خورده و می‌خورد و حیات فکری، فردی و اجتماعی ما، نشانی از آن دارد. ماییم و این میراث (یا این سرمایه) که در اختیار داریم و هر راه حلی که برای مشکلاتمان می‌جوییم، باید در درون این سه فرهنگ باشد و متفکران و مصلحان و متجددان اخیر ما هم هر که بودند از همین میراث (و یا سرمایه) برخوردار بودند و برحسب افزونتر بودن عشق و تعلقشان به یکی از این فرهنگها، نجات این امت را در غالب کردن آن فرهنگ و مغلوب کردن فرهنگهای دیگر می‌دانسته‌اند.

جایگاه فرهنگ ملی ما و تجلی و بقای آن در زبان فارسی

فرهنگ ملی ایرانی ما جای انکار ندارد. پیش از اینکه مردم ما مسلمان بشوند ایرانی بودند. ادبیات ایرانی، دین ایرانی و آداب و رسوم ایرانی خاص و خالصی داشتند. پس از آن هم که اسلام آوردند و بلکه پس از آنکه شیعه شدند و این مشرب خاص فکری عقیدتی ـ اسلامی را پذیرفتند، باز هم ایرانی ماندند. ایرانیت و قومیت ما تماماً در هاضمهٔ فرهنگ دینی یا غربی هضم نشد و بسیاری از آداب و رسوم پیشین قومی ما همچنان جاری و زنده ماند. بویژه زبان فارسی که از مهمترین ارکان قومیت ماست به خوبی زنده است. شاید کمتر قومی در جهان کنونی باشد که زبان امروزیشان با زبان ده قرن

قبلشان این قدر مشابهت داشته باشد. ادبا و شعرای ما به نیکی از عهدهٔ انجام این مهم برآمدند که این زبان شیرین را که مایهٔ پیوستگی تاریخی قوم ایرانی است، حفظ کنند و بلکه بیش از حفظ، آن را رشد و غنا و تکامل ببخشند و به دست امروزیان بسپارند و این کار کوچکی نبوده است. امروز، من و شما که اشعار شاهنامه یا ابیات رودکی را می‌خوانیم، می‌بینیم که به زبان ما سخن می‌گویند، به طوری که اشعارشان را به حافظه می‌سپاریم و در گفت‌وگوها و نوشته‌های امروزیمان به کار می‌بریم واز آنها کسب لذت و معرفت می‌کنیم و به هیچ روی احساس بیگانگی نمی‌کنیم. این مصراع فردوسی: «به نام خداوند جان و خرد» و یا این مصراع رودکی که: «مرا بسود فرو ریخت هرچه دندان بود» آیا به زبان امروزین ما نیستند؟ در مقابل، به زبان فرانسه و لاتین وانگلیسی و آلمانی سری بزنید و ببینید آیا یک نفر آلمانی‌زبان یا انگلیسی‌زبان امروز می‌تواند نوشته‌های هزار سال پیش آلمانی و یا انگلیسی را به راحتی بخواند چه رسد به اینکه آنها را معنی بکند؟ برای خوانندگان انگلیسی زبان امروزی نوشته‌های شکسپیر هم باید از نو نوشته شود و تازه شکسپیر از آن چهار قرن قبل است، نویسندگان و شعرای قدیمی‌تر که از این هم مهجورتر ونامأنوس‌ترند. در میان ما، اما، این رشتهٔ قومیت و ملیت کاملاً پیوسته و محکم است. نوشته‌های ابوالفضل بیهقی که متعلق به ده قرن قبل است، امروز فقط به ما تاریخ نمی‌آموزد، زبان هم می‌آموزد؛ آن هم زبانی بسیار شیرین و نغز. همچنین کیش ایرانیان پیش از اسلام ، یعنی کیش زرتشتی، برخلاف پاره‌ای از فرقه‌های دینی مانند مزدکیت و مانویت که دولت مستعجل بودند و به زودی منقرض شدند و امروز جز در کتابهای

ما امروزه با زبان فارسی کهن احساس بیگانگی نمی‌کنیم.

تاریخ از آنها نشانی دیده نمی‌شود، از ناحیهٔ اسلام به رسمیت شناخته شد و در میان ایرانیان به صورت جویباری کوچک جاری و باقی ماند. از دین که بگذریم ـ که عمیقاً تحت‌الشعاع دیانت اسلامی قرار گرفت ـ پاره‌ای از آداب و رسوم ایرانیان پیشین به قوت خود باقی ماند و ما اینک شاهد و وارث و متأدّب به آنها هستیم. هم تقویم ما صبغهٔ ایرانی دارد، هم عید نوروز همچنان از اعیاد بزرگ ماست. کسانی که بر آن بودند که ادیبان و حکیمانی چون حافظ یاسهروردی گرایشهای قومی ـ زرتشتی داشته‌اند، از جمله به اصطلاحات وارده در آثار این بزرگان استناد می‌کردند. در اینکه حافظ خصوصاً از نامها و اصطلاحاتی مانند جام‌جم، سروش، پیر مغان، مغبچه، جمشید، پشنگ، سیاوش، دارا، کیقباد، خسروانی سرود، گلبانگ پهلوی و غیره استفاده کرده است، هیچگونه تردیدی نیست؛ اما اینکه حافظ در شوق احیای اندیشه‌های ایرانی قبل از اسلام آن هم به هزینهٔ فدا کردن فکر اسلامی می‌سوخته است البته سخنی گزاف و غیرقابل باور است.

باری بودند کسانی که می‌کوشیدند این فرهنگ را به تمامیت و به نحو خالص زنده کنند. گویی رسالت خود را برای نجات مردم این کشور در همین می‌دیدند. در صدر مشروطه که ما رفته‌رفته با اندیشه‌های غربی آشنا می‌شدیم پاره‌ای روشنفکران و نویسندگان ظهور کردند که سخن اصلیشان مخالفت با «عَرَب‌زدگی» و اسلام بود و معتقد بودند که تمام مشکلات جامعهٔ ایرانی ـ که از قافلهٔ تمدن بس عقب مانده بود ـ معلول اندیشه‌های اعراب است و لذا راه چاره را در بازگشت به فرهنگ قومی قبل از اسلام می‌دیدند و می‌خواستند که ایرانی امروز، دوباره ایرانی خالص قبل از اسلام بشود. دلیلشان هم

عرب‌زدگی به منزلهٔ آم‌الآفات فرهنگی

این بود که اندیشهٔ بیگانه، بیگانه است از هر کجا که آمده باشد. دین اسلام هم چون دست‌پخت بیگانگان و از آن اعراب است، بر تن فرهنگ ما وصلهٔ ناهمرنگی است و باید مثل هر وصلهٔ ناجوری کنده و به دور انداخته شود. این اندیشه که در اوان مشروطیت به صورت خودرو و خودجوش به دست متفکران یا نویسندگان خاصی، همچون آخوندزاده، دامن زده می‌شد و تفکراسلامی را تحت عنوان تفکر عربی محکوم و متهم می‌کرد، از زمان استقرار رضاخان پشتوانهٔ رسمی و حکومتی هم پیدا کرد و سخنگویان قوی‌دست و آشتی‌ناپذیری چون کسروی و هدایت یافت. حکومت شاهنشاهی حکومتی است متعلق به قومیت ایرانی و شما همه شاهد بودید که در دوران سلطنت محمدرضا پهلوی چقدر بر فرهنگ ایرانی تأکید می‌رفت. چرا؟ به دلیل آنکه می‌توانست پشتوانهٔ شاهنشاهی در ایران باشد. دیدیم که جمعی از ادبا و مورخان در خدمت دستگاه سلطنت درآمدند و برای اینکه اصالت قوم ایرانی را به اثبات برسانند و رجحان آن را بر فرهنگ بیگانه نشان بدهند، چه جفاها و تکلفها و قهرمان‌سازیها که نکردند. تأکید فراوان بر زبان فارسی سره و عزم بر بیرون راندن هر کلمهٔ عربی از کتابها و گفتار مردم و ترویج نوعی «ناسیونالیسم افراطی» میراث اینان بود. فرهنگستان زبان که در آن وقت بپا شد، علی‌رغم اینکه فی‌نفسه دستگاهی مطلوب بود، به راههای افراطی و گزاف افتاد و اقدام به زدودن فرهنگ دینی به بهانهٔ زدودن فرهنگ بیگانه کرد. کرسیهای زبان فارسی تا ایام پایانی دوران سلطنت محمدرضا، شاهد حضور اساتیدی بودند که کلمه‌ای از کلمات و لغات عربی و غیرفارسی را برنمی‌تافتند؛ نامهای دکتر محمد مقدم یا صادق کیا که دو

مخالفت با فرهنگ دینی در قالب احیاء فرهنگ ملی و قومی

تن از اساتید زبان فارسی بودند، نامهایی آشنا هستند؛ مخصوصاً از دکترمقدم نام می‌برم چون این مرد اسم خانوادگی خود را که مقدم بود «مغ‌دُم» تلفظ می‌کرد: به معنی دُم مغ یعنی پیرو مغ. وی به دلیل نفرت عجیبی که از زبان عربی داشت اصرار بسیار ناروا و غیرعلمی و ضدعلمی می‌ورزید بر اینکه هرگونه کلمهٔ غیرایرانی را به ریشه‌های ایرانی برگرداند. می‌گفت که افلاطون فریدون خود ماست و ارسطو هم همان رستم خود ماست. این سخنان اگرچه گاهی با شوخی ادا می‌شد، اما ریشه‌های جدی داشت و آن همان ناسیونالیسم منحطّ و استغناورزیدن ناصواب از فرهنگهای غنی دیگر بود، که نامش را نهاده بودند به اصالت و هویت راستین خویش بازگشتن و در جا و خانهٔ اصلی خود نشستن و بیگانه را بیرون راندن. شاعران و نویسندگانی مثل عشقی، صادق هدایت، ذبیح بهروز و حتی سعید نفیسی از آتش بیاران این معرکه بودند و شروع کردند به زنده کردن قهرمانهای ایرانی قبل از اسلام و پس از اسلام و در حسرت روزگار شاهان گذشته آه و ناله سر دادن. بابک، مازیار، ابومسلم، المقنّع و دیگران را از گور درآوردن و از نامشان بهره سوء جستن و دربارهٔ آنان رمان نوشتن و انواع ستایشها را نثار این پهلوانان کردن. شاهنامهٔ فردوسی شاید در این میان مظلومتر از همه واقع شد. شاهنامه یا به تعبیر خود فردوسی نامهٔ باستان سند زبانی فوق‌العاده برجسته و با ارزش ماست. منتها این گوهر به دست ناپاکان افتاد و آن را قرآن قومیت قرار دادند. به طوری که امروز هم بعضی کسان آنچنان که باید جرأت نمی‌کنند از فردوسی تجلیل کافی کنند. در حالی که خدمتی که فردوسی به ایران و به این زبان کرده است چنان است

سوء استفاده از شاهنامه برای تحکیم ناسیونالیسم منحطّ

که هیچ تجلیلی برایش کافی نیست. این قصهٔ کسانی است که بر فرهنگ قومی تأکید می‌ورزیدند و سرّ مشکلات ما را در دور شدن از این فرهنگ می‌جستند و با تأکید یک جانبه بر آن، استغنا از فرهنگهای دیگر را تلقین و تعلیم می‌کردند. سیاست خاصی در زمان محمدرضای پهلوی برای آوردن زرتشتیان هند به ایران وجود داشت. ایران البته مأوای زرتشتیان است، آنان ایرانی هستند و هر وقت که بیایند جایشان در اینجا باز است و با کمال آرامش زندگی خواهند کرد، اما آن حرکتها همچنان که می‌دانید معنای دیگر داشت، معنایش فربه کردن فرهنگ خاصی بود برای لاغر کردن فرهنگی دیگر.

فرهنگ دوم، فرهنگ غرب است.

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

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

نفوذ فرهنگ غربی در اوان مشروطیت میان ما

تردید نکنیم که هیچ کس در آمدن فرهنگ غربی به کشور ما مقصر نبود. این برخورد یک فرهنگ قوی با یک فرهنگ راکد و رنجور و ضعیف بود. در هنگام آن مواجهه در میان ما چه از فرهنگ قومی و چه از فرهنگ دینی جز چند ادب و عادت و سنت خشک چیزی باقی نمانده بود. بی‌خبری و بینوایی و جوع و جهل و جور بیداد می‌کرد. و اگر اندیشه‌مندی چند در میان ما می‌زیستند، آنقدر نادر و مهجور بودند که جریانی تولید نمی‌کردند و بدین سبب وقتی که آن اندیشه‌های پررونق و آراسته و بزک کرده و از انقلاب فرانسه سر به درآورده و مسلح به سلاح علم و تکنولوژی وارد این کشور شد، طبعاً بی‌هیچ مانع و مقاومتی راه خود را گشود و به پیش رفت و اذهان بسیاری را مسحور و مفتون خود کرد. علی‌الخصوص که حکومتهای غرب‌ساخته و غرب‌گرایی چون حکومت رضاخان (در میان ما) و حکومت آتاتورک (در ترکیه) بر این آتش، نفت می‌ریختند. در آمدن فرهنگ مغرب زمین در میان ما، نه به جبر تاریخ بود و نه علامت پایان یافتن دورهٔ تاریخی فرهنگ ما. معلول ضعف ما بود و قوت آن. این فرهنگ با مردم ما کاری کرد که امروز به آن غرب‌زدگی می‌گویند و خود

اصطلاح غربزدگی در سخن جلال‌آل احمد

فرنگی‌ها آن را "Westernization" نام کرده‌اند. این اصطلاح را دو طایفه و به دو معنا در میان ما به کار می‌برند. رایج‌کنندهٔ اصلی ان اصطلاح مرحوم جلال‌آل احمد بود، در کتابی به نام غرب‌زدگی که هم به دلیل محتوایش و هم به دلیل ممنوع الانتشار بودنش، سخت مورد اقبال دردمندان و اندیشه‌گران واقع شد و آنان را به سرطان فرهنگی مهلکی متذکر ساخت. آنچه او از غرب‌زدگی می‌فهمید درآمدن تکنولوژی و آداب و رسوم غربی بود در میان ما و بیرون راندن ما از خانهٔ قومیت پیشین و فدا شدن سنن زیبا و نیکوی ما در پای آداب و سنن و بخصوص غول صنعت غربی، و در یک کلمه تقلید مهوع از همه چیز غرب ولو به قیمت ذبح کردن سرمایه‌ها و مواریث والای فرهنگی خویش. سخن گفتن با زبان آنان و اندیشیدن با مغز آنان و نظر کردن با چشم آنان و فریاد کشیدن از درد آنان و موافقت و مخالفت و تجلیل و تخفیف کردن به تقلید از آنان. به همین دلیل هم پیام و شعار مرحوم آل‌احمد بازگشت به سنت بود. وی در همان کتاب غرب‌زدگی و در آثار دیگرش این نکته را به وضوح آورده است که چارهٔ ما در برابر این تندبادی که از جانب غرب می‌وزد این است که به دستگیره‌های سنت آویزان شویم. غرب‌زده که «زن صفت» و «هرهری مذهب» و «پا درهوا» و «راحت‌طلب» و «بی‌تخصص» و «بی‌شخصیت» و «قرتی» و «چشم به دهان غرب» است،[1] برای آن است که از مهد خویش جدا شده و به دور افتاده است. توسل به سنت وی را نجات خواهد داد. به عقیدهٔ او ما یک رشته سنن قومی

---

۱) این اوصاف همه از کتاب غربزدگی برگرفته شده است.

داریم که هویت ما در گرو آنهاست و اگر این سنن را حفظ نکنیم در هاضمهٔ فرهنگ غرب هضم خواهیم شد. مرحوم آل‌احمد نه مخالف علم غربی بود نه مخالف تکنولوژی آن و نه یک متدین سنتی بود. بلی، مرحوم آل‌احمد ابتدا پشت به دیانت کرد و بعدها از بی مهری او نسبت به دیانت کاسته شد؛ ولی دین برای او یکی از اجزاء سنت بود و حرمتی که به سنت می‌نهاد، او را به طرف دیانت هم می‌کشید و این البته فرق داشت با نگرش و گرایشی که متدینان نسبت به دین داشتند. این اجمال مراد او از غربزدگی بود. اما طایفهٔ دیگری هم بودند و هستند که از غربزدگی معنا و مفاد دیگری را اراده می‌کنند و آن این است که فرهنگ اسلامی و فرهنگ قومی ایرانی ما در بدو مواجههٔ ما با فرهنگ غربی به تمامیت رسیده بود؛ یعنی ته کشیده بود. هیچ چیزی از او نمانده بود. قابل احیا و تجدید هم نبود. چرا؟ چون دوره‌اش به سر آمده بود و دورهٔ غرب در رسیده بود. غربزدگی در نظر اینان یعنی شریک شدن در حوالت تاریخی غرب. یعنی درافتادن جبری به دامان غرب. یعنی فرو رفتن تاریخ جهان در کام غرب. آن هم فرو رفتن جبری ـ هگلی. چرا که دورهٔ غرب در رسیده و دورهٔ فرهنگ‌های دیگر به سر رسیده است. در این جا سخن از عوض شدن آداب و رسوم و درآمدن مفاسد مغرب زمین و فرنگی‌مآب شدن ایرانیان نیست. سخن از در رسیدن جبری دوره‌ای است و سپری شدن جبری دوره‌ای دیگر. بدون اینکه کسی بتواند دست و پایی بزند و این تقدیر تاریخی را عوض کند. از این لحاظ غربزدگی نه یک بیماری و مفسدهٔ مقلدانه (به عقیدهٔ جلال آل‌احمد) است، بلکه یک حوالت و تقدیر تاریخی است. ماده شدن تاریخ ماست برای صورت تاریخ غربی. مبادا فکر

مراد از غربزدگی درکلام کسانی که آن را تقدیر جبری تاریخی می‌دانند.

کنیم که اگر غرب نیامده بود ما ممکن بود بمانیم و به خودمان برسیم وکهن جامهٔ خودمان را بپیراییم و جامهٔ عاریت نخواهیم، چنین چیزی وهم و خیال محض است. اگر فرهنگ غرب نیامده بود ما مرده بودیم. زنده کردن فرهنگی که متعلق به گذشته است مگر در وهم میسر باشد. این معنی از غربزدگی یک رشته نتایج عملی دارد و آن مراد که که مرحوم آل‌احمد داشت نتایج عملی دیگر. این یک (نظر مرحوم آل‌احمد) دست انسان را در عمل می‌گشاید و برخورد نقادانه با فرهنگ غربی را تلقین می‌کند. می‌گوید که بلایی و صحیحتر بگوییم حادثه‌ای آمده است، اما در برابر آن نباید دستپاچه شد. نباید دچار تزلزل و اضطراب شد و نباید به تقلید ناشیانه دست برد. باید آن را شناخت و باید کمرها را بست و به قوت در برابرش ایستاد. عناصر قابل جذب را جذب کرد و عناصر قابل طرد را طرد کرد و برای مقاومت دست به سنت برد و فرهنگ خفته را بیدار کرد. اما دومی انفعال و عجز و دست بسته بودن و تماشا کردن و جبری منشی را تلقین می‌کند و به هیچ روی در پی جدا کردن مفاسد غرب از محاسن آن نیست. آمدن فرهنگ غربی را به منزلهٔ یک زلزله می‌داند، زلزله‌ای که نه به اختیار کسی می‌آید نه به اختیار کسی می‌رود و نه قابل پیش‌بینی یا قابل کنترل است. هیچ کدام، زلزله‌ای است آمده، بلایی است نازل شده و باید به انتظارآن نشست که یک بار دیگر زلزلهٔ دیگر هم بیاید (و اگر خوش اقبال باشیم) آثار سوء زلزلهٔ پیشین را بزداید. این بینش بر نوعی فلسفهٔ جبر تاریخی هگلی ـ شپنگلری مبتنی است که بدون آنکه غرب را تقبیح کند، آدمیان را به پذیرش جبری آن و تسلیم در برابر آن دعوت می‌کند. آنان را در برابر تاریخ دست بسته می‌داند

نتایج عملی این دو نگرش به غربزدگی

و غربزدگی را یک سرنوشت جبری می‌شمارد که پاک کردنی نیست.

باری همهٔ ما با فرهنگ غربی اجمالاً آشنا هستیم. افکار فلسفی، علم، تکنولوژی و ادبیات غربیان به جهان اسلام و ایران اسلامی که سرازیر شد دارالاسلام دیگر به شکل پیشین خود باقی نماند، حصارهای آن برچیده شد و رفت و آمدها شدت گرفت. مخصوصاً آداب و رسوم این قوم، جهان‌بینی و تلقی‌شان از زندگی و انتظارشان از انسان، همه در میان ما درآمد و جایگاه راسخی یافت و چنانکه گفتم منادیان خود را پیدا کرد. در ابتدای مشروطیت، لیبرالیسم غربی مورد توجه متفکران و مصلحان اجتماعی قرار گرفت. شعارهای انقلاب فرانسه، یعنی برابری ـ برادری ـ آزادی عیناً شعارهایی بود که مورد توجه نویسندگان قانون اساسی مشروطه قرار گرفت و فکر روشنفکران آن زمان را به خود معطوف داشت و به قول مخبرالسلطنهٔ هدایت در خاطرات و خطرات هر کدام ر ساله‌ای از انقلاب فرانسه در بغل دارند و می‌خواهند رل روبسپیر و دانتون را بازی کنند. تأسیس پارلمان، نوشته شدن قانون اساسی، تشکیل حکومت مشروطه، تفکیک قوا و ترویج آزادیها به معنای غربی، یعنی تسامح دینی و تساوی حقوق پیروان نحله‌ها و فرقه‌های مختلف دینی همهٔ مظاهر لیبرالیسم فرهنگ غربی بودند. از سالهای ۱۳۲۰ به این طرف فرزند دیگر آن فرهنگ، یعنی مارکسیسم هم در دیار ما بالید. البته مارکسیسم سابقه و ریشهٔ پیشین داشت. منتها از آن زمان به بعد رواج بیشتر و پیروان بیشتری پیدا کرد و رفته‌رفته با اوجگیری ستمگری حکومت، گروههای مختلف مسلح و غیرمسلح مجهز به اندیشه‌های مارکسیستی هم اینجا و آنجا روییدند. و نکتهٔ مهم در این میان آن بود که همهٔ

نقش لیبرالیسم غربی و انقلاب فرانسه و مارکسیسم در مشروطیت

منادیان لیبرالیسم یا مارکسیسم، معتقد بودند که راه نجات قوم ایرانی روآوردن به اندیشهٔ غربی است و بس.

جایگاه فرهنگ اسلامی در میان ما

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

منظور و مراد از هویت فرهنگی و چهرهٔ غالب آن و سؤالات اساسی مربوط به آن

حال سؤالهای مهمی که در این جا چهره می‌نمایند از این دست‌اند: هویت ما در گرو کدامیک از این سه فرهنگ است و منجیان و مصلحانی که ما را به فرهنگی از این فرهنگها خوانده‌اند چه معنایی از نجات و هویت در ذهن داشته‌اند و اصلاً منظور از هویت فرهنگی چیست؟ و آیا مطلوب یا ممکن است که ما طالب یک هویت فرهنگی راستین و خالص باشیم و در آن صورت آیا در میان این سه فرهنگی که داشته‌ایم کدامشان به هویت ما نزدیکتر و وفادارتر است و

کدامشان خائن به هویت حقیقی ماست و ما را از ما می‌ستاند؟ و آیا باقی ماندن بر فرهنگ پیشین و باقی نگهداشتن آن یک فریضه است؟ آیا چیزی به نام توبهٔ فرهنگی هم داریم؟ آیا جائز است که قومی بر ضد پاره‌هایی از فرهنگ خویش عصیان کند؟ آیا مجال و مجرایی برای داد و ستد فرهنگها وجود دارد یا باید پنجره‌هاشان را بر روی هم بسته نگه داشت؟ و آیا دعوت به غلبه بخشیدن به یک فرهنگ و مغلوب کردن فرهنگهای دیگر صواب است؟ بازگشت به خویش چه معنا دارد و این «خویش» کیست و کدام است؟

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

اهمیت تبیین هویت فرهنگی در محتوای شعار بازگشت به خویش

مرده و پوچ رفته‌اند. و بعضی پشت کردن به فرهنگهای دیگر و حتی دشنام دادن به آنها را نتیجه گرفته‌اند و بعضی هم پاک با آن از در ستیز درآمده‌اند و به دلیل ابهامش به آن وقعی ننهاده‌اند.

مستحیل شدن در فرهنگ بیگانه یا تشبه به آن [۲] و به رنگ قوم دیگر درآمدن و جامهٔ فرهنگ دیگران را پوشیدن و به فرهنگ پیشین خود پشت کردن، ظاهراً دردی است که «بازگشت به خویش» می‌خواهد دوای آن باشد و باید پرسید مگر آموختن از دیگران مطلقاً قبیح یا بازگشت به گذشته مطلقاً ممکن است؟ و مگر هر روآوردنی به غیرستانندهٔ هویت و هر بازگشتنی به گذشته فراهم‌آورندهٔ شخصیت است؟ مگر خویش و بیگانه، جای حق و باطل را در عرصهٔ فرهنگها می‌گیرند؟ آیا اعراب که بر فرهنگ قومی و اجدادی خویش ـ بت‌پرستی ـ اصرار می‌ورزیدند و به دعوت توحیدی پیامبر بی‌اعتنایی می‌کردند بر جادهٔ صواب بودند؟ اگر ما ایرانیان هم اسلام پیامبر عرب را به دلیل تعلق به بیگانه طرد می‌کردیم، آیا خردمندانه بود؟ آیا پیامبر اسلام که دعوتش برای احیای مردم بود، [۳] می‌کوشید تا فرهنگ اعراب را احیا کند؟ و آیا مصلحان دینی هم باید در پی احیای فرهنگ خاصی باشند؟ اصلاً این نظریهٔ احیای فرهنگ و سنت چگونه پیدا شده است و مرهم کدام زخم است؟ حق این است که تا ما هویت را ـ و از جمله هویت فرهنگی را ـ امری سیال و متحول ندانیم، پاسخ هیچ یک از آن سؤالات را پیدا نخواهیم کرد. معادل آوردن هویت با

هویت فرهنگی امری متحول وسیال است.

---

2) Assimilation

۳) یاایهاالّذین آمنوا استجیبوالله والرسول اذا دعاکم لما یُحییکُم... (انفال، ۲۴)

رکود، همهٔ آن اشکالات سرکش را پدید آورده است. و در برابر آن معادله باید سرکشی کرد. کسی که نیمی از عمر خود را در انزوا و بطالت و گناه سپری کرده نمی‌باید به بهانهٔ بقا بر هویت، پلیدی و عزلت خود را ادامه دهد. باید به پاکی و داد و ستد با دیگران روی آورد. آخر شوریدن علیه خود هم پاره‌ای از «خود» است. تصحیح هویت هم، عین هویت‌داری است. «شدن» هم پاره‌ای از «بودن» است. و چون چنین است احیای خود و احیای فرهنگ جز به معنی «حرکت» دادن به خود و به فرهنگ نیست. همین و بس. و در این حرکت است که همه گونه برکت است. و حرکت معنایی جز نفی تقلید ندارد. خواه تقلید از غیر، خواه تقلید از گذشتهٔ خویش. از گور درآوردن پاره‌ای از سنن و افکار باطل و متروک را احیا نمی‌توان نامید. و در گور گذشته آرمیدن را بازیافتن خود و بازگشت به خویشتن نمی‌توان شمرد. و دور ریختن پاره‌ای از آداب و آراء ناحق و فرسوده و خردناپسند را نمی‌توان سلب هویت و آلیناسیون و خودفروشی نام کرد. آنچه گاهی موجب هراس از فرهنگهای دیگر می‌شود یکی نداشتن هاضمهٔ فرهنگی قوی و دیگری این توهم ناصواب است که گویی هر فرهنگی یک کل تجزیه‌ناپذیر است و پذیرفتن ضلعی از آن مساوی با پذیرفتن تمام کثیرالاضلاع آن است. دفع این توهم مشقت بسیار نمی‌برد و همینکه مغز از خمار این وهم آسوده شد، ابواب فراست و برکت بر او گشوده خواهد گشت و به گزینش نقادانه دست خواهد برد. می‌گویند بر پای «خود» (یعنی سنت و فرهنگ خود) باید ایستاد و آنگاه با فرهنگهای دیگر وارد مبادله شد. می‌پرسیم این «خود» کیست؟ برای مقلدان، مواریثی است که در میان آن زاده

هاضمهٔ قوی فرهنگی داشتن و تجزیه‌پذیر دانستن فرهنگهای دیگر راه مبادله و تحول فرهنگی را می‌گشاید.

می‌شوند و خود را با آن می‌شناسند (از دین و وطن گرفته تا آداب و رسوم محلی و غیره) ولی اهل تحقیق در همهٔ آنها به دیدهٔ نقد و اصلاح و توبه و عصیان می‌نگرند و همینکه این دیده گشوده شد و حق و باطل و مصلحت و مفسدت جای مقولات مقلدانه را گرفت، «خود» تازه‌ای متولد خواهد شد که این خود به جای آنکه بترسد که دیگران چیزی را از او بگیرند خود به خانه‌روبی همت خواهد بست.

اهمیت نگرش از بیرون به فرهنگ

یادمان نرود که طرح این پرسشها و پاسخها از کسی است که بیرون از فرهنگ ایستاده است و در آن می‌نگرد. آنکه هنوز وقوف به تقابل و تفاوت فرهنگها نیافته و سر از خیمهٔ وطن و دین و آداب و رسوم و تاریخ و زبان و ادب و هنر خود به درنیاورده و تصویری از مردمی دیگر و فرهنگی دیگر در ضمیرش نقش نبسته است، هرچه می‌گوید و می‌بیند و می‌فهمد و می‌چشد خالصانه از آن فرهنگ اوست، و او را بدان پرسشها و پاسخها رغبتی و حاجتی نیست. او «خودی» دارد ساختهٔ تاریخ خویش، و با آن خود می‌زید تا درگذرد. آن سؤالها از وقتی پیدا می‌شوند که آدمی به امکانِ داشتن چند «خود» تفطن یابد و در انتخاب یک خود از میان چند خود، دچار هراس و وسوسه گردد: خود قومی؟ خود دینی؟ [۴] ... دراین جاست که باید به او گفت «خود» ثابت قومی یا «خود» ثابت دینی... نداریم. این هویتها سیالند و لذا عرض عریضی دارند و با داشتن چشمی بیدار و دلی دلیر و دستی توانا می‌توان آنها را به هم پیوست و خندق موهوم

---

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

ناسازگاری میان آنها را می‌توان پر کرد. عمده این است که از ابتدا نگوییم، «که» هستیم، بلکه بگوییم برویم تا پیدا کنیم «که» هستیم و بلکه آن را بسازیم. بلی، هر یک از ما بالفعل کسی هستیم و هویتی داریم. علاقه‌ها و سلیقه‌ها و آیینها و اندیشه‌ها و ارزشهای مشترکی با کسان خاص دیگری داریم که همینها، من حیث‌المجموع «هویت» جمعی ما را می‌سازد. باصره و ذائقهٔ خاص ما با شیرینیها و تلخیها و زیباییها و زشتیهایی آشناست که دیگران با آنها ناآشنایند. لذتی که ما از شعر و زبان سعدی می‌بریم و انسی که ما با خانه و وطن خود داریم و نسبتی که با تاریخ گذشتهٔ خود پیدا کرده‌ایم و کوشش مشترکی که برای اهداف مشترک می‌ورزیم و سقفی از اندیشه‌ها و ارزشها و نگرشها که بر سر همهٔ ما سایه افکنده است، ما را پیوندی بخشیده است که دیگران را از آن نصیبی نیست و این همان فرهنگ ماست. نابدانیم و ندانیم فرزند این جغرافیای فرهنگی هستیم؛ اما از این «است» تا «باید» فاصله‌ای پرناشدنی است. نمی‌توان گفت چون چنان بوده‌ایم باید همواره چنان بمانیم. آن که نمی‌پرسد به طبع همان می‌ماند که بوده است؛ اما آن که می‌پرسد و با پرسش خود نشان می‌دهد که به خودآگاهی رسیده است و سر از لحاف فرهنگ به درآورده و به خفتگان و بیداران دیگر از سر عبرت می‌نگرد، نمی‌تواند از ابتدا بی‌نقد و جرح و تعدیل، معین کند چه کسی است و چه کسی باید باقی بماند. مشکل همیشه از این جا برخاسته است که کسانی از ابتدا، بی‌تحلیل و تأمل، حکم به هویت ثابت فرهنگی آغازین و واپسین خود داده‌اند و سپس به دوستی و دشمنی ورزیدن با دیگران دست گشوده‌اند. یعنی از اول فرض کرده‌اند که خود کیستند، سپس از آن نتیجه گرفته‌اند که بر

از اینکه فرهنگ گذشتهٔ ما چه بوده است نمی‌توان نتیجه گرفت که باید همان را احیا کرد.

مشکل عمده، ثابت دانستن هویت فرهنگی است.

کدام هویت باید باقی بمانند و با چه کس باید بسازند یا بستیزند، غافل از اینکه این خود را باید ساخت و خودساخته و پرداخته و مستغنی از رفو و تعمیر و اصلاح و تغییر، از ابتدا موجود نیست. و البته یکی از مصالح ساختن خود، گذشتهٔ (پیرایش شدهٔ) ماست. درجایی که اصل سؤال این است که ما کیستیم و چه باید بکنیم، مفروض گرفتن پاسخ سؤال، خلاف فرزانگی است. همهٔ کسانی که به فرهنگ قومی عشق می‌ورزیدند (و این عشق‌ورزی عین فرهنگ است، و به هیچ رو سرزنش‌بردار نیست) و به دلیل این وابستگی می‌گفتند هرچه در میان «ما» نروییده است از آن ما نیست و لذا بیگانه است، و به همین سبب اسلام را امری بیگانه می‌پنداشتند، دچار همین خطا بوده‌اند. اینان به جای اینکه روشن کنند «ما» کیست، پیشاپیش فتوا می‌دادند که «ما» همان مای ایرانی محض است و هرچه در ایران نروییده باشد، بیگانه با ماست. شاید اگر بحث بایسته و کافی دربارهٔ «ما» و دایره و دامنهٔ آن می‌شد، نشان می‌داد که اسلام (و بسی چیزهای دیگر) از «ما» هستند نه بیگانه با ما و نه دشمن ما. سخن این نیست که از «خود» دست بکشیم، سخن این است که دریابیم حد این خود تا کجاست. و این کاری خُرد نیست. شعار بازگشت به خویش اگر محدودهٔ «خویش» را معلوم نکند، و اگر بر سیالیت آن تأکید نورزد، و اگر راههای عصیان علیه خویش و راست کردن کجیهای آن را نیاموزاند، و اگر ساختن خویش را بر رجعت به خویش رجحان نبخشد، و اگر رجعت به خویش را نردبان ساختن خویش نکند، دست‌کم یک شعار تاریک و بی‌خاصیت و غیرعملی باقی خواهد ماند (اگر نگوییم شعاری فرهنگ‌کش و توقف‌زا). این سؤال بسیار

شعار بازگشت به خویش اگر محدودهٔ «خویش» را معلوم نکند، شعاری ابتر خواهد بود.

راه‌گشایی است که آیا هرچه در میان ما و در فرهنگ ما نروییده باشد با ما بیگانه است؟ [۵] یا شرط از ما بودن یگانه شدن با ماست، چه از بیرون درآید و چه در درون بجوشد؟ آیا هر لفظی که پارسیان وضع نکرده باشند متعلق به زبان فارسی نیست؟ آیا هر دانشی که ایرانیان به آن نرسیده باشند درخور آموختن نیست و...؟ همهٔ مطلب این جاست که مرز بیگانه و خود کجاست؟ آیا هرچه را خودمان نپرورده‌ایم باید بیگانه محسوب کنیم و یا یگانه شدن با ما شرط است؟ دین اسلام در واقع به این معنای دوم از ماست و جزء فرهنگ ملی ماست و رابطهٔ قوی و وثیق با هویت فرهنگی ما دارد. بلی، اسلام در ایران نروییده است، ولی مقبول ایرانیان افتاده است. آن هم مقبول به طوع و رغبت نه مقبول به کره و اجبار و به همین سبب عجین با ما و عین ما و مقوم فرهنگ و هویت امروزین ماست. و همین است معیار خودی و بیگانگی. شما این را مقایسه کنید با وضعی که کمونیسم و سوسیالیسم در کشورهای اروپای شرقی داشت؛ مقایسهٔ بسیار گویایی است. ابتدا مکتبی به نام کمونیسم در اروپا رویید و سپس یک سرزمین مادر پیدا کرد، یعنی روسیهٔ شوروی و بعد به کشورهای دیگر صادر شد که معمولاً هم این صدور با خونریزی و جبر و اکراه همراه بود، منتها آن ایدئولوژی چون معتقد بود که انسانی و ضامن عدل اجتماعی است و فطرتها آن را خواهند پذیرفت و دلها به او خرسند خواهند شد و جایگاه طبیعی در نفوس آدمیان پیدا خواهد کرد ورود به کره و اجبار

مقبول افتادن یک فرهنگ به معنی خودی شدن آن است.

بررسی وضعیت کمونیسم و سوسیالیسم وعلم مقبولیت آن و مقایسهٔ آن با فرهنگ اسلامی

---

۵) مرحوم شهید مطهری در کتاب آموزندهٔ خدمات متقابل ایران و اسلام همین معنا را به بسط تمام آورده است و احتجاج بلیغ کرده است که از «ما» بودن منافاتی با روییدن در سرزمین دیگران ندارد.

را عیبی برای خود نمی‌دید. لکن تجربهٔ موقت تاریخی معاصر بر صحت این رأی گواهی نداد. این اندیشه در آن جوامع همچنان بیگانه ماند. حتی در خود کشور مادر ـ که روسیهٔ شوروی باشد ـ مردمش هفتاد و چند سال تحت ظل این نظام فکری ـ سیاسی زندگی کردند، اما هیچ وقت به طوع و رغبت آن را جذب نکردند به طوری که وقتی مجال چون و چرا یافتند در طرد آن درنگ نکردند. کمونیسم با این اقوام بیگانه بود نه به دلیل اینکه در میان آنها نروییده بود (روییدن در سرزمین بومی و جامعه و نژاد خودی شرط یگانگی نیست)، بلکه به دلیل اینکه مقبولشان نیفتاد (دلیل عدم مقبولیت هرچه باشد تأثیری در سرنوشت بحث ندارد، خواه خلاف فطرت بودن باشد، خواه ناموفق بودن در حل معضلات اقتصادی و مردمی، خواه عملی نبودن آن، خواه جبر تاریخ، خواه توطئهٔ دشمنان...).

