

به نام خالق قلم...

ادب قدرت

ادب عدالت



عبدالکریم سروش

تهران - صراط - ۱۳۸۵



۴	پیش‌گفتار
۵	ادب صدق و ادب عدل
۱۳	اندر باب امکان عدالت
۲۰	روشنفکری چون روش
۲۷	لزوم داشتن تئوری برای اصلاحات
۳۸	استبداد نظری، استبداد سیاسی
۴۷	دین و قدرت سیاسی
۶۲	اخلاق و قدرت سیاسی
۶۸	آزادی و قدرت سیاسی - بخش اول
۸۷	آزادی و قدرت سیاسی - بخش دوم
۱۰۷	آزادی و قدرت سیاسی - بخش سوم
۱۱۹	آزادی بیان، حق اظهار نظر و ابراز عقیده - بخش اول
۱۳۰	آزادی بیان، حق اظهار نظر و ابراز عقیده - بخش دوم
۱۳۸	آزادی‌خواهی در دوران جدید
۱۴۳	نقد اخلاقی قدرت
۱۵۲	دو نزاع مهم در تاریخ معاصر ایران
۱۶۱	آیا سیاست ما عین دیانت ماست؟



توضیحاتی پیرامون این نسخه الکترونیکی

۱. این نسخه، از روی چاپ نخست این کتاب تهیه شده است:

ادب قدرت، ادب عدالت، عبدالکریم سروش (تهران، صراط، ۱۳۸۵)

۲. نمایه‌ای از نام کتاب‌ها و اشخاص، در انتخاب نسخه‌ی چاپی گردآوری شده که در این نسخه‌ی الکترونیکی ملاحظه نمی‌فرمایید.

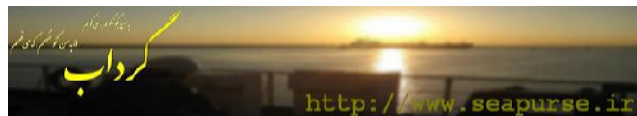
۳. گاهی برای بهتر ساختن جلوه‌ی نسخه‌ی الکترونیکی، تغییراتی در سیاق نگارش نسخه‌ی چاپی و نگارش املائی آن‌ها صورت گرفته است. این تصرفات، جز در مواردی که ذکر شد، به هیچ‌وجه، شامل متن، و حتی ترکیب جملات کتاب نمی‌شوند.

۴. نسخه‌ی الکترونیکی، برای آن دسته از کتاب‌دوستانی فراهم شده که به هر دلیل، دسترسی آسان به این کتاب، برایشان فراهم نیست. خریداری نسخه‌ی چاپی کتاب از سوی سایر علاقه‌مندان، سبب حمایت از ناشر و گردآورنده‌ی فرهیخته‌ی کتاب خواهد شد.

۵. در پایان، از دوستان و سروران خواهش‌مندیم ضمن مطالعه‌ی کتاب، خطاهای املائی و نگارشی نسخه‌ی الکترونیکی را به «کتابخانه‌ی مجازی گرداب» گزارش دهند تا در بهبود کیفیت آن، سهمی گردند.

با احترام، کتابخانه‌ی مجازی گرداب

<http://www.seapurse.ir>



پیش گفتار

این دفتر می‌خواست که سیاست‌نامه‌ی سوم باشد، مشتمل بر خطابه‌ها و مصاحبه‌ها و نامه‌ها. اما فربه‌ی فراوانش (بیش از هشتصد صفحه) آفت آن شد و آن را به دو نیمه منقسم کرد: نیمه‌ی اول فقط خطابه‌ها را در بر می‌گیرد و خصلتی تنوریک دارد و عنوان «ادب قدرت، ادب عدالت» بر پیشانی آن است؛ و نیمه‌ی دوم که سیاسی‌تر و کاربردی‌تر است و به مصاحبه‌ها و نامه‌های سیاسی اختصاص دارد، عنوان «سیاست‌نامه‌ی سوم» ویژه و زیننده‌ی اوست و چند ماه دیگر از زهدان زمان پا به جغرافیای جهان خواهد نهاد.

در «ادب قدرت، ادب عدالت»، بازیگران بزرگ همچنان قدرت و عدالتند که دیری است به میهمانی ذهن من آمده‌اند و دمی از پرسیدن و چالش کردن باز نمی‌ایستند. پاره‌ای از پاسخ‌های من به آن پرسش‌گران پرشور، درون‌مایه‌ی این دفتر را آفریده است. به‌ویژه پیوند میان «ادب صدق و ادب عدل» از نکته‌های عزیز است که من سخت دل‌بسته‌ی آنم و گمان می‌کنم ما را در کشف معنای عدل و در تحقق مفاد آن کمک بسیار تواند کرد. در پرتو این پیوند است که می‌توان دروغ‌گویی را عملی ظالمانه خواند و رواج آن را نه فقط حاجب حقیقت، که نشانه‌ی غیبت عدالت هم دانست. سخن گفتن از عدالت به قهر منطقی، سخن گفتن از استبداد و آزادی را هم ایجاب می‌کند و لذا فلسفه‌ی حضور این مفاهیم در این دفتر نیز آشکار می‌شود.

اما مهم‌تر از همه، «نقد اخلاقی قدرت» است که به تمام قامت در این دفتر حاضر است. سؤال این است چرا ما استبداد را نکوهش می‌کنیم و آزادی را ستایش می‌کنیم؟ آیا آن نکوهش و این ستایش، اخلاقی‌اند یا به موازین دیگر راجع می‌شوند؟ پاسخ این کتاب آن است که بلی، آزادی اخلاقاً بهتر از استبداد است و اگر چنین برتری اخلاقی‌ای در کار نباشد، آزادی‌خواهی ما پایه‌ای استوار نخواهد داشت. چنین است که اخلاق - که تجسم تام عدالت است - نه تنها بر رفتار فردی، بل بر سیاست و دیانت حکم می‌راند و آن‌ها را رهبری می‌کند.

امیدوارم خطابه‌های ویرایش‌شده‌ی این کتاب، شامل نکته‌های تازه‌ای در مقولات یادشده باشد و رنج خواننده‌ی هوشمند را در خواندن این دفتر بی‌پاداش نگذارد.

از خداوند بزرگ پاداشی بزرگ برای مدیر محترم مؤسسه‌ی صراط و سرکار خانم رقیه رسولی، ویراستار محترم کتاب طلب می‌کنم.

عبدالکریم سروش

آذر ماه یکهزار و سیصد و هشتاد و پنج

ادب صدق و ادب عدل^۱

بحث امروز، بحثی تئوریک است که با پاره‌ای نکته‌های تاریخی همراه خواهد شد و نهایتاً نیز یک نتیجه‌گیری عملی از آن خواهیم کرد. مدتی است که من با «تئوری عدالت» کلنجر می‌روم. نکاتی هم در این باب به نظر من رسیده است که گاه در جلسات خصوصی و گاه در جلسات عمومی با دوستان در میان نهاده‌ام، اما متأسفانه هنوز توفیق کافی نیافته‌ام تا همه‌ی آن یافته‌ها و اندیشه‌ها را قلمی کنم و به صورت نوشته‌ای مدون و منسجم درآورم.

مقاله‌ای که نزدیک شش سال پیش تحت عنوان «آزادی چون روش» نوشتم، جوانه‌هایی از این تأملات را در بر داشت. همچنین بحثی که در کتاب «اخلاق خدایان» آورده‌ام، مضمن توضیحی است در باب این که عدالت، چه‌گونه مفهومی است.

رأیی که من در آن‌جا برگزیده‌ام، این است که عدالت یک «فضیلت زائد» است و غرض از زائد بودن عدالت، بیهوده بودن آن نیست، بلکه بدین معناست که عدالت فضیلتی «در کنار» سایر فضایل و «علاوه» بر آن‌ها نیست، بلکه عین مجموعه‌ی فضایی است که در علم اخلاق از آن‌ها سخن می‌رود.

آنچه امروز به عون الهی با شما در میان خواهم گذارد، پاره‌ای دیگر از همین تئوری عدالت است و می‌کوشم تا به مسأله‌ی عدالت از زاویه‌ی معرفتی نظری بیافکنم و آن‌گاه با رجوع به تاریخ تمدن و فرهنگ اسلامی، توضیح دهم که چرا نظریه‌ی عدالت در میان ما مسلمانان و شرقی‌ها، آن‌چنان که باید، مورد توجه قرار نگرفته است و چرا ما در باب عدالت نظریه‌پروری نکرده‌ایم و این مفهوم بسیار مهم را پیش نکشیده و به آن نپرداخته‌ایم.

همه می‌دانیم که نظریه‌ی عدالت، قلب هر نظریه‌ی سیاسی است و لذا اگر ما رأی روشن و تئوری مدونی در باب عدالت نداشته باشیم، بدیهی است که سیاست و نظریه‌های سیاسی ما هم از قدرت و عمق کافی برخوردار نخواهد بود. خواهم کوشید تا این نکته را از دریچه‌ی معرفتی توضیح دهم.

در باب عدالت، کم سخن گفته نشده و با این‌همه، آنچه گفته شده، ظاهراً کم است، چرا که بسیار بیش از این باید گفته شود.

ما در این‌جا هم چون جاهای دیگر می‌توانیم از دو راه به مفهوم عدالت نزدیک شویم یا با دو شیوه در باب عدالت نظریه‌پروری کنیم: یکی شیوه‌ی «پیشینی» و دیگری شیوه‌ی «پسینی». البته این دو تعبیر، تعابیر دقیقی نیستند، اما من چاره‌ای جز به کار بردن آن‌ها ندارم. شما به شیوه‌ی سقراط، افلاطون، و فیلسوفانی از این قبیل نظر کنید که چه‌گونه می‌کوشیدند مفهوم عدالت را با آنالیز مفهومی و با تکیه بر بدیهیات عقلی و به شیوه‌های ماقبل تجربی تبیین کنند. این‌ها را شیوه‌های پیشینی می‌نامیم. شاید بالاترین و مهم‌ترین نتیجه‌ای که با شیوه‌های پیشینی حاصل شده است، این باشد که عدالت عبارت است از ادای دین یا ایفای حقوق. با آن سؤال و پارادوکس مشهور سقراط هم در این باب آشنایی داریم که وقتی از آن پرسیده می‌پرسیدند که عدالت چیست و او می‌گفت ادای دین، سقراط دوباره از او سؤال می‌کرد که اگر کسی خنجر خود را نزد تو به امانت نهاده باشد و آن‌گاه بیاید و بخواهد آن خنجر را پس بگیرد و تو می‌دانی که می‌خواهد آن را برای قتل ناروای کسی به کار برد، آیا این امانت را به او پس خواهی داد یا نه؟ شیوه‌ی سقراطی را همه می‌دانیم. او همواره از طریق همین نوع دیالوگ‌ها و پرسش و پاسخ‌های دیالکتیکی می‌کوشید تا به مقصد نزدیک شود.

به گمان من، همه‌ی ما با چنین تعریفی از عدالت آشناییم و به‌خوبی می‌دانیم که اگر نه هر دو پا، دست‌کم یکی از پاهای عدالت، روی شانه‌ی حقوق قرار دارد. تعدی به حق کسی، خلاف عدالت است و وفا کردن به حق کسی، عین عدالت. مفهومی هم داریم که برتر از عدالت است و آن مفهوم «کرم» است. کرم، عبارت است از گذشتن از حق خویشتن. شما هم می‌توانید خواستار استیفای حق خود باشید و هم می‌توانید از آن بگذرید که در این صورت شما کرم کرده‌اید.

^۱ این سخنرانی در تاریخ ۱۲ شهریور ماه سال ۱۳۸۲ در تهران، در دفتر حزب مشارکت ایراد گردیده است.

این یک نظر و یک شیوهی نظریه‌پردازی در باب عدالت است. اما شیوهی دوم که باز شیوه‌ای عام است و فقط عدالت را در بر نمی‌گیرد^۱، شیوهی پسینی است. در این شیوه، به نمونه‌های برجسته (عدالت یا بی‌عدالتی)، و به قول فرنگی‌ها «پارادایم کیس Paradigm Case» نظر می‌کنیم تا برای آن‌ها نظریه و راه‌حل بدهیم، آن‌گاه آن راه‌حل را تعمیم داده و از دل آن، نظریه‌ای عام به دست می‌آوریم.

فرض کنید که برای همه‌ی ما اجمالاً مسلم است که استبداد، یک نمونه‌ی قطعی بی‌عدالتی است، یا برای ما مسلم است که بردگی و برده‌داری، نمونه‌ای قطعی از بی‌عدالتی است. وقتی می‌خواهیم برای عدالت نظریه‌پروری کنیم، باید نظریه‌ای بدهیم که در آن، بردگی و استبداد به طور کمال سر جایشان نشانده شده باشند و در حق آن‌ها ذره‌ای ارفاق نشده باشد تا به هیچ طریقی بازتولید نشوند و با آن‌ها از نو تفاهمی صورت نگیرد. و ثانیاً سر ناعادلانه بودنشان به دست داده شود. به عبارت دیگر، شما - به قول مرحوم قطب - یک معالِم فی الطریق دارید، یعنی نشانه‌هایی را سر راهتان می‌گذارید و جاده‌ای می‌کشید تا دقیقاً از کنار این نشانه‌ها عبور کند، آن‌گاه است که مطمئن می‌شوید که جاده‌ی درستی کشیده‌اید. غفلت از نمونه‌های برجسته‌ی عدالت یا بی‌عدالتی و غوطه خوردن در تحلیل مفهومی محض، نظریه را خام و پر رخنه می‌سازد.

اگر شما به نظریه‌پردازی جان راولز^۲ نظر کنید، خواهید دید که ایشان دقیقاً از این طریق عبور کرده است. مثلاً یکی از مواردی که او دقیقاً در نظر داشته، همین بردگی است. او معتقد است ما به هر نحوی عدالت را تعریف کنیم، باید بردگی را نفی کند. نمی‌توانیم به هیچ‌روی با بردگی سازش کنیم. یا عدالت را هر طور تعریف کنیم، باید درجه‌ای از آزادی را در خود بگنجانند و نباید با استبداد کنار بیاید.

این شیوه به شما جهت می‌دهد و می‌آموزد که نظریه‌تان را چه‌گونه سامان دهید و صورت ببخشید که البته در آن، راه آزمون و خطا کاملاً باز است. یعنی با دیدن نمونه‌های تازه‌ای که پیش می‌آید، دائماً می‌توانید نظریه‌ی خود را تصحیح و تعدیل کنید و نظریه‌ای پخته‌تر را عرضه کنید.

راه سومی هم برای نظریه‌پروری هست که در آن به لوازم امور نظر می‌کنیم. شما ممکن است خود استبداد یا بردگی و یا حتی خود عدالت را مستقیماً محل نظر قرار ندهید، بلکه لوازم آن‌ها را مورد توجه قرار دهید. به هر حال، استبداد و بردگی در جامعه لوازم و آثار و عواقبی دارند و به نتایجی می‌انجامند؛ چه برای بردگان، چه برای اربابان، چه برای جامعه و چه برای تاریخ، می‌توانید پاره‌ای از لوازم کلی و عامی را که لوازم برجسته‌ای هستند در نظر بگیرید و با لحاظ آن‌ها برای مفهومی که مایلید، نظریه‌پردازی کنید.

شیوه‌هایی که برشمردم، اجمالاً شیوه‌های کار نظریه‌پردازی است و بنده هم البته به هیچ‌وجه مدعی نیستم که می‌توان فرمولی برای کاشف شدن یا نظریه‌پروری داد، اما استقرائاً وقتی در کار نظریه‌پروران و صاحب‌نظران نظر می‌کنیم، می‌بینیم کمابیش از این مسیرها عبور کرده‌اند.

راهی که من برای تأملی تازه در باب عدالت انتخاب کرده‌ام، شیوه‌ی سوم است؛ یعنی نظر به لوازم امر کردن و مستقیماً به سوی قلب و ماهیت خود مفهوم نرفتن. چشم آدمی ضعیف است و گاه نمی‌تواند مستقیماً به آفتاب نگاه کند. یا باید با عینک در او بنگرد یا باید در سایه نظر کند. ولی از روی همان سایه هم می‌توان دلالتی بر آفتاب گرفت. به قول مولانا:

از وی را سایه نشانی می‌دهد
شمس هر دم نور جانی می‌دهد
(مثنوی، ۱: ۱۱۷)^۳

این مطلب نخست. اما مطلب دوم در باب عدالت و لوازم آن است. وقتی در باب عدالت فکر می‌کردم، توجهم به چند نکته جلب شد. یکی این که پاره‌ای از رفتارها و ساختارها، آشکارا عادلانه یا غیرعادلانه‌اند. مثلاً اگر شما برسید که آیا خیانت کاری عادلانه به حساب می‌آید یا غیرعادلانه، بدون تردید و بی‌درنگ به شما پاسخ می‌دهند: غیرعادلانه. یا اگر بگویید که قاضی‌ای بدون تحقیق در باب متهمی حکمی صادر کرده، آیا این عادلانه است یا غیرعادلانه، بی‌درنگ به شما پاسخ خواهند داد که این غیرعادلانه است.

^۱ به گمان من این شیوه، برای کسانی که می‌خواهند در زمینه‌ی نظریه‌پروری، پرورده شوند و پختگی و تجربه کسب کنند، شیوه‌ی بسیار خوبی است.

^۲ John Rawls، نظریه‌پرداز مشهور آمریکایی و استاد دانشگاه هاروارد در فلسفه‌ی سیاست و متوفا به سال ۲۰۰۳. وی پس از انتشار کتاب «نظریه‌ای در باب عدالت» (*A Theory of Justice*) به شهرت جهانی دست یافت.

^۳ مثنوی معنوی، جلال‌الدین محمد بلخی رومی، به تصحیح عبدالکریم سروش، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۶

این‌ها نمونه‌های بسیار مشخصی است. اما تکلیف بعضی رفتارها با این وضوح روشن نیست. مثلاً آیا دروغ گفتن کاری عادلانه است یا غیرعادلانه؟ گمان نمی‌کنم هیچ‌یک از ما قضاوت روشن و بدون ابهامی در این باره داشته باشد که دروغ‌گویی قطعاً غیرعادلانه و راست‌گویی قطعاً عادلانه است. به چه حجت و با چه ضابطه‌ای می‌توان چنین حکم کلی‌ای داد؟ ممکن است شما بفرمایید اگر در دروغ گفتن حق کسی تضییع شود، غیرعادلانه است. بله؛ این روشن است. ولی توسل جستن به تضییع حق و استمداد کردن از مفهوم حق است که بحث دیگری است. اگر در دروغ گفتن حقی تضییع نشود چه‌طور؟ مثلاً شما از من بپرسید که امروز چندشنبه است و من هم عالمماً و عامداً دروغ بگویم و پاسخ بدهم امروز جمعه است، در حالی که واقعاً سه‌شنبه است. در این صورت حقی تضییع نشده و من فقط خبر نادرستی را به شما داده‌ام. این کار البته اخلاقاً زشت است، اما عادلانه یا غیرعادلانه بودنش امر دیگری است و به راحتی نمی‌توان داورى کرد که چنین است یا چنان نیست.

شما می‌توانید رفتارهایی از این‌گونه را پیدا کنید که داورى در باب عادلانه و غیرعادلانه بودنشان مشکل است و لذا اگر بخواهید به سراغ علم اخلاق بروید، خواهید دید که تیغ مفهوم عدالت در این‌گونه رفتارها نمی‌برد. با این که در حقیقت، «عدالت» بزرگ‌ترین و فراگیرترین مفهومی است که در علم اخلاق وجود دارد و ما انتظار داریم این مفهوم ضابطه‌ی بسیار قاطعی در اختیار ما بگذارد تا رفتارها و ساختارها را شناسایی کنیم، اما می‌بینید که پاره‌ای از رفتارها - که به وضوح نیز از زشتی‌شان آگاهی داریم - از داورى عدالت می‌گریزند. یعنی عدالت، تکلیف آن‌ها را معین نمی‌کند. شما باید به ضوابط و معیارهای دیگری مراجعه کنید تا به شما بگویند این‌ها حسنند یا قبیح.^۱ این مطلب را داشته باشید تا بعد به آن برگردیم.

نکته‌ی دوم، در باب آداب دادگاهی است. از قضا در این‌جا هم یک «پارادایم کیس» و نمونه‌ای برجسته از شیوه‌های عادلانه را داریم؛ شیوه‌های عادلانه‌ای که قابل تکامل است و تکامل هم یافته است. شما یادتان هست در ابتدای انقلاب، در همین کشور خودمان، کسانی مثل آقای خلخال‌صریحاً می‌گفتند که در فقه اسلامی، وکیل گرفتن نداریم و این با قاضی است که پس از آزمودن و استنطاق متهم، تشخیص دهد چه کسی مجرم است و چه کسی نیست و حکم را صادر کند. اما امروزه داشتن وکیل برای متهم نه مستحب، بلکه واجب است و از پیشرفت‌های جدی عادلانه‌ای است که در شیوه‌ی بررسی جرایم مطرح شده و به کار گرفته می‌شود و بسی شیوه‌های دیگر، همچون تکیه بر قرائن علمی و آزمایشگاهی و... که همه به تکمیل و تکامل شیوه‌های اجرای عدالت خدمت می‌کنند.

حالا سؤال این است که این شیوه‌ها - که گاهی بسیار پیچیده و طولانی هم می‌شوند - به چه منظوری به کار گرفته می‌شوند؟ پاسخ روشنی که همه‌ی ما به این سؤال می‌دهیم، این است که: تا حق کسی تضییع نشود و عدالت به نیکی در حق متهم اجرا می‌گردد. این حرف، درست است. ولی می‌خواهم شما را دعوت کنم تا از زاویه‌ای دیگر به مسأله نگاه کنید.

آن زاویه‌ای دیگر - که از نظر هیچ‌یک از ما هم پوشیده نیست - این است که ما تمام این شیوه‌ها را به کار می‌گیریم تا صدق قضیه روشن شود. یعنی می‌خواهیم حق مطلب واضح شود و بدانیم حقیقتاً چه اتفاقی افتاده است. یعنی تمام این شیوه‌های پیچیده و طولانی را در حد طاقت بشری، برای کشف و رسیدن به یک رشته گزاره‌های صادق در باب قضیه‌ای که در دادگاه مطرح است، به کار می‌گیریم (البته کار قضا، فصل خصومت است. اما همین فصل خصومت را از طریق کشف حقیقت، به قدر مقدور، دنبال می‌کند).

اگر این درست است - که فکر نمی‌کنم خلافی در آن باشد - می‌خواهم نتیجه‌ی مستعجل و موقتی بگیرم تا آن را تکمیل کنم و تعمیم دهم.

اجمالاً می‌خواهم بگویم که بین عدالت و صدق، رابطه‌ای وجود دارد. بگذارید فرمول را این‌گونه بیان کنم که ادب صدق و ادب عدل بر هم منطبقند. آدابی که ما برای کشف صدق به کار می‌بریم، درست همان آدابی است که برای اجرای عدالت به کار می‌گیریم. نمونه‌ی روشن آن در دادگاه‌ها دیده می‌شود. جاهای دیگری را هم نشان خواهم داد که همین‌گونه است. به گمانم شما کم‌کم دارید بو می‌برید که چرا «دروغ» غیرعادلانه است. من دارم به سویی می‌روم که ادب صدق و ادب عدل را بر هم منطبق کنم و نشان دهم ادب صدق و ادب عدل، به نحوی با یکدیگر انطباق دارند. یعنی ما عادلانه رفتار می‌کنیم تا به گزاره‌های صادق برسیم و این پایه‌ی اصلی بحث کنونی است.

^۱ دوستانی که در عالم نظر کار می‌کنند، همیشه به استنناها توجه کنند. استنناها دریچه‌ها و پنجره‌های خوبی هستند برای نفوذ در قلب لشکر دشمن. استنناها راهی را پیش روی شما می‌گذارند که آن را از طریق‌های دیگر پیدا نمی‌کنید. استنناها را اصلاً به معنای موارد بی‌هوده و خلاف قاعده که از نظر باید انداخت، نبینید. استنناها فرصتی هستند برای نظر کردن در قلعه‌ای که دور تا دور آن بسته است. استنناها همیشه به کار نظریه‌پردازی می‌آیند.

حالا بیاییم سراغ عدالت در شخص. ما یک تعریف فقهی از «عدالت شخصی» داریم که بسیاری از شما با آن آشنا هستید. آن تعریف این است که: از گناه کبیره اجتناب شود و بر گناه صغیره اصرار نشود و «عادل» کسی است که گناه کبیره هیچ نکند و از گناه صغیره هم تا می‌تواند احتراز کند. اتفاقاً این تعریف، تعریف بسیار خوبی است.

تعریفی هم که علمای اخلاق از عدالت در درون نفس آدمی و در مملکت وجود او ارائه داده‌اند، به طور بسیار خلاصه این است که قوه‌ی غضبیه و قوه‌ی شهویه تحت ضبط و نظارت قوه‌ی عاقله باشد. اگر قوای غضبیه و شهویه فوران و غلیان کنند و قوه‌ی عاقله را تحت الشعاع قرار بدهند، در سرزمین روح زلزله و ناامنی خواهد افتاد. عدالت و اعتدال، وقتی ظهور می‌نماید که حاکم قاهری به نام قوه‌ی عاقله داشته باشیم که غضب و شهوت را رام خود کرده و تحت قهر خود گرفته باشد و به آن‌ها فقط به اندازه‌ای که مجازند، مجال فعالیت دهد.

از شما می‌خواهم که در این تعریف به یک نکته دقت کنید و آن این است که عدالت وقتی در مملکت وجود آدمی برقرار می‌شود که قوه‌ی عاقله - که کارش داوری و رسیدن به گزاره‌های صادق است - آزاد باشد و به عبارت دیگر، اگر قوه‌ی عاقله اسیر قوه‌ی غضبیه یا قوه‌ی شهویه باشد - منظور از شهوت هم نه فقط شهوت جنسی، بلکه انواع منافع، طمع‌ها، امیال و غرض‌هایی است که آدمی دارد و به دنبال تأمین آن‌ها است و منظور از غضب هم، اصناف جاه‌طلبی‌ها و زورگویی‌ها و قهر و غلبه ورزیدن‌ها است - و این قوا بر قوه‌ی عاقله حکم برانند، در داوری آدمی و در حقیقت‌جویی و حقیقت‌شناسی‌اش تیرگی می‌افتد. بی‌جهت نبود که می‌گفتند «لا یقض القاضی و هو غضبان». این جزو دستورات پیغمبر است. قاضی هنگامی که غضبناک است، نباید قضاوت کند. چون قطعاً قضاوت او قضاوت سالم و صادقی نخواهد بود. مولانا هم که می‌گوید:

چون غرض آمد هنر پوشیده شد
صد حجاب از دل به سوی دیده شد
(مثنوی، ۱: ۳۳۴)

همین را می‌گوید. یعنی وقتی امیال و مطامع به میان آید، داوری آدمی را تیره می‌نماید. باز هم به قول مولانا:

گر ترازو را طمع بودی به حال
راست کی گفتی ترازو وصف حال
(مثنوی، ۲: ۵۷۵)

ما به این دلیل ترازو را دوست داریم که هرچه را بر کفه‌ی آن می‌گذاریم، نسبت به آن بی‌طرف است. زر و سیم را بیش‌تر دوست ندارد تا وزنشان را بیش‌تر نشان دهد!!

نتیجه‌ای که من می‌خواهم بگیرم، روشن است. در مفهوم عدالت شخصی، چه در ارسطو و چه در غزالی - که اخلاق غیر یونانی دارد - تا جامع‌السعادات و معارج‌السعادة و اخلاق ناصری، همه بر این تعریف از عدالت اتفاق نظر دارند که عدالت زمینه‌ای است تا در آن، داوری عقلانی به نحوی صحیح صورت گیرد.

بر طبق این تعریف، «عادل» کسی است که زودتر و راحت‌تر به گزاره‌های صادق می‌رسد و حق را بهتر و راحت‌تر کشف می‌کند. چرا؟ چون عقل او در مقام داوری از غضب و شهوت رها و آسوده است. من نمی‌گویم این تمام معنای عدالت را در بر می‌گیرد. اما یکی از لازمه‌های عدالت است. می‌بینید که در این جا هم بین عدالت و صدق رابطه‌ای برقرار می‌شود. ادب عدالت همان ادب صدق است. عادل‌ترین شخص، نزدیک‌ترین و بهترین دسترسی را به صدق دارد، چون آزادترین عقل را دارد و لذا تشخیص حق و پذیرفتن حق برای او آسان‌تر است.

وقتی سراغ عدالت اجتماعی می‌آییم، البته داستان بغرنج‌تر می‌شود. ولی در آن جا هم می‌توانیم راهی به سوی نور بگشاییم. آن‌چه ما «عدالت اجتماعی» می‌نامیم، چیزی است که در واقع به مردم آرامش و رفاه و آسایش می‌دهد و تبعیض و نابرابری و ناامنی و استبداد و بردگی و ظلم و زورگویی و محرومیت و فقر و اختناق را از میان برمی‌دارد. حالا اگر دقت کنید این‌ها دقیقاً همان شرایطی هستند که برای رسیدن به صدق لازمند. فقر، تبعیض اقتصادی، استبداد، و هر چیزی از این قبیل - که از جمله ابتلائات و بی‌عدالتی‌های اجتماعی هستند - دقیقاً همان موانعی‌اند که بر سر راه رسیدن به صدق قرار می‌گیرند و یکی از عیوبشان این است که ما را از نیل به گزاره‌های صادق باز می‌دارند.

اگر از شما بپرسند چرا استبداد بد است، می‌توانید چندین دلیل را برشمارید و مثلاً بگویید چون حق مردم تضییع می‌شود و غیره. این البته درست است. اما به نظر من، توجیه و توضیح دیگری هم وجود دارد: استبداد بد است، زیرا مانع رسیدن به صدق است. ما در یک نظام استبدادی، به سختی می‌توانیم امور صادق را کشف کنیم. چون آن نظام نمی‌گذارد صدق را تحصیل کنیم و راهش بسته است.

چرا ما تا بدین حد به آزادی اهمیت می‌دهیم؟ چرا آزادی خوب است؟ آیا به دلیل این که حقی از حقوق ماست و ما حق داریم آزاد باشیم؟ بلی، اما به نظر من، دلیل دیگری هم می‌توان آورد: چون در محیط آزاد، دسترسی ما به صدق، یعنی اطلاعات صادق، بیش‌تر و راحت‌تر است. من از شما دعوت می‌کنم تا از این زاویه به مسأله نگاه کنید. آزادی به عنوان یکی از فربه‌ترین اجزای عدالت، دقیقاً نیکی‌اش به خاطر این است که دسترسی شما را به صدق آسان‌تر می‌کند. یعنی ادب آزادی، ادب صدق است؛ همان‌گونه که ادب نفي استبداد هم ادب صدق است. در یک محیط استبدادی که از پیش به شما می‌گویند چه بگو و چه نگو، چه بفهم و چه نفهم، چه بخوان و چه نخوان، شما دیگر راهی برای کشف صدق ندارید، یا اگر داشته باشید بسیار تو بر تو و پیچ‌درپیچ است. در حالی که اگر این مانع و حجاب برداشته شود، راه وصول به حق و راه کشف صدق، بسی آسان‌تر و نزدیک‌تر خواهد بود.

در تمام این نمونه‌ها که برشمردم، چه در محکمه، چه در نفس، چه در سیاست، چه در اجتماع و اقتصاد و غیره، ادب عدالت نه تنها ملازم، بلکه منطبق بر ادب صدق است. یعنی شیوه‌هایی که به نام شیوه‌های عادلانه توصیه می‌شوند، دقیقاً همان شیوه‌هایی هستند که برای رسیدن به علم صادق توصیه می‌شوند. ما به عدالت احتیاج داریم، چون به صدق احتیاج داریم و محیط‌ها و شیوه‌های عادلانه، راه را برای کشف صدق بهتر باز می‌کنند تا محیط‌ها و شیوه‌های غیرعادلانه. این مدعای بنده است. امیدوارم اجمالاً نشان داده باشم که بین ادب صدق و ادب عدل رابطه‌ی وثیقی وجود دارد.

یکی محیط پردروغ، بدترین حجاب در مقابل صدق است و لذا سبترترین پرده در مقابل عدالت است. و از این رو است که نتیجه می‌گیریم دروغ گفتن، رفتاری غیرعادلانه است، چون راه را بر صدق و لذا بر عدل می‌بندد.

در بخش دوم سخنم، شما را دعوت می‌کنم که به کتاب‌های اخلاقی مراجعه کنید و فضایل و رذایلی را که در آن کتاب‌ها برشمرده‌اند، از نو مورد مطالعه قرار دهید. گمان می‌کنم در نهایت با من هم‌دل شوید که کثیری از فضیلت‌ها که در کتب اخلاقی نوشته شده‌اند، درست همان فضیلت‌هایی هستند که مقدمه‌ای برای رسیدن به صدقند. چرا صبر خوب است؟ چرا تقوا خوب است؟ و چرا سعی صدر و مدارا و... خوبند؟ وقتی شما این‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهید، می‌بینید که یکی از آثارشان این است که راه را برای رسیدن به گزاره‌های صادق بازتر می‌کنند. از آن‌طرف نیز رذیلت‌ها را ببینید. این‌جا است که من به راحتی می‌توانم به شما بگویم که دروغ گفتن یک رفتار غیرعادلانه است. این‌گونه نظر کردن در مفهوم عدالت، به داوری‌های روشن‌تری در باب رفتارها خواهد انجامید. این می‌تواند یک پروژه‌ی تحقیقاتی باشد. شما می‌توانید تک‌تک فضایل و رذایلی را که زیر چتر عدالت قرار گرفته یا نگرفته‌اند، از نو مورد بررسی قرار دهید و در باب آن‌ها، بر حسب میزان نقشی که نسبت به وصول به صدق دارند، داوری کنید.

اکنون به بخش سوم سخن می‌رسیم. در این بخش، گزارش تاریخی مختصری از فرهنگ اسلامی عرض می‌کنم و در بخش چهارم هم نتیجه‌گیری می‌کنم. آن‌چه در این‌جا به اختصار بسیار درباره‌اش به بحث می‌پردازم، خلاصه‌ی بحثی است که من در جای دیگر تحت عنوان «منحنی تاریخ تمدن اسلامی» مطرح کرده‌ام. ما در تمدن اسلامی دو مرحله داشته‌ایم: مرحله‌ی صعودی و تکاملی و بعد از آن هم مرحله‌ی نزولی و ناکامی. در ابتدا که فرهنگ و تمدن اسلامی شکل می‌گرفت، بیش‌ترین حاجت، به مجاهدان بود تا اسلام، این فرزند نوزاد و نورسیده را از حوادث حفظ کنند. به همین دلیل شما می‌بینید که فی‌المثل در قرآن، بیش‌ترین تحسین‌ها و فضیلت‌ها نثار مجاهدان شده است. «فَضَلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا»^۱. چنین تحسین و فضیلتی نثار هیچ‌کس نشده است. به دلیل این که تمدن اسلامی، در مرحله‌ی اول خود، دغدغه‌ی بقا داشت و مسأله‌ی اصلی، ماندن یا نماندن و هستی یا نیستی بود. مجاهدان در آن دوران کسانی بودند که از بقای این تمدن حمایت می‌کردند.

وقتی خاطر مسلمان‌ها آسوده شد که این تمدن آمده است که بماند و در تاریخ استقرار قطعی پیدا کرده است، آن‌گاه به درون خود مراجعه کردند و بدین ترتیب دوران دوم تمدن اسلامی شکل گرفت. این دوران، دوران فقه است. یعنی فقها از قرن‌های اول و دوم پا گرفتند و خصوصاً در قرون دوم و سوم رشد کردند و بالیدند و نظم درونی این تمدن را تأمین کردند. برای این که تمدنی بماند، باید شیوه‌های ارتباط مردم با یکدیگر، تکالیفشان، حقوقشان، و قانون درونی‌شان تنظیم و تعلیم شود و این کاری بود که فقیهان کردند. پس مرحله‌ی دوم، مرحله‌ی فقها است. در همین مرحله بود که حدیث «مداد العلماء أفضل من دماء الشهداء» بر زبان‌ها افتاد. این روایت به کار مرحله‌ی اول تمدن اسلامی نمی‌آمد. در آن موقع دماء شهدا (خون

^۱ سوره‌ی نساء، آیه‌ی ۹۵

شهیدان) بر همه چیز برتری داشت. اما بعداً که مجاهدان از عهده‌ی کار خود برآمدند و شهیدان درخت اسلام را آبیاری کردند و این نهال، بارور و این درخت تنومند شد، احتیاج به آن‌ها نیز کم‌تر شد. آن‌وقت بود که گفتند حالا مداد العلماء یعنی مرکب قلم عالمان، فضیلتش بیش‌تر از خون شهیدان است.

وقتی که چنین استقرار نسبی‌ای حاصل شد، نوبت اشباع نیازهای متعالی رسید. همان‌طور که مولوی می‌گوید:

آدمی اول حریص نان بود
زان‌که قوت و نان ستون جان بود
چون به نادر گشت مستغنی ز نان
عاشق نام است و مدح شاعران
(مثنوی، ۴: ۱۱۸۸ و ۱۱۹۰)

بلی؛ نوبت نیازهای متعالی در رسید. یعنی مسلمان‌ها حس کردند به فلسفه، هنر، عرفان، و امثال این‌ها احتیاج دارند. در قرن‌های چهارم و پنجم و بعد از آن است که می‌بینیم در تمدن اسلامی، این معارف رشد می‌کند. این متحرک، در واقع سیری نسبتاً منطقی داشته است. منطبق آن را هم کاملاً می‌توان درک کرد. ابتدا شما باید بمانید و بعد رفته‌رفته نظم و سامانی پیدا کنید و بعد از این که نظم و سامان گرفتید، به سراغ ظرایف و لطایف بروید. بعد از قرن پنجم و ششم، همان چیزی که رشد و اوج این تمدن را تأمین کرده بود، همان مایه‌ی زمین‌گیر شدن آن شد.

دشمن طاووس آمد پر او
ای بسی شه را بکشته فر او
(مثنوی، ۱: ۲۰۸)

یعنی در واقع همان عرفان و فلسفه، رفته‌رفته به دلیل محتوای خاصی که داشتند، اسباب نزول و انحطاط این تمدن را هم فراهم کردند.

خوب؛ حالا نگاه کنیم که فقیهان، عارفان، و فیلسوفان برای ما چه آورده‌اند. من نخست از منظر معرفتی به موضوع نگاه می‌کنم و بعد آن را به مفهوم عدالت، که از آن سخن می‌گفتیم، پیوند می‌دهم.

ما می‌توانیم در تاریخ تمدن اسلامی به طور اعم، سه جریان معرفتی را شناسایی کنیم. فقیهان به ما «تکلیف‌اندیشی» را یاد دادند، فیلسوفان به ما «ماهیت‌اندیشی» را و صوفیان «رازاندیشی» را. به بیان دیگر، در تمدن اسلامی به لحاظ معرفتی، سه نهر بزرگ جاری شد: تکلیف‌اندیشی فقیهان و رازاندیشی صوفیان و ماهیت‌اندیشی فیلسوفان. به تدریج که جلو آمدیم و به دوران مدرن نزدیک‌تر شدیم، فهمیدیم که تکلیف‌اندیشی فقیهان تقریباً راه را بر مفهوم قانون - به معنای امروزی آن که حق‌مدار است - بسته است و ماهیت‌اندیشی فیلسوفان، راه را بر علم به معنای جدید کلمه. این نکته‌ای است که من در جای دیگری نیز در باب ابن‌خلدون گفته‌ام که جامعه‌شناسی ابن‌خلدون، جامعه‌شناسی امروزی نشد، چون طبیعت، به مفهوم ارسطویی آن، سدی بود که او را از ورود به دنیای جدید باز می‌داشت. البته رازاندیشی صوفیان هم مزید بر علت بود و هر نوع معرفت‌حصولی را تحقیر می‌کرد.

در حقیقت اگر شما بخواهید ریشه‌های مفهوم و معرفتی عدم ورود به دنیای مدرن را در تمدن اسلامی جست‌وجو کنید، باید آن را در این سه جریان بزرگ بکاویید: رازاندیشی صوفیان که شما را از پرداختن به این عالم باز می‌دارد و متوجه جهان رازآلود دیگری می‌کند؛ ماهیت‌اندیشی فیلسوفان که به علم جدید اجازه‌ی رشد نمی‌دهد چون علم جدید، قانون‌اندیش است، نه ماهیت‌اندیش و ذات‌اندیش، و علی‌العموم مبتنی بر نومیالیسم است که مخالف با ذات‌اندیشی و ماهیت‌اندیشی فیلسوفان است؛ و نیز تکلیف‌اندیشی فقیهان هم که اصلاً با قانون به معنای جدید کلمه منافات دارد.

این سه جریان، سه جریان مهم فرهنگ اسلامی است. هرچه درباره‌ی این‌ها بگوییم، جا دارد. مطمئنم که دوستان فاضل این محضر، در این مسائل تأملاتی داشته‌اند و خواهند داشت و با تأمل بیش‌تر می‌توانیم هم اجزای سنت را بهتر بشناسیم و هم نسبت سنت با جهان مدرن را.

آنچه من می‌خواهم بگویم، در باب نسبتی است که این سه جریان فکری معرفتی فرهنگ اسلامی با عدالت برقرار کرده‌اند. گفته‌اند - و خود بنده هم معتقدم - که «بر خاک تصوف، سیاست نروید». هیچ صوفی‌ای نظریه‌ی سیاسی نگفت و نپروید. صوفیان با سیاست قهر بودند و در این باب، اصلاً نظریه‌پروری نمی‌کردند. دلیل ساده‌ی این امر آن است که وقتی تمام هم و غم صوفی، ترک دنیا و ذم دنیا است، چه‌طور می‌توان از چنین فردی و مکتبی

انتظار نظریه‌پروری سیاسی داشت؟ نظریه‌پروری سیاسی زمانی ضروری می‌نماید که شما دنیا و زندگی در آن را جدی بگیرید. وقتی زندگی دنیا برای شما جدی نیست، چنانید که سعدی می‌گوید:

اگر ز کوه فرو غلتد آسیا سنگی
نه عارف است که از راه سنگ برخیزد

دیگر نمی‌آید نظریه‌ی سیاسی بدهید که حکومت چه‌گونه باشد، سیاست و اقتصاد چه‌گونه باشند و...

این، تحلیل درستی است که می‌گوییم نباید از مکتب تصوف، به دلیل دنیاگریزی، انتظار نظریه‌پردازی سیاسی داشته باشیم. ولی من می‌خواهم برایتان تحلیل دیگری ارائه کنم. آن تحلیل معرفتی این است که این راه احتیاجی به عدالت نداشت و لذا در باب عدالت، تئوری‌پروری نمی‌کردند و به تبع، در باب سیاست هم تئوری‌پروری نمی‌کردند. اگر صوفیان معتقد باشند - که هستند - که برای رسیدن به رازهای عالم، راهی وجود دارد که آن راه از تحقیق در عالم خارج نمی‌گذرد و به عبارتی از آوردن شواهد و قرائن عبور نمی‌کند و برهان نمی‌خواهد و مقدمات عقلی نمی‌طلبد، آن‌گاه در چنین مکتبی، به منزله‌ی یک مکتب اجتماعی، تئوری عدالت پا نمی‌گیرد؛ نه به دلیل ذم دنیا، بلکه به دلیل این که شیوه‌ی ویژه‌ای را برای رسیدن به گزاره‌های صادق برگزیده است که این شیوه، ادبش با ادب عدالت نمی‌خواند.^۱ آدمی در چنین مکتبی، نیازی به شیوه‌های عادلانه ندارد تا به گزاره‌های صادق برسد. حداکثر باید تهذیب نفس کند. یعنی فقط عدالت درونی و اعتدال نفسانی حاصل کند تا آمادگی مکاشفات گردد. به همین دلیل بود که صوفیان ما را در سیاه‌ترین و تاریک‌ترین ادوار تاریخ و در ظل مستبدترین و قلدرترین و خون‌ریزترین شاهان، می‌توانستند به تجربه‌ی عرفانی برسازند و رازهای بلند عالم را کشف کنند.

مایلم به این نکته توجه کنید - و البته این را من بعداً به صورت یک فرمول کلی عرض می‌کنم - که شیوه‌ای که ما در کسب معرفت به کار می‌گیریم، با شیوه‌ای که در اجرای عدالت در پیش می‌گیریم، ارتباط بسیار نزدیکی دارد. آری؛ در خاک تصوف سیاست نروید. چرا؟ چون تئوری عدالت نروید. چرا؟ چون شیوه‌ی کسب گزاره‌های صادق صوفیان، اصلاً حاجت به زمینه‌های عادلانه نداشت. درست مثل این می‌ماند که یک داوودصفتی، قاضی دادگاه شود.^۲ او اصلاً کاری ندارد به این که شما شهود بیاورید یا نیاورید، قسم بخورید یا نخورید، دفاع بکنید یا نکنید. چنین دادگاهی را خوب مجسم کنید. فاضی‌ای در آن نشسته است که می‌گوید من به قوه‌ای شهودی تشخیص می‌دهم که گناه‌کار کیست و بی‌گناه کدام است. دفاع نکنید، شواهد نیاورید، از آزمایشگاه برای من برگه نیاورید، وکیل نگیرید و... من اصلاً به این قبیل ادله نیازی ندارم. خوب، اگر همه‌ی دادگاه‌ها بدین‌گونه باشند، شما فکر می‌کنید در چنین محیطی اصلاً شیوه‌های عادلانه‌ی بررسی قضایا پی می‌گیرند؟ البته که پا نمی‌گیرند، چون اساساً حاجتی به آن‌ها نمی‌افتد. این است که می‌گوییم هر شیوه‌ای را که شما برای حصول معرفت در پیش بگیرید، بر تئوری عدالت و ادب عدالت شما اثر می‌گذارد.

بیاییم سراغ حکیمان که ماهیت‌اندیشی و ماهیت‌شناسی می‌کردند. من در این باب، سخن بسیار گفته‌ام. این‌جا نمی‌خواهم سخن را طولانی کنم. تنها کافی است حکمت را با علم به معنای جدید کلمه مقایسه کنید. آن‌گاه خواهید دید که تا چه اندازه تفاوت است. اگر مجموع تئوری‌هایی را که فیلسوفان ما درباره‌ی عقل، در باب خطا، و در باب برهان داشتند کنار هم بگذاریم، متوجه می‌شویم که برای حکیمان ما، حصول معرفت قطعی، یعنی رسیدن به گزاره‌های صادق، چه‌قدر آسان بوده است. نمی‌دانم آیا شما هیچ‌وقت در نوشته‌های حکیمان گذشته‌ی ما دقت کرده‌اید. یکی از تعبیراتی که آنان مرتباً به کار می‌بردند، این بود که ما در فلان‌جا این نکته را توضیح داده‌ایم: «بما لا مزید علیه». یعنی دیگر بیش‌تر از این، جای گفتن ندارد، مهر خاتمت را بر این مسأله زده‌ایم و حق مطلب را کما هو حقه ادا کرده‌ایم و جای تمه‌ای و تکمله‌ای باقی نگذاشته‌ایم. ماهیت‌اندیشی حکیمان، ما را از علم‌اندیشی و تجربه‌اندیشی جدید بازمی‌داشت و این نگاه برای تئوری عدالت بسیار مضر بود. آنان معتقد بودند که ما باید به کمال قوه‌ی نظری برسیم. اما برای رسیدن به کمال قوه‌ی نظری، هیچ مهم نبود که محیط ما، محیطی استبدادی باشد یا نباشد، بردگی در محیط ما وجود داشته باشد یا نداشته باشد. به بیان دیگر، دسترسی یافتن به ذات و حقایق اشیاء، حاجت به تحقیق تجربی و آزادی علمی نداشت و به تنها چیزی که نیاز داشت، شهود بود. مهم‌ترین سرمایه‌ی حکیمان، شهودشان بود. یعنی این که بنشینند و فکر کنند که حقیقت حرکت چیست، حقیقت وجود چیست، و امثال این‌ها. حکیمان

^۱ من نه تنها انکار نمی‌کنم، بلکه معتقدم چنین شیوه‌هایی وجود دارد. بالأخره بنده یکی از شاگردان مولانا هستم و شاگرد ناسپاسی هم نیستم. قطعاً چنین چیزی هست. اما من در این‌جا از تصوف به منزله‌ی یک مکتب اجتماعی یاد می‌کنم.

^۲ گفته‌اند که حتی پیامبران هم در مقام قاضی محکمه، باید به شیوه‌ی دیگران عمل کنند. گرچه می‌گویند داوود علیه‌السلام یک استثنا بوده است.

و فیلسوفان ما این چنین عمل می‌کردند. سرمایه‌شان یک ذهن وقاد و صیاد بود که ماهیات را صید کند و بدیهیات را بر هم بپیچد و نظامی متافیزیکی بنا کند. نه به تاریخ محتاج بودند، نه به تجربه؛ نه به سلطان عادل نه به فضای آزاد. حداکثر توقعشان این بود که فقیهان آزارشان نکنند و فتوا به کفرشان ندهند و عوام را بر آن‌ها نشورانند. همین و بس.

تکلیف‌اندیشی فقیهان هم که تکلیفش از همه چیز روشن تر است. قانون، قائمه‌ی یک جامعه‌ی عادلانه است و چیزی است که رضای عامه در آن منظور شده است. معنای تکلیف‌اندیشی فقیهان فقط این نبود که به «حق» نمی‌اندیشیدند و بیش تر به تکلیف می‌اندیشیدند. معنایش این هم هست که حکم خدا در گرو قطع و یقین «یک» نفر است و دیگران در این امر، مشارکتی ندارند. یعنی اگر فقیهی به قطعیتی رسید، این قطع و یقین در حق او، حتماً حکم خدا است. اگر شما مرید و مقلد او باشید، قطع او در حق شما هم تکلیف‌آور است. البته فقیه باید عادل و صادق و منصف و... باشد. اما همین که به قطعیتی رسید، دیگر تمام است و حکمش، حکم خدا است. این مفهوم قطع - که هم در فقه اهل سنت وجود دارد و هم در فقه شیعیان - مفهوم غریبی است و نتایج عجیبی از آن بیرون می‌آید. این بسیار مهم‌تر از آن است که سؤال کنیم فقه ما حق‌مدار است یا تکلیف‌مدار.

ببینید که این مفهوم، چه قدر با قانون‌اندیشی به معنای جدید، که در آن رضایت خلق شرط است، فاصله دارد. طبعاً وقتی با قانون‌اندیشی چنین فاصله‌ای دارد، با عدالت هم فاصله پیدا می‌کند. زیرا قانون، بهترین تجلی عدالت در عالم خارج است، به شرط آن که بخواهید آن را مستقر کنید.

گزارش تاریخی من تمام شد. حالا می‌خواهم نتیجه‌گیری کنم. شما خودتان هم می‌توانید نتیجه بگیرید. لب سخن من این بود که میان ادب صدق و ادب عدل، تلازم لازم است. لازمه‌ی این حرف آن است که اگر نوع منابع و مناهجی که ما برای معرفت انتخاب می‌کنیم، صدق را به آسانی در اختیار ما بگذارد، مطمئن باشید که در جامعه، عدالتی برقرار نخواهد شد یا دست‌کم دغدغه‌ی عدالت کاهش خواهد یافت. اگر منابع معرفتی شما منابعی باشند که گزاره‌های صادق در آن‌ها به سختی به چنگ بیافتند، آن‌گاه شما باید اصناف تمهیدات را به کار گیرید تا از میان خطاهای ممکن، گزاره‌ی صادق را به چنگ بیاورید. آن «اصناف تمهیدات»، همان تمهیداتی است که نامشان «عدالت» است و من سعی کردم نشان دهم که هر جا در علم اخلاق نام عدالت برده شده و شیوه‌هایی برای حصول آن معرفی شده است، دقیقاً همان شیوه‌هایی هستند که برای رسیدن به گزاره‌های صادق لازم داریم.

نتیجه آن که هر رأیی را در باب معرفت و صدق اتخاذ کنیم، مستقیماً بر رأی ما در باب عدالت تأثیر خواهد گذاشت. بی‌جهت نیست که در جامعه‌ی جدید و در عصر مدرن، تکیه بر جایز الخطا بودن آدمی، این قدر جدی گرفته شده است. به این مسأله نباید از موضع منفی نگاه کرد. اتفاقاً زود به یقین رسیدن، منافی عدالت است. برای این که به یقین برسیم، باید یقین کنیم که رسیدن به یقین بسی دشوار است و آدمی بسیار خطا می‌کند و لذا برای این که مشکل را آسان کنیم، به عدالت، بیش از آن‌چه فکرش را می‌کنیم، احتیاج داریم.

دوستان ما که در عرصه‌ی معرفت کار می‌کنند، در نظر داشته باشند که در آن واحد در عرصه‌ی عدالت هم کار می‌کنند و توجه دادن یک جامعه به این که کشف حق چه قدر مشکل است، در آن واحد، توجه دادن به این است که عدالت تا چه اندازه ضرورت دارد.

اندر باب امکان عدالت^۱

از لطف یکایک دوستان و دانشجویان گرامی و اساتید محترم حقیقتاً سپاس گزارم و بسیار خوشنودم که توفیق رفیق شده است و من در این محضر حضور یافته‌ام. سپاس مضاعف دارم از شما که این مجلس را از محبت حضورتان مالا مال کردید. امیدوارم که جلسه‌ی پربرکتی داشته باشیم.

عموم خانم‌ها و آقایانی که در این جا حضور دارند، متخصصان و یا تخصص‌یابندگان در علوم انسانی‌اند و بی‌شک با مقوله‌ی فربه و پر عظمت «عدالت» آشنایی نزدیک دارند و اشارات این باب را به نیکی می‌گیرند و حاجت به تفصیل مطلب ندارند.

من، مدتی است که با مسأله‌ی عدالت دست‌به‌گریبانم. به آن می‌اندیشم و آرای مضم جدید و قدیم در آن باب را می‌کاوم. مدتی است که با خود به این نتیجه رسیده‌ام که شاید تأکید یک‌جانبه‌ی ما بر مسأله‌ی آزادی سودمند نبوده است. یعنی نقصانی داشته است و آن نقصان را باید با طرح جامع مسأله‌ی عدالت جبران کرد.

آزادی هر چه باشد، حسنه‌ای از حسنات عدالت است و وقتی که عدالت به مفهوم جامع آن گسترش یابد و سایه بگسترده، آزادی را هم در آغوش خود خواهد داشت، چرا که با هر تعریفی از عدالت، نهایتاً به قصه‌ی آزادی خواهیم رسید.

اگر موافق رأی قدما، عدالت را ایفا و استیفای حقوق تعریف کنیم، در این صورت، آزادی هم یکی از حقوق آدمیان است و در دل عدالت جا می‌گیرد. اگر آزادی را برابری تعریف کنیم، یا دست‌کم یکی از لوازم عدالت را برابری در فرصت‌های مساوی بدانیم، باز هم از اجزا و مؤلفه‌های عدالت خواهد بود.

لذا حداقل از منظر تئوریک، شاید تکلیف نسبت میان این دو مفهوم با هم، تا حدودی روشن باشد. یعنی به‌هیچ‌وجه نمی‌توان گفت عدالت از آزادی می‌کاهد یا آزادی تیغ عدالت را کند می‌کند و یکی بر علیه دیگری قیام می‌کند یا فتوا می‌دهد. بلکه به‌عکس، می‌توانیم بگوییم نسبت آن‌ها، نسبت کل و جزء است. یعنی عدالت یک کل است که آزادی یکی از اجزای آن محسوب می‌شود و این دو، دست در آغوش یکدیگرند و هم‌زیستی بسیار مسالمت‌آمیزی دارند. اساساً یک حاکم عادل باید به حکم عدالت، آزادی هم بدهد. اگر آزادی نباشد، عدالت ناقص است.

ما به عدالت بسیار علاقه‌مندیم. آدمی به حکم آدم بودن، نمی‌تواند به این امر زیبا و شریف بی‌اعتنا باشد و مشتاق و محتاج آن نباشد. اما همین امر زیبا و همین مقوله که همه‌ی ما به آن محتاج و مشتاقیم، هم در مقام تعریف، از تعریف می‌گریزد و هم در مقام عمل، قابلیت اجرایی لغزنده‌ای دارد. هم تعریف آن صعب است، هم اجرای آن، و به همین سبب است که کسانی که با عدالت گلاویز می‌شوند و گشودن قفل آن را طالبند، با امر سهمگین و مهیبی روبه‌رو هستند.^۲

سؤال این است که چرا تحقق کامل عدالت مشکل یا حتی ناممکن است؟ آن‌چنان که صحنه‌ی معرفت نشان می‌دهد، ما چهار مطلوب مهم در عرصه‌ی معرفت داریم که از قضا، این چهار مراد و مطلوب مهم، همه در عین عزیز بودن، بی‌نشانند. عالمان سیاست و اخلاق به دنبال فهم مقوله‌ی

^۱ این سخنرانی در دانشگاه علامه طباطبایی در تاریخ ۳۰ آذر ماه ۱۳۸۲ ایراد گردیده است.

^۲ آزادی هم چنین است. پاره‌ای از حاکمان ما، در مقام عمل، نشان داده‌اند که اگرچه از آزادی سخن می‌گفتند و می‌گویند، اما همین که سر و کله‌ی آزادی پیدا شود، احوالشان مصداق آن شعر حافظ خواهد بود که:

چو عاشق می‌شدم گفتم که بردم گوهر مقصود ندانستم که این دریا چه موج خون‌فشان دارد

آزادی این چنین است. امر مهیبی است. امر سهمگینی است. سخن گفتن از او لذیذ، زیبا، دل‌نشین، و دل‌انگیز است. اما عمل به آن و روبه‌رو شدن با آن چندان آسان نیست و عدالت به مراتب از آن سهمگین‌تر است.

عدالت و اجرای عدالتند. فیلسوفان، خصوصاً فیلسوفان مابعدالطبیعه، به دنبال کشف ماهیات اشیائند. عالمان علوم تجربی، به دنبال کشف قوانین طبیعتند و اهل معنا، یعنی کسانی که با فهم متن سروکار دارند، به دنبال کشف معنا هستند. چهار مقوله‌ی مهم: عدالت، ماهیت، قانون، و معنا.

وقتی شما کتابی می‌خوانید، مخصوصاً متن آثار فیلسوفان بزرگ یا پیامبران را می‌خوانید، می‌خواهید حقیقتاً معنای آن را کشف کنید. وقتی که به پدیده‌های جهان با چشم عالمانه نظر می‌کنید، به دنبال کشف قوانین راستین طبیعتید و اگر سیاستمدار یا عالم اخلاق هستید، به دنبال کشف عدالت و اگر فیلسوف هستید، به دنبال کشف ماهیت. اما این‌ها هیچ‌کدام نشانی ندارد. طنز عجیب معرفت و قوه‌ی ادراکی آدمیان این است که تاکنون نشانه‌ای برای حقیقت پیدا نکرده است. یعنی حتی ما اگر به حقیقت برسیم، باز نمی‌دانیم که آیا این همان حقیقتی است که ما به دنبالش می‌گشتیم و گم‌شده‌ی ما بود، یا چیز دیگری است. به قول حافظ:

با هیچ‌کس نشانی زان دلستان ندیدم

یا من خبر ندارم یا او نشان ندارد

عالمان علوم تجربی، به دنبال تأیید Confirmation و استقراء می‌روند و آن را به منزله‌ی نشانه‌ی حقیقت برمی‌گیرند، ولی می‌دانند که حتی تئوری‌های بسیار تأیید شده، ممکن است باطل از آب دربیایند، چرا که ما نشانه‌ی قطعی برای حقیقت نداریم. عالمان ما در گذشته بیش‌تر بر بدهت تکیه می‌کردند و معتقد بودند بدهت، نشانه‌ی حقیقت است. اگر چیزی بدیهی بود، بدانید که آن حقیقت است. ولی پنبه‌ی این سخن هم قرن‌ها است که زده شده است. کثیری از امور بود که برای گذشتگان بدیهی می‌نمود. فرانسویس بیکن می‌گفت بدیهی بود که زمین ساکن است، ولی از بدهت افتاد. ما به دنبال حقیقتیم، اما حقیقت نشان ندارد. عین این مطلب را در باب معنا می‌توان گفت. قرآن، دیوان حافظ، یا متون مربوط به افلاطون و ارسطو را می‌خوانیم تا معنای حقیقی متن را کشف کنیم. ولی اولاً آیا متن، معنای حقیقی دارد؟ ثانیاً اگر چنین معنایی حقیقتاً در دل متن نهفته است، آیا نشانه‌ای دارد که ما از روی آن نشانه بدانیم که به معنای حقیقی رسیده‌ایم؟ چنین چیزی وجود خارجی ندارد. چرا که اگر بود، این‌همه اختلاف و جدال بر سر یافتن معنا نبود. در باب ماهیت، مشکل غبارآلود بودن فضا به مراتب بیش از این است.

در عدالت هم ماجرا همین‌طور است. با یک نگاه به آرای فیلسوفان از گذشته تا امروز، درمی‌یابیم که در این وادی هم، باز ما بی‌نشانیم. راه می‌رویم و خطاهایمان را احیاناً تصحیح می‌کنیم. اما از این که بدانیم کی به حق رسیده‌ایم، محرومیم. بله؛ از جهت سلبی می‌توانیم تعیین تکلیف کنیم. ولی فاصله‌ی زیادی است میان سلب و ایجاب. یعنی حتی اگر نشانه‌ی حقیقت را نداشته باشیم، مثلاً می‌دانیم که اگر چیزی واحد تناقض باشد، حقیقت نیست. زیرا نشانه‌های سلبی در اختیار ما هست، ولی نشانه‌های ایجابی، نه.

این اولین هشدار است برای این که در عالم معرفت به طور کلی فروتن باشیم. چه آن‌جا که فیلسوفی می‌کنیم، و چه آن‌جا که متنی می‌خوانیم و در پی کشف معنای نهایی و واقعی آن هستیم، و چه در مقام یک عالم قانون‌جو یا یک اخلاقی عدالت‌پژوه.

حالا بپردازیم به این که چرا قصه‌ی عدالت این‌همه مسأله‌انگیز است. وقتی مجله‌ی *کیان* منتشر می‌شد و دوستانی در آن مجله گرد هم می‌آمدند و به تناسب احوال، سؤالاتی و مطرح و پاسخ‌هایی برای آن‌ها جست‌وجو می‌کردند، به یاد دارم که طی چند جلسه، بحثی مطرح شد تحت عنوان این که «آیا فقه ممکن است؟». این سؤال چنان‌که می‌بینید، یک نسب‌نامه‌ی کانتی دارد. می‌دانید که سؤال کانت در فلسفه، در اپیستمولوژی Epistemology این بود که علم، تحت چه شرایطی امکان‌پذیر می‌شود؟ چه‌گونه امکان دارد ما جهان را بشناسیم. فیلسوفان پیش از کانت، تقریباً این مسأله را مفرغ‌عنه و بدیهی گرفته بودند. یعنی معتقد بودند جهان که شناختنی است، پس برویم آن را بشناسیم.

اما این سؤال برای کانت، پاسخی چنین آسان نداشت. لذا این سؤال برای او به قوت مطرح بود که چه‌گونه علم ممکن است، چه‌گونه می‌توان به عالم خارج و واقعیات آگاهی حاصل کرد، و تحت چه شرایطی این آگاهی پدید می‌آید و چه محدودیت‌هایی دارد. مرحوم اقبال لاهوری در کتاب *بازسازی فکر دینی در اسلام*، فصلی دارد تحت این عنوان که «آیا دین ممکن است؟». این هم سؤال فربه‌ی است. باز برای عموم دین‌داران این یک سؤال مفرغ‌عنه است. سؤال نمی‌کنند که خود دین با درون‌مایه و مدعیاتی که دارد، ممکن است یا شاید محال یا به قول فیلسوفان اگزیستانسیالیست، نامعقول Absurd است یا نه. بر همین قیاس و در همین ترازو، می‌توان فقه را نهاد و سؤال کرد که آیا علمی به نام علم فقه ممکن است پدید بیاید یا نه. همچنین علم اخلاق را می‌توان مطرح کرد و کثیری از علوم و مقولات دیگر را. سؤال از فقه شاید سؤال مبهمی باشد و باید شکافته شود. و شکافتن آن، این است که آیا فقه به منزله‌ی علمی که می‌خواهد هم سعادت دنیوی و هم سعادت اخروی ما را فراهم کند، ممکن است یا ممکن نیست.

پاسخ من در دفتر مجله‌ی کیان، این بود که فقه ممکن نیست و چنین علمی تحقق‌یافتنی و پدیدآمدنی نیست. فقه یک مشکل و یک بن‌بست داخلی و درونی دارد که به او اجازه‌ی تولد و تکوین نمی‌دهد. در واقع علم فقه یا دنیوی دنیوی است، یا اخروی اخروی است، و یا وجود ندارد. یعنی شق ثالثی برای آن قابل فرض نیست. به عبارت دیگر، علمی که در آن واحد، یک‌جا و در عرض هم، بخواهد هم تکلیف سعادت آخرت را معین کند و هم تکلیف آبادانی دنیوی را، چنین علمی در عمل و در مقام تحقق، به بن‌بست‌هایی برخورد خواهد کرد که آن علم را از علم بودن و از موجود بودن می‌اندازد و منتفی می‌کند.

چرا این‌طور است؟ آیا این یک دعوی گزاف است؟ نه، مهم‌ترین نقش حقوق و فقه، به تعبیر غزالی، فصل خصومت است. تا زمانی که مردم با یکدیگر به صلح و صفا زندگی می‌کنند، احتیاجی به قانون ندارند. از وقتی که نزاع درمی‌گیرد یا حتی وقتی که احتمال نزاع در میان است، ما حاجت به این علم پیدا می‌کنیم تا به آن مراجعه کنیم و برای ما داوری کند. فقه برای اجاره، بیع، تجارت و ارث، برای همه‌ی این‌ها قانون دارد. این قوانین هم برای آن نیست که کارهایی را بکنید تا صرفاً ثواب ببرید. بلکه برای حل مشکلات اجتماعی و بشری است. اما اگر این علم به خاطر ملاحظات اخروی از حل مشکلات اجتماعی مردم سر باز زند، در سودمند بودن آن علم دچار مشکل و شک می‌شویم.

یک مثال بسیار ساده سخن را از شکل انتزاعی بیرون می‌آورد. امروز عموم فقهای ما تقریباً هم‌صدا هستند که این زکاتی که با این مقدار معین بر موارد نه‌گانه بسته شده است، مشکلات اقتصادی را حل نمی‌کند. حالا شما این‌جا به منزله‌ی فقیه، چه کار باید بکنید؟ یا باید بگویید ما به این احکام عمل می‌کنیم، حتی اگر مشکلات ما گشوده نشود، در عوض آخرت ما آباد خواهد شد. یا این که برای دنیا فکری بکنید و بگویید ما به ملاحظات اخروی کاری نداریم و زکات و خمس را باید به نحوی سامان دهیم که مشکلات اقتصادی را حل کند، یعنی نمی‌گذاریم تعارضی بین مصالح خفیه و مصالح جلیه پدید آید. این عین دنیوی کردن فقه است. یعنی دیگر نمی‌گوییم که ما در احکام اجتماعی، مصالح خفیه‌ای داریم که نمی‌دانیم چیست. ولی در عین حال باید آن احکام اجتماعی را مراعات کنیم، ولو به زیان دنیای ما تمام بشود.

باری؛ فقه یا دنیوی دنیوی است، یعنی صددرصد به مصالح این دنیا نظر دارد و انعطاف و اجتهاد لازم هم در او با نگاه به مصالح این دنیا صورت می‌گیرد، یا علمی است برای مقاصد دیگر که اصلاً نباید نام علم گره‌گشا بر او نهاد؛ علمی است صددرصد اخروی که اصلاً کاری به دنیای ما ندارد و می‌گوید شما یک نظام دنیوی برای خود درست کنید، به این دستورات فقه هم عمل کنید تا در جهان دیگر به شما ثواب بدهند. اما جمع این دو که ابتدا به نظر می‌رسد نوعی زیرکی است، امری نشدنی است.

در علم حقوق، باید مصالح و مبانی‌ای که احکامان را بر آن‌ها بنا می‌نهم، کاملاً روشن باشند. یعنی باید بدانیم که برای چه این کار را می‌کنیم و وقتی هم به مقصود نرسیدیم، آن‌گاه باید قانون را عوض کنیم. چون قانون به خودی خود مطلوب نیست. بلکه به خاطر گره‌گشایی‌اش مطلوب است. اگر پاره‌ای ملاحظات در میان باشد که ما هدف و مصالحش را ندانیم، انعطاف لازم را در مقام اجتهاد حقوقی و فقهی از ما خواهد ستاند و علم فقه و حقوق را به علم کم‌حاصلی بدل خواهد کرد.

بر همین مقیاس، این حکم، دقیقاً در علم اخلاق هم جاری است. اخلاق یا دنیوی دنیوی است، یا اخروی اخروی. و علم اخلاقی که جامع هر دو وجه باشد، به همان دلیل که درباره‌ی فقه گفتیم، نمی‌تواند وجود داشته باشد. البته دنیوی شدن هیچ مشکلی برای علم اخلاق ایجاد نخواهد کرد. بلکه آن را توان‌تر و چالاک‌تر می‌کند و پاره‌ای از غل و زنجیرهای نابه‌جا را از دست و پای او بر خواهد داشت.

علم اخلاق دنیوی یعنی علم اخلاقی که خادم نیازهای اخلاقی زندگی این جهانی ماست. اخلاق، نقش عظیمی در زندگی دارد و همچنان که می‌دانیم، جایی که قانون به پایان می‌رسد، نقش اخلاق آغاز می‌شود. قانون در حقیقت متضمن حداقل اخلاقی است که ما در جامعه به آن نیاز داریم، به طوری که به کم‌تر از او کار بر نمی‌آید. آن مقدار را الزام‌آور می‌کنیم و قدرت قانونی به او می‌دهیم و برای متخلفان، مجازات تعیین می‌کنیم. ولی اخلاق در قانون خلاصه نمی‌شود. دامنه‌ی فراخ‌تری دارد و همچنان که علمای اخلاق استدلال کرده‌اند، تمام اخلاق را نمی‌توان به قانون محول کرد، چرا که آن‌گاه، هم قانون از میان می‌رود و هم اخلاق. قانون نوعی اجبار با خود می‌آورد که منافات با عمل اختیاری اخلاقی دارد. به اختصار باید گفت ما با داشتن قانون از اخلاق بی‌نیاز نیستیم و اخلاق سهمی را در اداره و سلامت جوامع بر عهده دارد و ایفا می‌کند که قانون نمی‌تواند انجام دهد.

در حقیقت یکی از معانی سکولاریزم در جهان جدید، همین است. یعنی وقتی کلمه‌ی سکولار و سکولاریته به گوش شما می‌خورد، فکر جدایی دین از سیاست نیافتید. آن یکی از محصولات فرعی یا یکی از شاخه‌های این امر است. معنای دقیق سکولاریزم، دنیاویت و اجرای این دنیاویت در اخلاق و حقوق و سیاست و غیره است.

علم اخلاقی که در آن واحد، می‌خواهد دو دنیا را در عرض هم اداره کند، هیچ‌کدام را اداره نخواهد کرد. علم حقوقی که در آن واحد، به دو دنیا ناظر است و می‌خواهد آن دو را در آن واحد اداره کند، هیچ‌کدام را اداره نخواهد کرد. البته در صورتی که دومی را تابع اولی و یا اولی را تابع دومی کنید، می‌توانید این دو را داشته باشید. اما در عرض هم قرار دادن آن دو، کار را ناممکن خواهد کرد. لذا سؤالی که مطرح کردم، که آیا فقه ممکن است، جوابش این است که بلی، فقه ممکن است، به شرط این که دنیوی دنیوی باشد یا اخروی اخروی. اما این که بخواهد هر دو را در عرض هم با یکدیگر جمع کند، ناممکن است.

به همین قرار، اخلاق هم ممکن است به شرط این که یا کاملاً دنیوی باشد یا کاملاً اخروی، و ناممکن است اگر بخواهد هر دو دنیا را در عرض هم فرا بگیرد. اگر یکی را تابع دیگری کنید، باز هم ممکن است. برای این که در آن صورت ما دو چیز نداریم، بلکه یکی از دل دیگری بیرون می‌آید. شما تکلیف هر کدام از این دو را معین کنید، تکلیف آن امر تبعی را هم روشن کرده‌اید. لذا در آن‌جا با یک منظومه و یک مجموعه‌ی یکپارچه روبه‌رو هستید که حکم از اولی به دومی سرایت می‌کند و شما دیگر غم آن امر تبعی را به نحو مستقل نمی‌خورید. آن اولی و اصلی را اداره می‌کنید، آباد می‌کنید، تنظیم می‌کنید، و مطمئن هستید که نظم اولی به دومی هم انتقال پیدا خواهد کرد و شما به مراد و مقصودتان خواهید رسید. خوب؛ تا این‌جا آن‌چه آوردیم، بر سبیل مقدمه بود.

حالا سؤال این است که آیا «عدالت» ممکن است؟ جواب این است که تا ما عدالت را چه بدانیم و متعلق به چه فنی بدانیم. بلی؛ عدالت‌خواهی، البته یک ارزش اخلاقی است. ولی این با خود مفهوم عدالت فرق دارد. باید این دو را از همدیگر جدا کنیم.

شما به منزله‌ی یک انسان، چه انسان دین‌دار و چه غیر دین‌دار، اخلاقاً باید عدالت‌خواه باشید، باید ظلم‌ستیز باشید. این چنین است. اما این که خود عدالت چیست و آیا ارزشی از ارزش‌های اخلاقی است یا نه، این محل کلام است. بنده در مقاله‌ای که تحت عنوان «اخلاق خدايان^۱» نوشته‌ام، از راه خاصی بر این امر استدلال کرده‌ام که عدالت، فضیلتی از فضایل اخلاقی نیست. رأی من این است که فضیلتی به نام عدالت، امر زایدی است. ما با داشتن علم اخلاق و فضایل اخلاقی، عدالت را داریم، یعنی مجموعه‌ی فضایل اخلاقی همان عدالت است و ما علاوه بر فضایل اخلاقی، یک فضیلت دیگری نداریم که نامش عدالت باشد. در واقع وقتی کسی متخلق به فضایل اخلاقی بود، این شخص را می‌توانید عادل بخوانید. وقتی جامعه‌ای متخلق به فضایل اخلاقی بود، می‌توان آن جامعه را هم عادل خواند. بدین معنا، عدالت، فضیلتی در کنار سایر فضایل اخلاقی و مزید بر آن‌ها نیست. بلکه عین مجموعه‌ی فضایل است. به عبارت دیگر، عدالت نام هیچ فعل طبیعی‌ای نیست (مانند خوردن، خوابیدن، دويدن، ...) بلکه عنوانی و صفتی است که هر فعل طبیعی می‌تواند به آن متصف شود. مثلاً خوردن عادلانه داریم و خوردن غیر عادلانه، سخن گفتن عادلانه داریم و سخن گفتن غیر عادلانه، و بر این قیاس.

باری؛ سؤال از این که آیا عدالت ممکن است یا نه، دوباره به همین‌جا برمی‌گردد. آیا عدالت می‌تواند مفهومی باشد که برای هر دو دنیای ما کارساز باشد، یا عدالت را هم مثل مقولات قبلی، یعنی اخلاق و فقه، باید منقسم کرد به عدالتی که به کار این جهان می‌آید و عدالتی که به کار آن جهان می‌آید و عدالتی که، به خیال بعضی، به کار هر دو جهان می‌آید. این سومی ناممکن است. اما هر یک از آن دو مقوله‌ی دیگر، ممکن است. یعنی حداقل به لحاظ تئوریک بن‌بست و تناقضی ندارد و به نفعی خودش نمی‌انجامد. لازمه‌ی عدالت برای این جهان - به معنای نظم و سامان دادن به زندگی در این جهان تا مطبوع‌تر و انسانی‌تر شود و وجدان و طبع آدمی آن را بهتر بپسندد و بر آن صحه بگذارد - این است که آدمیان به حقوق خود برسند. اما اگر شما به خاطر یک ملاحظه‌ی اخروی، کسی را در این عالم از حقی محروم کردید تا در آن دنیا به نعمتی برسند، این همان عدالت ناممکن و ناشدنی است.

چنان‌که گفتم، اگر تعریف عدالت ایفای حقوق باشد، شما حقوق آدمیان را باید در این جهان چنان تعریف کنید که هیچ ملاحظه‌ی غیر این جهانی و اخروی آن را تضییع نکند و جبران نابرابری‌ها را به جای دیگر حواله ندهید.

این نکته به لحاظ تئوریک فوق‌العاده مهم است؛ مخصوصاً در عالم دین‌داران. دین‌داران به خاطر این که دغدغه‌ی هر دو زندگی را دارند - و به حق هم دارند - و می‌خواهند این جهان و آن جهانشان آباد باشد، گاهی به ورطه‌ی مغالطه و اشتباه می‌افتند و گمان می‌کنند که باید این عالم و آن عالم را یک‌کاسه کنند راه‌حل مشترکی ارائه دهند. چنین چیزی در تحلیل دقیق، تاب تحلیل نمی‌آورد و فرو می‌ریزد. ما این جهان را تحت مقولات حقوقی

^۱ «اخلاق خدايان»، عبدالکریم سروش (تهران، طرح‌نو، ۱۳۸۴)، فصل اول. نسخه‌ی الکترونیکی این کتاب، در سایت گرداب ارائه شده است. - گرداب.

باید چنان اداره کنیم که گویی فقط در این جهان زندگی می‌کنیم و جهان دیگری نیست. برای جهان دیگر هم برنامه می‌ریزیم و به فکر آن هم هستیم. ولی حساب‌ها را با هم خلط نمی‌کنیم تا هر دو را از دست ندهیم.

لذا سؤال اولی را که مطرح کردم، که «آیا عدالت ممکن است»، حالا این‌گونه بازگو می‌کنم که: «آیا عدالتی که یک جهان را خرج جهان دیگر کند و هرچه در این جهان کم آورد از آن جهان مایه بگذارد، ممکن است؟» نه، ممکن نیست. این اصلاً عدالت نیست. این، بی‌عدالتی است و با هیچ تعریفی از عدالت نمی‌خواند. اما عدالتی که فقط این جهان را مد نظر قرار دهد و برای آبادانی و مطلوب شدن زندگی در این جهان بکوشد و تئوری بدهد، چنین چیزی البته ممکن است و حکیمان هم در طول تاریخ، به دنبال تئوری‌پردازی در این باب بوده‌اند و توفیق‌های نسبی‌ای هم به دست آورده‌اند؛ گرچه قصه‌ی بی‌نشانی عدالت، تحقق کامل این توفیق را ناممکن می‌کند.

تا این‌جا دشواری تئوریک عدالت را مطرح کردیم. حالا به دشواری عملی عدالت رو می‌کنیم و می‌پرسیم چرا اجرای عدالت در عمل صعب است. چرا تحقق عدالت، آن‌چنان که می‌نماید، آسان نیست؟ حقیقتاً این سؤال مهمی است. برای این که اگر عدالت امر گم‌نامی بود، اگر متاع غیرمطلوبی بود و عاشقان و مشتاقان بسیار نداشت، می‌گفتیم که چندان مایه‌ی شگفتی نیست. ولی چیزی که این‌همه خواهان دارد و همه از دل خواستار و مشتاق عدالت هستند، چرا این قدر در این عالم کم‌یاب است؟ من دو دلیل برای شما ذکر می‌کنم که هر دو قابل تأملند و به ما چیزهایی می‌آموزند.

منطق لیبرال‌ها، و در صدرشان اقتصاددان بزرگ آلمانی، فردریک فون هایک^۱ در باب عدالت اجتماعی این است که عدالت اجتماعی یک افسانه است، یاوه است، و هیچ معنایی ندارد. هایک از اقتصاددانان تئوری‌پرداز فیلسوف مشرب بود و سخنانش در مغرب‌زمین تأثیر زیادی داشت، به خاطر این که ورای علم اقتصاد را هم می‌دید و از پاره‌ای پایگاه‌های فلسفی حرکت می‌کرد تا آزادی اقتصادی خود را به کرسی بنشانند. او مقاله‌ای دارد تحت این عنوان که *چرا سوسیالیسم ناممکن است؟*. در همان‌جا است که تحقق عدالت اجتماعی را نفی می‌کند و برهان بر محال بودن آن می‌آورد و توضیح می‌دهد که چرا این امر کاملاً ناممکن است و به دنبال او نباید گشت. رأی او در حقیقت چنین خلاصه می‌شود: پاره‌ای از چیزها هستند که یا خودبه‌خود وجود دارند، یا اگر وجود ندارند، ما نمی‌توانیم آن‌ها را ایجاد کنیم، چون اگر ما بخواهیم آن‌ها را ایجاد کنیم از دستمان می‌گریزند و محو می‌شوند. به عبارت دیگر، یا تولد طبیعی پیدا می‌کنند و یا در اثر سزارین می‌میرند. پس تنها راه این است که شما در کناری بایستید، تماشاگر محض باشید، هیچ دخالت و تصرفی در امور نکنید و بگذارید این طفل خودش به دنیا بیاید، خودش رشد کند و بزرگ شود. مثال ساده‌تر آن، همین سایه است. من که این‌جا نشسته‌ام، سایه پشت سر من است. اگر رویم را بگردانم که سایه را ببینم، سایه‌ام برمی‌گردد. تا من از آن غافلم، او وجود دارد. ولی وقتی رو می‌کنم که ببینم آیا هست یا نه، از من می‌گریزد.^۲

هایک معتقد است که عدالت اجتماعی، درست چنین چیزی است. از نظر او، عدالت یک نظم خودجوش است. نظم‌های خودجوش مثل زبان و فرهنگ، چیزهایی هستند که خودشان پیدا می‌شوند، خودشان در جامعه سبز می‌شوند، و می‌رویند. به اراده‌ی کسی و به کنترل و نظارت کسی بستگی ندارد و بلکه پاره‌ای از آن‌ها چنان هستند که اگر شما عزم بر ایجادشان کنید، از بین می‌روند. پس بگذارید خودشان پیدا شوند.

^۱ Fridrich Von Hayek (1899-1992)

^۲ مولانا در دیوان شمس، غزل لطیفی دارد در باب این که چه‌گونه چیزهایی هستند که وقتی دنبال آن‌ها می‌کنید، آن‌ها از شما می‌گریزند:

بگیر دامن لطفش که ناگهان بگریزد
ولی مکش تو چو تیرش که از کمان بگریزد
چه نقش‌ها که ببازد چه حیل‌ها که بسازد
به نقش حاضر باشد ز راه جان بگریزد
بر آسمانش بجویی چو مه ز آب بتابد
در آب چون که درآیی، به آسمان بگریزد
چنان گریزد از تو که گر نویسی نقشش
ز لوح نقش پیر ز دل نشان بگریزد

وی معتقد است که عدالت اجتماعی، مخصوصاً وقتی که بنا باشد از بالا طراحی و در جامعه تزریق شود، نتیجه‌اش بی‌عدالتی خواهد شد و با توضیحات مفصلی که می‌دهد، نتیجه می‌گیرد که سانترالیسم - یعنی مرکزیتی نام و مدبر امور Constructivism - به ضد عدالت بدل خواهد شد و لذا نظم لیبرالی را در جامعه و بازار اقتصادی، وضع طبیعی جامعه‌ی انسانی و نظام اقتصادی می‌داند و هر گونه دخالت دولتی را منتهی‌شونده به ضد خود می‌داند و برقرار کردن عدالت اجتماعی را با عزم برقرار کردن عدالت اجتماعی، کاری محال می‌شمارد. به نظر او، این که علی‌رغم این همه برنامه‌ریزی برای ایجاد عدالت اجتماعی، عدالت اجتماعی پدید نیامده است، به سبب همین برنامه‌ریزی‌هاست.

دلیل او هم این است که در یک بازار و در یک نظام اقتصادی، داده‌هایی به صورت ظاهر و نهان وجود دارد که فاعلان اقتصادی با این داده‌ها بازار را اداره می‌کنند. یک کاسب معمولی اطلاعات زیادی دارد. ممکن است نتواند این اطلاعات را فرموله کند و در اختیار شما بگذارد. ولی می‌داند در بازار چه خبر است. مجموع این اطلاعات است که بازار را اداره می‌کند و نظم طبیعی آن را پدید می‌آورد. ایشان می‌گوید: اداره‌ی سانترالیزه‌ی بازار، از یک نقطه‌ی مرکزی، محال است. به دلیل این که جمع این همه اطلاعات در یک نقطه محال است. هیچ مرکزیتی نمی‌تواند این همه اطلاعات اقتصادی را که در مجموعه‌ی فاعلان اقتصادی پخش است، داشته باشد و ناچار، در اداره‌ی این مجموعه عاجز می‌شود.

نکته‌ای که به نظر من در استدلال او مهم است، این است که بر «داده»ها خیلی تأکید کرده است. این نکته‌ی بسیار مهمی است. اعم از این که استدلال ایشان درست باشد یا نادرست باشد، این که بر عنصری به نام اطلاعات موجود در بازار تکیه کرده، به گمان من تکیه‌ی مهمی است.

دلیل دوم صعوبت اجرای عدالت این است که عدالت، هر چه که می‌خواهد باشد و هر تعریفی که داشته باشد - خود را مقید به تعریف خاصی نمی‌کنیم - اجرائیش با دیگر اطلاعات ما پیوند و بستگی دارد. این تا حدی به حرف‌هایک شباهت دارد، ولی البته عین آن نیست.

اساساً همه یا اکثر ارزش‌های اخلاقی با دیگر معلومات ما در باب جهان، نسبتی دارد. این همان چیزی است که جان راولز تحت یک عنوان کلی بیان می‌کند که معلومات در همه‌ی حوزه‌ها با هم تعادل سنجیده‌ای دارند. یعنی یکی روی دیگری سرریز می‌شود، یکی دیگری را مقید و مشروط می‌کند و محدوده‌ی او را معین می‌سازد. این حکم با آن مبنایی که در اپیستمولوژی، تحت عنوان «سازگارگرای Coherentism» است، کاملاً سازگاری دارد. با مثال‌های ساده‌ای می‌توان معنا را روشن کرد. اولاً اطلاعات ما واقعاً در عکس‌العمل‌ها، داوریه‌ها، و رفتارهای ما تأثیر آشکار دارد. کسی که همه‌چیز را می‌داند، دیگر تعجب نمی‌کند و خنده‌اش نمی‌گیرد. همچنین است غم و اندوه. باز اگر شما همه‌چیز را پیشاپیش بدانید، دچار غم و اندوه نمی‌شوید. کمی فراتر برویم و به مسائل اخلاقی برسیم: راست و دروغ. راست گفتن خوب است و دروغ گفتن بد است. باز فرض کنید که ما همه‌چیز را بدانیم. اصلاً این حکم بلاموضوع می‌شود. دروغ گفتن بد است، برای این که من و شما را از دانستن یک راست محروم می‌کند و ما بر مبنای آن دروغ، ممکن است اقدام‌هایی کنیم که گاهی به زیان ما تمام می‌شود. اما شما فرض کنید بنده مطلبی را می‌دانم. چه شما به من راست بگویید و چه دروغ، برای من که می‌دانم حقیقت مطلب چیست تأثیری ندارد و زیان و سودی نخواهد داشت. اگر فرض کنیم که اطلاعات همه‌ی ما خیلی بالا برود، در این صورت اصلاً حسن راست‌گویی و قبح دروغ‌گویی، رفته‌رفته بلاموضوع خواهد شد. در این صورت اگر شما دروغ بگویید، غیر اخلاقی نیست. چون به کسی زیانی نمی‌رساند. رازپوشی هم که اکنون یکی از فضایل اخلاقی است، باز حکمش عوض می‌شود و قس علی‌هذا.

فضیلت‌های و رذیلت‌های اخلاقی، که ما گاهی آن‌ها را این‌طور مطلق فرض می‌کنیم، با میزان داده‌های اطلاعاتی‌ای که آدمیان دارند، کاملاً وضعیت عوض می‌کنند. گاهی بلاموضوع می‌شوند و گاهی ارزششان با هم برابر می‌شود. در واقع جامعه‌ی زندگی آدمی نه‌تنها به قامت علم او است، بلکه بیش‌تر از آن، به قامت جهل اوست.

تاریخ بشر را می‌توان بر حسب ادوار معرفت بشری تقسیم کرد. از زمانی که آدمیان معرفت علمی به دست آوردند، اصلاً زندگی بر روی کره‌ی زمین دگرگون شد. ما در یک تقسیم‌بندی کلان در تاریخ بشر، دو دوره‌ی بزرگ تاریخی برای بشر داریم: دوره‌ی قبل از علوم تجربی و دوره‌ی بعد از علوم تجربی.

تاریخ نشان می‌دهد که چه‌گونه داده‌ها و دانسته‌های بشر، بر وضعیت زندگی او تأثیر گذاشته است. البته منظور تنها این نیست که خانه‌هایشان را طور دیگری می‌سازند یا رخت و کفش بشر تغییر کرده است. خیلی بیش‌تر از این‌ها است. اخلاق و دین بشر هم عوض شده است. در واقع من در این جا تز «قبض و بسط تئوریک شریعت» را بسط می‌دهم. یعنی نه فقط معلومات بیرون‌دینی ما در فهم دین سرریز می‌کند، بلکه معلومات بیرون‌اخلاقی ما نیز در داوریه اخلاقی ما سرریز می‌کند و همه‌ی این‌ها کاملاً با هم یک ارتباط بسیار دقیق معرفت‌شناسانه دارند.

حالا در این جغرافیای بزرگی که تصویر کردیم، چه طور می توان گفت که عدالت استثنا است و هیچ داده‌ی تازه‌ای در او تأثیر نمی گذارد و همیشه به یک نحو و منوال باقی می ماند؟ در واقع اطلاعات دیگری که شما به دست می آورید، در هر زمینه، حتی در علم تجربی، شناخت طبیعت، فلسفه، دین، و غیره، فهم و مفهوم شما را از عدالت و نیز امکان تحقق علمی عدالت، تحت تأثیر قرار می دهد و لذا تحقیقاً اجرای عدالت صعب می شود. فقط به این بیاندیشید که هر چه شما در مورد متهمی بیش تر بدانید، امکان اجرای عدالت را بیش تر خواهد کرد^۱.

همیشه باید این طور فکر کنیم که اجرای عدالت در کدام زمینه از آگاهی است. ما چه قدر می دانیم که می خواهیم عدالت را اجرا کنیم؛ اعم از عدالت توزیعی و اجتماعی یا عدالت قضایی. لذا ما یک کاروان در حال حرکت هستیم؛ کاروانی که دائماً به منزل‌های تازه‌ای می رسد و موقعیت جدیدی پیدا می کند و البته مقصد هم بسیار دور یا ناپیدا است.

ما چه استدلال‌هایک را بپذیریم و چه نپذیریم، در این مسأله نمی توانیم تردید کنیم که فهم و اجرای عدالت تا حدود زیادی منوط به داده‌های تجربی و فلسفی ما است و لذا ما هیچ وقت نمی توانیم حقیقتاً مطمئن شویم که آیا در موردی، حق عدالت را به جای می آوریم یا نه.

به همه‌ی دلایلی که گفتم، چه از لحاظ نظری و چه از نظر عملی، می بینید که راه، صعب است. با همه‌ی دشواری‌ای که در این مسیر هست و با همه‌ی جفا و ناز و بی وفایی‌ای که عدالت می کند، هم نظراً از ما می گریزد و هم عملاً بر ما سخت می گیرد، باز هم ما نمی توانیم از دامن او دست برداریم. زیرا طبق گفته‌ی مولا علی علیه السلام، اگر عدالت تنگ است، بی عدالتی از او تنگ تر است. جای دیگری فراخ تر از آن پیدا نمی شود و فرار از عدالت ما را به تنگنای بیش تری خواهد کشاند. لذا به هر حال، نصیب ما همین است و در همین حوزه باید روشن گری بیش تری کنیم.

^۱ در این باب، در مقاله‌ی «ادب صدق و ادب عدل» بحث مشروح تری شده است.

روشنفکری چون روش^۱

آنچه می‌خواهم در باب آن با شما سخن بگویم، قصه‌ی روشنفکری است که مورد توجه جمع کثیری از تحصیل‌کردگان، دردمندان، و فرهیختگان ما قرار گرفته و به جا است که درباره‌ی آن سخن رود و احتجاجات تازه‌ای بر احتجاجات پیشین افزوده شود.

در مقدمه، نمونه‌ای را برای مقایسه و داوری ذکر می‌کنم. در فرهنگ همه‌ی ادیان، کسانی به نام متکلمان بوده‌اند که دفاع عقلانی از دین را بر عهده داشته‌اند. آن‌ها خود چنین ادعایی داشته‌اند و دیگران نیز آنان را به این صفت و سمت شناخته‌اند. در کنار متکلمان، فیلسوفان هم بوده‌اند که متعهد به دفاع از دیانت ویژه‌ای نبودند و اساساً موضوع معرفت آن‌ها دین نبود، بلکه کل هستی را مورد بررسی و مطالعه‌ی عقلانی قرار می‌دادند و به تعبیر خود، دانش متافیزیک را به وجود می‌آوردند که رشته‌ای از احکام کلی عقلی درباره‌ی هستی را به دست می‌داد. اما متکلمان صریحاً ابراز می‌کردند که متعهد به دیانت خاصی هستند و دفاع از تعلیمات و اصول آن دیانت را بر عهده گرفته‌اند.

بدیهی بود که برای دفاع از اصول دیانتی خاص، نمی‌توان از خود آن دین استفاده کرد. چون منطقاً دور، لازم می‌آید. شما نمی‌توانید از مدعیات کسی، به نفع هم او حجت بیاورید. بلکه باید بیرون از آن سخن بایستید و احتجاجات مستقلی را عرضه کنید.

متکلمان برای عرضه‌ی احتجاجات مستقل، دو کار می‌کردند. یا خود سلاح‌های لازم برای دفاع از دیانت خویش را می‌ساختند و یا این سلاح‌ها را از زرادخانه‌ی فلسفه وام می‌کردند. ما این دو روش را در تاریخ فرهنگ مسیحی و اسلامی و دیگر ادیان داشته‌ایم و داریم و امری کاملاً شناخته‌شده و عقلانی بوده است. فی‌المثل فخر رازی یا بزرگان معتزله، خود برای دفاع از دین اسلحه‌سازی می‌کردند و خویش را محتاج فیلسوفان نمی‌دانستند و از سوی دیگر کسانی مانند خواجه نصیر طوسی، که هم فیلسوف و هم متکلم بود، برای دفاع عقلانی از دین، سلاح‌های لازم را از زرادخانه‌ی فلسفه وام می‌گرفتند. پس از خواجه نصیر، علم کلام، خصوصاً در فرهنگ شیعی، بسیار فلسفی شد. یعنی متکلمان بیش از پیش و به طور فزاینده‌ای رو به فلسفه آوردند و از آن‌جا سلاح خود را وام کردند و دیگر حاجت به اسلحه‌خانه‌ی متکلمان نداشتند.

در گذشته، گاهی فیلسوفان بر متکلمان طعن می‌زدند که سلاح‌های آن‌ها بُرندگی کافی ندارد. این سلاح‌های خودساخته، اگرچه به نظر متکلمان نیکو و قابل استفاده به شمار می‌رفت، از دید فیلسوفان زنگ‌زده بود و کارایی نداشت. بر این نکته انگشت تأکید می‌نهم که فیلسوفان ما در کمال زیرکی، متفطن بر لوازم معرفت‌شناختی نقد خود بر متکلمان بودند و لذا هیچ‌گاه بر آنان ایراد نگرفتند که چون شما متعهد و سرسپرده به دفاع از مکتب خاصی هستید و از ابتدا تصمیم خود را گرفته‌اید، پس هرچه بگویید بی‌فایده است. آنان می‌دانستند که چنین ایرادی بسیار ناوارد، غیر فیلسوفانه، و غیر معرفت‌شناسانه است. همان‌گونه که گفته شد، مهم‌ترین ایراد فیلسوفان بر پاره‌ای از متکلمان این بود که ابزار آنان برای دفاع از دین و ایمانیات، ناکارآمد و ضعیف است. به عنوان مثال، برخی از متکلمان مسلمان و مسیحی منکر اصل علیت و سنخیت علت با معلول بودند، چون می‌پنداشتند که پاره‌ای از مسائل، مثل اختیار آدمی، را می‌توانند با انکار علیت حل کنند. آنان گمان می‌بردند که اگر اصل علیت آهینی وجود داشته باشد که همه‌ی حوادث با طناب آن اصل به یکدیگر پیچیده شده باشد و هیچ مجال مانوری بر هیچ حادثه‌ای، حتی برای اراده‌ی انسان، باقی نماند، در آن صورت جبر محض بر افعال انسانی حکم‌فرما خواهد شد. آنان برای رهایی آدمیان از این جبر اختیارسوز، اصل علیت را سست می‌کردند تا شاید به مطلوب خود که اثبات اختیار باشد، نایل آیند. فیلسوفان بر آنان خرده می‌گرفتند که راه اثبات اختیار، این نیست و سست کردن اصل علیت، توالی فاسد فراوانی دارد که برای اثبات اختیار نمی‌آورد آن‌همه پی‌آمدهای زیان‌بار را به جان بخریم.

باری؛ تا آن‌جا که من می‌دانم، هیچ‌گاه هیچ فیلسوفی بر هیچ متکلمی خرده نگرفت که شما در ابتدا به چیزی ایمان آورده‌اید و سپس می‌خواهید آن را اثبات کنید؛ و در این امر کاملاً هم محق بودند. چون اهمیتی ندارد که آدمی ابتدائاً چه تصمیمی گرفته و چه تعهدی به کجا سپرده است. مهم دلیل و حجتی است که شخص بر اثبات مدعای خود اقامه می‌کند. اگر دلیل او رسا بود، سخن او را می‌پذیریم و ایمان و تعهد پیشین او را نشسته بر مسند

^۱ این سخنرانی در تاریخ ۱۴ شهریور ماه ۱۳۸۳ ایراد گردیده است.

اثبات و ثبوت می‌شناسیم. و اما اگر دلیل او رسا نبود، سخن او را نمی‌پذیریم؛ اگرچه صد قسم بر صحت اعتقاد خود یاد کند و هزار بار تأکید کند که او مطلقاً در داوری خود بی‌طرف و بدون تعهد بوده است؛ احوال روانی و شخصی عالمان در علم و معرفت که امری جمعی است، مطلقاً مدخلیتی ندارد.

دانش فیزیک نه رأی این فیزیک‌دان است و نه رأی آن دیگری. بلکه همچون رودی جاری است که فیزیک‌دان‌ها در آن شنا می‌کنند. علم فقه هم همین‌طور است. نه رأی این فقیه است و نه رأی آن فقیه. نه سخنان شیخ طوسی است و نه فتاوی صاحب جواهر. فقیهان، شناگران رودخانه‌ی فقه هستند و فقه دانشی است که بر دوش این دانشمندان سوار است. اما در عین حال، از یکایک آن‌ها مستقل است. فقه مجموعه‌ای است از اختلافات، تعاون‌ها، رقابت‌ها، نقدها، و مخالفت‌های فقیهان که در جریان و پیش‌روی است و هر علمی چنین است. تقوا یا بی‌تقوایی فقیهان، دل در گرو مکتبی داشتن یا نداشتن، و مسایلی از این قبیل، در علم انعکاس و اثر ندارد. علم عبارت است از پرسش‌های عالمانه و پاسخ‌های روش‌مندی که به پرسش‌ها داده شده است و البته این پاسخ‌های روش‌مند گاه صائب است و گاه نیست. کار عالمان این است که به بررسی درستی و نادرستی آن پاسخ‌ها بپردازند و پرداختن به همین امور است که رفته‌رفته یک علم را پدید می‌آورد.

البته محدثانی چون احمد بن حنبل بر متکلمان طعن می‌زدند که آنان ابتدا شبهه‌ها و ایرادهای مخالفان و منکران دین را مطرح می‌کنند و بعد جواب آن‌ها را می‌دهند و همین امر باعث می‌شود که سخنان مخالف دین هم در جامعه مطرح شود و مشتری پیدا کند. این ایراد هم صرف‌نظر از درستی یا نادرستی آن، از این جنس نیست که متکلم چون پیشاپیش متعهد است، سخن او اعتباری ندارد.

پس هیچ فیلسوف و حتی فقیهی به متکلم نگفته است که علم کلام به معنای واقعی کلمه، علم نیست، از بنیاد اشکال دارد، و اساساً تولد یافتنی نیست، چون برای دفاع از مواضع خاصی بنا شده و همین امر باعث می‌شود که بی‌طرفی از متکلم ستانده شود. فیلسوفان این ایراد را بر متکلمان نمی‌گرفتند، چون ایراد واردی نبود و متکلمان می‌توانستند پاسخ دهند که شما چه کار به پیش‌فرض‌های ما دارید، به ادله‌ی ما نگاه کنید و اگر قوی است بپذیرید.

منطقاً هیچ اشکالی ندارد که در ابتدا کسی به چیزی دل‌بسته شود و سپس ادله‌ی محکمی برای اثباتش پیدا کند. این گزاره که احوال فردی و روانی عالمان هیچ مدخلیتی در علم به عنوان یک معرفت جمعی و جاری ندارد، یکی از اصول مؤکد و مهم معرفت‌شناسی نوین است. البته فیلسوفان ما این مطلب را به صراحت نگفته‌اند. اساساً در فلسفه‌ی اسلامی، معرفت‌شناسی یک امر درجه‌ی اول نبود و فیلسوفان چندان به آن نمی‌پرداختند. اما فن مستقلی به نام معرفت‌شناسی در فلسفه‌ی اسلامی وجود نداشت. مرحوم مطهری در حواشی خود بر کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چندین بار تأکید می‌کند که ما تا ذهن را نشناسیم، نمی‌توانیم فلسفه داشته باشیم و به تعبیر دیگر، تا معرفت‌شناسی نداشته باشیم، نمی‌توانیم فلسفه داشته باشیم. از همین رو معرفت‌شناسی، منطقاً بر فلسفه و علم مقدم است. در این دانش است که پرسش‌هایی نظیر این مطرح می‌شود که آیا در علم، از روان‌شناسی عالمان و از دل‌بستگی‌های آن‌ها، باید سخنی به میان آورد یا خیر. پاسخ معرفت‌شناسان به این نوع پرسش‌ها منفی است. چرا که علم، احوال روانی عالمان و به تعبیر گذشتگان، جزو کمالات و کیفیات نفسانی نیست. علم حجت‌هایی است که عالمان پیش می‌نهند و مخاطب آن نیز جامعه‌ی عالمان است. علم، متاعی مشترک و مشاع در نزد همه‌ی عالمان است و همه‌ی آنان در پدید آوردن، پالایش، نقد، پیرایش، و تکامل آن مشارکت دارند.

با این وصف، پس علم کلام نقص ذاتی ندارد. ممکن است رأی این متکلم یا آن متکلم ایرادی داشته باشد یا حجت آن دیگری دچار نقص باشد، چنان‌که در همه‌ی علوم همین گونه است. اما در علم کلام، یک پارادوکس یا عیب ذاتی رخنه نکرده است که بنیادش بر آب باشد. برای نقد این علم، باید ادله‌ی آن را بررسی کرد تا ببینیم متکلمان از عهده‌ی اثبات مراد برآمده‌اند یا نه.

بر این نکات بیافزاییم که موضوع علم کلام، دفاع از دین ویژه‌ای است و به همین دلیل هم شاخه شاخه می‌شود. ما علم کلام مسیحی، اسلامی، یهودی، و... داریم که هر کدام از این شاخه‌ها به اثبات مقاصد خود متعهد است. بر حسب نوع دین، تعهد متکلم نیز فرق می‌کند. علم کلام اسلامی پیش از ورود مارکسیسم به کشور ما و پس از آن، بسیار تفاوت کرده است. مثلاً شهید مطهری، متکلمی بود که خود را متعهد به دفاع از مواضع اسلامی در مقابل شبهات مخالفان می‌دانست و اتفاقاً سلاح خود را از زرادخانه‌ی فلسفه اقتباس می‌کرد. صریحاً هم به متکلمان ایراد می‌گرفت و معتقد بود ضعفی در مقدمات کلامی آن‌ها وجود دارد که برای جبران آن باید از فلسفه بهره گیرند. او در مواضع مختلف و از جمله در اصول اعتقادات، کار کلامی می‌کرد و چون این اصول به شیوه‌ای تازه از ناحیه‌ی مارکسیسم مورد حمله و شبهه قرار گرفته بود، او می‌کوشید از آن‌ها دفاع کند. در حالی که فیلسوفان و متکلمان پیشین ما اصلاً چنین بحث‌هایی نداشتند، چون با چنین شبهاتی مواجه نبودند.

پس از بیان این مقدمه، وارد بحث روشنفکری و روشنفکری دینی می‌شویم و بررسی می‌کنیم که آیا «روشنفکری دینی» معنا دارد یا خیر، و اصلاً چیزی به اسم روشنفکری دینی داریم یا نه. درست به همان معنا که کلام دینی داریم و در وجود آن هیچ اشکال و شبهه‌ای وجود ندارد و علی‌رغم این که متکلم صراحتاً بیان می‌کند که موضعی دارد و در دفاع از آن‌ها می‌کوشد، چنین چیزی در دانش او، به منزله‌ی یک رشته‌ی علمی معتبر، خللی نمی‌افکند. به همین صراحت هم می‌توان از استواری منطقی روشنفکری دینی سخن گفت و از آن دفاع کرد.

پیش‌فرض‌ها و تعهدات افراد اساساً موجب نمی‌شود که روشنفکر از روشنفکر بودن بیافتد و از قوت حجت او کاسته شود. کمال معرفت‌ناشناسی است که انسان تصور کند اگر به سراغ احوال روانی عالمان برود، می‌تواند موفق به کشف نقصان یا عیب منطقی در سخن آنان شود. چون معرفت امری جمعی و جاری است و روشنفکری و تفکر نیز همین‌گونه است. تفکر این نیست که من در خلوت بنشینم و با خود فکر کنم و درست یا نادرست، به نتیجه‌ای برسم. آنچه تفکر را تفکر می‌کند، این است که آن را با دیگران در میان بگذارم و دیگران هم سخن و نقد خود را با من در میان بگذارند تا این فکر در جامعه‌ی عالمان برآید و سایه‌افکن شود و دیگران در سایه‌ی آن بیاسایند. نکته‌ی دیگر و مهم‌تر این که به قول سعدی:

هیچ کس بی‌دامن‌تر نیست اما دیگران
باز می‌پوشند و ما بر آفتاب افکنده‌ایم

اصلاً آدم بی‌تعهد پیدا نمی‌شود. منتها بعضی تعهدات، نام دارد و بعضی بی‌نام است. چنین نیست که کسی بگوید من تعهد دینی ندارم و لذا هیچ تعهدی ندارم! او تعهدات و دل‌بستگی‌های دیگری دارد که یا اسم ندارد و یا اسمش را نمی‌آورد. پاره‌ای از این تعهدات، شناخته‌شده و نام‌دار است و اتفاقاً همین آشکاری، داوری را آسان‌تر و شفاف‌تر می‌کند. معلوم است که شخص از کدام موضع و راجع به چه چیز سخن می‌گوید. اما پاره‌ای از دل‌بستگی‌ها در عین این که وجود دارد، نام ندارد و نام آن ابراز و اظهار نمی‌شود و اتفاقاً همین عدم شفافیت، در داوری تیرگی می‌افکند و برای نقد دقیق مانع‌تراشی می‌کند. از همین رو، بهتر است هر کس موضع و تعهدات خود را آشکارا بگوید تا به هنگام نقد و بررسی، معلوم باشد که چه چیزی باید مورد نقد و حمله قرار گیرد تا نتایج شفاف‌تری هم به دست آید.

در عالم علم، صراحت و صداقت و شفافیت، اولین ارزش است. معنای تقوای علمی این است که چیزی را مخفی نکنید. عالم تجارت نیست که عالم، کاسب‌وار، جنس خود را مخفی کند یا نرخ واقعی آن را به کسی نگوید تا آن را گران‌تر بفروشد. در این جا عالم باید متاع خود را بر آفتاب بیاندازد و چیزی را که وجود دارد، حقیقتاً فاش کند؛ گو این که یکی از کارهای همیشگی عالمان دیکانسترکشن Deconstruction است که در فارسی آن را شالوده‌شکنی معنا کرده‌اند و من واژه‌ی شرحه‌شرحه کردن را بیش‌تر می‌پسندم. همان که مولانا گفت:

سینه خواهم شرحه‌شرحه از فراق
تا بگویم شرح درد اشتیاق

عالمی چیزی را می‌سازد و دیگری آن را اوراق می‌کند و بند از بند و تار از پود آن می‌گشاید و از قضا نکاتی را نشان می‌دهد که ای بسا بر خود عالم هم روشن و آشکار نبوده و خود او هم نمی‌دانسته که وابسته به چه تعلقات و تعهداتی بوده است.

کتاب *مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین*، نوشته‌ی فیلسوف آمریکایی، ادوین آرثربرت، و نیز کتاب *خواب‌بگردها* اثر آرتور کستلر، که درباره‌ی کپرنیک، کپلر، گالیله، و نیوتن است، را ملاحظه کنید. تمام سخن این نویسنده‌ی خوش‌ذوق این است که این عالمان بزرگ و پیش‌روان علوم تجربی در خواب راه می‌رفتند، ولی خودشان گمان می‌کردند در نهایت روشنی و اختیار حرکت می‌کنند. لکن امروز پس از گذشت چهار قرن، وقتی فعالیت‌ها، تجربه‌ها، نوشته‌ها، و استدلال‌های آن‌ها را شرحه‌شرحه می‌کنیم، درمی‌یابیم که آنان مثل آدم‌های خواب‌آلود، که نه پیش و نه پس خود را می‌بینند، حرکات لرزانی داشته‌اند.

دقت کنید که در این موارد، ما با علم تجربی سروکار داریم که اتفاقاً از هر معرفتی، عینی‌تر و بی‌طرف‌تر است و تجربه در آن داور نهایی است که به تعبیر گالیله، صد دلیل نمی‌تواند یک تجربه را ابطال کند. این حکم تنها مخصوص کپلر و گالیله نیست. حکم همه‌ی آدمیان است. با این روش (شرحه‌شرحه کردن) است که بسیاری از اسرار دررشد علم و نیز آبخشورهای فکری عالمان، که بر خود آنان آشکار نبوده است، بر آدمی فاش می‌شود.

در کتاب *مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین*، این سخن با قوت فلسفی بیش‌تری بیان شده و استدلال‌ات و قراین تاریخی زیادی به دست داده شده است تا مشخص شود پیش‌روان علم جدید چه پیش‌فرض‌های ناشناخته و بعضاً حیرت‌آوری داشته‌اند که بر خودشان هم نامکشوف بوده است. لذا

این گونه نیست که افراد پیش فرض‌ها و دل‌بستگی‌های نهانی نداشته باشند. هیچ‌کس از این حکم معاف و مستثنا نیست. همه «تر دامن» هستند، اما یکی این آلودگی را بر آفتاب افکنده و دیگری آن را بازپوشانده است. اصلاً دانش بدون پیش فرض و عالم بی‌تعهد ممکن نیست.

مورخان و دانشمندانی نظیر کستلر و برت، در حقیقت جاده را برای یک رأی فلسفی و معرفت‌شناسانه‌ی نسبتاً مهم صاف کرده‌اند. مثلاً آرتور کستلر در داور بین کلیسا و گالیله، رأی تازه‌ای ابداع کرد. چنان‌که می‌دانید، کلیسا با گالیله در افتاد و البته بر خلاف آنچه مشهور است، اعدامش نکرد، اما او را در حصر خانگی و تنگنا قرار داد تا از دنیا رفت. به کتاب کپرنیک هم نهایتاً اجازه‌ی انتشار دادند، اما یکی از کشیش‌های کلیسا مقدمه‌ی مفصل و معرفت‌شناسانه‌ای بر این کتاب نوشت و به دقت تمام، موضع معرفت‌شناسانه‌ی نجومی وی را بیان کرد و از او خواست آن را نه به صورت امری قطعی، بلکه به صورت یک فرضیه‌ی ابراز کند. از کتاب کپرنیک ۴۰۰ نسخه منتشر شد که حداقل ۲۰۰ نسخه‌ی آن تا امروز باقی است که این مطلب با توجه به تخصصی بودن این کتاب و سطح پایین سواد مردم آن زمان، خود حکایت گویایی از وضعیت سانسور در آن دوره است.

بنا بر آنچه کستلر می‌گوید، در مناقشه‌ی کلیسا با گالیله، هر دو طرف پیش فرض‌ها و ایمانیاتی داشتند. این گونه نبود که در یک سو دانشمند روشن‌اندیش بی‌طرف و بدون پیش فرضی چون گالیله و در مقابل او، عده‌ای ابله تاریک‌اندیش ضد علم ایستاده باشند. ماجرا بسیار پیچیده‌تر بود. در کتابی که دختر گالیله درباره‌ی پدرش نوشته است، می‌توان هم احوال روانی او را که آدمی ماجراجو و جنجالی بود و از نزاع با کلیسا هم بدش نمی‌آمد و هم موضع‌گیری‌های کلیسا را در برابر او شناخت. آرثر برت نیز در کتاب خود، شبیه همان توضیحات را، خصوصاً درباره‌ی نیوتن و پیش فرض‌های نهانی او ارائه می‌کند.

مجموع این موارد، به یک رأی تاریخی - فلسفی در فلسفه‌ی علم منتهی شد که آن را تامس کوهن در آمریکا به نحوی، و میشل فوکو در فرانسه به نحو دیگری، بیان کرد و من البته بیان تامس کوهن را بیش‌تر می‌پسندم، چون واضح‌تر، شفاف‌تر، و مبتنی بر قرائن علمی و تاریخی بسیار زیادتری است. بنا بر این دیدگاه، دانش تجربی شباهت فراوانی به ایدئولوژی‌ها دارد؛ پارادایمی پدید می‌آورد و اذهان را مسخر می‌کند. دانشمندان هم در دل این پارادایم‌ها به وجود می‌آیند، ذهنی ایدئولوژیک پیدا می‌کنند و پیش فرض‌های ستبری در ذهن آن‌ها می‌روید که در پاره‌ای موارد توان اندیشیدن خارج از این پارادایم‌ها را نمی‌یابند و نسل‌های بعد، وقتی اندیشه‌های آنان را شرحه‌شرح می‌کنند، آن پیش فرض‌های نهانی را کشف می‌کنند.

پس علی‌رغم این که این پوزیتیویست‌ها خط فاصل پررنگی بین علم و دین می‌کشیدند، امروزه تحقیقات تامس کوهن و دیگران نشان می‌دهد که از این حیث، علم و دین بسیار به هم نزدیکند. یعنی پارادایم‌های علوم تجربی، کمابیش همان گونه با ذهن دانشمندان رفتار می‌کنند که دین با ذهن دین‌داران، و نزاع میان علم و دین در واقع به نزاع میان دو گونه دین تبدیل شده است.

ویتگنشتاین که او را از حیث قدرت و تأثیر فکر، ارسطوی زمان نامیده‌اند، دو مکتب فلسفی در طول عمر خود پدید آورد که به ویتگنشتاین متقدم و متأخر شناخته می‌شود. او در دوران نخست، قائل به خط‌کشی پررنگی بین زبان علم و زبان دین بود. ولی در دوره‌ی دوم متوجه شد که این خط‌کشی‌ها بی‌حاصل است. این‌ها دو زبان هستند و هر کدام همان گونه رفتار می‌کنند که دیگری.

یکی از حرف‌های اصلی نظریه‌ی «قبض و بسط» هم همین است که هیچ‌کس بی‌دامن‌تر نیست. عالمان، از هر دین و مذهبی، به هنگام تفسیر متون مقدس، پیش فرض‌هایی دارند. تفسیر بی‌رأی وجود ندارد. همه‌ی تفسیرها به رأی است. مهم این است که آن رأی و پیش فرض تفتیح شود. دنبال ذهن خالی و بدون پیش فرض نگردید. «این چنین شیری خدا هم نافرید.» همه‌ی مفسرانی که گفته‌اند ما با خدا عهد کرده‌ایم و عزم آن داریم که هیچ پیش فرضی را در تفسیر خود نیاوریم، مفسران چند نسل بعد، گریبان آن‌ها را گرفته‌اند و پیش فرض‌ها و رأی‌های آنان را بر آفتاب افکنده‌اند. فی‌المثل در هنگام تفسیر، یک مفسر اشعری، آرای اشاعره و یک مفسر معتزلی آرای معتزلیان را دخالت می‌دهد و کسی هم که نه اشعری و نه معتزلی است، آرای مذهب بی‌نام‌ونشانی را در کار تفسیر خود کرده است. اگر نامی ندارد، به این معنا نیست که وجود هم ندارد. همه‌ی ما ساکنان یک کوییم و کسی نباید بر دیگری طعن زند و او را متهم به داشتن پیش فرض کند. هر کس به درجات، فرزند محیط خود و تابع مکتبی بی‌نام و یا بانام است. اتفاقاً آن‌ها که متکشان با نام است، دارای صداقت علمی بیش‌تری هستند و می‌توان با آن‌ها وارد گفت‌وگوی شفاف‌تری شد. در مقام احتجاج علمی، طالب بی‌تعهدی نباید بود. حداکثر می‌توان یقه‌ی احتجاجات مقابل را گرفت و ضعف ادله‌ی او را نشان داد.

به این لحاظ است که فیلسوف می‌تواند دین‌دار هم باشد. مگر ما فیلسوفان مسلمان و مسیحی نداشتیم یا نداریم؛ کسانی که تمام توان و نهایت جهد و اجتهاد خود را برای کشف و بیان حقیقت به کار گرفته‌اند و بر آن چه یافته‌اند استدلال کرده‌اند. مگر می‌توان چنین شخصی را متهم کرد که چون تو تعهدات ایمانی و اعتقادات دینی داری، فلسفه‌ات به پشیزی نمی‌ارزد؟ مگر ما حق داریم بگوییم آن‌ها را فیلسوف نمی‌شناسیم؟ در این صورت آن‌ها

هم متقابلاً می‌تواند ما را به چیزی نگیرند و برای سخنان ما بهایی قائل نشوند. چنین دیدگاهی اولاً، چنان‌که گفتیم، ایراد منطقی دارد و ثانیاً نمونه‌های عینی فراوانی در دامن فرهنگ‌های دینی وجود دارد که آن را نقض می‌کند. شخصیتی مثل توماس آکوئیناس که در فرهنگ مسیحی همانند ابن‌سینا در فرهنگ ما است، علاوه بر این که یک فیلسوف درجه‌ی اول است، مسیحی کاملاً دین‌دار، بلکه سرحلقه‌ی مسیحیان هم هست. سهروردی، ابن‌سینا، و ملاصدرا هم نمونه‌های دیگری از فیلسوفان متدین و متعهد هستند. آیا کسی حق دارد به این علت گریبان این بزرگان را بگیرد و بگوید شخصیت شما متناقض است؟ اگر این تناقض باشد، حبذا و خُرمَا این تناقض! به قول مولانا:

پیر گوید مر تو را ای سست‌حال
آن‌چه فوق عقل توست آمد محال

گاهی آدمی ادعا می‌کند چیزی تناقض‌آلود و محال است، اما پیر روشن‌اندیش دست او را می‌گیرد و به او می‌آموزد آن‌چه در نظر تو محال می‌نماید، فوق عقل توست و چون در عقل تو نمی‌گنجد، نام محال بر آن نهاده‌ای. اگر ظرفیت عقلانی‌ات فراخ‌تر و افق دیدت وسیع‌تر شود، خواهی دید آن چیزهایی که فتوا به ناهمزیستی آن‌ها داده‌ای، می‌تواند کاملاً هم‌نشین باشند و هیچ تعارضی با هم نداشته باشند.

بنابراین اولاً معرفت و روشنفکری که آن هم نوعی معرفت‌ورزی است، امری جمعی و جاری است. و ثانیاً هم قرائن تاریخی، هم نمونه‌های عینی و هم ادله‌ی منطقی، به ما نشان می‌دهند که به هنگام نقد اندیشه‌ها مطلقاً نباید به سراغ تعهدات و ایمانیات افراد رفت. اگر پیشینه‌ها و تعهدات، دلیل طرد کسی باشد، همه طرد خواهند شد. بلکه این طناب اول از همه به گردن صاحب این روش خواهد پیچید.