مقبول قوم نیفتادن معیار یگانگی است

کمونیسم ابتدا در اروپا، در بروکسل، در پاریس و درلندن رویید. بعدها یک فرد اجرایی و اهل عمل بسیار قوی مثل لنین پیدا شد و شرایط مساعدی در داخل روسیه یافت و این نظام را در آنجا استقرار بخشید و بعد هم استالین با خونریزی و قساوت تمام توانست این نظام را در آنجا رسوخ بخشید. هم رحیم‌زاده صفوی (کسی که مدرس او را به فرانسه نزد احمدشاه قاجار فرستاده بود تا وی را به بازگشت به ایران ترغیب کند) در کتاب اسرار سقوط احمدشاه مقدمات و دلایل ظهور استالین و خونریزیهای او را آورده و هم میلوان جیلاس به طنزی دردآور از او یاد کرده است.[۶] استالین بنابر

---

۶) میلوان جیلاس مؤلف دو کتاب طبقهٔ جدید و گفتگو با استالین است که هر دو به فارسی ترجمه شده‌اند. وی یک کمونیست غیرنادم و در عین حال منتقد ←

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

کمونیسم در شوروی بیگانه بود چون مقبول آنها نیفتاد

ما در آسیا متولد شده‌ایم. در کشور ایران و در میان پیروان دین اسلام. لذا هم آسیایی هستیم هم ایرانی هستیم، هم مسلمان هستیم.

← جدی نظام کمونیستی است و بابت آن زندان کشیده و از حکومت و روشنفکران یوگسلاوی بی‌مهریها دیده است. وی در کتاب گفتگو با استالین نوشته است که استالین بزرگترین جنایتکار تاریخ بود و آرزو کنیم که این لقب همچنان برای او بماند، یعنی خدا نکند که کسی خونریزتر و شرورتر از او در دنیا پیدا بشود. با این شیوه‌ها بود که نظام سوسیالیسم در شوروی استقرار پیدا کرد. قیام «باسماچیان» هم از حوادث بسیارجالب در بدو ظهور و استقرار کمونیسم در شوروی بوده است. در این باره هم کتابی منتشر شده که کسانی که نخوانده‌اند بخوانند تا ببینند که محققی به نام «زکی ولیدی طوغان» که بعدها ازکتابشناسان وادیبان درجهٔ اول ترکیه شد و خدمت زیادی به ادبیات ترک و ایرانی کرد، از کسانی بوده که مسلحانه علیه کمونیسم می‌جنگیده است و خودش می‌گوید من سوار بر اسب، ده‌هزار کیلومتر خاکهای شوروی را درنوردیدم و با استالین جنگیدم و بعد که دیدم بی‌نتیجه است، رها کردم و فرار کردم.

ملاک حق وباطل دانستن عناصر فرهنگ، روییدن و نروییدن در میان ما نیست.

اینها همه اضلاع فرهنگی ماست، منتها هیچ چیزی را به دلیل اینکه اینک داریم و در دامن آن پرورده شده‌ایم نمی‌توانیم حق محض و قابل دفاع مطلق بدانیم و تمام هویت خود را بدو بسپاریم. هیچ چیزی را هم به دلیل اینکه مال ما نیست و در میان ما نروییده است نمی‌توانیم باطل محض و غیرقابل دفاع مطلق بدانیم. البته هرکس در هر فرهنگی که پرورده می‌شود به او عشق می‌ورزد و با آن انس می‌گیرد و با آن نسبتی ویژه پیدا می‌کند و نظراً و عملاً در آن غوطه‌ور می‌گردد، به مفاخر آن فخر می‌کند و با دشمنانش می‌ستیزد. این به منزلهٔ یک توصیف صحیح است، لیکن انسان بالغ از وقتی متولد می‌شود که از بیرون در فرهنگی که دارد نگاه کند و حساب عشق را از عقل جدا نگاه دارد. اگر ما می‌خواستیم چنین قضاوت بکنیم که هرچه از بیرون آمده درخور ما نیست باید فرهنگ اسلامی را بیرون می‌ریختیم و بر همین مبنا همهٔ علم و صنعت غربیان را هم باید به دور می‌افکندیم و چون دشمنان با آنها ستیزه می‌کردیم. آن کسانی که اصطلاح تاریخی‌گرانه و جبری و منحط غربزدگی را در میان ما شایع کردند خود در اساس از فکری تغذیه می‌کردند که اندیشهٔ ملیّت‌گرایی به معنی ضد دینی‌اش را در کشور ما شایع کرد. هر دو یک آبشخور دارند و آن آبشخور این است که هرچه در میان ما نروییده باشد با ما بیگانه است و اتفاقاً همانها کسانی بودند که هم می‌گفتند غرب به پایان راه خود رسیده و هم می‌گفتند فرهنگ اسلامی پایان یافته و ته کشیده است. و از قضا این دو فکر راهم از منابع غربی گرفته بودند! ما اگر با این منطق بخواهیم حرکت کنیم و به مقابله با غرب برویم باید با دین اسلام هم مقابله بکنیم؛ چرا که آن هم در میان ما نروییده است و از

جای دیگر آمده است و بی‌جهت نبود که کسانی از همان قماش می‌گفتند از غربزدگی نگویید از «عرب‌زدگی» بگویید؛ ما بیش از اینکه از غرب گزیده شویم از عرب گزیده شده‌ایم. و من می‌گویم ما بیش از هرچیز از این فکر گزیده شده‌ایم که در فرهنگ پای مالکیت را در میان کشیده‌ایم و به جای ساختن خویش سخن از رجعت به خویش گفته‌ایم و مالِ ما و مال دیگران را پیش کشیده‌ایم و آن را جایگزین حق و باطل و صالح و فاسد کرده‌ایم، و اصناف ابهامات و اشکالات را پدید آورده‌ایم. ملاک مقبول بودن و دفاع‌پذیر بودن این نیست که چیزی از ابتدا مال ما باشد. در قضاوتهای فرهنگی حق یا احساس مالکیت را باید کنار گذاشت. مال ماست یا میراث پدران ماست یک ضلع از اضلاع هویت فرهنگی را تشکیل می‌دهد، اما نه مقوم است نه داور نهایی. مهم این است که چیزی اولاً حق یا نیکو و مفید باشد و ثانیاً به طوع و رغبت مقبول این قوم افتاده باشد. اما از طرف دیگر روییدن در میان ما هم شرط و مقتضی دفاع و بقا نیست. همچنان که گفتیم هر فرهنگی باید از پاره‌ای از پیشینه‌های خود توبه بکند. به طور مطلق نه می‌توان از فرهنگ دینی دفاع کرد نه از فرهنگ قومی و نه از فرهنگ غربی. هیچ یک از این سه تا به نحو مطلق و دربست قابل دفاع نیست و هیچ یک از این سه تا هم به نحو مطلق و دربست ما را از دیگری مستغنی نمی‌کند که در را به روی بقیهٔ فرهنگها ببندیم. هم عناصری در فرهنگ قومی ما هست که باید از آنها توبه کنیم و هم عناصری در فرهنگ غربی است که باید از آنها توبه کنیم و هم عناصری در فرهنگ دینی ما هست که باید از آنها توبه کنیم. این هر سه محتاج شست‌وشو و بازنگری‌اند. هم فرهنگ دینی ما محتاج است

رد مالکیت در عناصر فرهنگی و آن را ملاک مقبولیت قراردادن

عوامل مؤثر در جذب عناصر دیگر فرهنگها

هیچ فرهنگی بطور مطلق نه قابل دفاع است و نه قابل مخالفت

که از فرهنگهای دیگر چیزی را وام کند و هم فرهنگ قومی ما و هم فرهنگ غربی. هیچ‌کدام از این حیث با دیگری تفاوت ندارد و لذا اگر کسی در مقام اصلاح بخواهد یکی از این فرهنگها را به طور کامل و جامع بر دو فرهنگ دیگر غلبه ببخشد و با رنجور کردن بعضی به فربهی بعضی دیگر بیفزاید، البته خدمتی به مردم این مرز و بوم نکرده است. آنها که چنین می‌خواستند، یا ناسیونالیست منحط بودند و یا غربگرای مفرط و یا اسلام ناشناسی مدعی اسلام. و این پاسخ آن سؤالی است که ما از ابتدا مطرح کردیم که هویت فرهنگی ما در گرو چیست و نسبت ما با این سه فرهنگ چه باید باشد.

هویت فرهنگی سیال ما همواره از سه فرهنگ دینی، ملی و غربی تغذیه می‌کند و نیز همواره خود را پالایش می‌نماید.

هویت فرهنگی ما امر ثابتی نیست که دائماً بدان رجوع کنیم. امر سیالی است که مستمراً آن را باید بسازیم و مستمراً آن را شست‌وشو بدهیم. این ساختن البته با تذکر نسبت به گذشته و حال و با استفاده از مواد موجود در گذشته و حال صورت می‌گیرد. ساختن است نه خیال بافتن! ما باید بین این سه فرهنگ، اگر قابلیت داریم، آشتی بدهیم. در این آشتی دادن هم باید از پاره‌هایی توبه کنیم و هیچ کدام را به طور دربست درست ندانیم. آن فکر که می‌گوید باید یکی را برگرفت و دوتای دیگر را در پای او قربانی کرد، خواه از سوی مدافع فرهنگ غربی باشد خواه مدافع فرهنگ دینی، خواه مدافع فرهنگ ملی، از بن خطاست. نه اعراب با روآوردن به توحید و دست کشیدن از بت‌پرستی، مرتکب خیانت فرهنگی شدند نه پیامبر اسلام ـ علیه‌السلام ـ ندای تخریب فرهنگ آنان را سر داد، بلکه آنان را به ساختن فرهنگی نو فراخواند و دو فرهنگ جدید، اسلام و فرهنگ عربی به مهربانی در کنار هم نشستند. بعض مصلحانی که ما در کشور خود داشته‌ایم، اشکالشان این بوده است که به هزینهٔ برآوردن،

برجسته‌تر کردن و فربه کردن یکی از این فرهنگها بقیه را رنجور و نالان و بلکه خفته و مرده می‌پسندیده‌اند و این البته نارواست. بعضیها به نام این حتی چشم دیدن عید نوروز را نداشتند یا نهادن نامهای ایرانی بر فرزندان ایرانی را برنمی‌تافتند. از آن طرف به نام رجعت به خویش در مصر به سراغ فراعنه رفتند و در عربستان سعودی به سراغ کسانی چون ابولهب، و خیابانی را به نام او کردند. همان ابولهبی، که خداوند نفرینش می‌کند و می‌گوید «تبت یدا ابی لهب و تب». آخر بازگشت به خویش مگر به معنی بازگشت به دوران شیرخوارگی یا بدکارگی است؟ گرفتم که در سنت و تاریخ من فرعونها هم ظهور کرده‌اند آیا به آنها باید فخر کرد و رجوع کرد یا از آنها باید شرمنده بود؟

نظام شاهنشاهی از اجزاء لاینفک فرهنگ قومی ما بود، اما مردم ما آن را نپسندیدند. مقبولیتش و مشروعیتش را در میان ما از دست داد و مردم به نام دین، به نام ستیز با ظلم و به نام حرمت نهادن به حریت انسان، آن نظام منحوس را برانداختند. این یک توبهٔ فرهنگی موفق و مشکور بود. این که می‌گوییم هویت فرهنگی را باید معنا کنیم برای همین است. هویت انسانی هرگز در گرو رکود نیست. چنگ زدن به سنت برای استوار ماندن در میان توفانهای عصر جدید وقتی رواست که آن سنت، خود پوسیده نباشد. تشخیص استواری و پوسیدگی با انسان بصیر و مشفق و نیکخواه امروزین است، نه با انسان بی‌خبر و مقهور سنت دیروز. بر سنن نااستوار بنا کردن، موجد کدام استواری است؟ و بخشندهٔ کدام هویت است؟ یکی از مهمترین عناصر تعیین‌کنندهٔ هویت یک فرد یا یک قوم دقیقاً نقدها و توبه‌های اوست و اگر این توبه‌ها، تصفیه‌ها و... مستمراً صورت نگیرد، بقا بر

هویت فرهنگی و انسانی درگرو حفظ سنن پوسیده نیست.

هویت حاصل نمی‌شود و فرسودگی و پوسیدگی و رکود درخواهد رسید.

در فرهنگ دینی ما نیز حاجت به توبه‌های زیاد هست، یعنی چیزی که به نام فرهنگ دینی در میان ما جاری است. انواع خرافه‌های فکری و عملی در میان ما جاری است به اسم دین، و یکی از آنها حرمت ننهادن به رسوم قومی است. همچنین کمتر مفهومی از مفاهیم اخلاقی دینی است که در میان ما چهرهٔ زشت و عبوسی به خود نگرفته باشد یا واژگونه و مثله نشده باشد (مثل صبر، شکر، قناعت، توکل، زهد، امر به معروف...) آن هم به نام دین. سالهای سال، تسلیم و خفتن و به انتظار امام زمان نشستن ترویج می‌شد به اسم دین. اینها اگر فرهنگ دینی نیست پس چیست؟ کسانی که آفات و خرافات فرهنگ دینی و یا آفات ویژهٔ جوامع دینی را نمی‌شناسند و بدانها حساسیت نمی‌ورزند، هنوز پا به دروازهٔ اصلاح ننهاده‌اند. سالها اَشکالی از روضه‌خوانی و قمه‌زنی و سینه‌زنی در میان ما جاری بود. و مگر کسی جرأت داشت بگوید اینها خلاف دین است؟ سالها به نام امام حسین از مردم اشک می‌گرفتند منتها به تعبیر مرحوم شریعتی خون را تبدیل کرده بودند به تریاک و چیزی که باید منشأ تحریک می‌بود، منشأ تخدیر شده بود. مگر نبود؟ اینها جزء فرهنگ دینی ما شده بود و اینک از پاره‌ای از آنها توبه کرده‌ایم. هرکس که می‌گوید فرهنگ دینی باید بر فرهنگهای دیگر غالب شود، باید معین کند که غرض او از فرهنگ دینی چیست و منظورش از غلبه کدام است؟ کدام عناصر را قبول دارد و کدام عناصر را ندارد. صرف اینکه چیزی در میان ما جاری است هویت برای ما تشکیل نمی‌دهد. اگر هم بدهد کاذب است. اگر هم چنان جامه‌ای به تن ماست آن را باید بکنیم، آخر جامه

نمونه‌هایی از پالایش در فرهنگ دینی

هم گاهی آلوده می‌شود، باید آن راشست. مرحوم مطهری تعبیر خوبی داشت، می‌گفت: خداوند تقوی را لباس خوانده است، لکن از یک طرف او ما را نگه می‌دارد و از یک طرف ما باید آن لباس را نگه بداریم. لباس محافظ ماست و ما را از سرما و گرما حفظ می‌کند، ولی ما هم باید لباس را حفظ کنیم. باید بشوییمش. باید از پاره‌شدنش جلوگیری کنیم و باید رفویش کنیم. قصهٔ فرهنگ هم همینطور است. از یک حیث ما به فرهنگ تکیه می‌کنیم. از حیث دیگر فرهنگ به ما متکی است. این رابطهٔ دوطرفه را هیچ وقت فراموش نکنیم. هم ما فرهنگ دینی و قومیمان را حفظ کنیم هم فرهنگ قومی و دینی ما را حفظ می‌کند. درست مثل آب. آب را هم باید شست. مگر این طور نیست؟ اگر کار آب فقط شستن ما باشد خودش آلوده خواهد شد. چه کسی او را باید بشوید؟ [۷] جریان تصفیهٔ مستمر آب در طبیعت چیزی جز شست‌وشوی مکرر و مستمر آب نیست.

رابطهٔ متقابل میان ما و فرهنگمان

دربارهٔ فرهنگ ملی گفتیم که غلط است کسی بگوید اگر چیزی در

---

۷) مولوی راجع به آب درست همین بیان را دارد:

آب چون پیکار کرد و شد نجس
تا چنان شد کاب را رد کرد حس
حق ببردش باز در بحر صواب
تا بشستش از کرم آن آب آب
سال دیگر آید او دامن کشان
هی کجا بودی؟ به دریای خوشان
من نجس زاینجا شدم پاک آمدم
بستدم خلعت سوی خاک آمدم
باز آیید ای پلیدان سوی من
که گرفت از خوی یزدان، خوی من

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۰۰ به بعد)

درون مرزهای ملیت ما نروییده باشد باطل و دورانداختنی است. دربارهٔ فرهنگ دینی هم می‌گوییم نه هر چیزی که در درون مرزهای فرهنگ دینی ما نروییده باشد باطل و دورافکندنی و بی‌فایده است. همین پارسال یکی از مجلّات دینی به عید نوروز طعن می‌زد آن هم به نام فکر و فرهنگ دینی که این دیگر چه صیغه‌ای است چرا باید از این عید تجلیل کرد؟! در حالی‌که شادی کردن در عید نوروز نه خلاف شرع است نه خلاف عقل. و دیگر مخالفت با آن چه وجهی دارد؟

موارد ی ازمخالفتهای بیجا با عناصر فرهنگ دینی و ملی

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

برویم سراغ فرهنگ غربی. عده‌ای برای اینکه اقبال به علم و صنعت غربی را توجیه کنند گفته‌اند ریشه‌های این علوم

ریشهٔ تمام علوم جدید را در میان مسلمین جستن خود ریشه در فکر باطل مالکیت فرهنگی دارد.

در میان خود مسلمین بوده است. مکانیک و طب و داروشناسی و فلسفه و هیأت و... را فرنگیها از ما گرفته‌اند و سپس به آنها شاخ و برگ داده‌اند تا به هیأت امروزین رسیده است. من اینک داعیهٔ انکار این مدعا را ندارم و به یک معنای سطحی و ناقص این سخن را درست می‌دانم، اما شما را دعوت می‌کنم که ببینید خاستگاه این تفکر کجاست. صاحبان این مدعا می‌خواهند علم غربی و صنعت غربی را خودی (ولذا پذیرفتنی) کنند. از چه راه؟ از این راه که بگویند از اول هم در میان خود ما روییده است. می‌بینید همان منطق در اینجا هم دارد کار می‌کند که اگر چیزی در میان ما نروییده باشد، با ما بیگانه است. اینان فکر نمی‌کنند که با این منطق هیچ داد و ستد فرهنگی ممکن نیست.

تفاوت دادوستد عزت‌مندانه با مبادلهٔ ذلیلانه

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

فخرکردن و فکر کردن خود را مقلدانه از بیگانگان می‌آموزد، بی‌آنکه هیچ حجتی برای ترک آداب و آیینهای خود داشته باشد فاقد اصالت است. وی خودباخته و مرعوب و مقلد و بی‌شخصیت و آینه صفت است. باید او را بیدار کرد. تنوع فرهنگها و ذائقه‌ها مطلوب است. فرهنگهای مختلف، زیباییها، ذوقها، هنرها و ادبها و آیینها و افتخارات مختلف و رنگارنگ آفریده‌اند، که هیچ کدام بر دیگری برتری ندارد. همه در چشم و ذائقهٔ اهلش جمیل و شیرین‌اند. حفظ اصالتها نه به معنی حفظ و احیا و ادامهٔ آداب و آراء خرافی و خردناپسند پیشینیان است، بلکه به معنی شرکت ورزیدن فعال در آفرینشهای فرهنگی، در لذت بردن از دستاوردهای نیکوی فرهنگ قومی و بهتر کردن آنهاست که این خود فرع بر شناختن و دوست داشتن آنهاست. بدین شیوه‌هاست که کسی احساس هویت فرهنگی می‌کند و در متن و ملتقای رشته‌هایی می‌نشیند که وی را با همگنانش می‌پیوندد. همهٔ آفتها از تقلید برمی‌خیزد و همهٔ آنچه تحت عنوان آلیناسیون فرهنگی گفته می‌شود، به همین تقلید بی‌حجت برمی‌گردد. مقلدانه دوست داشتن و دشمن داشتن و فریاد کردن، بی‌آنکه دوستی یا دشمنی یا دردی در میان باشد عین مرعوبیت و خودباختگی و آلیناسیون است. اما آنکه از سر تحقیق و بصیرت و اعتقاد و انتقاد، امری را می‌گزیند یا وامی‌نهد، چه جای ملامت کردن اوست؟ در عالم دوست داشتنها، انسها، آداب و اذواق، جای چون وچرا و اقامهٔ برهان نیست و آدمی بی‌انس و ذوق و عشق و ادب (یعنی بی‌فرهنگ) نمی‌شود. آن در عالم آرا و افکار ایدئولوژی‌ها و جهان‌بینی‌هاست که فرزندیِ هیچ کس و هیچ قوم را نباید پذیرفت و فقط باید فرزند

تبیین صحیح حفظ اصالت فرهنگی

تقلید بلاحجت، ریشه و معنی اصلی غربزدگی و گذشته‌گرایی منحط است.

حجت بود. تنها غربزده بودن (به معنی تقلید بی‌حجت از آداب و افکار غربیان کردن) بد نیست. ایران‌زده، عربزده و ترک‌زده و آفریقازده بودن هم بد است. همه جا تقلید مذموم است و تحقیق محمود. لذا اگر از اصالت سخن می‌رود اصالتی است که نافی تقلید بی‌حجت است. دادوستد آگاهانه و ناقدانه و عزتمندانه عین اصالت است. نمی‌توان در تابوت عادات مردهٔ گذشته آرمید و نام آن را حفظ اصالتهای قومی نهاد. در امور اعتباری باید تابع ذوق و انس و مشی خودها بود و در عالم افکار و حقایق باید تابع حجت بود. حفظ تنوع فرهنگها، که مجال آفرینشهای رنگارنگ را فراختر می‌سازد، خود یک فریضهٔ فوق فرهنگی است. وحدت بخشیدن به فرهنگها نه ممکن است و نه مطلوب. اما به ضیافت فرهنگی رفتن و بر سر سفرهٔ اقوام و ملل نشستن و از هرکدام چشمی و گوشی وام کردن و زیباییها و رنگها و بانگهای گونه‌گون دیدن و شنیدن و دنیای آدمیان را با تنوع دلپذیرش چشیدن و آزمودن، و در این تقابل، خود را بهتر شناختن و در تصحیح و تکمیل خویش بهتر کوشیدن و از تقلید درگذشتن و اهل تحقیق شدن، عین حفظ فرهنگ و اصالتهای آن است. آشکار می‌شود که غربزده بودن و عربزده بودن و... همه به معنی دقیق کلمه عیب است. چرا که تقلید بی‌حجت و خودفروشی همیشه عیب است؛ اما معیوبتر از آن، گذشته‌پرستی است به اسم اصالت‌خواهی. و معیوبتر از آن، اینکه غربزدگی را که به معنی تقلید مذموم از غربیان است، به معنی نادرست پایان یافتن برگشت‌ناپذیر دورهٔ فرهنگ ایران و اسلام و آغاز دورهٔ تاخت و تاز و استیلای بلامنازع فرهنگ غرب (آن هم بنابر جبر تاریخ) گرفتن.

غربزدگی و عربزدگی و گذشته‌زدگی و... چون تقلید بدون حجت است مذموم است.

خلاصهٔ سخن

خلاصه و نتیجه اینکه، ما حامل و وارث سه فرهنگیم. مصلحانی که عزم خدمت به این کشور دارند نباید از این مبدأ حرکت بکنند که آنچه در میان ما نروییده است با ما بیگانه و بل دشمن است. این رأی رأی ویرانگری است. دوم اینکه در پی این نباشند که یک فرهنگ را به طور دربست غلبهٔ قطعی به فرهنگهای دیگر ببخشند. سوم اینکه ملاک خودی بودن، متعلق به سرزمین ما بودن نیست. ملاک خودی بودن حق بودن است و مقبول خودیها افتادن. چهارم اینکه هر فرهنگ عناصری دارد که باید از آنها توبه کرد و عناصری هم دارد که باید با آنها آشتی کرد و به عبارت دیگر، از یک حیث ما متکی به فرهنگیم و از حیث دیگر متکای آنیم.[۸] پنجم اینکه ارجی که به این فرهنگها نهاده می‌شود کوششی است برای گشودن دریچهٔ آنها به روی یکدیگر، آشناترکردن آنها با یکدیگر و شست‌وشوی مستمر این فرهنگها از خرافه‌ها و از زوائد فرهنگ‌کُش. ششم دادوستد عزتمندانه را با تقلید ذلیلانه و بی‌حجت و مرعوب‌شدنهای ستم‌کشانه و زبونانه و جبونانه یکی نگرفتن. و هفتم بر جبر عجزآفرین تاریخ و بر مروّجان آن نفرین فرستادن و چالاک و توانا و مختار در عرصهٔ مبادلات فرهنگی ایستادن و پاسبانی حق اختیار کردن و فرهنگ قومی و اسلامی خود را پایان یافته نشمردن. سخن خود را پایان می‌دهم و همهٔ شما را به خدا می‌سپارم.

---

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

رازدانی و روشنفکری *

رسولان رازدان، مقتدای روشنفکران

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

---

* تفصیل یک سخنرانی که به‌مناسبت بعثت حضرت رسول اکرم(ص) در بیست و هفتم رجب سال ۱۴۰۹ (۶۷/۱۲/۸) در مسجد جامع امام صادق (تهران. اقدسیه) ایراد شده است.

رحمت حق بر دلهای پیامبران و اولیای خداوند. هم

ذکر رحمة ربک عبده زکریا، اذنادی ربه نداء خفیا.

(مریم، ۱ ـ ۲)

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

فلما ذهب عن ابراهیم‌الرّوع و جاءته البشری یُجادلنا فی قوم لوط. (هود، ۷۴)

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

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

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۴۲۰۱ - ۴۲۰۳)

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

یک بار وقتی در مدینهٔ رسول(ص) بودم و بار دیگر وقتی در قونیه به سوی مزار مولانا می‌رفتم، حضور آن دو بزرگ، فضای ضمیر مرا چنان

عطرآگین کرده بود، و خاکهای آن دو سرزمین چنان در چشم من عزیز می‌آمد که بارها و بارها این ابیات سعدی را با خود زمزمه می‌کردم:

به امید آنکه جایی قدمی نهاده باشی
همه خاکهای شیراز به دیدگان برُفتم
تو اگر چنین لطیف از دربوستان درآیی
گل سرخ شرم دارد که چرا همی شکفتم

ارسال رسولان زیباترین حادثهٔ تاریخ

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

خداوند با فرستادن پیامبران بر ما منت نهاده است.

لقد من اللّه علی المؤمنین اذبعث فیهم رسولا من انفسهم.

(آل عمران، ۱۶۳)

(خداوند بر مؤمنان منت می‌نهد که از میان خودشان و از جنس خودشان پیامبری برانگیخته است.) ما ممنون خداییم که مشمول هدایت انبیا واقع شده‌ایم. او بر ما منت دارد، نه ما بر او که حلقهٔ اقتدا به رسولان را به گوش کرده‌ایم:

بر تو ای پیامبر منت می‌گذارند که اسلام آورده‌اند، بگو بر من منت نگذارید، خدا بر شما منت می‌نهد که شما را به ایمان

راهبری کرده است[1].

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

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

بیقراری نسبت به دعوت انبیا که در نهاد ماست، نهادهٔ خداوند است.

بیقراری در نهادها نسبت به دعوت انبیا نهادهٔ خداوند است

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

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

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۶۹۲)

---

۱) یمنّون علیک أن أسلموا قل لاتمنّوا علی اسلامکم، بل‌الله یمنّ علیکم أن هدٰایکم لِلایمان. (حجرات،۱۷)

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

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۳۳۷)

ما به تعبیر قرآن، دشمن بودیم و به مدد نعمت خداوند برادر شدیم و بر لبهٔ پرتگاه آتش بودیم و خداوند به واسطهٔ پیامبر ما را نجات داد[۲] عباد الرحمن هم همین را از خداوند می‌خواهند که:

بهشت‌دار سلامت و برادری و جهنم محل تخاصم و درگیری است

خداوندا عذاب جهنم را از ما دور کن که عذاب آن دامنگیر ماست[۳]

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

مگر ای‌سحاب رحمت تو بباری ارنه دوزخ
به شرار قهر سوزد همه جان ما سویٰ را

بنابر تعلیم قرآن، تخاصم اهل نار امر حقی است. جهنمیان اهل تخاصم‌اند: «ان ذلک لحق تخاصم اهل النار.» و کار شیطان، عداوت افکندن میان آدمیان و جهنمی کردن آنان است: «انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوة و البغضاء...»، اما بهشتیان بی‌کینه‌اند. آن شراب طهور که خداوند به اهل بهشت می‌نوشاند، یکی از آثارش این است که تمام حسدها و کینه‌ها را از دلشان می‌شوید تا برادرانه روبروی یکدیگر

---

۲) اذ کنتم اعداءً فألّف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمته اخواناً و کنتم علی شفا حفرة من النار فانقذکم منها. (آل‌عمران، ۱۰۳)

۳) ربنا اصرف عنّا عذاب جهنم، ان عذابها کان غراماً. (فرقان، ۶۵)

بنشینند[۴]. اگر جهنم دار تخاصم است، بهشت دار اخوت است. اگر آتش کینه‌ها و حقدها و منازعات، جهنم را روشن و سوزان نگه می‌دارد، آب زلال اخوت در بهشت این آتشهای جانسوز را فرو می‌نشاند و می‌کشد. و اگر پیامبر آمده است که ما را و همهٔ مردم را که بر لبهٔ پرتگاه آتش‌اند بگیرد و از خطر دور کند و پیمان برادری میانشان دراندازد (فاصحبتم بنعمته اخوانا) کاری که می‌کند همین است که ما را از مرتبه‌ای از مراتب جهنم دور می‌کند و به نشئه‌ای از نشئات بهشت نزدیک می‌کند (اخواناً علی سرر متقابلین). پس، اینکه ایام بعثت انبیا را جزو ایام‌الله و از اوقاتی بدانیم که دریچه‌های آسمان بر روی زمین باز می‌شود اعتقاد گزافی نیست. و اینکه بگوییم هنگام مبعوث شدن یا ولادت نبی شیطان می‌گریزد و دردمندانه ناله می‌کشد، سخن قابل قبولی است.

سرّ تعظیم و بزرگداشت ایام بعثت انبیا

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

اهمیت شرح صدر رسولان و پیامبران در ابلاغ رسالتشان و شفقتشان بر خلق

خداوندا سینهٔ گشاده به من عطا کن[۵]

و هم خداوند به پیامبر اسلام گفت که:

مگر ما سینهٔ تو را گشاده نکردیم؟ و بار سنگینی که کمر تو را می‌شکست فرو ننهادیم؟[۶]

---

۴) ونزعنا ما فی صدورهم من غلّ اخواناً علی سرر متقابلین. (حجر،۴۷)
۵) ربّ اشرح لی صدری و یسرّلی امری. (طه، ۲۵ و ۲۶)
۶) ألم‌نشرح لک‌صدرک و وضعنا عنک‌وزرک الّذی انقض ظهرک.(انشراح،۱-۳)

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

قصهٔ چوپانی موسی پیش از پیامبری

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

گوسفند از ماندگی شد سست و ماند
پس کلیم الله گرد از وی فشاند
کف همی مالید بر پشت و سرش
می نوازش کرد همچون مادرش
نیم ذره طیرگی و خشم نی
غیرمهر و رحم و آب چشم نی
گفت گیرم بر مَنَت رحمی نبود
طبع تو بر خود چرا استم نمود؟

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۳۸۳-۲۳۸۵)

وقتی خداوند این شفقت عظیم را از موسی دید، فرمود که او لایق

نبوت است.

با ملایک گفت یزدان آن زمان
که نبوت را همی زیبد فلان

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۳۲۸۷)

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

اعجاز پیامبران در مقابل دشمنان بود نه برای ترساندن عاشقان

در دل هر امتی کز حق مزه است
روی و آواز پیمبر معجزه است
چون پیمبر از برون بانگی زند
جان امت در درون سجده کند

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۵۹۸-۳۵۹۹)

معجزات از بهر قهر دشمن است
بوی جنسیت پی دل بردن است

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۱۷۷)

وقتی موسی با اژدها کردن عصا، فرعون را مرعوب کرد، فرعون به وی گفت راه پیامبری، مرعوب کردن و هراس در دل مردم انداختن نیست. باید با آنان دوست شوی تا تو را از حاق دل خریدار شوند:

تو بدان غره مشو کش ساختی
در دل خلقان هراس انداختی
مر مرا بخریده‌اند اهل جهان
از همه عاقلتری تو ای فلان

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۰۷۳)

این سخنان قطعاً نه از فرعون است و نه درخور پیامبر صاحب عزمی چون موسی. سخن دل مولوی است در توصیف انبیای خداوند که باران‌وار بر باغ و شوره‌زار می‌باریدند و خاک همهٔ دلها را به لطف تر می‌کردند؛ اما فقط تشنگان بودند که عاشقانه بدانان رو می‌آوردند و از آنان سیرابی و سبزی می‌جستند:

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

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۵۹۱-۵۹۲)

اوصاف پیامبران که نیاز به نبوت ایشان را نزد خلق جاودان کرده است

اوصاف پیامبران بسیار است و در کلمات خداوند و پیشوایان دین، سخنان بسیار دربارهٔ آن اوصاف رسیده است: پیامبر (از طریق کتاب) داور اختلافات است،[۷] معلم کتاب و حکمت است،[۸] آورندهٔ نور است،[۹]

---

۷) کان الناس امة واحدة فبعث الله النبیین مبشرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین‌الناس فیما اختلفوا فیه. (بقره، ۲۱۳)
۸) یتلوا علیهم آیاته و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمة. (جمعه، ۲)
۹) قدجاء کم من الله نورو کتاب مبین. یهدی به الله من اتبع رضوانه سبل السلام. (مائده، ۱۲ و ۱۳)

متمم مکارم اخلاق است،[۱۰] برانگیزانندهٔ دفاین و گنجینه‌های عقول است[۱۱]، رحمة للعالمین است[۱۲]، بشیر و نذیر است، مذکر است[۱۳]... و آدمیان همیشه به این کسان با این اوصاف محتاج‌اند و به همین دلیل، نبوت و دیانت در میان مردم جاویدان می‌ماند. به قول مولوی:

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

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۱۰۵ و ۱۱۰۶)

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

رازدانی در رسولان الهی

می‌دانید که حکم به تضادِ اضداد از امور استقرایی است و نه از امور

---

۱۰) بعثت لاتمم مکارم الاخلاق. (حدیث نبوی)
۱۱) و واتر الیهم انبیاءه. لیستأدوهم میثاق فطرته و یذکروهم منسیّ نعمته و یحتجوا علیهم بالتبلیغ. ویثیروالهم دفائن العقول. (نهج‌البلاغه، خطبهٔ اول)
۱۲) و ماارسلناک الا رحمةللعالمین. (انبیاء، ۱۰۷)
۱۳) انما انت مذکر، لست علیهم بمصیطر. (غاشیه، ۲۱-۲۲)

حکم به تضاد برخلاف تناقض تجربی و استقرایی است و بستگی به ظرفیت موجودات دارد.

عقلی و پیشینی محض. یعنی هیچ‌کس پیشاپیش و به برهان عقلی نمی‌تواند معین کند کدام دو وصف ضد یکدیگرند و در موضوع واحد جمع نمی‌شوند. این امور را باید به استقراء به دست آورد. آن تناقض است که امری عقلی و سابق بر تجربه است، در حالی که کشف تضاد مسبوق به تجربه است.[۱۴] جمع نشدن رنگ سبز و سرخ را ما در عمل دیده‌ایم و بر تضادشان حکم کرده‌ایم. به عبارت دیگر، تناقض، مطلق است، اما تضاد، مشروط به موضوع است. یعنی بستگی به ظرفیت موجودات دارد. بعضی اوصاف هستند که در ظرف تنگ وجود یک موضوع جمع نمی‌شوند. اما وقتی ظرفیت آن فراخی و فزونی بیشتر گرفت، همان دو وصف که قبلاً با هم در آن نمی‌گنجیدند، حالا می‌گنجند. لذا هیچ‌گاه به طور ابدی و جاودانی و بدون ذکر موضوع نمی‌توان معین کرد که کدام اوصاف، اضداد، و کدام اضداد نیستند. و لذا گزاف نیست، اگر بگوییم آنچه برای عموم از جنس اضداد است، برای شخص کامل از جنس اضداد نیست، یعنی غلبه و احاطه بر اضداد، نشان تکامل است. به بیان صدرالمتألهین:

> اوصاف متضادی چون سیاهی و سپیدی و تلخی و شیرینی و درد و لذت محال است که در جسم واحد جمع شوند، و این به دلیل تنگی ظرفیت آن جسم است... اما جوهر نفسانی در عین وحدت، جامع سپیدی و سیاهی و دیگر اضداد است. و هر چه تجرد و جوهریت انسان بیشتر شود و قوت و کمالش

---

۱۴) در باب سابق بر استقراء بودن تناقض و مسبوق به استقراء بودن تضاد، در جای دیگر به تفصیل سخن گفته‌ام. نگاه کنید به: تحریری نو، از نقدی و درآمدی بر تضاد دیالکتیکی، تهران، انتشارات یاران، ۱۳۶۱ و ۱۳۷۲.

فزونی گیرد احاطه و جامعیتش نسبت به اضداد بیشتر خواهد شد.[۱۵]

آنکه گفتم در منزلت اجتماعی انبیا تضاد هست، اشاره به همین معنا دارد، یعنی در جایی قرار دارند که لازمهٔ آن ایفای نقشی دوگانه است که حتی تصور جمع آنها با هم، برای اوهام ضعیف دشوار است.

اگر بخواهیم به اصطلاح کلامی و دینی سخن بگوییم، پیامبران واقف به سرِّ قَدَرند، یعنی باطن این عالم را می‌شناسند. از علم موهوبی و غیراکتسابی برخوردارند. به مردم و به جهان که نگاه می‌کنند، بواطن و عواقب امور را می‌بینند. و لذا در جهانی زندگی می‌کنند که بسی فراختر از جهان دیگران است و لایه‌ها و بطون بسیار دارد. مع‌الوصف، چنان می‌زیند که گویی در همین جهان تنگ‌اند. مسیر و عاقبت کاروان حیات را می‌بینند و می‌دانند؛ اما با کاروانیان، مانند بیخبران، همراهی می‌کنند. این معنا شواهد بسیار دارد. امیرالمؤمنین وقتی دربارهٔ بعضی از مسائل آینده پیش‌بینی می‌کردند، به ایشان گفتند: گویی شما غیب می‌دانید. به خنده گفتند: نه، من آن را از یک صاحب علم یاد گرفته‌ام.[۱۶] و آن صاحب علم کسی جز پیامبر نبود. باز امیرالمؤمنین خودشان نقل می‌کنند که وقتی پیامبر با من دربارهٔ آینده سخن می‌گفتند که بعد از من مردم چنین و چنان خواهند شد، پرسیدم: اگر مردم چنان شدند، دربارهٔ آنها چه رأیی داشته باشم، آنان را مرتد یا مفتون بشمارم؟ ایشان

رازدانی و غافل‌نمایی، تضاد زندگی رسولان و دلیل فراخی ظرفیت ایشان است

---

۱۵) اسفار اربعه، جلد ۹، ص ۱۸۹، شرکت دارالمعارف الاسلامیه.