و اما روشنفکری چیست؟ آری، روشنفکران در جست‌وجوی حقیقت هستند و مایلند سخنانشان مستدل باشد و از نظر فردی هم دوست دارند بی‌طرف باشند؛ یعنی آرای مختلف را به دقت بررسی کنند و اگر به حجتی رسیدند، تابع آن باشند. اما البته این صفت، اختصاص به روشنفکر ندارد. هر عالمی باید این‌گونه باشد:

در ره منزل لیلی که خطر‌هاست در آن
شرط اول قدم آن است که مجنون باشی

شرط اول قدم در وادی علم و تحقیق آن است که فرد عالم، بی‌طرف، صادق، متواضع، تابع حجت، و طالب حقیقت باشد؛ آب را از سرچشمه‌ها بردارد و هوا، هوس، اغراض، منافع، و مطامع را در مقام علم‌جویی و حقیقت‌طلبی وارد نکند. کاری نداریم که در عالم واقع چه رخ می‌دهد و عالمان تا چه حد می‌توانند این شروط را رعایت کنند. اما این، شرط لازم - نه شرط کافی - علم‌جویی است و اختصاص به روشنفکری هم ندارد. همه‌ی عالمان این‌چنین هستند و باید باشند.

حال موضع روشنفکری چیست؟ گفتیم که موضوع علم کلام، دفاع از دیانت ویژه‌ای است. اما مهم‌ترین موضوعی که روشنفکران دینی را از دیگر متفکران و طالبان حقیقت جدا می‌کند، دغدغه‌ای است که خصوصاً در کشورهای جهان‌سوم، نسبت به تقابل و تداوم سنت و مدرنیته دارند. اگر ما در کشور خود با این مسأله مواجه نبودیم، احتمالاً قشری به نام روشنفکران نداشتیم و لذا تا وقتی این قشر را خواهیم داشت که این مسأله با ما باشد. بیان شد که صرف طلب حقیقت و صرف بی‌طرفی کسی را روشنفکر نمی‌کند. پس برای یافتن خط فاصل روشنفکر از دیگر عالمان، باید به سراغ موضوع فعالیت آنان رفت.

به گمان من، گرانیگاه و اصلی‌ترین نقطه‌ای که روشنفکر در آن سرمایه‌گذاری می‌کند و به روشن‌گری دست می‌زند، همین حادثه‌ی عظیمی است که در صد ساله‌ی اخیر در کشورهای جهان‌سوم رخ داده است. روشنفکران عرب، ایرانی، مسلمان، غیر مسلمان، و... از این حیث فی‌الجمله مشترکاتی دارند. پس اساساً برخورد با مدرنیته بود که این قشر را پدید آورد و به همین دلیل است که گفته می‌شود روشنفکر در شکاف سنت و مدرنیته حرکت می‌کند. اگر تاریخ ما یک‌دست بود، تداومی طبیعی داشت و مورد تهاجم سیل‌آسای فکر و فرهنگ دیگری قرار نگرفته بود، وضع دیگری داشتیم. در مغرب‌زمین هم روشنفکران در سده‌های ۱۶ و ۱۷ ظهور کردند، چون در آن زمان اروپاییان از یک دوره‌ی تاریخی که عمدتاً قرون وسطایی بود، رفته‌رفته به دورانی که آن را مدرن می‌نامیم، گام می‌گذاشتند. آن شکاف در آن‌جا چهار قرن پیش‌تر ایجاد شد و روشنفکران خود را هم پدید آورد. کسانی چون ولتر از روشنفکران دوران روشن‌گری اروپا هستند که دست جامعه را گرفتند و از آن سوی جوی سنت، به این‌سو عبور دادند.

برتراند راسل در قرن بیستم، کمابیش کار روشنفکران را می‌کرد. او هم در رشته‌هایی آکادمیک همچون منطق و ریاضی تبحر فراوانی داشت و هم به عنوان یک روشنفکر عمومی مطرح بود. مثلاً در برابر جنگ آمریکا و ویتنام موضع می‌گرفت، اعتصاب و تحصن می‌کرد، به زندان می‌افتاد، و... یکی از نویسندگان ایرانی گفته است که توفیق راسل در قرن بیستم کم بود، چون او همان کارهای ولتر در قرن هیجدهم را می‌کرد و سخنان او را می‌گفت. این نکته‌ی نسبتاً صوابی است. دوران آن‌گونه روشنفکری‌ها گذشته است؛ گو این که این سخن را هم نمی‌توان با قاطعیت تعمیم داد. همان‌طور که امروزه در آمریکا روشنفکران عمومی معدودی داریم، نظیر ادوارد سعید، مسیحی فلسطینی بسیار شجاعی که مدافع ارزش‌های عالی انسانی و حقیقتاً تأثیرگذار بود، یا نوام چامسکی، زبان‌شناس و فیلسوف درجه‌ی اول که از مخالفان و منتقدان اصلی سیاست‌های آمریکا در قبال اسرائیل است. سخنرانی‌های او در آمریکا یادآور سخنان مرحوم شریعتی در ایران است. تنها برای او بود که من می‌دیدم سالن‌هایی بزرگ پر می‌شد و او کاملاً مستدل و مستند با تعابیر فیلسوفانه راجع به اسرائیل، فلسطین، و سیاست خارجی آمریکا سخن می‌گفت. این افراد اگرچه دیگر گذر سنت را به مدرنیته هدایت و راهبری نمی‌کنند و اساساً مسأله‌ی آن‌ها این نیست، اما نوعی آگاهی‌بخشی را در موقعیتی به عهده گرفته‌اند که مردم دچار خطای سیستماتیک هستند و اکثر رسانه‌ها و منابع معرفتی، یا به آن‌ها دروغ می‌گویند و یا اطلاعات ناقص می‌دهند. اکنون نقش این روشنفکران در مغرب‌زمین، مقابله با این مغالطات سیستماتیک و آگاهانیدن مردم کشورشان نسبت به وقایعی است که در جهان، و خصوصاً در عرصه‌ی سیاست خارجی کشورشان رخ می‌دهد. همچنین است آگاهی دادن در باب ماهیت مدرنیته و آینده‌ی آن.

اما در چهار قرن پیش، قصه چنین نبود. مسأله‌ی اصلی اروپاییان در آن زمان، عبور تاریخی از سنت به مدرنیته بود که روشنفکران خود را به‌ویژه در فرانسه، آلمان، و ایتالیا پدید آورد. مسأله‌ی سنت و مدرنیته، اتفاق بسیار بزرگی بود. تاریخ را ورق می‌زد و از جهانی به جهان دیگر می‌برد. بدیهیات گذشته جای خود را به بدیهیات دیگری می‌داد و حال و هوای همه‌چیز فرق می‌کرد. عده‌ای که به این تحول حساسیت نشان می‌دادند، همان روشنفکران بودند.

روشنفکران اروپا ویژگی‌های جالبی داشتند. اولاً واجد اطلاعات وسیع تاریخی بودند. ثانیاً نه تنها تماشاگر، بلکه بازیگر صحنه بودند و عقول را هدایت می‌کردند. ثالثاً نسبت به سنت خود کاملاً واقف بودند و این نکته‌ی بسیار مهمی است. کارل مارکس در قرن هیجدهم ظهور کرد و تأثیر زیادی بر همه‌ی جهان گذاشت. او واقعاً ضد دین بود و مکتبی پدید آورد که سر سازگاری و آشتی با دین نداشت. بسیار فعال بود. روزی شانزده ساعت مطالعه می‌کرد و با یهودیت و مسیحیت بسیار آشنا بود. لذا وقتی درباره‌ی این ادیان سخن می‌گفت، از سر اطلاع و بصیرت بود. توانایی او در تسخیر عقول و سلطه بر مغزهای بزرگ، به علت سخنان اندیشیده‌ی او - ولو خطا - بود. این‌گونه نبود که چند شعار سطحی روشنفکرانه بدهد و به کف زدن دیگران دل ببندد.

منظور من این است که یک روشنفکر نه تنها باید به مدرنیته تسلط داشته باشد، بلکه به همان اندازه و حتی بیش‌تر، باید به سنت و تاریخ خود آگاه باشد. فقط با مرور فلسفه‌ی کانت، هگل، فوکو، و...، و با خواندن چند رمان و شعر، نمی‌توان روشنفکر شد. بار روشنفکری در این دیار با این چیزها بار نمی‌شود. روشنفکری در کشور ما کار دشواری است. جدای از مشکلات عملی و بعضاً اصطکاک با سیاست، از جهات نظری صرف هم کار سنگینی است. روشنفکری که حرکت در شکاف سنت و مدرنیته است، به آگاهی از این هر دو، در سطحی عمیق، نیاز دارد. سنت در دیار ما امر فربه‌ی است و یکی از فربه‌ترین اجزای آن، سنت دینی است. روشنفکر ما، صرف‌نظر از تعهد یا عدم تعهد دینی، باید اطلاع عمیقی از دینی داشته باشد تا بتواند گذر از سنت به مدرنیته را به خوبی سامان‌دهی کند. کسانی که در مملکت ما رمان می‌نویسند یا شعر می‌گویند یا کتاب ترجمه می‌کنند، البته محترمند و کار ارزنده‌ای می‌کنند. اما صرف این کارها با تعریف دقیق روشنفکری وفق نمی‌دهد و هنوز راه درازی تا روشنفکری باقی است:

گمان مبر که به پایان رسید کار مغان

هزار بادیه‌ی ناخورده در رگ تاک است

ما بپسندیم یا نپسندیم، سنت ما بسیار عظیم و فربه است و باید از آن اطلاع کافی داشت. باید نقش تاریخی فلاسفه، کلام، فقه، و حدیث را در این دیار شناخت. بدون شناخت دقیق این کارها، پای روشنفکری لنگ است.

مؤلفه‌ی دیگر روشنفکری، مسؤولیت روشنفکرانه است. ممکن است فردی عالم درجه‌ی اول باشد، جهانی باشد بنشسته در گوشه‌ای، پر از معلومات سنتی و مدرن باشد، اما در عین حال کنج‌خانه نشسته و با علم خود خوش باشد؛ مثل اشراف قدیمی که با جواهرات خود بازی می‌کردند. این علم، البته کمال نفس است. اما عالم را روشنفکر نمی‌کند. روشنفکری یک حرکت جمعی است و لذا روشنفکر از مسؤولیت اجتماعی هم برخوردار

است و باید آن را ایفا کند. نقش اجتماعی او هم رهبری فکری در مسأله‌ی سنت و مدرنیته است و البته در این راه با دشواری‌های نظری و عملی هم روبه‌رو می‌شود و چه‌بسا باید هزینه‌هایی هم پردازد:

فراز و نشیب بیابان عشق دام بلاست
کجاست شیردلی کز خطر نپرهیزد

روشنفکر در این عرصه هم باید صداقت خود را نشان بدهد. در این مسیر دست دیگران را هم باید گرفت و این آگاهی را به دیگران منتقل کرد و آماده‌ی برخورد با خطراتش هم بود. با تن‌آسایی و عافیت‌طلبی این کار به سامان نمی‌رسد:

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

مجموع این مؤلفه‌ها است که روشنفکر را می‌سازد و چنین روشنفکری می‌تواند دینی یا غیر دینی باشد. دینی یا غیر دینی بودن، مربوط به تعهدات قلبی او است و هیچ‌رخنه و خللی در حرکت او نمی‌افکند. تأکید می‌کنم که روشنفکر غیر دینی هم بی‌طرف نیست، بلکه دینی دارد که نام ندارد.

البته روشنفکران دینی وظایف مضاعفی هم بر دوش دارند و از این جهت کار آن‌ها سنگین‌تر از روشنفکران غیر دینی است. چون گاهی باید در نقش یک متکلم ظاهر شوند و از مواضع دینی و ایمانی هم دفاع کنند؛ مخصوصاً وقتی که دین به منزله‌ی یک امر اجتماعی، ابزاری می‌شود و برای مقاصد قدرت‌طلبانه‌ی حاکمان به استخدام درمی‌آید. در این موارد، کار روشنفکران دینی از سختی و صعوبت بیش‌تری برخوردار است. اما گریزی نیست و روشنفکری در این دیار، خواهی نخواهی، این لوازم را دارد.

لزوم داشتن تئوری برای اصلاحات^۱

از تشریف‌فرمایی دوستان گرامی، آقایان و خانم‌ها سپاسگزارم و خداوند را بر توفیق حضور در محضر دوستان صمیمی و هم‌دل شکر می‌گذارم. فرصت کوتاه است و ما هم پا در رکاب سفر هستیم و هم علی‌الظاهر برنامه‌ی دیگری باید در این‌جا اجرا شود. من به کوتاهی سخنانی را عرض می‌کنم و امیدوارم انگیزه‌ی اندیشه‌هایی شود و نتایج آن موجب خیر و صلاح این ملک و ملت باشد. در یکی دو روزی که در محضر دوستان بودیم و گفت‌وگوهای گوناگون می‌کردیم، احساس کردم نکته‌ای باید برای همه‌ی ما تبیین شود یا همه باید درباره‌ی آن قدری بیاندیشیم و آن عبارت است از وضعیت و شرایطی که اکنون در آن به سر می‌بریم و وظیفه‌ای که نسبت به این شرایط از نظر اجتماعی و سیاسی و حتی شرعی بر عهده داریم. من عصاره و خلاصه‌ی کلام را ابتدا عرض می‌کنم و پس از آن هرچه می‌گویم، شرح و تبیین آن نکته خواهد بود.

فرض اصلی من این است که انقلاب ۵۷، یعنی انقلابی که حدود بیست سال پیش در ایران اتفاق افتاد، یک انقلاب بی‌تئوری بود. اما نباید بگذاریم اصلاحاتی که اکنون رخ می‌دهد، یک اصلاحات بی‌تئوری باشد. این تمام حرف من است و آنچه من بعد خواهم گفت، شرح و بسط این نکته‌ی نخستین است که آوردم.

منظور از این که انقلاب ما یک انقلاب بی‌تئوری بود، چیست؟ در پاره‌ای از نوشته‌هایم آورده‌ام و اکنون نیز تکرار می‌کنم که در انقلاب ما، بیش از آن که دلیل مداخلت داشته باشد، علت مداخلت داشت و تا نسبت و موازنه‌ی علت و دلیل عوض نشود و یکی به کمک دیگری نشتابد و نقصان‌های دیگری را جبران نکند، ما همچنان هزینه خواهیم پرداخت و راه صحیح را باز نخواهیم شناخت. انقلاب ما، یک انقلاب بی‌تئوری بود، به این معنا که یک رشته علل، علل سیاسی و اجتماعی، باعث شد تا مردم قیام کنند. این علل سیاسی و اجتماعی، محرک و انگیزه‌ای بسیار قوی بود تا آدمیان را به صحنه بیاورد و خواستار برانداختن نظام پیشین شود.

در حقیقت، در زمان انقلاب، هم شرایط جهانی و هم شرایط درونی کشور ما، هر دو مردم را به این‌سو راند. اغلب کسانی که پیش از انقلاب را درک کرده‌اند، به نیکی می‌دانند که مردم ما در آن دوران در چه احوال پروحشتی به سر می‌بردند و چه ناامنی و ستم عظیمی بر زندگی مردم سایه گسترده بود. دست ساواک در زندگی خصوصی و عمومی مردم گشاده بود و شاه مطلق‌العنان عمل می‌کرد. قانون اساسی زیر پا نهاده می‌شد و حمایت‌های جهانی از شاه صورت می‌گرفت و او را در موضع خود و در عملکرد خود مستحکم‌تر و مصمم‌تر می‌کرد.

مجموع این عوامل منتهی شد به آن‌چه که انقلاب اسلامی می‌نامیم. به این معنا می‌گوییم علل و عوامل اجتماعی و سیاسی در بروز پدیده‌ای به نام انقلاب مداخلت داشتند. بی‌جهت نبود که پاره‌ای از روشنفکران، هم در آن زمان می‌گفتند و هم اکنون می‌گویند و تکرار می‌کنند که مردم بیش از این که بدانند چه چیزی را می‌خواهند، می‌دانستند که چه چیزی را نمی‌خواهند. بیش‌تر شعارهای آنان سلبی و از جنس نفی بود. آن‌ها برانداختن، دور کردن، و طرد کرد یک رشته اوضاع و شرایط موجود را می‌خواستند. نه این که هیچ ایده‌ای نسبت به جانشین آن نظام و اوضاع نداشتند، اما آن ایده‌ها هرگز به روشنی ایده‌های سلبی و منفی نبود و به همین سبب است که می‌گویند انقلاب‌ها در اولین مرحله، جنبه‌ی ویران‌گر دارند و پس از ویران‌گری است که نوبت سازندگی فرا می‌رسد.

ممکن است برخی اعتراض کنند و بگویند پس فعالیت‌هایی که روشنفکران دینی و شاید در صدر آن‌ها، مرحوم شریعتی انجام می‌دادند، چه بود؟ آیا فعالیت آن‌ها از جنس فعالیت‌های علتی بود یا دلیلی؟ آیا آن‌ها نمی‌خواستند ذهنیت مردم را عوض کنند و آیا اساساً حرکت اجتماعی و بیرونی، بدون یک تحول ذهنی و درونی، صورت‌پذیر است؟ معترضین می‌توانند بگویند از روشنفکران دینی بگذریم، نقش روشنفکران به معنای اعم کلمه، که آن‌همه مورد تهدید و تحقیر حکومت بودند، چه بود؟ آیا می‌توان نقش آن‌ها را انکار کرد و گفت همه‌ی فعالیت‌های آن‌ها هم، به «علت» برمی‌گردد و نقش دلیلی ندارد؟

^۱ این سخنرانی در تاریخ ۲۸ مرداد ۱۳۷۹ ایراد شده است.

جواب سؤال‌های مطرح شده، به اختصار این است که مهم‌ترین کار مرحوم شریعتی و قهرمانان و بزرگانی نظیر او در حوزه‌ی روشنفکران دینی، همچنان که خود می‌گفتند و تصریح می‌کردند، «ایدئولوژیک کردن دین» بود و ایدئولوژیک کردن دین، یعنی دین را در مرتبه‌ی علل درآوردن و نقش دلیلی و معرفتی را هرچه بیش‌تر از او ستاندن. شاید اکنون مجال بسط زیاد این مطلب نباشد. این نکته را مفصلاً در پاره‌ای از نوشته‌هایم آورده‌ام که ایدئولوژی‌ها علی‌الاصول از جنس سلاحند و برای برانداختن دشمن به صورت یک اسلحه عمل می‌کنند. آن‌ها بیش از آن که ذهن‌ها را تغییر دهند، عواطف را تغییر می‌دهند و تهییج می‌کنند و عواطف از جنس دلیل و عقلانیت نیستند، بلکه از جنس علتند. یعنی مثل یک نیرو عمل می‌کنند. فرق است بین خطاب کردن با خرد و خطاب کردن با عواطف. فرق است بین به کار انداختن عقل و به کار انداختن عاطفه.

مهم‌ترین کار مرحوم شریعتی، به تصریح خودش، این بود که از دین، یک ایدئولوژی بسازد. ایدئولوژی، وجوه و جوانب مختلفی دارد. اما به نظر من، مهم‌ترین وجه آن این است که جنبه‌ی «معرفتی» زیر پای جنبه‌ی «علتی» له و لگدمال می‌گردد و اگر در معرفت و عقلانیت، هدف حقیقت است، در ایدئولوژی، هدف حرکت است. در معرفت، آدمیان را به دنبال کشف حقیقت، دقت کردن، و تئوری‌پردازی می‌فرستیم و در ایدئولوژی، آدمیان را به دنبال حرکت کردن و حادثه آفریدن. هر دو نیکو هستند. هر دو جای خود را دارند و به کار می‌آیند و اساساً آدمی در یک تصویر کلان، مؤلف از دو عنصر بزرگ عقل و عاطفه است و در کثیری از موارد عاطفه‌ی آدمی، عقل او را راهبری می‌کند. کمند کسانی که عاطفه‌شان در تسخیر عقلشان باشد. اکثریت چنانند که عقلشان در تسخیر عاطفه است و وقتی اهرم عاطفه جنبانده می‌شود، عقل هم به حرکت درمی‌آید.

باری؛ تلاش روشنفکری دینی در جامعه‌ی ایران پیش از انقلاب، ایدئولوژیک کردن دین بود. کسانی دیگر نیز بودند که در عالم اندیشه‌ورزی دینی کار می‌کردند - و شاید التفاتی به ایدئولوژیک کردن دین نداشتند - اما تأثیر آن‌ها در جامعه‌ی آن روز ما کم‌تر بود. ملاحظه کنید مرحوم شریعتی بر چه عناصری از اندیشه‌ی دینی و تاریخ دین انگشت تأکید می‌نهاد. اصطلاح «مستضعفین» که ما امروز به کار می‌بریم، یکی از موارد اوست؛ میراثی که گاه حتی مورد سوء استفاده هم قرار می‌گیرد. اما کشف این مفهوم، به کار بردن آن، و در تداول انداختن آن، بیش از آن که نقش تئوریک داشته باشد، نقش حادثه‌آفرینی و عملی داشت. این اصطلاح، اصلاً در چارچوب یک مجموعه‌ی حرکت‌آفرین مطرح می‌شد و معنا می‌داد و بر شکاف طبقاتی، ستم‌کشی یک طایفه و ستمگری طایفه‌ی دیگر، انگشت تأکید می‌نهاد و یکی را به تقابل با دیگری دعوت می‌کرد و وا می‌داشت.

از این بالاتر و مهم‌تر، قصه‌ی کربلا، قصه‌ی زینب، و قصه‌ی ابوذری بود. همه‌ی این‌ها به دست شریعتی احیا و بازسازی و معرفی شد و در چهره‌ای کاملاً تازه به جامعه‌ی شیعه‌ی ما که قرن‌ها با عشق به این شخصیت‌ها زیسته بود، ارائه و عرضه شد. اما این شخصیت‌های محبوب و نقش تاریخی آن‌ها، باز در خدمت حرکت نهاده شد؛ نه در خدمت حقیقت. منظور این نیست که بگوییم ضدیتی عمدی با حقیقت صورت می‌گرفت. بلکه می‌خواهیم بگوییم که غلبه با کدام فکر و گرایش بود. شریعتی می‌گفت و به‌درستی هم می‌گفت: «خون حسین در یک کارخانه‌ی پتروشیمی استعمال می‌شود، بدل به یک مخدر شده است. خون را بدل به تریاک کرده‌اند.» هدف وی این بود که این خون را تبدیل به ماده‌ای محرک کند.

حرف اصلی او در این سه مقوله خلاصه می‌شد: زر، زور، و تزویر؛ و می‌گفت هرچه غیر از این گفته‌ام، زاید است. این تعبیرات و سخنان همه ناظر به حرکت‌آفرینی، شورآفرینی، دعوت به قیام و مقابله بود. فصل، فصل تأسیس و تحریک بود؛ تحریک عواطف و عقل عملی در درجه‌ی اول، و به دنبال آن، تحریک عقل نظری برای پوشش تئوریک دادن به عواطف.

اساساً دین‌ورزی معیشت‌اندیش و مصلحت‌اندیش با محوریت عقل عملی کار می‌کند و دین را در خدمت مصالح جهانی - این جهانی یا آن‌جهانی - قرار می‌دهد و از او انتظار حرکت‌آفرینی، نظام‌آفرینی، و حکومت‌آفرینی دارد. و شریعتی که ادامه‌دهنده‌ی راه مرحوم بازرگان بود، دقیقاً بر همان نحوه و شیوه عمل می‌کرد. محور اصلی مکتب بازرگان، معیشت‌اندیشی دینی بود؛ یعنی دین‌ورزی با محوریت عقل عملی و استخدام دین در خدمت مصالح دنیوی نیکو، نه منافع زودگذر و نامشروع. و البته این کاری بود که سید جمال‌الدین اسدآبادی آغاز کرد و پاره‌ای از بزرگان از او پیروی کردند.

بازرگان، دین دموکراتیک را عرضه می‌کرد و شریعتی دین انقلابی. در عرضه‌ی یک دین انقلابی، در اصل باید دنبال حرکت بود و بدین منظور، باید عنصرهای حرکت‌آفرین یک مکتب را استخراج کرد. به همین دلیل، شریعتی آن قدر که با ابوذری اخت بود، با ابوعلی سینا نبود و می‌گفت یک ابوذری بر صد ابوعلی می‌ارزد و ما برای جامعه، بیش از آن که به ابوعلی‌ها محتاج باشیم، به ابوذری‌ها احتیاج داریم.^۱

^۱ این‌ها نکاتی است که می‌دانیم و از شریعتی شنیده‌ایم. من این نکته‌ها را در مقام انتقاد بر او ذکر نمی‌کنم و توضیحات من برای بیان نقص حرکت و عمل او نیست. بلکه توضیح می‌دهم که کارکرد مرحوم شریعتی و نگاه او به جامعه‌ی زمان خود و انتظار از او مردم و دعوت او، چه ماهیتی داشت و دین را چه‌گونه

در عرصه‌ی روشنفکری غیر دینی هم ما همین وضع را داشتیم. البته روشنفکران غیر دینی یا بی‌عمل‌تر بودند، یا عملشان در جامعه کم‌تر مؤثر بود. هر یک از این دو را که بگیرید، نتیجه یکی است. اگر بی‌عملی را منظور کنیم، نتیجه می‌دهد که حرکتی نیافریدند، تئوری‌ای ابداع نکردند، و دستگیری و راهنمایی‌ای به عمل نیاوردند. اگر نامؤثر بودن آن‌ها در عمل را هم بگیریم، باز به همین جا می‌رسیم که آن انقلاب، علی‌آی‌حال، انقلابی بود معلول علل و نه محصول دلایل. به همین سبب عنصر معرفت و نظریه‌پردازی در آن بسیار ضعیف بود.

در حقیقت اگر روشنفکران غیر دینی ما نظریه‌پردازی هم می‌کردند، کارشان فراتر از این نبود که تئوری‌های انقلابی چپ را در جامعه بپراکنند. آن روزها، روز چپ‌روی و چپ‌گرایی بود و هنوز طشت مارکسیسم و کمونیسم آن‌چنان که امروزه از بام تاریخ افتاده است، نیافتاده بود. انقلابی بودن، مرادف با چپ بودن و چپ بودن، مرادف با انقلابی بودن بود. اندیشه‌های دموکراتیک و اصولاً غیر چپ، با برجسب بورژوازی یا سرمایه‌داری محکوم و طرد می‌شدند.

بی‌گمان اندیشه‌های چپ نیز در باطن و ذات خود یک ایدئولوژی بودند و هستند. حتی شریعتی هم ایدئولوژیک کردن دین را از چپ‌ها گرفته بود. اندیشه‌های چپ هیچ ابایی نداشتند از این که خود را ایدئولوژی معرفی کنند. هیچ ابایی نداشتند از این که فکر و فلسفه را پارتیزان معرفی کنند، یعنی بگویند که در عالم فکر و فلسفه آن‌چه می‌گذرد، طرفداری و جانبداری از این حزب یا آن گرایش سیاسی است و عنصر حقیقت‌جویی در عالم فکر، تابع عنصر سیاست است. این یکی از اصلی‌ترین اندیشه‌های چپ بود. بنابراین کسانی که به علم و نظریه‌پردازی می‌پرداختند، معمولاً با برجسب‌ها و عنوان‌های ذهن‌گرا و خیال‌باف طرد می‌شدند.

حال ببینیم در میان علمای دین، یعنی روحانیت - در حقیقت عرصه‌ی خارج از حوزه‌ی روشنفکری دینی و غیر دینی - چه اتفاقی می‌افتاد. حقیقت این است که در آن‌جا هم اتفاق تئوریک، علمی، و معرفتی جدی نمی‌افتاد. نه تنها آن موقع، بلکه تا امروز هم نیافتاده است. به عنوان مثال، ما بعد از انقلاب، بیست سال است که شعار «اقتصاد اسلامی» می‌دهیم، حکومت هم به دنبال مستقر کردن نظام اقتصاد اسلامی است، پاره‌ای از علمای حکومتی و غیر حکومتی هم لابد در خدمت این اندیشه‌اند و می‌خواهند تئوری اقتصاد اسلامی را بپردازند. بیان این که دستاورد این بیست ساله چه بوده است و آیا چنین نظامی معرفی شده و گره از معضلات اقتصادی کشور گشوده است یا نه، قصه‌ای است فاش و ناکامی این عزم، حاجتی به تبیین و توضیح ندارد.

در دوران پیش از انقلاب هم چنین بود. فکر می‌کنید واقعاً اگر عالمی از علمای دین می‌خواست کتابی در باب اقتصاد اسلامی بنویسد، حکومت شاه مانع او می‌شد؟ آیا این عمل، یک عمل سیاسی صرف بود که حکومت آن را برنتابد و نویسنده و تئوری‌پرداز اقتصاد اسلامی را به محاکمه و زندان بکشد؟ می‌بینید که بعد از انقلاب هم، دست‌ها همان‌طور خالی است که قبل از انقلاب بود. فقط اقتصاد نبود. در زمینه‌ی عدالت، آزادی، اخلاق، جامعه‌شناسی، و حتی مسائلی مثل تاریخ اسلام، در هر یک از این زمینه‌ها که شما نظر کنید، روحانیت سنتی ما که قدرت را هم در دست دارد، فعالیت جدی و دست‌پرکنی انجام نداده و نمی‌دهد.

اگر این چنین است، پس آن انقلابی که رخ داد، چه‌گونه رخ داد؟ در واقع آن انقلاب معلول رشته‌ای از عوامل اجتماعی و سیاسی، به تنگ آمدن مردم و قیام در یک فرصت مناسب برای برانداختن آن نظام نامطلوب بود. به این معنا، تقریباً انقلاب ما یک انقلاب بی‌تئوری بود. تنها یک تئوری در انقلاب عرضه شد و آن، تئوری «ولایت‌فقیه» بود. تئوری «ولایت‌فقیه» هم، چنان زود به قدرت آویخته و آمیخته شد که دیگر فرصت و مجال بحث و نقد را از همه گرفت.

رفته‌رفته بخشی از روحانیت ادعا کرد که این تئوری مملوک و ملک آن‌ها است و اگر بحثی درباره‌ی آن بشود، فقط در حوزه‌ها باید صورت بگیرد و نباید غیر متخصص‌ها در این باب اظهار نظر کنند. لذا کم‌کم این مباحث از عرصه‌ی اجتماع و حتی از عرصه‌ی جوامع فکری بیرون رفت و منحصر به جوامع روحانیت سنتی شد و در میان روحانیت سنتی هم نسبت به آن، بحث جدی و نقد علمی صورت نگرفت.

بعد از انقلاب هم روحانیت ما به شدت درگیر قدرت و مسائل معیشتی شد و حتی از همان بازده و تولید قبل از انقلاب هم بازماند و میزان تولیداتش در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی نزول بیش‌تری پیدا کرد. یعنی مرحوم مطهری در عرصه‌ی روحانیت سنتی ما همچنان تک مانده است و

مورد بهره‌برداری و استفاده قرار می‌داد. دعوت او، که بسیار به‌جا و به‌هنگام بود، مثل آتشی در خارزار خشکی فراگیر شد. در جامعه‌ای که ذره‌ای آب عدل و عدالت نبود و روح آدمیان چون نهال‌های خشک بی‌بهره از باران عدالت، سال‌ها در ظل آن نظام استبدادی زیسته بود، دعوت شریعتی را به راحتی و از عمق جان پذیرا شد؛ جرکتی که آتش‌آفرین بود، شورانگیز بود، و باعث شد که جامعه یک‌جا ملتهب و مشتعل شود و آتش در نهاد آن حکومت ستمگر زند.

بازتولید نشده است. مطهری فقط به دلیل نبوغ ذاتی اش نبود که مطهری شد. البته فرد برجسته‌ای بود. ولی شرایطی هم وجود داشت که مطهری راه، مطهری کرد. آن شرایط عبارت بود از شرایط نقد آزاد. مرحوم مطهری در جلسات عمومی و خصوصی حضور می‌یافت - که در پاره‌ای از آن جلسات من هم شرکت داشتم - و در این جلسات، از ناحیه‌ی روشنفکران و دانشجویان مورد پرسش‌های جدی قرار می‌گرفت و نمی‌توانست نقص منطق و حجت خود را با قدرت پر کند؛ کاری که امروز بخشی از روحانیت ما می‌کنند: تشریح می‌زنند و معترض را خاموش می‌کنند. ولی مطهری آن روز این کارها را نمی‌توانست و نمی‌خواست بکند. اگر حجت و منطق داشت، مقابله و مدافعه می‌کرد و اگر نداشت، باید شکست را می‌پذیرفت. این شرایطی بود که آن بزرگان را پروراند و استعدادهایشان را شکوفا کرد و آن‌ها را برای جامعه، سودمندتر و بهره‌آورتر ساخت.

در شرایط حاضر، متأسفانه این شرایط برپا نیست تا بتوان از آن برای به فعلیت رساندن استعدادهای نهفته و خفته استفاده کرد. لذا این بی‌ثبوری بودن، ادامه پیدا کرد و جامعه در این دو دهه، نشیب و فرازهای بسیار دید و آن نشیب و فرازها و حوادثی که بر مردم رفته بود، نهایتاً ایجاد انگیزه‌هایی کرد برای این که شخص اصلاح‌طلبی مثل خاتمی بر سر کار بیاید.

بر سر کار آمدن شخصی همانند آقای خاتمی هم علل خود را داشت. به هر حال، در سال‌های اخیر در ایران اتفاقات بسیار بدی افتاده بود. کسی مثل سعید امامی^۱ با جان و مال مردم بازی می‌کرد. در صحنه‌ی اقتصاد، کشور [شاهد^۲] عقب‌افتادگی‌های عظیمی بود و مردم به‌خوبی این عقب‌ماندگی‌ها را احساس می‌کردند، اما راه برون‌شدی نمی‌یافتند و مجالی برای ابراز آن‌ها پیدا نمی‌کردند. نسل هم عوض شده بود. به هر حال، نزدیک به بیست سال از انقلاب می‌گذشت و افرادی که در ابتدای انقلاب سن و سال کم‌تری داشتند، اکنون به رشد رسیده بودند و می‌خواستند حرف خود را بزنند و بسیاری عوامل دیگر که اکنون من در مقام تفصیل و بیان آن‌ها نیستم. مجموع این‌ها موجب پیدایش آن حادثه‌ی مبارک شد و مردم از انتخابات - که یکی از شیوه‌های دموکراتیک و صلح‌آمیز و آرام است - برای ابراز مخالفت خفته و نهفته‌ی خود استفاده کردند و دوران اصلاحات، که اکنون به صورت اصطلاحی بر سر زبان‌ها است، آغاز شد.

دوران اصلاحات، دورانی است که از ابتدای خود با تلاطم آغاز شد و این تلاطم‌ها همچنان ادامه دارد. شاید نظریه‌پردازی و نظرورزی‌ای که باید قبل از انقلاب انجام می‌گرفت و نگرفت، اکنون در حال انجام است. یک جامعه نیز ادوار مختلف دارد و صبوری، شرط پیروزی است. نمی‌توان از جامعه یا مجموعه‌ای انتظار بلوغ زودرس داشت. به هر حال، مطالبات و خواسته‌های کنونی مردم رفته‌رفته روشن‌تر می‌شود، جناح‌بندی‌ها در کشور رفته‌رفته مشخص‌تر می‌شود، و تقابل و تنازع هم بیش‌تر می‌شود.

کار رهبران فکری در جامعه این نیست که دعوت به رفع نزاع کنند. چنین خواسته‌ای، محال و برنیامدنی است. نزاعی رفع‌شدنی نیست و همه‌ی جوامع جهانی این را می‌دانند. آن‌ها آموخته‌اند و آزموده‌اند که اختلافات را باید کانالیزه کرد و در مجاری دموکراتیک انداخت. اما هوس مرتفع شدن مطلق و کامل اختلافات را نباید در سر داشت. علی‌الظاهر یک طرف، جبهه‌ی اصلاحات ایستاده است و طرف دیگر هم جبهه‌ی مخالف اصلاحات. خیلی هم عجیب نیست. ما کشوری داریم که دو هزار سال در ظل نظامات استبدادی زیسته است و این استبداد، در خون و رگ ما رخنه و ریشه دارد. بسیار مشکل است که ما طی مدتی کوتاه و بدون تربیت لازم، از این شر گریبان‌گیر رهایی پیدا کنیم؛ شر تاریخی‌ای که به جان جامعه، نظام، و فرهنگ ما چسبیده است و به راحتی ما را رها نمی‌کند.

در حقیقت، ریشه‌ی اصلی، و یا یکی از اصلی‌ترین دلایل این همه بی‌اخلاقی و بی‌نظمی که در جامعه‌ی ما موج می‌زند - و ما باید بدانیم و بپذیریم که واجد چنین رذیلت‌ها و آفت‌هایی هستیم - زندگی در ظل همین نظام‌های استبدادی است.^۳ البته این برای تبرئه‌ی ما نیست. هر کسی باید خود را

^۱ از مقامات اطلاعاتی ایران در سال‌های دهه‌ی هشتاد که به سبب دست داشتن در ماجرای قتل‌های معروف زنجیره‌ای، دستگیر و زندانی و در زندان تلف شد.

^۲ افزوده شده توسط ویراستار نسخه‌ی الکترونیکی - گرداب.

^۳ بارها گفته‌ام که ما نصایح و مواظب اخلاقی کم نداشته‌ایم. نهج‌البلاغه، صحیفه‌ی سجادیه، قرآن و احادیث پیامبر و ائمه را داشته‌ایم، علمای اخلاقی داشته‌ایم و کتاب‌های اخلاقی نوشته شده‌اند. پس چرا این‌ها در ما تأثیر نکرده است؟ چرا حقیقتاً ما از دروغ گفتن و غیبت کردن مطلقاً ابایی نداریم و کسی که این کارها را می‌کند، در نظر ما شخص منفوری به نظر نمی‌آید؟ چرا سلسله‌مراتب رذیلت‌ها در میان ما معکوس شده است؟ چرا گناهان کوچک، بزرگ شده‌اند؟ چرا نمره دادن به خوبی‌ها و بدی‌ها این‌قدر ناموزون و نامتعادل صورت می‌گیرد؟ رادیو و تلویزیون مقابل چشم شصت میلیون آدم، آبروی افراد را می‌برد و به نظر ما هیچ امر منکر و بدی صورت نگرفته است. اما اگر همین تلویزیون مثلاً یک زن برهنه نشان بدهد، دیگر قیامت به پا می‌شود. در حالی که شرعاً و عقلاً و اخلاقاً، نشان دادن یک زن برهنه و صد زن برهنه، هیچ‌وقت گناهش بیش‌تر از ریختن آبروی یک مسلمان نیست. ولی ما چنان‌خو کرده‌ایم که این یکی را می‌بینیم، البته

اصلاح کند. باید درد خویش را تشخیص دهد و درمان کند. اما به هر حال، باید بفهمیم که این مرض بالذات از کجا به ما سرایت کرده است. در نظام‌های استبدادی اصلاً حقیقت مطرح نیست. آنچه مطرح است، تقرب به آن شخصی است که در صدر نشسته است. افراد برای تقرب به آن شخص مداحی می‌کنند، حقوق دیگران را زیر پا می‌گذارند، دروغ می‌گویند، بدگویی و تظاهر می‌کنند و هر عمل اخلاقی زشتی مباح می‌شود. زیرا هدف این است که آدمیان از نردبان قدرت بالا بروند. این اتفاق، متأسفانه در میان ما افتاده است و ما زیر سایه‌ی این شجره‌ی خبیثه که انواع حشرات و رذایل بر روی آن نشسته‌اند، برای قرن‌ها زیسته‌ایم و اکنون بسیار مشکل است که جامعه‌ی خود را از این چرک، پاک کنیم و در یک جامعه‌ی نظیف و مطهر، زندگی تازه‌ای را آغاز کنیم.

اما پرسشی که دوباره جلب نظر می‌کند، این است که آیا این اصلاحات، اصلاحاتی که آغاز شده، تئوری مشخصی دارد یا باز صرفاً حکایت از یک نوع نارضایتی و انگیزه‌ی ضد وضعیت سابق می‌کند؟ به نظر من، در این مرحله نباید گذاشت اصلاحات به سرنوشت انقلاب مبتلا شود؛ یعنی یک اصلاحات بی‌تئوری باشد و باز مفاد و محتوای آن، فقط نفی یک وضعیت باشد، اما این که به جای او چه بنشیند و چه وضعیتی یا درون‌مایه‌ای حاکم و مستقر شود، نامعلوم و مجهول بماند. صرف تکیه بر هیجانات و انگیزه‌های سلبی و فقط ابراز اعتراض و نارضایتی، برای ما کارساز نیست. باید مقوله‌ی بسیار فربه اصلاحات را قدم به قدم، طرح و نقد کنیم تا بدانیم واقعاً چه می‌خواهیم و به کجا می‌رویم.

برای این که سخن از حالت انتزاعی و تجریدی خارج شود، چند نمونه عرض می‌کنم. نزاعی در کشور ما مدت‌ها جاری بوده است تحت این عنوان که آیا دین از سیاست جدا است یا جدا نیست. بالآخره این مسأله باید سرش بر بالینی نهاده شود و به صورت استخوان لای زخم باقی نماند. البته ابراز این مطلب، هم شجاعت نظری می‌خواهد و هم شجاعت عملی و از هر دو جهت آدمی باید برخوردار و پرمایه باشد. اصل مطلب این است که برای اصلاح‌گران و خصوصاً روشنفکران، چه قدر روشن شده است که آیا دین از سیاست جدا است، اگر هست به چه معنا جدا است و اگر نیست به چه معنا جدا نیست؟ در میان خودشان در این باب چه قدر سخن گفته‌اند؟ چه قدر جرأت و جسارت اتخاذ و ابراز نظر داشته‌اند و این معنا را تا کجا برای خود تبیین کرده‌اند؟

در باب مسأله‌ی آزادی هم ما بسیار سخن گفته‌ایم. امروزه می‌بینید حتی کسانی که با اصلاحات مخالفت می‌کنند، همین قصه‌ی آزادی را دست‌مایه‌ی خویش قرار داده‌اند. مخالفان، رئیس‌جمهور را در تنگنا قرار داده‌اند و سؤالاتی را در مقابلش می‌نهند که: آقای رئیس‌جمهور! با شعار آزادی تا کجا می‌خواهید پیش بروید؟ آیا از جوامع غرب درس نگرفته‌اید؟ آیا نمی‌بینید اکنون آن‌ها با این شعار به چه وضعیتی - و به نظر آن‌ها به چه مفاسد اخلاقی‌ای - افتاده‌اند؟

همچنین موضوعاتی مانند جامعه‌ی مدنی - که آقای خاتمی مطرح کرد و از ناحیه‌ی ایشان البته تبیین دقیقی هم نشد - مسأله‌ی عدالت، مسأله‌ی اخلاق در یک جامعه‌ی دینی، و مسأله‌ی حقوق زنان و حجاب به عنوان یکی از مقررات فقهی‌ای که مورد سؤال پاره‌ای از زنان جامعه‌ی ماست - که یک حکومت دموکراتیک می‌خواهد با حجاب چه کند؟ آیا باز هم تحمیل حجاب بر زنان خواهد بود یا فکر دیگری می‌کند - و کنیری از این مطالب، روی زمین مانده است و کسانی که خواستار اصلاحات در این جامعه هستند، باید بدانند و به‌هوش باشند که بدون تبیین و تعیین موضوع و موضع در این مسائل، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان قدمی به پیش نهاد. اگر بنا باشد ما همیشه راجع به آزادی، عدالت، اخلاق دینی، جامعه‌ی مدنی، دموکراسی، و امثال این‌ها سخن مبهمی را در فضای جامعه رها کنیم، راه بر ما باز نخواهد کرد و مشکلات گذشته را مجدداً تکرار خواهیم کرد.¹

تحسین نمی‌کنیم، اما آن‌قدر گزیده نمی‌شویم که اگر به فرض عکس زشتی را از تلویزیون نشان بدهند. این همه بر سر غرب فریاد می‌کشیم و جامعه‌ی آن‌ها را واجد مفاسد می‌دانیم و عمده‌ی مفاسد را هم همین برهنگی‌ها و امثال این‌ها می‌دانیم. اما مفاسدی را که مثل نقل و نبات میان خود داریم، اصلاً نمی‌فهمیم و حس نمی‌کنیم. به قول خیام: تو فخر همی کنی که من می‌خورم / صد کار کنی که می‌غلام است آن را

¹ در سفری که به ترکیه داشتم، برخی از روشنفکران دینی آن‌جا، متواضعانه به من گفتند ما برای ایرانی‌ها حرفی برای گفتن نداریم. بلکه ایرانی‌ها هستند که می‌توانند حرف‌هایی برای ما داشته باشند - البته تجربه‌ی انقلاب ما پیش چشم آن‌ها است و بسیار دقیق و تیزهوشانه در این انقلاب نظر می‌کنند. آن‌ها سؤالات بسیار دقیقی در زمینه‌های تطبیق مدرنیته و سنت مطرح می‌کردند و وقتی من نظریات خود را به آن‌ها می‌گفتم یا بیان می‌کردم که در کشور ما چه‌گونه درباره‌ی این مفاهیم می‌اندیشند و یا فعلاً رأی رسمی در این باب چیست، گاهی بسیار تعجب می‌کردند. یعنی انتظار داشتند وضعیت تحلیلی و فکری ما پیشرفته‌تر باشد و آن مسائل را ما بهتر حل کرده باشیم.

از روحانیت سنتی ما در بخش اعظمی از این موارد کاری ساخته نیست. روحانیت سنتی ما خود را با مقولاتی مشغول کرده که متعلق به دوران‌های دیگری است و البته در وقت خود گره‌گشا و پاسخ‌گو بوده است. اما عدم توجه به عنصر تاریختی فکر و معرفت، باعث شده است تا بعضی پاسخ‌های کهنه را برای سؤالات نو تکرار کنند و این روش، جواب‌گوی مسائل امروزی نیست. به نظر من، زوال این ایده که ما بخواهیم همه‌ی مسائل نوین جامعه را با فقه حل کنیم - گرایشی که البته در روحانیت سنتی وجود دارد - اعلام شده است و جامعه‌ی متفکر و روشنفکر ما به نیکی دریافته است که نمی‌تواند از آن ناحیه و مخزن انتظار پاسخ داشته باشد.

از طرف دیگر، ما نمی‌توانیم بی‌تنوری زندگی کنیم. آدمی هنگامی آدمی است که بر رفتار او خرد حاکم باشد. وگرنه کار تقلیدی و عاطفی، کاری است که در عالم حیوانات هم دیده می‌شود. آنچه آدمی را از حیوانات متمایز می‌کند، این است که کار او مسبوق به تنوری است. این مسبوقیت به تنوری، امری است که باید مراعات گردد و حرمتش نگاه داشته شود.

در واقع، در هیچ نقطه‌ای از کشور، کار تئوریک اساسی نمی‌شود. من در بسیاری از شوراها، جلسات، و امثال این‌ها بوده‌ام و می‌دانم چه‌گونه عمل می‌کنند. در بسیاری موارد، این مسائل را به بازی می‌گیرند. اصلاً مشکلات به عزم گره‌گشایی مطرح نمی‌شود و اگر هم از عالم مدرن نکته‌ای به گوش برسد، شبیه پنداشته می‌شود و نیروها برای مقابله‌ی با آن شبیه بسیج و تجهیز می‌شوند و به راحتی نقص حجت خود را با سوزن قدرت رفو می‌کنند.^۱

از همه بالاتر این که ما باید برای خود روشن کنیم که در یک جامعه‌ی دینی و اسلامی، آیا هوس اجرای جمیع فضایل را داریم، یا اگر بعضی از فضایل حاصل و حاکم شد برای ما کافی است؟ اگر چنین است، آن بعضی کدامند؟ این مسأله بسیار مهم است. در واقع این هوسی محال است که فکر کنیم تمام نیکی‌ها را می‌توان در جامعه‌ای جاری و حاکم کرد. چنین چیزی نمی‌شود. برخی از این نیکی‌ها اگر حاکم شد، ما باید کلاهمان را به آسمان ببندازیم. اصلاً اشتباه از آن‌جا شروع می‌شود که ماکسیمالیست *Maximalist*، یعنی حداکثرطلب باشیم: همه چیز را با هم بخواهیم، بدون این که فکر کرده باشیم که آیا این همه، با هم قابل جمع هستند یا نه. تاریخ انسان و تفکر انسانی نشان می‌دهد که نمی‌توان همه‌ی نیکی‌ها را یک‌جا خواست.

روشنفکران دینی باید این نکته را برای خود حل کرده باشند که چه جامعه‌ای را می‌خواهند و با چه فضایی. و هوس ایجاد جامعه‌ای با جمیع فضایل - همان چیزی که یک مشت عوام به نام دین‌خواهی و دیانت‌طلبی از مردم می‌طلبند - از سر بیرون کنند. باید به این فکر باشند که حالا که نمی‌توان همه‌ی فضایل را طلب کرد، چه فضیلت‌هایی را باید از میان بقیه طلبید تا اگر همان فضایل در جامعه محقق شد، راضی باشیم و اگر در کنار این فضایل چند رذیلت هم بود، اغماض و چشم‌پوشی کنیم. ما تکلیفمان را با این حداکثرطلبی باید روشن کنیم و به تحقق برخی فضایل رضایت دهیم.^۲

خلاصه آن که ما محتاج بازاندیشی و بازخوانی تئوری اصلاحات هستیم و بدون چنین چیزی، اصلاحات ابتر خواهد بود. اصلاحات علتی خواهد بود و نه دلیلی و عنصر تنوریک در آن ضعیف خواهد بود و وقتی عنصر تنوریک ضعیف شد، ما مغلوب شیوه‌های شر و نادرست رقیبان خواهیم شد و

^۱ روشنفکران دینی ما نباید از بی‌قدرتی خود برنجند. باید آن را نعمتی الهی و آسمانی بشمارند. این محکومیت و مورد تهدید بودن، برای آن‌ها یک مانده‌ی آسمانی محسوب می‌شود. زیرا قدرت همه را وسوسه می‌کند و می‌لغزاند. اسبی است که وقتی کسی سوار شد، دیگر مهارش سخت است. لذا اتفاقاً آن موقعی که آدمی قدرت ندارد و عقلش در اثر ضربه‌ی قدرت مجروح و زخمی نشده است، باید به تأمل و اندیشه پردازد. متأسفانه این موهبت از روحانیت سلب شده است و لذا روشنفکر دینی فقط باید مسائل خود را به نیروی معرفت و حجت پاسخ دهد و گره‌ها و معضلات عقلی را به سرپنجه‌ی عقل و تدبیر بگشاید و از هیچ زرادخانه‌ی دیگری اسلحه وام نکند.

^۲ یک بار مدیر مدرسه‌ای که قبلاً از شاگردان من بود، گفت: شما راجع به تربیت دانش‌آموزان چه توصیه‌ای به ما دارید؟ من به ایشان گفتم اولین توصیه‌ی من این است که نخواهید شاگردهای شما جامع جمیع فضایل باشند. اصلاً چنین توقعی از آن‌ها نداشته باشید. چون اولاً آیا خود شما چنین هستید که از آن‌ها می‌خواهید این‌گونه باشند؟ ثانیاً خود شما هم اگر واجد باشید، یا مدعی‌اش باشید، نباید از دیگران توقع داشته باشید. شما فقط روی یک عمل و ارزش اخلاقی انگشت بگذارید. اگر همین یکی را توانستید محقق کنید، شاکر و سپاس‌گزار خداوند باشید. بیش‌تر از آن هم شد که بهتر. مثلاً روی زبان دانش‌آموزان خیلی کار کنید؛ نه زبان انگلیسی، بلکه یعنی مراقب زبان خود باشند؛ دروغ نگویند، غیبت نکنند، زخم زبان نزنند، مداحی نکنند، یاهه نگویند، مبالغه نکنند، و امثال این‌ها. همان آفت‌هایی که علمای اخلاق وسیعاً در باب زبان نوشته‌اند. همین یکی را اگر توانستید درست کنید، مطمئن باشید بزرگ‌ترین خدمت را به دانش‌آموزان کرده‌اید و واقعاً حق مدیریت را ادا کرده‌اید. در ضمن نیکی‌ها همدیگر را تداعی می‌کنند. یعنی یک خوبی ممکن است خوبی دیگری را صدا بزند، آن هم بیاید در کنار آن بنشیند. بدی‌ها هم همدیگر را تداعی می‌کنند و صدا می‌زنند.

کسی که به تدریج احساس کند هم دستش از تئوری خالی است و هم در عمل با شکست مواجه است، شیوه‌های رقیب را به دست خواهد گرفت؛ همان شیوه‌هایی که ابتدا از آن می‌گریخت و رقیب را به خاطر آن ملامت می‌کرد و همین که آدمی مغلوب شیوه‌های رقیب شد، شکست او آغاز شده، بلکه پایان یافته است. یعنی دیگر نهایت شکست آدمی است.

دعوت من نسبت عموم دوستان فاضل و گران‌قدر که در این محضر حضور دارند، این است که در این امر به جد بیاندیشند و حالا که مشتاقند در کشور وضعیتی لطیف‌تر، عادلانه‌تر، آزادانه‌تر، آگاهانه‌تر، و انسان‌نوازتر نسبت به گذشته برپا شود، بدانند که این جز در سایه‌ی بازاندیشی و بازخوانی تئوریک صورت‌پذیر نیست. ما نباید اشتباه گذشته را تکرار کنیم و فقط با انگیزه‌ها و علل عمل کنیم و نقش معرفت و دلیل را دست‌کم بگیریم. باز هم از دوستان و حسن تحملشان سپاسگزاری می‌کنم و آماده‌ام که اگر سؤالاتی باشد، در حد فرصت کوتاهی که داریم، پاسخ بگویم.

چند پرسش و پاسخ

لطفاً نظر قطعی خود را در باب جدایی دین از سیاست بگویید.

اولاً من این‌جا در مقام نظر دادن نسبت به این مقولات نبودم. ثانیاً در مقام نظر قطعی دادن هم نبودم و هر نظری هم که عرض می‌کنم، یک نظر است میان نظرهای دیگر و نباید رأی قطعی محسوب شود. با وجود این، توضیح کوتاهی عرض می‌کنم. دین از سیاست ذاتاً جدا است. زیرا سیاست قبل از دین وجود داشته است و در جوامع غیر دینی هم وجود دارد و این جای بحث ندارد. یعنی اگر شما از من پرسید که مثلاً رابطه‌ی خانواده و دین چه‌گونه است، می‌گویم خانواده از دین جدا است، زیرا پیش از آن که دین بیاید خانواده وجود داشته، جامعه وجود داشته، زندگی وجود داشته، و کثیری از این مقولات که اصلاً شوون اجتماعی آدمی‌اند و جزء نهادهای اجتماعی به حساب می‌آیند، وجود داشته‌اند. لذا ذاتاً سیاست از دین جدا است، کما این که ذاتاً خیلی چیزهای دیگر هم از دین جدا هستند.

اما به نحو عَرَضی و تاریخی، دین و سیاست می‌توانند در کنار هم بنشینند یا نشینند. لذا اگر به فرض هم این‌ها پیوستگی و اتحادی پیدا کنند، این پیوستگی، پیوستگی عَرَضی است، نه پیوستگی ذاتی. این‌ها ذاتاً دو مقوله هستند و یکی شدنشان اصلاً معنا ندارد. پیوند و تقارن عرضی‌شان هم به این صورت است که حکومت در یک جامعه‌ی دینی، رنگ دین می‌گیرد یا سیاستش در چارچوب و حریم دین صورت می‌پذیرد و در یک جامعه‌ی غیر دینی هم، حکومت غیر دینی می‌شود.

ابن‌خلدون می‌گوید بعضی‌ها گفته‌اند که دلیل و سر آمدن انبیاء این بوده که راه و روش زندگی را به انسان‌ها نشان دهند؛ روش حکومت، ازدواج، معاملات، خرید و فروش و کسب و تجارت و غیره. وی توضیح می‌دهد که چنین چیزی نیست، چون بسیاری از جوامع را می‌بینیم که عملاً اعتقاد و التفاتی به دینی از ادیان ندارند و پیامبری در میان آن‌ها نیامده و در عین حال، در اداره‌ی امور اجتماعی و سیاسی خود هم درنمانده‌اند. اگر در روزگار ابن‌خلدون بی‌دین کم بودند، در روزگار ما این نمونه‌ها بسیار است. اغلب حکومت‌های سکولار موفق، لزوماً التفاتی به ارزش‌ها و تعلیمات دینی ندارند.

همین دلیل کافی است برای این که انسان بداند حکومت اولاً از جنس مدیریت است و ثانیاً ذاتاً غیردینی است. اگر کسی به شما بگوید که مثلاً «آب» ایرانی است یا نه، شما چه جوابی می‌دهید؟ می‌گویید به دلیل این که آب در جاهایی غیر از ایران هم پیدا می‌شود، لذا معلوم است که آب ایرانی نیست. ولی میان ایرانی‌ها هم می‌تواند پیدا شود. همین که مدیریت اجتماعی و سیاسی، یعنی حکومت، در جوامع غیر دینی هم یافت می‌شود، نشان می‌دهد که حکومت و سیاست ذاتاً غیر دینی است و عَرَضاً می‌تواند در میان دین‌داران هم تحقق یابد و در جامعه‌ای مانند جامعه‌ی ما، قطعاً سیاست با دین سروکار دارد و بر آن تأثیر می‌گذارد.

اما نکته‌ی دوم: به هر حال، آن‌هایی که می‌گویند دین از سیاست جدا است، صرف‌نظر از ذاتی و عَرَضی‌اش، یکی دو پی‌آمد را بیش‌تر از هر پی‌آمد دیگری مد نظر دارند:

اول این که حکومت باید بی‌طرفی ایدئولوژیک داشته باشد. این یکی از معانی جدایی دین از سیاست است. اساساً حکومت باید نسبت به طوایف و فرقه‌های مختلف حالت پدري داشته باشد و بی‌طرفی ایدئولوژیک پیدا کند. یعنی مثلاً فرض کنید مسلمانانی که امروز در هندوستان زندگی می‌کنند و

جمعیتشان بالغ بر صد میلیون نفر در میان یک مجموعه‌ی یک میلیاردی در هندوستان است، توقعشان از حکومت این است که نسبت به ادیان، بی‌طرف باشد. یعنی اگر مشکل و مسأله‌ای پیش آمد، لزوماً طرف هندوها را که اکثریت جامعه را تشکیل می‌دهند، نگیرد. اگر هندو می‌تواند معبد بسازد، مسلمانهم بتواند مسجد بسازد. اگر او می‌تواند کتابش را چاپ کند و اجتماعات آزاد دینی داشته باشد، این هم بتواند کتابش را چاپ کند و اجتماعات دینی آزاد داشته باشد. این معنای بی‌طرفی ایدئولوژیک حکومت در جوامع پلورالیستی^۱، یعنی جوامع کثیرالادیان است. یعنی حکومت نسبت به همه‌ی ادیان و زیردستان خود با هر دینی، به چشم مساوی نگاه کند و حق و امتیازی را به قومی ندهد و از قومی دیگر سلب نکند و اصلاً اگر غیر از این باشد، نظم اجتماعی به هم خواهد خورد و نارضایتی اوج خواهد گرفت.

معنای دوم جدایی دین از سیاست این است که حکومت، حتی در یک جامعه‌ی دینی، یک تفسیر رسمی از دین را بر مردم تحمیل نکند. یعنی باید مراعات احوال دین‌داران و ارزش‌های آن‌ها را بکند و اهانتی به آن‌ها روا ندارد. حکومت نباید یک تفسیر رسمی را به مردم و زیردستان خود تحمیل کند و بگوید همه باید دین را این‌گونه بفهمند و اگر کسی غیر از این بگوید، ما او را خارج از دایره‌ی دین می‌دانیم. این تجربه را در تاریخ اسلام داشته‌ایم و متأسفانه آفات و زیان‌های بسیار به بار آورده است و لذا خود افراد در درون محدوده‌ی یک مکتب دینی باید نسبت به هم مدارا و تحمل داشته باشند و اولین نهادی که باید این مدارا را رعایت کند، حکومت است. حکومت باید عملاً مدارا را به مردم بیاموزد و تفسیر خاصی از دین را به آن‌ها تحمیل نکند.

به طور کلی، آیا در جامعه‌ی ما، اصلاحات می‌تواند صورت پذیرد؟

البته که می‌شود. ولی آسان نیست. راه و روش را باید پیدا کرد و صبورانه پیش رفت. به هر حال، جامعه‌ی ما ظرف یکصد سال گذشته، جامعه‌ی متحولی بوده است و لذا باید به هر تحولی خوش‌آمد بگوییم و مغتنم بشماریم. کشور ما تا اواخر دوران قاجار یک جامعه‌ی راکد، بسته، غیر سیال، و بی‌تحول داشت و در آن زمان کم‌کم اندیشه‌های تازه مطرح شد و نیروهای جدیدی پدید آمدند و حرف‌های تازه‌ای گفته شد و ناچار، تحولات در جامعه‌ی ما پا گرفت. از آن روز تا به حال، ما دیگر به حال پیشین خود باقی نمانده‌ایم. دائماً در حال انقلاب، تحول و حرکت بوده‌ایم. این موضوع را نباید فرو گذاشت. ما حرکت نسبتاً بلندی کرده‌ایم؛ ارگچه به حد مطلوب نرسیده‌ایم و راه زیادی هم در پیش رو داریم. اما اولاً باید به‌خوبی بدانیم که تحول و اصلاح را باید از چه کسانی انتظار داشت و ثانیاً این اصلاحات، دقیقاً در کجاها و روی چه مواضع و نقطه‌هایی باید انجام شود. به هر حال، مسؤلیت شرعی و عقلی داریم و کسی هم از ما نمی‌پذیرد که بگوییم دیگران یا بیگانگان به جای ما بیایند و اصلاحات را انجام دهند. این بار بر دوش ما و به دست خود ما است و آن را باید به منزل برسانیم.

آیا امروزه بحث ولایت‌فقیه یکی از مباحث محوری مورد سؤال و مذاقه هست یا نه؟

ما با این مسأله عملاً و نظراً درگیریم و این مواجهه در چند جهت است: تعیین نسبت با این نظریه، خوب فهم کردن آن، خوب نقد کردن آن، و جایگاه آن را عقلاً و فقهاً دانستن. ولایت‌فقیه از موضوعاتی است که باید در دستور کار باشد. نمی‌توان نسبت به چنین نظریه‌ی کلان و فربه‌ی که در جامعه‌ی ما این‌همه کارساز و سرنوشت‌ساز است، بی‌توجه و بی‌حساسیت بود. البته چنان‌که عرض کردم، متأسفانه سخن گفتن درباره‌ی این نظریه، امروزه به دلایلی که همه می‌دانیم، مشکل شده است. امیدوارم وضعیتی پیش آید که بتوان آزادانه‌تر در این باب سخن گفت و من قطعاً مطمئن و معتقدم که این آزادی به نفع این نظریه و هر نظریه‌ی دیگری خواهد بود. بالأخره نظریه‌ها انسانی‌اند. یعنی انسان‌ها آن‌ها را ابداع می‌کنند. البته می‌گویند ریشه‌های این نظریه، الهی است. ولی به هر حال، فهم بشری در آن دخالت دارد و این فهم بشری را باید آزاد گذاشت تا همه‌جانبه نسبت به یک مسأله بیاندیشند.

ولایت‌فقیه نظریه‌ی اکثریت فقهای شیعه نیست. نظریه‌ای است که در تاریخ فقه شیعه نسبتاً جوان است. یعنی بیش از دو قرن از ظهورش نمی‌گذرد. به هر حال، معلوم است که چنین نظریه‌ای محتاج نقادی، بازآموزی، و بازنگری است و چون همه‌ی ما در واقع مشمول احکام این نظریه و

^۱ امروزه این وضعیت در بسیاری از کشورها جاری است. مثلاً در مالزی نسبت مسلمانان و غیر مسلمانان تقریباً مساوی است و همه از حکومت چنین توقعی دارند.

مخاطب آن هستیم، حق داریم درباره‌اش اظهار نظر کنیم. اگر نظریه‌ای تخصصی و درون کتاب‌ها بود، البته فقط متخصصین می‌خواندند و در میان خود با یکدیگر بحث می‌کردند. اما وقتی نظریه‌ای در میان مردم به صورت غذا درآمد، مثل هوایی شد که همه در یک جامعه با آن نفس می‌کشند و سرنوشتشان به آن بستگی پیدا می‌کند، مثلاً وقتی می‌خواهند گزینش شوند یا می‌خواهند نماینده‌ی مجلس شوند و در شورای نگهبان تعیین صلاحیت شوند و غیره، همه با این قضیه روبه‌رو هستند و مورد پرسش قرار می‌گیرند که آیا به این نظریه پای‌بند هستند یا خیر. وقتی نظریه‌ای چنین تأثیر حیاتی عمیقی در زندگی یک‌یک ما دارد، دیگر این معنا ندارد که ما را از نظر دادن نسبت به آن و بحث کردن و نقد کردن آن باز دارند.

این نظریه وارد صحنه‌ی عمل اجتماعی و سیاسی شده و با زندگی، تصمیم‌ها و انتخاب‌های یک‌یک افراد جامعه سروکار پیدا کرده است و این سروکار پیدا کردن، هم عملی است و هم نظری. مثلاً ممکن است بنده و شما متخصص اقتصادی نباشیم. اما وقتی گرانی می‌شود، از گرانی حرف می‌زنیم. اقبالاً ابراز ناراضی می‌کنیم و نظرم‌ان را ذکر می‌کنیم. خیلی زشت است که در خارج از کشور، میان بعضی جمع‌ها بحث‌هایی مانند ولایت فقیه، بهتر، آگاهانه‌تر، و نقادانه‌تر مورد بررسی قرار گیرد، به طوری که محصول آن‌ها برای ما قابل استفاده باشد، اما خود ما نتوانیم درباره‌ی آن بگوییم و ابراز نظر کنیم.

مبانی فکری و تئوریک اصلاحات چه چیزهایی می‌تواند باشد؟

این مسأله، عرض عریضی دارد. من در این جا اصلاً در مقام بیان این مسأله و ورود در ماهیت مطلب نبودم. فقط مقدمه‌ای خدمت دوستان ذکر کردم و گفتم که ما با مسائل انبوه و فربه‌ی روبه‌رو هستیم. مسأله‌ی ما فقط اعتراض نیست و اعتراض تنها کافی نیست. مسأله‌ی ما تولید است و زاینده‌ی آن قطعاً ما نباید کار گذشتگان را تکرار کنیم. اما این که در تولید از کجا وارد شویم و از چه منابعی استفاده کنیم، قطعاً باید از آن‌جایی که گذشتگان بار را زمین گذاشتند، برداریم. شرط اصلی آن هم فهم مسأله است و من در صدد تبیین آن بودم.

در بحث اصناف دین‌داری، بیش‌ترین رویکرد شما به جامعه‌ی شیعی بوده است و در مورد جامعه‌ی سنی مذهب سخن نگفته‌اید. لذا نتیجه‌گیری، ناقص می‌ماند.

البته این سؤال مربوط به بحث امروز نیست. اساساً دین‌داری و دین‌ورزی یک نوع نیست و دست‌کم می‌توانیم سه نوع دین‌داری داشته باشیم و هر یک از این سه، خدا، پیغمبر، و اخلاق متفاوت دارند و اساساً همه‌ی ویژگی‌هایشان با هم متفاوت است:

یک. دین‌داری مصلحت‌اندیش یا معیشت‌اندیش

دو. دین‌داری معرفت‌اندیش

سه. دین‌داری تجربت‌اندیش

این تقسیم‌بندی، تداخل و تناسبی با تقسیم‌بندی گذشتگان که دین را به شریعت، طریقت، و حقیقت تقسیم می‌کردند، دارد، اما صددرصد منطبق بر آن‌ها نیست. دین‌داری مصلحت‌اندیش نوعی دین‌داری است که دین را برای دنیا - گاهی هم برای آخرت - می‌خواهد و علی‌الاصول دین برای او یک ابزار است در خدمت هدف‌های مشروع و گاهی هم نامشروع.

مهم‌ترین مشخصه‌اش این است که تقلیدی است، رازآلوده است، و اسطوره‌ای است. اتفاقاً مثالی هم که زده‌ام، امام حسینی بود که جنی‌ها روز عاشورا به کمکش آمدند و وقتی از دنیا رفت و شهید شد، هر سنگی را که برمی‌داشتند از زیرش خون می‌جوشید. حسینی که یک ملک یا فرشته‌ای که پرش سوخته بود، خود را به قن‌داق او مالید و شفا یافت و امثال این‌ها که در کتاب‌ها فراوان است و روضه‌خوان‌ها آن را برای مردم بیان می‌کنند و گریه می‌گیرند و دل آن‌ها را می‌سوزانند، یک اسطوره است.^۱

^۱ ابوذر با این که زندگی و مرگ تراژیکی داشت، اما چون این مرگ تراژیک با اسطوره‌ها همراه نشد، هیچ‌گاه دست‌مایه‌ی روضه‌خوان‌ها هم نشد و هیچ‌وقت راجع به ابوذر، با این که در مورد او هم می‌شد چنین چیزهایی خلق کرد، سخنی نگفته‌اند.

به قول ویل دورانت، دین هرچه اسطوره‌ای‌تر باشد، دین‌تر است. آری، دین هرچه اسطوره‌ای‌تر باشد، دین‌تر است. اما این حکم فقط در دین معیشت‌اندیش صادق است که هرچه اسطوره‌ای‌تر باشد، مطلوب‌تر است، به دل بهتر می‌نشیند و آدم را به عوالم دیگر می‌برد.

اما دین‌داری معرفت‌اندیش این‌چنین نیست. دین معرفت‌اندیش اسطوره‌زد است. دعوی عظیمی که بر سر کتاب شهید جاوید^۱ درگرفت، در واقع دعوا بر سر دین‌داری معیشت‌اندیش و معرفت‌اندیش بود. یکی می‌خواست از حسین اسطوره‌زدایی کند، ولی دیگری او را فقط در هاله‌ای از آن اسطوره‌ها می‌پسندید و می‌گفت این لباس‌ها را از تنش در نیاورید، چون چنین حسینی را ما نمی‌شناسیم و دیگر برای او گریه‌مان نمی‌گیرد. این حسینی نیست که ما از اول عمر پای منبرها می‌شناختیم. روحانیت علی‌الاصول متعلق به دین‌داری معیشت‌اندیش است که مردم، توده‌وار و مقلدانه، به آن گردن می‌نهند و از آن پیروی می‌کنند.

در مقابل آن، دین‌داری معرفت‌اندیش را داریم که همان‌طور که از اسمش پیدا است، دین‌داری محققانه، غیر اسطوره‌ای، و بی‌روحانی است. خدای این دو دین‌داری، با هم فرق می‌کند: خدای دین‌داری معیشت‌اندیش، خدایی آمر و ناهی است. خدایی است که فقط بلد است بگوید بکن، و نکن! می‌گوید ثواب و عقاب در انتظار تو است. پیامبر هم در جامه‌ی خاصی ظاهر می‌شود و پیروی از او، مساوی با پیروی از امر و نهی او است. مهم‌ترین دست‌مایه‌ی روحانیت این دین، فقه است. اما در دین‌داری معرفت‌اندیش، خداوند یک راز است که باید گشوده شود و انسان باید محققانه به دنبال او برود. روحانی هم ندارد. اسطوره هم از آن‌جا رخت بر بسته است. تقلید هم در آن‌جا راه ندارد و شخصیت‌های دینی هر کدام در جای خود نشسته‌اند و عنصر تاریخ و تاریخ‌شناسی در آن فربه و برجسته است.

دین‌داری تجربت‌اندیش هم علی‌الاصول یک دین‌داری کشفی، تجربی، درونی، قدسی، سری، و ماورایی است که خداوند در آن فقط یک ریاضی‌دان بزرگ نیست، یک آمر و ناهی نیست، بلکه یک معشوق است و به صفت یک محبوب نازنین جلوه می‌کند. بنا به گفته‌ی حسین بن منصور حلاج، معشوق - این خدا - همه ناز است، نه راز.

من مثال‌هایی که در باب دین‌داری معیشت‌اندیش زده بودم، «روضه‌خوانی» و عنصر فربه «اسطوره» در این نحوه از دین‌داری بود. دوستان اشاره کرده‌اند که قصه‌ی روضه‌خوانی در میان اهل سنتی نیست. بله، نیست. من هم آن را به منزله‌ی مثال ذکر کردم. و الا اسطوره‌ای بودن در هر دو مذهب فرقی نمی‌کند. در اهل سنت، دو حادثه‌ی تراژیک برای دو تن از پیشوایان اتفاق افتاد؛ یکی خلیفه‌ی دوم عمر، و دیگری خلیفه‌ی سوم عثمان، که به قتل رسیدند. اما هیچ‌یک از این دو حادثه‌ی فجیع، دست‌مایه‌ی روضه‌خوانی و عزاداری در میان اهل سنت نشد. آنان برای عمر و عثمان عزاداری نمی‌کنند که البته علل تاریخی خاصی هم دارد. البته قضیه‌ی حسین علیه‌السلام در میان اهل سنت - به استثنای عده‌ای قلیل از آن‌ها - حادثه‌ی بسیار قبیح و فجیعی بود. مثلاً مولوی از کسانی است که ارادت بی‌نهایتی به حسین علیه‌السلام می‌ورزد و شهادت او را یک حادثه‌ی عاشقانه‌ی بسیار درخشان در تاریخ اسلام می‌داند و یزید و یزیدیان را تقبیح و لعن می‌کند.

در هر حال، نزد دین‌داران معیشت‌اندیش - چه سنی، چه شیعه، و چه مسیحی فرقی نمی‌کند - این نکته یعنی آمیختگی عناصر دین با اسطوره، مشترک است و پلورالیسم - چندگونه فکر کردن - مطرود است و لذا نزاع فرقه‌ای هم خیلی زیاد است. در دین‌داری معرفت‌اندیش است که پلورالیسم پدید می‌آید و تعصب‌های فرقه‌ای کم‌رنگ و کوچک می‌شود.

آیا ملامتی‌گری در اخلاق دینی توصیه شده است؟

ملامتی‌گری در اخلاق دینی توصیه نشده است. اما کسی هم منع نکرده است. این شیوه‌ای بود که پاره‌ای از گذشتگان ما برای مقابله با ریا و تظاهر به کار می‌بستند. ملامتیان در مقابل کسانی که ریاکارانه کارهایی برای نشستن در چشم دیگران می‌کردند، عمداً کارهایی می‌کردند که از چشم مردم بیافتند. این را راهی برای مقابله با ریا و تظاهر می‌دانستند. می‌گفتند ما در جام شراب آب می‌خوریم تا دیگران فکر کنند ما شراب‌خواریم، عبادت‌نمایی

^۱ شهید جاوید، عنوان کتابی است که در اواخر سال ۱۳۴۹ شمسی به قلم نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی منتشر شد و موجی از درگیری‌ها و مخالفت‌ها را در حوزه‌ی علمیه و در میان مردم برانگیخت. نویسنده در کتاب یادشده، نظریه‌های شیخ طوسی و سید مرتضی علم‌الهدی را در موضوع قیام امام حسین پذیرفته و در اثبات آن کوشیده بود.

نمی‌کنیم، جلوی مردم نماز نمی‌خوانیم و به اصطلاح جلوی مردم جانماز آب نمی‌کشیم تا با زهدفروشی مقابله کنیم. البته کم‌کم قصه‌ی ملامتی‌گری هم به افراط کشیده شد و از دل آن مباهات به فسق پدید آمد. حافظ در این رابطه می‌گوید:

دلا دلالت خیرت کنم به راه نجات
مکن به فسق مباهات و زهد هم مفروش

پیشوایان دینی نمی‌توانند توصیه به ملامتی‌گری کنند. این کار را هیچ رهبری انجام نداده است. ولی خود مردم اگر تشخیص دادند که در مقطعی سودمند است، می‌توانند انجام دهند. غزالی با این که فقیه بسیار محتاطی بود، در نوشته‌هایش می‌گوید ملامتی‌گری اشکالی ندارد. او مفتی محتاطی بود. اما به دلیل آن که به آفات دل وقوف داشت، فتوایی تأییدآمیز نسبت به ملامتی‌گری داشت.

وقت ما رو به پایان است. از توجه و حسن استماع شما ممنونم.

استبداد نظری، استبداد سیاسی^۱

دوستان فرهیخته و نیک‌خواهی که در این محضر حضور دارند، بر من منت دارند که این فرصت را در اختیارم نهاده‌اند تا چند کلمه‌ای با ایشان سخن بگویم و سپس از توضیحات و ملاحظاتشان بهره‌مند شوم.

آنچه امروز می‌خواهم با شما عزیزان در میان بگذارم، توضیح و تبیینی است در باب وضعیتی که ما اکنون در آن زندگی می‌کنیم، یعنی در باب جغرافیای فکری و معرفتی ما در حال حاضر. انسان باید اساساً هم نقطه‌ای را که در آن هست و هم نقطه‌ای را که می‌خواهد به آن برسد، هر دو را بشناسد و آن‌گاه مسیر حرکت از یکی به دیگری را ترسیم کند. ترسیم نقطه‌های ایده‌آل، به دلیل ایده‌آل بودنشان، شاید آسان‌تر از تعیین نقطه‌ای باشد که انسان، بالفعل، در آن قرار دارد. نقطه‌ای که بالفعل در آن قرار داریم، ابعاد بسیار زیادی دارد که به همه‌ی آن ابعاد پرداختن، البته اگر محال نباشد، کار مشکلی است. من بر یکی دو بعد از آن ابعاد انگشت تأکید می‌نهم و در بابشان توضیح می‌دهم و آن‌گاه راجع به این که چه باید کرد، نتیجه‌گیری می‌کنم.

به نظر می‌آید طی یک قرن گذشته، ما با دو معضل مهیب دست در پنجه بوده‌ایم و تا امروز هم همچنان این جدال و نزاع ادامه دارد. و این که چه زمانی بتوانیم آن جدال را به طور نسبی فیصله‌یافته تلقی کنیم، معلوم نیست. اما البته جنگ و جهاد را باید ادامه دهیم. آن دو معضل مهیبی که ما با آن‌ها دست به گریبانیم، «استبداد» و «سنت» است.

از دوران مشروطه، مبارزه‌ی آگاهانه و سیاسی ما با استبداد آغاز شد. استبداد در جوامع گذشته نُرْم بود و چیز عجیبی نبود.^۲ کسی آن را به چالش جدی نمی‌گرفت و اساساً تئوری دیگری برای اداره‌ی جوامع، غیر از تئوری اداره‌ی استبدادی، در دست نبود. گذشتگان، حداکثر توقعی که از سلطان مستبد داشتند، این بود که سلطان مستبد عادل باشد. عدالت را برای سلطان می‌خواستند و آن را به عنوان صفت سلطان تعریف می‌کردند.

^۱ این سخنرانی در تاریخ ۲۰ مرداد ۱۳۸۱ در بجنورد ایراد گردیده است.

^۲ به عنوان مثال، به ادبیات گذشته‌ی ما که نگاه کنید، می‌بینید حتی ارتباط عاشق و معشوق، در لفافه‌ی استبدادی پیچیده شده است. یعنی وقتی شاعر در باب رفتار معشوق با عاشق سخن می‌گوید، از مقولات استبدادی کمک می‌گیرد - و این نکته‌ای است که پاره‌ای از اندیش‌مندان به آن اشاره کرده‌اند - گویی معشوق یک سلطان خون‌ریز و غارت‌گر است که به غارت دل عاشق آمده است و عاشق هم یک برده و رعیت مظلوم است که همواره ستم معشوق را می‌کشد و در مقابل او حتی نمی‌تواند دم بزند و اعتراض کند. به غزل حافظ توجه کنید که در باب عید فطر گفته است:

بیا که تُرک فلک خوان روزه غارت کرد
هلال عید به دور قدح اشارت کرد
ثواب روزه و حج قبول آن کس برد
که خاک میکده‌ی عشق را زیارت کرد

در این‌جا می‌بینید که از ترک فلک سخن رفته است و از غارت کردن خوان روزه، که همه، مفاهیم و مقولاتی هستند متعلق به جامعه‌ای که شاعر در آن زندگی می‌کرده است و این رفتارها، قباحاتشان ریخته بود و حتی دست‌مایه‌ی شاعر برای بیان رابطه با معشوقش نیز شده است. اشارات غزل سعدی نیز همین مطلب را تأکید می‌کند:

تو آن نه ای که دل از صحبت تو برگیرند
و گسر ملول شوی صاحب دگر گیرند
و گسر به خشم برانی طریق رفتن نیست
کجا روند که یار از تو خوب‌تر گیرند
به تیغ اگر بزنی بی‌دریغ و برگردی

عدالت ساختاری و عدالت متدلیکی، که در روش اداری کشور تحقق پذیرد و صفت نظام باشد، دور از اذهان بود. آن‌ها را از این بابت ملامت هم نمی‌توان کرد. به خاطر این که این نوع تحلیل آنارونیستیک، یعنی نابه‌هنگام است. این که از تاریخ گذشته توقع امروزی داشته باشیم و بخواهیم تئوری‌ها قبل از تولد، متولد شده باشند و گذشتگان و پیشینیان هم به آن‌ها دست یافته باشند، اشتباه است.

رشد علم، منوط به پارادایم‌ها است و هر پارادایمی، اموری را ناپرسیدنی و نیاندیشیدنی می‌کند. فی‌المثل تئوری‌هایی که امروزه برای اداری کشور و نحوه‌ی حکومت عرضه می‌شوند، در گذشته از اذهان متفکران غایب بودند.^۱

باری؛ مبارزه‌ی سیاسی ما با استبداد از یک قرن پیش آغاز شد. سال ۱۹۰۶ بود که فرمان مشروطیت صادر شد و الآن نزدیک به یک قرن از آن زمان می‌گذرد. با آغاز مبارزه‌ی سیاسی با استبداد، در واقع پارادوکسی در تاریخ یک قرن اخیر ما رخ داد که ما اینک وارثان آن پارادوکس هستیم. در حقیقت مبارزه‌ی سیاسی - عملی ما شروع شد، اما مبارزه‌ی نظری ما با استبداد شروع نشد و اتفاقاً سردمداران مبارزه با استبداد سیاسی، و مخصوصاً کسانی که وارثان این مبارزه و جهاد شدند، مطلقاً به مبارزه‌ی فکری نپرداختند و کسانی علی‌العموم پرچمدار مبارزه با استبداد سیاسی شدند که خودشان قائل به استبداد نظری بودند و به همین دلیل، مبارزه با استبداد سیاسی، آن‌چنان که باید، به سامان نرسید و نتیجه‌بخش نشد. چرا که اصل و ریشه‌ی مشکل، استبداد فکری است و بقیه‌ی انواع استبداد، فروع و موالید او هستند.

به عنوان مثال، «حزب توده» به ظاهر علیه نظام شاهنشاهی مبارزه می‌کرد و تشکیلات مفصل حزبی هم در سراسر ایران پدید آورده بود که شاید تواناترین تشکیلات در تاریخ احزاب در کشور ما تا روزگار حاضر بوده و هست. بر آنان خرده‌ها گرفته‌اند. این نکته که آن‌ها وقتی باید به کمک مصدق بشتابند، نشتافتند و گاه حملاتی به مصدق می‌کردند، حتی بیش‌تر از حملاتی بود که به دربار و به شاه می‌کردند، همه نکته‌های فرعی است. در واقع اصلی‌ترین مشکل حزب توده این بود که خودشان قائل به استبداد نظری و گرفتار استبداد درونی بودند. گروهی که معتقد به مارکسیسم و نوکران فکری و سیاسی کرملین بودند، نمی‌توانستند مبارزه‌ی سیاسی با استبداد شاهنشاهی را به پایان ببرند و به نتیجه‌ی مطلوب برسند؛ حتی اگر در عمل توفیق نسبی هم حاصل می‌کردند.

این ناکامی تاریخی ما بود که کسانی پرچم مبارزه را به دست گرفتند که از بن و عمق فکر، قائل به آزادی فکری نبودند، بلکه قائل به استبداد نظری بودند. استبداد نظری، یعنی جلوی سؤالات را گرفتن، یعنی یک رشته مواضع دکماتیک را معرفی کردن و بر همان‌ها جاودانه پافشاری کردن.

چو روی باز کنی دوستی ز سر گیرند
خداوند غمزه‌ی خوبان خطا نمی‌افتد
اگرچه طایفه‌ای زهد را سپر گیرند
به چند سال نشاید گرفت ملک‌ی را
که خسروان ملاحظت به یک نظر گیرند

این غزل، از زیباترین و دل‌نشین‌ترین غزل‌های سعدی است. اما اگر به مفاهیم و مقولاتی که در این غزل به کار رفته است نظر کنید، می‌بینید چه چیزهایی نرم و عادی بوده است؛ چه چیزهایی بی‌قباحت، بدیهی، و مقبول جامعه بوده است. به طوری که سعدی در یکی از لطیف‌ترین غزل‌های خود آن‌ها را می‌نشانند و آن غزل به هیچ‌وجه لطافت خود را از دست نمی‌دهد. می‌گوید حتی اگر با شمشیر به ما حمله کنی، با تیغ اگر بزنی و ما را زخمی کنی، باز هم رابطه‌ی دوستی و مودت ما لطمه نخواهد خورد. سخن از خسروی و سلطنت و کشورگشایی و حمله به کشورهای دیگر و ملک گرفتن است.

در ادبیات گذشته‌ی ما این موارد فراوان یافت می‌شود و به نیکی نشان می‌دهد که یکی از بدیهیات زمانه، غارت‌گری و ظلم و استبداد و زورگویی و تعدی و امثال این‌ها بوده است و درج آن‌ها در کلام، باعث زشتی و اعوجاج کلام نمی‌شده، بلکه گاهی فخر شاعر محسوب می‌شده است که این مفاهیم را در شعرش بگنجانند.

برای این که این تفاوت را احساس کنید، کافی است به شعرهای معاصر نگاه کنید تا ببینید هیچ‌کدام از این مفاهیم، دیگر در شعر معاصر به کار نمی‌رود. در شعر و ادبیات پنجاه ساله‌ی اخیر بگردید، ببینید مثلاً مفهوم غارت یا خداوند غمزه و تیر مژگان و امثال این‌ها در شعرهای شاعرانی که از عشق سخن گفته‌اند، پیدا می‌شود یا نه. باری؛ ما داستان بلندی از زیستن تحت نظامات استبدادی داریم.

^۱ گاه نزد افلاطون و ارسطو، نکته‌های سنجیده‌ی نیکویی را می‌بینیم. اما این‌ها شکوفا نشدند و به فعلیت نرسیدند و متفکران بعدی دنبالش را نگرفتند. اساساً وضعیت ساختاری جوامع گذشته هم، راه به پیاده شدن بعضی از این تئوری‌ها نمی‌داد و آن‌ها در عالم فرض و تعریف باقی می‌ماندند.

استبداد نظری یعنی به روی اندیشه‌های نو درها را برستن، پرونده‌ی فکر را مخومه اعلام کردن، و برای همیشه فکر مطلوب خود را ترویج کردن و دیگرانی را که واجد آن مواضع نیستند، بیگانه پنداشتن، کنار گذاشتن، و حتی حذف فیزیکی کردن. استبداد نظری یعنی جواب همه‌ی پرسش‌ها را آماده داشتن و پرسیدن را گناه و شبهه محسوب کردن و متقادان را برتر از نقادان نشانادن. این کاری بود که حزب توده - که ایدئولوژی مارکسیستی داشت - می‌کرد و البته حزب کمونیست شوروی هم عیناً همین کار را در کشور مادر می‌کرد. کشورهای اقمار شوروی هم کمابیش به همین وضع مبتلا بودند. پس اگر در کشور ما به فرض، مارکسیسم و کمونیسم پیروز شده بود، واقعاً ما از استبداد نجات پیدا نمی‌کردیم. شاید به استبدادی بدتر مبتلا می‌شدیم. مبارزه با استبداد، در حقیقت مبارزه با استبداد نظری است و هر استبداد دیگری فرزند و تجلی بیرونی آن است. حزب توده، نمونه‌ای برجسته بود. هر یک از گروه‌ها و باندهای چپ که پیروز می‌شدند، همین حکم را داشتند.

نمونه‌ی دوم: در تاریخ مبارزه‌ی با استبداد، با یک گروه مسلمان به نام «سازمان مجاهدین خلق» روبه‌رو شدیم. سازمان مجاهدین خلق هم پرچم‌دار مبارزه با نظام شاهی شد. آنان هم - آن‌چنان که خود می‌خواستند و می‌پنداشتند - البته موفق نشدند. ولی حتی اگر موفق هم می‌شدند، ما از شر استبداد سیاسی رهایی پیدا نمی‌کردیم. چرا که آن‌ها هم گرفتار استبداد نظری بودند. آن‌ها مدیریت درون‌گروهی خود را بر نوعی سانترالیسم فکری بنا نهاده بودند؛ یعنی مبتنی بر مرکزیتی که او فکر می‌کند و بقیه باید تقلید و اطاعت کنند و حق چون و چرا هم ندارند. اگر چون و چراهایی هم صورت بگیرد، در مجاری‌ای فوق‌العاده محدود و تعریف‌شده و بسته صورت می‌پذیرد.

مداحی از رهبر در این گروه، گوش فلک را کر می‌کرد و چشم خرد را کور. چنان‌که تاریخ کوتاه زندگی این گروه نشان داد، به سرعت در درون خویش وادار به تصفیه‌های فیزیکی و شکنجه‌های سخت شدند و این مبارزه هم به دلیل همان معضلی که در دل گروه وجود داشت، یعنی هسته‌ی استبداد نظری که اجازه‌ی پرسش‌گری نمی‌داد، نتوانست کام‌یاب شود.^۱

در مثال سوم، می‌رسیم به گروه روحانیان که پرچم‌داران انقلاب اسلامی‌اند. این‌ها هم نتوانستند و نخواهند توانست پایه‌ی استبداد سیاسی را در این کشور سست کنند. زیرا در این موضعی که یاد شد، با آن دو گروه پیشین مشترکند. یعنی قائل به استبداد نظری‌اند. یعنی یک نظام فکری بسته را می‌پسندند و طرفدار تقلیدند؛ نه طرفدار تحقیق. به ظاهر می‌گویند فقط باید در فروع فقه تقلید کرد، می‌گویند مسلمان آزاد است تا در اصول دین تحقیق کند، اما این حرف‌ها فقط داخل کتاب است و در عمل اجازه نمی‌دهند. در عمل اگر شما اظهار نظری غیر از ارتدوکس راجع به قرآن و پیامبر کنید، بلافاصله شما را مؤاخذه می‌کنند و نه فقط در سطح جامعه این اجازه را نمی‌دهند، در بحث‌های درون‌گروهی حوزه‌ها هم این اجازه را نمی‌دهند.^۲

روحانیون حاکم، اسم سؤال را شبهه می‌گذارند و همین که سؤال شبهه شد، معنایش این است که آن سؤال، امری غیر مطلوب و مذموم است و فرد باید از آن پرهیز کند، و الا عنصری نامطلوب خواهد شد و انگشت طعن به سوی او دراز خواهد گردید و دیگر جایی در میان همکاران و هم‌فکران نخواهد داشت.

باری؛ مشکل ما با استبداد سیاسی، به این دلیل حل نشد که پرچم‌داران مبارزه‌ی سیاسی، قائلان به استبداد نظری بودند. در واقع اگر حزب توده پیروز می‌شد، یک سیستم استبدادی دیگر در این کشور برپا می‌کرد. اگر گروه مجاهدین خلق موفق می‌شدند، یک سیستم استبدادی دیگر برپا می‌کردند و حالا هم که روحانیون موفق شده‌اند، این‌ها هم یک سیستم استبدادی برپا کرده‌اند و از اذعان به آن شرمند هم نیستند.^۳

^۱ توجیه آن‌ها این بود که در یک گروه زیرزمینی مسلح که تحت اختناق سلطنتی زندگی می‌کند، نمی‌توان آزادی داد و به هر پرسشی پاسخ گفت. ولی این توجیهات، اگر حق هم باشد، یعنی شما حتی اگر بنا به مصلحت هم وادار شوید که استبداد نظری را حاکم کنید، باید منتظر پاره‌ای از نتایج آن باشید و آن نتایج، علی‌ای‌حال، پدید خواهند آمد.

^۲ فکر نکنید در حوزه‌ها قیل و قال و مباحثه آزاد است. اصلاً این‌طور نیست. اگر گفته می‌شود یا ادعا می‌شود که در آن‌جا آزادی هست، فقط تبلیغات است. در واقع زینت کردن چیزی است که در باطن، هیچ حسنی ندارد و زشت است.

^۳ البته کلمه‌ی استبداد را به کار نمی‌برند. اما به تمام لوازمش ملتزمند. کم نیستند روحانیونی که در سخنرانی‌های عمومی و خصوصی‌شان می‌گویند: یک نفر باید باشد که حرف آخر را بزند. این مهم‌ترین دلیل آن‌ها است برای این که همه‌ی امور باید به یک جا ختم شود و فرمان نهایی باید از یک جا صادر شود و تصرف در تمام امور باید نهایتاً به دست یک نفر باشد. نظامات استبدادی هم چیزی بیش از این نمی‌گفتند و توقع و ادعایی بیش‌تر از این نداشتند.

البته استبداد، جامعه‌های مختلف به تن می‌کند و تئوری‌هایش از مخزن‌های مختلف بیرون می‌آید. اما اصل آن یکی است. یک وقت استبداد مارکسیستی می‌شود و یک وقت دینی و شیعی و اسلامی. قبا‌های مختلف و رنگارنگ به تن می‌کند، ولی آن روحی که در این تن است، همواره یکی است و آن عبارت است از یک سیستم بسته‌ی فکری که راه به تحقیق و سؤال نمی‌دهد و از رعایا و مردم تقلید محض می‌طلبد و دشمن‌ترین دشمنانش کسانی هستند که طالب تحقیقند و اهل بصیرت. در جامعه‌ی استبدادی، بیش‌ترین مخالفت‌ها و درگیری‌ها با متفکران است. کسانی که یا وابسته‌اند یا همگام و هم‌زبان، با قدرت مشکلی ندارند. بیش‌ترین مشکلات برای کسانی پدید می‌آید که راه دیگری می‌روند و صاحبان طریق تازه‌اند.

به هر حال، این به خوبی نشان می‌دهد که ما با این معضل مهیب همچنان دست به گریبانیم. استبداد نظری در میان ما وجود دارد و به دلیل این استبداد فکری، استبداد سیاسی هم پایداری خواهد کرد و برقرار خواهد ماند. وظیفه‌ی متفکران، مصلحان، روشنفکران دینی و روشنفکران غیر دینی، فقط مبارزه با استبداد سیاسی نیست. اگر ما مبارزه را از این‌جا شروع کنیم یا به این‌جا ختم کنیم، خطا کرده‌ایم و به ریشه‌ی مشکل چنگ نزده‌ایم. حقیقت این است که مبارزه‌ی بزرگ‌تر و جهاد اکبر در جای دیگری است؛ همان جایی که ما همیشه از آن‌جا ضربه خورده‌ایم. ما باید جهاد و اجتهادمان را معطوف به مبارزه با استبداد نظری کنیم. مشکل را باید ابتدا در آن‌جا تعریف و سپس حل کنیم. وقتی این عمل - که البته کار تاریخی دامنه‌دار بزرگی است و صبوری می‌خواهد - صورت پذیرفت، آن‌گاه می‌توانیم امیدوار باشیم که کار مبارزات سیاسی به سامان خواهد رسید.

من این‌جا می‌خواهم گله‌ی دوستانه‌ای را از پاره‌ای فعالان سیاسی، صاحبان روزنامه‌ها، و اعضای احزاب مطرح کنم که ادیبانشان هنوز ادبیات استبدادی است و ته‌مانده‌های ذهنشان، همچنان ته‌مانده‌های استبدادی است. البته مشکل است که انسان گریبان ذهنش را به طور کامل از آن فروبستگی و وابستگی رها کند. اما غیر از این هم راهی برای رهایی و خلاصی از استبداد سیاسی نداریم. امروز در ایران، نزدیک به ربع قرن از حکومت دینی (که استبدادی نظری است در جامعه‌ی استبداد دینی) می‌گذرد و لذا باید همه‌ی مبارزات و اجتهادات فکری ما معطوف به استبداد دینی شود.

گرچه از جهاتی این شبیه‌سازی و نظیرسازی، تام و تمام نیست، اما می‌توان گفت از جهاتی ما مثل قرن نوزدهم اروپایییم، چون آن سخنی که مارکس آن روز در اروپا گفت، اکنون در مورد ما و در حق ما به قوت صادق است. مارکس گفت: «برترین نقد، نقد دینی است.» مارکس این حرف را وقتی زد که دین، تازه شروع به افول کرده بود و قدرتش را به تدریج از دست می‌داد. مع‌الوصف او هوشمندانه این نکته را فهمید که در جامعه‌ای که ذهن‌ها گرفتار دین و معطوف و متعهد به دین است، تا گره استبداد دینی باز نشود و تا فکر دینی و استبداد دینی به نقد کشیده نشود، بقیه‌ی گره‌ها هم باز نخواهد شد. این حرف بسیار مهمی است. چون دین وقتی می‌آید، شخصیت افراد را دینی می‌کند. درون انسان را به صورت نازدودنی رنگ‌آمیزی می‌کند و تا کسی نتواند با این واقعیت برخورد صادقانه و شجاعانه بکند، از برخورد با دیگر گره‌ها و دیگر معضلات هم عاجز خواهد بود.

سخن مارکس امروز در مورد جامعه‌ی ما بسیار صادق است. در یک جامعه‌ی سنتی دینی، بی‌تردید نقد حاملان دین و متولیان دین که صنف روحانیت و روحانیان هستند، در صدر نقدها قرار خواهد گرفت. زیرا دین فقط یک فکر و معرفت و یک سلسله اعتقادات نیست. دین یک رشته حاملان عینی و بالفعل در جامعه دارد که متولیان و منتفعان از آن هستند و هویت، ارتزاق، زندگی، و قدرت خود را از او می‌گیرند و لذا مدافعان دین هم هستند. پس نقد دین، گرچه به نقد فکر دینی معطوف است، به نقد حاملان و متولیان دین، معطوف‌تر و مربوط‌تر است. ما در مبارزه‌ی تاریخی مان با استبداد، این مطلب را نمی‌توانیم از نظر دور بداریم و به گمان من انتقاد از فکر دینی استبدادی و انتقاد از حاملان فکر دینی، فعلاً در صدر فعالیت‌ها، حرکت‌ها، و جهادهای اعتقادی ما قرار می‌گیرد.

اجزای دین باید مورد تجدید نظر قرار بگیرد، از جمله شناختن خدایی که می‌پرستیم. باید گریبان خود را بگیریم و ببینیم چه خدایی را می‌پرستیم؛ خدای خودکانه، بی‌اخلاق، یا فوق‌اخلاق؟ عدالت خدا را چه‌گونه تصور می‌کنیم؟ گرم، علم و رحمت او را چه‌گونه تصور می‌کنیم؟ نسبت او با خلق را چه‌گونه تصور می‌کنیم؟ از جبر و اختیار چه تصویری داریم؟ و....

بسیاری از مبارزان ما یک نظام اخلاقی منقح یا یک نظام کلامی منقح ندارند. یعنی اسم خدا را می‌برند، اما برای خودشان هم معلوم نیست که چه خدایی را می‌پرستند. اسم اخلاق را می‌برند، اما برای خودشان هم روشن نیست که نظام ارزشی‌شان کدام است. به چه دلیل فلان عمل، زشت است و به

چه دلیل نیکو است. صرفاً این‌ها را از عرف و عامه گرفته‌اند و ابزار مبارزات و فعالیت‌های اجتماعی‌شان کرده‌اند. اگر بخواهیم از شر استبداد رهایی پیدا کنیم، راهی نداریم جز این که از تقلید به تحقیق رو آوریم و باید این را خود بیاموزیم و به دیگران هم بیاموزانیم.^۱

به طور خلاصه، باید گفت فکر ما چه در ایدئولوژی‌های وارداتی که علی‌الغالب مارکسیستی است، چه در ایدئولوژی‌های غیر وارداتی و بومی که دینمان باشد، در هر دو جا استبدادی است. ما، هم درکی مستبدانه از دینمان داریم - یعنی روحانیت ما چنین درکی دارد و به دیگران تسری می‌دهد - و هم درکی مستبدانه از بی‌دینی داریم که درک چپ مارکسیستی است و این دو، دمار از روزگار ما درآورده است.

در واقع ما برای فکر کردن، راه و رسم دیگری را نمی‌شناسیم. فضای دیگری برای ما تعریف نشده است؛ فضایی که در آن بتوان پرسش‌گرانه نفس کشید. امروزه مهم این است که ما این فضا را عوض کنیم. باید نحوه‌ی دیگری از نگاه به تاریخ را پیدا کنیم. ما باید نحوه‌ی دیگری از اندیشیدن را پی‌افکنی کنیم که استبداد فکری مارکسیستی^۲ و روحانی در آن نباشد. طور دیگری باید بیاندیشیم.^۳ «چشم‌ها را باید شست، جور دیگر باید دید.» برای رهایی از استبداد دینی، برای جرأت یافتن در نقد دینی، و نهایتاً برای رهایی از استبداد سیاسی، به این تغییر فکر نیاز داریم.

اما معضل دومی که با او در تاریخ اخیرمان دست به گریبان بوده‌ایم، عبارت است از قصه‌ی سنت و عبور از سنت به پس از سنت، یا مدرنیته. این مسأله‌ی ما بوده و همچنان هست. سنت، اجزای بسیار دارد؛ مانند علم، فلسفه، عادات و آداب، اقتصاد، سیاست، هنر، و غیره. اما غرض من در این جا از «سنتی زیستن»، سنتی فکر کردن است. سنتی اندیشیدن هم یعنی اندیشه‌های قبلی و قدیمی را محترم و مقدم دانستن و به اندیشه‌های نو راه ورود ندادن. استبداد نظری یعنی سیستم خود را در صدر نشانیدن و اجازه‌ی چون و چرا به کسی ندادن. سنتی فکر کردن یعنی چیزهای قدیمی را به دلیل قدمتشان مقدس دانستن و به ترکیبشان دست نزدن. اگر گذشتگان گفته‌اند فلان آیه فلان جور معنا می‌شود، باید الی‌الابد همان‌طور معنا شود. تعریف زن یا مرد و حقوقشان آن است که در گذشته آمده است و باید همان‌طور بماند.

^۱ بعضی از ما در دلمان هم از پرسیدن بعضی سؤال‌ها حذر می‌کنیم. هر کسی می‌تواند به خودش مراجعه کند و ببیند آیا چنین هست یا نه. من گاهی در کلاس به شاگردانم می‌گفتم: سؤال کردن مثل خواب دیدن است. خوب، حلال و حرام ندارد. همه‌ی خواب‌ها حلالند، برای این که خواب بی‌اختیار به سراغ ما می‌آید. سؤال هم بی‌اختیار به ذهن ما می‌آید، پس حلال و حرام ندارد. همه‌ی سؤال‌ها حلال و مجاز و مباحند. ناراحت نباشید. گریبان خود را نگیرید. نگوئید شاید خداوند مرا به خاطر پرسیدن این سؤال از خود، مؤاخذه کند.

^۲ آقای مهندس علیقلی بیانی، پیش از انقلاب کتابی نوشت به نام *منطق ایمانیات در مارکسیسم*. خلاصه‌ی حرف او در این کتاب بسیار خواندنی، این است که مارکسیست‌ها هم، منطق ایمانیان را در پیش گرفته‌اند. منظورش از منطق ایمانیان، یعنی دگماتیسم. غرض او این است که خود مارکس، برای این که یک فلسفه‌ی تاریخ داشته باشد، در میان فلسفه‌های تاریخ عصر خود، از میان چندین مکتب فلسفه‌ی تاریخ، آن را که با هدف او سازگارتر بود اختیار کرد و همان را برگرفت و در دل مکتب خود گنجانید. می‌خواهد بگوید کار او یک کار تحقیقاتی و صددرصد علمی آزادانه نبود. بلکه معطوف به غرایزی بود.

^۳ پیش از انقلاب، در آلمان، در کنفرانسی که اتحادیه‌ی دانشجویان مسلمان درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ برگزار کرده بود، شرکت کرده بودم. در آن کنفرانس، اپوزیسیون آن روزگار، امثال آقای بنی‌صدر و قطب‌زاده و دیگران شرکت داشتند. رایج‌ترین، غالب‌ترین، و مسلط‌ترین نحوه‌ی فکر در آن کنفرانس در فلسفه‌ی تاریخ، فلسفه‌ی تاریخ مارکسیستی بود؛ این که تاریخ دوران‌هایی دارد و این دوران‌ها، یکی پس از دیگری، فرا می‌رسد و سلسله‌جانبان تاریخ هم نسبتی است که طبقات با یکدیگر دارند و نهایتاً هم تاریخ به مرحله‌ای پایانی می‌رسد که در آن‌جا صلح و صفا برقرار می‌گردد و عالم گلستان می‌شود و غیره. دوستان مسلمان ما در خارج از کشور، یک فلسفه‌ی تاریخ درست کرده بودند که در آن به جای پرولتاریا، مستضعفین، و به جای جامعه‌ی سوسیالیستی بی‌طبقه، آخرالزمان و جامعه‌ی امام زمان را گذاشته بودند. می‌گفتند این هم فلسفه‌ی تاریخ ما است. مرحوم آقای مطهری هم در کتابی در فلسفه‌ی تاریخ، نوشته بود. مرحوم محمدتقی جعفری هم چیزهایی در فلسفه‌ی تاریخ نوشته بود. پرسش اصلی همه‌ی این‌ها این بود که محرک تاریخ چیست؟ سؤال همه این بود و پاسخ‌ها البته متفاوت. یعنی الگوی اصلی، کاملاً مارکسیستی بود. من حرفم برای آن‌ها این بود که دوستان عزیز! این فقط یک طرح در فلسفه‌ی تاریخ است و طرح‌های دیگری هم وجود دارد. چرا همه‌ی شما از این طرح پیروی می‌کنید؟ چرا همه‌ی شما فکر می‌کنید یک جور فلسفه‌ی تاریخ وجود دارد، با یک رشته سؤالات استاندارد، و هر کسی از راه می‌رسد باید به این قبیل سؤالات پاسخ دهد که مثلاً محرک تاریخ چیست. آن‌ها می‌گویند نزاع طبقات، شما می‌گویید نزاع حق و باطل. باز به یک سؤال دیگر که مسیر تاریخ کدام است، آن‌ها پاسخ می‌دهند که از دوران بردگی اولیه شروع می‌شود تا به جامعه‌ی بی‌طبقه، و شما هم همین مسیر را به نحوی دنبال می‌کنید که می‌رسد به جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی توحیدی. اما قضیه این بود که واردکننده‌ی این نوع نگاه به تاریخ، در ایران، حزب توده بود. فلسفه‌ی تاریخ را اصلاً آن‌ها آوردند و بعد، هر که آمد دنباله‌ی همان راه را گرفت.

مدرن شدن هم در اصل، مدرن شدن در فکر است. وقتی ذهنیت بشر نسبت به انسان، تاریخ، حقوق بشر، خدا، طبیعت، سیاست، هنر، و غیره تغییر کرد، آن‌گاه بهره‌ی آن تغییرات در بیرون هم آشکار می‌شود. یعنی آدمی آن‌گاه با کل جهان رابطه‌ای دیگر برقرار می‌کند. مثلاً در اقتصاد، رفتار دیگری در پیش می‌گیرد. رفتار بیرونی همیشه ثمره‌ی دریافت درونی است. انسان به تعبیر فلاسفه، فاعل علم است. یعنی هر کاری که می‌کند، از روی شناخت و آگاهی است. پس برای این که رفتارش را عوض کند، باید شناختش را عوض کند.

سخن من این نیست که هرچه مدرن است، درست است و هرچه قدیمی، غلط. اصلاً در عالم حقایق نمی‌توان خط‌کشی زمانی کرد. نمی‌توان گفت مثلاً هرچه تا سال ۱۹۰۰ بوده باطل است و بعد از آن همه درست است. غرض، انعطاف داشتن و گشوده بودن بر روی حقایق تازه است. غرض جرأت نقدی و سنجش گذشته را داشتن است. و الا ای‌سا که پس از بازبینی، شما مجدداً چیزهایی را از گذشته نگه دارید و برعکس، بعضی چیزهای مدرن را طرد کنید.

این که می‌گوییم روحانیان ما سنتی‌اند، معنایش این است که یک رشته موازیت دارند؛ موازیت فکری‌ای که آن‌ها را عزیز و مقدس می‌داند، نمی‌خواهند به آن‌ها دست بزنند. گویی علم و فکر و هنر و فلسفه بر گذشتگان ختم شده است. غافل از این که بعضی امور، جغرافیا و تاریخ و فصل و زمان و مکانی دارد. سنتی فکر کردن، البته به سنتی عمل کردن و سنتی زندگی کردن هم منتهی می‌شود. سنتی اندیشیدن و تکیه بر اقوال دیگران کردن و پخته‌خواری، البته کار را آسان می‌کند و زحمت چالش کردن با افکار و اکتشافات مدرن را از دوش برمی‌دارد.

ولی ما برای انجام کارهای آسان به این دنیا نیامده‌ایم. کارهای آسان همان کارهایی است که وضع ما را برای همیشه ادامه می‌دهد، ولی قادر بر گشودن گره‌های ما نخواهد بود. این نوعی فرار است. راه‌حل نیست.

من ضمن کمال توجهی که به مبارزات بیرونی و عملی سیاسی دارم، بر این باورم که این مسأله راه‌حلی درونی و ذهنی دارد. تا انسان‌های آزاده‌ای پیدا نشوند که فروبستگی ذهنشان گشوده شده باشد و راه تفکر آزاد و مواجهه‌ی با سنت را پیدا کرده باشند، ما روی رهایی نخواهیم دید. لذا می‌توان گفت که وظیفه‌ی ما اینک روشن است. ما در چهارراه تقاطع استبداد و ضد استبداد از یک طرف، و سنت و پس از سنت (مدرنیته) از طرف دیگر، ایستاده‌ایم و به لحاظ تاریخی، در حال چنین عبوری هستیم. این عبور اگر آگاهانه صورت نگیرد، در بیابان‌های هولناک، سرگردان خواهیم شد و به مهلکه خواهیم افتاد. عبور اصلی از جاده‌ی اندیشه است. این سخن اینشتین را فراموش نکنیم که می‌گفت: «مشکل‌ترین کار برای بشر، فکر کردن است.» این کلام بسیار حکیمانه‌ای است. بله؛ برای بشر مشکل‌ترین کار، فکر کردن است و لذا ما انواع وسایل را می‌تراشیم و حیل‌ها می‌کنیم تا از این کار مشکل فرار کنیم. اما مسؤولیت حکم می‌کند که چنین نکنیم. باید مواجهه‌ای شجاعانه و نقادانه را با دین و با متولیان دین، سامان دهیم و هیچ شک نکنیم که راه رهایی ما از این طریق می‌گذرد.

شرط همه‌ی این نقدها، البته شناخت است. ما تا ندانیم چه داریم و چه نداریم، گره‌ها و فروبستگی‌ها در کجا است، البته نمی‌توانیم با آن‌ها مواجهه کنیم. در آغاز، باید حرف و فکر و عمل و روش کسانی که این کار را پیش از ما آغاز کرده‌اند و دریچه‌هایی را به روی ما باز نموده‌اند، مورد ملاحظه‌ی دقیق قرار دهیم.

عبادت یک شخص متفکر، فکر کردن، نقد کردن، و پرسش کردن است. شما همین که پا به این وادی می‌گذارید، دیگر عبادتتان، دعای کمیل خواندنتان نیست. نمی‌گوییم نخوانید. اما عبادت اصلی هر کس، آن کاری است که او را برای آن ساخته‌اند و باید آن کار را بکند. غزالی می‌گوید: بگذار مردم عوام مشغول عبادت‌های ظاهری باشند، روزه بگیرند، نماز بخوانند. عیبی ندارد. برای آن‌ها بسیار خوب است. اقلاً غیبت کسی را نمی‌کنند. ولی این عبادت همه‌کس نیست.

هر کس نوعی از عبادت دارد^۱ و باید عبادت خود را پیدا کند. اهل فکر، عبادتشان فکر کردن، گره‌گشایی و نقد و پرسش است. مبادا انگیزه‌های دین‌دارانه مانع شود که شما فکر دینی را شجاعانه نقد کنید. مبادا فکر کنید با این کار، خلاف رضای خداوند عمل می‌کنید. مبادا فکر کنید این، راه شیطان است و ذوق ایمانی را از شما می‌ستاند. چنین نیست. با قصد قرب، به پالایش فکر دینی، عمل دینی، و نهادهای دینی همت بگمارد.

^۱ یکی از بزرگان اهل سنت و از پدران وهابیت کنونی، می‌گوید با استاد خود «ابن تیمیه» در مصر می‌رفتیم. وقتی بود که تیمور حمله کرده بود و سپاهیان او آن‌جا بودند. به دو سرباز رسیدیم که مشروب می‌خوردند. من خواستم آن‌ها را از مشروب خوردن منع کنم، استادم مرا نهی کرد و گفت: بگذار مشروب بخورند. چون این‌ها اگر مست نباشند، آدم می‌کشند. بگذار اقلاً مست باشند و در غفلت خود سرگرم باشند تا در عوض به دیگری ضرر نرسانند. به قول سعدی:

مشکل ما البته به نحو جمعی حل خواهد شد. منتظر منجی نباشید. منتظر کسی نباشید که همه‌ی مشکلات را او بفهمد و نسخه بنویسد و دیگران هم عمل کنند. مسأله را تقلیدی نکنید. منتظر کسی نباشید که شما را دعوت به تقلید کند. بلکه به دنبال کسی بروید که شما را دعوت به تحقیق کند. به دنبال کسی نروید که شما را خواب می‌کند. بلکه به دنبال کسی باشید که شما را بیدار می‌کند و چشم‌های شما را باز می‌خواهد.

سخن من تمام است. منتظر دوستان گرامی هستم تا ملاحظاتشان را در میان بگذارند.

چند پرسش و پاسخ

به نظر شما مرزهای تقدیس در امور دینی چیست؟

نمی‌دانم دقیقاً منظور این دوست گرامی مان چیست. ببینید! مقدس دو معنا دارد. این دو معنا را اگر از هم تفکیک کنیم، شاید خود سؤال و تا حدی هم جواب سؤال روشن شود. گاهی مقدس می‌گوییم به معنای محترم. وقتی می‌گوییم چیزی مقدس است، یعنی محترم است، عزیز است، نباید به او اهانت شود و باید مورد احترام و تجلیل و تکریم قرار گیرد. این یک معنای مقدس است. البته، به این معنا، پیامبر مقدس است، اولیای خدا مقدسند، و کتاب خدا مقدس است. ولی یک وقت مقدس می‌گوییم به معنای فوق نقد و فوق چون‌وچرا. این چیز دیگری است. ممکن است چیزی برای شما خیلی هم عزیز باشد، ولی با وجود این، شما درباره‌اش سؤال و چون‌وچرا و نقد کنید. نقد همیشه به معنای عیب گرفتن و خرده گرفتن نیست. نمی‌گوییم اگر نقد کردیم، پس اهانت کردیم، پس قداست آن زیر سؤال رفته است. شما می‌توانید چیزی را عزیز و مکرم بدانید، مع الوصف نسبت به آن انتقاد کنید، بدون این که اهانت کرده باشید.

به این معنا، یعنی فوق نقد قرار دادن چیزی، باید بگوییم که ما هیچ چیز فوق چون‌وچرا نداریم. مطلقاً نداریم. این جا اصلاً مقام تقلید نیست که کسی به کسی بگوید چنین و چنان کن. مقام تحقیق است. شما باید خود به این نتیجه برسید که چه چیزهایی برایتان جا افتاده، نهایی شده، قطعیت پیدا کرده، و دیگر نسبت به آن آرامش خاطر دارید، و چه چیزهایی نه.

یک وقت شما به دین، به منزله‌ی یک آیین جمعی نظر می‌کنید و می‌گویید این امری است متعلق به جمع، و لذا باید ملاحظاتی داشت. اما یک وقت است دین به منزله‌ی یک امر شخصی و خصوصی برای خودتان است. در این جا شما نباید مطلقاً هیچ مرزی برای خود بشناسید و بدانید که هیچ سؤالی حرام نیست و سؤال غیر مجاز نداریم. تا هر جا که می‌توانید، در چون‌وچرا کردن پیش بروید و برای خودتان حد و قیدی نگذارید.

در این جا بد نیست یک نکته‌ی فرعی را هم بگوییم که ما باید شخصیت‌های دینی فرقه‌های دیگر را هم محترم بدانیم. یعنی آن‌ها هم داخل در حوزه‌های تقدیس، به معنای تکریم، وارد می‌شوند. ما که شیعه‌ایم، نباید به خلفای پیامبر اهانت کنیم و....

چه گونه می‌توان احکام صریح قرآن را با شرایط روز تطبیق داد؛ مثلاً در مورد حقوق زنان؟

فقط دو نکته را در این زمینه عرض می‌کنم تا قدری مسأله روشن شود. اولاً دلیلی ندارد که همواره این‌ها را با مواضع روز تطبیق دهیم. من شما را از این کار بر حذر می‌دارم. در سخنانم هم گفتم که لزوماً چنین نیست که هرچه در حال حاضر و در جهان معاصر می‌گذرد، حق و قطعی باشد و ما ملزم باشیم خود را با آن تطبیق دهیم. اتفاقاً باید به هوش باشیم که بسیاری از مسائلی که در عالم انسانی می‌گذرد، از جنس مد است و عمر کوتاهی دارد و لذا غث و سمین این‌ها را بازشناسی کردن - که کار دشواری هم هست - وظیفه‌ی مهمی است که باید هر طور شده، آن را انجام داد.

ظالمی را خفته دیدم نیم‌روز
گفتم این فتنه است خوابش برده به
آن که خوابش بهتر از بیداری است
همچنان در زندگانی مرده به

ثانیاً، دوستان گفته‌اند که این‌ها در قرآن است و ما چه طور می‌توانیم آن‌چه را نص صریح قرآن است، عوض کنیم یا با رسم روز تطبیق دهیم. به این مثال توجه کنید: شما می‌دانید که در قرآن صریحاً از نماز جمعه در سوره‌ی جمعه یاد شده است: «إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ، فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ» (سوره‌ی جمعه، آیه‌ی ۹). یعنی هنگامی که در روز جمعه ندا و اذان نماز برخاست، به سوی نماز جمعه بشتابید و خرید و فروش را تعطیل کنید! به عبارت دیگر، کارهای دنیوی را زمین بگذارید و به نماز بپردازید و وقتی نماز تمام شد، به دنبال زندگی و تجارت خود بروید. نماز جمعه از واجبات است و به صراحت در قرآن هم آمده است. ولی فقهای شیعه دوازده قرن است که نماز جمعه را تعطیل کرده‌اند؛ علی‌رغم این که نص صریح قرآن است. دلایلی هم برای خودشان داشته‌اند. نمی‌گوییم بی‌جهت تعطیل کرده‌اند. فقط می‌خواهم بگویم که تاریخ فقه ما گواه این امر است که می‌تواند حکمی در قرآن به صراحت بیاید، اما به دلایل بیرون‌قرآنی، فقها آن را تعطیل کنند. حتی بودند کسانی که قائل به حرمت نماز در غیبت امام زمان بوده‌اند.

وقتی شما می‌توانید به دلیل بیرون‌قرآنی یک حکم قرآنی را که صراحت و تنصیب دارد تعطیل کنید و حتی قائل به حرمتش شوید، این رویه می‌تواند تسری پیدا کند به موارد مشابه دیگر؛ حقوق زن، ارث، قصاص، و غیره. می‌خواهم این را عرض کنم که اگر کسی آمد و گفت حتی بعضی از احکام قرآنی را می‌توان امروزه تعطیل کرد، شما تعجب نکنید. فکر نکنید این سخن از سر بی‌دینی گفته شده است. برای این که فقهای شیعه یکی از احکام قرآن را دوازده قرن است تعطیل کرده‌اند. نماز جمعه‌ای هم که اکنون در ایران خوانده می‌شود، به نظر عموم فقها، واجب تخییری است. یعنی می‌توانی نخوانی و به جای آن نماز ظهر بخوانی. احتمالاً خیلی از دوستان حاضر در این جا هم چندان پروای نماز جمعه ندارند. این بی‌پروایی را فقهای شیعه به وجود آورده‌اند. ما به وجود نیآورده‌ایم.

پس اگر فقه چنین راهی را باز می‌گذارد، بدانید که در همه‌چیز جای اجتهاد هست. من البته حرفم این نیست که بی‌جهت و بی‌حجت می‌توان دست به هر اجتهادی زد. این که جهالت است. هیچ‌جا نباید این کار را کرد، علی‌الخصوص در جایی که پای خدا و شرایع در میان است. ولی این یادمان باشد که حداقل، تاریخ فقه شیعه به ما می‌گوید که هیچ دری بسته نیست.

آیا شما جوهری فکر دکنر شریعتی را مستبدانه می‌دانید؟

من سال‌ها پیش در سخنرانی‌هایم گفته‌ام و در نوشته‌هایم هم آورده‌ام که خصوصاً کتاب *امت و امامت* مرحوم شریعتی، مستعد چنین برداشتی است و بسیار آشکار است که مرحوم شریعتی در آن‌جا تحت تأثیر ایدئولوژی‌های زمان خود بوده است؛ تحت تأثیر انقلاب‌های کشورهای جهان سوم و آفریقایی و امثال آن‌ها.

شخصیت‌ها عزیزند. اما حقیقت از شخصیت‌ها عزیزتر است و اگر در کلامشان اعوجاجی هست یا استعداد بدخوانی دارد، آن را باید مورد توجه قرار داد و نباید اجازه داد به خاطر تقدیس به معنای اول، تقدیس به معنای دوم پدید آید. یعنی به خاطر تکریمی که از یک شخصیت می‌کنیم، او را فوق چون‌وچرا بنشانیم. تکریم و تجلیل به جای خود، اما نقد و انتقاد هم به جای خود. ما وقتی شخصیتی را مهم می‌شماریم، نقدش می‌کنیم. آدمی از شخص و مکتبی که به حسابش نمی‌آورد، انتقاد هم نمی‌کند.

معضل سنت در مورد سنت رسول‌الله و ائمه هم هست یا نه؟

دوست گرامی ما ظاهراً دچار یک مغالطه‌ی لفظی شده‌اند. سنت دو معنا دارد. یکی معنای شرعی که عبارت است از سنت پیامبر، یعنی کارهایی که ایشان کرده‌اند یا سخنانی که از ایشان به جا مانده، و دیگری به معنای طرز تفکر سنتی است و من این‌جا بر معنای دوم تأکید داشتم. طرز تفکر سنتی یعنی دریافت‌های پیشینیان را مقدس انگاشتن و دست به ترکیب آن‌ها نزدن و وقایع جدید را با آن‌ها مقابله ندادن.

سنت یک طرز تفکر و مواجهه است. یک ابژه نیست که شما بگویید سنت رسول‌الله یا قرآن، جزء سنت است یا نه. سنت به معنایی که در این‌جا به کار بردم، یک نحوه‌ی مواجهه با موارث فکری و تاریخی است. این نحوه‌ی مواجهه، می‌تواند بسته یا باز باشد.

چند روز پیش، آقای آقاجری را که مشکلات غریب و غیرمنطقی‌ای برایش پدید آوردند، دیدم. پرسیدم: کاری به حق و باطل ندارم. این آقایان که به شما نسبت داده‌اند که به پیامبران ناسزا گفته‌ای، مستمسکشان چه بود؟ بالأخره دلیل یا شبه‌دلیلی باید اقامه کنند که به یک مسلمان - که در اعماق

ضمیرش به پیامبر احترام می‌گذارد - نسبت بدهند که به پیامبر اسلام ناسزا گفته است. گفت: حقیقتش این است که گفتند تو به کتاب «حلیة المتقین» مجلسی اهانت کرده‌ای و چون در کتاب «حلیة المتقین» مجلسی بعضی روایات پیامبر هم هست، اهانت به پیامبر محسوب می‌شود. مقصود م‌ناز سستی فکر کردن، این است. این طرز فکر سستی است که کتاب «حلیة المتقین» را مقدس می‌کند.

بنده هم وقتی راجع به «مفاتیح الجنان» گفتم که در این کتاب دعایی است که برای رفع درد دندان خوانده می‌شود، به من حمله‌ها کردند. این حمله‌ها چنان بود که گویی کتاب «مفاتیح الجنان» را از کتاب‌های فوق‌چون و چرا و دست‌نخوردنی می‌دانند و آن را در رتبه‌ی قرآن می‌نشانند. به ظاهر این را نمی‌گویند. اما در عکس‌العمل‌ها معلوم می‌شود که چنین رتبه‌ای در ذهنشان هست. البته یکی از آقایان به دفاع علمی (!) هم پرداخت و این دفاع خیلی جالب بود. او گفت: بله، در حال حاضر در علم طب میکروب‌های استوانه‌ای شکل بلندی هست که به آن‌ها «باسیل» می‌گویند و این‌ها را وقتی زیر میکروسکوپ بگذاری به شکل کرم دیده می‌شوند و لذا منظور از کرم دندان گفته شده در آن دعا، همان باسیل‌هایی است که در طب جدید کشف شده است. تقدیس سنت کارش به این جاها می‌کشد. یعنی شما را وادار می‌کند که دلیل‌های یاوه بیاورید تا یک امر یاوه‌ی اولیه را حفظ کنید.

آیا استبداد یک جزء از کل حیطة نقائص سنت نیست؟

لزوماً چنین نیست که استبداد همواره دینی باشد. بعضی‌ها فکر می‌کنند راه‌گریز از استبداد، گریز از دین‌داران و دین‌داری است. در حالی که این‌طور نیست. در بیرون دین هم استبداد وجود دارد. یعنی استبداد سکولار و غیر دینی هم داریم و این همان استبداد نظری است که هم حزب توده‌ی مارکسیست دچار آن بود و هم مجاهدین خلق اسلامی.

آیا تعمیم عصمت پیامبر به امامان، به ولایت فقیه منجر نمی‌شود؟

اتفاقاً به نظر من، داستان عصمت پیامبر و ائمه جزء موانع تئوری ولایت فقیه است و این بر خلاف تصویری است که دوست عزیز ما دارند. توجه کنید که جزء مدعیات تئوری ولایت فقیه، یکی این است که هر اختیاری که پیامبر و امام داشته‌اند، فقیه هم دارد. حالا یکی از اشکالات مهمی که به تئوری ولایت فقیه گرفته می‌شود، همین است که این همه اختیار که خدا به پیامبر و امام داده، برای این است که آن‌ها معصومند. کسی که معصوم نباشد - به همین دلیل - نمی‌تواند همه‌ی این اختیارات را داشته باشد. یعنی نظریه‌ی عصمت - به گمان من، به حق - می‌تواند مانع گسترش حوزه‌ی اختیارات ولی فقیه غیر معصوم بشود.

البته درباره‌ی اصل عصمت سؤالات دیگری هم هست از این قبیل که معصومان در کجا و در چه چیزی عصمت داشته‌اند و دایره‌ی معصومیت و مصونیت آن‌ها کجا بوده است. این‌ها بحث‌های کلامی‌ای است که بیرون از دایره‌ی سؤال است.

یکی از دوستان گفته‌اند که من خودم خدایی دارم و خدایی را که پیامبر اسلام آورده است، محصول ذهن پیامبر می‌دانم.

اشکالی ندارد. می‌توان گفت خدایی که پیامبر اسلام آورده، محصول تجربه‌ی شخصی ایشان بوده است. این دوست عزیز می‌توانند تجربه‌ی خودشان را داشته باشند. ولی پیامبران اگر در هیچ خطی کار نکرده باشند، در خط تجربه‌های دینی خوب کار کرده‌اند. لذا به نظر من، کم‌لطفی و بی‌اقبالیت است که ما خود را از تجربه‌ی آنان محروم کنیم و به آن‌ها بی‌اعتنا باشیم. بلی؛ ما هم می‌توانیم تجربه‌ی دینی داشته باشیم. ولی باید به پیامبر، به منزله‌ی یک محقق، یک پیش‌گام، و یک پیش‌رو در این باب نگاه کنیم و از تجربه‌ی او بهره بگیریم. لذا حتی اگر ما پیروی تکلیلی از پیامبر نکنیم، می‌توانیم پیروی تحقیقی بکنیم و تجربه‌ی او را الگوی تجربه‌ی خویش قرار دهیم.

من از باقی پرسش‌های مکتوب شما استفاده نخواهم برد. مجدداً از یکایک دوستان عزیز، سپاس‌گزاری می‌کنم. این شب، یکی از شب‌های به‌یادماندنی برای من خواهد بود. امیدوارم همه‌ی شما این مجلس را با دلی شاد و خاطری خرم ترک کنید.

دین و قدرت سیاسی^۱

از یکایک دوستان، خانم‌ها و آقایان که بدین محضر تشریف آورده‌اند، متشکرم. دو روز پیش، روز مبعث رسول اکرم بود؛ کسی که قبله‌گاه مسلمانان و پایه‌گذار تمدن اسلام بود، کسی که محرم اسرار الهی بود، کسی که به معراج رفت و درس معراج، یعنی بلندی و پرواز را به پیروان خود آموخت. به روح گرامی او درود می‌فرستیم و خداوند را بر نعمت بی‌کران هدایتی که نصیب ما مسلمانان کرده است، شکر می‌گوییم.

موضوع سخن من، چنان‌که اعلام شده است، نسبت میان دین و قدرت است. موضوعی که از فرط آشنایی، ناآشنا می‌نماید و از این رو، نیازمند تحلیل و تبیین مجدد و مستمر است.

نیز بدین خاطر که اینک در کشور ما دین و قدرت به نحو غریبی با یکدیگر عجین و ممزوجند و ما با قدرتی که جامعه‌ی دیانت پوشیده است روبه‌رو هستیم، ضروری است که درباره‌ی نسبت میان این دو مقوله‌ی بسیار مهم انسانی، روشن‌گری شود. سخنان من بیش از آن که به مسائل جاری و روزمره برگردد، به جوانب کلان و تئوریک مسأله مربوط می‌شود؛ هرچند بر امور جاری نیز قابل انطباق است.

دین همیشه نمونه و مقوله‌ای از قدرت بوده است و این که در دوران بلندی از تاریخ، دین با قدرت سیاسی ممزوج بوده، عجیب نیست. عجیب آن چیزی است که امروزه رواج دارد؛ یعنی جدایی دین از قدرت سیاسی. اساساً قدرت‌ها با یکدیگر تعامل دارند. به کمک یکدیگر می‌شتابند و با یکدیگر داد و ستد می‌کنند و در یک جامعه‌ی دین‌دار، البته دین از قدرت‌های بزرگ است و به همین سبب نمی‌تواند با قدرت سیاسی بیگانه بماند. گاهی این نسبت، نسبت دوستی، وفاق، و آشتی است و گاه نسبت تضاد و قهر و دشمنی. و در هر حال، بیگانه ماندن و ناآشنا بودن، فرضی ندارد.

با نگاه به ادیان پیش از اسلام، ادیانی که جزیره‌العرب را هنگام بعثت پیامبر در محاصره‌ی خود داشتند - مسیحیت و تعامل آن با امپراتوری روم شرقی، دین یهود که پیامبر / پادشاهانی مثل داوود و سلیمان داشت، دین زردشت که با سلطنت عجین و یگانه بود - گواهی تاریخ را می‌بینیم که ادیان، هنگامی که در اقتدارند، با قدرت‌های دیگر جامعه هم‌دست می‌شوند و با هم داد و ستد می‌کنند. از این رو، یگانگی و همراهی دین با قدرت و قدرت سیاسی، امری بس طبیعی‌تر است تا جدایی دین از سیاست یا جدایی دین از قدرت.

اتفاقی که در دوران جدید افتاده است و در این‌جا به تحلیل آن خواهیم پرداخت، این است که چرا سکولاریزم، چرا این جدایی، این همه مقبولیت یافته است به طوری که نیاز به برهان ندارد؟ و چرا در گذشته چنین نبوده و ممزوجیت این دو چنان طبیعی و بدیهی بوده است که حاجت به حجت نداشته است؟ لاجرم اتفاق مهمی در عمق تمدن، فکر، و فرهنگ بشری رخ داده است.

همیشه این‌گونه است که وقتی از دوره‌ای به دوره‌ای دیگر پا می‌گذاریم، در این عبور، بدیهیات دوره‌ی پیشین، غیر بدیهی می‌شوند، قاعده‌های دوره‌ی پیشین بدل به استثنا می‌شوند، و استثنائات دوره‌ی پیشین بدل به قاعده. این از نشانه‌های یک عبور بلند فرهنگی در تاریخ یک قوم و در تمدن یک ملت است. در تاریخ بشریت این اتفاق بزرگ افتاده است. ما از دوران ماقبل مدرن به دوران مدرن پا نهاده‌ایم و شاهد این تحول عظیم هستیم که پاره‌ای از بدیهیات، غیر بدیهی می‌نمایند و پاره‌ای از غیر بدیهی‌ها، اینک بسیار بدیهی می‌نمایند و علامت بدیهی بودن هم این است که کسی از آن‌ها سؤال نمی‌کند و برای آن‌ها دلیل و حجت نمی‌خواهد. مقبولیت فراگیر دارند و همان که مطرح می‌شوند، مقبول می‌افتند. جدایی دین از سیاست، کمابیش در روزگار ما چنین قصه‌ای دارد.^۲ این که دین نباید ابزار دست سیاستمداران شود، این که دین نباید نردبان رسیدن به ثروت شود، این که نباید سقف معیشت و حکومت و سیاست را بر ستون شریعت زد، از نکاتی است که برای ما اکنون بدیهی و مقبول است.

^۱ این سخنرانی در تاریخ ۴ مهر ماه ۱۳۸۲ در امپریال کالج لندن ایراد گردیده است.

^۲ در نوشته‌های قبلی من بحث جدایی دین از سیاست و دلایل آن آمده است. اما در این‌جا می‌خواهم به لایه‌های عمیق‌تری از مسأله اشاره کنم و به بازشناسی و گشایش سر این تحول عظیم فرهنگی در تاریخ بشر بپردازم.

وقتی دوران گذشته را با دوران جدید قیاس می‌کنیم، تفاوت‌های بسیاری میان آن دو می‌بینیم. تاریخ‌شناسان و تمدن‌شناسان بر این تفاوت‌ها انگشت نهاده‌اند و آن‌ها را بیان کرده‌اند. ادیانف بسیار تغییر کرده‌اند و این تغییر، باعث آغاز تاریخ تازه‌ای شده است. همه‌ی آن تفاوت‌ها را نمی‌توان برشمرد. بر این جا یکی از آن‌ها را که با قصه‌ی سیاست و قدرت دین ارتباط نزدیک دارد، مطرح می‌کنیم.

شما اگر در قرآن جست‌وجو کنید، خواهید دید که در آن، واژه‌ی «حق» بسیار آمده است. هم خداوند حق است، هم پیامبر حق است، هم قرآن حق است، هم روز رستاخیز حق است، و هم نظام عالم نظامی حق است. به هر طرف رو کنید، با نوعی حق روبه‌رو می‌شوید. القا و تلقین این معنا که ما در این عالم با حق و حقیقت روبه‌رو هستیم، از درسهای اولیه‌ی پیامبر اسلام است. اما در قیاس با مفهوم حق، کلمه‌ی «آزادی» به مفهوم سیاسی امروزی، حتی یک بار هم در قرآن به کار نرفته است. البته کلمه‌ی «حر» آمده است. اما آن واژه، مفهوم حقوقی دارد؛ آزاد در مقابل برده و این، پاک معنای دیگری است و معنای امروزی آزادی را - چنان‌که ما می‌فهمیم - البته ندارد. نمی‌گویم آزادی، مفروض پیامبر اسلام نبوده است و یا او و خدای او دشمن آزادی بوده‌اند. بلکه سؤال این است که در نزد پیامبر اسلام کدام مفهوم و واژگان، بر کدام مفهوم و واژگان دیگر غلبه دارد و نزد این معلم بزرگ، چه درسی اهمیت و لزوم بیش‌تری داشته است؟ جواب سؤال، «حقیقت» است. در واقع پیامبران، معلمان حقیقت بوده‌اند و بیش از هر چیزی، معتقد بودند که آدمی حاجت به شناختن و دانستن حقیقت دارد. حتی اگر آزادی هم برای آدمی متصور است، در پرتو و پناه حقیقت حاصل می‌شود. انسان اگر حقیقت را بداند، آزاد خواهد شد. این که مولوی می‌گوید مهم‌ترین کار پیامبران آزادی و آزادگری است، اصلاً به معنای سیاسی امروزی کلمه نیست.

چون به آزادی نبوت هادی است

مؤمنان را ز انبیاء آزادی است

همین‌طور است. نبوت به آزادی هادی است. به آزادی هدایت می‌کند. اما این آزادی، آزادی خرد است، آزادی خرد از اسارت نفس تا چشمان خرد باز شود و با چشمان باز حقیقت را بهتر بشناسد.

اساساً مفهومی که برای گذشتگان، پیامبران، فیلسوفان، سیاستمداران، عارفان، و اخلاقیون بیش از همه اهمیت داشت، مفهوم حقیقت بود. شعارشان این بود: به دنبال حقیقت روان شوید، موانع حقیقت را از پیش پای خویش بردارید تا در پناه آن به آزادی، نجات، و سعادت نایل شوید. پیامبر اسلام با یهودیان، مسیحیان، و زرتشتیان (نصاری و صابین) مدارای بیش‌تری می‌کرد و در جامعه‌ی اسلامی، جای بهتر و راحت‌تری به آن‌ها می‌داد. آنان اجازه‌ی زندگی و هم‌زیستی با مسلمانان را داشتند و از حقوق مکفی برخوردار بودند. چرا؟ به دلیل این که پیامبر معتقد بود این‌ها بهره‌ای از حقیقت دارند و به هر حال، دینشان موقعی حق بوده و پیامبرشان پیام‌آور حقیقت بوده است. ولی در مقابل، با مشرکان مطلقاً مدارا نداشت. اصلاً اجازه نمی‌داد آن‌ها در جامعه‌ی مسلمانان جایی داشته باشند. چون هیچ حظی از حقیقت برای شرک و مشرک قائل نبود و لذا با باطل مطلقاً مدارا نمی‌کرد.

این که شما می‌بینید ارتداد در اسلام جرم است، به این دلیل است که تفسیر ارتداد، از حق به باطل روی آوردن است و باطل قابل تحمل نیست. اگر اندکی حق در جایی یافت شود، آن‌گاه جای مماشات و مدارا هست. اما با باطل محض، جز طرد و نفی و اعراض، واکنشی نباید داشت. ادیان دیگر هم همین‌طورند. از اسلام مثال می‌آوریم، چون برای ما آشنا تر است و ما در دل او پرورده شده‌ایم. و الا اگر به تاریخ ادیان دیگر هم مراجعه کنیم، کمابیش همین فلسفه را پشت سر کار آن‌ها می‌بینیم. یعنی در برخورد با دیگران، معیار و ترازو، حق و باطل بود. اگر چیزی را حقیقت می‌دانستند، استقبال می‌کردند و اگر چیزی را نیمه‌حقیقت می‌دانستند، مدارا می‌کردند و اگر چیزی را مطلقاً باطل می‌دانستند، مدارایی روا نمی‌داشتند.

اخلاق نیز در دوران گذشته، عبارت بود از درس‌ها و روش‌هایی که عقل آدمی را آزاد می‌کند تا حقیقت را بهتر بشناسد. پیش‌فرض عموم علمای اخلاق این بود که یکی از آثار سوء رذایل اخلاقی آن است که پرده‌ی عقل و حجاب فهم آدمی می‌شوند. غرض، طمع، زیادت‌طلبی، غضب، و مشکلات اخلاقی دیگر، علاوه بر آثار سوء فراوان، در قوه‌ی عاقله‌ی انسان هم تأثیر می‌گذارند. قوه‌ی عاقله را به اسارت می‌کشند و لذا درک حقیقت برای انسان نامیسر خواهد شد. بنابراین علم اخلاق را در نزد گذشتگان می‌توان علم «آزادسازی عقل» نام نهاد و آزادسازی عقل، نخستین هدف علمای اخلاق در گذشته بوده است تا آدمی حقیقت را بهتر ببیند، بشناسد، و برگردد و از آثار آن استفاده‌ی نیکو برد.

فلسفه هم البته چنان مشی‌ای داشت و به دنبال حقیقت بود. برای فیلسوفان مسأله‌ی خطا، امری استثنایی بود. نمی‌گفتند آدمی خطا نمی‌کند و ذهن ما همیشه بر نهج صواب عمل می‌کند. چنین ادعایی نبود. اما همه‌ی متفکران بر این باور بودند که ما به ندرت و استثناء به چاله‌ی خطا می‌لغزیم و علی‌العموم و علی‌القاعده، بر جاده‌ی صوابیم و درست می‌بینیم و می‌فهمیم. برای حل آن خطاهای اتفاقی هم البته راه‌حل‌هایی اندیشیده بودند.

در سیاست هم همین‌طور بود. سیاست برای آن بود که حق جاری شود و آدمیان به قبله‌ی حق هدایت شوند و اگر کسی باطلی و خلافی می‌کند، جای تنگی در جامعه داشته باشد. البته همه‌ی زورگویان این‌گونه نمی‌اندیشیدند و این‌چنین عمل نمی‌کردند. لیکن آن‌جا که می‌خواستند کار خود را موجه جلوه دهند، از ترازوی حقیقت استفاده می‌کردند و کالای خویش را در این میزان می‌نهادند و وزن می‌کردند و به دیگران می‌فروختند.

بنابراین اگر ملاک حقیقت باشد، آن‌گاه دینی که حقیقت را می‌فروشد، با سیاستی که حقیقت را اعمال و اجرا می‌کند، باید از در دوستی درآیند و مشکلی نداشته باشند. این که امام محمد غزالی می‌گوید فقیه در کنار سلطان می‌نشیند و قانون وضع می‌کند تا سلطان مجری آن باشد، از چنین فلسفه‌ای پرده برمی‌دارد. یعنی آن دو را در یک امر و یک تکلیف، مشترک و همکار می‌داند. این که در گذشته، تحمل حکومت‌های استبدادی برای مردم بسیار ممکن‌تر و میسرتر بود، هم به این فکر برمی‌گردد که آن‌ها اگر واقعاً باور می‌کردند که در سایه‌ی استبداد حقیقت حاصل می‌شود، تحملشان نسبت به استبداد بسی بیشتر می‌شد.

عارفان ما، البته حکایتشان بالاتر از این حرف‌ها است. برای آن‌ها چیزی جز حقیقت، آن هم نه فهمیدن حقیقت بلکه رسیدن به حقیقت، مطرح نبود. مولوی در مثنوی می‌گوید کسانی به «علم کیمیا» شادند که ما کیمیاگری می‌دانیم، کسانی به «علم کیمیا» شادند که ما کیمیاگری می‌کنیم و کسانی به «طلا شدن» شادند که ما از کیمیا و کیمیاگری گذشتیم و به حقیقت زر شدن رسیدیم. برای عارفان ما نه کیمیادانی و نه کیمیاگری، هیچ‌کدام مطرح نبودند. این‌ها همه مقدمه بودند و موضوعیتی نداشتند. آن‌ها از دانستن حقیقت آن‌قدر دل‌شاد نبودند که از رسیدن به حقیقت و بی‌واسطه با آن هم‌نشین شدن. لذا شما به هر جا نگاه می‌کردید، از در و دیوار خانه‌ی عرفان، طلب حقیقت می‌بارید. وقتی حافظ می‌گفت:

دست از طلب ندارم تا کام من برآید
یا تن رسد به جانان یا جان ز تن برآید

یعنی دست از طلب «حق» بر نمی‌دارم. حافظ چند جا از سرانجام حسین بن منصور حلاج، عارفی که بر اثر گفتن «أنا الحق» بر دار رفت، گله می‌کند:

گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند
جرمش این بود که اسرار هویدا میکرد
یا در غزلی دیگر:

حلاج بر سر دار این نکته خوش سراید
از شافعی نپرسند امثال این مسائل

به عقیده‌ی حافظ، حلاج وقتی بر دار رفت، یک پیام داشت. پیامش این بود که احوال ما عاشقان را از فقیهان نپرسید.

آن‌طرف که عشق می‌افروزد درد
بوحنیفه و شافعی درسی نکرد
(مثنوی، ۳: ۳۸۳۲)

گله‌ی حافظ از این نبود که چرا آزادی نیست. گله‌اش از این بود که حلاج حق می‌گفت، چرا پا روی حق گذاشتید، چرا حق او را نشنیدید؟ اگر باطل می‌گفت شما همه‌گونه حق داشتید که او را منکوب و سرکوب کنید و دهان او را ببندید و بدوزید. گله‌ی حافظ، از فقدان آزادی نبود. از به دار کشیدن حلاج نبود. گله‌اش از عدم حرمت حق بود. برای همین هم می‌گفت که فقیهان حرف حق حلاج عاشق را نمی‌فهمند.

با توضیحی که داده شد، دنیای گذشته را می‌توان دنیای «حقیقت‌مدارم نامید. البته فلسفه‌ای پشت سر این مسئله بود و آن این بود که حقیقت را «آسان‌یاب» می‌دیدند و هنوز از شبهه‌ها و شک‌هایی که ما پیدا کرده‌ایم، خبری نبود. حقیقت، هم کم و کوچک بود و هم آسان‌یاب. به راحتی می‌شد به حقیقت رسید. به آسانی می‌شد آن را به دست آورد. و وقتی هم که به دست می‌آمد، فرو نهادن آن کار ناروایی شمرده می‌شد. چه در فلسفه، چه در علم، چه در اخلاق، و چه در سیاست، همیشه کسانی به دنبال کشف حقایق روان بودند و اتفاقاً حقایق را می‌یافتند. یکی از نویسندگان فرانسوی

می‌گوید: «ترس از آن است که جویندگان حقیقت، یابنده‌اند.» به دنبال حقیقت می‌روند و بعد مدعی می‌شوند که آن را یافته‌اند و وقتی هم که یافتند، بر وفق آن عمل می‌کنند و معمولاً با مدارا و تساهل میانه‌ای ندارند.

این ماجرا، مدتی طولانی ادامه یافت. مطلقاً نمی‌توان گذشتگان را ملامت کرد یا آن‌ها را به بی‌عقلی و ظلم‌پذیری متهم ساخت. فلسفه‌ای را می‌توان در آینه‌ی فرهنگ گذشته دید که این فلسفه اقتضائاتی داشت. پیش‌فرض‌هایی بوده که نتایجی به دنبال خود داشته است. شما هم اگر به دنبال حقیقت، روان باشید و بیش از این که بر اراده‌ی خود تکیه کنید بر عقل خویش تکیه کنید، آن‌گاه عقلمندان را منفعل و به صورت یک آغوش باز درمی‌آورید تا اگر حقیقتی هست، آن را بر گیرید و بپذیرید و در مقابل او عناد نکنید و از در سرپیچی و مقاومت درنیاید. اگر آدمیان را شبانه روز از این که مبادا از کشف حقیقت و تسلیم در برابر آن کوتاهی کرده باشند بترسانند، در آن صورت حقیقت‌طلبی بزرگ‌ترین دغدغه‌ی زندگی شخص خواهد شد. رفتن به سراغ معلمان و پیامبران و ادیان، با این باور که دین به آسانی و ارزانی حقیقت را در اختیار آدمیان می‌نهد، همه از این فکر ناشی است.

در حقیقت، دوران ماقبل مدرن تا همان وقتی بود که هنوز چهره‌ی زیبای حقیقت و حوق‌طلبی دل‌ربا بود و با ترازوی حقیقت همه‌چیز کشیده می‌شد و حق و باطل از یکدیگر به طول قاطع تمییز داده می‌شد و یکی برکشیده و دیگری فرونهاد می‌شد. این منظره و این تابلو با تمام زیبایی و جذابیت، یک زشتی را در باطن خود نهان می‌داشت. باید زمان می‌گذشت و تاریخ ورق می‌خورد تا آن زشتی نهفته، آن ناتراشیدگی‌ها و ناموزونی‌ها، آشکار شود و این آشکار شدن، آغاز دوران جدید و مدرن بود؛ دورانی که اکنون در آن زندگی می‌کنیم.

باید دید در این دوران چه اتفاقی افتاد. سه اتفاق مهم در تاریخ بشری افتاد تا آن زشتی نهان، آشکار شد. اتفاق اول این بود که به نام حقیقت و در جامعه‌ی حقیقت‌طلبی، ظلم بسیار شد و انحصارطلبی بسیار واقع شد. خصوصاً در اروپا، آنچه رخ داد این بود که کسانی با ادعای انحصار حقیقت، بر مردم فرمان‌روایی و ستم‌رانی می‌کردند. حقیقت، امر زیبایی است. اما متولیان حقیقت گاهی زشتند و علی‌الغلب آن امر زیبا در جامعه‌ی بشری از این امر زشت جدا نیست. حقیقت، هیچ‌گاه به صورت مجرد و منتزع پدید نمی‌آید و چهره نمی‌نماید. همیشه در دست کسانی است و توسط آن‌ها عرضه می‌شود و ای بسا که فروشندگان حقیقت، زشت باشند و یا حقیقت را به زشتی بیالایند. تاریخ نزارهایی که شهیدان مغرب‌زمین با کلیساها کردند و با انحصارطلبی مطلق آن‌ها در افتادند و در پیچیدند، بر همه آشکار است. این آزادی‌خواهان هیچ‌کدام با حقیقت در نیافتادند. بلکه با متولیان زشت حقیقت درافتادند و نتیجه، آن فاجعه‌های خون‌بار و حقیقت‌کش بود. این اولین چهره‌ی زشتی بود که حقیقت نشان داد.

اتفاق دوم، حادثه‌ی بسیار مهمی است که در تاریخ مغرب‌زمین رخ داد و آن معارضه‌ی علم و دین بود. ماجرا فوق‌العاده مهم، دوران‌ساز، و سرنوشت‌ساز بود. ظاهراً این نزاع بین علم و دین بود، اما توابع و آثارش برای اخلاق، فلسفه، و سیاست هم بسیار زیاد بود. این که معلوم شد پاره‌ای از محتویات کتاب مقدس با علم زمان سازش ندارد، یا باید طرف دانش تجربی را گرفت و یا طرف نوشته‌ها و تعلیمات تورات و انجیل را، رفته‌رفته در وجدان اروپاییان، تزلزلی را در حقیقت بودن کتاب مقدس پدید آورد. این زلزله، وجدان دینی مردم مغرب‌زمین را چنان لرزاند که پس از آن، چیزهای ویران‌شده هرگز به جای خود بازنگشت و در جای خود ننشست. فرهنگ و وجدانی رفت و فرهنگ و وجدان دیگری به جای آن نشست. چشم‌ها را پاک شستند و از آن پس عالم، دین، و سیاست را به گونه‌ی دیگری دیدند. در واقع معارضه‌ی علم و دین، معارضه‌ی دو حقیقت بود. از یک طرف دین مدعی حقیقت بود و از طرف دیگر، علم. و معارضه‌ی این دو حقیقت، گرچه در نهایت به نفع هر دو درآمد، اما به ضرر ادعای انحصاری حقیقت بود. معلوم شد چیزی برای قرن‌ها می‌تواند به عنوان حقیقت جا زده شود و به خاطر آن آدمیان را محرومیت دهند و زندان کنند و بسوزانند و بکشند، اما بعدها معلوم شود که از حقیقت، حظی نداشته و از بن و پایه باطل بوده است.

معارضه‌ی علم و دین که از کپرنیک و گالیله شروع شد و با نیوتن، داروین، و دیگران ادامه یافت، هنوز هم در عرصه‌هایی دیده می‌شود. گو این که به قول یکی از محققان، فعلاً آتش‌بسی شکننده بین این دو برقرار شده است؛ به این معنا که قرار شده نزاع‌ها دیگر حاد نباشد و کلیسا دیگر مداخله نکند و امر علم را به عالمان وا نهد. اتفاقی که بین علم و دین افتاد، در حقیقت بین علم متکبر و دین متکبر بود. دو موجود پرنخوت و پر باد دماغ، وقتی با یکدیگر برخورد کردند، ناگزیر از آن، جنگ و نزاع درآمد.

علمی که جوان و جویای نام بود، تازه به دوران رسیده بود، قوی و با سرعت پیش می‌رفت و دین کهن‌سالی که از خود تصویری غیر از حقیقت و حقانیت نداشت، هیچ رقیبی را بر نمی‌تافت و سری پر از نخوت داشت، وقتی با هم برخورد کردند، اتفاق نیکویی که افتاد این بود که شاخ گستاخی هر دو شکست. باد نخوت از بینی هر دو بیرون آمد و هر دو متواضع‌تر شدند. ما امروز، هم علم متواضع‌تری داریم و هم دین متواضع‌تر. از تعبیرات مجازی بگذریم، هم متولیان امروزی علم متواضع‌ترند، هم متولیان امروزی دین. لذا آن آتش‌بس، اینک معنا می‌دهد.

اتفاق سوم، در عرصه‌ی فلسفه افتاد. فیلسوفان، به‌ویژه معرفت‌شناسان، به‌فوت استدلال کردند که حقیقت مقوله‌ی بسیار پیچیده‌ای است، بسیار غیر شفاف و نهان است و این فرض که حقیقت مثل آفتاب روشن است و کافی است شما چشمتان را باز کنید تا آن را ببینید و آن‌ها که نمی‌بینند کور یا دیوانه یا مغرُضند، از بنیان، رض نامقبولی است و بلکه نهان‌ترین چیز در این عالم، حقیقت است. شما پس از کاوش‌های بسیار، فقط می‌توانید ادعا کنید که «آن قدر هست که بانگ جرسی می‌آید»، صدایی به گوش می‌رسد، بویی به مشام می‌رسد؛ همین و نه بیش‌تر!^۱

فیلسوفان دوره‌ی مدرن، موضوع دشواریابی و پیچیده بودن حقیقت را به روی همه‌ی حقایق پخش کردند و این حکم را از آن هر حقیقتی دانستند؛ خواه حقیقت عرفانی، خواه حقیقت فلسفی، و خواه حقیقت علوم تجربی و حسی. زبان که بنا است آینه‌ی حقیقت و گویای حقیقت باشد، خود از پیچیده‌ترین موضوعات این عالم است. گشودن گره زبان، به تصدیق آن‌هایی که با فلسفه‌ی زبان آشنا هستند، کار ناممکنی است؛ چه رسد به گشودن گره ذهن و روش‌شناسی علمی و فلسفی و شهود! و کثیری از مسائل دیگری که تقریباً فیلسوفان را از رسیدن به حقیقت مأیوس کرده است.

شکاکیتی که فیلسوفان یونان باستان داشتند، با شکاکیتی که فیلسوفان جدید دارند، فرسنگ‌ها فاصله دارد. شکاکیت فیلسوفان یونان باستان - که در اقلیت هم بودند - شکاکیتی سلبی و منفی بود. آن‌ها به دلیل قلت معلومات، شکاک بودند. ولی امروز فیلسوفان جدید به دلیل کثرت معلومات شکاکند. چون امروزه ما ذهن را بسیار بهتر و بیش‌تر از گذشته می‌شناسیم، حس و زبان را خیلی بیش‌تر از گذشته می‌شناسیم، پس دست‌ها را متواضعانه بالا می‌بریم، سپر می‌اندازیم و با کمال فروتنی علمی اظهار می‌کنیم که وصال به حقیقت میسر نیست، یا بسیار بسیار دشوار است. این هم درس بزرگی بود که فیلسوفان مدرن دادند و حادثه‌ی مهم سومی بود که در تاریخ فرهنگ بشری رخ داد.

این سه درس یا سه حادثه‌ی بزرگ، مجموعاً آن دوران حقیقت‌مدار را دچار تزلزل کرد. این که آدمی به دنبال حقیقت برود، این که فقط تابلوی حقیقت را ببیند و بنگرد، بسیار دل‌انگیز و مشعوف‌کننده است. اما این نقصان‌ها، این ناتراشیدگی‌ها، این توالی فاسده و آثار سویی که بر آن مترتب است، رفته‌رفته همه را ناامید کرد. این ترازو (ترازوی حقیقت) دیگر به کار وزن کردن کالاهای بشری نمی‌آید. حالا این سؤال پیش می‌آید که با کدام وزنه باید حوادث و امور را وزن کرد؟ آیا وزنه‌ای که خود را از ما مخفی نگه می‌دارد و هر روز آلت دست سوءاستفاده‌ی این و آن است؟

آن گل که هر دم در دست بادی است
گو شرم بادت از عنـدلیبان

^۱ این که حافظ می‌گوید «به خورشید رسیدیم و غبار آخر شد»، تعارف شاعرانه‌ای بیش نیست. گویی احوالش بسیار خوش بوده است. احوال شاعر به زبان سعدی چنان است که یک دم خوش است و بر طارم اعلی می‌نشیند، یک دم حتی پشت پای خود را هم نمی‌بیند. گویا حافظ وقتی بر طارم اعلی بوده، این شعر را سروده است:

بعد از این نور به آفاق دهم از دل خویش که به خورشید رسیدیم و غبار آخر شد

ولی وقتی هوشیار بود و حکیمانه حقیقت را با همه‌ی دشواری‌هایش می‌دید، آن موقع به‌درستی می‌گفت: «این قدر هست که بانگ جرسی می‌آید.» و یا می‌گفت:

مجال من همین باشد که پنهان عشق او ورزم کنار و بوس و آغوشش چه گویم چون نخواهد شد

در آغوش گرفتن حقیقت میسر نخواهد شد. باید پنهانی مهر او را ورزید، عشقش را داشت، و به دنبالش بود.

حقیقت، گلی بود که هر روز در دست بادی بود. امروز معشوقه‌ی این بود، فردا معشوقه‌ی آن. دیروز مورد سوءاستفاده‌ی این، فردا مورد سوءاستفاده‌ی آن. این ترازو دیگر کار نمی‌کرد. هرچه در نظر و در عالم انتزاع زیبا و عالی می‌نمود، در عمل و در عالم واقع بی‌اثر و بی‌خاصیت بود. بشر باید معیار دیگری برمی‌گرفت و ترازوی تازه‌ای انتخاب می‌کرد. این ترازوی تازه را که شاخص و محور دوران مدرن است، نام‌های متفاوت می‌توان نهاد و این تعدد نام‌ها به دلیل تعدد اوصاف بشر جدید است. اما هر چه هست، نامش دیگر حقیقت نیست. البته در دوران مدرن به حقیقت پشت نکرده‌اند. با حقیقت دشمنی هم نمی‌کنند. در این دوران، فقط تیغ حقیقت برش خود را از دست داده است و به منزله‌ی یک معیار به کار نمی‌آید.

گفته‌اند دوران جدید، دوران اومانیزم، یعنی انسان‌محوری است. این انسان‌محوری یا انسان‌مداری، همان ترازوی تازه‌ای است که آدمیان برای توزین اموری از قبیل سیاست، اخلاق، و دین به دست گرفته‌اند. انسان، معیار همه‌چیز شده است. هر چیز را ما باید با آدمی بسنجیم، نه با حقیقت. حتی حقیقت هم باید به کار آدمی بیاید، به او لطمه نزند، در راه او نایستد و شکوفایی او را مختل نکند. در واقع، تا قبل از این، آدمی تسلیم حقیقت می‌شد. اما اینک این حقیقت است که باید تسلیم آدمی شود. تا قبل از این، در برابر حقیقت منفعل بودیم. حال در مقابل آن فعالیم.

«انسان‌مداری» که البته میراث گذشته‌ی یونان است، دایره‌ای وسیع دارد. یکی از مهم‌ترین ابعاد اومانیزم، «آزادی» است. این آزادی، که گاهی از آن تعبیر به «انتخاب» می‌شود، اصلاً به معنای آزادی سیاسی صرف نیست. بلکه آزادی سیاسی یکی از نتایج آن است. آزادی را باید در معنایی بسیار وسیع‌تر در نظر گرفت. آزادی سیاسی، برای آدمی که معیار حقیقت را کنار گذاشته بود، میوه‌ی کوچکی بود. معیار جدید باید به همان بزرگی و عظمت معیار فرو نهاده شده باشد تا جواب سؤالات انسان را بدهد و تکلیف او را در نظر و عمل، معین کند و در سیاست، اخلاق، اجتماع دین، و غیره، به کار او بیاید.

این‌طور نیست که فقط بگوییم ما آزادیم. بلکه مسأله، عمیق‌تر از این حرف‌ها است. در حقیقت، آدمی است که آزاد است و این آزادی در عمق جوهر او راه می‌یابد و آن‌گاه در اعمال و افعال او ریزش می‌کند. جالب این است که اولین جایی که آزادی خود را نشان داد، در انتخاب حقیقت بود. تا وقتی حقیقت هست و انحصاری است، انتخابی وجود ندارد. در واقع حقیقت، شما را انتخاب می‌کند و شما باید تسلیم حقیقت بشوید. حقیقت هم که روشن و آشکار است. مثل آفتاب می‌درخشد و جای هیچ شبهه‌ای نیست. اما همین که علم یک حقیقت شد، دین یک حقیقت شد، و رقبای دیگر هم از راه رسیدند آن‌گاه شما دیگر نمی‌توانید تسلیم حقیقت بشوید. باید انتخاب حقیقت کنید و از میان همه‌ی این مدعیان حقیقت، یکی را برگزید. اینک نوبت اراده و اختیار و انتخاب شما فرا می‌رسد.

در مقابل دوران «حقیقت‌مدار»، می‌توان دوران «آزادی‌مدار» و گاهی هم دوران «اراده‌مدار» یا «اراده‌گرا» را گذاشت. آدمیان، معیار حقیقت را فرو نهاده‌اند و معیار انسان یا آزادی و اراده‌ی انسان را به جای او برگرفته‌اند. کارل مارکس می‌گوید: «فیلسوفان تاکنون جهان را تفسیر کرده‌اند. اما اکنون نوبت تغییر آن است.» فاصله‌ی میان تغییر و تفسیر، بسیار زیاد است. انسان مفسر، یعنی انسانی با عقل منفعل که می‌نشیند تا تصویر و تفسیر جهان در ذهن او منعکس شود؛ مانند آینه. اما تغییر، یعنی انسان با اراده‌ی خود و با آزادی و انتخاب خویش دست به دگرگون کردن جهان می‌برد. برای او اموری اهمیت پیدا می‌کند که خود بتواند در آن‌ها دخل و تصرف کند. اساساً یکی از دلایل فربه‌ی علوم تجربی در جهان جدید این است که در علوم تجربی و آزمایشی، انسان فعال است، نقش دارد، و فکر می‌کند. گوته، شاعر بزرگ آلمانی، می‌گوید: «نیوتن نور را شکنجه می‌کرد.» واقعاً همین‌طور است. این دانشمند آن‌قدر بر سر راه نور که به حرکت طبیعی خود ادامه می‌داد منشور می‌گذاشت، تا این تکه‌اش از این‌جا برود و آن پرتوش از آن‌طرف، تا بتواند زوایای انکسار را اندازه‌گیری کند. نیوتن نور را شکنجه می‌کرد، برای این که جواب سؤال خود را بگیرد. اصلاً در علوم تجربی، ما متصرفیم، فعالیم، منفعل نیستیم؛ درست بر خلاف فلسفه، مخصوصاً فلسفه‌ی متافیزیکال، که شما می‌نشینید تا حقایق در شما بتابند؛ مانند داستان رومیان و چینیان در مثنوی. در حقیقت رومیان آن‌قدر دیوار را صیقل زدند تا:

هرچه آن‌جا دید، این‌جا به نمود

دیده را از دیده‌خانه می‌ربود

(مثنوی، ۱: ۳۴۸۸)

نهایت همت یک فیلسوف یا یک عارف حقیقت‌شناس این بود که چنان دل خود را صیقل بزند، جلا بدهد، و تخلیه کند که حقایق به او هجوم بیاورند، در او بتابند و منعکس شوند؛ یک انفعال محض در مقابل حقیقت. در حالی که در علم تجربی که با روح جهان مدرن سازگار است، شما نمی‌نشینید تا حقیقت راز خود را در گوش شما بخواند. شما باید به دنبال آن بدوید، مثل یک شکارچی، تا آیا آن را شکار کنید یا نکنید.

علوم طبیعی و تجربی به اراده، برنامه‌ریزی و نقشه‌کشی شما محتاج و منوط است. در غیر این صورت، صورت واقع نمی‌یابند. دورانی که علم تجربی از حقایق اشیاء به نحو انفعال پرده برمی‌داشت، خیلی کوتاه بود. دوران اولیه بود. امروز باید هزاران دام بر سر راه پدیده‌ها بگذارید تا آن‌ها را به چنگ آورید و احکام و احوالشان را بشناسید. متصرف بودن شما و اراده‌ی شما در این جا نهایت مدخلیت را پیدا می‌کند و جالب این که حقیقت اگر کشف هم شود، به شرطی مقبول می‌افتد که به آزادی انسان لطمه نزند.^۱

به طور طبیعی، در این جهان که دیگر ترازوی حقیقت به دست مردم نیست، بلکه ترازوی اراده و آزادی است، دین از قدرت فاصله می‌گیرد. تمام حرف من این است که آشتی و همراهی این دو، و قهر و جدایی‌شان، به فرمان کسی نیست. تا وقتی معیار حقیقت بود، سیاست هم از این معیار تبعیت می‌کرد. دین می‌گفت حقیقت در چنگ من است و از این طبیعی‌تر نبود که دین در کنار قدرت سیاسی بنشیند و حقیقت را بیاموزاند و اجرا و اعمال کند.

اما دیگر، نیک یا بد، حقیقت معیار نیست. چنان‌که گفته شد، تجربه‌ی بشری پاره‌ای از زشتی‌های نهران آن معیار را نشان داد و دیگر طالبی برای آن وجود ندارد. در دوران مدرن، معیار، آزادی اراده‌ی آدمی است. آدمی از «حقیقت‌مدار» بودن و «عقل‌مدار» بودن به «اراده‌مدار» بودن رسید و دیگر دین «حقیقت‌گرا» با انسان «اراده‌مدار»، به راحتی کنار هم نمی‌نشینند. سیاستی که بر آزادی بنا می‌شود، با دیانتی که مدعی داشتن حقیقت انحصاری است و با این ادعا آزادی را به بند می‌کشد، سیاستی که ترازوی اراده به دست دارد با دیانتی که ترازوی حقیقت به دست دارد، طبیعتاً نمی‌توانند هم‌نشینی کنند. زیرا زبان و معیارشان یکی نیست.

از دریچه‌ی دیگری هم می‌توان موضوع را قدری شرح و بسط داد. کارل پوپر، فیلسوف اتریشی بریتانیایی معاصر، که حدود دوازده سال پیش درگذشت، کتاب مهمی دارد به نام *جامعه‌ی باز و دشمنانش*.^۲ در ادبیات سیاسی ما جمله‌ای از این کتاب نقل می‌شود که معمولاً هم به منبع و مرجع آن اشارتی نمی‌رود.^۳ آن جمله این است: «هر کس در طبابت و در سیاست وعده‌ی بسیار بدهد، شارلاتان است. کسانی که به مردم وعده‌ی آفریدن بهشت روی زمین دادند، عاقبت جهنم آفریدند.» این جمله، فوق‌العاده پر معنا است. نسب‌نامه‌ی این جمله و جغرافیایی را که این جمله در آن ادا شده است، باید در نظر داشت. در آن جغرافیا، عناصر چپ وجود داشتند و کمونیسم شوروی و اقمار آن، زنده و پر قدرت بودند.

ادبیات چپ، ادبیات عالم‌گیری بود و به تعبیر پوپر، وعده‌ی مهمی که آن‌ها می‌دادند، وعده‌ی ساختن بهشت بر روی زمین بود و به کم‌تر از بهشت رضایت نمی‌دادند. پوپر طعم کمونیسم و مارکسیسم را برای مدت کوتاهی چشیده بود و جهان لیبرال را هم دیده بود و به تعبیر خودش، یک فیلسوف fallibilist بود. یعنی بر جای‌الخطا بودن آدمی انگشت تأکید می‌نهاد و نیز در باب حقیقت علمی، همان رأی فیلسوفان مدرن را داشت که حقیقت

^۱ امروز این‌همه از پلورالیسم دینی سخن می‌رود. چرا؟ روح نهفته در پلورالیسم دینی چیست؟ آن‌ها هیچ‌وقت نمی‌گویند دین شما باطل است. چندی پیش من در سمینار مهمی در باب پلورالیسم دینی شرکت داشتم و جان هیک که از پلورالیست‌های دینی بزرگ دوران ماست، در رأس این سمینار بود و کثیری از بزرگان این فن و معتقدان به این امر، از سراسر جهان، گرد هم آمده بودند. مسلمان و غیر مسلمان، فراوان بودند. همه، نهایت احترام را به عقاید یکدیگر می‌گذاشتند و می‌کوشیدند که کم‌ترین نکته‌ای که متضمن تعرضی به اعتقادات دیگران باشد، نگویند؛ تخفیف نکنند، تحقیر نکنند، طعن نزنند، در رد و ابطال هم نکوشند. تمام آنچه روح این سمینار را تشکیل می‌داد، این بود که گرچه ما همه ادیان خود را حق می‌دانیم، اما این حق‌ها نباید به آزادی ما لطمه بزنند. در واقع، آنچه آن‌جا معیار بود، حقیقت نبود. اگر بنا بر حقیقت بود، بالأخره یکی از حقیقت‌ها حقیقت است و باقی باطل. اما این که ما کنار هم بنشینیم و گل بگویم و گل بشنویم و احترام به یکدیگر بگذاریم و اصلاً متعرض این که چه کسی حق است و چه کسی باطل نشویم، این یعنی چه؟ یعنی معیار چیز دیگری شده است و حتی حقیقت‌ها نباید به آزادی و اراده لطمه بزنند. اراده‌ی من انتخاب این مکتب و آیین بوده است، اراده‌ی شما انتخاب مکتب و آیین دیگری بوده و این اراده‌ها محترمند؛ البته تا وقتی که به دیگران تعدی نکنند و اراده‌ی دیگری را مورد لطمه و تعرض و صدمه قرار ندهند.

^۲ این کتاب خوش‌بختانه سه ترجمه‌ی متفاوت به فارسی دارد. با وجود این که کسانی - که من آن‌ها را مفسران فاشیستی ولایت می‌دانم - با این کتاب و با مشرب مؤلف آن مخالفت بسیار کردند و نکته‌های گزنده‌ی بسیار در رد او نوشتند، خوش‌بختانه عاقله و فاهمه‌ی مردم ایران آن نکته‌های منفی و تبلیغات مغرضانه را به چیزی نگرفت و کتاب از اقبال خوبی برخوردار شد و به گمان من، اکنون در ادبیات سیاسی کشور ما اثرش کاملاً هوریدا است. یعنی در گفتمان مردم‌سالاری و دموکراتیک کشور ما تأثیری بسیار عمیق و ماندنی بر جا نهاده است.

^۳ این جمله در یادداشت‌های پایانی کتاب مذکور آمده است؛ جایی که معمولاً خوانندگان آن را نمی‌خوانند و فقط کسانی که حوصله‌ی تحقیقاتی دارند به آن دقایق فنی که در یادداشت‌های پایانی می‌آید، مراجعه می‌کنند.

آشکار نیست و به این نتیجه رسیده بود که به نام علم و عقل و تکیه بر علم و عقل بشری، وعده‌ی بسیار به مردم نمی‌توان داد و بر وعده‌ی آفریدن بهشت بر روی زمین، آن هم با این نقشه‌های محدودی که ما پی‌آمدهایش را نمی‌دانیم، خیانت و جنایت است و در نهایت هم سر از جهنم در خواهیم آورد.

گمان نکنیم ادعای حقیقت و حقانیت فقط در ادیان است. ما در دوران جدید با ایدئولوژی‌های جدیدی روبه‌رو بوده‌ایم. پیروان این ایدئولوژی‌ها به همان قوت پیروان ادیان سنتی تعصب می‌ورزیدند و مدعی داشتن حق انحصاری نزد خود بودند و مطلقاً برای دیگران لیاقت ورود در عرصه‌ی تمیز حق و باطل قابل نبودند. بنابراین نه فقط پیروان ادیان می‌توانند متعصب، جزمی، و سخت‌گیر باشند، بلکه پیروان همه‌ی ایدئولوژی‌ها، و به طور کلی کسانی که وصال به حقیقت را آسان می‌دانند، می‌توانند به این خطا مبتلا شوند. رهبران ایدئولوژی کمونیسم بر دانش و قوه‌ی فاهمه‌ی بشری بار بسیاری می‌نهادند و از آن انتظار زیادی می‌بردند و به همین دلیل هم وعده‌ی آفریدن بهشت بر روی زمین را می‌دادند. یعنی در واقع در آن‌جا هم قدرت و ایدئولوژی عجین شده بودند. دانستن وضعیت بینابین آن‌ها در جهان معاصر برای ما مفید است. این ایدئولوژی از طرفی مدرن بود، به معنای این که بر دانش مدرن تکیه می‌کرد و مارکسیسم را علمی می‌دانست و آن را محصول تلاش عقل بشری می‌شمرد و از طرفی دیگر غیر مدرن بود، چون به مردم وعده‌ی بهشت می‌داد و به شیوه‌ی دوران ماقبل مدرن، حقیقت (ایدئولوژی) را با قدرت یکی می‌کرد.

برآمیختن قدرت و دیانت در عرصه‌ی ادیان، عین برآمیختن حکومت و ایدئولوژی در عرصه‌ی سکولار است که ما در دوران معاصر شاهدش بوده‌ایم. در واقع در دوران معاصر که دوران انتخاب، اراده و آزادی است، جمع بین این دو، روز به روز مشکل‌تر می‌شود. شما از یک طرف ترازوی حقیقت را می‌خواهید به دست بگیرید و از طرف دیگر، ترازوی اراده و آزادی را، و این امکان‌پذیر نیست. باید به نفع یکی از این دو، مصالحه کنیم و به یک سو برویم.

در ایدئولوژی دینی، نکته‌ی بسیار جالب این است که خوش‌بختانه دین، وعده‌ی آفریدن بهشت بر روی زمین را نمی‌دهد. این نکته‌ی مهمی است - گرچه هنوز بعضی‌ها نکته و سر آن را دریافته‌اند - که ادیان حتی در صورت توتالیتر بودن، حتی در صورتی که با قدرت ممزوج شوند، این‌خُسن را دارند که وعده‌ی بهشت زمینی نمی‌دهند. این معضل که در جهان جدید با آن روبه‌رو بودیم، یعنی این که کسانی بدون آن که پشتوانه‌ی عقلی - علمی کافی داشته باشند، بدون این که محدودیت دانش بشری و قوف داشته باشند، چنین وعده‌های سخاوتمندانه‌ی بی‌اساسی را مطرح می‌کردند، اتفاقاً در ادیان نیست. در واقع یکی از خُسن‌های ادیان این است که بهشت و جهنم موعود آن‌ها در آخرت است!^۱

اگر موضوع وعده و وعید را در قرآن مورد مطالعه قرار دهیم، می‌بینیم که یک‌صدم آن‌چه در باب خُسن عاقبت مؤمنان در آخرت می‌گوید، در باب دنیا نمی‌گوید. طبق آموزه‌های قرآنی، اگر انسان خدا را فرمان ببرد، در آخرت پاداش‌هایی نصیب او خواهد شد. اما یک‌صدم آن وعده‌ها را در باب آثار دنیوی این اعمال نمی‌دهد. و این ویژگی، امر ممدوحی است و نباید گذاشت این آخرت‌گرایی ممدوح که در ادیان هست، در اثر گره خوردن با قدرت، به نوعی دنیاگرایی مذموم تبدیل شود؛ یعنی یک نوع تقلید بی‌اساس از کمونیسم.

از طرف دیگر، ادیان که ترازوی حقیقت را به دست دارند، با ترازوی اراده و اختیار مدرن آدمی نمی‌توانند کار کنند. یعنی در یک جامعه‌ی دینی، انحصار حقیقت در دست یک طایفه‌ی خاص است. این انحصار، امروزه از طرف مردم پذیرفتنی نیست. یعنی دیگر این اتفاق نظر و این باور که طایفه‌ی واحدی دسترسی به حقیقت دارد و بقیه ندارند، از میان رفته است.

روزگاری که آن باور زنده بود، جمع بین سیاست و دین هم ممکن بود و کسی هم بدان اعتراض نداشت. مردم طالب حقیقت بودند. حقیقت را نزد قومی خاص حاضر می‌دیدند و چه بهتر از این؟ ولی امروز دیگر این فرض به هر دلیلی از میان رفته است و به این معنا، دیانت از سیاست و قدرت جدا شده است.

در چنین شرایطی، چند راه وجود دارد: راه اول این که دیانت سرکوب شود؛ همان‌طور که کمونیسم شوروی و اقمار آن کردند و البته موفق نشدند. آن‌ها با این که برای دشمنی با دین و سرکوب آن تئوری داشتند، یعنی معتقد بودند که به لحاظ تاریخی دوران دین گذشته است، دوران پژمردگی،

^۱ لغزش نوبنی که در ایران دوره‌ی جمهوری اسلامی رخ داد، این بود که رفته‌رفته از زبان رهبری آن، وعده‌ی بهشت در روی زمین هم درآمد. گرچه مستقیماً و بی‌پرده تعبیر بهشت نمی‌کنند، اما چیزهایی از همان قبیل را به مردم وعده می‌دهند.

زوال، و انحلال دین فرا رسیده است و دین با یک لگد از میان خواهد رفت، با این حال، دین در شوروی و بلوک شرق زنده ماند و از درون کلیساها و مساجد، ندای مبارزه و اعتراض برخاست و در نهایت آن‌ها را فرو افکند.

راه دوم، این که ما به دوران گذشته برگردیم؛ یعنی به دورانی که در آن هنوز معیار، حقیقت است؛ نه آزادی. راه بنیادگرایی و سنت‌گرایی همین است. فعلاً از بنیادگرایی که دست به خشونت می‌برند، سخن نمی‌گوییم. مراد فیلسوفان و اندیش‌مندانی است که سنت‌گرا هستند (مثل آقای دکتر سید حسین نصر)؛ یعنی معتقدند که باید به سنت بازگشت. تفسیر سخن آن‌ها در بهترین حالت، این است که باید به دورانی برگشت که هنوز معیار، حقیقت بود. این دعوت، گرچه دعوت زیبایی است، اما افسوس که تحقق‌نیافتنی است. یعنی پس از آن سه حادثه و سه زلزله‌ی مهم در تاریخ بشری، بازگشت به آن دوران، پاک‌نامیسر شده است.

راه سوم، این که ما معیار آزادی و اراده، یعنی همان ترازوی مقبول عصر را به دست دین بدهیم و در این صورت، این سؤال پیش می‌آید که آیا ادیان عموماً، و اسلام - که ما با آن زیسته‌ایم و در بستر آن پرورده شده‌ایم - خصوصاً، چنین استعدادی دارند؟ آیا می‌توان به جای ترازوی حقیقت، ترازوی اراده و اختیار را به دست آن‌ها داد و گفت از ادعای انحصاری حقیقت دست بردارید و حقیقت را با اراده‌ی مردم و انتخاب آن‌ها تنظیم کنید، نه اراده‌ی مردم را با حقیقت - در این‌جا مراد از حقیقت، همان ادعای حقیقت است. آیا چنین کاری را می‌توان کرد؟ وقتی می‌گوییم این ترازو را باید به دست ادیان داد، یعنی باید به دست دین‌داران داد. دیانت که در هوا وجود ندارد. جایش نزد دین‌داران و متولیان دین است.

باید از میان این دو، حقیقت و اراده‌ی آدمیان، معین شود که کدام اصل است و کدام فرع. کدام را برای کدام می‌خواهیم؟ وزنه کدام است؟ ترازو به دست کیست؟ این برای آن یا آن برای این؟ آیا ترازوی اراده و اختیار آدمیان را به دست دین و متولیان دین می‌توان داد یا نمی‌توان داد؟^۱

پاسخ این است که دین دوباره می‌تواند قدرت خود را در جامعه پیدا کند؛ اما نه قدرتی که با تکیه بر حقیقت جزمی به دست می‌آید، بلکه قدرتی که با تکیه بر اراده و آزادی انسان‌ها به دست آمده است. تنها کاری که در این زمینه باید انجام داد، همین است که باید به متولیان دین آموخت که دوران، دوران دیگری است. بعضی از آن‌ها یک قدم پیش آمده‌اند و آن این که وعده‌ی بهشت را به مردم نمی‌دهند. این تواضع میمون و مطلوبی است. گام دیگر را هم باید برداشت و آن این که باید به آن‌ها گفت بگذارید این آفتاب، در غرغره‌ی وجود هر کسی بتابد. انحصاری کردن حقیقت، در واقع محو کردن همان نیم‌بارقه‌ای است که می‌تواند در دل‌ها بتابد. باید پنجره‌ها را به روی آن آفتاب گشود.

ما نه فتوا به جدایی مطلق دین از قدرت سیاسی می‌دهیم و نه فتوا می‌دهیم به همراهی مطلق دین و قدرت سیاسی. اصولاً این‌ها به فتوا و فرمان کسی وابسته نیست. بلکه بستگی به معیاری دارد که برای توزین امور در دست گرفته می‌شود. اگر معیار را عوض کنیم، این‌ها دوباره در کنار هم می‌نشینند و اگر نه، جدا می‌شوند.

این که امروز مردم ایران و پاره‌ای از متفکران، به زبان یا به دل، خواستار جدایی دین از قدرت سیاسی هستند، علتش این است که این دین، مدعی حقیقت انحصاری است. در واقع پیش از این که پایه‌های این ادعای انحصاری بشکند و فرو ریزد، باید این باور را رقیق و تعدیل کرد تا دین، که به خودی خود در جامعه یک قدرت است، بتواند هم‌زیستی مسالمت‌آمیزی را با قدرت سیاسی داشته باشد. در غیر این صورت، دین یا در مقابل قدرت سیاسی قرار خواهد گرفت و یا در برابر آن سرکوب خواهد شد که این هر دو، برای ما سودمند نیست.

نکته‌ای را که در ابتدا گفته شد، نباید فراموش کرد که دین، به هر حال، یک قدرت است و این قدرت با قدرت‌های دیگر وارد تعامل و داد و ستد و تضاد می‌شود و تضاد آن با قدرت سیاسی، برای ما مشکل می‌آفریند و صحنه‌ی زندگی ما را صحنه‌ی نزاع می‌کند. تعامل و تفاهم آن با قدرت سیاسی هم، در صورتی که دین حقیقت‌مدار باشد، برای ما مشکل می‌آفریند. یعنی بی‌طرفی ایدئولوژیک حکومت را تأمین نمی‌کند. بهتر این است که امروزه دین‌داران و متولیان دین، معیار آزادی و اراده را به دست گیرند. اگر چنین تحول تئوریک در اندیشه و اعتقاد دینی ما حاصل شود، آن‌گاه جمع دین و قدرت سیاسی به طبیعی‌ترین وجه ممکن خواهد بود و به هیچ‌کدام لطمه‌ای نخواهد خورد و چهره‌ی خندان و خنده‌ی نمکین آزادی که بسی شیرین‌تر از چهره‌ی عبوس جزمیت است، آشکار خواهد شد.

^۱ مرحوم بازرگان جزوهای نوشته که در آن، پرسش «ایران برای اسلام است یا اسلام برای ایران؟»، مطرح شده است؛ یعنی درست همین نزاع بین مدرن و ماقبل مدرن در قالبی دیگر. این یک مصداق و نمونه از همان نزاعی است که بین معیار حقیقت و معیار آزادی می‌گذرد. به قول سعدی:

نگار من چو درآید به خنده‌ی نمکین
نمک زیاده کند بر جراحی ریشان
چه بودی از سر زلفش به دستم افتادی
چو آستین کریمان به دست درویشان

چند پرسش و پاسخ

آقای دکتر، به نظر شما حاکمان ما از ادعای انحصاری حقیقت دست خواهند کشید و اومانیسیم جدید را به رسمیت خواهند شناخت؟ شما فکر می‌کنید چه زمانی این اتفاق خواهد افتاد؟

بنده اهل پیش‌بینی در تاریخ نیستم و واقعاً نمی‌دانم که در آینده چه رخ خواهد داد. آنچه من در این‌جا عرض کردم، این است که بشریت تجربه‌ای را از سر گذرانده است و آن تجربه این است که تکیه‌ی یک‌طرفه بر ادعای حقیقت، سودمند و پذیرفتنی نیست. این ادعا باید تعدیل شود. این نکته‌ای است که شاید هنوز به گوش بعضی از متولیان و روحانیان ما نرسیده است. به عنوان مثال، نزاع علم و دین در میان ما وارد شد، ولی در فکر ما واقع نشد. یعنی ما خودمان درگیر چنین نزاعی نشدیم و آن هم به دلیل این نبود که لزوماً حرف‌هایی که روحانیان ما می‌زنند محکم‌تر بود، بلکه به این دلیل بود که علم ضعیف‌تر بود. یعنی ما مبلغ علوم جدید بودیم و مکتشف‌تئوری‌های تازه نبودیم. به همین سبب اصلاً این نزاع‌ها حاد نشد. کوره داغ نشد و ما از این کوره بیرون نجستیم تا معلوم شود چند درصد غش داریم و چند درصد طلا. و چون این تجربه را نکردیم، لذا از عواقب نیکوی آن هم برخوردار نشدیم.

به نظر من، این که قومی تلقی‌شان این باشد که حقیقت منحصرأ نزد آن‌ها است و با این فکر، قدرت سیاسی را به دست بگیرند، آفات بسیار زیادی به بار می‌آورد. ترازویی که امروزه حکومت‌های موفق به دست گرفته‌اند، ترازوی اراده‌ی آدمی است و همان‌طور که امروز آزادی، روش یک حکومت موفق است و حتی اگر حق آدمیان نباشد، باید آن را به رسمیت شناخت، عدم ادعای انحصاری حقیقت هم چنین نقضی را دارد و نباید نسبت به این تجربه‌ی بزرگ و پربهای بشریت بی‌اعتنا بود. اما این که در حوزه‌ی جهان اسلام اگر ترازوی مدارا و اراده را به دست بگیریم چه اتفاقی خواهد افتاد، این را باید به عهده‌ی تجربه گذاشت و باید دید که نتیجه‌ی آن چه خواهد شد.

من فکر می‌کنم ادعای انحصاری حقیقت آن‌چنان در دل و دین حاکمان کنونی ایران جای گرفته است که آن‌ها هیچ‌گاه این ترازو را با ترازوی جدید عوض نمی‌کنند، چرا که به قدرت بی‌مرزشان لطمه خواهد زد. شما چنین فکری نمی‌کنید؟

خوب، اگر بگوییم این اتفاق محال است، آن‌وقت کار ما دشوار خواهد شد. در حقیقت حرف من این است که امروزه در جامعه‌ی ایران، تناقضی پیدا شده است و این تناقض، روز به روز در حال تشدید است. از طرفی یکی از مسؤولان ما ندای دیالوگ درمی‌دهد و دیالوگ در جامعه‌ی جدید، دقیقاً یعنی به دست نگرفتن معیار و ترازوی حقیقت. از طرف دیگر، رهبران جامعه‌ی ما با معیار حقیقت حکومت می‌کنند. این شکاف، یک شکاف واقعی در جامعه است. یا باید بنا را بر دیالوگ بگذارید و این یعنی فرو انداختن ترازوی جزمیت، یا باید معیار حقیقت را به دست بگیرید.

آقای دکتر، رابطه‌ی دین‌دار اومانیسیت با خدایش چه‌گونه می‌تواند باشد؟ آیا می‌توان این رابطه را به راحتی جا انداخت؟

دین‌دار اومانیسیت در تحلیل ما، حدش این است که حقیقت او به حقیقت دیگران لطمه نزند و جا را بر آن‌ها تنگ نکند.

آیا ادیان، و بالأخص اسلام، این توانایی را دارند که ترازوی آزادی را به دست گیرند؟ وقتی از اسلام و متولیان آن سخن می‌گوییم، در جامعه‌ی ایرانی منظور روحانیت است. بنابراین سؤال این است که آیا روحانیت ما در ۲۵ سال گذشته، این توانایی را از خود نشان داده است که معیار را به جای حقیقت، اراده و آزادی قرار دهد؟ آیا شما امیدوارید که با روندی که امروزه در ایران وجود دارد و جدایی قدرت و دین یک خواست

عمومی است، همچنان که در ۱۹۷۹ واقعاً برداشتن حکومت شاهی یک خواست عمومی بود، به نتیجه‌ای برسد؟ نظر شما چیست؟ و دیگر این که شما بیان کردید وقتی از دین صحبت می‌کنیم، یعنی متولیان دین؛ آن‌هایی که وعده‌ی بهشت این‌دنیایی را نداده‌اند. ولی الآن اصول‌گرایی و بنیادگرایی‌ای که در بعضی جریان‌های ایران می‌بینیم، به زور می‌خواهد آدم‌ها را به بهشت ببرد. یعنی نمی‌گویند که ما بهشت را برایتان می‌آفرینیم. می‌گویند برای شما رستگاری می‌آوریم. قواعدی که هست، مانند حجاب، نماز و روزه‌ی اجباری، فلسفه‌ی پشت این‌ها این است که آخرت را تضمین کنند. بنابراین دنیا را به مردم نمی‌دهند، آخرت را هم در ذهن آنان خراب می‌کنند.

مهم این است که تا حالا این مطلب را نگفته‌اند که بهشت را بر روی زمین می‌آفرینیم. یعنی جامعه‌ای می‌سازیم، شرایطی فراهم می‌آوریم که بهترین جامعه‌ی ممکن باشد و از ظلم و تعدی و فساد پاک باشد و این مطلب، مگر این اواخر و در سخنان بعضی‌ها، دیده نشده بود. این خوش‌بختانه تواضع میمون و مطلوبی است که باید آن را نگه داشت. در غیر این صورت، به نوعی توتالیتریسم وحشتناک منتهی خواهد شد که حقیقتاً ضد بشری است. نباید گذاشت کار به آن‌جاها برسد. تواضع در مورد قدرت عقل بشری و استفاده از آن برای بهتر کردن زندگی یا کاستن از دردها و رنج‌ها، حداکثر کاری است که آدمی در این دنیا می‌تواند بکند و همان‌طور که گفتم، خود ادیان هم وعده‌ی بنای بهشت در این دنیا را نداده‌اند.

من البته این را قبول دارم که بعضی از روحانیان ما تحت تأثیر ایدئولوژی‌های چپ بوده و هستند و پاره‌ای از این افکار در ذهنشان تزریق شده است و خواه‌ناخواه، آن‌ها را در حرفشان و ذهنشان به کار می‌گیرند.^۱ اما این که شما را به جبر می‌خواهند به بهشت بکشند و از جهنم نجات بدهند، گرچه این هم فی‌نفسه ایراد بزرگی دارد و ما واقعاً چنین وظیفه‌ای نداریم، ولی بالأخره غرض، بهشت آن جهان است، نه این دنیا. وظیفه‌ی پیامبران هم حداکثر این بود که به مردم «راه رشد» را نشان بدهند، حالا هر کس می‌خواهد برگردد و هر کس نمی‌خواهد خودش می‌داند و خدایش.

درباره‌ی این که آیا روحانیت ما آمادگی دارد که ترازوی اراده را به دست بگیرد یا نه، باید گفت روحانیت ما اکنون در صدر قدرت است و این به قدرت رسیدن، حجاب و مانع بزرگی برای این آمادگی شده است. اگر روحانیت به قدرت نرسیده بود و این بحث‌ها با روحانیت بی‌قدرت صورت می‌گرفت، امکان تفاهم و دیالوگ بسی بیشتر بود؛ همچنان که پیش از انقلاب چنین بود. اما اکنون، متأسفانه به علت این که قدرتی هست، دیگر مقام تنزل باقی نمانده است. یعنی امکان کوتاه آمدن، پایین آمدن، و پس گرفتن حرف نیست.

این که روحانیت حاضر باشد فقط با بحث نظری از پاره‌ای از این ادعاها دست بردارد، من چندان خوش‌بین نیستم و بعید می‌بینم این اتفاق بیافتد؛ مگر این که در صحنه‌ی اجتماع، نیروهای اجتماعی به عرصه بیایند؛ یعنی نه با دلیل، که با علت، اتفاقاتی بیافتند. یک جابه‌جایی‌هایی در فکر و عمل صورت بگیرد و نتیجه‌های خوب و خوشی برای مردم به ارمغان آورد. در غیر این صورت، نه.^۲

^۱ در ابتدای انقلاب، وقتی با بعضی از روحانیان (در جامعه‌ی مدرسین و غیره) صحبت می‌کردیم، به ما می‌گفتند شما به الگوی شوروی نگاه کنید. ما می‌گفتیم آن‌ها چه گلی به سر بشریت زده‌اند که شما ما را به آن‌ها هدایت می‌کنید؟ این روحانیان حتی در توجیه حکومت ایدئولوژیک، می‌گفتند حکومت شوروی ایدئولوژیک است و ما هم بر همان مدل و قیاس عمل می‌کنیم و می‌سازیم.

^۲ واقعیت این است که من اکنون احساس می‌کنم روحانیان ما نوشته‌های دگراندیشان را نمی‌خوانند. زمانی در آمریکا سمیناری درباره‌ی اتفاقات ایران در قبل از انقلاب تشکیل شده بود. یکی از سخنران‌ها گفت: «روشنفکران نوشته‌های روحانیون را نمی‌خوانند، ولی برعکس، روحانیون نوشته‌های روشنفکران را به خوبی و با دقت می‌خوانند.» این حرف درستی است. یعنی روشنفکران اصلاً اعتباری برای حرف‌های روحانیون قائل نبودند. لایک‌ها حتی به روحانی‌ای مثل مرحوم مطهری که نوشته‌هایش خوب و پرمغز بود، اعتنا نمی‌کردند و به همین سبب، اصلاً نمی‌دانستند که در روحانیت و جامعه‌ی دینی ایران چه می‌گذرد؛ چه به لحاظ فقهی، چه سیاسی، و چه اخلاقی. اصلاً نمی‌دانستند در عالم روحانیت چه می‌گذرد. لذا وقتی آیت‌الله خمینی آمد و آن اتفاقات افتاد، خیلی از این‌ها مبهوت شدند که این حرف‌ها کی زده شده است. الآن در جامعه‌ی روحانیان، متأسفانه چنان جریانی جاری نیست. یعنی روحانیان ما، آن‌قدر که من می‌شناسم، مطلقاً لای این کتاب‌ها و نوشته‌ها را باز نمی‌کنند و مجله‌ها را نمی‌خوانند و این بی‌خبری به آن‌ها بسیار ضرر می‌زند. از جمله‌ی آن ضررها، همین عدم تفاهم و هم‌زبانی است. حتی وقتی با آن‌ها صحبت می‌کنیم، همیشه مطالب از نیمه شروع می‌شود. زیرا هر گفت‌وگویی مقدماتی دارد و این‌ها باید کلی از این مقدمات را طی کرده باشند تا حرف همدیگر را بفهمند.

من بعضی وقت‌ها بازتاب حرف‌های خودم را که از بعضی روحانیان می‌شنوم، به قدری مثله و عوض شده که تعجب می‌کنم و درمی‌یابم حتی بعضی روحانیون که اهل قلم و مطالعه هم هستند، از این قاعده مستثنا نیستند. یکی از اعضای ستاد انقلاب فرهنگی که روحانی هم هست، کتابی علیه بنده نوشته است و جملاتی را به من نسبت داده که اصلاً من نگفته‌ام. من که نمی‌توانستم باور کنم ایشان این‌ها را از خودش آورده است. تنها نتیجه‌ای که گرفتم، این بود که ایشان اصلاً نوشته‌ی من را نخوانده است. یک بولتن و خبرنامه‌ای به او داده‌اند، خطا در آن بولتن بوده است و او نیز عین آن خطا را تکرار کرده است.

پیام دیالوگ آقای خاتمی، اگر در سطح داخلی درگیرد و حقتش شناخته شود، بسیار چیز مهمی است و به نظر من، حتی از شعار دیگر ایشان که «قانون مداری» بود، بالاتر و مهم‌تر است. برای این که در آن معیاری را می‌بینیم که در شعار قانون‌مداری، آن معیار نیست. شما می‌توانید دیکتاتور باشید، قوانینی هم داشته باشید و بر اساس آن قوانین، دیکتاتوری کنید و لذا قانون‌مداری کافی نیست که بار آزادی و عدالت را بار کند. معیارش همان معیار حقیقت است. اما وقتی معیار، دیالوگ شد، اصلاً پاک وارد فضای دیگری شده‌اید. این دیالوگ معنایش این است که بنده بنشینم شما برای من وعظ کنیم، و شما بنشینید من برای شما وعظ کنم. چه روحانی، چه حاکم، چه محکوم، همه باید با هم این تفاهم و گفت‌وگو را داشته باشیم.

آقای دکتر، خیلی‌ها دوست ندارند دین‌دار باشند، ولی حکومت با زور می‌خواهد آن‌ها را دین‌دار کند و حتی از زجر و کشتن کسانی که دین را نمی‌پذیرند هم ابایی ندارد. نظر شما چیست؟

داستانی در تورات است که در روایات اسلامی هم نقل شده و محی‌الدین عربی، عارف بزرگ اسلامی هم آن را در کتاب *فصوص‌الحکم* آورده است. می‌گوید داوود پیامبر از طرف خدا فرمان داشت که بیت‌المقدس را که ویران شده بود، دوباره بسازد. چند بار آن را ساخت، ولی هر بار که می‌ساخت، گِلش نمی‌گرفت و فرو می‌ریخت. بالأخره متوجه شد که سری در کار است. به درگاه خدا نالید که سر کار چیست؟ در گوش جان او گفتند: به این خاطر است که تو آدم کشته‌ای. گفت: خدایا، به فرمان تو کشتم. فرمود: درست است. اما به هر حال، من بندگانم را دوست دارم. حتی اگر به فرمان من هم کشته باشی، کسی که آدم کشته است نمی‌تواند مسجد بسازد. محی‌الدین، عزیز بودن آدمیان را به صرف آدم بودن نزد خداوند توضیح می‌دهد و تأیید می‌کند.

مولوی هم در اشعار خود آورده است که پیامبر فرمود که من مثل کسی هستم که می‌بینم شما در آتش می‌افتید و من دائماً شما را می‌رانم که در آتش نیافتید. این از شفقت بر شما است و شفقت، همان عزیز داشتن آدمیان است.

شما به قبض و بسط معرفت دینی اعتقاد داشتید. ولی الآن بیش‌تر به لب دین اعتقاد دارید. لطفاً درباره‌ی این تغییر رویکرد بیش‌تر توضیح دهید.

من این‌ها را دو مطلب جدا نمی‌بینم. حقیقتش تداوم یک مطلب است. چون من همیشه حرفم این بوده که آن‌چه به آدمیان می‌رسد، بالأخره درک و معرفتی از دین است و دین همیشه در آیین‌های معرفت دین می‌تابد. آن‌چه زورمان به آن می‌رسد و دست تصرفمان در آن باز است و قدرت اعمال نظر در او داریم، معرفت دینی است. ما خود دین را کاری نداریم و من همیشه هم این شعار را تکرار کرده‌ام که اسلام چیزی نیست جز رشته‌ای از تفسیرهایی که از اسلام شده است. مسیحیت چیزی نیست جز یک رشته تفسیرهایی که از مسیحیت شده است. امروز هم شما اگر بخواهید تفسیرهای دیگران را تفسیر و نقد کنید، در این اقیانوس غوطه‌ور خواهید شد.

در مقالات *اصناف دین‌ورزی*، به سه لایه در دین‌ورزی اشاره کرده‌ام؛ دین‌ورزی معیشت‌اندیش، معرفت‌اندیش، و بعد تجربت‌اندیش. در جوامع دینی همیشه همین‌طور است. یک قاعده‌ی هرم وسیعی داریم که هرچه بالاتر می‌رود، باریک‌تر می‌شود. همه‌ی این اصناف و انواع دین‌ورزی در این هرم، مشتریان خود را دارد. روحانیت، علی‌العموم متعلق به دین‌ورزی معیشت‌اندیش است. شما در دین‌ورزی معرفت‌اندیش و تجربت‌اندیش که در قله‌ی این هرم جا دارد و غیر تقلیدی است، روحانی ندارید.

دین، تاریخ دین است. نگوئید در این دینی که ما می‌شناسیم، این حرف‌ها نبوده است. فرض کنید این حرف‌هایی که ما می‌زنیم در آن نبوده، تاریخ که متوقف نشده است. دین یعنی تاریخ تفسیرهایی که از دین شده است و تاریخ که تمام و متوقف نشده است. و لذا کسی نمی‌تواند بگوید گذشتگان ما حق تفکر در دین را داشتند، اما ما نداریم و از این به بعد باید مقلد باشیم. اگر تاریخیت دین را مد نظر قرار دهیم، دیگر فتوایی از قبیل بسته شدن باب تفکر در دین تا قرن دوم هجری نمی‌دهیم. تاریخیت دین، یعنی یک رودخانه‌ی جاری که همواره در تداوم و جریان است. کسی را برای گفتن سخن تازه نمی‌توان ملامت کرد.

هر دینی، دوران سیالیتی دارد و بعد به دوران ارتودوکسی و جمود می‌رسد. یعنی ابتدا مثل مواد مذاب از دهانه‌ی آتش‌فشان بیرون می‌آید؛ مایع، داغ، گدازنده، و جاری. بعد خرده‌خرده سرد و منجمد می‌شود و می‌ایستد. دوران سیالیت دین اسلام، حدود دو قرن اول بود. شما اگر به آن دوران نگاه کنید، زد و خورد‌های فکری، داد و ستدها و بحث‌ها، آن‌قدر زیاد است که حیرت‌آور است. اصلاً این تعصب و تحجری که الآن هست، مطرح نیست و

از هر طرف ندایی برمی‌خیزد. امروز هم می‌توان دوران سیالیت را دوباره احیا کرد. کسی نمی‌تواند بگوید دوران سیالیت دین، پاک به سر آمده و دیگر قابل بازگشت نیست. این کار، شدنی است و من معتقدم از طریق فعال کردن کلام دینی امکان‌پذیر است.

راجع به غزالی گفتید که می‌گوید فقیه باید در کنار سلطان بنشیند. آیا این اقتدار، نوعی نظریه‌ی افلاطونی نیست؟ نظریه‌ی فیلسوف / شاه؟ و سؤال دیگر این که شما مطرح کردید که در گذشته حقیقت‌مداری حاکم بوده است. آیا نظریه‌ی وحدت وجود، با توجه به تساهلی که در آن وجود دارد، در آن دوران یک استثنا است؟

سخن غزالی در باب نشستن فقیه در کنار سلطان، لزوماً حرف افلاطون نیست. نظریه‌اش بیش‌تر نزدیک به نظریه‌ی سلطنت در ایران باستان است. ولی البته او خودش توجیه فقهی می‌کند و می‌گوید فقه برای سلطان، کتاب قانون است و فقیه قانون را در اختیار سلطانی که قانون نمی‌داند، قرار می‌دهد. این قانون از نظر غزالی وقتی لازم است که مردم به عدل رفتار نکنند. اگر به عدالت رفتار کنند، به تعبیر او، فقها بی‌کار می‌مانند. چون دیگر حاجتی به آن‌ها نمی‌افتد و اصطلاح «تعطل فقها» را می‌آورد.

در مورد بخش دوم سؤال، یعنی قصه‌ی وحدت وجود، من آن را استثنا نمی‌دانم. وحدت وجود، یکی از حقایقی بود که آن بزرگان کشف کرده بودند. اگر شما دلیلی دارید که وحدت وجود موجب تساهل می‌شود، بیاورید. آن‌طور که من می‌دانم و تاریخ تصوف و عرفان ما نشان می‌دهد، همان کسانی که دم از وحدت وجود، یعنی وحدت شخصی وجود می‌زدند، در مقام معامله با دیگران، بیگانگان و کافران، صددرصد بر موازین فقهی آن روزگار عمل می‌کردند.

مرحوم عبدالحسین زرین‌کوب آثار مولوی و محی‌الدین بن عربی را کاویده و در نامه‌های خصوصی‌ای که آن‌ها نوشته بودند، نکته‌های بسیار خوبی کشف کرده است، از جمله آن که آن دو بزرگوار، تساهل به معنای امروزی کلمه را منظور نمی‌کرده‌اند و اصلاً چنین چیزی باب نبوده است. مثالی برایتان می‌زنم. شما می‌دانید کلمه‌ی ایمان، کلمه‌ای محوری در ادیان است. با مراجعه به نوشته‌های متکلمان و علمای دین، می‌بینیم آن‌ها ایمان را معمولاً به معنای یقین می‌گیرند؛ یعنی باور به امر یقینی. و در باب این که آیا ایمان قابل کم و زیاد شدن و ضعف و نقص و شدت هست یا نه، بحث‌های بسیاری جاری بوده است. در این تلقی، شما همان حقیقت‌مداری را می‌بینید و این خیلی جالب است که در کلام جدید مسیحیت و رفته‌رفته در کلام اسلامی نیز، ایمان را با «اراده‌ی شخص مؤمن» مساوی می‌گیرند. یعنی این «اراده‌مداری» حتی در تعریف ایمان رخنه کرده است.

ایمان در گذشته تقریباً امر انفعالی بود. یعنی باید حقیقت بر دل شما بتابد تا شما به او یقین کنید و آن را باور نمایید و بدان دل بسپارید. ولی در حال حاضر، ایمان عبارت است از «اراده‌ی معطوف به باور»^۱؛ will to believe. تمایز و تفاوت میان این دو ایمان، بسیار تمایز عمیقی است.

شما گفتید که باید ترازوی اراده و اختیار را به دست دین‌داران داد. آیا بعد از این که این مسأله محقق شد، دین ضعیف نمی‌شود؟ دیگر از دین چه می‌ماند؟

من از شما سؤال می‌کنم آیا در جوامع غربی چیزی از دین باقی مانده است یا نه؟ البته که دین می‌ماند و این واژه‌ی به‌جایی نیست. دین می‌ماند، اما متواضع‌تر می‌شود. می‌ماند و در دادوستدش با سایر قدرت‌هایی که در جامعه هست، نرم‌تر می‌شود. این مثال، جواب سؤال را ملموس می‌کند: پیامبر اسلام در قرآن ادعا کرد که هیچ‌کس مثل قرآن نمی‌تواند بیاورد. شما نسبت به این ادعا دو راه دارید. یکی این که بگویید ما جلوی مردم را می‌گیریم که اصلاً از قرآن تقلید نکنند، یکی هم این که بگویید ما واژه نداریم، بروند و سعی کنند تا مثل قرآن بیاورند و قطعاً شکست خواهند خورد. حالا اگر کسانی توانستند قرآن را تقلید کنند و مثلش را بیاورند، این ضعف قرآن است.

^۱ از ویلیام جیمز، فیلسوف پراگماتیست و روان‌شناس آمریکایی (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰). این کلمه‌ی will به معنای «خواست» یا «اراده» را کوچک نگیرید. این صدایی است که از اعماق برمی‌خیزد. دورانی را در خودش متجلی می‌کند که «ایمان» از این به بعد، «اراده‌ی معطوف به ایمان» است؛ یعنی من می‌خواهم، من انتخاب می‌کنم، من به طرفش می‌روم، و من عزم بر باور کردن دارم.

درباره‌ی دین هم همین‌طور. اگر دینی در عرصه باقی نماند، تقصیر و قصور از خود اوست. غصه‌ی یک دین ضعیف و سست را نباید خورد. اگر با ترازوی اراده و با معیار اختیار، ماندگاری یک دین تضمین نشد، تقصیر شما نیست. تقصیر آن معیار و اختیار هم نیست. تقصیر خود آن دین است که در این عرصه، قدرت برابری و ماندگاری ندارد.

شما فکر نمی‌کنید مشکل بخشی از مردم ایران در فلسفه‌ی دین به تقابل هویت ایرانی با فرهنگ اسلامی برمی‌گردد؟ تقابل این دو، با توجه به این که ملت ایران در اثر اسلام سیاسی مسلمان شده‌اند، یعنی در اصل اسلامی که به ایران آمد اسلام سیاسی بود و یک کار فرهنگی نبود و مردم مجبور شدند به اسلام روی بیاورند، و گرنه کشته می‌شدند؟

اتفاقاً در مقاله‌ای دیگر تحت عنوان *برای ایران و اسلام*، تقابل این دو هویت را به نحوی مبسوط توضیح داده‌ام. من واقعاً چنین تقابلی را نمی‌بینم. حتی اگر به قول شما، به فرض اسلام به زور وارد ایران شده باشد، این داستان دوران گذشته است و دیگر خاطره‌ی جمعی ما آن را به یاد ندارد. گو این که این‌طور هم نبوده است. در واقع ایرانی‌ها طی سه قرن مسلمان شدند. اصلاً این‌طور نبود که اعراب بیایند و ظرف یک ماه و یک سال، تمام ایران را مسلمان کنند. مطلقاً چنین چیزی نبود. به تدریج اندیشه‌ی دینی در میان ایرانیان شیوع و نشر پیدا کرد و بعضی جاها و بعضی افراد هرگز مسلمان نشدند. ایرانی‌ها مسلمان شدند و بعداً برای مسلمانی‌شان از دل و جان مایه گذاشتند.

نکته‌ای که ما همیشه باید به یاد داشته باشیم، این است که واقعاً بهترین مفسران قرآن، بهترین متکلمان و بهترین فیلسوفان و محدثان از ایران، برخاستند و این‌ها اگرچه به زبان عربی می‌نوشتند - چون زبان علمی آن روزگار عربی بود؛ مثل زبان انگلیسی امروز - ولی ایرانی بودند و ایمان خود را عزیز می‌داشتند و هیچ احساس تحمیل و اجباری نمی‌کردند. اساساً مرکزیت اسلام چندان در عربستان و مکه و مدینه نپایید و به بغداد، ری، اصفهان، و خراسان منتقل شد و جهان اسلام، مرکزها و محورهای دیگری پیدا کرد.

چنین تلقی‌ای که مردم ایران از ترس یا از زور یا امثال این‌ها مسلمان شده‌اند، انصافاً تلقی غیر تاریخی‌ای است. این چنین نبوده است. در ادبیات گذشته‌ی ما، دانشمندان، شعراء، ادبا، و تاریخ‌نگاران، چنین چیزی را در نوشته‌هایشان نیاورده‌اند که بگویند ما از یک طرف ایرانی هستیم و از طرف دیگر اسلامی و این بر آن ترجیح دارد. اصلاً چنین چیزی مشغله‌ی ذهنی کسی نبوده است. در آن واحد، هر دو بودند و هر دو را هم به راحتی پذیرفته بودند. کم‌ترین سؤالی در این باب نمی‌کردند و این دو هویت، برایشان کاملاً جا افتاده بود.

تقابل اسلام و ایران، مقوله‌ای کاملاً جدید و مربوط به شصت هفتاد سال پیش است. تقریباً از زمان رضا شاه به این طرف، این قصه دامن زده شد و عده‌ای این تقابل را، آن هم برای پاره‌ای اغراض سیاسی، بزرگ کردند که البته پاره‌ای آثار بد هم داشت.

به نظر من، یک قوم می‌تواند در آن واحد، چند هویت فرهنگی داشته باشد و هیچ مشکلی هم پیش نیاید. عمده این است که مردم پذیرای آن باشند و در آن هویتی هم که به سراغشان می‌آید، حقانیتی نهفته باشد که با آن بتوانند زندگی کنند. اصولاً در مسائل فکری و دینی، مالکیت قومی را نباید مطرح کرد. همان‌طور که ما امروز نمی‌گوییم علم مغرب‌زمین چون از آن‌ها است، به درد ما نمی‌خورد و نباید آن را فرا بگیریم. اگر واقعاً مطلب حقی است و مردم می‌پسندند، آن را می‌پذیرند و جزء جانشان می‌شود، مگر معنای هویت جز این است که آدمی با طیب خاطر چیزی را بپذیرد و بر اساس آن زندگی‌اش را بنا کند و با دیگران تعامل نماید؟

در حال حاضر هم این که می‌گویند مردم از دین می‌گریزند، صحیح نیست. بهتر است بگوییم مردم از روحانیت حاکم می‌گریزند یا از دین روحانیت حاکم می‌گریزند. تحلیل من از جامعه‌ی ایران این است که مردم ایران به لحاظ دینی بسیار معتقد هستند و این اعتقادشان را در عمل نشان می‌دهند. عمل، پاره‌ای از ثنوری است. آن‌ها چه به صورت پرداخت صدقات و نفقات و چه به صورت زیارت و حج و روضه‌خوانی، اعتقادشان را نشان می‌دهند. این‌ها چه عوامانه باشد چه عالمانه، به هر حال، تظاهرات معتقدات دینی است. مردم قلباً به این‌ها پای‌بندند و این پای‌بندی، همان‌طور که گفتم، در جامعه، قدرتی است و این قدرت را نمی‌توان نادیده گرفت. کسانی که فکر می‌کنند این‌گونه نیست، به گمان من تصور روشنی از جامعه‌ی ایرانی ندارند.

گفتید دین می‌تواند تفسیرهای متفاوت داشته باشد. این حوزه‌های تفسیر تا کجا می‌تواند ادامه یابد و آیا روی اصول دین و احکام دین تأثیر می‌گذارد؟ و این تأثیر تا چه حدی است؟ چه‌گونه هر شخص در هر دوره‌ای می‌تواند به احکام خود عمل کند؟ آیا هر شخصی می‌تواند تفسیر کند و یا تنها گروهی مثل روحانیت هستند که حق این تفسیرها را دارند؟

ببینید، من خیلی خلاصه عرض می‌کنم. شخصی که این کار را می‌کند، یا محقق است یا مقلد. اگر مقلد است، یعنی خودش در این امور صاحب‌نظر نیست، خوب باید برود و از هر کس که فکر می‌کند بهتر می‌داند، احکام عملی و نظری خود را بپرسد. ولی اگر محقق است، دیگر برای محقق نمی‌توان حدی قرار داد و نمی‌توان گفت شما تا این‌جا حق تحقیق دارید و از این‌جا به بعد نه و تا این‌جا را درست آمدی و بعدش نه. محقق بودن یک محقق، کافی است برای این که به راه بیافتد و هر نتیجه‌ای که گرفت، حجت است. در این باره باید فرد، خود انصاف داشته باشد و ببیند آیا در حد یک صاحب‌نظر است یا نه.

من کتاب‌های شما را زیاد می‌خوانم و دوستانم در افغانستان هم می‌خوانند. از لابه‌لای آثار شما فهمیده می‌شود که دین ثابت است و آنچه متغیر است، دیانت و معرفت دینی است. امروز شما اشاره به متولیان قدرت کردید. چه در ایران و چه در خارج ایران، در شرق، خصوصاً در کشورهای عربی، انحصار قدرت و حقیقت موجود است. شما می‌گویید ترازوی آزادی را باید در دست این‌ها گذاشت. ولی وقتی کسی به قدرت برسد، بازوی خود را بیش‌تر به کار می‌گیرد تا دهان هر مخالفی را خرد کند. ایده‌ی شما با تبلیغ ممکن می‌شود یا با تلاش سیاسی؟

ما تبلیغ می‌کنیم و این تبلیغ اثرات خود را دارد. امیدوارم این حرف‌ها به گوش آن‌ها که باید، برسد و تأثیر بگذارد.

شما اگر از حالت قطبی بودن و ایرانی بودن بیرون بیایید، بهتر نیست؟ آیا برنامه‌ای ندارید که در تشکل‌ها و انجمن‌های کشورهای دیگر فعالیت کنید؟

بلی؛ البته. دوستان افغانی و دیگران کمک کنند تا حرکت را جمعی و بین‌المللی کنیم.

از دوستان بسیار ممنونم. وقتان به پایان رسیده است. از حوصله‌ی شما تشکر می‌کنم و شما را به خدا می‌سپارم.

اخلاق و قدرت سیاسی^۱

بحث حاضر درباره‌ی قدرت سیاسی و نسبت آن با اخلاق است. قدرت سیاسی شاید ملموس‌ترین، عظیم‌ترین، و فاجعه‌آفرین‌ترین قدرتی است که در جامعه وجود دارد. قدرت‌های بسیاری در جامعه موجودند: قدرت دینی - روحانی، قدرت علمی، قدرت تبلیغی، قدرت تکنولوژی و قدرت سیاسی، که این قدرت‌ها با یکدیگر در تعامل و تعادل هستند.

اما قدرت سیاسی چنان است که گاه بر همه‌ی قدرت‌ها - حداقل به ظاهر - سایه می‌افکند و سلطه پیدا می‌کند و آن‌ها را در کام می‌کشد و زیردست خویش می‌سازد. به همین سبب همیشه قدرت سیاسی بیش از سایر قدرت‌ها حساسیت‌آفرین بوده است.

فیلسوفان، متفکران، نویسندگان، و شاعران، درباره‌ی قدرت سیاسی بیش از سایر قدرت‌های موجود در جامعه سخن گفته‌اند و بی‌جهت هم نیست که شاخه‌ای بزرگ از فلسفه به نام فلسفه‌ی سیاسی یا فلسفه‌ی سیاست وجود دارد که موضوع اصلی آن، «تئوری قدرت» است. یکی از مباحث مهم این فلسفه، چگونگی مهار قدرت سیاسی^۲ است و این از آن جهت است که قدرت سیاسی، بالذات، گسترش طلب است. حد و مرزی برای خویش نمی‌شناسد و اگر کنترل و مهار نشود، فاجعه‌ی بسیار به بار می‌آورد و به همین سبب، مهار قدرت همیشه یکی از اجزای هر تئوری موفقی است که در باب قدرت و عدالت عرضه می‌شود.

اولین مطلبی که در باب قدرت به ذهن می‌رسد، همین است که چه‌گونه می‌توان آن را مهار کرد. نقد قدرت و مهار قدرت از چه راهی میسر است؟ و این در واقع همان رویکرد اخلاقی به قدرت سیاسی است. قدرت به فاجعه آفریدن، تمایل ذاتی دارد؛ آن هم فجایعی که از پاره‌ای جهات صددرصد فجایع اخلاقی هستند. بنابراین مهار کردن قدرت سیاسی، کاری کاملاً اخلاقی است و لذا اخلاق و ارزش‌ها در این جا سخنی برای گفتن و نقشی برای بازی کردن دارند.

قدرت، بسیار وسوسه‌گر است. عادل‌ترین افراد را که بر سر قدرت بنهید و آنان را سوار بر اسب قدرت کنید، دیر یا زود عدالتشان به تلاطم درخواهد آمد و رفته‌رفته از دست خواهد رفت. بالاترین مقام و عرصه برای آزمون افراد، همان است که آنان را در مقام قدرت بنشانید و از اقتدار سیاسی برخوردار کنید و بعد ببینید که با این اقتدار چه می‌کنند و قدرت با جان و ذهن آنان چه می‌کند.

اشاره به گذشتگان و سنجیدن دیدگاه آنان در این بحث بسیار مفید است. از میان شاعران، سعدی کسی بود که به قصه‌ی قدرت حساس بود و در مقام یک ناصح، پادشاهان، حکام، و امرا را نصیحت می‌کرد که از قدرت خود سوءاستفاده نکنند. نصایح سعدی با کمال شجاعت، و به تعبیر خود او، با گستاخی بیان شده است:

نه هر کس تواند گفت گستاخ
سخن ملکی است سعدی را مسلم

^۱ این سخنرانی در تاریخ ۱۸ مهر ماه ۱۳۸۲ در امپریال کالج لندن ایراد گردیده است.

^۲ یکی از نکاتی که معمولاً منتقدان مارکسیسم در نوشته‌هایشان می‌آورند، این بود که مارکسیسم، تئوری‌ای برای مهار قدرت نداشت و گمان می‌کرد همین که طبقه‌ای به نام طبقه‌ی کارگر بر مسند قدرت بنشینند، چون حق بر مسند نشسته است، از آن پس هرچه از آن کوزه برون می‌تراود حق است و عدالت و سعادت و بهشت را برای مردم به ارمغان خواهد آورد. در حالی که در عمل این قدرت مطلقه، فاجعه آفرید و حقیقت این است که پیش‌بینی مارکس که معتقد بود به طرف جامعه‌ی بی‌طبقه - یعنی جامعه‌ی بی‌دولت - پیش خواهد رفت، واقع نشد. بلکه آن قدرت مطلق، سلطه‌ای بر جامعه‌ی کمونیستی پیدا کرد که شاید نظیرش را در هیچ‌جای جهان و تاریخ ندیده باشیم. در مارکسیسم، مکانیسمی برای مهار قدرت وجود نداشت و همین امر، قدرت را بی‌مهار و لجام‌گسیخته کرده بود تا همه‌ی عرصه‌ها را درنوردد و همه‌ی سرزمین‌ها را فتح کند و هرچه بیش‌تر از قدرت‌های دیگر و نهادهای دیگر اجتماعی را در کام خود فرو ریزد.

سخنان تند و خروشنده‌ای که سعدی روی در روی پادشاهان گفته و امر و نهی‌هایی که به آنان کرده، شاید هیچ ناصح و شاعر دیگری نکرده است. سعدی یک تئوری داشت و آن تئوری این بود که شخص سلطان را می‌توان نصیحت کرد که البته این تئوری از بیخ و بن باطل است، یا دست‌کم امروز ما این‌طور فهمیده‌ایم که آن‌چنان که باید، موفق نیست سعدی به پادشاه می‌گفت:

تو بر تخت سلطانی خویش باش
به اخلاق پاکیزه درویش باش

امروزه تئوری قدرت به ما می‌گوید که چنین چیزی، یعنی شاه درویش‌خو، علی‌الغالب یا هیچ‌گاه، ممکن نیست و چنین اتفاقی نخواهد افتاد. همین که شما کسی را از قدرت بی‌پایان و بی‌مه‌ار برخوردار کردید، یک قدرت را از او می‌ستانید و آن قدرت عدالت ورزیدن و درویشی کردن است. لذا این نصیحتی است که به یک امر تناقض‌آمیز Paradoxical تعلق می‌گیرد. چون جمع دو چیز کاملاً متضاد و مانع‌الجمع را از یک نفر می‌خواهد. البته خود سعدی به این مطلب آگاه بود و در بوستان، فراوان از این سخنان دارد. به عنوان مثال، در آن داستانی که در شلوغی و اغتشاش شهر شام، پیرمردی را بازداشت می‌کنند، پیرمرد می‌گوید همه‌ی این مسائل زیر سر خود سلطان است.

بگفت: ار نه سلطان اشارت کند
که را زهره باشد که غارت کند

مقصودش این است که در یک جامعه‌ی استبدادی، چون تمام قدرت‌ها در دست یک نفر است، سرخ همه‌ی اغتشاش‌ها به رأس هرم وصل می‌شود.

سعدی این مکانیزم را در جامعه می‌دید و می‌دانست که قدرت قاهره‌ای در صدر نشسته است و سلسله‌جنیان حوادث است. مع‌الوصف به پادشاه می‌گفت هوس مهارناپذیر خود را فرو بخسپان و مهار کن و از قدرت سوء استفاده مکن. اما نکته‌ی مهم این است که سعدی می‌دید قدرت، بالقوه یا بالذات، مستعد این آفات است و همین که در دست یک نفر تجمع یافت، از درون او فساد بیرون خواهد آمد و از صندوق قوت و قدرت متراکم متجمع نیز کسی، جز لعنت و آفت بیرون نمی‌تراود.

حافظ البته کسی بود که از قدرت دوری می‌کرد. چون هم از نزدیکی به قدرت هراس داشت و هم قدرت را منافی با آرامش خاطر می‌دانست:

سلطان و فکر لشکر و سودای تاج و گنج
درویش و امن خاطر و کنج قلندری
در شاهراه جاه و بزرگی خطر بسی است
آن به کزین گریوه سبکبار بگذری

و یا می‌گفت:

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

و در عین حال پند می‌داد که:

شاه را به بود از طاعت صد ساله و زهد
قدر یک ساعت عمری که در او داد کند

مولانا اما از همه والاتر و بالاتر بود. او آفت قدرت را به وضوح می‌دید و توصیه‌ی او به کناره‌گیری از قدرت بود؛ اما نه به این دلیل که تشویش خاطر درویش را فراهم می‌کند، بلکه به دلیل آن استعداد ذاتی‌ای که در قدرت برای فسادآفرینی موجود است:

اژدها را دار در بـرف فـراق
هین مکش او را به خورشید عراق
تا فـسـرده می‌بود آن اژدهات

لقمه‌ی او بی چو او یابد نجات

(مثنوی، ۳: ۱۰۵۷ و ۱۰۵۸)

مولانا می‌گفت فکر نکنید اگر یکی دو لقمه پیش این اژدهای قدرت بیافکنید، این جانور وحشی، سیر و قانع و رام خواهد شد. چنین نیست. بلکه پراشته‌تر و گرسنه‌تر و حریص‌تر خواهد شد. بنابراین کنار بنشینید و اصلاً به طرف قدرت نروید. چون مهار کردن او و عدالت ورزیدن ممکن نیست. بهترین راه از نگاه مولانا این بود که:

مر بشر را پنجه و ناخن مباد
که نه دین اندیشد آن گه نه سداد

(مثنوی، ۶: ۴۷۹۴)

بهتر است ناخن‌های بشر تیز نباشند. بهتر است اصلاً سلاح برنده‌ای در دست نداشته باشد. و بنابراین بهتر است انسان اساساً به طرف قدرت نرود. چون این اژدها اول خود او و در قدم بعدی دیگران را در کام خویش خواهد کشید.

دیده می‌شود که توصیه‌ی این بزرگان، کناره‌گیری از قدرت بود. آنان چنین فسادآوری ذاتی‌ای را در قدرت تشخیص داده بودند و به همین دلیل، اخلاق قدرت از نظر آنها، عبارت بود از کناره‌گیری از قدرت، و قدرت را به قدرت‌طلبان و انهدان، که هر چه می‌خواهند بکنند. شخص بینا نباید کورکورانه به طرف این منبع آفت و فساد برود.

اما چرا قدرت فسادآفرین است؟ واضح است که قدرت در فرد، فساد زیادی ایجاد می‌کند. کم کسی است در این عالم، که ظرفیت این را داشته باشد که قدرت زیادی به او بسپارند و او باز هم همانی باشد که قبلاً بوده است. استقرای تاریخ نشان می‌دهد که اکثریت کسانی که در معرض قدرت قرار گرفته‌اند، انواع فسادها در آنها رخنه و ریشه کرده است. هر قدرتی همین‌طور است. یعنی فقط قدرت سیاسی نیست که فسادآور است. قدرت مالی و قدرت علمی هم فسادآفرین هستند. بسیار کسان هستند که وقتی علمشان بالا می‌رود، انسانیت آنان تنزل می‌کند. یعنی چیزی را با چیز دیگری معاوضه می‌کنند. مولانا قصه‌ی پسر نوح را برای مغروران به علم و توانایی خود می‌آورد.

کاشکی او آشنانا ناموختی
تا طمع در نوح و کشتی دوختی

(مثنوی، ۴: ۱۴۱۳)

ای کاش پسر نوح آن مقدار ناچیز علم را هم نیاموخته بود تا با تکیه بر علم ناقص خود، از سفینه‌ی نجات نوح باز نمی‌ماند و موجبات هلاکت خویش را پدید نمی‌آورد. همین‌طور است:

بد گهر را علم و فن آموختن
دادن تیغی به دست راهزن

(مثنوی، ۴: ۱۴۳۵)

قدرت علمی و قدرت مالی، طوفان‌وار آدمیان ناقص و کم‌ظرفیت را مثل پر کاه با خود می‌برد:

مر سفیهان را رباید هر هوا
ز آنک نبودشان گرانی قوا

(مثنوی، ۳: ۴۳۰۹)

باری؛ قدرت سیاسی، با سایر قدرت‌ها تفاوت‌هایی دارد و آن تفاوت‌ها است که ما را مجبور کرده تا نسبت به آن حساسیت بیش‌تری نشان دهیم. قدرت سیاسی اولاً و بالذات بزرگ‌کننده است. یعنی چیزی را در ضریب‌های بسیار بزرگ ضرب می‌کند. فرض کنید که من یک دروغ به دوستم بگویم. این دروغ در حد همین دو نفر محصور می‌ماند. اما اگر رئیس دولتی، حاکمی، شاهی یا رئیس‌جمهوری دروغی بگوید، این دیگر فقط یک دروغ نیست. بلکه میلیون‌ها دروغ است. به همین دلیل هم مهم است و از این جهت است که فساد از آن بیرون می‌آید. اگر شما کسی باشید که در جامعه همه به

سخنانشان گوش می دهند یا باید گوش بدهند، اگر یک دروغ بگویید، به تعداد نفوس آن جامعه دروغ گفته‌اید. اگر خیانتی بکنید، به تعداد نفوس آن جامعه خیانت کرده‌اید و لذا عواقب و نتایج رفتار شما بسیار بزرگ خواهد بود. در هر جا که سیاست عمل می‌کند، همین‌طور است. بنابراین خاصیت ذاتی سیاست، بزرگ کردن است. به طوری که یک بدی، بسیار بزرگ می‌شود و البته یک نیکی هم بسیار بزرگ می‌شود. تصمیم‌های سیاسی هم تصمیم‌های کلانی است که به راحتی نمی‌توان عوض کرد؛ مثل تصمیم بر جنگ یا صلح یا کاستن نرخ بهره و امثال آن.

وقتی از موضع قدرت سخنی گفته می‌شود یا عملی انجام می‌شود، محتوای سخن یا محتوای عمل با سخن یا عملی که دیگری از موضع فردی می‌گوید یا انجام می‌دهد، تفاوت می‌کند. این‌ها همان چیزهایی است که حساسیت را نزد قدرت سیاسی بسیار بالا می‌برد و به همین دلیل ورود اخلاق به این عرصه را واجب‌تر می‌کند. وقتی چیزی اهمیت و حساسیت بیش‌تری پیدا کرد، حضور اخلاق در آن‌جا ضروری‌تر می‌شود.

مهم‌ترین عنصری که فیلسوفان سیاست از گذشته‌ی دور، یعنی از زمان افلاطون تاکنون برای مهار قدرت اندیشیده‌اند، یک مفهوم بزرگ مقدس اخلاقی - سیاسی بوده است و آن عبارت است از «عدالت». مفهوم عدالت، مفهوم بزرگ فراگیری است که دو شاخه‌ی بزرگ «عمل» و «نظر» بشری را زیر دست و زیر حکم خود دارد: شاخه‌ی اخلاق و شاخه‌ی سیاست. ارزش و فضیلتی که هم بر سیاست حکم می‌راند و هم بر عالم اخلاق، فضیلت عدالت است. عدالت، قدرت سیاسی را مهار می‌کند و از طرف دیگر، فضائل اخلاقی را تعریف می‌نماید و به همین جهت پاره‌ای از علمای اخلاق معتقدند که آنچه تحت عنوان فضائل اخلاقی مندرج می‌شود، از عدالت استخراج می‌شوند؛ به این معنا که هر کار نیکی را می‌توان عادلانه خواند و هر کار بدی را غیر عادلانه؛ فی‌المثل خدمت، عادلانه است و خیانت، غیر عادلانه، و بر این قیاس.

خوب، این عدالت چیست؟ عدالت تعریف‌های زیادی دارد. ولی دو عنصر مهم عدالت هستند که همه‌ی فیلسوفان بر آن دو اتفاق نظر دارند. اولین عنصر مهم عدالت، صدق است، یا به تعبیر من، «درست‌دانی» به معنای اطلاع درست از حادثه داشتن. دادگاهی را در نظر بگیرید که متهم و شاکی در آن‌جا و در حضور قاضی به ایراد دعوا می‌پردازند. اولین کاری که این قاضی برای اجرای عدالت باید انجام دهد، این است که درست بداند که چه اتفاقی افتاده است. لذا برای رسیدن به چنین اطلاع درستی، از شهود و آزمایشات علمی و وکیل و اسناد استفاده می‌کند تا تصویر قضیه را در حد طاقت بشری برای خود روشن کند و اطلاع درستی از حادثه داشته باشد. چرا؟ برای این که قاضی که می‌خواهد به عدالت حکم کند، اگر نداند که واقعاً چه اتفاقی افتاده و شاکی و متهم کدام راست می‌گویند، در آن صورت امکان اجرای عدالت برای او باقی نخواهد ماند. پس اولین شرطی که برای اجرای عدالت لازم است، این است که علم درست به مآقع وجود داشته باشد.

عنصر دوم هم عبارت است از «درست‌کاری». مثلاً شما در مقام یک قاضی، ممکن است حقیقت را بدانید، اما بر وفق حقیقت حکم نکنید. ممکن است اهواء و اغراض بر شما غلبه پیدا کند و شما درست بر خلاف آنچه می‌دانید حق است، رأی دهید. لذا حداقل دو عنصر در عدالت موجود است؛ درست‌دانی و درست‌کاری، یکی علم و دیگری تقوا، و این دو حداقل‌هایی است که در مقام عدالت‌ورزی به آن‌ها محتاجیم.

من در مقاله‌ای تحت عنوان *آزادی چون روش*، همین نکته را یادآوری کرده بودم که آزادی سیاسی برای شهروندان لازم است، نه فقط به این دلیل که حق آن‌ها است، بلکه به دلیلی بالاتر؛ این که در آزادی سیاسی، اطلاعات درستی از مآقع جامعه به دست می‌آید که در عدم آزادی، آن اطلاعات درست به دست نمی‌آید. این نکته‌ی بسیار مهمی است. یک حکومت موفق، حاجت به اطلاعات درست دارد. باید بداند که مردم چه می‌خواهند، در دلشان چه می‌گذرد و چه می‌گویند. کافی نیست عده‌ای را مخفیانه مأمور کند تا بروند و از مردم جویای این اطلاعات شوند. این درست نیست. خود مردم اگر آزاد باشند، کم و بیش این امور را بیان می‌کنند و می‌گویند که چه فکری می‌کنند. آزادی که بیان‌کننده و نشان‌دهنده و کاشف اسرار مردم است، از نان شب برای یک حکومت واجب‌تر است. این آزادی یک عنصر بزرگ در عدالت‌ورزی است. حاکمی که بخواهد عدالت کند، اما اطلاعات درست در اختیار نداشته باشد، قادر به عدالت‌ورزی نخواهد بود. شرط واجب اول برای یک حکومت عادلانه، همان اطلاعات درست است که آن هم در گرو آزادی مردم است. لذا این که گاهی گفته می‌شود آزادی بخشی از عدالت است، یک معنایش این است که عدالت، پرداختن همه‌ی حقوق است و آزادی هم جزء حقوق مردم است و بنابراین باید پرداخت شود.

اما این که آزادی شرط عدالت است، به این معنا است که امکان عدالت‌ورزی را به شخص عادل می‌دهد و عنصر صدق و عنصر اطلاع درست را برای او تأمین می‌کند. به این معنا، آزادی نقش بسیار مهمی در هر جامعه‌ای که طالب عدالت است، پیدا می‌کند. البته این آزادی هم مراتب و درجات دارد؛ از پایین‌ترین سطوح سیاسی آغاز و تا بالاترین مراتب امتداد پیدا می‌کند. حتی وارد عرصه‌های نفس آدمی هم می‌شود. اما در سطح عمومی و در عرصه‌ی اجتماعی، البته آزادی سیاسی شرط واجب عدالت‌ورزی است.

عنصر دوم، عبارت بود از «درست‌کاری»، که تربیت در این‌جا نقش بزرگی دارد. آدمی حتی اگر بداند که چه چیزی درست است و چه کاری حق است - چنان‌که اشاره کردم - ممکن است به دلایل و دواعی گوناگون پا روی حق بگذارد و آن را نادیده بگیرد و ستمکار شود و بر خلاف عدل رفتار کند. مجموع این‌ها نشان می‌دهد که ربط اخلاق و سیاست از کجا شروع می‌شود و چه‌گونه این دو با هم پیوند پیدا می‌کنند.

ما نسبت دین و قدرت را از یک حیث در بحثی که در باب «دین و قدرت سیاسی» داشتیم^۱، شکافته‌ایم و آن از این حیث بود که گفتیم: دینی که بر مسند قدرت تکیه می‌زند و مدعی فروش انحصاری حقیقت می‌شود، در جهانی که انسان‌های انتخاب‌گر آن را پر کرده‌اند، شانسی برای توفیق ندارد و این جهان و این فضای فرهنگی به جدایی آن‌ها فتوا می‌دهد. اما حالا از راه دیگری به نتیجه‌ی تازه‌ای می‌رسیم.

اساساً قدرت برای مهار شدن، حاجت به عدالت دارد. این نکته‌ای است که همه‌ی فیلسوفان و متفکران بر آن اتفاق کرده‌اند و چنان‌که بیان کردم، عدالت نیز حاجت به دانش و آزادی و همچنین حاجت به تربیت برای درست‌کاری و حسن استفاده از اطلاعات دارد. اما حالا به این پرسش پردازیم که آیا عدالت یک ارزش دینی هست یا نیست. این هم نکته‌ی قابل تأملی است.

به نظر من، اگر ادیان نتوانند اخلاق مردم را تأمین کنند، به هیچ کاری نمی‌آیند. یعنی قلب تعلیمات دینی و محتوای اصلی هدف‌گیری در پیامبران، ایجاد یک جامعه‌ی اخلاقی بوده است. تمام اوامر و نواهی‌ای که در شریعت آمده است، خدایی که مطرح است تا از او بترسند، رستخیزی که گفته شده در آن‌جا مردم به پاداش و کیفر اعمالشان می‌رسند، این‌ها را اگر با هم جمع کنیم، یک نکته‌ی اساسی از آن بیرون خواهد آمد و آن این است که همه‌ی این‌ها در خدمت تربیت فرد اخلاقی و جامعه‌ی اخلاقی^۲ هستند، به طوری که اگر دینی موفق به تربیت افراد اخلاقی نشود، باید گفت که آن دین، ناموفق و ناپذیرفتنی است. اگر ادیان نتوانند به این هدف بزرگ، یعنی به اخلاقی بودن آدمیان خدمتی کنند، هیچ خدمتی نکرده‌اند و اهمیت اجتماعی خود را پاک از دست خواهند داد. دین، خادم اخلاق است و اگر خادم اخلاق نباشد، نقشی و سودی ندارد.

نقش اخلاق در جوامع به حدی است که ما جامعه‌ی مدنی را هم به این دلیل می‌پذیریم که اخلاقی‌تر است. جامعه‌ی غیر مدنی برای بذر اخلاق حاصل خیز نیست. ما استبداد را رد می‌کنیم، چون استبداد، غیر اخلاقی است و در یک جامعه‌ی استبدادزده، رشد اخلاقی غیرممکن است. شخصیت آدمیان در آن جامعه شکوفا نمی‌شود و همه برده‌صفت و نوکر‌مآب و ذلیل و پست و بی‌شخصیت می‌شوند. در مقابل، جامعه‌ی غیر استبدادی را می‌پسندیم و برتر می‌نشانیم، چون رشد اخلاقی در آن میسرتر است.

همین تعهد اخلاقی‌ای هم که شما در جوامع غربی می‌بینید، پشتوانه‌های دینی دارد. یعنی از گذشته‌های آن‌ها به میراث رسیده است و آدمیان را همچنان وادار می‌کند تا در عمق جان‌شان جانبی را بگیرند و جانبی را فرو نهند و همه کاری را روا ندانند.

اخلاق در بیانی ساده، عبارت است از این که: «چنین نیست که هر کاری روا است، بلکه بعضی کارها ناروا است.» اگر کسی معتقد بود که هر کاری رواست و واقعاً چنین فلسفه‌ای داشت، این نامش «بی‌اخلاقی» است. اخلاق آن است که می‌گوید بعضی از کارها جایز است و بعضی‌ها غیر جایز. دین می‌تواند پشتوانه‌ی اخلاق باشد و در تاریخ جوامع بشری هم تاکنون این نقش را بازی کرده است. باید آگاهانه هم این نقش را فریه‌تر و قوی‌تر کرد. برای این که دین جایگاه اصلی خویش را پیدا کند.