۱۶) یا أخاکلب، لیس هو بعلم غیب، و انما هو تعلّم من ذی علم... (نهج‌البلاغه، فیض‌الاسلام، ج۲، ص۳۸۹).

فرمودند: آنان را مفتون بدان نه مرتد.[۱۷]

داستان اسرای زنجیری و پیامبر

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

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

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۵۲۴ - ۴۵۲۵)

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

من شما را سرنگون می‌دیده‌ام
پیش از آن کزآب و گل بالیده‌ام
نو ندیدم تا کنم شادی بدان
این همی دیدم در آن اقبالتان
زان نمی‌برم گلوهای بشر

---

۱۷) یا علی، ان القوم سیفتنون باموالهم، و یمنّون بدینهم علی ربهم... قلت: یا رسول‌الله، فبایّ المنازل انزلهم عند ذلک؟ ابمنزلة ردة، ام بمنزله فتنه؟ فقال: بمنزلة فتنه. (نهج‌البلاغه فیض الاسلام، ج۳، ص۴۸۲)

تـا مـرا بـاشـد کـر و فـرّ و حـشـر
من همی رانم شما را همچو مست
از در افـتـادن در آتـش بـا دو دسـت
زان نـمـی‌خـنـدم مـن از زنـجـیـرتـان
کـه بـکـردم نـاگـهـان شـبـگـیـرتـان
زان هـمـی خـنـدم کـه بـا زنـجـیر و غـل
مـی‌کـشـمـتـان سـوی سـروسـتـان و گـل

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۵۴۵ به بعد)

پیامبری که مثل دیگر مردم راه می‌رود و غذا می‌خورد

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

ما لهذا الرسول یا کل الطعام و یمشی فی الاسواق.

این چه پیـامبری است که غذا مـی‌خورد و در بازارهـا راه می‌رود!

این چهرهٔ بیرونی را با آن چهرهٔ درونی جمع کردن مشکل است. آنچه بر یک پیامبر می‌گذرد، دشواری جمع بین این دو موقف و جوشیدن با دیگران به صورت طبیعی و غیرتصنعی است. به تعبیر دیگر، پیامبران که غافل نیستند، باید غافلانه زندگی کنند و آنان که رازها را می‌دانند، باید همچون بی‌خبران بنمایند و این همان چیزی است که از قبیل جمع اضداد است و برای انسانهای عادی و معمولی میسر نیست. پیامبران

جامع این دو مقام‌اند و روشنفکران هم که پیامبروار بار امانت و رسالتی را به دوش می‌کشند، باید حظّی از این جمع اضداد داشته باشند، یعنی بی‌تناسب با علم خود زندگی کنند.

سه معنای غافلانه زندگی کردن ما

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

تناسب زندگی ما با معلومات و مجهولاتمان

مرغ جانش موش شد سوراخ جو
چون شنید از گربگان او عرّجوا
زان سبب جانش وطن دید و قرار
اندر این سوراخ دنیا موش‌وار

هم در این سوراخ بنایی گرفت
درخور سوراخ دانایی گرفت
عنکبوت ار طبع عنقا داشتی
از لعابی خیمه کی افراشتی؟

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۹۷۷ به بعد)

آخور بودن دنیا به اعتقاد مولوی

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

خرده‌کاریهای علم هندسه
یا نجوم و علم طب و فلسفه
که تعلق با همین دنیی استش
ره به هفتم آسمان برنیستش
این همه علم بنای آخور است
که عمادِ بودِ گاو و اشتراست
بهر استبقای حیوان چندروز
نام آن کردند این گیجان رموز
علم راه حق و راه منزلش
صاحب دل داند آن را با دلش

(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۵۱۶ - ۱۵۲۰)

از لحن تحقیرآمیز این سخن که بگذریم، مغز کلام مولوی قابل تصدیق است. علم ما درخور جهانی است که در آن زندگی می‌کنیم، و زندگی ما هم درخور علمی است که به این جهان داریم. به اندازهٔ دانشمان زندگی می‌کنیم، و به اندازهٔ زندگیمان دانش داریم. این دو کاملاً با یکدیگر تطابق و تناسب دارند، هر کدام از اینها که فزونی پیدا کند دیگری هم

فزونی خواهد گرفت. وقتی از این جهان چیز بیشتری فهمیدیم و بطون ولایه‌های بیشتری از آن دیدیم، زندگیمان و روابطمان هم عوض خواهد شد. تاریخ بشرگواه این مدعاست. زندگی پیشینیان درخور دانایی پیشینیان و زندگی امروزیان هم درخوردانایی امروزیان است. این دو کاملاً مثل قفل و کلید با یکدیگر تناسب دارند. این همان بنایی و دانایی موش کور است، که درخور حفرهٔ زیرزمینی اوست.

تضاد وقتی ایجاد می‌شود که تناسب زندگی با معلومات ما برهم بخورد

تضاد از آنجا پیدا می‌شود که کسی بخواهد این تناسب را به هم بزند، و بنّایی را درخور دانایی نسازد، یعنی در میان همین مردم مثل دیگران زندگی کند اما مردم را از خودشان بهتر بشناسد؛ ببیند، اما چنان راه برود که گویی نمی‌بیند. بیدار باشد، اما خفته بنماید؛ دشمن را بشناسد، اما با وی دوستی بورزد؛ از فتنه‌ها باخبر باشد، اما همچون غافلان، بی‌اضطراب و شادمان بزید، بازی کند، اما درجایگاه تماشاگران نشسته باشد؛ بذله‌ها را بداند، اما بر بذله‌گویی‌ها بخندد. «این چنین جانی چه درخورد تن است؟» اینجاست که جان بر تن فزونی می‌کند و این مظروف از ظرف بزرگتر می‌شود. دشواری روحهای بزرگ همیشه همین بوده است. رازدانی، شخصیت آدمی را عوض می‌کند و دایرهٔ محارم او را تنگتر وتنگتر می‌سازد. اینکه گفته‌اند امیرالمؤمنین(ع) چون کسی را نمی‌یافت که غمهای خود به او بگوید، سردر گریبان چاه می‌کرد و می‌نالید تا روبهان نالهٔ شیر را نشنوند[۱۸]، آیا به همین معنا نیست؟ و نیز

رازدانی امام علی و پیامبر

---

۱۸) چون بخواهم کز غمت آهی کنم
چون علی سر را فرو چاهی کنم

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۰۱۴)

نیز آورده‌اند که علی(ع) این ابیات را برای میثم تمّار برخواند: ←

اینکه در داستانها آمده است که پیامبر گاهی به عایشه می‌گفتند: «کلمینی یا حمیرا» (با من سخن بگو) آیا بر همین معنا دلالت نمی‌کند؟ به قول مولوی، آن پیامبری که دنیا مست گفتار اوبود، خود دلخوش از نغمهٔ مستی زای عایشه بود:

آنکه عالم بندهٔ گفتش بدی
کلّمینی یا حمیرا می‌زدی

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۴۲۸)

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

رستم زال ار بود و زحمزه بیش
هست در فرمان اسیر زال خویش
این چنین خاصیتی در آدمی است
مهر حیوان را کم است، آن از کمی است

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۴۲۷و۲۴۳۲)

و به همین دلیل پیامبر مفتون زنان بود و دوست داشت که همسرش با او سخن بگوید؛ اما بعضی از عارفان، در این موضوع از موضع بالاتری سخن گفته‌اند و بر آن رفته‌اند که این «یا حمیرا» گفتن پیامبر از قبیل همان

← و فی الصدّر لبانات اذاضاق لها صدری
نکتّ الارض بالکفّ و ابدیت لها سرّی
فهما تنبت الارض فذاک النّبت من بذری

حاجاتی در سینه دارم که هرگاه سینه‌ام تنگ شود، زمین را با دست می‌کنم و راز خود را با آن می‌گویم و ازین‌رو اگر گیاهی از زمین بروید من تخمش را کاشته‌ام.
(منتهی‌الآمال، شیخ عباس قمی، ج ۱، شرح احوال میثم تمار)

سر در چاه کردنهای علی بود. و به قول یکی از عرفا:

پیامبر مفتون زنان بود

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

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

مولوی که خود یکی از دلبردگان رسول اکرم بود و وقتی از مؤذن نام رسول‌الله را می‌شنید برمی‌خاست و می‌گفت «نامت بمانا تا ابد ای جان ما روشن به تو»،[19] و پیامبر را «امام المتقین»[20] و «سلطان البشر»[21] می‌خواند، خود از این احوال داشت و همواره محرمی می‌جست تا رازها را با او درمیان بگذارد و تسکین یابد. همان رازها که می‌دانست فاش شدنش جهان را بر هم خواهد زد.

یک دهان خواهم به پهنای فلک
تا بگویم وصف آن رشک ملک
ور دهان یابم چنین و صد چنین
تنگ آید در فغان این حنین
این قدر هم گر نگویم ای سند

---

۱۹) مناقب العارفین، تصحیح تحسین یازیچی، ج، اول ص ۱۹۷.

۲۰) هین روان کن ای امام المتقین
این خیال اندیشگان را تا یقین (مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۴۷۲)

۲۱) اکثر اهل الجنة البله ای پدر
زین سبب فرمود سلطان البشر (مثنوی، دفتر چهارم، ۱۴۲۰)

شیشه دل از ضعیفی بشکند
شیشه دل را چو نازک دیده‌ام
بهر تسکین بس قبا بدریده‌ام

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۸۸۴- ۱۸۸۷)

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

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۴۱)

هان و هان هشدار بر نآری دمی
اولاً برجه طلب کن محرمی
من چو با سودایانش محرمم
روز وشب اندر قفس در می دمم
چو زراز و ناز او گوید زبان
یا جمیل الستّر خواند آسمان

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۷۸۳)

تفاوت زندگیها بر حسب مراتب رازدانی در داستانی ازمولانا

قصهٔ ساده‌ای که مولانا از مردی حریص و رازجو نقل می‌کند، به خوبی تفاوت زندگیها را برحسب تفاوت مراتب رازدانی، و دشواری جمع میان آداب رازدانی وزندگی این جهانی را نشان می‌دهد. مردی از موسی(ع) می‌خواست تا زبان حیوانات را به وی بیاموزد وموسی امتناع می‌کرد. عاقبت موسی در اثر اصرار فراوان وی زبان حیوانات را به او آموخت. این مرد در خانه سگ و اسب و خروس و استری داشت.

داستان موسی و مردی که می‌خواست زبان حیوانات را بیاموزد

زمانی مرد وارد خانه شد و دید سگ از خروس گله می‌کند که توهمهٔ ته مانده‌های سفرهٔ صبح را خورده‌اند و برای من چیزی نگذاشته‌ای. خروس درجواب گفت: صبر کن، فردا اسب این ارباب خواهد مرد و تو

در مرگ او به سور و سرور خواهی رسید:

اسب این خواجه سقط خواهد شدن
روز فردا سیر خور کم کن حزن

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۳۱۲)

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

زود استر را فروشید آن حریص
یافت از غم وز زیان آن دم محیص

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۳۲۱)

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

شکرها می‌کرد و شادیها که من
رستم از سه واقعه اندر زمن
تا زبان مرغ و سگ آموختم
دیدهٔ سوءالقضا را دوختم

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۳۲۶- ۳۳۲۷)

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

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

دنباله داستان موسی و مردی که طالب آموختن زبان حیوانات بود

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

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۳۶۸)

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

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

گفتمش این علم نه درخورد تست
دفع پندارید گفتم را و سست
دست را بر اژدها آن کس زند
که عصا را دستش اژدرها کند
سرّ غیب آن را سزد آموختن
که ز گفتن لب تواند دوختن
درخور دریا نشد جز مرغ آب
فهم کن والله اعلم بالصواب

او بـه دریـا رفـت و مـرغ آبـی نـبـود
گـشـت غـرقـه، دسـت گـیـرش ای ودود

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۳۸۵ - ۳۳۸۹)

قوام زندگی این دنیا به غفلت است

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

و اعلموانما الحیوه الدنیا لعب و لهو و زینة و تفاخر بینکم و تکاثر فی الاموال و الاولاد. (حدید، ۲۰)

دنـیـا جـز بـازی و لـهـو و زیـنـت و فـخـر فـروشـی و مـال و

اولاد افزون کردن نیست.

گفت دنیا لهو لهب است و شما
کودک اید و راست فرماید خدا

و به گفتهٔ مولانا از زبان پیامبر به حارثه بن زید:

تک مران درکش عنان، مستور به
هر کس از پندار خود مسرور به

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۶۱۱)[۲۲]

همهٔ ما در این زندگی به نوعی بازی مشغولیم. خرید و فروش، گفت‌وشنود، گشت‌گذار و حتی جنگ کردن، بازی است و دوام زندگی دنیا به دوام این بازیهاست و این جهان چنین اداره می‌شود.

---

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

راز جز با رازدان انباز نیست
راز اندر گوش منکر راز نیست (مثنوی، دفتر ششم، بیت ۸)

اما رازهایی چون راز غم‌آلود و غم‌انگیز عشق که گشودنشان دل عارفان را خونین می‌کند، حکایتی دیگر دارد که باید در جایی دیگر گفته شود: به‌سوی‌نافه‌ای کآخر صبا زان طره‌بگشاید
زتاب جعد مشکینش چه خون افتاد در دلها اینک برای شرح بیشتردرباب معنای راز، نگاه کنید به: کتاب قریب‌الانتشار در حضور حضرت حافظ (افزوده طبع سوم).

استن این عالم ای جان غفلت است
هوشیاری مردمان را آفت است

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۰۶۶)

بازیگری انسانها در زندگی این دنیا غافلانه است

دانشمندی که در آزمایشگاه سرطان شناسی به تحقیق مشغول است و با این کار خدمت بزرگی به بشریت می‌کند و هر روز چنان گرم کار خویش است که حتی غذای خود را فراموش می‌کند، به دیدن دوستانش نمی‌رود، و گاه از همسر و فرزندش نیز غفلت می‌کند، اگر هر روز بنشیند و از خود بپرسد: «فلسفه و غایت کار من چیست؟ چه کسی این نقش را در هستی به عهدهٔ من نهاده است؟ آیا کار بهتری برای من نیست؟ اصلاً مرض چیست؟ درمان چرا باید کرد و...» از کار بازخواهد ماند ولی او و کسان بسیاری چون او، چنان در کار خود غوطه‌ورند که مجالی برای این اندیشه‌ها ندارند و این همان بازیگری غافلانه است. در هر لحظه تجدید مطلع کردن، و همه چیز را از نو وارسی کردن و مبادی و غایات امر را در نظر آوردن، عین خروج از بازیگری و ورود به تماشاگری است. اگر کسی درحین خلبانی بخواهد بیازماید که مکانیسم عمل هواپیما چیست و یا اگر پیشاپیش بداند که هواپیمایش رو به سقوط خواهد رفت، نه پروازی خواهد ماند و نه خلبانی. همچنان که شما وقتی می‌خواهید غذایی بخورید، اگر بخواهید در همان جا آزمایشگاه برپاکنید و ببینید که ساختمان شیمیایی این غذا چیست و وقتی وارد معده شد، پپسین معده چگونه بر روی پروتئین آن اثر می‌گذارد و در معده چه تحولات شیمیایی رخ می‌دهد، غذا خوردنتان تعطیل خواهد شد. آن که با شما سخن می‌گوید، اگر با گفتن هر کلمه ـ یا قبل از گفتن آن ـ به این بیندیشد که فرهنگها دربارهٔ این کلمه چه نوشته‌اند، نقش دستوری آن

چیست و بعداً دربارهٔ آن چه خواهند گفت...، قادر به ادامهٔ سخن نخواهد بود.[۲۳]

نظریه غفلت، از سخن هگل هم مستفاد می‌شود

هگل هم که قهرمانان را بازیچهٔ دست روح جبار و روان مطلق جهان می‌خواند، در عین گزاف‌گویی خردناپسندی که در سخنش بود، به وجهی از همین غفلت پرده برمی‌داشت. گویی او هم که به پشت سر خود نگاه می‌کرد می‌دید که سیاستمداران و جنگاوران و عالمان و مدیران پیشین چه خون دلها می‌خورند تا کاری را از پیش ببرند، و خود خبر نداشتند که نتیجهٔ شوقها و طربها یا زجرها و تعبهاشان چه از آب درخواهد آمد؛ در نوعی غفلت به سر می‌بردند و نمی‌دانستند چه دستهای نهانی آنان را هدایت می‌کند. به راستی ما هم اگر بنگریم و ببینیم مبارزان صدر مشروطه در چه نزاع‌های داغی گرفتار بودند و چه آرمانها داشتند و چه خونها می‌دادند و می‌ریختند، بی‌اختیار بر کارها و جنب‌وجوشهاشان نام غفلت یا بازی نمی‌نهیم؟ کمتر کسی آن روز می‌توانست ببیند که فردا چه زاده خواهد شد:

تا نزاد او مشکلات عالم است
وانکه نازاده شناسد او کم است

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۵۱۹)

---

۲۳) به قول مولانا:

ناطقی یا حرف بیند یا غرض
کی شود یک دم محیط دو عرض؟
گربه معنی رفت شد غافل زحرف
پیش و پس یک دم نبیند هیچ طرف

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۴۸۳ - ۱۴۸۴).

سؤال از هویت و غایت زندگی منجر به تعطیل بازی زندگی می‌شود

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

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

سر اینکه، عشق را جز عشق نمی‌شناسد همین است که عقل اگر بخواهد عشق را بشناسد آن را از عشق بودن خواهد انداخت و گرمایش را به سرما بدل خواهد کرد. اصلاً پارادوکس رازدانی در جمع کردن عقل و عشق و مستی و مستوری است. و عزلت عارفان هم پای در دامن عشق کشیدن و از عقل عزلت گزیدن است. عقل معاش درخور کار دنیاوی است و این با عشق مصلحت‌ناشناس سازگاری ندارد.

عاشقی نه چون راه رفتن ملایم، که چون افتادن در سیلی تند است. و

آن که در سیل افتاده، کجا مجال کنجکاویهای عقلانی و سیل‌شناسی و تفحص در مکانیک سیالات را دارد؟!

عاشقان در سیل تند افتاده‌اند
بر قضای عشق دل بنهاده‌اند

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۹۱۰)

سخن جلال آل‌احمد در مورد غافلانه بودن مبارزه

جلال آل‌احمد این سؤال را به طور جدی مطرح کرد که روشنفکری چیست و ما که خود را روشنفکر می‌دانیم چه می‌گوییم و چه کرده‌ایم و رسالت و وظیفهٔ ما چیست؟ پاسخ جلال در «خدمت و خیانت روشنفکران» به این سؤال، مفصل است، اما پاسخ غیرمستقیم وی، در یکی از نامه‌هایش، از آن پاسخ مفصل گویاتر است.

یکی از نامه‌هایی که در مجموعهٔ نامه‌های جلال آل‌احمد منتشر شده است، نامه‌ای است که یکی از جوانان ایرانی از فرنگ به او نوشته و در آن نامه از جلال پرسیده است که حال که اختناق رژیم به حد بالایی رسیده است و بعضی از روشنفکران «بریده‌اند» و بعضی از آنان به دستگاه پیوسته‌اند، شما که از پیشگامان نهضتهای مبارزهٔ روشنفکری علیه دستگاه بوده‌اید، چه توصیه‌ای برای ما جوانها دارید که متحیر مانده‌ایم و نمی‌دانیم چه باید کرد و نمی‌خواهیم دنباله‌روی از کسانی کنیم که وضعشان نامعلوم است. جلال، پاسخ صادقانه‌ای به او داده است. نوشته است ما وقتی به آن مبارزه مشغول بودیم این فکرها را نمی‌کردیم. نرفته بودیم تا از کسی بپرسیم تکلیف ما چیست و اکنون که این پرسشها را مطرح می‌کنیم، دیگر کاری نمی‌کنیم.[۲۴]

---

۲۴) «...توهم از آن سنین گذشته‌ای که آدمی به دنبال شوری و شوقی، اول کاری را می‌کند و بعد که کار از کار گذشت و سری به سنگی خورد یا بالای دار رفت ←

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

ارزش دینداری غافلانهٔ عموم مردم و تفاوت آن با دین‌شناسی

حتی دینداری عموم مردم هم غافلانه و مقلدانه است. هر یک از آنان در انجام وظیفهٔ خود که دادن خمس و زکات و گزاردان نماز و حج است، غوطه‌ور است. اما کمتر کسی در پی «دین‌شناسی» است، با این همه، این ایمان، مقدس است و کثیری از مردم از همین راه بهشتی می‌شوند. مردم، کمتر دین عوض می‌کنند (چون کمتر دین‌شناسی می‌کنند) و پیروان هر دینی توصیه می‌کنند که «مبادا منحرف شوی و ایمانت را ببازی». اگر هر روز نزاعهای عقیدتی برپا بود و همهٔ معتقدان در آن شرکت می‌جستند، دین و معاش مختلف می‌شد. چرخ عالم کم‌وبیش بر مدار غفلت می‌چرخد و نه تنها جریان امور دنیایی، که دینداری هم محتاج غفلت است. زیرا با شروع چون چرای متکلمانه و یا بصیرت عارفانه، دینداری عوامانه مختل می‌شود. غفلت اخیر، ممدوح هم که باشد باز غفلت است و در غفلت بودن آن تردیدی نیست. نظام

غفلت ممدوح

← یا نرفت آن وقت می‌نشیند و نتایج کار را سبک سنگین می‌کند...» (نامه‌های جلال آل‌احمد، به کوشش علی دهباشی، انتشارات پیک، ص۶۳.)

این جهان با شهوت و غضب و در یک کلمه با غفلت اهلش اداره می‌شود و چنان نیست که بتوان این شهوت و غضب را که پرده‌پوش عقل و عامل غفلتند به طور کامل ریشه‌کن ساخت. در فجر آفرینش انسان، فرشتگان به خداوند گفتند:

اعتراض فرشتگان به خداوند

أتجعلُ فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء و نحن نسبح بحمدک و نقدس لک (بقره، ۳۰)

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

قال انی اعلم ما لا تعلمون.

خداوند انکار نفرمود، بلکه گفت:

من چیزهایی می‌دانم که شما نمی‌دانید.

سخنی حکیمانه و حاکمانه.

بلی، عده‌ای عبادت و عده‌ای فساد می‌کنند، اما این تُرک جوش من حیث المجموع عاقبتی شیرین دارد و آگاهان و پیامبران هم در عین علم به طبیعت مفسدت جو و خونریز آدمی و محو ناشدنی بودن آن، وظیفه دارند که به نیکی دعوت کنند و از فساد و خونریزی نهی کنند و از کار خود دلسرد نشوند:

کار پیامبر خوشرویی با خلق در قبال ترشرویی خلق با ایشان است

نوح نهصد سال دعوت می‌نمود
دم به دم انکار قومش می‌فزود
لیک دعوت وارد است از کردگار
با قبول و ناقبول او را چه کار؟

هیچ از دعوت عنان واپس کشید
هیچ اندر غار خاموشی خزید؟
قوم بر وی سرکه‌ها می‌ریختند
نوح از دریا فزون می‌ریخت قند
چون که سرکه، سرکگی افزون کند
پس شکر را واجب افزونی بود

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۰، ۱۱، ۱۷، ۲۰)

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

سخن قرآن در باب غفلت در اعمال و اندیشه‌ها

کل حزبٍ بها لدیهم فرحون (مؤمنون، ۵۳)

و اهل هر امتی عملشان در چشم خودشان آراسته است و بدان تعلق

خاطر دارند:

کذلک زیّنّا لِکُلِّ امة عملهم (انعام، ۱۰۸)

مولوی و نظریهٔ غفلت

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

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

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۰۶۷ به بعد)

و او که می‌گوید:

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

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۳۵۲۶ - ۳۵۲۸)

جهان همچون گرمابه

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

اغنیا وا گذارند:

شهوت دنیا به سان گلخن است
که از او حمام تقوا روشن است
لیک قسم متقی زین تون صفاست
زان که در گرمابه است و در نُقاست
اغنیا مانندهٔ سرگین کشان
بهر آتش کردن گرمابه دان
اندر ایشان حرص بنهاده خدا
تا بود گرمابه گرم و با نوا
ترک این تون‌گیر و در گرمابه ران
ترک تون را عین آن گرمابه دان
هر که در تون است او چون خادم است
مرورا که صابر است و حازم است

(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۴۳ - ۳۳۸)

نظریه غفلت را مولانا از غزالی آموخته است

همهٔ اینها را از غزالی درس می‌گیرد که می‌نویسد:

... شرط سلامت دین دینداران آن است که بیشتر مردم از دین خواهی اعراض کنند و به امور دنیا همت گمارند و این قسمتی است که مشیت ازلی خداوند آن را تقدیر کرده است...[۲۵]

و نیز:

... خداوند وعده کرده است که این دین را با اقوامی که خود

---

۲۵) احیاء علوم الدین، ج ۲، کتاب الحلال و الحرام، ص ۱۰۹

نصیبی نمی‌برند تأیید کند. لذا تو اندیشناک کار مردم مباش و به خود بپرداز. خداوند آنان را ضایع نخواهد کرد...[۲۶]

و نیز:

... خداوند نظام شهرها و مصلحت بندگان را در گرو غفلت و جهلشان نهاده است، بلکه نظم همهٔ امور دنیا وامدار غفلت و دون‌همتی است. اگر مردم همه عاقل و بلند همت شوند، از دنیا دلسرد خواهند شد و چون دلسرد و زاهد شوند، زندگی ویرانی خواهد گرفت...[۲۷]

و نیز:

... و جایز نیست که مردم در دانستن امثال این معارف شرکت جویند و نیز جایز نیست که حامل این معارف، آن را برای دیگران فاش کند. بلکه اگر همهٔ مردم آنها را بدانند دنیا ویران خواهد شد. چون حکمت الهی اقتضا می‌کند که همه در غفلت غوطه‌ور باشند تا دنیا آباد گردد، بلکه اگر همهٔ مردم به مدت چهل روز طعام حلال بخورند، از فرط زهد دنیا ویران و بازارها بسته خواهد شد...[۲۸]

غفلت شناسی همراه با قصور شخصیت منتهی به عزلت می‌شود

این غفلت شناسی اگر با نوعی قصور شخصیت همراه شود، عزلت می‌آورد، یعنی آدمی را در همین دنیا از دنیا بیرون می‌کند تا آن را به اهلش واگذارد و غمشان را نخورد و تدبیر عالم را به خدا بسپارد و از

---

۲۶) همان، ج۳، کتاب ذم الدنیا، ص ۲۲۷
۲۷) همان، ج۳، کتاب ذم الجاه و الریا، ص۲۷ـ۳۲۶
۲۸. احیاء العلوم، کتاب المحبة، ص۳۳۷.

ثروت و قدرت دست بشوید و عجز و فقر را ستایش کند و در عین حال باور داشته باشد که جهان بی‌غنا و بی‌غنیّ نمی‌گردد. همچنان که بی‌ظلم و بی‌عملهٔ ظلم هم نمی‌گردد. مولوی از عوانان (پلیس و خدمهٔ حکومت) با لحنی تلخ اظهار نفرت می‌کند و در همان حال می‌گوید، جهان را از آنان چاره نیست:

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

(مثنوی، دفتر چهارم، ۱۱۰ و ۱۱۸ و ۱۱۹)

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

پادشاهان جهان از بردگی
بو نبردند از شراب بندگی
ورنه أدهم وار سرگردان و دنگ
ملک را برهم زدندی بی‌درنگ
لیک حق بهر ثبات این جهان
مهرشان بنهاد بر چشم و دهان

(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۶۶۷ - ۶۶۹)

صرف نظر از درستی و نادرستی این رأی، همین که کسی بدان معتقد شود، دست از بازی می‌شوید و تماشاچی می‌شود. بازیی که ناگزیر و بنا

به تقدیر خداوند جریان دارد و نباید تعطیل شود.

سرّ تماشاگری و عزلت عرفا رازدانی ایشان است

از نمونه‌های بارز و روشن رازدانی و تماشاگری، عرفای ما بوده‌اند. معمولاً عرفا را ملامت می‌کنند که اهل عزلت بوده‌اند و با سیاست بیگانه، با حکومتهای وقت در نمی‌پیچیدند و در خانه یا خانقاه خود مشغول عبادت بودند، به کسی کاری نداشتند و حتی به کسانی که بر سر قدرت و ثروت منازعه می‌کردند، به دیدهٔ تمسخر می‌نگریستند و پروای ظالم و مظلوم را نداشتند و هر دو را مفتون دنیای مذموم می‌دانستند و نسبت به ظلم و غصب و آدمخواری آدمخواران بی‌اعتنا بودند.[۲۹] سلطان محمود برای عارفی پیغام فرستاد و او را به نزد خود احضار کرد. عارف جواب داد که خداوند در قرآن فرموده است: «اطیعوالله و اطیعوالرسول و اولی الامر منکم»: اطلاعت کنید خدا و رسول و اولی الامر را ـ یعنی حاکمان را. من چنان در بند اطیعوالله مانده‌ام که به اطیعوالرسول نرسیده‌ام، چه رسد به اطاعت اولی الامر!

البته گاهی که سلاطین جور به دیدن آنان می‌رفتند و اعتقادی نشان می‌دادند، احیاناً نصایحی هم دربارهٔ عدل به رعیت و نیکی کردن به ضعفا از آنان می‌شنیدند. گاهی هم اگر نفوذ کلمه‌ای داشتند، در حق کسی، شفاعتی می‌کردند. نیکیها و مردمیها و شفقتهای این بزرگان در حق مردم، البته درخور همه گونه ستودن است. خواجه علی، نوه شیخ صفی‌الدین اردبیلی، که خیل کثیری از اسرای تیمور را به خانقاه خود درآورد و از

---

۲۹) این تعبیر از خود مولانا جلال‌الدین است که می‌گوید بیشتر مردم آدم نیستند، آدم خوارند:

آدمی خوارند اغلب مردمان
از سلام علیکشان کم جو امان (مثنوی، دفتر دوم، ۲۵۱)

قتل نجات داد و شیخ نجم‌الدین کبری که منت مغولان را نخرید و از شهر بیرون نرفت و ایستاد و جنگید تا کشته شد، و شیخ ابوالحسن خرقانی که بر سردر خانقاهش نوشته بود:

هر که در این سرا درآید نانش دهید و از ایمانش مپرسید...[۳۰]

همه از کمال کرامت و عطوفت این بزرگان حکایت می‌کند. لکن اینان هیچ‌گاه با ارباب قدرت درنپیچیدند و دنیا را به اهل دنیا وانهادند. چرا که گوششان سرّ قدر را شنیده بود.

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

نامه غزالی به سلطان سنجر

بر مردمان طوس رحمتی کن که ظلم بسیار کشیده‌اند و غله به سرما و بی‌آبی تباه شده و درختهای صدساله از اصل خشک شده و هر روستایی را هیچ نمانده مگر پوستینی و مشتی عیال گرسنه و برهنه و اگر رضا دهد که پوستین از پشت باز کنند تا در زمستان برهنه با فرزندان در تنوری شوند، رضا مده که

---

۳۱) نگاه کنید به مقالهٔ «جلوه‌های انسان‌دوستی در فرهنگ عرفانی ایران» از دکتر محمد ابراهیم باستان پاریزی. در کتاب ... که از باد و باران...، به کوشش دکتر محمود امامی نائینی.

پوستشان باز کنند و اگر ایشان چیزی خواهند همگان بگریزند و در میان کوهها شوند و این پوست باز کردن باشد.

و در همین نامه است که می‌نویسد:

ظلم به جایی رسیده که عدل یک ساعت برابر عبادت صد سال است. و می‌افزاید: این داعی، بدان که پنجاه وسه سال عمر بگذاشت، چهل سال در دریای علوم دین غواصی کرد تا به جایی رسید که سخن وی از اندازهٔ فهم بیشتر اهل روزگار درگذشت، بیست سال در ایام سلطان شهید روزگار گذاشت و از ری به اصفهان و بغداد اقبالها دید و چند بار میان سلطان و امیرالمؤمنین رسول بود در کارهای بزرگ. و در علوم دینی نزدیک هفتاد کتاب کرد و بر سر مشهد ابراهیم خلیل ـ صلوات‌الله علیه ـ عهد کرد که نیز پیش سلطان نرود و مال سلطان نگیرد و مناظره و تعصب نکند و بالاخره از ملک می‌خواهد که دل کسی را که از خلق بگردانید و به تو که خدای تعالی ـ عزشأنه ـ آورده بشولیده نکند[۳۱].

غزالی و تأیید خلیفه عباسی

و همین غزالی کسی بود که خلافت المستظهر بالله را تأیید می‌کرد و حق را ـ به دلیل حشمت داشتن ـ از آن او می‌دانست. آیا بزرگانی چون او مستوجب ملامت‌اند؟

من نمی‌خواهم دراینجا در این‌باره داوری کنم، که می‌دانم داوری در این امر بسیار دشوار و مظلمه خیز است. ولی می‌خواهم بیان کنم که ساز

---

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

و کار و ریشه و سرچشمهٔ چنین دنیا گریزیها چیست. سرّش هیچ نیست جز بلوغ و باز شدن چشم و گوش و دریده شدن حجاب غفلت و بیرون آمدن از عالم خردسالی. نکته این است.

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

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

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۵۸۲)

کسی که دنیا را مردار می‌بیند، دو راه بیشتر در پیش ندارد: یا اینکه در دنیای جدید بماند و زندگی کند و به این دنیای پست بی‌اعتنایی ورزد و یا اینکه از نظر شخصیتی چندان عظیم و فربه باشد که بتواند بین دوگونه زندگی جمع کند و پیامبر صفتانه بوی مردار را بشنود، اما بینی را نگیرد. اما و هزار اما که این درخور هر کسی نیست و فقط مقدور سلطانهای شگرف است که معنی و صورت را همنشین کنند و ذوحیاتین باشند.

مشکل جمع میان بازیگری و تماشاگری

روشن است که جمع بین بازیگری و تماشاگری البته مشکل است. یا باید بازی کنید و فقط حواستان جمع‌بازی باشد تا برنده شوید یا فارغ از تلاش و درگیری به صندلی تکیه زده و به تماشا بنشینید. و در این صورت عالم شما با عالم بازیگر فرق می‌کند. جهل و غفلت بازیگرانه، یعنی بی‌خبر از نتیجهٔ بازی، وارد بازی و گرم بازی شدن. آن که نتیجه را

پیشاپیش می‌داند، بازی برای او سرد خواهد شد و آن که به امر دیگری سرگرم باشد، نیز بازی برای او سرد خواهد شد و فرقی نمی‌کند که این بازیگر که باشد؛ روزنامه‌نگار، استاد دانشگاه، نجار، نقاش، و یا هرکس دیگر. حیات این جهان به همین بازی قائم است. اگر همهٔ آدمیان بخواهند تماشاگر باشند دیگر بازیی نمی‌ماند که کسی نگاهش کند (یعنی بازی‌شناسی کند و رازدان باشد). بازی دنیا، هم تماشاگر دارد و هم بازیگر. اما رازدان راستین کسی است که بتواند بین این دو مقام جمع کند. یعنی هم بازی کند و هم تماشا. و چنین کسی البته نادر و پیامبر صفت است. عرفای رازدان نتوانستند دو سوی این تضاد را با یکدیگر جمع کنند. لذا تماشاچی شدند،در مقابل ارباب قدرت که بازیگربودند.

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

عظمت شخصیت پیامبران در جمع رازدانی و زندگی غافلانه است

خوانده‌ایم که خداوند به پیامبر گفت:

بگو، من بشری هستم مثل شما، (با این تفاوت) که به من وحی می‌شود.[۳۲]

ولی حسابش را نکرده‌ایم که این دو تا را کنار هم قرار دادن خبر از یک حقیقت بزرگ می‌دهد. و آن اینکه پیامبر شدن با انسان بودن قابل جمع است. این نکته را در جای دیگر[۳۳] به تفصیل گفته‌ام و اینک به اجمال می‌گویم که لازم نیست کسی که می‌خواهد پیامبر شود، دست از انسانیتش بشوید. ظرف انسانیت آن قدر فراخ است که پیامبری را هم در خود جای می‌دهد. این دو با یکدیگر منافات ندارند. پیامبر موجودی نیست فرشته‌آسا و از جنس عالم دیگر،[۳۴] که در همه چیز با انسانهای روی زمین تفاوت داشته باشد. بلکه یک انسان است، مثل انسانهای دیگر و محکوم و مشمول قوانین طبیعی. ولی این بشر، ظرف بشریّتش چنان فراخ است که نبی هم که می‌شود، آن ظرف نمی‌شکند و دیواره‌ها فرو نمی‌ریزد، و بر نبوت تنگی نمی‌کند.

ظرفیت آدمی به‌قدری فراخ است که نبوت را هم در خود می‌گنجاند

---

۳۲) قل انما انا بشرٌ مثلکم یوحی الی انما الهکم اله واحد. (کهف، ۱۱۰)

۳۳) در بحثهای مربوط به تحلیل نهضت امام حسین(ع) که امیدوارم روزی به طبع برسد.

۳۴) ابیات زیر از منظومهٔ انبیاء از مؤلّف، به همین معنا اشاره دارد:

ای مبارک آن گلیم گل تو را
وی خنک آن وصف مزّمّل تو را
نه ملک بودی نه دل خسته زخاک
ای بشیر؛ بشر بودی و پاک
نام نامیرای تو ناموس ماست
خانه خرد تو اقانوس ماست...

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

تنگ است برو هر هفت فلک
چون می‌رود او در پیرهنم

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

بل اند مجت علی مکنون علم لوبُحتُ به لاضطربتم اضطراب الارشیة فی الطّویّ البعیدة.[۳۵]

در علم پنهانی پیچیده شده‌ام که اگر آن را اظهار کنم، شما همچون طنابی که در چاهی عمیق پایین می‌رود، به لرزه خواهید افتاد.

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

علی و رهایی از غفلت

همین علی(ع) که خبر از مرگ خود داشت، وقتی صبح روز نوزدهم رمضان سال چهلم هجرت، به مسجد می‌رفت با خود می‌خواند که:

---

۳۵) نهج‌البلاغه، خطبهٔ پنجم.

«أشدد حیازیمک للموت فانّ الموت لاقیکا»[۳۶] (کمربند خود را برای مردن محکم ببند که مرگ به دیدارت خواهد آمد) و در همان روز چنان عمل می‌کرد که گویی هیچ حادثه‌ای در راه نیست و چنان امامت جماعت می‌کرد که گویی روزهای دیگر است.