اما نکته‌ی ظریفی در این‌جا هست و آن این که امروزه دین و حکومت، پیوند حقوقی خود را از دست داده‌اند. امروزه دین پشتوانه‌ی حقوقی و مشروعیت‌بخش قدرت سیاسی نیست و این همان است که از آن به جدایی دین از سیاست تعبیر کرده‌اند. اما چرا باید پشتوانه‌ی اخلاقی خود را از دست بدهد؟ اتفاقاً پیوند اخلاقی میان این دو را باید تقویت کرد. مگر قدرت، محتاج مهار شدن به وسیله‌ی عدالت نیست؟ و مگر عدالت یک ارزش دینی نیست؟ لذا یک دین می‌تواند اگر به درستی عمل کند، پیوند اخلاقی با قدرت پیدا کند و این بهترین پیوندی است که می‌تواند بین این دو وجود داشته باشد.

^۱ نگاه کنید به ششمین گفتار همین کتاب.

^۲ این نکته به قدری نزد من ارزشمند است که اگر به جای آقای خاتمی می‌بودم، شعار «جامعه‌ی اخلاقی» را به جای شعار «جامعه‌ی مدنی» انتخاب می‌کردم.

آنچه در جامعه‌ی ما و در تئوری سیاسی اجتماع ما می‌گذرد، ترویج یک نوع پیوند حقوقی، قانونی، و فقهی میان دین و حکومت است. در ایران به لحاظ فقهی و حقوقی، دین پشتوانه‌ی قدرت سیاسی قرار گرفته و همین است که این همه مورد نفی و طرد قرار گرفته است و الحق هم پاسخ روشن و درستی به آن همه طعن‌ها و اعتراض‌ها نمی‌توان داد.

تکیه کردن بر یک حق الهی و خود را محق حکومت دانستن و راه نقد را بستن و مردم را در انتخابشان محدود کردن، چیزی نیست که گوش‌های امروز بتواند آن را بشنود و برتابد و به او عمل کند. پیوند حقوقی میان دین و سیاست گسسته است و هوس بازگرداندن او را نباید کرد. ولی فراموش نکنیم که این پیوند، چندبعدی است. اگر یک بعد او نفی شد و مورد انکار قرار گرفت، دلیل نفی ابعاد دیگر نمی‌شود. در یک جامعه‌ی دین‌دار، دین، قدرت است و این قدرت با دیگر قدرت‌ها، به ناچار وارد داد و ستد می‌شود و بین آن‌ها نوعی ارتباط برقرار می‌شود. باید این ارتباط را به بهترین نحو تبیین کرد تا هیچ‌یک از دو طرف آسیب نبیند.

امروزه روشنفکران داخل ایران - چه دین‌دار و چه غیر دین‌دار - متأسفانه در تبیین نسبت میان دین و قدرت سیاسی، چنان‌که باید سخن نمی‌گویند و این نسبت را نمی‌شکافند. بعضی به تقلید می‌گویند چون در غرب نسبتی میان این دو کانون برقرار نیست، پس ما هم باید این دو را از هم جدا کنیم. بعضی از محافظه‌کاران هم که نه به دنبال دین، بلکه به دنبال قدرند، دین را دستاویز و ابزار کرده‌اند و ابزارانگاران از او برای تحکیم مواضع قدرت خود استفاده می‌کنند. شیوه‌های این‌ها به کار ما نمی‌آید. باید تعمق بیش‌تری در نسبت میان دین و قدرت سیاسی کرد. باید دید که در چه دورانی زندگی می‌کنیم و با چه انسانی روبه‌رو هستیم.

آنچه در تاریخ جدید بشر نفی شده است، رابطه‌ی حقوقی میان دین و سیاست است؛ نه رابطه‌ی اخلاقی بین آن دو. جدایی دین از سیاست به معنای بشری است و متاع‌های کاذب حقیقت‌فروشان در گذشته، به خوبی صحنه بر این جدایی گذاشته است. نمی‌توان بر پایه‌ی قدرت دینی، قدرت سیاسی نهاد. در واقع نه فقط سقف معیشت را بر ستون شریعت نباید زد، بلکه سقف قدرت را هم بر ستون شریعت نباید زد. این جدایی و انفکاک حقوقی، در هر حال در جای خود محفوظ است. اما این به‌هیچ‌وجه به این معنا نیست که رابطه‌ی اخلاقی میان دین و سیاست هم باید گسسته شود. این پیوند نه تنها گسسته نیست، بلکه نباید گسسته شود. چون دین می‌تواند پشتوانه‌ی اخلاق باشد و اخلاق پشتوانه‌ی عدالت است و عدالت، مهار قدرت.

آزادی و قدرت سیاسی^۱

(بخش اول)

در دو نوبت پیشین، در باب «نسبت میان دین و قدرت سیاسی» و «نسبت میان اخلاق و قدرت سیاسی» سخن گفتیم. در بحث نسبت میان اخلاق و قدرت، سخن این بود که همه‌ی کسانی که در باب قدرت تئوری‌پردازی کرده‌اند، در باب مهار قدرت هم سخن گفته‌اند. زیرا قدرت سیاسی گاه آنقدر مهیب می‌شود که اگر مهار نشود، شر آن بر خیر آن و قبح آن بر حُسن آن غلبه خواهد کرد. و به همین سبب برای آن که این قدرت مفید واقع شود و از آفات آن جلوگیری گردد، باید برای مهار و کنترل آن تئوری‌پردازی‌هایی کرد.

این تئوری‌ها، در حقیقت تئوری‌های اخلاقی‌اند. چون مهم‌ترین مهاری که بر قدرت نهاده می‌شود، مهار عدالت است و عدالت سرسلسله‌ی فضایل اخلاقی است، همچنان که سرسلسله‌ی فضایل سیاسی هم هست و از این‌جا اخلاق و سیاست به یکدیگر گره می‌خورند. دین در یک جامعه‌ی دینی، از طریق کمک کردن به ایده‌ی عدالت، می‌تواند رابطه‌ی بسیار اخلاقی و بهداشتی با سیاست برقرار سازد. مهم‌ترین نقشی که ادیان می‌توانند در جوامع بازی کنند، این نیست که میان مردم تفرقه بیافکنند، آن‌ها را فرقه‌فرقه کنند و در نهایت هر یک را به تقابل و نزاع با دیگری بخوانند. بلکه برعکس، مهم‌ترین نقشی که ادیان می‌توانند در جوامع ایفا نمایند، این است که پشتوانه‌ی اخلاقی برای کمک به عدالت باشند و از طریق عدالت، قدرت را مهار کنند.

با این مقدمه بود که عرض کردم اگرچه در جهان جدید رابطه‌ی حقوقی میان دین و قدرت سیاسی (حکومت) گسسته شده است و تئوری‌پردازی‌های امروزی چنین می‌گویند، این امر به معنای گسستن رابطه‌ی اخلاقی میان دین و سیاست نیست. چرا که اگر دین نقش نیکوی خود را ایفا کند، می‌تواند به بهترین وجه، با سیاست و قدرت سیاسی رابطه داشته باشد و آن را اخلاقی‌تر، بهداشتی‌تر، انسانی‌تر، محدودتر، و مهارشده‌تر نماید و در نهایت در استخدام بهروزی آدمیان درآورد.

در این نوبت، از «نسبت میان آزادی و قدرت سیاسی» سخن خواهم گفت. در نوبت نخست آوردم که بشر امروز بیش از آن که به حقیقت حساس باشد، به آزادی و به اراده، که مولد آزادی است، حساس شده است. چرخشی، پیچشی، معلق‌ی که بشر در طول تاریخ زده - که آن هم علل و دواعی ویژه‌ی خود را داشته است - باعث این تغییر موضع انسانی عمیق و عظیم شده است که آدمیان اینک، بیش از آن که به دنبال حقیقت‌فروشان باشند و بخواهند متاع واحد و خالص و قطعی حقیقت را از کسی یا کسانی بخرند - به دنبال تغییر جهان و تصرف ارادی در آن هستند. و به همین سبب، نقش اراده و خواست آدمیان و زاده شدن انسان محق و مولد و دگرگون‌کننده، بسی بیش‌تر از نقش انسان‌هایی است که منفعل و نسبت به حقیقت تسلیم محض می‌شوند. این آزادی‌طلبی، معلول اراده‌گرایی جهان جدید و تاریخ جدید بشر است. دواعی تاریخی آن هم بسیار بوده است.

قصه‌ی عدالت بعدها مورد توجه آدمیان قرار گرفت. چرا که آزادی امر ملموس‌تر و محسوس‌تری است. در حالی که عدالت امر تئوریک‌تر، ظریف‌تر، و لطیف‌تری است. حقیقت این است که آزادی از اجزای عدالت و از حسنات عدالت است. اگر عدالت نیکو است، به خاطر این است که آزادی را در مشت خود دارد و آزادی از ولیده‌ها و زاده‌های او است. اما چنان‌که گفتم، آدمی آزادی را محسوس‌تر و ملموس‌تر می‌یابد و هنگامی که با آن روبه‌رو می‌شود، آن را بهتر می‌بیند و می‌چشد تا عدالت را که امری ظریف‌تر و خفی‌تر است.

به همین سبب، مدت‌ها گذشت تا آدمیان، رو به قبله‌ی عدالت آوردند و آزادی را در ظل و ذیل عدالت مطرح کردند. شما می‌بینید که در تئوری‌پردازی‌های مغرب‌زمین، نظام و مکتب فکری‌ای که صقربحاً عنوان عدالت را داشته باشد، وجود ندارد. اما مکتب‌هایی مثل لیبرالیسم و دموکراسی، جوانه‌ها یا حتی بخش‌های پخته و فربه‌شده‌ی آزادی را در خود به نمایش می‌گذارند.

^۱ این سخنرانی در تاریخ ۲ آبان ماه ۱۳۸۲ در امپریال کالج لندن ایراد گردیده است.

لیبرالیسم مکتبی است که رسماً از آزادی دفاع می‌کند و نام آزادی‌طلبی را بر خود می‌گذارد و به این امر مباهی و مبتهج است که متاع آزادی را می‌فروشد و آدمیان را به طلب آن دعوت می‌کند. هیچ‌گاه از نظام‌های فکری نمی‌گفتند آزادی با عدالت منافات دارد. اما از آن‌جا که آزادی ملموس‌تر است، برای آن‌ها نیز برجسته‌تر و مهم‌تر بود. چرا که آدمیان به تازگی از کوره‌ی نزع با محدودکنندگان آزادی بیرون آمده بودند؛ همان کسانی که به نام دین و کلیسا، حتی به نام علم، می‌خواستند آزادی‌ها را محدود کنند.

به دلیل نزع و پیکار تاریخی بشر با این افراد، آدمیان هرچه بیش‌تر به آزادی می‌آویختند و آن را عزیز می‌داشتند و به همین سبب، پیکار تاریخی‌ای که آدمیان را از زیر یوغ آزادی‌ستیزان بیرون آورد، نام لیبرالیسم به خود گرفت. بعدها بود که لیبرالیسم پخته‌تر شد، اصناف و انواع دیگری آزادی‌خواهی به میدان آمد، تئوری‌پردازان سیاسی در باب آزادی مثبت و آزادی منفی سخن گفتند و مصداق‌ها و متعلق‌های مختلف آزادی را مورد بحث قرار دادند که همچنان هم مورد بحث است. قصه‌ی آزادی، قصه‌ای نیست که در یک زمان و توسط یک نسل سروده شود و به پایان برسد. قصه‌ای پایان‌نیافتنی است. شعری است که ابیات دیگر آن همچنان باید سروده شود. این قصیده، قصیده‌ای بی‌پایان است و در هر دوری، تئوری‌پردازان، پاره‌ای از این قصیده را می‌سرایند و چه بهتر از این!

پس ما هم باید سهم خود را ادا کنیم و ابیاتی را که به عهده‌ی ما نهاده‌اند بسراییم و به گوش دیگران بسپاریم. اشاره شد که قدرت، میل عجیبی به گسترش یافتن و شدت و وسعت گرفتن دارد. سعدی به نیکی می‌گفت:

هفت اقلیم را بگیرد پادشاه
همچنان در بند اقلیم دگر

در حالی که درویشان چنین هستند:

نیم نانی گر خورد مرد خدا
بذل درویشان کند نیم دگر

این به همان زبان شاعرانه و ادیبانه‌ی سعدی، بیان این تمایل امپریالیستی و توسعه‌طلبی ذاتی قدرت است که هیچ قدرتمندی به حوزه‌ی اقتدار محدود خویشتن قانع نیست و همواره طالب است که دامنه‌ی تسلط خویش را - به حق یا به ناحق - گسترش دهد. گذشتگان ما قدرت را حقی آسمانی می‌دانستند که در اختیار پاره‌ای از نیک‌بختان قرار می‌گرفت. دقیقی می‌گفت:

به دو چیز گیرند مر مملکت را
یکی پرنیانی دگر زعفرانی
یکی زر و نام ملک بر نوشته
دگر آهن آبداده یمانی
گرت پویه‌ی وصلت ملک خیزد
یکی همتی باید آسمانی

به دو چیز مُلک را می‌گیرند: یکی شمشیر و دیگری زر. کسی که این دو را در اختیار دارد، آن‌گاه حق و مشروعیت و انوریته دارد و بخت و روزگار هم با او همراهند تا مُلک را بگیرد. سعدی هم می‌گفت:

بخت و دولت به کاردانی نیست
جز به تأیید آسمانی نیست
اوقتاده است در جهان بسیار
بی‌تمیز ارجند و عاقل خوار
کیمیادان به غصه‌مرده و رنج
ابله اندر خرابه یافته گنج

یعنی از نظر قدماء، بخت و اقبال یا همان تأیید آسمانی، نقش بزرگ و عظیمی داشت در این که کسی پرنیانی و زعفرانی به دست بیاورد و تمایل غلبه بر قومی در او پیدا شود و آن‌گاه بجنبند و این غلبه را به فعلیت برسانند. چنین کسی وقتی به قدرت می‌رسید و بر مسند سلطنت می‌نشست، هیچ‌کس جرأت مقابله‌ی با او و یا چون‌وچرا در حقانیت و مشروعیت قدرت او را نداشت. قدرت خویش را می‌گسترانید و از مردم هم طاعت و تسلیم می‌خواست.

بعدها که قصه‌ی مهار قدرت اهمیت بیش‌تری پیدا کرد، ما با چند شیوه از مشروعیت‌بخشی به قدرت روبه‌رو شدیم. همه‌ی این شیوه‌های مشروعیت‌بخشی به قدرت، برای آن بودند که مردم و زیردستان را قانع کنند که تبعیت و تسلیم آن‌ها نسبت به صاحبان قدرت، امر گزافی نیست، بلکه مبنایی دارد. جدای از آن شیوه‌های نخستین که شیوه‌های غارتی - غنیمی بودند، هنگامی که می‌خواستند مشروعیت مدلل شود، روششان یا استناد به مشروعیت الهی و دینی بود یا استناد به مشروعیت تاریخی، و یا استناد به رضایت عامه.

به طور کلی، در دوران قدیم و جدید، مشروعیت قدرت سیاسی را از این سه شاخه بیرون نمی‌بینیم. پاره‌ای از حاکمان می‌گفتند خداوند به ما اذن داده و بلکه ما را مکلف کرده است که مسند حکومت را بر دوش بکشیم و قدرت و قهر را در دست بگیریم و از مردم طاعت و تسلیم بخواهیم و جامعه را به جانب خاصی و مقصد ویژه‌ای هدایت کنیم، یا چیزی شبیه آن که امروزه می‌گویند تاریخ ما را بر مسند و جایگاه و زمان ویژه‌ای نشانده است. حکومت فعلی ایران چنین رأیی دارد و با چنین مبنایی بر مسند قدرت نشسته است و حاکمان، مشروعیت خود را مستند به فرمان الهی، اذن الهی، و تشریح الهی می‌دانند و معتقدند که عین مزایا و امتیازات پیامبر اسلام به فقیهان منتقل شده است و فقیهان حق دارند بر مردم فرمان برانند و از آن‌ها اطاعت و تسلیم بطلبند و قوانین مجلس را توشیح و تنفیذ کنند و بر مبنای فرمان الهی، آن را در میان مردم اجرا کنند. رهبر انقلاب به صراحت می‌گفت که وقتی همه‌ی احکام دینی اجرا شود، وظایف ما پایان پذیرفته است؛ یعنی حکومت برای اجرای احکام الهی، حکومت به مقصد فرمان رانند بر خلق خدا، برای رساندن آن‌ها به قبله‌ی هدایت و به نقطه‌ی ویژه‌ای در مسیر کمال آدمی.

در عهد ما و درست در دورانی که حاکمیت در جمهوری اسلامی به دست فقیهان می‌رسید، حاکمیت دیگری هم در همسایگی ما از آن سوسیالیست‌ها یا کمونیست‌ها در سرزمین سابق شوروی وجود داشت که مشروعیت خود را مشروعیت تاریخی می‌دانست و می‌گفت حرکت و پویایی تاریخ، ما، یعنی طبقه‌ی کارگر را بر مسند قدرت نشانده و همین کافی است تا به حکومت ما مشروعیت ببخشد. تاریخ چنان حرکت کرده و دریای تاریخ چنان موج زده است که قومی فرو رفته‌اند و قومی بر کشیده شده‌اند. تاریخ به ما حقانیت می‌دهد.

نوبت کهنه‌فروشان درگذشت

نو فروشانیم و این بازار ماست

آن‌ها که پیش از ما به قهر و غلبه یا به قدرت سرمایه حکومت می‌کردند، دورانشان سپری شده و اکنون به لحاظ تاریخی، حق ما است که بر مسند قدرت بنشینیم. و چنین بود که حکومت‌های سوسیالیستی و کمونیستی به وجود آمدند. این حکومت‌ها کاملاً ایدئولوژیک بودند، به اعتبار این که حق را از جایی بیرون از آدمیان می‌گرفتند و از این حیث هیچ فرقی با حکومت‌های دینی نداشتند. معتقد بودند که نظامی مشروعیت‌بخش در این عالم وجود دارد، با این تفاوت که دین‌داران می‌گفتند صاحب این نظام خدا است و آن‌ها که به خدا اعتقاد نداشتند، می‌گفتند طبیعت تاریخ بشری چنین اقتضایی دارد و چنین حق و مشروعیتی را به برخی از افراد می‌بخشد. و با این تحلیل، آن‌ها بر تخت حکومت نشسته بودند و فرمان می‌راندند و از مردم هم اطاعت و تسلیم می‌خواستند.

نوع سوم از حکومت که در دوران ما جاری است، حکومتی است که مشروعیت خود را از رضایت عامه می‌گیرد و حاکمان آن معتقدند که چون مردم می‌خواهند و در یک قرارداد نانوشته توافق کرده‌اند، حکومت آن‌ها مشروعیت دارد. تئوری‌های قراردادی که اساس حکومت‌های لیبرال دموکراسی جدید است، نمی‌گوید که مردم زمانی نشسته‌اند و با یکدیگر قراردادی را امضا کرده‌اند. بلکه می‌گوید می‌توان چنین تصور کرد که اساس جامعه مبتنی بر یک قرارداد است؛ یک قرارداد نانوشته‌ی تلویحی میان مردم و حاکمان، که به موجب آن، حاکمان و کیل، بلکه اجیر مردم، تا آن‌جا که آدمیان و رعایا می‌خواهند و می‌پسندند، باشند و از وقتی هم که نپسندیدند، حکام از مسند حکومت فرو می‌افتند و جامعه‌ی فرمانروایی از تن آن‌ها کنده می‌شود. مادامی که طرفین به قرارداد یکدیگر عمل می‌کنند، محقند و باید در جای خود باشند.

بدین ترتیب، هر کدام از این حکومت‌ها با بیان این که چرا حق دارند فرمان بدهند و چرا از اتوریته‌ی اعمال قدرت و اجرای قدرت برخوردارند و چرا دیگران باید تسلیم آن‌ها باشند، مبنای مشروعیت خود را بیان می‌کنند. پس برای آن که قدرت مهیب سیاسی در اختیار قدرتمندان و سیاستمداران

قرار گیرد، باید مشروعیت داشته باشد؛ علی‌الخصوص قدرت اجرای عقوبت‌ها و مجازات‌ها، که از یکایک مردم سلب می‌گردد و به هیأت مرکزی حکومت سپرده می‌شود و اعمال نوعی از خشونت فقط در اختیار حکومت‌ها قرار می‌گیرد. برای چنین اموری، حتماً باید مشروعیت داشت. باید به جایی تکیه زد که آن‌جا به آدمی حقانیت و اذن اجرای این عقوبت‌ها و خشونت‌ها را بدهد. و آن پشتوانه‌ها همین‌ها بود که ذکر شد: یا کسی قلدری می‌کرد، یا تکیه به فرمان الهی می‌داد، یا تکیه به فرمان تاریخ می‌داد، و یا تکیه به اذن و توکیل آدمیان می‌کرد.

این‌ها همه پایه‌های مشروعیت است. ولی حکومت‌ها برای کار کردن بر سر کار می‌آیند. مشروع باشند یا مشروع نباشند، به هر حال، باید کاری را انجام دهند. کم‌ترین کاری هم که انجام آن از حکومت‌ها انتظار می‌رود، برقرار کردن نظم و قانون است. در همه‌ی تئوری‌های سیاسی و در همه‌ی تئوری‌های مربوط به قدرت، این امر فرض می‌شود که اگر جامعه و مردم را به حال خود بگذارند، ممکن است به یکدیگر تعدی کنند، حقوق یکدیگر را برابند، و فضای جامعه تبدیل به فضایی غیر انسانی و پر از تجاوز شود. و از این‌جا است که حداقل وظیفه و فونکسیون که بر عهده‌ی هر حکومتی می‌نهند، این است که نظم و آرامش را، و به تعبیر امروزی، حکومت قانون را در جامعه برقرار کند. در مشروطه‌خواهی اجداد ما، مهم‌ترین کلمه‌ای که به زبان می‌آمد و مهم‌ترین کلیدواژه‌ای که خصوصاً در میان فضایی عصر و نخبگان می‌گردید، کلمه‌ی «قانون» بود. همه از رساله‌ی «یک کلمه»^۱ مستشارالدوله خبر داریم که می‌گفت علاج تمام دردهای مملکت یک کلمه است و آن یک کلمه، قانون است. و قانون چیزی بود که حکام می‌بایست به چوبدستی آن، تعدی‌ها و تجاوزها را دفع کنند و متعديان و متجاوزان را بر سر جای خود بنشانند. تحقق نظم و امنیت، اولین و شاید مهم‌ترین کاری است که آدمیان از یک حکومت انتظار دارند. تئوری‌های لیبرالیستی معتقدند این مهم‌ترین کاری است که حکومت باید انجام دهد و بیش‌تر از این هم از او انتظاری نیست.

آزادی‌ای که آدمیان در ظل حکومت‌ها به دست می‌آوردند، در درجه‌ی اول به علت نظم و آرامشی بود که حکومت ایجاد می‌کرد. عالم عابد و عارفی مثل غزالی، وقتی به حکومت نگاه می‌کند، همین نظم‌بخشی و آرامش‌بخشی را از حکومت می‌خواهد و نه بیش‌تر. و حتی به فواید دنیوی مسأله هم چندان نظر ندارد. او می‌گوید که ما حاکم، سلطان، و قانون لازم داریم تا آرامشی در جامعه برقرار شود و در ظل این آرامش، عابدان به عبادت خود بپردازند و عارفان هم به تجربه‌های دینی خود برسند. کم‌ترین چیزی که یک حکومت باید ایجاد کند، ترسی است که در دل متجاوزان و متعديان می‌افکند و آن‌ها را بر جای خود می‌نشانند تا مردم، آن‌چنان که می‌خواهند و می‌فهمند، زندگی را به سر برند. سعدی در گلستان می‌گوید: «چهار کس از چهار کس به جان بترسند: حرامیان از سلطان، دزد از پاسبان، فاسق از غماز، و روسپی از محتسب». این سه کارکرد در این‌جا از کارکردهای حکومتی است. یعنی باید در دل سه نفر ترس بیافتد تا جامعه آرام شود؛ حرامیان (یعنی راهزنان) باید از سلطان بترسند، دزدها از پاسبان و روسپی‌ها از محتسب.^۱ در واقع سعدی در این کلام، نقش اصلی حکومت را که همان آرامش‌بخشی و نظم‌بخشی و قانون‌مندسازی است، به بهترین وجه بیان کرده است. چرا که اگر ترس و واهمه از سلطه و غلبه‌ی حکومت نباشد، جامعه‌ی موجود، جامعه‌ای آرام نخواهد بود و آن‌گاه نه عابد عبادت خود را خواهد کرد و نه کاسب کاسبی خود را. هیچ‌کدام به نقش خود وفا نخواهند کرد و قدم در جاده‌ی مطلوب خود نخواهند نهاد.

با پیچیده‌تر شدن جوامع، نقش حکومت‌ها هم افزون‌تر شد. یعنی این مواردی که برشمردیم، اقل انتظاراتی بود که مردم از حکومت داشتند و به تعبیری که مناسب موضوع بحث ما باشد، آزادی‌ای که مردم می‌خواستند، به این محدوده ختم نمی‌شد و دایره و شعاعی بسی بیش از این داشت. و به این ترتیب بود که تئوری آزادی‌خواهی، تأثیر خود را مستقیماً بر روی آرایش قدرت در جامعه نهاد.

حالا، سخن بسیار کوتاهی در باب آزادی بگویم. ما هر تئوری‌ای در باب آزادی داشته باشیم، به هر حال، به این‌جا منتهی می‌شود که آزادی یعنی «خانه پرداختن از غیره»؛ یعنی باید هر آنچه را که غیر ما باشد، دفع کنیم. این همان چیزی است که تحت عنوان «آزادی از» خوانده می‌شود. یا به عبارت دیگر، آزادی یعنی «وانهادن آدمی به خود». این، عبارۀ الاخرای همان است. آنچه غیر من است، یا آنچه سقفی می‌شود بر کمال و شکوفایی من، باید کنار زده و برداشته شود. اگر قدرت سیاسی است، دین است، تاریخ است، ثروت است، قدرت است، شهوت است، غضب است، و هرچه از این قبیل که قیدی، بندی، زنجیری بر دست و پای من می‌شود و محدودیتی در سلوک مادی و معنوی من پدید می‌آورد، اگر برداشته شود، آزادی برای من حاصل شده است.

^۱ محتسب، پاسبانی مذهبی - دینی در جوامع دینی بود، برای این که جلوی خطاهای دینی و خلاف‌کاری‌ها و حرام‌های شرعی را بگیرد.

تا وقتی که سیستم دولت، فوق العاده قوی بود و سلطه و هیمنه‌ی سلطنت یا کلیسا بر مردم فشار می‌آورد، مهم‌ترین چیزی که مردم حسرت رها شدن از آن را داشتند، همان سلطه‌ی سلطنت یا سلطه‌ی کلیسا بود. آن‌ها کسب آزادی را در دفع آن بیگانگان فوق‌العاده نیرومند می‌دیدند. بیش از هر چیز، حس می‌کردند گلویشان در دست‌ها تحت فشار است. اما وقتی که آن موانع به طور نسبی پس زده شد و آدمیان رهایی محدود و مقیدی پیدا کردند، رفته‌رفته معلوم شد که دایره‌ی وجود آدمی بسی وسیع‌تر است و لذا موانع، این سو و آن سو، بسیار فراوان‌تر از آن هستند که تا آن زمان به چشم می‌آمدند. لذا تئوری‌پردازی در باب آزاد کردن بشر، مقارن و موازی شد با تئوری‌پردازی در باب انواع بیگانگان و موانعی که بر سر راه رشد و شکوفایی و کمال آدمی می‌تواند سر برآورند و آدمی را در چنگال خود بفشارند و زنجیر بر دست و پای او بنهند. فقط قدرت حکومت نبود که آزادی را سلب می‌کرد و آدمی را از مقام آدمی بودن می‌انداخت و رشد او را متوقف می‌کرد. فقط حقیقت‌فروشی یک‌سویه‌ی غیر نقادانه‌ی کلیسا نبود که آدمیان و ذهن و فکر و سلوک معنوی‌شان را در بند می‌نهاد. رفته‌رفته معلوم شد که ما موانعی بسی بیش از این داریم.

یکی از موانعی که خود را نشان داد و در تئوری‌های تئوری‌پردازان ظاهر شد، قصه‌ی شکاف میان فقیر و غنی بود. معلوم شد که فقر، به خودی خود، یکی از بزرگ‌ترین موانع رشد آدمی است. این نکته‌ای بود که گذشتگان هم می‌دانستند، اما هنگامی که جوامع به لحاظ صنعتی و اجتماعی توسعه‌ی بیش‌تری پیدا کردند، شکاف میان فقیر و غنی هم معنای عمیق‌تری پیدا کرد. به همین سبب، برای دادن آزادی بیش‌تر، تعدیل ثروت و پر کردن این شکاف میان طبقات اجتماعی، در دستور کار قرار گرفت.

در این‌جا مشکلی وجود دارد که عرض می‌کنم. ما از آزادی و عدالت سخن می‌گوییم. اما نباید تصور کنیم که جامعه‌ی انسانی، سامان و صلاح نهایی و کامل پیدا خواهد کرد. این عالم، عالم ناتراشیده‌ای است. آدمیان موجودات ناتراشیده‌ای هستند.

اگر بخواهیم از تعبیرات فلسفی فیلسوفان خودمان استفاده کنیم، باید بگوییم که ماده، موجود قاصری است. یعنی خدا هم هرچه در آن بریزد، پر نمی‌شود و سامان پیدا نمی‌کند و تراشیدگی نهایی حاصل نخواهد شد. معماری عالم ماده، حتی به دست معمار عالم که خداوند باشد، معماری ناقصی است. این مطلبی است که حکیمان الهی بر آن صحنه نهاده‌اند و پذیرش آن، از یک سو انتظارات ما را محدودتر می‌کند و از سوی دیگر چالشی است برای ما که همیشه کار کنیم و قدری از این ناتراشیدگی را بزدااییم، بدون آن که در سر بپرورانیم که می‌توانیم معماری کامل را بر این عالم حاکم نماییم. مولانا می‌گفت:

گر آدمی‌ای بساز با آدمیان
ور خود ملکی بر آسمان باید شد

این جهان، جهان فرشتگان نیست. جهان آدمیان است و جهان آدمیان هم این ناتراشیدگی‌ها را دارد.

سال‌ها قبل من در چکسلواکی، آقای ارنست گلنر، فیلسوف، جامعه‌شناس و مردم‌شناس بزرگ انگلستان را دیدم. در آن زمان، در کشورهای که جزو اعمار شوروی بودند و تازه از زیر یوغ حکومت شوروی بیرون آمده بودند، سمینارهای متعددی در باب دموکراسی، لیبرالیسم، عدالت، آزادی، و امثال این‌ها برگزار می‌شد. در یکی از سمینارهایی که من شرکت داشتم، آقای گلنر نیز که از استادان بزرگ دانشگاه کمبریج و از تئوری‌پردازان در باب مدرنیته و پست‌مدرنیسم بود، شرکت داشت. من به طور خصوصی با ایشان قدری سخن گفتم. سخن به مباحثی از قبیل دایره‌ی آزادی‌ها، محدود کردن آزادی، نقش تعدیل ثروت در آزادی‌بخشی و رها کردن آدمیان از فقر و تئوری‌های سوسیالیستی برای تعدیل ثروت رسید. او به صراحت می‌گفت این‌ها همه در تئوری خیلی خوب است، اما من در مقام عمل منطقی‌راهی برای پیوند دموکراسی با سوسیالیسم نمی‌یابم. یعنی «دموکراسی» به معنای توزیع قدرت سیاسی برای دادن آزادی بیش‌تر به آدمیان، و «سوسیالیسم» به معنای تعدیل ثروت برای دادن آزادی بیش‌تر به آدمیان، در تئوری و روی کاغذ بسیار ملیح و مطبوع است؛ هم ثروت را تعدیل و محدود می‌کنیم و آزادی می‌آوریم و هم قدرت را محدود می‌کنیم و آزادی می‌آوریم. این دو را با هم گره می‌زنیم و بهشتی بر روی زمین می‌سازیم؛ یعنی سوسیال دموکراسی. ایشان به صراحت می‌گفت گرچه چنین ترکیب دل‌نشینی دل آدمیان را می‌برد، اما هیچ معلوم نیست که در عمل موفق باشد. چرا؟! من عرض می‌کنم؛ به دلیل ناتراشیدگی عالم!

تمام تجربه‌های تاریخی، صدق این مدعا را نشان داده است که شما برای تحقق سوسیالیسم، باید قدرت مرکزی دولت را خیلی بالا ببرید؛ یک سانترالیسم بسیار خطرناک، ولو با حسن نیت. اما از آن‌طرف برای تحقق دموکراسی، باید توزیع قدرت کنید. یعنی دقیقاً همان چیزی که شما آن را در سوسیالیسم نمی‌خواهید. بدین ترتیب شما در این‌جا یک پارادوکس و تضاد را تجربه خواهید کرد. از یک سو تمام تئوری‌های لیبرالیستی می‌گویند که دولت را کوچک‌تر کنید تا مردم فضای بیش‌تری برای تنفس داشته باشند، چرا که اگر حکومت و قدرت سیاسی روی همه‌چیز سایه بیاکند و همه‌چیز

را در قبضه‌ی خود بگیرد و یک توتالیترایسم وحشتناک برپا کند، قاتل آزادی آدمیان خواهد شد. (و این سخن حقی است. لذا تئوری‌پردازی در باب جامعه‌ی مدنی و حقوق بشر و مقولاتی از این دست، برای هرچه پست‌تر زدن حکومت و محدودتر کردن و محصور نمودن آن در حصارهای قانون و اخلاق و حقوق صورت گرفت تا آدمیان بتوانند نفسی بکشند و به راه خود بروند.) اما از سوی دیگر، شما برای تعدیل ثروت مجبورید یک سانترالیسم خیلی موحش را حاکم کنید که همه‌چیز، علی‌الخصوص بازار را در قبضه‌ی قدرت خود بگیرد تا مبادا ثروت در جامعه دائماً به یک طرف سرازیر شود. متأسفانه جمع بین این دو چندان کامیاب نبوده است و به همین دلیل همچنان باید درباره‌اش تئوری‌پردازی کرد؛ چرا که برای رسیدن به آزادی، هنوز راه بلندی در پیش داریم. گرچه به ظاهر می‌دانیم که چه چیزهایی آزادی ما را تهدید می‌کند و از چه راهی باید رفت تا این تهدیدها و مانع‌ها از پیش پا برداشته شود، در عمل هنوز به‌درستی نمی‌دانیم که باید کدام گام را برداریم.

البته فیلسوفان سیاسی لیبرالی مثل نازیک و هایک، به قوت چنین استدلال می‌کنند که سانترالیسم مطلقاً برای آزادی، و حتی برای سلامت اقتصادی، مضر و مخل است. اما از آن طرف هم تئوری‌پردازان دیگری وجود دارند که به هر حال از نوعی سانترالیسم دفاع می‌کنند. این نشان می‌دهد که گویی ما با تکه‌ای پارچه سروکار داریم که این طرف را که با آن می‌پوشانیم، آن طرف برهنه می‌ماند و آن طرف را که می‌پوشانیم، این طرف برهنه می‌ماند و عملاً هنوز به یک پوشش کافی و کامل دسترسی پیدا نکرده‌ایم.

اما از قصه‌ی اقتصاد که بگذریم، به داستان مهم‌تری می‌رسیم و آن این که حتی اگر در جامعه تعدیل اقتصادی هم به عمل آوریم و موفق شویم که توزیع قدرت را با توزیع ثروت هم‌عنان و همراه کنیم، هنوز موانع دیگری برای تحقق آزادی وجود دارد. یکی از مهم‌ترین این موانع، عبارت است از مسأله‌ی دانش و بی‌دانشی؛ یعنی اختلافی که در اطلاعات مردم پدید می‌آید. یا به طور بسیار کلی، مسأله‌ی جهل که به خودی خود یکی از بزرگ‌ترین موانع شکوفایی و آزادی آدمی است. شما کسی را رها بگذارید و امکانات کافی هم در اختیارش قرار دهید. اما وقتی که او جاهل است و نمی‌داند که کیست، جهان چیست، چه باید بکند، راه کدام است و بیراهه کدام، دیگر آن رهایی و امکانات به چه کار او می‌آید! آزادی فقط با برداشتن مانع زور یا جور یا فقط با برداشتن مانع فقر حاصل نمی‌شود. با برداشتن مانع جهل هم باید آزادی را تحقق بخشید.

یکی از مهم‌ترین اموری که از گذشته مورد توجه بوده و امروزه البته برجستگی بیش‌تری پیدا کرده، این موضوع است که حقیقت ما را آزاد خواهد کرد. کسی که به حقیقت دسترسی ندارد یا کسی که به حقیقت پشت می‌کند یا کسی که از حقیقت محروم مانده است، نمی‌تواند یک انسان آزاد باشد. چنین انسانی، ولو این که به ظاهر کسی بر دست و پای او زنجیری نهد باشد و کسی هم ارباب او نباشد و از نظر دسترسی به منابع طبیعی و ثروت‌های مادی هم کم و کسری نداشته باشد، موجود آزادی نیست. آزادی در انسان، چنان‌که گفتم، بدین معنا است که آدمی آن بشود که می‌باید و می‌تواند بشود. این معنای آزادی است و هرچه که مانع این امر بشود، علامت این است که او در بند است، در قید است، و محروم است. و مسلماً یکی از نردبان‌های سلوک کمال معنوی آدمی، آگاهی و دانش اوست. اگر این آگاهی نباشد، انسان در مسیر تکاملش به راه نمی‌افتد و نمی‌داند قدم در کدام راه بگذارد. این، هم وظیفه‌ی حکومت‌ها و هم وظیفه‌ی افراد است که در قصه‌ی آگاهی و دانش بکوشند. البته این‌جا دیگر مسأله پیچیدگی ویژه‌ای پیدا می‌کند. چرا که باید فهمید این کدام آگاهی است که ما را آزاد خواهد کرد.

می‌دانید که ما دو نوع جهل داریم: جهل ساده و جهل مرکب. جهل ساده، یعنی آدمی چیزی را نداند. جهل مرکب یعنی آدمی نداند و نداند که نداند. این نداند که نداند، معنایش این است که آدمی چیزهایی را بداند که غلط است و گمان کند که این مطالب غلط همان دانسته‌های صحیحی است که باید می‌دانست. جهل مرکب همیشه به صورت یک علم ظاهر می‌شود. وقتی که می‌گوییم جهل مرکب، منظورمان این نیست که مثلاً ذهن را دو بار تخلیه کرده باشند. بلکه منظور این است که ذهن با مطالب غلط پر می‌شود، یعنی در ظاهر دانش و دانایی دارد، اما چون دانسته‌هایش باطل است و این باطل را حق می‌انگارد و این نادرست را درست می‌پندارد، آدمی دچار جهل مرکب می‌شود. خیلی از دانش‌ها دانش نیست؛ بی‌دانشی است. خیلی از آگاهی‌ها ناآگاهی است. خیلی از علم‌ها جهل است. پس کدام علم باید حاصل شود تا آدمی را آزاد کند؟

در واقع شما از این‌جا می‌توانید روح جهان جدید و تاریخ جدید را حدس بزنید. وقتی که می‌گوییم حقیقت ما را آزاد خواهد کرد، منظور کدام حقیقت است که ما را آزاد خواهد کرد؟ در واقع، معضل قصه این‌جا است. کلیسا هم در دوران قرون وسطی می‌گفت حقیقت در دست ما است و حقیقت شما را آزاد خواهد کرد و آدمیان را مخاطب قرار می‌داد که بیابید حقیقت را از ما بشنوید و دانش را از این‌جا بیاموزید، چرا که دانش حقیقی همین است که در اختیار ما است. علوم تجربی هم که آمدند و آن مقابله‌های تاریخی را با دانش‌های کلیسایی به صحنه‌ی نمایش نهادند، عیناً همین حرف را می‌زدند. می‌گفتند آن‌چه کلیسا در اختیار دارد، دانش نیست؛ دانش را از ما بیاموزید. جهان جدید نیز عیناً بر همین نهج عمل کرده است. ما اگر

پنجاه سال پیش در شوروی به دنیا آمده بودیم، دانش محض مطلق، ماتریالیسم دیالکتیک بود و به ما می‌گفتند این را بخوانید تا آزاد شوید، این را بدانید تا انسان شوید، تا تاریخ را بدانید و حقیقت را در مشت خود داشته باشید. خیلی آسان است که آدم بگوید دانایی یا حقیقت ما را آزاد خواهد کرد. این حرف درستی است. اما تمام مطلب این است که حقیقت کدام است؟ دانایی چیست؟ برای تحصیل آن به کجا باید رفت؟ آن را از چه کسی باید گرفت؟

قصه، قصه‌ی مهمی است و در واقع با انسانیت ما هم ارتباط مستقیم دارد. چون:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای
 مابقی خود استخوان و ریشه‌ای
 گر گل است اندیشه‌ی تو گلشنی
 و بود خاری تو هیمه‌ی گلخنی
 جان نباشد جز خبر در آزمون
 هر که را افزون خبر جانش فزون
 جان ما از جان حیوان بیش‌تر
 از چه زان رو که فزون دارد خبر

(مشوی، ۲: ۸-۲۷۷-۶-۳۳۵)

این که مولوی می‌گوید ما همان اندیشه‌ایم، به‌راستی مبالغه نمی‌کند. تمام ماهیت و انسانیت و شخصیت ما همین اندیشه است. به تعبیر مولوی، انسان بی‌خبر اصلاً جان ندارد. جان، یعنی خبر. ما از حیوان‌ها جان‌دارتریم، چون خبردارتر و آگاه‌تریم. در واقع، آگاهی وزن ما را تشکیل می‌دهد و وقتی ستانده شود، ما بی‌وزن و صفر و هیچ می‌شویم. با این وصف، هر قدر در قصه‌ی اندیشه مذاقه شود، باز هم جا دارد. آزادی ما هم البته در گرو اندیشه است. خیلی‌ها اسیر اندیشه‌های باطل خویش هستند. به قول مولانا:

ای عجب این بند پنهان گران
 عاجز از تکسیر آن آهنگران

(مشوی، ۳: ۱۶۶۲)

بند و زنجیر گرانی که به دست و پای آدمی بسته می‌شود، بلند و زنجیر اندیشه‌ی اوست. هیچ آهنگری هم نمی‌تواند آن را باز کند، چرا که زنجیر اندیشه، زنجیری محسوس و ملموس نیست. آهنگر و معجزه‌گر دیگری لازم است تا آن را باز کند. هرچه ما در باب نسبت میان اندیشه و آزادی سخن بگوییم، باز هم کم گفته‌ایم. توزیع قدرت، امر درست و مهمی است و در قصه‌ی آزادی آدمی مدخلیت تام دارد. توزیع ثروت نیز در قصه‌ی آزادی آدمی مدخلیت تام دارد. اما توزیع معرفت و تصحیح آن و رساندن اندیشه‌ی درست به آدمیان، قطعاً بالاترین اهمیت و مدخلیت را در آزادی‌بخشی آدمی دارد. به یاد دارید از کانت که می‌گفت شعار اصلی دوران روشن‌گری این است: «جرأت دانستن داشته باش.» این حرف را یک حکیم گفته و کاملاً به عمق و قوت نظری آن وقوف داشته است. آدمی باید جرأت دانستن داشته باشد. هر آن‌چه این جرأت را از او می‌ستانند، آزادی را هم از او می‌ستانند. چنین است که نسبت آزادی با قدرت سیاسی، نسبتی چندجانبه است. قدرت سیاسی نه‌تنها نباید زور بگوید، بلکه نباید موانع دیگری هم از قبیل فقر و جهل ایجاد کند. چند گونه بودن منابع معرفت در جامعه و لزوم دسترسی آدمیان به منابع معرفتی مختلف، که یکی از شعارهایی است که امروزه داده می‌شود و شعار بسیار نیکویی هم هست، با قصه‌ی آزادی آدمی ارتباط وثیقی داشته و مسلماً در این امر مدخلیتی تام و تمام دارد.

در این جا به یکی دو مورد، که در تاریخ معاصر خودمان اتفاق افتاده است، اشاره می‌کنم تا آن‌چه را که گفتیم در مورد این نمونه‌ها بیازماییم و بر آن‌ها تطبیق کنیم. ما طی ده پانزده سال اخیر در جامعه‌ی خودمان دو حادثه‌ی مهم، که هر دو هم جهانی شدند، داشته‌ایم. ما همه در باب این دو حادثه اندیشیده‌ایم و اعتبار جهانی ما هم به خاطر آن‌ها مورد تهدید قرار گرفت. این هر دو، از نمونه‌های مهم مربوط به آزادی هستند.

نمونه‌ی اول، قصه‌ی سلمان رشدی است. داستان او مشهور است و لازم نیست که من آن قصه را دوباره برای شما بازگو کنم. کسی بود و کتابی نوشت و در آن کتاب به پیامبر اسلام و آیین اسلام اهانت کرد و تصویرهای زشتی از پیامبر اسلام ترسیم کرد و بسیاری از مسلمانان را در نقاط مختلف جهان برآشفست. نزاع‌هایی این‌جا و آن‌جا در گرفت و در نهایت هم منتهی شد به صدور آن فتوای مشهور از طرف رهبر انقلاب در ایران، که او را محکوم

به مرگ کرد. کشمکش سیاسی بر سر این مسأله سال‌ها ادامه پیدا کرد تا سرانجام با یک تدبیر سیاسی دیگر فرو خفت و دیگر امروز از آن سخنی نمی‌رود. اما سخن نگفتن در عرصه‌ی سیاست یک سوی مسأله است و وجود معضل در عرصه‌های معرفت و آزادی‌خواهی و دین‌شناسی مدرن، سوی دیگر مسأله. من می‌دانم که آن مطلب، همچنان به صورت یک سؤال مهیب و به صورت یک زخم عمیق باقی مانده است. گرچه طرفین دعوا اکنون ترجیح می‌دهند که آن نزاع را زنده نکنند، در عرصه‌ی معرفت نمی‌توان از آن چشم پوشید و سخنی در آن باره نگفت؛ مخصوصاً وقتی که نوبت به مباحث مربوط به قدرت سیاسی و آزادی‌خواهی می‌رسد.

نمونه‌ی دوم، مربوط به یکی دو سال اخیر است؛ قصه‌ی دوست گرامی ما، آقای دکتر هاشم آغاچری، از استادان دانشگاه تربیت مدرس در تهران، استاد تاریخ و از اعضای سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی؛ کسی که در راه وطن یک پای خود را هم از دست داده و جزو جانبازان انقلاب است. ایشان به خاطر سخنرانی بدیمن و بدعاقبتی که در همدان کرد و گفته شد که در آن‌جا سخنی گفته که متضمن اهانتی نسبت به پیامبر اسلام یا روحانیت بوده است، به حکم یکی از قضات همدان، محکوم به اعدام شد. این حکم، غوغای جهانی عظیمی برانگیخت و در این باره سخنان مختلفی در داخل ایران، توسط روحانیان و غیر روحانیان و موافقان و مخالفان گفته شد که در مجموع، حجم عظیمی از ادبیات سیاسی و حقوق بشر امروز ما را تشکیل می‌دهد. البته نهایتاً هم آن حکم، علی‌الظاهر، گرچه نه چندان به طور رسمی و قطعی، لغو شد. اما به هر حال، ایشان محکوم به چهار سال زندان شدند که هم‌اکنون در حال گذراندن دوران زندان است و از زندان همدان، به زندان تهران منتقل شده است.^۱

در مورد حادثه‌ی اول، من هیچ‌وقت این شعر حافظ را در بحث‌های سیاسی از یاد نمی‌برم. علی‌رغم این که حافظ کاری با سیاست نداشت و در باب ورود به دریای سیاست و قدرت می‌گفت «غلط کردم که یک موجش به صد گوهر نمی‌ارزد»، ولی یک حرف بسیار حکیمانه زده است و آن این که:

رند عالم‌سوز را با مصلحت‌بینی چه کار
کار مُلک است آن که تدبیر و تأمل بآیدش

در واقع، حافظ کاملاً حساب عرفان و رندی عالم‌سوزانه را از کار سیاست و قدرت، یا به تعبیر خودش کار مُلک، جدا کرده بود. می‌گوید اگر شما عارف و درویش هستید و اصلاً ترک دنیا کرده‌اید و پشت پا به زندگی زده‌اید، این‌گونه زیستن برای خودش منطقی دارد که در آن مصلحت‌بینی، شأن و جایی ندارد. شوریده‌سری است. اما وقتی که وارد عالم سیاست و کار مُلک می‌شوید، دیگر کار مُلک است، آن که تدبیر و تأمل بآیدش. مصلحت‌بینی و تدبیر و تأمل، متعلق به عالم سیاست و قدرت است و آن را باید آن‌جا مراعات کرد. مفهوم عدالت هم متعلق به همین منطقه است؛ یعنی منطقه‌ی مصلحت‌بینی و مصلحت‌شناسی. به هر حال، باید به دنبال مصالح این امور گشت و نسبت آن‌ها را با آزادی و عدالت مورد بررسی قرار داد.

چنان‌که همه واقفید، هنگامی که کتاب سلمان رشدی انتشار جهانی پیدا کرد و سروصدای بسیار برانگیخت، در ایران قطعنامه‌ی ۵۹۸ شورای امنیت سازمان ملل متحد پذیرفته شده و جنگ به پایان رسیده بود. صدور فتوای مربوط به سلمان رشدی، در آن زمان، احتمالاً یک حرکت سیاسی از ناحیه‌ی رهبر انقلاب برای تکان دادن جامعه بود. البته حقیقتاً هم تأثیرات مورد نظر را بر جای گذاشت؛ یعنی: رویارویی با جهان، در افتادن با قدرت‌ها و

^۱ در این‌جا از گفتن یک نکته‌ی بسیار تأسف‌بار نیز نمی‌توانم خودداری کنم و آن این که در چند ماه اخیر، سمیناری در تهران در باب مشروطیت برگزار شد و جناب آقای خاتمی هم در آن شرکت کرده بودند. ایشان در ضمن سخنانشان گفتند که جای یکی از استادان تاریخ، یعنی آقای دکتر هاشم آغاچری خالی است. پس از چند ماه، در مجلس خبرگان، یکی از روحانیون و از اعضای این مجلس به نام آقای خزعلی، سخنرانی‌ای کرد و گفت: بله، آقای خاتمی گفتند که جای آن استاد تاریخ خالی است. اما من می‌گویم که جای او در قبرستان خالی است؛ آن هم نه قبرستان مسلمانان، بلکه در قبرستان بی‌دینان و ملحدان. این هم سخن یکی از محصولات حوزه‌ی علمیه‌ی قم. من با یکی از مراجع قم این مطلب را در میان نهادم و گفتم که من ناچارم اظهار تأسف بکنم! آیا همه‌ی محصولات حوزه‌ی علمیه‌ی قم این‌چنین هستند؟ آیا آن‌ها را نقد نمی‌کنید؟ آیا این سخنان را موجب بی‌اعتباری و بی‌آبرویی خودتان نمی‌دانید؟ چرا که این شخص، مقام رسمی دارد، عضو فقهای شورای نگهبان بوده است، عضو مجلس خبرگان است، از روحانیون سرشناس است، این‌جا و آن‌جا سخنرانی می‌کند، مردم سخنانش را بر منابر می‌شنوند و در روزنامه‌ها می‌خوانند. اگر علما او را طرد نکنند، طرد هیچ، اگر نقد نکنند و سخنان او را مورد تحلیل قرار ندهند و مردم را راهنمایی نکنند، پس چه کسی این کار را بکند؟ آن‌وقت این شبهه، دامن همه را خواهد گرفت.

چو از قومی یکی بی‌دانشی کرد / نه که را منزلت ماند و نه مه را

دیگر بیت دومش را نمی‌خوانم.

بیگانگان، سروصدای تازه‌ای به پا کردن، شور و جنبش تازه‌ای ایجاد کردن، همه را متوجه کردن، ستاندن رختی که انصافاً در درون کشور بر مردم حاکم شده بود، و آن‌ها را وارد یک نزاع و میدان جنگ جدید کردن.

بدین معنا و به این مقدار، البته این شیوه موفق بود. اما با خودش سؤالات سیاسی و دین‌شناسانه‌ی بسیاری نیز پدید آورد. زمانی که ایران و انگلستان توافق ضمنی کردند که این مسأله را رها کنند، من در ترکیه بودم و تازه اخبار این توافق‌های ضمنی می‌رسید. یادم هست یکی از روشنفکران ترک به نام آقای علی بولاج، که در ترکیه بسیار مورد توجه است و مقاله‌نویس روزنامه، مترجم قرآن، و از متفکران به‌نام آن‌جا است، مرا دید و گفت: ما در برابر سؤالی قرار گرفته‌ایم و من می‌خواهم این سؤال را با تو در میان بگذارم، چرا که مردم می‌پرسند اگر آن فتوا دینی بود، چرا آن را پس گرفته‌اند؟ مگر یک حکم دینی لغو می‌شود؟! و اگر دینی نبود، پس چه بود و چرا این‌همه به نام دین بر سر آن هیاهو کردند؟ من یادم هست که در ایران یکی از مراجع سخنرانی کرد و گفت: این فتوایی است که حتی پیامبر اسلام هم نمی‌تواند آن را لغو کند. تا این حد پیش رفتند. ولی بعد هم البته حرفشان را پس گرفتند. بدیهی است که این طرز برخورد با مسأله، سؤال‌انگیز است و این سؤال‌ها، سؤال‌هایی جدی و طبیعی‌اند که باید مطرح شوند.

آن نویسنده و متفکر ترک، دقیقاً از وضعیت و منزلت این حکم یا فتوا سؤال می‌کرد. من به ایشان گفتم که درک من این است که این یک فتوای کاملاً سیاسی بود؛ چه اظهارش و چه پس‌گرفتیش. و هیچ چیز از یک امر سیاسی کم یا بیش نداشت. به او گفتم که حتی زمانی که پیامبر هم علیه مخالفانش از این دستورها می‌داد، آن دستورها هم سیاسی بودند. شما نباید فکر کنید که اگر یک مرد اهل دین سخنی گفت، همه‌ی سخنانش او آسمانی و ابدی است. یک انسان دینی، حتی پیامبر، موضع‌گیری‌های مختلفی می‌کند و همه‌ی آن‌ها لزوماً دینی نیست. در واقع پیامبر هم از زاویه‌های مختلف می‌تواند موضع‌گیری کند. آن یک فتوای سیاسی بود و این فتوای سیاسی با یک تغییر موضع سیاسی فرو نشست و از آن صرف نظر شد. در عالم سیاست از این اتفاقات بسیار می‌افتد. شما امروز موضعی له جایی دارید، فردا موضعتان عوض می‌شود و علیه او می‌شود. این‌گونه نرمش‌ها و تغییر مواضع، اصلاً عرف عالم سیاست است. این که یک رجل دینی این را اظهار کرده یا به نام دین اظهار کرده، چیزی از ماهیت سیاسی این فتوا و حکم نمی‌کاهد. این از نظر اصل ماهیت کار. حالا باید نسبت آن با آزادی و آزادی بیان بررسی شود.

در آن زمان، هیاهوی بسیار برپا شده بود که این حکم با آزادی بیان چه نسبتی دارد. من مقاله‌هایی را که در این باب توسط نویسندگان مسلمان و غیر مسلمان نوشته می‌شد، می‌خواندم. شاید فصل مشترک همه‌ی آن نوشته‌ها، این بود که سلمان رشدی احتمالاً کار خوبی نکرده است. به هر حال، نباید احساسات یک امت را جریحه‌دار کرد و به بزرگ یک قوم یا پیامبرشان اهانت کرد. کار غیر خردمندانه و غیر اخلاقی‌ای از او سر زده است. این مقوار را شاید تقریباً همه اتفاق داشتند و بیان می‌کردند.

اما قدم بعدی، چیزی بود که محل کلام بود. این که آیا این کار نابخردانه و غیر اخلاقی، مجازاتش اعدام است؟! این چیزی بود که شاید هضم نمی‌شد و مورد پرسش‌های جدی قرار می‌گرفت. کسی کار خلافی کرده و به هر حال، او را یا متوجه کار خلافش می‌کنند یا سرزنشش می‌کنند و بالأخره عکس‌العمل مناسب با آن را انجام می‌دهند؛ آن هم از طرف خود طایفه‌ی نویسندگان، خود دانشمندان، خود اهل قلم و اهل علم.

به هر حال، ماجرا در حد یک جریان عادی در دنیای قلم امروز فراز و فرود خود را خواهد داشت و نهایتاً هم بر جای خود خواهد نشست. این همه برجسته و بزرگ شدن و بعد فتوای اعدام صادر کردن و این سؤال‌های مهیب را در باب مسأله‌ی آزادی و عدالت برانگیختن، چیزی نبود که در قد و قواره‌ی این حادثه باشد. من به آن روشنفکر ترک گفتم که اگر شما از چشم سیاسی به این ماجرا نگاه کنید، شاید آن را ناشی از پاره‌ای توجیهات یا مصلحت‌اندیشی‌ها ببینید. با این وصف، این سؤال در دل مسأله‌ی آزادی، زخمی بود که همچنان در اندام ذهنی جامعه‌ی جهانی باقی است.

بدون این که بخواهیم تکلیف سلمان رشدی را معین کنیم - چرا که او تکلیفش معین شد و به هر حال، جان سالم به در برد و فعلاً هم صد مرتبه نام‌آورتر از سابق است - باید تکلیف خود را معلوم کنیم. یعنی باید این نکته را روشن کنیم که ما چه‌گونه باید با این حوادث مواجه شویم و چنین وقایعی برای ما چه معنایی دارد.

فرض کنید که بعداً دوباره کسی عملی نظیر این کار را انجام داد. یعنی چنین کتابی نوشت و با پیامبر اسلام، با کتاب خدا، و با عقاید مسلمانان درافتاد و درپیچید و یا حتی اهانت و تندی و بی‌اخلاقی کرد. در این جاها چه باید کرد و چه موضعی باید گرفت و در عالم آزادی بیان، باید این‌ها را در کجا کجای داد؟ حالا می‌گویید سلمان رشدی که بیگانه بود، هم نامسلمان بود و هم متعلق به جامعه‌ی غیر ایرانی. اما وقتی شما می‌آید سراغ یک استاد مسلمان ایرانی در داخل ایران، آن هم نه به جرم نوشتن یک کتاب صریح در این زمینه، بلکه فقط به جرم یک سخنرانی ناتمام - معترضین نگذاشتند که

ایشان سخنرانی خود را به اتمام برساند - آن هم با توسل به پاره‌ای از عبارات دویلهو و مبهم، و بعد متهم کردن او به اهانت به پیامبر اسلام و صدور حکم اعدام برای او، در این جا دیگر وجدان اخلاقی آدمی صدچندان برانگیخته می‌شود. این دیگر چیزی نیست که تحمل‌پذیر باشد.

و از همه بدتر این که بعضی از روحانیون، گویی فقط رسالتشان این است که سری ببرند و خونی بریزند تا از این طریق دلشان خالی شود و راحت شوند، ولو به اندک بهانه‌ای. واقعاً تعجب‌آور است! ما در اسلام، در همین مباحث حدود اسلامی، قوانینی داریم. خود فقها نوشته‌اند و گفته‌اند: «تدرؤ الحدود بالشبهات». اگر شبهه‌ای در کار بیاید، «حد» کنار گذاشته می‌شود. یعنی فرض کنید که کسی را به جرم کار خلاف و نامشروعی گرفته‌اند و مستحق حد است. یعنی باید یا تازیانه بخورد یا اعدام شود و.... همین که کم‌ترین شبهه‌ای پدید بیاید که شاید این چنین نبوده است، این ملاک می‌دهد به دست قاضی که دفع حد بکند. یعنی حد را کنار بگذارد.

من واقعاً این همه بهانه جستن برای ریختن خون یک انسان بسیار محترم را نمی‌فهمم و اصلاً از جنس دین و دین‌داری نمی‌دانم. این کارها از یک روان خشن و بیمار برمی‌خیزد. یعنی موجودات معوج و بیماری وجود دارند که می‌خواهند عقده‌هایشان را بر سر کسی خالی کنند. این‌ها را به جد بشنوید. البته من این را به همه‌ی روحانیون تعمیم نمی‌دهم و می‌دانم که در میان آن‌ها کسانی بودند که مخالف این حکم بودند. ولی چه کنیم که قدرت به دست کسانی است که متأسفانه این گونه فتوا می‌دهند و دهان دیگران را هم می‌دوزند و احیاناً کارشان را هم پیش می‌برند. در این جاها بیش از این که عناصر فقاقت و دیانت در میان باشد، عنصرها دنائت و رذالت در میان است. یعنی در جامعه‌ی ما بیماران روحی - ذهنی‌ای وجود دارند با کوله‌باری از عقده‌های تاریخی برای خالی کردن بر سر یک قوم بی‌گناه. من کاملاً این دوست بزرگواران، آقای دکتر آقاجری را می‌شناسم. حتی در مخفی‌ترین لایه‌های قلب و ضمیرش، هرگز تصور اهانت به پیامبر اسلام راه ندارد و نمی‌گنجد. تصور این که یک روز در اعماق دلش سخنی خطور کند که متضمن بی‌احترامی به پیامبر اسلام باشد، ناممکن است. چنین کسی را به چنین جرمی متهم و محکوم کردن، اصلاً خارج از قصه‌ی آزادی بیان و عدالت است. این‌ها مربوط به آدم‌های نرمال است. آدم‌های غیر نرمال را باید با مقولات دیگری تحلیل کرد. این احکام، جز این که از یک ذهن بی‌دانش و از یک روح بیمار بیرون می‌آید، هیچ منشأ دیگری ندارد.

از روزی که قصه‌ی انصار حزب‌الله در ایران شروع شد، یعنی از سال‌های ۷۳ و ۷۴، کاملاً معلوم بود که کسانی می‌خواهند جامعه را به طرف خشونت سوق دهند. یعنی اراده‌ای وجود داشت که اگر شد به زبان، اگر نشد به دست، و اگر باز هم نشد نهایتاً با حکم‌های قضایی، کسانی را از عرصه حذف کنند. آن‌چه من می‌خواهم عرض کنم، این است که در ایران، حتی با توجه به همین قوانین فقهی سخت‌گیرانه‌ای که داریم، جا برای اعدام چنین افرادی نیست. شما اگر مُر این قوانین را اجرا کنید، حتی اصلاح دینی هم نکنید و وارد بحث‌های جدید هم نشوید، همین قوانین به شما اجازه نمی‌دهند که به راحتی خون کسی را بریزید.

همان‌طور که عموم فقهای اهل سنت هم گفته‌اند، احکام شریعت، در کل، پنج مقصد بیش‌تر ندارند. تمام این سخت‌گیری‌هایی که فقها و اصولیین به خرج می‌دهند، این همه مسائل که مجتهدان در رسائل می‌آورند و تمام این دقت‌ها که گاهی واقعاً بسیار باریک‌بینانه و حیرت‌انگیز است، پنج مقصد بیش‌تر ندارد؛ حفظ مال، حفظ جان، حفظ دین، حفظ نسل، حفظ عقل. یکی از اصلی‌ترین مقاصد احکام شرعی، حفظ جان آدمیان است. بنابراین به‌هیچ‌وجه نمی‌توان تحمل کرد که یک فقیه یا یک شبه‌فقیه، به راحتی جان مسلمانی را به خطر بیاندازد یا حرفی بزند که از آن بوی تحقیر ارزش نفس آدمی بیاید. حالا اگر این‌ها نیست، پس قصه از چه قرار است؟ ناچار باید گفت یا قضیه کاملاً سیاسی است، به منظور خارج کردن جناح رقیب از میدان و زدن ضربه‌های قوی به آن، یا قصه‌ی بیماری‌های روانی و اعوجاجات نفسانی است که متأسفانه در انقلاب‌ها همین‌گونه افراد رو می‌آیند و میدان‌دار امور می‌شوند و عاقل‌ترها را پس می‌زنند و کنار می‌گذارند.

ولی سخن به همین جا تمام نمی‌شود. نکته‌ی دیگری را هم می‌خواهم به آن بیافزایم و آن این است که فرض کنیم این حکم را قضات سالم داده باشند، کاملاً هم منطبق با موازین قضایی حکم کرده باشند. حالا این چه نسبتی با قصه‌ی آزادی بیان پیدا خواهد کرد؟ در ایران، در این باب، گاهی بحث‌هایی که از زبان بعضی از مسؤولان شنیده می‌شود، در نهایت به این جا ختم می‌شود که همان‌طور که حکومت، ضامن و موظف است که بهداشت و سلامت جسمانی رعایای خود را تأمین کند، باید بهداشت و سلامت ذهنی - روانی آن‌ها را هم تأمین کند. صورت استدلال بسیار معقول است. ما وزارت بهداشت داریم و همه‌جای دنیا هم علی‌الظاهر دارند که کارشان کنترل مواد غذایی و جلوگیری از توزیع غذاهای مسموم و آلوده، بهداشتی کردن آب و مواد غذایی، و جلوگیری از سرایت بیماری‌های عفونی است که کارهای خیلی نیکو و مبارکی است و همه بر آن صحنه می‌گذارند و هیچ دولتی هم آزادی را چنان تعریف نمی‌کند که شامل آزادی انتقال عفونت باشد. یعنی کسی مثلاً میکروب وبا و طاعون و آبله را در بین مردم پخش کند یا غذای

مسموم به مردم بفروشد و مدعی شود که آزادی این اجازه را به او می‌دهد. در این امور او را به طور مطلق منع می‌کنند. مسأله‌ی مواد مخدر هم دقیقاً از همین مقوله است.

آنان با همین استدلال می‌گویند حالا که ما در مورد خوراک بدن این‌گونه فکر می‌کنیم، در مورد خوراک فکر و ذهن نمی‌توانیم چنین حرفی بزنیم؟ ذهن که قوی‌تر و حساس‌تر است. مگر نمی‌گوییم «ای برادر تو همان اندیشه‌ای»، پس در باب اندیشه باید حساس‌تر باشیم و هر خوراکی را به آن ندهیم.

این حرف بسیار درستی است. هر کتابی را نباید خواند، هر سخنی را نباید شنید، هر فیلمی را نباید دید، و... خوب؛ اگر این رأی به صورت تئوریک درست است، آیا مجوزی در دست حکومت‌ها و قدرت‌های سیاسی نمی‌شود که جلوی پاره‌ای از افکار را بگیرند، اجازه‌ی نشر و رشد به آن‌ها ندهند، و مانع انتشار پاره‌ای از کتاب‌ها شوند؟! آیا به آن‌ها اجازه نمی‌دهد که پاره‌ای از روزنامه‌ها و مجلات و مؤسسات انتشاراتی را ببندند و تعطیل کنند؟! جواب این سؤالات ظاهراً روشن است. اگر آن‌جا ما حق داریم که جلوی بعضی از غذاهای آلوده و کالاهای مسموم را بگیریم، در این‌جا هم جلوی کالاهای مسموم و غذاهای فکری آلوده را باید بگیریم. شما اگر از این مبدأ شروع کنید، کم و بیش می‌رسید به همان منطق و وضعیت قرون وسطی. آن زمان هم کلیسا دقیقاً همین را می‌گفت که آن‌چه ما داریم حقیقت است و آن‌چه دیگران بر خلاف ما می‌گویند، غیر حقیقت و خلاف حقیقت است و لذا باید جلوی آن‌ها گرفته شود و مردم تک‌منبعی باشند.

آن‌چه ارباب کلیسا می‌گفتند، این بود که ما معین می‌کنیم که مردم از کدام منبع دانش بیاموزند و کسب معرفت کنند و بر این اساس، طبیعتاً منابع مُخل و مخالف حقیقت را می‌بندیم و تعطیل می‌کنیم. اما جواب مطلب چیست؟

من ابتدا نکته‌ای را عرض کنم و آن این که فکر نکنید این منطق، منطق ضعیفی است. ما باید حریف و رقیب را در قوی‌ترین وضع خود ببینیم و اگر توانستیم، به همان نقطه‌ی قوت حمله کنیم. این منطق، نه تنها منطق ضعیفی نیست، بلکه منطقی است که اکنون در تمام جهان به درجات اجرا می‌شود. من گمان نمی‌کنم که در لیبرال‌ترین کشورها هم اجاز بدهند هر مطلبی پخش شود یا نمی‌گذارند هر مطلبی در مدارس تدریس شود. من در آمریکا با کسی راجع به همین موضوع بحث می‌کردم. او می‌گفت که این‌جا آزادی بیان هست، اما آزادی آموزش نیست. حرف درستی هم می‌زد. همه‌جا هم همین‌طور است. هیچ‌جا آزادی آموزش، مخصوصاً در دوران ابتدایی و دوران دبیرستان، وجود ندارد. البته در دانشگاه‌ها وضع کمی فرق می‌کند.

به هر حال، این‌گونه نیست که هر چیزی را به مردم یاد بدهند یا هر درسی را جزو مواد درسی دبیرستان قرار دهند. مواد درسی دبیرستان‌ها را حکومت کنترل می‌کند و آموزش‌های معینی را در اختیار دانش‌آموزان می‌گذارد. همین اواخر، در آمریکا سروصدایی به پا شده بود که کتاب مقدس مسلمان‌ها نباید در مدارس تدریس شود، چرا که پاره‌ای آیات ضد یهود دارد. یعنی تا این‌جاها پیش می‌روند. وقتی که اندیشه‌ای حاکم می‌شود، بر وفق آن اندیشه عمل می‌کنند، برنامه می‌ریزند، و اجرا می‌کنند. این که آموزش جنسی Sex Education در مدارس کشورهای غربی هست، اما در مدارس ما نیست، دقیقاً از دو مبنای فکری متفاوت برمی‌خیزد.

از این ساده‌تر، در مدارس جدید دیگر فیزیک قدیم و شیمی قدیم تدریس نمی‌شود. شیمی قرن پانزدهم و شانزدهم، شیمی قبل از لاوازیه را درس نمی‌دهند. دیگر کسی نمی‌آید بگوید که عامل احتراق، فلوریتون است، چرا که عامل احتراق را اکسیژن می‌دانند. حتی جدول مندلیف را درس نمی‌دهند. آن متعلق به تاریخ شیمی است و امروز آن جدول خیلی تفاوت پیدا کرده است. امروز مراکز علمی تعیین می‌کنند که کدام‌یک از تئوری‌های شیمی باید تدریس شود و کدام نه.

در سال ۱۹۲۵، در آمریکا نزاع بلندی در این باب درگرفت که آیا تئوری داروین باید در مدارس تدریس شود یا نه. آن‌هایی که قائل به خلقت مستقیم جانوران بودند^۱، با یک دلیل بسیار محکم به دادگاه رفتند. آن‌ها می‌گفتند تئوری داروین، اعتقادات دینی فرزندان ما را تخریب و خدشه‌دار می‌کند و لذا نباید در مدارس تدریس شود. در یکی دو جا هم موفق شدند که جلوی تدریس آن را بگیرند. ولی نهایتاً کار به این‌جا رسید که هر دو تئوری تدریس شود. یعنی هم تئوری داروین در باب جانوران و قصه‌ی انتخاب طبیعی، هم تئوری خلقت (Creation) که در کتاب مقدس آمده است. ولی همه‌جا چنین مصالحه‌ای صورت نمی‌گیرد؛ خصوصاً در مسائل علمی. به عبارت دیگر، بیولوژی یعنی بیولوژی امروز، فیزیک یعنی فیزیک امروز،

¹ Creationist

شیمی یعنی شیمی امروز. بنابراین گمان نکنید که آن منطق که می‌گوید ما روی آموزش، روی پخش اطلاعات و روی نشر آگاهی باید نوعی کنترل صحیح بهداشتی داشته باشیم، منطق سرسری و یاوه‌ای است. حتی اگر مسائل اخلاقی را کنار بگذارید و محض علم و آگاهی را در نظر بگیرید، باز هم می‌بینید که آن منطق همچنان حاکم است. در همین روزگار، پاره‌ای از مطالب در یک سوی دنیا جزو عالی‌ترین مطالب علمی و فلسفی پنداشته می‌شوند، اما در سوی دیگر مطالب یاوه و بیهوده‌ای محسوب می‌شوند. این بستگی دارد به این که شما کجا به دنیا آمده باشید و چه آموزشی دیده باشید. در همه‌جا، دورانی که ما در آن ساخته می‌شویم و شکل می‌گیریم، یعنی همین دوران دانش‌آموزی، دقیقاً تحت کنترل است و ذهن ما بسیار کنترل شده ساخته می‌شود. من گاهی در دانشگاه به دانشجویانم می‌گفتم من می‌دانم شما که جلوی من نشسته‌اید، از کدام تونل‌ها عبور کرده‌اید و به این‌جا آمده‌اید و اکنون به نحو خاصی به دنیا و تاریخ و انسان می‌نگرید.

این ناتوالی‌هایی که در علوم جدید نهفته است، اصلاً به نحو غیر اختیاری و غیر آگاهانه، لغزیده و در ذهن شما خوش نشسته است و شما در قبضه‌ی تسخیر آن افکارید. عوض کردن آن هم کار مشکلی است. ولی نه این که راهی نداشته باشید. اکثریت مردم این آموزش‌ها را می‌گیرند و به دنبال زندگی‌شان می‌روند و معمولاً دیگر آموخته‌هایشان را مورد نقد و بازنگری قرار نمی‌دهند. اگر چنین باشند، پس باید گفت که کثیری از مردم جهان، آزادانه زندگی نمی‌کنند.

ما از آزادی بسیار دم می‌زنیم و آن را می‌خواهیم. اما آزاد نیستیم. حجم عظیمی از ما را ساخته و پرداخته‌اند. بعد از آن دیگر همان‌گونه که ساخته شده‌ایم، راه افتاده‌ایم و زندگی می‌کنیم. از این حرف خوشمان بیاید یا بدمان، واقعیت همین است. اگر خلاف این است، به بنده بفرمایید!

در واقع ما از کودکی عقلمان را به دست عده‌ای می‌دهیم تا برای آن برنامه‌ریزی کنند و ذهن ما را از مواد خاصی پر کنند. البته این کار را خیرخواهانه انجام می‌دهند، نه بدخواهانه. از مواد درسی، چه علوم انسانی، چه علوم طبیعی، چه فلسفه، چه منطق، چه ریاضی، چه اخلاق و غیره، آن چیزی را که صحیح می‌دانند، در ذهن ما فرو می‌ریزند و دیگر پس از آن، ما همان می‌شویم که آن افکار اقتضا می‌کنند. کمابیش شبیه یدنی که ما برمی‌گیریم. اکثریت آدمیان دینشان را انتخاب نمی‌کنند. بلکه غالباً متدین به دین همان منطقه‌ای می‌شوند که در آن‌جا به دنیا آمده‌اند. برخی بعدها بازنگری یونانکنند و اکثریتی این کار را نمی‌کنند. شما در گفتارهای بعضی از بزرگان، مثل حافظ و مولوی، گاهی حرف‌هایی را می‌خوانید که بوی جبر می‌دهد. فکر نکنید که آن‌ها پر بی‌راه گفته‌اند. کثیری از مردم برنامه‌ریزی شده‌اند؛ در گذشته به گونه‌ای و در حال حاضر هم به نحوی. گفت:

هین قفس برگیر تا این نفس باقی است ما را

این یقین سینه‌سوزم بس که در حبس گمانم

یعنی قفسی ساخته‌اند و ما را حبس کرده‌اند و ما یقین داریم که در حبس گمانیم.

بر منار آشنایی‌هایی نمی‌سوزد چراغی

آتش اندر تیرگی افتد که آتش زد به جانم

باری؛ اگر چنین تیرگی و سیطره‌ی گمانی در این عالم ذهن همه‌ی ما را تسخیر کرده است، آیا آن منطق محدودیت آزادی فکر و آزادی بیان تقویت می‌شود یا نه؟! من شخصاً معتقدم همه‌ی دلایلی که آوردم تا نشان و توضیح دهم که ما انسان‌ها برنامه‌ریزی شده و ساخته‌شده‌ی کم‌آزادی‌ای هستیم، اتفاقاً بر این نکته دلالت می‌کنند که «هین قفس برگیر تا این نفس باقی است ما را»! یعنی دیگر بقیه‌ی عمر را بگذارید این‌گونه نباشیم. یعنی نه تنها این دلایل دلالت نمی‌کنند که همان مسیر باید ادامه پیدا کند، بلکه دلالت بر این دارند که ما می‌توانیم از این به بعد، طالب تنفس گاه فراخ‌تر و آزادتری بشویم. این یک نکته. نکته‌ی دوم این است که مواد سمی و کالاهای آلوده، دو گونه‌اند: آن‌هایی که آلودگی‌شان ثابت شده و همه قبول دارند، و آن‌هایی که آلودگی‌شان هنوز ثابت نشده و باید جامعه‌ی علمی و جامعه‌ی متخصصان به مردم نشان دهند که این مواد آلوده و ناسالم هستند، تا مردم از آن‌ها استفاده نکنند.

اما و هزار اما، تمام نکته این است که حکومت استبدادی لزوماً بهترین متخصصان را در اختیار ندارد. این قبول که غذای فکری آلوده را نباید در اختیار مردم نهاد. اما این عدم سلامت را چه کسی یا چه کسانی باید تشخیص دهند؟ چه کسی گفته است کسانی که بر مسند قدرت نشسته‌اند، در تمام رشته‌ها و زمینه‌ها بهترین متخصصان افکارند؟! چه کسی چنین تضمینی داده است؟! بنده برخی از ایشان را در این‌جا نام بردم و دیدید که چه

حرف‌هایی از این متخصصان افکار صادر می‌شود! بله؛ درست است. همان‌طور که غذای جسمی مهم است، غذای فکری هم مهم است. در پاره‌ای از روایات، در تفسیر آیه‌ی «فلینظر الإنسان إلی طعامه» (عبس، ۲۴)، آمده است که منظور طعام ذهنی و خوراک‌های فکری‌ای است که انسان دریافت می‌کند. یعنی آدمی باید ببیند چه می‌خواند، چه می‌شنود، و چه می‌آموزد، و به هر چیزی اجازه‌ی ورود به ذهن خویش را ندهد.

بله؛ این دقت از ما خواسته شده و باید این دقت را به کار ببریم. اما سؤال مهم این است که صاحبان قدرت برای تمییز افکار سالم از ناسالم، در کجا احراز تخصص و صلاحیت کرده‌اند؟ چرا آن‌ها برای این که بگویند کدام غذا مسموم است و کدام نامسموم، شایسته‌ترین افراد باشند؟ این کار را باید به اهل نظر بسپارند و اهل نظر هم در جامعه زیست می‌کنند، نه لزوماً در میان اهل قدرت. فرهنگ در جامعه، پخش است و اهل فرهنگ در بطن جامعه قرار دارند.

من این بحث را زمانی با اصحاب تلویزیون در تهران داشتم. در آن زمان کمیته‌ای بود و من در آنجا ملاحظات خویش را بیان می‌کردم. به آن‌ها گفتم این پنبه را از گوشتان بیرون بیاورید که فرهنگ این جامعه را می‌سازید. شما چه کسی هستید که فرهنگ این جامعه را بسازید/گفتم شما این‌جا فقط یک مسؤلیت اجرایی - اداری دارید. اما این توهم آن‌ها را گرفته بود که گویی نبض فرهنگ جامعه در دست آن‌ها است و مردم را به این‌سو و آن‌سو می‌برند. گفتم فرهنگ در جامعه است. فرهنگ این جامعه را نویسندگان، متفکران، دانشگاهیان، و عالمان آن می‌سازند. شما باید بروید در خانه‌ی این‌ها گدایی کنید و از آن‌ها بخواهید که تولیداتشان را در اختیار جامعه بگذارند. خودتان چنین توهمی پیدا نکنید! این همان آغاز دیکتاتوری و توتالیتریسیم فکری است. در مورد کالاهای فکری هم عیناً همین قصه جاری است.

باز هم می‌گویم این حرف درست است که جامعه باید از پخش پاره‌ای از افکار مسموم مصون بماند. هر فکری بهداشتی نیست. هر حرفی سالم نیست. هر اندیشه‌ای به نفع و صلاح آدمیان نیست. به قول مولانا:

ظالم آن قومی که چشمان دوختند
زان سخن‌ها عالمی را سوختند
عالمی را یک سخن ویران کند
روبهان مرده را شیران کند

(مشق، ۱: ۱۵۹۹ و ۱۶۰۰)

این‌ها درست؛ ولی تمام سخن این است که از کجا معلوم که صاحبان مسند قدرت، شایسته‌ترین افراد برای تمییز سره از ناسره‌ی فکری باشند. در این‌جا باید در مقام تعیین مصداق، مذاقه کرد؛ نه در مقام اصل ثوری.

^۱ من از گفتن سخن دیگری هم نمی‌توانم خودداری کنم و آن این که همین روحانی که نامش را این‌جا بردم، در زمان انتخاب آقای خاتمی، حرفی بسیار بدتر از آن‌چه که الان از او نقل کردیم، زده بود. این‌ها حقیقتاً عبرت‌آموز است و در تاریخ روحانیت ما می‌ماند. من این سخن او را هم می‌گویم، چون حتی یک نفر از روحانیان را ندیدم که به گوینده‌ی این سخن انتقاد کند و بگوید با این یاوه‌گویی آبروی همه را می‌بری! روحانیتی که این‌قدر به اعتبار خود حساسیت دارد، نمی‌دانم در این‌جاها، این چه امتناعی است که از انتقاد می‌کند. هنگام انتخاب آقای خاتمی، ایشان در یکی از مساجد یزد سخنرانی کرد (من خودم نوار سخنرانی‌اش را شنیدم) و در آن‌جا گفت که از کودک هشت یا ده ساله‌ای که حافظ همه‌ی قرآن است، پرسیدم که درباره‌ی نامزد جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم، نظر خدا را بگو. جامعه‌ی مدرسین در همان ایام فتوا داده بود که به آقای خاتمی رأی ندهید و به رقیب ایشان، یعنی آقای ناطق نوری رأی بدهید. گفت از آن کودک پرسیدم که نظر خداوند را در باب جامعه‌ی مدرسین بگو. او هم برای من این آیه را خواند: «اولئک الذین هدی الله فیهدهم اقتده.» (انعام، ۹۰) این آیه در قرآن است و درباره‌ی انبیای الهی است. یعنی این پیامبران کسانی هستند که خدا هدایتشان کرده است، پس شما هم به هدایت آن‌ها اقتدا کنید. گفت: این آیه را در باب جامعه‌ی مدرسین برای من خواند! یعنی این‌ها را خدا هدایت کرده و شما هم به هدایت آن‌ها اقتدا کنید و نظرشان را پیروی کنید و به رقیب خاتمی رأی بدهید. بعد این جمله را گفت که این حرف را دیگر من نمی‌زنم، خدا می‌زند! سوگند یاد می‌کنم که در تمام طول عمرم، وحشتناک‌تر از این سخن، سخنی نشنیده‌ام که یک انسان یاوه‌گو این‌گونه بگوید که من کلام خود خدا را شنیدم که بر دل من نازل شد و گفت که به رقیب خاتمی رأی بدهید! عوام‌فریبی، بیماری، سفاقت، تقلب و حقه‌بازی، در این کلام موج می‌زند. این کلامی است از روحانی‌ای که می‌خواهد افکار را سانسور کند و بگوید این فکر برای شما صالح و سالم است و آن فکر، باطل و بیماری‌زا.

نکته‌ی سوم این که به هر حال، بشریت از رواج اندیشه‌ها کم‌تر ضرر دیده است تا از محدود کردن اندیشه‌ها. هرچند که در اندیشه‌ها، سالم و ناسالم وجود دارد و در میان آدمیان نیز انسان‌های نیک‌خواه و بدخواه وجود دارند. ولی شما در کل بنگرید و قضاوت کنید که آدمیان، هنگامی که رواج اندیشه‌ها را ممنوع کرده‌اند، بیش‌تر زیاد کرده‌اند یا وقتی به اندیشه‌ها اجازه‌ی بسط و نشر داده‌اند و آن‌گاه اندیشه‌های نیک توانسته‌اند اندیشه‌های بد را از میان بیرون کنند. سر اندیشه را با اندیشه باید کوفت.

هم ترازو را ترازو راست کرد

هم ترازو را ترازو کاست کرد

این‌ها جواب همدیگر را می‌دهند. می‌بینید که مسأله، مسأله‌ی دشواری است و تدبیر و تأمل می‌خواهد. در پایان باز هم آن شعر حافظ را می‌خوانم که:

رند عالم‌سوز را با مصلحت‌بینی چه کار

کار ملک است آن که تدبیر و تأمل بآیدش

چند پرسش و پاسخ

می‌خواستم نظرتان را درباره‌ی تأثیر انقلاب فرهنگی سال‌های آغازین دهه‌ی ۱۳۶۰ در جامعه‌ی خودمان بدانم و این که آیا به نظر شما، انقلاب فرهنگی تأثیر منفی‌ای در جامعه‌ی ما داشت یا خیر؟

من فکر می‌کنم که ما برای بررسی انقلاب فرهنگی، هنوز زمان لازم داریم. یعنی همه‌ی کسانی که دست‌اندرکار بودند و به هر حال، به نحوی از انحاء در این کار سِمَت و مسؤولیتی داشتند، باید حرف‌هایشان را بزنند و باید آمارها بیرون بیاورند. چون آن‌چه تاکنون گفته شده، واقعیتش این است که یک‌طرفه بوده است.

من این را بارها گفته‌ام و الآن هم باز این‌جا تکرار می‌کنم. از زیاد گفتنش هم ملولم. امیدوارم شما ملول نباشید! اولاً انقلاب فرهنگی چند کار انجام داد. در مرحله‌ی اول، دانشگاه‌ها بسته شد. در مرحله‌ی دوم، برای تمام رشته‌ها برنامه‌ریزی شد که در این برنامه‌ریزی‌ها، شاید حدود ۱۰۰۰ نفر از استادان دانشگاه شرکت داشتند و شما شاید یادتان باشد که دانشگاه‌ها در آن موقع حدود ۲۰۰۰ استاد بیش‌تر نداشتند. استاد که می‌گویم، یعنی در تمام سطوح آموزش؛ یعنی استادیار و دانشیار و غیره. این‌ها همه‌شان، یا لاقلاً نصفشان، آمدند و همکاری کردند و برنامه‌ریزی جدیدتری برای دانشگاه‌ها شد. به موازات این، در تمام ادارات کشور، از جمله در دانشگاه‌ها، یک برنامه‌ی پاک‌سازی هم در جریان بود.

من بعد از چند سال که از وزارت علوم آمار گرفتم و پرسیدم که تعداد کسانی که شما پاک‌سازی کردید چه قدر بود، گفتند ۷۰۰ نفر را از کل دانشگاه‌ها پاک‌سازی کردیم. البته تعدادی از این‌ها خودشان رفته بودند. یعنی بعد از انقلاب در کشور نمانده بودند. مخصوصاً آن کسانی که سمت‌های اجرایی بالا داشتند و خائف بودند از این که دستگیر شوند و مورد ایداء و مجازات قرار گیرند، پیشاپیش رفته بودند. من البته نمی‌دانم تعدادشان چه قدر بود.

از سوی دیگر، برخی را هم به دلیل سوابقی که داشتند، کنار گذاشته بودند. البته تعدادی از این افراد بعداً به دیوان عدالت اداری مراجعت کردند و دیوان عدالت اداری هم پاره‌ای از این‌ها را به سر کار برگرداند. من آمار این‌ها را دیگر ندارم. چرا که این‌جاها دیگر من در کار نبودم. یعنی از ستاد انقلاب فرهنگی بیرون آمده بودم و دیگر ارتباطی با آن ستاد نداشتم. اما می‌دانم که پاره‌ای از این‌ها برگشتند و دیوان عدالت اداری حکم بازگشت آن‌ها به کار را داد و حقوق معوقه‌ی آن‌ها هم پرداخت شد. یک تعدادی هم که تصفیه شده بودند. این از این حیث.

البته درباره‌ی تصفیه‌شدگان نکته‌ای را هم باید گفت. شما تصور کنید که همین امروز انقلاب دیگری در کشور اتفاق بیفتد. فکر می‌کنید انقلابیون بعدی با این بسیجیانی که در دانشگاه هستند، با پاره‌ای از استادانی که الآن در دانشگاه، به هر حال، ارتباطی با قدرت دارند، چه می‌کنند؟ منظور من این است که هر انقلابی بشود، این اتفاقات در آن رخ می‌دهد. آن زمان، استادانی در دانشگاه بودند که رسماً دانشجویان را به ساواک معرفی می‌کردند و پس

از انقلاب، آن‌ها کنار گذاشته شدند. این بدیهی است که اگر انقلاب دیگری هم صورت بگیرد، امروزه کسانی که در دانشگاه‌ها همکاری مستقیم با قدرت دارند، دوباره هدف انقلاب بعدی قرار می‌گیرند. این که من در نوشته‌هایم آورده‌ام که چنان اتفاقاتی اقتصادی آن دوران و برآمده از کوره‌ی انقلاب بود، منظورم همین است. هر انقلابی صورت بگیرد، چنین اتفاقی در آن رخ خواهد داد و پاره‌ای از افراد مورد چنین بغض و بی‌اعتنایی و تصفیه‌ای قرار خواهند گرفت. این یک جنبه‌ی کار.

جنبه‌ی دیگرش، خود دانشگاه‌ها است. علی‌رغم جفاهایی که خود من دیده‌ام، ولی از انصاف نباید گذشت که دانشگاه‌های ما، الآن خیلی بهتر از دانشگاه‌های قبل از انقلابند و سطح دانش در آن‌ها بسیار بالاتر از قبل است. البته سطح دانش در جهان کلاً پیش رفته است و من از این جهت نمی‌خواهم مبالغه‌ای بکنم. بلکه می‌خواهم بگویم دستاوردهای جدید دانش‌های مختلف، به‌خوبی به دانشگاه‌های ما منتقل شده است. رشته‌ی خود من فلسفه است و الآن وقتی که فلسفه را در دانشگاه‌های ایران با فلسفه‌ی بیست و پنج سال پیش مقایسه می‌کنم، می‌بینم که بین آن‌ها خیلی فاصله ایجاد شده و حقیقتاً تکامل بسیار بهت‌انگیزی رخ داده است؛ آن هم به علت این که نیروهای تازه‌نفس از راه رسیدند، استادها قدیمی خیلی قدمی برداشتند. حجم انتشاراتی که الآن در کشور ما در همین رشته‌ی فلسفه که من با آن بیش‌تر آشنا هستم صورت می‌گیرد، اصلاً با آن‌چه قبلاً بود، چه در ترجمه چه در تألیف، قابل قیاس نیست. البته سهم ترجمه‌ی ما در این زمینه‌ها نوعاً بیش‌تر است.

به هر حال، در زمینه‌های فلسفی، تقریباً هیچ فکر و حرفی نیست که به تازگی در مغرب‌زمین، چه در جهان آنگلو ساکسون و چه در جهان کاتینتال، مطرح شود و وارد ایران نشود. حتی در مقایسه با کشورهای عربی، احساس من این است که سطح فرهنگی - فلسفی کشور ما بسیار بالاتر است. با این که آن‌ها از این جهت سابقه‌ی ترجمه‌ی خیلی طولانی دارند، یعنی وقتی که شاید ما اصلاً از تئوری داروین خبر نداشتیم، حدود ۱۰۰ - ۱۲۰ سال پیش، آثار داروین و امثال این‌ها در مصر به عربی ترجمه شده بود. مع‌الوصف، به گمان من - که با استادان و انتشارات آن‌جا آشنایی دارم - ما الآن از آن‌ها جلو زده‌ایم.

در کل، دانشگاه‌های ایران، راه تکاملی خود را فی‌الجمله پیمودند و خیلی معطل این مسائل نشدند. یعنی بعد از یک سال و نیم تعطیلی در جریان انقلاب فرهنگی، دوباره بازگشتند و آغاز به کار کردند.

به‌علاوه توسعه‌ی کمی عجیب دانشگاه‌ها را نیز باید در نظر گرفت. دانشگاه آزاد تأسیس شد و استخدام وسیعی از اساتید تازه‌نفس صورت گرفت و حجم دانشجو بسیار افزایش یافت. تعداد دانشجویان در اوایل انقلاب حدود ۲۰۰ هزار نفر بود. اما الآن تقریباً ده برابر شده و ما نزدیک به دو میلیون نفر دانشجو در ایران داریم. من واقعاً در این زمینه‌ها توقیفی نمی‌بینم. اگر در دانشگاه‌ها ایرادی هست، از جهات دیگری است. یعنی واقعیت امر این است که روحانیت ما همیشه احساس رقابت با دانشگاه می‌کرد. این احساس در قبل از انقلاب هم بود و امروز هم وجود دارد. دلیل آن هم این است که روحانیت ما، نه قبل از انقلاب و نه بعد از آن، نتوانسته است متولی دانشگاه‌ها بشود. چرا که روحانیت در کشور ما متولی عوام‌الناس است. درس‌خوانده‌ها و دانشگاه‌رفته‌ها تقریباً زیر بلیط روحانیت نرفته‌اند و نمی‌روند و دلیلش این نیست که آن‌ها با دین و خدا و امثال این‌ها مخالفند. بلکه بدین دلیل است که متاعی که روحانیت می‌فروشد، متأسفانه متاع خیلی پریمی نیست و دانشگاهیان، مشتریان آن متاع نیستند. این وضعیت به این دلیل پیش آمده است.

من در یکی از نوشته‌هایم نیز این را آوردم که دیده شد که طلبه‌ها و امثال این‌ها به دانشگاه آمدند و استاد دانشگاه را که بنده باشم، کتک زدند. اما هیچ‌وقت دانشگاهیان نرفتند در قم، طلبه‌ها را کتک بزنند. این‌ها از خاطره و حافظه‌ی قومی و تاریخی ما حذف و محو نخواهد شد. علی‌رغم شعار وحدت حوزه و دانشگاه، آن‌چه در عمل اتفاق افتاد، چنین امور ناصوابی بود. یک نفر روحانی هم انگشتش را به اعتراض بلند نکرد و نگفت که چرا این کار ناصواب انجام شد. نگفت این شوم بود، این ننگ بود. هیچ نگفتند. به این ترتیب، یک نوع سرخوردگی در دانشگاه‌های ما پدید آمد.

تشکلات صنفی میان استادان دانشگاه‌های ما بسیار ضعیف است. به طوری که در حال حاضر، می‌توان گفت اصلاً وجود ندارد. الآن اگر یک استاد را بیرون کنند یا تصفیه نمایند، هیچ تشکلی وجود ندارد که به نفع او و در حمایت از او کاری کند. البته بحث دانشگاه‌ها مفصل‌تر از این حرف‌ها است و من فقط خواستم اجمالاً به آن ماجرا و دنباله‌هایش اشاره کنم.

آیا در یک جامعه‌ی لیبرال - دموکرات، این امکان وجود دارد که ما قانون اساسی‌ای تدوین کنیم که بتواند آیینی تمام‌نمای انسان‌ها و نگرش‌ها و تفکرات مختلف دینی و غیردینی باشد و در عین حال، همه‌ی این گرایش‌ها را به صلاح بداند؟ آیا به صورت عملی این امکان وجود دارد؟

در پاسخ به سؤال شما، خیلی چیزها در ذهن من می‌گذرد. من اگر بگویم نمی‌توانیم چنین شرایطی به وجود بیاوریم، شاید حکم گزافی کرده باشم. اما اگر به تاریخ گذشته‌ی بشر نگاه کنید، باید بگویم راه بسیار دشواری است. حالا اگر هم بتوانیم فتوا به امکان بدهیم، نمی‌توانیم فتوا به سهولت بدهیم. امر مشکلی است. به هر حال، متفکران و سیاستمداران گذشته نیز کم و بیش دنبال همین بودند.

اما این نکته یادتان باشد که ما هر فکر نیکی هم نکنیم، کما این که گذشتگان کرده‌اند، پس از مدتی بدل به سنت می‌شود و این سنت، متحجر می‌شود و به افکار و کارهای بعدی جهت می‌دهد. به طوری که وقتی شما به دو قرن پس از آن سنت اولیه می‌رسید، کم و بیش در جاده‌ای کشیده‌شده حرکت خواهید کرد. این خیلی نکته‌ی مهمی است و بحثی است که امروزه میان بعضی از فیلسوفان Communitarian مغرب‌زمین وجود دارد. سنت‌ها در جوامع خیلی مهمند. به این معنا که خیلی اثرگذارند. این‌گونه نیست که ما هر روز بتوانیم جامعه را نو کنیم و لباسی را که به تن دارد در آوریم و لباس تازه‌ای تن او کنیم؛ ولو این که لباس را خیلی خوش‌دوخت هم تهیه کنیم، گذشته‌ی یک جامعه کم و بیش روی شانه‌ی او باقی می‌ماند.

بسیاری از این فیلسوفان و متفکران گذشته، نظیر لیبرال‌دموکرات‌ها، همین افکار را داشتند و می‌خواستند همین کار را انجام دهند و تا جایی هم که توانستند، اجرا و تطبیق کردند. اما این برای خودش بدل به یک سنت شد، به طوری که کم و بیش دست آیندگان را در حنا گذاشت! شما امروز به آن راحتی و آزادی‌ای که گذشتگان می‌توانستند برنامه بریزند و اجرا کنند، نمی‌توانید کار کنید؛ ولو در کمال خیرخواهی.

اما نکته‌ی دوم این است که امروز نیز بعضی از متفکران همین فکر را می‌کنند و برای اجرای این ایده طرح‌های تئوریک خاصی هم داده‌اند. شما شاید نام «جان راولز»، فیلسوف آمریکایی را شنیده باشید که تئوری مشهوری در باب عدالت دارد. اصلاً طرح تئوریک ایشان همین است. می‌گوید مردم را پشت یک پرده‌ی بی‌خبری می‌گذاریم. مردمی که نمی‌دانند بعداً که خواهند بود و کجا خواهند بود، اصلاً حتی نمی‌دانند که مرد خواهند بود یا زن، برده خواهند بود یا آزاد، پول‌دار خواهند بود یا فقیر، در مسند حکومت خواهند بود یا جزو رعایا، این طرف زمین زندگی می‌کنند یا آن طرف، هیچ‌یک از این‌ها را نمی‌دانند. این‌ها را پشت پرده‌ی بی‌خبری می‌گذاریم و به آن‌ها می‌گوییم حالا شما بگویید که دلتان می‌خواهد جامعه‌ای که بعداً می‌خواهید به آن وارد شوید، چه قوام و نظامی داشته باشد.

این فرض، دقیقاً همان چیزی است که در سؤال شما بود. یعنی یک چیزی ساخته شود که به کار همه بیاید، همه را جا بدهد، همه را رفاه بدهد، و به مصلحت همگان باشد. راولز در نهایت هم به قصه‌ی آزادی می‌رسد. یعنی می‌گوید این‌ها معتقدند جامعه‌ای که در آینده ساخته خواهد شد، باید حداکثر آزادی ممکن را برای همه، به طور مساوی تأمین کند. اگر هم قرار باشد آزادی در جایی لطمه ببیند، باید چنان لطمه ببیند که به نفع محروم‌ترین و نابرخوردارترین افراد باشد. این طرح، درست چنین طرحی است. البته بر راولز خرده‌های زیادی هم گرفته‌اند. یکی از مهم‌ترین چالش‌هایی که با راولز شده، این است که گفته‌اند این افراد پس پرده‌ی بی‌خبری، چیزهایی را نمی‌دانند - و نباید هم بدانند تا موضع‌گیری و تصمیم‌گیری‌شان بی‌طرفانه باشد - اما چیزهایی را هم می‌دانند. حالا آن‌چه می‌دانند، چیست؟ این‌جا است که مسأله بغرنج و پیچیده می‌شود. در هر حال، این تأملات و این‌گونه چاره‌جویی‌ها در جریان است. ولی توفیق این‌ها در مقام عمل، هرگز به اندازه‌ی توفیقی نیست که شما بر روی کاغذ و در مقام محاسبه مشاهده می‌کنید. شما این را همیشه به یاد داشته باشید که در این جهان، ما همیشه جدول حل می‌کنیم. من این را همیشه در نوشته‌هایم آورده‌ام. بسیاری از خانه‌های این جدول، قبلاً پر شده است. شما خیلی که زورتان برسد، حداکثر می‌توانید چند تا از خانه‌های این جدول را پاک کنید و دوباره پر کنید. اما این که فکر کنید جدولی از نو می‌آورند و تمام این خانه‌های آن را به دست شما می‌دهند که آزادانه آن‌ها را پر کنید، گمان نمی‌کنم چنین چیزی میسر باشد.

من از صحبت‌های شما این‌طور استنباط کردم که عدم دسترسی به دانش و اطلاعات صحیح، که اسمش را حقیقت گذاشتید، یکی از موانع آزادی و عدالت است. همچنین اشاره فرمودید که کلیسا در قرون وسطی و سپس کمونیسیم در شوروی، نخ‌نما شدند، چون که مدعی حقیقت بودند. اما فحواى کلامتان به گونه‌ای بود که گویی نقدی بر لیبرالیسم وارد نیست. چون بر خلاف آن دو تا، این یکی ظاهراً دارد درست پیش می‌رود. در صورتی که در جای دیگری فرمودید، امپریالیسم سمبل افزون‌خواهی قدرت است. اگر سخن شما در باب امپریالیسم درست باشد، تا حدی با آن‌چه در فحواى کلام شما در باب لیبرالیسم وجود داشت، تناقض پیدا می‌کند. نکته‌ی بعدی این است که شما خیلی خوب به نقد جامعه‌ی ایران می‌پردازید. ولی ایران بالأخره جزئی از دنیا است و ما اگر دنیا را نقد نکنیم و فقط به نقد ایران بپردازیم، آیا این هم به نوبه‌ی خود، نوعی اطلاعات غلط دادن به مخاطب نیست؟

والله ما لقمه‌های کوچک را برمی‌داریم و لقمه‌های بزرگ را به شما می‌سپاریم! نقد دنیا با شما! گفت:

از صحن خانه تا به لب بام از آن من
از بام خانه تا به ثریا از آن تو

بنده زور در افتادن با دنیا را ندارم! حالا از شوخی بگذریم. ببینید، من دنیا که هیچ، کل کائنات مادی را گفتم که ناتراشیده است. معنای آن هم - خدای ناکرده - این نیست که در خلقت خداوند نقصی هست. گفتم که به قول حکمای ما، قصور از ماده است. یعنی - باز به قول آن‌ها - فاعل، تام‌الفاعلیه است، اما قابل، تام‌القابلیه نیست و لذا این اشکال پیش می‌آید. بنابراین نه فقط این عالم بشری و این کره‌ی زمین، بلکه این جهان ماده که انسان هم جزئی از آن است، هیچ‌وقت کمال نمی‌پذیرد.

شما فکر نکنید که آدمیان می‌توانند نظام بی‌عیبی پدید بیاورند. مطلقاً این‌طور نیست. ما از «پرعیب‌تر» به «کم‌عیب‌تر» عبور می‌کنیم. اصلاً کار ما زدودن کاستی‌ها است، نه ریشه‌کن کردن آن‌ها. من در بعضی از نوشته‌هایم هم آورده‌ام که قصه‌ی ریشه‌کن کردن، هوسی است که بعضی‌ها داشته‌اند و شاید ضررش هم بیش‌تر از نفعش باشد. به همین سبب، حرف من مطلقاً این نیست که ما فلان نظام سیاسی - اجتماعی را در بست بپذیریم و یا این که خودم بخواهم طرح کاملاً تازه‌ای پیشنهاد کنم. البته ما به مسائل داخلی خودمان علاقه‌مندتریم و حساسیت‌مان در این زمینه بیش‌تر است. دقیقاً به این دلایل است که ما بیش‌تر برای او وقت صرف می‌کنیم. درست شبیه به ماد یا پدری است که با بچه‌های خودش بیش‌تر سروکار دارد و یا برعکس، شبیه بچه‌هایی که بیش‌تر با پدر و مادر خودشان سروکار دارند. درست است که در یک نگاه کلی، همه انسانند و همه اطفال انسانی‌اند، ولی ما در خانواده‌مان حساسیت‌ها و روابطی داریم که با بیرون خانواده نداریم و به همین دلیل هم پول، هم وقت، و هم انرژی فکری و جسمی‌مان را بیش‌تر خرج خانواده‌های خودمان می‌کنیم.

قصه‌ی ما و ایران، چنین قصه‌ای است. به همین دلیل هم عیوبش ما را بیش‌تر می‌گزد و هم محاسنش ما را بیش‌تر خوشنود و شادمان می‌کند. برای این که متعلق به ما است. نسبتی با ما دارد که چیزهای دیگر این نسبت را با ما ندارند.

شما و بنده در مغرب‌زمین زندگی کرده‌ایم و کاملاً می‌دانیم که آدم در این جوامع، هر اندازه هم که خود را مشغول کند، ولی بالأخره *deteached* است. یعنی جدا از سایرین است و با آن‌ها فاصله دارد. نه عید این‌ها عید ما است و نه عزای این‌ها عزای ما. ما عزا می‌شویم، بر روی شما تأثیر می‌گذارد. به همین دلیل هم هست که ما از کیلومترها فاصله که این‌جا نشسته‌ایم، به فکر ایران هستیم. ما مال آن‌جا نیستیم و روحاً در آن‌جا زندگی می‌کنیم. بنابراین نسبت به وطنمان مسؤولیم و اگر هم چیزی از جایی یاد می‌گیریم، می‌خواهیم بر آن‌جا تطبیق کنیم. درست مثل طبیبی که اول می‌خواهد نزدیک‌ترین بیمار خود را معالجه کند و هم‌هی دانش طبی را که اندوخته، برای او خرج کند. ما حتی اگر این‌جاها می‌آییم و درسی می‌خوانیم، کتابی مطالعه می‌کنیم و چیزی یاد می‌گیریم، باز دلمان می‌خواهد که این اندوخته را در درجه‌ی اول، خرج آن‌جا کنیم.

«چو رگزن که جراح و مرهم‌نه است»

حالا این رگزن نیز جراح و مرهم‌نه است. یعنی شما از یک طرف می‌برید و از یک طرف هم می‌دوزید. از یک سو نقد و اشکال می‌کنید و از سوی دیگر هم مداوا و معالجه می‌کنید.

این دو تا با هم است. به علاوه من واقعاً نمی‌فهمم که وقتی ما خودمان مشکل داریم، چرا باید سراغ نقد دیگران برویم؟ گفت:

تو با دشمن خویش هم‌خانه‌ای
چه در بند پیکار بیگانه‌ای؟

دیگران البته ایراد دارند. اما در درجه‌ی اول، خودشان باید ایرادهای خویش را بفهمند و بگیرند. ما فعلاً بیش‌تر از همه، با مشکلات خودمان سروکار داریم و باید به دنبال حل آن‌ها باشیم. بله؛ جهان برای خودش بیماری‌ها و عیب‌هایی دارد. ولی به نظر من، وقتی که شما دست به معالجه می‌برید، مریض خودتان مقدم است. اولین خطابی که به پیامبر اسلام رسید، چه بود؟ «و أنذر عشیرتک الأفرین». یعنی اول از همه برو سراغ قوم و خویش‌هایت. این دعوت را اول به آن‌ها بگو، بعد دایره را وسیع کن و جلوتر برو. برای این که هم آن‌ها زبان تو را بهتر می‌فهمند و هم اصولاً آدم نسبت به خویشاوندان و نزدیکانش مسؤول‌تر است تا دایره‌های بعدی و بعدی. بله؛ اگر شما رسیدید، نقد جهان را هم بکنید و دیگران را هم بهره‌مند کنید، ما هم بهره‌مند خواهیم شد.

اشاره کردید که سیستم آموزشی در مدارس بسیاری از کشورهایی که ما فکر می‌کنیم در آن کشورها آزادی بیان وجود دارد، کاملاً آزاد نیست. به نظر شما، آیا راه‌حلی وجود دارد که ما این سیستم آموزشی را آزادتر کنیم؟

سؤال خیلی خوبی است. در مورد این که خود دانش‌آموزان بتوانند کار چندان مؤثری انجام بدهند، به گمان من نه. آن‌ها خیلی دخالت و مداخلیتی در این کار ندارند. آن‌ها در این‌جا واقعاً پذیرا و خریدارند. مولد نیستند. بله؛ شما می‌توانید تصمیم‌گیری در مورد برنامه‌های آموزشی مدارس را در یک فضای نسبتاً آزادتری صورت بدهید. فرق است میان این که فی‌المثل در باب این که مواد درسی در این کشور چه باشد، یک «فرد» تصمیم بگیرد یا این که یک «گروه» تصمیم بگیرند؛ گروهی که می‌تواند آزادانه رایزنی و مباحثه کنند و از متفکران دیگر هم کمک بگیرند. ولی بیش‌تر از این چیزی به نظر من نمی‌آید.

یکی از دلایلی که امروزه فیلسوفان پست‌مدرنیسم این قدر به عقل بشر بی‌اعتماد و بی‌اطمینان شده‌اند، دقیقاً همین است. شما اگر نوشته‌هایشان را مطالعه کنید، می‌بینید که مهم‌ترین نکته‌ای که ما را به آن توجه می‌دهند، سیستم‌های آموزشی است. فیلسوفان گذشته، نوعاً ما را به استدلال‌ات توجه می‌دادند، یعنی یک فیلسوف می‌آمد کتابی می‌نوشت و می‌گفت رأی من این است، دلایل من هم از این قرار. رأی فلان فیلسوف آن است، دلایل او هم آن، و بعد مشغول مناقشه و گفت‌وگو می‌شدند. آن‌چه که امروز بیش‌تر توجه ما را به آن جلب کرده‌اند، چه در عرصه‌ی فلسفه و چه در عرصه‌ی علم - که گفته می‌شد ایدئولوژی نیست - این است که نظام‌های آموزشی، برخی سیستم‌های فکری را پایدار می‌کنند و به آن‌ها دوام می‌بخشند.

وقتی شما معلم می‌شوید، به شاگردان چه چیزی را یاد می‌دهید؟ همان چیزهایی که قبلاً به خود شما یاد داده‌اند. شما این چیزها را به بچه‌ها یاد می‌دهید که آن‌ها هم بروند و همان‌ها را به شاگردان خود یاد بدهند. یعنی یک نظام فکری از طریق نظام‌های آموزشی شکل می‌گیرد و پایدار می‌شود. چون نظام آموزشی تقریباً جبری است. یعنی در اختیار شما نیست. اصلاً شما را زمانی به عنوان دکتر می‌شناسند که وقتی از شما سؤال می‌کنند، همان چیزهایی را جواب بدهید که قبلاً به شما آموخته‌اند. اگر شما جواب‌های دیگری بدهید، اصلاً به شما مدرک نمی‌دهند. نظامات آموزشی در جهان جدید، خصوصاً از وقتی که تابع مدرک شده‌اند، این چنین‌اند.

این خیلی مطلب جالبی است. یعنی یک نظام فکری، خودش خودش را پایدار می‌کند^۱ و همین‌طور به جلو می‌رود. من یک چیزهایی یاد شما می‌دهم و شما برای این که از من نمره بگیرید، باید همان چیزها را تحویل من بدهید. و الا من به شما نمره نمی‌دهم و شما مدرکتان را نمی‌گیرید و کار پیدا نمی‌کنید و معلم و استاد نخواهید شد. حالا فرض کنیم شما استاد شدید. همان چیزهایی را که از من یاد گرفتید، یاد شاگردانتان می‌دهید، بعد هم به او نمره نمی‌دهید مگر این که دوباره همان جواب‌هایی را بدهد که شما می‌خواهید. این یک واقعیت است. این نقد را لیبرال‌ها به سیستم‌های آموزشی کرده‌اند، بدون این که لزوماً راه‌حل روشنی برایش بدهند.

مسأله‌ی خیلی دشواری است. ولی واقعیتی است که وجود دارد و ما باید آن را ببینیم. در این جاها می‌توان مقام تصمیم‌گیری را کمی بازتر کرد. اما این که شما لزوماً خود افراد تحت آموزش را دخالت بدهید، بعید است که امکان‌پذیر، و اصلاً راه‌حل مطلوبی باشد. حتی در دانشگاه هم همین‌طور است. در دانشگاه هم مواد درسی معینی را جلوی شما می‌گذارند و می‌گویند این مطالب را بخوان و یاد بگیر و پاسخ بده!

من چندی پیش، کتاب‌های شیمی سه قرن پیش دانشگاه هاروارد را می‌خواندم. دلم می‌خواهد شما هم این کتاب‌ها را نگاه کنید. واقعاً عبرت‌آموز است وقتی که می‌بینیم آن استاد شیمی با چه یقین و اعتماد به نفسی، تئوری‌هایی را که امروز از نظر ما محض جهل و یاوه است، به دانشجویان هاروارد یاد می‌داد و آن‌ها هم تئوری‌ها را یاد می‌گرفتند و امتحان می‌دادند و فارغ‌التحصیل می‌شدند و به تمام مردم جهان هم فخر می‌فروختند که «امروز همه‌ی ملک جهان زیر پر ما است».

سیستم‌های آموزشی واقعاً این‌گونه هستند. تحول آن‌ها هم جالب است. اصلاً یکی از بحث‌هایی که در فلسفه‌ی علم می‌شود، ثبات این نظام‌های آموزشی و رشد آن‌ها است^۲. این که دانش، چه‌طور رشد می‌کند و نظام‌های آموزشی از کجا سوراخ می‌شوند، ایده‌های نو چه‌طور به آن‌ها راه می‌یابند و جایگزین ایده‌های کهن می‌شوند، همه‌ی این‌ها مورد مطالعه‌ی مورخان علم قرار می‌گیرد. برای این که پاسخ سؤالتان را تا حدی دقیق‌تر بگیریم، توصیه‌ی من این است که به تاریخ علم و خصوصاً تاریخ مؤسسات آموزشی نظر کنید.

¹ Self-Perpetuation

² Growth of knowledge

ما می‌دانیم که احتمالاً در آینده هم باز مسائلی شبیه به مسأله‌ی آقای آقاجری پیش می‌آید. به نظر شما دولت ما برای حفظ وجهه‌ی جهانی‌مان چه راهی را باید پیش بگیرد که در آینده از این اتفاقات نیافتد؟

امکان اتفاق افتادن این مسائل که باز هم وجود دارد و من نمی‌دانم چه‌طور می‌توان مانع آن شد. گرچه می‌تواند در سیستم قانون‌گذاری تغییراتی صورت بگیرد. البته اتفاق می‌مونی که در کشور ما افتاد، علی‌رغم هجومی که از آن جانب شده بود، این بود که بالأخره همه یکپارچه در برابر حکم صادره مقاومت کردند و این به شکسته شدن حکم منتهی شد. یعنی حسن این حکم بر قبحش، و منافعش بر مضارش چربید. نوعی یکپارچگی و همبستگی پدید آورد و به نظر من، همین همبستگی و یکپارچگی تا حدود زیادی از موانع قوی‌ای خواهد شد که نمی‌گذارد در آینده کسی بی‌گدار به آب بزند و از این جور حکم‌های جاهلانه صادر کند.

علاوه بر این، دیگر وظیفه‌ی نویسندگان و متفکران است که دنباله‌ی مسأله را رها نکنند؛ بنویسند، روشن‌گری کنند، و ذهنیت جامعه را در این زمینه کاملاً هوشیار و باخبر نگه دارند. همین آگاهی و باخبری هم بسیار مهم و تأثیرگذار است. چنان‌که گفتم، حقیقت ما را آزاد خواهد کرد.

آزادی و قدرت سیاسی^۱

(بخش دوم)

این چهارمین نوبت است که در باب مناسبات قدرت و دیگر مقولات انسانی و سیاسی سخن می‌گویم. در نوبت پیش، به داشتن حق آزادی به منزله‌ی یکی از حقوق مسلم انسان و نسبتی که با قدرت سیاسی پیدا می‌کند، اشاره کردم و به اختصار، آوردم که ما به قدرت سیاسی نیز حاجت داریم، چون جامعه‌ی انسانی نمی‌تواند بدون قدرتی بازدارنده و نظم‌آفرین بر جای بماند.

این قدرت یا نهاد، باید بسیار مقتدر باشد تا بتواند اعمال اثر کند و از ایفای نقش خود به خوبی برآید. اما همین اقتدار، که لازم است، آفت‌آفرین هم هست. نهاد سیاست، به دلیل قدرت فراوان، می‌تواند تعدی هم بکند. می‌تواند پایش را از گلیم خود درازتر هم بکند و گاه، بیش از آن که خدمت کند و سود برساند، زیان بزند.

لذا باید تدبیرهایی اندیشید تا این قوه و نهاد مقتدر و لازم در محدوده‌ی خود بماند و از حد خود تجاوز نکند. این تدبیرها، هم شامل تدبیرهای تئوریک است و هم شامل تدبیرهای عملی. فیلسوفان و سیاست‌اندیشان در این زمینه تأمل بسیار کرده‌اند. پیشنهاد مقوله‌ی حقوق اساسی بشر، تدبیری تئوریک برای محدود کردن و در محدوده نگاه داشتن قدرت‌های مهیب سیاسی است. گفته‌اند که آدمیان حقوق جدایی‌ناپذیری دارند و به صرف انسان بودن، واجد آن حقوق می‌شوند. آن حقوق را نه از جایی می‌آورند و نه از کسی می‌گیرند. نفس انسانیت آنان موجب و موجد آن حقوق است. اگر به زبان دینی هم سخن بگوییم، آن حقوق را خدای آدمیان به آنان عطا نکرده است. بلکه آدمیان از پیش خود، واجد آن هستند؛ به طوری که حتی خالق این جهان نیز آن حقوق را محترم می‌شمارد.

در قرآن، آیه‌ای هست که به گمان من، یکی از معجزات قرآنی است و مضمون آن چنین است که آدمیان حق دارند با خدا درآویزند و حقوق خود را از او طلب کنند و در مقابل او، از خود و از حقوق خود دفاع نمایند. این مطلب که خدای آدمیان و عالمیان چنین حقی را از آن آدمیان می‌داند، در حقیقت صحنه نهادن بر حقوق جدایی‌ناپذیر آدمی است. این حقوق را آدمی از پیش خود دارد و در داشتن آن‌ها محتاج هیچ مبدأ و منبعی نیست و کسی نمی‌تواند آن‌ها را از او سلب کند. خوب؛ این یک تدبیر نظری بود.

اما تدبیر عملی‌ای که اندیشیده شده، عبارت از تقویت نهادهای مدنی است. نهادهای مدنی و تصور و تفکر مربوط به جامعه‌ی مدنی، دارای سابقه‌ی کهنی است. اما در دل اندیشه‌های سیاسی مغرب‌زمین مدفون مانده بود و عجیب آن که ظرف چند دهه‌ی اخیر، دوباره زنده شده است. تا حدودی می‌توان گفت که جامعه‌ی مدنی در ادبیات اروپایی همان‌قدر جدید است که در ادبیات سیاسی کشور ما؛ البته با اختلاف زمانی چند سال. گمان نکنید که مفهوم جامعه‌ی مدنی از سکه‌های رایج در مغرب‌زمین و کشورهای لیبرال بوده است. بله؛ در آثار لاک و روسو این مفهوم وجود دارد و درباره‌ی آن بحث و اندیشه‌پردازی هم شده است. اما تا همین چند دهه‌ی اخیر که دوباره از زیر خروارها بحث سیاسی بیرون کشیده شد و مورد توجه قرار گرفت، نسبتاً مغفول و متروک مانده بود. جامعه‌ی مدنی یکی از تدبیرهای عملی برای محدود نگاه داشتن قدرت نهاد سیاسی است.

دولت ضعیف، خوب نیست و نهاد دولت باید مقتدر باشد. اما دولت بیش از حد قوی هم خوب نیست. پس برقراری موازنه‌ی قوا میان دولت و قدرت نهادهای مدنی، امر مطلوبی است که در یک مسابقه‌ی اقتدار میان دولت و ملت، باید به تدریج تحصیل و تأمین شود.

تدبیر دیگری که برای مهار کردن قدرت دولت اندیشیده شد، تدبیرهای اقتصادی است. چرا که حکومت تجاوزگرانه بر مردمی که اولاً از حقوق خود آگاهی ندارند و ثانیاً از امکانات کافی برای زندگی نیز برخوردار نیستند، آسان است. در این شرایط به راحتی می‌توان آن‌ها را مچاله کرد و آزادی‌ها و حقوق آن‌ها را ستاند و زیر پا گذاشت. لذا ترویج آگاهی و تلاش در جهت داناتر کردن مردم و تعدد بخشیدن به منابع معرفتی از یک سو، و پر کردن شکاف میان فقیر و غنی و از میان بردن فقر و محرومیت در اندازه‌ی ممکن از سوی دیگر، نیز می‌تواند به محدود کردن نهاد قدرت کمک کند و برای

^۱ این سخنرانی در تاریخ ۹ آبان ماه ۱۳۸۲ در کینگز کالج لندن ایراد گردیده است.

مردم آزادی به ارمغان آورد. همه‌ی این‌ها در خدمت ترویج آزادی و تأمین آزادی و تعمیم آزادی است و در پی آن است تا موازنه‌ای خوشبختی‌آفرین میان دولت و ملت برقرار کند. همچنین اشاره کردم که قصه‌ی آگاهی‌بخشی و رها کردن آدمیان از جهل، قصه‌ی جاودانه‌ای است. ما هیچ‌گاه به پایان این داستان نمی‌رسیم و به همین سبب است که قصه‌ی آزادی، قصه‌ای جاودانه سرودنی است.

حقیقت ما را آزاد خواهد کرد. اما سؤال‌هایی از قبیل حقیقت کجاست و تمام حقیقت به دست کیست و چه وقت حقایق بر ما مکشوف خواهند شد، سؤال‌هایی جاودانه هستند که پاسخ آن‌ها در طی تاریخ و به تدریج بر آدمیان آشکار خواهد شد. هرچه ما آگاه‌تر شویم، آزادتر خواهیم شد و هرچه آزادتر شویم، راه برای آگاه شدنمان بازتر می‌شود. اما این آگاهی یک‌جا و یک‌مرتب در اختیار هیچ‌کس قرار داده نخواهد شد. همه باید با هم در یک مسابقه‌ی آزادی‌خواهانه‌ی آگاهی‌طلبی بکوشیم و به تدریج این گوهر گران‌بهای آگاهی آزادی‌بخش را کسب کنیم.

بنابراین حساسیت نسبت به منابع آگاهی و معرفت و متعدد کردن آن‌ها و دسترس پذیر کردن آن‌ها، از اجزای جدایی‌ناپذیر قصه‌ی آزادی است. ما، چه در باب آزادی فردی سخن بگوییم و چه در باب آزادی اجتماعی و سیاسی، اگر داستان معرفت و آگاهی را کما هو حقّه نسراییم و درباره‌ی آن استنباط درستی نداشته باشیم، مطمئناً پایایی لنگان خواهیم داشت و از کاروان آزادی عقب خواهیم ماند. همه‌ی کسانی که در راه آگاهی‌بخشی به مردم کار می‌کنند و می‌کوشند تا حقیقت را بیابند و در اختیار آدمیان بگذارند، به یک معنا و از یک دیدگاه، کار سیاسی محترم و مبارکی را انجام می‌دهند و سرانجام برای مردم، آزادی را به ارمغان خواهند آورد. رهایی بخشیدن مردم از فقر نیز به همین صورت است.

در دو نوبت پیشین، تا به این‌جا رسیده بودیم که فقر از گران‌ترین زنجیرهایی است که بر دست و پای آدمی است. اگر به ظاهر، آزادی سیاسی نیز به آدمیان داده شود، کسانی که نابرخوردار از امکانات زندگی هستند، نمی‌توانند از آن آزادی بهره‌برداری کنند و لذا، همچنان محبوس زندان فقر و جور باقی خواهند ماند. در این نوبت، می‌خواهم بخش دیگری از قصه‌ی آزادی را برای شما روایت کنم؛ بخشی که کم‌تر سیاسی است و بیش‌تر جنبه‌ی اخلاقی دارد. واقعیت این است که هیچ‌گاه نمی‌توان از آزادی سخن گفت و به این چهره و بعد از مسأله اشاره نکرد؛ علی‌الخصوص که میراث غنی ادبی، دینی، و عرفانی ما، و گوهرهای درخشانی را در این خصوص در انبان دارد و دریغ است که ما از آن منابع محروم بمانیم و نخوانده و نشنیده از آن‌ها بگذریم.

می‌توانیم چنین آغاز کنیم که آزادی سیاسی یک حق است، اما آزادی اخلاقی یک تکلیف است. این جزو حقوق ما است که به لحاظ سیاسی آزاد باشیم و از آزادی سیاسی خود بهره‌مند شویم و از آن استفاده کنیم. بتوانیم حرف خود را بزنییم و حاکمان منتخب خود را بر مسند قدرت بنشانیم و آن‌ها را مورد سؤال و انتقاد قرار دهیم. در شؤون مختلف اجتماعی و سیاسی نظر بدهیم و مشارکت سیاسی داشته باشیم. این‌ها جزو حقوق هر انسان و شهروندی است. اما به لحاظ اخلاقی، نه تنها حق ما است که آزاد باشیم، بلکه وظیفه‌ی ما است که آزاد باشیم. به هر حال، همه‌ی این نهادهایی که در جهان ساخته می‌شود، همه‌ی این حرف‌هایی که زده می‌شود، همه‌ی این تریبون‌هایی که برپا می‌شود و از طریق آن‌ها سخنرانی می‌کنند، کتاب‌هایی که نوشته می‌شود، تدبیرهای نظری و عملی‌ای که اندیشیده می‌شود و با مردم در میان نهاده می‌شود، عاقبت کار به این‌جا برمی‌گردد که آدمی باید چیزی بشود. اگر چنین هدف و غایتی و رای این کوشش‌ها نباشد، بازی‌های بی‌غایت و بی‌هدفی برای سرگرمی و وقت‌کشی خواهند بود. اگر حکومتی عادل و پاسخ‌گو لازم است، اگر انتقاد کار درستی است، اگر حقوق سیاسی باید به مردم داده شود و غیره، همه به این دلیل است که آدمیان هدفند. به تعبیر کانت، اولین اصل اخلاقی این است که آدمی هدف است و همه‌چیز دیگر خادم او و برای او است و در خدمت او نهاده می‌شود. اگر این هدف‌گیری گم شود یا به فراموشی سپرده شود، تمام آن کوشش‌ها عبث بوده و به بیراهه خواهد رفت.

لذا، دقیقاً در کنار آزادی سیاسی که امروزیان بیش‌تر از آن سخن می‌گویند، مقوله‌ی دوم و شاید مهم‌تر و البته به‌غایت نزدیک‌تری نیز وجود دارد که گذشتگان ما بیش‌تر از آن سخن گفته‌اند و در آن اندیشه سوزانده‌اند و میراث گران‌بهایی برای ما بر جای نهاده‌اند و آن وظیفه و تکلیف و مسؤولیتی است به نام آزادی اخلاقی. ما به دلیل انسان بودن، موظفیم که آزاد باشیم. انسانی که آزاد نیست، همه‌ی انسانیت او شکوفا نشده است. این انسان، تمام وجود و قوایش به فعلیت نرسیده‌اند. وقتی انسان، تام و تمام می‌شود که هیچ جبری بر او حاکم نباشد و از همه‌ی زنجیرها و قوایی که آدمیت آدمی را در بند می‌نهد و اجازه‌ی پرواز و حرکت به او نمی‌دهد، رهایی پیدا کرده باشد. این منزل آخرین و واپسین است و تمام تمهیدات پیشین نیز برای رسیدن به آن منزل‌گاه و مقصد آخرین است. ما وقتی از آزادی، حتی آزادی انسان و آزادی اخلاقی او سخن می‌گوییم، معمولاً ذهنمان به طرف نوعی رهایی می‌رود. من در همین‌جا می‌خواهم یک اشتباه بسیار بزرگ و خیلی مهم و خطرناک را تصحیح کنم. رهایی از بند و زنجیر مطلوب است، اما نکته این است که نه رهایی از هر بند و زنجیری، بعضی رهایی‌ها دیگر نامش رهایی نیست. من نامش را فرار می‌گذارم. ما دعوت به فرار نمی‌کنیم. دعوت به

آزادی می‌کنیم و این دو با هم فاصله و فرق بسیار دارند. اگر فراری باشد و مفری نباشد، یعنی انسان به جایی نگریزد و پناه نبرد، آن فرار، فرار بی‌حاصلی است.

بگریز! اما به کجا می‌گریزی؟ این هم سؤالی است به همان اهمیت سؤال نخستین. از چیزی باید گریخت. اما در چیزی هم باید گریخت. اگر فقط فرار باشد و مفر نباشد، اگر فقط سفر باشد و مقصد نباشد، اگر فقط حرکت باشد و غایت نباشد، در آن صورت آن حرکت، حرکتی است عبث، و دیگر یک حرکت خردمندانه محسوب نمی‌شود. ما وقتی که از آزادی سخن می‌گوییم، سخنانمان نباید به معنای فرار یا به معنای رهایی از هر قید و بندی تلقی شود. در آزادی‌های سیاسی، شاید این مسأله خیلی آشکار باشد. اما من قصد دارم با وارد شدن به حوزه‌ی آزادی‌های اخلاقی، بگویم که در آن‌جا نیز قصه از همین قرار است. هیچ‌کس نیست که در عالم سیاست و اجتماع معتقد به آزادی مطلق باشد. همه‌ی کسانی که قائل به آزادی‌اند، می‌گویند که محدوده و سقف آزادی قانون است. به این معنا که بی‌قانونی، آزادی و رهایی و حریت نیست. نامش جنگل است. کسانی که از آزادی سیاسی دم می‌زنند و طالب آن هستند، همه معترف و مقررند که آزادی‌های سیاسی در قوانینی که در جامعه حاکمند خلاصه می‌شود. آزادی به معنای رهایی مطلق و فرار از هر قید و بندی نیست. بلکه خویشتن را در محدوده‌ای نگاه داشتن است. در عالم انسان‌سازی و اخلاق، این معنا قوت بیش‌تری دارد.

برای این که مسأله روشن شود، اجازه بدهید من دو غزل عالی برایتان بخوانم تا ببینید ادیان و عارفان ما، در عین این که به قصه‌ی آزادی توجه نشان می‌دادند، آن را همیشه با قیدی همراه می‌کردند. غزل اول، از حافظ است:

غلام نرگس مست تو تاج‌دارانند
 خراب باده‌ی لعل تو هوشیارانند
 تو را صبا و مرا آب دیده شد غماز
 وگرنه عاشق و معشوق رازدارانند
 به زیر زلف دو تا چون گذر کنی بنگر
 که از یمین و یسارت چه سوگوارانند
 گذار کن چو صبا بر بنفشه‌زار و بین
 که از تطاول زلفت چه بی‌قرارانند
 نصیب ماست بهشت ای خدانشناس برو
 که مستحق کرامت گناه‌کارانند
 نه من بر آن گل عارض غزل‌سرایم و بس
 که عندلیب تو از هر طرف هزارانند
 تو دست‌گیر شو ای خضر پی‌خجسته که

 پیاده می‌روم و هم‌رهان سوارانند
 بیا به میکده و چهره ارغوانی کن
 مرو به صومعه کانجا سیاه‌کارانند
 خلاص حافظ از آن زلف تابدار مباد
 که بستگان کمند تو رستگارانند

تقابل زیبای ادیبانه در بیت پایانی، حاوی یک نکته‌ی عزیز و لطف معنوی و اخلاقی است که من در کار گشودن آن هستم:

خلاص حافظ از آن زلف تابدار مباد
 که بستگان کمند تو رستگارانند

یعنی بستگی‌ای هست که موجب رستگی می‌شود. از یک طرف رستگاری و رهایی و آزادی است، و از طرف دیگر در بند و کمند رفتن. حافظ این دو را کنار هم نشانده است تا همین معنای لطف را القا کند. غزل دیگری از حافظ:

بیا که قصر امل سخت سست بنیاد است
 بیار باده که بنیاد عمر بر باد است
 غلام همت آنم که زیر چرخ کبود
 ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است
 مگر تعلق خاطر به ماه رخساری
 که خاطر از همه عالم به مهر او شاد است
 تو را ز کنگره‌ی عرش می‌زنند صفیر
 ندانم که در این دامگه چه افتادست

البته اختلاف نسخه‌ای نیز هست و بیت سوم در بعضی نسخه‌های حافظ یافت نمی‌شود. اما اتفاقاً این اختلاف نسخ به کار ما هم می‌آید. از پیامبر آورده‌اند که اختلاف امت من رحمت است و حالا این اختلاف نسخ هم از مواردی است که رحمت در آن مندرج است. در بیت دوم که می‌گوید:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود
 ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

به همین آزادی از تعلقات اشاره دارد. گرچه آن «مگر» یا آن استننا و بستگی‌ای که در بیت سوم آمده است، در همه‌ی نسخه‌ها یافت نمی‌شود، اما کاملاً با مذاق و مزاج حافظی سازگاری دارد. کبود خودش یک رنگ است. ولی می‌گوید که من غلام همت آنم که در این جهان رنگارنگ، از هر رنگی آزاد است.

حالا اجازه دهید از حافظ عبور کنیم و به سراغ سعدی برویم. به گمان من، سعدی مسأله را لطیف‌تر بیان کرده است:

اگر دستم دهد روزی که انصاف از تو بستانم
 قضای عهد ماضی را شبی دستی برافشانم
 چنانست دوست می‌دارم که گر روزی فراق افتد
 تو صبر از من توانی کرد و من صبر از تو نتوانم
 دلم صد بار می‌گوید که چشم از فتنه بر هم نه
 دگر ره دیده می‌افتد بر آن بالای فتانم
 تو را در بوستان باید که پیش سرو نشینی
 و گرنه باغبان گوید که دیگر سرو نشانم
 رفیقانم سفر کردند هر یاری به اقصایی
 خلاف من که بگرفته است دامن در مغیلانم
 شبان آهسته می‌گیریم مگر رازم نهان ماند
 به گوش هر که در عالم رسید آواز پنهانم
 دمی با دوست در خلوت به از صد سال در عشرت
 من آزادی نمی‌خواهم که با یوسف به زندانم
 من آن مرغ سخن‌دانم که در خاکم رود صورت
 هنوز آواز می‌آید به معنی از گلستانم

این غزل را باید چندین بار خواند. متضمن لطایفی است. یکی از الطف لطایف، همین بیت است که می‌گوید:

دمی با دوست در خلوت به از صد سال در عشرت
 من آزادی نمی‌خواهم که با یوسف به زندانم

می‌بینید که باز هم قرین کردن مفهوم آزادی است با زندان یا بند؛ تعبیری که در حافظ نیز شاهد آن بودیم: رستگی و بستگی. و در این جا نیز کسی با یوسف هم‌زندان و هم‌بند است و هرگز طالب آزادی نیست، چرا که آزادی برای رسیدن به مطلوب و محبوب است، من که به محبوب خود رسیده‌ام، دیگر زندان برای من زندان محسوب نمی‌شود.

تا این جا بیان این دو بزرگوار را آوردم تا نشان دهم که در ادبیات و موارث ادبی و عرفانی ما، چه‌گونه این نکته پرورانه شده است که رهایی از هر قید و بندی، امر مطلوبی نیست.

به یاد می‌آورم که زمانی با کسی در باب آزاداندیشی صحبت می‌کردم و او اصرار داشت که آزاداندیشی یعنی فکر آدمی از هر چیزی آزاد باشد. از او پرسیدم که آیا ذهن انسان از قواعد منطقی نیز باید آزاد باشد؟! یعنی شما وقتی می‌خواهید فکر کنید، قید و بند منطقی را هم طلاق می‌دهید؟ در این صورت، دیگر چه تفکری، چه مفاهمی، چه گفت‌وگویی؟ البته یک شخص آزادفکر ذهنش باید از پاره‌ای پیش‌فرض‌ها آزاد باشد و پاره‌ای از مسائل نیازمندی را مفروض نگیرد یا به مفروضاتش، دست‌کم در حد وسع، آگاه باشد. اما معنایش این نیست که حتی قواعد منطقی را - که عین قواعد تفکر صحیح است - کنار بگذارد و با آن‌ها وداع کند. چنین نیست. اتفاقاً التزام به قواعد منطقی، عین آزادفکری است. یعنی آدمی را از بیراهه رفتن، از گمراه شدن، از غیرمنطقی سخن گفتن و داوری کردن، و از غیرمنطقی فکر کردن، رهایی می‌بخشد.

به همین معنا، شما در جاهای دیگر هم رهایی دارید، که البته این رهایی با بند همراه است. یعنی بستگی و رستگی با هم هستند. با یوسفی در زندان هستید. یا چنین بگویم. برای دیدن آن یوسف باید به زندان، تن بدهید. حالا از مولانا بشنویم. مولانا پیامبر آزادی است و گرچه شاید کلمه‌ی آزادی یا رهایی در ادبیات و آثار او کم‌تر مورد استفاده قرار گرفته، اما به دلیل این که شخص رها و آزادی بوده است، از همه‌ی کلماتش رایحه‌ی دل‌نواز آزادی برمی‌خیزد. وقتی که آثار این مرد را می‌خوانید یا زیر لب با خود زمزمه می‌کنید، همیشه نسیم آزادی را بر سر و روی خود حس می‌کنید. می‌بینید و می‌فهمید که با یک شخص حقیقتاً آزاد هم‌نشین شده‌اید؛ کسی که از درون رهایی پیدا کرده و عیوب و بندهایی که بر دست و پای کثیری از خلائق است، از دست و پا برداشته و آزادانه و سبک‌بالانه در دیار حقایق گردش می‌کند و سرزمین معارف را زیر بال و پر خود می‌گیرد و برای شما از این سو و آن سوی جغرافیای عالم معارف، ارمغان‌ها می‌آورد. به گمان من، یکی از دلایلی که سخن این مرد را این همه دل‌نشین می‌کند، همین است که سخن او بوی آزادی و رهایی می‌دهد. آری؛ حکمت عالمی دارد، علم هم عالمی دارد و در کل، این‌ها همه نیکو هستند. اما رهایی و آزادی و وارستگی، عالم دیگری دارد که وقتی با حکمت و علم همراه شود، دیگر معجزه‌ی معجزات است و آدمی را بدل به کیمیاگری می‌کند که از دور یا نزدیک می‌تواند در دیگران تأثیر بگذارد. و شما این حسن و قوت تأثیر را در کلام این مرد آسمانی و الهی می‌یابید.

قصه برای مولوی خیلی روشن بوده است. آزادی در نزد او، یعنی آزادی از بیگانگان. هر بیگانه‌ای در حکم یک زندان است. هر بیگانه‌ای، بندی و زنجیری است. آدمی وقتی آزاد است که خودش باشد. همین که با بیگانه‌ای، با نامحرمی، با غیری نشست، به همان درجه و به همان میزان، آزادی او محبوس و محدود می‌شود. به حق که این بهترین تعریف آزادی است و من در نوبت پیشین هم بر همین تعریف تأکید کردم.

موجود آزاد، یعنی موجودی که خودش است، از هر ناخالصی‌ای آزاد است، از هر ناپاکی و از هر بیگانه‌ای خلاص و آزاد است. به این معنا، به آزادی مطلق رسیده است و حصول این امر البته تدریجی است. در بحث آزادی‌های سیاسی هم یک حاکم مستبد که استبداد می‌ورزد و جور می‌کند، نسبت به ما بیگانه است. چرا که جور و ظلم با آدمی بیگانه است. در حقیقت، تمام رذائل، با انسان بیگانه هستند و این سخنی است که ما از مولوی می‌شنویم. در عالم اخلاق، تقسیم‌بندی به رذیلت‌ها و فضیلت‌ها، ملکات نیک و ملکات بد، تقسیم‌بندی میان خودی‌ها و غیر خودی‌ها است. ما با رذائل اخلاقی بیگانه‌ایم. آن‌ها غیر خودی‌اند. اگر هم وارد مملکت هستی ما شوند، ورودشان ورود عدوانی و تجاوزگرانه و غاصبانه است. جایی را اشغال کرده‌اند که جای آن‌ها نیست و باید به بیرون رانده شوند. حتی تعبیراتی که ما به لحاظ مجازی در باب ملکات و اوصاف اخلاقی داریم، قابل تأمل هستند. مثلاً ما همیشه می‌گوییم فلانی مست از باده‌ی غرور است. اما هیچ‌وقت نمی‌گوییم مست از باده‌ی سخاوت است. در باب رذائل اخلاقی است که مفهوم مستی و دیوانگی را به کار می‌بریم. مثلاً می‌گوییم فلانی دیوانه‌وار خشمگین است. گویی یک موجود بیگانه‌ای بر او سلطه افکنده و او را در چنگال خود گرفته است. اما نمی‌گوییم دیوانه‌ی سخاوت یا دیوانه‌ی فروتنی است. چون فروتنی، عین خود آدمی است. خودی است. شما هرچه فروتن‌تر شوید، خودتر و انسان‌تر شده‌اید. اما اگر شخصی خودخواه باشد، می‌توان گفت فلانی را خودخواهی دیوانه کرده است. چنین آدمی دیگر خودش نیست. از حدود خود بیرون رفته و از پوست آدمیت بیرون آمده است. دیوانگی و مستی از آن وقتی است که آدمی به حال اصلی و طبیعی خود نیست. به همین دلیل، ما این تعبیرات را برای رذیلت‌های اخلاقی به کار می‌بریم؛ همان چیزهایی که تشخیص فطری و عرفی ما این است که متجاوزانه وارد مملکت وجود ما می‌شوند و سرزمین ما را غاصبانه اشغال می‌کنند و نمی‌گذارند که به حال خود باشیم.

این امور که رذیلت نامیده می‌شوند، در تمامیت انسانیت ما خلل و نقصان می‌افکنند. اما فضیلت‌ها هرچه در ما بیش‌تر شوند، ما خودتر و انسان‌تر می‌شویم. یعنی در اثر تحقق فضیلت‌ها در وجودمان، مست و دیوانه و بی‌خود و نابهنجار نمی‌شویم. بلکه خودتر می‌شویم و انسانیت ما فربه‌تر می‌شود. لذا در یک کلام و با یک معیار، شما وقتی آزادی را تعریف می‌کنید، معنا و مصداق و رذایل و فضایل‌تان هم معین می‌شود. یعنی ترازویی به دست شما می‌آید که می‌فهمید چرا از چیزهایی باید گریخت و چرا به چیزهایی باید رو آورد، چرا اموری را باید دور انداخت و چرا اموری را باید به منزله‌ی فضایل کسب کرد. آن اموری را باید بیرون کرد که بیگانه‌اند. انسان آزاد، انسانی است که این بیگانه‌ها را ندارد. چرا که اولاً آن‌ها را شناسایی کرده و ثانیاً جلوی ورودشان را سد کرده است. بر در دل به شکل یک پاسبان نشسته است و به چوبدستی عزم و تقوا، بیگانگان را بیرون نگه داشته است. اما انسان ناآزاد کسی است که هیچ قانونی ناظر بر عبور و مرور بیگانگان در مملکت وجودش، وجود ندارد. هیچ حاجب و دربانی آن‌جا نیست. «هر که می‌خواهی گو بیا و هر که خواهی گو برو».

لذا، تمام حرف من این است که انسان اخلاقی، انسان بسیار آزادی است. برای آزاد شدن، ظاهراً شرط و قیدی وجود دارد و آن قید، قید اخلاق است. آزاد شدن، آزاد شدن از قید اخلاق نیست. چون اخلاق اصلاً قیدی نیست. اخلاق، عین فربه شدن انسانیت آدمی است. رذیلت‌ها، غیرخودی‌ها هستند، همان مستی‌ها و دیوانگی‌هایی که به آدمی هجوم می‌آورند و او را لاغر و تهی و ناخالص می‌کنند. تفکیک بیگانه از خودی، که دقیقاً منطبق می‌شوند بر رذیلت و فضیلت، تفکیک بسیار کارسازی است. اگر این تفکیک را در نظر داشته باشید، متوجه می‌شوید که چرا آزادی نمی‌تواند بی‌قید باشد. اما این قید، در حقیقت قیدی زائد و تحمیلی نیست. بلکه برخاسته از ماهیت آدمی است. آخر آدمی می‌خواهد آزاد باشد، پس آدمی چیزی است و تعریفی دارد. وجود او محدوده‌ای و شخصیت او مشخصاتی دارد. این موجود، با این شخصیت و این مشخصات، می‌خواهد آزاد باشد. نه این که هیچ‌کس باشد. آزادی به معنای هیچ‌کس شدن نیست. به معنای کسی شدن است. به قول سعدی:

هر که هر بامداد پیش کسی است
هر شبانگاه در سرش هوسی است
با تو گوید که این تویی امروز
که مرا مونس و هم‌نفسی است
باز با دیگری همین گوید
کاین جهان بی‌تو بر دلم قفسی است
همچون زنبور در به‌در پویان
هر کجا طعمه‌ای بود مگسی است
هر کجا بینی این چنین کس را
التفاتش نکن که هیچ‌کسی است

چنین کسی، هیچ‌کس است. برای این که می‌خواهد با همه‌کس و همه‌چیز باشد و لذا در واقع هیچ‌کس و تهی است.

ما وقتی که صحبت از آدمی و آزادی آدمی می‌کنیم، نمی‌خواهیم که آدمی هیچ‌کس بشود؛ یعنی تهی بشود. تهی شدن و هیچ‌کس شدن، به معنای رهایی و آزادی نیست. آزادی به معنای خالی شدن و فرار کردن و کشتی بی‌قطب‌نما و بی‌لنگر بودن هم نیست. این‌ها واقعاً اشتباهاتی است که در معنای آزادی صورت گرفته است. اگر توجه کنیم که آدمی تعریفی و مشخصاتی دارد، در آن صورت، آزادی را عین تحقق شخصیت آدمی می‌بینیم.

شخصیت آدمی وقتی شکل می‌گیرد که فضایل در آن به نیکی نشسته باشند و او را فربه و شکوفا کرده باشند و رذائل که بیگانگانند، دفع شده باشند. در کلمات مولانا، سه بیگانه از همه‌ی بیگانه‌ها خطرناک‌تر دیده شده‌اند؛ بیگانگانی که بیش‌ترین اخلال را در امر آزادی می‌کنند، چرا که بیش‌ترین اخلال را در تمامیت شخصیت آدمی می‌کنند و او را به نقصان و دیوانگی و لاغری می‌کشاند.

اولین بیگانه که مولانا درباره‌اش بسیار سخن گفته است، بیگانه‌ای است به نام «طمع». طمع که به‌درستی می‌توان درباره‌اش گفت فلانی دیوانه‌ی طمع است، فلانی مست از حرص و آزمندی است، و از همین جا می‌توان فهمید یکی از بیگانگان و آزادی‌ستیزان است. در ابیات آغازین مثنوی، این شعر به چشم می‌خورد:

بند بگسل، باش آزاد ای پسر
چند باشی بند سیم و بند زر
کاسه‌ی چشم حریصان پر نشد
تا صدف قانع نشد پر ڈر نشد

(مثنوی، ۱: ۱۹ و ۲۱)

قناعت، دقیقاً در مقابل طمع است. یعنی انسان قانع، بی‌طمع است و انسانی است که طمع را کشته است. طمع به چه دلیل آزادی‌ستیز است و آدمی را با بیگانه‌همنشین می‌کند؟ به این دلیل که مانع دید درست آدمی می‌شود.

اکنون فرصت کافی نیست تا در باب این که چرا طمع با عدالت و صدق منافات دارد، سخن بگوییم. فقط اشاره می‌کنم که آن‌چه به ما کمک می‌کند تا به گزاره‌های صادق برسیم، همان چیزهایی است که عدالت را، هم در جامعه و هم در فرد، تأمین می‌کند. این‌ها دو شیوه هستند که به نتیجه‌ی واحدی منتهی می‌شوند. شیوه‌های کسب صدق، همان شیوه‌های تأمین عدل هستند^۱ و لذا اگر طمع در تشخیص صدق و گزاره‌های صادق اخلال می‌کند، در تأمین عدالت - و البته آزادی - هم اخلال خواهد کرد. مثال مولوی در این باب، مثال زیبایی است:

گر ترازو را طمع بودی به مال
راست کی گفתי ترازو وصف حال

(مثنوی، ۲: ۵۷۵)

شما فرض کنید که ترازویی متمایل به جانبی باشد. این ترازو دیگر دروغ‌گو است. وزن چیزها را به‌درستی نشان نمی‌دهد. چون به یک طرف تمایل دارد. ترازو زمانی راست می‌گوید و قضاوت عادلانه می‌کند که بی‌طرف باشد.

گر طمع در آینه برخاستی
در نفاق آن آینه چون ماستی

(مثنوی، ۲: ۵۷۴)

آینه باید آن صورتی را که در مقابل او می‌ایستد، به‌درستی نشان بدهد. شما تصور کنید که آینه‌ای باشد که آدم‌های زیارو را بیش‌تر از آدم‌های زشت‌رو دوست داشته باشد، یا بالعکس. این آینه دیگر آینه‌ی راستینی نیست. نفاق می‌ورزد، مبالغه می‌کند، چیزی را بیش از آن‌چه هست نشان می‌دهد و چیزی را کم‌تر از آن‌که هست نشان می‌دهد. آینه کجا راست‌گویی‌اش را از دست می‌دهد؟ وقتی که در او طمع برخیزد. به چیزی طمع بورزد و به جانبی متمایل و از جانبی دور شود و حد وسط و اعتدال و بی‌طرفی را ننگ ندارد.

بیگانه‌ی دوم، «تقلید» است که ذکرش در داستانی بسیار مشهور و شنیدنی از مثنوی آمده است؛ داستان آن صوفی‌ای که در خانقاهی رفت و بهیمه‌ی (مَرکب) خود را در آخور بست. صوفیان بهیمه‌ی او را فروختند و خرج عیش و عشرت شبانه‌ی خود کردند. مولانا می‌گوید:

دیر یابد صوفی آرزو روزگار
زان سبب صوفی بُود بسیار خوار
جز مگر آن صوفی‌ای کز نور حق
سیر خورد او فارغ است از ننگ ذق
از هزاران اندکی زین صوفی‌اند
باقیمان در دولت او می‌زینند

(مثنوی، ۲: ۵۳۴ - ۵۳۶)

باری؛

^۱ مراجعه کنید به گفتاری با عنوان «ادب صدق و ادب عدل» در همین دفتر.

ولولسه افتصاد اندر خانقسه
 که شبان وقت سماع است و شره
 ما هم از خلقیم، جان داریم ما
 دولت امشب میهمان داریم ما
 چند از این صبر و از این سه روزه چند
 چند از این زنبیل و این دریوزه چند

(مثنوی، ۲: ۵۲۴ - ۵۲۶)

چه قدر سه روز، سه روز، روزه بگیریم؟ چه قدر صبر کنیم؟ تا به کی زنبیل گدایی برداریم و به در خانه‌ی این و آن برویم؟ «ما هم از خلقیم، جان داریم ما». ما هم آدمیم، ما هم دل داریم. «دولت امشب میهمان داریم ما».

ملاحظات را کنار گذاشتند و آن خر را فروختند و بساط عیش و نوش و سماع مفصلی فراهم کردند.

چون سماع آمد ز اول تا کران
 مطرب آغازید یک ضرب گران
 خر برفت و خر برفت آغاز کرد
 زین حراره جمله را انباز کرد

(مثنوی، ۲: ۵۳۷۸ - ۵۳۷۹)

در اشعاری که می‌خواندند، عبارت «خر برفت و خر برفت» را خواندند و زدند و رقصیدند و سماع کردند و خوردند و خفتند. فردا صبح هم پراکنده شدند و رفتند. باری؛ صاحب بهیمه پیش خادم خانقاه آمد که الاغ من کجاست؟ خادم خانقاه به او گفت: کدام مرکب؟ کدام الاغ؟ گفت: همان که دیروز به شما سپردم. او گفت: مگر خیر ندارید؟! صوفیان هجوم آوردند و الاغ را از من گرفتند. صوفی گفت: تو چرا مقاومت نکردی؟! لااقل می‌آمدی و به من می‌گفتی. گفت: اتفاقاً این کار را کردم.

گفت والله آمدم من بارها
 تا تو را واقف کنم زین کارها
 تو همی گفتی که خر رفت ای پسر
 از همه گویندگان باذوق تر

(مثنوی، ۲: ۵۶۵)

دیدم خودت هم آن عبارت «خر برفت و خر برفت» را می‌گویی، دیگر من چه کنم؟! صوفی گفت: بله، آن‌ها گفتند و من هم به تقلید این جمله را تکرار کردم:

مر مرا تقلیدشان بر باد داد
 ای دو صد لعنت بر این تقلید باد

دو نکته در این داستان هست که هر دو حقیقتاً شنیدنی است. نکته‌ی اول، قصه‌ی طمع است؛ طمعی که این صوفی در لوت و زاد، یعنی در عیش و نوش آن شب و سیر کردن شکم داشت، چشمش را بسته بود. نمی‌دید و نمی‌فهمید که این صوفیان و این خانقاه دریوزه‌گر و تهی‌دست، این غذای چرب و شیرین را از کجا آورده و چه‌گونه چنین ضیافت و سفره‌ی پرنعمتی را تدارک دیده است. نکته‌ی دوم که شاید در دستگاه فکری مولوی مهم‌تر هم باشد، قصه‌ی تقلید است.

مر مرا تقلیدشان بر باد داد
 ای دو صد لعنت بر این تقلید باد

در آن جلسه‌ی خانقاه، چیزی می‌گفتند. جناب صوفی هم به تعبیر امروزی ما، جو زده شد و مقلدانه هرچه آن‌ها می‌گفتند تکرار می‌کرد. نمی‌اندیشید که چه می‌گوید و نتیجه‌ی خیر و شرش چیست.

در نوبت گذشته که از علم سخن می‌گفتم، این نکته را گفتم و الآن هم در ظل و ذیل سخنان مولوی تکرار می‌کنم که بیش‌تر دانش مردم، دانش تقلیدی است. یعنی این خانقاه را به وسعت یک کشور یا به وسعت کره‌ی زمین، بزرگ کنید؛ جامعه‌ی کنونی آدمیان را درآورید و خرقه‌های صوفیانه به تشنان کنید؛ شعارها و حرف‌هایی که از رادیو و تلویزیون و در روزنامه‌ها و کتاب‌ها می‌آید را نیز همان سرود «خر برفت و خر برفت» بگیرید؛ آن‌وقت خواهید دید که اکثریت مردم از همه‌ی گویندگان، باذوق‌تر تکرار می‌کنند که خر برفت و خر برفت!! و نمی‌دانند با این تقلید، چه سرمایه‌هایی را از دست می‌دهند که البته مهم‌ترینشان سرمایه‌ی آزادی است.

اکثریت مردم مقلدند. مولوی در باب تقلید و تحقیق، فراوان سخن گفته است که البته نزد وی، معانی و درجات معنایی متفاوتی دارند. اما یکی از آن‌ها همین معنای ساده‌ی اولیه‌ای است که شما در این داستان می‌بینید. یعنی این که کسی، هستی و زندگی‌اش را به خاطر یک تقلید و تبعیت ابلهانه و ساده از یک شخص، یک شعار، یک سرود، و یک سخن به باد می‌دهد. تقلید، چنان‌که از مولانا می‌شنویم و چنان‌که می‌دانیم، بلیه‌ی عامی است و از دشمن‌ترین دشمنان آزادی است. آدمی را در بند می‌نهد. بندی بالاتر از این نیست که شما مقلدانه، بی‌خبرانه، بدون محاسبه و بدون تحقیق، چیزی را بگیریید و آن را سرلوحه‌ی زندگی و رفتار خود قرار بدهید. این هم بند دوم.

سومین بند، «کبر» و خودپسندی است. البته این دیگر باید برای کسانی که با مکتب مولانا آشنایی دارند، خیلی بدیهی باشد. عشق، دشمن خودپسندی است و خودپسندی، دشمن عشق. هیچ عاشقی خودخواه نیست و هیچ خودخواهی نمی‌تواند عاشق شود. این دو با هم منافات مطلق دارند. بیگانه‌ترین بیگانگان در وجود آدمی، کبر است؛ یعنی داشتن یک سر پرغرور، یک دماغ پرنخوت و مست از خودپسندی. مولوی در باب سجده می‌گوید:

در سجودت کاش رو گردانیی
معنی سبحان ربی دانیی

(مشق، ۲: ۱۸۰۱)

کاش در سجود، رویت را از لفظ به معنا می‌گرداندی! ذکر سجده چیست؟ سبحان ربی الأعلی و بحمده: پاک است خدای اعلی و خدایی که بالاتر از همه است. وقتی این بالای و برتری خدا را می‌بینی و بدان اعتراف می‌کنی، باید درس تواضع بیاموزی. معنای سجود این است. یا:

سر را به زمین چو می‌نهی وقت نماز
آن را به زمین بنه که در سر داری

سجده، درس ترک تکبر است که اولین قدم عاشقی است. این رذیلت - که ام‌الذائل است - دشمن‌ترین دشمنان آزادی است. وقتی آدمی این رذائل را ترک گفت و فضایل را به جای آن‌ها نشانند، در انسانیت او درخشش و شفافیت و صفا و فربه‌ی‌ای می‌افتد که حقیقتاً می‌توان او را موجودی آزاد خواند؛ آزاد از بیگانگان. و این چنین است که انسان، آزاد می‌شود.

روزگار ما، روزگار غریبی است. مردم به دلیل جفایی که از نمایندگان خدا در روی زمین دیده‌اند، خدا را جزو بیگانگان پنداشته‌اند. این خطای خطرناک و آزادی‌ستانی است. خدا با ما بیگانه نیست. خودی است. به تعبیر مولوی، نه تنها من است، بلکه از من من تر است. نه تنها خود ما است، بلکه از خود ما خودتر است. آدمی به میزانی که خدایی‌تر باشد، آدمی‌تر است. متأسفانه کسانی که می‌گفتند ما خدا را به شما می‌فروشیم، ما خدا را به شما معرفی می‌کنیم، این متاع را از مغازه‌ی ما بخرید، خدا نزد ماست، مانند حاجبانی باعث شدند تا خدا که دوست‌ترین دوستان و آشنا‌ترین آشنایان و مهربان‌ترین مهربانان است، از آدمیان دور شود و بلکه آدمیان او را دشمن و منفی با تمامیت وجود خود بپندارند و گمان کنند که با طرد و دفع او انسان‌تر می‌شوند. یعنی گمان کنند که خودیت خداوند، نقصانی است در آدمیت آدمی. در حالی که این چنین نیست. شما اگر این حاجب‌ها و حاجب‌ها را کنار بزنید و خود را به خدا نزدیک‌تر کنید و مستقیماً دستتان را در دست او بگذارید، خواهید دید که آن که با ما بیگانه است، شیطان است، نه خدا.

ما در سایه‌ی دوستی با خدا، می‌توانیم انسان‌تر شویم و فضایل برای ما معنادارتر شود. چرا که خدا را سرچشمه‌ی فضایل می‌دانیم. در واقع، تمام ادیان چنین تلقی‌ای از خداوند دارند. مولوی انسان آزادی بود. چون معتقد بود به سرچشمه‌ی این فضایل دسترسی مستقیم دارد، با او هم‌نشینی می‌کند،

دوستی می‌ورزد، هم‌داستان و هم‌زبان است، چشم در چشم او می‌دوزد و جام فضیلت از دستان او می‌گیرد. به همین سبب هم سرشار از معنای آزادی، و روح او پر از فضیلت‌های الهی بود. این یک سوء تعبیر است که آدمی به جای این که با حجاب‌ها مخالفت بورزد و با پرده‌ها درافتد، با آن که پرده‌نشین است، خصومت کند. این، عین بی‌بهره ماندن خویشتن است.

غزل لطیفی از سعدی برایتان بخوانم:

رفتگی و نم‌شوی فراموش
می‌آیی و می‌روم من از هوش
سحر است کمان ابروانت
پیوسته کشیده تا بناگوش
آن سبیل که دوش تا کمر بود
امشب بگذشت خواهد از دوش
شهری متحذاتان خُست
الا متحیران خاموش
پایست بگذار تا ببوسم
چون دست نمی‌رسد در آغوش
ای خواجه برو به هرچه داری
یاری بخور و به هیچ مفروش
بنشین که هزار فتنه برخاست
از حلقه‌ی عارفان مدهوش
سعدی همه روزه وعظ مردم
می‌گوید و خود نمی‌کند گوش

ولی شما گوش کنید! حرف خوبی زده است:

ای خواجه برو به هرچه داری
یاری بخور و به هیچ مفروش

این یار، همان منبع فضیلت‌ها است. همان است که بستگی به او، عین رستگاری و رهایی و آزادی است. این دوبیتی مرحوم اقبال لاهوری هم، دوبیتی لطیفی است:

شبی بگریستم نزد خدا زار
مسلمانان چرا خوارند و زارند
جواب آمد نمی‌دانی که این قوم
دلی دارند و دل‌داری ندارند

این تشخیص یک حکیم زمانه‌ی ما است. یک فیلسوف معاصر مسلمان هندی، که البته امروز دیگر در سراسر جهان نام‌آور است و همگان او را به عنوان یک متفکر مصلح می‌شناسند. مضمون این سخن در نزد مولانا هم وجود دارد؛ آن‌جا که می‌گوید:

ای حیات عاشقان در مردگی
دل نیابی جز که در دلبردگی

وقتی دل پیدا می‌کنی که دلت را ببرند، و الا دلی که به کسی نداده باشی، دلی که بردنی و ربودنی نباشد، دلی که تعلق‌نا داشته باشد، اصلاً دل نیست. اقبال همین حرف را می‌زند، اما در یک پهنه‌ی اجتماعی. معنای حرف اقبال این است که سرمایه‌ای که به کار نمی‌افتد و معطوف به سودی

نیست، اصلاً سرمایه نیست. بر همین قیاس، وجودی که می‌خواهد از همه‌چیز فرار کند و رها باشد، اصلاً وجود نیست. داشتن تعلق و تقیدی، شرط وجود و شرط آزادی است.

درست است که آزادی رفع تعلقات است. اما در کنار آن، تعلق را هم باید نشاند. آزادی، بی‌هدفی و بی‌عنایتی و سرگردانی و بی‌بندوباری و بی‌قیدی نیست. آزادی فقط تخریب نیست. سازندگی هم هست. دل را باید به دلداری داد. وجود را باید به چیزی سپرد.

ای خواجه برو به هرچه داری
یاری بخور و به هیچ مفروش

این که ما همه‌ی سدها را بشکنیم، همه‌ی چیزها را زیر پا بگذاریم، همه‌ی رشته‌های تعلقات را پاره کنیم و همه‌ی ارزش‌ها را نفی کنیم، آزادی نیست. در آزادی، همان‌قدر که فرو نهادن و شکستن وجود دارد، قبول تعهد و مسئولیت هم وجود دارد. همان‌قدر که خالی کردن دل از بیگانگان است، سپردن دل به دلداری هم هست. همان‌قدر که نفی ارزش‌های منفی است، قبول ارزش‌های مثبت هم هست. پس حالا این شعر حافظ، معنا و ملاک قطعی پیدا می‌کند که:

فاش می‌گویم و از گفته‌ی خود دل‌شادم
بنده‌ی عشقم و از هر دو جهان آزادم

چند پرسش و پاسخ

فرمودید در آثار مولانا سه بیگانه از همه خطرناک‌ترند: طمع، تقلید، و کبر. سؤال من این است که آیا از نظر مولانا، طمع و حرص، هر دو یک معنای مشخص دارند و هر دو در یک مقوله می‌گنجد، یا این که با هم تفاوت دارند. چون در ادبیات مختلف، معانی مختلفی را از این دو واژه مراد می‌کند. سؤال بعدی این که ما در رفتارمان با متکبران چه باید بکنیم؟ آیا باید متقابلاً کبر بورزیم که در این صورت ما هم متکبر می‌شویم؟ یا این که باید تواضع به خرج دهیم که در این صورت به نظر می‌رسد به نوعی منش و شخصیت انسانی خود را زیر سؤال برده‌ایم و شاید به نحوی دچار حقارت شویم. در این جا شاید پارادوکسی وجود دارد. توصیه‌ی شما در این باره چیست؟

در مورد بخش اول سؤالتان، باید بگویم چنان‌که من از کلمات مولوی درمی‌یابم، اگر تفاوتی هم میان حرص و طمع باشد، تفاوت اندکی است و معنای آن‌ها بسیار به هم نزدیک است. قسمت دوم سؤالتان که با متکبران چه باید کرد، مرا به یاد غزلی از مولانا می‌اندازد. پاره‌از از ابیات آن غزل را برای شما می‌خوانم. این ابیات، چنان قابل تفسیرند که جواب سؤال شما را هم بدهد. می‌گوید:

چون بجهد خنده ز من خنده نهان دارم از او
روی ترش سازم از او، بانگ و فغان آرم از او
با ترشان لاغ کنی خنده زنی جنگ شود
خنده نهان کردم از او اشک همی بارم از او
شهر بزرگ است تنم من طرفی غم طرفی
یک نفسی آیم از او یک نفسی نارم از او
با ترشانش ترشم با شکرانش شکرم
روی من او، پشت من او، پشت طرب خارم از او
طوطی قند و شکرم غیر شکر می‌نخورم
هرچه به عالم ترشی، دورم و بیزارم از او

«با ترشانش ترشم، با شکرانش شکرم»، یعنی با متکبران متکبرم و با متواضعان، متواضع. البته در بیت بعدی می‌گوید که ذاتاً شیرینم و شیرینی را ترجیح می‌دهم، اصلاً شیرینی عین شخصیت من است.

طوطی قند و شکر غیر شکر می‌نخورم
هرچه به عالم ترشی، دورم و بیزارم از او

باز به تعبیر مولانا، خاک بر سر ترشی، خاک بر سر سرکه‌ها. اما چه کنم که بعضی‌ها چنان تلخند که اگر با آن‌ها خنده کنی، جنگ می‌شود.

با ترشان لاغ کنی خنده زنی جنگ شود
خنده نهان کردم از او اشک همی بارم از او

از سوی دیگر، روایتی داریم که می‌گوید: التکبر مع المتکبر حسنه. تکبر با شخص متکبر، حسنه است. گناه و خطا نیست، بلکه کار نیکویی است. این فقط برای شکستن شاخ آن متکبر است. همان که موسی در مقابل فرعون می‌گفت:

من عصا و نور بگرفته به دست
شاخ گستاخ تو را خواهم شکست

این تکبر در مقابل متکبر - که حسنه است - فقط تا آنجایی حسنه است که شاخ تکبر او را بشکند. به این معنا و به این دلیل و با این معیار است که ما آن را حسنه و فضیلت محسوب می‌کنیم؛ نه این که خودش ذاتاً امر نیکو و مستحسنی باشد. تکبر معنای دقیقش این است که آدم، خودش را از آنچه که هست، بالاتر بداند و به دیگران برتری بفروشد. لذا حقیقتاً خودشناسی بهترین علاج تکبر است. کسی که خود را می‌شناسد، متکبر نمی‌شود. چرا که می‌داند حدش چیست و مرتبه و منزلتش کجاست و در نتیجه، پایش را از آن حد فراتر نمی‌گذارد. ولی کسی که خود را نمی‌شناسد، ممکن است خویشتن را از آنی که هست فروتر ببرد، یا ممکن است خود را از جایی که هست برتر بنشانند. هر دوی این‌ها، بیماری است.

فرمودید که سقف آزادی اجتماعی، قانون است. چه کسی صلاحیت دارد سقف آزادی‌های اخلاقی را مشخص کند؟ در جوامع غربی، سقف آزادی‌های اخلاقی، عرف جامعه است. حالا اگر شما اجازه بدهید کسی سقف آزادی‌های اخلاقی را مشخص کند، مشکلات عدیده‌ای پیدا می‌شود. من در این باره از شما توضیحی نشنیدم.

در جوامع جدید، کوشش دولت‌ها این است که غیر اخلاقی باشند. غیر اخلاقی، نه به معنای ضد اخلاقی؛ بلکه به معنای amoral. یعنی دولت‌ها می‌کوشند تا بی‌طرفی اخلاقی پیشه کنند. به تعبیر دیگر، حکومت‌های جدید، نوعاً Utilitarian هستند. یعنی به دنبال این هستند که فواید و منافع را لحاظ کنند. اگر هم زمانی مثلاً از دروغی جلوگیری می‌کنند، دلیلش این نیست که دروغ ذاتاً بد است. بلکه برای این است که دروغ ممکن است به منافع ملی لطمه بزند یا در جامعه اغتشاش ایجاد کند. یا اگر فی‌المثل از نزاع‌های فرقه‌ای مذهبی جلوگیری می‌کنند، نه به این دلیل است که حق با این فرقه است یا با آن فرقه، یا نزاع مذهبی بد است و... بلکه دلیلشان این است که این نزاع‌ها به امنیت و سلامت و آرامش جامعه لطمه می‌زند. همیشه تابع این هستند که چه نتایجی بر عمل مترتب است تا وفق آن تصمیم بگیرند.

در حالی که حکومت‌های ایدئولوژیک و به اصطلاح مکتبی، حسن و قبح عمل مد نظرشان است. می‌گویند چون فلان کار بد است، باید ممنوع شود. اما در دولت‌های جدید، مثلاً راجع به مسائلی نظیر هم‌جنس‌گرایی، مواد مخدر، مشروب و امثال آن، اصلاً بحث بر سر این نیست که این‌ها گناه است یا گناه نیست. بلکه سخن این است که اگر مواد مخدر یا مشروب یا سیگار کشیدن ترویج شود و در نتیجه، به آرامش و سلامت افراد جامعه لطمه بزند، باید جلوی آن را گرفت. فلسفه‌ی این حکومت‌ها این است. به همین سبب، نسبت به اخلاق، نوعی بی‌طرفی را پیشه می‌کنند و می‌توان گفت که آن را ترویج هم می‌کنند و این همان خطری است که من به آن اشاره کردم.

البته شاید بد نباشد که حکومت در این مسائل بی‌طرف باشد. من این را با قید «شاید» می‌گویم، چون مسأله‌ی بسیار پیچیده‌ای است و وجود متعددی دارد. به راحتی نمی‌توان در باب آن فتوا داد. ولی این اصلاً نباید الگوی فرد باشد. یعنی حکومت‌ها به لحاظ اخلاقی اصلاً نباید الگوی فرد باشند. افراد باید خودشان معیار و الگوی اخلاقی انتخاب کنند.

من یک بار در مؤسسه‌ی خیریه‌ی بسیار عالی و آبرومند کهریزک - که برای معلولین و درماندگان است - سخنرانی می‌کردم. آن‌جا گفتم که این‌گونه مؤسسات، نمودار جود و کرمنند. نمودار charity اند. یعنی کاری را از سر کرم و گذشت انجام می‌دهند که وظیفه‌ی هیچ‌کسی نیست که دست

به چنین کاری بزند. حکومت‌ها کارشان عدالت ورزیدن است، نه کرم کردن. و شما می‌دانید که کرم، فراتر از عدالت است. إن الله یأمر بالعدل و الإحسان. خدا به عدل و احسان امر کرده است. (سوره نحل، آیه ۹۰)

عدل، همان چیزی است که حکومت‌ها می‌کنند. اما احسان کاری است که افراد باید بکنند. لذا حتی حکومت عادل هم نمی‌تواند الگوی فرد باشد؛ چه رسد به حکومت سودانگار. چون بهتر است فرد از عدل فراتر رود. عدل این است که شما حق خود را بگیرید یا حق دیگری را بدهید. اما گاهی شما از حق خودتان می‌گذرید یا به دیگری بیش از حق او می‌دهید. این نامش گذشت و احسان است. قوه‌ی قضاییه برای اجرای عدالت است، نه برای اجرای احسان. برای این نیست که گنه‌کاران را ببخشد! کار حکومت، احسان و کرم نیست. بلکه در بهترین و سخت‌گیرانه‌ترین و اخلاقی‌ترین موقعیت، عدالت ورزیدن است.

ولی این نباید الگوی فرد باشد. فرد باید معیارهای اخلاقی خود را فارغ از حکومت در نظر بگیرد. به همین سبب، سقف گذاشتن برای اخلاق از طرف حکومت، معنا ندارد. حکومت، از آن نظر که حکومت است، شأنش شیوه‌ای از اخلاقی بودن (یا نبودن) است که آن شیوه برای فرد لزوماً ملاک نیست. شخص باید با معیارهایی که در علم اخلاق وجود دارد، مسائل را بررسی کند و بداند که چه بکند یا چه نکند؛ درست مثل سلامت فردی و بدنی. البته حکومت اگر عادل باشد، باید حداقل شرایط زیستن متوسط آدمیان را فراهم کند. یعنی کاری کند که آدمیان، اجباراً به انحراف کشیده نشوند.

به عبارت دیگر، حکومت باید شرایط اختیار را فراهم کند. این امر، بسیار مهم است. ما همه می‌گوییم که اختیار داریم. حتی بعضی از علمای اخلاق می‌گویند که انسان همیشه بر سر دوراهی ایستاده است و می‌تواند به این طرف یا آن طرف برود. اما واقعاً همیشه این‌طور نیست. این دوراهی گاهی یک طرفش سربالایی و یک طرفش سرازیری است. درست است که دوراهی است. اما این دو راه در یک سطح نیستند. وقتی شما میان یک سربالایی و یک سربالایی قرار می‌گیرید، طبعاً به سمت پایین سر می‌خورید.

وظیفه‌ی حکومت‌ها در جامعه این است که این دوراهی را از حالت سربالایی - سربالایی خارج کنند و به هم سطحی برسانند تا تحقق اختیار آدمی میسر شود. نهایت کاری که حکومت می‌تواند انجام دهد، همین است. بعد از این، دیگر با اختیاری که افراد دارند و با فرهنگی که فرهنگ‌سازان جامعه می‌سازند و در اختیار افراد قرار می‌دهند، راه باز است برای حصول کمال بیشتر.

شما می‌فرمایید که انسان باید آزادی را بدون قید و شرط در نظر نگیرد و سعی کند که با خودش یگانه شود. برای این که ماهیت انسان را تعریف کنیم تا آدمی بتواند با خودش یگانه شود، برخی از مثال‌ها و خصائل بد و خوب را هم ذکر کردید. سؤال من این است که آیا شما به تعریف مطلق از ماهیت انسان، که ورای زمان و مکان قرار گیرد و بتوان آن را به عنوان یک چارچوب مجرد برای تعریف انسان محسوب کرد، قائل هستید یا این که شرایط موجب می‌شود که مفاهیم خوب و بد تحت تأثیر زمان و مکان قرار گیرند و از حالت مطلق خارج شوند. مثلاً در مورد طمع باید گفت که در عرصه‌ی اقتصادی جوامع مدرن و جهان سرمایه‌داری، قانونی به نام قانون «سود» وجود دارد و بر اساس آن، تمام کسانی که کسبی راه می‌اندازند، هدف «به حداکثر رساندن سود» را پیش روی خود قرار می‌دهند. آیا شما در مفهوم سود حداکثری، طمع می‌بینید و آن را نفی می‌کنید؟ و اگر نفی نمی‌کنید، چه پاسخی در برابر این واقعیت ارائه می‌کنید؟

این سؤال، سؤال جاودانه‌ای است. یعنی در فلسفه‌ی اخلاق و در انسان‌شناسی اگزیستانسیالیسم این سؤال مطرح است که آیا آدمی قالب تعریف‌شده‌ی نهایی‌شده‌ی به‌تمامیت‌رسیده‌ی مشخصی دارد یا این که به تدریج ساخته می‌شود. جمله‌ی مشهور سارتر بر سر زبان‌ها است که: «آدمی تنها موجودی است که ماهیت خود را می‌سازد. در حالی که دیگر موجودات از پیش ماهیت ساخته‌شده‌ای دارند.» این جمله دلالت بر این معنا دارد که انسان مستمراً در حال ساخته شدن است.

ولی من می‌خواهم عرض کنم که ما در این جا با یک موجود بس ظریف سروکار داریم که کم‌وبیش هر دو جنبه را با همدیگر دارد؛ هم وجوه ثابت و هم وجوه متغیر. این‌طور نیست که ما به هر کسی که دو دست و دو پا و دو گوش و دو چشم داشته باشد، انسان بگوییم. مشخصات و خصوصیات حداقلی را باید داشته باشد تا لفظ انسان بر او اطلاق شود. مثلاً فهم و شعور و عقل و قدرت تشخیص و قوا و استعدادهای اولیه‌ای را باید داشته باشد تا بگوییم که این موجود، از حداقل انسانیت برخوردار است. پس از آن البته می‌تواند کمال پیدا کند و تغییرات زیادی بیابد. اما این که ما هیچ طرح اولیه‌ای از مفهوم انسان در ذهن نداشته باشیم و او را یک ظرف صددرصد خالی تصور کنیم که از منبع شرایط اجتماعی پر می‌شود، گمان نمی‌کنم که با واقعیات تاریخی سازگاری داشته باشد. آن‌چه شاید بعضی‌ها را به این گمان افکنده است، استعداد وسیع و عجیبی است که آدمیان برای تغییر و

فراگیری و عوض شدن دارند و این باعث شده که فکر کنند انسان لوح نانوخته‌ای است که می‌توان هر چیزی را روی او نوشت. اما واقعاً این‌طور است؟ وجود ما مقاومت‌هایی در برابر برخی چیزها دارد. یعنی حصارها و محدودیت‌هایی برای خود دارد و همه چیز را به درون خویش راه نمی‌دهد. باری؛ خلاصه‌ی جواب من این است که آدمی از وقتی که تعریف آدمی بر او صادق می‌آید، از خصوصیات حدقلی برخوردار است که همیشه حفظ می‌شوند. ولی در این چارچوب، خیلی چیزها می‌توانند بیابند و بروند.

اما در مورد این که من گفتم رذائل با آدمی بیگانه‌اند و خویشاوند او نیستند و این فضائل هستند که با آدمی خویشاوند و یگانه‌اند، سؤال شما این است که آیا این امر همیشگی است یا این که گاهی رذیلتی فضیلت می‌شود و بالعکس. این بحث را به اشکال مختلف در ادبیات اخلاقی و در تاریخ اخلاق مطرح کرده‌اند. یکی از تبیین‌های این مسأله، که از ماندویل، پزشک هلندی - انگلیسی در کتاب *افسانه‌ی زنبوران* به جای مانده و دیگرانی نظیر آکویناس هم بدان اشارت کرده‌اند، این است که سینات فردی، حسنات جمعی هستند. آن مثالی که شما زدید، دقیقاً از مصادیق این حکم است. یعنی کارهایی وجود دارد که اگر فرد آن‌ها را انجام دهد، بد شمرده می‌شود. اما همان بدی برای جامعه امر مطلوبی شمرده می‌شود. از قضا، یکی از مثال‌هایی که ماندویل می‌زند، همین مثال طمع و سودجویی است. می‌گوید ما سودجویی را تقبیح می‌کنیم. اما بازار، چه در نظام سرمایه‌داری کنونی و چه در گذشته، متکی بر سودجویی مردم بوده است. مردم، صبح که به در مغازه‌شان می‌روند و مشغول کار می‌شوند، طمع کارانه، به دنبال سود و مادیات بیش‌تر هستند و این همان چیزی است که کوره‌ی بازار را گرم نگه می‌دارد. مولانا همین حرف را تحت تئوری غفلت بیان کرده است. می‌گوید مردم غافلانه این کارها را انجام می‌دهند، ولی همین غفلت، بازار جهان را گرم نگه می‌دارد.

گر ترشح بیش‌تر گردد ز غیب

نه هنر ماند در این عالم نه عیب

این یک پاسخ است به سؤالی که شما فرمودید. درست است که طمع بد است. اما برای فرد بد است. یعنی جهان، چنان ساخته شده است که سیطئات فردی، حسنات جمعی می‌شوند. یعنی کارهایی که به صورت انفرادی بد هستند، چنانند که نظام جامعه بر روی آن‌ها استوار است. حتی در کلمات آکویناس آمده است که گناهان در این عالم چنین نقشی دارند. یعنی خدا گناهان را هم در این عالم بی‌کار نگذاشته است و آن‌ها نقشی را به عهده دارند.

به هر حال، مکتوبات در این زمینه بسیار وسیع و حجیم است. اما من می‌خواستم پاسخ دیگری به شما بدهم و آن همان مثالی بود که از مولوی نقل کردم. ببینید شما طمع را در سودجویی به کار بردید، اما مولوی طمع را به منزله‌ی یکی از رذائل معرفت‌شناختی و اپیستمولوژیک به کار می‌برد. می‌گوید که شما در مقام داوری و قضاوت، اگر به یکی از طرفینی که مورد حکمیت شما قرار می‌گیرند طمع و دل‌بستگی‌ای داشته باشید، این امر در داوری شما تیرگی می‌افکند و از این بابت، یک رذیلت اخلاقی است. به این معنا، طمع هم سیئه‌ی فردی و هم سیئه‌ی جمعی است.

اگر بخواهیم بحث آزادی را در چارچوبی، صورت‌بندی کنیم، فکر می‌کنم می‌توان آن را در دو مرحله‌ی تخریب و سازندگی خلاصه کرد. به نظر شما، چه تضمین‌ها و مکانیسم‌هایی وجود دارد که در گذار از مرحله‌ی اول به مرحله‌ی دوم، در اجرا و برنامه‌ریزی، اشتباهی پیش نیاید؟ یعنی چه باید کرد که پس از رهایی از دل‌بستگی‌ها و قید و بندهای کنونی، دل‌بستگی زائد و جدیدی، آن هم با قدرت بیش‌تر، جایگزین آن‌ها نشود؟

چه در سطح فردی و چه در سطح جمعی، شخص محتاج است که از کسی کمک بگیرد و راهنمایی داشته باشد. در باب آزادی بیان هم نوبت قبل عرض کردم که حکومت‌ها در تشخیص این که چه چیزهایی باید در جامعه رواج یابد و چه چیزهایی رواج نیابد، لزوماً داور نیستند. در حالی که ما البته قبول داریم که همه چیز هم نباید پخش شود. اما این حرف معنایش این نیست که غیر حاکمان در این امر دخیل نباشند. معتمدان فرهنگی مردم می‌توانند این کار را بکنند. ایشان می‌توانند به مردم بگویند فلان چیز کالای معیوبی است، فاسد است، مسموم است، مضر است، و امثال این‌ها. در مورد فرد هم عیناً همین‌طور است. یعنی شخصی که چنین تخریب و سازندگی‌ای انجام می‌دهد، در حال طی کردن پروسه‌ی عظیمی است و به تنهایی نمی‌تواند این کار را انجام دهد. باید حتماً از دیگران کمک بگیرد.

مولوی بیان بسیار خوبی در این باره دارد. در دفتر دوم مثنوی، داستانی است در باب شیخی که در کشتی متهمش کردند. در پایان داستان می‌گوید خیلی وقت‌ها آدم حقیقت را می‌بیند، اما زیر بار حقیقت نمی‌رود.

معجزه بیند فرزند آن زمان
بعد از آن گوید خیالی بود آن

اول می‌بیند و قبول می‌کند، اما بعد می‌گوید شاید خیال کردم. مولوی در ادامه می‌گوید:

نفس سوسفطایی آمد می‌زنش
کش زدن سازد نه حجت گفتنش

(مثنوی، ۲: ۳۵۰۹ و ۳۵۱۰)

این واقعاً سخن حکیمانه‌ای است. می‌دانید که سوسفطاییان یا سوفیست‌ها، معتقد بودند که عقل برای شناختن عالم خارج کافی نیست. آن‌چه ما داریم، ظنون و گمان‌هایی بیش نیست. مولوی می‌گوید با این‌ها نباید احتجاج کرد. چون حجت آوردن را قبول ندارند. به همین دلیل در نوشته‌های فیلسوفان آمده است که اگر با سوسفطاییان روبه‌رو شدید، هلشان بدهید در آب یا آتش، تا باور کنند که آب و آتش وجود دارد.

مولوی می‌گوید که نفس آدمی مثل سوسفطاییان است و اصلاً حجت به خرجش نمی‌رود. زیر همه‌چیز می‌زند، چرا که طمع و کبر و تقلید و هزار مرض دیگر دارد. باید تأدیش کنید. من همیشه وقتی این شعر حافظ را - که خواهم خواند - می‌خواندم، احساس می‌کردم که تناقضی بین سخنان حافظ و مولوی در این باره وجود دارد. حافظ می‌گوید:

سال‌ها پیروی مذهب زندان کردم
تا به فتوای خرد حرص به زندان کردم

ولی این همان کاری است که مولوی می‌گوید نشدنی است. می‌گوید نمی‌توان به فتوای خرد، حرص را به زندان افکند. چرا که نفس حریص، حجت خرد به خرجش نمی‌رود. اما بیت دوم حافظ، تا حدودی این را تدارک می‌کند. می‌گوید:

من به سرمنزل عنقا نه به خود بردم راه
قطع این مرحله با مرغ سلیمان کردم

این درست است. شما برای این که به سرمنزل عنقا برسید، باید با مرغ سلیمان بروید. یعنی با کسی که شما را همراهی کند و دست شما را بگیرد و ببرد. و الا اگر بنشینید و هزار سال هم برای نفس خود استدلال کنید تا حرص را کنار بگذارید، هرگز کنار نمی‌گذارد و به عوض، شما را کنار می‌گذارد. لذا:

نفس سوسفطایی آمد می‌زنش
کش زدن سازد نه حجت گفتنش

سپس می‌گوید:

هیچ نکشد نفس را جز ظل پیر
دامن آن نفس‌کش را سخت گیر!

(مثنوی، ۲: ۲۵۳۱)

آیا مصراع دوم این شعر حافظ، که «غلام همت آنم که زیر چرخ کبود / ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است»، تعلقات فکری را هم در بر می‌گیرد؟ و اگر در بر می‌گیرد، چه مرزی را می‌توان برایش تعیین کرد؟

تمام تعلقات تقلیدی و مقلدانه، یعنی همان‌هایی را که از مولانا شنیدیم، در بر می‌گیرد. در بدایت کار، واقعاً هر تعلق را باید کنار گذاشت و این حرف درستی است. در این باره اختلافی بین غزالی و فیض کاشانی وجود دارد. غزالی در شرح عجایب‌القلب، آن‌جا که آداب سلوک را بیان می‌کند، می‌گوید که شخص وقتی که قدم در طریقت می‌گذارد، باید تعصب و تعلق نسبت به هر مذهبی را کنار بگذارد. او یک فقیه بسیار محتاط و سخت‌گیر و خداترس است، ولی معتقد است شما وقتی می‌خواهید سلوک معنوی در پیش بگیرید، در آغاز کار، این که سنی هستید یا شیعه، مالکی هستید یا حنفی، نباید برای شما اولویت داشته باشد. همه‌ی این‌ها را باید پشت سر بیافکنید. این سخن از کسی چون غزالی، سخن بسیار شجاعانه و سنجیده‌ای است. فیض کاشانی همین‌جا بر او خرده می‌گیرد و می‌گوید ما بعضی چیزها را می‌دانیم که حق است و از آن‌ها دست برنمی‌داریم.

البته بنده رأی غزالی را بیش‌تر می‌پسندم و به همین دلیل هم عرض کردم که هر تعلق مقلدانه‌ی فکری‌ای را باید کنار بگذاریم تا بعداً چه پیش آید. این برای کسانی است که می‌خواهند از عرصه‌ی تقلید بیرون بیایند. آن‌هایی هم که با تقلید خوش هستند، خوشند. گفت: «هر کس از پندار خود مسرور، به.»

فرمودید آیه‌ای در قرآن وجود دارد که حقوق بشر را محترم می‌شمارد. می‌شود آن آیه را بفرمایید؟

بله؛ البته تحت عنوان حقوق بشر نیست. تحت این عنوان است که به آدمی حق می‌دهد که با خداوند احتجاج کند و به تعبیری ساده، از خداوند مسؤلیت بطلبد. این آیه‌ی ۱۶۵ سوره‌ی نساء است که: «ما پیامبران را فرستادیم تا مردم بر خدا حجت نداشته باشند.»

مفهوم آیه این است که در شرایطی و تحت ضوابطی، آدمیان می‌توانند بر خدا حجت داشته باشند؛ یعنی علی‌هش دلیل اقامه کنند. به تعبیر دیگر، حق دفاع از خود، حتی در مقابل خداوند، حق ثابتی است برای آدمی و این حق را خداوند به آدمی نداده است که از آدمی بستاند. شما حداکثر می‌توانید بگویید که خداوند این حق را به رسمیت شناخته است.

یک آیه‌ی دیگر هم در قرآن هست که هیچ‌کس از خدا حق سؤال ندارد. لا یسئل عما یفعل و هم یُسئلون. (انبیاء، ۲۳) یعنی خداوند مورد سؤال قرار نمی‌گیرد، بلکه دیگران هستند که مورد پرسش قرار می‌گیرند. این در واقع شعار مکتب اشاعره بوده که خداوند غیر مسؤل است و شما جرأت و حق سؤال کردن از او را ندارید. یعنی هرچه کرد، همان درست است. من اصلاً دو مکتب اشعری و معتزلی را در تاریخ اسلام، ذیل این دو شعار می‌آورم. این که چرا بیش‌تر مسلمین زیر بار این شعار رفتند، یعنی این را بر آن تقدم دادند، دلایل سیاسی و تاریخی داشته است.

در واقع، چند آیه در قرآن هست که همه از این مضمون واحد برخوردارند که خداوند وعده‌هایی داده و بابت این وعده‌ها مسؤل است. یعنی آدمیان می‌توانند از خدا سؤال کنند و بگویند به وعده‌ات وفا کردی یا نه. این آیات در واقع، بیان‌کننده‌ی این است که آدمی حتی نسبت به خداوند هم حق سؤال و اعتراض و احتجاج دارد و این حق را خداوند برای او به رسمیت شناخته است.

فرمودید که طمع از نظر مولوی، ناقض عدالت است. اگر بخواهیم آن سه ردیلتی را که شما از قول مولوی به عنوان ردیلت‌های مانع تحقق آزادی ذکر کردید در یک زمینه‌ی اجتماعی و سیاسی ببینیم، آیا می‌توان گفت جامعه‌ای که برخوردار از طمع (عدم عدالت) و کبر (دیکتاتوری) است و مردم را مقلد بار می‌آورد، جامعه‌ای است که با آزادی بیگانه است؟

بله، قطعاً. شما اگر در جایی رواج تقلید و محدود و خفه شدن تحقیق را ببینید و طمع را ببینید، به این معنا که حالتی حاکم شود که مانع رسیدن به حق و صدق است، و کبر رایج شود به این معنا که آدمیان زیر دست و پا له شوند و به جای این که هدف شمرده شوند، وسیله تلقی شوند، مسلماً به همه‌ی این معانی و به همه‌ی این علل، آزادی در آن‌جا سرکوب شده است. یعنی آدمیان به آدمیت خود نمی‌رسند و از شکوفایی و کمال و فعلیت و تمامیت شخصیت خویش محروم می‌مانند.

شما به تعبیر «بیگانگی از خود» اشاره کردید. در حالی که ما می‌دانیم که در جامعه، گروهی وجود دارند که با این وسیله، یعنی «تقلید»، کاسبی می‌کنند و گاه محتوایی را ارائه می‌کنند که به‌هیچ‌وجه با بدیهیات اولیه‌ی علمی هم سازگار نیست. در این میان، بالأخره تکلیف عامه‌ی مردم چیست؟ آیا تقلید را کنار بگذارند یا خیر؟

از میان مردم، آن‌هایی که شکار شده‌اند یا طعمه شده‌اند، چه کار می‌توانند بکنند؟ آن‌ها دیگر در کام کشیده شده‌اند. باید از تکلیف دیگرانی که این وضع را می‌بینند و از این واقعیت آزادی‌ستان آگاهی دارند، سؤال کرد. حرف شما مثل این است که بگویید تکلیف آن کسی که در زندان است چیست. خوب، او دیگر در زندان است و دستش به جایی نمی‌رسد. چنین کسی چه تکلیفی نسبت به بیرون زندان دارد؟ حالا یا در زندان تقلید است و یا در زندان دیگری است. آن کسی که در زندان نیست و آزاد است، باید شکر این نعمت را بگذارد.

آن کس که اوفتاد و خدایش گرفت دست
گو بر تو باد تا غم افتادگان خوری

او باید شکر این نعمت را بگذارد و دست افتادگان را بگیرد و بلند کند. آن دیگران که طعمه شده‌اند و در چاه افتاده‌اند، کس دیگری باید دستشان را بگیرد و از چاه بیرون بیاورد. راهش هم همین است که آن‌چه نوعاً در جوامع اتفاق می‌افتد، رفتن از تقلیدی است به تقلیدی دیگر. معمولاً چنین است. کم‌تر پیش می‌آید که کسی از تقلید به تحقیق بپیوندد.

فراوان بودند مدعیان کاذب، که کسانی را از تقلیدی به تقلیدی می‌خواندند. و کم بودن کسانی که آدمیان را از تقلید به تحقیق می‌خواندند. و آن‌هایی هم که این کار را کردند، متأسفانه مریدهای مقلدشان، مکتب تحقیقی آن‌ها را تقلیدی کردند. داستان غریبی است. یعنی حتی کسی که به آزادی فرا می‌خوانده است، مکتب او رفته‌رفته تبدیل به آزادی‌ستیزترین مکاتب می‌شود. زیرا خود آن اعتقاد، تبدیل به یک چارچوب خشک استخوانی شده‌ی متحجر می‌شود و دوباره یک زندان تازه‌ای و زندانیان تازه‌ای.

آیا بی‌دینی در تعارض با آزادی است یا این که بی‌دینی‌ای که از طریق تحقیق حاصل شده، مکمل آزادی‌ای است که مد نظر شما است؟

بله؛ من بی‌دینی‌ای را که از طریق تحقیق حاصل شده باشد، منافی با آزادی آدمی نمی‌دانم. برای این که محققانه است، نه مقلدانه. آری؛ اگر فرض کنیم حقیقتی در ادیان وجود داشته باشد و کسی محققانه و صادقانه تحقیق کند و به آن حقیقت نرسد، این منافاتی با آزادی او ندارد. ولی محرومیتی را برای او البته پدید خواهد آورد. و این در مورد هر حقیقتی صادق است.

تعریف شما دقیقاً از حقیقت چیست؟

تعریف من از حقیقت در این سخنرانی و در این جا، تعریف خیلی ساده‌ای است. یعنی مطالب درست.

تعریف «درستی» چیست؟

درستی یعنی مطابقت با واقع. حالا می‌توان پرسید واقع چیست؟ مطابقت چیست؟ در این باره می‌توان خیلی پیش رفت. ولی این که ما مثلاً الآن بگوییم ساعت هشت است، می‌گوییم این درست است. یعنی واقعاً همین‌طور است.

نه، حقیقت خیلی فراتر از این است. تعریف‌های خیلی متعددی از حقیقت وجود دارد.

تعریف حقیقت همین است. یعنی ادراک مطابق با واقع. یعنی شما چیزی را که فهمیده‌اید، درست فهمیده باشید. اما این که آن چیز چیست، البته خیلی متنوع است. گاهی ممکن است قانون جاذبه باشد، گاهی ممکن است ساختمان ژنتیک انسان باشد، گاهی هم ممکن است همین قضیه‌ی ساده باشد که مثلاً الآن ساعت هشت است. همه‌ی این‌ها حقیقتند، به شرطی که ادراک مطابق با واقع باشند. آن‌چه خیلی پیچیده است، واقعیت است. تعریف صدق خیلی پیچیده نیست. همین بود که عرض کردم. اما واقعیت، ساختار پیچیده‌ای دارد.

در دهه‌ی ۱۳۶۰ و اوایل دهه‌ی ۱۳۷۰، که «قبض و بسط تئوریک شریعت» و «پلورالیسم دینی» را نوشتید، لاقابل برداشت شخص من این بود که به انقباض و انبساط دین می‌پرداختید. اما آن چیزی که من از صحبت‌های شما در این چند جلسه برداشت کردم، بیش‌تر شبیه به انقلاب در دین است. این چیزی که الآن شما می‌فرمایید، لاقابل با آن درکی که ما از دین اسلام داریم، کاملاً قلب واقعیتی است که ما از اسلام می‌شناسیم؛ خصوصاً این که ما در لندن با سایر مسلمانان مثل پاکستانی‌ها، مسلمانان شبه‌قاره‌ی هند، عرب‌ها، ترک‌ها، و... خیلی تماس داریم و به هر حال، آن‌ها چشمی به تحولات ایران دارند. می‌خواستم ببینم آیا شما الآن به جمع‌بندی جدیدی درباره‌ی حل تناقض اسلام و دموکراسی رسیده‌اید؟ چون به هر حال، این‌جا خیلی‌ها فکر می‌کنند ما در کشوری زندگی می‌کنیم که اسلام در آن اجرا می‌شود و از ما در این باره سؤال می‌کنند. جواب سؤال این‌ها چیست؟ آیا اسلام و دموکراسی آشتی‌پذیرند؟

قسمت آخر سؤالتان، سؤال مشخصی است. ولی من متوجه نشدم که این سؤال چه‌گونه مبتنی شد بر آن مقدماتی که چیدید. یک مثال از آن «انقلاب» و «انقباض» بزنید. چون برای خود من هم جالب است.

منظور من این است که شما در آن موقع به این شدت مواضع دموکراتیک نداشتید. مثلاً در جلسه‌ی قبل، درباره‌ی بحث ارتداد سؤالی مطرح شد. ولی من یادم نیست که شما در آن موقع به این موضوع پرداخته باشید. شما اگر آیات سوره‌ی نساء را در نظر بگیرید، این آیات با حقوق بشر سازگار نیستند. لاقابل ظاهر آیات این سازگاری را نشان نمی‌دهد. آیا شما قرائت جدیدی از مجموعه‌ی این مباحث دارید که کاملاً منطبق با اندیشه‌ی لیبرال دموکراسی یا سوسیال دموکراسی است؟ آیا این‌ها با هم قابل انطباقند؟

نه؛ قابل انطباق نیستند. یعنی اگر کسی فکر کند که آن درکی که عرب‌های زمان پیامبر از پیام ایشان داشتند، همین درکی است که امروزه مثلاً سوسیال‌دموکرات‌ها یا لیبرال‌دموکرات‌ها از فلسفه یا مکتب خود دارند، البته سخن گزافی است. بنده هم هیچ‌وقت چنین حرفی نزده‌ام و مطلقاً هم چنین عقیده‌ای ندارم. من معتقدم که مخاطبان معاصر پیامبر، درک بسیار ساده‌ای از جهان و انسان و تاریخ و سیاست داشتند و پیامبر کلماتی را که به آن‌ها می‌گفت، یا با فهم آن‌ها هماهنگ می‌کرد یا این که آن‌ها در خور فهم خود از او برداشت می‌کردند. «هر کس به قدر فهمش فهمید مدعا را».

اما من در بحث «قبض و بسط»، با توضیحات و ادله آورده بودم که چه‌گونه معارف بشری بر روی هم اثر می‌گذارند و قبض یکی به قبض دیگری و بسط یکی به بسط دیگری منتهی می‌شود و چه‌گونه ما متن با معنای واحد نداریم و این تحول معنایی، حقیقتی است که در مورد همه‌ی متون، علی‌الخصوص متون متشابه، جریان دارد و حاکم است. در آن‌جا به دنبال طرح همین مطلب بودم که آن فهم‌ها لزوماً در سطح برداشت‌های معاصران پیامبر باقی نمی‌ماند و نباید هم باقی بماند.

اما من بعداً نکته‌های دیگری را هم در مباحث دین‌شناسی خویش افزودم که از بحث تفسیر متن فراتر می‌رفت. یکی از آن‌ها که با سؤالی که شما مطرح کردید تناسب بیش‌تری دارد، بحث اصناف دین‌داری بود. در واقع در اصناف دین‌داری، آن‌چه من توضیح دادم این بود که مردم چیزهای مختلفی را در دین می‌جویند. گویی دین یک منبع یا سوپرمارکتی است که گرچه ممکن است کالاهای متنوعی داشته باشد، اما این کالاهای متنوع، اولاً به چشم همه نمی‌آیند، و ثانیاً مورد توجه و مورد علاقه‌ی همه هم نیستند. در این سوپرمارکت، هر کسی به دنبال کالایی می‌گردد. عموم مردم در دین چیزی را می‌جویند که به آن‌ها هویت و نظمی در زندگی دنیا بدهد. عمده‌ی برداشت و تمنا و تقاضا و انتظارشان از دین، چنین چیزی است. یعنی این که میان آن‌ها و سایر مردم خویشاوندی برقرار کند، آن‌ها را زیر چتر واحد ببرد، راهی را برای حسن روابط اجتماعی به آن‌ها نشان دهد و زندگی کردن انسانی را برای آن‌ها تسهیل کند. به عبارت گویاتر، زیر نام‌های مختلف کنار هم بنشینند، با هم خوش بگویند، بشنوند، مجلس انسی داشته باشند، و بار سنگین زندگی را سبک کنند.

این‌ها فونکسیون‌هایی است که ادیان در تمامی جوامع دارند و اسلام هم این را دارد. اتفاقاً پیامبر اسلام هم خیلی به این امر عنایت داشته‌اند. بالآخره همین هیأت‌های مذهبی، همین سینه‌زدن‌ها و همین اشک ریختن‌ها، سینما رفتن‌های گذشتگان بوده است. می‌نشستند و بار زندگی را سبک می‌کردند و استیناسی می‌کردند و باور داشتند که به خدای خود نزدیک‌تر شده‌اند و توشه‌ای برای زندگی بعدی خویش فراهم آورده‌اند. در همین جوامع هم مشکلات خویش را حل می‌کردند، همدیگر را می‌فهمیدند، احوال‌پرسی می‌کردند، می‌فهمیدند چه کسی غایب است، چه کسی حاضر است، چه کسی مریض است، چه کسی سالم است، و... درست است که این کارها زیر نام دین انجام می‌شد و یک چهره‌ی ارزشی هم بر این‌ها افزوده می‌شد، اما خواصی را داشت که امروزه تحت نام‌های دیگری در جهان جدید انجام می‌شود. این بیش‌ترین و نزدیک‌ترین انتظاری است که عموم مردم از عموم

ادیان داشته‌اند و چنان‌که گفتم، در اسلام به دلیل این که فقه و قوانین اجتماعی هم وجود دارد، این انتظار قوی‌تر است و البته بهتر هم برآورده می‌شود. اما همه در این مخزن، این کالا را نمی‌جویند.

از دین‌داری معرفت‌اندیش و معرفت‌اندیشی که بگذریم و به سطح دین‌داری تجربت‌اندیش برسیم، درمی‌یابیم که اصلاً افراد در آن‌جا دنبال چیز دیگری هستند. ما در دین‌داری تجربت‌اندیش، اصلاً مشکلاتی از قبیل گرفتاری با حقوق بشر و امثال این‌ها را نداریم. این مشکلات در دین‌داری معرفت‌اندیش وجود دارد. در آن‌جا هم من تئوری دیگری پیشنهاد کرده‌ام تحت عنوان «ذاتی‌ها و عرضی‌ها در دین»، که به طور یکسان بر همه‌ی اصناف دین‌داری و خصوصاً و بیش‌تر از همه بر دین‌داری معرفت‌اندیش تطبیق می‌شود. این تئوری می‌گوید که کثیری از آن‌چه شما در تعلیمات دین می‌بینید، جزو عرضیات است. یعنی می‌توانست به گونه‌ی دیگری باشد. معنای عرضی این است. در این صورت، بسیاری از این مسائلی که شما یاد کردید و خود من هم البته آن‌ها را به صراحت نوشته‌ام، این‌ها همه جزو عرضیات دین است. البته این کار گزاف و دل‌بخوایی نیست که امروز بگوییم از فلان چیز بدمان می‌آید و کنارش بگذاریم، فردا آن یکی و... نه، این‌طور نیست.

من برای این‌ها الگو و معیار و ضابطه داده‌ام، به طوری که تا حدود زیادی می‌تواند مشخص کند که خط‌کشی‌ها باید کجا صورت بگیرد، چه چیزی باید ذاتی محسوب بشود، یعنی در هسته قرار بگیرد، چه چیزی باید در کمرندهای بیرونی جای بگیرد، که این‌ها بر حسب مورد، می‌توانند عوض بشوند. حالا شما اسمش را انقلاب بگذارید یا انقباض، فرقی نمی‌کند. نام‌گذاری‌اش با شما. ولی کم و بیش چنین سیری وجود داشته است. الآن هم من بر همان اساس دارم صحبت می‌کنم.

راجع به ارتداد یک بار در این جلسات مفصلاً صحبت کردم و گفتم که حکم ارتداد یک حکم سیاسی بوده است. من واقعاً این را که می‌گویند اسلام دینی سیاسی است و دیانت اسلام عین سیاست است، قبول دارم. اما آن‌هایی که این حرف را می‌زنند، چندان به لوازمش ملتزم نیستند و چندان توجه ندارند که معنایش چیست. من این نکته را در نامه‌ای به آیت‌الله منتظری نوشتم. آن نامه چاپ هم شد. آن‌جا نوشتم که شما می‌فرمایید «دیانت ما عین سیاست ماست و سیاست ما عین دیانت ماست». این را شما می‌فرمایید، آقای خمینی می‌گفت، مدرس می‌گفت، همه گفتند و همه تصدیق می‌کنند. اما شما توجه دارید که لوازم این سخن چیست؟ وقتی که دیانت ما عین سیاست ما شد، معنایش این است که اگر نه همه، بسیاری از احکام اسلام سیاسی است. یعنی پشت سر آن‌ها، مصلحت سیاسی بوده است. معنایش همین است. اگر تعارف و مبالغه و استعاره می‌کنید، هیچ، اما اگر حقیقتاً این را می‌گویید که دیانت ما عین سیاست ماست و سیاست ما عین دیانت ماست و افتخار می‌کنید و این تعبیر را سرلوحه‌ی شعارها و عمل خود قرار می‌دهید، این حرف معنایش این است که اگر نه همه، لاقلاً کثیری از آن‌چه در اسلام آمده، پشت سرش یک مصلحت سیاسی بوده است و اگر آن مصلحت سیاسی عوض شود، آن حکم هم عوض می‌شود. این معنای آن شعار است. من اصلاً نمی‌توانم هیچ معنای دیگری از این کلام درک کنم و درست به همین معنا قبول دارم که اسلام، سیاسی است و پیامبر اسلام هم سیاسی بودند. ایشان یک یجل سیاسی بود. مکی‌ها پیغمبر را بیرون کردند، ایشان به مدینه آمد و دستش خیلی بازر شد. آن‌جا پیروان و یاران و هواداران بسیار مخلص و صادق و فداکاری پیدا کرد و بعد از آن بود که تمدن اسلامی بسط پیدا کرد و پیامبر اسلام از حالت یک پیامبر واعظ که فقط پند می‌داد و احکام خدا را می‌گفت، بیرون آمد و رسماً به یک رجل سیاسی تبدیل شد و در رأس یک دولت دنیایی قرار گرفت و به رتق و فتق امور پرداخت. جنگ داشت، صلح داشت، با این قبیله پیمان می‌بست، با آن یکی وارد جنگ می‌شد، و... این‌ها نشانه‌ی سیاسی بودن دین اسلام است.

مثلاً ما تا مدتی شعار مرگ بر آمریکا و مرگ بر شوروی می‌دادیم. سلمان رشدی را چنین و چنان می‌گفتیم و غیره. این‌ها همه شعارهای سیاسی است. یک روزی این شعارها عوض می‌شود. غیر از این است؟ سیاست غیر از این نیست. بالأخره امروز یک مصلحت سیاسی حاکم است و فردا مصلحتی دیگر. اگر دین اسلام عین سیاست است، این را واقعاً باید باور کرد و به مقتضا و مدلول و لوازمش هم باید ملتزم بود. یعنی باید دنبالش را گرفت. من اتفاقاً آن‌جا برای آقای منتظری این مثال را زدم که شما وقتی می‌گویید این میز چوبی است، یعنی این چوب است که میزان استحکام میز را معین می‌کند. استحکام این میز به اندازه‌ی استحکام این چوب است. قیمت این میز به اندازه‌ی قیمت این چوب است. آن صفتی که برای این میز می‌آورد، معلوم می‌کند که تکلیف ما با این میز چیست. گفتم وقتی شما می‌گویید اسلام سیاسی است، یعنی سیاست معین می‌کند که این اسلام امروز چه شکلی دارد و فردا چه شکلی و پس فردا چه شکلی. البته ایشان به این بخش از سؤال من پاسخی ندادند؛ همچنان که بخش‌های دیگر را هم خیلی مجمل پاسخ دادند. به این دلیل و با این توضیح، می‌توان تا حدودی دانست که این تحولات چرا و در چه مسیری باید صورت بگیرند تا گزاف هم نباشند.

این که شما می بینید در گذشته، تحولات در بعضی عرصه‌ها بسیار کند و بطئی بوده، توجیه این وضعیت بر اساس تئوری «قبض و بسط»، این است که سیاست چندان عوض نمی شده است. یعنی اسلام، سیاسی بوده، اما سیاست، نسبتاً شکل ثابتی داشته است. سیاست، الگوی نسبتاً واحد و مشابهی داشت و لذا احکام اسلامی در دل این سیاست‌ها، کم و بیش ثابت ماند. تئوری قبض و بسط هم می گفت که وقتی بیرون ثابت می ماند، درون هم ثابت می ماند. اما حالا شما ناظر تحولاتی در بیرون هستید.

اخیراً با چند تن از دوستان گفت و گو می کردیم. صحبت بر سر فتوایی بود که بعضی از آقایان داده اند که کف زدن در مسجد حرام است. من گفتم سال‌ها است که در مسجد سینه می زنند، هیچ کدام از آقایان هم نمی گویند سینه زدن حرام است. اگر بدعت است، هر دو تائید بدعت است. یعنی اگر کف زدن در زمان پیامبر اسلام نبوده، سینه زدن هم نبوده است. ولی سینه زدن بدعتی است که مدتی از آن گذشته و متعلق به ماتم و عزا است و به همین دلیل با جسم و جان بعضی‌ها بهتر می سازد. اما از کف زدن چون زمان زیادی نگذشته و نیز متعلق به شادی و سرور است، بعضی‌ها آن را پس می زنند. شما می توانید این گونه نگاه کنید.

اگر در زمان پیغمبر نه دست زدن بوده و نه سینه زنی، پس مردم چه عکس‌العملی داشتند؟

مردم هر کدام در زمان خود عکس‌العملی داشته اند. من مطمئنم که در زمان پیغمبر وقتی می خواستند کسی را تشویق کنند، صلوات نمی فرستادند. این را می دانم! حالا چه کار می کردند، نمی دانم. حالا شما هم اگر دلتان می خواهد برای تشویق من کف بزنید و اگر هم دلتان می خواهد صلوات بفرستید.

آزادی و قدرت سیاسی^۱

(بخش سوم)

در رسیدن ماه رمضان را تبریک می‌گویم و فرا رسیدن ایام شهادت مولا علی را نیز تسلیت می‌گویم و امیدوارم راه آن بزرگوار الگوی عمل و سرمشق همه‌ی نیک‌خواهان و آزادی‌طلبان عالم باشد. اگر صدای من آهسته است، بر من ببخشید. دو سه روزی است که سینه‌ی من مالا مال درد است و بنابراین:

گاه می‌گویم فغانی برکشم
باز می‌بینم صدایم کوتاه است

ولی حسن استماع شما، به قول مولانا، ناطق مرده را هم گوینده می‌کند.

نوبت پیش که در باب «نسبت آزادی و قدرت» سخن می‌گفتم، بیش‌تر به ابعاد و جوانب معنوی و روحانی این امر عطف عنان کردم. توضیح دادم که غرض از سیاست و مدیریت کلان کشور، خدمت به آدمیان است و اگر آدمی در این میان فراموش شود، سیاست تباه خواهد شد و خیری در آن نخواهد بود. گفتم که آزادی آدمی چه‌گونه در اثر پاره‌ای از موانع و زنجیرها محدود می‌شود. از میان آن زنجیرها، به «طمع»، «تقلید»، و «تکبر» اشاره شد که از نظر عارف بزرگی چون مولانا، از اهم قیود و موانعی هستند که بر سر راه آدمیان می‌ایستند. و آزادی و شکوفایی نفس و کمال معنوی انسان را به شدت محدود می‌سازند. قصه‌ی آزادی، قصه‌ای پایان‌نیافتنی است و وقتی که پای قدرت سیاسی هم در میان باشد، پیچیدگی و بغرنجی آن ده‌چندان می‌شود.

در این نوبت، می‌خواهم مسأله را از نگاه ارباب قدرت مطرح کنم. ما همیشه دست‌کم دو گونه اخلاق داریم و نباید این دوگونگی را فراموش کنیم. توجه به این که اخلاق قدرت، اخلاقی دیگر است، شاید از گذشته‌های دور میان دانشمندان و متفکران مطرح بوده است. اما به طور مشخص، می‌توان گفت که از زمان ماکیاولی، از قرن پانزدهم و شانزدهم میلادی، این توجه قدرت بیش‌تری گرفت.

گذشتگان ما در باب اخلاق، همیشه می‌گفتند که اخلاق، ادب مقام است. یعنی شما منوط به این که در کدام مقام یا موقعیت قرار داشته باشید، آداب و رسوم و ارزش‌های آن مقام فرق می‌کند. جمله‌ی «الحرب خدعه»، جمله‌ی رایجی بود و همیشه به صورت یک ارزش مطرح می‌شد که جنگ عبارت است از حيله کردن. یعنی مکر کردن با دشمن، پاره‌ای از جنگ است و اگر خدعه کردن، دروغ گفتن، و حيله‌گری در جاهای دیگر ناروا است، در عرصه‌ی جنگ دیگر ناروا نیست.

اگر چنین باشد، آن‌گاه باید نتیجه گرفت که داستان اخلاق، داستانی پیچیده‌تر از آن است که در بادی نظر به چشم می‌رسد. ما معمولاً قصه‌ی آزادی، عدالت، و ارزش‌های اخلاقی‌ای مثل دروغ نگفتن، افترا نزن، و به قتل نرساندن را از دیدگاه محکومان و رعایا مطرح می‌کنیم؛ یعنی کسانی که زبردست هستند و توده‌ی مردم را تشکیل می‌دهند و بر مسند قدرت نشسته‌اند و حظی از اقتدار سیاسی ندارند. و یا این مقولات را از دیدگاه افراد مطرح می‌کنیم؛ یعنی کسانی که زندگی فردی خود را سپری و مدیریت می‌کنند. برای آن‌ها است که فرمان می‌دهیم و توصیه می‌کنیم که دروغ نگویند، خدعه نکنند، آدم نکشند، روابط نامشروع نداشته باشند، و امثال این‌ها.

اما از گذشته‌های دور، سیاست‌نامه‌نویسان یا شریعت‌نامه‌نویسان، رساله‌های مفرده‌ای هم برای پادشاهان می‌نوشتند و اخلاق ویژه‌ی مقام آن‌ها را به ایشان گوشزد می‌کردند. حتی یک عالم بسیار محافظه‌کار و نشسته در کنار قدرتی چون علامه مجلسی، در کتاب *عین‌الحیوه* خود فصلی را به سیرت پادشاهان و اخلاق آن‌ها اختصاص داده است. این علاوه بر *سیاست‌نامه‌ی خواجه نظام‌الملک و نصیحة‌الملوک* غزالی و ده‌ها رساله‌ی دیگری است که عالمان اخلاق و فیلسوفان نوشته‌اند و در آن‌ها به اخلاق سلطنت و اخلاق قدرت پرداخته‌اند و توضیح داده‌اند که پادشاه چه شیوه و رفتار اخلاقی‌ای را

^۱ این سخنرانی در تاریخ ۲۳ آبان ماه ۱۳۸۲ در امپریال کالج لندن ایراد گردیده است.

باید در پیش بگیرد. مجلسی در آن نوشته‌ی خود می‌آورد که: سخن در این مقام جای بسط بیش‌تری داشت، اما چون مخاطبان اندک هستند و پادشاهان و امیران چندان زیاد نیستند، به بسط آن نمی‌پردازیم و قلم را می‌گردانیم و به جانب اخلاق بندگان و اخلاق محکومان رو می‌آوریم (نقل به مضمون).

عموم آن‌چه شما در کتاب‌های سیاست، خصوصاً کتاب‌های اخلاق سیاسی پیدا می‌کنید، اخلاق از دیدگاه محکومان و زیردستان است. آن‌ها آزادی، عدالت، و حقوق خود و نیز هرچه کوچک‌تر و محدودتر و کم‌قدرت‌تر شدن حکومت را برای این می‌خواهند که دست خودشان گشاده‌تر شود و حظ و افری از عدالت و آزادی به آن‌ها برسد.

اما وقتی شما در مسند قدرت می‌نشینید و پرونده‌ی حقوق و آزادی و عدالت و رحمت را در پیش رو می‌نهدید، دآوری‌ها و ارزش‌های شما به کلی عوض می‌شود. بی‌دلیل نبود که کسی چون ماکیاوولی که مدت‌ها در حکومت یکی از استان‌های ایتالیا کار کرده بود، نهایتاً وقتی از کار برکنار شد، به نوشتن رساله‌ای در باب اخلاق قدرت پرداخت. امروزه این رساله، از مشهورترین رساله‌های سیاسی است و اگرچه ماکیاوولی تا مدت‌ها پس از نوشتن این کتاب و حتی پس از مرگش مورد طعن شدید عموم عالمان اخلاق بود، به تدریج عموم متفکران، خصوصاً اهل سیاست، نه تنها به ارزش عملی این کتاب، بلکه به ارزش نظری آن هم پی بردند و بررسی آن به طور رسمی در دستور کار محققان قرار گرفت و به صورت یکی از مواد درسی دانشگاهی درآمد و شرح‌های بسیار بر آن نوشته شد.

کار ماکیاوولی این نبود که ناجوانمردی و نارو زدن در عالم سیاست را به پادشاهان بیاموزد. او مشاهده کرده بود که اخلاق حاکم بر دربار پادشاهان و امرا همین است. به ظاهر و به زبان، سخن دیگری می‌گویند، اما در عمل چنین می‌کنند. آن‌چه ماکیاوولی کرد، این بود که اخلاق را رسمیت بخشید و گفت حال که همیشه چنین بوده است، بیایم و بگوییم که حقیقت همین است و در عالم قدرت، اخلاقی حاکم است که در میان رعایا حاکم نیست و حفظ قدرت و بقای قدرت، لوازم و مقتضیاتی دارد که اخلاق فردی عامیانه تحمل آن را ندارد. سخن ماکیاوولی بسیار بی‌پرده اظهار شد و بسیار پیش از زمان خود بود. اما به تدریج، واقعیات عصر با آن‌چه او گفته بود هم‌گام شد و همدلی‌ای که سیاستمداران با اندیشه‌ها و ارزش‌های سیاسی ماکیاوولی پیدا کردند، او را در موضع شایسته‌ی خویش نشاناد.

آن‌چه ماکیاوولی از آن سخن می‌گفت، به تعبیر امروزی‌ها، رئال‌پلیتیک Real Politics بود؛ پلیتیک بالفعل موجود در عرصه‌ی سیاست و در میان قدرتمندان. اما آن‌چه معمولاً اخلاقیون از آن سخن می‌گفتند، ایده‌آل‌پلیتیک Ideal Politics بود؛ سیاستی که باید باشد، اما هرگز نبوده است و هیچ‌کس نشانی از آن نداده است. به این سبب بود که ماکیاوولی ارزش‌های همیشه موجود را به صورت ارزش‌هایی که جز این نمی‌توانند باشند، مطرح کرد.

به تعبیر دیگر، چنان‌که نوشته‌اند، ماکیاوولی گفت که دولت یا قدرت، فراتر از نیک و بد اخلاقی است و نیک و بد اخلاقی را خود حاکمان معین می‌کنند. این تعبیر، تعبیر تندی است و باید قدری آن را تراشید و نرم کرد. شاید صحیح‌تر این باشد که بگوییم دآوری ماکیاوولی این بود که اخلاق قدرت یا دولت، فراتر از نیک و بد فردی است. نیک و بد، یا خیر و شر، و یا حسن و قبحی در اخلاق فردی مطرح است که در اخلاق قدرت مطرح نیست. واقعیتی که اکنون ما با آن در جهان زیست می‌کنیم و به آن آشنایی داریم، حقیقتاً نظر ماکیاوولی را تأیید می‌کند. او گفت نه جوانمردی و نه ناجوانمردی، هیچ‌کدام ارزش مطلق ندارند. نه عدالت، نه بی‌عدالتی، نه نرمی، نه درشتی، هیچ‌کدام دارای ارزش مطلق نیستند. حاکم یا شه‌ریار است که باید ببیند کدام یک به کار او می‌آید. آن‌جا که درشتی به کار او می‌آید، درشتی کند و آن‌جا که نرمی به کار او می‌آید، نرمی کند. تنها یک چیز مطلق است و آن، حفظ قدرت است. آن‌گاه به دنبال حفظ قدرت، اخلاق حفظ قدرت زاده می‌شود. و این اخلاق حفظ قدرت، اخلاقی است که شما به هر جای تاریخ که نگاه کنید، آن را به چشم سر خواهید دید و هیچ صاحب قدرتی از آن تخلف نکرده است.

این مقدمه را در باب اخلاق قدرت به یاد داشته باشید تا دوباره به سراغ آن بیاییم. دو مثال تاریخی آشنا برای شما می‌آورم تا قصه روشن‌تر شود. آیت‌الله خمینی‌ف رهبر انقلاب اسلامی، پیش از انقلاب، وقتی که در فرانسه بودند، ضمن مصاحبه‌ها و سخنرانی‌هایشان، نکته‌ی بسیار مردم‌پسندی را بیان می‌کردند؛ نه یک بار، بلکه چندین بار. و آن این که ما زیردستان، ما محکومان، ما توده‌ها، حق داریم حکومت مطلوب خود را برپا کنیم. حتی اگر پدران ما به نظام سلطنت رأی و رضایت داده‌اند، برای خود داده‌اند. ما اینک رأی دیگری داریم و نوع دیگری از حکومت را می‌پسندیم. پیشینیان نمی‌توانند برای پسینیان حق یا تکلیفی معین کنند و نمی‌توانند تعیین کنند که زیر بار چه حکومتی بروند یا نروند. هر نسلی باید برای خود تصمیم بگیرد و این حق از آن او است. این سخن بارها گفته می‌شد و مورد تصویب و تأیید همگان قرار می‌گرفت. چون در چارچوب پارادایم حق قرار داشت که پارادایم روزگار ماست؛ پارادایمی که بیش از آن که از تکلیف آدمیان سخن بگوید، از حقوق آن‌ها سخن می‌گفت و لذا با عقلانیت معاصر، موافقت و سازگاری تام و تمام دارد.

شنیدن چنین مقوله‌ای از یک فقیه، به خودی خود عجیب است. زیرا عقلانیت فقهی، عقلانیت تکلیفی است و سخن از حق گفتن، نشان از تولد امر تازه‌ای می‌داد. اما مهم‌تر از آن، این بود که این سخن، مبتنی بر اخلاق محکومان بود. محکومان، زیردستان، و رعایا چنین سخن می‌گویند. وقتی که می‌خواهند با قدرت حاکم چالش کنند و آن را به محاکمه و محاسبه بکشانند، از حق خود در مقابل حق قدرت و از اخلاق و ارزش‌های زیردستان در مقابل اخلاق و ارزش‌های زیردستان سخن می‌گویند. اگر زیردستان به اخلاق حفظ قدرت تمسک می‌جویند، زیردستان به اخلاق مبتنی بر حقوق خویش تمسک می‌جویند و این حقوق و ارزش‌ها را در برابر آن حقوق و ارزش‌ها قرار می‌دهند. این سخنی بود که از رهبر انقلاب شنیده می‌شد و البته چنان‌که گفتم، با عقلانیت و اخلاق زمانه کاملاً مناسب داشت و در دل‌های محکومان و رعایا و زیردستان می‌نشست.

بیست و دو سال از این ماجرا گذشت. در طول این مدت، انقلاب اسلامی پیروز شد و آیت‌الله خمینی به رهبری انقلاب رسید. ایشان درگذشت و جانشینان به جای ایشان نشست، تا هنگامی که ظرف دو سه سال پیش، دستگیری‌های وسیع سیاسیون، روزنامه‌نگاران، و دیگران آغاز شد. رهبر کنونی انقلاب در یکی از سخنرانی‌های خود این نکته را آورد که پاره‌ای از دستگیرشدگان اخیر، قصد براندازی داشتند. براندازی هم قانونی و غیرقانونی ندارد و حکم براندازان در همه‌جای دنیا معین است که چیست. در یک نظام استقرار یافته و برمسندنشسته و دست تصرف از آستین قدرت درآورده و مورد تأیید مردم قرار گرفته، جای چون‌وچرا کردن و جای سست کردن پایه‌های قدرت نیست؛ چه جای اندیشه‌ی برانداختن و عزم براندازی! تکلیف چنین افرادی همه‌جا معین است. یا باید در زندان بنشینند یا از صحنه‌ی زمین حذف شوند. این سخن، دیگر سخنی مبتنی بر اخلاق محکومان نبود و از دل زیردستان بیرون نمی‌آمد. این سخن، مقتضای اخلاق زیردستان و حاکمان بود. ما بر مسند قدرت نشسته‌ایم و حق نشستن بر آن‌جا را که نشسته‌ایم، داریم. تکلیف حفظ این موقعیت را داریم و بنابراین حق یا تکلیف، با مخالفان خود و کسانی که قصد و عزم جدی بر براندازی دارند، برخورد قانونی و سیاسی و مقتدرانه می‌کنیم و آن‌ها را به جای خود می‌نشانیم.

نکته‌ی مهم در این سخن، این نبود که از موضع قدرت سخن گفته می‌شد یا اخلاق قدرت را به نمایش می‌گذاشت. چرا که این اخلاقی است که همه‌ی قدرتمندان همیشه داشته‌اند. نکته‌ی مهم این بود که آن را مستند به یک اتفاق جهانی می‌کرد. یعنی همه‌جا چنین رأیی هست و همه‌کس این را باور دارد و همه‌ی قدرت‌های سیاسی چنین می‌کنند. هیچ‌جای دنیا براندازان را تحمل نمی‌کنند. یعنی حق دارند که آن‌ها را تحمل نکنند و به همین دلیل ما هم چنین حقی داریم. همه‌جا چنین می‌کنند و خوب می‌کنند. ما هم چنین می‌کنیم و خوب می‌کنیم. چنان‌که همه‌جا پذیرفته است، از ما هم پذیرفته است.

می‌بینیم که باز اندیشه و بعدی از عقلانیت معاصر محل استناد است که گویی مورد قبول همگان است. البته از حق هم نگذریم، شاید هیچ حکومتی در جهان وجود نداشته باشد و هیچ قانون اساسی نوشته و نانوشته‌ای متصور نباشد که در آن بنویسند که اگر گروهی به قصد براندازی ما برخاستند، ما قبل از این که جنگی درگیر شود، تخت و تاج را تسلیم مخالفان خواهیم کرد و صحنه را خالی خواهیم نمود و خواهیم گفت: «ای نور دیده، صلح به از جنگ و داوری.» چنین کاری متعلق به اخلاق درویشان است، ولی اخلاق مقتدران هرگز چنین نیست.

ولی جای یک سؤال باقی است و آن این است که پس خود این مبارزان که در زمان شاه علیه قدرت حاکم مبارزه می‌کردند، چه منطقی داشتند؟ اگر همه‌جای دنیا چنین است، اگر در همه‌ی قانون‌های نوشته و نانوشته آمده است که حکم براندازان و تکلیفشان معین است، پس تکلیف مبارزات قبل از انقلاب چه می‌شود؟ آن‌جا حق با که بود و کدام طرف باطل بود؟

به راحتی می‌توان تشخیص داد که یک طایف از اخلاق زیردستی و محکومی فاصله گرفته و به دایره‌ی اخلاق حاکمی پا نهاده است. وقتی در موضع زیردست و رعیت بود، از اخلاقی بهره می‌جست که به او حق مبارزه و حق براندازی می‌داد. اما اکنون که در موقعیت اقتدار نشسته، از اخلاقی بهره می‌جوید که به هیچ‌کس حق مبارزه و حق براندازی نمی‌دهد.

در حقیقت، اگر شما صحنه‌ی جهان را بنگرید، این‌گونه است که کسانی که این سوی قدرت قرار دارند با آن‌ها که آن سوی قدرت هستند، کسانی که در درون اتاق قدرت هستند با کسانی که بیرون اتاق قدرت قرار دارند، واقعاً دوگونه می‌اندیشند. برخی از فیلم‌های دوست گرامی ما، آقای محسن مخملباف، همه در بیان این مطلب است که آدمیان با تغییر موقعیت، تغییر اخلاق هم می‌دهند. ایشان در فیلم *نوبت عاشقی*، در مقام بیان همین اندیشه بود و پاره‌ای به غلط پنداشتند که فیلم در مورد عاشقی است. در حالی که در آن فیلم، عاشقی حقیقتاً بهانه و محمل و مرکبی بود برای بیان این نکته که آدمی با تغییر موقعیت، تغییر اخلاق هم می‌دهد. پاره‌ای از فیلم‌های بعدی او هم، همه در همین حوزه و زمینه قرار داشتند. اما آن‌چه در بیان مخملباف می‌گذشت، بیش از آن که مبتنی بر منطق اخلاقی باشد، مبتنی بر روحیات و روان‌شناسی افرادی بود که در موقعیت‌های مختلف قرار می‌گیرند و آن هم

روان‌شناسی‌ای که نوعی جبر را بر آن‌ها تحمیل می‌کند. آن فیلم‌ها بیان هنرمندانه‌ی جبرهای اجتماعی‌ای بود که از درون آن‌ها اخلاق و ارزش‌ها و رسوم زاده می‌شوند.

اما سخن من درباره‌ی چیزی فراتر از روحیات و ابعاد سایکولوژیک است. البته عناصر روحی و روانی هم قطعاً وجود دارند. چرا که آدمی موجودی میان‌تهی نیست که جامعه او را پر کند. بلکه شخصیت و خودی دارد، احوال روحی و نفسانی‌ای دارد و آن احوال هم بر او فرمان می‌رانند و راه و رسم او را معین می‌کنند. اما منطق موقعیت چیز دیگری است.

چنان‌که گفتم، سراسر تاریخ ما آدمیان نشان می‌دهد که ما دست‌کم دو گونه اخلاق را می‌شناخته‌ایم و همیشه مورد توجه قرار می‌داده‌ایم و هر دو را هم حق می‌دانسته‌ایم و بسته به این که در کجا باشیم، آن حق را بدان نحو که مناسب با موقعیتمان باشد، تفسیر می‌کرده‌ایم. اگر این معنا درست باشد، یا دست‌کم بخشی از واقعیت تاریخی وجود آدمیان باشد، آن‌گاه ما باید بگوییم که دو گونه آزادی یا دو گونه عدالت داریم. و یا بهتر است بگوییم که دو گونه درک از آزادی، دو گونه درک از عدالت، و دو گونه درک از اخلاق داریم؛ درک قدرتمندانه از عدالت و درک زیردستانه از عدالت، یا درک زیردستانه از آزادی و درک زیردستانه از آزادی. و این ماجرای است که همیشه بوده است.

چنان‌که می‌دانید، باب اول بوستان، در باب عدل و تدبیر و رأی پادشاهان است. سعدی در این کتاب، نکته‌سنجی‌های عمیق و ظریفی دارد. یک فکر اساسی در آن موج می‌زند و آن این است که کسی که بر مسند قدرت نشسته، گویی حق او است که بر آن مسند باشد. حفظ آن موقعیت، مقتضای موقعیتی است که او در آن قرار دارد. هیچ‌گاه در هیچ‌یک از نصایحی که به پادشاهان می‌کند، نمی‌گوید که دست از موقعیت خود بردارید و مقام شاهی و سلطنت را به دلیل این که گاهی به مفسدتی و مظلمتی مبتلا می‌شوید، ترک بگویید. اتفاقاً تمام نصایح و مواظب او معطوف به این است که ای پادشاه، کاری کن که ملک تو بماند! چرا که اگر ظلم کنی، ملک را از دست می‌دهی. یعنی من با تو هم‌فکر و هم‌دلم که در پی حفظ قدرت باید بود. ولی راه حفظ قدرت این نیست که ظلم کنی.

برو پاس درویش محتاج دار
که شاه از رعیت بود تاج‌دار

سخن بسیار لطیفی است. ما حتی ممکن است این سخن را تفسیر امروزین بکنیم. مصرع «که شاه از رعیت بود تاج‌دار» را می‌توان تفسیر دموکراتیک هم کرد. یعنی گویی که حق شاهنشاهی را رعیت به پادشاه می‌دهد. ولی می‌دانیم که منظور سعدی این نبوده است. سعدی می‌گوید که اگر تاجی بر سر تو است، به این دلیل است که رعیت پشت سر تو است. اگر پاس رعیت را نداری، اگر حرمت درویش و محتاج را نگه نداری، اگر به درد دل آن‌ها نرسی، اگر به آن‌ها ستم کنی و اگر آن‌ها پشت تو را خالی کنند، این تاج هم از سر تو فرو خواهد افتاد.

سعدی در همان‌جا باز حکایتی دارد و می‌گوید که پادشاهی به ناک تکه، پس از مدتی فرمانروایی، به فکر درویشی و زاویه‌نشینی می‌افتد. این مطلب را با یکی از مشایخ طریقت در میان می‌نهد. آن پیر به او می‌گوید:

عبادت به جز خدمت خلق نیست
به تسبیح و سجاده و دلق نیست
تو بر تخت سلطانی خویش باش
به اخلاق پاکیزه درویش باش

گفت من به هیچ عنوان به تو توصیه نمی‌کنم که سلطنت و حکومت را ترک کنی و این تخت و تاج را به دیگری بسپاری. باش و عادل باش! باش و پاسدار خلایق باش! باش و کاری کن که مردم از تو پشتیبانی کنند!

در تمام این موارد، شما می‌بینید که حفظ تخت و تاج، البته از طریق نگه داشتن دل مردم، به صورت یک اصل و یک ارزش مطلق اخلاقی متعلق به قدرت، توصیه شده است. به شعرهای دیگر سعدی نگاه کنید:

ای روبهک چرا ننشستی به جای خویش
با شیر پنجه کردی و دیدی سزای خویش
خونت برای قالی سلطان بریختند

ابله چرا نخفتی بر بوریای خویش
 دزد از قفای شحنه چه فریاد می‌کند
 کو گردنش نمی‌زند الا قفای خویش
 چاه است و راه و دیده‌ی بینا و آفتاب
 تا آدمی نگاه کند پیش پای خویش
 چندین چراغ دارد و بی‌راهه می‌رود
 بگذار تا بیافتد و ببند سزای خویش

روباهی که با شیر پنجه می‌کند، سزایش این است که شکسته و دریده شود. «چرا ننشستی به جای خویش». سر جای خود بنشین و اخلاق خویش را پاس دار، اما متوجه باش که قدرت هم اخلاق ویژه‌ی خود را دارد. چنین نیست که قدرت اخلاق خود را فرو بگذارد و اخلاق محرومان را برگیرد.

داستان بغرنجی است. از یک سو وقتی ما به خود نظر می‌کنیم و از حقوق خود سخن می‌گوییم، طرف مقابل متهم و محکوم می‌شود. از طرفی، وقتی در موقعیت قدرتمندان می‌نشینیم، حقوق و آدابی را برای خود قائل می‌شویم که جا را بر زیردستان تنگ می‌کند. پاره‌ای از دوستان گذشته‌ما در دانشگاه، که اخیراً به درون دستگاه قدرت در ایران راه یافته‌اند - بدون این که وارد چنین پیچیدگی‌های تئوریک‌شان شوند - دقیقاً همین مطلب را با من در میان می‌نهادند. می‌گفتند که انسان وقتی در جایگاه قدرت می‌ایستد، مسائل را طور دیگری می‌بیند.

من معتقد نیستم که وقتی انسان در آن سوی قدرت می‌نشیند محق است که دست به هر عملی بزند و هرچه خواست بگوید. اما حقیقت این است که در این موقعیت، دیدگاه فرد به طور کامل عوض می‌شود و ادب مقام، به نحو دیگری تعریف می‌شود؛ چنان‌که تاکنون شده است. شهادت کسی چون ماکیاولی این بود که این مطلب را به صراحت بیان کرد. او گفت که تاکنون طبل زیر گلیم می‌زدند و دولادولا شترسواری می‌کردند. حالا باید این حق (یا باطل) را بر آفتاب افکند و به صراحت گفت که اخلاق قدرت همین است؛ اخلاق قدرت، اخلاقی است معطوف به حفظ قدرت. و این حفظ قدرت، چه‌ها که نمی‌کند!

ماکیاولی جمله‌ی مشهوری دارد که می‌گوید: شه‌ریار نباید اموال مردم را بگیرد؛ نه به این دلیل که مال مردم ستاندن دزدی و غصب است و غصب عقلاً یا شرعاً قبیح است. بلکه به این دلیل که مردم مرگ پدرشان را زودتر از سلب مال و اموال خود فراموش می‌کنند و ناچار در مقام انتقام برمی‌خیزند و چون چنین چیزی مایه‌ی تزلزل قدرت است، شه‌ریار باید از آن پرهیز کند. به تعبیر سعدی: «جای گل، گل باش و جای خار، خار». یک جا چون گل نرم باش و یک جا چون خار، تیز. در جایی دروغ بگو و در جایی هم دروغ نگو. یک جا چهره‌ی شیر بگیر و یک جا هم چهره‌ی روباه. ماکیاولی صریحاً همه‌ی این توصیه‌ها را به شه‌ریار می‌کند و به او می‌گوید که اگر می‌خواهی بمانی، راه همین است.

حالا اگر سخن کسی چون ماکیاولی بر شما گران می‌آید، اجازه دهید من از مقولات عصر خودمان یاد کنم. زمانی که این‌جا فلسفه‌ی علم می‌خواندم، استاد ما یکی از مقالات خویش را برای مطالعه به ما داد. عنوان این مقاله، «در مدح کنسرواتیسم»^۱ بود. او در آن مقاله توضیح داده بود که دانشمندان به‌هیچ‌وجه چنین نیستند که تئوری‌های خود را به راحتی ترک کنند و همین که چند مورد نقض یا مبطل پیدا کنند، دست از تئوری خود بردارند و تئوری‌های جدید را بپذیرند. بلکه تا آن‌جا که می‌توانند مقاومت می‌کنند و تئوری خود را از نقض و ابطال مصون می‌دارند؛ مگر این که کار به جایی برسد که دیگر تمسک به آن تئوری، نامعقول و ناممکن باشد.

بنابراین می‌بینید که حتی در ذات علم نیز نوعی کنسرواتیسم وجود دارد. این کنسرواتیسم در ذات قدرت بسی بیش‌تر است. اگر عالمان، گاهی با تئوری علمی خود داوطلبانه وداع می‌کنند، قدرتمندان تقریباً هیچ‌وقت سرسختی را فرو نمی‌نهند و داوطلبانه قدرت را ترک نمی‌گویند.

باز اگر سخنان ماکیاولی بر گوش شما گران است و صراحت او صراحت خیره‌کننده‌ای است، اجازه دهید که از مفهومی استفاده کنم که در عرف سیاست امروز بسیار رایج است و آن، مفهوم «منافع ملی» است.

¹ In Praise of Conservatism

مفهوم منافع ملی در ادبیات سیاسی قرون قدیمه، اصلاً وجود نداشته است و مربوط به دو سه قرن اخیر است. از زمانی که مفهوم دولت - ملت پدید آمد، مفهوم منافع ملی هم پدید آمد. این مفهوم، امروزه ارزش یا ادبی است که همه چیز را محدود می‌کند و در کنترل خود درمی‌آورد؛ حتی عدالت و آزادی و دیانت را.

در یکی از جلسات علمی در ایران - که پاره‌ای از روحانیون هم در آن شرکت داشتند - بنده این نکته را مطرح کردم که اکنون سفیران ایران که در کشورهای مختلف حضور دارند، از منافع ملی ایران دفاع می‌کنند، نه از منافع امت اسلام. مفهوم امت اسلام شکسته شده است. ما در مقابل مصر، عراق، لیبی، اندونزی، و... چیزی به نام منافع ملی تعریف کرده‌ایم که گاه حتی بر منافع دینی ما هم پیشی می‌گیرد. معنای اخلاق قدرت همین است. اخلاق قدرت ارزشی پدید آورده است که حتی دیانت و عدالت را زیردست خود کرده است. این مثال، مثالی گویا است.