حقاً که:

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

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۳۹۴ و ۱۳۹۳)

حارثة بن زید و توصیهٔ پیامبر(ص) به وی برای رازپوشی

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

گفت تشنه بوده‌ام من روزها
شب نخفتستم ز عشق و سوزها
تا ز روز وشب گذر کردم چنان
که ز اسپر بگذرد نوک سنان

---

۳۶) منتهی الآمال، ج ۱، شرح شهادت امام علی علیه‌الاسلام.

گفت خلقان چون ببینند آسمان
من ببینم عرش را با عرشیان
هشت جنت هفت دوزخ پیش من
هست پیدا همچو بت پیش شمن
یک به یک وامی‌شناسم خلق را
همچو گندم من ز جو در آسیا
هین بگویم یا فروبندم نفس؟
لب گزیدش مصطفی یعنی که بس

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۵۰۲ به بعد)

تک مران درکش عنان مستور به
هر کس از پندار خود مسرور به
چون دریدی پرده کوخوف و رجا
غیب را شد کر و فر و ابتلا

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۶۱۱ و ۳۶۱۷)

و بازهمان علی (ع) که می‌گفت: دنیا نزد من پست‌تر از عطسهٔ یک بز است. «اهون من عفطة عنزٍ.»[۳۷] و خوارتر از استخوان خوکی است در دست بیماری جذام گرفته «من عراق خنزیر فی ید مجذوم»[۳۸] هم او بر سر این دنیا می‌جنگید ومی‌گفت: تفرقه افکنان را باید به دست شمشیر سپرد «الا من دعا الی هذا الشعار فاقتلوه و لو کان تحت عمامتی هذه.[۳۹]»

روشنفکری به معنای دقیق کلمه یک چنین چیزی است. یعنی

---

۳۷) نهج‌البلاغه، فیض الاسلام، ج۱، خطبهٔ شقشقیه.
۳۸) نهج‌البلاغه، ج۶، ص ۱۱۸۲.
۳۹) نهج‌البلاغه، ج۲، ۳۸۳.

معنای دقیق روشنفکری، زندگی غافلانه در عین غافل نبودن است

رازدانی و در عین دریدن غفلت، در غفلت دیگران مشارکت کردن. و در عین نگریستن از بالا، پایین را هم پاییدن و البته این کار نه به صلاح همه کس است و نه در قدرت همه کس. چون اگر پردهٔ غفلت دریده شود، زندگی که قوامش به غفلت است، تعطیل خواهد شد و راز در کف نامحرم خواهد افتاد.

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

نتیجه گیری

تعاریف مشهور از روشنفکر و بررسی و نقد آنها

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

اولین پرسشی که بر اثر ابهام چنین تعریفهایی پیدا می‌شود این است که: آن آگاهی‌ای که روشنفکر دارد و مردم را نیز از آن برخوردار می‌سازد، چه نوع آگاهی است؟ آیا ـ به عنوان مثال ـ اگر کسی ریاضیدان بود و دیگران را هم از آن آگاه ساخت، روشنفکر است؟ و

بنابراین آیا گاوس[40] و یا هانری پوانکاره[41] که پانصد مقالهٔ ابتکاری در ریاضیات نوشته است در شمار روشنفکران‌اند؟ کسی که اشعار فلان شاعر هجاگو و هتاک (مثل سوزنی و ایرج میرزا) را از حفظ دارد و نیک می‌داند، آگاه است؟ و آیا ما نزد روشنفکران، آگاهیهای از این جنس را می‌طلبیم؟ حتی نمی‌توان پذیرفت که هر استاد یا دانشجو ـ به صرف اینکه مدرکی گرفته و درسی خوانده - روشنفکر خوانده شود. دومین پرسش در اطراف این تعریف آن است که: چرا روشنفکران رسالت و تعهد دارند که دیگران را آگاه سازند؟ این رسالت را، که بر دوش روشنفکران نهاده است و منشأ چنین تعهدی کجاست؟ سؤال سوم اینکه ناقد ومعترض و شورشگر بودن از پایگاههای مختلف و به انحای مختلف می‌تواند صورت بپذیرد. آیا یک شورشگر فاشیست هم روشنفکر است؟ و چهارم اینکه چگونه می‌توان میان کار فکری و عصیان عملی جمع نمود.

جایگاه روشنفکر در مارکسیسم ومشکلات تعیین طبقهٔ او

این پرسش که روشنفکری چه مقوله‌ای است و روشنفکران کیان‌اند از دیدگاه مارکسیسم جدیت و هیبتی بسیار دارد. زیرا به تعبیر مارکس، آدمی آنچنان می‌اندیشد که می‌زید، نه آنچنان می‌زید که می‌اندیشد. یعنی پیشه‌ها براندیشه‌ها مقدم‌اند. اگر این تحلیل را بپذیریم، دیگر نمی‌توان برای روشنفکر موضع مستقلی یافت؛ برای اینکه روشنفکر اندیشهٔ خودرا از پیشهٔ خود اخذ می‌کند و پیشه نیز در ضمن طبقهٔ تعریف‌پذیر است و لذا روشنفکر بایستی همیشه از طبقهٔ کارگر باشد، حال آنکه روشنفکران مارکسیست عموماً اینچنین نبوده‌اند و نیستند. و

---

40) Gauss
41) Henri Poincare

فراموش نکنیم سخن آلوین گلدنر را که گفت: مارکس از توجیه وضعیت و موجودیت خود ناتوان بود. این اشکال در مارکسیسم، موجب شده است که درمیان پیروان آن مکتب انواع بحثها و نزاعها ومناقشات دربگیرد.

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

یکی از اولین کتابهایی که درباب جامعه‌شناسی معرفت نوشته شده است، کتابی است به نام ایدئولوژی و اتوپیا. نویسندهٔ این کتاب یک روشنفکر چپ‌گرا به نام کارل مانهایم[۴۲] است که در نوشتهٔ خودکوشیده

---

42) Karl Mannheim

است، مفرّی برای این مشکل بجوید و تناقض موجود را به نحوی حل کند. راه حلی که پیدا کرده این است که: در جامعه قشر بی‌طبقه‌ای هست که نه کارگر است و نه بورژوا. اعضای این قشر همان روشنفکران‌اند که به اصطلاح آلفرد وبر[۴۳] «روشن اندیشان به هم ناپیوستهٔ جامعه» نام می‌گیرند و کارشان این است که پیوسته نسبت به طبیعت پویای جامعه و کلیت آن حساس و گوش به زنگ باشند.[۴۴]

چرا مانهایم طبقهٔ روشنفکر را «شناور» کرده‌است؟ برای آنکه این ایراد مارکسیستی را بر او نگیرند که «ما کسی را نمی‌توانیم روشنفکر بشناسیم، مگر اینکه کارگر باشد.»

مشکلات گروههای چپ کشور ما در تعیین جایگاه روشنفکر

در میان گروههای مسلح مارکسیستی که سابق بر این، در کشور ما کر و فرّی داشتند، بحثها و منازعات بسیار، بر سر مفهوم روشنفکری می‌رفت. اینان روشنفکران را گاه تمسخر می‌کردند، و آنان را بی‌عمل و بورژوامنش می‌شمردند اما در کار خود هم درمانده بودند که پس ما به کجا تکیه کرده‌ایم و چه می‌کنیم؟ دفاع از طبقهٔ کارگر، خود چگونه کاری است؟ روشنفکری؟ کارگری؟ بورژوایی؟ از طرفی، مطابق نظر مارکسیسم، خاستگاه تئوری عمل است. چنان نیست که کسی بنشیند و بگوید: اول تئوری و سپس عمل. چنان نیست که عده‌ای تئوریسین باشند و عدهٔ دیگری اجراکنندهٔ آن برنامه‌ها و تئوری‌ها. تئوری مقدمهٔ عمل نیست، بلکه از متن عمل می‌جوشد و فرزند آن است. لذا «بی‌عملی»، «روشنفکر شدن» و «حرفهای روشنفکرانه زدن» دشنامی رایج بود. از

---

43) Alfred Weber

۴۴) مانهایم، ایدئولوژی و اتوپیا، ترجمهٔ فریبرز مجیدی، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۱۶۵.

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

مفهوم دقیق روشنفکری

پارادوکس روشنفکری در مکاتبی چون مارکسیسم، نشان می‌دهد که روشنفکران، یعنی آگاهان مسئول، از منزلتی دوگانه برخوردارند؛ هم باید بازیگر باشند هم تماشاگر وجمع این دو، کار دشواری است؛ علی‌الخصوص اگر این کار را بخواهند براساس تئوری‌های سست و موهوم انجام دهند. نیز روآوردن روشنفکران عصر اخیر به دو مکتب

سرّ گرایش روشنفکران به فرویدیسم و مارکسیسم

فرویدیسم و مارکسیسم هر دو نشان می‌دهد که دانستن راز روان و تاریخ آدمی از عناصر مطلوب این طایفه است. به واقع، مارکسیسم و فرویدیسم دو مکتب افشای اسرارند. و هر دو (به زعم خود) جریانهای نهانی و سرنوشت‌ساز دو جویبار جاری در نهانخانهٔ ضمیر فردی و تاریخ جمعی را فاش می‌کنند، و باز می‌نمایند که در ورای حیات ظاهری و غفلت‌آمیز آدمیان، چه دستهای نادیده‌ای در کارند و آدمیان را بی‌آنکه خود بدانند، به چه غایاتی سوق می‌دهند. در یک جا میلهای خفته و در جای دیگر پیشه‌ها هستند که بر اندیشه و رفتار آدمیان فرمان نهان می‌رانند. مارکسیسم و فرویدیسم عطش رازدانی روشنفکران زمین گیر و بریده از آسمان را به نحوی کاذب اشباع می‌کردند. و امروزه راز خودشان فاش و آشکار شده است که چه کاستیهای عظیم در کار آنهاست.

رازدانی و زندگی غافلانه مهمترین خصلت روشنفکران است که در مکتب پیامبران آموخته می‌شود

نظریهٔ غفلت که اکابر عارفان مسلمان و در صدر آنان ابوحامد غزالی کشف و ابداع کرده‌اند، حامل وحاوی گوهر ارجمند روشنفکری دینی است و به خوبی ازرازی پرده برمی‌دارد که روشنفکران پیوسته به دانستن آن نیازمند بوده‌اند. اما و هزار اما این راز را در مکتب پیامبران رازدان باید آموخت و همراه آنان به معراج باید رفت، اما دوباره به میان خلایق باز باید گشت و با آنان همنشین و همزیست[۴۵] گردید. بی‌عملی روشنفکرانه و رازدانانه، مطلوب نیست. مهمترین آگاهی‌ای که روشنفکران را از دیگران جدا می‌کند، همین رازدانی

---

۴۵) نه مثل عبدالقدوس گانگهی که می‌گفت: پیامبر به معراج رفت و بازگشت. اگر من بودم بازنمی‌گشتم. (اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمهٔ احمد آرام)

است. و مهمترین خلعتی که به آنان شرافت می‌بخشد، غمخواری رازدانهٔ آنان است، نه خواندن این رمان یا سرودن فلان شعر یا نشستن در فلان محفل؛ مگر اینکه این وسائط، کمکی به رسیدن به آن غایت کنند. همچنان که عالم دین بودن گرچه با روشنفکر دینی بودن قابل جمع است، اما البته عین آن نیست. شریعتی که می‌گفت روشنفکران وارثان پیامبران‌اند، سخنش را می‌توان چنین فهمید که روشنفکران رازدانانی هستند که در عین تماشاگری بازیگرند. در غلتیدن به هر یک از دوطرف بازیگری و تماشاگری آفت روشنفکری دینی است که با اسوه گرفتن انبیا درمان خواهد شد. این رازها را در مکتب رسولان الهی، در عرفان و در معارف درجهٔ دوم می‌توان آموخت. همچنان که درس شرح صدر و زیستن غافلانه ورازدانه را باید از رسولان الهی یاد گرفت. رسالت روشنفکری جز در ظل هدایت و نبوّت هادیان الهی که صالح‌ترین آموزگاران راز و کامیاب‌ترین جامعه غفلت و هشیاری‌اند، میسر نیست.

اهمیت نظریهٔ غفلت و آثار آن

نظریهٔ غفلت، یک جا، هم راز حیات را فاش می‌کند و هم کلید رسالت روشنفکران و آگاهان پیامبران بشری را به دست می‌دهد. چنانکه اشارت رفت، آدمی وقتی ازغذا وگردش و آمیزش و تفریح و... لذت می‌برد که از عواقبش غافل باشد، و دولت وقتی مزه می‌دهد که آدمی نداند که در آخر «لت» می‌خورد. و همین غفلتها دیگ معاش را گرم نگه می‌دارد:

گاو اگر واقف ز قصابان بدی
کی پی ایشان بدان دکان شدی؟
پس ستون این جهان خود غفلت است
چیست دولت؟ کاین دوادو با لت است

اولش دو دو، به آخر لت بخور
جز در این ویرانه نبود مرگ خر
تو بجد کاری که بگرفتی به دست
عیبش این دم بر تو پوشیده شده است

(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۳۲۷ به بعد)

حتی تکبر و بسی از رذایل اخلاقی دیگر نیز، فرزند غفلت‌اند. افتادن در بازی کودکانهٔ «من از تو بهترم» و گرم شدن در آن، و فروماندن از تشخیص منزلت راستین خویش، و جمع‌آوری علم و مال و فرزند و میراث قومی و... برای اثبات برتری، و نادیدن عاقبت لاف زنان و فخرفروشان، عین غفلت زندانیان این دنیاست.

این تکبر چیست غفلت از لباب
منجمد چون غفلت یخ زآفتاب
چون خبر شد زافتابش یخ نماند
نرم گشت و گرم گشت و تیز راند

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۹۴۱ - ۱۹۴۲)

عاشقی هم نوعی غفلت است

عاشقان هم که در پی معشوق می‌روند، غوطه‌ور در غفلت‌اند.

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

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۴۹۶)

اما بینایان آنان‌اند که به بودن در این صندوق وقوف دارند و می‌توانند بیرون بایستند و از بیرون در آن بنگرند. صندوق و یا زندان بودن این جهان برای اهل غفلت (یعنی آنان که در این زندان آراسته و یا صندوق فاخر و مجلل به سر می‌برند) محسوس و ملموس نیست. صحن زندان

چندان فراخ است و دیوارهای آن چنان دور است که کمتر کسی آنها را می‌بیند و لمس می‌کند و مصلحت معاش و معاد کثیری از مردم در آن است که ندانند در زندان‌اند و بلکه اگر این راز را هم بشنوند که در زندان‌اند، باز چنانکه باید آن را باور نمی‌کنند و در نمی‌یابند و در رفتار فردی و جمعی‌شان تفاوتی نمی‌افتد. دعوت به سوراخ کردن زندان، و یا «مردن عارفانه»، معنایی ندارد جز باور کردن آن راز و زندگی بر وفق آن:

این جهان زندان و ما زندانیان
حفره کن زندان و خود را وارهان

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۹۸۲)

مرده شو تا مخرج الحیّ صمد
زنده‌ای زین مرده بیرون آورد
این همه کردی نمردی زنده‌ای
هین بمیر ار یار جان بازنده‌ای...

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۵۵۱)

راز غفلت حتی اگر فاش شود شنیده نمی‌شود

و چند تن را می‌شناسید که این راز فاش شده را شنیده و یا باور کرده باشند؟ قصهٔ بسیاری از رازهای دیگر، همین گونه است. خوش منظرها و نیک نگرها و روشن‌اندیشها و رازدانها، همانها هستند که به این راز ایمان آورده‌اند:

ازهزاران کس یکی خوش‌منظر است
که بداند کو به صندوق اندر است
او جهان را دیده باشد پیش از آن
تا بدان ضد، این ضدش گردد عیان

هر دمی صندوقیی ای بد پسند
هاتفان و غیبیانت می‌خرند

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۵۰۴، ۴۵۰۶، ۴۵۳۷)

تفاوت میان آزادی نزد عرفا و آزادی دموکراتیک امروز

و همین جا می‌توان دانست که آزادی در اصطلاح عارفانی چون مولانا، مطلقاً به معنای آزادیهای دموکراتیک امروزین نیست (در عین کمال حرمتی که به این آزادیها باید نهاد). از نظر کسی چون او، آزادی با رازدانی و زندان‌شناسی مساوق و مرادف است. کسی آزاد است که ماهیت زندان‌وش عالم طبیعت را شناخته باشد و در عین زندگی در این عالم، برای خروج از مضایق آن بکوشد، و در عین همگامی با زندانیان، و تحمل تروشرویی و انکار ایشان، آنان را به شکستن زندان و رهایی از آن بخواند و بکشاند. و پیامبران، که مولای مردم‌اند، سلسله جنبانان این آزادی زندان شکن‌اند.

زین سبب پیغمبر با اجتهاد
نام خود و آن علی مولا نهاد
گفت هر کو را منم مولا و دوست
ابن عمّ من علی مولای اوست
کیست مولا آن که آزادت کند
بند رقیّت زپایت برکند
چون به آزادی نبوّت هادی است
مؤمنان را زانبیا آزادی است

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۵۳۸ - ۴۵۴۱)

و همین است معنای آنکه مو به موی عارفان چشم است و عارف غیر از «دیده» ازخدا، چیز دیگر نمی‌خواهد. دیده‌ای که باطن رازآلود

غمخواری رازدانانه با غمخواری جاهلانه متفاوت است

عالم را ببیند، و از کف بگذرد و در آب زیر آن نفوذ کند.

راست گفته است آن شه شیرین زفان
چشم گردد مو بموی عارفان

(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۴۲۰۱)

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

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۳۱۱)

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

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

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۹۰۶ - ۱۹۰۷)

ما چو کشتی‌ها به هم برمی‌زنیم
تیره چشمیم و درآب روشنیم

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۲۷۲)

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

معنای شرح صدر در پرتو جمع غافلانه زیستن و رازدانی

این رازدانی، که عین مهاجرتی طولی در عالم عرفان و معرفت است، (در مقابل مهاجرت عرضی که پرخواندن وپردانستن و پرآزمودن است) رازدانان را مشفق و غمخوار نیز می‌گرداند و این خود از صفات هر روشنفکر صاحب رسالت است. وقتی او می‌بیند که نابینا و چاه است، زندان و زندانی است و بیرون زندان، عرصه‌ای فراخ و دلگشاست، وقتی راهزنان و دشمنان و دیوان و سلامت ربایان را می‌بیند که در عزم ربودن سرمایه و سلامت خلق‌اند، از بانگ زدن و دریغ خوردن و غیرت ورزیدن و عتاب‌کردن و خویشتن‌داری نمی‌تواند کرد، در عین اینکه می‌داند این بانگها فقط تاروپودهایی اندک از پردهٔ ستبر غفلت را می‌جنبانند یا می‌گسلانند. آخر آدمی ببیند که ساده‌لوح ظاهربینی در چنگ جمعی سودجوی نابکار گرفتار آمده که بدو اظهار چاکری و مودت می‌کنند و در باطن بر او می‌خندند، و بانگ نزند که چرا ازعاشقان راستین خود روبرتافته‌ای و بدین منافقان دل نهاده‌ای؟

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

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۲۰۱و ۳۱۹۱و ۳۲۰۲و ۳۲۰۳)

و آدمی ببیند که ماری در دهان خفته‌ای می‌رود وجان او را می‌ستاند،

و آن خفته را نجنباند و ندواند تا مار را از امعا و احشای او برون افکند؟[۴۷] حتی فحش شنیدن و تلخی دیدن هم در این راه قابل گذشت بل شیرین است، چرا که رازدان می‌داند که آن فحشها از سر غفلت است و آن رنجها هم عاقبتی شیرین دارد.

می‌شنیدم فحش و خر می‌راندم
ربّ یستر زیر لب می‌خواندم
هر زمان می‌گفتم از درد درون
اهد قومی انهم لایعلمون
از سبب گفتن مرا دستور نه
ترک تو گفتن مرا مقدور نه

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۹۲۴ - ۱۹۲۶)

و همین است معنای آنکه خدای رحمان دربارهٔ پیامبر ارجمند اسلام فرمود که:

لقد جاءکم رسول من انفسکم، عزیز علیه ما عنتم، حریص علیکم، بالمؤمنین رؤوف رحیم (توبه؛ ۱۲۸)

رسولی از جنس شما نزد شما آمده است که رنج شما بر او گران است. به نیکبختی شما حریص است. و با مؤمنان مهربان است». هر پیامبری چنین است. و پیروان پیامبران نیز - علی قدر مراتبهم - باید چنین باشند.

مهربانی رازدانانه فرسنگها با مهربانی بی‌خبرانه فاصله دارد. و پیامبران رازدان که اسوهٔ روشنفکران دردمندند، از سر باطن‌بینی مرهم بر

---

۴۷. به داستان «رنجانیدن امیری خفته‌ای را که مار در دهانش رفته بود»

زخمهای نهان مردم می‌نهند ودیده را نادیده می‌کنند.

می‌نمود آن مکر ایشان پیش او
یک به یک زان‌سان که اندر شیر، مو
موی را نادیده می‌کرد آن لطیف
شیر را شاباش می‌گفت آن ظریف
راست می‌فرمود آن بحر کرم
بر شما من از شما مشفق ترم

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۸۵۱ به بعد)

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

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۶۹۶)

شرح صدر و پیامبرانه

آن شرح صدر که می‌گفتیم همین‌جا معنا می‌یابد. باید میان دو ضدجمع کرد و پیامبران همین کار را می‌کردند. هم می‌گفتند این نظام باید باشد و هم می‌گفتند باید نباشد. بدیها و ناروایها لازمهٔ زندگی بشری است، مبارزه با آنها نیز وظیفهٔ بشری است. از یک طرف روبرو هستیم با تقدیر الهی و از طرف دیگر مکلفیم در مقابل ارزشهای الهی. هم صندوق را لازم داریم هم صندوق شکن را. اگر کسی این راز عالم را نشناخته باشد، استخوانهایش در زیر پتک مصائب و حوادث خرد خواهد شد. این که بوعلی می‌گفت: «العارف هشّ بشّ بسام» (عارف همیشه متبسم، و همیشه بشاش است) برای همین بود.عارف همه چیز را به گشاده‌رویی تحمل می‌کند، چون به سر قدر واقف است. این رازدانی اگر گاهی دلتنگی می‌آورد و جمع میان ادب دو مقام را مشکل می‌سازد، به عوض به آدمی دلیری و شادمانی و آرامش نیز می‌بخشد. درخت یقین ـ که محصول بذر مشاهدت است ـ از نخستین ثمراتش آرامش و سکون

است. و این سکون، سرمایهٔ اصلی هر صاحب رسالتی است که با خیل انبوهی از دشمنان روبرو خواهد بود. سخت‌رویی و بی‌باکی و امیدواری و عاشقی و عاقلی، وصف همهٔ پیامبران و پیروان راستین ایشان است. روشنفکری جبونانه نه عرفان است، نه روشنفکری.

هر که از خورشید باشد پشت گرم
سخت رو باشد نه بیم او را نه شرم

(مثنوی، دفتر سوم، ۴۱۳۹)

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

خلاصهٔ سخن

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

آنچه بر آن تکیه می‌رود این است که آدمی در درجهٔ اول بداند که دنیا و حیات مردم بر چه نهج و اصل است واز این «غفلت عمومی» و راز آن باخبر باشد. در درجهٔ دوم، در میان همین مردم زیست کند

اوصاف روشنفکری

و حیات عرفی و عادی خود را از دست نگذارد. و در درجهٔ سوم رازدانانه غمخوار و مشفق مردم باشد. این سه صفت با هم، لازمهٔ نبوت الهی رسولان و رسالت اجتماعی روشنفکران است و غیبت هر یک، کاستی اکید در نتیجهٔ کار پدید خواهد آورد. می‌توان سعدی‌وار گفت: «غم بینوایان رخم زرد کرد» اما این غمخواری گرچه مشفقانه است، رازدانانه نیست. معرفتی است عرضی نه طولی. و می‌توان حافظ وار سرود که «جنگ هفتادودو ملت همه را عذر بنه» اما این گرچه رازدانی است لکن غمخواری در آن موج نمی‌زند. باید دلیرانه چون آب، آتش کش بود،[۴۷] و از یقین و گمان و ستایش و نکوهش بالاتر نشست،[۴۸] و عادلانه سر نفس ظلوم را برید،[۴۹] و غفلت شناسانه حرص و حسد و خیال و شغل و علم را روا و کارگشا وجهان مدار دانست،[۵۰] و

---

۴۷) من نلافم ور بلافم همچو آب
نیست در آتش کشیّم اضطراب
(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۱۳۷)

۴۸) از گمان و از یقین بالاترم
و زملامت برنمی‌گردد سرم
(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۱۲۶)

۴۹) ظالم از مظلوم آنکس پی برد
کو سر نفس ظلوم خود برد
(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۲۴۳۵)

۵۰) زان جهان اندک ترشح می‌رسد
تا نغرد زین جهان حرص و حسد
(مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۰۶۹)

گر ترشح بیشتر گردد زغیب
نی هنر ماند درین عالم نه عیب
(مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۰۷۰)

نیست وش باشد خیال اندر جهان ←

پارسایانه در گرمابه رفت[۵۱] و غیرتمندانه بر گولان غول زده بانگ زد،[۵۲] و آموزگارانه غضب و شهوت و حرص و حسد را تقبیح کرد،[۵۳] و سخاو

← عالمی را بر خیالی بین روان

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۷۰)

این تصور وین تخیل لعبت است
تا تو طفلی پس بدانت حاجت است

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۱۱۲)

می‌گریزند از خودی در بی‌خودی
یا به مستی یا به شغل ای مهتدی

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۲۷)

در گشاد عقده‌ها گشتی تو پیر
عقده چند دگر بگشاده گیر

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۵۶۰)

عقده را بگشاده گیرای منتهی
عقده سخت است بر کیسه تهی

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۵۶۱)

۵۱) لیک قسم متقی زین تون صفاست
زانکه در گرمابه است و در نقاست

(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۳۹)

۵۲) غیرتم ناید که پیشت بایستند
بر تو می‌خندند و عاشق نیستند؟

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۲۰۱)

۵۳) گوش را بندد طمع از استماع
چشم را بندد غرض ازاطلاع

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۶۶)

خشم و شهوت چشم را احول کند
زاستقامت روح را مبدل کند ←

نیکخویی را ستود،[۵۴] و تیزبینانه انبهی‌ها را تهی دید،[۵۵] و بازیگرانه به قصد بردن دربازیها شرکت جست، اما از تماشا غافل نشد و کیمیاگرانه و صبورانه ترشروییهای خلق را بر سرکه انگبین بدل کرد،[۵۶] و از دعوت باز نایستاد و رندانه در بند نام و آبرو نبود،[۵۷] و خوشدلی را در ترک دنیا

← (مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۳۳)

وقت خشم و وقت شهوت مرد کو؟
طالب مردی چنینم کو به کو

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۸۹۳)

۵۴) لب ببند و کف پرزر برگشا
بخل را بگذار و پیش آور سخا
ترک لذتها و شهوتها سخاست
هر که در شهوت فروشد برنخاست

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۲۷۱ - ۱۲۷۲)

۵۵) بس سرای پر ز جمع و انبهی
پیش چشم عاقبت بینان بتهی

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۸۶۶)

۵۶) صدهزران کیمیا حق آفرید
کیمیایی همچو صبر آدم ندید

(مثنوی، دفتر سوم، ۱۸۵۴)

قوم بر وی سرکه‌ها می‌ریختند
نوح از دریا فزون می‌ریخت قند
چون که سرکه سرکگی افزون کند
پس شکر را واجب افزونی بود

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۷و ۲۰)

۵۷) جامه‌ای گرچاک‌شد در عالم‌رندی چه‌باک
جامه‌ای در نیکنامی نیز می‌باید درید ←

جست و اذعان کرد که مسافران این جهان گرچه از بهشت آمده‌اند، اینک در چنبرهٔ تعلقات آن گرفتارند،[۵۸] و رازدانانه باید به ماهیت زندان وش و صندوق‌آسا و جهنم صفت این حیات ایمان آورد و در عین شکایت از جدایی‌ها، راه وصال را مشفقانه و مجاهدانه باید گشود و به خیال اندیشگان، قبلهٔ یقین را باز نمود که رسالت پیشوایان پارسایان همین است.

هین روان کن ای امام‌المتقین
این خیال‌اندیشگان را تا یقین

(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۴۷۲)

← (مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۸۵۴)

۵۸) حافظا ترک جهان گفتن طریق خوشدلی است
تا نپنداری که احوال جهانداران خوش است
من آدم بهشتیم اما در این سفر
حالی اسیر عشق جوانان مهوشم

روشنفکری و دینداری *

سلام بر همهٔ پیامبران و برگزیدگان خداوند و همهٔ حضار محترم مجلس، برادران و خواهران گرامی، در آستانهٔ پانزدهم خرداد قرار داریم. روزی که خاطرهٔ قهرمانانیهای آن از یاد هیچ‌یک از هم‌میهنان مسلمان ما نرفته و نخواهد رفت. روزی که مظلومان و نفرین‌شدگان این سرزمین با تنها سرمایهٔ خود، یعنی خون و ایمان، بر درندگان خونریز و آدمیخواران مسلح شوریدند و وقوع انقلاب اسلام خواهانهٔ بهمن ماه پنجاه‌وهفت را تمهید کردند و روزی که کثیری از روشنفکرنمایان این دیار، عافیت‌جویانه و حق‌ستیزانه دست از خونهایی که در آن روز ریخته شد، به آسانی شستند و بر آن خاک غفلت افشاندند و کمترین بانگی به اعتراض برنیاورند؛ مبادا کوچکترین رنجشی برای ارباب قدرت حاصل شود. به همین سبب و به دلایلی که ذکر خواهم کرد شایسته دیدم در این محضر درباب روشنفکری و نسبت آن با دینداری، علی‌الخصوص در

---

* تحریر در سخنرانی ایرادشده در دانشگاه تهران؛ ۱۳۶۵

اوضاع کنونی اجتماعمان، سخن بگویم. امیدوارم همهٔ کسانی که فکورانه و دردمندانه به حوادث اجتماعی و جریانات فکری نظر می‌کنند، به تدقیق در این مسأله، که از مسائل مهم عصر ماست، اهتمام ورزند.

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

سؤال اصلی ما در این مبحث

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

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

دلایل وجوب طرح مسأله روشنفکری و دینداری در جامعهٔ ما

نکتهٔ اول به سابقهٔ روشنفکری در این دیار و در مغرب‌زمین و اثری که ما از آن پذیرفته‌ایم راجع می‌شود. در اجتماع ما کلمهٔ «روشنفکر» امروزه و بخصوص پس از انقلاب اسلامی طنین مذمومی یافته است، گویی کسانی که دم از روشنفکری می‌زنند، مغازهٔ تازه‌ای در برابر دیانت و روحانیت گشوده‌اند و البته این شبهه بدون سابقه و دلیل تاریخی نیست، چرا که در مغرب‌زمین نهضت روشنفکری علناً و مستقیماً در برابر روحانیان ـ و بعضاً در برابر دین ـ سربرافراشت و از آنجا که پاره‌ای از روشنفکران ما ـ به قراری که خواهم گفت ـ از این میراث حظّ وافری برده بودند، ناگزیر همهٔ روشنفکران مورد بی‌مهری اهل دیانت قرار گرفتند

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

دوگونه روشنفکری

باز همه می‌دانید که کسانی دم از فقه پویا می‌زنند و کسانی دم از فقه

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

نزاع فقه پویا و فقه سنّتی از مقولات روشنفکری است.

مسألهٔ التقاط

نکتهٔ دیگری که تأمل در امر روشنفکری را الزام می‌کند مسألهٔ

مسألهٔ التقاط و ارتباط آن با پدیدهٔ روشنفکری

«التقاط» است که در جامعهٔ ما چندی به صورت معضله‌ای فکری و گرایشی سیاسی مطرح بود و آتش آن اینک قدری فرو خفته است. برآمدن و فروخفتن اجتماعی یک مسأله، امری است و اهمیت فکری ـ فرهنگی آن امر دیگر. التقاط، یکی از مشکلات همیشگی تفکر دینی بوده و از فرصتهای مبارکی است که معرفت‌شناسان باید آن را مغتنم بشمارند و با تأمل در زوایا و جوانب آن، به شناخت بیشتر و بهتر معرفت دینی توفیق یابند. یکی از دلایل بی‌مهری نسبت به روشنفکران دینی و مطرود و مطعون واقع شدن آنها، ظهور این پدیدهٔ التقاط است و اگر خودسریهای ایدئولوژیک پاره‌ای از ناآزمودگان در اظهار نظرهای بلندپروازانه‌شان در امر دین نبود، و اگر آسانگیری و بی‌خبری و رکود فکری جناح مقابل هم نبود، شاید مسألهٔ التقاط حل مطبوعتری می‌یافت و روشنفکری دینی چنین مطعون و مظلوم نمی‌افتاد. نفس تعریف دقیق التقاط و علل ظهور آن، به قدری پیچیدگی دارد که برای همیشه می‌تواند به صورت بحثی زنده و آموزنده باقی بماند و مسألهٔ مهم معرفت دینی را در صدر مسائل مهم و فوری روشنفکران دین قرار دهد تا از آن درسهای لازم را برای رشد بخشیدن به معرفت دینی و انحراف‌زدایی از آن بیاموزند و بیاموزانند؛ لکن با کمال تأسف در جامعهٔ ما کمتر کسی فرصت یافت در این امر ـ کما هوحقه ـ نظر کند یا نظر دهد. و لذا آن مسأله به صورت گنگ، حل ناشده و سرهم بندی شده رها شد و شما می‌دانید که وقتی امور فرهنگی دستمالی اجتماعی شوند ـ و همین دستمالی هم خود امری فرهنگی است ـ دیگر بر جبین آنها نور رستگاری نمی‌توان دید.

روشنفکر ستیزی

نکتهٔ سوم درباب مسألهٔ روشنفکری و وجوب طرح آن،

روشنفکرستیزی در جامعهٔ ما و ریشه‌های آن

روشنفکرستیزی پاره‌ای از معاصران است. برخورد با هر جریان فکری و اجتماعی همواره می‌تواند به دو شیوه باشد و از دو موضع صورت گیرد: یکی از موضع بالاتر و یکی از موضع پایین‌تر، یکی از موضع کسانی که هیچ روشنی را نمی‌پسندند، من جمله روشنی محدود روشنفکران را و یکی هم از ناحیهٔ کسانی که به قدری روشن هستند که روشنفکری نزد آنها تاریک می‌نماید. به طور کلی همه کسانی که قائل به دوره‌ای بودن تفکرند و به جغرافیای فکر دل بسته‌اند و اندیشه‌ها را برحسب مولد و منشأشان طبقه‌بندی می‌کنند و غربی بودن و شرقی بودن را دلیل کافی برای رد و قبول‌آرا می‌شناسند و گمان می‌برند که معرفت وطن دارد و رنگ جغرافیا بر افکار می‌نشیند و گذشتن تاریخ، معنی بخش محتوای اندیشه‌هاست و هر فکری مقتضای عصری است و با گذشتن دوره‌ای و در رسیدن دورهٔ دیگر محتوای افکار به فرمان خدای تاریخ عوض می‌شود، اینان همان انسانهای فکرستیزند که اگر با روشنفکری هم می‌ستیزند به دلیل ستیزهٔ آنها با اصل تفکر و سجده بردنشان بر آستانهٔ خدای تاریخ است. گوسالهٔ سامری تاریخ را می‌پرستند و این گوساله‌پرستی آنان را به پرستش و تقدیس گاو فاشیسم هم کشانده است.

ای عجب این قوم گوساله‌پرست
بر چنین گاوی همی مالند دست

و این گاو مقدس را تا امروز هم رها نکرده‌اند. اینان نه به فکر، وفا می‌کنند و نه به معرفت دینی. مع‌التأسف جنبه‌ها و صبغه‌هایی دراین نوع برخورد وجود دارد که فریبندهٔ پاره‌ای از نامتمیزان است. با این آفت در تفکر معاصر خودمان کاملاً روبرو هستیم و آفت‌شناسان

ریشه‌های غیرمعرفتی برای معرفت نشان دادن، درغلتیدن در وادی فکرستیزی است.

باید نوآموزان را برحذر دارند که مبادا آب به آسیاب دشمن بریزند و اگر از روشنفکری می‌گریزند به دام تباهیهای بی‌فکری بیفتد.

برای فکر، ریشه‌های غیرفکری نشان دادن و معرفت را تحلیل غیرمعرفتی کردن و به جای صدق و کذب از حسن و قبح سخن راندن، و انگیزهٔ را به جای انگیخته نشاندن، و امور اعتباری را با امور حقیقی برآمیختن، و منطق را بازنشسته کردن و سراغ عوامل نهان و موهوم و دستهای ناپیدا برای ظهور افکار رفتن، روش فکر ستیزانی است که ظاهراً با روشنفکری غرب‌گرایانه و باطناً با فکر می‌ستیزند. این نکته را من در کتاب ایدئولوژی شیطانی مشروحاً کاویده و نشان داده‌ام.

تحلیل توطئه‌گرایانهٔ تاریخ

نظریهٔ توطئه در تاریخ فلسفهٔ سیاسی

در تاریخ فلسفهٔ سیاسی، یک نظریه به نام «نظریهٔ توطئه» وجود دارد. فیلسوفان سیاسی به ما آموخته‌اند که از منحط ترین بینشهای سیاسی این است که آدمی تصور کند جهان و تاریخ به دست چند نفر توطئه‌گر می‌چرخد. وجود توطئه‌گران در جهان را نمی‌توان انکار کرد، اما فرق است میان اینکه بگوییم توطئه‌گران یکی از عوامل مؤثر حیات جمعی هستند و میان اینکه بگوییم همه چیز حیات سیاسی به دست توطئه‌گران و به تدبیر سوءآنان می‌چرخد. تحلیل توطئه‌گرانه از تاریخ و اجتماع و سیاست یکی از سهلترین و گاهی دلنشین‌ترین نوع تحلیلهاست که کودکان و کودک صفتان را بسیار زود می‌فریبد و عقلشان را زود قانع و راضی می‌کند.