وقتی آیت‌الله خمینی فوت کرد، آیت‌الله اراکی به عنوان مرجع در ایران معرفی شد. زمانی که ایشان نیز فوت کرد، نزاع و جدل بر سر مرجعیت بالا گرفت و سخنان بسیاری از این سو و آن سو گفته می‌شد. در همین ایام، در خطبه‌های نماز جمعه رحرفی در باب مرجعیت زده شد که در طول هزار و دویست سال حیات فقهی و علمی تشیع، گفته نشده بود. حتی در تصور هیچ عالمی نمی‌گنجید که چنین سخنی از یک تریبون رسمی و در کشوری که قانون اساسی دینی دارد و مذهب شیعه، مذهب رسمی آن است، از جانب یک روحانی رسمی گفته شود و مورد تأیید قرار بگیرد و این چیزی نبود جز مقتضای اخلاق و آداب قدرت! آن سخن این بود که یکی از خطیبان نماز جمعه که عضو شورای نگهبان هم هست، به صراحت گفت که از این پس، مرجع باید ایرانی باشد. مرجع تقلید نمی‌باید و نمی‌تواند غیر ایرانی باشد، چون ممکن است از بیرون تحت تأثیر فریبکاران و استعمارگران خارجی قرار گیرد.

سخن بر سر این است که تا آن روز، در ذهن هیچ مجتهد و عالمی نمی‌گنجید که مردم مجبورند و باید شرعاً مرجع خود را از داخل ایران انتخاب کنند. این یکی از افتخارات علمای شیعه بود که همیشه می‌گفتند انتخاب مرجع آزاد است. از زمان شیخ انصاری، شیعه بر آن بود که مرجع، شخصی است که اعلم باشد و اعلم بودن، دخلی به ملیت ندارد. اعلم، یعنی دانایتر از دیگران نسبت به احکام شرعی؛ یعنی افقه. نژاد و ملیت، مطلقاً در اعلمیت و اهلیت مدخلیتی نداشت. هیچ‌جا، حتی به صورت یک احتمال یا یک نظریه‌ی ضعیف، کسی چنین سخنی نگفته بود. در هیچ‌یک از کتاب‌های فقهی‌ای که تا همین امروز در حوزه‌ی علمیه تدریس می‌شود، نشانی از این سخن دیده نمی‌شود. اما با کمال تعجب در جمهوری اسلامی، آن هم از طرف فقها و زیر پرچم ایشان، سخنی گفته شد که هیچ عالم شیعی، قدرت تفوه آن را نداشت و آن این که یک شیعه برای فهم و عمل به احکام شرعی خود، مرجع تقلید خود را باید از میان ایرانیان انتخاب کند و اگر چنین نکند، مقبول خدا نخواهد افتاد. این مقتضای اخلاق قدرت است. هیچ چیز بهتر از این نمی‌تواند نشان بدهد که اخلاق قدرت، اخلاقی دیگر است و وقتی طایفه‌ای بر قدرت تسلط یافتند و آن را در قبضه گرفتند، واجد چشمی می‌شوند که با آن، مقولات اخلاقی را به گونه‌ی دیگری می‌بینند و احکام شرعی را به گونه‌ی دیگری تفسیر می‌کنند؛ تفسیری که تماماً معطوف به حفظ قدرت است. منافع ملی اقتضاء می‌کند که جاسوسی و براندازی ممنوع باشد و منافع ملی ایجاب می‌کند که مرجع، ایرانی باشد و قس علی‌هذا.

اما وقتی که ما از پایین نگاه کنیم، مسأله طور دیگری است. آقای چلبی که اخیراً برای ریاست بر شورای حاکم بر عراق کاندیدا بود و سال‌های سال در آمریکا زندگی کرده بود و اخیراً به عراق بازگشته است - و البته بخت بلندی هم نداشت و بر مسند قدرت هم ننشست - در یکی از روزنامه‌های آمریکا گفته بود که یکی از کارهای من در این مدت مدیدی که در آمریکا بودم، تشویق حکومت آمریکا به براندازی حکومت صدام بود و مفتخرم که چنین کردم. من می‌دانستم که مردم عراق، قدرتی در مقابل این ظالم ندارند. وقتی که چنین حکومت ظالمی در کشور من بر سر کار است، چه اشکالی دارد که من دست به سوی اجنبی دراز کنم و از بیگانگان برای برانداختن آن کمک بخواهم. در عرف قدرتمندان، یعنی مثلاً از نظر صدام، این شخص خائن، جاسوس، و اجنبی‌پرست است. کسی است که مجازاتی جز اعدام برای او متصور نیست. و واقعاً اگر او گرفتار صدام می‌شد، همین بلا بر سرش می‌آمد و همه صدام را در این کار محق می‌دانستند. اما این شخص از نگاه زبردستان، کار خود را صددرصد اخلاقی می‌داند و معتقد است که در نهایت، کار او به سود مردم عراق و در راستای منافع ملی بوده است. حالا حرف صدام درست است یا حرف آقای چلبی؟! مسأله همین جاست. بالأخره شاه درست می‌گفت یا آیت‌الله خمینی؟ اگر شاه به آیت‌الله خمینی دست می‌یافت و او را اعدام می‌کرد، محق بود یا نه؟ همچنان که اکنون حاکمان ایران می‌گویند، اگر ما به براندازان دست پیدا کنیم، حق داریم آن‌ها را محاکمه و اعدام کنیم.

حق با کدام طرف است؟ پاسخ این سؤال به این بستگی دارد که شما کجا نشسته باشید. اگر آن طرف باشید، تمام این کارها ناحق است و شما حق دارید علیه مبارزان اقدام کنید و مهلت نطفه بستن مبارزه‌ی مسلحانه را ندهید. آری، زیردستان می‌گویند حکومت ناحق را باید برانداخت. اما کدام حکومت است که خود را ناحق بداند؟

الآن حدود بیست سال است که قصه‌ی جرم سیاسی در ایران معطل مانده است. به تعبیر یکی از مجلسیان ما، رفت و برگشت لایحه‌ی مربوط به جرم سیاسی بین مجلس و شورای نگهبان، رکورد هر رفت و برگشت دیگری را شکسته است. هیچ طرح و لایحه‌ی دیگری به این اندازه بین مجلس و شورای نگهبان جابه‌جا نشده است. تمام قضیه این است که مجلسیان به این لایحه از دید زیردستان نگاه می‌کنند و شورای نگهبان از دید زیردستان. این بسیار مهم است. چون دقیقاً با اخلاق قدرت سروکار دارد و تعریف می‌کند که مبارزه علیه نظام حاکم، یک جرم سیاسی است و این جرم باید با موازین ویژه‌ی خود مورد بررسی و داوری قرار گیرد. این لایحه می‌گوید که تشکیل حزب و انجمن برای مبارزه و حتی دروغ گفتن و افترا زدن با انگیزه‌ی سیاسی، در حیطه‌ی جرم سیاسی قرار می‌گیرد و با دروغ گفتن‌ها و افترا زدن‌های نوع دیگر تفاوت دارد. این‌ها همه ارزش‌های اخلاق زیردستان است. زیردست می‌خواهد برای سخن گفتن و نقد کردن، و یا به تعبیر شرعی برای امر به معروف و نهی از منکر، مجال و فضای داشته باشد و اگر هم گرفتار آمد، با او با موازین دیگری برخورد کنند. از طرف دیگر، اخلاق قدرتمندان، اخلاق دیگری است. فقه هم در این‌جا به پشتیبانی آن‌ها می‌آید. جرم سیاسی در فقه تعریف نشده است. از نظر یک قدرت سیاسی اسلامی، کسانی که علیه حکومت قیام یا فعالیت می‌کنند، وارد مقوله‌های باغی و یاغی و طاغی و امثال آن می‌شوند و حکمشان هم معلوم است. لذا برای شورای نگهبان، تقریباً جرم سیاسی فاقد تعریف است و در مقولات ذهنی آنان نمی‌گنجد. در واقع، سر جدال بین مجلس و شورای نگهبان، جدال بین اخلاق زیردستان و اخلاق زبردستان است. نزاع اخلاق قدرتمندان است با اخلاق بی‌قدرتان.

آرتور کستلر در کتاب *ظلمت در نیمروز*، فلسفه‌ای را بیان می‌کند که دقیقاً به همین اخلاق قدرت بازمی‌گردد. کستلر، نویسنده‌ای بسیار موفق و روزنامه‌نگاری فوق‌العاده هوشمند و مطلع بود. یکی از کتاب‌های خیلی خوب او تحت عنوان *خواب‌گردها*، کتابی است در حوزه‌ی تاریخ علم و فوق‌العاده متبعمانه و شیرین. آرتور کستلر در ابتدا مارکسیست بود و حتی در جنگ‌های داخلی اسپانیا تا پای مرگ هم پیش رفت. اما به گونه‌ای معجزه‌آسا از اعدام نجات پیدا کرد و بعد از آن البته از مارکسیسم هم دست کشید و در نقد این مکتب، کتاب‌های بسیار نوشت. یکی از آن کتاب‌ها همین کتاب *ظلمت در نیمروز* است. این کتاب در سال‌های محاکمات استالینی نوشته شده است. خبر این محاکمات در آن سال‌ها شرق و غرب عالم را پر کرده بود و توجه کمونیست‌ها و غیر کمونیست‌ها را به خود جلب نموده بود. استالین در آن زمان در مسند قدرت بود و در کمال تسلط، حکومت می‌کرد و مخالفان خود را به زندان و زنجیر و حبس می‌کشید. این مخالفان، همه مخالفان عادی نبودند. کمونیست‌هایی بودند که سال‌ها برای استقرار نظام کمونیستی در شوروی مبارزه کرده بودند. زندان و شکنجه دیده بودند و حتی بعضی از آن‌ها صاحب تالیفات ثنویک بودند.

این‌ها به دست استالین به زندان افتادند و در دادگاه ظاهراً آزاد، اعتراف به خیانت کردند و بعد هم بی‌محبا اعدام شدند. این محاکمات، سؤال خیلی پیچیده و بغرنجی را در ذهن‌ها ایجاد کرده بود که چه اتفاقی افتاده است؟ در شوروی چه می‌گذرد؟ جوان‌های حاضر در مجلس ما شاید اصلاً نتوانند سلطه‌ای را که اندیشه‌ی کمونیستی و مارکسیستی آن روزها بر ذهن مارکسیست‌ها داشت تصور کنند. آن‌هایی را که ما از این طایفه دیدیم، متعلق به بیست سی سال پیش هستند. این ماجرای که من الآن می‌گویم، متعلق به دهه‌ی چهل میلادی است. درست مثل یک مؤمن معتقد متعصب که نسبت به خدا یا پیامبر خود کوچک‌ترین کلمه‌ای که متضمن کم‌ترین بی‌حرمتی‌ای باشد بیرون نمی‌جهد، مارکسیست‌ها نیز با شوروی چنین رفتاری داشتند. در خاطر و ضمیر آن‌ها نمی‌گنجد که استالین خطا یا خیانت کند؛ آن هم در مورد مارکسیست‌های مبارز پرسابقه و دانشمندی که چنین به دادگاه رفتند. از آن طرف، آن خائنان (!) هم افراد کوچکی نبودند و قبول اعترافشان کار آسانی نبود.

درباره‌ی این محاکمات، چندین تئوری پدید آمد. کتاب کستلر یکی از آن تئوری‌ها را در بر دارد. این کتاب، کتاب بسیار موفقی بود. در تاریخ این کتاب نوشته‌اند که فقط وقتی به زبان فرانسوی ترجمه شد، چهارصد هزار نسخه از آن در فرانسه فروش رفت و مانع پیروزی حزب کمونیست در انتخابات شد. تأثیر قلم را می‌بینید! به هر حال، این کتاب واجد یکی از تئوری‌های مربوط به آن ماجرا است. این تئوری که مخالفان را بازداشت می‌کنند و آن‌ها در اثر شکنجه حاضر می‌شوند در دادگاه چنان اعترافاتی کنند، تئوری شکست‌خورده‌ای بود. چرا که اکثر آن افراد قبلاً در دوره‌ی تزاری آن شکنجه‌ها را دیده بودند، اما حاضر به چنان اعترافاتی نشده بودند. آن‌ها جوان و بی‌تجربه و بی‌سابقه نبودند که در اثر یک نهب از جا به در روند یا شکنجه آن‌ها را به زانو درآورد.

آرتور کستلر در این کتاب، تئوری دیگری را پیشنهاد می‌کند که واقعاً شنیدنی و خواندنی است و با همین اخلاق قدرت که ما اکنون از آن سخن می‌گوییم، مناسبت تام و تمام دارد. من هفت هشت سال پیش، وقتی که پاره‌ای از اعترافات را در تلویزیون ایران می‌دیدم - البته نه از جوان‌ها، بلکه از معمرین و... - همیشه به یاد این تئوری کستلر می‌افتادم. تئوری او این است که این افراد را از طریق زور و شکنجه به زانو درنیاوردند. بلکه آن‌ها را از طریق منطق به زانو درآوردند؛ از طریق منطق قدرت. یعنی با همان منطقی که خودشان به آن عقیده داشتند، با آن‌ها مباحثه می‌کردند. به آن‌ها می‌گفتند مگر همه‌ی ما برای استقرار و بقای نظام کمونیستی مبارزه نکردیم؟ این نظام که در حال حاضر مستقر است، چرا کاری می‌کنید که این نظام سست و ضعیف شود؟ چرا آب به آسیاب دشمن می‌ریزید؟ چرا چیزی می‌گویید که دشمن از آن سوء استفاده کند؟ در حقیقت، منطق قدرت را که مقبول این مبارزان بود، به کار می‌گرفتند و آن‌ها را به راحتی به زانو درمی‌آوردند.

بنده شخصاً پیش از این با این منطق، البته به شکل‌هایی ضعیف‌تر، مواجه بودم. گاهی اوقات پاره‌ای از دوستان من - که نسبتی هم با قدرت حاکم بر ایران داشتند - از سر دل‌سوزی و نصیحت و ارشاد، یا مقاصد و اغراض دیگر، با من گفت‌وگو می‌کردند و یکی از توصیه‌هایی که به کار می‌گرفتند، این بود که این تنها حکومت شیعه‌ای است که اکنون در تاریخ اسلام و تشیع به قدرت رسیده است. همه‌ی شیعیان و علما و مبارزان، آرزوی در رسیدن چنین روزی را داشتند و اکنون این اتفاق افتاده است. گفت:

هین بگو نک روز من پیروز شد
آن‌چه فردا خواست امروز شد

(مثنوی، ۵: ۱۵۰۴)

چیزی که بنا بود در آخرالزمان اتفاق بیفتد، امروز اتفاق افتاده است. حکومت شیعه اکنون به قدرت رسیده است. چرا باید حرفی زد و کاری کرد که این حکومت دچار تزلزل شود.

در واقع، منطقی را به کار می‌گرفتند که منطق حاکمان ما است. من هم زیردستانه به آنان می‌گفتم اگر کسی از کارگزاران حکومت سعودی بگوید این تنها حکومت وهابی در عالم است و کاری نکنید که وهابیت ضعیف و متزلزل شود، آیا به نظر شما منطق درستی به کار می‌برد؟ آخر، ملاک حقیقت و مشروعیت که وهابی بودن یا شیعه بودن نیست!! ملاک مشروعیت حکومت‌ها، عادل بودن است. ما حکومت عادل را حکومت مشروع می‌دانیم؛ حالا هر اسمی می‌خواهد داشته باشد.^۱

کستلر به شیرین‌ترین و قانع‌کننده‌ترین وجه ممکن، این قصه را توضیح می‌دهد که این افراد با منطق خودشان، که در واقع شباهتی به منطق قدرت داشت، از پا در می‌آمدند و به ناگزیر، از درون اعتراف می‌کردند که نظام مطلوب و مقدس خود را به خطر افکنده‌ایم و لذا مستحق هر گونه کیفری هستیم. چنین بود که به پای خودشان می‌آمدند و به زبان خود - به قول کستلر - اعتراف به جرم‌های کرده اما نادانسته‌ی خود می‌کردند!

من امیدوارم تا این‌جا توانسته باشم توضیح دهم که چه گونه دو گونه اخلاق داریم و قدرتمندان از این سو و از زیردستان از آن سو، مقوله‌هایی چون آزادی و عدالت و حقوق و امثال این‌ها را متفاوت معنا می‌کنند و هر کس هر جا نشست، می‌خواهد دیگری را با منطق خود آشنا کند و در واقع، منطق خود را به او بیاوراند.

حالا سؤال این است که آیا موضع سومی هم داریم؟ به تعبیر امروزی‌ها، یک «متاپارادایم»، یعنی پارادایمی فراتر از این دو پارادایم: یکی از آن زیردستان و دیگری از آن زبردستان. آیا پارادایمی که از آن موضع بنشینیم و این دو پارادایم را زیر چشم بگیریم و درباره‌ی آن‌ها داوری کنیم، وجود دارد؟

این مشکل‌ترین مشکلات روزگار ما است. شما اگر از پست‌مدرن‌ها پرسید، کمابیش به شما می‌گویند چنین چیزی نداریم و هر کس در این عالم پیدا شود، به یکی از این دو اردوگاه تعلق دارد و از جانب یکی از این دو دیدگاه سخن می‌گوید.

^۱ این که از پیامبر اسلام آورده‌اند که: «الملک یبقی مع الکفر و لایبقی علی الظلم»، معنایش همین است. سلطنت و حکومت با کفر می‌ماند، اما با ظلم نمی‌ماند. یعنی حکومت غیرمشروع ظالم، نمی‌تواند باقی بماند.

من آن قدرها بدبین نیستم و نمی‌گویم که وجود چنین پارادایم‌سومی ناممکن است. ولی این را می‌گویم که برای اعتدال در موضع‌گیری، دیدن و دانستن این هر دو موضع بسیار مهم است. یک‌سویه دیدن ماجرا، چه از جانب آن که در مسند قدرت نشسته است و چه از جانب آن که در موقعیت زیردست نشسته است، سرچشمه‌ی همه‌ی مشکلات است. لذا دعوت ما، دعوت به تفکیک این دو اخلاق است.

این همان مطلبی است که در سخنان ماکیاوولی تبلور پیدا کرده است. من شما را به پیروی از سخنان ماکیاوولی دعوت نمی‌کنم. اما این را عرض می‌کنم که ماکیاوولی توصیه نمی‌کرد، بلکه زبان گویای سیاست و رئال‌پلتیکی بود که در جریان بود؛ رئال‌پلتیکی که بر زبان او نشست و از قلم او خارج شد، یعنی این که اخلاقی به نام اخلاق قدرت داریم و این اخلاق مقتضیای دارد. از آن‌طرف، باز کسانی نظیر عموم تنویرسین‌های عدالت، آزادی‌طلبان عالم و مبارزان را داریم که زبان گویای خلق‌ها و توده‌ها هستند و سخنان این است که از چشم ما هم به قصه‌ی عدالت بنگرید. حالا سخن من این است که به سخن هر دو طرف بنگرید.

شاید شما مناظره‌ی چند روز پیش مایکل هاورد و تونی بلر در مجلس انگلستان را دیده باشید. اولین روزی بود که رئیس جدید حزب محافظه‌کار به مجلس رفته بود و گفت‌وگویی بسیار گرم میان آن‌ها درگرفت. وقتی آقای بلر به سوابق آقای هاورد اشاره کرد و نکات منفی‌ای را برای خرد کردن او برشمرد، او هم در جواب گفت اگر قرار باشد به گذشته‌ها برگردیم، من هم پرونده‌ی شما را زیر بغل دارم. یکی از نکاتی که او درباره‌ی گذشته‌ی تونی بلر گفت، این بود که شما وقتی جوان و دانشجو بودید و شور مبارزاتی داشتید، راجع به تروریسم دولتی آمریکا سخن می‌گفتید. بعد هم گفت اگر لازم و شایسته می‌دانید، یک هفته‌ی دیگر که آقای بوش به انگلستان می‌آید، همین مسأله را با ایشان در میان بگذارید و بحث کنید! یک پلمیک سیاسی بود که مبتنی بر همین تفکیک اخلاقی‌ای بود که از آن سخن گفتیم. یعنی شما تا وقتی که آن‌طرف بودی، حرف از تروریسم دولتی آمریکا می‌زدی. اما امروز اولین متحد آمریکا هستی.

غرض این نیست که آدمیان وقتی به قدرت می‌رسند عوض می‌شوند و بد می‌شوند. من نمی‌گویم چنین نیست. ولی باید کمی عمیق‌تر به مسأله نگاه کرد. سخن، همه از مفاسد قدرت نیست. بلکه گویی قدرت، چشم دیگری به آدمی می‌دهد و کشف از حقوق و اخلاق تازه‌ای می‌کند. این است آن که مقصود ما است. گویی فصلی می‌گذرد و فصل دیگری می‌آید؛ مثل زمستان و تابستان که آدمی متناسب با هر یک، لباس خود را عوض می‌کند. اما آیا فصل سومی هم داریم که نه تابستان باشد و نه زمستان؟ گفت:

ای بهار عاشقی گرمای تابستانیت کو؟

که خزان‌گرد زمستان خیمه زد بر آشیانم

ما به دنبال چنین بهاری می‌گردیم؛ بهاری که گرمای تابستانی دارد و ما را از سرمای زمستان رهایی می‌دهد؛ اما خرمی بهارانه را هم در ما می‌دمد. ما حقیقتاً بدان نیازمندیم.

آنچه من بر آن انگشت تأکید می‌نهم، این است که ما با واقعیت صلب و سختی در تاریخ بشر روبه‌رو هستیم که نامش را Real Politics می‌گذارند. این واقعیت بسیار جاف‌فاده را به راحتی نمی‌توان تکان داد، مگر با آدمیانی بسیار آزاده؛ آزاد از تابستان و زمستان، آزاد از این پارادایم و آن پارادایم، شاید «پشت پرده‌ی بی‌خبری»^۱. شاید جان راولز بتواند چنان فصل سومی را در اختیار ما بگذارد. آن‌جا که آدمیان هنوز نمی‌دانند فردا زیردست خواهند بود یا زیردست، و لذا حدود و قیودی را بر قدرت می‌نهند که هر دو را به کار آید.

مکرر شدن این قصه به ما نشان می‌دهد که واقعیت سختی در تاریخ و در روان بشر وجود دارد که حقیقتاً همه را در کام و دام می‌کشد. نادر بودند کسانی که توانستند آن آزادگی را حاصل کنند.

ما امروز سخت نیازمند آن آزادگان هستیم. چنین نباشد که روزی مبارزه کنیم و آن را حق خود بدانیم و روز دیگر بگوییم که حق مبارزان در همه‌ی جهان تعیین شده است و آن این است که به جوخه‌ی اعدام سپرده شوند؛ نه آن از سر آزادگی است و نه این. آسان است که آدمی در هر جا قرار گیرد، بگوید من حقم؛ چه وقتی که زیردست است و چه زمانی که زبردست است. آن‌چه مهم و ارزشمند است، این است که این‌طرف که نشستی، پاس آن‌طرف را هم بداری و یا بالعکس.

^۱ Veil of Ignorance

روز قیامت عده‌ای به جهنم می‌روند و عده‌ای به بهشت. اما عده‌ای هم در «اعراف» قرار دارند که هر دو طرف را می‌بینند و می‌شناسند. آن‌ها بهتر می‌توانند شرح حال هر دو را گزارش و تقریر کنند. ما جهنمیان زیردست و آن بهشتیان زبردست، حاجت به اعراف‌نشینانی داریم که حال هر دوی ما را ببینند و گزارش آزادانه و عادلانه‌ای از آن به دست دهند.

چند پرسش و پاسخ

ضمن تشکر از مطالب نغز و روشن‌گرانه‌تان، می‌خواستم پرسیم که جنابعالی با توجه به مطالب قبلی‌تان تحت عنوان «سنت و مدرنیته» و به استناد تاریخ‌نویسان، از جمله «تاریخ تمدن»، آیا تأیید می‌کنید که ماکیاولی به عنوان پدر اومانیسیم، مدرنیسم، و نهایتاً لیبرالیسم شناخته شده است؟ و اگر ما در صحبت‌هایمان به طور غیر شفاف از لیبرالیسم دفاع می‌کنیم، آیا آخرش به ماکیاولی می‌رسد یا خیر؟ این که می‌فرمایید دو گونه اخلاق زیردستان و زبردستان وجود دارد، آیا دلالت بر این می‌کند که باید این دو اخلاق وجود داشته باشند و جنابعالی هم این وضعیت را تأیید می‌کنید؟ و درباره‌ی این که می‌فرمایید یک الگوی سوم نمی‌تواند وجود داشته باشد، می‌خواهم توجه شما را به این نکته جلب کنم که نهج‌البلاغه‌ی علی علیه‌السلام و نامه‌ی ایشان به مالک اشتر، در واقع همان الگوی سوم است. سؤال نهایی را هم می‌پرسیم و آن این است که همان‌طور که دوستان شما به قدرت رسیدند و به گفته‌ی شما متحول شدند، اگر خود شما به قدرت برسید فکر می‌کنید چه اتفاقی می‌افتد؟

بله؛ منتظر باشید ما به قدرت برسیم، ان شاء الله روشن می‌شود که چه اتفاقی خواهد افتاد! من در سخنانم کسی را و از جمله خود را استثنا نکردم. صحبت، این حرف‌ها نبود. شخصی کردن مطلب جالب نیست. یعنی به لحاظ تئوریک مشکلی را حل نمی‌کند.

بنده هم یکی از بسیار، و ممکن است که - به قول شما - وقتی به قدرت رسیدم، آلوده شوم و هزار حرف دیگر بزنم و هزار کار دیگر کنم. همه‌ی سخن من اتفاقاً همین است که در این عالم، نظمی جاری است که گویی همه‌کس را در کام می‌کشد. من برای شما از رهبر کنونی انقلاب مثال زدم؛ مبارز قبل از انقلاب که مبارزه را حق خود می‌دانست و مقابله به مثل را حق شاه نمی‌دانست و امروز مبارزه‌ی دیگران علیه خود را حق نمی‌داند.

این منطقی است که در همه‌جای دنیا جاری است. چیزی نیست که تنها جمهوری اسلامی جعل و ابداع کرده باشد. اخلاقی است که در تمام تاریخ بشر جاری و ساری بوده است. زبردستان به گونه‌ای توقع داشتند و زبردستان به گونه‌ای دیگر. همان زبردستان هم وقتی زبردست می‌شدند رفتارشان تغییر می‌کرد.

به استثناها کاری ندارم. گاندی را شاید بتوانیم بگوییم که از این قاعده مستثنا بوده است. قبلاً هم در یکی از سخنرانی‌هایم به صراحت گفته‌ام که ما امروزه در جامعه‌ی خودمان به چند شخصیت نیازمندیم. یکی از آن شخصیت‌ها گاندی است که به ما ندای آزادی بدون خشونت دهد و کسی که اخلاق قبل از قدرتش با اخلاق بعد از قدرتش یکی باشد. ما نیازمند چنین کسی هستیم. یکی هم حافظ است که نقد جامعه‌ی دینی کند. ما به این دو محتاجیم. در وزارت اطلاعات به من گفتند که شما گفته‌ای من حافظ این دورانم. من در جواب گفتم که چنین جرأتی ندارم، اما چنین حسرتی دارم که حافظی در این دوران پیدا شود و نقد جامعه‌ی دینی کند. باری؛ البته که استثنائاتی وجود دارند و داشته‌اند و خوشا که چنین است. اما با یک گل و چند گل بهار نمی‌شود. حرف من این بود که ما باید به ماهیت قدرت و ماهیت اخلاق، بیش‌تر توجه کنیم. صرف این که ما آرزوهای خوشی داشته باشیم، نمی‌تواند آن واقعیتی را که در صحنه‌ی عالم و تاریخ می‌گذرد، تبیین و تعریف کند یا تغییر دهد. واقعیت خیلی صلب‌تر و سخت‌تر از این است.

شما به چند نکته اشاره کردید و اگر اجازه دهید، من به بعضی از آن‌ها پاسخ دهم. یکی از آن‌ها اشاره‌ی شما به حضرت علی بود. ایشان بدون تردید، شخصیتی استثنایی در تاریخ بود و راه و روش حکومتی ویژه‌ای هم داشت. اما همین علی که شیعیان می‌گویند خلافت پیامبر حق او بود و ابوبکر و عمر و عثمان این حق را از او غصب کردند، به مبارزه‌ی علیه عثمان روی خوش نشان نداد. این نکته‌ی بسیار مهمی است.

من شما را دعوت می‌کنم که برای دریافتن این نکته، به همان نهج‌البلاغه که به آن ارجاع دادید، مراجعه کنید. عثمان خلیفه‌ای بود که مشی و شیوه‌اش با دو خلیفه‌ی پیشین تفاوت داشت. حتی بعضی از روشنفکران اهل سنت روزگار ما، مثل سید قطب، آشکارا منتقد عثمان هستند و معتقدند که عثمان شیوه‌ای را در حکومت کردن در پیش گرفت که با روش پیامبر و شیخین فاصله داشت. بنی مروان و بنی امیه را میدان داد و آن‌ها را گشاده‌دست گذاشت تا هر گونه که می‌خواستند با مردم رفتار کنند. اینان فهرستی از اطرافیان عثمان گردآوری کرده‌اند که نشان می‌دهد آن‌ها چه‌گونه در فرصت کوتاهی متمول شده‌اند. علاوه بر این‌ها، عثمان ابودر را دستگیر و تبعید کرد و به او ظلم نمود و کارهایی از این قبیل. مجموع این شرایط باعث شد که

مردم علیه عثمان شورش کنند و نهایتاً او را به قتل برسانند. در واقع، از آن چهار خلیفه‌ی پیامبر، به غیر از ابوبکر، مابقی کشته شدند. بعد از پیامبر، شوریدگی و ناهمواری عجیبی در جامعه‌ی اسلامی حاکم بود. ابوبکر پیرمردی بود که جان سالم به در برد و بعد از دو سال فوت کرد. به هر حال، علیه عثمان در شهر شورش شد و خانه‌ی او را محاصره کردند و بعد وارد خانه‌اش شدند. او چند بار برای علی علیه‌السلام پیغام داد که بیا و به داد من برس. این شعر را هم برای علی نوشت:

فأنت كنت مأكولاً فكن خيراً أكلی
و الا فادركنی و لمامـ زق

گفت اگر بنا است مرا بخورند، تو بیا مرا بخور و نگذار این‌ها مرا بخورند. تا مرا تکه‌تکه نکرده‌اند، به داد من برس. علی چند بار پیش عثمان رفت و او را از پاره‌ای از کارها نهی کرد و به او گفت که من از پیغمبر خدا شنیده‌ام که در این امت خلیفه‌ای کشته می‌شود و بعد از او خلیفه‌کشی راه می‌افتد. مگذار که آن خلیفه تو باشی. روزی هم به عثمان گفت: من آن قدر تو را تأیید کرده‌ام که می‌ترسم خطاکار و گناه‌کار باشم. کارهایی که برای تو و در تأیید تو کردم، بیش‌تر از حد لازم بود. اما در نهایت نتوانست از قتل عثمان جلوگیری کند. در واقع، شورشیان در وضعیتی بودند که هیچ‌کس جلودارشان نبود. به خانه‌ی عثمان حمله کردند و ابتدا همسر رومی او را که برای مقاومت پیش آمده بود، از پا انداختند و بعد هم سراغ عثمان رفتند. نفرت عمومی از عثمان به حدی بود که جسد خلیفه‌ی پیامبر، سه روز در مزبله افتاده بود و کسی نمی‌رفت آن را دفن کند. با همه‌ی این احوال، علی از شورشیان حمایت نکرد. یعنی حق قدرت را به رسمیت شناخت و شورشیان را تحریک نکرد. پس از قتل عثمان هم ایشان آن جمله‌ی مشهور را گفت: «و أنا جامع لكم امره...» گفت قصه این بود که او خیلی انحصارطلبی کرد، شما هم خیلی بی‌صبری کردید. در چنین موقعیتی اتفاقاتی از این دست می‌افتد. به هر حال، مهم این است که علی علیه‌السلام شورشیان را تحریک نمی‌کرد و خودش علیه هیچ‌کدام از خلفایی که آن‌ها را غاصب می‌دانست، نشورید. این مشی و مرام ایشان بود. حالا شما علی را هم جزو استثنائات تاریخ بدانید.

نظام دموکراسی در دوران جدید، ظاهراً برای این پدید آمده است که این دو سنخ اخلاق را به یکدیگر نزدیک کند. ولی ناقدان دموکراسی هم می‌گویند که معتقدند این نظام هم برای توفیق در نزدیک ساختن این دو اخلاق به یکدیگر، حاجت به اصلاحات زیادی دارد. به هر حال، نزدیک شدن این دو پارادایم به این نیست که ما صرفاً بنشینیم و از موضع اخلاق قدرت یا از موضع اخلاق زیردستان صحبت کنیم. تدبیر بسیار جدی‌تری لازم است.

اما این که شما می‌گویید ماکیاولی پدر اومانسیم بوده است، نمی‌دانم این نقش پدری را که به ایشان می‌دهید و فرزندان متعددی را که به ایشان منتسب می‌کنید، بر چه مبنایی است؟ بهتر است بگویید وی فرزند این مکتوب بود.

آقای دکتر! با توجه به مطالبی که بیان کردید، سؤال من این است که شما بالأخره به نسیب بودن اخلاق معتقد هستید یا به مطلق بودن آن؟ نکته‌ی دیگر این که به نظر می‌رسد تمام این بحث‌ها به این پرسش می‌رسد که آیا بالأخره دین با سیاست آمیخته است یا نه؟ یعنی آیا یک آدم متدین باید وارد عرصه‌ی سیاست شود یا نشود؟ به عبارت دیگر، از کرسی قدرت، اخلاق را لمس کند یا نکند؟ سؤال دیگر این است که فرمودید مجلسیان با اخلاق مردم سخن می‌گویند. پس آیا می‌توان چنین برداشتی کرد که می‌توان بر صندلی حکومت تکیه کرد و از دید مردم، اخلاق را دید؟ نکته‌ی کوتاه دیگر این که شما به دوره‌ی استالین اشاره کردید. ما گاهی در رسانه‌ها می‌بینیم که برخی از مردم، هنوز عکس استالین را در دست دارند. آیا می‌توان چنین تعبیر کرد که آن دوران، دستاوردی هم داشته است و اگر چنین باشد، آیا این آزادی و دموکراسی‌ای که امروز برایش تلاش می‌کنیم، نباید از بستری عبور کند که در واقع همان دیکتاتوری‌ای است که انسان آن را در دوره‌ی استالین یا قبل از آن تجربه کرده است. اگر قائل به این دیدگاه باشیم، آیا شما از دید اخلاقی، دیکتاتوری دوره‌ی قدیم را همچنان مذموم می‌دانید یا خیر؟

من هیچ منکر این نیستم که دوران استالین، دستاوردهایی هم داشته است. همچنین تئوری مارکسیسم، تئوری بسیار توانایی در عرصه‌ی تاریخ فرهنگ بشری بود. به‌هیچ‌وجه سخنان کودکانه‌ای نبود. حتی اگر باطل بود، باطل پیچیده‌ای بود. ولی چنین نبود که سراپا باطل باشد.

اتفاقاً آنچه در تئوری مارکسیسم مهم و برجسته بود، همین عزم بر قدرت بود که متأسفانه موجب آفت آن شد. استالینیسیم تحریف مارکسیسم بود. اما عموم ناقدان مارکسیسم درباره‌ی خود مارکسیسم هم گفته‌اند که مارکسیسم تئوری‌ای برای قدرت نداشت. از قضا من این مشکل را در جمهوری

اسلامی هم می‌بیند، این نکته همیشه در سخنان دولتمردان جمهوری اسلامی بوده و هست که اسلام نیازمند به قدرت رسیدن است. وقتی که به قدرت رسید، آن وقت می‌تواند اجرا شود، چون بیش‌تر احکام دینی احکام حکومتی است. این تئوری‌ای است که در آثار مرحوم شریعتی هم دیده می‌شود.

نکته‌های بسیار مهمی در این جا مطرح است. شما هر جا تئوری قدرت را مطرح می‌کنید، اگر در کنار آن تئوری نقد قدرت را مطرح نکنید، دیر یا زود آفت بزرگی پدید خواهد آمد. شست‌وشو و نقد قدرت در جمهوری اسلامی ضعیف است و از همین رو است که برای تعریف جرم سیاسی این قدر گرفتاری داریم.

دیکتاتوری‌ها دو نوعند: برخی از آن‌ها غارتی - غنیمتی‌اند. دیکتاتوری‌های گذشته، که ما به آن‌ها «استبداد» می‌گوییم، غارتی - غنیمتی بودند. یعنی یک شخص قلدر می‌آمد و تمام مملکت را طعمه‌ی خود می‌دانست. آمده بود که هر چه بیش‌تر بچاپد و ببرد و «دنیا پس مرگ ما، چه دریا چه سراب».

اما نوع دیگری از دیکتاتوری هم داشتیم که آن هم گرچه دیکتاتوری بود و در آن بر مردم ستم می‌رفت، اما توأم با سازندگی بود. یعنی مردم خود را با زنجیر به سمت آبادان کشور می‌کشید. این دیکتاتوری‌ای است که شما در چین و در شوروی دوره‌ی استالین می‌بینید. در واقع، این‌ها آزادی و رفاه و عدالت را فدای توسعه کردند. اما آن شیوه هم محدودیتی داشت و در جایی به سقف خود رسید و دیگر نمی‌توانست بیش‌تر ادامه یابد و فروشکست. پس هیچ مشکلی نیست که امروزه هم عده‌ای طرفدار استالین باشند. یا امروزه در فرانسه هم می‌بینید که کسانی طرفدار نظام سلطنتی هستند. سلطنت هم در این دنیا بدون فونکسیون نبوده است. شما اگر پدیده‌ها را از دیدگاه نقشی که در تعادل جامعه بازی می‌کنند نگاه کنید، می‌بینید که یک پدیده نمی‌تواند به وجود بیاید و پایدار بماند، مگر این که نقشی در جامعه داشته باشد. آن نقش، او را پایدار می‌کند. این که نهاد سلطنت، سال‌های سال در کشور ما و در بسیاری از کشورهای دیگر تداوم داشته و اینک نیز در برخی کشورها دوام دارد، صرفاً به دلیل زورگویی و جباریت پادشاهان نیست. بلکه برای این هم هست که سلطنت، در پایداری و انتظام و تعادل جامعه نقش داشته باشد و یا دارد. روحانیت هم همین‌طور است. اگر روحانیت در جامعه‌ی ما همچنان باقی مانده است، نشان‌دهنده‌ی این است که در این جامعه دارای نقشی است؛ و قس علی‌هذا.

اما در باب این که اخلاق نسبی است یا خیر. ببینید، این سؤال فربه‌تر از آن است که من بخواهم آن را در یک یا دو جمله پاسخ دهم. این را از دو موضع توضیح می‌دهم؛ یکی این که آیا در نفس الامر، در واقع، در مقام ثبوت - به قول علما - و در لوح محفوظ نزد خداوند، اخلاق ثابت است یا نسبی. آن‌جا اخلاق ثابت است و حقایقی به نام حقایق اخلاقی وجود دارد. اما اگر می‌گویید در میان مردم چه‌طور؟ می‌گویم در این‌جا نسبی است. یعنی آن‌چه جریان داشته است، نسبت اخلاقی بوده و هست؛ مانند *Real Politics*. یعنی سیاست واقعاً موجود. اخلاق واقعاً موجود، اخلاقی بسیار نسبی بوده است. یعنی عدالت، وفا، خیانت، و... تعریف‌های مختلفی یافته است. آری؛ اخلاقیون همیشه مایل بوده‌اند که آن را از نسبت دور کنند؛ یعنی یک پارادایم‌ها، سیستم‌ها، و نُرم‌هایی را معرفی کنند که کمابیش افراد را حول آن محور جمع کنند. اما علی‌رغم این تلاش‌ها، اخلاق به همین شیوه باقی مانده است. اصلاً بهتر است آن را سیالیت اخلاقی بخوانیم و نظری به تاریخ بیافکنیم و ببینیم همین‌طور بوده است یا خیر.

اما راجع به دین و حکومت، من قبلاً سخنانی را در این باب مستقلاً مطرح کرده‌ام و در این‌جا فقط نتیجه‌اش را می‌گویم. خلاصه‌ی آن سخنان این است که من رابطه‌ی حقوقی دین و سیاست یا قدرت را بریدم و گفتم که چنین رابطه‌ای وجود ندارد و آن‌چه هم که از جدایی دین و سیاست مراد می‌شود، همین است. اما رابطه‌ی اخلاقی میان این دو را مورد تأکید قرار دادم و گفتم دین در جامعه و در میان توده‌ی دین‌دار، همیشه پشتوانه‌ی اخلاق و عدالت است و هر حکومتی، برای این که از قدرتش سوء استفاده نشود، محتاج مهار است؛ مهارهای اخلاقی و عدالتی. و دین در این‌جا بهترین کمک را می‌تواند بکند.

قانون، مرزهایی دارد و نمی‌توان همه‌چیز را تحت شمول و چتر قانون برد. بسیاری از چیزها هست که اصلاً نمی‌تواند قانونی شود. از آن‌جا به بعد، منطقه‌ی اخلاق است. اخلاق هم یک تکیه‌گاه و اتوریته‌ی قوی می‌خواهد. در میان دین‌داران، مهم‌ترین اتوریته‌ای که اخلاق را پشتیبانی می‌کند، دین است. دین بهترین سد است در مقابل لجام‌گسیختگی‌های قدرت و سوء‌استفاده‌های از آن. لذا، رابطه‌ی اخلاقی قدرت و دیانت را باید نگاه داشت، چون به سود هر دو طرف است. اما این حکم شامل رابطه‌ی حقوقی آن‌ها نمی‌شود. رابطه‌ی حقوقی به این معنا که بنده چون فلان موقعیت دینی را دارم، مثلاً روحانی هستم و فقیه، پس حق دارم که مدیر جامعه و حاکم آن باشم، این همان «حق پیشینی قدرت» است که از آن، اصناف مشکلات بیرون می‌آید.

آزادی بیان: حق اظهار نظر و ابراز عقیده^۱

(بخش اول)

به مناسبت حوادثی که اخیراً در ایران رخ داده است، بر آن شدم سخنانی را در باب آزادی بیان ذکر کنم. بحث حاضر بیش‌تر صبغهی تئوریک و سیاسی خواهد داشت و به بخشی از مباحث حقوق بشر مربوط می‌شود.

ماه رمضان امسال در ایران، با حادثه‌ی غربی همراه و آغاز شد. آقای دکتر هاشم آقاجری، یکی از استادان دانشگاه تربیت مدرس، به سبب سخنرانی‌ای که در همدان کرد، بازداشت شد و پس از چند نوبت بازجویی و نهایتاً محاکمه، به مجازات‌های بسیار سنگینی محکوم گردید؛ شلاق، زندان، تبعید، محرومیت از تدریس، و بالأخره، بالاتر از همه، اعدام. مجموع این مجازات‌ها به خاطر این بود که این استاد دانشگاه، در سخنرانی خود، سخنانی در نقد روحانیت و قرائت رسمی و موجود از دین بر زبان آورده بود. در همان جلسه‌ی سخنرانی نیز مخالفت‌هایی حضوری با وی شد و کسانی که متعلق به جناح خاصی هستند و معمولاً برای برپا کردن آشوب در چنین جلساتی حضور به هم می‌رسانند و در آن‌جا نیز حاضر بوده‌اند، فتنه و غوغا برپا کردند و سخنران را مجبور نمودند تا مجلس سخنرانی را ترک کند و جان خود را به در برد.

از فردای روز سخنرانی، هجوم تبلیغاتی بسیار وسیع و شدید علیه وی آغاز شد. امام‌جمعه‌ی همدان به صراحت گفت باید با این شخص برخورد شود و اگر نشود، ما مردم را می‌شورانیم تا با او برخورد کنند. پاره‌ای از مراجع با مرجع‌نماها، فتواهای بسیار غریب، حیرت‌آور، و تأسف‌باری در باب او صادر کردند. بعضی او را مانند سلمان رشدی^۲ دانستند. برخی از روزنامه‌ها نیز نفت و هیزم بر آتش این فتنه می‌ریختند و هر روز بیش از روز پیش سعی در محکوم و مطرود کردن این شخص می‌کردند. البته در پس پرده، مذاکراتی جریان داشت تا این غائله همین‌جا فرو خوابانده شود و حتی این استاد دانشگاه به دادگاه نیز فراخوانده نشود. ولی گویا آن معاملات موفق نبود یا پاره‌ای از طرف‌های معامله نقض عهد کردند و تصمیم گرفتند ایشان را به دادگاه احضار کنند و نتیجه‌ی احضار همان شد که گفتم.

از همان آغاز پیدا بود که این نزاع، یک نزاع صددرصد سیاسی است. یعنی جناح‌های سیاسی‌ای که در کشور ما بر سر قدرت می‌جنگند، یکدیگر را آسوده نمی‌گذارند و برای حذف رقیب از هیچ فرصتی نمی‌گذرند و از هیچ وسیله‌ای برای فرو کوفتن حریف دریغ نمی‌کنند. آن‌ها در این‌جا هم لقمه‌ی چرب و شیرینی به دست آورده بودند. چه لقمه‌ای بهتر و عوام‌فریب‌تر و عوام‌انگیزتر از این که گفته شود کسی آمده، در روز روشن و در حضور جمعی از مردم، آشکارا به پیامبر، پیشوایان دینی، و ائمه‌ی معصومین اهانت کرده، ضروریات دین را زیر سؤال برده، احکام شرع را مسخره کرده، روحانیت را به باد تمسخر گرفته، تقلید را انکار کرده و آب پاکی بر دست همه ریخته و همه‌چیز را بر باد فنا داده است.

روحانیت، خصوصاً آن بخش ارتجاعی‌اش، به قوت به میدان آمد، یا بهتر است بگویم به میدان آورده شد. مطبوعات هم‌دست آن‌ها نیز الحق سنگ تمام در ترازوی وقاحت نهادند و این آتش را هرچه شعله‌ورتر کردند. به هر حال، ماجرای فوق‌العاده اسف‌انگیزی بود و هست.

نمونه‌های کم‌تر و کوچک‌تر از این را دیگران هم چشیده و تجربه کرده بودند. اما متأسفانه به جای این که چنین حوادث سوئی روزبه‌روز لاغرتر و تراشیده‌تر شود، برعکس، این فتنه‌ها هر روز چاق‌تر و فربه‌تر می‌شوند و کسانی که دست در این آتش‌افروزی‌ها دارند، مجرب‌تر می‌شوند و هر روز نقش تازه‌ای بر صفحه‌ی تفتیش می‌نگارند.

وقتی حکم دادگاه اعلام شد و به سمع و نظر عامه رسید و مردم، علی‌الخصوص افراد حساس به این واقعه، از آن آگاه شدند، ناگهان جامعه‌ی ما، مخصوصاً جامعه‌ی دانشگاهی و بیدار ما، یکپارچه آتش شد و اعتراضات از هر سو برخاست. عموم دانشگاه‌های کشور به نحوی درگیر اعتراض نسبت به این حکم شدند. تجمعات بزرگ دانشجویی در تهران و شهرستان‌های دیگر برگزار شد. پاره‌ای از روحانیون و بسیاری از نمایندگان مجلس به این

^۱ این سخنرانی در تاریخ ۲۲ آبان ماه ۱۳۸۱ در آمریکا ایراد شده است.

^۲ نویسنده‌ی کتاب *آیات شیطانی* که متضمن توهین به پیامبر اسلام و مبانی اعتقادی مسلمانان بود.

حکم اعتراض کردند. رئیس مجلس این حکم را حکمی ننگین و انزجارآور خواند که تعبیر بسیار سنگین و کوبنده و بی سابقه‌ای بود. کار به جایی رسید که حتی نمایندگان رهبری در دانشگاه‌ها خود را مجبور دیدند که در مقابل این حکم، موضع بگیرند و شانه‌ی خود را از زیر بار اتهام حمایت از این حکم ننگین خالی و خارج کنند، نامه‌ای بنویسند و به رئیس قوه‌ی قضائیه هشدار دهند که این کار نباید می‌شد و شما می‌بایست از پیش آمدن این گره جلوگیری می‌کردید و اکنون هم که گره ایجاد شده است، باید آن را هرچه زودتر به سرپنجه‌ی تدبیر بگشایید. رئیس‌جمهور هم مخالفت خود را صریحاً با این حکم ابراز کرد. تقریباً کسی از آگاهان و مشفقان در کشور نماند که آن حکم را مورد مخالفت و طعن و نقد و طرد قرار نداده باشد. به طوری که آثار عقب‌نشینی در قوه‌ی قضائیه به خوبی دیده شد. الحق قصه‌ی دردآوری بود. این حکم به قدری ناحق بود و در آن عدم تناسب عمل و عکس‌العمل چنان مشهود بود که هیچ‌کس جرأت دفاع مستقیم از آن را نداشت و ندارد.

البته آتش‌افروزان همچنان به آتش‌افروزی ادامه می‌دادند و دوباره به رخ می‌کشیدند که در سخنرانی آن استاد از پاره‌ای کلمات نسبتاً تند و زننده استفاده شده است. البته خود آن استاد، قبل از این که حادثه‌ی دادگاه و زندان پیش بیاید، از پاره‌ای تندی‌ها در سخنان خود عذرخواهی کرده بود و این عذرخواهی را به سمع عموم رسانده و در روزنامه‌ها آورده بود.

باری؛ اگر تاریخ قوه‌ی قضائیه و تاریخ درگیری‌های سیاسی را در بیست سال اخیر نگاه کنیم، این واقعه چندان نباید خلاف انتظار و تعجب‌آور باشد. من در باب جوانب سیاسی امر، سخنی نمی‌گویم. مطمئنم این حکم نقض خواهد شد و به اجرا در نخواهد آمد. گرچه آسیب‌های جدی به این استاد خواهند رساند و قاعدتاً او را به طور کامل تیرئه نخواهند کرد، اما دست‌کم قصه‌ی اعدام متنفی خواهد شد و محقق نخواهد شد و مطمئنم که طرفین نزاع، هر کدام محاسبه‌ی خود را خواهند کرد که چه کسی در این بازی برنده و چه کسی بازنده شده است. طرفین برای آینده‌ی خود نقشه‌های تازه خواهند کشید که گزافی نگویند و رنجی نبرند و گنجی نبازند.

اما این ماجرا یک جانب‌تئوریک هم دارد که اینک مورد بحث من است. این بعد تئوریک، همان است که به بحث «آزادی بیان» مربوط می‌شود. آنچه در این جا محل نزاع و سخن است، این است که آیا شهروندی، رعیتی، مسلمانی یا نامسلمانی، در جامعه‌ی اسلامی و در جامعه‌ی ما، حق دارد نقدهایی را که به روحانیت و حتی به دین دارد، آشکارا و لاف‌در در یک جامعه‌ی علمی و دانشگاهی بیان کند یا حق ندارد؟ و آیا عقیده‌ی آدمیان بر جان آن‌ها مقدم است یا جان آن‌ها بر عقایدشان مقدم است؟ به فرض که این شخص توهینی به پیامبر یا به پیشوایان دینی کرده باشد - که البته نکرده است - آیا به خاطر این توهین، مستحق مجازات اعدام می‌شود؟ آیا باید جان خود را ببازد، چرا که سخنی ناسزاگونه نسبت به پیشوایان دینی بر زبان آورده است؟ اگر کسی سخنی در نقد و انکار دین، سخنی بر خلاف درک کنوی و قرائت رسمی از دین در جامعه‌ی ما بگوید، مستحق چنین مجازات‌های سنگینی می‌شود؟

کسانی که مخالف این‌گونه مجازات‌ها هستند، امروزه نوعاً از موضع حقوق بشر و حق آزادی بیان سخن می‌گویند. یعنی معتقدند آدمی از آن جهت که آدمی است، به صرف انسان بودن و نه هیچ دلیل دیگری، واجد یک رشته حقوق است که حق سخن گفتن، حق عقیده داشتن، حق اظهار نظر و نقد کردن، حق دفاع از خویش، حق انتخاب همسر، حق انتخاب وطن، حق انتخاب دین و امثال آن، که در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر آورده شده است، از جمله‌ی چنین حقوقی است.

این مسأله برای امروزیان و برای کسانی که با فرهنگ، تمدن، و فلسفه‌ی جدید آشنا هستند، در حکم امری بدیهی می‌نماید. یعنی حاجت به استدلال ندارد و امری است که بی‌چون‌وچرا پذیرفته شده و پذیرفتنی است و نباید بر سر آن چانه زد یا برای آن دلیل خواست. در کشورهای غربی چنین سات و در کشورهای شرقی نیز، آن‌ها که متأثر از این اندیشه و فلسفه‌اند، همین‌گونه می‌اندیشند.

اما، همچنان که می‌دانیم، در تفکر دینی کلاسیک، مسأله هیچ‌گاه به این روشنی نبوده و چنین فکر و رأیی، هیچ‌گاه بدین صراحت، خلوص و بی‌تکلفی، مورد قبول عالمان و پیروان هیچ دینی نبوده است. منظور من از دین، فقط اسلام نیست. در مسیحیت و یهودیت نیز همین‌طور بوده و همین‌طور هست. اساساً در هیچ دینی، قصه‌ی آزادی بیان به آن شکل و معنا که امروز گفته و خواسته و ترویج می‌شود، وجود نداشته است. نه تنها وجود نداشته، بلکه با آن مخالفت‌های صریح هم می‌شده است.

ما با تاریخ کلیسا آشناییم و فاصله‌ی زمانی چندان زیادی با آن نداریم. مشخص‌ترین ویژگی دوران سیاه قرون وسطی در اروپا، مخالفت با آزادی بیان و عقیده و اندیشه بود. آن حوادث فجیعی که در اروپا رخ داد، شاید کم‌ا و کیفاً در کشوری مثل کشور ما کم‌سابقه بوده، بلکه اصلاً سابقه نداشته است. این که آدمیان را به خاطر عقیده‌شان یا به خاطر بی‌عقیدگی‌شان، آن‌طور بسوزانند و زجر بدهند و از زندگی و رفاه و آبرو و حیثیت محروم کنند،

در میان ما نبوده است. در اسپانیا و ایتالیا که تفتیش عقاید خیلی قوی بود، حقیقتاً برگ‌های سیاهی در تاریخ کلیسا نگاشته شد. «آندرو وایت A. White»، نویسنده‌ی آمریکایی قرن نوزدهم، در کتاب خود به نام *کارزار علم و کلام*، می‌گوید: البته جنگ‌های بسیار در گرفته، شاهانی آمده‌اند، خلفایی به نام دین، خون‌ها ریخته‌اند، اما دستگاه پاپ و کلیسا از همه‌ی آن‌ها بیش تر خون ریخته است.

البته فقط مرتدان و بی‌دینان و بدعقیده‌ها نبودند که مورد طعن و مجازات کلیسا قرار می‌گرفتند. بلکه حتی ساحران نیز قربانی می‌شدند. شکار ساحران، یکی از حوادثی بود که ما نمونه‌اش را در کشورهای اسلامی نداشته‌ایم. ولی در اروپای قرون وسطی به قوت و شدت رواج داشت. ساحرها و ساحره‌ها را می‌گرفتند و با بدترین مجازات‌ها و عقوبت‌ها به قتل می‌رساندند. کافی بود کسی با دیگری دشمنی داشته باشد تا او را به عنوان ساحر یا ساحره به اربابان کلیسا معرفی کند و آن‌گاه بنشینند و سوختن او را تماشا کنند.

در میان یهودی‌ها هم البته این قصه همین‌طور بوده و هست؛ یعنی تبدیل دین، مجازات‌های سنگینی دارد.

این مسأله در میان مسلمانان هم، گرچه نه زیاد، وجود داشته است که افراد را به خاطر عقیده‌شان مورد ایداء قرار می‌دادند. البته مجازات ساحر و مرتد در اسلام نیز مثل مسیحیت قتل است. اما آن وسعتی که این حادثه در اروپا داشت، در میان مسلمانان نداشته است. وقتی اهل سنت می‌دیدند که فی‌المثل پاره‌ای از شیعیان، پیشوایان آن‌ها، مثل عمر و ابوبکر را لعن و ناسزا می‌گویند، طبعاً عکس‌العمل نشان می‌دادند و به بی‌دینی آن‌ها فتوا می‌دادند و در مواردی آن‌ها را به قتل می‌رساندند.

تاریخ عرفا و صوفیانی نیز که به قتل رسیده‌اند، اینک در پیش چشم ما است. عین‌القضات همدانی، عارف قرن پنجم، به خاطر این که در پاره‌ای از نوشته‌هایش سخنانی یافته بودند که با اندیشه‌های رسمی دینی زمانه سازگاری نداشت، شمع‌آجین شد. او حرف‌هایی در باب نبوت و ادیان باطله زده بود که متشرعین زمانش نمی‌پسندیدند و نهایتاً او را به نحو فجیعی به قتل رساندند. حلاج هم که داستانش مشهورتر از داستان دیگران است. می‌گفتند او معتقد است که خدا است و سخنان الحادآمیزی می‌گوید و در کوچه و بازار دعوی «أنا الحق» می‌زند. نمونه‌های دیگری هم از ایداء و تعقیب و ایجاد هراس و ناامنی برای کسانی که بددین و بدعقیده شمرده می‌شدند، داریم. آقا محمدعلی کرمانشاهی، فرزند آقا وحید بهبهانی، صوفیان را با زهر یا غرقه کردن در آب می‌کشت، چرا که وحدت وجود صوفیانه را کفر می‌دانست.

از مطالعه‌ی تاریخ و ادبیات گذشته نتیجه می‌گیریم که آن‌چه در گذشته مطرح بوده، این نبوده که همه‌کس حق دارد هر حرفی را که دارد بزند، ولو آن حرف باطل باشد. نه مولوی این را می‌گفت، نه حافظ، نه عارفان دیگر. در آن زمان اصلاً ایده‌ی آزادی بیان متولد نشده بود. عاشقان و عارفان، معترض بودند، اما نه اعتراضی به دلیل و بر مبنای حق آزادی بیان، بلکه اعتراضی به دلیل و بر مبنای این که ما حقیق و راست می‌گوییم، چرا آزادمان نمی‌گذارید و آزارمان می‌دهید؟ منتها آن‌ها غالباً کوتاه می‌آمدند، چرا که قدرت در دست دیگری بود.^۱

^۱ حافظ می‌گوید:

گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند / جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد

و باز در جای دیگری می‌گوید:

حلاج بر سر دار این نکته خوش سراید / از شافعی نپرسند امثال این مسائل

حافظ تحلیلی عرفانی از واقعه‌ی قتل و به دار آویخته شدن حلاج می‌کند و می‌گوید درست است که کسانی بدخواهی کردند و آن بی‌گناه را به قتل رساندند، ولی او در دادگاه عشق و عرفان بی‌گناه نبود. گناه او این بود که اسرار را هویدا می‌کرد و رازها را فاش می‌ساخت. این همان است که مولانا در مثنوی می‌گفت:

تا نگویی سر سلطان را به کس / تا نریزی قند را پیش مگس

در حقیقت، آن مجازات و عقوبت، یک مجازات و عقوبت الهی بود که به دست پاره‌ای از افراد، جاری و ظاهر شد. این یک تحلیل عرفانی است. اما در آن بیت دوم، نکته‌ی دیگری نیز هست. می‌گوید اصلاً خود بالای دار رفتن حلاج یک پیام داشت و آن این که از شافعی، یعنی فقیه، حکم عاشقی را مپرسید. به تعبیر حافظ:

در دفتر طبیب خرد باب عشق نیست / ای دل به درد خو کن و نام دوا مپرس

در این جا، در حقیقت فلسفه‌ای بسیار قوی وجود داشت که امروزه هم هست و از آن سخن گفته می‌شود. آن فلسفه این است که آزادی و دموکراسی و حقوق، همگی با قدرت، نسبتی دارند و شما در مقام تعریف نمی‌توانید این مقولات را چنان تعریف کنید که پای قدرت در میان نیاید و آن‌ها را در فضایی که در آن بازی قدرت نیست، ببینید و بفهمید و بیان کنید.

از دوران مشروطه در ایران، وقتی بحث آزادی بیان مطرح شد، دیگر صحبت از این نبود که فقط سخنان حق، حق دارند بیان شوند. سخن این بود که هر سخنی، حق دارد بیان شود.

یکی از شاگردان مرحوم علامه طباطبایی، صاحب تفسیر المیزان و اصول فلسفه و روش رئالیسم، در یکی از آثار خود با عنوان مهر تابان، از قول علامه نقل می‌کند که گفته است خوب شد سر و کله‌ی این فرنگی‌ها در ایران پیدا شد و این حرف‌های جدید به ایران نیز راه گشود. چرا که کم‌ترین فایده‌ی این حرف‌ها آن است که پس از آن دیگر کسی نمی‌تواند صوفیان و درویشان را به راحتی بکشد، به این جرم که کفر می‌گویند و مرتد هستند.^۱

از جمله اندیشه‌هایی که با مشروطه وارد ایران شد، اندیشه‌ی آزادی بیان بود. اصلاً می‌توان گفت انقلاب مشروطه، نسخه‌ای ناقص از انقلاب قرن هیجدهم فرانسه بود. بسیاری از ایده‌های جاری در آن انقلاب به ایران هم راه یافت. این ایده‌ها را تحصیل کرده‌ها و فرنگ‌رفته‌های ما، که نوعاً در فرانسه تحصیل کرده بودند و از آن طریق با اندیشه‌های اروپایی جدید آشنا شده بودند، به ایران آوردند و دیگران را نیز از این موازین و مواضع آگاه کردند.

اندیشه‌ی آزادی بیان، معنایش این بود که آدمی حق دارد خطا کند و حق دارد رأی و سخن خطای خود را، بدون واژه‌ی مجازات و افتادن در تنگنا، یا دیدن عقوبت و محروم شدن از حقوق اجتماعی و سیاسی، بیان و اظهار کند. حق دارد بیان‌دیشد و اندیشه‌ی خود را، اعم از این که حق باشد یا باطل، بر زبان آورد. این معنای آزادی بیان بود. مرحوم شیخ فضل‌الله نوری تعبیر «کلمه‌ی خبیثه‌ی آزادی» را به کار می‌برد. وی می‌گفت بایی‌ها، دهری‌ها، طبیعی‌ها (یعنی ماتریالیست‌ها و مادی‌ها) هستند که کلمه‌ی خبیثه‌ی آزادی را مطرح می‌کنند. او عقیده داشت که کسی حق ندارد هرچه دلش می‌خواهد بگوید یا بنویسد. ایشان به صراحت می‌گفت که آزادی مطبوعات و آزادی بیان، مخالف قطعی شرع است و باید از آن‌ها پیش‌گیری کرد. وی با همین توجیه، خواستار مشروطه‌ی مشروعه بود. سخن او را حقیقتاً دیگر عالمان آن روزگار نفی نکردند. آن‌ها در طرفداری از مشروطه، بیش‌تر به جنبه‌ی

در دفتر طبیب خرد و در دفتر فقیه، باب عشق نیست. لذا آن‌ها حکمش را نمی‌دانند و کار اگر به دست آن‌ها بیفتد، عاشقان به دار خواهند رفت. به نظر حافظ، دو مکتب داریم: یکی مکتب فقه و مقررات و قانون، و دیگری مکتب عشق که رها و آزاد از همه‌ی قوانین و مقررات قانونی و فقهی است. هرگاه قدرت به دست فقیهان بیفتد، عشق و عاشقان و ذوق و عرفان را محکوم خواهند کرد. مولانا هم در دفتر سوم مثنوی می‌گوید:

آن‌طرف که عشق می‌افروزد درد بوخنیفه و شافعی درسی نکرد

وقتی که به باب عشق می‌رسیم، می‌بینیم ابوحنیفه و شافعی و فقهای بزرگی مثل آن‌ها، هیچ سخنی ندارند و درسی نگفته‌اند. معنای نهایی این حرف این است که تا وقتی دور، دور فقیهان است، عاشقان باید سکوت پیشه کنند. به بیان روشن‌تر و امروزی‌تر، حافظ هیچ‌گاه از این موضع که حق عاشقان است که سخن خود را بگویند و عاشقان حق آزادی بیان دارند، سخن نمی‌گفت. این موضع در گذشته وجود نداشت که همان‌طور که فقیهان حق دارند حرف بزنند، ما عرفان هم حق داریم حرف بزنیم، حتی اگر حرف ما باطل باشد. به عکس، می‌گوید اتفاقاً حرف ما حق و حتی حق‌تر از حرف فقیهان است، ولی فعلاً چون قدرت دست آن‌ها است، ما چاره‌ای جز سکوت نداریم. این درسی بود که همه‌ی عرفان گرفتند و سکوت را پیشه کردند و به تعبیر خود، افشای اسرار نکردند. بی‌جهت نبود که آن شاعر معاصر در خطاب به خاتم رسولان می‌گفت:

به خدایی که تو را شاهد سوگند قلم کرد که حریفان قلم را به فقیهان مسپاری

^۱ یکی از بزرگ‌ترین فقهای سه قرن پیش، به نام آقا وحید بهبهانی، که به عنوان احیاکننده‌ی مکتب اصولی و فروکوبنده‌ی مکتب اخباری شهرت دارد و در تاریخ تفکر و فقه شیعی واجد مرتبه‌ی خیلی بلندی است، پسری داشت به نام آقا محمدعلی کرمانشاهی. وی در دوران فتحعلی‌شاه قاجار می‌زیست. ولی فتحعلی‌شاه در تهران بود و ایشان در کرمانشاه. آقا محمدعلی کرمانشاهی فقیه بود، آن هم فقیه مسبوط‌الید. یعنی اعتقاد داشت که هر کاری بخواهد می‌تواند بکند و شرع و فقه این اجازه را به او داده است. حتی گفته می‌شود در موردی شاه به او پیغام داده بود که شما اگر حکمی را اجرا می‌کنید، لاقلاً به سمع ما برسانید. وی پاسخ داده بود: خیر، ما نمی‌توانیم احکام شرع مقدس را به خاطر رساندن به سمع سلطان به تعویق ببندیم. باری؛ آقا محمدعلی کرمانشاهی به صوفی‌کشی شهرت داشت. او با صوفیان، دشمنی خاصی داشت و آن‌ها را کافر می‌دانست و به راحتی فتوا به قتل آنان می‌داد. در برخی کتاب‌ها، مواردی که آقا محمدعلی شخصاً اقدام به قتل صوفیان کرده و با خوراندن زهر آنان را کشته، ثبت شده است. آنچه علامه طباطبایی گفته است، ناظر به همین حوادث بوده است.

سیاسی، یعنی جنبه‌ی ضد استبدادی مشروطه نظر داشتند. شیخ فضل‌الله این وجوه مشروطه، یعنی حقوق بشر و آزادی را نیز مد نظر داشت و معتقد بود این‌ها با مواضع و موازین کلاسیک شرعی، منافات مطلق دارد و لذا نباید مورد تأیید و حمایت عالمان قرار بگیرد.

در طرف مقابل نیز البته موافقان آزادی و مشروطیت، سنگ تمام گذاشتند. سخنانی می‌گفتند که بیش از حد تحریک‌کننده‌ی فقها و علما بود. مثلاً نوشته بودند پای محتضر را هنگام مرگ، به جای آن که رو به قبله دراز کنند، باید رو به پارلمان دراز کنند. چنین سخنانی، حتی امروز هم اگر زده شود، روحانیون را تحریک می‌کند؛ چه رسد به یک قرن قبل که روحانیت گرچه اقتدار ظاهری سیاسی و قوه‌ی قهریه و ارتش نداشت - چنان‌که امروز دارد - اما به یک اعتبار، جایگاه بسیار عمیق‌تر و سنگین‌تری در دل‌ها و سینه‌ها داشت و جامعه نیز بسی بسته‌تر از امروز بود. چنین سخنانی در آن روزگار، بسیار برخوردنده و تحریک‌کننده بود.

باری؛ یکی از مهم‌ترین عوامل در افروختن آتش مقابله میان سنت و مدرنیسم، که یک قرن پیش در ایران پدید آمد، همین قصه‌ی آزادی بیان بود. در واقع آزادی بیان در جامعه‌ی ما جا نیافتاد. فقط وقتی حکومت و قوه‌ی حاکمه ضعیف می‌شد، نوعی آزادی، و حتی می‌شود گفت نوعی هرج‌ومرج حاصل می‌شد. اما همین که حکومت تسلط خود را بر امور باز می‌یافت، دوباره داغ و درفش ظاهر می‌شد و اهل فکر و قلم و نظر و علم نیز به عنوان نخستین مخالفان، مورد ایذاء و خشم قرار می‌گرفتند.

پس از شهریور ۱۳۲۰، یعنی وقتی متفقین وارد ایران شدند و رضا شاه را که خود بر سر کار آورده بودند فراری دادند و پسرش را بر تخت نشاندند، کشور ما چند سالی شاهد آزادی بود. اما آن آزادی به معنای این نبود که هیأت حاکمه‌ای بر سر کار باشد که آزادی را بشناسد و آن را ارج نهد و حق مردم را به ایشان باز دهد. اصلاً چنین نبود. آن‌ها در واقع قدرت نداشتند تا مخالفان و منتقدان را منکوب و سرکوب کنند. هنوز قدرت به قدر کافی شکل نگرفته بود و لذا، احزاب و گروه‌ها و نشریات، همچون قارچ در کشور می‌رویدند. اما همین که سوء قصدی به جان شاه شد و حوادث دیگری پیش آمد، هیأت حاکمه ترمزها را کشید و دوباره اختناق شروع شد و رشد کرد و جامعه بسته‌تر شد.

نوبت به انقلاب ۱۳۵۷ رسید. در یکی دو سال آغاز انقلاب، مجدداً همان وضعیت پیش آمد. خوش‌بختانه این دوره را بسیاری از ما به یاد داریم. در آن ایام، کتاب‌هایی که ما حسرت خواندن، بلکه دیدنشان را داشتیم، در تیراژ ده‌هزار و صد‌هزار نسخه به چاپ می‌رسید و در مقابل دانشگاه تهران فروخته می‌شد. روزنامه‌ها، گروه‌ها، بحث‌های آزادی که در دانشگاه‌ها و مساجد و خیابان‌ها برقرار می‌شد، جوان‌ها و غیرجوان‌هایی که در این بحث‌ها شرکت می‌کردند و... وضعیت کشور عجیب بود. البته این وضعیت، مقتضای آن حالت انقلابی بود. در این جا هم هیأت حاکمه و شورای انقلاب، قدرت را بازنیافته بودند. آن آزادی یا هرج‌ومرجی که در کشور بود، دلیل تئوریک نداشت. دلیل سیاسی، عملی، و قدرتی داشت. به تدریج که هیأت حاکمه مقتدرتر شد، مواجهه‌ی با این امر نیز شروع شد. این وضع به نحوی کج‌دار و مریز در این بیست‌وپنج ساله در کشور ما جریان داشته است.

روشنفکرانی که به حکومت نزدیک‌تر بودند، مجال فراخ‌تری برای نوشتن و بیان داشتند. آنان که دورتر بودند، مجال چندانی نداشتند. کتاب‌ها، گاهی سختگیرانه و گاهی آسان‌گیرانه، ممیزی می‌شد. پاره‌ای از افراد مورد تعقیب و ایذاء قرار می‌گرفتند. بعد هم تز تهاجم فرهنگی در کشور مطرح شد. تهاجم فرهنگی معنایش این بود که عده‌ای در داخل کشور هستند که دانسته یا ندانسته، آب به آسیاب دشمن می‌ریزند و افکار براندازانه را در پوشش و لعاب‌های تئوریک و بزک‌کرده به جوانان می‌فروشند و زهر را در قند می‌کنند و در کام آن‌ها می‌ریزند و لذا باید از فعالیت‌هایشان جلوگیری کرد. تئوری عجیبی که حاکمیت ما در ایران داشت و دارد، این بود که چون دستگاه‌های رسمی کشور، یعنی وزارت ارشاد و دانشگاه‌ها و مساجد و رادیو و تلویزیون و غیره، از عهده‌ی حل و رفع تهاجم فرهنگی برنمی‌آیند، لذا باید گروه‌هایی غیر رسمی - که امروز آنان را در آخرین اسمشان، «لباس شخصی‌ها» می‌نامند و معلوم نیست به کجا بسته‌اند و از کجا تغذیه می‌شوند، گرچه اهل نظر می‌دانند - به وجود بیایند تا در موقع لازم حمله کنند، اجتماعی را بر هم بزنند، کتاب‌فروشی‌ای را به آتش بکشند، فیلمی و سینمایی را تعطیل کنند و شخصیتی را مورد آزار و هجمه و اذیت و ضرب و شتم قرار دهند. و این همه در حالی است که دست تصرف و تعقیب احدی هم به ایشان نمی‌رسد و نمی‌رسد. یعنی کاملاً آزادی قانونی دارند و به آن‌ها امن و امان داده شده تا این حمله‌ها را صورت دهند. در واقع، وجود این جریان‌ها یک تئوری و یک فلسفه نیز بیش‌تر ندارد و آن این است که آزادی بیان به معنای مطلق کلمه، مخمل و مضر است و باید از آن جلوگیری شود و این‌ها هم اجراکنندگان این رأی و اندیشه هستند.

رئیس‌جمهور جدید، آقای خاتمی، که بر سر کار آمد، به هر حال در مواضع و شعارهای خود از حقوق بشر و آزادی بیان و دیالوگ میان تمدن‌ها سخن گفت. از این رو اهل قلم و اهل نظر جانی گرفتند و گمان بردند که می‌توانند در این دریا یا در این استخر، شنا کنند. ولی متأسفانه خوابشان تعبیر نشد و آنچه رخ داد بر خلاف مراد و مرام و رؤیا و حسرت آن‌ها بود. روزنامه‌هایی که یکی پس از دیگری درآمده بودند، به سرعت بسته شدند،

مسئولان و مدیران آن‌ها به زندان افتادند و مراکز تولید فکر، پایگاه دشمن شمرده شدند و... تا می‌رسیم به امروز که این حکم حیرت‌آور، یا این حکم ننگین، حکم اعدام دکتر آقاجری، از طرف قوه قضائیه جمهوری اسلامی ایران صادر شد و همه را در بهت و حیرت فرو برد و جهانیان را گیجاند یا خندانند، و در هر حال علیه ما شوراند.

ما با آزادی بیان مسأله داشتیم. این مسأله به چند شکل بیان شده و من اینک می‌گویم تا فلسفه‌ی آن را بیان کنم. ابتدا منصفانه باید دید که آیا اساساً درست است که ما به افراد جامعه‌ای، آزادی بیان بدهیم؟ اجازه دهید در موضع کسانی بنشینیم که مخالف این حقند و دقیقاً ادله‌ی آن‌ها را بررسی کنیم و ببینیم نهایتاً برآیند این ادله چیست و تا چه اندازه قابل دفاع است. ادله‌ی مخالفان آزادی بیان از این قرار است:

دلیل یکم: این دلیل در قالب یک تمثیل بیان می‌شود. همه‌ی ما قبول داریم که نباید اجازه داد غذای سمی در میان مردم پخش شود. اگر حکومتی بداند، ولو مردم ندانند که یک کالا، غذا، یا محصولی که فروخته می‌شود، سمی و مضر است، باید از توزیع آن جلوگیری کند. وظیفه‌ی قوه‌ای که مسئول حمایت و حفاظت و هدایت مردم است، این است که از توزیع و فروش این گونه کالاهای سمی و زیان‌بار جلوگیری کند و اساساً وجود وزارت بهداشت در جامعه برای انجام همین امر است. ما نمی‌توانیم اجازه دهیم دغل‌کاران، هر چه را می‌خواهند، بفروشند و هر بیماری‌ای را پخش کنند. اگر کسی به بیماری مسری‌ای مثل وبا یا طاعون یا آبله مبتلا باشد، اصلاً حق ندارد از خانه‌اش بیرون بیاید و با دیگران حشر و نشر داشته باشد. از این طریق، وزارت بهداشت از پخش ویروس جلوگیری خواهد کرد. و الا آلودگی، چنان انفجاری پیدا خواهد کرد که دیگر به آسانی قابل مهار نیست.

خوب، بر قیاس این تمثیل گفته می‌شود که در میان افکار نیز ویروس وجود دارد که باید نسبت به آن حساس بود. یعنی همان‌گونه که نسبت به غذای خود حساسیت می‌ورزیم، باید به خوراک فکری خود نیز حساس باشیم. گیرم بنده و شما چنین حساسیتی نداشته باشیم. لیکن آن کسی که مسئول ما است و بر کشور نظارت دارد و مسئول هدایت و حفاظت مردم است، باید حساسیت داشته باشد. گیرم که چند انسان عالم و آگاه و متفکر، حق را از باطل تشخیص می‌دهند و غذاهای سمی را از غیر سمی باز می‌شناسند، ولی عامه‌ی مردم و کسانی که اهل تحقیق و تأمل نیستند، چه گناهی دارند؟ عامه‌ی مردم نسبت به این امور قدرت تمییز ندارند، لذا دیگری باید به داد آنان برسد و از آن‌ها دستگیری کند و آنان را از افتادن در قتل‌گاه اندیشه، نجات دهد. این عمده استدلالی است که مخالفان آزادی بیان و فکر می‌کنند.

دلیل دوم: مخالفان آزادی بیان می‌گویند: شما اگر به آزادترین کشورها، یا به تعبیر دیگر، کشورهایی که بیش‌ترین ادعا را در باب رعایت حقوق بشر دارند بنگرید، خواهید دید که در آن‌ها نیز آزادی بیان به نحو مطلق وجود ندارد. این سخن البته درست است. در هر کشوری، از جمله آمریکا و کشورهای اروپایی، اگر کسی بخواهد از آزادی بیان استفاده کند تا موجب تجزیه‌ی آن کشور شود، یا از آزادی بیان برای ایجاد آشوب‌های قومی بهره گیرد و مردم را به جان هم اندازد و فتنه برانگیزد، البته جلوی او را می‌گیرند. خاک، سرزمین، کشور، و ملیت، آن قدر محترم است که تمامیت آن بالاتر از هر ارزشی است؛ حتی ارزش آزادی بیان. اگر شما بخواهید از آزادی بیان سوء استفاده کنید و به سرزمین و ملیت لطمه بزنید، جلوی شما گرفته خواهد شد. لذا آزادی بیان در هیچ‌جا مطلق نیست و همیشه قیودی بر دست و پا دارد.

دلیل سوم: مخالفان آزادی معتقدند که در کشورهای لیبرال - که تر آزادی بیان از آن‌جا به جاهای دیگر سرایت کرده است - گرچه در تئوری سخن از آزادی بیان گفته می‌شود، ولی هیچ‌وقت در عمل چنین آزادی بیانی وجود ندارد. بلکه انواعی از حصارها و محدودیت‌ها و منع‌ها، به طور نانوشته وجود دارد و رشته‌ای از ارزش‌ها و ساختارها چنان در آن‌ها شکل گرفته‌اند که فکر و بیان را کانالیزه کرده‌اند.

این سخن نیز درست است. مثلاً کشور آمریکا، درست است که مدعی لیبرال دموکراسی است و نویسندگان قانون اساسی آن مفتخرند که قانونی بسیار مترقی نوشته‌اند که سرمشق قانون‌های اساسی دیگر کشورهای جهان است و درست است که در باب مسأله‌ی آزادی بیان در نوشته‌ها و در قانون اساسی، سنگ تمام گذاشته‌اند، ولی وقتی به ساختار شکل گرفته در این کشور نگاه کنید، می‌بینید که ماجرا چنین نیست. یعنی همه خود را مواظبت می‌کنند، مبدا حرفی از دهانشان درآید یا سخنی از قلمشان تراوش کند که شغشان یا آزادی و احترامشان را به مخاطره اندازد.

در همین آمریکا، اگر کسی بخواهد درباره‌ی اسرائیل نقدی جدی کند، خود را با خطری جدی روبه‌رو کرده است. از مردم عادی بگذریم، حتی دانشگاهیان هم که ظاهراً کارشان اظهار نظر در این قبیل مسائل است، کمابیش در محدوده‌ی مواضع رسمی حرکت می‌کنند و پای خود را چندان از خطوط قرمز بیرون نمی‌نهند. کسانی مثل آقای نوام چامسکی^۱ که راه دیگری را می‌روند، در واقع در سطحی قرار دارند که دست ایداء کسی به آن‌ها

^۱ زبان‌شناس و فیلسوف زبان معاصر آمریکایی

نمی‌رسد. و الا اگر مردم عادی یا استاد‌های عادی دانشگاه بخوانند با این قبیل مسائل کلنجار بروند، مزاحمت‌های جدی برای آن‌ها پدید خواهد آمد. جالب است که در هیچ‌جای قانون، چنین منعی وجود ندارد. لیکن تعامل‌های مردم، کنش‌ها و واکنش‌ها و برخوردها، تدریجاً شکل و سامان و حصار و صورتی به جامعه می‌دهد که هر کسی کمابیش جای خود را می‌شناسد.

آری؛ پدیدآورندگان اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و فیلسوفان نخستینی که در باب لیبرالیسم سخن می‌گفتند، جامعه‌ی سیاسی سیال را در نظر داشتند و می‌گفتند در این جامعه‌ی سیال همان‌قدر که بنده حق دارم حرف بزنم، شما هم حق دارید حرف بزنید. همان‌قدر که بنده حق خطا دارم، شما هم حق خطا دارید، و بعداً از دل این حرف‌ها و خطاها و تضارب آراء چیزهایی سر بر می‌کشد و برآیندی پیدا می‌شود که مطلوب همگان است. ولی الآن، در زمان ما، آن برآیندها پیدا شده، صلب و و سبب شده و شکل گرفته است. اینک جامعه دیگر سیال نیست و دیگر هر حرفی در آن زده نمی‌شود. هر سخنی شنیده نمی‌شود. هر شجاعتی ابراز نمی‌شود. شجاعت‌ها اندازه‌گیری شده و حرف‌ها قالب‌گیری شده است. مخصوصاً وجود رسانه‌های گروهی که شب و روز تولید و تزریق فکر می‌کنند، حکایتی غریب دارد. ظاهر امر این است که آزادی بیان و اندیشه وجود دارد. ولی کدام آزادی اندیشه؟ به قول مولانا:

نه دامی است، نه زنجیر، همه بسته چراییم؟

چه بند است و چه زنجیر که بر پاست خدایا!

در جهان حاضر، در باطن امر، هزار بند و زنجیر بر دست و پای آدمیان پیچیده شده است. دولت‌های دموکرات، قدرتی دارند که هیچ دیکتاتوری در تاریخ خوابش را نمی‌دیده است. ما چنگیز و تیمور و هیتلر و نرون و آتیلا و امثال آن‌ها را ملامت می‌کنیم که به مردم زور می‌گفتند و بر جان و مال و ناموس مردم حاکم بودند و تعرض می‌کردند و می‌پنداریم در جهان امروز چنین نیست، بلکه عدالتخانه‌ها برپا است و دادگاه‌ها و قضات به عدالت حکم می‌رانند، مردم وکیل می‌گیرند، به دادگاه می‌روند، قانون نوشته وجود دارد و نهایتاً حق به حق دار می‌رسد. البته من منکر این‌ها نیستم. ولی فراموش نکنید که امروز قدرتی در جامعه و در حکومت هست که در گذشته واقعاً کسی در خواب نمی‌دید که این‌گونه بتواند بر همه چیز مردم مسلط باشد و مردم تا بدین حد در اسارت باشند و کوچک‌ترین جنبش آنان زیر نظارت باشد. اطلاعاتی که از شما اینک نزد حکومت هست، آن‌قدر زیاد است که هر لحظه می‌تواند موجب اسارت شما شود. البته این مطلب در باب آزادی حرکات اجتماعی است. لیکن در باب آزادی بیان هم کمابیش همین‌طور است. چون بیان آزاد از فکر آزاد سرچشمه می‌گیرد و وقتی فکر آزاد نبود، بیان آزاد نیست. مقدمه‌ی بیان آزاد، فکر آزاد است. ولی آیا واقعاً در این قبیل کشورها، فکر آزاد است؟

باری؛ این هم استدلال دیگر مخالفان آزادی بیان است. مطابق این استدلال، در کشورهایی که دم از آزادی بیان می‌زنند و در اصل مولد این اندیشه بوده‌اند، حقیقتاً فکری آزاد نیست تا بیانی آزاد تولید شود. فکر هم اگر آزاد باشد، بیانش آزاد نیست، برای این که اگر شخصی بخواهد بر خلاف جریان آب شنا کند و سخنی بگوید که بر وفق مراد حاکمان و گردانندگان آشکار و نهان جامعه نباشد، باید هزار تاوان دهد.

مجموع این ادله، عده‌ای را واداشته تا بگویند آزادی بیان امر معقول و شریفی نیست و این همه که از آن حرف زده می‌شود و سخن می‌رود، صرفاً یک شایعه یا یک مد است؛ مدی که بها و ارزش چندانی ندارد. شایعه‌ای که حقیقتی ندارد. سخن دروغی که عده‌ای زده‌اند و دیگران هم از سر ساده‌لوحی آن را باور کرده‌اند.

بر ادله و استدلال‌های بالا این مسأله را نیز بیافزایید که عده‌ای اصلاً کاری به این استدلال‌ها ندارند. این استدلال‌ها در مقام اقتناع خصم بیان می‌شود. اما کسانی اصلاً پروای اقتناع خصم را ندارند. آنان می‌گویند: اولاً ما قدرت داریم و اقتضای قدرت این است که پاره‌ای از چیزها را آزاد نگذاریم. ثانیاً تکلیف داریم، وظیفه‌ی ما این است که از چیزهایی جلوگیری کنیم، به کتاب‌هایی اجازه‌ی نشر و به افرادی اجازه‌ی حرف زدن ندهیم.

توضیحاتی که آورده شد، از آن جهت بود که نشان داده شود مسأله‌ی آزادی بیان و اندیشه، خالی از پیچیدگی و غموض نیست و نمی‌توان آن را ساده گرفت. نباید گمان کنیم جاهایی که دم از آزادی بیان می‌زنند، حقیقتاً آزادی بیان را هم می‌دهند، یا اگر هم مجال آن هست مردم از آن استفاده می‌کنند.^۱

^۱ مسأله‌ی بودن مجال، یک چیز است و مسأله‌ی سود جستن و بهره بردن از آن مجال، چیزی دیگر. این ماجرا در مقام مقایسه و تشبیه، مثل زمین فوتبالی است که کسی در آن بازی نمی‌کند، زیرا بازی‌کنان آن‌قدر گرفتاری دارند که فرصتی برای بازی فوتبال نمی‌یابند.

به هر حال، مسأله پیچیده است و سر این که این مسأله در کشور ما جا نیافتاده، همین پیچیده بودن و روشن نبودن مرزها و حدود و ثغور آن است، به اضافه‌ی مجال نیافتن مردم یا آگاهان ما برای طرح این مسأله.

خوب، اجازه دهید نکاتی را هم در باب ادله‌ی موافقان آزادی بیان مرور کنیم تا به نتیجه‌گیری بحث نزدیک شویم.

نکته‌ی اول، ضرورت وجود نوعی آزادی حداقلی است. یعنی ما به یک آزادی حداقلی نیاز داریم که از آن نمی‌توان چشم‌پوشی کرد. چون حتی اگر بخواهیم همین بحث‌ها را انجام دهیم، باید یک مقدار آزاد باشیم. یعنی آزادی چنان است که حتی مخالفان آن هم به آن احتیاج دارند، زیرا برای بیان مخالفت خود باید آزاد باشند. باید یک آزادی حداقلی وجود داشته باشد تا همین مخالفت‌ها و همین بحث‌ها بر سر این که آیا آزادی بیان نیکو است یا نه، و این که دلیل من چیست - که درست نیست - و دلیل شما چیست - که درست است - در آن مجال بتواند بیان و اظهار شود و مورد بررسی و گفت‌وگو قرار گیرد. اگر همین مقدار از آزادی را هم کنار بگذاریم، اصلاً به یک معنا دیگر انسانیت را تعطیل کرده‌ایم. چون انسانیت وابسته به گفت‌وگو، تبادل نظر، و مبادله است. اگر مجال مبادله را ببندیم و چنان کنیم که مردم جرأت اظهار نظر نداشته باشند، در واقع دیواری در مقابل انسانیت آن‌ها کشیده‌ایم.

باری؛ از این حداقل آزادی نمی‌توان گذشت. تیغ هیچ‌یک از دلایلی هم که از قول مخالفان آزادی بیان و اندیشه ذکر کردم، در تن این آزادی حداقلی نمی‌رود. چون آن دلیل هم وقتی می‌توانند ابراز شوند که این آزادی حداقلی وجود داشته باشد. به علاوه «دلیل» آن است که بتوان در مقابلش دلیل آورد. اگر من حکم کنم که شما ساکت بنشینید و دلیل‌های بنده را گوش کنید و قبول کنید، ولی حق ندارید در مقابل من دلیل بیاورید، خرده بگیرید یا نقد کنید، این دیگر استدلال نیست. استدلال آن است که همواره برای طرف مقابل هم فضای مساوی و مجال برابر وجود داشته باشد تا با آن استدلال، مقابله کند. استدلال یک‌طرفه اصلاً استدلال نیست. لذا همان‌طور که مخالفان آزادی، حق اظهار نظر و استدلال دارند، مخالفان هم چنین حقی دارند. این مقدار از مجال، مقداری است که به کم‌تر از آن رضایت نمی‌توان داد.

درست شبیه این است که بگویم برای کسانی که در اداره‌ی بهداشت کار می‌کنند و مردمی که باید از این کارکنان خدماتی بگیرند، باید حداقل غذایی وجود داشته باشد که بخورند تا بتوانند کار کنند و در مورد اغذیه‌ی بهداشتی و غیربهداشتی داوری کنند. اگر از بیخ و بن جلوی هر نوع تغذیه‌ی را بگیریم، دیگر جان و توانی باقی نمی‌ماند تا کسی غذای سمی بفروشد و کسانی بخرند و عده‌ای هشدار دهند که نفروشید و نخريد. حداقلی از تغذیه باید وجود داشته باشد که گرچه شاید در آن خطایی صورت بگیرد، ولی دیگر به کم‌تر از آن، کار بر نمی‌آید. اگر از ترس این که مبادا در همان حداقل نیز غذایی سمی یا میکروبادار به فروش برسد، جلوی هر گونه تغذیه را بگیریم، اصلاً صورت مسأله پاک می‌شود و اصل موضوع از میان می‌رود.

نکته‌ی دوم، در باب نسبت آزادی بیان و قدرت است. اساساً ما نمی‌توانیم قصه‌ی آزادی حقوق انسان را مجزا و منفصل از ماجرای قدرت مطرح کنیم. با توضیحاتی که در مورد جوامع تکنولوژیک و صنعتی و فوق‌صنعتی دادم و این که حکومت‌ها تا چه اندازه بر مردم تسلط دارند و فکرسازی و فرهنگ‌سازی می‌کنند، در واقع می‌خواستم بگویم قدرت سیاسی چه‌گونه در تاروپود زندگی مردم و در زوایا و سلول‌های مغزشان حضور و نفوذ دارد. این حضور و نفوذ، نامرئی است. اما کاملاً مؤثر و غیر قابل انکار است. لذا قصه‌ی قدرت، همه‌جا قصه‌ی گفتنی و شنیدنی است و نباید از آن غافل شد!

به هر حال، قدرت با مسائل فکری و فرهنگی نسبتی مستقیم دارد. در بسیاری از جاها که حرف‌های بد و فکرهای فاسد جا افتاده‌اند، به دلیل این است که قدرت پشت سرشان بوده است. اگر قدرتی از آن‌ها حمایت نمی‌کرد، آن‌ها به اندازه‌ی زوری که خود داشتند، مؤثر واقع می‌شدند. ولی چون روزی پشتیبان آن‌ها بوده است، این چنین چیره شده است.

گاه پاره‌ای از روحانیان ما در رد آزادی بیان چنین استدلال می‌کنند که ببینید مارکس با این عالم چه کرد! فردی چون مارکس، با عقیده‌ای فاسد پیدا شد و اندیشه‌های باطلی را ترویج کرد و عالمی را به فساد کشاند و مردم جهان را چندین دهه به اندیشه‌هایی باطل مشغول داشت و چه فتنه‌ها و جنگ‌ها در جهان آفرید و چه حکومت‌های سنگدلی (استالینسم) را بر مردم حاکم کرد. می‌گویند همه‌ی این حوادث به دلیل آزادی بیان پدید آمد. یعنی

^۱ میشل فوکو، فیلسوف معاصر فرانسوی، توضیح می‌دهد که قدرت در جامعه‌ی جدید چه می‌کند و در چه زوایا و گوشه‌هایی نفوذ دارد و چه‌طور اندیشه را در قبضه‌ی خود گرفته است. سخنان او از این حیث، فوق‌العاده شنیدنی است.

این که اجازه دادند این مرد فاسدالعقیده افکار خود را آزادانه نشر دهد و عقول و افکار را متوجه خود سازد و جوانان را بفریبید و ذهنشان را تسخیر کند و رفته‌رفته آن کند که کرد.

به نظر من، در این استدلال مغالطه‌ای نهفته است. به لحاظ تاریخی، مارکس و پیروان و همراهان و هم‌فکرانش، بذر اندیشه‌ی خود را ابتدا در اروپا کاشتند. مارکس آلمانی بود، به بلژیک و بروکسل و پاریس رفت، نهایتاً در لندن اقامت گزید و سال‌ها در آن‌جا ماند و در همان‌جا وفات کرد و دفن شد. انگلس^۱، یار وفادار و همراه مارکس، در انگلیس بود. کسانی مثل باکونین^۲ یا پرودون^۳ هم در پاریس بودند که با افکار مارکس مخالف بودند. این‌ها تا وقتی که در اروپا بودند، وزن خود را داشتند و کسی آن‌ها را بی‌جهت بزرگ یا کوچک نمی‌کرد. ماجرا از وقتی تباهی پیدا کرد که قدرت در پشت افکار مارکس قرار گرفت. وقتی لنین در روسیه، مارکسیسم را به عنوان ایدئولوژی حاکم اعلام کرد، بدین معنا که هر کس خلاف آن بگوید خفه‌اش می‌کنیم، یعنی درست از آن‌جایی که آزادی بیان نبود، این رأی - به اصطلاح - فاسد^۴، پا گرفت و ریشه دواند.

آن اتفاق بدی که افتاد، این بود که فکری که باید در کنار رقبای خود مطرح می‌شد، به میدان می‌آمد، هم‌اوردی می‌کرد و با هم‌اوردان خود در فضایی برابر آزادانه چالش می‌کرد، از این هم‌اوردی‌ها محروم ماند و به تک‌نهالی در بیابانی خالی از فکر تبدیل شد؛ یعنی ایدئولوژی‌ای غالب و حاکم و حتی سخت‌گیرتر از ادیانی مثل مسیحیت و یا کاتولیسیسم. به همین دلیل، اگر خطایی هم در آن بود، باقی ماند، در ضریب‌های بزرگی ضرب گردید، فربه و ماندگار شد، زودوده نشد، نقد و پیرایش نشد، و آن آفات را هم به بار آورد.

اگر این فکر در محیطی آزاد قرار می‌گرفت، به اندازه‌ی قوت و درون‌مایه‌ی خود تأثیر می‌گذاشت و در میان رقبای خود به آن اندازه که قدرت عرض اندام داشت، عرض اندام می‌کرد؛ نه بیش‌تر. آن فکر در جایی به یک قامت بلند تبدیل شد که همه‌ی قامت‌های بلند دیگر را قطع کرده بودند. در جایی به چراغی بسیار پرنور تبدیل شد که هیچ چراغ دیگری را روشن نگذاشته بودند. طبیعی است که وقتی چیزی بدل به قبله و تنها معیار فکر گردید و مصون از نقد شد، بدی‌هایش فاجعه می‌آفریند. علی‌الخصوص وقتی با قدرت ممزوج شود. منطق قدرت، سواری گرفتن از همه‌چیز، دین، ایدئولوژی، فکر، فلسفه، شعر، و... برای بقای خویشتن است. همه را در استخدام خود می‌آورد تا سوار شود و بتازاند. مارکسیسم هم چنین سرنوشتی داشت.

لذا آن استدلال که می‌گوید اگر شما به فکرها اجازه‌ی پر و بال باز کردن و رشد و نشر آزاد دهید، آن‌گاه افکار فاسد و باطل چیره می‌شوند و عقول را می‌ربایند و جامعه‌ای را فاسد می‌کنند، استدلال باطلی است. از قضا این حرف، متعلق به جایی است که قدرت مطلقه وجود داشته باشد و آزادی فکر وجود نداشته باشد.

شگفت آن که کسانی که این‌همه از بدی آزادی اندیشه سخن می‌گویند، از آفات قدرت مطلقه سخن نمی‌گویند. اگر این فساد می‌آورد، آن هم فساد می‌آورد. لرد اکتون^۵، فیلسوف انگلیسی، می‌گفت: «قدرت فساد می‌آورد و قدرت مطلق فساد مطلق می‌آورد.» این حرف بسیار درستی است. قدرت مطلق، یعنی قدرت بسیاری که در دستان محدودی مجتمع شده و عادلانه توزیع نشده باشد و از همه بالاتر، نسبت به آن قدرت، مجال نقد پدید نیامده باشد. یعنی دیگران اجازه‌ی نقد و پیراستن و خرده‌گیری نسبت به آن نداشته باشند. چنین قدرت مطلق، البته فساد می‌آورد و این فساد را به همه‌ی بخش‌های جامعه سرایت می‌دهد. چنین قدرتی برای توجیه فساد خود از بعضی افکار و ادیان هم استفاده خواهد کرد. چون زور عریان، هیچ‌وقت نمی‌تواند موفق باشد، لذا باید توجیهی برای خود داشته باشد. این توجیه را از طریق همین افکار جاری پیدا می‌کند.

^۱ فریدریش انگلس (۱۸۲۰ - ۱۸۹۵)، فیلسوف، عالم اقتصاد و سیاستمدار آلمانی، دوست کارل مارکس که با وی «خانواده‌ی مقدس» (۱۸۴۴) و «مانیفست حزب کمونیست» (۱۸۴۸) را تنظیم کرد. وی پس از مرگ مارکس، کتاب «سرمایه‌ی او را جمع‌آوری و منتشر ساخت.

^۲ Mikhail Bakunin (1814 – 1876)

^۳ Pierre-Josheph proudhon (1809 – 1865)

^۴ البته با فرض این که فاسد باشد. چون بنده چنین عقیده‌ای ندارم. مارکس آدم نابغه‌ای بود. نمی‌گویم پیامبر یا معصوم بود و خطا نمی‌کرد. ولی فکری قوی داشت. باورکردنی نیست که همه‌ی عقلای عالم سخره‌ی یک ابله دیوانه شده باشند. هنوز هم حرف‌های مارکس در علوم انسانی و جامعه‌شناسی، شنیدنی و بحث‌کردنی و موşkافانه است.

^۵ Lord Acton (1834 – 1902)

دلیل دیگر مخالفان آزادی این بود که می‌گفتند همان‌طور که نباید اجازه‌ی پخش و رواج غذای سمی را بدهیم و باید نسبت به سلامت جسمی خود حساس باشیم، باید نسبت به سلامت روحی و فکری مردم نیز حساسیت داشته باشیم. می‌گوییم آری، وقتی بر همگان مسلم شد و اجماعی حاصل آمد که چه چیزی سمی است، چه چیزی مضر است، چه چیزی خطرناک و بیماری‌زا است، در آن صورت باید از آن جلوگیری کرد. افکار باید مطرح بشوند، اگر اجماعی حاصل شد که پاره‌ای از افکار یا کتاب‌ها برای همگان مضر است، آن‌گاه مثل همان خوراکی‌های بیماری‌زا و غذاهای خطرناک، جلوی آن‌ها گرفته شود. اما ما نمی‌توانیم بپذیریم کسانی پیشاپیش بنشینند و خودشان تصمیم بگیرند که کدام افکار سمی و خطرناک و کدام غیر سمی و غیر خطرناک هستند و بعد به برخی اجازه‌ی نشر دهند و به برخی نه. جامعه، دست‌کم جامعه‌ی عالمان و متخصصان، باید به این نتیجه برسند که چیزی سمی و خطرناک است یا نیست. اگر شما به عنوان یک قدرت مطلقه، حتی جامعه‌ی عالمان را هم از اظهار نظر و حرف زدن باز دارید، دیگر چنین اجماعی حاصل نخواهد شد.

مثال‌های روشنی را می‌توان ذکر کرد. مثلاً وقتی گالیله در مورد گردش زمین و سکون خورشید سخن گفت، با او مخالفت شد. فکر او را مخالف و منافی فکر دینی می‌دانستند - که البته چنین نیز بود - یعنی عهد عتیق (تورات) صراحتاً بر خلاف تئوری گالیله‌ای و کپرنیکی است. در تورات قصه‌ی سکون زمین است و این که زمین مرکز عالم است و خورشید بر گرد آن می‌گردد. خوب، در این‌جا نقش کلیسا چه می‌توانست باشد؟ قدرت حاکمه در مقابل فکر جدیدی که به ظاهر خطرناک و آشکارا ضد دینی می‌نمود، باید چه می‌کرد؟ نقد اجتماعی آن بهتر بود یا مهر باطل بر آن زدن؟ آیا کلیسا حق داشت از پیش خود آن را ویروس بشمارد و از پخش شدنش جلوگیری کند؟ مشکل در این‌جا است. یعنی در مسائل فکری، عده‌ای برای خود حق تعیین حق و باطل قائلند و معتقدند که این حق را باید اعمال کنند، به خاطر این که از گمراهی مردم می‌ترسند یا می‌خواهند نسبت به آن شفقت بورزند.

این همان چیزی است که در قصه‌ی افکار و حق آزادی بیان باید کاملاً مورد توجه قرار بگیرد. اگر تاریخ بشر می‌خواست این‌طور سیر کند، واقعاً به محرومیت‌های بسیاری مبتلا می‌شد. مثلاً ما در ایران صدرالمآلهین شیرازی را داریم که فیلسوف بسیار بزرگی است و در ۱۰۵۰ وفات یافت. او شدیداً مورد طعن و تکفیر قرار گرفت، به طوری که مجبور شد مدت‌ها در قریه‌ی کهک در نزدیکی قم ساکن شود و در تبعید روزگار بگذراند. همچنین ملاصادق اردستانی را داریم که مورد تکفیر قرار گرفت و آواره‌ی بیابان‌ها شد. از این نمونه‌ها می‌توان باز هم ذکر کرد. در تمام این موارد، آن‌چه اتفاق افتاد این بود که اصلاً از ابتدا نگذاشتند حرفی به سمع دیگران برسد تا بعد معلوم شود که حرف مهمی هست یا نیست. این ماجرا به این می‌ماند که در مورد غذایی که هنوز به آزمایشگاه نرفته بگویند سمی است و ما اجازه‌ی مصرف آن را نمی‌دهیم. آزمایشگاه افکار، جامعه‌ی علمی عالمان است. شما به آزمایشگاه نرفته، حق ندارید بگویید فلان چیز باطل است یا حق است. تمام مطلب همین است. و الا اصلاً در این شکی نیست که بالأخره در میان افکار، افکار باطل هم پیدا می‌شود. افکار فاسد هم پیدا می‌شود. همان‌طور که افکار ارزش‌مند هم پیدا می‌شود. به‌علاوه به صرف باطل بودن چیزی، نمی‌توان جلوی آن را گرفت. مگر خود حاکمان سخنان باطل کم می‌گویند؟

اگر به تاریخ پیشرفت‌هایی که در عالم علم، فلسفه، دین‌شناسی، و غیره صورت گرفته مراجعه کنید، می‌بینید عموماً چنین واقعه‌ای را پشت سر خود داشته‌اند که همواره در برابر افکار نو، مخالفت‌هایی آغاز شده است؛ مخالفت‌هایی که پشتوانه‌های قدرت داشته‌اند و می‌خواستند جلوی چیزی را بگیرند. البته در آخر، معمولاً حرف‌های حق پیش برده‌اند. یعنی بعد از گذشتن چند دهه یا چند قرن، حرف‌های درست و عاقلانه باقی مانده‌اند و بر صفحه‌ی روزگار نقش شده‌اند.

البته سخن ما بر سر مخالفت عالمانه نیست. مخالفت عالمانه باید دربگیرد و اصلاً عین علم است. علم یک جریان جاری نقادی است. یک امر جمعی است. ما علم فردی نداریم. علم، امری جمعی است. علم آن فکری نیست که در ذهن من یا ذهن شما است. علم فکری است که در جامعه‌ی عالمان مطرح است و همه روی آن کار می‌کنند. یک ملک مشاع و متاعی است که مالکیت جمعی دارد. افکاری که من در ذهن خود دارم، تا آن‌ها را بیان نکرده‌ام نه علم است، نه فلسفه است، و نه هیچ دانش دیگر. وقتی این افکار به بیان آمد و به زبان مشترک بیان شد و وارد جامعه‌ی عالمان گردید و مشمول رقابت و معاونت و انتقاد و تضاد و توافق دیگران قرار گرفت، آن‌گاه است که می‌توان نام یک فکر علمی بر آن نهاد.

آن‌چه متأسفانه اکنون در جامعه‌ی ما رخ می‌دهد، نشان می‌دهد که ما از تجربه‌های تاریخی گذشته‌ی خود و دیگران درس کافی نگرفته‌ایم. ما هنوز اجازه نمی‌دهیم یک آزمایشگاه فکری در جامعه درست شود تا کسانی که سخنان تازه‌ای دارند، آن‌ها را بگویند و دیگران هم آن‌ها را نقد کنند.

ما به مقادها بیش‌تر از نقادها نمره می‌دهیم. شاگردانی هم که اهل چون‌وچرا و درپپچیدن هستند، زیاد به مذاق معلم‌ها خوش نمی‌آیند. پدران و مادران نیز ظاهراً آن فرزندی را که سره‌زیر و منقاد باشد، بیش‌تر دوست دارند تا فرزندی که اهل چون‌وچرا و سؤال باشد و در مقابل پدر یا مادر

بایستند. این ماجرا در تمام سطوح جامعه‌ی ما جریان دارد و حکام ما هم البته استثنا نیستند. فقدان سنت نقادی و ارزش ندادن به ناقدان - که اغلب در میان ما جاری است - متأسفانه به این حوادث سوء نیز منتهی می‌شود.

در پایان می‌خواهم به نکته‌ای اشاره کنم که گرچه ممکن است به ظاهر یک بحث انتزاعی فلسفی یا زبان‌شناسانه به نظر آید، ولی نتیجه‌ی عملی روشن و قاطعی دارد. فیلسوفان زبان می‌گویند وقتی ما سخن می‌گوییم، گاه با سخن گفتن خود «کاری» انجام می‌دهیم، بدین توضیح که گاه سخن ما خبر از چیزی است و گاه خبر نیست، بلکه کاری است. اگر بگوییم «زمین به دور خورشید می‌گردد»، این خبر است. اگر بگوییم «امروز روز چهارشنبه است»، باز هم خبری را اظهار کرده‌ایم. اما گاه سخنی می‌گوییم که خبری نیست، بلکه یک فعل و action است؛ یک کار است. مثلاً وقتی می‌گوییم «این رفتاری را که شما انجام می‌دهید محکوم می‌کنم یا تحسین می‌کنم»، در این جا دیگر خبر نمی‌دهیم. همین گفتن ما، عین محکوم کردن یا تحسین کردن است. یعنی ما با این سخن داریم آن رفتار را محکوم یا تحسین می‌کنیم. یا مثلاً وقتی کسی را لعنت می‌کنیم، معنای این لعن این نیست که بعداً لعنت می‌کنیم. این خودش عین لعنت کردن است. ما با گفتن این حرف، همان فعل را انجام داده‌ایم. این فرق دارد با این که بگوییم «دیروز به فلان‌جا رفته بودیم»، که از چیزی، خبری می‌دهیم.

با این تفکیک، می‌توان فهمید که وقتی ما می‌گوییم آزادی بیان، فقط آزادی بیان را می‌گوییم، نه آزادی فعل را. چون بعضی از بیان‌ها بیان نیستند، بلکه عملند. آنچه ما از آن بحث کردیم، حق آزادی «بیان» بود، نه آزادی «عمل / کار / فعل». باید به‌هوش باشیم. بعضی وقت‌ها ما به ظاهر چیزی را بیان می‌کنیم، اما در واقع بیان نمی‌کنیم، بلکه داریم عمل می‌کنیم.

پس حق آزادی بیان شامل حق آزادی عمل نمی‌شود. حق آزادی عمل، مقوله‌ی جدایی است که باید جداگانه آن را مورد بحث قرار داد. اما چون بعضی از عمل‌ها گفتاری است، یعنی صورت گفتار دارند، ولی واقعشان یک عمل است، آن‌ها خارج از محدوده‌ی بحث ما قرار می‌گیرند. افترا زدن یک عمل است، نه یک بیان. اهانت کردن یک عمل است، نه یک بیان. ناسزا گفتن، لعن، تقییح، محکوم و تحسین کردن، و کنیزی از این‌ها، عملند، بیان نیستند. لذا وقتی می‌گوییم آزادی بیان، باید بفهمیم که شامل آزادی ناسزا گفتن نمی‌شود. شامل آزادی افترا زدن نمی‌شود. گرچه شامل آزادی دروغ گفتن نمیشود، چون دروغ گفتن عمل نیست؛ خبر است. اگر من بگویم «زمین دور خورشید نمی‌گردد»، اشتباه کرده‌ام یا عمداً دروغ گفته‌ام. ولی در هر حال این «خبر» نادرست است. اما اگر ناسزایی به کسی بگویم، دیگر خبر نیست.

این یک تفکیک فلسفی است. اما نتیجه‌ی عملی خیلی روشنی دارد. با این تفکیک فلسفی می‌توان گفت پاره‌ای از مسائل که تحت مقوله‌ی آزادی بیان عنوان می‌شوند، واقعاً مصداق آزادی بیان نیستند و گاه اشتبهاً آزادی بیان، صورتی می‌شود برای عمل که این اشتباه را باید شناخت و از آن حذر کرد.^۱ درباره‌ی آزادی بیان و ادله‌ی موافقان و مخالفانش، بسیار می‌توان سخن گفت. من این سخنان را بر سبیل ایجاز بیان کردم. در پناه حق باشید و مرا از دعاها پتان محروم نکنید.

^۱ در واقع‌ی سلمان رشدی، فارغ از هر گونه داوری، عده‌ای از او دفاع کردند و گفتند را این قضیه، مسأله‌ی آزادی بیان مطرح است. ولی واقعاً این‌طور نیست. سلمان رشدی به پیامبر اسلام ناسزا گفته و اهانت کرده بود. او عملی را در صورت «بیان» انجام داده بود. علاوه بر آن، در هیچ کشوری به شما اجازه نمی‌دهند از آزادی بیان استفاده کنید تا مردم را بشورانید و فتنه‌های قومی را بیدار کنید. ممکن است حق داشته باشید هر «حرفی» را بزنید، اما حق ندارید هر «کاری» بکنید.

آزادی بیان: حق اظهار نظر و ابراز عقیده^۱

(بخش دوم)

به خاطر حوادث اخیر ایران، بحث ما همچنان حول محور آزادی بیان است. چنان‌که آوردم، ایده‌ی آزادی بیان و آزادی اظهار اندیش، همراه با ایده‌های انقلاب فرانسه به ایران آمد و از دوران مشروطیت در ایران مطرح شد و مخالفان و موافقانی یافت و می‌توان گفت هیچ‌گاه در میان ما استحکام و ثبات نیافت و به یک امر تثبیت‌شده و جاافتاده مبدل نشد. بلکه ما همواره، تصوراً و تصدیقاً، بر سر آن کشمکش داشته‌ایم. یعنی هم این که اساساً معنای آزادی بیان چیست و حدود و مرزهای آن کدام است (تصوراً) مورد کشمکش بود و هم این که این امر هرگز در عرصه‌ی باور عمومی (تصدیقاً) درنیامد و به یکی از قضایای مقبولیت‌یافته تبدیل نشد و کشمکش بر سر آن هیچ‌گاه پایان نگرفت.

آزادی مطلق بیان، شاید هیچ‌جا پذیرفته نباشد. اما این که چه کسانی حق دارند صافی و فیلتری بگذارند و به پاره‌ای از سخنان اجازه‌ی ورود به عرصه‌ی اجتماع بدهند و به پاره‌ای از سخنان اجازه‌ی ورود ندهند، محل کلام و مناقشه است. راه‌حل میانه‌ای که فی‌الجمله پیشنهاد می‌شود، این است که پاره‌ای از عالمان و محققان و متخصصان که مورد اعتماد عموم مردم باشند و سخنشان برای مردم حجت باشد، می‌توانند در باب آلوده بودن یا آلوده نبودن و مضر بودن یا مضر نبودن پاره‌ای از آراء و اندیشه‌ها و سخنان نظر بدهند، به طوری که نظرشان به طور طبیعی و بدون به کار گرفتن قوه‌ی قهریه مورد قبول بیافتد و مردم به خاطر اعتماد به آن جمع، از گوش دادن و پیروی کردن از سخنان حذر کنند.

البته در همه‌ی اجتماعات، پاره‌ای از سخنان - که چه به حال فرد و چه به حال جمع مضر تشخیص داده می‌شود - مورد رد و طرد قرار می‌گیرد و اجازه‌ی رواج پیدا نمی‌کند. ولی همین بهانه‌ی اندک کافی است تا برای پاره‌ای از دیکتاتورها مجال فراخ‌تری پدید آید که به بهانه‌ی آن بتوانند هر سخنی را که با منافع آن‌ها موافقت و مساعدت ندارد، طرد کنند و مورد محدودیت و تهدید قرار دهند.

علی‌الاصول باید گفت کسی حق ندارد متفکران را از فکر کردن و ابراز آن باز دارد. اگر حربه‌ای را بتوان در مقابل آزادی فکر مطرح کرد، آن حربه، باز هم فکر است. یعنی اندیشه را باید با اندیشه زمین زد یا تقویت کرد. قدرت‌ها نه حق دارند پشت سر اندیشه‌ها بیایند و آن‌ها را پر و بال و رونق بخشند و به خورد مردم بدهند و نه حق دارند روی در روی اندیشه‌ها بایستند و مردم را از شنیدن و دانستن آن‌ها محروم کنند.

فکر، یک مقوله است و قدرت سیاسی مقوله‌ای دیگر. استقلال این‌ها از یکدیگر باید بازشناخته شود و حرکت این استقلال باید پاسداری شود. هرگاه این دو با هم، اثباتاً یا نفیاً، ممزوج شوند، حقیقتاً برای فرهنگ و تاریخ یک جامعه فاجعه‌ای پدید خواهد آمد. عموم بشریت در طول تاریخ از این امر، کم زیان ندیده است. قدرت‌ها باید کاملاً برکنار و به صورت تماشاچی بایستند و بگذارند در عالم فکر و نظر، خود صاحب‌نظران با هم اختلاف کنند و یکدیگر را نفی یا تقویت کنند. این برخوردها در مجموع مبارک و پربرکت است. اگر برکات این اختلاف در عصر حضور خود متفکران ظاهر نشود، برای نسل‌های بعدی ظاهر خواهد شد و وقتی آتش نزاع و گرد و خاک میدان جنگ فرونشست و چشم‌ها دوباره کار کرد، از برکات آن نزاع‌ها، استفاده‌های شایان خواهند برد.

همه‌ی سخنانی که در جامعه مطرح می‌شود، از جنس آرای نظری^۲، تئوری‌های علمی، و نظریه‌های فلسفی نیست. بسیاری از آن‌ها از جنس دیگری است و همان‌ها هستند که عمدتاً مسأله‌خیزند و باید نسبت به آن‌ها، ذهن و نظریه‌ی روشنی داشت. منظور از آرای سیاسی، بالأخص نقدهای سیاسی‌ای

^۱ این سخنرانی در تاریخ ۲۲ آبان ماه ۱۳۸۱ در آمریکا ایراد شده است. [فصل قبلی نیز به همین تاریخ ارجاع شده که اشتباه نسخه‌ی چاپی است. - کتابخانه گرداب]

^۲ بلی؛ آرای نظری هم می‌توانند بالقوه خطرناک باشند. ولی - چنان‌که گفتم - آرای نظری دیگری می‌توانند آن‌ها را به جای خود بنشانند. فی‌المثل اگر نظرات مارکس در جهان آزاد مطرح می‌شد، قطعاً ایده‌های مخالف و رقیب به همان قوت به میدان می‌آمدند و او را سر جای خود می‌نشانند و آن ایده، وزن واقعی خود را پیدا می‌کرد. اما وقتی آن اندیشه به سرزمین و سرایی رفت که قدرت سیاسی پشت آن ایستاد و تمام اندیشه‌های دیگر را تعطیل کرد و به آن‌ها اجازه‌ی

است که نسبت به یک حکومت مستقر ابراز می‌گردد. باید دید که در این جا حد و مرزهای آزادی بیان چه مقدار است. آیا هیچ حکومت یا قدرت استقرار یافته‌ای سیاسی‌ای اجازه خواهد داد تا مخالفان او سخنانی تا مرز براندازی آن حکومت بگویند؟ آیا چنین چیزی ممکن و مجاز است؟ آیا می‌توان انتظار داشت که صاحبان قدرت ببینند و قدرت خود را به خاطر مخالفت چند تن از مخالفان فرو بنهند؟ آیا در قدرت، محافظه‌کاری و عزم بر بقای خویش مجاز است یا نه؟ و به طور کلی، نظریه‌ی قدرت چه‌گونه نظریه‌ای است و به نقد سیاسی تا کجا اجازه می‌دهد؟

معمولاً رعایا، یعنی زیردستان و مردم عادی یک کشور که دخالت و سهمی در قدرت سیاسی ندارند، همیشه خواهان مجالی باز و فراخ برای نقد سیاسی هستند و دلشان می‌خواهد تا آن‌جا که ممکن است، به آن‌ها اجازه دهند روزنامه و بلندگو و انجمن داشته باشند و تا حداکثر امکان از این امکانات برای ابراز نظریات خود بهره‌جویند و اگر حکومت‌ها با آن‌ها مقابله کنند، حکومت‌ها را اهل اختناق و سرکوب‌گر می‌خوانند. از سوی دیگر، حکومت‌ها با منطق و از چشم خودشان به ماجرا و به وضعیت نگاه می‌کنند. یعنی می‌بینند بر جایی نشسته‌اند و اهرم‌هایی را در دست دارند و حقی برای نشستن در آن‌جا دارند و حاضر نیستند به راحتی از این حق بگذرند.

این را در تمام حکومت‌هایی که در جهان حاضر وجود دارند، چه دیکتاتور و چه دموکرات، چه عادل یا ظالم، می‌بینید. یعنی دو طرف از دو چشم به موضوعی واحد نگاه می‌کنند و حقیقتاً صدایشان به گوش هم نمی‌رسد. لذا هیچ‌گاه اختلاف آن‌ها رفع نمی‌شود. اساساً تئوری منسجمی که بتواند این مسأله را به نحو شافی و وافی و مقنع حل کند، شاید تا امروز هم وجود نداشته باشد. ما باید به تدریج، در پرتو تحقیق تاریخی و در پرتو پاره‌ای جراحی‌های منطقی و عقلی، به یک نظریه‌ی تقریباً قابل قبول نزدیک شویم.