جایگاه معرفت‌شناسانهٔ نظریهٔ توطئه

به قول مرحوم علامه طباطبایی: همهٔ ما مشتاق انتخاب اخف و اسهل هستیم، یعنی دنبال آن می‌گردیم که سبکترها و راحت‌ترها را برگیریم و به

قول اینشتاین از فکر کردن می‌هراسیم، چرا که دشوارترین کار برای آدمیان اندیشه کردن است؛ علی‌رغم اینکه تصور می‌کنند ساده‌ترین کار است. بنابراین، همیشه باید درخود جست وجو کنیم که مبادا برای فرار از فکر کردن به تئوریهای ساده‌ای پناهنده شده باشیم که چون مسکّنی ما را از شر فکر کردن خلاص و راحت کنند و بار سنگین فکر و تحلیل را از دوش ضعیف ما بردارد. تحلیل توطئه‌ای و توجه و تکیه به شایعات از این قبیل مسکنهاست. زمانی خبرنگار یکی از مطبوعات از من می‌پرسید چرا شایعات رواج پیدا می‌کند ـ مخصوصاً در سالهای اول انقلاب که جامعهٔ ما از شایعاتی که با عقول مردم بازی می‌کرد آکنده بود. به او گفتم که یکی از علتهایش این است که وقتی اوضاع خیلی پیچیده شد و انسانها از احاطه بر علل و عوامل امور عاجز ماندند و مطبوعات و رادیو و تلویزیون هم که در روشنگری اندیشه‌ها مسئول و موظف هستند، اخبار صحیح را در اختیار مردم قرار ندادند، مردم برای راحت کردن ذهن خود به شایعات پناه می‌برند و با تکیه بر آنها چنین می‌پندارند که علل حوادث را یافته‌اند، بخصوص شایعاتی که از نظریهٔ توطئه تغذیه می‌کنند.

شایعات معمولاً اخبار صحیح نیستند، بلکه عموماً خبر از دستهای مرموز و پنهانی در امور می‌دهند. اتفاقاً آن روزها دائماً در سخنرانیها این جمله تکرار می‌شد که چه دستهایی در کار است که چنین و چنان می‌شود؛ شاید گوینده خود خبر نداشت که در حال ترویج یک نظریهٔ منحط سیاسی است؛ نظریه‌ای که عجیب جاگیر و پاگیر می‌شود و به راحتی به دل می‌نشیند و آدمی را به آسانی و ارزانی دچار توهم تسلط بر امور می‌کند که گویی سررشتهٔ امور را به دست دارد و به خوبی می‌داند که حوادث از کجا هدایت و اداره می‌شود و دقیقه‌ای از نظر او

تئوری توطئه وبطلانش

پنهان نمانده است. نظریهٔ توطئه ضمناً متضمن یک هشدار صحیح هست و آن اینکه از نقش توطئه‌گران و جاسوسان نباید غافل بود. چگونه می‌توان مطمئن بود که هم اکنون در جامعهٔ ما جاسوسان کشورهای خارجی، توطئه و دسیسه و تخریب نکنند؟ آنها که می‌خواهند بر این دنیا آقایی کنند، دست از توطئه و خرابکاری برنمی‌دارند. این هشدار بجایی است، اما آنچه که باید از آن حذر کرد و در دام آن نیفتاد این است که انسان تصور کند مردم هیچکاره‌اند و فقط بازیچهٔ دست توطئه‌گران تاریخ‌اند. چنین بینشی که جز القاء و تلقین عجز هنری ندارد بسیار با مذاق جهانخواران سازگار است. چه بهتر از این که مردم همیشه در واهمهٔ خود نیروی شیطانی جهانخواران را بی‌حساب و لایزال بشمارند و به هیچ مقابله‌ای جرأت و جسارت نورزند. این تحلیل توطئه‌ای در واقع چنین وانمود می‌کند که دنیا خالی است و مردم و نیروهایشان صفر است و چند توطئه‌گر بزرگ در عالم مشغول لگد زدن و جولان دادن هستند و بس. و تاریخ به سهولت به دست نابکاران می‌چرخد. معمولاً صاحبان و مدافعان این نظریه یا به مکتبهای مارکسیستی تعلق دارند و یا به مکتبهای فاشیستی (یعنی همهٔ کسانی که هوس قدرت و سلطه دارند و دیگران را فرمانبردار خود می‌خواهند و معتقدند که آدمیان از خود حرف و شعور ندارند و کاره‌ای نیستند یا کاره‌ای نباید باشند، نظراً و عملاً نظریهٔ واحدی را ترویج می‌کنند که عبارت است از هیچکاره بودن همگان و همه کاره بودن چند صحنه گردان و توطئه‌گر). این بینش اگر در تاریخ سیاسی ملتها کم‌خطر باشد ـ که نیست، بلکه بسیار پرخطر و فریبنده است ـ در تحلیل تاریخ فکر به مراتب زهرآگین‌تر و خطرناکتر است و فقط برای کسانی که دلشان می‌خواهد مردم فکر نکنند یا به فکر مردم

لازمه تئوری توطئه هیچکاره دانستن مردم است.

حرمت نمی‌گذارند، قابل قبول و دلنشین است.

پاره‌ای از معاصران ما به پیروی از تحلیلی مارکسیستی ـ فاشیستی چنین وانمود می‌کنند که تاریخ فکر در مغرب‌زمین به دست چند توطئه‌گر چرخیده است و چند متفکر و یا سیاستمدار و یا هنرمند خدانشناس و اومانیست، مردم آن دیار را از فطرت حق جویشان منحرف کرده‌اند و به آنان هویت تاریخی تازه داده‌اند و آنان را به شیطان فروخته‌اند. این تحلیل علاوه بر سستی و عیب آشکار فلسفی و تاریخی، اشکال دینی هم دارد و آن اینکه سر تا پا علیه فطرت خداجوی آدمیان فتوا می‌دهد و تبلیغ می‌کند که انسان غربی، انسان مسخ شده، از فطرت برگشته، تاریخ زده و فلک زده‌ای است که عهد خود را با خدا زیر پا نهاده است. اما بنابر منطق دینی، چنین امری فقط نادراً و در مورد آحادی از مردم رخ می‌دهد نه مجموعه‌ای بزرگ از انسانها و در عصری بلند از تاریخ، و عجب اینکه اینان بر همین قیاس، تاریخ فکر در دیار ما را هم نوشته‌اند و در این اواخر بعضیها حتی به نوشتن تاریخ فکر در جهان هم دست زده‌اند. (انسان چقدر باید از خود راضی باشد که به نوشتن تاریخ فکر در عالم بپردازد!). شک نکنید که این نظریهٔ توطئه است که آدمی را تا این حد از خود راضی می‌کند که حساب همهٔ عالم و آدم را به آسانی کف دستشان بگذارد. چه لازم دارد جز اینکه چهار یا پنج نفر یا گروه دسیسه‌باز هوسباز توطئه‌گر را نشان کند و بگوید که جنایتکاران و سررشته‌داران اصلی تاریخ اینها هستند ـ که معمولاً فراماسون‌ها و یهودیان و لیبرال‌ها از کار درمی‌آیند، یعنی درست همهٔ آنهایی که فاشیستها با آنان دشمن‌اند ـ همه چیز را به آنها ختم کنید و همهٔ بدبختیها را ناشی از آنان بدانید و لذا وقتی فکری را نپسندیدید، بلافاصله با

معمولاً فراماسون‌ها و یهودیان را توطئه‌گران عالم می‌شمارند

فراماسونی یا لیبرالی یا یهودی خواندن آن، آن فکر را لجن مال کنید و اگر از فیلسوفی خوشتان نیامد، بگردید ببینید در نسب نامه‌اش اثری از یهودیت می‌یابید یا نه. موسولینی و هیتلر هر دو در پی شکار فراماسون‌ها و یهودی‌ها بودند و آنان را دشمنان اصلی رژیم فاشیست خود می‌دانستند و عجیب است که تحلیل گران زمان، در نشان دادن توطئه‌گران تاریخ، مقلّدانه فقط همان کسانی را توطئه‌گر می‌دانند که آن دو پیشوای فاشیست. آیا منظر دیگری برای نظر کردن در تاریخ نیست؟[1]

---

۱) بی‌مناسبت نمی‌بینم در این جا پاره‌هایی از اقوال یکی از توطئه‌اندیشان وطنی و یکی از شاگردان مکتب سید احمد فردید را (که آموزگار توطئه‌اندیشی بود و با اقتدا به مقتدای خود مارتین هایدگر، نفرت ضدیهودی را در ایران پخش می‌کرد و فیلسوفان و متفکران را نیز برحسب یهودی‌بودن یا نبودن طبقه‌بندی می‌کرد و درباره فلسفه‌شان داوری می‌نمود، پوپر و سپینوزا و برگسون و... را نمی‌پسندید و ناسزا می‌گفت چون یهودی‌الاصل بودند و نیچه و هیدگر... را می‌ستود چون یهودی‌ستیز بودند) بیاورم و نحوه و سطح این‌گونه تحلیل تاریخی را مانیه نشان دهم. گفتنی است که این اقوال از کتابی نقل می‌شود که ناشرش انتشارات برگ است که متعلق است به حوزه هنر اسلامی که سر تا پا تحت‌تأثیر تلقینات سیداحمد فردید و شاگردان اوست و به نام اسلام و انقلاب با هر چه آزادیخواهی و علم‌جویی و انسان‌نوازی است، به تهمت ماسونیت و یهودیت، مخالفت می‌کند و دو مجله به نامهای سوره و مشرق در می‌آورد که از صدر تا ذیل تکرار و تبلیغ سخنان اوست، و البته به قدرت خدا خوانندگانش همان ناشران هستند و بس. به‌طوری‌که پس از چندی یکی از این دو مجله به سبب قلّت مشتریان و علی‌رغم بودجهٔ بی‌حسابش، به محاق تعطیل رفت و دومی هم در اتاق انتظار نشسته است. حالا بشنوید سخنان نویسندهٔ آن کتاب را: «از روزی که مترجمین یهودی آثار فلسفی یونان را در عهد عباسیان ترجمه کردند تا زمان آریامهر که سیل ترجمه‌های انواع و اقسام رمان‌های عشقی و جنسی... به اسم علم به فرهنگ ما سرازیر شد ـ همگی نظام یافته و حساب‌شده ـ در سراسر این قرون متمادی یک دست پنهان توطئه‌گر به‌طور مدام در پی هدم و نابودی فرهنگ اسلامی ما بوده است (ص ۶۰)» «چاپهای متعدد شاهنامه به قطع‌های گوناگون با عکس و تفصیلات و برگزاری هزاره و کنفرانس و جشنواره و تحقیقات و تتبعات فاضلانه و نامگذاری دانشگاه‌ها و ←

این درست یکی از آن مواردی است که میان خواستهٔ عقل و دل

← خیابانها و تالارها به‌نام فردوسی و ترویج شاهنامه‌خوانی و غیره و غیره آیا همگی برای این نبود که شاهنامه منبع خوبی برای مقاصد و اهداف جهودانه نظام پهلوی به زعامت و هدایت امثال محمدعلی فروغی بود... و دمیدن در بوق شاهنشاهی و ایرانیت و مخالفت با اسلام و دینداری؟ آخر فردوسی هم بسی رنج برد و در آن سال سی که عجم را زنده کند بدان پارسی و به‌راستی زنده‌کردن آن داستانها با آن زبان چه نفعی برای ملت مسلمان داشت؟ (ص ۷۲ـ۷۳) و چه جالب است که یکی از مراکز صرافی و عتیقه‌فروشی و فرش‌فروشی و دلاّلی یهودیان خرپول صهیونیست را در تهران به نام خیابان فردوسی نامگذاری کردند و برای میدانش به ایتالیا سفارش مجسمه سنگی می‌دادند (پاورقی ص ۷۳)... در کتاب سیر حکمت در اروپا جهت‌گیری نژادی هم مشاهده می‌شود به نفع یهودی‌ها و به ضرر مخالفان آنها... مثلاً نحوه برخورد فروغی با اسپیوزا و برگسون که هر دو یهودی‌اند چنان است که گویی اینها تافته جدابافته بودند (ص ۱۴۳)... عموم کارهای کافکا بسیار خواندنی است و دقت‌کردنی که او چگونه مقاصد صهیونیستی خود را در قالب داستان و قصه القا می‌کند (ص ۲۴۱)... این شعر که: ز شیر شتر خوردن و سوسمار/ عرب را به جایی رسیده است کار ـ که تاج کیانی کند آرزو / تفو بر تو ای چرخ گردون تفو، که فردوسی از زبان رستم فرخزاد و نقل می‌کند کاملاً رنگ و بوی یهودی دارد (ص ۲۴۳)... به روایت تورات ظاهراً اولین ستون یادبود برای بزرگداشت قول یهوه خدای بنی‌اسرائیل است به یعقوب... در تشکیلات فراماسونری نیز ستون به معنی سمبولیک از اعتبار ویژه‌ای برخودار است... در عموم ساختمانهایی که به دست فراماسونها ساخته شده ستونهای متعددی به شکلی نمایشی و تزئینی در بیرون ساختمان قرار داده شده است مثل مجلس شورای ملی سابق در میدان بهارستان و بانک ملی در تهران که به‌دست فراماسونها ساخته شده است... در اسلام... مأذنه و گلدسته و برج و مناره و امثالهم همه برای هدف و مقصود مشخصی است و نه برای یادبود و تزیین. اما به این عنوان لااقل یک مورد را به‌طور مشخص داریم و آن هم ستون‌هایی است که حجّاج بیت‌الله‌الحرام هنگامی رمی جمره مشاهده می‌کنند: ستون شیطان... و مسلمانان این سه ستون شیطان را با خشم و کینه و مکرر و مکرّر سنگ‌سار و سنگ‌باران می‌کنند... در زبان انگلیسی، شیطان را satan (سی‌تن) می‌گویند و stone یعنی سنگ. شیطان، شطن، سطن، سیتن، ساطن، ستون. آیا جز این است که ستون نشانه شیطان است و علامت بت‌پرستی و سمبل اقتدار فراماسونری و نماد سلطه صهیونیسم بر قلب ممالک اسلامی؟ (ص ۲۵۰ـ۲۵۳)» (نقل از کتاب فرهنگ و زبان، نوشته ←

تقابل اکید می‌افتد. چیزی اشباع می‌شود و آن عبارت است از میل انسان به آسان‌گیری، اما به چیزی خیانت می‌شود و آن عبارت است از قوهٔ عقل آدمی که مایل به‌دقت‌ورزی‌ست و در اینجا با خوراکهای کاذب اشباع می‌شود و چنین می‌پندارد که گویی چند توطئه‌گر اصلی در تاریخ مغرب‌زمین وجود داشته‌اند که به مقتضای طبیعت و تاریخ، توطئهٔ ضددین و ضدفطرت کرده‌اند و به دین و خدا لگد زده‌اند و از قضا توطئه‌شان هم در مغرب‌زمین مؤثر واقع شده و بقیهٔ متفکران هم به همان راه رفته‌اند و رفته‌رفته عالمی به وجود آمده است مملو از اندیشه‌های استیلا و انسان مداری و الحاد. کسانی در همین سرزمین و برای همین فرهنگ نیز عین همین تحلیل را دربارهٔ روشنفکران صدر مشروطیت تحویل ما داده‌اند و گفته‌اند که گویی عده‌ای هوسباز از خدا گریزان نشسته و منتظر بودند تا کسی چیزی بگوید و حادثه‌ای رخ دهد و بهانه‌ای به دست آنها دهد تا حملهٔ خود را علیه دین شروع کنند و این بهانه هم به دست آنها افتاد؛ هم کتبی از فرنگی ترجمه شد و هم علمای دین بی‌خبریهایی از خود نشان دادند و هم تاریخ اقتضا کرد و فرزند نو زایید. و به این ترتیب توطئه‌ای که در مغرب‌زمین پایه‌گذاری شده بود از ناحیهٔ بعضی از واسطه‌ها و دلالان به دست بعضی توطئه‌گران وطنی و درونی رسید و اینان هم در غربزده کردن مردم ما توفیق یافتند.

مشکل متفکران

عنصر بسیار مهمی که از این صحنه به طور کامل غایب است، این

← شمس‌الدین رحمانی، انتشارات برگ ۱۳۶۸

است که آن توطئه‌شناسان مدعی نگفتند که این متفکران چه مشکل فکری داشتند؟ چرا از فکری روی برتافتند به فکری دیگر روی آوردند؟ آیا همه از سر هوس و شهوت و نفسانیت بود و روی کردن به شیطان و پشت کردن به خدا؟ و هیچ علت دیگری در کار نبود؟ آیا عده‌ای به دلیل افتادن در ورطهٔ معماهای غامض، بی‌تابانه و دردمندانه به دنبال راه‌حل نمی‌گشتند؟ آیا ما نباید مسأله را چنین ببینیم؟ آیا علاوه بر عالم سیاست و اجتماع، در عالم فکر و علم هم توطئه‌گران میاندار و پیروزند و عقول دیگران، سخیف و ضعیف، تابع و منفعل و در اختیار عده‌ای هوسباز و دسیسه‌باز است؟ آیا نباید پرسید که به فرض وجود توطئه‌گران، چرا آنان این همه کامیاب می‌شوند و نقشه‌های شوم خود را می‌توانند اجرا کنند؟ آیا هیچ قانون دیگری در جامعه حاکم و جاری نیست؟ شکی نیست که هر کس به این دستمایه مجهز باشد و هنر تحلیل توطئه‌گرانهٔ تاریخ فکر را ـ هنری که آدمی را بی‌هنر می‌کند ـ داشته باشد، امروز هم به هر نهضت روشنفکری یا به هر سؤال جدی و تکان‌دهنده که برخورد کند قالبهایش آماده است و خیلی راحت می‌تواند از همین برچسبها و لقبها استفاده کند و خود را خلاص کند و بگوید: دوباره توطئه‌گران شروع کردند، دوباره آن دسیسه‌بازان تاریخ پیدا شدند، دوباره دورهٔ تاریخی فکر به جایی رسید و دوباره این دریا موجهایی زد و سنگهای تازه‌ای از دل خود بیرون ریخت! با اینگونه تحلیلها تاریخ انسانیت تاریخی می‌شود که در آن حق بی‌جلوه است و باطل پیروز است و کار تحلیل‌گر تلقین عجز و ضعف و انفعال به مردم است که شما هیچکاره‌اید! مگر اینکه خدا فضلی و رحمی کند ـ و بلکه خدای تاریخ ـ و جلوی این توطئه‌گران پنهان و آشکار را بگیرد. به‌همین دلیل است که این تحلیل‌گران هیچ‌گاه راه حلی

برای مشکلی ـ و بخصوص مشکل غربزدگی که مدعی تبیین آن‌اند ـ نداده و نمی‌دهند و مگر می‌توانند بدهند؟ چشم به راه تاریخ نشسته‌اند تا دوباره پیشامدی شود و وضع به نحوی بگردد تا آنها هم تحلیل خود را به نحو دیگر برگردانند. اینان هرچه به زبان مبارزند، در عمل عاجزند.

تاریخ تفکر، تاریخ مسأله‌هاست نه تاریخ توطئه‌ها

طرد تحلیل توطئه‌گرانه و بررسی دردهای روشنفکران راه تحلیل تفکر را می‌گشاید

با این تفصیل درس اول این است که دست از تحلیل توطئه‌گرانهٔ تاریخ برداریم و بدانیم که تاریخ فکر، تاریخ مسأله‌هاست نه تاریخ توطئه‌ها، تا بتوانیم از تحولات فکری خواه مغرب زمین و خواه در مشرق زمین بهره ببریم و عبرت بیاموزیم. بیاییم حداقل دیگران را هم به اندازهٔ خودمان انسان بدانیم و رضایت بدهیم که وقتی کسی با مشکلی روبرو می‌شود، طبیعی است که در پی چاره‌جویی برآید. چنین نپنداریم که انسانها منتظر بهانه‌ای برای روی گرداندن از حقیقت‌اند و روشنفکری از مصادیق این اعراض از حق است، برعکس، ما که معتقدیم خداگرایی، فطری انسان است، چرا تاریخ را چنان تحلیل کنیم که منافی با این حقیقت باشد؟ مبنای آن گونه تحلیل توطئه‌گرانه این است که حقیقت گریزی فطری انسان است و با زور باید مردم را به طرف حق هدایت کرد. این نوع تحلیل با بستن راه عبرت‌آموزی از دیگران، آنچه باقی می‌گذارد نشستن است و تماشا کردن و لعنت فرستادن. همین.

دردمندی متفکران

درس دوم اینکه روشنفکران را متفکران حیرت‌زده و دردمند و درمان‌طلب بشماریم ـ به استثنای مستثنیات نه بی‌دردان باطل‌پرست و شهوت‌زده، ـ و به راستی بگردیم ببینیم دردشان چه بوده و اگر از اسلام

و دین روی گردانده‌اند، کدام معضل آنان را به سوی مکاتب دیگر می‌راند. و چرا جواب خود را در جاهای دیگر ـ به زعم خود ـ پیدا می‌کردند؟

ما همیشه پنداشته‌ایم روشنفکران ما ذاتاً و فطرتاً دل به اندیشه‌های باطل غربی سپرده‌اند (اندیشه‌های حق که اشکال ندارد) و فکر مشروطیت که آمد به جد به آن اقبال کردند، چرا که فکر می‌کردند نظامی و تفکری است مقابل اندیشه و نظام دینی. بلی مراجعه به تاریخ روشنفکری نشان می‌دهد که کسانی از فکر دینی و حکومت مذهبی دل خوشی نداشتند. گاه به دلیل فشار افکار عمومی تظاهر به دینداری می‌کردند و گاه به بی‌دینی می‌بالیدند، لکن فراموش نکنیم که اولاً همه این طور نبودند و ثانیاً ما همیشه از چشم تکفیر و تفسیق به اینان نظر کرده‌ایم. اکنون وقت آن فرا رسیده که به گونهٔ دیگری به آنان بنگریم. تاکنون «روشنفکران» تنها از این حیث که به سست باوری و شبهه‌پراکنی و عدم تعبد و فرنگی مآبی را در جامعهٔ ما دامن زده‌اند موضوع نظر بوده‌اند؛ اما کمتر کسی به این مسأله پرداخته است که چرا این سست باوری و روگرداندن از اندیشهٔ دینی و روآوردن به اندیشه‌های معارض دین مغرب‌زمینیان، مقوم روشنفکری بوده است. افضل‌الملک کرمانی می‌گوید: به من می‌گویند بابی هستم؛ من چهل سال است لاف بی‌دینی می‌زنم آن وقت برایم دین درست کرده‌اند. این درست است؛ او بی‌دین بود، ولی چرا لاف بی‌دینی می‌زد؟ چرا سالها سرحوض مسجد وضو می‌گرفت، ولی نماز نمی‌خواند؟

نگرشی جدید به روشنفکران دیار ما.

اگر صرفاً مقارنت بین سست عقیدگی و روآوردن به اندیشه‌های مغرب‌زمینیان را ببینیم و داوری کنیم به نتایج نامعقولی خواهیم رسید.

بپرسیم چرا باید کسانی به چنان اندیشه‌هایی رو بیاورند؟ مگر از اسلام چه دیده بودند؟ آیا همهٔ آنان از عبودیت خدا سرکشی می‌کردند؟ از دینداری خسته شده بودند؟ با علم به حقانیت دین باز هم با آن عناد می‌ورزیدند؟ یا جبر تاریخ و تحولات تاریخی چنین اقتضایی داشت؟ آیا اسلامی که هشتاد سال پیش ، یعنی هنگام بست

آیا اسلام امروز حقیقهٔ همان اسلام دیروز است؟

نشستن مرحوم شیخ فضل‌الله نوری در حضرت عبدالعظیم، در زاویه مقدسه، در جامعه جاری و مطرح بود همین اسلامی است که اکنون در جامعهٔ ما جاری است و متفکران دینی آن روز همینها را می‌گفتند که امروز می‌گویند؟ آیا تحلیلها و تفسیرهای تازه‌ای که ما امروز از اسلام می‌کنیم همان تحلیل‌ها و تفسیرهایی است که آن روز از اسلام می‌شد؟ آیا آنچه به نام اسلام، امروز شناخته می‌شود و آنچه متفکرانی چون مطهری و شریعتی دربارهٔ اسلام گفته‌اند، اگر آن روز گفته می‌شد، نهضت روشنفکری ما باز هم همانگونه می‌بود که بود؟ چرا مسأله را به شکل یک تقصیر و یک گناه بزرگ مطرح می‌کنیم؟ چرا به جای نکیر و منکر نشسته‌ایم و به حساب طاعت و گناه مردم می‌رسیم؟ تازه به فرض صحت، این یک جنبه از جوانب آن رویداد است. آیا شئون دیگری ندارد؟ چرا مسأله را به صورت یک گره فکری جامعه مطرح نکنیم؟ چرا نگوییم این متفکران که روشنفکر نامیده شدند خود چه تلقی از اسلام و دین داشتند، و کدام اسلام به آنان عرضه می‌شد؟ مسائلشان چه بود؟ و چرا فکر می‌کردند آن مسائل به دست اسلام حل نمی‌شود و روحانیان آن روز آن گره‌ها را نمی‌توانند بگشایند؟ چرا فقط می‌گردیم تا توطئه‌گرانی را پیدا کنیم و همه تقصیرها را به گردنشان بیفکنیم؟ گیریم که فراماسونها فعال بودند؛ اما چرا کارشان گرفت و رخنه و رسوخ در امور پیدا

کردند؟ آیا نباید از سردرد زمینهٔ توفیق آن فعالیتهای شوم را امروزه محو کنیم تا توطئه‌گران به فرض اقدام مجدد، کامیاب نگردند؟ تحلیل توطئه‌گرانه تاریخ به دنبال حل مشکل نیست؛ به دنبال ردیف کردن الفاظی است برای گم کردن مشکل و برای دادن شبه تفسیری از گذشته. اما وقتی می‌رسیم به اینکه امروز اگر به دردی مبتلا شدیم چه کنیم، این سؤال را کاملاً مسکوت می‌نهد.

دوباره بازی کردن تاریخ

تاریخ را دوباره بازی کرد

مسائل فکری در تاریخ بشر مسائل تکرار شونده‌اند. درس گرفتن از تاریخ دیروز برای حل مسائل امروز فرض است؛ مخصوصاً این تاریخ صد ساله اخیر کشورمان که بسیار پربار و پرثمر است و نمی‌توان از آن غافل بود. اگر از تحلیل توطئه‌گرانه تاریخ دست برداریم و تک‌تک این روشنفکران را افرادی مسأله‌دار ببینیم و خود را به جای آنان بگذاریم و قضاوت کنیم آن وقت به واقع تحلیل تاریخ فکر کرده‌ایم. کالینگ‌وود[۲]، که می‌گفت تاریخ را دوباره باید بازی کرد، منظورش همین بود. اگر من می‌خواهم تاریخ را بفهمم باید خود را به جای قهرمانان و سازندگان تاریخ بگذارم، به گونه‌ای که اگر من هم جای آنان بودم همان حرفها را می‌زدم و همان کارها را می‌کردم. در آن صورت می‌توانم بگویم به فهم تاریخ نایل آمده‌ام. از بیرون ایستادن و دیگران را در برابر خود ردیف کردن و به هر کدام اسمی چسباندن و دشنامی فرستادن تحلیل تاریخ نیست؛ بازیچه‌ای است برای بچه‌ها و تحریفی است در علم.

باید مشکلات فکری روشنفکران مشروطه را مشکل و مسألهٔ خود بدانیم

---

۲) R.G. Collingwood، فیلسوف معاصر انگلیسی.

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

نگرش معرفت‌شناختی به مشکلات و مسائل روشنفکران مشروطه

هیچ‌گاه از لعنت کردن شروع نکنید و به لعنت کردن هم ختم نکنید. ما اینک در جامعهٔ خودمان با این دو خطر روبروییم و من شما را از آن دو برحذر می‌دارم: یکی مداحی و دیگر فحاشی. و در این میان، آنان که اهل گره‌گشایی فکری‌اند و می‌خواهند سخنی جدی بگویند و راهی نشان

دهند از صحنه خارج می‌گردند. از پیش آمدن این وضع به جد باید پیشگیری کرد. مسألهٔ روشنفکری امروز در جامعه ما مسأله‌ای جدی و حساس است و اگر یک وقتی بد مطرح شده و یا بد تحلیل شده و بد پاسخ داده شده باید از آن درس بگیریم و دوباره آن را تحلیل توطئه‌ای نکنیم. نگوییم یک عده توطئه‌گر می‌خواهند فقه پویا را مطرح کنند، یک عده توطئه‌گر می‌خواهند دوباره شریعتی را علم کنند. این کار مغرضان و یا جاهلانی است که جز به خود و دفع رقیب نمی‌اندیشند و دل برای فکر و دیانت و انسانیت نمی‌سوزانند، بلی، همیشه افراد نابکار و سوءاستفاده‌گر وجود دارند؛ اما بزرگ کردن نابکاری‌ها ضررش از خود نابکاری‌ها کمتر نیست.

تحلیل جریان روشنفکری از نظر آل‌احمد

روشنفکری در نظر آل‌احمد

پس از این مقدمات خوب است نظر یکی از روشنفکران هوشمند را بررسی کنیم که میان روشنفکری و دینداری تضاد مطلق می‌بیند و جمعشان را ناممکن می‌شمارد. مرحوم جلال‌آل‌احمد که کلمهٔ غربزدگی را در ابتدا او بر سر زبانها انداخت ـ و بعدها خود متهم به غربزدگی شد ـ برآن بود که روشنفکر هر که و هر چه باشد، دو طایفه نمی‌توانند روشنفکر باشند: روحانیان و نظامیان. او می‌گفت هر جا که تعبدی در کار باشد و شخص تصور تمرّد و جرأت عصیان نکند در آنجا روشنفکری پای نمی‌گیرد. روشنفکری با نوعی جسارت و تمرد و جرأت بر عصیان و عزم بر شوریدن در برابر نظم موجود و داشتن رسالتی خاص و فداکاری در راه آن، ملازم است. به تعبیر او روشنفکران، قضا و قدری نمی‌توانند باشند،

روشنفکر نمی‌تواند قضا و قدری باشد.

یعنی حل مسائل و علت حوادث را به قضا و قدر و به عوامل ماورایی و آسمانی نمی‌توانند نسبت دهند. روشنفکران، علمی و اجتماعی فکر می‌کنند، پیامی برای اجتماع دارند و کوشش می‌کنند اجتماعی آرمانی بسازند. روشنفکری ملازم با چون و چرا کردن است و روشنفکر کسی است که به خود اجازه دهد هیچ اندیشه‌ای را به گونه‌ای دگم و ثابت برنگیرد و هر مقوله‌ای برای او استعجالی و موقت باشد و جسارت و جرأت به پای محاکمه بردن و به زیر سؤال کشیدن همه‌گونه اندیشه‌ای را داشته باشد. بنابراین، کسانی که دریچهٔ ذهن و دل خویش را از جایی به بعد، می‌بندند و تکیه به تکیه گاهی آرام می‌دهند و معتقدند که برای همیشه، خورشید حقیقت در غرفهٔ ضمیر آنان درخشیده است و دیگر نیازی به وام کردن چراغی از هیچ‌کس و هیچ‌جا ندارند، کسانی که خود را در تار چنین پنداری درپیچیده‌اند، از نظر جلال، حظّ و نصیبی از روشنفکری ندارند. گویی روشنفکر- از نظر وی - کسی است که هم سخن حافظ نباشد که گفت:

بعد از این نور به آفاق دهم از دل خویش
که به خورشید رسیدیم و غبار آخر شد

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

آسوده نمی‌کنند.

روشنفکری با نظامیگری و روحانی بودن منافات دارد.

اگر روشنفکری عبارت باشد از جسارت تردید در تمام مقدمات و مبادی و مقدسات، نه تنها نظامیان و روحانیان بل همهٔ کسانی که ایمان التزام و تعهدی دینی یا شبه دینی به امری می‌ورزند، از حلقهٔ روشنفکران بیرون‌اند. هنگامی که بر سر گذشت و سرنوشت خود جلال توجه کنید، صبغه‌ای از این امر را می‌بینید. وی در ابتدای عمر دل به مکتب مارکسیسم بسته بود. در این مکتب مجموعه‌ای شامل: ضدیت با دین، تکاملی دیدن جامعه و تبیین ناتورالیستی ا ز حوادث و امور، چشم از آسمان بستن و اخلاق را امری زمینی دیدن و باور نداشتن به نیروهای غیبی، فراهم آمده است و اینها همه در آن روزگار شرط و لازمهٔ روشنفکری برخوردار بود.

اما رفته رفته، وقتی دید که «مارکسیسم حزب توده»، مارکسیسم متعبد است، یعنی این حزب نه تنها به مکتب مارکسیسم، بلکه به یک کشور و تفسیرهای یک قوم خاص تعبد می‌ورزد و حتی در فهم متون مارکسیستی هم آزاد نیست، جسارت روشنفکریش برضد آن فتوی داد و از اینجا به بعد بود که رشته عضویت را گسیخت و از آن حزب گریخت و در عین تعهدی که کم و بیش به این مکتب داشت، بسیاری از تعبدهای پیشین را به دور ریخت. و کم نبودند کسانی که در مملکت ما چنین کردند، به طوری که جامعهٔ امروز ما کسانی را که تا آخر تعلق خود را به آن حزب حفظ کردند، به حق از روشنفکری بیرون و به دور می‌انگارد. اهل تعبد و طاعت و تسلیم نبودن در کنار اوصاف دیگری چون تحصیلکردگی و فرنگی مآبی و جسارت عصیان، در نظر جلال از اهم اوصاف روشنفکران شمرده می‌شد. پاره‌ای بالعرض و پاره دیگر بالذات و

بخصوص به اعتقاد آل‌احمد روشنفکر باید بداند که همیشه می‌توان در برابر هر نظمی ـ سیاسی و اعتقادی ـ عصیان کرد.

نقد نظر آل‌احمد

می‌بینید که مرحوم آل‌احمد دو خطا می‌کند: یکی اینکه تعبد را مساوی فرمانبرداری بی‌دلیل می‌گیرد، گویی نمی‌توان به دلیل عقل و از سر روشنی به مبادی و اصولی تعبد ورزید و دیگر اینکه «روشنفکری» را با «آزاداندیشی» مساوی می‌آورد و این از آن تساویهای ناروایی است که از چند قرن قبل در مغرب‌زمین برقرار شده و سخن آل‌احمد سخن سابقه‌داری است. در قرن هجدهم و نوزدهم اروپا که عصر روشنایی (روشنگری) است[3] هم روشنفکر[4] و هم آزاد فکر[5] هر دو وجود دارند و این آزاد فکران همان روشنفکران هستند. نهضت آزاداندیشی درست در مقابل کلیسا بود. در این هیچ شبهه‌ای نیست. و آزادی به معنای آزادی از ربقهٔ کلیسا و تکالیف و اختیارات آسمانی بود ـ مفهوم دقیق لیبرالیسم. ولتر، روسو، منتسکو و دیگر آزاداندیشان از پیشروان این نهضت‌اند و تصادفی نیست که این آزادی را مساوی با روشنی ببینند. لازمهٔ این تساوی این است که تعبد به کلیسا عین تاریکی است و اگر کسی از تاریکی آزاد شد لاجرم به نقیض آن، یعنی روشنی خواهد رسید.

آزادی فکری مطلق ست نیالتنی است

گاه می‌بینیم که کسانی از اهل قلم و ادب و شعر، تنها تعریفشان از روشنفکری عبارت است از معترض بودن و برضد قدرت بودن نه با قدرت بودن. گویی اعتراض مطلق، بدون تعیین متعلق آن، معنای معقولی دارد. خوب است همین جا بپرسیم آیا آزاداندیشی کامل یا اعتراض

---

3) Enlightenment
4) Enlightened
5) Free Thinker

مطلق ممکن است؟ آیا کسانی که دم از آزاد فکری یا اعتراض زده‌اند خود یک رشته اندیشه‌ها را برنگرفته‌اند و بدانها ملتزم نگشته‌اند؟ حق این است که: «آزادی» مخصوصاً در عالم «فکر» از آن هوسهای مطلقاً برنیامدنی است. همهٔ کسانی که دم از آزادی فکر می‌زنند در حقیقت غرضشان آزاد شدن از فکر مقابل (فکری که آن را نمی‌پسندند) و پایبندی به فکری است که آن را می‌پسندند. «از هیچ جا نمی‌توان آغاز کرد و از همه افکار نمی‌توان آزاد بود». این یک حقیقت بسیار اصولی است. هیچ‌گاه هیچ موجودی از مقومات ماهوی و لوازم وجودی خود نمی‌تواند آزاد باشد. فرض کنید شما می‌خواهید «انسان آزاد»ی باشید. «انسان» از خود «انسانیت» که نمی‌توان آزاد باشد. کسی که بگوید من می‌خواهم از همه چیز آزاد شوم و من جمله از انسانیت و تصور کند که انسانیت قیدی است بر دست و پای او، سخنی بی‌معنا می‌گوید. آخر باید موضوعی در میان باشد و کسی بماند تا موصوف به آزادی شود و مزهٔ آزادی را بچشد. اگر آدمی خود را از همه چیز و من جمله از بودن، آزاد کرد، دیگر موجود و موضوعی نمی‌ماند تا طعم آزادی را بچشد و بهره‌ای از آن ببرد. به همین شیوه می‌توان دریافت که «آزاد فکری مطلق هم یک افسانه است.» هیچ وقت و برای هیچ کس، آزاد فکری به نحو مطلق میسر شدنی نیست و این عنقا به دام هیچ کس نمی‌افتد. نزاع بر سر هنر متعهد و هنر غیرمتعهد از همین سوءفهم ناشی می‌شود. گویی هنر آزاد از تعهد، امکان وجود دارد که گروهی طالب و مدافع آن‌اند. هنرمند آزاد نیست و هزار قید بر دست و پای روح دارد و لذا هنر هم که فرزند اوست مقید به شخصیت او خواهد بود. در اصل مقید بودن هنر نباید بحث کرد. در آنجا اختیار و انتخاب راه ندارد. در نوع تقید و

نیکاندیشی به جای آزاداندیشی

تعهد باید بحث کرد که کدام پذیرفتنی و کدام ناپذیرفتنی است.[۶] درمورد اندیشه‌ها و گرایشها هم وضع همین‌طور است. باید پرسید کدام اندیشه و گرایش است که باید از آن خلاص شد. چرا که خلاصی از اصل اندیشه و گرایش ممکن نیست. آزادی همیشه حرف اضافهٔ «از» دارد و این حرفی اضافی نیست. لذا بهتر است به جای «آزاداندیشی»، «درست‌اندیشی» یا «روشن‌اندیشی» را بنشانیم. خود جلال هم که می‌گوید روشنفکران قضا و قدری نیستند دلالت دارد بر اینکه آنان به فکری دل سپرده‌اند و فکرهای دیگر را وانهاده‌اند و جز این ممکن نیست. حتی کسی که به فرض خود را از بند همهٔ مکاتب آزاد کرده، نمی‌تواند خود را از بند «منطق» آزاد نماید و بگوید فکر من حتی از ضوابط منطقی هم آزاد است. چون در این صورت میان آزادی و عدم آزادی و لذا آزاد فکری و عدم آن ـ که منطقاً نقیض یکدیگرند ـ فرقی نمی‌ماند. لذا روشنفکر ـ دست‌کم ـ به فکرهایی پابند است که خود آنها را روشن و نیک می‌شمارد به همین سبب است که در تعاریف رایجتر، درس خواندگان و انتلکتوئل‌ها را جزو روشنفکران می‌خوانند گویی همه دریافته‌اند که آزاداندیشی مطلق رویایی تعبیر ناشدنی است و به فرض شدنی بودن، چنگی به دل نمی‌زند. چه هنری دارد آن که هنری و فکری و مبدئی و معشوقی ندارد؟

نسبت عاشق به غفلت می‌کنند
و آنکه معشوقی ندارد غافل است

---

۶) و البته متعهدبودن هنر، معنایی جز همرنگ شخصیت هنرمندشدن ندارد. نه برگرفتن عمدی و ارادی ایده‌ای و هنر را آگاهانه در خدمت آن نهادن. رویش اثر هنری رویشی است ناآگاهانه و در عین حال متعهدانه.

رأی مارکسیسم درمورد روشنفکری

و باز به همین دلیل است که کسانی روشنفکری را در گرو تعلق به طبقه‌ای خاص دانسته‌اند و روشنفکری را با تکامل تاریخی و تعلق طبقاتی گره زده‌اند. اینان به واقع اعتراف کرده‌اند که آزاد فکری محال است و فکر روشن داشتن لازم است، اما روشنایی فکر را مکتسب از مشارکت در حیات و سرنوشت طبقه‌ای می‌دانند که به احتضار تاریخی نیفتاده و هنوز در بالندگی و پیشروی است. این رأی مارکسیستهاست که گرچه حسنش این است که از آزاداندیشی آزاد شده، اما در دام تاریخی‌گری افتاده است. و به هر روی، التزام به رها کردن کارگر از ستم طبقاتی و اعتقاد به ماتریالیسم تاریخی اثاثهٔ روشنفکری اوست. جلال آل‌احمد که می‌گوید: روحانی و نظامی نمی‌توانند روشنفکر باشند، به دلیل این است که روشنفکری را با آزاد فکری مساوی می‌گیرد. و تعبد را نیز با تقلید و تبعیّت بی‌دلیل یکی می‌شمارد، چون روحانی التزام به مبانی شریعت دارد و چون نظامی تعهد سپرده است که در برابر فرماندهٔ خود تمرد نکند، لذا هیچ کدام آزاد من جمیع الجهات نیستند و مقلد و تابع من جمیع الجهات‌اند. پس، آزاد فکر و لذا روشنفکر نمی‌توانند باشند. آنچه تحلیل کوتاه ما نشان می‌دهد این است که اولاً تعبد صحیح همیشه ناشی از تحقیق است. لذا متعبد محقق هم داریم و ثانیاً روشنفکری مساوی آزاد فکری نیست و هیچ روشنفکری آزاداندیش مطلق نبوده است. آزاد فکری خلق نشده است و خلق شدنی هم نیست. لذا هیچ اشکالی ندارد که کسی نسبت به یک دسته از اصول و مبانی نظراً و عملاً التزام بورزد و در همان حال وصف دیگری، یعنی وصف روشنفکری هم داشته باشد و برماست که روشن کنیم از روشنفکری چه تصویری داریم.

نهضت روشنفکری در مغرب زمین

دینی بودن تاریخ مغرب زمین و تحلیل روشنفکران آن دیار در پرتو این تاریخ

اینکه گفتیم در مغرب زمین نهضت آزاد فکری یا روشنفکری، آزادی از قیود تفکر دینی بود در عین صحیح بودن، نباید تحلیل توطئه‌گرانه شود. همهٔ شما شنیده‌اید که تاریخ مغرب‌زمین به سوی بی‌دینی سیر کرده است. از رنسانس به این طرف دانشمندان رفته رفته به تفکر و تعهد دینی لگد زدند و افکار الحادی و ضدخدایی را برگرفتند، فیلسوفان به ترویج اندیشه‌هایی همت گماشتند که مآلاً و باطناً ضدالهی بود. اومانیسم در آنجا رخنه کرد و بلکه سایه گسترد. سکولاریسم و شکاکیت (سکپتیسیزم)، دو مکتب مُد روز شدند و عموم اندیشه‌ورزان به این یا آن دل بستند. سیانتیسم، یعنی علم‌گرایی، بلکه علم‌پرستی مکتب غالب و قاهر شد و فیلسوفان و نویسندگانی چون کارل پیرسون در انگلستان و ارنست‌رنان در فرانسه، هاکل و بوخنر در آلمان و کسان دیگری از مروجان مکتب علم‌پرستی شدند که معتقد بود معرفت، معرفت نیست، مگر اینکه تجربه حتی بر آن صحه نهاده باشد و اندیشه، اندیشهٔ قویم و محکم نیست، مگر اینکه با ضوابط علوم تجربی سازگار افتد. همه شما شنیده‌اید که رواج مفاسد اخلاقی[۷] در مغرب‌زمین و به کرسی نشستن لیبرالیسم سیاسی در آن دیار، فرزند اندیشه‌های فیلسوفانه و مبانی انسان‌شناسانهٔ خاصی بود که فیلسوفان آزاداندیش بنا نهادند و نیز شنیده‌اید که همین

---

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

تو فخر همی کنی که من می نخورم
صد کار کنی که می غلام است آن را

افکار به کشورهای اسلامی و مشرق زمین سرازیر شد ـ البته به شکلی ناپخته و پریشان ـ و بدین شیوه مغرب زمینیان تمام جهان را برصورت خویش ساختند، یعنی نه تنها کالاهای تجاری و تکنولوژیک خود را، بلکه کالاهای فرهنگی و فکری خود را نیز به این کشورها صادر کردند و سهم ما فقط این بود که در این امر منفعل باشیم. اینها مشهوراتی است که همهٔ ما شنیده‌ایم. نکتهٔ مهمی که درباب این مشهورات باید دانست این است که گرچه چنان سیری اجمالاً در مغرب‌زمین رخ داده؛ اما اولاً معلول توطئه و دسیسه نبوده و کسانی ـ عالماً عامداً از سر فطرت ممسوخ و روح شیطانی کمر به دین‌زدایی نبسته‌اند ـ و کثیری از پیروان مشرق زمینیشان هم. و ثانیاً تاریخ مغرب زمین تاریخ است عمیقاً دینی. و متفکران و فیلسوفان ـ علی‌رغم تصور رایج ـ تا آنجا که توانستند کوشیدند تا دین را به شکلی از اشکال نگه دارند و از دست ندهند. دنبال بهانه برای کوبیدن دین نمی‌گشتند، بلکه بهانه می‌جستند تا آن را سرپا نگه دارند و اگر آن را رها کردند از سر کراهت بود. دریغا که فکر خداشناسی و دین‌باوری رایج، چنان شده بود که دیگر قابل دفاع عالمانه و منطقی نبود. درست مانند نظریهٔ بطلمیوس که هر دفاع ممکنی را نثارش کردند؛ اما دیگر چنان بود که در برابر رقیب قدرت ایستادگی نداشت. نه در علم و نه در دین، هیچ‌جا دانشمندان مغرب زمین بیهوده چیزی را وانهادند و بیهوده چیز دیگری را برنگرفتند. گمان نبرید شیطان رسوخ کرد و دین را به زمین زد. دین کلیسایی، خود چنان زمین خورده بود که قابل بازایستادن نبود. این معنا، هم مورد تصدیق متکلّمان و هم مورخان است و بسی فرق دارد با آن تحلیل توطئه‌گرانه که گمان می‌کند شیاطینی عمداً و با علم به حقانیت دین و با سیلی خوردن از جبر تاریخ، و با تبعیت از شهوات پابر حق نهادند و خداگرایی را فدای

سیر تاریخ مغرب زمین نه از سر توطئه بود و نه ضدّ دینی

انسان‌گرایی کردند.

پشتوانه‌های تئوریک نهضت روشنفکری

پشتوانه‌های تئوریک نهضت روشنفکری و زمینه‌های پیدایش عصر روشنگری

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

خصوصاً به مزایا و نیکیها و زیباییها و تواناییهای «انسان» تذکر نوین یافتن و دست از تحقیر وی برداشتن و او را دارای حقوق فطری و طبیعی انگاشتن و نظم نوین برای زندگی فردی و جمعی وی پی افکندن، به عصر پس از رنسانس صبغه و مضمون کاملاً تازه‌ای می‌بخشد. هومانیسم که اعتراف به رفعت و قداست انسان و توبه از تحقیر پیشین وی است، ابتدا در اروپا به صورت رفورمی در آموزش پدید آمد و سپس تا آنجا پیش رفت که از تئیسم و دئیسم گذشت و در مقابل دین و خدا نشست و آدمی را خدای روی زمین کرد. پیروزیهای علم بر کلیسا و رشد صنعت، عالمان را در اندیشهٔ خود که اقرار به توانایی و دانایی و زیبایی انسان بود راسختر کرد. لذا آدمیان جرأت و جسارت آن را یافتند که دربارهٔ همهٔ مقولات پیشین چون و چرا کنند و از آن میان نهاد مذهبی را که دیر پاترین و راسخترین نهادها بود، در میان نهادند و از هر جانب بر آن کوفتند. از «گناه ذاتی»[8] آغاز کردند و شوریدند و برآشفتند که چرا انسان

---

8) Originial Sin

پاک و نیک را باید از همان اول گناهکار و آلوده انگاشت؟ و تا آنجا پیش رفتند که شرور و سیئات فردی را حسنات و خیرات جمعی دانستند (ماندویل) و برطبیعی بودن نظم جامعه صحه نهادند و اخلاق فردی پیشین مسیحیت را به تمسخر گرفتند. باب تفکر در همه چیز باز شد و بحث بر سر ترقی، آزادی، عقل، طبیعت، سعادت، ولایت، قانون، انسان، متد، جامعه، اخلاق و سنت بالا گرفت. اینها مقولات مهم و بحث‌انگیز دوران روشنگری است.

قبلاً مسیحیت برای بیشتر این مقولات پاسخهایی در آستین داشت و حالا خود راسیونالیستها با تکیه بر تجربه و تعقل خویش برای آنها پاسخ می‌جستند. و چنین بود که عصر روشنگری متولد شد[۹]. قرون هفدهم و هجدهم با ستارگانی چون آدام اسمیت[۱۰]، ماندویل[۱۱]، فرگوسن[۱۲]، مُنتسکیو[۱۳]، روسو[۱۴]، لاک[۱۵]، هیوم[۱۶]،

---

۹) درباب عصر روشنگری کتب بسیار نوشته شده است. سه کتاب ذیل از جمله کتب سودمند در این حوزه‌اند:

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

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

10) A. Smith
11) Mandeville
12) Ferguson
13) Montesquieu
14) Rousseau
15) Locke
16) Hume

کانت[۱۷]، بایل[۱۸]، بویل[۱۹]، دالامبر[۲۰] دیدرو[۲۱]، ولتر[۲۲] و با بحث در مقولاتی که یاد شد مشخص می‌شود. متفکرانی که هاضمهٔ فکرشان را مسیحیت اشباع نمی‌کرد، همه چیز را از نو شروع کردند و به معماری نوین انسان و جامعه پرداختند. عقل و عقلانیت (راسیونالیسم) بالاترین نمره را گرفت و بر رفیعترین مسند نشست. طبیعت ـ این مبهم‌ترین اصطلاح آن دوران ـ مورد وسیعترین بحثها و مناقشات واقع شد. جامعهٔ طبیعی و اخلاق طبیعی همه چهره نمودند و متفکران را به بحث واداشتند؛ عواطف عقب‌زده شد و مغلوب عقل گردید. هرگونه ولایت فکری طرد شد، از هیچ‌کس، هیچ سخنی بی‌دلیل پذیرفتنی نبود. جریان نقد به کتب دینی نیز سرازیر شد و در معجزات طعنهای عنیف زدند.

نگاه تاریخی کوتاه به زمینه‌های عصر روشنگری

نظام موروثی شاهنشاهی و کلیسایی که دست در دست هم داشتند نیز هر دو با هم طرد و تقبیح شدند. آزادی، به قول «دیدرو» دایرةالمعارف‌نویس عصر، اندیشهٔ حاکم عصر گردید. زن از نهانخانه درآمد و مورد تحسین و متعلق عشق آشکار جنسی واقع شد. «عشق» و عشرت بی‌پروا ترویج گردید. مکتب یوتیلیتاریانیسم (فایده‌گرایی)، سعادت را در گرو لذت بیشتر و درد کمتر دانست و لذا لذت جویی عین سعادت‌جویی دانسته شد. «دستهای نامرئی»[۲۳] ماندویل و آدام اسمیت،

---

17) Kant
18) Bayle
19) Boyle
20) D' Alembere
21) Diderot
22) Voltaire
23) Invisible Hands

جامعه را به خوبی اداره می‌کرد و خودخواهی فردی و ثروت‌پرستی و مال اندوزی آحاد افراد، گویی چنان سامان می‌یافت که خیر عمومی را تأمین کند و لذا جامعه را از بدخواهان و زراندوزان و خودپرستان چاره‌ای نبود. اندیشهٔ ترقی، و روشنتر دیدن آینده نسبت به گذشته، حرمت بسیار یافت. آدمیان می‌دیدند که از عصر تاریکی، به عصر روشنایی پا نهاده‌اند و روشنایی بیشتر هم در پیش رو دارند. کسی شک نمی‌کرد که جهان در پرتو راسیونالیسم و قانون و عشق و فردگرایی و لذت‌جویی و آزادی و نقادی و لگد زدن به سنت و ولایت فکری کلیسا و تقدیس انسان و علم، رو به بهتر شدن می‌رود. ناتورالیسم، راسیونالیسم، هومانیسم، سکولاریسم و دئیسم ـ و بعد الحاد و آته‌ایسم ـ سکهٔ رایج آن عصر و تحفهٔ دوران روشنگری اروپا بود. و درست همینها بود که به صورت ناپخته و دست و پا شکسته همراه با بعضی از تئوریهای قرن نوزدهم ـ و بعد بیستم ـ به دیار ما آمد، و دستمایهٔ اصلی روشنفکران و تحصیلکردگان جامعهٔ ما گردید. بلی رمانتیسیسم اروپا با شخصیتهایی چون کلریج، بایرون و شاتوبریان، نهضتی ضدروشنگری[۲۴] بود؛ اما فقط راسیونالیسم خشک روشنفکران را برنمی‌تافت و حق عاطفه و رمانس را هم طلب می‌کرد. مارکسیسم هم که بعداً درآمد، فقط لیبرالیسم را واژگون ساخت و بقیهٔ مقولات را چندان دست نزد. و لذا آن دو هم که بر سرمایهٔ روشنفکران دیار ما افزوده شدند تأثیری در مضمون روشنفکری نداشتند و بریدگی زمین را آسمان را درمان نمی‌کردند و چنین بود که روشنفکری در دیار ما متولد شد.[۲۵]

چگونگی پیدایش روشنفکری در دیار ما و دستمایه‌های اصلی آن

---

24) Counter Enligtenment

۲۵) شرح بیشتر لیبرالیسم فکری و فرهنگی که دستمایهٔ روشنفکران غرب بود، در ←

بعدها تئوری تکامل، اصل بقای ماده، اصل بقای انرژی ـ که یک تنه فلسفه‌های بسیار آفریده است، مثل فلسفه ترکیبی اسپنسر ـ و کشف سلول و تئوری اتمی دالتون و پس از آنها فرویدیسم، که از مهمترین سرمایه‌های روشنفکری غرب بودند در جامعهٔ ما هم راه پیدا کردند و در کنار مقولات پیشین، خزانهٔ روشنفکری را فربهی بیشتر بخشیدند.

بازتاب افکار غربی در صدر مشروطیت

بازتاب دو اندیشه مهم حریت و مساوات که محصول عصر روشنگری بود در مشروطه

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

برای اینکه هجوم سیل‌وار اندیشه‌های عصر روشنگری مغرب زمین را به عین عیان بنگریم کافی است مناقشات جاری میان روشنفکران صدر مشروطه و مخالفان مشروطیت را وارسی کنیم. حریت و مساوات و تکامل و قانون بشری از اهم اندیشه‌های جدید بودند که اعتراض و خشم پاره‌ای از روحانیان را برانگیختند و فکر مشروطه‌خواهی را مطعون و مشوّه کردند. روشنفکران آن دوران با الهام گرفتن از تعلیمات آزاد فکران و روشنگران اروپا هم طالب حریت بودند ـ در اخلاق و بیان و عمل سیاسی ـ و چیزی بیش از نفی استبداد را می‌طلبیدند، هم طالب

← مقالهٔ «مبانی تئوریک لیبرالیسم» در همین مجموعه آمده است.

تساوی حقوق مسلم و کافر بودند، و هم به‌دستاویز قانون تکامل تاریخی، اندیشهٔ فیلسوفان اجتماعی امروز را برتر از معارف وحیانی پیامبران پیشین می‌نهادند و هم با تأکید بر لزوم وضع قوانین نو، و امّ‌الفساد شمردن بی‌قانونی و نالیدن از آن (مثل یوسف خان مستشارالدوله در رسالهٔ یک کلمه که می‌گفت دوای همهٔ دردها در یک کلمه است و آن «قانون» است) به قوانین دینی پیشین بی‌اعتنایی می‌کردند. و هر یک از اینها کافی بود تا عالمان دین و مقلدانشان را برآشوبد و به تفسیق و تکفیر وادارد.

سخنان شیخ فضل‌الله در تقابل با مساوات و آزادی

نقل سخنان شیخ شهید حاج فضل‌الله نوری و همراهان و همفکران وی، مواضع تقابل این روشنفکری را با فکر دینی کاملاً آشکار می‌کند. وی شهید در رسالهٔ تذکرةالغافل و ارشاد الجاهل[۲۶] چنین می‌نویسد:

... اگر چه حفظ نظام عالم محتاج به قانون است... ولی بر عامهٔ متدینین معلوم است که بهترین قوانین، قانون الهی است... و معلوم است که این قانون الهی ما مخصوص به عبادات نیست، بلکه حکم جمیع مواد سیاسیه را به وجه اکمل و اوفی داراست حتی ارش الخدش، لذا ما ابداً محتاج به جعل قانون نخواهیم بود... بلکه اگر کسی را گمان آن باشد که مقتضیات عصر تغییردهندهٔ بعض مواد آن قانون الهی است یا مکمل آن است چنین کس هم از عقاید اسلامی

---

۲۶) این رساله را مرحوم حاج‌آقا بزرگ تهرانی در «الذریعة الی تصانیف الشیعه» از آثار شیخ شهید دانسته است. دیگران آن را به کسان دیگر (احمد پسر سیدکاظم یزدی یا شیخ عبدالنبی نوری) نسبت داده‌اند. در مقصودی که ما دنبال می‌کنیم این اختلاف آراء تأثیری ندارد.

خارج است... پس این دارالشوری که مردم خواستند منعقدش نمایند و از روی موافقت به طباع با اکثریت آرا تعیین قانون کنند، اگر مقصودشان جعل قانون جدید بود چنانکه این هیأت را مقننه می‌خواندند، بی‌اشکال، تصدیق به صحت آن منافات با اقرار به نبوت و خاتمیت و کمال دین داشت...، ای برادر عزیز، اگر مقصودشان اجرای قانون الهی بود و فایدهٔ مشروطیت حفظ احکام اسلامیه بود، چرا خواستند اساس او را بر مساوات و حریت قرار دهند که هر یک از این دو اصل موذی، خراب نمایندهٔ رکن قویم قانون الهی است زیرا قوام اسلام به عبودیت نه به آزادی و بنای احکام آن به تفریق مجتمعات و جمع مختلفات است نه به مساوات... پس اگر مقصود اجرای قانون الهی بود مساوات بین کفار و مسلمین نمی‌طلبیدند و این همه اختلافات که در قانون الهی نسبت به اصناف مخلوق دارد در مقام رفع آن برنمی‌آمدند و مساوات را قانون مملکتی خود نمی‌خواندند... ای برادر عزیز، مگر نمی‌دانی که آزادی قلم و زبان از جهات کثیره منافی با قانون الهی است؟ مگر نمی‌دانی فایدهٔ آن، آن است که بتوانند فرق ملاحده و زنادقه، نشر کلمات کفریهٔ خود را در منابر و لوایح بدهند... و القای شبهات در قلوب صافیه عوام بیچاره بنمایند...؟ ای عزیز، اگر اعطای حریت نشده بود آن خبیث در محضر عمومی این همه انکار ضروری نمی‌کرد... و آن مرتد نمی‌نوشت که اصول دین دو است: توحید یعنی اتحاد و اتفاق، و عدل یعنی مساوات. و آن دیگری نمی‌گفت که زکات در غلات اربعه

واجب است و ما غیر او را به او ملحق کردیم... و آن دیگری تعظیم به طرف آن دارالفسق ـ مجلس شورا ـ نمی‌کرد... و آن ملحد نمی‌گفت که قانون، مثل قرآن محترم است و آن بی‌دین در جریده نمی‌نوشت که باید عمل به قرآن کنیم و امروز این قانون، قرآن ماست و مجلس، کعبه و باید در حال احتضار پا را به سوی آن بکشند... اگر حریت نبود این همه منکرات در معابر شایع نمی‌شد... آیا حالا هم معلوم نشده که این عده قلیل، به تدلیس و تلبیس می‌خواستند که قانون و دین اسلام را تغییر بدهند؟... آخر مقبول کدام احمق است که کفر حامی اسلام شود و ملکم نصاری حامی اسلام باشد و عدل اسلامی را که اساسش براختلاف حقوق است، ببن افراد مخلوق خواهان باشد،؟ بلی، حمایت عدل به معنی مساوات و حریت را که قوام حقیقت ظلم به این دو امر است خواهد نمود... برادر عزیزم، بدان که حقیقت مشروطه عبارت از آن است که منتخبین از بلدان... قانونی مستقلاً مطابق با اکثر آرا بنویسند... مشروط به اینکه اساس تمام مواد آن قانون به دو اصل میشوم ـ که مساوات و حریت افراد سکنهٔ مملکت است ـ باشد... ای مردم.. راضی به بی‌عصمتی زنها و دختران خود نشوید، نگذارید از خانه بیرون روند مگر با لباس عصمت نه با چادر چرخی، مردم قوهٔ شهوت دارند، ریاضت که نکشیده‌اند. عزب در سر کوچه‌ها زیاد است غیرت شما کجا رفت...؟ بترسید از خدا بترسید از بلا...[۲۷]

---

۲۷) از کتاب رسائل اعلامیه‌ها، مکتوبات و روزنامه شیخ‌شهید فضل‌الله نوری، ←

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

... یکی از مواد آن ضلالت نامه [قانون اساسی] این است که افراد مملکت متساوی الحقوق‌اند. نظرم است در وقت تصحیح درباب این ماده، یک نفر که از اصول هیأت معدود بود گفت به داعی که این ماده چنان اهمیت دارد که اگر این باشد و همهٔ مواد را تغییر بدهند دول خارجه ما را به مشروطه می‌شناسند و اگر این ماده نباشد لکن تمام مواد باقیه باشد ما را به مشروطگی نخواهند شناخت. فوری در جواب او گفتم: فعلی الاسلام السلام. و برخاستم... مادهٔ دیگر که دراین ضلالت نامه است آزادی قلم و آزادی مطبوعات است... ای مسلمان، اسلام که دین ما امتان حضرت ختمی مرتبت است از همه ادیان اکمل و بنای آن بر عدل تام است... اگر بخواهند بسط عدالت شود باید تقویت به این دو فرقه شود، یعنی حملهٔ احکام و اولی الشوکة من اهل الاسلام. این است راه تحصیل عدالت صحیحهٔ نافعه... و فذلکة الکلام و حاصل المرام این است که شبهه و ریبی نماند که قانون مشروطه با دین اسلام... منافی است... اگر کسی از مسلمین سعی در این باب نماید که ما مسلمان مشروطه شویم این سعی و اقدام در اضمحلال دین است و چنین آدمی مرتد است...[۲۸]

← ج ۱، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا (۱۳۶۲)، گردآورنده محمد ترکمان، ص۵۶ـ۷۵.

۲۸) همان منبع، ص ۱۰۰ـ ۱۱۴

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

دنباله آرا شیخ فضل‌الله

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

... همه دیدیم و می‌بینیم که از بدو افتتاح این مجلس، جماعت لاقید لاابالی لامذهب از کسانی که سابقاً معروف به بابی بوده‌اند و کسانی که منکر شریعت و معتقد به طبیعت هستند همه در حرکت آمده و به چرخ افتاده‌اند... و دیگر روزنامه و شب‌نامه‌ها پیدا شده‌اند، اکثر مشتمل بر سبّ علماء اعلام و طعن در احکام اسلام و اینکه باید در این شریعت تصرفات کرد و فروعی را از آن تغییر داده تبدیل به احسن و انسب نمود و آن قوانینی که به اقتضای یکهزاروسیصد سال پیش قرار داده شده است باید همه را با اوضاع و احوال مقتضیات امروز مطابق ساخت، از قبیل اباحهٔ مسکرات و اشاعهٔ فاحشه خانه‌ها و افتتاح مدارس تربیت نسوان و دبستان دوشیزگان و صرف وجوه روضه‌خوانی و وجوه زیارات مشاهد مقدسه در ایجاد کارخانجات و در تسویهٔ

طرق و شوارع و در احداث راههای آهن و در استجلاب صنایع فرنگ... و اینکه امروز تمام ملل روی زمین باید در حقوق مساوی بوده ذمی و مسلم خونشان متکافو باشد و با همدیگر درآمیزند... در این عصر ما فرقه‌ها پیدا شده‌اند که بالمرّه منکر ادیان و حقوق و حدود هستند. این فرق مستحدثه را برحسب تفاوت اغراض، اسمهای مختلف است: آنارشیست، نیهیلیست، سوسیالیست، ناتورالیست، بابیست، و اینها یک نحو چالاکی و تردستی در اثارهٔ فتنه و فساد دارند... و می‌خوانند مجلس شورای ایران را پارلمنت پاریس بسازند.[۲۹]

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

---

۲۹) همان منبع، ص ۲۶۰ـ ۲۶۶.

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

دوره‌های روشنفکری در مغرب زمین و در میان ما

اول دورهٔ شکاکیت که نماینده‌اش رابرت بویل، شیمیست مشهور است، و کتابی دارد به نام شیمیست شکاک[30] و دوم دورهٔ دئیسم، یعنی نفی مسیحیت و قبول خدا که نماینده‌اش ولتر در قرن هجدهم است. سوم دورهٔ الحاد صریح که نماینده‌گانش هاکل، بوخنر و فویر باخ‌اند در قرن نوزدهم، و بالاخره دورهٔ چهارم که دورهٔ حسرت و رنج از فقدان معنویت است که نماینده‌اش آرتور کوستلر در قرن بیستم است.[31]

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

هرگز آرزو نکرده‌ام
یک ستاره در سراب آسمان شودم

---

30) Skeptical Chemist

31) Religion and the Rise of Skeptism , Franklin Baumer (Harbinger1960)

یا چو روح برگزیدگان
همنشین خامش فرشتگان شوم
هرگز از زمین جدا نبوده‌ام
با ستاره آشنا نبوده‌ام[۳۲]

و یا:

من از آسمان سخت نومیدم ای دوست...

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

سرنوشت مارکسیسم

روشنفکری در قالب مارکسیسم در دیار ما و مغرب زمین و سرنوشت آن

قصهٔ مارکسیسم در مغرب زمین و در دیار ما قصه‌ای بلند و شنیدنی است. چند ده سال روشنفکری با مارکسیست بودن معادل انگاشته می‌شد. و متفکرانی چون جیلاس از درون مارکسیسم (در کتاب: طبقه جدید) و پوپر از بیرون آن (در کتاب جامعهٔ باز و دشمنانش) که سرنوشت آن را می‌فهمیدند و گمان می‌زدند، و می‌دیدند که نظراً و عملاً چه عیوبی دارد و به کجا منتهی خواهد شد، مورد شدیدترین حمله‌ها واقع بودند و به ارتجاع و مادون آن متهم می‌شدند. کوستلر هم با همین ژرف‌اندیشان هم‌آوا بود و به همین دلیل از ناحیهٔ یکی از روشنفکران جناح چپ[۳۳] عتابهای سخت شنید. اینها همه برای آن بود که آنان پیشاپیش فهمیده بودند که مارکسیسم یک فاشیسم بالقوه است (و بلکه در روسیه و چند جای دیگر به فعلیت هم رسیده است) و به واقع چنین بود

---

۳۲) شعر از فروغ فرخزاد
۳۴) نجف دریابندی در «نقد آگاه»

و هست و دلربایی و جلالتی هم اگر هنوز برای کسانی دارد، برای آن است که رقیبش، یعنی کاپیتالیسم اروپا و آمریکا، آلودگی و پستی بسیار دارد. آن دشمن زشت‌رو، چهرهٔ این بت محتضر را مختصر روغن و رونقی داده اشت،[۳۴] بگذریم از اینکه امروزه قامت مارکسیسم چنان شکسته است و بخت از او چنان برگشته است که احزاب کمونیست در ایتالیا، آلمان شرقی، مجارستان که قبلاً به این لقب مباهات می‌کردند، امروز یکی پس از دیگری این نام را از خود برمی‌دارند و با آن وداع می‌کنند.[۳۵]

مارکسیسم نزد روشنفکران ما، جایگزین مذهب شد که در عین گرفتن تعبد، به آنان آرمان و ایدئولوژی و درس مبارزه می‌داد. و علاوه بر آن، حس خودپسندی و خودبرتر بینیشان را هم ارضا می‌کرد که خود را در اثر تعلق به آن مشرب، مترقی و پیشرو و مخالفان را مرتجع و منحط و پس

---

۳۴) سنت چپ در پاره‌ای از حوزه‌های روشنفکری جامعهٔ ما هنوز هم راسخ است و دشمنی با کتاب جامعه باز و دشمنانش نوشتهٔ کارل پوپر فیلسوف بزرگ اتریشی - انگلیسی معاصر، یکی از نمایانترین نمودهای رسوخ این سنت بود. فاشیسم و مارکسیسم دو آماج بزرگ پوپر در آن کتاب هستند و بدیهی است که دلباختگان آن دو مشرب، نقد مردافکن و مستدل پوپر را برنتابند و در برابرش صف‌آرایی کنند. این کتاب به همین دلیل در جامعه ما هم از ناحیه مارکسیستها هم از ناحیه فاشیستها موردنقد قرار گرفت و کسانی انتقام استالین و کسان دیگر انتقام هیتلر را از پوپر ستاندند. خصوصاً نگاه کنید به حمله‌های هیستریک پیروان سیداحمد فردید به پوپر در نشریاتی چون روزنامه کیهان و کیهان فرهنگی و ماهنامه صبح و بخصوص نوشته‌های رضا داوری اردکانی در این باب. منسوب و مربوط بودن پاره‌ای از این افراد به حزب توده، بهترین توضیح را در باب محتوا و سبک کار آنان به می‌دهد.

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

افتاده بینگارند و با مشارکت در حرکت (وهمی) تاریخ، همگام با پیشروان سوسیالیسم و کمونیسم، پیامبرانه برای محرومان و رنجبران جامعه پیام و شعار نان و کار بیاورند. و بدین سبب بود که کثیری از روشنفکر نامیده شدگان دوران اخیر، مجذوب و مفتون مارکسیسم شدند و آشکارا و نهان از آن دم زدند و بدان تفاخر کردند.

سست عقیدگی و روشنفکری

روشنفکری در قالبهای مختلف سست عقیدگی، مارکسیسم و... در دیار ما

روشنفکری، علی‌الاغلب، در دیار ما برخلاف آنچه در اروپا گذشت، با بی‌دینی و سست عقیدگی آغاز شد و با بی‌بندوباری درآمیخت و اغلب به مارکسیسم منتهی گردید. میرزا آقاخان و احمد روحی و افضل الملک بی‌دین بودند. و فروغی، سست عقیده‌ای عملهٔ ظلم. و هدایت فرویدیستی بورژوامنش و دشتی، هوسرانی فرومایه و بی‌اعتقاد و از همه جلیل‌تر جلال بود که از پشت کردن به عقیدهٔ دینی شروع کرد و به سوسیالیسمی معتدل و ظلم ستیز و سنت گرا رسید و در آن ماند تا درگذشت و در این میان چه بسیار که آمدند و چون مرغی بر کوهسار جامعه نشستند و برخاستند و نه بر آن کوه افزودند و نه از آن کوه کاستند. یا در حسرت فرج و گلو سخنی گفتند و یا مقلدانه از مارکسیسم دم زدند. بی‌سبب نبود که کثیری از این خلق انبود در برابر شیوه‌ها و حیله‌های ضددینی نظام پیشین، عاشورا کشییهایش، روحانیت ستیزیهایش و ترویج عریانی و ادبیات جنسی و... کوچکترین انگشتی به اعتراض بلند نکردند و پس از انقلاب هم «صد هزاران گل شکفت و بانگ مرغی برنخاست». آنان که روزی «جیغ بنفش» می‌کشیدند، امروز صدا در گلو شکستند و آن همه خون را که به نشانهٔ عشق و ارادت به

اسلام و میهن برخاک ریخت دیدند و سکوت سیاه پیشه کردند.

چون حقیقت پیش او فرج و گلوست
کم بیان کن نزد او اسرار دوست

(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۹۳۸)

اینها همه بود، اما بدتر از همهٔ اینها، نفاق پیشگان جبون و زبونی بودند که سرتا پا جامهٔ الحاد بر تن کرده بودند؛ اما بر آن مشک اسلام مالیده بودند. در همه طعن می‌زدند، اما خود از همه مطعونتر بودند. و اینک نیز در تظاهر و نفاق از همه پیشتازترند. با این همه، در باطن روشنفکری، نطفه بی‌دینی نهفته نیست. آن که معرفت‌شناسانه به امور می‌نگرد، در عین دردمندی و آزردگی از آن همه انحراف و تیرگی و آلودگی، باید در ورای آن ظواهر دل‌ناپسند، زخمهایی فکری و روحی را ببیند، که چون مرهم مساعد نیافتند، به دملهای چرکین بدل شدند و عفونت پراکنی کردند. آنان که می‌گویند بادی از غرب وزید و روح الحاد را در مستعدان این دیار دمید، خود سخرهٔ دیو غرب‌اند که این همه بر او دشنام می‌فرستند. نه دورهٔ تمدن و فلسفه و فرهنگ و تاریخ اسلامی ما به پایان رسیده،[۳۶] و نه فکر و تمدن دوره بردارند، و نه می‌توان با چنان مدعای

نقد اندیشه‌ای هگلی مآب که تاریخ اسلامی را پایان یافته می‌داند

---

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

بی‌دلیل به تفسیر حوادث عظیم تاریخی دست زد. صرف اینکه بگوییم دورهٔ روشنفکر شدن و اعراض از حق فرا رسید و لذا کسانی به آن رو کردند، هیچ چیز را روشن نمی‌کند، و معلول و علت را یکی می‌کند. باید به دنبال تشنگیهایی گشت که کسانی را بی‌تابانه به دنبال آب می‌راند و گاهی هم به سرابی مفتونشان می‌کرد. روشنفکری ریشهٔ فکری دارد نه ریشه‌ای روانی و معلول بازیگریهای دیو تاریخ هم نیست که در هر عصری نمایشی بر پای کند و شخصیتهایی را به سخره گیرد و بازیچه خویش کند. تفسیر غربزدگی در دیار ما ـ و اصلاً وضع این اصطلاح ـ تاکنون، در دام و دامان اندیشه هگلی صورت پذیرفته است. هگل که معتقد بود روح مطلق، در پی اهداف خویش است و شاهان و عالمان و هنرمندان و مدیران را، بی‌آنکه خود دریابند، خادم نیّات خویش می‌کند و به برآوردن آنها وامی‌دارد، اینک هم او معلم کسانی است که می‌گویند «غرب» یکی از فرزندان «تاریخ» است و آن فرزند، به فرمان آن پدر، دیری است که سرزمین عقل و هنر مردم ما را نیز فتح کرده است. نزد اینان غربزدگی، نه به معنی رواج فساد و بی‌بندوباری و سست عقیدگی و آرا و مشارب باطله است، بلکه به معنی این است که تاریخ غرب، تاریخ ما را زده است و صورت آن تاریخ بر مادّه تاریخ ما خورده است، و لذا این آفت، نه از اول قابل پیشگیری بوده و نه اینک قابل علاج. پیشامدی است در زمان و موجی است که از دریای تاریخ برخاسته و حال هم باید پیشامد دیگری شود و موج دیگری برخیزد و ساحل آلوده را بشوید. تاریخ‌زدگی که از سوغاتهای روشنفکری غرب است، اینک دستمایه کسانی شده تا به روشنفکری دشنام و نفرین بفرستند. به نظر اینان، عموم علما و دردمندانی که در برابر هجوم اندیشه‌ها و رسوم ناصواب

اصطلاح غربزدگی و نسب بردنش از هگلیسم

بیگانگان ایستادند، دست و پایی عبث می‌زدند، چرا که مقتضای مشی تاریخ و روح عصر خود را نمی‌دانستند و نمی‌فهمیدند که فرمان قضا جریان تاریخ را هیچ مقاومت و معارضتی نمی‌تواند بشکند. نان به نرخ روز خوردن و در جهت وزیدن باد حرکت‌کردن و به بی‌عملی فتوا دادن ازاین بهتر نمی‌شود.

و اما روشنفکر معذور

روشنفکر حق طلب که عقیده‌ای باطل دارد معذور است.