تکلیف حکومت‌های دینی از این جهت معلوم است؛ چه حکومت دینی کلیسایی در اروپا، چه حکومت‌های دینی و خلافتی در مشرق‌زمین در دوران تمدن اسلامی، و چه حکومت جمهوری اسلامی در جهان حاضر. آن‌ها از این که بیان کنند با مخالفان خود با شدیدترین وجه برخورد خواهند کرد، هیچ‌گاه شرم‌منده نبوده و نیستند. چرا که این را حکمی الهی و شرعی می‌دانند. یعنی نه فقط حق حاکم، بلکه وظیفه‌ی وی می‌دانند که با مخالفان، برخورد‌های شدید و سرکوب‌گرانه داشته باشند.^۱ همه‌ی کسانی که به نام دین و به نام اسلام، قدرت سیاسی را تصاحب کرده‌اند، چنین می‌اندیشند. ماجرای خوارج در زمان خلافت علی علیه‌السلام نیز چنین بود. آن‌ها قومی برانداز بودند. یعنی راضی به خلافت علی نبودند. البته راضی به خلافت معاویه هم نبودند. بلکه به نوعی آنارشیزم قائل بودند. حکومت دینی وقت، دو نماینده داشت؛ یکی معاویه و دیگری علی. خوارج هیچ‌کدام از این دو را نمی‌پذیرفتند. اولین مخالفت و مقاومت مسلحانه در مقابل حکومت دینی، حرکت خوارج بود. برخورد علی علیه‌السلام با خوارج، نسبتاً آزادی‌خواهانه بود. ایشان در سخنان خود می‌گفت: «مادام که آن‌ها دست به سلاح نبرده‌اند، کاری به آنان ندارم و حتی حقوقشان را از بیت‌المال می‌پردازم. اما اگر دست به سلاح بردند، جواب سلاح، سلاح است. جواب سلام هم سلام است.»

علی علیه‌السلام به طور وسیعی به آنان آزادی بیان داده بود. حتی وقتی ایشان در مسجد کوفه نماز می‌خواندند، خوارج می‌آمدند و در میان نماز سخنانی می‌گفتند و به او طعن می‌زدند، ناسزا می‌گفتند و بی‌حرمتی می‌کردند، ایشان تحمل می‌کرد و مادامی که مسلحانه رفتار نکرده بودند، با آنان مدارا می‌نمود.

بعدها انواع دیگری از گروه‌های مخالف حکومت یا خلافت دینی در عرصه‌ی تمدن اسلامی، در زمان امویان و عباسیان، از هر طرف روییدند. قیام حسین بن علی از همین جنس بود. ایشان علیه حکومت یزید قیام مسلحانه کرد؛ همان قیام مسلحانه‌ای که مورد تأیید پاره‌ای از علمای اهل سنت نیست. شهادت و رشادت حسین علیه‌السلام یک بحث است، اما این که کسی در عرصه‌ی یک حکومت دینی حق قیام مسلحانه دارد یا نه، بحثی دیگر. برخی از بزرگان اهل سنت، دانشمندان و متفکرانی مثل ابن‌خلدون، جداً به حسین علیه‌السلام انتقاد دارند که وی حق قیام در مقابل حکومت وقت را نداشت. حتی یکی از علما نوشت که ایشان با شمشیر جد خویش کشته شد: «قُتِلَ بسیف جده.» یعنی این قاعده‌ای بود که جد او، پیامبر اسلام نهاده بود که قیام در برابر حکومت دینی حرام است و کسی که قیام می‌کند، مستوجب قتل است.

ابراز وجود نداد، اندیشه‌ی مارکس به طور بی‌تناسبی بزرگ شد و در ضریب کاذبی ضرب گردید و عظمتی یافت که در خور او نبود و لذا آن آفت‌ها و فسادها را هم به بار آورد.

^۱ شاید به یاد داشته باشد که آیت‌الله خمینی در سال ۱۳۵۸، چند ماه پس از پیروزی انقلاب، ضمن یک سخنرانی اعلام داشتند: من به جامعه اعلام میکنم که حکم مخالفان حکومت اسلامی در اسلام بسیار شدید است. حساب خود را بکنید و فکر قیام، فکر براندازی و مخالفت را در سر نپرورانید. این سخن آقای خمینی، فقط سخن ایشان نبود. سخن همه‌ی فقیهان در تمام ادوار تمدن اسلامی است.

قیام‌های زید بن علی، یحیی بن زید - که در حوزه‌ی فکری شیعی اتفاق افتاد - بایک خرم‌دین، افشین و زنگیان که در دوران اموی و عباسی پدید آمدند، همه سرکوب شدند. سرکوب آن‌ها نیز یک منطقی‌تر نداشت؛ این که حرکت براندازانه علیه حکومت بالفعل مستقر غلط است و حق حکومت است که این حرکت‌ها را سرکوب کند.^۱

تمام حکومت‌ها، از دموکراتیک یا شبه‌دموکراتیک مثل آمریکا و اروپا گرفته تا حکومت صدام حسین، همه در مورد حکم براندازان متفقند: سرکوب، زندان، یا اعدام. حکومت‌ها برای خودشان حق بقا قائلند. آن‌ها از چشم رعایا و زیردستان به خود نگاه نمی‌کنند. از چشم خود و با منطقی خود، نظر و احتجاج می‌کنند که ما بر مسند قدرت به‌حق نشسته‌ایم و مشروعیت داریم و اگر کسی در مقابل ما قیامی کند که در حد براندازی و از بن برکندن و ریشه‌کن شدن باشد، البته ما هم مقاومت می‌کنیم و ساکت نمی‌نشینیم و تا حد براندازی وی پیش می‌رویم. این مسأله‌ای است که در همه‌ی ادوار تاریخ و در حال حاضر در جهان، با تفاوت‌هایی که بعد اشاره خواهیم کرد، دیده می‌شود.

ادیان گذشته‌ی ما، فرزندان دوره‌ای هستند که سلطنت و دیکتاتوری و قوه‌ی قاهره‌ی یک شخص واحد، جزء بدیهیات زمانه بود و اساساً تفکر دموکراتیک و توزیع قدرت در میان جمع و مشارکت مردم در امور سیاسی، تئوری تدوین‌شده‌ای نبوده است. شما می‌بینید که بزرگان ما کاملاً حق را به سلطان می‌دهند و می‌گویند کسی که در مقابل سلطان قیام می‌کند، اگر کشته شد، نباید گله کند. سلطان هم مجاز است از موضعی که نشسته است، دفاع کند. سعدی در مواعظ خود می‌گوید:

ای روبهک چرا نشستنی به جای خویش
با شیر پنجه کردی و دیدی سزای خویش
خونت برای قالی سلطان بریختند
ابله چرا نخفتی بر بوریای خویش
چاه است و راه و دیده‌ی بینا و آفتاب
تا آدمی نگاه کند پیش پای خویش
چندین چراغ دارد و بی‌راهه می‌رود
بگذار تا بیافتد و ببند سزای خویش
دزد از قفای شحنه چه فریاد می‌کشد
گو گردنت نمی‌زند الا قفای خویش

حافظ نیز می‌گوید:

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

حافظ درافتادن با نظام حاکم را که مستلزم گذشتن از سر است، نمی‌پسندد. مولانا هم می‌گفت:

پنجه با مردان مزین ای بوالهوس
برتر از سلطان چه می‌رانی فرس

پس جلوتر از پادشاه، اسب مران. همیشه پشت سر بیا. اگر درافتادی و برافتادی، بر هیچ‌کس ملامت منه.

^۱ حدود یک سال پیش در ایران، وقتی گروه‌های ملی - مذهبی را به اتهام براندازی زندانی کردند، آقای خامنه‌ای سخنرانی‌ای در دانشگاه امیرکبیر ایراد کرد. نکته‌ای در آن سخنرانی بود که حاکی از یک فلسفه و تئوری سیاسی بود. ایشان گفت: «این‌ها متهم به براندازی‌اند و حکم براندازی در همه‌جای دنیا معلوم است که چیست.» این همان نگاه از چشم قدرت است که حرفش را می‌زنیم.

اگر قدری تئوریک‌تر بحث کنیم، در حوزه‌ی اندیشه‌ی دینی این مسأله به امر به معروف و نهی از منکر برمی‌گردد که قصه‌ای شنیدنی است. من از غزالی نقل می‌کنم. غزالی عالمی بسیار باتقوا است. تمام قرائن نشان می‌دهد که مرد خداترسی است و در این ترسیدن، بسیار صادق و صمیمی است. خداوند با چهره‌ی مهیب و جلیل خود بر او تجلی کرده است. او می‌کوشید تا پایش را ذره‌ای از دایره‌ی شرع بیرون نگذارد؛ نه خود گمراه بماند و نه کسی را گمراه کند.

وی در *احیاء‌العلوم*، باب مفصلی را به مسأله‌ی امر به معروف و نهی از منکر اختصاص داده است. بخشی از این فریضه در میان مردم می‌گذرد که یکدیگر را به انجام معروف و دوری از منکر توصیه کنند. ولی بخش مهم‌تر، خطرخیزتر، و جدی‌تر آن، وقتی است که مردم تصمیم می‌گیرند حاکمان را امر به معروف و نهی از منکر کنند. در این جا است که غزالی، فقیهانه، عالمانه، و جامعه‌شناسانه، وارد بحث می‌شود. یکی از خواندنی‌ترین بخش‌های *احیاء‌العلوم* همین بخش است که ما تا کجا حق داریم حاکمان را امر به معروف و نهی از منکر کنیم. بحثی است که امروز می‌توان تحت عنوان «نقد سیاسی» مطرح کرد. ما تا کجا حق داریم حاکمیت را نقد سیاسی کنیم و حاکمیت تا کجا وظیفه دارد به حرف ما گوش دهد؟

پیش‌تر باید گفت که یک تئوری وجود دارد که شاید عجیب باشد. ولی بی‌منطق نیست و غزالی و بزرگان دیگر نیز تابع آن هستند و آن این است که حق با کسی است که فعلاً قدرت در دست او است. نقس قدرت، مشروعیت می‌آورد و نباید با این مشروعیت درافتاد. حاکمیت، حق دفاع از خود را دارد و می‌تواند کسانی را که به مقابله با آن برمی‌خیزند، سر جای خود بنشانند. این تئوری غزالی است و به همین دلیل هم معتقد بود با خلافت عباسی نباید درافتاد، بلکه باید گذاشت خلیفه کار خود را بکند. حداکثر باید او را به نیکی دعوت کرد و از بدکرداری پرهیز داد. دلیلش هم این بود که آن‌ها دیده بودند هر قدرتی که برمی‌افتد، قدرتی بدتر یا مثل خود آن به جای می‌آید. لذا می‌گفتند چه دلیلی برای خون‌ریزی و تشویق و دعوت مردم به مقاومت و مقابله وجود دارد.

می‌توان گفت غزالی یک ضد انقلاب بود.^۱ او معتقد بود با قدرت حاکم نباید درافتاد، بلکه حداکثر باید آن را در پوشش امر به معروف و نهی از منکر به نرمی نصیحت کرد. اما آیا به درشتی سخن گفتن، با حاکم در پیچیدن، و حرمت او را نگاه نداشتن، به‌خصوص اگر خطر جانی در میان باشد، جایز است؟ فتوای غزالی این است که اشکالی ندارد. یعنی اگر حاکم جائز باشد و پایش را از جاده‌ی حق و شرع بیرون بگذارد، می‌توان با او به‌درشتی هم سخن گفت؛ حتی اگر به قیمت جان آدمی تمام شود. اگر کسی چنین کرد و کشته شد، شهید است و خداوند او را پاداش نیکو خواهد داد. اما دست به اسلحه بردن و مردم را به قیام مسلحانه ترغیب و توصیه کردن، مطلقاً جایز نیست.

به نظر او، در مقابل حاکم جائز حتی به‌درشتی سخن گفتن هم واجب نیست. چون بیم جان می‌رود. البته اگر آماده‌ی شهادت هستید، باکی نیست. اما بیش‌تر از این حرام است و جایز نیست که در مقابل حکومت جابر مستقر و تحقق‌یافته، قیام کنید و خود و دیگران را به کشتن دهید.

غزالی عالم بسیار باتقوا و پر معلوماتی است و قدرت تحلیل فکری بسیار نیرومندی نیز دارد. کتاب او را چنان‌که می‌دانید، یکی از علمای بزرگ شیعه در عهد صفوی بازنویسی کرده و نام آن را *المحجۀ‌البیضاء* نهاده است. این عالم شیعی، ملامحسن فیض کاشانی^۲ است. وی در تحریر مجددی که از *احیاء‌العلوم* کرده، تقریباً هفتاد تا هفتاد و پنج درصد کتاب را به حال خود گذاشته و در بیست و پنج درصد بقیه، که با اندیشه‌های شیعی اختلاف داشته، دست برده و تغییراتی داده است.

یکی از بخش‌ها که بیش‌ترین تغییر را پذیرفته، بخش امر به معروف و نهی از منکر *احیاء‌العلوم* است که بر آن انگشت مخالفت نهاده و اختلاف رأی خود را به صراحت ابراز کرده است. فیض کاشانی می‌گوید: «ما در مقابل سلطان، حتی حق درشت سخن گفتن هم نداریم». یعنی آن مقدار را هم که غزالی جوازش را صادر کرده بود، جایز نمی‌داند. می‌گوید: «اگر کسی در مقابل سلطان جابر درشت سخن بگوید و خود را به کشتن بدهد، خون خود را هدر کرده است و هیچ ثوابی ندارد، عنوان شهید هم بر او اطلاق نمی‌شود».

^۱ مثل هگل، فیلسوف آلمانی، که معتقد بود انقلاب مجاز نیست و نیز مثل پوپر و بسیاری از تئوری‌پردازان دموکراتیک که ضد انقلابند، یعنی معتقدند انقلاب، نتایج غیر قابل محاسبه‌ای دارد و ای‌بسا زیانش بیش‌تر از سودش باشد.

^۲ ملامحسن فیض کاشانی (ف- ۱۰۹۱)، محقق، متکلم، فقیه، محدث، و شاعر به‌نام، شاگرد و داماد ملاصدرای شیرازی بود.

فیض کاشانی روایت‌هایی هم در این باب نقل کرده است. او حداکثر به امر به معروف و نهی از منکر ملایم قائل است. البته پیدا نیست که فیض کاشانی برای سلاطین وقت، مشروعیت قائل بود یا نه. چرا که پاره‌ای از شیعیان برای هیچ سلطانی، عادل یا جابر، مشروعیت قائل نبودند؛ اما نه بر مبنای تئوری ظلم، بلکه بر مبنای تئوری غضب^۱.

این از یک طرف^۲. از طرف دیگر، همیشه زیردستان در مورد قدرت حاکم داوری می‌کرده‌اند و معتقد بودند ما چون فلان قدرت را جائر می‌یابیم، حق ما است که علیه آن بشوریم. حکومت هم می‌گفت من چون خود را جائر نمی‌دانم، حق من است که قیام‌کنندگان سر سرکوب کنم. این نزاع، هرگز پایانی نداشت و ندارد. چون اگر از دید زبردست نگاه کنید، نظر زبردست ناحق است و اگر از دید زبردست نگاه کنید، رأی زبردست باطل است.

در حکومت‌های حکومت‌های دموکراتیک هم همین‌طور است. در این حکومت‌ها هم اگر کسی علیه حکومت قیام کند، به او مهلت و فرصت نمی‌دهند. اختلافاتی که در این کشورها بین حاکمان و محکومان پیش می‌آید و آزادی‌هایی که به محکومان اعطا شده است، مادامی است که بحث، درون چارچوب صورت گیرد و افراد با قبول چارچوب‌های دموکراتیک با یکدیگر کشمکش کنند.

البته چارچوب‌های دموکراتیک، اگر واقعاً دموکراتیک باشد، ظرفیت زیادی برای این مانورها و جا دادن این کشمکش‌ها با خود دارد. اما اگر کسانی اساساً بنایشان این باشد که از این چارچوب‌ها برای شکستن خود چارچوب دموکراتیک استفاده کنند، با آن‌ها مقابله خواهد شد^۳. هیچ نظام دموکراتیکی، امروزه اجازه نمی‌دهد تا کسانی علیه دموکراسی اقدام کنند.

در این‌جا سؤال بسیار بزرگی پیش می‌آید و آن این که قیامی که علیه شاه در کشور ما شد بر چه مبنایی بود؟ آیا کسانی که امروز، بی‌چون‌وچرا حکم برانداز را سرکوب می‌دانند، زمانی که خود قیام می‌کردند، به شاه حق می‌دادند که براندازان را سرکوب کند؟ وقتی ما می‌گوییم حکم برانداز در همه‌جای دنیا روشن است، چه در حکومت اسلامی و چه در حکومت غیر اسلامی، در این صورت کسانی که علیه نظام شاه مبارزه می‌کردند، چه فکری و چه تئوری سیاسی‌ای در ذهن داشتند؟ چه‌گونه به خود حق می‌دادند با آن مبارزه کنند؟ اگر به خودشان حق براندازی می‌دادند، چرا طرف مقابل حق نداشت با براندازان مقابله کند و آن‌ها را به زندان افکند یا اعدام کند؟ وقتی قدرت از آن نظر که قدرت است، محق است از خود دفاع کند، استثنا کردن چرا؟ برخی را محق دانستن و بعضی را محق ندانستن چرا؟ کسانی که علیه حکومت‌ها قیام می‌کنند، با چه منطقی چنین می‌کنند؟

حقیقت این است که در این‌جا هیچ تئوری و معیار مطلق وجود ندارد. یعنی ما دو منطق کاملاً متفاوت داریم که هر دو، منطق قدرند، نه منطق عقل‌گرا شما اگر از دید زبردستان نگاه کنید، آن کسی که زبردست است، نامشروع است، لذا حق دارد او را براندازد. از دید زبردست هم نگاه کنید،

^۱ نامشروع دانستن حکومت، دو مبنای مختلف دارد. یک وقت است که می‌گوییم سلطانی بر مسند نشسته که چون ظالم است، نامشروع است. اما یک وقت دیگر می‌گوییم او چون غاصب است نامشروع است و شیعیان و علمای شیعه همین را می‌گفتند. آنان می‌گفتند عموم حاکمان و خلفا و سلاطینی که پس از پیامبر روی کار آمدند، نامشروع بودند، چون غاصب بودند و جای امامان معصوم را گرفته بودند؛ چه عدالت داشته باشند، چه ظلم کنند. تئوری علمای شیعه در این باب، تئوری غضب بود. آیت‌الله خمینی وقتی در باب محمدرضا شاه سخن می‌گفت، هر دو مبنا را در نظر داشت. گاه به تبع اندیشه‌های روز، به ظلم و تعدی او اشاره می‌کرد و گاه بر پایه‌ی تئوری ولایت‌فقیه، شأن و مقام زعامت جامعه‌ی اسلامی را از آن فقیه می‌دانست و می‌گفت هر کس دیگری این‌جا بنشیند، خواه عادل باشد خواه ظالم، غاصب است و حکومتش نامشروع. در سخنان مرحوم نائینی که اولین کتاب را در باب تئوری مشروطه، به نام *تنبيه المله و تنزیه الامه* نوشت و از مشروعیت دفاع کرد، همین را می‌بینیم. ایشان در آن کتاب صریحاً می‌گوید مشروطیت خوب است، به دلیل این که مردم از دست یک سلطان ظالم رهایی پیدا می‌کنند. می‌گوید در حکومت‌های غیر مشروطه و دیکتاتوری به همه ظلم می‌شود؛ هم به مردم ظلم می‌شود، هم به فقها. به فقها ظلم می‌شود، چون سلطان حق اختصاصی فقها را گرفته است. یعنی این مسند حکومت از آن فقها است. اما در حکومت مشروطه فقط بر یک طایفه ظلم می‌شود؛ فقها. زیرا بالأخره اگر سلطان مشروطه عادل باشد، حق مردم رعایت می‌شود، ولو فقیهان تحت ظلم باشند. پس حکومت مشروطه ارجح است. از دیدگاه علمای شیعه، قصه‌ی حکومت و عدم مشروعیت آن، عمدتاً به دلیل غضبی بودن آن است، نه به دلیل ظالمانه بودن آن؛ گرچه ظالمانه بودن هم می‌تواند یک دلیل اضافی بر نامشروع بودن باشد.

^۲ این همان است که ماکیاوولی، سیاست‌شناس قرن ۱۵ و ۱۶، صریحاً می‌گفت که ماهیت قدرت این است که از خود دفاع کند؛ به مکر یا به حقیقت. به تعبیر دیگر، اخلاق قدرت، اخلاق ویژه‌ای است و با اخلاق رعیت فرق دارد.

^۳ این همان دستورالعملی است که عموم احزاب کمونیستی در کشورهای دموکراتیک، به اجرا می‌گذاشتند و طبق آن، از طرق دموکراتیک برای براندازی دموکراسی بورژوازی استفاده می‌کردند. یعنی می‌کوشیدند تا قدرت به دست بگیرند، تا نظام دموکراسی بورژوازی فاسد - به زعم خود - را براندازند و یک نظام توتالیتر سوسیالیستی برپا کنند.

خودش را حق می‌داند، لذا او هم حق دارد مخالفان خود را قلع و قمع کند. این دو نگاه هیچ‌گاه به هم نمی‌رسند و هیچ‌کدام به لحاظ تئوریک از عهده‌ی دفع یکدیگر بر نمی‌آیند و نمی‌توان به این طرف یا آن طرف گفت شما از حق خود دست بکشید.

حکومت‌های دموکراتیک اساساً برای این پدید آمده‌اند که نگذارند کار به این‌جا بکشد. چون دیگر نمی‌توان با استدلال و منطق تئوریک به حل آن پرداخت. آن‌جا فقط پای قدرت در میان است. زور هر کدام بیش‌تر بود، پیش‌تر خواهد برد. وقتی هم که بردند، می‌گویند حق با ما بود و همان منطق پیشین می‌گوید که قدرت مشروع است و حق دفاع از خویش را دارد. اصلاً غایت و مقصد نظام دموکراتیک این است که نگذارد کار به براندازی بکشد؛ بلکه کشمکش‌ها را در خود چنان هضم کند که نزاع‌ها به نزاع‌های خصمانه و نهایتاً جنگ‌آمیز مبدل نشود، بلکه به صورت صلح‌آمیز درآمد تا هم مخالفان از این طریق بتوانند حق قدرت‌طلبی خود را تشفی بخشند و هم از نزاع‌ها برکتی نصیب مردم شود. اساس دموکراسی عبارت بود از پدید آوردن یک نظام حکومتی با ظرفیتی وسیع که بسیاری از کشمکش‌ها را در خود هضم کند و بیمار نشود و برنیافتد.

نظام‌های دیکتاتوری، با وجود این که برای خود قدرت و مشروعیت قائلند، تنگ‌حوصله و تنگ‌ظرفیت نیز هستند و نقد آن‌ها مساوی است با برانداختن آن‌ها. این همان است که کارل مارکس در مورد کاپیتالیسم می‌گفت: «کاپیتالیسم امکان نقد شدن ندارد. اصلاح کاپیتالیسم به اعدام آن می‌انجامد.» یعنی، به تعبیر مارکس، ما نمی‌توانیم نظام کاپیتالیسم را اصلاح کنیم و کاپیتالیسم اصلاح‌شده‌ی مردمی و انسانی متعادل درست کنیم. این رؤیایی تعبیرناشدنی است. برای اصلاح کاپیتالیسم، بهترین کار برانداختن آن است. نظام‌های دیکتاتوری نیز همین‌طورند. یعنی تا برنیافتند، درست نمی‌شوند. نظام‌های دموکراتیک اساساً پدید آمدند تا کار به برانداختن نکشد.

می‌دانیم که حسین علیه‌السلام با یزید درافتاد و شکست خورد و نظام اموی برنیافتاد. ما امروز از دید طرفداران حسین، می‌گوییم درست است که ایشان شکست خورد و کشته شد و بدترین ظلم‌ها بر او رفت، ولی یک کار انسانی، بلکه فوق انسانی کرد؛ به شهادتی تن داد که در تحمل کم‌تر کسی در عالم است. وی این درس را به آیندگان داد که در مقابل ظلم ایستادگی کنند و ستم‌پذیر نباشند. همه‌ی این‌ها درست است. ولی در عمل، قدرت او بر امویان نچربید. شاید بتوانیم بگوییم این حادثه به تدریج پایه‌های آن حکومت را متزلزل کرد و باعث قیام توابین و مختار شد و نهایتاً سلسله‌ی اموی را برکند. ولی او در حیات خود طعم پیروزی را نچشید و پیروانش هم نچشیدند.

از این قیام‌ها در طول تاریخ فراوان بوده است. ما از بیرون که نگاه می‌کنیم، به یکی نمره‌ی حق و به دیگری نمره‌ی باطل می‌دهیم. کار یکی را تحسین و کار دیگری را تقبیح می‌کنیم. اما چنان‌که گفتیم، تکلیف براندازها در همه‌ی حکومت‌ها روشن است و همه‌ی قدرت‌ها حق دارند با براندازها مقابله‌ی براندازانه کنند.

نتیجه این است که قدرت حاکم، مشروعیتی برای خود قائل است. خواه این مشروعیت را از دین بگیرد، خواه از جایی دیگر. تمام تئوری‌های سیاسی موجود هم این حق را به او می‌دهند که از خود دفاع کند. این نکته، درسی اخلاقی در بر دارد برای کسانی که می‌خواهند به دنبال قدرت بروند. باید به آن‌ها گفت سوار این اسب نشوید، بسیار سرکش است و اخلاق تازه‌ای را بر شما حاکم می‌کند. چون وقتی سوار شدید، آن اسب بر شما چیره خواهد شد؛ نه شما بر آن. این همان حرف مولوی است:

ازدها را دار در بـرف فـراق

هین، مکش او را به خورشید عراق^۱

(مثنوی، ۳: ۱۰۵۷)

انسان باید بفهمد چه می‌کند. نباید فکر کند تصاحب ماشین قدرت، مشکلات عالم را حل می‌کند. همان تصویری که روحانیان در ایران داشتند و هنوز هم دارند. فکر می‌کردند تنها راه نجات اسلام این است که قدرت سیاسی به دست گرفته شود، بعد بقیه‌اش حل است. این فکر، بسیار ساده‌اندیشانه است. بسیاری مسائل دیگر هست که پیش‌تر از آن باید حل گردد. فقط تصاحب ماشین سیاست نیست و علی‌ای حال، تصاحب این ماشین، چه برای انسان دین‌دار و چه بی‌دین، مسؤولیت بسیار دارد. چون منطق و اقتضایی داد که نمی‌توان از آن سرپیچی کرد.

^۱ وقتی جوان‌تر بودیم و عاشق اخلاق و حرف‌های انقلابی، این‌گونه حرف‌های مولانا و عارفان را حرف‌های انزواگرایانه، غیر سیاسی، و غیر اجتماعی می‌دانستیم.

ولی بعدها پی بردیم این حرف‌ها بسیار عمیق و روان‌شناسانه است به هر حال، تصاحب ماشین قدرت خیلی مسؤولیت دارد.

اولین و مهم‌ترین آن‌ها، این است که شخص همین که بر این مرکب قدرت سوار شد، معتقد می‌شود که حق این مرکب است که به کسانی که سر راه او می‌آیند، لگد بزند. به نحو بدیهی این اعتقاد را پیدا می‌کند و ذره‌ای حاضر نیست از آن تخلف کند. گاه می‌گوید حکم خدا است و خدا از ما خواسته دیگران را از میان برداریم، چون جلوی ما ایستاده‌اند. گاه می‌گوید حکم تاریخ است. گاه می‌گوید حق خودم است. این از اقتضائات اصلی قدرت است.

تقریباً تمام تاریخ بر این امر صحنه می‌گذارد. سیاستمداران و فیلسوفان سیاست هم بر این صحنه گذاشته‌اند. لذا پیام تاریخ به مردم این است که طرف قدرت رفتن، بازی کردن با آتش و بدتر از آتش است. اگر مرد این میدان نیستید و مسئولیت‌هایش را نمی‌شناسید، کار را رها کنید و وارد این میدان نشوید. نمونه‌های بسیار نادری بودند که بر این مرکب سوار شدند و بعد پیاده شدند و گفتند حق ما نیست. این‌ها آن قدر نادرند که نمی‌توان هیچ حسابی روی آن‌ها باز کرد. یکی از این نمونه‌های نادر، پسر یزید، معاویة ثانی بود. او از خلافت استعفا داد و گفت من این منصب را نمی‌خواهم، چون تماماً ظلم و آلودگی است.

پیام عارفان و اخلاق عارفانه‌ای که توصیه می‌کردند، این بود که آدمی برای به طرف قدرت رفتن، پیشاپیش باید محاسبه‌های بسیاری را با خودش کرده باشد. چون به تنگنایی می‌افتد که رهایی از آن به آسانی ممکن نیست. باید تن به اخلاق تازه‌ای بدهد.

اما نکته‌ی دوم این است که یک حکومت چه‌گونه باید عمل کند تا مخالفان خود را به براندازان مبدل نکند؟ همه‌ی نکته در این‌جا است. و الا وقتی نوبت به براندازی رسید، هیچ تئوریزی ابا نمی‌کند از این که حق را به قدرت سیاسی موجود بدهد. پای مفهوم دموکراسی دقیقاً همین‌جا به میان می‌آید. دموکراسی یعنی نظامی که اندیشه‌ی برانداختن را در رعایای خود پدید نمی‌آورد و اصلاً آن‌ها را به این فکر نمی‌اندازد، یا دیر به این فکر می‌اندازد. دموکراسی یعنی آن نظامی که مخالفت مخالفان را در خود هضم می‌کند. دقیقاً در این‌جا است که پای نقد سیاسی به میان می‌آید. نقد سیاسی، حق زیردستان است. اگر نظامی دموکراتیک نباشد، این نقد سیاسی بلافاصله تفسیر به براندازی می‌شود. اما اگر نظام دموکراتیک باشد، این نقد سیاسی جای خود و وزن خویش را پیدا می‌کند. لذا در این‌جا درسی هم برای حکومت‌ها و قدرت‌های سیاسی موجود داریم: هاضمه‌ی حکومت و سیاست را فراخ کنید، چارچوب را گشاده‌تر کنید، تنوع و تکثر را پذیرا باشید، نهادهای سیاسی خود را چنان بنا کنید که پذیرای تکثر و تحول باشند. حکومت‌ها نباید خود را بر روی فکری واحد و یا تفسیری واحد بنا کنند. بلکه باید از مصالح مختلف استفاده کنند. فقط در این صورت است که می‌توان اندیشه‌ی براندازی را عقب انداخت و یا طرد کرد.

هنوز سؤالات زیادی باقی می‌ماند که باید با بحث به جوابشان رسید. مثلاً شما اندیشه‌های مارکس را در نظر بگیرید. فکر می‌کنید حکومت‌های دموکراتیک بایستی با اندیشه‌های مارکس چه می‌کردند؟ اگر اندیشه‌های مارکس پا می‌گرفت، ضد نظام‌های دموکراتیک بود؛ همچنان که نهایتاً این کار را هم کرد و در شوروی، نظامی غیر دموکراتیک بنا کرد. شما فکر می‌کنید در نظام دینی، با اندیشه‌های ضد دینی باید چه کنند؟ نظام دینی، نظام بسته‌ای است که اصلاً مبتنی بر تفکر و جهان‌بینی خاصی ساخته شده است. اگر بنا باشد این جهان‌بینی تکان بخورد، کل آن نظام فرو می‌ریزد. به همین سبب، حاکمان دینی نسبت به اندیشه‌های ضد دینی - به تفسیر خودشان - خیلی حساسند. چون تزلزل نظام را در آن‌ها می‌بینند. در این‌جا هم مسأله‌ی استقرار و توان‌مندی بسیار مهم است. یعنی باز هم منطق، منطوق قدرت است.

به عنوان مثال، پیامبر اسلام در مقابل مخالفان خود نسبتاً بی‌تحمل بود. یعنی اجازه نمی‌داد کسی خود او را یا آیین او را مسخره و هجو کند. در تاریخ داریم که ایشان دستور قتل چند نفر را داد که وی را مسخره کرده بودند. همین‌طور در مقابل کسانی که دین را با کفر ورزیدن‌های مکرر مورد تهدید قرار می‌دادند، تحمل نشان نمی‌داد. مسأله‌ی ارتداد و کافر شدن، از زمان پیامبر پیش آمد و حکم ارتداد، قتل مرتد بود. این حکم در قرآن نیامده است. اما میان مسلمانان به صورت سیره و شیوه‌ی رایج درآمد. از پیامبر اسلام هم نقل است که اگر کسی دینش را عوض کرد، او را بکشید. «من بدل دینه، فاقتلوه». این را شیعه و سنی نقل کرده‌اند. یعنی اگر کسی از مسلمانی خارج شد و دین دیگری اتخاذ کرد، بی‌درنگ او را بکشید. (البته با زنان شفقت بیشتری می‌شد و آنان را زندانی می‌کردند و توبه‌شان هم مقبول بود.)

در مورد سب کردن و هجو هم به همین نحو عمل می‌شد. به همین سبب نیز قصه‌ی ارتداد در طول تاریخ اسلام امر هولناکی بود. نمی‌گوییم هر روز کسی را به این بهانه می‌گرفتند و به مقتل و به مسلخ می‌بردند، یا آن حرکاتی که در قرون وسطی در اروپا رایج بود، در تمدن اسلامی هم اتفاق می‌افتاد. نه، این‌طور نبود. ولی به هر حال، این حکم وجود داشت و پاره‌ای از افراد به همین بهانه و حجت به قتل رسیدند؛ از ابن‌ابی‌العوجا که یک ماتریالیست بود، تا عین‌القضات همدان و حلاج که عارف بودند.

مخالفت کردن با دین، در هیچ جامعه‌ای دینی‌ای پذیرفته نبود؛ نه در میان یهودیان، نه مسیحیان، و نه مسلمانان. اصلاً قبول این که عده‌ای غریبه و غیرخودی در جامعه به‌راحتی زندگی کنند، در آن دوران چندان قابل هضم نبود. ولی اگر به ریشه‌های تاریخی این مطلب نگاه کنید و به اشارات قرآنی هم نظر کنید، متوجه خواهید شد که جامعه‌ی «نوپای» اسلامی از این‌ها می‌ترسید. آن جامعه، چون بچه‌ای بود که تازه متولد شده بود. در آن زمان هنوز نه نیرومند بود و نه می‌توانست روی پای خود راه برود. کم‌ترین بادی اگر می‌وزید، سرما می‌خورد و می‌مرد. دشمنان هم قوی بودند. لذا مسلمانان خیلی از جامعه‌ی اسلامی خود مراقبت می‌کردند. کسانی صبح می‌آمدند و می‌گفتند ما مسلمانیم، عصر می‌گفتند مسلمان نیستیم. پیامبر در مقابل این‌ها خیلی شدت عمل به خرج می‌داد و می‌گفت ما متاع فاختری را به این دنیا آورده‌ایم و قرار نیست ما را به سخره بگیرند. مادامی که جامعه‌ی اسلامی نوپا و نوزاد بود و به کم‌ترین حيله و تهدیدی از میان می‌رفت، خیلی مراقبش بودند و با مخالفانی که می‌خواستند آن را براندازند، شدت عمل نشان می‌دادند. ولی آیا واقعاً چنین حکمی امروز هم اعتبار دارد؟ آیا اصلاً پیامبر اسلام چنین روزی را می‌دید که بیش از یک میلیارد مسلمان در این دنیا وجود داشته باشند؟ آیا او می‌دانست دین او چنین استقراری پیدا خواهد کرد که دیگر خیال برکنندش هم از دل‌ها بیرون خواهد رفت؟ امروز اگر روزی هزاران نفر مسلمان شوند و هزاران نفر هم از مسلمانی بیرون روند، برای اسلام تفاوتی نخواهد کرد. این کجا و آن روزی کجا که حتی مسلمان شدن یک نفر هم مهم بود؟ در آن زمان، حتی مسلمان شدن یک نفر هم در حکم یک گردان نیروی تازه بود که به این سو می‌آمد. آن شدت عمل، متعلق به دوران ناتوانی و نگرانی بود؛ دوران نوزادی و مراقبت ویژه. ولی امروز تقریباً مسأله از بیخ و بن منتفی است.

امروز هیچ فرقی به حال تمدن یا جامعه‌ی اسلامی نمی‌کند که روزانه هزار نفر از اسلام خارج شوند یا داخل شوند. اسلام را برگیرند یا فرو نهند. منظور این که در این‌جا هم منطق حق و باطل مطرح نیست. در این‌جا منطق این نیست که چون عده‌ای رو به باطل آورده‌اند، آن‌ها را بکشیم، یا به عده‌ای که رو به حق آورده‌اند، احترام بگذاریم. درست است که اسلام خودش را حق و ادیان دیگر را باطل می‌داند، اما قصه‌ی ارتداد و شدت عمل با مخالفان، قصه‌ی حق و باطل نیست. قصه‌ی قدرت است. قصه‌ی براندازی است؛ براندازی و تهدیدی که در دوران ناتوانی متوجه یک مجموعه می‌شود. وقتی اسلام در دوران کودکی و کوچکی بود، در مقابل کم‌ترین خطری که آن را تهدید می‌کرد حساسیت می‌ورزید. اما اینک این درخت، چنان تناور شده است که زور رستم‌ها هم به آن نمی‌رسد. دیگر برگی از این درخت کندن، تأثیری بر کل درخت نمی‌گذارد.

مقابله‌ای که دموکراسی‌های غربی با مارکس می‌کردند، قاعدتاً بر این مبنا بود. آن مقابله چندان بر مبنای حق و باطل نبود. آن‌ها خود را به حد کافی قوی احساس می‌کردند و درمی‌یافتند که این تئوری، گرچه براندازانه است، اما به براندازی منتهی نخواهد شد. اما اگر حس می‌کردند که به دلیل ضعف درونی خود این تئوری آن‌ها را برخواهد انداخت، البته با آن مقابله می‌کردند و این را حق مشروع خود می‌دانستند.

پیام بحث حاضر این است که حکومت‌های دینی، حکومت‌هایی که خود را مشروع می‌دانند، نظام‌هایی که بر سر قدرتنند، به جای مواجهه‌ی سرکوب‌گرانه با کسانی که آن‌ها را برانداز می‌نامند، به فکر قدرت درونی خود باشند. آن‌ها اگر خودشان نیرومند باشند، دیگران را برانداز محسوب نخواهند کرد و قدرت هضم آن‌ها را در خود خواهند داشت.

چنان‌که قبلاً هم گفتم، مسأله از پیچیدگی خاصی برخوردار است. در پاره‌ای از این مواضع، حکومت‌های دینی و غیردینی با هم مشترکند. اساساً آنچه در این‌جا مطرح نیست، حق و باطل است. این‌جا منطق و معیار، از آن قدرت‌ها است. معنای این حرف این نیست که ما دنبال حق و باطل نباشیم. وقتی انسان در قدرت نیست، تقسیم‌بندی‌های حق و باطل می‌کند. وقتی به قدرت رسید، خود را حق می‌داند و بقیه را با معیار خود می‌سنجد. این اتفاق، اجتناب‌ناپذیر است. من به همین دلیل دموکراتیک بودن را در روزگار حاضر برای خودمان، بیش‌تر از پیش، ضروری می‌دانم. به دلیل این که در یک نظام دموکراتیک، قدرت هضم مخالف بیش‌تر است و لذا دیرتر نوبت به براندازی می‌رسد. ولی اگر نوبت به براندازی رسید، دیگر فقط منطق قدرت‌ها است که در کار است و سخن سعدی مصداق می‌یابد که «با شیر پنجه کردی و دیدی سزای خویش».

آزادی‌خواهی در دوران جدید^۱

خوشحالم که در اجتماع خواهران و برادران ایمانی هستم. در نظر گرفته‌ام برای شما فضلا و دوستان، در مورد آزادی سخن بگویم.^۲ سؤال این است که چرا در دوران جدید، آزادی‌خواهی در صدر مطالبات آدمیان آگاه قرار گرفته است؟ چرا ما خواستار آزادی هستیم و آزادی را فریاد می‌کنیم و چرا این ندا در گذشته کم‌تر بوده است؟ حساسیت این امر از کجا ناشی شده و ریشه‌ی انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی و روان‌شناختی آن چیست؟ آزادی، فی‌نفسه امر مطلوبی است و وقتی آن را به کسی عرضه کنند، آن را خواهد پسندید. آزاد بودن یکی از حقوق ما است و ما به منزله‌ی آدمیان حق‌طلب، باید آزادی‌طلب هم باشیم. آزادی موافق میل ما و بهتر است بگوییم موافق فطرت ما است. آدمی وقتی سرکوب و آزادی‌اش سلب می‌شود، زمینه و بستر رشد خود را از دست می‌دهد. آزادی زیرمجموعه‌ی عدالت است و عدالت کاملاً محقق نمی‌شود، مگر این که آزادی هم محقق شود. اگر عدالت عبارت باشد از استیفای حقوق آدمی، آزادی هم حقی است از حقوق حقه‌ی آدمیان. بنابراین یک شخص اگر از اعطای آزادی و یا حرمت نهادن به آزادی سرپیچی و امتناع کرد، در عدالت او نقصان است. یک سیستم اجتماعی - سیاسی که ادعای عدالت می‌کند و به اندازه‌ی کافی به ساکنان آن سیستم آزادی اعطا نمی‌کند، از لحاظ ساختار عدالتی دچار نقصان است. پس ما به هر یک از این دلایل و یا جمیع این دلایل، می‌باید طالب آزادی باشیم و هستیم.

ما همیشه آزادی‌خواهان محروم بوده‌ایم. یعنی از سر فقر و محرومیت طالب آزادی بوده‌ایم و نه از سر توانگری. گاهی توانگران طالب آزادی می‌شوند، چون متاعی برای عرضه دارند و می‌خواهند عرصه‌ای ایجاد شود تا متاعشان عرضه شود و گاهی محرومان طالب آزادی‌اند. این‌ها دو گونه آزادی‌طلبی است. همیشه غنای فرهنگی و حتی غنای مالی، آدمی را به سمت آزادی‌خواهی می‌کشاند. اما گاهی آزادی‌خواهی به دلیل محرومیت است و چنین آزادی‌خواهی‌هایی البته آدمی را در راه رفع و پس زدن موانع می‌کشاند. ما در تاریخ اخیر بشریت، بیش‌تر شاهد این نحوه از آزادی‌خواهی بوده‌ایم. ادبیات ما در یکصد سال اخیر، به‌خوبی نشان می‌دهد که نویسندگان و شاعران، همه طالب این نوع از آزادی بوده‌اند. همه طالب آن بوده‌اند که سقف کاذبی که بر روی شخصیت آن‌ها قرار دارد و بند و زنجیری که به پایشان زده شده است، باز شود و آزادی حرکت برای آن‌ها ممکن شود. اما چه آزادی‌خواهی محرومانه و چه آزادی‌خواهی توانگرانه، چنان‌که گفتم، مولود و محصول سده‌های اخیر است و تاریخ بشر و گذشتگان ما، دم از چنین آزادی‌خواهی‌ای نکرده‌اند و طالب این‌گونه آزادی‌ها نبوده‌اند.

علمای دینی ما اساساً همیشه از عقب می‌آمدند. یعنی خودشان خواستار و پیش‌گام در انداختن این‌گونه طرح‌های نوین و کلان نبوده‌اند. هیچ فقیه و عالم دینی‌ای کاری و اقدامی برای براندازی نظام ارباب - رعیتی انجام نداده است. هیچ‌کدام از علمای دینی پیش‌روی مقولات آزادی، برابری، و برادری در عالم نبودند و وقتی این تحولات ایجاد می‌شد، آن‌ها با تأمل و تأخیر، به قافله می‌پیوستند. اصل این حرکات از جای دیگری می‌آمد. در گذشته، زبان فکری، سیاسی، و اجتماعی مردم ایران، علمای دینی بودند که هیچ‌وقت دم از آزادی‌خواهی نزدند و هیچ‌گاه خواستار تغییر نظام معیشتی نشدند. این‌ها خواسته‌هایی بود که از جای دیگری در رسید و امروز به صورت یکی از مطالبات بدیهی اجتماعی درآمده است.^۱

^۱ این سخنرانی در تاریخ ۲۵ خرداد ماه ۱۳۷۹ ایراد شده است.

^۲ من گاهی در جوامع خارج از کشور برای ایرانی‌ها و غیر ایرانی‌ها که سخن می‌گویم، تأکید خود را بر مسؤولیت‌ها و تکالیف می‌گذارم. زیرا جو سیاسی - اجتماعی در آن‌جا چنان از مفهوم آزادی و حق اشباع شده است که عطشی نسبت به این مسأله نمی‌یابم و بلکه «حق» باعث شده است که «مسؤولیت» مظلوم واقع شود و نسبت به آن غفلت برود و این غفلت باید زوده شود و موازنه‌ای میان حق و تکلیف ایجاد شود. در جامعه‌ی ما کاملاً وضعیت برعکس است. یعنی آن‌قدر بر وظایف و تکالیف تأکید رفته است که باید در مقابل آن بر حقوق آدمیان تأکید برود. باید به مردم آگاهی داده شود که دارای چه حقوقی هستند تا طالب آن باشند. برای ما ایرانیان، چون همنشینی با آزادی امکان نداشته است، سخن گفتن از او همچنان نیکو و شیرین است. ما عاشقان آزادی، حتی نام آزادی هم برایمان مطبوع است، چه جای خود آن.

حرفی در این نیست که آزادی نیکو است. اما سؤال این است که چرا این امر مطلوب، امروز خواستاران بیش‌تری پیدا کرده است؟ این همه زیبایی چرا چشم گذشتگان را خیره نکرده بود؟ چرا عاشقان سینه‌چاک آزادی در گذشته، آن‌چنان که باید به چشم نمی‌آمدند؟ چرا این فضیلت و این ارزش به نام «آزادی»، در جهان امروزی این‌چنین خواستار و جایگاه پیدا کرده است و نزد گذشتگان آن‌چنان جلوه و جایگاه نداشته است؟ سر این مسأله کجا است؟ آیا دانشمندان گذشته، عقلشان از انسان متوسط امروزی کم‌تر بوده است؟ آیا در آزادی، عنصری مذموم می‌دیدند که آن را مطرح نمی‌کردند؟ آیا آزادی قبلاً این زیبایی را نداشته و امروز پیدا کرده است؟ یا ماجرا به نحو دیگری بوده است؟

البته این سؤال‌ها را باید مطرح کرد و جواب داد. چرا که اگر ریشه به‌درستی معلوم نشود، آزادی‌خواهی محتوای کم‌رمقی خواهد داشت. اصولاً در علم، سیاست و فلسفه، وقتی مطلوبی در صدر مطلوبات قرار می‌گیرد و نسبت به آن عشق شورانگیزی ایجاد می‌شود و پای آن قربانی‌ها داده می‌شود، شناخت بیش‌تر آن بر پیروانش فریضه است.

بخشی از پاسخ سؤال‌های فوق، این است که ما انسان‌های امروزی، انسان‌های دیگری شده‌ایم. اکنون آدمیانی که روی کره‌ی زمین زیست می‌کنند، درک و تصویر دیگری از خود دارند و این درک و تصویر جدید، حقوق و نیازهای آن‌ها را نیز عوض کرده است و به همین سبب آزادی، اکنون نزد ما محبوبیتی دارد که در گذشته نداشته است و اگر کسی این درک و تصویر جدید را از آدمی نداشته باشد و هنوز در قرون گذشته سیر کند، آزادی‌خواهی او شعاری میان‌تهی بیش‌ نخواهد بود. آزادی به مفهوم مدرن، مولود و خواسته‌ی انسان مدرن است و جامعه‌ای است مناسب اندام او.

باری؛ انسان مدرن، انسانی است که با فلسفه‌ی مدرن، علم مدرن، و تکنولوژی مدرن ظهور کرده است. این تعریف که انسان حیوانی ناطق است، هنوز هم صدق می‌کند. حیوان ناطق یعنی حیوان عاقل، یعنی حیوانی که خرد دارد. حیوانی که وقتی می‌خواهد به هدفی برسد، وسیله‌ی مناسبی را انتخاب می‌کند. حیوانی که وقتی می‌خواهد ادعایی را بپذیرد، دلیل مناسبی را قبول می‌کند. این معنای حیوان خردورز است. اما این خردورزی امر سیالی است و همیشه یکسان نمی‌ماند.

عقلانیت بشر جدید، تحول پیدا کرده و این تحول در مظاهر گوناگون ظهور نموده است. مظاهر آن، در درجه‌ی اول، فلسفه‌ی جدید و بعد علم جدید و بعد تکنولوژی جدید است. عقل بشر جدید بر آفتاب افتاده و به ظهور پیوسته است.

همان‌طور که درخت را از روی میوه‌هایش می‌شناسند، برای شناخت بشر جدید نیز باید به فرآورده‌های او نگاه کرد. فلسفه، علم و صنعت، میوه‌های شاخسار درخت بشریت جدید است. با نظر به آن‌ها می‌توان بشر جدید را شناخت و کتاب وجود آدمی را ورق زد. ما در دوران جدید، عقلانیت تازه‌ای داریم. با این عقلانیت تازه، جهان تازه‌ای ساخته‌ایم و در آن زندگی می‌کنیم. این عقلانیت جدید است که این خواسته‌ها و مطالبات جدید، و در صدر آن‌ها آزادی را آورده است.

گویی آزادی‌خواهی با سطح خواسته‌های آدمیان مناسبت دارد و اگر کسی ببیند هدف و خواسته‌اش برآمده است، دیگر آزادی نخواهد خواست. سعدی می‌گوید:

دمی با دوست در خلوت، به از صد سال در عشرت
من آزادی نمی‌خواهم که با یوسف به زندانم

^۱ وقتی آقای خاتمی رئیس‌جمهور شدند، شعارشان ابتدا یک شعار غیر اسلامی - و نه ضد اسلامی - بود: شعار مدرن جامعه‌ی مدنی. و همین مفهوم بود که دل‌ها را ربود. و گرنه مفاهیمی که خالصاً از درون مفاهیم دینی استخراج شده باشد، در جامعه پخش بود و همه با آن آشنایی داشتند. اما مفهوم جامعه‌ی مدنی، چون متضمن مفهوم حق، آزادی، تکرر، و پلورالیسم بود، این‌گونه مقبول افتاد و دل‌ها را ربود.

معنای ساده‌ی این بیت آن است که من به مقصد خود رسیده‌ام. مقصد من یوسف بود، این یوسف را در باغ به من بدهند یا در زندان، مهم نیست. من به خواسته‌ی خود رسیده‌ام و آزادی، دیگر برای من مفهومی ندارد. همه‌ی آزادی‌خواهی‌های من برای این بود که راه را باز کند تا من به مقصد خود برسم. در این جا دو نکته برجسته است: یکی این که از آزادی به عنوان یک وسیله استفاده شده است و دوم این که بعد از رسیدن به مقصد، آدمی وسیله را به دور می‌اندازد و به آن بی‌اعتنا می‌شود. یعنی خواسته‌های آدمی میزان آزادی‌خواهی او را تعیین می‌کند و از این‌جا معلوم می‌شود که خواسته‌ها و مطلوبات گذشتگان با خواسته‌ها و نیازهای یک انسان مدرن فرق می‌کرده است و فضای اجتماعی - سیاسی‌شان فضایی نبوده که آن‌ها طالب مطلوبات ما باشند.

فیلسوفی که تعریفش از سعادت (یوسف) این است که آدمی باید به کمال قوه‌ی نظری و کمال قوه‌ی عملی برسد، به راحتی می‌تواند یوسفش را پیدا کند؛ خواه در زندان، خواه در جای دیگر. پس خواهان آزادی نمی‌شود. ملاصدرا در مقدمه‌ی کتاب *اصفار/ربعه*، که مهم‌ترین کتاب فلسفی او است، می‌نویسد: وقتی مرا تبعید کردند و تنها نهادند، به مراقبه پرداختم. نفس من، شعله‌ای نورانی برکشید و من به حقایق نزدیک‌تر شدم و آن خلوت به من کمک کرد تا من به کمال مطلوب خود بهتر برسم. چنین فیلسوفی چرا آزادی‌خواه بشود؟ به چه معنا طالب آزادی باشد؟ آزادی برای او حاصل است برای این که کمال مطلوب او، به راحتی در خلوت حاصل شده است.

بوعلی سینا چرا دم از آزادی بزند؟ تعریف او از نیازهای مطلوب آدمی چنان است که او می‌تواند همه‌جا و در همه‌ی شرایط به آن‌ها برسد. مولوی چرا دم از آزادی بزند؟ نهایت مطلوب و کمال انسان نزد او این است که حیوان عاشق باشد:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد
او ز حرص و عیب، کلی پاک شد

اگر مولوی شمس خویش را می‌تواند پیدا کند، چرا دم از نبودن آزادی بزند. کسی که می‌گوید:

زهره بدم ماه شدم، چرخ دو صد چاه شدم
یوسف بودم ز کنون یوسف زاینده شدم

دیگر طلب آزادی برای او چه معنایی دارد؟ می‌گوید از برکت دولت عشق نه تنها یوسف، بلکه زاینده و آفریننده‌ی یوسف هم شدم.

کمال مطلوب بزرگانی مثل ملا محمدباقر مجلسی یا شیخ طوسی، این بود که بتوانند حدیث روایت کنند، مردم را به شریعت دعوت نمایند، و در عالم فقه نظریه‌پردازی و نوآوری کنند و آن شرایط هم برایشان حاصل بود. کسی جلوی آن‌ها را نگرفته بود و مانعی در مقابلشان نگذاشته بود.

خوب؛ برای کسی مثل حافظ، مجلسی، شیخ انصاری، مولوی، و... آزادی‌خواهی ضرورتی نداشت و مطرح نمی‌شد. چون سطح نیازها طوری بود که آنان را نیازمند آزادی نمی‌کرد. چیزهایی می‌خواستند که وصول به آن‌ها به راحتی برای آنان امکان‌پذیر بود، مگر این که گاه چند نفر خشک‌مغز متعصب و متحجر برای آن‌ها زحمتی بیافرینند یا عارف و فیلسوفی را تکفیر کنند و او را از خانمانش آواره کنند. همان‌طور که با ملاصدرا و ملاصادق اردستانی کردند و از خانه و زندگی آواره‌شان نمودند. فلاسفه و عرفا نیز راه مقابله با آن‌ها را پیدا کرده بودند و سخنان خود را با رمز و راز و سمبل، و یا بسیار معلق بیان می‌کردند تا نامحرمان نشنوند و نفهمند.¹

بخش دیگری از پاسخ به سؤال نخستین این است که علاوه بر این که کمال مطلوب گذشتگان با امروزیان فرق می‌کند، با تامل در آثار ادیبان و فیلسوفان گذشته درمی‌یابیم که برای گذشتگان، همه‌چیز جهان طبیعی بوده است. نه تنها کوه و دریا و آسمان طبیعی بودند، بلکه حکومت و سیاست و اجتماع هم طبیعی بودند. طبیعی، یعنی مقتضای خلقت، یعنی مقتضای طبع انسان، دست‌نزدنی و دست‌نخورنی. می‌گفتند نه تنها خداوند کوهی ساخته، دریایی ساخته و ابر و باد و مه و خورشید و فلک را ساخته تا به بشر خدمت کند، بلکه نظام حکومتی‌ای که در جوامع جاری است، آن هم طبیعی است. یک نفر باید در رأس باشد و دیگران پایین. یکی باید غنی باشد و دیگران ضعیف. این طبقات مختلف، این اختلافی که در میان مردم هست، این

¹ به نظر من، یکی از دلایلی که حافظ به منزله‌ی یک شاعر، همچنان برای ما محترم و مطبوع است، چندپهلوی حرف زدن او است. در چنان فضای آکنده از ارباب دینی و قشرپرستی‌ای که حافظ در آن می‌زیست، بهترین راه زیستن، زیستن در هاله‌ای از ابهام بود. این کاری بود که حافظ کرد و چون آن شرایط هنوز هم برای ما مهیا است، کلام حافظ هنوز هم برای ما شیرین است. اگر روزی حافظ از چشم ما بیافتد، بدانید فضا و شرایط اجتماعی - سیاسی ما با شرایط اجتماعی - سیاسی زمان حافظ فرق کرده است.

نظام سلطنت، برده‌داری، ارباب - رعیتی، همه‌ی این‌ها طبیعی است و غیر این صورت امکان ندارد و «هر چیزی به جای خویش نیکوست». نحوه‌ی دیگری از نظام برای آن‌ها متصور نبود. همه‌چیز عالم، همچون وجود خود انسان، طبیعی بود و کمال جامعه هم در آن بود که طبیعی باشد.

معلم این فکر افلاطون بود و حکیمان ما از افلاطون پیروی می‌کردند و سیاست را مثل طبابت می‌دانستند. همان‌طور که در بدن رأسی داریم، در جامعه هم رأسی داریم. همان‌طور که در بدن پایی داریم، در جامعه هم طبقات پایین داریم و سیاست، طبابت بدن جامعه است و وظیفه‌اش بازگرداندن آن از بیماری به سلامت؛ نه دادن طرحی نو برای اندام‌ها و پیکر.

این که ما دیگر چیزی را طبیعی نمی‌دانیم، یکی از مهم‌ترین اتفاقاتی است که در تاریخ مدرن افتاده و ذهن بشر مدرن را در کام خود کشیده است. فلسفه‌ی گذشته، کل این نظام را طوری تعریف می‌کرد که طبیعی باشد. ولی امروز هیچ‌چیزی نیست که بشر آن را طبیعی و دست‌نخورده بشمارد. بشر جدید به هر چیزی که نگاه می‌کند، می‌گوید چه‌گونه می‌توان از آن استفاده کرد و آن را تغییر داد^۱، یا حداقل چه‌گونه می‌توان آن را زیر نفوذ علم آورد و آن را شناخت.

غزالی در *احیاءالعلوم* بحث خوبی دارد. می‌گوید علم یکی از گرایش‌های جاه‌طلبانه‌ی آدمی است. بسیاری از اوقات، وقتی ما زورمان به چیزی نمی‌رسد، می‌گوییم حداقل آن را در قبضه‌ی دانش خود بگیریم و از لحاظ علمی بر او احاطه پیدا کنیم. این هم نوعی احاطه است و همین آدمی را اشباع می‌کند. شاید ما اکنون در مورد ستاره‌های خیلی دور نتوانیم هیچ کاری کنیم. اما حداقل می‌توانیم آن‌ها را بشناسیم.

بشر در دوران جدید، توانایی خود را آزموده است. یعنی آدمی فهمیده است که بسی توانا تر از آن است که سابقاً می‌پنداشته است. این ادراک توانایی، تصویر تازه‌ای به آدمیان داده است. این فهم را می‌توان در علم او و فلسفه و تکنولوژی او دید. امروزه جهان در چشم انسان بیش از این که طبیعی بنماید، مصنوعی و قسری می‌نماید و این یکی از نقطه‌های شکاف جهان جدید و جهان قدیم است.

من می‌خواهم این نکته را خدمت شما بگویم که مصنوعی دیدن عالم طبیعت و عالم اجتماع و سیاست، سرچشمه‌ی جدید مطالبات آدمی شده است. آن‌هایی که هنوز آزادی را نمی‌فهمند، به خاطر این است که هنوز جامعه را طبیعی می‌بینند و هنوز سیاست را دست‌نخورده می‌دانند. هنوز نظامات اجتماعی و سیاسی را خداداد می‌دانند و به همین سبب می‌گویند در مقابل طبیعت، آزادی که معنا ندارد. ولی اگر شما دیگر آن را طبیعی ندانید و بگویید این چیزی است که من می‌توانم بسازم، من می‌توانم تغییر بدهم، من می‌توانم اراده‌ی خود را بر او حاکم کنم، اگر شما چنین تلقی‌ای داشته باشید، ندای آزادی‌خواهی شما گوش فلک را کر خواهد کرد. دیگر نمی‌گویید «من آزادی نمی‌خواهم که با یوسف به زندانم». بلکه می‌گویید من باید این یوسف را بیافرینم. من آزادی می‌خواهم تا یوسف مطلوب خود را به وجود آورم. برای این که شاید یوسف مطلوب، موجود نباشد و اصولاً یوسف طبیعی نداریم، همه‌ی یوسف‌ها مصنوعی هستند.

این بسیار بدیهی است که ما با تکنولوژی، طبیعت تازه و دومی ساخته‌ایم. یعنی تکنولوژی در ادامه‌ی طبیعت اولیه، یک طبیعت ثانویه است. انسان چشمش کار نمی‌کند، عینک یا میکروسکوپ می‌سازد. این عینک یا میکروسکوپ، ادامه‌ی اندام‌های طبیعی ما هستند. یعنی طبیعت ثانویه‌ای هستند سوار بر طبیعت اولیه. ما اصلاً طبیعت دیگری به وجود می‌آوریم. طبیعت، ما را به خیلی از چیزها نمی‌رساند و ما از طریق دیگری به آن چیزها می‌رسیم.

در عالم سیاست و اجتماع هم عیناً همین اتفاق افتاده است. دیگر هیچ متفکری فکر نمی‌کند که جامعه و سیاست یک امر طبیعی است مثل درخت و دریا. دیگر کسی مثل افلاطون فکر نمی‌کند که جامعه و سیاست یک موجود طبیعی مثل انسان است و رأس و پایی دارد. وقتی چنین برداشتی وجود نداشت و آدمی به توانایی خود ایمان آورد که همه‌ی این‌ها را می‌تواند خود بسازد و همه‌ی این‌ها از جنس صنعت است، آن‌گاه خواستار مجالی می‌شود تا در آن مجال بتواند صنعت خود را تحقق ببخشد. می‌گوید بگذارید سیاست و جامعه‌ی دل‌خواه خود را بسازم.

^۱ ملاحظه کنید این جرأتی که امروزه انسان‌ها پیدا کرده‌اند، نه فقط برای عوض کردن حکومت و سیاست، بلکه برای عوض کردن بدن خود (جراحی‌های بینی و صورت و حتی تغییر جنسیت)، همه نشان‌دهنده‌ی این مطلب است که بشر، دیگر هیچ‌چیز را طبیعی نمی‌داند و نمی‌گوید که جهان را و بدن را همان‌طور که به دست ما داده‌اند بر جا بگذاریم، از کجا معلوم که بهترین صورت را داشته باشید، شاید ما با دخالت خود بتوانیم آن را به شکل بهتری دربیابیم.

می‌رسیم به آن حرف هوش‌مندانه‌ی مارکس که گفت: فیلسوفان تاکنون جهان را تفسیر کرده‌اند، ولی حالا نوبت تغییر آن است. مثال عینی سخن مارکس، دقیقاً این است که فیلسوفان، پیش‌تر فقط عکسی از دنیا برمی‌داشتند. ولی حالا دیگر می‌خواهند دنیا را بسازند. و به دنبال این تغییر بود که آزادی‌خواهی به وجود آمد.

آزادی‌خواهی مال جایی است که انسان، طالب و توانای بر تغییر باشد و تغییر را مناسب و میسر بداند، نگوید که با زمینه‌ای روبه‌رویم که نمی‌توان دست به ترکیب آن زد.

کسانی که هنوز سیاست و جهان را طبیعی می‌بینند، توانایی تغییر را در خود نمی‌بینند و اجازه‌ی تغییر به دیگران را هم نمی‌دهند و از این که دیگران ادعای تغییر دادن دارند، تعجب می‌کنند و آن‌ها را بازمی‌دارند و به این بهانه متوسل می‌شوند که آزادی بی‌بندوباری می‌آورد. از آن‌ها باید پرسید: مگر دیکتاتوری آفات ندارد؟ مگر استبداد آفات ندارد؟ به هر حال، چیزی که در این دنیا برکاتی دارد، آفاتی هم دارد. اگر ما در این دنیا روی هر چیز خوبی انگشت بگذاریم، می‌بینیم یک چیز بد هم از کنارش بیرون می‌آید.^۱

هر که نازک بود دل پارش
گو دل نازنین نگه دارش
عاشق گل دروغ می‌گوید
که تحمل نمی‌کند خارش

ریشه‌ی این سختگیری‌ها، آن تفکر کهن است. آن تصویر خطایی است که آنان از توانایی‌های انسان دارند و بقیه‌ی آن، بهانه‌گیری است. انسان وقتی حجابی روی چشمانش آمد، کج‌اندیش خواهد شد. چون به ساختار عقل و علم و تکنولوژی جدید وقوف ندارد، مفهوم آزادی برایش سرگیجه‌آور می‌شود. ما برای این که آزادی‌خواهی مان را تعمیق کنیم، مجبوریم درک و تصویر خود را از انسان مدرن و جهان مدرن تصحیح کنیم.

^۱ یک بار در کلاس جامعه‌شناسی به دانشجویانم گفتم: به من بگویید اصلی‌ترین علت طلاق چیست؟ علت‌های مختلفی را بیان کردند و چیزهای مختلفی گفتند. من گفتم: همه‌ی این چیزهایی که می‌گویید درست است. ولی عامل اصلی را نگفتید. علت اصلی چیست؟ گفتم: علت اصلی ازدواج است. اگر ازدواج نباشد، اصلاً طلاقی نیست. باید ازدواجی باشد تا طلاقی به وجود بیاید. به همین ترتیب، دزدی کی به وجود می‌آید؟ وقتی که مالکیتی هست. اگر مالکیتی نباشد، دزدی معنا ندارد. حالا آیا حق داریم بگوییم برای از بین بردن دزدی، مالکیت را نپذیریم؟ برای از بین رفتن طلاق، ازدواج را براندازیم؟ دیگر از انسان چه می‌ماند؟ ما می‌خواستیم تا انسان بماند و با فضیلت باشد، شما اصلاً نفی موضوع کردید. آزادی هم همین گونه است. آن‌هایی که بر سر آزادی بهانه می‌گیرند، گویی بر سر مالکیت و ازدواج بهانه می‌گیرند و نفی موضوع می‌کنند.

نقد اخلاقی قدرت^۱

موضوع سخن امروز، نقد اخلاقی قدرت است. در پاره‌ای از نوشته‌هایم بر این نکته تأکید ورزیده‌ام که ما محتاج نقد اخلاقی بسیاری مقولات هستیم و کثیری از مسائلی را که امروز با آن‌ها سروکار داریم، می‌باید مورد نقادی و بررسی مجدد قرار دهیم و مسأله‌ی حکومت و قدرت سیاسی، یکی از مهم‌ترین آن‌ها است.

جامعه‌ی مدنی، اخلاقی‌تر از جامعه‌ی غیر مدنی است و به همین دلیل است که جامعه‌ی مدنی را بیش‌تر می‌پسندیم و باید بیش‌تر بپسندیم.

ما همه معتقدیم که دیکتاتوری بد است، استبداد زشت است، و به جای استبداد و دیکتاتوری، باید نظامی عادلانه‌تر، مردمی‌تر، آزادی‌خواه‌تر، و آزادی‌بخش‌تر بنشیند. اما این که چرا دیکتاتوری بد است و چرا نظامات دیگری که به جای آن معرفی می‌شوند، مثلاً مردم‌سالاری، بهتر است، جای تبیین مستقل دارد و اکنون به یاری خدا، می‌خواهم از این نقطه مسأله را بشکافم. البته این بحث، بحث کهنی است و درباره‌ی آن کم سخن گفته نشده است. سخنان من هم جنبه‌ی یادآوری و تذکار دارد و امیدوارم دست‌مایه‌ای برای تفکر باشد و بهانه‌ای برای عمل.

این جمله‌ی بسیار مشهور از لرد اکتن^۲، فیلسوف انگلیسی، به کرات در نوشته‌های معاصر به کار رفته است: «قدرت فساد می‌آورد و قدرت مطلق، فساد مطلق می‌آورد.» این سخن بسیار حکیمانه‌ای است. در واقع اولین کسانی که به فکر فسادانگیزی قدرت افتادند و به این معنای مهم راه بردند، همان کسانی بودند که در مقام تفکیک قوا برآمدند.

مسأله‌ی تفکیک قوا، که از ارکان هر ساختار و نظام دموکراتیک است، بر همین اساس مؤسس است و از همین تشخیص سرچشمه می‌گیرد که قدرت متمرکز و اختیارات بی‌حد و شمار، وقتی در اختیار یک نفر یا یک اقلیت کوچک باشد، اصناف فسادها از آن زاده می‌شود و برای این که این فسادها علاج شود، باید قدرت تفکیک شود. شکل متعارف تفکیک قوا که در قانون اساسی ما هم آمده است و برگرفته از اندیشه‌ی دموکراتیک معاصر و امروزی است، همان تفکیک قوا به مقننه، مجریه، و قضائیه است. نظریه‌ی فوق‌الذکر دارد که قوای سه‌گانه نباید در کار یکدیگر دخالت کنند و نیز نباید هر سه قوه در اختیار یک نهاد یا یک نفر باشد.

این تشخیص که قدرت فساد می‌آورد، تشخیص مبارکی است. هم بر مبانی نظری استوار است و هم بر یافته‌های تجربی. تاریخ بلند استبداد، پیش‌چشمان همه‌ی ما است. خواننده‌ایم و دانسته‌ایم که سلاطین و حکام مستبد، چه‌گونه منشأ هر گونه فساد در جامعه بوده‌اند. تفکیک قوا، که در حقیقت به نحوی تضعیف قوا و جلوگیری از تجمع قوا است، راه‌حلی اثباتی بود برای آن که از فسادانگیزی و مفسده‌خیزی قدرت جلوگیری کند.

صوفیه و عرفا، پیشروان و پیش‌گامان نظریه‌ی فسادانگیزی قدرت بودند. آن‌ها فسادانگیزی قدرت، چه قدرت سیاسی و چه حتی قدرت علمی و معرفتی را تشخیص داده بودند. آن‌ها دیده بودند کسانی که حتی به درجات بالای علمی می‌رسند و حجم عظیمی از معلومات و دانایی و زیرکی در آن‌ها جمع می‌شود، گاه چه موجودات خطرناک، بی‌اخلاق، و فاسدی می‌شوند و اصناف مفسد مربوط به توهم دانایی و بینایی در آن‌ها جمع می‌شود. دیده بودند که ثروت - که خود نوعی قدرت است - چه‌گونه فساد می‌آورد. دیده بودند که قدرت سیاسی چه‌گونه فساد می‌آورد. اما آن‌ها برای حل مسأله، راهی سلبی و منفی پیشنهاد می‌کردند که عبارت بود از کناره‌گیری از هر نوع قدرت. معتقد بودند که «عجز، بهتر مایه‌ی پرهیزگارا». تئوری آن‌ها این بود: عاجز بودن، نداشتن و نابرخوردار بودن، بهترین دست‌مایه و سرمایه‌ی پرهیزگاری و پرهیزگاران است و از مفسد جلوگیری می‌کند.

قصه‌ی مارگیر و اژدها که در مثنوی آمده است^۳، تمثیل سخن فوق است: مارگیری اژدهای افسرده و یخزده‌ای را شکار کرد و به گمان این که اژدها مرده است، آن را برای تماشای خلق به بغداد آورد. خلق عظیم و انبوهی جمع شدند. آفتاب گرم بغداد بر بدن اژدها تابید، یخ‌ها آب شد، اژدها

^۱ این سخنرانی در تاریخ ۱۳ شهریور ماه ۱۳۸۱ ایراد شده است.

^۲ Lord Acton (1834 – 1902)

^۳ دفتر سوم، ابیات ۹۷۶ - ۱۰۶۶

جان گرفت، جهید و در اولین قدم شخص مارگیر و پس از او افراد بسیار دیگر را شکار کرد و به خاک هلاک افکند. مولوی می‌گوید این اژدها همان نفس شما است. این نفس، اگر قدرت بگیرد، اژدها می‌شود و در اولین قدم، صاحب خود را می‌شکند و می‌بلعد و بعد نوبت هلاک کردن دیگران می‌رسد و این جا است که توصیه می‌کند:

اژدها را دار در برف فراق
همین مکش او را به خورشید عراق
تا فسرده می‌بود آن اژدهات
لقمهی اوئی چو او یابد نجات
مات کن او را و آمن شو ز مات
رحم کم کن نیست از اهل صلات

این اژدها باید در برف افسردگی بماند. باید نیمه‌مرده، نیمه‌جان، و در یخ فراق از قدرت باقی بماند. و الا با جان گرفتن، همگان را به هلاکت خواهد افکند.

توصیه‌ی اخلاقی صوفیانی چون مولانا و زاهدانی چون غزالی، این بود که قدرت به نحو مطلق، فسادآور است و جمع را به فساد می‌افکند و لذا راه‌حل، آن است که آدمی نزدیک این منبع فساد نشود.

البته این بزرگان می‌دانستند که با وجود همه‌ی این توصیه‌ها، کسانی هستند که آتش هوس و طمع نسبت به قدرت در آن‌ها زبانه می‌کشد و به‌هیچ‌وجه این توصیه‌ها آن آتش را فرو نمی‌نشانند و از این رو امور جهان معطل و بر زمین نمی‌ماند. آن‌ها توصیه می‌کردند:

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

ایستادن در ساحل و کنار دریا، دل به دریا زدن، در آب نجستن و غوطه نخوردن، مایه‌ی سلامتی است. سلامتی در این نوع موضع‌گیری تضمین شده است، اما به درون دریا رفتن خطرناک است!

توصیه‌ی «دوری از قدرت»، برای یک زندگی صددرصد غیر دنیوی و راهبانه مفید است. اما همین که ما بخواهیم وارد دنیای واقعی بشویم، به نحوی از انحاء، با قدرت درگیر و مربوط خواهیم شد؛ خواه قدرت مالی، خواه سیاسی، خواه فکری، و غیره. همین که کسی در دنیا پا را از مقام ترک دنیا و زهدورزی بیرون گذاشت و خواست زندگی‌ای دنیوی به معنای واقعی کلمه را در پیش بگیرد، سروکارش با چشمه‌ها و منابعی از قدرت خواهد بود و از این جا است که ذهن را باید در برخورد و بررسی با قدرت روشن کنید.

شاید بتوانیم بگوییم اساساً سیاست یعنی تئوری قدرت و تئوری توزیع و مهار قدرت. در هر تئوری سیاسی، این پرسش به نحو برجسته‌ای مطرح است که قدرت چیست؟ لوازم قدرت کدام است؟ بهترین شیوه‌ی توزیع قدرت چیست؟ بهترین شیوه‌ی مهار و کنترل قدرت کدام است؟ و اگر به جوانب اخلاقی هم عطف عنان کنید بهترین شیوه برای نقد اخلاقی قدرت کدام است؟ همه‌ی این سؤال‌ها در مفهوم سیاست، آیین‌های سیاسی و شهریاری و کشورداری داخل می‌شوند و کم‌وبیش از گذشته‌ی دور تا امروز، چنین امور و مفاهیم و آرای درون اندیشه‌ها و مکتب‌های سیاسی، جریان و حضور داشته‌اند.

^۱ آن‌ها عین این توصیه را در باب عقل و عشق داشتند. می‌گفتند «عاقلی» مانند جستن در دریا است. گوهر به دست می‌دهد، اما خطر غرق شدن و هلاک شدن را نیز همراه دارد. عاشقی اما سرسپردگی و سلامت است. به گفته‌ی مولانا:

عشق چون کشتی بود بهر خواص کم بود آفت، بود اغلب خلاص

از اولین تئوری‌هایی که برای قدرت وضع شد، تئوری «عدالت حاکم» یا «حکمت حاکم» است. من این را «تئوری افلاطونی مهار قدرت» می‌نامم. کتاب جمهوری افلاطون درباره‌ی مسأله‌ی سیاست و حتی مفهومی به نام ولایت است. یعنی مدیریت کلان جامعه از یک موضع مرتفع و بالا. ساختاری سیاسی که در رأس آن یک «حاکم حکیم (Philosopher-King)» نشسته باشد؛ پادشاهی که در عین پادشاهی، فیلسوف هم باشد. یا به قول سعدی، «درویش پادشاه»:

تو بر تخت سلطانی خویش باش
به اخلاق پاکیزه درویش باش

ترکیب «حاکم حکیم»، ترکیب مهمی است و نشان‌دهنده‌ی عنایت افلاطون به فسادانگیزی قدرت است. او حاکمی را می‌طلبد که به معنای دقیق امروزی کلمه، واجد جمیع اختیارات باشد. او به نحو صددرصد، حاکمی توتالیتر و دیکتاتور می‌خواهد، متها می‌فهمد و می‌داند که چنین حاکمی و چنین دستگاه حکومتی‌ای می‌تواند منشأ صد گونه فساد باشد. لذا یک عنصر کنترل‌کننده و تعدیل‌کننده در کنار او می‌نهد که عبارت است از حکمت. می‌گوید این حاکم توتالیتر که همه‌چیز در قبضه‌ی او است، اگر حکیم باشد، اگر فیلسوف باشد، اگر کاردان و جهان‌شناس باشد، کم‌تر دچار خطا می‌شود.

این تئوری بعدها شکل نسبتاً ساده‌تری پیدا کرد و صددرصد افلاطونی نماند. به دلیل این که مخصوصاً در جوامع دینی، تئوری افلاطون به طور کامل نمی‌توانست مورد قبول بیفتد. تئوری سیاسی افلاطون متضمن پاره‌ای از مطالب، یا بهتر بگوییم، معایب است که هیچ اخلاق دینی‌ای آن‌ها را بر نمی‌تابد؛ از جمله اشتراکی کردن زنان که در تئوری افلاطون به صراحت موجود است. به همین دلیل، حاکم حکیم در جوامع دینی، به حاکم عادل تبدیل شد. گفتند حاکمی که همه‌ی اختیارات در قبضه‌ی تصرف او است، باید از ملکه‌ی عدالت برخوردار باشد. عدالت او - که به نحوی شأنی از شئون حکومت او است - می‌تواند از مفسده‌های قدرت مطلقه جلوگیری کند.

انتقاد من، علی‌الاصول، متوجه چنین تئوری‌پردازی‌هایی است. اولاً می‌خواهد توضیح دهم که چه گونه وقتی قدرت مجتمع می‌شود، زشتی‌های اخلاقی‌ای را برای خود حاکم به دنبال خویش می‌آورد که عدالت حاکم هم نمی‌تواند جلوگیری آن‌ها باشد و به همین سبب ما به جای داشتن حاکم عادل، به داشتن «ساختار عادلانه» محتاجیم و در آن صورت است که مفسده‌ی قدرت علاج می‌شود. ثانیاً می‌خواهم توضیح دهم که این‌گونه تجمع قدرت چه زشتی‌های اخلاقی‌ای را در سطح جامعه به بار می‌آورد که مورد قبول هیچ‌یک از عالمان و فیلسوفان اخلاق نیست و نمی‌تواند باشد.

اشاره می‌کنم که نقد اخلاقی قدرت، به زبان ساده، به این معنا است که نشان دهیم تمرکز و تجمع قدرت، موجب چه فسادهای اخلاقی‌ای می‌شود. ریشه‌ی این مفاسد را بشناسیم، تقبیح کنیم، و آن‌گاه به علاج آن بپردازیم.

اساساً میان عدالت و قدرت، یک نسبت نامتقارن یا یک تناسب معکوس برقرار است. چنین نیست که ما به دل‌خواه خود، هر دو امر یا هر چند امر مطلوب و مطبوع را بتوانیم با هم جمع کنیم. اگر دو امر متنافی، متعارض، و مانع‌الجمع، مطلوب ما بودند، به صرف این که هر دو مطلوب ما هستند، نمی‌توانیم آن‌ها را با هم آشتی دهیم و در یک جا بنشینیم.

تجربه‌ی تاریخی نشان می‌دهد که با بالا رفتن قدرت شخص و با پراختیار شدنش، توانایی او بر عدالت ورزیدن کاهش پیدا می‌کند؛ درست به عکس انتظاری که نظریه‌پردازان افلاطونی می‌برند. با اختیارات بیش‌تر و زورمندتر شدن فرد، قدرت وی بر اجرای عدالت، بر شناختن حقوق دیگران و توزیع عادلانه‌ی قدرت، کم‌تر می‌شود و به همین سبب، این نظریه گرچه در عالم تئوری زیبا به نظر می‌رسد، در عالم عمل و تجربه‌ی واقعی، هم زشت است و هم ناممکن. به قول مولوی:

نادر افتد حال این ماخولیا
منتظر که روید از آهن گیا

(مشوی، ۶: ۱۹۶۳)

آن که روزی نیستش بخت و نجات
ننگردش عقلش مگر در نادرات

(مشوی، ۳: ۱۷۸۶)

این نشانه‌ی مالخویلیا است که کسی بنشیند و بگوید می‌خواهم از آهن، گیاه سبز شود. شاید سبز شود، کسی اثبات نکرده محال است. اما به امید آن «شاید»، نمی‌توان نشست و زندگی را بر آن بنا نهاد.

باری؛ استقراء بسیار وسیع و تاریخی در همه‌ی جوامع به ما نشان می‌دهد که وقتی اختیارات کسی زیاد می‌شود، یک اختیار از او سلب می‌شود و آن اختیار و امکان عدالت ورزیدن است. لذا جمع این دو مقوله در شخصی واحد و در نهادی واحد، آشتی دادن میان دو امر محال، یا دست‌کم دو امر نادرالوجود است. به انتظار چنین چیزی نمی‌توان نشست و لذا فتوا و فرمان به چنین امری دادن و در انتظار تحقق چنین محالی نشستن، دور از خرد است.

در واقع آفتی که بر این نحو از تجمع قدرت مترتب است، بسی بیش‌تر از این‌ها است و بی‌اخلاقی‌ها و رذیلت‌هایی که از آن می‌جوشد، بیش از آن است که صرفاً آدمی گمان کند شخص پر قدرت نمی‌تواند عادل باشد.^۱ وقتی یک منبع قدرت پدید می‌آید و می‌خواهد عادل باشد و عدالت را در جامعه پخش کند، باید ببینیم که در سایه‌ی این حاکم عادل، این فیلسوف حکیم افلاطونی، چه جامعه‌ای با چه درجه‌ای و با چه مختصاتی از فضائل اخلاقی رشد خواهد کرد. آن‌گاه است که می‌توانیم قضاوت کنیم که آیا آن منبع، عادل است یا نیست. به عبارت دیگر، غرض از وجود حاکم عادل این است که به سبب مدیریت او و در پناه و سایه‌ی او، جامعه‌ی عادل‌ی پدید بیاید. اگر در پناه چنین قدرتی، جامعه به جای سرشار شدن از فضائل، سرشار از رذایل شد، آن‌گاه باید بدانیم که در آن نقطه‌ی بالایی، عدالتی وجود ندارد و درست همین‌جا است که به نظر من، فساد تئوری افلاطونی حاکم حکیم یا فیلسوف حکیم، کاملاً آشکار می‌شود و این‌جا است که باید حقیقت و اهمیت و صلابت آن تئوری را به محک سنجش نهاد.

بر این تئوری که به استبداد مطلق یا توتالیترانیسم Totalitarianism منتهی می‌شود، چند نقد اخلاقی وارد است که شاید یکی از مهم‌ترین آن‌ها، پدید آمدن یک نظام ناکارآمد است. گرچه شاید ناکارآمدی یک فساد اخلاقی شمرده نشود، اما خلاف انتظار بانیان آن نظام، یا خلاف انتظار رعیت و مردمی است که در آن نظام سیاسی زندگی می‌کنند. به هر حال، غرض از بنای یک نظام، اشباع قدرت‌طلبی یک یا چند نفر نیست. غرض از بنای یک نظام سیاسی و اجتماعی، برآوردن یک رشته خواسته‌ها، همچون نظم و امنیت و رشد و... و تأمین یک رشته‌ی مطلوبات است. نظام دیکتاتوری، علی‌الخصوص در جهان کنونی، ناکارآمد است و هیچ تردیدی در این وجود ندارد و جامعه‌شناسان این نکته را به طرق گوناگون نشان داده‌اند که نظام دیکتاتوری، حتی اگر اخلاقاً هم صالح باشد و عیبی بر او نباشد، عملاً نظام عاجز و مفلوکی است و از عهده‌ی برآوردن وعده‌های خود بر نمی‌آید.

مهم‌ترین نقد قدرت مطلق از ناحیه‌ی یک فیلسوف آلمانی - انگلیسی، فردریک فون هایک^۲ مطرح شده است. دلیل روشنی که او ارائه می‌دهد، این است که امور جامعه با آگاهی و دانایی سامان می‌پذیرد و این آگاهی و دانایی در سراسر جامعه پخش است و نزد هیچ تک‌نفر یا تک‌نهادی وجود ندارد. اگر سامان دادن امور جامعه به یک نفر با اختیارات بسیار زیاد سپرده شود، آن یک نفر یا یک نهاد، از انجام امور باز خواهد ماند. چرا که اطلاعات لازم را در اختیار ندارد و نمی‌تواند در اختیار داشته باشد. هایک یک اقتصاددان معاصر لیبرال است و بر اساس همین، استدلال می‌کند که سوسیالیسم، یعنی اقتصاد صددرصد متمرکز، به دلیل عدم امکان جمع همه‌ی اطلاعات در یک جا، ناممکن است.^۳

بر این اساس، نه تنها اقتصاد متمرکز به دلیل ناممکن بودن اطلاعات متمرکز ناممکن و ناکارآمد و عاجز از حل مشکلات اقتصادی و گشودن گره‌های اقتصادی است، بلکه حکومت متمرکز هم علی‌الخصوص در جهان جدید که جهان اطلاعات است، روزبه‌روز ناکارآمدتر و لذا نامشروع‌تر

^۱ اساساً عدالت چیزی نیست جز مجموعه‌ای از فضائل. یعنی عدالت، فضیلتی علاوه بر فضائل اخلاقی دیگر نیست. عدالت همان مجموعه‌ی فضائل اخلاقی است. به همین دلیل عدالت یک مفهوم زائد است. البته زائد بودن به این معنا نیست که عدالت مفهومی موهوم و بیاوه است. بلکه منظور این است که چیزی علاوه بر دیگر فضائل اخلاقی نیست. وقتی در جامعه‌ای، عموم فضائل اخلاقی جاری بود، آن جامعه عادل است. وقتی کسی به فضائل اخلاقی، مرصع و مزین بود، آن شخص عادل است و عدالت، و رای این‌ها، بالای سر این‌ها، یا در جای دیگری نیست.

^۲ Fredrich Von Jayek (1899 – 1992)

^۳ این همان سخن قدیم بزرگمهر، وزیر مقتدر انوشیروان، در دوره‌ی ساسانیان است که وقتی انوشیروان از او سؤالی کرد و بزرگمهر در جواب گفت نمی‌دانم، انوشیروان گفت: تو که وزیر منی، مشاور عالی منی و مستشار اعظم من هستی، چه‌طور نمی‌دانی؟ تو که این قدر حقوق می‌گیری و از مزایا برخوردار می‌باشی، چه‌طور نمی‌دانی؟ بزرگمهر در پاسخ گفت: «همه‌چیز را همگان دانند و همگان هنوز از مادر نزاده‌اند.» و نیز گفت من به تناسب دانسته‌هایم، شهریه می‌گیرم. اگر می‌خواستم به تناسب ندانسته‌ها مزد بگیرم، آن‌گاه خزانه‌ی شاهنشاهی تهی می‌شد.

می‌شود. رضایت خلق را برآورده نمی‌کند، دل‌های آن‌ها را نمی‌ریاید، و به همین سبب عاجزتر و دست‌فروسته‌تر می‌ماند تا سقوط کند. مطابق این نقد، نظام استبدادی یعنی نظامی که در آن قدرت متمرکز وجود دارد، نظامی غیر اخلاقی است.

نقد دیگر از راه نامشروع بودن نظاماتی است که در آن‌ها قدرت، متمرکز است. دلیل نامشروع بودن نظامات با قدرت متمرکز، این است که مبتنی و مؤسس به رضایت عامه نیستند. مردم آن‌ها را نمی‌خواهند، اما آن‌ها به زور پایداری می‌نمایند و در پناه سرنیزه، خود را ابقا می‌کنند. باری؛ اگر مشروعیت را مؤسس بر رضایت عامه بدانیم، نظامات استبدادی نامشروعند.

بدون تردید، زیربنای هر عمل اخلاقی، اختیار است. اگر ما موجودات مختاری نباشیم، نمی‌توانیم موجوداتی اخلاقی هم باشیم. تحت زور و جبر نمی‌توان اخلاقی بود و اخلاقی زیست. عملی مورد داوری اخلاقی قرار می‌گیرد که مختارانه و از فاعلی مختار صادر شده باشد. معمولاً در مورد اختیار گفته می‌شود که دو راه در پیش روی آدمی است که می‌تواند هر یک از این دو راه را انتخاب کند و آن‌گاه است که می‌توان از او مسؤولیت خواست.

فرض کنید شما بر سر یک دوراهی ایستاده‌اید. به شما می‌گویند به اختیار و انتخاب شما است که از سمت چپ بروید یا از سمت راست. البته این وقتی است که راه‌ها مساوی، یعنی هم‌عرض و مسطح باشند. اما اگر یکی از این دو راه کوهستانی، سربالایی، فوق‌العاده صعب‌العبور، پرخطر و مهلکه‌آمیز باشد و راه دیگر بسیار صاف و آسان، آیا می‌توان گفت این‌ها شقوق مساوی‌اند و این به اختیار شما است که از هر راهی که می‌خواهید بروید؟ بدیهی است توانایی کثیری از مردم به اندازه‌ای نیست که راه پرمهلکه و صعب‌العبور را انتخاب کنند. اغلب راه صاف را انتخاب می‌کنند، ولو این که مقصد را به‌درستی ندانند.

این که گفته شود آدمی دارای اختیار، به منزله‌ی یک ملکه‌ی درونی است، کار را تمام نمی‌کند. درست است که ما مختار آفریده شده‌ایم و مجبور نیستیم. ولی کار وقتی تمام می‌شود که شقوقی که در مقابل آدمی نهاده می‌شود، کم‌وبیش از نظر آسانی و سختی، ارزش‌های مساوی داشته باشند. اما اگر این تقارن به هم خورد، در حقیقت از آدمی سلب اختیار شده است و به جای این که ما راه را انتخاب کنیم، راه برای ما انتخاب می‌کند که کجا برویم.

در اصل، ریشه‌ی آن عنصر ضد اخلاقی‌ای که در یک ساختار غیر دموکراتیک و توتالیتر به وجود می‌آید، این است که جامعه، راه‌های مساوی و شقوق یکسان را در مقابل راه‌روندگان نمی‌نهد. بلکه یک طرف چنان سرازیری است که نرفته آدمی سر می‌خورد و یک طرف چنان سربالایی است که با هیچ جهدی نمی‌توان آن را طی کرد. این دوراهی معنایش این است که قدرت انتخاب اخلاقی از آدمیان سلب می‌شود و سلب شدن قدرت انتخاب اخلاقی، مساوی است با یک رذیلت مسلم اخلاقی.

اکنون پرسش این است که چه‌گونه چنین وضعی پیش می‌آید؟ جواب این است که اگر توزیع قدرت در جامعه، متعادل و عادلانه نباشد و همه‌ی قدرت‌ها در یک جا جمع شود، سرازیری و سربالایی نامتعادلی پدید می‌آید که تمام نگاه‌ها را به یک طرف معطوف می‌کند. کسانی که به دنبال قدرت می‌گردند، می‌دانند که باید خود را به کجا نزدیک کنند و باید از کجا برخوردار باشند. حتی کسانی که به دنبال علم و معرفت می‌گردند، رفته‌رفته متوجه می‌شوند که در جایی که ثروت و قدرت هست، عالمان هم برخوردار می‌یابند و هم احترامشان نگاه داشته می‌شود.

از سرنوشت عالمان، حکیمان، و فیلسوفان بزرگ در تمام ادوار تاریخ این سرزمین غافل نباید بود. آن‌ها به نحوی از انحاء مجبور بودند با دربار سلاطین پیوند برقرار کنند. این را از رذیلت اخلاقی شخصی آن‌ها نباید دانست. سرازیر بودن جامعه و این که همه‌چیز به یک طرف سر می‌خورد، عامل اصلی بود. نابرابری چنان بود که کسی مثل ابن‌سینا که اهل حکمت، معرفت، و فلسفه بود، نهایتاً راهش به منش‌ء این نابرابری‌ها، یعنی دربار ختم شد. در قرآن مجید، در سوره‌ی حشر، در مقام تقسیم غنائم آمده است: «کی لایکون دوله بین الأغنیاء منکم.» (حشر، ۷) (غنائم را تقسیم کنید تا پوستان فقط در دست افراد مشخص و معینی نگردد و در همه‌ی جامعه جریان داشته باشد). یعنی سرازیری و سربالایی در جامعه پدید نیاید که پول و قدرت و همه‌چیز به یک طرف سر بخورد.

اگر در جامعه چنین شیئی پدید آید، امکان انتخاب اخلاقی را خواهد ستاند و نگاه‌ها را به یک جانب معطوف خواهد کرد. رفتن از سربالایی‌ها به مراتب دشوارتر از رفتن در مسیر سربالایی است. در جامعه‌ای که قدرت متمرکز و توتالیتر وجود دارد، چنین وضعیتی پدید می‌آید. علم، قروت، و قدرت سیاسی در اختیار مجموعه‌ای پرقدرت قرار می‌گیرد و متوسطان که جامعه را پر کرده‌اند، ناچار به آن طرف رو می‌کنند و فقط افرادی استثنایی که می‌توانند از این دام‌ها بگریزند، به سویی دیگر حرکت خواهند کرد.

خاستگاه نقد اخلاقی قدرت دقیقاً این جا است. جامعه‌ی اخلاقی جامعه‌ای است که در آن شقوق مساوی یا نسبتاً مساوی در مقابل آحاد جامعه قرار بگیرد. اگر این شقوق، به‌غایت نامتقارن باشد، امکان یا جرأت انتخاب را از افراد جامعه خواهد ستاند و آن‌ها را بی‌اختیار به سویی خواهد راند. یک جامعه‌ی توتالیتر، جامعه‌ای بی‌انتخاب و بی‌اختیار می‌شود و جامعه‌ای بی‌اختیار، جامعه‌ای بی‌اخلاق است. چون اختیار، زیربنای هر عمل اخلاقی است و وقتی بی‌اخلاقی حاکم شود، امکان بروز هر رذیلتی هست و از همه بدتر این که داوری اخلاقی در آن جامعه ناممکن می‌شود.

بنابراین یک فیلسوف / شاه، یا یک حاکم / حکیم، به فرض این که نادراً در این عالم یافت شود، نظامی را پدید خواهد آورد پر از فساد اخلاقی و تهی از حکمت. «تَعْرِفُ الْأَشْجَارُ بِأَثْمَارِهَا». یعنی درخت‌ها از روی میوه‌هایشان شناخته می‌شوند. اگر چنان حکیم حاکمی هم وجود داشته باشد، به دلیل این که میوه‌ی این شجره میوه‌ای غیر اخلاقی است، معلوم می‌شود که ریشه‌ی آن شجره هم غیر اخلاقی است. پس نقدی که به نظریه‌ی افلاطون وارد است، این نیست که این حاکم حکیم پیدانشدن است و او ما را به دنبال امر یافت‌نشدن فرستاده است. نقد نظریه‌ی افلاطون این است که اگر چنان کسی هم یافت شد، نظامی که از دل حضور او می‌جوشد، نظامی صددرصد غیر اخلاقی است. چون صددرصد غیر اختیاری و غیر انتخابی است و میوه‌ی فاسدی که بر شاخه‌ی این درخت ظاهر می‌شود، حکایت از ریشه‌ی فاسد این درخت می‌کند و این نظام، من‌حیث‌المجموع، نظامی ناپذیرفتنی است.

نقد اخلاقی چنین سیستمی اما به همین جا ختم نمی‌شود. نکته‌های دیگری هم هست. از جمله این که در این سیستم یک جابه‌جایی و مغالطه‌ی بسیار ظریف و نامرئی اخلاقی و منطقی هم رخ می‌دهد که به دلیل همین نامرئی بودن، فسادانگیز است. وقتی یک فیلسوف / شاه - و به تعبیر سعدی، یک پادشاه / درویش - که واجد همه‌ی خوبی‌ها باشد، حاکم شود، در این حالت به قول منطقیین، یک گزاره‌ی ترکیبی می‌سازیم و می‌گوییم: «الف خوب است». یعنی این شخص، بسیار خوب است و واجد جمیع فضائل است. اما با گذشت زمان، رفته‌رفته این قضیه شکل عوض می‌کند. یعنی به جای «الف خوب است»، «خوب الف است» می‌نشیند. یعنی آن موجودی که خود مدعی بود که نیک است و نیکی‌ها را دارد، رفته‌رفته به معیار نیکی بدل می‌شود. نه تنها «الف» «خوب» است، بلکه «خوبی» چیزی نیست به جز «الف» بودن. خود حاکم، مجسمه و معیار خوبی و فضیلت می‌شود و به این ترتیب، نه تنها از نقد می‌گریزد، بلکه معیار نقد دیگران می‌شود و آدمیان برای داوری در باب خوبی به سوی او نظر می‌کنند و چشمانشان معطوف به آن منبع می‌شود. چنین تغییری، عین یک مغالطه‌ی منطقی و یک رذیلت اخلاقی است.

هیچ‌کس معیار فضیلت نیست. چنین تئوری‌ای، بنا به قول اشاعره، فقط در باب خداوند پذیرفتنی است که «هرچه آن خسرو کند شیرین کند». اگر این رأی را با هزار اما و اگر، در مورد خدا بپذیریم، در مورد هیچ‌یک از بندگان خدا نمی‌توانیم بپذیریم. ما حداکثر می‌توانیم بگوییم «الف» «خوب» است. اما پا را از این فراتر گذاشتن و گفتن این که «خوب» «الف» است، سرآغاز یک فاجعه‌ی اخلاقی بسیار سنگین و سهمگین است که باید از شر و هول آن به خداوند پناه برد^۱.

در جوامع استبدادی، همیشه این اتفاق افتاده است و مستبدان، رغبت به چنین چیزی دارند. مزاج‌گویانی هم هستند که این معنا را رفته‌رفته تقویت می‌کنند و به حاکمان می‌فهماند که آن‌ها نه تنها خوبند، بلکه معیار خوبی‌اند و همگان برای خوب شدن و برای تقرب جستن به حقیقت و فضیلت باید به آن‌ها تقرب بجویند. این هم فساد اخلاقی دوم است که ناشی از تمرکز قدرت سیاسی و لازمه‌ی آن است.

شما به خیل مداحانی که در طول تاریخ، حول وحوش قدرت‌ها پدید آمده‌اند، نگاه کنید. اگر از چشم جامعه‌شناسانه به این موضوع نگاه کنیم، معنا و مفهومش را بهتر درک می‌کنیم. چرا مداحان پدید می‌آمدند و آن‌ها در واقع چه می‌کردند؟ شما به قصاید مدحیه در ادب فارسی و عربی نگاه کنید. درست است که مداحان برای پول و امرار معاش این شعرها را می‌گفتند و افراد ذلیل و مفلوکی بودند - و این هم بدون تردید از رذایل نظام‌های استبدادی است که نوکرسفتی را در افراد، تلقین و تشویق می‌کند و شخصیت افراد را می‌کشد تا حقایق را به خاطر منافع خود زیر پا بگذارند - اما قطع نظر از عللی که مداحان را به کار مداحی می‌کشاند، اگر به مضمون مدایحشان، به عنوان مثال قصاید عنصری، فرخی، و سایرین توجه کنید، می‌بینید که آنان به پادشاهان نمی‌گفتند شما خوبید و شما انسان‌های بزرگی هستید. بلکه بالاتر از آن، می‌گفتند معیار بزرگی و فضیلت و عظمت شماست. از این جا

^۱ تملق داریم تا تملق، و مداحی داریم تا مداحی، و باید بین آن‌ها فرق گذاشت. یک وقت از کسی تعریف می‌کنید که شما چه قدر خوبید، چه قدر عالمید، چه قدر خوش‌اخلاق و پاکیزه‌اید. اما یک وقت می‌گویید شما اصلاً خود پاکی هستید، مجسمه و معیار فضیلتید و از این جا ماجرا پاک عوض می‌شود و یک مغالطه‌ی منطقی همراه با یک رذیلت اخلاقی رخ می‌دهد و آن این است که از «الف فضیلت است» عبور می‌شود به «فضیلت الف است». از «الف پاک است»، عبور می‌شود به «پاکی همان شخص شخص حاکم است».

بود که آن فاجعه‌ی اخلاقی رخ می‌داد. این دومین فساد است که در مقام نقد اخلاقی قدرت باید متوجه آن بود. هر جا سامان دادن قدرت، به چنین نتایج و موالیدی منتهی شود، یعنی اولاً میزان قدرت انتخاب آدمیان را کم‌تر کند و ثانیاً معیار فضیلت را از حالت انتزاعی و کلی خارج و در یک فرد و یا مجموعه‌ای از افراد خلاصه کند، بدانید یک رذیلت مسلم اخلاقی اتفاق افتاده است.

پاره‌ای از هوش‌مندان مغرب‌زمین در نقد کاپیتالیسم، دقیقاً توجه ما را به همین نکته جلب کرده‌اند که در نظام کاپیتالیسم - البته این نقد بر نظام مقابلش، با همان قوت وارد است - قدرت انتخاب مردم کاسته می‌شود. امور چنان سامان داده می‌شود و تبلیغات چنان یک‌جانبه صورت می‌گیرد که کمابیش مردم همان کار را می‌کنند و همان را می‌خواهند که صاحبان قدرت و پول می‌خواهند و به نحو ظریف، بدون این که خودشان بفهمند، به سوی هدایت می‌شوند.

وقتی این دو رذیلت نظام‌های قدرت متمرکز را در نظر گرفتیم، آن‌وقت این مبانی، نتایج و فروع خود را می‌زاینند که آن‌ها هم بسیارند و ما با آن‌ها آشنا هستیم و من فقط تحت سه سرفصل و بر مبنای همان اخلاق قدیم افلاطونی و ارسطویی - البته با تئوری‌های جدید اخلاقی هم می‌توان به سراغشان رفت - به آن فروع اشاره می‌کنم.

در تئوری‌های اخلاقی قدما و بنا به اعتقاد گذشتگان، یعنی ارسطویان و افلاطونیان که عموم علمای مسلمان هم آن‌ها را پذیرفته‌اند، ما سه سرشاخه‌ی فضیلت داریم، زیرا سه قوه داریم. اولین قوه، قوه‌ی غضبی است که می‌گفتند برای دفع مضر است. دوم، قوه‌ی شهوی که برای جلب ملایمات و امور مطبوع و مطلوب ست و سوم، قوه‌ی عاقله که قوه‌ی متفکره است. قوه‌ی غضبی و قوه‌ی شهوی را قوای محرکه می‌نامیدند و قوه‌ی عاقله را قوه‌ی مدرکه می‌گفتند. آدمی تحریک که می‌شود، یا به غضب است یا به شهوت است، و وقتی هم که فکر می‌کند از قوه‌ی عاقله استفاده می‌کند. سپس هر یک از این سه قوه را واجد فضیلتی می‌شمردند. می‌گفتند فضیلت قوه‌ی غضبیه شجاعت، فضیلت قوه‌ی شهویه عفت، و فضیلت قوه‌ی عاقله حکمت است. اکنون بر اساس همین تقسیم‌بندی، مفاسد اخلاقی مربوط به نهادهای متمرکز و تمامیت‌خواه را بیان می‌کنیم.

گفتیم که فضیلت قوه‌ی غضبیه، شجاعت است. شجاعت به معنای زور داشتن و قلدری نیست. بلکه به معنای توان غلبه بر ناملایمات و برخورد با سختی‌ها است. وقتی کسی از میدان سختی‌ها بگریزد، قدرت برخورد با ناملایمات را نداشته باشد و نتواند بر هوای خود غلبه کند، شجاع نیست. در نظام متمرکز سیاسی، این فضیلت به شدت تهدید می‌شود. اصلاً نظام توتالیتر که در آن قدرت متمرکز وجود دارد و ساختار اجتماعی - سیاسی‌اش چنان است که در آن شیب وجود دارد، نظامی جبن‌فروش و شجاعت‌ستان است، نظامی است که در آن آدمیان نمی‌توانند خود را ابراز کنند و به مردمانی غیرطبیعی و کژ و کوژ تبدیل می‌شوند زیرا فشارهای بیرونی ابراز شجاعت را ناممکن می‌کند. قوه‌ی قضیه فقط مربوط به جنگ و جهاد نیست. شجاعت، شامل شجاعت عقلانی هم می‌شود. اظهار نظر کردن، خرافه دریدن و نظریه‌ی تازه عرضه کردن، شجاعت می‌خواهد. چه قدر حرف‌های خوب در تاریخ گذشته‌ی ما و همه‌ی ملل بوده که زده نشده، به خاطر این که شجاعت اخلاقی بیان این سخنان وجود نداشته است. آن‌چه گفته شده، درصد کوچکی است از آن‌چه می‌توانست گفته شود و به عقل افراد هم رسیده بود. درصد زیادی از سخنان یا امکان ظهور و بروز نیافته یا گوینده شجاعت اخلاقی ابراز آن‌ها را نداشته است. در جامعه‌ی توتالیتر که در آن سراسیمگی و سطوح نامساوی وجود دارد، تکلیف فکر را هم همین سراسیمگی معین می‌کند و لذا همه‌ی پوسته‌ها یک طرف جمع می‌شوند، مغزها هم متروک و مظلوم و مغفول باقی می‌مانند و هر اظهار نظری با ارباب حکومتی‌ها و بالادستی‌ها روبه‌رو می‌شود.

وقتی دو نفر از موقعیت مساوی برخوردار باشند و در موقعیت مساوی نظر مخالف بدهند، گفت‌وگو بین آن‌ها معنا می‌دهد و از دیالوگ آن‌ها رشد فکری حاصل می‌شود.^۱ اما آن‌جا که باید از صاحبان قدرت ایراد گرفت و عیبشان را باز نمود و یا به تعبیر مولوی، شبهه و اشکال‌جویی کرد، آن‌جاست که افراد پوست سخن را می‌گویند و مغزش را رها می‌کنند.^۲

^۱ من همیشه حرفم با کسانی که دعوت به مناظره می‌کردند این بود که با کسانی که با ما به لحاظ امکانات سیاسی - حکومتی مساوی‌اند، مناظره معنا دارد. اما با کسانی که با ما مساوی نیستند و تکیه به قدرت زده‌اند و در سربالایی ایستاده‌اند و ما را به سرازیری فرستاده‌اند، که مناظره معنای علمی و منطقی ندارد. یکی برای سخن گفتن خود پاداش می‌گیرد و دیگری برای هر کلمه حرفی که می‌زند باید هزار تاوان بپردازد و مجبور است مغز حرف‌هایش را نگه دارد و پوستش را بگوید.

^۲ مولانا در دفتر پنجم مثنوی می‌گوید:

این یک فساد اخلاقی و یک ردیلت است که در نظام‌های توتالیتر پدید می‌آید. در چنین جامعه‌ای پوست‌فروشان بر مغزفروشان غالب می‌آیند. در این نظام‌ها نه تنها تکریم جاهل و تحقیر عالم می‌کنند، بلکه به خود تفکر هم ظلم می‌کنند و زیون‌اندیشی را رواج می‌دهند.^۱ دومین قوه از قوای سه‌گانه، قوه‌ی شهویه، یعنی جلب ملامت و اشیاع خواسته‌ها است. همه‌ی خواسته‌های آدمی را شهوت یا مشتهیات یا اشتهاها می‌نامیدند و می‌گفتند قوه‌ای هست که به دنبال خواسته‌ها و تأمین آن‌ها می‌رود و فضیلتش هم عفت است. عفت یعنی در حد اعتدال به دنبال خواسته‌های خود رفتن، افراط و تفریط نکردن و اسیر هوا و هوس نشدن. این قوه هم به طور یقین در یک نظام توتالیتر دچار ردیلت اخلاقی خواهد شد و آن‌چه ضد او است، یعنی طمع و حرص و فزون‌خواهی و انحصارجویی و... به جای آن خواهند نشست. یعنی عفت از میان خواهد رفت و آن‌وقت گمان می‌کنند با حجاب می‌توان عفت آفرید. ریشه‌ی عفت، عدم حرص و فزون‌خواهی است. آن را باید تأمین کرد.

شما فکر می‌کنید کثیری از ردیلت‌ها که در میان ما بوده و باقی مانده است، ریشه‌اش چیست؟ ما نصاب اخلاقی کم نداشته‌ایم. مواعظ دینی کم نداشته‌ایم. واعظ، نویسنده، و عالم دین و اخلاق، فراوان داشته‌ایم. اما چرا آن‌ها مؤثر واقع نشده‌اند؟ چرا این رذایل همچنان باقی مانده‌اند؟ سرش این است که ما در نظام‌هایی زندگی کرده‌ایم که ردیلت در آن‌ها کارکرد دارد. وقتی نزدیک شدن به مرکز قدرت هدف قرار گرفت، دیگر همه چیز با آن تعریف می‌شود. آدمی به راحتی متملق و مداح می‌شود و حقوق دیگران را زیر پا می‌گذارد تا بالا برود. در چنین نظامی حقوق بشر اصلاً جوانه نمی‌زند و نمی‌روید. در این نظام، اساساً ظلم توجیه می‌شود. لذا عفت که فضیلت قوه‌ی شهویه و مهار کردن خواسته‌ها است، پاک از میان خواهد رفت. به قول مولانا:

چون طمع خواهد ز من سلطان دین
خاک بر فرق قناعت بعد از این

(مشنوی، ۵: ۲۶۹۵)

اگر آن مقام بالا طمع را می‌پسندد، بر قناعت و عفت خاک باید ریخت. اما چه بر سر حکمت می‌آید که فضیلت قوه‌ی عاقله است؟ در اصل شخص حکیم نا است که زیرک باشد و قوه‌ی عاقله را درست و معتدلاً نه مورد استفاده قرار دهد. در نظام توتالیتر، زیرکی مفهوم شیطنت پیدا می‌کند که ردیلت قوه‌ی عاقله محسوب می‌شود. از حکمت خبری نیست. ولی تا بخواهید نیرنگ و زرنگی و مرد رندی به چشم می‌خورد. آیا یکی از علل این که عارفان در نظام‌های استبدادی سابق، زیرکی را - که معنای شیطانی داشت - تقبیح می‌کردند و افراد را به تعطیلی عقل و زیرکی دعوت می‌کردند و عشق را به جای او می‌نهادند، همین نبود؟

زیرکی بفروش و حیرانی بخر
زیرکی ظن است و حیرانی نظر
داند آن کو نیک‌بخت و محرم است
زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است

(مشنوی، ۴: ۱۴۰۱ و ۱۴۰۶)

چون جهانی شبهت و اشکال‌جوست حرف می‌رانیم ما بیرون پوست

چون مثنی ایرادگیر و تهوستان دور و بر ما نشسته‌اند، اشکال‌جویی می‌کنند و مشکل ایجاد می‌نمایند، فقط پوست حرف‌هایمان را می‌زنیم و مغزهایمان را نمی‌گوییم. از بیرون پوست بانگی می‌زنیم و صدا و ندایی برمی‌آوریم، ولی حرف‌های اصلی و لب‌لباب را نمی‌توانیم بگوییم.

^۱ امروزه که پوست‌فروشان بهانه‌های دیگر هم دارند. عذر می‌آورند که فساد بالا گرفته است و لذا مطبوعات را می‌بندند، ظلم می‌کنند، مردم را از اظهارنظر باز می‌دارند و کارهایی از این قبیل. یک تئوری باطل در بن این عملیات وجود دارد و آن این که برخی معتقدند قدرت «بدی» بیش‌تر از قدرت «خوبی» است. معتقدند اگر آزادی فکر و آزادی بیان وجود داشته باشد، آن‌وقت بیان‌های بد و فکرهای بد بر فکرهای خوب غلبه می‌کنند. اما باید پرسید که این تئوری کجا اثبات شده است؟ آیا این حرف، ریشه‌ی دینی یا ریشه‌ی فلسفی یا تجربی دارد؟ باید گفت این ادعا هیچ‌یک از این ریشه‌ها را ندارد. این فقط خوفی است در دل مثنی توتالیتر، چرا که قدرت برابری ندارند.

به قول مولانا، افراد نیک‌بخت و کسانی که محرم اسرار حقیقتند، می‌دانند و می‌فهمند که زیرکی و چون‌وچرا همیشه ابلیسانه است و جنسی است که در دکان شیطان می‌فروشند. در مقابل، عشق و عاشقی متعلق به آدمی است و مهم‌ترین صفت عاشقی، ایثارگری و گذشت و تسلیم بی‌چون‌وچرا است که درست مقابل زیرکی‌های شیطانی قرار می‌گیرد. گذشت، فداکاری، و ایثارگری، از آن آدم است. شأن آدمیت است و در مقابل، زیرکی، تقلب، و حقه‌بازی شأن ابلیس است. چنین است که فضیلت قوه‌ی عاقله که حکمت است، در چنان نظام‌ها و ساختارهایی بدل به رذیلت قوه‌ی عاقله می‌شود.

بنابراین بهترین معیار برای این که قضاوت کنید که آیا نظامی مشروع است یا نه - گذشته از رضایت عامه که بدون تردید شرط است - این است که ببینیم آیا آن نظام، اختیاری برای آدمیان باقی می‌گذارد یا نه. آیا امکان انتخاب از میان شقوق مساوی را باقی می‌گذارد یا خیر. و آیا شجاعت، عفت، و حکمت را می‌سناند یا تقویت می‌کند؟ این‌ها معیارهای بسیار گویایی است. این معیارها، هم برای ارزیابی نظام‌های سیاسی و هم نظام‌های اجتماعی و اقتصادی مفیدند و ریشه‌ها را از روی میوه‌ها می‌شناسانند.

ما در پی افکندن یک نظام عادلانه، نباید به دنبال مفهومی بسیار اثری، آسمانی، و دست‌نیافتنی از عدالت برویم. همچنان که پیش‌تر گفتم، عدالت، مجموعه‌ی فضائل است، نه بیش‌تر. اگر در جامعه‌ای مجموعه‌ی فضائل جاری باشد، آن جامعه عادل است و اگر نباشد، عادل نیست و با هیچ ابزار دیگری هم نمی‌توان اسم عدالت را به آن چسباند. نهادی که جامعه را اداره می‌کند، وقتی عادل است که زمینه‌های بروز فضائل اخلاقی را در جامعه فراهم کند و اگر نکند، ولو این که بر حسب ادعا و بنا بر تئوری افلاطون جمع بین حکمت و حکومت کرده باشد، از روی میوه‌هایش می‌توان شناخت که آن ریشه فاسد است و عدالتی وجود ندارد. برای نقد یک نظام، تیغی بران‌تر از اخلاق وجود ندارد. به نام حاکمیت حکیمه، نمی‌توان پرده بر فضائل افکند.

دو نزاع مهم در تاریخ معاصر ایران^۱

خداوند را بر این توفیق عظیم سپاسگزارم که در این روز خجسته به محضر خواهران و برادران ایمانی می‌رسم و می‌توانم با اهل فضل و درد این شهر، گفت‌وگوی سودمند و برکت‌خیزی داشته باشم.

امروز سوم شعبان، سالروز تولد امام حسین است. حاجت به تذکار و تکرار نیست که شخصیت اسطوره‌ای ایشان چه قدر برای ما خاطره‌انگیز و احترام‌انگیز است. ما قرن‌ها است که با این خاطره و اسطوره زندگی می‌کنیم و در این اسطوره، وضعیت بالفعل خود را می‌بینیم و می‌خوانیم. اما امروز، علاوه بر شخصیت و زندگی اسطوره‌ای حسین، حاجت به نگاه زمینی‌تر به زندگی آن عزیز و آموختن درس‌هایی درخور وضعیت تاریخی معاصر خود داریم.

حسین (ع) برای عموم ما یادآور ظلمی است که بر خاندان پیامبر رفته است و یادآور انحرافی است که در مسیر تاریخ اسلام اتفاق افتاده است. یادآور دلیری و قهرمانی تاریخی و استثنایی حسین و یارانش در مقابل ظلم و ستم است. هنگامی که چیزی برای از دست دادن نداشتند، جان خود را نثار کردند و از این طریق در رسوا کردن نظام حاکم زمان خویش کوشیدند و بزرگ‌ترین سرمایه‌ی خود را در این راه خرج کردند. پیشوایان شیعه هم برای یاد نرفتن آن حادثه‌ی عظیم تاریخی، انگشت تأکید بر عزاداری حسین علیه‌السلام نهادند و به پیوان خویش توصیه کردند که آن خاطره را زنده نگه دارند و از طریق سوگواری، نسل‌به‌نسل آن حادثه‌ی تاریخی را منتقل کنند و مانع از فراموشی آن شوند.

روح حادثه‌ی عاشورا، از طریق این سوگواری‌ها منتقل شد. اما مانند بسیاری از امور و شؤون انسانی که ابتدا روحی دارد و سپس جسمی به دور خود می‌تند و روح را متروک و مغفول می‌نهد، حادثه‌ی عاشورا نیز بدل به جسمی شد بی‌روح. کار متفکران و مصلحان و اندیشه‌ورزان این است که دوباره آن روح را به آن جسم برگردانند و به معنای واقعی، احیاگری کنند.

وظیفه‌ی ما در زمان حاضر، بازخوانی شخصیت‌های تاریخی است و این بازخوانی است که اندیشه و مسلمانی و دین‌داری ما را عوض خواهد کرد. از این رو مجالسی که به نام و یاد این بزرگان و برای آن‌ها تشکیل می‌شود، باید به انگیزه‌ی آن بازخوانی باشد، و الا تکرار مکرراتی است که رفته‌رفته در غبار تاریخ مدفون خواهد شد و از یادها خواهد رفت و خاصیت‌های نیکوی خود را درخواهد باخت. باری؛ من این روز مبارک را به یکپاک دوستان تبریک عرض می‌کنم و آرزو می‌کنم که خداوند قطره‌ای از دریای شجاعت و حریتی را که در وجود آن بزرگوار موج می‌زد، نصیب ما بفرماید.

موضوع بحث امروز، سنت و مدرنیته است. ما از ابتدای برخورد با تمدن غرب و ورود به عرصه‌ی جدید، واجد دو شکاف در تاریخمان شده‌ایم: شکاف میان مدرنیته و سنت، و شکاف میان استبداد و ضد استبداد. و عموم حوادث سیاسی و اجتماعی جامعه‌ی ما در یک قرن اخیر، محصول این دو شکاف بزرگ تاریخی است و می‌توان همه‌ی آن‌ها را بر حسب این دو اتفاق بزرگ تبیین کرد. هرچه در تاریخ اخیر ما رخ داده، چه اتفاقات سیاسی نظیر رفتن و آمدن دولت‌ها و وقوع سه انقلاب بزرگ در طول یک قرن اخیر (انقلاب مشروطه، نهضت ملی، و انقلاب اسلامی)، و چه اختلافات عقیدتی و فکری‌ای که در جامعه‌ی ما پدید آمده است، همه را می‌توان حول آن دو محور، مورد تحلیل قرار داد.

تردید نداریم که در دوران گذشته، اولاً فکر و عمل سنتی در جامعه‌ی ما حاکم بود و ثانیاً نظام استبدادی بر ما فرمانروایی می‌کرد. با گذشت زمان و در اثر تماس با تمدن‌های بیرونی، این هر دو پوسته را به طور نسبی فرو افکندیم و کوشیدیم لباس تازه‌ای به تن کنیم. درآوردن آن جامعه‌ی کهن و بر تن کردن این جامعه‌ی نوین، منشأ تلاطم‌های عظیم در اندیشه و عمل ما شد. این تلاطم‌ها همچنان برپا و برجا است و فرو نشسته است. عاقبت تاریخی آن‌ها را هم به‌درستی نمی‌توان حدس زد. البته تفتن داشتن به این معنا که ما در دل این تلاطم‌ها زندگی می‌کنیم و آن‌ها برای ما همچنان حادثه‌آفرینند، می‌تواند در جهت‌گیری صحیح نظری و عملی ما مؤثر افتد.

^۱ این سخنرانی در ۲۱ آبان ماه ۱۳۷۸ در تبریز ایراد شده است.

گفتم که ما در ظل استبداد زیسته‌ایم؛ استبداد سیاسی، دینی، و معرفتی. من گاهی با خود اندیشیده‌ایم که چرا علی‌رغم وجود این همه عالمان اخلاق و کتاب‌های اخلاقی و حجم عظیمی از مواظ و نصایح اخلاقی که از گذشتگان بر جای مانده، حظ و بهره‌ی ما از اخلاق حسنه و نیکو، این قدر کم است؟ سر این مسأله را باید جست. برای فهم بهتر این نکته، بهتر است خود را از درون آینه‌های گوناگون نظاره کنیم.^۱

متأسفانه ما به یک ملت بسیار غیر اخلاقی بدل شده‌ایم. قطعاً اخلاق به معنای تعارف کردن و احوال‌پرسی نیست. آن هنگام که مسائل و چندراهی‌های جدی پیش روی ما قرار می‌گیرد و می‌طلبد که به حق و قانون و انتخاب درست گردن نهیم، آشکار می‌شود که بهره‌ی ما از اخلاق تا چه میزانی است. فضیلت از جایی شروع می‌شود که آدمی از «خودمداری» به «دگرمداری» عبور کند. این بدان معنا نیست که آدمی نباید به فکر خود باشد. بلکه در همزیستی با دیگران صرفاً به فکر خود بودن، بسیار غیر اخلاقی است. به دیگران اندیشیدن، دخالت دادن دیگران در محاسبات خود و رعایت کردن حقوق دیگران، افعالی اخلاقی هستند. هرچه دگرمداری در زندگی آدمی ضعیف‌تر باشد، اخلاق نیز ضعیف‌تر خواهد بود و این بلایی است که بدان مبتلا شده‌ایم. تعارف‌های گزاف متداول را نباید شوخی پنداشت. این‌ها حکایت از عدم رعایت اخلاق در میان ما می‌کند. همیشه در تمجید یا تقییح افراد دچار افراط و تفریط می‌شویم و زبان خود را به مبالغه می‌گردانیم، به طوری که اگر در مورد فردی از القاب کم‌تری استفاده شود، نشانه‌ی بی‌احترامی محسوب خواهد شد.