منافقان و هوسبازان و ناراستان را که کنار بگذاریم، باید کثیری از روشنفکران چپگرا و راستگرا را به راستی معذور بدانیم. اینان گرچه در داوری امروزین ما کجرو و گمراه محسوب می‌شوند، مع‌الوصف معذورند. چرا که برای بهروزی جمع و تنویر فکر در حد وسع خود، جهدی می‌کردند و رنجی می‌بردند، و کجا چنین کوششی را با چنان هدف نیکویی ارج نمی‌نهند و ستایش نمی‌کنند؟ باری، نهضت روشنفکری در دیار ما مدیون همین تلاشهای کامیاب و ناکام است و امروزیان هم اگر از سر نقد در آنها می‌نگرند نه برای تقبیح و سرزنش، که برای تکمیل و پیرایش است. علم و فلسفه و تمدن و تفکر، همه مجموعه‌ای از کوششهای صائب و خاطی بشری هستند برای فهم و اصلاح و اداره و احیا و تنظیم، و در این میان اگر کسی بر خطا رود، آن خطا هم حق است، چرا که لازمهٔ نقص بشری است. آنچه بخشنودنی نیست منافقی کردن و عناد با حق ورزیدن و لاف زدن و بزرگی فروختن و روشنفکری را متاع کسب شهرت و اشباع شهوت کردن است. والا دردمندانه بر سر حق و صلاح و کمال چانه زدن و سوخته‌وار به این سو و آن سو دویدن و فزون از خویش باری کشیدن و از هر دری برای دردی،

التماس دارویی کردن، چه جای آشفتن و سرکوفتن دارد؟

چه روشنفکرانی که ناسازگاری تعبد و روشنفکری را بهانه می‌کنند و قامت هیچ دینداری را برازندهٔ جامهٔ روشنفکری نمی‌دانند و چه دیندارانی که روشنفکری را عین بی‌دینی و خداستیزی می‌شمارند و همهٔ روشنفکران را به خیانت و ویرانگری و حق‌گریزی و لاابالیگری و اباحه و افساد متهم می‌دارند، هر دو از بیان حق قاصرند. فکر، طالب روشنایی است، خواه فکر دینی و خواه فکر غیردینی. شخص عامی، هم دینش عامیانه است هم بی‌دینی‌اش و شخص عالم روشن، هم دینداریش عالمانه است هم بی‌دینی‌اش. یعنی اگر دین می‌ورزد، می‌فهمد چرا و اگر بی‌دین است آن را هم می‌فهمد چرا. لاابالیگری فکری و هرهری مسلکی و بی‌تعهدی و بهیمیت و مقلد صفتی، به هیچ‌رو با گوهر تفکر سازگار نیست. با روشنفکری ستیزیدن روا نیست. باید آن را ستود. آن بی‌فکری و بی‌دردی است که نکوهیدنی است. عیب پاره‌ای از مسمی به روشنفکران، این نبود که فکری روشن داشتند (این عیب نیست، حسن است) بلکه عیب، از آنِ مدّعیانی بود که از بن فکری و دردی نداشتند، تا نوبت به روشنی و خاموشیش برسد. کاش شعار دوره روشنگری، شعار اینان هم بود که: «جرأت دانستن داشته باش»[۳۷]

بدعملی و بی‌خبری پاره‌ای از مدعیان روشنفکری

این مدعیان هم از مردم خود بریده بودند و هم از فرهنگشان. نه اسلام را می‌شناختند که با فرهنگ این قوم، اتحاد هزار ساله یافته بود و نه زبان

---

۳۷) کانت در مقالهٔ نیکوی خود، روشنگری چیست؟ می‌گوید این شعار، شعار اصلی دوران روشنگری است: Sapere aude نگاه کنید به کتاب فلسفه روشنگری نوشتهٔ ارنست کاسیر که قبلاً از آن یاد کردیم. و نیز اکنون نگاه کنید به مقاله «مبانی تئوریک لیبرالیسم» در همین کتاب.

و درد مردم را می‌دانستد تا بتوانند با آنان همزبانی و همدردی کنند. در خانه با فرزندانشان به فرنگی سخن می‌گفتند و محافل خصوصیشان تعیین‌کننده صورت و مضمون آثارشان بود. چنان در چنبره ستایشها و نکوهشهایی که در این محافل رد و بدل می‌شد گرفتار آمده بودند و چنان در بیماریهای فکری و روحی و تنگ چشمی‌ها و زودرنجی‌ها و تنآسانی و ستایش‌پسندی و پرتوقعی و تنگمایگی و زن‌بارگی و خودبینی و... غوطه می‌خوردند که مجال پرداختن به غیر را نداشتند و چنین کسانی که چنین در بند نفس‌اند کجا می‌توانند در بند خلق باشند؟ مارکس و فروید اگر خاصیتی و هنری برای ما داشتند همین بود که روشنفکران ما را از اسلام بریدند. یکی در دین ارتجاع طبقاتی دید و دیگری انحراف شهوانی. اما و هزار اما هر که در این دیار از اسلام ببرد، از خلق بریده خواهد شد، بلکه خلق از او خواهند برید. و شگفتا که پاره‌ای از روشنفکران دیار ما این حقیقت روشن را ندیدند و در این ظلمت ادبار خلق، شبکورانه ماندند و درماندند.

شریعتی، نادره روشنفکری بود که هم با فرهنگ اسلامی این قوم آشنا بود و از آن بالاتر، بدان عشق می‌ورزید و هم زبان و درد این مردم را می‌دانست و با آنان همدلانه و خادمانه سخن می‌گفت و هم علاج درد جامعه را در احیای دیانت مردم می‌دانست. وی دانش خود را دستمایه تفاخر و تجمل نکرد و در محافل آنچنانی روشنفکران درنیامد و به طعن و تقبیحشان وقعی ننهاد و از آنان التماس تأیید و تحسین نکرد و الگویی از روشنفکری و تعهد و دردمندی و دانشمندی و هنرمندی دلیری ارائه داد که برای مدتها بر تارک روشنفکری این دیار خواهد درخشید و به دردمندان، درس استغنا و سرافرازی و خدمتگزاری خواهد

شریعتی ستاره‌ای روشن در آسمان روشنفکری

آموخت.[۳۸]

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

و اما مشکل کجا بود؟

بی‌دینی روشنفکران معلول ناتوانی معرفت دینی بود

اما مسأله این است که چرا عده‌ای این گونه فکر نکردند. آیا به دلیل این بود که همه آنها مسخر دیو تاریخ و سیلی خورده غرب بودند و می‌خواستند پا بر فطرت خود بنهند، از قیود دین و منطق رها شوند و به هوسهای خود امکان جولان دهند؟ یا نه؟ آنچه در آن روزگار به نام دین

---

۳۸) «روشنفکر یعنی انسان آگاهی که قبل از هر چیز جامعه و زمان مردم خویش را خوب می‌شناسد. چنانکه گفتیم روشنفکران ادامه‌دهنده کاری هستند که پیامبران در تاریخ برعهده داشته‌اند و این سخن قرآن که: «و ما ارسلنا من رسول الابلسان قومه...» به این معنی است که آن که بیداری و هدایت مردم خویش را تعهد کرده است باید با زبان آنان سخن بگوید... پیغمبران مثل روشنفکران ما نبودند که دور هم بنشینند و حرف‌های خیلی فلسفی علمی با هم رد و بدل کنند و جرأت نداشته باشند از کافه هتل پالاس قدمی به بازار و میان کارگران کوره‌پزخانه و مسجد و ده محمدآباد بگذارند و ببینند این مردم و توده رنجبر و ملتی که آن همه غیاباً به آنها ارادت می‌ورزند و وکالتا برایشان تکلیف تعیین می‌کنند چه قیافه‌هایی دارند...» (دکتر شریعتی، مجموعه آثار، ج ۴، ص۳۱۱) بیفزایم که روشنفکری مرحوم شریعتی، از نوع روشنفکریهای ایدئولوژیک با محوریّت عقل عملی و مصلحت‌اندیش بود نه روشنفکری با محوریّت عقل نظری و معرفت‌اندیش. شرح این مقوله را بخواست خدا در «اصناف دینداری» خواهم آورد. (افزوده طبع سوم).

مطرح بود چنان نبود که این متفکران را اشباع کند و دستشان را بگیرد و گره‌های فکریشان را بگشاید و مکتب دینی را به صورت یک مکتب نیرومند و گره‌گشا در پیش چشمانشان قرار دهد. آچه من بر آن باورم و معتقدم هر چه تاریخ یک صد ساله اخیر خود را بیشتر مرور کنیم به آن ایمان بیشتری خواهیم آورد و عبرت بیشتر خواهیم گرفت، همین است که ـ صرف نظر از کاستیهای بشری و صرف نظر از شیطان‌زدگی و گناهکاری و اوامر نفس اماره به سوء، که در همه اعصار و امصار در اطوار انسان هست و نمی‌توان آنها را هیچ‌گاه به طور کامل غایب و سرکوفته دانست ـ معرفت دینی در قرن اخیر به هیچ‌وجه توانا نبود و قدرت قامت برافراشتن در مقابل مکاتبی که تزیین شده و آراسته، یکی پس از دیگری از مغرب‌زمین می‌رسید نداشت. جنگ، جنگ ناتوان و توانا بود و انصاف باید داد، که کسانی در چنین طوفانی حیرت‌زده بمانند و یا مغلوب شوند. از یک طرف اندیشه‌هایی دلربا و قوی از دنیاهای دیگر ذهن و دلشان را مفتون کند و از طرف دیگر، محبوب خانگیشان به بیماریهای لاعلاج ـ حداقل در ظاهر ـ مبتلا باشد، دراین صورت از اهل تفکر چه می‌توان انتظار داشت؟ پا بر وجدان علمی خود بگذارند و قوت حریف و ضعف خود را نادیده بگیرند؟ آنچه در جامعه ما رخ داد، کمابیش چنین چیزی بود، حتی دلبستگان دیروزین مکاتب یگانه هم، امروز همین احساس را دارند. آنها هم امروز می‌گویند با اسلام تواناتر و محتشم‌تری روبرو هستند. پس از خوردن ضربه‌ها و پیدایش رقبا بود که عده‌ای از متفکران اسلامی به فکر افتادند تا معرفت دینی را قوت ببخشند و آن را لایق عرضه کنند تا او هم به سهم خود اگر نه بیشتر از دیگران حداقل به اندازهٔ آنها دلربایی کند. لکن آنچه در اواخر قرن سیزدهم و

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

عالمان دینی، به زبان اهل روزگار سخن نمی‌گفتند و فرهنگ آنان را کمتر می‌شناختند و این ناهمزبانی و غفلت از تدوین و بازسازی شریعت چه نامرادیها و چه دشمن‌کامیها که به بار نیاورد. شما ببینید در طول این چند دهه‌ای که از مشروطیت گذشته است، ما چقدر از اندیشه‌های صدر مشروطیت را جذب کرده‌ایم و در میان خود آورده‌ایم و چهرهٔ اسلامی به آن داده‌ایم، چنانکه امروز کاملاً مقبول افتاده است؛ همان اندیشه‌هایی که به شدت مورد انکار بودند و کسی باور نمی‌کرد که زمانی بشود آنها را با فکر و حیات دینی آشتی داد. پس، روشنفکران را به لحاظ معرفتی باید یک آیینه عبرت دانست نه صندوق لعنت. شک نیست که باز هم اگر مکاتب نوینی به وجود آیند و به این دیار

روشنفکر دینی همگام کنندهٔ اندیشهٔ دینی و معرفت عصری است

پا گذارند، ما هیچ چاره‌ای نداریم جز اینکه خود را با آنها آشنا کنیم و معرفت دینی خود را چنان بارور و بازساخته و توانا سازیم که یارای هماوردی با آنها را داشته باشد والا آنچه بر سر فرهنگ ما آمد (واگر آن را بلا می‌شمارید، این بلا) دوباره خواهد آمد و هیچ مصونیتی هم در کار نیست. تاریخ، هیچ نسل و دوره‌ای را بیمه نکرده است که خود در برابر بلاها ایمن بمانند و کسان دیگری فدایی آنان شوند. همه به طور یکسان در برابر این هجومها قرار می‌گیریم. اگر نیرومند باشیم می‌مانیم و گرنه زمین می‌خوریم. مبادا موجودات موهومی چون تاریخ را مقصر بشماریم و همه گناهها را به گردن آن بیچاره که حظی از وجود ندارد بیندازیم و بگوییم تاریخ ما، ماده صورت تاریخ غربی شد، و در عزای تاریخ خودمان ماده تاریخ بسازیم! و مفهومی به نام غربزدگی را ـ که خود فرزند مشروع و مستقیم تاریخ‌پرستی برخی فیلسوفان فاشیست مآب غربی است ـ مسئول همه چیز بدانیم و چون کلیدی آن را برای باز کردن همه قفلها به کار بریم.

تلفیق عشق و عقل

اهمیت دادن به عقل در کنار عشق و ایثار و ایمان

حجم عظیمی از اخلاص که امروز در جامعه ما جاری است کمتر در تاریخ دیده شده است. پدران و مادران و جوانان و حتی نوجوانان این دیار، آن‌قدر نمونه‌های درخشان ایثار آفریده‌اند که ستارگان آسمان را مبهوت خود کرده‌اند. اما آنچه از آن کم داریم و بیش از هر چیزی امروز فقر آن را احساس می‌کنیم و با تمام نیرو برای تأمین آن باید بکوشیم، عبارت است از اندیشیدن و تدبیر ورزیدن و عجین کردن عشق با عقل. هیچ تمدنی بر عشق تنها بنا نشده است و هیچ جامعه‌ای با عاطفه محض

نمی‌تواند به بقا و حیات خود ادامه دهد. چراغ عاطفه بی‌روغن عقل خاموش می‌شود. اگر در کنار این اخلاصها و ایثارها، روشنگریهای فکری و عقلانی نباشد، بسا که از این همه طرفی نبندیم. عطشی که دانش پژوهان ما برای دریافت اندیشه‌های تازه، و نو فهمیدن اندیشه‌های کهن نشان می‌دهند، عطش میمونی است. دعا کنیم که خداوند این عطش را فزونی دهد و این آتش را شعله‌ورتر کند.

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

عاطفه نمی‌تواند با فکر و عقل مقابله کند

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

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

لیثیروالهم دفائن العقول و لیحتجوا علیهم بالتبلیغ...

(نهج‌البلاغه، خطبه اول)

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

تبیین مشخصات روشنفکران دیندار

مشخصات روشنفکر دینی

از مقدمات گذشتیم و حال نوبت بحث دربارهٔ روشنفکران دینی و رسالت و ارکان شخصیت آنان است. کسانی چون سیدجمال‌الدین اسدآبادی، آیت‌الله طالقانی، دکتر شریعتی، آیت‌الله مطهری، مهندس مهدی بازرگان، اقبال لاهوری، محمد عبده و شهیدآیت‌الله محمدباقر صدر، از روشنفکران مذهبی و مقبول جامعهٔ ما هستند و شاید چهرهٔ بسیار مشخص روشنفکری دینی در گذشته را بتوانیم در وجود شمس‌الدین محمد حافظ مصور ببینیم. در دیوان وی رگه‌های بسیاری از روشنفکری دینی هست که او را حقا شایسته این وصف می‌سازد.[۳۹]

---

۳۹) احوال روحی و اطوار فکری حافظ را در کتاب قریب‌الانتشار «در حضور حضرت حافظ» به همین قلم بیابید (افزوده طبع سوّم).

یکم: عشق به فکر و هنر

زندگی فکری و علمی روشنفکران و تفاوت آنها با مبارزان

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

در جامعه ما مبارزان کم نبوده‌اند. ولی هر مبارزی را نمی‌توان روشنفکر دانست. مبارزه و اعتراض نیکوست و شخص مبارز و معترض علیه باطل بسیار مقدس و محترم است. ولی این مجوز در هم ریختن مقوله‌ها و سرایت دادن حکم یکی به دیگری نیست. عمده این است که شخص یا فکر زندگی کند و از فکر لذت ببرد و به مسائلی و معضلاتی که ریشهٔ فکری دارند طبعاً و نه قسراً و جبراً روآورد. فی‌المثل، مرحوم مطهری بسیار مفتون گره‌گشاییهای فلسفی بود و تفاوتی را که فیلسوفان بین قضایای حقیقیه و قضایای خارجیه گذاشته‌اند، از مهمترین و ظریفترین نکته‌هایی می‌دانست که فکر بشر به آن دست یافته است. این نشان می‌دهد که این فرد از کارهای فکری لذت می‌برد و مفتون آن بود. فرق میان قضایای خارجیه و حقیقیه و مسائل منطقی و فلسفی دیگری از این قبیل را اگر در آن روزگار برای مبارزان می‌گفتند تحقیرکنان

می‌گفتند: شخص اگر بخواهد دراین ذهنیات بماند و مفتون این گونه گره‌گشاییهای تئوریک بشود، دیگر به هیچ کار و مبارزه‌ای نمی‌رسد. بلی، کل میسّرٌ لما خلق له ـ خدا هر کسی را برای آفریده است. مطهری، بی‌هیچ تکلف چنان بود و در آن چنان بودن هم عیبی نمی‌دید. مرحوم دکتر شریعتی همینطور بود. خودش می‌گفت: گاهی من با یک تعبیر یک ماه زندگی می‌کنم. من گمان می‌کنم دکتر شریعتی با تعبیر «زر و زور و تزویر» شاید ماهها زندگی کرده باشد. از بس از آن لذت می‌برد و احساس می‌کرد دریاهایی از معنا را در سبوی کوچک و تنگ آن الفاظ ریخته و با ادا کردن آنها می‌تواند به زیباترین و دلنشین‌ترین وجهی مراد خود را در دل دیگران بنشاند. شک نمی‌توان کرد که روشنفکران دیگر هم کم و بیش چنین عشقهایی داشته‌اند و مجذوب زیباییهای علم و فکر و هنر بوده‌اند. وصف متفکر بودن وصفی است که روشفنکران دینی با دیگر روشنفکران در آن سهیم‌اند.

مطهری عاشق گره‌گشایی‌های فکری بود.

دوم: هجرت فکری

صفت دوم این روشنفکران، مهاجر بودن آنان است؛ یعنی فراتر رفتن از حوزه‌های تخصصی و محدود کننده و سرکشیدن به وادیهای دیگر و نهراسیدن از رویارویی با افقهای جدید. مطهری، مطهری نشد مگر وقتی که عرصه نگاه خود را گسترده‌تر کرد و شبکه روابط خود را پیچیده‌تر ساخت و بر دیده‌ها و شنیده‌های خود افزود و از یک نوع جهان به جهانی از نوع دیگر پا نهاد. او از حوزه به دانشگاه آمد و در انجمن اسلامی پزشکان و مهندسان پا نهاد و به حسینیهٔ ارشاد وارد شد و با دانشجویان حشر و نشر پیدا کرد و با فرقه‌های منحرف و الحادی و

هجرت از یک حوزهٔ فکری محدود و سرکشی به دیگر حوزه‌ها شرط مهم روشنفکری دینی است

التقاطی تقابل و تعارض یافت و با توده‌ای‌ها و مجاهدین خلق و گروه فرقان و حتی خود شریعتی درافتاد. و همین بود آنچه وی را از عالم دینی بدل به روشنفکر دینی کرد. ما عالم دینی زیاد داشته و داریم که در جای خود نقشی دارند و تأثیری و حرمتی، ولی روشنفکر دینی چیز دیگری است. و به همین سبب جامعهٔ ما بهره‌ای که امروز از امثال مطهری می‌برد، بسی بیش از دیگران است. دکتر شریعتی و مهندس بازرگان هم همینطور بودند، با این تفاوت که این بزرگان آشنایی‌شان با جهان بیرون دین بیشتر بود و از آنجا به عرصه دین پا نهاده بودند، در حالی که امثال مرحوم مطهری از عرصه دین به آن عرصه‌های بیگانه پا نهادند. علی ای حال، بیرون آمدن از حوزه‌های سنتی و مشخص و محدود، و پا را از گلیم تخصص درازتر کردن و به جاهای دیگر مشتاقانه سرزدن وصف مشترک تمام آنان است.

مهاجرت طولی‌وعرضی

این مهاجرت دوگونه صورت می‌گیرد: یکی مهاجرت در عرض و دیگری در طول. آنچه به حقیقت مقوم روشنفکری است مهاجرت در طول، یعنی رفتن از معرفت درجه اول به معرفت درجه دوم است. و به تعبیر دیگر بیرون یا بالاتر ا ز منزل پیشین ایستادن و در آن نظر کردن.[۴۰]

تأکید من در این سخنرانی، بیشتر بر مهاجرت عرضی است، یعنی چیزهای بیشتر دانستن و به اندوخته‌های خود در یک حوزه خرسند نبودن و دروازه عوالم دیگر را بر روی خود گشودن. همان که در دوران قبل از رنسانس واقع شد و اروپا را تکان داد و روشنفکری و روشنگری آفرید. توین بی هم ـ که شریعتی از او بسیار متأثر است ـ و بر مهاجرت و

---

۴۰) بحث مبسوط دراین باره را در مقاله دیگر این مجموعه خواهید یافت تحت عنوان «رازدانی و روشنفکری».

تمدن‌آفرینی آن تأکید بسیار می‌کند، مهاجرت عرضی را منظور دارد، نه مهاجرت طولی را.

سوم: درد دین داشتن

درد دین داشتن و التزام بدان و اعتقاد به کارسازی آن شرط دیگر روشنفکری دینی است

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

تفاوت باور اجمالی و تفصیلی درمورد دین

اما و هزار اما، این باور را دوگونه می‌توان داشت: یکی اجمالی و دیگر تفصیلی و اینجاست که یکی از علامات مهم روشنفکر دینی آشکار می‌شود. هر شخص دینداری از آن جهت که دیندار است باید معتقد باشد که دین او حلال مشکلات ویژه و آموزگار اندیشه‌های درست و خاصّ است و یک متاع بیهوده و تزیینی نیست. انکار این امر آدمی را از حوزهٔ دین و اسلام بیرون می‌برد. همهٔ مسلمین دینشان را ـ در محدودهٔ رسالت دینی ـ مؤثر و کارگشا می‌دانند و معتقدند که آمده است تا بهترین جواب را به مسائل ویژه‌ای ـ نسبت به سایر مکاتب بشری ـ بدهد. ولی این باور اجمالی که جزو اعتقادات هر شخص عامی است برای یک روشنفکر مطلقاً کافی نیست. او باید به این امر باوری تفصیلی و تحلیلی داشته باشد. باور تفصیلی، یعنی هم مشکلات فکری و معیشتی بشر امروز و مسائل نوینی را که در فلسفه و علم برای انسان و نسبت به دین مطرح

است بداند و هم راه‌حل‌ها و جوابهایی را که دین بدان مشکلات و مسائل می‌دهد بداند و بشناسد و دست کم به این اعتماد و ایمان ـ تحقیقی نه تقلیدی ـ رسیده باشد که اگر هم در جایی تاکنون پاسخی یافت نشده، حتماً یافت شدنی است و علاوه بر اینها، به خوبی بداند که چه چیز را از دین باید بخواهد. اگر کسی در سایهٔ مهاجرتهای عرضی و طولی و فراتر رفتن از تقلید و رسیدن به تحقیق به این ایمان تفصیلی رسیده باشد، به مهمترین عناصری روشنفکر دینی رسیده است. این باور تفصیلی همان است که آدمی را دیندار عصر می‌کند، چرا که دینداری در عصرهای مختلف یکسان نیست و صورت تدیّن در هر عصری مضمونی پیدا می‌کند. شما برای اینکه امروزه به قوت و گره‌گشایی و برتری اسلام ایمان بیاورید، آن هم ایمان تفصیلی، لازم است که مکاتب دیگر را به قدر مقدور بشناسید، مدعای آنها را بدانید، از مبانیشان به نحو متقن آگاه باشید. معارف اسلامی را نیز آموخته باشید و میان آنها داوری کنید و حق خود را با سایر حقها متلائم و متوازن سازید. این دینداری عصری است. ما اگر در قرن پنجم هجری بودیم و به اسلام ایمان داشتیم و به برتری آن نسبت به سایر مکاتب اعتقاد می‌ورزیدیم، لاجرم برای آن اعتقاد و ایمان ادله‌ای داشتیم و با تکیه بر حقهای بیرون دین، معتقدات خود را اثبات می‌کردیم. اما آن ادله امروز به درد ما نمی‌خورد. چرا که بشر فارغ از دین، راههای نواندیشیده، و تفسیرهای دیگر از جهان و انسان آورده و کمال و سعادت آدمی را به نحو دیگری تصویر کرده و نیازهای تازه‌ای برای انسان کشف کرده و از آنجا که انسان تازه‌ای را شناسانده، مکتبهای تازه‌ای را هم درخور او دانسته است. مگر دین، برای انسان نیست؟ و مگر نباید با واقعیت انسان و جهان ـ که مکشوف

ایمان تفصیلی داشتن به گره‌گشایی دین و عصری کردن دینداری شرط دیگر روشنفکری دینی است

دین امروزین دلایل امروزین می‌خواهد.

علم و فلسفه و عرفان می‌افتد ـ سازگار باشد؟ اگر درک کهن از دین با درک کهن از جهان و انسان و نیازهای او هم سازگار است، باید نشان داد که درک نوین از دین با درک نوین از جهان و انسان و نیازهای او هم سازگار است و این است دینداری جدید که دیدها و دلایل جدید می‌طلبد. به همین سبب در جغرافیای معرفت این عصر باید معرفت دینی خود را نشاند و تعریف و تحلیل کرد و این جز با زیستن در این جغرافیا، میسر نمی‌شود و چون درکها و فهمها همه با هم مرتبطاند و در هم منعکس می‌شوند، درک و فهم دینی از بقیه درکها هم اثر خواهد پذیرفت و بهترین حجت این امر نظر در آرا روشنفکران دینی است. و همین است سرّ آنکه آنان را بی‌خردانه متهم به التقاط می‌کنند، از مطهری گرفته تا شریعتی. تقصیر این بزرگان فقط این است که پس از دیدن دنیاهای دیگر، دیگر نمی‌توانستند دین را آن گونه ببینند که دنیا ندیدگان[۴۱] می‌بینند. ما کسی را روشنفکر دینی نمی‌گوییم مگر اینکه دیندار عصر خود باشد و این چه امر مشکل و چه کار ظریفی است و روشن است که از عهده هر کسی برنمی‌آید و همین نکته توضیح می‌دهد که چرا کسانی که به عنوان روشنفکر دینی شناخته شده‌اند، همه کسانی بوده‌اند که به اندیشه‌های دیگران به قدر طاقت و قوت وقوف داشته‌اند، یعنی اهل هجرت بوده‌اند و در اثر این هجرت مجبور شده‌اند که تحولی در بینش و اندیشه دینی

نمونه‌ای از عصری کردن دینداری در مرحوم مطهری

---

۴۱) مرحوم مطهری در مقاله «رهبری نسل جوان» همین گونه از تکامل فهم دینی خبر می‌دهد: «در روشهای فلسفی چه کسی از همه بهتر فهمیده است معنی کلمات استاد را؟ آن کس که از همه قدیمی‌تر است. اما در مکتب انبیا و اولیا چه کسی از همه بهتر فهمیده معنی و مقصود را؟ آن کس که در آینده می‌آید و علم و فهم بیشتری دارد. این خود معجزه نبوت است». (ده گفتار، انتشارات حکمت، ص۱۷۵)

خود به وجود آورند. چهره‌ای چون مطهری را در نظر آورید که دربارهٔ بیمه و سفته، سخن گفته و درس داده است. می‌دانیم که مرحوم مطهری نه مرجع بود و نه کسی از ایشان در این زمینه‌ها فتوا خواسته بود. کار هیچ مؤمنی هم در سفته و برات و چک و بیمه و... لنگ نمانده بود. این مسائل پاسخ سنتی فقهی داشت و آنها که در این امور فتوا می‌خواستند معطل و سرگردان نبودند و خودشان می‌دانستند به کجا بروند و از چه کسی مسائل شرعی خود را بپرسند. خود مطهری هم در مقام عمل، فتوای مفتی خود را می‌پرسید. او برای افتاء تحقیق نمی‌کرد. بلکه مسأله این بود که وی نمی‌توانست به بحثها و گفته‌های دیگران آرام بگیرد. باید خود دوباره این مسائل را حلاجی و بررسی کند و آن را در منظومه‌ای که خود ساخته است بگنجاند تا دلش آرام بگیرد و صرفاً به یک دسته مبانی اجمالی اکتفا نکند. دین، خانهٔ روشنفکر دینی است که وی خود آن را بنا می‌کند نه اینکه خانه ساخته شده را بخرد. خانه ساخته خریدن، تقلید است نه تحقیق. او تا هر یک از آجرهایش را به نوبه خود نشناسد و وارسی نکند و در جای مناسب نگذارد، نه خانه کامل است و نه دل آرام، به همین سبب هم روشنفکر، پویاست، اهل دوندگی است. چون همیشه در کار بنا و تعمیر خانه خویش است؛ بعکس مقلد که خانه‌ای را می‌خرد و آسوده‌دل تا آخر عمر در آن زندگی می‌کند.

بی‌دردی با روشنفکری نمی‌سازد

بی‌دغدغه بودن و بی‌دردی با روشنفکری نمی‌سازد. ایمان اجمالی به کامل و سالم بودن خانه برای روشنفکر کافی نیست. وی باید هماهنگی اجزا آن را به روشنی و تفصیل بداند. از این رو است که برای یک روشنفکر دینی، اندیشه‌های اصولی دین مثل عدالت و... حاکم بر احکام است نه تابع احکام. او نمی‌گوید کاری به مستضعفین نداشته باشید، به

احکام عمل کنید، نتیجه‌اش هر چه شد خوب است. او می‌گوید در غم مستضعفین بودن، یک عنوان زینتی نیست. باید در فهم و استنباط احکام و در عمل خارجی اثر خود را نشان دهد. برای او منظومه ارزشهای دینی نمی‌تواند منظومه‌ای مجمل و مبهم و فراخ و بوقلمونی باشد که با هر چیزی بسازد. برای او عدل، اسلامی نیست، بلکه اسلام عادلانه است. و مسلمین هم به اسلام عادلانه ایمان دارند، نه به اسلام با هر شکلی و هر صورتی. و اگر تحقق آن ارزشهای بنیادین به چشم دیده نشود، نمی‌توان عقول را به بحث و بیان اقناع کرد.

چهارم: درد توانایی و خلوص داشتن

درد روشنفکر دینی توانا کردن معرفت دینی در عین حفظ خلوص آن است

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

هر متفکر دینی علاقه‌مند است که اندیشهٔ دینی، ناب باشد، یعنی پیراسته از اندیشه‌های غیردینی و نیز علاقه‌مند است که اندیشهٔ دینی توانا باشد، یعنی پاسخگوی مسائل و حل کنندهٔ مشکلات و نه گریزان از رویارویی با مسائل. ولی این توانایی و خلوص، در میان سایر آرا باید تعریف شود و نه در انقطاع از آنها. وقتی هیچ رقیبی در میان نباشد همه

پهلوان‌اند و وقتی هیچ بیگانه‌ای دیده نشود همه خالص‌اند. خالص یعنی خالص از بیگانه و توانا یعنی پیروز بر دشمن. و اگر این دو نباشند دیگر چه خلوصی و چه توانایی؟ خلوص و توانایی اندیشه مذهبی را نمی‌شود تعریف و اثبات کرد مگر در میان سایر اندیشه‌ها. ما اگر آن قدر زمینه را تاریک کنیم که کمترین شعاعی را، آفتاب بپندارند این روشنایی فقط برای عالم خیال خوب است نه برای زدودن تاریکیهای واقعی. مشعلهای دیگر را خاموش کردن و یا وجودشان را انکار کردن و آنها را نادیده انگاشتن و در اوصاف مشعل خویشتن خطابه خواندن شاید یک عده عوام را اقناع کند ولی ظلمتی را نمی‌زداید. روشنفکر دینی کسی است که روشنایی دین را در میان سایر روشنیها معنی و جست وجو می‌کند، در حالی که شخص دیندار و عالم دینی کسی است که به سایر روشناییها کاری ندارد؛ همان مقدار روشنایی که خود می‌بیند ـ بی‌اعتنا به سایر روشنیها ـ او را بس است. در جامعه دینی هر دو پسندیده‌اند و مکمل یکدیگرند. سخن در تفاوت آنهاست.

التقاط و خلوص

مراد از التقاط و رابطهٔ آن با خلوص

ما اصلاً برای رسیدن به معنی دقیق خلوص اندیشهٔ دینی خیلی کار داریم. چرا که از عنصر التقاط گزیده شده‌ایم. التقاط وقتی پیش می‌آید که دریچهٔ ذهن به روی آرا دیگران باز باشد و این باز بودن، لازمهٔ رشد و تحول معرفت دینی، بستر تولید و تولد روشنفکری دینی، و لازمهٔ دینداری عصری است. به همین سبب برای روشنفکر دینی، فهم خلوص اندیشهٔ مذهبی مقدم بر حل مسألهٔ التقاط است. چرا که پرداختن به مسألهٔ التقاط تا معنی خلوص اندیشه دینی روشن نشده باشد محال است. و این

هم تا معنی بیگانه روشن نشود، روشن نخواهد شد. باید معنی خلوص دینامیک فهم شریعت و گوهر متحول آن به خوبی غبارزدایی و شناسایی شود تا مشکل التقاط حل گردد. اگر روشنفکر دینی نداند در چه صورتی و با چه علامتی و در چه جغرافیایی، کدام بیگانگان، آلودگی می‌آورند، نمی‌تواند التقاط را هم تشخیص دهد. اگر کسی بخواهد دیکته‌ای را تصحیح کند اول باید صحیح آن را بداند. ما تا خلوص دینی را نتوانیم تعریف کنیم (و خلوص تنها هم کافی نیست)، تا ما خلوص توأم با توانایی را نتوانیم بشناسیم و بشناسانیم حق نداریم دم از التقاط و حلّ آن بزنیم. اصلاً توانایی از علایم خلوص است و ناتوانی حکایت از تیرگی و آلودگی اندیشهٔ دینی می‌کند. مدعیان بسیاری ممکن است اندیشه‌ای دینی را به عنوان یک اندیشهٔ خالص مطرح کنند و مدعی شوند که غبار هیچ آلودگی بر دامن آن ننشسته است؛ اما باید دید که این اندیشه خالص دینی که آورده‌اند چه قوتی دارد و به چه درد می‌خورد؟ ممکن است آن قدر از آن تراشیده و زدوده باشند و آن قدر از ترس اینکه مبادا آلوده و آمیخته به غیر شود، سودمندیهایش را گرفته باشند که به هیچ کاری نیاید. خلوص تنها مشکل را حل نمی‌کند. روشنفکر دینی دو چیز را با هم می‌خواهد و با هم باید تعریف کند و با هم باید به کار ببرید و باید مراقب هر دو باشد: توانایی در عین خلوص و خلوص در عین توانایی. یکی از این دو اگر مغفول افتد، نتیجه یا بی‌دینی است یا بددینی. یا دینی نمی‌ماند یا موجود عاجز و ناتوانی می‌ماند به نام دین.

جمود بر فرم غیر از حفظ خلوص است

کسان بسیاری بودند که می‌گفتند بگویید وحدت خدا، اما نگویید چه وحدتی (حقه یا عددیه). اصلاً وحدت را معنی نکنید چون پای فلسفهٔ یونان به میان می‌آید. یعنی معارف را لاغر نگاه می‌داشتند، مبادا خلوص

از دست برود و یا می‌گفتند روایات را در میان بیاورید، اما تحلیل اصولی نکنید، چون اصول فقه را بیگانگان ساخته‌اند. در جامعهٔ امروز ما کسانی متهم شده‌اند که می‌خواهند اندیشهٔ دینی را به خرج خلوص آن توانایی بخشند. اتهام اصلی دکتر شریعتی همین است. در نگاه برخی او کسی بود که می‌خواست اندیشهٔ دینی را توانا کند؛ اما خلوص آن را فدای توانایی کرد، یعنی با تغذیه ناصواب پیکر آن را مسموم کرد. برعکس، پاره‌ای از علمای صدر مشروطه هم آن قدر آن را خالص خواستند که نزدیک بود چیزی از آن نماند. درست مثل انسانی که از خوف اینکه مبادا سم به خوردش بدهند، آن قدر از غذا خوردن پرهیز کند که مشرف به موت شود، یعنی نهایتاً با آن کسی که سم خورده است، سرنوشتش یکی شود. آراستن و پیراستن با هم لازم است نه یکی بدون دیگری.

آری توانایی بدون خلوص و خلوص بدون توانایی، هیچ‌کدام مطلوب نیست. ما توانایی را به خاطر توانایی نمی‌خواهیم. توانایی اندیشهٔ خالص را می‌خواهیم و ناتوانی را علامت ناخالصی می‌دانیم.

بررسی فقه پویا و سنتی در پرتو دو مقولهٔ خلوص و توانایی

قصهٔ فقه پویا و فقه سنتی که قبلاً مثال زدیم، اکنون چهرهٔ خاصی به خود می‌گیرد. کسانی که اسم از فقه پویا می‌برند به تعبیر ما طالب توانایی‌اند. برخلاف کسانی که از فقه سنّتی دم می‌زنند و طالب خلوص‌اند. آنان احساس کرده‌اند که یک رشته مشکلات وجود دارد که با پاسخهای سنتی حل نمی‌شود. این احساس کثیری از مردم است. از رئیس مجلس گرفته تا نمایندگان تا روشنفکران و... می‌گویند مسألهٔ مسکن لاینحل مانده، بازارها چنین است، دانشگاهها چنان است، قضا، اقتصاد، فرهنگ، کتاب، هنر و... همه محتاج تبیین و تصحیح و

آفت‌زدایی‌اند. بالاخره راه حلی در میان هست یا نیست؟ اگر هست که نمی‌شود قبول کرد مسئولان آن را پنهان کرده‌اند و اگر راه حلی نیست چرا نیست؟ مگر نمی‌گفتیم اسلام چاره‌ساز و گره‌گشاست؟ مگر نمی‌گفتیم نه تنها مشکلات ایران، بلکه مشکلات همهٔ جهان را ما با الهام از مکتب خود حل می‌کنیم؟ و اگر راه حل را داده‌اند چرا مسائل حل نشده‌اند؟ لاجرم نقصانی در کار است و آن نقصان به نظر اینان این است که عده‌ای با تکیهٔ یک جانبه بر خلوص، توانایی را ذبح می‌کنند. یعنی دائماً می‌گویند هیچ نگویید و اسم عقل و فکر و طراحی و استفاده از تجربهٔ دیگران را نبرید که التقاط پیش می‌آید. اگر اسم دولتی شدن امور را بردید می‌شود سوسیالیسم و اگر اسم اقتصاد آزاد را بردید می‌شود کاپیتالیسم... اشکال در تأکید افراطی و تبیین ناشده بر خلوص است.

تفاوت عالم دینی و روشنفکر دینی و مراد از خلوص عصری

اینجا درست همان نقطه‌ای است که فرق عالم دینی با روشنفکر دینی معلوم می‌شود. روشنفکر دینی هم مثل عالم دینی خلوص اندیشهٔ دینی را می‌خواهد، ولی بر آن است که خلوص در هر عصر یک معنا دارد و این از مهمترین نکته‌هاست. شما بروید و ببینید که شیمیستهای قرن نوزدهم آب خالص را چه تعریف می‌کردند. و بعد بیایید ببینید در قرن بیستم آب خالص را چه تعریف می‌کنند. آب خالص قرن نوزدهمی، آب ناخالص قرن بیستم است. تا ما قدرت عظیم حلالیت آب را نمی‌دانستیم، فکر می‌کردیم که آب را اگر از صافیهای خاصی عبور دهیم، آب خالص به دست می‌آید، ولی هرچه جلوتر می‌آییم و آب را بهتر تقطیر می‌کنیم باز می‌بینیم اجزائی در آن به صورت محلول می‌ماند. حتی آب خالص خالص، اجزائی از ظرف خود را در خود حل می‌کند و باز ناخالص می‌شود. به گونه‌ای که آب خالص برای شیمیستها امروزه یک رویا شده

است. زمانی فکر می‌کردند خیلی راحت می‌توان آب را خالص به دست آورد. ولی امروز به دلیل اینکه حلالیت آب و حل‌پذیری اشیا در آب را بهتر شناخته‌ایم، می‌دانیم که تنها به درجاتی از خلوص آب می‌توانیم دست یابیم. آبی که گذشتگان آن را خالص می‌دانستند، امروز آلوده می‌دانیم و آب آلوده امروزی را که خلوص صددرصد ندارد اگر به گذشتگان بدهیم روی چشمشان می‌گذارند، گویی صدبار از خالص هم خالصتر است. این عشق ورزیدن به پاکی و خلوص بدون تعریف و تبیین و تحلیل قدرت مکتب گاهی بر تیرگی عقل می‌افزاید. بلی، اجمالاً درست است که باید خلوص محفوظ بماند، اما ما نمی‌دانیم خلوص یعنی چه. چون نمی‌دانیم قدرت حل و جذب مکتب چقدر است و این هم چیزی نیست که یک بار برای همیشه معلوم شود، بلکه در هر عصری آزمون نوی برای آن پیش می‌آید و نکته بکری درآن کشف می‌گردد.

فقه پویا و سنتی

فقه پویا طالب توانایی و فقه سنتی طالب خلوص است

طرفداران فقه پویا نه مستحق لعن و تکفیرند نه بی‌دین. اینان مشکلاتی را می‌بینند و حلشان را هم از مکتب می‌خواهند و همین، نشانه تعلق خاطر آنان به دین است. یعنی نمی‌خواهند راه حل مشکلات را جایی غیر از دین جست وجو کنند. چشمان خود را که نمی‌توانند ببندند و چیزی را که حل نشده است، بگویند حل شده است. در نتیجه می‌گویند راه حلش لابد در دست فقه پویاست. این سخن با کمال تأسف فریادی است از سردرد، نه علاجی از سر بصیرت. فریاد، علاج نیست، ولی نشانهٔ وجود بیماری و درد است. نباید فریادهای دردمندانه را با علاجهای طبیبانه یکی گرفت. آن که بر فقه سنتی اصرار می‌ورزد طالب

خلوص است و آن که بر فقه پویا اصرار می‌ورزد طالب توانایی است، اما آن کسی که هر دو را با هم، یعنی هم خلوص را هم توانایی را بشناسد و بخواهد، او روشنفکر راستین است و این قدم درشتناکی است که با جسارت و آگاهی تمام باید برداشت تا به تجدد گرایی[۴۲] یا ارتجاع منحط نینجامد. و اگر کسی به این مطلب نرسیده باشد ما اسم او را روشنفکر دیندار نمی‌توانیم بگذاریم. دیندار هست، عالم هست ـ و اینها حرمت خودشان را دارند ـ ولی روشنفکر دینی نیست. جمع نابی و توانایی معرفت دینی در جغرافیای معارف بشری همان چیزی است که روشنفکر دینی را به بازسازی و نوفهمی شریعت رهنمون می‌شود که از اهمّ وظایف اوست. در هر عصری ابتکار خاصی از دین برای گشودن گرههای تازه و زدودن تعارضات تازه خواسته می‌شود و معرفت دینی با معارف بشری تازه‌ای روبرو می‌شود که یا فهم تازه‌ای از دین را موجب می‌شوند و یا به زدودن تعارض نوینی دعوت می‌کنند و اینها همه موجب تجدید بنای معرفت دینی می‌گردد. و به همین سبب است که قله کار روشنفکران دینی احیای دین و نوفهمیدن آن و بازسازی معرفت دینی است. روشنفکران، همه محیی نیستند اما محییان، همه روشنفکرند. اقبال لاهوری و غزالی از این زمره‌اند.

روشنفکری و احیاء فکر دینی با جمع میان خلوص و توانایی

---

۴۲) مرحوم مطهری در بیان آفتهای نهضت اسلامی، توجه عمیق خود را بدین امر چنین نشان می‌دهد: «... تجددگرایی افراطی که هم در شیعه وجود داشته و دارد و هم در سنی و درحقیقت عبارت است از آراستن اسلام به آنچه از اسلام نیست و پیراستن آن از آنچه از اسلام هست، به منظور رنگ زمان زدن و باب طبع زمان کردن...» (نهضتهای اسلامی در صدساله اخیر، ص۹۵، انتشارات صدرا)

چرا به شریعتی بی‌مهری شد؟

دلایل اقبال کسانی به شریعتی و اعراض کسانی دیگر از او

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

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

اهمیت و لزوم شناخت دردها و مشکلات روشنفکران دینی جامعهٔ ما و خدمات ایشان

ناسزا گفتن بدتر از سکوت است. اما سکوت هم بدتر از حق نگفتن است. حق را باید گفت و وقتی هم باید گفت که دیر نشده باشد. درد این روشنفکران را باید شناخت و شناساند و آتش این درد را باید افروخته نگه داشت و دیگران را هم باید به علاج و نظر طبیبانه در آن دعوت کرد. درد شریعتی این بود که به رأی‌العین می‌دید مکتب اسلام در برابر سایر مکتبها در جامعهٔ ما رنگ باخته است و حامیان و حاملان و موافقانش

عملاً آن را به صورت یک مکتب توانا عرضه نمی‌کنند، به دلیل اینکه با مسائل و یا مکاتب دیگر آشنایی کافی ندارند. او این را می‌دید و بهتر از دیگران هم می‌دید. این بینش، بینشی میمون و مبارک بود. نه تنها او دردها و مسائل و مشکلات را می‌دید، که جسارت و شجاعت اظهارش را نیز داشت. و نه تنها شجاعت اظهار داشت، که در مقام بیان هم هنرمند بود. به همین دلایل است که ما شریعتی را عضو جامعه دینی و یک روشنفکر دینی محسوب می‌کنیم. مایهٔ تأسف است که عده‌ای امروز در این هم می‌خواهند تردید کنند! «گویی ولی شناسان رفتند از این ولایت». تمام نوشته‌های او گواه اسلامیت او و عزم او بر توانا کردن مکتب است و تمام خطاهایی هم که بر او گرفته‌اند از این دریچه قابل تحلیل‌اند. خطاهایی که بر او می‌گیرند ـ آنها که واقعاً خطاست ـ در همین مقوله می‌گنجد. شریعتی چون دنبال توانا کردن تفکر دینی بود خطا کرده است. او خطا نکرده است برای اینکه خطا کرده باشد، یا برای اینکه ضربه به دین بزند.

متأسفانه ما ننشسته‌ایم بررسی کنیم کسانی که در این مملکت جمود بر فرم کردند و به بهانهٔ حفظ خلوص اندیشهٔ دینی اندک التفاتی به پاسخگویی و توانایی مکتب ننمودند، چه ضربه‌هایی به دین زدند. ما به حساب آنها نمی‌رسیم، برای اینکه کارشان با مقدسی بهتر جور درمی‌آید. بلی، آنان خیلی مقدس بودند. لب از لب برنداشتند، نیم نگاهی به دنیای اطراف خود نکردند، پا از عصر شیخ طوسی جلوتر نگذاشتند، به هیچ فکر تازه‌ای، به دستاویز شبهه‌ناک بودن، اهمیت ندادند، باب علم و هنر و فلسفه عصر را به روی خود بستند، حتی حافظ و مولوی را هم شایستهٔ همنشینی خود ندیدند، لای کتاب هیچ بیگانه‌ای را باز نکردند و در نتیجه

چیزی نداشتند و نمی‌دانستند که به کسی بگویند و در نگفتن هم که خطا پیش نمی‌آید.

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

در مقابل، جامعهٔ دینی ما، با مطهری مهربانتر است. از طرفی شخص رهبر انقلاب، ایشان را کاملاً تأیید کرده‌اند و طبیعی است که تابعان و مقلّدان ایشان هم به این تأیید حرمت می‌گذارند و به نوشته‌های مرحوم مطهری روی می‌آورند. صرف‌نظر از این جنبه، اگر به جنبه معرفت شناسانه امر رو کنیم، حرمت نهادن به مرحوم مطهری از آن روست که جامعهٔ دینی ما به مقولهٔ توانایی کمتر آشناست و از التقاط هم گزیده شده است و لذا به خلوص اندیشه دینی اهمیّت بیشتری می‌دهد و چون بینش مرحوم مطهری را در دین خالصتر می‌شمارد به او اطمینان و اقبال بیشتری می‌کند. تأکید می‌کنم که تأیید شخص امام خمینی سهم عظیمی در این اقبال دارد و طبعاً از پاره‌ای گفت وگوها در اطراف ایشان جلوگیری می‌کند. یعنی پس از آن تایید، دیگران ترجیح می‌دهند وارد بعضی بحثها و نقدها نشوند. ولی به فرض اینکه این تأیید هم از جانب امام امّت نشده بود ـ همچنان که نوشته‌های مرحوم طالقانی چنان تأییدی نیافت، هر چند خود او را به وصف ابوذر و مالک اشتر زمان ستودند ـ باز هم جامعهٔ دینی ما اعتماد و اطمینان و اقبالش به آثار مرحوم مطهری احتمالاً بیشتر بود، به همان دلیل که گفتم، و اصلاً یک متفکرّ دینی که خاستگاهش حوزهٔ علمیه و بستر ذهنش معارف دینی است

دلایل معرفت شناسانهٔ اقبال عمومی به مرحوم مطهری و تفاوت او با مرحوم طالقانی و مهندس بازرگان و شریعتی

از اقبال و احترام بیشتر برخوردار است.

بازرگان میان این دو چهره جای می‌گیرد. وی کسی است که هم در حفظ اصالت دین و هم در توانا کردن آن سهم دارد. ولی در توانا کردن، چون شریعتی بی‌پروا نیست و در حفظ خلوص ـ از نظر جامعهٔ دینی ـ چون مطهری محتاط نیست. شریعتی اگر معارف دینی را به قدر مطهری نمی‌دانست، دست کم مکاتب انسان شناسی و جامعه‌شناسی جدید را خوب می‌دانست، از آن طرف، توجه مطهری به مسائل انسان‌شناسی و جامعه شناسی و تاریخ و فلسفه و اخلاق.... اگر متأخّر بود و تا پیش از آن بیشتر به مباحث فلسفی مدرسی می‌پرداخت، دست کم معارف سنّتی اسلامی را خوب می‌دانست و عمر و زندگیش را صرف آن کرده بود. بازرگان بین این دو قرار دارد؛ بازرگان علوم فیزیکی جدید را خوب می‌داند، اما کمتر از جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و اقتصاد. در معارف دینی هم شخص وارد و مطلعی است و در قرآن کار کرده و سالها محشور با مرحوم طالقانی بوده و اهل تعبّد است. با این همه از فلسفه بی بهره و بدان بی اعتقاد است و تسلطش در معارف دینی به پای مطهری نمی‌رسد. به این لحاظ کار او در هر دو زمینه ـ خلوص و توانایی ـ هم ضعفش کمتر است هم قوتش. به هر حال وی خلمت خود را کرده و هنوز بسیاری از نوشته‌هایش خواندنی است.[۴۳]

بازرگان در میان شریعتی و مطهری

---

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

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

خرافه ستیزی و آفت‌شناسی، شرط دیگر روشنفکری دینی

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

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

نگاه به حافظ به عنوان روشنفکری دینی

عارفان همه رازدان‌اند ودر کار جهان، غوامض و بواطنی را می‌بینند که از چشم ظاهربینان پنهان است و همین است آنکه جهان طبیعت را بر آنان تنگ می‌کند و شوق پرواز را در دلشان فزونی می‌بخشد و باز همین است آن که دین را در نظر آنان از سطح شریعت ارتقا می‌دهد و به ارتفاع حقیقت می‌رساند. جهان فراخی که مسکن عارفان است، جهانی است رازمند و توبرتو و پرحادثه و پرمعنی، و لذا دینی هم مناسب با خود خواهد داشت. و به همین سبب، عارفان به حقیقت، اهل وطن دیگر و

دین دیگرند. توطّن در آن نشئه و تعلّق به آن دیانت، جز با هجرت و ترک تقلید میّسر نیست و عاشقی مرکب آن هجرت دائم است و همچنان که خوانسالار فقر محمّدی، مولانا جلال‌الّدین، گفت عاشق مستسقی است و سیرابی ندارد:

عشق مستسقی است مستسقی طلب
در پی هم این و آن چون و روز و شب

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۲۶۷۵)

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

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

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۴۱)

رازمندی این جهان صنع همان محبوب ازلی است که طرّهٔ تابدار خود را فرموده است تا با عاشقان طرّاری کند و در دلشان خون و درجانشان آتش بیفکند.

گفتم گره نگشوده‌ام زان طرّه تا من بوده‌ام
گفتامنش فرموده‌ام تا با تو طرّاری کند

***

به‌بوی نافه‌ای کاخرصبازان طره بگشاید
زتاب جعد مشکینش چه خون افتاد در دل‌ها

و حافظ آشکارمی‌کند که طالب و بل ساکن چنان جهانی‌است و نه

تنها با دعای نیم شبی وگریهٔ سحری مأنوس و متنعم است که پای در وادی عشق و رندی هم نهاده و دست از عافیت شسته است واینها همه از دینداری و روشنفکری توأمان وی خبر موثّق می‌دهند.

وی وقتی از درونهای تیره و زوال درد دین شکوه می‌کند و طالب چراغ افروزی و روشنگری خلوت نشینان[۴۴] می‌شود، و وقتی بر عجب خانقاه‌نشینان[۴۵] و خشک دماغی فقیهان[۴۶] می‌شورد و لقمهٔ شبهه خوردن صوفیان[۴۷] و خامی زاهدان[۴۸] و بی عملی عالمان[۴۹] و آلودگی و بی دردی خرقه‌پوشان[۵۰] و ریاکاری سالوسیان[۵۱] و دست بوسی

---

۴۴) درونها تیره شد باشد که از غیب
چراغی برکند خلوت نشینی
نمی‌بینم نشاط عیش در کس
نه درمان دلی نه درد دینی

۴۵. ساقی بیار آبی از چشمهٔ خرابات
تا خرقه‌ها بشوییم از عجب خانقاهی

۴۶. وگر فقیه نصیحت‌کند که‌عشق مباز
پیاله‌ای بدهش گو دماغ را ترکن

۴۷. صوفی‌شهربین که‌چون‌لقمه‌شبهه‌می‌خورد
پاردمش درازباد این حیوان خوش‌علف

۴۸) زاهد خام که انکار می و جام کند
پخته گردد چو نظر بر می خام اندازد

۴۹) نه من زبی عملی در جهان ملولم و بس
ملالت علما هم ز علم بی عمل است

۵۱) در این صوفی و شان دردی ندیدم
که صافی باد عیش درد نوشان
در این خرقه بسی آلودگیهاست
خوشا دلق و قبای می فروشان

۵۲) بیا در زرق این سالوسیان بین
صراحی خوندل و بربط خروشان

زهدفروشان[۵۳] را به تقبیح و ملامت می‌گیرد، آگاهی خود را بر ناراستیهای زمانه و دلیریش را در افشای عیوب و حسرتش را برای بهبود آنها هنرمندانه ابراز می‌کند. سفرهای معنوی، طولی و عرضی حافظ و رفعت گرفتن منظر وی برای نظاره در معیشت و شریعت و از تقلید رستگی وی و ابراز ناخرسندی از کژیها و کژروان عصر و دلتنگ بودنش از محبوس ماندن دین در حبس شریعتمداران و زاهدان سوء و استفاده‌اش از زبان هنر برای بازنمودن آرای خویش و تعهدش نسبت به اندیشه و سلوک معنوی و نگستن پیوند با محبوب ازلی که «ندیم و مطرب و ساقی» همه او است، گواهی می‌دهند که وی دیندار روشنفکر عصر خویش بود.

غزالی و غفلت

نظریهٔ غفلت غزالی گوهر روشنفکری دینی است

از غزالی هم باید در خیل روشنفکران دینی یاد کنیم که با ابداع نظریهٔ غفلت، اُسّ و لُبّ و گوهر روشنفکری را بنا نهاده و عرضه کرده است. وی در مواضع چندی از کتاب بزرگ و ماندگارش (احیاء علوم‌الدّین) این اندیشه دراز دامن روشنفکرانه را در میان آورده است که ستون این جهان غفلت است و زندگی جمعی مردم در نوعی غفلت می‌گذرد که اگر زدوده شود، زندگی ناممکن می‌گردد. ریاست‌جویی که به دنبال ریاست می‌دود و واعظی که برای کسب شهرت و جلب مشتری سخنان پرآب و رنگ می‌گوید و عالمی که در آزمایشگاه عاشقانه در کشف مجهولات می‌کوشد و پاسبانی که جهد می‌کند تا دزد را بگیرد و فوتبالیستی که در پی

---

۵۳) مبوس جز لب معشوق و جام‌می حافظ
که دست زهدفروشان خطاست بوسیدن

شکست دادن تیم رقیب است همه چنان مجذوب و غرق در دریای اهداف خویش‌اند که هیچ گاه مجال نمی‌یابند که از بالا و از بیرون در کار خود بنگرند و یا خود را در مجموع جغرافیای جهان ـ گذشته و آینده ـ بنهند و دربارهٔ خود داوری کنند، چنان بررسیها و داوریها که عین دریدن پردهٔ غفلت است، با جریان حیات این جهان ناسازگار است و موجب خواهد شد که همه دست ازکار بکشند و به کارشناسی بپردازند! غافلانه کار کردن و در کار خود غوطه خوردن، شرط بقای نظام عالم است. درست مانند شخصی خشمگین که اگر بخواهد بررسی کند که چرا خشمگین شده است و خشم چگونه حالتی است، خشمش زایل خواهد گردید و در حال دیگر فرو خواهد رفت. این غفلت گرچه مذموم نیست، اما با هوشیاری تفاوت دارد. هوشیاری به معنی رفتن به مرتبه‌ای بالاتر و نگریستن در مرتبه پایین است. لذا در این تعریف عالمان و استادان و روزنامه‌نگاران و.... که گاه در خیل روشنفکران قرار داده می‌شوند، از غافلان‌اند. این همه حرص و حسد و نزاع و جدال و عیب و هنر و مفاخره و مسابقه که در جهان دیده می‌شود و اینکه آدمیان عیب خود را نمی‌بینند و هنر دیگران را عیب می‌بینند، همه از غفلت است که مدار جهان بر آن است. مردم در این جهان، همه در میدان مسابقه‌ای بزرگ در آمده‌اند و هر کس می‌کوشد تا از دیگری ببرد و یا همهٔ مردم در دریایی متلاطم و موّاج درافتاده‌اند و هر کس می‌کوشد تا گلیم خود را به دربرد و همین کوششهاست که بر روی هم، نظمی طبیعی به زندگی می‌بخشد. هوشیاران آنان‌اند که فرصتی و فراستی دارند که در آن مسابقه از بیرون بنگرند و خود در آن مغفّل و مقفّل نمانند. و این هوشیاری همان است که قوام روشنفکری بدان است. لذا کار علمی و فکری کردن و قلم

غزالی و نظریه غفلت

غفلت‌شناسی مقوم روشنفکری است.

زدن و از راه قلم‌زنی و علم‌آموزی نان خوردن، مقوّم روشنفکری نیست. چیزی بیش از آنها لازم است که اجمالاً عبارت است از غفلت‌شناسی و رازدانی. تعلیم غزالی در باب غفلت آلود بودن حیات جهان و ناگزیر بودن این غفلت و توفیق یافتن تنی معدود از آفریدگان برای کشف سرّقدر و نظر از منظری رفیعتر در این حیات، گوهر راستین روشنفکری را در خود دارد و با رازدانی عارفانه نیز بسیار متناسب است. وی می‌گوید:

> اگر همّت مردم ارتفاع پذیرد، همه از دنیا دست خواهند کشید و زاهد خواهند شد و اگر چنین کنند، اساس معیشت ویران خواهد شد و با این ویرانی همهٔ مردم و از جمله خود زاهدان به هلاکت خواهند رسید[۵۴].

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

أستن این عالم ای جان غفلت است
هوشیاری این جهان را آفت است
هوشیاری زان جهان است و چو آن
غالب آید پست گردد این جهان
هوشیاری آفتاب و حرص، یخ
هوشیاری آب و این عالم وسخ
زان جهان اندک ترشح می‌رسد
تا نغرد زین جهان حرص و حسد

---

۵۴) ابوحامد غزالی، احیاء علوم‌الدّین، کتاب ذمّ‌الدّنیا. ص ۲۲۷ (چاپ بیروت). شرح مبسوط مسأله رازدانی و نسبتش با روشنفکری در همین مجموعه در مقالهٔ «رازدانی و روشنفکری» آمده است.

گر ترشح بیشتر گردد زغیب
نی هنر ماند در این عالم نه عیب

(مثنوی، دفتر اول، داستان پیرچنگی)

اقبال لاهوری

اشارهٔ مختصر به اقبال به عنوان روشنفکر دینی

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

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

و یا:

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

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

قوت مغرب نه از چنگ و رباب
نی زرقص دختران بی‌حجاب

محکمی او را نه ازلادینی است
نی فروغش از خط لاتینی است
قوت افرنگ از علم و فن است
از همین آتش چراغش روشن است

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

زیرکی غیرعاشقانه غرب

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

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

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

و این عین همآوایی با ملای روم بود که فرمود:

داند او کو نیک بخت و محرم است
زیرکی زابلیس و عشق از آدم است

(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۴۰۲)

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

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

کـرده‌ام انـدر مـقـامـاتـش نـگـاه
لا کـلـیـسـا لا سـلاطـیـن لاالـه

(و عـجـب ایـن اسـت که در عصر مـا رهـبران نـظـام فرو شکسته مارکسیسم، درست همین نکته را به تصریح می‌گویند که جز چند «نه» چیز دیگری برای گفتن نداشته‌اند.)

آتش سینهٔ اقبال

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

زخـمـه‌ام، از نـغـمـه بـی‌پـرواسـتـم
مـن نـوای شـاعـر فـرداسـتـم
ای بسـا شـاعـر کـه بـعـد از مـرگ، زاد
چـشـم خـود بـربسـت و چـشـم مـا گـشاد

به قرآن سخت مانوس و ملتزم بود و غیرت دینی عظیم داشت، چنانکه فرزند بی‌مبالات و سست اعتقاد خود را به کلی طرد و نفی کرد و از او برای همهٔ عمر برید. بردن نام پیامبر محبوب و معزّز اسلام کافی بود تا جامهٔ وی را از اشک تر کند. آن قدر که عارفان را می‌پسندید، حکیمان را نمی‌ستود و آشکارا مولوی را بر بوعلی ترجیح می‌داد:

بـوعـلـی انـدر غـبـارنـاقـه گـم
دسـت رومـی پـرده مـحـمـل گـرفـت

این فروتر رفت و تا گوهر رسید
آن به گردابی چو خس منزل گرفت

تصوف پالایی اقبال

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

بگذر از قفری که عریانی دهد
و اطلب فقری که سلطانی دهد

مومنانه و روشنفکرانه حلّ مشکلات عصر را در اسلام و قرآن جست وجو می‌کرد و این کتاب را دگرگون کنندهٔ جان و جهان می‌دید:

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

هراس اقبال از تجربه پروتستانتیسم اروپا

وی سخت از تجربهٔ پروتستانتیسم در اروپا می‌هراسید که مبادا مسلمانان در امر نوفهمی دین و برای آشتی دادن ابدیت و تغییر ـ که گوهر اجتهاد در اصول و فروع است ـ تغییر را تقدم و اولویت دهند و از پاره‌ای اصول ابدی و جاودانی دست بردارند. در عین حال حرمت نهادن به تغییرات و جدی گرفتن آنها را شرط دینداری عصری و اجتهاد می‌شمرد

و آن را با روح بالنده و تکامل پسند اسلام موافق می‌یافت.

بر پیشانی صاف و پاک توحید کمابیش مهر بت پرستی خورده و خصوصیّت جهانی و غیر شخصی کمال مطلوبهای اخلاقی اسلام در فرایند محلی شدن آن از بین رفته است. تنها راهی که در برابر ما باز است این است که قشر سختی که اسلام را پوشانده و نظر بالان آن را نسبت به زندگی متوقّف ساخته است از روی آن برداریم و از نو حقایق اصلی آزادی و برابری و مسؤلیّت مشترک را اکتشاف کنیم...[۵۵]

و

اسلام وفاداری نسبت به خدا را خواستار است، نه وفاداری نسبت به حکومت استبدادی را.... اجتماعی که بر چنین تصوّری از واقعیّت بنا شده باشد باید در زندگی خود مقوله‌های ابدیّت و تغییر را با هم سازگار کند...[۵۶]

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

جهان اسلام چون با اندیشهٔ نافذ و تجربه جدید مجهّز شود می‌تواند شجاعانه به کار نوسازی واحیایی که در پیش دارد بپردازد. ولی کار نوسازی جنبه‌ای بسیار جدّیتر از سازگاری با شرایط جدید زندگی دارد...[۵۷]

---

۵۵) احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، ص ۱۷۹. (اقبال سخنان یاد شده را با تصویب از قول یک وزیر ترک می‌آورد.)
۵۶) همان، ص ۱۶۹.
۵۷) همان، ص ۲۰۳.

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

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

خلاصه و نتیجه

خلاصهٔ سخن و نتیجه‌گیری

اینک شبهه‌ای نمانده است که روشنفکر دینی به هیچ وجه یک اصطلاح تناقض‌آمیز و به معنای دیندار بی دین نیست. روشنفکر دینی، یعنی رازدانی با خبر از دنیای غیردینی، یعنی دیندار عصر، یعنی آشنا با انواع روشنفکریهای غیردینی و عالم به دین خود و عازم بر بازسازی معرفت دینی و فهم آن در جغرافیای معرفتی نوشونده بشر و همّت گمارنده بر ابداع وهدایت و روشنگری و مبارزهٔ فرهنگی و فکری، و دارندهٔ اعتقاد تفصیلی به کارسازی دین در عصر حاضر و صاحب دغدغه جمع خلوص و توانایی و تعبّد و تعقّل و زمین و آسمان. روشنفکر دینی، مهاجر محقّق دردمند و فکور و دلیر از تقلید رسته‌ای است که به آفات و بیماریهای جامعهٔ دینی ـ از آن نظر که دینی است ـ حسّاس است و در پی بیان و علاج دلیرانه و طبیبانه آنهاست. روشنفکر دینی ـ علی‌الاصول ـ یک احیاگر است که هم به جوانب مغفول دین می‌پردازد و آنها را از فراموش شدگی بیرون می‌آورد و هم به نوفهمی آن همّت می‌گمارد و هم به دفع آفات علمی و شبهات فکری می‌پردازد. روشنفکران را گرامی بداریم و به جای معارضه، با آنها ملاطفت کنیم. نیازهای خود و جریان سریع رودخانه معرفت بشر را فراموش نکنیم. شنا بیاموزیم و شنوا شویم و از حضرت ربّ‌الارباب فهم و دلیری و هدایت طلب کنیم. که

جسارت، شرط نخستین این راه است. و اهل نظر را قبیح است که عافیت جو باشند. مرحبا بر حافظ که فرمود:

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

نمایهٔ نام کتابها

احیاء علوم‌الدین ۲۱۹، ۲۲۰، ۳۲۶، ۳۲۸
احیای فکر دینی در اسلام ۲۳۶، ۳۳۳، ۳۳۴
اسرار سقوط احمد شاه ۱۷۳
افیون روشنفکران ۶۷
امت و امامت ۵۴
ایدئولوژی و اتوپیا ۱۳، ۲۳۳، ۲۳۴
جامعهٔ باز و دشمنانش ۱۳۵، ۲۹۱، ۲۹۲
خاطرات و خطرات ۱۶۴
خدمات متقابل ایران و اسلام ۱۷۲
دانش و تعلقات آدمی ۳
دیوان شمس ۷۱
روشنفکری و رازدانی و دینداری ۶۴
شاهنامه ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۸۱
طبقهٔ جدید ۱۷۳، ۲۹۱
غرب‌زدگی ۱۶۱
قبض و بسط تئوریک شریعت ۸۹
کیان ۱، ۲
... که از باد و باران... ۲۲۳
گفتگو با استالین ۱۷۳، ۱۷۴
مثنوی ۷۱، ۱۸۱، ۱۹۹
مکاتیب غزالی ۲۲۴
نامه‌های جلال آل‌احمد ۲۱۴، ۲۱۵
ولایت فقیه ۵۴

نمایهٔ نام اشخاص

آتاتورک ۱۶۰
آخوندزاده ۱۵۷
آرون، ریمون ۶۷
آل‌احمد، جلال ۹۵، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۶، ۲۱۴، ۲۷۵، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۹۳
ابراهیم(ع) ۱۸۸
ابن خلدون ۶۸
ابن عربی ۱۸
ابوذر ۵۵، ۳۲۱
ابوعلی‌سینا ۱۸، ۲۴۴
ابولهب ۱۷۸
ابومسلم ۱۵۸
احسایی، شیخ احمد ۴۸
احمدشاه قاجار ۱۷۳
ارسطو ۱۷، ۷۳، ۱۲۸، ۱۵۸
اسپینوزا ۱۸، ۶۳
اسپنسر، هربرت ۱۲۱، ۲۸۳
استالین ۲۵، ۱۷۳، ۱۷۴
اسدآبادی، سیدجمال ۵۵، ۳۰۴
اسفندیار ۱۸۱
اسمیت، آدام ۲۸۱
افضل‌الملک ۲۹۳
افلاطون ۱۷، ۱۲۸، ۱۵۸
اقبال لاهوری ۲۳۶، ۳۰۴، ۳۱۹، ۳۲۳، ۳۲۹
المستظهر بالله ۲۲۴
المقنع ۱۵۸
امه سزر ۱۶۶
ایرج میرزا ۲۳۲
اینشتاین ۲۵۸
باب، سید علی محمد ۴۸
بابک ۱۵۸
باتامور ۲۳
بازرگان، مهدی ۱۵، ۱۶، ۹۲، ۹۶، ۲۹۸، ۳۰۴، ۳۰۷، ۳۱۹، ۳۲۳
باستانی پاریزی، محمد ابراهیم ۲۲۳
بایرون ۲۸۲
بایل ۲۸۱
بروجردی (آیت‌الله) ۹۰۸
باکونین ۱۵۲
باهنر ۴۱، ۱۰۷
براهنی، رضا ۹۵
بطلمیوس ۲۷۸
بنتام ۱۳۶، ۱۴۱
بوخنر ۲۷۷، ۲۹۰
بویل، رابرت ۲۹۰
بهار ملک الشعرا ۳۵
بهروز ذبیح ۱۵۸
بهشتی ۹۱
بیهقی ابوالفضل ۱۵۵
پوپر ۲۹، ۳۱، ۳۴، ۷۶، ۱۳۵، ۱۴۵، ۲۹۱، ۲۹۲
پیامبر(ص) ۱۵، ۸۷، ۸۸، ۱۱۳، ۱۷۷، ۱۸۸، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۰۵، ۲۲۶
پیرسون، کارل ۲۷۷
تروتسکی ۲۵، ۱۷۴
تقی‌زاده، سیدحسین ۵۹
توین بی ۶۵، ۶۸
تیلور، چارلز ۵
جتی احمد ۱۱۳
جوادی آملی (عبدالله) ۸۷
جیلاس میلوان ۲۵، ۱۷۳، ۲۹۱
حاج آقابزرگ تهرانی ۲۸۴

حافظ ۱۸، ۳۴، ۳۵، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۹۵، ۱۰۵، ۱۵۶، ۱۸۸، ۲۴۶، ۳۰۴، ۳۲۰، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۳۵
حلاج ۲۰
خاتمی، سیدمحمد ۱۵، ۲۰، ۶۱
خامنه‌ای آیت الله ۳۹
خمینی(امام) ۳۹، ۵۴، ۵۵، ۵۶
داروین ۱۲۳
دالامبر ۲۸۱
دالتون ۲۸۳
دانشور، سیمین ۹۵
داوری اردکانی، رضا ۲۹۲، ۲۹۴
دشتی ۲۹۳
دکارت ۱۸
دیبا (فرح) ۹۴
دیدرو ۲۸۱
راسل ، برتراند ۵، ۱۳
رجایی ۴۱
رحیمی، مصطفی ۹۵
رشتی، سیدکاظم ۴۸
رنان، ارنست ۲۷۷
روحی، احمد ۲۹۳
رودکی ۱۵۵، ۱۸۲
رورتی ۵
روسو ۱۲۱، ۲۷۳، ۲۸۰
زینب(ع) ۵۵
ساعدی، غلامحسین ۹۵
سارتر ۱۴۸
سبزواری، ملاهادی ۳۰۱
سعدی ۳۵، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۲۴۲
سهروردی ۱۸، ۱۵۶
شاتوبریان ۲۸۲
شافعی ۲۰
شریعتی، علی ۱۵، ۱۶، ۴۸، ۴۹، ۵۲، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۸۹، ۹۲، ۹۶، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۶۶، ۱۷۹، ۱۸۵، ۲۳۷، ۲۵۳، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۱۰، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۲
شریعتی، محمدتقی ۳۲۲
شکسپیر ۱۵۵
شیخ طوسی ۳۲۰
صدر، محمدباقر ۳۰۴
صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) ۱۸، ۷۷، ۱۹۷
صدیقی، کلیم ۵۵، ۱۰۷
طالقانی ۹۲، ۲۵۳، ۳۰۴، ۳۲۱، ۳۲۲
طباطبایی، سیدضیاء ۵۹
طباطبایی، محمد حسین ۲۵۷
عبده، محمد ۳۰۴
عطار ۹۵
علی(ع) ۱۰۳
غزالی ۶۵، ۱۰۵، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۳۳، ۲۲۴، ۲۳۶، ۳۱۹، ۳۲۳، ۳۲۶، ۳۲۸
فردوسی ۱۵۵، ۱۵۸
فردید، احمد ۲۹۲
فرگسون ۱۲۰، ۲۸۰
فروید ۲۹۸
فوکو ۲، ۳، ۴، ۵
فولادوند، عزت‌الله ۱۳۵
فون میزز ۱۴۵
فویرباخ ۱۲۳، ۲۹۰
فهد ۶۸
کارنپ ۲۹
کاسپرر، ارنست ۲۹۷
کامو ۱۴۸
کالینگ وود ۲۶۸
کانت ۱۸، ۶۳، ۱۲۱، ۲۸۱
کلریج ۲۸۲
کرمانی، افضل الملک ۲۶۶
کوستلر، آرتور ۲۹۰، ۲۹۱
کوهن، تامس ۴، ۵
کیرکه‌گور ۱۴۸
گالیله ۷۳

گانگهی، عبدالقدوس ۱۵، ۲۳۶
گلدنر، آلوین ۱۳، ۲۳۳
لاک ۲۸۰
لاکاتوش ۱۸
لنین ۲۵، ۳۱، ۲۳۳
مارکس ۱۳، ۳۱، ۳۳، ۳۶، ۱۲۳، ۱۳۹، ۱۵۹، ۲۳۲
مالک اشتر ۳۲۱
ماندویل ۱۲۰، ۲۸۰، ۲۸۱
مانهایم ۱۲، ۱۳، ۲۳، ۲۶، ۲۳۳
مدرس ۹۱، ۱۷۳
مرلوپونتی ۱۴۸
مستشارالدوله، یوسف‌خان ۲۸۴
مطهری ۵۲، ۸۵، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۴، ۹۸، ۹۹، ۱۷۶، ۱۸۰، ۱۸۰، ۲۵۳، ۲۶۷، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۱۰، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۱، ۳۲۲،
منتسکیو ۱۲۱، ۲۷۳، ۲۸۰
منتظری آیت الله ۴۳، ۹۲
موسولینی ۲۶۱
مولوی ۱۷، ۱۸، ۳۴، ۴۷، ۵۸، ۷۱، ۷۲، ۷۶، ۷۷، ۹۵، ۹۶، ۱۲۹، ۱۸۰، ۱۸۹، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۸، ۲۲۵، ۲۲۸، ۲۴۰، ۳۲۰، ۳۲۴، ۳۲۸
میرزا آقاخان ۲۹۳
میل استوارت ۱۳۴
نائینی، میرزامحمدحسین ۵۶، ۱۱۴
ناصر خسرو ۱۸، ۹۵
نوری، شیخ عبدالنبی ۲۸۴
نوری، شیخ فضل‌الله ۱۳۰، ۲۶۷، ۲۸۴، ۲۸۷، ۲۸۸
ویر، آلفرد ۲۳۴
ویر ماکس ۳۵، ۳۶
ولتر ۱۲۱، ۲۷۳، ۲۸۱، ۲۹۰
وردزورث، ویلیام ۱۲۷
ویتگن اشتاین ۳۳
هابرماس ۳، ۴، ۵، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۲، ۳۶، ۷۶
هاشمی رفسنجانی ۹۲
هاکل ۲۷۷، ۲۹۰
هایدگر ۱۰، ۱۱، ۷۶، ۱۴۸
هایک ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۴۵
هدایت، صادق ۹۴، ۱۵۷، ۱۵۸، ۲۹۳
هگل ۱۰، ۲۱۲، ۲۹۵
هوسرل ۱۴۸
هیتلر ۱۱، ۲۶۱
هیوم ۲۸۰
یزدی، سعید کاظم ۲۸۴

روشنفکر دینی به هیچوجه یک اصطلاح تناقض آمیز و به معنای دیندار بی دین نیست. روشنفکر دینی، یعنی باخبر از دنیای غیردینی، یعنی دیندار عصر، یعنی آشنا با انواع روشنفکری های غیردینی و عالم به دین خود و عازم بر بازسازی معرفت دینی و فهم آن در جغرافیای معرفتی نوشونده بشر و همّت گمارنده بر ابداع و هدایت و روشنگری و مبارزهٔ فرهنگی و فکری، و دارندهٔ اعتقاد تفصیلی به کارسازی دین در عصر حاضر و صاحب دغدغه جمع خلوص و توانایی و تعبّد و تعقّل و زمین و آسمان.

روشنفکری دینی، مهاجر محقق دردمند و فکور و دلیر از تقلید رسته ای است که به آفات و بیماری های جامعه دینی -از آن نظر که دینی است- حساس است و در پی بیان و علاج دلیرانه و طبیبانه آنهاست. روشنفکر دینی -علی الاصول- یک احیاگر است که هم به جوانب مغفول می پردازد و آنها را از فراموش شدگی بیرون می آورد و هم به نوفهمی همّت می گمارد و هم به دفع آفات علمی و شبهات فکری می پردازد.

روشنفکران را گرامی بداریم و به جای معارضه، با آنها ملاطفت کنیم.

مؤسسه فرهنگی صراط

ISBN 964910905-6

9789649109053