همچنین دروغ، غیبت، و بدگویی پشت سر دیگران، بسیار در میان ما رواج دارد و همه‌ی این‌ها نشان‌دهنده‌ی آن است که بهره‌ی ما از اخلاق حسنه چندان زیاد نیست. این رفتارها درست بر خلاف آن چیزی است که در منابع ما توصیه می‌شود. خلاف آن چیزی است که در کتاب‌های اخلاقی ما نوشته شده است و خلاف آن چیزی است که تعلیم و دستور دین شمرده می‌شود. به قول شاعر:

چون ز چشمه آمدی چونی تو خشک
ور تو نواف آهویی کو بوی مشک

(مثنوی، ۵: ۲۴۳۸)

اگر این همه مشک در انبان داریم، چرا بوی مشک از وجود ما بر نمی‌خیزد؟ اگر این همه عطر ذخیره کرده‌ایم، چرا معطر نشده‌ایم؟ به تعبیر مولانا:

ما در این انبار گندم می‌کنیم
گندم جمع آمده گم می‌کنیم
می‌نیدیشیم آخر ما به هوش
کین خلل در گندم است از مکر موش
موش تا انبار ما حفره زده است
و از فنش انبار ما ویران شده است
اول ای جان دفع شر موش کن
وانگهان در جمع گندم جوش کن

(مثنوی، ۱: ۳۷۷ تا ۳۸۰)

یکی از عوامل اصلی در غیر اخلاقی شدن جامعه را می‌توان حضور سنگین و منحوس استبداد دانست. نظام استبدادی، تنها نظامی زورگو نیست. بلکه اساساً یک نظام ضد اخلاقی و رذیلت‌پرور است. در کنار هر نظام سیاسی استبدادی‌ای، شجره‌ی خبیثه‌ای می‌روید که حشرات رذائل بر روی آن رشد می‌کنند. چرا که در چنین نظامی، قانون به هوس‌ها، امیال، و گفته‌های شخص مستبدی بدل می‌شود که در رأس نشسته است. در نتیجه دیگران که در حاشیه و در دامنه‌ی این قله قرار دارند، برای رسیدن به قله بر یکدیگر سبقت می‌گیرند و در سبقت گرفتن، همه را زیر پای خود له و هر حقی را لگدمال می‌کنند. هدف، تنها بالا رفتن از نردبان قدرت و نزدیک شدن به رأس است.

^۱ یکی از آن آینه‌ها که به راحتی می‌توانیم خود را در آن تماشا کنیم، وضع ترافیک و رانندگی ما است. این که چه قدر اهل گذشتیم و میزان پای‌بندی ما به قانون، همین جا نمایان می‌شود.

در چنین فضایی پروای اخلاق، مطلقاً رخت برمی‌بندد و پروای قدرت و منفعت بر جای آن می‌نشینند. در نظام استبدادی، آدمی فقط منافع عاجل خود می‌اندیشد و از مصلحت درازمدت فرد و جمع غافل می‌ماند. این عاجل‌اندیشی و نزدیک‌بینی و دم‌غنیمتی و غفلت از گذشته و آینده، و بی‌اعتنایی به تاریخ و فقدان دورنگری، آفت جمیع نظام‌های استبدادی است که دامن کارگزاران آن را می‌گیرد. تملق، مداحی، ستایش‌گری، دروغ‌گفتن، رشوه دادن، غیبت کردن و سعایت کردن، سکه‌ی رایج می‌شود. ریشه‌ی اجتماعی تمامی اوصالی را که علمای اخلاق تحت نام رذایل نام می‌برند، به‌راحتی و بدون تکلف باید در خاک نظام استبدادی جست. بهترین گواه این مطلب، سابقه‌ی تاریخی ماست. شاهان و نظام سیاسی استبدادی آنان و پی‌آمدهای اخلاقی فاسد آن نظام‌ها، بر هیچ‌کس پوشیده نیست.

چرا شاعرانی چون حافظ، دائماً از بی‌ثباتی دهر گله می‌کردند؟ بی‌ثباتی، دارای دو معنا است: یکی به معنای این است که زمان در حال گذر است و اساس این عالم، امکانی و متکی به غیر است و معنای دوم بی‌ثباتی، بی‌ثباتی اجتماعی است که شاعر در آن می‌زیسته است:

فی‌الجمله اعتماد مکن بر ثبات دهر
کاین کارخانه‌ای است که تغییر میکند

عدم تکیه بر ثبات دهر، همان پیش‌بینی‌ناپذیری وضع اجتماعی - سیاسی جامعه‌ی آن روز را منعکس می‌کند.

نقدهای دقیق حافظ به وضعیت اجتماعی زمان خود و خصوصاً جامعه‌ی تصوف‌زده‌ی آن زمان، به گویاترین بیانی، نشان‌دهنده‌ی آفات جامعه‌ی استبدادی است:

در این زمانه رفیقی که خالی از خلل است
صراحی می‌ناب و سفینه‌ی غزل است
جریده رو که گذرگاه عافیت تنگ است
پپاله گیر که عمر عزیز بی‌بدل است
نه من ز بی‌عملی در جهان ملولم و بس
ملالت علما هم ز علم بی‌عمل است
به چشم عقل در این رهگذار پرآشوب
جهان و کار جهان بی‌ثبات و بی‌محل است

و در غزلی دیگر می‌گوید:

ریا حلال شمارند و جام باده حرام
زهی طریقت و ملت، زهی شریعت و کیش

حافظ بیان می‌کند که چه‌گونه در چنین جامعه‌ای حساسیت‌ها معکوس می‌شود. زیا که از منظر دینی جزء گناهان کبیره است، مغفول واقع می‌شود و امور کم‌اهمیت بزرگ می‌گردند. دریا دریا نفاق، تظاهر و ریا را می‌بینند، لیکن برانگیخته نمی‌شوند. اما اگر فرضاً لب کسی به قطره‌ی شرابی رسید، او را بدترین خلق خدا می‌شمارند.

آن هنگام که ملت ایران برای مشروطیت انقلاب کرد، خواستار برانداختن نظام ضد اخلاقی و ضد انسانی پیشین بود. ملت ما طالب آن بود که ستمگری‌های مستبدان کاسته شود و دوران آزادی در برسد. به تعبیر هگل، در ایران قدیم یک نفر آزاد و بقیه در بند بودند. یعنی پادشاه آزاد بود و دیگران در بند. انقلاب مشروطه می‌خواست این وضع را دگرگون، و آزادی را میان همه قسمت کند. این یک حادثه‌ی بزرگ تاریخی بود که عنصر استبداد با تمام مظاهرش، مورد انکار قرار گرفت و مردم خواستار برانداختن آن نظم کهن شدند.

مقارن با ظهور این شکاف، شکاف بزرگ‌تر و عمیق‌تری در شرف اتفاق بود که مادر بسیاری از تحولات در جامعه شد. آن شکاف عمیق‌تر، عبارت بود از شکاف بین سنت و مدرنیته، که ضدیت با استبداد هم فرزند آن بود.

در سوی دیگر دنیا، انقلاب‌های فکری در فلسفه، علم و سیاست رخ داده بود و جهان صنعتی شده بود. نحوه‌ی معیشت آدمیان و نحوه‌ی بهره‌برداری آن‌ها از نیروها و منابع طبیعی عوض شده بود و ما بی‌خبر بودیم. جنگ‌های ایران و روس در بیداری ما مؤثر افتاد. به تعبیر یکی از نویسندگان، در آن زمان، ما در تعطیلات به سر می‌بردیم. وقتی برخاستیم، دیدیم کاروان رفته و ما در خواب بوده‌ایم، فهمیدیم که عالم دیگری به پا شده است، نظم تازه‌ای در جهان پدید آمده است و ما با این نظم و عالم تازه، آشنایی لازم و کافی را نداریم. کوشیدیم و هنوز هم می‌کوشیم تا غیبت خود را جبران نماییم و با نظم جدید، آشنایی حاصل کنیم.

انقلاب مشروطه بازتابی از انقلاب فرانسه بود. حاج مخبرالسلطنه در *خاطرات و خطرات* نوشته است: «جوان‌های ما هر کدام شعارهای انقلاب فرانسه را به دست گرفته‌اند و راه افتاده‌اند و می‌خواهند انقلاب فرانسه‌ی دومی را در کشور ما محقق کنند.» مردم خواستار آزادی و برابری بودند. اما سابقه‌ی استبداد و حضور ستر و سنگین سنت در جامعه، طومار مشروطیت را در هم پیچید و ما دوباره گرفتار شدیم.

مدرنیته^۱ در ابتدا در کشور ما، از دو مدخل وارد شد: یکی سیاست و دیگری صنعت. مدخل ورود مدرنیته در کشور ما فکر و فلسفه نبود. ما از این جهت، هم بهره بردیم و هم زیان^۲. انقلاب مشروطه، در حقیقت بهترین نماینده‌ی ورود اندیشه‌های سیاسی جدید بود.

مدرنیته چیزی نبود که بیاید و به راحتی برود. این نظم جدید آمده بود تا همه‌ی عالم را در کام خود فرو برد و به تعبیر مارکس، همه‌ی عالم را بر صورت خویش بیافریند. در نتیجه، ما نمی‌توانستیم از پی‌آمدهای مدرنیته فرار کنیم. مدرنیته در اصل، مدرنیته در فکر است، نه در عمل. و عمل اگر مسبوق به فکر نباشد، امری بی‌ریشه و کم‌عمق خواهد شد. شکافی که اکنون در جامعه‌ی ما هست، شکاف بین فکر و عمل است. یعنی دیگر کسی با پیشرفت‌های صنعتی و بهداشتی و امثال آن‌ها مخالفت و معارضه نمی‌کند.^۳ مدرنیژیشن Modernization چندان قابل انکار نیست. اما مبانی آن، یعنی نظرهای مدرن و مفاهیم مدرن، چندان که باید در کشور ما جایگاه خود را نیافته است و این همان تعارض میان نظر و عمل است.

هم‌اکنون در کشور ما کسانی هستند که مدرن عمل می‌کنند، اما فکر غیر مدرن دارند. یعنی از ابزار سیاسی مدرن استفاده می‌کنند، اما فکر استبدادی دارند. از این جسم استفاده می‌کنند، اما می‌خواهند آن را در استخدام روح کهن قرار دهند. این همان تعارض و شکاف نوین جامعه‌ی ما است که قرنی است در جامعه‌ی ما حادثه آفریده و این حادثه‌آفرینی، همچنان ادامه دارد.

این نکته‌ی فوق‌العاده مهمی است و ما باید آن را بسیار جدی بگیریم که در مغرب‌زمین، اولین چکش‌هایی که بر سر اندیشه‌ی دینی یا همان اندیشه‌ی سنتی که مادر استبداد بود کوفته شد، از طریق دستاوردهای نوین علمی بود و این معلول فعالیت عده‌ای آدم مغرض، خداگریز، و شیطان‌زده‌ی معارض با دین نبود. چرا که اولاً بنا بر اندیشه‌های دینی، آدمیان فطرت خداجو و دینی دارند و بنابراین منتظر بهانه نیستند تا از خدا بگریزند، بلکه به‌عکس، منتظر بهانه‌اند تا به خداوند روی بیاورند. پس چه‌گونه امکان دارد انسان‌هایی که بنا بر تعلیمات دینی به خدا تعلق خاطر دارند، با چند شبهه‌ی چند انسان بی‌دین و مغرض، از خدا روگردان شوند و به فطرت الهی پشت کنند. ثانیاً اگر دین و دیانت ریشه‌های مستحکمی داشته باشد، بر فرض معارضه‌ی چند شخص شیطان‌صفت و مغرض، صلابت و استحکام درونی آن دین، حافظ آن خواهد بود.

پس آن‌چه اتفاق افتاد، ظهور مدرنیته، یعنی درآمدن اندیشه‌ها، مفهوم‌های تازه، و در رأس آن‌ها پیشرفت‌های علمی بود. این اندیشه‌ها و مفهوم‌های تازه در یک جنگ صریح و رویاروی با دین - دین پرمدعایی که در مغرب‌زمین وجود داشت - آن را بر سر جای خود نشانده. نه این که دین از میان رفت، بلکه آن دین متکبر پرمدعای انحصارطلب دیگر باقی نماند. پای در دامن خود کشید و به حدود خود قانع شد.

^۱ سنت و مدرنیته را باید به معنای جهان سنتی و جهان مدرن گرفت. جهان سنتی شامل عناصری چون علم سنتی، دین سنتی، اخلاق سنتی، و... است. همچنین است جهان مدرن. سنت و مدرنیته را دو هویت یا دو ماهیت نباید شمرد.

^۲ یکی از روشنفکران مراکشی در مورد نهضت مدرن آن کشور می‌گوید: «نهضنا أدیباً و ما نهضنا فلسفياً.» نهضت ما نهضتی ادبی است، نه فلسفی. یعنی ما بیش‌تر حرف زدیم و کم‌تر به عمق رفتیم.

^۳ گاهی در این زمینه‌ها افراط هم می‌کنیم. مایلم آخرین دستگاه‌های ساخت کشور مبدأ را به سرعت به کشور وارد کنیم و مورد استفاده قرار دهیم و گاه این وسایل با سایر امکانات ما تناسبی ندارد.

فراوان دیده‌ایم که متفکران ما، چه در حال حاضر و چه در نیم قرن گذشته، هنگام رویارویی با مسأله‌ی مواجهه و جدال علم و دین، بحث را منحرف کرده‌اند و به ذکر مواردی از این قبیل پرداخته‌اند که اومانیسیم Humanism پشت سر علم بود، یا ماهیت این علم پوزیتیویست Positivist است، و.... به نظر من، این‌ها پرگویی‌های بی‌اساس و بی‌محتوایی است.

البته چیزی به نام پوزیتیویسم و اومانیسیم بوده‌اند و هستند. ولی قصه، ساده‌تر از این حرف‌ها است. بالأخره وقتی می‌گویید «هفت آسمان»، اگر کسی گفت از این هفت آسمان خبری نیست و این تصویری که بنا بر هیأت بطلموسی^۱ از آیات قرآن ارائه می‌شود از میان رفته است، این ربطی به اومانیسیم و پوزیتیویسم ندارد. باید پذیرفت که این اساس بطلموسی بر باد فنا رفته است و لذا باید یا درک تازه‌ای از وحی داشته باشید یا این که جواب علم را بدهید و بگویید که آن‌ها خطا می‌کنند و هنوز همان هفت آسمان، به قراری که بطلموسی بیان کرده‌اند، برقرار است. باید در این جا موضع مشخص داشت، نه ای که صورت مسأله را بیوشانیم و جواب مسأله را ندهیم و یا از علم بدگویی کنیم.

نکته‌ی اصلی این است که ما دو تفکر داریم که یکی سنتی است و دیگری مدرن. کلمات سنتی و مدرن هم کلمات مدح و ذم نیستند. توصیفند. بیان دو واقعیت یا دو مرحله از زندگی فکری انسانند. تفکر یعنی ابزارها، مفاهیم، و ایده‌هایی که انسان با آن‌ها کار می‌کند و برای شناخت و داوری و عمل به کار می‌گیرد. ما رشته‌ای از اندیشه‌ها و مفاهیمی را که ظرف چند قرن اخیر ساخته و پرداخته شده‌اند، ابزارهای مدرن فکری می‌شماریم و دسته‌ی ماقبل آن‌ها را ابزارهای سنتی می‌نامیم.

به عنوان نمونه، مفهوم نمایندگی (این که کسی نماینده‌ی دیگری شود) از مفاهیم فوق‌العاده فربه تمدنی است. فاصله‌ی میان دوران بربریت و وحشی‌گری و دوران تمدن، از طریق همین مفهوم نمایندگی تعریف می‌شود. منظور، تنها نمایندگی مجلس و پارلمان نیست. بلکه داشتن وکیل و نایب است. این که بتوان به دیگری گفت امضای شما امضای من است و قول و عمل شما، قول و عمل من است. این مفهوم بسیار مهمی است، زیرا چنان‌که گفته‌اند، در ماقبل جامعه‌ی مدنی، هر فردی، خود همه‌کاره بود. مثلاً اگر شما به من ظمی کردید، من باید شخصاً یقه‌ی شما را بگیرم، هم شخصاً در مورد شما داوری کنم، هم شخصاً برای شما مجازات تعیین کنم و هم شخصاً مجازات را اجرا کنم. این که بعداً آدمیان آموختند که کسی را می‌توان نماینده کرد و کسی را به منزله‌ی حاکم می‌توان بر صدر نشان داد و به او نمایندگی داد و گفت اگر کسی به من ستم کرد تو گریانش را بگیر، تو حکم را صادر و مجازاتش کن، و اگر تو مجازات کردی در حکم آن است که خود من مجازات کرده‌ام، این قدم بسیار بزرگی بود که برداشته شد. اصلاً جامعه‌ی مدنی با مفهوم نمایندگی به این معنا تواد یافت و جدی گرفته شد و سپس با تلاش‌های بسیار پیچیده، مفهوم نمایندگی سیاسی و رفتن به مجلس و پارلمان مطرح شد.

البته مفهومی در فقه ما وجود دارد به نام «وکالت»، که مثلاً در محضر، وکیل به جای شما امضا می‌کند یا چیزی را از جانب شما می‌خرد و می‌فروشد. این مقدار از وکالت در فقه ما شناخته شده است و احکامی هم دارد. اما این که من کسی را به منزله‌ی نماینده‌ی سیاسی خود انتخاب کنم و به مجلس بفرستم تا در آن‌جا قانون‌گذاری کند و اگر او قانون‌گذاری کرد آن قانون نه تنها در حق من که او را به نمایندگی انتخاب کرده‌ام جاری و نافذ باشد، بلکه در حق کسانی هم که او را انتخاب نکرده‌اند و به او رأی نداده‌اند - ولی شهروند محسوب می‌شوند - نافذ و جاری باشد، چنین چیزی در فقه ما وجود ندارد. پاره‌ای از فقهای ما کوشیده‌اند تا نمایندگی را با مفهوم «وکالت» فقهی تبیین کنند و در این قضیه جد و جهد ورزیده‌اند. اما چنان‌که باید، توفیق نیافتند. تأسیس حقوقی تازه‌ای لازم بود که هنوز از مادر فقه زاده نشده است. آری؛ گفته‌اند که ولی فقیه می‌پذیرد که این‌ها نماینده‌ی مردم باشند. یعنی جریان از بالا به پایین است، نه از پایین به بالا. ولی مفهوم نمایندگی که در مکاتب حقوقی دنیا و در نظم‌های سیاسی جهان وجود دارد، اصلاً این‌گونه نیست.^۲

باری؛ اندیشه‌ی مدرن با همه‌چیز به مبارزه برخاست و جهانی نو ساخت. ما اکنون در مرحله‌ی گذار به سر می‌بریم؛ بدان معنا که تعادلی را درباخته‌ایم و به تعادل نوینی دست نیافته‌ایم. متفکران جدید ما باید به این از دست رفتن تعادل و بازنیافتن تعادل نوین، حساس باشند.

^۱ نجوم منسوب به بطلموس، صاحب کتاب معروف/المجسطی در هندسه و نجوم (۱۰۰ تا ۱۷۰ بعد از میلاد).

^۲ من این سخنان را از راه نقد نمی‌گویم - البته نقد هم محسوب می‌شود - بلکه قصد من ذکر مثال‌هایی برای تبیین جهان مدرن است.

فکر دینی ما هم دچار چنین تعارضی شده است و شاید این جنبه برای ما از جهات دیگر مهم‌تر باشد. چرا که در جامعه‌ای ما اکثریت مردم متدین هستند و امور، صورت دینی می‌پذیرد. اگر جامعه‌ای ما جامعه‌ای سکولار و غیر دینی بود، حکم دیگری داشت.^۱ در جامعه‌ای ما سیاست، اقتصاد، اخلاق، خانواده، تعلیم و تربیت، روابط انسانی، همه، رنگ و بوی دینی دارند و لذا هر اصلاحی از راه اصلاح دین صورت می‌پذیرد. اگر طرز فکر دینی مان طرز فکر استبدادی باشد، قطعاً نظم سیاسی، اقتصاد، روابط خانوادگی و انسانی مان هم به رنگ استبداد آمیخته می‌شود و اگر درک دینی مان، درک اقتدارگرا و استبدادی نباشد، وضع ما نیز به نحو دیگری خواهد بود. اصلاح فکر دینی در جامعه‌ای ما فقط جنبه‌ی اخروی ندارد. یعنی فقط برای ثواب و جواب دادن به خدا را روز آخرت، یا فقط برای نجات از جهنم و ورود به بهشت نیست. بلکه فوائد و خواص عاجل دنیوی و امروزی نیز دارد. ما برای داشتن زندگی خوب‌تر و انسانی‌تر و نظم سیاسی - اجتماعی مطبوع‌تر، به اصلاح درک و شناخت دینی مان حاجت داریم.^۲

باری؛ درک دینی ما در اثر درآمدن اندیشه‌های مدرن متزلزل شده است. متزلزل، به معنای این که مواجهه با یک تعارض جدی شده است. حریفی قوی به میدان آمده و این حریف قوی همه‌چیز را زیر سؤال برده است. هم تعادل عملی - معیشتی پیشین را به هم زده است و هم تعادل نظری ما را از میان برده است و روشنفکری دینی دقیقاً مولود همین شرایط است. یعنی روشنفکر دینی ظهور کرده تا این تعادل از دست رفته را چاره کند و به ایجاد تعادل نوینی، هم در نظر و هم در عمل، کمک کند.

گذشتگان از مفاهیمی چون توکل، صبر، رضا دادن به قضای الهی، و... درک مشخصی داشتند و با همین اندیشه‌ها، رابطه‌ی خود را با خدا و حوادث روزگار تعریف می‌کردند. اگر زلزله، قحطی، سیل، طاعون، یا وبایی می‌آمد، هم مقابل می‌کردند و هم صبر و توکل. مردم با این معانی واقعاً زندگی می‌کردند و آن‌ها را بیگانه و عجیب نمی‌یافتند. این مفاهیم در حال حاضر از ذهن ما، یا دست‌کم از تعلیمات رسمی دین ما و از منابع و کتاب‌های دینی رخت برنسته^۳، ولی عمل ما پاک عوض شده است. بالأخره اگر جایی سیل آمد، معنای توکل چیست؟ معنای صبر چیست؟ بنشینیم و صبر کنیم؟ یا توکل بر خدا کنیم؟ از حکومت طلبکار باشیم یا خودمان اقدام کنیم؟ مسأله را برای خودمان چه‌گونه معنا کنیم؟

تعارض بین سنت و مدرنیته امری است که بالفعل اتفاق افتاده است و همه‌ی ما در دل این تعارض زندگی می‌کنیم. اندیشه‌ی دینی ما در گرداب بلا افتاده است. از یک طرف هجوم ابزارهای تکنیکی جدید، توقعات ما را از زندگی عوض کرده است و شیوه‌ی دیگری از زیستن بر روی کره‌ی زمین را به ما نشان داده است (در تجارت، سفر، خانه‌سازی، معالجه‌ی بیماری، و...) و از طرف دیگر اندیشه‌ی ما سنتی مانده است. این تعارض را چه کسانی باید حل کنند؟

من همیشه این مثال را زده‌ام که ذهن یا مکتب فکری ما، مجلس آراسته‌ای بود. هر کسی در جای خودش قرار داشت. یک‌مرتبه چندین مهمان بسیار فربه وارد این مجلس شدند، گفتند به ما جا بدهید. معلوم است که دیگر این مجلس به قرار سابق نمی‌ماند. همه از جا بلند شدند و بالأخره جایی باز کردند و آن‌ها هم نشستند. حالا می‌بینیم وضع مجلس به هم خورده است و این به هم خوردن، به این معنا است که آرایش و آرامش پیشین از بین رفته است. ظاهراً این مهمان‌های تازه، نیامده‌اند ساکت بنشینند و فقط گوش بدهند. آن‌ها با زبان دیگری سخن می‌گویند و دعوی‌هایی دارند و لذا

^۱ جامعه‌ی غربی هم، زمانی جامعه‌ی دینی متعصبی بود. منتها با درآمدن اندیشه‌های جدید، با حضور فیلسوفان و متفکران جدید، جامعه رفته‌رفته دینیت پیشین خود را از دست داد. گرچه هم‌اکنون جامعه‌ی غربی به طور کامل خلع دین نشده است، ولی به هر حال، با جامعه‌ی قرون وسطی فاصله‌ی زیادی پیدا کرده است.

^۲ همین نمازجمعه که قبل از انقلاب برایش برکات زیادی برمی‌شمردیم و می‌گفتیم که یکی از محدودیت‌های ما در ظل نظام استبدادی این است که نمی‌گذارند نمازجمعه بخوانیم، امروز تبدیل به موضعی شده است که از آن موضع، بعضی آقایان به راحتی درس ترور می‌دهند. شاید تقصیری هم نداشته باشند. چرا که درک دینی‌شان همین است. مادامی که تفکر دینی مان را اصلاح نکنیم، زندگی سیاسی ما اصلاح نخواهد شد.

^۳ خطیبی در نمازجمعه‌ی تهران می‌گفت: ما در جامعه‌ی دینی از این نکته غفلت کرده‌ایم که گناهان، منشأ بسیاری از خسارت‌های طبیعی‌اند. اگر سیلی می‌آید، بلایی می‌رسد، و یا زلزله‌ای می‌آید، دنبال این هستیم که علل مادی‌اش را پیدا کنیم و یک لحظه فکر نمی‌کنیم که ممکن است چون زیاد گناه می‌کنیم این بلاها به سر ما می‌آید. از این حرف عجیب‌تر، حرف آن آقای بود که می‌گفت در فوتبال هم اگر شکست خوردیم، علتش این بود که بازیگران ما وضو نداشتند. پاره‌ای از این حرف‌ها بسیار عقب‌افتاده‌تر از آن هستند که نقد شوند. ولی من می‌خواهم بگویم چیزی که این خطیب نمازجمعه یا آن عضو شورای نگهبان می‌گویند، از شکافی که در جامعه‌ی دینی افتاده است، پرده برمی‌دارند. معنای گناه برای انسان مدرن دیگر آن نیست که در جامعه‌ی دینی سبب سال پیش بود. ولی ایشان می‌خواهند بالای منبر همان معنا از گناه و توکل و صبر را بیان کنند که پیدا است نمی‌گیرد. یعنی زمینه عوض شده است، معیضت آدمیان و طرز تفکر جدیدشان چنان است که دیگر این بذرها در آن رشد نمی‌کند.

بگو مگو‌هایی در مجلس رخ داده است. جا برای بعضی‌ها تنگ شده است. عده‌ای را با فشار بیرون می‌کنند. کسی که چند ساعت پیش در مجلس بوده، حالا می‌بیند اصلاً حال و هوای مجلس فرق کرده است.

واقعاً در مجلس ذهن ما و در مدرسه‌ی فکری ما، چنین اتفاقی افتاده است. شوخی هم نیست. ما باید این مسائل را جدی بگیریم. چند موجود تازه که حرفی برای گفتن دارند، پایشان را در این مدرسه گذاشته‌اند. معلمان و شاگردان سابق همه باید خود را جمع و جور کنند. باید نسبت خویش را با این‌ها و حتی با یکدیگر از نو تعریف کنند. بعضی‌ها ممکن است اصلاً ماندنی نباشند. باید خداحافظی کنند و محترمانه بروند.

علم جدید، و به طور کلی و کلان عقلانیت جدید، چنین بحرانی را در فکر دینی ما پدید آورده است. این بحران که بحران مدرنیته نامیده می‌شود، بحران حقی است، به این معنا که کسی مقصر نیست، توطئه‌ی کسی هم نیست. واقعیتی است که از تکامل طبیعی تاریخی فکر بشر برخاسته و ما را هم در کام خویش کشیده است. اگر این را رسماً نپذیریم، زیان خواهیم کرد؛ آن واقعیت زیان نخواهد کرد.

فکر دینی ما اینک در بحرانی‌ترین وضعیت قرار گرفته است. روحانیت ما متأسفانه هم از ابتدا دیر جنید و هم حالا بسیار کند و سنگین می‌جنبند. از ابتدا دیر جنید، به این دلیل که چندان ملتفت نشد که در این دنیا چه اتفاقی افتاده است. مغرب‌زمین را کافرستانی دید که مدام کفر صادر می‌کند و ما هم باید در مقابلشان بایستیم و هرچه آن‌ها می‌گویند، بگوییم نه! این اواخر بعضی از روحانیون نسبتاً روشن‌تر - روشن‌تر به این معنا که فهمیده بودند در دنیا اتفاقاتی افتاده که نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت - نظیر مرحوم مطهری، با اندیشه‌های آنان آشنایی اجمالی پیدا کردند و کوشیدند آن‌ها را درک کنند و جواب فکر را با فکر بدهند و به نوعی تعارض‌زدایی کنند. بعد از انقلاب این جریان متأسفانه تخفیف یافت و کاهش پذیرفت. این بدان علت بود که اولاً روحانیانی با ویژگی‌ها و قد و قامت مطهری تقریباً وجود نداشت و ندارد و ثانیاً روحانیت با قدرت - که همواره برای معرفت آفت‌افزا است - آمیخته شد. آدمی تا وقتی که می‌تواند با قدرت، خلأهای منطقی خود را پر کند، سراغ راه مشکل منطقی و گفت‌وگو برود؟!!

حتی یک درصد از سؤالات جوانان ما را روحانیت پاسخ نمی‌دهد و حقیقتاً از این جهت، اندیشه‌ی دینی مظلوم افتاده است. اکثریت آنان صورت مسأله را نمی‌دانند، چه برسد به جوابش. سرش هم این است که حوزه‌های ما خود را آماده‌ی این اتفاقات نکرده بودند. بعد از انقلاب هم مسأله‌ی آنان حفاظت از قدرت موجود شد و بدیهی است که حفاظت از قدرت موجود، منطقی، مقتضیات، و پی‌آمدهای ویژه‌ی خود را دارد. آن‌ها می‌گویند این افکار، شبهه‌های تازه‌اند که باید جوابشان را بدهیم. خیلی فرق است میان این که انسان بگوید ما با نکته‌های تازه‌ای روبه‌رویم که باید آن‌ها را از آن خود کنیم و از آن‌ها بهره ببریم، یا این که بگوید این‌ها شبهه‌های تازه‌ای هستند که باید ردشان کنیم.^۱

لذا اندیشه‌ی دینی در حوزه‌های ما، آن‌چنان که باید مورد اصلاح و تجدید و بازخوانی و پیرایش قرار نگرفت. اصلاً احساس نشد که تعادل پیشین بین نظر و عمل از دست رفته است. احساس نشد که سؤال‌ها و پرسش‌های جدید حقی پدید آمده است. احساس نشد که زندگی در جهان جدید و در محیط فرهنگی جدید دنیا، یک نظم فکری تازه‌ای را طلب می‌کند. تصور شد که تعصب بر مواضع گذشته و چسبیدن به همان حرف‌های پیشین، لازمه‌ی دین‌ورزی است و در غیر این صورت، همه‌چیز بر باد می‌رود. مسلمان در نظر کثیری از روحانیان ما، همچنان موجود مطبوعی است که باید منتظر بنشیند تا خوراک فکری او را روبه‌رویش بگذارند و او بدون چون‌وچرا و پرسش آن‌ها را بلعد و هضم کند و متشکر هم باشد. این که آدمی حق دارد بپرسد، حق دارد که به تحرک فکری و به ندای وجدان خود احترام بگذارد و جامعه باید فضای بازی را برای تحرک فکری پدید بیاورد و به لوازمش هم ملتزم باشد، چنین چیزی هنوز که هنوز است جا نیافتاده است.^۲

وضعیت تازه‌ای برای بشر پدید آمده است. عوض کردن فکر، طبیعت، و هنجار جامعه، و نیز شک کردن، خصلت و بلکه فضیلت انسان جدید است؛ نه جزم کردن، قسم خوردن، و «مرغ یک پا دارد» گفتن و تا آخر عمر پای حرف خود ایستادن. فکر دینی حاکم بر جامعه‌ی ما به دلیل همین تعصبات، اندیشه‌های علمی و فلسفی جدید را چندان جدی نمی‌گیرد.

^۱ درست به این می‌ماند که شما یک تاجرید و به تازگی چند سرمایه‌دار و تاجر دیگر به بازار آمده‌اند. فرق است میان این که با آن‌ها تاجروار معامله کنید یا این که آن‌ها را به چشم دزد و کلاه‌بردار ببینید و در دفعشان بکوشید.

^۲ آقای خاتمی این‌همه راجع به آزادی صحبت می‌کند و طرف مقابل هنوز منظور از آزادی را بی‌بندوباری جنسی می‌داند. این تقابل، نااهم‌زبانی را نشان می‌دهد. منظور کسانی نیستند که می‌فهمند و عمداً مسائل را تحریف می‌کنند. بلکه منظور آن‌هایی هستند که از سر حسن نیست، این سخنان عقب‌مانده را می‌گویند و باورشان همین است.

به نظر من، راست و چپ در کشور ما تقسیم‌بندی‌های چندان گره‌گشا و گویایی نیست. آنچه واقعاً سرچشمه‌ی حوادث است، همین دو خط‌کشی است. یک دسته هنوز هم در عرصه‌ی سیاست و معیشت و هم در عرصه‌ی معرفت، استبدادی و انحصاری فکر می‌کنند و معتقدند فکر دینی و قدرت و تدبیر نظام معیشتی بر عهده‌ی کسان معینی است و ملک طلق این‌ها است و دیگران باید تابع، خادم، و شاکر آن‌ها باشند و دسته‌ی دیگر، بر خلاف آن‌ها می‌اندیشند و آن انحصار را بر نمی‌تابند.

خط‌کشی دیگر هم، خط‌کشی میان سنت و مدرنیته است. یک عده واقعاً در دل مفاهیم مدرن فکر می‌کنند. نگاهشان به دنیا، مدیریت، اجتماع، روابط حاکمان و محکومان و دانشگاه، نگاهی علمی است. دانشگاه را عرصه‌ی رفت‌وآمد فکر می‌دانند و برای ورود افکار مدرن سهم ویژه‌ای قائلند. ولی عده‌ای دیگر هنوز در دنیای کهن زندگی می‌کنند. اصلاً کتابچه‌ی ذهنشان ورق نخورده و با مفاهیم تازه آشنا نشده‌اند. دین را در دل مفاهیم کهن می‌فهمند، نه در دل مفاهیم نوین. لذا هم چپ سنتی وجود دارد و هم چپ مدرن. هم چپ استبدادی وجود دارد و هم چپ غیر استبدادی. هم راست استبدادی وجود دارد، هم راست غیر استبدادی. ریشه‌ی این چپ و راست‌ها و این تقسیم‌بندی‌ها را صرف‌نظر از بحث سیاسی، باید در جهان‌بینی آن‌ها جست. باید دید در کدام سوی شکاف «مدرن / سنتی» و «استبداد / ضد استبداد» ایستاده‌اند.

حافظ شاعر بزرگ ما است و همه‌ی ما از تفکر او تغذیه می‌کنیم. دیوان حافظ، از جمله کتاب‌هایی است که همانند مفتاح‌الجنان، به شکل‌های مختلف مکرراً به طع می‌رسد؛ لوکس، غیر لوکس، تصحیح‌شده، تصحیح‌نشده، به خط نستعلیق، به خط نسخ، با حاشیه، بی حاشیه، با مقدمه، بی مقدمه. آیا نباید پرسید چرا بعد از گذشت شش قرن از وفات حافظ، تا این اندازه دل‌بسته‌ی او هستیم؟ چرا حافظ در میان ما دارای ارج و قرب شده است؟ آیا این هم توطئه‌ای بوده که توسط دشمن یا سودجویان پی‌ریزی شده است؟ بالأخره حافظ در دل و ذهن ما جایگاهی دارد. به قول آقای بهاء‌الدین خرمشاهی، حافظ‌پژوه معاصر، حافظ حافظه‌ی ماست. وقتی نگاهی به حافظ می‌اندازیم، گویی خود را در او می‌نگریم.

اریک فروم Erich Fromm معتقد است که انسان نمی‌تواند چیزی یا کسی را دوست داشته باشد، مگر این که خویش را در او ببیند. ما با کسی که کاملاً مقابل و مخالف ما است، رابطه‌ای نداریم. ولی همین که در چشم حافظ نگاه می‌کنیم، خودمان را می‌بینیم. حافظ مشکلات را مطرح کرده است و به بهترین زبان و به هنرمندانه‌ترین بیان، فکر سنتی ما را بیان کرده است. فکر سنتی ما چیست؟ همین جبر و تقدیر است. حافظ جبرگرا و تقدیرگرا است:

رضا به داده بده و از جبین گره بگشای
که بر من و تو در اختیار نگشاده است

حافظ ناقد جامعه‌ی دینی زمان خویش هم هست. او با تیزبینی، آفت‌های جامعه را می‌دیده و با زبان طعن بازمی‌گفته است:

خدا را کم نشین با خرقه‌پوشان
رخ از رندان بی‌سامان مپوشان
در این خرقه بسی آلودگی هست
خوشا وقت قبای می‌فروشان

حافظ نه تنها از ریا، بلکه از بدخلقی و ترش‌رویی صوفیان هم پرده برداشته است:

عبوس زهد به وجه خمار نشیند
مرید خرقه‌ی دردی‌کشان خوش‌خویم
*
پشمینه پوش تندخو از عشق نشیندست بو
از مستیش رمزی بگو تا ترک هوشیاری کند

این دو خصلتی است که حافظ آن‌ها را در بیانی باوقار و فاخر و هنرمندانه پوشانده است و به همین علت است که احساس می‌کنیم حافظ حرف دل ما را زده است. من اتفاقاً می‌خواهم از این مسأله استفاده‌ی منفی کنم، بدین توضیح که در واقع جامعه‌ی ما با جامعه‌ی زمان حافظ شباهت بسیار

دارد. و الا حرف حافظ در این جامعه نباید این قدر طرفدار داشته باشد. حافظ این مسائل را در جامعه‌ی خود دیده و با آن بیان رسا، در اشعارش به ودیعت نهاده است. این وضعیت، عیناً در جامعه‌ی ما حاضر است و بنابراین ما به خوبی می‌توانیم شعرهای حافظ را بفهمیم:

غم زمانه که هیچش کران نمی‌بینم
دواش جز می چون ارغوان نمی‌بینم
نشان اهل خدا عاشقی است با خود دار
که در مشایخ شهر این نشان نمی‌بینم
برین دو دیده‌ی حیران من هزار افسوس
که با دو آینه رویش عیان نمی‌بینم

اگر در این حرف‌ها خوب دقت کنیم، درمی‌یابیم که روح دین‌داری، عاشقی است؛ نه عبوسی و ترشی و بی‌هنری.

این عیب ما است، نه حافظ. حافظ فکر خویش را بیان کرده و حق هم داشته است. اما دلیل خو گرفتن ما با حافظ این است که ما از جامعه‌ی سنتی حافظ فاصله‌ی زیادی نگرفته‌ایم. این تصور ایجاد نشود که چون شعرهای حافظ زیبا است، ما به آن رو کرده‌ایم. شعرهای زیبا کم نیستند. اما با چنین اقبالی روبه‌رو نشده‌اند. یعنی زیبایی هنری تنها علت اقبال مردم نیست. همان‌طور که گفتیم، ما خود را در او می‌بینیم و می‌خوانیم. حافظ ما را تفسیر می‌کند و ما چون مانند حافظ می‌اندیشیم، به او آفرین می‌گوییم.

بر این قیاس، می‌توانید حجم زیادی از ادبیات سنتی ما را معنا کنید و حکم برانید. معنای این سخن آن نیست که با سنت دشمنی بورزیم. بلکه باید سر دوستی خود را دریابیم. اصلاح دینی در جامعه‌ی ما که به معنای بازخوانی اندیشه‌ی دینی در پرتو مفاهیم مدرن است، باید آغاز شود. باید مفاهیم مدرن را جدی بگیریم و از پایگاه مدرن، نقد و اصلاح دین را آغاز کنیم. مدرن بودن به معنای بی‌ریشه بودن نیست. بلکه به معنای تداوم سنت در دل مدرنیته است. فکر دینی همواره شست‌وشو می‌شده است. این شست‌وشو را باید ادامه دهیم تا از چرک تعارض برهیم.

آیا سیاست ما عین دینانست؟^۱

توفیق یافته‌ام که دوستان گرامی این سرزمین را دوباره زیرات کنم. بحث امروز ما درباره‌ی سکولاریسم Secularism است. قصه‌ی سکولاریسم، قصه‌ی پیچیده‌ای است و درست مانند غرزدگی، در جامعه‌ی کنونی ما به یک ناسزا بدل شده است؛ به حدی که برای تحریم سیاسی یا تکفیر دینی فرد یا طایفه‌ای، کافی است او را به سکولار بودن متهم کنند. بحث بر سر حسن و قبح سکولاریسم، چیزی است و شناختن ماهیت و ذات آن چیز دیگر. من در این مجلس از ماهیت و ذات سکولاریسم سخن می‌گویم و بر سر حسن و قبح آن بحث نمی‌کنم.

سکولاریسم از واژه‌های نسبتاً جدید در تاریخ مغرب‌زمین است. عمر این واژه تقریباً دو قرن است و چنان‌که پاره‌ای مورخان نوشته‌اند، برای اولین بار در نزاعی بین دولت و کلیسا در فرانسه به کار رفت. دولت فرانسه اموال کلیسا را مصادره کرد و بر این مصادره کردن، نام سکولاریزاسیون Secularization نهاده شد. اکنون که کاربرد تاریخی این واژه را مورد واریسی دقیق قرار می‌دهیم، آن استعمال به نحو سمبلیک می‌تواند تمام ماهیت سکولاریسم و سکولاریزاسیون را توضیح دهد و برای این که تابلوی روشن و گویایی از مفهوم سکولاریزاسیون در پیش چشم داشته باشیم، باید همواره به آن واقعه‌ی تاریخی و مضمونش بیاندیشیم.

سکولاریسم را معمولاً جدایی دین از دولت معنا کرده‌اند و امروزه هم به کسانی سکولار گفته می‌شود که راغب و طالب جدا کردن دین از سیاستند. در مقابل آن‌ها، مخالفان، در ترکیب و امتزاج دینانست و سیاست پافشاری می‌کنند و این قول مرحوم سید حسن مدرس را همواره تکرار می‌کنند که «دینانست ما عین سیاست ما و سیاست ما عین دینانست» و این قول را نه تنها قول مدرس، بلکه یکی از ارکان فکر دینی می‌شمارند و معتقدند که اسلام با ادیان دیگر، مانند مسیحیت یا یهودیت که فی‌المثل با سیاست و حکومت کاری ندارند، تفاوت دارد، دین اسلام یک دین سیاسی است و سیاست در ذات اسلام مندرج است و یک مسلمان نمی‌تواند سیاسی نباشد و به سیاست نیاندیشد. می‌گویند که پیامبر اسلام یک رجل صددرصد سیاسی بود، وارد عرصه‌ی سیاست شد، جنگ کرد، مدینه تشکیل داد، امت پدید آورد، و به پیروان خود توصیه‌های سیاسی کرد. لذا مسلمانان هم باید به راه آن بزرگوار بروند و شیوه‌ی او را تبعیت کنند. در این تلقی، جدا کردن دین از سیاست امر نامطلوب و مذمومی شمرده می‌شود.

برای روشن‌تر شدن این معانی، باید در مفهوم سکولاریسم و یکی از پی‌آمدها و فرزندان آن، که جدایی دینانست از سیاست است، بیش‌تر بیاندیشیم. با قید این که سکولاریسم به معنای جدایی دینانست از سیاست نیست و جدا کردن دینانست از سیاست، حداکثر یکی از شاخه‌ها یا میوه‌های سکولاریسم است. این دو را تماماً یکی گرفتن و بر من منطبق دانستن، صحیح نیست و با معنا و کاربرد تاریخی این واژه مطابقت ندارد.

واژه‌ی «سکولوم» در لغت به معنای زمان و عصر است. سکولار یعنی عصری و زمانی. در مکاتب فلسفی مغرب‌زمین، چنین گفته می‌شد که جهان هستی دو مرتبه دارد: یکی مرتبه‌ی زمانی و دیگری مرتبه‌ی لازمان^۲؛ و به سخن دیگر، مرتبه‌ای که فوق زمان است و مرتبه‌ای که تحت حکم زمان قرار می‌گیرد.^۳ لذا وقتی صحبت از «زمانی» می‌کنند، منظورشان عالم ماده و عالم طبیعت است، مقابل عالم ماورای ماده و عالم ماورای طبیعت. عموم حکمای پیشین بر این باور بودند که جهان ماورای طبیعت، زمان و مکان و ماده ندارد و این جهان طبیعت است که مشمول گذر زمان می‌شود. لذا به منزله‌ی یکی از مشخصات عالم طبیعت، زمان‌دار بودن آن را برگرفته‌اند و وقتی می‌گویند عالم زمانی، یعنی عالم طبیعت.

لذا سکولاریسم به معنای دقیق کلمه، یعنی پا درکشیدن در دامن طبیعت، و ماورای طبیعت را پشت سر نهادن، و از همه مهم‌تر، دین را که متاعی ماورای طبیعی است در تحلیل‌ها و توصیه‌ها نادیده گرفتن. سکولاریزاسیون هم که مفهومی متعدی دارد، به معنای بیرون بردن دین از عرصه‌های عمومی و کوتاه کردن دستش از سیاست و اقتصاد و آموزش و... است.

^۱ این سخنرانی در تاریخ ۲۸ مرداد ۱۳۷۹ ایراد شده است.

^۲ Temporal order & Eternal order

^۳ به تعبیر حکمای اسلامی: «زمانیات»

در تاریخ معاصر چنین اتفاقی افتاده است و آدمیان، کم‌وبیش کوشیده‌اند حساب عالم طبیعت و عالم ماورای طبیعت را از هم جدا کنند و این جدا کردن گاهی چنان ظریف انجام شده که محسوس نیست. به عنوان مثال، ما هنگام جدا شدن از هم خداحافظی می‌کنیم. واژه‌ی «خداحافظ» متعلق به فضا و زبان غیر سکولار است. یعنی در حفظ یکدیگر از خداوند استمداد می‌طلبیم و پای یک عنصر ماورای طبیعی را به میان می‌آوریم. هم لساناً از او یاد می‌کنیم و هم قلباً از او می‌خواهیم که ما را یاری رساند.

این مثال نشان می‌دهد که ما همچنان در دامن ماورای طبیعت زندگی می‌کنیم و زبانمان به طور کامل سکولار نشده است. شما این را مقایسه کنید با یک فرانسوی که هنگام خداحافظی می‌گوید: «به امید دیدار» و یا یک انگلیسی که می‌گوید: «خیر پیش». مفهوم خدا دیگر در این جا عمل نمی‌کند. این زبان، زبان همیشگی فرنگی‌ها نبوده است. اگر شما به نوشته‌های پیشین و به زبان محاوره‌ای گذشته‌ی آنان مراجعه کنید، ملاحظه خواهید کرد که در خداحافظی کردن و نامه نوشتن، این قدر خشک نبوده‌اند و زبان سمبلیک دینی در آن‌جا حاکمیت داشته است.

اما بیش از زبان و مهم‌تر از آن، انگیزه‌های ما است. مهم‌ترین جایی که عالم لازمان و ماورای طبیعت - که دین هم متعلق به آن عالم است - در زندگی طبیعی ما دخالت می‌کند، در شکل دادن و روح بخشیدن به انگیزه‌های ما در عمل است. آدمی چیزی نیست جز انگیزه و اندیشه؛ آن‌جا که مولوی می‌گفت:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای

مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

(مشق، ۲: ۲۷۷)

کلمه‌ی اندیشه را به معنای اعم به کار برده است. هم انگیزه را مد نظر دارد، هم اندیشه را. آدمی مجموعه‌ای است از انگیزه و اندیشه و در مقام عمل، تابع انگیزه‌های خویش است. اگر انگیزه‌های او دینی باشند، انسانی دینی می‌شود و اگر انگیزه‌های او غیردینی باشند، انسانی سکولار. جمع هم همیشه از فرد تبعیت می‌کند. اگر اکثر افراد یک جامعه دین‌دار باشند، جامعه‌ای دینی پدید خواهد آمد و اگر غیر دین‌دار باشند، جامعه‌ای سکولار. اتفاقی که در جوامع جدید رخ داده، این است که انگیزه‌های غیر دینی، جایگزین انگیزه‌های دینی شده‌اند.

به عنوان مثال انگیزه‌ی بهداشت و وطن‌دوستی را می‌توان حل‌جلی کرد. روایتی از پیامبر اسلام داریم که می‌فرماید: «النظافه من الإیمان». یعنی نظافت جزئی از ایمان است. یعنی انسان مؤمن، به انگیزه‌ی مؤمن بودن، باید طالب نظافت و بهداشت باشد. همچنین همه‌ی ما دوستدار وطنمان هستیم. اگر دشمنی به خاک ما حمله کند با دشمن درمی‌پیچیم و از وطن خویش دفاع می‌کنیم. در روایات دینی داریم که «حب الوطن من الإیمان». یعنی وطن‌دوستی جزئی از ایمان است. شخص مؤمن، بر اساس آموزه‌های دینی‌اش، نمی‌تواند وطن‌دوست نباشد و از خاک و مرز و بوم خود دفاع نکند. نکته‌ی اساسی دقیقاً در همین جا نهفته است. کسی که از خاک و وطن خود دفاع می‌کند، به کدام داعی چنین می‌کند؟ کسی که به دنبال بهشت و نظافت خود است، به کدام انگیزه این کار را انجام می‌دهد؟

در جهان جدید گفته می‌شود برای بهداشتی زندگی کردن، انگیزه‌ی دینی لازم نیست. بلکه ما به منزله‌ی آدمیان عاقل، می‌فهمیم که نظافت امر مطلوبی است. این که خداوند هم از آن راضی است، چه بهتر. ولی حتی اگر خداوند هم نمی‌گفت، ما به واسطه‌ی عقلمان می‌فهمیدیم که نظافت امر مطلوبی است و می‌توانستیم با تکیه‌ی صرف بر انگیزه‌های عقلی، در طلب نظافت و بهداشت حرکت کنیم. و یا هنگامی که دشمن به وطن ما حمله می‌کند، به خانه‌ی ما تجاوز می‌کند، ممکن است به انگیزه‌های دینی به دفاع از خود برخیزیم، و ممکن است انگیزه‌ی دینی هم نداشته باشیم و به دفاع از خویش برخیزیم. در جوامع غیر دینی، مردم به خاطر مال و ناموس و خاک خود مبارزه می‌کنند، با این که انگیزه‌ی دینی ندارند.

از این‌ها بالاتر، مبارزه با ستم است. کسی که دلش از دیدن ستم می‌گیرد و تحمل دیدن ستم و صدا برنیارودن را ندارد، کسی که می‌بیند «نابینا و چاه است» و نمی‌تواند خاموش بنشیند، می‌تواند با دو انگیزه بانگ برآورد: یکی به انگیزه‌ی دینی چون این عمل مرضی خداوند است و دیگری با انگیزه‌های غیر دینی. یعنی با یک تحلیل عقلانی به این نتیجه برسد که جامعه با ستم نمی‌پاید و ستم‌پذیری با فطرت آدمی منافات تام دارد. جوامع سکولار چنین وضعیتی دارند.

عموم نهادهای جوامع سکولار در جوامع دینی هم پیدا می‌شود. یعنی اگر آن‌جا وزارت کشاورزی دارند، حکومت دینی هم وزارت کشاورزی دارد. اگر آن‌جا وزارت دفاع دارند، حکومت دینی هم وزارت دفاع دارد. اگر آموزش و پرورش دارند، این‌جا هم آموزش و پرورش وجود دارد. همه‌ی این

ظواهر یکی است. پس فرق میان این دو چیست؟ چه امری یک جامعه‌ی دینی را از یک جامعه‌ی غیر دینی، و یک حکومت دینی را از یک حکومت غیر دینی جدا می‌سازد؟ آن عنصر ممیز، عبارت است از انگیزه‌ها. شکل خارجی هر دو عمل یکی است. بنا و ساختمان هر دو یکسان است. نهادها در هر دو جامعه به یکدیگر می‌مانند و بلکه گاهی عقل سکولارها به بنا کردن نهادهایی می‌رسد که عقل متدینین به آن نمی‌رسد. تنها چیزی که در این‌جا بین دو گروه سکولار و غیر سکولار فرق می‌کند، «داعی» و «انگیزه»ی آن‌ها است. این یکی به داعی رضایت الهی عمل می‌کند و آن یکی نه از سر موافقت یا مخالفت با خدا - که اصلاً چنین انگیزه‌ای در ذهن ندارد - بلکه به داعی عقلی خویش عمل می‌کند و فی‌المثل می‌گوید فلان عمل را انجام می‌دهم، چون محاسبات عقلانی به من نشان می‌دهد که به فلان‌جا خواهم رسید، و هكذا.

با در نظر گرفتن این مفهوم از سکولاریسم، بسیاری از نکات تبعی و فرعی برای ما آشکار خواهد شد و در عین حال، نشان خواهد داد که سکولاریسم چنان‌که بعضی تصویر کرده‌اند، شیخ خوف‌آور یا هیولایی سهمگین نیست. چنان‌که گفتیم، عالم، عالم انگیزه‌ها و اندیشه‌ها است. در عالم انگیزه‌ها گاهی انگیزه‌ی شما این است که با یک موجود ماورایی معامله کنید و طبعاً کارهایتان را به گفته‌ی او و برای کسب رضایت او انجام دهید. گاهی هم چنین محاسبه‌ای را ندارید، اما عاقلانه رفتار می‌کنید و نتیجه‌ی کار هم یکسان است. وقتی در جامعه‌ی ما گفته می‌شد که «ما عمل به تکلیف می‌کنیم»، معنای دقیق «عمل به تکلیف کردن» همین است که: «ما به زعم خود، از سر انگیزه‌ی دینی و الهی عمل می‌کنیم، در حالی که دیگران از سر چنین انگیزه‌هایی عمل نمی‌کنند.»

دو نکته‌ی مهم بر این مقدمه مترتب است: نکته‌ی اول این است که شکل خارجی عمل در بینش سکولار و غیر سکولار مدخلیتی ندارد. آنچه مدخلیت دارد، انگیزه‌ی درونی شخص عامل است. من کاری می‌کنم که ممکن است شما هم مشابه آن را انجام دهید. شما رانندگی می‌کنید، بنده هم رانندگی می‌کنم. شما مدرسه باز می‌کنید، من هم مدرسه باز می‌کنم. شما فرزند تربیت می‌کنید، من هم فرزند تربیت می‌کنم. ممکن است همه‌ی این‌ها کاملاً شکل یکسانی داشته باشند. چه چیز این دو عمل را از یکدیگر جدا می‌کند؟ این که من داعی خاصی دارم و شما داعی دیگری دارید. پس هیچ‌وقت نمی‌توان با نگاه به ظواهر گفت که کدام فرد یا جامعه سکولار است و کدام فرد یا جامعه سکولار نیست. ظاهر عمل می‌تواند کاملاً - بدون ذره‌ای تفاوت - یکسان باشد.

این مسأله دقیقاً به تفاوت میان «ریا» و «اخلاص» می‌ماند. یک فرد ریاکار با یک فرد مخلص، از نظر ظاهر عمل هیچ تفاوتی ندارند. بلکه گاهی عمل فرد ریاکار، غلیظ‌تر است و به عبادتش آب‌وتاب بیش‌تری هم می‌دهد. با همه‌ی این اوصاف، ظاهر امر می‌تواند تفاوتی نداشته باشد. آنچه تفاوت می‌کند، «نیت» است. نیت یکی خالص برای خداوند است و دیگری برای مردم. به تعبیر سعدی که گفت:

آن که چون پسته دیدمش همه مغز
پوست بر پوست بود همچو پیاز
پارسایان روی در مخلوق
پشت بر قبله می‌کنند نماز
*
ای هنرها گرفته بر کف دست
عیب‌ها بر نهاده زیر بغل
تا چه خواهی خریدن ای مغرور
روز درماندگی به سیم دغل

دقیقاً به همین دلیل، پیامبران به «شکل» عمل افراد - خصوصاً عمل اجتماعی آن‌ها - کاری نداشتند. رایج‌ترین و مکررترین تعبیری که در قرآن در مورد پیامبران به کار رفته چیست؟ «ما پیامبران را فرستادیم». به کدام صفت؟ «مبشرین و منذرین»، یا «بشیر» و «نذیر». این تعبیر، بارها و بارها در قرآن به کار رفته است: «کان الناس امة واحدة فبعث الله النبیین مبشرین و انزل معهم الكتاب بالحق». (قره، ۲۱۳)، «رسالاً مبشرین و منذرین لئلا یکون للناس علی الله حجة بعد الرسل». (نساء، ۱۶۵)

امثال این آیات در قرآن زیاد است. در هیچ‌جای قرآن نیامده است که خداوند پیامبران را به منزله‌ی تئوری‌پردازان سیاسی و اجتماعی فرستاده است. حتی مضمونی نزدیک به این و بیانی که موهم این معنا باشد هم نیامده است. ولی مبشر و منذر را بارها تکرار کرده است. مهم‌ترین کار پیغمبران،

تبشیر و انذار بود و این تبشیر و انذار، دقیقاً به معنای اثرگذاری روی انگیزه‌های مردم است. کارکرد پیامبرها و نقطه‌ای که در آنجا بیش‌ترین تأثیر را بر روی مردم مخاطب می‌گذاشتند، دقیقاً انگیزه‌های آنان بود و پیامبران سعی می‌کردند در انگیزه‌ها تغییر ایجاد کنند. اساساً مهم‌ترین کار پیامبران معنا بخشیدن به زندگی بود. این معنابخشی به زندگی، همان جهت بخشیدن و روح و مضمون بخشیدن به انگیزه‌های آدمیان در عمل است.

در مورد عموم اعمال دینی، این رأی وجود داشته که اعمال عبادتی - دینی، ارزش سمبولیک دارند. یعنی دارای یک صورت ظاهری و یک معنای باطنی هستند که باید معنای باطنی آن‌ها را کشف کرد. ممکن است کسانی این مطلب را در باب نماز و روزه قبول نداشته باشند. ولی از گذشته‌های دور - از ظهور اسلام تاکنون - این اندیشه نزد عموم متفکران اسلامی بوده است - که حج یک سلسله اعمال سمبولیک است. البته همچنان که می‌دانید، سمبل‌ها معنای واحدی ندارند و می‌توانند جاودانه مورد تفسیر و بازتفسیر قرار گیرند. این‌طور نیست که گمان کنیم خزانه‌ی معنا پایان یافته است و معنای تازه‌ای در انبان تفسیر یافت نمی‌شود.

باری؛ تقریباً بیش‌تر متفکرین اسلامی در مورد حج این اعتقاد را داشته‌اند که اعمال حج سمبولیکند^۱ و اشاره به معانی خاص دارند. گفته‌اند این که باید هفت بار دور خانه‌ی خدا گشت، باید سنگ به سوی آن ستون خاص پراند، باید قربانی کرد، باید شب در مشعر ماند، باید سفید پوشید و امثال این‌ها، همه اعمال سمبولیکند؛ به این معنا که این اعمال خودبه‌خود مطرح نیستند، بلکه صورت‌هایی هستند بر حقایقی که آن حقایق را باید کشف کرد.

نکته‌ی قابل توجه این است که عموم اعمال حج قبل از ظهور پیامبر اسلام، نزد اعراب بت‌پرست مرسوم بوده است. «سعی» میان صفا و مروه، قربانی کردن، طواف حول خانه‌ی کعبه و بسیاری از این آداب، مرسوم بوده است و کتب تاریخ هم به آن‌ها گواهی داده‌اند. صفا و مروه دو تپه بودند که اکنون هم هستند و بت‌پرستان دو بت را بر روی این دو تپه نهاده بودند و از سوی این بت به سوی آن بت و آن‌گاه از سوی بت دوم به سوی بت اول می‌دویدند. وقتی پیامبر اسلام مبعوث شد، اصل سعی و دویدن بین این دو تپه را نگه داشت، بت‌ها را برداشت و گفت وقتی از این تپه به آن تپه می‌رویید، ذکر خدا بگویند و از آن تپه هم که به این تپه می‌آید، ذکر خدا بگویند. به هر طرف رو کنید، خدا آن‌جا است.^۲

یا به عنوان مثالی دیگر، در ایام جاهلیت، اعراب برهنه به دور کعبه طواف می‌کردند. پیامبر طواف را باقی نهاد و فقط دستور پوشیدگی داد.^۳ همین‌طور اعراب برای بت‌ها قربانی می‌کرده‌اند. پیامبر شکل عمل را تغییر نداد. فقط گفت که برای خدا قربانی کنید و حتماً وقتی که قربانی می‌کنید، اسم خدا را ببرید: «لا تأکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه»^۴. یعنی از آن‌چه که نام خدا بر او برده نشده است، نخورید.

به هر حال، کار اصلی پیامبران این بود که انگیزه‌ها را عوض کنند و معنا و روح تازه‌ای در جسم عمل کهنه بریزند. انگیزه‌های تازه، همان انگیزه‌های الهی بود. البته با خداوند معامله کردن، به معنای این نیست که خداوند عاجلاً در این دنیا به ما پاداشی بدهد. ولی تعبیر قرآنی در این مورد خیلی جالب است. «من الذلی یقرض الله قرضاً حسناً»^۵. این آیه مربوط به وقتی است که پیامبر مسلمانان را از رباخواری نهی کرد. یعنی قرض ندهید که چیزی بیش از وام خود از شخص مقروض بستانید. در کنار این مطلب می‌گوید اگر می‌خواهید رباخواری کنید، با خدا رباخواری کنید. «فیضاعفه له». اگر به خدا قرض بدهید و از خدا دو برابر و سه برابر پس بگیرید، عیبی ندارد. حتی ربا را که شکلاً حرام بود، با روح تازه‌ای - در معامله با خدا - حلال کرد. گفت ما رباخواری را هم در اختیار شما می‌گذاریم، به شرط آن که معنا و انگیزه‌اش را عوض کنید.

^۱ ناصر خسرو، در دیوان خود، در یکی از قصاید معروفش با مطلع «حاجیان آمدند با تعظیم - شاکر از رحمت خدای رحیم»، می‌گوید که حاجیان آمدند و من به زیارت یکی از آن‌ها رفتم و پرسیدم: به مکه رفتی؟ گفت: بله. گفتم: احرام پوشیدی؟ گفت: بله. گفتم: طواف کردی؟ گفت: بله. گفتم: خوب، وقتی که آن سنگ‌ها را می‌پرانندی، قصد کردی که سنگ به سوی شیطان می‌پرانی؟ وقتی که احرام می‌پوشیدی و همی جامه‌هایت را درمی‌آوردی و جامه‌ای هماهنگ با دیگران می‌پوشیدی، این فکر را کردی که می‌بایست از همی تعلقات دنیوی دوری کنی؟ این‌ها را دانه‌دانه برایش برشمردم و حاجی گفت: نه، در این فکرها نبودم. گفتم: خوب، پس برو حجت را تکرار کن.

^۲ سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۱۱۵: فأینما تولوا فثم وجه الله.

^۳ اشعاری هم که در بعضی از تفاسیر قرآن آمده است، مربوط به همین ایام و همان برهنگی هاست: «الیوم یبدوا بعضه أو کله - فما بدا منه فلا احله»

^۴ سوره‌ی انعام، آیه‌ی ۱۲۱

^۵ سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۲۴۵

چند بار در قرآن آمده است که در بهشتی که خداوند وعده داده، شراب خواری هست. بلی؛ درست است. منتها شراب خواری بهشتی غیر از شراب خواری این دنیایی است. چون روح کار و فضا عوض شده است.

این مسأله فوق العاده مهم است. آنچه نزد پیامبر و خدا مهم است، این است که انگیزه‌ها و روح عمل عوض شود و در صدر همه‌ی تعالیم این است که هرچه غیر خدا است و - به تعبیر دینی - بت است، باید شکسته شود. پیامبر دستور شکستن هرچه را که بت بود داد و این بت‌ها البته یکی و دو تا نیستند. از بت‌های ظاهری سنگی که ساده‌ترین و ملموس‌ترین بت‌ها هستند شروع می‌شوند، تا بت‌های بسیار ظریفی که ممکن است در زوایای دل ما نشسته باشند و ما باید مؤمنانه و موشکافانه به کشف و حذف آن‌ها پردازیم.

معنای مبشرین و منذرین این است. یعنی از یک طرف بشارت می‌دهند و انگیزه‌های ما را ترغیب و تحریک می‌کنند و از طرف دیگر انذار می‌دهند، ترس در دل ما می‌افکنند، و بر آتش انگیزه‌های بد ما آب خاموشی می‌افشانند و به این ترتیب، ما را تعدیل و به سامان می‌کنند تا در کارهایمان افراط و تفریط نکنیم.

نکته‌ی دومی که از توضیح سکولاریسم برمی‌آید، این است که چون شکل خارجی عمل در دیدگاه دینی اهمیتی نداشت و پیامبران بیش‌تر در پی تصحیح روح و نیت عمل بودند، تدبیر امور زندگی را به عقلای مردم سپرده‌اند و از نزد خود روش و قاعده‌ای همیشگی و بی‌چون‌وچرا به پیروان خود تحمیل نکرده‌اند.

بدین ترتیب می‌توانید درک کنید که آن‌ها که می‌گویند دیانت از سیاست جدا است و آن‌ها که می‌گویند دیانت با سیاست یکی است، چه منظوری دارند. ما این هر دو را می‌توانیم در کنار هم تفسیر کنیم، بدون این که با هم منافات و مزاحمتی پیدا کنند. به نظر من، می‌توان کسانی را که قائل به جدایی دین از سیاستند و آن‌هایی را که قائل به انطباق و امتزاج دین و سیاستند، آشتی داد، مشروط بر این که ما مفهوم را به‌خوبی بازشکافی و بازشناسی کنیم.^۱

به عنوان مثال، اگر در زمان شاه می‌خواستید مبارزه‌ی سیاسی کنید، دینی بودن و غیر دینی بودن این امر چه‌گونه صورت می‌گرفت؟ اگر می‌خواستید با شاه مبارزه کنید، این مبارزه می‌توانست انگیزه‌ی کاملاً دینی داشته باشد؛ یعنی همان‌طور که می‌گویید «حب الوطن من الإيمان» یا «النظافه من الأیمان»، می‌توانید بگویید «المبارزه من الإيمان». آدم مؤمن نمی‌تواند در مقابل ستم ساکت بنشیند. نمی‌تواند ببیند که یک زورگو آن‌جا نشسته و جان

^۱ مولانا در دفتر دوم مثنوی، داستان بسیار مشهوری را نقل می‌کند. می‌گوید رومی و ترک و فارس و عربی بودند که کسی آمد و یک درم میانشان پرتاب کرد:

چار کس را داد مردی یک درم
آن یکی گفت این به انگوری دهم
آن یکی دیگر عرب بد گفت لا
من عنب خواهم، نه انگور ای دغا
آن یکی ترکی بد و گفت این بنم
من نمی‌خواهم عنب، خواهم اُژم
آن یکی رومی بگفت این قیل را
ترک کن، خواهم اسنایل را

آنان با هم نزاعشان شد. شخصی که ناظر نزاع آن‌ها بود، گفت:

صاحب سری عزیز صد زبان
گر بدی آن‌جا بدادی صلحشان
پس بگفتی او که من زین یک درم
آرزوی جمله‌شان را می‌دهم

اگر این یک درم را به من بدهید، من همان را که همه‌تان می‌خواهیم می‌خرم و حاجت به نزاع نیست.

و مال و ناموس مردم را در دست گرفته و کلیه حقوق دیگران را سلب کرده است. لذا یک تکلیف و یک وظیفه‌ی دینی بود که آدمی با او درافتد. کسانی هم بودند که بدون انگیزه‌ی دینی مبارزه می‌کردند. کار آن‌ها هم محترم بود.

اما شکل این مبارزه چه‌گونه بوده است؟ دینی یا غیر دینی؟ پیامبران، تئوری پرداز جنگ چریکی یا جنگ با هواپیمای مدرن و سوپرمدن نبودند. ممکن است شخص پیامبر صاحب تدبیرهایی در جنگیدن بوده باشد. اما نه خود ایشان و نه دیگران، چنین ادعایی نکرده‌اند که ایشان یک تئوری پرداز نظامی بوده است. کار پیامبر این بود که اگر در زمان ایشان با شمشیر و خنجر می‌جنگیدند، به جهاد فی سبیل الله دعوت کند. امروز هم که با توپ و هواپیما می‌جنگند، دعوت به حرکت فی سبیل الله و بخشیدن انگیزه‌ی الهی و دینی مربوط به پیامبر است، نه تئوری پردازان سیاسی - نظامی.

مهم‌ترین فعالیت پیامبران، رخنه در اعماق قلوب آدمیان، تسخیر زوایای دل و نهانخانه‌ی ضمیر آن‌ها بوده است و اساساً نقطه‌ای که پیامبران بر روی آن انگشت می‌گذاشتند، چنان‌که اشاره کردم، نقطه‌ی انگیزه‌های بشری بود. آن‌ها انگیزه‌های بت پرستانه را خداپرستانه می‌کردند، اما شکل عمل را به عقل عقلا می‌سپردند.

حالا با توضیحاتی که دادیم، آیا سیاست، دینی است یا غیر دینی؟ جواب این است که اگر شما به انگیزه‌ی الهی و دینی، کار سیاسی، کار حکومتی، و کار حزبی می‌کنید و به داعی دینی فکر می‌کنید که خدا را خوش می‌آید که قدرتی را در دست بگیرید تا به خلق خدا خدمت بکنید - آن هم برای این که باز خدا دوست دارد که ما به خلق او خدمت بکنیم - در این صورت سیاست شما عین دیانت شما است. به این معنا نه تنها سیاست، که هر عملی می‌تواند دینی باشد. به این معنا، آب خوردن هم می‌تواند دینی باشد. مدرسه رفتن، زن گرفتن، لباس پوشیدن، و هر کار دیگری می‌تواند انگیزه‌ی دینی داشته باشد.^۲

ولی اگر کسی برای نجات مظلوم و دفع ظلم تلاش کند و انگیزه‌ی الهی نداشته باشد، باز هم نیکو و ستودنی است. چون حسن و قبح آن عمل - به تعبیر ما - عقلی است و این عمل فی نفسه نیکو است. باری؛ اگر به انگیزه نگاه کنیم، دیانت و سیاست می‌تواند بر هم منطبق شوند. اما اگر شکل عمل (حکومت، اقتصاد...) مراد باشد، آن دو از هم جدا می‌شوند. چون هیچ شکل خاصی از جنگ یا حکومت یا ورزش و صنعت و پزشکی و... از دل دین بیرون نمی‌آید. اگر شما گمان کنید وارد سیاست شدن به این معنا است که ما یک سری تئوری‌های سیاسی را از دل دین بیرون آورده‌ایم، در این مورد دین از سیاست جدا است. پیامبران تئوری‌پرداز سیاسی نبوده‌اند و خودشان هم خود را به این صفت معرفی نکرده‌اند. در واقع ورود پیامبر اسلام به عرصه‌ی سیاست برای بعضی‌ها آن قدر عجیب و بحث‌انگیز بوده است که در مورد پیامبری پیامبر اسلام شک کرده‌اند.^۳ در سرتاسر قرآن هم یک

^۱ علی (ع) در نهج البلاغه، خطبه‌ی ششمی، نفرت خود را از قدرت سیاسی بازگو می‌کند: «و لا لیتیم دنیاکم هذه ازهد عندی من عطفه عنز» و «والله لندناکم هذه أهون فی عینی من عراق خنزیر فی ید مجزوم». این صحنه‌های نفرت‌انگیز را که ایشان تصویر می‌کند، ببینید! یک استخوان خوک را در دست یک انسان جذامی در نظر بگیرید! آخر چه کسی جلو می‌رود تا چنین استخوانی را از دست آن جذامی بگیرد؟ ایشان می‌گفت حکومت و قدرت برای من این قدر موهن و سبک و بی‌مقدار است. ولی بعد می‌آورد: «لولا حضور الحاضر و قیام الحجۃ بوجود الناصر و ما أخذ الله علی العلماء أن لا یقاروا علی کظۃ ظالم و لا سغب مظلوم». من به این دلیل حکومت را پذیرفتم که اولاً یاران آمده بودند و حجت را بر من تمام کرده بودند و من دیگر نمی‌توانستم به خدا پاسخ بدهم. چون خداوند از عالمان پیمان گرفته است که موقع سیری ظالم و گرسنگی مظلوم ساکت نشینند. او در مقابل این پیمان قرار داشت و مجبور بود به داعی دینی و به انگیزه‌ی الهی برای کمک به مردم مظلوم و برای بر جای خود نشانیدن ظالم، بشتابد.

^۲ اشکالی هم ندارد که انسان در انجام کارهای فوق، انگیزه‌ی دینی نداشته باشد. من این‌جا تنها بر سر آنم که دینی بودن را معنا کنم. هیچ اشکالی ندارد که شما ازدواج کنید و اصلاً به یاد خدا هم نباشید. هیچ اشکالی ندارد که کسی بگوید بنده دلم می‌خواهد همسری برگزینم و امیال و عواطفی را که دارم، ارضاء بکنم. من از هم نشینی با یک دختر یا یک پسر اشباع روانی پیدا می‌کنم و برای من همین مطلوب است. چنین امری فی نفسه هیچ اشکالی ندارد و به همین دلیل هم ما ازدواج‌هایی را که اقوام و ملل غیر مسلمان می‌کنند، محکوم نمی‌کنیم. چون آن‌ها یک عمل انسانی انجام می‌دهند و کاری را می‌کنند که مقتضای فطرت و طبیعت آن‌ها است. کما این که وقتی آن‌ها خانه می‌سازند ما محکومشان نمی‌کنیم، وقتی آن‌ها با دشمنانشان می‌جنگند ما محکومشان نمی‌کنیم.

^۳ با مراجعه به نوشته‌های پاره‌ای از نویسندگان مسیحی، این را می‌بینیم. الگوی یک مسیحی، عیسی مسیح است. عیسی مسیح در جوانی از دنیا رفت و در طول عمرش فعالیت‌های سیاسی نداشت و همسر هم اختیار نکرد. من دیده‌ام پاره‌ای از نویسندگان می‌گویند: «آخر پیامبر اسلام چه‌طور پیغمبری بود که هم زن می‌گرفت و هم جنگ می‌کرد. پیغمبر باید سنگین در گوشه‌ای بنشیند، نه همسری اختیار کند، نه با خلق بیامیزد، و نه دست به جنگ و نزاعی بزند.» این همان تعبیری است که در قرآن در آیه‌ی هفت سوره‌ی فرقان آمده است. بعضی به پیامبر اسلام می‌گفتند: «ما لهذا الرسول یأکل الطعام و یمشی فی الأسواق.» یعنی این

تئوری مدون سیاسی پیدا نمی‌شود. در عین حال، این مطلب به معنای این نیست که یک نفر متدین نمی‌تواند به انگیزه‌ی دینی وارد فعالیت سیاسی بشود.

باری؛ با این دیدگاه که دین تئوری‌پرداز حکومت باشد، دین و سیاست در هیچ‌جا بر هم منطبق نیستند. و با این دیدگاه که دین انگیزه‌پرداز عمل سیاسی باشد، دین و سیاست بر هم منطبقند^۱. با این نگاه، اگر سؤال شود که آیا معماری و خانه‌سازی می‌تواند دینی باشد، باید گفت از یک جهت معماری از دیانت جدا است و از جهت دیگر معماری ما عین دیانت ما است و دیانت ما عین معماری ما است! از جهتی طبابت ما نیز عین دیانت ما و دیانت ما عین طبابت ما است! و از یک جهت دیگر دیانت ما هیچ ربطی به طبابت ما ندارد و طبابت ما هیچ ربطی به دیانت ما ندارد و هکذا و هلم جرا.

تا این‌جا سخن از تکالیف دینی گفتیم. همین سخن گفتن از تکالیف، نشانه‌ی آن است که در گفتمان دینی، کفه‌ی تکالیف همواره سنگین‌تر از حقوق است و به همین سبب می‌خواهم اشاره کنم که در سکولاریسم، نه تنها انگیزه‌ها و اندیشه‌ها غیر دینی می‌شود، بلکه «حق» هم، بر خلاف گفتمان دینی، بر «تکلیف» می‌چربد.

وقتی گفتمان جدید و گفتمان قرآنی را با هم مقایسه می‌کنیم، متوجه می‌شویم که گفتمان دینی، گفتمان تکلیفی است، نه گفتمان حقی. نمی‌گوییم قرآن و دین منکر حق بشرند. بلکه می‌گوییم در آن‌ها کفه‌ی تکالیف نسبت به کفه‌ی حقوق سنگین‌تر است. در این متون، با انسان به عنوان یک موجود مکلف برخورد می‌شود. این متون به محض این که زبان به گفت‌وگو با انسان باز می‌کنند، شروع به تعیین تکلیف برای انسان می‌کنند و مملو از امر و نهی و بایدها و نبایدها هستند و حتی حقوقی که برای بشر اعلام می‌کنند، در لابه‌لای تکالیف او است.

حالا دلیل این که مقوله‌ی حقوق در جهان جدید این‌قدر ما را جلب می‌کند، این است که تاکنون این مسأله در زبان و ادبیات دینی ما به این برجستگی وجود نداشته و آنچه بیش‌تر به گوش ما خورده، قصه‌ی تکالیف ما بوده. این است که زبان دین به نحو اغلبی زبان تکلیف است و حقوق نسبت به آن تبعی و فرعی و طفیلی‌اند. برعکس، در زبان جهان جدید و در گفتمان مدرن، حقوق برجسته‌اند و تکالیف طفیل و تبع هستند. تمدن جدید، تمدن حق است و تمدن دینی، تمدن تکلیف. آدمیان در تمدن دینی به منزله‌ی ساکنان مکلف این تمدن نگریسته می‌شوند. در حالی که در تمدن جدید، محوریت با حق است و لذا حقوق بشر یک امر منطقی - طبیعی در این تمدن است.

ما امروز در مقابل یک تصمیم دشوار قرار گرفته‌ایم. ما نمی‌خواهیم انگیزه‌های دینی‌مان را از دست بدهیم و نمی‌خواهیم مردم را دعوت کنیم که به دواعی غیر دینی عمل کنند و نیز نمی‌خواهیم تکالیف دینی را زیر پا بگذاریم. و از طرف دیگر نمی‌خواهیم حقوق آدمیان را لگدمال تکالیفشان کنیم و انسان محق را در پای انسان مکلف سر ببریم. من باز هم در این‌جا موضع خودم را مشخص می‌کنم. من هیچ اشکالی نمی‌بینم که کسی بر اساس حسن و قبح عقلی عمل کند و اصلاً حسن و قبح دین را در میان نیاورد. فی‌المثل اگر کسی تنها به جهت خیر نظافت، به دنبال نظافت می‌رود و اگر کسی تنها به جهت خیر دفاع، از وطن خود دفاع می‌کند - حتی اگر توجهی به رضایت خداوند هم نداشته باشد - عیب و اشکالی ندارد. چنین کسی صددرصد قابل تحسین است. اما از یاد نباید برد که کار پیامبران این بود که بیایند هر دو خوبی را بر هم سوار کنند و مثلاً بگویند نظافت هم عاقلانه و خوب است و هم خدا انسان نظیف را دوست دارد و متدین به دلیل مضاعفی این کار را انجام می‌دهد.

در حال حاضر، ما در مسأله‌ی حقوق با یک معضل روبه‌رو هستیم که متفکران و روشنفکران جامعه باید مردم را در این مورد روشن کنند. من یکی از نقص‌های بزرگ جامعه‌ی کنونی ایران را این می‌بینم که مردم ما اولاً به حقوق خودشان آشنا نیستند و ثانیاً نمی‌دانند که حق‌اندیش بودن در تمامیت

چه پیغمبری است که هم مثل ما غذا می‌خورد، هم در کوچه و خیابان راه می‌رود. پیغمبر باید فرشته‌صفت و متعلق به عالم بالا باشد و اصلاً کاری به کارهای دنیا نداشته باشد. ولی اصولاً این نوع پس کشیدن از دنیا در اسلام توصیه نشده است. به قول مولانا در مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۹۴:

مصلحت در دین عیسی غار و کوه مصلحت در دین ما جنگ و شکوه

پیامبر فرموده‌اند: «رهبانیه امتی الجلوس فی المساجد». یعنی ما در اسلام راهب شدن نداریم. در اسلام راهب شدن یعنی شرکت در اجتماعات و نشست‌ها در مساجد. این دعوتی بود که پیامبر کرد و درسی بود که به ما داد. به این معنا، عمل سیاسی - و هر عمل دیگری - می‌تواند دینی و غیر سکولار باشد.

^۱ تعبیر انطباق دین و سیاست دقیق نیست. در سکولاریزم از جدایی دین و حکومت سخن می‌رود، نه دین و سیاست. غرض از حکومت هم یعنی نهادی که مسؤول تدبیر مصالح عامه و توزیع عادلانه‌ی قدرت است.

شخصیت آدمی چه نقش مهمی ایفا می‌کند. گاه ممکن است انسان اهمیت «حق» را فی‌نفسه در نظر بگیرد و گاه مسأله‌ی مصادیق حقوق مطرح است که در مرتبه‌ی دوم است. دشوارترین کاری که رهبران فکری ما در پیش دارند، جمع بین حق و تکلیف آدمی و وارد کردن گفتمان حق در دل گفتمان تکلیف دینی است.

من این را همیشه گفته‌ام که اگر روزگاری در جامعه‌ی ما «حق» همان منزلت را یافت که «ناموس» دارد، روزگار ما خوش خواهد بود. ببینید کلمه‌ی ناموس چه قدر نزد ما مهم است. وقتی به ناموس کسی دشنام می‌دهند، بدترین عمل ناروا را انجام داده‌اند. اگر روزگاری حق برای ما همان منزلت را پیدا کرد و تجاوز به حق کسی مساوی با تجاوز به ناموس او دانسته شد، آن موقع ما می‌توانیم جشن بگیریم. چنین تحولی نشانه‌ی این است که یک تحول جدی در ذهنیت ما پیدا شده است.

اگر این مسأله به‌خوبی شناخته شود و رهبران فکری - به لحاظ معرفتی و تئوریک - بتوانند گفتمان حقی را در دل گفتمان تکلیفی وارد کنند و توازن و تعادلی بین این دو برقرار کنند، ما می‌توانیم به آینده‌ی درخشان‌تر امیدوار باشیم.

در قرآن آمده است که: «رسلاً مبشرین و منذرین لئلا یکون علی الناس حجهٌ بعد الرسل.» (سأ، ۱۶۵) یعنی ما پیغمبران را فرستادیم تا مردم بر خدا حجت نداشته باشند و نتوانند گریبان او را بگیرند و بگویند که پیامبر نفرستاده بودی و ما نمی‌دانستیم چه کنیم. مدلول این آیه این است که ما حتی می‌توانیم در مقابل خدا بایستیم و محاجه کنیم. یعنی اگر خداوند پیامبری نفرستاده بود، ما بر او حجت داشتیم.

این مطلب خیلی مهم است. در واقع قرآن تأیید می‌کند که انسان حقوقی دارد که با آن حقوق حتی می‌تواند کارهای خدا را مورد داور یقرار دهد. به عبارت دیگر، مفهوم آیه این است که من که خدا هستم نمی‌توانم با شما با قلدری صحبت کنم، من هم باید با حجت صحبت کنم.

رهبران فکری باید حق‌خواهی را بر مردم بیاموزند. این مطلب، به معنای تسلیم به سکولاریسم نیست. آری، در تمدن سکولار، مسأله‌ی حقوق برجسته شد و ما هم از آن‌ها یاد گرفته‌ایم. حالا باید آن را در دل گفتمان دینی قرار دهیم و برای خودمان، هم تکالیف و هم حقوق الهی قائل شویم.

خدا هم خواسته است که ما به تکلیفمان عمل کنیم و هم خواسته است که حقوقمان را بگیریم. ما یک رشته حقوق داریم که همان‌طور که خدا دوست دارد به تکلیفمان عمل کنیم، دوست دارد حقوق خود را هم بگیریم. در روایتی از پیامبر آمده است: «إن الله یحب أن یؤخذ برخصه کما یحب أن یؤخذ بعزائمه.» یعنی خداوند همان‌قدر که دوست دارد امر و نهی او را جدی بگیرند، دوست دارد رخصت‌های او را هم جدی بگیرند.

دوستان عزیز که در راه کسب دانش و فرهنگ می‌کوشند، به این نکته‌ی عظیم و مهم توجه داشته باشند که عمل سیاسی - دینی، امروز نشان‌دهنده گفتمان حقی در دل گفتمان تکلیفی است و جمع میان سیاست و دیانت در زمان حاضر، به این معنا است.

چند پرسش و پاسخ

شما حکومت دینی را مکرراً به حکومت دین‌داران تعبیر کرده‌اید. تقاضا دارم مهندسی این حکومت را به شکل قابل اجرا در عصر حاضر به دست بدهید.

بنده نظریه‌پرداز سیاسی نیستم و بنا هم ندارم مهندسی یک حکومت را به دست بدهم. فکر می‌کنم در باب مهندسی حکومت - چه دینی و چه غیر دینی - می‌توان به آثار عقلا و علمای جهان مراجعه کرد و پاسخ را به دست آورد و ما هم اگر بخواهیم بر گفته‌ی آن‌ها نکته‌ای اضافه کنیم، نکته‌ی چندانی مهمی نخواهد بود. به هر حال، هر که وارد این وادی شد، نخست باید خود را با جریان بزرگی که پیشاپیش در جهان روان شده است، پیوند بزند.

من همیشه «حکومت دینی» را به «حکومت دین‌داران» یا «حکومت بر جامعه‌ی دینی» تعبیر کرده‌ام. همچنان که بارها توضیح داده‌ام، حکومت حکومت است و دینی و غیر دینی ندارد. دینی و غیر دینی، به صورت عارضه و صفت بیرونی بر حکومت عارض می‌شود. من در نام‌گذاری مقاله‌ای که تحت عنوان «حکومت دموکراتیک دینی» نوشته‌ام نیز این مطلب را مراعات کرده‌ام. حکومت‌ها به دموکراتیک و غیر دموکراتیک تقسیم می‌شوند و نه به دینی و غیر دینی. دینی و غیر دینی بودن حکومت، اصلاً شکل و ماهیت حکومت را به دست نمی‌دهد.

حکومت‌ها یا دموکراتیک هستند، یعنی متکی به آرای مردم و قائل به مشارکت سیاسی و تفکیک قوا هستند و برای کم کردن خطا از مشورت مردم و عقل جمعی استفاده می‌کنند، یا غیر دموکراتیک هستند، یعنی قائل به آرای مردم نیستند، متکی به رأی یک نفر هستند و تفکیک قوا را هم مراعات نمی‌کنند. حالا حکومت‌های دموکراتیک و غیر دموکراتیک می‌توانند دینی یا غیر دینی باشند. انواع دینی و غیر دینی، بعد از انقسام به دموکراتیک و غیر دموکراتیک پدید می‌آید.

در واقع، دینی و غیر دینی بودن حکومت هم به جامعه برمی‌گردد. جامعه‌ی دینی حکومتش را دینی، و جامعه‌ی لائیک حکومتش را لائیک می‌کند. جامعه‌ای که مردم آن در عمل انگیزه‌ی دینی دارند، از حکومت خود می‌خواهند که انگیزه‌ی دینی داشته باشد و به ارزش‌های دینی احترام بگذارد. اگر مردم یک جامعه، به هر دلیلی، واقعاً انگیزه‌ی دینی نداشته باشند، از حکومت خود نمی‌طلبند که به انگیزه‌ی دینی عمل کند و به ارزش‌های دینی احترام بگذارد. من بارها تکرار کرده‌ام که حکومت‌های غیر دینی جامعه را غیر دینی نمی‌کنند. برعکس، جامعه‌ی غیر دینی حکومت را غیر دینی می‌کند. جامعه‌ی لیبرال، حکومت را لیبرال می‌کند.

حکومت‌ها، میوه‌ی درختان جوامعند و بر روی آن درختان می‌رویند و رنگ و بو و عطر و مزه‌ی آن‌ها را دارند. اگر مردم یک جامعه‌ی دینی «به اختیار خود» مدیرانی را انتخاب کنند، این مدیران طبعاً به ارزش دینی آن جامعه احترام خواهند نهاد. به این دلیل، ترکیب «حکومت دینی»، یعنی «حکومت دین‌داران» را به کار می‌بریم.

البته در جامعه‌ی ما، امروزه تئوری‌هایی وجود دارد که حکومت دینی را این‌طور معنا نمی‌کنند و معتقدند حکومت - به نحو پیشینی - حق عده‌ای از افراد است؛ خواه مردم قبول داشته باشند، خواه نداشته باشند. خواه زیر بار بروند، خواه نروند. این تئوری‌ها، حکومت دینی را با حق پیشینی حاکمان تعریف می‌کنند - که تعریفی صددرصد ضد سکولار است. چون یکی از معانی سکولاریسم سیاسی، این است که مشروعیت حکومت از مدرم است، نه از جاهای دیگر. اما در حقیقت، حکومت دینی یعنی حکومتی که در آن کسانی حق حکومت را از مردم می‌گیرند و چون مردم در عمل انگیزه‌ی دینی دارند، از مدیران سیاسی خود می‌خواهند که به آن انگیزه‌ها احترام بگذارند.

حکومت، چیزی جز مدیریت کلان کشور نیست و مدیریت هم در همه‌جا ماهیت واحدی دارد و به این معنا علم است. این که چه‌گونه باید یک مجموعه را به نحو موفق مدیریت کرد و چه مقررات و حقوقی باید به افراد آن مجموعه داد و چه‌گونه با بیگانگان رابطه برقرار کرد، ارکان و اجزای مدیریت است. مدیریت علم است و در هر دوره‌ای، این علم به نحوی تعریف می‌شود. فعلاً در دوران ما و با مشخصاتی که جامعه‌ی مدرن و اطلاعاتی و تکنولوژیک سوپرمدرن پیدا کرده است، ظاهراً حکومت غیر دموکراتیک راه به جایی نخواهد برد. ممکن است مدت کوتاهی بماند، ولی نهایتاً جای خود را به یک حکومت دموکراتیک می‌دهد. اضمحلال حکومتی مثل حکومت شاه، فقط به این خاطر نبود که مردم انگیزه‌های دینی داشتند. اصلاً یک سلطنت مطلقه با جامعه‌ی اطلاعاتی و تکنولوژیک جدید، یک وصله‌ی ناجور و امری ناهماهنگ است.

در فروپاشی شوروی، اگرچه توطئه‌های دشمنان و غیره بی‌اثر نبود، ولی عامل اصلی فروپاشی شوروی این بود که جامعه‌ای با سطح بالایی از تکنولوژی می‌خواست از یک حکومت غیر دموکراتیک با یک سانترالیسم بسیار آهنین و خشن و عبوس برخوردار باشد. در حالی که این‌ها غیر قابل جمع هستند و به دلیل همین عدم تناسب، به تدریج ترک‌ها و شکاف‌ها ظاهر شد و نهایتاً این جامعه فرو پاشید. هرچه امپراتوری، بزرگ‌تر و ادعاهای فریه‌تر باشد، ضعف و احتمال فرو ریختن بیش‌تر است.

به نظر من، ما مسلمانان قرن بیست‌ویکم، اولاً باید در آموختن علم مدیریت کشور از تجربه‌ی حکومت‌های موفق دموکرات دنیا استفاده کنیم. ثانیاً اگر می‌خواهیم دین‌دار باشیم و انگیزه‌ی دینی خود را نگه داریم، بایستی اگر کار نیکی می‌کنیم، آن عمل را به دلیل مضاعفی انجام بدهیم؛ هم به دلیل نیکی آن، هم به دلیل رضای خدا. ثالثاً به کسانی که کار نیک انجام می‌دهند، فقط به دلیل نیکی آن، احترام بگذاریم؛ حتی اگر آن‌ها رضایت خدا را در میان نمی‌آورند.

جایگاه دین در جهان قرن بیست‌ویکم چه‌گونه است؟

دین فقط یک پیام دارد و آن، دمیدن روح تازه‌ای بر جان زندگی است. آدمیان زندگی خود را می‌کنند، همان‌طور که در زمان پیش از پیامبر هم زندگی خود را می‌کردند و پیامبر شکل زندگی آن‌ها را عوض نکرد. ایشان طرح تازه‌ای برای توسعه‌ی کشاورزی و صنعت نیاورد. دانشگاه باز نکرد. علم جدیدی - مثل فیزیک و شیمی - به کسی نیاموخت و اصلاً خود را درگیر با این مسائل نکرد.

پیامبر بنا نداشت همه‌ی خطاهای مردم را تصحیح کند و حتی اندیشه‌ی مردم در مورد آسمان‌ها و زمین را دستکاری نکرد. مردم را با همان تفکری که با آن زندگی می‌کردند، به حال خود گذاشت. آن‌چه پیامبر انجام داد، این بود که هویت و نگاه تازه‌ای به آن‌ها داد.

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

(مشنوی، ۶: ۲۲۱)

این سخن، عین حرکت پیامبران است که نگاه و چشم تازه‌ای به مردم می‌دادند؛ چشم تازه‌ای که با آن اعماق زندگی را درست و آشکار ببینند.

ما چو کشتی‌ها به هم برمی‌زنیم
تیره چشمیم و در آب روشنیم
ای تو در کشتی تن رفته به خواب
آب را دیدی نگر در آب آب

(مشنوی، ۳: ۱۲۷۲ و ۱۲۷۳)

همه‌ی دعوت پیامبران همین است. مردم زندگی‌شان را می‌کنند، عقل آدمیان با طبیعت درمی‌پیچد و تحول و تنوعی در اشکال زندگی پدید می‌آورد. اما آن‌چه را که علم و عقل به آدمی نمی‌دهد، آن را پیامبران می‌دهند و آن، جهت‌بخشی الهی به زندگی انسانی است بدون آن، زندگی البته تنگ و تلخ می‌شود. قرآن هم می‌گوید: «و من أعرض عن ذکری فإن له معیشتة ضنکاً». یعنی کسی که از ذکر من رو بگرداند، زندگی تنگی خواهد داشت. «و نحشره یوم القیامه أعمی.» و در قیامت هم کور محشور می‌شود. «قال رب لم حشرتني أعمی و قد كنت بصیراً قال کذک أیتنا فنسیتها و کذک الیوم تنسی.» (طه، ۱۲۴ تا ۱۲۶) و از خداوند می‌پرسد که من چشم داشتم، چرا مرا کور محشور کردی؟ جواب می‌آید: تو در دنیا خودت را به کوری زدی، حالا هم کور محشور شدی.

پیام دین برای جهان، پیام معنویت است. دین به زندگی ما عمقی می‌دهد و ارزش‌ها و انگیزه‌هایی عرضه می‌کند که شاید در جای دیگر به دست نیاید. اگر ما حرفی برای گفتن داریم، در همین حوزه است و بس.

آیا نمی‌توان تفسیری از دین ارائه کرد که حقوق بشر در آن برجسته باشد؟

قرائت کنونی از دین، قرائت روحانیان است. یعنی قرائتی که تکالیف در آن برجسته است و به حقوق بی‌اعتنا است. در مقابل بحث حقوق برآشفته می‌شود و حکم تکفیر می‌دهد. قرائت تازه‌ای از دین لازم است که در دل خود حقوق را هم بگنجانند. البته این امر به پی‌ریزی تئوریک قوی حاجت دارد. این کار شدنی است. ماندن دین در روزگار حاضر، نیازمند این است که گفتمان حقوقی در دل گفتمان تکلیفی دینی جا داده شود. اگر دین به حقوق انسانی بی‌اعتنایی کند، به بقای خود لطمه زده است.

عرفا خدمات زیادی به همه‌ی ادیان - از جمله اسلام - کرده‌اند. اگر این دین فقط به دست فقها افتاده بود، به صورت یک مکتب فقهی و حقوقی خشک درآمده بود و تاکنون از بین رفته بود. این خدمت عرفا است که آب لطفی بر خشکی فقه افشاندند و با معنویت عظیمی که در آن تزریق کرده‌اند، بقا و ماندگاری دین را تضمین کرده‌اند. و الا قلمرو اسلامی به سرعت و زودتر از آن‌چه گمان کنید، می‌خشکید، فرو می‌ریخت، و ویران می‌شد. در حال حاضر هم با استفاده‌ی عظیم از ذخیره‌ی عرفانی - اسلامی، باید در کنار فربه‌ی عظیمی که تکلیف پیدا کرده، دغدغه‌ی حقوق انسان را به دین تزریق کنیم تا این آماس را درمان کنیم و تعادلی بین حق و تکلیف ایجاد کنیم. اگر این کار را نکنیم، خواهیم دید که دین اسلام چیزی مثل دین یهود خواهد شد که ده - دوازده میلیون پیرو در سطح جهان دارد؛ همین و بس. زیرا به یک مکتب حقوقی و یک شریعت سخنگیر Legalism تکلیفی

تبدیل شده است و چیزی بیش از این نیست. ما باید به این نکته توجه بسیار کنیم. سر این که من می‌گویم رهبران فکری ما وظیفه دارند از دین، قرائت تازهای ارائه دهند که در آن حقوق بشر به نحو معرفت‌اندیشانه - و نه مصلحت‌اندیشانه - مندرج شده باشد، همین است.

در قرآن، بعد از آیه‌ی مبشرین و منذرین، آمده است: «و أنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه». تفسیر شما از این آیه چیست؟

در بعضی موارد - و البته نه در همه‌ی موارد - که مسأله‌ی آمدن پیامبران مطرح است، قصه‌ی آمدن کتاب و میزان و داوری میان مردم هم آمده است. مثلاً در آیه‌ی «كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس في ما اختلفوا فيه و ما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جائتهم البينات بغياً بينهم...» (بقره، ۲۱۳) این آیه از آیات مهم قرآن است، چون سر بعث انبیاء را بیان می‌کند. مرحوم علامه طباطبایی نیز تفسیر مبسوطی بر این آیه نوشته است که اصلاً پیامبران برای چه کاری می‌آیند. معنای آیه این است که مردم امت واحدند - یا در ابتدا امت واحد بودند - آن‌گاه اختلافی در بینشان پیدا شد و پیامبران آمدند که آن اختلافات را از میان بردارند. آیه، به صراحتی که من گفتم، به اختلافات مردم اشاره نمی‌کند. اما مفاد و مدلولش همین است. خداوند پیامبران را با صفت مبشر و منذر فرستاد تا در اختلافات مردم داوری کند. ما دو گونه می‌توانیم درباره‌ی این «اختلاف» نظر بدهیم: اول با مراجعه به خود کتب دینی و دوم با مراجعه به تاریخ ادیان. جواب هر دو به هم نزدیک است.

چند نوع اختلاف وجود دارد: اختلاف فلسفی، علمی، سیاسی، و مادی با انگیزه‌های منفعت‌پرستانه. پیامبران در کدام اختلافات داوری کردند؟ فرضاً در گذشته بین یونانیان مسأله این بود که همه‌چیز از عدد ساخته شده یا از آب یا خاک یا...، یا فرضاً فلاسفه اختلافات گوناگونی در باب علیت و طبایع اشیاء و ماده و صورت و... با یکدیگر داشتند. آیا پیامبران آمدند و این اختلافات را حل کردند؟ خیر، این‌طور نیست. شما اگر دقت کنید، پیامبران آمدند تا مسأله‌ی انگیزه‌های مردم را حل کنند. در ادامه‌ی آیه می‌گوید: چون اختلاف این‌ها از سر «بغی» بود و «بغی» به معنای زیادت‌طلبی، تجاوز، و عدوان است، «ما اختلفوا فيه و ما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جائتهم البينات بغياً بينهم». یعنی بعد از آن که بینات روشن برایشان آمده بود، به دلیل این که مریض بودند، اختلاف کردند و این انگیزه‌ای بود که آن‌ها را به بغی و سرکشی واداشت. پیامبر برای این می‌آید که این بیماری مردم را درمان کند و این هدف، همان تصحیح و درمان انگیزه‌ها است. تقوا، که بزرگ‌ترین درس قرآن است، همین است. تقوا یا گذاشتن بر روی زیادت‌طلبی، ظلم، و عدوان است و بس. «إن أكرمكم عند الله أتقاكم» (حجرات، ۱۴) یعنی کسی که باتقواتر است، به خدا نزدیک‌تر است. یعنی بانصاف‌تر است و ترمز محکم‌تری دارد، طوری که اگر حب و بغض او را به جانبی راند، می‌تواند خویشتر داری کند و ترمزها را بکشد و بایستد. پیامبران دقیقاً برای این نکته تأکید کردند.

پیامبران علم و فلسفه نیاوردند. جهل‌ها و خطاهایی را هم که میان مردم به عنوان علم رواج داشت، رها کردند و به آن‌ها هم کاری نداشتند. در زمان پیامبر اسلام، اعراب فکر می‌کردند که خون در بدن ساکن است و ایشان هم به آن‌ها نگفت که خون در بدن جریان دارد و امثال آن. پیغمبر به این‌گونه مسائل کاری نداشت. درکی که اعراب از آسمان روی سر و خاک زیر پا و بدن خود داشتند، درکی غیر علمی بود و پیغمبر هم این درک را تصحیح نکرد و با آن‌ها درنیافتاد و اصلاً در این اختلافات داوری نکرد.

بیش‌ترین کار پیغمبر، بر روی انگیزه‌های مردم بود. پیغمبران بیش‌تر مأمور آن‌ها را جانبدار می‌کنند. به آیات قرآن نگاه کنید: «أطيعوا الله و أطيعوا الرسول» (ساء، ۵۹) مردم را به اطاعت از خدا و اطاعت از پیامبر دعوت می‌کند. در مورد جهاد، از «جهاد فی سبیل الله» و در مورد زکات از «زکات فی سبیل الله» می‌گوید. حتی در آیاتی نیز که دستورات ساده مطرح است، موضوع را به رضایت خدا مربوط می‌کند. «إذا قیل لکم تفسحوا فی المجالس فاقسحوا یفسح الله لکم» (مجادله، ۱۱) وقتی وارد مجلسی می‌شوید و می‌بینید جا تنگ است، برای کسانی که بعداً می‌آیند، جا باز کنید. این یک دستور بسیار ساده است، به حدی که حتی ممکن است تعجب کنید که این آیه در قرآن آمده است. می‌فرماید: اگر از شما خواستند که جا باز کنید، گشایش ایجاد کنید تا خداوند در کار شما گشایش ایجاد کند. قسمت آخر آیه بسیار مهم است. و الا آن‌چه در ابتدا است، همه‌ی ما می‌فهمیم و اگر قرآن هم نگفته بود، انصافاً این عمل انجام می‌شد. فکر می‌کنید اگر در مجلسی جا تنگ بود و مردم فراخ نشسته بودند و کسی می‌آمد و می‌گفت جایی باز کنید که من هم بنشینم، باید پیامبر دستور می‌داد تا مردم بفهمند و جا را باز کنند؟ این که مسأله‌ی بسیار عادی و روشنی است و نه به سیاست مربوط است، نه به مدیریت کلان، نه به حکومت و نه به اقتصاد. قرآن می‌گوید گشایش در کار دیگران ایجاد کنید تا خداوند در کار شما گشایش ایجاد کند.

همیشه پیوند زدن یک عمل با رضایت الهی، گره کار پیامبران است. دین، در جایی که بین انگیزه‌های شما تنازع پیدا می‌شود، به شما می‌آموزد که کدام انگیزه را بر دیگری برتری ببخشید و کدام را مقدم یا مؤخر بدانید. وگرنه - همان‌طور که گفتیم - داورای علمی و فلسفی از پیامبران خواسته‌شدنی نیست و آن‌ها هم برای این کار نیامده‌اند و چنین دعوی‌ای را هم نداشته‌اند.

مفهوم دیگری که بسیار مهم است، «جهل» است. من شما را به کتاب توشی‌هیکو ایزوتسو^۱، قرآن‌شناس مشهور ژاپنی ارجاع می‌دهم که در مورد زبان و مفاهیم وارده در قرآن است. او می‌گوید برای این که ما بفهمیم اسلام چیست، ابتدا باید بفهمیم که جاهلیت چیست. ایشان در ادامه توضیح می‌دهد که جاهلیت چه بود که پیامبر علیه آن شورید. او از کلمه‌ی جهل شروع می‌کند. همان‌طور که می‌دانید، جهل اصلاً به معنای نادانی نیست. این معنا، معنایی است که میان ما و البته عرب‌ها رایج شده، اما در اصطلاح قرآنی قدیم و ادبیات کلاسیک عرب، این معنا را نداشته‌اند. جهل به معنی از کوره در رفتن، عصبانی شدن، تعصب‌ورزی، و زیر بار حق نرفتن است. این معنا همان است که به آن «بغی» هم می‌گویند. جهل، خصوصیت فردی است که وقتی حق را به او معرفی می‌کنند - که ممکن است باعث پشت کردن به قبیله و نژادش شود - نمی‌پذیرد؛ کسی که نمی‌تواند انتقاد را تحمل کند، جاهل است.

اگر انسان انگیزه‌هایش را از عقل خود بگیرد، آیا عقل خطا نمی‌کند؟

البته که خطا می‌کند. ولی گریزی نداریم. ماییم و طاقت بشری و همین عقل نیم‌بندی که خدا به ما داده است و اگر همین را هم کنار بگذاریم، دیگر هیچ نداریم. بنابراین باید در شعاع همین چراغ حرکت کنیم. منظور من این بود که انگیزه‌های درستی که آدمی دارد - خواه از دین گرفته باشد و خواه از عقل خود، علی‌ای حال محترم است. اما برای شخص دین‌دار به دو دلیل محترم است و برای شخص غیر دین‌دار به یک دلیل. اما در مورد این که عقل خطا می‌کند، باید گفت فهم دین هم خطا می‌کند. خطا هیچ‌وقت از ما رخت بر نمی‌بندد. وقتی که ما می‌خواهیم قرآن و دین و تکلیف دینی خویش را هم بفهمیم، ممکن است خطا کنیم. مگر یک فقیه یا یک مفسر خطا نمی‌کند؟ خطا سرنوشت ما است و ما از آن رهایی نداریم. مهم این است که در عین اذعان به خطا، عقل را به بهانه‌ی خطا تعطیل نکنیم.

تکلیف در دین به معنای نادیده گرفتن حقوق انسان‌ها نیست. بلکه دین برای رعایت حقوق انسان‌ها بر روی تکلیف انگشت می‌گذارد.

بله؛ من هم قبول دارم. حرف من این است که دین بر تکلیف تأکید می‌کند. شما می‌گویید که نتیجه‌ی تأکید بر تکلیف رعایت حقوق دیگران است. درست است. ولی همان‌طور که گفتیم، حقوق در گفتمان دینی یک امر تبعی است و نه امر اغلی و مقدم.

در قرآن برای حیات سالم اجتماعی، نکات و رهنمودهای علمی‌ای ارائه شده است، مانند تحریم ربا، دستور جهاد برای مبارزه با ظلم، پرداخت زکات برای تعدیل شکاف‌های طبقاتی، نهی کم‌فروشی و احتکار و امثال این‌ها.

آنچه شما در باب جهاد برای دفع ظلم آورده‌اید، همان است که من در سخنانم به آن اشاره کردم. آن‌چه در بحث جهاد مهم است، آن است که «فی سبیل الله» باشد. وگرنه عقل همه‌ی عقلای عالم به این می‌رسد که وقتی دشمن به آن‌ها حمله کرد، از کیان و جان خود دفاع کنند. نمی‌توان گفت چون به انگیزه‌ی دینی دفاع نمی‌کنند، حتماً کار بدی می‌کنند. اگر دزدی شبانه به خانه‌ی یک فرد بی‌دین رفت و به او و مال و ناموسش تجاوز کرد و او از مال و ناموسش دفاع کرد، ما که نمی‌توانیم بگوییم چون انگیزه‌ی او دینی نبوده است، کار بدی کرده است.

در حقیقت پیامبر برای کارهای خوب، انگیزه‌ی دینی ایجاد کرد و نه برای کارهای بد. پیامبر برای انجام کارهایی که خوب بود و قبل از آمدن دین هم خوب شمرده می‌شد، یک انگیزه‌ی دینی هم علاوه کرد و برای ترک کارهای بد هم انگیزه‌ی دینی ایجاد کرد. قبل از دین، همه قبول داشتند که راست‌گویی و عدالت خوب است و دروغ و ظلم بد است. این مسأله، مسأله‌ای نبود که پیامبر اسلام مبتکر و مؤسس آن باشد. این تشخیص، اصلاً مربوط به یک فطرت عقلانی است که خدا در بشر به ودیعت نهاده است. پیامبر برای کارهای خوب و ترک کارهای بد، انگیزه‌ی دینی و الهی ایجاد

¹ Toshihio Izutsu (1914 – 1993)

کرد. مبدع زکات و کمک به دیگران، پیامبر نبود. این که باید به بینوایان کمک‌های مالی کرد، مسأله‌ای است که اعراب هم می‌فهمیدند و انجام می‌دادند و در جوامع غیر دینی هم این کارها را می‌کنند. ابداع این امور با دین نبود. بلکه ایجاد انگیزه‌ی دینی برای این کارها با دین بود.

من در باب نکته‌ی دوم سؤالتان، شما را به مقاله‌ی «اقلی و اکثری در دین»، در کتاب *بسط تجربه‌ی نبوی* ارجاع می‌دهم. من در آن‌جا استدلال مبسوطی کرده‌ام که احکامی که دین آورده است، همه جنبه‌ی حداقلی دارند. زکات برای پر کردن شکاف‌های اجتماعی نیست و این درک اشتباهی از مفهوم زکات است. حداقل کاری که می‌توان برای پر کردن شکاف‌های اجتماعی انجام داد، زکات است و نه حداکثر. ما بایستی احکام دینی را به منزله‌ی حداقل درمان لازم ببینیم، نه حداکثر درمان لازم.

من می‌دانم که در جامعه‌ی دینی ما، نگاه روحانیت به احکام دینی، نگاه حداکثری است و می‌گویند که اگر به همین احکام فقهی عمل شود، جامعه بهشت می‌شود. به عقیده‌ی بنده، حتی اگر به همه‌ی این احکام هم عمل کنید، جامعه بهشت نمی‌شود. این‌ها حداقل‌های لازم برای بهشت شدن است، نه حداکثرهای لازم. فلذا بسی کارهای دیگر باید کرد. عمل به دستورات فقهی، هیچ‌وقت لزوماً آبادانی نمی‌آورد.

شما فرض کنید در جامعه‌ای همه‌ی ازدواج‌ها بر وفق احکام فقهی انجام شود، اما ۹۹ درصد ازدواج‌ها به طلاق منجر بشود. در چنین جامعه‌ای همه‌ی افراد مطابق احکام فقهی ازدواج می‌کنند و مطابق احکام فقهی طلاق می‌گیرند. لذا در این جامعه تخلفی از احکام فقهی صورت نگرفته است. اما آیا به نظر شما، این جامعه یک جامعه‌ی آرمانی و مطلوب است؟

فرض کنید در جامعه‌ای مطابق احکام فقهی دست دزدها را قطع می‌کنند، یا این که طبق احکام فقهی اموال محتکرین را می‌گیرند و بدون آن که به خود محتکر کاری داشته باشند، مالش را به قیمت روز می‌فروشند و پول را هم به صاحبانش می‌دهند. شما فکر می‌کنید که با این احکام، جامعه از نظر اقتصادی آباد می‌شود؟ باید کاری کرد که دزدی و احتکار صورت نگیرد. نه این که اگر دزدی شد، دست دزد را ببرند.

لازم نیست راه دوری برویم و به استدلال نظری پیچیده‌ای هم حاجت نیست. جمهوری اسلامی این مسأله را تصدیق کرد که خمس و زکات کافی نیست، چون مالیات را وضع کرد. همان کسانی که در شورای نگهبان نشسته بودند و با مالیات مخالف بودند، بالأخره به این نتیجه رسیدند که جامعه به گرفتن مالیات نیاز دارد و زکات بارش را بار نمی‌کند. زکات حداقل کار لازم است و نه حداکثر کار ممکن. این امر به تصدیق فقهای جمهوری اسلامی هم رسیده است. در عمل معلوم شد که اگر خمس و زکات به تنهایی می‌توانست بار را از زمین بردارد، برمی‌داشت. در حال حاضر، مالیات اجباری می‌گیرند و در این مالیات اجباری هم هیچ قصد قربت و عبادتی وجود ندارد. مالیاتی است که شما بر اساس قانون، باید اجباراً بدهید. مثل مالیاتی است که در کشورهای دیگر هم می‌گیرند. می‌توانید برای رضای خدا بدهید. ولی اگر به فکر خدا هم نیستید، بالأخره باید این مالیات را بدهید.

غرض من این است که اتفاقاً تجربه‌ی عملی ما هختم نشان می‌دهد که این احکام، اقلی هستند و نه اکثری. اقلی بودن به این خاطر است که شاید جامعه‌ی ساده‌ای با امکانات و حاجت‌های ساده، بتواند با این احکام خود را اداره کند. اما برای جوامع پیچیده‌تر، باید فکر دیگری کرد و باید تئوری‌پردازی‌های پیچیده‌تری کرد.

شما در مصاحبه‌ای اعلام کرده بودید که رسالت خود و هم‌فکرانتان را آشتی دادن دین با حقوق بشر، دموکراسی، جامعه‌ی مدنی، و در مجموع، آشتی دادن دین با مدرنیسم می‌دانید. در میان مذهبی‌های ما، عده‌ای بر این باورند که پدیده‌های جدید - مثل جامعه‌ی مدنی و دموکراسی - در متن دین وجود دارد و یا امثال آقای محسن کدیور از چیز دیگری دفاع می‌کنند و در گفت‌وگوی با شما هم ایشان از این مسأله دفاع کرده بودند و گفته بودند: «من می‌توانم حقوق بشر را از چارچوب دین بیرون بیاورم.» اندیشه‌ی دیگری معتقد است که اساساً پدیده‌ای مثل دموکراسی و مدرنیسم هیچ ربطی به دین ندارد که ما بخواهیم - نقیلاً یا اثباتاً - راجع به این مسأله اظهار نظر کنیم. می‌خواستم اگر ممکن است، شما درباره‌ی موضع خودتان صحبت کنید.

توضیح مختصر این است که من حتی به ذهنم هم خطور نمی‌کند که این مفاهیم را از دل اندیشه‌ی دین - یعنی فقه و کلام و امثال آن - استخراج کنم. به نظر من، یک فاز و یک دوران از روشنفکری دینی ما، فاز استخراج بود و عده‌ای، خواه روحانی و خواه غیر روحانی، می‌خواستند این مفاهیم مدرن را از دل اندیشه‌های دینی، یعنی فقه و کلام و تفسیر و... بیرون آورند. من فکر می‌کنم آن دوران سپری شده و تجربه‌ی تاریخی آن متفکران و تلاش‌گران به شکست انجامیده است و دیگر معقول نیست ما امروز در پی استخراج این مفاهیم از دل اندیشه‌ی دینی باشیم.

البته جای سؤال است که اگر این مفاهیم قابل استخراج از دین بود، چرا طی این سیزده قرن استخراج نشد و چه طور ناگهان عقل ما این توانایی شگرف تازه را به دست آورده است که این مفاهیم را استخراج کند؟ به نظر من، استخراج حقوق بشر از دل تعالیم فقهی و دینی، مثل استخراج صنعت هواپیماسازی از دل روایات و احادیث است. ممکن است بعضی از این فکرها و هوسها داشته باشند. اما گمان من این است که ما باید این اندیشه را به طور کامل به خاک بسپاریم و حقیقتاً آن را یک تمنای برنیامدنی و محال بشماریم و به طور کامل با آن وداع کنیم.

همان طور که اشاره کردم، گفتمان دینی، گفتمان تکلیفی است و هر گفتمانی، حسابی دارد. گفتمان تکلیفی دینی حسابی دارد و گفتمان مدرن حسابی دیگر. گفتمان مدرن، گفتمان جامعه‌ی مدنی و گفتمان دموکراسی، همه حقی‌اند و اصلاً تفاوت و تمایز میان این‌ها در همین است و این که این مسائل تشویش ذهنی برمی‌انگیزند، به دلیل تمایز میان این دو گفتمان است که به ظاهر غیر قابل جمع هم می‌نمایند. چه جای این که بخواهیم یکی را از دل دیگری استخراج منطقی کنیم که اصلاً شدنی نیست.

جامعه‌ی مدنی دو رکن دارد که یکی «حق» است و دیگری «کثرت». جامعه‌ی مدنی، جامعه‌ای است که اولاً گفتمان حقی در آن حاکم است و ثانیاً به کثرت قرائت‌ها، اندیشه‌های سیاسی، احزاب و اعمال سیاسی، و در یک کلمه، «پلورالیسم» اجازه می‌دهد.

حداکثر کاری که ما می‌توانیم بکنیم، این است که نشان و توضیح بدهیم که دین‌داران هم می‌توانند در میان خود حکومتی داشته باشند که در این حکومت، برخوردار از حقوق بشر و دموکراسی و مشارکت سیاسی و امثالهم باشند. ما حداکثر می‌توانیم - به نوعی - آشتی و تفاهم و عدم تعارض میان این‌ها را نشان بدهیم و بگوییم که ما دین‌داران هم می‌توانیم جامعه‌ی مدنی داشته باشیم. نه تنها ما دین‌داران می‌توانیم جامعه‌ی مدنی داشته باشیم، بلکه من معتقدم که دین‌داری در جهان جدید فقط در دل جامعه‌ی مدنی ممکن است. اگر ما می‌خواهیم دین باقی بماند، باید ابتدا زمینه‌ی آن را فراهم کنیم و آن زمینه هم جامعه‌ی مدنی است. به عبارت دیگر، وظیفه‌ی روشنفکران دینی در جهان جدید، فراهم آوردن بستر لازم برای بقای دین‌داری است و به نظر من، آن بستر لازم، جامعه‌ی مدنی و جامعه‌ی دموکراتیک است. ما باید به این شکل، بقای دین را تضمین کنیم.

این که ما برای بقای دین تکلف کنیم و پاره‌ای از مفاهیم مدرن را که متعلق به گفتمان حقی هستند با تکلف از دل گفتمان دینی بیرون بیاوریم، هم نظراً ناممکن است و هم تجربتاً و عملاً نشان داده است که تجربه‌ای غیر موفق و شکست‌پذیر است. ما دین‌داران حق داریم جامعه‌ی دموکراتیک و جامعه‌ی مدنی داشته باشیم. ما دین‌داران می‌توانیم روابطمان را به نحوی تنظیم کنیم که هم انسان‌نواز باشد و هم لطمه‌ای به دین و ارزش‌های دینی‌مان نزند و برای این کار باید درک تازه‌ای از دین ارائه کنیم. ما باید ابتدا قرائت و درکمان را تغییر دهیم و وقتی که قرائت خویش را تغییر دادیم، دیگر بحث استخراج نیست. بحث نشان دادن عدم تعارض است.

در پایان، از صبر و اقبال شما ممنونم و شما را به خدا می‌سپارم.

پایان



تهیه شده در سایت گرداب - تیر ۱۳۸۸

اگر مایل به همکاری در خطایابی املائی این کتاب هستید، ما را در جریان گذارید.

در گرداب بجویید:

