



آدم

بسم الله الرحمن الرحيم ————— ❁



نام کتاب : مجموعه مقالات و خاطرات شهید سید مرتضی آوینی

جمع آوری و تدوین : امیر قربانی

ناشر الکترونیک : اسلام نوین (قرآن سنتر سابق)

منبع : سایت جامع فرهنگی مذهبی شهید آوینی

تاریخ انتشار : ۱۳۹۴/۰۶/۰۳

کلیه ی حقوق مادی و معنوی این مقاله متعلق به سایت اسلام نوین است. تکثیر، انتشار و یا واگذاری آن به دیگران تنها با ذکر منبع مجاز است.

www.novin-islam.mihanblog.com

www.novin-islam.ir

www.aviny.com



فهرست

زندگینامه شهید سید مرتضی آوینی.....	۱۱
کتاب حکومت فرزنانگان.....	۱۶
مبحث اول : «رأی اکثریت».....	۱۶
مبحث دوم: «آزادی عقیده».....	۲۹
مبحث سوم: «مساوات».....	۴۱
روایت محرم.....	۵۱
فصل اول: آغاز هجرت عظیم.....	۵۱
فصل دوم: کوفه.....	۶۰
فصل سوم : مناظره عقل و عشق.....	۶۷
فصل چهارم: قافله عشق درسفر تاریخ.....	۷۱
فصل پنجم: کربلا.....	۷۹
فصل ششم: ناشئه الیل.....	۸۳
فصل هفتم: فصل تمیز خبیث از طیب (اتمام حجت).....	۹۰
فصل هشتم: غربال دهر.....	۹۹
فصل نهم: سیاره رنج.....	۱۰۱
فصل دهم: تماشاگه راز.....	۱۰۷
درباره امام خمینی(ره).....	۱۰۹
داغ بی تسلی.....	۱۰۹
دهه شصت و امام خمینی (ره).....	۱۱۲
امام (ره) و حیات باطنی انسان.....	۱۱۵
فراق یار نه آن می کند که بتوان گفت.....	۱۱۷
هنر ، تاریخ و میثاق ولایت.....	۱۲۱
انتظار.....	۱۲۴
ای عزت مُمئل.....	۱۲۷

آن سان که تو رفتی	۱۲۹
فار التّنور	۱۳۲
مبانی حکومت دینی	۱۳۴
بنیان سفسطه بر باد است	۱۳۴
گرداب شیطان	۱۴۳
اسلامیت یا جمهوریت؟	۱۵۱
پروسترویکای اسلامی وجود ندارد	۱۶۴
وفاق اجتماعی	۱۶۸
آینده بشریت	۱۷۸
آغازی بر یک پایان	۱۷۸
آخرین دوران رنج	۱۸۳
بشر در انتظار فردایی دیگر	۲۰۲
دولت پایدار حق	۲۳۲
ایمان منجی جهان فردا	۲۳۶
نظم نوین جهانی و راه فطرت	۲۴۰
تجدید و تجدد	۲۵۵
سیطره بر جهان	۲۵۸
در برابر فرهنگ واحد جهانی	۲۵۸
صلیبی از خون سرخ	۲۶۴
ارتش متحد اسلامی	۲۶۶
انفجار اطلاعات	۲۶۹
تکنولوژی ارتباطات	۲۷۳
پیرامون روشنفکری	۲۹۳
وقتی روشنفکران وارث انقلاب می شوند	۲۹۳
یک هشدار	۲۹۸
آفات غرض ورزی	۳۰۸

۳۱۴.....	حلزون هایی خانه به دوش
۳۲۲.....	ژورنالیسم حرفه ای.....
۳۲۵.....	کانون کدام نویسندگان؟.....
۳۲۹.....	از مایکل جکسون تا شهرنوش پارسی پور.....
۳۳۵.....	انقلاب اسلامی و اتوپیای غرب زدگان.....
۳۴۱.....	روشنفکران و معاصر بودن.....
۳۴۹.....	تحلیل آسان.....
۳۷۴.....	تجدد یا تحجر؟.....
۳۸۴.....	هنر و ادبیات.....
۳۸۴.....	ادبیات آزاد یا متعهد؟.....
۳۹۰.....	آزادی قلم.....
۴۰۳.....	جنگ در آینه نقاشی متعهد.....
۴۱۴.....	منشور تجدید عهد هنر.....
۴۳۳.....	رمان و انقلاب اسلامی.....
۴۳۹.....	آیا تئاتر زنده می ماند؟.....
۴۴۵.....	پیرامون شعر.....
۴۴۵.....	غزال غزل.....
۴۴۸.....	ختم ساغر.....
۴۸۳.....	راز و رمز.....
۴۸۶.....	شعر و جنون.....
۴۸۹.....	یاد بهشت و نوحه انسان در فراق.....
۴۹۳.....	فرهنگ و تهاجم فرهنگی.....
۴۹۳.....	فرهنگ یا فرهنگ توسعه؟.....
۴۹۶.....	رستاخیز جسم و رستاخیز جان.....
۵۰۴.....	تکرار مکررات.....
۵۰۷.....	ویدئو در برابر رستاخیز تاریخی انسان.....

یادداشتی ناتمام در باب هویت و حقیقت انسان.....	۵۱۴
زبان و فضا.....	۵۱۹
چرا روشنفکران مورد اتهام هستند؟ (۱).....	۵۲۲
مقالات سینمایی.....	۵۳۳
آینه‌ی جادو.....	۵۳۳
جذاییت در سینما.....	۵۴۱
جادوی پنهان و خلسه ناریستی.....	۵۵۵
مونتاژ به مثابه معماری سینما.....	۵۶۶
فرزندان انقلاب در برابر عرصه های تجربه نشده سینما.....	۵۷۶
رمان، سینما و تلویزیون.....	۵۸۹
توسعه و تمدن غرب.....	۶۱۴
در معنای توسعه.....	۶۱۴
توسعه یافتگی، اوتوپای قرن حاضر.....	۶۲۰
بهشت زمینی.....	۶۲۷
میمون برهنه!.....	۶۳۹
توسعه برای تمتع.....	۶۴۶
تمدن اسراف و تبذیر.....	۶۵۲
عمق فاجعه.....	۶۵۹
دیکتاتوری اقتصاد.....	۶۶۷
نظام سیاره‌ای اقتصاد.....	۶۸۳
از دیکتاتوری پول تا اقتصاد صلواتی.....	۶۹۰
و ما ادراک ما بانک؟.....	۶۹۷
سودپرستی، بنیاد اقتصاد آزاد.....	۷۰۳
نظام آموزشی و آرمان توسعه یافتگی.....	۷۱۷
نظام آموزشی غربی، محصول جدایی علم از دین.....	۷۲۶
انسان از نسل میمون، خرافه‌ای جاهلانه.....	۷۳۵

نوح نبی (ع) و تاریخ تمدن	۷۵۲
تکامل یا ترقی؟	۷۵۹
سایر مقالات	۷۶۸
روزگاری نو	۷۶۸
کدام عرفان؟	۷۶۹
مرگ آگاهی	۷۷۴
مبشر صبح	۷۷۶
عبور از عجب و رسیدن به معرفت	۷۷۸
راز سرزمین آفتاب	۷۸۱
خیانت در انحلال جهادسازندگی	۷۹۶
خاطرات	۷۹۸
خانم زهرا(س) گفت: با بچه من چه کار داری؟	۷۹۸
داد زد : خدا لعنتت کند	۷۹۸
مفهوم زیبای آزادی	۷۹۹
تعلقات سید مرتضی	۷۹۹
ندامت	۸۰۰
زندگی و نماز	۸۰۱
دفتر سپید، قلمی سرخ	۸۰۱
سفر حج	۸۰۲
پارتی بازی	۸۰۳
نخل تنومند	۸۰۴
خضر زمان	۸۰۶
مرد بارانی	۸۰۶
داروی درد وصال	۸۰۷
در باغ شهادت باز است	۸۰۷
در حضور غربت یاران	۸۰۸

۸۰۹.....	مروارید گم شده یقین
۸۱۰.....	گل سرخ
۸۱۱.....	معنای زندگی
۸۱۱.....	برهوت
۸۱۲.....	گلچین بیقراری
۸۱۳.....	قداست اشک
۸۱۳.....	تشییع با شکوه
۸۱۴.....	مروارید گم شده رهبر
۸۱۴.....	راز چشمان سید مرتضی
۸۱۵.....	آخرین لبیک
۸۱۶.....	سفر به کوی دوست
۸۱۶.....	شناخت مرتضی
۸۱۷.....	مرده اوئیم و بدو زنده ایم
۸۱۸.....	شهید آشنا
۸۱۸.....	حج و تولدی دوباره
۸۱۹.....	بال در بال ملائک
۸۲۰.....	دست نوشته های شهید مرتضی آوینی
۸۲۹.....	نگارخانه
۸۲۹.....	تصاویر عکس کودکی و جوانی
۸۳۱.....	تصاویر سفر حج و پاکستان
۸۳۳.....	تصاویر دفاع مقدس
۸۳۵.....	تصاویر خانوادگی
۸۳۶.....	تصاویر شخصی
۸۴۰.....	تصاویر لحظه شهادت شهید مرتضی آوینی
۸۴۲.....	سخن پایانی

زندگینامه شهید سید مرتضی آوینی

شهید سید مرتضی آوینی در شهریور سال ۱۳۲۶ در شهر ری متولد شد تحصیلات ابتدایی و متوسطه‌ی خود را در شهرهای زنجان، کرمان و تهران به پایان رساند و سپس به عنوان دانش‌جوی معماری وارد دانشکده‌ی هنرهای زیبای دانشگاه تهران شد او از کودکی با هنر انس داشت؛ شعر می‌سرود داستان و مقاله می‌نوشت و نقاشی می‌کرد تحصیلات دانشگاهی‌اش را نیز در رشته‌ای به انجام رساند که به طبع هنری او سازگار بود ولی بعد از پیروزی انقلاب اسلامی معماری را کنار گذاشت و به اقتضای ضرورت‌های انقلاب به فیلم‌سازی پرداخت:

"حقیر دارای فوق لیسانس معماری از دانشکده‌ی هنرهای زیبا هستم اما کاری را که اکنون انجام می‌دهم نباید به تحصیلاتم مربوط دانست حقیر هرچه آموخته‌ام از خارج دانشگاه است بنده با یقین کامل می‌گویم که تخصص حقیقی در سایه‌ی تعهد اسلامی به دست می‌آید و لاغیر قبل از انقلاب بنده فیلم نمی‌ساخته‌ام اگرچه با سینما آشنایی داشته‌ام. اشتغال اساسی حقیر قبل از انقلاب در ادبیات بوده است... با شروع انقلاب تمام نوشته‌های خویش را - اعم از تراوشات فلسفی، داستان‌های کوتاه، اشعار و... - در چند گونی ریختم و سوزاندم و تصمیم گرفتم که دیگر چیزی که "حدیث نفس" باشد ننویسم و دیگر از "خودم" سخنی به میان نیاورم... سعی کردم که "خودم" را از میان بردارم تا هرچه هست خدا باشد، و خدا را شکر بر این تصمیم وفادار مانده‌ام. البته آن چه که انسان می‌نویسد همیشه تراوشات درونی خود اوست همه‌ی هنرها این چنین هستند کسی هم که فیلم می‌سازد اثر تراوشات درونی خود اوست اما اگر انسان خود را در خدا فانی کند، آن‌گاه این خداست که در آثار او جلوه‌گر می‌شود حقیر این چنین ادعایی ندارم ولی سعیم بر این بوده است."

شهید آوینی فیلم‌سازی را در اوایل پیروزی انقلاب با ساختن چند مجموعه درباره‌ی غائله‌ی گنبد (مجموعه‌ی شش روز در ترکمن صحرا)، سیل خوزستان و ظلم خوانین (مجموعه‌ی مستند خان گزیده‌ها) آغاز کرد.

"با شروع کار جهاد سازندگی در سال ۵۸ به روستاها رفتیم که برای خدا بیل بزنیم بعدها ضرورت‌های موجود رفته‌رفته ما را به فیلم‌سازی کشاند... ما از ابتدا در گروه جهاد نیتمان این بود که نسبت به همه‌ی وقایعی که برای انقلاب اسلام و نظام پیش می‌آید عکس‌العمل نشان بدهیم مثلاً سیل خوزستان که واقع شد، همان گروهی که بعدها مجموعه‌ی حقیقت را ساختیم به خوزستان رفتیم و یک گزارش مفصل تهیه کردیم آن گزارش در واقع جزو اولین کارهایمان در گروه جهاد بود بعد، غائله‌ی خسرو و ناصر قشقایی پیش آمد و مابه فیروزآباد، آباده و مناطق درگیری رفتیم... وقتی فیروزآباد در محاصره بود، ما با مشکلات زیادی از خط

محاصره گذشتیم و خودمان را به فیروزآباد رساندیم. در واقع اولین صحنه‌های جنگ را ما در آن‌جا، در جنگ با خوانین گرفتیم.

گروه جهاد اولین گروهی بود که بلافاصله بعد از شروع جنگ به جبهه رفت دو تن از اعضای گروه در همان روزهای او جنگ در قصر شیرین اسیر شدند و نفر سوم، در حالی که تیر به شانه‌اش خورده بود، از حلقه‌ی محاصره گریخت. گروه بار دیگر تشکل یافت و در روزهای محاصره‌ی خرمشهر برای تهیه‌ی فیلم وارد این شهر شد:

"وقتی به خرمشهر رسیدیم هنوز خونین‌شهر نشده بود شهر هنوز سرپا بود، اگرچه احساس نمی‌شد که این حالت زیاد پر دوام باشد، و زیاد هم دوام نیاورد ما به تهران بازگشتیم و شبانه‌روز پای میز موویلا کار کردیم تا اولین فیلم مستند جنگی درباره‌ی خرمشهر از تلویزیون پخش شد؛ فتح خون."

مجموعه‌ی یازده قسمتی "حقیقت" کار بعدی گروه محسوب می‌شد که یکی از هدف‌های آن ترسیم علل سقوط خرمشهر بود.

"یک هفته‌ای نگذشته بود که خرمشهر سقوط کرد و ما در جست‌وجوی "حقیقت" ماجرا به آبادان رفتیم که سخت در محاصره بود تولید مجموعه‌ی حقیقت این گونه آغاز شد."

کار گروه جهاد در جبهه‌ها ادامه یافت و با شروع عملیات والفجر هشت، شکل کاملاً منسجم و به هم پیوسته‌ای پیدا کرد آغاز تهیه‌ی مجموعه‌ی زیبا و ماندگار روایت فتح که بعد از این عملیات تا پایان جنگ به طور منظم از تلویزیون پخش شد به همان ایام باز می‌گردد. شهید آوینی درباره‌ی انگیزه‌ی گروه جهاد در ساختن این مجموعه که نزدیک به هفتاد برنامه است چنین می‌گوید:

"انگیزش درونی هنرمندانی که در واحد تلویزیونی جهاد سازندگی جمع آمده بودند آن‌ها را به جبهه‌های دفاع مقدس می‌کشاند وظایف و تعهدات اداری.

اولین شهیدی که دادیم علی طالبی بود که در عملیات طریق القدس به شهادت رسید و آخرین‌شان مهدی فلاحت‌پور است که همین امسال "۱۳۷۱" در لبنان شهید شد... و خوب، دیگر چیزی برای گفتن نمانده است، جز آن که ما خسته نشده‌ایم و اگر باز جنگی پیش بیاید که پای انقلاب اسلامی در میان باشد، ما حاضریم. می‌دانید! زنده‌ترین روزهای زندگی یک "مرد" آن روزهایی است که در مبارزه می‌گذراند و زندگی در تقابل با مرگ است که خودش را نشان می‌دهد."

اواخر سال ۱۳۷۰ "موسسه‌ی فرهنگی روایت فتح" به فرمان مقام معظم رهبری تاسیس شد تا به کار فیلم‌سازی مستند و سینمایی درباره‌ی دفاع مقدس بپردازد و تهیه‌ی مجموعه‌ی روایت فتح را که بعد از پذیرش قطع‌نامه رها شده بود ادامه دهد. شهید آوینی و گروه فیلم‌برداران روایت فتح سفر به مناطق جنگی را از سر گرفتند و طی مدتی کم‌تر از یک سال کار تهیه‌ی شش برنامه از مجموعه‌ی ده قسمتی "شهری در آسمان" را به پایان رساندند و مقدمات تهیه‌ی مجموعه‌های دیگری را درباره‌ی آبادان، سوسنگرد، هویزه و فکه تدارک دیدند. شهری در آسمان که به واقعه‌ی محاصره، سقوط و بازپس‌گیری خرمشهر می‌پرداخت در ماه‌های آخر حیات زمینی شهید آوینی از تلویزیون پخش شد، اما برنامه‌ی وی برای تکمیل این مجموعه و ساختن مجموعه‌های دیگر با شهادتش در روز جمعه بیستم فروردین ۱۳۷۲ در قتلگاه فکه ناتمام ماند.

شهید آوینی فعالیت‌های مطبوعاتی خود را در اواخر سال ۱۳۶۲، هم‌زمان با مشارکت در جبهه‌ها و تهیه‌ی فیلم‌های مستند درباره‌ی جنگ، با نگارش مقالاتی در ماهنامه‌ی "اعتصام" ارگان انجمن اسلامی آغاز کرد این مقالات طیف وسیعی از موضوعات سیاسی، حکمی، اعتقادی و عبادی را در بر می‌گرفت و طی یک مجموعه مقاله درباره‌ی "مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام" آرا و اندیشه‌های رایج در مود دموکراسی، رای اکثریت، آزادی عقیده و برابری و مساوات را در نسبت با تفکر سیاسی مآخوذ از وحی و نهج‌البلاغه و آرای سیاسی حضرت امام (ره) مورد تجزیه و تحلیل و نقد قرار داد. مقالاتی نیز در تبیین حکومت اسلامی و ولایت فقیه در ربط و نسبت با حکومت الهی حضرت رسول (ص) در مدینه و خلافت امیرمؤمنان (ع) نوشت و اتصال انقلاب اسلامی را با نهضت انبیا علیهم‌السلام و جایگاه آن با جنگ‌های صدر اسلام و قیام عاشورا و وجوه تمایز آن از جنگ‌هایی که به خصوص در قرون اخیر واقع شده‌اند و نیز برکات ظاهری و غیبی جنگ و ویژگی رزم‌آوران و بسیجیان، در زمره‌ی مطالبی بود که در "اعتصام" منتشر شد. در مضامین اعتقادی و عبادی نیز تحقیق و تفکر می‌کرد و حاصل کار خویش را به صورت مقالاتی چون "اشک، چشمه‌ی تکامل"، "تحقیقی در معنی صلوات" و "حج، تمثیل سلوک جمعی بشر" به چاپ می‌سپرد. در کنار نگارش این قبیل مقالات، مجموعه مقالاتی نیز با عنوان کلی "تحقیقی مکتبی در باب توسعه و مبانی تمدن غرب" برای ماهنامه‌ی "جهاد"، ارگان جهاد سازندگی، نوشت "بهشت زمینی"، "میمون برهنه!"، "تمدن اسراف و تبذیر"، "دیکتاتوری اقتصاد"، "از دیکتاتوری پول تا اقتصاد صلواتی"، "نظام آموزش و آرمان توسعه یافتگی"، "ترقی یا تکامل؟" و... از جمله مقالات آن مجموعه است. این مقالات بعد از شهادت او با عنوان "توسه و مبانی تمدن غرب" به چاپ رسید این دوره از کار نویسندگی شهید تا سال ۱۳۶۵ ادامه یافت. مقارن با همین سال‌ها شهید آوینی علاوه بر کارگردانی و مونتاژ مجموعه‌ی "روایت فتح" نگارش متن آن را بر عهده داشت که بعدها قالب کتابی گرفت با عنوان "گنجینه‌ی آسمانی". او در ماه محرم سال ۱۳۶۶ نگارش کتاب "فتح خون" (روایت محرم) را آغاز

کرد و نه فصل از فصول ده‌گانه‌ی آن را نوشت. اما در حالی که کار تحقیق در مورد وقایع روز عاشورا و شهادت بنی‌هاشم را انجام داده و نگارش فصل آخر را آغاز کرده بود به دلایلی کار را ناتمام گذاشت.

او در سال ۱۳۶۷ یک ترم در مجتمع دانشگاهی هنر تدریس کرد، ولی چون مفاد مورد نظرش برای تدریس با طرح دانشگاه هم‌خوانی نداشت، از ادامه‌ی تدریس صرف‌نظر کرد. مجموعه‌ی مباحثی که برای تدریس فراهم شده بود، با بسط و شرح و تفسیر بیش‌تر در مقاله‌ای بلند به نام "تاملاتی در ماهیت سینما" که در فصلنامه‌ی "فارابی" به چاپ رسید و بعد در مقالاتی با عناوین "جذابی در سینما"، "آینه‌ی جادو"، "قاب تصویر و زبان سینما" و... که از فروردین سال ۱۳۶۸ در ماهنامه‌ی هنری "سوره" منتشر شد، تفصیل پیدا کرد. مجموعه‌ی این مقالات در کتاب "آینه‌ی جادو" که جلد اول از مجموعه‌ی مقالات و نقدهای سینمایی اوست. جمع‌آوری و به چاپ سپرده شد.

سال‌های ۱۳۶۸ تا ۱۳۷۲ دوران اوج فعالیت مطبوعاتی شهید آوینی است. آثار او در طی این دوره نیز موضوعات بسیار متنوعی را شامل می‌شود. هرچند آشنایی با سینما در طول مدتی بیش از ده سال مستندسازی و تجارب او در زمینه‌ی کارگردانی مستند و به خصوص مونتاژ باعث شد که قبل از هرچیز به سینما بپردازد. ولی این مسئله موجب بی‌اعتنایی او نسبت به سایر هنرها نشد. او در کنار تالیف مقالات تئوریک درباره ماهیت سینما و نقد سینمای ایران و جهان، مقالات متعددی در مورد حقیقت هنر، هنر و عرفان، هنر جدید اعم از رمان، نقاشی، گرافیک و تئاتر، هنر دینی و سنتی، هنر انقلاب و... تالیف کرد که در ماهنامه‌ی "سوره" به چاپ رسید. طی همین دوران در خصوص مبانی سیاسی، اعتقادی نظام اسلامی و ولایت فقیه، فرهنگ انقلاب در مواجهه با فرهنگ واحد جهانی و تهاجم فرهنگی غرب، غرب‌زدگی و روشن‌فکری، تجدد و تحجر و موضوعات دیگر تفکر و تحقیق کرد و مقالاتی منتشر نمود.

مجموعه‌ی آثار شهید آوینی در این دوره هم از حیث کمیت، هم از جهت تنوع موضوعات و هم از نظر عمق معنا و اصالت تفکر و شیوایی بیان اعجاب‌آور است. در حالی که سرچشمه‌ی اصلی تفکر او به قرآن، نهج‌البلاغه، کلمات معصومین علیهم‌السلام و آثار و گفتار حضرت امام(ره) باز می‌گشت. با تفکر فلسفی غرب و آراء و نظریات متفکران غربی نیز آشنایی داشت و با یقینی برآمده از نور حکمت، آن‌ها را نقد و بررسی می‌کرد. او شناخت مبانی فلسفی و سیر تاریخی فرهنگ و تمدن جدید را از لوازم مقابله با تهاجم فرهنگی می‌دانست چرا که این شناخت زمینه‌ی خروج از عالم غربی و غرب‌زده‌ی کنونی را فراهم می‌کند و به بسط و گسترش فرهنگ و تفکر الهی مدد می‌رساند. او بر این باور بود که با وقوع انقلاب اسلامی و ظهور انسان

کاملی چون امام خمینی(ره) بشر وارد عهد تاریخی جدیدی شده است که آن را "عصر توبه‌ی بشریت" می‌نامید. عصری که به انقلاب جهانی امام عصر(عج) و ظهور "دولت پایدار حق" منتهی خواهد شد.

آیا «رأی اکثریت» معیار حقّ است؟ عصر ما، عصر احیاء مجدّد اسلام و تمهید آن مقدمات علمی و اجتماعی است که مبنای تمدّن آینده بشریت در کره ارض قرار خواهد گرفت. برای ما مسلمانان، و خاصّه مسلمانان ایران، هیچ تردیدی در این زمینه وجود ندارد که از این پس، تاریخ این سیاره به مرحله ای جدید از صیوریت خویش وارد شده که می‌توان آنرا «عصر توبه بشریت» نامید. این «توبه» که آثار آن اکنون به روشنی در سراسر کره زمین تشخیص پذیر است، به سرعت به انحطاط تمدّن کنونی بشر که ریشه در «استکبار شیطان» دارد خواهد انجامید و اهل زمین، اهلیت ولایت آل محمد(ص) را خواهند یافت و ظهور موعود اوّلین و آخرین را ادراک خواهند کرد؛ چرا که او عین ظهور و حضور است و این مائیم که در غیبتیم و محجوب، و اینچنین بر ماست که حجاب‌های ظلمت را به یکسو زنیم و اهلیت حضور بیابیم و زمینه‌های رجعت به مبانی اسلام را در همه ابعاد فراهم کنیم.

بحث حاضر: «آیا رأی اکثریت معیار حقّ است؟»، با توجّه به آنچه گفته شد از مهمترین مباحثی است که باید در جهت «رجعت به مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام» مطرح شود و به نتایج مطلوب دست پیدا کند، چرا که از یکطرف امروز در همه نظام‌های حکومتی کره زمین «رأی اکثریت» معیار مطلق است که هیچ معیار و میزان دیگری را یارای همسنگی با آن نیست، و نظام جمهوری اسلامی ایران نیز ظاهراً متشابه با نظام‌های حکومتی اروپایی و غیر اروپایی، دارای «نظام پارلمانی» است که مبتنی بر یک «قانون اساسی» مشخص و «آراء اکثریت» قانونگذاری می‌کند. اما از طرف دیگر، هنوز ما فرصت و توفیق آنرا نیافته ایم که به تحقیق در «مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام» بپردازیم و «تأسیسات و فرهنگ سیاسی» حاکم بر جامعه خویش را منطبق با «معیارهای اصیل و حقیقی» بازسازی کنیم. امیدواریم مقاله حاضر، که تلاشی است حقیرانه در جهت افتتاح این باب بسته، در پیشگاه پروردگار سبحان مأجور افتد و حضرتش توفیق ادامه این مسیر را زیر سایه آخرین وصی خاتم انبیاء الهی به همه ما عنایت بفرماید.

رأی اکثریت به مثابه حقّ

نظام‌های حکومتی تمدّن امروز بشری، صرفنظر از اختلافاتی که در جزئیات فیما بین آنان وجود دارد، همگی مبتنی بر «رأی اکثریت به مثابه حقّ» می‌باشند. حتی در جوامع اشتراکی که ظاهراً دیکتاتوری «پرولتاریا» یا

«طبقه کارگر» وجود دارد، همین معنا بصورت دیگری در «شوراها» و «تشکیلات متمرکز حزبی» و «انتخابات» ظهور پیدا کرده است. اما آیا براستی در حکومت اسلامی، «رأی اکثریت» می تواند به مثابه «حق مطلق» معتبر باشد یا خیر؟ و در این صورت اخیر، جایگاه «مردم» در حکومت اسلامی کجاست؟

البته ریشه عظیم ترین اتفاقات تاریخ اسلام را، هرچند با صورت هایی دیگر، باید در همین مسأله جستجو کرد. مسأله «وصایت یا شورا؟» در حقیقت محور تمامی مسائل مختلفی است که تاریخ اسلام را سیر و صورتی اینچنین بخشیده است، اما در این جا قصد ما بر آن نیست که این مسأله را از جنبه تاریخی آن بررسی کنیم، چرا که قضاوت ما نهایتاً به شناخت ما از «حق» و مبانی آن در قرآن باز می گردد:

نظر قرآن

آنچه در مجموع از آیات قرآن برمی آید این است که «اکثریت به مثابه معیار حق» بطور کلی متناقض با نظر قرآن در مورد «اکثریت» است و هیچ راهی برای جمع این دو نظر وجود ندارد. قرآن مجید با تعبیراتی بسیار عجیب و حتی در اکثر موارد بسیار شدیدالحن، نه تنها «رأی اکثریت» را «معیار مطلق حق» نمی داند، بلکه برخلاف آن، «رأی اکثریت» را غالباً باطل می شمارد. نمونه آیه ای که در این زمینه وجود دارد آن همه است که به ناچار باید تنها به منتخبی از آنان بسنده کرد. در بعضی از این مجموعه آیات آن همه صراحت همراه با شدت لحن موجود است که ما را از هر گونه تأویل و تفسیری بی نیاز می کند. مثلاً آیه مبارکه ۱۱۶ از سوره «انعام» که می فرماید: «وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ لَيُضِلَّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» [و اگر از اکثریت مردم کره زمین اطاعت کنی، تو را از راه خدا گمراه خواهند کرد، که آنان جز از «ظن» تبعیت نمی کنند و جز «دروغ» نمی ورزند].

و یا در آیه مبارکه ۷۸ از سوره «زخرف» می فرماید: «لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ» (۱) [ما حق را برای شما آوردیم، اما اکثریت شما مردم از حق کراهت داشتید]. «کراهت از حق» در اینجا صفتی است که قرآن برای اکثریت ذکر می کند.

و یا در آیه مبارکه ۱۰۶ از سوره «یوسف» می فرماید: «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» [و اکثریت مردم به خدا ایمان نمی آورند مگر آنکه مشرک هستند]. این آیه مبارکه ناطق بدین معناست که ایمان اکثریت مردم درآمیخته با شرک است.

و در آیات دیگر اجمالاً اکثریت خلق را به صفاتی از این قبیل متصف می دارد: «أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ» (۲۴۳) بقره؛ «أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (۱۸۷ اعراف)؛ «أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ» (۱۷ هود)؛ «أَكْثَرُكُمْ فَاسِقُونَ» (۵۹ مائده)

؛ «أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (۱۰۳ مائده) ؛ «أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ» (۱۱۱ انعام) ؛ «وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا» (۳۶ یونس) ؛ «أَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ» (۸۳ نحل)... و بالاخره مجموعه آیات قرآن درباره «اکثریت» حکایت از این دارد که تمایلات اکثریت نه تنها با حق سازش ندارد، بلکه غالباً متناقض آن است.

در جلد هفتم ترجمه تفسیر «المیزان» صفحات ۱۷۲ و ۱۷۳ آمده است: «و اینکه گفتیم روش اسلام به پیروی از حق است، نه سازش با تمایلات مردم، از روشن‌ترین مطالبی است که از قرآن مجید بدست می‌آید. خدا می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ» (۲) (توبه ۳۳) و می‌فرماید: «وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ» (۳) (مؤمن ۲۰) و در توصیف مؤمنین چنین می‌فرماید: «وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ» (۴) (عصر ۳) و می‌فرماید: «لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنْ أَكْثَرُكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ» (۵) (زخرف ۷۸). در این آیه اعتراف کرده است که «حق» سازشی با تمایلات اکثریت و هوی و هوسهای ایشان ندارد و سپس لزوم موافقت با اکثریت و هواهای ایشان را به نام اینکه موجب فساد است رد نموده می‌فرماید: «بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمُ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ. وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ آتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ» (۷۰ و ۷۱ مؤمنون). [بلکه در (کمال عقل) دین حق را بر آنها آورده ولیکن اکثر آنها از حق متنفرند و اگر حق تابع هوای نفس آنان شود، همانا آسمان و زمین و هرچه در آنهاست فاسد خواهد شد. بلکه ما برای تذکر آنها قرآن را فرو فرستادیم و آنان بناحق از او اعراض کردند]. و ما می‌بینیم که جریان حوادث و روزافزون شدن حجم فساد، مفاد این آیه را تصدیق می‌کند. (پایان سخن علامه)

بیان حضرت علامه در این زمینه ناظر بدین معنای بسیار ظریف است که سرچشمه «حق» در درون انسان و ذهن او نیست، بلکه «حق» متبوع انسان و دارای واقعیت خارجی است و در نهایت این انسان است که خود را، علم و ادراک و اعمال خود را با میزان «حق» می‌سنجد، نه اینکه حق تابع علم و ادراک و اعمال انسان باشد. حال آنکه در تمدن امروز بشری، «تمایلات اکثریت» و «قوانین مدنی» میزان و معیار حق است. البته ظهور این مطلب به طرز تلقی بشر امروز از «انسان» باز می‌گردد و همه مکتب‌های فلسفی جهان امروز شاخ و برگهای درختی هستند که ریشه در خاک «اومانیسم» دارد.

«اومانیسم» را در ایران همواره به «مکتب اصالت انسان» و یا «انسان‌گرایی» ترجمه کرده‌اند و در مقام تحسین و تمجید، آن را با بیان اسلام در اطراف انسان و خلیفگی و امانتداری او قیاس کرده‌اند، حال آنکه «اومانیسم» مکتبی است که اگر هم دم از خلیفگی و جانشینی انسان بزند، مقصدش خلیفه‌ای است که آفریدگار را به اعتزال کشانده و خود بر اریکه او تکیه زده است! هر چند که غالباً خود آنان نیز صراحتاً این مدعای شرک آمیز را گستاخانه بر زبان رانده‌اند و ابا نداشته‌اند از آنکه به «لا مذهبی» شناخته شوند [و حتی چه پنهان! که

در نظام ارزشی منور الفکری، «لا مذهبی» افتخاری بزرگ است! و ایکاش که «اومانیس» مکتبی بود در کنار سایر مکاتب؛ و نه اینچنین است: «اومانیس» بعد از «رنسانس» رجم پرورش همه مکتب های فلسفی و روش های سیاسی و قوانین مدنی و میثاق های بین المللی بوده است. (۶)

قصد ما در اینجا نقد «اومانیس» نیست، بلکه سخن از «حق» بود و اینکه «حق» متبوع است، نه تابع و باید که «تمایلات اکثریت» را با «حق» سنجید، نه آنکه معیار حق تمایلات اکثریت قرار بگیرد. (۷) از نظر قرآن، فطرت آفرینش مبتنی بر «حقیقت» است و بدین ترتیب «حق» عین واقعیت خارجی است. بیان قرآن در این زمینه بسیار بسیار شیرین و جذاب است: «مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ وَ مَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ» (۸) - [تمثیل آنان که به پروردگار خویش کفر ورزیدند، اعمالشان همچون خاکستری است که در روز تندباد شدید، بادی شدید بر آن بوزد و از همه کوشش خود هیچ نتیجه ای نبرند؛ این همان ضلالت دور از طریق نجات است. (ای بشر) آیا ندانستی خدا آسمانها و زمین را به حق آفریده و اگر بخواهد جنس بشر را در زمین نابود سازد و خلقی دیگر از نو آفریند؟ و این کار اصلاً بر خدا دشوار نیست].

از خاکستری که این چنین باد شدیدی بر آن بوزد چه باقی می ماند؟ هیچ. و با توجه به اینکه حیات اخروی انسان همان حقیقت اعمال اوست که ظهور پیدا می کند، این تمثیل از واقعیت بسیار دردناکی پرده بر می دارد؛ می فرماید: اعمال آنان که به خدا کفر ورزیدند همچون خاکستری دستخوش بادی عاصف است و چون موجودیت اخروی انسان، در حقیقت، متناسب با اعمال اوست، کفار در آخرت گمشدگانی هستند که دور از حق و محروم از لقاء او در ظلمات جهنم پراکنده اند و این همان «ضلالت بعید» است. و بعد در بیان علت آن می افزاید: «مگر نمی بینی که پروردگار آسمانها و زمین را مبتنی بر «حق» آفریده است؟» یعنی اگر کفار در ظلمات ضلالت بعید همچون خاکستری دستخوش باد گم می شوند بدین علت است که حق عین واقعیت خارجی است و جز «حق» هرچه هست فانی است. در بیان این معنا آیات دیگری آمده است: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (۹)

[هرچه روی زمین است دستخوش مرگ و فناست و وجه پروردگار صاحب جلال و اکرام است که باقی می ماند]. و یا «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (۱۰) [همه چیز جز وجه الله فانی است] - و این آیات بیانگر این نکته بسیار زیبا نیز هست که «اعمال حقیقی»، «وجهی» است که پروردگار بدان تجلی دارد و اینچنین است که در عالم وجود هیچ چیز جز «وجه او» باقی نمی ماند. این حدیث که «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ» نیز بیان

همین معناست: «عدل» از جلوه های «حق» است و آسمانها و زمین، چه در «قالب و ظاهر» و چه در «باطن» بر «عدل» استواری دارد.

در پاسخ به این سؤال که: «پس چیست این مظالم و بی عدالتی ها که کره ارض را پوشانده است؟»، باید گفت: دنیا عالم بروز و ظهور «ماهیات» است و «ماهیات» حجاب یکدیگر و حجاب «حق» اند، اگر نه هیچ چیز جز «حق» و «عدل» در دنیا وجود ندارد. اما از آنجا که ما «ارتباط» خویش را با «حق» از طریق «اسباب» و «علل» و «ماهیات» و «هویت» ها برقرار می داریم، «حق» در عمقی دور از دسترس حواس ما و به اصطلاح در باطن عالم قرار می گیرد، حال آنکه اصلاً قوام عالم به «حق» است و به «عدل» («عدل» را «وضعیت حقیقی اشیاء» معنا کرده اند) (۱۱).

چرا «تمایلات اکثریت» با «حق» سازش ندارد؟

اما اکثر مردم تنها با آن سطوحی از عالم ارتباط برقرار می کنند که در حیطه ادراک حسی آنهاست و کم اند آنان که با عمق و باطن عالم الفت یافته اند. علامه شهید مطهری (ره)، در یکی از مباحث خویش در زمینه «وجود» و «ماهیت» می فرماید که «فکر ابتدایی هرکسی فکر «اصالت الماهیتی» است». (۱۲) و علت آن نیز روشن است: آثاری که از اشیاء پدید می آید اعتباراً به ماهیت آنان برمی گردد و اکثریت مردم شناختشان از هستی و ارتباطشان با آن از طریق همین آثار و مشخصاتی است که آنها را استقلالاً به «خود اشیاء» نسبت می دهند. اما از آنجا که موجودات عین فقر و ربط به «وجود حقیقی» هستند و «استقلال در وجود» تنها از آن اوست، اگر ما آثار اشیاء را مستقلاً به «خود آنان» نسبت دهیم و ارتباط آنها را با «حقیقت وجود» در نظر نگیریم، دچار «شرک» شده ایم. بدین ترتیب، فرموده قرآن مجید که «ما یؤمنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِکُونَ» ناظر بر همین معناست.

«قانون اکثر» و «رأی اکثریت»

علامه طباطبائی (رضوان الله تعالی علیه) در ادامه همان بحث در جلد هفتم «المیزان» می فرماید: «حق عبارت از یک امر واقعیت دار خارجی است که انسان در مرحله عقیده آنان را باور داشته و در مرحله عمل از آن پیروی می کند و اما ذهن و ادراک انسان صرفاً یک وسیله ایست که با آن می تواند حق را بدست آورده و آنچه را که مقابلش قرار می گیرد مانند آینه از خود منعکس سازد.

با توجه به این امور روشن می شود: حق که عبارت از «وقوع دائم» یا «وقوع اکثر» است صفت خارجی است، نه صفت علم و ادراک. به این معنی که این خارج است که بطور دائم یا بطور اکثر وقوع می یابد و بعبارت

دیگر، حقیقت به آن معنی که گفتیم «صفت معلوم» است نه «صفت علم». بنابر این «وقوع دائم» یا «وقوع اکثر» به همان وجهی که گفته شد از مصادیق حق است، اما آراء و عقاید و نظریات اکثریت در مقابل اقلیت، نمی توان آنرا همیشه حق دانست. بلی، اگر مطابق با واقع خارج بود حق است و اگر مطابق با واقع عینی نبود حق نیست... بهترین بیانی که این معنی را افاده کرده و می گوید که نظر اکثریت همیشه حق و واجب الاتباع نیست این آیه است: «بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ وَ أَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ» (بلکه حق را برایشان آورد در حالیکه اکثر آنان نسبت به حق کراهت دارند). چه آنکه اگر نظر اکثریت همیشه حق می بود، ممکن نبود که دیگر از حق کراهت داشته و با آن مبارزه کند. و با این ترتیب روشن است که پیروی از نظر و فکر اکثریت به نام اینکه این یک سنت و ناموس طبیعی است امری فاسد است، چه آنکه بطوریکه بیان داشتیم این ناموس طبیعی مربوط به واقعیت های خارجی است و این موجودات و حوادث خارجی هستند که در پیدایش و ظهور خود تابع «قانون اکثر» می باشند و البته انسان هم در تنظیم اراده و حرکات و افعال خود تابع همین قانون است؛ ولی این نه به آن معنی است که نظر و فکر اکثریت را ملاک کار خود قرار داده و از آن پیروی می کند، بلکه به این معنی است که اعمال و افعال خود را بر این پایه استوار می کند که بطور اکثر دارای مصلحت باشد و قرآن مجید نیز در تشریع احکام و در نظر گرفتن مصالح آنها از همین قانون پیروی فرموده است و احکامی را جعل فرموده که بطور اکثر دارای مصلحت می باشند». (پایان فرمایش علامه رحمه الله) [برای ادراک قانون «وقوع اکثر» ناچار باید به ذکر مثلی پردازیم: اگر مطلقاً «نماز طولانی و صبورانه» را با «نماز تند و شتابزده» مقایسه کنیم، مسلماً عقل به انتخاب نماز طولانی و صبورانه حکم می کند. پس انسان چگونه می تواند این توصیه روایات را معنا کند که امام جماعت را به تُند خواندن نماز سفارش می کنند؟ حکمت «تند خواندن نماز جماعت» قانون «وقوع اکثر» است، چرا که شریعت الهی احکام و فرائض را بگونه ای تشریع کرده است که بتواند بطور اکثر دارای مصلحت باشد].

اگر عالم محلّ ظهور «مطلق حقیقت» نیست و «حق» به کمال در آن ظاهر نمی شود و وقوع پیدا نمی کند از آنست که دنیا عالم ماهیات است [و به تعبیر حضرت امام علی (ع) در «درر الکلم»، «الْكَمَالُ فِي الدُّنْيَا مُفْقُودٌ»: «کمال در دنیا گمشده ایست»] و پروردگار متعال اینچنین تقدیر فرموده است که «حق» نهایتاً در پی تأثیر مجموعه ای از اسباب و علل و ماهیات متعارض در یکدیگر وقوع یابد. آیاتی که ناطق به مبارزه حق و باطل است بر همین معنا اشاره دارد: «بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ» (انبیاء / ۱۹) - [بلکه، همواره حق را بر باطل پیروز می گردانیم تا باطل را محو و نابود سازد. و وای بر شما از آنچه خدا را بدان متّصف می کنید].

و یا این بیان تمثیلی صریح: «... و كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ» (۱۳) (رعد / ۱۷) این تمثیل بر این معنای بسیار ظریف دلالت دارد که هرچند دنیا در ظاهر محلّ تاخت و تاز و جلوه فروشی باطل است، اما در نهایت «باطل» همچون کفی که سیل آب را پوشانده است فروخواهد نشست و بدین ترتیب آنچه حقیقتاً مردمان را سود رساند بر زمین باقی خواهد ماند و عاقبت از آن متّین است. وقتی به سیلاب می نگرید، کفی که جریان آب را پوشانده است شما را به اشتباه نیندازد؛ هرچند که در این جوش و خروش چند روزه جلوه ها همه از آن کفِ باطل است، اما در زیر این کف و در بطنِ سیلاب، حقّ است که جریان دارد. بدین ترتیب، هرچند که دنیا محلّ ظهور و بروز «مطلق حقّ» نیست و حقیقت همواره در این غفلتکده از ورای حُجُب ماهیات و هویت‌ها تجلّی دارد، اما وقوع اکثر و دائم با حقّ است، نه باطل؛ چرا که باطل از «أعدام» (عدم‌ها) است و «وجود» ندارد بلکه این فقدان و نبود حقّ است که چون باطل جلوه می کند و ذهن ما برای آن «انتزاع وجود» می کند. (۱۴) بنابراین، نباید این معنا ما را فریب دهد که چون حقّ در عالم «وقوع اکثر» دارد، ما باید «نظر اکثریت» را معیار حقّ قرار دهیم و برای آن حقیقت ذاتی قائل شویم و آنرا واجب الاتّباع بدانیم.

«منطق عقل» و «منطق حواس»

انسان موجودیست که از یکسو محدود در حدود حیوانی است و از سوی دیگر، در معراج خلیفگی ربّ العالمین جبرائیل نیز هم بالِ او نیست و این اوست که از «سدره المنتهی» نیز در می گذرد. و اما خلیفگی انسان موکول بدانست که بین این وجود حیوانی و آن موجودیت روحانی، تعادلی شایسته برقرار کند - اما صد افسوس که غرایزش او را به تبعیت از منطق حواس وادار می کند و عقل را وا می گذارد. و این روش اکثریت است، چرا که این (وجود حیوانی) «عاجله» است و آن یکی (موجودیت روحانی) «آخره» - «عاجله» را نقد می پندارد و «آخرت» را نسیه: «بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ» (قیامت / ۲۰ و ۲۱) - [بلکه عاجله (دنایای عاجل) را دوست دارند و آخرت را واگذارند]. و اینهمه از آنجاست که «مکر شب و روز» (۱۵) او را فریفته است و می پندارد که آخرت دور است. از این سو، شیطان همسو با مقتضای شهوت و غضب انسان، حیات دنیا را می آراید و از آنسو تبعیت از حقّ بر او سنگین می نشیند. (۱۶)

اما سرانجام «حقّ» از میان تأثیرات متعارض اسباب و علل و از طریق «وقوع اکثر و دائم» ظاهر می شود و نهایتاً به زهوقِ باطل می انجامد. نظیر این معنا از این مطلب نیز بدست می آید که هرچند جهان در مجموع صیرورتی تکاملی دارد و به سوی تعالی می رود، اما این بدان مفهوم نیست که همه پدیده ها، پدیده هایی تکاملی باشند. جهان در چشم ما مجموعه ایست از حقّ و باطل و حقیقت و اعتبار و وجود و ماهیت و اصول

و فروع و تقدیر اینچنین واقع شده است که راه تعالی و تکامل انسان از میان تأثیر متقابل این اسباب و علل متعارض و متزاحم بر یکدیگر هموار شود و حق هم همین است که در این مسیر فقط معدودی از انسانها به فلاح برسند و نه همه آنها بلا استثناء.

و اما اصولاً این صحنه آزمایش و «امتحان» در جهت ظهور و عالمگیر شدن حق است که تقدیر شده است: «لِيَمْحُصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيُمَحِّقُ الْكَافِرِينَ» (آل عمران / ۱۶۱) - [تا آنکه اهل ایمان را از هر عیب و نقص پاک و کامل کند و کافران را به کیفر ستمکاری محو و نابود گرداند] و «لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ...» (انفال / ۳۷) - [تا آنکه خدا پلید را از پاکیزه جدا سازد]. و این سیر در نهایت بدانجا خواهد رسید که در جامعه موعود آخرالزمان، «رأی و نظر اکثریت مردم» با «معیارهای حق» بر یکدیگر انطباق خواهند یافت و همین است معنای «مدینه موعود» یا «مدینه فاضله» (۱۷). از روایاتی که درباره جامعه موعود آمده است، این معنا با صراحت قابل دریافت است.

قسمت دوم:

«مروری بر مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام» عنوان سلسله مقالاتی است که به لطف و عنایت الهی از شماره گذشته آغاز به درج آن نمودیم. تحت این عنوان مباحث مهمی چون «رأی اکثریت»، «آزادی عقیده»، «دموکراسی» و... از دریچه معارف اسلام مورد مطالعه و ارزیابی قرار خواهند گرفت. مقاله حاضر ادامه بحث گذشته پیرامون «رأی اکثریت» می باشد.

مردم، یکی از ارکان سه گانه «عهد ولایت»

اما از سوی دیگر، آنچه مذکور افتاد نباید باعث غفلت ما از این معنا شود که هرچند رأی و نظر اکثریت مردم اکثراً بر حق منطبق نیست، اما بهر تقدیر مردم یکی از سه رکن اساسی «عهد»ی هستند که باید به تثبیت «حق» و «استقرار حکومت عدل» و «خلافت حقه» بیانجامد. در روش سیاسی اسلام، این یک اصل است که حتی برای آنکه امام مفترض الطاعة و معصوم و وصی بلافصل رسول خدا(ص) مسند خلافت ظاهری را نیز صاحب شود، بیعت مردم ضروری است. این نکته بسیار دقیقی است که هر کسی را توفیق ادراک آن حاصل نمی شود، چرا که در نظر سطحی این دو رأی با یکدیگر قابل جمع نیست که از آن سو قرآن نظرش درباره اکثریت مردم آن باشد که گذشت و از اینسو، رأی قرآن درباره مردم اینچنین باشد:

«وَإِذْ بَلَّغْنَا إِبْرَاهِيمَ رُبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره / ۱۲۴) - [بیاد آر هنگامی که خداوند ابراهیم را به اموری چند امتحان فرمود همه را بجای آورد، خدا

به او گفت: من ترا به پیشوایی خلق برگزینم. ابراهیم عرض کرد: این پیشوایی را به فرزندان من نیز عطا خواهی فرمود؟ فرمود: (آری اگر شایسته باشند) که عهد من هرگز به ستمکاران نخواهد رسید. [بیان صریح این آیه مبارکه بر اینست که «عهد امامت» پیمانی است که جوانب و ارکان ثلاثه آن «اللّه»، «امام» و «مردم» هستند. در خطاب قرآن به حضرت داوود علیه السلام نیز همین معنا نهفته است: «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» (ص / ۲۶) - [ای داوود، ترا در روی زمین مقام خلافت دادیم تا میان خلق خدا به حق حکم کنی].

از یکسو خلیفگی خدا و از سوی دیگر حکم بین مردم، رهبر الهی را موقعیت خاصی می بخشد که در روش سیاسی اسلام بخوبی و عملاً مشخص است. این ارتباط سه گانه بیان کننده این واقعیت است که هرچند شرط لازم امامت و رهبری جامعه نصب الهی است، اما کفایت آن مشروط به «بیعت مردم» است، چرا که تکامل و تعالی «مردم» غایت ارسال رسل و انزال کتب است: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ اتِّخَاذُ الْيَمِينِ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الْعَزَمَاتِ...» (ابراهیم / ۱) - [این قرآن] کتابی است که ما به تو فرستادیم تا مردم را از ظلمات بیرون آری و به عالم نور رسانی. و «منفعت مردم» حکمتی است که جریان وقوع حوادث را معنا می کند: «فَأَمَّا الزُّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ» (رعد / ۱۷) - [پس (باطل) چون کف بزودی نابود می شود و آنچه مردم را منفعت رساند بر زمین باقی خواهد ماند] (۱۸).

فطرت الهی مردم به تبعیت از فطرت عالم، همان دین حنیف و استوار حق است اما آیه مبارکه ای که در این مرحله بیش از همه مورد نظر است این آیه کریمه است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ...» (روم / ۳۰) - [پس روی بجانب دین حنیف آور، آن فطرت خدایی که مردم را بر آن فطرت آفریده و در آفرینش خدا تبدیلی نیست. این دین قیم و استوار حق است].

در این آیه مبارکه صراحتاً «فطرت خدایی مردم» و «دین حنیف و استوار حق» را با یکدیگر برابر نهاده است. مولی الموحدين حضرت علی علیه السلام نیز در خطبه ۱۰۹ نهج البلاغه «فطرت» را اینچنین تفسیر می فرمایند: «وَكَلِمَةُ الْإِخْلَاصِ فَإِنَّهَا الْفِطْرَةُ» [و کلمه اخلاص که فطرت (عالم و آدم) است]. با این بیان حضرت، دیگر هیچ تردیدی باقی نمی ماند که آیه مبارکه نظر به بیان این معنای دقیق دارد که: مجموعه عالم در خلقت خویش منظومه ایست توحیدی، مشتاق و مجذوب حق و متمایل به فناء فی الذات، و این اشتیاق و جذب (یا حرکت جوهری) در یک وجه «دین استوار حق» است و در وجهی دیگر «فطرت کلی مردمی یا انسانی» و شرایع الهی در حقیقت برای تأمین این هدف نازل شده اند که انسان را «اختیاراً» به تبعیت از «فطرت عالم» و آن «حرکت جوهری» دعوت کنند و اگر انسان این دعوت را اجابت کند او را «حنیف» می نامند. آیاتی که

انسانها را به تبعیت از «ملت ابراهیم(ع)» فرا می خواند نیز بر همین معناست: «فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (آل عمران / ۹۵) - [پس پیروی از آئین ابراهیم کنید که دینی حنیف است و ابراهیم هرگز از مشرکین نبوده است].

مقایسه این آیات با فرمایش حضرت امیر(ع) در خطبه ۱۰۹ مؤید همین مطلب است: «إِنَّ أَفْضَلَ مَا تَوَسَّلَ بِهِ الْمُتَوَسِّلُونَ إِلَى اللَّهِ (سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى) الْإِيمَانُ بِهِ وَ بِرَسُولِهِ وَ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِهِ فَإِنَّهُ ذِرْوَةُ الْإِسْلَامِ وَ كَلِمَةُ الْإِخْلَاصِ فَإِنَّهَا الْفِطْرَةُ وَ إِقَامُ الصَّلَاةِ فَإِنَّهَا الْمِلَّةُ...» [برترین وسیله تقرّب به سوی خداوند سبحان: تصدیق و اعتراف به یگانگی خداوند و رسالت فرستاده اوست و جهاد در راه حقّ تعالی است که سبب بلندی اسلام است و کلمه اخلاص که فطرت است و برپاداشتن نماز است که ملت و روش دین خداست...]. بنابراین، «ملت ابراهیم»، «نفی شرک» است و این همان تمایل و جذب و حرکتی است که در نفسِ عالم موجود است [آیات تسبیح موجودات همگی دلالت بر این معنا دارند: «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِيحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء / ۴۴) - «موجودی نیست جز آنکه ذکرش تسبیح و ستایش حضرت اوست، لکن شما تسبیح آنها را نمی فهمید»] و حکمت تشریع نماز [صلوة: و اقام الصلوة فانها الملة] نیز نفی شرک و وصول به کلمه اخلاص یا توحید است و اینچنین کسی را که از فطرت الهی عالم تبعیت دارد «حنیف» می گویند: «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» - [من با ایمان خالص روی بسوی خدایی آوردم که آسمانها و زمین را آفرید و من از مشرکان نیستم].

این آیه نیز صراحتاً بر این معنا اشاره دارد: «توجیه وجه» به مفهوم روی گرداندن از ما سوی الله برای روی آوردن به کسی است که فطرت عالم را برای نفی شرک و کلمه اخلاص قرار داده است و آنکه بر این «توجیه وجه» توفیق یابد «حنیف» است و از مشرکین نیست (۱۹).

نتیجه ای که از این مقدمات حاصل می شود این معناست که «فطرت کلی مردم» به تبعیت از منظومه توحیدی عالم کلمه اخلاص و نفی شرک است و اکنون براحتی می توان دریافت که این اختلاف ظاهری در متن معارف اسلام و بطور خاص در فرمایشات حضرت علی علیه السلام به چه معناست، که از یکسو «رأی اکثریت» را «معیار حق» نمی دانند و از سوی دیگر، ما را به تبعیت از «سواد اعظم» و «همراهی با مردم» دعوت می کنند.

حضرت علی علیه السلام در خطبه ۱۶ نهج البلاغه در «کثرت اهل باطل و قلت اهل حق» می فرمایند: «حقّ و باطل و لكلّ اهل فلتن امر الباطل لقدیماً فعل و لكن قل الحق فربما و لعل و لقلما أدبر شیء فاقبل» [حقّ داریم و باطلی و برای هر یک از این دو اهلی است و اگر باطل حکومت دارد چه عجب، که از دیرزمان

اینچنین بوده است و اگر اهل حقّ قلیلند چه بسا که افزوده گردند...]. و از آن سو در خطبه ۱۲۷: «... وَالزَّمُوا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ فَإِنَّ يَدَ اللَّهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ وَايَاكُمْ وَالْفُرْقَةُ فَإِنَّ الشَّاذَّ مِنَ النَّاسِ لِلشَّيْطَانِ كَمَا أَنَّ الشَّاذَّ مِنَ الْغَنَمِ لِلذَّنَبِ» [«سواد اعظم» را همراهی کنید که دست خدا با جماعت است و بهره‌یزید از پراکندگی و تفرقه که دور مانده از مردم طعمه شیطان است همانگونه که دور مانده از رمه طعمه گرگ است]. و همینطور در خطبه ۱۵۱: «فَلَا تَكُونُوا أَنْصَابَ الْفِتَنِ وَأَغْلَامَ الْبِدَعِ وَالزَّمُوا مَا عُقِدَ عَلَيْهِ حَبْلُ الْجَمَاعَةِ» [پس بکوشید که نشان(دار)های فتنه و عَلم(دار)های بدعت نباشید و با آنچه پیوند اجتماع بر آن بسته شده ملازمت داشته باشید].

اگر چه قرآن و منابع روائی ما صراحتهً «نظر اکثریت» را «معیار حقّ» نمی دانند و به «حقّ» اصالتی می بخشند که «نظر اکثریت» در اکثر موارد از آن «تبعیت» ندارد اما از سوی دیگر، «فطرت عمومی و کلی مردم» را مبتنی بر کلمه توحید و «نفی شرک» می شناسند؛ از همین وجه ملازمت با «جماعت» و «سواد اعظم» و «الناس» را فرض می دانند و توصیه می کنند.

«بیعت مردم» شرط کفایی «خلافت» است و نصب الهی و وصایت و وراثت رسول الله (ص) شرط لازم آن معارف اسلام از یکسو «امامت» را منصبی الهی می شناسند و «خلافت» را تنها به معصومینی که از جانب پروردگار متعال اصطفاء شده اند، تعلق می دهند و از سوی دیگر، «بیعت مردم» و «اجتماع الناس» را بعنوان «شرط کافی» در میان می گذارند، و تناقضی بین این دو حکم وجود ندارد، زیرا همانطور که مذکور افتاد از آنجا که امامت در واقع امری است که به خلافت از جانب پروردگار برای تدبیر امور «مردم» و هدایت آنان بر عهده «امام» قرار گرفته است، از یکطرف لزوماً به «نصب الهی» رجوع دارد و از طرف دیگر، کفایتاً نیازمند «بیعت مردم» است. و البته «اصالت» با وجه الهی آنست نه با بُعد کفایی آن. و اینچنین، روشن می گردد که ریشه تفرقه های تاریخی که در جماعت مسلمین ایجاد شده است به این مسأله برمی گردد که گروههایی یا اشتباهاً به وجه کفایی امامت که مبتنی بر نظر مردم و بیعت است اصالت بخشیده اند و یا وجه الهی امامت را که لزوماً دارای اصالت است انکار کرده اند و تنها شیعه جعفری است که اصل و فرع و لازم و کافی را با یکدیگر خلط نکرده و با نظری متعادل به موضوع می نگرد. (۲۰)

مطابقت تاریخی با عصر حاضر

نظام جمهوری اسلامی ایران در طول قرنهای اخیر از بعثت خاتم الانبیا (ص) می گذرد، تنها تجربه ای است که می تواند ابعاد پنهان و ابهام آمیز حاکمیت سیاسی اسلام را روشن کند و عملاً اثبات کند که اسلام، برخلاف

تبلیغات مسموم دشمن، نظام حکومتی مدون و مشخصی دارد که در عین تبعیت از حق، بر همه اعصار و زمانها و جوامع بشری شمولیت و احاطه دارد.

در جهان امروز متأسفانه تعبیری چون «آزادی عقیده»، «دموکراسی»، «رأی اکثریت به مثابه معیار مطلق حق» و غیره، از آنچنان تقدسی برخوردار شده اند که جای انکار آنان و حتی بحث در اطراف آنها موجود نیست. اکنون صرفنظر از جمهوری اسلامی ایران، همه دنیا مدعی دموکراسی و «حکومت مردم بر مردم» هستند و نظام های حکومتی، کم و بیش نظام هایی است که وضع قوانین در آنها بوسیله «پارلمانها»یی که نمایندگان برگزیده مردم در آنها حضور دارند انجام می شود و همینطور مناصب قضایی در اختیار انسان هایی است که امتیاز آنها نسبت به «مردم» دیگر، فقط و فقط به کثرت معلوماتشان در زمینه «حقوق مادی بشر» برمی گردد و واضح این «حقوق بشر» نیز انسانهایی هستند که صرفاً بر طبق استنباط های عقل عملی خویش استخراج حکم می کنند. و اصولاً مفهوم «جمهوری» بعنوان یک روش حکومتی همین است. این معنا در همه حکومت های معاصر کره زمین مشترک است و حتی در سیستم های حکومتی کمونیستی و یا سوسیالیستی نیز همین وجه اشتراک قابل تشخیص است. و در وهله اول شاید اینچنین به نظر بیاید که در جمهوری اسلامی ایران نیز وضعیت حاکمیت سیاسی همانگونه است که در سایر حکومت های کره ارض... اما آیا برآستی حکومت جمهوری اسلامی نیز معیارهایی را که اجمالاً برشمردیم (در مورد «رأی اکثریت»، «دموکراسی»، «حکومت مردم»...) قبول دارد یا خیر؟ و اگر خیر، این الفاظ و نهادهای معادل آنها چه می گویند؟

هرچند ما قصد نداریم که در همین نخستین مقاله بحث را به پایان ببریم و نتیجه حاصله را ارائه کنیم، اما از این نظر که این مباحث ممکن است شبهات بلاجوابی را در «اذهان» باعث شوند، ضرورتاً جواب نهایی را اجمالاً در همین مبحث ذکر می نمائیم:

۱- نخست اینکه لفظ «جمهوری» فی نفسه نمی تواند محلّ حسن و قبح باشد چرا که «جمهور» به معنای «مردم» است و همانطور که در متن بحث مورد تذکر قرار گرفت، حتی امام مفترض الطّاعه و وصی بلافصل رسول الله (ص) نیز برای احراز منصب خلافت مردم، به بیعت «جمهور» نیازمند است.

۲- اما اگر «جمهوری» را به معنای روش حکومتی خاصی برداریم که در زبان لاتین آنرا «.....» می نامند و به «حکومت مردم بر مردم» معنا می کنند، باز هم صفت «اسلامی» [در تعبیر «جمهوری اسلامی» به مثابه روش حکومتی] ناظر بر این حقیقت است که ما روش حکومتی «جمهوری» را تا آنجا که ایجاباً به احکام اسلام برمی گردد و نفیاً مخالف با اسلام نیست پذیرفته ایم، و این عقلاً و منطقاً ممکن است، چرا که رأی اسلام در مورد «اکثریت مردم» همانطور که گفتیم دارای دو وجه مختلف است که نسبت آنها به یکدیگر، نسبت اصل

و فرع و لزوم و کفایت است. بدین ترتیب، حکومت اسلامی هرچند که در اصل «حکومت الله بر مردم» است، اما از آنجا که کفایتاً خلیفه مسلمین بعد از بیعت با مردم و بعد از موافقت «جمهور» بر مسند «خلافت» می‌نشیند، حکومت مردم است بر خودشان. با این تفسیر «حکومت الله بر مردم» همان «حکومت مردم» است و تناسب بین این دو وجه حکومت اسلامی، تناسبی طولی است نه عرضی.

۳- آری ممکن است اشکال کنند که: «حکومت جمهوری اسلامی نظامی پارلمانی است، چرا که «قوانین» آن در یک «مجلس شورا» - متشکل از منتخبین مردم - و براساس یک «قانون اساسی» وضع و تصویب می‌شود، حال آنکه در حکومت اسلامی «قانونگذار» صرفاً خداست و «قانون اساسی» فقط «قرآن» است. در جواب می‌گوئیم که: آری، «کلمه حقّ یراد بها الباطل»، همانطور که حضرت امیر(ع) در جواب خوارج فرمودند: «حکومت الله» نیز باید از طریق «انسانها» بر یکدیگر اعمال شود. بله، مجلس شورای اسلامی یک نهاد قانونگذار [و به اصطلاح «مقننه»] است، اما نه سر خود و بالبداهه، بلکه مبتنی بر «قانون اساسی». و قانون اساسی را نیز «خبرگان ملت» براساس احکام اسلام و مشی حاکمیت سیاسی اسلام تنظیم کرده اند. و مگر نه اینست که حتی قرآن را نیز باید «راسخون فی العلم» تفسیر کنند و این فقها هستند که باید احکام را از قرآن و منابع روایی استخراج کنند؟

مجلس شورای اسلامی از این سو از طریق قانون اساسی مقید به حدود شرع و متعهد نسبت به اسلام می‌باشد و از آن سو، از طریق «شورای نگهبان» و نهایتاً «ولایت فقیه». و وجه تسمیه شورای نگهبان نیز به اعتبار نگهبانی اش از «احکام فقهی اسلام» و جلوگیری اش از «انحراف قوانین» است.

تفصیل بحث در این موارد را به مباحث آینده وا می‌گذاریم، با این امید که خداوند به برکت خونها پاک که در جبهه های دفاع از اسلام بر زمین های کربلایی غرب و جنوب و کردستان ریخته می‌شود، توفیق ادامه این مباحث را به ما عنایت فرماید.

مبحث دوم: «آزادی عقیده»

قسمت اول:

یکی از اظهارات فریبنده‌ای که بسیار شنیده می‌شود اینست که: «عقیده هرکس برای خودش محترم است». از آنجا که امروز در سراسر جهان حاکمیت با فرهنگ و نظام ارزشی «غرب» است، این گفته بصورت یک اصل محکم لایتغیر و معیار مطلق مطرح می‌شود که واجب‌الاتباع است و جای هیچگونه تردیدی در آن وجود ندارد. اما برآستی آیا «عقیده هرکس برای خودش محترم است»؟ آیا هرکس اجازه دارد که هر عقیده‌ای داشته باشد و هیچ حق اعتراضی نیز نسبت به او وجود ندارد؟

پیش از بحث در اطراف حقیقت و یا بطلان این نظر، باید گفت که این اصل از ارکان اصلی نظام ارزشی خاصی است که حکومت «دموکراسی» بر آن بنا شده است و متأسفانه در این عصر، از آنجا که همه کره زمین در تسخیر تمدن معاصر غرب قرار دارد، نه تنها تا پیش از پیروزی انقلاب اسلامی هیچ کس جرأت و قدرت مخالفت با این معنا را در خود نمی‌یافت، بلکه «اصول دموکراسی» بمثابه معیارهای مطلق بود که همه فرهنگ‌ها و مکاتیب غیرغربی را با آن می‌سنجیدند. و اینگونه، «تمدن غرب» و نظام ارزشی متناسب با آن، امروزه از «اصلاتی» برخوردار است که پیش از «رنسانس» از آن «کلیسا» بود [یکی از مباحث آینده این سلسله تحقیقات ان‌شاءالله به «نظام دموکراسی» اختصاص خواهد داشت، اما اینبار به تناسب مبحث، مورد اشاره‌ای گذرا قرار گرفت].

«خودباختگی» بشر امروز تا بدانجاست که حتی در منطقه اسلامی و بعضاً در ایران، بویژه در نزد روشنفکران و تحصیل کرده‌های دانشگاه، احکام اسلام تا آنجا اعتبار دارد که با «معیارهای مطلق تمدن معاصر غرب» مخالفتی نداشته باشد و چه بسا که عده‌ای از متفکرین نیز از سر خود باختگی و شیفتگی نسبت به تمدن معاصر غرب، به تبیین معارف اسلام براساس دستاوردهای تجربی و یا حتی به انطباق «آیات قرآنی» با «محصولات تکنیکی» تمدن مغرب پرداخته‌اند و این سرطان دردناکی است که متأسفانه حتی به رگ و ریشه و پیکره برخی «تألیفات مذهبی» نیز سرایت کرده‌اند [اشاره بیشتر به این مطلب را به مبحث دموکراسی وا می‌گذاریم].

البته در همین جا باید گفت که اسلام تنها خطر جدی و حتمی است که پایه‌های اعتقادی تمدن شیطانی معاصر بشر را تهدید می‌کند، و اکنون با آنکه جز مدت کوتاهی از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران نمی‌گذرد، مقابله و معارضه اساسی و ریشه‌ای آغاز شده است، تا آنجا که در همه دنیا - و حتی برخی کشورهای اسلامی - طرفداران انقلاب اسلامی و پیروان حضرت امام امت را «بنیادگرا» می‌نامند. البته ما می‌دانیم که انقلاب

اسلامی نهایتاً تحقق همان حقیقتی است که در هزار و چهارصد سال قبل، نهضت اسلامی صدر اوّل را نتیجه داده است. حضرت امام امت نیز چیزی جز اسلام نمی‌گویند و آنچه بنام «خطّ امام» مشهور است وجهه سیاسی نظام اعتقادی اسلام می‌باشد که در بیان قرآن به «صراط مستقیم» تعبیر شده است. و اما اگر آنان ما را «خمینیست» و «بنیادگرا» می‌نامند دچار اشتباه نیستند، اما فقط ظاهری از حقیقت را دیده‌اند (یعلمون ظاهراً من الحیات الدنیا و هم عن الآخرة غافلون)؛ حال آنکه معادل حقیقی این تعبیرات اینچنین است: «خمینیست (پیرو امام خمینی) یعنی «مسلمان حقیقی» و «حزب الله»، و «بنیادگرا» یعنی «انسان مکتبی». ظن «بنیادگرایی» درباره ما از آنجاست که «انسان مکتبی» همواره سعی می‌کند اعمال خویش را از متن اصیل اعتقادات خویش استخراج نماید و خود را تماماً براساس نظام اعتقادی اسلام بسازد و این نظام نیز مبتنی بر حقایقی است که از هزار و چهارصد سال پیش تا به امروز ثبات خویش را حفظ کرده و تغییری در آن حادث نگشته است [عدم تغییر در اصول اعتقادی ما به این مطلب برمی‌گردد که «حق» خارج از ما دارای واقعیتی است ثابت و مبتنی بر اصول لایتغیر که در بیان قرآن با تعبیر «سنة الله» آمده است: وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا / و یا تحویلاً (۲۱)].

«آزادی عقیده» از ارکان «ایدئولوژیک» نظامهای سیاسی غربی است [هرچند که غالباً جز حرفی بیش نیست و مورد عمل قرار نمی‌گیرد] و ما، پیش از آنکه به مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام بپردازیم، ناگزیر باید ارکان سیاسی حکومت‌های غیرالهی را از دید اسلام مورد قضاوت قرار دهیم. در مبحث گذشته «رأی اکثریت» را از این نظر که آیا می‌تواند معیار مطلق حقّ قرار بگیرد یا نه، مورد بررسی قرار دادیم و این بار بحث در اطراف «آزادی عقیده» است:

۱- انسان فطرتاً همواره گرایش به «حقّ» و «حقیقت» دارد، همانطور که بازهم فطرتاً قائل به «وحدانیت حقیقت» است و از اینرو «آزادی عقیده» با گرایش‌های فطری انسان منافات دارد. برای انسان در قضاوت و انتخاب، همیشه امر دائر بین نفی و اثبات است و شقّ سومی ندارد. چرا که «حقیقت» از نظر ما یعنی «انطباق با واقعیت خارجی» و البته قرآن نیز صراحتاً همین معنا را تأیید می‌کند: «فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ؟ فَأَنَّى تُصْرِفُونَ؟» (۲۲) [مگر بعد از حقّ جز ضلالت چیست؟ پس بکجا می‌روید؟].

فطرت انسان بر این معنا قرار دارد که آنچه را «حقّ» بیابد از آن تبعیت می‌کند و «مادون» آنرا باطل می‌انگارد. این مطلب از آیات بسیاری در قرآن استنباط می‌شود: «قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا» (۲۳) [بگو که حق آمد و باطل را نابود ساخت که باطل خود لایق محو و نابودی است]. و یا در سوره «لقمان»: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ» (۲۴) [این بدان سبب است که خدای یکتا، حقّ مطلق است

و آنچه به جز او به خدایی می‌خوانند همه باطل محض است. (و همین استدلال در سوره «حج» آیه ۶۲ نیز تکرار شده است).

بسیاری از احتجاجات قرآن با کفار نیز بر این مبناست که فطرت انسان بر پذیرش حق و تبعیت از آن قرار دارد. در سوره «یونس»، آیه مبارکه ۳۵، با تکیه بر تبعیت فطری انسان از حق، در مقام احتجاج با مشرکین درباره بت‌هایشان می‌پرسد که: «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيَ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» [آیا آنکه خلق را براه حق هدایت می‌کند سزاوارتر به پیروی است و یا آنکس که نمی‌کند، مگر آنکه خود هدایت شود؟ پس شما را چه شده است؟ چگونه قضاوت می‌کنید؟].

علامه طباطبایی (رضوان الله تعالی علیه) در جلد هفتم ترجمه «المیزان» صفحه ۱۷۴ می‌فرماید: «انسان به حسب فطرت خویش از چیزی پیروی می‌کند که آن را دارای یک نحو و واقعیت خارجی بداند، بنابراین به مقتضای فطرت خویش پیرو «حق» است. حتی آن‌انکه منکر وجود علم جازم هستند (سوفسطائیان)، اگر سخنی بر آنها عرضه شود که تردید و شک در آن نداشته باشند در مقابلش خاضع شده و آنرا می‌پذیرند». (پایان نقل قول علامه «ره»). با این ترتیب و بازهم به حکم محتوای دعوت انبیاء علیهم السلام: «قولوا لا اله الا الله فتلحقوا»، که ما را به یک «حقیقت واحد» دعوت می‌کند و تعدد مصادیق «حق» را در خارج از ما نفی می‌کند، چگونه می‌توان «آزادی عقیده» را تصویب کرد و اصولاً آنجا که «حق» بیش از «یکی» نیست، «آزادی عقیده» چه مفهومی می‌تواند داشته باشد؟

۲- آزادی بدین معنا اصولاً در اسلام وجود ندارد. حضرت علامه طباطبایی رَحِمَهُ اللهُ در این مورد در جلد هفتم ترجمه «المیزان» صفحه ۱۹۷، می‌فرماید: «اساس نوامیس اسلامی بر توحید و یگانه‌پرستی است و با این ترتیب چگونه ممکن است که اسلام «آزادی عقیده» را تثبیت نماید؟ آیا تصویب «آزادی عقیده» از یکطرف و پی و بنیان کار را بر «توحید» قرار دادن از طرف دیگر، جز یک تناقض روشن و صریح چیز دیگری می‌تواند باشد؟» (پایان نظر علامه) با این ترتیب در نظر حضرت علامه (ره) دعوت به توحید فی نفسه با «آزادی عقیده» منافات دارد و این عین حقیقت است. اگر اسلام «آزادی عقیده» را تصویب می‌کرد، دیگر دعوت به «توحید کلمه» و «صراط واحد» چه مفهومی داشت؟

تحقیق در محتوای دعوت انبیاء الهی (صلوات الله علیهم اجمعین) در قرآن این حقیقت را بر انسان مکشوف می‌دارد که: محتوای دعوت انبیاء وصول به توحید از طریق نفی «عبودیت ما سوی الله» است و این خود حاکی از آنست که انسان در انتخاب هر عقیده‌ای آزاد نیست، هرچند این سلوک توحیدی در نهایت به رفع همه تعلقات می‌انجامد و این منتهای آزادی است.

قرآن کریم در نقل اقوال انبیاء خدا، قولی را که بیشتر از همه تکرار کرده است اینست: «يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ» و به استناد قرآن، احتجاج و استدلال انبیاء با کفار و مشرکین همواره با این بیان آغاز می شده است که: «ای قوم، عبودیت الله را بپذیرید که جز او شما را معبودی نیست...» [این قول با همین صورت هشت بار در قرآن از زبان انبیاء مختلف تکرار شده است]. و از جانب دیگر، در اهداف رسالت می فرماید: «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَغَزَّوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (۲۵) [تا بردارد از ایشان سنگینی باریان و آن غل و زنجیرهایی که بر آنان بوده است، پس آنانکه او را گرامی دارند و یاری اش کنند و از نوری که با او نازل شده است تبعیت کنند، هم آنان از رستگاران هستند].

سخن از قیودی است که همچون باری کمرشکن برگرده انسان سنگینی می کنند و همچون غل و زنجیرهایی تنگ و سنگین دست و پا و گردن او را درهم می فشردند و او را بخود و انمی گذارند؛ سخن از قیودی است که او را زمین گیر کرده اند و اجازه نمی دهند که پرواز کند و به «فلاح» رسد؛ و سخن از پیامبران است که طریق «آزادی» را می دانند و آمده اند تا انسانها را از اسارت این قیود برهانند و به «حریت» ببخشند. «حریت» مفهومی است که بیان قرآن در تفسیر آن اینچنین است: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (۲۶) [بیائید ای اهل کتاب، بیائید بسوی کلمه ای که بین ما و شما یکسان است: اینکه جز خدا نپرستیم و با او چیزی را شریک قرار ندهیم و بعضی از ما بعضی دیگر را بجز خدا ارباب نگیریم].

محتوای این آیه مبارکه در حقیقت تفسیر «حریت» و «آزادی» است. «عبودیت الله» و «پرهیز از شرک» کار را تا بدانجا می کشاند که استقلال ذاتی اشیاء را نیز در علیت و تأثیر نفی کنیم. مفهوم «آزادی از تعلقات» همین است و این معنا جز با «عبودیت الله» بدست نمی آید. اگر این بندگی ما را حاصل شد که حقیقت «فلاح» درباره ما تحقق یافته است و «فلاح» اوج «رهایی» است. (۲۷) در بیان حضرت علی علیه السلام در «نهج البلاغه» نیز «حریت» اینچنین معنا شده است: «وَلَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا» (۲۸) [بنده دیگری مباش که همانا خداوند ترا «آزاد» قرار داده است]. و این معنا مؤید همان برداشتی است که پیش از این از قرآن مجید داشته ایم که «حریت» یعنی «رهایی از عبودیت ما سوی الله».

قسمت دوم:

«آزادی عقیده» عنوان مبحث دوم از سلسله مقالات «مروری بر مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام» می باشد که بخش نخست آن در شماره گذشته ارائه گردید و اینک ادامه مطلب: بدین ترتیب، آن «آزادی» که در فرهنگ

غرب مورد ستایش قرار گرفته است، «عین اسارت» است؛ «اسارت» در غل و زنجیرهای سنگین و پر رنج غرایز و امیال حیوانی، «اسارت» در زندان پر فریب «دنیا». آن آزادی به معنای قبول «بندگی غیرخدا» است و قائل شدن به استقلال ذاتی برای اسباب و علل.

بیان قرآن درباره «عبودیت» ناظر بر این معنای دقیق است که «عبودیت» برای «انسان»، «نیازی فطری» است و انسان، اگر «تسلیم عبودیتِ الله» نگردد، بنده هوای نفس خویش خواهد شد و شق سوّمی وجود ندارد: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوِيَهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» [ای رسول ما] می‌نگری آنرا که هوای نفسش را خدای خود قرار داده و خدا او را دانسته (پس از اتمام حجت) گمراه ساخت و مُهر بر گوش و دل او نهاده و بر چشم وی پرده ظلمت کشیده، پس او را بعد از خدا دیگر که هدایتش خواهد کرد؟ آیا متذکر این معنی نمی‌شوید؟]

«اتّخاذ اهواء نفسانی بمنابۀ معبود» سرنوشت محتوم کسانی است که از «عبودیت خدا» روی برتابند و به تعبیر دیگر، اگر انسان تبعیت از «نور حق» نکند و راه خویش را «به‌فانوسِ عقل» روشن نکند مجبور به «اتباع هوس» و «تبعیت از هوای نفس» است و چاره دیگری ندارد. آیه مبارکه زیر شاهد بر این معناست: «وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوِيَهُ بَغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ» (۲۹) [کیست گمراه‌تر از آن کسی که دور از «هدایت خدایی»، طوق «اتباع هوای نفس» را به‌گردن بگیرد؟] و در جای دیگر «هدایت خدایی» را اینگونه بیان فرموده است: «يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ» (۳۰) [پروردگار آنکسی را که مشیت‌اش تعلّق بگیرد به نور خویش هدایت خواهد کرد].

بنابراین «آزادی» در تمدن امروز غرب عین «اتباع و قبول عبودیت اهواء نفسانی» است و ملازمه این «آزادی» با «فساد» نیز از نشانه‌هایی است که مؤید این عرایض می‌باشد. علامه طباطبایی (ره) در جلد هفتم ترجمه «المیزان» صفحه ۱۷۳، روز افزون شدن حجم «فساد» را «در تمدن امروز بشر» مؤیدی بر مفاد این آیه می‌شمارند: «وَلَوْ اتَّبَعَ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ» (۳۱) [و اگر «حق» از «اهواء ایشان» تبعیت کند، آسمانها و زمین و آنکه در آنست فاسد خواهد شد (۳۲)].

از فرمایشات بسیار مشهوری که از «يعسوبُ المؤمنين»، حضرت علی علیه‌السلام نقل می‌شود، یکی هم این بیان بسیار زیباست که: «أَنَا يَعْسُوبُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَالُ يَعْسُوبُ الْفُجَّارَ» [«من» پیشوای مؤمنین هستم و پیشوای بدکاران «مال» است]. این بیان نیز مؤیدی است بر نتیجه‌ای که حاصل شد، چرا که براساس این گفته «وجه اشتراک و اتحاد بدکاران» در قبول «پیشوایی مال» است و تبعیت از اوامر و نواهی آن. بیان مذکور را می‌توان اینگونه تفسیر کرد که اگر چه «مال» اسباب کسب آسایش و رفاه دنیوی است، اما بدکاران، از آنجا که این آثار - رفاه و آسایش - را مستقلاً به مال می‌رسانند و برای آن استقلال ذاتی قائل می‌شوند، لاجرم «مال»

برایشان «اصالت» می‌گیرد و به محوری تبدیل می‌گردد که همه زندگی‌شان را معنا می‌کند. اینچنین انسانی تابع اوامر و نواهی «مال» و بنده آنست، حال آنکه بخش اول حدیث مذکور - «انا یعسوب المؤمنین» - ناظر بر این معناست که چون مؤمنین از «ولایت غیرخدا» آزاد هستند، ولایت مرا که خلیفه خدا و وصی بلافصل رسول اکرم (ص) هستم پذیرفته‌اند.

بدین ترتیب، تحقق معنای «حریت» در انسان مؤمن با «وصول به توحید» و نفی «استقلال ذاتی از اسباب و علل» و «رها شدن از تعلقات مادی و عبودیت هوای نفس» همراه است، حال آنکه «آزادی ارمان غرب» در واقع آزادی از قیودی است که از جانب «عقل» و یا از جانب «ابعاد روحانی وجود انسان» بر او تحمیل می‌گردد. و این «آزادی» نیست؛ «سفاهت» و «جهالت» است و مع الأسف در فرهنگ امروز بشری نام «آزادی» گرفته است. (۳۳)

۳- «شریعت اسلام» با احکامی «واجب الاتباع» و مشخص، «آزادی عقیده» را برای انسان «نفی» کرده است، چرا که مسلماً تبعیت از «احکامی واحد» و «سنت‌هایی لایتغیر» هر نوع «اختلاف عقیده» ای را از بین می‌برد و اصولاً جایی برای «آزادی عقیده» باقی نمی‌گذارد. آیات بسیاری شاهد بر این معناست، از جمله: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (۳۴) [ای اهل ایمان] فرمان خدا و رسول و اولی الامر خود را اطاعت کنید] و یا: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (۳۵) [رسول خدا (ص) شما را اسوه‌ای حسنه است]. و یا این دو آیه مبارکه‌ای که بنظر علامه طباطبایی (ره) حق‌گزینش و «آزادی» را از انسان نفی می‌کنند. (۳۶) «وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَ يَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ» (۳۷) [پروردگار تو هرچه بخواهد می‌آفریند و برمی‌گزیند و مردم حق‌گزینش ندارند]؛ «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا» (۳۸) [هیچ مرد و زن مؤمنی حق ندارند وقتی خدا و رسول او امری را صادر کردند، در کار خویش اختیار داشته باشند و هرکس نافرمانی خدا و رسول کند به گمراهی روشنی دچار شده است].

تفسیر تفصیلی این مطلب به این نکته بسیار ظریف برمی‌گردد که انسان از یکسو در کار خویش مختار است و به یک نسبت بر «فعل» و یا «ترک آن» قدرت دارد؛ و از سوی دیگر، بعلت صیوررت جبری عالم وجود در جهت تعالی و تکامل، محدودیت‌هایی جبری از جانب طبیعت و جامعه و تاریخ بر او تحمیل می‌گردد و تمامی سختی و صعوبت کار انسان و هدف از آفرینش او اینست که خود را «اختیاراً» با «نظام تسبیحی کائنات» و «صیوررت تکاملی عالم» همسو و هماهنگ کند. صیوررت متعالی عالم وجود خواه ناخواه (طوعاً و کرهاً) محدودیت‌هایی را از جانب «واقعیت خارجی» و «نظام طبیعی اسباب و علل» بر انسان هموار می‌کند. برای

روشن تر شدن مطلب ناچار از ذکر مثال هستیم: کره زمین، با نظمی مشخص ولا یتغیر، علاوه بر یک گردش وضعی، مدار انتقالی بسیار دقیقی را گرد خورشید معظم این منظومه طی می کند. سیارات دیگر منظومه شمسی نیز در این نظام تقدیری بسیار عجیب و حیرت انگیز، دارای موقعیت خاصّ غیرقابل تغییری هستند و در مجموع، این منظومه متعلّق به اجتماع عظیم شگفت انگیزی از منظومه های خورشیدی ست که نام «کهکشان راه شیری» را بر آن نهاده اند... و بر همین قیاس، کهکشان راه شیری نیز در اجتماع بسیار عظیم کهکشانهای این آسمان لایتناهی دارای موقعیت خاصّ و غیرقابل تغییری است که لاجرم از آن تبعیت دارد. و اینچنین، هریک از اقمار و سیارات و خورشیدها و کهکشانهای این مجموعه غیرقابل وصف بر مدار مشخصی سیر و جذبه دارند که نسبت به سایر مدارات و نسبت به کلّ آسمان بیکرانه، وضعیت جبری مشخص ولا یتغیری دارد.

این مجموعه جبری و مقدّر، با این نظام دقیق، برای هیچ یک از ذرات و اجزاء خویش اختیاری قایل نیست و حتّی اگر یکی از ذرات بی نهایت کوچک این مجموعه عصیان و تمرّد کند و از اطاعت محض و بی چون و چرا خارج شود، تعادل کلی مجموعه بهم خواهد ریخت:

اگر یک ذره را برگیری از جای***خلل یابد همه عالم سراپای (۳۹)

حال، انسانی را تصوّر کنید که در اعماق این آسمان لایتناهی، بروی کره کوچکی از یک منظومه خورشیدی متعلّق به کهکشان راه شیری پا به عرصه وجود نهاده است... چگونه ممکن است که این انسان بتواند خود را از تأثیر کلی این نظام جبری لایتبدل ولا یتحوّل خارج کند؟ این انسان، از همان لحظه تولّد، در ابعاد زمان و مکان و اجتماع خویش تابع مختصّات جبری لایتغیری است که هیچ چاره ای جز تبعیت از آن ندارد. اما آیا این مختصّات جبری نافه اختیاری انسان در اعمال خویش است؟ خیر، اگر اینگونه بود قرآن صادق نمی فرمود: «لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» (خدای سبحان) بازخواست نشود، اما خلق بازخواست می شوند]

و یا: «وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ» [در موقف حساب نگاهشان دارید که در کارشان سخت مسؤولند]

و یا: «وَلْيَسْأَلَنَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَمَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ» [در روز قیامت از آنچه دروغ بسته اند سخت مؤاخذه می شوند]
و یا: «تَاللَّهِ لَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَفْتَرُونَ» [سوگند بخدای یکتا که البته از این دروغ و عقائد باطل بازخواست خواهید شد].

و یا: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» [چشم و گوش و دلها (در پیشگاه حکم خدا) مسؤولند].

چاره‌ای نیست جز اینکه بپذیریم که انسان در اعمال خویش مختار است، اگرچه در قبول این اختیار نیز مجبور است. علامه طباطبائی (ره) در جلد بیستم ترجمه تفسیر «المیزان» در این مورد بیانی دارد که عیناً نقل می‌شود: «انسان بر حسب خلقت موجودی است دارای شعور و اراده و می‌تواند هرکاری بخواهد برای خود انتخاب کند، و بعبارت دیگر: در هرکاری که در برابرش قرار می‌گیرد می‌تواند طرف «فعل» را «انتخاب» کند و می‌تواند طرف «ترک» را انتخاب کند و بنابراین هرکاری که انجام دادن آن ممکن باشد وقتی بر او عرضه دارند، بر حسب طبیعت خود نسبت به آن کار، بر نقطه‌ای می‌ایستد که راه فعل و ترک بهم تلاقی می‌کنند. پس آدمی «در دارا بودن و اتّصاف به اصل اختیار ناچار است» ولی در کارهایی که منسوب به اوست و به اختیار از او صادر می‌شود مختار است، یعنی بر حسب فطرت خویش نسبت به فعل و ترک، مطلق العنان است و مقید و پایبند (مغلول) هیچیک از دو طرف نیست و این است مراد از آزادی تکوینی انسان». (پایان فرمایش علامه) علامه طباطبائی (ره) این آزادی انسانی را «حریت تکوینی» می‌نامند و ادامه می‌دهند که به تبع این «حریت تکوینی»، انسان لزوماً دارای «حریت تشریعی» نیز هست: «لازمه این «حریت تکوینی»، حریت دیگری است که «تشریعی» است و آدمی در حیات اجتماعی خود بدان گردن می‌نهد. این حریت عبارت از آنست که هرکس می‌تواند هر راهی از راههای زندگی را که بخواهد، برگزیند و هرکاری را که بخواهد بکند و هیچکدام از افراد بنی نوع او حق ندارند بر او برتری جویند و او را بنده خود سازند و اراده و عملش را در اختیار گیرند و با هوای نفس خود چیزی را که نمی‌پسندد بر او تحمیل کنند. زیرا افراد نوع انسانی همگی مساویند و هریک همان طبیعت آزاد را دارد که دیگری دارد. خدا می‌فرماید: «وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران / ۶۴) یعنی «هیچکدام از ما دیگری را به جز خدا ارباب نگیرند»؛ «مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران / ۷۹) یعنی «برای هیچ بشری حق این نبوده که... آنگاه به مردم بگوید: شما بجز خدا بندگان من باشید». (۴۰)

بدین ترتیب، پروردگار متعال انسان را «آزاد و مختار» آفریده است و این آزادی لازمه‌اش «تساوی اجتماعی» است، چرا که انسانها، از جنبه انتسابشان به نوع انسان با یکدیگر برابرند؛ هرچند که عندالله اینچنین نیست و هرکس با صورت حقیقی اعمال خویش محشور می‌گردد و بدین ترتیب کم‌اند آنانکه با صورت انسانی از قبرها صادر شوند.

مقاله حاضر آخرین قسمت از مبحث دوم «مروری بر مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام» پیرامون «آزادی عقیده» است. گفته شد که «آزادی عقیده» به مفهوم متعارف آن از ارکان «ایدئولوژیک» نظامهای سیاسی غربی است و به دلایلی چند با فطرت الهی انسان و شریعت اسلام منافات دارد؛

و اینک ادامه مطلب: در «نهج البلاغه» در بیان «تساوی انسانها» سخنی موجود است که در کمال اختصار و اقتضار و در نهایت زیبایی و بلاغت حقّ این معنا را ادا کرده است: «فأنهم صنفان: أما أخ لك في الدين أو (أما) نظير لك في الخلق» (۴۱) - آنها (مردم) دو دسته‌اند: یا مسلمانند و برادر دینی تو یا به صورت بشر و در خلقت نظیر تواند. تعبیر «نظیر لك في الخلق» بیش از آن گویاست که محتاج تفسیر باشد و به همین علت نیز این تعبیر یکی از فرمایشات حضرت علی علیه السلام است که بسیار مورد نقل قرار می‌گیرد. اجمالاً معنایی که از این جمله مورد نظر ایشان بوده است اینست که: «انسانها از جنبه خلقت بشری با هم مساویند... و اما «تقوی» مایه‌ایست که انسانها را نسبت به یکدیگر تمایز و تشخیص می‌بخشد. و بدین ترتیب، هرچند که انسانها اعم از «مشرک و کافر و مسلمان» در پیشگاه عدل قضاوت اسلامی با یکدیگر «برابر» هستند، اما از طرف دیگر، معیار اصلی تصدی مسؤولیت در دستگاه حکومت اسلامی «تقوی» است و با معیار و مکیال «تقوی» انسانها با یکدیگر «برابر» نیستند. کما اینکه قرآن مجید می‌فرماید: «أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا؟ لَا يَسْتَوُونَ» (۴۲) [آیا آنکه مؤمن است همانند آنکسی است که فسق می‌ورزد؟ نه، این دو با یکدیگر برابر نیستند]. بنابراین، انسانها از جنبه «خلقی» با یکدیگر «برابر»‌ند، اما از جنبه «ربّی» خیر؛ نه تنها برابر نیستند، بلکه پروردگار متعال عاملین به عمل صالح را بر دیگران «امتیاز» بخشیده است، کما اینکه در موارد متعدّد «کافه مردم» را به اطاعت از رسول (ص) و «اولی الامر» و «مؤمنین امت اسلامی» فراخوانده است. (۴۳) در نهایت نیز «استخلاف در کره زمین» به «مؤمنین» و «عاملین به عمل صالح» خواهد رسید: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ» (۴۴) [خداوند به مؤمنین شما و عاملین به عمل صالح وعده داده است که آنانرا در کره زمین . استخلاف خواهد بخشید]. و وعده خدا نیز خلاف ندارد. به عبارت دیگر، از آنجا که «ولایت و حاکمیت» خلیفگی ربّ العالمین است، این خلیفگی ضرورتاً متعلّق به آن کسانی است که بیشتر از همه به «صفات کمال ربوبی» اتّصاف دارند. (۴۵) آنچه که به انسانها استحقاق «ولایت و حکومت» می‌بخشد، «صلاح و تقوی» است و «فقه و حکمت و علم».

اما انسان با توجه به جنبه‌های «نقصان وجود و ماهیت‌اش» طبعاً اجتماعی است و گرایش به «مدنیت» دارد، چرا که اصولاً «گرایش‌های طبعی و فطری» انسان بلااستثناء در جهتی است که جنبه‌های نقصان وجودی‌اش

را رفع کند و او را به کمال برساند. فی المثل در جواب این پرسش که: «چرا پروردگار متعال در اجابت خواهش‌های نفسانی و غریزی انسان «لذّت» قرار داده است، حال آنکه این «لذّت» انگیزه جذب او بسوی گناه می‌گردد؟» باید گفت: «غایتی که در اینجا مورد نظر بوده «تشویق» انسانهاست در جهت «بقاء» و «استمرار نسل» و «جاذبه گناه» فرع بر این غایت است. همانطور که اگر چه «طبیعت» انسان دائماً در جستجوی لذّت است، اما فطرتش گرایش به «حقیقت» و «کمال» و «صدق» و «حسن» و «بقاء» و «خلود» و... دارد. و غایت وجود این فطریات نیز ایجاد اشتیاق در وجود بشر نسبت به اموری است که مصلحت و سعادت واقعی او را در بر دارد.»

همین مطلب را علامه معظم آقای طباطبائی (ره) اینگونه بیان فرموده‌اند: «اما نسبت به علل و اسباب عالم وجود که طبیعت انسانی را پدید آورده، شخص در قبال آنها هیچگونه آزادی ندارد؛ زیرا این علل و اسباب آدمی را در تملک خود دارد و از همه جهت بدو احاطه دارد و او را زیر و بالا می‌کند... این علل و اسباب آدمی را به دستگاههایی مجهّز کرده‌اند که نیازها و نواقص وجودی او را به او یادآوری می‌کند و او را بطرف اعمالی برمی‌انگیزاند که موجب سعادت او می‌شود و کمبودها و نیازهایش را برطرف می‌سازد. مثل دستگاه تغذیه آدمی که او را متوجه گرسنگی و تشنگی می‌کند و به طرف نان و آب راهنمایی‌اش می‌کند تا سیر و سیراب گردد، و همچنین سایر دستگاههایی که در وجود او قرار دارد. این علل و اسباب بصورت تشریعی و قانونی برای یک انسان تنها اموری را واجب و لازم کرده که دارای مصالح واقعی است و در وسع آدمی نیست که آنها را انکار کند یا از آن سر باز زند و بی‌نیاز از آن باشد، مثل خوردن و آشامیدن و منزل گرفتن و پرهیز از گرما و سرما و دفاع در برابر چیزهایی که با منافع وجود او تضادّ دارد.» (۶۶) (پایان فرمایش علامه)

«طبع مدنی انسان» نیز به همان فطرتی باز می‌گردد که گرایش به «مصالح واقعی» را ایجاب می‌کند و این گرایش‌ها، به تبعیت از نظام کلی عالم که رو به سوی کمال دارد، در وجود بشر بروز و ظهور می‌یابند. (۶۷) بنابراین بشر جز «انتخاب زندگی اجتماعی» چاره‌ای ندارد و بدین ترتیب، از همین نخستین قدم، «آزادی» او مشروط به شرایطی واقع می‌شود که ذیلاً نقل خواهد شد. علامه طباطبائی در جلد بیستم ترجمه «المیزان»، صفحه ۱۶۷ می‌فرماید: «علل و اسباب مزبور آدمی را به حیات اجتماعی سرشته و در نتیجه آدمی اذعان دارد که باید اجتماع، خانواده و شهر تأسیس کند و در راه تعاون و داد و ستد گام بردارد و این مسأله از دو جهت او را مجبور می‌کند که از موهبت آزادی محروم شود:

یکی اینکه: فرد نمی‌تواند مکمل و متمم اجتماع باشد مگر در صورتی که به افرادی که کمک کار او هستند حقوقی متقابل که نزد او محترم است بدهد تا در ازاء آن، افراد اجتماع هم بدو حقوقی که محترم می‌شمارند

بدهند... و بدین ترتیب فرد حق ندارد هرکاری می‌خواهد انجام دهد و هر حکمی می‌خواهد بکند و بلکه در حدودی آزاد است که مزاحم آزادی دیگران نباشد؛ دوم اینکه: ستون فقرات اجتماع قوام نمی‌گیرد مگر در صورتی که سنن و قوانینی در اجتماع جاری باشد که همه افراد اجتماع و یا اکثریت آنها در برابر آن تسلیم باشند. این سنن و قوانین برحسب زندگی مترقی و یا زندگی منحط و عقب افتاده‌ای که اجتماع دارد، ضامن منافی عمومی و حافظ مصالح عالی اجتماعی است و معلوم است که احترام به سنن و قوانین در موردی که این احترام رعایت شود، «حریت» را از افراد اجتماع سلب می‌کند». (پایان نقل سخنان علامه)

و البته باید این نکته در همین جا مورد تذکر قرار گیرد که «سلب آزادی انسان» از جانب «قانون» و یا «اجتماع» برای «حفظ آزادیهای حقیقی» انسان است، چرا که در قدمهای اول، «منطق حواس» انسان نیز با «منطق عقل» او همسو نیستند. «لذت غذا خوردن» انسان را به پرخوری دعوت می‌کند، حال آنکه سلامت انسان و مصالح حقیقی او در «کف نفس» و «خودداری از پرخوری» است. اگر چه همین «لذت غذا خوردن» نیز در مراحل بعد به مثابه وسیله‌ای است که در خدمت «مصالح عمومی و حقیقی» انسان عمل می‌کند و ادامه حیات او را تضمین می‌نماید.

حکمت «تشریع احکام» از جانب پروردگار متعال برای انسان، به زبان ساده همین است. محتوای دعوت پیامبران الهی «قولوا لا اله الا الله تفلحوا» است و «فلاح» به معنای همان «آزادیهای حقیقی» است که «احکام و قوانین شریعت» متضمن حفظ آنهاست، بدین مفهوم که عصیان در برابر این قوانین تشریعی کار را بدانجا می‌کشاند که انسان، به طور کلی امکان دستیابی به «آزادی حقیقی» و یا «فلاح» را از دست می‌دهد. گذشته از «اجتماع»، نظامهای جبری دیگری نیز وجود دارند که «آزادی» انسان را محدود می‌کنند، از جمله: طبیعت و تاریخ. اما همانطور که گفته شد مقدرات جبری عالم در عین حال که حافظ مصالح عمومی انسان هستند، «اختیار» او را نیز سلب نمی‌کنند. (۴۸) و بنابراین انسان در اعمال خویش مطلق العنان و مختار است و به همین علت است که استحقاق ثواب و عقاب را نیز پیدا می‌کند.

و بالاخره، با توجه به همین مقدمات مذکور «آزادی عقیده» به معنایی که امروزه در فرهنگ سیاسی غرب و غربزدگی موجود است، جایی در اسلام ندارد. مصالح عمومی انسان ایجاب می‌کند که به احکام تشریعی از جانب پروردگار عالم تسلیم شود و در برابر «قوانین الهی» اطاعت محض داشته باشد و همانطور که علامه (ره) در جلد بیستم «المیزان» صفحه ۲۷۰ نتیجه گرفته است: «... بنابراین هیچکس در قبال کلمه حقّی که اینها (رسولان الهی و اولی الامر) می‌آورند و به سوی آن دعوت می‌کنند آزاد نیست. خدا می‌فرماید: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء / ۵۹) - از خدا و رسول اولی الامر خود اطاعت کنید. «وَالْمُؤْمِنُونَ

وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (توبه / ۷۱) - یعنی مردان و زنان مؤمن سرپرستان یکدیگرند، امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند. (پایان فرمایش علامه)

تنها نکته‌ای که باقی می‌ماند اینست که:

۴- شایع و رایج است که از آیه مبارکه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (۴۹) [کار دین به اجبار نیست؛ راه هدایت و ضلالت بر همه کس روشن گردید برای اثبات «آزادی عقیده» در اسلام سود می‌جویند، حال آنکه اینطور نیست؛ آیه مبارکه در مقام اثبات اختیار برای انسان برآمده است.

شکی نیست که انسان در اعمال خویش مختار است و نسبت او به «فعل» و «ترک فعل» مساوی می‌باشد، اما نه بدین معنی که او اجازه داشته باشد هر عقیده‌ای را برای خویش اختیار کند. آیه مبارکه نیز درصدد بیان همین معنا برآمده و می‌گوید: اکراه و اجباری در «دین» نیست، چرا که حجت تمام شده و راه درست از نادرست کاملاً قابل تشخیص است. اما تعبیر «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» را بدین اعتبار آورده است که هدف از «دین» و «تشریع احکام» رشد و تکامل انسانهاست و رشد و تکامل و تعالی انسان نیز با «اختیار» و «عدم اجبار» متناسب است، نه با «اکراه» و «اجبار» چرا که اصلاً پروردگار متعال امانت اختیار را نیز در جهت تعالی به انسان عطا کرده است. بدین ترتیب، کار «دین» مناسبتی با جبر و اکراه ندارد و در مقام احتجاج همین معناست که در ادامه آیه مبارکه می‌فرماید: «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» - چرا که راه رشد و غی (ضلالت) کاملاً تبیین شده است و جای هیچگونه تردید و شکی موجود نیست.

منظور از «مساوات» در زبان سیاست غربی، اکثراً «مساوات انسانها در برابر قانون» است و این اصلی است که برای اولین بار در مقدمه قانون اساسی ۱۷۹۱ میلادی (انقلاب فرانسه) ذکر شده است و از آن پس همچون اصل ثابتی در همه قوانین اساسی حکومت‌های قرون اخیر مورد تذکر قرار گرفته و به اعلامیه حقوق بشر (۱۹۴۸ میلادی) نیز راه یافته است. اما از یک‌طرف معنای «مساوات» در مواردی چند همچون «تساوی زن و مرد»، بطور مطلق و بدون توجه به تفاوت‌های حقیقی و طبیعی در نظر گرفته می‌شود و در نتیجه فجایی را که در قرون اخیر در سراسر کره زمین و بویژه در اروپا و آمریکا شاهد آن هستیم به بار می‌آورد؛ و از طرف دیگر، «قوانین موضوعه بشری» مطلق انگاشته می‌شود و جای «شریعت» و «قوانین تشریعی الهی» می‌نشیند و مطلق «قانون»، تقدسی مذهبی پیدا می‌کند و بالاخره... در جوامع غربی، نگرش کلی جامعه بر این اصل متفق می‌شود: «[اخلاق اجتماعی] که حدود آنرا قوانین موضوعه بشری تعیین می‌نماید، انسان را از «اخلاق مذهبی» کفایت می‌کند. اطاعت از «قانون» که از آن به «وظیفه اجتماعی» تعبیر می‌شود جانشین «ثواب» می‌گردد و «گناه» به «جرم» تبدیل می‌یابد] - و نتیجتاً تمدن بشر تا این مرحله از زوال که شاهد آنیم سقوط می‌کند.

ما در این مجموعه مقالات سعی کرده‌ایم که نخست مبانی و ارکان سیاست غربی - به معنای شایع آن - را از دید اسلام مورد ارزیابی قرار دهیم و سپس ان‌شاء‌الله به مبانی سیاسی حکومت اسلامی پردازیم. در سلسله مقالات گذشته «رأی اکثریت» و «آزادی عقیده» را مورد بررسی قرار دادیم و اکنون به مساوات - برابری - که اینهم از شعارهای اساسی حکومت‌های به اصطلاح دموکراسی است، می‌پردازیم [لازم الذکر است که بررسی‌های ما صرفاً از جنبه فلسفی و بحث در اطراف مسائل کلی انجام می‌گردد و تعرضی به «حدود فقهی و احکام آن» پیدا نمی‌کند.]

مساوات در قرآن

آیا انسانها با هم مساوی‌اند؟ سوال از مطلق مساوات است و اینکه اگر قرآن به «تساوی مطلق» قائل نیست، «تفاوت‌ها و امتیازات» را چه می‌داند. در همه مباحث، پیدا کردن مبانی قرآنی برای ما اساسی‌ترین مسأله‌ای است که مطرح می‌گردد چرا که «داعیه ما» بازگشت به قرآن است و روایات کریمه را نیز همچون «تفسیری متقن برای قرآن» می‌دانیم.

با بررسی مجموعه آیات قرآن مجید در می‌یابیم که ریشه «تفاوت‌ها و امتیازات» در کلام خدا به دو مبنای اصلی بازگشت دارد که یکی «خلقت» است و دیگری «ایمان» یا «تقوا». معنایی که از «تفاوت» در اینجا موردنظر است، با تعبیر قرآنی «تفاوت» یکی نیست. «تفاوت» در بیان قرآن مجید به معنای «تباعد» آمده است، چنانکه در آیه مبارکه ۳ از سوره «ملک» می‌فرماید: «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ» (۵۰).

«در تمامی وسعت بیکرانه این نظام شگفت‌آور هیچ نقطه و یا شکافی از خلل و سستی وجود ندارد.» مقصود اولیه آیه مبارکه، بیان پیوستگی و اتصال کامل و دقیقی است که بین اجزاء این مجموعه عظیم برقرار است، تا آنجا که کلیت نظام خلقت حکم پیکره واحدی را دارد با آغاز، انجام و صیرورتی مشخص و غیرقابل تغییر. یعنی تمامی اجزاء این مجموعه، در این ترکیب واحد آنچنان قرار گرفته‌اند که هیچ یک دیگری را فوت نمی‌کند و از دست نمی‌دهد. فرموده قرآن که «در خلقت پروردگار رحمان هیچ تفاوتی نمی‌بینی» اشعار به این مطلب است که همه اجزاء این مجموعه، گذشته از آن که در بین خود و در مجموعه کلی، از نظام دقیق و لا یتغیر و لا یتحولی برخوردارند، نسبت آنها به وجود مقدس پروردگار متعال نیز مساوی است و تفاوت‌های ذاتی آنان در نسبت آنها به ذات مقدس حضرت «رحمن» تأثیری ندارد.

«فطور» که جمع «فطر» به معنای «شکاف» است، گذشته از دلالت بر شکافها و خلل ظاهری، بر این معنا هم دلالت دارد که هیچ ظلم و ستم و تبعیضی نیز در عالم وجود راه ندارد. آیات و روایاتی نیز که در باب «عدل» وجود دارد، «عدل» را در مفهوم کلی آن همان تعادل دقیق و نظم کاملی گرفته‌اند که در بین اجزاء عالم وجود و کل آن برقرار است (این موضوع در «مبحث عدل» در ادامه همین سلسله مقالات بطور گسترده‌تر مورد بررسی قرار گرفته است). بیان قرآن صراحتاً قائل بر این معناست که همه موجودات با توجه به خلقت خاصی که بدانان اعطاء شده است از جایگاه خاصی در مجموعه عالم برخوردارند و این نظام کامل تکوینی با نظمی آنچنان دقیق و خلل‌ناپذیر تدبیر و هدایت می‌شود که احتیاجات مادی و نیازهای تکاملی همه اجزاء، از کوچکترین ذرات گرفته تا بزرگترین کهکشانها، با عدل و مساوات کامل به تمامی برآورده می‌گردد.

در سوره مبارکه «طه» آیه ۵۰ پروردگار متعال از زبان حضرت موسی (علی نبینا و آله و علیه‌السلام) اینگونه معرفی می‌گردد: «رَبَّنَا الَّذِي اَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» - پروردگار ما آن خدای واحدی است که به همه چیز خلقت خاص آن را عطا کرده است و سپس همه این مجموعه را در نظام هدایت دقیقی که از هیچ یک از موجودات غفلت ندارد، به سوی تکامل می‌برد. «هدایت» در بیان آیه مبارکه هم بر «هدایت تکوینی» و هم بر «هدایت تشریعی» دلالت دارد (که به تناسب بحث درباره آن بررسی خواهد شد).

در آیه ۱۰ از سوره «فصلت»، مساوات مخلوقات نسبت به وجود مقدس خالق عالم و اینکه رزاقیت پروردگار متعال آنچنان شمولیت دارد که کوچکترین ظلم و ستم و یا تبعیضی در آن راه ندارد، بدین صورت بیان شده است: «وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ» (۵۱) سخن از خلقت زمین است و تقدیر قوت و روزی اهل زمین در چهار فصل بهار و تابستان و پاییز و زمستان بگونه‌ای که همه نیازها بطور یکسان برآورده گردد.

در معنای «سواءً للسَّائِلِينَ» باید بررسی بیشتری انجام گیرد. لفظ «سائِلین» که جمع «سائل» است همه نیازمندیهای اهل کره زمین را در برمی‌گیرد و لفظ «سواء» که معنای «مساوات» از آن استنباط می‌گردد، برای بیان این مقصود آمده است که رفع نیازمندیهای همه اهل کره زمین با «مساوات کامل» انجام می‌شود. کلمه «سائِلین» همه موجودات و حتی جمادات را نیز در برمی‌گیرد، چرا که جمادات نیز، همچون دیگر موجودات، در جهت استمرار وجود و طیّ مراحل هدایت تکوینی احتیاجاتی دارند که در نظام کلی و شامل عالم وجود برآورده می‌گردد. اما در اینکه قرآن مجید چرا از لفظ سائِلین استفاده فرموده است نکات بسیار ظریفی وجود دارد که در حدّ توان و مناسب بحث، عرض می‌شود. چرا قرآن از لفظ «سائل» بر وزن فاعل استفاده کرده و فعل «سوال کردن» و اظهار حاجت را به خود موجودات باز گردانده است؟

قرآن مجید بسادگی و با استفاده از لفظ «سائِلین» از جمله، این معنا را بیان داشته است که گذشته از «تفاوتهای ذاتی» در بین موجودات کره ارض در زمینه طلب رزق، تفاوتهای دیگری نیز وجود دارد که می‌توان آنها را تفاوتهای اکتسابی خواند. تفاوتهای ذاتی، به فروق و اختلافاتی اطلاق می‌شود که از نظر آفرینش در بین انواع مختلف و افراد متعدّد یک نوع وجود دارد. آیه مبارکه: «رَبَّنَا الَّذِي اَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ» به همین معنا اشاره دارد که هر شیئی در عالم خلقت از آفرینش خاصی برخوردار است که فقط منحصر به خود اوست. این تفاوت‌ها، بالطبع نیازمندیهای خاصی را نیز بدنبال دارد و از آنجا که نظام عالم نظامی است هدایت شده و جهت‌دار و متکامل، این نیازمندی‌ها جبراً به طور ذاتی، تفاوتهای دیگری نیز در استفاده از مواهب کره زمین در بین موجودات وجود دارد که به فاعلیت و اختیار و لیاقت‌های آنان بازگشت دارد. این تفاوتها بطور مشخص در میان انسانهاست که ظهور پیدا می‌کند و در میان موجودات دیگر به تناسب اختیاری که بدانان عطا شده است، بروز دارد. به عبارت دیگر، قضاء حوائج موجودات و اعطاء رزق بدانها یا جبراً انجام می‌گیرد و یا، در مورد موجودات مختار، به اختیار و فاعلیت خود آنها واگذار شده است (البته نه بطور کامل - تفصیل این مطلب را در بحث‌های مربوط به جبر و اختیار باید جستجو کرد). در سوره «عنکبوت»، آیه ۶۰ پروردگار متعال می‌فرماید: «وَكَايْنِ مِنْ دَابَّةٍ لَا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَايَاكُمْ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (چه بسیار حیواناتی هستند که خود بار رزق خویش را بر دوش ندارند؛ روزی آنها به دست پروردگار و شماست و اوست سمیع

و علیم). آیه مبارکه حملِ بارِ رزق و رفعِ حوائج این موجودات را که خود نمی‌توانند از عهده طلب رزق خویش برآیند، اصالتاً به «اللّه» بازگشت داده است (اللّه یرزقها) و عبارت «و ایاکم» برای بیان این معنا آمده است که خداوند از ما انسانها نیز بعنوان وسایط و وسایلی برای رفع حوائج موجودات و تأمین رزق آنها استفاده می‌کند. در مورد خاصّ انسانها و موجودات دیگر به تناسب اختیارشان، طلب رزق در محدوده نظام دقیق سنّتها و قوانین آفرینش به خود آنها واگذار شده است. نیازمندیهای طبیعی انسان و «حبّ خیر» (۵۲) استعدادهای بالقوه وجود او را در طلب رزق و رفع حوائج مادی و معنوی، به فعلیت می‌رساند و در این جهت بعضی بحقّ و یا بناحق بر دیگران سبقت می‌گیرند و یا از راه بازمی‌مانند و اینچنین امتیازات و تفاوت‌هایی اکتسابی بین انسانها به وجود می‌آید. این تفاوت‌های ذاتی و یا اکتسابی مبانی اولیه «حقوقی» هستند که بر انسانها اثبات می‌شود. خصوصیات طبیعی و ذاتی انسانها از نظر آفرینش، مبنای حقوق طبیعی یا بالقوه آنان قرار می‌گیرد و مبنای حقوق اکتسابی آنان نیز کار و تولید و... است که به فاعلیت و اختیار آنها واگذار شده است (همانطور که در مقدمه بحث تذکر داده شد، این مباحث به مبانی فلسفی و مفاهیم کلی اشاره دارد و متعروض مبانی فقهی مسائل نمی‌شود، چرا که بحث در اصول فقهی و استخراج احکام مربوطه آن بحث در مبانی حقوق اسلامی را به مقاله «عدالت و مساوات» واگذار می‌کنیم و در ادامه این مبحث به بررسی «مساوات» و «تفاوت‌های ذاتی و اکتسابی» در قرآن می‌پردازیم - واللّه المستعان.

با توجّه به آنچه گفته شد معنای «مساوات» صرفاً نسبت به وجود مقدّس پروردگار و عطاء و رزاقیت او مصداق پیدا می‌کند و اگر نه در بین موجودات عالم، هم از نظر خلقت و هم از نظر فاعلیت و اختیار، تفاوت‌ها و امتیازاتی ذاتی و اکتسابی ظهور پیدا می‌کنند. مبنای تفاوت‌های ذاتی همانطور که گفته شد، خصوصیات ذاتی موجودات از نظر خلقت می‌باشد و در آیه مبارکه «رَبَّنَا اَلَّذِیْ اَعْطٰی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدٰی» این معنا به تمامی بیان شده است. خصوصیات طبیعی هرچند حقوق طبیعی خاصی را اقتضا دارند اما فضیلتی بر آنها بار نمی‌شود و اصولاً همانطور که توضیح داده خواهد شد، مقتضای «عدالت الهی» اینست که در برخورداری از مواهب طبیعی و امکانات تکاملی هیچ تبعیضی در عالم وجود نداشته باشد و این معنای «مساوات» است. مساوات در حقوق طبیعی و امکانات تکاملی، همان معنایی است که از جمله در این آیات الهی بیان شده است: «... وَقَدَّرَ فِیْهَا اَوَانَهَا فِیْ اَرْبَعَةِ اَیَّامٍ سَوَاءً لِّلْاَسْاَلِیْنِ * ثُمَّ اَسْتَوٰی اِلَی السَّمَاءِ وَهٰی دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْاَرْضِ اُنْتِیَا طَوْعًا اَوْ كَرْهًا قَالَتَا اَتٰیْنَا طَائِعِیْنَ» (۵۳) (فصلت / ۱۰ و ۱۱).

تعبیر فوق (تقدیر قوت و روزی اهل زمین در چهار فصل با رعایت «مساوات») از یکسو به این مطلب اشاره دارد که تغییرات طبیعی کره زمین را پروردگار بگونه‌ای تنظیم کرده است که قوت و روزی اهل زمین تأمین گردد و از سوی دیگر صراحتاً اشعار می‌دارد که هیچ تبعیضی در استفاده از مواهب کره زمین بین موجودات

وجود ندارد. «مساوات» در اینجا با توجه به تفاوت‌های ذاتی و خصوصیات طبیعی موجودات است نه به معنای «تساوی مطلق». با توجه به تفاوت‌های طبیعی موجود بین جمادات و گیاهان و حیوانات و انسانها، نیازهای ذاتی آنان نیز متفاوت می‌گردد و «مساوات» آنست که در تأمین احتیاجات و اعطاء رزق بدانها هر یک به تناسب خلقت خویش بهره‌مند گردند و این معنای «عدالت» است (چنانچه در آینده ان‌شاءالله خواهد آمد: «العدالة» که حقّ هر ذی حقی باو عطاء شود) و اما در استفاده از امکانات تکاملی، آیات مبارکه فوق بیان شگفت‌آوری دارد. فرموده تکوینی پروردگار به آسمان و زمین که: «ای آسمان و زمین بسوی من (الله) بشتابید، یا به شوق و رغبت و یا به جبر و کراهت»، امر تکاملی خداست. شتافتن عالم به سوی پروردگار متعال، تمثیلی است از تعالی آسمان و زمین در جهت کمال مطلق که ذات مقدّس الله باشد. بدین ترتیب مجموعه عالم پیکره واحدی است که متّفقاً در جهت تکامل و تعالی صیورورت دارد و در این جهت هیچ تفاوتی بین اجزاء مختلف آن وجود ندارد (هم معنای «سواء للسائلین» و هم معنای «استوی الی السماء» بر این «مساوات» دلالت دارند). همچنانکه در آیات دیگری نیز پروردگار متعال همین معنا را بیان فرموده است («هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (۵۴) (بقره / ۲۹)). معنای «سواهن» اشاره دارد به تعادل هفت آسمان نسبت به سنّت‌ها و قوانین دقیقی که پروردگار متعال برقرار داشته است. هیچ تفاوت و تبعیضی فی ما بین اجزاء این مجموعه در تبعیت از سنّت‌های لایتغیر الهی وجود ندارد: «... مَا كَانَ لِلَّهِ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا» (فاطر / ۴۴) (هیچ شیئی را در آسمان و زمین اینچنین قدرتی نیست که پروردگار را به عجز بکشانند که اوست علیم و قدیر).

یعنی، چه در برابر علم پروردگار - که محیط بر همه چیز است - و چه در برابر قدرت او - که بر همه چیز احاطه دارد - همه چیز در آسمانها و زمین، بطور یکسان و مساوی، محاط و منقاد هستند و در این نسبت عجز و فقر هیچ تفاوتی بین موجودات نیست. یک سنگ همانقدر محاط و منقاد علم و قدرت پروردگار است که کهکشانهای بیکرانه و در بیان این معنا آیات بسیاری در قرآن آمده است: «يَا بَنِيَّ إِنَّمَا إِنَّا تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ» (۵۵) (لقمان / ۱۶). و برآستی در برابر علم و قدرت نامحدود پروردگار چه تفاوتی دارد که ذره‌ای یا کهکشانی؟ در ظلمات اعماق زمین و یا در دل آسمان؟ «و هو معکم اینما کنتم»؛ همه جا و همه چیز به یک نسبت محیط و منقاد علم و قدرت خداست. و از آنجا که نظام تکوین و تشریع منطبق بر هم هستند و نظام تشریعی دقیقاً از نظام تکوینی عالم اتّخاذ شده است، این «مساوات» باید بین حکومت اسلامی که خلیفه خداست و رعایا - مردم - موجود باشد؛ «مساوات» مردم در برابر قانون الهی به همین معناست (این مطلب در مباحث مربوط به ولایت و حکومت تفصیلاً مورد بررسی قرار خواهد گرفت و در اینجا اشاره به تناسب بحث ذکر شده است).

بنابراین تفاوت‌های طبیعی محمل فضیلت‌ها و امتیازات نمی‌تواند بود. اگر حضرت رسول اکرم (ص) فرموده‌اند: «النَّاسُ كَأَسْنَانِ الْمَشِطِّ» (مردم همچون دندان‌های شانه برابرنند) بدین دلیل است که همه آنها از نظر خلقت مساوی هستند، چنانکه در حدیث بسیار زیبای دیگری از حضرت ایشان نقل شده که فرموده‌اند: «إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ - كُلُّكُمْ مِنْ آدَمَ وَ آدَمُ مِنْ تُرَابٍ» (خدایتان واحد است و پدرتان نیز یکی است؛ همه شما فرزندان آدم هستید و آدم نیز از خاک آفریده شده است) و این حدیث مبنای تساوی در خلقت را به تمامی بیان می‌دارد و جای تفصیلی بیش از این باقی نمی‌ماند.

قسمت دوم:

طیّ مبحث حاضر، ادامه بحث پیرامون «مساوات»، که از شعارهای اصلی حکومت‌های به اصطلاح «دموکراسی» است، ارائه می‌گردد. در بحث گذشته، معنای «مساوات» در قرآن و «تفاوت‌های ذاتی و اکتسابی» مورد تحقیق قرار گرفت و اینک ادامه بحث:

* یکی از مبانی رکنی برای وضع قوانین در جوامع بشری همین حکم است که انسانها:

الف: از نظر خلقت مساوی هستند.

ب: خلقت، طبیعت و فطرت آنها دارای خصوصیات ویژه است که باید در وضع قوانین مورد توجه قرار گیرد (در «مبحث قانون» مفصلاً بدین مطلب خواهیم پرداخت. ان شاء الله)

البته قرآن فی ما بین انسانها تفاوت‌هایی قائل است که منشأ این تفاوتها بازهم از یکطرف به آفرینش آنها برمی‌گردد - مثل مرد و زن که از نظر خلقت دارای خصوصیات متفاوتی هستند - و از طرف دیگر به تقوی و ایمانشان رجوع دارد. پیش از آنکه تفصیلاً وارد این مباحث بشویم باید موارد «الف» و «ب» را با روشنی بیشتری بیان کنیم:

تساوی انسانها از نظر خلقت منافی هرگونه امتیاز و فضیلتی است که بخواهد بر محمل نژاد، نسب، رنگ، پوست، زشتی و زیبایی و سایر مقیاسها و معیارهای کاذب و شرک‌آمیزی که در جوامع بشری وجود دارد، بار شود (همانطور که بیان خواهد شد). کرامت و فضیلت در عالم به قرب و بُعد حقیقی برمی‌گردد و قرب به خدا نیز صرفاً با ایمان و تقواست که حاصل می‌شود. (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ).

قرآن در آیه مبارکه ۲۲ از سوره «ملک» می‌فرماید: «أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ؟» (آیا آن کسی که وارونه بر صورت خود راه می‌رود هدایت یافته‌تر است یا آنکس که راست و درست بر صراط مستقیم می‌رود؟) خلقت خاصّ انسان بگونه‌ای است که باید برد و پای خویش راه برود

و با صورت خویش با دیگران مواجهه پیدا کند. حال اگر انسان که دارای این خصوصیات است، وارونه عمل کند و بر صورت خود راه برود، عملی برخلاف فطرت خویش انجام داده و از «صراط مستقیم» خارج گشته است. لفظ «سویاً» را قرآن مجید در برابر «مُكِبّاً» که به معنای «وارونه» است استعمال کرده است. در آیات دیگری نیز کلمه «تسویه» به همین معنا بکار رفته است، از جمله: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» «چون او را تسویه کردم و از روح خویش در او نفخ نمودم پس برایش به سجده بیافتید.» (خطاب حضرت ربّ العالمین به ملائکه است در آغاز خلقت آدم).

«تسویه» به چه معناست؟ از بیان قرآنی اینگونه استنباط می‌شود که خلقت انسان تنها بعد از «تسویه» که قابلیت پذیرش «روح الهی» را پیدا می‌کند و بدین ترتیب «تسویه» را باید به معنای ایجاد تعادل و توازن لازم فی ما بین اعضاء بدن انسان گرفت، بگونه‌ای که روح بتواند با احاطه و عدالت کامل بر بدن انسان تعلق پیدا کند. چنانکه در سوره مبارکه «انفطار» آیه ۷ و ۸ می‌فرماید: «الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّيَكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ» [آن خدائیکه تو را از عدم به وجود آورد و بصورتی تمام و کامل بیاراست و با اعتدال (اندام و تناسب قوا) برگزید و حال آنکه به هر صورتی که می‌خواست (جز این صورت زیبا هم) می‌توانست خلق کند].

عدل و مساوات در اینجا نیز به معنای قرار دادن هر یک از اعضاء به جای خویش و برقرار کردن تسویه و تعادل فی مابین آنهاست تا بصورت یک ترکیب واحد درآید. بدین ترتیب «یَمْشِي سَوِيّاً عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» به معنای انسان هدایت یافته‌ای است که درست منطبق بر خصوصیتی که خداوند او را بر آن «تسویه» فرموده است عمل می‌کند و از حقیقت آفرینش خویش عدول نمی‌نماید. راهی را که این انسان «مهدی» طی می‌کند «صراط مستقیم» خوانده و گاهی نیز از این صراط مستقیم با تعبیرات «سواء السَّبِيل»، «سواء الصِّرَاط» و «صراط السَّوْي» یاد فرموده است. با تأمل در آیات قرآن و تفاسیر درمی‌یابیم که این هر سه تعبیر به معنای راه میانه‌ای است، دور از افراط و منطبق بر حق و هدایت. و لفظ «سواء» یا «سوی» آورده است برای بیان این معنا که صراط مستقیم از افراط و تفریط به یک میزان فاصله دارد. فی المثل در آیه مبارکه ۲۲ از سوره «ص» که خطاب به حضرت داوود(ع) بیان شده است: «فَاخْذُكُمُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَ أَهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ» (بین ما بحق قضاوت و حکم کن و از تشّت پرهیز و ما را به صراط میانه راهبر شو).

بنابراین «تسویه» انسان - از نظر تعادل و توازن بین اعضاء و جوارح و ترکیب روح و بدن - بگونه‌ای انجام شده است که انسان بتواند در بهترین صورت و ترکیب ممکن، کوتاه‌ترین راه را برای دستیابی به عِلّت غایی وجود خویش طی کند: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین / ۴).

* منشأ امتیازات و فضایل اکتسابی

گذشته از تفاوت‌های ذاتی که به اصل خلقت اولیه موجودات رجوع دارد (و در آینده بیشتر توضیح داده خواهد شد، ان‌شاءالله) تفاوت‌های دیگری نیز فی مابین انسانها وجود دارد که آنان را «تفاوت‌های اکتسابی» خواندیم. مبنای تفاوت‌های اکتسابی، اختیار بشر است و اینکه پروردگار متعال (جلّ جلاله) اینچنین تقدیر فرموده است که انسانها اختیارا با سعی و تلاش خود در جهت دستیابی به غایات وجودی خویش حرکت کنند. در آیه مبارکه ۳۹ و ۴۰ از سوره «نجم» صراحتاً «سعی» انسان مبنای حقوق اکتسابی او معرفی می‌شود: «لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ وَ أَنَّ سَعِيَهُ سَوْفَ يَرَىٰ» [برای آدمی جز آنچه به سعی و عمل خود انجام داده (ثواب و جزایی) نخواهد بود، و البته انسان پاداش سعی و عمل خود را بزودی خواهد دید].

البته از آنجا که در تمدن امروزی بشر، ماده گرایی، و به تبع آن «اقتصاد»، بر همه وجوه دیگر حیات بشری غلبه یافته است، غالباً «حق» و «حقوق» را به معنای مادی آن اعتبار می‌کنند و از حقوق اخروی بشر غفلت دارند. اما واقعیت این است که آیه مبارکه اصالتاً به «حقوق اخروی انسان» اشاره دارد و البته از آن می‌توان در اثبات «سعی» به عنوان مبنایی برای «حقوق مادی» نیز استفاده کرد.

«حقوق اخروی» صرفاً اکتسابی است و بخش عظیمی از آیات قرآن معظم در مقام بیان همین معنا هستند. مبنای حقوق انسان در عالم آخرت «سعی»، «کسب» و «عمل» اوست و هیچ حقی جز از این طریق به انسان تعلق نمی‌گیرد: «إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِيُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ» (طه / ۱۵) (قیامت حتماً فرا خواهید رسید و ما ساعت آنرا مخفی می‌داریم تا هرکس تنها به پاداش سعی خویش برسد). و یا: «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (مدثر / ۳۸) (هرکس رهین آن چیزی است که کسب کرده است) و یا: «وَتُؤْفَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا عَمِلَتْ وَ هُمْ لَا يَظْلَمُونَ» (نحل / ۱۱۱) (هرکس پاداش عمل خویش را دریافت می‌دارد و هیچ ظلمی واقع نخواهد شد). یعنی عدالت مطلق حضرت ربّ العالمین اینچنین اقتضا دارد که پاداش و جزای هرکس متناسب با سعی و عمل او باشد، چرا که انسان مختار آفریده شده است و لازمه اختیار او اینست که هیچ چیز جز آنچه اختیاراً کسب کرده بدو تعلق پیدا نکند. و اگر در آیات کریمه و روایات وارده از معصومین (ع)، «تقوا» مقیاس کرامت اخروی بشر معرفی شده از همین است که تقوا مبنای «عمل صالح» است (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ) و بدین ترتیب اسلام هر نوع برتری و فضیلتی را جز بر معیارهای حقیقی رد می‌کند.

فرموده حضرت خاتم الانبیاء (ص) که «لَيْسَ لِأَحَدٍ عَلَىٰ أَحَدٍ فَضْلٌ إِلَّا بِدِينٍ أَوْ عَمَلٍ صَالِحٍ» (هیچکس را بر دیگری برتری نیست مگر به دین و عمل صالح) و فرمایشات دیگری که از ایشان و حضرات ائمه اطهار علیهم‌السلام نقل شده است، همواره دارای دو جزء است که جزء اول کلام در مقام بیان «مساوات» است و

به نفی امتیازات شرک‌آمیز و جاهلی می‌پردازد و جزء دوّم همیشه در مقام اثبات معیارهای حقیقی امتیازات و تفاوت‌هاست. از یک سو، معیارهای جاهلی «شرافت» که اصل و نسب و خون و نژاد و رنگ پوست و... باشد نفی می‌گردد، و از سوی دیگر معیارهای تازه‌ای برای شرافت طرح می‌شود. فرمایش حضرت پیامبر است که: «أَشْرَافُ أُمَّتِي حَمَلَةُ الْقُرْآنِ وَأَصْحَابُ اللَّيْلِ» (اشراف اّمّت من حاملین قرآن و شب زنده‌داران هستند) و با این سخن معیارهای دیگری را که در جاهلیت برای اشرافیت موجود بوده است نفی کرده‌اند.

آیات کریمه قرآن نیز بیانگر این حقیقتند که هرچند انسانها برای دستیابی به امتیازات حقیقی از شرایطی مساوی برخوردارند، اما سعی و عملشان استحقاقهای متفاوتی به آنان می‌بخشد و متناسب با این استحقاقهای متفاوت، اخروی و دنیایی متفاوتی به آنها تعلق می‌گیرد: «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا؟ كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (انعام / ۱۲۲) [آیا کسی که مرده بود، پس ما او را حیات بخشیدیم و برای او نوری قرار دادیم که بدان نور در میان مردم مشی کند همچون کسی است که گرفتار ظلمات شده و از آن راهی به خارج نداشته باشد؟ اینچنین اعمال کافرین بر خودشان جلوه‌گر شده است (و در غفلت فرو رفته‌اند).] ظاهرگرایان می‌پندارند که علم و تقوی و عمل صالح نمی‌تواند مبنای تفاوت‌های حقیقی باشد چرا که آنان تنها به «چشم حسّ و تجربه» می‌بینند و از حقیقت عالم غافلند. آثار حقیقی ایمان بعد از مرگ و در جهان آخرت است که ظهور پیدا می‌کند، هرچند آثار ضعیف آن در همین دنیا نیز هویدا است.

مبنای «مساوات» فی مابین انسانها اختیار آنهاست، هرچند که از نظر خلقت و شرایط اجتماعی ممکن است استعدادها و تفاوت‌های بسیاری میان آنان موجود باشد. بیان قرآن در این زمینه بسیار گویاست: «إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَى إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات / ۱۳)

جزء اوّل آیه مبارکه «إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى» در بیان «مساوات» و اتّحاد انسانها از نظر خلقت است و جزء دوّم آن «وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» به بیان تفاوت‌هایی پرداخته است که از نظر شرایط اجتماعی در بین انسانها وجود دارد. در آیات دیگری نیز با بیان تناسب بین «تکلیف» و «توان» همین مطلب مورد تأیید قرار گرفته است: «لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره / ۲۸۶) (خداوند هیچ کس را جز متناسب با وسع و توان او تکلیف نکرده است).

✽ عدالت یا مساوات؟

«اختیار» انسان باعث می‌شود که او در هر شرایطی از آزادی کامل برای انتخاب برخوردار باشد و این مبنای حقیقی مساوات فی ما بین انسانهاست. در بیان این معنا، «علامه شهید استاد مطهری» (قدس الله سرّه) در

گفتار چهارم از کتاب «بیست گفتار» بحث مفصلی دارند که ماحصل آن این است: «آیا هر نوع تفاوتی که در جامعه بین افراد باشد مخالف عدالت است و لازمه عدالت مساوات مطلق است؟ یا عدالت مستلزم مساوات مطلق نیست و گاهی ایجاب می‌کند که تفاوت و امتیاز گذاشته شود و مقتضای عدالت اینست که تبعیض‌ها و تفاوت‌های بی‌جا و بلا استحقاق نباشد؟ اگر مقتضای عدالت این دو می‌است، ملاک بجا بودن و بیجا بودن چیست؟... مقتضای عدالت مساوات است در شرایط حقوقی مساوی نه در شرایط نامساوی؛ یعنی نباید میان شرکت کنندگان در یک مسابقه علمی یا در یک مسابقه قهرمانی، در غیر آنچه مربوط به استعداد و هنر و لیاقت است فرق گذاشته شود. مثلاً یکی سفید است و یکی سیاه، یکی اشراف‌زاده است و یکی فرضاً فرزند یک فقیر... آنچه نباید ملاک قرار گیرد این امور است که مربوط به لیاقت و استعداد و یا فعالیت و مجاهدات افراد نیست. اگر استعدادها و لیاقت‌ها را نادیده بگیریم و به همه نمره و امتیاز مساوی بدهیم ظلم کرده‌ایم و اگر هم امتیاز و تفاوت قائل شویم، اما ملاک امتیاز و تفاوت را اموری از این قبیل قرار دهیم، باز هم ظلم کرده‌ایم».

جز آنچه ذکر شد، آیات بسیاری در قرآن وجود دارد که به «تفاوت‌ها و امتیازات حقیقی» اشاره دارد. فی المثل در آیه مبارکه ۲۷ و ۲۸ از سوره «ص» می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ * أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ» [و ما آسمان و زمین را و آنچه فی ما بین این دو است بر باطل نیافریده‌ایم؛ (اینکه آفرینش زمین و آسمان بیهوده است) گمان کسانی است که کفر ورزیده‌اند (و حقیقت جو نیستند) و وای بر آنان از آتش. (چگونه ممکن است؟) آیا ما آنان را که ایمان آورده‌اند و اعمال صالح انجام داده‌اند همچون کسانی قرار دهیم که در زمین فساد کرده‌اند؟ (هرگز، هرگز) آیا ما آنان را که تقوا ورزیده‌اند (و در برابر اهواء فسادآمیز خویش پایداری کرده‌اند و از لذائذ زودگذر زندگی دنیا چشم پوشیده‌اند) همچون کسانی قرار دهیم که فاجر و گناهکار هستند؟ (هرگز، این دو با هم مساوی نیستند)].

بنابراین شکی نیست که در بین انسانها مساوات مطلق حکمفرما نیست و مسلماً امتیازات و تفاوت‌هایی - بر مبنای حق و باطل - بین آنان وجود دارد. اما سؤالی که در این بخش باید بدان پاسخ گفت اینست که: آیا «ایمان و عمل صالح» گذشته از حقوق اخروی، لازمه تفاوت‌هایی در حقوق مادی نیز هست؟ به عبارت دیگر آیا «انسان متقی» در دنیا و عالم ماده نیز امتیازاتی وراء حقوق دیگران داراست؟ و اگر جواب مثبت است، این امتیازات در چه زمینه‌هایی است؟

روایت محرم

فصل اول: آغاز هجرت عظیم

راوی

در سنه چهل و نهم هجرت، هنگام شهادت امام حسن مجتبی، دیگر رویای صادق پیامبر صدق به تمامی تعبیر یافته بود و منبر رسول خدا، یعنی کرسی خلافت انسان کامل، اریکه ای بود که بوزینگان بر آن بالا و پایین می رفتند. روز بعثت به شام هزار ماهه سلطنت بنی امیه پایان می گرفت و غشوه تاریک شب، پهنه ای بود تا نور اختران امامت را ظاهر کند، و این است رسم جهان: روز به شب می رسد و شب به روز. آه از سرخی شفق که روز را به شب می رساند!

بخوان قل اعوذ برب الفلق، که این سرخی ازخون فرزند رسول خدا، حسین بن علی رنگ گرفته است و امام حسن مجتبی نیز با زهری به شهادت رسید که از انبان دغل بازی معاویه بن ابوسفیان بیرون آمده بود، اگر چه به دست «جعه» دختر «اشعث بی قیس»

آه از سرخی شفق که روز را به شب می رساند و آه از دهر آنگاه که بر مراد سیفگان می چرخد!

نیم قرنی بیش از حجه الوداع نگذشته است و هستند هنوز ده ها تن از صحابه ای که در غدیر خم دست علی را در دست پیامبر خدا دیده اند و سخن او را شنیده، که: من کنت مولاه فهذا علی مولاه ...

اما چشمه ها کور شده اند و آینه ها راغبار گرفته است. بادهای مسموم نهال ها را شکسته اند و شکوفه ها را فروریخته اند و آتش صاعقه را در همه وسعت بیشه زار گسترده اند. آفتاب، محجوب ابرهای سیاه است و آن دود سنگینی که آسمان را از چشم زمین پوشانده ... و دشت، جولانگاه گرگ های گرسنه ای است که رمه را بی چوپان یافته اند. عجب تمثیلی است این که علی مولود کعبه است ... یعنی باطن قبله را در امام پیداکن! اما ظاهرگرایان از کعبه نیز تنها سنگهایش را می پرستند. تمامیت دین به امامت است، اما امام تنها مانده و فرزندان امیه از کرسی خلافت انسان کامل تختی برای پادشاهی خود ساخته اند. نیم قرنی بیش از حجه الوداع و شهادت آخرین رسول خدا نگذشته، آتش جاهلیت که د رزیر خاکستر ظواهر پنهان مانده بود بار دیگر زبانه کشید و جنات بهشتی لاله الا الله را در خود سوزاند. جسم بی روح جمعه و جماعت همه آن چیزی بود که از حقیقت دین برجای مانده بود، اگرچه امام جماعت این مساجد «ولید»، برادر مادری خلیفه سوم باشد که از جانب وی حاکم کوفه بود؛ بامدادان مست به مسجد رود و نماز صبح راسه رکعت بخواند و سپس به مردم بگوید: «اگر می خواهید رکعتی چند نیز بر آن بیفزایم!» ... اما عدالت که باطن شریعت است

و زمین و زمان بدان پابرجاست ، گوشه انزوا گرفته باشد . نه عجب اگر در شهر کوران خورشید را دشنام دهند و تاریکی را پرستش کنند ! آنگاه که دنیا پرستان کور والی حکومت اسلام شوند، کاربدینجا می رسد که در مسجد هایی که ظاهر آن را بر مذاق ظاهر گرایان آراسته اند ، در تعقیب فرایض ، علی را دشنام می دهند؛ و این رسم فریبکاران است :نام محمد را بر مأذنه ها می برند ، اما جان او را که علی است ، دشنام می دهند . تقدیر اینچنین رفته بود که شب حاکمیت ظلم و فساد با شفق عاشورا آغاز شود و سرخی این شفق ، خون فرزندان رسول خدا باشد . جاهلیت بلد میتی است که در خاک آن جز شجره زقوم ریشه نمی گیرد . اگر نبود کویر مرده دلهای جاهلی ، شجره خبیثه امویان کجا می توانست سایه جهنمی حاکمیت خویش را بر جامعه اسلام بگستراند ؟

جاهلیت ریشه در درون دارد و اگر آن مشرک بت پرست که در درون آدمی است ایمان نیاورد ، چه سود که بر زبان لا اله الا الله براند ؟ آنگاه جانب عدل و باطن قبله را رها می کند و خانه کعبه را عوض از صنمی سنگی می گیرد که روزی پنج بار در برابرش خم و راست شود و سالی چند روز گرداگردش طواف کند ... آیا فرزندان ابوسفیان که به حقیقت ایمان نیاورده بودند ، همواره فرصتی می جستند که انتقام « بدر » را از تیره بنی هاشم باز ستانند ؟ اگر اینچنین باشد چه زود آن فرصت بدست آمد ! آیا خلافت ، مسند خلیفه الهی انسان کامل است در خدمت اقامه عدل و استقرار حق ، یا اریکه قدرت دنیاپرستان دغل باز است که چون میراثی از پدران به فرزندان منتقل شود ؟ چه رفته بود بر امت محمد (ص) که نیم قرن بعد از رحلت او ، زنازاده دغل باز ملحدی چون یزید بن معاویه بر آنان حاکم شود ؟ مگر نه اینکه خدا فرموده است : ان الله لا یغیر ما بقوم حیت یتغیروا ما بانفسهم ؟ چه بود آن تغییر انفسی که این امت را سزاوار چنین فرجامی ساخته بود ؟ ... معاویه بن ابی سفیان که این رجعت انفسی را با عقل شیطانی خویش به خوبی دریافته بود ، آنچه را که در نهان داشت آشکار کرد و یزید رابه جانشینی خویش برگزید و از آن دیار مردگان ، جولانگاه گفتارها و لاشخورهای مرده خوار ، سخنی به اعتراض برنخواست . اینجا دیگر سخن از خلیفه الهی و حکومت عدل نیست ، سخن از شیخوخت موروثی قبیله ای است که بعد از مرگ پدر به فرزند ارشد می رسد . از کوخ کاهگلی پیامبر اکرم (ص) تا کاخ خضرای معاویه ، از دنیا تا آخرت فاصله بود ... با این همه ، اگر پنجاه سال پس از آن بدعت نخستین در سقیفه بنی ساعده ، این بدعت تازه پدید نمی آمد ، کار هرگز بدانجا نمی رسید که خورشید تاریخ در شفق سرخ عاشورا غروب کند و خون خدا بریزد اما دل به تقدیر بسپار که رسم جهان این است ! ساحل را دیده ای که چگونه در آینه آب وارونه انعکاس یافته است ؟ سر آنکه دهر بر مراد سفلگان می چرخد این است که دنیا وارونه آخرت است .

عجبا! « مروان بن حکم بن عاص » که پیامبر خدا درباره پدرش فرمود : لعنک الله ولعن ما فی صلبک - لعنت خدا بر تو و آن که در صلب توست - اکنون به امر معاویه از مردم مدینه برای یزید بیعت می گیرد . عجبا ، کار امت محمد به کجا کشیده است ! مروان بن حکم به دروغ می گوید : « معاویه در این کار بر سنت ابوبکر رفته است ». و تنها واکنشی که این سخن در مسجد مدینه بر می انگیزد این است که « عبدالرحمن بن ابی بکر » فریاد می کند : « دروغ می گویی ! ابوبکر فرزندان و خویشاوندان خود را کنار گذاشت و مردی از بنی عدی را به زمامداری مسلمانان برانگیخت . » و دیگر هیچ. مروان بن حکم در برابر این سخن چه بگوید ؟ مورخی که این سخن را از او نقل کرده ایم نوشته است :

نه عجب اگر مروان بن حکم بن عاص در آنچنان جمعی دروغی اینچنین بگوید ، چرا که در آن روز چهل سال بیش از مرگ ابوبکر می گذشت و مردمی که مروان برای آنان سخن می گفت در آن روز یا به دنیا نیامده و یا کودکانی نوحاسته بودند که در این باره چیزی به خاطر نداشتند ...

راوی

آیا آنان نمی دانستند که خلافت امتیازی موروثی نیست که از پدر به فرزند ارشد انتقال یابد ؟ غبار غفلت بر همه چیز فرو می نشیند و آینه های طلعت نور کور می شوند و رفته رفته یاد خورشید نیز از خاطره ها می رود ، و نه عجب اگر در دیار کوران بوزینگان را انسان بینگارند ! اکثریت کامل مردم سنه شصت و یکم هجری قمری کسانی بودند که در دوره عثمان به دنیا آمده ، در پایان عهد علی رشد یافته بودند . اکنون در دوره معاویه ، اینان حتی از تاریخچه زمامداری معاویه در دمشق خاطره ای روشن نداشتند . معاویه ابن بی سفیان ولایت شام را از خلیفه اول گرفته بود و اکنون نزدیک به چهل سال از آن روزها می گذشت .

در کتاب « پس از پنجاه سال » در این باره آمده است :

پنجاه ساله های این نسل پیغمبر را ندیده بودند و شصت ساله ها هنگام مرگ وی ده ساله بودند . از آنان که پیامبر را دیده و صحبت او را دریافته بودند ، چند تنی باقی بود که در کوفه ، مدینه ، مکه و یا دمشق به سر می بردند ... اکثریت مردم ، به خصوص طبقه جوان که چرخ فعالیت اجتماع را به حرکت درمی آورد یعنی آنان که سال عمرشان بین بیست و پنج تا سی و پنج بود ، آنچه از نظام اسلامی پیش چشم داشتند ، حکومتی بود که « مغیره بن شعبه » ، « سعید بن عاص » ، « ولید » ، « عمرو بن سعید » و دیگر اشراف زاده های قریش اداره می کردند ، مردمانی فاسق ، ستمکار ، مال اندوز ، تجمل دوست و از همه بدتر نژادپرست . این نسل تا خود و محیط خود را شناخته بود ، حاکمان بی رحمی برخود می دید که هر مخالفی را می کشتند و یا به زندان می

افکندند ... آشنایی مردم این سرزمین با طرز تفکر همسایگان و راه یافتن بحثهای فلسفی در حلقه های مسجد ها راه را برای گریز از مسئولیتهای دینی فراخ تر می کرد ... { و بالاخره ، } هر اندازه مسلمانان از عصر پیامبر دور می شدند ، خویها و خصلتهای مسلمانی را بیشتر فراموش می کردند و سیرتهای عصر جاهلی به تدریج بین آنان زنده می شد : برتری فروشی نژادی ، گذشته خود را فرایاد رقیبان خود آوردن ، روی در روی ایستادن تیره ها و قبیله ها به خاطر تعصب های نژادی و کینه کشی از یکدیگر ...

یک سال پیش از آنکه معاویه بمیرد، حضرت حسین بی علی در ایام حج بنی هاشم را از مردان و زنان و موالیان آنها، پسر خواندگان و هم پیمانانشان و نیز آشنایان، انصار و اهل بیت خویش را گرد آوردند و آنگاه رسولانی اعزام داشتند که : « یک نفر از اصحاب رسول خدا را که معروف به زهد و صلاح و عبادت است فرومگذارید، مگر آنکه همه آنها را در سرزمین مِنی نزد من گرد آورید .» در سرزمین مِنی ، در خیمه بزرگ وافرشته آن حضرت ، دویست نفر از اصحاب رسول خدا که هنوز حیات داشتند و پانصد نفر از تابعین گرد آمدند . پس حسین بن علی در میان آنان به پا خاست و پس از حمد و ثنای خدا فرمود : « این طاغی با ما و شیعیان ما آن کرد که شما دیده اید و دانسته اید و شاهدید ... اینک من با شما سخنی دارم که اگر بر صدق آن باور دارید مرا تصدیق کنید و اگر نه ، تکذیب ؛ واز شما به حقی که خدا را و رسول خدا را بر شماست و به قرابتی که با رسول شما دارم ، می خواهم که این مقام و مجلس را و آنچه از من شنیده اید ، به شهرهای خویش بازبرید و در میان قبایل و عشایر و امانداران و موثقین خویش بازگو کنید و آنان را به حقی که برای ما اهل بیت می شناسید دعوت کنید که من می ترسم این امر فراموش شود و حق از میان برود و باطل غلبه یابد... و الله متم نوره و لو کره الکافرون - اگر چه خداوند تحقق نور خویش را هر چند کافران نخواهند ، به اتمام می رساند .» آنگاه همه آیاتی را که در شأن اهل بیت نازل شده است فرا خواند و تفسیرکرد و از گفتار رسول خدا نیز آنچه را که در شأن ایشان بود سخنی فرو مگذاشت مگر آنکه روایت کرد و بر این همه ، سخنی نبود مگر آنکه صحابه رسول خدا می گفتند : « اللهم نعم ، آری خدایا ما این همه را شنیده ایم و بر آن شهادت می دهیم .» و تابعین نیز می گفتند ، «آفریدگارا ، ما نیز این سخنان را از صحابه ای که مورد وثوق و مؤتمن ما بوده اند شنیده ایم .»

«سلیم بن قیس هلالی کوفی» می گوید: « واز جمله آن مناشدات این بود که پرسید : خدا را ، مگر نه اینکه علی بن ابی طالب برادر رسول خدا بود و آنگاه که او بین اصحابش عقد اخوت می بست ، او را برادر خویش قرار داد و گفت : انت اخي و انا اخوك في الدنيا و الاخرة- تو برادر من هستی و من نیز برادر تو در دنیا و آخرت . آنان حسین بن علی را تصدیق کردند و گفتند : اللهم نعم .» ...

«خدا را ، مگر نه اینکه رسول خدا او را در روز غدیر خم نصب فرمود و بر ولایت امر ندا درداد و گفت که این سخن مرا شاهدین برای غایبین بازگو کنند؟ گفتند : اللهم نعم . آفریدگارا ، آری.»

« و باز حسین بن علی پرسید : خدا را ، مگر نه اینکه رسول خدا می گفت هر که می پندارد که مرا دوست می دارد و علی را مبعوض ، بداند که دروغ می گوید ؟ و از میان جمع کسی پرسید : یا رسول الله و کیف ذلک - چگونه این تلازم وجود دارد ؟- و رسول خدا جواب گفت : زیرا که علی از من است و من از او هستم ؛ هر آنکه حب او را در دل دارد ، به حقیقت من را دوست می دارد و آن که مرا دوست می دارد ، به حقیقت حب خدا در دل اوست و آنکه با علی بغض می ورزد ، به حقیقت مرا مبعوض داشته است و آنکه بامن بغض ورزد ، به حقیقت بغض خدا راست که در دل دارد . و آنها گفتند : آری آفریدگارا ، شنیده ایم و بر آن شهادت می دهیم . و بر همین پیمان ، پیمانی که با حسین بن علی بسته بودند پراکنده شدند تا این همه را در میان قبایل و عشایر و امانتداران و موثقین خویش بازگو کنند .»

یک سال بعد معاویه مرد و یزید سلطنت خویش را از مردم بیعت گرفت .

راوی

کجا رفتند آن تابعین و صحابه ای که با حسین بن علی در منی بر ادای امانت ، پیمان تبلیغ بستند ؟ آیا این هفتصد تن حق این مناشدات را آنگونه که با حسین عهد بسته بودند ، در شهرها و در میان قبایل خویش ادا کرده اند ؟ اگر اینچنین بوده ، پس آن احرار حق پرست کجا رفته اند ؟ آیا در میان آن فراموشیان عالم اموات جز آن هفتاد و چند تن ، زنده ای نمانده است که امام را پاسخ دهد ؟ آیا جز آن هفتاد و چند تن در آن دیار ، مردی که مردانه بر حق پای فشرده باقی نمانده است ؟

معاویه در شب نیمه رجب سال شصتم هجری مرد و خلافت مسلمین همچون میراثی قبیله ای به فرزند ارشدش یزید بن معاویه انتقال یافت . او « ولید بن عتبه بن ابی سفیان » را که از جانب معاویه حاکم مدینه بود مأمور داشت تا برای او از حسین بن علی « عبدالله بن عمر » و « عبد الله بن زبیر » بیعت بگیرد . « ابن شهر آشوب » نام « عبدالرحمن بن ابی بکر » را نیز بر این نامها افزوده است . حال آنکه در منابع دیگر ، نامی از او به میان نیامده.

عمر بن خطاب و زبیر دو تن از مشهورترین صحابه رسول خدا بودند ، اما سرپیچی فرزندان آنان از بیعت با یزید نه از آن جهت بود که دو داعیه دار حق و عدالت باشند ؛ اگر اینچنین بود ، می بایست که در وقایع بعد ، آن دو را در کنار حسین بن علی بباییم . اما عبدالله بن عمر و عبدالله بن زبیر هیچ یک نگران عدالت و انحراف

خلافت از مسیر حقه خویش نبودند؛ آن دو داعیه دار نفس خویش بودند، و امام نیز با آگاهی از این حقیقت، حتی برای لحظه ای با آنان در یک جبهه واحد قرار نگرفت، حال آنکه عقل ظاهری اینچنین حکم می کند که امام حسین برای مبارزه با یزید، مخالفین سیاسی او را در خیمه حمایت خویش گردآورد... و آنان که عقل شیطانی معاویه و شیوه های سیاسی او را می ستودند، پر روشن است که حسین بن علی رانیز همانند پدرش به باد سرزنش خواهند گرفت. اما چه باک، سرزنش و یا ستایش اصحاب زمانه ما را به چه کار می آید؟ اگر راه روشن سید الشهداء به اینچنین شائبه هایی از شرک آلوده می شد، چگونه می توانست باز هم طلایه دار همه مبارزات حق طلبی در طول تاریخ باقی بماند؟ ولید بن عتبه که از جانب فرزند خلیفه دوم اضطرابی نداشت، کار را بر او چندان سخت نگرفت. تقاعد عبدالله بن عمر نمی توانست خطرناک باشد، چرا که او با علی بن ابی طالب نیز بیعت نکرده بود... اما عبدالله پسر زبیر، او از آن جریزه شیطانی که برای فتنه انگیزی لازم است بهره مند بود، اگر چه او هم داعیه دار حق و عدالت نبود و برای کسب قدرت مبارزه می کرد. مورخین درباره ولید بن عتبه گفته اند که او دوستدار عافیت و سلامت بود و از جنگ پرهیز داشت و بر مقام و منزلت امام حسین بیش از آن واقف بود که بتواند با ایشان آنچنان رفتار کند که یزید بن معاویه می خواست، یزید نیز ولایت مدینه را به جای او به « عمرو بن سعید بن عاص » سپرد. عبدالله بن زبیر شب شنبه، بیست و هفتم رجب، از مدینه گریخت و هر چند ولید مردی از بنی امیه راهمراه با هشتاد سوار در تعقیب او گسیل داشت، اما عبد الله توانست که از راه های غیر متعارف خود را به مکه برساند و از بیعت با یزید سر باز زند.

عبد الله بن زبیر که بود؟

عبد الله فرزند زبیر و « اسماء » (دختر ابوبکر، خواهر زاده عایشه) است و عایشه در میان اقوام و عشیره خویش عبدالله را بیش از همه دوست می داشت. هم او بود که در جنگ جمل عایشه را از مراجعت بازداشت و باز هم او بود که زبیر (پدر خویش) را به وادی تاریک و نا امن دشمنی با علی بن ابی طالب کشاند... حسین بن علی، آنچنان که می دانیم، برای حفظ حرمت حرم امن خدا از مکه خارج شد، اما عبدالله بن زبیر، بالعکس، از خانه کعبه مأمنی برای جان خویش ساخته بود. یزید بن معاویه هر چند برای کشتن عبدالله بن زبیر خانه کعبه را ویران کرد و به آتش کشاند، اما نتوانست عبدالله را از بین ببرد و یا او را به بیعت با خویش وادار کند. عبدالله تا سال هفتاد و دوم هجری، یعنی یازده سال بعد نیز در مکه ماند. در آن سال « حجاج بن یوسف ثقفی » که از جانب خلیفه وقت (عبدالملک مروان) مأمور بود، پس از پنج ماه محاصره، بار دیگر کعبه را مورد تهاجم قرار داد و دیوارها و سقف آن را ویران کرد و به آتش کشاند و در نیمه جمادی الآخر، ابن زبیر را در داخل مسجد الحرام کشت. روز شنبه بیست و هفتم رجب، فردای آن شبی که ولید امام

حسین را به بیعت بایزید فراخوانده بود، ایشان در کوچه های مدینه با مروان بن حکم روبه رو شدند. مروان کیست؟ و چرا باید به این پرسش پاسخ دهیم که مروان کیست؟ ارزش تاریخی این دیدار درگرو شناخت مروان بن حکم و هویت سیاسی اوست، و گرنه، چرا باید از این واقعه سخنی به میان آید؟ مروان بن حکم به «وزغ بن وزغ» مشهور است و این شهرت به حدیثی بازمی گردد که در جلد چهارم «مستدرک» از رسول خدا نقل شده است. چشم باطن نگر رسول خدا در همان دوران کودکی مروان، صورت حشریه او را دیده بود که فرمود: «او قورباغه فرزند قورباغه است و ملعون پسر ملعون» حکم بن عاص، پدر مروان، کسی است که رسول خدا درباره او فرموده است: لعنک الله و لعن ما فی صلبک. به راستی آن مهربان، مظهر کامل رحمت عام و خاص خداوند، چه دیده بود از حکم بن عاص و مروان که درباره آنان سخنی اینچنین می فرمود؟ ... چه کرده بود این وزغ منفور زشت که نبی رحمت، او را و فرزندش را از مدینه به طائف تبعید نموده بود؟ مروان تا دوران حکومت خلیفه سوم در تبعید بود، اما «عثمان بن عفان» او را بازگرداند و به مشاورت خاص خویش برگزید... او در جنگ جمل از آتش گردانان جنگ و جزو اسیران جنگی بود که مورد عفو امیر مؤمنان قرار گرفت، اما پس از جنگ بصره، در شام به معاویه پیوست و بعد از آنکه معاویه بر مسلمین سلطنت یافت، از جانب معاویه به حکومت مدینه و مکه و طائف دست یافت و در اواخر عمر نیز آنچه علی درباره اش پیش بینی کرده بود به وقوع پیوست و برای دورانی بسیار کوتاه به خلافت رسید؛ آن همه کوتاه که سگی بینی خود را بلیسد. حال، این مروان بن حکم است که در برابر امام حسین در کوچه های مدینه ایستاده و او را به سازش با یزید پند می دهد، و چگونه می توان پند اینچنین کسی را پذیرفت؟ امام حسین در جواب او فرمود: «انا لله و انا الیه راجعون و علی الاسلام السلام... وای بر اسلام آنگاه که امت به حکمروایی چون یزید مبتلا شود! و به راستی از جدم رسول الله شنیدم که می فرمود خلافت بر آل ابی سفیان حرام است... پس آنگاه که معاویه را دیدید که بر منبر من تکیه زده است، شکمش را بدرید، اما و اسفا که چون اهل مدینه معاویه را بر منبر جدم دیدند و او را از خلافت بازداشتند، خداوند آنان را به یزید فاسق مبتلا کرد.»

امام شب بیست و هفتم رجب چون عزم کرد که از مدینه به جانب مکه خارج شود، همه اهل بیت خویش را جز «محمد بن حنیفه» - برادرش - و «عبد الله بن جعفر بن ابی طالب» - شوی زینب کبری - با خود برداشت و پس از زیارت قبور، در تاریکی شب روی به راه نهاد در حالی که این مبارکه را بر لب داشت: فخرج منها خائفا یتربق قال رب نجنی من القوم الظالمین... و این آیه در شأن موسی است، آنگاه که از مصر به جانب مدین هجرت می کرد.

راوی

و اینچنین بود که آن هجرت عظیم در راه حق آغاز شد قافله عشق روی به راه نهاد . آری آن قافله ، قافله عشق است و این راه ، راهی فراخور هر مهاجر در همه تاریخ . هجرت مقدمه جهاد است و مردان حق را هرگز سزاوار نیست که راهی جز این در پیش گیرند ؛ مردان حق را سزاوار نیست که سرو سامان اختیار کنند و دل به حیات دنیا خوش دارند آنگاه که حق در زمین مغفول است و جُهل و فُساق و قداره بندها بر آن حکومت می رانند . امام در جواب محمد حنیفه (رحمه الله) که از سر خیرخواهی راه یمن را به او می نمود ، فرمود : « اگر در سراسر این جهان ملجأ و مأوایی نیابم ، باز با یزید بیعت نخواهم کرد . » قافله عشق روز جمعه سوم شعبان ، بعد از پنج روز به مکه وارد شد.

راوی

گوش کن که قافله سالار چه می خواند : و لما توجه تلقاء مدین قال عسی ربی ان یهدینی سواء السبیل ... آیا تو می دانی که از چه امام آیاتی که در شأن هجرت نخستین موسی است فرا می خواند ؟ عقل محجوب من که راه به جایی ندارد ... ای رازداران خزاین غیب ، سکوت حجاب را بشکنید و مهر از لب فروبسته اسرار برگیرید و با ما سخن بگویید . آه از این دلسنگی که ما را صُم بُکم می خواهد ... آه از این دلسنگی !

سر آنکه جهاد فی سبیل الله با هجرت آغاز می شود در کجاست ؟ طبیعت بشری در جست و جوی راحت و فراغت است و سامان و قرار می طلبد . یاران ! سخن از اهل فسق و بندگان لذت نیست ، سخن از آنان است که اسلام آورده اند اما در جستجوی حقیقت ایمان نیستند . کنج فراغتی و رزقی مکفی ... دلخوش به نمازی غراب وار و دعایی که برزبان می گذرد اما ریشه اش در دل نیست ، در باد است . در جست و جوی مأمنی که او را از مکر خدا پناه دهد ؛ در جست و جوی غفلت کده ای که او را از ابتلائات ایمانی ایمن سازد، غافل که خانه غفلت پوشالی است و ابتلائات دهر ، طوفانی است که صخره های بلند را نیز خرد می کند و در مسیر دره ها آن همه می غلتاند تا پیوسته به خاک شود. اگر کشاکش ابتلائات است که مرد می سازد ، پس یاران ، دل از سامان برکنیم و روی به راه نهیم . بگذار عبدالله بن عمر ما را از عاقبت کار بترساند . اگر رسم مردانگی سرباختن است ، ما نیز چون سید الشهداء او را پاسخ خواهیم گفت که : « ای پدر عبدالرحمن ، آیا ندانسته ای که از نشانه های حقارت دنیا در نزد حق این است که سر مبارک یحیی بن زکریا را برای زنی روسپی از قوم بنی اسرائیل پیشکش برند ؟ آیا نمی دانی که بر بنی اسرائیل زمانی گذشت که مابین طلوع فجر و طلوع شمس هفتاد پیامبر را کشتند و آنگاه در بازارهایشان به خرید و فروش می نشستند ، آن سان که گویی

هیچ چیز رخ نداده است ! و خدا نیز ایشان را تا روز مؤاخذه مهلت داد . « اما وای از آن مؤاخذه ای که خداوند خود اینچنین اش توصیف کرده است : اخذ عزیز مقتدر .

آه یاران ! اگر در این دنیای وارونه ، رسم مردانگی این است که سر بریده مردان را در تشت طلا نهند و به روسپیان هدیه کنند ... بگذار اینچنین باشد . این دنیا و این سر ما !

ای تشنگان کوثر ولایت! بیایید ... من سرچشمه را یافته ام . وا اسفا! باطن قبله را رها کرده اید و بر گرد دیوارهایی سنگی می چرخید ؟ بیایید ... باطن قبله اینجا است . به خدا ، اگر نبود که خداوند خود اینچنین خواسته ، می دیدی کعبه را که به طواف امام آمده است و حجرالاسود را می دیدی که با او بیعت می کند . مگر نه اینکه انسان کامل ، غایت تکامل عالم است ؟ ... ای امت آخر ! بر شما چه رفته است ؟ مگر تا کجا می توان درمحاق غفلت و کوری فرو شد که خورشید را نشناخت ؟ معاویه مرده است و یزید بر خلافت خویش از مردم بیعت می گیرد . آیا می توان دست بیعت به یزید داد و آنگاه باز هم به جانب قبله نماز گزارد ؟ یزید که قبله نمی شناسد ، یزید که نماز نمی گزارد. چه رفته است شما را ای امت آخر ؟... مکه ، مدینه ، بصره ... دمشق . آیا در این دیار خاموشان زنده ای باقی نمانده است که سحر شیطان او را از خویشتن نربوده باشد؟ آیا کسی هست که روح خویش را به شیطان نفروخته باشد؟ وامحمد! چرا هیچ دستی و عَلمی از هیچ جا به یاری حق بلند نمی شود؟ آیا همه دست ها را بریده اند؟ زبان ها را نیز؟ پس چرا هیچ فریادی به دادخواهی برنخاسته است ؟ حضرت امام حسین از روز جمعه سوم شعبان که قافله عشق به مکه رسیده است تا هشتم ذی الحجه که مکه را ترک خواهد کرد ، چهارماه و چند روز در این شهر توقف داشته است ... چهار ماه و چند روز. نه ،واقعاً آن همه شتاب زده روی نداده است که کسی فرصت اندیشیدن در آن را نیافته باشد ... و اب این همه ، از هیچ شهری جز کوفه ندایی برنخواست . ما کوفیان را بی وفامی دانیم ، مظهر بی وفایی ، و این حق است؛ اما آیا نباید پرسید که از کوفه گذشته ، چرا از مکه و مدینه و بصره و دمشق نیز دستی به یاری حق از آستین بیرون نیامد جز آن هفتاد و چند تن که شنیده اید و شنیده ایم ؟ اگر نیک بیندیشیم ، شاید انصاف این باشد که بگوییم باز هم کوفیان ! که در آن سرزمین اموات ، جز از کوفه جنبشی برنخواست ؛ باز هم کوفیان ! فصل انجماد رسیده و قلب ها نیز یخ زده بود . حیات قلب در گریه است و آن « قَتیل العَرَبَات » کشته شد تا ما بگرییم و ... خورشید عشق را به دیار مرده قلب هایمان دعوت کنیم و برف ها آب شوند و فصل انجماد سپری شود . مدینه، سرزمین انصار مقصد هجرت رسول اکرم، رضا به هجرت فرزند و رسول خدا داد و خاموش ماند. آیا راست است که چون مرکز خلافت از مدینه به کوفه انتقال یافت ، مدینه الرسول آسوده از دغدغه خاطر ، تن به تن آسایی و عافیت طلبی سپرد ؟ و اگر حق جز این است ، چرا آنگاه که حسین مدینه را به قصد مکه ترک گفت ، واکنشی آنچنان که شایسته است از مردم دیده نشد؟... مکه نیز خود را به تغافل سپرد و کناره گرفت و منتظر ماند تا کار به پایان رسد . در بصره نیز جز دو قبیله از قبایل پنجگانه شهر ، امام را پاسخی شایسته نگفتند و آن دو قبیله نیز تا خود را به صحرای کربلا برسانند ، کار از کار گذشته بود

. اما دمشق ، از آغاز ، قلمرو معاویه بن ابی سفیان و والیانی از زمره او بود و آنان درطول این سالها با دغل بازی کار را بدانجا کشیده بودند که عداوت مردم شام با علی بن ابی طالب صبغه ای دینی یافته بود... و بالاخره کوفه - چه آهنگ ناخوشایندی دارد این نام ، و چه بار سنگینی از رنج با خود می آورد ! باری به سنگینی همه رنج هایی که علی (ع) ازکوفیان کشید ... بگذار رنج های زهرا و حسن و حسین را نیز بر آن بیفزاییم ؛ باری به سنگینی همه رنجی که دراین آیه مبارکه نهفته است : لقد خلقنا الانسان فی کبد . آه چه رنجی !

در کتاب « پس از پنجاه سال » درباره کوفه و کوفیان آمده است :

چون معاویه از ابن کوا پرسید مردم شهرهای اسلامی چگونه خلق و خوئی دارند ، وی درباره مردم کوفه گفت : « آنان با هم در کاری متفق می شوند ، سپس دسته دسته خود را از آن بیرون می کشند . » از سال سی و ششم هجری تا سال هفتاد و پنجم که عبدالملک بن مروان ، حجاج را بر این شهر ولایت داد و او با سیاست خشن و بلکه وحشتناک خود نفسها را در سینه صاحبان آن خفه کرد ، سالهای اندکی را می توان دید که کوفه از آشوب و درگیری و دسته بندی برکنار بوده است . به خاطر همین تلون مزاج و تغییر حال آنی است که معاویه به یزید سفارش کرد اگر عراقیان هر روز عزل عاملی را از تو بخواهند بپذیر ، زیرا برداشتن یک حاکم ، آسان تر از روبه رو شدن با صدهزار شمشیر است و گویا پایان کار این مردم را به روشنی تمام می دید که وقتی درباره حسین (ع) به او وصیت می کرد ، گفت : « امیدوارم آنان که پدر تو را کشتند و برادر او را خوار ساختند گزند وی را از تو بازدارند . » می توان گفت : بیشتر مردم کوفه که علی را در جنگ بصره یاری کردند ، سپس در نبرد صفین در کنار او ایستادند برای آن بود که می خواستند مرکز خلافت اسلامی از حجاز به عراق منتقل شود تا با بدست آوردن این امتیاز بتوانند ضرب شستی به شام نشان دهند . رقابت شامی و عراقی تازگی نداشت ... همین که معاویه مرد ، کوفه دانست که فرصتی مناسب برای اقدامی تازه بدست آمده است . بدون شک دراین هنگام گروهی نه چندان اندک از مسلمانان پاکدل در این شهر زندگی می کردند که از دگرگون شدن سنت پیامبر به ستوه آمده بودند و در دل رنج می بردند و می خواستند امامی عادل برخیزد و بدعتهای چندین ساله را بزدايد ، اما اکثریت قوی اگر هم چنین ادعایی داشتند سرپوشی بود برای انتقام از شکستهای گذشته و از جمله شکست در نبرد صفین ، و کینه کشی یمانی از مضرى ...

در همین روزها که دمشق نگران بیعت نکردگان حجاز بود ، در کوفه حوادثی می گذشت که از طوفانی سهمگین خبر می داد . شیعیان علی که در مدت بیست سال حکومت معاویه صدها تن کشته داده بودند و همین تعداد و یا بیشتر از آنان در زندان بسر می برد ، همین که از مرگ معاویه آگاه شدند ، نفسی براحتی

کشیدند . ماجراجویانی هم که ناجوانمردانه علی(ع) را کشتند و گرد پسرش را خالی کردند تا دست معاویه در آنچه می خواهد باز باشد - و به حکم من اعان ظالما سلطه الله علیه همین که معاویه به حکومت رسید و خود را از آنان بی نیاز دید به آنها اعتنای درستی نکرد ؛ از فرصت استفاده کردند و در پی انتقام برآمدند ، تا کینه ای که از پدر در دل دارند ، از پسر بگیرند . دسته بندیها شروع شد . شیعیان علی در خانه سلیمان بن صرد خزاعی گرد هم آمدند ، سخنرانی ها آغاز شد. میزبان که سرد و گرم روزگار را چشیده و بارها رنگ پذیری همشهریان خود را دیده بود گفت : « مردم ! اگر مرد کار نیستید و بر جان خود می ترسید ، بیهوده این مرد را مفریبید ! » از گوشه و کنار فریادها بلند شد که : « ابدأ ابدأ ما ازجان خود گذشتیم ، با خون خود پیمان بستیم که یزید را سرنگون خواهیم کرد و حسین را به خلافت خواهیم رساند ! » سرانجام نامه نوشتند : « سپاس خدا را که دشمن ستمکار ترا در هم شکست . دشمنی که نیکان امت محمد را کشت و بدان مردم را برسرکار آورد . بیت المال مسلمانان را میان توانگران و گردنکشان قسمت کرد. اکنون هیچ مانعی در راه زمامداری تو نیست . حاکم این شهر (نعمان بن بشیر) در کاخ حکومتی بسر می برد. ما نه با او انجمن می کنیم و نه در نماز او حاضر می شویم . » تنها این نامه نبود که چندین تن از شیعیان پاک دل و یک رنگ حسین برای او فرستادند. شمار نامه ها را صدها و بلکه هزارها گفته اند . اما در همان روزها که پیکی از پس پیکی از کوفه به مکه می رفت و چنانکه نوشته اند گاه یک پیک چند نامه با خود همراه داشت ، نامه برانی هم میان کوفه و دمشق در رفت و آمد بودند و نامه هایی با خود همراه داشتند که در آن به یزید چنین نوشته شده بود « اگر کوفه را می خواهی باید حاکمی توانا و با کفایت برای این شهر بفرستی چه نعمان بن بشیر مردی ناتوان است، یا خود را به ناتوانی زده است . » متأسفانه تاریخ متن همه آن نامه ها را که به مکه و دمشق فرستاده شده و نیز نام امضاکنندگان آن را ، برای ما ضبط نکرده است . اگر چنین اسنادی را در دست داشتیم یا اگر آن نامه ها تا امروز مانده بود ، مطمئناً می دیدیم که گروهی بسیار به خاطر محافظه کاری و ترس از روز مبادا زیر هر دو دسته از نامه ها را امضا کرده اند . شمار نامه ها تا آنجا که افزایش یافت که امام از پاسخ ناگزیر شد . امام حسین(ع) بر همان پیمانی عمل کرد که خداوند از انبیا و اوصیای ایشان و علما در امر به معروف و نهی از منکر ستانده است. آری ، حضور یاران حق حجت را تمام می کند ... اما آیا امام مردم کوفه را نمی شناخته است ؟ آیا او فراموش کرده بود که پدرش از مردم کوفه چه کشیده است ؟

راوی

آن کدام رنج طاقت فرسایی است که چاه ها را رازدار ناله های علی(ع) کرده است ؟ هیچ دیده ای که نخل ها بگیرند ؟ ... هرگز غروب هنگام در نخلستان های کوفه بوده ای ؟ گویی هنوز صدای بغض آلود امام علی(ع) از فاصله قرن ها تاریخ به گوش می رسد که با مردم کوفه می گوید : « یا اشباه الرجال و لا رجال ...

- ای نامردمان مردم نما ، ای آنان که همچون اطفال در عالم رویاهای خویش غرقه اید و عقلتان همچون نوعروسان تازه به حجله رفته است ! دوست داشتم که شما را هرگز نمی دیدم و نمی شناختم که مرا از آن جز ندامت و اندوه نصیبی نرسیده است . خداوند مرگتان دهد که قلبم را سخت چرکین کرده اید و سینه ام را از غیظ آکنده اید ... چون در ایام تابستان شما را به جنگ فراخواندم ، گفتید اکنون در بحبوحه خرماپزان است ، بگذار تا گرما کمی پایین افتد ! و چون در زمستان شما را گسیل داشتم ، گفتید اکنون چله زمستان است ، بگذار تا سوز و سرما فرو نشیند ! و این بهانه ها همه تنها برای فرار از سرما و گرماست . شما که از سرما و گرما اینچنین می گریزید ، از شمشیر دشمن چگونه خواهید گریخت ؟...» مگر امام فراموش کرده بود که کوفیان با برادرش امام حسن مجتبی چه کردند ؟ از یک سو گرداگرد او را گرفتند و از دیگر سو برای معاویه نامه نوشتند که اگر می خواهی ، حسن را دست بسته نزد تو می فرستیم ! آری ، امام کوفیان را می شناخت ، اما امام ، در ادای آن عهد ازلی . هرگز مأذون نیست که حجت ظاهر را رها کند. چگونه می توان همه آن هزاران نامه را نادیده انگاشت و حکم بر تأویل کرد ؟ و از آن گذشته ، اگر امام به دعوت کوفیان اعتماد نکند چه کند؟ آیا می توان با یزید دست بیعت داد و باز هم به جانب قبله نماز گزارد ؟ مفهوم صلح با یزید چه می توانست باشد ؟ معاویه بن ابی سفیان خلافت را با حکم شورای حکمیت غصب کرده بود . اما یزید چه؟ با این بدعت تازه که خلافت را به سلطنت موروثی تبدیل می کرد چه باید کرد ؟ آیا امام خود را به یمن برساند و آنجا ، ایمن از شر یزید ، دل به حیات دنیا خوش دارد و امت محمد را به بنی امیه واگذارد ؟ چاره چیست ؟ معاویه بن ابی سفیان یزید را توصیه کرده است که امام حسین(ع) را به خودش وانگذارد . یا باید با یزید بیعت کرد و بر این بدعت تازه در حاکمیت اسلام مهر تأیید نهاد و تاریخ آینده را سراسر به بی راهه ای ظلمانی و بی سرانجام کشاند، و یا از بیعت با یزید سرباز زد ؛ ودراین صورت ،آیا باید رمه را به گرگی که خود را به چهره شبانان آراسته است وا گذاشت و گریخت ؟

راوی

خون حسین واصحابش کهکشانی است که بر آسمان دنیا راه قبله را می نمایاند .بگذار اصحاب دنیا ندانند . کرم لجن زار چگونه بداند که بیرون از دنیایی که او تن می پرورد ، چیست؟ زمین و آسمان او همان است ، و اگر او را از آن لجن زار بیرون کشند ، می میرد.امت محمد را آن روز جز حسین ملجأ و پناهی نبود. چه خود بدانند و چه ندانند ، چه شکر نعمت بگزارند و چه نگزارند . واقعه عاشورا دروازه ای از نور است که آنان را از ظلم آباد یزیدیان به نورآباد عشق رهنمون می شود... اگر نبود خون حسین ، خورشید سرد می شد و دیگر در آفاق جاودانه شب نشانی از نور باقی نمی ماند... حسین چشمه خورشید است .

شمار نامه ها تا آنجا افزایش یافت که حجت ظاهر تمام شد و امام را ناگزیر داشت که پاسخ دهد: «سخن شما این بود که ما را پیشوایی نیست و مرا انتظار می کشید که به سوی شما بیایم، شاید که خداوند بدین سبب شما را بر حق و هدایت گرد آورد. اکنون برادر و عموزاده ام را که سخت مورد وثوق من است به سوی شما گسیل می دارم، تا مرا از صدق آنچه درنامه های شماست بیاگاهاند و اگر اینچنین شد، زود است که به جانب شما شتاب کنم. به جان خود سوگند می خورم که امام آن کسی است که در میان مردم بر کتاب خدا حکم کند و مجری عدالت باشد، حق را بپاید و خود را برآنچه مرضی خداست حفظ کند.» امام این نامه را به «مسلم بن عقیل» سپرد و او را همراه با «قیس بن مسهر صیداوی» روانه کوفه ساخت. آیا باید همه آنچه را که بر این دو مظلوم رفت باز گوئیم؟ مسلم بن عقیل با همه دشواری هایی که در راه داشت و ذکر آنها به درازا می کشد به کوفه رسید، اما با فاصله چند روز عبیدالله بن زیاد خود را به کوفه رساند. نوشته اند: «مسلم به کوفه درآمد و درخانه مختار بن ابی عبیده ثقفی سکونت کرد. شیعیان دسته دسته به خانه مختار می آمدند و او نامه حسین را برای آنان می خواند و آنان می گریستند و بیعت می کردند. مورخان شیعه و سنی در شمار بیعت کنندگان به اختلاف سخن گفته اند و بعضی به راه مبالغه رفته اند. رقم بیشتر، تمام مردم کوفه و کمتر از آن یکصد هزار و هشتاد هزار و کمترین رقم دوازده هزار نفر است ... {مسلم} وقتی استقبال مردم شهر را دید به حسین نوشت: به راستی مردم این شهر گوش به فرمان و در انتظار رسیدن تواند.» این آغاز کار بود و اما پایان آن را شنیده اید! جاسوسان که عبیدالله را از نهانگاه مسلم خبر دادند، عبیدالله «هانی بن عروه» را به قصر کشاند و او را واداشت که مسلم را تسلیم کند. هانی استنکاف کرد و مجروح و خون آلود به زندان افتاد... مسلم دانست که دیگر درنگ جایز نیست و باید از نهانگاه بیرون آید و جنگ را آغاز کند. جارچیان شعار «یا منصور اُمّت» دادند. و یاران مسلم از هر سوی گرد آمدند. مسلم آنها را به دسته هایی چند تقسیم کرد و هر دسته ای را به یکی از بزرگان شیعه سپرد. دسته ای از این جمعیت به سوی قصر ابن زیاد هجوم بردند ... «ابی مخنف» از «یونس بن اسحق» و او از «عباس جدلی» روایت کرده است که گفت: «ما چهار هزار نفر بودیم که همراه با مسلم بن عقیل برای دفع ابن زیاد به قصر الاماره هجوم بردیم، اما هنوز بدانجا نرسیده بودیم که سیصد نفر شدیم ... مردم با شتاب پراکنده می شدند و مسلم را و می گذاشتند، تا آنجاکه زن ها می آمدند و دست پسران یا برادران خویش را می گرفتند و به خانه می بردند و مردان نیز می آمدند و فرزندان خویش را می گفتند که سر خویش گیرید و بروید که فردا چون لشکر شام رسد، در برابر ایشان تاب نخواهیم آورد ... و کار بدینسان گذشت تا هنگام نماز شد. آنگاه که مسلم نماز مغرب را در مسجد ادا کرد از آن جماعت جز سی تن با او نمانده بودند و آن سی تن نیز بعد از نماز پراکنده شدند تا آنجا که مسلم چون پای از باب کِنده بیرون نهاد هیچ کس با او نبود.» شاید در این روایت، عباس

جدلی کار را به اغراق کشانده باشد تا از تنهایی و غربت مسلم درکوفه تصویری هرچند دردناک تر بسازد ، چرا که ما می دانیم از اصحاب کربلایی امام عشق که در عاشورا با او به شهادت رسیدند ، بودند مردانی چون « حبیب بن مظاهر » و « مسلم بن عوسجه » که در کوفه نیز مسلم را همراهی می کردند ... اما چه شد که چون مسلم بن عقیل از مسجد بیرون آمد ، هیچ کس با او نبود؟ خدا می داند . روایات در این باره گویایی ندارند. اما آنچه که از پاسخ گفتن به این سؤال مهم تر است ، این است که ما بدانیم چرا مردم کوفه با آن شتاب از گرد مسلم پراکنده شدند . چنان که نوشته اند ، در آن ساعت که مردم قصرالاماره را در محاصره گرفتند ، تنها سی تن از قراولان و بیست تن از سران کوفه و خانواده ی ابن زیاد در آنجا بودند . چه شد که این جمعیت چند هزار نفری نتوانستند کار را یکسره کنند و آن همه درنگ کردند که ... گاه نماز مغرب رسید و آن شد که شد ؟ برای پاسخ دادن به این سؤال باید مردم کوفه را شناخت . آنچه از بازنگری تاریخ کوفه برمی آید این است که مردم کوفه همواره در برابر امیران ستمکار ناتوان بوده اند ، اما نرم خویی را همیشه با درشتی پاسخ داده اند :

عاجز و مسکین هر چه ظالم و بدخواه

ظالم و بدخواه هر چه عاجز و مسکین

روحیه ای که بنیان وجود خوارج در خاک آن پا گرفته است ، بیش از همه در مردم کوفه ظهور دارد : جهالت ، زودخشمی ، ظاهرگرایی و ظاهر بینی ، تذبذب و تردید و هیجان زدگی ، خشوع شرک آمیز در برابر ظلمه و تکبر در برابر مظلوم ، عجولانه و بی تدبیر گام پیش نهادن و تسلیم در برابر ندامت ... آن همه شتاب زده پای درعمل می نهادند که فرصتی برای تفکر و تدبیر باقی نمی ماند و چه زود کارشان به پشیمانی می کشید ؛ و عجا که برای جبران این پشیمانی نیز به راه هایی می افتادند که بازگشتی نداشت ! عبیدالله بن زیاد چه نیک این مردم را می شناخت . شیوه کار او در این واقعه برای همه تاریخ بسیار عبرت انگیز است . جماعتی از اشراف را که در اطرافش بودند به میان مردم فرستاد تا آنان را از سپاه موهوم شام بترسانند :

«مگر نمی دانید که سپاه شام در راه است؟ بترسید از آنکه لشکریان شام بر شما مسلط شوند . آنان را که می شناسید ؛ دشمنی دیرینه آنان را که با خود می دانید. وای اگر آنان بر شما تسلط یابند ! خشک و تر را می سوزانند و زنان و دختران شما را در میان خویش قسمت می کنند .» و آتش شایعه چه زود در میان بیشه زار خشک گسترده می شود ! وقتی مردمی اینچنین اند ، دیگر چه نیازی است که ابن زیاد دست به اسلحه برد؟ سپاه موهوم شام ! آن هم در آن هنگامه ای که شام هنوز از اضطراب مرگ معاویه به خود نیامده ، نگرانی

حجاز و مصر نیز بر آن افزون گشته است ... و هیچ عاقلی نبود که بیندیشد : گیریم که اینچنین سپاهی نیز در راه باشد ، کی به کوفه خواهد رسید ؟ یک ماه دیگر ، بیست روز دیگر؟

حیله ابن زیاد کارگر افتاد و جمعیت از گرد مسلم پراکنده شدند . مسلم تنها ماند ، اگر چه از اصحاب عاشورایی امام حسین ، بودند مردانی که آن روز در کوفه می زیستند و هنوز به موکب عشق الحاق نیافته بودند : عبدالله بن شداد ارحبی ، هانی بن هانی سیعی ، سعید بن عبدالله حنفی ، حبیب بن مظاهر ، مسلم بن عوسجه و ... آنها بعدها نشان دادند که از آن پایمردی که تا آخرین لحظه در کنار مسلم بمانند و بجنگند ، برخوردار بوده اند . چه شد که مسلم آن همه تنها و غریب ماند که گذارش به خانه « طوعه » کنیز آزاد شده اشعث بن قیس و زوجه « اسد خضرمی » بیفتد ؟ هر آن سان که بود ، ابن زیاد از نهانگاه مسلم آگاه شد و « محمد بن اشعث بن قیس » را که از سرهنگان معتمد او بود همراه با « عبیدالله بن عباس سُلمی » و هفتاد تن از قبیله قیس فرستاد تا مسلم را بگیرند و بیاورند . مسلم چون صدای پا و شیهه اسبان را شنید ، دانست که چه روی داده است و خود شمشیر کشیده بیرون آمد تا اهل خانه را از گزند سپاهیان ابن زیاد در امان دارد و چون پای بیرون گذاشت و دید کوفیان را که از فراز بام ها ، با سنگ و رسته هایی آتش زده از نی بر او حمله ور شده اند ، با خود گفت : « آیا این هنگامه برای ریختن خون فرزند عقیل بر پا شده است؟ اگر اینچنین است ، پس ای نفس بیرون شو به سوی مرگی که از او گریزگاهی نیست ... » مسلم را به بام قصر بردند و گردن زدند و بدنش را به زیر افکندند . هانی بن عروه را نیز ... دست بسته به بازار بردند و به قتل رساندند ، در حالی که می گفت : « الی الله المنقلب والمعاد اللهم الی رحمتک و رضوانک - بازگشت به سوی خداست ... معبودا ، اینک به سوی رحمت و رضوان تو بال می گشایم . » بعد از آن به فرمان ابن زیاد ، « عبدالاعلی کلبی » و « عاره بن صلخت ازدی » را نیز که از یاوران مسلم در قیام کوفه واز شجاعان شهر بودند ، به قتل رساندند . آنگاه جنازه مطهر مسلم و هانی را در کوچه و بازار بر زمین کشاندند و در محله گوسفند فروشان به دار کشیدند ... قیام مسلم در کوفه در روزهشتم ذی الحجه بود ، که آن را « یوم الترویه » گویند ، و شهادتش در روز عرفه ، چهارشنبه نهم ذی الحجه ... امام اکنون در راه کوفه است و دو تن از فرزندان مسلم بن عقیل (عبدالله و محمد) نیز با او همراهند . آه ! نزدیک بود که فراموش کنم ؛ اگر روایت « اعثم کوفی » درست باشد ، اکنون دختر سیزده ساله مسلم نیز در راحله عشق همسفر دختران امام حسین(ع) است .

فصل سوم : مناظره عقل و عشق

راوی

آماده باشید که وقت رفتن است

عقل می گوید بمان و عشق می گوید برو... و این هر دو، عقل و عشق را، خداوند آفریده است تا وجود انسان در حیرت میان عقل و عشق معنا شود. در روز هشتم ذی الحجه، یوم الترویة، امام حسین آگاه شد که عمرو بن سعید بن عاص با سپاهی انبوه به مکه وارد شده است تا او را مخفیانه دستگیر کنند و به شام برند و اگر نه ... حرمت حرم امن را با خون او بشکنند. آنان که رو به سوی قبله خویش نماز می گزارند معنای حرمت حرم امن را چه می دانند؟ کعبه آنان که در مکه نیست تا حرمت حرم مکه را پاس دارند؛ کعبه آنان قصر سبزی است در دمشق که چشم را خیره می کند. آنجا بهشتی است که در زمین ساخته اند تا آنان را از بهشت آسمانی کفایت کند... واز آنجا شیطان بر قلمرو گناه حکم می راند، بر گمگشتگان برهوتِ وهم ، بر خیال پرستانی که در جوار بهشت لایتنای رضوان حق، سر به آخور غرایز حیوانی و دل به مرغزارهای سبزنمای حیات دنیا خوش داشته اند ، حال آنکه این همه ، سرابی است که از انعکاس نور در کویر مرده دل های قاسیه پیدا آمده است . کعبه قبله احرار است . رستگان از بندگی غیر؛ اما اینان بت خویشان را می پرستند . امام برای اعمال حج احرام بسته است و لکن اینان احرام بسته اند تا شمشیرهای آخته خویش را از چشم ها پنهان دارند ... شکستن حرمت حرم خدا برای آنان که کعبه را نمی شناسند چندان عظیم نمی نماید و اگر با آنان بگویی که امام حسین(ع) برای پرهیز از این فاجعه مکه را ترک گفته است در شگفت خواهند آمد... اما آن که می داند حرم خدا نقطه پیوند زمین و آسمان است ، درمی یابد که شکستن حرمت حرم آن همه عظیم است که چیزی را با آن قیاس نمی توان کرد. بلا در کمینِ نزول بود و ابرهای سیاه از همه سو ، شتابان ، بر آسمان دره تنگ مکه گرد می آمدند و فرشتگانِ همه آسمان ها در انتظار کلام « کُن » بی قرار بودند ؛ و اذا قضی امرنا فانما یقول له کن فیکون . در میان « کُن » و « یکون » تنها همین « فا » (ف)فاصله است ، و آن هم در کلام ، نه در حقیقت . آیا امام که خود باطن کعبه است ، اذن خواهد داد که این بدعت عظیم واقع شود و حرمت حرم باخون او شکسته شود؟ ... خیر.

امام حج را با نیت عمره مفرده به پایان بردند و آنگاه عزم رحیل را با کاروانیان در میان نهادند: « الحمد لله ، ماشاء الله و لا قوه الا بالله و صلی الله علی رسوله ... مرگ ، بر بنی آدم ، چون گردن آویزی بر گردن دختری زیبا آویخته است ، و چه بسیار است وگه و اشتیاق من به دیدار اسلافم ، { چون } اشتیاق یعقوب به دیدار یوسف ؛ و برای من قتلگاهی اختیار شده است که اکنون می بینمش . گویا می بینم که بند بند مرا گرگان

بیابان ، بین نواویس و کربلا از هم می درند و از من شکمبه های خالی و انبان های گرسنه خویش را پر می کنند .» «گریزگاهی نیست از آنچه بر قلم تقدیر رفته است . رضایت خدا ، رضایت ما اهل بیت است ؛ بر بلایش صبر می ورزیم و او نیز با ما در آنچه پاداش صابرين است وفا خواهد کرد . اگر پود از جامه جدا شود، اهل بیت نیز از رسول خدا جدا خواهند شد ... آنان در حظیره القدس با او جمع خواهند آمد ، چشمش بدانان روشن خواهد شد و بر وعده ای که بدانان داده است وفا خواهد کرد . اکنون آن که مشتاق است تا خون خویش را در راه ما بذل کند و نفس خود را برای لقای خدا آماده کرده است ... پس همراه با عزم رحیل کند که من چون صبح شود به راه خواهم افتاد . ان شاءالله .»

راوی

صبح شد و بانگ الرحیل برخاست و قافله عشق عازم سفر تاریخ شد. خدایا ، چگونه ممکن است که تو این باب رحمت خاص را تنها بر آنان گشوده باشی که در شب هشتم ذی الحجه سال شصتم هجری مخاطب امام بوده اند ، و دیگران را از این دعوت محروم خواسته باشی ؟ آنان را می گویم که عرصه حیاتشان عصری دیگر از تاریخ کره ارض است . هیئات ما ذلک الظن بک - ما را از فضل تو گمان دیگری است . پس چه جای تردید؟ راهی که آن قافله عشق پای در آن نهاد راه تاریخ است و آن بانگ الرحیل هر صبح در همه جا بر می خیزد. واگر نه ، این راحلان قافله عشق ، بعد از هزار و سیصد چهل و چند سال به کدام دعوت است که لبیک گفته اند ؟

الرحیل ! الرحیل !

اکنون بنگر حیرت میان عقل و عشق را !

اکنون بنگر حیرت عقل و جرأت عشق را ! بگذار عاقلان ما را به ماندن بخوانند ... راحلان طریق عشق می دانند که ماندن نیز در رفتن است . جاودانه ماندن در جوار رفیق اعلی ، و این اوست که ما را کشکشانه به خویش می خواند .

« ابوبکر عمر بن حارث » ، « عبدالله بن عباس » که در تاریخ به « ابن عباس » مشهور است، عبدالله بن زبیر و عبدالله بن عمر و بالاخره محمد بن حنیفه ، هر یک به زبانی با امام سخن از ماندن می گویند ... و آن دیگری ، عبدالله بن جعفر طیار ، شوی زینب کبری ، از «یحیی بن سعید» ، حاکم مکه ، برای او امان نامه می گیرد... اما پاسخ امام در جواب اینان پاسخی است که عشق به عقل می دهد ؛ اگر چه عقل نیز اگر پیوند خویش را با سرچشمه عقل نبریده باشد ، بی تردید عشق را تصدیق خواهد کرد . محمد بن حنیفه که شنید

امام به سوی عراق کوچ کرده است، با شتاب خود را به موکب عشق رساند و دهانه شتر را در دست گرفت و گفت: «یا حسین، مگر شب گذشته مرا وعده ندادی که بر پیشنهاد من بیندیشی؟» محمد بن حنیفه، برادر امام، شب گذشته او را از پیمان شکنی مردم عراق بیم داده بود و از او خواسته بود تا جانب عراق را رها کند و به یمن بگریزد.

امام فرمود: «آری، اما پس از آنکه از تو جدا شدم، رسول خدا به خواب من آمد و گفت: ای حسین، روی به راه نه که خداوند می خواهد تو را در راه خویش کشته بیند.» محمد بن حنیفه گفت: «انا لله وانا الیه راجعون...»

راوی

عقل می گوید بمان و عشق می گوید برو؛ و این هر دو، عقل و عشق را، خداوند آفریده است تا وجود انسان در حیرت میان عقل و عشق معنا شود، اگرچه عقل نیز اگر پیوند خویش را با چشمه خورشید نبرد، عشق را در راهی که می رود، تصدیق خواهد کرد؛ آنجا دیگر میان عقل و عشق فاصله ای نیست. عبدالله بن جعفر طیار، شوی زینب کبری(س) نیز دو فرزند خویش - «عون» و «محمد» - را فرستاد تا به موکب عشق بپیوندند و با آن دو، نامه ای که در آن نوشته بود: «شما را به خدا سوگند می دهم که از این سفر بازگردی. از آن بیم دارم که در این راه جان دهی و نور زمین خاموش شود. مگر نه اینکه تو سراج منیر راه یافتگانی؟»... و خود از عمرو بن سعید بن عاص درخواست کرد تا امان نامه ای برای حسین بنویسد و او نوشت.

راوی

عجبا! امام مأمّن کره ارض است و اگر نباشد، خاک اهل خویش را یکسره فرو می بلعد، و اینان برای او امان نامه می فرستند... و مگر جز در پناه حق نیز مأمّنی هست؟ عقل را ببین که چگونه در دام جهل افتاده است! و عشق را ببین که چگونه پاسخ می گوید: «آن که مردم را به طاعت خداوند و رسول او دعوت می کند هرگز تفرقه افکن نیست و مخالفت خدا و رسول نکرده است. بهترین امان، امان خداست. و آنکس که در دنیا از خدا نترسد، آنگاه که قیامت برپا شود در امان او نخواهد بود. و من از خدا می خواهم که در دنیا از او بترسم تا آخرت را در امان او باشم...»

عبدالله بن جعفر طیار بازگشت، اگرچه زینب کبری(س) و دو فرزند خویش - عون و محمد - را در قافله عشق باقی گذاشت.

یاران ! این قافله ، قافله عشق است و این راه که به سرزمین طف در کرانه فرات می رسد ، راه تاریخ است و هر بامداد این بانگ از آسمان می رسد که : الرحیل ، الرحیل . از رحمت خدا دور است که این باب شیدایی را بر مشتاقان لقای خویش ببندد. ای دعوت فیضانی است که علی الدوام ، زمینیان را به سوی آسمان می کشد و ... بدان که سینه تو نیز آسمانی لایتناهی است با قلبی که در آن ، چشمه خورشید می جوشد و گوش کن که چه خوش ترنمی دارد در تپیدن ؛ حسین ، حسین ، حسین ، حسین . نمی تپد ، حسین حسین می کند . یاران ! شتاب کنید که زمین نه جای ماندن ، که گذرگاه است ... گذر از نفس به سوی رضوان حق . هیچ شنیده ای که کسی در گذرگاه ، رحل اقامت بیفکند ؟ ... و مرگ نیز در اینجا همان همه با تو نزدیک است که در کربلا ، و کدام انیسی از مرگ شایسته تر ؟ که اگر دهر بخواهد با کسی وفا کند و او را از مرگ معاف دارد ، حسین که از من و تو شایسته تر است . الرحیل ، الرحیل ! یاران شتاب کنید.

فصل چهارم: قافله عشق در سفر تاریخ

راوی

قافله عشق در سفر تاریخ است و این تفسیری است بر آنچه فرموده اند: کل یوم عاشورا و کل ارض کربلا... این سخنی است که پشت شیطان را می لرزاند و یاران حق را به فیضان دائم رحمت او امیدوار می سازد.

... و تو، ای آن که در سال شصت و یکم هجری هنوز در ذخایر تقدیر نهفته بوده ای و اکنون، در این دوران جاهلیت ثانی و عصر توبه بشریت، پای به سیاره زمین نهاده ای، نومید مشو، که تو را نیز عاشورایی است و کربلایی که تشنه خون توست و انتظار می کشد تا تو زنجیر خاک از پای اراده ات بگشایی و از خود و دلبستگی هایش هجرت کنی و به کُهِفِ حَـصِـینِ لازمان و لامکان ولایت ملحق شوی و فراتر از زمان و مکان، خود را به قافله سال شصت و یکم هجری برسانی و در رکاب امام عشق به شهادت رسی... یاران! شتاب کنید، قافله در راه است. می گویند که گناهکاران را نمی پذیرند؟ آری، گناهکاران را در این قافله راهی نیست... اما پشیمانان را می پذیرند. آدم نیز در این قافله ملازم رکاب حسین است، که او سرسلسله خیل پشیمانان است، و اگر نبود باب توبه ای که خداوند با خون حسین میان زمین و آسمان گشوده است، آدم نیز دهشت زده و رها شده و سرگردان، در این برهوت گمگشتگی وا می ماند. «زهیر بن قَین بَجلی» را که می شناسید! مردانی از قبیله «بنی فزاره» و «بجیله» گویند: «آنگاه که ما همراه با زهیر بن قین بجلی از مکه بیرون آمدیم... در راه ناگزیر با کاروان حسین بن علی همسفر شدیم.» آنها می گویند که: «ما را ناگوارتر از آنکه با او در جایی هم منزل شویم، هیچ چیز نبود... چرا که زهیر از هواداران عثمان بن عفان خلیفه سوم بود.» «ما در این سو و حسین در آن سو اردو زدیم. بر سفره غذا نشسته بودیم که فرستاده ای از جانب حسین(ع) آمد و سلام کرد و با زهیر گفت: ابا عبدالله الحسین مرا فرستاده است تا تو را به نزد او دعوت کنم و ما هر آنچه را که در دست داشتیم، انداختیم و خموش نشستیم، آنچنان که گویا پرنده ای بر سر ما لانه ساخته است.» «ابی مخنف» گوید: از «دَلْهَم» دختر «عمر» که همسر زهیر بود، اینچنین روایت شده است: «من به زهیر گفتم: آیا فرزند رسول(ص) خدا تو را دعوت می کند و تو از رفتن امتناع می ورزی؟ سبحان الله! بهتر نیست که به خدمتش بروی، سخنش را بشنوی و سپس بازگردی؟ زهیر با ناخشنودی پذیرفت و رفت، اما دیری نگذشت که با چهره ای درخشان بازگشت و فرمود تا خیمه اش را بکنند و راحله اش را نزدیک امام حسین(ع) برند. آنگاه مرا گفت که تو را طلاق می گویم؛ از این پس آزادی و مرا حقی بر گردن تو نیست، چرا که نمی خواهم تو نیز به سبب من گرفتار شوی. من عزم کرده ام که به حسین(ع) پیوندم و با دشمنانش نبرد کنم و جان در راهش ببازم. سپس مهر مرا پرداخت و به یکی از عموزاده هایش واگذاشت تا مرا به خانواده ام برساند... آنگاه به یارانش گفت: از شما هر که می خواهد، مرا پیروی کند، و اگر نه، این

آخرین دیدار ماست . بگذارید تا حدیثی را از سال ها پیش ، آنگاه که در سرزمین « بَلَجَر » از بلاد خزر نبرد می کردیم برای شما نقل کنم ... از سلمان فارسی ، که چون ما را از کثرت غنایمی که به چنگ آورده بودیم خشنود دید ، فرمود : اگر امروز اینچنین خشنود شده ای ، آن روز که سرور جوانان آل محمد(ص) را درک کنی و در رکاب او شمشیر زنی ، تا کجا خشنود خواهی شد ؟ یاران ! اکنون آن تقدیر محتومی که انتظار می کشیدم مرا دریافته است و باید شما را وداع گویم .» و از آن پس ، زهیر بن قین بجلی نیز به خیل عاشوراییان پیوست . « عبدالله » پسر « سلیم » و « مذری » پسر « مشمعل » که هر دو از طایفه « بنی اسد » بوده اند ، گفته اند که ما چون از مناسک حج فارغ شدیم در این اندیشه بودیم که هر چه سریع تر خود را به کاروان حسین برسانیم و بنگریم که سرانجام کارش به کجا خواهد کشید . شتاب کردیم و چون در منزل « زرود » خود را به آن حضرت رساندیم ، مردی از اهالی کوفه را دیدیم که با دیدن کاروان حسین بن علی(ع) به بیراهه زد تا با او رود و رو نشود . امام که ایستاده بود تا او را ببیند ، دل از او برید و به راه افتاد . ولیکن ما خود را به او رساندیم تا از اخبار کوفه جويا شویم . از قبیله اش پرسیدیم و چون دانستیم که او نیز از بنی اسد است سؤال کردیم : « در کوفه چه خبر بود ؟ » و او پاسخ داد : « من کوفه را ترک نکردم مگر آنکه دیدم کشته های مسلم بن عقیل و هانی بن عروه را که در بازار بر زمین می کشند . » بازگشتیم و همپای کاروان امام آمدیم تا شامگاهی که در منزل « ثعلبیه » فرود آمد . فرصتی شد که به خدمت او رسیدیم و عرض کردیم : « رحمت خداوند بر شما باد! ... ما را خبری است که اگر بخواهی آشکارا و یا پنهانی بر تو بازگو کنیم . »

امام نگاهی به اصحاب خویش انداخت و جواب داد : « من چیزی از ایشان پنهان ندارم . » گفتیم : « آن سوار را که دیروز غروب هنگام در منزل زرود از شما کناره گرفت به یاد می آورید ؟ ... او مردی بود از قبیله بنی اسد ، خردمند و راستگو ، که ما را از آنچه در کوفه گذشته است خبر داد ... می گفت که هنوز از کوفه خارج نشده ، دیده است جنازه های مسلم و هانی را که در بازار بر زمین می کشیده اند . » امام فرمود : « انا لله وانا الیه راجعون ، رحمت خدا بر ایشان باد ! » و این سخن را چند بار تکرار کرد .

گفتیم : « از همین منزل بازگردید . ما در کوفیان نمی بینیم که به یاری شما قیام کنند و چه بسا که شمشیرهایشان را به سوی شما بگردانند . » امام (ع) نگاهی به پسران عقیل کرد و از آنان پرسید که رأی شما در شهادت پدرتان مسلم چیست . آنان گفتند : « والله ما بازنگردیم مگر انتقام خون او را بازگیریم و یا همچون او به شهادت رسیم . » امام رو به ما کرده و فرمود : « بعد از آنها خیری در حیات نیست . » ... و ما دانستیم که امام هرگز از قصد خویش باز نخواهد گشت . کاروان عشق شب را در آن منزل بیتوته کردند . سحرگاهان به فرموده امام آب بسیار برداشتند و کوچ کردند تا منزلگاه « ژباله » ، که در آنجا امام را خبر رسید که قیس بن مسهر نیز به شهادت رسیده است . در بعضی از مقاتل تردید کرده اند که آیا نام این فرستاده امام ، قیس بن مسهر بوده

است و یا « عبدالله بن یَقْطَر » (برادر رضایی امام) ، لکن در نحوه شهادت این مظلوم اختلافی در مقاتل وجود ندارد. او را از طَمار قصر به زیر افکنده اند و سرش را «عبدالملک بن عُمیر»، قاضی کوفه از تن جدا کرده است .

راوی

اکنون هنگام آن است که در قافله امام ، صف اصحاب عاشورایی از فرصت طلبان ابن الوقت و بادگرایان جدا شود، چرا که دیگر همه می دانند کوفه در تسخیر ابن زیاد است .از کوفه نسیم مرگ می وزد، نسیمی که بوی خون گرفته است... اما هنوز راه های بازگشت مسدود نیست و بیابان ، وادی حیرتی است که از اختیار انسان تا جبروت حق گسترده است . برای آنان که دل به امام نسپرده اند، این وادی ، عرصه بی فردای دهشتی طاقت فرساست . اما برای اصحاب عاشورایی امام عشق ... آنها درکوی دوست منزل گرفته اند و اینچنین ، از زمان و مکان و جبر و اختیار گذشته اند ... این باد نیست که بر آنان می وزد؛ آنها هستند که برباد می وزند . آنها از اختیار خویش گذشته اند تا جز آنچه او می فرماید اراده ای نکنند و چون اینچنین شد ، جبروت حق از آئینه اختیار تو ساطع می شود . آئینه را رسم این است که « انا الشمس » بگوید ، اما تو او را اذن مده تا این « انا » را حجاب «هو» کند .

در منزلگاه زباله ، امام حسین(ع) کاروان را گردآورد و عهد خویش را از آنان برداشت و آنان را به اختیارخویش واگذاشت که بروند یا بمانند . آمده است که در اینجا مردم با شتاب از کنار او پراکنده شدند و رفتند و جز همان اصحاب عاشورایی - که می شناسی - دیگر کسی با او نماند .

راوی

ای دل! تو چه می کنی؟ می مانی یا می روی؟ داد از آن اختیار که تو را از حسین جدا کند ! این چه اختیاری است که برای روی آوردن بدان باید پشت به اراده حق نهاد ؟ ای دل! نیک بنگر تا قلاده دنیا را برگردنشان ببینی و سر رشته قلاده را ، که در دست شیطان است . آنان می انگارند که این راه را به اختیار خویش می روند ، غافل که شیطان اصحاب دنیا را با همان غرایزی که در نفس خویش دارند می فریبد. قافله عشق از منزلگاه « شَرَف » نیز گذشت. اول روز را که آزار گرما کمتر است ، همچنان رفتند . نزدیک ظهر ، امام شنید که یکی از یارانش تکبیر می گوید. فرمود: « الله اکبر، اما تو برای چه تکبیر گفتی؟» گفت : « نخلستانی به چشمم رسیده است .»... اما آنچه او دیده بود ، نخلستان نبود؛ «حر بن یزید ریاحی » بود همراه به هزار سوار که می آمد تا راه بر کاروان ببندد. چیزی نگذشت که گردن اسبان نمودار شد . نیزه هایشان گویی شاخ زنبورهای سرخ ، و پرچم هایشان گویی بال سیاه غراب بود.

راوی

از این سوی، آنک ، سپاه فاجعه نزدیک می شود... اما از دیگر سوی ، این سیاره سرگردان خُر است که در مدار کهکشانی اش با شمس وجود حسین اقتران می یابد و لاجرم ، جاذبه عشق او را به مدار یار می کشاند . امام کاروان خویش را به جانب کوه «ذوحُسم» کشاند تا از راه آنان کناره گیرد و چون به دامنه کوه ذوحُسم رسیدند و خیمه ها را برافراشتند ، حربن یزید نیز با هزار سوار از راه رسید ، سراپا پوشیده در سلاح ، تا آنجا که جز چشمانش دیده نمی شد . امام پرسید : « کیستی ؟ » و حر پاسخ گفت : « خُربن یزید » امام دیگر باره پرسید : « با مایی یا بر ما ؟ » و حر پاسخ گفت : « بل علیکم » آنگاه امام چون آثار تشنگی را در آنان دید ، بنی هاشم را فرمود که سیرابشان کنند ؛ خود و اسبانشان را . « علی بن طعان محاربی » گوید : « من آخرین نفر از لشکر خُر بودم که از راه رسیدم ، هنگامی که راویه ها بسته بودند و امام بر در خیمه نشسته بود . مرا گفت : راویه را بخوابان . چون من مراد او را در نیافتم بار دیگر فرمود : شتر را بخوابان . شتر را خوابانیدم ، اما از شدت عطش نتوانستم که آب بیاشامم . امام فرمود : دَرِ مشک را برگردان . و چون من باز کلام او را در نیافتم ، خود برخاست و لب مشک را برگرداند و مرا سیراب کرد ... »

راوی

این حسین است ، سرسلسله تشنگان ، که دشمن را سیراب می کند... اما هنوز ، گاه آن نرسیده است که غزل تشنه کامی کربلاییان را بسراییم... حربن یزید نشان داده است که دروغگو نیست . او در جواب امام که خورجین آکنده از نامه های مردم کوفه را در برابر او ریخته بود ، می گوید : « ما از زمره آنان نیستیم که این نامه ها را نوشته اند ! » خُر را در همه روایات مربوط به واقعه کربلا باصفاتی چون صداقت، شجاعت ، ادب و حفظ حرمت اهل بیت و مخصوصاً فاطمه زهرا(س) ستوده اند... و اصلاً وقایع کربلا خود شاهی است برآنکه چراغ فطرت آزادگی و حق جویی هنوز در باطن حر، محجوب تیرگی گناه نگشته است و به خاموشی نگراییده . اما هنوز جای این پرسش باقی است که انسانی اینچنین را با دستگاه حکومتی ارباب جور چه کار؟ چگونه می توان به منصبی که خُر در دارالاماره کوفه داشت راه یافت و باز آنچنان ماند که خُر مانده بود؟ « آزادگی » که با پذیرش ولایت ظالمان در یک جا جمع نمی شود!

راوی

راستی را که تحلیل وقایع تاریخ سخت دشوار است . سرّ دشواری کار ، در پیچیدگی های روح آدمی است . وقتی که مه در عمق دره ها فرو می نشیند ، اگر چه تاریکی کامل نیست، اما آفتاب پنهان است و چشم انسان جز پیش پای خویش را نمی بیند . اگر نباشد اینکه آفریدگار، ما را در کشاکش ابتلائات می آزماید ، عاداتمان

را متبدل می سازد و شیاطین پنهان در زوایای تاریک درون را در پیشگاه عقل رسوا می دارد، چه بسا که در این غفلت پنهان همه عمر را سر می کردیم و حتی لحظه ای به خود نمی آمدیم . آنچه خُر را در دستگاه بنی امیه نگه داشته ، غفلت است ... غفلتی پنهان . شاید تعبیر « غفلت در غفلت » بهتر باشد ، چرا که تنها راه خروج از این چاه غفلت آن است که انسان نسبت به غفلت خویش تذکر پیدا کند . هر انسانی را لیلہ القدری هست که در آن ناگزیر از انتخاب می شود و خُر رانیز شب قدری اینچنین پیش آمد ... «عمر بن سعد» را نیز ... من و تو را هم پیش خواهد آمد . اگر باب یا لیتنی کنت معکم هنوز گشوده است، چرا آن باب دیگر باز نباشد که : لعن الله امه سمعت بذلك فرضیت به ؟ حرگفت : « من از آنان که برای شما نامه نوشته اند نیستم . ما مأموریم که از شما جدا نشویم مگر آنکه شما را به کوفه نزد عبید الله بن زیاد برده باشیم . » امام فرمود : « مرگ از این آرزو به تو نزدیک تر است . » و یاران را گفت تا برخیزند و زین بر اسب ها نهند و زنان و کودکان را در محمل ها بنشانند و راه مراجعت پیش گیرند . این سخن در بسیاری از تواریخ آمده است ، اما به راستی آیا امام قصد مراجعت داشته اند ؟ هر چه هست ، در اینکه لشکریان حر تاخته اند و بر سر راه او صف بسته اند ، تردید نیست . امام می فرماید : « ثکلتک امک ! ما ترید منی ؟ - مادرت در عزای تو بگرید، از من چه می خواهی ؟ » آنچه حر بن یزید در جواب امام گفته ، سخنی است جاودانه که او را استحقاق توبه بخشیده است . روزنه ای از نور است که به سینه خُر گشوده می شود و سفره ضیافتی است که عشق را به نهانخانه دل او میهمان می کند . خُر گفت : « هان والله ! اگر جز تو عرب دیگری این سخن را بر زبان می آورد ، در هر حال، دهان به پاسخی سزاوار می گشودم . کائناً ما کان : هر چه بادا باد... اما والله مرا حقی نیست که نام مادر تو را جز به نیکوترین وجه بر زبان بیاورم . » جمله ارباب مقاتل و مورخین خُربن یزید را بر این سخن ستوده اند و حق نیز همین است . سخن ، ثمره گلبوته دل است و خُر را ببین که از دهانش یاس و یاسمن می ریزد . این سخن ریحانی از ریاحین بهشت است که از گلبوته ادب خُر برآمده .

... آنگاه خُر چون دید که امام بر قصد خویش سخت پای می فشارد و نزدیک است که کار به مجادله بینجامد، از امام خواست که راهی را میان کوفه و مدینه در پیش گیرد تا او از ابن زیاد کسب تکلیف کند ، راهی که نه به کوفه منتهی شود و نه به مدینه بازگردد. در بعضی از تواریخ هست که خُر بن یزید در ادامه این سخن افزوده است: « همانا این نکته را نیز هشدار می دهم که اگر دست به شمشیر برید و جنگ را آغاز کنید ، بی تردید کشته خواهید شد. » و امام در پاسخ او فرموده است: « آیا مرا از مرگ می ترسانید، و مگر بیش از کشتن من نیز کاری از شما ساخته است؟ شأن من ، شأن آن کس نیست که از مرگ می ترسد. چقدر مرگ در راه وصول به عزت و احیای حق، سبک و راحت است! مرگ در راه عزت ، نیست مگر حیات جاوید و حیات با ذلت ، نیست مگر موتی که نشانی از زندگانی ندارد . آیا مرا از مرگ می ترسانی ؟ هیهات ، تیرت به خطا

رفت و ظنی که درباره من داشتی به یأس رسید . من آن کسی نیستم که از مرگ بترسم ، نفس من بزرگتر از آن است و همتم عالی تر از آن که از ترس مرگ زیر بار ظلم بروم و مگر بیش از کشتن من نیز کاری از شما ساخته است ؟ مرحبا بر کشته شدن در راه خدا ، اگر چه شما بر هدم مجد من و محو عزت و شرفم قادر نیستید و اینچنین، مرا از کشته شدن ابایی نیست . « قافله عشق آمد ، تا هنگام نماز صبح به « بیضه » رسید که منزلگاهی است میان « غُذیب الّهْجانات » و « واقصه » ؛ خُرّ بن یزید نیز با سپاهش ... عجباً آنان نماز را با امام به جماعت می گزارند ! اگر او را در نماز به مقتدایی پذیرفته اند ، پس دیگر چه داعیه ای بر جای می ماند؟

راوی

اگر کسی بینگارد که جدایی دین از سیاست تفکری است خاص این عصر ، در اشتباه است. بیاید و ببیند که اینجا نیز، نیم قرنی پس از حجه الوداع ، همان انگار باطل حاکم است . حکام جور را در همه طول تاریخ چاره ای نیست جز آنکه داعیه دار این اندیشه باشند، اگر نه ، مردم فطرتاً پیشوایان دین را به حکومت می پذیرند و حق هم همین است . اما در اینجا نکته ظریف دیگری نیز هست. ظاهر دین ، منفک از حقیقت آن ، هرگز ابا ندارد که با کفر و شرک نیز جمع شود و اصلاً وقتی که دین از باطن خویش جدا شود، لاجرم به راهی اینچنین خواهد رفت .

امام حسین(ع) بعد از ادای فریضه صبح بار دیگر فرصتی یافت تا با سپاهیان خُر به سخن بایستد : « ایها الناس ! همانا رسول خدا فرموده است: کسی که دیدار کند سلطان جائری را که حرام الله را حلال کرده است ، عهد او را شکسته و در میان بندگانیش ، مخالف با سنت رسول الله ، با ظلم و جنایت حکم می راند و بر او با فعل و قول قیام نکند، حق است بر خدا که او را در همان دوزخی که مدخل آن سلطان جائر است وارد کند . زنهار که اینان نیز به اطاعت شیطان گراییده اند و از اطاعت رحمان روی برتافته اند، زمین را به فساد کشیده اند و حدود را معطل نهاده اند و خراج مسلمین را تاراج کرده اند ، حرام الله را حلال داشته اند و حلال او را حرام . و اکنون من از هر کس دیگری شایسته ترم . ای کوفیان ! اگر هنوز هم بر آن بیعتی که با من بسته اید استوارید و راه رشد خویش را باز یافته اید ، پس این منم ، حسین بن علی فرزند فاطمه ، دخت رسول الله ، جان من و جان شما ، اهل من و اهل شما ؛ و منم بر شما اسوه ای حسنه که باید از آن تبعیت کنید، و اگر نه ، اگر پیمان خویش را بریده اید و بیعت مرا از گردنتان باز گرفته اید ، این از شما عجیب نیست ، چرا که شما با پدر و برادر عموزاده ام مسلم نیز اینچنین کردید. فریب خورده است آنکه به شما اعتماد کند ، که در حظّ خویش از سعادت به خطا رفته اید و نصیب خویش را ضایع کرده اید. آن که پیمان بریده است باید پذیرای عاقبت آن نیز باشد که به او بازخواهد گشت و امیدوارم که به زودی خداوند مرا از شما بی نیاز کند ... »

کاروان حسین(ع) همچنان به راه خویش می رود تا منزلگاه « قصر بنی مقاتل » ... آنجاست که یک بار دیگر شب را فرود آمده اند تا در ساعات آخر شب باز مشک ها را پر آب کنند و رحل بردارند . «عقبه بن سمعان» گوید : هنوز از قصر بنی مقاتل چندان فاصله نگرفته بودیم که آوای استرجاع امام در گوش شب پیچید : انا لله و انا الیه راجعون و الحمد لله رب العالمین ... و چند بار تکرار شد . کلام « استرجاع » نشانه ی آن است که قائل را امری عظیم پیش آمده است . مگر امام را چه پیش آمده بود ؟

حضرت علی اکبر خود را شتابان به موکب امام رساند تا علت این امر را دریابد . امام فرمود: « هم اکنون خواب لمحہ ای مرا در ربود و سواری بر من ظاهر شد که می گفت : این قوم می روند و مرگ نیز با آنان همراهی میکند. دانستم این خبر مرگ ماست که می دهند.» علی اکبر پرسید: « خدا بد نیاورد ، مگر ما بر حق نیستیم ؟ » و امام فرمود : « آری ، والله که ما جز به راه حق نمی رویم . » علی اکبر گفت : « اگر اینچنین است ، چه باک از مردن در راه حق ؟ » و آن همه این سخن درجان امام شیرین نشست که فرمود: « خداوند تو را از فرزندی جزایی عطا کند که هیچ فرزندی را از جانب پدر عطا نکرده باشد.» چون کاروان عشق در کشاکش آن بیراهه ای که به سوی کوفه می پیمودند به نینوا رسید ، سواری را دیدند که از افق کوفه می آید ... بر اسبی اصیل ، با کمانی بر شانه . او « مالک بن نسر کندی » بود که از کوفه می آمد. و چون نزدیک شد ، خُر و یارانش را سلام گفت و امام را اعتنایی نکرد . نامه ای از ابن زیاد برای خُر آورده بود که : « اما بعد ، هر جا که این نامه به تو رسید کار را برحسین سخت و تنگ کن و مگذار فرود آید جز در زمینی بی آب و علف ... و بدان که این فرستاده من مأمور است که از تو جدا نشود و همواره نگران باشد تا این امر را به انجام برسانی . » « یزید بن زیاد بن مهاجر کندی » که یکی از اصحاب عاشورایی امام بود و خود را پیش از خُر به کاروان عشق رسانده بود ، به فرستاده ابن زیاد گفت: « ثکلتک امک ... مادرت بر تو بگرید ، به چه کار آمده ای ؟ » جواب داد : « به کاری که اطاعت از پیشوایم باشد و عمل بر پیمان بیعتی که با او بسته ام . » یزید بن مهاجر کندی گفت : « عصیان آفریدگارت کرده ای و اطاعت از امامت، اما در طریق هلاکت خویش ننگ و جهنم خریده ای که امام پلید تو مصداق این کلام الهی است که وجعلناهم ائمه یدعون الی النار. او تو را به سوی آتش می برد.» آنجا سرزمین خشک و بی آب و علفی بود در نزدیکی نینوا ، اما کربلا هم نبود؛ اگر چه کربلا را نیز « عشق » کربلا کرد. خُر بن یزید از امام خواست که در همان جا فرود آیند . امام گفت : « ما را بگذار که در یکی از قریه های نزدیک فرود آییم ، نینوا ، غاصریه و یا شفیة . » خُر که هنوز « خُر » نگشته بود ، گفت: « نه ، نمی توانم ؛ این مرد را به مراقبت من گماشته اند.» زهیر بن قین گفت : « ای فرزند رسول الله ، جنگ با اینان سهل تر از جنگ با کسانی است که ازاین پس به مقابله ما می آیند . » و حسین فرمود : « من نیستم آن که جنگ را آغاز کند.»

راوی

قافله عشق به سرمنزله جاودان خویش نزدیک می شود... و این عاقبت کار عشق است . موکب امام به هر سوی که می رفت ، به سوی دیگرش سوق می دادند تا روز پنجشنبه دوم محرم سال شصت و یکم هجری به کربلا رسید .

فصل پنجم: کربلا

امام ایستاد و خطبه ای کربلایی خواند: «اما بعد... می بینید که کار دنیا به کجا کشیده است! جهان تغییر یافته، منکر روی کرده است و معروف چهره پوشانده و از آن جز ته مانده ظرفی، خرده نانی و یا چراگاهی کم مایه باقی نمانده است.» «زنهار! آیا نمی بینید حق را که بدان عمل نمی شود و باطل را که از آن نهی نمی گردد تا مؤمن به لقای خدا مشتاق شود؟ پس اگر اینچنین است، من درمرگ جز سعادت نمی بینم و در زندگی با ظالمان جز ملالت. مردم بندگان حلقه به گوش دنیا هستند و دین جز بر زبانشان نیست؛ آن را تا آنجا پاس می دارند که معایش ایشان از قبل آن می رسد، اگر نه، چون به بلا امتحان شوند، چه کم هستند دینداران.»

راوی

آه از رنجی که دراین گفته نهفته است! و اما سرالاسرار این خطبه در این عبارت است که «لِيرَغَبَ الْمُؤْمِنُ فِي لِقَاءِ رَبِّهِ - تا مؤمن به لقای خدا مشتاق شود.» یعنی دهر بر مراد سفلگان می چرخد تا تو در کشاکش بلا امتحان شوی و این ابتلائات نیز پیوسته می رسد تا رغبت تو در لقای خدا افزون شود... پس ای دل، شتاب کن تا خود را به کربلا برسانیم! می گویی: مگر سر امام عشق را برنیزه ندیده ای و مگر بوی خون را نمی شنوی؟ کار از کار گذشته است. قرن هاست که کار از کار گذشته است... اما ای دل، نیک بنگر که زبان رمز، چه رازی را با تو باز می گوید: کلّ ارض کربلا و کلّ یوم عاشورا. یعنی اگرچه قبله در کعبه است، اما فَاَيْنَمَا تُولُوْا فَثُمَّ وَجْهَ اللّٰهِ. یعنی هر جا که پیکر صد پاره تو بر زمین افتد، آنجا کربلاست؛ نه به اعتبار لفظ و استعاره، که در حقیقت. و هر گاه که عَلم قیام تو بلند شود عاشورا است؛ باز هم نه به اعتبار لفظ و استعاره. و اگر آن قافله را قافله عشق خواندیم در سفر تاریخ، یعنی همین.

لیرغب المؤمن فی لقاء ربه ... عجب رازی در این رمز نهفته است! کربلا آمیزه کرب است و بلا ... و بلا افق طلعت شمس اشتیاق است. و آن تشنگی که کربلاییان کشیده اند، تشنگی راز است. و اگر کربلاییان تا اوج آن تشنگی - که می دانی - نرسند، چگونه جانشان سرچشمه رحیق مختوم بهشت شود؟ آن شراب طهور که شنیده ای بهشتیان را می خوراند، میکده اش کربلاست و خراباتیانش این مستانند که اینچنین بی سرودست و پا افتاده اند. آن شراب طهور را که شنیده ای، تنها تشنگان راز را می نوشاندند و ساقی اش حسین است؛ حسین از دست یار می نوشد و ما از دست حسین.

الا یا ایها الساقی ادر کأساً و ناولها

که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها

عمر بن سعد ابی وقاص نخست مایل نبود که امر میان او و امام حسین(ع) به پیکار کشد... هر کسی را ليله القدری هست که در آن ناگزیر از انتخاب خواهد شد و عمر سعد را نیز ساعتی اینچنین فرا خواهد رسید . اما اکنون او می گریزد و دهر نیز در کمینش ، که او را به این ليله القدر بکشاند. عمر بن سعد فرزند سعد ابی وقاص است ، فاتح قادسیه ، و یکی از آن ده تنی که می گویند رسول خدا هنگام مرگ از آنان رضایت داشته است . هنوز نیم قرن از رحلت رسول خدا نگذشته ، این پسر سعد ابی وقاص است که در برابر فرزند رسول الله(ص) و وصی او ایستاده است . ابن سعد تلاشی بسیار کرد تا کارش به پیکار با حسین بن علی(ع) نکشد ، اما دهر هیچ کس را نا آزموده رها نمی کند ؛ صبورانه در کمین می نشیند تا تو را به دام امتحان درآورد و کارت را یکسره کند که ان ربک لبالمرصاد . از گفت و گوهایی که پیش از تاسوعا بین ابی سعد و امام گذشته است خوب می توان دریافت که او کیست . امام می فرماید : « مگر از خدای پروا نداری ؟ خدایی که معادت به سوی اوست. عزم پیکار بامن کرده ای حال آنکه مرا نیک می شناسی و می دانی که فرزند کیستم . بیا و این قوم را واگذار و با من همراه شو تا به خدا نزدیک شوی.» ابن سعد گاهی مایملکش را بهانه کرد و گاهی خانواده اش را ... تا اینکه امام امید از او بازگرفت و برخاست که بازگردد در حالی که می گفت : « چه می اندیشی ؟ آیا نمی دانی که به زودی تو را در بستر خواهند کشت و در قیامت نیز رحمت خدا از تو دریغ خواهد شد؟ امیدوارم که از گندم عراق جز اندک زمانی بهره مجویی .» و این سخن دامی است که دهر در کمین ابن سعد گسترده است تا لب به تمسخر بگشاید که : « اگر به گندم دست نیافتم ، جو که هست !» و با این سخن به پرتگاه لعنت خدا در افتد . آیا هنوز عمر سعد را امید نجاتی هست ؟ تلاش امام برای آنکه عمر سعد را از ورطه ای که در آن گرفتار افتاده بود نجات بخشد به جایی نرسید . در تاریخ ها آمده است که امام تا پیش از عصر تاسوعا بارها با او به گفت و گو نشست و اگر چه از آنچه در این دیدارها گذشته است جز همان مختصر که ذکر شد هیچ چیز نمی دانیم ، اما سیره سیاسی امام حسین(ع) از آنچنان روشنایی و صفایی برخوردار است که هیچ جای شبهه ای باقی نمی گذارد.

راوی

پر روشن است که امام حسین(ع) در مرداب وجود عمر سعد به جست و جوی کدام گوهر نابی آمد است : شاید در این مرداب که روزگاری با اقیانوس های آزاد پیوند داشته است هنوز نشانی از حیات باشد، شاید در این مدفن تاریکی که عمر سعد فطرت الهی خویش را در آن به خاک سپرده است هنوز روزنه ای رو به آفتاب گشوده باشد . امام آفتاب کرامتی است که خود را از ویرانه ها نیز دریغ نمی کند. آسمان را دیده ای که چگونه در گودال های حقیر آب نیز می نگرد؟ آب را دیده ای که چگونه پست ترین دره ها را نیز از یاد نمی برد؟ چگونه می توان کار پاکان را قیاس از خود گرفت ؟ امام را با خداوند عهدی است که غیر او را در آن راهی

نیست ، و بر همین پیمان است که امام پای می فشارد . نه ، این راز نه رازی است که با من و تو در میان نهند . ولایت امام بر مخلوقات ولایت خداست ، یعنی همه ذرات عالم ، از پای تا سر ، بقایشان به جذبه عشقی است که آنان را به سوی امام می کشد ، اما خود از این جذبه بی خبرند . اگر او کشکشانه ما را به کوی دوست نکشد و بر پای خویش رهایمان کند ، یاران ، همه از راه باز می مانیم . آسمان را دیده ای که از او بلندتر هیچ نیست ، اما درگودال های حقیر آب نیز می نگرد؟ امام در مرداب وجود عمرسعد در جست و جوی نشانی از دریاست ، دریای آزاد ، دریایی که به اقیانوس راه دارد . زهیر بن قین هر چند خود نمی خواست ، اما امام آن عهد فراموش شده را با او تازه کرد .

عمرسعد نمی خواست که کار او با امام به پیکار بینجامد . این حقیقت از مطلع نامه ای که برای ابن زیاد نگاشته معلوم است : « خداوند آتش را خاموش کرد و اتفاق برقرار شد و کار امت به صلاح آمد . » ... با این همه قصد دارد که باطن خویش را از ابن زیاد کتمان کند . اما ابن زیاد زیرک تر از آن بود که فریب عمرسعد را بخورد و گفت : « این نامه مرد خیرخواهی است که امیر خویش را اندرز گفته و دل بر قوم خویش سوزانده است . » دست تقدیر همه لوازم را یکجا گرد آورده است تا آنچه باید ، به انجام رسد . « شمر بن ذی الجوشن » نیز حاضر است تا ابن زیاد را با سخنان خویش در آنچه قصد کرده است تشجیع کند ... اگر خداوند انسان را رها کند ، دهر نیز با او همدستان می شود . اما به راستی مگر تا کجا می توان شرور بود که خداوند انسان را در کاری اینچنین زشت یاری کند؟ شمر از جانب ابن زیاد مأمور شد تا امریه او را به عمر سعد برساند و اگر آن شوربخت از جنگ با حسین سرباز زد ، خود به جای او بنشیند و عمرسعد را گردن بزند و سرش را برای ابن زیاد بفرستد . او نامه ابن زیاد را به عمرسعد رساند و منتظر ماند تا جواب آن را دریافت کند . ابن زیاد نوشته بود : « من تو را به جانب حسین نفرستاده ام که دست از او برداری و وقت را بیهوده بگذرانی . بنگر که اگر حسین و اصحابش تسلیم رأی من شدند ، آنان را به مسالمت نزد من گسیل دار و اگر نه ... برآنان حمله بر و خونشان را بریز و پیکرشان را مثله کن که حق آنها این است . آنگاه که حسین کشته شد ، او را زیر سم ستوران بینداز و بر سینه و پشتش اسب بتاز ، که ناسپاس است و مخالف . من می دانم که این کار پس از مرگ او را زیانی نخواهد رساند ، اما عهد کرده ام که با او اینچنین کنم . چنان که به امر ما عمل کنی ، پاداشت پاداش کسی است که مطیع فرمان بوده است ، و اگر نه ، از مقام خود کناره گیر و امر لشکر را به شمر بن ذی الجوشن بسپار که باقی را او خود می داند . »

عمر بن سعد به روشنی دریافت که شمر بن ذی الجوشن در این میانه چه کرده است . او می دانست که حسین بن علی تسلیم نخواهد شد . این جمله ای است که از او در وصف حسین نقل کرده اند که خطاب به شمر گفته است : « والله همان دلی را که علی داشت در میان دو پهلوی پسرش نهاده اند . » آنگاه فرماندهی لشکر

پیاده را به او سپرد و آماده جنگ شد.» شامگاه تاسوعا عمر بن سعد چون قصد کرد که حمله آغاز کند فریاد کرد: «یا خیل الله، ارکبی و ابشری! - لشکر خدا سوار شوید؛ مژده باد شما را به بهشت.» و عجباً! این همان کلامی است که پدرش سعد ابی وقاص در جنگ قادسیه بر زبان آورده بود. آیا به راستی عمر بن سعد نمی داند که چه می کند، یا خود را به نادانی زده است؟

راوی

هنوز نیم قرن از حجه الوداع نگذشته، امت محمد(ص) تیغ بر اوصای او کشیده اند و با نام اسلام، قلب اسلام را که امام است، می درند! اجسامشان به جانب قبله نماز می گزارند، اما ارواحشان هنوز همان اصنامی را می پرستند که ابراهیم شکسته بود. اجسامشان به جانب قبله نماز می گزارند، اما ارواحشان با باطن قبله که امامت است، پیکار می کنند. جاهلیت ریشه در درون دارد و اگر آن مشرک بت پرست که در درون آدمی است ایمان نیاورد، چه سود که بر زبان لاله الا الله براند؟ آنگاه جانب عدل و باطن قبله را رها می کند و خانه کعبه را عوض از صنمی سنگی می گیرد که روزی پنج بار در برابرش خم و راست شود و سالی چند روز گرداگردش طواف کند. و ای کاش تا همین جا بسنده می کرد و قلب قبله را با تیغ نمی درید! عجباً! جهان را ببین که چه سان وارونه می شود! افمن یمشی مکبا علی وجهه اهدی امن یمشی سویا علی صراط مستقیم؟

اینک زمین در سفر آسمانی خویش به عصر تاسوعا رسیده است و خورشید از امام اذن گرفته که غروب کند . دیگر تا آن نبأ عظیم ، اندک فاصله ای بیش نمانده است و زمین و آسمان در انتظارند . فرات تشنه است و بیابان از فرات تشنه تر و امام از هر دو تشنه تر. فرات تشنه مشکهای اهل حرم است و بیابان تشنه خون امام و امام از هر دو تشنه تر است؛ اما نه آن تشنگی که با آب سیراب شود... او سرچشمه تشنگی است ، و می دانی ، رازها را همه ، در خزانه مکتومی نهاده اند که جز با مفتاح تشنگی گشوده نمی شود . امام سرچشمه راز است و بیابان طف ، عرصه ای که مکنونات حجاب تکوین را بی پرده می نماید. مگر نه اینکه اینجا را عالم شهادت می نامند ؟ و مگر از این فاش تر هم می توان گفت؟

غروب تاسوعا نزدیک استو امام بر مدخل سراپرده راز، تکیه بر شمشیر زده و در ملکوت می نگرد . عمر سعد فرمان داده است : « یاخیل الله بر مرکب ها سوار شوید ؛ بشارت باد شما را به بهشت !... » و آن گمگشتگان برهوت وهم، سپاه شیطان ، بر اسب ها نشسته اند تا به اردوی آل الله حمله برند، و هیاهوی آنان بادیه را سراسر از هول آکنده است. زینب کبری خود را به خیمه امام رساند و او را دید بر در خیمه، تکیه بر شمشیر زده ، چشم بر هم نهاده است. رسول الله آمده بود تا او را بشارت دیدار دهد . امام سربرداشت و به گنجینه دار عالم رنج نگریست : « رسول الله (ص) را به خواب دیدم که می گفت : زود است که به ما الحاق خواهی یافت . » ... و طور قلب زینب از این تجلی در خود فرو ریخت.

آل کسا در انتظار خامس خویشند ، تا روز بعثت به غروب عاشورا پایان گیرد و خورشید رحمت نبوی در افق خونین تاریخ غروب کند و شب آغاز شود... شب نعمتی که درباطن رحمت حق پنهان بود؛ شبی دراز و دیجور؛ شب ظلمتی که نور تنها از اختران امامت می گیرد، و چقدر این اختران از کره زمین دورند ! و ماییم اینجا ، بر این سفینه سرگردان آسمانی ، در سفری دراز و دشوار... در سفری هزار و چهارصد ساله . اختران نورند، نور مطلق ؛ این تویی که اینجا ، بر کرانه آسمان ، در شب دریغ نور، و امانده ای و بال شکسته ، و جز سوسویی دور به تو نمی رسد . اما در باطن ، این نعمت نیز فرزند رحمتی است که از میان رنج و خون پای بر سیاره زمین می نهد... سیاره رنج ! و این تویی اکنون، مسافر سفر بلند شب که در اشتیاق روز، چشم به افق طلوع دوخته ای و انتظار می کشی . اگر شب نبود و اگرشب ، آن همه بلند و ژرف نبود ، این اشتیاق نبود. گل وجود آدمی خاک فقر است که با اشک آمیخته اند و در کوره رنج پخته اند. زینب کبری گنجینه دار عالم

رنج است . او را اینچنین بشناس ! او محمل گرانبارترین رنج هایی است که در این مبارکه نهفته : لقد خلقنا الانسان في كبد. او وارث بیت الاحزان فاطمه است و بیت الاحزان قبله رنج آدمی است .

امام چون دریافت که عمرسعد قصد دارد حمله را آغاز کند، عباس بن علی را فرستاد که آن شب را از آنان مهلت بخواهد . عمرسعد پاسخی نگفت و ایستاد. « عمرو بن حجاج ژبیدی » روی به آنان کرد و گفت : « سبحان الله ! والله اگر اینان از ترکان و یا دیلمیان بودند و چنین می خواستند ، بی تردید می پذیرفتیم . اکنون چگونه رواست که این مهلت را از خاندان محمد دریغ داریم ؟ » مشهور است که می گویند امام حسین (ع) به عباس بن علی فرموده است : « اگر می توانی ، یک امشب را از آنان مهلت بگیر... خدا می داند که من چقدر نماز را ، و کثرت دعا و استغفار را دوست می دارم . »

راوی

مگر امام را به این یک شب چه نیازی است که اینچنین می گوید؟ کیست که این راز را بر ما بگشاید؟... اصحاب عشق را رنجی عظیم در پیش است . پای بر مسلخ عشق نهادن ، گردن به تیغ جفا سپردن ، با خون کویر تشنه را سیراب کردن و ... دم بر نیاوردن ! اگر ناشئه لیل نباشد، این رنج عظیم را چگونه تاب می توان آورد؟ یا ایها المزمّل - قم الیل انا سنلقى عليك قولاً ثقیلاً. رسول نیز آن قول ثقیل برگرده قیام لیل نهاد . با این همه ، بار روحی بر آن جلوه اعظم خدا نیز سنگین می نشست . سَبَحِ طویل روز ناشئه لیل می خواهد ، اگر نه ، انسان را کجا آن طاقت است که این رنج عظیم را تحمل کند؟ اما چرا شب؟ و مگردر شب چه سرّی نهفته است که درروز نیست و خراباتیان چگونه بر این راز آگاهی یافته اند؟ شب سراپرده راز و حرم سرّ عرفاست و رمز آن را بر لوح آسمان شب نگاشته اند - اگر بتوانی خواند. جلوه ملکوتی ایمان نوراست و با این چشم که چشم اهل آسمان است ، زمین آسمان دیگری است که به مصابیح وجود مؤمنین زینت یافته است. شب عرصه تجلای روح عارف است ، اگر چه روزها را مظهر غیر است و خود مخفی است ، و دراین صفت، عارف اختران را ماند.

امام ، نزدیک غروف آفتاب ، اصحاب خویش را گرد آورد تا با آنان سخن بگوید . حضرت علی بن الحسین ، با آن همه که بیمار بوده است ، خود را به نزدیکی جمع یاران کشاند تا سخنان امام را بشنود:

« اما بعد... به راستی من نه اصحابی را بهتر و وفادارتر از اصحاب خویش می شناسم و نه خانواده ای را که بیش از خانواده ام بر برّ و نیکوکاری و حفظ پیوند خانوادگی استوار باشند. خداوند شما را از جانب من بهترین جزای خیر عنایت فرماید. آگاه باشید که من پیمان خویش را از ذمه شما برداشتم و اذن دادم که بروید و از این پس مرا بر گرده شما حقی نیست . اینک این شب است که سر می رسد و شما را در حجاب خویش

فرو می پوشد ؛ شب را شتر رهوار خویش بگیری و پراکنده شوید که این جماعت مرا می جویند و اگر بر من دست یابند ، به غیر من نپردازند.» سخن چو بدینجا رسید ، یاران را دل از دست رفت و به زبان اعتراض و اعتذار گفتند: «چرا برویم ؟ تا آنکه چند روزی بیش از تو زندگی کنیم ؟ نه ، خداوند این ننگ را از ما دور کند . کاش ما را صد جان بود که همه را یکایک در راه تو می دادیم .» نخستین کسی که بدین کلام ابتدا کرد عباس بن علی بود و دیگران از او پیروی کردند. امام روی به فرزندان مسلم کرد و آنان را رخصت داد که بروند: « آیا شهادت پدرتان مسلم بن عقیل کافی نیست که می خواهید مصیبتی دیگر نیز بر آن بیفزایید؟ » غلیان آتش درون زلزالی شد که کوه های بلند را به لرزه انداخت و صخره های سخت را شکافت و راه آتش را باز کرد. مسلم بن عوسجه برپا ایستاده ، گفت: «یا بن رسول الله ! آیا ما آن کسانی که دست از تو برداریم و پیرامون تو را رها کنیم در هنگامه ای که دشمن اینچنین تو را در محاصره گرفته است ؟ مگر ما را در پیشگاه حق عذری در این کار باقی است ؟ نه ! والله تا آنگاه که این نیزه را در سینه دشمن نشکسته ام و شمشیرم را بر فرق دشمن خرد نکرده ام ، دل از تو بر نخواهم کند و اگر مرا سلاحی نباشد ، با سنگ به جنگ آنان خواهم آمد تا با تو کشته شوم.» و « سعید بن عبدالله حنفی » به پا خاست و گفت : « قسم به ذات خداوند که واگذارم نخواهیم کرد تا او بداند و ببیند که ما حرمت پیامبرش را در حق تو که فرزند و وصی او هستی ، حفظ کرده ایم . والله ، اگر بدانم که کشته خواهم شد ، آنگاه جان دوباره خواهم یافت تا پیکرم را زنده بسوزانند و خاکسترم را برباد دهند و این کردار را هفتاد بار مکرر خواهند کرد تا از تو جدا شوم، دست از تو بر نخواهم داشت تا مرگ را در خدمت تو ملاقات کنم . و اگر اینچنین است، چرا الحال از شهادت در راه تو روی برتابم با آنکه جز یک بار کشته شدن بیش نیست و کرامتی جاودانه را نیز به دنبال دارد؟»

راوی

نازک دلی آزادگان چشمه ای زلال است که از دل صخره ای سخت جوشد. دل مؤمن را که می شناسی : مجمع اضداد است ، رحم و شدت را با هم دارد و رقت و صلابت را نیز با هم . زلزله ای که در شانه های ستبرشان افتاده از غلیان آتش درون است؛ چشمه اشک نیز از کنار این آتش می جوشد که این همه داغ است اما ما ، مرا نیز با تو سخنی است که اگر اذن می دهی بگویم: «من در صحرای کربلا نبوده ام و اکنون هزار و سیصد و چهل و چند سال از آن روز گذشته است. اما مگر نه اینکه آن صحرا بادیه هول ابتلائات است و هیچ کس را تا به بالای کربلا نیازموده اند از دنیا نخواهند برد؟ آنان را که این لیاقت نیست رها کرده ام ، مرادم آن کسانی که یا لیتنا کنا معکم گفته اند . پس بگذار مرا که در جمع اصحاب تو بنشینم و سر در گریبان گریه فرو کنم .» خورشید سرخ تاسوعا در افق نخلستان های کرانه فرات غروب کرده است و زمین ملتهب کربلا را به ستاره جلدی سپرده و مؤذن آسمانی اذن حضور داده است و دروازه های عالم قرب را گشوده ... زمین از

دل ذرات به آسمان پیوسته است و نسیمی خنک از جانب شمال وزیدن گرفته ... و اصحاب ، نماز گریه می گزارند.

«سید بن طاووس» روایت کرده است که در آن حال، «محمد بن بشیر حضرمی» را گفتند که پسرت را در سر حدات مملکت ری به اسارت گرفته اند و او گفت: «عوض جان او و جان خویش ، از خالق ، جان ها خواهم گرفت . دوست نمی داشتم که او را اسیر کنندو من بمانم .» ... یعنی چه خوب است که اسیری او زمانی رخ نموده است که من نیز دیری در جهان نخواهم پایید. امام که مقال او شنید گفت: «خدایت رحمت کند ، من بیعت خویش را از تو برداشتم . برو و فرزند خویش را از اسارت برهان .» او جواب داد: «درندگان بیابان مرا زنده بدرند اگر از تو جدا شوم و تو را در غربت بگذارم و بگذرم؛ آنگاه خبرت را از شتر سواران راهگذر باز پرسم؟ نه هرگز اینچنین نخواهد شد!»

راوی

سفینه اجل به سرمنزل خویش رسیده است و این آخرین شبی است که امام در سیاره زمین به سر می برد . سیاره زمین سفینه اجل است؛ سفینه ای که در دل بحر معلق آسمان لایتناهی ، همسفر خورشید ، رو به سوی مستقر خویش دارد و مسافران را نیز ناخواسته با خود می برد. ای همسفر، نیک بنگر که در کجایی! مباد که از سر غفلت این سفینه اجل را مأمنی جاودان بینگاری و در این توهم ، از سفر آسمانی خویش غافل شوی. نیک بنگر! فراز سرت آسمان است و زیر پایت سفینه ای که در دریای حیرت به امان عشق رها شده است . این جاذبه عشق است که او را با عنان توکل به خورشید بسته است و خورشید نیز در طواف شمسی دیگر است و آن شمس نیز در طواف شمسی دیگر و... و همه در طواف شمس الشموس عشق ، حسین بن علی (ع) ... مگر نه اینکه او خود مسافر این سفینه اجل است؟ یاران ! اینجا حیرتکده عقل است ... و تا «خود» باقی است ، این «حیرت» باقی است . پس کار را باید به «می» وا گذاشت ؛ آن می که تو را از «خویش» می رهاند و من و ما را در مسلخ او به قتل می رساند . آه ! ان الله شاء ان یراک قتیلًا.

گاه هست که کس از «خویشتن» رسته ، اما هنوز در بند «تن خویش» است ... تن هم که مقهور دهر است. آنگاه از دهر می نالد که :

یا دهر اف لک من خلیل

کم لک بالاشراق و الاصل

من صاحب او طالب قتیل

و الدهر لا يقنع بالبدیل

و انما الامر الى الجلیل

و کل حی سالک السبیل

این آوای حسین است که ازخیمه همسایه می آید ، آنجا که «جون» شمشیر او را برای پیکار فردا صیقل می دهد. شعر و شمشیر؟ عشق و پیکار؟ آری ! شعر و شمشیر ، عشق و پیکار . این حسین است ، سر سلسله عشاق، که عَلم جنگ برداشته است تا خون خویش را همچون کهکشانی از نور بر آسمان دنیا بپاشد و راه قبله را به قبله جویان بنمایاند. آنجا که قبله نیز در سیطره حرامیان خون ریز است، عشاق را جز این چاره ای نیست. شعر نیز ترنم موزون آن مستی و بیخودی است و شاعر تا از خویش نرهد ، شعرش شعر نخواهد شد . شعر، تا شاعر از خویش نرسته است ، حدیث نفس است و اگر شاعر از خود رها شود، حدیث عشق است، پس نه عجب اگر شعر و شمشیر و عشق و پیکار با هم جمع شود... که کار عشق ، یاران ، لاجرم کربلایی است . پس دیگر سخن از منصور و بایزید و جنید و فلان و بهمان مگو که عشاق حقیقی ، تذکره الاولیا را بر خیابان های خرمشهر و آبادان و سوسنگرد و بر دشت های پرشقایق خوزستان و بر سفیدی برف های ارتفاعات بلند کردستان باخون می نویسند ، با خون.

راز قربت را ، یاران ، در قربانگاه بر سرهای بریده فاش می کنند و میان ما و حسین همین خون فاصله است . میان حسین و یار نیز همان خون فاصله بود و جز خون ... بگذار بگویم که طلسم شیطان ترس از مرگ است و این طلسم نیز جز در میدان جنگ نمی شکند . مردان حق را خوفی از غیر خدا نیست و این سخن را اگر در میدان کربلایی جنگ نیامایند، چیست جز لعقی بر زبان؟... اما ای دهر! اگر رسم بر این است که صبر را جز در برابر رنج نمی بخشند و رضای او نیز در صبر است ، پس این سرِ ما و تیغِ جفای تو... شمر بن ذی الجوشن را بیاور و بر سینه ما بنشان تا سرمان را از قفا ببرد و زینب رانیز بدین تماشاگاه راز بکشان. دیگر، آنان که مانده اند همه اصحاب عاشورایی امامند و اینان را من دون الله هیچ پیوندی با دنیا نیست ؛ و اگر بود، با آن سخن که امام فرمود ، بریده شد و از آن پس ، دیگر هیچ حجابی آنان را از خدا نمی پوشاند . امام فرموده بود: «شب را شتر رهواری برگیرید و پراکنده شوید » ، نه برای آنکه آنان را در رنج اندازد ، بل تا آنان دل به مرگ بسپارند و اینچنین ، دیگر هیچ پیوندی من دون الله بین آنان و دنیا باقی نماند ؛ که اگر پیوندها بریده شد، حجاب ها نیز دریده خواهد شد. وای همسفران معراج حسین ، چه مبارک شبی است! تا اینجا جبرائیل را نیز در التزام رکاب داشتید، اما از این پس... بال د سُبُحاتی گشوده اید که جبرائیل را نیز در آن بار نمی دهند. شما برگزیدگان دشوارترین ابتلائات تاریخ خلقت انسانید و از این است که حسین شما را به همسفری

در معراج خویشتن پذیرفته است . راز این شب را کسی خواهد گشود که بال در بال شما بیفکند و این عطیه را جز به کبوتران حرم انس نبخشیده اند . کیانند این کبوتران حرم انس؟ چگونه است که سینه هایتان نمی شکافد و قلب هایتان تاب این حالات ناب را می آورد و از هم نمی درد؟ اگر نمی دانستم که «کلام» چیست ، می خواستم از شما که ما را باز گوئید از آنچه در این شب بر شما رفته است ، ای غوطه ورانِ سبحاتِ جلال !... ای مستانِ جبروتی ، ای حاجبین سراپرده های انس، ای قبله دارانِ دایره طواف ! ای... چه بگویم ؟ یا لیتنی کنت معکم . اما کلام را برای بیان این رازها نیافریده اند و مفتاح این گنجینه راز ، سکوت است نه کلام.

در ساعات آغاز شب ، «نافع بن هلال» که به پاسداری از حرم خیمه ها ایستاده بود ، امام را دید که در تاریکی از خیمه ها دور می شود. او که آمده بود تا پستی ها و بلندی های زمین پیرامون خیمه گاه را بسنجد، دست نافع که را شتاب زده خود را به او رسانده بود در دست گرفت و فرمود: «والله امشب همان شب میعاد تخلف ناپذیر است. آیا نمی خواهی در دل شب به دره میان این دو کوه پناهنده شوی و خود را از مرگ برهانی ؟ » امام بار دیگر نافع بن هلال را آزموده بود، نه برای آنکه از حال دل او خبر بگیرد ، بل تا او را به مرز یقین بکشاند و از شرک و شک و خوف برهاند.

راوی

الماس اگر چه از همه جوهرها شفاف تر است ، سخت تر نیز هست . ماندن در صف اصحاب عاشورایی امام عشق تنها با یقین مطلق ممکن است ... و ای دل! تو را نیز از این سنت لایتغیر خلقت گریزی نیست . نپندار که تنها عاشوراییان را بدان بالا آزموده اند و لاغیر... صحرای بلا به وسعت همه تاریخ است .

نافع بن هلال خود را به پاهای امام انداخت و گفت : «مادرم بر من بگیرد! من این شمشیر را به هزار درهم خریده ام ، آن اسب را نیز به هزار درهم دیگر . قسم به آن خدایی که با حب شما بر من منت نهاده است، بین من و شما جدایی نخواهد افتاد مگر آنوقت که این شمشیر کُند شود و آن اسب خسته .» از نافع بن هلال روایت کرده اند که گفته است: « آنگاه امام بازگشت و به خیمه زینب کبری رفت و من نگاهبانی می دادم و شنیدم که زینب کبری می گوید: برادر، آیا اصحاب خویش را آزموده ای ! مبدا هنگام دشواری دست از تو بردارند و در میان دشمن نهایت بگذارند ! ... و امام در پاسخ او فرمود: والله آنان را آزموده ام و نیافتم در آنان جز جنگجویانی دلاور و استوار که با مرگ در راه من آنچنان انس گرفته اند که طفلی به پستان های مادرش .» امام عشق ، خود یارانش را اینچنین ستوده است : « جنگجویانی دلاور و استوار که با مرگ در راه حق آنچنان انس گرفته اند که طفلی به پستان های مادرش .»

راوی

صحرای بلا به وسعت تاریخ است و کار به یک یا لیتنی کنت معکم ختم نمی شود . اگر مرد میدان صداقتی ، نیک در خویش بنگر که تو را نیز با مرگ انسی این گونه هست یا خیر! اگر هست که هیچ ، تو نیز از قبله داران دایره طوافی ، و اگر نه ... دیگر به جای آنکه با زبان «زیارت عاشورا» بخوانی ، در خیل اصحاب آخرالزمانی حسین با دل به زیارت عاشورا برو . «ضحاک بن عبدالله مشرقی» را که می شناسی ! عصر عاشورا از جبهه حق گریخت بعد از آنکه صبح تا شام را در رکاب امام شمشیر زده بود. خوف ، فرزند شک است و شک ، زاییده شرک و این هرسه ، خوف و شک و شرک ، راهزنان طریق حقند... که اگر با مرگ انس نگیری ، خوف ، راه تو را خواهد زد و امام را در صحرای بلا رها خواهی کرد. شب هر چه در خویش عمیق ترمی شود، اختران را نیز جلوه ای بیشتر می بخشد و این ، سرالاسرار شب زنده داران است . اگر ناشئه لیل نباشد، رنج عظیم روز را چگونه تاب آوریم ؟

حضرت علی اکبر با پنجاه تن از یاران برای آخرین بار راه فرات را گشودند و با چند مشکی آب بازگشتند . یاران غسل شهادت کردند و وضو ساختند و به نماز وداع ایستادند.

راوی

و آن خیمه و خرگاه، کهکشانی شد که از آن پس ، آن را «مطاف عشق» می خوانند.

فصل هفتم: فصل تمییز خبیث از طیب (اتمام حجت)

راوی

فجر صادق دمید و مؤذن آسمانی در میان زمین و آسمان ندا در داد: سبوح قدوس رب الملائکه و الروح .
امام به نماز فجر ایستاد و اصحاب به او اقتدا کردند و ظاهر و باطن و اول و آخر به هم پیوست.

میان ظاهر و باطن ، وادی حیرتی است که عقل در آن سرگردان است. تن در دنیاست و جان در آخرت: این یک به سوی خاک می کشاند و آن یک به سوی آسمان ، و چشم حس ظاهر بین است. در میان لشکر عمر سعد نیز بسیاری کسانانی که به نماز ایستاده اند . وا اسفا! چگونه باید به آنان فهماند که این نماز را سودی نیست اکنون که تو با باطن قبله سر جنگ گرفته ای؟ وا اسفا! چگونه باید این جماعت را از بادیه وهم میان ظاهر و باطن رهاند؟ امام ، باطن قبله است و نماز را باید به سوی قبله گزارد. آیا هیچ عاقلی پشت به قبله نماز می گزارد؟ نماز آنگاه نماز است که میان ظاهر و باطن جمع شود و اگر نه ، مقتدای آن نماز که در لشکر یزید بخوانند شیطان است. اسلام لباسی نیست که بایکر جاهلیت جفت بیاید ، اما اینجا دنیاست و بادیه وهم میان ظاهر و باطن فاصله انداخته است . شیطان جاهلان متنسک را با نماز می فریبد . در اینجا است که ائمه کفر همواره از پیراهن عثمان عَلم جنگ با علی(ع) می سازند. اگر آنان پرده از مطامع دنیایی خویش بر می داشتند که این خیل انبوه با آنان همراه نمی شد. جاهلیت ریشه در باطن دارد و اگر نبود کویر مرده دل های جاهلی، شجره خبیثه بنی امیه کجا می توانست سایه جهنمی حاکمیت خویش را بر جامعه اسلام بگستراند؟

امام(ع) بعد از اقامه نماز، روی به اصحاب خویش کرد و فرمود: «ان الله تعالى اذن فی قتلکم و قتلی فی هذا اليوم فعلیکم بالصبر و القتال... امروز خداوند به قتل شما و من اذن داده است ؛ پس بر شماست صبر و قتال ... صبر ، ای بزرگ زادگان، {چرا} که مرگ نیست جز گذرگاهی که شما را از سختی و شدت و رنج ، به بهشت های وسیع و نعمت های دائم می رساند. کیست که نخواهد از زندانی تنگ به کاخی بزرگ منتقل شود؟ و اگر چه مرگ بر دشمنان شما آن گونه است که کسی از کاخی وسیع به زندانی تنگ انتقال یابد . پدرم از رسول الله مرا حدیث گفته است که :... الدنيا سجن المؤمن و جنة الکافر- دنیا زندان مؤمن و بهشت کافر است ، و مرگ پلی است که آنان را به بهشتشان می رساند و اینان را به جهنمشان .» صبحگاه ، چون شب به تمامی برچیده شد و انبوه لشکریان عمر سعد که نظم گرفته بودند تا به سراپرده آل الله حمله برند ظاهر شد، امام دست به آسمان برداشت و گفت : « الهی ، تویی که در دلتنگی ها تنها به تو روی می آورم و تویی که در شداید تنها به تو امید می بندم و تویی که در آنچه بر من نازل می شود ، پشتوانه و سلاح من بوده ای. چه بسیار روی نمود همومی که قلب در آن به ضعف می گراید و حيله بریده می شود و دوست کناره می گیرد

و دشمن زبان به شماتت می گشاید ، و من با اشتیاقی که مرا از غیر تو باز می داشت، کار را به تو واگذار کردم و شکوه پیش تو آوردم و تو آن غصه ها را زدودی و گره از کار فرو بسته من گشودی و مرا کفایت کردی. پس تویی ولی همه نعمت ها و منتهای همه رغبت ها.» سخنان امام و یارانش ، پیش از آغاز جنگ ، نسیمی بهاری است که بر دیار مردگان می وزد، شاید در آن میان هنوز هم باشند خفتگان نیمه جانی که به خواب زمستانی فرورفته اند : « ای مردم ! گفتار مرا بشنوید و شتاب نکنید تا شما را موعظه کنم ، که این حق شما بر عهده من است، و تا آنکه عذر خویش را بیان کنم. پس اگر درباره من جانب انصاف گرفتید که سعادت مند شده اید و اگر نه ، رأی خود و شرکای خویش را برهم نهید و آنگاه که دیگرنشانی از تردید در خود نیافتید ، بی درنگ به من بپردازید و کار را یکسره کنید و بدانید که ولی من خدایی است که قرآن را نازل کرده و صالحین را در کَنف ولایت خویش می گیرد.» و چون سخن امام به اینجا رسید ، صدای اهل حرم که گوش سپرده بودند ، به شیون بلند شد...

«ای زنان و دختران بنی الهاشم ، آرام باشید که گریه بسیاری در پیش خواهید داشت ، تا آنجا که چشمه های اشک بخشکد و جز خون در حدقه چشم ، نگردد.» «ای بندگان خدا، تقوا پیشه کنید و از دنیا بر حذر باشید که اگر دنیا به کسی وفا کند و یا کسی در آن باقی بماند ، انبیا برای بقا سزاوارترند - شایسته تر برای رضایت و راضی تر به قضا. اما هرگز! که خداوند دنیا را برای فنا آفریده است؛ تازه هایش به کهنگی می گراید و نعمت هایش به زوال ، و شادی هایش به تیرگی ؛ منزلگاهی است پر فراز و نشیب و خانه ای است ناپایدار... و چون اینچنین است، زادراه سفر برگیرید و بهترین زادراه تقواست : واتقوا الله لعلکم تفلحون.» «ای مردم ، آفریدگار تعالی دنیا را آفرید تا خانه فنا و زوال باشد و دم به دم بر اهلش دیگرگون شود . اینچنین ، مغرور و فریفته است آن که بدان غره شود و شقی است آن که مفتون آن گردد. زنها! نفریبید شما را ، که می بُرد رشته امید آن را که به اوتکیه کرده است و دست طمع آن را که در او طمع ورزیده . و اکنون شما برکاری گرد آمده اید که خشم خدا را بر شما برانگیخته و چهره کرمش را از شما بازگردانده و شما را سزاوار انتقامش ساخته است . چه خوب ربی است آفریدگار ما و چه بد بندگان هستید شما که اقرار به طاعت کرده اید و ایمان به رسالت محمد آورده اید، اما اینک همان شما ، به سوی اهل بیت و عترت او خزیده اید تا آنان را به قتل برسانید . این شیطان است که بر شما سیطره یافته است و ذکر خداوند عظیم را از خاطرتان برده . پس ننگ بر شما و بر آنچه اراده کرده اید ! انا لله و انا الیه راجعون. هولاء قوم کفروا بعد ایمانهم فبعدا للقوم الظالمین .» « ای مردم ، نخست مرا بشناسید که کیستم، آنگاه به خود آید و خویشتن را ملامت کنید ، و بیندیشید که آیا بر شما رواست قتل من و هتک حرمت من؟ آیا من فرزند دختر پیامبر شما نیستم ؟ آیا من فرزند وصی و پسر عم او نیستم که پیش از همه به خدا ایمان آورد و پیش از همه رسولش را در آنچه از جانب آفریدگار آمد

تصدیق کرد؟ آیا حمزه سیدالشهدا عموی پدر من نیست؟ آیا جعفر طیار عم من نیست؟ آیا این گفته رسول خدا درباره من و برادرم به شما نرسیده است که این دو، سرور جوانان بهشتی اند؟ اگر هست، بدانید من در آنچه می گویم بر حقم و به خدا سوگند دروغ نگفته ام از آن روز که دانسته ام خشم خداوند اهل دروغ را می گیرد و آنان را به تازیانه همان دروغ می زند. و اگر مرا تکذیب می کنید، هستند هنوز کسانی که می توانند شما را از آنچه گفتم خبر دهند. از جابر بن عبدالله انصاری پرسید، از اباسعید الخدری، از سهل بن سعد الساعدی، از زید بن ارقم و انس بن مالک پرسید تا با شما بازگویند که این حدیث را درباره من و برادرم از رسول خدا شنیده اند. آنگاه، در این گفته حاجزی است که شما را از قتل من باز می دارد.»

شمر بن ذی الجوشن که امیر لشکر چپ بود، فریاد زد: «خداوند را با شک پرستیده است آنکه بداند تو چه می گویی؟» حبیب بن مظاهر پاسخ گفت: «تو خداوند را بر هفتاد جانب شک و شبهه پرستیده ای و من گواهم که تو در آنچه گفתי صادقی و هیچ از سخنان او در نمی یابی، چرا که خداوند بر قلب تو مهر زده است.» امام حسین ادامه داد: «و اگر در آن گفته تردید دارید، آیا در اینکه من فرزند رسول الله هستم نیز شکی هست؟ که به خدا در فاصله میان مشرق و مغرب عالم، جز من، نه در میان شما و نه در میان غیر شما کسی نیست که فرزند دختر پیامبر باشد. وای بر شما! آیا مرا به طلب قتلی که از شما کرده ام گرفته اید؟ و یا به تلافی مالی که از شما هدر داده ام؟ و یا به قصاص جراحی که بر شما وارد کرده ام؟ کدام یک؟»

امام لحظه ای سکوت کرد و آنگاه ادامه داد: «ای شَبَث بن ربعی، ای حَجَّار بن أبجر، ای قیس بن اشعث، ای یزید بن حارث! آیا این شما نبودید که برای من نوشتید بیا که هنگام درو رسیده است، میوه ها سرخ شده است و باغ ها سبز و کیل ها لبریز و تو بر لشکریانی وارد خواهی شد که برای تو تجهیز شده اند؟» آنها پاسخی نداشتند جز آنکه به دروغ انکار کنند. و قیس بن اشعث برای آنکه رسوایی خویش را در برابر عمر سعد بیوشاند فریاد کرد: «چرا به حکم پسر عمت یزید گردن نمی نهی، که از آنان به تو جز آنچه دلخواه توست نخواهد رسید...» و امام او را پاسخ گفت: «تو برادر همان کسی هستی که مسلم را به دارالاماره عبیدالله بن زیاد کشاند. آیا از بنی هاشم خون مسلم بن عقیل تو را بس نیست که بیشتر از آن می خواهی؟ لا والله، من نه آنم که دست ذلت در دست بیعت آنان بگذارد و نه آن که چون بردگان از مصاف آنان بگریزد.»

لا والله! و این «لا والله» منشور آزادگی حزب الله است. آنگاه امام همان مبارکه ای را تلاوت فرمود که موسی در برابر فرعونیان: و انی عزت بری و ربکم ان ترجمون؛ عزت بری و ربکم من کل متکبر لایومن بیوم الحساب...

راوی

اکنون امام در برابر تاریخ ایستاده است و به صفوف لشکریان دشمن که همچون سیل موج شب تا افق گسترده است، می نگرد. به عمر سعد در حلقه صنادید کوفه چه باید گفت؟ و اسفا که کلام را از حقیقت جز نصیبی اندک نیست، واز آن بدتر، سیمرغ بلند پرواز دل رابگو که اسیر این قفس تنگ و بال های شکسته است. چه روزگار شگفتی! مردی با بار عظیم مظهریت حق، اما... با چهره ای انسانی چون چهره دیگران و جثه ای که از دیگران بزرگ تر نیست.

عجبا، این یوسف زمانه چه زیباست! اما این زیبایی را چه سود، آنگاه که جهلا او را آینه خویش می بینند و در او نیز آن گونه نظرمی کنند که درخویش... و اسفا! یعنی هیچ راهی وجود ندارد که آنان حقیقت وجود او را دریابند؟ شمسی است که غروب خویش را در این سیل موج شب می نگرد و انتظار می کشد تا در شفق خون خویش غروب کند. اما کدام غروب، وقتی که نور جهان هر چه هست از مصباح وجود او منشأ می گیرد؟

عجبا! مردی که قلب خلقت است بر سیاره ای که قلب آسمان است ایستاده و همه عالم تکوین را با جذبه عشق خویش به سوی کمال می کشاند... اما با چهره ای چون چهره دیگران و جثه ای که بزرگ تر نیست. عجبا! ظاهر، گواه صادق باطن است، اما بین که درمیان این نسبتها چگونه حقیقت گم می شود! و در این گمگشتگی و حیرت زدگی نیز سری است که اهل سر می دانند و لاغیر.

عجبا! شمس را بین که در آینه نظر کرده است و این آینه است که انا الشمس می کند. وای بر شما ای شوربختان! این حسین است، این خامس آل کساست، آن کسا که کسای عصمت و رحمت است، آن کسا که کسای مظهریت حق است و بین آنجا که جبرائیل را بار نمی دهند کجاست! و تو ای خاکستر گم شده در باد هلاکت! تو خود را با او برابر نهاده ای؟ این حسین است، سر مستودع فاطمه! همان که خورش خون خداست و اگر بریزد، همه عالم تکوین به انتقام بر خواهد خاست. این حسین است، همان که خورشید خلافت انسان از افق خون او طالع خواهد شد. ای شوربختان! نیک بنگرید که چه می کنید و در برابر که ایستاده اید! مگذارید که خون خدا با دستان اختیار شما بریزد! فریب مکر لیل و نهار را مخورید! این حسین است، غایت آفرینش کون و مکان، اگرچه چهره ای دارد چون چهره شما و جثه ای دارد که از شما بزرگ تر نیست. فریب چشمان ظاهربین را مخورید و طلعت شمس را در عمق آسمان چشمانش بنگرید و کرامت خدا را در روحش بیابید. این حسین است... عمامه رسول الله را بر سر دارد و زره اش را بر تن، ردایش را بر دوش و شمشیرش را به دست و هنوز نیم قرنی بیش از رحلت رسول خدا نگذشته است. آنگاه امام خواست

تا بار دیگر با آنان سخن بگوید . رحمت او ، رحمت رب العالمین است و پناه بر خدا از اندیشه ای که درباره حسین جز این بیندیشد !... اما آنان هلهله کردند و اجازه سخن به او ندادند.

راوی

دنیا صراط آخرت است و در آن ، هر کسی با رشته حب به امام خویش بسته است. یکی چون شمر بن ذی الجوشن ، که امام کفر است، پیش می افتد و آنان را به دنبال خویش می کشاند ؛ نه با رشته جبر، که از سر اختیار . چه سری است در آنکه آرای اهل کفر متشتت است، اما ملت واحدی دارند؟ آنها را یکایک هرگز این جرأت نیست ، اما چون با هم شوند و جسورِ تهی مغزی چون شمر نیز میاندار شود، بیا و ببین که چه می کنند! شرک همواره با تفرقه ملازم است ، اما جلوه های فریب دنیا، آنان را چون لاشخورهایی که بر یک جنازه اجتماع کنند، بر جیفه های بی مقدار شهوت و غضب گرد می آورد. اما بندگان شهوت اگر هم به امارت رسند، خود کم تر امیری می کنند تا اطرافیان. ضعف نفس و جهالت، بندگان شهوت را نیز به استخدام ارباب غضب می کشاند.

امام فریاد کرد: «وای بر شما! چه بر شما رفته است که سکوت نمی کنید تا سخنم را بشنوید ، حال آنکه من شما را به سَبِيلِ الرَّشَادِ می خوانم و آن که مرا اطاعت کند از هدایت یافتگان است و آن که عصیان ورزد، از هلاک شدگان . واینک همه شما بر من عصیان کرده اید و قولم را نمی شنوید، چراکه گناه ، باران عطیّات خدا را بر شما بریده است و شکم هاتان از حرام پر شده و خداوند قفل بر دلها تان زده است. وای بر شما! چرا سکوت نمی کنید؟! چرا گوش نمی سپارید؟...» سخن چون بدینجا رسید ، آنان یکدیگر را به ملامت گرفتند و گرداب سکوت یکباره همه صداها را در خود بلعید . جماعتی مانند آنان همچون گوسفندهایی ابله چشم به یکدیگر دارند و طعمه های گرگ فتنه غالباً همینانند. برقی از غضب خدا چون صاعقه فرود آمد و زمین را لرزاند و باران سرازیر شد... اما باران را در خارستان کویری دل های مرده چه سود؟ امام به خشم آمده است و سخنانش صاعقه ای است که زمین را به تازیانه آتش گرفته است . چه سرهایی که به زیر افتاده است و چه دلهایی که از خوف می لرزد! اما آنان کورموش هایی هستند که از خوف رعد به اعماق تاریک سوراخ هایشان پناه می آورند و می گریزند. خشم امام ، خشم خداست ، اما این نه آن خشمی است که بلا را نازل کند، خشمی است که پدران مهربان با فرزندان گستاخ خویش دارند آنگاه که از همه لطایف الحیل مأیوس شده اند. امام هنوز پرهیز دارد از آنکه شمشیر را در میان نهد. جنگ هنگامی درگیر می شود ک تمییز حق از باطل به تمامی انجام شده باشد. هنوز حُر و سعد و ابوالحتوف در میان این جماعتند. شاید تازیانه صاعقه صخره های سخت قلب هایشان را بشکافد و چشمه ای از اشک بیرون بجوشد. مگر صخره ای هم هست که از سینه

اش راهی به آب های زلال زیرزمین نباشد؟ مگر چشمی هم هست که نگرید؟ مگر قلبی هم هست که با گریه پاک نشود؟ «... سیاه باد رویتان که شمايید طاغوت های امت! شمايید احزابی که چون شجره خبیثه ریشه درخاک ندارند؛ شمايید آنان که حبل المتین قران را رها کرده اند و اکنون دیگر رسیمانی نمی یابند که آنان را از چاه گمراهی بیرون کشد؛ شمايید اخلاط سینه شیطان که بیماری های سیاه را در زمین پراکنده می دارید؛ شمايید مجمع گناهان و تحریف کنندگان قرآن؛ شمايید آنان که شعله نوربخش سنت ها را خاموش می خواهند؛ شمايید قاتلین فرزندان انبیا و هالکین عترت اوصیا؛ شمايید آنان که زنازادگان را به نسب می رسانند و مؤمنین را آزار می کنند؛ شمايید فریاد ائمه مستهزین، آنان که قرآن را تکه تکه کرده اند و از آیات، بعضی را پذیرفته اند و بعضی را رها کرده اند... شمايید که معتمد ابن حرب و شیعیانش هستی و لکن ما را تنها رها می کنید، که والله، خذل و بی وفایی در میان شما خوبی است پسندیده که عروقتان بر آن استواری یافته، ساقه ها و شاخه های شجره وجودتان آن را به ارث برده، دلهاتان با آن رشد کرده و سینه هاتان از آن مستور است. شما به شجره خبیثه ای می مانید که میوه اش گلوگیر باغبان، اما در کام غاصبش شیرین باشد... هان! لعنت خدا بر پیمان شکنانی که سوگند پیمان خویش را بعد از توکید می شکنند، حال آنکه شما خدا را بر کار خود کفیل گرفته بودید. و شما، والله، همان پیمان شکنانی هستی که در قرآن مذکور افتاده است. بدانید که ابن زیاد، آن زنازاده ای که پدرش نیز زنازاده است، مرا به این دو راهی کشیده که یا شمشیر و یا ذلت. و هیئات منا الذله؛ دور است از ما ذلت که خدا و رسولش و مؤمنین و نیز دامن های پاک و طاهر مادران، دماغ های غیرتمند و نفوس پدران، ابا دارند از آنکه ما طاعت لئیمان را بر قتلگاه بزرگواران ترجیح دهیم. اکنون زنهار که من از عهده همه آنچه در مقام عذر و انذار بر کرده داشتم برآمده ام و اکنون، هر چند با قلت یاران و خذلان یاوران، برای جنگ آماده ام.» آنگاه امام دست های بلند خویش را بر آسمان برافراشت و گفت: «خدایا، فطرت باران را بر آنان حبس کن و آنان را همانند قوم یوسف به قحط سال هایی هم آنچنان گرفتار کن و بر سرشان آن غلام تقفی را مسلط کن که از کاسه های تلخ ذلت سیرایشان کند و در میان آنان کسی را باقی نگذارد جز آنک در برابر قتلی به قتل برساند و یا در برابر ضربتی، ضربتی زند و اینچنین، انتقام من و دوستانم و اهل بیت و شیعیانم را از اینان بازستاند، که ما را تکذیب کردند و واگذاشتند، و تویی آفریدگار ما که بر تو توکل می کنیم و صیرورت ما به جانب توست.»

راوی

بحر مسجور غضب خداوند منتقم در التهاب اشتعال است و هنوز خون سید الشهداء بر قتلگاه جاری نشده، بال های سیاه نفرین، همانند سایه ای ضخیم، آسمان مدینه و مکه و کوفه و شام را از نگاه کرم و رحمت خدا پوشانده اند. آه! این خداست که چهره صبر از امت محمد(ص) پوشانده و باطن غضب خویش را آشکار

می کند . آه از آن هنگام که عالم خلقت یکسره بر انتقام خون به ناحق ریخته حسین قیام کند، که او وارث خلافت انسان کامل است و انسان کامل ، دایره دار طواف تسییحی عالم وجود. آه از آن هنگام که عالم خلقت یکسره برانتقام خون به ناحق ریخته حسین قیام کند! ... گاه هست که این درد، آن همه گلوگیر می شود که دل به آرزویی محال می گراید که: ای کاش حق بی حجاب جلوه می کرد تا این فرومایگان در می یافتند که شب سیاه غفلتشان تا کجا گسترده است و چه جهنمی در قلبشان می جوشد و می خروشد و چه گرداب موحشی آنان را به ورطه های عدمی هلاکت می کشاند؛ اما عقل نهیب می زند که ای آرزومند ، دل به محال مسپار! حق بی حجاب در جلوه است ، تو چرا این گونه سخن می گویی؟ حجاب تویی و منم... و گر نه ، سبحان الله ! حق در عرصه کبریایی خویش از این گمان ها مبرا است . تو نیز رب ارنی بگو، آنچنان که موسی گفت ، تا باب لن ترانی بر تو نیز گشوده شود و ببینی که عالم سراپا حجاب است ، اگرچه جمال حق از این حُجب مبرا است. باب لن ترانی ، دروازه عالم صَعَق است. موسی شو تا لن ترانی بشنوی و خَرّ موسی صَعَقاً در شأن تونازل شود ، اگر نه، اینجا عالم آفاق است و شمس خلقت از افق این حجاب ها سرزده است. عقل نهیب می زند که ای آرزومند ، بیدار شو! دنیا صراط آخرت است، و اگر تو را چشم بود می دیدی قیامت را که در این عرصه برپا شده است ! اگر اینجا با حسینی، آنجا نیز با حسینی و اگر اینجا با یزید، نیک بنگر، آنک یزید است که تو را به سوی جهنم امامت می کند. عقل نهیب می زند که ای آرزومند، این آرزو که کاش حق بی حجاب در دنیا جلوه می کرد، یعنی ای کاش دنیا خلق نمی شد! نفرین امام مستجاب شد، اما تحقق تکوینی آن از آن دم که خون او بر زمین کربلا بچکد آغاز خواهد شد ؛ فرشتگان در انتظارند.

ناگهان امام فرمود: « کجاست عمرسعد؟ او را به نزد من بخوانید.»

راوی

چه پیش آمده ؟ مگر امام هنوز از این شوربخت امید نبریده است ؟ امام در مرداب وجود عمرسعد در جستجوی کدام نشانه از دریاست؟ عمرسعد فرزند سعد ابی وقاص فاتح قادسیه است و در مکتب آنچنان پدری، بیش از آن آموخته است که امام را و منزلت آسمانی او را نشناسد . اما از یک سوی... این جذبه شیطانی آمیخته با خوف! نخست عمر بن سعد دل به محال سپرده است که شاید بتواند دنیا و آخرت را با هم جمع کند و این توهم شیطانی همه آن کسانی است که دین را می خواهند اما نه به آن بها که دل از دنیا ببرند . آنان با خدا مکر می ورزند و مکر شب و روز نیز با آنان همراه می شود... اما مگر می توان با خود مکر کرد؟ پس باید زبان صدق آن مذکر درونی را هم برید تا در این عشرتکده غفلت گستاخی نکند. و مگر آن مذکر درونی کیست؟ آیا او را نمی توان فریفت ؟ عقل تا آنجا عقل است که آن پیوند ازلی را نبریده باشد. اما این فانوس

را که نمی توان در توفان خشم و جاه طلبی آویخت. آینه زنگار گرفته که دیگر آینه نیست . عقل محجوب در حجاب ظلمت گناهان که دیگر عقل نیست ، وهم است. از تو کبکی می سازد ابله که چون سر در برف های غفلت خویش فرو بردی ، بینگاری که کسی نیز تو را نمی بیند:.. نسوا الله فانساهم انفسهم . «ولایت بلاد گرگان و ری»! شیطان جاذبه های دنیایی را زینت می دهد تا آدمی زاده را بفریبد ... اما این فریب درنفس توست. شیطان تنها آنچه را که درنفس توست زینت می بخشد. سلطنت او تنها بر اغواشدگان خویش است و اغواشدگان شیطان ، فراموشیانِ دیار و همنده که اعمالشان با صورت هایی خیالی بر آنان جلوه می کند؛ سرابی با کاخ های خضرا ، دژهایی هوش ربا، جناتی معلق بر آبگینه ها و پریانی غماز... خوابی که جز با دمیدن در ناقور مرگ شکسته نمی شود.

فریاد انذار امام در همه عرصات تاریخ می پیچد و همه اهل صدق را گرد می آورد ، اما عمرسعد دیگر خود را رها کرده است. عمرسعد سر در گریبان غفلت فروبرده بود و از هشیاران نیز می گریخت ، مبادا که او را به خود بیاورند . لاجرم امام از دور او را مخاطب گرفت و فریاد زد : «یا عمر ، آیا کمر به قتل من بسته ای به زعم آنکه ابن زیاد ولایت ری و گرگان را به تو بسپارد ؟ والله که گوارای تو نخواهد شد؛ هرگز! این عهدی است معهود در کتاب قضای الهی که با تو باز می گویم .هرچه می خواهی بکن که بعد از من نه به دنیا و نه به آخرت رنگ خرسندی نخواهی دید. گویا می بینم سر تو را که چگونه بر نیزه رفته است و بچه ها آن را در میان خویش هدف گرفته اند و بدان سنگ می پرانند.» اما عمرسعد مرده ای است که با دم مسیحا نیز زنده نمی شود. غضبناک ، روی از امام بازگرداند و به یارانش ندا درداد که: «پس معطل چه هستید؟ همه با هم به او حمله برید که یک لقمه بیش نیست.»

راوی

این وای از لقمه های گلوگیر دهر! دهر هرگز بر مراد سفلگان نمی چرخد . این مکر لیل و نهار است که ما را می فریبد تا در دهر طمع بندیم... امر در دست آن جلیل است که جز مشیت مطلقه ی او، اراده ای در جهان نیست.

پنج سال بعد ، مرگ خواب سنگین عمرسعد را شکست آنگاه که در بستر چشم باز کرد و «کیسان تمّار» (رئیس شرطه های مختار ثقفی) را بالای سر خویش دید، با خنجری آخته... هذا رأس قاتل الحسین - این سربریده قاتل حسین بن علی است که بر فراز نیزه افراشته اند تا طفلان کوفی آن را با سنگ نشانه بگیرند... و بعد از این ، آیا هنوز هم کسی در این انگار مانده است که با خدا مکر ورزد و دنیا و آخرت را با هم گردآورد

راوی

آری، این انگاره ای است که شیطان دینداران را به آن می فریبد. روزها و شب ها می گذرند و او می پندارد که فراموشش کرده اند... اما در زیر آسمان مگر جایی هم هست که از چشم مرگ پنهان باشد؟ هذا رأس قاتل الحسین ؛ هذا رأس قاتل الحسین .

آنگاه حسین بن علی(ع) فرمود: «قوموا یا ایها الکرام... - برخیزید ای کرامت مندان به سوی مرگی که از آن گریزی نیست. و این تیرها پیک های مرگ است که از جانب این قوم می آیند. اما والله ، بین شما و بهشت رضوان و جهنم فاصله ای نیست مگر همین مرگ، که شما را به بهشتان می رساند و اینان را به دوزخشان ... رسول الله مرا فرموده است: پسرم ، روزی بر تو خواهد رسید که لاجرم به سوی عراق کشیده خواهی شد، به سرزمینی که بسیاری از پیامبران و اوصیای آنها را به خود دیده است، به سرزمینی که آن را «عمورا» می خوانند و در آنجا به شهادت خواهی رسید ، با همراهی جمعی از اصحاب که در خود از سوزش مس آهن نشانی نمی یابند... و این مبارکه را تلاوت فرمود که: قلنا یا نارکونی برداً و سلاماً علی ابراهیم - گفتیم ای آتش، بر ابراهیم سرد و سلامت باش . بشارت باد شما را جنگی که سرد و سلامت خواهد شد بر شما، آنچنان که آتش بر ابراهیم . والله که چون ما را بکشند بر پیامبران وارد خواهیم شد.»

راوی

و از آن روز، دیگر آتش بر یاران حسین سرد و سلامت است و تیرها پیک های بشارتی هستند به بهشت. تیرها می بارند... تا بین ما و حیات دنیا را، هر چه هست، بپُرند و رشته توکل ما را محکم کنند و ما را به یقین برسانند و سر آنکه آتش بر ابراهیم گلستان می شود نیز یقین است. اگر تو نیز یقین کنی که آتش بی اذن خالق آتش نمی سوزاند ، بر تو نیز سرد و سلامت خواهد شد.

فصل هشتم: غربال دهر

گفته اند آنگاه که حُر بن یزید ریاحی از لشکریان عمر سعد کناره می گرفت تا به سپاه حق الحاق یابد ، « مهاجر بن اوس » به او گفت : « چه می کنی ؟ مگر می خواهی حمله کنی ؟ » ... و حُر پاسخی نگفت ، اما لرزشی سخت سراپایش را گرفت. مهاجر حیرت زده پرسید : « والله در هیچ جنگی تو را اینچنین ندیده بودم و اگر از من می پرسیدند که شجاع ترین اهل کوفه کیست ، تو را نام می بردم. اما اکنون این ریشه ای که در تو می بینم از چیست ؟ »

راوی

تن چهره ای است که جان را ظاهر می کند ، اما میان این ظاهر و آن باطن چه نسبتی است ؟ آنان که روح را مرکبی می گیرند در خدمت اهوای تن ، چه می دانند که چرا اهل باطن از قفس تن می نالند ؟ تن چهره جان است ، اما از آن اقیانوس بی کرانه نمی بیش ندارد ، و اگر داشت که آن دلباختگان صنم ظاهر ، حسین را می شناختند.

محتضران را دیده ای که هنگام مرگ چه ریشه ای بر جانشان می افتد ؟ آن جذبه عظیم را که از درون ذرات تن ، جان را به آسمان لایتنای خلد می کشاند که نمی توان دید ... اما تن را از آن همه ، جز ریشه ای نصیب نیست . این ریشه ، ریشه مرگ است ؛ مرگی پیش از آنکه اجل سر رسد و سایه پردهشت بال های ملک الموت بر بستر ذلت حُر بیفتد ... موتوا قبل ان تموتوا. اینجا دیگر این حُر است که جان خویش را می ستاند ، نه ملک الموت. پیش چشم سُرادات مصفای عشق است ، گسترده به پهنای آسمان ها و زمین ، نور علی نور تا غایت الغایات معراج نبی ؛ و در قفا ، گور تنگی تنگ تر از پوست تن ، آن سان که گویی یکایک ذرات تن را در گوری تنگ تر از خود بفشارند.

حُر بن یزید ، لرزان گفت : « والله که من نفس خویش را در میان بهشت و دوزخ مخیر می بینم و زنهار اگر دست از بهشت بدارم ، هر چند پاره پاره شوم و هر پاره ام را به آتش بسوزانند ! » ... و مرکب خویش را می کرد و به سوی خیمه سرای حسین بن علی بال کشید.

راوی

حُر بن یزید ریاحی تکبیره الاحرام خون بست و آخرین حجاب را نیز درید و آزاد از بندگی غیر ، حُر وارد نماز عشق شد و این نماز ، دائم است و آن که در آن وارد شود هرگز از آن فارغ نخواهد شد: الذین هم علی صلاتهم دائمون ... و خود جان خویش را گرفت . حُر آن کسی است که حق اذن جان گرفتن را به خود او

می سپارد و این اکرم الموت است : قتل در راه خدا. و مگر آزاده کرامت مند را جز این نیز مرگی سزاوار است؟ احرار از مرگ در بستر به خدا پناه می برند. قدم صدق هرگز بر صراط نمی لرزد؛ خُر صادق بود و از آغاز نیز جز در طریق صدق نرفته بود... احرار را چه بسا که مکر لیل و نهار به دارالاماره کوفه بکشاند، اما غربال ابتلائات هیچ کس را رها نمی کند و اهل صدق را، طوعاً یا کرهاً، از اهل کذب تمیز می دهد ... مکاری چون ضحاک بن عبدالله نیز نمی تواند از چشم ابتلائی دهر پنهان شود... و فاش باید گفت، این محضر عظیم حق جایی برای پنهان شدن ندارد.

ضحاک بن عبدالله خود گفته است: «چون دیدم که اصحاب حسین همه کشته افتاده اند و جز «سوید بن عمرو بن ابی المطاع خثعمی» و «بشیر بن عمرو حضرمی» دیگر کسی نمانده است، به او گفتم: یا بن رسول الله، می دانی آن عهده‌ی را که بین من و توست، من شرط کرده بودم که در رکاب تو تا آنگاه بمانم که جنگجویی با تو هست. اکنون که دیگر کسی نمانده است، آیا مرا حلال می داری که از تو انصراف کنم؟ و حسین اذن داد که بروم... اسبی را که از پیش در یکی ازخیمه ها پنهان داشته بودم سوار شدم و به دامن دشت که پر از دشمن بود زدم و گریختم...»

راوی

تن ضحاک بن عبدالله همه عاشورا، ازصبح تا غروب، به همراه اصحاب عاشورایی امام عشق بود، اما جانش، حتی نفسی به ملکوتی که آن احرار را بار دادند راه نیافت، چرا که بین خود و حسین شرطی نهاده بود. «عبادت مشروط» کرم ابریشمی است که در پيله خفه می شود و بال های رستاخیزی اش هرگز نخواهد رست. این شرطی بود بین او و حسین ... و اگرچه دیگری را جز خدای از آن آگاهی نبود، اما زنهار که لوح تقدیر ما بر قلم اختیار می رود!

تو بندگی چو گدایان به شرط مزد مکن

که خواجه خود روش بنده پروری داند

روز بالا آمده بود که جنگ آغاز شد و ملائک به تماشاگاهِ ساحتِ مردانگی و وفای بنی آدم آمدند. مردانگی و وفا را کجا می توان آزمود، جز در میدان جنگ، آنجا که راه همچون صراط از بطن هاویه آتش می گذرد؟ ... دیندار آن است که در کشاکش بلا دیندار بماند، و گر نه، در هنگام راحت و فراغت و صلح و سلم، چه بسیارند اهل دین، آنجا که شرط دینداری جز نمازی غراب وار و روزی چند تشنگی و گرسنگی و طوافی چند برگرد خانه ای سنگی نباشد.

رودر رویی، نخست تن به تن بود و اولین شهیدی که بر خاک افتاد مسلم بن عوسجه بود، صحابی پیر کوفی. در زیارت الشهدای ناحیه مقدسه خطاب به او آمده است: «تو نخستین شهید از شهیدانی هستی که جانشان را بر سر ادای پیمان نهادند و به خدای کعبه قسم رستگار شدی. خداوند حق شکر بر استقامت و مواسات تو را در راه امامت ادا کند؛ او که بر بالین تو آمد آنگاه که به خاک افتاده بودی و گفت: فمنهم من قضی نحبه و منهم من ینتظر و ما بدلوا تبدیلا.»

حبیب بن مظاهر که همراه امام بر بالین مسلم بود گفت: «چه دشوار است بر من به خاک افتادن تو، اگر چه بشارت بهشت آن را سهل می کند. اگر نمی دانستم که لختی دیگر به تو ملحق خواهم شد، دوست می داشتم که مرا وصی خود بگیری...» و مسلم جواب گفت: «با این همه، وصیتی دارم» و با دو دست به حسین (ع) اشاره کرد، و فرشتگان به صبر و وفای او سلام گفتند: سلام علیکم بما صبرتم.

دومین شهیدی که برخاک افتاد «عبدالله بن عمیر کلبی» بوده است؛ آن جوان بلند بالای گندم گون و فراخ سینه ای که همراه مادر و همسرش از بئر الجعد همدان خود را به کربلا رسانده بود... همسر او نیز مرد میدان بود و تنها زنی است که در صحرای کربلا به اصحاب عاشورایی امام عشق الحاق یافته است. «مزاحم بن حرث» در آن بحبوحه با گستاخی سخنی گفت که نافع به او حمله آورد. مزاحم خواست بگریزد که نافع بن هلال رسید و او را به هلاکت رساند. «عمرو بن حجاج» که امیر لشکر راست بود عربده کشید: «ای ابلهان آیا هنوز در نیافته اید که با چه کسانی در جنگ هستید؟ شما اکنون با یکه سواران دلاور کوفه رودر رویید، با شجاعانی که مرگ را به جان خریده اند و از هیچ چیز باک ندارند. مبادا احدی از شما به جنگ تن به تن با آنها بیرون روید. اما تعدادشان آن همه قلیل است که اگر با هم شوید و آنان را تنها سنگباران کنید از بین خواهند رفت.»

عمر سعد این اندیشه را پسندید و دیگر اجازه نداد که کسی به جنگ تن به تن اقدام کند. افراد تحت فرماندهی شمر بن ذی الجوشن نافع بن هلال را محاصره کردند و بر سرش ریختند. با این همه، نافع تا هنگامی که

بازوانش نشکسته بود از پای نیفتاد. آنگاه او را به اسارت گرفتند و نزد عمرسعد بردند. عمرسعد و اطرافیانش می‌انگاشتند که می‌توانند او را به ذلت بکشانند و سخنانی در ملامت او گفتند. نافع بن هلال گفت: «والله من جهد خویش را به تمامی کرده‌ام. جز آنان که با شمشیر من جراحت برداشته‌اند، دوازده تن از شما را کشته‌ام. من خود را ملامت نمی‌کنم، که اگر هنوز دست و بازویی برایم مانده بود نمی‌توانستید مرا به اسارت بگیرید...» و شمر بن ذی الجوشن او را به شهادت رساند.

آنگاه فرمان حمله عمومی رسید و همه لشکریان عمرسعد با هم به سپاه عشق یورش بردند. شمر بن ذی الجوشن با لشکر چپ، عمرو بن حجاج با لشکر راست از جانب فرات و «عزره بن قیس» با سوارکاران ... و کار جنگ آن همه بالا گرفت که دیگر در چشم اهل حرم، جز گردبادی که به هوا برخاسته بود و در میانه‌اش جنبشی عظیم، چیزی به چشم نمی‌آمد.

راوی

چه باید گفت؟ جنگ در کربلا درگیر است و این سوی و آن سوی، مردمانی هستند در سرزمینهای دور و دورتر که هیچ پیوندی آنان را به کربلا و جنگ اتصال نمی‌دهد. آنجا بر کرانه فرات، در دهکده عقر... دورتر در کوفه، درمکه، مدینه، شام، یمن ... زنگبار، روم، ایران، هندوستان و چین ... طوفان نوح همه زمین را گرفت، اما این طوفان تنها سفینه نشینان عشق را درخود گرفته است. چه باید گفت با سبکباران ساحل‌ها که بی‌خبر از بیم موج و گردابی اینچنین هایل، آنجا بر کرانه‌های راحت و فراغت و صلح و سلم غنوده‌اند؟ آیا جای ملامتی هست؟

... و از آن فراتر، از فراز بلند آسمان کهکشان بنگر! خورشیدی از میان خورشیدهای بی‌شمار آسمان لایتناهی، منظومه‌ای غریب، و از آن میان سیاره‌ای غریب‌تر، بر پهنه‌اش جانورانی شگفت‌هر یک با آسمانی لایتناهی در درون. اما بی‌خبر از غیر، سر درمغاره تنهایی درون خویش فروبرده، سرگرم با هیاکل موهوم و انگاره‌های دروغین... و این هنگامه غریب در دشت کربلا. آیا جای ملامتی هست؟

آری، انسان امانتدار آفرینش خویش است و عوالم بیرونی‌اش عکسی است از عالم درون او در لوح آینه‌سان وجود. طوفان کربلا، طوفان ابتلایی است که انسانیت را درخود گرفته و آن کرانه‌های فراغت، سراب‌های غفلتی بیش نیست. انسان کشتی شکسته طوفان صدفه نیست، رها شده بر پهنه اقیانوس آسمان؛ انسان قلب عالم هستی و حامل عرش الرحمن است، و این سیاره؛ عرصه تکوین. اینجا پهنه اختیار انسان است و آسمان عرصه جبروت، و امرتکوین در این میانه تقدیر می‌شود... آه از بار امانت که چه سنگین است!

عالم همه در طواف عشق است و دایره دار این طواف، حسین است. اینجا در کربلا، در سرچشمه جاذبه ای که عالم را بر محور عشق نظام داده است، شیطان اکنون در گیرودار آخرین نبرد خویش با سپاه عشق است و امروز در کربلاست که شمشیر شیطان از خون شکست می خورد؛ از خون عاشق، خون شهید.

عزرة بن قیس که دید سواران او از هر سوی که با اصحاب امام حسین رو به رو می شوند شکست می خورند، چاره ای ندید جز آنکه «عبدالرحمن بن حصین» را نزد عمر سعد روانه کند که: «مگر نمی بینی سواران من از آغاز روز، چه می کشند از این عده اندک؟ ما را با فوج پیادگان کماندار و تیرانداز امداد کن...» و این گونه شد. عمر سعد «حصین بن تمیم» را با سوارکارانش و پانصد تیرانداز به یاری عزرة بن قیس فرستاد و ناگاه باران تیر از هر سوی بر اصحاب امام عشق باریدن گرفت و آنان یکایک در خون خویش فرو غلتیدند. دیری نپایید که اسب ها همه در خون تپیدند و یلان، آنان که از تیر دشمن رهیده بودند، پیاده به لشکریان شیطان حمله بردند. از «ایوب بن مشرح» نقل کرده اند که همواره می گفت: «اسب خُر بن یزید ریاحی را من کشتم؛ تیری به سوی مرکبش روانه کردم که در دل اسب نشست. اسب لرزشی به خود داد و شیهه ای کشید و به رو درافتاد، و لکن خود خُر کنار جست و با شمشیر برهنه در کف، حمله آورد.» عمر سعد در این اندیشه حيله گرانه بود که اصحاب امام را در محاصره بگیرد، اما خیمه ها مانع بود. فرمان داد که خیمه ها را آتش بزنند و اهل حرم آل الله همه در سراپرده امام حسین (ع) جمع بودند. خیمه ها آتش گرفت و شمر و همراهانش به سوی خیمه سرای امام حمله بردند. شمر نهیب زد که آتش بیاورید تا این خیمه را بر سر خیمه نشینانش بسوزانم. اهل حرم از نهیب شمر هراسان شدند و از خیمه بیرون ریختند. امام فریاد کشید: «ای شمر! این تویی که آتش می خواهی تا سراپرده مرا با خیمه نشینانش بسوزانی؟ خدایت به آتش بسوزاند!» حمید بن مسلم «می گوید:» من به شمر گفتم: سبحان الله! آیا می خواهی خویشتن را به کارهایی واداری که جز تو کسی در جهان نکرده باشد؟ سوزاندن به آتشی که جز آفریدگار کسی را حقی بر آن نیست و دیگر، کشتن بچه ها و زنان؟ والله درکشتن این مردان برای تو آن همه حسن خدمت هست که مایه خرسندی امیرت باشد.» شمر پرسید: «تو کیستی؟» و من او را جواب نگفتم. در این اثنا شبث بن ربعی سر رسید و به شمر گفت: «من گفتاری بدتر از گفتارتو و عملی زشت تر از عمل تو ندیده ام. مگر تو زنی ترسو شده ای؟» زهیر بن قین با ده نفر از اصحاب خود رسیدند و به شمر و یارانش حمله آوردند و آنان را از اطراف خیمه ها پراکنده ساختند و «ابی عزة ضیابی» را کشتند. با کشتن او، یاوران شمر فزونی گرفتند و آخر الامر بجز زهیر همه آن ده تن به شهادت رسیده بودند.

راوی

تن در دنیااست و جان در آخرت ؛ یاران یکایک جان بر سر پیمان ازلی خویش نهاده اند و بال شهادت به حظیره القدس کشیده اند ، اما پیکر خونیشان، اینجا، این سوی و آن سوی، شقایق های داغداری است که بر دشت رسته است . تن در دنیااست و جان در آخرت ، و در این میانه ، حکم بر حیرت می رود... روز به نیمه رسیده است و دیگر چیزی نمانده که کار جهان به سرانجام رسد.

امام نگاهی به ظاهر کرد و نظری در باطن ، و گفت: «غضب خداوند بر یهود آنگاه شدت گرفت که عزیر را فرزند خدا گرفتند و غضب خدا بر نصاری آنگاه که او را یکی از ثلاثه انگاشتند و بر این قوم ، اکنون که بر قتل فرزند رسول خود اتفاق کرده اند...» و همچنان که محاسن خویش را در دست داشت گفت: «والله آنان را در آنچه می خواهند اجابت نخواهم کرد تا خداوند را آن سان ملاقات کنم که با خون خضاب کرده باشم...» و سپس با فریاد بلند فرمود: «آیا فریاد رسی نیست که به فریاد ما برسد؟ آیا دیگر کسی نیست که ما را یاری کند؟ کجاست آن که از حرم رسول خدا دفاع کند؟»... و صدای گریه از خیمه سرای آل الله برخاست.

راوی

دهر خجل شد و اگر صبر خیمه بر آفاق زده بود، آسمان انشقاق می یافت و خورشید چهره از شرم می پوشاند و سوز دل زمین، دریاها را می خشکاند و... سال های دریغ فرا می رسید. آن شوربختان خجل شدند، اما آب و خاک و آتش و باد، سخن امام را در لوح محفوظ باطن خویش به امانت گرفتند و از آن پس، هر جا که آب از چشمی فرو ریخت و خاک سجاده نمازی شد و آتش دلی را سوخت و باد آهی شد و از سینه ای برآمد، این سخن تکرار شد. از خاکی که طینت تو را با آن آفریده اند باز پرس؛ از آبی که با آن خاک آمیخته اند، از آتشی که در آن زده اند و از نفخه روحی که در آن دمیده اند باز پرس، تا دریابی که چه امانتداران صادقی هستند . تاریخ امانتدار فریاد «هل من ناصر» حسین است و فطرت گنجینه دار آن ... و از آن پس ، کدام دلی است که با یاد او ننپد؟ مردگان را رها کن، سخن از زندگان عشق می گویم. خورشید به مرکز آسمان رسید و سایه ها به صاحب سایه پیوستند . امید داشتم که قیامت برپا شود، اما خورشید در قوس نزول افتاد و سیفر زوال آغاز شد. «ابو ثمامه» در سایه خویش نظر کرد که جمع آمده بود و نظری نیز در آسمان انداخت و دانست که وقت فریضه زوال رسیده است ... شاید ترنم ملکوتی اذان مؤذن کربلا، «حجاج بن مسروق» را شنیده بود، از حظیره القدس ، حجاج بن مسروق همه راه را همپای قافله عشق اذان گفته بود، اما اکنون در ملکوت اذن حضور دائم داشت و صوت اذانش جاودانه در روح عالم پیچیده بود... لکن در عالم تن... این پیکر بی سراوست، زیب بیابان طف. اینجا بلال و حجاج وقت نماز اذان می گفتند ، اما آنجا ، تا بلال و حجاج اذان نگویند وقت نماز نمی رسد... تن در دنیااست و جان در آخرت ، و در این میانه ، حکم بر حیرت می رود.

ابو ثمامه صائدی وقت زوال را یادآوری کرد. امام در آسمان تأملی کرد و گفت: «ذکر نماز کردی؛ خداوند تو را از نمازگزاران و ذاکرین قرار دهد. آری، اول وقت نماز است. بخواهید از این قوم که دست از ما بدارند تا نماز بگذاریم.» لشکر اعدا آن همه نزدیک آمده بودند که صدای آنان را می شنیدند. حصین بن تمیم عربده کشید: «این نماز مقبول درگاه خدا نیست.» و این گفته بر حبیب بن مظاهر بسیار گران نشست: «نماز از فرزند پیامبر قبول نباشد و از شما شرابخواران ابله قبول باشد؟!»

راوی

نماز، روح معراج نبی اکرم است، و او بی اهل کسا به معراج نرفت. نماز از او قبول نباشد که با هر تکبیری حجابی را می درد آن سان که با تکبیر هفتم دیگر بین او و خالق عالم هیچ نماند و از شما قبول باشد که نمازتان وارونه نماز است؟ عجب! حباب را ببین که چگونه بر اقیانوس فخر می فروشد!

حصین بن تمیم به حبیب بن مظاهر حمله ور شد و آن صحابی کرامت مند پیر عشق نیز شیر شد و با شمشیر بر او تاخت و ضربه ای زد که بر صورت اسب او فرود آمد و حصین بن تمیم بر خاک افتاد و یارانش او را از میانه در ربودند. حبیب سخت می جنگید و آنان را به خاک و خون می افکند که دوره اش کردند و مردی از بنی تمیم ضربه ای با شمشیر بر سر او زد و دیگری نیزه ای که از کارش انداخت. «بدیل بن صُریم» از مرکب فرود آمد و سرش را از تن جدا کرد. حُصین بن تمیم او را گفت: «من در قتل او شریکم. سرش را بده تا بر گردن اسب خود بیاویزم و در میان لشکر جولان دهم، تا بدانند که من نیز در قتل او شرکت کرده ام. اما جایزه عبیدالله بن زیاد از آن تو باشد.» پس سر حبیب را گرفت و بر گردن اسب آویخت و در میان لشکر جولان داد و بازگشت و سر را به بُدیل بن صُریم رد کرد. حُربن یزید ریاحی و زهیر بن قین با پشتیبانی یکدیگر به دریای لشکر عمر سعد زدند تا امام و باقیمانده اصحاب فرصت نماز خواندن بیابند. چون یکی در لجه حرب غوطه ور می شد دیگری می آمد و او را از گیرودار خلاص می کرد، تا آنکه پیادگان دشمن اطراف حُر را گرفتند و «ایوب بن مُشرَحَ خِیوانی» با مردی دیگر از سواران کوفی در قتل او با یکدیگر شریک شدند و یاران پیکر نیمه جان او را به نزد امام آوردند. امام با دست خویش خاک از سر و روی او می زدود و می فرمود: «تو به راستی حُرّی، همان سان که مادرت بر تو نام نهاد؛ به راستی حُرّی، چه درد دنیا و چه در آخرت.»

راوی

آنگاه اصحاب عاشورایی امام عشق به آخرین نماز خویش ایستادند و سفر معراج پایان گرفت. نخستین نمازی که آدم ابوالبشر گزارد در وقت زوال بود و آخرین نمازی که وارث آدم گزارد، نیز... و از آن نماز تا این نماز ، هزارها سال گذشته بود و در این هزارها، چه ها که بر انسان نرفته بود.

حسین دیگر هیچ نداشت که فدا کند، جز جان که میان او و ادای امانت ازلی فاصله بود... و اینجا سدره المنتهی است. نه... که او سدره المنتهی را آنگاه پشت سر نهاده بود که از مکه پای در طریق کربلا نهاد... و جبرائیل تنها تا سدره المنتهی همسفر معراج انسان است. او آنگاه که اراده کرد تا از مکه خارج شود گفته بود: من کان فینا باذلاً مهجته و موطناً علی لقاء الله نفسه فلیرحل معنا، فانی راحل مصباحا ان شاء الله تعالی. سدره المنتهی مرزدار قلمرو فرشتگان عقل است.

عقل بی اختیار. اما قلمرو آل کسا، ساحت امانتداری و اختیار است و جبرائیل را آنجا بار نمی دهند که هیچ ، بال می سوزانند. آنجا ساحت انی اعلم ما لاتعلمون است ، آنجا ساحت علم لدنی است ، رازداری خزاین غیب آسمان ها و زمین؛ آنجا سبحات فنای فی الله است و بقای بالله ، و مرد این میدان کسی است که با اختیار ، از اختیار خویش درگذرد و طفل اراده اش را در آستان ارادت قربان کند ... و چون اینچنین کرد، در می یابد که غیر او را در عالم اختیار و اراده ای نیست و هر چه هست اوست.

اما چه دشوار می نماید طی این عرصات! آنان که به مقصد رسیده اند می گویند میان ما و شما تنها همین «خون» فاصله است ؛ تا سدره المنتهی را با پای عقل آمده ای، اما از این پس جاذبه جنون ، تو را خواهد برد... طی این مرحله دیگر با پای اراده میسور نیست ؛ بال می خواهد و بال را به عباس می دهند که دستانش را در راه خدا قربان کرد. این حسین است که عرصات غایی خلافت تکوینی انسان را تا آنجا پیموده است که دیگر جز جان میان او و مقصود فاصله نیست.

آنان که با چشم ظاهر می نگرند او را دیده اند که بر بالین علی اکبر علی الدنیا بعدک العفا گفته است و بر بالین قاسم عزّ و الله علی عمک ان تدعوه فلا یجیبک او یجیبک ثم لا ینفعک و اکنون بر بالین ابی الفضل عباس می گوید: الان انکسر ظهري و قلت حیلتي ، اما حجاب های نور را نمی بینند که چه سان از هم دریده و رشته های پیوند روح را به ماسوی الله چه سان از هم گسسته ! نه ماسوی الله ، که اینجا کلام نیز فرشته سان فرو می ماند.

مردانگی و وفای انسان نیز به تمامی ظهور یافت و آن قامت مردانه عباس بن علی با دستان بریده بر شریعه فرات، آیتی است که روح از این منزلگاه نیز گذشته است و عجیب آن است که آن باطن چگونه در این ظاهر جلوه می کند. بعدها ام البنین دررثای عباس سرود:

یامن رای العباس کر علی جماهیر النقد

و وراه من ابناء حیدر کل لیث ذی لبد

انبث ان ابنی اصیب برأسه مقطوع ید

و یلی علی شبلی امال برأسه ضرب العمد

لوکان سیفک فی یدیک لما دنی منک احد

دستان عباس بن علی قطع شده بود که آن ملعون توانست گرز بر سر او بکوبد. اما تا دستان ظاهر بریده نشود، بال های بهشتی نخواهد رست. اگر آسمان دنیا بهشت است، آسمان بهشت کجاست که عباس بن علی پرنده آن آسمان باشد؟ فرشتگان عقل به تماشاگاه راز آمده اند و مبهوت از تجلیات علم لدنی انسان، به سجده در افتاده اند تا آسمان ها و زمین، کران تا کران، به تسخیر انسان کامل درآید و رشته اختیار دهر به او سپرده شود؛ اما انسان تا کامل نشود، در نخواهد یافت که دهر، بر همین شیوه که می چرخد، احسن است.

چشم عقل خطابین است که می پرسد: اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء... اما چشم دل خطاپوش است. نه آنکه خطایی باشد و او نبیند... نه! می بیند که خطایی نیست و هرچه هست وجهی است که بی حجاب، حق را می نماید. هیچ پرسیده ای که عالم شهادت بر چه شهادت می دهد که نامی اینچنین بر او نهاده اند؟

درباره امام خمینی(ره)

داغ بی تسلی

داغ های همه تاریخ را ما به یکباره دیدیم، چرا که ما امت آخرالزمانیم، و خمینی، این ماه بنی هاشم، میراث دار همه صاحبان عهد بود در شب یلدای تاریخ. در عصر ادبار عقل و فلک زدگی بشر، در زمانه غربت حق، در عصری که دیگر هیچ پیا مبری مبعوث نمی شد و هیچ منذری نمی آمد خمینی میراث دار همه انبیا و اسباط ایشان بود و داغ او بر دل ما، داغ همه اعصار، داغی بی تسلی.

ما را این گمان نبود هرگز که بی او بمانیم. آخر او آیتی بود که «ثقلین» را در وجود خود معنا می کرد، همه «ماترک رسول الله» را، و ما می دانستیم که زمین و زمان می گردند تا انسان هایی چون او، هر هزار سال یکی، پای به دنیای گذارند. آخر آدم هایی چون او، قطب سنگ آسیاب افلاکند، مصداق حدیث «لو لاک» اند و غایت الغایات وجود..... و حق است اگر با رفتن زمین از رفتن باز ماند آسمان نیز، خورشید سرد شود و ماه بشکافد و دریا ها طغیان کنند و باران خون از آسمان بیارد و مومنین از شدت ماتم دق مرگ شوند، و اگر نبود آن حجت غایب، تو بدان، بی تردید که همان میشد.

ما را این گمان نبود که بعد از او بمانیم، اما او رفت و زمین ماند و ما نیز بر زمین، در این پهنه بی منتهایی که عقل راه به جایی نمی برد. دریاها و زمین و آسمان و ماه و خورشید بر جای ما نندند تا مقصود خمینی «ره» محقق شود، آن سان که بعد از رحلت آخرین فرستاده خدا نیز دور فلک بر جای ماند تا حقیقت وجود او را در جهان تحقق بخشد. آخر انسان هایی چون او که یک فرد نیستند، یک امت اند و یک تاریخ.

کوران روزحشر در اینجا نیز کورند_ که: "من کان هذه اعمی فهو فی الاخر اعمی" _ ونمی بینند. آنان از کجا بدانند که کدام امر عظیم واقع شده است؟

نه آنگاه که امام آمد و نه امروز که رفتند است. اگر نه، این ولی خدا برای آنان حجتی میشد تا صدق قصص انبیا را باور کنند و چون سحره فرعون در برابر این انقلاب به سجده درآیند که "امنابر موسی و هرون" اگر نه، این ولی خدا برای آنان حجتی میشد تا زهد و عدالت علی را باور کنند، حلم حسن را و شجاعت حسین را و..... و این ولی خدا برای آنان حجتی میشد تا عظمت حق را و همه صفات خدا یی را در وجودش بنگرد و انسان را، همچون خورشیدی که نورش از ازلیت تا به ابدیت را فرا گرفته است.

داغ های همه تاریخ را ما به یکباره دیده ایم. یک بار دیگر این رسول اکرم است که در دنیا رفته است، یک بار دیگر این علی است که به شهادت رسیده است، یک بار دیگر این فاطمه است و حسن است و حسین است که ما را داغدار کرده اند، یک بار دیگر این مهدی است که در حجاب غیبت رفته است.

دست ما اگر به نخل بلند وجود او نمی رسد، دست خمینی که می رسید. او آمد تا معنای «انتظار» را به این امت بیا موزد، در آینده وجود خود که اسوه مصادیق منتظران بود، و اکنون دیگر دور افلاک را مرادی نیست جز آنکه منتظر مهدی باشد.

امام «ره» به ما آموخت که «انتظار در مبارزه است» و این بزرگترین پیام او بود، و پس از او، اگر باز هم امیدی ما را زنده میدارد همین است که برای ظهور آخرین حجت حق مبارزه کنیم. امام «ره» ما را آموخت که «عرفان را با مبارزه جمع کنیم» و خود بهترین شاهد بود که بر این مدعا که عرفان عین مبارزه است، و از این پس دیگر چه داعیه ای می ماند برای آنان که عرفان را به مثابه امری کاملاً شخصی بهانه واماندگی خویش می گرفتند؟ او کتاب و سنت را در وجود خویش تفسیر کرد و مجهولات شریعت و طریقت را با مفتاح مبارک حیات خویش گشود و ما می دانستیم که جهاد اصغر شرط لازم جهاد اکبر است و اولیای مقرب خدا در تمام طول تاریخ همواره بر همین شیوه زیسته اند.

دیگر چه داعیه ای می ماند برای آنان که حکم برظاهر اشعار عرفانی می راندند و با چشمی ظاهربین چهره افیونی خویش را در آینه صیافی وجود عرفا می دیدند و حتی این اواخر، دیگر افعال و اقوال منصور حلاج را هم با عقل کج اندیش ماتریالیسم دیالکتیک معنا می کردند و حافظ را شرابخواره و زنبازه ای از سلک خویش می گرفتند؟

آیا ندیدند او را که از این سوی پنجه ارباب جور انداخته بود و از آن سوی «سجاده به می رنگین» داشته بود و «دلق مرتع را گرو جامی شراب مرد افکن» نهاده بود؟ آیا ندیدند که در «خلوت ان کار دیگر کردن» و «صراحی پنهان کشیدن» یعنی چه؟ مگر این مردترین مردان میدان مبارزه و زاهدترین زهاد زمانه نبود که دم از خال لب چشم بیمار و می و میخانه بتکده و رند می آلود خرقه پیر خراباتی میزد؟

امام رفت و زمین ماند و ما نیز بر زمین ماندیم. با داغ جراحی سخت بر دل و باری سنگین بر دوش. امام رفت تا بار تکلیف ما برگرد عاقل و اختیارمان بار شود و همان سان که سنت لا یتغیر خلقت بوده است، چرخه بلیات ما را نیز به میدان کشد و آزموده شویم و این آیت ربانی درست درآید که "لنبلونکم حتی نعلم الجاهد منکم و الصابرین".

اکنون، این ماییم و امانت او . دست بیعت از آستین اخلاص برآریم و در کف فرزند و برادرش و تلمیذ مدرسه اش بگذاریم که اگر بعد از رحلت رسول الله ظهر حکومت اسلام به غروب خونین شهادت حسین بن علی و «شب بی قمر غیبت» انجامید، این بار امام فرصت یافت تا وثیقه حکومت را به معتمدین خویش بسپارد و این خود نشانه ای است بر این بار بشارت که خداوند اراده کرده است تا حزب الله و مستضعفین را به امامت و وراثت زمین برساند.

دهه شصت دهه امام خمینی (ره) بود و از این پس دهه ها هر چه بیابید به جز او انتساب نخواهند داشت . این او بود که هر آنچه که در تقدیر تاریخ انسان این عصر بود ظاهر کرد . حیات انسان هایی چون او نفخه ای از نفخات روح الهی است که در تن انسان می دمَد ، در تن زمین مرده ، و آن را حیات می بخشد . امام خمینی انسانی چونان دیگران نبود ؛ از قبیله انبیا و اصحاب آنان بود و مصداقی از مصادیق معدود (نبا عظیم).... که هر هزار سال یکی میرسد ، و مراد از این (هزار) عدد هزار نیست ؛ مراد آن است که او خیل یاد آوران است و مورد خطاب «انما انت مذکر» . و مخاطب این سخن آنانند که نه نامی از آنان در تاریخ های تمدن هست و نه در تاریخ های رسمی ، اما زمین هر چه دارد مدیون آنهاست . اینان چون دیگر ابنای بشر از خاک روییده اند ، اما چون دیگران در خاک نمانده اند و سر بر آسمان برآورده اند. و فقط هم اینانند که از حقیقت با خبرند و دیگران را نیز اینان خبر کرده اند .

تاریخ حیات باطنی بشر تاریخ انبیاست و این تواریخ دیگر که نوشته اند ظنون نگارندگان آنهاست و راهی به حقیقت ندارد . آنها همواره ظاهر را بی نسبت با باطن دیده اند و هر که انچنین بنگرد همه چیز را وارون خواهد دید. چرا در تاریخ های تمدن به انبیا و اصیایشان اشاره ای نرفته است و اگر هم کسانی چون ویل دو رانت به پرداخته اند، وجودشان را درهاله ای از ابهام نگاه داشته اند و درباره تعالیم انبیا سکوت کرده اند؟ انبیا برای بهبود زندگی اقتصادی مردمان _ به زعم امروزی ها _ که نیامده اند ! آنها قبل از هر چیز خود را «فرستاده خدا» می گفته اند و تعالیم خویش را (وحی) می نامیده اند . مدعی بوده اند که از جانب خدا آمده اند و خبر از آسمان دارند و مردمان نیز می پذیرفته اند ؛ و اگر نه دین و دینداری تا کنون در کره نابود گشته بود .

بعد از چند قرن که از رنساس و هبوط بشر در مصداق کلی خویش گذشته است هنوز هم آنچه در میان مردمان اعتبار دارد تاریخ میلادی است که از زمان تولد مسیح محاسبه شده است ، و تاریخ هجری است که در زمان هجرت پیامبر اسلام.... و مگر نه اینکه اگر وقایع دیگری برای بشر از وقایع اهمیت بیش تری داشت ، آنها را مبدأ تاریخ می گرفتند؟ اما در کتاب های تاریخ تمدن اعصار زندگی بشر را بر مبنای ابزار تولید آنها عصر سنگ و آهن و مفرغ و مس و.... حالا هم عصر تکنولوژی و عصر ارتباطات و عصر فضا و فلان و بهمان نامیده اند .

امام خمینی پیامبر تازه ای نبود، اما از یادآوران بود ، از مخاطبان ،انما انت مذکر ، که عهد فطری مردمان با خداوند را به آنان یادآوری کرد و بعد از چند قرن که از هبوط بشر در مصداق جمعی کلی می گذشت ، چونان اسلاف خویش _ از ابراهیم و اسماعیل تا محمد (ص) _ دوره ای از جاهلیت را شکست و عصر دیگری را آغاز

کرد. این عصر تازه را باید (عصر امام خمینی) نام نهاد، چنان که حق آن بود که اعصار پیشین را نیز به انبیا و اوصیا و یادیاران دیگر انتساب می کنند. و مردمان همواره چنین کرده اند، اما تاریخ نویسان نه. زیرک ترین آنها همچون آرنورد توین بی در یکی از مفاهیمی که برای (هبوط) قایل می شود آن را (هبوط نیاکان بشر از زیستگاه هایشان در بالای درختان برای زندگی در خشکی) (!) معنا میکند. حتی «توین بی» که خودش یک متفکر ظاهراً مذهبی است، نسبت بین دین و تمدن و باطن و ظاهر وجود انسان را درنماید، چه برسد به آنان که اصلاً براساس ماتریالیسم دیالکتیک تاریخ را معنا کرده اند. او اصلاً نمی تواند خود را از سیطره ای که داروین به طور نابخود بر تفکر او دارد رها کند و برای هبوط در همان آغاز کتاب سه معنا ذکر می کند که در چشم ما حقیقتاً ابلهانه و بسیار خنده آور است. یکی از معانی همان بود که نوشتیم و بعد هبوط را از لحاظ معنوی معنا می کند. به دیگر سخن آنها زمانیکه صاحب شعور و آگاهی شدند بطور معنوی هبوط نموده اند.

سومین معنای هبوط، که خودش هم آن را غیرقابل توجیه توصیف می کند، در ادامه همان معنای دوم است: واقعیت اینست که یک موجود آگاه و ذیشعور می تواند شریر باشد ولی یک موجود بیشعور نمی تواند ... و بالاخره حتی به ذهنش هم خطور نمی کند که شاید آنچه در کتاب های آسمانی در معنای هبوط آمده است دارای حقیقت باشد.

وجود امام خمینی و برکات آن را تنها کسانی می توانند حقیقتاً درک کنند که در جست و جوی تاریخ تحول باطنی انسان بر کره زمین - که خاستگاه تحولات ظاهری اجتماعی و اقتصادی و سیاسی حیات او نیز هست - به تاریخ انبیا رجوع می کنند. هم آنانند که در صف امام خمینی می گویند که او بت شکنی دیگر از تبار ابراهیم بود. و یا برای وصل می شود.

تبیین حقیقت مبارزه او با طاغوت به داستان موسی و فرعون در قرآن رجوع می کنند، ویا برای بیان شیوه مبارزه او در برابر دشمنان انقلاب اسلامی به واقعه کربلا باز می گردند. خود او حتی یک بار هم نشد که برای تبیین افعال و سیاست های خویش مردم را به تاریخ های مصطلح رجوع دهد. حتی برای یک بار نگفت که (من آمده ام تا ایران را به توسعه اقتصادی برسانم). او خود را در برابر (احیای حیات باطنی بشر) مکلف می دانست و می فرمود که چون باطن انسان حیات یابد، امور مربوط به دنیای او هم اصلاح خواهد شد و این لفظ (اصلاح) نیز با غایت تاریخ های تمدن از (اصلاح) فقط مشترکی لفظی است.

مسلمانان به قدرت اقتصادی تسلیحاتی نیز دست خواهند یافت، اما این امر مسلماً موکول و مسبوق به یک «تحول نفسی» است که امام خمینی برای آن قیام کرده و به آن هم رسید. و بی رو دربایستی، همه تحولات

تاریخی دهه شصت هجری و دهه هشتاد میلادی و دهه اول قرن پانزدهم هجری قمری معلول همین علت یگانه است: قیام امام خمینی و پیروزی انقلاب اسلامی چه دیگران این حقیقت را بفهمند و چه نفهمند . و از این پس نیز همه تحولات تاریخی در کره زمین در جهت تشکیل امت واحده اسلامی و قدرت گرفتن او در مبارزه ای بزرگ و بسیار جدی است که خواه ناخواه روی خواهد نمود .

منبع کتاب: آغازی بر یک پایان صفحه ی ۱۷

امام (ره) و حیات باطنی انسان

در سالگرد آن واقعه عظیمی که در چهاردهم خرداد ماه سال ۱۳۶۸ رخ داد یک بار دیگر باید به همان حقیقتی توجه یافت که این واقعه را معنا بخشیده است .

حضرت امام امت (ره) انسانی از زمره دیگر انسان ها نبود و در میان بزرگان تاریخ نیز افرادی چون او بسیار نیستند ؛ اما تاریخ، آن سان که امروزی ها نگاشته اند ، نمی تواند قدر بزرگ مردانی چون حضرت امام (ره) را دریابد .

«تاریخ تمدن» ، آن سان که غربی ها نگاشته اند ، «تاریخ غلبه انسان ها بر طبیعت است در جهت تمتعی مسرفانه.» آنان ، به مقتضای همین روح عصیانگری که در بشر امروز دمیده شده است ، انگاشته اند که پیشینیان نیز غایتی جز این نداشته اند و لذا از حقیقت وجود انسان بر کره خاک غفلت کرده اند .

حیات انسان در این سیاره کوچک که سفینه ای آسمانی بر پهنه اقیانوس بیکران فضای اثیری است ، تاریخ دیگری نیز دارد که «تاریخ باطنی» اوست ؛ «تاریخ تمدن» تاریخ حیات ظاهری انسان و «تاریخ انبیا » تاریخ حیات باطنی او .

انسان ظاهری دارد و باطنی ، جسمی دارد و روحی..... و آنان که روح را انکار دارند عجب نیست اگر تاریخ زندگی بشر را منحصر به تاریخ تمدن بنگارند و تاریخ تمدن را نیز از نظرگاه «تکامل تاریخی ابزار » بنگرد و به تبع آن ،امروز عنوان «بزرگان تاریخ» فقط به کسانی اطلاق شود که راه تصرف مسرفانه و بی محابای انسان را در طبیعت همواره داشته اند .

آنان انسان را معده ای بزرگ می بینند که در طول تاریخ ابزارهای مناسبی برای سیر و پروردن و تمتع هر چه بیشتر از لذات حیوانی یافته است. وقتی تعریف انسان این باشد، تاریخ نیز منحصر خواهد شد در تاریخ تمدن و آن هم از این نظرگاه خاص. آنچه که در این روزگار به نام «تاریخ تمدن» خوانده میشود یک صورت وهمی و بدون واقعیت است که بشر جدید آن را بر گذشته خویش نیز اطلاق بخشیده است و لذا از انبیا و اسباط ایشان در آن نشانی نیست.

«تاریخ سلاطین» نیز تاریخ قدرت طلبی ها و تعارض هایی است که بر خود بینی و خود پرستی و استکبار انسان ها بنا گشته است و این تاریخ نیز از آنجا که متعرض حیات باطنی انسان ها نمی گردد نمی تواند موجودیت انبیا و او صیا و اسباط ایشان و معماران خانه حقیقت را معنا کند و بنابراین ، هرگز نباید توقع داشت

که در تاریخ تمدن و یا تاریخ های مدون رسمی شان و قدر بزرگانی چون حضرت امام (ره) که «معماران خانه حقیقت وجود بشر» بوده اند شناخته گردد.

شیخ الانبیا حضرت ابراهیم نیز معمار خانه حقیقت در کره ارض بوده است و تا دنیا، دنیاست و انسان بر این سیاره خاکی باقی است، این خانه حصن حصینی است که بشر را از اغوای شیاطین و هبوط به اسفل درکات بهیمیت دور می دارد، اما کجا در تاریخ تمدن نامی و یادی از او می توان یافت؟ تاریخ حیات باطنی انسان مکه را «ام القرا» و مرکز زمین می داند. اما تاریخ تمدن اگر هم نیم نگاهی بدین واقعه عظیم از آن قبیله «جرهم» در جست جوی آب، زمزم را یافتند و در اطراف آن سکنا گزیدند و اولین اجتماع مدنی را بنیان نهادند و.....

چرا این ظاهربینی بر بشر امروز غلبه یافته است و او را تا بدین همه به سراب اندیشی و تنگ نظری کشانده؟ هر چه هست انسان امروز اگر چه هنوز مبدا شمارش روزها و سالها را بر هجرت این رسول و تولد آن دیگری نهاده است، اما دیگر قدرت انبیا را نمی شناسد و تا این جهل باقی است قدر حضرت امام را نیز نخواهد یافت، چرا که او نیز از احیا گران حیات باطنی انسان و بنیانگذاران خانه حقیقت است و انقلاب اسلامی ام القری این عصر است.

حضرت امام (ره) اگر چه ظاهر و باطن را شکست و با انقلاب اسلامی خانه حقیقتی را بنیان نهاد که کعبه دل های ناس است، ام القری است، بیت عتیق است و اسوه قیام ناس که نه شرقی است و نه غربی .

و بالاخره، اگر چه تاریخ تمدن و تاریخ سلاطین معماران خانه حقیقت و احیاگران حیات باطنی بشر را فراموش کرده اند، اما «تاریخ حیات باطنی انسان» از ظاهر غفلت نکرده است. ظاهر جلوه باطن است و حجاب او، و اهل نظر می دانند که اگر روزی حتی قرار شود که تاریخ حقیقی حیات ظاهری بشر را نیز بنویسند باید آن را بر اساس تحولات باطنی انسان در طول تاریخ، یعنی تاریخ دین و یا تاریخ انبیا معنا کنند. باید تاریخ جهان را از نو نگاشت، تا انسان بداند که حقیقتا بر او چه گذشته است.

منبع: کتاب آغازی بر یک پایان صفحه ی ۱۳

فراق یار نه آن می کند که بتوان گفت

شنیده ام سخنی خوش که پیر کنعان گفت / فراق یار نه آن می کند که بتوان گفت

حدیث هول قیامت که گفت واعظ شهر / کنایتی است که از روزگار هجران گفت

نشان یار سفرکرده از که پرسم باز / که هر چه برید صبا پریشان گفت

من و مقام رضا بعد از این و شکر رقیب / که دل به درد تو خو کرد و ترک درمان گفت

مزن زچون و چرا دم که بنده ی مقبل / قبول کرد به جان هر سخن که جانان گفت

کوچه های جماران همراز کوچه های مدینه گشته اند بعد از ارتحال رسول. آنان که پای دارند هروله می کنند تا خود را به خانه ای برسانند مطاف ملائک حافظ تو بوده است و هر صبح و شام میهمان سفره ای که از بهشت بهر تو نزول می یافت، خانه ای که همناوای تسبیحات تو هر صبح و شام نور می خورد و نور می آشامد و در عطر روح الهی تو شناور بود. آنان که پای دارند هروله می کنند، اما آنان که پا در راه عشق تو باخته اند چه کنند؟ جانا، رحم آور! اینجا عالم ظاهر است و ظاهر حجاب باطن. چه کنیم؟

ستون های حسینیّه ی جماران رازداران اُستُن حنانه اند اما بر حال ما می گریند، بر حال آن دلباختگانی که بی تو دیگر جانشان جز باری سنگین بر گرده ی فراق نیست. ستون ها می نالند. ذرات چوب و آهن و خاک، هر چه هست، می نالند. آنجا که تو می نشستی، اریکه حکومت عشق بر جان های مشتاقان، خالی مانده است. گریه کن تا آن بغض گلوگیر بشکند و اشک هایت پیش باز قدم های یار روند، در کوچه باغ های ملکوت. طراوت آن جنات از اشک های من و توست، اما دل هایمان آرام نمی گیرد. کاش این غم، اشک می شد و فرو می ریخت و این ابرهای تنگ نشسته، آسمان سینه هامان را به خورشید وا می گذاشتند. کاش قلب مرا قربانی می گرفتند تا این گرد ماتم از شهر برخیزد و رسول الله به مدینه باز گردد.

جانا! سخن از فراق توست، که در فراق جز حدیث فراق نه در دل می گذرد و نه بر لب می آید. با ما بگو که باید کرد که جان مانده است و ای عزیزتر از جان، تو رفته ای؟ ما جان و سر را می خواستیم تا بر سر پیمانی نهیم که با تو بسته بودیم. حال بازگو که با این سر پر درد و جان پریشان چه کنیم؟ اما فراق آمدنی است، دیر یا زود، و این بیت الاحزان مهبطی است در هجران، تا بسوزی و از آتش فراق ققنوسی برآید با بال های آتشین، که تو را بر بال های خویش از سدره المنتهی نیز بگذارند.

جانا! محبت تو شیطان را به بند کشیده تا بین مردمان و یاد مرگ هیچ حجابی حائل نگردد و همه در محشر قیامتی که تو برپا کرده ای حاضر شوند.

رحم آور ای عزیز ما! کسی را بفرست تا آن خبر هولناک را که شنیده ایم تکذیب کند. ای مسیحای جان بخش دل های میت ما! مگر مسیح هم می میرد؟

«کو خمینی؟ کو خمینی؟»... «کوکو»ی غریبانه ی بوف دل ما در ویرانه های سینه هامان پیچیده است، در آنجا که تا پیش از این بیت المعمور بود. گوش کن به ترنم ذرات خاک در تلاوت سوره ی «الرحمن». در آسمان، اما، قاریان ملکوت که قرآن را از رسول الله آموخته اند، با سوره ی «دهر» به استقبال آمده اند.

شب سر رسیده است، اما قلب ها تسکین نمی یابند. نبض اضطراب می تپد و فوران آتش غم از عمق اقیانوس روح تا قلب ها سریان می یابد و با اشک از چشمه ی چشم ها بیرون می زند.

همه انتظار می کشند و انتظار خواب را رانده است. شب خاکستری است که آتش روز واقعه را پنهان داشته. فردا چه خواهد شد؟

عاشق در معشوق به فنا می رسد و بقای خویش را در بقای او می جوید. پس نه عجب اگر از امت کسی نیست که خود را به یاد آورد! همه بی خود گشته اند و یکبار دیگر این انسان است که بر عهدی بزرگ مبعوث می گردد. زمین در انزوای کهکشان، سر در گریبان ماتم فرو برده است و بر تنهایی امام عصر می گرید و ستارگان شمع گریان جمع غریبانه ی اصحابند :

امن یجیب المضطر اذا دعاه و یکشف السوء ؟

جوانانی که خود را از او باز یافته اند، اکنون یکباره چشم بر جهانی گشوده اند که در آنجا اجال تن ها به سر می رسد و انسانی به عظمت روح الله نیز می میرد.

شب را بکشت ، اما خود در انتظار طلوع نماند. نوری که در طواف قلب محمد (ص) بود به قبله ی طواف خویش واصل شد. پروانه ها نور را به حکم میثاق می شناسد و از آغاز، با قصد سوختن پر در مطاف می گشایند.

در آسمان، ملائکی که مر را با یک اشاره ی لولاکی بشکافتند، راه را با فاتحه گشودند. بانگ تلاوت از شقاق قمر برخاست... و تا آسمان هفتم بالا گرفت؛ تا جنات یاسین و حُجرات نور بر دامنه ی اعتراف، تا آنجا که نسیم «هل اتی» می وزد، با عطر یاس و گل های محمدی... تا بستان هایی که از نهر های «طه» سیراب می

شوند. اما زمین، ای وای! ماتم گرفت و «اناء اللیل» و «اطراف النهار» پر شد از گریه های غریبانه و نوحه های یتیمانه. زنی فریاد میزد: «نگوید که خمینی مرده است، نگوید که خمینی مرده است!» و آن دیگری، که چشم از تصویر او بر نمی گرفت و می گریست. وقتی انسانی آن سان عظیم که خمینی بود روی در نقاب خاک می کشد، شکاف فرقت و فقدان او تا به قیامت جبران نمیگردد؛ شکاف فرقت او در دل، زخمی التیام ناپذیر است.

جان را اشک می کنند و از چشمان فرو می ریزند تا التیام یابند، اما دریغ! دریغ و درد! او را نمی توان شیرین تر از جان نامید، که شیرینی جان به وجود اوست و اکنون که به دیار نادیار روح سفر کرده است، شرنگی تلخ تر از جان چیست درکام ماندگان؟

روح نمازمان قبض شد و لاشه های سرد رکوع و سجودمان بی کفن و دفن بر خاک ماند و قلب گوری شد که در آن، جنازه ی فطرت را به خاک سپردند. اعصار بینات پایان یافت و باز ماییم و عقلمان؛ ماییم و عقلمان این فرشته ی مطرود بال شکسته بر مهبط زمین، در جزیره ی تنها. کی باشد که ادیس بیاید؟ کی باشد که اریس بیاید؟

گرد آمده اند و در برهوت میان ظاهر و باطن حیرانند. خدایا، مگر روح الله نیز می میرند؟ خدایا، او سببی بود که زمین و آسمان را به هم می پیوست. اکنون ما را بازگوی که به کجا روی آوریم؟ عقل می گوید که اکنون او بر بلندای آسمان ابدیت ایستاده است و امتداد وجود خویش را در تاریخ می نگرد، اما چشم ظاهر بین بدنی نحیف را پیچیده در میان کفنی سفید می بیند، در انتظار بازگشتن به خاک. آن تابوت شیشه ای نگینگرانقدر انگشتی زمین است، کعبه بلورین دلهای عشاق حق. و آن عمامه سیاه بر کفن سفید، نقطه ی خل گرفتاری گرفتاران عشق است.

گریه موهبتی است که راه صبر را هموار می دارد، وگرنه، با ما بگو که داغ تو را چگونه تاب آوریم! با تو همان می گوئیم که امام علی در رحلت رسول خدا گفت:

ان الصبر لجمیل الا عنک

و ان الجزع لقبیح الا علیک

و ان المصاب بک لجلیل

صبر جمیل است اما نه در مرگ تو، و بی تابی زشت است اما نه در جدایی از تو، و مصیبت تو عظیم است، و پیش از تو و پس از تو هرچه مصیبت باشد کوچک است و آسان است. با ما سخن از زیبایی صبر و قبح جزع نگویند! اینجا میزان در هم می پامیزد. مصیبت آن همه عظیم است که از بی تابی چاره ای نیست :

ان الصبر لجمیل الا عنک

و ان الحزق لقبیح الا علیک

آن همه خواهیم گریست که بتوان دلها را در مغسل داغ تو غسل داد، و تو بدان که اگر جهان در انتظار قائم آل محمد نبود، آسمان نیز آنهمه می گریست که سیل اشک بنیان حیات را بر می کند و زمین شکاف بر می داشت و خورشید کور می شد.

داغ یتیمی بر پیشانی فرزندان آنگاه نشست که تو رفتی. می گفت: « زینب، بگو بابا خداحافظ! محمد بگو بابا خداحافظ! »

«فار التنور» در وصف ماست که چشمه های اشکمان از عمق قلب های آتش گرفته می جوشد. قلب زمین آتش گرفته است و اشک داغ از چشمه ها فواره میزند. فردا که این طوفان سیاره ی زمین را در خود گرفت، این کشتی خواهد راند تا بر «جودی» بنشیند، بر آن منزل مبارک، که بسم الله مجریها و مرسیها. آنگاه هنگام استعجاب دعای نوح خواهد رسید، اگر چه او خود دیگر در میان ما نیست:

رب انزلنی منزلاً مبارک و انت خیر المنزلین

عصر ما عصر تجدید میثاق با خداس که لاجرم در هنر امروز و فردای ما انعکاس خواهد یافت. هنری که بدین تجدید عهدتعلق ندارد و ایینه آن نیست. به اعتقاد ما نه شایسته ی دوران ماست و نه شایسته ی این مرز و بوم که امنون به اعتبار روح الله (ره) و حرم قدس و ، قلب و ام القرای جهان است.

دلماں هنوز هم باور نکرده است و باور نخواهد کرد، اگر صد ها سال نیز بگذرد. ریسمان عقل در گردش انداخته ایم و می کشانیمش؛ کشانن کشان می بریمش. و چگونه باور کند؟ چگونه باور کند فنا را، آنجا که بقای جهان به «وجه باقی حق» است، تجلی یافته از حضور انسان های کامل؟ چگونه باور کند مرگ را برای خضری فرخنده پی، سرچشمه دار چشمه آب حیوان؟ چگونه باور کند مرگ را برای کلیددار خزاین حیات، مظهر تمام اسم حی؟ چگونه باور کند مرگ را برای مسیحایی که به یک دم ، هزار مرده را حیات جاودان میبخشد؟

اصلا دار آخرت دیار زندگی حقیقی است و اینجا جهان زندگیمجازی. دل در مقام شهود، احاطه روحی او را بر این عالم در می یابد که اکنون وسعت و ثبات بیشتری یافته، اما عقل ظاهر بین به جای خالی اومی نگرد در حسینه جماران، به آن حکومت اریکه ی عشق بر قلوبو مصفا. و مگر این اریکه امروز خای مانده است؟ دل به حکم عشق گردن می نهند؛ خدا کند که عقل به حکم چشم تسلیم نشود.

اگر خدا انسان را به خویش واگذارد ظلمیتی جاودان زمین را یکسره تسخیر خواهد کرد. اما در هر عصری کسی می آید از خیل منذران و هادیان، تا آن عهدی را که نسان در عمق باطن خویش با خدای دارد تازه کند؛ میثاق فطرت را. و اگر نبودند اینان، تاریخ شاهد است که بشر روی از بت پرستی هرگز بر نمی تافت. و کاش تنها تنها همان اصنام سنگی لات و هبل بودند؛ بت خود را می پرستید و متعلقات و نیازهای خود را ، شیطان را و هر فرعون ی را که داعیه ی انا ربکم الاعلی سر دهد؛ آمریکا را ؛ اهوای کج افتاده ی نس اماره را، و بت هایی دیگر راجلوه های رنگارنگ طاووس دنیا را، بی شمار.

چرا راه دور برویم؟ اهل انصاف را بخوانیم تا نگاهی به اطراف خویش بیندازد، به مغرب زمین و بدان دروازه ای که فرعون ایران ما را فرا می خواند . غیر اهل انصاف را نیز نمی توان به راه حق دلالت کرد، مگر آنکه روی به صدق بیاورند و چشم و دل خویش را از رزق پرفریب حیات دنیا بگردانند. شیطان با همین شیفتگی است که انسان را فریفته و تا اینباقی است، مرک شیطان نیز کارگر است و سخن حق را سودی نیست. انگاه بت شکنی از تبار بت شکنان تاریخ انبیاء، ابراهیم و اسماعیل و محمد (ص) می آید تا آن پیمان فراموش گشته را به یاد بیاورد، اما جز اهل انصاف کسی او را نمی شناسد. انگاه کسی می آید که در وجود او آیات

قرآن و بینات انبیاء تفسیر و تأویل می شود، اما اهل دیار اوهام در سراب های خود ساخته ی خویش سرگردانند و او را نمی بینند و یا با او ان می کنند که بنی اسرائیل با پیامبران خویش کرده اند.

تاریخ دین تاریخ تجدید عهد فطرت است ، عهدی که میان ناس و رب الناس بسته شده و امام امت (ره) برای این تجدید میثاق آمده بود، برای شکستن بت ها و آزاد ساختن انسان از قید اغلالی که بر جسم و جانش غلبه یافته بود. تحول تاریخی عظیمی نیز که از وجود او در جهان ظهور یافت، تنها با تحولات و انقلاب هایی قابل قیاس است که از وجود انبیای اولوالعزم جلوه کرده است.

امام امت و انقلاب اسلامی را اینچنین باید شناخت: از طریق معرفتی که با تأمل در تاریخ حاطل می آید؛ تاریخ انبیاء و نه تواریخ رسمی. تاریخ انبیاء تاریخ دیگری است متغایر با تاریخ و تاریخ تمدن به معنای مرسوم. تاریخ های مدون موجود، غالباً از نظر ماتریالیسم تاریخی، تاریخ موهوم رو در رویی انسان هستند با طبیعت برای تأمین حوایج حیوانی خویش... و تو گویی انسان جز معده ای بزرگ و عقلی که تماماً در خدمت تأمین حوایج این معد تلاش می کند چیز دیگری نیست. تاریخ حقیقی با عنایت به حیات دنیایی انسان ، تاریخی است که از هبوط بشر از مبدأ برزخی وجودش آغاز می شود و با معاد تکاملیش به همان مبدأ برزخی پایان می پذیرد و در این سیر، حقیقت وجود انسان به فعلیت می رسد.

تاریخ ادواری حیات بشر در کره ی زمین باید بر اساس تحولات روحانی انسان در طول حیات زمینی اش تدوین شود و اگر تاریخی اینچنین ید ، آنگاه شأن انقلاب اسلامی و مقام حضرت امام خمینی ، تبیین خواهد شد و همگان در خواهند یافت که برکات یشان در تاریخ اید با انبت شکن کبیر- حضرت ابراهیم (ع) - قیاس شود.

با ظهور تاریخی حضرت امام آخرین دوران جاهلیت بشر شکسته شد و او به یکی دیگر از اعصار شکوفایی دینی پا گذاشت و اکنون، بیش از هر زمان دیگری در طول این هزار و چند صد سال ، برای برپایی حکومت جهانی عدل به دست حجت آخریت آماده است، و اگر نیامده بود، بشر دیگر به کدامین درک اسفل از درکات هبوطی خویش می توانست پا گذارد؟

اما نه عجب اگر همه ی انسان های امروز قدر او را باز نشناسند و نتوانند آنچنان که باید ، ارج او را نگه دارند. قدر انقلاب دینی را آن بسیجی وارسته ای می داند که با ذائقه ی روح ، لذت محفل انس را چشیده است؛ قدر امام امت را آن کسانی می دانند که با هدایت او، از « مصر ولایت فراعنه » به سوی « ارض موعود حریت و استقلال و عدالت » بیرون آمده اند؛ قدر امام امت را آنان می دانند که همچون ابراهیم (ع) از ذبح

عظیم قربانی های اسماعیلی خویش به اینمقام قرب رسیده اند که ملکوت آسمان ها و زمین بدانها عرضه می شود.

انقلاب اسلامی پیش از هر چیز بر یک انقلاب درونی مبتنی است که تجدید عهد فطرت است میان انسان و خالق او، که اگر رخ دهد، آن جاذبه ی ازلی عشق دل او را نیز به امام و انقلاب می بندد و اگر نه ، به ظاهر در اینجا، در مرکز آن تجدید میثاق میزید، اما حقیقتا در غرب، و وجودش در ذیل تاریخ غرب معنا می گیرد. شاید نماز هم بگزارد ، به ظاهر رو به سوی کعبه، اما روی گردان از باطن قبله و نماز که انصراف از شرق و غرب است و توجه به حق. رو بسوی خانه ی خدا ایستاده ، اما جده بر شیطان می برد و با حتی چون آسعد ، در قلب عالم و مهبط وحی، بساط شیطان پرستی می گسترده.

هنر آینه است که هم ز تاریخ تأثیر می پذیرد و هم نهایتا تاریخ را معنا می کند. حقیقت تاریخ در کار هنرمندان هر عصر ظاهر می شود و هنر امروز نیز ، اگرچه تا آنجا که امکان داشته به سوی فردیت گراییده است و هویتی تماما شخصی یافته، اما با این همه، آینه ای است برای تاریخ، و آنچه در آن انعکاس یافته، هویت بی نقاب بشری است که در این عصر می زید. چهره ی امروز و سرنوشت فردا، هر دو در هنر هر عصر ظاهر می شود، چراکه هنر و هنرمند زودتر از دیگران باطنتاریخ را به نحو معرفت حضوری در می یابند.

عصر ما عصر تجدید میثاق با خداست که لاجرم در هنر امروز و فردای ما انعکاس خواهد یافت. هنری که بدین تجدید عهد تعلق ندارد و آینه ان نیست، به اعتقاد ما نه شایسته ی دوران ماست و نه شایسته ی این مرز و بوم که امنون به اعتبار روح الله (ره) و حرم قدس او قلب جهان است.

هنر، هرچه هست، نمی تواند که خود غایت حرکت خویش باشد و باید در خدمت این مبارزه بزرگی درآید که میان اسلام و قدرت های فرعونى جهان درگیر است. اینرسالت حقوق ماست در این دوران تجدید میثاق، و البته این مدعا با علم به همه ی آنچه در باب ماهیت هنر امروز و رابطه ی ان با فردیت هنرمند گفته می شود ادا شده است. هنرمند بدین معنا – آن سان که حضرت امام منظور داشتند – همسفر عرفاست و همزبان آنها. او باید بدر منبر لیلۃ القدر تاریخ باشد؛ نور را از شمس حق بگیرد و در شب حیات دنیایی انسان بیفشاند.

انتظار

شب را شکست،

اما خود

در انتظار طلوع نماند.

نوری که در طواف قلب محمد بود

به قبله طواف خویش

واصل شد.

پروانه ها نور را

به حکم میثاق

می شناسند، و از آغاز

با قصد سوختن

پر در مطاف می گشایند.

در آسمان، ملائکی که قمر را

با یک اشاره ی لولاکی

بشکافتند،

راه را

با فاتحه گشودند.

بانگ تلاوت از شقاق قمر

برخاست و...

تا آسمان هفتم

بالا گرفت

تا جنات یس

و حجرات نور

تا آنجا که نسیم «هل اتی» می وزد،

با عطر یاس

و گل های محمدی

تا بستان هایی که

از نه‌های «طه»

سیراب می شوند.

اما زمین، ای وای!

ماتم گرفت.

آنا اللیل و اطراف النهار

پر شد

از گریه های غریبانه

نوحه‌ی‌های یتیمانه.

روح نمازمان

قبض شد،

و لاشه های سرد رکوع و سجودمان

بی کفن و دفن

بر خاک ماند

و قلب ،

گوری شد که در آن

جنازه‌ی فطرت را به خاک سپردند.

اعصار بینات |

پایان گرفت و باز،

ماییم و عقلمان.

ماییم و عقلمان

این فرشته‌ی مطرود بال شکسته

بر مهبط زمین

در این جزیره‌ی تنها.

ای عزت مُمَثِّل

ای عزت ممثل !

این صورت «بشرا سویا» (۱)

کجا می توانست

نهایت کند؟

که در زمین نیز، آسمانیان را

می توان شناخت.

شناختندت

از عیوقی که تاللو داشت

در مردمک چشمت

از آن هاله‌ی کهکشانی

گرداگرد سرت

از آن باب الفتوح، که می پیوست

بیت‌المعمور قلبت را، به آسمان

باب عروج و نزول فرشتگان

در شب های قدر

از عرش نگاهت

از فرش بال‌های ملائک

بر قدمگاهت

ز غلیان نور شمس درون

در چشمه‌ی پیشانیت
از انفاست ، ریاح مبشر حیات
بر این بلد میت، که زمین باشد
از صدایت، جاری در لا زمان
- زمزمه‌ی جویبارهای ساق عرش -
از فیضان وحی منتشر
بر زبانت
از ارادهایی که در عصایت نهفته بود...

اگر روح عزت را
به زمین تنزل می دادند
در پیکر تو تمثل می یافت
- آن سان که یافت.
ای عزت ممثل
اکنون
کو دستی که این عصای بر خاک او افتاده را
برگیرد؟

پی نوشتها:

ماخوذ از آیه‌ی ۱۷ سوره‌ی مریم: فاتخذت من دونهم حجابا فارسلنا الیها روحنا فتمثل لها بشرا سويا: (مریم)
میان خود و آنان پرده‌ای کشید و ما روح خود (جبرئیل) را نزدش فرستادیم، پس چون «انسانی تمام» بر او
نمودار شد. - و

آن سان که تو رفتی

آوای نوحه‌ی شیطان

چون در مغاره‌های عمق زمین

پیچید

دانستم که وقت آمدن توست.

پیشبازت

تا کوهپایه آمدیم

تا وادی وقوف

تا آنجا که موسی اهلش را با خود برده بود

تا میقات درنگ:

انی آنست نارا. (۱)

آیا ما را نمی رسید

که از این بیش

گامی بر نهیم؟

اینجا که تا جانب وادی الایمن

منزلی دیگر باقی است

اینجا که آتش درخت انالحق

کورسویی

بیش ندارد.

آن کوکب تو بود که تولد یافت

ناگاه

در انفطار فلق

بر افق غرب

و شب شکسته شد.

اذن اذان با تو بود

اذن ادبار شب و تنفس صبح

خروس های سفید کوهپایه

خواندند: سبوح قدوس، رب الملائک والروح

و تو آمدی.

وقتی که آمدی

درخت در سجده بود و خاک

در قنوت

وقتی که آمدی

پایت برهنه بود و برق آتش درخت انا الحق را

هنوز

در چشم داشتی.

پای برهنه می آید

آن کس که چون تو

از وادی مقدس خلع نعلین

باز می گردد.

حیران و مدهوش می آید

آن کس که چون تو خطاب «انی انالله» بشنود.

برق آن آتش، هنوز هم

در چشمان تو

باقی بود

وقتی که می رفتی. ای وای!

آن سان که تو آمدی، هیچ کس نیامد

و نیز

هیچ کس نرفت

آن سان که تو رفتی

پی نوشتها:

هنگامی که موسی (ع) در سفر از مدین به مصر به طور سینا رسید، به همراهانش گفت: «من از دور آتشی می بینم، اندکی درنگ کنید تا از آن شعله ای برگیرم یا در روشنایی آن راهی بیابم.» این معنی در آیات ۲۹ سوره قصص، ۷ سوره نمل و ۱۰ سوره طه آمده است. -و

فار التَّنَّور

در وصف ماست

که چشمه‌های اشکمان

از عمق قلب‌های آتش گرفته

می جوشد

قلب زمین

آتش گرفته است، و اشک داغ

از چشمه‌ها

فواره می زند؛

فردا

که این توفان

سیاره‌ی زمین را

در خود گرفت،

این کشتی، خواهد راند

تا بر «جودی»

بنشیند

بر آن منزل مبارک؛

آنگاه،

هنگام استجابت دعای نوح

خواهد رسید، اگر چه

او خود

دیگر در میان ما نیست.

رب انزلنی منزلاً مبارکاً

و انت خیر المنزلین

پی نوشتها:

۱. هنگامی که موسی (ع) در سفر از مدین به مصر به طور سینا رسید، به همراهانش گفت: «من از دور آتشی می بینم، اندکی درنگ کنید تا از آن شعله ای برگیرم یا در روشنایی آن راهی بیابم.» این معنی در آیات ۲۹ سوره قصص، ۷ سوره نمل و ۱۰ سوره طه آمده است. و

مباحثی که این روزها در باب مدیریت فقهی و مدیریت علمی به میان می آید، علی رغم اینکه می تواند بسیاری کسان را که با مباحث نظری آشنایی ندارند به بی راهه بکشاند و با توسل به شبه استدلال های عوام فریبانه، مشهورات و مقبولات اعتباری فرهنگ رسانه ای و زبان ژورنالیستی را به جای حقیقت قالب کند، اما در عین حال از آنجا که آوردگاهی برای تقابل و تضارب آرا فراهم می آورد در ضرورت طرح آن در این روزگار تردیدی نمی توان کرد، چرا که تا این تقابل به وجود نیاید، حقیقت ظهور نمی یابد. عالم صحنه این تقابل و تضاد است و آنان که حقیقت را غیر از این طریق می یابند آن همه قلیلند که حکم آنان را هرگز نمی توان بر عموم اطلاق بخشید. این تقابل که در عرصه رسانه در گیر است، فی نفسه خیر است و از برکات خفیه ای است که جز اهل نظر قدر آن را نمی شناسد. فضای فرهنگی جامعه امروز ما، خلاف تعارضات ظاهری که در آن مشهود است و نشانه های نگران کننده ای که گاه چون ابرهای سیاه خورشید را در حجاب می برند، یادآور تجربه های تاریخی اممی است که رسالت آنان در تاریخ حیات بشر تجدید آن عهد ازلی است که انسان را به حقیقت مطلق پیوند می دهد. و تا ابر سیاه آسمان را نپوشاند باران رحمت زمین های تشنه را سیراب نخواهد کرد.

مراد از «مدیریت فقهی» و «مدیریت علمی» چیست؟ تقابل این دو معنا با یکدیگر فرع بر تقابل «فقه» و «علم» است و بنابراین، مراد از وضع این الفاظ باید تفکیک دو نوع مدیریت از مدیریت از یکدیگر باشد که یکی احکام عملی قواعد خویش را از فقه و دیگری از علم اخذ می کند. مراد از علم هم «علوم جدید» است. از لفظ فقه نیز علی الظاهر فقه بالفعل - موجود - را مراد می کنند، نه معنای عام این لفظ را که «مطلق آگاهی» است.

تقسیم علوم به «علوم اعتباری» و «حقیقی» از لحاظ نظری مهم ترین رکنی است که این مباحث بر آن متکی است. غالباً مقدمات و تعاریفی که بر مبنای این تقسیم بندی قرار گرفته اند آن همه بدیهی انگاشته می شوند که خواننده و یا شنونده این گفتارها و نوشتارها باید از طریق مصادیق تعیین شده پی به مقدماتی برد که پایه این تقسیم بندی واقع شده اند. فی المثل فقه و اخلاق را از زمره علوم اعتباری می دانند و علوم انسانی - جامعه شناسی، روان شناسی، مدیریت، اقتصاد و سیاست - از زمره علوم حقیقی محسوب می دارند.

«حقیقت» و «اعتبار» چیست و ملاک این تسمیه کدام است و این الفاظ از چه زمانی به فرهنگ رسانه ای ما ورود پیدا کرده اند؟ مرجع تقسیم بندی ادراکات به اعتباری و حقیقی علامه طباطبایی هستند، اما آنان که

پای این مصطلحات را به مباحثات نازل رسانه ای باز کرده اند این معانی را بهانه اثبات آرائی قرار داده اند که از جمله از هیوم و اتباع او در فلسفه اخلاق اخذ شده و الا اگر آنان از سر صدق در صدد ادراک مراد حضرت علامه بر می آمدند ، مسلماً در می یافتند که اصلاً این تقسیم بندی به نتایجی که آنان خواسته اند منجر نمی شوند. آیا می توان چنین گفت که آنان مقصود علامه طباطبائی را در یافته اند و همین سوء تعبیر بنیان همه این قیل و قال هاست؟

آنچه هست این است که اینان معنای فلسفی «اعتبار» را با معنای این لفظ در فرهنگ رسانه ای و زبان محاورات و ادبیات هر روزینگی اشتباه کرده اند.

«اعتبار» از لوازم تفکر و تعقل است که اگر نبود، امکان تفکر فلسفی برای انسان وجود نداشت . با این عمل ذهنی اگر چه انسان اموری را که در خارج از وجود او مابازائی ندارند فرض می کند ، اما نه چنین است که هر چه اعتبار و انتزاع می شود منشا خارجی نداشته باشد، چنان که کلیت و جزئیت از مفاهیمی اعتباری است که ذهن از جهان خارج انتزاع کرده است، اما هیچ کس نیست که بتواند منشا انتزاع این مفاهیم را در عالم حقیقت انکار کند. اگر عمل اعتبار و انتزاع را از ذهن بشر سلب کنند امکان تعقل را از او سلب کرده اند ، چرا که اصلاً ذهن به ناگزیر بامفاهیم اعتباری می اندیشد. همه مسائلی که در تفکر فلسفی وجود دارند _ ضرورت و امکان، علیت، ماهیت و وجود ، حدوث و قدم _ بر ادراکات اعتباری بنا شده اند و فی المثل قرن ها مباحثه فلسفی فلاسفه دوره اسلام درباره اصالت وجود بر این پرسش بنا شده است که «آیا آنچه در عالم خارج تحقق و تقرر دارد وجود است و یا ماهیت؟» و کم نیستند متفکرانی که هم وجود را حقیقتی میدانند و هم ماهیت را ، در عین آنکه وجود و ماهیت مفاهیمی هستند که ذهن از جهان خارج انتزاع و اعتبار کرده است . بنابراین ، نه چنین است که مفهوم اعتباری لزوماً و همیشه در برابر مفهوم حقیقی قرار داشته باشد و بنده تردیدی ندارم که علامه طباطبائی این اصطلاح را برای پرهیز از همین معضلی که اکنون به آن دچار آمده ایم وضع کرده است . سو فسطاییان همواره حکم اعتباریات را بر حقایق بار میکنند و چه بسا بنیان براهین خود را بر ادراکات شاعرانه می نهند و اکنون نیز درباره همین تقسیم بندی که برای راه بستن بر سفسطه گران وضع شده همان رفته است که حضرت علامه از آن می گریخت . ایشان در کتاب «نهایةالحکمه» ادراکات اعتباری را این گونه تعریف کرده اند:

تصور و تصدیقی که وراء ظرف عمل تحقق ندارد و مال اعتبار به این معناست که حدود مفاهیم نفس الامری حقیقی را به قصد رسیدن به غایات حیاتی مطلوب، به انواع اعمالی که عبارات اند از حرکات مختلف و تعلقات آن ببخشند.

از کلام علامه چنین برمی آید که ایشان در مقام اثبات حقیقت نفس الامری به این تقسیم بندی رسیده اند ، چرا که با انکار همین حقیقت نفس الامری است که ذهن بشری در دام سفسطه و سو فسطایی گری می افتد . ایمان به این حقیقت رشته ای است نادیدنی که تفکر بشری را به واقعیت پیوند می دهد و او را از سقوط در دره توهم باز میدارد . سفسطه گران یا واقعیت نفس الامری را انکار می کنند و یا راه بشر را برای رسیدن به این حقیقت مسدود می دانند . سفسطه گری جدید تنها حضور نفسانی فرد منتشر را اصیل میدانند و خارج از آن، در وجود و واقعیت همه چیز تردید میکند و به این معنا ، ادراکات اعتباری سوژکتیو و کاملاً متغیر خویش را به جای حقیقت می گیرد . اعتبار به این معنا در برابر حقیقت قرار دارد، اما همواره چنین نیست. فی المثل اعتبارات ذهنی وجود و ماهیت بدون تردید در برابر حقایق و اعیانی که منشا این انتزاع و اعتبار واقع شده اند جعل شده است؛ و یا شیئیت، صلبیت و حتی وزن ، ادراکاتی اعتباری است که در برابر حقایق و اعیان خارجی جعل شده اند و به این معنا ، اعتبار نه در مقابل حقیقت، که در کنار آن است و به آن اشاره می کند .

اگر مراد از ادراکات اعتباری آن سان که در کلام علامه می توان یافت علم یا حکمت عملی است و این تقسیم بندی می تواند معادل تقسیم بندی علم و عقل و حکمت به نظری و عملی قرار بگیرد، «سیاست» و «مدیریت» را نیز باید از زمره علوم اعتباری به حساب آورد و اگر نه ، مبنای این تقسیم بندی که علوم را به اعتباری و حقیقی تجزیه می کنند و اخلاق و فقه را از زمره علوم اعتباری محسوب می دارند و سیاست و مدیریت و جامعه شناسی و روان شناسی و را از زمره علوم حقیقی به شمار می آورند ، چه می تواند باشد؟ قدمای از فلاسفه علم و عقل را به نظری و عملی تقسیم می کرده اند و اخلاق و سیاست و تدبیر منزل ... را از زمره علوم عملی محسوب می داشته اند و اگر چنین باشد ، مدیریت را نیز باید از این زمره به شمار آورد . عجیب است که گاه فلسفه را نیز از زمره علوم حقیقی می گیرند ، حال آنکه سلسله داران این اقوال چنین نکرده اند و متدولوژی را به جای فلسفه نشانده اند و فلسفه را انکار کرده اند . بنیان فلسفه از اصل بر اعتبارات ذهنی است و من نمی دانم کسانی که قطعیت جزمی علوم تجربی را به مثابه دقت و یقین می ستایند ، چگونه ممکن است که در عین حال فلسفه را نیز از زمره علوم حقیقی به شمار آورند!

اعتباراتی را که رجوعشان به مفاهیم نفس الامری حقیقی است نمی تواند در مقابل ادراکات حقیقی قرار داد ؛ اینان تابع ماهیت و اعیان و حقایق اشیا هستند و وجودشان از همان ثبوت و اتقانی بر خوردار است که حقایق و اعیان . یعنی فی المثل اگر بهشت و جهنم دارای حقیقت نفس الامری باشند و ورع از محارم نیز حقیقتاً نفس الامر بهشت را در درون انسان تحقق بخشد ، دیگر اعراض از گناهان که در حیطه اخلاق و ادراکات اعتباری قرار دارد در تقابل با حقیقت قرار ندارند. اگر علامه طباطبایی اخلاق را اعتباری دانسته نه

به آن معناست که حسن و قبح اعمال به تبع شرایط و مقتضیات زمان و عرف و سنن جوامع مختلف است ، بلکه مراد ایشان آن است که احکام اخلاقی نتیجه اعتباراتی ذهنی هستند که ممکن است منشا گرفته از حقایق ثابت و غیر قابل انکار باشند و یا نباشند . عمل زنا و نکاح صورت ظاهری واحدی دارند و حسن و قبح در خود این اعمال نهفته نیست ، اما اگر به حقیقت الامری مومن باشیم ، درک این واقعیت که چرا عمل زنا قبیح است و عمل نکاح زیبا ، برایمان دشوار نیست . اگر واقعیت عالم چنین باشد که هر عملی صورتی باطنی متناسب با آن داشته باشد که در روح انسان تحقق و تقرر پیدا می کند، آیا باز هم می توان حسن و قبح را امری اعتباری و تابع مقتضیات زمان و مکان دانست ؟ و یا نه، در عین آنکه حسن و قبح را از زمره اعتبارات محسوب می داریم ، اما ایمان می آوریم که رجوع اعتبارات می تواند به حقایق ثابت و لا یتغیر و زوال ناپذیر باشد، چنان که اخلاق و فقه چنین اند . و درست خلاف آنچه مدعیان مدیریت علمی می پندارند، جامعه شناسی و روان شناسی نه تنها از زمره علوم اعتباری هستند ، بلکه از آنجا که رجوع قواعد این علوم ثابتی نیست ، از دقت و اعتبار ثابتی نیز برخوردار نیستند.

این سخن را با آنچه که بعضی دیگر از جناح های فرهنگی بیان می کنند اشتباه نگیرید . مسلماً آنان که می گویند خواندن علوم انسانی بر طلاب دینی حرام است نیز اشتباه می کنند و شاید اشتباه آنان بسیار خطرناک تر از اشتباه کسانی است که قائل به قبض و بسط تئوریک شریعت هستند . پرسش من این است که ملاک و مناط اعتبار قواعد و اصول روان شناسی و یا جامعه شناسی چیست؟

در جامعه شناسی دو نظریه کاملاً متضاد وجود دارد که یکی جامعه را به مثابه یک کل مورد مطالعه قرار می دهد و دیگری معتقد است که جامعه انسانی مجموعه ای است از افراد که نمی توان برای آن ماهیتی مجرد از افراد قائل شد، یعنی افراد انسانی اگر گرد هم آیند به ماده تازه ای مبدل نمی شوند . این هر دو نظریه ، در تقابل با یکدیگر ، از اعتبار و اهمیت یکسانی بر خوردار هستند و وقتی بزرگانی چون اگوست کنت و جان استوارت میل، فی المثل، از سلسله داران نظریه اول و نظریه دوم هستند و راهی برای خروج از این تضاد نمی یابند و هنوز هم که هنوز است این جنگ میان اتباع و اخلاف این دو بزرگوار درگیر است ، چگونه می توان گفت که جامعه شناسی از علوم حقیقی است ؟ اهل نظر می دانند که هر یک از این دو نظریه در عمل به قواعد و اصول متضادی میل می کنند ، چنان که در روان شناسی نیز چنین است . همه می دانند که اگوست کنت روان شناسی را فاقد موضوع مستقل می دانست و بنا براین، آن را از حوزه علوم بیرون انداخت و جان استوارت میل، بالعکس ، روان شناسی تجربی را محور اصلی علوم اجتماعی و انسانی می دانست . در کنار این دو، جامعه شناس فرانسوی ، گابریل دو تارد ، معتقد بود که جامعه شناسی نمی تواند علمی مستقل باشد . او جامعه شناسی را شاخه ای از روان شناسی می دانست که موضوع آن مطالعه نفسانیاتی است که در نتیجه

تلاقی وجدان های مختلف فردی حاصل می آید. سوال اینجاست که در برابر این همه نظریات متضاد که از جانب بزرگان ابراز میشود، جامعه شناسی چگونه می تواند راهبر به سوی اصول و قواعد ثابت و متقنی برای شناخت جامعه باشد؟ چه کسی را و یا چه نظریه ای را به مثابه حقیقت بپذیریم و دیگران را دور بیندازیم؟ ماکس وبر را؟ هربرت اسپنسر را؟ آقای دکتر سروش را؟!..... کدام یک از این آرا به حقیقت نفس الامری جامعه نزدیک ترند؟ آیا بالاخره نظریه ماکس وبر را ناظر بر اینکه واقعیتی قائم به رات نیست بپذیریم و وجدان جمعی را انکار کنیم و یا نظریه هربرت اسپنسر را ناظر بر «انداموارگی جامعه» قبول کنیم؟ و در صورت اخیر، کدام یک از تفاسیر متضادی را که بر نظریه اسپنسر انجام گرفته است بپذیریم؟ پرسش این است که ما در مدیریت علمی، تدابیر و سیاست های عملی خویش را بر کدام یک از این نظریات متضاد جامعه شناسی استوار کنیم؟ آیا تصور می کنید که در میان اساتید روان شناسی - فروید و یونگ و اریش فروم و کارن هورنای.... - همین قدر اختلاف نظر وجود ندارد؟

در تعریف آقای دکتر سروش از علوم انسانی در کتاب «تفرج صنع» آمده است که: علوم انسانی علومى هستند که رفتارهای جمعی و فردی و ارادی و غیر ارادی و آگاهانه و نا آگاهانه انسان را به قالب نظم های تجربه پذیر می ریزند.

این قول از یک طرف ناظر بر این است که ملاک اتفاق این علوم تجربه است و از سوی دیگر متضمن عدم وجود رابطه تولیدی منطقی میان نظر و عمل است..... و بالاخره این قول نشان دهنده این واقعیت است که جز شخص حضرت استاد، شاگردان معتقد این مکتب از عهده حل معضلات فلسفی این نظریه بر نمی آید که هیچ، اصلاً به جوهر اصلی آن دست نیافته اند. پس ملاک اتقان علوم انسانی باز هم تجربه است و تا پای تجربه در میان نیاید، این اقوال متضاد در باب جامعه شناسی و روان شناسی و اقتصاد..... جز مجموعه ای از اعتبارات بی فایده هیچ نیستند. بنابراین، مدعیان قائل به این معنا هستند که علم حقیقی تنها علوم تجربی است و علوم انسانی نیز از آن لحاظ که در منصفه عمل بر متدولوژی علوم تجربی استوار هستند می توانند راهی به حقیقت داشته باشند و لا غیر.

اگر مراد از این سخنان - که از یک سو به اطلاعات جزمی نئوپوزیتیویست ها شبیه است و از سوی دیگر به بافته های نئوکانتی ها پهلوی می زند - این است که باید فارغ التحصیلان علوم انسانی را در بافت مدیریت نظام جمهوری اسلامی به کار گرفت که تحصیل حاصل است و جز این نیز از والیان نظام اسلامی پسندیده نبود؛ قریب به اتفاق مسولان نظام اسلامی از این زمره اند و خواه نا خواه، در جهانی که دولت های صنعتی حکم می رانند و از کارگاه ها و مزارع گرفته تا مدارس و آموزشگاه ها..... در نظام تکنو لوژیک تمدن امروز

مستحیل هستند، ناگزیر مسولیت‌ها به کسانی واگذار می‌شود که کار را می‌شناسند و به توسعه صنعتی با شیوه‌ای معمول در دنیای امروز اعتقاد دارند. و اما اگر مراد از این سخنان آن است که غایات را نیز باید اهل علم و تخصص تعیین کنند و احکام فقهی باید در ذیل مشهورات علمی معنا شود، باید گفت که از این سخنان بوی الرحمن به مشام می‌رسد.

از علم نمی‌توان انتظار داشت که غایات را تعیین کند، گذشته از آنکه تمدن امروز در سراسر جهان به سوی غایات مشترکی متوجه است. هرگز چنین نیست که فی‌المثل آمریکا وفق توسعه خویش را در حرکت به سوی «اتوماسیون هر چه بیش‌تر» ببیند، اما ژاپن در جهت نفی اتوماسیون و یا تحدید آن گام بر دارد. اختلاف‌ها هر چه هست در غایاتی سیاسی است که اصلاً در محدوده رسمی علوم تجربی و یا انسانی معنا نمی‌شود. حتی اگر نپذیریم که علم نظری سیاست راهبر به سوی قدرت‌طلبی و استکبار است، این واقعیت قابل‌انکار نیست که اختلاف‌ها از این ناحیه منشا می‌گیرند و این معضل ناشی از غیرانسانی شدن انسان و یا به تعبیر بهتر، عدول انسان از ذات و ماهیت خویش است، عدول انسان از همان حقیقت نفس‌الامری که توسط سفسطه‌گران جدید انکار می‌شود. پس مراد این جماعت از «مدیریت علمی» چیست؟ مگر نه این که در نظام جمهوری اسلامی هم اکنون مدیریت علمی در طول ولایت فقها - که همان حاکمیت دین است - منشأ اثر دارد؟ مگر نه اینکه در برابر مدعیان مدیریت علمی بسیاری نیز هستند که تواضع فعلی فقها را در برابر متخصصان علوم تجربی و انسانی و تکنوکرات‌ها، به علم زدگی و غرب زدگی و مرعوبیت در برابر غرب تعبیر می‌کنند و طالب تقلیل منشأ اثر تکنوکرات‌ها و آکادمسین‌ها در امور هستند؟ پس مراد از مدیریت علمی چیست؟ آیا نباید چنین پنداشت که این دعوای بر سر لحاف ملا نصرالدین است و مدعیان در این چون و چراها قدرت‌طلبی خود را توجیه می‌کنند؟ یعنی فقها باید کناره بگیرند و همه امور را به غیر خویش وا بگذارند؟ یعنی غایات را نیز باید مدیران اهل علم و تکنیک تعیین کنند و وظیفه فقها فقط باید این باشد که مردمان را در جهت اهداف مدیران تحریض کنند؟

اینکه مدیران از قابلیت‌های کافی بر خوردار هستند یا خیر نباید در این واقعیت تردیدی ایجاد کند که اهل علم و تکنیک شانی بسیار فراتر از آنچه انتظار می‌رفت در نزد فقها یافته‌اند و این واقعیتی غیر قابل‌انکار است که تنها به چشم این مدعیان داخلی نمی‌رسد و اگر نه، آنان که از بیرون به جمهوری اسلامی می‌نگرند عموماً به این واقعیت اذعان دارند..... پس باز هم باید این پرسش را تکرار کرد که مراد مدعیان چیست.

شاید تا چندی پیش که این مباحث بیش‌تر صبغه‌ای فرهنگی داشت تا سیاسی، جواب این پرسش چندان روشن نبود، اما امروز که به توسط قرائن سیاسی و نتایجی که مطلوب مدعیان است - و از آن به طور مستقیم

و غیر مستقیم در جراید سخن رانده اند _ حدود این مدعیات تشخیص بیش تری یافته است ، می توان گفت که ثمره این مباحث در تقابل این دو نظر ، یعنی اعتقاد به ولایت فقیه و عدم اعتقاد به آن خلاصه می شود.

اگر هیچ قرینه دیگری در دست نبود، تنها از نحوه استدلال اینان می شد دریافت که غرضی در میان است . لازمه وجود صداقت در تحقیق علمی بی غرضی است ، اما این مدعیان ، تردیدی نیست که نخست اغراض و نتایج مطلوب خود را تصور کرده اند و سپس استدلال ها و براهینی متناسب با این اغراض بافته اند . به یکی از این استدلال ها در مقاله « دیدگاه های استاد مطهری درباره باز سازی معرفت دینی در پرتو علوم بشری » توجه کنید. نگارنده در بخشی از مقالات نوشته است :

استاد مطهری آیه ۶۳ سوره آل عمران را به گونه ای فهمیده و معنا کرده اند که با فهم دیگران متفاوت است . ایشان می فرمایند : « جمله تعالو الی کلمه سواء بیننا و بینکم » توحید نظری و جمله « الا نعبد الا الله » توحید عملی فردی و جمله « ولا یتخذ بعضنا بعضاً ارباباً ... » توحید عملی اجتماعی را که مساوی است با آزادی و دموکراسی در اصیلترین شکلش ، نشان می دهد .

از نظر مطهری آزادی و دموکراسی از حقوق «(انسان بما هو انسان است) حق ناشی از استعدادها ی انسانی انسان است . » از این رو وقتی کسی چنین اعتقادی داشت مگر می تواند در موقع فهم شریعت خود را از آن فارغ کرده و آن را در فهمش از آیات دخالت ندهد.

بر این استدلال جز نام «سفسطه» چه می توان نهاد؟ پرسش این است که مگر استاد مطهری این اعتقادی را که به ادعای آقایان در فهم شریعت و تفسیر خویش از آیات قرآن دخالت داده از کجا آورده است ؟ خود شهید مطهری صراحتاً ابراز می دارد که این اعتقادات را از قرآن کسب کرده است و نه از هیچ ماخذ دیگر . و البته این توقع نیز از مدعیان نمی رفت که حکم خویش را بر دیگران بار کنند و چنین بینکارند که استاد مطهری نخست معتقدات خویش را از جامعه شناسی و فلسفه علم به دست می آورد و بعد آنها را بر قرآن و روایات بار می کند _ یعنی آنچه مدعیان می کنند. به راستی آیا چنین حکمی درباره شهید مطهری رواست ؟

پرسش من در اینجا به شیوه استدلال رجوع داشت ، حال آنکه درباره موضوع این استدلال نیز سخن بسیار است . مدعیان از آنجا که دموکراسی و آزادی در تضاد با ولایت فقیه می دانند ، این موضوع را برای جدل با رقبای خویش برگزیده اند و اگر نه، صراحت بیان این آیه که «لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی» درباره آزادی انسان و عدم جواز اکراه و اجبار در طریق تربیت و رشد انسانی تا آنجاست که نیازی به استمداد از دیگر علوم نیست . کدام علم است که توانسته با این اتقان و صراحت آزادی ذاتی بشر را اثبات کند؟ و تازه سخن استاد مطهری درباره دموکراسی ناظر به مفهوم دموکراسی به مثابه یک سیستم حکومتی نیست؛ ایشان

در کتاب « پیرامون انقلاب اسلامی » در صدد اثبات دموکراسی به مثابه یکی از صفات حکومت اسلامی بر آمده است ، نه به مثابه سیستم حکومتی در تقابل با انقلاب اسلامی و ولایت فقیه . ایشان به لفظ «دموکراسی» از آن لحاظ که در معنای مردمی بودن نظام محدود می شود نظر داشته است ، نه بیشتر و نه کم تر ، اما مراد مدعیان درک واقعیت آنچه استاد مطهری می فرموده اند نیست، بلکه اقوال ایشان را دستاویز اثبات نظرات و مجادلات خویش قرار داده اند. ولایت فقیه نه با آزادی و نه با دموکراسی _ به این معنای مقید ، و نه مطلق _ مخالف نیست. بنده در نسبت ولایت فقیه با مردمان در شماره خردادماه {ماهنامه سوره} به کفایت سخن گفته ام و بنابراین ، در این مقال از آن در می گذرم.

اگر به حدود مدعیات این آقایان نظر کنیم برایمان تردیدی نمی ماند که نوک پیکان هجوم اینان متوجه « ولایت فقیه » است ، نه ولایت مطلق فقیه . آنان از اصل ولایت فقیه را یک نظام توتالیتر و استبدادی می دانند و افزودن لفظ « مطلق » به همین منظور انجام می گیرد که از آن خود کامگی فقیه استنباط شود و تلخی این مفهوم کاهش یابد و اگر نه ، همه می دانند که ولایت در مقام عمل ، خواه نا خواه مطلق است و نه تنها ولایت ، که هر حاکمیتی چنین است . پرسش این است که به راستی کدام یک از این مسائل را که مدعیان مثل می زنند _ رشد جمعیت ، تورم ، استقراض ، توسعه و مدرنیزاسیون ، اوقات فراغت ، تولید فرهنگی ، هنر _ فقها تلاش کرده اند که از طریق صرف احکام فقهی حل کنند ؟ و فی المثل از میان این همه برنامه هایی که رادیو و تلویزیون به به مسئله رشد جمعیت اختصاص داده اند ، کدام یک به مباحث فقهی اختصاص داشته است ؟ پس باز هم بپرسیم که مراد از این مباحث چیست .

... و اما شناخت ضرورت ها و اقتضائات زمان و مکان را نباید به مفهوم «بازسازی معرفت دینی» و قبض و بسط تئوریک شریعت گرفت . حقیقت این است که معرفت دینی در خود کامل است و نیازی به استمداد از خارج خویش ندارد و علوم روز نه در تکامل معرفت دینی ، که در شناخت موضوعات و ضرورت ها به مدد فقیه می آیند . تجربه و یا متدولوژی علوم تجربی نیز در اثبات و یا ابطال فرضیاتی که از غیر طریق تجربه و از ماورای موضوعات علوم تجربی پدید آمده اند موثر و مفید هستند، نه در کشف حقایق و واقعیات ، تجربه فقط به این درد می خورد که انسان بعضی از آنچه که از غیر طریق تجربه کشف کرده است محک بزند _ و تازه نه همه حقایق و واقعیات را. تجربه تنها در اثبات و یا ابطال معلوماتی مدد کار است که موضوع آنها تجربه پذیر است و لا غیر. اگر نه، چگونه ممکن است که از طریق تجربه به تاویل و تفسیر این آیه که الله نور السموات و الارض علم پیدا کرد و یا یافته های خود را درباره این آیه به محک تجربه سنجید و صحت و سقم آن را دریافت؟ این معنا که « خوش بود گر محک تجربه آید به میان » ناظر به مقام عمل است نه نظر، و حقیقتاً در این مقام چه کارها که از تجربه بر نمی آید . تجربه است که انسان امروز را در تصرف هر چه

بیش تر در طبیعت ، به قصد تمتع هر چه بیش تر ، یاری داده است . و اگر اتخاذ این غایات می توانست با غایات دینی ما جمع شود، چه بسا که ما نیز اکنون مکانتی چون ژاپن می داشتیم . و اما چنین نیست .

... و اما می ماند اینکه به حدود مدعیات این آقایان نظری کلی بیندازیم تا اغراض آنان را دریابیم.

نفی ولایت مطلق از حدودی است که مرز وجود این مدعیان را تعیین می کند ، اگر چه مخالفت آقایان با این معنا صورتی متعین ندارد . ولایت مشروط فقیه مفهومی غیر متعین است و وضع آن صرفاً به قصد جدل با اصل ولایت فقیه انجام گرفته است .

اگر مدعیان به جمهوریت نظام نیز در برابر اسلامیت آن اصالت می دهند ، پر روشن است که این مجادله هم به قصد مخالفت با ولایت فقها علم شده ، و باز به همین نیت است که به یکباره تفکرات آیت الله نایینی درباره حکومت اسلامی از قبر بیرون کشیده می شود و در برابر نظرات امام محلی برای اظهار می یابد....

یکی دیگر از حدود مدعیات این آقایان طرفداری از لیبرالیسم فرهنگی و هنری و سیاسی است ، علی رغم تظاهر به مخالفت با لیبرالیسم اقتصادی.

رفورمیسم در معرفت دینی _ که به « پروتستانیسیم اسلامی » شهرت یافته است _ یکی دیگر از مرزهایی است که وجود و اغراض این جماعت را آشکار می کند. این رفورم ، خواهی نخواهی نفی ولایت فقیه را به مثابه تنها صورت تشکیل حکومت اسلامی در روزگار غیبت نتیجه می دهد. وجه ایجابی این مطلب اثبات دموکراسی است به مثابه سیستمی حکومتی که در مقابل ولایت فقها قرار دارد. تقابل مدیریت فقهی و مدیریت علمی صورت دیگری از این تقابل است که میان ولایت فقها با ولایت اهل علم _ علوم روز _ وجود دارد ، و این تعابیر تنها از تلخی و صراحت مسئله کم میکند و تغییری در معنای آن نمی دهد .

بنابراین، آنچه که روزگاری در مکانت یک مباحثه فرهنگی قرار داشت امروز در یک وجه سیاسی به تبلور رسیده است و این واقعیت ، با صرف نظر از همه مباحثی که در این میانه پیش می آید، خیر است . این واقعیت دیگر اجازه اجتماعی نمی دهد که مدعی با پنهان شدن در پس یک نقاب فرهنگی ، از توابع سیاسی و اجتماعی و فرهنگی سخن خویش بگریزد بنیان سفسطه بر باد است .

خوش بود گر محک تجربه آید به میان تا سیه روی شود هر که در او غش باشد

منبع: کتاب آغازی بر یک پایان، صفحه ی ۸۵

اگر «لا شرقیه و لا غربیه» از لوازم ذاتی اسلام و حکومت منتسب به آن است، یعنی که با تخطی از این اصل در واقع انقلاب از ماهیت اسلامی خویش دور میشود. در جهان امروز این نخستین بار است که انقلابی بر مبنای این اصل «نه شرقی و نه غربی» واقع می شود و در تاریخ ظهور تمدن غرب، در این چند قرن، هرگز نه میتوان تمدنی را سراغ کرد که نتوانسته باشد در برابر هجوم تمدن غربی تاب بیاورد و انقلابی را که بعد از پیروزی، برای تاسیس نظام حکومتی، بر قدرت های استکباری اتکا نیافته باشد. چه بسا بوده اند انقلاب هایی که در طول مبارزه بر تفکری نسبتاً مستقل از غرب و شرق مبتنی بوده اند، اما بعد از تاسیس نظام، چون مورچه ای که در گرداب های شنی مورچه خوار ها بلغزند، اسیر یکی از قدرت های شیطانی جهان گشته اند.

انقلابی همچون انقلاب ما، «انقلاب در ارزش» هاست اگر چه «ارزش» نیز از آن الفاظی است که به تبع زدگی ما و از طریق ترجمه کتاب های فلسفی غرب به زبان ما راه یافته است. در انقلابی اینچنین، که با اتکا به نظام فکری مستقلی وقوع یافته است، باید متوقع بود که آن تفکر مستقل در صورت یک «نظام ارزشی» تازه ظهور یافته و جایگزین نظام ارزشی گذشته گردد و لهذا، اصل «نه غربی، نه شرقی، جمهوری اسلامی» در واقع صورت تبلور یافته همان تفکری است که انقلاب ما بر آن متکی است.... و اما چرا انقلاب های دیگری که در قرون جدید وقوع یافته اند آنچنان که باید بر استقلال خود پای فشارند و حکومت های مستقلی مبتنی بر ارزش های انقلابی خویش تاسیس کنند؟

بخشی از جواب مسلماً به این حقیقت برمی گردد که هیچ تفکری جز اسلام ناب محمدی (ص) نمی تواند به معنای کامل لفظ، مستقل و غیر وابسته باشد و مصداق لا شرقیه و لا غربیه.... و انقلاب هایی که در دوره جدید وقوع یافته اند، اگر چه بعضاً از نوعی ناسیونالیسم رنگ پذیرفته از دین منشا گرفته اند، اما نه اینچنین است که بتوان آنها را به طور مطلق «انقلاب دینی» یا «انقلاب اسلامی» دانست. بخش دیگری از جواب را نیز باید در رهبری پیامبرانه حضرت امام (ره) جست و جو کرد جز در تاریخ صدور اول اسلام هرگز نظیری نداشته است. و اما آنچه مطرح نظر ماست و مقصد تحریر این نوشتار، امر دیگری است که مقدمه حاضر زمینه پرداختن به آن را فراهم داشته است:

جهان امروز واحد یکپارچه و به هم پیوسته ای است که در جهات خاصی نظام یافته است و لهذا، نباید توقع داشت که در آن جز برای زندگی کسانی که به غایات این نظام واحد و سازمان دهی جهانی آن تن سپرده اند، عرصه گشوده ای موجود باشد. بسیاری از دشمنان ما نیز به این مقدمات برهانی متمسک می شوند برای تحصیل نتیجه ای دیگر: اینکه، «در دنیایی اینچنین باید به نظام واحد جهانی تسلیم شد و هر تلاشی جز این

، خلاف جریان آب شنا کردن است.» اینها کسانی هستند که نه تنها نتایج مترتب بر این تسلیم یعنی بردگی و استثمار و وابستگی و عدم استقلال، بت پرستی و ضلالت و فساد... را پذیرفته اند، بلکه غالباً مشتاقانه به آن دل سپرده اند: و در صدق این مقدمات نیز بیش تر کسانی شک می کنند که نتوانسته اند وحدت جهانی حاکم بر نظام صنعتی و تبعات فرهنگی آن را دریابند.

وقتی سیر تکوینی یک انقلاب جوان به تاسیس نظام حکومتی منجر شد، رهبران انقلاب نیازمند به قانون اساسی و اصول اجرایی مدونی هستند که بنیان بنای تازه را بر آن استوار دارند، اصولی تبلور یافته از آن نظام ارزشی خاصی که تفکر انقلاب در آن جلوه کرده است. چه خواهند کرد؟

تاریخ جهان در این عصر جدید دو انقلاب بزرگ را در برابر امپریالیسم تجربه کرده است، یکی در چین و دیگری در شوروی؛ و اگر چه ما ماهیتاً میان این سه چهره از «ملت واحد کفر» کمونیسم روسی و چینی و امپریالیسم تفاوت اساسی قایل نمی شویم، اما تامل در سرنوشت این انقلاب ها می تواند محل عبرتی عظیم باشد. هیچ یک از این دو انقلاب نتوانستند اصالت و استقلال خویش را در برابر آمریکا که مظهر ان واحد جهانی و شیطان بزرگ است حفظ کنند و سرنوشت هر دو به همین جا منتهی گشته است که ما شاهد آن هستیم. برای اشاعه تفکر آمریکایی در روسیه و چین حتماً لازم نیست که به آنها اجازه افتتاح پیتزا فروشی ویا و یدئو کلوپ در میدان های بزرگ مسکو و پکن داده شود، بلکه «تعلیمات واحد نظام جهانی آموزش» برای آنکه دانشجویان چینی را بدان جا بکشانند که خود را قربانی «دموکراسی آمریکایی» کنند کافی است. نظام فکری حاکم بر جهان نظام واحدی است که در طول چند قرن ظهور تمدن غربی تدوین یافته است و یک انقلاب جوان کجا میتواند فرصت و رخصت آن را پیدا کند که تعلیمات دانشگاهی خویش را بر مبنای معتقدات و نظام ارزشی خویش تدوین کند؟ تعلیمات دانشگاهی را به مثابه مصداق بارز این معضل عنوان کردیم و اگر نه، همین مشکل در تمامی دوره ها آموزش از دبستان گرفته تا وجود دارد.

یک انقلاب جوان درست بعد از پیروزی و کسب قدرت سیاسی، به محض مواجهه با ضرورت بازسازی بعد از انقلاب، ناگزیر به سراغ اصول مدونی خواهد رفت که نظام یکپارچه جهانی در طول این قرن ها به آن دست یافته است.... و همین تجربه امروزی ما برای اثبات این مدعا کافی است: از اصطلاحات فنی تا سناریو های تفصیلی توسعه اقتصادی، مأخوذ از تجربیات کسانی که نه در غایات و نه در روش ها با ما اشتراک حقیقی ندارند و نداشته اند. ما در پی شکوفایی حیات فطری انسان هستیم و آنان در جست وجوی استیلای مطلق بر طبیعت و مکیدن منابع آن و توسعه استعمار و استثمار بوده اند.

در وسعت جهانی که غربی ها آن را «جهان سوم» نامیده اند، بجز ایران ، حتی یک کشور یا انقلاب دیگر وجود ندارد که بعد از تاسیس نظام حکومتی ، در برابر ضرورت «توسعه اقتصادی» لزوماً متوجه به جناح غرب زدگان و وابسته گان به تفکر اجنبی نشده باشد .

با علم به این تجربه تاریخی است که بنی صدر و قطب زاده و دکتر یزدی ...خود را برای قبضه رئوس مدیریت ها در حکومت جمهوری اسلامی محق می دانستند و حتی به نقل از مرحوم شریعتی بنی صدر از سال ها پیش از پیرزی انقلاب خود را عنوان اولین رئیس جمهور ایران معرفی می کرده است . اگر ضرورت « توسعه اقتصادی به شیوه های معمول در جهان » اصل انگاشته شود، آنگاه دیگر چاره ای نیست جز آنکه شیرازه کار به دست کسانی سپرده شود که «تکنیک» دستیابی به این آرمان را می شناسند لاجرم انقلاب روی به «تکنو کراسی» خواهد آورد. تنها استثنای موجود در جهان انقلاب اسلامی ایران است و در اینجا نیز از میان عواملی که ما را تا به امروز از خطر لغزیدن در گرداب شیطان محفوظ داشته اند، دو عامل ، یکی درونی و دیگری بیرونی ، بیش تر از سایرین دارای اهمیت هستند:

۱. رهبری حضرت امام خمینی (ره) . معرفت کامل و شامل حضرت ایشان نسبت به اسلام ، حتی المقدور نقص عدم تدوین اصول را جبران می کرد و اجازه نمی داد که این معضل اساسی خود را نمایان سازد. ما اصول مدونی در زمینه فلسفه سیاسی اسلام ، سیاست خارجی و داخلی ، و دیگر علوم انسانی از اقتصاد گرفته تا جامعه شناسی نداشته ایم ؛ ما اصول مدونی در نظام حکومتی اسلام وظایف و اختیارات مقام ولایت و حدود آن ، نسبت آن با قوای سه گانه و دیگر اجزا ، و نسبت اجزا با یکدیگر و با کل نظام نداشته ایم؛ و قس علی هذا . حضرت امام (ره) خود همه راه را به تنهایی پیموده بود و حالا بازگشته بود تا امت را نیز با خود به معراج برد، او سال های سال در چگونگی تشکیل حکومت اسلامی در قرن بیستم اندیشیده بود، قابلیت ها را سنجیده بود ، فطرت ناس را شناخته بود.... و به امدادهای غیبی پشتیبان انسان های مجاهد و متقی و مرتضی و متوکل امیدی بحق بسته بود . حضرت امام (ره) در شیوه حکومت ، بر سیره و سنت اجداد طاهرین خویش باقی بود و کار را بر قابلیت ها و عقل و اختیار اصحاب و امت خویش استوار کرده بود و هرگز آنان را به ما لا یطاق تکلیف نمی فرمود ؛ اگر نه، منظر حرکت تاریخی ما به تفصیل در برابر ابصار قلوب ایشان گشوده بود.

۲. جنگ تحمیلی. جنگی با این وسعت که بر ما تحمیل شد هرگز اجازه نداد که «یوتوپای توسعه یافتگی» افق آرمانی حرکت ما را بپوشاند و اگر چه جنگ فقط یک عامل بیرونی است و نمی تواند در عرض عامل رهبری حضرت امام (ره) قرار گیرد ، اما به هر تقدیر ، نباید که ضرورت های تاریخی را از نظر دور داشت.

در جهان امروز هرگز فرصت و رخصت آنکه شما الفاظ را آنچنان که نظام فکریتان اقتضا دارد معنا کنید، وجود ندارد؛ نظام آموزشی و فرهنگ واحد جهانی هرگز این اجازه را به شما نمی دهد. هنوز کلمه «باز سازی» از دهان شما خارج نشده، آقایان پژوهشگران محترم، انسیکلوپدی ها و سایر کتاب های مرجع را گشوده اند و ده ها صفحه در مفهوم باز سازی نوشته اند. بگویید «آموزش»، و ببینید اصلاً پیش از آنکه فرصت یابید تا این لفظ را به معنای «تعلیم و تربیت قرآنی» بازگردانید، آقایان پژوهشگران همان بلا را یک بار دیگر بر سر شما آورده اند؛ میگویید «توسعه».... و باز هم شیوه های عملی کار نیز کاملاً مدون شده موجود است و هنوز بسم الله نگفته، ده ها سناریو از جانب آقایان سرازیر میشود که همه رسیدن به «یوتوپیای موهم توسعه یافتگی» را به شما نشان می دهد. و البته به شهادت تاریخ بلادیده جهان سوم، این همه جز «در باغ سبز» هیچ نیست و حتی یک «نمونه تاریخی وجود ندارد که کشوری غیر اروپایی باشد «درعین حفاظت از گوهر و ذات خویش» به توسعه یافتگی یا دموکراسی رسیده باشد.

تذکری که در کتاب «نامه سر گشاده به سر آمدن جهان سوم» وجود دارد نیز همین است. نویسنده این کتاب، احمد بابا میسکه، رهبر جنبش ضد استعمار در موریتانی، عضو سابق جبهه پولیساریو و سفیر پیشین موریتانی در سازمان ملل است. او می نویسد:

جوامع انسانی در سراسر تاریخ طولانی شان سر نوشت های گوناگونی داشته اند و فرهنگ ها و تمدن ها ی گوناگونی نیز متقابل و اختلاط و مزج و ترکیب، پدید آورده اند.

مصیبت اینست که اکنون بر همه این تمدن ها، یک تمدن از میان آنها، چیره شده تو خفه شان می کند. همه جوامع انسانی غیر اروپایی به عیان می بینند که سرچشمه حیات و قریحه شان خشکیده و تا عمق وجود، مورد تجاوز قرار گرفته اند.

هر کشور هر چه در مبارزه با وابستگی مستقیم کامیاب تر میشود، بیش تر به سوی «تجدد» خواهی گام بر می دارند، و بیشتر در لجه نفی و انکار گوهر و ذات خویش و انهدام تمدنش فرو می رود.

او می گوید که تمدن حاکم، «فرهنگ» را تا حد «فولکور» تنزل داده است، و در معنای این سخن نیز باید درست تامل کرد، تا آنجا که وقتی در سخنان خود احمد بابا میسکه نیز دقت کنی، می بینی که او نیز نتوانسته است خود را «سیطره فرهنگی» آن نظام ارزشی جهانی که به طبع فرهنگ جهانی غرب بر همه اذهان حاکم گشته است نجات بخشد؛ می بینی که او نیز در «تقدس» دموکراسی و توسعه یافتگی تردیدی ندارد و فقط فریاد و فغانش از آن است که چرا هیچ کشور جهان سومی نمی تواند وابستگی به غرب به این دو هدف مقدس دست پیدا کند! البته این حد از خود آگاهی را نیز باید در میان روشنفکران جهان سوم مغتنم

دانست. روشنفکران جهان سوم، و خصوصاً روشنفکران مسلمان ایرانی، به معنایی که خود در ذهن خویش برای دموکراسی تراشیده اند عشق می ورزند، حال آنکه در نزد غربی ها دموکراسی هرگز بدین مفهوم نیست. در نزد روشنفکران ما چه بسا دموکراسی با ولایت فقیه نیز جمع می گردد، حال آنکه اصلاً دموکراسی یعنی ولایت مردم، و این مفهوم صراحتاً با تئوکراسی که حکومت خداست معارضه دارد. در دموکراسی حق قانون گذاری اصالتاً به «مردم» به مثابه مصداق جمعی بشر باز می گردد و این معنا با حکومت اسلامی که حق قانون گذاری را به خدا و خبرگان و فقها در استنباط و استخراج احکام خدا باز می گرداند قابل جمع نیست، و البته اگر لفظ «دموکراتیک» را از سر مساحمه مردمی تر جمه کنیم، آنگاه میتوان اظهار داشت که ولایت فقیه حکومتی دموکراتیک است. اما واقعاً جای این پرسش وجود دارد که چرا ما باید تن به مسامحه بسپاریم و الفاظ را از شان و معنای حقیقی و نفس الامری خویش خارج کنیم و در محل هایی نامتناسب به کار ببریم؟ چه ضرورتی ما را به این کار وامیدارد؟

لفظ «دموکراسی» را فقط از باب مثال ذکر کردیم و اگر نه، این حقیقت درباره سایر ارزش ها موجود در نظام واحد جهانی و حتی درباره خود تمدن غربی هم وجود دارد. روشنفکران ما دل به خیالی واهی سپرده اند و خود ساخته را می پرستند. آنها اگر با ذات تمدن غرب شهودی بی واسطه پیدا کند و ماهیت آن را بی پرده ببیند، خواهند دید که این بهشت جز سرابی موهوم هیچ نیست. بعد از ارتحال امام (ره) و تمام شدن جنگ و آغاز دوران بازسازی، ما اکنون در وضع تاریخی خاصی قرار گرفته ایم که کاملاً بی سابقه است. کسی که ضرورت و وجوب راهی که حضرت امام (ره) آغاز فرمودند تردیدی ندارند، اما هر چه هست، در غیاب وجود مبارک ایشان اگر چه شاگردان پرورده مکتب او، خصوصاً رهبر معظم انقلاب آیت الله خامنه ای، مفسران صدیقی برای راه امام هستند، اما به هر تقدیر، ما ناچار هستیم که به تحریرات و تقریرات و سیره عملی منقول ایشان اکتفا کنیم و روی پای خود بایستیم. عامل بیرونی جنگ نیز دیگر وجود ندارد و ما پای در دوران باز سازی نهاده ایم. دشمن برای راندن ما بسوی دام گسترده خویش و جذب ما در «گرداب لغزنده شیطان» همواره از شیوه های مرسوم «جنگ روانی» نیز به طور گسترده سود می جسته است و اگر چه ما همواره از این جبهه عافل بوده ایم و با ساده لوحی بسیار، حيله ها و مکاید تبلیغاتی شیطان را نادیده گرفته ایم، اما هرگز نباید تأثیرات جنگ روانی را در برابر جنگ سیاسی، اقتصادی یا نظامی دست کم گرفت. اگر دوران موشک باران شهرهای قم و تهران را یک بار دیگر با دقت کافی بررسی کنیم خواهیم دید که دشمن از تبلیغات روانی چه سودی می برد.

شیوه معمول و راجع دشمن در این موارد، گذشته از پخش اکاذیب و شایعات، آن است که آنها میان شرایط خاص حاکم بر جامعه از لحاظ اقتصادی، اجتماعی، و سیاسی با غایات و اهداف شیطانی خویش مشترکاتی

را جست و جو می کند و با تأکید اثباتی و یا انکاری بر آن مشترکات، ما را جست و جو می کنند و با تأکید اثباتی و یا انکاری بر آن مشترکات، ناآگاهانه به سوی دام می لغزانند. اگر در مقاله «نکته»، نوشته سعیدی سیرجانی در جریده «اطلاعات»، دقت کنید شیوه‌های را که عرض کردیم به روشنی خواهید یافت. پندهای نویسنده مقاله ظاهراً به قصد خیر خواهی و برای «قطع نفوذ و سلطه آمریکا» انجام می گیرد، اما در نهایت، همه استدلال‌ها منجر به آن میشود که «راه مبارزه با آمریکا در رها کردن خط امام (ره) و روی آوردن به توسعه اقتصادی به مفهوم مصطلح جهانی است» و اینچنین، می‌خواهند ما را دیگر باره به دوران لغزنده شیطان، یعنی سیستم واحد جهانی که همان نظام بسط یافته سلطه آمریکا بر جهان است، برانند. در سر مقاله جریده «آدینه» نیز نویسنده با اتخاذ شیوه‌ای که عرض شد، نخست خود را در بعضی تحلیل‌هایی که از جانب مسئولین نظام ارائه میشود شریک می‌کند و سپس با تأکید اثباتی و انکاری بر مشترکات سعی میکند ما را سوی این تحلیل براند:

- جنگ ما را از توسعه اقتصادی کشور که هدف اصلی انقلاب بود باز داشت و ما را از جایگاه قبلی مان (!) در صف دراز عقب ماندگان (!؟) عقب تر راند.

- هدف همه انقلاب‌ها رسیدن به توسعه اقتصادی به مفهوم مصطلح جهانی است.

- توسعه مدرن اقتصادی موکول به برقراری صلح واقعی است.

و بعد، در نهایت، مقاله با پیشنهاد وابستگی، متتها در تحت نقاب «سیاست متعادل خارجی»، ختم میگردد.

ما قصد نقد تفضیلی این قبیل مقالات را که به یک باره سطح غالب نشریات را در هر یک به شیوه‌ای خاص پوشانده، نداریم؛ اما در نهایت، ذکر نتیجه‌ای را که مورد نظر آنهاست لازم میدانیم و آن این است که:

- دوران «زندگی انقلابی» به پایان رسیده و «شرایط جدیدی» (!) پیش آمده است.

- در این شرایط جدید (!) دیگر به هیچ جز خوردن و خوابیدن نباید اندیشید و بر عهده مسئولین است که زمینه‌های اقتصادی لازم را فراهم آورند.

- مفهوم «بازسازی» همان «توسعه اقتصادی» است.

و چون بزرگ‌ترین مانع بر راه قبول این نتایج، فرهنگی است که همراه با انقلاب اسلامی و تعلیمات گران قدر حضرت امام امت (ره) در جامعه اشاعه یافته، پس باید مانع اساسی را با ایجاد شک در معتقدات و مقبولات انقلابی مردم از سر راه برداشت. مردم ما از امام فقیدشان آموخته‌اند که ما برای توسعه اقتصادی

انقلاب نکرده ایم، و اینها می نویسند که هدف همه تحولات بزرگ اجتماعی دستیابی به توسعه اقتصادی است.

البته توسعه اقتصادی امری است که ما در طی مسیر به سوی اهدافمان لزوماً به آن دست خواهیم یافت، اما همه می دانند که توسعه اقتصادی به مفهوم مصطلح جهانی نمی تواند «هدف» ما باشد. اصالت دادن به توسعه اقتصادی به مثابه «هدف» ملازم با دست برداشتن از آن افق معنوی است که ما پیش روی داریم، حال آنکه قصد دولتمردان ما این است که ما با حفظ و صیانت از همه دستاوردهای معنوی انقلاب - استقلال، آزادی، عزت اسلام و مسلمین، جمهوری اسلامی و ... به مراتب والایی از عزت اقتصادی نیز دست یابیم.

در مقاله «نکته»، نویسنده نابخردانه به ام الشعائر ما یعنی «مرگ بر آمریکا» حمله ور میشود و تسخیر لانه جاسوسی را که حضرت امام «انقلاب دوم» خواندند تحقیر می کند و در نهایت نتیجه می گیرد که ملتی میتواند شدیدترین لطمه ها را بر نظام سرمایه دار آمریکا وارد آورد که با طرح نقشه ای سنجیده و برنامه ای بخردانه را از خریداری محصولات و مصنوعاتش بی نیاز کند! مگر موجودیت آمریکا فقط به محصولاتش منتهی میشود که راه مبارزه با آمریکا فقط به همین جا ختم شود؟ و گذشته از آن، دیگر کدام خفته ای است که نداند سلطه اقتصادی آمریکا گسترش جهانی دارد و محصولاتش صنعتی غالب کشورهای جهان را باید در واقع محصولات آمریکایی دانست؟

تذکر آخر اینکه: نباید فراموش کرد که همواره «ضعف های» ماست که شیطان رابه طمع می اندازد و در این مورد نیز ضعف های ما را باید در ایجاد شرایط آماده برای تبلیغات و عملیات روانی دشمن دخیل دانست.

آنچه که مسلم است این است که ساختمان نظام جمهوری اسلامی بر اصولی شکل گرفته است که ضعف های فردی و جزئی را در موجودیت کلی خود مستحیل و این امکان را از بین میبرد که خدای ناکرده در ذات اسلامی نظام تغییری حادث شود و دشمنان داخلی و خارجی از این لحاظ امید در باد بسته اند؛ اما از سوی دیگر، هرگز نباید از این حقیقت غافل شد که آنچه دشمن را طمع کار میکند این است که مع الاسف نشانه های بسیاری از گرایش های لیبرالیستی و غرب گرایانه در غالب موسسات وابسته به دولت و علی الخصوص در مراکز فرهنگی هنری آن به چشم میخورد که چهره مشوهی از نظام جمهوری اسلامی در دیدگان نامحرم می نشاند. نگاهی جامع به کتاب فروشی ها، گالری های خصوصی و غیر خصوصی، موزه ها، تئاترها و سینما ها، رادیو و تلویزیون، فعالیت های فرهنگی و هنری پارک ها، هتل ها و دیگر موسسات تحت پوشش بنیادهای

دولتی و نیمه دولتی....، با صرف نظر از استثنائاتی معدود، دوستان انقلاب را سخت به اضطراب و حیرت می اندازد و دشمنان را به طمع.

اگر فساد جنسی و غیر جنسی رایج در خیابان ها، بازارها و موسسات خصوصی و غیر خصوصی را نیز به آنچه گفتیم بعلاوه کنیم، طرحی از یک توطئه شیطانی گسترده در پس پرده خواهیم دید که پرداختن به آن فرصتی دیگر می خواهد.

یک بار دیگر ذکر این نکته ضرورتی است که انقلاب ما، انقلاب ارزش هاست و بنابراین، در تمامی موارد، قبل از اتخاذ شیوه های معمول غربی در مسائل مطروح، باید دید که نسبت آنها به ارزش های معهود ما چیست و از سوی دیگر، آیا ما اجازه داریم که از پیروزی های گذشته خویش در برابر غرب لاک غفلتی بسازیم و در آن بخزیم و بیارامیم؟

منبع: کتاب آغازی بر یک پایان، صفحه ی ۲۳

اسلامیت یا جمهوریت؟

یادم هست آن روزها که تازه انقلاب اسلامی پیروز شده بود و برای نخستین بار عنوان «جمهوری اسلامی» برای این نظام تازه ای که همچون ثمره سیاسی انقلاب تلقی می شد بر سر زبان ها افتاده بود ، یکی از نویسندگان سیاسی صاحب شهرت که بعدها سر از لس آنجلس در آورد ، من باب تشکیک در امکان تحقق چنین نظامی به این استدلال آویزان شده بود که «اصلاً جمهوری اسلامی دیگر چه صیغه ای است؟ این که جز یک ترکیب موهوم بیش نیست و مگر جمع این دو -جمهوریت و اسلامیت - ممکن است؟»

بعد از سیزده سال که از آن روزها می گذرد یک بار دیگر سخن از انتزاع و انفصال این دو امر از یکدیگر می رود؛ و هر چند امروز به صورتی دیگر . منادیان این انفصال اگر چه این بار ترکیب این معنا را غیر ممکن نشمرده اند و از اصل عقلی امتناع تناقض نیز سوء استفاده نکرده اند ، اما باز هم بی محابا قاعده بر اهین خویش را بر انتزاع این دو مفهوم از یکدیگر نهاده اند، که یعنی این دو ترکیب هنوز هم تعریف نا شده و موهوم است.

این سخن در هر شرایط دیگری اگر طرح می شد ، خود را چنین موهن و غرض آلود نمی نمود که امروز..... امروز که طرح انفصال و انفکاک این دو مفهوم از یکدیگر بر یک سابقه فرهنگی - و باز هم غرض آلود - بنا شده که چون دم خروس از زیر پیراهن صاحب سخن بیرون زده و اغراض او را آشکار می کند :

نسبیت حقیقت، اصالت دادن به متدولوژی علوم تجربی در برابر تعقل و تفکر نظری و تفقه ، عجز فقه از جواب گویی به اقتضائات زمان، تقابل و تعارض مدیریت فقهی و مدیریت علمی ، قبض و بسط تئوریک یک شریعت و از این قضایا . اگر این تئوری با فی ها را با حمایت بی دریغ از جریانهای رسوای غرب زده روشنفکری و نفی ولایت مطلقه فقیه - که پرچم سیاسی این جماعت است - جمع کنید، دیگر برای تشخیص افق و غایت این سخنها چندان دچار سردرگمی نخواهید شد.

غایت لا محال این راه تغییر ماهیت نظام است ، از طریق انحلال اسلامیت نظام در جمهوریت آن....، و آیا این همان امری است که این جماعت می خواهند؟ نمی دانم.

«جمهوری اسلامی» ، علی رغم آنکه از چهل و چند سال پیش به این سو حکومت پاکستان خود را به آن منتسب می دارد ، بدون تردید تعبیری کاملاً بدیع و بی سابقه است. خواهم گفت که «جمهوری اسلامی» همچون ثمره سیاسی انقلاب اسلامی ایران، مفهومی نیست که از انضمام این دو جزء - جمهوریت و اسلامیت - حاصل آمده باشد و بنابراین ، با تحقق در رابطه این دو جزء با یکدیگر نیز قابل شناخت نیست. به عبارت

روشن تر ، «اسلامیت» در جهان امروز همچون صورتی از یک نظام حکومتی ، تعریف نشده و موهوم است، حال آنکه «جمهوریت» چنین نیست. تجربه های سیاسی دنیای جدید، علی الخصوص در این سه قرن اخیر، تماماً در جهت و تبیین چگونگی حضور مردم در حکومت ها بوده است و بنابراین ، در ترکیب «جمهوری اسلامی»، صفت اسلامیت نمی تواند به تبیین و تعریف بیشتر معنای این ترکیب مددی برساند و..... خواه نا خواه آنچه در عمل پیش خواهد آمد و وضعیتی غیر مشخص چون حکومت پاکستان خواهد داشت که یکی از بدترین انواع دموکراسی است. گذشته از آنکه «جمهوریت» همان «دموکراسی» نیست و بنابراین ، آنان که قصد دارند با استفاده از این تعابیر بیان مقصود کنند ،بهرتر است نخست در حدود این تعابیر و نسبت آنها با یکدیگر بحث کنند.

«جمهوری اسلامی» تعبیری نیست که از انضمام این دو جزء -جمهوریت و اسلامیت - حاصل آمده باشد و چنین دریافتی از همان آغاز بر یک اشتباه غیر قابل جبران بنا شده است. «جمهوری اسلامی» تعبیری است که بنیانگذار آن برای «حکومت اسلامی آن سان که دنیای امروز استطاعت قبول آن را دارد» ابداع کرده است و تعبیر جمهوری اسلامی اگر چه حد و رسم این نظام را تبیین می کند ، اما در عین حال از اظهار ماهیت و حقیقت آن عاجز است. ذهن انسان امروز به مجرد مواجهه با تعبیر «جمهوریت» متوجه پارلماناریسم و انواع دموکراسی می شود، و اما در مواجهه با تعبیر «اسلامیت» هیچ مصداق روشن و یا تعریف معینی نمی یابد، چرا که اسلام ، به مثابه یک نظام حکومتی ، بر هیچ تجربه تاریخی از دنیای جدید استوار نیست. تجربه تاریخی صدر از اول نیز صورتی مدون ندارد و در نسبت با انواع نظام های حکومتی در دنیای جدید تعریف نشده است.

بگذریم از آنکه اگر حقیقتش را بخواهیم ، تعبیر «دموکراسی» نیز کاملاً موهوم است و اگر در مواجهه با این تعبیر برای عقل متعارف پرسشی پیش نمی آید به آن علت است که بشر امروز مسیر فرهنگ غرب است و اسیر در نظام پیچیده فراگیری که به او اجازه نمی دهد بیرون از اعتبارات ذهنی و کاملاً انتزاعی دنیای جدید بیندیشد . برای مثال فقط به ذکر بخشی از مقدمه کتاب «مدل های دموکراسی» نوشته دیوید هلد بسنده میکنم:

دموکراسی به معنی نوعی از حکومت است که در آن به خلاف حکومت های موناشرشی و اشرافی ، مردم حکومت می کنند . «حکومت به وسیله مردم» شاید مفهومی عاری از ابهام به نظر آید، اما ظواهر همیشه گمراه کننده اند و تاریخ اندیشه دموکراسی پیچیده و حاکی از دریافت های متضاد است . عرصه های عدم توافق بسیار گسترده است ، و در واقع هر یک از اجزاء عبارت فوق، دشواری های مربوط به تعریف را به همراه

دارد. واژه های «حکومت»، «حکومت به وسیله مردم» به چه معناست؟ اگر از ابهامات موجود در واژه «مردم» آغاز کنیم:

- چه کسانی را باید «مردم» قلمداد کرد؟

- چه نوع مشارکتی برای آنها در نظر گرفته شده است؟

- شرایط مفروض برای هدایت به مشارکت کدامند؟

- آیا انگیزه ها و ضد انگیزه ها، یا هزینه ها و منافع مشارکت می تواند برابر باشد؟

واژه «حکومت» مسائل بسیاری از این قبیل را بر می گزیند:

- حوزه حکومت را تا چه اندازه گسترده یا محدود می توان در نظر گرفت؟ یا عرصه مناسب برای فعالیت دموکراتیک را چگونه می توان تعیین کرد؟

- اگر «حکومت»، مفهوم «سیاسی» را در خود جای می دهد، منظور از آن چیست؟ آیا به مفهوم نظم و قانون است؟ مناسبات میان ایالت هاست؟ اقتصاد است؟ عرصه داخلی یا خصوصی است؟

- آیا عبارت «حکومت به وسیله مردم متضمن اجبار در اطاعت است؟

- آیا فرامین «مردم» باید اطاعت شود؟ جای اجبار به اطاعت، و حق اختلاف عقیده کجاست؟

- برای کسانی که آشکارا و عفلاانه در زمره «مشارکت کنندگان» قرار ندارند چه ساخت و کاری در نظر گرفته شده است؟

- دموکراسی ها تحت چه شرایطی حق دارند علیه گروهی از مردم، یا کسانی که خارج از دایره حکومت مشروع قرار دارند به زور متوسل شوند - البته اگر قائل به وجود چنین شرایطی باشیم؟

عرصه های بالقوه عدم توافق به همین جا ختم نمی شود. زیرا از یونان باستان تا اروپای معاصر و آمریکای شمالی نیز در زمینه شرایط یا پیش نیازهای موفقیت «حکومت به وسیله مردم» عقاید اساساً متفاوتی ابراز شده است. به عنوان مثال، آیا مردم باید قبل از آن که دموکرات شوند، سواد بیاموزند؟ آیا برای حفظ دموکراسی، حد معینی از ثروت اجتماعی ضرورت دارد؟ آیا در شرایط جنگ یا وضع اضطراری ملی می توان دموکراسی را حفظ کرد؟ اینها و انبوه مسائل دیگر حاکی از آن است که معنی دموکراسی هنوز تثبیت نشده، و احتمالاً همچگاه تثبیت نخواهد شد. ریشه «دموکراسی» دو واژه «دموس» - به مفهوم مردم - و «کراتوس» -

به مفهوم حکومت - است. به مجرد مواجهه با این سوال که « مردم کیستند و مراد از این مردمی که قرار است حکومت کنند چیست»، تعبیر «دموکراسی» به یک لفظ مبهم و موهوم مبدل خواهد شد.

علی الظاهر وجه تمایز دموکراسی از غیر آن «تکثر قوای سه گانه و وجود پارلمان» است، حال آنکه اصلی ترین مشخصه ای که دموکراسی را از غیر آن تمیز می بخشد «قوانین موضوعه بشری است». در حکومت دموکراتیک، بشر خویشتن را همچون مبدا منشا و وضع قوانین می شناسد و بنابراین، چه بسا تکثر قوا و پارلمان وجود پیداکنند، اما دموکراسی محقق نشود.

یعنی آن صفت ذاتی که تا تحقق نیابد دموکراسی بالتمام محقق نخواهد شد همین است که حق وضع قوانین را علی الاصله به بشر - عقل مشترک همگانی - بسپاریم. و اگر سخن از امتناع جمع دموکراسی و حکومت دینی می رود در همین جاست، چرا که حکومت دینی قوانین اساسی خویش را از دین اخذ میکند، نه از عقل مشترک بشری. و خواهیم گفت اگر از این تمایز ذاتی صرف نظر کنیم، حکومت دینی با ظاهر «نهادهای قانونی مدنی» و حتی «تکثر قوای سه گانه» منافاتی ندارد.

مراد من در این نوشتار آن نیست که مشروعیت حکومت اسلامی را از لایه لای نظریه های سیاسی دنیای جدید و یا نهادهای قانونی حکومت های دموکراتیک بیرون بکشم، بلکه این تقابل و تطابق که حکومت اسلامی را در برابر مشهورات و مقبولات سیاسی دوران جدید قرار میدهد از آن جهت ضروری است که به ناچار مردم هر عصر جز با احکام و اعتبارات منطقی همان عصر نمی اندیشند و هر حقیقت تازه و بی سابقه ای رانیز جز در قیاس با همان احکام و اعتبارات مقبول و مشهور ادراک نمی کنند.

از لحاظ نظری، آنچه که موجب انقلا بهای قرنهای هفدهم و هجدهم اروپا و آمریکاست «نظریه میثاق اجتماعی» است که بیشتر از همه توسط «لاک و روسو» بسط و تبیین یافته است. بر اساس این نظریه، جامعه بشری بر اساس میثاقی که غایت آن تامین منافع مردمان است به وجود آمده و بنابراین، در تقابل با این اعتقاد قرون وسطایی که حکومت را همچون حق الهی پاپ و سلاطین می انگاشت قرار میگیرد.

اگر روشنفکران غرب گرایی چون میرزاملکم خان در برابر استبداد قاجاریه راه نجات را نه در نفی سلطنت بلکه در وجود قانون می دانستند در همین جاست که نظریه قرارداد اجتماعی ذاتاً در تعارض با سلطنت موروثی نیست و سلطان می تواند مشروط بر آنکه به قوانین موضوعه عقل مشترک همگانی گردن بگذارد همچنان در راس حکومت باقی بماند، چنان که در مشروطه سلطنتی چنین است.

بعضی از احزابی که سابقه مبارزه با رژیم سلطنتی ایران داشتند نیز در جریان انقلاب اسلامی، و حتی تا آخرین روزهای پیش از پیروزی، ثمره انقلاب مردم ایران را بیش از این نمی خواستند که اختیارات شاه ایران در یک دموکراسی قانونمند، همچون حکومت انگلیس، محدود شود. این امر بی شباهت به موضع و موقع پرنس ملکم خان در برابر استبداد مطلق قاجاریه نیست.

او فی المثل در « کتابچه غیبی » که خطاب به میرزا جعفر خان مشیرالدوله نگاشته و شامل بیست و هفت ماده قانونی است، در فقرات پنجم و ششم و هفتم و هشتم از قانون اول، قصد دارد که ناصر الدین شاه را به طرف تاسیس یک نهاد قانونگذاری بکشانند:

فقره پنجم - اختیار وضع قانون و اختیار اجرای هر دو حق شاهنشاهی است.

فقره ششم - اعلیحضرت شاهنشاهی این دو اختیار را بتوسط دو علیحده معمول میدارد.

فقره هفتم - اجرای قانون و اداره {امور} حکومت بر عهده مجلس وزراست.

فقره هشتم - وضع قوانین بر عهده مجلس تنظیمات است.

تصور می‌شود که از حکومت دینی در نزد غربی‌ها و غرب زدگان وجود دارد ارجع به تجربه های تاریخی است که غرب در تثو کراسی پاپ‌ها و سلاطینی چون لویی چهاردهم از سر گذرانده است. لویی چهاردهم خود را ظل الله و خدای مجسم می دانست و اگر همچون فراعنه ادعای خدایی نمی کرد به آن علت بود که زمانه چنین اقتضایی نداشت.

پاپ‌ها نیز، با عنایت به سابقه تاریخی اعتقاد مسیحیان به تثلیث و حلول مسیح، آمادگی داشتند تا مشیت خود را بدل از مشیت مطلق خدا بگیرند..... و چنین بود.

انقلاب های دیگری نیز در جهان امروز و با رجوع به صورت سیاسی اومانیسم روی داده است، یا همچون انقلاب های چین و روسیه هویتی سوسیالیستی داشته و یا منشا گرفته از ایدئولوژی ناسیونالیسم بوده است. موجد این انقلاب ها، از لحاظ نظری، صورت های سیاسی اومانیسم بوده بنابراین، کاملاً طبیعی است اگر ثمره این انقلاب ها نیز، پس از پیروزی، یکی از صورت ها معدود نظام های حکومتی شناخته شده در جهان امروز باشد..... و اما باید دید که موجد انقلاب اسلامی ایران چه بوده است.

نظریه قرار داد اجتماعی - علی الخصوص بعد از تشکیک هایی که هیوم بر آن وارد آورد - اکنون در خود غرب هم پذیرفته نیست، اما در حقیقت این است که در یا قبول نظریه میثاق اجتماعی تاثیری در نتیجه بحث

ما ندارد. مهم این است که با غلبه اومانیسم بر عقل متعارف بشری، خواه ناخواه تبعات ضروری بین واقعیه در حیطه سیاست نیز به فعلیت می رسیده است: دموکراسی یا حکومت مردم. اومانیسم مذهب اصالت بشر است و «مردم» لفظی است که برای بشر در حیثیت جمعی اصطلاح شده است.

پیدایی نظریه قرارداد اجتماعی -درست یا غلط- یک ضرورت تاریخی است که زمینه تحولات سیاسی دنیای جدید را فراهم می آورد، چنان که ماکیاولیسم نیز زمینه تغییر مفهوم کلی «سیاست» و «رابطه» حاکمان و مردم را آماده میکند.

دنیای جدید از هر لحاظ به مرجع و مقتدای خویش -تمدن آتن - می نگرد و در حیطه سیاست نیز نظریات سیاسی دنیای جدید با رجوع به دموکراسی آتنی صورت می پذیرد. لیبرال دموکراسی و مارکسیسم، دو صورت متفاوت از حکومت مردم هستند که البته هنوز هم این دو سه قرن تجربه تاریخی نتوانسته است کمکی به تبیین و تعیین مفهوم «مردم» بکند.

... و اما موجد انقلاب اسلامی چیست و مرجع آن برای تشکیل حکومت کدام است؟ اگر علل موجد انقلاب اسلامی ایران هیچ یک از عللی نیست که انسان این روزگار را به تحرکات سیاسی و ایجاد انقلاب کشانده است، آیا می توان انتظار داشت که ثمره پیروزی انقلاب اسلامی یکی از حکومت های شناخته شده دنیای جدید باشد؟ آیا این انتظار توقعی معقول است که ما پس از پیروزی انقلاب اسلامی، برای تشکیل حکومت به دولت -شهر آتن در قرن پنجم قبل از میلاد بنگریم؟

مسلم است که مرجع ما برای تشکیل حکومت نمی توانست هیچ یک از تجربیات تاریخی بشر، جز حکومت مدینه در صدر تاریخ هجری باشد، چراکه موجد انقلاب اسلامی نیز، از لحاظ نظری، نظریه ولایت فقیه بود که بنیانگذار جمهوری اسلامی آن را در کتاب «ولایت فقیه» طرح و تفسیر کرده است. پس هنگامی که نه در علل نظری ایجاد و نه در مرجعیت تاریخی، فی ما بین انقلاب اسلامی و انقلاب های دیگری که در نیای جدید رخ داده است اشتراکی وجود ندارد، به طریق اولی نمی توان انتظار داشت که این اشتراک در نظام حکومتی بر خاسته از انقلاب اسلامی پیدا شود.

همان طور که گفتم، وجه تمایز و تفاوت نظام های دموکراتیک را از غیر آن نباید در وجود پارلمان و یا تكثر قوای سه گانه پیدا کرد. پارلمان و نهادهای دیگر وسایطی هستند در خدمت عقل مشترک عمومی و اعمال ارده همگانی، و اگر نه، نفس قانون چیزی نیست که در غرب و در روزگار جدید ابداع شده باشد و زمینه وجود مجالس شورا و نهادهای مجزای اجرایی و قضایی در همه اعصار تاریخ بشری وجود داشته است.

در کتاب «ولایت فقیه» نیز حضرت امام خمینی بعد از بیان ضرورت تشکیل حکومت اسلامی، آنگاه که به تبیین وجوه تمایز این نظام از دیگر حکومت ها می پردازد، باصراحت بر همین امر تاکید می ورزند:

حکومت اسلامی هیچیک از انواع طرز حکومت های موجود نیست.

حکومت اسلامی نه استبدای است و نه مطلقه، بلکه مشروطه است.

البته نه مشروطه به معنی متعارف فعلی آن که تصویب قوانین تابع آراء

اشخاص و اکثریت باشد. مشروطه از این جهت که حکومت کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم معین گشته است. مجموعه شرط همان احکام و قوانین اسلام است که باید رعایت و اجرا شود. از اینجهت حکومت اسلامی حکومت قانون الهی مردم است.

فرق اساسی حکومت اسلامی با حکومت های مشروطه سلطنتی و جمهوری در همین است. در این که نمایندگان مردم یا شاه در اینگونه رژیم به قانون گذاری می پردازد در صورتیکه قدرت مقننه و اختیار تشرع در اسلام به خداوند متعال اختصاص یافته است. شارع مقدس اسلام یگانه قدرت مقننه است.

هیچ کس حق قانونگذاری ندارد و هیچ قانونی جز حکم شارع را نمی توان بمورد اجرا گذاشت. بهمین سبب در حکومت اسلامی بجای مجلس قانون گذاری که یکی از سه دسته حکومت کنندگان را تشکیل می دهد مجلس برنامه ریزی وجود دارد که برای وزارتخانه های مختلف در پرتو احکام اسلام برنامه ترتیب میدهد و با این برنامه ها کیفیت انجام خدمات عمومی را در سراسر کشور تعیین میکند.

مجموعه قوانین اسلام که در قرآن و سنت گرد آمده توسط مسلمانان پذیرفته و مطاع شناخته شده است. این توافق و پذیرفتن، کار حکومت را آسان نموده و به خود مردم متعلق کرده است.

ارکان عملی نظریه ولایت فقیه که تنها صورت ممکن تاسیس حکومت اسلامی است، در مقیاس با انواع دیگر حکومت ها یی که در دنیای جدید پدید آمده اند در همین گفتار کوتاه بیان شده است. رئوس آنچه در این فصل از کتاب مورد بحث واقع شده از این قرار است:

حکومت اسلامی حکومت قانون است و در آن نه تنها اختیار تشریعی و تقنین با حاکمان نیست، بلکه رای اشخاص - حتی رسول اکرم (ص) در حکومت دخالتی ندارد.

همه محکوم اراده الهی هستند و اختیارشان محدود و مشروط است به احکام و قوانین اسلام که از طریق رسولان امین وحی نزول یافته است.... و اما اگر چه اختیار تشریع و حق تقنین مختص به خداوند

است، ضرورت وجود مجالس قانون گذاری - نه جنبه تاسیسی، بلکه از جنبه تطبیقی - از میان نخواهد رفت. شور در تطبیق احکام و قوانین اساسی اسلام نسبت به مصادیق آنها حکمتی است که وجود مجلس شورا را در حکومت اسلامی توجیه می کند.

نسبت و تعلق این حکومت به مردم از طریق توافقی است که آنان را برای قبول قوانین اسلام و عمل به آن آماده کرده است و این توافق از طریق (بیعت) انجام میشود. نکته ظریفی که در اینجا وجود دارد آن است که بیعت - یا انتخاب مردمی - اگر چه شرط لازم و مطلق احراز مقام ولایت نیست، اما شرطی است که ولایت یا حاکمیت را به فعلیت می رساند، چنان که تجربه تاریخی خلافت علی (ع) به آن اشاره دارد. بیعت مردم با او بعد از مرگ عثمان، ولایتی را فعلیت بخشید که پیش از این در غدیر خم از جانب خدا و به دست رسول الله به آن انتصاب یافته بود. یعنی احراز صلاحیت برای ولایت اگر چه با بیعت یا انتخاب مردم به اثبات نمی رسد، اما این هست که تا اتفاق جمهور مردم نباشد، ولایت صورتی بالفعل نمی یابد.

ابوعلی سینا در فصل «خلافت» از کتاب «شفا» از طریق استدلال عقلی و از غیر تطبیقی که به طور معمول محدثین و علمای اهل کلام می پیمایند، به همین نتیجه رسیده است. او می گوید که سنت گذار یا مرجع سنت که پیامبر باشد باید اطاعت خلیفه ای را که تعیین کرده است بر پیروان خویش واجب کند و استخلاف «جانشینی» نیز از غیر از این جهت، و یا اجماع اهل سابقه، ممکن نیست؛ و مرادش از «اهل سابقه» خبر گانند. زمامداری که در این مقام واقع می شود باید دارای سیاست مستقل و عقل اصیل و اخلاق شریف - شجاعت و عفت و حسن تدبیر - و عارف به شریعت باشد.... و مردم جمیعاً بر او اتفاق حاصل کنند.

شیخ الرئیس نیز بر این عقیده است که حق ولایت و حاکمیت برای زمامداری که جانشین پیامبر خدا می شود معلول بیعت و اتفاق مردم نیست، اگر چه این بیعت شرطی است که تا محقق نشود حاکمیت و خلافت ظاهری فعلیت پیدا نمی کند. ولایت از طریق انتصاب و یا اجماع اهل سابقه - خبرگان - و احراز صفاتی که صلاحیت ولایت به وجود آنها در فرد باز می گردد، اثبات می شود.

حقیقت جمهوری اسلامی نه تنها در دنیای جدید - یعنی در دنیایی که از رنسانس به این سو و با نفی دین و دینداری تعین و تشخیص می یابد - بلکه در دنیای قدیم نیز جز در حکومت مدینه - سال های اول تا دهم هجرت - فرصتی برای ظهور نیافته است. سنت دنیای قدیم اگر چه با رویکرد به ادیان اساطیری، شرک آمیز و یا وحیانی تحقق یافته، اما باز هم این تجربه تاریخی که حقیقت دین در صورتی از یک نظام حکومتی ظاهر شود انجام نگرفته است. شریعت صورت منزل حقیقت دین است و تصور حکومت دینی بر این تصور

مقدماتی مبتنی است که تشریعی دین حائز شمولیتی است که حیطه سیاست را نیز شامل شود.... و این عین واقعیت است.

«عینیت سیاست و دیانت» به این معناست که تحقق دین ضرورتاً با تحقق نظام حکومتی خاصی که ثمره آن است ملازم است. چگونه است که این حکم فی المثل درباره صورت عبادی دین کاملاً بدیهی است و کسی توقع نمی برد که دینی را بپذیرد اما به فرایض عبادی ملازم با این قبول کردن نگذارد، اما درباره صورت سیاسی دین این حکم همین قدر بدیهی به نظر نمی آید؟ چرا چنین است؟

علت این امر آن است که دنیای جدید دین را همچون امری کاملاً سوبژکتیو (subjective) و مبین رابطه فردی شخص با مفاهیم و عوالمی می بیند که در درون او وجود دارند، خواه این عوالم و مفاهیم - خدا، غیب، فرشتگان، شیطان و غیره - وجود خارجی داشته باشند یا نه. در غرب دین متعلق یک نیاز شخصی و کاملاً سوبژکتیو است و بنابراین، به بهانه وجود نیازی چنین، وجود هر نوع دینی توجیه پذیر است، چنان که امروز در جوامع غربی از «اصنام و حیوانات» گرفته تا «خود»، «فردیت و جنسیت»، و حتی «شیطان» را آزادانه می پرستند. جزء دوم این حکم که «انسان آزاد است هر دینی را که می خواهد اختیار کند» آن است که «اگر هم می خواهد، هیچ دینی را اختیار نکند». و این جزء دوم خواه نا خواه، جز اول اهمیت بیش تری دارد، و پیروان بیش تر.

«نسبیت حقیقت» صورت جدیدی است که همان سوفسطایی گری کهن در آن ظهور پیدا کرده و با غلبه این حکم بر عقل متعارف بشری است که این تلقی جدید از دین و دینداری پدیدار می شود. با غلبه نسبیت حقیقت، دیگر بشر از مطلق حقیقت و حقیقت مطلق پرستش نمی کند و نشانه این غلبه، ایمان آوردن به «باورهای ذاتاً پارادوکسیکال» و متناقض است، و از جمله این باور که «انسان آزاد است هر دینی را که می خواهد اختیار کند». که در ذات خویش نفی دین و دینداری را نهفته دارد.

دین و دینداری نشانه جست و جو برای وصول به حقیقت است و تنها انسانی به این حکم ایمان می آورد که دیگر در جست و جوی هیچ حقیقتی نیست. این باورهای ذاتاً متناقض نشانه ای است آشکار بر بیماری بشر امروز. این باورها در همه جای زندگی بشر امروز پراکنده اند: اینکه انسان ها «آزادی» را در بندگی هر چه بیشتر نفس اماره «می بیند و یا فی المثل آمریکا برای حفظ صلح، با هر کشوری که به بندگی او گردن نمی گذارد به جنگ بر می خیزد، و قس علی هذا.

پذیرش شریعت اسلام، چه بدانند و چه ندانند، ملازم با قبول این حکم است که «شریعت اسلام می تواند در صورتی از یک نظام سیاسی که منشا گرفته از آن است که به تاسیس حکومت بپردازد.» شریعت همچنان

داری حیثیتی عبادی است، حیثیتی سیاسی نیز دارد و این دو حیثیت، خواه نا خواه، ملازم با یکدیگر و انفکاک ناپذیر هستند.

ولایت فقیه تنها صورتی است که حکومت اسلامی به خود می گیرد و این از حقایق است که تصور آن موجب تصدیق می شود و نیاز به استدلال ندارد. این ولایت پیش از مرحله تاسیس حکومت، خود به خود فعلیت و تحقق دارد، چرا که فرد متعهد نسبت به دین فطرتاً برای استضائه احکام عملی دین به مرجع رجوع می کند که او را اعلم و اعر ف در شریعت می شناسد و بنابراین، تقلید شیوه ای کاملاً فطری و خود به خودی دارد.

و اما در مرحله تاسیس حکومت نیز خواه ناخواه موجبیت های فعلی و ضرورت های عقلی ما را ناگزیر می دارد که ولایت فقیه را در مقام ثبوت، از گزند تکثر و تفرقی که به آن دچار است - به علت وجود متعدد - خارج کنیم و به آن صورتی واقعی و قابل حصول ببخشیم. آرای مردم در اینجاست که یا مستقیماً وظیفه انتخاب ولی فقیه را بر عهده دارد و یا غیر مستقیم از طریق خبرگانی که منتخب و معتمد مردم هستند، چنان که حضرت امام خمینی در سخنان شگفت آور خود در روز دوازدهم بهمن {۱۳۵۷} در بهشت زهرا فرمودند :

من به پشتیبانی این ملت دولت تعیین می کنم، من به واسطه اینکه ملت من را قبول دارد دولت تعیین میکنم. یعنی رای مردم و پشتیبانی آنها میزانی است که مشروعت و استخلاف اعتباری ولی فقیه را محقق می سازد و او را به تاسیس حکومت مخیر می دارد. امام خمینی در کتاب «ولایت فقیه» نگاشته اند:

وقتی می گوئیم ولایتی را که رسول اکرم (ص) و ائمه (ع) داشتند بعد از غیبت، فقیه عادل دارد برای هیچ کس این توهم نباید پیدا شود که مقام فقها همان مقام ائمه (ع) و رسول اکرم (ص) است.... ولایت فقیه از امور اعتباری عقلانی است و واقعیتی جز جعل ندارد.....

و بدیهی است که این ولایت در شرایطی که فرد جامع شرایط برای احراز آن وجود نداشته باشد باید به شورایی از فقها واگذار شود، و لا غیر.

بنابراین، در حکومت اسلامی جمهوریت در طول اسلامیت و به تبع آن وجود دارد (اگر انتزاع این دو مفهوم را عجالتاً برای اقامه استدلال بپذیریم)، نه همچون امری اصیل، هر چند از سوی دیگر، حکومت اسلامی واقعیتی نیست که فارق از اتفاق جمهور و یا بیعت و انتخاب مردمان فعلیت پیدا کند. بیعت از ریشه «بیع» و به مفهوم عهد و پیمان است و وجود آن از آنجا ضرورت می یابد که حکومت اسلامی عقدی است که میان

خداوند ، والی و مردم انعقاد پیدا میکند و همراه با این پیمان ، والی و مردم نسبت به یکدیگر حقوق متقابل می یابند.

با کمی تامل می توان دریافت که حکومت اسلامی در این زمان صورت دیگری جز آنچه به طور طبیعی در جمهوری اسلامی به خود گرفته است نمی تواند پیدا کند و البته از آنجا که هیچ تجربه دیگری نظیر آن در تاریخ دنیای جدید وجود ندارد، چه بسا که قانون اساسی جمهوری اسلامی ، در پاسخ به اقتضائات و نتایجی که در عمل حاصل می آید، مراحل دیگری از تغییر و تتمیم را به خود ببیند.

.....و اما تعبیر «ولایت مشروط فقیه» تعبیر گنگ و موهومی است که به هیچ ترتیب به عالم فعل و واقعیت نزدیک نمیشود و همواره در عالم نظر باقی می ماند . اگر کلمه مشروطه با این هدف به این تعبیر اضافه شده است که ولی فقیه را از خود کامگی باز دارد که -همان طور که گذشت- اصولاً ولایت مطلق فقیه نیز، بنا بر تصریح بنیانگذار جمهوری اسلامی در کتاب «ولایت فقیه»، مشروطه به احکام و قوانین اسلام است که توسط شور تفصیل و تحدید می یابند و به صورت برنامه هایی اجرایی ظهور پیدا می کنند. مجموعه نظامات حکومت جمهوری اسلامی نیز به صورتی تنظیم پذیرفته است که نظارات دستگاه های مختلف نسبت به یکدیگر اجازه نمی دهد که از اینجا نقبی به سوی خود کامگی باز شود. پس این مشروطیت - در تعبیر «ولایت مشروط فقیه» - در مرحله ، فعل، در صورت چه نظامی ظاهر می شود؟ و آن شرایطی که باید ولی فقیه را محدود کنند کدامند؟

هر فعل و قولی در این عالم با حقیقت اسلام نسبتی دارد و فقیه است که باید این نسبت را کشف و درک کند . اینکه فقه- به مفهوم مصطلح - در این قرون اخیر از حقیقت خویش فاصله گرفته ، نمی تواند علتی باشد که ما را به این موضع و موقع بکشاند که ولایت فقیه را انکار کنیم . هر نظام فکری و اعتقادی خواه نا خواه در درون خویش صورتی از یک « مدینه غایی» را نیز نهفته دارد و از این ضرورت گریزی نیست .

مدینه غایی هر نظام فکری جامعه ای آرمانی است که بر مبنای آن نظام اعتقادی معین تاسیس یافته باشد و فی المثل ، ظهور مارکسیسم، خواه ناخواه ، موجب پیدایی جوامعی میشد که بر مبنای این نظام فکری تاسیس یافته باشند و هر مدینه ای نیز بعد از تاسیس ، ولایت و حاکمیت را به کسانی مسپارد که آنان از دیگران می شناسد . ولایت فقیه برای آنان که در حقیقت اسلام دچار تردید نیستند و در التزام عملی نسبت به آن نیز اهمال روا نمی دارد - همان طور که گفتم - امری است که تصور آن بی درنگ موجب تصدیق است.

متحجرین و متجددین در این امر که قائل به عینیت سیاست و دیانت نیستند اشتراک دارند و برای این هر دو ، دین امری است کاملاً شخصی که جز صورت عبادی ندارد و اگر نه ، همان طور که گذشت ، شهود این

حقیقت که «ولایت مطلق فقیه صورتی است که می تواند به حکومت اسلام فعلیت ببخشد» نیاز به تامل بسیاری ندارد. فقیه انسانی است که حقیقت دین در وجود او تعین یافته است و قدرت استنباط احکام عملی دین را از سرچشمه های حقیقت « که کتاب و سنت است » داراست. عقل نیز حجتی باطنی است که با شرع عینیت دارد و بنابراین، حکم عقلی فقیهی که وجودش عین حقیقت دین و مظهری از آن است ضرورتاً دارای حجیت است.

شیوه های نوین استحصال آب کشاورزی و یا قوانین راهنمایی و رانندگی و پدیدارهایی هستند که اگر چه مستقیماً از دین منشا نگرفته اند، اما با حقیقت دین نسبتی دارند که این نسبت را فقیه می یابد. خیلی ساده انگاری است اگر ما متوقع باشیم که درباره تمامی پدیدارهای اعصار مختلف زندگی بشر بر کره زمین، آیات محکومات و احادیث و روایات، نظرات صریح داده باشند. در این موضوعات - شیوه های نوین استحصال آب و - چه ضرورتی دارد که فقیه علاوه بر غایات، شیوه ها را نیز معین بدارد؟ مگر اعمال ولایت فقهی ملازم با نفی مدیریت عملی است؟ بدون تردید چنین نیست، اگر چه صورت عکس همین حکم صادق نیست و باز هم بدون تردید، ولایت عملی ملازم با نفی ولایت فقهی است. ولایت عملی فقط به آن معنا نیست که متخصصان علوم تجربی تعیین کنند، که چنین حکومتی به وجه اسلامی نخواهد بود؛ گذشته از آن که متدولوژی علم تعیین غایات بر نمی آید، چرا که متدولوژی فلسفه نیست.

اگر شمولیت مدیریت علمی تعیین غایات را نیز در بر گیرد، حکومت اسلامی و ولایت فقیه به طور کامل نقض خواهد شد و نتیجه دولتی تکنولوژیک خواهد بود که در آن مالکان کارخانه جات و تکنوکرات ها حاکمیت مطلق خواهند داشت، چنانکه در جوامع غربی چنین است. در جوامع غربی، و علی الخصوص آمریکا، دموکراسی و آزادی های فردی و جمعی در یک امپراتوری اقتصادی که رهبران آن بزرگ ترین سرمایه داران صهیو نیست هستند مستحیل گشته است..... و اگر حدود مدیریت علمی در تعیین شیوه های مطلوب و مقبضی برای رسیدن به غایات معین شده توسط ولی فقیه معنا پیدا می کند، این امر اکنون در نظام جمهوری اسلامی محقق گشته است.

احکام نظری و عملی اسلام از حقیقت واحدی منشا گرفته اند که یک بار در مقام نظر و بار دیگر در مقام عمل ظهور یافته است و بنابراین، فقه اگر چه به حیطه احکام عملی راجع است، اما از آبشخور عقل نظری سیراب می شود. شرع و عقل نیز حقیقت واحدی دارند که یک بار در صورت حجت درونی - عقل - و بار دیگر در صورت حجت بیرونی - شرع - ظهور یافته است. رسول الله و ائمه طاهرین مظهر حقیقت عقل و شرع هستند و فقها نیز متناسب با مرتبت روحانیشان از همین مظهریت بر خوردارند. در این مقام، عقل هم

به تنهایی حجت است، گذشته از آن که راه ما برای وصول به حقیقت آیات و روایات نیز مسدود نیست . آنان که این راه را مسدود می‌انگارند ، چه بدانند و چه ندانند ، قائل به تعمیم نبوت - و به طریق اولی قائل به تعمیم امامت - هستند. این نظریه شرک آمیز از بودیسم و انواع طرق عرفانی مشرق زمین نیز متأثر است که البته در اینجا محل بحث و تحقیق ندارد.

در اینکه فقیه کیست و چرا باید مصداق آن را فقط در افرادی پیدا کنیم که صاحب عمامه و عبا هستند نیز سخن بسیار است که به مختصری اکتفا می‌کنم . مسلم است که اگر فقیه را مظهر عقل نظری و عملی دین قلمداد کنیم ، این مظهریت فقط به صاحبان عمامه و عبا انحصار نمی‌یابد، اما مسئله اینجاست که در هنگام تأسیس حکومت اسلامی، رجوع به فقها چگونه باید در صورت یک نظام ظاهری و قانونمند فعلیت پیدا کند ؟ آیا می‌توان وسیله ای ابداع کرد که فقیه را از غیر فقیه باز شناسد؟ بنای جهان بر انضمام و بلکه اتحاد ظاهر و باطن است، اما از سوی دیگر ، به ناگزیر ظاهر حجاب باطن است..... و دروغ و ریا و صداقت و صراحت مفاهیمی هستند که از همین خصوصیت منشا گرفته اند .

بنای این جهان به گونه ای است که همراه شعور برای بیان خویش در صورت شعار نزول می‌یابد و حقیقت در صورت نشانه ها و علائم ظهور پیدا می‌کند، و از این گریزی نیست . از منظر جامعه شناسی نیز راهی نیست مگر آنکه علمای دین در لباسی مختص به این علم ظاهر شوند، و این ضرورتی است که به ساختارهای اساسی جامعه انسانی باز می‌گردد، چنان که درباره سربازان و افسران ، فارغ التحصیلان ، پرستان ، پیشگامان و نیز چنین شده است . لباس خاص روحانیت نوعی اختصاص ضروری است که به طور طبیعی و از گذشته های دور پدید آمده و بدیهی است که این لباس تنها یک شاخص ظاهری است نه باطنی ، و وجود آن به تنهایی دلالت بر تقوا و فقاقت پوشندگان این لباس ندارد .

«هر اتاقی مرکز جهان است.» این جمله ای است که روی جلد اولین شماره یکی از نشریات جدید الانتشار، از اکتاویو پاز نقل شده، جمله ای که در آغاز خود را خیلی عالمانه می نماید و خوش خط و خال، اما در باطن، ام الشعائر دهکده جهانی آقای مک لوهان است که علم شده تا مدعیان نسل سوم زیر آن سینه بزنند. توضیح واضحات اینکه به قول قدما که میگفتند «شرف المكان بالمکین»، اعتبار اتاق نیز به آن ذی روحی است که در اتاق می زید، یعنی «انسان» و به عبارت بهتر «بشر»؛ آن هم نه یک اتاق خاص، هر اتاقی! و نه یک بشر خاص، هر فردی از افراد بشر؛ یعنی او ما نیسم، و آن هم متنزل ترین صورت آن، که اندیویدوالیسم باشد. روی سخن با آقای پاز نیست که، بالعکس، ذکاوت او را در کشف باطن او ما نیسم باید ستود. عجیب آن است که همزمان با پروسترویکای گورباچف و نوید آمدن ماهواره و تبلیغات مک لوهانی دهکده جهانی و طرح فرضیه «قبض و بسط تئوریک شریعت»، ناگهان این سخن سر از روی جلد مجله جدیدی در می آورد که مدعی «نسل سوم» است، و گویا مراد از این «نسل سوم»، سومین نسل هنرمندانی است که بی اعتنا به حقایق انکارناپذیری که آغاز عصر جدیدی از حیات بشر را نوید میدهند، همچنان، چه در قالب و چه در محتوا وابسته به تفکر و هنر غرب هستند. اولین نسل لابد همان ها هستند که همراه با آش مشروطه سر از سفارت انگلیس بر آورند و دومین نسل هم نسل کافه نادری و تهران پالاس و جشن هنر شیراز هستند و این نسل سوم نیز... آن طور که پیداست، قصد کرده اند که میراث انقلاب را به نام خود تمام کنند.

عالم در گیر حادثه عظیم تحولی است که همه چیز را دگرگون خواهد کرد و این تحول، خلاف این دو قرن گذشته، نه از درون تکنولوژی، که از عمق روح مجرد انسان بر خاسته است، استمرار این تحول هرگز موقوف به آن نیست که تجربه تشکیل نظام حکومتی اسلام در ایران به توفیق کامل بینجامد؛ این امری است که به مرزهای محدود نمی ماند و اگر رنسانس توجه بشر را از آسمان به زمین باز گرداند، این تحول بار دیگر بشر را متوجه آسمان خواهد کرد. این راهی است که انسان فردا خواهد پیمود و چه بخواهد چه نخواهد، لایسم و او ما نیسم در همه صورت های آن محکوم به شکست هستند.

اومانیزم یا در مصداق جمعی بشر ظاهر میشود و کار به جامعه پرستی و سوسیالیسم می کشد و یا در مصداق فردی بشر به فرد پرستی می انجامد و مدعی فریاد می زند که «هر اتاقی مرکز جهان است.» هر اتاقی مرکز جهان است یعنی هر فردی از افراد بشر قطب عالم است و این صورت دیگری از همان «تعمیم امامت» است که بنی صدر میگفت. یعنی اومانیزم نه تنها با نظریه «ولایت و امامت» جمع نمی شود، که مقابل آن است و همین دلیل برای آنکه این جمله از میان همه افاضات اومانیزمی جناب اکتاویو پاز انتخاب شود و روی جلد

یک مجله فرهنگی-هنری به چاپ رسد کافی است. همه مخالفان، با همین «ولایت» است که در افتاده اند. نمی خواهم بگویم با «ولایت فقیه»؛ ولایت اعم از ولایت فقیه است. فلذا، هر نوع معارضه ای با ولایت ناگزیر به مقابله با ولایت فقیه که صورت سیاسی ولایت است می انجامد.

نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت نیز، دانسته یا ندانسته، نحوی از انحای مقابله با ولایت است، منتها در مقدمات منطقی استدلال با آن در افتاده است، نه در نتایج. اما ولایت در همه صورت ها و مراتب آن، مستغنی از براهین فلسفی، امری فطری است و انسان به شهود فطری آن را در می یابد، چه بتواند بر این حقیقت برهان فلسفی اقامه کند و چه نتواند. پس اینان باید با نظریه «فطرت» نیز مقابله کنند.... بگذریم. می خواستم بگویم آن رشته ای که همه مخالفت های ظاهراً گوناگون را به هم پیوند می دهد چیست که اجمالاً عرض کردم.

در طول این قرن، همه انقلاب ها _ و بزرگ ترین آنها، دو انقلاب کمونیستی چین و شوروی _ در برابر غرب سیاسی شکست خورده اند و این امر غربی ها و غرب زدگان را به این توهم کشانده است که انقلاب ایران نیز نخواهد توانست در برابر غرب تاب بیاورد. تبلیغات فرهنگی و ژورنالیستی داخلی نیز کاملاً همسو با تبلیغات جهانی، از همین تصور دفاع میکنند، اگر چه شیوه دفاع و مقابله آنها کمتر سیاسی و بیشتر فرهنگی است، و همان طور که گفتم، نه با نتایج سیاسی نظریه ولایت، که با همه وجوه آن در حوزه های مختلف نظری و عملی در افتاده اند دانسته یا ندانسته. یعنی همه مخالفت ها را نیز نباید آگاهانه و از سر غرض پنداشت.

در نظر بنیانگذار جمهوری اسلامی، اسلام عین ولایت بود. مردم نیز صرفاً به ولایت فقیه ایمان داشتند و اصلاً تقلید در میان شیعه به معنای پذیرش ولایت فقها و مجتهدان است در حوزه احکام عملی. عمل و نظر نیز در حقیقت عالم _ نه در منطق ارسطویی _ دو نحو از تحقق و تعیین یک وجود واحد است و بنابراین، تشکیکاتی مبنی بر انشقاق نظر و عمل و یا «عدم رابطه تولیدی» میان ادراکات حقیقی و اعتباری _ از لحاظ منطقی _ نمی توانند تاثیراتی آنی در تضعیف این رابطه فطری داشته باشند.

جمهوری اسلامی آن سان که در نظر امام وجود داشت نظامی است مبتنی بر ولایت که بر رای جمهور مردم نیز تکیه دارد و این معنا را هرگز نباید با دموکراسی خلط کرد. دموکراسی را میتوان مسامحتاً اینچنین معنا کرد: حکومت مردم بر خویش بر اساس قوانینی که خودشان وضع کرده اند. حال آنکه «مردم» در این تعریف یک لفظ موهوم است و مصداق ندارد. کدام مردم؟ مگر ممکن است که مردم در همه امور به اشتراک نظر دست

یابند؟ پس در تعیین مصداق ناچار باید به طور مشروط لفظ «مردم» را به توده ای از مردم اطلاق کرد که بر خود و گروه های دیگری از جمعیت یک کشور که با آنها اشتراک نظر ندارند حکومت می کنند.

گذشته از این، اگر هم بتوانیم فرض کنیم که این توده حاکم همانا اکثریت جمعیت یک کشور باشند، دموکراسی هرگز با حکومت اسلامی جمع نمیشود، چرا که در احکام و قوانین، امکان عدول از کتاب الله وجود ندارد و حق قانونگذاری غیر مشروط از مردم سلب گشته و قوانین پارلمانی تنها در حدود شرع مشروعیت می یابند. پس در جمهوری اسلامی رای محکوم و محدود به حدود ولایت است. این کجا و دموکراسی کجا؟ و اگر کسانی نا دانسته حکومت اسلامی را عین دموکراسی می انگارند، مرادشان بیان این حقیقت است که « مردم اسلام را می خواهند و اسلام عین ولایت است».

چرا ما از اثبات مغایرت بین حکومت اسلامی و دموکراسی می هراسیم؟ زیرا هنوز در فضای فرهنگی غرب نفس می کشیم و در تبلیغات جهانی غرب، حکم بر این قرار گرفته است که « هر چه غیر دموکراسی است استبداد است». خیر، اینچنین نیست. دموکراسی - حکومت مردم - در برابر تئوکراسی - حکومت خدا - است و حکومت خدا لزوماً غیر مردمی نیست، چنان که دموکراسی در غرب نیز به اعتقاد ما اکنون در یک « حاکمیت استبدادی پنهان» صورت بسته است.

حکومت خدا یعنی حکومت احکام خدا از طریق بندگانی که با این احکام از دیگران آشناتر هستند، یعنی ولایت مجتهد یا فقیه. و این حکومت ضرورتاً مردمی است چرا که دست بیعت مردم نیز در آن دخیل است؛ همین سان که هست.

هر چه مخالفت هست، در داخل و یا خارج از کشور، با همین ولایت است، در حوزه های مختلف سیاست، فرهنگ، اجتماع، هنر و غیر هم. «در دل» نویس هفته نامه «آینه» نیز با همین ولایت در افتاده است، منتها با مظاهر اجتماعی آن، آن هم از زبان خود اهل ولایت، یعنی بسیجی ها و اعضای انجمن های اسلامی. در حوزه عرفان نیز این همه عرفان های جوراجور رنگارنگ، بیهوده سر از میان کتاب ها و نشریات و تئاتر ها و سینما ها در نیاورده اند. اگر آنها بتوانند شاخص های تفکر مستقل انقلاب را با تفکر غربی جمع بزنند، دیگر امکان ادامه حیات مستقل و بدون وابستگی از ما سلب خواهد شد آنگاه تن به پروسترویکایی دیگر - از نوع اسلامی آن - خواهیم سپرد. این امکان وجود ندارد. پروسترویکای گورباچف نوعی باز گشت به اصل است، چرا که سو سیالیسم خود از صورت های تحقق او مانیسیم است. و به این ترتیب، از آغاز هم کمونیسم و دموکراسی دو صورت از تحقق یک امر واحد بوده اند و جنگشان با یکدیگر در عوارض است، نه در جوهر. اما جمع شدن با غرب برای حکومت اسلامی جز با عدول از اصول امکان پذیر نیست.

غرب نیز دوران تاریخی خویش را طی کرده است و اکنون رو به سوی اضمحلال و فروپاشی دارد. غرب و شرق سیاسی هر دو مظاهر تاریخی اومانیزم بوده اند و اکنون دوران اومانیزم به سر رسیده. رفع تباین ایدئولوژیک شرق و غرب سیاسی نیز از نشانه های تاریخی این حقیقت است. اکنون انسان بار دیگر از زمین و نفس خویش روی گردانده است و به عالم معنا و آسمان توجه یافته و این مستلزم انقلاب و تحولی دیگر است خلاف آنچه در رنسانس روی داد. انسان یک بار دیگر تولد یافته است و عصری دیگر آغاز شده و کره زمین پای در آخرین مرحله تاریخ پیش از پایان نهاده است. "فتلّقی ادم من ربه کلمات فتاب علیه...."

منبع: کتاب آغازی بر یک پایان، صفحه ی ۴۵

پیش از هر چیز باید به کیفیت تکوین وفاق اجتماعی نظر کرد، چرا که وفاق امری قراردادی نیست و شاخصه های بیرونی آن نیز با قرارداد حاصل نیامده است. سیر تکوین وفاق اجتماعی بی هیچ تردید از درون انسان ها به سوی بیرون آنهاست و بنابراین، بحث در این معنا لزوماً به ایجاد و یا تقویت وفاق اجتماعی منجر نمی شود مگر آنکه نفس «معرفت نسبت به چگونگی ایجاد وفاق اجتماعی» را لازمه بقای آن بدانیم، که البته در این صورت این بحث را باید از لازم ترین مباحثی دانست که باید مورد طرح قرار گیرد.

وقتی می پرسیم که «شاخصه های وفاق اجتماعی در جمهوری اسلامی چیست؟» باید توجه داشت که جمهوری اسلامی خود معلول و نتیجه یک وفاق اجتماعی است نه علت آن، و بنابراین، درست تر آن است که بپرسیم «علت تکوین وفاق اجتماعی بر حکومت جمهوری اسلامی چیست؟» و قبل از این سوال، همان طور که گذشت، باید از چگونگی تکوین وفاق اجتماعی سوال کرد، چرا که ممکن است حکومتی که معلول یک وفاق اجتماعی نیست بر سر کار باشد چنان که رژیم شاهنشاهی ایران چنین بود، و در حالتی دیگر، ممکن است که مردم بر امر معینی که بعد ها به صورت شاخصه ای برای وفاق اجتماعی ظهور کند اتفاق و اجتماع پیدا کنند، حال آنکه آن امر پیش از این قرارداد نشده باشد و یا از جانب حکومتی که بر سر کار است مورد تایید نباشد، چنان که مردم ایران بر رهبری امام امت (قدس سره) به وفاق رسیده بوده اند، حال آنکه حضرت او هنوز در تبعید بود.

وفاق اجتماعی وقتی حاصل می آید که جامعه ای بر امری معین به اتفاق اتحاد دست یابند و چون فردی واحد عمل کنند. و البته وفاق به این معنا هرگز مطلقاً به دست نمی آید و به طور نسبی وقتی «عموم» مردم بر امری اتفاق کنند معنای «وفاق» محقق شده است.

از جانب دیگر، باید توجه داشت که هر چه عموم مردم بر آن اتفاق یابند لزوماً حقیقت و عدالت نخواهد بود و «اکثریت آرا» ضرورتاً متمایل به جانب حق و عدالت نیست، چنان که در دوران رایش سوم، راسیسم هیتلری امری بود که اکثریت مردم آلمان بر آن به اتفاق رسیده بودند. رای اکثریت مردم لزوماً «محترم» نیست و اگر قاعده حکومت ها بر این قرار گرفته است، نه به آن دلیل است که توافق اجتماعی بر امری معین، میزان (تشخیص) حق از باطل است، بلکه به آن علت است که توافق اجتماعی لازمه ایجاد و بقای حکومت هاست. حکومت اگر غصب نشده باشد، عهدی است که عموم مردم با حاکمان بسته اند و به همین علت هم این توقع وجود دارد که در صورت وقوع جنگ، مردم داوطلبانه حضور یابند و عهدی را که بسته اند پاس دارند.

سخن مولا در خطبه «شقشقیه» که فرمودند:....لولا حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر ، و ما اخذ الله على العلما ان لا يقاروا على كظ ظالم و لا سغب مظلوم لا لقیة حبلا علی غاربها بیانگر این حقیقت است که وجوب قبول خلافت درباره حضرت مولا علی(ع) به اجتماع این سه امر باز می گردد: بیعت کردن مردم، وجود نصرت کنندگان و پیمانی که خداوند از علما گرفته است برای یاری مظلومان؛ حال آنکه خلافت حق مطلق او بود. و البته این لفظ حق را نباید به مفهوم کنونی لفظ گرفت که در برابر «تکلیف» واقع می شود. در اینجا حق و تکلیف لازم و ملزوم یکدیگرند، اگر چه «حق خلافت» تا هنگامی که با «بیعت عموم مردم» جمع نشود، «اثبات تکلیف» محقق نمی شود. «اسقاط تکلیف» نیز در باب خلافت _ که ظاهراً ولایت است _ با عدم اقبال مردمان که در اینجا آن را «عدم وفاق اجتماعی» باید خواند، به انجام می رسد. پس وفاق اجتماعی اگر چه شرط تشکیل حکومت است و لازمه بقای آن، اما میزان (تشخیص) حق از باطل نیست.

درباره کیفیت تکوین وفاق اجتماعی نیز باید گفت که اگر چه عوامل بیرونی _ همچون تبلیغات و... _ می تواند در رساندن مردمان به یک توافق اجتماعی موثر باشد، اما اصل، همان تحول درونی است که باید اتفاق بیفتد. تا این تحول درونی روی ندهد، عموم مردم بر یک امر واحد اجتماع و اتفاق نمی یابند و شاخصه های وفاق اجتماعی نیز خواه ناخواه همان اموری خواهند بود که مردمان بر آن به اتفاق رسیده اند.

مردمانی که بر یک غایت واحد به اتفاق رسیده اند را باید «امت» خواند. در معنای امت این «غایت و ملت واحد» مستتر است. «ملت» را به معنای قرانی آن به کار برده ام که مرادف با معنای «دین و آیین» است و به مصداق آیاتی چند، و از جمله ثم اوحینا الیک ان اتبع مله ابراهیم حنیفا، ملت در قران به همین مفهوم استعمال شده است. اگر لفظ «امت» صبغه ای دینی دارد به آن علت است که دین عمیق ترین و حقیقی ترین و ماندگار ترین امری است که می تواند مردمان را به یک «وفاق جمعی درونی» برساند و این وفاق جمعی درونی لازمه وفاق اجتماعی بر شاخصه های بیرونی است. آیه مبارک ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یتغیر و یا ما با نفسهم در واقع شاهدی قرانی است بر این معنا که هر تغییر اجتماعی لاجرم بر یک تحول انفسی مبتنی است و تا این امر انفسی و درونی اتفاق نیفتد، وفاق اجتماعی ممکن نیست.

در تاریخ این پنجاه سال اخیر برای اولین بار جدایی پاکستان از هند (۱۹۴۷) و تشکیل جمهوری اسلامی پاکستان (۱۹۵۶) و برای دومین بار انقلاب اسلامی ایران نشان داد که «دین» در جهت تکوین یک امت واحد ، در عرض سرزمین ، تاریخ ، آداب و سنن و زبان مشترک واقع نمی شود ، بلکه سایر اشتراکات اگر در طول «دین واحد» واقع نشوند قدرت و امکان ایجاد یک امت _ و یا به تعبیر امروزی ها ملت _ واحد را ندارند.

تنها توافق اجتماعی ماندگار دین است، اگر چه تجربه نشان داده است که امور دیگری نیز می توانند برای مدتی کوتاه مردمان را به اتحاد و اتفاق و اتخاذ یک طریق و یا حکومت واحد راهبر شوند. تمدن غرب، حکومت های ناسیونالیستی و انقلاب کمونیستی روسیه شواهدی در تایید این مدعا هستند که اگر چه وفای اجتماعی می تواند بر امری مغایر و حتی متضاد با «حکم فطرت و عهد ازلی انسان» - یعنی الست بر بکم قالوا بلی - واقع شود، اما جز برای مدتی کوتاه پایدار نیست. تمدن غرب در حال فروپاشی است و این فروپاشی نیز سیر تکوینی از درون به سوی بیرون دارد، نه بالعکس؛ یعنی تحول انفسی انسان ها در رویکرد دوباره به عالم معنویت است که مبدا این فروپاشی - که به سرعت مراحل تکوین خود را طی میکند - واقع شده است تحقیقات ماکس وبر در جامعه شناسی ادیان نیز نشان داده است که حتی تمدن امروز که با انقلاب تکنولوژی تحقق یافته، عرصه تعیین خویش را در یک وفای جمعی دینی یافته است. اگر پوریتانیسم* یا رفرم دینی مسیحیت وجود پیدا نمی کرد، روحیه سرمایه داری که منشا انقلاب صنعتی است در اروپای غربی و بالخصوص انگلستان - بسط نمی یافت و بالتبع، تمدن تکنولوژیک غرب نیز ظهور پیدا نمی کرد. ماکس وبر صراحتاً بیان میدارد که اگر پروتستانیسم قرب به خدا را در هویت دنیایی بشر معنا نمی کرد و همچنان ملازمه قرب به مسیح با رهبانیت حفظ میشد، اروپا امکان رویکرد به روحیه سرمایه داری را نمی یافت؛ اگر چه پیش از انقلاب صنعتی، زمینه تکوین رفرم در مسیحیت را باید در تحولی انفسی جست و جو کرد که با رنسانس در جان بشر غربی واقع شده بود.

وفای اجتماعی می تواند بر تمام نیازهای واقعی و یا کاذب بشر وقوع پیدا کند، چنان که جمعی گرسنه در طلب نان قیام کنند و یا جماعتی از بردگان برای کسب آزادی اتفاق حاصل کنند و یا آن سان که در دنیای وارونه امروز مرسوم است جماعتی از همجنس بازان لغو قوانین مزاحم نیازهای کاذب خویش به تشکیل دموکراسیون**، اتحادیه و یا حزب اقدام کنند. اما این توافقی های جمعی هرگز نمی تواند به طور وسیع و یا پایدار اتفاق بیفتد. نیازهای پایدار تر وجود بشر می تواند منشا و مبدا توافقی هایی عمیق تر و ماندنی تر را فراهم آورند، اما از همه نیازها قدرتمند تر و عمیق تر، حکم فطرت و اقتضای عهد ازلی انسان است که در دین معنا می شود.

احزاب نیز بر اساس توافقی های جمعی ایدئولوژیک تاسیس میشوند، اما به مصداق "کل حزب بما لدیهم فرحون"، حزب بازی به گروه گرایی و ترجیح منافع حزب بر حقیقت می انجامد، و به این معنا در همین روزگار ما و در همین روزهای حاضر، عملکرد هر دو جناح سیاسی متقابل - راست و چپ شاهدهی است بر این مدعا که یک حزب، خواه نا خواه، منافع حزبی خود را بر حقیقت ترجیح خواهد داد، مگر آنکه

چنین فرض کنیم که منافع یک حزب بتواند مساوی با حق و عدالت باشد که حتی در بهترین شرایط نیز امکان وقوع چنین امری به چشم عقل و منطق مستبعد می نماید.

اگر به کیفیت تکوین انقلاب اسلامی از مبادی آن _ که مساجد باشند بر محور غایاتی واحد، یعنی رهبر امت (قدس سره) و تاسیس حکومت اسلامی، بنگریم به رای العین خواهیم دید که هیچ امر دیگری نمی توانست به طور طبیعی مردم را به اتفاق و اتحاد برساند و بزرگ ترین مصداق وفاق اجتماعی در تاریخ معاصر را متحقق کند. حتی « حزب جمهوری اسلامی » نیز که در غایات با حکومت جمهوری اسلامی اشتراک کامل داشت نیز نمی توانست در نهایت امر از یک هویت مستقل که او را تشخیص و وجود بخشیده بود اعراض کند و این هویت اگر عین هویت حکومت جمهوری اسلامی بود که خود به خود ضرورت وجود حزب از میان برمی خاست _ چنان که بعدها این امر اتفاق افتاد _ و اگر هویت حزب از هویت نظام متمایز بود ، این تمایزات در ادامه مسیر لاجرم منتهی به تعارض می شد. پس اگر نظام جمهوری اسلامی چنان که حق است می خواست حقانیت خود را در وفاق اجتماعی امت مسلمانان ایران پیدا کند ، می با یست که از اتکا به یک حزب خاص _ هر چند حزب جمهوری اسلامی _ پرهیز کند .

وفاق اجتماعی مردم ایران بر دشمنی با نظام شاهنشاهی نیز مبتنی نبود ، اگر چه این دشمنی وجود داشت ؛ بغض آنان در برابر رژیم شاه به تبع حب آنان نسبت به امام (قدس سره) و اسلام وجود پیدا کرده بود و بنابراین ، اگر حضرت او اصراری بر سرنگونی شاه نمی داشت، این امر توسط مردم واقع نمی شد.

شریعت ظاهر دین است و حضرت امام امت (قدس سره) نه فقط عامل به شریعت ، که مظهر کامل حقیقت دین بود . وفاق اجتماعی بر محور دین نمی تواند در نسبت با شریعت که ظاهر دین است به وجود بیاید؛ وفاق اجتماعی باید در نسبت با حقیقت دین ایجاد شود که ولایت است. اگر درباره نماز گفته اند که تاسیس حکومت اسلامی برای اقامه نماز است، راست گفته اند ، چرا که نماز حقیقت دین را محفوظ می دارد و چنانچه همین نماز حقیقت خویش را گم کند و در ظواهر تشریعی نماز تحجر پیدا کند، هیچ گره ای را باز نخواهد کرد ، چنان که در عربستان سعودی نکرده است . در عربستان سعودی در اوقات نماز مردم را به ضرب باتون و شلاق به مساجد میرانند ، اما این نه تنها نمازی نیست که بتواند شیطان را براند، بلکه نقابی است که شیطان هم در پس آن پنهان می شود _ و شده است پس وفاق اجتماعی مردمان نسبت به ظاهر شریعت بیهوده است و دین را در جامعه تحقق نخواهد بخشید. باطن شریعت است که می تواند «امت واحد» را که مصداق وفاق اجتماعی مردمان بر یک دین است، متحقق سازد.

حقیقت دین اسلام در شریعت ظهور یافته است ، اما کدام شریعت؟ نماز و روزه و زکات و حج و انفاق و امر به معروف و نهی از منکر می توانند مبدل به صورت هایی شوند که درونشان اصداد خویش را پنهان کرده باشند، چنان که حج اگر به قصد چرخیدن بر گرد خانه سنگی انجام شود بت پرستی است و یا رجم شیطان هنگامی تحقق خواهد یافت که به فرمایش آن مظهر روح الهی بشر، رجم شیاطین واقعی که آمریکا و اعوانش را نیز شامل میشود وقوع پیدا کند. خوارج نیز با انتساب به ظاهر شریعت شمشیر بر فرق سر باطن شریعت - که مولا علی باشد - کوبیدند. پس ولایت باطن شریعت است و اسلام آوردگان باید میزان را در تبعیت از ولایت بجویند، نه طول رکوع و سجود و زخم پیشانی، که خوارج نیز این همه را داشتند.

اما از جانب دیگر، به بهانه این حکم نیز نمی توان تیشه بر اصل شریعت زد، آن سان که باطنی مسلکان زده اند. حراست از حقیقت دین را باید در حراست از مرزهای شریعت جست و جو کرد و اگر نه ، میزانی برای تمیز متقیان از غیر آنان وجود ندارد . و بر این مبنا ست که حکم را باید بر ظاهر راند و "ان اکرمکم عند الله اتقیکم" را نمی توان چون قاعده ای که ظهور دنیایی باشد به کار گرفت.

رویکرد به ولایت فقها مقتضای فطرت دینداری است و این امری است فراتر از مباحث فقهی گوناگون که در رد و یا اثبات ولایت فقها انجام میگردد. انسان دیندار یا خود به اجتهاد رسیده است و یا از آنان که عالم به دین هستند تبعیت می کند و این وفاق اجتماعی امری است ملازم با دینداری.

دینی که شریعت ظاهری ندارد - همچون شینتوئیسم *** ژاپنی ها - و یا شرایع خاص خویش را به حداقل ممکن رسانده است، به راحتی با شریعت دنیای امروز که از لحاظ فلسفی مبتنی بر پوزیتیویسم و متدولوژیسم **** است و از لحاظ عملی با پرستش ابزار اتوماتیک ظهور پیدا کرده، قابل جمع است. دینی که شریعت ندارد چون خیمه ای است که دیرک ندارد و با نخستین طوفان بر چیده میشود. شریعت نیز که مجموعه احکام دین است نمی تواند کاملاً سیال باشد، چرا که اصلاً دین ثابت با قول و فعل ثابت ظهور پیدا میکند و اگر انتظار داشته باشیم که دینی حقیقت ثابت داشته باشد در عین شریعت سیال، نقض غرض کرده ایم .

حقیقت دین اگر چه از یک جانب با حیرت و دهشت و رازباوری همراه است، اما از آنجا که نفس الامر یا واقعیت عالم ثابت است و روح انسانی نیز دراصل وجود خویش با این حقیقت ثابت متحد است، ناگزیر است از آنکه معرفت خویش را از عالم در آداب و سنن ثابتی متنزل کند و از طریق عمل به این آداب و سنن ثابت ، به عهد ازلی خویش وفا کند.

حقیقت اسلام در شریعت ظاهر شده که در اصولی همچون نماز و روزه و حج و جهاد و امر به معروف و نهی از منکر ثابت است، اما در بسیاری از مصادیق، متغیر به اجتهاد زنده. اجتهاد زنده لازمه زنده ماندن شریعت و حکومت دین است، چرا که اگر چه موضوعات همواره ثابت است، اما مصادیق همواره در تغییرند و این تغییر مدام ایجاب می کند که اجتهاد نیز علی الدوام جوابگوی این تغییرات باشد. فقاہت از یک جانب به این معنا باز می گردد و از جانب دیگر به معنای تحت اللفظی خویش که از جمله در این آیه مبارک قرآن آمده است: قد فصلنا الایات لقوم یفقهون. این توسع در معنای فقه را می توان در تمام طول تاریخ اسلام در حوزه های علوم الهی پیدا کرد. در تمام طول این تاریخ، به تناسب فلسفه و کلام و عرفان نظری مقوم این معنای از فقه بوده اند.

علوم تجربی اگر فارغ از غایات توسعه تکنولوژیک و تبعات اجتماعی و سیاسی و اخلاقی آن ملاحظه شود، هرگز مقابله ای جدی با دین و دین داری نخواهند داشت. چرا که اصلاً این علوم که متکی بر تجربه هستند و علت ایجاد و توسعه شان نیاز بشر به استفاده از طبیعت است در عرض علوم نظری نیستند. این علوم جهان را فارغ از اغراض نیازمندانه بشر نمی بینند و امکان صدور احکام کلی درباره عالم را ندارند، اما وقتی باد عجب که لازمه حیات غفلت مندانه بشر روی این سیاره خاکی است در احکام جزئی این علوم دمیده میشود، در نظر جاهل چنین می آید که می توان با این احکام جهان را تفسیر و تبیین کرد. متدولوژی علوم ما را بی نیاز از فلسفه و علوم الهی نمی کند و از علوم طبیعی نمی توان انتظار داشت که احکام مابعدالطبیعی صادر کنند. توهمی که با فلسفه علم برای بشر امروز حاصل شده و خود را بی نیاز از فلسفه و علوم عقلی و الهی می بیند از آنجا ریشه گرفته که عقل نظری متدولوژیست ها، به اقتضای کلی نگر فطری خویش، بی آنکه خودشان بر این معنا آگاه باشند، احکام جزئی و ابطال پذیر علوم تجربی را بر عالم کلی اطلاق بخشیده است، غافل از آنکه پیدایش این احکام محدود به کنکاش ها و اغراضی غیر علمی است و صرفاً ماهیت کاربردی و جز در محدوده این اغراض و برای دورانی کوتاه پایدار نخواهند ماند. ضرورت این تلاش مستمری که از یک سو پراگماتیسم **** حاد بشر امروز و از سوی دیگر اتوماتیسم منتزع از تکنولوژی _ که حیاتش در عدم تامل و توقف است _ آن را ایجاب کرده اند، علوم تجربی را هر چه بیشتر به سوی تخصصی شدن و خوض در جزئیات جدا افتاده از کل رانده است و این سیر، خواه نا خواه، متناقض با کل بینی و کل گرایی که عرصه حیات عقل نظری و الهی است عمل می کند.

عالم جدید و لوازم آن را باید در پرتو حکمتی که از تفقه در دین حاصل می آید شناخت، نه آن سان که خود خویشتن را معرفی می کند، اگر چه علوم تجربی نیز که محدود به اغراض الحادی بوده اند، جز برای چند قرن نتوانسته اند که بشر را از دین دور کنند و اکنون که عرصه مجهولات تا آنجا وسعت یافته است که

بشر حقارت خویش را در برابر عظمت جهان مجهولات به چشم می بیند، به ناچار بار دیگر روی به جانب عالم معنا آورده است.

ما نمی توانیم به عالم جدید پشت کنیم و چشم از تکنولوژی و علوم جدید بپوشیم، اما در عین حال هرگز نخواهیم توانست بر محور توسعه تکنولوژی آن سان که در غرب روی داده است وفاق اجتماعی پیدا کنیم. توسعه تکنولوژی در غرب با غلبه روحیه سرمایه داری و نفی شریعت ملازمه داشته است و این امر به تبع تمدن غرب تنها در میان اقوامی محقق خواهد شد که هویت تاریخی مستقلی ندارند و یا در ذات دین و سنت ها ایشان ممانعتی در راه رویکرد به این شریعت جدید که با اومانستی غرب ظهور کرده است وجود ندارد در ژاپن نه تنها دین و سنت چون عاملی بازدارنده بر سر راه توسعه تکنولوژیک و رشد سرمایه داری عمل نکرده است، بلکه بالعکس، دین شینتو و سنتهای کهن ژاپنی چون خاک آماده ای است که شجره سرمایه داری و تکنیک در آن ریشه دوانده است. مهم ترین صفاتی که شینتوئیسم را آماده گر قبول این روح جدید ساخته آن است که شینتوئیسم یک دین اسطوره ای و کاملاً ابتدایی است که نظام اخلاقی منسجم و معینی نیز ندارد و به عبارت دیگر، این دین دارای شریعتی ثابت و معین نیست.

روشنفکران غرب زده و یا وابسته در کشور ما، با علم به این حقیقت که روح عرفان اسلامی _ و به عبارت بهتر عرفان شیعی _ سد راه قبول شریعت علمی جدید است، سعی دارند که با عرفی کردن تفکر غربی و اعمال رفرم های پروتستانیستی در تفکر دینی، این مانع را از سر راه بردارند و بسیاری از روشنفکران متشرع نیز بدون خود آگاهی و از سر جهل نسبت به تبعات مساعی خویش، با این تلاش ها همراهی و هم سویی می کنند. تهاجم فرهنگی غرب علیه تفکر انقلابی اسلام نیز از همین خللی که در عزت و استقلال ملی _ که عین هویت دینی ماست _ توسط روشنفکران غرب زده داخلی ایجاد شده است مؤثر می افتد. حکایت این روشنفکران همان حکایت «اسب چوبی تروا» ست که در شکم خویش سربازان دشمن را پنهان داشته است.

اگر این تفسیرهای پروتستانیستی جدید از شریعت وجود نداشت، تهاجم فرهنگی شیطان اکبر، و حتی ماهواره، می توانست در نهایت به قوام و استحکام هر چه بیشتر رابطه این امت با دین رسول الله بینجامد، چرا که از یک سو تجربه تاریخی نشان داده که اسلام همواره از درون شکست برداشته و هجوم بیرونی فقط هنگامی مؤثر افتاده که نفاق در بنای مستحکم دین ایجاد خلل کرده است و از سوی دیگر، اصلاً حقیقت اسلام در مبارزه با شیطان ظهور پیدا می کند، و این حکمتی است که در آفرینش شیطان وجود دارد.

ذکر این نکته نیز لازم است که حکومت دینی تا هنگامی پا بر جاست که روحانیت، والیان حکومت باقی است. نظام اسلامی جسمی است که باید قابل روح دین باشد و اگر روحانیت دین اسلام در جسمانیت نظام

حکومتی که خود را بدل از شریعت محسوب می دارد استحاله پیدا کند، حفظ چنین نظامی آن غرض اولیه و اصلی را که تاسیس حکومتی دینی بود نقض خواهد کرد. والیان حکومت اسلامی باید تا آنجا که ممکن است تشبه به رسول الله (ص) پیدا کند و تنها در همین صورت است که خواهند توانست ظاهر عالم جدید را با باطن دین اسلام جمع کنند و اگر نه، خود مرعوب و مفتون غرب خواهند شد و طعمه شیاطینی که دام خویش را بر ظاهر شریعت گسترانده اند و بنابراین، وفاق اجتماعی بر ولایت فقها تا هنگامی پا بر جا خواهد بود که فقها و والیان حکومت خود را مصداق حقیقی فقیه و ولی حفظ کرده اند و اگر نه، این ولایت خود به خود اسقاط خواهد شد.

وفاق این امت بر محور «ملت» نیز امکان پذیر نیست. ملت - ناسیونالیسم - اگر فارغ از معنای جدید آن لحاظ شود هرگز بدون معتقدات دینی و فرهنگ و ادب معنا نخواهد گرفت. ملت به مفهوم جدید (ناسیون) به خودی خود با لزوم حاکمیت ملی ملازم است و در این صورت، دین مشترک یک امر کاملاً فرعی خواهد بود. الجزایر و پاکستان دو نمونه از حکومت های ناسیونالیستی هستند که در کشورهای مسلمان تاسیس شده اند. این صورت از ناسیونالیسم نمی تواند مستقل از غایات و لوازم تمدن تکنولوژیک سرمایه داری موجود شود. والیان حکومت پاکستان سعی کرده اند ظاهر شریعت را با باطن تمدن جدید جمع کنند که خواه نا خواه در هیچ یک توفیقی آن سان که باید ندارد.

هویت دینی و ملی ما یکی است، چنان که ماهیت هر ملت بدون نسبت با دین و معتقدات مشترک تشخیص و ظهور پیدا نمی کند و آنان که ناسیونالیسم را بهانه مخالفت با نظام اسلامی کرده اند باید به این پرسش جواب گویند که وفاق اجتماعی ما بر محور ملت با رجوع به کدام دین محقق خواهد شد؟ شاه معدوم دم از داریوش و کورش بزرگ می زد و ریا کارانه خود را سر سپرده آستان حضرت رضا (ع) می نمایاند، اما اطرافیان شاه و تئوریسین های دروازه تمدن بزرگ در جلسات خصوصی ترشان آداب و آیین های زرتشتیان را نیز فقط در ظاهر احیا کرده بوده اند. آنها نابه خود دریافته بودند که موجودیت یک ملت بدون دین مشترک تحقق نمی یابد و اگر چه در باطن سرسپرده آستان ابلیس اکبر - واضع شریعت جدید - بودند، اما رویکردشان به شکوه و عظمت دوران هخامنشیان و آداب زرتشتیان برای گریز از اسلام بود، همان راهی که اکنون صدام یزید و حکام عربستان و اردن.... نیز در پیش گرفته اند.

از جانب دیگر، نباید پنداشت که گرایش های ملی از هر نوع منافی وفاق اجتماعی ما بر ولایت فقیه و شریعت اسلام هستند. دیندارترین مردمان وطن دوست ترین مردمانند و "حب الوطن من الایمان" صدق محض است. تمامیت ملی ما را نیز در جنگ هشت ساله، مؤمن ترین مردمان به دین اسلام حفظ کردند.

داعیان ملی گرایی در جست و جوی سوراخ هایی برای فرار از ولایت مطلق هستند و این بهانه را پیش کشیده اند. هویت فرهنگی این امت نیز در عین آنکه نسبتی با فرهنگ جهانی دارد و نسبتی دیگر با فرهنگ های محلی و بومی ، معین و مستقل است و روشنفکران غرب زده به جای آنکه سرگردانی خود را به این امت نسبت دهند باید در اندیشه علاج خویش از التقاط فرهنگی بر آیند.

وفاق اجتماعی بر دشمنی با ابلیس اکبر _ آمریکای جهانخوار و قداره بند _ نیز امری متحقق است ، مشروط بر آنکه مردمان صادقانه از قواعد جدید این مبارزه آگاه شوند. سیاست های خارجی جمهوری اسلامی، بدون رودر بایستی، گرفتار عدم تشخیص و حیرانی است و مردم ایران در طول سال هایی که از پیروزی انقلاب میگذرد آموخته اند که واقعیت را در عمل بجویند، نه در سخن . البته نمی توان انکار کرد که عالم سیاست پیچیدگی های خاص خویش را دارد و عامه مردم نیز از پیچیدگی گریزانند و بنابراین، شاید امکان نداشته باشد که مردمان در عالم پیچیده سیاست خارجی ورود پیدا کنند، اما آنها صداقت را در می یابند و اگر تا کنون نیز با وجود همه معضلات کمرشکن بر مبارزه پای می فشارند شاید علتی جز این نداشته باشد.

گسترش تکنولوژی ارتباطات و پدیدارهای ویدئو و ماهواره هم نباید که ما را مرعوب کنند. اگر ما معتقد هستیم که دین اسلام عین فطرت بشر است نباید ترسی به دل راه دهیم و البته از این واقعیت نباید اسبابی برای غفلت زدگی خویش فراهم کنیم . اومانیسیم مسلط بر عالم جدید اگر چه برای دورانی کوتاه سلطنت بر جهان و روان انسان ها را در کف دارد ، اما از آنجا که بر حقیقت مبتنی نیست ، خواه نا خواه به بن بست محال خواهد رسید _ که رسیده است _ و در این حالت ، چون عقربی که در محاصره آتش خود را نیش می زند، اسباب فروپاشی و اضمحلال را خود علیه خویشتن فراهم آورد و از درون فرو خواهد پاشید . فرو ریختن مرزهای جغرافیایی در جهان ارتباطات اگر چه در ظاهر به ضرر ماست، اما در باطن امر چنین نیست. غرب از فرو ریختن این مرزها بیشتر در وحشت خواهد افتاد ، چرا که سلطنت او بر فریب استوار است و هر چه بگذرد مردم جهان بیشتر به واقعیت امر پی خواهند برد.

نمی خواهم بگویم که امپریالیسم خبری و یا ارتباطی وجود ندارد و یا ما باید در برابر ماهواره و ویدئو تسلیم شویم ، بلکه می خواهم بگویم همان سان که امپریالیسم سیاسی از درون خواهد پاشید ، امپریالیسم ارتباطی نیز عناصر منافی با ماهیت کنونی خویش را در ذات خود دارد و فی المثل اگر ما نمی توانیم ورود ویدئو را به کشور خود کنترل کنیم ، غرب هم از اعمال این کنترل عاجز است اکنون در افغانستان شبکه ویدئویی غیر رسمی مجاهدین افغانی ، عملاً در خدمت غایات آنان ، مرزهای تبلیغاتی رژیم را انکار می کند. امپریالیسم

ارتباطی دیر یا زود ناگزیر خواهد شد که تسلیم حقایق شود و آن روز است که این عقرب خودش را نیش خواهد زد.

عصر تمدن غرب و سیطره روح سرمایه داری بر بشر به پایان رسیده و عالم در محاصره حقیقت است. اکنون اگر چه شبکه قاجاق ویدئویی وفاق اجتماعی ما را بر محور دین و اخلاق مذهبی تهدید میکند، اما حقیر این عرصه را آوردگاه مبارزه ای عظیم می بینم که بین آدم و دعوات شیطانی نفس اماره اش در گیر است. آدم فریب خورده و از بهشت حقیقت وجود خویش هبوط کرده، اما دیگر توبه اش مقبول افتاده است و زود است که باز گردد: "فتلّقی ادم من ربه کلمات فتاب علیه". شیطان از سوراخ هایی که شبکه ویدئویی در خانه گشوده است سرک می کشد؛ باید این شبکه را کنترل کرد، اما در عین حال، راه حسن استفاده از این مرزهای فرو ریخته بر ما بسته نیست.

.* Puritanisme: جنبشی در میان پروتستان های انگلستان در قرنهای شانزدهم و هفدهم که اعضای آن خواهان ساده تر شدن مراسم و تشریفات کلیسا بودند.

**. Demonstration. تظاهرات

***. Shintoisme: آیین اولیه مردم ژاپن. پیروان آیین شینتو امپراطور ژاپن را فرزند الهه خورشید می دانند.

****. Methodologisme. اعتقاد به اصالت متد یا روش (علمی).

*****. Pragmatisme: فلسفه صلاح عملی. نظریه ای که حقیقت را عمدتاً در نتایج و آثار عملی مترتب بر افکار و اعمال بشر جستجو می کند.

منبع: کتاب آغازی بر یک پایان صفحه ی ۵۱

تردید دارم که در سیاره زمین هنوز هم جوامعی وجود داشته باشند که تسلیم اقتضائات تمدن اروپایی که جهان امروز را یکسره در تسخیر دارد نشده باشند. نهادهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی دنیای متمدن تا آنجا انسان جدید را محاصره کرده اند که اصلاً تصور دیگری از «حیات بشری» جز اینکه هست ندارد. بچه ها در میان خانواده هایی به دنیا می آیند که عادات و فرهنگ ملازم با همین صورت خاص از زندگی بشری را به ناچار پذیرفته اند. تلویزیون ها در واقع امر با یک آنتن مشترک در سراسر جهان به یک فرستنده مرکزی متصلند که یک پیام مشترک جهانی را به جذاب ترین صورت ها ارائه می دهد.

کودکان پای تلویزیون ها رشد می کنند و به مهد کودک ها، کودکان ها و مدارس و دانشگاه هایی می روند که باز هم از آموزش پرورش و تعلیم و تعلم هیچ تصور دیگری جز این که هست ندارند. این آموزشگاه ها، از مهد کودک تا دانشگاه، متعهدند که شهروندان خوب و مطیع و کاملاً استاندارد برای دهکده جهانی تربیت کنند - و چنین می کنند. بالاخره ضرورت معاش جوانان را - تحصیل کرده و یا تحصیل ناکرده - به صورتی جابرا نه و مکانیکی به درون نهاد هایی اجتماعی می راند که بر سراسر سطح کره زمین گسترده اند و با یک مکانیسم واحد و در خدمت غایاتی مشترک اداره می شوند. تمدن نهادی شده غرب که موفق شده است فرهنگ خویش را به صورت اشیایی هدفمند و نظامی تکنولوژیک که روز به روز به آخرین مراحل اتوماسیون - خودکاری - و دقت ریاضی وار نزدیک می شود در آورد و از طریق متدولوژی و ابزار پیچیده اتوماتیک جهان را تسخیر کند، مطلقاً اجازه نمی دهد که هیچ یک از افراد بشر صورت دیگری از حیات را جز این که اکنون هست تجربه کنند. و بنابراین، وضع انسان در برابر حیات یک وضع «جبری» است. او حق انتخاب ندارد و بنابراین، اصلاً آزاد نیست. آزادی در اختیار انتخاب است، در اراده آزاد، و حال که که بشر نمی تواند هر طور که خود می خواهد زندگی کند و از این بدتر، حتی کم ترین امکان شناخت صورت های دیگری از زندگی انسانی را از دست داده است، چگونه باید از آزادی و اختیار سخن گفت؟

چرا هیچ یک از انقلاب های پا گرفته در این سوی کره زمین امکان نیافته اند که پس از پیروزی، به فرهنگ مستقل خویش و نهادهای اجتماعی متناسب با آن روی بیاورند و به ناگزیر، در یک مقابله فرسایشی، رفته رفته معیارها و مقیاس های تمدن غربی را پذیرفته اند؟ چرا چنین است؟ تمدن امروز کلیت و شمولیتی دارد که آن را تجزیه ناپذیر می سازد. همه این انقلاب ها - حتی انقلابی همچون الجزایر که در نسبت با دین بر

پاشده است _ بعد از پیروزی به این توهّم دچار آمده اند که می توانند فرهنگ مستقل خویش را با تکنولوژی غربی و برنامه های جذاب غرب برای توسعه اقتصادی جمع آورند، حال آنکه این امر عملاً ناممکن است.

هر چه به پایان قرن بیستم نزدیک تر می شویم بیش تر و بیش تر می توان صورت های متناقض نهفته در باطن تمدن تکنولوژیک را آشکارا دید. تمدن امروز ذاتاً گرفتار تناقض است و از زمره جدی ترین این تناقض ها آن است که بشر متمدن در عین آنکه در جهان «محاکمه» کافکا می زید و از هیچ حق انتخابی برخوردار نیست. جامعه محیط بر خویش را باز و آزاد می انگارد. کافکا راست می گوید: لازمه عمل مسئولانه آزادی است، و در جهان کنونی انسان با زنجیر به دنیا می آید، زنجیر هایی نادیدنی که او را خواه ناخواه و بی آنکه بداند، به سوی غایاتی که ملازم با تمدن کنونی است می کشانند. این تناقض هنگامی خود را به صورت تمام نشان می دهد که بدانیم همین بشری که جامعه محیط بر خود را «باز» می داند و به تقدیس آزادی روی می آورد، در هیچ یک از ادوار حیات خویش بر کره زمین تا این اندازه که امروز هست اسیر و برده نبوده است؛ نه فقط برده نفس اماره خویش، بلکه زندانی تمدنی که افراد بشر را از گهواره تا گور به بند کشیده است. جهان امروز جهانی است که آلدوس هاکسلی در «دنیای متهور نو» تصویر کرده است. آنچه موجب شده که بشر نتواند بر این واقعیت آگاه شود و اسارت خفت بار و ذلیلانه و بسیار وحشت اور خویش را نسبت به جهان بیرون دریابد، همین نظام صنعتی جابرانه و بی رحمی است که با دقتی تقریباً مطلق و شیوه هایی انتزاعی سیطره خویش را بر حیات انسان گسترانده است. تکنولوژی موجودیتی کاملاً فرهنگی دارد و هر چه به سوی خود کاری _ اتوماسیون _ بیش تر حرکت کند، بیشتر و بیشتر به صورت ابزار خارج می شوند، و جز به استخدام فرهنگ غرب در نمی آید.

یکی دیگر از این تناقض ها «دموکراسی» است. دموکراسی به مفهوم «حکومت مردم» است، اما در عمل، حتی در بهترین نمونه های حکومت دموکراتیک، حقوق ملت نقابی است که در پس آن ثروتمندان پنهان شده اند.

اشپنگر می گوید: اگر در میان طرفداران دموکراسی نفوس مقتدری وجود نداشت، موضوع دموکراسی فقط در درون دلها و روی کاغذ باقی می ماند.... در نزد این نفوس مقتدر، ملت فقط میدانی است برای اعمال قدرت، و عقاید و ایده آل ها وسیله ای است برای به دست آوردن آن....

دموکراسی یکی دیگر از تناقض هایی است که در ذات غربی وجود داشته و اکنون آشکارا شده است. تصور دموکراسی _ یعنی حکومت مردم _ بسیار فریبنده و جذاب است، اما در عمل همواره قلیلی از مردم با استفاده از ریا کاری و مردم فریبی حکومت را به دست می گیرند. اشپنگر می گویند:

همانطور که در قرن نوزدهم تاج و عصای سلطنتی را وسیله ظاهر سازی و نمایش ساختند، اینک، «حقوق ملت» را در مقابل انبوه مردم سان می دهند.... پول جریان انتخابات را اداره کرده و آن را به نفع پولداران خاتمه می دهد و جریان انتخابات به صورت یک بازی ساختگی در خواهد آمد که تحت عنوان «اخذ تصمیم ملت» به معرض نمایش عمومی گذارده می شود.

دموکراسی نمی تواند به صورت یک ایدئولوژی حکومتی در آید چرا که همواره در عمل، به چیزی متناقض با مفهوم اصلی خویش مبدل خواهد شد. یعنی در درون دموکراسی، وقتی کار به تشکیل حکومت می کشد، امری ناقض «حکومت مردم» وجود دارد، چرا که مفهوم مردم در حیطه عمل مصادیق بسیار متفاوت و متضادی پیدا می کند. عملاً گروه هایی از مردم حکومت را در دست خواهند گرفت و قدرت را مصادره به مطلوب خواهند کرد که بیشتر، از ثروت و نفوذ برخوردار هستند. نمونه های تحقق یافته دموکراسی در جهان امروز بدون استثنا موید نظراتی هستند که اشیگلر در سال ۱۹۲۰ بیان کرده است:

حس قدرت طلبی که در زیر لفافه دموکراسی به فعالیت مشغول است شاهکار خود را به چنان خوبی انجام داده که حتی وقتی مردم را به شدید ترین وضعی به قید رقیب و بردگی می کشد، اینان به قدری اغفال شده اند که تصور می کنند معنی آزادی همین است، و هر چه طوق اسارت تنگتر می شود به نظر مردم چنین جلوه می کند که دایره آزادی وسیعتر شده است.

تحولی تاریخی بشر جز از طریق انقلاب ممکن نیست. آنان که این نظریه را نمی پذیرند، به وضع موجود دل بسته اند. در درون انسان میلی برای ماندن هست و میل دیگری هم برای رفتن؛ و این دومی قوی تر است. از آنجا که بشر اهل عادت است و دل به ماندن می سپارد، تحول تاریخی اش جز از طریق انقلاب ممکن نیست. انقلاب یک تغییر دفعی است و ناگهانی روی می دهد و همه عادات گذشته را در هم می ریزد و بنابراین، نمی تواند که صورتی مدام پیدا کند. «انقلاب دائمی» یک آرزوی شیرین، اما دست نیافتنی است. زندگی فی نفسه ملازم با عاداتی است که او را دعوت به ماندن می کنند و انقلاب کوچیدن است. عشایر کوچ رو با آنکه عاداتشان را نیز با خویش به بیلاق و قشلاق می برند و کوچیدنشان از مصادیق هجرت معنویت نیست، رفته رفته وادار به ماندن می شوند و هم اکنون نیز، جز گروه هایی قلیل از آنان، همه را جاذبه اسکان بلعیده است.

گستره عادات هر چه عمیق تر و وسیع تر باشد، انقلابی بزرگ تر لازم است تا بندهایش را از دست و پای جان بشر - بگسلد و خواه ناخواه چنین نیز خواهد شد - و هر چه عادات ملازم با ماندن عمیق تر و وسیع تر باشد، درد و رنج هجرت و انقلاب بیشتر است و بنابراین، از هم اکنون می توان وسعت مصائبی را که «انقلاب جهانی فردا» برای بشر پیش خواهد آورد، به حدس و گمان دریافت. تردیدی نیست که بشر امروز از یک

«انقلاب جهانی» گریزی ندارد، چرا که تمدن امروز خواه ناخواه وسعتی جهانی یافته است. هیچ یک از تمدن های گذشته پایدار نمانده اند، چرا که تمدن دعوت به ماندن و سکون و استقرار می کند و ذات بشر عین بی قراری و تحول است. قرار انسان در بی قراری است چرا که او «دارالقرار» را در بهشتی بیرون از این عالم می جوید و بهشت های زمینی، هر چند او را برای زمانی کوتاه بفریبند، نمی توان که از هجرت معنوی بازدارند. این یک کشش ماوراءالطبیعی است که هرگز تعطیل بردار نیست، اگر چه ممکن است همچون جزر و مد آب اقیانوسها، در تبعیت از یک نظم ادواری شدت و ضعف داشته باشد.

تقابل «انقلاب» استقرار، تقابل «فرهنگ و تمدن» است. تمدن همان فرهنگ است که تعیین یافته و در پی استقرار بر آمده است. فرهنگ طالب انقلاب است و تمدن طالب استقرار، و بنابراین، چه بسا که تقابل فرهنگ و تمدن به یک تعارض جدی بینجامد. آنچه در مورد تمدن غرب روی داده آن است که فرهنگ چیزی جز روش ها و ابزاری که تمدن غرب بوجود آورده است، نیست. یعنی متدولوژی و تکنولوژی صورت مبدل همان فرهنگی هستند که تمدن غرب بر آن تاسیس یافته و این واقعه بسیار عجیبی است. به عبارت ساده تر باید گفت که در تمدن امروز غرب فرهنگی بجز روش ها و ابزار وجود ندارد (و این گفته، صورت اعم این سخن مک لوهان را به یاد می آورد که «رسانه همان پیام است.») و بنابراین، پذیرش فرهنگ غرب مفهومی جز پذیرش روش ها و ابزار - متدولوژی و تکنولوژی - ندارد و این توهم که ما ابزار را اخذ می کنیم و فرهنگ غرب را رها می کنیم جز سرابی بیش نیست.

روزگار ما روزگار اصالت فایده عملی نیز هست و اغلب مردمان، خواه ناخواه، دانسته یا نادانسته پراگماتیست هستند و بنابراین، بلا درنگ به این پرسش دچار خواهند آمد که فایده عملی این سخنان چه می تواند باشد. آیا نتیجه عملی این سخنان آن است که ما باید به متدولوژی و تکنولوژی عالم جدید پشت کنیم و هر چه را که هست بدون هیچ گزینشی به دور بیندازیم؟ جواب این است که:

«خیر! اما گزینشی را هم که از آن سخن می رود سهل نباید انگاشت. ما باید در صدد تسخیر روح و جوهر تمدن جدید برآییم، نه جسم آن. ما نباید تسلیم همان نسبتی شویم که بین بشر جدید و تکنولوژی و متدولوژی وجود دارد. تسخیر جوهر تمدن جدید در گرو همین تغییر نسبت است و اگر نه، گزینشی آن سان که ما انتظار می بریم امکان پذیر نخواهد بود.»

علی رغم اهمیت بسیار زیادی که برای این بحث قائل هستم قصد ندارم که بیش از این، یعنی آن سان که چنین بحث اقتضا دارد، در آن ورود پیدا کنم. دنباله این بحث آن همه بلند است که به هر تقدیر ناگزیر خواهیم شد که آن را نیمه کاره رها کنیم.

ده ها سال است که تلاش همه فیلسوفان و متفکران مومن به تمدن تکنولوژیک غرب متوجه آن است که «تئوری انقلاب» را نفی کنند و معترضان را به «اصلاح» حواله دهند، حال آنکه رفته رفته بر آشفتگان نه به انکار اعراض که به انکار ذات غرب رسیده اند و اینان بالتبع در جست و جوی تفکر تازه ای هستند که با لذات با آنچه هست متفاوت باشد. اضطرابی که بشر امروز را فرا گرفته است نشان از یک زلزله قریب الوقوع دارد، زلزله ای که تمدن غرب را از بنیان ویران خواهد ساخت و نسبت انسان را با خویشتن خویش و عالم دیگرگون خواهد کرد. از آنجا که تمدن امروز جهان را در تسخیر دارد، انقلاب فردا نیز یک واقعه جهانی خواهد بود و به یکباره همه عالم را خواهد بلعید.

حتی اگر هیچ برهان دیگری در دست نداشتیم، ظهور انقلاب اسلامی _ و بهتر بگوییم، بعثت تاریخی انسان در وجود مردی چون حضرت امام خمینی(س) برای من کافی بود تا باور کنم که عصر تمدن غرب سپری شده است و تا آن وضع موعود که انسان در انتظار اوست فاصله ای چندان باقی نمانده است. حقیقت دین را باید نه در عوالم انتزاعی، که در وجود انسان هایی جست که خلیفه الهی مبعوث شده اند. فصل الخطاب با انسان کامل است و لا غیر.

یقین دارم که نیهیلیسم در سرایش افول افتاده است و اگر اینچنین باشد- که می دانم هست- باز نگری به دورانی که اگر چه افول خواهد کرد، اما هنوز آثار چند ساله تعیین و تحقق آن باقی است، می تواند یاریمان دهد در نظر کردن به تاریخ، آن سان که شاید. سخن از «افول» اکنون در افواه افتاده است و این خود شاهدی است بر صدق و صحت خویش، چرا که نیهیلیسم همواره در «اکنون» می زید و اجازه نمی دهد که فراتر از اکنون بیندیشد و همین که شده اند کسانی که با نحوی خود آگاهی تاریخی، اکنون را نسبت با تاریخ می نگرند، نوید آغاز مرحله ای دیگر است. در «اکنون» زیستن منافی خود آگاهی است. ارنست یونگر نیز در کتاب «عبور از خط» به همین معنا توجه یافته:

در این سو و آن سوی بلا، نظر میتواند متوجه آینده باشد و به راه هایی بیندیشد که به آینده می انجانند؛ اما در گردباد بلا، تنها «اکنون» مسلط بر اوضاع است.

«گردباد» و «تبعید گاه» استعاره هایی است که یونگر برای دلالت بر دوران غلبه نیهیلیسم برگزیده. تاریخ غرب تاریخ نیهیلیسم است، اما این بلا، یا به عبارت بهتر «فتنه»، آن همه عظیم است و فراگیر که کسی را امان نداده است، مگر آنان را که از سیطره زمان و مکان - یا به عبارت بهتر از سیطره بعد- رهیده باشند. و چنین کسانی کجایند؟ و این لفظ «بعد» را، هم به معنای «دیمانسیون» بگیرید، یعنی مکان و زمان و هم به معنای «بعد» در مقابل «قرب»، یعنی دوری.

ارنست یونگر از همان آغاز نیهیلیسم را چون «مرحله ای از یک پیشامد معنوی» می بیند که خود «نیهیلیسم احاطه اش کرده است». یعنی همان اسطوره چشمه حیات در دل برهوت ظلمانی، طلوع از مغرب. و این راست راست؛ تنها در اعصار جاهلی است که باید امید بعثت داشت. او این سخن را همچون یک پیشگویی به نیچه نسبت می دهد: بشارت حرکتی «خلاف نیهیلیسم که در آینده جایگزین نیهیلیسم کامل خواهد شد». می نویسد:

این پیش بینی مناسب چنانکه گذشت از طرف ناظران بعدی تایید نشده است. نزدیک شدن به مشکل کلی، فقط به وضوح جزئیات آن کمک می کند نه به روشن شدن حدود و ثغورش. علاوه بر این پیش از آنکه به ما امکان سنجشی داده شود تا از جهان ترس - همچون حریق و وحشت و شهوات- حتی برای یک لحظه بیرون برویم، در متن شکفتگی نیهیلیسم فعال، انحطاط است که بعنوان پیش قراول خود را می نماید. البته در درون تبعیدگاه بلا، جان نمی تواند به روشنی و آگاهی برسد. و در این آگاهی تسلائی نیز نیست.

و بعد جلال آل احمد در پاورقی صفحه ۴۱، «نیهیلیسم فعال» را چنین معنا کرده است:

غرض از نیهیلیسم فعال (Actif) نیهیلیسم بقدرت نشسته درازدست همه کاره است و غرض از نیهیلیسم غیر فعال (passif) آنکه به قدرت دسترسی ندارد و وازده است و پناه برنده به رمانیسم.

نیهیلیسم فعال تنها به انکار ارزش های گذشته کفایت نمی کند و دست به «وضع ارزش های تازه» می یازد، اما نیهیلیسم غیر فعال در انکار دست و پا می زند. ناظران بعد از نیچه را دیگر گرداب بلا بلعیده است و نمی توانند جز به «اکنون» چشم بگشایند؛ گذشته را نیز با همین چشم می بینند و آینده را نیز در استمرار همین اکنون می یابند؛ چونان که گرفتار حریق گشته است که از غیر اکنون و این وحشتی که بر جانش مستولی است تصویری ندارد. در گیر ودار خشم و شهوت نیز جان در «حال» اسیر است؛ نه از دیروز تصویری دارد و نه از فردا. خود آگاهی یعنی بیرون شدن از عاداتی که بر جان احاطه یافته اند و بر خود نگریستن. اما «عادت» همواره ملازم با «غفلت» است و از غفلت زده نمی توان خواست که از غفلت زدگی خویش غافل نباشد.

یونگر از داستایفسکی و ناپلئون نام می برد. دیگران نیز چنین کرده اند، و می توان گفت که تقدیر تاریخ جدید، و یا حواله آن - این سه تن را به یکدیگر پیوسته است: نیچه، داستایفسکی و ناپلئون را؛ اگر چه هیچ یک از این سه تن به خود آگاهی تاریخی دست نیافته اند.

ناپلئون بدون تردید مظهر تقدیر تاریخی این عصر است، بی آنکه خود بداند. نیچه نیز، به نحوی دیگر، آئینه ای است که منظر تاریخ جدید، «وجود همچون اراده به قدرت»، در او انعکاس می یابد. سخن از پیشگویی و یا پیش بینی در میان نیست؛ در آغاز هر عصر هستند کسانی که حقیقت آن عهد و منظر تاریخی آن در وجودشان ظهور و وقوع می یابد. آئینه بر خود آگاه نیست. داستایفسکی نیز آئینه قومی است که وظیفه دشواری را بر عهده گرفته است: رویکردی تاریخی به الحاد... پس سر گشتگی داستایفسکی میان ایمان و کفر است، میان عهد الهی و عهد شیطانی جدید. و این هر سه تن چه هراس انگیزند! و باید گفت چه هراسناکند و هراس انگیز، که «ترس» روی دیگر سکه «قدرت» است.

ترس روی دیگر سکه قدرت است و آن که خود را قدرتمند می نماید، بیش از دیگران می ترسد. زرتشت نیچه هیئتی چون پیامبران دارد، اما خود نیچه به شدت بیمار است و در معرض دیوانگی. داستایفسکی نیز بسیار مقتدر و هراس انگیز می نماید، اما آدم های داستان هایش که صورت های وجودی خود او هستند،

وحشت زده اند و مقهور جنون. ناپلئون با آن دو دیگر متفاوت است، از آن روی که خود او مظهر آن وجودی است که این عصر را از دیگر اعصار تمایز می بخشد: اراده به قدرت. یونگر می نویسد:

...هم در «اراده بقدرت» و هم در «راسکولنیکوف» {جنایت و مکافات} اشاره به ناپلئون اهمیت قابل ملاحظه ای دارد. آن فرد بزرگ که از آخرین حلقه زنجیر قرن ۱۸ آزاد شده است و در این کتاب از جنبه های روشن خود نگریسته شده است و در این کتاب از جنبه های تاریکش. در آن کتاب از نظر تمتع از قدرتی تازه که بروانی از دنیای بیرون بدرون فرد می تراود - و در این کتاب از نظر رنجی که بطرزی انفصال ناپذیر با آن قدرت وابسته است. و این هر دو روش با دو تصویر مثبت و منفی برای ایجاد تصور واقعیت معنوی یکدیگر را تکمیل می کنند.

تقدیر تاریخ - و یا حواله آن - به واسطه اراده انسان ها به ظهور می رسد، اما نه آنچنان که بلا اراده بازیچه «روح زمان» باشند، و البته مراد از روح زمان نه آن چیزی است که هگل در فلسفه تاریخ می گوید. اینکه در هر زمانه انسان ها بر امری اتفاق رای می یابند و انگیزه ها و اندیشه های مشترکی پیدا می کنند تصادفی نیست. در هر زمانه بشر - در مصداق جمعی خویش - عهد تازه ای می بندد و این عهد تازه ملازم است با تعهدی تازه در تفکر بشر و اراده او. با اجتماع انسان ها بر غایاتی واحد، وجود افراد در وجودی کلی تر مستحیل می شود که هم در مرتبه ذات و هم در مرتبه صفات و افعال، از نحوی وحدت و کلیت برخوردار است. تاریخ حیات همین مصداق جمعی بشر است که فراتر از افراد وجود دارد.

جبر و اختیار دو اعتبار متقابل از یک امر واحد است؛ نه آن است و نه این. روح این زمانه که نیهیلیسم صفت ذات اوست اختیار انسان ها را نفی نمی کند؛ با اندیشه بشری می اندیشد و با دست اراده او نظم پیشین را ویران می کند و بنیانی تازه در می اندازد. پس تعبیر پیش بینی را ویران می کند و بنیانی تازه در می اندازد. پس تعبیر پیش بینی یا پیشگویی نیز برای آنچه نیچه و داستایفسکی دریافته اند درست نیست؛ فتنه در حال خیزش است و این دو نیز در آن شریکند، چنان که آن سومی، ناپلئون بناپارت.

ارنست یونگر می نویسد:

بعنوان یک نشانه مناسب می توان اشاره کرد که پیش بینی هر دو نویسنده با یکدیگر مطابقت دارد. این پیش بینی در کتاب داستایفسکی نیز خوش بینانه است. او نیز نیهیلیسم را چون آخرین مرحله محک نمی نگرند، بلکه آنرا علاج پذیر می پندارد. منتها از راه رنج. او سرنوشت را سکولنیکوف را بعنوان منظره ای کوتاه و نمونه از تحول بزرگی به ما می نمایاند که میلیونهای بیشمار در آن سهیم اند.

وظیفه امت روس در یک رویکرد تاریخی به الحاد، بعد از هفتاد و چند سال اکنون پایان گرفته است، اما رنج بشر پایان نیافته. دورانی از یک «رنج بزرگ همگانی» در راه است، آخرین دوران رنج. و با این دوران، عهد نیهیلیسم نیز به سر خواهد آمد.

رنج بشری با هبوط آغاز می شود، با فرو افتادن از بهشت مثالی؛ بهشتی که در عین حال مثالی است از ذات آدم و حقیقت وجود او. بازگشت آدم نیز به همین بهشت است، که با توبه میسر می شود... و نیهیلیسم ظلمات آخرین مرحله هبوط، قبل از توبه و بازگشت است و این مرحله باید هم که با بیش ترین رنج همراه باشد، رنجی که بیش از هر چیز رنج عدم قرب است، رنج بعد از حقیقت است. نیهیلیسم، در نهایت، انکار ذات مقرب انسان است تا عشق به رجعت نیز به نهایت ظهور رسد و جان انسان را تسخیر کند. تا دور نشوی، کی قدر قرب را در خواهی یافت؟ ارنست یونگر می نویسد:

روشنی آنگاه می درخشد که تاریخی یکسره بر آسمان چیره شده باشد.

آری، چنین است، اما این روشنی از کجا زاییده میشود؟ از دل تاریکی؟ از تاریکی که جز تاریکی زاییده نمی شود. نیهیلیسم خود نمی تواند مادر روشنایی باشد، اما کار انکار را تا بدان جا می کشد که خود را نیز انکار می کند... و این است منشا خیر. ارنست یونگر همین معنا را به بیان دیگر می گوید:

روشنی آنگاه می درخشد که تاریکی یکسره بر آسمان چیره شده باشد. و درست همین افزایش مطلق قدرت دشمن است که وبال اوست. دست آخر بدینی دیگری هم هست که می داند کفه پایین آمده و نیز می داند که بزرگی را در حوزه های جدید ممکن است یافت... خدمت «اشپنگر» در همین نکته است.

و بعد آن بزرگمرد، جلال آل احمد، بر این جمله پاورقی زده است که:

اشاره است به خلاصه دعوی «اشپنگر» که تاریخ را ساخته تحرک «دینامیسم» نژادی می داند. متهمی این تاریخ در نظر او یا «فاوستی» است یا «آپلونی». تاریخ و تمدن فاوستی (بآن تعبیر که در کار «گوته» دیده ایم) سازمانی است از راه زور و مکر و جادو مسلط شده و تاریخ تمدن آپلونی (بآن تعبیر که در اساطیر یونانی آپلون را همچون «قهرمان - خدا» داریم) سازمانی است بآرامشی خدایی و دوام و ابدیت بر کرسی نشسته. در نظر «اشپنگر» تمدن و تاریخ اروپا از نوع اول است. یعنی «فاوستنی» است و باین دلیل به انحطاط گراییده است.

تاریخ و تمدن اروپا فاوستنی است، اما این تعبیر نیز مختص به تمدن اروپایی است که به یونان باستان آن گونه می نگرد که فرزندی به مادر خویش. فاوست روح خود را به شیطان فروخت تا به جادوگری رسید و قدرت تصرف در ماده عالم را پیدا کرد، اما «قدرت جادویی» اقتدار حقیقی نیست؛ زوال پذیر است. سرچشمه

اقتدار حقیقی در روح است، روحی که به اقتدار واصل گشته... و این سرچشمه است که لایزال، از تاریکی عدم به روشنایی وجود فیضان دارد.

جادوی این فاوست جدید تکنولوژی است. تکنولوژی خود مولود این تصرف شیطانی در عالم وجود است، تصرفی محدود و بی عاقبت که نفی و انکار خویش را در خود نهفته دارد. آیا زمان این انکار نرسیده است؟ پیش از آنکه این دوران نفی و انکار سر رسد، وحشت و نومیدی است که عالم را خواهد گرفت. ارنست یونگر می نویسد:

نقطه مقابل خوش بینی، نومیدی از خویشتن است که امروزه بسی انتشار یافته. انسان در مقابل آنچه در حال آمدن است چیزی ندارد تا بگذارد - نه از نظر ارزش ها و ملاکها و نه از نظر نیروی درونی. در یک چنین حالت روحی هیچگونه مقاومتی در قبال هراس آنی (پانیک) نیست. و هراس چون گردابی گسترده می شود. در چنین حال به نظر می رسد که شرارت دشمن و ترس انگیزی وسایل به یک نسبت افزایش می یابند؛ درست به همان نسبتی که ضعف بشری افزوده می شود. و دست آخر وحشت است که چون یک عنصر، آدمی را احاطه می کند. در این چنین وضعی حتی یک خبر افواهی نیهیلیستی نیز آدمی را خرد می کند و آماده زوال می سازدش. بیم، آزمندانه به او می تازد و آن چیز ترس انگیز را، در چشم او برون از اندازه بزرگ می کند و ترس همچنان در پی صید او است.

وحشت از نظام تکنولوژیک همزمان با شیفتگی بشر در برابر محصولات جدید و اتوماسیون بیشتر، افزایش می یابد. اگر «عادت» وجود نداشت، هم اکنون بشر از وحشت سلاح ها اتمی قرار از کف می نهاد. ترس از نظام های قدرتمندی که قدرت خود را بر میزان تخریب سلاح های اتمی استوار داشته اند از خود این سلاح ها بیش تر است. ارنست یونگر در فصل دوم کتاب می نویسد:

در طول این مدت (از نیچه باین سو) روشن شده است که نیهیلیسم می تواند با سیستم های نظم گسترده نیز هماهنگ باشد. حتی در جاییکه نیهیلیسم مصدر امور است و قدرت در آن می شکفتد، این هماهنگی خود قاعده ای است. نظم گسترده زیر بنای مناسبی است برای نیهیلیسم که آن زیربنا را مناسب هدف های خود شکل می دهد. بشرط آن که این نظم گسترده انتزاعی باشد، یعنی تصویری. در درجه اول اهمیت است که گفته شود یک دولت مستقر با کارمندان و دستگاه و کیابیهاش چیزی از همین نوع نظم گسترده انتزاعی است. چگونه فردی چون ارنست یونگر که خود خواه ناخواه مقهور یک نظم گسترده نیهیلیستی است، به این حقیقت توجه می یابد؟ یونگر کتاب «عبور از خط» را در سال ۱۹۵۰، بعد از تجربه مستقیم دو جنگ جهانی نگاشته

است، اما بسیاری کسانى که از این دو جنگ جهانى جان به در برده اند و با این همه، جهان را این سان که او دیده است ندیده اند. جنگیدن تجربه آشکار مرگ است و رنج. رنج چاه آشیانه خورشید است. جنگ عالم توهمى عادات را ویران مى سازد و انسان را با حقیقت وجود خویش که مرگ است روبرو مى کند. ارنست یونگر در هجده سالگى نظم بورژوازی را انکار مى کند، از مدرسه مى گریزد و به «لوژیون اترانژه» مى پیوندد و یک سال بعد، در سال ۱۹۱۴، داوطلبانه وارد جنگ مى شود. از این لحاظ مى توان او را با سنت اگزوپرى قیاس کرد و شگفتا که آن دیگری نیز نظم نیهیلیستى جهان عادت را انکار کرده است. او هم به نحوى خود را از زمین مهبط بنى آدم برکنده است و از جهان ستاره ها آمده و این نظم گسترده نیهیلیستى را در کره زمین انکار مى کند.

نظم گسترده تمدن اروپایى متكى به تکنولوژى است و این نقطه قدرت درست همان نقطه ضعف اوست. وقتى انسان به قدرتى اتکا پیدا کند که بیرون از وجود اوست، دیگر نمى تواند خود را قدرتمند بداند. تکنولوژى قدرت هسته نابودى خویش را در درون خود جمع دارد و این امرى است فراتر از این حقیقت که کمال تکنولوژى با کمال انسانى جمع نمى شود. اتوماسیون واقعه اى است که بین انسان و ابزار او حائل گشته است و اینچنین، نظم گسترده اتوماتیک تکنولوژى، فارغ از وجود انسان به نحوى حیات انتزاعى دست یافته. عالم امروز عالمى انتزاعى است که بر مبنای علوم انتزاعى امروز صورت پذیرفته است. منطق بشر امروز منطق انتزاعى ریاضیات است و معماری شهرها و خانه هاى او را هندسه تحلیلى دکارت که بر مبنای سلسله اى از انتزاعات صورتى کاربردى یافته است، شکل داده. دو قرن است که بشر نظم حیات فردى و اجتماعى خویش را با نظم انتزاعى کارخانه ها و سیستم هاى گسترده بوروکراتیک تطبیق داده است و از این راه، رفته رفته خود را به صورتى که مورد نیاز یک مکانیسم بسیار گسترده اتوماتیک باشد استحاله بخشیده است.

این نظم گسترده نیهیلیستى بسیار قدرتمند مى نماید، اما در واقع چنین نیست. وقتى که برق در شهرى چون نیویورک قطع مى شود، همه با نحوى آگاهى فطرى برق را چون پاشنه پای آشیل و چشمان اسفندیار مى یابند. و یا هنگامى که جریان نفت از تنگه هرمز به حلقوم نفت خوار کارخانه مسدود شود، بازار بورس وال استریت خود را بی چاره مى یابد. نقطه اتکای بیرونى همواره با یک نقطه ضعف درونى همراه است.

نظم نیهیلیستى فقط در عالم ظاهر وجود دارد و بهترین مثال را هم خود ارنست یونگر آورده است... و آن جوانمرد، جلال آل احمد، در پاورقى صفحه ۳۳. یونگر مى نویسد:

کاملاً مشابه با آنچه گذشت میتوان قشون را مثال زد. در صفوف قشون هر چه ناموس دیرینه و باستانی محو تر باشد قدرتش برای یک عمل نیهیلیستى مناسب تر است.

و در پاورقی جلال بر همین جمله:

مثال عالی و زنده این قضیه را در «لژیون اترائزه» می توان دید که از اسپانیا گرفته تا الجزایر و کنگو را بدست افراد یاغی آن بخون کشیدند. از ۱۹۳۶ تا همین سال ۱۹۶۱. و مثال تاریخی این قضیه را در عساکر مزدور می توان دید که جهانگشایان عهد ماضی از هانیبال قرطاجنه ای (کارتاژی) تا اسکندر مقدونی به کمک آنها جهان قدیم را زیر سم اسبهای خود کوبیدند.

مراد یونگر از «ناموس دیرینه» سنت است و فرهنگ. پس آنان که با این سنت قطع رابطه کرده اند چه سهل طعمه نیهیلیسم خواهند شد، چرا که یک صورت نیهیلیسم در نفی و انکار سنت ها و اخلاقیات منشا گرفته از دین و یا فرهنگ باستانی ظهور می یابد. یونگر می افزاید:

خصیصه انضباط و آلت بودن - باعکس - باید بهمین نسبت در قشون رشد کند و مرعی باشد تا امکان بکار بردن قشون بدلخواه آنکه سکان را به دست دارند ممکن گردد.

پس لژیون خارجی را کسانی باید پر کنند که از یک سو با سنت ها و اخلاق قطع رابطه کرده اند و از سوی دیگر، از درون یک نظام خشک میلیتاریستی اراده فردی شان در اراده فرماندهان خویش مستهلک گشته است؛ انطباقی صرفاً ظاهری که در عین حال امکان ظهور باطن و اراده مستقل افراد را یکسره نابود ساخته است تا سر پیچی و عصیان را که نشانه وجود اراده آزاد است از میان بردارد.

نقطه مقابل این قشون، قشونی هستند که برای جهاد مقدس بسیج می شوند. آنچه آنان را به هم پیوند می دهد انگیزشی باطنی در جهت غایتی واحد است و طبیعی است که در چنین مواردی، نظم ظاهری نمی تواند چندان مرئی باشد. مع هذا، از آنجا که در جنگ معمولاً قدرت و پیروزی از آن قشونی است که از مرگ نمی هراسند، از اینان کارهایی بر می آید که از دیگران ساخته نیست.

ارنست یونگر در توصیف سازمان های وابسته به نظام گسترده نیهیلیستی می گوید:

...این سازمان ها جوری تربیت شده اند و تربیت یافته اند که فقط همچون دستگاهی بگردند (و کاری نداشته باشند که گردش دستگاه به سوی چیست و به سود کیست یا به کدام جهت است) و ایده آل این گردش دستگاه نیز آن است که در آخرین مرحله به «فشار روی یک دکمه» و یا «یک اتصال برق» کار را شروع کند و یا بخواباند... قشون با خود کاری ماشین سازی رشد کننده خود به کمالی می رسند که عین کمال اجتماع موریانه است. (اجتماع موریانه ها کمالی غریزی و خودکار دارند. اما خالی از اندیشه و تعقل.) و آنوقت همین قشون در وضعی دست به جنگ و خونریزی می زند که فن جنگ های به سبک قدیم آنرا جنایت محض می

داند. فاتح این چنین جنگ هایی از افراد طرف مغلوب با عوض کردن علامات و نشانه های نظامی، دسته های تازه تشکیل می دهد. گرچه اطمینان بچنین دسته هایی چندان بجا نیست اما در عوض اجباری که تا حد علم ظرافت یافته است جانشین آن اطمینان می شود.

علت عدم آگاهی بشر امروز نسبت به انتزاعی بودن علوم جدید نیز در همین جاست که او هرگز فرصت لازم را برای تأمل و تفکر در نظم بسیار دقیق و گسترده ای که با ظرافت تار و پود خود را حتی تا کوچکترین زوایای زندگی شخصی و خانوادگی انسانها کشانده است، نمی یابد. انسان ها هرگز اجازه ندارند آنگونه که می خواهند زندگی کنند؛ آنها در بیمارستان هایی بدنیا می آیند که تابعی از یک سیستم بسیار گسترده جهانی است، و در خانه، در میان خانواده ای بزرگ میشوند که هر یک به نحوی در سیطره همان نظم گسترده است. کودکان همواره با تلویزیون رشد می کنند و تلویزیون نیز با پیچیده ترین شیوه های روانشناسی اجتماعی، تلاش دارند تا مردم را نسبت به استمرار وضع موجود امیدوار سازند و آنها را مطلقاً از هر اندیشه ای که مفید فایده ای نیست و کاربردی ندارد، باز دارند. ملاک های خوبی و بدی از همین جا اخذ می شوند؛ «مفید» هر چه باشد، خوب است و «غیر مفید»، هر چه باشد، بد. مدارس و دانشگاه ها نیز متعهد به تعلیم علوم مفید هستند؛ علوم می که بتوانند راه این تصرف فاعلی در عالم طبیعت را هموار سازند... و هر چه جز این باشد بی فایده است. ارنست یونگر می نویسد:

کاملاً مشابه آنچه گذشت میتوان از فرد تنها سخن گفت که در مقابل هر قدرتی به همان نسبت زبون است که حمله آن قدرت از عنصر نظم برخوردار باشد. خرده هایی را که به کارمندان و قضات و سرداران و معلمان گرفته اند می دانیم؛ اما همین که کار به انقلاب کشید همین طبقات نیز در نمایش که همیشه تکرار می شود قد بر خواهند افراشت. نمی توان هر یک از این طبقات را تا ابد تابع مشاغلی که دارند دانست و در عین حال توقع داشت که خصایل طبقاتی خود را حفظ کنند.

چرا فرد تنها تا اینجا در برابر قدرت های نظام یافته زبون است، حتی اگر آن نظم مخالف با سوائق فطری او باشد؟ اگر جواب را تنها در «ترس و عادت» بجوییم، لا اقل میتوان یقین داشت که بستر توسعه نیهیلیسم بیش از همه همین خصوصیت های روانی هستند. «ترس»، و بالخصوص «ترس از مرگ»، سوراخی است که از شیطانها به درون نفوذ می یابند و مار، صورت مثالی شیطنت است. اما انسان نمی تواند روزگاری مدید را در «ناپایداری و تعلیق» بگذراند و ناگزیر، به لطایف الحیل خود را به «تسلیم در برابر وضع موجود» قانع می سازد تا بتواند به «آرامش و امنیت» دست یابد. این، حيله قدرت های نیهیلیستی است برای چنگ انداختن بر

جان مردمان و توسعه قلمرو خویش و تحکیم آن. عادت، حتی بزرگ ترین جنایات را رفته رفته از اهمیت می اندازد و آن را تحمل پذیر می سازد.

نظم گسترده، اگر چه مخالف با فطرت بشر، حتی در رژیم چو کمونیسم روسی ده ها سال تاب می آورد. ضرورت زیستن، عموم مردم را در برابر واقعیت خاضع می سازد و آنان را حتی به یک رنج مستمر عادت می دهد. بی نظمی طاقت شکن است، چرا که انسان را به احساس عدم تامین می رساند و قدرت پیش بینی و برنامه ریزی را به هیچ. اما نظم گسترده، اگر چه اصیل ترین صفت ذاتی روح یعنی اختیار را انکار می کند، اما هر چه باشد، جامعه را خواه ناخواه برای روزگاری مدید به تسلیم می کشاند، چرا که نظم، همان گونه که هست، به جهان عادات انتقال می یابد و روان را به سکون و سکوت می کشاند. انفعالات نفسانی همواره در برابر وقایع تازه ظهور می یابند و انسان حتی به یک ستمگری نظام یافته خوگر می شود و صبر می ورزد. ارنست یونگر می نویسد:

در نمایشنامه «یودیت» اثر «هبل» هر وقت یک شهری به شهری دیگر می رسد بجای سلام و علیک می پرسد: «چه خبر تازه ای از ستمکاری هولوفرنس؟» و این داستان بصورتی برجسته حالت شایعه نیهیلیستی را بیان می کند که با تصویرهای ترس آوری چون نبوکد نصر و روش های او توأم است. درباره همین «هولوفرنس» آورده اند که می گفت اگر در نور حریق یک شهر عساکر من بتوانند هم شمشیرهای خود را تیز کنند و هم خوراک شبانه خود را بخورند خوشا به حال دیگر شهر ها که از لطف من بر خوردار خواهند شد. «این خود سعادت است که دیوارها و دروازه ها چشم ندارند و گرنه از ترس فرو می ریختند از وحشت دیدار این ستمگریها».

ترس خیلی زود انسان را به خضوع می کشاند و او را برای فرار از حیطة وحشت به تملق و چاپلوسی و حتی محبت به شخص ستمگر می کشاند. ترس، مقاومت ناپذیر است و اگر با شایعات نیهیلیستی همراه شود، انسان ها را تا مرز دیوانگی پیش می برد. به یاد بیاوریم زمانی را که مرگ در انفجار موشک ها بال های خود را بر فراز قم و تهران گشود. ترس از مرگی نا به هنگام، همراه با شایعه بمب های شیمیایی، طاقت هارا می شکست. در وضعی چنین، ضعیف تر ها دیوانه می شوند و تن به تسلیم می سپارند و چه بسا که روی به مداحی ستمگر بیاورند. وحشت شایعه، از اصل وقایع تاثیر بیش تری دارد و ارنست یونگر بسیار داهیانة این وضع را تشریح می کند:

و همین وضع است که موجب شدت عمل خودکامه ها (دیکتاتورها) می شود. برای همه قدرت هایی که در پی انتشار وحشت اند یک شایعه نیهیلیستی قوی ترین وسیله تبلیغ است. این نکته در مورد انگیزختن وحشت

نیز صدق می کند. خواه وحشتی که متوجه درون است و خواه وحشتی که متوجه برون است. در مورد اول این مطلب مهم است که فزونی قدرت را اعلام کند....

ترس در این وضع حتی از زور نیز کارگر تر است و خبرهای افواهی از خود وقایع با ارزش تر. نا معین، همیشه تهدید کنندتر اثر می گذارد. با این دلیل است که همه جا دستگاه وحشت افکن را بطیب خاطر پنهان می کنند و مراکز آنرا در خلوت بیابانهای دور می سازند.

و اما وحشت دیگر را، یعنی وحشت برونی را منطقه وحشت زنده می دارد که با آن هر دولتی در مقابل دولت دیگر دیواری بدور و بر خود می کشد.... وقتی که سلاح ها از دور نشان داده شود یا طوری باشد که وجود سلاح در آن دورها حدس زده شود. در این جا نیز وجود ترس معتبر است.... هر دولتی می خواهد کاری کند تا حریف را مسلم بشود که او حتی به انهدام زمین و زمان نیز توانا است....

و اینچنین، در عالم نیهیلیستی حتی صلح نیز بر مبنای ترس از بنا گشته است؛ ترس حافظ صلح است - و البته این دروغی بیش نیست، چرا که «صلح و دوستی» فقط با «پرهیز از دشمنی» به وجود نمی آیند؛ اگر چه دشمنی ها نیز باقی هستند و فقط ترس است که مانع از ابزار خصومت می شود، ترس از یکدیگر. آنچه در میان مشتی گرگ که به خون یکدیگر تشنه اند از ترس یکدیگر برقرار است، چگونه می تواند مصداق مفهوم صلح باش؟

علت دیگری هم مانع از آن می شود که جنگ میان قدرت ها درگیر شود: وحشت از فقدان رفاه. و این علت اگر مهم تر از اولی نباشد، کمتر از آن نیست. فرو رفتن در عادات همواره با وحشت از ترک عادات همراه است. استغراق هر چه بیشتر در اعتیاد به مواد مخدر برای معتادان وحشتی روز افزون نیز با خود دارد؛ ترس از فقدان ماده مخدر. چنین است وضع مردمی که ده ها سال است به تن آسایی و پر خوری خو گرفته اند؛ اگر نه، فقرا از گرسنگی نمی ترسند. اتکا به محصولات تکنولوژی این دنباله را نیز داشته است که بشر متمدن را بیش از همه اعصار تاریخی حیات بشر به واستگی و عدم استقلال کشانده است. وحشت از جنگ های اول و دوم جهانی را نیز بر این علل بیفزایید.

تبلیغات جهانی، با ظرافت و در نهایت تزویر، روان بشر را به تنگنایی گریز ناپذیر کشیده است، تا آنجا که نه تنها مفری نمی یابد، بلکه بر این حقیقت که باید راه گریزی بیابد نیز آگاه نیست.

اما هنوز این نظم نیهیلیستی گاو مقدسی است که پرستیده می شود، حتی در میان ما که همواره نظم نظام انتظام را از درون به بیرون معنا می کنیم. این، تفاوتی عمده است میان تمدن شرق و تمدن غرب. رویکرد

تاریخی ما به غرب در مشروطیت با یک رویکرد ظاهری به «ضرورت وجود قانون» آغاز می شود. اولین نشریه ای که در ایران انتشار می یابد «قانون» نام می گیرد و میرزا ملکم خان یک قرن پیش، در نخستین شماره جریده «قانون» (رجب ۱۳۰۷ هجری قمری) می نوسد: «ایران مملو است از نعمات خداداد. چیزی که همه این نعمات را باطل گذاشته نبودن قانون است.»

شیفتگی در برابر قانون، تقدیر تاریخی همه اقوامی است که در آغاز ظهور تمدن غرب پای در آخرین دوران از اضمحلال تاریخی خویش نهاده بودند. اما این شیفتگی صرفاً ظاهری است. وجود قانون، فی نفسه نمی توانست همه آنچه را که ما می خواستیم تامین کند. قانون تعیین کننده حقوق و ضامن تامین آن است. پس نخست باید درباره حق و حقوق اندیشید.

نظم نیهیلیستی، یعنی قانونی که «حق» متناسب با روزگار غلبه نیهیلیستی معنا شده است و از آن گذشته، اگر قانون هر (قانونی) ضمانت اجرای خویش را در یک نظام ظاهری جست و جو کند، بشر خود را از «اخلاق» مستغنی خواهد پنداشت و قانون را به جای «شریعت» خواهد نشاند. قانون یا باید خود را «حافظ شریعت» بداند و یا خود، شریعتی دیگر خواهد شد. پس، رویکرد تاریخی ما به قانون در مشروطیت روی آوردن به شریعتی دیگر بود، بی آنکه خود بدانیم. شیخ فضل الله نوری به همین «نسبت» توجه یافته بود، چرا که «شرع» نیز در مقام احکام به مجموعه ای از شرطها و حدود - یعنی قانون - مبدل می شود.

ارنست یونگر دریافته است که نه تنها در قانون فی نفسه نفی نیهیلیسم نهفته نیست، بلکه نیهیلیسم برای آنکه بماند و در یک مقیاس بزرگ فعالیت یابد، بر قانون و نظم اتکا پیدا می کند:

این نکات که گذشته کافی است برای اشاره به اینکه نیهیلیسم واقعاً می تواند با جهان نظم گسترده وابسته است.... این نکته آموزنده است که بدانیم در متن بالا، عناصر نظم گسترده تا چه حد و چه سرعت تا دم آخر با بلا همراهند. این مطلب نشان می دهد که نظم گسترده نه تنها مطبوع طبع نیهیلیسم است، بلکه خود جزوی از سبک کار اوست.

یکی از نکات شگفت آور کتاب «عبور از خط» همین نسبتی است که یونگر میان نیهیلیسم و «آشوت» دیده است. این آشوب لفظ chaos است که می تواند به «خاویه» نیز ترجمه شود. تلقی عام از نیهیلیسم، آن را با آشوب و آناشی قرین می یابد، یونگر این تصویر را اصلاح می کند:

...آشوب نیهیلیسم لازم نیست چون آشوب قلمروی نیست که نیهیلیست با آن احاله شده باشد. و هرج و مرج (انارشی) از این نیز کمتر مطبوع طبع اوست. زیرا که هرج و مرج آن جریان جدی و منظم را که نیهیلیست در آب آن زنده است بهم می زند.

...هرج و مرج طلب (آنارشیت) اغلب رابطه ای با نیکی و باروری دارد و در نمونه های خویش بیشتر شبیه به نخستین آدم هاست تا آخرین آدم ها و بهمین دلیل است که نیهیلیست بمحض رسیدن به قدرت، فوراً هرج و مرج طلب را بزرگترین دشمن اعلام می کنند. در جنگهای داخلی اسپانیا یک دسته هرج و مرج طلب بود که هم سفیدها (فاشیست ها) تعقیبش می کردند و هم سرخها (کمونیست ها).

...حتی در جایی که نیهیلیسم با سهمگین ترین مشخصات خود ظهور می کند - مثلاً در هر جا که دچار انهدام های بزرگ طبیعی شده است - هوشیاری و نظم و بهداشت تا پایان کار تسلط دارد.

نیهیلیسم با «نفی» تشخیص و وجود می یابد و نیز در نفی می زید، اما نه در «نفی مطلق»؛ و جز در پایان کار خویش، همواره پیش از آنکه کار به «نفی نفی» کشیده شود، توقف می یابد. اگر یونگر نیهیلیسم را در نسبت با «آشوب و شر و بیماری» بررسی کرده است، و نیز اینکه نیهیلیسم را به «نیست انگاری» ترجمه کرده اند، به همین دلیل است که وجود و بقای وجود نیهیلیسم در نفی است.

مسئله «نفی» را باید، پیش از آنکه اینچنین نگریسته شود، یک بار از آن لحاظ که به ذات و ماهیت انسان رجوع دارد نگاه کرد و بار دیگر از لحاظ تاریخی، زیرا این نفی که نیهیلیسم با آن وجود می یابد، کاملاً خاص این دوره تاریخی از حیات بشر است. نفی لازمه اثبات است و اگر این ملازمت نباشد، وجود بی معناست. نور، حقیقت وجود خویش را در نسبت با تاریکی ظاهر می سازد و سپیدی در نسبت با سیاهی، و هر چه هست، کمال مصداق عرضی سلب نقض است. آشوب مصداق سلب نظم است، شر مصداق سلب خیر و بیماری مصداق سلب سلامت. تاریخ نیز وجود خود را در ملازمت سلبی این دو (نفی اثبات) باز می یابد؛ پیامبران آنگاه برانگیخته می شوند که جاهلیت سیطره دارد. لازمه یک نظم جدید نیز انقلاب است و انقلاب، در نسبت با نظم پیشین، چیزی جز آشوب نیست. پیری است که جوانی را معنا می کند و زمستان است که بهار را. عالم شهادت از غیبت معنا می گیرد و زندگی از مرگ.

نیز، با «قدرت نفی» است که انسان از عادات می رهد و حجاب فطرت اول را می درد و تفکر میکند و خود را از ماندن و گندیدن نجات می بخشد. شک مقدمه یقین است و انکار، مقدمه اثبات. جوانی، عالم شک و انکار است و پیری، عالم یقین و اثبات. انسانها نسلی پس از نسل زندگی می کنند و می میرند تا روح از

تعالی باز نماند، اما نه در طول یک منحنی خطی ارتقایی؛ تعالی را نمی توان با حرکت مادی و مکانیکی قیاس کرد.

تعالی روح در انکار تعلقات است که از آن تعبیر به «فنا» کرده اند. و البته این فنا را نباید با آن «نیستی» - nihil - یکسان گرفت. این یکی، انکار آسمان است و عالم غیب یا جهان دیگر؛ آن سان که در ترجمه کتاب «عبور از خط» آمده است:

نیهیلیستی بیان بیهودگی جهان دیگر است؛ و نه بیان بیهودگی این جهان و هستی بطور کلی....

اما «فنا»، به معنای کامل لفظ، هرگز نمی تواند مقصد تاریخی بشر باشد، اگر چه کمال فرد انسانی در آن است. با این سخن نخواستیم ایم که تعالی روح بشر را در مصداق جمعی و تاریخی اش انکار کنیم، اما باید دانست که استکمال و تعالی روح، قبل از آنکه بتواند مصداق جمعی و تاریخی بیابد، امری فردی است. تعبیر «انسان کامل» اصالتاً رجوع به مصداق فردی انسان می یابد.

با انکار آسمان و عالم غیب، آنچه اثبات می شود زمین است و عالم شهادت. وارونگی بشر جدید در اینجاست که با اثبات خویش به مثابه حیوانی اصیل، امری خلاف فطرت خویش را اثبات می کند، اگر چه انکار عالم غیب به صورت های مختلفی اتفاق افتاده است؛ یک بار این انکار در انکار روح مجرد مصداق می یابد و بار دیگر در انکار جهان پس از مرگ و ... داستایفسکی درمان راسکلنیکوف را در رنج تبعید و زندان و بازگشت به جامعه می بیند. سرگردانی مخلوقات داستایفسکی در کتاب هایش میان ایمان و کفر است، اما ظهور نیست انگاری آنان در انزواست و طرد از جامعه. و اینچنین، اگر چه داستایفسکی را نمی توان در قالب هایی چون سوسیالیسم و یا از آن بدتر کمونیسم محدود کرد، اما آثارش را باید از لحاظ تاریخی در جهت اثبات آنچه بعدها در روسیه شوروی روی داد موثر دانست.

نیست انگاری نیچه به صورت دیگری است؛ نیچه را به مثابه یک فیلسوف باید در سیر تفکر فلسفی غرب نگریست، و اگر نه، امکان نزدیک شدن به او و ادراک سخنانش به دست نمی آید. سیر تفکر فلسفی غرب، سیر دور شدن الفاظ از معانی حقیقی آنها نیز هست و هر چند می دانم که این سخن به مذاق بسیاری خوش نخواهد آمد، اما گریزی از بیان آن ندارم تا بتوانم بازگویم که وقتی نیچه روی به «انکار» می آورد، متعلق این انکار چیست و با آن چه امری است که اثبات می شود.

نیچه می گوید: «این عالم اراده به قدرت است و بس، و شما نیز همین اراده به قدرت هستید و بس.» مراد نیچه را هرگز خارج از سیر تاریخی فلسفه در غرب نمی توان دریافت. در نزد ما که اهل تفکر حضوری بوده

ایم، جهان آیتی است برای حقیقت مطلق و اگر ایدئالیسم افلاطونی این همه در میان حکمای اسلام مقبول افتاده است، از قبل شباهتی است که با این نظر دارد. عالم مثل، عالم ذوات اشیاست که حقایقی ثابت هستند. پس، نسبت میان واقعیت (عالم واقع) و حقیقت، نسبت میان موجودات با ذات خویش است. در فلسفه دکارت و دکارتیان نیز هنوز ماهیات یا اعیان، مستقل از ذهن و فاهمه هستند و به این معنا، هنوز آنها به سنت افلاطونی پشت نکرده اند، اما در نزد کانت، فاهمه خود قدرت ابداع و صدور احکام تالیفی دارد و عینیت یا ابژکتیویته صورتی است که ذهن به ماده متعلقات شناسایی خویش داده است. کانت بر آن بود که موجود فی نفسه یا (شیء در ذات خویش) مجهولی است ناشناختنی که عقل و فاهمه راه به آن نمی برد. این ذات ناشناختنی (نومن) دیگر صورت مثالی اشیا نیست که در آنها به مثابه آیات و نشانه هایی برای خویش ظهور یافته باشد، بلکه مجهولی است که جاودانه خارج از دسترس شناسایی بشر قرار گرفته.

این سخن را اگر به زبان تفکر خویش برگردانیم، خواهیم دید که کنه ذات وجود حقیقتاً خارج از حیطه معرفت عقلی واقع شده است، اما در عین حال، با نظر کردن در عالم به مثابه آیتی برای آن ذات نامکشوف، پدیدار همچون سایه ای از امور نفس الامری و صور مثالی، ظهور و وجود می یابند و انسان در دام خود بنیادی (سوپرکتیویته) گرفتار نمی شود. اما در نزد کانت، وجود موجود جز اعتبار ذهنی نیست و اگر چه معتقد است که احکام عقل و فاهمه با رجوع به مفاهیم محض قبلی (ما تقدم)، همچون جوهر و علت، ابداع و تالیف می شود، اما این مفاهیم محض خارج از محتوای حسی اعتبار ندارند. در این معنا هم که امور نفس الامری حد شناسایی هستند و نه متعلق آن، کانت به اشتباه نرفته، اما با انکار امکان ظهور حقیقت، در واقع عالم غیب و حقیقت را انکار کرده است. در نزد کانت، ضامن اعتبار و عینیت صور موجودات، «من» یا عقل و فاهمه انسان است نه حقیقت و بر این اساس، شناسایی انسان فقط در حد پدیده ها یا پدیدارها معتبر است. و این از یک سو به صورت کاملی از سوپرکتیویته و خود بنیادی و از سوی دیگر، به نحوی از انکار عالم غیب می انجامد. خود بنیادی با نیهیلیسم ملازم دارد و به این معنا، تاریخ نیهیلیسم با فلسفه نقادی کانت پای در آخرین و عمیق ترین مراتب خویش می گذارد.

فلسفه نقادی کانت اگر چه بسیار داهیه است، اما نه تنها از سیر تاریخی تفکر فلسفی در غرب خارج نمی شود، بلکه اسباب تحکیم همان معنایی را فراهم می آورد که در تفکر مذهبی با لفظ «هبوط» از آن یاد شده است. سیر تفکر فلسفی ملازم است با سیری نفسانی از بهشت مثالی نفس، به مثابه آینه و مظهر حقیقت مطلق، تا زمین مثالی نفس خود بنیاد؛ و تاریخ حیات بشر، تاریخ تحقق همین سیر نزولی است. اما «هبوط»، آخرین مرحله از زندگی بشر نیست؛ در تفکر مذهبی این هبوط لازمه «توبه» است و اگر چنین باشد، این توبه

نیز در سیری صعودی از نفس خود بنیاد تا بهشت مثالی نفس، به مثابه مظهر حقیقت مطلق، تحقق تاریخی خواهد یافت. در این صورت نیهیلیسم را باید همان سان که یونگر نوشته است «علامتی مساعد» تلقی کرد: رشد بزرگ همراه تلاشی و اضمحلال بزرگ است. و در این منظر است که ظهور نیهیلیسم میتواند همچون شکل عایی بدینی علامتی مساعد باشد.

سقراط گفته بود «حضرت را بشناس!» و گفته ای شبیه به این نیز در معارف مذهبی ما وجود دارد که «آن خود را شناخت، خدای خود را خواهد شناخت». نباید توقع داشت که بدون یک آگاهی ضمنی بر تاریخ فلسفه و نحوه تلقی دینی از نفس و مراتب آن، نسبت بین این دو سخن را دریافت. در این یکی، خود یا نفس همچون آئینه و مظهر رب اخذ شده است و در آن دیگری، خود یا نفس همچون «مرجع اعتبار وجود»؛ و میان این دو سخن در واقع امر فاصله ای از آسمان تا زمین وجود دارد. تاریخ بشر در سیر میان این دو نحو تلقی از وجود خویش معنا می شود. و نیز التباس این دو معنا صورتی است از همان شیطنتی که به ابلیس نسبت داده می شود.

کانت «موجود فی نفسه یا «نومن» را ناشناختنی می داند و به اعتبار بهتر، برای آن شانی فراتر از سوژکتیویته قائل است. با انکار این معنا در نزد فلاسفه بعد از کانت، صورت اتم خود بنیادی بشر ظهور می یابد. شورپنهاور موجود فی نفسه یا ذات ناشناختنی را عین «اراده» می انگارد و با این انگار، امکان تحقق نیهیلیسم را به صورت یک نظام اخلاقی توجیه می کند: نظام اخلاقی بشر جدید چیزی جز صورت بسط یافته همین انگار نیست، بلکه خود منشا علیت است و از همین جا، هنگامی که اراده به مثابه ذات معقول یا موجود فی نفسه اعتبار میشود، امکان انکار غیب یا عالم معقول و اتمام خود بنیادی انسان نیز فراهم می گردد.

در نزد ما مبدا اراده و تصمیم خود نفس است، یعنی «تصویر غایت» به «طلب و اراده» می انجامد و آنگاه فعل، بی واسطه صادر میشود. اما برای این نفس مجرد که منشا و باعث اراده است قائل به استقلال در وجود نیستیم و بلکه آن را عین ربط و تعلق به ذات مطلق می دانیم که مبدا المبادی و غایت الغایات است. اگر بخواهیم وجود اراده رانیز به واسطه تعلیلی دیگری واگذار کنیم، کار به دوری باطل خواهد انجامید و اصلاً معنای «اختیار» نیز همین است که نفس مختار، خود منشا و مبدا اراده و صدور فعل باشد.

شوپنهاور ذات ناشناختنی کانت (نومن) را عین طلب و اراده می داند، اما برای این «اراده» مفهومی فراتر از آن قائل است که فقط آن را منتهی به وجود انسان گرداند. در نظر او پدیدارها نمود یک اراده ما بعد الطبیعی هستند که آن را در همه جا می یابد؛ درجاذبه زمین، درغرایز حیوانی، درشهوات. او این اراده یا «اراده به زندگی» را محرکی کور و کوششی بی پایان توصیف میکند که هرگز از عمل باز نمی ایستد؛ فلذا هرگز به

آرامشی نمی رسد و خشنودی نمی یابد. پس توام با رنج است، رنجی بی پایان. خوشبختی نیز چیزی جز توقف کوتاه و نا پایدار این اراده کور و سیری ناپذیر نیست.

شباهت این سخنان با تعلیمات بودایی ظاهری است؛ همچون تصویر وارونه ای است از حکمت بودا که در شبق انعکاس یافته باشد. بودا سرچشمه رنج در تشنگی و طلب می یابد و رهایی از رنج را در وارستن از تشنگی، تشنگی کام، تشنگی هستی و تشنگی نیستی. و چون تشنگی و طلبت ریشه در «حواس» دارد، پس رهایی را باید در محاظت خویش و کف نفس یافت. و این همه، روی به مقصدی دارد که «نیروانا» یا ذات بی مرگی است. اما شوپنهاور، وجود رنج و شر را در عالم به وجود مطلق یا موجود فی مفسه باز می گرداند که ارداده ای است به خودی خود نا معقول و پایان ناپذیر، معطوف به زندگی. و این را به مثابه خلقت و سرشت بنیادین جهان، لا یتبدل می داند. حکمت بودایی به یاس نمی انجامد، اما فلسفه شوپنهاور عین یاس انگاری است، یاسی متافیزیکی که از آن در زبان محاوره به یاس فلسفی نیز تعبیر کرده اند. شوپنهاور گریزی از یاس و رنج نمی یابد؛ راهی برای کاهش رنج شاید بتوان یافت، اما سرشت بنیادین جهان را که نمی توان تغییر داد. او عالم را عرصه تنازع می بیند، تنازعی پایان ناپذیر. حیات پدیدارها، همچون نمود «اراده به زندگی»، بر زیان یکدیگر بنیان گرفته است و از این رو، ادامه زندگی ملازم با تنازعی حل ناشدنی میان پدیدارهاست. «انسان، گرگ انسان است» سخنی است که از میان نوشته های شوپنهاور به افواه راه یافته است.

این یاس انگاری متافیزیکی تقدیر فلسفه غرب است و نتیجه فلسفی موضوعیت بشر و خود بنیادی. خود بنیادی نیز لازمه اومانیسم است. پس، از این یاس انگاری گریزی نیست. این یاس انگاری نتیجه لازم تناقضی است که میان دو تلقی از معنای «بشر» وجود دارد: بشر در پندار خویش و بشر آن سان که هست. بشر در پندار خویش قطب عالم و دائرمدار هستی است، اما آن سان که می خواهد، نمی یابد. همین تناقض است که برای بشر در مصداق جمعی و تاریخی ان روی داده و کارش را به یاس کشانده است؛ یاس انگار اگر به علت یاس خویش وقوف یابد، در واقع از آن عبور کرده است.

این دوران از تاریخ که ما در آنیم، دوران عبور از یاس انگاری متافیزیکی و نیهیلیسم است، و به عبارت دیگر، دوران خود آگاهی است. همین که ما به وجود این تناقض خود آگاهی یافته ایم، نشانه مساعدی است بر گذشتن از غبله نیهیلیسم. یعنی از غفلت ملازم با یاس انگاری متافیزیکی بیرون آمده ایم، و این مغتنم است.

غرب به خودی خود نمی تواند از سیطره این غفلت بیرون آید؛ «تجدید و عهد» در «ما» انجام خواهد شد و تبعات آن در عالم تحقق غرب یاری خواهد داد تا خود را از ظلمات غفلتی که ملازم با نیهیلیسم است برهاند. مراد از تجدید عهد، تازه کردن آن عهد ازلی است که در لوح فطرت بشر محفوظ است. تاریخ حیات

بشر، تاریخ روی آوردن به این عهد فطری و یا انکار آن است و اگر لفظ «عهد» در نزد ما مترادف با «عصر و زمان» است علتی جز این ندارد. پیامبران مجدد همین عهدند از راه «تذکر»؛ یعنی که عفلت بشر در فراموشی آن پیمان فطری است که هر کس در درون خود باز می یابد.

این «ما» که گفتم، کیست؟ فلسفه در این سوی کره زمین که ما هستیم، از همان آغاز، متأثر از تفکر مبتنی بر وحی بوده است و سیری داشته مخالف با سیر فلسفه در غرب. غرب مظهر اسم ظاهر است و شرق مظهر اسم باطن، و تعهد تاریخی ما در این میانه، جمع بین ظاهر و باطن است.

فیلسوفان ما ناگزیر در نور و جی روی به تفکر انتزاعی فلسفی آورده اند و نه تنها فیلسوفان، متکلمین و متصوفه نیز از تفکر فلسفی مدد گرفته اند. نسبتی که عرفا با فلسفه یافته اند به عبارتی «سلبی» است؛ عالم فلسفه، عالم انتزاع است و عالم عرفان، عالم اتحاد. و تصوف نظری، همان دین است در صورت تفکر فلسفی.

نیچه موجود مطلق را عین اراده به قدرت می یابد و این، اگر چه همچون عکس العملی در برابر یاس انگاری متافیزیکی شوپنهاور به نظر آید، اما در واقع، در جهت تمامیت تاریخی نیهیلیسم، مکمل آن است. نیست انگاری یا نیهیلیسم یک سیر تاریخی متافیزیکی است که با آغاز فلسفه در یونان آغاز می شود و نهایتاً با انحلال همه ادیان در خویش به تمامیت می رسد. اما از آنجا که این سیر، «سیر نقض حقیقت» است، به محال - یا آبسورد - و یاس انگاری می انجامد. آبسورد - یا محال - بن بستی حقیقی است که روح بدان گرفتار آمده.

تفکر دینی، مبنایی متمایز از تفکر فلسفی دارد و مبتنی بر وحی و تفکر حضوری است. این سیر نزولی - که سیر نقض حقیقت و انکار غیب و اثبات عالم شهادت است - در قرون وسطا بطیء است، اما رفته رفته همه لوازم و معادات برای یک انقلاب همه جانبه و سریع آماده می گردد و این، از لحاظ تاریخی درست در وضعی روی میدهد که فوق دین درمیان همه اقوام کره زمین سستی گرفته و بشر درهمه جا به دوره ای از یک «فترت تاریخی» گرفتار آمده. انسان در محاق «هبوط» می افتد و در نهایت کاملاً وارونه می شود؛ یعنی که این «افتادن» ملازم است با «وارونگی» در همه جهات زندگی بشر، و اگر ما آن را مختصراً در حوزه متافیزیک بررسی کردیم، نه از آن است که ساحات دیگر وجود بشر را در ذیل این انقلابات متافیزیکی و تابع آن می بینیم؛ خیر. این یک واقعه کلی است؛ حادثه ای اس عظیم، و در حوزه فلسفه نیز تنها هنگامی قابل تشخیص می شود که فلسفه را در یک سیر پیوسته تاریخی بیگیریم. و اگر نه، با نظر کردن در تفکر هر یک از فلاسفه غرب - منتزع از آن سیر تاریخی که گفتیم - نمی توان به حقیقت آنچه رخ داده است پی برد.

این هبوط در فلسفه در نیز ظهور دارد و در پایان این سیر نزولی تاریخی، فلسفه نیز وارونه می شود و در صورت «فلسفه علمی» به انکار خویش می پردازد. علم نیز در پایان این دوران هبوط، منحصر در علمی است که متعرض ماهیت موجودات نمی شود و صرفاً در صورت ریاضیات کاربردی و هندسه تحلیلی – که آن هم صورت کاربردی هندسه است – روی به تصرف در عالم اجساد می آورد در جهت تحقق این معنا: وجود بشر به مثابه اراده به قدرت. بشر جدید با جرمیت و قطعیت تمام، همین معنا را را ملاک ارزیابی و ارزش گذاری گرفته و همه چیز را در نسبت این حکم مطلق، به ارزش ها و ضد ارزشها تقسیم کرده است. یعنی لازمه دوران پایانی هبوط بشر آن است که علم جدید – که جانشین فلسفه و شریعت گشته است – ملاک و مناط ارزش گذاری شود. «اراده به قدرت» ملاک ثابتی است که خود مبدا وضع ارزشهای تازه قرار می گیرد و از آنجا که علم در صورت تکنولوژی نمود همین اراده به قدرت است، پس تکنولوژی مناط همه ارزشهاست و نفس تقدس و عظمت و جلال و قدرت و اراده.

بشر جدید در هر چه شک کند، نمی تواند که در تکنولوژی شک کند. و اگر می بینیم که حتی در میان دینداران نیز فراتر از هر چیز امکان تردید در باب حقانیت تکنولوژی وجود ندارد، علت را باید در همین جا جست و جو کرد که تکنولوژی، خود، صورت محقق اراده به قدرت و نقس همه ارزشها و ملاک ها همه ارزش گذاری هاست. «بشر کامل» نیز که موعود تاریخی نیست انگاری – به مثابه شریعت بشر جدید – است، بشر مجهز به تکنولوژی است. ارنست یونگر می نویسد:

....بزحمت میتوان رای داد که نیهیلیسم خاص ملت های کهن است. درین ملت ها نوعی شک و خودداری از قضاوت هست که طلسم رویین تنی بایشان می دهد. اما در میان ملت های جوان و نو خاسته نیهیلیسم اگر یک بار پذیرفته شد مقتدرتر از هر جای دیگر رشد می کند.

پیش قراولی آمریکا در دنیای جدید علتی جز این ندارد که آمریکا کشوری بی فرهنگ و بدون تاریخ است؛ تاریخ گذشته آمریکا از آن سرخپوست هاست، نه مهاجران اروپایی. ارنست یونگر ادامه می دهد:

جهان بدوی و بهم بسته و بی فرهنگ نیهیلیسم را قویتر و جسورانه تر می پذیرد تا جهانی که بتاریخ و سنت و توانایی تحقیق آراسته است. چنین حوزه های غیر بدوی را بدشواری بیشتری میتوان خودکار (اتوماتیزه) کرد. بر عکس، جهان بدوی به شتاب تیر بدرون تله خودکاری می دود. از این رو درست در همین حوزه های بدوی وبی فرهنگی است که برای بدست آوردن فن و ماشین و آراء نیهیلیستی بنوعی شوق شهوت آمیز برمی خوریم. و درست در همین حوزه ها است که آراء نیهیلیستی جانشین سنن و مذاهب می شوند. در چنین حوزه هایی آراء استادانه قرن نوزدهم صورت ربوبی بخود می گیرد، و بععل تأمینی به مسافران آن نواحی

دانستن این نکته توصیه می شود که در تک تک آن کشورها دوره روشنفکری تا چه حد پیش رفته است یا در کدام مرز و سامان متوقف مانده.

بشر در انتظار فردایی دیگر

جورج اورول در مقاله « چرا می نویسم » که دو سه سال قبل از مرگش به چاپ رسیده می نویسد:

تکرار کنم که هیچ کتابی از تعصب سیاسی رها نیست. این عقیده که هنر باید از سیاست برکنار بماند، خودش یک گرایش سیاسی است.

در پس کتاب « ۱۹۸۴ » چنین تفکری هست که البته سعی در اخفای خویش نیز دارد و حتی چند پاراگراف بعد، با صراحت بیش تر می نویسد:

در سراسر ده سال گذشته، آنچه که بیش از همه می خواسته ام انجام دهم، عبارت بوده از تبدیل سازی نوشته سیاسی به یک هنر... هنگامی که به نوشتن کتابی دست می یازم، به خود نمی گویم، « من در کار آفرینش یک اثر هنری هستم. » کتاب می نویسم چرا که دروغی هست که می خواهم برملاش سازم، واقعیتی هست که در صدد معطوف ساختن توجه دیگران به آن هستم...

« تبدیل سازی نوشته سیاسی به هنر » بی رو درباستی یعنی ایدئولوژی زدگی، و اگر چه باز هم انصاف باید داد که همین نیت، جورج اورول را از سرطانی که به جان هنر مدرن افتاده است مصونیت می بخشد... و شاید تعبیر « خوره » از سرطان بهتر باشد، چرا که این بیماری جان و تن هنر و هنرمند را از درون و بیرون می خورد و خورده است، و چه بدانیم و چه ندانیم، ادبیات داستانی این روزگار - و نقاشی و شعر و... - جذام زده ای است که دیگر شوقی و توانی برای زنده بودن و زنده ماندن ندارد. بشر در انتظار فردایی دیگر است و هنرش نیز.

آیا این خصیصه را که در آثار اورول وجود دارد یکسره به آنجا باز گردانیم که او سال هایی روی این سیاره زیسته است که جنگ های اول و دوم جهانی، انقلاب اکتبر و اقتدار نازیسم واقع شده، تاریخ پوست ترکانده و بشر، هستی تازه خویش را در هدم و عدم حیات پیشین خود می جسته است؟ مگر آندره برتون، گیوم آپلینر، لویی آراگون، تریستان تزارا، سالوادور دالی و پیکاسو در همین سال ها زیسته اند؟ مگر آلبر کامو در همین سال ها زیسته است... و بسیاری دیگر؟

کامو و اورول در جهان واحدی زیسته اند، اما تأثراتی که آن دو از این جهان گرفته اند یکسان نیست. آلبر کامو یک سال پیش از آغاز جنگ جهانی اول به دنیا آمده . پانزده سال بعد از پایان جنگ جهانی دوم از دنیا رفته است. اورول یازده سال قبل از آغاز جنگ جهانی اول به دنیا آمده و پنج سال پس از ترک مخاصمه، در چهل و هفت سالگی، مرده است. آلبر کامو نیز چهل و هفت سال بیش تر زیسته است.

در سال هایی که زمین گرفتار بلایایی بزرگ است، عمرها کوتاه می شود - آنتوان دوست اگزوپری نیز در چهل و چهار سالگی طعمه خلبانان آلمانی شده است - و یا هنرمندان آن همه عمیق می زیند که زودازود پیمانه سهمشان از حیات پُر می شود و می روند؟ جنگ جهانی اول در دوم اوت ۱۹۱۴ آغاز شده است. پدر کامو از کشته شدگان همان نخستین سال جنگ است و مادرش غریبانه رخت اقامت به همان محله ای می کشد که بعدها «مورسو» ی «بیگانه» در آنجا خواهد زیست. این سال ها، زمین محفوف است به وقایعی در هم پیچیده که بی وقفه سر می رسند. جنگ جهانی اول در سال ۱۹۱۴ آغاز شده است. «نظریه نسبیت عمومی» یک سال پس از آغاز جنگ پدیدار می شود. دو سال بعد که انقلاب اکتبر به پیروزی می رسد - ۱۹۱۷ - اورول چهارده ساله است. کمپانی کیتون کارخانه خنده سازی آمریکاست؛ مردم در سینماها جمع می شوند و به چارلی چاپلین می خندند. جنگ جهانی اول در سالی پایان می یابد که کامو وارد دبستان شده است.

دو سال پیش از پایان جنگ - ۱۹۱۶ - مکتب دادائیسیم در زوریخ در یک آبجو فروشی پا گرفته است. تریستان تزارا و هانس آرپ، بنیانگذاران دادائیسیم، نیز در همان جهانی می زیسته اند که آلبر کامو و جورج اورول... شاید آنها مجلای جنونی باشند که اروپای جنگ زده به آن گرفتار آمده است.

اولین بیانیه دادا در فوریه ۱۹۲۰ خوانده شد:

نمی فهمید که ما چه می کنیم، این طور نیست؟ دوستان عزیز! این موضوع را خود ما خیلی کمتر از شما می فهمیم. چه سعادت! حق دارید. دلم می خواست یک بار دیگر بغل پاپ بخوابم. باز هم نمی فهمید؟ من هم نمی فهمم. چقدر گریه آور است!

سال های ۲۷-۱۹۱۸ شاهد ظهور اتومبیل و پادشاهی فورد است. در سال ۱۹۲۰ زنان حق شرکت در انتخابات یافتند. آخرین مقاومت ها در برابر آزادی جنسی رفته رفته فرو می ریخت. پخش منظم برنامه های رادیویی از سال ۱۹۲۰ صورت گرفت. «عصر مجاز» همزمان است با عصیانی عمومی علیه عرف و عادت های عصر ویکتوریا: اتومبیل های سریع السیر و جنون سرعت؛ پارتی های شبانه و رقص دیوانه وار چارلستون... دختران، زیبایی را در موها و دامن های کوتاه و کشیدن سیگار می جویند؛ لویی آرمسترانگ ساحری است که با آوای ترومپت جوانان را سحر می کند.

در سال ۱۹۲۴، زمان انتشار بیانیه سوررئالیسم نوشته آندره برتون، آلبر کامو در الجزیره سال دوم دبیرستان را می گذراند و جورج اورول در برمه فقر را تجربه می کرد. سوررئالیست ها می گفتند:

سوررئالیسم تقریر و تثبیت تفکر است بدون تحکم عقل و خارج از هر گونه تقید به قوانین زیباشناسی و اصول اخلاقی.

بحران اقتصادی وال استریت - ۱۹۲۹ - عرصه را برای تحولات شگفت آور سیاسی در سراسر دنیا فراهم می آورد. میلیون ها نفر بی خانمان در آمریکا، انگلیس، فرانسه و آلمان در خیابان ها زندگی می کنند. این سخن درباره بشری که روح خویش را به شیطان فروخته است کاملاً واقعی است. در چنین دنیایی است که هیتلر امکان حاکمیت می یابد. او مظهر صورت آلمانی ناسیونالیسم است؛ مردی که مردم آلمان برای مدتی بیش از ده سال، خود را در وجود او می یافتند. یک سال پیش از آن، آلدوس هاکسی رمان « دنیای متهور نو » را انتشار داده است.

این کتاب مظهر نگرانی بشری است که خود را مقهور تکنولوژی می یابد؛ سحر تکنولوژی در اختیار غریزه سیراب ناشدنی قدرت، اضطرابی که در کتاب « ۱۹۸۴ » نیز جلوه گر شده است. داستان این کتاب در لندن، پایتخت انقلاب صنعتی می گذرد، شش قرن دیگر در « سال ۶۰۰ فورد »؛ شش قرن بعد از تولد هنری فورد، مؤسس شرکت اتومبیل سازی فورد و پیشتاز عرضه اتومبیل های ارزان مدل T. تمدن « دنیای متهور نو » از تاریخ تولد هنری فورد - ۱۸۶۳ - آغاز می شود و این استعاره ای بسیار داهیهانه است که آلدوس هاکسی روح دنیای جدید را در آن دمیده است. تکنولوژی، در خدمت استمرار حکومتی جهانی، « زنده زایی » را برانداخته است و افراد بشر در مؤسسات تولید و پرورش نوزادان از لوله های آزمایشگاه پا به جهان می گذارند:

« مرکز بارورسازی و پرورش نطفه لندن »؛ نوزادان این مرکز در پنج طبقه اجتماعی پرورش می یابند، از آلفا تا اپسیلون. آلفاها بالاترین طبقه هستند و سردمداران حکومت. بتاها متخصصان و تکنوکرات ها هستند و بعد از این دو، گاماها، دلتاها و اپسیلون ها که برده های این جامعه یوتوپیایی هستند، تحت عمل بوکانفسکی - تولید دوقلوهای مشابه از یک تخم - به صورت موجوداتی درون بشر و لاشعور پا به دنیا می گذارند تا کارهای ساده و غیر حرفه ای، اما سنگین و طاقت فرسا را انجام دهند.

آیا وجود چنین جامعه ای غیر محتمل است؟ آلدوس هاکسلی پانزده سال بعد، در ۱۹۴۶ میلادی، در مقدمه ای که بر چاپ جدید کتابش نگاشته است، می نویسد:

... از نظر تکنیکی و ایدئولوژیکی برای تولید نوزادان در « لوله های آزمایشگاهی » و « گروه های کم عقل بوکانفسکی » هنوز راه درازی در پیش داریم اما کسی چه می داند که در سال ۶۰۰ فورد چه اموری اتفاق خواهد افتاد. با این حال احتمال وقوع جنبه های مشخص دیگری از این جهان سعادت مند و با ثبات - همانند « سوما »، « آموزش ضمن خواب کودکان » و سیستم طبقه بندی علمی بیش از سه یا چهار نسل دیگر بطول

نخواهد انجامید. بی بند و باری جنسی « دنیای شگفت انگیز نو » چندان هم دور از انتظار نیست. در سالهای اخیر، آماری مساوی از طلاقها و ازدواجها از بعضی شهرهای آمریکا گزارش شده است. بدون شک طولی نخواهد کشید که قبale ازدواج زنها هم چون سند مالکیت سگها به فروش برسد، هنگامی که قانونی علیه تعویض سگها یا داشتن بیش از یک همسر در آن واحد وجود ندارد، پایداری ازدواجها در بهترین حالت یکسان خواهد بود. همزمان با افول آزادی سیاسی و اقتصادی، آزادی جنسی افزایش می یابد و دیکتاتور تمام تلاش خود را برای گسترش این نوع آزادی بکار خواهد بست. (اگر چه او به مردمانی خود فروش برای اداره قلمروهای مغلوب یا خالی نیاز دارد). آزادی برای فرو رفتن در روئیا تحت تأثیر مواد مخدر، رادیو و سینما امر برده بار آوردن مردم را میسر می سازد.

اگر پانزده سال پیش [۱۹۳۱] را در ذهن خود مجسم کنیم در می یابیم که اکنون به جامعه «یوتوپیا» بمراتب نزدیکتریم. در آن زمان از نظر من دنیای «یوتوپیا» در ششصد سال بعد قابل تحقق بود اما امروزه بعید نیست که آن دنیای وحشت انگیز فقط ظرف یک قرن بر ما حاکم گردد. و تازه این در صورتی است که ما در این فاصله خود را به نابودی نکشانیم و در واقع ما باید روش غیر متمرکز را انتخاب کرده و علم موجود را هدفی که بشر برای آن وسیله ای گردد، قرار ندهیم بلکه از آن بعنوان وسیله ای در راه ایجاد جامعه ای متشکل از انسانهای آزاداستفاده نمائیم. در غیر این صورت، دو راه در مقابل خود خواهیم داشت. شق اول شماری از حکومتهای ملی نظامی – استبدادی که به خاطر ماهیتشان از بمب اتم استفاده نموده، تمدن بشری را به نابودی خواهند کشید. (که در صورت محدود بودن جنگ نیز نظامیگری همیشگی خواهد بود) و شق دوم حکومت فراملی مستبدی است که یا به خاطر هرج و مرج ناشی از رشد سریع صنعت به وجود می آید و یا بطور اخص با انقلاب اتمی ظاهر می شود. این حکومت به خاطر تأمین ثبات و حفظ قدرت خود جامعه را به سوی جامعه استبدادی «یوتوپیا» خواهد کشاند. حال مختارید شانس خود را امتحان کنید.

انسان برای قبول خطر و ورود در مبارزه سیاسی – اگر چه منشأ گرفته از پراگماتیسم باشد – یا باید پذیرش ولایت کند یا تصویری از یوتوپیای موعود خویش داشته باشد، همراه با درک تعهدی که او را از حدود متعارف حوائج فردی و جمعی خارج کند. و لازمه روی آوردن به هر یک از این دو، عبور از انتلکتوئلیسم منفعل است.

آلبر کامو در ۱۹۳۴ به صف نهضت های ضد فاشیسم پیوست و در حزب کمونیست مأمور تبلیغات در محافل مسلمانان الجزیره شد. جورج اورول نیز آنگاه که پرنال فرانکو، به پشت گرمی فاشیسم آلمان و ایتالیا، به

جمهوری اسپانیا اعلان جنگ داد، به جبهه رفت و مجروح شد (سال ۱۹۳۷). جبهه خلق نیز که جمهوری اسپانیا را تشکیل داده بود، منزله از گرایش های کمونیستی نبود.

نه کامو و نه اورول کمونیست نماندند. مورسو - بیگانه کامو - در برهوتی میان « نه عشق » و « نه نفرت » می زید و شهر طاعون زده « اُران »، بیرون از حیطه تاریخ و جغرافیا و فراتر از هر دو، گرفتار طاعون شده است تا انسان برای آخرین بار در « حکمت بلا » بیندیشد. کامو از سحر یوتوپیا رهیده است، اما اورول نه. بنابراین، رمان « ۱۹۸۴ » هنوز ایدئولوژی زده، و به عبارت بهتر، یوتوپیا زده است.

اوتوپیا توهم زمینی بهشت گمشده آدمیزادگان است، و بهشت اگر بخواهند که در زمین متحقق شود سرابی بیش نیست. هر ایدئولوژی سیاسی خواه ناخواه تصویری از یک بهشت زمینی دارد که غایات خویش را در آن متحقق می بیند. هاکسلی در « دنیای متهور نو » تصویری از بهشت موعود خویش به دست نمی دهد، اما « یوتوپیا علمی » یا صورت مثالی مدینه ای را که در سایه علوم و تکنولوژی بنا می شود، جهنمی بسیار وحشتناک و پُر رنج می بیند، و حق با اوست. در دنیای متهور نو فردیت و تشخیص تا آنجا که امکان دارد از میان رفته است و انسان هایی که از لوله های آزمایشگاه به عالم « تخلیه شده اند » خصلت های مشترکی یافته اند، تا آنجا که بتوان آنان را در پنج گروه نژادی معین طبقه بندی کرد و از این طریق، جامعه انسانی به ثباتی ریاضی دست یافته که لازمه برنامه ریزی های بسیار بلند مدت است:

دستش را بالا برد و با لحنی موقرانه ادامه داد:

فرآیند بوکانفسکی یکی از عوامل اصلی ثبات اجتماعی است. دانشجویان یادداشت کردند:

عوامل اصلی ثبات اجتماعی.

در آغاز رمان، عده ای از دانشجویان از مرکز بارورسازی و پرورش نطفه لندن دیدار می کنند و با ولع، تعلیمات مدیر مرکز را می بلعند:

مردها و زنهای استاندارد در گروه های یکسان. کارکنان یک کارخانه کوچک با تولیدات فقط یک تخم بوکانفسکی شده تأمین می گردد. نود و شش دوقلوی یکسان مانند نود و شش ماشین یکسان کار می کنند. مدیر در حالیکه سرشار از هیجان بود اضافه کرد: آیا واقعاً می دانید که در چه موقعیتی هستید؟ این امر برای اولین بار در تاریخ به وقوع می پیوندد. سپس شعار کره خاکی را خاطر نشان کرد: « جماعت، همسانی، ثبات ». واژه های شکوهمند! اگر می توانستیم بطور نامحدودی بوکانفسکی کنیم تمام مسائل حل شده بود.

با گامهای استاندارد، دلتهای همسان و اپسیلونهای یکسان تمام مسائل حل می شد. میلیون ها دوقلوی یکسان تمام مسائل حل می شد. میلیون ها دوقلوی یکسان. اصل تولید انبوه انسان، آخرین دستاورد بیولوژی خواهد بود.

« تولید انبوه انسان، آخرین دستاورد بیولوژی. » اگر کتاب تا به آخر بر همین سیاق باقی می ماند، از حیثه « ساینس فیکشن » خارج نمی شد: یک افسانه علمی. اما از نیمه داستان، کم کم کتاب صورتی فلسفی به خود می گیرد. برنارد مارکس، یک آلفای مثبت که در ارزش ها و اعتبارات دنیای متهور نو تردید کرده است، همراه با لینا کراون به مالپانیس می روند: یکی از اردوگاه هایی که در آن شصت هزار نفر از سرخپوستان دنیای کهن به صورتی محصور و معتزل از دنیای تمدن زندگی می کنند:

... در حدود شصت هزار سرخپوست و دو رگه... مطلقاً وحشی... محققین ما گاه گاهی از اونجا دیدن می کنند... از طرف دیگر، اونا هیچ نوع ارتباطی با دنیای متمدن ندارند. هنوز عاداتهای تنفر انگیز خودشان را حفظ کرده اند... ازدواج، اگر بدانید چیست... خانم عزیز! خانواده... بدون تربیت... خرافات عجیب غریب... مسیحیت و توتمیسم و پرستش نیاکان... زبانهای مرده ای چون زونی، اسپانیولی و زبانهای متفرقه سرخپوستی... یوزپلنگ، جوجه تیغی و حیوانات وحشی دیگر... بیماریهای عفونی، کشیش... سوسمارهای سمی.

– واقعاً باور نکردنیه.

... و این دو دنیا در مقابل یکدیگر قرار می گیرند.

دنیای متهور نو در واقع صورت انتزاعی همین جامعه ای است که اکنون در مغرب زمین تحقق یافته است. فرد انسانی مستحیل در جمع شده است و اجازه ندارد که عالمی متعلق به خویش داشته باشد. و اما از آنجا که این استحاله در همسویی و هم آهنگی با هوای نفس اماره انجام گرفته است، فرد خود را منقاد و مسیطر نمی یابد؛ افراد با توهمی از آزادی فریفته شده اند:

هر کسی متعلق به تمام افراد دیگر است.

این یکی از شعارهایی است که از طریق « هیپنوپدیا » منطق ذهنی انسان های دنیای متهور نو را می سازد. مدیر مرکز بارورسازی آموزش در حال خواب را چنین توصیف می کند:

شگرف ترین عامل پرورش اخلاق جامعه در تمام اعصار.

ذهن نوزادان آزمایشگاهی، از همان آغاز، با یک لالایی مداوم که اعتبارات منطقی معینی را به او تلقین می کنند بار می آید. فرد انسانی در سپهر روانی معینی که به هیچ روی امکان خروج از آن وجود ندارد رشد می کند؛ یک گنبد شیشه ای شفاف و دور از دسترس. جبر مطلق. حیات انسان ها در ژرفای غفلتی عمیق که نه چون چاهی تاریک بل چون گنبدی شفاف آنها را از عالم واقع جدا کرده، جریان دارد؛ و عالم واقع یعنی اختیار. و جز این اردوگاه هایی که در آن سرخپوستان بر همان عادات دنیای کهن می زیند هیچ نشانه دیگری از عالم اختیار و آزادی باقی نمانده است. مدیر مرکز بارورسازی در ادامه تعلیمات خویش می افزاید:

نه همچون قطرات آب، درست است که آب در دل سخت ترین سنگهای خارا نفوذ می کند، بل، مانند قطرات سیال موم که به یکدیگر می چسبند، پوسته می بندند و بر هر چه فرو ریزند آنها را از جنس خود می سازند و سرانجام سنگ را به صورت توده ای سرخ فام در می آورند.

تا جایی که ذهن بچه انباشته از این تلقینات می گردد و مجموعه همین تلقینات است که ذهن او را می سازد. و نه فقط ذهن بچه را که ذهن بزرگسالان را نیز، در سراسر زندگی شان.

ذهنی که تشخیص می دهد، طلب می کند و تصمیم می گیرد، از این تلقینات ساخته شده است. اما تمامی این تلقینات از جانب ماست! مدیر سرشار از هیجان پیروزی فریاد برآورد: « تلقینات حکومت ».

در دهکده جهانی مک لوهان اگر چه هینوپدیا وجود ندارد، اما حکومت ها از رسانه های جمعی و علی الخصوص تلویزیون و سینما تعریفی نزدیک به آن دارند. بعد از جنگ جهانی دوم بود که تلویزیون به مثابه رسانه جمعی - و مهمترین آنها - مورد اعتنا قرار گرفت و پیش از آن، در دورانی که آلدوس هاکسلی « دنیای متهور نو » را می نوشت، اولین تصویر تلویزیونی فقط برای انجمن سلطنتی انگلیس به نمایش در آمده بود. تلویزیون ۴۰۵ خطی ولادیمیر زوریکین نیز در سال ۱۹۳۸ رواج یافت، و اگر نه، شاید هاکسلی نیز چون اورول صورت انتزاعی تلویزیون - تله اسکرین - را هم در خدمت حکومت جهانی یوتوپای خویش قرار می داد. و یا چون ری برادبری در « فارنهایت ۴۵۱ ». در « ۱۹۸۴ » تله اسکرین، که هم گیرنده و هم فرستنده است، خانه ها را از صورت یک پناهگاه امن بیرون آورده است و مردم حتی در خلوت خانه های خویش، از نظارت حکومت مرکزی رهایی ندارند.

در « دنیای متهور نو » رابطه مردان و زنان - و به عبارت بهتر، نران و مادگان - منحصر در تمتع جنسی است، آرزویی که امروز هنوز جامه عمل نپوشیده است. آلدوس هاکسلی افقی نهایی سیر تاریخی جامعه غرب را پیش بینی کرده است و البته برای این پیش بینی هم دهای بسیاری لازم است که او از آن برخوردار است. اگر تکنولوژی بتواند از لوله های آزمایش زهدانی برای پرورش جنین انسانی بسازد، این تمایل همگانی که امروز

به صورتی پنهان در جامعه غربی وجود دارد آشکار خواهد شد و به زودی زنده زایی، خانواده، پدر، مادر، برادر و خواهر به مفاهیمی منسوخ و حتی وقیح مبدل خواهند شد، آنچه که در « دنیای متهور نو » وقوع یافته است:

مدیر پرسید: و اما درباره « والدین » چه؟

سکوتی سنگین حاکم شد. چند تا از دانشجویان سرخ شدند. آنها هنوز یاد نگرفته بودند که خط فاصلی ظریف و متمایز کننده بین سخنان وقیح و علم ناب رسم نمایند. سرانجام یکی از آنها دستش را بلند کرد و گفت: آدمها عادت داشتند که... در بیان کلمات دودل بود، خون به گونه اش دوید. خوب... یعنی آنها عادت داشتند، زنده زایی کنند.

مدیر بعنوان تأیید سرش را تکان داد و گفت: کاملاً درست است.

دانشجو ادامه داد: و وقتی آنها تخلیه... حرف خود را تصحیح کرد: زاییده می شدند. خوب آنها والدین بودند « البته منظورم بچه ها نیستند - یعنی طرف دیگر قضیه. » پسرک بیچاره بکلی گیج شده بود. مدیر جمع بندی کرد و گفت: بطور اجمال « والدین پدر و مادر بودند ». این سخن وقیح و در عین حال علمی باعث شد که دانشجویان از شرم نتوانند به چشمهای مدیر نگاه کنند. مدیر با صدای بلند تکرار کرد « مادر » و به کلمات حالت علمی داد. آنگاه با لحنی موقرانه ادامه داد: اینها حقایق نامطبوع هستند، می دانم. اما بالاخره بیشتر حقایق تاریخی نامطبوعند.

مطبوع یا نامطبوع، وقیح یا زیبا؛ « اخلاق » در دنیای متهور نو تابع یک « نظام تربیتی تکنولوژیک » است که همه را همسان در خدمت یک حکومت جهانی بار می آورد. همه در سپهری از جهل و غفلت مطلق که با تلقینات حکومت - از طریق هیپنوپدیا و یا پرورش بر اساس ایجاد بازتاب های شرطی تغییر ناپذیر - خلق شده است زندگی می کنند. با این همه، هستند کسانی - اگر چه بسیار معدود - که به مراتبی از « خود آگاهی » دست می یابند. اینان را به جزایری محصور تبعید می کنند. برنارد مارکس و هلمولتس از آن جمله اند. آنان نسبت به بعضی اعتبارات منطقی حکومت صنعتی شک کرده اند و دریافته اند که آزادی در گریز از این نظام پرورشی خاصی است که همه را همسان و فاقد فردیت بار می آورد. وقتی تفاوت ها از میان برداشته شوند، معرفت نیز حاصل نمی آید و بنابراین، شعار اصولی دنیای متهور نو این است: اجتماع، همسانی، ثبات. اما فردیت چیست و یا آزادی در وصول به فردیت است؟ آلدوس هاکسلی به این سؤال پاسخ نمی دهد. او نسبت به لیبرالیسم متعهد است، اما در عین حال نمی تواند تبعات اخلاقی لیبرالیسم را تماماً بپذیرد.

همسانی و ثبات در عالمی که عین تراحم و تغییر است حاصل نمی آید و بنابراین، یوتوپیا جز در لازمان و لامکان محقق نمی گردد و این همان معنای « یوتوپیا » ست: لامکان و « نیست در جهان ». در « دنیای متهور نو » تراحم و تغییر به حداقل رسیده است، اما وجود دارد. دنیای « ۱۹۸۴ » نیز با همین شاخص ها – استحاله فرد در اجتماع، وجود همسانی و تصویری از ثبات – خلق شده است و هر مدینه آرمانی دیگری نیز جز با همین شعارها شکل نمی گیرد. حیات دنیایی بشر عین فنا و زوال بیماری و مرگ است و بنابراین، بهشت زمینی را « آرزوی جاودانگی و اقتدار بی زوال و فناپذیر » می سازد. در « دنیای متهور نو » مسئله مرگ همچنان حل نشده باقی مانده است، اما پیری و بیماری درمان شده است و انسان ها تا دم مرگ از لذایذ زندگی تمتع می جویند. صفاتی که یوتوپیا را صورت می بخشند نقیض این صفاتی هستند که عالم واقع را ساخته اند: فردیت و تفرّد، تفاوت ها و تمایزات، تغیر و تحول، فنا و زوال و بیماری و مرگ... و چنین عالمی جز در لامکان و لازمان چگونه وجود پیدا خواهد کرد؟ زمان یعنی عدم ثبات و مکان یعنی زمان؛ زمان و مکان دو وجه از یک موجودیت واحد هستند. « رازی واحد » یک بار جلوه مکان یافته است و بار دیگر جلوه زمان. بهشت نیز در لازمان و لامکان است و نمونه ای زمینی ندارد. وعده ابلیس را در بهشت مثالی به پدرمان به یاد آورید: هَلْ أَذُكَّ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْكٍ لَّيْلِي؟

در دنیای « ۱۹۸۴ » نیز، حکومت مسلط حزب حاکم یا اینگساک – با نفی فردیت و هدم تمایزات میان آدم ها به صورتی از ثبات دست یافته است، اگر چه باز هم نه به طور کامل. در اینجا نیز اجتماعاتی از مردم – رنجبران – هنوز بیرون از یوتوپیا، بر همان عادات و اعتبارات دنیای کهن زندگی می کنند، اگر چه حزب حاکم محصورشان نکرده است، چرا که از جانب آنان مورد تهدید نیست:

تمام باورها، عادات، سلیقه ها، عواطف، گرایش های ذهنی، که شاخص زمان ما هستند، طرح ریزی شده اند تا در واقع پاسدار رازورانگی [رازآمیز بودن] حزب باشند و از درک ماهیت واقعی اجتماع امروز جلوگیری به عمل آورند. عصیان جسمانی، یا هر گونه نهضت مقدماتی در جهت عصیان، در حال حاضر امکان پذیر نیست. امکان تهدیدی از جانب رنجبران وجود ندارد. به حال خودشان که رها شوند، از نسلی به نسلی و از قرنی به قرنی، به کار زاد و زه و مردن ادامه می دهند و نه تنها انگیزه ای برای عصیان، که قدرت فهم اینکه دنیا می تواند چیزی جز این باشد را نخواهد داشت... از سوی دیگر، حتی کوچکترین انحراف عقیدتی عضو « حزب » در مورد موضوعی هر چند بی اهمیت، قابل اغماض نیست.

عضو « حزب » از میلاد تا مرگ زیر نظر « پلیس اندیشه » زندگی می کند. حتی وقتی هم تنها است، نمی تواند از این امر مطمئن باشد. هر جا که باشد، خواب یا بیدار، در حال کار یا استراحت، در حمام یا در

رختخواب، می توانند بدون هشدار جاسوسی اش را بکنند، بی آنکه خودش از این امر بویی ببرد. هیچیک از اعمال او مهر بی اعتنائی نمی خورد. دوستی هایش، استراحت هایش، رفتار او نسبت به زن و فرزندانش، حالت چهره اش به هنگام تنهایی، کلماتی که در خواب به زبان می آورد، حتی حرکات چشمگیر اندامش، تماماً زیر ذره بین جاسوسی قرار می گیرد. نه تنها هر گونه تخلف واقعی، بلکه هر گونه مردم گریزی، ولو به اندازه سر سوزن، هرگونه تغییر عادت، هر گونه شیوه رفتار عصبی که نشانی از جدال درونی داشته باشد، از ذره بین دستگاه جاسوسی پنهان نمی ماند.

در این کتاب نیز، داستان از آنجا صورتی فلسفی به خود می گیرد که این دو دنیا - دنیای کهن و یوتوپیا - با هم مقایسه می شوند. وینستون اسمیت که عضو حزب اینگساک است به صورتی از خودآگاهی نزدیک می شود و در همه باورهایی که از جانب حزب القا می شود تردید می کند، و این تردید او را از « سپهر وهمی » مسیطر بر دنیای « ۱۹۸۴ » خارج می کند. آیا دهکده جهانی مارشال مک لوهان نیز در یک چنین سپهر وهمی - اگر چه با مشخصاتی دیگر - بنا نشده است؟

چرا. « دنیای متهور نو » به جهان امروز نزدیک تر است، اگر چه « ۱۹۸۴ » نیز از دنیای امروز چندان دور نیست. جورج اورول بیش از آلدوس هاکسلی شیفته دنیای جدید و محسور اعتبارات ذهنی ملازم با این شیفتگی است. او « آزادی » را همان گونه می فهمد که در دهکده جهانی معنا می شود و بنابراین، سازندگان فیلم « ۱۹۸۴ » استالین را بر مسند « برادر بزرگ » نشانده اند و البته بعید نیست که خود اورول نیز هنگام ترسیم چهره برادر بزرگ چنین تصویری را در ذهن داشته است. برادر بزرگ، رهبر حزب اینگساک است که پوستری شگفت انگیز و بسیار بزرگ از چهره او زیب دیوارهای خارجی و داخلی مدینه فرضی « ۱۹۸۴ » است:

... پوستری رنگی، که برای دیوار داخل ساختمان بسیار بزرگ بود، به دیوار زده شده بود. تصویر چهره غول آسایی بود به پهنای بیش از یک متر، چهره آدمی چهل و چند ساله با سبیل مشکی پرپشت و خطوط زیبای مردانه... در هر طبقه، روبروی در آسانسور تصویر چهره غول آسا بر روی دیوار به آدم زل می زد. از آن تصاویری بود که نگارگری اش چنان ماهرانه است که چشم های آن هنگام راه رفتن دنبالت می کنند. زیر آن نوشته شده بود: ناظر کبیر [برادر بزرگ] تو را می نگرد.

نام حزب حاکم اینگساک نیز که ترکیبی است از دو کلمه English و socialism می فهماند که اورول از مدینه فرضی « ۱۹۸۴ » نظر به یک جامعه سوسیالیستی توتالیتار داشته است، اگر چه هشدار او از این حد بسیار

فراتر می رود... افرادی چون جورج اورول آیینی هایی هستند که می توان « باطن عصر » را در آثارشان به تماشا نشست.

در « دنیای متهور نو » تقابل هاکسلی مشخصاً با تکنولوژی است و سپهر مسیطر بر یوتوپای مثالی او هویت خویش را از تکنولوژی گرفته است. هاکسلی « علم » را می ستاید - مرادم از علم همان علوم رسمی است - اما تکنولوژی را نه: در علم محض غرضی مستتر نیست، اما تکنولوژی محصول یک تلاش علمی غرض مند است و اتوماسیون - چرخشی که خواه نا خواه باید بچرخد - غایات خود را بر انسان تحمیل کرده است. مصطفی موند، یکی از ده ناظر یا کنترل کننده جهانی، به هلمولتس که به جرم خواگاهی باید به جزایر فاکلند تبعید شود می گوید:

من به حقیقت علاقمندم، علم را دوست دارم. اما حقیقت تهدید آمیز است و علم خطری عمومی. به همان اندازه که مفید است، خطرناک هم هست... من دوباره از علم سپاسگذارم. اما ما نمی توانیم بگذاریم که علم راه خود را برود. بهمین دلیل با احتیاط دامنه تحقیقات آن را محدود می نمائیم... ما اجازه نمی دهیم که علم با هر مشکلی درگیر شود، بلکه تنها باید به مشکلات فوری و حاضر پردازد... فورد اعظم خود بر راحتی و سعادت بیشتر از حقیقت و زیبایی تأکید داشت. تولید انبوه اینگونه تغییر را ایجاد می کرد. سعادت عمومی باعث میشود که چرخهای مملکت همواره در چرخش باشد. اما حقیقت و زیبایی نمی توانند چنین نقشی را ایفا کنند.

مراد از « فورد اعظم » هنری فورد است، مؤسس کمپانی اتومبیل سازی فورد. هنگامی که او کمپانی خویش را در سال ۱۹۰۳ در دیترویت آمریکا تأسیس کرد، اتومبیل هنوز وسیله ای همگانی نبود و جز به ثروتمندان اختصاص نداشت. تولید انبوه اتومبیل نخستین بار در کارخانه فورد آغاز شد: اتومبیل فورد مدل تی (T)، ارزان و جمع و جور، مخصوص خانواده ها. از این پس هر خانواده ای می تواند صاحب یک اتومبیل باشد.

خط تولید اتومبیل فورد مدل T سیستمی ساده بر مبنای یک تقسیم کار بسیار دقیق داشت. در این خط تولید ۷۸۸۲ عمل مختلف انجام می گرفت. هنری فورد در خاطرات خویش می نویسد که از این ۷۸۸۲ کار تخصصی، ۹۴۹ کار آن می بایست که به وسیله « مردانی قوی با بدنی پُر قدرت و در کمال صحت و سلامت » انجام گیرد، ۳۳۳۸ کار را « مردانی با قدرت بدنی معمولی » می توانستند انجام دهند و باقی کارها از عهده زنان و کودکان نیز برمی آمد.

می نویسد:

ما پی بردیم که ۶۷۰ کار را مردان بدون پا و ۲۶۳۷ کار را مردان با یک پا و دوکار را مردان بدون دست و ۷۱۵ کار را مردان یک دست و ده کار را مردان کور می توانند انجام دهند.

حتی الوین تافلر، نویسنده کتاب « موج سوم » نیز در هنگام نقل این خاطرات نمی تواند نسبت به لحن عاری از عاطفه این سخنان بی اعتنا باشد. او می نویسد:

به اختصار، برای کار تخصصی، کل یک شخص مورد نیاز نبود بلکه فقط به قسمتی از بدن وی احتیاج بود تا کنون شواهدی اینچنین زنده دال بر اینکه تخصصی شدن افراطی تا این حد می تواند شقاوت انگیز باشد ارائه نشده است.

نظام تکنولوژیک، نظامی شقاوت آمیز است و فرد انسانی در آن نه به مثابه یک انسان صاحب روح و جسم و عقل و عواطف، بل به مثابه شیئی که می تواند نقص خط تولید را با دست، پا، چشم، گوش یا مغز خود جبران کند وجود دارد. و این معنا را آلدوس هاکسلی چه خوب دریافته است؛ « دنیای متهور نو » در امتداد طبیعی دنیای شقاوت آمیزی است که تقسیم کار فورد در آن واقع می شود و بنابراین، خدای انسان های « دنیای متهور نو » فورد است. آنها به فورد سوگند می خورند و با ترسیم حرف T بر شکم خود به او توسل می جویند.

مصطفی موند - کنترل کننده جهانی - در تعلیمات خویش برای دانشجویان می گوید:

ماشینها در حرکتند، در حرکتند و برای همیشه باید کار کنند، توقف آنها به منزله مرگ خواهد بود... چرخها می بایست بی وقفه گردش کنند، اما بدون مراقبت نمی توانند بچرخند، انسانها هستند که باید آنها را کنترل کنند. مردان سخت کوش که محور چرخش چرخها هستند. انسانهایی عاقل، مطیع و همواره خشنود.

سیطره تکنیک آزادی را نابود کرده است و انسان تا حد محوری که چرخ های تکنولوژی گرد او می چرخند تنزل کرده است. استدلال مصطفی موند وارونه است و این وارونگی هم اکنون نیز وجود دارد و در استدلال ها و براهین همواره اصل بر حفظ و استمرار و وضع موجود گذاشته می شود. مصطفی موند می گوید که هر چیز بهایی دارد و سعادت و رفاه چیزی است که بهای آن را با قربانی کردن حقیقت و زیبایی باید پرداخت... و بشر جدید نیز چنین کرده است. هاکسلی در «دنیای متهور نو» جهانی انتزاعی ساخته است تا انسان امروز در آن به تماشای خویش بنشیند:

ثبات، ثبات، ابتدایی ترین و نهایی ترین نیاز.

چرخ تکنولوژی به انسان هایی نیاز دارد که گرفتار بیماری، پیری و ناخشنودی نشوند. عواطف و احساسات باید نابود شوند و انسان های مسیطر تکنولوژی باید به ماشین هایی دیگر مبدل شوند، فاقد عواطف، همسان و دور از تحول و تغییر.

مصطفی موند می گوید:

آنچه که در این فاصله زمانی بین خواست و تأمین خواست، کمین می کند احساس است. این فاصله زمانی را کم کنید و موانع سرکوب کننده غیر ضروری را از میان بردارید... جوانهای دوران طلایی [!] دردها اکنون از میان رفته است تا زندگی از نظر احساسی آسان شود. تا شما بتوانید فارغ از احساسات تند به زندگی خود ادامه دهید.

مدیر زیر لب نجوا کرد: روح فورد در کالبدی دیگر، دنیا بر وفق مراد است.

... مصطفی موند گفت: زندگی خودتان را در نظر بگیرید! آیا تاکنون به مشکل غیر قابل حلی برخورد کرده اید[؟] دانشجویان با سکوت جواب منفی دادند. آیا تا به حال هیچ کدامتان مجبور شده اید که این خواست و برآورده شدن آن فاصله زمانی طولانی را تحمل کنید [؟]

یکی از دانشجویان گفت: خوب، اما در ادامه حرفش تردید داشت.

مدیر گفت: حرف بزن، جناب کنترل کننده را معطل نکن.

- من یکبار مجبور شدم چهار هفته برای تصاحب یک دختر صبر کنم.

- در نتیجه تحریکات شدیدی در خود احساس کردی.

درست است؟

- خیلی وحشتناک.

کنترل کننده گفت: بله، دقیقاً وحشتناک. اجداد ما آنقدر خرف و کوتاه فکر بودند که وقتی اولین مصلحین برای نجات آنها از این تحریکات و احساسات وحشتناک قدم پیش گذاشتند نمی دانستند با آنها چگونه برخورد کنند.

« غفلت » لازمه خشنودی است. پس در دنیای متهور نو نیازهای انسانی نیز تا آنجا محدود شده اند که بین نیازها و برآورده شدنشان فاصله ای نماند؛ یعنی افق غایات انسانی اجازه نمی یابد که از مرز حیوانیت فراتر رود. دریغ از آن اوقات متعالی که روح به بی متتها پیوند می خورد!

بی قراری عین ذات انسانی است، چرا که قرار او در عدم است؛ عدم نه به معنای لامکان و لازمان - که در افق وهمی یوتوپیا متصور است - بلکه عدم به معنای افق مثالی وجود، ماورای زمان و مکان، افق اعلی.

آلدوس هاکسلی روح دنیای معاصر را یافته است. بشر امروز درست از هر آنچه که عین ذات انسانی اوست می گریزد. او در جست و جوی « قرار » است، در همین عالم که عالم فناست. ذات این عالم عین حرکت و تغییر است و اگر انسان بخواهد « اشتیاق عدم » را که در روح است در اینجا فروبشاند، یا باید روی به انتحار بیاورد و یا از جوهر انسانی خویش فاصله بگیرد - آن سان که در دنیای متهور نو روی داده است - یعنی « رنج » را نابود کند. یوتوپیا - بهشت زمینی - تشبه به بهشت آسمانی می کند که در آن نه رنج هست، نه بی قراری و نه تغییر. وعده ابلیس را در بهشت آسمانی به پدرمان به یاد آورید: هَلْ أَذُكَّ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّيْلِي؟

برنارد مارکس که به نحوی خودآگاهی دست یافته است عشق را تجربه می کند. او دیگر نمی تواند لینا را فقط برای تمتع جنسی بخواهد:

برنارد دندانهایش را بهم فشرد و نجوانان گفت: طوری در مورد لینا صحبت می کنند که انگار یه تکه گوشته. ببرش اینجا، ببرش اونجا، مثل گوشت گوسفند...

اما در دنیای « ۱۹۸۴ »، وینسون اسمیت نه در جست و جوی عواطف ناب و عشق، که فقط جویای تمتع جنسی است. او به جولیامی گوید:

- گوش کن. هر چه با مردان بیشتری بوده باشی، بیشتر دوستت می دارم. می فهمی؟

- آره، کاملاً.

- از عفاف بیزارم، از نیکی بیزارم. می خواهم سر به تن فضیلت نباشد. می خواهم آدم ها تا مغز استخوان فاسد شوند.

- در این صورت عزیزم، شایستگی ات را دارم. تا مغز استخوان فاسدم.

و البته مراد وینستون از عفاف و نیکی و فضیلت مفاهیمی هستند که حزب حاکم در کالبد این الفاظ گنجانیده است، تا آنجا که نفس « زنا » چون یک مبارزه سیاسی جلوه می کند. جورج اورول آزادی جنسی را نیز می ستاید. رمان « ۱۹۸۴ » ایدئولوژی زده است و اورول از نوشتن رمان نظر به یک مبارزه ایدئولوژیک با توتالیتاریسم دارد و این غرض است که بر هنر او سایه انداخته و آن را پوشانده است:

چون غرض آمد هنر پوشیده شد

صد حجاب از دل به سوی دیده شد

غرضی نظیر این بر « دنیای متهور نو » نیز سایه انداخته است، اگر چه هاکسلی چشمان بازتری دارد و فریب لیبرالیسم را نخورده است. غایت او « فلسفی » است، حال آنکه غایت جورج تورول در نوشتن رمان « ۱۹۸۴ » - و همین طور « قلعه حیوانات » - سیاسی است.

« دنیای متهور نو » اگر فصل های آخر آن را منها کنیم، به یک افسانه علمی مبدل خواهد شد. مراد آن نیست که ادبیات را ماهیتاً از این اغراض جدا بدانم، بلکه می خواهم بگویم که تعهد باید از چشمه جان هنرمند بجوشد و در اثر او راه یابد، نه آنکه از بیرون بر کار او سایه بیفکند.

در پایان کتاب، جان که فرزند یکی از مدیران است اما در اثر حادثه ای عجیب در مالپائیس - اردوگاه سرخپوستان غیرمتمدن - به دنیا آمده است، دیگر باره به دنیای متمدن راه پیدا می کند. او که در سپهر مالپائیس با عادات و ملکات دنیای کهن رشد کرده، انسانی از دنیای ماست که به یوتوپیای ششصد سال بعد از میلاد مورد انتقال یافته است تا آن محادثه فلسفی که هاکسلی می خواهد، شکل بگیرد.

بخشی از فصل هفدهم کتاب « دنیای متهور نو » را که حاوی آن محادثه فلسفی است نقل می کنم:

هنگامیکه کنترل کننده و وحشی تنها ماندند و وحشی گفت: « هنر، علم - به نظر می رسد بهای سنگینی برای سعادت پرداخته اید. دیگر چه؟ »

کنترل کننده جواب داد: « خوب، البته، مذهب، قبل از جنگ نه ساله، چیزی بود که آن را خدا می نامیدند. اما داشتم فراموش می کردم، گمان می کنم شما همه چیز را درباره خدا بدانید. »

وحشی تأمل کرد: « خوب... » او می خواست چیزی در مورد تنهایی، شب، تپه کمرنگ در مهتاب، پرتگاه، فرو رفتن در تاریکی و مرگ، بگوید، می خواست حرف بزند، اما کلمات گم شده بودند، حتی در آثار شکسپیر.

در این بین، کنترل کننده به قسمت دیگر اطاق رفت، گاو صندوق بزرگی را که در دیوار مابین قفسه کتابها قرار داشت باز کرد. در سنگین آن به کنار رفت. در حالیکه کتابها را زیر و رو می کرد گفت: « آها، همین است، موضوع مورد علاقه من. » مصطفی موند کتاب قطور سیاهی را بیرون کشید: « فکر می کنم، تا حالا این را نخوانده باشید. »

وحشی آنرا گرفت و با صدای بلند خواند: « انجیل مقدس، شامل عهد قدیم جدید. »

- این یکی چطور؟ کتاب کوچکی بود که جلد نداشت:

« ریاله مسیح. »

- و این یکی؟ کتاب دیگری را به وحشی داد؟ « انواع تجارب مذهبی، اثر ویلیام جیمز. »

مصطفی موند روی صندلی نشست و گفت: « از اینها خیلی زیاد دارم، مجموعه ای از کتابهای قدیمی مستهجن. خدا در گاو صندوق و مورد در قفسه کتاب. » خندید و به کتابخانه و قفسه کتابها، بوبینهای دستگاه قرائت و نوارهای صوتی اشاره کرد.

وحشی با اوقات تلخی گفت: « اگر شما اطلاعاتی در مورد خدا دارید، پس چرا آنرا در اختیار مردم نمی گذارید، چرا اجازه نمی دهید از این گونه کتابها استفاده کنند؟ »

- به همان دلیلی که اتللو را در اختیارشان نمی گذاریم. آنها قدیمی هستند، از خدای صدها سال پیش سخن می گویند نه از خدای عصر حاضر.

- اما خدا که تغییر نمی کند.

- ولی مردم فرق کرده اند.

- چه اهمیتی دارد؟

مصطفی موند گفت: « همه چیز در عالم دگرگون می شود. » از جایش بلند شد و دوباره به طرف گاو صندوق رفت: « در آن زمانها شخصی بود که او را کاردینال می خواندند. او کسی بود مانند رئیس جامعه سرود خوانان. »

- در آثار شکسپیر هم به چنین افرادی اشاره شده است مثلاً پاندولف، کاردینال بزرگ میلان.

- « بله، درست است، خوب، داشتم می گفتم که، اسم این کاردینال نیومن بود. آها، اینجاست.» کتابی بیرون کشید: « این یکی را هم بر می دارم. به موضوعی که در نظر دارم مربوط می شود. این کتاب توسط شخصی به نام « مین دو بیران » که فیلسوف بود، نگاشته شده است. آیا می دانید فیلسوف به چه کسی می گویند؟ » وحشی فوراً گفت: « کسی که به چیزهایی دست نیافتنی تر از آنچه در زمین و آسمان هست می اندیشد. »

- « بله، همینطور است. یکی از چیزهایی را که او بدان اندیشیده است، برایت می خوانم. در عین حال، به آنچه که این رئیس جامعه سرودخوانان قدیمی گفته است، گوش کنید. » کتاب را از جاییکه ورقه کاغذی درلای آن بود، باز کرد و شروع به خواندن نمود: « ما بیشتر از آنچه به ما تعلق دارد از آن خود نیستیم. ما خود را نساخته ایم و نمی توانیم بر خود مسلط باشیم. ما ارباب خود نیستیم. ما بندگان خدائیم. آیا بدین ترتیب ما سعادتمند نیستیم؟ آیا گفتن اینکه ما از آن خود هستیم موجب سعادت و راحتی است؟ ممکن است جوانان و افراد موفق چنین تصور کنند. اینان ممکن است بیاندیشند که ثروتمند بودن، براه خود رفتن - مستقل بودن - به چیزی خارج از دنیا اندیشیدن، فارغ از دانشهای کسل کننده، عبادات و رجوع همیشگی به کارهایی که در جهت خواست دیگران انجام داده اند، برای ایشان سعادت است. اما با گذشت زمان، در می یابند که استقلال بشر دائمی نیست - این وضعیتی غیر طبیعی است - تنها لحظه ای دوام دارد و ما را به سلامت به انتها رهنمون نمی سازد... » مصطفی موند مکث کرد، کتاب را کنار گذاشت و یکی دیگر برداشت، صفحات آن را ورق زد و گفت: « اینرا گوش کنید. » آنگاه دوباره شروع به خواندن کرد: « بشر همچنانکه رو به پیری می رود با احساس عمیق ضعف، بی حالی و ناراحتی که از عوامل پیری است رو به رو می شود. آنگاه تصور می نماید که بیمار است و خود را تسلی می دهد که این وضعیت نشانه های خاص نوعی بیماری است و امیدوار است که شفا یابد. زهی خیال باطل! آن بیماری کهولت است و چه بیماری وحشتناکی! می گویند که ترس از مرگ و عواقب پس از آن است که بشر را به هنگام پیری وا می دارد که به مذهب روی آورد، اما تجربه مرا مجاب کرده است که جدا از هر گونه وحشت و تصور، زمانیکه به پیری نزدیک می شویم گرایش به مذهب در ما رشد می یابد. این گرایش در ما افزایش می یابد، زیرا که شور و احساسات آرام می شوند، هوسها و حساسیتها کمتر تحریک می شوند، خرد از جانب تصورات، امیال و هوسها کمتر در عذاب است و راحت تر به کار خود می پردازد. از اینرو خداوند از پشت غبار ذهن جلوه می کند. روح ما احساس می کند، می بیند و بسوی منشأ نور می شتابد. این شتاب طبیعی و اجتناب ناپذیر است. زیرا اکنون دیگر تمامی آنچه که به دنیای احساسات زندگی می بخشید از ما خارج می شود. دیگر آن عنصر وجودی از تأثیرات داخلی و خارجی در امان است. و ما احساس می کنیم که به تکیه گاهی ثابت و ماندنی، چیزی که ما را فریب ندهد،

واقعیت، حقیقتی مطلق و جاودانی نیازمندیم. بله، ما از روی جبر به سوی خدا می رویم. زیرا این گرایش برای روح چندان پاک و دلپذیر است که دیگر نقصهای ما را جبران می کند. »

مصطفی موند کتاب را بست، به صندلی تکیه کرد و گفت: « یکی از متعدد چیزهایی در زمین و آسمان که اینگونه فیلسوفها خواب آنرا نمی دیدند، (دستش را تکان داد) دنیای مدرن ما بود. انسان تنها هنگامی می تواند مستقل از خدا باشد که به جوانی و سعادت دست یابد. استقلال انسان را به سلامت به سرانجام نمی رساند. خوب ما اکنون جوان و سعادتمند هستیم و به سرانجام هم رسیده ایم، در نتیجه ما می توانیم مستقل از خدا باشیم. گرایش مذهبی نقصانهای ما را جبران خواهد کرد، اما ما هیچگونه نقصانی یا کمبودی نداریم که احتیاج به جبران داشته باشد. بنابراین گرایش مذهبی زاید است. چرا باید در جستجوی چیزی برای جایگزینی امیال جوانی باشیم، در حالیکه این امیال در ما هرگز خاموش نمی شوند؟ چرا باید برای هوسها جایگزین قرار دهیم، در حالیکه ما از امور ابلهانه قدیمی حتی تا همین آخرین آنها، لذت می بریم؟ چه نیازی به استراحت داریم در حالیکه ذهن ما به هنگام فعالیت نیز همچنان با نشاط است؟ و برای آرامش خاطر نیز سوما را داریم. چه احتیاجی به چیزی پایدار، در حالی که ما از نظم اجتماعی برخوردار هستیم؟ »

- پس شما فکر می کنید که خدا وجود ندارد؟

- نه، من تصور می کنم که کاملاً احتمال دارد وجود داشته باشد.

- پس چرا...؟

مصطفی موند حرف او را قطع کرد: « اما خدا خودش را در نظر افراد مختلف به شیوه های گوناگون آشکار می سازد. در ادوار ماقبل مدرن، او خود را همانند وجودی که در این کتابها بدان اشاره شده است، آشکار نموده است. حالا... »

وحشی میان حرفش پرید: « و حالا چگونه خود را آشکار می نماید؟ »

- خوب، او خود را همچون وجودی غیبی می نمایاند. انگار که اصلاً وجود ندارد.

- اشتباه می کنید.

- آنرا خطای تمدن بنامید. خدا با دنیای صنعت، طب علمی و سعادت عمومی، سازگار نیست. شما باید انتخاب کنید. تمدن ما، صنعت، طب و سعادت را برگزیده است. به همین دلیل است که این کتابها را در این گاو صندوق محبوس کرده ایم. اینها یک مشت چرندیات هستند. مردم یکه خواهند خورد اگر... .

وحشی حرف او را قطع کرد: « ولی آیا اینکه احساس کنیم خدایی وجود دارد طبیعی نیست؟ »

... مصطفی موند اعتراض کرد: « صبر کنید، دارید از مسئله دور می شوید، درست است؟ »

- اگر شما در خود اعتقاد به خدا را پیورانید، دیگر با اجتناب از گناهان خوش آیند، موجب خواری و خفت خود نمی شوید. انسان برای تحمل صبورانه مسائل و برای بی باکانه به اعمال خطیر دست زدن باید دلیلی داشته باشد. من این حالت را در سرخپوستان مشاهده کردم.

مصطفی موند گفت: « بله مطمئنم که دیده اید. اما ما که سرخپوست نیستیم. انسان متمدن احتیاجی به تحمل نامالایمات سخت ندارد. اما در مورد انجام کارها، فورد اعظم ممنوع کرده است که هر کسی در ذهنش ایده ای داشته باشد. اگر افراد کارها را بر اساس ایده خود انجام دهند، نظم اجتماعی به هم می خورد. »

- پس از خود گذشتگی چطور می شود؟ اگر کسی به خدا معتقد باشد، برای از خودگذشتگی دلیل دارد.

- اما تمدن صنعتی تنها زمانی امکان پذیر است که از - خودگذشتگی وجود نداشته باشد. بهداشت و اقتصاد تن آسایی را تا سرحد ممکن بالا برده اند. در غیر اینصورت، چرخهای مملکت از کار باز خواهند ایستاد.

وحشی در هنگام ادای کلمات سرخ می شد، گفت: « باید عفت و پاکدامنی هم دلیلی داشته باشید! »

- ولی پاکدامنی یعنی عواطف. پاکدامنی یعنی ضعف اعصاب و عواطف و ضعف اعصاب یعنی بی ثباتی. و بی ثباتی یعنی پایان تمدن. تمدن بدون انجام گناهان خوشایند، پایدار نمی ماند.

- اما خداوند دلیلی است برای همه چیز، عفت، شرافت، پاکی و شجاعت. اگر شما خدایی می داشتید...

مصطفی موند گفت: « دوست جوان من، تمدن ابداً به شرافت و شجاعت نیازی ندارد. اینگونه مسائل نشانه های بی کفایتی سیاسی هستند. در جامعه ای همچون جامعه ما، فرد هرگز فرصتی برای شریف یا قهرمان بودن نمی یابد. چنین مسائلی تنها در بی ثباتی بروز می کنند. آنجا که جنگ وجود دارد، آنجا که تعهدات مجزا وجود دارد، آنجا که باید با وسوسه ها جنگید، آنجا که برای اهداف عشق باید مبارزه کرد یا از آنها دفاع نمود. بله، تنها در این گونه موارد، شرافت و قهرمانی مفهوم می یابد. اما امروز جنگی نیست. تعهدات مجزایی مطرح نمی باشد. از ما همان کاری بر می آید که برای آن تربیت شده ایم. همین کار برای ما بسیار خوشایند است و در ما برخی تحریکات طبیعی امکان بروز می یابند، اما در واقع وسوسه هایی وجود ندارد که در مقابل آن مقاومت کنیم. و اگر زمانی، بطور اتفاقی مسئله ای نامطلوب برای کسی اتفاق بیافتد با خوردن مقداری سوما می تواند خود را از حقایق برهاند. برای فرو نشاندن خشم، آشتی با دشمنان و ایجاد صبر و تحمل، ما

از سوما استفاده می کنیم. در حالیکه در گذشته برای انجام این کارها احتیاج به سالها آموزش اخلاقی و کوشش بسیار بود ولی امروزه، تنها با بلعیدن دو سه گرم قرص، براحتی می توان این حالتها را در خود ایجاد نمود. هر کسی می تواند پرهیزکار و متقی باشد. حداقل می توان نیمی از اخلاقیات را در درون بطری انتقال داد. مسیحیت بدون ریختن اشک، سوما یعنی این. »

« وحشی » برای تزکیه خویش از زشتی و کثافت دنیای متمدن به منطقه ای دور از شهر می رود. آنها عزلتکده او را می یابند و برای لذت بردن از تماشای این میمونی که خود را شلاق می زند، با هلی کوپتر به آنها هجوم می آورند. وحشی نزدیک ترین آنها را به زیر شلاق می گیرد و دیگران حریصانه در اطراف آن دو جمع می شوند... و در پایان، او که نمی تواند به دنیای متمدن خو کند، خود را به دار می کشد و کتاب، بی هیچ امیدی به آینده به پایان می رسد.

لفظ « یوتوپیا » را از کتابی که تامس مور در سال ۱۵۱۶ به چاپ رسانده است گرفته اند. یوتوپای مور یک مدینه آرمانی است آن سان که خود او می خواهد، اما مدینه های خیالی هاکسلی و اورول - در این دو کتاب - « آرمانشهر » نیستند، بلکه تصاویری منفی یا متضاد از مدینه های آرمانی نویسندگانشان را عرضه می کنند.

انسان در این هر دو کتاب سرنوشتی بسیار تلخ دارد. راه نجاتی نیست و حتی در کتاب « ۱۹۸۴ » تکنولوژی شکنجه تا آنجا تکامل یافته است که فطرت بشر را نیز نابود می کند. در دنیای « ۱۹۸۴ »، اگر چه باز هم « علم در خدمت اراده به قدرت » عالم سیاهی آفریده است، اما هویت این عالم اصالتاً مأخوذ از تکنولوژی نیست. اگر چه حزب اینگساک خود مسیطر تکنولوژی نیست و حتی توانسته است که آن را در خدمت اعمال سلطه و تثبیت قدرت خویش بگیرد، اما حقیقت این است که اگر تکنولوژی مدرن نمی بود، دغدغه ظهور عواملی چون « دنیای متهور نو » یا « ۱۹۸۴ » نیز به وجود نمی آمد. در آغاز قرن بیستم شگفتی های مدرن همه را مجاب ساخته بود که بشر با این قدرت جدید به همه آرزوهای خویش دست خواهد یافت. کم نبودند کسانی که حتی مرگ را در برابر این قدرت افسانه ای خاضع می دیدند و انتظار می کشیدند که یک روز صبح خبر کشف کیمیای جاودانگی را از رادیو بشنوند. آنان که خود را به انجماد سپرده اند تا در عصری که بشر از عهده حل مسئله مرگ برخوردار آمد سر از خواب انجماد بردارند، از این زمره اند. هم اکنون کمپانی هایی وجوددارند که از این خفتگان عالم انجماد، مسحوران سحر این سامری جدید، نگاهداری می کنند. آیا چنان روزی خواهد رسید؟ مسلماً خیر. اکنون این افسانه جاذبیت سحر آمیز خود را از کف داده است و بُت تکنولوژی دیگر شکست ناپذیر نمی ماند، اما در سال های آغازین قرن بیستم، همراه با سر سپردگی بشر جدید نسبت به تکنولوژی، این نگرانی بسیار اضطراب آور نیز می توانست چهره بنماید که اگر این قدرت

سحرآمیز به استخدام دولت هایی درآید که بقای خویش را در استثمار و تحمیق انسان ها می یابند، چه خواهد شد. آدم هایی هوشیارتر چون هاکسلی حتی می توانستند دریابند که، خواسته یا ناخواسته، چگونگی سیر تکامل تکنولوژی به صورتی است که امتداد طبیعی همین وضع به همان جا که نگرانی ها را برانگیخته است منتهی خواهد شد.

در کتاب « ۱۹۸۴ » اگر چه نگرانی اورول مستقیماً متوجه تکنولوژی و افق حرکت آن نیست، اما به هر تقدیر، آنچه که اعمال سلطه و بسط آن را بر جان مردمان به دولت اینگساک بخشیده همین است: تکنولوژی. در « دنیای متهور نو » تکنولوژی مظهري است از اراده معطوف به قدرت و حتی بارزترین مظاهر آن، اما در کتاب « ۱۹۸۴ » بین تکنولوژی و قدرت، در عین سنخیت، تمایزی مشخص وجود دارد. دغدغه جورج اورول نخست سیاسی است و خود او نیز به این معنا اعتراف دارد. در کتاب « قلعه حیوانات » که در سال ۱۹۴۵ - چهار سال قبل از کتاب « ۱۹۸۴ » - انتشار یافته است، اورول بیان می دارد که چگونه یک دولت انقلابی برای حفظ قدرت، ناگزیر به شعارهای اصلی انقلاب پشت می کند. در « ۱۹۸۴ » دولتی که پس از پیروزی یک انقلاب سوسیالیستی بر مسند قدرت نشسته است تلاش می کند که سیطره خویش را تا حیطه ذهن و اختیار مردمان نیز گسترش دهد. جورج اورول وقوع این امر را ممکن می داند و کتاب « ۱۹۸۴ » با موفقیت کامل حزب خیالی اینگساک و یأس نسبت به آینده بشر به پایان می رسد.

در دنیای « ۱۹۸۴ » جهان به سه ابر قاره انشعاب یافته است: « اُروسیا »، شامل تمامی بخش شمالی سرزمین اروپا و آسیا از پرتغال تا باب برینگ؛ « اقیانوسیه »، شامل آمریکا، جزایر آتلانتیک و از جمله بریتانیا، استرالیا و بخش جنوبی آفریقا؛ و « شرقاسیا »، شامل چین و کشورهای واقع در جنوب آن، جزایر ژاپن و بخش بزرگ اما در حال تغییر منچوری و مغولستان و تبت. در سال های میانی قرن، انقلاب هایی به وقوع پیوستف و حکومت هایی در ابرقاره ها بر مسند قدرت نشسته اند: اینگساک در اقیانوسیه، بلشویسم جدید در اروسیا، مرگ پرستی در شرقاسیا. ساختار جامعه اقیانوسیه که داستان « ۱۹۸۴ » در آن روی می دهد چنین است: در رأس هرم، برادر بزرگ - در یکی از ترجمه ها « ناظر کبیر » - که منزله است و قدر قدرت؛ همه توفیقات و دستاوردها و پیروزی ها و حتی اکتشافات علمی منتسب به اوست؛ نادیدنی است و دیگران جز از طریق تصاویرش بر در و دیوار و صدایش در تله اسکرین با او رابطه ندارند... و معلوم نیست که وجود واقعی داشته باشد. او چهره ای است که حزب در او خلاصه شده است و با واسطه مظهریت او خود را می شناساند و بنابراین، همه وظیفه او این است که قطب عشق و نفرت و در عین حال احترام واقع شود. پایین تر از برادر بزرگ، حزب مرکزی است که جمعیت آن محدود به دو درصد از جمعیت اقیانوسیه است، یعنی شش میلیون نفر. و از آن پایین تر، بدنه حزب یا قاعده آن است: اعضای معمولی حزب که دست ها و پاهاى مغز متفکر

حکومت هستند. و بالاخره پایین ترین طبقه جامعه، توده های صُم بکم هستند که آنان را « رنجبران » می نامند: هشتاد و پنج درصد جامعه اقیانوسیه. طبقه حاکم در خود کتاب « ۱۹۸۴ » این گونه توصیف شده اند:

اشرافیت نوین از دیوان سالاران، دانشمندان، تکنیسین ها، سازمان دهندگان صنف بازرگانی، تبلیغاتچی های متخصص، جامعه شناسان، معلمان، روزنامه نگاران، و سیاستمداران حرفه ای، تشکیل می شد. این آدمها، که ریشه در طبقه متوسط حقوق بگیر و درجات بالای طبقه کارگر داشتند، شکل گیری و گردهمایی خود را از دنیای بی حاصل صنعت انحصارگرا و حکومت تمرکز یافته گرفتند. در مقام قیاس با افراد همتراز خویش در دوران های گذشته، حرص و آز کمتری داشتند، تجملات کمتر و سوسه شان می کرد، عطش بیشتری برای قدرت داشتند، و بالاتر از همه، از کردار خویش آگاه تر و در ناپود کردن مخالفان عزم راسخ تری داشتند... در گذشته هیچ حکومتی قدرت زیر نظر گرفتن مداوم افراد را نداشته است. اما اختراع چاپ قبضه کردن افکار عمومی را ساده تر کرد و فیلم و رادیو این روند را جلوتر بردند. با توسعه تلویزیون و پیشرفت فنی آن، که به این دستگاه امکان داد در آن واحد فرستنده و گیرنده باشد، فاتحه حریم [خصوصی] زندگی خوانده شد. هر شهروند، یا دست کم هر شهروندی که ارزش پاییده شدن داشت، بیست و چهار ساعته تحت مراقبت پلیس و در معرض صدای تبلیغات رسمی قرار می گرفت. دیگر کانال های ارتباطی هم بسته بود. امکان تحمیل اطاعت کامل از اراده دولت، همچنین یک کاسه شدن عقاید، اکنون برای اولین بار به وجود آمد.

... عضو « حزب » از میلاد تا مرگ زیر نظر « پلیس اندیشه » زندگی می کند. حتی وقتی هم [که] تنها است، نمی تواند از این امر مطمئن باشد، خواب یا بیدار، در حال کار یا استراحت، در حمام یا در رختخواب، می توانند بدون هشدار جاسوسی اش را بکنند، بی آنکه خودش از این امر بویی ببرد. هیچیک از اعمال او مهر بی اعتنایی نمی خورد. دوستی هایش، استراحت هایش، رفتار او نسبت به زن و فرزندانش، حالت چهره اش به هنگام تنهایی، کلماتی که در خواب بر زبان می آورد، حتی حرکات چشمگیر اندامش، تماماً زیر ذره بین جاسوسی قرار می گیرد.

حزب اینگساک نه فقط اجساد اعضای خویش بلکه ارواح آنها را نیز تحت مراقبت گرفته است. دامنه سیطره او بر افکار و ذهنیات آنها نیز گسترش یافته است و یک عضو فقط تا هنگامی عضو است که از لحاظ اعتقادی مؤمن به حزب باشد و بنابراین، بزرگ ترین جرائم از نظر حزب حاکم « جرم فکری » است. جرم فکری قابل رؤیت نیست، اما پلیس اندیشه می تواند با کنترل مداوم فرد، از حالات و یا حرکات او در تنهایی، و یا حتی در خواب، نشانه هایی دال بر تحولات ذهنی او بیابد.

در یوتوپیا یا ضد یوتوپای « ۱۹۸۴ »، باز هم زمان متوقف شده است تا « ثبات » حاصل آید. حاکمیت حزب اینگساک که این « اولیگارشیک جمع گرای غیر متکی بر توارث » است تنها در صورتی جاودانه خواهد شد که بتواند « واقعیت » را در سیطره خویش بگیرد. حزب از یک سو تلاش می کند تا جامعه را در یک نظام طبقاتی خاص ثابت نگاه دارد و از دیگر سو، سعی دارد تا با آشتی دادن تناقضات، قدرت را برای همیشه حفظ کند: ... تنها با آشتی دادن تناقضات است که می توان قدرت را ابدالابد حفظ کرد... اگر بنا باشد که برابری انسانی برای همیشه از میان برداشته شود - اگر قرار باشد که طبقه بالا جایگاه خویش را جاودانه حفظ کند - آنگاه وضعیت ذهنی فراگیر بایستی جنون مهار شده باشد.

حقیقت یک سویه است و بنابراین، دجال در عین آنکه حقیقت را وارونه می کند، باید بتواند که خود را به جای حقیقت جا بزند، چرا که باطل اگر در ظاهر نیز جلوه باطل داشته باشد زود رسوا خواهد شد. پس بزرگترین موفقیت شیطان در آنجاست که توانسته بر قضایای پارادوکسیکال اتکا پیدا کند و تناقضات را با هم آشتی دهد. حزب اینگساک متکی بر « دوگانه باوری » اعضای خویش است. جنونمهار شده یا دوگانه باوری، آن است که ذهن انسان بتواند از یک تصور واحد، در عین حال دو تصدیق متناقض پیدا کند... و این امر آیا با تمرین های ذهنی ممکن است؟ با دوگانه باوری مفهوم واقعیت از بین می رود، چرا که واقعیت « مطابقت با نفس الامر » است و با دوگانه باوری، نفس الامر انکار می شود.

سه شعار حزب این است: جنگ صلح است، آزادی بردگی است، نادانی توانایی است. و در شکنجه گاه - که حزب آن را « وزارت عشق » می خواند - به وینستون اسمیت که به نحوی خودآگاهی دست یافته و مرتکب جرم فکری شده است، می آموزند که دو به اضافه دو می شود پنج؛ به او می آموزند که آنچه را دیده است انکار کند. او براین، که او را شکنجه می دهد، می گوید:

وینستون، تو حکیم نیستی. تا این لحظه هیچگاه روی این نکته تأمل نکرده بودی که منظور از «وجود» چیست. دقیق تر بگویم. آیا گذشته به گونه ای ملموس در فضا وجود دارد؟ آیا اینجا یا آنجا مکانی، دنیایی از اشیای جامد، وجود دارد که در آن گذشته همچنان وقوع می یابد؟

- نه.

- پس گذشته، به فرض بودن، در کجا وجود دارد؟

- در اسناد. نوشته شده است.

- در سند. و...؟

- در ذهن. در خاطره انسان.

- در خاطره. بسیار خوب. ما، یعنی حزب، تمام اسناد و خاطرات را زیر نگین گرفته ایم. بنابراین گذشته را هم زیر نگین داریم، مگر نه؟

وینستون ... فریاد زد: ولی چگونه می توانید جلو مردم را بگیرید که وقایع را به یاد نسپارند؟ به یادسپاری امری اختیاری نیست. خارج از اختیار انسان است. چگونه می توانید حافظه را زیر نگین خود در آورید؟ حافظه مرا که زیر نگین نگرفته اید!

قیافه او بر این دوباره عبوس شد... و گفت: برعکس، خودت آن را زیر نگین در نیاورده ای. برای همین است که اینجایی. اینجایی برای آنکه در آزمایش فروتنی و خود انضباطی سرافراز بیرون نیامده ای... وینستون، تنها ذهن منضبط می تواند واقعیت را ببیند. در باور تو واقعیت چیزی عینی و برون ذاتی است که کماهو حقه وجود دارد. نیز در باور تو ماهیت واقعیت بدیهی است. وقتی خودت را با این فکر فریب می دهی که چیزی را می بینی، می پنداری که هر کس دیگری نیز همان چیز را می بیند. اما بگذار به تو بگویم که واقعیت برون ذاتی نیست. واقعیت در ذهن انسان وجود دارد و بس. نه در ذهن فرد، که مرتکب اشتباه می شود و به هر صورت نابود می شود، بلکه تنها در ذهن حزب که جمعی و جاودانی است. آنچه در تلقی حزب حقیقت باشد، حقیقت است. دیدن واقعیت جز از راه نگرستن از دیدگاه حزب محال است. وینستون، این واقعیتی است که باید باز آموخته شود. به خود ویرانگری و به اراده نیاز دارد...

« وزارت صلح » با جنگ سر و کار دارد، « وزارت حقیقت » با دروغ، « وزارت عشق » با شکنجه و « وزارت فراوانی » با قحطی، و این تناقضات را حزب نه از سر ریا، بلکه برای تمرین دوگانه باوری ایجاد کرده است: « دوگانه باوری » یعنی قدرت نگه داشتن دو باور متناقض در ذهن در آن واحد، و پذیرفتن هر دوی آن ها. انتلکتوئل « حزب » می داند که یادهایش در کدام جهت باید دگرگونه شود. بنابراین می داند که دارد به واقعیت حقه می زند. اما با تمرین « دوگانه باوری » خود را اقناع می کند که واقعیت نقض نشده است. این روند باید آگاهانه باشد، والا با دقت کافی انجام نمی گیرد. باید ناآگاهانه هم باشد، والا احساس جعل واقعیت، و بنابراین گناه، با خود به همراه می آورد. « دوگانه باوری » در بطن « اینگساک » نهفته است، چون کار اصلی « حزب » این است که، ضمن حفظ صلابت هدف که با صداقت کامل صورت می گیرد، از فریبی آگاهانه بهره جوید. گفتن دروغ از روی عمد و در همان حال صمیمانه به آن باور داشتن، به فراموشی سپردن هر واقعه ای که دست و پاگیر شده است و، آنگاه در صورت نیاز، بیرون کشیدن آن از وادی نسیان، انکار کردن وجود واقعیت عینی و در همه احوال به حساب آوردن واقعیت انکار شده - این ها همه ضرورت کامل دارد.

حتی در به کار بردن واژه « دوگانه باوری » تمرین « دوگانه باوری » لازم است. چرا که با به کار بردن این واژه، آدم به تحریف واقعیت اذعان می کند؛ با عمل تازه « دوگانه باوری » این شناخت زدوده می شود؛ و این روند با پیشتازی دروغ بر حقیقت الی غیرالنهاییه ادامه می یابد. نهایت اینکه، به وسیله « دوگانه باوری »، حزب توانسته است جلو سیر تاریخ را بگیرد - و تا آنجا که می دانیم، چه بسا هزاران سال دیگر نیز چنین کند.

حزب اینگساک بر اصل « هوهویت » - این همانی یا امتناع تناقض - که بدیهی ترین اصل عقلی است هجوم برده است و از آنجا اعضای حزب را چنان پرورش می دهد که جمع نقیضین را ممکن بدانند، و به اطاعت ظاهری نیز اکتفا نمی کند. حزب بر جایگاه خدا تکیه زده است و حتی از مردمان می خواهد که به قدرت مطلق برادر بزرگ ایمان بیاورند و در عین حال، او را عاشقانه دوست بدارند. « خدا قدرت است. » این حکمی است که وینستون در زیر شکنجه به آن ایمان می آورد:

خدا قدرت است... قدرت، اعمال قدرت بر روی انسان هاست. بر روی جسم، اما بالاتر از آن، بر روی ذهن. اوبراین - که وینستون اسمیت را شکنجه می دهد - می گوید:

حزب فقط به خاطر خودش قدرت می جوید. ما به خیر و صلاح دیگران علاقه نداریم، تنها و تنها به قدرت علاقه مندیم. نه ثروت یا تجمل یا طول عمر یا خوشبختی؛ فقط قدرت، قدرت محض. این که قدرت محض چیست، الان می فهمی. فرق ما با اولیگارشیه های گذشته در اینست که می دانیم چه می کنیم. تمام اولیگارشیه های دیگر، حتی آنها که شبیه ما بودند، ترسو و ریاکار بودند. نازی های آلمان و کمونیست های روسیه به لحاظ روش خیلی به ما نزدیک بودند، اما هیچگاه شهادت بازشناسی انگیزه هایش را نداشتند... ما این گونه نیستیم. ما می دانیم که هیچکس قدرت را به قصد واگذاری آن به دست نمی گیرد. قدرت وسیله نیست، هدف است. آدمی دیکتاتوری را به منظور حراست از انقلاب برپا نمی کند، انقلاب می کند تا دیکتاتوری را برپا کند. هدف اعدام، اعدام است. هدف شکنجه، شکنجه است. هدف قدرت، قدرت است. حالا به منظور من پی می بری؟

وینستون، مانند سابق، از خستگی چهره اوبراین به حیرت افتاد. چهره اوبراین نیرومند و گوشتالو و وحشی بود، و سرشار از هشیاری و شور و شوقی مهار شده که وینستون خود را در برابر آن ناتوان می یافت. اما چهره ای خسته بود، با شیارهایی در زیر چشم و پوستی فرو افتاده از استخوان های گونه. اوبراین روی او خم شد و از روی عمد چهره فرسوده اش را نزدیک تر برد.

- در این اندیشه ای که چهره من پیر و خسته است. در این اندیشه ای که از قدرت حرف می زنم، حال آنکه نمی توانم حتی جلو زوال جسمم را بگیرم. وینستون، مگر نمی فهمی که فرد فقط یک سلول است؟ خستگی سلول مایه قدرت ارگانسیم بدن است. مگر با چیدن ناخن می میری؟

از تختخواب روبرگرداند و با دستی در جیب به بالا و پایین - رفتن پرداخت و گفت:

- ما روحانیون قدرتیم. خدا قدرت است. اما فی الحال، تا آنجا که به تو مربوط می شود، قدرت فقط یک واژه است. برای تو زمان آن رسیده که چیزهایی در معنای قدرت بدانی. اولین چیزی که باید متوجه باشی اینست که قدرت جمعی است. فرد فقط وقتی قدرت دارد که از فرد بودن می رهد. این شعار حزب را که « آزادی بردگی است »، می دانی. هیچ به خاطرت رسیده است که این شعار را می توان وارونه کرد؟ بردگی آزادی است. تنها و آزاد، انسان همواره شکست می خورد. باید هم چنین باشد، چون هر انسانی محکوم به مرگ است، که بزرگترین شکست هاست. اما اگر بتواند خالصاً و مخلصاً تسلیم شود، اگر بتواند از هویت خویش بگریزد، اگر بتواند چنان در حزب مستحیل شود که خود حزب گردد، آنگاه قدر قدرت و جاودانه است. دومین چیزی که باید متوجه باشی اینست که قدرت اعمال قدرت بر روی انسان هاست. بر روی جسم، اما بالاتر از آن، بر روی ذهن. قدرت بر روی ماده، یا همان چیزی که تو واقعیت خارجی اش می نامی، حائز اهمیت نیست. تسلط ما بر ماده کامل شده است.

اورول نیز به صورتی دیگر تقدیر عالم جدید را دریافته است: اراده به قدرت. اراده بشر جدید متوجه قدرت است و حکومت های توتالتر مظهر همین اراده اند. فردیت اعضای حزب اینگساک در « حزب به مثابه یک موجود جمعی فنا ناپذیر » مستحیل گشته است و این استحاله با تسلیم مطلق فرد به حزب میسر می شود. افراد در حزب فانی می شوند و به واسطه حزب، که جاودانه فرض می شود، به جاودانگی می رسند.

شباهت این سخنان به معتقدات « اهل ولایت » فقط یک شباهت ظاهری نیست. ولایت حقیقی و ولایت شیطانی متناظر معکوس هستند، همچون شباهتی که میان دجال و موعود حقیقی وجود دارد. اهل ولایت نیز معتقد به تسلیم محض هستند، اما این تسلیم در برابر قادر مطلق است، نه در برابر حزبی که ناچار است برای پوشاندن اشتباهات خویش دائماً تاریخ را تحریف کند و حافظه مردمان را نیز با دوگانه باوری انکار کند.

اورول معتقد به خدا نیست و در عین حال، به ارزش های تمدن جدید ایمان دارد. اما باز هم در « ۱۹۸۴ » به خلق یوتوپایی پرداخته است « نقطه مقابل یوتوپیاهای آرمانی مصلحین قدیم. » چرا؟ یوتوپای تامس مور یک آرمانشهر است، اما دنیای « ۱۹۸۴ » یک ضد یوتوپیا و یا یک یوتوپای شرّ است. او بر این می گوید:

... قدرت در وارد آوردن درد و خواری نهفته است. قدرت در تکه تکه کردن ذهن ها و پیوند دادن آن ها در شکلی تازه به اختیار خودت نهفته است. پس متوجه می شوی که در کار خلق چه دنیایی هستیم؟ درست نقطه مقابل ناکجاآبادی ها لذت گرایانه ای است که در تصور مصلحین قدیم بود. دنیایی است از ترس و خیانت و شکنجه، دنیایی است از لگدکوب کردن و لگد کوب شدن، دنیایی است که با پالوده کردن خویش بیرحم تر می شود. پیشرفت در دنیای ما، پیشرفت به جانب درد خواهد بود. تمدن های کهن ادعا می کردند که بر روی عشق و عدالت بنا شده اند. دنیای ما بر روی نفرت بنا شده است.

چرا جورج اورول در عین آنکه به تمدن جدید امیدوار است و به مفهوم آزادی، آن سان که مدعای این تمدن است، ایمان آورده، به آفرینش جهانی دست می یازد که بر ترس و نفرت و خشم و ذلت بنا شده است؟ دنیایی که بر احکام پارادوکسیکال بنا شود وادی ظلمانی شک و وهم است، دنیای شیطان است، دنیایی است که روشنایی یقین را در آن راهی نیست.

تا پیش از بندهای آخر فصل سوم کتاب، خواننده تصور می کند که اورول اگر چه به خدا معتقد نیست، اما به اصالت روح انسانی و ثبات و صلابت فطرت او اعتقاد دارد، یا حداقل به عشق با همان معنایی که بین وینستون اسمیت و جولیا ایجاد شده بود... اما در پایان، وینستون اسمیت تسلیم می شود، تسلیم محض، آن سان که حزب می خواهد، و به برادر بزرگ - یا ناظر کبیر، رهبر حزب و مظهر آن - عشق می ورزد. اسیر در چرخه یک تکنولوژی پیچیده شکنجه، آخرین مانعی که در برابر تسلیم او به حزب وجود دارد نیز فرو می ریزد: عشق به جولیا. رابطه ای که بین او و جولیا ایجاد شده عشقی است که به مقتضای کشش جنسی میان زن و مرد به وجود می آید، آن هم در دنیای « ۱۹۸۴ » که حزب حاکم با حُبّ شهوت نیز به مقابله پرداخته است... اما به هر تقدیر، عشق هر فرد انسانی به دیگری حاجبی است میان او و خودپرستی اش و بر این اساس، قدمی است به سوی تعالی نفس. عشق میان انسان ها آنان را از پيله خودپرستی شان بیرون می آورد. وینستون اسمیت در برابر درد جسمانی ناتوان است و اورول این ناتوانی را در حدّ همه آدم ها تعمیم می بخشد. بیان ادبی او در اینجا بسیار زیباست، تو گویی که اورول این رنج را خود تجربه کرده است:

اندیشید که: در تمام وضعیت های به ظاهر قهرمانی یا تراژدیک، همواره چنین است. در میدان جنگ، در اتاق شکنجه، در کشتی شکسته، اموری که به خاطر آن ها می جنگی همواره فراموش می شود. چرا که بدن، آن قدر باد می کند که جهان را می آکند، حتی اگر از وحشت یا فریاد ناشی از درد هم درمانده نشوی، زندگی مبارزه لحظه به لحظه با گرسنگی و ترس و بی خوابی و سوزش معده و درد دندان است.

اورول می گوید که آدمی در لحظات بحران نه با دشمن خارجی که همواره با بدن خویش می جنگد. وینستون در زیر شکنجه می اندیشد:

هیچ قهرمانی توان رویارویی با درد را ندارد.

وینستون اسمیت در برابر آخرین شکنجه تسلیمی شود و آخرین امید انسان نیز برای آزاد ماندن از دست می رود. آخرین شکنجه آن است که سرش را در طعمه موش های گرسنه سازند:

غلغله ای به پاخواست، چنین می نمود که از دوردست ها به گوش وینستون می رسد. موش ها بودند که جیرجیرکنان با هم می جنگیدند و در صدد بودند که از راه دیواره به یکدیگر حمله برند. ناله عمیق نومیدواری را نیز شنید. این ناله هم انگار از دور دست ها به گوشش می رسید.

اوبراین قفس را برداشت. سپس چیزی را در آن فشار داد. صدای تندی آمد. وینستون برای رها کردن خویش از صندلی دست به تلاشی مذبوحانه زد. بی حاصل بود. تمام اعضای بدنش، حتی سرش، به بند کشیده شده بود. اوبراین قفس را نزدیک تر برد. با چهره وینستون کمتر از یک متر فاصله داشت.

- اولین اهرم را فشار داده ام. به طرز ساخت این قفس لابد پی برده ای. نقاب طوری روی سرت میزان می شود که درزی بر جای نمی ماند. وقتی اهرم دومی را فشار بدهم، در قفس بالا می رود. این جانوران گرسنه مثل گلوله در می روند. خیز برداشتن موش را در هوا دیده ای؟ به طرف صورتت خیز برمی دارند و به جان آن می افتند. گاهی اول به چشم ها حمله می برند. گاهی از گونه ها نقب می زنند و زبان را می خورند.

قفس نزدیک تر می شد. صدای مداوم جیر جیر به گوش وینستون می رسید. گویا از فضای بالای سرش می آمد. اما از سر خشم با وحشت خویش می جنگید. اندیشیدن، اندیشیدن، حتی در لمحّه بر جای مانده - اندیشیدن تنها امید بود. ناگهان بوی زننده و ناگرفته جانورها به مشامش خورد. آشوب در دلش پیچید و به حالت اغما افتاد. همه چیز سیاه شده بود. برای لحظه ای جانوری دیوانه و نالان گشته بود. با این حال، به ریسمان اندیشه ای چنگ زد و از درون سیاهی به در آمد. تنها و تنها یک راه برای نجات خویش در پیش داشت. می بایست انسانی دیگر را، بین خود و موش ها حایل می کرد.

دایره نقاب آن اندازه بزرگ بود که هر چیز دیگری را از دید وینستون بپوشاند. در سیمی چند وجبی با چهره اش فاصله داشت. موش ها از رویداد بعدی با خبر بودند. یکی از آنها بالا و پایین می پرید؛ و آن دیگر که دست های صورتی رنگش را به میله ها گرفته و خود را به پاخیزانده بود، با حالتی سبانه هوا را بو می کشید.

وینستون دندان های زرد و سیل آن را می دید. وحشت سیاه از نو بر جانش ریخت. او نایینا، بیچاره و بی ذهن بود.

خودپرستی غلبه می کند و وینستون اسمیت در نهایت عجز تلاش می کند انسانی را که بیش تر از همه دوست می دارد قربانی کند تا خود نجات یابد:

... اما ناگهان دریافته بود که در تمام جهان تنها یک نفر بود که می توانست مجازاتش را به او منتقل کند - یک پیکر که می توانست آن را بین خود و موش ها حایل سازد. و با حالتی دیوانه وار فریاد زد:

- این بلا را بر سر جولیا بیاورید! نه بر من! بر جولیا! هر بلایی که بر سرش بیاورید، اهمیت نمی دهم. صورتش را بر درید، تمام تنش را بر درید. نه بر من! بر جولیا! نه بر من!

و به این سان یک ضد تراژدی خلق می شود، داستانی که در آن عشق و ایثار مغلوب رنج های بشری می شوند و دیگر هیچ چیز بر جای نمی ماند. در « دنیای متهور نو » نیز آخرین انسان خود را به دار می کشد و پاهایش آویخته در خلأ به شرق و غرب و شمال و جنوب می چرخند، اما عزت روح انسانی در صورت یک تراژدی جاودانه می ماند. وینستون اسمیت روح خود را به اسارت می فروشد تا زنده بماند، اما وحشی - جان - انتحار می کند تا آزاد شود.

در داستان های کهن نظیری برای یک ضد تراژدی نمی توان جست، اما در ادبیات مدرن، هر چه هست، بشر زمینی است و رنج های سخیفی که او را بیش از پیش به خاک می چسبانند. زندگی انسانی در هبوط، محفوف به رنج و بلاست و این رنج و بلا هست تا اشتیاق دارالقرار را در او برانگیزد... و اما این دارالقرار همان بهشت مثالی است که از آن بر این مهبط فرو افتاده است. تراژدی، داستان رنج هبوط است و دعوت به آسمان می کند و لکن ضد تراژدی، داستان بشری است که عزت و فطرت خویش را می فروشد تا از رنج هبوط بیاساید... و این آسودگی سرابی بیش نیست. کتاب « ۱۹۸۴ » با این جمله ها به پایان می رسد:

دو قطره اشک... از گوشه های بینی او فرو لغزید. اما همه چیز بر وفق مراد بود. جنگ به پایان رسیده بود. بر وجود خویش غالب آمده بود. به « ناظر کبیر » عشق می ورزید.

جنگی که وینستون اسمیت در آن غالب شده بود جنگی بود با فطرت انسانی خویش. او توانسته بود که اعتقاد به وجود حقیقت ثابت - نفس الامر واقعیت و یا روح انسانی - را در درون خویش بکشد و با تمام وجود - جسم و ذهن و اراده و عقل - تسلیم دروغ شود و به برادر بزرگ عشق بورزد.

می ماند اینکه به اختصار بگویم که دوگانه باوری یا باور پارادوکسیکال چیزی نیست که خلق الساعه باشد. جورج اورول روح زمانه را باز یافته است و این زمانه زمانه دوگانه باوری است؛ زمانه، زمانه نیهیلیسم است و دوگانه باوری از نیهیلیسم زائیده می شود. حقیقت یک سویه است و شک دو سویه، که هم می تواند به جانب یقین میل کند و هم به جانب انکار... و شک، اگر بخواهد که به صورت امری پایدار در آید، باید که در دوگانه باوری - باور پارادوکسیکال - مقام جوید و دنیای « ۱۹۸۴ » یوتوپیای شک است.

... و مگر دنیای امروز چیست؟ به معنای « صلح » در این روزگار بیندیشید: صلحی که پاسداری از آن با قدرت نمایی نظامی و تهدید یکدیگر به جنگ انجام شود چگونه صلحی است؟ صلح در میان گرگ هایی که از وحشت یکدیگر به یکدیگر حمله ور نمی شوند چگونه صلحی است؟ و آزادی؟ آن آزادی که با سر سپردن به نفس امّاره و عبادت بت های عصر جاهلیت جمعی حاصل آید چگونه آزادی است؟ قطعیت و یقین علمی نیز در روزگار غلبه نسبیت، چیزی نیست جز عدم موقت امکان ابطال که عدم مطلق نیست و بنابراین، علم نیز چیزی جز « توهّمی از جهل کم تر » نیست.

در دنیای « ۱۹۸۴ » زبان جدیدی وضع شده است - به عبارت بهتر، گفتاری جدید - با نسخ بعضی الفاظ، ایجاد تحول در معانی بعضی الفاظ دیگر و ایجاد ترکیب هایی تازه، که باید حافظ ارزش های اخلاقی و اعتبارات متناقض متناسب با روزگار دوگانه باوری باشد. و در این روزگار نیز زبانی که به اعتبار غلبه فرهنگی غرب بر سراسر سیاره اشاعه یافته، حافظ این باوری های پارادوکسیکال است: صلح و جنگ، آزادی و بردگی، علم و جهل... و همزبانی جز به زبان رسانه ای ممکن نیست، مگر آنکه پیش از هر سخن، نخست توافقی بر سر معانی الفاظ حاصل آید.

بر دیوارهای کاخ « سفید » بنویسید: صلح در جنگ است، آزادی در بردگی است، توانایی در جهل است و.... سفیدی در سیاهی است.

انقلاب یک تغییر دفعی و غیر تدریجی است، تحولی است که به یکباره روی می دهد.

این سخنی است که به سادگی بر زبان می آید ، اما بیان کننده هیچ چیز نیست مگر آنکه «علت تغییر» را دریابیم و از آن مهم تر ، «علت دفعی بودن تغییر» را . «تغییر» لازمه وجود جهان است و «زمان» لفظی است بیانگر همین تغییر. عالم هستی «ذات واحد» است متحول، و درست خلاف آنچه می پندارند، این تحول علت وجود زمان است ، نه بالعکس.

از اثبات این مدعا در می گذرم چرا که فرصت بسیار می خواهد و با این مبحث نیز چندان مرتبط نیست. و اما بشر، گذشته از تحولات فردی و جمعی ، تحولی دیگر نیز دارد که در آن فرد و جمع را از یکدیگر تفکیک نمی توان کرد. عالم هستی ذات واحدی است در حال تحول ، و بشر در پیوند با عالم هستی این سیر تحول کلی را نیز طی می کند. اگر منتسب است به مولایمان علی (ع) که فرموده "انزع منک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر..." این سخن فقط استعاره ای ادبی نیست. تاویل این سخن آن است که در حقیقت این انسان است که او را باید «عالم اکبر» دانست، نه عالمی که بیرون از وجود انسان تا لا یتناهی گسترده است . مفهوم «بیرون» و «درون» اینجا درهم می ریزد. در ظاهر، بشر جزئی از عالم هستی است و اما در باطن، عالم هستی آینه تحولات درونی بشر است.

نباید پنداشت که بشر از سر صرقه در یکی از سیارات یکی از منظومه های خورشیدی کهکشان کعبه پا به دنیا گذاشته است و فارغ از باقی عالم ، سیر تجولی را در کره زمین طی کرده و اکنون نیز عالم پیرامون ما نسبت به آنچه در این سیاره خاکی میگذرد بی اعتناست. اگر بشر رابطه بین تحولات انفسی خود و عوالم آسمانی را در نمی یابد ، نباید بینگارد که چنین رابطه ای وجود ندارد .

عالم ذات واحدی است و غایت آفرینش بشر از غایت کل وجود جدا نیست و اگر در ماثورات دینی ما هست که پس از برقراری حکومت عدل جهانی _ که غایت تکاملی مقام جمعی بشر است _ قیامت صغرا نیز واقع می شود و همه عالم هستی در هم می ریزد و نظام دیگری به خود می گیرد ، و از همین جاست. یعنی هنگامی جهان به مقصد می رسد که آدم _ در مقام کلی خود _ به مقصد تکاملی خویش رسیده باشد و این تکامل را به مفهوم متعارف تکامل بیولوژیک ناشی از «تطور انواع» نگیرید ، که آن خرافه ای بیش نیست .

مقصد تکاملی یا غایت آفرینش آدم کجاست؟ من نمی دانم بدون تفکر و تأمل در «طرح کلی عالم» چگونه می توان به حقیقت رسید. مورچه ای که تلاش میکند تا آذوقه زمستانش را جمع آورد نه در عالم تأمل می

کند و نه خود را می شناسد، و همین که بشر در طرح کلی عالم می اندیشد و در جست و جوی حقیقت است معلوم می دارد که او روحاً امکان محیط شدن بر عالم هستی را دارد، اگر چه جسماً به خاک وابسته است و امکان پرواز نیز ندارد. و حقیقت هیچ چیز را بیرون از طرح کلی عالم نمی توان دریافت، چه برسد به حقیقت وجود انسان را که مظهر همه عوالم است.

خلاف تفکر علمی جدید، «آدم» خود مقصد و مقصود خلقت کائنات است و همه عالم اکبر عرصه ای است تا این کهکشان کعبه و این منظومه خورشیدی خلق شوند و این سیاره خاکی که نگین انگشتی عالم است و حجت اولین و آخرین خداوند را در خود می پرورد. یعنی همه عالم خلق شده است تا آدم خلق شود و اگر قدمای ما می گفتند که زمین مرکز عالم است، این سخنی نیست که کوپرنیک و گالیله با یک تلسکوپ بتوانند آن را نفی کنند. «زمین مرکز عالم است» یک حکم تمثیلی است و نباید آن را در کنار احکام علوم تجربی نهاد و حکم به صحت و سقم آن کرد و اگر نه، با عقل علمی جدید همه معتقداتی که انسان از طریق وحی و تاویل یافته است خرافاتی مضحک بیش نیستند. زبان تمثیل زبانی از یاد رفته است و عقل علمی جدید که به تبع اطلاق احکام علوم تجربی بر کل عالم پدید آمده چه می تواند دریابد که «حیات بشر با حجت الله آغاز شده و به حجت الله پایان میگیرد» یعنی چه؟ این عقل جدید چه می تواند دریابد که «هبوط از برزخ یا بهشت مثالی وجود بشر به ارض اسفل» یعنی چه؟ این عقل جدید چگونه می تواند طرح کلی حیات بشر را در قصه آفرینش آدم دریابد؟ و نمی دانم انسانی که تاریخ را بر «انتظار موعود» معنا نمی کند، چگونه می خواهد معانی جنگ ها و صلح ها و تحولات تاریخی و انقلاب هارا دریابد؟ و به راستی من نمی دانم اگر کسی طرح کلی حیات بشر در قصه آفرینش را دریابد، چگونه می خواهد معتقدات بشر را نسبت به وحی و ارسال انبیا و دین و معاد..... معنا کند؟

حقیقت آخرین چیزی است که بشر _ در مقام کلی خویش _ به آن خواهد رسید و بنابراین، «حکومت حق» که بر مطلق عدل بنا شده، آخرین حکومتی است که در سیاره زمین بر پا خواهد شد. همه تحولات تاریخی در حیات بشر «در انتظار موعود» صورت گرفته است، چه بدانند و چه ندانند. اگر بشر «تصویری فطری» از غایت آفرینش خویش نداشت، هرگز با «وضع موجود» مخالفتی نمی کرد و نیاز به تحول یک بار برای همیشه در وجودش می مرد. اما هرگز بشر به وضع موجود رضا نمی شود و به آنچه دارد بسنده نمی کند، چرا که از وضع موعود صورتی مثالی دارد منقوش در فطرت ازلی خویش، و تا وضع موجود خویش را با این صورت مثالی و موعود منطبق نبیند دست از تلاش بر نمی دارد. آیه "یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاً قیه" تاویلی دارد و آن اینکه غایت تلاش انسان «لقای حقیقت» است _ چه انسان در حیثیت فردی خویش، چه در حیثیت جمعی، و چه در آن حیثیت کلی که بدان اشاره رفت.

آیا من بیش از حد خویش حجاب تقیه را ندیده‌ام؟ نمی‌دانم؛ اما هر چه هست، من تصور میکنم که روزگار بیان این سخنان سر رسیده است.

پیامبران بزرگ همواره در اعصار جاهلی مبعوث گشته‌اند و این نه فقط به آن علت است که در عصر جاهلیت، بشر مستغرق در ظلمات بیش‌تر نیاز به هدایت دارد، بلکه به این علت است که در صیورورت تاریخی حیات بشر این قاعده کلی وجود دارد که انسان تا گرفتار عصری از جاهلیت نشود قابلیت هدایت نمی‌یابد و اصلاً حکمت وجود شیطان در قصه آفریش آدم در همین جاست که اگر شیطان نمی‌بود که انسان را از بهشت حقیقت مثالی وجود خویش به زیر آورد، او قابلیت «تلقی کلمات» و «توبه» پیدا نمی‌کرد. "انا لله و انا الیه راجعون" «دایره کاملی» است که عالم هستی را معنا می‌کند. تلاشی که این انسان بر مهبط خویش برای رجعت به حقیقت وجود خود می‌کند مجموع تحولات تاریخی است که از حجت اول تا حجت آخر روی می‌دهد.

از رنسانس به این سو که آخرین عصر جاهلیت بشر آغاز شده، حیات تاریخی اقوام انسانی در سراسر سیاره به یکدیگر ارتباط پیدا کرده است تا بشر در حیثیت کلی خویش مصداق محقق بیابد و اگر تحولی روی می‌دهد برای همه بشریت یکجا اتفاق بیفتد. تعبیر «دهکده جهانی» نشان می‌دهد که آخر الزمان و عصر ظهور موعود رسیده است، چرا که آن تحول عظیم که بشر در انتظار آن است باید همه بشریت را شامل شود - که خواهد شد. در این آخرین عصر جاهلیت است که بشر در حیثیت کلی وجود خویش از اسمان معنوی هبوط خواهد کرد - که کرده است - و در همین عصر است که بشر در حیثیت کلی وجود خویش «توبه» خواهد کرد، که با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران - که ام القرای معنوی سیاره زمین است - این عصر نیز آغاز شده و می‌رود تا بالتمام همه زمین و همه بشریت را فراگیرد.

این سخنان نسبتی با هیستوریسیسم ندارد و البته اگر کسانی می‌خواهند با نسبت دادن این سخنان به تاریخ‌انگاری هگلی از حقیقت بگریزند و یا دیگران را به بی‌راهه‌ها و کژراهه‌ها بکشانند، خود دانند. عصر توبه انسان در حیثیت کلی وجود آغاز شده است و او می‌رود تا خود را باز یابد. آن که حقیقت را فراموش کند، به مصداق "سوا الله فانسیهم انفسهم" خود را گم خواهد کرد و انسان امروز در یک رویکرد دیگر باره به حقیقت، می‌رود تا خود را باز یابد.

فروپاشی کامل کمونیسم اگر چه اکنون دولت مستعجلی است برای دموکراسی غرب، اما حتی از میان سیاستمداران آمریکایی نیز هیچ کدام نیستند که این پیروزی را شیرین و بدون اضطراب یافته باشند. هیئت آنکه خواهد آمد و انتظار انسان را پایان خواهد داد از هم اکنون همه قلب‌ها را فرا گرفته است. انقلاب

اسلامی فجری است که بامدادی در پی خواهد داشت، و از این پس تا آنگاه که شمس ولایت از افق حیثیت کلی وجود انسان سر زند و زمین و آسمان ها به غایت خلقت خویش واصل شوند ، همه نظاماتی که بشر از چند قرن پیش در جست وجوی یوتوپیای لذت و فراغت _ که همان جاودانگی موعود شیطان است برای آدم فریب خورده _ به مدد علم تکنولوژیک بنا کرده است یکی پس از دیگری فرو خواهد پاشید و خلاف آنچه بسیاری می پندارند، آخرین مقاتله ما _ به مثابه سپاه عدالت _ نه با دموکراسی غرب که با اسلام آمریکایی است ، که اسلام آمریکایی از خود آمریکا دیر پاتر است . اگر چه این یکی نیز و لو «هزار ماه» باشد به یک «شب قدر» فرو خواهد ریخت و حق پرستان و مستضعفان وراث زمین خواهند شد.

تحولات را که این روزها در کره زمین روی می دهد از نظرگاه های مختلفی تحلیل کرده اند ، اما هیچ یک از این تحلیل ها نتوانسته است از سیطره القائات تبلیغات منتشر در «امپراتوری ارتباطات» خارج شود . امپراتوری ارتباطات همان سرزمین اعتباری است که آقای مک لو هان آن را «دهکده جهانی» خوانده است؛ تعبیری فریب کارانه که ماهیت این امپراتوری را پوشیده می دارد.

«امپراتوری ارتباطات» فضایی است که یکپارچه که وسایل ارتباط جمعی ساخته اند. ساکنان این امپراتوری که تقریباً سراسر کره زمین را پوشانده است بی آنکه خود بدانند تحت سیطره حاکمیت واحدی هستند که از طریق وسایل ارتباط جمعی برقرار گشته است.

تعبیراتی چون «امپراتوری ارتباطات» و یا «دهکده جهانی» اگر چه ممکن است مبالغه آمیز به نظر آیند، اما اشاره به حقیقتی دارند که غفلت از آن می تواند از مبالغه ای که در این تعبیر وجود دارد بسیار خطرناک تر باشد . من هم می پذیرم که تعبیر «دهکده جهانی» در عین آنکه اشاره به جهانی بودن ارتباطات دارد مخاطبان خویش را نیز دچار این یاس می سازد که «هیچ چیز از چشم کدخدا پنهان نمی ماند»، حال آنکه «کدخدا» ، یا آن ابو الهولی که بر این دهکده جهانی حکم می راند ، پیش از آنکه قدرتمند باشد هراسناک است و پیش از آنکه قدرت نمایی کند درباره قدرت خویش سخن پراکنی می کند و مردمان را می ترساند.

اما در عین حال ، غفلت از این معنا که کره زمین باتکنولوژی ارتباطات به یک مجموعه به هم پیوسته تبدیل گشته خطرناک تر است از آنکه هول کدخدا در دلمان رخنه کند. دشمن را نباید دست کم گرفت ، علی الخصوص این ابوالهول را که خود شیطان اکبر است.

«ابوالهول» تعبیر بسیار خوبی است برای این شیطانی که تحقق تاریخی یافته و حاکمیت خویش را بر ترس و وحشت مردمان از قدرت خویش بنا کرده است . اما در اینکه فضایی به هم پیوسته از ارتباطات با یک هویتی واحد وجود دارد که انسانهای سراسر کره زمین را اسیر «نظام ارزشی» واحدی ساخته است تردیدی وجود ندارد. نمونه اش همین تعبیری است که عموم ما پذیرفته ایم؛ «جهان سوم»، «کشورهای پیشرفته» و در مقابل آن کشورهای «عقب مانده» و یا «عقب نگه داشته شده» ، «توسعه یافتگی» و یا «توسعه نیافتگی» تعبیری از این قبیل بسازند ، اما من به همین دو سه نمونه اکتفا کرده ام تا از اصل مبحث باز نمانیم ، در عین آنکه این شواهد مثال خواهند توانست مرا در ادامه سخن یاری دهند.

ما با پذیرش خود به عنوان کشور «عقب افتاده» و پذیرش غرب به عنوان «پیشرفته» چه چیزی را پذیرفته ایم؟ نتیجه طبیعی پذیرش این تعابیر آن است که هم خود را یکسره در این جهت قرار دهیم که این «عقب ماندگی» را جبران کنیم. اینکه ما موفق شویم و یا نشویم تغییری در اصل مطلب نخواهد داد و اصل مطلب این است که مگر «پیش» و «پس» کجاست که آنها «پیش» رفته باشند و ما «پس» مانده؟ اگر پیش آنجاست که غربی ها رسیده اند، صد سال سیاه می خواهیم که به آنجا نرسیم و اگر «پس» اینجاست که ما اکنون قرار داریم ، چه بهتر که در همین جا بمانیم. پذیرش همین یک معنا در سراسر کره زمین کافی است برای آنکه هیچ انقلابی ایجاد نشود، چرا که اگر «غایت انقلاب» در نهایت همان است که غربی ها به آن دست یافته اند، دیگر چه انقلابی؟ فقط می ماند آنکه مردمان کشورهای عقب مانده همچون دانشجویان چینی به خیابان بریزند و از دولت های خویش بخواهند که هر چه زودتر آمریکایی شوند و به کشورهای «پیشرفته» ملحق گردند!

پس می بینید که آن تعبیر «دهکده جهانی» چندان هم بی معنا نیست. مگر ما این «ارزش» ها را پذیرفته ایم و در رادیو و تلویزیون و محاورات روزمره و خطابه های ژورنالیستی به آنها تفوه نمی کنیم؟ وقتی ما که هسته جوشان انقلاب معنوی در جهان امروز هستیم نتوانسته ایم دریابیم که با قبول این معانی چه غایتی را پذیرفته ایم ، وای بر احوال دیگران از مردمان الجزایر و عراق و لیبی و سوریه و اردن... پاکستان و افغانستان! ما با قبول این تعبیر ، پذیرفته ایم که «پیشرفت همان است که برای آنان رخ داده . فلذا نباید به خشم بیاییم از آنکه ما را «مرتجع و واپس گرا» بخوانند . آنها هم با همین نگاه به جهان می نگرند که خود را پیشرفته می دانند و ما را پس مانده، و از اینجا نتیجه می گیرند که هر تحولی اگر در جهت دستیابی به «توسعه یافتگی» باشد «رشد» است و اگر نه، واپس گرایی و ارتجاع . و مگر غایت انقلاب اسلامی چه بود؟ توسعه یافتگی؟ رشد اقتصادی؟ حصول دموکراسی؟

این تعبیر را فقط برای نمونه به میان آوردم و اگر نه ، تعبیراتی از این قبیل به صورت غیر قابل انتظاری زبان ما را بیمار کرده است. بیماری زبان را دست کم نگیریم ؛ بیماری زبان یعنی بیماری ادب و فرهنگ، یعنی بیماری تفکر و تعقل، یعنی سرگشتگی و گم گشتگی و انحراف تاریخی در مسیر و مصیر.

ما باید در اطراف تمامی تعابیری که در زبانمان وارد شده است تأمل کنیم و نباید که این تعبیر «دهکده جهانی» را نیز بپذیریم . کدخدای این دهکده که همان ابوالهول یا شیطان اکبر است ما را به همزیستی مسالمت آمیز می خواند تا خود بر اریکه قدرت بماند. او جرات چون و چرا کردن درباره ارزش های مقبول و مشهور این دهکده جهانی را نیز از ما می گیرد تا ما هرگز به ضرورت انقلاب نرسیم و اگر هم که انقلاب کردیم ، با

اختیار «توسعه یافتگی» به مثابه غایت الغایات انقلاب، ناچار بار دیگر کشکول گدایی پیش کدخدا دراز کنیم تا به ما تکنولوژی لازم برای استحصال این آرزو را اعطا کند.

شبکه های گسترده «امپراتوری ارتباطات» در جهت حفظ وضع موجود و استمرار آن با هر جنگ و انقلابی مخالفت می ورزند، اما در مواقع لزوم، اگر ابوالهول - امپراتور جهان وهم ترس - بخواهد که دولتی همچون اسرائیل را در کشور فلسطین تشکیل دهد، چشم اغماض بر جنگ می بندد تا اسرائیل مستقر شود و آنگاه دیگر..... تا بجنیم و علیه اسرائیل متحد شویم و فلسطین را از او پس بگیریم، ده ها سال می گذرد.

پس همه هم آنها مصروف حفظ وضع موجود است و استمرار آن، ندای «صلح، صلح» برای همین است که ما بشنویم، نه اسرائیل. آزادی هم «چماقی» است که بر سرما ساخته اند، اگر نه هرگاه که منافع ابوالهول در خطر افتد، حکم سانسور اخبار در سراسر امپراتوری ارتباطات به اجرا در می آید و اگر تظاهراتی علیه جنگ خلیج فارس بر پا شود، پلیس ها به خیابان ها می ریزند و صدها نفر را دستگیر می کنند، همراه با ضرب و جرح. و شکنجه گاه های اسرائیل روی زندان های المعتصم و المتوکل.... را سفید کرده اند، اما نطق از کسی در نمی آید و در عوض، گالیندوپل راه به راه به ایران می آید.

اما با این همه، در امپراتوری ارتباطات اگر فقط اخبار وارونه می شدند در برابر وارونگی ارزش ها چیزی نبود، اما مهم آن است که ما را هم رفته رفته به قبول «قواعد جهانی بازی در این دهکده ارتباطات» وا می دارند.

تحولاتی که این روزها در کره زمین روی می دهد نوید عصر دیگری را می دهد که در آن ابوالهول از اریکه قدرت به زیر خواهد افتاد و غرب از هم فرو خواهد پاشید و تمدنی دیگر، نه از شرق و نه از غرب، که از خاورمیانه بر خواهد خاست. همین که دهکده جهانی آقای مک لوهان انکار شود و «وضع موجود» در خطر افتد به منفعت همه انقلابیونی است که عصر دیگری را انتظار می کشند. و مردم جهان هم اگر ترس از مرگ و عدم آرامش بر تفکر اشان سایه نمی انداخت، در می یافتند که چقدر از وضع موجود خسته اند. کره زمین خسته است. بشر بعد از قرن ها زمین گرایی و خود پرستی احساس می کند که نیازمند عالم معنا است. او این عالم را در درون خویش باز خواهد یافت و به آن باز خواهد گشت، اما نه «بی رنج» بلکه «با رنجی بسیار» این دوران رنج اکنون سر رسیده است.

آنچه را که گفتم به حساب حمایت از جبهه مقابل نیروهای چند ملیتی نگذارید. جنگ های مردمان جهان با یکدیگر اگر «جهاد مقدس دینی» نباشد، لا جرم مبتنی بر «قدرت طلبی» است و جنگ خلیج فارس نیز از این

نوع دوم است. اما اگر ضرورت ایجاد تحولاتی اساسی را متناسب با این رویکرد دیگر باره بشر به دین و دینداری احساس کرده باشیم، باید بدانیم که تحول بدون جنگ ممکن نیست.

به نظر می رسد که تحولات جهانی در جهت ایجاد یک جبهه متحد اسلامی علیه اسرائیل برای تحریر فلسطین سیر می کند و علت اینکه تحلیل این وضع حول محوری که عنوان شد چندان ساده نیست آن است که در مقابل آمریکا و نیروهای چند ملتی که مظهر شیطان اکبر هستند، «حق غیر ممزوج به باطل» قرار نگرفته است و اگر نه، هیچ مسلمانی حق نداشت در پیوستن به جبهه حق تردیدی به خود راه دهد و تعلل ورزد.

صدام حسین در اشغال کویت محق نیست، اما از آن سو، علت لشکرکشی غرب با تمام قوا نیز آن است که کسی از این پس جرات نکند که قواعد بازی دهکده جهانی را انکار کند و در مقابل کدخدا شاخ و شانه بکشد. و انصافاً این اشغالگر بی مبالا هم از معدود کسانی است که جرات دارد در یک چنین جهانی رو در روی غرب قلدر ماب قدره بایستد و با او بر سر قدرت بجنگند.

من جنگ طلب نیستم، اما می دانم که زندگی بشر در طول تاریخ بدون جنگ فراز و فرودی نخواهد داشت و تحولی در آن روی نخواهد کرد، چنان که در همین قرن، جهان دو جنگ بین المللی و چند جنگ طولانی به خود دیده است و تظاهرات مردم اروپا و آمریکا علیه جنگ نیز بیش تر بدان سبب است که آنها جنگ را می شناسند و از عواقب آن با خبرند، اگر چه باز هم تلویحاً بر این معنا اشعار دارند که اگر جنگ های بین المللی اول و دوم نبودند، انقلاب صنعتی این سان که امروز به بار نشسته است تحقق نمی یافت.

جهان فردا دیگر از آن غرب نیست و همه تحولات حکایتگر همین حقیقت هستند، و غرب نیز با این لشکرکشی می خواهد بر این تصور یکسره خط بطلان بکشد. در این جنگ چه غرب پیروز شود و چه صدام حسین، تقدیر تاریخی بشر در این عصر جدید همان است که گفته شد. آمریکا و اروپا بعد از دو قرن روشنفکری و یک قرن توسعه صنعتی به همان عاقبتی دچار آمده اند که همه تمدن ها در طول تاریخ.

اگر این هیاهوی قدرت از بین برود، خلا وجود آن را چگونه باید پر کرد؟ به نظر می رسد که پیش از اضمحلال و فروپاشی کامل، با رویکرد دیگر باره انسان به عالم معنا خلا درونی بشر که ناشی از بی ایمانی است پر خواهد شد و «اثبات» جای «انکار» خواهد نشست.

«ایمان» منجی جهان فرداست چنان که منجی ایران شد و انقلاب اسلامی را به سرچشمه جوشان انقلاب معنوی و دینی در سراسر جهان مبدل کرد.

منبع: کتاب آغازی بر یک پایان، صفحه ی ۱۱۱

در شماره ۴۳-۴۴ اطلاعات سیاسی-اقتصادی مقاله ای هست به نام «غرب آنگونه که هست» نوشته یک فرانسوی به نام آلن دوبنوا درباره بحران خلیج فارس. من اگر چه با تحلیل گرایی به شدت مخالفم و معتقدم که هر تحلیلی اگر در کل وجود خود و دریکایک اجزا و در نسبت بین کل و اجزای خویش از حکمت منشا نگرفته باشد سرابی است که راهی به حقیقت نخواهد برد، اما در نزد خود اعتراف کردم که هیچ مقاله سیاسی از این بهتر درباره بحران خلیج فارس نخوانده ام.

حکمت کیمیایی است که جز در نزد اهل مشاهده یافت نمی شود و اهل مشاهده آنان که چشم بر حقیقت عالم گشوده اند و بنابراین هیچ غیر دینداری را حکیم نمی دانم. و نه اینکه من در این میانه کاره ای باشم جز دین راهی به حقیقت عالم نیست. و البته پذیرش این سخن مستلزم آن است که تو برای عالم حقیقتی واحد و ثابت قائل باشی که هستی. وجود انسان در ذات خویش با این حقیقت نه فقط مانوس است که متحد است و بنابراین، بزرگ ترین مانع در برابر لایبالی گری و لیبرالیسم مرگ آگاهی است که باید به شیوه کبک ها بر آن غلبه کرد چون راه دیگری ندارد یعنی برای آنکه حقیقت از ما غافل شود راهی نیست جز آنکه ما خود را به غفلت بزنیم.

عجب بود چنین مقاله ای از یک فرانسوی و باز هم نه عجب که دنیا دارالعجایب است و وقتی محال عقلی وجود ندارد یعنی که عقل تو نه محیط بر عالم که محاط در آن است و وای بر تو اگر احکام این عقل محاط در زمان و مکان را قطعی و لا محال بینگاری! دلم می خواست که می شد همه آن مقاله را در مقدمه سخن خویش بیاورم و بعد حرفم را بزنم که نمی شود. پس باید به ذکر جملاتی از آن بسنده کنم.

آقای آلن دو بنوا می نویسد که در زمان «جنگ های انفصال» گفته می شد «آنها از کتاب مقدس سخن می گویند در حالی که مقصودشان پنبه است» و امروز «آنها از اخلاق بین المللی سخن می گویند و مقصودشان نفت است». او می پرسد: آیا هنوز هم کسی بر این باور هست که آمریکا پاناما را به خاطر مبارزه با مواد مخدر بمباران کرد؟ و هنوز هم کسی بر این باور هست که آمریکا جنگ خلیج فارس را برای دفاع از ارزشهای انسانی و اخلاقی بین المللی ایجاد کرد؟ وبعد می افزاید:

آنها از «ارزشها» سخن می گویند اما فقط بر اساس منافعشان عمل می کنند کانال پاناما و نفت.

آقای آلن دو بنوا پرسش های سمبولیک بسیار جالبی دارد که من فکر می کنم برای روشنفکران وطنی می تواند عبرت انگیز باشد: چگونه است که مخالفان پیشین امپریالیسم اکنون به چهره حامیان هذیان گوی امپیر

یالینسم آمریکا درآمده اند؟ چگونه است که سر خوردگان از آرمان «جهان سوم گرایی» با پشت کردن به ایدئال های خود اکنون به ریشخند آنها می پردازند و برای دفاع از «کویت سیتی» بسیج می شوند؟ چگونه است که چپ گرایان سابق با گذر از مائونیسم، اینک بر خوردار از اتومبیل و راننده عالمانه توضیح می دهند که چرا جنگ بورژوازی به سود میلیاردهای تفتی ضروری است؟ مدافعان اندیشه کسموپولیس «جهان میهنی» اکنون آنهایی را که پذیرایی منطق طایفه گرایی غربی نیستند متهم به خیانت می کنند؟ چگونه است که جوانان گلیست طرفداران ژنرال دوگل می پذیرند که سربازان فراسوی به صورت مزدوران ارتش آمریکا درآیند؟... و بالاخره چگونه است که شخصیت های اخلاقی و معنوی به یاری سلاطین نفتی می آیند و ندا سر می دهند که: به امیر من دست زن!

آقای آلن دو بنوا می گوید: در فرانسه بر خورد رسانه های گروهی بویژه تلوزیون با بحران خلیج فارس نشانگر آن است که هیچ رژیم تام گرایی (Totalitaire) به اندازه یک رژیم تحت قید و زمان رسانه های گروهی موفق به ایجاد اتفاق آرای عمومی نمی گردد. همان ناظری که بین اشغال لبنان و کویت تفاوت های زیر کانه ای قائل می شوند... و با خونسردی اعلام می کنند که صدام حسین ظهور دوباره بخت النصر و هیتلر است. همان صدام حسینی که حامیان فرانسوی اش تا آنجا پیش رفتند که او را با ژنرال دوگل مقایسه می کردند.

دموکراسی های غربی پیچیده ترین و پیشرفته ترین انواع نظام های توتالیتار - تامگرا - هستند و به همین علت، در آنها باطن توتالیتاریسم در پس نهاد هایی اجتماعی و سیاسی پنهان شده است که ظواهرشان بر حقیقت وجودشان دلالت ندارد. رسانه های گروهی و یا به عبارت بهتر، تکنولوژی ارتباطات مردمان را با توهمی از اختیار مطلق فریفته اند و آرای آنها را مستبدانه، اما پنهانی، در صورتی از یک اتحاد ظاهری استحاله بخشیده اند. آزادی نفس اماره جایی برای تامل و توجه در این معنا که این آزادی به چه بهایی به دست آمده است باقی نمی گذارد و افراد انسانی در غفلت کامل از حقیقت وجود خود هرگز این فرصت را نمی یابند که بر اسارت ارواح خویش علم پیدا کنند.

اگر رسانه های گروهی و بویژه تلوزیون وجود نداشتند، این نوع خاص از حکومت که ظاهری دموکراتیک و باطنی توتالیتار دارد امکان تحقق نمی یافت. آنها آزادی تامل و تفکر و انتخاب را از شهروندان سلب کرده اند، اما در عین حال مردم القائنات زیرکانه رسانه ها را حرف دل خویش انگاشته اند. در چنین وضعی، مردمان نمی توانند هیچ تصویری از یک حکومت دیگر نیز داشته باشند. «مقاومت در برابر تغییر و تحول» برای اجتماعات بشری صفتی است غیر قابل اجتناب، چرا که بشر اهل عادت است و ترک عادت جز در شرایطی

خاص، محال از این لحاظ جامعه شناسی «انقلاب» به مثابه یک تغییر دفعی که عادات و سنن متعارف را در هم می شکند، امری است بسیار دشوار. دوران چنین تغییراتی نیز نمی تواند طولانی باشد، چرا که طبع اولیه بشر در جست وجوی سامان و قرار است و اگر این را از او دریغ کنند کارش به جنون می کشد.

«بی قراری»، مقتضای حقیقت وجود انسان و «قرار» مقتضای طبع اوست و درمیان این «قرار و بی قراری» است که وجود انسان در طول تاریخ محقق می شود. طولانی شدن دوران جنگ از آن لحاظ دشوار بود که اقتضای طبع اولیه بشر، یعنی سکون و قرار را نفی می کرد و از آنها می خواست که همواره خود را در یک وضع ناپایدار حفظ کنند. ادامه این وضع می توانست خواست عمومی را در جهت اتمام جنگ حتی با شکست بسیج کند. اما در عین حال انسان یک حقیقت متحول است و اگر چه آزادی نفس اماره جمعی در نظام دموکراسی می تواند ضرورت تحول را برای مدتی مدید انکار کند، اما خواه نا خواه این ضرورت به صورت یک خواست عمومی و یا اراده جمعی درخواهد آمد و آن روز است که بنیان غرب را نیز باد خواهد برد. آثار این تحول قریت الوقوع اجتماعی درغرب ازهم اکنون قابل تشخیص است و آقای دوبنوا نیز به این حقیقت توجه دارد، با این بیان که:

تاریخ ازهم اکنون بازگشت خود را آغاز کرده است. غرب در همه جنگها پیروز خواهند شد مگر در آخرین آنها که در جهت نفی نظام های توتالیتیر روی به تایید غرب می آورند، فریب ظاهر غرب را خورده اند و از سیرت پنهانی آن غفلت کرده اند. حقیقت دموکراسی به صورتی که اکنون در غرب تحقق یافته در مقابل توتالیتاریسم قرار ندارد، بلکه صورت پیچیده تری از همان است که خود را بر توهمی از خواست همگانی نیز استوار داشته است. انتخابات آزاد توهمی بیش نیست و از میان این دو حيله که یا آرای مردمان را در سیطره یک آتمسفر رسانه ای در جهت مولفه های خاصی جهت دهند آن سان که غالب مردمان تردیدی در استقلال و آزادی خویش پیدا نکنند و یا مردمان را به زور تطمیع و تهدید درجهت منویات خویش برانند مسلماً راه اول فریبکارانه تر است و به همین علت ماندگار تر، اگرچه این هر دو راه در واقع دو صورت از یک امر واحد هستند.

طرفداران «جامعه باز» اگر هنوز معتقدند که مصداق برای این معنا جامعه باز می تواند موجود باشد این قدر هست که باید دست از این توهم که غرب را مصداقی برای جامعه باز بدانند بر دارند. نفی جامعه باز نیز مساوی با اثبات جامعه بسته نیست و حرف ما این است که اصلاً این دسته بندی مبتنی بر اعتباراتی عقلی و لفظی است که خواه نا خواه اثبات نظام غرب را نتیجه می هد. فی المثل آیا ولایت فقیه که از یک سو بر آرای مردمان استوار است واز دیگر سو نفس اماره بشر رانیز درتلاش کامیابی و تمتع از حیات کاملاً آزاد نمی

گذارد چگونه نظامی است؟ باز است یا بسته؟ این اعتبارات لفظی هیچ چیز را تغییر نمی دهند جز آنکه عوامفریبی بر مبنای مشهورات روز را به جای استدلال و تفکر می نشانند و اجازه تامل در معانی را از مردمان سلب می کنند.

آلن دوبنوا می گوید: من هیچگونه گرایشی نه به صدام دارم و نه به رژیم بعثی عراق. با نفرت و انزجار بیاد می آورم که این رژیم در ماههای اوت و سپتامبر ۱۹۸۸ چگونه مردم را به طرز وحشیانه مورد حملات گازهای شیمیایی قرار داد. البته این رویداد افکار عمومی بین المللی را بر انگیخت چرا که از دیدگاه وال استریت خون شهید کرد همان اندازه کم ارزش است که خون کودکان فلسطینی برای اسحاق شامیر یا مرگ با بی ساندز برای تاجر.

و بعد می افزاید: و این امری طبیعی چون کردها نفت ندارند.

آلن دو بنوا ادامه میدهد: و نیز منظور این نیست که از حکومت عراق حمایت کرده باشم ... بلکه ... منظور اینست که بدانیم که آیا علت وجودی سازمان ملل متحد قبولاندن تقسیمات استعماری است؟ و این که به جای یکسان سازی کره زمین بوسیله یک نظم بین المللی آمریکامدار بهتر نیست که در جهت تولد منطقه بزرگ جهانی خودمدار و ملتهای آزادی که حق تعیین سرنوشت خود را داشته باشند، کار کرد؟

به راستی در این «امپراتوری تاجران سودانگار» بی رحم بورس باز چگونه می توان تصویری از آن داشت، چه برسد به آنکه آمریکای قلدر باجگیر بین المللی را مهد آزادی نیز تصور کنیم؟ نظام امروز جهان یک امپراتوری شر است با حاکمیت آمریکا ... و حرف ما این است که این امپراتوری فقط یک امپراتوری سیاسی نیست. لازمه آنکه این امپراتوری تحقق تمام پیدا کند آن است که فرهنگ غرب نیز بر سراسر جهان حاکمیت یابد، و غرب اگر چه در جهت بسط حاکمیت خویش به مراتب از اعمال زور سود می جوید اما فرهنگ خویش را با زور نمی قبولاند. فرهنگ غرب بشر ازل از درون تسخیر می کند، چرا که در دعوات و غایات با نفس اماره اشتراک دارد و بر همین اساس، سر سپردن به غرب قبول ولایت شیطان است.

می دانم که این سخن در میان اهل تسلیم و انفعال چگونه تلقی خواهد شد، اما از جانب دیگر لازمه پذیرش آنچه گفتم پیش آنچه از هر چیز خروج و عصیان در برابر انفعالی است که با فرهنگ غرب همه جان ها را تسخیر کرده است. باید سر از اطاعت غرب پیچید، یعنی نخست باید بند ناف عادات و تعلقات را که در زهدان نفس اماره می بالد و فربه می شود، برید و از اتمسفر اکنون زدگی و مشهورات روز و اعتبارات خرافی جدید بیرون آمد و در فضای ولایت حق دم زد یعنی آنجا که جان بسته هیچ بندی نیست... و البته اینجا نیز پایان سلوک نخواهد بود.

کسی که با فرهنگ مشهودات می اندیشد هرگز نمی تواند جان خود را از این تسخیر رها کند، چرا که مشهودات نشخوار همان نواله ای است که امپریالیسم رسانه ای در جان مردمان سراسر جهان می ریزد. فرهنگ مشهورات فرهنگ غرب است و موید همان نظام بین المللی آمریکامدار و بنابراین، تفکری که می تواند نجات بخش بشر باشد تفکری است لزوماً خلاف آمد عادت و مشهورات .

این نظام بین المللی آمریکامدار یک نظام صرفاً سیاسی نیست و هر که چنین بیندیشد لابد باید سیاست را از سایر شئون ساحات حیات بشر جدا بداند و چگونه ممکن است چنین باشد؟ هر فرهنگ و تفکری ناگزیر صورت سیاسی خاصی را ایجاب می کند و این رابطه، در صورت متقابل آن نیز درست است. فرهنگ جهانی رسانه ای نیز همین نظم سیاسی را توجیه می کند. اقتصاد جهانی نیز از نظم واحدی تبعیت دارد که وجه دیگری از همان نظام بین المللی سیاسی به حاکمیت آمریکاست .

این نظام بین المللی مجموعه ای از اعتبارات ارزشی است که در ساحات مختلف حیات بشر به صورت هایی متناسب متحقق می شود. بنابراین ناگزیر باید پذیرفت که لیبرالیسم صورت های مختلف فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، و حتی اخلاقی پیدا کند. فرهنگ، سیاست و اقتصاد کنونی جهان تعیین تاریخی یک امر واحد است و هرگز نباید از این غافل شد.

در دهکده جهانی همه الفاظ در تبعیت از این «صورت متعین تاریخی» یعنی تمدن غرب حاوی اعتبارات ارزشی خاصی شده اند که خواه نا خواه به استمرار وضع موجود و حفظ آن مدد می رسانند، حال آنکه همان سان که گفتم نجات انسان در حفظ و استمرار وضع موجود نیست. اگر محتوای ارزشی کلمات را لحاظ کنیم خواهیم دید که نظام ارزشی جهان امروز یا نظام اخلاقی دهکده جهانی خلاف آنچه وانمود می کند، هرگز معتقد به «نسبیت اخلاقی»، «رعایت حقوق دیگران» و یا «احترام به فرهنگ ها و ادیان دیگر» نیست. در این نظام اخلاقی همه چیز در جدولی از ارزش های مثبت و منفی تنظیم یافته اند که این همان صورت اخلاقی پوزیتیویسم و یا پوزیتیویسم اخلاقی است. تاثیرات این پوزیتیویسم اخلاقی حتی در زبان عامیانه ما کاملاً مشهود است. من این واقعیت را آن روز یافتم که مردی در خیابان، آنگاه که مرا سرگرم خواندن کتابی فلسفی یافت گفت: ما هنوز از ساختن دوچرخه هم عاجز هستیم، سعی کن کتاب هایی بخوانی که از تو فرد مثبتی برای جامعه بسازد. اگر به تامل در محتوای ارزشی این سخن بنشینیم، خواهیم دید که گوینده سخن مقدمات زیر را بدیهی انگاشته است تا بتواند با چنین قاطعیتی به خود اجازه ارزیابی بدهد :

تکامل بشر در دستیابی به توسعه صنعتی است.

هر که در این جهت تلاش کند فردی مثبت است و اگر نه، نه.

... و این صورت عامیانه همان پوزیتیویسم اخلاقی است. گوینده این سخن هیچ تردیدی در حکم خویش نداشت و آنچه که بیش از محتوای این سخن مرا ترساند، قاطعیت و اطلاقی بود که در این حکم نهفته است.

مثال دیگر این مطلب را می توان در همین روزگار خودمان جست و جو کرد: برای بعضی از روشنفکران وطنی مدعان آزادی و نسیت اخلاقی فقط در محدوده اعتقاد به «جامعه باز» معنا دارد و لا غیر و لاجرم آن کس که خارج از این محدوده واقع شود مستحق است که او را «فاشیست» و «مخالف آزادی» بنامند. این مطلق گرایی با ادعای اولیه این آقایان سازگاری ندارد مگر آنکه فرض مقدماتی خود را چنین تصحیح کنیم در جامعه باز همه آزاد هستند که به هر چه می خواهند اعتقاد داشته باشند، مگر مخالفان جامعه باز که آنها را باید به جرم فاشیسم خفه کرد!

تکامل بشر در تعالی روحانی است خواه این امر در یک جامعه صنعتی میسر باشد و یا خیر. من مخالف اقتباس تکنولوژی از غرب نیستم اما مخالف آن هستم که برای دستیابی به این امر همه محصلان علوم دینی، علاقمندان به فلسفه و سالکان طریق عرفان را به دریا بریزیم! در نظام ارزشی پوزیتیویستی که به مراتب همه روشنفکران به آن ایمان آورده اند جز سیاه و سفید رنگی وجود ندارد و مدارا و تساهل پندی است که فقط مخالفان غرب باید به گوش بگیرند.

آلن دوبنوا در همین مقاله نوشته است:

غرب یک بار دیگر نشان می دهد که قادر نیست با دیگران به مدارا و تساهل رفتار کند. «بی چون و چرا بودن» حقوق بشر امروز بر همان منطقی استوار است که به غرب اجازه داد تا متوالیاً زیر سر پوش «دین راستین»، برتری نژاد سفید و توسعه بر بومیان چیرگی یابد.

یک بار دیگر به بررسی محتوای ارزشی کلمات بنشینیم اگر کسی بگوید من برای اعتلای فرهنگ انسانی تلاش می کنم. این سخن چه معنایی می تواند داشته باشد؟ هیچ در این جمله حداقل سه کلمه وجود دارد که محتاج تخصیص است تا جمله معنا پیدا کند: اعتلا، فرهنگ و انسانی. کسی که محکوم نابه خود نظام ارزشی دهکده جهانی نباشد در برابر این جمله می پرسد: «کدام فرهنگ؟ مگر مدلول این لفظ فرهنگ یک چیز واحد و ثابت است که بتوان چنین حکمی را روا دانست؟ فرهنگ غرب، فرهنگ قبیله ای، فرهنگ قومی و...» باشد و مضاعف صدها اضافه دیگر... متنها در زبان رسانه ای مشهور است که فرهنگ را به مثابه دستاوردی برای تمدن صنعتی تلقی می کنند. و همین مدلول لفظ انسانی در زبان رسانه ای متناسب با همان تعریفی که غرب از انسان دارد کاملاً روشن است «انسان حیوانی است متمدن... که در یک سیر هزاران ساله

تکامل طبیعی از هوش و فراستی که بتواند به تصرف در طبیعت بپردازد و خود را در ابراز ساخته دست خویش گسترش دهد برخوردار شده است».

در این تعریف «تمدن» معنایی معادل با «تعالی» یافته، چرا که از نظر گاهی شیفته تمدن تکنولوژی غرب منشا گرفته است. اگر این تعریف را بسط دهیم، نطق و فکر نیز که ماهیتی ترانس فیزیک دارند همچون ثمراتی برای تلاش فیزیکی بشر قلمداد خواهند شد و حیات بشر از هر راز و ابهامی که ضرورت توجه به عوالم دیگر وجود را ایجاب کنند تخلیه خواهد شد.

عجیب اینجاست که این تعریف اگر چه درست نیست اما از روشنایی عوام فریبانه ای برخوردار است که می تواند اذهان ساده عوام الناس را از جست و جوی بهتری بیش تر بی نیاز کند. عصر روشنگری یا تنویر افکار که اصطلاحاً به قرن هجدهم اطلاق می شود، عصری است که در آن مباحث پیچیده ما بعد الطبیعی که در میان فلاسفه و طلاب مدارس قرون وسطایی علوم دینی رواج داشت تحقیر شد و صورت دیگری از تعقل شبه فلسفی که به حوزه عقل متعارف محدود شده بود رواج عام یافت و همین علت توانست سر منشا تحولات اجتماعی واقع شود. لفظ روشنفکر نیز در واقع برای افرادی وضع شده است که جهان را با تعاریفی بسیار ساده و خالی از هر نوع راز و ابهام، با توسل به یافته های محدود علوم روز تبیین می کردند. همین گروه بودند که روشنگری را مردمی (یا پولاریزه) کردند: روزنامه نگاران رمان نویس ها و شعرا و جوانانی که در کافه تریا و یا سالن های با لماسکه و... مباحث روز را به میان مردم می کشاندند.

بینش روشنگری اصولاً به بینش فردی درباره جهان، متکی بر عقل متعارف و تجربه حسی، اصالت می دهد و بنابراین، شعار روشنگری همان سان که کانت عنوان کرده، این است: «جرات دانستن داشته باش، شجاع باش و از فهم خود بهره گیر!» این شعار را کانت در مقاله ای با عنوان «پاسخی به پرسش روشنگری چیست» ، بیان کرده است تا بتواند مردمی را که خود اجازه تعقل و نقادی و عصیان علیه کلیسای سنتی و آیینی نمی دادند بر انگیزاند و سد مدافعه روانی آنان را در برابر احکام شبه فلسفی علوم جدید و مباحث شناسانه که می رفت تا رواجی عام پیدا کند، بشکنند.

ضرورت تاریخی عصر روشنگری را در تحولات شگفت انگیز جهان معاصر هرگز نمی توان انکار کرد و همین طور نقش روشنفکران را در تحولات اجتماعی و سیاسی قرون اخیر. در کتاب نخبگان و جامعه آمده است:

یک بررسی درمورد اعضای مجلس نمایندگان فرانسه از سال ۱۸۷۱ تا ۱۹۵۸ نشان می دهد که بیش از نیمی از ۶۰۰۰ تن از نمایندگان منتخب در طی دوره مزبور به مفهوم کلی روشنگر نویسنده، استاد دانشگاه، وکیل دعاوی، روزنامه نگار، دانشمند، مهندس، دبیر دبیرستان - بودند...

...و همین طور حضور روشنفکران در غالب تحولات سیاسی قرون اخیر نشان دهنده آن است که اصولاً دنیای قرون وسطا تنها با رویکردی تاریخی به دوران روشنگری به مثابه دورانی که در آن همه اعتقادات و سنن روزگاران گذشته انکار می شود می توانست به صورتی که امروز می بینیم تحویل و تبدل یابد.

مراد از ذکر این مقدمات بررسی مجمل روشنفکران وطنی در برابر جامعه ایرانی و تحولات تاریخی خاص آن است البته تا آنجا که ادامه این مقاله به آن نیاز دارد و باید دانست که در اینجا قیاس نمی تواند راهی به حقیقت داشته باشد، وضع روشنفکران وطنی در برابر تاریخ و مردم ایران صورت خاصی دارد که فقط در همین مقام باید مورد بررسی و ارزیابی قرار گیرد.

نخست آنکه در اینجا روشنفکر به معنای حقیقی لفظ و با همان خصوصیتی که در غرب به وجود آمد امکان ظهور ندارد، چرا که اصلاً روشنفکری جز در آن شرایط و مقتضیات تاریخی که غرب تجربه کرده است به وجود نمی آید و در اینجا هر چه هست جز سایه و انعکاسی از آن وجود نیست. از جمله آنچه مرا در سفر پاکستان شگفت زده کرد یکی هم آن بود که در آنجا اگر چه فارغ التحصیلان دانشگاه ها بخش عظیمی از مردم را تشکیل می دهند و این کشور قرن ها مستقیماً تحت قیمومت انگلیس بوده است و اکنون نیز تعلقی تام و تمام به آمریکا دارد، اما قشر روشنفکر به معنای قشر بی طبقه ای که مخالف سنت و دین و متکی بر بینش فردی خویش از جهان است و احکام عملی زندگی خویش را از علوم غربی کسب می کند و در میان مردم صاحب مرجعیت و یا منشایت اثر است در آنجا به وجود نیامده است. غالب فارغ التحصیلان دانشگاه ها عمیقاً دیندار هستند و درون خود، دین و علم را جدا از هم اما در عین حال با مسالمت جمع کرده اند. در آنجا خلاف بسیاری از جوامع سنتی دیگر، تحصیل دانشگاهی مستلزم ترک سنت های دیر پای اجتماعی نیست و حتی عموم دانشجویان پاکستانی که در اروپا و آمریکا تحصیل می کنند نیز از این خصوصیت بر خوردار هستند که می توانند زندگی سنتی خویش را در درون بافت اجتماعی تکنولوژی نیز حفظ کنند.

ایرانی ها نیز اگرچه در بر خورد با فرهنگ های دیگر از قدرت ترابط و تطابق بیش تری بر خوردار هستند، اما باز هم نمی توانند که پیوندهای تاریخی و فطری خود را با فرهنگ ملی خویش انکار کنند. دین اسلام نیز نه تنها در تعارض با فرهنگ های ملی نیست، بلکه چون خاک آماده ای است که شجره فرهنگ های ملی را می پرورد و صفات حسنی و استعدادهای نهفته آن را بر می گیزند و اظهار می کند. و اصولاً نباید پنداشت

که هیچ قومی بتواند ملیت و سوابق تاریخی خویش را انکار کند. در ژاپن امروز نیز آنچه روی داده این است که توسعه تکنولوژی و رشد سرمایه داری بر بافت سنتی اجتماعی مبتنا یافته است و حتی مذهب نیز که در همه جوامع سنتی شرق دور و نزدیک چون عاملی باز دارنده در برابر رویکرد همه جانبه تاریخ به غرب و تمدن آن عمل می کند، در ژاپن چون عاملی مساعد و معاضد عمل کرده است.

و اما در جامعه ما از آنجا که هرگز امکان انکار نظام سنتی که دارای ریشه های بسیار قدرتمند تاریخی است وجود ندارد روشنفکری حتی به همین صورت خاصی که در اینجا امکان تحقق یافته است نمی تواند نسبتی فعال با عرف عام برقرار کند. بنابراین در اینجا روشنفکری همواره ملازم با انفعال و اعتزال است و جز در سطح نمی ماند، مگر با گذشت از انفعال در برابر غرب و تذکر یافتن نسبت به تاریخ و فرهنگ خویش یعنی آنچه که فی المثل برای دکتر شریعتی و جلال آل احمد رخ داد. طرح مسئله «بازگشت به خویش» از جانب دکتر شریعتی و انگیزه تالیف کتاب هایی چون «غرب زدگی» و «در خدمت و خیانت روشنفکران» برای جلال از این لحاظ با یکدیگر قابل قیاس هستند. آنان که با تمسک به این دو بزرگوار می خواهند دلیلی بر عدم تعارض دینداری و روشنفکری اقامه کنند به این واقعیت عنایت نکرده اند که این دو را دیگر نمی توان مصداق تام و تمام روشنفکر به معنای مصطلح دانست، اگر چه باز هم نمی توان ادعا کرد که این دو از عهده قطع همه نسبت های خویش با عرف خاص روشنفکری برآمده باشند و نباید هم که چنین انتظاری داشت. نسبتی که تعالی تفکر یک قوم با تاریخ او دارد هرگز قابل انکار نیست. آیا انقلاب اسلامی امکان وقوع می یافت اگر تجربیات تاریخی ما از جنگ های عباس میرزا با روسیه تا... قیام مشروطیت و بعد هم پانزده خرداد وجود نمی داشت؟

اگر چه معرفت دکتر شریعتی نسبت به «خویشتن ملی» با آن معرفتی که ما امروز نسبت به هویت خویش داریم نمی توانست که یکسان باشد، اما با این همه این بزرگوار از آن لحاظ که توانست از برج عاج عرف خاص روشنفکری خارج شد و در میان مردم مقبولیتی بسیار هر چند هم نه به طور عام پیدا کند کاملاً مستثناست این مقبولیت را حتی جلال فاقد بود. در بافت سنتی _ مذهبی جامعه ما این مقبولیت فقط از آن «نهاد روحانیت» است و دکتر شریعتی در واقع به طور محدود و برای مدتی کوتاه بر منبری تکیه زد که همیشه از آن نهاد روحانیون بوده است بعد از او هم هیچ روشنفکر دیگری نتوانست این موقعیت را پیدا کند. مقبولیت دکتر شریعتی عموماً در میان روحانیت نمی توانست به چنین توفیق در میان دانشگاهیان دست یابد. دکتر شریعتی فرزند استاد محمد تقی شریعتی بود و جلال احمد نیز آخوندزاده... و بسیار مغتنم بود اینکه وجود ذی جود دکتر شریعتی توانسته باشد در آن شرایط تاریخی، پیوند میان عرف خاص و عرف عام شود و همین طور جلال احمد.

عصر خود آگاهی تاریخی این امت از همین سال های پیروزی انقلاب اسلامی آغاز شده است و این «خود» نسبتی با «بازگشت به خویش» دکتر شریعتی دارد و نسبتی دیگر با «غرب زدگی» جلال و در «خدمت خیانت روشنفکران» اش اما علمدار این عصر سیدی بود از تبار سادات حسینی و فردی از نهاد روحانیان، نه از روشنفکران... و این امر خود مویدی است بر آنچه در نسبت میان مردم و روشنفکران گفتیم. اگر چه باز هم باید بر این نکته تأیید ورزید که هیچ یک از این دو بزرگوار را نمی توان مصداق تام و تمام روشنفکر- به مفهوم مصطلح- دانست.

و اما چه بسیار کسانی که حکم را بر ظاهر لفظ روشنفکر می رانند و با غفلت از وضع تاریخی این کلمه و خاستگاه آن معنای تحت اللفظی روشنفکر را مراد می کنند و بنابراین بسیار در شگفت می آیند که چرا ما روشنفکری را با دینداری قابل جمع نمی دانیم. بر این مبنا حتی عالمان دین را نیز می توان روشنفکر خواند و یا به ابداع ترکیب هایی چون «روشنفکر مسلمان» دست یازید. در این ترکیب «روشنفکر مسلمان» کلمه «روشنفکر» فارغ از سابقه تاریخی و علت وضع خود، به مفهوم فردی آمده که وجه تمایز او از دیگران تحصیلات دانشگاهی است و اما اینکه چرا این صفت استحقاق لازم برای کسب چنین لقبی را به او داده معمولاً مورد تحقیق واقع نمی شود، حال آنکه مفهوم این کلمه را جز با رجوع به سابقه تاریخش نمی توان دریافت. در واقع برای پالایش زبان فارسی از این وضع آشفته ای که «ادبیات رسانه ای» بر آن تحمیل کرده است چاره ای جز این نسبت که در استفاده از کلمات از سهل انگاری و ظاهر گرایی و اکنون زدگی پرهیز کنیم و دقتی آن سان که شایسته است به خرج دهیم. آگاهی بر سابقه تاریخی کلمات از ضرورت هاست.

تردیدی نیست که در ملتقای دو فرهنگ غرب و اسلام، حاصل تقارب میمون حوزه و دانشگاه گروهی از انسان ها خواهند بود که در نسبت میان این دو فرهنگ به کفایت اندیشیده اند، اما در اینکه این گروه بتوانند مدلول لفظ روشنفکر مسلمان واقع شوند سخن بسیار است که در حد اجمال به آن اشاره رفت.

معرفت دینی معرفتی متافیزیکی است و کلی و مطلق، اما قوانین علمی غیر قابل تعمیم و اطلاق، اثبات ناپذیر و در عین حال ابطال پذیر، غیر برهانی و غیر یقینی هستند. اشکالات «هیوم» بر استقرا مسئله ای است که کارل پوپر را به اصل «ابطال پذیری قوانین علمی» کشانده است. باید قبول کرد که مجموعه ای از اخبار مشاهده شده منفرد، هر قدر هم که زیاد باشد، از لحاظ منطقی ما را به یک حکم کلی و بی قید نخواهند رسانید. بریان مگی در کتاب پوپر می نویسد:

نتیجه ای که خود «هیوم» گرفت این بود که هر چند راهی برای اثبات صحت جریان های استقرایی نیست، ولی آدمی از لحاظ روان شناسی چنان ساخته شده است که نمی تواند از این نحو اندیشه خودداری کند. و

چون بنظر می آید که در عمل نیز درست در می آیند، با آنها موافقت می کنیم. با این حال، معنی این سخن این است که قوانین علمی مبنای عقلی مستحکمی ندارند، نه از لحاظ منطق و نه از لحاظ تجربه.

بریان مگی می نویسد:

راه حل پوپر با اشاره به عدم تقارن منطقی بین اثبات صدق و اثبات کذب آغاز می شود (یعنی بین تایید و تکذیب). از لحاظ منطق خبری می شود که هر چند تعدادی از خبرهای مشاهدتی درباره قوهای سفید بطور منطقی ما را مجاز نمی دارد که این خبر کلی را استنباط کنیم که «همه قوها سفیدند»، یک خبر مشاهدتی که یک مشاهده واحد درباره یک قوی سیاه را اطلاع می دهد از لحاظ منطقی کافی است که بگوییم نه همه قوها سفیدند. «همه قوها سفید نیستند». به این تعبیر منطقی مهم هر چند صحت تعمیمات تجربی قابل اثبات نیست ولی قابل تکذیب هست.

کارل پوپر به نحوی «تقرب تدریجی به حقیقت» از طریق ابطال مکرر نظریه های علمی قائل است که باز هم از لحاظ منطقی قابل اثبات نیست. درست آن است که بگوییم: «امیدواریم ابطال مکرر نظریات علمی، ما را رفته رفته به حقیقت نزدیک کند». اما در اینکه تعلیمات تجربی قابل اثبات نیست و از نظریات علمی هرگز نمی توان احکام متافیزیکی - فلسفی - استنباط کرد، تردیدی نیست. حتی خود کارل پوپر نیز اذعان دارد که مشاهدات تجربی ما در جهت آزمایش نظریات علمی باید بر داوری هایی متافیزیکی که خود مسلماً از طریق علوم تجربی به دست نیامده اند، استوار باشد و اگر نه همان طور که گذشت، منطق ما را مجاز نمی دارد که از تعمیمات تجربی احکام متافیزیکی استنباط کنیم.

بنابراین نباید انتظار داشت که علم بتواند ما را به معرفت حقیقت برساند و «معرفت دینی» درتقرب به حقیقت هرگز نیازمند به علوم تجربی و یا انسانی نیست. این حکم البته با این واقعیت که حکومت اسلامی در حل مسائل جدید نیازمند به انسان هایی صاحب مهارت علمی است منافاتی ندارد، هر چند باید متذکر بود که این نیاز ذاتی نیست.

شریعت اسلام ذاتاً حقیقتی فیاض است که همچون شمس فیضانی دائم دارد و وجود انسان ها نیز فطرتاً قابل و جاذب این فیض منتشر است و صفای روحانی این قابلیت و جاذبیت را به کمال می رساند. شرایط و ازمه اسباب ظهور و فعلیت تام و تمام اسلام را فراهم می دارند و اگر نه شریعت اسلام در ذات خویش حقیقتی است و فراتر از زمان و مکان و همان طور که گفتم، انسان نیز در ذات خویش با این حقیقت متحد است.

بهشت مثالی داستان آفرینش همان باطن دین و حقیقت وجود انسان است و اخراج مثالی آدم از این بهشت - هبوط - که با قرب او به شجره منهیه ملازمه دارد، به معنای دور شدن آدم از حقیقت وجود خویش است. «توبه» راه بازگشت به این بهشت مثالی است و این فرض اولیه که حقیقت دین برای انسان به لایدریک است و یا خیر، تاثیری در این مطلب ندارد که راه وصول انسان به بهشت وجود خویش که همان حقیقت دین است از طریق تزکیه روحانی و تلقی کلمات و تعلم کتاب و حکمت، همواره گشوده است.

باز گردیم به محتوای ارزشی الفاظ در اتمسفر فرهنگی رسانه ای:

سیطره فرهنگ اومانیسم بر جهان امروز واقعیتی غیر قابل انکار است و بنابراین نباید انتظار داشت که زبان ها و الفاظ توانسته باشند که خود را خارج از این سیطره عمومی نگاه دارند. جهان مغلوب یک حاکمیت واحد رسانه ای است و از این همین طریق است که کلمات در همه زبان ها محتوای ارزشی واحدی متناسب با این «نظم بین المللی آمریکامدار» پیدا کرده اند. در یک نگاه دقیق می توان تصور مجملی از این معنا پیدا کرد، اگر چه تحقیق در آن کار بزرگ و گسترده ای است که به این زودی ها به نتیجه نمی رسد. محتوای ارزشی کلمات، در مجموع یک نظام اخلاقی اومانیستی را می سازند که به صورتی پنهان و ناگزیر ضمیر نابخود همه افراد جامعه انسانی را بر مبنای اعتبارات ارزشی مشترکی شکل می دهند.

این نظام ارزشی که در محتوای کلمات استتار می یابد اگر چه علی الظاهر مدعی یک شریعت تازه نیست، اما در باطن با هیچ شریعت دیگری جمع نمی شود. به این احکام ارزشی که بسیار بدیهی می نمایند توجه کنید: بشر حیوانی است متمدن، نتیجه یک سیر تطور طبیعی.

او دارای حقوقی طبیعی است بر مبنای نیازهایش.

آزادی حق طبیعی بشر است. آزادی بشر را هیچ چیز محدود نمی کند مگر آزادی دیگران، چرا که نیازهای بشر باید به طور مساوی بر آورده شود.

قانون میثاقی اجتماعی است که حدود آزادی را معین می دارد. قانون مبتنی بر حقوق طبیعی افراد جامعه است. نظر هر کس برای خودش محترم است، او آزاد است که هر دینی که می خواهد برای خود اختیار کند.

حق با اکثریت است، اگر چه همه حق انتخاب دارند.

قانون طبیعی بر مبنای بقای اصلح است.

بشر همواره در حال ترقی است. تمدن نتیجه ترقی است. انسان امروز از همه گذشتگان مترقی تر است، تمدن امروز هم.

بشر غیر متمدن وحشی است و فرهنگ ندارد. تمدن با غنای فرهنگی بشر ملازم است.

سعادت بشر در پیشرفت اوست. پیشرفت بشر ملازم با رفاه بیش تر است. تکنولوژی تامین کننده رفاه بیش تر است. جامعه ای پیشرفته است که به توسعه تکنولوژی دست یافته. هر جامعه که به این توسعه نرسیده، عقب مانده است.

اخلاق انسانی هم منشا گرفته است. مهم نیست که بشر چه دینی داشته باشد، مهم انسانیت است.

همه تلاش بشر در طول تاریخ متوجه غلبه بر طبیعت و دستیابی به آزادی بوده است. آزادی مقدس ترین کلمات است. تلاش حکومت ها باید متوجه تامین حداکثر آزادی افراد باشد و بنابراین، نظارت دولت ها باید به حداقل برسد. نظام دموکراسی بیش تر از همه نظام های حکومتی در طول تاریخ توانسته است که آزادی افراد بشر را تامین کند. دموکراسی کامل ترین و مترقی ترین شکل حکومت است، چرا که استبداد فردی حکام را از میان بر می دارد و اسباب حکومت مردم بر خودشان را فراهم می آورد.

هر حکومتی که بخواهد جامعه را به تبعیت از رای یک فرد بکشانند استبدادی است.

هر سنتی که در برابر پیشرفت و ترقی بشر بایستد منکوب است.

نوگرایی و تجدد از صفات طبیعی بشر است و... قس علی هذا.

یکایک این احکام ارزشی، خود را کاملاً بدیهی نشان می دهند، چرا که همه ما خواه نا خواه در آتمسفر فرهنگی نظام اخلاقی اومانیسْم_ یعنی در دهکده جهانی زندگی می کنیم و عقل ما به این تعقل و تفکر متعارف که از طریق رسانه ها اشاعه یافته، عادت کرده است. شک کردن در این احکام نیز بسیار دشوار است، چرا انسان ناگزیر در ترابط و تعامل روانی و احساسی با دیگر افراد زندگی می کند و ناچار است که به رنگ عموم در آید.

اما این احکام، خلاف بدهات ظاهریشان، مطلقاً فاقد حقیقت هستند و همان طور که گفتم، نجات بشر در تفکری است خلاف آمد این عادات و مشهورات:

از خلاف آمدِ عادت بطلب کام که من

کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

کلماتی نیز که بار محتوایی احکام ارزشی فوق را حمل می کنند، ناگزیر همین محتوای اعتباری و اخلاقی را در خود مستتر داشته اند: بشر، تمدن، حقوق طبیعی، نیاز آزادی، مساوات، قانون، جامعه، احترام فردی، اکثریت، ترقی، پیشرفت، فرهنگ، سعادت توسعه، صنعت، اخلاق انسانی، انسانیت، دموکراسی، استبداد، ارتجاع، عقب ماندگی، رشد، سنت، تجدد و...

اگر ما بشر را اصالتاً حیوانی نتیجه سیر تکاملی تطور طبیعی ندانیم، با تغییر مبنای ما در تعریف انسان و رابطه او با جهان و کیفیت خلقتش... همه این احکام اعتبار خویش را از دست خواهند داد و عالم فرهنگی دیگری بنا خواهد شد بیرون از سیطره فرهنگ رسانه ای. این مقاله فرصت بررسی تفصیلی این تحول و تغییر مبنایی را ندارد گذشته از آنکه من در حد اجمال به بعضی از این تغییرات در محتوای ارزشی الفاظ در طول این مقاله اشاراتی داشته ام که در جهت بسط این معنا می تواند رهگشا باشد.

انقلاب اسلامی ایران نظم بین المللی دهکده جهانی را درهم ریخته است و جهان فرهنگی دیگری را به جهانیان عرضه داشته که کاملاً رو در روی فرهنگ رسانه ای جهانی و نظام اخلاقی ملازم با آن ایستاده است «امپریالیسم خبری» اگر چه واقعیتهای غیر قابل انکار دارد اما نفوذ فرهنگ اسلام از طریق است که امپریالیسم رسانه ای قدرت ممانعت از آن را ندارد، در گذشته از آنکه نظام رسانه ای فی حد ذاته، نفی خویش را در درون خود نهفته دارد... و این مطلبی است که باید موضوع مقاله ای دیگر واقع شود.

آلن دو بنوا می نویسد:

کاملاً منطقی است که آمریکا که در گذشته سیاهان را به بردگی کشید به نژادکشی سرخپوستان پرداخت، ژاپنی ها را به بمب اتم و ویتنامیها را به بمب ناپالم بست، روزی به سراغ اعراب برود. جورج بوش انسان بی فضیلت، که بهترین حامی گورباچف شده است، نیاز به یک امپراتوری شر جدید داشت تا بتواند در سطح جهانی به باجگیری «که سیاست خارجی آمریکا دیری است در همین کلمه خلاصه می شود» ادامه دهد.

و بعد آلن دو بنوا مهم ترین هدف لشکر کشی آمریکا را به خلیج فارس چنین تبیین می کند:

بهره برداری از موقعیتی که تبدیل شدن شوروی به یک «قدرت غربی» پیش آورده، به منظور تبدیل کردن شورای امنیت سازمان ملل متحد که زیر سلطه غربیها ست به نطفه یک حکومت جهانی و هم زمان با آن به یک منبع قانونگذاری بین المللی. و نیز استقرار یک نظم جهانی که پی آمدهای زیر را در بر خواهد داشت: از دور خارج کردن کشورهای جنوب، عامل سیاسی را به زیر فرمان عامل حقوقی در خدمت اخلاق ویژه ای که هدف آن مشروع ساختن منافع غرب خواهد بود.

غرب این کهنه کار روسپی فرسوده که فقط از قانون پول فرمانبری می کند و سده هاست اقوام دیگر را از اختیار خودشان خارج کرده، به خوبی در یافته است که بیداری هویت طلبانه جهان عرب مسلمان امروزه بزرگترین و مهمترین قدرتی است که سرکردگی انحصارگرانه اش را دچار تهدید کرده است.

از همین رو برای ناتوان ساختن و اهریمنی جلوه دادن آن دست به هر کاری می زند. و یک بار دیگر نشان می دهد که قادر نیست با دیگران به مدارا و تساهل رفتار کند. «بی چون و چرا بودن»، حقوق بشر امروزه بر همان منطقی استوار است که به غرب اجازه داد تا متوالیاً زیر سرپوش دین راستین، برتری نژاد سفید، «پیشرفت» و «توسعه» بر بومیان چیرگی یابد. باری هدف این است که از طریق ایدئولوژی حاکم به مداخله در امور دیگران حقانیت داده شود. و روش به کار گرفته شده همواره یکسان است: قوم مداری (ethnocentrisme) غربی ویژگیهای خود را به عنوان ارزش های جهانی عرضه داشته و از آنجا حق تحمیل مدل غربی بر دیگر ملت را به خود می دهد. این روش تاکنون خوب عمل کرده و استعمار همچنان به تهیه البسه نو برای خویشتن ادامه میدهد. اما تاریخ، که چند ماه پیش مراسم تدفین آن برگزار شد، از هم اکنون بازگشت خود را آغاز کرده است. غرب در همه جنگها پیروز خواهد شد مگر در آخرین آنها.

همچنین که این سخنان بر قلم یک فرانسوی جاری شده است خود به خود حکایت از آن دارد که امپریالیسم رسانه ای محکوم به شکست است و «حق» می تواند به طور مشروط، نه به طور مطلق - برزبان غربی ها نیز جاری شود، غربیانی که دیری است به طور کامل در محاصره امپریالیسم خبری و در سیطره حاکمیت فرهنگ رسانه ای می زیند. چراغ فطرت از عمق هزاران سال تاریخ بشر و در همه عالم، هر جا که انسانی زندگی می کند، روشن است و لهذا، هرگز امکان تحول از بشریت دریغ نمی گردد؛ و از همین جاست که حقیقت، بطلی و صبورانه، و در بنیان باطل - که به ظاهر و به حکم عقل متعارف شکست ناپذیر می نماید - رخنه خواهد کرد و آن را در خود فرو خواهد پاشید. الیس الصبح قریب؟

طبیعت بهار طبیعت کودکی و نوجوانی است و همچنان که همه کودکان تن به پختگی و پیری و سپس مرگ می سپارند، طبیعت نیز ناگزیر است از آنکه تابستان و پاییز و سپس زمستان را بپذیرد. صد ها هزار سال است که چنین بوده است و چرا باید اکنون که دور ما رسیده، این نظام همیشگی تغییر و تبدیل پذیرد؟ از بهار تا زمستان تحول طبیعت تدریجی و متداوم است، اما حدوث بهار پس از مرگ زمستانی طبیعت، انقلابی دفعی است و نا منتظر.

بگذریم از آنکه ما گرفتاران جهان عادات، دیگر چشم تماشای راز نداریم و در عالم بیرون از خویش آنگونه می نگریم که روح عافیت طلبی و تمتع اقتضا دارد. چنین است که انقلاب شگفت انگیز بهاری، دیگر حتی شگفتی ما را نیز بر نمی انگیزد، چه برسد به آنکه نشانه ای تاویلی باشد برای تقرب به حقیقت وجود، آن سان که در کلام الهی و گفتار بزرگان می توان یافت که انقلاب ربیعی را حجتی بر رستاخیز پس از مرگ دانسته اند. بی تردید چنین است، اگر چه در روزگار ما «مرگ آگاهی» را عارضه ای روانی می شمارند که بشر را از نرمالیت یا سلامت روانی دور می دارد. اگر چشم سر داشتیم، در هر نهالی که سبزه می زد و در هر جوانه ای که می رویید و در هر شکوفه ای که می شکفت، ذکری از آن روز می یافتیم که بذر اجساد ما در گورها خواهد شکافت و ناگاه سر از قبر ها بر خواهیم داشت و چشم به جهانی دیگر خواهیم گشود.

تکرار از آنجا لازم می آید که ذات این عالم عین فناست. خلقت چون قلبی که می تپد تجدید می شود و خون حیات را در رگهای عالم وجود می دواند. این قلب تپنده در کجاست و چرا می تپد؟

مراد ما جواب گفتن به این پرسش نبوده است و اگر نه، شاید هیچ پرسشی از این مهم تر در عالم وجود نداشته باشد. بهار روزی نوین است و رستاخیز پس از مرگ نوروزی دیگر. روزگار نیز در انقلاب هایی که روی می دهند نو می شود. به این معنا، «تجدید» مقتضای ذاتی عالم وجود است، اما درباره «تجدد» چه باید گفت؟

«نوجویی» از صفات فطری بشر است که اگر نبود، تحول و تکامل وجود پیدا نمی کرد. اگر این صفت نبود، انسان تن و دل به عادات می سپرد و بدون دلزدگی از تکرار، آغاز تا انجام حیاتش را بی آنکه پوست بیندازد سپری می کرد؛ و آنگاه نه «تمدن» معنا می گرفت و نه «فرهنگ».

همین میل فطری به نوجویی است که تمدن ها را تجدید میکند. تمدن های بشری همواره پس از استقرار نخستین نهادهایی برای حفاظت از خویش و ممانعت از تحول ابداع می کنند، چنان که حکومت ها نیز چنین

می کنند؛ اما ذات انسان عین تحول است، در عین آنکه این تحول ذاتی بر حقایقی ثابت ولا یتبدل مبتنی و متکی است. بشر مدام خواهان «تحول» است، اما سر رشته این طلب در کف با کفایت حقیقی ازلی و ابدی است که وجودش عین «نظم و ثبات» است. زمین در عین چرخش مدام، بر مداری ثابت راه می سپارد و خورشید در عین ثبات، در یک سفر کهکشانی به سوی مقصدی متعالی کوچ میکند.

تمدن کنونی که ذاتاً اروپایی است چنین نشان می دهد که هرگز از «نوشدن» -تجدد- باز نمی ایستد و این گونه، طمع کرده است که «فطرت نوجویی و طلب تحول» را در بشر امروز مهار کند. اما همچنان که بشر جدید «حقیقت ازلی» وجود خویش را به مثابه انسانی که خلیفه الله است انکار می کند، در این «تجدد مداوم» نیز از آن حقایق ثابت که همچون فصول طبیعت و منازل متناظر آن در حیات انسان -کودکی، جوانی، پختگی و پیری- ظهوری ادواری دارند، عدول کرده است. و چنین است که این تجدد مداوم هر چند میل بشر جدید را باری ایجاد تحول و نفی سیطره تمدن امروز به تعویق انداخته، اما نتوانسته است که آن را برای همیشه مهار کند. دیگر آثار دلزدگی و خستگی و عدم اعتماد به اصول جامعه متمدن را به روشنی میتوان در همه جا دید. دیگر این طلب تحول بزرگ ترین معضلی است که جامعه غرب در برابر حفظ سیطره خویش می یابد.

«آزادی» اگر نتواند بستر رجعت انسان را به حقیقت ازلی وجود خویش فراهم کند به بن بست می انجامد و به امری متضاد با خویش -یعنی «اسارت»- مبدل می شود. روی آوردن هنر و فلسفه به «ابسورد» نشانه آن است که حیات فردی و اجتماعی بشر جدید خود را در برابر بن بستی کور میابد. و همین طور «سنت» به مفهوم حقیقی خویش، در عین نظم و ثبات، ذاتاً امری متحول است. سنت را به مفهومی که در برابر تجدد قرار می گیرد به کار نبرده ام؛ این سنت که گفته ام «صورت متعین دین است» در حیات اجتماعی امتی که به آن دین گرویده است.

عادات هر نوع عمل -و از جمله عبادات- را فاسد می کنند. حکمت وجود شیطان در عالم آن است که فرد مومن همواره نسبت عمل خویش را با معنای حقیقی آن تجدید کند و از گرفتار آمدن در چنبره عادات بپرهیزد. وظیفه شیطان ایجاد شک است و شک هر چند بنیان اعتقادات را سست می کند، اما در عین حال رشته یقین را مستحکم می دارد. تا شک نباشد کی میتوان به یقین رسید و تا شب نباشد کی می توان به حقیقت نور واصل شد؟ کیست که از این مجاهد بی نیاز باشد؟

ادوار چهارگانه که طبیعت طی می کند دلالتی است تاویلی که حکمت وجود تقابل و تضاد را در عالم بر ملا می دارد. زندگی از درون مرگ سر بر می آورد چنان که بهار از درون زمستان، و این تجدید خلقت با انقلاب هایی مکرر انجام می پذیرد.

به این معنی، آفرینش و انقلاب به یک معنا رجوع دارند: «فطرت» شکافتن است، همچنان که هسته ای می شکافد و نهالی از درون آن سر بر می آورد؛ فطرت شکافتن است، آنچنان که پوست شاخه ی درخت می شکافد و جوانه ای سر بر می آورد. فطرت شکافتن است چنان که جوانه ای می شکافد و شکوفه ای از دل آن بیرون می آید.

انقلاب نیز با این شکافتن و شکفتن ملازمه دارد: پوسته ای می شکافد و از درون آن نهالی شکفته می شود، شکافتن، شکفتن، و شکوفه. چنین است که عالم در خود تجدید می شود.... و انسان نیز.

جهان امروز علی رغم آنکه در نقشه های جغرافیایی بیشتر از همه ادوار تاریخ دچار مرزبندی و تفرق است، اما درحقیقت کشور واحدی بیش نیست، با حکومتی واحد. درهمه تاریخ، بوده اند مستکبران و جبارانی چون چنگیز و تیمور و ناپلئون بناپارت و... که اندیشه حکومت واحد جهانی آنان را به کشور گشایی می کشانده است و گستره حاکمیتشان بخش عظیمی از ربع مسکون را می پوشانده، اما این آرزو همچنان تحقق نیافته و شاید تحقق ناپذیر باقی مانده است.

امروز اما تکنولوژی مدرن زمینه را آنچنان فراهم داشته است که جهان بتواند مجموعه واحدی باشد، یکپارچه و هماهنگ، با یک فرهنگ و تاریخ مشترک؛ با یک حکومت واحد اگر چه در کف استکبار، و این استکبار جدید نه در فردی چون چنگیز و یا تیمور، بلکه در نظامی استکباری چون آمریکا تحقق یافته است. با صرف نظر از آنکه ما نظام آمریکا را شیطانی بدانیم و یا خیر، این واقعیتی است انکار ناپذیر؛ و از میان عواملی که آمریکا را در این سلطه جهانی استکبار یاری داده اند؛ سه عامل اساسی دارای اهمیتی رکنی هستند:

۱. تکنولوژی مدرن را باید اساسی ترین عامل توسعه جهانی استکبار دانست، چرا که از یک سو با ایجاد یک تحول بنیادین در حیات بشر همه تمدن ها را نابود کرده است و تمامی بشریت را در صورت واحدی از معیشت که آن را باید «معیشت تکنولوژیک» دانست جمع آورده است. و از سوی دیگر، تکنولوژی مدرن همه نیازهای بشر را در جنبه مادی و حیوانی وجودش خلاصه کرده است و با ارضای گسترده این سوائق تا حد اشباع، او را نسبت به حیات معنوی خویش غفلت بخشیده و آثار وضعی این غفلت در زندگی انسان امروز اگر چه سخت اسفبار است، اما اسفبار تر از آن، جهل مرکبی است که اجازه نمی دهد تا او بر این غفلت آگاهی پیدا کند.

تکنولوژی مدرن علی رغم آنکه خود را نسبت به فرهنگ های مختلف بی طرف نشان می دهد، اما در باطن فرهنگ واحدی را بر زندگی بشر تحمیل می کند که تحمل دیگر فرهنگ ها را نمی آورد، و آن همین فرهنگی است که اکنون بر سراسر جهان احاطه یافته است. در این فرهنگ، حقیقت وجود بشر مغفول واقع میشود و او را جز از دریچه نیازهای مادی اش نمی توان دید و اینچنین، خواه ناخواه تکامل مفهوم « توسعه امکانات مادی» را خواهد یافت تا آنجا که بشر حتی به بهایی هم که باید در قبال این توسعه پردازد نمی اندیشد، چرا که فرصت اندیشیدن ندارد.

انسان امروز فرصت اندیشیدن ندارد و همین فرهنگ واحد جهانی است که این فرصت را از او دریغ میدارد. البته آنچه مورد بحث ماست نه تکنولوژی به این مفهوم عام و مطلق آن است و نه ماشین و اتوماسیون (خودکار بودن). اگر برای تحقق انقلاب تکنولوژیک فقط ابداع ماشین بخار و ظهور اتوماسیون کفایت می‌داشت، چرا این انقلاب در تمدن چین باستان رخ نداد، حال آنکه چینیان دوران باستان نیز با ماشین بخار آشنایی داشته‌اند؟

باز هم همه چیز به انسان باز می‌گردد؛ تکنولوژی مدرن «جهت» توسعه خویش را از «اهداف بشر جدید» اخذ کرده است. توسعه تکنولوژی نیز در جهت همان مقاصدی رخ داده است که از چند قرن پیش امپراتوری‌های بریتانیا، فرانسه، ایتالیا، اسپانیا و پرتغال را برای استعمار ملل محروم به دریا‌های این سوی کره زمین کشانده، اگر چه توسعه تکنولوژی در این جهات اکنون ماهیتی بدان بخشیده است که ذاتاً از نظام سلطه جهانی قابل انفکاک نیست.

این نظام سلطه جهانی که حاکم بلامنازع آن آمریکا است از لحاظ اقتصادی با یک سیستم جهانی بانکداری که شیرازه آن در کف وال استریت است همه تحولات اقتصادی جهان را کنترل می‌کند و «دلار» معیار همه پول‌هاست. از لحاظ سیاسی نیز این نظام سلطه جهانی نظام واحدی است با حاکمیت آمریکا، و مقابله‌های درونی آن را، مثلاً میان آمریکا و شوروی با چین و آمریکا، هرگز نباید به یک تعارض ذاتی باز گرداند. وقتی که اختلاف نه در اصول که در عوارض و فروع باشد، چندان پایدار نیست. ما اکنون در مرحله‌ای از تاریخ هستیم که این حقیقت نخست در بازی پینگ پنگ مائو و نیکسون و بعد در توافقی‌های «سالت ۱» و «سالت ۲» و اخیراً در «پروسترویکا» و برنامه‌های دیگر گورباچف و پی‌آمدهای آن در اروپای شرقی، به خوبی خود خود را عیان ساخته است.

از لحاظ علمی نیز جهان امروز نظام واحدی است و البته ناگفته نباید گذاشت که آنچه تقدس و اعتبار علوم جدید را تا کنون حفظ کرده همین غفلت فراگیر است، اگر نه، نزدیک به یک قرن است که در نزد بسیاری از متفکران و دانشمندان غربی، بت تقدس و اعتبار علوم جدید، به خصوص در زمینه علوم انسانی فرو شکسته است. هیدگر، رنه گون، فیلیپ شرارد و حتی ایوان ایلیچ؛ و فریتیوف کاپرا.... تنها چند تن از این خیل هستند که بعضاً آثارشان به فارسی ترجمه شده و لذا نامشان بیش تر به گوش ما خورده است.

در جهان امروز تلقی واحدی نیز از «هنر» وجود دارد که خواه ناخواه به طور مستقیم یا غیر مستقیم، به همان اهداف مشترک نظام واحد سلطه جهانی استکبار منتهی می‌شود. هیچ یک از هنرهای هفت، هشت یا ده گانه

و یا وسایل ارتباط جمعی از این حقیقت مستثنا نیستند؛ چه مستقیم و در کمال صراحت، چون سینما . و تلویزیون، و چه پنهان و همراه با صراحت، چون نقاشی و شعر و ادبیات.

با نابود شدن همه تمدن ها در تمدن غرب، لاجرم همه صورت ها و قالب های هنری متعلق به تمدن های مختلف نیز نابود شده و یا در شرف نابودی است. شاهد صادق ما بر این مدعا وضعی است که اکنون سفالگری، سرامیک، معرق و مقرنس کاری، تذهیب، معماری ایرانی اسلامی و.... در کشور ما یافته اند. اکنون در جوامع انسانی و از جمله جامعه ما، هر فعالیتی، خواه هنری و یا غیر هنری، تنها در صورتی دوام و بقا خواهد داشت که از لحاظ اقتصادی «سودآور» باشد، و با توجه به تغییر ذائقه بشر به تبع اشاعه فرهنگ غرب در سراسر جهان پر روشن است که هیچ یک از هنرهای متعلق به تمدن ایرانی اسلامی باقی نخواهد ماند، مگر آنکه تحت عنوان محقرانه «صنایع دستی»، مبدل شود به فعالیت کاملاً اقتصادی و غیر خلاقه و لاجرم غیر هنری، چرا که وقتی «خلاقیت» رخت بربندد، «هنر» نیز به همراه او خواهد رفت. پس لازمه فرهنگ واحدی که در سراسر جهان اشاعه یافته، تلقی واحدی است از همه چیز و من جمله از هنر. صورت ها و قالب های کار هنری نیز ضرورتاً غربی است: شعر نو، شعر سپید، رمان نویسی، نقاشی، تئاتر، سینما....

البته تمدن غرب نیز نهایتاً «دستاوردهای انسانی» است، اما علم به این واقعیت از یک سو نباید باعث شود تا ما ضرورت های دیگر انسانی و فطری را منجر به اختلاف فرهنگ ها، تمدن ها، زبان ها و آداب و رسوم میشود فراموش کنیم و از سوی دیگر، هر چیز را به یک عنوان که دستاوردی انسانی است نباید پذیرفت و اگر نه، "ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس"؛ فسادی که اکنون در بر و بحر اشاعه یافته است نیز دست آوردی انسانی است.

قرآن مجید در باب خلقت انسان، غایت جعل اختلاف در اقوام و ألوان و السن را در عبارت عمیق لتعارفو بیان فرموده است. در باب اینکه میان اختلاف در تمدن ها، اقوام و السن با معرفت انسان چه رابطه ای است، سخن بسیار است که این مختصر ظرف قبول آن نیست.

از این سخن ها گذشته، ما نیز معتقدیم که دین اسلام کافه للناس آمده است و بنابراین، اذعان داریم که اگر قرار است همه بشریت فرهنگ واحدی را قبول کنند، این فرهنگ باید دین حنیف و فطرت الله باشد، نه طریقی که مخالف با فطرت بشر و او را قسرآ به این سوی و آن سوی می کشاند.

۲. عامل دیگری که سلطه جهانی استکبار را در اهداف خویش یاری داده این است که انسان ها غالباً ضعیف النفس، پای بند عادات و تعلقات و فریفته ظواهر هستند و این امر آنان را از سر اختیار به جرگه سر سپردگان این نظام واحد جهانی پیوسته است، چرا که این نظام ظاهراً توانسته است که به همه حوایج بشر به وجه

احسن جواب گوید. و البته در اینکه حقیقتاً این مدعا صحت دارد یا خیر نیز سخن بسیار است که بماند تا وقتی دیگر.

کسی نیست که در ضرورت توسعه امکانات مادی برای اجتماعات بشری تردیدی داشته باشد و این موضوع خود فی نفس خطا نیست؛ خطا آنجاست که انتخاب این مسیر بدون اعتنا به حقیقت وجود بشر و نسبت میان روح و جسم او انجام می شود.

توسعه امکانات مادی در این دوران به ناچار در همان جهات خاصی معنا میشود که نظام واحد سلطه جهانی اجازه میدهد: حرکت به سوی صنعتی شدن از طریق انتقال تکنولوژی و آن هم در همان محدوده ای که سیستم به هم پیوسته اقتصاد جهانی اقتضا دارد. و مع الاسف، طی این طریق با شیوه های معمول و تجربه شده در جهان بلا استثنا کار را بدانجا می کشد که بشر از حقیقت وجود خویش غافل میشود و فراموش میکند که از آنجا آمده که از کجا آمده است، برای چه آمده و به کجا می رود.

آنچه را که در تاریخ انبیا شواهد بی شماری بر آن وجود دارد امروز به مراتب عمیق تر و گسترده تر میتوان دید. سخن حق در این روزگار با همان عکس العمل هایی مواجه میشود که در تاریخ انبیا خوانده ایم، اگر چه غالباً از تطبیق آن با مصادیق فعلی عاجز هستیم.

در روزگاری چنین که ما بعد از قبول قطعنامه و اتمام جنگ با آن مواجه هستیم و غربی ها قرن ها ست که با آن روبرو هستند، «مبشران اخلاق الهی» با کج خلقی و استهزا و خطاب هایی چون «مخالف پیشرفت»، «ضد عقل»، «ضد منطق»، «کهنه پرست»، «گریه پرست»، «مخالف زندگی و شادی و نشاط» و غیره روبرو میشوند، و در اینگونه موارد غالباً بشر جز در مقیاس های تاریخی متوجه اشتباهات خویش نمی گردد. نظام واحد سلطه جهانی هم بشر را از طریق سوانح یا گرایش های روحی و نفسانی او می فریبد، خرگوش را با هویج و موش را با گردو و پنیر ... و در این میان، آنکه از فریب آن جان سالم به در می برد کسی است که از موش بودن و خرگوش بودن و گذشته و پای بر فرق همه این تعلقات نهاده است.

۳. سومین عامل که به نحوی در ذیل همان عامل دوم قرار می گیرد، «ترس» است و خصوصاً «ترس از مرگ». میلیتاریسم و توسعه تکنولوژی را نمی توان از یکدیگر جدا کرد و حتی با عبارت بهتر، باید گفت که میلیتاریسم روح نظام توسعه تکنولوژی و حافظ قواعد و قوانین آن است. آمریکا از طریق ایجاد رعب و وحشت، به طور علنی یا غیر علنی، با استفاده از شبکه واحد ارتباطات در سراسر جهان، مخالفین خود را به آنجا می کشاند که حتی جرات ارزیابی نظام میلیتاریستی آمریکا را به خود ندهد؛ اگر نه، در مواردی چون جنگ ویتنام و یا جنگ تحمیلی عراق علیه ایران که موقعیتی تاریخی برای ارزیابی قدرت او فراهم گشته

است، همراه سستی بنیاد و پوکی و پوشالی بودن خود را آشکار ساخته...اما باز هم از یک سو با حيله های سياسی و اقتصادی و از سوی ديگر از طريق سلطه گسترده خویش بر تبليغات جهانی، با حيله های گوناگون تخریب اطلاعاتی، کار را ظاهراً - و فقط ظاهراً - به نفع خود فيصله داده است.

و لذا، آن کس که ضعیف تر است از قدرت آمریکا بیش تر می ترسد و انسان هایی وارسته و قدرتمند چون حضرت امام خمینی(ره) که پای بر فرق همه تعلقات نهاده اند و ترس را در وجود خویش کشته اند، به حقیقت میدانند و می گویند که «آمریکا هیچ غلطی نمی تواند بکند».

تا اینجا هر چه گفتیم مقدمه ای بود برای رسیدن به نتیجه ای مشخص: آنچه در امروز بیش از همه برای بشر ضرورت دارد دستیابی به منطقه ای آزاد از سلطه جهانی استکبار است. اگر چه آنچه را که گفته شد شاید بتوان به مثابه مبادی برهانی تحلیلی سیاسی عنوان کرد که نهایتاً به اثبات قدرت آمریکا و ضرورت تسلیم در برابر آن منجر میشود و ما هر چه بنویسیم، برای انسان های ضعیف النفس در تحلیل هایی از نوع تحلیل های «موج سوم»، «تکاپوی جهانی» یا «کالبد شکافی چهار انقلاب» جایگیر خواهد شد. کتاب های مذکور و بسیاری دیگر از کتاب ها و مقالاتی که بخصوص این روزها منتشر میشوند با این قصد نگاشته شده اند که انسان ها ی ضعیف النفس و فریفته ظواهر را به خضوع در برابر غرب و قدرت افسانه ای آن وارد کنند و این شیوه شیطان است که دام فریب خویش را به قصد ضعف ها و عادات و تعلقات انسانها میگسترند. این افسانه برای ما چشم به انقلاب اسلامی و رهبر آن بی نظیر آن گشوده ایم جز دروغی بیش نیست، اما به هر تقدیر، برای مبارزه با آمریکا و نظام استکباری آن باید ارزیابی درستی از قدرت و شیوه های عمل آن به دست آورد.

اگر لزوم مبارزه با این قدرت نظام جهانی سلطه استکبار را بپذیریم، تنها راهی که برای پیروزی در این مبارزه وجود دارد دستیابی به منطقه ای آزاد در جهان است. مفهوم «منطقه آزاد» در اینجا مساوی با «کشور مستقل» و یا مجموعه ای از کشورهای مستقل است؛ استقلالی همه جانبه.

قدرت اقتصادی آمریکا از طریق سیستم جهانی بانکداری و بورس جهانی بر جهان اعمال میشود و هر کشوری به مجرد اتصال به این سیستم، خواه نا خواه در قلمرو حاکمیت غرب واقع میشود. «نیاز به ارز» برای آنکه دلار را به عنوان معیار پول حفظ کند کافی است. تنها راهی که برای دستیابی به یک منطقه آزاد اقتصادی در جهان وجود دارد رفتن به سمت استقلال اقتصادی از غیر طرق معمول است. تجربیات معمول در جهان همگی در جهت بسط و حفظ حاکمیت غرب عمل می کنند.

با وجود بسط شگفت انگیز سلطه غرب بر جهان، مفهوم این «منطقه آزاد» در همه وجوه چه میتوان باشد؟

این بحثی نیست که بتوان آن را با این شتاب زدگی که این مقاله دارد به پایان برد. سه نکته هست که اگر این مقاله بتواند از عهده تبیین آنها برآید، مقصود ما به تمامی حاصل آمده است. ارزیابی صحیح موجودیت و قدرت غرب و لزوم دستیابی به منطقه ای آزاد از سیطره نظام جهانی استکبار دو نکته از آن سه نکته بود که مختصراً مورد تذکر واقع شد.

نکته سوم این است که نباید پنداشت مفهوم آزادی در این منطقه آزاد صرفاً به جنبه های اقتصادی و سیاسی و نظامی باز می گردد. اکنون در سراسر این کره خاک خلوتکده ای را نمی توان یافت که از سیطره فرهنگی غرب آزاد باشد. حرکت در جهت استقلال، بیش از هر چیز و فراتر از همه، در گرو معرفتی است که باید چراغ راه در این طی طریق باشد.

در جهان امروز، همان طور که گفتیم، تلقی واحدی نیز از هنر و ادب وجود دارد که خواه ناخواه به همان اهداف مشترک نظام واحد سلطه جهانی منتهی میشود. این تلقی واحد جهانی صورت یک انسیکلوپدی دارد که همه تعبیرات را در جهت اهداف استکباری غرب معنا می کند و اجازه نمی دهد که تفکر تازه ای در جهان پیدا شود. چه بسا ما بین مفاهیم و قواعدی که در این انسیکلوپدی جهانی عنوان شده است با آن اهداف سیاسی ارتباطی مستقیم قابل تشخیص نباشد، اما در نهایت باید دانست که این تعبیر و مفاهیم و قواعد اجزایی از یک مجموعه هستند که دارای کلیت و وحدت است. مقصود این نیست که ما باید قالب های هنری روز و وسایل ارتباط جمعی را یکسره دور بزنیم، بلکه معتقدیم که باید جسم این قالب ها را در روح اعتقادات و فرهنگ خویش مستحیل کنیم. این «استحاله» منوط به معرفتی کافی و وافی است که ما را از فریب خوردن و بخصوص از افتادن در تله توسعه گرایی و تکنوکراسی که ضرورتاً ملازم با یکدیگر هستند باز دارد.

منبع: کتاب آغازی بر یک پایان، صفحه ی ۳۵

صلیبی از خون سرخ

حلقوم را می توان برید، اما فریادها را هرگز. فریادی که از حلقوم بریده برمی آید جاودانه می ماند.

چندی است که مسلمانان بوسنی و هرزگوین هر روز بارها نماز میت می خوانند بر جنازه های کوچک و بزرگی که سرهاشان از بدن جدا افتاده اند. سرها بر فراز تیرهای تلفن بر نیزه رفته اند و بر جنازه های عریان بی سر، صلیبی از خون سرخ نقش بسته است. آیا نظم نوین جهانی به سوی یک جنگ صلیبی دیگر می رود؟ اذان، موسیقی بهشت گمشده وجود است که اگر در خود ژرف شوی، آن را در تپش قلب و در ضرباهنگ نبض خویش که خلقت تو در آن هر دم تجدید می شود باز خواهی یافت. حلقومِ ماذنه های مساجد بوسنی و هرزگوین را بریده اند تا دیگر آوای اذان را زمزمه نکنند، آوایی که با فروپاشی جهان ایدئولوژی های سیاسی، یک بار دیگر بلندی گرفت و از فاصله هزاران فرسنگ، مسلمانان سراسر کره زمین را به یکدیگر پیوست. ایمان ژرف ترین پیوندهاست و فراتر از حسب و نسب و خون و نژاد می نشیند. ایمان بهشت گمشده وجود است که انسان، با گذر از تعلقات، آن را در خود باز خواهد یافت گنجینه ای است آسمانی، زاد راه سفر زمینی انسان.

آیا نظم نوین جهانی به سوی یک جنگ صلیبی دیگر می رود؟ و اگر نه، این کدام نظم است که سرهای بریده کودکان و زنان و اجساد کودکانی که در ماشین های بتونیر می چرخند، آن را بر هم نمی زند؟ و اگر نه این کدام نظم است که نژاد پرستی صرب ها آن را بر هم نمی زند؟ دین مسیح بهانه نژاد پرستی صرب ها قرار گرفته است - نحله ای چون صهیو نیسم، اما این بار در مسیحیت. و اگر چه مسیح را یهودیان بر صلیب کردند، در اینجا یهودیان نژاد پرست به مدد مسیحیان صرب آمده اند تا مسلمانان را به صلیب کشند. حتی اگر نمی دانستیم که صرب ها را نظامیان اسرائیلی آموزش می دهند، از شیوه های آنان در ژنوساید می توانستیم دریافت کنیم که در اینجا نیز همان دستی که به خون مسلمانان دیر یاسین و کفر قاسم آلوده است حضور دارد.

در بوسنی و هرزگوین، مسلمانی ملیت است و این حقیقتی است که ناگزیر مسلمانان را هدف تیر نژادپرستان صرب قرار داده است. حتی مسلمانانی که در مناطق تحت کنترل صرب ها می زیند، به اجبار ناچار شده اند که با بازوبندهایی سفید رنگ، خود را از دیگران تمایز بخشند. در قانون اساسی یوگسلاوی اسلام تنها دینی است که همچون یک ملیت شناخته شده است. آیا جهان به سوی یک جنگ صلیبی دیگر پیش می رود؟

نژاد پرستان صرب به ذات این تعریف که انسان را حیوانی ناطق می داند دست یافته اند. این نوع از بشر نه در ذیل حیوان، که در اذل مراتب حیوانی تحقق می یابد، بشری که از انسانیت ها تنها تکلم را آموخته است

اما همه زشتی های وجود حیوانی را در خود جمع دارد: از خوک شهوترانی و لجن خواری را آموخته است، از گرگ خونخواری را، از شغال حيله گری را از عقرب زهر ریختن را از مار شیطنت و ریا کاری را از گفتار مرده خواری را از خفاش روزکوری را از موش نفاق را از سگ دلگی را از بوف شوم آوازی را از کلاغ دزدی راو... یک بار دیگر آنچه در فلسطین اشغالی گذشت تکرار می شود و باز هم مسلمانان قربانی توطئه سکوت می شوند.

جهان امروز فرزند فلسفه است و فلسفه نیز دیگر تفکر بی غرض نیست. اگر در گذشته از این تعریف که «انسان، حیوان ناطق است» وحشت می کردیم، امروز بشری که صورت تام و تمام تحقق همین تعریف است بر جهان حکم می راند.

در گیر و دار نوشتن این یادداشت، گفت و گوی پوپر را با اشیگل که در مجله آدینه به چاپ رسیده بود خواندم عجیت دنیایی است فیلسوف ها جنگ بر پا می دارند و ژنرال ها فلسفه می بافند. ژنرال پیر، کارال ریموند پوپر، به زبان فلسفه تو صیه می کند که: ما باید رنج همکاری فعالانه با این صلح آمریکایی را بر خود هموار سازیم تا آن که امر به صلح متمدن ها تبدیل شود. تنها آمریکایی های متمدن استحقاق دارند که سلاح هسته ای در اختیار داشته باشند و ما که در جهان سوم - یعنی جهان غیر متمدن ها - زندگی می کنیم، باید رنج قربانی شدن در زیر چکمه های ژنرال های پنتاگون و نژاد پرستان صهیونیست و صرب را بر خود هموار کنیم تا نظم اجتماعی لیبرالی که به زعم جناب آقای پوپر بزرگ ترین دستاورد بشر متمدن است - نابود نشود.

نه! ژنرال پوپر پیر شده است و آرزوی نظم نوین جهانی را به گور خواهد برد. او عالم جوانی را که از بطن جهان پیر ژنرال ها زاییده می شود نمی بیند، و نباید هم که ببیند. پوپر متعلق به یک عصر دیگر است، عصری که در آن کمونیسم نظم اجتماعی لیبرال ها را تهدید می کرد. اکنون اسلام است که در برابر آنچه آقای آقای پوپر «لیبرالیسم» می خواند قرار گرفته است و از کمونیسم جز نامی باقی نیست و همین که اکنون در بوسنی و هرزگوین می گذرد شاهدی است بر این معنا که نظم نوین آمریکایی با چیست که دشمنی می ورزد.

حلقوم ها را می توان برید اما فریادها را هرگز. مسلمانان نیز درست به همان علت که آقای پوپر می گوید اسلحه بر خواهند داشت و از هویت خود دفاع خواهند کرد تا نظم نوین آمریکایی بر جهان سیطره نیابد.

آیا راه دیگری باقی مانده است؟

منبع: کتاب آغازی بر یک پایان، صفحه ی ۱۰۱

قواعد دیپلماسی برای حفظ موازنه قوا در جهانی صورت گرفته است که آمریکا بر آن سیطره دارد و بنابراین ، تنها آمریکاست که اجازه دارد تا قوانین این بازی را رعایت نکند. دیگران موظف هستند که نه تنها تسلیم این بازی بین المللی شوند، بلکه اصلاً به روی مبارک خویش نیز نیاورند که این فقط یک بازی است. از این لحاظ دیپلماسی به هنر پیشگی شبیه است ، اگر چه به مراتب از آن دشوارتر است ، چرا که بر یک نمایشنامه معین و آزموده متکی نیست. بازی دیپلماسی نیز بازی مرگ است و هر که در این بازی بازنده شود باید بمیرد، اما به مرگی واقعی؛ کافی نیست که مردن را بازی کند، که در این بازی فقط باختن است که بازی نیست .

آمریکا اجازه دارد که قواعد بازی را رعایت نکند و وقتی هم که چنین می کند ، باز قاعده بر این است که نه فقط همه خود را به نفهمی بزنند ، بلکه این خلاف آمد را نیز به مثابه یکی از قواعد بازی توجیه کنند. وقتی این توجیه اصل باشد، بازی می تواند هر قاعده ای به خود بگیرد و کسی هم حق اعتراض ندارد . انقلاب اسلامی، چه بخواهیم و چه نخواهیم، ما را از این بازی بین المللی بیرون کشیده است . اما جهانی که آمریکا بر آن سیطره دارد _ یعنی کره زمین _ جهانی نیست که در آن بتوان برای همیشه از این بازی جهانی بیرون کشید . مگر این عالم در آنجاست که «زندگی واقعی» و «بازی» را به یکدیگر مبدل ساخته و بنابراین ، «واقعیت» چنین صورت پذیرفته است که هر که در بازی شرکت نکند «دیوانه» می پندارندش. و فقط به این پندار نیز بسنده نمی کند: می گیرندش و در بند غل و زنجیر گرفتارش می کنند و این همه در چشم مردمان نیز عادلانه می نماید.

... و اما تا کجا باید به این قواعد گردن نهاد؟ شرط زنده ماندن در این جهان آن است که « عاقلانه» رفتار کنی و عقل نیز تعریف خاص خویش را دارد : عقل یعنی تسلیم.... و «عاقل» کسی است که به وضع موجود گردن بگذارد و از خلاف آمد عادت اجتناب ورزد، هر چند همچون مردمان بوسنیا هرزگوین غریبانه و مظلومانه در چنگال شقی ترین اشقیای تاریخ گرفتار آمده باشد.

... و اما از قواعد این بازی بی رحمانه مرگ یکی هم آن است که هر گاه مصالح آمریکا ایجاب کند، بعضی ها اجازه داشته باشند که خلاف همه اصول پذیرفته بین المللی رفتار کنند. در همین جهان راسیونال ، اسرائیل از نیم قرن پیش هر آنچه خواسته ، کرده است و هیچ یک از سازمان های بین المللی بازی حقوق بشر نیز ممانعتی جدی از خود نشان نداده اند. در همین جهان خرد گرا ، وقتی عراق در تفسیر ایما و اشاره های آمریکا اشتباه می کند و به کویت حمله ور می شود، بیست هفت کشور جهان برای سرکوبی او بسیج می شوند و فاتحانه صدام را _ که نه ، مردم عراق را _ به جرم نقض حقوق بشر گوشمالی می دهند ، اما آنگاه که

همین صدام شنیع ترین جنایات را درباره شیعیان جنوب عراق اعمال می کند و از زمین و آسمان آتش و بمب های شیمیایی بر سر آنان فرو می ریزند، انگار نه انگار که واقعه ای رخ داده است . همین صدام که اکنون در چشم غربیان خونخواری است چون آتیلّا ، تا پیش از تجاوز به کویت قهرمان مبارزه با بنیاد گرایی اسلامی بود و چهره ای آنچنان وجیه داشت که حتی در کویت بسیاری از خانواده ها نام فرزندان خویش را «صدام» می گذاشتند. و اکنون نیز.... صرب های نژاد پرست اجازه یافتند که بی سر و صدا ، برای مدتی نه چندان کوتاه، تا نابودی کامل مسلمانان بوسنیا هرزگوین از قواعد بازی عدول کنند.

جنایات صرب ها اگر چه به لحاظ زشتی و شناعة آن بی نظیر نیست، اما به لحاظ وسعت اعمال چنین جنایاتی کاملاً بی سابقه است. دادگاه نورنبرگ دادگاهی است که در آن شکست خورده ها محاکمه میشوند، نه فاتحان. و جنایات هیتلر نیز از آن روی بزرگ نمایی شد که بتواند یهودیان را برای مهاجرت هر چه وسیع تر و سریع تر به اسرائیل _ فلسطین اشغالی _ تحریض کند. و حالا که اوضاع با آن روزگار قابل قیاس نیست و دلایلی از آن نوع نیز وجود ندارد ، چرا باید مردم جهان از جنایات صرب ها و شدت و حدت آن خبردار شوند؟

... و اما نقطه قدرت شیطان همواره نقطه ضعف او نیز هست و نه فقط شیطان، که این از سنن لا یتغیر عالم است. وقتی دشمن از قواعد بازی بین المللی دیپلماسی عدول می کند بهترین شرایط فراهم خواهد شد که ما نیز در برابر قواعد بازی عصیان کنیم . و اکنون بر دنیای بی رحم ما چنین وضعی حاکم است. صرب ها با همدستی ارتش یوگوسلاوی و تحت تعلیمات مستقیم مستشاران نظامی اسرائیلی، بازی معمول دیپلماسی را به هم ریخته اند و شرایطی را پیش آورده اند که در آن ، برای ما نیز امکان عدول از قواعد بین المللی بازی فراهم آمده است.

پیشنهاد تشکیل ارتش متحد مسلمانان برای مقابله با جنایات صلیبی صرب های نژاد پرست علیه مردمان بوسنی هرزگوین می تواند تنها در محدوده ایران محصور نماند و به صورت یک بسیج جهانی مسلمانان در آید. مسلمانان سراسر جهان اکنون از آن آمادگی برخوردارند که فارغ از مناسبات دیپلماتیک دولت ها چنین ارتشی را سازمان دهی کنند ، چنان که در قبضه سلمان رشدی نیز چنین آمادگی وسیعی داشت و به موقع مورد بهره برداری امام امت (س) قرار گرفت.

دنیای ارتباطات اگر چه باید اذعان داشت که مسیطره امپریالیسم خبری است، اما در عین حال عالمی نیست که در آن امکان هدم کامل واقعیت موجود باشد، چنان که در این واقعه نیز چنین روی داده است که علی رغم مصالح دیپلماتیک آمریکا، خبر جنایت صرب ها _ اگر چه نه با همان وسعت و شدت واقعی خویش _

به گوش مردمان جهان رسیده است و فضای روانی مردم سراسر عالم را آماده ساخته تا ارتش متحد اسلامی را همچون جوابی ناگزیر به این جنایات تلقی کنند.

وقتی صرب ها ابا ندارند از آنکه ماهیت تجاوز خویش را که یک جنگ صلیبی دیگر است آشکار کنند، این آمادگی وجود دارد که آنچه محور وحدت ما واقع می شود نیز «اسلام» باشد. صدای همه بچه ها شبیه به یکدیگر است و تا آنگاه که فریاد وحشت زده کودکان بوسنی هرزگوین زیر تیغ جلادان صرب در فضای کره زمین می پیچد هیچ پدری نخواهد توانست بی دغدغه به خنده های شادمانه فرزند خویش گوش بسپارد. مسلمانان سراسر جهان اکنون آمادگی دارند که برای عضویت در یک ارتش متحد اسلامی نام نویسی کنند و در گردان ها و لشکریهای منظم سازمان یابند، زیرا تا هنگامی که صلیبی ها و نژاد پرستان در کره زمین وجود دارند، احتمال باید داد که در هر جای دیگری از این سیاره واقعه بوسنی هرزگوین تکرار شود.

منبع: کتاب آغازی بر یک پایان، صفحه ی ۱۰۵

انفجار اطلاعات! نمی دانم چرا من از این تعبیر آنچنان که باید نمی ترسم و حتی چه بسا مثل کسی که دیگر صبرش تمام شده است از فکر اینکه جهان به سرنوشت محتوم این عصر نزدیک تر می شود خوشحال می شوم. نیچه خطاب به فیلسوفان می گوید: « خانه هایتان را در دامنه های کوه آتشفشان بنا کنید » و من همه کسانی را که در جست و جوی حقیقتند مخاطب این سخن می یابم. « گریختن » مطلوب طبع کسانی است که فقط به عافیت می اندیشند و اگر نه، مرگ یک بار، زاری هم یک بار.

دهکده جهانی واقعیت پیدا خواهد کرد، چه بخواهیم و چه نخواهیم. این حقیقت تنها ما را که شهروندان مطیعی برای این دهکده بزرگ نیستیم مضطرب نمی دارد و بلکه غرب را هم چه بسا بیش تر از ما به اضطراب می اندازد. ما شهروندان مطیعی برای دهکده جهانی نیستیم؛ این سخن نیاز به کمی توضیح دارد.

شهروند مطیع کسی است که وجود فردی اش مستحیل در جامعه ای است که پیرامون او وجود دارد. اعتراضی ندارد. استدلال های رسمی را می پذیرد و در صدق گفتار سیاستمداران تردید روا نمی دارد. تا آنجا تسلیم قوانین محلی است که عدالت را نه قبله قانون، که تابع آن می بیند. به آنچه فرا می خواندش روی می آورد و از آنچه باز می دارندش پرهیز می کند. دروازه های گوش و چشم و عقلش برای پیام های پروپاگاندا باز است و مثلاً در ایران خودمان وقتی می شنود که « بانک فلان، بانک شماست »، باور می کند و پولش را در بانکی انبار می کند که جایزه بیش تری می دهد... و از این قبیل. و خوب! دهکده جهانی هم برای آنکه سر پا بماند به شهروندان مطیعی نیاز دارد که سرشان در آخور خودشان باشد.

در آغاز دهه هشتاد میلادی واقعه بسیار شگفت آوری در کره زمین روی داد که غرب را از خواب غفلتی که به آن گرفتار آمده بود خارج کرد. در نقطه ای از کره زمین که یکی از غلامان خانه زاد کاخ سفید حکومت می کرد، ناگهان میلیون ها نفر از مردم از خانه ها بیرون ریختند و فارغ از ملاحظات و معادلات غریزی مربوط به حفظ حیات، سینه در برابر گلوله ها سپر کردند و ارتشی هم که ده ها میلیارد دلار خرج آن شده بود به انفعالی گرفتار آمد که چاقو در برابر دسته خویش دارد: چاقو دسته اش را نمی برد. مردم چه می خواستند؟ عجیب اینجاست. مردم چیزی می خواستند که هرگز با عقل حاکم بر دنیای جدید جور در نمی آمد: حکومت اسلامی. نمونه ای هم که برای این حکومت سراغ داشتند به سیزده قرن پیش باز می گشت. مردم ایران این « پیام » را از کدام رادیو و تلویزیون، فیلم و یا تئاتری گرفته بودند؟ این پرسشی بود که غرب نمی توانست به آن جواب گوید. مهم نیست که غرب این نوع حرکت های اجتماعی را چه می نامد: بنیادگرایی، ارتجاع و یا هر چیز دیگر... مهم این است که این واقعه نشان داد « حصارهای اطلاعاتی قابل اعتماد نیستند. »

ببینید! واقعه شگفت آوری که رخ داده بود این بود که غرب ناگهان خود را نه با کشور «جشن هنر شیراز» و «آربی آوانسیان» و «اسرار گنج دره جنی» و «دایی جان ناپلئون» و «جشن های دوهزار و پانصد ساله» و «فریدون فرخزاد»... که با کشور سید مجتبی نواب صفوی و حاج مهدی عراقی روبرو یافت. و انقلاب اسلامی در داخل مرزهای «سپهر اطلاعاتی» غرب روی داد، در یک جزیره ثبات، و پیروز هم شد.

مهم اینجاست که واقعه ای نظیر این باز هم در هر نقطه دیگری از جهان می تواند روی دهد. من شهر «دوشنبه» را پیش از آنکه به تسخیر رحمان نبی اف و ارتش سرخ در آید دیده بودم. در آنجا با روشنفکرانی آشنا شدم که تو گویی از زمان سامانیان آمده بودند و در نماز جمعه در صف نمازگزارانی ایستادم که خارج از آتمسفر رسانه های گروهی و در عصر ابوحنیفه می زیستند و هم اکنون مگر در شرق اروپا و در میان مسلمانان حوزه بالکان چه می گذرد؟ تصویری که ما در مجله «سوره» چاپ کردیم بسیار گویاست: جوانی با گیسوان بلند و عینک رمبویی پیشانی بندی بسته است که روی آن نوشته: «الله اکبر، جهاد». و این واقعه در میان مرزهای کنترل شده سپهر اطلاعاتی غرب روی داده است؛ و مگر جایی در کره زمین هست که بیرون از این مرزها باشد؟

دهکده جهانی واقعیت پیدا کرده است، چه بخواهیم و چه نخواهیم، و ماهواره ها مرزهای جغرافیایی را انکار کرده اند. این همان دهکده ای است که گرگوار سامسا در آن چشم باز کرده است. این همان دهکده ای است که مردمانش صورت مسخ شده «کرگدن» های اوژن یونسکو را پذیرفته اند. همان دهکده ای که مردمانش «در انتظار گودو» هستند. این همان دهکده ای است که در آن مردمان را به یک صورت واحد قالب می زنند و هیچ کس نمی تواند از قبول مقتضیات تمدن تکنولوژیک سر باز زند. این همان دهکده ای است که بر سر ساکنانش آنتن هایی روییده است که یکصد و پنجاه کانال ماهواره ها را مستقیماً دریافت می کنند. این همان دهکده ای است که در آن روبات ها عاشق یکدیگر می شوند. این همان دهکده ای است که در آن «ترمیناتور دو» به سی سال قبل باز می گردد و خودش را از بین می برد. این همان دهکده ای است که در آن «بَت من» و «ژوکر» با هم مبارزه می کنند. این همان دهکده ای است که در تلویزیون هایش دختران شش ساله را آموزش جنسی می دهند، همان دهکده ای که در آن گوسفندهایی با سر انسان و انسان هایی با سر خوک به دنیا می آیند. این همان دهکده ای است که در آن تابلوی «مسیح از ورای ادرار» ماه ها توجهات همه رسانه های گروهی را به خود جلب می کند. این همان دهکده ای است که در آن دویست و چهل و شش نوع تجاوز جنسی رواج دارد... اما عجیب اینجاست که باز هم این همان دهکده ای است که در زیر آسمانش بسیجیان در رمل های فکه زیسته اند، همان دهکده جهانی که در نیمه شب هایش ماه، هم بر کازینوهای «

لاس وگاس « تابیده است و هم بر حسینیّه « دوکوهه » و گورهایی که در آن بسیجیان از خوف خدا و عشق او می گریسته اند. دنیای عجیبی است، نه؟

بیش از یک قرن است که علی الظاهر هیچ تمدنی جز تمدن غرب در سراسر سیاره زمین وجود ندارد. همه جا در تسخیر این صورت از حیات بشری است که تمدن غرب با خود به ارمغان آورده است. هیچ یک از اُمم عالم نتوانسته اند نه در زبان، نه در فرهنگ، نه در معماری، نه در حیات اجتماعی و نه در زندگی فردی، خود را از تأثیرات تمدن غرب دور نگاه دارند. و اکنون که با وجود ماهواره ها، مرزهای جغرافیایی نیز انکار شده است آینه جادو در یکایک خانه های این دهکده به هم پیوسته جهانی نفوذ کرده است، عقل سطحی چنین حکم می کند که دیگر هیچ چیز نمی تواند حکومت جهانی مفیستوفلس را حتی به لرزه بیندازد، چه رسد به آنکه آن را به انقراض بکشاند. اما چنین نیست.

میلان کوندرا در کتاب « هنر زمان » از تناقض هایی خاصّ این آخرین دوران تمدن غرب نام می برد که آنها را « تناقض های پایانه ای » می خواند. مثالی که او می آورد می تواند پرده ابهام از این تعبیر به یک سو زند:

در طیّ عصر جدید، عقل دکارتی همه ارزشهای به ارث رسیده از قرون وسطی را، یکی پس از دیگری تحلیل می برد. اما، در زمان پیروزی تامّ و تمام عقل، این عنصر غیر عقلی محض (قدرتی صرفاً در پی خواست خویشتن) است که بر صحنه جهان تسلط خواهد یافت، زیرا دیگر هیچ نظامی از ارزشهای مقبول همگان وجود ندارد که بتواند مانع پیشروی آن شود.

اگر واقع گرا باشیم جنگ جهانی دوم را یکی از ترمینال هایی خواهیم یافت که ذات پارادوکسیکال غرب در آن ظهور یافته است. نمی دانم شما جنگ کویت را چگونه تفسیر می کنید، اما من در آن یک تناقض می یابم؛ تناقضی که شاخک های حسّ ششم بسیاری از متفکران غربی - و از جمله نوآم چامسکی - آن را دریافت. غرب پیروزی خود را در جنگ کویت در میان یک حسّ اضطراب همگانی جشن گرفت و این اضطراب، از جمله در لوس آنجلس، نشتری شد که دُمَل چرکین یک اعتراض واقعی را ترکاند.

غرب ذاتی پارادوکسیکال دارد و این پارادوکس های پایانه ای، سرنوشت محتومی هستند که تمدن امروز به سوی آن راه می سپرده است. انفجار اطلاعات از همین ترمینال هایی است که تناقض نهفته در باطن تمدن امروز را آشکار خواهد کرد. وقتی حصارهای اطلاعاتی فرو بریزد مردم جهان خواهند دید که این دژ ظاهراً مستحکم بنیان هایی بسیار پوسیده دارد که به تلنگری فرو خواهد ریخت. قدرت غرب، قدرتی بنیان گرفته بر جهل است و آگاهی های جمعی که انقلاب زا هستند به یکباره روی می آورند؛ همچون انفجار نور. شوروی نیز تا آن گاه که فصل فروپاشی اش آغاز نشده بود خود را قدرتمند و یکپارچه نشان می داد و غرب نیز آن

را همچون دشمنی بزرگ در برابر خویش می انگاشت. تنها بعد از فروپاشی بود که باطن پوسیده و از هم گسیخته شوروی آشکار شد.

اکنون در غرب، همه چیز با سال های دهه ۱۹۳۰ تفاوت یافته است. مردم با اضطرابی که از یک عدم اطمینان همگانی برمی آید به فردا می نگرند. آنها هر لحظه انتظار می کشند تا آن دژ اطلاعاتی که موجودیت سیاسی غرب بر آن بنیان گرفته است با یک انفجار مهیب فرو بریزد و آن روی پنهان تمدن آشکار شود. برای آنکه ردیف منظم آجرهایی که متکی بر یکدیگر هستند فرو ریزد، کافی است که همان آجر نخستین سرنگون شود. تمدن ها هم پیر می شوند و می میرند و از بطن ویرانه هاشان تمدنی دیگر سر بر می آورد. در آغاز، تمدن با یک اعتماد مطلق به قدرت خویش پا می گیرد و هنگامی که این احساس جای خود را به عدم اعتماد بخشید، باید دانست که موعد سرنگونی فرارسیده است.

و اما درباره خودمان. نباید بترسیم. حصارها تا هنگامی مفید فایده ای هستند که دزدان شب رو، بر زمین می زنند، اما آن گاه که دزدان از آسمان فرود می آیند، چگونه می توان به حصارها اطمینان کرد؟ پس باید از این اندیشه که حصارهایی بتوانند ما را از شر ماهواره ها محفوظ دارند، بیرون شد و « خانه را در دامنه آتشفشان بنا کرد. » باید در رو به رو شدن با واقعیت، به اندازه کافی جرئت و شجاعت داشت. غرب چنین است که در عین ضعف، بیش تر از همیشه رجز می خواند تا خود را در پناه وهم حفظ کند. جنگ کویت چنین بود و بنابراین، تنها اسیران حصارهای توهم را به وحشت دچار کرد نه آنان که ضعف و پیری این قداره بند مفلوک را در پس اعمال و اقوالش می دیدند. می خواهم بگویم که خود ماهواره، در عالم واقع، آن همه ترس ندارد که طنین این خبر در عالم وهم: « ماهواره دارد می آید. » طنین این خبر تا آنجا هراسناک است که بسیاری، از هم اکنون فاتحه همه چیز را خوانده اند: هویت ملی، اخلاق، زبان فارسی... چنان که پیش از آمدن تلویزیون نیز سخنانی چنین در افواه بود.

ماهواره مظهر آن پیوستگی جهانی است که تمدن جدید انتظار می برده است. آمریکا نیز مظهر آن اراده جمعی است که همراه با بشر جدید پیدا شده و در جست و جوی قدرت و استیلا، توسعه و اطلاق یافته است. « استیلا » و « ولایت » هم ریشه هستند و اگر بعضی از محققان استیلای غرب را بر عالم « ولایت طاغوت » خوانده اند، تعبیری را می جسته اند که بتواند مفاهیم جدید را در حوزه معرفت دینی معنا کند؛ و چه تعبیر درستی یافته اند. غرب، از همان آغاز، غایتی مگر برپایی یک حکومت جهانی نداشته است و هم اکنون نیز چه آنان که از حاکمیت ماهواره ها به وحشت افتاده اند و چه آنان که مشتاقانه چنین روزی را انتظار می برند، هر دو، حاکمیت ماهواره ها را با حاکمیت جهانی غرب یکسان گرفته اند؛ و هر دو اشتباه می کنند.

«تکنولوژی ارتباطات اکنون کرهی زمین را به یک دهکدهی بزرگ تبدیل کرده است».

این سخن که اکنون یکی از مشهورات عام افکار عمومی در سراسر جهان است تبعاتی دارد که عموم کسانی که سخنانی از این قبیل بر زبان می‌رانند - جز مصادر نخستین آن - از این تبعات بی‌خبرند. آنچه که توسط این «شبکه جهانی ارتباطات» به مردم سراسر کرهی زمین انتقال می‌یابد «اطلاعات» است؛ «اطلاعاتی حامل یک فرهنگ واحد منشأ گرفته از عقل علمی جدید». آنچنان که در «علم ارتباطات» می‌گویند، این «اطلاعات» مجموعه‌ای از «علائم و نشانه‌ها» هستند که باید آنها را در واقع «صورت تبدیل یافته‌ی فرهنگ» خواند.

انتخاب لفظ «دهکده»، نه شهر یا کشور، خودبه‌خود با نوعی مبالغه در این تعبیر همراه است، چراکه در یک دهکده همه یکدیگر را می‌شناسند و از حال و روز هم باخبرند. تصور «دهکده واحد جهانی» خودبه‌خود با قبول یک «فرهنگ واحد» برای مردم سراسر کرهی زمین ملازم است و هر فرهنگ، آنچنان که در علم ارتباطات می‌گویند نسبت به «جهان آفرینش» دارای «نگرش و تبیین» خاصی است و لذا تعبیر دهکدهی جهانی لامحاله بدین معناست که ساکنین این دهکدهی واحد، «شریعت واحدی» را نیز پذیرفته‌اند. پذیرش هر یک از ادیان نیز در حقیقت به معنای پذیرش همان نحوه‌ی نگرش و تبیین خاصی است که آن دین برای جهان آفرینش دارد؛ اصطلاحی که امروزی‌ها به کار می‌برند «جهان‌بینی» است و جهان‌بینی مهم‌ترین حوزه‌ای است که «نظام فرهنگی» را صورت می‌بخشد. همین جهان‌بینی است که با تبدیل یافتن به نشانه‌ها و علائم قابل انتقال سمعی و بصری، عنوان «اطلاعات» پیدا می‌کند.

اگر نخواهیم متعرض فرهنگی شویم که اکنون از طریق شبکه‌ی جهانی ارتباطات در سراسر جهان اشاعه می‌یابد، این قدر هست که این فرهنگ با جهان‌بینی و جهان‌شناسی خاصی همراه است که مختص به خود اوست و با هیچ فرهنگ و یا شریعت دیگری جمع نمی‌شود. لذا شبکه‌ی ارتباطات در این دهکدهی واحد جهانی را باید در اشاعه‌ی کفر و الحاد و انقطاع سریع جوانان و همه‌ی اقوام از فرهنگ‌ها و شرایع مستقل خویش دارای مسوولیتی واقعی دانست. بر عهده‌ی «علم»^۱ نیست که درباره‌ی جهان احکام و نظریاتی کلی صادر کند، چراکه علم فقط «نسبت‌ها و مقادیر و اسباب» را باز می‌شناسد و خود از تحلیل این نسبت‌ها و مقادیر و اسباب در یک حکم و نظریه‌ی کلی عاجز است. «علم» اصولاً متعرض ماهیات نمی‌شود و اگر آن را متکفل «جهان‌شناسی» کنیم، لاجرم کار را به کفر و الحاد خواهد کشاند؛ گذشته از آنکه «علم به مثابه ابزار» فقط در گستره‌های معینی که علمای رسمی خواسته‌اند به کار افتاده است و در تحلیل اطلاعات داده‌های به

دست آمده نیز تحلیلگران چگونه می‌توانسته‌اند که خود را از تأثیر معتقدات عقلی و ایمانی خویش دور نگه دارند؟

البته با تحقیق در ماهیت علوم جدید و عدم استقلال آن نسبت به تکنولوژی، حقایق بسیاری دیگری روشن می‌شود که محل بحث آن در این مختصر نیست، اما هرچه هست منشآت جهان‌شناسی عقل علمی جدید، فرهنگی است که با هیچ فرهنگ دیگری غیر خویش جمع نمی‌شود و در روبه‌رویی با فرهنگ‌های دیگر، اگر از عهده برآید آنان را هضم می‌کند و اگر نه، روی به مقابله‌ای نابرابر می‌آورد و از آنجا که احکام آن بیشتر به مذاق عقل سطحی خوش می‌آید، غالباً نتیجه‌ی مقابله‌ی اینچنین، آن سان که در میان غالب اقوام جهان سوم می‌بینیم، به سود فرهنگ غربی است. علم‌زدگی و تکنوکراسی سرنوشت محتوم غریب به اتفاق دانشجویان دانشگاه‌هاست، چراکه انسان به شدت در معرض این خطر عمده قرار دارد که «علت» را با «سبب» اشتباه بگیرد و در ضمن گریز فطری‌اش از جهل، روی به نظام‌های فکری خاصی بیاورد که یک آگاهی سطحی به «واسطه‌ها و اسباب حدوث عالم» آنان را از تفکر در «علت و ماهیت» کفایت کرده است.

هر فرهنگ خواه‌ناخواه دارای «أسوه‌ها و مدل‌هایی رفتاری و احساسی» است که نفیاً یا اثباتاً افراد پذیرای خویش را از رفتارهایی خاص برحذر می‌دارند و به رفتارهایی دیگر تشویق می‌کنند و یا آنکه نابه‌خود، بی‌آنکه مستقیماً در قلمرو عقاید و مفاهیم وارد شوند، «الگوهای احساسی» آنها را تغییر می‌دهند. این اسوه‌ها، مدل‌ها و یا الگوهای رفتاری و احساسی که یک فرهنگ را شکل داده‌اند و نظام بخشیده‌اند، در واقع صورت‌های نوعی و مطلق تحقق جهان‌بینی و جهان‌شناسی آن فرهنگ هستند و خواه‌ناخواه به غایاتی برای زندگی انسان‌ها تبدیل می‌شوند و یا خلق‌وخوی و نفسانیت آنها را در چهارچوب‌ها و دستورالعمل‌های معینی، خشت‌ریزی و قالب‌بندی می‌کنند. در فرهنگ دینی این اسوه‌ها و غایات از جنبه‌ی ثبوتی در معصومین و قدیسین و نظام‌های احکام عملی ظهور می‌یابند و از جنبه‌ی سلبی، در صورت دشمنان دین، گناهان کبیره و ... در فرهنگ‌های غیردینی، همچون فرهنگی که امروز به تبع جهانی شدن تکنولوژی ارتباطات در سراسر عالم اشاعه یافته است، این «مدل‌های رفتاری» بر مشهورات علمی، اعتبارات عقل روز، توهمات و خرافات موجه بنا گشته‌اند و با جایگزینی «قانون اومانستی» و «قراردادهای اجتماعی» به جای «شریعت مبتنی بر وحی»، دیگر مدل‌های سلبی نیز غالباً مبتنی بر نهی قانون هستند نه اعتبارات اخلاقی و مناهمی مذهبی.

در اینکه تمدن اروپایی چگونه توانسته است بر همه‌ی تمدن‌های دیگر عالم غلبه یابد و به صورت یک «فرهنگ غالب و مسلط» جهان را به یک دهکده‌ی واحد تبدیل کند سخن بسیار است، اما هرچه هست، این

امری است که تقریباً وقوع یافته و اگر نمونه‌ای چون انقلاب اسلامی ایران وجود پیدا نمی‌کرد، جز در نزد معدودی اهل نظر، هیچ جای تردید در احکام کلی تمدن جدید نمی‌توانست وجود داشته باشد.

محتوای ارتباطات در این دهکده‌ی جهانی «اطلاعات» است، «اطلاعاتی منشأ گرفته از فرهنگ مسلط جهانی که فرهنگ تمدن اروپایی است و نظام ارزشی ملازم با آن». این فرهنگ سلطه‌گر و سلطه‌گرا برای مبدل کردن جهان به یک دهکده‌ی واحد، همه‌ی نظامات لازم را نیز تأسیس کرده است: اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، سازمان ملل متحد، شورای امنیت و ... از همه مهم‌تر تفکر - یا شبه‌تفکر - مبتنی بر مشهورات علمی که آن را «فلسفه‌ی علمی» می‌گویند. «فلسفه‌ی علمی» جو فروش گندم‌نمایی است که می‌خواهد با استنباط احکام کلی از مجموعه‌ی اطلاعات علمی، که جز در محدوده‌ی نسبت‌ها و اسباب نمی‌توانند واجد هیچ کلیت و عمومیت و یا اطلاق باشند، فلسفه‌نمایی کند و جانشین تفکر فلسفی شود.

این هست که شبکه‌ی جهانی ارتباطات، در طول ده‌ها سال، فرهنگ واحدی را که بر همین شبه تفکر علمی مبتنی است در سراسر زمین اشاعه داده است و اکنون اعتبارات عقلی - و یا بهتر بگوییم اعتبارات وهمی یا شبه‌عقلی - عموم انسان‌هایی که با رسانه‌های گروهی در سراسر جهان ارتباط دارند به چیزی جز احکام پوزیتیویستی ۲ و کفرآمیز تمدن جدید حکم نمی‌کند، اما از سوی دیگر، اگر آنچنان که در علم ارتباطات می‌گویند «تفکر، حاصل ارتباطات است»، چرا در جهان امروز نمونه‌ای چون انقلاب اسلامی ایران فرصت وقوع داشته است؟

اعم از آنکه تاریخ را بر مبنای «نظریه‌ی ارتقای خطی» تحلیل کنیم و یا آنچنان که در علم ارتباطات مرسوم است براساس «تکامل ابزار ارتباطی»، انقلاب اسلامی ایران یک نمونه‌ی غیرقابل توجیه است. در کتاب «موج سوم» که در واقع مانیفست تفصیلی عامیانه‌ی تمدن جدید است، انقلاب اسلامی ایران همچون عکس‌العملی در برابر هجوم موج سوم یا «موج انفورماتیک» تحلیل شده است که توسط وابستگان به موج دوم انجام گرفته ... و البته این تحلیل به یک لطیفه‌ی غرض‌جویانه بیشتر از یک تحلیل علمی شبیه است. اگر جهان را چون یک دهکده‌ی جهانی با اغراض و غایات و با فرهنگ پوزیتیویستی تمدن جدید تصور کنیم، انقلاب اسلامی ایران با این رویکرد اصول‌گرایانه به احکام اسلام نمی‌تواند جز یک بازگشت مرتجعانه به عصر اسطوره‌ها و دین چیز دیگری باشد، چراکه بنابر فرض اولیه، با ظهور عصر تفکر فلسفی یا عصر تعقل محض زمینی، عصر اسطوره‌ها و دین سپری گشته است و نخست فلاسفه جانشین انبیاء گشته‌اند و سپس متدولوژیست‌ها جای هر دو را پر کرده‌اند.

اگر بخواهیم صادقانه سخن بگوییم، باید گفت که اصلاً آنچه ما می‌گوییم بر مبانی نظری دیگری متغایر و حتی متضاد با مبانی نظری تمدن جدید استوار است و لذا سخن ما را با این عقل اعتباری یا شبه‌تفکری که حاصل ارتباطات جهانی و نفوذ فرهنگ مسلط اروپایی است نمی‌توان دریافت و اگر کسی بخواهد با این عقل روز و براهینی ریشه گرفته از مشهورات علمی با ما به چون و چرا برخیزد، راهی به حقیقت نخواهد داشت.

علم ارتباطات در «تعریف انسان و غایات او» و در سایر مبانی نظری خویش، با «تاریخ تمدن» - آنچنان که غربی‌ها نگاشته‌اند - مشترک است، هرچند ممکن است بر این اشتراک آنچنان که باید، تصریح نشود. در اینجا نیز برای حیات انسان در طول تاریخ یک سیر تکامل و ارتقای خطی فرض می‌شود که در طی آن، انسان «از بدویت به سوی مدنیت و سپس تمدن تکنولوژیک تحول می‌یابد» و آنچه به عنوان «فرهنگ» خوانده می‌شود، در واقع «مجموعه اطلاعاتی است که بشر در طول این تاریخ تمدن و همین سیر ارتقایی خطی فراهم آورده است». در این سیر آنچه که چهره‌ی تاریخ را تغییر می‌دهد «تکامل ابزار» است و لذا اعصار مختلف با عناوین مأخوذ از همین تصور نام گرفته‌اند: عصر حجر، عصر مفرغ، عصر مس، عصر آهن و ... آیا تاریخ را تنها از همین نظرگاه می‌توان بررسی کرد؟

در این نحو تحلیل تاریخ که نتیجه‌ی لازم پذیرش ترانسفورمیسم^۳، ماتریالیسم تاریخی^۴ و نظریه‌ی ترقی است، «دین» نیز امری است تابع تاریخ طبیعی زندگی بشر.

لازمه‌ی پذیرش این نحو تحلیل تاریخ قبول این نکته است که ظهور دین در زندگی انسان بدوی، معلول خوف و ناتوانی او در برابر عوامل طبیعی است و با تکامل بشر و تکمیل ابزار تولید و توسعه‌ی مدنیت، تفکر دینی نیز تکامل می‌یابد و بشر رفته رفته از شرک مطلق به توحید و سپس به نفی مطلق پرستش دینی گرایش می‌یابد. با هم در ریختن اصل ترانسفورمیسم و نظریه‌ی ارتقای خطی، همه‌ی تاریخ تمدن در هم خواهد ریخت و به صورت دیگری درخواهد آمد. اگر کتاب‌های درسی ما از مدارس تا دانشگاه‌ها با علم به تبعات و لوازم قبول تاریخ تمدن - به همین صورتی که غربی‌ها نگاشته‌اند - تنظیم می‌گشت، بسیاری از مطالب و مقالات مندرج در کتب درسی حذف می‌شد و ما ناچار می‌شدیم که از نظرگاه اعتقادی خویش به تاریخ مدنیت نظر کنیم و حقیقت را دریابیم.

«تاریخ حیات معنوی» انسان را بر کوهی زمین باید در تاریخ انبیا جست‌وجو کرد. میان این تاریخ - یعنی تاریخ حیات معنوی بشر - با تاریخ حیات طبیعی او چه نسبتی است؟

انسانی که با «عقل علمی جدید» رشد کرده است و ذهن او با مجموعه‌ی اعتباراتی شکل پذیرفته است که از این عقل روز برمی‌آید، حتی در زندگی شیخ‌الانبیا حضرت ابراهیم (ع) در جست‌وجوی پاسخ این سوال است

که او با چه وسیله‌ای کشاورزی می‌کرده است! «عقل علمی جدید» از یک سو انسان را به جایی کشانده که «علیت» را فقط در «سببیت فیزیکی و شیمیایی» می‌بیند و نمی‌تواند هیچ صورت دیگری برای علیت تصور کند و از سوی دیگر، همه‌ی تلاش‌های بشر را در طول تاریخ فقط متوجه «توسعه‌ی تولید غذا و تأمین حواجی مادی و گسترش تمدن» می‌بیند ... و لذا در تنظیم تمدن فقط به سراغ مدارک و وقایعی رفته‌اند که این نحو تفکر را تأیید می‌کند و همه‌ی وقایع دیگر را، هر چند همچون طوفان نوح مقیاس جهانی داشته باشند، از تاریخ مدون حذف کرده‌اند.

اگر نوح نبی (ع) کشتی بخار ساخته بود، می‌توانست جایی در تاریخ تمدن بیابد، اما کشتی او، آن‌سان که در قرآن مورد تصریح قرار گرفته است، با «بسم‌الله» هدایت می‌شد - بسم‌الله مجریها و مُرسیها ۵ - و «بسم‌الله» نیز موتوری نیست که بتواند مورد تصریح قرار بگیرد و قطعات مختلف آن نامگذاری شود!

نخست باید بدانیم که این نحو تحلیل تاریخ، خلاف آنچه تبلیغ می‌کنند، هرگز بر واقعیات غیرقابل تردید علمی استوار نیست و آنچه رخ داده این است که انسان‌هایی علم زده و شیفته‌ی تمدن کنونی اروپایی، با چشم بستن بر همه‌ی مدارک و اسنادی که می‌تواند بطلان این فرضیات را اثبات کند، تلاش کرده‌اند که تاریخی بر مبنای ترانسفورمیسیم، ماتریالیسم تاریخی و نظریه‌ی ترقی بنویسد، فی‌المثل اگر انسانی غیرمعتقد به ترانسفورمیسیم و داروینیسیم نمونه‌های مجموعه‌های به دست آمده از انسان‌های اولیه را مورد بررسی قرار می‌داد، به تحلیل دیگری کاملاً ناقض نظریه فعلی دست می‌یافت. «آنتونی بارنت» در کتاب «انسان به روایت زیست‌شناسی» هنگام بحث در پیچیدگی‌های موجود می‌نویسد:

خیلی راحت بود اگر می‌شد داستان تکامل انسان را به نحوی که در بالا خلاصه کردیم، تمام شده دانست؛ اما قطعات دیگری یافت شده‌اند که به هیچ وجه در یک چنین طرح ساده‌ای نمی‌گنجند.

مشهورترین اینها مجموعه‌ای است به نام سوانسکومب ... اهمیت این مجموعه از این جهت است که صاحب آن تقریباً به طور مسلم از معاصران نزدیک انسان جاوه و پکن بوده است، این خود دلیل نسبتاً قانع‌کننده‌ای است که انسان‌هایی با هیئت انسان امروزی در دوره‌ی پلیستوسن میانه وجود داشته‌اند...

قطعات دیگری نیز یافت شده که گواه بر این است که در دوره‌ی پلیستوسن میانه و پایانی، یعنی قبل از ظهور انسان نئاندرتال، انسان‌هایی به شکل انسان جدید (ساپینس) وجود داشته‌اند...۶.

اگر انسان امروزی از نسل نئاندرتال‌ها باشد، پس آن انسان‌هایی که همزمان با نئاندرتال‌ها بر کره‌ی زمین می‌زیسته‌اند از نسل که بوده‌اند؟

تنها با چشم بستن بر یک چنین مدارک و نمونه‌هایی نیز نمی‌توان طرحی آنچنان جاهلانه و خرافاتی برای پیدایش و تکامل بشر پیدا کرد که در کتاب‌های مدون تاریخ تمدن می‌خوانیم، بلکه آنچه رخ داده فقط این است که آنها در جست‌وجوی شواهد و نمونه‌هایی برای اثبات یک طرح از پیش معین برآمده‌اند. لازمه‌ی پذیرش خرافه‌ی داروینیسیم یکی هم این است که بشر امروز آخرین نتیجه‌ی یک سیر تکاملی خطی از حیوان تا انسان باشد و این تصور در همه‌ی امور تعمیم و اطلاق پیدا می‌کند.

در این تصور، انسان میمونی اجتماعی است که رفته رفته در سیر از بدویت به سوی تمدن به تفکر و تعقل و نطق - سخن گفتن - دست یافته است و بنابراین، نه عجب اگر در علم ارتباطات تفکر را حاصل ارتباطات بدانند، حال آنکه تفکر و تعقل و نطق تعیناتی مربوط به روح الهی انسان است که به ظهور رسیده و حتی گرایش به مدنیت را نیز چه ناشی از «غریزه‌ی استخدام» بدانیم - آنچنان که علامه‌ی طباطبایی معتقد است - و چه به «فطرت جمعی بشر» بازگردانیم، باید از غایاتی محسوب داریم که در روح انسان نهفته است و در سیر تاریخی انسان به سوی غایات وجودی خویش به فعلیت می‌رسد.

تعقل از لوازم ذاتی روح مجرد انسان است چنان که اصلاً عالم مجردات را عالم عقل می‌خوانند و انسان حتی در انزوای کامل از اجتماعات نیز ناگزیر از تعقل و تفکر است. اگرچه آنچنان که در این آیه‌ی مبارک از قرآن نیز مورد تصریح قرار گرفته: *وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا* ۷، ارتباطات اجتماعی انسان‌ها با یکدیگر بستر بسیار مستعدی برای «معرفت جمعی» فراهم می‌آورد، اما نه آنچنان که تعالی و تکامل، هرچه هست، منوط به ارتباطات و تمدن باشد.

انسان از آن لحاظ که دارای جسمی حیوانی است «حیاتی طبیعی» دارد و از آن لحاظ که دارای روحی الهی است «حیاتی معنوی». از سوی دیگر، انسان به مفهوم غایی هم دارای «مصدق فردی» است و هم دارای «مصدق جمعی».

مصدق جمعی انسان را در قرآن «ناس» نامیده‌اند و برای آن مرتبه‌ای از «فطرت الهی» قائل شده‌اند: فطرت الله التي فطر الناس عليها. اما نه آنچنان است که انسانیت انسان و تعالی روحی و معنوی او موکول به تمدن و اجتماعی زیستن باشد. تعالی جمعی انسان‌ها بدون تردید منوط است به اجتماعی زیستن و ظهور مدنیت، اما تعالی فردی انسان فارغ از هر تعین و تعلقی است، چنانکه انسانی چون حضرت رسول اکرم (ص) در عصر جاهلیت اولی پای به عالم می‌گذارد.

مفهوم «تمدن» اکنون در فرهنگ عام سیانتیستی جهانی با مفهوم «تکامل» قرین و مترادف شده است، آنچنان که غالباً لفظ «تمدن» با معنای «متکامل و پیشرفته» مورد استعمال قرار می‌گیرد، حال آنکه تمدن لزوماً با

تکامل و تعالی که امری معنوی است همراه نیست. این اشتباه به نوعی دیگر در ترجمه‌ی «ترانسفورمیسیم» نیز تکرار شده و آن را «فرضیه‌ی تکامل» ترجمه کرده‌اند. مسلماً چه در بررسی طبیعت و چه در ارزیابی ضرورت تاریخی جوامع انسانی، ما با نوعی «تکامل تدریجی» روبه‌رو می‌شویم که به روشنی مشاهده‌پذیر است، اما این سیر لزوماً بر «سیر تکمیل ابزار تولید» منطبق نیست. اگر این انطباق وجود می‌داشت، ما می‌توانستیم لفظ «تمدن» را با «تکامل» مترادف بینگاریم، لکن لازمه‌ی این انگار آن بود که فی‌المثل «انقلاب صنعتی» همزمان با بعثت کامل‌ترین فرد انسانی یعنی حضرت رسول اکرم (ص) رخ می‌داد، حال آنکه نه تنها این چنین نیست، بلکه بالعکس، بعثت ایشان همزمان با دوران جاهلیت اولی است.

ما باید رفته رفته بیاموزیم که این دو معنای تکامل و تمدن را از یکدیگر تفکیک کنیم. «عقل علمی جدید» که تشخیص و تعیین کامل خویش را در قرن نوزدهم یافته تنها در حد دانشمندان غربی باقی نمانده و بر همه‌ی ابنای بشر، جز معدودی از اولیا، حاکمیت یافته است. اگر «سیر تکمیل ابزار تولید» بر ضرورت تکاملی ابنای آدم منطبق بود، لازم می‌آمد که اکنون کامل‌ترین افراد انسانی بر کره‌ی زمین زندگی کنند، حال آنکه نه تنها این چنین نیست، بلکه ظاهراً ضد این مدعا به حقیقت نزدیک‌تر است، چراکه اکنون اگرچه «تکنولوژی» در آخرین مراحل تکمیلی خویش است، اما انسان غربی تا مرز بهیمیت و حتی پایین‌تر از آن هبوط کرده است.

آنها با فرض یک سیر «دترمینیستی» برای تاریخ بشر، این چنین پنداشته‌اند که هرچه زمان می‌گذرد و ابزار تولید تکمیل و توسعه پیدا می‌کند، لزوماً انسان نیز کامل‌تر می‌شود و این چنین، انسان امروز از همه‌ی هموعان خویش در طول تاریخ متریقی‌تر است. از این نظرگاه، انسانی که از ابزار اولیه‌ی تولید استفاده می‌کند «بدوی» نام می‌گیرد و انسان ماشین‌زده و نگون‌بخت امروز «پیشرفته». این اشتباه از آنجا ناشی شده که آنها بزرگ‌ترین مسأله بشر را در طول تاریخ «تولید غذا» گرفته‌اند، بدون شک اگر ما از دریچه‌ی چشم حیوانات به جهان می‌نگریستیم، چیزی جز این نمی‌دیدیم!

بشر امروز نه فقط همچون حیوانات می‌زید، بلکه در اندیشیدن و اعتبارات ذهنی نیز بیش از آنچه بتوان تصور کرد به حیوانات نزدیک شده است. وقتی غایت آمال بشر چیزی جز یک «تمتع حیوانی» از حیات نباشد، نباید متوقع بود که محتوای آیاتی چون يَتَمَتَّعُونَ و يَا كُلُّونَ کَمَا تَأْكُلُ الْاَنْعَامُ^۹ درباره‌ی او محقق نگردد.

باید در معنای «پیشرفت» تجدیدنظر کرد و دریافت که «پیش» کجاست و «پس» کجا. در تفکر جدید، «مدنیت»، «توسعه‌ی تولید» و «اتوماسیون» همچون گاوهایی مقدس پرستیده می‌شوند و لذا در ذات تحلیل‌های تاریخی جدید از حیات انسان این شیفتگی و گاوپرستی خواه‌ناخواه جلوه کرده است.

شأنتی که «علم ارتباطات» در این روزگار یافته انعکاسی است از همین شیفتگی‌ها و توهماتی که بر ذهن و روان بشر امروز غلبه یافته است و اگر نه، تفکر و تعقل و شناخت انسان موکول به شهرنشینی و ایجاد ارتباط با دیگران نیست و اصولاً تاریخ را کسانی به طریق فلاح هدایت کرده‌اند که خود متعلم به تعلیمات اجتماعی نبوده‌اند. عقل علمی جدید حتی هنگام تحقیق در زندگی پیامبران نیز در جست‌وجوی این است که تأثیرات شرایط اجتماعی و مقتضیات زمان را بر شخصیت آنان و نتیجتاً بر راهی که آنان در پیش گرفته‌اند دریابد و این امر باز منشأ گرفته از همان اعتبار و اطلاق موهومی است که در تفکر جدید برای مدنیت و حیات اجتماعی انسان قائل شده‌اند. تصریح بر «امی بودن» پیامبر اکرم در قرآن مجید می‌تواند به مقابله‌ای پیشاپیش با این توهم عمومیت یافته برخیزد^{۱۰}... و البته همان طور که گفتیم، درباره‌ی «مصدق جمعی انسان» باید به گونه‌ای دیگر اندیشید، آن سان که در آیه‌ی مبارکه وَجَعَلْنَاكَم شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا مورد تصریح قرار گرفته است.

نامگذاری دوران‌های زندگی بشر در تاریخ تمدن به دیرینه سنجی، میانه سنجی و نوسنجی بدین سبب انجام شده که جوامع بشری در این اعصار، ابزار خویش را از سنگ می‌ساخته‌اند. همین طور، آنچنان که آنها می‌گویند، نخستین تمدن‌های باستانی همزمان با عصر مفرغ و کاربرد آهن آغاز شده است و به موازات تکامل ابزار تولید، بشر از تمدن‌های باستانی برده‌داری عبور کرده و به فئودالیسم و نهایتاً سرمایه‌داری دست یافته است.

بیان قرآن مجید و روایات صراحتاً ناظر بدین معناست که «تاریخ حیات معنوی انسان» از توحید و امت واحد توحیدی آغاز می‌شود و به انواع مختلف شرک می‌گراید و نهایتاً بار دیگر در آخرین مراحل حیات تکاملی بشر به امت واحد توحیدی ختم می‌شود.

در قاره‌های استرالیا و آفریقا اکنون جوامعی از انسان‌ها وجود دارند که آنان را «بدوی» می‌خوانند. این تعبیر از این اعتقاد غلط نتیجه شده که زندگی بشر در کره‌ی زمین در آغاز همین صورتی را داشته است که اکنون در این جوامع مشاهده می‌شود، حال آنکه وضع اجتماعی و فرهنگی این قبایل را باید نتیجه‌ی عدول از وضع نخستین زندگی انسان در کره‌ی زمین دانست، این عکس آن فرضیاتی است که غربی‌ها ابراز می‌دارند. اولین جامعه‌ی انسانی، امت حضرت آدم است که در محدوده‌ی کنونی مکه و اطراف آن در حدود ده هزار سال پیش تشکیل شده است. بین این انسان‌های اولیه و نسل‌هایی که فسیل‌های آنها مورد مطالعه‌س آنترپولوژیست‌ها قرار گرفته است، پیوند موروثی وجود ندارند.

آنچنان که از باطن کلام خدا و روایات برمی‌آید، نسل این انسان‌ها یا شبه‌انسان‌ها هزاران سال پیش از هبوط آدم انقراض پیدا کرده است. قرآن مجید و روایات، جز در مواردی بسیار معدود، درباره‌ی مشخصات ظاهری

زندگی این امت سکوت کرده‌اند و اصلاً نباید هم توقع داشت که قرآن و روایات اصالتاً به چهره‌ی ظاهری زندگی امت‌های نخستین و اینکه چه می‌خورده‌اند، چه می‌پوشیده‌اند و یا با چه وسایلی کشاورزی و دامداری می‌کرده‌اند نظر داشته باشند. اگر می‌بینیم که تفکر امروز غرب در سیر تاریخی تمدن تنها به همین وجوه مادی از زندگی جوامع انسانی نظر دارد بدین سبب است که فرهنگ غرب و علوم رسمی، به تبع غلبه‌ی صورت مثالی بهیمی بر بشر غربی، از تاریخ تحلیلی صرفاً ماتریالیستی و اقتصادی دارند.

قرآن و روایات تاریخ زندگی بشر را بر محور «حرکت تکاملی انبیا» بررسی کرده‌اند و حق هم همین است. به همین علت، فی‌المثل اگرچه ما نمی‌دانیم که حضرت ابراهیم خلیل‌الرحمان (ع) با چه وسایلی کشاورزی می‌کرده‌اند، اما از جانب دیگر، جزئیات امتحانات الهی را درباره ایشان و مراتب و مناسکی را که در طریق سلوک طی کرده‌اند به تفصیل می‌دانیم. اما عقل علمی جدید اصلاً عالم روح را انکار می‌کند و اگر نتواند امری را در حیطه‌ی سببیت فیزیکی و شیمیایی، آن هم به زبان علوم امروز توضیح دهد، آن را نفی خواهد کرد و از جانب دیگر، تفکر امروز همواره به این جهت گرایش دارد که با استناد حوادث و وقایع به علل و اسباب مادی آنها وجود خداوند و عالم امر را انکار کند، حال آنکه اصلاً اثبات مشیت هرگز بدین معنا نیست که حوادث و وقایع از غیرطریق اسباب مادی - فیزیکی و یا شیمیایی - رخ می‌دهد. اگر به فرض، ما «فرضیه‌ی جهش» را در سیر تطور تکاملی جانداران بپذیریم، این «جهش» خود می‌تواند بهترین دلیل برای احاطه‌ی عالم امر بر عالم حدوث باشد، هرچند که ما با دلالت آیاتی که به دو اصل «تقدیر» و «هدایت» در آفرینش جهان اشاره دارد - و از جمله‌ی این آیات: الذی خَلَقَ فَسَوَى * و الذی قَدَّرَ فَهَدَى ۱۱ - با یقین کامل معتقدیم که جهان آفرینش در باطن و جوهره‌ی خویش حرکتی هدایت شده را به جانب غایت خویش طی می‌کند و اگر تکاملی تدریجی در جهان اتفاق می‌افتد نیز، ناشی از همین حرکت جوهری است. اما جهش بیولوژیک یک «تغییر دفعی» است و اعتقاد به اینکه چنین تحولی «خودبه‌خود» و «تصادفاً» رخ دهد درست مثل اعتقاد داشتن به خلق‌الساعه است؛ اگر اعتقاد داشتن به خلق‌الساعه - خلق از عدم - خرافه است، اعتقاد داشتن به اینکه «خودبه‌خود و تصادفاً» نوعی از موجودات با جهش بیولوژیک به نوع دیگری تبدیل و تطور پیدا کند، همان قدر خرافه است.

در کتابی که اخیراً با نام «... و جهان واژگون شد» در ایران منتشر شده است ۱۲ نویسنده سعی دارد که وقایع معجزه‌آسای هجرت بنی‌اسرائیل از مصر را به علل و اسباب مادی بازگرداند. او در عرصه‌ی یک تراژدی فضایی که الحق بسیار خوب ترسیم شده است، سیاره‌ی زهره را که به اعتقاد او در آن روزگار ستاره‌ی دنباله‌داری متعلق به سیاره‌ی مشتری با دوره‌ی تناوب ۵۲ سال بوده است، با کره‌ی زمین برخورد می‌دهد. این برخورد درست همزمان با بعثت حضرت موسی (ع) و هجرت بنی‌اسرائیل از مصر به قاهره اتفاق افتاد. او

می‌خواهد اثبات کند شکافته شدن دریا، آمدن «مَن و سَلوی» از آسمان و ... وقایعی است که از برخورد تصادفی ستاره‌ی دنباله‌دار زهره با زمین حادث شده است حال آنکه به فرض محال یا ممکن، اگر هم این چنین باشد، باز هم تفاوتی نمی‌کند. چگونه است که این تراژدی فضایی درست در هنگامی روی می‌دهد که حضرت موسی می‌خواهد بنی‌اسرائیل را از مصر هجرت دهد؟ و چگونه است که این برخورد فضایی، به تصریح خود نویسنده، به نفع بنی‌اسرائیل و علیه فرعون و لشکریان‌ش عمل می‌کند؟ اگر این تراژدی فضایی حقیقت داشته است، باز هم پُرروشن است که اراده‌ای با قدرت مطلق همه‌ی این وقایع شگفت‌انگیز فضایی را در جهت تأیید پیامبر خویش تنظیم کرده است و در سراسر داستانی که این دانشمند غربی تصویر کرده و نیز این نظم شگفت‌انگیز و معجزه‌آسا که از یک قدرت نامحدود ماورایی منشأ گرفته به روشنی مشهود است.

انسان به موازات «حیات معنوی» خویش دارای «حیاتی طبیعی» است که با تلاش او برای تأمین حاجات ظاهری‌اش صورت می‌بندد. بین این دو معنا از تکامل که یکی در جهت تأمین حاجات طبیعی تحقق می‌یابد و دیگری با تزکیه‌ی نفس و تصفیه‌ی روح، رابطه‌ای مستقیم حاکم نیست؛ یعنی نه این چنین است که هر فرد یا جامعه‌ای که در تأمین حاجات بدنی خویش موفق‌تر است، لزوماً از لحاظ روحی و معنوی نیز تکامل یافته‌تر باشد.

انسان، متناسب با این دو جنبه از حیات خویش، دو سیر تاریخی متفاوت دارد که یکی را «تاریخ طبیعی یا تاریخ تمدن» و دیگری را «تاریخ انبیا یا تاریخ حیات معنوی» خوانده‌ایم. میان این دو تاریخ چه نسبتی است؟ هر یک از این دو سیر دارای «مبادی تاریخی» معینی هستند. از آنجا که تاریخ طبیعی، «تاریخ تعقل زمینی منقطع از وحی» است، مبدأ خویش را «یونان باستان» اختیار کرده است، چراکه یونان باستان مولد فلسفه است و فلسفه نیز حاصل تفکر بشر با عقلی است که خود را مستقل و منقطع از عالم وحی می‌انگارد.

نه این چنین است که این «عقل خودبین و معجب» همین طور یک باره مثل قارچ سر از خاک یونان زمین برآورده است؛ خیر. اما هرچه هست، در هیچ یک از ادوار زندگی بشر سابقه نداشته است که او میان «عقل وحی» مقابله‌ای اینچنین که در روزگار ما وجود دارد برقرار کند. از عصر جدید که بگذریم، همواره در تفکر انسان «عقل» در بالاترین مراتب، خود «واسطه وحی» بوده است و «عقل انسانی»، ریزه‌خوار سفره‌ی گسترده‌ی «عقل فعال» ۱۳ ... اما امروز، از آنجا که بشر خود را حیوانی می‌بیند متکامل‌تر از سایر حیوانات و محصول یک سیر تصادفی تطور طبیعی، می‌انگارد که ظهور تفکر و تعقل و نطق نیز باید از همین سیر تطور طبیعی تبعیت داشته باشد و بالاخره چاره‌ای نمی‌ماند جز اینکه فکر و عقل را محصول تکامل بیولوژیک مغز حیوانات بدانند که در جریان ارتباطات انسان‌های شهرنشین با یکدیگر پرورش یافته و صورت کنونی را به خود گرفته

است. اما از آنجا که انسان فطرتاً نمی‌تواند هیچ حرکت و رویدادی را در جهان بدون یک محرک و یا علت خارجی تصور کند، بعضی از متفکران و نویسندگان غربی چون «آرتور سی. کلارک» ۱۴ در کتاب «۲۰۰۱؛ یک ادیسه‌ی فضایی» و «اریک فون دنیکن» که کتاب‌هایی چون «ارابه‌ی خدایان» ۱۵ و «طلای خدایان» ۱۶ از او به فارسی ترجمه شده است، به این اعتقاد رسیده‌اند که ظهور فکر و عقل در بشر با دخالت ساکنان متفکر دیگر کرات آسمانی که به زمین سفر کرده‌اند ممکن گشته است، غافل از آنکه وقتی نتوان علت ظهور تفکر و تعقل را در کره‌ی زمین توجیه کرد، با انتقال مسأله به کرات دیگر آسمان بازهم گرهی از کار گشوده نخواهد شد و باز در پاسخ به همین سوال - علت ظهور فکر و عقل - متتها در کرات دیگر، کار به یک دور تسلسل خواهد انجامید.

به جای آنکه شانه از زیر بار سوال خالی کنیم بهتر است بپذیریم که «فکر و عقل» از تعینات «نفس مجرد» انسان هستند چنان که «ذهن» نیز از عوالم «مجرد از ماده» است و اینکه اراده‌ی انسانی ما در این عالم مجرد تصرف دارد و هر گونه که می‌خواهد در ذهن خویش به تصور و توهم و تخیل می‌پردازد، چیزی از غرابت موضوع نمی‌کاهد.

انسان فطرتاً متعلم به «تعلیم اسماء» است آنچنان که در آیه‌ی مبارک عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ۱۷ بر آن تصریح گشته است و از آنجا که عالم کائنات سراسر مظاهر اسمای خدا هستند، این آیه‌ی مبارک ناظر به این معناست که انسان در صورت غایی خویش فطرتاً بر همه‌ی حقایق عالم شاهد است، اما برای آنکه این علم فطری در مصادیق محقق انسان، افراد یا جوامع، فعلیت پیدا کند و به مرتبه‌ی خودآگاهی برسد، اسبابی باید فراهم آید و مراتبی باید طی شود که کم‌وبیش در کتاب‌های معارف اسلامی مورد بحث قرار گرفته است. از زمره‌ی این اسباب برای تعالی «مصدق جمعی انسان»، «مدنیت» است که باید آن را از مقتضیات طبع او دانست.

زندگی اجتماعی مقتضای طبع انسانی است، اما این ضرورت نباید ما را به سوی این اشتباه براند که برای «تمدن» ارزش مطلق قائل شویم و لفظ «تمدن» را مترادف با «تکامل و تعالی و پیشرفت» بینگاریم، چنان که در این روزگار وقوع یافته است.

این بحث در فلسفه‌ی دوره‌ی اسلام دارای سابقه‌ای طولانی است، اما بیش از همه فارابی ۱۸ است که درباره‌ی آن به تفکر و تألیف پرداخته است. فارابی اگرچه در بعضی آرای خویش - و از جمله این سخن که انسان را «حیوانی اُنسی و مدنی» می‌خواند - دارای مشترکاتی ظاهری با متفکران مغرب زمین است، اما باز هم برای «مدنیت»، «مدینه‌ی جاهله»، «مدینه‌ی فاسقه» و «مدینه ضاله» تقسیم می‌کند و برای هر یک از مدینه‌ها صفاتی

را بازمی‌شمارد که می‌تواند راهگشای ما در این بحث باشد، اما از آنجا که ما قصد نداریم به تفصیل وارد در این مقال شویم به اشاره‌ای کوتاه اکتفا می‌کنیم و درمی‌گذریم.

فارابی در توصیف «مدینه‌ی جاهله» می‌نویسد:

... «مردمش نه سعادت را می‌شناسند و نه سعادت به خاطرشان خطور می‌کند»، چنانچه اگر ایشان را به سعادت راهنمایی کنند، بدان سوی نروند. اگر از سعادت برای ایشان سخن گویند بدان اعتقاد نیابند. از خیرات جز سلامت جسم و فراخی در تمتع از لذات نشناسند. ۱۹

تمدن امروز مغرب زمین را نمی‌توان مصداق تام مدینه‌ی جاهله دانست، اما بسیاری از صفاتی را که فارابی برای انواع مدینه‌ی جاهله بازمی‌شمارد می‌توان در آن جست‌وجو کرد:

... مدینه‌ی بداله، آن مدینه‌ای است که مردمش جز برای رسیدن به فراخ نعمتی و ثروت تلاش نمی‌کنند ... و مدینه‌ی خست و شقاوت، آن مدینه‌ای است که قصد مردمش تمتع از لذت محسوس است از مأكول و مشروب و غیر آن، برگزیدن هر نوع هزل و لعب بر امور دیگر ... و مدینه‌ی تغلب و آن مدینه‌ای است که مردمش می‌خواهند بر دیگران پیروز شوند و سعادیشان را در این پیروزی می‌دانند. مدینه‌ی جماعت، آن مدینه‌ای است که مردمش خواهان هرج و مرج و متابعت از هوای نفسند و اینکه هر گونه که بخواهند عمل کنند. «مردم این شهر عنان گسیخته‌اند و هرچه خواهند کنند و همه برابرند و یکی را بر دیگری برتری و سیادت نیست» ۲۰

حضرت رسول اکرم (ص) بعد از هجرت از مکه به مدینه، درصدد تأسیس مدینه‌ای برآمد که غایات شریعت اسلام در آن محقق گشته باشد. اگرچه این امر آن‌سان که باید به انجام نرسید، اما با تحقق در تاریخ صدر اسلام و اعمال و اقوال ایشان می‌توان به تصویری روشن‌تر از یک «مدینه‌ی غایی» که شایسته است به مثابه افقی برای سیر تاریخی جوامع اسلامی اتخاذ شود، دست یافت.

... و اما «درباره‌ی ارتباطات» چند نکته‌ی دیگر قابل ذکر است:

مک لوهان ابزار را گسترش بدن انسان می‌داند و این سخنی است که می‌تواند در شناخت ماهیت ابزار ما را یاری دهد. اما درباره‌ی «ابزار اتوماتیک»، یعنی محصولات تکنولوژی جدید، سخنانی از این قبیل اگرچه روشن‌گر است، اما نمی‌تواند از عهده‌ی بیان این حقیقت برآید، که «ابزار اتوماتیک را نباید صورت تکمیلی ابزار پیشین دانست». اتومبیل را نمی‌توان صورت تکمیلی گاری و درشکه محسوب داشت و همین‌طور رسانه‌های گروهی فقط وسایل تازه‌ای برای یک نیاز قدیمی - که مثلاً پیش از این با «جار زدن» برآورده می‌شد

- نیستند. البته رادیو و تلویزیون همان نیازی را که قبلاً جارچی‌ها متکفل آن بودند برآورده می‌سازند، اما با وسایلی که پیش از این برای جار زدن استعمال می‌شد فقط در این موضوع که هر دو نیاز واحدی را برآورده می‌سازند اشتراک دارند. سینما، رادیو و تلویزیون و روزنامه وسایلی «بی‌سابقه» هستند که حتی نشانی از آنها در گذشته‌ها وجود نداشته است. حتی باید گفت بسیاری از «نیازها»یی که توسط این رسانه‌ها برآورده می‌شوند نیز در گذشته وجود نداشته است؛ هم «نیازها» جدید هستند و هم «متعلقات این نیازها».

«اتوماسیون» (خودکاری) پدیداری است که اتومبیل را «ماهیتاً» از گاری و درشکه متمایز می‌سازد. اتوماسیون چیزی است که در یک حیطه‌ی محدود می‌تواند جایگزین «نیروی کار انسان یا حیوانات» شود و همین امر با توجه به خصوصیات روانی و نفسانی غالب انسان‌ها می‌تواند «ماشین» را به یک «وسیله‌ی بسیار جذاب، فریبنده و فتنه‌انگیز» تبدیل کند. «شیفتگی» جز در «گستره‌ی عشق حقیقی» بسیار خطرناک و نافی اختیار و آزادی است، گذشته از آنکه اگر تصور کنیم که ماشین در یک حیطه‌ی محدود دارای همه‌ی «قابلیت‌ها»یی است که اعضای بدن انسان برای تأمین همان قابلیت‌ها شکل پذیرفته‌اند، جایگزینی ماشین به جای اعضای بدن انسان در یک مقیاس وسیع تاریخی می‌تواند ضایعات غیرقابل جبرانی به بار بیاورد که از هم‌اکنون، بعد از تقریباً سه قرن که از انقلاب صنعتی می‌گذرد، آثار آن رفته رفته ظاهر شده است.

تمدن جدید بدان علت که از همان آغاز تعریف غلطی از انسان داشته است اکنون به طور گسترده به مصنوعات دست یافته است که مظهر همان اشتباه اولیه هستند و با انسان مواجهه‌ای دارند که نمی‌بایست پیش بیاید. اگرچه مصادیق بارز و مشهور این مطلب بمب‌های اتمی و سلاح‌های شیمیایی هستند، اما نمی‌توان مطمئن بود که دیگر محصولات و مصنوعات تمدن جدید از این اشتباه مبرا باشند.

بسیاری از حقایق بر بسیاری از اهل نظر فاش شده است که اگرچه هنوز جزء مشهورات عام نگشته و افکار عمومی بدان شهادت نمی‌دهند، اما دیری نخواهد گذشت که بشر یک بار دیگر از اشتباهات خویش خودآگاهی خواهد یافت، همان‌سان که اکنون درباره‌ی سلاح‌های اتمی و شیمیایی وقوع یافته است.

این سخنان با قصد اعتراض و تخطئه عنوان نمی‌شود و مراد از آن تشویق به تأمل بیشتر بر مسائلی است که می‌توانند ما را در این سیر تاریخی که در پیش گرفته‌ایم به اشتباه بیندازد. تلویزیون و سینما ماهیتاً با یکدیگر متفاوت هستند، ۲۱ اما با مخاطبان خود، با صرف نظر از تفاوت مراتب، نحوه‌ی مواجهه‌ی مشترکی دارند که نوعی «رابطه‌ی تسخیری» است، اگرچه «بالاختیار».

شیفتگی مخاطبان در برابر این وسایل آن همه است که شاید هیچ رابطه‌ی دیگری در سراسر جهان با آن قابل قیاس نباشد. همه‌ی اشیا و موجوداتی که ذاتاً از جاذبیت برخوردارند خواه‌ناخواه مواد مستعدی برای ایجاد

مفسده نیز هستند، چنان که درباره‌ی «پول» و «زن» این چنین شده است. در یک افسانه‌ی مشهور آمده که شیطان بعد از آفرینش زن و اختراع پول گفته است: «همین دو تا مرا کفایت می‌کنند برای آنکه بتوانم همه‌ی ابنای آدم را همراه کنم». بنده فکر می‌کنم که تلویزیون و سینما را نیز باید به این افسانه‌ی قدیمی افزود.

آیا این «جاذبیت» را نمی‌توان در خدمت خیر و صلاح بشر به کار گرفت؟ مراد بنده طرح یک بحث اخلاقی نیست، اگرچه یک چنین مبحثی می‌تواند بسیار فایده‌بخش باشد؛ بلکه می‌خواهم از این عدم تناسبی که میان اسم رسانه‌های گروهی و مسمای آن وجود دارد سخن بگویم. اسم رسانه‌های گروهی یا وسایل ارتباط جمعی نسبت به ماهیتی که اکنون تلویزیون و سینما در سراسر جهان یافته‌اند بسیار «بی‌آزار» می‌نماید، همچون پوست خوش خط و خالی که مارها پوشیده‌اند! تلویزیون و سینما اکنون به وسایلی برای «تسخیر روح بشر» در خدمت استمرار استیلای قدرتمندان و ارباب جور درآمده‌اند. در نفس عبارت «ارتباطات و تبادل اطلاعات» هیچ نکته‌ای وجود ندارد که بتواند مبین این روح خبیثی باشد که در تلویزیون و سینما دمیده‌اند، اما محتوا و ماهیت این وسایل حکایت دیگری دارد.

در باب نسبت بین قالب و محتوا، ظرف و مظهر و یا وسیله و پیام در قسمت اول این مجموعه مقالات ۲۲، تا آنجا که مقاله‌ای چنان می‌توانست قبول کند، سخن گفتیم و نتیجه گرفتیم که در ذات این وسایل نیز صفات و خصوصیات نهفته است که راه را بر چنین سوءاستفاده‌هایی هموار می‌دارد و اصولاً از وسایل و ابزار نمی‌توان انتظار داشت که نسبت به کاربرد خویش بی‌اعتنا باشند. مک لوهان درباره‌ی «نادیده گرفتن ذات وسایل» مثالی دارد که باز هم جای تکرار دارد:

فرض کنیم قرار بود بگوییم، «مربای سیب به خودی خود نه خوب است و نه بد؛ طریقی که آن را می‌خوریم ارزشش را تعیین می‌کند». یا «اسلحه‌های گرم به خودی خود نه بد است و نه خوب؛ طریقه‌ی استفاده از آنها ارزش آنها را معین می‌کند».^{۲۳}

الفاظ «اطلاعات» و «فرهنگ» نیز نقاب‌های زیبا و موجهی هستند که استیلاطلبان در پس آن پنهان گشته‌اند؛ فرهنگ و اطلاعات را اموری ثابت و مسلم فرض می‌کنند و فقط درباره‌ی شیوه‌ها و وسایل تبادل آن سخن می‌گویند.

این جمله را که «باید فرهنگ شنوندگان و بینندگان محترم را ارتقا داد» روزی چند بار در رسانه‌های مختلف می‌خوانیم و می‌شنویم، اما بسیار کم پیش می‌آید که درباره‌ی فرهنگ و ماهیت آن نیز سخنی بگویند. اگر بپرسیم: «آقا، مقصود شما کدام فرهنگ است؟»، همه تصور می‌کنند که ما به تازگی از یکی از کرات دیگر منظمه‌ی شمسی به زمین آمده‌ایم؟ مفهوم فرهنگ و اطلاعات را ثابت فرض می‌کنند و فقط در باب نحوه‌ی

انتقال و ارتقای آن بحث می‌کنند. نتیجه‌ی عملی ارتقای آن فرهنگی را که موردنظر آنهاست می‌توانید در مردم مغرب زمین و عادات و تعلقات آنها نظاره کنید؛ یعنی به عبارت روشن‌تر، مراد از فرهنگ، «فرهنگ توسعه‌ی تکنولوژیک اقتصادی و آزادی‌های لیبرالیستی ملازم با آن است» و مراد از اطلاعات، «اطلاعات و معلوماتی که بتواند در طریق یک چنین توسعه‌ای مفید فایده باشد» و یک بار دیگر به آنچه در آغازین این مطلب عنوان شد بازگردیم:

«تعبیر دهکده‌ی جهانی لامحاله بدین معناست که ساکنین این دهکده‌ی واحد شریعت واحدی را نیز پذیرفته‌اند ... مهم‌ترین حوزه‌ای که نظام فرهنگی را صورت می‌بخشد همین جهان‌بینی است که با تبدیل یافتن به نشانه‌ها و علائم قابل انتقال سمعی و بصری، عنوان اطلاعات پیدا می‌کند. اگر نخواهیم معترض فرهنگی شویم که اکنون از طریق شبکه‌ی جهانی ارتباطات در سراسر جهان اشاعه می‌یابد، این قدر هست که این فرهنگ با جهان‌بینی و جهان‌شناسی خاصی همراه است که مختص به خود اوست و با هیچ فرهنگ و یا شریعت دیگری جمع نمی‌شود».

نکاتی چند نیز در باب «زبان» به مثابه یک وسیله‌ی ارتباط جمعی باقی مانده است که مختصراً بدان می‌پردازیم:

در «برهان قاطع» ۲۴ در ذیل لفظ «رسانه» آمده است:

رسانه - بر وزن بهانه، حسرت و افسوس و تأسف را گویند. ۲۵

اما در زبان محاورات روزمره، لفظ «رسانه» را از ریشه‌ی «رساندن» و به معنای «وسیله‌ی ابلاغ پیام» استعمال می‌کنند. این کلمه نیز همچون «پایانه» و یا «رایانه» و ... یکی از جایگزین‌های جعلی است که سابقه‌ی تاریخی آنها را باید نه در زبان فارسی، بلکه در تب و تاب بیمارگونه‌ای جست‌وجو کرد که فرهنگستان‌های فرمایشی را در روزگار شاهان به حذف الفبا عربی از زبان فارسی و جعل معادل فارسی برای کلمات فرنگی کشانده بود.

وقتی کلمه‌ای - هرچند به اشتباه - در زبان محاورات روزمره وارد می‌شود، حذف آن جز با تعبیر دیگرباره‌ی اعتبارات و سنن اجتماعی نه میسر و مقدور است و نه جایز. اگرچه برخلاف آنچه عده‌ای می‌پندارند، کلمات ظروفی تهی نیستند که در طی تطورات تاریخی از معنا پر و خالی شوند، اما به هر تقدیر، حساب «زبان تفهیم و تفاهم و محاورات روزمره» را باید از حساب «زبان فرهنگ و ادب» جدا کرد و برای هر یک شأنی متناسب قائل شد.

اگر ما برای زبان قرآن و احادیث معنایی ثابت، هر چند ذومراتب، قائل نشویم، دیگر برای همیشه امکان دستیابی به حقیقت قرآن و روایات برای ما از دست خواهد شد، اما زبان محاورات می‌تواند در برابر تطورات احوال، انعطافی وسیع داشته باشد و قابلیت‌های مختلفی را از خود بروز دهد. اگرچه باز هم نباید پنداشت که این تغییرات و تطورات نظام و قاعده‌ی ثابتی ندارد و میان زبان تفهیم و تفاهم که زبان محاورات است با «زبان فرهنگ و ادب» که منشأ حیات آن است، رابطه‌ای نیست. زبان محاورات باید خود را به حیل‌المتین «زبان فرهنگ و ادب» بیاویزد تا از تطاول روزگار و طوفان حوادث و احوال متغیر ایام در امان باشد و اگر در زبان فارسی این چنین نبود، تو بدان که بر سر زبان ما نیز همان آمده بود که بر سر زبان ترکی، اردو ... و انگلیسی رایج در آمریکا آمده است.

در اینکه «زبان و فرهنگ و ادب» چگونه تحقق می‌یابد و شاعران چه نسبتی با این زبان دارند سخن بسیار است، اما از آنجا که توجه این مقاله اصالتاً نه به زبان که به مفهوم ارتباطات و رسانه‌های گروهی است، باید از پرداختن به این مباحث درگذریم و جز در حد ضرورت به بحث در اطراف زبان نپردازیم.

در آمریکا از آنجا که ریشه‌ی زبان محاورات در خاک فرهنگ و ادب یک زبان غنی تاریخی نیست، زبان آمریکایی جل و پلاسی رها شده در باد است که با تطور ایام به این سو و آن سو کشیده می‌شود و تغییر شکل می‌دهد ... اما زبان محاورات آلمانی از آنجا که ریشه در خاک زبانی دارد که تفکر تاریخی آن قوم با آن محقق گشته است، توانسته خود را نگه دارد و در سلامت به حیات خویش ادامه دهد.

جعل معادل‌های فارسی برای «الفاظ تکنیکی و علمی» که همراه با ورود تکنولوژی غرب به زبان محاورات راه یافته‌اند، همان طور که پیش از این اشاره رفت، باعث می‌شود تا آن کلمات بیگانه «برای همیشه» به زبان فارسی «الحاق» یابند و حذف کلمات عربی از زبان فارسی «انکار ماهیت تاریخی زبان فارسی» است. ۲۶ اگر این کار توسط فرهنگستان فرمایشی و با پیشنهاد منورالفکران سیاه‌اندیشی چون «ذبیح بهروز» ۲۷ و «احمد کسروی» ۲۸ انجام می‌گرفت استمرار می‌یافت، از یک سو زبان فارسی از اصل و حقیقت تاریخی خویش انفصال پیدا می‌کرد و از سوی دیگر، صورتی کاملاً مستعد و قابل برای فرهنگ غرب می‌یافت و در طول زمان به «زبانی غیر خویش» متبدل می‌گشت.

در روزگار ما این توهم وجود دارد که حتی خود زبان را نیز چون یک رسانه‌ی گروهی یا وسیله‌ای در خدمت ارتباطات جمعی می‌نگرند. در این تصور، «زبان» فقط به «زبان محاورات» اطلاق می‌شود و لذا کسانی که این چنین می‌اندیشند نگران تغییر و تحول زبان در نسبت با سیر تطور اعتبارات اجتماعی و سنت‌ها نیستند، همین کسانی که نهایتاً اعتقاد می‌یابند که زبانی چون زبان قلابی اسپرانتو ۲۹ باید جانشین همه‌ی زبان‌ها شود و

اعتبار و استعمال بین‌المللی پیدا کند، هرچند که یک چنین کاری نابود گشتن سوابق تاریخی و فرهنگی و هنری همه‌ی امم را در پی داشته باشد.

سیاه‌اندیشانی چون دکتر صاحب‌الزمانی ۳۰، از آنجا که برای زبان ماهیتی جز «ایجاد ارتباط جمعی بین افراد و اقوام» قائل نیستند و زبان را چون مجموعه‌ای از «نشانه‌های قراردادی» می‌نگرند، این چنین تصور و تبلیغ می‌کنند که فی‌المثل غزلیات حافظ (ره) و یا سروده‌های مثنوی معنوی را نیز باید به زبان اسپرانتو ترجمه کرد! غافل از آنکه نه مولوی و حافظ برای «رابطه گرفتن با دیگران و انتقال مفاهیم» شعر گفته‌اند و نه این اشعار «مفاهیم صرف» هستند که به فرض محال امکان ترجمه آسیمی نبیند و نه اصلاً زبان فقط منحصر به زبان محاوره و تفهیم و تفاهم است. زبان در اصل وجود خویش مجلایی است برای تجلی حقیقت مطلق و سریان آن در جهان نسبت‌ها و مقادیر. زبان نردبانی معنوی است برای صعود و عروج به جهان حقایق ثابت و مجرد، در اختیار گرفتاران این عالم که عالم حدوث و فناست ... و با ترجمه‌ی اشعار حافظ به زبان اسپرانتو آنچه بر جای خواهد ماند حتی عمق بافته‌های نواندیشان داداییست را هم نخواهد داشت!

زبان، زبان تفکر است و آن هم نه تفکر به معنای مصطلح آن در این روزگار فلک‌زدگی بشر. زبان، زبان عبور از جهان عادات و وصول به عالم حقایق است و حضرت امام خمینی (ره) در کتاب «مصباح الهدایه الی الاخلاقه و الولایه» الفاظ را مجلایی برای ظهور ملکوت در عالم ملک دانسته‌اند ۳۱ و در «شرح دعای سحر» ۳۲ نیز «حروف» را عالمی گفته‌اند که به همه‌ی عوالم وجود اشارت دارد:

... عالم حروف، خود عالمی است در مقابل همه‌ی عوالم و ترتیب آن عالم نیز با ترتیب حروف مطابق است. پس الف گویی بر واجب الوجود دلالت دارد و باء مخلوق اول که عقل اول و نور اول است ... ۳۳

پس زبان را نمی‌توان فقط مجموعه‌ای از نشانه‌های قراردادی دانست که ابنای آدم برای ارتباط گرفتن با یکدیگر و تفهیم و تفاهم جعل کرده‌اند، بلکه حروف «بسط کلام ازلی یا کلمه‌ی امر» هستند و از طریق آنها و به واسطه‌ی انسان، «منشور حقیقت» در زبان جلوه یافته است. ۳۴

پی‌نوشت‌ها:

۱- مقصود از علم، علوم رسمی است نه علم به معنایی که در احادیث و قرآن آمده است.

۲- Positivism: مذهب تحصیلی؛ فلسفه، یا شبه فلسفه‌ای که به روش تجربی علوم جدید و یقین علمی اطلاق می‌بخشد و قضایا و احکام مابعدالطبیعه را بی‌معنی می‌داند، به این جهت که آنها را نمی‌توان مورد رسیدگی تجربی قرار داد. - و.

۳- Transformism: نظریه‌ی تطور تدریجی انواع - و.

۴- Historical Materialism: یکی از اصول اساسی نظریه‌ی مارکسیسم در باب تاریخ که بر طبق آن، نهادهای سیاسی - اجتماعی و اندیشه‌ها متناسب با توانایی‌های اقتصادی مادی بنا می‌شوند و شکل می‌گیرند. - و.

۵- هود ۴۱/.

۶- آنتونی بارنت، انسان به روایت زیست‌شناسی، محمدرضا باطنی و ماه‌طلعت نفرآبادی، نشر نو، سوم، تهران، ۱۳۶۹، صص ۱۰۶ و ۱۰۷.

۷- حجرات ۱۳/.

۸- روم ۳۰/.

۹- محمد ۱۲/.

۱۰- به «امی بودن» پیامبر در سوره‌ی اعراف، آیات ۵۷ و ۵۸ اشاره شده است. - و.

۱۱- اعلیٰ / ۲ و ۳.

۱۲- ایمانوئل ولیکوفسکی ... و جهان واژگون شد، محمدحسین نجابتیان، سیمرغ، تهران، ۱۳۶۵.

۱۳- فارابی «عقل فعال» را از ارسطو گرفته است و آن را «روح‌القدس و روح‌الامین» نیز خوانده است. عقل فعال بالاترین مرتبه‌ی عقل‌های مفارقه‌ی (مجرد) آسمانی است. در اینکه برای انسان در بالاترین مرتبه‌ی تکامل عقلی او (عقل مستفاد) امکان اتحاد با عقل فعال موجود است یا خیر، فلاسفه‌ی دوره‌ی اسلام و فلاسفه‌ی یونان نظرات مختلفی ابراز داشته‌اند که در این مقاله نمی‌گنجد.

۱۴- (Arthur Charles Clarke: 1917)؛ نویسنده و دانشمند انگلیسی، شهرتش به داستان‌های علمی - تخیلی او بازمی‌گردد، خصوصاً همین کتاب «۲۰۰۱؛ یک اودیسه‌س فضایی» که در ایران به اسم «راز کیهان» شهرت یافته است. - و.

۱۵- اریک فون دنیکن، اربابه‌ی خدایان، سیامک بودا، جاویدان، تهران، چهارم، ۱۳۵۷.

۱۶- اریک فون دنیکن، طلای خدایان، مجید روح‌نیا، عطار - فردوسی، تهران، سوم، ۱۳۶۲.

۱۷- بقره ۳۱/.

- ۱۸- ابونصر محمدبن محمد فارابی (۳۳۸ - ۲۵۷ ق)؛ مؤسس فلسفه‌ی اسلامی، ملقب به معلم ثانی. «آراء اهل‌المدينه الفاضله» و «السياسات المدينه» از آثار اوست. - و.
- ۱۹- حنا الفاخوری و خلیل الجبر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ۲ ج، عبدالمحمد آیتی، کتاب زمان، تهران، دوم، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۴۴۱.
- ۲۰- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۴۴۲، نقل از السياسات المدينه، ص ۵۹ به بعد.
- ۲۱- درباره‌ی این تفاوت‌ها در مقاله‌ی بعد بحثی نسبتاً مکفی انجام گرفته است.
- ۲۲- جادوی پنهان و خلصه‌ی نارسیسی، همین کتاب، ص ۵۹.
- ۲۳- وسیله، پیام است، ص ۶۵.
- ۲۴- محمدبن حسین ابن خلف تبریزی (برهان)، برهان قاطع، ۵ ج، محمد معین، (تصحیح و توضیح)، امیرکبیر، تهران، دوم، ۱۳۶۲.
- ۲۵- برهان قاطع، ج ۳، ص ۹۴۷.
- ۲۶- درباره‌ی این موضوع در قسمت دوم این مجموعه مقالات - کتاب حاضر، صفحه‌ی ۷۳، - نیز بحثی انجام گرفته است.
- ۲۷- ذبیح بهروز (۱۳۵۰-۱۲۷۰)؛ نویسنده‌ی کتاب‌های «دبیره» و «گندبادآورد و معراج‌نامه». از طرفداران تبدیل خط فارسی به لاتین. - و.
- ۲۸- سید احمد کسروی (۱۳۲۴ - ۱۲۶۹)؛ مورخ و نویسنده‌ی «تاریخ مشروطه‌ی ایران» و «تاریخ هیجده ساله‌ی آذربایجان». او از به کار بردن لغات عربی دوری می‌جست و دین و عرفان را خرافه می‌شمرد. - و.
- ۲۹- Esperanto: زبان طراحی شده توسط ال.ال.زامنهوف، پزشک لهستانی، در ۱۸۸۷. تلاش‌های بسیاری برای معرفی این زبان به عنوان زبان مشترک جهانی صورت گرفته است. - و.
- ۳۰- محمدحسن ناصرالدین صاحب‌الزمانی (۱۳۰۹): نویسنده و گردآورنده‌ی کتاب «خط سوم» که حاوی سخنان گزیده‌ی شمس تبریزی است. - و.
- ۳۱- امام خمینی، مصباح‌الهدایه الی‌الخلاقه و الولایه، سید احمد فهری، پیام آزادی، آذر ماه ۱۳۶۰، صص ۸۲-۷۹.

۳۲- امام خمینی، شرح دعای سحر، سید احمد فهری، اطلاعات، تهران، دوم، ۱۳۷۰.

۳۳- شرح دعای سحر، ص ۵۹.

۳۴- این مطلب نیازمند بحث مفصلی است که باید جداگانه مطرح شود.

در شماره دهم « کیهان فرهنگی » (۱) به بهانه مصاحبه با « تقی مدرسی »، نویسنده ایرانی الاصل مقیم آمریکا، مطلبی درباره « سلمان رشدی » و کتاب « آیات شیطانی » به چاپ رسیده که بسیار قابل تأمل است. مقاله مزبور به گونه ای به چاپ رسیده که در نگاه اول نمی توان از محتوای آن آگاه شد؛ اسم تقی مدرسی جز در پیشگفتار ذکر نشده و تصویرش نیز نه در همان صفحه اول مقاله، بلکه در صفحه بعد و به صورتی که در نگاه اول قابل تشخیص نباشد، آمده است. خبرنگار پرسیده است: « اجازه بدهید درباره سلمان رشدی نیز نظرتان را بدانیم. » تقی مدرسی جواب می دهد:

« من نظرم را در مقاله ای داده ام که چند ماه پیش در واشنگتن پست به چاپ رسید. به نظر من، سلمان رشدی نویسنده بی استعدادی نیست، ولی با اعتیاد مزمنی که به آرטיست بازیهای بچه گانه و سرقت ادبی - مثلاً از مارکز - دارد، گاهی ارزش کارهایش را تا سطح ابتذال پایین می آورد. به نظر من شهرت جهانی آیات شیطانی بیشتر مربوط به مسائل سیاسی و مذهبی است تا ارزش ادبی آن. قبل از هیاهوی اخیر، اکثر نقدنویسهای معتبر اینجا آیات شیطانی را آتش دهن سوزی به حساب نیاوردند. من هر چه کردم نتوانستم داستان را تا آخر بخوانم. به نظر من آثاری از این قبیل را باید بگذارند تا با « ثقل » ادبی به عمق درخورشان رسوب کنند. » (۲)

قصد ما از این نوشتار دفاع از فتوای معجزه آمیز حضرت امام خمینی (ره) درباره سلمان رشدی نیست. اما همین که در داخل کشور نیز کار بعضی نشریات به چند و چون و چون و چرا درباره این حکم کشیده، نشان دهنده واقعیت تأسف انگیز و به شدت نگران کننده ای است که در آخر این نوشتار بدان اشاره خواهیم کرد. درباره گفته های تقی مدرسی نیز مسئله ما آن نیست که چرا این روشنفکر غرب زده مقیم آمریکا سخنانی از این قبیل گفته است، بلکه روی سخن ما متوجه این پرسش است که چرا مقالاتی از این نوع در نشریات ما به چاپ می رسد، آن هم در آستانه سالگرد صدور فتوای حضرت امام درباره سلمان رشدی ملعون.

در گفته های تقی مدرسی، مندرج در کیهان فرهنگی، تلویحاً در صورت مسئله ای که به صدور فتوای مذکور منجر شد ایجاد تشکیک می شود:

- هویت این کتاب را به مثابه یکی از مظاهر توطئه گسترده استکبار جهانی علیه اسلام انکار می کند و به آن چون « یک اثر هنری از یک فرد نه چندان بی استعداد » می نگرد.

- با انکار ارزش ادبی کتاب آیات شیطانی در اصل اهمیت موضوع تا آنجا که بتواند در خور توجهی اینچنین عظیم باشد ایجاد شک می کند و تلویحاً اذعان می دارد که اصلاً همین هیاهوهاست که به کتاب مزبور شهرت جهانی بخشیده است.

- بالاخره با کشاندن مسئله به درون مرزبندی های نظام ارزشی دموکراسی، این چنین حکم می کند که بهتر است آثاری از این قبیل را بگذرانند تا با ثقل ادبی به عمق درخورشان رسوب کنند.

تشخیص این مطلب که آنچه از دهان نویسنده مزبور بیرون آمده سخن استکبار جهانی است نیاز به هوشیاری بسیاری ندارد، گذشته از آنکه شهرت تقی مدرسی در ضدیت با انقلاب اسلامی بر هر که پوشیده باشد مسلماً از دست اندرکاران نشریه کیهان فرهنگی پوشیده نیست. روز دوشنبه، ششم شهریور ماه همین امسال (۳)، درباره تقی مدرسی و رمان تازه اش «آداب زیارات» (۴) گزارشی از رادیو آمریکا پخش شده که جملاتی از آن را نقل می کنیم:

« زائری که در کتاب «آداب زیارت» (کتاب آخر تقی مدرسی که از سوی مؤسسه انتشاراتی داگلبرید در نیویورک منتشر شده است) ذکرش رفته، در سال های جنگ ایران و عراق در یکی از حومه های تهران زندگی می کند. این بخش از شهر، محلّ زندگی توده هایی است که در این جنگ نیز همچون هر جنگ دیگری بسیاری از مقررات را نادیده می گیرند، بسیاری از سختی ها را می پذیرند و آنچه را در فروشگاه ها یافت نمی شود در گوشه و کنار خیابان ها می فروشند. در این حومه طبقه متوسط حاکم است؛ طبقه ای که زنان در آن قدرت غالبند و شوهرانشان را کنترل می کنند... در این رمان یکی از زنان به نام « هلیبیا » نابیناست و چهره زیبایش تقریباً مسطح شده است. پاسداران انقلاب به جرم نداشتن پوشش اسلامی، به رویش اسید پاشیده اند [!] (۵) مردمان این محل قهرمانان جنگ نیستند و مشاهده هر حمله هوایی از جانب عراقی ها روانه دهات اطراف می شوند. خویشان برخی از آنها مقیم ایالات متحده هستند و اینان در رؤیای مهاجرت به ینگه دنیا روز را به شب می رسانند. قهرمان رمان « هادی بشارت » نام دارد. زندگی داخلی بشارت نیز خود مصیبتی دیگر است. شغلش را که تدریس در دانشگاه بوده از دست داده و همسر شاکی اش نیز به سبب منع زنان از بازیگری در تئاتر خانه نشین شده است. پسرش در آمریکا کارواش دارد و... مهرداد رازی یکی از شاگردان وفادار بشارت است که او را همراهی می کند. وی از جمله جوانان نا آرام محل است که به یمن تعالیم استاد به فرهنگ های باستان علاقه مند می شود و این اشتیاق آنچنان بالا می گیرد که به عشق دیدن خرابه های بابل [!] داوطلب رفتن به جبهه می شود. به زودی شهید [!] دیگری به خیل شهدا افزوده می شود و حجله دیگری بر پا می گردد. مادر داغدیده و تیز هوش مهرداد به صورت یک کاراکتر کمیک ظاهر می

شود. هنگامی که بشارت از مرگ به عنوان بخشی از زندگی یاد می کند، مادر مهرداد می گوید منظورتان چیست؟ اگر چنین است، من نه طالب مرگم و نه طالب زندگی. می خواهم دار و ندارم را به دلار صد تومان تبدیل کنم و بروم لوس آنجلس [!] و...»

آیا به راستی مسئله بدین سادگی است که شیطان از سوراخ سهل انگاری و تسامح ما به درون مجله ای خزیده است که تحت نظارت نمایندگی ولی فقیه است و یا موضوع را باید از این عمیق تر و وخیم تر دانست؟

شور و وحدتی که حکم تاریخی حضرت امام درباره کتاب آیات شیطانی و نویسنده آن در میان مسلمانان جهان برانگیخته آن همه گسترده و عظیم است که اثرات و برکات آن را جز در مقیاس تاریخی نمی توان دید. استکبار جهانی برای مقابله با اثرات جهانی این حکم چه راهی در پیش دارد؟ بهترین راه برای دشمن آن است که با ایجاد شک در اصل مسئله، حکم را از روشنی و اتقان لازم خارج کند و از آنجا که اصولاً بشر امروز در سپهر جهانی تبلیغات غربی می زید و لاجرم با عقل دموکراسی زده می اندیشد، بهترین راه همین است که در بطن سخن تقی مدرسی نهفته است: تغییر صورت مسئله و لیبرالیزه کردن آن.

شأن قدسی فتوای حضرت امام، اذن چون و چرا کردن به هیچ کس نمی دهد و ما نیز نه در مقام دفاع، که در مقام تذکر، نکاتی چند را که در این شرایط لازم تشخیص داده ایم به عرض می رسانیم:

۱- آنچه که زمینه ای آماده برای نشر مطالبی از این قبیل فراهم می کند لیبرالیسم حاکم بر فضای فرهنگی و هنری کشور است. باید میان آزادی های انسانی و لیبرالیسم تفاوتی آن سان که شایسته است قائل شد. در مواجهه با حکم حضرت امام، هویت حقیقی آزادی های لیبرالیستی در دموکراسی غربی آشکار شد: « آزادی دین در غرب، نقابی است برای پوشاندن چهره ی انکار دین. »

۲- برای جلوگیری از غلبه لیبرالیسم باید با این تفکر مبارزه کرد که: « ما باید آنگونه حرکت کنیم که پسند دنیای امروز و مجامع بین المللی است. » ضرورت ایجاد رابطه با دولت های دیگر و مجامع بین المللی اگر ما را بدانجا سوق دهد که بخواهیم معیار حرکت خود را پسند جهانی قرار دهیم، مسلم بدانیم که آنچنان با شتاب به درون چرخ دنده سلطه سیاسی استکبار غرب بلعیده خواهیم شد که حتی استخوان هایمان نیز خرد خواهد گشت.

اگر تقی مدرسی می توانست راهی به حقیقت پیدا کند هرگز این گونه نمی زیست و مصاحبه ای که از او در « دنیای سخن»، شماره ۲۳، به چاپ رسیده می تواند برای اهل تحقیق پنجره ای به تفکر منحنی این نویسنده غرب زده باز کند. ما باید به وظیفه خود عمل کنیم، چه مورد پسند استکبار و افرادی چون تقی مدرسی واقع

بشود یا نشود. وقتی مبادی تفکر ما از غرب جداست نباید منتظر باشیم که نتایج عملی تفکرمان مورد تأیید آنها واقع شود و رسیدن به نقطه ای که اکنون نشریاتی چون کیهان فرهنگی بدان رسیده اند نقض اغراض اولیه ماست؛ یعنی اگر می خواستیم که نهایتاً خود را با پسند غرب و غرب زدگان بسنجیم، دیگر چه داعیه ای برای انقلاب کردن وجود داشت؟

۳- آیا ما نسبت به سرنوشت خویش بی تفاوت شده ایم و دیگر چشم از افق اسلام بر گرفته ایم؟ حکم کردن در این باب از یک سو موکول به وجود معرفت کافی درباره این جامعه است و از سوی دیگر موکول به وجود معرفت کافی نسبت به انسان و حقیقت وجود او.

رهبری آن جمعیت غالب از جامعه ما که نخست در انقلاب و بعد هم در جنگ تحمیلی منشأ اثر و مدافع از جان گذشته اسلام و آرمان های والای حضرت امام بوده اند در کف روشنفکران، نویسندگان، هنرمندان و رسانه های گروهی نیست و تفاوت اساسی جامعه ما با جامعه غرب نیز در همین جاست. در اینجا نشر مطالبی چون مقاله مذکور در نشریه کیهان فرهنگی اگر با عکس العمل شدید از جانب عموم مردم مواجه نمی گردد بدان دلیل است که اکثریت غالب جز باتلویزیون و نشریات یومیه، آن هم به صورتی محدود، رابطه ای ندارند و باید دانست که اصلاً مسئله آنها مسئله ای نیست که در نشریات فرهنگی و هنری بدان پاسخ داده شود. مخاطب این نشریات تخصصی، همانگونه که خود آنها نیز بر آن واقفند، کسانی هستند که بیش تر از اکثریت غالب مردم مرتبط با سپهر آموزشی و تبلیغاتی استکبار جهانی و متأثر از آن بوده اند و لذا هرگز نباید پنداشت که چاپ چنین مقالاتی در نشریاتی چون کیهان فرهنگی، آدینه و دنیای سخن به معنای روی بر تافتن مردم از اصول اولیه و جاودان انقلاب اسلامی است. راه پیمایی مردم در بیست و دوم بهمن ماه سال ۶۸ خود حکایتگر همین معناست.

و بالاخره:

وای بر ما اگر اجازه دهیم که روشنفکران وارث انقلاب شوند.

منبع: حلزون های خانه به دوش صفحه ی ۲۹

پی نوشت ها

۱- دی ماه ۱۳۶۸

۲- قدنا اسمش را گذاشته بودند «خوف و رجا»، کیهان فرهنگی، سال ششم، ۱۰، دی ماه ۱۳۶۸، ص ۲۶

۴- تقی مدرسی، آداب زیارت

۵- برای کسانی که اکنون وضع خیابان های شمال شهر تهران را می بینند، دانستن این نکته جالب است که تقی مدرسی اطلاعات لازم برای نوشتن رمان را از ضد انقلابیون دریافت می کند که به آمریکا گریخته اند.

در آغاز دهه هفتاد، و سومین دوره انتشار ماهنامه «سوره»، هنوز هم ما در مطبوعات داخلی، در نسبت با انقلاب اسلامی به دو تلاش عمده بر می‌خوریم که در تعرض جدی با یکدیگر در جریان هستند:

تلاشی هدفدار و هوشمند که می‌خواهد انقلاب اسلامی را در درون نظام گسترده فرهنگ جهانی ببلعد و جذب و هضم کند؛ و تلاش دیگری که در جریان است تا انقلاب را از این خطر حفظ کند.

جهان امروز در دوران انتقال از یک عصر به عصری دیگر قرار دارد و تا آنگاه که این انتقال به انجام رسد دیگر روی ثبات را به خود نخواهد دید. این دوران با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران آغاز شده است و به این لحاظ، دهه شصت را باید اولین دهه از تجدید عهد محسوب داشت. غرب با شاخک‌های حسی خویش، فراتر از عوالم درک کامپیوتری، این حقیقت را در یافته است و بنابراین، می‌کوشد تا با اثبات سیادت خویش بر جهان راه را بر تصوراتی از این دست - که دوران تمدن غرب را پایان گرفته می‌دانند - ببندد. در هر شرایط دیگری شاید غرب به واکنشی چنین گسترده و متحد در برابر اشغال کویت دست نمی‌زد، چرا که می‌دانست با این تغییر ظاهراً جزئی در جغرافیای سیاسی جهان، تعادل ناپایداری که حداقل از بعد از جنگ جهانی دوم به سود غرب ایجاد شده است درهم ریخت و سر منشأ تحولات زنجیره‌ای متعددی خواهد شد که در کم‌تر از ده سال، چهره کره زمین را کاملاً متحول خواهد ساخت. غرب با هر تحولی که منتهی به غایات او نگردد مخالفت خواهد کرد، اما میزان این مخالفت فی‌نفسه می‌تواند حکایتگر اهمیت مسئله حاضر در نگاه غرب باشد. بعد از چهار پنج قرن از رنسانس، انقلاب اسلامی ایران تنها تحولی است که خارج از عهد فرهنگی رنسانس روی می‌دهد، و لذا برای آحراری که خُریت را در استقلال از غرب می‌بینند، دهه شصت درخشانترین برهه تاریخ معاصر جهان است. بر همین قیاس، همه همت غرب نیز مصروف آن است که انقلاب اسلامی را در نظام گسترده و سیستماتیک فرهنگ خویش ببلعد.

غرب انقلاب اسلامی را مبتنی بر تفکر سنتی ایران بعد از اسلام می‌بیند و لذا رودر رویی انقلاب را با خویش همچون مقابله «سنت و تجدد» یافته است و می‌داند که تهاجم خویش را باید متوجه نقاطی سازد که سنت و تجدد - به زعم او - به یکدیگر می‌رسند.

اخیراً در شماره ششم فصلنامه «کنکاش»، چاپ آمریکا، مقاله‌ای به چاپ رسیده است تحت عنوان «در غربت تجدد ماندن» که صراحتاً با اشاره به این تقابل، روشنفکران سکولار (۱) و متجدد داخل ایران را نسبت به راه‌های تقدس‌زدایی در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی و سکولاریزه کردن سنت و دین هوشیار می‌سازد. (۲) به بخش‌هایی از این مقاله توجه کنید:

در این چند ساله یک گرایش فرهنگی عرفان گرایانه در میان اقشار متجدد جامعه ایران محبوبیت یافته است. زبان تصوف ایدئولوژی اسلامی و دولتی را به تقابل طلبیده است. شکی نیست که ذات کند و کاو در تاریخ و فرهنگ یک ملت و شناخت از عوامل و عناصری که ذهنیت تاریخی و فرهنگ مشترک آن به ستیز اندیشه های استبدادی و تحمل ناپذیری برخاسته اند تلاشی مفید و تجربه ای حقیقی و درونی است. با این وجود صرف بازگشت به عرفان پادزهر ایدئولوژیک در مقابل فرهنگ اسلامی نخواهد بود. تفکر عرفانی به علت فراهم نمودن زمینه های فکری مناسب تا حدی قادر است که زبان سکولار و فرهنگ تحمل پذیری را در جامعه گسترش دهد. این امر به خصوص در آزادی زبان عرفانی از قید و بندهای فرمالیستی دینی، و تشویق عشق و زیبایی (در مقابل ترس و زهد در شریعت) می تواند به عنوان زمینه های فرهنگی ایرانی در برابر ایدئولوژی اسلام سیاسی مطرح گردد.

زبان فارسی در کاربرد عرفانیش از یک سو ساختاری ضد تقدس مآبی دارد و از سوی دیگر، به دلیل وجود ابهام و دوگانگی در مفاهیم، قابلیت مطرح شدن در فرهنگ اسلامی را داراست. ویژگی اخیر زبان عرفانی آن را تا حدود زیادی از خطر تکفیر شدن توسط شریعتمداران حفظ می کند و به آن خصوصیت ویژه ای می دهد. در عین حال گرایش به ابهام و همزیستی عرفان در کنار فرهنگ دینی، محدودیت های خود را دارد. دوگانگی در اخلاقیات و عمل روزانه، چه بسا تحت عنوان مفاهیم عرفانی توجیه شده و به صورت بخشی از فرهنگ مشترک ما ایرانیان در آمده است. عرفان در عمل می تواند بهترین پوشش در جهت تقيه کردن، رواج معیارهای اخلاقی متضاد و دو گانه و مشروعیت دادن به بسیاری از رفتارها و ارزش های استبدادی و تبعیدی در آید....

با این وجود گسترش یک فرهنگ سیاسی در جامعه ایران که بر اساس تحمل عقاید و آرای مختلف باشد و قادر به شکستن بنیادهای اختناق، تعبد و خرافات باشد، بایستی به مسائل تاریخی و ویژگی های فرهنگی جامعه حساس بوده و هم خود را صرف متحول نمودن سنتها و ارزشهایی کند که به صورت موانعی در راه آزادی و پویایی جامعه در آمده اند. این باور که بدون اعتنا به کلیت اسلام و عقاید دینی و فرهنگی عامه مردم امکان گسترش تجدد و تحول برود، بسیار بعید است. نمی توان صحبت از انقلاب، رفرم و تحول مردم یک جامعه کرد اما به اصلاح و تحول باورها و رفتارهای فرهنگی آنها بی اعتناء بود. دقیقاً با علم به این موضوع است که لزوم بحث و چالش فرهنگی نویسندگان و روشنفکران اسلامی مطرح می شود.

مطبوعات وابسته به رژیم در میان خیل مطالب شعارگونه و تکرار مکرراتی که در این ده ساله به خورد ما داده اند برخی مباحث مهم و حساس راپیش کشیده اند که متأسفانه با بی اعتنائی قشر متجدد جامعه روبرو

گردیده است. نظرات افرادی مانند عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری، با قاطعیت مجاز بودن تجدید نظر در شریعت را مطرح کرده و زمینه مناسبی را در اختیار روشنفکران سکولار قرار می دهد تا نقطه نظرات خود را مطرح کرده و تضادهایی که دینی نمودن حوزه سیاسی جامعه به وجود می آورد مورد تأکید قرار دهند. جالب توجه اینکه سروش یک مسئله به ظاهر دینی را با توسل به نظریات متفکرین غیر دینی (غربی) و سکولار مطرح کرده و با استدلالی که کاملاً برای روشنفکران متجدد ایران آشناست، به جدال با مدعیان « ارتودوکسی » در شریعت می رود. ضاهراً هیچ موقعیتی مناسب تر از این برای متفکرین و نویسندگان غیر اسلامی ایران نیست تا موضوع مهمی را که یک شخصیت روشنفکری مهم در جمهوری اسلامی آغاز کرده بهانه قرار داده و وارد بحث و گفتگو گردند. یک بار در گذشته آراء کسانی مانند شریعتی و مطهری را به نقد در نیاوردیم و سرانجامش را مشاهده نمودیم. حال چگونه می توان راحت نشست و دلخوش داشت که افکار امثال سروش لزوماً تأثیری کمتر و محدودتر داشته باشد؟ برنامه ای که شریعتی در خیال داشت و امروزه روشنفکرانی مانند سروش بدان پرداخته اند هدفی فراتر از تقویت سنت در مقابل تجدد و یا دین در مقابل بی دینی دارد. این تلاشی است در جهت معرفی عناصری از تجدد ارزشها و روابط دینی و سنتی جامعه ایران. در اروپا روشنفکران و متفکرین سکولار در طی یک دوره نهادهایی را بنیاد نهادند که در کلیت خود سنت (و از جمله دین) را در حوزه خصوصی زندگی فردی محدود نمود و همزیستی آن را با زندگی عرفی ممکن ساخت. در ایران به نظر می رسد که روشنفکران متجدد اعتناء به امر سکولاریزه نمودن سنت و نهاد دین نداشته و این امر را متفکرین سنتی تر جامعه به عهده گرفته اند. حال مشکل در این است که اسباب و لوازمی که شریعتی و سروش در اختیار دارند (مثلاً زبان مهدی گرایانه شریعتی و یا رابطه ویژه سروش با روحانیت در قدرت) چه محدودیت هایی را در راه موفقیت این برنامه به وجود خواهد آورد. امری که تنها دخالت متفکرین غیر دینی می تواند به عریان نمودن آن کمک رساند. درست به دلیل شناخت از محدودیت های تاریخی و درونی یک تلاش فکری اسلامی در جهت به وجود آوردن رفرم در سنت است که درگیر شدن نویسندگان و متفکرین غیر دینی ایرانی در چنین مباحثی ضروری و حتی حیاتی می شود. جامعه ادبی و روشنفکری ایران بدون دخالت در بحث هایی که پیرامون رابطه سنت و تجدد و تحول فرهنگ دینی در جریان است، مسئولیت خود را که تحول فرهنگی جامعه و باز نمودن افق فکری و پندارهای ایرانیان است به سر انجام نخواهند رساند. عرفی کردن حوزه زندگی فرهنگی و سیاسی در ایران بایستی مسئله تقدس زدایی را در این حوزه ها در دستور کار خود قرار دهد. هر زمان که عرصه سیاست و فرهنگ جامعه در پوشش دین و ایمان ظاهر شد، فاتحه تحمل عقاید و سعه صدر فرهنگی خوانده شده است. این مهم با تلاش در جهت عرفی کردن حوزه عمومی (public) جامعه ممکن خواهد شد.

عرفی کردن حوزه سیاسی در ایران خواه نا خواه با این دکتترین دینی که اسلام را پاسخگوی تمام مسائل بشر می داند، در تقابل است. یک دوره نقد و چالش فرهنگی و فکری لازم است تا این پندار اسلامی را تضعیف کرده و زمینه را برای عرفی نمودن روابط سیاسی و فرهنگی در جامعه فراهم نماید.

تحقق چنین هدفی به آسانی ممکن نخواهد شد. بسیاری مسائل، از رشد ساختارهای اجتماعی و اقتصادی جامعه گرفته تا اصلاح دین، گسترش فرهنگ و تفکر جدید در یک چنین فرایندی لازم و ملزوم یکدیگرند. اما اصلاح دین با توجه به تلاش دو نیروی موازی هم صورت پذیر است. متفکرین اصلاح طلب دینی با تأثیر پذیری از ارزشها و فرهنگ جدید، تجدد در دین را در دستور کار خود قرار خواهند داد و روشنفکران غیر دینی جامعه از فرصتهای مناسب بهره جسته و دست به تقدس زدایی در حوزه های اجتماعی و سیاسی خواهند زد. (۳)

آنچه خواندید نیاز به شرح ندارد، و از آنجا که نویسنده ملزم به لحاظ کردن هیچ مصلحتی نبوده، خود مقاله از گویایی کافی برخوردار است و می تواند ما را نسبت به راه هایی که روشنفکران سکولار برای مقابله با اسلام یافته اند هوشیار کند. خطاب مقاله به روشنفکرانی که در داخل کشور زندگی می کنند با نحوی اعتراض نیز همراه است. نویسنده مقاله از عدم ذکاوت و موقع ناشناسی آنها نیز سخت عصبانی است، اگر چه به اعتقاد من این عصبانیت بیش تر یک ژست فضل فروشانه است و نویسنده خود می داند که چندان هم جای اعتراض وجود ندارد. من لازم می دانم که یک بار دیگر اهمّ سفارش های نویسنده مقاله را با آنچه که در فضای فرهنگی داخل کشور ما وجود دارد مقایسه کنم:

نویسنده مقاله درباره عرفان می نویسد:

تفکر عرفانی به علت فراهم نمودن زمینه های فکری مناسب تا حدی قادر است که زبان سکولار و فرهنگ تحمل پذیری را در جامعه گسترش دهد.

و بعد با زیرکی تمام به خصوصیتی که چنین امکانی را در اختیار زبان عرفان قرار می دهد اشاره می کند:

- آزادی زبان عرفانی از قید و بندهای فرمالیستی دینی و تشویق عشق و زیبایی (در برابر ترس و زهد در شریعت).

- وجود ابهام و دوگانگی در مفاهیم عرفانی.

وجود ابهام و دوگانگی در مفاهیم عرفانی به دلیل تأویل پذیری آنهاست. می و میخانه و چشم و ابرو و خال و کرشمه و ساقی... عل الظاهر به معانی ظاهری این الفاظ دلالت دارند و اما عارف و صوفی نظر به این دلالت

ظاهری ندارند؛ همه عالم در نظر عارف دارای نسبتی تأویلی است با عالم اسما و به این لحاظ، عارف و صوفی در ظاهر عالم نیز باطن آن را می‌نگرند. همان‌طور که نویسنده مقاله تشخیص داده است این دوگانگی در دلالت برای مارهایی که قصد سوء دارند نیز سوراخ خوبی است. زبان عرفانی همان‌طور که می‌تواند ریشه شریعت را از تحجر و مقدس‌مآبی زاهدان متنسک حفظ کند، تبر خوبی نیز به دست عالمان متهتک می‌دهد تا به جان اصل دین بیفتند.

خلاف آنچه نویسنده مقاله انگاشته است سال‌هاست که روشنفکران سکولار این ابهام و دوگانگی را در زبان عرفانی باز یافته‌اند و از آن طریق به مقابله با باطن دین برخاسته‌اند: این همه جار و جنجال و کشاکش که در اطراف حافظ و مولوی و حلاج و... در سال‌های پیش از انقلاب و پس از آن بر پا شده است علتی جز این ندارد. استقبال حضرت امام از زبان عرفانی و غزل‌سرایی ایشان، هم در مقابله و معارضه با فرهنگ تحجر و مقدس‌مآبی – که با توسل به ظاهر شریعت، باطن آن را انکار می‌کند – مؤثر بوده است و هم در جوابگویی به روشنفکرانی که قائل به تأویل در زبان عرفانی نبوده‌اند.

اخیراً در نشریه «کار و توسعه» مصاحبه‌ای با یکی از اساتید حکمت و فلسفه انجام شده که اگر چه بسیار خواندنی است، اما مراد بنده از اشاره به این مصاحبه، سؤالی است که از این استاد معظم به عمل آمده است. پرسیده‌اند:

آیا به نظر شما برای حرکت در جهت توسعه اقتصادی و پیشرفت در صنعت باید زیربنای فکری را تغییر داد و بنظر برخی خود را از جاذبه میدان فلسفی اندیشه عرفانی رها کرد و بر علم متکی شد؟

تقابل اندیشه عرفانی و توسعه اقتصادی و پیشرفت در صنعت، نعل وارونه‌ای است که نه راهبر به عرفان است و نه توسعه اقتصادی و صنعتی. نشریه «کار و توسعه» شاید کاملاً صادقانه و با حسن نیت به این مسئله پرداخته باشد، اما حکمی که از پذیرش این تقابل استنتاج می‌شود این است که: «اگر توسعه صنعتی می‌خواهید باید دست از عرفان – که حقیقت دین است – بشوید.» پاسخ استاد در برابر این سؤال بسیار داهیهانه است:

اولاً تفکر غالب کنونی تفکر عرفانی نیست. ثانیاً عرفان مانع هیچ‌کمالی نمی‌شود. اما اگر فرض کنیم جامعه‌ای پدید آید که به تفکر عرفانی وابسته باشد، می‌توانیم بپرسیم که وضع تکنیک و تکنولوژی در این جامعه چه می‌شود و آیا تکنولوژی می‌تواند بر مبنای تفکر عرفانی تأسیس شود و بسط یابد.

پاسخ دادن به این پرسش بسیار دشوار است و کسی می تواند به آن پاسخ دهد که بداند تکنیک با تفکر چه نسبتی دارد و انحاء تفکر را بشناسد و خود اهل معرفت باشد. مع ذلک اگر مقصود این است که عرفان با تفکر غالب در جامعه تکنیکی کنونی جمع نمی شود من این معنی را تصدیق می کنم و می گویم تکنیک کنونی جوهر تفکر را در خود دارد و بر تفکر بیگانه مبتنی نمی شود و هر جا برود حقیقت تفکرهای تاریخی را کنار می گذارد و صرفاً صورت ظاهر و ظاهر بی اثر آنها را می پذیرد و تحمل می کند. ولی ما که نمی خواهیم تکنولوژی را تأسیس کنیم. ما در صدد اخذ و اقتباس تکنولوژی هستیم و البته راضی نیستیم که مصرف کننده صرف و وابسته به قدرت های صنعتی و اقتصادی باشیم. در راه اخذ و اقتباس تکنیک و توسعه اقتصادی و اجتماعی موانعی وجود دارد که باید برداشته شود. همچنین تصاحب تکنولوژی شرایط و لوازمی دارد که باید به وجود آید. کسی که می گوید تفکر عرفانی مانع راه ترقی ماست، دانسته یا ندانسته مردم را گمراه می کند و نه فقط مانع یا موانع حقیقی را از نظر ایشان می پوشاند، بلکه معرفت و عرفان را در موضع اتهام می نشاند...

در کشور ما، تفکر عرفانی بوده است و وجود تاریخی ما کم و بیش ریشه در آن دارد. اما گمان نمی کنم که نظام اجتماعی ما در میدان جاذبه اندیشه عرفانی قرار داشته باشد. یعنی بنظر نمی رسد که تفکر غالب در روابط ما تفکر عرفانی باشد. اندیشه ما هم کم و بیش اندیشه منتشر جهانی است. (۴)

اتکای بر علم نیز اگر به معنای ترک ولایت فقها و تسلیم در برابر مدیریت علمی یعنی ولایت ساینتیست ها (۵) و تکنوکرات ها (۶) باشد، پیشنهاد ریاکارانه ای است در جهت نفی معتقداتی که انقلاب اسلامی و ولایت فقیه در خاک آن ریشه دوانده اند، اگر نه، ولایت فقیه یا حکومت دینی، بالذات، تعارضی با علوم جدید ندارد. تعارض و تناقض هنگامی پدید می آید که ما علوم جدید را به مثابه یک ایدئولوژی اعتبار کنیم و بخواهیم که بایدها و نبایدها، یعنی احکام عملی حیات خویش را از آنها اخذ کنیم. ما بایدها و نبایدها، یعنی احکام عملی زندگی خویش را از شریعت می گیریم و فقه است که واسطه حقیقت تشریع و حیطة عملی حیات ماست.

نویسنده مقاله چاپ شده در فصلنامه « کنکاش » متوجه این سؤال نشده است. او به روشنفکران سکولار که دخالت شریعت را در اداره جامعه نفی می کنند پیشنهاد می دهد که راه هایی برای « مسخ عرفان » بیابند و این کاری است که از مدت ها قبل از این پیشنهاد در ایران آغاز شده و فیلم هایی چون « هامون »، « نارونی »، « جستجوگر »، « نقش عشق »، « مادر » و بسیاری دیگر با همین قصد تولید شده اند. چاپ و انتشار کتاب

های « کارلوس کاستاندا » و یا رمان هایی چون « زنان بدون مردان »، « طوبا و معنای شب » و غیره نیز با همین قصد انجام می گردد. (۷)

پیشنهاد دوم نویسنده مقاله به طور خلاصه چنین است:

نظرات افرادی که - در مطبوعات داخل ایران - با قاطعیت، مجاز بودن تجدید نظر در شریعت را مطرح می کنند، زمینه مناسبی را در اختیار روشنفکران سکولار قرار می دهد تا نقطه نظرات خود را مطرح کرده و تضادهایی را که دینی نمودن حوزه سیاسی جامعه به وجود می آورد مورد تأکید قرار دهند.

مراد نویسنده این است که روشنفکران سکولار باید از این فرصت استفاده کنند و با دامن زدن به تضادهایی که تفکر دینی حکومت را در مواجهه با عرف اجتماعی - که خواه نا خواه در همه جای دنیا متأثر از غرب است - به آن دچار خواهد شد، زمینه جدایی دین از سیاست را فراهم آورند. نویسنده مقاله ادامه می دهد:

جالب توجه اینکه دکتر سروش یک مسئله به ظاهر دینی را با توسل به نظریات متفکرین غیر دینی (غربی) و سکولار مطرح کرده و با استدلالی که کاملاً برای روشنفکران متجدد ایران آشنا است به جدال با مدعیان ارتودوکسی شریعت می رود. ظاهراً هیچ موقعیتی مناسب تر از این برای متفکرین و نویسندگان غیر اسلامی ایران نیست تا موضوع مهمی را که یک شخصیت روشنفکری مهم در جمهوری اسلامی آغاز کرده بهانه قرار داده وارد بحث و گفتگو کردند.

کاملاً روشن است که نویسنده مقاله این جدال را با مقابله ای که میان پروتستانیسم و ارتودوکسیسم در قرون اخیر درگیر بوده است قیاس می کند و این مقایسه درستی است. مذهب پروتستان نیز با یک تجدید نظر در اصول مسیحیت به وجود آمد و دین را به امری کاملاً فردی، متفرّع بر وجدانیات اومانیستی و احکام پوزیتیویستی دنیای جدید تبدیل کرد. نویسنده مقاله با صراحت می نویسد:

در اروپا روشنفکران و متفکرین سکولار در طی یک دوره نهادهایی را بنیاد نهادند که در کلیت خود سنت (و از جمله دین) را در حوزه خصوصی زندگی فردی محدود نمود و همزیستی آن را با زندگی عرفی ممکن ساخت. در ایران به نظر می رسد که روشنفکران متجدد اعتناء چندانی به امر سکولاریزه نمودن سنت و نهاد دین نداشته و این امر را متفکرین سنتی تر جامعه به عهده گرفته اند.

عنوان « سکولاریزه نمودن سنت و نهاد دین » برای آنچه که در ایران توسط بعضی روشنفکران مذهبی آغاز شده عنوان مناسبی است. دین اسلام برای آنکه بتواند با زندگی عرفی جامعه امروز هم زیستی و تطابق پیدا کند باید در حوزه خصوصی زندگی فردی محدود شود، یعنی همچنان که درباره مسیحیت اتفاق افتاد باید از

این ادعا که می تواند پاسخگوی تمام مسائل بشر باشد دست بردارد و حکومت را رها کند و خدا را نیز به یک خدای فردی که فقط از طریق وجدان فردی می توان با او ارتباط یافت، مبدل سازد. برای آنکه این اتفاق بیفتد نخست باید امکان دسترسی به حقیقت دین را از طریق قرآن و احادیث انکار کرد و بعد فقه را از پاسخگویی به معضلات جامعه امروز عاجز دانست و بعد در جواب اینکه « بالاخره باید از چه راه به حقیقت دین دست یافت؟ » صورت تعمیم یافته ای از نبوت (یعنی نبوت فردی) را پیشنهاد کرد و بعد در جواب اینکه « پس برای اداره جامعه چه باید کرد و به کجا روی آورد؟ » گفت: « جهان امروز در حل مشکلات خویش بیش از آنکه به فقیهان نیازمند باشد به راهنمایان و مدیران و کارشناسان نیازمند است. » (۸) پس باید ولایت ساینیتیست ها و روشنفکران را به جای ولایت فقیه نشانند.

نویسنده مقاله به روشنفکران متجدد داخل ایران توصیه می کند که برای مبارزه با دین به مثابه یک حکومت باید به عرفی کردن زندگی فرهنگی و سیاسی ایرانیان پردازند و در این راه نیز نخست مسئله تقدس زدایی را در حوزه عمومی جامعه در دستور کار خود قرار دهند. نویسنده با صراحت می گوید که این عرفی کردن با آن دگرترین دینی که اسلام را پاسخگوی همه مسائل بشر می داند در تقابل است و بنابراین، می توان گفت که عصاره مقاله مزبور را باید در این قسمت از گفتار جست و جو کرد که می نویسد:

برنامه ای که شریعتی در خیال داشت و امروزه روشنفکرانی مانند سروش بدان پرداخته اند هدفی فراتر از تقویت سنت در مقابل تجدد و یا دین در مقابل بی دینی دارد. این تلاشی است در جهت معرفی عناصری از تجدد در ارزشها و روابط دینی و سنتی جامعه ایران.

در اینکه این سخن را به همین صورت که نویسنده مقاله نوشته است بتوان کاملاً پذیرفت بنده تردید دارم، اما در آنکه نتیجتاً تلاش هایی از این دست به معرفی عناصری از تجدد در ارزش ها و روابط دینی و سنتی جامعه ایران می انجامد، تردید ندارم. نویسنده مقاله از آنجا که می داند عرف زندگی مردم در سراسر دنیا شبیه به هم و متأثر از تمدن غربی است، پیشنهاد خود را در عبارت « عرفی کردن زندگی فرهنگی و سیاسی » بیان می کند، حال آنکه عرف جامعه ما فقط متأثر از « ارزش های متجددانه » نیست و هنوز در حوزه های متعددی توانسته است که ماهیت سنتی دینی خود را حفظ کند.

دین اسلام هیچ عنصری از تجدد در ارزشها و روابط دینی خود ندارد، اما این به آن معنی نیست که تمدن جدید بشر را یکسره انکار می کند. تعبیراتی چون « اومانیسم اسلامی » و یا « سوسیالیست مسلمان » که در آثار مرحوم دکتر شریعتی وجود دارد حکایتگر آن است که ایشان در شناخت ماهیت تمدن جدید و نسبت آن به اسلام دچار اشتباهاتی است که حتی افرادی چون نویسنده مقاله فصلنامه « کنکاش » را به طمع می

اندازد. اومانیسم و سوسیالیسم امکان جمع با دین و دینداری را ندارند و تا این نسبت ادارک نشود، التقاط از تفکر روشنفکران مسلمان ما نیز زدوده نخواهد شد؛ اما به هر تقدیر، دشمنان اسلام از همین طریق که نویسنده مقاله بالا بدان اشاره کرده است می توانند نقاطی را که باید در تفکر دینی مورد حمله واقع شوند بشناسند و فتنه را از همان جا آغاز کنند. برای نمونه در همین مقاله - که قسمتی از آن را نقل کردیم - زبان عرفانی به مثابه یکی از همان نقاطی که هم می تواند در فرهنگ اسلام طرح شود و هم توسط روشنفکران سکولار تفسیری متجددانه پیدا کند معرفی شده است.

من نمی دانم دوستان ما، و مثلاً وزیر محترم ارشاد، که ما در اعتقاد آنها به انقلاب اسلامی و خلوص نیاتشان تردیدی نداریم، با علم به این مسائل و مقدمات باز هم می توانند همه آنچه را که در فضای فرهنگی و هنری جامعه امروز ما اتفاق می افتد حمل بر صحت کنند و هیچ دغدغه ای نسبت به آینده نداشته باشند؟ اگر چنین است ما بسیار علاقه مند هستیم که براهین و استدلال های آنها را نیز بشنویم.

در پایان، فقط یک بار دیگر توجه خوانندگان این مقاله را به قسمتی از مقاله نقل شده از فصلنامه «کنکاش» جلب می کنم و بدون هیچ توضیحی در می گذرم:

اصلاح دین [و یا به زعم بنده پروتستانیسم اسلامی!] با توجه به تلاش دو نیروی موازی هم صورت پذیر است. متفکرین اصلاح طلب دینی با تأثیر پذیری از ارزش ها و فرهنگ جدید، تجدد در دین را در دستور کار خود قرار خواهند داد و روشنفکران غیر دینی جامعه از فرصت های مناسب بهره جسته و دست به تقدس زدایی در حوزه های اجتماعی و سیاسی خواهند زد.

منبع: کتاب حلزون های خانه به دوش صفحه ی ۶۳

پی نوشت ها

۱. secular: این جهانی، غیر دینی، قائل به جدایی دین و سیاست. _و.

۲. خود آنها سکولاریزاسیون را در پاورقی مقاله مزبور چنین معنا کرده اند: «سکولاریزاسیون به معنای دنیوی سازی یا طرد دیانت از زندگی اجتماعی است. انسان سکولار کسی است که با دخالت شریعت در اداره جامعه مخالف است.»

۳. علی آشتیانی، در غربت تجدد ماندن، کنکاش، ۶، بهار ۱۳۶۹، صص ۱۱۲ تا ۱۱۵. در حاشیه نام مقاله آمده است: نقدی بر «تلقی روشنفکران ایرانی معاصر بودن». _و.

۴. رضا داوری اردکانی، میعادگاه تکنیک کجاست؟، کار و توسعه، ۱، مهر ۱۳۶۹، ص ۳۴. و.

۵. scientist: کسی که قائل به اصلت علم و روش علمی است. و.

۶. technocrat: کسی که قائل به اصالت و ولایت تکنیک است. و.

۷. پژوهشی در دست انجام است تا تصویر روشن تری از مسئله « مسخ عرفان » به دست دهد.

۸. باید دانست که هیچ تفکری تا تبدیل به احکام عملی و باید ها و نبایدها نگردد نمی تواند در اداره جامعه امروز و یا دیروز منشا اثر باشد، و بدون تردید چه ما بخواهیم این حکم را از دانش جدید و تکنولوژی کسب کنیم و چه از تفکر دینی، نیازمند به روش یا به قول متجددین «متدولوژی» هستیم. فقه به معنای مصطلح، فقط شیوه ی استنباط حکم است و اینکه گفته می شود اسلام پاسخگوی همه ی مسائل بشری است، نه به شیوه ی استنباط حکم - که فقه باشد - بلکه به اصل حقیقت دین یا حکمت نظری آن برمیگردد که جوابگوی همه ی معضلات بشر در امروز و فردا و فرداهای دور است. فقط کافی است که فقه به مسائل جدیدی که برای بشر پیش می آید توجه کند. و اگر بگوییم که از حکمت نظری به حکمت عملی منطقاً نمی توان رسید، در حیطه ی دانش جدید نیز به همان معضلی دچار خواهیم شد که از آن گریخته ایم. اختلاف نظر دانشمندان و کارشناسان در مواضع عملی - مثلاً در این مورد که آیا مرداب انزلی باید لایروبی گردد و یا خیر، که سالها مورد اختلاف میان جهاد سازندگی و سازمان حفظ محیط زیست بود و بالاخره هم به نتیجه نرسید - خود به خود حکایت از همین حقیقت دارد که حتی در دانش تجربی نیز، نتیجه ی عملی به صورت حکم در مقدمات منطقی استدلال وجود ندارد، و اینکه دانشمندان و کارشناسان غربی به احکام واحدی عمل می کنند به این واقعیت رجوع دارد که آنها در غایت و هدف واحدی که «تصرف در طبیعت و غلبه ی بر آن برای تامین هرچه بیشتر حوائج مادی و روانی خویش باشد.» به اتفاق نظر رسیده اند. بگذریم از آنکه اصلاً علوم جدید شایسته صدور احکام عملی ندارند و بحث در این باره را باید به بعد موکول کرد.

ما را از آغاز این قصد نبوده است و از این پس نیز نخواهد بود که در مقام معارضه با نشریاتی برآییم که پاسدار ساحت دین و دینداری هستند و حرمت تفکر و هنر متعالی را نگاه می دارند. اما از سوی دیگر، برآن قصد بوده ایم و خواهیم بود که اگر ساحت دین مورد هجوم کج اندیشان واقع شود، با همه وجود به دفاع از آن برخیزیم تا آن نهال تازه رسته ای که با انقلاب اسلامی در خاک مستعد این کشور پا گرفته است، در حریمی از تقدس فرصتی برای رشد بیابد و به مصداق *أصلها ثابتٌ و فرعها في السماءِ* شاخ و برگ تا آنجا بگستراند که چتر عالمگیرش سایه بر سراسر سیاره بیندازد.

مقاله « آفات هنر دینی » اگر در شرایط دیگری جز این چاپ می شد هرگز مورد اعتنای ما قرار نمی گرفت، خصوصاً آنکه شیوه نگارش و محتوای آن حکایت از آن دارد که نویسنده با فلسفه و تفکر فلسفی آشنایی چندانی ندارد و فقط بر مبنای مشهورات عامیانه قرن نوزدهم اروپا درباره انسان و جهان می اندیشد؛ اما در این شرایط خاصی که اکنون انقلاب اسلامی با آن مواجه است، حتی در مورد مقاله ای چنین نیز مسامحه جایز نیست.

بعد از قبول قطعنامه ۵۹۸ و خصوصاً بعد از ارتحال حضرت امام (ره)، هجوم فرهنگی سازمان یافته ای در داخل و خارج از کشور علیه انقلاب و اصول آن آغاز شد و بُخارات مسموم آن شتابزده فضای مطبوعات را فرا گرفت. ما نمی دانیم که این مقاله تا چه حد با آن هجوم متشکل پیوند دارد، اما هر چه هست، از آن آبشخور است که سیراب می شود و در این میان آنچه اسباب تعجب ما را فراهم داشته این است که این مقاله در نشریه ای چاپ شده که منتسب به نظرگاه دینی در هنر است.

بنابراین، ما بر خود لازم می دانیم که در برابر شبهات طرح شده در مقاله مذکور جوابهایی مقتضی و مختصر بدهیم و بدیهی است که این مقابله فقط با مقاله « آفات هنر دینی » است و نه با نشریه « هنرهای زیبا » که ما آن را تا آنجا که از حریم انقلاب و مقدسات آن دفاع میکند، از خود می دانیم.

مقاله مذکور در اصل عنوان « آفات اندیشه دینی » داشته است و شاید هم « آفات اندیشه دینی در هنر » چرا که هم در روی جلد و هم در فهرست صفحه سه، مقاله کذایی عنوان « آفات اندیشه دینی » دارد و احتمالاً در هنگام صفحه بندی، از آنجا که دیده اند عنوان « آفات اندیشه دینی » می تواند محل شبهه و بسیار سؤال انگیز باشد، آن را به عنوان « آفات هنر دینی » برگردانده اند.

از نظر نویسنده مقاله، آفات ذکر شده آفاتی است که اصلاً به اندیشه دینی باز می گردد و هنر در این میانه بهانه ای بیش نیست و اگر چه ما سابقه این تفکر و ریشه های آن را خوب می شناسیم، اما از آنجا که مقاله مذکور استحقاق اعتنایی بیش از این را ندارد، بررسی سابقه تاریخی و مبادی و مبانی این تفکر را به مهلتی دیگر واگذار می کنیم و فقط به موارد ردیف شده در مقاله بر اساس همان شماره ردیف جواب می دهیم:

۱- اندیشه دینی اصلاً یک « فرایند تاریخی » نیست که « حاصل فکر و ذهن بشر » باشد تا به زعم نویسنده مقاله « منظومات و وهمیات بشری » در آن جلوه کند. نویسنده مقاله، همان طور که عرض شد، بر مبنای مشهورات عامیانه قرن نوزدهم اروپا نخست دین را تا حدّ یک « محصول ذهنی و فکری بشری » تنزل می دهد و سپس، با این قضیه کبری که « پس معارف دینی هم دچار آفات می شوند »، می خواهند بنیان برهانی را استوار کند که از اصل فاسد است.

تفکر دینی مبتنی بر وحی است و اصلاً محصول تکامل تاریخی بشر نیست که بتوان درباره آن این گونه اندیشید. محتوای همه ادیان آسمانی نیز یکی است و اگر اسلام را کاملترین ادیان می دانیم، مقصود از این تکامل هرگز تکامل تاریخی نیست. اگر چه تکامل خطی تاریخی و نظریه ترقی نیز از وهمیات و خرافات تفکر جدید غربی است، اما اگر عین این حقیقت هم باشد، باز این دو لفظ تکامل فقط در لفظ مشترکند نه در معنا. و یا بافته های بی اصل و ریشه ماتریالیست ها آمده، بلکه کمال در اندیشه دینی به مفهوم تعالی روح است که در آیاتی چون *إِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ* و *يَا إِلَهَ رَبِّكَ الْمُتَنَهَى* معنا شده است. « تعالی ادواری روح کلی بشر » اقتضا دارد که حقیقت دین از طریق وحی، در طی مراحل متعدد نازل شود. حقیقت دین واحد است و اختلافات نه در اصل که در فروع است و لذا همه پیامبران به تصریح قرآن مصدق ادیان پیش از خود بوده اند. انحرافات و تحریفاتی را هم که در ادیان پیش از اسلام روی نموده است نباید به اصل و حقیقت تفکر دینی بازگرداند، چنان که در قرآن نیز خطاب به اهل کتاب آمده است: *قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ* که اشاره دارد به *كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ* - کلمه ای که بین ما و شما، ای اهل کتاب، مشترک است: اینکه جز خدا را نپرستیم و به او حتی ذره ای شرک نوزیم و ولایت دیگری را جز او نپذیریم.

باز هم بر اساس حُسن ظن، اگر فرض کنیم که انتقادات نویسنده ناظر به انحرافات و تحریفاتی است که در ادیان واقع شده، غالب آن مواردی که ایشان به مثابه آفات نام برده اند - شهود قلبی، کل نگری و مطلق گرایی - عین حقیقت دین هستند و با نفی آنها نه فقط آفات که اصل دین نفی خواهد شد.

۲- هنری را که امروز در جامعه ما تجلی کرده است، اگر چه توسط هنرمندان دیندار و مؤمن ظهور یافته باشد، نمی توان « هنر دینی » خواند تا آنجا که ما می دانیم کسی هم چینی ادعایی ندارد که هنر خود را مصداق مفهوم هنر دینی بداند.

هنر منتسب به انقلاب اسلامی را می توان هنر دینی خواند. هنرمندان مؤمن، اعم از شاعران، نویسندگان، نقاشان... و یا فیلمسازان، « ماده » هنر خویش را از غرب گرفته اند و فقط می کوشند که به آن صورتی متناسب با معتقدات خویش ببخشند، حال آنکه هنر دینی نه فقط در محتوا یا صورت، که در قالب و ماده کار خود نیز منشأ گرفته از دین است، و لذا مصداق این اصطلاح هنر دینی را فقط می توان در اعصار پیش از رنسانس جست و جو کرد نه امروز؛ امروز همه هنرهای موجود متأثر از غرضی و تفکر عصری آن هستند، اگر چه بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ضرورتاً در همه هنرها حرکاتی بسیار امیدوار کننده برای دستیابی به استقلال فرهنگی - یا به تعبیر مصطلح، برای بازگشت به خویش - انجام گرفته است که بعضاً به نتایج قابل ذکری نیز دست یافته اند.

نویسنده در اینجا هنر و تفکر اساطیری را با هنر و تفکر دینی خلط کرده است، گذشته از آنکه اسطوره نیز تصویری کاملاً عامیانه دارد و حتی به نظریات « یونگ » و اتباعش نیز درباره اسطوره مراجعه نکرده است تا از این تنگ نظری در رابطه اسطوره و حقیقت نجات یابد. نویسنده، مقاله « مطالعاتی در هنر دینی » اثر « فریتیهوف شووان » را نیز به قصد جدل خوانده است و اگر نه، ورای حجاب غرض ورزی ها می توانست با استفاده از همان مقاله ارزشمند بر بسیاری از این ظاهر نگری های منور الفکری متعلق به قرن نوزدهم غلبه کند و خود را برهاند. در این تفکر متأثر از اومانیزم اختیار بشر با تقدیر الهی معارضه دارد و برای انسان موجودیت و هویتی مستقل از خدا و عالم خلقت فرض می شود و آنگاه بر اساس این مقدمات، اینچنین حکم می شود که در هنر دینی اختیار انسان خیالی بیش نیست.

در تفکر دینی اصلاً اختیار بشر در تعارض با تقدیر الهی قرار ندارد و اصولاً این دو نمی توانند هم عرض یکدیگر واقع شوند تا چنین فرضی مجوز پیدا کند. حقیقت این است که انسان با اختیار خویش تقدیر الهی را رقم می زند و اصلاً اختیار بشر جلوه « اسم مختار » خداوند است. این نوشته تحمل تفصیلی بیش از این را ندارد.

عدم بروز نحله ها و سبک های متفاوت هنری نیز در هنر دینی به آن دلیل است که هنر دینی و حدت و توحید است، حال آنکه هنر امروز هنر کثرت است. در هنر دینی همه کثرات از طریق مثالهای مجرد در

وحدت و توحید مستحیل می گردند و لذا عدم بروز سبک ها در هنر دینی حُسن و جمال آن است نه نقص و عیب آن.

۳- در اینجا باز هم برای چندمین بار نویسنده آفات را بر شمرده و اولین آفت را « غفلت از زیبایی های دنیا و جدی نگرفتن آنها » دانسته است و دومین آفت را « انحصار هنر در رمز و تمثیل و اسطوره ».

در تفکر دینی جهان سراسر آیتی است برای حق، و همه موجودات آیات و مثال هایی برای حقیقت هستند و لذا حُسن و زیبایی عالم نیز هر چه هست از خداست:

حُسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد

این همه نقش در آیینه اوهام افتاد

آنچه که انسان را از خدا غافل می کند نه زیبایی ها که « تعلق یافتن به زیبایی ها » ست و همان طور که مذکور افتاد، در تفکر دینی اصلاً طبیعت و یا انسان نه تنها در تعارض با عالم معنا و آخرت نیستند، بلکه خود، مثال ها یا مثل هایی برای رسیدن به عوالم مجرد هستند: وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ؛ و لذا؛ اصلاً در کار هنر چاره ای جز روی آوردن به تمثیل و تمثّل نیست. در هنر امروز هم همین است و آنان خود در « نشانه شناسی » به این حقیقت رسیده اند که همه چیز، اعم از نقوش و اجسام یا کلمات در هنر، نشانه هایی برای رسیدن به معانی و یا احساساتی متناسب هستند.

اگر هم نویسنده مقاله « رمز » را نه به معنای عامّ سمبل بلکه نزدیک به معنای معما و لغز گرفته است نیز باید گفت که رمزگرایی در هنر دینی امری مربوط به فطرت بشر و رابطه او با عالم مجردات است. رفتن به سمت تجرید در هنر امری اجتناب ناپذیر است، چنان که در هنر مدرن نیز به نحوی دیگر این سیر به سوی انتزاع واقع شده و در مرحله ای از تاریخ به آبستراکسیون محض انجامیده است. چیزی که نویسنده بدان توجهی نداشته این است که رابطه انسان گذشته با آثار هنری خویش کاملاً متفاوت است با رابطه ای که بشر امروز با هنر می گیرد. انسان گذشته هرگز هنر را برای حدیث نفس یا بیان خویشتن، گریز از واقعیت استغراق و تلذذ و یا آرامش نمی خواهد؛ او در هنر به اقتضای فطری خلاقیت وجودی خویش پاسخ می گوید که جلوه ای از خلاقیت خداست و بدین ترتیب، هنرمند در هنر خویش وسیله ای برای تقرب به خدا می جوید. و البته باز هم ذکر این نکته لازم است که هنر دینی در این روزگار حتی در میان ما مصداقی ندارد و اگر سخن از هنر دینی به میان می آید، از یک سو راجع به گذشته هاست و از سوی دیگر راجع به افقی که در پیش روی داریم.

« کارگر اجتماعی هنر » - تعبیر از نویسنده مقاله است - مورد انکار کسی نیست؛ آنچه هست این است که به اعتقاد ما اگر کارکردهای دیگر هنر نیز از آن روح متعالی که اصل و حقیقت وجود انسان است مایه و مدد نگیرد جز به ابتدال منتهی نمی شود، آنچنان که در این عصر مصادیق بسیاری بر این مدعا وجود دارد.

« مواجهه با تزیین » نیز که به زعم نویسنده مقاله آفت چهارم است، یک مواجهه خیالی بیش نیست. نویسنده بدون اطلاع از مبانی و مبادی هنر دینی، اولاً آثار هنری مؤمنان را مصداق هنر دینی انگاشته است و بعد در سایه این اشتباه کلی مدعیاتی پرورانده است که از اصل موضوعیتی ندارند.

زینت هم در تفکر دینی نه تنها مذموم نیست که در آیاتی چون وَ زَيْنًا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَ يَا خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ و... مورد مدح و توصیه نیز قرار گرفته است. آنچه که به شیطان نسبت داده می شود - لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ - زینت به مثابه تعلقی است که انسان را از سیر الی الله و طیّ طریق تعالی باز می دارد. زینت هم می تواند محملی برای عبور به عوالم بالاتر باشد و هم بندی برای ماندن و گندیدن؛ و آنچه که مذموم است این دومی است. بگذریم از آنکه جملاتی چون « همان طور که با رنج و درد و سختی می توان به خدا رسید، با شادی و سر مستی و زیبایی هم می توان به خدا رسید » جز لفاظی عوام فریبانه هیچ نیست.

درباره آفت پنجم که به زعم ایشان « بینش تقدیری هنر دینی » است پیش از این سخن رفت و درباره آفت ششم نیز که « مطلق گرایی در هنر دینی » باشد باید همان مطلبی را عنوان کنیم که پیش از این گفتیم:

مطلق گرایی عین دین و از لوازم تفکر دینی است و با نفی آن، همان طور که عرض شد، اصل دین نفی خواهد شد. اما این مطلق گرایی فقط در عرصه نظر است و در عمل، از آنجا که حقیقت مطلق در نسبت ها و حدود و مقادیر ظهور یافته است، لاجرم باید شیوه ای در پیش گرفت که مقتضیات و شرایط و ضرورت های زمانی و مکانی نیز ملحوظ نظر واقع شود تا، آنچنان که فی المثل در مقرنس کاری های هنر اسلامی مشهود است، نسبت ها و کثرات به تدریج و با نظم خاصی در حقیقت واحد و مطلق مستحیل گردد.

اگر چه مقاله ای اینچنین تحمل مباحثی از این قبیل را نمی آورد، اما باید این نکته نیز مورد تذکر قرار گیرد که اصلاً حکمت وجود حدود و نسبت ها و مقادیر در عالم امکان همین است که انسان از طریق سلب این صفات به حقیقت نامحدود و مطلق و بی نهایت دست یابد، آنچنان که حضرت امام (ره) نیز در حدیث سی و پنجم از « اربعین حدیث » و در بعضی از مباحث « مصباح الهدایه » فرموده اند: « کمال مصداق عرضی سلب نقص است. »

ما اکنون در عصر شکوفایی و احیای دیگرپاره تفکر دینی زندگی می کنیم و لذا باید امیدوار باشیم که در جهان فردا تمدن و هنری که بتوان آن را دینی خواند پای به منصفه ظهور بگذارد و اگر نه، امروزه جز هنر غربی چیزی رایج نیست و هنرمندانی هم که از ساحت دین پاسداری می کنند، همان طور که عرض شد تلاش می کنند که به ماده هنر غربی صورتی متناسب با معتقدات مذهبی و تفکر دینی خویش ببخشند.

... و اما در اصطلاح هنر دینی نیز سخن بسیار است که ما برای پرهیز از اطاله کلام به تذکری مجمل بسنده می کنیم و در می گذریم.

اگر انسان بر اصل فطرت و حقیقت خلقت خویش باقی بماند، هر چه از او به ظهور رسد لامحاله دینی است و در شرایطی چنین، اصلاً اطلاق صفت دینی برای هنر، تفکر و یا تمدن وجهی ندارد، چرا که هر چه هست دینی است. تعبیر تفکر، هنر و یا تمدن دینی نیز هنگامی رواج می یابد که انسان از اصل فطرت خویش، و به تبع آن از دین، فاصله می گیرد و به مصداق آن ماهی که از آب دور افتاده بود، تازه تفاوت موجود بین تفکر دینی و غیردینی را باز می یابد. بنابراین، اصطلاح هنر دینی و یا هنر قدسی نیز بعد از رنسانس و در تمدن امروز رواج یافته است و معنای آن نیز، خلاف آنچه نویسنده مقاله پنداشته، هرگز هنری نیست که در قوالب و مواد هنری، جدید و در محتوا یا مضمون و موضوع، دینی باشد؛ هنر دینی ماده و صورت، قالب و محتوا را، هر دو، از دین می گیرد و درست خلاف آنچه نویسنده محترم پنداشته اند، الهامات و شوارق دینی و عرفانی، خود عین هنر هستند، نه آنکه الهامات و اشراقات دینی در قالب هایی مجزا و منفک از خویش تزریق شوند.

بنابراین، حقیر دوستانه از خدمت نویسنده مقاله درخواست می کنم که این بار دیگر، و نه به قصد جدل، مقاله « مطالعاتی در هنر دینی » را مطالعه کنند و به کمک آن، خود را از قید مشهورات عوام فریبانه منورالفکری قرن نوزدهم برهانند؛ آفات غرض ورزی همواره دامن همان کسی را خواهد گرفت که بدان دست یازیده است.

منبع: کتاب حلزون های خانه به دوش صفحه ی ۱۹

در شماره ۱۴-۱۳ نشریه « گردون»، ارگان « نسل سوم » - و یا به تعبیر آقای « مهدی جباری » در مقاله « ویت کنگهای کافه نشین»، « خط سوم » - جوابیه ای از یکی از این آقایان محترم به چاپ رسیده است که برای من بسیار روشنگر بود. البته من با اطلاق این تعبیر خط سوم به مدعیان نسل سوم موافق نیستم، چرا که از آن نوعی پیوند بین این آقایان و سیاست - به هر معنا - استنباط خواهد شد، حال آنکه به دلایلی که در ادامه همین مقاله خواهم گفت اینان از سیاست می گریزند و به علت شرایط خاصی که در ایران امروز حاکم است سعی دارند که خود را حلزون هایی خانه به دوش بنمایانند.

عصبانیت این آقایان محترم نیز از مقاله « ویت کنگهای کافه نشین » بیش تر به همین جا باز می گردد که درست در شرایطی که روشنفکران رنگارنگ این مرز و بوم قصد دارند که خود را فارغ از مقاصد سیاسی نشان دهند، ناگهان کسی پیدا می شود که همه سوابق سیاسی این حضرات را رو می کند و داغی بر دلشان می گذارد که با هیچ مرهمی قابل درمان نیست. عجیب اینجاست که شاید تا همین چند سال پیش، همین آقایان بسیار دوست می داشتند که خود را صاحب سوابق سیاسی مبارزاتی جا بزنند و حداقل پنهانی برای خوئز و لقبی انقلابی دست و پا کنند. حالا چه شده که امروز چون جَنی که از بسم الله می گریزد از ایدئولوژی های سیاسی می گریزند و به تصریح خودشان می خواهند طوری زندگی کنند که با تغییر حکومت ها و رژیم های سیاسی لطمه ای به ایشان نخورد، مطلبی است که در ادامه این مقاله به آن خواهم پرداخت.

راستش برای بنده پیش از آنکه این مقاله را بخوانم وجه تسمیه نسل سوم و ایضاً وجه تمایز آن از دیگر نسل ها (!) چندان روشن نبود و اگر چه این نمی توانست اشتغال فکری عمده ای را فراهم آورد، اما در عین حال بی میل نبودم که استطراداً فرصتی فراهم شود تا علم بیشتری نسبت به این عنوان پیدا کنم. مقاله مزبور این فرصت را فراهم آورد و اگر چه بنده باز هم بعد از بارها خواندن مقاله و مرور آن، بالأخره نتوانستم مطلوب خویش را بیابم، اما این قدر هست که دریافتم دیگر نباید در انتظار فرصت دیگری بمانم؛ فهمیدم که هر چه هست همین است و در پشت این عنوان نسل سوم، حداکثر آنچه می توان یافت مجموعه همین جملاتی است که از لا به لای مقاله کذایی گلچین کرده ام:

... شاعر، نویسنده و پژوهشگر امروز، با به دست آوردن تجربه هایی که به راستی بر شانه ها و قلمش سنگینی می کند، دریافته که بیش از هر چیز - ناگزیر است و باید - اندیشمند و فرهیخته باشد و به جای دست یافتن به « تریبون های سیاسی » و به جای تبلیغ « ایدئولوژی ها»، به جای فعالیت در راستای اهداف فلان « حزب»، « سازمان » یا « گروه سیاسی » و هوادار فلان «شعار» بودن، - ناگزیر است و باید - در جهت اعتلای

شرایط انسانی بیندیشد و بنویسد... البته یقین دارم که اگر جلال آل احمد زنده بود همچون نویسندگان امروز، فارغ از هر گونه ایدئولوژی وارده و تحمیلی، تنها به اعتلای شرایط انسانی می اندیشد... نویسنده « نسل سوم » هموطنی است متعلق به تمام اقشار جامعه، انسانی است آزاد، متعلق به کل جامعه نه بخشی از آن. پس با این یقین که نویسنده « نسل سوم » در برابر تمام اجزاء فرهنگ جامعه اش متعهد است و مسئولیتش، مسئولیتی جامع و بدون « ایسم » های وارداتی است...

و از این قبیل، که در ادامه مقاله به آن اشاراتی صریح خواهیم داشت.

نمی دانم شما هم اسم « محی الدین » به چشمتان خورده است یا نه. مرادم محیی الدین ابن عربی نیست. روزگاری بود که در تهران و جاده های اصلی کشور، هر جا که می رفتی، این اسم با القاب مختلف بر در و دیوار و تپه و صخره به چشمت می خورد: محی الدین، افتتخار عصر ما، هنرمندی بی نظیر! محی الدین را از یاد نبرید!

... یادم می آید که در آن روزها هر روز منتظر بودم که خبر دیگری از این هنرمند شهیر(!) بشنوم، اما هیچ خبری نبود که نبود. و بعدها بالأخره کاشف به عمل آمد که این آقا خطاطی است دست چنم، با یک دکان فسقلی در تبریز، که به کار تابلو نویسی اشتغال دارد. حالا حکایت گردون است و این نسل سوم. هر بار بنده نشریه گردون را ورق زده ام کثرت بیش از حد برخورد با این عنوان نسل سوم و تره هایی که آقایان و خانم های محترم و محترمه برای خود خُرد می کنند، مرا به یاد محی الدین انداخته است و آن دکان فسقلی اش در تبریز. در همین مقاله کذایی چهارده بار عنوان نسل سوم تکرار شده است، اما حتی یک بار این عنوان مورد تفسیر قرار نگرفته و نویسنده مقاله همواره خوانندگان خویش را به جملاتی موهوم و چند پهلوی متغیر المعنی احاله داده است.

از این تعبیر « اعتلای شرایط انسانی » شروع کنیم؛ نویسنده مقاله هفت بار این عبارت را تکرار کرده است. مخلص کلام او این است که « نویسنده نسل سوم باید به جای پرداختن به سیاست برای اعتلای شرایط انسانی بنویسد. »

به نظر شما این عبارت چه معنایی دارد؟ فهم کلمه « اعتلا » که در فارسی اصطلاحاً به معنای بلندی بخشیدن به کار می رود، موکول به آن است که مفهوم « شرایط انسانی » روشن شود. شرایط انسانی یعنی چه؟ و این کدام اعتلای شرایط انسانی است که با دوری گزیدن از سیاست و نفی ایدئولوژی ها می توان به آن رسید؟ مراد او مسلماً شرایط اقتصادی انسان ها نیست، چرا که برای این منظور هرگز لفظ اعتلا را به کار نمی برد و بعد هم نسبتِ نویسندگان با شرایط اقتصادی جامعه، آن همه مستقیم و بدیهی نیست که به مجرد تصور،

تصدیق شود. خود نویسنده در پایان مقاله - در مرتبه هفتم - لفظ اجتماعی را به جای انسانی نهاده است: اعتلای شرایط اجتماعی.

در بادی امر به نظر می آید که این کلمه - اجتماعی - بتواند مفهوم عامّ انسانی را تخصیص بخشد، اما بعد از کمی تأمل، باز هم روشن می شود که این کلمه نمی تواند چیزی از ابهام تعبیر مزبور کم کند. هر یک از این تعبیر - شرایط اقتصادی، سیاسی و فرهنگی - می توانند در تعبیر عامّ شرایط اجتماعی و یا انسانی بگنجد. پس مقصود نویسنده چیست؟

مسئله است که مراد و اعتلای شرایط سیاسی جامعه نیز نمی تواند باش، چرا که اصلاً در فرض مسئله داشتیم که این اعتلا با گریز از سیاست و نفی ایدئولوژی ها محقق می گردد. پس لابد مراد او اعتلای شرایط فرهنگی جامعه است. خوب؛ در این صورت باید پرسید که بالأخره مقصود از اعتلای شرایط فرهنگی انسان ها چیست.

به مجرد آنکه سؤال کنیم « کدام فرهنگ »، باز هم با این ابهام لاینحل مواجه خواهیم شد که فرهنگ یک مفهوم عام است و تا تخصیص پیدا نکند معنای جمله معین نخواهد شد. کدام فرهنگ؟ فرهنگ عامه (فولکلور)؟ فرهنگ رسانه ای؟ فرهنگ غربی؟ فرهنگ ایرانیانی که با خلق و خو و آداب فرنگیان انس دارند؟ فرهنگ زرتشتیان پیش از اسلام؟ فرهنگ سستی مسلمانان؟ فرهنگ علمی پوزیتیویستی؟ فرهنگ کفر؟ فرهنگ توحید؟... کدام فرهنگ؟

پس باید در جست و جوی آن بر آییم که از میان دیگر جمله های مقاله، راهی برای درک معنای این تعبیر پیدا کنیم. اگر به یکایک توصیفات که نویسنده برای عنوان نسل سوم آورده است مراجعه کنیم، خواهیم دید که باز هم موضوع همان طور در ابهام باقی خواهد ماند: نویسنده « نسل سوم » هموطنی است متعلق به تمام اقشار جامعه، انسانی است آزاد، متعلق به کل جامعه نه بخشی از آن... [او] در برابر همه اجزاء فرهنگ جامعه اش متعهد است و مسئول، و مسئولیتش جامع و بدون ایسم های وارداتی است...

اگر نخواهیم داعیه تعلق به مردم و عدم تعلق به ایسم های وارداتی را با اثر ماست بر ریش ملانصرالدین و داعیه کبوتر خوردنش مقایسه کنیم و دم خروس را نادیده بگیریم و فرض را بر این بگذاریم که ظاهر و باطن این جماعت یکی است، باز هم تفاوتی در اصل مطلب حاصل نمی آید و ابهام سخن همچنان برجای می ماند. این چه تعلقی است که به همه اقشار جامعه تعلق می گیرد و این چه تعهدی است که می تواند در برابر همه اجزای فرهنگ این جامعه متعهد باشد؟ چگونه ممکن است که من در میان همه افراد خانواده و خویشاوندان دور و نزدیک خویش، حتی یک نفر را نیز نیافته ام که کتاب « سمفونی مردگان » را خوانده باشد...؟ و یا حتی همین مجله « گردون » را؟ واقعاً این داعیه چگونه باور کردنی است؟

در آغاز انتشار همین «سوره» خودمان که عَلم حزب الله از میان اوراق آن بیرون زده است - و کسی هم قصد پوشاندن آن را ندارد - فروشگاه کتاب انجمن اولیا و مربیان - در کنار نماز جمعه، انتهای خیابان طالقانی - مجلدات سوره را برای فروش در منظر دید نماز جمعه ای نهاد، اما بعد از یکی دو ماه فهمید که این کار بیهوده ای است و ماهنامه سوره در میان این مردم جز تعداد معدودی خریدار ندارد. پس چگونه این هموطن نسل سوم می تواند متعلق به همه اقشار جامعه باشد؟ مگر نه آن است که مشتری های مجلات تخصصی هنری، از «سوره» گرفته تا «ادبستان» و «گردون» و «فرهنگ و سینما» و «گزارش فیلم» و... حتی مجله «فیلم»، همین ده پانزده هزار نفر و یا حداکثر همین پنجاه هزار نفری هستند که این مجلات را می خرند؟ آیا این داعیه بیش تر متناسب با هفته نامه خوب «گل آقا» نیست؟... و یا روزنامه «کیهان»؟ و به راستی چه عاملی است که هفته نامه های «آینه» و «بشیر» و... را به سمت ورزش، دانستنی های دست چندم علمی، جوک پرانی، جنجال و در یک کلام «ژورنالیسم حرفه ای» می کشاند؟

تعهد در برابر تمامی اجزای فرهنگ نیز فرضی است موهوم، که در عالم واقع واقعیت پیدا نمی کند؛ یک امر کاملاً خیالی است - خیال به مفهوم ژورنالیستی آن - ... و من در پایان این مقاله، شواهدی برای اثبات این مدعا در اختیار مخاطبان خویش قرار خواهم داد.

در جست و جوی تعهدی که این آقایان و خانم های محترم در برابر مردم دارند، با مراجعه به دیگر جملات مقاله مزبور، حقایق بیش تری فاش می گردد: نویسنده و شاعر امروز می کوشد با آثارش، خواندگانش را «آقا» ی خود کند. اختیار از دست رفته اش را - به دلیل اشتباههای دهه های گذشته - به آنان باز گرداند. به آنان بیاموزد که منش انسانی را آینه خود کنند.

نویسنده و شاعر نسل سوم می کوشد وجدان از دست رفته خواندگانش را به آنها باز گرداند و هم آنان را مراد و مرشد آنان کند تا «جباری ها» نتوانند آن را ابزار مقاصد خود کنند. هنرمند امروز می کوشد به خواندگانش بیاموزد که رفتار اجتماعیشان را، اخلاقشان را، منششان را، بنا به ضرورت های تاریخی بکار بندند و نه بر مبنای مصلحت های سیاسی، قومی، کیشی.

و خوب! لابد آنان که خوانندگان نشریه «گردون» و یا کتاب های نسل سوم نیستند مردمانی هستند که هنوز آقای خود نشده اند، اختیار و وجدان از دست رفته شان را باز نیافته اند - نمی دانم این بی وجدانی دیگر چه صیغه ای است؟ - هنوز مراد و مرشد خویش نگشته اند و ابزار مقاصد «جباری» ها هستند و رفتار اجتماعی، اخلاقی و منش خویش را بنا به ضرورت های تاریخی به کار نمی بندند و بلکه بر مبنای مصلحت های سیاسی، قومی و کیشی به کار می بندند! اگر چه هیچ یک از این تعبیرات روشنی کافی ندارند و نویسنده سعی

دارد که با پنهان شدن در پيله ابهام از صراحت بگریزد، اما گویا رفته رفته، در ادامه کار، امری خلاف نیت نویسنده روی می دهد و پرده از روی تناقضات نهفته در سخن او کنار می رود.

نویسنده اذعان دارد که خوانندگان به دلیل « اشتباه های دهه های گذشته » - که خود صراحتاً بر آن تأکید دارد - « آقایی و اختیار » خویش را از دست داده اند و به جای آنکه رفتار اجتماعی و اخلاق و منش خویش را بنا به « ضرورت های تاریخی » به کار بندند، بر مبنای مصلحت های سیاسی، قومی و « کیشی » به کار بسته اند. کیش به مفهوم دین است و این را درهمه فرهنگ های لغات می توان یافت؛ یعنی مصلحت های سیاسی، قومی و دینی نباید در کار باشند و فقط ضرورت های تاریخی باید مبنای عمل باشد.

اگر چه نویسنده باز هم در پس ابهام تعبیر « ضرورت های تاریخی » پنهان شده است، اما کم کم دُم خروس دارد از گوشه جیبش هویدا می شود. نویسنده تصریح ندارد که عمل بر این مبنا - ضرورت های تاریخی - یعنی چه، اما در جایی از مقاله خویش پرده از اشتباهات دهه های گذشته مردم بر می دارد و می نویسد: هنرمند نسل سوم با به دست آوردن دستاوردهای انقلاب مشروطیت، کودتای ۲۸ مرداد ۳۲، قیام ۱۵ خرداد ۴۲، انقلاب اسلامی ۲۲ بهمن ۵۷، دریافت استکه ناگزیر است و باید، گرایش های سیاسی اش را به نفع گرایش های انسانی کنار بگذارد... چرا باید به گونه ای بیندیشد و بنویسد که اگر ایدئولوژی ها تغییر کردند و حکومت ها عوض شدند، هموطنانش، خوانندگان، دچار سردرگمی و پریشان ذهنی شوند؟ سرگردان ایدئولوژی ها گردند؟

چرا؟ چون در هیچ یک از این تحولات تاریخی نتیجه کار به « اعتلای شرایط انسانی » جامعه منجر نشده است. چرا؟ چون مردم بر مبنای مصلحت های سیاسی، قومی و دینی عمل کرده اند و « ضرورت های تاریخی » را نمی شناخته اند! این ضرورت های تاریخی چیست؟ جوابی از جانب مقاله نمی آید، اما در پایان مقاله، آنجا که می نویسد: ...[نسل سوم] هدفی جز اعتلای شرایط اجتماعی انسان ها ندارد و شاعران و نویسندگان، اگر جرمی داشته باشند، همانا « غرور ملی » است که سال هاست نادیده گرفته می شود.

کاشف به عمل می آید که این ضرورت های تاریخی، ضرورت هایی است « ملی » که به زعم نویسنده، مستقیماً به ذات ملت باز می گردد نه به عوارضی چون سیاست و قوم و دین.

درباره لفظ موهوم « ملت » در نوشته این آقای محترم بعداً سخن خواهم گفت، اما آنچه مهمتر است و باید زودتر گفته شود این است که قول نویسنده در این موضوع صراحت دارد که: مردم در دهه های گذشته در طول انقلاب ها اشتباه کرده اند و به جای عمل بر مبنای مصالح تاریخی روی به سیاست و قومیت و دین آورده اند و ابزار مقاصد افرادی چون جباری - نویسنده مقاله « ویت کنگهای کافه نشین » - قرار گرفته اند

که می خواهد آقای و اختیارمردم را از آنان بگیرد و مردم را از رسیدن به حقیقت باز دارد و یک بار دیگر آنها را به اشتباه بکشاند...

من در آغاز، شعار ادعایی نسل سوم را که از جانب نویسندگان بارها در طول مقاله اعلام می شد - که نسل سوم باید گرایش های سیاسی اش را به نفع گرایش های انسانی کنار بگذارد - باور می کردم، و البته کاملاً در شگفت بودم که چطور در جایی که جریان روشنفکری در غرب اصلاً با ایدئولوژی سیاسی معنا پیدا می کند و روشنفکران غربی از قرن هفدهم تا کنون در صدر و متن تحولات سیاسی جوامع خویش بوده اند، در میان روشنفکران ایرانی جماعتی پیدا شده اند که حیات خویش را در گریز از سیاست و ایدئولوژی می بینند. تاریخچه روشنفکری حکایت از این واقعیت دارد که بنیان تحولات سیاسی قرون جدید را در غرب، روشنفکران نهاده اند و اصلاً جریان روشنفکری با نحله های مختلف فلسفه یا شبه فلسفه سیاسی به عصر شکوفایی خویش - قرن هجدهم و نوزدهم - پا می نهد و تحولات بزرگ سیاسی نیز، که مبنای تمدن کنونی جهان را نهاده اند، در همین قرن ها به وقوع پیوسته اند، و در شگفت بودم که بر این اساس چه پیش آمده است که در ایران روشنفکران نه تنها با هر نوع ایدئولوژی و یا گرایش های سیاسی مخالفت می ورزند بلکه سعی دارند که از این موضوع شعار یا تر واحدی بسازند که بتواند همه روشنفکران را تحت لوای خویش جمع آورد. و بالاخره دریافتیم: اگر این مقاله یک «مقاله سیاسی» نیست، پس چیست؟ طرح این مسئله که اشتباهات تاریخی دهه گذشته، مردم را از راه اصلی خویش دور کرده است و آقای و اختیار و وجدان (!؟) آنها را گرفته و حالا نویسندگان و شعرای نسل سوم می خواهند این همه را به آنان باز گردانند و به آنان بیاموزند که به جای سیاست و دین منش انسانی را آینه خود کنند، آیا یک کار سیاسی نیست؟ پس این شعار گریز از سیاست و ایدئولوژی نقابی است که این آقایان در پس آن پنهان شده اند؟

بنده بسیار خوشحال می شدم اگر این آقایان دست از سیاست و ایدئولوژی ها - که در آن هیچ گونه تخصصی ندارند و فقط آب را گل آلود می کنند - بر می داشتند، اما واقعیت جز این است. واقعیت این است که اینان شعارموهوم «گریز از سیاست و ایدئولوژی ها برای تلاش در جهت اعتلای شرایط اجتماعی و باز یافتن غرور ملی» را چتری دیده اند که می تواند همه نویسندگان و شعرا و پژوهشگران را علی رغم گرایش های سیاسی مختلف و اعتقاد به ایدئولوژی ها و ایسم های وارداتی گوناگون گرد آورد، غافل از آنکه این شعار بی معناست و در عالم واقعیت امکان وقوع و تحقق ندارد.

گذشته از آنکه این شعار «مردم را آقا و مرشد و مراد خود کردن» صراحتاً همان تز «تعمیم امامت سیاسی» است و الفاظی چون منش انسانی و اعتلای شرایط انسانی و بسیاری از دم های خروس می رساند که آقایان

اعتلای شرایط اجتماعی انسان ها را در حصول و وصول به دستاوردهای اومانیستی تمدن غرب می یابند. مفهومی نیز که اینان از لفظ « ملی » مراد کرده اند بسیار شگفت آور است. آنها در این جمله که: هنرمند امروز می کوشد به خوانندگانش بیاموزد که رفتار اجتماعیشان را، منششان را، بنا به ضرورت های تاریخی بکار بندند نه بر مبنای مصلحت های سیاسی، قومی، کیشی.

صراحتاً - و در سراسر مقاله تلویحاً - رابطه فرهنگ ملی را با دین انکار می کنند. از اینجا کاملاً روشن است که شعار اینان و مراد اینان از تعبیرات « ملی » و « ملت » با آنچه شاهنشاه آریا مهر در « انقلاب سفید » عنوان کرده بود متفاوت است. جای بسی خوشوقتی است که ملت در نظر این آقایان، نباید به دین زرتشتی که دین باستانی آنهاست باز گردد، اما در عین حال فحوی مقاله این است که: ملت ایران برای بازیافتن غرور ملی و دست یافتن به تعمیم امامت سیاسی که همان دموکراسی است، نباید به هیچ دین دیگری نیز بپیوندد، چرا که این عمل خلاف ضرورت های تاریخی است.

فرهنگ ملی حتی در تعبیر « سه فرهنگی ها » نسبتی با دین اسلام دارد و نسبتی دیگر با فرهنگ قومی - به معنای خاص قوم متزع از تاریخ. این « قوم » یک مفهوم انتزاعی است که جز در نسبت با دین و فرهنگ های دیگر تحقق پیدا نمی کند. تلاش برای اعتلای شرایط اجتماعی انسان ها نیز به مفهوم تلاش برای برقراری دموکراسی است که در آن دولت - به مفهوم قدیم آن - و ولایت و امامت سیاسی، از طریق برقراری نهادهای اجتماعی دموکراتیک - مثل کانون نویسندگان نسل سوم - نفی شده است.

و البته پایان سخن آنکه اگر در زمان رژیم پهلوی کسی تصمیم می گرفت نهاد نویسندگان و هنرمندان غرب زده را بنا کند، بهترین راه برای گرد آوردن همه آن تأسیس یک « شیره کش خانه بهداشتی » بود، اما امروز باید به ذکاوت نسل سومی ها آفرین گفت که سعی دارند همه را زیر چتر غرور ملی جمع آورند تا اگر این حکومت هم کله پا شد و حکومت دیگری به همت مردمانی که آقایی و اختیار خود را باز یافتند و ابزار مقاصد دیگران قرار نمی گیرند بر پا شد، نهاد نویسندگان بتواند خود را از هر گونه اتهامی مبرا دارد. آفرین بر این ذکاوت!

... و اما این واقعیت که روشنفکران غرب زده در این مرز و بوم همواره در برابر تحولات تاریخی منفعل و دست و زبان بسته بوده اند، واقعیتی است که ناگزیر آنان را وادار می دارد تا برای زنده ماندن به هر دست آویز موهومی که بتواند یک چند روزی مرگ کامل آنان را به تأخیر بیندازد، چنگ بزنند. باید اذعان داشت که وضع روشنفکران غرب گرای ایرانی، حتی در خاورمیانه و در میان کشورهای مسلمان نیز کاملاً استثنایی است. اینها

گرفتار مردمی هستند که روح و جانشان با ولایت و امامت پیوندی انکار ناپذیر دارد و این امری نیست که فقط به تاریخ معاصر ایران بازگردد.

آمادگی ایرانیان برای قبول دین اسلام و مشی ولایی شیعه به گوهر فطری آنان رجوع دارد و آنان که تصور می کنند هر مشی و منش دیگری را می توان، فارغ از آمادگی های تاریخی و فطری این امت، جایگزین دین اسلام و مشی ولایی شیعی و رابطه ای که بین این مردم و پیشوایان مذهبی آنان وجود دارد قرار داد، با ماهیت تاریخ بیگانه اند و وهم می بافند. روشنفکران غرب گرای این مرز و بوم برای توجیه وجود خویش ناگزیر هستند که چشم بر واقعیات ببندند و پيله وهم و خیال بر دوش، به حیاتی حلزون وار دل خوش کنند، و به همین علت در جایی که ایدئولوژی و مقاصد سیاسی لازمه ذاتی زندگی روشنفکری است، ناگزیر باید وانمود کنند که از سیاست و ایدئولوژی می گریزند.

منبع: کتاب حلزون های خانه به دوش صفحه ی ۹۱

ژورنالیسم حرفه ای

نشریات جدیدی که این روزها از هر گوشه و کنار می رویند ریشه در خاک واحدی دارند و آن «ژورنالیسم حرفه ای» است.

مشخصه اصلی ژورنالیسم حرفه ای آن است که خود را به سخیف ترین گرایش ها و سلیقه های روز فروخته است و روی به ابتذال آورده و برای جلب مشتری دست به همان کارهایی می زند که پاتوق های کنار خیابانی می زنند:

« گزارش های داغ، مصاحبه های تنوری، دانستنیهای سرپایی، اطلاعات ساندویچی، تیتراهای بودار، جدول های خوشمزه، مسابقات هوس انگیز... و خلاصه انواع مطالب برای انواع سلیقه ها! »

ژورنالیسم حرفه ای ناگزیر است که بنیان کار خویش را بر ضعف های بشر امروز بگذارد و از ترشح بزاق خوانندگان ارتزاق کند، و حتی اگر اجازه دهند هیچ ممانعتی برای سوء استفاده از غرایز جنسی مردان و هوس جلوه فروشی در زنان، سر راه خویش نمی بیند و خود را به آب و آتش می زند تا راهی به قلب های مریض پیدا کند و نقبی به جیب ها بزند.

عموم انسان ها میان منطق حس و منطق عقل و منطق دین که مبتنی بر فطرت است سرگردانند و این سرگردانی، قلمرو حاکمیت لیبرالیسم است. طبیعت انسان در وهله اول متمایل است به آب و رنگ و تنوع و نیست انگاری، و حرفه ای ها تله خویش را درست در همین جا می گسترانند، و البته فراتر از هرچیز، این مقتضای تمدن غرب است که بشر امروز از هر کار تلقی سوداگاران و تاجر مآبانه دارد. با این طرز تلقی، کار مطبوعاتی متکی بر بازار سنجی است و روزنامه نگاران حرفه ای پیش از هر چیز باید از یک شم تجارتي برخوردار باشند.

باز هم اگر این نشریات با توسل به این جاذبه های سخیف فقط مشکل سود دهی و تیراژ خود را حل می کردند حرفی نبود، ولی کار به همین جا ختم نمی شود. تز روزنامه نگاری حرفه ای اکنون مانیفست یک مبارزه پنهان سیاسی با انقلاب اسلامی است. وجود و بقای انقلاب به دین و دینداری مردم رجوع دارد؛ پس هر چه بتواند انسان را به غفلت بکشانند می تواند اسباب یک مبارزه سیاسی با انقلاب اسلامی واقع شود:

از عکس های فوتبالیست های حرفه ای در آدامس های بادکنکی گرفته تا دانستنی های عملی، دیدنی های توریستی... رمان های عشقی و پلیسی و ایدئولوژی های سیاسی، یعنی هر چه بتواند بنیان دینداری را سُست کند، فی نفسه می تواند در خدمت مبارزه با انقلاب اسلامی که بر اصل « عینیتِ دیانت و سیاست » استوار

است واقع شود. بنابراین، غرب برای مبارزه با انقلاب لازم نیست که حتماً روی به مقابله سیاسی و نظامی بیاورد؛ همه چیز، مشروط بر آنکه بتواند مردمان را از دین غافل کند، یک سلاح سیاسی است.

تز روزنامه نگاری حرفه ای یا « حرفه ای کاری » چنین توصیه می کند:

باید حرفه ای نوشت، باید در نشریه به همه جریان ها به یک اندازه سهم داد، باید همه جریان ها را وارد گود کرد تا نشریه تیراژ پیدا کند، به سود دهی برسد و از ورشکستگی نجات پیدا کند. باید از همه کس و همه چیز بنویسد.

کاری به محتوا نداشته باشید. برای یک روزنامه نگار نباید بین آمریکا و آفریقای مظلوم، بین صهیونیسم و فلسطین، بین تئوریست های مذهبی و غیر مذهبی، بین شاعران مسلمان و لائیک... فرقی وجود داشته باشد؛ هر چه بتواند فروش داشته باشد و جنجال برپا کند مغتنم است.

تیراژ و سود دهی بزرگ ترین معضل نشریات کنونی است و پُر روشن است که کمتر صاحب امتیازی می تواند در برابر این استدلال حسابگرانه تاب بیاورد و تسلیم نشود. اگر نشریه ای خود را فقط در برابر میزان فروش متعهد بداند، بدون تردید کارش به آنجا خواهد کشید که هر تعهدی را جز این نفی کند.

بنابراین، وقتی صاحب امتیاز نشریه ای در برابر این تز تسلیم شد و کار را به حرفه ای ها (!) سپرد، خواهد دید که رفته رفته نشریه ای چون « مفید » که با صداقت برای کودکان انتشار می یافت به نشریه ای چون « آدینه » و یا « دنیای سخن » - که اکنون زاد و ولد کرده و تکثیر شده اند - تبدیل می شود. صاحب امتیاز نشریه « مفید »، اگر چه خیلی زود حيله حرفه ای ها را در نیافت، اما بالأخره فهمید و کنار کشید.

شعار « برخورد باز و آزاد » را ظاهراً ژورنالیست های حرفه ای می دهند، اما وقتی خرشان از پل گذشت این طرفی ها را دیگر به بازی نمی گیرند و حتی مطالب مجله را تا چند شماره آماده نگاه می دارند تا در برابر پرسش ها نیز جواب داشته باشند. دموکراسی شعار آزادی می دهد، اما در عمل، با نهان روشی و سیستم های کاملاً مخفی جاسوسی و شبکه های گسترده تبلیغاتی اجازه نمی دهد که احدالناسی آزادانه بیندیشد و آزادانه انتخاب کند. ولی ما شعار ولایت می دهیم، اما در عمل طوری رفتار می کنیم که آنها شعارش را می دهند.

اکنون بسیاری از صاحب امتیازها با تز روزنامه نگاری حرفه ای فریفته شده اند و بسیاری از نشریه ها به دست حرفه ای کارها (!) افتاده است و بزرگ تر هایشان به کوچکترها توصیه می کنند:

راه ما برای نفوذ در مطبوعات هموارتر از هر روز دیگری است، اما در نظر داشته باش که راه هموار، هوشیاری و مراقبت می خواهد. برای پایدار کردن نفوذت باید به این امور توجه داشته باشی. رابطه عاطفی و پیوند

دوستی با صاحب امتیاز را بیش از پیش تقویت کن. من با این شیوه توانسته ام با صاحب امتیازهای سه نشریه هفتگی تا مرز رابطه خانوادگی پیش بروم.

پول عامل تعیین کننده ای است و تا کنون توانسته بسیاری از ایدئولوژی ها را در قلب صاحبانش بی رنگ کند. پیش از هر چیز سهم ماهیانه صاحب امتیاز را پرداخت کن. تجربه فلان نشریه به ما ثابت کرد که خیلی ها را می توان با پول خرید. همه صاحب امتیازها تا قبل از انتشار مجله دلشان برای فرهنگ کشورشان می سوزد، اما اولین پارتی حواله کاغذ وزارت ارشاد که دستشان رسید و تفاوت قیمت دولتی با بازار آزاد را که لمس کردند (!) همه چیز یادشان می رود. به کادریایی که تربیت می کنی تز « حرفه ای کاری » را بیاموز.

من با همین تز توانسته ام بسیاری از روزنامه نگارانی را که بعد از انقلاب وارد معرکه شده اند به آدم هایی لائیک تبدیل کنم و فلانی ها را که می شناسی به استخدام نشریه ای در آورم که صاحب امتیازش یک روحانی است...

منبع: کتاب حلزون های خانه به دوش صفحه ی ۵۳

بحث درباره کانون نویسندگان اگر چه آن همه که « نویسندگان پایبند به تعهدات بین المللی » می خواهند داغ نمی شود، اما بالأخره مطرح شده است و شاید دیر یا زود بخواهد کار به تشکیل دوباره نیز بینجامد. گفتم حالا که کار به اینجا کشیده لازم است ما هم بعضی حرف های خودمان - و نه همه آن - را بزنیم.

مقصودم از « ما » کسانی هستند که با نویسندگان پایبند به تعهدات بین المللی تصریح شده در اعلامیه های جهانی حقوق بشر بر سر بسیاری از مسائل و از جمله بر سر همین تعهدات حرف دارند. خوب، بالأخره ما هم هستیم و کسی نمی تواند نه وجود ما را انکار کند و نه نویسنده بودن ما را؛ بالأخره هر چه باشد ما هم به قول امروزی ها قلم می زنیم و چون قلم می زنیم پس هستیم!

و البته قصد انکار وجود آن نویسندگان پایبند به تعهدات بین المللی را هم نداریم و همان طور که وجود خودمان را اثبات کردیم می توانیم هر چند بار که بخواهیم وجود آنها را هم اثبات کنیم. پس می بینید که از همین اول، صحبت بر سر دو کانون نویسندگان است که همدیگر را قبول ندارند، چرا که اصلاً اهداف و اغراض و انگیزه های واحدی ندارند و اتفاقاً دولت، خلاف آنچه ممکن است گمان برند، از ماکه حرف هایشان را می فهمیم و بر سر اصول و بسیاری از فروع با هم وحدت و اتفاق نظر داریم کم تر حمایت می کند تا از آنها که هیچ نوع تفاهم و توافقی نمی توانند با نظام جمهوری اسلامی داشته باشند.

ما هرگز قصد نداریم که دولت در برابر روشنفکران - و یا به قول خودشان دیگر اندیشان - قرار دهیم، اما درعین حال هیچ دلیلی هم نمی بینیم که حرف های خودمان را در سینه نگه داریم و واقعیات را کتمان کنیم. پس ما هم به خودمان اجازه می دهیم که بعضی حرف هایمان را درباره تشکیل یک کانون احتمالی برای نویسندگان، بی پرده بر زبان قلم بیاوریم:

۱- ولایت فقیه نمی تواند با پارلمانتاریسم و دموکراسی جمع شود و این گفته البته به آن معنا هم نیست که ولایت فقیه با استبداد و یا توتالیتاریسم جمع می شود؛ خیر، ولایت فقیه یک نظام حکومتی جدید است که نه با دموکراسی و نه با استبداد جمع نمی شود و هرگز در جهان جدید سابقه ای نداشته است.

ولایت فقیه با حاکمیت کلیسا نیز، چه به صورت فعلی و چه در صورت قرون وسطایی آن، نسبتی ندارد و بنابراین، غرب و غرب زدگان با معیارها و منطق خویش هرگز امکان درک آن را ندارند.

ایمان آوردن به ولایت فقیه منطق دیگری می خواهد که از دین کسب می شود و دین نیز بر وحی مبتنی است. نمی خواهم بگویم که ولایت فقیه عَقَلایی نیست یا با استدلال عقلی قابل اثبات نیست، اما دین کار را فقط

به عقل مردمان واگذار نکرده است و پیامبران، شرایع را نه از راه استدلال عقلی بلکه از طریق وحی در می یافته اند، و اگر نه، تکلیف ما با عقل کج اندیش این عوام عالم نما که بت دموکراسی را می پرستند چه بود؟ ترجمه دقیق دموکراسی « ولایت مردم » است که در مقابل ولایت فقیه قرار می گیرد و با آن جمع نمی شود، اگر چه فقیه نیز برخوردار از آرای مردم است؛ و به هر تقدیر، از آنجا که آرای مردم باید از طریق نمایندگانشان اظهار و اعلان شود، وجود نوعی پارلمان نیز در نظام حکومتی ولایت فقیه ضرورت پیدا می کند. اما صرف وجود پارلمان به مفهوم پذیرش دموکراسی نیست.

نظام حکومتی ولایت فقیه نظام جدید و بی سابقه ای است که اگر چه نوعی حکومت تئوکراتیک - یا به عبارت عامیانه خدامحورانه - است، اما با هیچ کدام از قوالب حکومتی تجربه شده انطباق و یا حتی شباهت ندارد.

ولایت فقیه مبتنی بر اسلام ناب است که هم از حقوق بشر و هم از آزادی دریافتی کاملاً متفاوت با مشهورات و مقبولات بین المللی دارد. تفاوت معنای آزادی و حقوق بشر در نزد ما با آنچه در جهان امروز معمول است آن همه زیاد است که می توانیم با یقین بگوییم که ما و غربی ها فقط در لفظ اشتراک داریم و نه در معنا.

۲- حالا شما تصور کنید که اگر در اینجا گروهی از یک صنف بخواهند بر محور دفاع از معنای غربی آزادی و حقوق بشر و روابط بین المللی تشکل پیدا کنند چه وضعی پیش خواهد آمد؟ در جامعه ای که غایت اصلی خویش را مبارزه با غرب می داند، اگر گروهی برای دفاع از غرب تشکل پیدا کنند چه پیش خواهد آمد؟ یک چنین تشکلی هرگز در درون چنین جامعه ای جذب نخواهد شد.

۳- با این همه، باید از تشکیل چنین کانونی استقبال کرد، چرا که نویسندگان این جامعه فقط همین ها نیستند که مدافع غرب و متعهد به تعهدات بین المللی هستند. در برابر این کانون، خواه نا خواه، جماعت دیگری از نویسندگان که مؤمن به ولایت فقیه و مدافع دین و معنویت هستند اجتماع خواهند کرد و بدون تردید برای تعالی و تکامل این اجتماع اخیر نیز وجود آن گروه اول کاملاً ضروری است. انسان در مبارزه تعالی می یابد و اگر چنین نبود نظام عالم بر بنیان دیگری استوار می شد.

۴- بنابراین، با وجود آنکه ما قوانین بین المللی را چماق توجیه شده ای می دانیم که بر سر انقلابیون و دینداران و عدالت خواهان فرود می آید تا آنان را وادار به پذیرش وضع کنونی جهان کند، اما از تشکل کانون نویسندگان متعهد به تعهدات بین المللی استقبال می کنیم، چرا که این کار می تواند در ایجاد وحدت میان نویسندگان مسلمان و مؤمن به ولایت فقیه و تشکل بخشیدن به آنان کاملاً مؤثر باشد.

سندیکا، اتحادیه و احزاب سیاسی، نهادهای متعلق به دموکراسی و لیبرالیسم هستند، چرا که وقتی منافع شخصی افراد و گروه ها در یک آزادی بلاشرط با یکدیگر تزاخم و تعارض پیدا کند، سندیکاها و اتحادیه هایی باید باشند که بتوانند در این نزاع گسترده شرکت کنند.

اگر درست تأمل کنیم خواهیم دید که حکومت های لیبرالیستی به خطرناک ترین نوع استبداد و توتالیتاریسم گرایش خواهند یافت که می توان آن را « استبداد پنهان » نام نهاد. نظام حکومتی آمریکا مظهر اتم یک چنین استبدادی است، چرا که به حاکمیت پنهان شریرترین افراد بر جامعه ای که خود از بردگی خویش بی خبراست انجامیده، جامعه ای که به قول « یونگر »^(۱) اختیارش تا حد انتخاب میان انواع ناحق تنزل یافته و حتی این حد از اختیار را هم ندارد، چرا که روان جامعه مسحور حيله هایی است که از جانب شریرترین افراد آگاه از روان شناسی اجتماعی بر او اعمال شده است.

آزادی بلاشرط در بیان، خواه نا خواه به این معناست که فی المثل نویسندگانی همچون « هنری میلر »^(۲) و یا هنرمندانی چون « برگمان »^(۳) که نجات بشر را در روی آوردن به علایق جنسی می دانند نیز آزاد باشند. و این که گفتیم مثالی بیش نیست.

به اعتقاد من اشاعه افکار پوزیتیویستی^(۴) که مذهب پرستش علم و تکنیک را تبلیغ می کند از این هم خطرناک تر است، ولی با این همه، باید از وجود آزادی، مشروط بر آنکه به تقدس دین و تهذیب نفوس جامعه لطمه ای وارد نیاید، حمایت کرد؛ اگر چه آزادی حقیقی - حریت - در آزادی از تعلقات و شواغلی است که روح را از رجعت به فطرت یا بهشت مثالی وجود بنی آدم باز می دارند.

باید از وجود این آزادی مشروط حمایت کرد، اگر چه کانون کذایی به مرکزی برای مظلوم نمایی روشنفکران و « ننه من غریبم » در برابر مجامع غربی و دعوت آنها به داخل کشور تبدیل شود - که خواهد شد، چرا که این جماعت همچون جنینی که به زهدان مادر وابسته باشد، با بند ناف مشهورات انتکتوئلیستی قرن نوزدهمی به غرب وابسته اند و در نشریات خود نیز همواره همین یک مشت اسم و عبارت را به اشکال مختلف غرغره می کنند.

« آزادی » و « حقیقت » هم از همان الفاظی هستند که قربانی این جاهلیت توسعه یافته شده اند و دست یافتن به معنای حقیقی آنها روز به روز مشکل تر می شود.

منبع: کتاب حلزون های خانه به دوش صفحه ی ۵۷

پی نوشت ها

۱. (۱۸۹۵_)؛ نویسنده آلمانی. « عبور از خط » و « ساعت شنی » از آثار اوست. _و.
۲. (۱۸۹۱_۱۹۸۰)؛ نویسنده آمریکایی. از کتاب هایش « شیطان در بهشت » به فارسی ترجمه شده است. _و.
۳. (۱۹۱۸_)؛ فیلمساز سوئدی، کارگردان فیلم های « مهر هفتم » (۱۹۵۶) و « توت فرنگی های وحشی » (۱۹۵۷). _و.
۴. **positive**: فلسفه تحصّلی. موسس پوزیتیویسم « آگوست کُنت » (۱۷۹۸-۱۸۵۷)، ریاضیدان و اندیشمند فرانسوی است. او معتقد بود که شناسایی و دانش بشر محدود به حدود تجربه حسی است. _و.

بعد از انتشار کتاب « آداب زیارت » از یک ایرانی مقیم آمریکا به نام « تقی مدرسی » - که با استفاده از یک جوّ کاذب تبلیغاتی امکان معرفی یافت - دو کتاب دیگر از نویسنده کتاب « طوبا و معنای شب » با عناوین « سگ و زمستان بلند » و « زنان بدون مردان » انتشار یافته که این دومی اگر چه در سال ۱۳۵۷ در پاریس نگاشته شده، اما برای اولین بار این است که به چاپ می رسد. کتاب هایی چنین برای مردم نگاشته نمی شوند و اصلاً جریان های منور الفکری در این جهانی که آن را جهان سوم می نامند، و بالخصوص در ایران بعد از انقلاب، با مردم رابطه حقیقی ندارند. رهبری مردم نیز با روشنفکران نیست و اگر نه، تا کنون مدینه غایی منور الفکری، یعنی دموکراسی غربی، در اینجا محقق گشته بود.

ما هنوز فرصت نیافته ایم که کتاب « سگ و زمستان بلند » را بخوانیم، اما اگر آن هم با زبان « زنان بدون مردان » نگاشته شده باشد، باید اذعان کنیم که علی رغم خواست مردمی که بار اصلی مبارزه با غرب را بر دوش دارند، زمینه های مستعد تازه ای برای رشد منورالفکری و غرب گرایی ایجاد شده است که باید به طور جدی مورد ارزیابی قرار گیرد. ما امیدواریم که نظام بوروکراسی کشور، آن همه از آرمان های انقلاب اسلامی دور نشود که به خواست مردم و سلامت اخلاقی جامعه اسلامی بی اعتنائی کند، چرا که اکنون هر چند هنوز هم میان مردم و برج عاج منورالفکران وطنی، برزخی از عدم تفاهم وجود دارد، اما با فرو ریختن بسیاری از مرزهای اعتباری در جامعه بعد از انقلاب و نزدیک شدن حوزه و دانشگاه به یکدیگر، دیگر نه آنچنان است که این کج اندیشی ها تأثیری، هر چند بسیار محدود، در اقشار ژرفایی جامعه نداشته باشد.

اگر کتاب « زنان بدون مردان » از جبهه مخالفان سیاسی انقلاب حمله ور شده بود جایی برای اعتراض باقی نمی ماند، چرا که اصلاً مقتضای وقوع انقلابی فرهنگی و اجتماعی و سیاسی با کلّ موجودیت غرب رودر روست نمی توانست چیزی جز این باشد که دشمنان بسیاری را در مقابله با خویش بیابد؛ اما این کتاب اصلاً هویت سیاسی، فرهنگی یا هنری ندارد و فقط وسیله ای برای اشاعه فحشاست، متنها با ظاهری مقبول عقل دموکراسی غربی.

این کتاب اگر چه از « اپیدمی مارکززدگی » به شدت بیمار است، اما این بیماری آن همه نیست که بتواند تفکر هرزه و بسیار فاسد نویسنده را بپوشاند. کتاب « آیات شیطانی » هم اگر چه مارکززده است، اما محتوایش تا آنجا مغلوب فرم واقع شده که بسیاری از مقاصد فاسد نویسنده کتاب در پرده یک فرمالیسم مزمن مکتوم مانده است. اما در اینجا... نحوی « رئالیسم اجتماعی »، هر چند بسیار ناشیانه، توانسته است مارکززدگی نویسنده را تا آنجا مهار کند که محتوای ضد اخلاقی و کثیف کتاب کاملاً برجسته و نمایان باقی بماند.

اگر این دوران را ما دوران احیای مجدد اسلام می دانیم، طبیعی است که دشمنان ما در این دوران روی به مبارزه علنی با دین و دینداری بیاورند؛ اما همان طور که گفتیم، آنچه که ما را برآشفته هتاکی وقیحانه و بی پروایی است که به صورت مفسده انگیز در خدمت دفاع از آزادی جنسی در آمده و حریم عفاف اجتماعی را دریده است. اگرچه نوشتن درباره چنین کتابی می تواند مفاسدی را دنبال داشته باشد، اما در عین حال، از آنجا که فتنه های شیطان فقط در تاریکی های جهل و غفلت پا می گیرد، صلاح در آن است که کار را به وجدان جمعی مردم واگذار کنیم. بی اعتنایی ما در برابر جو کاذب کنونی با توجه به سستی های دردآوری که در نظام بوروکراسی کشور وجود دارد، جلوه اغماض خواهد یافت و فضا را برای فتنه انگیزان آماده تر خواهد کرد.

کتاب « زنان بدون مردان » درباره زن ایرانی است از نگاه زن غرب زده و ولنگاری که اعتبارات اخلاقی و اجتماعی شرعی و عرفی جامعه ایرانی را در باره زن به استهزا می گیرد. زن های ایرانی در چشم نویسنده، همه خرافاتی، منظم، کلفت مآب، آشپز مسلکی و بدبخت و بی شعور هستند که سنن و خرافات مذهبی، آنان را به صورت بردگان جنسی مردان در آورده است. مردان نیز از چشم نویسنده، انسان هایی ظالم، بیمار و شهوی هستند که زن ها را یا به مثابه حیوانی برای اطفای شهوت می بینند و یا به مثابه خدمتکاری که وظیفه آشپزی و ترو خشک کردن مردان و بچه ها را بر عهده دارند. نام کتاب، « زنان بدون مردان »، نیز در واقع انتقامی است که نویسنده از مردان می گیرد.

چنین کتاب هایی برای اولین بار نیست که به چاپ می رسد: از سفرنامه های اروپاییانی که به ایران سفر کرده اند تا کتاب هایی چون « علویه خانم » و « ولنگاری »... همه از همین نظرگاه نگارش یافته اند، با این تفاوت که کتاب مزبور بدون ملاحظات اخلاقی و در کمال بی شرمی و وقاحت نگارش یافته است، وقاحتی که از یک زن شرقی که در فضای آفتابی نیمه کره زمین بالیده است بسیار بعید می نماید؛ اگر چه سیطره فرهنگی غرب دیگر مرز و بوم نمی شناسد و با علم به سوابق نویسنده کتاب، دیگر هیچ جایی برای تعجب و پرسش باقی نم ماند، جز آنکه: « چطور چنین کتابی اجازه اتشار یافته است؟ »

اگر امکان استناد به قسمت هایی از کتاب مزبور وجود داشت، خوانندگان این مقاله می توانستند تصور دقیق تری از موضوع مورد بحث بیابند، اما متأسفانه این کار جز با هتک عفت عمومی – که در قانون مطبوعات جرمی قابل تعقیب است – میسر نیست (!)... و گویا دیگر همه، جز ما، دریافته اند که قانون، آن سان که توسط بوروکرات ها مورد تفسیر و توجیه قرار می گیرد دارای روزنه های عدیده است.

کتاب مزبور از پانزده قطعه پیوسته که در یک بافت کلی جایگزین شده اند تشکیل شده؛ هر چند قطعه به نام یک زن: مهدخت، فائزه، مونس، فرخ لقا و زرین کلاه. مهدخت پیر دختری مهربان و عفیف با گرایش های مادرانه است که در نهایت، خود را در زمین می کارد و درخت می شود. نویسنده بعدها توضیح خواهد داد که مهدخت مظهر باکری است و به همین دلیل هنوز در مرتبه درختی است و میلیاردها سال تا انسان شدن فاصله دارد. مهدخت در صفحه ۱۶ کتاب می اندیشد: « بکارت من مثل درخت است. »

او یک بار به هنگام قدم زدن در گلخانه شاهد زنای باغبان با یک دختر پانزده ساله است؛ مشمئز می شود و دست هایش را در حوض می شوید:

دلش می خواست بالابیاورد. بی اختیار دستهایش را شست... و بالأخره مهدخت خودش را در باغ می کارد و درخت می شود:

... اما متأسفانه انسان نشد، درخت شد. اکنون می تواند حرکت را از سر نو بیاغازد تا میلیاردها سال دیگر، اندکی انسان بشود. « فائزه » نیز پیر دختری است مذهبی که بعدها، در حالی که با یک پیر دختر دیگر (مونس) به کرج می روند، مورد تجاوز یک راننده و کمک راننده کامیون قرار می گیرند و... فائزه یک آشپز مسلکی است - و همه زنان مذهبی و سنتی از دید نویسنده چنین اند - که به زن برادرش بدان سبب که مهارت بیشتری در آشپزی دارد، حسادت می ورزد.

« مونس » پیر دختر دیگری است با یک برادر غیرتی به نام « امیر » که او را از سر غیرت می کُشد و با کمک فائزه در باغچه چال می کند. اما مونس بعد از چند هفته به شیوه « صد سال تنهایی » مارکز دوباره زنده می شود و در جاده کرج مورد تجاوز آن راننده کامیون قرار می گیرد.

« فرخ لقا » زنی است از اشراف که شوهری دارد به نام « صدرالدیوان گلچهره » و فاسقی فرنگ دیده به نام « فخرالدین عضد ». فخرالدین او را با فیلم « بر باد رفته » و شباهتی قلابی با «ویویان لی» به دام می اندازد و همه شادی فرخ لقا آن است که بنشیند و بدانچه او و فخرالدین گذشته است فکر کند:

... آن لبهای کلفت به هم فشرده مرموز.

صدرالدیوان گلچهره مردی است که از آزار دادن همسرش لذت می برد، اگر چه او را دوست می دارد. در صفحه ۶۴، او در جواب فرخ لقا که از او خواسته بود تا ریشش را جلوی روشویی بتراشد می گوید: « مخدرات خفه! »... و این جمله را نویسنده کتاب به مثابه بیانیه ای علیه مردان ایرانی به کار می برد.

نویسنده با همه چیز سر دشمنی دارد؛ با مردان، زنان، دین، سنن... و حتی طبیعت، و سراسر کتاب پر از شعارهای مغرضانه ای است علیه اسارت زن در فضای مذهبی جامعه ایرانی؛ و آنچنان که خواهیم دید افقی که نویسنده کتاب در برابر آزادی زنان می گشاید همان مدینه دموکراتیکی است که اکنون در غرب تحقق یافته. فرخ لقا همسر خویش را به قتل می رساند و وارث ثروت او می گردد و با آن ثروت باغی در کرج می خرد و همچون «مادام دواستال»، مشوق رمانتیسسم، آن را وقف گسترش هنر (!) می کند.

... و اما «زرین کلاه» زنی ۲۶ ساله و بدکاره است که در «شهر نو»، خانه ی «اکرم طلا» کار می کند. او مردها را بی سر می بیند، کنایه از آنکه مردان جز معده و آلت تناسلی هیچ نیستند. زرین کلاه بعدها به همسری تنها مرد خوبی که در داستان وجود دارد «باغبان مهربان» نامیده می شود در می آید. او تنها زنی است که بالأخره «نور می شود و نیلوفر می زاید» و همراه باغبان مهربان به آسمان ها می رود. راز اینکه از میان زنان، تنها زن فاحشه است که نور می شود، در سخنان باغبان مهربان خطاب به مونس و در جواب او که پرسیده بود: «می خواهم نور بشوم، چطور نور می شوند؟» آمده است:

باغبان گفت:

– آن روز که مقام تاریکی را دریابند. تو وحدت را درک نمی کنی، مثل همه آدمهای متوسط. من به تو می گویم برو مقام تاریکی را دریاب، این اصل است... اینک به تو می گویم به جستجوی تاریکی برو، به جستجوی در تاریکی برو، در آغاز، به عمق برو، به ژرفای ژرفا که رسیدی نور را در اوج، در میان دستان خودت، در کنار خودت می یابی.

... و به یک باره در می یابی که چرا از آن میام فقط زرین کلاه فاحشه است که نور می شود: چرا که به ژرفا رسیده، به ژرفای ژرفا، و مقام تاریکی را دریافته است! اما این راهی در خور هر مسافر است و یا فقط مخصوص «زرین کلاه» هاست؟

افرادی چون شهرنوش پارسی پور داعی به همان مدینه غفلتی هستند که اکنون در غرب وجود دارد. انتخاب «مایکل جکسون» به عنوان بهترین هنرمند دهه هشتاد از جانب «جرج بوش»، رئیس جمهوری آمریکا، از زمره رویدادهایی است که نقاب از باطن پلید غرب بر می گیرد و حجت را حتی بر مردمی که با زبان بحث های نظری آشنا نیستند، تمام می کند. سیاستمدارانی چون بوش سلف او «ریگان» با اعمالی نظیر این، حکومت شیطانی خویش را با بت پرستی فضاحت بار جوانان آمریکایی به یکدیگر پیوند می زنند و این، درست همان حقیقتی است که باید درباره دموکراسی غربی گفته شود: «دموکراسی غربی، حکومتی فرعونیه است که بنیان استعباد خویش را با رشته هایی پنهان بر بهیمیت بشر استوار داشته است.»

آزادی غربی توهمی بیش نیست؛ با این آزادی، بشر بنده تمنّیات خویش می شود و فراعنه جدید عالم - که بوش و ریگان و سیاستمداران کنونی جهان جز دست نشاندگان آنها نیستند - فرصت حاکمیت می یابند. آنها بر جهان شهوات بشر حکم می رانند. پس این آزادی، عین بندگی و بردگی است، منتها به صورتی پنهان... و با همین رشته های پنهان است که فراعنه یهودایی این عصر جاهلی شیرازه جان افراد بشر را در کف سیطره خویش گرفته اند و آنان را به هر سوی که می خواهند می برند... و بشر تا خود را از این تمنّیات خلاص نکند نمی تواند به آزادی حقیقی دست یابد و سیطره و ولایت طاغوت ها را انکار کند.

مایکل جکسون، خواننده آمریکایی مظهر تمامی مفاسدی است که جامعه کنونی غرب بدان گرفتار آمده و در عین حال، صورت مجسم هنر به مفهوم جدید آن است. وارونگی بشر جدید چنین اقتضا دارد که همه چیز وارونه شود و کلمات به مفاهیمی وارونه حقیقت دلالت یابند. اگر هنر همواره تا پیش از جاهلیت جدید، معنای « کمال » داشته است و اهل کمال را هنرمند می خوانده اند، مقتضای وارونگی مفاهیم در عصر جدید آن است که لفظ هنر به مفهوم « زوال » دلالت داشته باشد و هنرمندان - آنچنان که بوده اند - فاسدترین مردمان باشند.

فضای هنری کشور ما پیش از انقلاب اسلامی مثلی بسیار مناسب برای آن فضا حتی است که در جهان هنر امروز جریان دارد. بعد از پیروزی انقلاب این فضا عیناً به خارج از کشور، به آمریکا و اروپا، انتقال یافت و اکنون نشریاتی که از جانب ایرانیان خارج از کشور انتشار می یابد رونوشت برابر اصل نشریاتی است که در اواخر دوران حاکمیت شاهان در این سرزمین انتشار می یافت. هنرمندانی کذایی، از خوانندگان و نوازندگان و رقاصان و شوّمَن ها و هنر پیشه ها و کارگردان ها گرفته تا شاعران و نویسندگان و روزنامه نگاران و نقاشان و مجسمه سازان... گوی فساد و هرزگی و فحشا را حتی از درباریان نیز ربوده بودند و هنوز هم اصیل ترین سلطنت طلبان همینان هستند. حکومت های شیطانی ناگزیر هستند که خانه عنکبوتی خویش را بر بنیان های فساد و فحشا و سوائق و غرایز حیوانی وجود بشر بنا کنند و لهذا، شاه و شاه بانو نیز با هنرمندان وارونه این مرز و بوم همان می کردند که جرج بوش با مایکل جکسون می کند. مگر نه اینکه هنرمندان این مرز و بوم نیز جوجه های ملکه بودند و در ظلّ توجهات خاصّ ملوکانه پرورش می یافتند؟

تفکر، هر چند منحنی، ریشه در جان آدمیان می دواند و بر کندن این ریشه ها از خاکِ جان آدمیانی که در آن فضای مسموم بالیده اند از بر چیدن نظام شاهی دشوارتر است. « هنر سلطنتی » بر همان مبانی نظری هنر غربی استوار است و چه بسا هویت فرهنگی دیگر گونه ای نیز به خود نمی گیرد و فی المثل، اگر چه موسیقی پاپ برای تسخیر روح ایرانی به ناگزیر سراغ موسیقی ایرانی رفته بود، اما نقاشان و مجسمه سازان ذائقه ای

کاملاً اروپایی یا آمریکایی داشتند و اگر کسانی هم از آن میان متوجه سنت ایرانی می شدند، نگاهشان نگاه توریست فلک زده ای بود که غوطه ور در جهل مرکب، اما با تفرعن آمریکایی، به دیدار مساجدی آمده است که ریشه در هزارها سال فرهنگ وحی دارند؛ اگر توریست ها چیزی از این فرهنگ در می یابند این را هنرمندان سلطنتی نیز در می یافتند.

باز هم ما امیدواریم که نظام بوروکراسی کشور آن همه از آرمان های انقلاب اسلامی دور نگردد که به خواست مردم و سلامت اخلاقی جامعه اسلامی بی اعتنایی کند و کار این تساهل تا بدانجا کشد که یک بار دیگر امکان رشد برای این شجره ای که در لجن نمی روید فراهم آید. آیا احترام به حقوق اجتماعی هنرمندان لزوماً با نفی حقوق اجتماعی افرادی که میخواهند در یک فضای سالم اخلاقی زندگی کنند همراه است ؟

منبع: کتاب حلزون های خانه به دوش صفحه ی ۴۵

در شماره های اخیر نشریه « نشر دانش » دو مقاله با عنوانهای « رمان، دنیای خیال عصر ما » و « بحران دموکراسی در ایران » به چاپ رسیده است که این مقاله کوتاه، متعهد نگاهی انتقادی به آنهاست. چاپ مقالاتی شبیه به این دو و علی الخصوص مقاله « بحران دموکراسی در ایران » از جانب نشریاتی که منتسب به جناح های داخلی مخالفین اسلام و انقلاب اسلامی هستند اصلاً امری غیر مترقبه نیست و خواه ناخواه در مسیر اجرای قانون آزادی مطبوعات کاملاً متوقع است که نیش های زهر آگین دشمنان و غیر دوستان نیز فرصت عمل پیدا کنند و بر روح و جان ما بنشینند؛ هر چه هست، آنجاست که از یک سو با توجه به سابقه و تجربیاتی که غرب زدگان و روشنفکران وابسته به غرب در کار مطبوعات دارند، علی رغم قلت عدد و عدم نفوذ و محبوبیت در میان مردم، یک باره سیل نشریاتی تازه و مخالف خوان و مقالاتی که نسبت به احیای تفکر غربی متعهد هستند عرصه فرهنگ و ادب و هنر انقلاب را مورد تهدید قرار داده اند و از سوی دیگر، مع الاسف، بسیاری از نشریات وابسته به سازمان های دولتی نیز پشت انقلاب را خالی کرده اند و بعضاً حتی آشکارا جانب انکار گرفته اند.

غالب این مقالات چهره خود را در پس نقاب دموکراسی پنهان کرده اند و به بهانه دفاع از آزادی های دموکراتیک - که علی الظاهر نظام جمهوری اسلامی نیز با آنها مخالفتی ندارد - تیشه هدم و نفی برداشته اند و به جان ریشه این نهال نورسته ای حمله ور شده اند که به سختی در برابر طوفان جنگ سیاسی و تبلیغاتی غرب استقامت می ورزد. وابستگان به غرب و شرق سیاسی با دو تیغه یک مقراض واحد، از درون به قطع رگ و ریشه های انقلابی پرداخته اند که از بیرون نیز در محاصره دشمنان قسم خورده ای است که جهان و همه امکانات مادی و فرهنگی و تبلیغاتی آن را بلعیده اند؛ و از آغاز نیز البته قابل پیش بینی بود که تریبون آزاد ناگزیر به دست کسانی خواهد افتاد که سال هاست در فضای مسموم فرهنگ پیش از پیروزی انقلاب بالیده اند، نه به دست انقلابیون کم تجربه و اهل تقوایی که قرن هاست تفکر آنها منکوب تبلیغات قدرت های حاکم بوده است.

در مقاله « بحران دموکراسی در ایران » نویسنده به بهانه معرفی کتابی که اخیراً با همین نام در لندن به چاپ رسیده است می نویسد:

اکنون که رویدادهای شگرف چند ساله اخیر، چه در ایران و چه در سایر مناطق جهان به ویژه در کشورهای اروپای شرقی، پوسیدگی درونی رژیمهای استبدادی و نامتناسب بودن آنها را با زندگی معاصر آشکار کرده اند و مردم جهان شاهد فروپاشی یک به یک آنها بوده اند، و هیچ بعید نیست که جامعه ما نیز با گرایش عام

روی آوری به دموکراسی و حکومت پارلمانی همسو گردد و تصمیم بگیرد که از تعارف کم کند و بر مبلغ افزایش دهد، یعنی فقط به روستاها و این نظام بسنده نکند بلکه زیر ساختهای آن را هم به نحو مؤثر برقرار سازد، تحلیل علمی شکست آزمون دموکراسی و حکومت پارلمانی در دوره ۳۲-۱۳۲۰ بسیار ضروری است زیرا تا به وضوح در نیابیم که چرا، و به دلیل چه نقصهای نهادی و چه اشتباههایی، در آن آزمون شکست خوردیم هیچ تضمینی وجود ندارد که بار دیگر نیز آن نقصها و اشتباهها را تکرار نکنیم و باز هم شکست نخوریم.

و بعد نویسنده مقاله افزوده است که کتاب « بحران دموکراسی در ایران » نخستین « پژوهش آکادمیک » در این زمینه هنوز کاوش نشده است.

پیش از ورود در سخن، باید متذکر شد که پژوهش آکادمیک (!) مزبور توسط یکی از ایرانیان گریخته از انقلاب و مقیم لندن، آن هم توسط یکی از سازمان های انتشاراتی انگلیسی (I.B.Tauris & Co. Ltd) در همین سال ۱۹۸۹ به چاپ رسیده است و برای فردی که بر روابط بسیار تیره بین ایران و انگلیس، مخصوصاً بعد از فتوای حضرت امام درباره سلمان رشدی، علم دارد، حتی همین اطلاعات کافی است تا دریابد که کتاب « بحران دموکراسی در ایران » چگونه کتابی است. اما توضیحی که نویسنده درباره این کتاب نگاشته است فی نفسه شامل این پیشنهادی است که هر نوع پژوهش واقعی علمی و آکادمیک باید به همان نتایجی که ایشان گفته اند منتهی شود. این نتایج چیست؟

نویسنده اشاره می کند که هیچ بعید نیست که جامعه ایرانی نیز با این گرایش عام روی آوری به دموکراسی مخصوصاً در اروپای شرقی همسو گردد و تصمیم بگیرد که از تعارف کم کند و بر مبلغ بیفزاید. یعنی که تا کنون تعارف می کرده است. از دید نویسنده - که نظرگاه عام روشنفکران غرب زده است - فقط استقرار دموکراسی به مفهوم غربی آن است که تعارف نیست و جز آن، هر چه هست، مصداق مفهوم استبداد است و این همان تفکری است که اکنون از جانب نشریات معلوم الحال نیز در مقالاتی چون « توتالیتاریسم » و یا « انقلاب نیکاراگوئه » و... تبلیغ می گردد.

البته مردم با این حرف ها نسبتی ندارند و اما آنچه ما را نگران می دارد این است که بعد از پیروزی انقلاب بسیاری از فرزندان همین مردم که انقلاب کرده اند به دانشگاه ها راه یافته اند و ناگزیر در جو مسموم تبلیغاتی از این نوع قرار گرفته اند، هر چند اگر تهدیدی اینچنین نیز در کار نبود، ما در حله مقدور خود را ملزم به پاسخگویی می دانستیم.

نویسنده مقاله اصلاً خود را نسبت به این حقیقت به غفلت زده است که در جهان امروز، در کنار گرایش وسیع روی آوری به دموکراسی، گرایش قدرتمند دیگری نیز علی الخصوص در میان جوانان و در کشورهای

اسلامی در جهت رویکرد به اسلام و حکومت اسلامی وجود دارد و فی المثل فروپاشی نسبی اعمال استبداد از جانب حکومت شوروی به گرایش های قدرتمند اسلامی در میان جمهوری های مسلمانان نیز میدان بروز داده است. نویسندگان مغرضانه بر وقایعی که هنوز هم در داخل شوروی و در مرز شمالی کشور ما می گذرد چشم غفلت فرو بسته است، اما از جانب دیگر، هر جا که واقعه ای متناسب با « اتویای فریبنده روشنفکران غرب زده » وجود داشته، آن را چون مؤیدی بر مدعای خویش فرض کرده و این مقاله را نگاشته است.

دموکراسی اتویای فریبنده روشنفکران است و لاجرم، بر مبنای این حکم که حُبُّ الشَّيْءِ يُمِی و يُصِی، چشم عقل آنان را بر هر واقعیت دیگری در کره زمین کور کرده است. او پیشنهاد می کند که پیش از آنکه در میان ما نیز وقایعی چون وقایع اخیر در اروپای شرقی تکرار شود، بهتر است خود نظام جمهوری اسلامی دست از ظاهر سازی بر دارد و فقط به روساخت های نظام دموکراسی بسنده نکند و زیر ساخت های آن نظام را نیز اخذ کند، و به بیانی روشن تر، دست از اسلام و ولایت فقیه بردارد و به تمام معنا نظام پارلمانی دموکراسی را قبول کند، چرا که می دانیم ولایت فقیه فی نفسه نظام حکومتی خاصی را ایجاب می کند که هر چند بتواند بعضی از نهادهای نظام های دموکراتیک را بپذیرد، اما در کلیت خویش با آنها متغایر است و البته از آنجا که در نظر این آقایان هر چه غیر از نظام دموکراسی وجود دارد مصداق استبداد است، پس ولایت فقیه نیز نمی تواند خود را از این حکم کلی برهاند؛ حال آنکه نظام حاکم بر کشور ما جمهوری اسلامی است، یعنی حکومتی اسلامی که برای استقرار خویش از نهادهای حکومتی پارلمانی (جمهوری) تا آنجا که منافی با اسلام نباشد، سود جسته است. مسلم است که نویسنده مقاله مذکور خود بر این معنا واقف است، اما برای فرار از تبعات سخن خویش به یک مثال تاریخی روی می آورد: سال های ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲، یعنی از برکنار شدن رضا شاه از سلطنت تا کودتای بیست و هشتم مرداد. در معادله قیاسی که نویسنده مقاله برقرار کرده است وضعیت فعلی ما با سال های بین ۱۳۲۰ تا ۳۲ قابل مقایسه است و اگر درست دقت کنیم، در این سخن نکات ظریف بسیاری نهفته است که ما فقط به یکی از آنها - که شاید مهم ترین باشد - اشاره می کنیم. در آغاز مقاله، نویسنده نوشته است:

در دوره دوازده ساله ای که از برکنار شدن رضا شاه از مقام سلطنت، در ۲۵ شهریور ۱۳۲۰، آغاز می گردد و به سقوط حکومت دکتر مصدق، در ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، ختم می شود بیش از هر دوره دیگری در تاریخ معاصر ایران امکان استقرار دموکراسی و حکومت مبتنی بر قانون اساسی وجود داشت.

با تعمیم بخشیدن به این نظرگاه سیاسی که نویسنده ارائه می دهد، اگر حکومت دکتر مصدق ادامه می یافت ما به همان آرمان دموکراسی که نویسنده می خواهد دست می یافتیم و همه تعارضاتی که با حکومت دکتر

مصدق وجود داشت، خواه نا خواه، مصداق همان اشتباهاتی است که به پیشنهاد ایشان ما باید از آنها پرهیز کنیم تا یک بار دیگر به بلای کودتای ۱۳۳۲ مبتلا نشویم؛ یعنی به عبارت روشن تر، روحانیون را از دخالت در حکومت کنار بکشیم و کار را به دست روشنفکران ناسیونالیست بسپاریم تا امثال محمد رضا شاه از این تفرقه ی میان مشروطه خواهان و مشروعه خواهان به نفع خویش سوء استفاده نکنند؛ حال آنکه قبل از هر چیز، بعید است حتی خود نویسنده مذکور نیز نداند که استقرار زیر ساخت های حکومت پارلمانی دموکراسی به معنای نفی نظام حکومتی است که می خواهد بر ولایت فقیه مبتنی باشد و لذا، اگر چه ما اصرار نداریم که همه روشنفکران ضرورت های تاریخی و فرهنگی این مرز و بوم را در یابند و روی به ولایت فقیه بیاورند، اما با اصرار فراوان تقاضا می کنیم که سخنان خویش را بدون خدعه و نیرنگ و با صراحت و صداقتی بر زبان بیاورند که لازمه حیات انسانی است. نظام اسلامی ایران اکنون اسوه همه جریان ها و گرایش های اسلام خواهی در سراسر جهان است و کره زمین با انقلاب اسلامی وارد دوران پرحادثه یک عطف تاریخی شده است که در آخر به فروپاشی غرب و زیر ساخت های حکومتی آن نیز منتهی خواهد شد.

در مقاله دوم مورد بحث، یعنی «رمان، دنیای خیال عصر ما»، اگر چه روی سخن علناً متوجه قبله دموکراسی نیست، اما ارزیابی ها و احکام و نتایج صادره، از همان نظرگاهی انجام شده است که در مقاله «بحران دموکراسی در ایران» میخوانیم. در این مقاله، نویسنده بعد از ذکر مشهوراتی تکراری در باب رمان که نظیر آن را - البته نه با این زبان مطمئن و ظاهراً ادیبانه - در بسیاری دیگر از نشریات مصرفی دیده ایم، روی اعتراض را متوجه مشکلات و دستکاری ها و حک اصلاحاتی می کند که در هنگام صدور اجازه ی انتشار، از جانب مسئولین اعمال می شود. گذشته از آنکه با توجه به این فضای لیبرالیستی که بر مطبوعات کشور حاکم است انسان از اصل در وجود و عدم و یا کیفیت و کمیت موضوع مورد بحث دچار تردید می شود، اما به هر تقدیر، نقطه تعارض ما با مقاله کذایی در اینجا نیست. هدف حمله نویسنده مقاله به طور مشخص متوجه نظارتی است که بالخصوص در مورد «حفظ عفاف» اعمال می گردد. او مدعی است که یک چنین نظارتی لازم نیست و برای اثبات مدعای خویش دلایلی اقامه کرده است که ما آنها را در اینجا ذکر می کنیم و بعد در کمال اختصار به یکایک آنها پاسخ می دهیم. می نویسد:

می گویند این حک و اصلاحها به رعایت مصالح جامعه ضرورت دارد. این دعوی تا چه حد موجه است. البته رمان بدان جهت گرایش دارد که خواننده را به زوایا و خفایا بکشاند و در خلوت چه بسا حوادثی روی دهد که آفتابی شدن آنها خالی از اشکال نباشد. اما این هست که خواننده نیز رمان را در خلوت می خواند [!]. رمان کتابی نیست که در حضور جمع، آن هم هر جمعی، خوانده شود. از این رو، وصف برخی از صحنه ها زیانی به مناسبات اخلاقی نمی رساند. وانگهی اگر این صحنه ها در رمانی گنجدیده شده، لابد از آن گزیری

نبوده است. همچنانکه، فی المثل، در ابواب فقه و مباحث علم پزشکی از وصفها و حتی تصویرهای عریان و بی پرده چاره ای نیست و کسی تا کنون به این عریانی و بی پردگی اشکال نکرده است.

و بعد می افزاید که اگر چنین صحنه هایی بخواهد حذف شود از شاهکارهای ادب فارسی نیز باید قطعات نه چندان کمی حذف گردد، از جمله داستان « زن حجام » در « کلیله و دمنه » و غیره... و بعد می نویسد:

حتی در تفاسیر قرآن، تفصیل داستان یوسف و زلیخا، با این تقشّف، چه بسا مصون نماند!

رمان با توصیف سرو کار دارد، اما در هیچ یک از تمثیل هایی که نویسنده مقاله از کلیله و دمنه و مثنوی و یا گلستان سعدی ذکر می کند، و نه در ابواب فقه و مباحث پزشکی، شیوه بیان «توصیفی» نیست و این یکی از عمده ترین صفاتی است که رمان را از داستان ها و تمثیل های کهن متمایز می دارد و یکی از نکاتی هم که سبب گشته است تا رمان از چنین جذابیتی برخوردار باشد همین است. توصیف ساده ترین افعالی که در خلوت انجام می گیرد در رمان به صورتی آن همه جذاب در می آید که حتی تصاویر قبیح نیز نمی توانند جاذبیتی آن همه داشته باشند، چرا که یک تصویر محرک نمی تواند قوه خیال پروری بیننده خویش را همان قدر تحریک کند که توصیف ادبی از عهده آن بر می آید. مفسده ای که در توصیف ادبی چنین صحنه هایی نهفته است، چه در خلوت و چه در جلوت، بسیار زیاد است و اصلاً اینکه رمان در خلوت خوانده شود و یا در حضور جمع، تغییری در اصل مسئله نمی دهد. این مفسده انگیزی تا آنجاست که در توصیه های اخلاق دینی برای جلوگیری از اشاعه فحشا، فرد را حتی از ذکر آنچه به چشم دیده و یا به گوش شنیده نیز نهی کرده اند. توصیف صحنه هایی اینچنین، بلا شک از مصادیق بارز اشاعه فحشاست و در متون قدیمی و یا سوره یوسف، گذشته از آنکه همواره کار به یک خیر اخلاقی ختم می گردد، نقل افعال و حرکات و اشیا نیز هرگز صورت توصیفی به خود نمی گیرد. نویسنده مقاله برای ردّ شبهات احتمالی می نویسد:

حتی در آنجا که رذیلتها وصف می شوند باز توصیف زیباست. قویترین احساسی که از خواندن این وصفها در خواننده پدید می آید تحسین و لذت هنری است که از نوع متعالی لذت معنوی است.

کدام لذت معنوی؟ خواندن توصیفاتی اینچنین، جز تحریک بی جا و مفسده انگیز کشش های جنسی چیزی در بر ندارد و حتی این تحریکات در خلوت به مراتب بیش تر است.

نظرگاه اومانستی نویسنده مقاله با صراحت تمام آنگاه بر ملا می شود که امر را دائر بر اعتباری بودن اخلاق می گیرد و می نویسد:

از این که بگذریم، خلییات در جامعه ها و در عصرها متفاوت اند. چه بسا عملی و رفتاری در جامعه ای و در عصری در حضور جمع منع اخلاقی داشته باشد و در جامعه ای دیگر نه. فی المثل، در فرنگ، روبوسی زن و شوهر یا دو نامزد، به هنگام خداحافظی، در شارع، امری است بس عادی که توجه کسی را جلب نمی کند؛ و حال آنکه همین عمل، در جامعه امروزی ما، چه بسا به چشم کسانی خالی از بی پروایی نباشد... و بعد به بیانی از «اخلاق ناصری» استناد می جوید که:

در اخلاقیات آنچه مبدأ آن «طبع» بود، به اختلاف ادوار و تقلب سیر و آثار، مختلف و متبدل نشود؛ [اما] آنچه مبدأ آن «وضع» بود، به تقلب احوال و تغلب رجال و تطاول روزگار و تفاوت ادوار و تبدل ملل و دول، در بدل افتد.

... و از قضای روزگار، آنچه که نویسنده محترم بدان تاخته اند نیز از اخلاقیاتی است که مبدأ آن «طبع» است نه «وضع». حکمت نظری و عملی اسلام انسان را به شایستگی ها و بایستگی ها می رساند که سزاوار است همه انسان ها حیات فردی و اجتماعی خویش را بر آن اساس بنیان نهند. مقتضای طبع آدمی آن است که آن چنان زیست کند که شریعت اسلام بدان امر فرموده، چرا که اسلام دین فطرت و خلقت است و نه تنها هیچ خکمی در آن نیست که مخالف طبع آدمی باشد، بلکه همه احکام عملی آن از همان فطرتی منشأ گرفته است که انسان در اصل وجود خویش با آن متفق و متحد است.

خلقیاتی که مبدأ آن وضع است و نه طبع، بر مبنای اعتباراتی ایجاد شده اند که ریشه در تعصبات قومی و یا خرافات عقلی دارند، از نوع همین اعتباراتی که اخلاق امروز جوامع غربی بر مبنای آن بنا گشته است و درست در مثالی که نویسنده مزبور ذکر کرده اند، روشن است که ایشان مراد اخلاق ناصری را از وضع و طبع در نیافته اند؛ روبوسی زن و شوهر و یا دو نامزد در شارع عام عمل است خلاف طبع آدمی و اینکه در جامعه غرب توجه کسی به این گونه امور جلب نمی گردد جوازی بر مطبوع بودن و یا معقول بودن آن نیست. در غرب اعمالی بسیار وقیحانه تر از این نیز نظر کسی را جذب نمی کند، چرا که در آنجا ده ها سال است که بنیان اخلاق موافق طبع آدمی ویران گشته است و انسان ها بر مبنای عادات و رسومی کاملاً غیر مطبوع و غیر معقول زندگی می کنند.

باز هم ناچار از ابراز شگفتی هستیم که چگونه مقاله ای چنین سبک و بی مایه در یک نشریه وزین وابسته به ستاد انقلاب فرهنگی به چاپ رسیده است؛ این هم از عجایب این روزگار و انفسایی است که تطاول آن گریبان ما را نیز گرفته است.

«تلقى شما از معاصر بودن چیست؟»

وقتی انسان برای اولین بار با این پرسش، آن هم در نشریه ای چون «دنیای سخن» (۱) روبرو می شود، پیش از آنکه ذهنش به دنبال جواب برود، به فکر می افتد که ضرورت طرح سوالی اینچنین در وضعیتی که ما داریم چه می تواند باشد. سوال کاملاً مشکوک است و از آن مشکوک تر کسانی که به آن جواب گفته اند. آنها، با چند استثنا، همه بازماندگان آن تفکری هستند که با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران «عصر» شان سپری گشته است و غرابیشان با این عهد تازه آنان را به انزوای قرون پرتاب کرده.

انقلاب اسلامی، همچون دیگر انقلاب ها، در چهره ای سیاسی ظاهر شده است و مخالفینی که باطن اسلام را در پس این چهره تشخیص نمی دهند، ناگزیر تیر در تاریکی می اندازند. اسلام را جز مومنین حقیقی نمی شناسند و مخالفین، از آنجا که راهی برای شناخت اسلام ندارند، لاجرم نمی دانند که «چه را باید نشانه گرفت.»

برای آنکه دریابم اینان در این سوال، تیر را به کدامین نشانه رها کرده اند، تأملی چندان ضرورت نداشت، خصوصاً آنجا که خود در مقدمه بحث «معاصر بودن» را «امروزی بودن» معنا کرده بودند. و دیدم اینجا هم همان اشتباه مضحک یک بار دیگر اتفاق افتاده است، اشتباهی که در همه تفسیرهای غربی ها مانع رجوعشان به حقیقت اسلام و انقلاب بوده است. گریزی هم نداشته اند، چرا که آنان لاجرم با عقلی به قضاوت برخاسته اند که در انتهای سیر تفکر فلسفی این چند صد ساله غرب، به بن بست تاریخی «محال» رسیده و در این باتلاق عفن جهل مرکب، فرومانده و مغلوب، حتی از لنگیدن نیز بازمانده است.

معاصر بودن یا امروزی بودن مسئله کسانی است که انقلاب اسلامی را در پناه چتر «ارتجاع» می جویند و در این تاریکی هزارلا گمان برده اند که اگر تیر را به ارتجاع نشانه روند به ما می خورد. و شکر خدای را که دشمنان ما همه اینچنین اند. «بنیاد گرایی» یا «اصول گری» همان عنوانی است که غربی ها تفکر ما را در آن خلاصه کرده اند و اگر چه در ظاهر این تعبیر برای ما نشانی از طعن و لعن مشهود نیست، اما آنان خود از این لفظ مفهومی نزدیک به ارتجاع مراد کرده اند... و روشن است که چرا. خواهم گفت.

روشنفکران این مرز و بوم اگر چه از همان آغاز ایمان به قبله انتلکتوئل های قرن نوزدهم آورده اند اما هرگز حقیقتاً در تاریخ و تفکر غرب شرکت نیافته اند. آنها مقلدانی ظاهرگرا بیش نبوده اند و به عبارت بهتر، غرب زده بوده اند نه غربی. غرب زدگی تقلیدی ظاهری از احکام عملی انتلکتوئلیسم بیش نیست و این خاک اصلاً

خاکی نیست که در آن روشنفکری پا بگیرد. از همان آغاز، انتلکتوئل های این مرز و بوم نقابدارانی پهلوان پنبه بیش نبوده اند؛ طبل هایی تو خالی، شیرهای عَلم نه ماتریالیسم دیالکتیک (۲)، نه مارکسیسم، نه لیبرالیسم، نه اندیویدوالیسم (۳)، نه نیهیلیسم (۴)... نه اتمیسم منطقی (۵)، نه حتی ناسیو نالیسم. روشنفکران این مُلک، خمیازه کشانی مفلوک بیش نبوده اند و این شجره ریشه در خاک ندارد و به فوتی بند است که هیچ، حتی ستر نیز نمی نماید خود را. نکبت و فلاکت، تقدیر تاریخی آنهاست و خود نیز این فلک زدگی را خیلی خوب در یافته اند.

عرض کردم که آنان غرب زده هستند نه غربی، و اگر نه، در می یافتند که هر نهضتی لا جرم با رجوع به اصولی ثابت اقامه می شود، چنانچه قبله آمال آنان، عهد تاریخی رنسانس، نیز با روی آوردن و استفنای در تفکر و تمدن یونان و روم آغاز شده. اگر اصولی گری یا بنیادگرایی بدان اعتبار زشت است که تکیه بر اصولی ثابت و حقایقی لایتغیر می کند، که اصلاً این خاصیت هر نظام فکری است؛ و اگر بدان اعتبار زشت است که اصول ثابت خویش را از گذشته اخذ کرده، که تاریخ جدید غرب نیز بر همین رجعت مبتنی است.

مقدمه طرح این پرسشِ معاصر بودن خود پیشاپیش حکایت از مقصود داشت. پرسیده بود:

«آیا می توان روابط زنجیره ای کشورها را در این جهان شهر هر روز کوچکتر شونده، ندیده گرفت؟ دل خوش کردن به افتخارات نیاکان، یا دل سپردن به آرزوهای تحقق نیافته در اعصار دیگر، تا چه حد ما را در مقابله با مسائل جاری - فردی و اجتماعی - نیرو می بخشد؟» (۶)

توهم برشان داشته که ما نیز حکم بر تقلید نیاکان نهاده ایم و تفکرمان سر راهی است و چون با این پرسش های حکیمانه (!) روبه رو شویم ترس برمان می دارد و دستپاچه می شویم و قافیه را می بازیم. ما را به همان «باغ سبزی» می خوانند که در انگار آنان «بهشت زمینی» است. ما با نهج البلاغه انقلاب کرده ایم و اینها با تحلیل های احمقانه ی «موج سوم» (۷) و «تکاپوی جهانی» (۸) می خواهند از راه بازمان دارند؛ با همان کلیشه هایی دام فریب گسترده اند که دانه دام خودشان بوده است؛ «جهان شهر هر روز کوچک تر شونده». اگر ظلمی به وسعت یک جهان گسترده شود آیا ضرورت مبارزه با آن از میان می رود؟

نشانه ای که به سوییخ تیر می اندازند کاملاً خیالی است. خود، طرح سوال می کنند و خود بدان پاسخ می دهند و بعد بر مبنای این پاسخ حُکمی می سازند و با این حکم ما را محکوم می دارند. و آن عقلی که مرتکب همه این اشتباهات مکرر شده «عقل دکارتی» (۹) است نه عقل قرآنی، نه عقل مؤید به وحی. پُر روشن است. و اگر نبود خطر اینکه جوانانی مشتاق فریب خزعبلاتی را بخورند که از جانب آنان سرریز شده است، پشت

مردگان سخن نمی رانندیم و وامی گذاشتیمشان به همان تقدیر تاریخی انتلکتوئل های ایرانی. اما اکنون باید لاجرم جوابی در خور بگوییم، همان جوابی که به غربی ها گفتیم:

آقایان! از همین آغاز باید عرض کنم که مسائل ما و شما یکی نیست. این اشتراک تنها در لفظ است و نه در معنا. اگر ما نیز چون شما در جست و جوی بهشت زمینی بودیم، دیگر چه داعیه ای داشتیم برای انقلاب و غلبه بر اهوای نفس اماره؟ بهشت ما در قطع تعلقات است و بهشت شما در اثبات آنها. این دو خط متنافر است و هیچ جا به هم نمی رسد جز در لامکان. پس دیگر دم از مسائل جاری فردی و اجتماعی ننزید. مسئله ما، مسئله بطن و فرج نیست که با توسعه دآمداری ها و غیره حل شود. شیوه های حل این مسائل جاری مورد نظر شما، همراه با خود مسائل، از غرب آمده است. اگر کسی در این مسائل با آنان اشتراک یافت، ناگزیر برای حل این معضلات نیز باید به شیوه های آنان روی بیاورد. مسئله ما اقامه عدل و استقرار حکومت اسلامی است و این هرگز در تاریخ تجربه نشده است، جز یک بار، هزار و چهارصد سال پیش. اسلام «دین حنیف» است، مطابق با حقیقت عالم و فطرت انسان... و چه شما بپذیرید یا نپذیرید، از جانب خالق عالم و توسط پیامبران تشریع شده است. ما به توهمات ماتریالیستی شما و تفکرات روز کاری نداریم؛ هر چه هست، این حقیقت امر است. بنابراین، مسئله ما امروزی بودن یا نبودن نیست.

آقایان! این عصری که شما سنگ آن را به سینه می زنید یکی از اعصار جاهلیت است و تفاوت آن با دیگر اعصار جاهلی در آنجاست که این بار جاهلیت را تثویزه کرده اند و به آن صورتی عملی بخشیده اند. این عصر، چه قبول بکنید و چه نکنید، عصر خرافات است و ما مأمور به مبارزه با این خرافه گرایی مدرن هستیم... و یکی از بزرگترین خرافه های رایج در این عصر، «نظریه ترقی» است. نظریه ترقی به این فرض که ارتقای تاریخی انسان سیری خطی دارد بنا شده است و از لفظ «ارتقا» نیز صرفاً ملاحظات مادی و حیوانی زندگی بشر را مراد کرده اند، حال آنکه تکامل و تعالی انسان در ارتقای مادی، ولنگاری و رفاه بیش تر نیست. کمال انسان در قرب خداست و این قرب، خلاف تصور آقایان، با قناعت بیش تر ملازمه دارد تا اسراف در مصرف و تمتع دیوانه وار. ما کمال بشر را در تکنولوژی پُست مدرن نمی جوییم تا برای دستیابی بدان، خود را به غرب و شرق تسلیم کنیم... و البته از جانبی دیگر، معتقدیم که می توان تکنولوژی را در یک نظام هدایتی مناسب به استخدام کشید - با احتیاط فراوان، چرا که ماشینسم ذات تکنولوژی است.

پُر روشن است که اگر تاریخ سیری آن چنان داشت که در نظریه ترقی عنوان می شود، رجعت به گذشته فی نفسه امری بود زشت و نامعقول؛ اگر چه همان طور که عرض کردم تاریخ جدید غرب که معبد شما انتلکتوئل های غرب زده است، با یک چنین رجعتی به گذشته آغاز می گردد. اما تاریخ سیری «ادواری» دارد، مبتنی بر

قواعد و حقایقی ثابت. اتفاقات تکرار نمی شوند، اما این قواعد و سنت ها لا یتغیّرند. و باز هم ما هرگز توقع نداریم که شما بتوانید بیرون از سرپوش گنبدی پوک و بزرگ تبلیغات سیانیتیستی (۱۰) غرب بیندیشید و بنابراین، هر چه بگوییم در میان پژواک های کر کننده این سرپوش گم می شود و به گوش های شما نمی رسد: صُمُّ بُكُمُ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ. (۱۱)

با همین پندارها و انگارهاست که معاصر بودن مسئله شما می شود. معاصر بودن برای شما میزان حُسن و قبح است. شما اخلاق عملی خود را نیز از معیارهای روز می گیرید و ما هنوز فراموش نکرده ایم سرنوشت منافقینی را که «انقلابی بودن» برایشان میزان حُسن و قبح بود؛ بت پرستی شاخ و دم که ندارد، همین است! اینجا دیگر چه تفاوتی می کند که آدم کدام بت را بپرستد: انقلابی بودن را و یا معاصر بودن را. با آن معیار، فعل حرام آقای رجوی «ارتقای ایدئولوژیک» نام می گیرد و با این معیار، یک شاعر درجه سه هشت هزار متر ارتفاع پیدا می کند. وقتی انسان با همین میزان امروزی بودن به جهان نگاه کند آنگاه حافظ (ره)، این انیس روح القدس را تا آنجا پایین می آورد که می گوید:

«هنوز باهوش ترین شاعران و منتقدان ما دنبال راز جاودانگی حافظ هستند و هیچکدام به این حقیقت نرسیده اند که: «راز جاودانگی حافظ» در «راز ماندگاری و بی تحرکی ما» نهفته است.» (۱۲)

و آن وقت پیرمرد مفلوکی را که مدت هاست دیگر از ذهن علیش حتی یک خط شعر ناب هم نجوشیده است، به اورست می رسانند.

امروزی بودن بت بزرگ معبد نفس آنهاست و تفکر روز را هم لاجرم از طریق رسانه ها از همان عقل بزرگی می گیرند که برای آدم هایی چون خودشان می اندیشد. ما خدا را شکر می گوئیم که فرهنگ تراکتور و کمباین و شوبرت (۱۳) و شوپن (۱۴) جزو «زیر ساخت اصلی معاش ما» (۱۵) نشده است، چرا که ما اصلاً تاریخ را بر اساس تفکر پوسیده ماتریالیسم تاریخی معنا نمی کنیم. تحول تاریخ را در تحول ابزار دیدن زبیده کوردلانی است که نمی دانند که غایت تکامل روح پیوستن به خداست و تاریخ در معنای حقیقی خویش مسیری است که روح کلی انسان در پیوستن به غایت کمالی خویش می پیماید: از مبدأ تا معاد، از خدا تا خود و از خود تا خدا. شوبرت و شوپن – در عین احترامی که برای آنان قائلیم – اصلاً متعلق به فرهنگ بیگانه ای هستند و اگر صدها هزار سال هم بگذرد، روح ایرانی نمی تواند خود را در موسیقی غربی – کلاسیک یا مدرن – پیدا کند.

احترام و ارزشی که ما برای هنر و تفکر قائل هستیم هرگز مانع از آن نمی شود که بگوییم: هنر جدید اگر چه مرتبه ای از مراتب تحولات تاریخی تفکر بشر است که در همینگوی (۱۶)، کافکا (۱۷)، کامو (۱۸)، پیکاسو

(۱۹)، دالی (۲۰)، مارکز (۲۱)، تی.اس. الیون (۲۲)، اِزرا پاوند (۲۳) و... نیما (۲۴)، و حتی صادق هدایت (۲۵)، ظاهر شده اما انسان در آغاز عصر تاریخی جدیدی است که با «عبور از این مرحله» محقق می گردد. مشخصه اصلی انسان اختیار و آزادی اوست و همین اختیار است که تاریخ را بر اساس قواعدی ثابت و لایتغیر شکل می دهد. اگر انسان هایی که مأمور به ایجاد تحول در تاریخ هستند خود از معیارهای عصر خویش تبعیت کنند، دیگر هیچ تحولی در تاریخ اتفاق نخواهد افتاد. هر دوره از تاریخ با عهد جدیدی آغاز می شود که متضمن شکستن عهد پیشین است و لذا، در آغاز این تحول عظیم تاریخ، ما را نمی توان با توهم امروزی بودن یا نبودن فریفت. اگر بنا بود ما معیارهای روز را بپذیریم، دیگر چه داعیه ای بود که خود را به رنج انقلاب و جنگ دچار کنیم؟ جنگ را بر ما تحمیل کردند تا این فکر تازه را به بند کشند و نتوانستند.

ما می دانیم که امروزی نیستیم و معاصر بودن هم برایمان بُتی نیست که تا بگویند هنرمند معاصر (!) آب از لب و لوجه مان سرازیر شود. ما نه تنها خیال نداریم معیارهای این «جهانشهر هر روز کوچک تر شونده» را بپذیریم، بلکه کاملاً مُصریم که این تفکر تازه را به این جهانشهر عرضه کنیم و یک انقلاب جهانی به راه بیندازیم... و همه شاهدند که این تفکر جدید چگونه دارد چهره سیاسی جهان را تغییر می دهد و با این تحول، زمینه ای آماده ایجاد خواهد شد برای تجلی شئون باطنی فرهنگی و هنری اسلام.

آقایان! شما در میان این اقیانوس عظیم جزیره تنها و کوچکی هستید یادگار احاطه غرب بر کشورمان. پشت به تاریخ نکنید و روی به فرهنگ و مردم و تقدیر تاریخی قوم خویش بیاورید و اگر نه، این دریای مواج شما را خواهد بلعید و حتی جای پاهایتان را نیز خواهد شُست، چنان که از هم امروز نیز این سرنوشت محتوم در پیشانی های سیاهتان که با تربت خدا بیگانه است ظاهر شده و دیگر نه نامتان و نه تراوشات کثیف فکرتان منشأ کوچک ترین اثری در تارخ این مرز و بوم نیست. شما هم با شاه مرده اید و فقط جنازه هایتان در اینجا مانده است.

... و اما سخنی نیز در باب وظیفه روشنفکران در تاریخ این کشور با شما بگویم: آقایان! شما باید در تاریخ ایران دریافته باشید که انتلکثوئل ها در این مرز و بوم هیچ کاره اند. اگر در تاریخ جدید غرب روشنفکران منشأ اثرات سیاسی بوده اند، در اینجا این وظیفه همواره بر گرده روحانیون و رهبران مذهبی مردم بوده است. در این کشور مردم هرگز گرفتار دام انتلکثوئلیسم نشده اند و واکنش آنها در برابر خود شما آقایان، مؤیدی است بر این مدعا. در اینجا آیت الله شیرازی (ره) حکم حرمت تنباکو می دهد و اگر مصدق السلطنه توسط آیت الله کاشانی (ره) حمایت نگردد، همان خواهد شد که دیدید. دیدید یا نه؟ در اینجا مردم، چه انقلابی و

چه غیر انقلابی، مقلد مراجع مذهبی خویش هستند و البته شما به این پیوند مبارک عنوان ارتجاع می دهید. چه تفاوتی می کند که شما چه بگویید؟

در اینجا مردم اصلاً با عقل راسیونالیستی (۲۶) نمی اندیشیدند و غالب دانشگاهیان نیز اگر چه با تمدن غربی سرو کار دارند، اما هرگز اجازه نمی دهند که در زندگیشان احکام راسیونالیستی عقل دکارتی جانشین تقلید مذهبی شود. اما روشنفکران غرب زده، بالعکس، با این عقل راسیونالیستی می اندیشند - که عقیم است و زمینی و تنگ نظر و فلک زده. کار این عقل در نهایت به کفر و الحاد می انجامد و بنابراین، انتلکتوئل ها در سراسر جهان اگر ماتریالیست و ملحد نباشند، کافر هستند.

روشنفکر در مغرب زمین با وابستگی به ایدئولوژی های سیاسی و اراده به قدرت موجودیت می یابد و بنابراین، سیاسی بودن در آنجا جزء روشنفکری است. اما در اینجا روشنفکران مفلوک بدشانسی آورده اند و در خاکی روییده اند که مردم آنها را نمی فهمند، چرا که بین ایشان و مرام دینشان پیوندی است که حتی حکومت پنجاه ساله پهلوی نیز نمی تواند آن را نابود کند. تاریخ در خطه اصلاً تابع دین است نه ایدئولوژی های سیاسی. و لذا ضرورت تاریخی در اینجا روشنفکرها را خواه ناخواه بدین سمت می راند که اصلاً هویت سیاسی خود را انکار کنند و برای توجیه این سترونی بگویند: «... بین هنر و سیاست روز باید فاصله قائل شد.» (۲۷)

به هر تقدیر، روشنفکر در همه جای دنیا، به دلایلی که در این نوشته مجال ذکر ندارد، محکوم به یک سرنوشت نیهیلیستی است، اما در این مرز و بوم، به دلایلی که عرض کردم، انتلکتوئل در مقام « نفی » می ماند و کارش به « نفی در نفی » و « اثبات » نمی کشد و به نحوی حتی منکر ذات خویش می شود. می گوید: « روشنفکر هیچ وقت مدافع چیزی نیست... » آیا حضرات در این عدم دفاع از چیزی، آن همه استوار هستند که از این سخن نیز دفاع نکنند؟ و یا نه، در مقام دفاع از این سخن که « روشنفکر مدافع چیزی نیست » (۲۸) پافشاری خواهند کرد؟ اگر چه این عبارت که « روشنفکر مدافع چیزی نیست » لفظی بدون معناست چرا که از آغاز در مقام « دفاع » از محتوای این عبارت بیان شده است، اما در عین حال به بهترین نحو از عهده بیان ماهیت روشنفکری در کشور ما بر می آید.

نظام اجتماعی ما ترکیبی دارد که در آن هرگز جایی برای روشنفکر جماعت پیدا نمی شود. آنها موجوداتی هستند هُرهری، بی رگ و ریشه، پا در هوا، گرفتار وهم و خیال، بادگرا و بیگانه با تاریخ، فرهنگ و مردم خویش که اگر هم بخواهند، چیزی ندارند که در مقام دفاع از آن برآیند.

بالأخره، اگر چه رهبری تاریخی این خطه با رهبران دینی است، اما ضرورتاً با اشاعه تمدن غرب و ارزش های ملازم با آن در سراسر جهان، در حد واسط بین تفکر اصولی دینی و تفکر متدیک رسمی، گروهی از انسان ها واقع خواهند شد که نامشان را هر چه بگذاریم، روشنفکر یا غیر روشنفکر، وظیفه تاریخی آنها دفاع از شریعت و انحلال تفکر متدیک غربی در آن است. روشنفکران این مرز و بوم، اگر صداقت داشته باشند و شجاعتی که با آن به غرب و شرق و عجب و کبر ملازم با روشنفکری پشت کنند، آنگاه همچون مرحوم جلال آل احمد و شهید دکتر شریعتی و بسیاری از اقرانشان که هنوز در قید حیات هستند، خواهند توانست هویت تاریخی خویش را باز یابند و از عهده انجام وظیفه ای که در خور آنهاست بر آیند.

منبع: حلزون های خانه به دوش صفحه ی ۷

پی نوشت ها

۱- تلقی شما از «معاصر بودن» چیست؟، دنیای سخن، ۲۵، اسفند ۱۳۶۷، ص ۴۲

۲- dialectical materialism : تفسیر مارکسیستی عالم هستی که ماده را تنها موضوع یا محمل تغییر و تحول، و تحول را نتیجه تضاد و کشمکش دائمی میان اضداد می داند، کشمکشی که از تضاد درونی نهفته در همه پدیده ها، اندیشه ها و جنبش ها نتیجه می شود.

۳- individualisme : فردگرایی، مذهب اصالت فرد

۴- nihilisme : نیست انگاری

۵- logical atomism : فلسفه منطق ریاضی؛ به طور خاص فلسفه ای که برتراند راسل و آلفرد نورث وایتهد در کتاب «اصول ریاضیات»، و لودویگ ویتگنشتاین در «رساله منطقی- فلسفی» تبیین کرده اند.

۶- تلقی شما از «معاصر بودن» چیست؟، ص ۴۲

۷- موج سوم، نویسنده: الوین تافلر

۸- تکاپوی جهانی، نویسنده: ژان ژاک و سیر وان شرایبر

۹- مقصود مرتبه ای از عقل است که در فلسفه «رنه دکارت» (۱۶۵۰-۱۵۹۶)، فیلسوف و ریاضیدان فرانسوی، ظاهر شده.

- ۱۰- علم انگارانه (scientisme) : مذهب اصالت علم و یقین علمی)
- ۱۱- سوره بقره، آیه ۱۷۱
- ۱۲- تلقی شما از «معاصر بودن» چیست؟، ص ۴۳، در مصاحبه با منوچهر آتشی
- ۱۳- آهنگساز اتریشی
- ۱۴- آهنگساز و پیانیست لهستانی
- ۱۵- رجوع شود به: تلقی شما از «معاصر بودن» چیست؟، ص ۴۳
- ۱۶- نویسنده آمریکایی، برنده جایزه نوبل ۱۹۵۴
- ۱۷- داستان نویس اتریشی
- ۱۸- داستان نویس و متفکر فرانسوی، برنده جایزه نوبل ۱۹۵۷
- ۱۹- نقاش اسپانیایی
- ۲۰- نقاش اسپانیایی
- ۲۱- رمان نویس کلمبیایی
- ۲۲- شاعر و منتقد انگلیسی، برنده جایزه نوبل ۱۹۴۸
- ۲۳- شاعر و منتقد آمریکایی
- ۲۴- نیما یوشیج (۱۳۳۸ - ۱۲۷۶)، با نام اصلی علی اسفندیاری، بنیانگذار شعر نوی فارسی
- ۲۵- صادق هدایت (۱۳۳۰ - ۱۲۸۱)
- ۲۶- rationalisme : مذهب اصالت عقل
- ۲۷- گفت و شنودی با احمد شاملو، دنیای سخن، ۲۵، اسفند ۱۳۶۷، ص ۳۴
- ۲۸- گفت و شنودی با احمد شاملو، ص ۳۲

درست صد و بیست و پنج سال پیش، یعنی در سال یک هزار و دویست و هشتاد و هفت هجری قمری، مستشارالدوله (۱)، یکی از اشراف زادگان فرنگ زده ایرانی، در پاریس رساله ای نوشت با عنوان « یک کلمه » که از نقل حتی بعضی از جملات آن می توان واقعتی را کشف کرد که بعد از یک صد و بیست و پنج سال و وقوع انقلابی دینی در ایران و بر پایی نظامی بی سابقه با عنوان جمهوری اسلامی، که اسلامیت آن اصالتاً در اصل ولایت فقیه معنا پیدا می کند، هنوز هم غرب باوران و فرنگ زدگان این مرز و بوم آن را در نیافته اند. بگذارید نخست جملاتی را از آقای مستشارالدوله نقل کنم و بعد باقی قضایا را. او می نویسد:

چندی اوقات را به تحقیق اصول قوانین فرانسه صرف کردم و دیدم آن کودها (۲) در نزد اهالی فرانسه کتاب شرعی محسوب می شود... (۳)

بگذارید صراحتاً بگویم که بنده، به تحقیق، ایمان دارم که غرب باوران این مرز و بوم نه تنها هنوز هم قدمی فراتر از آقای مستشارالدوله برنداشته اند، بلکه بعد از یک صد و بیست و پنج سال، واقعیت این تقابلی را که مشارئالیه بین « اصول قوانین فرانسه » و « کتاب شرع » تشخیص داده بود نیز نفهمیده اند و هنوز مثل پطر کبیر (۴) تصور می کنند با تراشیدن اجباری ریش های مسلمانان می توان « دروازه تمدن بزرگ غرب » را بر جامعه گشود.

چه باید کرد؟ به راستی ما فرزندان انقلاب اسلامی و طلیعه داران تمدن دینی فردای جهان با این جماعت پطرهای نه چندان کبیر که اصلاً مبانی تفکر ولایی ما را نمی فهمند و همه چیز را مثل کامپیوتر های لاشعور فقط همان طور می شنوند که برایشان برنامه ریزی شده است، چه کنیم؟ می گوئیم « درد دین »، می گویند « دموکراسی »؛ می گوئیم « ولایت »، می گویند « واپس گرایی »؛ می گوئیم « فقاقت »، می گویند « مدیران و کارشناسان و فراغت آفرینان »... و می گوئیم:

آخر آقایان محترم! این ما هستیم که زیر عَلم آن سید بزرگ - روح الله موسوی - قیام کرده ایم، که عمامه ای سیاه داشت و عبا و قبا و لباده می پوشید و جز در یک مدت کوتاه، هنگام تبعید در ترکیه، لباس پیامبر را از تن بیرون نیاورد... و نعلین می پوشید و از هر ده کلمه ای که می گفت، هر ده کلمه اش درباره دین بود و احکام دین و ولایت و فقاقت و تقوا و تزکیه... و حتی برای یک بار هم نشد که دین را به صورتی متجددانه تحلیل و تفسیر کند و هر آنچه را که می خواست به ما بیاموزد با رجوع به امثال و حکمی بیان می کرد که از احادیث و روایات و تفسیر قرآن و زندگی انبیا و قیام امام حسین (ع) گرفته بود و حتی برای یک بار « آزادی » را جز در تلازم با استقلال و جمهوری اسلامی معنا نکرد و از استقلال همواره معنای عدم تعبد غیر خدا را

مراد می‌کرد - که در تفسیر لاله‌الاله وجود دارد- و از جمهوری اسلامی نیز حکومتی ولایی را در نظر داشت که قانون اساسی آن نه از قوانین فرانسه که از قرآن و سنت گرفته شده و نهادهای آن، بلا استثنا، چون اقماری که بر گرد شمس ولایت فقیه نظام یافته‌اند، زمینه را فقط و فقط برای حکومت شرع فراهم می‌آورند و شرع را نیز درست همان طور معنا می‌کرد که فقهای سلف کرده بودند و علی‌الرسم القدیم باز هم حوزه‌های علمیه را به فقه جواهری دعوت می‌کرد... و قس علی‌هذا.

... اما باز هم این جماعت همان حرف‌های خودشان را بلغور می‌کنند و می‌خواهند با همان توضیحات سفیهانه‌ای که مستشارالدوله‌ها و آخوندزاده‌(۵)‌ها و تقی‌زاده‌(۶)‌ها درباره تمدن غرب و دستاوردهای آن - که دموکراسی است و آزادی مطلق نهادهی شده - بیان می‌کردند، ما را متوجه ضرورت لیبرالیسم بگردانند و حتی گاه تا آنجا پیش می‌روند که بخواهند از آن سید علمدار نیز چهره‌ای ترسیم کنند که بیش‌تر به آرزوهای خودشان شبیه است تا واقعیت. به راستی ما با این تقی‌زاده‌های جدید که، خدا را شکر، ظاهر و باطنشان یکی است و کراوات بر گردنشان همان معنایی را دارد که باید داشته باشد و تفسیرهایشان درباره کلاه پهلوی و کت و شلوار و پاپیون و پوشش از زمان رضا قلدر تا به حال تغییری نکرده است چه کنیم؟ کسی به ما بگوید که چگونه حرف‌هایمان را به این جماعت حالی کنیم.

می‌گویند پطر کبیر وقتی که در هلند تحصیل می‌کرد، در جواب به این دغدغه همیشگی خویش که چرا ملت روسیه مثل هلندی‌ها به ترقی و پیشرفت نرسیده‌اند، ناگهان در طی یک مکاشفه کاملاً علیمانه دریافت که هر چه هست در این نکته مستتر است که مردم هلند هر روز صبح ریش‌هایشان را با تیغ می‌تراشند... و بعد چون به روسیه بازگشت نهضتی عظیم علیه ریش به راه انداخت و دستور داد که همه ریشوهای خائن را دستگیر کنند و ریش‌هایشان را در ملأعام بتراشند تا مملکت پیشرفت کند و همچون هلند به ترقیات عالی‌ه دست یابد. و عجیب است که بعد از نزدیک به یک قرن، هنوز که هنوز است، تفسیرهای غرب‌باوران و فرنگ‌زدگان این مرز و بوم از حد پطر کبیر فراتر نرفته است و اینان حتی برای یک لحظه به این پرسش دچار نیامده‌اند که چرا وضع ایران در میان تمام کشورهای این سوی جهان کاملاً استثنایی است و چرا نسخه‌های پزشکان میسیونر در سراسر کشورهای این سوی جهان برای ملت‌ها پیچیده‌اند، ملت ایران را شفا نداده است... و چرا رابطه روشنفکران در این مرز و بوم با مردم، عقیم و منقطع است... و چرا در تمام طول این یک صد سال و یا بیشتر، هر بار که شورش و قیام و انقلابی بر پا شده است، مردم به شیوه‌ای عمل کرده‌اند که هرگز نتایج معمول تاریخ معاصر را در پی نداشته است.

و شگفتا! در جواب به این سؤال آخری، یکی از این جماعت که علی القاعده باید جهان‌دیده تر از سایرین باشد، با غیظ و نفرت و اخم و تخم به این نتیجه می‌رسد که «این ملت حافظه تاریخی ندارند»، و جماعتی دیگر که خود را «نسل سوم» می‌خوانند و حداقل یک نسل از آن دیگری جوان تر هستند، باز هم به نتیجه ای مشابه او دست می‌یابند که:

این مردم در تمام طول تاریخ این یک صد ساله اشتباه کرده اند و به همین دلیل هیچ یک از این قیام ها و انقلاب هایی که در این مملکت روی داده به این نتیجه مطلوب دست نیافته است. (۷)

و جماعتی دیگر از این آقایان و خانم های محترم نتیجه می‌گیرند که:

انقلاب بیست و دوم بهمن فقط در صورتی به اهداف خویش دست خواهد یافت که واپس گرایی روحانیون مهار شود و ضوابط تمدن مردم گرا (دموکراتیک) برقرار گردد و آزادی مطلق، تضمینی نهادی پیدا کند. (۸)

... و این جماعت آخر را باید انصافاً بیش تر شبیه به میرزا ملکم خان (۹) دانست، تا پطر کبیر و مستشارالدوله و تقی زاده... یعنی کمی باهوش تر و زیرک تر، که لااقل وقتی می‌خواهند ما ملت عقب مانده دیندار واپس گرا را به صراط مستقیم اومانیسم هدایت کنند، نه مثل پطر کبیر به فکر تراشیدن اجباری ریش هایمان می‌افتند و نه مثل کسروی (۱۰)، قرآن و مفاتیح و نهج البلاغه را آتش می‌زنند و نه مثل رضا شاه سعی می‌کنند که به تن مردم به زور کلاه پهلوی و لباس اروپایی بپوشانند و تکیه ها و حسینیه ها را تعطیل کنند و چادر از سر زنانمان بگیرند - که البته ته دل هایشان برای این دو کار غنچ می‌رود، متنها به روی مبارک خودشان نمی‌آورند - و نه... بلکه می‌کوشند ما را شیرفهم کنند که «اسلام یعنی آدمیت (اومانیسم) و شرع یعنی قوانین مأخوذ از فرنگی ها»، چرا که دست کم دریافته اند در این کشور که خیلی ها دلشان می‌خواست کشور گل و بلبل و مینیاتور باشد، هر که با ولایت و عزاداری محرم و حجاب زنان و روحانیون در بیفتد بدون شک بر می‌افتد. و خوب! حالا که چنین است و این ملت نا آگاه در آستانه قرن بیست و یکم و در عین استفاده از محصولات و مظاهر تمدن جدید، طوری به دین چسبیده است که انگار الان سال هشتم هجرت است، باید اینها را به وسیله معیارها و ارزش های خودشان فریفت، نه با تحلیل هایی که از همان آغاز بر اعتبارات عقلی و منطقی تمدن جدید بنا شده است. ولی با این حال، همان طور که میرزا ملکم خان هم بالأخره بند را آب داد، این جماعت نیز پیش از آنکه بتوانند دام را بگسترانند لو می‌روند، چرا که اصلاً با مبانی فکری و اعتقادی و سوابق تاریخی این مردم آشنا نیستند و تا دهان باز می‌کنند باطن خود را بروز می‌دهند... و نه عجب! که حتی فردی چون هانری کربن (۱۱) نیز، با آن همه پژوهش های مفصل و دامنه دار در فرهنگ شیعه، باز هم آنجا که به اُسّ الاساس معتقدات ما، یعنی ولایت و مهدویت، می‌رسد در می‌ماند و

حتی در پیش پای طلبه های جوانی که هنوز سیوطی (۱۲) را هم تمام نکرده اند و برای تبلیغ به روستاها می روند لُنگ می اندازد.

چاره ای نیست! اینجا همان « پل معروف » است که در امثال کهن ما آمده است و آن همه دقیق که حتی یک نفر نیز نمی تواند خود را جا بزند و بگذرد. و اما این جماعت تصور می کنند که رابطه مردم با دین و ولایت و فقاقت مثل ریش است که با یک تیغ « ناست » یا یک ریش تراش فیلیپس هم می توان آن را تراشید و از خود نمی پرسند که به راستی چه شد که درست در زمانی که غرب ایران را جزیره ثبات می پنداشت، ملتی که هم عاقبت وقایع دوران مشروطیت را دیده بودند و هم واقعه پانزده خرداد را، باز هم در تبعیت از یک روحانی که اصلاً از پا گذاشتن بشر روی سطح کره ماه شگفت زده نشده بود و به شریعت تکنولوژی ایمان نیاورده بود، به خیابان ها ریختند، از هفده شهریورها گذشتند تا انقلاب را به ثمر رساندند و بعد هم، همه با هم به جمهوری اسلامی رأی دادند که حکومتی ناشناخته، تجربه نشده و بدون هیچ سابقه تاریخی در جهان معاصر بود. به راستی چه شد؟ و چرا این واقعه در ایران اتفاق افتاد نه در ترکیه و روسیه و عراق و حجاز و مصر و سوریه و نه حتی در پاکستان؟ چرا این انقلاب نه در اهداف و نه در شیوه عمل رجوع به انقلاب فرانسه نداشت؟ و چرا دستاوردهای سیاسی آن، خلاف همه انقلاب های دیگری که در جهان معاصر روی داده است، نهادهای شناخته شده دموکراتیک و یا حکومت های تجربه شده ای که مبنایی اومانیستی دارند نبود؟ چرا رهبر این انقلاب مردم را به شیوه انبیای کهن راه می بُرد و چرا با آنان از اصولی سخن می گفت که بنیادهایی هزار و چهارصد ساله داشت؟

در مقاله ای که یکی از این جماعت در مجله « آدینه » - شماره ۵۹ - نوشته است، تحلیلی بسیار شگفت آور از تاریخ معاصر ایران ارائه شده - به قصد مصادره به مطلوب وزیر ارشاد و اغتنام فرصت در گیر و دار مباحثات فرهنگی اخیر در میان جناح های مسلمان و معتقد به نظام اسلامی - که می تواند پرده از عمق وجود این جماعت بردارد؛ و البته چیزی خلاف قاعده در اینجا رخ نداده است، که غرب باوران این مرز و بوم، از همان دوران مستشارالدوله تا کنون، آدم هایی سطحی، بدون تحقیق و غافل از فرهنگ، تاریخ و مردم خویش بوده اند. اینها بیش ترین دشمنی را با ناصرالدین شاه می ورزند، اما اگر درست دقت کنی واکنش خودشان در برابر غرب، از این وجه که گفتم، بسیار ابلهانه تر از اوست. و اگر سفره دلشان را برایت بگشایند، می بینی که اما رضا قلدر را از ته دل دوست می دارند و بسیار تأسف می خورند که چرا او نتوانست همپای کمال آتاتورک (۱۳) از عهده وظیفه تاریخی خویش برآید!

نویسنده مقاله مزبور در طول این تحلیل تلاش کرده است که از موضعی ضاهراً طرفدار انقلاب اسلامی و نگران دستاوردهای آن، پیروزی کامل انقلاب را موکول به « برقراری نهادهای دموکراتیک و تأمین آزادی برای همه » بگرداند و برای وصول به این نتیجه، از همان آغاز، بنیان بحث را به گونه ای اختیار کرده که تو گویی غایت انقلاب از همان آغاز چیزی جز « برقراری ضوابط مردم گرا و تأمین آزادی مطلق از طریق نهادهای حکومتی » نبوده و آنچه حصول این نتایج را به تعویق انداخته، تحمیل یک جنگ هشت ساله است که اکنون فیصله یافته... و خوب! حالا:

... اهل تفکر و قلم حق دارند حواله ای را که انقلاب به دست آن ها داده – و در سال های جنگ بابت دریافت آن اصراری نکردند – اینک وصول کنند... (۱۴)

و لابد ما هم که سخت درگیر جنگ و جانبازی بودیم باید نسبت به این آقایان و خانم های محترم شکر گزار باشیم که بر ما منت نهادند و حواله خود را وصول نکردند(!) و اگر نه، ما به راستی چه می کردیم؟ و راستش اگر ما هم بخواهیم به شیوه همین نویسنده «فضای خالی میان سطور» (۱۵) را بخوانیم، باید بگوییم: این آقایان از ترس خودشان بود که در زمان جنگ، طلب وصول حواله آزادی را نکردند، چرا که امکان داشت وقتی رزم آوران اسلام خود را با دو دشمن رو به رو ببینند، در همان حال، محضاً لله یک آرپی جی جانانه هم به سمت مجله « آدینه » شلیک کنند و آن وقت « خر بیار و باقلا بار کن! »

نویسنده مزبور حکومت ها را به دو نوع « حکومت آسان » و « حکومت مستقر » تقسیم می کند، با این پیام مطلوب که « حکومت آسان حکومتی بی آینده است » و این نتیجه اخلاقی که اگر سردمداران حکومت فعلی می خواهند قدرت را نگاه دارند، باید گوش به نصایح نویسنده مقاله کذایی بسپارند. با صرف نظر از مندرجات مقاله مذکور که درباره آن به حد کفایت سخن خواهیم گفت، ساختار محوری مقاله آن همه بدوی و شعار زده و سطحی است که آدم در می ماند که واقعاً نگارنده مخاطبان خویش را همین مقدار هالو می پندارند و یا این شیوه را همچون نقابی برای مقاصد دیگر اختیار کرده است. طرح کلی مقاله از لحاظ ساختار چیزی شبیه به ترساندن بچه ها از لولوست که در این تمثیل، بچه ها سردمداران حکومت، یعنی روحانیون و تکنوکرات های مذهبی هستند و « لولو » هم « از دست دادن قدرت » است، و علی الظاهر مقصد نگارنده از این لولوپراکنی (!) آن است که بعضی از مسئولین فرهنگی کشور از ترس لولو به بغل شخص ایشان پناه بیاورند که پناهگاه بسیار مطمئنی است، به همین سادگی! بسیار شگفت آور است که نویسنده مقاله با همین شیوه « بچه گول زنک » می خواهد از آب گل آلوده ای که به زعم او با درگیری های دو جناح مصدر

حکومت ایجاد شده ماهی بگیرد علی الخصوص وزیر ارشاد، ایشان را به اصطلاح « شیر کند » و به جان آن طرفی ها که به زعم ایشان طرفدارن حکومت آسان هستند، بیندازد. می نویسد:

در خالی بین سطور نامه وزیر ارشاد نکته ای وجود داشت. گفته می شد: ما استدلال داریم، حق با ماست. از هیچ سخن مخالف با خود نمی هراسیم. واپس گرا نیستیم و در نهایت آزادی را برای همه می خواهیم. این پیام اصلی است. (۱۶)

... و حالا اگر خدا به ما هم قدرت خواندن فضای خالی بین سطور مقالات را عنایت می کرد، لابد ما هم می توانستیم ترفند بسیار پیچیده نگارنده را کشف کنیم و حتی حدس بزنیم که ایشان در مقالات آینده خویش هم چه چیزها خواهند نوشت.

برسیم به اصل مطلب: تحلیل نگارنده مقاله از تاریخ معاصر جهان سوم، به دلیل آنکه پیشاپیش پیام مشخصی بر آن تحمیل شده، صورتی یافته است که خواننده از همان آغاز می تواند پایان کار را حدس بزند. فرض اولیه ایشان در این تحلیل آن است که « همه تحولاتی که در تاریخ معاصر ایران پدید آمده - جز انقلاب بهمن ۵۷ - به دلیل نا آگاهی مردم به نتیجه مطلوب که نهادی شدن آزادی باشد نرسیده است. » درست به این پاراگراف از مقاله توجه کنید:

در فرصت های دور کمبود آگاهی های عمومی مانع از آن شد که آزادی نهادی و پاگیر شود. امسال درست ۱۰۰ سال از نخستین باری که این فرصت ایجاد شد می گذرد. در آن زمان میرزا رضا کرمانی، ناصرالدین شاه، آخرین مجسمه استبداد سستی را به خاک انداخت. فرصتی بود تا ملت به پا خیزند، اما نا آگاهی عمومی چندان بود که اتابک با تکان دادن دست های مرده و یخ کرده شاه مانع پخش اطلاعات شد و مجال یافت تا سر فرصت نظام استبدادی را محکم کند. در مشروطیت، تحول و حرکت طبیعی بود ولی طلب « عدالتخانه و مشروطیت » را پشت در اطاق کنسول انگلیسی، منشی سفارت در دهان حاج محمد تقی بنکدار (سفارتی) و حاج امین الضرب گذاشت، پس محمد علی شاه توانست با کمک قدرت خارجی آن را محو کند. استبداد صغیر را اگر واقع بین باشیم مقاومت ستارخان و باقرخان و آگاهی عمومی پایان نداد، دست دیگری در کار بود. با این همه فرصت کسب آزادی به وجود آمد اما به دلیل نبود آگاهی در ملت از بین رفت. چنان شد که کودتای سوم اسفند (۱۲۹۹) حرکت افسران ملی و ناسیونالیست جلوه کرد و بعدها به دیکتاتوری انجامید. بعد از سقوط رضا شاه بود که در روند بی خبری و بی اطلاعی ملت از آزادی تغییری رخ داد. در آن زمان یک سالی بود که ایرانیان صاحب رادیو شده بودند و از طریق گیرنده های رادیویی با خش خش بسیار صدای رادیو آلمان و انگلیس را می شنیدند، به همین جهت آزادی به دست آمده را به هر شکل نگه داشتند و از دل

آن صاحب احزاب و نهادهای آزادی شدند و دوازده سال وقت گرفت تا سرانجام ایدن و چرچیل، آیزنهاور را از آن بر حذر داشتند که شیر خفته بیدار شود و این آگاهی به سراسر منطقه سرایت کند... (۱۷)

به راستی چگونه می توان همه تحولاتی را که در یک قرن و نیم از تاریخ ایران روی داده است در تحلیلی اینچنین گنجانند؟ از یک سو، به زعم نویسندگان، معیار آگاهی یا نا آگاهی مردم در طول این سال ها میزان آزادی خواهی و درک آنها از آزادی بوده است و از سوی دیگر، نگارنده هدف همه حرکات و تحولات مردمی را در این سال ها کسب آزادی قلمداد می کند، و بعد هم میزان توفیق یا عدم آن را باز در همین جا می جوید: « رسیدن به آزادی و نهادی شدن آن. »

این کدام آزادی است؟ همان آزادی است که در کنار استقلال و جمهوری اسلامی معنا پیدا می کند و یا آن آزادی است که معنایی معادل Liberty دارد؟ این دومی، مقصد و مقصود همه جنبش هایی است که از انقلاب فرانسه الگو گرفته اند و مفهوم آن را بدون رجوع به سابقه تاریخی این کلمه در غرب نمی توان دریافت. مفهوم این آزادی، همان طور که نویسندگان مقاله مزبور نیز تلویحاً بیان داشته است، در نفی و انکار همه قیودی که انسان تعریف شده در مکتب اومانیزم را از خود بیگانه می کند. در این معنا هیچ چیز، جز نیازهای انسان که عین ذات اوست، حقیقی نیست و هر قید و بندی که سدّ راه وصول به مطلوب این نیازها شود مستحقّ انکار است، چرا که انسان را از خود بیگانه می کند: سنت، عرف، اخلاق، دین، دولت، و چه بسا تمدن و میثاق اجتماعی، در نزد فروید (۱۸) و فرویدیست ها. و اما در عین حال، از آنجا که انسان ناچار است که به زندگی اجتماعی تن بسپارد و حیات اجتماعی نیز محتاج قانون است، در فلسفه حقوق سیاسی و اجتماعی دنیای معاصر، بهترین قانون قانونی است که کم تر آزادی انسان را محدود کند. در نزد ما حقیقت مسئله این است که در غرب ذات انسان عین و لنگاری انگاشته شده و تنها چیزی که اجازه دارد این رهایی بلاشرط از همه قیود را محدود کند آن است که همه حق دارند مطلقاً آزاد باشند. و چون این حکم امکان تحقق ندارد، پس انسان ناگزیر است قید حیات اجتماعی و محدودیت های آن را بپذیرد، در عین آنکه جامعه باید به صورتی نظام یابد که فقط در حدّ ضرورت، ولنگاری انسان ها را محدود کند.

و اما آن آزادی که در کنار استقلال و جمهوری اسلامی معنا می گیرد و مردم ایران برای آن فریاد کردند هرگز معادل liberty نیست. این آزادی به طور کامل در نسبت با دین معنا پیدا می کند و مفهوم آن نفی بندگی غیر خداست که در مراتب بعد و در حیثیت فردی به « کمال انقطاع » می رسد - که از ما نحن فیه خارج است. نگارنده مقاله اصلی ترین و بزرگ ترین دستاورد انقلاب را آزادی قلمداد می کند و از همان آغاز، مبنا و مدخل بحث خویش را به گونه ای انتخاب کرده است که وانمود شود مردم اصالتاً برای آزادی قیام کرده اند،

و آن هم نه آن آزادی که معادل حُریت است و در این کلام نهج البلاغه تفسیر شده: لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا (۱۹)، بلکه آن آزادی که معادل liberty است و بندگی خدا را نیز از خود بیگانگی انسان می داند.

من از مخاطبان خویش می پرسم که به راستی مردم ما برای آزادی قیام کردند یا برای اسلام. هنوز سیزده سال بیشتر از انقلاب اسلامی نگذشته است و امکان تحریف تاریخی آن وجود ندارد؛ آنچه که انقلاب بهمن را ایجاد کرد و به ثمر رساند، گذشته از پیشینه تاریخی آن، این آگاهی و تجربه تاریخی بود که تنها اسلام است که می تواند استقلال و آزادی ما را تأمین کند و مظهریت کامل اسلام را نیز در شخص امام خمینی (س) می دیدند. گویا نگارنده مقاله فراموش کرده است که شعار « حزب فقط حزب الله، رهبر فقط روح الله » را مردم به آن دلیل ساختند که عدم وابستگی قیام خویش را به هر حزب و دسته و سازمانی برسانند و ماهیت کاملاً مردمی و خود جوش انقلاب را که فقط از طریق روحانیون و مساجد سازمان یافته بود بیان کنند. مردم اسلام را می خواستند و حتی برای تفسیر معنای اسلام و چگونگی تحقق آن در یک قالب حکومتی نیز چشم به دهان حضرت امام داشتند؛ و اگر نه، کدام آزادی؟

نگارنده مقاله مزبور انقلاب بهمن ۵۷ را این گونه تحلیل می کند:

انفجار اطلاعات و آگاهی عمومی و قتی در هم ضرب شد، تمام ترندها را بی اثر کرد و انقلاب، سرود آزادی بر لب پیروز شد و بر هر چه نام آزادی نهاد. زمستان را هم « بهار آزادی » نامید... و اگر گفت و شنود پیرامون آزادی، پس از پیروزی انقلاب دوباره ده سالی عقب افتاد، دلایلی دارد که اهم آن ها وقوع جنگ است. تهدید خارجی، معمولاً وقفه ای این گونه ایجاد می کند. وگرنه در تمام این مدت بحث درباره آزادی به عنوان اصلی ترین دستاورد انقلاب از اهمیت نیفتاد. (۲۰)

این کدام انفجار اطلاعات است که به آگاهی عمومی می انجامد؟ انفجار اطلاعات که در جهان امروز خودش عامل اصلی نا آگاهی انسان هاست چگونه می توانست ما را به آگاهی عمومی برساند؟ تحلیل ها، تعبیر، اعتبارات منطقی... همه چیز حکایت از غرب زدگی و غرب باوری دارد. آگاهی عمومی مردم ما در انقلاب، همان خود آگاهی تاریخی است که بعد از یک قرن و نیم تجربه مبارزه با غرب، در دین اسلام و شخص امام خمینی (س) مظهریت یافته بود نه چیز دیگر، و این آگاهی عمومی هرگز با انفجار اطلاعات ایجاد نمی شود. این امر مزخرفات چیست؟ و آن کدام آزادی است که گفت و شنود درباره آن را جنگ تحمیلی به تعطیلی کشاند؟ بحث درباره جنگ را به انتهای مقاله وامی گذارم و فقط یک کلمه می گویم و درمی گذرم: جنگ هشت ساله اگر چه تحمیلی بود، اما باعث شد تا حقیقت قدسی انقلاب ظاهر شود و به همین علت بود اگر

جنگ، که در همه جا جز ویرانگری و براندازی کاری نمی کند، در اینجا به تحکیم مبانی انقلاب و تثبیت ارکان نظام اسلامی انجامید. اگر این آزادی بزرگ ترین دستاورد انقلاب بود، چگونه است که با آغاز جنگ به تعطیلی کشید؟ گویا نگارنده مقاله مزبور باز هم فضای خال میان شعارهای مردم (!) را خوانده است که چنین حکم می کند، اگر نه، ما که در هیچ یک از شعارها نشانه ای بر آنکه مردم آزادی مطلق را خواسته باشند نیافتیم؛ و اگر زمستان را نیز بهار آزادی نامیدند مفهوم این آزادی به طور خاص در نسبت با شعارهای دیگر معنا می گیرد و به طور اخص در ارتباط با سرنگونی رژیم شاهنشاهی و رفع استبداد، و اما نه آن استبداد که در مقابل مفهوم دموکراسی است.

آتمسفر رسانه ای غرب چنان مفاهیم کلمات را دیگرگون ساخته است که هر بار پیش از هر چیز باید درباره کلمات و مفاهیم آن سخن گفت. یکی از معادلات مفهومی و ارزشی که القائات رسانه ای غرب ایجاد کرده این است: نفی استبداد مساوی است با دموکراسی. این آتمسفر آنچنان غلبه ای بر اذهان دارد که در اینجا همه می پندارند هر حکومتی که مورد تأیید مردم باشد دموکراتیک است، و بنابراین، بسیاری از دوستان را سعی بر این است که بگویند ولایت فقیه یک حکومت دموکراتیک است، و خوب! اگر معنای دموکراتیک خیلی ساده، « مردمی » بگیریم، این معادله درست از آب در می آید. بحث درباره دموکراسی نیست، اما از آنجا که این آقایان و خانم های محترم فرنگ زده غرب باور، همیشه پشت این اختلافات در معنا پنهان می شوند، قصد من آن بود که نقاب از چهره این کلمه « آزادی » که نگارنده مقاله « حکومت آسان » گفته است بر دارم، تا روشن شود که برای نظام اسلامی اعطای آزادی مطلق که لیبرالیست ها می خواهند مساوی با نفی خویشتن است، چرا که اصلاً از لوازم این آزادی « انکار دین » است. برای یک حکومت دینی، آزادی معنایی متناسب با ماهیت خودش دارد و اصلاً خنده آور است اگر ما بخواهیم حکومت ما « اسلامی » باشد اما در عین حال آزادی را آن سان تفسیر کند که در جهان غرب معمول است. آن آزادی مساوی است با بندگی نفس اماره... و اصلاً اطلاق لفظ آزادی بر آن اشتباه است. انسانی که وجودش منتهی به نیازهای طبیعت اوست، برده خور و خواب و خشم و شهوت است و خود نمی داند؛ صورتی انسانی دارد و سیرتی حیوانی؛ ظاهری آزاد دارد اما در باطن اسیر و بنده ای بیش نیست، و آن هم اسارتی که بدترین اسارت هاست.

نگارنده در تمام مقاله سعی کرده است که از بحث درباره رابطه دین با وقایع تاریخ معاصر و معادلات مفهومی و اعتبارات ارزشی که در مقاله اش وجود دارد پرهیز کند و بنابراین، در هیچ کجا به وقایعی که صراحتاً به تحرک دینی مردم اشاره دارد نپرداخته است؛ و فی المثل، اگر در همان جا که به قتل ناصرالدین شاه می پردازد با این سؤال مواجهه شود که میرزا رضای کرمانی را چه انگیزه ای به قتل شاه کشاند، بنیان تحلیل هایش در هم می ریزد و ناچار می شود که در رابطه بین دین و حکومت آسان و یامستقر بیندیشد و سخن بگوید... و

او همواره از این مواجهه پرهیز دارد. او در پی « تحلیل آسان » است که چیزی است از قبیل « آشپزی آسان » و یا « راحت الحلقوم » و یا « اول ساندویچ، بعد سینما » (۲۱)، غافل از آنکه اصلاً وقایع تاریخ را نمی توان این گونه تحلیل کرد. تأمل در شخصیت پیچیده سید جمال الدین اسدآبادی و تأثیرات او بر تاریخ و مردمانی که در ایران و افغانستان و عثمانی و مصر... معاصر او بوده اند - و از جمله بر میرزا رضای کرمانی که ناصرالدین شاه را کشت - به روشنی نشان می دهد که بزرگترین مسئله ما در طول یک قرن و نیم، نسبت دین با تمدن غرب و جست و جوی آن هویت تاریخی است که باید با رجوع به آن خود را از استحاله در تاریخ غرب حفظ می کردیم، و این درست همان چیزی است که نگارنده مقاله مزبور در تحلیل آسان خویش از آن گریخته است. در اشاره به دوران مشروطیت نیز سعی می کند وقایعی را عنوان کند که به طرح تقابل مشروطیت و مشروعیت نمی انجامد، چرا که بعد در برابر این واقعیت که مردم ایران را دین و رابطه ولایی آنها با مراجع دینی شان به تحرک می کشانده است، مشتت باز می شد و تحلیل آسان در مخاطره می افتاد.

مروری، حتی گذرا، بر تاریخ معاصر ایران نشان می دهد که انقلاب اسلامی - که نگارنده مقاله برای گریز از تبعات این صفت « اسلامی »، آن را « انقلاب بهمن ۵۷ » می خواند - نتیجه نهایی مجموعه ای متکامل از انقلاب ها و قیام ها و تحولاتی است که در معارضه با استعمار نو و بسط سلطه تاریخی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی غرب ایجاد شده است. بررسی تحولات تاریخی نشان می دهد که انقلاب اسلامی یک انقلاب تکاملی است که در یک سیر تاریخی چند صد ساله، متکی بر تجربیات تاریخی مکرر و با استفاده درست از نتایج این تجربیات روی داده است؛ با صرف نظر از آنکه اگر به طور جدی تر بخواهیم در جست و جوی ریشه های انقلاب اسلامی به تاریخ ایران رجوع کنیم، بدون تردید و ناگزیر اذعان خواهیم کرد که اگر هر یک از تحولات تاریخی این هزار و چهار صد سال، و حتی پیش از آن را از مجموعه تاریخ حذف کنیم، انقلاب بیست و دوم بهمن رخ نمی داده است؛ اگر چه در این میان شکی نیست که رابطه و تأثیر بعضی از این وقایع و عوامل بر انقلاب اسلامی مستقیم، عمیق تر و واضح تر است.

واقعۀ تاریخی قارچ نیست که یک شبه و بدون ریشه سر از خاک دریاورد؛ و بنابراین، اسلامی بودن را باید از یک سو لازمه ذاتی انقلاب دانست و از سوی دیگر، علت تامه آن. با عنایت به همین سابقه و هویت تاریخی مردم ایران، بدون کوچک ترین تردید باید در برابر این واقعیت تسلیم شد که با هیچ قدرتی امکان نداشت که کسی و یا حزبی بتواند این مردم را برای دموکراسی و آزادی به خیابان ها بکشانند و جلوی تانک و گلوله ببرد، و اگر آگاهی و عدم آگاهی مردم را بخواهیم آن سان تفسیر کنیم که در تحلیل آسان این آقای محترم آمده است، باید اعتراف کرد که هنوز هم مردم آن آگاهی لازم را پیدا نکرده اند که برای آزادی قیام کنند و حتی آمدن ماهواره هم این آگاهی را در مردم ایجاد نخواهد کرد.

گویا این آقا نمی داند و ندیده است که در طول همین جنگ هشت ساله چگونه جوانانی که طبع و طبیعت جوانی می بایست آنان را به سوی تلذذ و تمتع از مواهب زندگی بکشاند، با یک سخن آن خلف صالح انبیا و ائمه (ع) از همه چیز می گذشتند و با فریاد الله اکبر، هزار هزار، پای در میدان هایی می گذاشتند که در آنها حتی یک احتمال برای زنده ماندن وجود نداشت... و به قلب دشمن می زدند. و تو را به خدا، اگر کسی حوصله دارد، داستان نگهداری جزیره مجنون را برای این آقای آسان پرست تعریف کند تا بفهمد که چگونه می شود تا آنجا در برابر فرمان ولیّ امر عادل و صالح تسلیم بود که روزهای متمادی در محیط کوچکی از آسمانش باران خمپاره های شصت و هشتاد و صد و بیست، و انواع توپ های روسی و فرانسوی... و بمب های ناپالم می بارد، ماند و تسلیم دشمن نشد؛ و این همه را فقط برای رضای خدا انجام داد، نه آزادی و دموکراسی. آنچه که مردم را در روز بیست و یکم بهمن ۵۷، ساعت چهار و نیم، در خیابان ها نگاه داشت نیز عشق به آزادی و دموکراسی نبود؛ عشق خدا بود و رهبری که مظهر کامل اسما و صفات خدا بود.

...و گفتم که هنوز سیزده سال بیشتر از پیروزی انقلاب نگذشته است و همه به یاد دارند که مردم هرگز چیزی جز آنچه امام می خواست، نمی خواستند و مثلاً چنانچه حضرت او در برابر عنوان «جمهوری دموکراتیک اسلامی» که از جانب عده ای پیشنهاد شده بود تسلیم می شد، مردم باز هم بدون آنکه خلجانی در دلشان راه یابد و یا خم به ابرو بیاورند به او تأسی می کردند و انقلاب در مسیر دیگری می افتاد. و اما این خود او بود که مؤکداً بر این عنوان «جمهوری اسلامی، نه یک کلمه بیش تر و نه یک کلمه کم تر» پای فشرد، و چنانچه اگر مطلوب مردم در انقلاب، آزادی بود، در هنگام رأی گیری برای تعیین حکومت، دیگر پرسش نمی توانست «جمهوری اسلامی، آری یا نه؟» باشد، بلکه پرسش دیگری از این قبیل عنوان می شد که مثلاً «چه حکومتی می خواهید؟» مگر آنکه بگوئیم مردم برای آزادی قیام کردند اما بعد قدرت به دست روحانیون افتاد و آنها جمهوری اسلامی را به زور بر مردم تحمیل کردند... و کذب این سخن تا آنجا روشن است که در میان تحلیلگران غربی هم کسی جرأت اعمال چنین حيله ای به خود نداده است.

اینها تنها تصویری که از انقلاب دارند انقلاب فرانسه است و تنها تصویری که از حکومت دارند نیز همان آشکال مختلف حکومت هایی است که در دوران معاصر با رجوع به مکتب امانیسم پدید آمده است، و اصلاً نمی توانند درکی از این معنا داشته باشند که انقلاب اسلامی با رجوع به باطن مدینه غایی اسلام به وجود آمده است نه با تاثیر پذیرفتن از انقلاب فرانسه و یا رجوع به ماکیاولیسم (۲۲)، که ذات فلسفه سیاسی تمدن غرب است. آنها که عنان عقل خویش را به تحلیل آسان سپرده اند نمی توانند دریابند که از میان اسوه های مبارزه تاریخی مردم ایران علیه استبداد و استعمار، چرا حضرت امام با ستایشی این همه از شهید شیخ فضل الله نوری و شهید مدرس یاد کرده اند؛ و شیخ فضل الله اصلاً کسی است که در مخالفت با مشروطه

غیر مشروطه سر به دار شد و نشان داد که اگر امر دائر شود تا از میان یک مشروطه وابسته به انگلیس و ادامه سلطنت قاجار یکی را انتخاب کند بدون تردید محمد علی شاه را انتخاب خواهد کرد، نه سفارت انگلیس را. و در شهید مدرس نیز آنچه سخت مورد تحسین حضرت امام بود عزت و قدرت و شجاعتی بود که از دین منشأ گرفته بود، و اینکه در تمام شرایط، سیاست را عین دیانت می دانست و به دینی که در گورستان ها دفن شود و در تحول تاریخی جوامع انسانی، منشأیت اثری زنده و کاملاً جدی نداشته باشد اعتقاد نداشت و حضرتش، هم این و هم آن را در خود جمع داشت؛ شیخ فضل الله نوری و سید حسن مدرس را... و فضایل بسیار دیگری که جز او و اسلاف او هیچ کس نداشت.

به ادامه تحلیل نویسنده مقاله توجه کنید:

در ماه های پایانی سال ۵۷، همگی کسانی که با استقرار جمهوری اسلامی مخالفت می کردند طرفداران سلطنت و رژیم منحل نبودند. از قضا، بسیاری از آن ها در صف نخست مخالفان رژیم گذشته جا داشتند. این گروه مخالفت خود را با حکومت اسلامی با دو استدلال بیان می کردند. نخست آن که معتقد بودند روحانیون، بنا به سابقه، با یکدیگر نمی سازند. به جان هم می افتند. بزودی بر سر نشستن روی قالیچه با هم درگیر می شوند. دیگر آن که معتقد بودند اینان « واپس گرا » هستند، تمدن امروزی جهانی را خوش نمی دارند و مظاهر این تمدن را که دموکراسی و آزادی برای همه است، بر نمی تابند...

پیش بینی نخست مخالفان نه که اتفاق نیفتاد، بلکه در پرتو یک رهبری پر جاذبه و با تدبیر بی اعتبار شد... اما پیش بینی دوم آن ها. واپس گرایی و رد ضوابط تمدن مردم گرا از جمله آزادی ها. واقعیت آن است که در جریان حل تضادهای درونی و مقابله با توطئه های خارجی، نهادهای دموکراتیک به وجود آمده در جریان قیام بزرگ ملت آسیب دیده، اما امید به آن هرگز از میان نرفت و نخشکید. گویی در تمام طول هشت سال جنگ، ملت با اطمینان به آگاهی خود و خواست مسئولان رژیم که همه از زندان دیده ها و مبارزان پیشین بودند و صدمه دیدگان از حکومت آسان شاه، باور داشت که پس از فیصله دادن به کار جنگ، به وعده هایی که به صورت شعار اصلی انقلاب بر زبان همه بود، وفا خواهد شد. (۲۳)

نویسنده مقاله صراحتاً هر دو استدلال مخالفان جمهوری اسلامی را درباره روحانیون می پذیرد و البته از آغاز این پاراگراف نیز مشخص بود که طرح این دو استدلال برای قبول آنهاست و تأکید تلویحی بر این مطلب که: « من هم با استقرار جمهوری اسلامی مخالف بودم و گویا در محک تجربه نیز رفته رفته دارد اثبات می شود که حق با من بوده است. » و البته درباره شخص امام صریحاً نظری ابراز نمی کند و بهتر بگویم جرأت این کار را نیافته است... و خوب! در همین جا یک پرسش کاملاً جدی پیش می آید که آیا وسعت آزادی بیان

مطلوب آقایان و خانم ها تا آنجاست که امکان اظهار نظر صریح درباره امام را به آنها می دهد یا نه. یادتان هست که واکنش امام در برابر وهنی که نسبت به ساحت مقدس فاطمه زهرا در رادیو رخ داد چه بود؟ قصد ایجاد رعب ندارم بلکه می خواهم خوانندگان این مقاله و از جمله مسئولان نظام فرهنگی کشور را نسبت به یک واقعیت بسیار جدی به فکر بیندازم و آن این است که « به راستی نسبت میان آزادی های دموکراتیک با معنای آزادی در یک حکومت متکی بر دین چیست؟ »

می دانم که غرب باوران دموکراسی زده خواهند گفت: « بوی انکیزیسیون (۲۴) می آید »، چنان که در مقاله « حکومت آسان » نیز همین اتهام عنوان شده است (۲۵)، چرا که این در همه ادراکات خویش رجوع به غرب دارند و هر چه را که بگویی به یکی از احکام ارزشی فرهنگ رسانه ای و تحلیل های کلیشه ای غرب از تاریخ می چسبانند. بگذار آنها ریا کارانه به این دستاویزها بچسبند، اما همین مقاله « حکومت آسان »، مندرجات « گردون » و بسیاری دیگر از مقالات و کتاب هایی که اکنون اجازه انتشار می یابند و استقبال روزافزون خوش نشینان « تهران جلس » برای بازگشت به وطن، حکایت از آن دارد که نه تنها بوی انکیزیسیون به مشام اینها نمی رسد، بلکه بوی کباب (!) می شنوند، متنها دست پیش گرفته اند که پس نیفتند... و یا حکم تاریخی امام درباره سلمان رشدی، مسئله حکومت آسان و غیر آسان و انکیزیسیون و استبداد دینی و اختناق و... این حرف ها در میان نیست؛ مسئله اختلاف در مبانی فکری و نظام ارزشی و اخلاقی ملازم با آن است. و اگر این پرسش اصلی که گفتم جواب داده شود، آنگاه می توان امیدوار بود که چاپ مقالاتی چون « حکومت آسان » حتی اسباب تحکیم حکومت دینی را فراهم آورد، به شرط آنکه این آقایان و خانم های محترم جواب های طرف مقابل را نیز تحمل کنند و انتظار نداشته باشند که آنها هر چه می خواهند بگویند و ما جواب ندهیم. اگر چه تا به حال که ما آنچه دیده ایم خلاف این است؛ هر چه خواسته اند گفته اند و نوشته اند و حتی بارها بیش از ما از امکانات دولتی بهره برده اند، اما به مجرد آنکه جوابی بر سخنانش نوشته ایم فریاد اعتراض و ننه من غریبم و لوس بازی و فحاشی شان بلند شده است که: ای وای ! صدای چکمه های فاشیسم می آید؛ بوی انکیزیسیون به مشام می رسد... و از این قبیل.

نویسنده مقاله مزبور، اگر چه موضوعیت آن دو استدلال را درباره روحانیون در زمان حیات حضرت امام نفی نمی کند، اما ناگزیر اصل بحث را به روزگار بعد از ارتحال آن بزرگوار برمی گرداند؛ یعنی امروز بالأخره پیش بینی اول مخالفان درست از کار در آمده است و دو جناح از روحانیون بر سر نشستن روی قالیچه، یعنی برای رسیدن به قدرت و ثروت با یکدیگر درگیر شده اند، و بالأخره نتیجه این درگیری نشان خواهد داد که پیش بینی دوم مخالفان نیز درست از آب در خواهد آمد یا خیر.

پیش از آنکه درباره این توهّم توضیح بیش تری بدهم باید این مطلب نیمه شوخی و کاملاً جدی را عنوان کنم که نگارنده مقاله روحانیون را خوب نمی شناسد و اگر نه، هرگز به این توهّم دچار نمی شد که آنها تا آنجا در معرکه درگیری میان خودشان غرق شوند که قالیچه به دست کراواتی ها بیفتد.

این کشمکش وجود دارد، و اگر چه بسیاری از این اختلافات، ریشه اش در تفاوت های عمیق تری است که طبیعت انقلاب اسلامی در مسیر تحقق دین در قالب یک نظام سیاسی و اجتماعی اقتضا دارد - و بنابراین، اختلافاتی در این حد را باید از ضرورت های طیّ طریق دانست - اما چه بسیاری دیگر از کشمکش ها هست که ریشه در عدم درک ضرورت ها دارد و حتی عُجب و خودبینی و مفاسد دیگر، که باید در جای خود به آن پرداخت. گذشته از آنکه از این میان، تفکیک دو جناح تعریف شده با مشی معین سیاسی و اقتصادی و فرهنگی، امر مشهور و مقبولی است که واقعیت ندارد، و اگر بخواهیم بنا بر معیارهای شناخته شده سیاست جهانی از جناحین راست و چپ درباره مسئولان حکومت خودمان حکم کنیم به ناگزیر باید به گروه های بسیار دیگری با عناوین عجیب و غریب زیر، در شکم آن دو جناح قائل شویم: راست های فرهنگی که چپ های سیاسی هستند، چپ های فرهنگی با مشی اقتصادی راست، راست های اقتصادی با مشی فرهنگی چپ که از لحاظ سیاسی هم با چپ ها هستند و هم یا راست ها، گروه های چپ اندر قیچی گاهی راست گاهی چپ، گروه نه چپ و نه راست و نه میانه رو، گروه های نیمه راست و نیمه چپ، که این دو نیمه متناوباً به یکدیگر تبدیل می یابند... و از این قبیل. اما آن توهّم جدی که نویسنده مقاله «حکومت آسان»، گردونیان نسل سوم و دیگر لیبرالیست های غرب باور، روشنفکران لاییک و حتی جمعی از مذهبی های روشنفکر زده خام و منفعل و مرعوب در برابر غرب فریفته است و باعث شده تا آنها امکان جمع حکومت دینی و لیبرالیسم فرهنگی و اخلاقی را باور کنند و چشم به راه بنشینند و حتی ودعی میراث انقلاب اسلامی شوند، یک « تحلیل مشترک آسان » است که صراحتاً عرض خواهم کرد.

مبتکر عنوان نسل سوم ما را « ضدّ پروسترویکا » خوانده است (۲۶) و این عنوان یکی از شواهدی است که بسیار صریح پرده از تحلیل ذهنی آقایان و خانم های مذکور برمی دارد. بعد از قبول قطعنامه ۵۹۸، ارتحال رهبر کبیر انقلاب اسلامی، از بین رفتن جناح شرق سیاسی و اعمال پروسترویکا و گلاسnost از جانب گورباچف برای حفظ ته مانده کمونیسم، تبلیغات جدی امپریالیسم خبری بر مسئله نظم نوین جهانی به حاکمیت آمریکا، لشکر کشی غرب به خلیج فارس برای تسلط بر بزرگ ترین منابع انرژی نفتی در روی سیاره زمین و... مجموعه سیاست های خارجی و عملکرد اقتصادی دولت آقای هاشمی رفسنجانی، سیاست های فرهنگی وزارت ارشاد و برخی دیگر از پارامترهایی که حتی بیان آنها نیز درباره دولت مؤید به تأییدات مکرر مقام معظم رهبری و امت مسلمان ایران به صلاح نیست، غرب باوران و منتظران رجعت غرب را به این

تحلیل رسانده است که نظام اسلامی ایران نیز ناچار به یک تجدید نظر سازشکارانه اساسی در جهت پذیرش نظم نوین جهانی شده است - یعنی مثلاً یک پروسترویکای اسلامی (!) - و به آن امید بسته اند. آنها از این قیاس ساده لوحانه به این نتیجه رسیده اند که فی المثل سیاست های فرهنگی وزارت ارشاد، وجه فرهنگی همین تجدد نظر سازشکارانه که دارد ایران را در آغوش غرب می اندازد و لذا مخالفان سیاست های فرهنگی دولتی نیز لابد ریشه مخالفت هایشان در همان اختلافات سیاسی داخلی است که بر سر نشستن روی قالیچه ایجاد شده است... این « تحلیل آسان » است که آقایان و خانم های ساده لوح و زودباور را به موضع گیری های اخیر کشانده است.

پیش از ادامه مطلب لازم است بگویم که صراحت این مقاله در بیان این مسائل نه از سرگستاخی، که برای تشریح واقعگرایانه وقایعی است که اکنون همه نگاه ها متوجه آن است؛ و در شرایطی چنین، کتمان بیش تر مسائل حتی از سر ادب و شرم حضور و رعایت مصالح، نه تنها هیچ کمکی به حل مسئله نمی رساند، که بر پیچیدگی آن می افزاید.

همه باید بدانند - و بسیاری نیز می دانند - که اگر تغییری در استراتژی نظام جمهوری اسلامی ایران در برابر جهان خارج از خویش روی داده است، بنیان این تغییر را حضرت امام خمینی شخصاً با قبول قطعنامه ۵۹۸ نهاده اند و شکی - حتی در پنهان ترین نقاط ذهن - نمی توان داشت که این عمل نیز منبعت از همان حکمت و درایت بی نظیر است که حضرت او از اجداد و اسلاف خویش که بنیان تاریخ ولایی کره زمین را نهاده اند به ارث برده بود.

بدون تردید نحوه عمل حکومت اسلامی در برابر دشمنان داخلی و یا خارجی، بنا بر شواهد عقلی و نقلی و تاریخی فراوانی که وجود دارد، می تواند متناسب با شرایط و مقتضیات تا آنجا تغییر کند که پیشوایان بحقی چون امام حسن مجتبی و امام حسین علیهماالسلام به فاصله چند سال از یکدیگر دو نحوه عمل ظاهراً متغایر - و باطناً واحد - را در برابر دشمن اختیار کنند. ما این تجربه تاریخی را در حیات حضرت امام خمینی تجدید کردیم و به راستی اگر آن بزرگوار قبل از قبول قطعنامه ۵۹۸ رحل اقامت به حظیره القدس می کشیدند و وصی بحق ایشان مصلحت را در آن می یافتند که باید این جام زهر را سرکشید، آیا حتی بهترین ما مؤمنان به ولایت فقیه دچار همان اشتباهی نمی شدیم که حجرین عدی در برابر صلح امام حسن مرتکب شد؟

البته قصد من این نیست که قبول قطعنامه را از لحاظ ماهوی با صلح امام حسن مقایسه کنم، بلکه مرادم این است که از یک سو آنان را که از خود امام هم امام تر هستند متوجه حقیقتی بسیار تلخ بگردانم که نسبت به آن غفلت دارند و از سوی دیگر، به غرب باوران فرنگ زده تفهیم کنم که در تحلیل و تفسیر وقایع مربوط به

انقلاب اسلامی باید از مبنا و مدخل خاص خودش وارد شد و در اینجا حکم کردن بنا بر قیاس حتماً راه به اشتباه می برد. اگر چه از غرب باوران نمی توان انتظار داشت که از شباهت ظاهری و همزمانی این تغییر با پروسترویکا، فرو ریختن دیوار برلین، تظاهرات بزرگ دانشجویان در چین و... به این توهّم دچار نیایند که این نیز ماهیتاً از سنخ همان تحولاتی است که نظم نوین جهانی را باعث شده اند، چرا که آنان در تحلیل وقایع سیاسی و تاریخی به ناچار رجوع به غرب دارند - همان طور که در احکام عملی حیات خویش نیز بنا بر رساله فرهنگ دهکده جهانی عمل می کنند - و از تفاوت های ماهوی انقلاب اسلامی ایران با انقلاب های دیگری که در تاریخ معاصر روی داده بی خبرند، و یا خود را به غفلت می زنند. چنانچه در همین مقاله « حکومت آسان » نیز دیدیم که نگارنده، همه ارزش ها و اعتبارات منطقی و عقلی خویش را از تفکر رسانه ای و تحلیل های تاریخی و سیاسی غرب گرفته است و اصلاً معنای آزادی، انقلاب و غایات آن را دقیقاً همان طور که در « امپریالیسم رسانه ای » القا شده است. از « واپس گرایی » نیز همان معنا « ارتجاع » را مراد می کند که در مقابل « تجدد و ترقی » است - ارتجاع سیاه را که شاه بعد از پانزده خرداد به روحانیون اطلاق می کرد به یاد بیاورید - نه معنای « تحجر » را که لفظی متعلق به فرهنگ خود ماست... و یا جوانان مسلمان درس خوانده را تکنوکرات های مذهبی می خواند و شواهد بسیار دیگر که به کفایت مورد اشاره قرار گرفت... و حال آنکه اصلاً انقلاب اسلامی ایران نه در ظاهر و نه در باطن، نه در اهداف و نه در شیوه عمل، از غرب و تاریخ آن الگو نگرفته است و هرگز آن را نمی توان در ذیل تاریخ غرب معنا کرد بعد از پیروزی نیز، در هنگام استقرار نظام، رهبر کبیر انقلاب هرگز « جمهوری اسلامی » را « در رجوع به غرب و تمدن و نهادهای سیاسی و قوانین آن » بنیان نهاد. و البته این مبحث را هرگز نباید با این مبحث دیگر خلط کرد که « اگر انقلاب اسلامی در شرایط دیگری متفاوت با روزگار غلبه تاریخی تمدن غرب رخ می داد در قالب چه نظامی محقق می شد. » « انعطاف » و « انفعال » دو معنای کاملاً متغایر و متمایز از یکدیگر دارند.

امّ القرای تمدن اسلامی، یونان باستان نیست و همه می دانند که حضرت امام خمینی کتاب « ولایت فقیه » (۲۷) را که به مثابه « روح القوانين » حکومت اسلامی است ده ها سال پیش از پیروزی انقلاب با رجوع به قرآن و روایات نگاشته بودند و نهادهایی که اکنون در حکومت جمهوری اسلامی وجود دارد نه در تأسی به حکومت دموکراسی بلکه در رجوع به « امّ القرای تمدن اسلامی که صورت محقق مدینه النبی است » موجودیت یافته اند، و تردیدی نمی توان داشت که اگر حتی پارلمان - مجلس شورا - نمی توانست صورتی موجه از حضور مردم و بیعت آنان را با ولایت فقیه ارائه دهد هرگز در نظام اسلامی موجودیت نمی یافت.

وجود پارلمان را در نظام جمهوری اسلامی نمی توان به مفهوم پارلمانتاریسم گرفت و اگر چه نظام اسلامی در قوانین اساسی خویش، وجود آزادی ها را به طور مشروط مورد تأکید قرار داده است، اما این آزادی ها را

هرگز نمی توان با معنای لیبرالیستی آزادی در غرب یکی دانست. نظام جمهوری اسلامی یک نظام ولایی است که حول شمس ولایت فقیه تشکیل شده است و بنابراین، نهادهای سیاسی و اجتماعی نه در جهت تأمین حاکمیت مردم بر خودشان - که اصلاً نمی تواند مفهوم واقعی داشته باشد و همیشه در همه جا نخبگان، قشری از اقشار مردم هستند که حاکمیت را در دست دارند - بلکه در جهت تسری و تنفیذ احکام اسلام در جامعه از طریق رهبری فقیه که مردم نیز با او بیعت کرده اند تشکیل یافته اند. این حکومت را نه می توان دموکراسی خواند و نه با هیچ عنوان وارداتی دیگر، هر چند که جمهوری اسلامی خود را نسبت به تأمین بسیاری از آزادی هایی که در حکومت های دموکراسی معمول است متعهد بداند - که می داند.

نمی خواهم بگویم که جمهوری اسلامی همان صورت غایی و مطلوب مدینه اسلامی و حکومت آن است، اما با اطمینان می توان گفت که این بهترین صورت ممکن - با عنایت به شرایط زمان و مکان - برای حکومتی است که می خواهد در همه ارکان و اجزا و اعمال خویش رجوع به حقیقت اسلام داشته باشد و مسلماً مداخلت شرایط و مقتضیات تاریخی را در این معنا هرگز نمی توان نادیده گرفت.

این تغییر استراتژی نیز هرگز با تبعاتی که در الگوهای غربی شاهد آن بوده ایم همراه نخواهد بود و برای درک آن باید از همان مبنا و مدخلی وارد شد که عرض کردم و بنابراین، قیاس آن با پسترویکا و گلاسنوست عبث است؛ کمونیسم از لحاظ ماهوی رجوع به همان تفکری دارد که می تواند منشأ کاپیتالیسم و یا دموکراسی های گوناگونی نیز واقع شود و بنابراین، هرگز اتحاد دو اردوگاه سیاسی شرقی و غرب نمی تواند غیر منتظره باشد، گذشته از آنکه بر ما روشن است که وقوع انقلاب اسلامی و نامه حضرت امام به گورباچف در تسریع بخشیدن به این امر و تعیین سمت و سوی آن تأثیری بلاانکار و اساسی داشته است.

... و اما هرگز برای نظام مبتنی بر ولایت فقیه، رویکرد به لیبرالیسم و یا فاشیسم و غیر آن ممکن نیست. تأمین آزادی ها و یا سلب آن در این نظام تعریف خاص خویش را دارد که در همه دنیا بی نظیر و بی سابقه است. شباهت های ظاهری نباید آقایان منتظران رجعت غرب را به اشتباه بیندازد و آنها را نسبت به تأمین آزادی های لیبرالیستی امیدوار سازد... و فی المثل، هرگز در روابط بین زن و مرد تأمین این آزادی ها - آن سان که در تمدن غرب معمول است - برای نظام اسلامی امکان پذیر نیست؛ گذشته از آنکه تجربه تاریخ گذشته ایران زمین نیز ناظر به همین واقعیت است که بعد از پنجاه سال حکومت پهلوی و همه آن تمهیداتی که از هفدهم دی ماه کذایی برای ترویج لیبرالیسم جنسی در این کشور انجام گرفت و با وجود آنکه همه امکانات حکومتی نیز در خدمت همین امر واقع شده بود، میزان موفقیتشان تا آنجا بود که دیدیم.

آزادی بیان نیز از این قاعده که گفتم خارج نیست. نظام جمهوری اسلامی مسلماً خود را نسبت به تأمین آزادی بیان تا آنجا که در قانون اساسی آمده است متعهد می‌داند، اما اگر باز هم از همان مبنا و مدخلی که عرض شد به مسئله نگاه کنیم خواهیم دید که مفهوم و تعریف آزادی بیان در این خطه به طور کامل متمایز از غرب است؛ «آزادی بلاشرط» و «آزادی برای همه» شعارهایی موهوم است که واقعیت پیدا نمی‌کند... و فی‌المثل، به مجرد آنکه کار این آزادی به تقابل با معتقدات اخلاقی مردم بکشد، دیگر حتی حمایت احتمالی دولت نیز فایده بخش نخواهد بود و اصلاً به عبارت بهتر، مفهوم دولت در نظام اسلامی خواه ناخواه در نسبت مستقیم با معتقدات اخلاقی و فرهنگ و سنن همه افراد این جامعه تعریف می‌شود و نه مثلاً در نسبت با معنای آزادی در اعلامیه حقوق بشر یا فرهنگ امپریالیسم رسانه‌ای و یا امیال قشر خاص و محدود لیبرالیست‌های وطنی... و همان طور که گفتم، تغییر استراتژی نظام اسلامی که از تبعات کاملاً قبول قطعنامه ۵۹۸ - که توسط خود حضرت امام انجام گرفت - و تمام شدن جنگ و تغییر استراتژی تهاجم دشمن است، نباید غرب‌باوران را به این توهم دچار کند که دولت جمهوری اسلامی به صورتی هماهنگ و با یک طرح مشخص و در همه وجوه فرهنگی، سیاسی و اقتصادی به غرب و معیارهای آن روی آورده است و همین روزهاست که مثلاً الزام قانونی حجاب زنان از میان برداشته خواهد شد و به تبع آن، مسئله محدودیت‌های مربوط به روابط جنسی حل خواهد شد و کار این تساهل تا آنجا بالا خواهد گرفت که هر کسی هر مزخرفی دلش خواست بتواند راجع به جنگ و شهادت و معتقدات دینی و عرفی مردم بنویسد و هر صدایی هم از هر جا به اعتراض بلند شود، کمیته‌های انتظامی به نفع تأمین آزادی بلاشرط و آزادی برای همه - حتی فجار و فساق و اهل خمر و منقل پرستان و... - وارد میدان خواهند شد و مثلاً فریاد اعتراض خانواده‌های شهدا را در گلو خواهند برید (!) و البته بعد از این سخنان اتهام دیگری نیز بر اتهامات ما وارد خواهد شد و آن این است: هواداران دیکتاتوری خانواده شهدا... و بالأخره این توهمات مرا به یاد داستان نوکر شیخ بهایی انداخت که روزی در هنگام ساییدن کشک - و لابد برای تهیه آش رشته یا رشته پلو - خود را به توهمات خویش سپرده بود و در عالم خیال متصل خویش (!) به شیخ الاسلامی رسیده بود و دم و دستگاه و خدم و حشمی به هم زده بود که ناگاه صدای شیخ بهایی که احوال او را به مکاشفه و معاینه دریافته بود همه توهمات یارو را در هم شکست که «فلانی جان! کشکت را بساب!»

صریح‌تر بگوییم: آیا تعارض اعتراضات مقام معظم رهبری نسبت به فضای فرهنگی کشور و دستگاه‌های مربوط به آن با توهمات اینان نسبت به یک پروسترویکا اسلامی در زمینه فرهنگ و اقتصاد و سیاست، ایشان را به فکر نمی‌اندازد که نکند در تحلیل‌های خویش دچار اشتباه شده باشند؟ آیا این آقایان و خانم‌های محترم در برابر حمایت کامل رهبر از دولت آقای هاشمی رفسنجانی، در عین اعتراض ایشان نسبت به

عملکرد بعضی از دستگاه های دولتی، هرگز به این فکر نمی افتند که نکند این بوی کباب که به مشامشان می رسد، مثلاً مربوط به امر دیگری باشد که ادب اقتضای بیان آن را ندارد؟ و گفتم که نه تنها این هموطنان محترم به « ضعف حافظه تاریخی» دچار هستند، گویی بینی مبارکشان نیز حضرات را از دیدن جلوی پایشان محروم داشته است و به ضعف حافظه جغرافیایی نیز گرفتار آمده اند و مثلاً خودشان را به جای ایران در جای دیگر می بینند.

... و اما از این حرف ها گذشته، اگر معنای آزادی بیان این است که مخالفان لیبرالیسم نیز حق بیان مخالفت خویش را داشته باشند، من نمی دانم که این مظلوم نمایی ها و ننه من غریبیم ها برای چیست، آن هم در جایی که عل الظاهر دستگاه فرهنگی حکومت نیز جانب اینها را گرفته است و آنان را از حامیان نظام اسلامی نیز بیشتر دوست می دارد... که چشم حسود و بخیل کور! و گویی شعار مطلوب اینان این است: « آزادی برای همه، مگر برای حزب اللهی ها. » نگارنده مقاله در جایی می نویسد:

نتیجه این بی تفاوتی و خموشی همان است که در شهریور ۱۳۲۰ برای رضاخان دست داد که چون آن « قائد عظیم الشان » را بیگانگان عملاً در بند کردند و به اسیری بردن، هیچ کس از جای نجنبید و تا سه چهار روز همه در گوش هم می گفتند « مش جعفر رفت! ». (۲۸)

و در همان صفحه، چند پاراگراف پایین تر:

شاه هم به راستی باور داشت که « در ایران آزادی کامل وجود دارد، ولی نه برای توطئه ». آزادی، در غیاب مطبوعات آزاد، به همین اندازه بازیچه می شود. آن چه راه را بر چنین کج باوری هایی می بندد « آزادی برای همه » است که به وسیله آزادی بیان تبیین می شود، و گر نه استالین هم میلیون ها عاشق دلخسته داشت، هیتلر هزاران فدائی شیفته...

و از مقایسه تعبیر « قائد عظیم الشان » و « آزادی آری، اما نه برای توطئه » - که از تعبیرات حضرت امام نیز هست - با شرایط کنونی و عشق حامیان انقلاب اسلامی نسبت به قائد عظیم الشان - که در این روزگار نیز به حضرت امام اطلاق می شد - می خواهد ما را به این نتیجه برساند که این حرف ها نمی تواند بقای حکومت را تضمین کند... و حال آنکه آنچه ما را نگران می دارد حفظ همین فضای سالم دین باورانه ای است که انقلاب اسلامی به این جامعه عطا کرده است. به یاد می آورم مضمونی از فرمایشات حضرت امام را در دیدار با جمعی کثیر از زنان سیاه چادر که حجابشان همچون احرام حجاج همه تمایزات ظاهریشان را از میان برداشته بود، که می گفت اگر انقلاب ما با وجود آن همه شهید که در راه پیروزی آن داده ایم، هیچ دستاورد دیگری نداشت جز آنکه آثار کشف حجاب و غرب زدگی زنان را از میان بردارد، بس بود و ما هیچ

تأسفی نسبت به شهادت آن همه شهید نداشتیم (۲۹)... و این عین حقیقت است، چه غرب باوران و فرنگ زدگان پیسنند و چه نه.

از طرف دیگر، با توجه به کوچک تر شدن دولت - به مفهوم قدیم آن - و استحاله بخش هایی از دولت در مردم و نهادهای خصوصی که از سیاست های بسیار جدی و قابل تحسین آقای هاشمی رفسنجانی است، آنچه که آزادی را هر چه بیش تر در جامعه ما معنا خواهد کرد، برآورد همه مؤلفه های فکری و معنوی است که در داخل جامعه وجود دارد، که با عنایت به خصوصیات جامعه امروز ما مسلماً برآورد این تضارب آرا و خواسته های مردم، میزان نظارت عمومی را بر فضای فرهنگی جامعه روز به روز بالاتر خواهد برد.

... و اما درباره جنگ، یعنی آنچه که به زعم نویسنده مقاله « حکومت آسان » دستیابی به آزادی و وعده های دیگر را که به صورت شعار اصلی بر زبان همه بود هشت سال به تعویق انداخت و اکنون که جنگ دیگر فیصله یافته، وقت است که سردمداران حکومت به خواسته های مردم و وعده های انقلاب وفا کنند! به بخش هایی از نوشته این آقا توجه کنید:

گویی در تمام طول هشت سال جنگ، ملت با اطمینان به آگاهی خود و خواست مسئولان رژیم... باور داشت که پس از فیصله دادن به کار جنگ، به وعده هایی که به صورت شعار اصلی انقلاب بر زبان همه بود، وفا خواهد شد. (۳۰)

و یا در جایی دیگر:

واقعیت آن است که در جریان حل تضادهای درونی و مقابله با توطئه های خارجی، نهادهای دموکراتیک به وجود آمده در جریان قیام بزرگ ملت آسیب دیده اما امید به آن هرگز از میان نرفت و نخشکید. (۳۱)

و یا در جایی دیگر:

مردم ایران [!؟]، و به ویژه اهل تفکر و قلم، حق دارند حواله ای را که انقلاب به دست آن ها داده - و در سال های جنگ بابت دریافت آن اصراری نکردند - اینک وصول کنند و آزادی هایی را که در حوزه بیان و قلم به دست آورده اند حفظ کنند... (۳۲)

و در جایی دیگر:

آن ها که در ایران مانده اند بر آن میلیون ها ایرانی غیر مجرم که دور از وطن اند فضیلتی ندارند. اگر سخنی هست باید زمانی که برگشتند دوستانه در گوششان بخوانیم. (۳۳)

چه بگویم؟ و به راستی در برابر سخنانی از این قبیل چه می توان گفت؟ آنچه را که بعد از خواندن این سخنان بر دلم گذشت در اینجا نمی نویسم و اگر نگارنده مقاله مزبور قصد داشته که با این حرف ها رزم آوران هشت سال دفاع مقدس و صبر آورندگان میدان نبرد را خشمگین کند، بداند که به نتیجه رسیده است.

بسیار شگفت آور است که این آقایان اثبات برادری نکرده ادعای ارث دارند و من واقعاً نمی دانم که چشم طمع اینان را به میراث انقلاب گشوده چیست. حتی آن تحلیل آسان که نوشتم نیز نمی تواند اینان را آن همه جرأت ببخشد که با این صراحت، نیت پنهان خویش را در جهت مصادره اصل انقلاب برملا کنند. آن وعده هایی که به صورت شعار اصلی انقلاب بر زبان همه بود چه بود؟ این مردم ایران که در سال های جنگ بابت وصول حواله خویش اصراری نکردند، کدام مردم هستند؟ کدام حواله؟ و این نهادهای دموکراتیک به وجود آمده در جریان قیام ملت که بعدها با شروع جنگ آسیب دیدند، چه هستند؟

به راستی که بود که در جریان انقلاب با مشت در برابر تانک ایستاد و گلوله های اسرائیلی و آمریکایی را به جان خرید و خونش را هدیه نهادهای میدان ژاله کرد تا شعار « خدا، قرآن، خمینی » را به جای شعار « خدا، شاه، میهن » بنشانند؟ که بود که در کردستان سر خویش را بهای حفظ تمامیت ارضی ایران گرفت و مثله شد تا ایران مثله نشود؟ که بود که در برابر منادیان التقاط تا آنجا ایستاد که در شکنجه گاه های مافیایی منافقان شیطان پرست، ناخن هایش را کشیدند و پوستش را با آب جوش کردند و دست و پایش را اره کردند و چشمانش را زنده از کاسه سرش بیرون آوردند و افطارش را با گلوله باز کردند و زن و فرزندانش را در جلوی چشمانش آتش زدند تا لب از شعار « حزب فقط حزب الله، رهبر فقط روح الله » ببندد، و نبست و اجازه نداد که انقلاب اسلامی نیز به سرنوشت انقلاب های دیگری دچار شود که بعد از پیروزی مردم، و درست در هنگام استقرار نظام، رئیس جمهور و اعضای کابینه و نمایندگان پارلمان با هواپیما از غرب سر می رسند و میراث شهدا را همان جا در سالن ترانزیت تقسیم می کنند... و بعد هم با نام توسعه اقتصادی و پیشرفت و تجدد و تمدن و نهادهای دموکراتیک و آزادی، شیطانی را که مردم از در رانده اند از پنجره به درون دعوت می کنند؟

که بودند آنان که گروه گروه در خرمشهر زیر شنی تانک های روسی له شدند و با نارنجک های اسرائیلی تکه تکه شدند و در هر قدم از هر کوچه شهر، شهیدی دادند تا نام « شیعه » را مترادف با معنای « مرد » نگاه دارند و حدیث اَلْسَلْمَانُ مِنْ اَهْلِ الْبَيْتِ را درباره فرزندان « سلمان فارسی » تفسیر کنند؟ که بودند آنان که در ایستگاه هفت و دوازده و ذوالفقاریه... جنگیدند تا آبادان « عبادان » نشود؟ که بودند که رنگ سرخ خون پاکشان

از فراز مسجد جامع سوسنگرد بر آسمان پاشید و غم شهادتشان جاودانه در غروب سوسنگرد ماند؟ که بودند آنان که هویزه را کربلا کردن؟...

و چه بگویم؟ مگر می توان آن هشت سال را که به هشتاد هزار سال عمر آنان که سیاره زمین را بدل از طویله گرفته اند می ارزد، در هشت سطر خلاصه کرد؟ که بودند آنان که حقیقت قدسی انقلاب اسلامی را در میدان های هشت سال دفاع مردانه ظهور بخشیدند و چه بود جز درد دین و عشق ولایت که آنان را می توان این همه استقامت بخشید؟... و اگر اینان نبودند، اکنون آیا چیزی از میراث انقلاب بر جای مانده بود که حالا آقایان میراث خوران خوش نشین دیار غرب و وابستگان داخلی استکبار و خود باختگان مرعوب مدینه فاوستی (۳۴)، رجّالگان و ژنّار بستگان دیر «مایکل جکسون» و شیفتگان جزایر ناتورالیست ها و مدّاحان پروسترویکای مفلوک شوروی مفلوک تر و نوچه های کمر بسته «بوش» قداره بند و بُزوجه های از ترس رعد و برق به سوراخ خزیده... بر سر تقسیم آن با ما که همه جان و مال و فرزندان و پدران و مادران خویش را به مسلخ عشق بردیم تا ولایت فقیه بماند، به جدال برخیزند؟ و کدام جدال؟ اگر این پهلوان پنبه های جُبّان فضای خالی میان سطور نشریاتِ نشخوارگر جویده های فرنگیان اهل نبرد بودند که حداقل یکی از آنها در طول این هشت سال و لااقل در یکی از خطوط آرام پشت جبهه می دیدیم... که ندیدیم.

و حالا لابد ما باید بعد از خواندن چند تحلیل آسان هالووار و برخورد با چند «دن کیشوت» (۳۵) مفلوک، خیلی راحت برای پرهیز از سرنوشت حکومت آسان بپذیریم آنها که در ایران مانده اند بر آن میلیون ها ایرانی غیر مجرم که دور از وطنند، فضیلتی ندارند و حالا که جنگ فیصله یافته، نوبت آن است که دروازه های لیبرالیسم را بگشاییم و حواله ای را که معلوم نیست کدام انقلاب به دست این خوش باوران داده است وصول کنیم و به وعده های موهومی که معلوم نیست از کجای شعارهای اصلی انقلاب استخراج شده است وفا کنیم...؟

آقایان و خانم های محترم! لطفاً از توهّمات مالیخولیایی خویش خارج شوید و کمی دقت کنید؛ شاید این «بوی کباب» نباشد...

منبع: کتاب حلزون های خانه به دوش صفحه ی ۱۰۳

پی نوشت ها

در حاشیه مقاله «حکومت آسان بی آینده است» - آدینه، ۵۹ - و مندرجات مجله «گردون» از آغاز انتشار تا کنون.

۱. یوسف بن کاظم، متوفا به سال ۱۳۱۳ ق. از منورالفکران پیش از مشروطه که «رساله در وجوب اصلاح خط اسلام» از دیگر آثار اوست. _و

۲. مقصود code است.

۳. نگ. ک. به: یوسف بن کاظم تبریزی، رساله موسومه به یک کلمه، مطبعه شاهنشاهی، ۱۳۲۵، ق. _و.

۴. Peter the Great : تزار روسیه. _و.

۵. (۷۷-۱۸۱۲); سرهنگ در ارتش تزاری و از سران روشنفکران و متجددان عصر خویش بود. _و.

۶. حسن تقی زاده (۱۲۵۷ - ۱۳۴۸ ق.): از سران روشنفکران ایران. _و.

۷. منصور کوشان، نادیده گرفتن غرور ملی، سال یکم، ۱۳ و ۱۴، تیر ۱۳۷۰. _و.

۸. مسعود بهنود، حکومت آسان بدون آینده است، آدینه، ۵۹، خرداد ۱۳۷۰. _و.

۹. میرزا ملکم خان ناظم الملوک (۱۲۴۹ - ۱۳۲۶ ه. ق.): مؤسس فراماسونری در ایران و از سران منور الفکری در عصر قاجار. _و

۱۰. سید احمد کسروی (۱۲۶۹ - ۱۳۲۶) مورخ و زبان شناس. وی مخالف سرسخت دین و عرفان بود و از به کار بردن لغات عربی دوری می جست. «تاریخ مشروطه ایران» و «تاریخ هیجده ساله» از آثار اویند. _و.

۱۱. Henri Corbin. محقق فرانسوی (۱۹۰۳ - ۱۹۷۸) مستشرق و پژوهشگر در فلسفه اسلامی و اعتقادات فرق شیعه. _و

۱۲. نام کتابی از عبدالرحمن ابن ابوبکر (۸۴۹ - ۹۱۱ ه. ق.)، مورخ و ادیب مصری. از جمله کتب مقدماتی است که در حوزه های علمیه تدریس می شود. _و.

۱۳. مصطفی کمال پاشا ملقب به آتاتورک (۱۸۸۱ - ۱۹۳۸)، دیکتاتور دین ستیز و متجدد ترک که ترکیه امروزی را بنا نهاد. _و.

۱۴. حکومت آسان بی آینده است، ص ۲۳.

۱۵. حکومت آسان بی آینده است، ص ۲۳.

۱۶. حکومت آسان بی آینده است، ص ۲۳.

۱۷. حکومت آسان بی آینده است، ص ۲۱.
۱۸. sigmund freud روانشناس اتریشی (۱۸۵۶ - ۱۹۳۹). _و.
۱۹. نهج البلاغه نامه ۳۱. _و.
۲۰. حکومت آسان بی آینده است، ص ۲۲.
۲۱. حکومت آسان بی آینده است، ص ۲۰.
۲۲. Machiavelisme: مأخوذ از نام ماکیاولی (۱۴۶۹ - ۱۵۲۷)، نظریه پرداز سیاسی و دولتمرد ایتالیایی. _و.
۲۳. حکومت آسان بی آینده است، ص ۲۲.
۲۴. inquisition تفتیش عقاید. _و.
۲۵. نگ. ک. به: حکومت آسان بی آینده است، ص ۲۳.
۲۶. نادیده گرفتن غرور ملی، ص ۳۱.
۲۷. امام خمینی در مدت اقامت در نجف اشرف و در کنار درس خارج مکاسب، کتاب پنج جلدی «البيع» را تحریر کردند که بخشی از آن به موضوع «ولایت فقیه» اختصاص داشت. این بخش از کتاب با عناوین «ولایت فقیه» و «حکومت اسلامی» بارها چاپ شده است.
۲۸. حکومت آسان بی آینده است، ص ۲۰.
۲۹. نقل به مضمون است و من فرصت مراجعه به «صحیفه نور» را نداشتم تا اصل گفته حضرت ایشان را پیدا کنم. {نگ. ک. به: صحیفه نور، ج ۱۴، ص ۱۳۰. _و.}
۳۰. حکومت آسان بی آینده است، ص ۲۲.
۳۱. حکومت آسان بی آینده است، ص ۲۲.
۳۲. حکومت آسان بی آینده است، ص ۲۳.
۳۳. حکومت آسان بی آینده است، ص ۲۳.
۳۴. Faust یا Faustus: کیمیاگر و ساحری در افسانه های آلمان که روح خود را در ازای کسب قدرت به شیطان می فروشد. بسیاری از هنرمندان اروپایی این افسانه را به مثابه مضمون آثار خویش برگزیده اند. گوته

(۱۷۴۹ _ ۱۸۳۲)، شاعر و نویسنده آلمانی، نمایشنامه ای منظوم با عنوان «فاوست» پدید آورده که بزرگترین اثر او به شمار می آید. _و.

۳۵. Don Quixote : شخصیت ناقص العقل و خیال پرداز رمانی با همین عنوان از میگوئل دو سروانتس (۱۵۴۷ _ ۱۶۱۶) نویسنده اسپانیایی. _و.

تجدد یا تحجر؟

وزیر فرهنگ و ارشاد در نشستی که به دعوت انجمن اسلامی دانشگاه تهران انجام گرفته بود سخنانی ایراد کرد که سخت قابل تأمل است.

قبل از هر چیز آنچه که تحسین ما را برانگیخت صراحت لهجه و صداقتی بود که در گفتار ایشان وجود داشت. در روزگارانی که همه به مصلحت اندیشی و حزم و احتیاط و ملاحظه کاری گراییده اند، این صراحت بسیار پُرهُاست و به اعتقاد ما، اگر دیگران نیز بتوانند با پرهیز از ریا و عُجب و دورویی و سیاست بازی، با همین صراحت نظرات خود را ابراز دارند، فضایی سالم برای تضارب آرا و دستیابی به حق ایجاد خواهد شد. تصورات ما از یکدیگر هنگامی درست است که ما دور از حيله بازی و نقاب سازی منویات خود را بیان کنیم و مصلحت اندیشی های ریاکارانه ما را از ابراز اعتقادات خویش منع نکند.

وزیر ارشاد اسلامی در این سخنان آن همه صداقت دارد که در جایی می گوید:

ما معتقد نیستیم که هر چه در جمهوری اسلامی می شود خوب است. گاهی اشتباه می کنیم. اول فکر می کنیم خوب است، بعد می بینیم بد است و با آن برخورد می کنیم.

... و این صداقت شرط پذیرش حق است. مناظره و مباحثه فکری هنگامی به حق خواهد رسید که طرفین برای خود امکان اشتباه قائل شوند و خود را حقّ مطلق نینگارند. مقدماتی که وزیر محترم ارشاد برای سخنان خویش چیده است نیز بسیار داهیان و تحسین برانگیز است و ما به خود اجازه می دهیم که بر قسمت هایی از سخنان ایشان تأکید ورزیم و در حاشیه آنها به بحث پردازیم. ایشان در همان آغاز در جهت « شناخت عالمانه واقعیت ها » می گوید:

انقلاب ما با آنچه در دنیا می گذرد در بنیاد فکری و اهداف در تضاد است و اصولاً هر انقلابی با وضع موجود به مخالفت بر می خیزد.

و اما در عین حال، ایشان از غرب و یا به قول ایشان « جهان رقیب ما » غفلت نکرده اند و گفته اند:

ما نباید از یاد ببریم که جهان رقیب ما از یک نظام نظری و سیاسی جا افتاده و پُرسابقه برخوردار است. دنیای امروز - غرب فکری - دارای اندیشه است، قرن هاست که شکل گرفته است، مبانی آن فرموله شده است، از جهات مختلف توسط صدها دانشمند بیان شده است، تجربیات مختلفی را پشت سر گذاشته است، خود را با واقعیت محک زده است و اصلاح کرده است و نحله های فکری مختلف سمبل آن است. مسئله مهم این است که این نظام ارزشی، فکری و سیاسی با تمایلات اولیه بشر سازگار است؛ خود به خود طبع اولیه مدافع

و خواستار این نظام است. مبانی نظام امروز بر آزادی است؛ بخصوص با شکست تفکر سوسیالیستی این آزادی بیشتر مورد خواست است. آزادی از دیدگاه آنها یعنی رهایی از همه موانع برای انجام دادن هر آنچه که انسان تمایل به آن دارد و حدود این آزادی، آزادی دیگران است.

سازگاری نظام فکری، سیاسی و ارزشی غرب با تمایلات اولیه بشر حقیقتی است که هرگز نباید مورد غفلت قرار گیرد و همان طور که حجت الاسلام خاتمی فرموده اند، طبع اولیه بشر خود به خود خواستار این نظام است. به اعتقاد ما لفظ « بدویت » بیش تر مناسب این مقام است، تا آنجا که امروزه صورت مصطلح یافته. انسان هر چه بیشتر از بدویت به سوی تعالی روحانی که غایت خلقت اوست پیش رود، از تمایلات طبع اولیه خویش بیشتر فاصله خواهد گرفت و بنابراین، این « آزادی » به آن صورتی که در دنیای امروز تفسیر می شود هرگز مطلوب انسان مؤمن متعالی نیست. این آزادی، که در ادامه این گفتار وزیر ارشاد آن را معنا کرده است، مطلوب انسان های بدوی است و بدویت به این معنا در مقابل تمدن قرار ندارد. بشر امروز بدویت را مثابه متضادی برای مفهوم تمدن می شناسد و لذا از این سخنان سخت در حیرت فرو خواهد شد. و اما بدویت – آن سان که مورد نظر ماست – نه در متضاد تمدن بلکه متضاد تعالی روحانی است. تعالی روحانی غایت دین و وحی است و بنابراین، تمدن غرب از آن لحاظ که بشر را از دین و دینداری دور کرده، او را بیش از پیش به سوی بدویت و جهالت ادوار جاهلیت رانده است.

اما این روزگار، از سویی دیگر، روزگار استحاله ظاهر و باطن تمدن های متفاوت باستانی در باطن تمدن غرب است. در همه جای کره زمین حیات افراد بشر صورت واحدی دارد و ارتباطات بین المللی، خواه نا خواه، تفکر غرب را از طریق یک شبکه واحد در سراسر دنیا پراکنده است. تفکر غرب و ارزش های آن برای مردم سراسر کره زمین به صورت امر متعارفی در آمده است و اصلاً فرصت و قدرت آنکه خود را از سیطره این امر متعارف خارج کنند و آن را مورد ارزیابی قرار دهند ندارند. در داخل کشور ما نیز بسیاری کسانی که مسیطر این امر متعارف هستند و از همان نظر گاهی که عرف جامعه غربی و غرب زده است، به ما و اعمال و سیاست های ما می نگرند؛ و متأسفانه نشریات و رسانه های ما بیش تر در دست اینهاست.

چه باید کرد؟ مسلماً در شرایطی اینچنین که همه سیاست های نظام اسلامی با عرف بدویت و جاهلیت جامعه غرب سنجیده می شود هرگز نمی توان غایات الهی اسلام و صورت مطلوب آن را یکباره، بدون در نظر داشتن خواست همه اقشار جامعه، بر آن حاکمیت بخشید. این همان علتی است که در آغاز پیروزی انقلاب، آنان را که امیال خود را منافی با دین و دینداری می یافتند از کشور تاراند. نکته ای که آقای خاتمی ما را به

آن تذکر داده اند این است که این امیال در نظام ارزشی تفکر غرب، که اکنون بر سراسر دنیا سیطره یافته، چیزی خلاف عرف نیست.

در غرب نوشیدن مایع تندی که عقل را زائل می کند و اختیار را از کف انسان باز می گیرد عملی خلاف عرف نیست؛ قمار، زنا، همجنس بازی، جلوه فروشی، عُجب، کبر، تسلیم در برابر عادات، بندگی غیر، بندگی نفس... و حتی خود کشی امری خلاف عرف نیست. آنها حتی وسایلی ساخته اند که با آن می توان در کمال سهولت و در عین احساس لذت از شرّ زندگی خلاص شد! در آنجا - و به تبع آن در جوامع غرب زده - نوشتن و خواندن کتاب هایی که در آن انواع و اقسام این امور متعارف (!) انجام می شود مجاز و حتی ممدوح است، و اصلاً بشر دغدغه ای جز این ندارد که اوقات فراغت خود را مستغرق در لذات گوناگون سپری کند و در ساعات کار نیز فقط برای تأمین حوایج اوقات فراغت خویش مثل سگ جان بکند. در آنجا این پارادوکس که به نظر ما ابلهانه می آید امری کاملاً متعارف است. در غرب - و به تبع آن در جوامع غرب زده - ساختن فیلم هایی که در آن خلاف عرف عمل نمی شود کاملاً مجاز است، یعنی مثلاً یک زن شوهردار به مردی دیگر دل می بازد و این کار سه نوبت تکرار می شود و حتی در نوبت سوم نیز به کامیابی نمی انجامد.

آقای خاتمی گفته است:

آزادی از دیدگاه آنان یعنی رهایی از همه موانع برای انجام دادن هر آنچه که انسان - طبع اولیه انسان - تمایل به آن دارد و حدود این آزادی، آزادی دیگران است.

و در برابر این مفهوم آزادی، تصویری از دشواری حیات دینی ترسیم می کند و می گوید:

نظامی که ما عرضه می کنیم از طریق جهاد و ریاضت کسب می شود. کسب تقوا کار بسیار مشکلی است. هدف زندگی غربی ها رفاه مادی و رسیدن به آزادی است. همچنین دشمن ما نسبت به مبانی فکری خود غیرتمند است و هر کس این مبانی را نپذیرد با او به ستیز بر می خیزد، از امکانات غول آسای تکنولوژی یا ظرفیت تکنیک ها در جهت القای افکار خود سود می جوید. این در شرایطی است که مثل گذشته در دنیا مرز وجود ندارد و هیچ قدرتی نمی تواند بین ذهن افراد و واقعیت فاصله ایجاد کند.

پیش از آنکه به ادامه بحث پردازم باید بگویم که حتی اگر ما به اندازه غربی ها هم نسبت به مبانی فکری خود غیرتمند بودیم، اگر چه شرایط امروز ما به مراتب بهتر از این می بود که اکنون هست، اما باز هم طرح این بحث ها ضرور می نمود چرا که ما تا جواب این سؤال ها را پیدا نکنیم و با یکدیگر به اتفاق نظر نرسیم، هرگز نخواهیم توانست شیوه مقابله درستی برای مبارزه با غرب بیابیم.

گفتار وزیر محترم ارشاد کاملاً درست است؛ در این جهان بی مرز هیچ قدرتی نمی تواند بین ذهن افراد و واقعیت فاصله ایجاد کند. اما مگر ما فقط از همین طریق است که می توانیم به غایات دینی خویش دست یابیم؟ برای آنکه مردم به دینداری رو کنند حتماً باید در ذهن خویش از واقعیت فاصله بگیرند؟ این واقعیت خلاف فطرت بشر است و اگر ما حجاب ها را یک سو نهم، خواهیم دید که دعوت مردم به دینداری دعوتی است همسو با جذبه ی فطرت... اگر چه طبع بدوی بشر از آنِ اعراض دارد. گویا وزیر محترم ارشاد اصل را بر این قرار داده اند که اسلام فقط با دور کردن مردم از این واقعیت - یعنی عرف حیات غربی و غرب زده - محقق می شود و حال که نمی توان از این واقعیت فاصله گرفت، پس ما اعتراض و انتقاد را هم کنار بگذاریم و همان طور که در برابر نشان دادن کشتی و بکس و... تسلیم شدیم، همه آنچه را که دشمن می خواهد بر ما تحمیل کند بپذیریم.

در اینجا حداقل سه اشتباه روی داده است که من خود را ناچار از ذکر آنها می بینم، هر چند این احتمال نیز وجود دارد که مراد وزیر محترم ارشاد همان مطلبی نبوده است که بنده از سخنان ایشان ادارک کرده ام:

- حیات دینی کاملاً منطبق بر فطرت بشر است و ما هرگز نباید به این توهم دچار شویم که تفکر ما در برابر تفکر متعارف غربی از جاذبیت کم تری برخوردار است. البته همان طور که عرض کردم طبع اولیه بشر به عالم حس نزدیک تر است و بنابراین، به متعلقات حواس ظاهری خویش بیش تر تمایل دارد. با این حال، جاذبیت حیات معنوی اگر چه وسعت کم تری دارد، اما از عمق و ماندگاری بیش تری برخوردار است.

- دوستان ما در یک امر دیگر نیز دچار اشتباه شده اند و آن این است که عرف خاص و عام را با یکدیگر خلط کرده اند و این جماعت معدود و محدود اهل هیاو را بدل از « مردم » گرفته اند. این همان اشتباهی است که به نحوی دیگر دوستان ما در تلویزیون نیز به آن گرفتار آمده اند. « عرف خاص » جامعه ما همان است که حیات خویش را در ارتباط با غرب یافته و اصلاً تصور دیگری از زندگی، تاریخ، جامعه و یا انسان ندارد. روشنفکران به این عرف خاص تعلق دارند و البته باید اذعان داشت که نشریات کشور ما و رسانه های دیگر بیش تر در اختیار اینان است، چرا که تجربه تاریخی تشکل و تحزب، ژورنالیسم و غیره را از سر گذرانده اند و اکنون از ذخایر این تجربیات بهره می برند.

اما تجربیات این یک دهه بعد از پیروزی انقلاب نشان داده است که این عرف خاص جز کفی بر رودخانه بیش نیست و تحولات تاریخی جامعه ما از جای دیگری رهبری می شود که مداخلیت روشنفکران در جریان آن، جز در برهه کوتاهی از مشروطیت، واقعیت نیافته است.

عرف روشنفکری « عرف عام » جامعه ما نیست. عرف عام جامعه ما منشأ گرفته از شریعت اسلام است و از غرب جز تأثراتی ظاهری نمی پذیرد و بنابراین، حتی بعد از پنجاه سال حکومت پهلوی، مردم باز هم قدرت یافتند که انقلاب اسلامی را به ثمر برسانند. هنوز هم چیزی تغییر نکرده است. امکان حضور مردم در تحولات این دهه دوم بعد از پیروزی انقلاب کم تر شده و اگر چه این معضلی بسیار بزرگ است، اما حضور بالقوه مردم هنوز هم در هر موقعیت دیگری که فطرت الناس در رابطه با ولایت تشخیص دهد می تواند به فعلیت برسد. عرف عام همچون رودخانه ای در عمق جریان دارد، اما عرف خاص کفی است که می جوشد و سطح و ظاهر را پوشانده است و اجازه نمی دهد که باطن آن یعنی رودخانه را ببینیم. هیاهوها نباید ما را به اشتباه بیندازد که هر چه هست و هر که هست هم اینانند که در هفته نامه ها و ماهنامه ها و فصلنامه ها قلم می زنند.

- اشتباه دیگر دوستان ما که ریشه در مرعوبیت آنها در برابر غرب دارد آن است که آنها افق حرکت انقلاب و شرایط آماده جهانی را در این عصر احیای معنویت و اضمحلال غرب نمی بینند و بالتبع هرگز برای وصول به این غایت تلاش نمی کنند. دگرانديشان و روشنفکران سکولار باید آزاد باشند، اما رشد و بالندگی نسل انقلاب نیز مواظبت می خواهد. دولت جمهوری اسلامی حقیقتاً به شعار آزادی مطبوعات، نویسندگان و هنرمندان پایبندی اعتقادی دارد، اما دوستان خویش را از یاد برده است و اکنون مجموع سیاست های نظام اسلامی کار را به آنجا کشانده که نسل انقلاب در هنر و ادبیات احساس عدم امنیت و بیهودگی می کند.

دوستان ما توجه ندارند که واقعیت متعارف در جهت وصول به غایات ما دچار تحولاتی بنیادین شده است و اکنون تاریخ کره زمین آمادگی پذیرش یک انقلاب جهانی را دارد. رادیوهای خارجی، ویدئو و حتی ماهواره نباید ما را بترسانند. مبارزه از این پس سخت تر خواهد شد و به جای فرار از آن - و یا فرار دادن مردم از آن - و پناه آوردن به شعار قلابی « نسل سوم »^(۱) در برابر نسل مضمحل دوم، که هر دو و بلکه هر سه مرعوب غرب و مُنهمک^(۲) در آن هستند، باید روی به مبارزه آورد، با این اطمینان قلبی که ما مبشر همان تفکر نجات بخشی هستیم که جهان امروز به آن نیازمند است و در انتظار آن بوده. نسل سوم هنر و ادبیات غرب زده با نسل دوم آن نه در تفکر و نه در قوالب تفاوت چندانی ندارد و آنچه که باید منظر امید انقلاب اسلامی را پُر کند نسلی است انقلابی و شریعتمدار که روی به هنر و ادبیات آورده است.

و البته ما نیز به این مشکل بزرگ توجه داریم که اسلام قرن ها از صحنه حیات اجتماعی مردم دور بوده است و اکنون تا جواب های مناسبی برای تدبیر و تقدیر مناسبات و معاملات امروز بیابد، سال ها طول خواهد کشید. وزیر ارشاد نیز نوشته است:

مشکل دیگر ما این است که اسلام قرن ها از صحنه زندگی دور بوده است. ما در امور متعالی مثل عرفان و حکمت در اوج تعالی هستیم ولی در آن مواردی که به نظم اجتماعی و روابط بین انسان ها برمی گردد، دچار خلأ هستیم. این خلأ، خلأ تئوریک است. اسلام اصیل همواره به عنوان مبارز حضور داشته و خواهان تغییر شرایط بوده ولی در زمینه موارد اثباتی کار زیادی انجام نشده است. در این موارد با فقه سروکار داریم. فقه نظم عملی رفتار فردی و جمعی را مشخص می کند. فقه مصطلح ما در این زمینه ها دچار نقص است. فقه ما باید تحول پیدا کند تا با نیازهای ما متناسب شود...

و البته همان طور که وزیر محترم ارشاد در جملات بعد گفته است، حضرت امام خمینی (س) نیز به این نقص در فقه مصطلح اذعان داشتند و خود در تمام زندگی در جهت جبران آن تلاش کردند. و بعد افزوده است:

هر کس که این مشکلات را نادیده بگیرد و مشکل دیگر را اصل کند جامعه را از حل مشکلات باز می دارد. باید توجه داشت اشکالی که بر فقه مصطلح وارد است هرگز همان اشکالی نیست که بعضی از روشنفکران بر آن تأکید می ورزند. اشکال فقه یک نقص ذاتی نیست و هر کس چنین بیندیشد اسلام را از توان تشکیل حکومت تهی می کند و تلاش هایش همه در جهت جدایی دین از سایر شئون و حیثیات وجود بشر قرار می گیرد. این اشکال از آنجا منشأ گرفته که اسلام هرگز در قرون جدید تجربه حاکمیت سیاسی نداشته و اکنون که این ضرورت به طور کامل چهره نموده است، لاجرم از یک سو ابواب جدیدی برای جوابگویی به این مسائل مستحدثه در فقه گشوده خواهد شد و از سوی دیگر، تفکری که در آفتاب و سایه دین پرورش یافته است به مقابله با تفکراتی روی خواهد آورد که با اصل دین مخالفت می ورزند.

نباید توقع داشت که مقابله با همه موانع و مشکلات - و مثلاً مقابله با نحله های فلسفی معارض با دین - به دست فقه مصطلح و یا فقها انجام شود. نطفه علم کلام در یک چنین مقابله ای تاریخی بسته شده است، و اگر در نسبت فقه - به معنای مصطلح - با علم کلام بیندیشیم، خواهیم دید که معنای فقه و فقیه از معنای مصطلح خویش وسعت بیش تری خواهد یافت و به معنای تحت اللفظی فقه (۳) نزدیک تر خواهد شد. فقه در این معنای وسیع تر، علم کلام و حتی همین علم کلام جدید را که حضرت آیت الله مطهری (ره) بنیانگذار آن هستند در بر خواهد گرفت. ساده انگاری است اگر بخواهیم معرزه فکری این شیخ شهید را با نحله های فلسفی غرب در دفاع از ساحت دین و دینداری، از آن لحاظ که خارج از حوزه مفهومی فقه مصطلح قرار دارد، بی ارتباط با این بحث بدانیم. اسلام پاسخگوی تمام مسائل بشر است و میان امروز و دیروز در این معنا تفاوتی حاصل نمی آید. همواره در حوزه عرف خاص، این پاسخگویی با تفقه در دین - به معنای وسیع کلمه

که علم کلام و بخشی از تاریخ فلسفه دوره اسلامی را نیز شامل می شود - میسور و محقق گشته است و در حوزه عرف عام با تفقه به معنای مصطلح. ما که اسلام را پاسخگوی همه مسائل بشر می دانیم مقصودمان آن نیست که پاسخگویی فقط از طریق فقه مصطلح انجام می گردد. حکمت احکام فقهی نیز نه آنچنان است که حتماً از طریق فقه مصطلح قابل استنباط باشد. حکمت معنایی اعم از فلسفه دارد و می تواند محصول تفکر عقلی باشد، وقتی در نسبت با حضور دینی تحقق یابد. عقل می تواند در انقطاع از وحی و در خدمت اهوای بشر و یا در نسبت با وحی، صورت های مختلفی از تحقق و تعیین پیدا کند. عقل نظری و عقل عملی نیز دو وجه مختلف از امر واحد هستند و عقل یک بار در مقام نظر و بار دیگر در مقام عمل تحقق می یابد؛ و عمل صورتی منزّل از نظر است.

بنابراین، خلاف آنچه وزیر محترم ارشاد فرموده اند، خلأ مبتلابه ما در نظم اجتماعی و روابط بین انسان ها، خلأ تئوریک نیست. اسلام در مقام نظر هیچ نقیصی ندارد و نقص - هر چه هست - از آنجاست که تمدن امروز محصول فلسفه ای منقطع از وحی است. از یک سو تمدن غرب محصول تفکری عقلی است که در ذیل فلسفه یونان تحقق یافته است و از سوی دیگر، از لحاظ تاریخی این نخستین بار است که مواجهه ای نظری و عملی میان تفکر دینی ما و تمدن فلسفی غرب روی می دهد و تا این مواجهه اتفاق نمی افتاد، حکمت نظری دین امکان نمی یافت که در صورتی عملی تنزل یابد و پاسخگوی مسائل روز باشد.

کسانی که کتاب « بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی » را از متفکر شهید، استاد مطهری (ره) دیده اند می توانند در آن مصداق روشنی برای این امر بیابند که چگونه حکمت نظری دین می تواند به معنای تحت اللفظی تفقه نزدیک شود. فی المثل، استاد شهید در این کتاب، سرمایه داری ماشینی را به مثابه موضوعی جدید در فقاقت و اجتهاد دیده اند و نوشته اند:

صرف توسعه و تغییر کمی ماهیت شیء را عوض نمی کند مادام که منجر به تغییر کیفی نشود. به عقیده ما مشخصه اصلی سرمایه داری که آن را موضوع جدیدی از لحاظ فقه و اجتهاد قرار می دهد دخالت ماشین است، ماشینیزم صرفاً توسعه آلت و ابزار تولید نیست، که انسان ابزار بهتری برای کاری که باید بکند پیدا کرده است، بلکه تکنیک و صنعت جدید علاوه بر بهتر کردن ابزارها، ماشین را جانشین انسان کرده است، ماشین مظهر فکر و اراده و نیروی انسان بما هو انسان است... ماشین جانشین انسان است نه آلت و ابزار انسان، یک انسان مصنوعی است. (۴)

صاحب نظران می دانند که همین مبنایی که شهید مطهری (ره) اتخاذ کرده اند می تواند جوابگوی بخش عظیمی از سؤالات جوامع امروز در مواجهه با ماشین باشد و لذا، دغدغه عدم تناسب آهنگ انقلاب با زمان

– که به نظر می آید دغدغه اصلی وزیر ارشاد و بسیاری دیگر از مسئولان نظام اسلامی است – نباید آنها را به این سمت براند که تنها راه حفظ انقلاب را در دور شدن مردم از واقعیات ببینند و از سر رعب و دستپاچگی، تلاش اصلی خود را در این جهت قرار دهند که اسلام را حامی ارزش ها و دستاوردهای تمدن امروز نشان دهند و با صراحت بگویم، به جای اعتماد به نسل هنرمندی که از انقلاب جوشیده اند و در جریان انقلاب پرورش یافته اند، در مواجهه با روشنفکران ضدّ دین به اختراع نسلی دیگر – هر چند من درآوردی و بی ریشه – پردازند که در ضدیت با دین و انقلاب هیچ چیز از آن دو نسل دیگر کم ندارند.

تحجر و تجدد دو پرتگاه جهنمی هستند که در این سوی و آن سوی صراطِ عدل دهان باز کرده اند: زاهدان متنسک و عالمان متهتک؛ آنان فلسفه و عرفان و شعر و موسیقی را تکفیر می کنند و اینان فقه را از پاسخگویی به مسائل روز عاجز می دانند، و صراطِ عدل از میانه این دو پرتگاه و از بطن آن می گذرد. وزیر محترم ارشاد اسلامی فقط به تحجر و عوام زدگی تاخته اند و از غرب زدگی و تجدد سخنی به میان نیاورده اند. ایشان پس از ذکر این حقیقت که:

انقلاب ما آرمان هایی داشت که در شعارهایش متبلور بود. یک دین حقیقی به همان میزان ماندگار است که قابل تحقق باشد. آرمان به خودی خود وجود ندارد بلکه ما را به سمت اهداف می راند. زندگی ما نظم می خواهد. اگر آهنگ انقلاب متناسب با زمان نباشد دچار مشکل می شویم.

فرموده اند:

شاید آسان ترین راه را انسان های سطحی مطرح می کنند، یعنی اینکه رقیب ما، اندیشه مخالف ما، نباید اجازه حرف زدن داشته باشد و باید جلوییش گرفته شود. اما واقعاً این راه حل مشکل ما را حل می کند؟ ملاک سلیقه کی باید باشد؟... استراتژی فرهنگی یک نظام نمی تواند بر منع قرار گیرد. در طول تاریخ اسلام این گونه نبوده است. اندیشمندان اسلامی به استقبال اندیشه های دیگران می رفتند و لحظه به لحظه فرهنگ اسلامی را غنی تر می کردند.

بسیاری به صورت نادرست می پندارند که تنها مجاری انتقال افکار کانال های رسمی است و نباید هیچ اندیشه مخالفی در قالب کتاب یا فیلم اجازه انتشار داشته باشد و این فکر شوخی است. امواج رادیویی امروز و امواج تصویری فردا این انتقال را امکانپذیر می سازد.

شکی نیست که استراتژی فرهنگی یک نظام نمی تواند بر منع قرار گیرد و میزان آن را نیز خود وزیر ارشاد در سخنان خویش معین فرموده اند:

در لیبرال ترین حکومت ها در جایی که علیه نظام توطئه می شود منع وجود دارد و درک این توطئه بر اساس سلايق شخصی نیست و قانونمندی خاص خود را دارد.

اما مسلماً جای این سؤال وجود دارد که « آیا استراتژی فرهنگی نظام نمی تواند بر تقویت تلاش هایی ارتکاز یابد که در تفکر و غایات با او همسو و هماهنگ هستند؟ »

مگر کسی از وزارت ارشاد خواسته است که استراتژی فرهنگی خود را بر منع قرار دهد؟ دوستان ما باید به یاد داشته باشند که اکنون حجاب سکوت و صبر هنگامی شکسته شده که آتمسفر فرهنگی در عرف خاص آنچنان مسموم و نا امن است که هیچ مؤمنی احساس امنیت نمی کند. من با صراحت به مسئولان فرهنگی و هنری کشور اعلام می دارم که این دغدغه که فرزندان ما امروز و فردا در فضای کدام فرهنگ رشد خواهند یافت ما را به سختی به وحشت می اندازد.

از داهیانۀ ترین سخنانی که وزیر ارشاد در این گفت و گو به زبان آورده اند این است که:

ما معتقدیم که باید با تبادل اندیشه در افراد مدافع نظام مصونیت به وجود بیاوریم. لازمه این کار این است که جامعه با آرای مخالفین مواجه شود ولی این مواجهه باید کنترل شده باشد.

اما واقعاً همین استراتژی است که به منصه عمل در آمده است؟ آیا واقعاً دوستان ما در وزارت ارشاد آتمسفر فرهنگی جامعه را کنترل دارند؟ آیا لازمه این مصونیت اجتماعی آن نیست که در کنار مواجهه جامعه با آرای مخالفین، تلاش های دوستانه مؤید انقلاب و دینداری نیز تقویت شود؟ آیا لازمه مصونیت یافتن مدافعان انقلاب در مواجهه با آرای مخالفین آن است که ما آتمسفر فرهنگی جامعه را آن گونه کنیم که نسل های جدید فرصت هدایت را از دست بدهند؟

ما نیز با تحجر مخالفیم، اما در عین حال می دانیم که تنها مرتجعین و متحجرین نیستند که به نظام فرهنگی و هنری کشور اعتراض دارند. اگر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی می خواهد که حصارهای جهل و خرافه و تحجر را بشکند و جامعه را از تفریط باز دارد، باید با تجدید افراطی نیز مبارزه کند تا مردم را از چاله ای به چاه نیفکند... و البته باز هم صد هزار بار شکر که عرف عام از این کشاکش فارغ است و راه خویش را فطرتاً در نسبت با شریعت می یابد. دشمنان ما می گویند: « مشکل امروز ما غرب زدگی نیست، عوام زدگی است.

»

منبع: کتاب حلزون های خانه به دوش صفحه ی ۷۷

پی نوشت ها

* در حاشیه ی سخنان وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی در جمع دانشجویان، دهم اردیبهشت ۱۳۷۰. [ر.ک. به : سخنان وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی پیرامون بحث های اخیر فرهنگی و هنری در کشور، کیهان، ۱۴۱۷۳، ۱۰ اردیبهشت ۱۳۷۰، ص ۲۲. -و.]

(۱) ر.ک. به مقاله ی «حلزونهایی خانه به دوش» در همین مجموعه. -و.

(۲) مستغرق. -و.

(۳) «فقه» به معنای دریافتن و فهمیدن است. -و.

(۴) مرتضی مطهری، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، حکمت، تهران، ۱۴۰۳ ق، ص ۹۶. -و.

جهان ما جهانی است که در آن هم «التزام» و هم «عدم التزام» - تعهد و عدم تعهد - هر دو، مورد تحسین واقع می شوند؛ چه در هنر و چه در سیاست. التزام به چه چیز؟ و عدم التزام به چه چیز؟ «کشورهای غیر متعهد» از کدام تعهد می گریزند و «ادبیات متعهد» نسبت به چه چیز تعهد دارد؟ و «آزادی» در عبارت «اقتصاد آزاد» به چه معناست؟

... کلمه های آزادی و برابری را، هم بر سر در زندان ها می نویسند و هم بر سر در معابد بازرگانی. این جمله از من نیست، از کاموست و او در ادامه همین جمله می نویسد: با این همه به فحشاء کشاندن کلمه ها با عواقب آن همراه است.

ما امروز شاهد عواقب همان امری هستیم که کامو می گفت؛ به فحشا کشاندن کلمات. هیچ کلمه ای دیگر در شأن حقیقی خویش واقع نیست و در فرهنگ رسانه ای، هر کلمه ای بر انواع و اقسام معانی متضاد دلالت دارد. آنان که خریداران چیزی جز «ادبیات مرسوم» نیستند، با کینه و غیظ، جملاتی از این قبیل را که خواندید به دور می افکنند و از هر آنچه «خلاف آمد وضع موجود» باشد می گریزند. اما به راستی فی المثل میان «بازار آزاد» با «آزادی و عدالت» چه نسبتی است که این کلمه را در هر دو جا به کار می برند؟ کامو پاسخ می دهد:

آنچه امروز بیش از هر چیز مورد بهتان قرار گرفته، ارزش آزادی است...

و بعد با اشاره به سخنان بعضی دیگر می افزاید: اگر حماقتی تا این حد رسمی ممکن است بر زبان بیاید از آن روست که در مدت صد سال، جامعه بازرگانی از آزادی، کاربردی انحصاری و یک جانبه داشته است. یعنی آزادی را به منزله حق تلقی کرده، نه تکلیف، و از آن باک نداشته است که تا حدی توانسته، آزادی اصولی را در خدمت بیداد عملی بگمارد. پس چه جای شگفتی است اگر چنین جامعه ای از هنر نخواهد که ابزار آزادی باشد، بلکه بخواهد که مشق خطی باشد بی اهمیت و وسیله ساده سرگرمی؟ در مدت ده ها سال عده زیادی از مردم، که به خصوص غم پول داشته اند، هوا خواه این رمان نویسان دنیادار یعنی بی ارزش ترین هنرها بوده اند؛ هنری که اسکار وایلد، با در نظر داشتن خودش پیش از رفتن به زندان، درباره اش می گفت که بدترین عیب ها سطحی بودن است.

اعتراض کامو متوجه تمدنی است که در آن اخلاق بورژوازی حاکم شده و « خدای پول » است که پرستیده می شود - عین این تعبیر « خدای پول » را خود او دارد - و این سخن البته عین همان حرفی نیست که ما می خواهیم بگوییم. کامو اگر چه یک سوسیالیست تمام عیار نیست، اما این اعتراض را از نظر گاه یک سوسیالیست عنوان کرده است و به همین علت، نگارنده این مقاله همراهه اکراه داشته است از آنکه در اثبات مدعیات خویش، به بزرگان مغرب زمین متوسل شود.

کامو می گوید که جامعه بازرگانی، آزادی را به مثابه « حقی از آن خویش » تلقی می کند نه « تکلیفی در برابر دیگران »، و این سخن است که نگارنده را جذب کرده است: اختیار و آزادی انسان فراتر از آنکه حقّ او باشد، تکلیف اوست. ما می گوییم « تکلیف در برابر خدا »؛ ماکسیم گورکی در « هدف ادبیات » می گوید « تکلیف در برابر مردم »... و کامو می گوید:

« شاعر ملامتی » [یا شاعر ملعون] که زاده جامعه ای تجارت - پیشه است... سرانجام از نظر اندیشه کارش بدین تحجر می رسد که می پندارد فقط در صورتی هنرمند، هنرمندی بزرگ است که به مخالفت با جامعه خود، جامعه هر چه باشد، برخیزد. این فکر در اساس خود درست است که هنرمند واقعی نمی تواند با جهانی که خدایش پول است همگام شود، اما نتیجه ای که از آن می گیرند یعنی این که هنرمند باید مخالف هر چیزی بطور کلی، باشد درست نیست. بدینگونه بسیاری از هنرمندان ما آرزو دارند که « ملامتی » شوند، اگر چنین نباشند وجدانشان ناراحت است، می خواهند که هم برایشان کف بزنند، هم سوت بکشند.

آیا آزادی هنرمند در مخالف خوانی همیشگی است؟ آیا آزادی او در نفی همه ایدئولوژی ها و اخلاق است؟ کامو می گوید: ... هنرمند این عصر از بس همه چیز را طرد می کند، حتی سنت هنری خود را، می پندارد که می تواند قواعد خاص خود را بیافریند و سرانجام گمان می کند که خداست. با این تصور می پندارد که شخصاً می تواند واقعیت خود را نیز بیافریند. با این همه آنچه دور از جامعه می آفریند آثاری است صوری و انتزاعی. به عنوان تجربه، ایجاد کننده هیجانی هست، اما از باروری، که خاص هنر واقعی است و رسالت هنرمند گردآوری و تحصیل آن است، عاری است.

آزادی هنرمند در « درک تکلیف » اوست نه در « نفی و طرد التزام به همه چیز » و البته این التزام باید از درون ذات بیرون بجوشد نه آنکه از بیرون سایه بر وجود هنرمند بیندازد. در اینجا عدم تعهد همان قدر بی معناست که اجبار، یعنی همان طور که هنرمند را نمی توان مجبور کرد، خود او نیز نمی تواند از تعهد درونی خویش بگریزد. و هر تعهدی خواه ناخواه ملازم با تکلیفی است متناسب آن، و به این اعتبار، هیچ اثر هنری نمی توان

یافت که صبغه سیاسی نداشته باشد. جورج اُرول در این باره می گوید: ... هیچ کتابی از تعصب سیاسی رها نیست. این عقیده که هنر باید از سیاست برکنار بماند، خودش یک گرایش سیاسی است.

هنرمند موجد یک هیجان میرا و یک تفنن زودگذر نیست و این سخن نیز درست نیست که هنرمند را فقط صاحب رسالت اجتماعی بدانیم. و نگارنده اگر چه از به کار بردن کلمه « رسالت » در این موقع و مقام اکراه دارد، اما ناگزیر باید بگوید که اگر برای هنرمند قائل به یک رسالت اجتماعی هستیم و او را نسبت به آن ملتزم می دانیم، این التزام باید عین وجود شخصی و فردی او باشد، و اگر نه، اثری ارزشمند و جاودان خلق نخواهد شد.

کلمه « رسالت » نیز از آن کلماتی است که از موقع و مقام خویش خارج شده و هر جایی شده است. کلمه « رسالت » شأنیتی دارد که اطلاق آن جز در مقام انبیای مُرسل جایز نیست و البته چه بسا که این سخن نگارنده نیز در روزگار « تعمیم نبوت » مضحک باشد – که باکی نیست؟

رسالت هنر و ادبیات چیست؟ هنر و ادبیات باید ملتزم باشد و یا آزاد؟... و اصلاً در روزگاری که « آزادی قلم » از سنخ آزادی جنسی و اقتصاد آزاد است، این پرسش ها به چه کار می آیند؟

« آزادی » میان ما و آزاد انگاران مشترک لفظی است و چه بسا که این دو آزادی در ظاهر نیز مشابهت هایی با یکدیگر داشته باشند. آن آزادی که می گویند، « رهایی از هر تقید و تعهدی » است و این آزادی که ما می گوئیم نیز « آزادی از هر تعلقی » است. تفاوت در آنجاست که ما حقیقت انسان را در خلیفه اللهی او می جوئیم و بنابراین، « انسان کامل » و « عبدالله » را مشترک معنوی می دانیم، اما آنان بندگی خدا را نیز از خود بیگانگی می دانند. در این صورت، اگر برای بشر قائل به حقیقتی فردی و یا جمعی نباشند که با رهایی از تقییدات و تعهدات به آن رجوع کند، در واقع انسان را به « خلأ » احاله داده اند و به « هیچ »؛ و چه تفاوتی می کند که این یک « هیچ فلسفی » باشد و یا یک « هیچ حقیقی »؟ این « هیچ » شاید « محال فلسفی » نباشد اما « محال حقیقی » است و انسان امروز این محال را تجربه کرده است. آنچه او از خود – به مثابه انسان – می شناسد، محال حقیقی است و آن سان که او – به مثابه انسان – می خواهد زیست کند، باز هم محال حقیقی است. چگونه می توان انسان بود و چون حیوان زیست؟ چگونه می توان خلیفه الله بود و خود را از جرگه حیوانات محسوب داشت؟ انسان امروز بر یک « فریب عظیم » می زید و بزرگ ترین نشانه این حقیقت آن است که خود از این فریب غافل است؛ می انگارد که آزاد است، اما از همه ادوار حیاتِ خویش دربندتر است؛ می انگارد که فکر روشنی دارد، اما از همه ادوار حیاتِ خویش در ظلمت بیش تری گرفتار است.

آزادی در نفی همه تعلقات است جز تعلق به حقیقت، که عین ذات انسان است. وجود انسان در این تعلق است که معنا می گیرد و بنابراین، آزادی و اختیار انسان تکلیف اوست در قبال حقیقت، نه حقّ او برای ولنگاری و رهایی از همه تعهدات. و مقدّماتاً باید گفت که هنر و ادبیات نیز در برابر همین معنا ملتزم است.

انسان مختار است، اما آزادی اش مقدم بر حقیقت و عدالت نیست، و اگر چنین باشد، پس آزادی «حقّ» انسان نیست، «تکلیف» اوست. آنان که آزادی را به مفهوم «عدم تقید» می گیرند و این آزادی را حقّ خویش می دانند، چه بدانند و چه ندانند از آن جهت دیگران را نیز ملتزم به همین اعتقاد می خواهند که انگار خود را در عین حقیقت و عدالت فرض کرده اند. اگر انسان فطرتاً نسبت به حقیقت و عدالت متعهد نبود و قضاوت هایش بر این دو مقوله ماتقدم اتکا نداشت، هرگز اصراری نداشت که دیگران را نیز به راه خویش دعوت کند. برای انسان محال است که به شیطان «ایمان» بیاورد؛ او «فریب» شیطان را می خورد و در این معنا سرّی عظیم نهفته است که اهل فریب در نمی یابند.

آزادی حقّ انسان نیست، بلکه تکلیف اوست در برابر حقیقت و عدالت؛ و البته در این گفتار نیز مسامحه ای بسیار وجود دارد، چرا که آزادی در حقیقتِ خویش مقابله ای با حقیقت و عدالت و یا تعهد ندارد و اگر حقیقت آزادی ظهور می یافت همه دعوایها از میان بر می خاست. این دعوایها از سر جهل نسبت به حقیقت آزادی است که «حرّیت» است. حرّیت شمس آسمان - «عدم تعلق» است و آن آزادی که در جهان امروز می گویند متناظر معکوس این عدم تعلق است. در این مقام، ثنویت و تقابل میان خالق و مخلوق و جبر و اختیار از میان بر می خیزد و بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ (امام صادق(ع)) محقق می شود که مقام انسان کامل است و مقام مظهریت کامل انسان نسبت به حقیقت و عدالت. به این معنا، دین که راه حقیقت و عدالت است مقدم بر آزادی است. پس آنان که آزادی را مقدم بر دین می دانند دو اشتباه بزرگ کرده اند: یکی آنکه از آزادی مفهومی در مقابل حقیقت و عدالت اعتبار کرده اند و دیگر آنکه آزادی را عین ذات انسان گرفته اند، اما دین را نه.

در قرآن آیه حیرت انگیزی وجود دارد که منشأ این اختلاف را بیان می کند: بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ (قیامت/۵). انسان می خواهد که پیش رویش را پاره کند تا هیچ چیز او را نسبت به آنچه به انجام آن متمایل است محدود و مقید نکند. چیست آنچه که مانع این آزادی بلاشرط است و انسان دلش می خواهد که آن را بر دَرَد و از سر راه خویش بر دارد؟

من در مقام تفسیر قرآن نیستم و بنابراین، از آنکه به شیوه مفسران ورود در بحث پیدا کنم پرهیز دارم، اما انسان برای تسلیم در برابر این معنای آزادی - که اکنون معمول است - طبع و طبیعت و فطرت و حتی جامعه

خویش را سدّ راه خواهد یافت. جامعه و عادات و سنن اجتماعی اجازه نمی دهند که انسان به طور غیر مشروط به همه مقتضیات و لنگاری خود دست یابد. نه فقط جامعه، که طبع انسان نیز، در طول مدت، از این «رها بودن» دلزده می شود و دیر یا زود این صورت از آزادی را پس می زند، چنان که یکی از علل رویکرد غربیان به معنویت در این سال ها همین است که بسیاری از مردم به «آخر خط» رسیده اند و نه طبع، که طبیعت وجود انسان نیز تحمل این صورت از آزادی را ندارد و به اشباع می رسد و بعد از اشباع تمام، به «غَثیان». فطرت هم که متعلم است به «تعلیم ازلی اسما»، و تجربه روسیه در قرن اخیر نشان داد - و تجربه غرب در سال های آینده نشان خواهد داد - که مردم را جز برای مدتی کوتاه بر غیر طریق فطرتشان نمی توان واداشت؛ و همه این محدودیت ها به ماهیت انسان و یا حقیقت انسانیت رجوع دارد که نقیض آن تعریفی است که عقل متعارف غربی و غرب زده از انسان دارد.

تعریف بشر امروز از انسان حقیقت آنچه که هست تعارضی کامل دارد و بنابراین، زیستنش آن سان که خود می پسندد محال است - محال منطقی. او اگر چه می خواهد که موانع و لنگاری خویش را از سر راه بردارد، اما موفق نمی شود، چرا که این موانع از وجود حقیقی خود او منشأ گرفته اند. با آن آزادی که بشر امروز طلب می کند، انسان صید دام اهوای خویش می شود و انتظار می برد که همه عالم نیز با او در جهت رسیدن به این مطلوب همراهی کند - که نمی کند، چرا که زیستن آن سان که او می خواهد، بر این سیاره و در این عالم که از قضا «عالم امکان» نام گرفته، محال است. گریز از این محال - که همان آبسورد است - و غلبه بر آن، جز با ایمان مذهبی میسر نیست که نیست. انسان های بیدار سراسر سیاره این طُرفه اکسیر را یافته اند و با آن خمودگی و انفعال که از تبعات لازم محال انگاری است غلبه کرده اند و هر جا که چنین شده، طلسم شیطان اکبر نیز شکسته و یا دیر و زود خواهد شکست.

تعلق به اسباب نیز که از لوازم زندگی جدید بشر است - و به یک معنا تمدن امروز تمدن ابزار و اسباب است - با این طُرفه اکسیر علاج خواهد شد و انسان از تعلق به اسباب نیز خواهد رست. با آن آزادی که غربی ها می گویند، انسان برده اهوای خویش می شود و با این آزادی - که حرّیت است - از تعلق به ابزار نیز که اعمّ صورت های بردگی در روزگار ماست، می توان آزاد است.

و اما در باب «ادبیات» اگر چه سخن بسیار است، اما هر چه هست، باید پذیرفت که ادبیاتِ مصطلح هم شأنی از شئونی است که انسان در آن متحقق می شود و بنابراین، همه تحولاتی که برای بشر روی خواهد نمود خواه نا خواه در ادبیات ظهور خواهد یافت، چنان که با پیدایش عالم جدید که از لحاظ فلسفی با اومانیسم، از لحاظ اقتصادی با روح سرمایه داری و مناسبات همراه با آن و از لحاظ سیاسی با ماکیاولیسم

تعیّن یافته است، بشر تازه ای به ظهور رسید که افق کاخ منظر نظرش را پر کرده بود و از عالم فقط به آن چیزی اعتنا داشت که می توانست راه تصرف تکنولوژیک او را در طبیعت هموار کند. با انقلاب اسلامی عصر این بشر به تمامیت رسیده و انسانی دیگر پای به عالم ظهور نهاده است که طرحی نو در خواهد انداخت و عالمی دیگر بنا خواهد کرد و از مقتضیات این عالم جدید که طلیعه آن ظاهر شده، یکی هم آن است که ادبیات و هنر دیگری پای به عرصه تحقق خواهد نهاد.

منبع: کتاب رستاخیز جان صفحه ی ۱

آزادی قلم

قلم ابزار نوشتن است و در این روزگار تنها «آزادی» نیست که ابزار نسبت داده می شود، «مغز» را نیز بدل از «تفکر» می گیرند و فی المثل به جای «فرار متفکران» می گویند «فرار مغزها» - که البته در اینجا هیچ یک از این دو تعبیر درست نیست. مغز ابزاری نیست که بی اراده در استخدام هر آن که او را به اختیار بگیرد در آید و متخصصان که در این تعبیر همچون مغزهایی بی اراده انگاشته شده اند، اگر به غرب می گریزند از آن است که در آنجا حواشی خویش را برآورده می بینند... و غرب از قرن ها پیش تا کنون، عالمی است که در آن نفس اماره به سلطنت بر جان و تن آدمیان برنشسته است.

آزادی را باید به «صاحبان قلم» نسبت داد یا به «قلم»؟ انسان است که صاحب اراده است و قلم را هم اوست که به خدمت می گیرد... و اما این اشتباه که قلم را بدل از صاحب قلم می انگارند از سر صدفه نیست و در پس آن، صفتی از اوصاف عالم جدید وجود دارد: «اصالت ابزار». با صرف نظر از اینکه این آزادی چیست و حدود آن کدام است، در تعبیر «آزادی قلم»، قلم است که مُرید و مختار انگاشته شده و هم اوست که باید آزاد باشد.

بدون تردید، ابزار اگر مجرد از بشر و طلب و اراده او مورد ملاحظه واقع شود نمی توان صاحب اراده و اختیار باشد، اما تکنولوژی که تعیین زمینی اراده جمعی بشر است برای ابداع بهشت در زمین - با تصرف مطلق گرایانه در طبیعت و توسعه اتوماتیسم - فارغ از اراده او، به نوعی حیات انتزاعی دست یافته که توقف پذیر نیست و لامحاله همه توان بشری را در خدمت ابقا و توسعه خویش به کار می گیرد... و از این طریق است که بشر مسیطر ابزار شده است.

در آغاز قرن بیستم بشر علم و تکنولوژی را تقدیس می کرد و بهشت گمشده خویش را در آن می جست و امروز اگر چه دیگر این گوساله سامری را پرستش نمی کند و حتی اشتیاق خود را برای سفری دیگر به کره ماه از دست داده است، اما از آنجا که وابستگی حیات تمدن به این نظام سیستماتیک گسترده ای که موجودیت و رشد و توسعه ای منتزع از اراده بشر یافته تا آنجاست که حتی لحظه ای انقطاع به نابودی تمدن بشری منتهی می شود، امکان سرپیچی از سیطره تکنولوژی وجود ندارد. بشر، همچون سوارکاری که برای حفظ جان خود را بر پشت مرکوب رمیده لجام گسیخته اش نگاه داشته، ناگزیر است که وضع موجود را حفظ کند.

این «انفعال» در شرق و غرب صورت های متفاوتی یافته است. در غرب امروز بسیاری کسانی که چشم بر این انفعال گشوده اند و راهی برای گریز از «موجیبت تکنولوژی» می جویند، اما در شرق هنوز مرعوبیت و شیفتگی تکنولوژی بر جان عموم مردم غلبه دارد... و اما با صرف نظر از این صورت های متفاوت نمی توان

انتظار داشت که این انفعال، در زبان ظهور پیدا نکند. وقایع زندگی انسان در تناظر با عالم تکنولوژی تفسیری یکسره ابزارگرایانه یافته اند و زبان رسانه ای، و به تبع آن زبان محاوره، پُر از تعبیری شده است که استحاله وجود بشر را در صورت ابزار اتوماتیک محاکات می کنند.

در علم جدید، بدن چون کارخانه ای انگاشته می شود با دستگاه های دقیق و منظم که بی وقفه کار می کنند و در این قیاس، مرگ - این سرالاسرار عالم وجود - وقفه ای است که در کار این ماشین پیچیده می افتد. حیرت انسان علم زده و مسیطر تکنولوژی نیز در برابر وجود، «عجاب در برابر پیچیدگی» است نه «حیرت در برابر راز».

در گفت و گوی رانندگان حرفه ای همه تعبیرات متعلق به حیات انتزاعی اتومبیل به نشانه هایی دالّ بر احوال و اوقات وجودی انسان مبدل شده اند؛ اعضا و صفات و حتی بیماری های انسان، در این قیاس، با اعضا و صفات و نقایصی فنی که در جریان کار اتومبیل پدید می آید تناظر یافته اند! تعبیراتی چون «موتورش به روغن سوزی افتاده» که به معنای پیر شدن و یا بیمار شدن فردی است که سخن از او در میان است، «مغزش گریپاژ کرده» به مفهوم اینکه دیگر نمی تواند بیندیشد، یا «او نیرویی صفر کیلومتر است» یعنی او تازه وارد کار شده و استعدادهایش هنوز بکر و دست نخورده است، حکایتگر همین تصور علمی است که به عُرف پیوسته و به زبان محاوره راه پیدا کرده است.

ادبیات به مفهوم جدید لفظ در نسبت با همین زبان متغییر وجود یافته است، حال آنکه فرهنگ و ادب در عالم قدیم و در نزد ما که مولد و مأوای تمدن جدید نبوده ایم، در تمسک به «عُرْوَةُ الْوَثْقَى مَأْثُورَات» خود را از تغیر احوال و تطاول روزگار حفظ می کرده است. ادبیات جدید مجلای «عالم تفصیل» است که عالم تضاد و تراحم و آفاق سخیف وجود بشری است و حال آنکه ادبیات در عالم سنت هرگز از «افق اجمال» هبوط نمی کند تا مردمان اسیر عالم تفصیل با رجوع به آن، آفاق متعالی وجود خویش را گم نکنند. به همین علت، هرگز چنین نبوده است که همه به خود اجازه نوشتن بدهند و یا هرگز کسی در این خیال نمی افتاده است که تجربیات فردی خویش را حکایت کند و از همین روی، جز از خاصان اهل سلوک و برگزیدگان اهل ذکر که خود را مأمور به نوشتن می یافته اند اثری مکتوب بر جای نمانده است. شاعران و ادیبان «آعلام آفاق متعالی وجود انسان» بوده اند، نه حکایتگر سرگردانی بشری؛ و هلاکت حقیقی نیز در نفی نسبتی است که میان انسان و آسمان معنوی وجود دارد؛ آن که این نسبت را انکار می کند همچون پرنده ای است که بال های خویش را زائد می انگارد.

و اما اگر در این معنا نظر کنیم که این عالم معبر انسان از مبادی ازلی به سوی غایات ابدی است، آنگاه در خواهیم یافت که ادبیات جدید نیز نمی تواند یکسره عرصه تحقق زمان فانی باشد و به ناچار نسبتی با حقایق سرمدی خواهد یافت و اینچنین، مجلای ذکر خواهد شد. ذکر، به معنای عام، بارقه ای است که از عالم اجمال در عالم تفصیل می درخشد و عالم شهادت را به نور غیب روشن می دارد؛ یعنی به آن معنا می بخشد. و تو بدان که اگر این بارقه ها نبودانسان گم کرده راه در ظلمات تزاحم و تضاد و آفاق سخیف وجود بشری برای همیشه گم می شد.

نویسندگان رُمان جدید نیز ناگزیر هستند که عالم تفصیل یعنی عالم حیات بشری را رو به سوی غایات و افق هایی خاص معنا کنند و این غایات هر چه باشند - چه مصادیق «دعوات شیطانی» باشند، چه مصادیق «تقرّب به شجره منّیه و عصیان و هبوط» و چه مصادیق «تلقی کلمات و توبه» - عالم را در همان «طرح ازلی خلقت» تفصیل می بخشد. عالم در محاصره حقیقت است و تلاش شیطانی جز به تعالی نفوس بشری از طریق مبارزه درونی و بیرونی با باطل منتهی نخواهد شد. معنای «زهوق بودن» باطل جز این نیست که «حیثیت وجودی» ندارد. از این سخن، نفی ضرورت مبارزه نتیجه نمی شود و بالعکس، ادراک قلبی حکمت آفرینش بر این طرح ازلی، نورالانواری است که اگر چه تضاد را از میان بر می دارد و انسان را در مقام حقّ الیقین به جایی می رساند که دیگر کفر و کافری در جهان نمی بیند و خطایی در قلم صنع نمی یابد و دیده را به بد دیدن نمی آلود، اما در عین حال، جهان را عرصه ستیزه ای عظیم می بیند که ریشه در ملأّ اعلی دارد و خود نیز به حکم این ضرورت، شمشیر بر می دارد و در معرکه می افتد.

انسان کامل مظهر اسم «عدل» است و این تخاصم و تضاد و تزاحم که از آن سخن رفت تحت «ولایت اسم عدل» از میان برمی خیزد، که اگر چه این عالم هرگز از ظهور ذاتی و صفاتی آن خالی نیست - که گفته اند بالعدل قامتِ السّماوات و الأرض - اما «تحقق فعلی» آن جز در آخر الزمان اتفاق نمی افتد و اگر گفته اند که در مدینه موعود، گرگ و میش در کنار یکدیگر به صلح و سلّم می زیند، اشاره است به همین معنا که با ظهور فعلی اسم عدل - به طور مطلق و نه مقید - تخاصم و تضاد و تزاحم از میان برمی خیزد.

... و اکنون اگر چه سیر استحاله بشر از صورت انسانی مرید و مختار به ابزاری فاقد اراده و اختیار به تمامیت رسیده، اما هنوز این واقعیت به «خودآگاه جمعی بشر» نپیوسته است و ضرورت غور در این مسئله وجود دارد، بالخصوص برای ما که در این سوی کره زمین زندگی می کنیم و نسبتی دیگر گونه با تمدن جدید یافته ایم. ما در این سیر استحاله وجودی که بشر غربی طی کرده است شریک نشده ایم و بنابراین، اگر چه علی الظاهر از همان ابزاری استفاده می کنیم که مولود تمدن غربی است، اما نسبتی کاملاً متفاوت با این ابزار برقرار

کرده ایم و برای آنکه ما نیز به توسعه تکنولوژی آن سان که در غرب روی داده است دست یابیم باید که این «نسبت» تغییر کند، و این امر امکان پذیر نیست.

این نسبت که از آن سخن می رود چیست؟ معنای وسیله و ابزار تا پیش از پیدایش اتوماسیون هرگز با نفی اراده بشری محقق نمی شد و این مسئله بسیار مهمی است. ماهیت انسان، از جمله در نسبتی که با جهان اطراف خویش برقرار می کند تعین می یابد و بنابراین، یک شیء واحد می تواند برای چند فرد انسانی که نسبت های متفاوتی با آن شیء دارند موجودیت های متفاوتی پیدا کند. اتومبیل، چنان که هر شیء دیگر، می تواند وسیله باشد و یا بُت و یا مظهر عصیان بنی آدم در برابر نهی ازل و لا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ. ولایت تکنیک، ولایت بر مصداق عام بشر امروزی است، و اگر نه، آن که به کمال انقطاع رسیده است جز ولایت مظاهر مطلق اسم عدل را نمی پذیرد، و در مراتب ادنی، کیفیت رابطه ای که فرد و اقوام انسانی با اشیا و جهان اطراف خویش می گیرند به تناسب ماهیت و هویتی که خود برای خویش اختیار کرده اند، تفاوت می یابد. آن که تکنولوژی را می پرستد بت پرستی اختیار کرده و آن که از آن مطلقاً اعراض می کند نیز «شیء» و «شأن» را با یکدیگر اشتباه گرفته است. شأنیت اشیائی که مصنوع ما هستند وابسته به خود ماست؛ چه بدانیم و چه ندانیم. نمی خواهیم «جهت وجودی» اشیا را انکار کنیم؛ هر شیء مصنوع انسان برای غایتی ایجاد شده است که آن غایت را باید معنا و محتوای آن شیء بدانیم، اما در عین حال، وجود همان شیء می تواند در نسبت با خود ما حیثیات پیدا کند.

در اینجا سخن از یک رابطه فردی رفته است و حال آنکه نسبت انسان در مصداق جمعی با «تکنولوژی به مثابه یک کل» چنین نیست. از این لحاظ، تکنولوژی اراده و اختیار بشر را انکار می کند و از این طریق او را از شأن انسانی خویش به زیر می کشد و بر او لگام می زند و در عین حال، انسانی که چنین شود خود مستحق این انفعال است... و البته آنچه را که «ولایت تکنیک» خوانده اند تحقق کامل نمی یابد، و اگر نه، سرنوشت بشر می بایست که به یک جنگ اتمی که دنیا را پایان دهد منتهی شود - که چنین نیست.

تکنولوژی به مثابه یک کل به نوعی حیات انتزاعی دست یافته که علی الظاهر همه صفات و مشخصات یک موجود زنده را داراست: رشد می یابد، اندیشه می ورزد، تغذیه می کند، واجد ارگانیسم واحدی است در عین آنکه اعضا و اجزای متعددی دارد و اعضای پیکرش به یک لحاظ متناظر با اعضای پیکر آدمی و - همان سان که مک لوهان می گوید - گسترش آن است: غذایش سوخت است، خونسش الکتریسیته، گوشش رادیو، چشمش سینما و تلویزیون، حافظه اش کامپیوتر... و به سرعت تکثیر می شود و توسعه می یابد. وجود بشر تا آنجا در وجود این موجود انتزاعی مستحیل گشته است که توقف چرخ های آن را مساوی با نابودی خویش

می انگارد و البته این توهمی بیش نیست. تکنولوژی در هوای « احتیاج بشر و وابستگی به ابزار » تنفس می کند و اگر انسان به مقام استغنا دست یابد، خود به خود ولایت تکنیک نیز اسقاط خواهد شد.

از جانب دیگر، توسعه تکنولوژی احتیاجات جدیدی را خلق می کند که وابستگی به تکنولوژی را توسعه می بخشند؛ یک دور باطل. می پرسی: « چرا تکنولوژی را توسعه می بخشید؟ » جواب می دهند: « زیرا که وجود آن چنین ایجاب می کند. » و اگر بپرسی: « تا کجا می خواهید که به این موجبیت گردن بگذارید؟ » جواب می دهند: « تا این سیر به آنجا منتهی شود که این موجبیت از میان برخیزد. » و اگر اصرار بورزی که: « مگر ممکن است که خود تکنولوژی وجود خودش را انکار کند؟ یعنی آیا ممکن است که تکنولوژی نیز انتحار کند؟ » جواب می دهند: « نمی دانیم، ما به فردا نمی اندیشیم؛ ما آن قدر گرفتار اکنون زندگی هستیم که امکان تفکر درباره فردایمان را یکسره از کف داده ایم. ما در یک اکنون بسط یافته زندگی می کنیم و تاریخ را انکار کرده ایم تا از مرگ و انقراض برهیم. ما می خواستیم که بهشت جاودانه را در زمین بسازیم و جاودانگی مستلزم نفی زمان است. ما بر این انگار بودیم که با علم و تکنولوژی بر مرگ غلبه پیدا کنیم و اوتوپی لذت و فراغت را تحقق بخشیم، غافل از آنکه زمان و گردش افلاک در اختیار ما نیست و لازمانی و لامکانی در عالمی که با زمان و مکان وجود پیدا کرده است جز امری « محال » بیش نیست. اوتوپی همواره اوتوپی خواهد ماند و اگر نیک بیندیشی، اوتوپی در افق غایبی وجود انسان هست تا او را نسبت به زندگی پس از مرگ متذکر سازد... »

با پایان گرفتن دوران تقدیس علم و تکنولوژی، این دور تسلسل نیز شکست برداشته است و انسان های شجاع تر حتی جرأت یافته اند که برای معتقدات خویش بجنگند و این جهاد برای عقیده تا پای مرگ، خود به خود وابستگی به تکنولوژی را انکار می کند. در « ضاحیه بیروت » ماه ها می گذرد و مردم روزانه بیش از یک ساعت برق ندارد و باز هم زندگی جریان دارد. در جنگ جهانی دوم مردم اروپا آموختند که در یک جنگ فراگیر مرگبار نیز می توان زیست. اگر این قطع تعلق تعمیم یابد، به تبع تحولی که در درون بشر روی خواهد داد، نسبت او با تکنولوژی نیز تغییر خواهد کرد و اینچنین، عالمی دیگر برپا خواهد شد و تمدن و فرهنگ دیگری.

آزادی در این قطع تعلق است و آنگاه، بشر شایستگی می یابد که مظهر اسم « مختار و مرید » باشد و سزاوار نام « انسان »؛ و از آن پس این تحول در زبان نیز ظهور خواهد یافت و مظاهر ابزارگرایی و سیطره اتوماسیون از زبان حذف خواهد شد.

آلدوس هاکسلی کتابی دارد به نام «بوزینه و ذات» که آن را بعد از «دنیای متهور نو» نگاشته است. در این کتاب، بوزینه از آن جهت با ذات و یا ماهیت انسان تقابل یافته است که هاکسلی بشری را که از ذات انسانی خویش عدول کند بوزینه می داند. او معتقد است که در جهان جدید «هدفها برگزیده بوزینه اند و فقط وسیله ها از آن انسان است.» من اصل کتاب را ندیده ام و فقط ترجمه آن را خوانده ام. آیا می توان احتمال داد که اصل این جمله چنین بوده است که «هدف ها برگزیده بوزینه اند و انسان فقط وسیله است»؟ تصویری که او از جهان به دست می دهد با واقعیتی که علم تأویل در باطن جهان امروز آشکار می سازد چندان بیگانه نیست: جهانی که در آن بوزینه ها اهداف خود را از طریق مایکل فارادها و آلبرت اینشتن ها تحقق می بخشند. نام کتاب از نام فیلمنامه ای اخذ شده است که تصادفاً به دست راوی داستان و دوست فیلمسازش می رسد و نیم بیش تر کتاب را همین فیلمنامه پر کرده است. فیلمنامه راوی دارد که جای جای وارد داستان می شود و صحنه های فیلم را - در واقع بر اساس تفکرات فلسفی آلدوس هاکسلی - شرح می دهد. می خوانیم:

«بیش از هر چیزی بی خبر از آنچه بیش ترین باور را به آن دارد» و نیازی به توضیح نیست که اضافه کنم، چیزی که آن را دانش می نامیم صرفاً نوع دیگری از جهل است - جهلی که به وسواس بسیار سازمان یافته، و کاملاً علمی است. اما درست به همین علت، هر چه این جهل کامل تر، پرورش بوزینه های شرزه بیش تر! زمانی که جهالت فقط جهالت بود، ما چیزهایی بودیم در شمار عتتهای پوزه بلند و بوزینه های دم کوتاه و میمون های جیغ جیغو. سپاس به پیشگاه آن جهل متعالی که دانش ماست، امروزه مقام انسان به چنان پایه رفیعی رسیده، که کم ترین مان یک عنتر و برترینمان یک اوران اوتان است، و یا، چنانچه به مقام منجی اجتماع ارتقاء یابد، حتی یک گوریل واقعی.

در این هنگام دختر - عنتر به میکروفن رسیده است. همین که سرش را بر می گرداند چشمش به فاراده می افتد که زانو زده است و می کوشد پشت خمیده و دردناکش را صاف کند.

- پایین، آقا، پایین.

لحن دختر - عنتر آمرانه است و با شلاق سوارکاری اش، که مزین به دسته ای مرجانی است، ضربه محکمی به پیرمرد می زند. فاراده از درد به خود می پیچید و اطاعت می کند. بوزینه های تماشاچی شادمانه می خندند. دختر - عنتر با دست برایشان بوسه ای می فرستد و بعد همانطور که میکروفن را به طرف خود می کشد، دندان های درشتش را به نمایش می گذارد و با بم ترین صدای زنانه شروع به خواندن جدیدترین آهنگ موفق روز می کند.

و یا در جایی دیگر: صحنه تاریک می شود و صدای تیر اندازی به گوش می رسد. وقتی چراغها دوباره روشن می شود، دکتر آلبرت انشتاین، در غل و زنجیر، پشت گروهی عنتر اونیفورم پوش چمباتمه زده است.

دوربین از فراز سرزمین باریک و خالی از انسانی که پوشیده از قلوه سنگها، درختان شکسته و اجساد فراوان است، حرکت می کند و بر گروه دیگری از جانوران درنگ می کند. اینها لباسهای پر زرق و برق متفاوتی به تن دارند و زیر پرچم متفاوتی ایستاده اند، اما همان دکتر آلبرت انشتاین را با خود دارند. او دقیقاً در همان ردیف، و به همان شکل، در کنار پاشنه های سربازان چکمه پوش چمباتمه زده است. زیر هاله نورانی موهای آشفته اش، چهره مهربان و معصومش بیانگر حیرتی دردآور است. دوربین بطور متناوب از صورت یک انشتاین به صورت انشتاین دیگر حرکت می کند. تصاویری درشت از چهره های یکسان آنها، که از لابلاهای چکمه های چرمی واکس خورده اربابانشان مشتاقانه به یکدیگر خیره شده اند، نشان داده می شود.

و یا در جایی دیگر: از طرف ژنرالها جیغ جیغ فرامین دیگری صادر می شود. در میان بوزینه های چکمه پوش، که مسئول تدارک نبوغ ارتش خود هستند، صدای ضربات شدید شلاق و کشش قلاده ها به گوش می رسد.

تصویر بسیار بزرگ انشتاین ها که سعی می کنند مقاومت نشان بدهند:

- نه، نه، نمی توانم.

- نه، نه، باور کنید این کار از من ساخته نیست.

- خائن!

- وطن فروش!

- کمونیست کثیف!

- بورژوا - فاشیست بوگندو!

- امپریالیست سرخ!

- کاپیتالیست - انحصارگر!

- بگیر!

- بخور!

هر کدام از انشتاین ها لگدکوب شده و تازیانه خورده و نیمه جان، کشان کشان به سمت نوعی اتاقک نگهبانی برده می شوند. داخل اتاقک ها میز بزرگی قرار دارد که رویش با شاخص ها و عقربه ها و کلیدها پوشانده شده است.

راوی

بی گمان واضح است

آیا بچه مدرسه ای هست که نداند

هدفها برگزیده بوزینه اند و فقط وسیله ها از آن انسان است.

دلال پایو، صندوقدار عنترها، عقل

مشتاق تأیید، دوان دوان می آید،

می آید، گنده دماغ با فلسفه، چاپلوس با ستمگران،

می آید، دلال محبتی برای پروس، با تاریخ انحصاری هگل.

می آید، با داروها، تا قوه باء بوزینه شاه را تقویت کند،

می آید، با قافیه، به همراه علم بدیع، تا نطق او را تنظیم کند،

می آید، با حساب جامعه و فاصله، تا راکت هایش را نشانه گیری کند،

به روی پرورشگاه یتیمان، در آنسوی اقیانوس،

می آید، مصمم، با بخور و عود، تا لابه کند خالصانه

به پیشگاه بانوی مقدسمان برای اصابت راکت ها به هدف.

در این شعر که راوی می خواند، عقل متعارف، صندوقدار، تئورسین دلال محبت، طیب، ادیب و ریاضیدان مستخدم عنترهایی هستند که بر جهان حکم می رانند و این عجب تمثیل زیبایی است! داستان فیلمنامه « بوزینه و ذات » در دورانی اتفاق می افتد که جهان بعد از یک جنگ اتمی جهانی کاملاً ویران گشته است و بازماندگان از جنگ روی به شیطان پرستی آورده اند:

راوی

زیبایی، وصف ناپذیر، صلح، و رای فهم...

در دور دست ها، درست زیر خط افق، ستون گلرنگی از دود به هوا برمی خیزد و به شکل قارچی متورم در می آید و همان جا باقی می ماند و سیاره منزوی را به کسوف می پوشاند.

دوباره به صحنه پیک نیک برمی گردیم. عتتراها همگی مرده اند و به علت سوختگی به طرز بسیار وحشتناکی تغییر شکل داده اند. دو انشتاین، در زیر آنچه از درخت پر شکوفه سیب به جا مانده، در کنار هم دراز کشیده اند. کمی آنطرف تر، یک کپسول گاز هنوز مشمشه های پیشرفته اش را به شدت بیرون می راند.

انشتاین اولی

این غیر عادلانه است، درست نیست...

انشتاین دومی

ما که هیچ وقت به کسی آزاری نرساندیم.

انشتاین اولی

ما که تنها برای حقیقت زیستیم.

راوی

و درست به خاطر حقیقت است که شما اکنون در خدمت مرگ آفرین عتتراها در حال نزع هستید. پاسکال متجاوز از سیصد سال قبل همه اش را به روشنی تشریح کرده است: « ما از حقیقت بت می سازیم، زیرا حقیقت بدون خیرخواهی دیگر خدا نیست، بلکه تصویر او و یا بت است که نه می بایستی آن را دوست بداریم و نه ستایشش کنیم. » آری شما برای پرستش یک بت زندگی کردید. اما در تحلیلی نهایی، نام هر بتی یک مولاک است، بنابراین، دوستان من، بفرمایید.

مه مرگ زاری راکد، که طوفانی ناگهانی آنرا به جنبش در آورده، آرام و بی صدا شروع به پیشروی می کند و حلقه های بخار چرکین را در میان شکوفه های سیب به گردش در می آورد. آنگاه پائین و پائین تر می آید

و دو شخص خوابیده را در بر می گیرد. فریاد بغض آلودی مرگ علم قرن بیستم را، با خودکشی، اعلام می دارد.

اگر آلدوس هاکسلی دریافته بود که ذات ناشناختنی حقیقت نه از طریق اثبات احکام اعتباری علوم جدید و بلکه از طریق ابطال آنها به ظهور می رسد، شاید درباره اینکه دانشمندان علوم تجربی جز برای حقیقت نزیسته اند تردید می کرد؛ اما به هر تقدیر، در حُسن نیت افرادی چون آلبرت اینشتین تردیدی وجود ندارد. مهم تر این است که هاکسلی صورت ممسوخ بشر امروز را دیده و دریافته است که اهداف را همین عنتر مسخ شده تعیین می کند نه انسان های خوش نیتی چون فاراده و اینشتین که وجود خود را وقف توهّمی از یک حقیقت کرده اند. در جایی از کتاب، خلیفه اعظم شیطان پرستان می گوید:

از همان ابتدای انقلاب صنعتی، ابلیس پیش بینی کرده بود که انسانها به خاطر تکنولوژی پیشرفته شان، در چنان لجنزاری از عجب و خود بینی فرو می روند که به زودی همه حس واقع بینی شان را از دست می دهند. و این درست همان چیزی بود که اتفاق افتاد. این برده های بیچاره چرخها و تیر و تخته ها برای تسلط بر طبیعت به خود تبریک و تهنیت گفتند. فاتحان طبیعت، واقعاً که! در حقیقت، کاری که کرده بودند صرفاً بر هم زدن توازن و تعادل طبیعت بود و طبعاً عواقبش هم دامنگیرشان می شد. فقط به خاطر بیاور که در طول یک قرن و نیم قبل از چیز چه کارها که نکردند، آلودن آب رودخانه ها، کشتن حیوانات وحشی، تخریب جنگل ها، راندن خاک سطح زمین به سمت دریاها، سوزاندن اقیانوسی از نفت، بر باد دادن معادنی که یک دوره کامل زمین شناسی صرف ذخیره شان شده بود. خلاصه ضیافتی کامل از جهالت جهانیان و تبه کاران. و اسم این راپیشرفت گذاشته بودند، پیشرفت، پیشرفت، پیشرفت! بگذار به تو بگویم که آن اختراع به مراتب زیرکانه تر، و طنزش به دفعات شیطانی تر از آن بود که محصول فکر بشر باشد. ناگزیر باید برایش مددی خارجی قایل شویم، بدون تردید باید رحمت ابلیس در کار بوده باشد، که البته همیشه و همه جا آماده عرضه است – یعنی برای کسی که حاضر به همکاری و همراهی با او باشد – و چه کسی نیست؟

آلدوس هاکسلی جهتی را که علم امروز پیموده است شیطانی می داند و گفته هایش در این باره صراحت کامل دارد. در کتاب «بوزینه و ذات» مردمان بازمانده از جنگ اتمی جهانی، از آن روی شیطان پرستی اختیار کرده اند که به یقین اراده شرارت آمیز ابلیس اکبر را در پس وقایع تاریخ معاصر تشخیص داده اند. بوزینه صورت ممسوخ «بشر»ی است که خود را در خدمت اعمال اراده ابلیس قرار داده است و حتی صراحتاً می گوید: هر انسانی تنها در سایه معرفت بر ذات خویش از بوزینه بودن مکرر باز ایستاد.

از نظر او، در دنیای امروز بشر برده صورت ممسوخ خویش یعنی بوزینه است و این مسخ به آن علت واقع شده که نخواستہ است به مقیدات ذات انسانی خویش تسلیم شود.

تعبیر « انسان آزاد » در دنیایی که وجود بشر در عین بردگی نفس اماره و وابستگی و تعلق به اشیا و ابزار اتوماتیک است خود یکی از مظاهر سرابی است که فتنه آن، عالم و آدم را فرا گرفته است. و شاید بزرگترین دسایس ابلیس اکبر در اینجا رخ می کند که زبان که باید « خانه حقیقت و راهبر به آن » باشد، خود « حجاب حقیقت و رهن آن » می شود. چه جانی باید کند تا از سیطره فرهنگ ضلالتی که در زبان رسانه ای نهفته است رها شد! زبان رسانه ای، زبان مشهورات متعارف دهکده جهانی است، اما فرهنگ غرب نه تنها با وضع الفاظی جدید که صورت متبدل همان فرهنگ هستند به میدان می آید، بلکه در الفاظ زبان های دیگر نیز، به تناسب استعداد، روح خویش را می دمد، آن سان که در کلمه « آزادی » چنین شده است. تشخیص فرهنگ غرب در عبارت « دهکده جهانی » بسیار آسان تر است از آنکه روح فرهنگ غرب را در کلمه « آزادی » بیابند، هر چند این لفظی است که پیش از ارتباط با غرب نیز با معنایی مأخوذ از مآثورات دینی و ملی در زبان فارسی رواج داشته است:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود

زهر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

مگر تعلق خاطر به ماه رخساری

که خاطر از همه غم ها به مهر او شاد است

فرهنگ هر قوم عین ذات اوست و چه « حقیقت ذاتی » یک قوم را منشأ گرفته از خاطرات مشترک تاریخی بدانیم و یا آرکتیپ ها و یا ان سان که ما اعتقاد داریم آن را به اسمی از اسماء الله و حقیقتی از حقایق ازلی بازگردانیم، فرهنگ نزدیک ترین و در عین حال پوشیده ترین ظهور همین حقیقت است که از یک حیث صورت مآثر و معارف نخستین را به خود می گیرد و عهد ازلی را پاس می دارد و حافظ هویت آن قوم است و از حیثی دیگر که متعین در طول زمان و عرض مکان است، به صورت آداب و رسوم و معماری و مناسبات و... ظهور می کند. تعبیر « ادب و سنت » رجوع به آن حیثیت نخستین دارد و « آداب و رسوم و عُرف » به این حیثیت ثانوی باز می گردد و تعبیر « فرهنگ » به هر دو. عُرف هر قوم نسبتی علی با معارف و مآثورات آن قوم دارد، هر چند که این نسبت پنهان باشد. تصادفی نیست اگر لفظ « عُرف » از همان ریشه « معرفت » است. فرهنگ متعارف نحوی معرفت جمعی است، نسبتی است که بین عموم افراد یک قوم با مآثر و معارف

آنان وجود دارد و در صورت آداب و رسوم و آیین های خاص تظاهر می یابد. مآثورات سرچشمه ای است که حیات فرهنگ و تازگی و طراوت آن را محفوظ می دارد. فرهنگ متعارف یک جامعه در اعصار حیات تاریخی آن دچار تغییر و تحول می شود، اما این تحول صیوررتی متعالی خواهد بود مشروط بر آنکه در تقابل و تعارض با فرهنگ های دیگر، با رجوع مدام به مآثر، خود حقیقی خویش را بازیابد، و اگر نه، در فرهنگ های دیگر استحاله و یا انحلال می یابد و از بین می رود.

علت آنکه فرهنگ را نمی توان تعریف کرد در همین جاست که فرهنگ ظهور حقیقت یک قوم « در مقام ذات » است و در تعینات بعدی، یعنی ظهور « در مقام صفات و افعال » که فرهنگ صورت آداب و رسوم و فولکلور پیدا می کند، حد و رسم مشخص تری به خود می گیرد و سهل تر در ظرف تعریف واقع می شود. این همه بحث که بر سر حافظ در گرفته است و می گیرد از چیست اگر او را در این میانه نقشی نیست؟ حافظ شاعری متعلق به ادوار گذشته تاریخ ایران نیست؛ او زنده است و روز به روز زنده تر می شود. حافظ از مآثر ادب این سرزمین و از پاسداران عهد ازلی و هویت حقیقی این قوم است و بر این قیاس، باید پرسید که کدامین کس از حافظ زنده تر است.

معاندان دریافته اند که تا نسبت ما با مآثر فرهنگیمان تغییر نکند امکان ایجاد تحول در فرهنگ متعارف موجود نیست. بیهوده نیست که یکی، به امید مسخ حافظ، در غزلیات او آن گونه که عقل متعارف تمدن جدید - یعنی به عبارت بهتر، این وهم متظاهر به عقل - می پسندد دست می برد و دیگری حسین بن منصور حلاج را قیاس از خود می گیرد و سومی « شاهنامه » را که صورت اسطوره ای حکمت معنوی ایرانی است بر مبنای یک تاریخ انگاری سیاست زده عوامانه تفسیر می کند و چهارمی تلاش می کند تا هفت آسمان قرآن را در تخم مرغ موهوم داروینیسیم بگنجانند و پنجمی « مثنوی » را به مشهورات متعارف رسانه ها محک می زند و بالاخره تمامی این روشنفکران سرگردان که دریافته اند منع مردم از راه دین تنها با ایجاد شک در بنیان های شریعت به قصد آشتی دادن دین مردمان با دنیای جدید و استحاله فرهنگ سنتی در فرهنگ غرب و انحلال عقل دینی در خرافه های علم نمای این روزگار میسر است، در جست و جوی ترفندهایی برای عُرفی کردن احکام منطقی و اعتباری و اخلاقی غرب هستند، غافل که این تبدیل و تحول در فرهنگ متعارف، همواره سیری از درون به سوی بیرون دارد و تا یک رویکرد باطنی به تبع یک تحول انفسی به سوی قبله ای جدید ایجاد نشود، عُرف یک جامعه متحول نخواهد شد. پس اینان به تجدید نظری پروتستانیستی در دین اسلام امید بسته اند، حال آنکه این عصر که باید آن را «عصر توبه انسان» نام نهاد، متناظر معکوس نهضتی است که در رُسناس اتفاق افتاد. بشر یک بار دیگر - و این بار در سطح تمامی سیاره زمین - متوجه قبله معنویت

شده است و این توجه به زودی همه معادلات و مناسبات را به هم خواهد ریخت و زمین از این وضع تعادل ناپایداری که در آن واقع شده است بیرون خواهد آمد.

فرهنگ متعارف ما نسبتی با مآثر و معارف دینی و قومی دارد و نسبتی دیگر با غرب؛ همچنان که زبان ما نیز چنین است. زبان محاوره فارسی و زبان آکادمیک ما به شدت غرب زده و بیمار است در حالی که زبان مآثرات ما زبان منقح و منزهی است که در عرصه قرن ها تفکر حکمی و عرفانی و معرفت شاعرانه به دست آمده است. و اما فرهنگ ذوبتون است و اگر چه در ظاهر ممکن است عناصر متناقضی را در خود بپذیرد، و لکن هر چه به ریشه و مرجع و منشأ فرهنگ متعارف - که مآثرات باشند - تقرب بیش تری پیدا کنیم، از وحدت و صفای بیش تری برخوردار می شود. فرهنگ غرب در دوران جدید با رجعت به مآثر فرهنگی یونان و روم باستان تولدی دیگر یافت و توانست که حتی فرهنگ کلام مسیحی قرون وسطا را نیز در خود منحل کند. فرهنگ متعارف غرب، صورت کنونی خود را در نسبت با احکام و اعتبارات علم تکنولوژیک کسب کرده است، اما در اینجا اگر چه فرهنگ در ظاهر نسبتی نه چندان عمیق با شریعت تکنولوژیک غرب پیدا کرده است، ولی در باطن هویت مستقل خویش را دارد و حتی در این مرتبه، نسبت ظاهری خویش را با شریعت تکنولوژیک انکار می کند و بنابراین، انسان در این سوی کره زمین، مستمراً در درون خود مواجه است با تقابل جدی جاذبه غرب و حکم ازلی فطرت، و در این مواجهه است که او خود را باز می یابد و توبه می کند. متفکران مستقل ما امروز، همچون روبه رویی حکمای مسلمان با فرهنگ یونانیان از قرن سوم به بعد با صورت کلی فرهنگ غرب روبه رو شده اند و تا این تقابل در صورت عُرْفی فرهنگ متنزل شود و نشانه های خاص خویش را بیابد، سال های سال به طول خواهد انجامید....

منبع: کتاب رستاخیز جان صفحه ی ۱۹

جنگ تحمیلی پایان گرفت، اما مبارزه پایان نگرفته است و علی‌رغم توهم بسیاری از آنان که در انتظار پایان جنگ بودند، مبارزه آنگاه پایان خواهد گرفت که انقلاب از ماهیت اسلامی خویش دور شود. اگر چه تحلیل‌های سیاسی محض، بدون توجه به حقیقت اسلام و ضرورت عالم وجود و منتهای آن، ممکن است به نتایجی دیگر مغایر با آنچه گفتیم دست یابد، اما حقیقت اسلام ظاهر نخواهد شد مگر در کشاکش جهاد و مبارزه.

هستند کسانی که هنوز هم انتظار می‌کشند تا انقلاب، بنا بر رسم تجربه‌شده تاری جدید، امروز و فردا تسلیم قدرت‌های استکباری شود و بلغزد در بغل این و آن و دست از مدعیاتش بردارد. در منظر توجه آنان، هیچ‌چیز جز غرب قابل عنایت نیست و از غرب نیز آنچه می‌شناسند، سرزمین عجایی است در غایت القصوای خیالی کامجویی‌ها و لذت‌پرستی‌ها و لجام‌گسیختگی‌ها. چه غم اگر ”ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس“ (۱) چه غم اگر هرکه هست، فرومایگانند که بر جهان حاکمند و فقرا و دردمندان نیز یا مرعوب تازیانه‌اند و یا شیطان را عادات و تعلقاتشان بندی گران ساخته است و آنان را به بندگی کشیده.

هستند کسانی که دم از فتنه‌انگیز نفاثات فی العقد (۲) در جانشان نشسته است و باور کرده‌اند و سواس زیرکانه ”موج سوم“ (۳) و ”تکاپوی جهانی“ (۴) را. آنها شیطان‌پرستان عصر جدید هستند و همانند شیطان‌پرستان کهن، برای شیطان شأنی خدایی قائلند و چه بسا که در جواب تو بگویند: ”این شأنی است که خداوند به او بخشیده. مگر نه اینکه او را مورد خطاب قرار داده است که ”فانک من المنظرین الی یوم الوقت المعلوم“ (۵) باید صبر کرد تا این وقت معلوم سر رسد و نه تنها صبر، که باید در تحقق آن امر محتوم تسریع کرد...“ و یا بیش از این، اگر تو را محرم اسرار بیابند، مهر از لب بردارند و تقیه را بشکنند و بگویند: ”نباید میوه را نرسیده چید. باید مبارزه کرد، اما با عواملی که آن امر محتوم را به تأخیر می‌اندازند!“ یعنی باید با انقلابیون در افتاد و کذا ... آنها خروج از سیطره جهنمی حاکمیت دولت‌های صنعتی را ممکن نمی‌دانند، جز در سراب خیال.

زمستان سپری شد و سیاهی به زغال ماند و چه باید گفت آنجا که بسیجیان راه صدساله را یک‌شبه پیمودند و پای نهادند بر معارجی از نور که عرفای سینه‌سوخته و مدعیان سلوک را به آنجا پذیرفته‌اند، با همه آن هشتاد سال شب‌ها را شب‌زنده‌داری و روزها را روزه‌داری.

وقتی حضرت امام بفرمایند ”در این دنیا افتخارم این است که خود بسیجی‌ام“ (۶)، آنها که افتخارشان به شاگردی امام و نوکری و درباری اوست چه بگویند؟ و اگر امام را خود نشناخته باشیم، از آنان که شناخته‌اند

شنیده‌ایم که آنچه خوبان همه دارند، او به تنهایی دارد؛ جان به فدایش. و اگر نه اینچنین بود، خداوند او را شایستگی مقام و منزلتی اینچنین و شأن و مرتبتی این همه نمی‌بخشید.

صبح دولت اولیاء نزدیک است. چهارده کنگره از کاخ کسری فرو ریخته است و این است فجر صادق "یوم الوقت المعلوم" که همه منتظر آنیم؛ فجر صادقی که بشارت طلوع در خود دارد.

اینجا معاد و میقات عهد جدیدی است که در قرن پانزدهم هجری قمری و با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران آغاز شده، عهدی تازه میان آدم و آفریننده‌اش، و مظهر این تجدید عهد، امام است. او مبشر انسان تازه‌ای است که آینده تاری کره زمین را می‌سازد ... و کافرین و مشرکین، چه بخواهند و چه نخواهند، دور تاریخی تمدن غرب به تمامیت رسیده است و فردا عرصه حاکمیت تاریخی صالحین و مستضعفین است.

بگذریم، که از آغاز، مراد ما ورود در این گونه مباح؛ ۱۷۰۵ نبود، بل می‌خواستیم بنالیم از هنرمندان، که از کنار جنگ چه بی‌اعتنا گذشتند و این، لاجرم بی‌اعتنایی به تاری است.

عجب محکی بود این جنگ، در تمیز حق از باطل. هنرمندان حقیقی اهل ادعا و تفاخر و تبختر نیستند، اما مدعیان روشنفکری و هنر نشان دادند که وابسته تفکر و فرهنگ غرب هستند. آنان که از وحشت مرگ، چون سوسمارها و کفتارها به سوراخ‌هایشان خزیدند، مقصود این سخن نیستند؛ مقصود این سخن آنانند که نشان اینجاست، اما جناشان پیوسته با جانِ غرب است. آنها در این جنگ همان خطری را احساس کردند که قدرت‌های استکباری و... دریافتند که دور آن به سر آمده است و این عهد دیگری است که آغاز می‌شود.

روشنفکری و هنر به مفهوم امروزی آن، خارهایی است روییده در خارستان غرب. روشنکران و هنرمندان، طوعاً یا کرهاً، از طریق روشنفکری و هنر، متعلق به تفکر و تاری غرب هستند، مگر آنکه این تجدد عهد را دریابند و توبه کنند. و چه قلیلند اهل حق، و چه خوش صدق این سخن با این جنگ آزموده شد. در ست در بحبوحه جنگ، آن‌گاه که شریف‌ترین و پاک‌ترین فرزندان این مرز و بوم برای برپایی حق به خاک و خون غلتیدند، مدعیان روشنفکری و هنر در پای بساط روشنفکرانه و هنرمندانه خویش مستغرق در توهمات بودند که یا با سکر خمر در خونشان می‌دوید و یا با دود تریاک و هرویین بر لوح فاسد خیالشان نقش می‌بست. با هر قطره خونی که بر خاک تاری می‌ریخت، آنها پیمانه‌ای تازه برمی‌گرفتند و یا بوسه‌ای دیگر بر لب شیرین وافور می‌زدند و در آسمان خیالشان که از دود آکنده بود، در میان ستارگان سینما شلنگ‌تخته می‌انداختند!

بعضی‌ها هم که خود را در خیال فاسدِ خویش پهلوان‌پنبه می‌دیدند و قهرمان مبارزه با اختناق آخوندی (!) هر چه می‌خواستند می‌گفتند و هر نسبت دروغ که می‌شد می‌دادند و برای آزادی اشک تمساح می‌ریختند و کسی

هم نبود پیرسد "اگر اختناق است، پس چرا شما هر غلطی که می‌خواهید می‌کنید و هر چه میل دارید می‌خورید و هیچ کس هم هیچ چیز نمی‌گوید، آن هم در شرایطی که حزب از این همه آزادی و ولنگاری که در این کشور برای ضدانقلابیون وجود دارد سخت گله‌مند است و از برخورد بسیار باز حضرات مسئولین ایدهم! تعالی دل خوشی ندارد؟"

در این فضای مسموم و پرمرضی که انسان امروز نفس می‌کشد و با این بیماری مرگ‌آوری که بر قلب و روح او غلبه کرده است، روشنفکری و هنر خارهایی هستند که در خارستان شیطان می‌رویند. روشنفکران و هنرمندان اگر توبه نکنند و میثاق خویش را با خدا تجدید نکنند، لاجرم وابسته به حوزه فکری غرب هستند و خواه‌ناخواه این تفکر تازه را با انقلاب اسلامی ایران ادراک نخواهند کرد و اگر با آن مبارزه نکنند، لااقل بدان بی‌اعتنا خواهند ماند.

اوج تکامل این روشنفکران و هنرمندان آن است که آن جایزه‌گذاری را ببرند. جایزه منتسب به آن مخترع صلح طلب دینامیت (!) را. و غرب نیز این جایزه را بیهوده به کسی نمی‌دهد. آنها ممکن است منت گذارند و جوایز را به جهان‌سومی‌ها هم اعطا کنند، اما شرط نخستین آن وابستگی به تفکر غربی است. آنها جدایی هنر و تعهد را تبلیغ می‌کنند، اما جوایز خویش را به کسانی می‌بخشند که خود را نسبت به غرب و هنر و تفکر و سیاست آن متعهد بدانند.

میان ایدئولوژی‌های گوناگون غربی نیز تفاوتی حقیقی نیست؛ از مارکسیسم (۷) تا نیهیلیسم. ثمرات شجره واحد اومانیزم. در اصل و ریشه که دنیاگرایی و اروتیسم (۸) باشد با هم مشترکند. و لذا ما از مدعیان بی‌درد هنر جز این هم انتظاری نداشتیم که در هنگامه عشق و ایثار و جانبازی و شهادت، یا جانب استکبار جهانی را بگیریم دست در دست جنایتکاران بعثی بگذارند و یا نه، بی‌اعتنا به تاری، سر در لاکِ قلابی "هنر برای هنر" فرو کنند و بدین بهانه، هنر خویش را در خدمت تبلیغات تجارتي قرار دهند و دعوت مردم به سوی غفلت‌زدگی؛ طراحی برای صابون و پودر رختشویی و خیارشور و رُب گوجه‌فرهنگی ... و یا آفیش فیلم‌های سینمایی. و در این میانه، خوب، معلوم است که چه کسی به معنای مصطلح هنرمندتر است: آن کس که بی‌دردتر است و می‌تواند در کنار نعلش شهدا و یتیمی دختر بچه‌ها و پسر بچه‌های کوچک، به ادا و اطوارهای روشنفکرانه و هنرمندانه دلخوش باشد و اصلاً به روی نامبارک خویش هم نیاورد که در کجای دنیا و در میان چه مردمی زندگی می‌کند.

از دوستان بگویم که از آغاز، مقصود ما هم آنها بودند و اگر به اغیار پرداختیم از آن بود تا معرفت ما نسبت به دوستان بیشتر شود. از دوستان نیز، توجه با نقاشان داشتیم، اگرچه در مقدمه کار کمتر از همه سخن از ایشان به میان آمد. نقاشان ما در برابر جنگ تحمیلی چه کرده‌اند؟

برای پرداختن به جنگ، عللی سه‌گانه لازم بود که اگر در وجود هنرمند این هر سه جمع می‌آمد، خود را در برابر جنگ مکلف می‌دانست و اگر نه، نه. نخست آنکه لازم بود هنرمند دیندار و انقلابی باشد، و بعد لازم بود که هنر را عین تعهد بداند، و اگر آن دو محقق می‌شد، می‌ماند اینکه هنرمند رابطه جهاد و مبارزه و دفاع را با حقیقت اسلام و انقلاب اسلامی دریابد تا خود را نسبت به جنگ متعهد بداند ... و سرّ اینکه مع‌الاسف هنرمندان مسلمان نیز نظر عنایتی آنچنان که باید، با جنگ نداشتند در همین جاست. چه بسیار بودند دوستانی دیندار و انقلابی که هنر را نیز عین تعهد می‌دانستند، اما در جنگ چیزی نمی‌دیدند که آنان را به خود جلب کند. آنان در تمام دوران هشت‌ساله جنگ تحمیلی، نیش قلمشان هنوز در جست‌وجوی منافقین و ضدانقلاب و غفلت‌زدگان بود. میدان مبارزه با شیاطین، جبهه‌های جنگ بود، اما آنان ”دُن کیشوت“ وار هنوز هم در تعقیب دشمنان موهومی بودند که واقعیتی نداشتند جز در خیال آنها.

اما جنگ عارضه‌ای نیست که شهاب‌سان، لمح‌های در آسمان انقلاب ظاهر شود و بعد به درون‌سیاهی شب بگریزد ... اصلاً تصور اسلام بدون مبارزه ممکن نیست و آنانکه این معرفت را ندارند، باید در حقیقت ادراک خویش نسبت به دین اسلام شک کنند. حقیقت کلمه ”لا اله الا الله“ و ”الله اکبر“ محقق نخواهد شد جز در مبارزه با همه طواغیت و اصنامی که چه در بیرون و چه در درون می‌خواهند ولایتی جز ولایت حق را بر انسان تحمیل کنند. ما جنگ را آغاز نخواهیم کرد، اما مگر شیطان آرام خواهد نشست تا غایات و مقاصد ما در جهان تحقق پیدا کند؟ و مگر نه اینکه تحقق غایات و مقاصد ما مساوی است با نابودی شیطان و نفی و دفع قدرت‌های شیطانی؟

عمده نقاشان و گرافیست‌هایی که حضورشان در جنگ، همپای رزم‌آوران احساس می‌شد، هم‌آناند که از آغاز پیروزی انقلاب اسلامی در حوزه هنری گرد آمده‌اند. بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، متوقع است که در عرصه هنر، حرکت پیوسته و هدفداری آغاز شده باشد برای دستیابی به هویت مستقل و مشخص هنری متناسب با انقلاب و این عهد جدیدی که انسان با خدا بسته است. لاقلاً در عرصه ادبیات و نقاشی و گرافیک می‌توان حوزه را مصدر اینچنین حرکتی دانست. تلاش‌های هنری جامعه ما بعد از پیروزی انقلاب مع‌الاسف هنوز هم هویتی مستقل از هنر غرب نیافته و آنچه از این حکم مستثنا می‌شود بسیار محدود است. لکن این تلاش‌های محدود هم، هرچه هست، در عرصه ادبیات و نقاشی و گرافیک، منشأ گرفته از حوزه است.

آیا کسانی هم هستند که اصلاً شک داشته باشند در اصل اینکه هنر انقلاب باید هویتی مستقل از غرب داشته باشد؟ آنها در این اصل تردید دارند بدانند که برای ما امکان شریک شدن در صیوریت تاریخی غرب موجود نیست، چرا که اصولاً غایات و مقاصد ما با یکدیگر متفاوت است و جز این بود، اصلاً چه نیازی بود به انقلاب؟ انقلابی که فقط برای تعویض مصادر قدرت انجام شود کودتاست نه انقلاب، و آنچه در این خطه واقع شده انقلاب است.

نشانه‌های تحولی که اسلام در جست‌وجوی آن است اکنون در بسیاری از مردمان این مرز و بوم، خاصه جوانان، ظاهر شده است و به تبع آن، در جوامعی چون لبنان و فلسطین و مصر و افغانستان و ... تحولی ذاتی که آثار و مظاهر آن نه تنها در یک وجه، بلکه در همه وجوه حیات انسان تجلی خواهد کرد و حکومت لازمه حصول چنین تحولی است نه غایت آن، آنجا که حتی غایت تشکیل حکومت در اسلام نیز این است که راه تکامل و تعالی روحی انسان‌ها هموار شود، حال آنکه تمدن غرب در جست‌وجوی بهشت زمینی است. سیر تاریخی هنر در غرب یا غایتی اینچنین طی شده است و در هر یک از ادوار، قالب‌هایی که برای کار هنری اتخاذ شده لاجرم مظهر همان روح تاریخی است که آن دوره را از سایر متمایز می‌سازد.

آیا می‌توان توقع داشت که قالب، مظهر باطن و محتوای خویش نباشد؟ اگر نه، چگونه می‌توان منتظر بود که هنر انقلاب اسلامی در تار و پود هنر غرب شریک شود و در جست‌وجوی هویتی مستقل از آن برنیاید؟ شاید نتوان انتظار داشت که این هویت خاص به این زودی‌ها حاصل آید، اما اگر چنان جست‌وجویی موجود باشد، نشانه‌های آن را از همان آغاز می‌توان تشخیص داد.

هنرمندان غیرمتعهد به انقلاب به انقلاب اسلامی را داعیه‌ای نیست برای استقلال و استعفاء از غرب. جان آنان پیوسته با جان غرب بوده و هست و بعد از پیروزی انقلاب نیز هنر آن هنری است که "آن لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم؟" (۹) نهضت هنری تازه لاجرم نیازمند به تحولی انفسی در عرصه تفکر و اعتقادات است و آن نهضت ضرورتاً آغاز شده، چرا که این عصر عصری دیگر است، عصر ظهور حق و زهوق باطل است. عصر شکوفایی دیگر باره اسلام و اضمحلال تمدن غرب است.

اما در جست‌وجوی هویت مستقل هنر انقلاب باید تنها به آثار هنرمندان مسلمان انقلابی رجوع کرد و لاغیر. آن تحول ذاتی که منتظر آن هستیم، اگر در کارهای آنان ظاهر نشود، در کجا ظهور خواهد یافت؟ و همان‌طور که به عرض رسید، در عرصه ادبیات و نفاشی و گرافیک، تنها حرکت پیوسته و هدفداری که آغاز شده در حوزه هنری بوده است. (۱۰)

در جنگ نیز تنها هم‌اینانند که همپای رزم‌آواران حضور داشته‌اند و از غیر ایشان نیز توقعی نیست، چرا که هنر سفارشی عین بی‌هنری است. نقاش جنگ انسانی که پیش از آنکه نقاش باشد، اهل جهاد و مبارزه است و به جنگ همان‌سان می‌نگرد که حضرت امام، آن‌سان که بسیجیان. نقاش جنگ باید انسانی باشد که جهاد فی‌سبیل را عرضه بی‌همتای وصول به حق بداند، جبهه را کربلا، نماز مجاهد بسیجی را براقی که او را به معراج می‌برد، مرگ در جبهه را شهادت، و شهید را شمع تاری.

نقاشانی که برای جنگ کار کرده‌اند اگر چه بسیار معدودند و انگشت‌شمار، اما آثار آنان انصافاً بهترین آثاری است که بعد از پیروزی انقلاب اسلامی خلق شده است... نگرش محتوایی حاکم بر این آثار منشأگرفته از همان تفکری است که حزب‌ا... را، صادق‌ترین پیروان حضرت امام را، از دیگران متمایز می‌دارد. از میان مضامین جنگ آنچه در کارهای آنان بیش‌تر از همه درخشش و تألؤ دارد، شهادت است. امتیاز بسیجیان نیز بر دیگران در عشق به شهادت است و این همسویی تصادفی نیست. این نقاشان، جنگ را نه چون عارضه‌ای زائد بر ذات خویش برگزیده‌اند، بلکه جاذبه عشق و آن پیمان ازلی از درون ذاتشان آنان را به سوی جنگ فراخوانده است و لهذا، جنگ در آثار این نقاشان حضوری اصیل و باطنی دارد، نه در حد شعاری اضافی و زائد بر ذات.

تابلوی "یا ثارا..." کار ناصر پلنگی در جست‌وجوی آن پیوند کربلایی است که حیثیت تاریخی و اعتقادی مبارزه ما را معنی می‌کند. روح محتوا از طریق سمبلیزاسیون (۱۱) در قالب کار تنزل یافته است و این طریقی است که با معنایی خاص و بدیع در غالب آثار نقاشی بعد از پیروزی انقلاب قابل تشخیص است.

و بیراه نرفته‌اند آنان که اصلاً بیان هنری را مبتنی بر سمبلیزاسیون می‌دانند (۱۲) و البته برای پرهیز از سوء تفاهم باید در همین جا متذکر شد که ما سمبل را نه چون نماد یا نمودی قراردادی، بل چون مظهر، آیه، مثل، مثال، یا تمثیلی برای حقیقت می‌نگریم و با این معنی، بیان هنری لاجرم از طریق سمبلیزاسیون انجام می‌گیرد.

راه دیگری که در برابر نقاشی وجود دارد آبستراکسیون در فرم است. آبستراکسیون در فرم، نقاشی را از بیان معنی‌دار دور می‌کند و به موسیقی نزدیک می‌گرداند، چرا که موسیقی بیانی کاملاً مجرد دارد. نقاشی آبستره (۱۳)، در مراتب مختلف، بیان ناب احساسات و عواطف هنرمند است و همچون موسیقی، نمی‌تواند وسیله انتقال پیامی معنی‌دار و یا معنایی خاص قرار بگیرد. آنچه به وسیله موسیقی انتقال می‌یابد احساس است و دریافت و ادراک آن نیز هرگز از طریق تجزیه و تحلیل عقلانی انجام نمی‌شود.

لذا نقاشان متعهد ما هرگز روی به آبستراکسیون در فرم نیاورده‌اند و هیأت و صورت اشیاء و اشخاص را به نقطه و خط و سطح و حجم تجزیه نکرده‌اند، اگر چه از جانب دیگر، در بند ناتورالیسم و تقلید محض از

طبیعت نیز باقی نمانده‌اند. سمبلیسم. با معنای خاصی که مورد نظر ماست. دریچه‌ای است که به روی آنان مفتوح گشته است تا از آن به آسمان حقیقت بنگرند. حقایق را توسط آیات و مظاهر و مثال‌ها و تمائیل زمینی آن، در کار خویش نازل کنند.

در تابلوی “شهادت” اثر حبیب‌ا... صادقی، که پیش از جنگ نقش پذیرفته است، در پس‌زمینه تابلو، حضرت امام حسین (ع) با شولایی سبز، به رنگ اونیفورم پاسداران، منتظر پاسداری است که به دست ضدانقلابیون به شهادت رسیده است. در اینجا هنرمند با از میان برداشتن حجابی که میان ظاهر و باطن و غیب و شهادت وجود دارد، توانسته است گامی بلند به سوی آن سمبلیسمی که بدان اشاره رفت، بردارد. این اثر، و آثاری همانند آن (۱۴)، در تعیین طریق نقاشی بعد از انقلاب وظیفه‌ای عمده بر عهده دارند. در تابلوی “شمع تاری” اثر حسین خسروجردی تنها به خرق حجاب میان ظاهر و باطن اکتفا نشده و هنرمند از طریق سمبل‌هایی روشن و کاملاً فطری به مراتب بالایی از تجلی حق دست یافته است. سلاح شهید خورشید است که سیاره زمین را روشن ساخته است و پیشانی‌بند خون‌آلود، بر پیشانی زمین، منظر موعود شهید را تصویر می‌کند و نهایتاً این شهید است که از موجیبت‌ها(!!!!!!!!!!!!!!) در می‌گذرد و تاری را به سوی آن غایت موعود می‌کشانند.

آنچه که نقاشان ما را در طریق سمبلیزاسیون نگاه می‌دارد و آنان را از روی آوردن به آبستراکسیون در فرم ممانعت می‌کند التزامی است که آنها در باطن خود نسبت به معنا و ادای دین و امامت می‌یابند. اگر تعریف آنها از هنر، به تبع غرب، به بیان ناب و مجرد احساسات منتهی می‌شد، گرایش به سوی نقاشی آبستره به‌ناگزیر دامی بود که بر سر راه آنها گسترده بود. هنر برای هنر با نفی التزام نسبت به معنا و پیام و تعهد مفهوم پیدا می‌کند. از آن پس، هنرمند هنر را امری منتهی در خود فرض می‌کند و لاجرم به سوی فرمالیسم محض و انکار تعهد گرایش می‌یابد. ولکن در آثار هنرمندان مسلمان، دیگر نشانی از گرایش‌های فرمالیستی به چشم نمی‌خورد و فرم را در جایگاه حقیقی خویش قالبی است که روح معنا را اظهار می‌دارد. تجلی‌بخشیدن به حقیقت از طریق سمبل‌هایی مأنوس با فطرت الهی انسان طریقی است که آنها یافته‌اند.

در تابلوی “عروج” اثر مصطفی گودرزی از مقابله پیکر زمینی شهید و بال‌هایی خون‌آلوده در آسمان، تصویری شعرگونه جانانه یافته است که بسیار لطیف و زیباست.

در تابلوی “در سایه ایثار” اثر علی وزیریان، شهید شمسی حیات‌بخش است که در سایه ایثار او، کویر مرده زمین بارور می‌شود. آسمان و زمین، ابر، افق، کویر تشنه، نهال تازه‌رسته، گل و... سمبل‌ها یا مظاهر و آیاتی هستند مأنوس که دلالتشان بر مداول خویش فطری است.

در تابلوی “مهتاب” اثر ایرج اسکندری، نقش غریب شهید در شب مهتابی نخلستان رازدار همان معنایی است که هنرمند می‌خواهد راز مکنون در تابلوی “مهتاب” تجزیه و تحلیلی عقلانی نمی‌پذیرد. اجزای تصویر هر یک بیان‌کننده رمزی جداگانه نیستند، بلکه همه اجزا متحداً فضای واحدی را ساخته‌اند و همه راز، یک‌جا، از طریق فضای واحد به بیننده انتقال می‌یابد. تو گویی این روح جاویدان شهید است که در شب نخلستان و ماه و ماهتاب تجلی دارد.

سمبلیزاسیون لزوماً نباید همواره از طریق عناصر بیانی یا اجزای ترکیبی انجام شود. چه بسا که کل فضای تصویر مظهر همان حقیقت واحدی واقع شود که بر هنرمند تجلی کرده است. این مظهریت نه تنها در نقاشی، که در همه هنرها اتفاق می‌افتد. هر شعر یا قطعه ادبی نیز ظاهرکننده یا مظهر حقیقتی است مجرد که، چه از طریق کل آن و چه از طریق یکایک کلمات، در جهان محسوسات تجلی می‌یابد. ظهور حقایق مجرد از طریق نشانه‌ها معنایی سمبلیزاسیون است، اعم از آنکه این اظهار از طریق کلمات یا نشانه‌های تصویری و یا اصوات انجام شود.

در تابلوی “براق” اثر مصطفی گودرزی، بیش از هر چیز رنگ‌ها رازدار آن حقیقتی هستند که در سجده بسیجی تجلی کرده است. سجده بسیجی نورباران شده است و روحش از میان این نورباران به معراج رفته. براق نیز مرکوبِ معراج پیامبر اکرم (ص) است و هنرمند این نام را برای اشاره به همان حقیقتی که گفتم برگزیده است.

در تابلوی “مسند خورشید” اثر علی وزیریان نیز همین حقیقت به نحو دیگری ظهور یافته است. بسیجی خورشید شب دیجور زمین است و این معنا، نه فقط در مقام تشبیه و استعاره و تمثیل، بلکه در عین حقیقت است. شب مقام “اسقاط اضافات” (۱۵) است و از همین است که شمس وجود عارف، شب‌هنگام، درخششی بیشتر می‌یابد.

خصوصیتی که تابلوی “مسند خورشید” را از دیگر تابلوهایی که بدان اشاره رفت جدا می‌کند.

قرابتی است که با مینیاتور پیدا کرده است. سخن گفتن از این قرابت و اینکه مینیاتور با هویتی که ما باید در جست‌وجوی آن باشیم چه نسبتی دارد، اگر چه بسیار ضروری است، اما فرصت دیگری می‌خواهد که در اینجا فراهم نمی‌آید. برای آنان که می‌خواهند در این باب بیندیشند، طرح این پرسش لازم است که چرا در ایران و در دیگر اقالیم مشرق‌زمین، نقاشی در صورت مینیاتور ظهور یافته است. مگر میان مینیاتور و هویت شرقی ما چه نسبتی است؟ و آیا این هویت بعد از انقلاب اسلامی ایران باید نفی شود و یا آنکه این هویت جزئی لایتجزا از آن خویشثنی است که باید به آن باز گردیم؟

”سرو سرسر“ نشان از آزادگی بسیجی دارد و قلل کوه‌ها از همان نوری روشنی گرفته است که بسیجی مسند آن است. بسیجی مسند خورشیدی است که ماه و ستارگان نیز از آن نور گرفته‌اند. سرو و کوهستان گویی سر تسلیم به ولایت تکوینی بسیجی سپرده‌اند و در تبعیت از او، سر بر شانه چپ خم کرده‌اند ... و بگذار فاش بگوییم که عجب نیست اگر در باطن عالم نیز اینچنین باشد.

تابلوی ”بهشت زهرا“ اثر حمید قدیریان، حجاب از رازی برگرفته است که قلم جرأت بیان آن را ندارد. اما برای بیان راز، این هنرمند نیز به همان شیوه‌ای از بیان روی آورده است که در تابلوی ”شهادت“ اثر صادقی و یا تابلوی ”روشن“ اثر کاظم چلیپا می‌توان دید. در اینجا نیز حجاب میان ظاهر و باطن شکسته است و آنچه حقیقتاً وجود دارد اما از چشم ظاهربین پنهان است، نتوانسته خود را از چشم باطن‌نگر نقاش پنهان دارد.

یکی از زیباترین آثاری که به وظیفه عظیم زنان در جنگ و انقلاب اشاره دارد، تابلویی است اثر قلم توانای کاظم چلیپا به نام ”کویر“؛ زنی با چادر سیاه و مقنعه سفید، همان زنی است که از دامن او مرد به معراج می‌رود. این زن مرواریدی است که در رحم پوشیده صدف عفت پرورش یافته است. این زن با آن زنانی که زیبایی‌ها و اسرار وجودی خویش را به شیطان هوس‌پرست فروخته‌اند بسیار متفاوت است. سبد شقایقی که در بغل دارد، رحمی است که نطفه نور در خود پرورده است. چلیپا کویر را چون مظهري برای کرامت انسانی و عدم تعلقات برگرفته و اگر اینچنین باشد، آن در چوبی راهی است که از باطن کویر به باغ آزادگی گشوده است. (۱۶)

هنرمند باید اهل درد باشد و این درد نه تنها سرچشمه زیبایی و صفای هنری، بلکه معیار انسانیت است. آدم بی‌درد هنرمند نیست که هیچ، اصلاً انسان نیست. کاظم چلیپا نتوانسته است به آن موش‌های سکه‌پرستی که منافقانه در جنگ نیز به دنبال گنج هستند و کاخ‌های رفاه و تجمل خویش را بر حقوق تضییع شده فقرا و دردمندان بنا کرده‌اند بی‌اعتنا بماند ... و چگونه می‌توان بی‌اعتنا گذشت از کنار یکی از اساسی‌ترین عللی که جنگ شرف و عزت اسلام را به سرنوشتی اینچنین کشاند؟

تابلوی ”موش‌های سکه‌خوار“ از لحاظ محتوا، متأثر از همان رنجی است که قلب حضرت امام و امتی را که با همه وجود خویش در جنگ بودند مجروح ساخته است و این جراحت خنجری است که از پشت خورده‌ایم. از لحاظ قالب هنری کار، توفیق هنرمند بیشتر مدیون آن است که مس باطنی با صورت حشریه سکه‌پرستان را در این تابلو جلوه‌ای ظاهری بخشیده است.

سخن آخر اینکه سیر نقاشی متعهد در جست‌وجوی آزادی از سیطره غرب است. اکنون نقاشی خواه‌ناخواه متأثر از تکنیک‌های غربی است، اما آثار آن هویتی که هنر ما را از غرب متمایز و مشخص می‌کند بیش از پیش در آثار این نقاشان تجلی دارد.

ما به هنری بی‌درد و مدعیان آن اعتنایی نداریم، آنچنان که به هنر باسمة‌ای ایدئولوژیک مخالف با اسلام رنگ پذیرفته است. امید ما تماماً به هنرمندان مؤمن متعهد است و معتقدیم که هنر به معنای حقیقی خویش، جز در آینه مصفای روح مؤمن تجلی نخواهد یافت و جز هنر متعهد به اسلام، هرچه هست، نه تنها هنر نیست، بلکه عین بی‌هنری است.

جنگ در آینه مصفای نقاشی متعهد، ماه‌نامه سوره، دوره اول، شماره ۱، فروردین ۱۳۶۸.

۱. روم / ۴۱۰

۲. تعبیری قرآنی که در آیه سوره علق به کار رفته است. و .

۳. الوین تافلر، موج سوم (The Third Wave)، شهیندخت خوارزمی، فاخته، چاپ یازدهم، تهران، ۱۳۵۷.و.

۴. ژان، ژاک سروان، شراییر، تکاپوی جهانی، عبدالحسین نیک‌گهر، نشر نو، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۶۳.و.

۵. حجر / ۳۷ و ۳۸؛ و نیز ص / ۸۰ و ۸۱.

۶. امام خمینی، صحیفه نور، چاپ اول، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹، ج ۲۱، ص ۵۲.و.

۷. marxim: نظریه سیاسی و اقتصادی کارل مارکس که می‌گوید مبارزه طبقاتی علت اصلی تحولات تاریخی است و نظام سرمایه‌داری لاجرم جای خود را به جامعه بی‌طبقه خواهد سپرد.و.

۸. eroticism: تحریک میل جنسی، از نام (Eros) (إروس) رب‌النوع عشق جنسی در اساطیر یونان باستان گرفته شده.و.

۹. رعد / ۱۱.

۱۰. پرداختن به این حرکت پیوسته و هدفدار فرصتی دیگر می‌خواهد که به خواست خدا دست خواهد داد.

۱۱. Simbolization: رمز و تمثیل‌پردازی: تمثّل، ظهور حقایق مجرد، از طریق نشانه‌ها. و.

۱۲. این مطلبی است که به طور خاص و با تفصیل لازم، ان شاء... در فرصتی دیگر مورد توجه قرار خواهد گرفت. (به مقاله "انفطار صورت" در همین کتاب رجوع شود.و.)

۱۳. abstract: انتزاعی.و.

۱۴. مثل تابلوهای "یقین" و "ایثار" اثر کاظم چلپا.

۱۵. "نشانی داده‌اند اهل خرابات / که التوحید اسقاط الاضافات" شیخ محمود شبستری، گلشن راز.و.

۱۶. خوف آنکه این توضیحات ادبی، نقاشی‌ها را از اوج بیان شاعرانه آنها پایین بیاورد ما را وا می‌دارد که مختصر و مجمل و با احتیاط سخن بگوییم.

همه اولیای خدا در عصر خویش و در میان معاصران خویش غریب بوده اند و وای بر ما اگر این ولی خدا نیز در میان ما غریب باشد. و مگر نیست؟ آیا ما به راستی دریافته ایم که او کیست و چه می گوید؟ آیا ما به راستی سر به فرمان او سپرده ایم و دیگر «خودی» در میان نمانده است؟ ما را با فلک زدگان راهی طریق هوی و هوس کاری نیست.

آنان این کشتی طوفان زده اقیانوس بلا را جزیره غفلتی انگاشته اند، امن و امان، جاودانه و بی تاریخ. مگر این سفینه خاکی در دل این آسمان لا یتناهی که محضر خداست به ناکجا آبادی بی خدا رسیده است؟ مگر باد شرطه مرگ بر خاسته است و دیگر کسی نمی میرد؟

روی سخن ما با آنان است که هنوز محفل انس را رها نکرده اند، آنان که هنوز دغدغه مرگ و معاد دارند و در انتظار موعودند. وای بر ما اگر این ولی خدا نیز در میان ما غریب باشد.... و مگر نیست؟

مگر نه اینکه ما در انتظار بودیم، در انتظار طالوتی که در این عصر حاکمیت سفلگان علم ستیز بردارد با جالوت، در انتظار پیر فرزانه ای که در این عصر جاهلیت ثانی، از باطن این ظلمات راهی به چشمه حیات بیابد؟ او آمده است، آن که مردانگی طالوت را با فرزاندگی خضر جمع دارد. اما آیا ما را آن اطاعت و شجاعت هست که در کار او صبر و رزیم و در برابر امرش عصیان نکنیم، هر چند با عقل ما سازگار نباشد؟

آیا آنچه میان ما و ن او می گذرد مصداق این سخن خضر با موسی نیست فرمود: "انک ان تستطیع معی صبرا و کیف تصبر علی ما لم تحط به خبرا؟ «کهف / ۶۷.۶۸»" ما نیز در مقام حرف همچون موسی خواهیم گفت: "ستجدنی ان شاءالله صابرا و لا اعطی لک امرآ، و اما در مقام عمل چه خواهیم کرد؟ «کهف/ ۶۹»"

چه کرده ایم؟

امام را با هنرمندان سخنی بود که شنبه نهم مهر ماه شصت و هفت در روزنامه ها به چاپ رسید و مگر نه اینکه ما آن پیام را به فراموش خانه های سهل انگاری و غفلت خویش انداختیم و دیگر از آن جز اشاراتی پراکنده، این سوی و آن سوی، در میان نیامد؟

اصل سخن ایشان در آن پیام، میثاقی بود که میان «هنر» و «مبارزه» بسته بودند و چه بسا در میان غیر مومنین کسانی اندیشیدند که «این سخن از سر نا آشنایی با ماهیت هنر بر آمده است. اگر نه، هنر که آزاد است و در خدمت سیاست در نمی آید!»

و ما نیز که سر باختگان آستان ولایت هستیم و از شان گران این عبد صالح خدا در تاریخ باخبریم، نه آن کردیم که شایسته کلام حضرت ایشان است. تسلیم روزمرگی ها و دلمردگی ها، نشستیم و دم بر نیاوردیم و گذشت. و هر چند اکنون آمده ایم تا عذر تقصیر بخواهیم، اما از حق نا گذشته، باید بگوییم که این ولی خدا نیز در میان معاصران خویش غریب است...

و اگر چه می کوشد که به مصداق "انا معاشر الانبیا امرنا ان نکلم الناس علی قدر عقولهم" کلام خویش را تا مرتبه عقل ما پایین بیاورد، اما با این همه، سخنش غریبانه و مظلومانه در بازار تیتتر درشت روزنامه ها و مجله ها می ماند و به عمل در نمی آید. چه بسا کسانی هم باشند که جلوه فروشی های نفس خویش را به حساب پیام امام بگذرانند و به خیال خام، مردم را بفریبند.

به هر تقدیر، باید که سر باختگان آستان ولایت از این همه بی اعتنایی و غفلت و ناسپاسی عذر تقصیر بخواهند، تا خداوند دریغ نکند آن نعمتی را که بعد از قرن ها به آدمیزاد روی کره زمین عنایت فرموده است. وجود مقدس حضرت امام مصداق اتم نعیم است که در این آیه مبارکه که "لتسئلن یومئذ عن نعیم." «تکثر ۸» مبادا که غفلت کنیم و از عهده شکر بر نیاییم... که بر ما نیز همان خواهد رفت که بر بنی اسرائیل رفت.

خداوند این عبد صالح خویش را به این عصر بخشیده است تا یک بار دیگر آدم در وجود او با حق تجدید میثاق کند و تاریخ فردا عرصه این تجدید میثاق باشد. کلام امام منشور این تجدید عهد است، مسطوره ای که تقدیر آینده این عصر در آن منطوی است. هنر و هنرمندان را نیز شایسته آن است که قدر نعمت باز شناسند و طریق توبه خویش را از این مسطوره مبارک بیابند.

در منظر پیام حضرت امام به مناسبت تجلیل از هنرمندان متعهد، آنچه که بیش از همه در چشم می نشیند، میثاقی است مبارک که حضرت ایشان میان «هنر» و «مبارزه» بر قرار ساخته اند، تا آنجا که فرموده اند:

تنها به هنری باید پرداخت که راه ستیز با جهانخواران... را بیاموزد. «امام خمینی / صحیفه نور»

و لکن آیا این میثاق به «نفی آزادی هنرمند» نمی انجامد و او را ناگزیر از «قبول سفارش» نمی کند؟ آیا ایشان معتقدند که هنر ذاتاً و ماهیتاً عین تعهد سیاسی و تبلیغی است؟ و یا نه، تنها در این مقطع خاص از سیر تاریخی انقلاب اسلامی است که حضرت ایشان این وظیفه را به مثابه یک تکلیف برای هنرمندان متعهد قائل شده اند؟ و اگر نه هنر ذاتاً «مبارزه جو» نیست، آیا این تکلیف، هنر را به امری منافی ذات خویش ملتزم نمی سازد؟

و البته پیش از جواب گفتن به پرسشها، باید عرض کنیم که طرح پرسش، نه در مقام شک و عصیان، که در مقام تشریح فرمایش لازم الاتباع ایشان است و اگر نه، ما را چه میرسد که بال در بال روح القدس بیفکنیم؟ امام را که می دانیم، مظهر کمال غایی انسانی است و بر آن معرج که او رسیده، قلب به سر چشمه حکمت الهی اتصال دارد. پس کلام او عین حکمت است و نقص، هر چه هست، از ماست، درماندگان زمین گیری که سخن را جز از طریق چون و چراهای عقلانی در نمی یابند.

و اصلاً گیریم که ذاتاً میان «هنر» و «تعهد» نیز پیوندی نبود - که هست - باز هم حکم، حکم ایشان بود و ما هنر را در مقدم کلام حضرت ایشان قربانی می کردیم و کار را به اهلش وامی گذاشتیم... اما هنر عین تعهد و مبارزه است و این مقاله بیش تر در جهت تبیین این مدعا تحریر شده است.

تعبیرات حضرت امام و تصریحات مکرر ایشان بر تعهد هنر در برابر مبارزه با دشمنان اسلام، بسا بیش تر از آن دارای صراحت است که بتواند مورد تاویل قرار گیرد. هنر در منظر امام ذاتاً و ماهیتاً امانتدار مبارزه با دشمنان دین است... و دیگر چه جای تردید، آنجا که ایشان فرموده اند:

هنری زیبا و پاک است که کوبنده سرمایه داری مدرن و کمونیسم خون آشام و نابود کننده اسلام رفاه و تجمل، اسلام التقاط، اسلام سازش و فرومایگی، اسلام مرفهین بی درد، و در یک کلمه اسلام آمریکایی باشد... و در این عبارت، اگر چه از یک سوی هنر را به وصف «زیبایی» و «پاکی» ستوده اند، اما از سوی دیگر، بر خلاف مشهورات و مقبولات رایج در مجامع هنری، زیبایی و پاکی را اموری دانسته اند که اصلاً به اعتبار تعهد و امانتداری وجود پیدا می کند. معنای این سخن این است که اگر هنری مبارزه جو نباشد لاجرم زیبا و پاک هم نیست. مگر میان «مبارزه» و «زیبایی و صفا» چه نسبتی موجود است که امام اینچنین فرموده اند؟

تکلیف هنرمندان نیز بالصراحه در انتهای پیام معین شده است:

هنرمندان ما تنها زمانی میتوانند کوله بار مسئولیت و امانتشان را زمین بگذارند که مطمئن باشند مردمشان بدون اتکا به غیر تنها و تنها در چارچوب مکتبشان به حیات جاویدان رسیده اند.

جلو دار این طریق نیز که به سوی استقلال و تحقق حقیقت کلمه «لا اله الا الله» می رود، شهادایی هستند که سرخی خونهاشان بر افق طلوع نشسته است و «مدعیان هنر بی درد» را رسوا نموده است. پس هنر در منظر ایشان عین دردمندی است و همین دردمندی است که روح زیبایی و صفا را در هنر میدمد.

"انا عرضنا الامانه على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا." (احزاب/۷۲)

آیه مبارکه «امانت» انسان را امانتدار حق می داند و اگر مدعیان اعتقاد دارند که باید هنرمندان را از آن لحاظ که با هنر سرو کار دارند از این امانتداری مستثنا دانست، باید بر این دعوی برهانی اقامه کنند. لفظ «انسان» در آیه مبارکه کلی است و استثنا نمی پذیرد و مگر نه اینکه هنرمند نیز پیش از آنکه هنرمند باشد انسان است؟ و نه تنها هنرمندان، که علما و فلاسفه را نیز نمی توان از این امانتداری مستثنا کرد. وظیفه انسان رسیدن به مراتب کمال انسانی است و این وظیفه ای است فراتر از آن که این انسان هنرمند باشد یا سیاستمدار، عالم باشد یا فیلسوف، مهندس باشد یا طیب...

جهاد بابی از ابواب بهشت است، و تقوا نیز. اما آیا هنر نیز مستقل از دین، بابی است که انسان را به بهشت می رساند؟ علم چطور؟... تعالی انسان به سوی حق یک راه وصول و عروج بیش تر ندارد و آن هم دین است که معنای حقیقی خویش را در ولایت می جوید. روح بشر برای وصول به مراتب متعالی کرامت انسانی باید که در «عمل»، از پستی ها و کثافات و تعلقات تنزه پیدا کند و این حکمی است کلی که هنرمندان، فلاسفه، مهندسان و اطبا و سیاستمداران را نیز شامل می شود. مگر نه اینکه هنرمند ورای هنر خویش لاجرم انسان است؟ و مگر نه اینکه وجود انسان عین تعهد و امانتداری است؟

نظر و عمل انسان در اصل و منشا یکی هستند و فعل انسان و کلام او عین اعتقادات اوست، مگر آنکه او را مجبور اراده ای دیگر و یا مقهور موجباتی فرض کنیم که مقتضای حیات اوست. نمی خواهیم میان «صدور بالا اراده» و «صدور بالا اراده» تفاوتی نگذاریم و یا اثر عادات و ملکات را از آن حیث که حجاب میان نیت و عمل واقع می شوند انکار کنیم، و لکن در تفکر مرسوم معمول است که عمل انسان را محکوم موجباتی می دانند که از جانب تاریخ، جغرافیا، طبیعت و یا جامعه بر او حمل می شود. فی المثل، در جست و جوی منشا و معنای اشعار حافظ «قدس سره» روی به تاریخ می آورند و جغرافیا احوال مردم زمان او... و مع الاسف، تاریخ را نیز با همان معلومات سخیفی تفسیر می کنند که در این عصر مرسوم و رایج است، حال آنکه حافظ «قدس سره» مقیم مقام ولایت است و اینان از موجبیت ها در گذشته اند و نه تنها محکوم موجبات تاریخی و جغرافیایی و طبیعی و اجتماعی عصر خویش نیستند، بلکه اصلاً تاریخ معنای حقیقی و صیوریت خویش را در وجود آنان پیدا می کند. غایت کمالی انسان در آن است که از موجبیت ها و تعلقات درگذرد و مصداق معنای «خلیفه الله» واقع شود. خلیفه الله محکوم تاریخ نیست که هیچ، خود باذن الله منشا تحولات عظیم تاریخی است. به راستی اگر آیندگان در جست و جوی منشا نظریات حضرت امام خمینی به افکار رایج این روزگار مراجعه کنند چه خواهند یافت؟ وقتی ایشان خود منشا و مصدر عظیم ترین تحولاتی هستند که در تاریخ این روزگار رخ می دهند، دیگر چگونه می توان اعتقادات ایشان را تابع و محکوم فرهنگ امروز و معتقدات مرسوم دانست؟

انسان در آنکه به دنیا بیاید و یا نیاید مخیر نیست و چون پای به دنیا می گذارد، حیات او ملازم با جاذبه ها، دافعه ها و نیازهایی است که خواسته یا ناخواسته بر وجود او تحمیل شده اند. چه کند با طبیعت حیوانیش و آن غرایز لجام گسیخته ای که او را به سوی لذت جویی، جلوه فروشی و تسلط بر دیگران می کشاند؟ چه کند با موجبات و مقتضیات آن جامعه و خانواده ای که ناخواسته پای در آن نهاده است؟ چه کند با مقتضیات زمان؟ چه کند با تاریخ و آن صیوروت محتومش، روز و شب و ماه و سالش، و همه آن اقتضائات ناخواسته ای که همراه آن است؟... وجود انسان از آن حیث که لاجرم طبیعی، اجتماعی، تاریخی و یا جغرافیایی است، ملازم است با تعلقاتی متناسب با نیازهای حیاتی اش.

انسان فی حد ذاته نیز ضعیف و حریص و عجول و هلوع و ولوع و کفور و کنود و ظلوم و جهول است، اما همچنان که این نقایص ذاتی نمی تواند محملی برای گریز از تعهد و امانتداری باشد، موجبات حیاتی بشر نیز نمی تواند بهانه این فرار قرار بگیرد، چرا که انسان در اصل خلقت خویش مختار است و این اختیار فراتر از همه موجبیت هایی است که ملازم با حیات ناخواسته اوست. آن «چه کنم» ها نیز فی نفسه بر همین اختیار دلالت دارند.

می پرسند: «کدام اختیار، آنجا که هر چند هست کشش گناه است و کوشش نفس اماره و آن همه امیال و اشواق ملازم با بدن حیوانی، کدام اختیار، آنجا که اصلاً غفلت ملازم لا ینکف حیات دنیایی است؟ کدام اختیار آنجا که گناه، سهل الوصول و شیرین است و حق، صعب و تلخ؟»

جواب را باید در فطرت بجوییم و آن پیمان ازلی که «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا بَلَى. (اعراف/۱۷۲)» که اگر از آن سوی، مختصات طبیعی، اجتماعی، تاریخی و جغرافیایی، اقتضائات و موجباتی ناخواسته دارد، لکن از این سوی، نفس در عمق فطرت خویش بدان میثاق ازلی متعهد است و فجور و تقوا را به الهام فطری از یکدیگر باز می شناسد و جاذبه ای نیرومند او را از درون به سوی حق می کشاند، به سوی عبادت و تحمید و تقدیس.

آری، این هست که انسان در اصل خلقت خویش بر حق شهادت می دهد و آن که می خواهد خلاف تعهد باطنی خویش عمل کند، باید که این شهادت فطری را انکار کند و سرزنش های نفس لوامه را ناشنیده انگارد.

پس انسان مختار است و «موجبیت» ها را نباید با «جبر و اجبار» اشتباه کرد و اگر این اختیار وجود نداشت، تعهد و مسئولیت و امانتداری و ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ معنایی نداشت. آن عهد ازلی میثاق فطرت است و این امانت را نیز انسان با همان میثاق بر گرده گرفته است. هنرمندان نیز از آن لحاظ که انسان هستند، عهده دار این بار امانتند و نمی توانند آن را بر زمین بگذارند، چه بخواهند و چه نخواهند. انسان مختار است،

اما در قبول یا رد این اختیار مختار نیست، مجبور است که مختار باشد و با این اختیار، امانتداری و تعهد نیز همراه است و بر این اساس، هیچ دایه ای از هیچ کس بر انکار تعهد پذیرفته نیست.

برای آنان که میان مبارزه و جنگ و جهاد و حقیقت اسلام نیز نسبتی حقیقی نمی بینند باید عرض کنم که همین میثاق فطری است که باز هم انسان را در برابر جهاد اکبر و اصغر متعهد می دارد. انسان در مبارزه میان حق و باطل به کمال می رسد، چه در درون خویش که جهاد اکبر باشد و چه در بیرون از خود که جهاد اصغر... و هنرمندان نیز از آن لحاظ که انسانند باید در کشاکش این مبارزه به کمال هنری خویش دست یابند. جنگ ممکن است که باشد یا نباشد، اما مبارزه تمامی ندارد. تحقق اسلام در جهان و بر قراری عدالت در گرو مبارزه حق و باطل است. جهاد حافظ بقای سایر اصول و فروغ دین است و آنان که این معنی را نمی پذیرند، یا باید بشر را در این فلاکتی که بدان گرفتار آمده است رها کنند و بگذارند تا ظلم و جور و کفر و شرک و فساد بنیان حیات معنوی او را از ریشه براندازد و یا وضع کنونی بشر را مودتی به عدل و صلح و صفا بدانند و منتظر باشند تا استمرار همین وضع به استقرار عدالت و صلح حقیقی بر سطح کره زمین منتهی شود. لکن وضع کنونی بشر باتلاقی است که هر چه بیش تر تلاش کند بیش تر از پیش در آن فرو خواهد رفت. مبارزه از لوازم و ضرورت هایی است که بی آن، شریعت هرگز به غایات خویش دست نمی یابد و به فرموده قرآن، اگر نبود اینکه بعضی در برابر بعضی دیگر به دفاع بر می خیزند، بدون تردید صومعه و مصلّا و معبد و مسجدی در پشت کره خاک باقی نمی ماند و یاد خدا یکسره فراموش می شد «حج/۴۰» و فساد زمین را فرا می گرفت. «بقره/۲۵۱»

تاریخ جهان در حقیقت تاریخ فعلیت یافتن و ظهور ماهیت حقیقی انسان است و جهاد اصغر، یا مبارزه بیرونی، جلوه همان مبارزه ای است که او در درون خویش با شیطان دارد. و همچنان که اگر درون خود را به شیطان وا گذارد ظلمات کفر و شرک بر سراسر وجودش غلبه خواهد یافت، در واقعیت خارج نیز اگر مبارزه ای نباشد سراسر کره زمین به حاکمیت شیاطین انس و جن در خواهد آمد، و مگر اینچنین نشده است؟

بر این اساس، باید پذیرفت که آن عهد ازلی "الم عهد الیکم یا بنی ادم ان لا تعبدوا الشیطان «یس/۶۰»" متضمن این پیمان نیز باشد، پیمانی که آدمیزاد را در برابر نصرت دین خدا و مبارزه با دشمنان دین متعهد سازد. انسان امروز مایل است که خود را از این تعهد آزاد بینگارد تا بی دغدغه مرگ و معاد، بهشتی زمینی در این دار فنا برای خویش بنا کند، اما به صرف این تمایل، حقیقت وجود انسان تحول نمی یابد و سنت ها ی مقضی الهی نیز تغییر و تبدیل نخواهند پذیرفت.

مطلب از جوانبی دیگر نیز قابل بررسی است. آن که می گوید «من به هیچ چیز تعهد ندارم» ، آیا او لاجرم نسبت بدین سخن خویش نیز متعهد نیست؟ آن می گوید: «هنر از تعهد مبرا است» ، آیا با این سخن لااقل هنر را نسبت بدین «تبرا» متعهد نمی داند؟

هنر از حیث محتوا نوعی معرفت است و از این قرار، عین حکمت و عرفان. پس چگونه می توان مظاهر مختلف حیات انسان را، علم و حکمت هنر و فلسفه و دین را، آنچنان که امروز معمول است از یکدیگر جدا کرد؟

هنرمندان هرگز در جست وجوی حکمت نیستند. آنها تنها سعی دارند که در تکنیک کار خویش مهارت بیش تری پیدا کنند. و لکن آنچه در تکنیک و قالب کار هنری آنها به مثابه محتوا اظهار می شود چیست اگر حکمت نیست؟ می گویند: «ما احساسات خویش را بیان می کنیم». اما مگر میان احساسات انسان و اعتقادات او هیچ نسبتی نیست؟

این توهم ناشی از یک اشتباه حکمی یا فلسفی است که در این عصر رخ داده است. معمول است که انسان را به دو ساحت مجزا و مستقل از یکدیگر تقسیم می کنند:

عقل و احساس. آنگاه علم را متعلق به ساحت عقل می پندارند و هنر را متعلق به ساحت احساس، و نسبت و رابطه میان عقل و احساس را نیز مغفول باقی می گذارند. ساحت نظر و ساحت عمل را نیز از یکدیگر مجزا کرده اند و میان آن دو شکافی آنچنان عظیم انداخته اند که هرگز پر نمی شود، حال آنکه نظر و عمل انسان در اصل و منشا مشترکند و اگر نه، هیچ عملی را نمی توان منتسب به کسی دانست. آیا می توان این امر بدیهی را انکار کرد که هر کسی مسئول اعمال خویش است؟

از منطق نمی توان انتظار داشت که امور را از یکدیگر انتزاع نکند و اعتبارات مختلفی برای واقعیت قائل نشود. خطای کار از آنجا آغاز می شود که برای این اعتبارات و انتزاعات، مستقل از یکدیگر، قائل به اصالت و حقیقت شویم... این خطاست که به اتمیسم منطقی منتهی می شود و علم و حکمت و فلسفه و سیاست و دین، یعنی مظاهر مختلف حقیقت واحد، به مثابه حقایقی مستقل از یکدیگر اعتبار می شوند و اشتراک و اتفاقشان در اصل و منشا مورد غفلت قرار می گیرد.

خطایی نیست اگر عقل ظاهر به انتزاع ماهیت از وجود بسنده کند، اگر چه در نفس الامر، وجود و ماهیت عین یکدیگرند، و لکن خطا آنجاست که برای این اعتبار ذهنی محض، به اشتباه، اصالتی در وجود قائل شویم

و فراموش کنیم که اصلاً وجود و ماهیت دو اعتبار ذهنی مربوط به منطق و فلسفه هستند و در نفس الامر چیزی به اسم ماهیت مستقل از وجود، موجود نیست.

اشتباهی که بسیار غریب می نماید اما مع الاسف رخ داده است این است که بشر برای اعتبارات ذهنی خویش، در واقعیت خارج حقایق مستقل از یکدیگر قائل شده است، با غفلت کامل از این امر که این اعتبارات صرفاً ذهنی و منطقی هستند و عالم، با همه تحولات و تغییر و تبدیلات خویش، دارای حقیقتی ثابت و واحد و لایتغیر است و همین حقیقت است که در دین ظهوری تمام و کمال دارد و در علم و فلسفه و حکمت و هنر نیز به انحای مختلف ظهور یافته است. پس دین جامع همه مراتب و مظاهر دیگر حقیقت است و رابطه آن با علوم و معارف و هنر نه عرضی، که طولی است.

علامه شهید استاد مطهری هنر را نوعی «حکمت ذوقی» دانسته است و این سخن درباره هنر، لااقل از حیث محتوا، عین حقیقت است. پس بار دیگر پرسیم که آنچه توسط تکنیک و در قالب کار هنری به مثابه مضمون و محتوا بیان می شود، چیست اگر حکمت و معرفت نیست؟ به راستی در قالب این شعر چیست که اظهار شده است؟

می خور که عاشقی نه به کسب است و اختیار این موهبت رسید ز میراث فطرت

آیا صرفاً بیان احساسات است که شاعر را واداشته تا «کسب و اختیار» را در برابر «میراث ازلی فطرت» قرار دهد و جذبه عشق حق را امری فطری بداند؟ آیا این شعر متضمن بیان معرفت شاعر نسبت به عالم آفرینش نیست؟

شکی نیست که معرفت شهودی هنرمند نسبت به عالم با احساسات لطیف و عارفانه نیز همراه است که در اثر هنری تجلی پیدا می کند. میان احساسات و عقل و اعتقادات انسان نیز در اصل و منشا اشتراک و اتحادی است که مع الاسف در فرهنگ رایج جهانی مغفول واقع شده است. بر مبنای این خطای عام، هنرمند اگر چه سعی دارد خوب احساس کند، اما میان احساس خویش و حکمت و معرفت رابطه ای نمی بیند و اینچنین، آنچه که بیش از هر چیز در سیر تاریخی هنر مدرن مشهود است تلاشی است در جهت استغنائی فرم و قالب از مضمون و محتوا، که البته این تلاش جز در بعضی از آثار متاخر که به فرمالیسم محض انجامیده است، هرگز در هیچ یک از هنرها به تمامی محقق نشده، چرا که از اصل بر یک خطای حکمی یا فلسفی مبتنی است و آن اینکه هرگز امکان انتزاع قالب و محتوای هنر از یکدیگر، جز در عالم خیال و اعتبار، ممکن نیست.

انتزاع عقل و احساس از یکدیگرند نیز در نفس الامر جایی ندارد و آنچه در هنر تجلی می یابد «حقیقت» است، گذشته از آنکه اصلاً خطاست اگر وجود انسان را منتهی به همین دو ساحت بدانیم.

حقیقت هنر نوعی معرفت است که در عین حضور و شهود برای هنرمند مکشوف می گردد و این کشف تجلی واحدی است که از یک سوی در محتوا و از سوی دیگر در قالب هنر ظاهر می شود: "و ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر. (قمر / ۵۰)" مایه اصلی هنر همین «کشف ذوقی» است که توسط خیال محقق می شود، اما در جست و جوی گریز از تعهد به این دستاویز نیز نمی توان توسل جست، چرا که خیال نیز حقیقتاً آزاد نیست.

اگر خیال را ماهیتی مستقل از اعتقادات هنرمند بود شاید می توانستیم هنر را بی نیاز از دین و حکمت و تعهد تنها در خود هنر معنی کنیم، اما مگر خیال مرتبه ای از مراتب نفس هنرمند نیست؟ آیا خیال وجودی منفصل از روح و عقل هنرمند دارد که آزادانه به هر کجا که بخواهد بال گشاید؟ خیر، خیال هنرمند نیز متصل به روح و نفس و عقل اوست و لاجرم پای بسته اعتقاداتش.

اگر این قید موجود نبود، چه بسا که هر شیطانی می توانست خود را به مراتب علیان آسمان برساند و اسرار حق را کشف کند و لکن خیال مقید به نفس هنرمند است که اگر در بند تعلقات دنیایی باشد، خیالش نیز جز همین درک اسفل به جای دیگری نخواهد رفت.

خیال آزاد نیست و در خاک اعتقادات و تعهدات و تعلقات آدمی پرورش می یابد، خواه با اراده و خواه بلااراده. نفس انسان در هر مرتبه ای که هست آینه ای است که صورت های همان مرتبه و مراتب پایین تر از خویش را در خود می پذیرد و لاغیر، و خیال نیز عالمی از عوالم نفس است.

تخیل آزاد توهمی بیش نیست و صور خیالی پای بسته روح هنرمند هستند و مقید به وسعت و محدودیت آن.

البته خیال را نیز حقیقتی فراتر از افراد هست که از آن حقیقت هر کس را به مقتضای وجودش نصیبی سزاوار بخشیده اند. اگر روح هنرمند به وسعت عالم کبیر باشد، فضای پرواز خیالش از فرش تا عرش است و هفت آسمان را به کرشمه ای در می نوردد، اما اگر روح بندگی شیطان کند، او را از آسمان به شهاب ثاقب می رانند و جز به درکات اسفل دوزخ راهش نمی دهند.

پس به راستی تخیل آزاد یعنی چه؟ و این آزادی، آزادی از چیست؟

این آزادی تخیل نیز گریز گاهی است که انسان امروز برای فرار از تعهداتی که ملازم با ذات و حقیقت وجود انسان است یافته، و اگر نه، به راستی کدام اثر هنری است که مبین یک عقیده خاص نباشد؟

«هنر برای هنر» عنوان توصیفی تلاشی است که سعی دارند هنر را بی نیاز از دین و حکمت و تعهد، در خود هنر معنا کند، اما مگر این کار ممکن است؟ آیا هنرمندان به خود اجازه نمی دهند که در همه مسائل عالم وجود اظهار نظر کنند؟ آیا اعتقادات هنرمندان نسبت به آفرینش جهان، انسان، اخلاق، اجتماع و یا سیاست در آثارشان ظهور نمی یابد؟

شاید در بعضی از انواع موسیقی و یا معدودی از سبک های نقاشی مدرن که توانسته اند به آبستراکسیون خالص و یا فرمالیسم محض دست پیدا کنند، معنای «هنر برای هنر» تا حدی محقق شده باشد. اما از این استثنائات گذشته، در کدام یک از هنرها امکان وفادار ماندن به این اشعار - هنر برای هنر - موجود است؟ آن هم در عصری که هنر به تمامی در خدمت پروپاگاندا تجاری و یا سیاسی است.

هنرمندان با رغبت فراوان حاضرند در خدمت تبلیغ صابون و پودر لباسشویی و ... آفیش فیلم های سینمایی کار کنند، اما چون سخن از صدور انقلاب و یا پشتیبانی از رزم آوران میدان مبارزه با استکبار جهانی به میان می آید روی ترش می کنند که: «نه آقا، قبول سفارش، هنر را می خشکاند!» این کدام هنر است که برای پروپاگاندا تجارت فوران می کند، اما برای عشق به خدا، نه؟ آیا هنرمند با این انتخاب، نوع تعهد خویش را مشخص نکرده است؟ حال آنکه آزادی حقیقی تنها در عشق به خداست و هنر آنگاه حقیقتاً آزاد می شود که غایتش وصول به حق باشد، هنر برای وصول به حق.

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود

زهر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

هنر اگر برای هنر نباشد، برای هیچ چیز دیگری هم نباید باشد جز عشق به خدا، چرا که هر تعلقی جز این، وزر و وبال و غل و زنجیری است بر گرده روح که او را به زمین به زمین می چسباند. این را نیز باید اذعان داشت که اگر هم توصیه و سفارش و شعار از بیرون وجود هنرمند بخواهد بر او تحمیل شود، به ناچار ذوق را خواهد کشت. تعهد هنرمند باید از باطن چشمه سار هنر او بیرون بجوشد، نه آنکه از بیرون چون لعبی نازک از رنگ بر هنر او بنشیند. غلیان درد است که باید پیمانه وقت هنرمند را پر کند و سرریز شود در هنر او، نه آنکه هنرمند بی آنکه دردمند باشد بخواهد ذوق خویش را در خدمت سیاست قرار دهد. هنری اینچنین، هنر باسمة ای مارکسیست ها و ایدئولوژیست هاست که نام هنر بر آن نجسب و بی مسماست.

هنرمند امروز از تعهد و پیام می‌گریزد و یا تعهد خویش را در انکار تعهد و پیام میجوید، بی آنکه بداند و در این معنی اندیشه کند که آیا گریز از پیام و تعهد و انکار آن ممکن است یا خیر. هنر عین پیام و تعهد است و انتزاع این دو از یکدیگر و انکار نسبتی که مابینشان وجود دارد از اصل بی معناست و محال... و عاقبت این کار به جنونی مذموم می‌انجامد، چرا که هنر در اصل و ذات خویش عین حکمت و معرفت و تفکر است. شاید در موسیقی که زبانی مجرد و آستره دارد نتوان این تعهد را آنچنان که شایسته است تشخیص داد و بیان کرد، اما در سایر هنرها که روی خطابشان با عقل سر و عقل دل است چطور؟

در هنرهایی که با کلام سرو کار دارند - همچون ادبیات و تئاتر و سینما... - از آنجا که امکان انتزاع کلام از نطق و عقل و معنا وجود ندارد، عاقبت کار اگر چه به آبستراکسیون خالص و یا فرمالیسم محض نمی‌انجامد، اما در سیر به سوی تجدد و انکار تعهد، آثار هنری دیگر نه تنها جلوه‌های زیبایی حقیقت نیستند، بلکه منعکساتی کریه از نفسانیات جنون آمیز و مکنونات درونی هنرمندان لابلای خواهند بود.

اهل حق میدانند که انکار تعهد در هنر، چه در موسیقی و چه در هنرهایی که با تصویر و تجسم سر و کار دارند و چه در هنرهایی که متوسل به کلام هستند، در حد حرف باقی می‌ماند و به منصه عمل کشیده نمی‌شود، چرا که اصلاً در روی این کره خاک امکان پذیر نیست که فعل انسان عین تعهدات او نباشد، خواه این فعل به حیطه هنر باز گردد و یا غیر آن.

انسان در برهوت میان دعوات نفس اماره و جاذبه‌های عمیق فطرت الهی سرگردان است و چه با آن عهد بندد و چه با این، الا و لابد که وجود او عین تعهدات اوست. آن که به میثاق ازلی فطرت خویش باز نگردد، لاجرم با نفس اماره خود عهد خواهد بست و این هر دو، تعهد است، آن یک با خدا، و این یک با «من»، که شیطان است. از این دو حال نیز خارج نیست.

موسیقی نیز عین تعهد است و اگر چه علی‌الرسم می‌گویند که موسیقی بازتاب مستقیم و مجرد احساس آدمی است، اما مگر این احساسات که توسط ساز یا صوت حسن بیرون می‌تراوند از کجا فراهم آمده‌اند؟

اما ناگفته نگذاریم که گذشته از آن گرایش عامی که هنر امروز را به سوی آبستراکسیون و فرمالیسم محض می‌کشاند، انکار تعهد در هنر از دیگر سوی امری منشا گرفته از نیهیلیسم و آتیه‌ایسم ملازم با روشنفکر مآبی و غرب زدگی است، تا آنجا که تجددگرایی عین کمال بشر انگاشته می‌شود و از آن پس، هر کس سخن از خدا بگوید دیگر از مسیر ارتقای تاریخ بشر دور می‌افتد... در اینجا دیگر هر نوع تعهدی مذموم نیست، تنها تعهد نسبت به دین و دینداری مذموم است.

در اینجا دیگر انکار تعهد با قصد اثبات تعهداتی خاص انجام می شود، بی خدایی و ولنگاری. «گریز از تعهد» نیست مگر «تعهد نسبت به بی دزدی»... و با این سخن که هنر تنها نسبت به خویش متعهد است، جز بی دردان چه کسی را می توان فریفت؟ پس هنر اگر مجلای آن شمس عالم فروز حقیقت باشد، معراجی است برای تکامل و تعالی روح هنرمند، و اگر نه، حجاب اکبر است، چنان که علم توحید نیز اگر مستقل از حقیقت دین که وصول به مقام قرب و ولایت است انگاشته شود، حجاب ظلمتی است سخت تر و غلیظ تر از حجب دیگر. حقیقت هنر عین تعهد است و اصلاً معنی ندارد که ما نخست این را مستقل از یکدیگر فرض کنیم و بعد بنشینیم و مجادله کنیم که اصلاً هنر تعهد و میثاق می پذیرد یا نه.

هنر اگر بار دیگر مجلای آن حقیقت واحد و ثابت قرار بگیرد، به اصل خویش رجعت خواهد کرد و امانتدار همان میثاقی خواهد شد که در ازل انسان با خداوند بسته است. هنری اینچنین ذاتاً مبارزه جوست.

و اما از همان آغاز سخن، حضرت امام «جُعِلَتْ فِدَاه» لفظ «هنر» را از این تنگ نظری مرسوم که گرفتار آن است خلاص کرده اند و آن را در معنا وسعتی بخشیده اند که شایسته آن است.

در زبان ما هرگز «هنر» به معنایی که این روزها مصطلح است به کار نمی رفته است، ارباب هنر، ارباب کمال بوده اند و از همین روی کشتی شان را آسمان می شکسته است، حال آنکه هنر در معنای اصطلاحی آن، نه به مفهوم کمال و فضیلت، بلکه به مجموعه مساعی خاصی اطلاق می گردد که توسط جماعت هنرمندان و منتزع از سایر مظاهر حقیقت در حیات بنی آدم انجام می شود.

وسعتی که لفظ هنر در کلام قدسی حضرت امام یافته است بسا بیش تر از آن است که از لفظ هنر به معنای اصطلاحی آن دریافت می شود، حال آنکه مشتمل بر این معنا نیز هست:

خون پاک صدها هنرمند فرزانه در جبهه های عشق و شهادت و شرف و عزت، سرمایه زوال ناپذیر آنگونه هنری است که باید به تناسب عظمت و زیبایی انقلاب اسلامی همیشه مشام جان زیبا پسند طالبان جمال حق را معطر کند.

مراد حضرت ایشان از «هنرمندان فرزانه» شهیدانند، یعنی که هنر اصلاً و اولاً «هنر زندگی» است و هنر به معنای اصطلاحی باید مظهر تجلی آن حقیقتی باشد که حیات انسان در آن کمال می یابد و این تکرار حکیمانه همان تذکاری است که پیش از این در این عبارت بیان فرموده اند که:

شهادت هنر مردان خداست

هنرمندان فرزانه آن رزم آوران برگزیده ای هستند که جبهه های عشق شهادت و شرف و عزت از خون پاکشان رنگ گرفته است و شجره هنر، به مفهوم اصطلاحی آن، اگر در این خاک خون آلوده نبالد هنر نیست و نه آنکه هنر نیست بلکه عین بی هنری است، و همان که گفتیم، اصل آن است که هنرمند پیش از آنکه هنرمند است انسان باشد و بدان میثاق ازلی که با حق بسته است وفا کند، یعنی مبارزه کند با شرک و کفر و طواغیت. و اگر اینچنین شد، هنری که این هنرمند فرزانه واسطه فیضان آن در عالم است، هنری خواهد بود شایسته اسلام، و اگر نه، نه.

هنری نحوی تجلی حقیقت است از آئینه وجود انسان، و تا پیش از قرون جدید هرگز، اینچنین که هست، به مثابه یک فعالیت جنبی و تجملی منتزع از صناعت و سایر مظاهر حیات طبیعی و اجتماعی بشر مورد توجه نبوده است. آثار هنری گذشته هرگز با غایت یک تلاش خاص هنری خلق نشده اند و هر چه هست، آنها را نمی توان مستقلاً آثاری هنری نامید.

آنها موضوعاتی هستند که اگر چه به کار زندگی می آمده اند و با همین قصد نیز ساخته شده اند، اما حسن و بها حق با واسطه انسان در آنها جلوه کرده است، تا آنجا که حتی انسان امروز با همه غفلت و غربت و واماندگی و فلک زدگی خویش، آن جلوات را باز شناخته و این اشتباه را نکرده است که هنر را امری مختص به چند قرن اخیر به شمار آورد. آثار هنری گذشته، هر چه هست، کاسه و کوزه و کتاب و شمشیر و گلیم و قالی و مسجد و مصلاست، نه اشیائی که حد وجودی و تشخیص ماهوی آنها این باشد که آثاری هنری هستند و هیچ قصد و نیت و غایت دیگری در ایجاد دخالت نکرده است.

در جهان آفرینش نیز طبعاً هیچ چیزی موجود نیست که فقط زیبا باشد و لاغیر. زیبایی وصف است برای اشیای دیگر، نه آنکه خود نوعی وجود باشد. گل زیباست، پروانه زیباست، باغ و راغ زیباست، طلوع و غروب زیباست، اما نه آنکه اشیائی هم وجود داشته باشند که در پرسش از ماهیت آنها، در جواب پرسش «این چیست؟» بگویند: «زیباست».

پیش از این، همه انسان ها از این حق برخوردار بوده اند که هر که هستند، پیشه ور و یا صنعتگر، کوزه گر، کاتب و یا معمار،... بتوانند در هنر به کمالی غایی وجود خویش دست پیدا کنند، نه آنکه این حق تنها مختص به جماعت هنرمندان باشد و لاغیر.

بیرون از اشتغالات هنری، اکنون «ماشین» واسطه ای است که میان بشر و صنع و خلاقیت او فاصله ای جبران ناپذیر انداخته است و دیگر هرگز در محصولات تکنولوژی امکان ظهور زیبایی و تجلی هنر موجود نیست. و بشر امروز هم خود به خود دیگر این اشتباه را نمی کند که محصولات کارخانه های اتوماتیک را آثار هنری

بنامد. هنر تا آنگاه در مصنوعات بشری امکان ظهور و تجلی داشت که انسان خود، بی واسطه ماشین، دست اندرکار صنع و خلاقیت بود.

اکنون هنر تنها به مثابه یک فعالیت جنبی و تجملی منتزع از سایر مظاهر حیات طبیعی و اجتماعی بشر وجود دارد، اگر چه هنوز هم در غالب فرهنگ ها لفظ هنر را به معنای آن «وجه باقی» و یا غایت کمالی به کار می برند که حیات انسان در آن تعالی و تکامل می یابد. میگویند: «از هر انگشتش هنر ی می ریزد» و یا «دل شکستن هنر نمی باشد»... با این معنا، تنها هنر است که باقی است و جز آن هر چه هست هالک است.

در آن مصرع نیز که «آسمان کشتی ارباب هنر می شکند»، حضرت حافظ «قدس سره» از صاحبان کمال و فضیلت به «ارباب هنر» تعبیر کرده است. آنانند که فلک بر مرادشان نمی چرخد، چرا که «الکمال فی الدنيا مفقود و... دار بالبلا محفوفه و بالغدر معروفه»: "اگر چه دنیا به اهل دنیا وفا می کند.

لفظ هنر در این کلام بسیار زیبا که «شهادت هنر مردان خداست» با همین معنا به کار رفته است و همچنین در آن تعبیر «هنرمند فرزانه»... و در این پیام، تنها در همین مورد است که از لفظ هنر معنای اصلی و غیر اصطلاحی را مراد کرده اند، و آن هم در صدر کلام، تا به ما بیاموزند که هنر به مفهوم اصطلاحی باید جلوه گاه وجه باقی حق باشد و هنری اینچنین، باید سرمایه زوال ناپذیر خود را در هنر مردان خدا، که شهادت است، بیابد. هنری اینچنین، باید لاجرم ریشه در «حکمت و فرزنگی» داشته باشد.

ولکن در این روزگار، پیوند میان حکمت و هنر انکار می شود و نه تنها انکار می شود که اصلاً بنا بر تعریف، هنرمند را با حکمت کاری نیست. هنر به ساحت احساس بر می گردد و حکمت به ساحت عقل، و میان عقل و احساس نیز از لحاظ منطقی پیوندی نیست، اما از آن سوی، هنرمندان در همه مسائل عالم وجود اظهار «نظر» می کنند و کسی هم حق ندارد که آنان را باز دارد. مگر عقیده و نظر به کدام ساحت وجود باز می گردد؟

هنرمندان در همه مسائل عالم وجود اظهار نظر می کنند. اما این نظرات چه از سر حکمت باشد و چه از سر جهل، کسی حق اعتراض ندارد. و اصلاً آن نظری هنرمندانه تر قلمداد میشود که با حکمت بیگانه تر باشد!

این وجیزه را آن حوصله نیست که بحثی مستقل را در این باب بپذیرد، اما هنر از لحاظ مضمون و محتوا عین تفکر و حکمت و عرفان است و تنها در نحوه بیان و تجلی، از آنان متمایز می شود. شایسته است که هنرمندان خود را در این آیین عبرت بنگردند مبدا که برای هنر شأنی استکمالی، مستقل از دین و کمال و فضیلت و

حکمت و فرزانی قائل شوند... و اگر نه، این طمع خام آنان را خواهد فریفت که عکس رخ یار را در آینه جام، جمال خویشتن انگارند و دل در این عکس منعکس بیازند و هنرشان «حجاب اکبر» شود.

حجاب اکبر هنری است که تعلق خویش را به آن میثاق ازلی و عهد الست انکار کند، و مگر نکرده است؟ اصلاً هنر مدرن با انکار این میثاق و نفی تعهد به وجود آمده است. رحم پرورش این مولود اصلاً خودپرستی انسان است. هنر امروز نیز همچون سایر شئون بشری در این روزگار، متناسب با غلبه اومانیسم است و چگونه می تواند جز این باشد؟

هنر باید طریق توبه خویش را باز شناسد و به اصلی که از آن بعد و غربت گرفته است باز گردد. و اصلاً این روزگار، روزگار بُعد و غربت انسان است و از بهشت اعتدال، روزگار هبوط است و در روزگاری اینچنین، نه عجب اگر هنر و فلسفه و علم و سیاست، هر نیک مستغرق عکس منعکس خویش در آینه جام باشند و غافل از آن حقیقت واحد و ثابتی که در آنها به تناسب شان و منزلتشان تجلی کرده است.

ناگفته نباید گذاشت که این تفکر رایج نیز توهّمی بیش نیست که هنر را چون ظرفی می نگرد که می تواند هر نوع مظروفی را قبول کند، یا قالبی که میتواند در خدمت هر نوع محتوایی قرار بگیرد.

مقصود از میثاق هنر و تعهد آن نیست که هنر را همچون ظرفی بینگاریم که میان قبول تعهد و یا انکار آن مخیر است، آن سان که ظرف را با مظروف خویش مناسبتی نیست و هر چه را که در آن بریزند می پذیرد: خمر باشد یا دوع، زهر باشد یا نوشدارو. انتزاع ظرف و مظروف و قالب و محتوای هنر نیز از یکدیگر از قبیل همان اعتباراتی است که عقل ظاهر انجام می دهد و از آن گریزی نیست.

حق آن است که هنر را نه چون امری که خود خویشتن را معنا می کند بنگریم (هنر برای هنر) و نه چون ظرفی مجزا که می تواند هر نوع مظروفی را قبول کند و در خدمت هر محتوایی قرار بگیرد «هنر سفارشی». حقیقت آن است که میثاق و تعهد هنر عارضه ای مجزا از ذات و جوهر هنر نیست که یکی بگوید او طور و یکی بگوید این طور، هنر و در جوهر و ذات خویش عین تعهد است و جدایی این دو نیز از یکدیگر اعتباری است.

سخن دیگری که باقی مانده آن است که حضرت امام «جُعِلَتْ فِدَاه» زیبایی و صفا را نیز در تعهد هنر یافته اند و فرموده اند: «هنر زیبا و پاک است که... نابود کننده اسلام امریکایی باشد.» یعنی که هنر اگر اهل مبارزه نباشد زیبا نیست و این تعبیر، خلاف غالب تعبیری است که دیگران در نسبت میان زیبایی و هنر گفته اند.

در تفکر رایج و مرسوم، زیبایی امری است که تنها به قالب و ظرف هنر مربوط می شود نه به باطن و محتوای آن، حال آنکه در این کلام زیبایی و صفا امری محتوایی است که همراه با تعهد، در هنر متجلی می شود.

این تعبیر حکیمانه هرگز مفهوم واقع نمی شود مگر آنکه مخاطب عنایت داشته باشد که عالم سرا پا جلوه است و حق نیز اول و آخر و ظاهر و باطن است یعنی جمال حق نیز جلوه کمال اوست و تحمید و تقدیس ما در برابر زیبایی های عالم به خود آنها فی انفسهم باز نمی گردد و زیبایی ها از ان جهت در چشم و دل ما زیبا می آیند و ما را به ستایش وادارند که باطن کمال حق در ظاهر جمال او ظهور یافته است.

حسنّت به اتفاق ملاحظت جهان گرفت

آری به اتفاق جهان میتوان گرفت

قالب و محتوای هنر نیز به مثابه جمال و کمال حق، از یکدیگر انفکاک و انتزاع نمی پذیرد و هر یک عین دیگری است و لکن غفلت انسان باعث می شود که او زیبایی را اصالتاً به اشیا باز می گرداند نه به جلوه کمال حق در جمال اشیا، حال آنکه زیبایی، هر چه هست، حسن و بهاء حضرت حق است که در ظرف ماهیات جلوه گری می کند.

فطرت انسان در اصل زیبا پسند است، اما عقل ظاهر در تعیین مصداق اشتباه می کند و حکم «وجود» را بر «ماهیات» بار می کند و می پندارد که زیبایی در خود اشیاست. البته زیبایی در قالب و پیکره وجود نیز به صورت تناسب و توازن و تعادل و تقارن ظاهر شده است، اما زیبایی را، هر چه هست، نباید به این نظم ظاهری باز گرداند و از حقیقت آن، که جمال و کمال حق است، غافل شد.

اگر هنر را بدان مفهوم اصلی که وجه باقی موجودات است بگیریم، آنگاه حسن و جمال هنر نیز بدان است که کمال انسانی را آشکار کند... و انسان نیز و انسان نیز در مبارزه میان حق و باطل به کمال می رسد، چه در درون خویش که جهاد اکبر باشد و چه در بیرون از خود که جهاد اصغر.

آری، هنر اگر چه عطری است که باید مشام جان زیبا پسند طالبان جمال حق را معطر کند، اما هنگامی متناسب با زیبایی و عظمت انقلاب اسلامی خواهد بود که جلوه کمال انسانی باشد، و سر چشمه خورشید کمال فرزاندانی هستند که صلوات و نسک و حیات و مماتشان هنر است، یعنی شهدای راه حق. (انعام/۱۶۲)

سخن گفتن در باب دقت و امانتی که در کلام حضرت امام نهفته است در وسع ما نیست، اما بر ماست که دقت و امانتداری را از ایشان بیاموزیم. در همان فراز نخستین، همه آنچه را که در باب حقیقت هنر می توان گفت به ما اموخته اند و از جمله در باب زیبایی به مثابه یک امر معرفتی، از یک سو به اصل و منشا آن که

جمال حق است اشاره فرموده اند و از سوی دیگر به ریشه احساس ان در درون انسان که فطرت زیبا پسند و طالب جمال باشد.

و لکن به عنوان تکمله اشاراتی چند لازم است که در نهایت اجمال و اختصار عرض می شود:

در باب وظیفه هنر، حضرت ایشان فرموده اند که تنها هنری مورد قبول قرآن است که «صیقل دهنده» اسلام ناب محمدی «ص»... باشد.

آنچه در عالم جلوه کرده است چیزی جز حقیقت نیست و اگر نسبت ها و اضافات و خطاهای قیاسی از میان برخیزد، چیزی جز ذات حقیقت یگانه در جهان آفرینش باقی نخواهد ماند و این همان حقیقتی است که در این آیه مبارکه شریفه بدان اشاره رفته است: "کل شی هالک الا وجهه. (قصص/۸۸)"

هنرمند باید روی به این وجه بگشاید و هنر باید عکس منعکس این وجه از آینه روح باشد... پس هنر باید عالم وجود را از آرایش های نسبی و قیاسی آنچنان صیقل دهد که وجه باقی حق در آن جلوه گر شود.

اگر حقیقت اسلام یعنی اسلام ناب را اکنون در نظر مردمان جهان به شوائبی آلوده اند که قرآن از آن مبرا است، پس هنر نیز نسبت به زدودن این شائبه ها و تصفیه آن وظیفه مند است.

زیبایی و صفا نیز در عالم، هر چه هست، حسن و بها حق است، پنهان در پس واقعیتی که ما با نسبت ها و اضافات بر گرد خویش ساخته ایم. وظیفه هنر صیقل دادن عالم است آنچنان که آن وجه کامل و زیبا و مصفای باقی از افق ظاهر طلوع کند و طلعت آن، جام احوال مردمان را از نور باده عشق بیا کند و آنان را مست می الست کند.

عشق است که حقیقتاً مشکل گشاست و هر جا که عقل در معضلات درمی ماند، کار عشق آغاز می شود و کار هنر نیز بیش تر با عشق است تا با عقل. پس نه عجب اگر آن فرزانه بی بدیل بفرماید:

هنر در مدرسه عشق نشان دهنده نقاط کور و مبهم معضلات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و نظامی است.

راه خروج از بن بستی هم که شیاطین در دنیای امروز ساخته اند عشق است و این حکمت را نه فقط بسیجیان عاشق این دیار از حضرت امام خمینی «جعلت فدا» آموخته اند، که در لبنان و فلسطین و حجاز و عراق و افغانستان و پاکستان... نیز هستند عشاقی که نور حکمت این سراج منیر، از فاصله فرسنگ ها، جانشان را بر افروخته است و چشم دلشان را به مخزن اسرار گشوده. خداوند مقرب ترین بندگان خویش را از میان عشاق بر می گزیند و هم آنانند که گره کور دنیا را به معجزه عشق می گشایند و شر «نَفَّاثَاتُ فِي الْعَقَدِ» را به تعویذ

عشق دفع می کنند و راه جهان را به سوی عدل همواره می دارند، اگر نه، عقل نیز در این دایره سرگردان است و راه به جایی نمی برد.

مایه اصلی هنر نیز عشق و عرفان است. هنر تجلی شیدایی است و شیدایی، هر چه هست، در عشق است. مسیحای عشق است که روح شیدایی در پیکر هنر میدمد و اگر نباشد این روح، هنر نیز جز جسدی مرده بیش نیست و عجبا که این خلف صالح حسین بن علی «ع»، همچون پدرانش درس سیاست را نیز در مدرسه عشق آموخته است، و اگر نه اینچنین بود، کجا می توانست از این ظلمتکده ای که وارثان معاویه بن ابی سفیان با عقل شیطانی خود در جهان ساخته اند، راهی به سوی نور بگشاید؟ وقتی شیاطین کار را بدان جا می کشانند که دیگر همه راه ها مسدود می نماید جز قنوط و قبول بندگی شیطان، حل مشکل تنها در ید بیضای عشق است.

عرفان نیز نمی تواند مأمنی برای گریز از مبارزه باشد، بلکه اگر عرفان سالک طریق خویش را به میدان جنگ نکشاند، عرفان حقیقی نیست. عارف حقیقی در می یابد که عالم اکبر در وجود او منطوی است و بیرون و درون و فرد و جمع، دو آینه رو در رویند و بر اساس، نه آنچنان است که تنها درون، میدان مبارزه با شیطان باشد. عارف حقیقی آن است که میان جهاد اکبر و جهاد اصغر جمع کند و مظاهر بیرونی شیطان را نیز باز شناسد و با آنان به ستیز برخیزد، و این آخرین سفر از اسفار اربعه سلوک است.

عارف حقیقی می داند که مبارزه مقتضای تجلی اسمای حق است و امر آنگاه به تمامی محقق خواهد شد که عدالت بر جهان حاکم شود. پس چگونه میتوان در مأمّن عزلت و انزوا بنشیند و خلق را در کف شیطان رها کند، آنگاه که میداند تا جنگ میان حق و باطل در نگردد و خون سحر بر افق طلوع ننشیند، طلعت شمس حقیقت ظهور نخواهد کرد و شب سیاه غیبت سپری نخواهد شد؟

عرفان را اگر به معنای حقیقی لفظ بگیریم از لوازم تحقق هنر است و با آن قرابتی تمام دارد. هنر نیز عین عرفان است و تفاوت تنها در نحوه تجلی است، اگر نه، آنچه در عرفان و هنر اظهار می یابد حقیقت واحدی است.

پس در کلام حضرت امام، هنر را چه در نسبت با زیبایی و عشق و صفا معنی کنیم و چه در نسبت با حکمت و عرفان، از تعهد و امانتداری و مبارزه جدایی ندارد و لذا پیام این گونه پایان می گیرد که:

هنرمندان ما تنها زمانی می توانند بی دغدغه کوله بار مسئولیت و امانتشان را زمین بگذارند که مطمئن باشند مردمشان بدون اتکای به غیر و تنها و تنها در چارچوب مکتبشان به حیات جاویدان رسیده اند. و هنرمندان

ما در جبهه های دفاع مقدس‌مان اینگونه بوده اند تا بملا اعلا شتافتند و برای خدا و عزت و سعادت مردمشان جنگیدند و در راه پیروزی اسلام عزیز تمام مدعیان هنر بی درد را رسوا نمودند.

و این «درد» امری فراتر از آن است که انسان هنرمند باشد یا عالم و سیاستمدار... این درد ضرورتی است که انسان به معنای کامل لفظ با آن محقق می شود. آنان را که در جست و جوی حقند، همین یک سخن کافی است.

قصد ما از آغاز این بود که پیام حضرت امام را تنها از آن حیث که هنر را امانتدار مبارزه با دشمنان دین می داند بنگریم و لذا تحقیق در این معانی که «اسلام امریکایی» چیست و یا «گرسنگان مغضوب قدرت و پول» کیستند و... از عهده این رسالت بیرون است.

کلک تو بارک الله بر ملک و دین گشاده

صد چشمه آب حیوان از قطره سیاهی

بر اهرمن نتابد انوار اسم اعظم

مُلک آن توست و خاتم، فرمای هر چه خواهی

(حافظ)

منبع: کتاب رستاخیز جان صفحه ی ۱۳۵

میلان کوندرا معتقد است که رُمان ماهیتاً در جست و جوی کشف معمای « من » است. نه آنکه در صدد کشف این معما برآید، نه؛ رُمان با این پرسش که « من » چیست و چه وضعی در جهان دارد آغاز می شود. او به خوبی بر این معنا واقف است که این پرسش صورتی مابعدالطبیعی یا فلسفی و حتی روان شناختی ندارد. مسلماً رُمان نویسی با فلسفه نسبتی دارد، اما اساساً رُمان این پرسش را از آن منظر که فلسفه، و یا روان شناسی طرح می کنند در میان نمی گذارد؛ و برای رسیدن به جواب نیز راه دیگری را طی می کند.

آدمی همچون من که از خاک شرق بر آمده، ریشه اش در همین خاک محکم شده، در زیر همین آسمان شاخ و برگ گسترانیده و از باران وحی و شهود قلبی سیراب شده است می داند که معمای « من » گشودنی نیست. معمای « من » یعنی همه معمای هستی... و این معما - یا بهتر بگوییم «راز» - گشودنی نیست که نیست؛ نه با رُمان که با هیچ چیز. راز اگر در دام انکشاف می افتد که دیگر راز نبود. میلان کوندرا نیز انتظار نمی برد که رُمان این راز را بگشاید. این قدر هست که رمان می تواند از عهده بیان این « وضع » برآید، وضع انسان در جهان، یعنی آنچه که میلان کوندرا به تبعیت از هیدگر آن را « در جهان بودن » می خواند.

انسان اگر به این پرسش دچار شود که پیش از آنکه چشم در این جهان بگشاید کجا بوده است، چیزی به یاد نخواهد آورد، اما در عین حال برایش باورکردنی نیست که پیش از پا گذاشتن در این عالم، در «جایی دیگر» نبوده باشد. مواجهه با همین پرسش کافی است که پرده توهمات را بدرد و از ورای عاداتی که صورت رازآمیز عالم را انکار می کنند چهره ای دیگر از واقعیت را به انسان نشان دهد:

« ما در جهان » افکنده « شده ایم. »

احساس این حضور - حضور در جهان - با حیرتی همراه است که اولین منزل هجرت است از فطرت اول به فطرت ثانی، از جهان تنگ و کوچک روزمرگی ها به جهانی دیگر که میلان کوندرا آن را بیش از همه در آثار کافکا یافته و ستوده است:

« قصر » در کجای عالم است و «محاکمه» در کدام دادگاه واقع می شود؟ گرگوار سامسا در کدام شهر، کدام کوچه و در کدامین خانه چشم از خواب گشوده و خود را روی تختخوابش چون حشره ای بزرگ یافته است؟ میلان کوندرا می گوید - و بحق می گوید که در قرن حاضر ناگهان جهان در پیرامون انسان بسته شده و زندگی به یک دام مبدل شده است. کافکا می پرسد: در جهانی که عوامل تعیین کننده بیرونی آنچنان نیرومند هستند که اختیار و آزادی انسان دیگر معنایی ندارد، چه راهی برای او باقی مانده است؟ این پرسش را کافکا

فقط به عالم نظام های توتالیتزر باز نمی گردانند، بلکه همه وسعت زندگی بشری را در این روزگار در نظر دارد.

«قصر»، «محاكمه» و «مسخ» وضع بشر امروز را در جهانی که مغلوب یک نظم جهنمی و ناخواسته است بیان می دارند و این کار نه از فلسفه بر می آید و نه از هیچ هنر دیگری جز رُمان. میلان کوندرا می گوید که رُمان آن چیزی را بیان می کند که جز با رُمان قابل بیان نیست؛ و البته این سخن درباره دیگر هنرها نیز صادق است. کوندرا می نویسد:

در ضمن نوشتن «بار هستی» است که من، با الهام گرفتن از شخصیت های رمانم که همگی به گونه ای از جهان کناره می گیرند، درباره سرانجام گفته معروف دکارت، که انسان را «ارباب و مالک طبیعت» می شمارد، اندیشیده ایم. این «ارباب و مالک»، پس از آنکه موفق به انجام دادن معجزاتی در علوم و فنون شد، ناگهان پی برد که مالک هیچ چیز نیست: نه ارباب طبیعت است (زیرا طبیعت کم کم از صحنه کره زمین کنار می رود)، نه ارباب تاریخ است (زیرا تاریخ از اختیار او خارج شده است) و نه ارباب خویشتن است (نیروهای غیر عقلی روحش، او را هدایت می کنند). اما اگر انسان دیگر ارباب نباشد، پس چه کسی ارباب است؟

او می گوید: رُمان، هستی را می کاود نه واقعیت را.

و بنابراین: دنیای کافکایی به هیچ واقعیت شناخته شده ای، شبیه نیست، دنیای کافکایی «امکان نهایی و واقعیت نیافته» دنیای بشری است. این امکان در پس جهان واقعی ما نمایان است و آینده ما را پیشاپیش اعلام می کند.

کافکا چگونه کافکا شده است؟ مسلماً او نخست با جهان پیرامون خویش یکی شده و بعد، از آن فراتر رفته است. دیگر آنکه برای کافکا «نوشتن» چیزی هم شأن «نفس کشیدن» است و به عبارت بهتر، چیزی هم شأن «زیستن»... آقای «کاف» در «قصر» و «محاكمه» چه کسی جز خود اوست؟ گرگوار سامسا چه کسی است جز خود او که از صورت «فرد منتشر»، از صورت انسان هایی که جهان امروز همه آنها را به یکدیگر شبیه کرده است، فراتر رفته و باز هم خویشتن را و وضع خویشتن را در برابر جهان می نگرد؟ مگر نه آنکه دنیای کافکایی صورت تمثیلی و ساده شده همین جهانی است که با تمرکز تدریجی قدرت و ایجاد یک نظم جهنمی صنعتی و دیوان سالارانه ما را احاطه کرده است؟ همان طور که میلان کوندرا گفته است، نه تنها دولت های توتالیتزر روابط نزدیک میان رُمان های کافکار و زندگی واقعی را آشکار کرده اند، بلکه: جامعه به اصطلاح دموکراتیک نیز فراشد [پروسه] زداینده شخصیت و پدید آورنده دیوانسالاری را به خود می بیند.

اما: رُمان نویس نه مورخ است نه پیامبر، او کاوشگر هستی است.

این کاوشگر هستی، جهان را با عقل فلسفی نمی نگرد، بلکه وضع خویش را در برابر عالم حیات روایت می کند و بر همین روایت بازگویی است که نام « رُمان » یا « ناول » نهاده اند.

در داستان های امروز، خلاف قصص پیشینیان، اعظم و قهرمانان نیستند که آفاق انسانی را در وجود و حیات، عمل و گفتار خویش تعین می بخشند، بلکه « من » ها یا « افراد منتشر » در روی سیاره خاک هستند که چگونگی حضور خویش در جهان را باز می گویند. وضع دُن کیشوت در برابر جهانی که او را در احاطه داشت وضع قصص پیشینیان در برابر رمان جدید است. دُن کیشوت زمانی به جست و جوی ماجراهای قهرمانانه شوالیه های قرون وسطا از خانه بیرون می آید که عصر قهرمانان سپری شده است. زیبایی اسرارآمیز رمان سِروانتس در همین جاست.

پهلوانان باستانی ایران اکنون حتی در کلام نقالان نیز زنده نمانده اند؛ آنها در آخرین نفس های احتضار خویش، این سوی و آن سوی، در این شهرستان و آن روستای دورافتاده، معرکه می گیرند و زنجیر می درانند و مجمعه فلزی پاره می کنند و زیر چرخ های کامیون می خوابند و کلاه می گردانند تا از گرسنگی نمیرند. در اعصار جدید، وضع بشر در برابر جهان، یعنی « چگونه بودن » اش، تغییر کرده است و این وضع جدید، داستان ها و داستانسرایی مناسب خویش می طلبد. دُن کیشوت در میان احساس ترحم خانواده خویش می میرد و با او نسل قهرمانان به انقراض می رسد.

اکنون در سراسر جهان، همه ارواح منتظر دریافته اند که عصر تازه ای آغاز شده است. با این عصر تازه انسان تازه ای متولد خواهد شد – که شده است – و او روایت تازه ای از چگونه بودن خویش باز خواهد گفت. اگر قرار باشد که رمان تحول یابد – و چاره ای هم جز این نیست – تنها از این طریق است، از طریق تحول « من ».

میلان کوندرا معتقد است که رمان دستاورد اروپاست؛ و راست می گوید. او آمریکا را نیز دنباله اروپا می داند، اما فراتر از این، حتی اگر میلان کوندرا بر این معنا تصریح نکرده باشد، در همه جای دنیا رمان نویسان موفق در بازگویی و روایت « من »، ناگزیر از رجوع به مصدر و منشأ ادبیات داستانی معاصر، یعنی اروپا، بوده اند. تمدن اروپایی انسان های سراسر کره زمین را به یکدیگر شباهت بخشیده است و رمان نیز در ایجاد این وحدت تاریخی که فرهنگ ها و تمدن های عظیم همه اقوام غیر اروپایی را نابود کرده، شرکت داشته است. میلان کوندرا می نویسد که: برقراری وحدت تاریخ کره زمین، این رؤیای بشریت... با فراشد تقلیل سرگیجه

آوری همراه بوده است... خصلت جامعه معاصر، به گونه ای وحشت آور، این طالع نحس را استوار می کند: زندگی انسان به نقش اجتماعی او تقلیل می یابد.

او راست می گوید. انسان جدید تا حدّ عضوی مکرر از یک دستگاه عظیم که به صورتی وحشت آور و کاملاً غیر انسانی، دقیق و منظم و بی وقفه کار می کند کاهش یافته است. فردیت انسان و آزادی و اختیار او در یک حیات اجتماعی موریانه وار مستحیل شده است و « من » ها را دیگر نمی توان از یکدیگر تمیز داد. میلان کوندر را می نویسد:

...اما، بدبختانه، رمان را نیز موریانه های تقلیل می جویند، موریانه هایی که نه تنها از مفهوم جهان، بلکه از مفهوم آثار نویسندگان نیز می کاهند. رمان (مانند سراسر فرهنگ) بیش از پیش، در دست رسانه های همگانی افتاده است... کافی است که هفته نامه های سیاسی اروپایی و آمریکایی، خواه چپ و خواه راست، از تایمز گرفته تا اشپیگل، را ورق بزنیم تا دریابیم که همه آنها دید یکسانی درباره زندگی دارند... این روحیه مشترک رسانه های همگانی... روحیه زمانه ماست. این روحیه، به نظر من، مغایر با روح رمان است.

و بعد میلان کوندر را به این نتیجه می رسد که:

رمان زوال پذیر است، به همان زوال پذیری غرب عصر جدید. رسانه های همگانی، از روزنامه ها گرفته تا رادیو و تلویزیون، در همه جای دنیا و حتی ایران، فرهنگ را مبدل به ضدّ فرهنگ می کنند. رسانه های همگانی ماهیتاً چنین اند؛ آنها کلمات را به اشیا تبدیل می کنند تا آنها را به حیطه معادلات و محاسبات مربوط به تولید و مصرف و عرضه و تقاضا بکشانند.

در رسانه های همگانی فرهنگ نوعی کالاست که مطلوب ذائقه مصرف کنندگان تولید می شود. کافی است فی المثل به ازاله معنوی کلمه « ایثار » در رسانه های همگانی در طول این چند سال بعد از اتمام جنگ نظر کنیم. ایثار در حقیقت امری خلاف آمد عادت است که پرتوی از خورشید ذات انسان را تجلی می دهد. در سال های جنگ، این کلمه می توانست به راستی بر مدلول حقیقی خویش دلالت کند، اما از آن هنگام که این کلمه در کف رسانه ها افتاد و آنها تلاش کردند تا آن را در « مکانیسم تولید فرهنگی » خویش معنا کنند، « ایثار » رفته رفته از معنا تهی شد و اکنون از آن جز پوسته ای ظاهراً سالم اما تهی از مغز باقی نمانده است. رسانه های همگانی می کوشند که فرهنگ را فرموله کنند و فرموله کردن فرهنگ مفهومی جز تبدیل فرهنگ به ضدّ فرهنگ ندارد. « عادت » نه تنها عمل را از معنا تهی می کند بلکه در برابر تعالی و تحول معنوی نیز می ایستد. عادت انسان را به ایستایی می کشاند حال آنکه تعالی در تحول و پویایی است.

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من

کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

کلمه وقتی دچار شیئیت می شود، به انجماد می رسد و ساکن و راکد بر جای می ماند. هنگامی که این بیماری شیئیت همه گیر می شود، بیش از همه، کلماتی که بر معانی مجرد دلالت دارند آسیب می بینند، نه کلماتی همچون میز و تخته و اصطبل. چنین است که زبان گرفتار بحران می شود و چه کسی است که بتواند بحران زبان را در این روزگار انکار کند؟ رسانه های همگانی به صورتی مکانیکی اقوام و انسان های کره زمین را به یکدیگر شبیه می سازند و تفاوت های فرهنگی را از میان برمی دارند. این همان پروسه کاهشی است که میلان کوندرا از آن سخن می گوید. بنیان ادبیات بر زبان استوار می شود و بنابراین، وقتی زبان گرفتار بحران شود، ادبیات نیز مبتلا خواهد شد.

روح زمین عصر تازه ای را انتظار می برده است و این انتظار در ادبیات داستانی و نمایشی اواخر این قرن روایتگر بحرانی عظیم در حیات بشری است و انقلاب اسلامی طلیعه فردایی دیگر است؛ چشمه آب حیاتی است در دل این وادی ظلمات. اما در جواب به این پرسش که این تحول تاریخی چگونه در ادبیات تجلی خواهد کرد چه باید گفت؟

انسان با تحولی که به تبع انقلاب معنوی اسلام در جهان ایجاد شده است وضع تازه ای در برابر هستی خواهد یافت. «من»، یعنی «کیفیت حضور انسان در عالم وجود» است که دیگرگون خواهد شد و اگر این دیگرگونی در ادبیات بازگویی شود، باید منتظر بود که ادبیات داستانی تسلیم تحولی عظیم حتی در قُرم و قالب بشود. نباید رمان معاصر را همچون ظرفی بینگاریم که درباره مظلوف خویش بی طرف است و به همان سهولت که آب در پیاله جای خویش را به شربت وامی گذارد، رمان نیز محتوای تفکر معنوی را بپذیرد. سخت به اشتباه رفته ایم اگر چنین بیندیشیم. رمان نویس چیزی را جز تجربیات حیاتی خویش که چگونگی حضور او در عالم تعین می بخشند نمی نویسد؛ نمی تواند بنویسد. کاراکترها همه از بطن نویسنده پای به عالم داستان می گذارند و به این لحاظ چاره ای نیست مگر آنکه آنان را مراتب و وجوه مختلف و متعدد «من» بدانیم. تا این «من» متحول نشود، رمان نویسی متحول نخواهد شد و محتوای دیگری را نخواهد پذیرفت.

انقلاب امری خلاف آمد عادت است، یعنی عادت نه قادر به آفرینش انقلاب است و نه قادر به حفاظت از انقلابی که روی می نماید... و نه آنکه می تواند انگیزه های انقلاب را بخشکاند. اگر عادت می توانست چنین کند عادات و ملکات لازم با پنجاه سال حکومت پهلوی طلب انقلاب را در دل ها و سینه ها یکسره نابود می کرد، اما چنین نشد و چنین نیز نخواهد شد. هر چند خود انقلاب اسلامی بعد از هدم عادات گذشته و ملکات

تازه ای را به همراه بیاورد، اما با تزریق این عادات در قالب ظاهری رمان و داستانسرایی با تقلید از فرم رمان، ادبیاتی داستانی متناسب و هم شأن انقلاب به وجود نخواهد آمد.

باید از میان انسان هایی که تحول معنوی انقلاب اسلامی را به جان آزموده اند و جوهر رمان را نیز شناخته اند کسانی مبعوث شوند که این وظیفه را بر عهده گیرند و نباید انتظار داشت که نتایج مطلوب به آسانی و بی زحمت و ممارست بسیار فراچنگ آید. رسولان انقلاب باید به « جوهر » رمان دست پیدا کنند نه « فرم و قالب » آن؛ و البته از آنجا که این روزگار، روزگار اصالت روش ها و ابزار است، بدون تردید:

تا جوهر رمان مسخر ما نشود فرم و قالب آن نیز به چنگ ما نخواهد آمد. و این سخن در باب دیگر هنرها نیز صادق است.

منبع: رستاخیز جان صفحه ی ۱۱

آیا تئاتر زنده می ماند؟

تئاتر در روزگار ما معضلی است و نه فقط برای ما، که در سراسر عالم؛ مگر برای آنان که تئاتر شان ریشه در سنت و یا اساطیر داشته است. بعضی ها معتقدند که تئاتر دیگر مرده است؛ من از آنان نیستم، اما از سر انصاف باید بگویم که چندان هم زنده نیست.

بعد از نود سال که از تولد سینما می گذرد، تئاتر هویت مستقل خویش را به ناچار در عرصه هایی می جوید که سینما در آن راه ندارد. تئاتر چاره ای جز این ندارد که خود را در آنجا که سینما نیست پیدا کند. هنرهای سنتی نیز به بلیه ای دیگر که از یک لحاظ به ما نحن فیه ارتباط دارد گرفتار آمده اند. سفالگر که دیگر بازاری برای هنر خویش نمی یابد، خود را در باب طبع توریست ها می آراید و تن به ابتدالی می دهد که با این انفعال ملازم است. آیا بر سر تئاتر ما نیز همین آمده است؟ سینما مشتریان تئاتر و رُمان را دزدیده است و در سالن های تئاتر جز خود اهل تئاتر و روشنفکرانی که لابه لای کهنه ها و عتیقه ها در جست و جوی حس نوستالژی هستند، دیگر باقی نمانده است. روشنفکر مآبان، یعنی آنان که تنها آنچه را که نمی فهمد تحسین و تقدیس می کنند و از هر آنچه آنان را به خود مشغول کند به عالم « پیچیدگی و انتزاع » می گریزند، اکنون روی به تئاتر آورده اند. سینما مخاطبان خویش را در میان « ساده ترین مردمان » جسته است و بنابراین، هرگز به طور عام نمی تواند روی به پیچیدگی و انتزاع بیاورد، مگر سینمایی که آن را « سینمای هنری » می نامند و مخاطبانش « از ما بهتران » اند و از ما بهتران کسانی هستند که از هنرمندی و تفکر فقط به پُز و پرستیژ آن بسنده کرده اند و همین است که آنان را به جای رسوخ در علم، به سوی پیچیدگی متظاهرانه روشنفکری سرابی است که در ظاهر خود را عمیق و پُر راز و رمز می نماید، اما در باطن توهمی بیش نیست. این متاع فقط به درد پُز و جلوه فروشی می خورد و لاغیر، و اگر انسان از جلوه فروشی مستغنی شود خواهد دید که دیگر هیچ چیز جز رسوخ حقیقی در علم او را راضی نمی دارد. پس اگر سینما مخاطبان خویش را از میان ساده ترین مردمان برگزیده، سینمای روشنفکر مآبانه سطحی ترین مردمان را مخاطب خود گرفته است، و هم اینان بیش ترین مخاطبان تئاتر نیز هستند.

تئاتر امروز ایران به تبع تئاتر غرب و به حکم ضرورت هم سخنی با این جماعت - که ذکرشان گذشت - در مردابی از اسنوبیسم مفرط، مستغرق در فرمالیسم و مناظرات پیچیده متظاهرانه و متفلسف شده است. تفکر فلسفی در ظاهر برای غیر اهل فلسفه پیچیده است و روشنفکران این مرز و بوم را همین ظاهر است که فریفته است... و از جانبی دیگر، حتی آنجا که به تبع سلیقه روز، تئاتر ما نیم نگاهی از سر عنایت به فرهنگ ایرانی

انداخته، باز هم نگاه او آن گونه است که یک سیاح و یا مستشرق غربی به ایران می نگرد. چنین تاثیری نمی تواند با مردم مخاطبه کند، و تا چنین باشد، تئاتر محترری است که مرگ را انتظار می کشد.

... و اما روی آوردن به مردم لزوماً با ابتدال همراه نیست، اگر چه تفرعن روشنفکر مآبانه حکمی جز این دارد. آنها برای حفظ ظاهر سنگ مردم را به سینه می زنند، اما حتی در این مقام نیز می توانند سخن از « نا آگاهی مردم و رسالت تاریخی روشنفکران که قیادت عوام الناس به سوی بهشت موعود زمینی است » نگویند؛ تو گویی انقلاب فرانسه صورت نوعی همه انقلاب های دیگری است که در جهان روی می دهد و در هر خراب شده ای، هرکس ریشی پروفیسوری و یا سبیلی استالینی گذاشت و یا در عالم وهم، بین خود و ژان ژاک روسو و یا اصحاب دائرة المعارف نسبتی برقرار کرد، فوراً باید او را گرفت و بر صندلی صدارت نشاندا! رسوخ در عالم دشوار است و مراتب مناسکی دارد، اما تظاهر به علم که دشوار نیست؛ هر کس سه چهار ماه جدول روزنامه ها را حل کند، آن قدر اطلاعات عمومی خواهد داشت که بتواند در عالم وهم، رسالت سنگین قیادت مردم (!) را بر عهده بگیرد.

آبشخور تئاتر - به معنای عام - همان سرچشمه آداب و سنن و آیین های مردمی است و در هر جایی از سیاره خاک که این مولد مادر خویش را انکار نکرده، تئاتر نیز زنده است، شاید « کابوکی » مثال مناسبی باشد.

و اما ما يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمَكْتُ فِي الْأَرْضِ یعنی که در روی این سیاره هر آنچه به نیازی ذاتی در وجود انسان جواب نگوید پایدار نمی ماند؛ و چگونه جز این باشد؟ لفظ « نیاز » را به مفهومی که در فرهنگ و زبان رسانه ای مصطلح است به کنار نگرفته ام چرا که در این فرهنگ، نیاز بشر متوجه « استمرار وضع موجود » است و کمال موهومی که آن را در بهشت زمینی لذت و فراغت می جوید... و اما معلوم نیست که نفع انسان نیز در همان باشد که او خود می طلبد. تشنه ای که سراب را بهشت می انگارد نفع خویش را در وصول به همین مطلوب موهوم خود می بیند. یعنی که اشتباه در آنجا روی نمی دهد که تشنه ای خود را گرسنه بینگارد - و اصلاً لفظ « تشنه » بر کسی اطلاق می شود که طلب آب عین وجود اوست - بلکه اشتباه در آنجا رخ می نماید که تشنه ای در طلب آب، سراب را بدل از واحه ای سرسبز می گیرد و پای طلب در طریق آن می نهد. می دانم که در این دو قرن اخیر، چگونه دیکتاتورها با همین استدلال مردمان را فریفته اند، اما مگر لیبرالیسم با استدلالی وارونه این، مردمان را به کام دیکتاتوری پنهان در پس نقاب دموکراسی نکشانده است؟ اگر دیکتاتورها با این استدلال که مردم خود قدرت تشخیص نیازهای واقعی خویش را ندارند وجود خود را توجیه کرده اند، دموکراسی غربی نیز عرش دیکتاتوری خویش را بر بنیان سخیف ترین نیازهای بشر امروز بنا کرده است.

چه نسبتی بین انسان و تئاتر وجود دارد؟ ارسطو پیدایش تراژدی را به مناسک مذهبی پرستش دیونیسوس و یا باکوس باز می گرداند. درباره صحت و سقم این سخن روا نیست که دچار تردید شویم. حیات انسان را بدون پرستش و آیین ها و مناسک نمی توان معنا کرد. وضع بشر در این روزگار در تمام طول حیات او بی سابقه است: علم به اسباب جایگزین شرایع گشته است و بشر در عالم وهم خود را مستغنی از مذهب می بیند. این بی نیازی اگر چه توهمی بیش نیست، اما عالم مناسک را ویران کرده است و انسان که از طریق مناسک خود را در افق این جهان معنا می کرده است، مطرود از آسمان و رها شده و سرگردان، حتی نمی داند که در انتظار چیست - و البته این سرگردانی لازمه تحقق دوران تازه ای است که فرا می رسد. یک چند فلاسفه جای انبیا را گرفتند تعقل محض جایگزین تعقل مذهبی شد. فلاسفه مردمان را به مذاهب فلسفی و ایدئولوژی ها فراخواندند تا پوزیتیویسم صورتی متعارف به خود گرفت و اوتویی علمی جانشین بهشت آسمانی شد و بشر را در عالم وهم و برای ایامی چند از این آرمان فطری مستغنی کرد.

چنین امری جز در عالم وهم امکان پذیر نیست و لاجرم دیر نمی باید. چنین شد و دیر نپایید و آن دوران دیگر به سر آمده است و انسان، خسته از جست و جویی بی حاصل، به تدریج در می یابد که قرن ها نقش حقیقت را در سراب می جسته است. شریعت نسبت میان انسان و حقیقت خود اوست و مناسک صورتی مثالی و منتزل شریعتند که حقیقت آن را پاس می دارند، وجود بشر رابط میان عوالم غیب و شهادت است و این سرگردانی که اکنون به آن دچار شده، مکافات گناه نخستین اوست. تا آنگاه که بشر وجود خود را در ابزار و اسباب بجوید راه سفر به آسمان حقیقت را نخواهد یافت. با آپلو نیز جز تا ماه نمی توان رفت و سفر حقیقی جز با انقطاع از اسباب ممکن نیست... و اگر انسان را برای سفر به آسمان ها نیافریده اند، این میل پرواز در درون او از کجا آمده است، و این ندایی که او را از درون به آسمانی فراتر از همه آسمان ها فرا می خواند؟

انسان می داند که حقیقت وجود او در مقامی فراتر از این تعلقات روزمره زمان فانی است. او چون به درون خویش می پردازد، خود را سرمدی و جاودانه می یابد و چون پای در طریق معیشت می نهد، راه را پوشیده در مناسبات فناپذیر زمان و مکان می بیند. انسان نیازمند رشته های محکمی است که او را به اصل آسمانی اش پیوند دهند، که اگر این رشته بریده شود وجود او چون خاکستری در باد پراکنده خواهد شد.

انبیا اخبار غیب را بر انسان ها باز می گویند؛ شعرا نیز. شعرا تلامیزالرحمانند و قلبشان لوحی است قابل قلم وحی. شعر انسان را از زمین تفصیل بر می کند و به معراج عالم اجمال می برد. موسیقی الحان بهشتی را محاکات می کند و عوالم ناگفتنی را باز می سراید. تئاتر نیز ریشه در آیین ها و مناسک دارد و انسان در آیین

ها و مناسک تجربیات آسمانی خود را محاکات می کند و خاطرات ازلی خود را باز می جوید و از عاقبت خویش می پرسد و جواب می گیرد. داستان، مجرد از آنکه آن را به مفهوم رُمان بگیریم و یا به معنایی که قصه در گذشته ها داشته است، می تواند صورت های مثالی حیات انسانی را پدید آورد، که اگر چنین باشد، انسان در قصه خود را باز خواهد یافت و مبدأ و معاد خویش را باز خواهد شناخت؛ در شخصیت های مثالی آن خود را باز خواهد دید در نسبت با دیگر انسان ها، و در وقایع مثالی آن صورتی کلی از زندگی انسانی را باز خواهد جست و اینچنین، از بند تعلقات روزمره زمان فانی و عادات و ملکاتی که حجاب حقایق هستند خواهد رست و تزکیه خواهد شد. کاتارسیس که ارسطو آن را غایت تراژدی می داند به این معنا نیست، اگر چه این لفظ را به اشتباه « تطهیر » و « تزکیه » ترجمه کرده اند. ارسطو در کتاب « سیاست » این لفظ را به معنای « رهایی از رنج » نیز آورده است و تفسیر مناسب با تفکر غالب در این روزگار آن است که کاتارسیس را به معنای غیر اخلاقی آن بازگردانیم. ارسطو غایت تراژدی را آن می داند که بشر را از رنج ترس و شفقت و از این چرخه بی حاصل که در این عالم به آن گرفتار است رهایی بخشد و آنچه امروزی ها از هنر می طلبند نیز همین است، اگر چه در معنایی بسیار نازل تر.

هنر امروز به بیان اوهام و عوالم فردی محدود شده است و هنرمند دیگر نماینده « من تاریخی بشر » و یا « حیثیت کلی انسانی » نیست. او تجربیات شخصی و تعمیم ناپذیر خود را باز می گوید، آن هم به زبانی که مخاطب خاص دارد و مردمان در نمی یابند. بشر امروز خود را گم کرده است و هر چه هست، همین گمگشتگی است که در آثارش محاکات می شود. شعرش شعر گمگشتگی است و موسیقی اش نوای گمگشتگی. در داستان ها نیز همین گمگشتگی را حکایت می کند بی آنکه خود بر آن آگاه باشد. در نمایشنامه ها نیز. « در انتظار گودو » حکایت گمگشتگی بشری است که حتی دیگر نمی داند در انتظار چه باید باشد. اگر انسان خود بر این گمگشتگی آگاهی یابد، این دوران به سر خواهد رسید و حکمت حدوث چنین عصری نیز در همین جاست. چاره ای نیست مگر آنکه انسان نخست ورطه عدم خویش را بیابد تا در قیاس با آنچه نیست، خود حقیقی خویش را باز شناسد، آن سان که سپیدی را در تعارض با سیاهی می توان شناخت. حیات انسان امروز هزار تویی است که راه جز به سرگردانی نمی برد و رُمان نو حکایتگر همین سرگردانی است که بشر فلک زده خود را در آن تکرار می کند. همراه با تنزل شأن هنر و هنرمند، تئاتر نیز در پیوند با رُمان نویسی و دیگر هنرها عرصه بیان اوهام و عوالم شخصی و تعمیم ناپذیر هنرمندان منفصل از مردم شده است، اگر چه در این میان چه بسا خودآگاهانه یک تجربه جمعی و تاریخی است که محاکات می شود: « مسخ » کافکا، « کرگدن » یونسکو، « در انتظار گودو »... حکایتگر یک تجربه جمعی و تاریخی هستند، تجربه ای از یک دوران تاریخی هستند، تجربه ای از یک دوران تاریخی که اکنون می توان با اطمینان گفت که سپری شده است.

با پیدایش سینما، تئاتر غرب، خزیده در مغاک یک انزوای تاریخی، ناگزیر شده است که به عرصه ای بسیار محدود و تنگ برای حیات خویش اکتفا کند. تاریخ هنر مدرن تاریخ تحول تئاتر نیز هست و اکنون تئاتر غرب، منفصل از مردم، گرفتار یک اسنویسم مفرط، و محفوف در فرمالیسم پیچیده ای که حجاب خرق ناپذیر معنا و محتواس، لحظات احتضار خویش را طی می کند. اما برای ما اقوامی که در تاریخ غرب شریک نشده ایم دوران اضمحلال غرب با ظهور دیگر باره خورشید هویت ما از محاق غربت ملازمت خواهد داشت.

دانایی میراث یونانیان نیست و من لازم نمی دانم که حتماً برای درک هنرنمایش متوسل به ارسطو شویم. ریشه تئاتر در آیین های نمایشی است که تجربیات آسمانی و خاطرات ازلی را محاکات می کنند و راه عبور از زمان فانی به عوالم سرمدی را باز می گویند. تئاتر شرق می تواند با رجعت به سوابق تاریخی و ملی خویش زنده بماند و در این طریق، پیش از هر چیز باید عنان تقلید را از گردن باز کند و زنجیرهای رعب و شیفتگی به غرب را از دست و پای خویش بر دارد. معرفت نسبت به تئاتر غرب و سیر تحولی که پیموده است مقدمه خود آگاهی ماست، اما این معرفت باید از منظر تفکر مستقل ما حاصل آید نه از آن طریق که غربیان خود خویش را معرفی کرده اند.

پیشینه تئاتر بومی ما در تعزیه، سوگ سیاوش، نقالی و پرده خوانی، نمایش های روحوضی و خیمه شب بازی محدود می شود. تئاتر ما در رویکرد به این سوابق ملی باید از تکرار در قالب های تجربه شده گذشته پرهیز کند و جایگاه خاص خویش را در فرهنگ امروز و تاریخ فردا بیابد. منظر نگاه ما به تئاتر بومی نیز باید تغییر کند. ما خود را هنوز از نگاه توریست ها و مستشرقین می نگریم و اگر چنین باشد، تعزیه و یا نمایش روحوضی نیز در پيله اسنویسم و روشنفکرانمایی خفه خواهند شد. حضور تعزیه و یا سیاه بازی در جشنواره های تئاتر اروپا از چنین منظری انجام می گیرد و از این منظر، تعزیه که باز آفرینی تمثیلی تراژدی کربلاست، به کلکسیون مظاهر نوستالژیک تمدن های فراموش شده باستانی خواهد پیوست و یا همچون هنرهای دستی و روستایی، به کالایی که جز به مذاق اشراف و مستشرقین و توریست ها خوش نمی آید تبدیل خواهد شد.

هنر امروز منفصل از مردم است و هر جا مخاطب هنر مردم باشند هنر از اسنویسم دور خواهد شد و راهی برای خروج از لایرنت روشنفکرانمایی خواهد یافت. هنر نمایش اگر ریشه در خاک فرهنگ و ادب این مرز و بوم بدواند، عرصه های دیگری نیز برای ادامه حیات خواهد یافت، چنان که در سال های آغازین پیروزی انقلاب اسلامی و جنگ تحمیلی چنین شد و گروه های نمایشی خودپرورده ای از میان مردمان پایین دست سر برآورد؛ اما این نهال های نازک مورد بی مهری باغبان واقع شدند و از تشنگی خشکیدند. تئاتر امروز ایران مصداق شجره ای است که ریشه در عمق خاک ندارد و به طوفانی نه چندان شدید فرو خواهد افتاد... دوران

جلوه فروشی طاوس پیر غرب گذشته و آن شیفتگی جنون آمیز که ما را از تأمل و تفکر در خودمان باز می داشت فرو نشسته است. عهد بشر با خدا تجدید گشته است و اگر تئاتر از مقتضیات این تجدید عهد تاریخی غفلت کند، سر از بستر این بیماری برنخواهد داشت و خواهد مرد؛ و أَمَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمُكْتُ فِي الْأَرْضِ.

منبع: کتاب رستاخیز جان صفحه ی ۱۲۷

پیرامون شعر

غزال غزل

مطلوب از دفتر حافظ غزلی نغز بخوان

تا بگیریم که زعهد طربم یاد آمد

غزال غزل وحشی است و انیس مجنون بیابان‌نشین... آن درد نیز که کار عاشق شیدا را به تغزل و ترنم می‌کشاند، جز در سینه‌ی مجنون وحشی بیابان‌نشین لانه نمی‌کند.

شهر دام عادات و تعلقات است و مردمان اهل عادتند. این مجنون مردم‌گریز است و آن غزال مردم‌نفور... و اگر شاعر نباشد، چه کسی مردمان را به «ترک عادات» بخواند؟

شاعر نبی نیست و پروای عقل مردمان ندارد (۱) و بر او نیست که طریق رفتن را نیز تعلیم کند. او به ترک عادت می‌خواند، و عالم خلاف عادات، هم عالم وهم است و هم عالم عشق. عالم عادات عالم حقیقت و معنی نیست، اما چه بسا شاعران که گم‌گشتگان دیار وهمند و مصداق این سخن آسمانی که انهم فی کل واد یهیمون؛ (۲) و چه قلیلند شاعرانی که آنان را درد عشق بخشیده‌اند و شرف حضور.

این درد نیز دردی است که مقیمان شهر عادت دشمنش می‌دارند، زیرا که از عیش هر روزی‌نگی بازشان می‌دارد؛ وزغ آنچنان با مرداب خو می‌گیرد که دریای آزاد را دشمن می‌دارد. شعر، آواز امواج آن دریای دور و نزدیک است؛ دور است زیرا که مردمان دلبستگان کرانه‌ی عادتند، و نزدیک است اگر روی از عادات و تعلقات برتابیم. دل شاعر نهنگ دریای ژرف است و غزال بیابان‌های دور، و اهل هجرت که کاروانیانند و کشتی‌نشینان، خوب می‌دانند این خمودی که شهرنشینان را گرفته است از چیست.

دل شهرنشینان پرستویی در قفس است. پرستو را با گرما عهده‌ی است که هر بهار تازه می‌شود. وطن پرستو بهار است و اگر بهار مهاجر است، از پرستو مخواه که بماند. اما وطن مألوف پرستوی دل، فراسوی گرما و سرما و شمال و جنوب، در ماوراست، در ناکجا. ناکجا دیار عدم است و شاعر نیز ناکجاآبادی است.

مردمان مسافر کاروان مرگند، اما خود نمی‌دانند. مرگ کاروان‌دار سفر زندگی است. کجاوه ثابت می‌نماید، اما کاروان در سفر است. شاعر مرگ‌اندیش است و اهل حضور، و این‌همه را به مشاهده درمی‌یابد؛ نه با عقل، که با دل. شاعر پروای عقل ندارد و در عمق دل، محضر حقیقت را بی‌واسطه درمی‌یابد.

شاعر حکایتگر این حضور است؛ نه به زبان عقل که «زبان عبارت» است، به «زبان دل» که «زبان اشارت» است. و او در این میانه واسطه‌ای بیش نیست؛ شعر است که او را برمی‌گزیند و از زبان و قلمش بازمی‌تابد. فیضان باران را دارد و غلیان آب چشمه را و فوران آتش‌فشان را. چون باران طبعی لطیف دارد و از آسمان می‌ریزد، چون آب چشمه زلال است و جوششی بی‌خودانه دارد، و چون آتش‌فشان سوزان است و فورانی مهیب دارد.

این «عدم» است که در آینه‌ی شعر باز می‌تابد، اما نه آنکه دعوت به نیست و نیستی کند؛ هستی در آنجاست که مردمان نیستی می‌انگارند. این عدم آینه‌ی هستی مطلق است، نه آنچه نیست‌انگاران انگاشته‌اند. شاعر ناکجاآبادی است، اما ناکجاآباد دیار اسیران خاک نیست، و اهل عادت تا آنجا اسیر خاکند که مردگان را اسیران خاک می‌خوانند و خود را زندگان.

شاعر درویشی خانه به دوش است و در شهر عادات و خانه‌ی تعلقات سکنی نمی‌گیرد. در شهر دلتنگ است. روحی بیابانی دارد و دل به ماندن نمی‌سپارد. اگر ماندن را لازمه‌ی حیات طبیعی بدانی، می‌ماند، اما با ماندن خو نمی‌گیرد؛ چون پرستو که با لانه عهد الفت نمی‌بندد.

شاعر اگرچه از خانه و شهر می‌گریزد، اما از اصحاب السبیل نیست که چون سائلان در رهگذر مردمان خانه بگیرد. شعر یاد وطن مألوف آدمی است، و وطن مألوف نه اینجاست که اهل عادت چون موش کور در ظلمت خاک ساخته‌اند؛ شاعر هرگز دعوت به خاک نکرده است.

شاعر هرگز دعوت به خاک نکرده است و این جماعت شاعرنمایان را که چشم به مائده‌های زمینی گشوده‌اند کجا می‌توان شاعر دانست؟ شعر اینان جز بازتاب انفعالات نفسانی‌شان نیست؛ نه از حضور در آن خبری است، نه از درد فراق، نه از شیدایی جمال و هیبت جلال و نه از مستی و بی‌خودی.

مستان آب انگور از عقل گسسته‌اند، اما آن عهد را با جهل باز بسته‌اند؛ ولی مستان می‌الست، از عقل گسسته‌اند تا به عشق باز پیوندند. اینان بنیان عقل را خراب کرده‌اند تا نقش خودپرستی را ویران کنند و شرف حضور یابند:

به می‌پرستی از آن نقش خود بر آب زدم

که تا خراب کنم نقش خود پرستیدن

شعر امروز نیز همراه با شاعران به درک اسفل هرروزینگی هبوط کرده است.

-
۱. اشاره است به روایت: انا معاشر الانبياء امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم[: «به ما گروه پیامبران امر شده تا با مردم به قدر درکشان سخن بگوییم.» به نقل از: محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، سید جواد مصطفوی، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت، تهران، بی‌تا، کتاب «العقل و الجهل»، حدیث ۱۶، ص ۲۷. - و.]
۲. «آنان در هر بیابانی سرگردانند.» شعرا / ۲۲۵.

اول، روی نیاز به درگاه بزرگان قوم آورریم تا در اطراف غزل سرایی حضرت روح الله، به مضامین و حال و هوای اشعار آن بزرگ شرحی بنگارد، اما توفیق حاصل نشد. آخر پیران را آن همه حزم و حلم هست که از عاقبت کار بیندیشند و پای در چنین گرداب هائلی نهند.... لاجرم کار به خامی و جوانی خویشتن وا گذاشتیم، و از آن بیش، بر توکل و امید دستگیری روح قدسی حضرتش، و گفتیم: هر چه باداباد! این حقیر نیز البته آن همه جوان نیست که این بی پروایی او را برازنده باشد، اما پروانه چه سان از پروانگی پروا کند با آن همه شوق و امید لطف که دارد؟ تو می بینی او را که بی پروا بال و پر به آتش می سپارد و سر و جان می بازد و نامش پروانه می کنی، اما او عاشق است و پروانگی صف عشق است.... عاشق می داند که سوختن مقدمه وصل است که چنین بی پروا است، اگر نه، سوختن و الله که درد دارد و سوز.

ما کجا و روح الله کجا؟ او را همین بس که موسوم است به اسم روح الله و در آن مقام که اوست، میان اسم و مسمی غیرتی نیست. آنجا اسم فانی در مسمی است و صفت فانی در موصوف. در آن مقام که اوست، میان وجود و موجود و رب و مربوب غیریتی نیست. با او، اسم روح الله بود که در عالم وجود تجلی کرد و این سر وجود انسان است که می تواند مظهر تام و تمام اسما الله باشد... و این روح الله همان است که آدم را مقام خلافت الهی بخشید: و "نفخت فیه من روحی" و به واسطه این روح بود که او مستحق تعلیم اسما شد و مستجمع جمیع حقایق الهی و اسما مکنون و مخزون.

تو در چهره او می نگریستی که، اگر چه بسیار زیباتر، اما چهره ای چون من و تو داشت، دو چشم داشت و دو گوش و بینی و منخرین و دهان و سر و گردن و پا و دست. و آن غفلتی که ملازم با خیالات عقلانی است، اجازه نمی داد تا دریایی که چشم در (مظهر اسم روح الله) دوخته ای، به حقیقت و نه بر مجاز... و اگر چه با عقل به خود نهیب می زدی که (ای غافل! وجود منبسط (مستهلک در ذات) حضرت واجب است، و آن خلافت که گفته اند، (خلافت در ظهور) است، می فهمی؟ (خلافت در ظهور یعنی این اوست که ظهور یافته در صورت یک آدمیزاده، این خود اوست: حضرت روح الله)... و اما چه سود؟ غفلتی لا علاج تو را در بر گرفته و رهایت نمی کند، و مان و مکان و مشتی اعتبارات ما و منی. و هر چه تلاش می کنی که به قلبت برسانی:-(چه نشسته ای؟! این خود اوست، دست در دامنش کن و فنا شو در وجود او که فانی فی الذات است، یا الله، بجنب!) اما باز هم آن غفلت لا علاج و آن اعتبارات و انتزاعاتی که جهالت را در حجابی از منطق و فلسفه پوشانده اند، و باز همان نهیب ها که: (پس به چه کارت می آیند آن همه کلمات که خوانده ای:

ظهور و بطون و واجب و ممکن و اسم و صفت و ذات... اگر موضوع له الفاظ روح معانی هستند، پس تو چرا از عالم معنا غافل؟)

و آن همه در غفلت ماندیم تا اجلش سر رسید و بساط ظهور شخصی (اسم روح الله) از جهانی فانی برچیده شد و در عالم سای ها، سایه ای از او بر جای نماند جز مشتی یاد و یادگار. حالا ما قصد کرده ایم که از زیر و رو کردن این یادگارها پی به حقیقت وجودی ببریم که روزی در میانمان بود، با ما سخن می گفت و چشم در چشمانمان می نگریست و در نیافتیم که این مسافر (عرشی ۹ است و یک دو روزی نزول یافته تا ما خاک نشینان را به عرش بخواند و دیر یا زود باز خواد گشت. دیدیمش، اما بالهایش را ندیدیم و سجع پرواز را در عمق کلامش نشنیدیم و در نگاهش، ابروانش و مشت های گره کرده اش، قدرت ذوالجلال و رحمت واسع ذوالاکرام را ندیدیم: "اولیائی تحت قبایی لا یعرفهم غیری.

این یادگارها هم که از او مانده است کم نیست، آن همه هست که برای ما غربت زدگان سیاره زمین راه های آسمان را بنمایاند. (سمائیات) است، و چه موهبتی است این سمائیات برای ما خاک نشینان زمین گیر غریب که در وسط آسمان، آسمان را از یاد برده ایم، ذکر اسراری است که در عمق صخره های سنگی قلبهایمان چال کرده ایم، یاد همان وطنی است که با آن الفت داریم، از ازل، یاد یادی است که از یادها برده ایم .

پس، آن کار دشوار بر گردن این حقیر افتاد که دل به دریای غزلیات حضرت روح الله زند و صید مروارید کند. و مروارید در اعماق است و مکنون در ظلمات راز، و در آن ظلمت نیز در سراسر دل صدف محتجب است... ظلماتی در قعر ظلمات. دریا مکنن اسرار است و دل صدف مکنن سر الاسرار. فردی چون امام، در زمین آنگونه زیسته است که قول و فعلش را می توان مطلق حق دانست، همان سان که درباره معصومان. قولش فرقان حق از ناحق است و مفسر قران و فعلش نیز... و چنین کسی جون به شعر پردازد، شعر است که شرف و آبرو می یابد. مرحوم ملا محسن فیض را لعن و تکفیر کردند و صدر المتالیهین را زندیق خواندند و الی الله المشتکی که واعظ شهر با آنکه اهل علم و فضل است در بالای منبر و در محضر علما و فضلا می گفت: (فلانی با آنکه حکیم بود قران هم می خواند!) اما حضرت روح الله آنگونه زیست که چون به حکمت و فلسفه و عرفان پرداخت، حکمت و فلسفه و عرفان آبرو یافتند و چون بعد از ارتحالش به حظیره القدس، آن غزل معروف انتشار یافت که: (من به حال لب ای دوست گرفتار شدم)، شیطان نتوانست مردمان رابه شک اندازد، و گفتند (پس این خال لب باید استعاره برای معنایی دیگر باشد فراتر از ظاهر لفظ....) و نه حتی در حق آن بیت عجیب که ظاهر بس زندانه و غیر معمول دارد:

بگذارید که از بتکده یادی بکنم

من که با دست بت میکده بیدار شدم

عجب! وقتی امام روح الله چنین بسراید، بتکده نیز ترک بتکده گی می کند و میکده تطهیر می شود، چرا که نام (خمینی) مطلق حق و طهارت است و جز چند تن زنا ربستگان شیطان اکبر - از نفت فروشان حجاز و دین باختگان وطن فروشان مطرود ایرانی - کسی جرات نیافت که ظاهر ابیات را حجت کند.

...و آنگاه مردمان در قیاس با باطن حضرت روح الله و ظاهر غزلیاتش نسبت میان ظاهر و باطن غزلیات حافظ و شمس تبریز و عراقی و... را دریافتند و دانستند که اینان چگونه می زیسته اند و آنان که کفر و زندقه خود را به ظاهر ابیات عارفانه حافظ و حلاج و شمس تبریز موجه میدارند، عرض خود میبرند و جز فرنگیان بی فرهنگ و مشتی فلک زده مستفرنگ، دیگر چه کسی باور میدارد که حکم بر ظاهر این ابیات روا باشد؟

اما غلط است اگر بگوییم که حضرت ایشان شاعر است، همان سان که درباره ائمه اطهار نیز چنین اطلاقی روا نیست، اگر چه ایشان نیز گاه گاه شعری می سرودند، "و ان من الشعر لحکمه". آنگاه که پیمانه شوریدگی دل لبریز شود، آنچه از سرازیر خواهد گشت شعر است. شعر مولود شوریدگی است و مخلوق جنون، اگر جنون و شوریدگی را در ظرف کلام بریزند، غزل می شود. موسیقی شوریدگی نیز چون در کلام جلوه کند (وزن) می بخشد و هر وزن مقتضای (حالی) است. حضرت روح الله شیدا و شوریده حق بود و تمنای لقا داشت و به زبان دل موسی وار "رب ارنی انظر الیک" می گفت. چنین کسی را شعر بر می گزیند، که در جست و جوی شیفتگان و شوریدگان است تا در کلامشان بجوشد. این شعر نیز از سنخ (وحی است) و از فیوضات خاص رحمانی به توسط روح القدس نزول مییابد بر مهبط قلب و از آنجا چشمه سان می جوشد، و شعر آن است که بحوشد و بیرون بریزد و سرازیر شود، بی اختیار و درعین شوریده حالی و بی خودی... و هر چه این بی خودی بیش تر، بهتر. از مولانا است که:

تو مپندار که من شعر به خود می گویم

تا که هشیارم و بیدار یکی دم نزنم

جن زدگان آینه شیطینند و روح القدس را با آنان کاری نیست، که فرشته در خانه ای که کلب و خنزیر لانه کنند فرو نمی آید. اما انبیا نه ازسلک شاعرانند و نه از قبیل ساحران و جن زدگان. اگر نه، وسعت معنای وحی تا آنحاست که هم حکم غریزه را شامل شود و در این آیه که: "و اوحی ربک الی النحل ان اتخذی من الجبال بیوتا" و هم القائنات شیطانی را در این آیه که: "ان الشیاطین لیوحون الی اولیائهم". آن شاعران که اولیای شیطینند، در حقیقت ساحرانند: "ان من البیان لسحرا".

شعر حضرت روح الله یکسره حکمت است، و فرشته شعر - که حضرت روح القدس باشد - چشمه های حکمت را ز قلب به زبان و قلمش غلیان بخشیده، نه اوهام و تخیلات را. و اگر سخن از وحی می گوئیم و واسطگی شاعر در نزول شعر، نه آنچنان است که بخواهیم نسبت میان شعر و جان شاعر را انکار کنیم... سخن از آیینگی و قابلیت است، و اگر نه، چرا هر شاعری حافظ شیراز نمی شود؟ خواجه می گوید:

در پس آینه طوطی صفتم داشته اند

آنچه استاد ازل گفت بگو، میگویم

(طوطی صفتی) آینه ای است که استاد ازل در آن تجلی می فرماید. طوطی در استاد خویش فانی است و از خود هیچ ندارد، یعنی خواجه در آنچه از اسرار عالم که به او عرضه میشود تصرفی از سر انانیت ندارد، و این نه کار هر کج کلاهی است:

هزار نکته باریک تر ز مو اینجاست

نه هر که سر بتراشد قلندری داند

حضرت روح الله را نیز طوطی صفت در پس آینه داشته اند تا سخن استاد ازل را تکرار کند، و شعر او (باده سر ملکوت) است در (پیمانه مثال). و این اصطلاحات استعاره - می و معشوق و بت و بتکده... - پیمانه های مثالی هستند که اسرار ملکوت را صورتی از کلام می بخشند، و صورت نه فقط همان هیئت مادی رویت پذیر است که در چشم سر می نشیند. شعر او آینه حقیقت است و یا سایه آن:

سایه، بنماید و نباشد

ما نیز چو سایه، نیست هستیم

سایه (وجود حقیقی) را می نمایاند اما از خود وجودی ندارد، فانی است در ذی ظل، فنای حقیقی. و اگر شاعر رسم طوطی صفتی ادا کند، (لسان الغیب) خواهد شد.

در اینجا باید به دو نکته دیگر نیز اشاره شود: یکی آنکه این آیینگی و قابلیت شرط لازم است، اما شرط کافی مهارت شاعر و استادیش در کلام و بیان. شعر (روحی) دارد که در (جسم کلام) تمثل می یابد و بیان میشود و اما هنر شاعر، یکی در آن است که روحش در مقام و مرتبه ای باشد که بتواند مظهریت روح القدس را قبول کند و دیگر آنکه سخن را بشناسد. سخن شناسی اما از آنجا که تکلم به زبان شعر نمیداند، حکایت او، حکایت همان گنگ عاریت گرفته که در آنها جنین تناقضی میان ظاهر اشعار و معانی شان موجود است؟

ظاهر اشعار حکم بر تشبیب و تعشق و باده گساری کند و باطن اشعار بر معانی دیگری که اصلاً با حکم ظاهر جمع نمی آیند، چرا؟

این سوال را پیش از این باید با اسلاف در میان گذاشت، چرا که آنان نیز به همین زبان می سراییده اند، سنایی، عطار، مولوی، سعدی، عبد الرزاق اصفهانی، عراقی، شیخ محمود شبستری، خواجه، حافظ شیرازی، شاه نعمت الله ولی، جامی، کمال خجندی، و شعرای سبک هندی از قرن ششم تا امروز، همه با این زبان سراییده اند. پس باید پرسید میان استعارات با مدلول هایشان چه نسبتی است که این الفاظ قابل معانی عرفانی گشته اند، و نه کلماتی دیگر.

نخست آنکه وضع این اصطلاحات استعاری نه بر اساس قرارداد، بلکه در جواب به یک نیاز فرهنگی و تاریخی انسان، در تناسب باحالات و مقامات و حقایق باطنی رخ داده است که کلام، مگر بر همین سیاق، از بیان آن حالات و مراتب و حقایق ناتوان است. فی المثل (مستی) را برای معنا و مدلولی یافته اند که جز با این لفظ قابل بیان نیست، مستی آن حالتی است که عاشق سالک را از خود و عقل و وهم خویش و اعتبارات آن بی خود می کند و او را محو در معشوق می گرداند و این حالتی است که به طور مجازی با سکر شراب انگوری نیز روی می کند و برای مدلولی چنان، کدام لفظ بهتر از (مستی)؟ و یا لفظ (بت) را دال بر (مظهر الوهیت حق) گرفته اند، بدان اعتبار است که در لسان عبارات به هر معبودی - ما سوی الله - اطلاق (بت یا صنم) کنند و حتی مشرکان نیز اصنام را به مثابه (شفعا عند الله) پرستیده اند. و دیگر آنکه، در استفاده از این استعارات نوعی (رندی و خلاف آمد عادات) نیز نهفته است که متجددین، به صرف شباهتی ظاهری، آن را با نیهیلیسم اشتباه گرفته اند، حال آنکه با نفی و انکار نیهیلیستی، همه قیود و قواعد ویران می گردد تا خانه انانیت بشر آباد شود، و با این نفی و انکار که عرفا بر آنند، بنیان عادات که حجاب حقیقتند خراب میشود تا خانه عشق آباد گردد و حق ظهور یابد. تقوای حقیقی در آزادی از عادات و تعلقات است و انسان متقی (عتیق از ملکات). پس تیشه انکار بر می دارد و به جان قواعد و معاهد سست خانه عقل و وهم و عادات می افتد تا مردمان را به تفکر حقیقی و حقیقت تفکر بکشاند.

چشم ظاهرین، (نیست انگار) راهم نی بیند که تیشه انکار در دست دارد و بر عادات و مشهورات تاخته است و بی تامل در باطن و غایات، حکم میکند که این خلاف آمد عادات نیز از سر نیست انگاری و پوچ اندیشی است و رساله ای در قیاس نیست انگاری حافظ و خیام با کافکا و کامو می نگارد و هر آنچه را که با این حکم ظاهر بینانه سازگار نیست مشکوک می شمارد و یا اصل را بر آن می نهد که حافظ در دوران جوانی (نیهیلیست فعال) بوده است و بعد ها، در دوران پیری و جا افتادگی، جانب محافظه کاری را گرفته. اما نیست

انگاری نیهیلیست ها را هرگز نمی توان با (نفی ما سوی الله) (و هیچ در هیچ گرفتن جهان و کار جهان) در نظر عرفا قیاس کرد، که شباهت این دو قول فقط در ظاهر است. عرفا از یک حیث جهان را سایه حقیقت و مستهلک در آن می بینند و لاجرم در مقابل (حقیقت) برای عالم شانی بجز (مجاز) قائل نیستند، اما از دیگر سو، از لحاظ مظهریت عالم نسبت به حقیقت، اذعان می دارند که "ما رایت شیئا الا و رایت الله قبله و بعده و معه و فیه".

اگر آزاد مردان این عالم را خیال اندر خیال دانسته اند، از آن است که این جهان در نزد عقل ظاهرین ما بر سلسله ای از اعتبارات و انتزاعات و توهمات بناگشته که لازمه حیات دنیایی است، حال آنکه حقیقت نفس الامری آن چیز را در جهان باز نمی یابد و روایاتی چون "الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا" بر همین حقیقت شهادت می دهند که حیات دنیا بجز رویای بیداری نیست، و لذا، نخستین منزل از منازل سلوک (یقظه) نام می گیرد که یعنی (بیداری).

آن (استفنا و عدم خواهی) نیز که در نزد عرفا هست، قابل مقیاس با (مرگ اندیشی) یا (یاس فلسفی) نیهیلیست ها نیست، هر چند فلسفه اگر فلسفه بماند منتهی به یاس نخواهد شد و حق آن است که این یاس را (سفسطی) بنامند نه (فلسفی). عرفا بقای حقیقی را در باقی بودن به بقای حق می دانند که جز با فنای از خویش و استهلاک در او حاصل نمی آید، اما اینان (مرگ اندیش) اند چرا که محال اندیشی لازمه نیست انگاری است. اصلا عالمی که با نیست انگاری بنا می شود محال حقیقی است و لا محاله کارش به افسورد که بن بست محال است منتهی میگردد. افسورد دیوار انتهایی بن بست نیهیلیسم است. نیست انگار چونان تشنه ای است که سراب را آب بینگارد و هرگز از این غفلت به خود نیاید، مشت از آب و همی پر می کند، اما در کفش جز خاک کویر نیست و لا محاله در تشنگی اما در کنار چشمه ای از توهم آب می میرد. و یا چونان جن زده ای که خود را در دریایی بینگارد و در این دریا غرق شود و بمیرد.

نیست انگاری تقدیر و گریز سفسطه است و اگر بشر امروز نیست انگار است، از آن است که کار فلسفه اش به سفسطه انجامیده. سفسطایی بنیان (یقین) را بر (شک) می نهد و لا جرم به (شک) یقین می آورد. اما در نزد عرفا، طلب فنا و فنای از فنا برای ترک انانیت است و وصول به ذات حق، که جز با گذشتن از این حیات اعتباری حاصل نمی آید. پس، این فنا بقای حقیقی است و آن نیست انگاری و مرگ اندیشی عین هلاکت، خاکستری پراکنده در باد.

پس، در اختیار این اشارات استعاره نحوی رندی و خلاف آمد نیز نهفته است که اگر در آن تامل نکنیم هرگز در نخواهیم یافت که چرا اهل باطن روی به تعبیراتی اینچنین آورده اند و مگر نه اینکه حضرت روح الله نیز

این اصطلاحات را قابل معانی و اشارات دانسته اند و بدین زبان غزلیاتی مستانه سروده اند؟ مردمان که این اشعار رامی خوانند، هر چند در مقام ادراک به عمق معانی شان پی نمی برند، اما در مقام دل، میان روح خویش و این اشعار الفتی دیرینه می یابند، چرا که زبان این اشعار (زبان حضور) است نه (زبان حصول). آن رندی و خلاف آمد که در این اشعار هست اجازه نمی دهد تا شهر نشینان مدینه عادات (عالم راز) را فراموش کنند و در نیازهای تن و روان خویش غرقه شوند. حضرت روح الله در کتاب (مصباح الهدایه) در باب اصطلاحات عرفانی فرموده اند:

پس عارفان کامل چون این معنی را بذوق شان شهود کردند و به شهودشان آن را دریافتند، اصطلاحاتی برای مشهودات خود نهادند و عبارت هایی برای آنچه یافته بودند ساختند تا مگر دل دانشجویان را بجهان ذکر حکیم جلب کنند و نا آگاهان را آگاه و بخواب فرورفتگان را بیدار کنند از بس که به آنان مهربان بودند و رحمتشان شامل حال آنان بود و گر نه، گذشته از آنکه مشاهدات عرفانی و ذوقیات وجدانی را به گونه واقعی و حقیقی اظهار نتوان کرد این اصطلاحات و الفاظ و عبارات گرچه از برای دانشجویان راه صواب است ولی برای کاملان حجاب اند حجاب است.

و باز هم در باب اصطلاحات فرموده اند:

تعبیر نمودن با الفاظ... از باب تنگی عبارت و کوتاهی اشارت است و توای برادر روحانی مبدا از این الفاظ و عبارتها معنای عرفی و اصطلاحات رسمی را بفهمی که در واری کفر به اسما الله وارد شده و از ساحت قدس الهی و مقام انس او به دور خواهی افتاد زیرا که الفاظ و عبارات همه حجاب های حقایق و معانی هستند و عارف ربانی را چاره ای نیست از آنکه حجاب الفاظ و عبارات را پاره کرده و به دور افکند و با نور دل به حقایق غیبی بنگرد هر چند همین الفاظ و عبارات در ابتدای امر برای عموم مردم مورد نیاز است و همین الفاظ، بذر حقایقی است همان گونه که حواس ظاهری نردبان معانی عقلی و حقایق کلی نوری هستند تا آنجا که اهل حکمت گفته اند کسی که یکی از حواس را نداشته باشد رشته ای از دانش را از دست داده است.

یعنی در این اصطلاحات نحوی اشاره به باطن عالم نیز موجود است، چرا که واضعان این عبارات خود همه آن حالات و مقامات را به قدم دل شهود کرده اند و عباراتی متناسب با شهودات خویش یافته اند، و اینچنین است که استعاراتی از این قبیل راه به ادب عرفانی ما یافته اند. باطن بهشت در همین عالم بر دل و جان عرفا عرضه می گردد و آن بهشت که خواجه شیراز می گوید (من که امروزم بهشت نقد حاصل میشود/ وعده فردای زاهد را چرا باور کنم)، همین بهشت است. در این بهشت، انهاری از خمر جاری است لذت شاربان

را: "و انهار من خمر لذه للشاربین، و ساقی، یا حورانند، مظاهر جمالی حق - یطاف علیهم بکاس من معین - یا فاعل فعل (سقاهم) است در این مبارکه: و سقاهم ربهم شرباً طهوراً که ذات ربوبی است، و یا مظاهر ربوبیت حق که به مرتبه فنا رسیده اند. در این بهشت، نماز بهشتیان باده گساری است، و جذابات رحمانی، غمزه شاهدان سیمین بر. در آن بهشت، مشام از روایح انس متلذذ است و بانگ دف و بریط مطربان مجرد، ارواح را به سماع کشانده و گل رویان میخانه حرم قدس از هر روزن سر بر می کنند و در اولیای خدا می آویزند. حضرت روح الله فرموده است:

نبودی در حریم قدس گل رویان میخانه

که از هر روزنی آیم گلی گیرد گجامم را

... و لذا، این اشارات عرفانی را نباید استعاره به معنای مصطلح دانست، چرا که این الفاظ برای معانی مدلول خویش ثوب عاریتی نیستند و همانگونه که در (گلشن راز) آمده است، الفاظ (موول) اند که از نخست برای همین معانی وضع گشته اند، نه آنچنان که در زبان عبارت، یعنی زبان تفهیم و تفاهم معمول است:

به نزد من خود الفاظ موول

بر آن معنی فتاد از وضع اول

یعنی از آغاز، خمر برای همان معنایی وضع شده است که در این آیه مبارک آمده: "و انهار من خمر لذه للشاربین"، و بالعکس، (شراب انگوری) را بر سبیل استعاره (می) می خوانند، چرا که وارونه ای از سکر آن باده بهشتی را در خود دارد. و اعتقاد این حقیر بر آن است که نخست عرفا این حالات و مقدمات را دریافته اند و باطن بهشت در حالت فنا و سکر و دلالت بر آنان عرضه شده است، آنگاه بدین الفاظ گویا گشته اند. چنان که (سماع) نیز فعلی است که در (شدت غلبه وجد)، بی اختیار و بی خود، از شخص واصل سر میزند و اما بعد، ظاهر گریان از صوفیه، ظاهر را که رقص و چرخیدن است گرفته اند و باطن را که سماع دف و بریط ملکوتی در حالت سکر است رها کرده اند، می رقصند و میچرخد و حق حق و هوهو می کنند بی آنکه در باطنشان جلوه ای باشد از وجدی که بر وجود غلبه کند.

حضرت روح الله نیز این الفاظ موول را در ازای همان مدلولهایی به کار برده اند که دیگر عرفای پیشین، اما با مضامینی که خاص حضرت ایشان است. و چنین کسی را چشم روزگار جز در ائمه معصومین کجا دیده است که فقه و حکمت و عرفان و شعر و سیاست در وجود او در غایت اعتدال جمع آمده باشد، هر یک به جای خویش؟

(تقابل عقل و عشق) را نزد حضرت روح الله و در غزلیات ایشان باید در ذیل تعریفشان بر معنای (ظلوم و جهول) دریافت، در این آیه مبارک که آن را (آیه امانت) می خوانند: انا عرضنا الامانه على السماوات و الارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوما جهولا،
فرموده اند:

آن که بشکست همه قید، (ظلوم است و جهول)

آن که از خویش و همه کون و مکان (غافل) بود

در بر دل شدگان، علم حجاب است حجاب

از حجاب آن که برون رفت به حق (جاهل) بود

و این (غفلت ممدوح) از خویش و کون و مکان، همان بی خودی و بی خویشتنی است ملازم با مستی و ترک عقل. حضرت روح الله در جایی فرمودند:

این ظلوم و جهول به قولی بالاترین وصفی است که خداوند برای انسان کرده است، ظلوم، چرا که همه بتها را شکسته است و جهول، چرا که به هیچ توجه ندارد و از همه غافل است.

ایشان در (مصباح الهدایه)، (مظلومیت) را مقام تجاوز از همه حدود و پای گذاشتن بر فرق همه تعینات و رسیدن به مقام لا مقامی معنا فرموده اند و (جهولیت) را مقام فنای از فنا، و همین ظلومیت و مجهولیت است که به انسان لیاقت (حمل امانت ازلی) را که (ضل مطلق ولایت) است بخشیده. امانت در نظر نظر ایشان عبارت است از (ظل الله مطلق)، که مطلق، سایه اش نیز مطلق است و هر آنچه تعین داشته باشد از قبول آن ظل ابا و امتناع خواهد داشت. لفظ (جهول)، با صرف نظر از مبالغه ای که در معنای آن وجود دارد، متضاد با (عادل) است، یعنی در این مرتبه که از آن سخن می رود، انسان کامل عقل را نیز انکار می کند تا به مقام ولایت مطلق برسد و این خود، تجاوز از حد عقل است و مصداق معنای ظلم. عقل حد تعین حیات بشری است و از همین روی، انسان را به واسطه عقل از دیگر جانوران تمایز می بخشند. اما حقیقت مطلق است و فراتر از همه تعینات اسمائی، آنجا که لا اسم له و رسم له: (بی نشان است و اسم و رسمی ندارد)، و انسان برای وصول بدین مقام اطلاق، باید پای بر فرق همه تعینات بگذارد و حتی ترک مقامات کند و به لا مقامی رسد و فنای از فنا. و لذا، عقل نیز تعینی است که باید نفی شود. حضرت روح الله در باب ترک عقل سروده اند:

بر خم طره او چنگ زخم چنگ زنان

که جز این، حاصل دیوانه لا یعقل نیست

و (طره) مثل از جلوات حق به اسما جلالی است. ظلومیت و جهولیت انسان امانتدار، از مضامین بدیع و بی بدیل اشعار حضرت روح الله است که می تواند واسطه کشف بسیاری از اسرار غزلیات ایشان قرار بگیرد.

در نظر اول، در (آیه مبارک امانت) نیز این ظاهری وجود دارد، چرا که مجوز حمل امانت الهی را در انسان، اتصاف ذاتی او به ظلم و جهل گرفته است، و به قول خواجه شیراز:

آسمان بار امانت نتوانست کشید

قرعه فال به نام من دیوانه زدند

دیوانگی انسان چگونه می تواند محمل امانت الهی قرار بگیرد؟ ظلوم و جهول بودن، از یک جانب اشاره دارد به (قابلیت ذاتی) انسان برای استفاضه عدل و علم خدا و از جانب دیگر بدین حقیقت که آنچه انسان را استحقاق امانتداری - که مقام ولایت مطلقه است - بخشیده، (فقر ذاتی) اوست در برابر غنای مطلق حق (ظلوم) و (جهول) صفات عدمی (عادل) و (عالم) هستند و لذا، در مقام توصیف ذاتی انسان، واجد این اشاره ظریف که حقیقت وجود انسان آئینه عدمی وجود مطلق حق است. انسان خلیفه الله است و وجودی غیر وجود حق ندارد و لذا، در مقام ذات و فارغ از قید و حدود، وجودش عین ربط و تعلق است و به وجود حق، آئینه عدمی است و مطلق قابلیت. (ظلوم) و (جهول) آئینه ای عدمی ثفات (عادل) و (عالم) هستند و مراد از توصیف ذاتی انسان بدین صفات در (آیه امانت) نیز اشاره به همین قابلیت است که وجود انسان را در قبول ولایت مطلق بر آسمان ها و زمین و کوه ها برتری می بخشد. انسان در حقیقت ذات خویش ماهیتی مستقل ندارد و چیزی جز این (قابلیت محض برای تجلی بخشیدن به اسما عدل و علم) نیست. این فقر و عدم ذاتی نیز از مضامین بدیعی است که در غزلیات حضرت روح الله وجود دارد:

نیستم نیست که هستی همه در نیستی است

هیچم هیچ که در هیچ نظر فرمایی

که در خاتمه این نوشتار باز هم بدان خواهیم پرداخت.

(تقابل عقل و عشق) آخرین منزلی است که سالکین مقصد ولایت را گرفتار می کند و از این منزل، جز آنان که از سر تسلیم و رضا ترک عقل کرده اند، نمی گذرند: "اذا ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی جاعلک

للناس اماما . " ابراهیم نیز آنگاه که از این منزل گذشت مخاطب خطاب "انی جاعلک للناس اماما " قرار گرفت و به امانت ناس رسید. آخرین منزل ابتلائات ابراهیمی، قتل فرزند است به دست خویش که نه (مقبول عقل است و نه (مقبول عرف). آنچه ابراهیم به اطاعت امر می کشاند چیزی جز (تسلیم عاشقانه) نیست و حکمت این ابتلا نیز از جانب حق همین است که عشق ابراهیم را بیازماید، و لذا، امر بر فرمانی قرار می گیرد که (مقبول عقل و عرف) نیست، و اگر نه، کاری آن همه دشوار نبود که ابراهیم را استحقاق این خطاب بخشد. اسماعیل نیز عاشقانه "یا ابت افعل ما تومر" می گوید و گلوی عشق به تیغ بلا می سپارد و این صبر عاشقانه است که او را در سلاله ولایت به چنین مرتبه ای می رساند که ذبیح الله اعظم، سید شهادی راه عشق، حسین بی علی ، از خون اوست.

تقابل عقل و عشق در این مقام است که رخ می نمایند، و اگر نه، آنچنان نیست که عرفا روایت "اول ما خلق الله العقل " و یا روایت "العقل ما عبد به الرحمان " را ننشیده باشند. عقل اهل اعتبار و انتزاع و چون و چرا و باید و نباید و جز در اولیای کامل خدا به کمال نمی رسد. لازمه ظهور حقیقت عقل در انسان وصول به نهایت کمال انسانی یعنی فنای فی الله است... و اما ذات حق فراتر از هر تعینی است، مجهول مطلق و محتجب به هفتاد هزار حجاب. و در حدیث است که "ان الله قد احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار " (خداوند از عقل نیز محتجب است، همان سان که چشم ها). اما اگر راه بر عقل بسته است، بر عشق گشوده است. علم یافتن نحوی احاطه است، و لذا، معرفت بر کنه ذات او محال. اما هم او که در (طه) فرمود: " لا یحیطون به علما "، در نجم اقرار داشت که "ما کذب الفواد ما رای"، یعنی که رویت قلبی و کشف شهودی ممکن است. حضرت روح الله فرموده:

دوستان می زده و مست و ز هوش افتاده

بی نصیب آن که در این جمع چو من عاقل بود

آن بشکست همه قید، ظلم است و جهول

آن که از خویش و همه کون و مکان غافل بود

در بر دلشدگان، علم حجاب است حجاب

از حجاب آن که برون رفت به حق جاهل بود

عاشق از شوق به دریای فنا غوطه ور است

بی خبر آن که به ظلمت کده ساحل بود

چون به عشق آمدم از حوزه عرفان دیدم

آنچه خوانیم و شنیدیم همه باطل بود

ظلمت کده ساحل عقل مامن بی خبران است و :

اهل معرفت گویند که انسان محجوب ترین موجودات از ملکوت است مادامی که اشتغال به ملک و تدبیرات آن دارد، زیرا که اشتغالش از همه بیشتر و قوی تر است پس احتجابش از همه بیشتر است و از نیل به ملکوت محروم تر.

این احتجاب از ملکوت و محرومیت از لقای خدا به واسطه عقل است و علم، که " العلم هو الحجاب الاکبر."

از درس و بحث مدسه ام حاصلی نشد

کی می توان رسید به دریا از این سراب؟

هر چه فرا گرفتم و هر چه ورق زدم

چیزی نبود غیر حجابی پس از حجاب

مراد از (سراب) علم حصولی است، اعم از فلسفه و عرفان و غیر آن:

انسان تا به قدم فکر و استدلال طالب حق و سائر الی الله است، سیرش عقلی علمی است، و اهل معرفت و اصحاب عرفان نیست، بلکه در حجاب اعظم و اکبر واقع است، چه از ماهیت اشیا نظر کند و حق را از آنها طلب کند، که حجب ظلمانیه است، و چه از وجودات آنها طلب کند، که حجب نورانیه است...

این از مضامینی است که مکررا و با صورت های مختلف در غزلیات حضرت روح الله آمده است و البته در اشعار و منابر و تحریرات عرفای سلف نیز بی سابقه نیست:

(اسفار) و (شفای ابن سینا نگشود

با آن همه جر و بحثها مشکل ما

و در جایی دیگر:

عشقت از مدرسه و حلقه صوفی راندم

بنده حلقه به گوش در خمارم کرد

و یا

در میخانه گشایید به رویم شب و روز

که من از مسجد و از مدرسه بیزار شدم

و یا در این رباعی

آن روز که به سوی میخانه برم

یاران همه را به دلق و مسند سپرم

طومار حکیم و فیلسوف عارف

فریاد کشان و پای کوبان بدرم

(انکار عقل) نیز از مضامین مکرر در غزلیات حضرت روح الله است:

به می بر بند راه عقل را از خانقاه دل

که این دار الجنون هرگز نباشد جای عاقل ها

و یا در جایی دیگر:

در جمع کتب هیچ حجابی ندریدیم

در درس صحف راه نبردیم به حجابی

...

این ما و منی جمله ز عقل است و عقال است

در خلوت مستان نه منی هست و نه مایی

...که عقل را (عقال) خوانده است به معنای (زانوبند شتران)، و عقل اگر چه بر پای (ولنگاری) قید میزند، اما

خود او هم تعلق و تعینی است که برای وصول به مقام ولایت که مسند امانتداری است باید رفع و رفض

شود و (آزادمرد)ی که از این گرداب تعلق نیز در سمی گذرد (قلندر) است:

با قلندر منشین گر که نشستی هرگز

حکمت و فلسفه و آیه اخبار مخواه

مستم از باده عشق تو و از مست چنین

پند مردان جهان دیده و هوشیار مخواه

ما و منی اعتباراتی است که عقل، جهان را بر بنیان آن بنا می کند و این جهان اعتباری را، که بشر در آن میزید، هم عقل بنا کرده است و هم عقل حافظ آن است از زوال و ذهول. اما به فرموده حضرت روح الله، انسان تا به قدم فکر و استدلال طالب حق و سائر الی الله است، سیرش سیر عقلی - علمی است و در حجاب اعظم و اکبر واقع است و:

اول شرط تحقق سیر الی الله خروج از بیت مظلّم نفس و خودی و خودخواهی است، چنانچه در سفر حسی عینی تا انسان به منزل و جایگاه خویش است، هر چه گمان مسافرت کند بگوید من مسافرم، مسافرت تحقق پیدا نکند. مسافرت شرعی {تحقق پیدا نکند} مگر به خروج از منزل و اختفای آثار آن، تا جدّان تعینات و دعوت اذان کثرت در کار است، انسان مسافر نیست، گمان مسافرت است و دعوی سیر و سلوک است.... پس از آنکه سالک الی الله به قدم ریاضت و تقوای کامل از بیت خارج شده و علاقه و تعیناتی همراه بر نداشت و سفر الی الله محقق شد، اول تجلی که حق تعالی بر قلب مقدّسش کند تجلی به الوهیت و مقام ظهور اسما و صفات است... تا آنکه منتهی شود به رفض کل تعینات عالم وجود، چه از خود و چه از غیر... و پس از رفض مطلق، تجلی به الوهیت و مقام الله، که مقام احدیت جمع اسما منزل، فانی شود در آن تجلی. و اگر عنایت ازلی شامل شود، عارف انسی حاصل کند و وحشت و تعب سیر مرتفع گردد و به خود آید و به این مقام قناعت نکند و با قدم عشق شروع به سیر کند و در این سفر عشقی حق مبدا سفر و اصل سفر و منتها آن است...

می فرماید:

این جاهلان که دعوی ارشاد می کنند

در خرقه شان به غیر (منم) تحقه ای میاب

ما عیب و نقص خویش و کمال و جمال غیر

پنهان نموده ایم چو پیری پس خطاب

یعنی این (خود) از آن حیث که (خود) است سرپا عیب است و نقص، اما از آن حیث که مظهر اوست، جمیل است و کامل، و لکن این جمال و کمال چونان پیری در پس خضاب نهفته است. پس خود و دیگر اعتبارات ما و منی، بتهایی هستند که باید شکسته شوند تا جمال و کمال حق از وجود انسان تجلی کند:

با چشم منی جمال او نتوان دید

با گوش تویی نغمه او کس نشنید

این ما و تویی مایه کوری و کری است

این بت بشکن تا شودت دوست پدید

و یا در این ابیات:

بگذر از خویش اگر عاشق دلباخته ای

که میان تو و او جز تو کسی حائل نیست

...

علم و عرفان به خرابات ندارد راهی

که به منزلگه عشاق، ره باطل نیست

بیت اول، این بیت مشهور خواجه را به یاد می آورد که:

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست

تو خود حجاب خودی حافظ از میان بر خیز

و اشعار حضرت روح الله همه خواجه وار است، نه فقط از باب مضامین، که از لحاظ فن شعر و شیوه تغزل و استعارات. و البته حضرت او مدعی شاعری نیست، اگر چه چونان شاعران حقیقی از سر بی خودی می سرایید و ابیات چشمه قلمش سلسه وار و بی افت و خیز می جوشد، تا آنجا که در این دو مجموعه از غزلیات انتشار یافته، یعنی (سبوی عشق) و (باده عشق)، جز دو سه جای، حک و اصلاحی دردست نوشته ها انجام نشده است. آنچه از قلم حضرت ایشان بر لوح غزل جوشیده، از شدت غلبات عشق و شوریدی است و نه تعلق به شعر و شاعری، که او را نه سزااست، او را که دل از هر تعلقی بریده است تا به واسطه اراده و اختیار و علم و حیات و قدرت حق در جهان تجلی یافته. او، به حق، مظهر تام و تمام اسم (روح الله) بوده است

و آنچه از او ظهور یافت، جلوات شئون ذاتی این اسم است در مظاهر و مرائی اسما و صفات و افعال. نمی بینی که چه سان جهان را زیر و ر کرده است و کار را بر شیطان تنگ گرفته؟

شیخ نجم الدین رازی در (معیار الصدق فی مصداق العشق) در باب تقابل عقل و عشق گوید:

لاجرم با این طایفه گفتند زنهار تا عقل با عقل را در میدان تفکر در ذات حق {جل و جلا} جولان ندهید که نه حد وی است. (تفکروا فی آلا الله و لا تفکروا فی ذات الله)... حد او و کمال او تا اینجا بیش نیست که ساحل بحر علم است و ورد وقت او بر این ساحل (رب زدنی علما) است او را به لجه دریای معرفت حقیقی راه نیست زیرا که آنجا راهبر بی خودی است و سیر در آن دریای بقدم فنا توان کرد و عقل عین بقاست و ضد فنا پس در "آن دریا جز فانیان آبش عشق را سیر میسر نگردد...عقل را در اینجا مجال {جولان} نیست زیرا که عتبه عالم فناست و راه بر نیستی محض است و عقل را سیر در عالم بقاست و صفت آب دارد هر کجا رسد آبادانی و نزهتی پیدا کند و چون آب روی در نشیب {دارد} آبادانی دو عالم کند.

{اما} عشق صفت آتش {دارد} و سیر او در عالم نیستی است هر کجا رسد و بهر چه رسد فنا بخشی (لا تبقی و لا تذر) پیدا کند و چون آتش {عشق}، سیر بمرکز اثر وحدانیت دارد اینجا عقل و عشق ضدان لا یجتمعان اند هر کجا شعله آتش عشق پرتو اندازد عقل فسرده طبع خانه پردازد.

عشق آمد و عقل کرد غارت

ای دل تو بجان براین بشارت

ترک عجیبی است عشق و دانی

کز ترک عجیب نیست غارت

شد عقل که در عبارت آرد

وصف رخ او باستعارت

شمع رخ او زبانه ای زد

هم عقل بسوخت هم عبارت

بر بیع و شرای عقل می خند

سودش بنگر زین تجارت

....پس بحقیقت عشق است که عاشق را بقدم نیستی بمعشوق رساند {و} عقل عاقل را بمعقول بیش نرساند و اتفاق علما و حکما است که : حق تعالی معقول عقل هیچ عاقل نیست... پس چون عقل را بر آن حضرت راه نیست رونده بقدم عقل بدان حضرت نتواند رسید {زیرا که موصوف بهستی است} الا بقدم {فاذکرونی که} ذکر {حقست} {الیه یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعه}. پس رفعتی که میسر می شود و صعودی که سوی حق صورت می بندد نیست الا بواسطه عمل صالح و عمل صالح وقتی باشد که بی شایبه ریا باشد و مراد از ریا هستی و درمیان بود شخص است در انواع طاعات و عبادات.

پس، ریا و زهد ریایی آن است که در هنگام طاعت و عبادت، هنوز (هستی) شخص (میان او و معبود) حائل باشد و مراد حضرت روح الله نیز از (زهد ریایی)، (ریا)، (شیخ ریاکار)، (خرقه ملوث) و (سجاده ریا) همین است. زهد ریایی آن است که تو، ظاهر به طاعت و عبادت مشغول کرده ای، اما باطن تو مشغول غیر خداست، در نمازی، اما هنوز از تو، تویی باقی است و دود فنا از آتش نماز بر نخاسته. می فرماید:

برگیر جام و جامه زهد و ریا در آر

محراب را به شیخ ریا کار واگذار

با پیر میکده خبر حال ما بگو

با ساغری برون کند از جان ما خمار

و در جایی دیگر:

این خرقه ملوث و سجاده ریا

آیا شود که بر در میخانه بر درم؟

گر از سبوی عشق دهد یار جرعه ای

مستانه جان ز خرقه هستی در آورم

پبرم ولی به گوشه چشمی جوان شوم

لطفی که از سراچه آفاق بگذرم

این (گوشه چشم) چیست که پیر را جوان می کند؟ شیخ نجم الدین رازی می گوید:

...ذاکر {بحق} بقدام فاذوکرونی {راه حضرت اذکرکم سپرد و بکلی متوجه آن یار شود} بزمام کشتی عشق {و} بدرقه متابعت و دلالت جبرئیل عقل تا بسدره المنتهی روحانیت برود که ساحل بحر عالم جبروتست و منتهای عالم معقول. {پس} جبرئیل عقل را خطاب رسد که: (لو دنوت انمله لا حترقت)

از آنجا راه جز براهبری رفرع عشق نتواند بود {و} {اینجاست که عشق از کسوت عین و شین و قاف بیرون آید و در کسرت جذبہ روی بنماید} {و} یک جذبہ سالک را از قاب قوسین سر حد وجود بگذارند و در مقام (او ادنی) بر بساط قرب یشانند که: (جذبہ من جذبات الحق توازی عمل الثقلین).

...و آن (گوشه چشم) که حضرت روح الله فرمودند همین (جذبہ) است که با عبادت جن و انس برابری می کند، گوشه چشم، التفات و لطف است از جانب معشوق. می فرماید:

عاکف درگه آن پرده نشینم شب و روز

که به یک غمزه او قطره شود دریایی

...

مشکلی حل نشد از مدرسه و صحبت شیخ

غمزه ای، تا گره از مشکل ما بگشایی

پرده نشین مقدس ذات حق من حیث هی، که در پس هفتاد هزار پرده محتجب است و دست آمال عرفا و آرزوی اصحاب قلوب و اولیا از آن کوتاه است، و گاهی از آن در لسان ارباب معرفت به (عنقای مغرب) تعبیر شده... و گاهی به (عما) یا (عمی) و گاهی تعبیر به (غیب مطلق) و غیر اینها. به حسب این اعتبار، ذات، مجهول مطلق است و هیچ اسم و رسمی از برای او نیست. عارف عاشق، معتکف در گاه آن پرده نشین است تا مگر التفاتی فرماید به گوشه چشمی و یا غمزه ای، و غمزه آن است که معشوق مژه بر هم زند و چشم تنگ کند و از سر ناز و ناز نیاز را که فقر است افزون کند. بستن چشم عدم التفات است و گشودن آن، التفات. و عنایت آن است که معشوق متوجه عاشق شود و او را بنوازد. پس غمزه ای از جانب او قطره را دریا می کند و گره مشکلی را که دست برهان و علم حصولی، یعنی مدرسه و صحبت شیخ، از آن کوتاه است، با (عنایتی خاص) می گشاید و گشایش آن است که همه اعتبارات ما و منی را محو می گرداند:

این همه ما و منی صوفی درویش نمود

جلوه ای، تا من و ما را ز دلم بزدایی

(جلوه) عنایتی است خاص، اما (غمزه) بر هم زدن مژگان است و تنگ کردن چشم که هم عاشق را امیدوار و راجی می کند و هم با برگرفتن نگاه از سر ناز، استغناى خویش و فقر و نیاز عاشق را باز می گوید و همین فقر و نیاز است که عاشق را مستحق التفات می گرداند:

نیستم نیست که هستی همه در نیستی است

هیچم و هیچ که در هیچ نظر فرمایی

...اما چه بسا هست که حضرت روح الله سخن از (چشم بیمار) می گوید که از مصطلحات عارفانه است، اما چندان معمول نیست:

من به خال لبّت ای دوست گرفتار شدم

چشم بیمار تو را دیدم و بیمار شدم

و یا در جایی دیگر :

چشم بیمار تو بیمار نموده است مرا

غیر هذیان سخنی از من بیمار مخواه

...و اما قرائتی در میان اشعار ایشان وجود دارد که معین می دارد (شفا)، هر چه هست، در همین (بیماری) است. می فرماید:

عاشقم، عاشقم، مریض توام

زین مرض من شفا نمی خواهم

و یا:

چشم بیمار تو هر کس را به بیماری کشاند

تا ابد این عاشق بیمار، بیماری ندارد

و یا:

چشم بیمار تو هر کس را به بیماری کشاند

تا ابد این عاشق بیمار، بیماری ندارد

سلامت دنیا بیماری است و بیماری اش شفا و سلامت، چرا که بنیان دنیا بر (عادات) است و سلامت حقیقی، هر چه هست، در (ترک عادات و عتق از ملکات). پس این خلاف آمد نه از آن است که شاعر عارف قصد دارد تا بدین مخالفت با مشهورات و مقبولات عام، شهره همگان شود و یا مردمان را به چاه ابهام اندازد. مردمان در دنیای عادات می زیند، که صدر المتالهین آن را (فطرت اول) می نامد. دنیای عادات وارونه حقیقت است و عارف سالک اگر قول و فعلش خلاف این عالم است، نه از سر لودگی و مسخره گی است و نه با این نیست انگاری و نفی و انکار متجددین نسبتی دارد و نه قصد کرده است که عوام را در زحمت اندازد، بل او عالم عادات را خراب می کند تا عالم حقیقت بنا شود، صفات بشری را ویران می کند تا حقیقت آدمیت که خلیفه الهی و امانتداری است ظاهر شود و حیات دنیا را بر هم می ریزد که حیات طیبه اخروی بنا گردد. اگر دنیا را (خراب آباد) می خواند، از آن است که دنیا ویرانه ای است که مردمانش آبادان می انگارند. (عالم صدق و صفای اهل حقیقت) را نیز (خرابات) می خواند، چرا که آنجا آبادانی است که مردمانش خرابه می انگارند، عشق آبادی است که در آن، خانه عقل از پای بست ویران است.

عشق، عاشق را به بیماری می کشاند. بیمار زرد روی است و خواب و خور ندارد و از درد می نالد و می گرید... و مگر این همه را در صفات متقین نگفته اند؟ رویشان زرد است چرا که اهل انابه اند و شب ها را در قیامند و روزها را در صیام، حال آنکه اهل سلامت دنیا فربهند و سرخ روی، شب ها را در خواب غفلتند و روزها نیز همشان یکسره وقف تمتع است: و یا کلون کما تاكل النعام. (سالک ناسک، ترک رسوم و عادات و قیود احکام کثرات) میگوید و اینچنین کس را مردمان (بیمار) می خوانند و (مجنون).

برای ما که معاصران حضرت روح الله بوده ایم و دقت معصومانه ایشان را در گفتار و کردار دیده ایم، این سخن بسی عبرت آموز است: (غیر هذیان، سخنی از من بیمار نخواه)، یعنی که در عالم عادات، سخن حق را هذیان می دانند، "افمن یمشی مکبا علی وجهه اهدی امن یمشی سویا علی صراط مستقیم؟" در غزلی دیگر:

نتوان بست زبانش ز پریشان گویی

آن که در سینه بجز قلب پریشان نیست

(پریشان گویی و هذیان) صفت قول مستان است و بیماران تب زده، که از عالم عقل و اعتبارات آن بیرون رفته اند و خراب گشته اند و (آداب) این عالم را بر هم زده اند. در غزل هایی که تا کنون از حضرت روح الله انتشار یافته است مضمونی مناسب این مقال اخیر یافت نشد، اما مگر خواجه شیراز نیست که میگوید:

هزار (عقل و ادب) داشتم من ای خواجه

کنون که مست و خرابم صلاح (بی ادبی) است

...تنها مستان خراب و بیماران تب زده اند که رعایت آداب نمی کنند و (بی ادبی) روا میدارند. ادب و فرهنگ عالم خرابات با ادب و فرهنگ این عالم، زمین تا آسمان تفاوت دارد. باز هم از خواجه حافظ است می فرماید:

صلاح کار کجا و من خراب کجا

بین تفاوت ره از کجاست تا به کجا

چه نسبت است به رندی صلاح و تقوی را

سماع و عظم کجا نغمه رباب کجا

دلم ز صومعه بگرفت و خرقة ساولس

کجاست دیر مغان و شراب ناب کجا

فقیه حکم بر ظاهر می کند تا مردمان را در حیطه اسلام نگاه دارد، و عارف حجاب ظاهر را می درد تا مردمان را نسبت به باطن، که عالم حقیقت است، متذکر سازد. رند خراباتی خرقة سالوس را که زهد ریایی است می درد تا مردمان بدانند که حتی عادت آوردن به ظاهر عبادت نیز باطن عبادت را که مغز آن است از درون می پوساند، تا آنجا که از عبادت جز قالبی پوک چیزی بر جای نمی ماند و به قول شیخ نجم الدین رازی (مراد از ریا، هستی و در میان بود شخص است در انواع طاعات و عبادات.) و تا زهد ریایی هست ایمان مومن از شائبه شرک رها نمی شود: و ما "و ما یومن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون."

(چشم بیمار تو را دیدم) کنایه است از آنکه قائل محضر حق را، حقیقت اسم (بصیر) و نحوه ظهور آن را در عالم به شهود قلبی دریافته، اما اگر حکم بر سلامت دنیا و اهل دنیا کنیم، آن چشم را باید هم که به صفت (بیمار) موصوف کنیم، که کار دنیا بر وارونه میروند. و شاید هم این صفت بدان اعتبار آوده اند که چشم بیمار، بسته است و یا نیم باز، یعنی که یار از غیر مستغنی است و او را با غیر التفاتی نیست و اگر هم باشد عنایتی است از سر استغنی ذاتی، چشم بیمار خون رنگ است، یعنی که عاشق کش است "من عشقنی عشقته و من عشقته قتلته."

مردگان را روح بخشد، عاشقان را جان ستاند

جاهلان را اینچنین عاشق کشی باور نیامد

و خواجه شیراز فرماید:

قتل این کشته به شمشیر تو تقدیر نبود

و رنه هیچ از دل بی رحم تو تقصیر نبود

... و چشم بیمار، تب زده است و مخمور و پرناز، تا عاشق را در حالت نیاز که همان فقر است نگاه دارد و اشتیاقش را به گوشه چشم عنایتی که از جانب معشوق ببند افزون کند. "و الله اعلم بالصواب."

قتل به شمشیر او تقریر محتوم عاشق است اگر بر عشق پای فشارد و از مشکلات طریق نهراسد، چرا که تنها آئینه (ذبیح الله) می تواند مجلای اسم (شهید) باشد: "انه علی کل شیء شهید." ذبیح الله، هم خود شاهد است و هم خود مشهود، هم قاتل است و هم مقتول. ابراهیم عشق است که اسماعیل عقل خویش را به مسلخ فنای فی الله می برد و گلوی تسلیم و رضایش را به تبغ بلا می برد و خونس را بر خاک فقر می ریزد، و عجب آن است که عقل نیز در این مقام "یا ابت افعل ما تومر" می گوید. شیوه یار، عاشق کشی است و جان و سر را بهای دیدار می خواهد. شوق لقا طریق استغنا را به عاشق می نمایاند: رفض خود و خودی و کل تعینات عالم وجود، فنای فی الله و فنای از فنا، تا یار در آئینه فقر و عدم تو که آئینه انا الحقی است تجلی یابد. (خون)، حافظ حیات دنیایی عاشق است و آخرین مرتبه تعینات وجودی اش که تا باقی است جان عاشق با حلقه خون به سلسله تعینات و تعلقات متصل است و (فقر و فنا) محقق نمی شود. در این منزل عشق، (سر) مثل است و (تن) مثل از کل تعلقات و تعینات، و (گردن) حلقه بقاست که (سر عاشق) را به (تن تعلقات ما سوی الله) بند می کند. پس، باید که گردن به تیغ عشق سپارد تا حلقه بقا بریده شود و سر از بند تعلقات آزاد گردد. پس، (منتهی فقر فنا)ی عاشق، مقام لا مقامی ذبیح الهی است، و اسم (منصور)، آئینه مثالی این مقام است: "و من قتل مظلوما فقد جعلنا لولیه سلطانا فا یسرف فی القتل انه کان منصورا"، که برای اهل نظر در این آیه مبارکه نیز اشاره ای ظریف به این معنا موجود است. قصه منصور حلاج صورتی مثالی است که در آن این مقام را بنگرند و اگر نه، آنجا که ذبیح الله اعظم حسین بن علی علیه السلام هست، چه جای سخن گفتن از دیگری است؟ اگر دیگران یک بار خود گلو به تیغ عشق سپرند، او در مسلخ ابتلا، ابراهیمی بود که هفتاد و دو اسماعیل قربانی داد و همه خیل خویش به اسارت سپرد و آنگاه خود به مقتل رفت و زبان به شطح (انا الحق) نگشود و حتی آن دم آخر که آخرین حجاب نوری ذات محتجب یار در صورت جبرئیل امین بر او جلوه کرد، آن را نیز بت تکبیری از سر رضا و تسلیم محض رفض کرد و جبرئیل را در سدره المنتهی و انهاد و خود به باطن (انا الحق) واصل شد. حضرت روح الله می فرماید:

جان در هوای دیدن دلدار داده ام

باید چه عذر خواست متاع دگر نبود

آن سر که در وصال رخ او به باد رفت

گر مانده بود در نظر یار سر نبود

... (سر) آن است که در طریق وصال به باد رود و (جان) متاعی است که خم او بخشیده است تا به بهای آن لقایش را باز خریم، و سر آنکه خون مقتول عشق را (ثار الله) گفته اند نیز در همین جاست: هر چه محبوب تر است بند تعلقش نیز محکم تر است و اگر محبوب تر از (جان) هیچ نیست، (خون) که حافظ جان است مظهر تام تعلق و تعین است. خون عین و نفس تعلق است و اگر خون حافظ حیات ظاهری است، خونی که در راه خدا بر خاک شهادت بذل شود، مظهر نفی تعلقات و حافظ حیات باطنی انسان و خلقت است.

(جفا پیشگی)، (ترکتازی) و (بی رحمی) و غیر آن نیز تعبیراتی استعاره‌ای هستند که مناسب با مقام (عاشق کشی یار) وضع گشته اند. یار عاشق کش، عاشق خویش را به قتل می‌رساند تا او را حیات جاودان عنداللهی بخشد، عدمش می‌گرداند تا در آئینه عدمی او تجلی کند، فانی اش می‌گرداند تا بقایش بخشد:

پیر میخانه بنام که به سر پنجه خویش

فانی ام کرده، عدم کرده و تسخیر کرد

... و اما خرق حجب را سالک به شوق دیدار میکند و آنچه او را می‌بخشد از قبل این دعای اوست که " رب ارنی انظر الیک ". حضرت (روح الله) می‌فرماید:

ساقی، به روی من در میخانه باز کن

از درس و بحث و زهد و ریا بی نیاز کن

...

بر چین حجاب از رخ زیبا و زلف یار

بیگانه ام ز کعبه و ملک حجاز کن

لبریز کن از آن می صافی سبوی من

دل از صفا به سوی بت ترکناز کن

کعبه و ملک حجاز بهانه دیدار است و چون لقابی بهانه حاصل شود، دیگر چه نیازی به کعبه و ملک حجاز؟ اگر می‌صافی تواند که دل را به مقصد فرایض که فناء فی الله است برساند، دیگر چه نیازی بمناسک و سعی بین صفا و مروه؟ این سخن را حضرت روح الله می‌گوید که می‌شناسی اش. دیگر چگونه می‌توان ظاهر ابیات را حمل بر انکار ظاهر فرایض کرد، آن سان که بعضی فرق صوفیه می‌کنند؟ حضرت روح الله شمشیر انکار بر عالم ظاهر که مبتنی بر عادات و تعلقات است کشیده، تا حقیقت عبادت را که همان (مستی) است از زندان تعلقات پرواز شکن آزاد کند.

اهل ظاهر موسی راسرزنش می‌کنند که (رب ارنی) میگوید، غافل که (رب ارنی) حقیقت عبادت است که جز شهادی راه خدا بدان وصول نم‌یابند. پس این "وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره" در وصف کیست؟ خواجه عبدالله انصاری در (شطحیات) گوید:

...بگوی مرکب عقل را تا لگد بر هامون عدم زند و عدم را در بحر قدم اندازد، آنگه خود را (رب ارنی) گوید و از زخم (لن ترانی) نترسد. در جبال افعال نگه کند و در آئینه وجود، وجود را ببیند، پس آنگه از وجود متلاشی شود، چون زخم صاعقه باشد و به نیران کبریا سوخته شود و خاکش به طوفان غیرت افشاند شود. ابتدا (ارنی) گوید و در میانه (انا الحق). چون دانست که حدوث در قدم مستحیل است گوید: (تب الیک) خلق را ذات چون نماید؟ او در کدام آئینه در آید؟ او بنماید در آئینه خود و هم در آئینه خود در آید: ("وجوه یومئذ ناظره الی ربها ناظره").

...و اگر گفتیم (شهید) را که هم (شاهد) است و هم (مشهود)، اینجاست که حق خود در آئینه خود در آید و خود به تماشا بیاید صورت خود را در آئینه خود که شهید است، فانی گشته و عدم، تا (لیاقت نظر) پیدا کند: "الهی هب لی کمال النقطاع الیک و انر ابصار قلوبنا بضیا نظرها الیک... که حضرت روح الله فرمود:

نیستم نیست که هستی همه در نیستی است

هیچم و هیچ که در هیچ نظر فرمایی

(سر استغنا) را حضرت روح الله در این بیت بیان فرموده است: آن کس استحقاق عنایت و نظر می‌یابد که هیچ باشد و از هر آنچه رنگ وجود دارد تطهیر شده باشد: عدم محض. تا او در این آئینه خود را ببیند و در خود نظر کند که جز او کس لایق این نظر نیست. و مگر جز او کسی هم هست در عالم؟

این (عدم) با اصطلاح حکمایی عدم متفاوت است. در حکمت و فلسفه، عدم مصداق خارجی و نفس الامری ندارد و یا اگر هم داشته باشد مجازی است، یعنی برای (عدم) مجاز شانیت (وجود) قائل می شوند و آنچنان که خود می گویند، (هر مرتبه ای از وجود، راسم عدم مرتبه دیگر است.) اما در نزد عرفا، عدم عالم بی نشان است و کارگاه صنع و خلقت:

پس در آ در کارگاه یعنی عدم

تا ببینی صنع و صانع را به هم

که مراد از کارگاه خلقت، عالم اعیان ثابتهاست که عالم صورت های اسما الهی است و یا عالم مجرد اعیان خارجی. و اما مقصود از عالم بی نشان، مقام ذات حق است و یا عالم صور مجرد اعیان خارجی. و اما مقصود از عالم بی نشان، مقام ذات حق است که حضرت روح الله در کتاب (مصباح الهدایه) در باب آن فرموده:

این حقیقت غیبیه را نه نظر لطف است و نه نظر قهر به عوالم غیب و شهادت، از روحانینی که در حضرت ملکوت ساکنند و از فرشتگان مقرب که در عالم جبر و تند نه توجه رحمت فرموده و نه توجه غضب، بلکه او در مقام ذات، بدون آنکه واسطه ای در کار باشد، نظر به اسما و صفات نیز ندارد و در هیچ صورت و مراتی تجلی نکند، غیبی است که از ظهور محفوظ و مصون است، پرده نشینی است که هرگز پرده های نور از جمالش کنار نرفته. پس اوست باطن و غیبی که مبدا اشقاق هیچ مشتقی نشده است.

آیا اشاره به همین است اینکه فرموده:

تو ای پیک سبکباران دریای عدم از من

به (دریا دار آن وادی) رسان مدح و سلامم را

...و اما مراد از (پیک سبکباران دریای عدم) که می تواند باشد؟ که می تواند باشد جز آن پیک فرخنده ای که پر و بال در هوایی گشود که پر جبرئیل نیز می سوزد؟ و اما عرفا از (وجود و هستی) معنای فلسفی و حکمایی لفظ را نمی خواهند. از (جنید بغدادی) است:

وجودی ان اغیب عن الوجود

بما یبدو علی من الشهود

یعنی (وجود من آن است که از وجود غایب شوم به واسطه آنچه از شهود بر من آشکار می گردد)، و این معنا را قیاس کنید با این مصرع حضرت روح الله:

نیستم نیست که (هستی) همه در نیستی است

...و مراد از (نیستی) نیز در مصرع مذکور فناست. و هستی، هر چه هست، در همین فناست. فنا محو گشتن در معشوق است بعد از خرق حجاب انیت، آن سان که جز او کس نماند. اشاره به همین مقام است آیه "کل شی هالک الا وجهه" و آن روایتی که حضرت باقر العلوم فرمود، "نحن وجه الله" و آن که بدین مقام رسد، به ولایت مطلقه که همان مقام (فیض مقدس) در مشرب اهل عرفان است، رسیده. چنانچه آن جبل نیز که حضرت حق خطاب به موسی فرمود: "انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترانی" محتمل است که همان انانیت نفس موسی باشد و به آن تجلی، کوه مندک شد و موسی به (مقام موت و فنا) رسید: "خر موسی صعقا" که اشارتی است بسیار زیبا به روایت "موتوا قبل ان تموتوا". فرمود:

معتکف گشتم از این پس به در پیر مغان

که به یک جرعه می از هر دو جهان سیرم کرد

پیر میخانه بنام که به سر پنجه خویش

فانی ام کرده، عدم کرده و تسخیرم کرد

....و این (تسخیر)، آن مرتبه است که در آن دیگر اراده و اختیار بنده عین اراده و اختیار معبود است و میان آن دو غیرتی نیست. این فنا ملازم با بی خودی و عدم استشعار به وجود خویش است که از آن تعبیر به (فنا) از فنا) کرده اند، و عاقبت، اگر از انانیت دیگر نشانی در وجود سالک باقی نمانده باشد، کار این استفنا بدانجا میکشد که فنا و فقر و عدم، خود غایت است و مسلک، آن سان که حضرت روح الله می فرماید:

گر نوح ز غرق سوی ساحل ره یافت

این غرق شدن همی بود ساحل ما

.....

گر سالک او منازلی سیر کند

خود مسلک نیستی بود منزل ما

این راهی است که ختم و ختام ندارد، چرا که مقصد آن ذات بی نهایت ذوالجلال است. در این مسلک که (مسلک نیستی) است، رسیدن یعنی ماندن.

این ابیات و تعبیرات از منتهای فقر برخاسته است، فقری که فقیر را استحقاق استغنا می بخشد، که فقر آینه تجلی استغنا ذاتی آن حمید مجید است: "یا ایها الناس انتم الفقرا الی الله و الله هو الغنی الحمید." فقیر، در آن مقام که آمد، کسی است که از همه تعلقات بریده و به استغنا ذاتی از ما سوی الله رسیده است و مصداق اتم معنای (عبد) واقع شده:

کشکول فقر شد سبب افتخار ما

ای یار دلفریب بیفزای افتخار

که اشاره دارد به روایت "الفقر فخری و به افتخر"، و این فخر از آن است که آن ذات ذوالجلال، با اسم اعظم جز در فقیر مطلق که همان عبد است تجلی نمی کند و با این تجلی، عبد خود مظهر ربوبیت حق می شود که آمده است: "العبودیه جوهره کنه ها الربوبیه – (عبودیت جوهری است که کنه آن ربوبیت است.) و اشاره به همین مقام است:

هیچم و هیچ که در هیچ نظر فرمایی

و یا در غزلی دیگر:

رو حلقه غلامی رندان به گوش کن

فرمانروای عالم کون و فساد باش

....

شاگرد پیر میکده شو در فنون عشق

گردن فراز بر همه خلق او ستاد باش

غلامی رندان است که بنده را به فرمانروایی عالم کون و فساد می رساند و شاگردی پیر میکده است که او را بر همه خلق استادی می بخشد که یعنی ولایت و خلافت الهی در عبودیت است و قبول ولایت اولیای اعظم. و اما گاه هست که حضرت او (عدم) را به معنای (هیچ) گرفته و از (عدم اندر عدم)، (هیچ در هیچ) را مراد کرده است:

به ساغر ختم کردم این عدم اندر نامه

به پیر صومعه بر گو بین حسن ختام راه

...و (ختم کردن) به معنای (مهر کردن) است آن سان که در این آیه مبارکه آمده است: "یسقون من رحیق مختوم، ختامه مسک، که در آن سخن از حیات طیبه ابرار است در بهشت نعیم و ان جام های مهر شده به مشک که می آشامند. اما (ختام) دوم به همان معنای (پایان) است و از زیبایی لفظی این جناس زیباتر، سری است که چون مروارید در ممکن حجاب این الفاظ نهفته است "و فی ذلک فلیتنافس المتنافسون".

کدام است آن ساغر بهشتی که با نام مشک آگین حضرت روح الله مختوم گشته است؟ کاش ما محرومان حجاب الفاظ را نیز آن رحیق مختوم نصیبی بود. الفاظ اگر چه (بذر حقایق) اند، اما در این مقام که حضرت اوست، (حجاب معنی) اند و هر چه هست، به تناسب مراتب، معنایی را جلوه می بخشد که خارق حجاب لفظی خویش است.

ساغر، جام می است و (می) را باید از اوصاف آن باز شناخت. حضرت روح الله فرموده است:

دوستان می زده و مست و ز هوش افتاده

بی نصیب آن که در این جمع چو من عاقل بود

یعنی که (می) واجد صفت (انکار عقل) است و می زده را از هوش می برد و او را از خود بی خود می کند:

باده از پیمانه دلدار هشیاری ندارد

بی خودی از نوش این پیمانه بیداری ندارد

و یا در غزلی دیگر:

مستم از باده عشق تو و از مست چنین

پند مردان جهانندیه و هشیار مخواه

و یا:

این ما و منی جمله ز عقل ایت و عقال است

در خلوت مستان نه منی هست و نه مایی

در جایی دیگر:

روم در جرگه پیران از خود بی خبر شاید

برون سازند از جانم به می افکار خامم را

و یا :

به می بر بند راه عقل را از خائنه دل

که این دارالجنون هرگز نباشد جای عاقل ها

... (می) دفع خمار می کند و سر خوشی می بخشد:

با پیر میکده خبر حال ما بگو

با ساغری برون کند از جان ما خمار

جرعه ای از آن (می) رفع تعلقات هر دو جهانی میکند و باده گسار را به مقام اهل الله می رساند:

معتکف گشتم از این پس به در پیر مغان

که به یک جرعه می از دو جهان سیرم کرد

(می) هوای ننگ و نام را فرو می ریزد و می زده را به مقام لامقامی می رساند:

الا یا ایها الساقی ز می پر ساز جامم

که از جانم فرو ریزد هوای ننگ و نامم را

...

از آن می ده که جانم را ز قید خود رها سازد

به خود گیرد زمامم را فرو ریزد مقامم را

از آن می ده که در خلوتگه رندان بی حرمت

به هم کوبد سجودم را به خم ریزد قیامم را

و یا در جایی دیگر:

این ما و منی جمله ز عقل است و عقل است

در خلوت مستان نه منی هست و نه مایی

و یا :

مستان مقام را به پیشیزی نمی خرند

گو خسرو زمانه و یا کیقباد باش

چیست این می که می زده را از زهد ریایی بی نیاز می کند، قیام و سجود را در هم می کوبد و باده گسار را
به باطن قبله می رساند:

بر گیر جام و جامه زهد و یا در آر

محراب را به شیخ ریا کار واگذار

و یا در غزلی دیگر:

ساقی به روی من در میخانه باز کن

از درس و بحث و زهد و ریا بی نیاز کن

...

بر چین حجاب از رخ زیبا و زلف یار

بیگانه ام ز کعبه و ملک حجاز کن

لبریز کن از آن می صافی سبوی من

دل از صفا به سوی بت ترکناز کن

و یا:

این خرقه ملوث و سجاده ریا

آیا شود که بر در میخانه بر درم؟

و در غزلی دیگر:

از آن می ده ه در خلوتگه رندان بی حرمت

به هم کوبد سجودم را به هم ریزد قیامم را

زاهدان ریایی و سجاده به دوشان در نزد اهل ظاهر محترمند، اما رندان، به حق پیوستگانند و با روح نماز به اتحاد رسیده اند و بی حرمتی شان آنجاست که خلاف عرف و عادات می زیند.

کیمیایی است عجب این (می) که اگر چه انکار عقل می کند،

اما راز گشا ست و خارق حجاب ها، و می زده را به مقام

مشاهده میرساند:

الا یا ایها الساقی برون بر حسرت دل ها

که جامت حل نماید یکسره اسرار مشکل ها

و یا در غزلی دیگر:

خواستم راز دلم پیش خودم باشد و بس

در میخانه گشودند و چنین غوغا شد

و یا:

اگر ساقی از آن جامی که بر عشاق افشانند

بیفشاند به مستی از رخ او پرده بر گیرم

و یا در این بیت:

بیچاره گشته ام زغم هجر روی دوست

دعوت مرا به جام می چاره ساز کن

...اما آن اسرار که بر خراباتیان فاش می کند، قابل بیان در الفاظ

نیست،

من خراباتیم از من سخن یار مخواه

گنگم از گنگ پرشیان شده گفتار مخواه

طرفه اکسیری است که حجب انیت و انانیت را خرق می کند و باده گسار را به مقام (فنا) و (فنا) از فنا می رساند:

گر از سبوی عشق دهد یار جرعه ای

مستانه جان ز خرقه هستی در آورم

و یا در غزلی دیگر:

از آن می ریز در جامم که جانم را فنا سازد

برون سازد ز هستی هسته نیرنگ و دامن را

و یا:

تو گر از نشئه می کم تر از آنی به خود آیی

برون شو بی درنگ از مرز خلوتگاه غافل ها

در جایی دیگر:

پیر میخانه بنازم که به سر پنجه خویش

فانی ام کرده، عدم کرده و تسخیر کرد

پس این (می) با آن همه اوصاف که گفتند و گفتیم، همان شراب طهوری است که از حضرت فیض اقدس در کام سر عارفان سر ریز می شود و بنیاد عقل را بر می اندازد و قواعد و اعتبارات عقلایی و عرفانی را در هم می شکند و خرق حجب انیت و انانیت می کند و (خود) را از میانه بر میدارد و دفع خمار می کند و رفض تعینات و تعلقات، و هوای ننگ و نام را فرو می ریزد و عاشق را شیفته و بی خبر از خویش در سرا پرده عدم به لقای یار می رساند. یعنی که (می) همان جذبه های سکارایی است که با عنایات و تجلیات خاص حق، در جام حقیقت وجود عاشق شوریده شیفته لقا که همان مقام ذاتی اوست می ریزد و او را به مرحله غفلت اهل وصول که (سکر) است می کشاند. و ساقی یا اوست، حضرت فیض اقدس، ویا واصلان و فانیانش... و میخانه، یا عالم فیض مقدس است و حضرت اعیان ثابته که عالم حقایق و صور مجرد اعیان خارجی است:

نبودی در حریم قدس گلرویان میخانه

که از هر روزنی آیم گلی گیرد لجامم را
 و یا عالم سر السر وجود عارف است:
 خواستم راز دلم پیش خودم باشد و بس
 در میخانه گشودند و چنین غوغا شد
 و یا دارالجنون دل عشاق است:
 به می بر بند راه عقل را از خانقاه دل
 که این دارالجنون هرگز نباشد جای عاقل ها
 و یا خرابات است که عالم رندی و بی رنگی و قطع تعلقات است:
 علم و عرفان به خرابات ندارد راهی
 که به منزلگه عشاق ره باطل نیست
 و یا مقام لا مقامی است که سالک کوی خویش را امانتداری ولایت می بخشد و اطاعت امر او را بر آسمان
 ها و زمین و کوه ها واجب می گرداند:
 گویی از کوچه میخانه گذر کرده مسیح
 که به درگاه خداوند بلند آوا شد
 و چه بسا که میخانه همین عالم باشد که حضرت روح الله در وصف آن فرموده است:
 هم بستر دلدار و ز هجرش به عذابیم
 در وصل غریقیم و به هجران مدامیم
 در عین وصل گرفتار هجرانیم و در عین قربت و حضور در غربتیم غیبت.
 و بالا خره (جام یا ساغر)، پیمانه دل عارف است و سبوی حالات و اوقاتش:
 الا یا ایها ساقی ز می پر ساز جامم را
 که از جانم فرو ریزد هوای ننگ و نامم را

و یا در این بیت:

لبریز کن از آن صافی سبوی من

دل از صفا به سوی بت ترکتاژ کن

اگر چه غالباً مراد از (سبوی)، خزائن غیب و منابع فیضان نور حقیقت است آن سان که در این بیت آمده:

گر از سبوی عشق دهد یار جرعه ای

مستانه جان ز خرقه هستی درآورم

و چه بسا هست که از (جام و ساغر) می را مراد کنند:

الا یا ایها الساقی برون بر حسرت دل ها

که جامت حل نماید یکسره اسرار مشکل ها

و یا در این بیت:

اگر ساقی از آن جامی که بر عشاق افشاند

بیفشانند، به مستی از رخ او پرده بر گیرم

و آنگاه ساغر و می یک چیزند، آن سان که شاه نعمت الله گفته است:

گر نه می ساغر است و ساغر می

در حقیقت بگو که ساغر چیست

نزد ما موج و بحر هر دو یکی است

بجز از آب عین مظهر چیست؟

وجود انسان پیمانی ازلی است که از او ستانده اند: الست بریکم؟ قالوا بی. و این همان باده ای است که آدم فرزندان را از ازل تا به قیامت سرمست داشته و تو گویی خواجه شیراز نیز از شاهدان ازلی ای سر بوده است که می گوید:

دوش دیدم که ملانک در میخانه زدند

گل آدم بسر شتند و به پیمانه زدند

و حقیقت آن است که ما همه اهل تماشااییم و حتی آن فراموشیان عالم اوهام نیز اگر نیک در باطن خویش بنگرند می و میخانه و ملائک و پیمان و پیمانه را خواهند یافت، که آن تماشا گه راز را تا قیام قیامت برنخواهندچید و آن (عهد الست) و این (قالو بلی) دیروز و امروز و فردا نمی شناسد، همه وجود انسان می الستی است که در (بلی) کرده اند. آن بلی و این بلا یکی است و قرار و بی قراری و آرامش و تشویق، هر چه هست ، از اینجاست. جان من به فدای روح الله که آن گونه زیست که اهل شریعت می زیند و در عین حال، آن گونه عشق ورزید و تغزل کرد که اهل حقیقت، این گونه، شریعت و حقیقت را به هم پیوست و خانه تفرقه را بر سر اهل آن خراب کرد و اگر این (روح الله) همان خمینی نبود که نامش دل دوستان و پشت دشمنان را می لرزاند، چه کسی جرات می کرد که این دو را - همان سان که در آغاز بوده اند - به هم بر آمیزد؟

ز کوی میکده دوشش به دوش می بردند

امام شهر که سجاده می کشید به دوش

ما نیز این نامه هیچ در هیچ را به (ساغر) ختم کردیم، باشد که حضرت روح الله این جسارت عظما، یعنی خیال خام شرح غزلیات ایشان را بر ما ببخشاید و عذرمان را قبول کند. دل به دریا زدیم، شاید که یار آن را به شست گیرد:

یارم چو قدح به دست گیرد

بازار بتان شکست گیرد

هر کس که بدید چشم او گفت

کو محتسبی که مست گیرد

در بحر فتاده ام چو ماهی

تا یار مرا به شست گیرد

پانزدهم شعبان المعظم ۱۴۱۰

بیست و دوم اسفند ماه ۱۳۶۸

شاعر از محارم راز است؛ گوش در ملکوت دارد و دهان در عالم مُلک و آنچه را که از ملکوت می شنود باز می گوید. حتی آن شاعران که زبان شیطانند، شعر خود را از آسمان دزدیده اند: و حَفِظْنَهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ * إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَاتَّبَعَهُ شَيْهَابٌ مُبِينٌ.

مدعی خواست که آید به تماشاگاه راز

دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد

شاعران یا همنشین شاهدان تنگ دهان و باریک میان ملکوتند و رازدار قدیسان، یا همدم شیاطینند در فراموشخانه های عوالم وهم.

شاعران همه « لسان الغیب » هستند و اگر خواجه را بدین لقب اختصاص داده اند نه از آن است که دیگر شعرا لسان الغیب نیستند، بل از آن است که این صفت در او به تمامیت و کمال رسیده است.

این عالم سراسر رمز است، رمزی برای عالم غیب. و آن عالم را از آن موسوم به غیب کرده اند که از چشم سر غایب است، نه از چشم دل. و کلمات بازگوی ظنّ و گمان اسیران زمین گیر عقلند و اگر نه، کلام حقیقت را بر نمی تابد، مگر در کلام آسمانی، آن هم از پس هفتاد هزار بطن؛ یعنی حقیقت هفتاد هزار بار نزول یافته تا در کلمات نشسته و قابل ادراک و توصیف عقل زمین گیر اسیران خاک شده.

شعر نیز – اگر شعر باشد – ذوبتون است و از مصادیق کلام طیب:.... أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ. شعر آینه راز است و محارم راز می دانند که راز در بیان نمی آید؛ اشارتی و دیگر هیچ، و همین اشارت نیز به زبان رمز است. زبان شعر زبان رمز است، چرا که راز جز در رمز نمی نشیند. اهل حقیقت مقیمان کوی میخانه اند و شعر جرعه ای است از آن شراب روحانی که بر خاک افشانده اند.

تلقین و درس اهل نظر یک اشارت است

گفتم کنایتی و مکرر نمی کنم

هرگز نمی شود ز سر خود خبر مرا

تا در میان میکده سر بر نمی کنم

عالم سراسر رازی است نامشکوف که بر مقیمان حریم حرم نیز جز پرده ای فاش نخواهد شد:

چو پرده دار به شمشیر می زند همه را

کسی مقیم حریم حرم نخواهد ماند

آنچه به درک و وصف درآید راز نیست و مگر چیزی هست که در وصف و درک نیاید؟ در این روزگار که روزگار غفلت زدگی است، کسی راز را باور ندارد. آنان به خود و عقل زمین گیر خود ایمان آورده اند و می پرسند: «مگر چیزی هم هست که در درک و وصف نیاید؟» دانشمندان بر مسند حکما نشسته اند و همگان می انگارند که مرتبت انسان به میزان دانسته های اوست، حال آنکه اهل حکمت می دانند که اینچنین نیست؛ حکمت بر پرسش ها می افزاید، تا آنجا که حکیم عالم را سراسر رازی نامکشوف ببیند و دریابد که حقیقت، مقصدِ وصول است نه حصول. بال های اشتیاق وصل را باید گشود، که با پای حصول نمی توان بر آسمان بر شد.

اهل نظر اگر عقل را در برابر عشق نهاده اند از آن است که عقل اهل اعتبار است و درک و وصف، و محرم راز نیست. اگر منکر راز نشود، او را همین قدر می رسد که دریابد رازی هست، و دیگر هیچ. راز لایدرک و لایوصف است و بیرون از حدود اعتبارات عقل؛ چشمه ای است مکنون در ظلمات وادی حیرت. اما عقل از حیرت می گریزد. عقل گرفتار عالم حدوث است و از تفکر در قدّم می گریزد، چرا که آن راز به تفکر گشوده نمی شود. عقل در جست و جوی نور است و راز، پرده نشین سیاهی های ناکجا آبادِ غیب هویت. آنجا عقل جز عقالی بیش نیست، چرا که اهل تفکر است و گفته اند: تَفَكَّرُوا فِي الْإِلهِ وَ لَا تَتَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ الْإِلهِ. آلاء الله حُجُب ذاتند و مرزی فی مابین عدم و وجود؛ از آن حیث که یار را جلوه می دهند آینه اند و از آن حیث که خود را می نمایانند حجابند و یار را محجوب می دارند. چشم عقل در حجاب می نگرد و از آینه غافل است.

یار معقول عقل هیچ عاقل نیست و چگونه تواند بود آنجا که لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ لَا تُكْنِفُهُ الْعُقُولُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ يُكْنِفُ الْعُقُولَ وَ لَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا.

اینجا که عالم عقل است، آنچه را که معقول واقع نشود راز می خوانند، اما راز تنها منتهی به این معنا نیست؛ عالم راز از آنجا آغاز می شود که عقل به سدره المنتهی می رسد:

وه چه بی رنگ و بی نشان که منم

کی ببینم مرا چنان که منم

گفتی اسرار در میان آور

کو میان اندرین میان که منم

کی شود این روان من ساکن

اینچنین ساکن روان که منم

بحر من غرقه گشت هم در خویش

بوالعجب بهر بیکران که منم

می شدم در فنا چو مه بی پا

اینت بی پای پادوان که منم

بانگ آمد چه می روی بنگر

در چنین ظاهر نهان که منم

راز بی نشان است و رمز نشان بی نشان؛ اشاره ای و دیگر هیچ. عالم وجود، عالم نشانه هاست و عالم بی نشانی، فراسوی وجود در دیار نادیار عدم است و راه از فنا می گذرد. تا خود باقی است، عقل باقی است و حَیْزِ وجود عقل، اعتبار است و ادراک است و توصیف. و آنچه محاطِ درک و وصف و اعتبار واقع شود، راز نیست. عقل تنها بر آنچه احاطه پذیر است علم می یابد و عالم راز، عالم عدم تناهی است که به حریم آن می توان واصل شد، اما نه به قدم علم که جز به معقولات متناهی راه نمی برد. یار معقول عقل هیچ عاقل نیست، و همین سرچشمه راز در عالم وجود است.

شعر و جنون

اگر «شیدایی» را از انسان بازگیرند، هنر را باز گرفته اند؛ شیدایی جان هنر است، اما خود ریشه در عشق دارد. شیدایی همان جنون همراه عشق است؛ ملازم ازلی عشق، جنون و شیدایی عاطف و معطوف هستند و مُرادف با یکدیگرند.

حق انسان را به جنون ستوده است: إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا. عاشق مجنون است و مجنون را با «عقل» میانه ای نیست؛ ظلوم است و جهول. و اگر این جنون عشق نبود، با ما بگو که انسان آن امتِ ازلی را بر کدام گُرده می کشید؟ کدام گُرده است که ثقل این بار صبر آورد، جز مجنون ظلوم و جهول؟

در چشم عاشق جز معشوق هیچ نیست. با عاشق بگو که در کار عشق عقل ورزد، نمی تواند. با عاشق بگو که در کار عشق انصاف دهد، نمی تواند، عشق همواره فراتر از عدل و عقل می نشیند؛ جنون نیز. و اصلاً عشاق می گویند که این جنون عین عدل و عقل است.

عاقلان می گویند: خداوند عادل است. عاشقان می گویند: بل عدل آن است که معشوق می کند. عاقلان چون گرفتار بلا شوند، گویند شکیبایی ورزیم که این نیز بگذرد، اما عاشقان چون در معرکه بلا درآیند گویند:

اگر با دیگرانش بود میلی

چرا ظرف مرا بشکست لیلی؟

عاشقان عاشق بلایند. دُرّ حیات در احتجاب صدف عشق است و آن را جز در اقیانوس بلا نمی توان یافت؛ در ژرفای اقیانوس بلا. عاشقان غواصان این بحرند و اگر مجنون نباشد، چگونه به دریا زنند؟

کار عشق به شیدایی و جنون می کشد و کار جنون به تغزل؛ تغزل ذاتِ هنر است. جنون سرچشمه هنر است و همه، از آن «زمزمه های بی خودانه» آغاز می شود که عاشق با خود دارد، در تنهایی. جنونش را می سراید، و این یعنی تغزل. باباطاهر را ببین! «عریان» است از لباس عقل، و همین جنون برای آنکه شاعر شود کافی است:

مو آن رنڊم که عصیان پیشه دیرم

به دستی جام و دستی شیشه دیرم

اگر تو بی گناهی، رو ملک شو

من از حوا و آدم ریشه دیرم

کار جنون به تغزل می کشد، و چگونه می تواند که نکشد؟ مگر چشمه می تواند که نجوشد؟ و چون می جوشد، مگر می تواند که غلغل نکند؟ چرا آب در عمق زمین نمی ماند و از چشمه ها فرامی جوشد؟ و این آب چیست و چرا در عمق زمین خانه دارد؟

دل « خانه جنون » است. پس ریشه شعر و تغزل نیز در دل است؛ در اعماق دل. اما دل نه آنچنان است که هر چه به عمق آن فرو روی از خود دورتر شوی؛ دل در عمق خویش به اصل وجود می رسد. از عمق دل راهی به آسمان ها گشوده اند.

راز عشق را در این پیغام فاش کرده اند؛ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا و لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ. « فرمود به آسمان و زمین که به سوی من بیایید، خواه یا نا خواه. گفتند: آمدیم از سر طوع و رغبت. » اینجا چه جای گُره است؟

و این عشق است، عشقی که آسمان ها و زمین را به سوی او می کشد. چون فرمود بیایید، دیگر چگونه آب از چشمه ها نجوشد؟ دیگر چگونه غزل ها ناسروده بمانند؟

حق با توست اگر فریاد اعتراض برداری که: « غزل فوران آتش است، نه جوشش آب. » آری، آتش درون است که فوران می کند. و راستی این غم چیست، که هم آتش است و هم آب؟ ناله هم آبی است بر سوز دل و هم بادی است که آتش را دامن می زند؛ یعنی قرار دل عشاق در بی قراری است. آب از چشمه ها می جوشد و تشنگان را سیراب می کند و باز به عمق زمین باز می گردد.

غزل، گاه ترنم غلغل چشمه است:

چو بر شکست صبا زلف عنبرافشانش

به هر شکسته پیوست تازه شد جانش

کجاست هم نفسی تا که شرح غصه دهم

که دل چه می کشد از روزگار هجرانش

و گاه فریاد هوهوی آتش فشان:

این کیست این، این کیست این، هذا جنون العاشقین

از آسمان خوش تر شده در نور او روی زمین

بیهوشی جان هاست این یا گوهر کان هاست این

یا سروستان هاست این یا صورت روح الامین

... تغزل بیان شیدایی و جنون است و ذاتِ هنر نیز جز این نیست: تغزل.

فرمود بیایید که گیاه در جست و جوی نور، سر از خاک بیرون می کشد. فرمود بیایید که آفتابگردان جانب شمس را نگاه می دارد... و خودش را بنگر، شمسی دیگر است طالع شده بر افق جالیز؛ یعنی که عاشق تشبه به معشوق می کند. فرمود بیایید؛ پس دیگر چگونه انسان غزل نسراید؟

می سراید، اما حزین. دل بیت الاحزان است و از بیت الاحزان امید مدار که جز ناله حُزن بشنوی. یار، هجران گرفته است تا شوق وصل هماره باشد؛ اما هجران، شوق و حزن را با هم بر می انگیزاند. جهان بی حُزن گو مباد که جهان بی حزن جهان بی عشق است، اما این حزن نه آن حزن است که خواجه فرمود: « کی شعر تر انگیزد خاطر که حزین باشد؟ » این، آن شرر است که دلسوختگان را بر جان و دل افتاده است تا لیاقت لقا یابند.

آنجا دارالقرار است و قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً حکایتِ هجران و بی قراری ماست، نوشته بر لوح فطرت. و هنر حکایت این بی قراری است، حکایت این غربت. و از همین است که زبان هنر زبان همزبانی است، زبان غربت بنی آدم است در فرقت دارالقرار... و همه با این زبان اُنس دارند؛ چه در کلام جلوه کند، چه در لحن و چه در نقش؛ اُنسی دیرینه به قدمتِ جهان.

یاد بهشت و نوحه انسان در فراق

بیان شوق چه حاجت که سوز آتش دل

توان شناخت ز سوزی که در سخن باشد

هوای کوی تو از سر نمی رود آری

غریب را دل سرگشته با وطن باشد *

هنر یاد بهشت است و نوحه انسان در فراق. هنر زبان غربتِ بنی آدم است در فرقتِ دارالقرار و از همین روی همه با آن انس دارند؛ چه در کلام جلوه کند، چه در لحن و چه در نقش؛ اُنسی دیرینه به قدمت جهان. هنر زبان بی زبانی است و زبان همزبانی.

سخن لسان الغیب آشنای دیرینه آدم است و او خود بر این معنا واقف بود که می فرمود:

شعر حافظ در زمان آدم اندر باغ خُلد

دفتر نسرین و گل را زینتِ اوراق بود

سال هاست که مردمان به شراب مردافکن غزل او سجاده رنگین می دارند و بدان تَفأل می زنند، و لکن اگر از آنان بازپرسی که این رندِ خراباتی و قلندر خانه به دوش چه می گوید، زبان در می کشند، یعنی که سخن او زبان بی زبانی است و از همین روی همگان همزبان اویند. همه این زبان را خوب می دانند، چرا که آن را در باغ خُلد، پیش از هبوط، بر اوراق دفتر نسرین و گل خوانده اند و از مطرب عشق به بانگ دف و نی شنیده اند.

شعر حافظ آنجا گویایی می گیرد که زبان درمی ماند. آنجا که پای عقل در گِل می ماند، بال عشق گشوده می شود و هنر ناله عشق است نه زبان عقل؛ عقل را که بدین مقامات بار نمی دهند. عقل خاکسترنشین است و اهل مقامات نیست:

بر هوشمند سلسله نهاد دست عشق

خواهی که زلف یارکشی ترک هوش کن

« ترک هوش کن » که « هوشیار » در خودی خود اسیر است و تا خود باقی است یار از تو می رمد. بیهوده نیست این همه که عشاق از عقل می نالد؛ عقل عقال است و جان را پای بست خاک می کند و تا عقل باقی

است، خود از میانه برنمی خیزد. مستان در جست و جوی بی خودی به مستی روی آورده اند، که مستی و بی خودی باهمند؛ مستی زوال عقل است و از این روی همره بی خودی است.

هنر نیز زمزمه مستی است و خودآگاهان را حاجتی بدین زمزمه نیست. سوز آتش درون است که در سخن می ریزد، و آن را که این آتش ندارد گو بسوز که شعر سوز جگر است و آه دل و اشک چشم... و این همه را جز به غریبان و شیداییان عطا نکرده اند.

بلبل شیدای گل است و این آواز و الحان که از او می جوشد، ناله شیدایی است که از ملکوت نازل می شود. بلبل نیز مطرب ملکوت است، حافظ نیز، و هر آن کس که شعرش ناله شیدایی است و درد فراق دارد. عاقل درد فراق ندارد و عقل در این وادی لایعقل است؛ از عشق بازپرس که شرح این مشکل را جز او کس نمی داند:

دل چو از پیر خرد نقل معانی می کرد

عشق می گفت به شرح آنچه بر او مشکل بود

دوش بر یاد حریفان به خرابات شدم

خُم می دیدم خون در دل و پا در گل بود

بس بگشتم که بپرسم سبب درد فراق

مفتی عقل در این مسئله لایعقل بود

حریفان پا در گلند و خون در دل. آنان راز انسان را می دانند و با فرشتگان "إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ" می گویند. ماهی را به ساحل انداخته اند تا بر غربت این کرانه خشک و تشنه در فرقت آب قدر آب را دریابد، و آدم را بر این مهبط عقل فرود آورده اند تا از معلم فراق درس عشق بیاموزد و شوق وصل ... و مگر عشق را جز در هجران و فرقت و غربت می توان آموخت؟ پس این درد فراق همه هستی آدمی است و مایه اصلی هنر نیز همین غم غربت است که با اوست، از آغاز تا انجام.

به یاد آر این خطاب ازلی را که با تو گفت: "... فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى / إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَ لَا تَعْرَى / وَ أَنْكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَ لَا تَضْحَى. اینجا دیار مشقت است، جوع و عریانی و تشنگی و سوز و آفتاب. و آدم گمگشته زمین است که اگر چون خواجه حافظ خود را باز یابد، سخت در شگفت خواهد آمد که: ای وای! من بر این خراب آباد چه کنم؟

تو را از کنگره عرش می زنند صغیر

ندانمت که در این دامگه چه افتاده است

زمین سراسر صحرای عرفات است و تو همان آدمی که با خطابِ إِهْبِطُوا بر این سیاره رنج فرو افتاده ای. عرفات مثالی از حقیقت زمین است که تمثیل یافته؛ مشقتِ جوع و عریانی و تشنگی و سوز آفتاب... و آن خطاب را تو از یاد برده ای، اما آدم به یاد داشت که آن همه گریست تا بازش پذیرفتند.

قصه هبوط، حکایت هجران و غربت انسان است و این خطاب "إِهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً"، نگاشته بر لوح ازلی فطرت، باقی است تا ابدالآباد که توبه آدم مقبول افتد و از این ارض هبوط به دارالقرار بازگردد؛ از این مهبطِ عقل به جمع سلسله داران مقیم کوی عشق. پس همه راز آنجاست که این ارض « مهبط » آدمی است نه « خانه قرار » او و از همین است بی قراری عاشق و غم غربتی که سینه اش را تنگ می دارد. اینجا دیار دلگیر هبوط آدم است. در اینجا آینه نیز غبار می گیرد و رسول نیز "لَيْغَانُ عَلَى قَلْبِي" *می گوید. جوع زمینی جز به فواکه روضه رضوان فرو نمی نشیند و عریانی اش جز در احتجابِ آغوش عشق پوشیده نمی شود. تشنگی اش جز به ماءِ مَسْكُوبِ سیراب نمی گردد و مخموری عقل زمینی جز به "كَاسٍ مِنْ مَعِينٍ" زائل نمی شود و از سوز آفتابش جز به سایه کشیده "سِدْرٍ مَخْضُودٍ" به کجا می توان پناه برد؟

مایه اصلی هنر این درد غربت است؛ غربت آدمی که با خطابِ إِهْبِطُوا، از دریای جوار بدین کرانه تشنه فرو افتاده است تا تشنگی عشق را در یابد؛ غربت آدمی که از دیار عدم و قدم به این منزل حادثه فرو آمده، از دارالقرار به مهبط بی قراری و عشق... و آن وصل که عاشقان می گویند حاصل نمی آید جز در مرگ، که علاج لاعلاجی هاست. تا زنده ایم هوشیاریم و هوشیار در خودی خود اسیر است و تا عقل باقی است، « خود » از میانه برنمی خیزد.

مستی زوال عقل است و از این رو همره بی خودی است، اما خمار مستی فانی است و حتی شرب مدام نیز علاج درد نمی کند. تا زنده ایم هوشیاریم و هوشیار اسیر خود است، مگر آنکه شراب مرگ در کشیم که یکسره از عقل و از خود می رهندمان؛ این سرّی است که در مَوْتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا فاش کرده اند؛ بنوشید و بمیرید:

این قصه عجب شنو از بخت واژگون

ما را بکشت یار به انفاس عیسوی

خوش وقت بوریا و گدایی و خواب امن

کاین عیش نیست در خور اورنگ خسروی

*.خواجه شمس الدین محمد (حافظ شیرازی). همه اشعار متن از اوست .

**.گاهی بر دلم غباری می نشیند ...

فرهنگ و تهاجم فرهنگی

فرهنگ یا فرهنگ توسعه؟

در اخبار روزنامه های دوشنبه بیستم مهرماه بود که وزیر ارشاد خواستار افزایش اعتبارات امور فرهنگی شد. دوستی که این عنوان را نشانم داده بود گفت: «گویا بالاخره دل سوخته ای به فکر فرهنگ افتاده است.» تأیید کردم. سری تکان داد و گفت: «اما این حرف ها بیش تر از آنکه خوشحالم کند داغم را تازه می کند... یک تیتیر کوچک و فاتحه!» و بعد باز هم تکرار کرد: «خواندن حرف هایی از این قبیل، آن هم در حد کلیشه های تکراری روزنامه ها و آن هم به صورت یک خبر دست چنم، آن هم در این اوضاع وانفسایی که فرهنگ به آن گرفتار است، نه تنها اسباب خوشحالی نمی شود، که داغ ها را تازه می کند و غمی دیگر بر غم های پیشین می افزاید. باز هم خدا پدر روزنامه ها و یا خبرگزاری جمهوری اسلامی را بیمارزد که از میان همه سخنان وزیر ارشاد این تیتیر را بیرون کشیده اند، و اگر نه، مگر نمی شد به هر ترتیب که هست عنوانی درباره صنعت پُر درآمد توریسم یا مناطق آزاد فرهنگی (!) بسازند و زیور چاپ بیاورند؟ معلوم است کسی که این تیتیر را از لابه لای سخنان وزیر بیرون آورده مثل من دل پُردردی داشته است. اما راستش، من از آن می ترسم که «افزایش اعتبارات امور فرهنگی» هم به همان کلیشه هایی تبدیل شود که مرتباً در این روزنامه و آن یکی مجله حرف آن ها هست اما از عمل آن خبری نیست.»

پرسیدم: «مثلاً مثل چه؟»

گفت: «تجمل گرایی!»

ماندم که چه جواب بدهم و او ادامه داد: «مگر نه اینکه انقلاب اسلامی یک انقلاب فرهنگی است؟ مگر نه اینکه امروز «فرهنگ» مفهومی است که جز با چسباندن خویش به کلمات دیگری همچون «توسعه» معنا نمی گیرد؟ باز هم اگر از الصاق این دو کلمه فرهنگ و توسعه به یکدیگر تعبیر نسبتاً کلیشه ای «توسعه فرهنگی» نتیجه می شد جای امیدواری داشت، اما پُر روشن است که نتیجه این الحاق نامبارک (!) تعبیر بسیار رایج «فرهنگ توسعه» خواهد شد.»

پرسیدم: «مگر این دو تعبیر چه تفاوتی با هم دارند؟»

گفت: «از تعبیر «توسعه فرهنگی» چنین نتیجه می شود که قرار است فرهنگ توسعه پیدا کند، اما از تعبیر «فرهنگ توسعه» این نتیجه کاملاً متضاد به دست می آید که باید برای وصول به توسعه – که همان توسعه اقتصادی و صنعتی است – فرهنگ آن را ایجاد کرد. و خوب! غایات و آفاق این دو تعبیر نه تنها یکی نیست

که منافعی یکدیگر هستند. غایت فرهنگ توسعه رسیدن به همان آفاق متعارفی است که جهان امروز متوجه آن است و این غایات جز با حفظ وضع موجود نمی توان رسید؛ و اما آن دیگری را جز با نفی وضع موجود نمی توان حاصل کرد. اگر از بحث درباره مفهوم « توسعه » هم صرف نظر کنیم و کاملاً خوش بینانه بپذیریم راهی که اکنون در پیش گرفته ایم به توسعه مطلوب با همان مختصات که در افق دید ما قرار دارد منتهی خواهد شد، باز هم « فرهنگ » در ذیل « توسعه » معنا خواهد شد و استقلال خود را از دست خواهد داد و این همان مفهومی نیست که منظور نظر ما و وزیر ارشاد است. فرهنگ توسعه یعنی فرهنگی که می تواند در خدمت توسعه اقتصادی واقع شود و به آن مدد برساند و این همان مفهومی است که از فرهنگ در سراسر جهان امروز وجود دارد. شیوه های ارتقای این فرهنگ همان است که جهان صنعتی در پیش گرفته است و ما هم که خدا را شکر، بعد از بحث و فحص و جنگ و جدل بسیار به همان شیوه ها دست یافته ایم. پس از چه می نالیم؟ هان؟! »

جوابی نداشتم.

پرسید: « تو خودت الان برای درآوردن یکی دو جمله و چند ویژه نامه و چهار پنج برنامه تلویزیونی و همین کارها که می کنی هیچ مشکلی نداری؟ »

گفتم: « راستش را بخواهی به این نتیجه رسیده ایم که این کارها خلاف آب رودخانه شنا کردن است و اگر صبرم مختصری کم تر بود که الان به مرداب گاوخونی هم رسیده بودم و اثری از آثارم نمانده بود! »

گفت: « انتظار نداشتم حرف دیگری از تو بشنوم. جامعه ما امروز سرایشبندی است که هر که خود را رها کند، به عمق آن که همان آفاق تجربه شده جهان امروز است در خواهد غلتید. معیارها و ارزش ها متناسب با اهداف اقتصادی است و حکایت آنها که می خواهند کار فرهنگی کنند به کوهنوردانی مانند است که بخواهند بر صخره های بلند صعود کنند و یا به قول خودت، به شنا کردن خلاف جریان آب. »

گفتم: « یعنی تو ضرورت هایی را که جامعه ما را به سوی وضع کنونی کشانده است درک نمی کنی و نمی دانی که زندگی کردن و ماندن در جهان امروز چه اقتضائاتی دارد؟ »

جواب داد: « چرا... یادم هست روزگاری بود - فکر می کنم سال ۶۲ - که حتی گروه دانش تلویزیون جرأت نمی کرد برنامه هایی را که هویتی کاملاً علمی به زبان روز داشت پخش کند و همه دست اندر کاران، در این معنا که آیا علوم رسمی، مجرّد از معیارهای فرهنگی دینی - و یا به تعبیر امروزی ها « ارزش های فرهنگی » - اعتباری دارند یا نه، تردید داشتند. تا آنکه روزی از روزها در یکی از خطبه های نماز جمعه اعلام شد که

علوم روز مجرد از حکمت و فرهنگ دینی، فی نفسه، اعتبار دارند. اعتراض من متوجه این موضوع نیست؛ همه ما در آن روزها خوب می دانستیم که ادامه کار دانشگاه ها و مراکز علمی و صنعتی خواه ناخواه وابسته به چنین حکمی است. انقلاب اسلامی یک واقعه بی بدیل است و بنابراین، طبیعی بود اگر مهم ترین مباحثی که بعد از پیروزی انقلاب رواج پیدا کند مباحث حکمی و فلسفی باشد در باب اینکه غرب چیست و نسبت ما با غرب کدام است و علوم رسمی در نزد ما چه جایگاهی دارند و از این نوع مسائل... تا آن روز در برنامه های تلویزیون همه در نسبت فرهنگ دینی با علوم روز اندیشه می کردند و اگر برنامه ای برای علم اعتبار فی نفسه قائل می شد، امکان پخش از تلویزیون نمی یافت... و حالا، ده سال پس از آن ماجرا، سؤال این است که آیا فرهنگ، مجرد از معیارهای توسعه اقتصادی، می تواند اعتبار و ارزشی داشته باشد یا نه. این افراط در مقابل آن تفریط... راستی، تازگی ها از اتوبان مدرس عبور کرده ای؟»

فهمیدم چه می خواهد بگوید. گفتم: «آره... می خواهی به تابلوهای تبلیغات تجارتي اشاره کنی و آن شعارهای تندى که در کنار آنها نوشته اند؟» جواب داد: «یک طرف، تابلوهای رنگارنگی است که علی الظاهر وجودشان ریشه در ضرورت های توسعه اقتصادی دارد و طرف دیگر شعارهایی که نشان می دهد بسیارند کسانی که این وضع را نپذیرفته اند. فعلاً که این مقابله در حد شعار است و شاید هم هرگز به یک تقابل جدی - اگر چه در باطن جامعه - تبدیل نشود؛ اما به هر تقدیر، این نشانه خوبی نیست... کاری به این مورد خاص ندارم. می خواستم بگویم که دیگر گذشت آن روزها که من به مصداق «الْغَرِيقُ يَتَشَبَّهُ بِكُلِّ حَشِيشٍ» به تیتراهایی از آن نوع که نشانت دادم آویزان شوم. بعضی چیزها فقط در حد عنوان روزنامه ها باقی می ماند.»

گفتم: «اما من مثل تو نیستم.»

گفت: «خدا کند که همین طور بمانی!» و بعد خندید.

هر چه کردم نتوانستم، زورکی هم شده، بخندم.

منبع: کتاب رستاخیز جان صفحه ی ۷۹

روشنفکران تاجیکستان امسال تقویمی به چاپ رسانده اند با تصاویری زیبا از هفت سین ایرانی: سیب و سنجد و سبزه و سرکه و سمنو... گل نرگس و شاخ نبات. دو سالی است که آنان اجازه یافته اند تا نوروز را جشن بگیرند و شنیدم که هم امسال، عید فطر و قربان، جشن سده و مهرگان نیز در جمهوری تاجیکستان رسمیت یافته اند. در طول این هفتاد و چند سال حکومت بلشویک ها، مردم تاجیکستان با تمسک به عروه الوثقای شعر فارسی، خود را حفظ کرده اند. حتی زبان فارسی نیز در این خطه وجود خود را مدیون شعر است، مدیون رودکی و فردوسی و نظامی و حافظ و مولوی... و اکنون که فرصت اظهار خویش را یافته اند، در میدان اصلی شهر دوشنبه، پایتخت تاجیکستان، که اکنون از بند نام «لنین» آزاد شده و نام «آزادی» گرفته است، جایگزین مجسمه لنین، تندیس از فردوسی است. وقتی از عالم پور، گزارشگر هفته نامه «ادبیات و هنر» - که لابد عالم اف بوده است و یکی دو سالی است که شده عالم پور - پرسیدم که «چرا فردوسی؟» گفت: «فردوسی رمز آزادی است.»

عالم پور چهره ای بسیار مهربان و صادق داشت، مثل کسی که هرگز دروغ نگفته باشد. ریش هایش را رها کرده بود که تا آنجا که می خواهند رشد کنند. موهای سرش هم بلند بود. لب هایی کوچک و جمع و جور و همیشه خندان داشت. کلاهی پشمی و بسیار بزرگ - از آن کلاه ها که همه مردان در تاجیکستان بر سر دارند - بر سر داشت و کراواتی سرخ گل دار هم بسته بود. آن قدر با صداقت گفته بود که فردوسی رمز آزادی است که نتوانسته بودم مخالفت کنم و گذاشتم که سکوت و لبخند شرم آگین مرا به معنای موافقت بگیرد.

حکیم ابولقاسم فردوسی چگونه می تواند که رمز آزادی باشد؟ او تنها به آن اعتبار که زبان فارسی و اسطوره های ایرانی را از گزند تطاول ایام محفوظ داشته رمز آزادی است اما زبان فارسی کمال خویش را در قرن های بعد و در اشعار بزرگان بدیلی چون حافظ شیراز یافته است و از سوی دیگر، آیا به راستی «شاهنامه» فردوسی ، ما را از دیگر ماثورات فرهنگیان بی نیاز می کند؟

در عظمت سزاوار تقدیس «شاهنامه» تردیدی نیست، اما سخنی چنین مبالغه آمیز در حق فردوسی معلوم می دارد که صاحب سخن ، بی خبر از تاریخ ایران فریب همان دروغی را خورده که مرد اهل تبعی چون مجتبی مینوی را نیز فریفته است. مجتبی مینوی در کتابی به نام «فردوسی و شعر او» می نویسد:

فردوسی از برای این فارسی کتاب بزرگی ساخت که آن را از برای ایران می توان هم‌رتبه قرآن دانست از برای عرب.

خود او در همین کتاب درباره زبان فارسی نوشته است:

اگرچه خود آن فارسی هم همیشه به یک شکل نمانده:

فرس قدیم، اوستایی، پهلوی اشکانی، پارسی ساسانی، فارسی جدید، با تاریخ ۱۲۰۰ ساله آن که تحولات گوناگون دیده است.

اسلام حقیقی است فراتر از آنکه متعلق به یک زبان یا یک قوم باشد و حساب اقوام را نیز باید از حساب ادیان جدا کرد. چرا باید ایران با دین زرتشتی و حکومت شاهنشاهی ملازم گرفت؟ زبان فعلی ما تربیت یافته دامن عرفان است و همه شیرینی و زیباییش مولود همین پیوند تاریخی است. سیر تکامل زبان فارسی کنونی در اشعاری که از قرن سوم «دوران صفاریان» تا قرن هشتم «شعرای سبک عراقی» سروده اند، قابل تعقیب است.

فارسی تاجیک ها بیش تر فارسی اهل مشرق است، سیستان و خراسان و ماورالنهر. تفکر روشنفکران تاجیکستان نیز از لحاظ تاریخی بیش تر متمایل به قرن پنجم است. آنها شاهان را مذموم نمی دارند و از لحاظ تفکر عرفانی به مردم پاکستان که آنان نیز سنی حنفی هستند نزدیک ترند. در پاکستان بزرگان صوفیه – همچون هجویری صاحب «کشف المحجوب» که او را «داتا گنج بخش» می نامند و از او مراد می خواهند – تا حد پرستش بزرگ شده اند و در تاجیکستان شعرا، تا آنجا که تندیس فردوسی در میدان اصلی شهر دوشنبه به جای مجسمه لنین می نشیند... و بعد شنیدم که آنان حزبی نیمه مخفی نیز با نام «کورش کبیر» تاسیس کرده اند که غایتش وصول به «ایران بزرگ باستانی» است، یعنی همان پان ایرانیسم.

روشنفکری ماهیتی دارد که در هیچ جای دیگر عالم – جز غرب که مولد و موطن روشنفکری است – پا نمی گیرد، اگر چه در دیگر نقاط عالم نهضت هایی شبه روشنفکری در تاسی به غرب امکان وجود یافته است. بنابراین، از تعبیر «شبه روشن فکر» که به کار میبرم قصد تمسخر در میان نیست... جریان شبه روشنفکری در پاکستان صبغه ای سیاسی دارد و در تاجیکستان صبغه ای ادبی. آنان همچون شبه روشنفکران خودمان به سختی در معرض این اشتباه هستند که شاهنشاهی را از متعلقات فرهنگ ایرانی بینگارند و اسلام را از متعلقات فرهنگ و تمدن عربی.

از قرن ششم، همزمان با ظهور حکمت اشراق، شعر فارسی ماهیتی عرفانی پیدا کرده و از اختصاص به درباره شاهان خلاصی یافته است. شیخ اشراق نیز در همین زمان می زیسته است. او به گفته خود، حکمتی را که به آن «حکمت نوری» و یا «خمیره ازلی» می گوید از حکمای فرس «فارس» گرفته است. شکی نیست که چنین

قابلیتی در فرهنگ کهن ایران باستان وجود داشته است و اگر چنین نبود، هرگز اسلام و بالخصوص عرفان شیعی در ایران پا نمی گرفت، اما شیخ اشراق معتقد است که این خمیره ازلیه پیش از این در نزد بسیاری از ائمه حکمای هند و ایران و بابل و مصر و قدمای یونان تا افلاطون بوده است. در اینکه چنین خمیره ای ازلی وجود دارد تردیدی نیست، اما این حکمت در غرب و در شرق نسبت های متفاوتی با حقیقت یافته است. در یونان و روم نسبت اسطوره ها با حقیقت «تشبیهی» است و در شرق «تنزیهی»... و در ایران به عللی که محل ذکر آن در اینجا نیست، این قابلیت به مراتب بیش تر از همه جا وجود دارد. ایران پلی است مابین مشرق زمین و هلال خصیب که پیامبران وحی همه از این خطه ظهور کرده اند.

هلال خصیب، پست زمین باریکی است که بین فلات های ایران و ترکیه در شمال و صحرای عربستان در جنوب واقع شده است. این منطقه جغرافیایی که شکلی هلالی دارد از شمال فلسطین آغاز می شود و با عبور از سوریه و غرب ایران به خلیج فارس پایان می یابد. بنابراین، ایران از یک سو تفکر و معرفت مبتنی بر وحی را از خطه پیامبران اخذ کرده است و از دیگر سو، حکمت نوری و اشراقی تمدن شرق را. هلال خصیب مهبط حضرت آدم، منزل حجر الاسود، محل بیت الله الحرام، مسیر حضرت ابراهیم خلیل الرحمن به سوی فلسطین... و مبعث همه پیامبران الهی است و آن سان که جغرافی دانان می گویند نخستین تمدن های بشری نیز در هلال خصیب پدید آمده اند و همین طور نخستین شهر های دنیا.

سخن از فارسی تاجیک ها بود که زبانی است که تا پیش از قرن پنجم در ایران در ناحیه خراسان و سیستان رواج داشته است و هنوز در بسیاری از جوامع بکر خراسان به آن تکلم می کنند. گویی آنان در تحولات تاریخی قرون بعد حضور نداشته اند و هنوز هم، حتی پس از پیروزی انقلاب اسلامی، به ایران و ایرانیان همان گونه می نگرند. البته این سخن بیش تر در میان شبه روشنفکران صادق است، مردمان فرودست، مگر آنان که تسلیم سیطره فرهنگی حزب کمونیسم شده اند، بعد از این آزادی های اخیر روی به دین آورده اند.

... و اما عید نوروز چیست که «کاول» منشی دوم حزب کمونیسم در دهه هفتاد، با بر پایی آن مخالفت می ورزیده است و مردمان تاجیک آزادی خود را در قانونی شدن عید نوروز می بینند؟ آقای عالم پور می گفت که سال گذشته نخستین سالی بود که روز عید نوروز رسماً تعطیل شد. او می گفت شش سال است که نشریات تاجیکستان شماره ای خاص عید نوروز به چاپ می رسانند. خیابانی که «کاول» نام داشته اکنون به «فردوسی» تغییر نام داده است، چنان که خیابان «لنین» را نیز «رودکی» نام نهاده اند.

نوروز عیدی ایرانی است نه زرتشتی. جشن های مذهبی زرتشتیان «گاهنبار» نام دارد و عید نوروز جمشیدی درست بعد از ششمین و آخرین گاهنبار قرار گرفته است. در «برهان قاطع» - فرهنگ فارسی قرن یازدهم تالیف محمد حسین متخلص به برهان خلف تبریزی - ذیل کلمه «نوروز» آمده است:

نوروز - بمعنی روز نو است، و آن دو باشد: یکی نوروز عامه و دیگری نوروز خاصه، و نوروز عامه روز اول فروردین ماه است که آمدن آفتاب بنقطه اول حمل باشد و رسیدن او بآن نقطه اول بهار است. گویند خدای تعالی درین روز عالم را آفرید و هر هفت کوكب در اوج تدویر بودند و اوجات همه در نقطه اول حمل بود، درین روز حکم شد که بسیر و دور درآیند و آدم علیه السلام را نیز درین روز خلق کرد، پس بنابراین این روز را نوروز گویند. و بعضی گفته اند که جمشید که او اول جم نام داشت و عربان او را منو شلخ میگویند سیر عالم میکرد، چون بآذربایجان رسید فرمود تخت مرصعی بر جای بلندی رو بجانب مشرق گذارند و خود تاج مرصعی را بر سر نهاده بر آن تخت بنشست، همینکه آفتاب طلوع کرد و پرتوش بر آن تاج و تخت افتاد، شعاعی در غایت روشنی پدید آمد، مردمان از آن شادمان شدند و گفتند این روز نو است، و چون بزبان پهلوی شعاع را شید میگویند این لفظ را بر جم افزودند و او را جمشید خواندند، و جشن عظیم کردند، و از آن روز این رسم پیدا شد - و نوروز خاصه روزی است که نام آن روز خرداد است و آن روز ششم فروردین ماه باشد و در آن روز هم جمشید بر تخت نشست و خاصان را طلبید و رسم های نیکو گذاشت، و گفت خدای تعالی شما را خلق کرده است، باید که بابهای پاکیزه تن بشوید و غسل کنید و بسجده و شکر او مشغول باشید، و هر سال در این روز بهمین دستور عمل نمایید، و این روز را بنابراین نوروز خاصه خوانند. و گویند اکاسره هر سال از نوروز عامه تا نوروز خاصه که شش روز باشد حاجتهای مردمان را بر آوردندی و زندانیان را آزاد کردندی و مجرمان را عفو فرمودندی و بعیش و شادی مشغول بودند، و معرب آن نیروز است.

«مهرگان» نیز عیدی ایرانی است و در میان جشن های معمول در ایران باستان این دو - مهرگان و نوروز - یکی در آغاز بهار و دیگری نیمه سال در آغاز پاییز، بیش از دیگران ارجمند بوده اند. جشن مهرگان در روز شانزدهم مهر ماه آغاز می شد و تا شش روز ادامه داشت. گویند ایرانیان باستان سال را به دو نیمه گرم و سرد بخش کرده بودند و در آغاز هر دو نیمه سال جشن می گرفتند.

مهرگان جشنی است که در آغاز نیمه سرد برگزار می شد. این جشن را در روزگاران گذشته «میترا کانا» می گفتند که رفته رفته مبدل به مهرگان شده است. فرشته مهر را در «اوستا»، «میترا» می نامیده اند و منقول است که در این روز فریدون پیشدادی بر ضحاک غلبه یافته و او را در کوه دماوند به زندان کشیده و خود تاج شاهنشاهی را بر سر نهاده است.

در عید نوروز زرتشتیان نیز سفره عید می اندازند، اما رسم هفت سین فقط مختص ایرانیان مسلمان است و منشا آن نا معلوم. سفره عید زرتشتیان آیین و گلاب پاش دارد، نقل سفید و ظرفی آب که در آن چند سکه انداخته اند و برگ آویشن و میوه ای چون انا یا نارنج یا سیب، یک مجمر آتش و کتاب «اوستا»، گلدانی پر گل، شمع هایی روشن چیده در اطراف سفره و ظرف هایی از نان، سبزی، آجیل... و خوراک های پخته. آنان روز اول عید پیش از طلوع آفتاب بر پشت بام ها آتش می افروزند و عود و صندل می سوزانند. خانه تکانی و سبز کردن حبوبات نیز از رسومی است که اختصاص به زرتشتیان ندارد. در روایتی که معلی بن خنیس از امام صادق «ع» نقل کرده، آمده است که:

نوروز، روزی است که در آن خداوند از بندگان خویش میثاق ستانده است که او را عبادت کنند و شرک نوزند... و آن نخستین روز طلوع خورشید است... و هیچ روز نوروز نیست مگر آنکه ما در آن انتظار فرج داریم، که آن از ایام ما و شیعیان ماست. عجم آن را حفظ کرده است و شما ضایعش کرده اید... و چون نوروز آید غسل کن، نظیف ترین لباسهایت را در بر کن و خود را به خوشبوترین عطرها یت معطر کن و آن روز را روزه دار...

... و اما لفظ «سده» به معنای «آتش شعله آور» است و آیین سده که بر گرد آتشی عظیم به انجام می رسد، آن سان که من خود آن را در اطراف یزد به چشم دیده ام، چنین می نماید که هویتی مذهبی خاص زرتشتیان داشته باشد. مراسم سده، پنجاه روز پیش از عید نوروز بر پا می شود و همین که ایرانیان مسلمان آن را نپذیرفته اند، علی رغم آنکه نوروز را پذیرفته اند و وجودش را همواره پاس داشته اند، نشان میدهد که این آیین نمی تواند فارغ از معتقدات دینی زرتشتیان و به مثابه یک آیین ملی مقبول افتد. تقدس آتش در دین زرتشت هر چند قطب الدین شیرازی در «شرح حکمه الاشراق» شیخ شهاب الدین سهروردی آن را مبتنی بر حکمت نوری و اشراق می داند، اما نتوانسته است هویتی ملی پیدا کند، چرا که اگر چه زرتشت موحد بوده است، اما آیین تعظیم و تقدیس آتش - هر چند به مثابه منشا نور - اگر شرک در خالقیست نباشد، شرک در عبادت خدای یگانه است.

سپنتا مینو و انگره مینو - ارواح پاک و ناپاک - هر دو مخلوق اهورامزدا هستند که دادار یگانه است. این دو همانند فطرت الهی که انسان را به سوی نیکی می کشاند و نفس اماره که او را به بدی امر می کند دو قوه متقابلی هستند که نظم جهان و تمشیت امور بر اساس تقابل این دو بر قرار گشته است و این نه تنها امری خلاف اراده ازلی اهورا مزدا نیست بلکه عین مشیت اوست. اگر این تضاد و تقابل نبود جهان به وجود نمی آمد، چنانچه اگر سپیدی و سیاهی و روز و شب و خیر و شر نمی بود، خلقت عالم انجام نمی گرفت و به

عبارت بهتر، آفرینش جهان ملازم با وجود این دو قوه متقابل است. لفظ «اهریمن» صورت تحول یافته «انگروه مینو» است، اما سپتتامینو همان یزدان یا اهورامزدا نیست، سپمتتا مینو، روحی است که در تقابل با اهریمن، موجودات را به جانب پاکی و نیکی می کشاند. بنابراین، مبنای دین زرتشت بر ثنویت قرار ندارد.

این فرهنگ مناسب ترین خاکی است که درخت اسلام در آن پا گرفته و ریشه دوانده است. اسلام لامکان است همان سان که لازمان است و اگر چه از شبه جزیره عربستان سر بر آورده است، اما ریشه در خاک فرهنگ بومی آن خطه ندارد. پیامبر امی است تا یقین کنند که آنچه بر زبان می آورد از فرهنگ مکتوب قرون و ادوار و امم گذشته نگرفته است.... اسلام نخل نیست که فقط در گرمسیر بروید، طوباست که هر خاکی مستعد پرورش آن است.

شواهد تاریخی بسیاری وجود دارد که پس از شکست ایران در جنگ با سپاه اسلام، مردم ایران به اختیار خویش و به تدریج اسلام آورده اند. مردم طبرستان تا قرن سوم هجری هنوز دین اسلام را نمی شناختند و با حکومت خلفا مبارزه می کردند. مردم کرمان در تمام دوران خلافت اموی هازرتشتی ماندند و استخری - اصطخری - در کتاب «المسالک و الممالک» نوشته که در زمان او هنوز در فارس کثرت با زرتشتیان بوده است. مقدسی، صاحب کتاب «احسن التقاسیم»، اذعان دارد که در آن روزگار در جشن های خاص زرتشتیان هنوز بازارها را اذین می بسته اند و در عیدهای نوروز و مهرگان دیگر مردمان شهر نیز به آنان می پیوسته اند. در همین کتاب «احسن التقاسیم» درباره مذهب اهل خراسان چنین آمده است: «در آنجا یهودی بسیار است و مسیحی کم و اصنافی از محبوس در آنجا هستند».

مسعودی در اوایل قرن چهارم هجری در جلد اول کتاب «مروج الذهب» از آتشکده های زرتشتیان یاد می کند و از آن جمله از آتشکده «دارابجرد» که بیش از دیگر آتشکده ها مورد احترام و تقدیس زرتشتیان بوده است. استقلال سیاسی ایرانیان از حکومت خلفای بنی عباس از قرن سوم هجری آغاز شده و اغلب ایرانیان در دوران استقلال سیاسی است که به اسلام گرویده اند. شواهد تاریخی غیر قابل انکاری هست که نشان می دهد تا آن زمان هنوز بسیاری از مردم بر ادیانی دیگر - زرتشتی و مسیحی و صابئی و حتی بودایی - می زیسته اند.

پیش از ظهور اسلام، در ایران دوران ساسانیان نیز اگر چه مزدیسنا ی زرتشتی که به آن «به دین» می گفتند از جانب حکومت که منتسب به موبدان و متولیان آتشکده ها بود رسمیت یافت، اما نه تنها همه مردم ایران زرتشتی نبوده اند، بلکه مسیحیت از انچنان نفوذ و اعتباری برخوردار بود که اگر اسلام در ایران پا نمی گرفت، به اعتراف همه مورخان، این مسیحیت بود که ایران را تسخیر می کرد. گذشته از زروانیان و

کیومرثیان که از فرقه های زرتشتی مخالف مزدیسنا هستند، یهودیان و نصارا، مانویان و مزدکیان و بوداییان در سراسر ایران بسیار بودند، تا آنجا که در بسیاری از مناطق، اکثریت با زرتشتیان نبوده است. زرتشتیان و مسیحیان و یهودیان به اختیار خویش تسلیم اسلام شدند و چه بسا که از سر رغبت به سپاهیان اسلام پیوستند، اما در کتاب «تاریخ اجتماعی ایران» آمده است که مانویان و بوداییان شمال شرقی ایران، حتی پس از شکست ایران، تا بیست سال در برابر مسلمانان جنگیده اند و از سرزمین خود دفاع کرده اند.

...و چه بسا که اعراب خود در ترویج و حفظ زبان فارسی کوشیده اند، ابراهیم امام، پایه گذار سلسله بنی عباس، به ابو مسلم خراسانی نوشت: «کاری بکن که یک نفر در ایران به عربی صحبت نکند و هر که را دیدی که به عربی سخن می گوید بکش.»

... و اما زبان فارسی ان زبانی است که «گلستان» و «بوستان» و «مثنوی» و غزلیات لسان الغیب را به ان می خوانیم و راستش این است که ما این زبان را با همه شیرینی و زیبایی و قابلیت شگفت انگیز در بیان مدیون قران هستیم، می گویم قران و نمی گویم زبان عربی. زبان عربی نیز خود مدیون قران است. ان کس که این تحول تاریخی را نادیده انگارد، از تاریخ ایران بی خبر است و مقام و موضع خویش را نمی شناسد. اگر حافظ شیراز می گوید:

اگر چه عرض هنر پیش یار بی ادبی است

زبان خموش و لیکن دهان پر از عربی است

مرادش از عربی، زبان قرآن است و نه زبانی که تازیان به آن تکلم می کنند. بزرگان از علمای ما نیز اگر چه مکتوبات خویش را به زبان فصیح می نگاشته اند، اما از تکلم به زبان تازیان عاجز بوده اند. زبان عربی نیز خود را در قرآن پیدا کرده است.

ماده زبان فارسی همان زبان اهل مشرق است که ثمره در تاثیر و تأثر لهجه های پهلوی اشکانی، سغدی، تُخاری، و خوارزمی است و «صورت» آن، به تعبیر منطق ارسطویی، فرهنگ تاویلی قران است. این روح است که زبان فارسی را تا اینجا رسانده که توانا ترین زبان ها در بیان مسائل حکمی و فلسفی و ظریف ترین و پنهانی ترین احساساتی است که از دل بر می آیند. این زبان فقط نتیجه تاثیرات متقابل زبان فارسی و عربی در یکدیگر نیست، تلاش تاریخی حکما و شعرایی ایرانی که قبل از آنکه پاسدار زبان فارسی باشند از حقیقت اسلام حراست کرده اند، زبان فارسی را به چنین استقلال و استغنائی رسانده است.

حکما پاسدار حقیقتند و شعرا پاسدار زبان - بگذریم از این دوره اخیر بعد از مشروطه که شعرا، مگر معدودی از آنها، جز تخریب زبان کاری نکرده اند - و در این خطه، شعر و حکمت آنچنان در هم آمیخته است که در زندگی بزرگمردی چون حضرت روح الله که همه عمرش را در مبارزه گذرانده است، حیات سیاسی و تفکر حکمی رنگ تغزل دارد و تغزل با حکمت و سیاست در هم آمیخته است.

نوروز رستاخیز خاک است و عید صیام رستاخیز جان و انسان روح کبریایی است که در خاک فقر دمیده اند. بل نوروز جسم جهان تازه می شود و با صوم، جان جهان که انسان است. جسم و جان اگر چه تعارض ذاتی ندارند، اما در این جهان از هم انتزاع گرفته اند، چنان که جمال و کمال نیز چنینند و به قول ان بزرگوار، «در این جهان، زیبایی جنازه حقیقت را بر دوش می کشد.» نادر است آنکه زیبایی صورت با زیبایی سیرت جمع شود، انجا که ان یکی هست این یکی نیست و هر جا که این یکی هست، دیگری نا یافتنی است.

نوروز رستاخیز خاک است و عید صیام رستاخیز جان. خاک محتاج زمستان است تا پذیرای بهار شود و جان محتاج صوم است تا روح به اعتدال ربیع واصل شود، تا خورشید عشق از افق جان طلوع کند و نسیم لطف بوزد و درخت دل به شکوفه بنشیند... و این بهار درون است.

منبع: کتاب رستاخیز جان صفحه ی ۳۹

تکرار مکررات

گفتم: « خدا را شکر که تکلیف ویدئو را هم روشن کردیم. » نگاهی از سر تعجب آمیخته با تمسخر کرد و پرسید: « شما روشن کردید؟! »

پرسیدم: « مگر جز این است؟ »

جواب داد: « بین دوست من! اگر هم این طور باشد که تو می گویی، هر چند من تردید دارم، اما باز هم باید گفت که ویدئو تکلیف خودش را روشن کرده است. »

از نگاهم دریافت که باید روشن تر حرف بزند. گفت: « این ویدئوست که تکلیف ما را روشن کرده است، نه ما تکلیف آن را. مگر ما می توانستیم تصمیم دیگری جز این اتخاذ کنیم؟ »

پرسیدم: « مگر نمی توانستیم؟ »

جواب داد: « نه! خود غربی ها که ویدئو را اختراع کرده اند آن را « رسانه یاغی » خوانده اند، چه برسد به ما که در برابر این « رسانه یاغی و طاغی » کاملاً دست و پایمان را گم کرده ایم. بین! اگر ما می توانستیم دیواری اختراع کنیم که جلوی ورود ویدئو را به کشور بگیرد و آنگاه چنین حکمی صادر می کردیم که الان کرده ایم، درست بود که بگوییم تکلیف ویدئو را ما روشن کرده ایم. اما چنین نیست؛ ویدئو رسانه ای است که از هر مرزی عبور می کند و به هر جا که تمدن امروز رفته است وارد می شود و هیچ راهی هم برای ممانعت وجود ندارد. شاهد مثالش هم کشور خودمان. از تو می پرسم: اگر چنین می شد که بتوان برنامه های ماهواره ها را با همین آنتن های معمولی تلویزیون گرفت، ما چه می گفتیم؟ آیا درست بود که بگوییم: خوب! تکلیف ماهواره ها را روشن کردیم؟... نه! »

و بعد ناگهان مثل آنکه چیزی به ذهنش خطور کرده باشد گفت: « « شازده کوچولو » را خوانده ای؟ »

گفتم: « آره. »

گفت: « حکایت ما، حکایت آن پادشاه است که شازده کوچولو در ستاره اول دید. پادشاه فرمان های عاقلانه ای می داد چرا که علاقمند بود که فرمان هایش اجرا شود. مثلاً وقتی شازده کوچولو می پرسید: اجازه هست بنشینم؟ پادشاه می گفت: به تو فرمان می دهم که بنشینی. و یا وقتی شازده کوچولو از شدت خستگی خمیازه می کشید، به او فرمان می داد که حتماً خمیازه بکشد و رودربایسی نکند! و چون شازده کوچولو می گفت:

دیگر خمیازه ام نمی آید، پادشاه فرمان می داد که: خُب! حالا که این طور است به تو فرمان می دهم گاهی خمیازه بکشی و گاهی هم نکشی...»

گفتم: «عجب کتاب خوبی است این «شازده کوچولو». «زمین انسان ها» را هم خوانده ای؟»

خندید و گفت: می خواهی از تبعات قبول واقعیت فرار کنی؟ چه من «زمین انسان ها» را خوانده باشم و چه نخوانده باشم، ماهواره دارد می آید... می خواهم بگویم تکلیف ویدئو را آن وقت می بایست روشن می کردیم که ویدئو شهرهای کشور ما را تسخیر نکرده بود. حالا که حتی در یک شهر مذهبی مثل کاشان حداقل پنج دستگاه ویدئو وجود دارد و قیمت آن هم، هم طراز با سایر وسایل برقی مجاز است و کرایه نوار حتی از ماست پاستوریزه (!) هم ارزان تر است، درست آن است که بگوییم ویدئو تکلیف ما را روشن کرده است و چند وقت دیگر ماهواره تکلیف ما را روشن خواهد کرد!»

گفتم: «مثل اینکه خیلی از این وضعی که پیش آمده خوشحالی؟ پس آن همه شعارهایی که درباره غرب و غرب زدگی می دادی کجا رفت؟»

جواب داد: «نه جانم! تو موضوع را اشتباه فهمیده ای. بیان واقعیات چه ربطی به این حرف ها دارد؟ ما باید بدانیم که در چه دنیایی زندگی می کنیم و با توجه به این واقعیت ها، راه هایی برای حفظ فرهنگ خودمان و مبارزه با غرب پیدا کنیم. با فرار کردن و انزوا گرفتن و دیوار به دور خود کشیدن که مسئله ما حل نمی شود. ما عادت کرده ایم که برای دور ماندن از خطرات، اصل را بر پرهیز بگذاریم. این واکنش تا آنجا کارساز است که بتوان از منطقه خطر فاصله گرفت. وقتی طوری در محاصره خطر واقع شدیم که دیگر امکان فرار کردن وجود نداشته باشد، باید جنگید و محاصره را شکست. از همان آغاز، جامعه دیندار در برابر غرب و مظاهر آن همواره چاره را در آن می یافته که پيله ای امن برای خود دست و پا کند و به درون آن بخزد. اوایل کار حتی با تأسیس مدرسه هم مخالفت می ورزد... و اگر از این نظر گاه بنگریم، چه بسا که حق را نیز به او بدهیم؛ مدارس جدید برای حفظ و توسعه وضع موجود ایجاد شده اند و دین مأمور به تحول است. اما تقدیر این بوده است که تمدن جدید همه دنیا را تسخیر کند و جامعه دینی ناگزیر به میدان یک مواجهه بسیار جدی کشیده شود. همین عکس العملی که اکنون در برابر ویدئو وجود دارد پیش از این در برابر رادیو و بعد تلویزیون نیز وجود داشته است. این مواجهه توفیقی اجباری است که به انکشاف حقیقت دین مدد خواهد رسانید و نه فقط مددسانی، که اصلاً در عالمی که حقایق به اضدادشان شناخته می شوند، این تنها راه ظهور و انکشاف حقیقت دین است. حقیقت دین در جهاد رخ خواهد نمود نه در رهبانیت؛ و پناه گرفتن در پس

دیوارها و صندوقخانه ها در مواجهه با دنیای جدید نوعی رهبانیت است... در این مواجهه ما خواهیم آموخت که...»

تاب نیاوردم تا حرف هایش تمام شود و گفتم: «اگر در این مواجهه همه چیز از دست برود چه؟»
نگاهی کرد که معلوم بود حوصله اش از دست حرف های من سر رفته است. با طمأنینه گفت: «مگر تاریخ نخوانده ای؟»

جواب دادم: «منظورات را نمی فهمم.»

گفت: «مگر ما تنها میراث داران این دین هستیم؟ و یا مگر دین اسلام لای پنبه و زرورق حفظ شده است؟ و تازه مگر این ماهواره ها را شیطان در مدار زمین نگه داشته است؟ دوست من! ضعف ماست که دشمن را قدرتمند جلوه می دهد. ما تا آنجا بنیان کارمان را بر گریختن و پناه گرفتن گذاشته ایم که از یک نوار ویدئو هم دشمنی غول پیکر برای خودمان تراشیده ایم. مگر این نوار بی زبان فقط در برابر فیلم های مبتذل حساسیت دارد و مثل آن دستگاه فتوکپی که در فیلم «فرماندار» بود از صفحات نهج البلاغه کپی نمی گیرد؟ اگر قرار بود که دین و دینداری مغلوب ویدئو شود که تا به حال در برابر مظاهر دنیای جدید اثری از آثار آن بر جای نمانده بود... و تازه، این رسانه تنها برای ما نیست که یاغی است؛ امپراتوری خبری غربی ها را نیز به خطر انداخته است.» و بعد حرفش را قطع کرد و پرسید: «راستی مگر خبر جدیدی در این باره شنیده ای؟»

جواب دادم: «نه! همان که تو هم شنیده ای: قرار است به شازده کوچولو امر کنیم که هر وقت خواست خمیازه بکشد و هر وقت هم که نخواست خمیازه نکشد.»

خندید و گفت: «نه بابا! مثل اینکه تو آن قدرها هم که من فکر می کردم بی ذوق نیستی!»

منبع: کتاب رستاخیز جان صفحه ی ۱۱۳

ویدئو در برابر رستاخیز تاریخی انسان

به نظر شما ورود و گسترش ویدئو در ایران تحت تأثیر چه عواملی بوده است؟

تردیدی نیست که ما نمی توانستیم از ورود ویدئو به کشورمان جلوگیری کنیم، چنان که نتوانسته ایم مانع ورود هیچ یک از محصولات تکنولوژی غرب بشویم؛ و راستش من تردید دارم که اگر هم می توانستیم، آیا چنین عملی درست می بود یا نه. سؤال شما سؤال خوبی نیست، چرا که در جست و جوی عوامل ورود ویدئو به کشور هستید، حال آنکه این امر یک ضرورت تاریخی است و زندگی در این عصر، خواه ناخواه چنین موجبیتی را به همراه دارد که ما نه تنها ویدئو، بلکه به زودی زود ماهواره را نیز بپذیریم... و چه باک؟! کسی می ترسد که ضعیف تر است و ما که پا در میدان مبارزه با غرب نهاده ایم باید خودمان را برای چنین روزی نیز آماده کنیم. ما باید از دشمن تصویری درست و مطابق با واقع امر داشته باشیم، اگر نه، شکست خواهیم خورد. کسی که خود را برای رو در رویی با پلنگ آماده کرده باشد، از گربه نخواهد هراسید؛ کسی از گربه می ترسد که دشمن را موشی حقیر انگاشته باشد.

از اول آغاز کنیم و صورت مسئله را درست بررسی کنیم: چه کسی می تواند اثبات کند که ضرر ویدئو از کامپیوتر بیش تر است؟ هیچ کس. مشکل اینجاست که ما فقط با معیار اخلاق ظاهری به محصولات تمدن تکنولوژیک غرب می نگریم نه با معیار حکمت و حقیقت دین. روزگار ما روزگار اسارت در چنگ ابزاری است که هویت فرهنگی دارند. محصولات تمدن غرب همگی، کم و بیش، صورت هایی مجسم از فرهنگ غرب هستند و آنچه مارشال مک لوهان در این باره می گوید درست است. به اعتقاد من اگر با چشم حکمت به محصولات تکنولوژیک بنگریم، کامپیوتر را بسیار خطرناک تر از ویدئو خواهیم یافت. کامپیوتر «بعل ذنوب» است: بُت بزرگ. و ما اگر چه درست نیست که مطلقاً مانع ورود محصولات تکنولوژیک به کشورمان بشویم، اما اگر قرار شد که میان کامپیوتر و ویدئو یکی را انتخاب کنیم و مطلقاً اجازه ورود ندهیم، بدون تردید باید جلوی کامپیوتر را بگیریم.

کامپیوتر اگر چه به نظر می آید کارها را راحت تر می کند، اما این کار را به بهای بسیار سنگینی انجام می دهد. کامپیوتر برای آنکه بتواند کارها را راحت تر کند از یک سوی باید همه سیستمی را که لازمه وجود و عمل اوست به همراه بیاورد. کامپیوتر را نمی توان از سیستم کامپیوتری جدا کرد و سیستم کامپیوتری یعنی همه غرب. کامپیوتر فقط در سیستمی که خودش طراحی و ایجاد کرده است می تواند کار کند و به این ترتیب، با ورود کامپیوتر تمامی سیستم قبلی می بایست که خود را متناسب با کامپیوتر تغییر دهد. و از سوی دیگر، حیطة عمل کامپیوتر دنیای کمّیت عددی است و بنابراین، شما باید همه امور معنوی و کیفیات را به

زبان کمیت عددی تبدیل کنید تا کامپیوتر فرهنگتان را از شما نگیرد و یا اگر از عهده این کار بر نمی آید باید قید فرهنگتان را بزنید. و مگر امور معنوی و کیفیات قابل تبدیل به کمیت عددی هستند؟

من به « ولایت مطلق تکنیک » معتقد نیستم. ولایت تکنیک یک حقیقت است، اما مقید نه مطلق. و من به همین است که امید بسته ام. همان طور که نتوانسته ایم از ورود کامپیوتر جلوگیری کنیم، از ورود ویدئو هم نخواهیم توانست، اگر چه نظارت بر ورود هر دوی این محصولات تکنولوژیک لازم است. هر چیزی که ما را در حد کامپیوتر مقید کند به همان میزان تقیدی که به همراه دارد خطرناک است، اما ما در جهانی زندگی می کنیم که در آن مرزها در حال فرو ریختن اند و در عصری به سر می بریم که محصولات تکنولوژیک لازمه حیات بشری هستند و بنابراین، اصلاً نباید درباره ورود یا عدم ورود ویدئو به کشور اندیشید؛ چه ما بخواهیم و چه نخواهیم این کار انجام شده است. اکنون باید در این باره که « چگونه ویدئو را مسخر خویش کنیم » بیندیشیم و البته این کار جز با وصول به معرفت نسبت به ماهیت ویدئو و غلبه روحی بر حقیقت آن ممکن نیست.

پرسش از چگونگی گسترش ویدئو و یا مجاری ورود گسترده آن به کشور البته پرسش دیگری است که باید جواب گفته شود. تا آنجا که حقیر می دانم این کار نادانسته از طریق نهادهایی که مولود انقلاب هستند انجام گرفته است، نهادهایی که بعضاً تأثیرات فرهنگی ویدئو بیش تر، خود آنها را متضرر کرده است تا دیگران، چرا که مسلماً تأثیرات فرهنگی ویدئو مجامع دینی و اخلاقی را بیش تر متضرر خواهد کرد. من تصور می کنم که خود ما این مار را در آستین پرورده ایم و البته وجود مار هم لازم است و اگر نبود، خداوند شیطان را نمی آفرید. بعضی از نهادهای انقلاب، نادانسته و با مطامع دیگر، مجرای ورود ویدئو به کشور قرار گرفته اند، اگر چه فیلم را قاچاقچیان فرهنگی وارد می کنند و یا در همین داخل کشور تولید و توزیع می کنند – که البته این امور اخیر بسیار قلیل است.

آیا شیوه های استفاده از ویدئو در کشور ما شیوه هایی بجا و درست است و اگر نه، علت را در کجا جست و جو می کنید؟

نه! شیوه های استفاده از ویدئو در کشور ما درست نیست، و مگر در کجای دنیا درست است که در اینجا باشد؟ به گفته خودشان ویدئو یک « رسانه یاغی » است و حتی در ممالک غربی نیز حاکمیت و سیطره سیاسی امپراتوران دنیای جدید را به خطر انداخته، در عین آنکه در وهله نخست همین ویدئو آنان را در برقراری سیطره سیاسی بر جهان یاری داده است. مخالفان حکومت ها همواره از ویدئو در خدمت غایات خویش سود جسته اند. من در باکو، در منزل یکی از سران حزب الله، نوارهای ویدیویی تشیع پیکر حضرت امام (قدس

سرّه)، خطبه های خطبای جمعه و مبلّغان مذهبی، فیلم های مربوط به انقلاب اسلامی در مراحل متعدد مبارزه و پیروزی... و بالاخره از قیام مردم باکو در ژانویه ۱۹۹۰ و سرکوب آنان به وسیله ارتش شوروی را دیدم. در طول مدتی که صاحبخانه نوارها را به ما نشان می داد، پسر هفت هشت ساله او، با ایما و اشاره و حتی اعمال فشارهای بچه گانه، از پدرش چیزی می خواست که ما نمی دانستیم و در نمی یافتیم و بالاخره معلوممان شد که اصرارهای شگفت آور آن بچه به خاطر چیست: فیلمی از سه کودک چینی قهرمان جودو که ماجراهایی چون بروس لی را از سر می گذرانند و از همه آنها پیروز بیرون می آمدند. پدر تسلیم شد و ناگزیر گردن به خواهش فرزند گذاشت و ما او را در حالی رها کردیم که محو تماشای قهرمانی های آن سه پسر بچه بود. یافتن شیوه های درست استفاده از ویدئو به اینجا باز می گردد که ما ماهیت این رسانه را بشناسیم که شاید اکنون فرصت بحث درباره آن نباشد، اما نقداً ما باید پیدا کنیم که در باب این رسانه یاغی چگونه باید اندیشید. بحث بر سر حُسن و قبح ذاتی و ماهوی این رسانه بسیار لازم است، اما در مقام عمل نمی توان به حکم های مطلق گرایانه ای که محصول چنین بحثی هستند گردن نهاد. مهم این است که ما با چیزی رو به رو نیستیم که خودمان آن را اختیار کرده باشیم. ویدئو را ما خودمان اختراع نکرده ایم و در وضعی نیز قرار نداریم که بتوانیم دیواری آهنین به گرد خود بکشیم، گذشته از آنکه تجربه دیوارهای آهنین چین و شوروی تجربه های موفق نبوده اند که هیچ، مردم را نسبت به سراب جهان غرب آن قدر حریص کردند که با افتتاح یک پیتزا فروشی در میدان سرخ مسکو همه چیز فرو ریخت.

بنابراین، به موازات بحث در ماهیت این رسانه، ضروری است که راه های مقابله با تأثیرات مشئوم فرهنگی آن را بیابیم. « قاجاق نوار » خواه ناخواه روی خواهد داد. نوار ویدئو شیء کوچکی است و هیچ سیستم نظارتی نمی توان یافت که سوراخی حتی به اندازه یک نوار نداشته باشد. و از این گذشته، تأثیرات فرهنگی اعمال چنین سیستمی که خواه ناخواه همراه با ارباب و تهدید و خشونت خواهد بود از همه چیز بدتر است. در جهانی که معیار آزادی را اعلامیه حقوق بشر تعیین می کند، اعمال زور و شیوه های پلیسی جز حریص کردن بسیاری از کسانی که هنوز برای فرار به غرب تصمیم نگرفته اند فایده دیگری نخواهد داشت. انسان را نمی توان با تازیانه به راه حق کشید؛ راه حق راهی است که اگر با اختیار انتخاب نشود بی فایده است.

باید با مفهوم آزادی در غرب جنگید و در کنار آن، به مثابه یک ضرورت آنی، راه هایی اختیار کرد که بیماری قاجاق نوار ویدئو تا حدی درمان شود. بهترین راه آن است که امکان تهیه نوارهای ویدئویی سالم از کلپ های آزاد فراهم شود، راهی که اکنون در بعضی از مجامع، از جمله در نیروی مقاومت بسیج، در پیش گرفته اند. تأسیس کلپ هایی که بتوانند نوارهای سالم را آزادانه در اختیار طالبان آنها قرار دهند بسیاری از بیماری

هایی را که در محیط قاچاق پرورش می یابند درمان خواهد کرد. چگونه می توان همه کسانی را که کیف های سامسونت به دست دارند دستگیر کرد؟ توزیع کنندگان نوار ویدئو به شیوه هایی دست می یابند که امکان لو رفتن آن تا حد صفر پایین می آید. شماره تلفنی را که از طریق یک دوست مطمئن در اختیار شما قرار داده اند می گیرید و با گفتن اسم رمز (!) تقاضای نوار می کنید. نیم ساعت بعد جوانی بسیار معمولی نظیر ویزیتورها با یک کیف سامسونت به خانه شما می آید و نوار را در اختیار شما می گذارد. ممکن است شیوه های جدیدتری پیدا شده باشد که من بی خبر باشم. تماشای فیلم قاچاق، هر چند فیلم معمولی باشد، با لذتی غیر مشروع و غیر قانونی همراه است که طالبان نوار ویدئو را بیمار می کند. چرا نباید برای این کار راه های قانونی پیدا کرد؟ قانون باید در عین آنکه جهات حرکت اجتماعی را تصحیح می کند، بتواند به مقتضیات زمان و مکان نیز به نحوی پاسخ گوید که هیچ گاه سلوک بشر به سوی غایات موعود خویش به بن بست نرسد.

زیان های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی نوار ویدئو را چه می دانید؟

ویدئو همانند بسیاری دیگر از محصولات تمدن غرب به هیچ یک از نیازهای ذاتی بشر جواب نمی گوید. یعنی اگر ویدئو اختراع نمی شد، خلأ وجود آن نیز محسوس نبود. بشر نیاز ذاتی به ویدئو ندارد، مشروط بر آنکه شرایطی که نیاز به ویدئو را ایجاد می کنند نیز موجود نباشد.

و اما پرسش شما دارای یک روح منفعل است. شما شبیه به کسی سخن می گوید که ترسیده است و هیچ راهی نیز برای نجات خویش نمی شناسد و تنها روزنه امیدی که یافته این است که چشم هایش را ببندد. شما تنها سخن از مضرات و خطرات ویدئو می گوید و پرسش شما اصلاً حاوی این احتمال نیست که امکان مبارزه با این پدیده موجود باشد. شما ویدئو را خیلی بیش تر از آنچه هست بزرگ کرده اید و این خود نحوی مرعوبیت است.

پیش از جواب دادن به پرسش، لازم می دانم این نکته را ذکر کنم که اگر ما خود را در برابر ویدئو - و یا هر پدیدار دیگری - مواجه با بن بست بیابیم، این ما هستیم که مقصریم نه ویدئو و نه غرب. اگر ما در مواجهه با غرب طوری عمل کنیم که به بن بست برسیم، در هر حال این ما هستیم که باختیم و گناه این شکست نیز بر عهده خود ماست.

بنده منکر زیان ها و خطرات ویدئو نیستم؛ چه بسیار انسان هایی که خود را به ویدئو فروخته اند و روح را در مسلخ اهوای سخیف نفس اماره قربانی کرده اند. اما از سوی دیگر، ما با یک رخداد بزرگ مواجهیم که بیرون از اراده و اختیار ما تحقق یافته است. مگر ما در درون خود نیز با موجودی که ما را به گناه فرو می

خواند مواجهه نیستیم؟ در برابر دعوت های این موجود چه باید کرد؟ مگر نه اینکه تعالی ما در مبارزه با همین نفسی است که مدام دعوت به شر می کند؟ اگر ما تسلیم دعوت های او شویم، رفته رفته به انسانی بدل خواهیم شد که دیگر خیر را از شر تمیز نخواهد داد. اگر پرسش شما متوجه زیان های فرهنگی است، یعنی در پدیداری چون ویدئو بجز شر نمی بینید و نظر به تمیز خیر از شر دارید.

باید دانست که ویدئو را منتزع از کلّ تمدن غرب مورد بررسی قرار دادن کاری است بسیار عبث و دردی نیز از ما دوا نمی کند. اگر ویدئو را با این نگاه انتزاعی بنگریم، چه بسا که از حقیقت وجود آن غافل شویم. محصولات تمدن تکنولوژیک با یکدیگر رابطه علی دارند و هر یک علت یا معلول دیگری است و همان طور که گفتیم، همه آنها صورت های مجسم فرهنگ غرب هستند. بنابراین، هرگز نمی توان هیچ یک از محصولات تکنولوژی را منتزع از دیگران تعریف کرد.

علل و عوامل بسیاری جمع شده اند تا ویدئو پدید آمده است و آن علل و عوامل نیز خود معلول های عللی دیگر هستند. پس چگونه می توان زیان های ویدئو را فارغ از علل ایجاد ویدئو بررسی کرد و حکم بر خوبی یا بدی آن کرد؟ اگر دوربین عکاسی اختراع نمی شد، سینما به وجود نمی آمد و اگر سینما به وجود نمی آمد، تلویزیون پدیدار نمی شد و اگر تلویزیون پدیدار نمی شد، ویدئو پدید نمی آمد. در این تسلسل علی فقط به نسبت اشیا با یکدیگر پرداخته ایم، حال آنکه اگر انسانی که نیازمند به همه این ابزار است به وجود نمی آمد، بدون تردید هیچ یک از محصولات تمدن غرب موجود نمی شد. تا پای « نیاز » در میان نیاید انسان چیزی را « طلب » نمی کند و تا طلب - خواست - نباشد، « اراده » به ایجاد و اختراع و ابداع نیز فعلیت نمی یابد.

در اینکه ویدئو دارای زیان ها و خطرات بسیاری است تردیدی نیست، اما پیش از این باید پرسید که « ویدئو به چه نیازی در وجود انسان امروز جواب می گوید؟ » گذشته از آنکه اتومبیل نیز بسیار خطرناک است، اما ما نتوانسته ایم به این علت آن را از زندگی خود کنار بگذاریم.

انسان هر عصر تنها آنچه را که نیاز داشته ساخته است و ما در مقایسه خود با انسان های ادوار گذشته هرگز نباید بگوییم که پیشرفته تریم؛ درست تر این است که بگوییم ما از آنها نیازمندتریم. پیشرفت ما تابع توسعه نیازهای ماست و محتوای هر یک از محصولات تکنولوژیک نیازی است که انسان این عصر به آن شیء داشته است. این حرفی است که مارشال مک لوهان نیز به صورتی دیگر به آن اشاره می کند. فوایدی را که در غرب از ویدئو می برند ما به مثابه زیان ها و خطرات ویدئو می شناسیم و اصلاً باید دانست که ویدئو برای ارائه همین خطرات (!) اختراع شده است. در اینجا دو نکته هست که باید مورد تذکر قرار گیرد: یکی آنکه اگر چه نیازی که خواست اختراع ویدئو را ایجاد کرده چیز دیگری است، اما علی الظاهر برای دستگاه ویدئو تفاوتی

نمی‌کند که چه فیلمی را با آن به نمایش در آورند. در فیلم بسیار بد « فرماندار » دستگاه زیراکس فرمانداری در برابر نهج البلاغه خاضع نبود و از صفحات نهج البلاغه زیراکس نمی‌گرفت. خوشبختانه جز در عالم تمثیل چنین نیست و دستگاه ویدئو هر فیلمی را به نمایش در می‌آورد. این خصوصیت به ما این امکان را می‌دهد که اگر هوشیار و چالاک باشیم نیوانیم تا اندازه‌ای با مفاسد ویدئو مقابله کنیم. نه آنچنان است که شبکه‌های ویدئویی سراسر جهان همگی در خدمت استمرار وضع موجود و محافظتِ غرب از فروپاشی باشند؛ ویدئو به صورتی محدود به مخالفان غرب و حکومت‌های دست‌نشانده غربی و نهضت‌های انقلابی نیز مدد می‌رساند و نام « رسانه یاغی » را نخست خود غربی‌ها به آن بخشیده‌اند. ماهیت تفکر و تمدن غرب آن سان است که خود از درون ذات، خویشان را نفی می‌کند. من در صدد اثبات این معنا نیستم چرا که به فرصتی مستقل و موسّع نیاز دارد، اما من در فروپاشی تمدن غرب بیش‌تر به تحول درونی غربی‌ها امید دارم تا جنگی رو در روی که میان شرق و غرب و یا اسلام و غرب روی دهد. چنین جنگی لامحاله روی خواهد داد، اما غرب از درون خواهد پوسید و در خود فرو خواهد ریخت و چون عقربی در محاصره آتش، خود خویشان را نیش خواهد زد و خواهد کشت.

دیگر اینکه وقتی ما در عصری زندگی می‌کنیم که ویدئو از زمره لوازم محقق آن عصر است و مرزهای ارتباطی نیز فرو ریخته و هیچ دیواری برقرار نمی‌ماند، باید برای حفظ فرهنگ خویش در جست و جوی راه‌هایی بجز دیوار کشیدن و محصور کردن برآییم. تردیدی نیست که دیوار هم لازم است، اما باید دانست که برای محافظت از خویش به دور خود دیوار می‌کشد همواره در حال انفعال است. جواب تهاجم را باید با تهاجم داد و تنها در این صورت است که از انفعال خارج خواهیم شد؛ « دفاع » یک « وضع انفعالی » است و « فاعلیت » همواره از آن « مهاجم » است.

دیگر اینکه در « بلا » همواره حکمتی است که بلازدگان از آن غفلت می‌کنند. همان‌طور که عرض کردم، بنده منکر زیان‌های ویدئو نیستم، اما در عین حال درست نمی‌دانم که ما همچون بلازدگان، از حکمتی که در این بلیه عظمی نهفته است غافل شویم. بلا فولادِ وجود انسان را آبدیده می‌کند و صفات فطری و شئون ذاتی او را به فعلیت می‌رساند. پس همچنان که جنگ تحمیلی – که یک تحمیل بود و ما آن را انتخاب نکرده بودیم – ما را پرورش داد و زیباترین و باشکوه‌ترین صفات فطری انسان را ظاهر کرد، تهاجم فرهنگی دشمن نیز، چه از طریق ویدئو و چه از طریق ماهواره، ما را علی‌رغم این واقعیت که قربانی‌های بسیاری از ما خواهد گرفت به تعالی خواهد رساند. تنها چنین است که ما امروز از انفعال در برابر ویدئو و فردا از موضوع انفعال در برابر ماهواره خارج خواهیم شد.

مُرادم این نیست که باید جلوی قاچاقچیان را باز بگذاریم تا هر غلطی که می خواهند بکنند؛ مگر جلوی ارتش بعث را باز گذاشتیم؟ آنجا هم درست در آن هنگام که همه از زیان ها و خسارات جنگ تحمیلی سخن می گفتند، حضرت روح الله سخن از برکات جنگ تحمیلی می گفتند و حق هم باایشان بود - و البته این قیاس در همه وجوه و به هر اعتبار مصداق پیدا نمی کند. ظاهر ویدئو حکایت از باطن و ماهیت آن ندارد و به همین علت هنوز بسیاری از دوستان در اصل این معنا که اصلاً تهاجم فرهنگی صورت گرفته است یا نه، تردید دارند، حال آنکه هیچ یک از این دوستان در اصل وجود تهاجم نظامی دچار تردید نشدند.

منبع: کتاب رستاخیز جان صفحه ی ۸۵ تا ۹۴ تایپ شده

یادداشتی ناتمام در باب هویت و حقیقت انسان

سنت چیست؟

پیش از هر سخن دیگر باید معنای « سنت » را از « عُرف و عادت » جدا کرد. هر آنچه که صورت عُرف و عادت می یابد، نسبت خویش را با حقیقت خود از دست می دهد و مثل میوه ای که از شاخه جدا شود، در معرض فساد واقع می شود. عادت عمل را از درون می خورد و می پوساند. ترادisiون در ظاهر جز مجموعه ای از آداب و رسوم و عُرف و عادت نیست. یعنی آن کس که از بیرون با سنت مواجهه می یابد و آن را همچون مورد و متعلق شناسایی خویش می بیند، نمی تواند ربط این آداب ظاهری را با حقیقت ثابت و فرا تاریخی آن در یابد، حال آنکه سنت در واقع همین ثابتی است که هسته اولیه آداب و عادات واقع می شود. اگر می گویم « حقیقت فرا تاریخی »، برای آن است که مبدا با افتادن در دام واقعیتی که وجودش عین صیورت و تغییر است از درک حقایق سرمدی بازمانیم.

این دعوایی که این روزها بر سر دین « ایستا » و « پویا » راه افتاده به نظر می آید که ریشه در تلقی برگسُن از دین و سنت داشته باشد. او دو گونه دین می شناسد که یکی دارای طبیعتی اجتماعی است و دیگری دارای طبیعتی روانی. او از آنجا که رابطه مناسک را با حقیقت اولیه سنت که یک « عطیه ازلی » است نمی شناسد، نوع اول را دین ایستا، بسته و متحجر می داند و نوع دوم را که در واقع جز یک تلقی فردی از امری موهوم بیش نیست، دینامیک، باز و نمونه متعالی دین می شمارد. با این نگاه اُبژکتیو و بدون تعرض به حقیقت سنت نمی توان معنای آن را دریافت. این تلقی برگسُن از دین و سنت در این روزگار عمومیت دارد. سنت در ظاهر جز مجموعه ای از عادات هیچ نیست، اما در واقع آداب و رسوم صورت محقق و تاریخی سرمدی هستند که فراتر از تاریخ برنشته است. اُمم مختلف در هجرت به سوی خانه عتیق مواقیت مختلفی دارند. سنت را با این میقات می توان قیاس کرد. مقصد یکی است، اما میقات ها متعدد.

سنت ذوبطون است: در بطن اول، سنت یک حقیقت ثابت و سرمدی یا یک عطیه ازلی است. در مرتبه بعد، این حقیقت در یک صورت تاریخی، فیاض، متحول و متعالی تنزل پیدا می کند. آن ریشه در این اصل ظهور می یابد و این اصل شاخ و برگ می دواند و ثمر می دهد. بنابراین، در همین جا می توان معنای دین را نیز از سنت تمیز داد. سنت است که قابلیت پذیرش دین را فراهم می آورد. پس فی المثل این واقعیت را که قوم ایرانی خود را در تشیع باز می یابد نمی توان به صدقه حواله کرد، و یا این واقعیت را که ژاپن امکان شرکت در تاریخ غرب را پیدا می کند. هم علت آن واقعیت نخست و هم علت این واقعیت دیگر را باید در سنت اقوام ایرانی و ژاپنی جست و جو کرد.

تفکر چیست و نسبت سنت و تفکر چیست؟

« من فکر می کنم، پس هستم » علی رغم آنکه اولین سنگ بنای موضوعیتِ نفسانی را در تفکر جدید می گذارد، اما می تواند متضمن حقیقتی نیز باشد و آن این است که تفکر در واقع همان نحوه حضور آدمی است. در این مبنای دکارتی، « من »، آنچنان که در سوژکتیویته تحقق می یابد، عین هستی انگاشته شده است و بنابراین، از این پس این « جهان » است که باید خود را نسبت به « من » به مثابه یک واقعیت سوژکتیو معنا کند. می توان پیش بینی کرد که از این پس جهان در این جهت که تفسیری کاملاً فردی و روانی پیدا کند پیش خواهد رفت و تفکر در صورتِ روانی آن که عین سوژکتیویته است تنزل خواهد یافت.

به هر تقدیر، این می تواند متضمن حقیقتی نیز باشد و عالم جدید نیز در واقع فرع بر همین حقیقت که در این سخن نهفته است تحقق یافته. تفکر در واقع همان نحوه حضور آدمی است، و حضور عین « تذکر » است. اگر تفکر را رفتن به فطرت ثانی و یا رفتن از کثرت به سوی وحدت و... تعبیر کرده اند مُراد همین است. انسان با این تذکر، به حقیقت وجود خویش تقرب می یابد و با غفلت یا عدم حضور، از خود دور می شود. در روزگار جدید، تفکر از یک سو در صورتِ روانی فکر که عین سوژکتیویته است تنزل یافته است و از سوی دیگر، با تنزل معنای عقل در مفهومی نزدیک به فهم بشری، تأمل و تفکر عین راسیونالیته و تعقل فلسفی انگاشته شده است. تفکر به این معنا مؤسس بر سنت است، چنان که تفکر جدید در انکار سنت قرون وسطایی پیدا آمده است.

حتی معرفت، آنچنان که افلاطون مُراد کرده است، نمی تواند راه به تفکر حقیقی ببرد. در نظر افلاطون، معرفت حقیقی منشأ گرفته از تذکرِ مُثُل (ایده ها) و اعیانی است که روح قبل از آنکه به قالب تن در آید شاهد آنها بوده است. لفظ « حقیقت » در زبان یونانی به معنای « کشف المحجوب » است، یعنی حقیقت، در هر مرتبه ای از مراتب، کشف حجابی است که در آن مرتبه وجود دارد. تفکر را اگر به معنای رفتن به سوی حقیقت بگیریم، شاید میان خود و آنچه افلاطون در باب معرفت حقیقی می گوید احساس تقرب کنیم. اما باز کیفیت این رفتن همچنان ناشناخته و محجوب باقی می ماند. اما قدیس آگوستینوس به درستی می گوید که نه آنچنان است که انسان در همان کینونت خویش عالم به حقایق اشیا شود، بلکه منشأ معرفت انسان « اشراق الهی » است.

اگر معرفت که نتیجه تفکر است تقرب به حقیقت باشد، چگونه است که یک بار انسان از این قابلیت برخوردار می شود و بار دیگر نه؟ اگر این رفتن، به کوشش خود ممکن است، چرا همگان را حاصل نمی آید؟ مگر ما نیز معتقدیم که تفکر حقیقی همان تفکر حضوری است، که ذکر است، و ذکر نیز نه آنچنان است که به کوشش

خود حاصل آید. حضور عین تذکر و تقرب است و غفلت عین بُعد. پس اوست که ما را به یاد می آورد آنگاه که ما متذکر باشیم.

اگر سنت را آنچنان که گنون مُراد کرده است متضمن امری فوق بشری بدانیم، با راسیونالیته – که با انکار امر فوق بشری حاصل می آید – جمع نمی شود و آنگاه می توانیم علت بحران هویت را در غرب دریابیم. غرب از تأسیس سنتی جدید بر مبنای مدرنیته عاجز مانده است و به همین دلیل است که تعبیر «سنت مدرنیته» خود را متناقض نشان می دهد؛ و همین طور است.

شاید بتوان گفت که هویت غرب در بی سنتی است، اما این تعبیر شبیه به آن است که بگوییم «نام من در بی نامی است.» این تعبیر مستلزم تناقض است. بیهوده نیست که بعضی از حکمای غربی همه دوران مدرنیته را دوران فترتی می دانند که با مرگ خدایان روی کرده است. سنت را که نمی توان بر فترت بنا کرد. همه دوران مدرنیته یک دوران عبور است نه استقرار، و تأسیس مستلزم استقرار است.

دوران مدرنیسم با ترک حضور، و غفلت نسبت به حقیقت متعالی وجود تحقق یافته است و بنابراین، خود آگاهی بشر جدید خود آگاهی نسبت به این غفلت است، که اگر پیش آید، می توان گفت که بشر از دوران مدرنیسم گذشته است.

در اینجا نیز سنت مؤسس بر تفکر نیست، اگرچه سنت در حیثیت تاریخی خویش با تفکر نسبتی انکار ناپذیر دارد. همچنان که تحقیقات ارزشمند رودلف اوتو بر آن دلالت دارد، عمده معنای تجربه دینی و سنتی را باید در فراسوی عقلانیت و مفهومیت، یعنی در همان عنصر عام مینوی یا نومینوس که مقوله ای ما تقدم معنا و ارزش است جست و جو کرد. معانی سنت و دین در اینجا به یکدیگر بسیار نزدیک می شوند. مُراد از نومینوس همان امر قدسی است، فارغ از جنبه های اخلاقی و عقلانی اش. اگر می گوییم عمیق ترین بطن سنت یک حقیقت قدسی یا عطیه ازلی است در واقع معنایی نزدیک به همین سخن را مُراد کرده ایم که رودلف اوتو می گوید.

و اما تفکر چه به معنای تأملات نظری باشد و چه به معنای تفکر حضوری، ناگزیر از رجوع به سنت است. اینکه ما قرن هاست ناگزیر از رجوع به حکیم ابوالقاسم فردوسی و مولای بلخی و حافظ شیرازی و سعدی... هستیم چه معنایی در خود دارد؟ سنت ما از لحاظ تاریخی با این بزرگان و به عبارت بهتر با مآثر آنان نسبتی انکار ناپذیر دارد، اگر چه باز هم سنت به معنای فراتاریخی آن، حاکی است که اشجار وجود این بزرگواران از ذرات آن خورده اند و بالیده اند و سر به آسمان برآورده اند.

آیا در اصل وجود انسان نمی توان دلالت هایی به آنکه چگونه باید زندگی کند پیدا کرد؟

این سؤال خود به خود متوجه انقطاعی است که میان عالم فیزیک و اخلاق در فلسفه کانت وجود دارد. منطق هرمنوتیک این شکاف را می پوشاند. این انقطاع در واقع از آنجا حاصل شده است که انسان جهان را همچون اُبژه در برابر خویش می یابد. این تقابل انسان را نسبت به این واقعیت که سوژه و اُبژه (فاعل شناسایی و مورد آن) در «عالم واحد» ی وجود دارند غفلت می بخشد.

منطق دین عالم را همچون نشانه هایی تأویلی یا «کلمات» باز می یابد؛ جهان با ما سخن می گوید، یعنی جهان همان سان که وجود دارد ما را به حقیقت وجود خویش دلالت می کند. انسان نیز در اصل وجود خویش با این عالم متحد است. مقتضای آن عالم انتزاعی که بر تفکر متافیزیکی بنا شده همین است که ما دیگر «سخن وجود» را نمی شنویم. گوش ما دیگر نیوشای سخن وحی نیست، اما به غلط عالم را، کتاب وجود را، لال و صامت پنداشته ایم.

جهان همین طور که هست ما را به شهود حقیقی بیرون از وجود که در عین حال همه وجود است دلالت می کند. مایستر اکهارت این حقیقت را «نا - چیز» می خواند، معنایی نزدیک به لیسَ کَمِثْلَه شَیْء. او می گوید هرگز نباید گفت که خدا دارای وجود است، زیرا که او عین وجود است. همین حقیقت را رودلف اوتو، متأله آلمانی قرن نوزدهم و بیستم، «مطلقاً غیر» می خواند، معنایی نزدیک به «هو» آن سان که در نزد صوفیه وجود دارد. و اما این «مطلقاً غیر» به تعبیر امیر مؤمنان مَعَ كُلِّ شَیْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَیْرُ كُلِّ شَیْءٍ لَا بِمُزَایَلَةٍ است، یعنی با هر چیزی است بی آنکه مقارن آن باشد و غیر هر چیزی است بی آنکه مقارن آن باشد و غیر هر چیز بی آنکه از آن دور باشد.

پدیدار را نباید آن سان که کانت معنا کرده است به مفهوم «نمود» - در برابر «بود» یا «شَیْءٌ فِی نَفْسِهِ» (نومِن) - گرفت، بلکه آن را باید همان طور که هیدگر می گوید، به معنای «مظهر» گرفت، یعنی آنچه خود را همان طور که بالذات هست نشان می دهد. عالم حقیقت خویش را به وجود خود ظاهر می سازد و انسان نیز چنین است. دکارت به جای آنکه «هستم» را داده اولیه فرض کند، «فکر می کنم» را چنین می گیرد و به این ترتیب، نظام تفکر فلسفی وارونه می شود، حال آنکه انسان همان سان که هست با وجود متحد است. انسان در حقیقت وجود خویش با عالم ارتباط دارد، ارتباطی فراتر از عقلانیت و مفهومیت. و درست عکس آنچه تفکر فلسفی ماقبل حکمت هرمنوتیک می پندارد، «فهم» انسان را از این حقیقت انقطاع می بخشد، حال آنکه احساس بسیط مقدم بر فهم در کنار این حقیقت حضور دارد. فلسفه انتقادی کانت از لحاظ تاریخی آماده گر ادراک این حقیقت است.

ما اشیا را چنان که هستند نمی بینیم، اگر چه حقیقت وجود ما - آنچه که هیدگر آن را «دازاین» می نامد - حضوری بی واسطه نسبت به حقیقت دارد. موجودات حجابهای وجود خویش هستند مگر آنکه آنها را همچون نشانه هایی تأویلی یا «کلمات» ببینیم. اگر این مبنای فلسفی را به این صورت بگیریم که «من هستم، پس فکر می کنم»، آنگاه نحوه تعقل انسان با نحوه وجود او تطابق پیدا می کند. حکمت هرمنوتیک نیز همین را می گوید. انسان به همین علت که «فکر می کند»، کلمه ای است واجد همه کلمات. وجود انسان قبل از خود و بعد از خود او، از هیچ تا همه چیز گسترده است.

همه حیوانات بجز انسان وجودشان مقدر به همان موجودی است که هستند. اسب، اسب است اما انسان، انسان نیست. این تعریف که در منطق صوری ارائه می شود و انسان را «حیوان ناطق» می داند، اگر چه می تواند تحقق داشته باشد، اما وهنی است نسبت به انسان. لازمه آنکه انسان به نوع معینی تعلق داشته باشد تا این تعبیر حیوان ناطق درست از آب درآید آن است که به محض تولد همان باشد و همان بشود که هست، حال آنکه چنین نیست. حقیقت انسان در فردیت اوست نه در نوعیت او و بنابراین، تعریف حیوان ناطق هنگامی درست است که وجود انسان مقدر به موجودیت طبیعی اش باشد، حال آنکه هویت و شخص انسان در فردیت اوست. وقتی انسان آزاد است که خود را هر آن سان که می خواهد فعلیت ببخشد یعنی هویت حقیقی انسان در «عدم تعلق» است، چرا که هر فعلیتی لازمه بازماندن از فعلیت های دیگر است. و همان طور که عرض شد، ظهور حقیقت در هر مرتبه ای حجاب مراتب اعلای حقیقت است. یعنی حقیقت انسان در آن است که از هر تعلقی آزاد باشد، تنها در اینجا است که حقیقت انسان که جامعیت او نسبت به همه کلمات است ظهور خواهد یافت و این حقیقت در عین حال، به صورتی اسرار آمیز «فردی» است و بیرون از نوعیت حیوانی بشر تحقق می یابد.

ما هیچیم، اما «هُوَ» همه چیز است و حقیقت وجود انسان عین ربط به هو است. هو حقیقتی است که در همه جا هست و در هیچ جا نیست. با هر چیز هست و در هیچ چیز نیست. ظاهرتر از او مخفی تر از او هیچ نیست. همه چیز نشانه ای از اوست در عین آنکه هیچ چیز نشانی از او ندارد. همان سان که وجود ما را به مفهوم عدم دلالت می کند، عدم و وجود ما را به حقیقتی دلالت می کنند که در آنجا عدم و وجود یکسان است و وجود انسان در ربط با این حقیقت است که خود را ظاهر می سازد.

منبع: کتاب رستاخیز جان صفحه ی ۵۷

... خط زینتی اشرافی فارسی زیادی سنگین است و قادر به ورود به فضا نیست. فضا به کنار، این خط حتی قادر به اداره ذیشعوران مصنوعی یا همان انسان واره های هوشمند نیز نیست... ما با ادامه استفاده از خط کنونی از قافله صنایع اتوماتیزه به مراتب دورتر می افتیم. قرن آینده برای ما ایرانیان نیز قرن فضا خواهد شد. رفتن به فضا اجتناب ناپذیر است و این بدون کامپیوتر، عملی نیست. انتخاب بین زبان و خط ماست. اگر می خواهیم ناگزیر نشویم زبانمان را عوض کنیم و ناگزیر با زبانی مانند انگلیسی به فضا نرویم باید از همین حالا به فکر اصلاح خطمان باشیم.

آنچه خواندید آخرین پاراگراف از مقاله ای است تحت عنوان « خط فارسی و عصر فضا » که در نشریه « فضا » شماره ویژه نوروز به چاپ رسیده است. بسیار شگفت آور است که در کشور ما هنوز هم کسانی چون آقای مسعود خیام، نویسنده این مقاله، می زیند که خود را در «عصر فضا» می انگارند. وقتی من این مقاله را خواندم نمی دانستم که به راستی با چه نوع نوشتاری مواجه شده ام: یک طنز، یک داستان لوس علمی – تخیلی... و یا یک مقاله جدی؟ چنان بود که گویا نویسنده محترم این مقاله به علت عارضه ای همچون سکت مغزی ده ها سال در خواب بوده و اکنون ناگاه سر از خواب برداشته؛ از ۱۹۶۹ تا کنون. وقتی نیکسون بر روی ناو « هورنت » از سرنشینان «آپولو – ۲» استقبال کرد، این جمله مشهور را بر زبان آورد: از آغاز آفرینش تا کنون این بزرگ ترین واقعه بوده است!

آنچه که نیکسون بر زبان آورد، مسلماً فقط یک شعار تبلیغاتی به سبک آمریکایی ها نیست؛ آن روزها غالب کسانی که در پای تلویزیون ها شاهد فرود آمریکایی ها بر کره ماه بودند، ممکن بود دچار همین اشتباهی شوند که نیکسون شد. اما باز هم بودند کسانی که در همان روزها نیز می دانستند که غایت خلقت بشر سفر به کُرات آسمانی ماه و مریخ و غیره نیست. همان روزها گذار من به اصفهان افتاده بود و در خانه یک کشاورز اصفهانی میهمان بودم. شبی مهتابی بود و ماه و ستارگان نیز فارغ از حجاب دود، به میهمانی آن کشاورز اصفهانی آمده بودند. روی تختی چوبی در حیاط، کنار باغچه اطلسی و قَرَنقُل و شب بو نشسته بودیم. سخن به فرود آپولو در کره ماه کشید که آن روزها نقل بیش تر محافل بود. لبخندی زد و گفت: « کدام واقعه عظیم؟! بسیاری را می شناسم که هر شب در سفر دل، تا آن سوی آسمان پر می کشند و باز می گردند. نفوذ در اقطار سماوات به قدرتی نیاز دارد که جز در کف این مسافران آسمان دل نیست. نپنداری که آسمان دل خیالی بیش نیست، نه! آنجا بیرون و درون یکی می شوند. در عظمت آسمان ها بیندیش! نسبت این سفر فضایی از اینجا

تا آن گوی درخشان» - و ماه را نشان داد - «به عظمت آسمان ها، چنان است که شته ای خود را از این برگ درخت به آن برگ دیگر بکشد.» - و درخت زرد آلویی را نشانم داد.

بیش از بیست سال از آن روزها می گذرد و سال هاست که مسابقه فضایی آمریکا و شوروی نیز به پایان رسیده، گذشته از آنکه دیگر از امپراتوری شوروی نیز اثری در میان نیست. اگر در آن سال ها که هنوز این عصر را «عصر فضا» می نامیدند کسی از این سخنان بر زبان می آورد، چندان شگفت آور نبود که امروز، یعنی روزگاری که آمریکا - و به تبع آن تمدن غرب - در اندیشه سرابی از یک نظم نوین جهانی است که خود را از فروپاشی حفظ کند. «ناسا» اکنون دیگر در اندیشه سفر به کرات نزدیک زمین نیست، چرا که اصلاً مسئله «بود و نبود آمریکا» در میان آمده است. روزگار اقتدار آمریکا سپری شده و این گرگ پیر، همان طور که نوآم چامسکی می گوید، دیگر تنها به کسانی حمله ور می شود که نتوانند با او بجنگند. «ناسا» دیگر در اندیشه سفر به کرات دیگر نیست، که اکنون ضرورت دستیابی به تسلیحاتی فضایی که بتواند قدرت جهانی آمریکا را حفظ کنند بر هر ضرورت دیگر سایه انداخته است.

نویسنده مقاله، این مُرده «تغییر خطّ فارسی» را یک بار دیگر از گور خود بیرون کشیده و به رقص واداشته است. باور نمی کنم که دیگر کسی باشد که در این حرکات نشانی از زندگی بیابد، آن هم به بهانه سفر به فضا و انسان واره های کامپیوتری و از این خزعبلات.

تغییر خطّ فارسی حتی در روزگار شاهان که آکادمیسین ها نیز مجوز آن را صادر کرده بودند ممکن نبود، چه رسد به این روزگار که مردم ایران با انقلاب اسلامی اثبات کرده اند که معاصر دنیای جدید نیستند و جهان را به چشم دیگری می نگرند. حتی اگر غایت بشر امروز نیز سفر به فضا بود، منظر این امت افق دیگری است که با معراج پیامبر و تعالی روحانی مشخص می شود، نه کامپیوتر، نه انسان واره های کامپیوتری و نه سفر به فضا. ما به تکنولوژی امروزامان نیاورده ایم. سیانتیسم شریعتِ آنان است که بشر را نتیجه تطور خود به خودی انواع می پندارند و هنوز در اندیشه آن اوتوپی بهشت زمینی هستند که به مدد علوم تجربی میسر می شود. هم اینانند که ضرب المثل «انسان کامپیوتر را به شکل خویش آفرید» را در کنار این حدیث نبوی می نشانند که «خداوند انسان را به صورت خود آفرید.» و در این خودباختگی که از پرستش تکنولوژی حاصل می آید، تا آنجا فرو رفته اند که حاضرند قرن ها فرهنگ و ادب فارسی را قربانی این بت از هم فروپاشیده کنند. با تغییر خطّ فارسی، فرهنگ و ادبی که حاصل قرن ها زندگی تاریخی این ملت است از دست می رود و بر سر ما نیز همان می آید که بر سر همسایگان تُرک ما آمده است.

راستی این سکولاریست های خواب زده دیگر از کدام غار افلاطونی سر بیرون آورده اند؟ تصمیم دارم شماره ای از این نشریه [«فضا»] را برای کانون نویسندگان تاجیکستان بفرستم تا بفهمند که اگر چه تفکر استالینیست ها در آنجا مرده است، اما در اینجا کسانی به شغل شریف نبش قبور اشتغال دارند!

منبع: کتاب رستاخیز جان صفحهی ۵۱

چرا روشنفکران مورد اتهام هستند؟ (۱)

مراد از تهاجم فرهنگی چیست؟ و چرا این روزهاست که این تعبیر بر سر زبان ها می افتد؟ در شیوه ی پژوهش، رسم است که در این گونه موارد به ریشه ی لغات و سابقه ی تاریخی استعمال آن و موضوعاتی دیگر از این قبیل رجوع می کنند و مثلاً از «فرهنگ جهانگیری» نقل می کنند که فرهنگ و فرهنگ با فتح اول شش معنی دارد: دانش، ادب، عقل، کتاب لغت فارسی، نام مادر کیکاووس و نام شاخ درختی را گویند که بخوابانند و روی آن خاک ریزند تا ریشه دهد! (۲) از «برهان قاطع» کشف می شود که:

«فرهنگ... کاریز آب را نیز گفته اند چه «دهن فرهنگ» جایی را می گویند از کاریز که آب بر روی زمین آید.» (۳)

و بعد، از لغت نامه های دیگر پیدا می شود که «فرهختن» و «فرهنگ» به یک معناست و هر دو به معنای «کشیدن» و یا «برکشیدن» است و تعلیم و تربیت و ادب کردن؛ و به مثابه شاهد مثال این شعر از خاقانی که:

کشتی آرزو در این دریا

نفکند هیچ صاحب فرهنگ

و بعد هم در ریشه ی «تهاجم» بحث می شود و سخنانی شبیه به آنچه گفته شد و بعد هم حرفهایی در نسبت این دو کلمه با یکدیگر و بالاخره اقتضا و شان صدور این تعبیر و تاریخچه ی آن.

نمی خواهم بگویم که با این شیوه ی پژوهش نمی توان راه به جایی برد. اگرچه باز هم کتمان نمی کنم که چندان ایمانی به این شیوه از پژوهش ندارم. دست کم باید اذعان داشت که محصول این جست و جوها چیزی نیست مگر گردآوری همه ی آنچه در این باره گفته شده است — و البته این هم چیز کمی نیست. اما بر این گردآوری دو انتقاد وارد است:

یکی آنکه این گردآوری به خودی خود حاصل هیچ تجربه ی نفسانی و درونی نیست. کلمه ی «نفسانی» را به معنای اخلاقی آن که مذموم نیز هست به کار نبرده ام؛ مرادم این است که این گردآوری محصول وصول به حقیقت نیست و شخصی که این فیش ها را گرد می آورد، به مجرد این گردآوری، به حقیقت فرهنگ — که در اینجا موضوع مورد پژوهش ماست — راه نمی یابد. مفهوم این دو کلمه ی «تحقیق» و «پژوهش» از اینجاست که از یکدیگر جدا می شود که اولی مقتضای تحقق درونی و یا تجربه ی نفسانی و وصول به حقیقت است و دیگری صرف گردآوری است و یا حصول مرتبه ی دیگری از علم که با این شیوه ی پژوهش میسر است. اولی وصول است و دومی حصول، اگرچه حصول نیز بی وصول ممکن نیست.

اشکال دومی که بر این شیوه ی پژوهش وارد می شود آن است که این شیوه ی پژوهش تنها در صورتی به نتیجه می رسد که در باب موضوع مورد پژوهش ما دیگران به کفایت بحث کرده باشند، یعنی این شیوه تنها در صورتی کارایی دارد که موضوع مورد پژوهش ما بدهتاً پدید نیامده و دارای سابقه ی تاریخی باشد. اگر موضوعی بدیع که دارای بدهت است و ناگاه پدید آمده است مورد پژوهش باشد، این شیوه که بر گردآوری سخنان پیشینیان متکی است فایده ای نخواهد داشت، چرا که هیچکس پیش از این درباره ی آن سخنی نگفته است.

موضوع مورد بحث ما، یعنی تهاجم فرهنگی، چنین موضوعی است. لفظ «تهاجم فرهنگی» بی سابقه است — حتی اگر حقیقت آن بی سابقه نباشد — و حداکثر آن است که ما مباحثی را که در این یکی دو سال اخیر در این باره نگارش یافته و یا بر زبانها رفته است گردآوری کنیم و رابطه ای بین آنها بیابیم.

تعبیر «تهاجم فرهنگی» تعبیری است متعلق به سالهای پس از قبول قطعنامه ی ۵۹۸ و اتمام جنگ، و به عبارت روشن تر این تعبیر بدیع که بصورتی کاملاً خودبخودی ابداع شده، بر این حکم منطقی استوار است که «دشمن ما، هر که هست، پس از اتمام جنگ در جبهه های نبرد نظامی، روی به حيله ای دیگر آورده و جبهه ای فرهنگی برای نبرد با انقلاب اسلامی گشوده است.» با صرف نظر از اینکه این جبهه در کجا گشوده شده است و سلاح دشمن چیست و چگونه هجوم می برد و سوالهای دیگری که درباره این حکم پیش می آید، این حکم منطقی بر چند پیش فرض مبتنی است:

- یکی آنکه جنگ پایان نگرفته، چرا که صور ممکن جنگ ما با دشمن تنها منحصر در نبرد نظامی نیست.
- دیگر آنکه دشمن ماهم فقط همان نیست که علی الظاهر در جبهه های نبرد نظامی رو در روی ما بود.
- و سوم آنکه غایت دشمنان ما از آغاز کردن جنگ، مبارزه با انقلاب اسلامی است و بنابر این، صدام و ارتش بعث، در حقیقت امر، شمشیری بدست آمریکا بودند که دشمن اصلی ماست.

ابداع تعبیر «تهاجم فرهنگی»، همانطور که گفتم، بر این سه پیش فرض مبتنی است و بنابر این، برای پژوهش و جستجو در صحت و سقم آن باید به سراغ این سه پیش فرض رفت و درباره ی آنها به بحث پرداخت.

پس باز هم تکرار می کنم که این تعبیر «تهاجم فرهنگی» تعبیری متعلق به سالهای پس از اتمام جنگ است و کاملاً در ارتباط با تحلیلهای ما از جنگ هشت ساله معنا پیدا می کند نه چیز دیگر، و بنابر این، خواه ناخواه اگر کسی معتقد است که صدام حسین جنگ هشت ساله را برای کشور گشایی و سوء استفاده از عدم ثباتی که ایران انقلابی در مرحله ی انتقال از نظام پیشین به یک وضع تازه به آن دچار است برای طرح دیگر باره

ی اختلافات مرزی بین ایران و عراق آغاز کرده، بدون تردید چنین کسی نمی تواند تعبیر تهاجم فرهنگی را، آنهم دو سال بعد از اتمام جنگ، دریابد. یا اگر کسی معتقد است که جنگ فقط می تواند صورتی نظامی داشته باشد، چنین کسی نمی تواند این تعبیر را بپذیرد.

انقلاب اسلامی واقعه ای است بدیع که هیچ نظیری در دنیای جدید ندارد. هر واقعه ای خواه نا خواه منشاء و مبدئی دارد. و غایاتی که بدون درک آنها هرگز نمی توان به حقیقت آن واقعه پی برد. منشاء و مبداء و مرجع این انقلاب و همینطور غایت آن، حکومت مدینه در صدر اول است و اگر این حقیقت را قبول نکنیم، از درک ماهیت انقلاب اسلامی عاجز خواهیم ماند.

در اینکه دنیای جدید، مشخصاً با غایات دینی شکل نگرفته است تردیدی نیست. مولوی می گوید:

گر نبودی میل و امید ثمر

کی نشاندی باغبان بیخ شجر؟

پس به معنی آن شجر از میوه زاد

گر به صورت از شجر بودش ولاد

و یا در جایی دیگر:

چون که مقصود از شجر آمد ثمر

پس ثمر اول بود، آخر شجر

میوه ی این درخت نشان می دهد که اصل درخت با چه غایتی کاشته شده است. بشر امروز از این تمدن چه برداشت کرده است؟ اگر امید ثمر نبود، کی باغبان ریشه ی درخت را در خاک می نشاند؟ پس در عالم معنا درخت از میوه زاییده شده است. اگر چه در عالم صورت میوه از درخت زندگی گرفته است. اگر نگوییم که دنیای جدید در تضاد با دین و دینداری تطور و تکامل یافته است، اینقدر هست که اتخاذ این غایت، یعنی تصرف در طبیعت به قصد تمتع هر چه بیشتر، مستلزم انصراف و روی گرداندن از غایات دینی است و این واقعیتی است که خواه نا خواه در ملازمه با دنیای جدید قرار دارد. ممکن است که ما امروز به دشواری بسیار بتوانیم این دو را با یکدیگر جمع کنیم. در عالم نظر، دینداری با تصرف محدود در طبیعت به قصد برخورداری از نعمات آن منافاتی ندارد و هرچه در عالم نظر درست باشد لاجرم در عالم عمل نیز به واقعیت خواهد پیوست. اما در آنچه در غرب روی داده است این نیست.

سر آنکه نماز را به سوی قبله ای خاص قرار داده اند، علیرغم آن که فَاَیْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ (۴) و علیرغم آنکه حقیقت دین که مظهریت یافتن نسبت به وجه الله باشد جهت خاصی ندارد، آن است که نفس توجه به سوی جهتی خاص لازمه ی انصراف وجه خاصی ندارد، آن است که نفس توجه به سوی جهتی خاص لازمه ی انصراف وجه از جهات دیگر است. از ذاتیات این عالم امکان یکی هم آن است که روی آوردن به چیزی خاص مستلزم انصراف از جهات دیگر است. باید دید که قبله ی تمدن امروز و به تبع آن قبله ی بشر امروز کجاست. دنیای جدید، یعنی دنیایی که بعد از قرون میانه بنا شده، در تضاد مستقیم با دین و دینداری به اینجا نرسیده است. اومانیزم جز برای آنان که با حقیقت فلسفه آشنا هستند در تضاد با دینداری قرار نمی گیرند، چنان که بسیاری از متفکران مسلمان ایرانی نیز در قرن اخیر به علت عدم آشنایی با حقیقت فلسفه تسلیم چنین اشتباهی شده اند و اومانیزم را به «آدمیت»، «انسان گرایی» و حتی «آداب دانی» ترجمه کرده اند و این معادل ها به خودی خود بر این قضاوت نظری و هماهنگ بنا شده اند که اومانیزم با دینداری قابل جمع است و حتی چه بسا درصدد اثبات این معنا برمی آمدند که اندیشه ی اومانیزم پیش از آنکه در جهان غرب مطرح شود، از ضروریات تفکر اسلامی است.

چنین نیست. انسان قبله ی بشر جدید است و آن هم نه آن انسانی که ما می شناسیم. این انسانی که قبله ی دنیای جدید است تعریفی متناسب با همین تفکر نیز دارد. او حیوانی است بسیار پیچیده، صاحب عقل معاش و ثمره ی خودروی سیر تطور طبیعی انواع. اما انسان در تفکر دینی خلیفه الله و در صورت کامل خویش وجه الله است. خداوند اگر فرشتگان را امر به سجده می کند بر آدم، همین آدم است؛ آدم به مثابه خلیفه الله و وجه الله، نه انسانی که علی الاصله بوزینه ای است با مغزی پیچیده تر که توان سخن گفتن نیز دارد. در میان غربی ها کسی که من دیده ام صراحتاً این دو مفهوم را از یکدیگر جدا می کند آلدوس هاکسلی است در کتاب «بوزینه و ذات». او معتقد است که غایات را در دنیای جدید، بوزینه ها، یعنی همین انسانهای مسخ شده، تعیین می کنند و انسانها در خدمت این بوزینه ها هستند. این نگاه در معارف دینی ریشه دار است. حقیقت ذاتی بشر همان فطرت حنیف و حقیقت جویی است که پیامبران برای تجدید میثاق آن برگزیده می شوند.

دنیای جدید بر مبنای دیگری تطور یافته است. انسان جدیدی که بعد از رنسانس پیدا آمده است در تقابل میان عقل و جزوی و دل، جسم و روح، ماده و معنا، کم و کیف، زمین و آسمان، و خود و خدا،... جانب عقل جزوی، ماده، کمیت، جسم، زمین و خود را گرفته است و این توجه مستلزم انصراف وجه از روح و معنا و کیفیت و آسمان و خداست. مسئله اینجاست که انسانهایی چنین، پیش از این نیز بر کره ی زمین زیسته اند، اما این بار بشر در حیثیت جمعی هبوط کرده است. شیطان و فرشته تعبیری صرفاً ادبی نیستند، اینها حقایقی

هستند که حدود سلبی و یا ثبوتی حقیقت ذاتی انسان یا ماهیت او را معین می دارند. انسان حقیقی نه فرشته است، نه شیطان و نه حیوان...

داستان «دکتر فاوستوس» (۵) فقط یک اثر زیبای ادبی نیست؛ فروختن روح به شیطان به معنای دور شدن از ذات انسانی و هبوط بر زمین رذالت ها و شیطنتی است که در تقابل و تضاد با آن ذات انسانی تعین پیدا کرده است. حیوان نیز چنین است؛ حیوانات صورتهای مسخ شده ی بشری هستند. فرشته نیز صورت دیگری از این عدول از ذات حقیقی انسانی است. اینکه در داستان آفرینش، شیطان پیش از اظهار شیطنت در صف فرشتگان جای دارد، اشاره به همین حقیقت دارد. نمی خواهم واقعیت وجود شیاطین و فرشتگان را انکار کنم، خیر، بلکه می خواهم دری به معنای تاویلی این تعبیر باز کنم تا معلوم شود که وقتی سخن از هبوط بشر در حیثیت جمعی خویش به میان می آوریم مرادمان چیست.

همان طور که عرض شد، دنیای جدید در تضاد مستقیم با دین و دینداری و فی المثل با رویکرد به شیطان پرستی آغاز نشده است. آنچه که تحلیل این وضع را دشوار می سازد نیز این است که دنیای جدید با انصراف وجه از حقیقت، اما نه در تضاد مستقیم با آن، شکل گرفته است. دنیای جدید محصول فلسفه است. چنین به نظر می آید که وقوع هر واقعه ی تاریخی با ظهور ایدئولوژی ها و یا نحله های فلسفی متناسبی همراه بوده است که شرایط را برای وقوع وقایع تاریخی آماده می ساخته اند.

بسیار شگفت آور است که فی المثل لیبرالیسم می تواند صورتهای مختلف فلسفی، اقتصادی، سیاسی و غیر آن داشته باشد و یا فی المثل دموکراسی — اعم از صور لیبرالیستی و یا سوسیالیستی آن — اگر درست مورد تامل قرار گیرد همان اومانیسم است که صورتی سیاسی یافته است. توجه به یکایک این مباحث از حوصله ی این مقال بیرون است، اما آنچه از این مقدمه منظور نظر داشتم آن است که از میوه ی درخت تمدن جدید می توان به حقیقت آن و غایتش پی برد:

چون که مقصود از شجر آمد ثمر

پس ثمر اول بود، آخر شجر

انسان جدید در تقابل میان عقل جزوی و دل، جانب عقل جزوی را گرفته است و این او را به راسیونالیسم افراطی و انکار وحی کشانده است. بشر جدید به هر علت که تعین پیدا کرده باشد، در تقابل میان جسم و روح به جسم اصالت بخشیده و این امر او را به انکار روح مجرد رسانده است. بشر جدید در مقابل میان ماده و معنا جانب ماده را گرفته و این او را به ماتریالیسم و انکار عالم معنا و معنویت کشانده است. بشر جدید در

تقابل میان کمیت و کیفیت به اصالت کمیت باور آورده است و این او را از عالم کیفیات و بواطن غفلت بخشیده است.

بشر جدید در تقابل میان زمین و آسمان جانب زمین را گرفته است و این کار او را به انکار آسمان کشانده و اثبات زمین و هرچه زمینی است. بشر جدید در تقابل میان خود و خدا جانب خود را گرفته است و این کار او را به پرستش انسان کشانده است و بالاخره می بینیم که این گزینش، خواه نا خواه، کار او را به انکار دین و دینداری کشانده است، منتها این انکار از لحاظ نظری و علمی به گونه ای آنچنان نظام یافته و توجیه پذیرفته انجام می شود که از آن تضاد مستقیم با دینداری دریافت نمی شود، چرا که بشر جدید ناگزیر در تقابل میان صداقت و ریا نیز جانب ریاکاری را خواهد گرفت و تسری این انتخاب در حیطه های مختلف حیات انسانی کار را به دیپلماسی ریاکارانه، سیاست های ریاکارانه ی اقتصادی، روابط ریاکارانه ی اجتماعی، توجیه روانشناسانه ی ریاکاری و مذهب زدایی ریاکارانه خواهد کشید.

آنگاه کار جهان به آنجا می کشد که با پرهیز از صراحت، قلدران جهان منویات خود را در پس احکام پارادوکسیکال و متناقض می پوشانند: به اسم صلح اقدام به جنگ می کنند؛ به اسم آزادی و دموکراسی، استبداد پنهان بنا می کنند؛ به اسم علم، جهل را گسترش می دهند؛ به اسم عقل توصیه به جنون می کنند؛ به اسم عدم تعلق مردم را به بردگی نفس اماره می خوانند؛ به اسم عرفان سحر و جادو را توجیه می کنند؛ به اسم هنر بی هنری را اشاعه می دهند، و بالاخره به اسم مذهب با دینداری مبارزه می کنند. این حکم علی الظاهر منطقی که در اعلامیه ی جهانی حقوق بشر گنجانده اند که «بشر آزاد است هر دینی را اختیار کند.» یعنی بشر آزاد است که روی به بی دینی بیاورد، و این جزء دوم که در درون آن حکم ظاهری پنهان است غایت و نتیجه ی مطلوبی است که از آن مراد کرده اند، اما ریاکاری نظام یافته، قانونمند و توجیه فلسفی پذیرفته چنین حکم می کند که از صراحت پرهیز شود.

غرب یک واقعیت است، واقعیتهای که وجود دارد. چه موجود کلی را حقیقی بدانیم و یا اعتباری، چه میان اعتبارات و حقایق نسبتی ثابت قائل باشیم و یا خیر... ماورای همه ی این مباحث نظری، غرب وجود دارد و واقعیت یافته است و هیچ تمدن دیگری در سراسر جهان وجود ندارد. همه ی تمدن های پیشین به نحوی و در مرتبه ای مستهلک و مستحیل در این واقعیت شده اند. غرب وجود دارد و علی رغم همه ی اختلافاتی که میان آمریکا و اروپا وجود دارد، از موجودیت و کلیتی واحد نیز برخوردار است. حتی کسانی که این گونه مفاهیم کلی را اعتباری می دانند از به کار بردن این لفظ گریزی ندارند و خود به خود وضع این لفظ دلالت بر آن دارد که در برابر آن مدلولی واقعی و عینی هست که ما برای اشاره به آن ناگزیر از وضع لفظ هستیم.

غرب وجود و واقعیت دارد و دارای صفاتی ذاتی و عرضی نیز هست. تجاوزگری از صفات ذاتی این موجود واقعی است، چرا که بقای خود را در نفی دیگران می بیند.

تمدن غرب با نگاهی سوداگرانه و ریاضی به عالم نظر می کند و همین تحلیل ریاضی و هندسی عالم است که قدرت تصرف در آن را به او بخشیده است. اگر بشر جدید خلاف نظر ارسطو که اشرف علوم را بی غرض ترین و بی سود ترین علوم می دانست، با این غرض که مالک عالم شود (آنچنان که دکارت می گفت با علم باید آدمی مالک شود) و یا با این غرض که قدرت یابد (آن سان که فرانسیس بیکن (۶) می گفت علم باید بشر را به قدرت برساند) پای در راه علوم تجربی نمی گذاشت، تمدن جدید نیز بوجود نمی آمد. پس، از ثمر این درخت به غایات و حقیقت ذاتی آن می توان پی برد.

و اما رنسانس با رجوع به تمدن یونان و روم و تفکر متفکران یونان و روم و حتی با استمداد از رب النوع اساطیری آنان همچون زئوس (۷) و پرومته (۸) و اطلس (۹) و... تطور و تکامل یافت. نظام های سیاسی دنیای جدید نیز با رجوع به همین مرجع، یعنی دموکراسی دولت-شهرهای یونان و علی الخصوص دولت-شهر آتن شکل گرفت.

ولی انقلاب اسلامی با رجوع به این مرجع ظهور نیافته است و با دنیای جدید، یعنی دنیای پس از رنسانس، نسبتی ایجابی ندارد. این انقلاب از تفکری سرچشمه گرفته است که نه بر راسیونالیسم بلکه بر وحی مبتنی است. از لحاظ تاریخی نیز مرجع این انقلاب نه تمدن یونان و روم بلکه حکومت مدینه در آغاز هجرت پیامبر خدا از مکه به مدینه است.

آیا کسی هست که این احکام را انکار کند؟ آیا انقلاب اسلامی ثمره ی تلاش ها و مبارزات سیاسی روشنفکران ماتریالیست، ناسیونالیست و... است؟ خیر، مسلماً خیر. کسی نمی تواند انکار کند که این انقلاب اسلامی در رابطه ی بین مردم مسلمان و مرجع روحانیشان، یعنی امام، شکل گرفته است. روشنفکران- با صرف نظر از اختلافاتی که میان ما در تفسیر این لفظ وجود دارد- در این میانه حضوری فعال نداشته اند و البته تلاش های فرهنگی بزرگانی چون شریعتی و جلال و بعضی دیگر در آماده کردن شرایط برای به ثمر رسیدن انقلاب اسلامی بی تاثیر نبوده است، اما همه ی این تلاش ها و مبارزات در ذیل حضور بی بدیل و بی نظیر مرجعی روحانی که وجود خود را در نسبت با سنت پیامبر و ائمه معصومین معنا می کرد موثر واقع می شود، نه در کنار آن.

انقلاب اسلامی اصولاً بیرون از عالم فرهنگی دنیای جدید وقوع یافته است و فارغ از معیارها، ارزشها، نسبت ها و مفاهیم و اصول دنیای جدید. به همین علت است که غربی ها انسانهایی چنین را «بنیادگرا» می خوانند،

چرا که اصلاً این انقلاب از لحاظ ایجابی در امتداد سیر تطور تاریخی دنیای جدید قرار ندارد و اصولاً با رجوع به حکومت مدینه در هزار و چهارصد سال پیش شکل گرفته است. خواه نا خواه واقعیت وجودی این انقلاب، چه ابراز شود و چه ابراز نشود، در تضاد با تمامی مبانی نظری و عملی دنیای جدید، اعم از اومانیسم، راسیونالیسم، لیبرالیسم، ماتریالیسم، سکولاریسم، سیانتیسم، نظریه ی ترقی، لیبرال یا سوسیال دموکراسی و غیره... قرار دارد. اینکه می گویم «در تضاد با دموکراسی»، نباید کسی را به این شبهه دچار کند که این سخن با سخنان بزرگان ما و از جمله حضرت آیت الله خامنه ای تفاوت دارد. دموکراسی حکومت مردم است و با صرف نظر از اینکه اصلاً چنین مفهومی واقعی است و یا موهوم، ولایت فقیه حکومت مردم نیست - اگرچه فقیه منتخب مردم است و با او بیعت کرده اند - بلکه ولایت فقیه، حاکمیت فقیه و یا فقها هم نیست، چرا که اصلاً این وظیفه به فقیه تفویض می شود تا او حکم خدا را اجرا کند و نه اراده و اختیار خودکامه ی خویش را.

بنده با توجه به کمی وقت قصد ندارم که در اینجا اثبات کنم که ولایت فقیه تنها صورت ممکن برای تاسیس حکومت اسلامی در دنیای جدید است، اما باید این نکته را ذکر کنم که ولایت فقیه خود به خود بر این احکام منطقی استوار است که:

— حقیقت جهان ثابت و واحد است.

— این حقیقت از طریق قرآن و آخرین پیامبر خدا نزول یافته است.

— امکان وصول و دستیابی به حقیقت از طریق تحقیق و تفقه وجود دارد.

— فقیه کسی است که قدرت استدراک این حقایق را از طریق تفقه و تحقیق در کتاب خدا و سنت پیامبر و معصومین و عقل و اجماع داراست.

... و اما حالا، بعد از این مقدمات، می توانیم یک بار دیگر به موضوع سخن که تهاجم فرهنگی است باز گردیم:

با ظهور انقلاب اسلامی، دنیای غرب درصدد برآمد که این حادثه و واقعه ی بدیع را از میان بردارد. آمریکا مظهر تام همه ی آن صفاتی است که می توان آن را «امپراتوری اقتصاد» نامید، تا هنگامی که این قدرت برای آمریکا پابرجاست که سیطره ی دلار بر اقتصاد جهانی وجود دارد. اگر سیطره ی دلار از میان برود و مثلاً این جای آن را بگیرد، قدرت آمریکا هم، به مثابه مظهر تام دنیای غرب، از دریافت حقیقت انقلاب اسلامی عاجز است و حتی در آغاز پیروزی انقلاب خطری که از جانب آن نسبت به خویش متصور می دید بسیار کوچکتر

از آن خطری بود که امروز احساس می کند. جنگ تحمیلی به این علت بود که آغاز شد و باز هم به همین علت بود که طولانی شد.

پس منظور از «تهاجم» فی المثل هجوم غربی ها به سواحل آفریقا برای برده کردن سیاهان و به کار گرفتن آنان در مزارع اروپا و آمریکا و یا سفر ویلیام دارسی (۱۰) به ایران نیست. تعبیر «تهاجم» با صراحت تمام به واکنش دنیای غرب در برابر انقلاب اسلامی رجوع دارد و مراد از افزودن صفت «فرهنگی» به این لفظ نیز همان است که در آغاز این مقال به آن اشاره کردم: اینکه بعد از اتمام جنگ و شکست غرب در دستیابی کامل به اهداف خویش، ناگزیر صورت نبرد تغییر پیدا کرد و دنیای غرب به این نتیجه رسید که تنها راه از بین بردن انقلاب اسلامی- که وجهه جهانی یافته است و روز به روز توسعه ی بیشتری می یابد- آن است که موریانه ها از درون، به اساس فرهنگ انقلاب و ارکان آن حمله ور شوند.

با صرف نظر از آنکه غرب اکنون گرگ پیری است که مرگ خویش را نزدیک می بیند و قبل از همه، خود اوست که به این واقعیت رسیده و مساعی ریاکارانه و سبانه اش در این سالها نیز اشاره به همین حقیقت دارد، همواره تجربه ی تاریخی در ایران و سراسر جهان نشان داده است که دنیای غرب در عصر استعمار نو، اقوام دیگر را همواره از طریق روشنفکران آن اقوام و از درون تسخیر کرده است و این سخنی است که بسیاری از روشنفکران ایرانی و غیر ایرانی همچون شریعتی و جلال آل احمد، فانون (۱۱) و غیره به آن توجه یافته اند. رسانه ی ویدئو، ماهواره، کتاب ها، و نشریات فارسی داخلی و خارجی و... عرصه ای بود که این تهاجم فرهنگی در آن شکل گرفت. بسیار ساده انگارانه است اگر همه ی تلاش های مزورانه ای را که در این سه چهار ساله ی بعد از اتمام جنگ در داخل و خارج از کشور انجام گرفته است به «تبادل فرهنگی» تعبیر کنیم.

این تهاجم فرهنگی اگرچه صورت توطئه دارد، اما بدون تردید نه آنچنان است که بتوان بر وابستگی مستقیم همه ی روشنفکرانی که مخالف انقلاب اسلامی هستند حکم کرد. چنین نیست. روشنفکری حقیقتی دارد که در هیچ کجا جز دنیای غرب تعین نمی یابد. اما به هر تقدیر، جامعه ی روشنفکری اصولاً غرب گراست و با تفکر غرب زده می اندیشد و حتی اگر روی به دینداری بیاورد به شدت در معرض التقاط قرار دارد. روشنفکر به مفهوم «ولایت» اعتقادی ندارد، چرا که به دموکراسی غربی ایمان آورده است. او مومن به شریعت علمی است و با احکام ساده و متعارف و عوام زده ی علوم تجربی و انسانی می اندیشد و با پشتوانه ی چنین تفکری، دین و دینداری خرافه ای بیش نیست. بنا بر این تفکر، عصر دین سپری شده و عصر علم فرا رسیده است و علما و متدولژیست ها نه تنها جای انبیا بلکه جای فلاسفه را نیز گرفته اند... بنابر این، چه بسا که

روشنفکران یک قوم با رویکرد به ظاهر ریاکارانه ی دموکراسی غربی و شیفتگی مجنون وار نسبت به دستاوردهای شگفت انگیز تکنولوژی، تبلیغ تفکر غربی و اشاعه ی آن را نوعی مبارزه ی ارزشمند بینگارند و به این اعتبار، به هویت و استقلال خود پشت کنند. اگر در مسئله ی تهاجم فرهنگی هم باز روشنفکران مورد اتهام هستند از همین جاست.

البته فرهنگ مردم ما فرهنگ مکتوب نیست و این واقعیت را نباید همچون یک ارزش و یا یک ضد ارزش - به قول امروزی ها-نگریست. این واقعیتی است که وجود دارد و به این آسانی ها قابل تغییر نیست. فرهنگ یک قوم نسبتی آنچنان عمیق با تاریخ، اسطوره ها و خاطرات ازلی آن قوم دارد که مگر از طریق تحولات تاریخی و بسیار بطیء و آن هم در جهاتی خاص، قابل تغییر نیست. بنابر این، تلاش هایی که از طریق کتاب ها و مطبوعات در جهت مبارزه با فرهنگ انقلاب انجام گرفته هباءً منثورا (۱۲) ست. البته بسیاری از مرزهای اجتماعی بعد از انقلاب درهم شکسته است و نزدیک شدن حوزه های علوم قدیم و دانشگاه ها به یکدیگر و راه یافتن جماعتی عظیم از مردمان به اصطلاح فرودست به دانشگاه ها، رفته رفته در طول یک نسل ظرایف فرهنگی تازه ای را برای کشور، حداقل در شهرهای بزرگ، به ارمغان خواهد آورد. نفوذ از طریق فرهنگ ویدئو می تواند کارآیی بیش تری داشته باشد که آن هم به عللی که محل بحث آنها در اینجا نیست نمی تواند جایگاه لازم را در میان مردم پیدا کند.

و اما دو نکته باقی می ماند که ذکر آن ها در اینجا ضروری است:

یکی آنکه این مباحث به هیچ وجه نباید مستمسکی بشود برای سلب آزادی های مشروع و قانونی فرهنگی. نباید هرکسی به خود این اجازه را بدهد که اسلام را بنا بر عقل محدود خویش و اعتبارات آن تحلیل و تفسیر کند.

و دیگر این که این تقابل که میان فرهنگ انقلاب اسلامی و فرهنگ غرب وجود دارد، در شرایط طبیعی می تواند اسباب شکوفایی و کمال تفکر دینی را فراهم آورد و عرصه ای باشد برای یک تجربه ی تاریخی که بعد از چهارده قرن یک بار دیگر - بعد از حکومت ده ساله ی مدینه - تکرار شود. مسلم است که علوم جدید نمی توانند ایجاباً به کمال معرفت دینی مددی برسانند، اما این تقابل که از آن سخن رفت می تواند زمینه ای برای فعلیت یافتن و ظهور تام و تمام حقیقت دین فراهم آورد، آن سان که شب در برابر ستارگان. این تقابل ما را ورزیده می کند و حقیقت دین را، چه در مقام نظر و چه در مقام عمل، به منصه ی ظهور و نزول در عالم تفصیل می کشاند و نردبان تعالی فرهنگ اسلام واقع می شود.

منبع: کتاب رستاخیز جان صفحه ی ۶۵

- ۱- بخشی از سخنرانی شهید در نمایشگاه بین‌المللی کتاب، ۲۲ اردیبهشت سال ۱۳۷۱
- ۲- رجوع شود به فرهنگ جهانگیری، حسین انجو شیرازی، ص ۱۰۸۸
- ۳- برهان قاطع، ج ۳، ص ۱۴۸۱
- ۴- سوره بقره، آیه ۱۱۵
- ۵- شخصیت افسانه‌ای نمایشنامه معروف گوته، «فاوست»، که پیش از آن در نمایشنامه‌ای از کریستوفر مارلو با نام «داستان تراژیک دکتر فاوستوس» ظاهر شده بود.
- ۶- فیلسوف انگلیسی (۱۶۲۶-۱۵۶۱)
- ۷- سرکرده خدایان، حاکم آسمان‌ها و پدر سایر خدایان و قهرمان فانی یونان باستان
- ۸- یک «تایتان» که آتش را از اُلَمپ ربود و بشر بخشید.
- ۹- یک «تایتان» که زئوس او را محکوم کرد آسمان‌ها را بر دوش گیرد. یک «تایتان» که آتش را از اُلَمپ ربود و بشر بخشید.
- ۱۰- سرمایه‌دار استرالیایی که در سال ۱۳۱۹ ه.ق امتیاز نفت ایران را به مدت شصت سال از دولت وقت گرفت.
- ۱۱- روان‌شناس و متفکر اجتماعی فرانسوی، عضو نهضت آزادی بخش الجزایر.
- ۱۲- تعبیری است قرآنی به معنای «غبار پراکنده» برگرفته از آیه ۲۳ سوره فرقان.

در فیلم هیچ تصویری نمی‌تواند «سهواً یا به طور تصادفی» در میان مجموعه‌ی تصاویر فیلم قرار بگیرد؛ این یک اصل کاملاً بدیهی است که انسان را به یک خصوصیت جامع درباره‌ی «واقعیت سینمایی» راهبر می‌شود. مراد از واقعیت سینمایی همان واقعیتهای است که بر پرده‌ی سینما عرضه می‌گردد.

چرا چنین است؟ چرا در فیلم هیچ تصویر غیرضرور، اشتباهی یا تصادفی نمی‌تواند وجود داشته باشد، حال آنکه در واقعیت خارج یا واقعیت پیرامون هرگز چنین نیست؟^۱ در فیلم هر یک از تصاویر با تصاویر قبل و بعد از خویش و با مجموعه‌ی فیلم ارتباطی معین و پیش‌بینی شده دارد و پیوند بین تماشاگر و فیلم نیز موکول به آن است که تماشاگر این روابط معین و پیش‌بینی شده را دریابد. در اینجا هرگز این امکان وجود ندارد که دو تصویر بدون قصد خاصی کنار یکدیگر قرار بگیرند و یا تصویری بی‌دلیل در میان مجموعه‌ی تصاویر فیلم جاگیر شود.

ممکن است در جواب این سوال بگوییم: خوب! هر فیلم به ناگزیر دارای سیر دراماتیک و منطق معین و مشخصی است و اگر یک تصویر بدون رابطه‌ی درست با این سیر در آن میان بنشیند، هیچ فایده‌ای نخواهد داشت جز آنکه تماشاگر را گیج خواهد کرد و مانعی خواهد شد در سر راه درک کامل معنای فیلم.

در این جواب مسامحه‌ای وجود دارد و آن این است که باز هم اصل سوال مورد بی‌اعتنایی قرار گرفته است. باز هم می‌توان پرسید: این درست! اما چرا چنین است؟ مگر تماشاگر در زندگی معمول خویش از این قدرت و اختیار برخوردار است که همه‌ی حوادث و وقایع و اشخاص و اشیاء را درست آن سان که خود می‌خواهد به عرصه‌ی وقوع و وجود بیاورد؟

جواب را نهایتاً باید در بررسی ماهیت «واقعیت سینمایی یا واقعیت معروض در فیلم» جست‌وجو کرد که لاجرم با کیفیت وجود اشیاء در قاب تصویر (فریم فیلم) نیز ارتباط خواهد یافت. واقعیت عرضه شده در فیلم، آرمانی و مطلق‌گراست و از این لحاظ، امکان وجود صدفه (تصادف)، اشتباه و یا عدم قصد در آن وجود ندارد و با صرف‌نظر از مهارت فیلمساز، هرچه بر پرده می‌آید دارای «معنایی معین» است و «رابطه‌ای مشخص با دیگر اجزا و عوامل».

واقعیت سینمایی «مصنوع فیلمساز» است و با عنایت به پیام و محتوا و غایات و سرنوشت واحدی شکل گرفته‌اند که فیلم بدان منتهی خواهد شد. تکلیف نهایی را «غایات فیلمساز» تعیین می‌کند و بنابراین، همه چیز

- زمان و مکان، حرکات و روحيات پرسوناژها و ... حتی طول پلان‌ها - با توجه به صورت آرمانی فیلم آنچنان که مورد نظر فیلمساز است، از سرنوشت واحدی تبعیت خواهد کرد.

تلاش‌های فیلمساز چه در هنگام دکوپاژ، فیلمبرداری و یا مونتاژ بالاخره باید به آنجا منتهی شود که او نتیجه‌ی کار را به مثابه «اثر خویش» تصدیق کند. «زبان سینما» نیز زبان واحدی است که در آن بیان عواطف و احساسات از طریق تصویر متحرک اصالت خواهد یافت که با صرف نظر از تفاوت‌های فردی، با توسل به «گرامر یا دستور زبان معینی» انجام می‌شود؛ و لذا فیلم صورتی آرمانی و مطلق‌گرا خواهد یافت که در آن، همان‌طور که گفتیم، از جانب فیلمساز جایی برای تسامح، عدم قصد، اشتباه و یا صدفه وجود نخواهد داشت. در فیلم جایی برای «انتخاب» تماشاگر وجود ندارد؛ فیلمساز به جای تماشاگر فکر و انتخاب کرده است و همه‌ی اشیاء و اشخاص و وقایع و حرکات در واقعیت سینمایی «نشانه‌هایی هستند که به غایات، مفاهیم و عواطف موردنظر فیلمساز اشاره دارند. دخالت عوامل پیش‌بینی نشده را در کار، چه از سر ناشیگری باشد و چه از سر مهارت بسیار فیلمساز، نباید نقض‌کننده‌ی این معنا دانست.

واقعیت عرضه شده در فیلم بیش از هر چیز قابل قیاس با فضای مثالی رؤیاهاست. در رؤیا نیز همه چیز نشانه و علامت است نه واقعیت؛ نشانه‌هایی سمبلیک، دال بر معنای خاص. رویا نیز «جهان سوژکتیو» درون انسان است که انعکاس بیرونی یافته است، همچون فیلم که خواه‌ناخواه نشان‌دهنده‌ی دنیایی ذهنی است که فیلمساز در آن زندگی می‌کند. هرکس در «جهان معرفت» خویش می‌زید و این جهان همان قدر به «جهان واقعی» نزدیک است که معرفت او راهبر به حقیقت شده است.

جهان رؤیایا فضای مثالی است و هرگز احکام «دنیای واقعی» بر آن بار نمی‌شود. در عالم واقع، قوانین طبیعی، قراردادهای اجتماعی و احکام شریعت امیال آدم‌ها را مقید می‌دارند. در جوامع غربی هم که با نیرنگ «آزادی دین» در واقع قیود احکام دینی را از سر راه خویش برداشته‌اند، قراردادهای اجتماعی و محدودیت‌های طبیعی وجود بشر او را از دستیابی به متعلقات اهو و آمال شهوت‌پرستانه‌ی خویش باز می‌دارد و لذا بشر غربی جهان رؤیا را که از سیطره‌ی «ضمیر ناخودآگاه» رهایی دارد و احکام عالم واقع بر آن بار نمی‌شود، جهانی آزاد می‌داند. «آزادی» بدین مفهوم، آزادی نفس اماره است که درست در تضاد با معنای «حریت» - که آزادی واقعی است - قرار می‌گیرد. آزادی حقیقی، آزادی از پرستش اهو است: و لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حراً.^۲

اگر رویا بنا بر صورت عامیانه‌ی تعلیمات فروید^۳ جهانی آزاد باشد، سینما را نیز باید جهانی آزاد نامید، چراکه بشر توانسته است از سیطره‌ی ضمیر ناخودآگاه که ضامن حفظ قراردادهای اجتماعی و قوانین طبیعت در

درون آدمی است، به آن پناه برد و نفس اماره‌ی خویش را رها کند. بر پرده‌ی سینما می‌توان «انعکاسات ضمیر ناخودآگاه جمعی بشر» را نیز نظاره کرد.

آنان که از نفوذ فیلم‌های پورنو ۴ در میان غربی‌ها باخبرند در جست‌وجوی شاهد و مصداق بر مدعای ما چندان در نمی‌مانند، اگرچه نگاهی به «دنیای کارتون»، خصوصاً در نمونه‌هایی چون «سوپرمن» و امثال آن، می‌توانند کافی باشد. بشر جدید در پرسوناژهایی چون سوپرمن و «مرد شش میلیون دلاری» و ... خود را در جریان یک تخیل سینمایی از بار محدودیت‌های طبیعی وجود خویش رها کرده است و میدان عمل وسیع‌تری برای ارضای قوه‌ی غضب خود به دست آورده. به توسط پورنوگرافی نیز سد محدودیت‌های وجود طبیعی خویش را در جهت اطفای شهوات حیوانی حتی المقدور از سر راه برداشته و امکان استغراق هرچه بیشتر در لذات جنسی را برای خود فراهم آورده است. «فیلم‌های جادویی» نیز انعکاس - یا پروژکسیون - اوهام و تخیلات رویایی بشر جدید به خارج از وجود اوست.

با پذیرش این مقدمات، پس باید پذیرفت که سینما بتواند گاه به مثابه «روایای صادقه» جهان فردا و سرنوشت انسان را در پیش چشم ما بگشاید ... و مگر چنین نبوده است؟ «حسی غریب» بشر امروز را نسبت به عاقبت خویش تذکر بخشیده است و اگرچه این تذکر ضمنی هرگز فرصت نیافته که به خودآگاهی برسد، اما فیلم‌ها توانسته‌اند آینه‌ی این حس غریب باشند و در چشم آگاهان، پرده از سرنوشت محتوم بشر بردارند.

سینما اکنون آینه‌ی ضمیر بشر غربی است و بر پرده‌ی آن، همه‌ی آنچه او از خود و دیگران می‌پوشاند انعکاس یافته است. ادبیات، تئاتر و سینمای افسورد - که در اینجا مترادف با معنای «پوچی» گشته است - در حقیقت بازتاب همان بن‌بست روحی بشر جدید است در آینه‌ی هنر. «افسورد» بن‌بستی است که غرب در آن به آخر خط رسیده است. سینما بشر غربی را لو داده است و صفات باطنی او را آشکار ساخته ... و در کنار آن، ناگفته نباید گذاشت که وجدان نیم‌خفته‌ی او و فطرتش که هنوز نمرده است نیز در این آینه‌ی جادو انعکاس یافته. فی‌المثل در نگاهی به فیلم کوروساوا می‌توان تحولات باطنی - فرهنگی - جامعه‌ی ژاپن را در ذیل تاریخ غرب و گرایش پنهان روح ژاپنی را برای بازگشت به خویش و سنت‌های فراموش شده‌ی شرقی نظاره کرد. «دوداسکادن» و «درسواوالا» نمونه‌های خوبی هستند.

درسواوالا در نزد کوروساوا مظهر «حضور شرقی ۵ انسان» است، روحی که رعایت ظاهری سنت‌ها نمی‌توانند حیاتش را تضمین کند و لاجرم در نهایت غربت و گم‌گشتگی می‌میرد. دوداسکادن نیز آینه‌ای است که ژاپن می‌تواند خود را در آن بنگرد و اگر غفلت ناشی از غرب‌زدگی اجازه دهد، به نحوی از خودآگاهی دست یابد. در همه‌ی فیلم‌های کوروساوا و بسیاری از فیلم‌های ژاپنی این «میل باطنی» در تعارض با «روح تمدن غربی»

جلوه کرده است و البته باید گفت که این تعارض در عموم جوامعی که تاریخشان در فرهنگ و تمدنی کهن و ریشه‌دار معنا شده است وجود دارد و ناگزیر کم و بیش در عرصه‌ی هنر و خصوصاً بر پرده‌ی سینماهایشان انعکاس یافته. در ایران خودمان نیز این تعارض از یک سو در فیلم‌هایی چون قیصر، گاو، آقای هالو، تنگسیر، طبیعت بی‌جان، گوزن‌ها، سرایدار، باغ سنگی، شیر خفته، گزارش، سفر سنگ و از سوی دیگر در فیلم‌هایی چون مغول‌ها، زیر پوست شب، اوکی مستر، گراند سینما، جعفرخان از فرنگ برگشته، اتوبوس، حاجی واشنگتن، هی جو و ... جلوه یافته است.

البته برای جلوگیری از سوء تفاهم و برای جواب گفتن به سوالات مقدر باید گفت که این انعکاسات نه در کشور ما و نه در هیچ یک از کشورهای غیرغربی، خودآگاهانه و پالایش یافته نیست، چنان که در همه‌ی این فیلم‌ها آثار غرب‌زدگی نیز در التقاطی آشکار و پنهان با انعکاسات ضمیر نابه‌خود جمعی وجود دارد و البته توقعی هم جز این نمی‌توان داشت. عصر تاریخی خودآگاهی ما از این پس آغاز گشته و پیش از این، ظهور معارضه‌ی فرهنگی نهفته در باطن اجتماع ما نمی‌توانسته است که از حد بازتاب‌های ضمنی و نابه‌خود فراتر رود.

پرده‌ی سینما قاب آینه‌ی ضمیر خود ماست و بنابراین، از این پس رفته رفته جلوه‌های خودآگاهی ما در این آینه ظاهر خواهد شد و به محاکمات آن تحول فرهنگی که در باطن قوم ما رخ داده است خواهد پرداخت. آنچه را که باید اعتراف کرد این است که سایه‌ی منورالفکری قرن نوزدهم بر اذهان بسیاری از روشنفکران و هنرمندان ما حجابی ظلمانی است که اجازه نداده تا آنها بتوانند با «مردم» در سیر تکاملی انقلاب اسلامی همراهی کنند. آنها بدون درکی عمیق از تاریخ و ضرورت‌های آن سعی کرده‌اند که از قبول تقدیر تاریخی انقلاب استنکاف ورزند و لذا، چونان کبکی که سر در برف برده است، خود را نسبت به انقلاب اسلامی و آثار تاریخی و جهانی آن به غفلت زده‌اند و البته انتظاری هم نباید داشت که تحول فرهنگی آرمانی ما به توسط کسانی که اعتقادی به اصل آن ندارند بنیان نهاده شود؛ دوران ظهور هنرمندان نسل انقلاب از این پس فراخواهد رسید و هنر انقلاب برای انجام وظیفه‌ی تاریخی خویش آماده خواهد شد.

چرا سینما از قابلیت چنین وسیع برای جلوه بخشیدن به فضای ذهنی بشر برخوردار گشته است؟ آنچه که ما واقعیت سینمایی یا واقعیت عرضه شده در فیلم نامیده‌ایم چگونه ایجاد شده است؟

با اختراع دوربین عکاسی، بشر امکان یافته است که «ظاهر»ی از واقعیت را در یک «لحظه‌ی خاص» ثبت کند. «لحظه» به مفهوم «کوچک‌ترین جزء زمان» یک اعتبار عقلی است و هرگز نمی‌تواند «وجود خارجی» داشته باشد. آنچه در عکس تثبیت می‌شود نیز لحظه نیست؛ حالات خاصی است از اشیاء که ثابت مانده‌اند.^۶

حرکت در فیلم توهمی است که از ردیف کردن عکس‌هایی از حالات متوالی یک شیء ایجاد می‌شود، اما به هرحال، با این توهم حرکت، زمان به نحوی خاص در فیلم وجود پیدا می‌کند و همین امکان است که به سینما چنین قابلیت شگفت‌انگیزی بخشیده است. اگر زمان با مفهوم خاص سینمایی خویش در فیلم وجود پیدا نمی‌کرد، هرگز این امکان به وجود نمی‌آمد که فیلم بتواند «داستان» پیدا کند و کیست که نداند بخش عظیمی از جذابیت سینما به وجود داستان بازمی‌گردد، تا آنجا که بسیاری از کارگردانان قدیم و جدید سینما، مفهوم فیلم را مساوی با «داستان مصور» انگاشته‌اند. غالب فیلم‌های تاریخ سینما نیز چیزی جز داستان مصور نیست.

در هنگام سخن گفتن از عکس با یک فریم از فیلم، تنها درباره‌ی حالت تصویر، گویایی آن و رنگ‌هایش بحث نمی‌کنیم؛ آنچه ضرورتاً در مباحث مربوط به کمپوزسیون ۷ در عکاسی و سینما مورد بحث واقع می‌شود، نحوه‌ی قرار گرفتن و ترکیب اجزای تصویر نسبت به کادر یا قاب تصویر است.

هر شیء در واقعیت سینمایی - واقعیت معروض در فیلم

به دو دلیل معنای خاصی متفاوت با عالم خارج از فیلم پیدا می‌کند:

- یکی از آن لحاظ که وجودش در یک سیر کلی به هم پیوسته معنا می‌شود.

- دیگر از آن جهت که در کادر مربع مستطیل قاب تصویر محصور می‌گردد.

پُرروشن است که وقتی در ادامه‌ی فیلم، در نقطه‌ای از یک ماجرای به هم پیوسته، تصویری از «گلی سفید در باد» قرار می‌گیرد، مفهوم آن به طور کامل با همان گل سفید در معرض باد - به مثابه جزئی از واقعیت یا طبیعت خارج از فیلم - فرق می‌کند. در فیلم، گل سفید در معرض باد نشانه‌ای است که به مفهوم خاص موردنظر فیلمساز اشاره دارد. اما تصویر این گل سفید از یک لحاظ دیگر نیز با اصل آن در خارج از فیلم تفاوت یافته است: از آن لحاظ که در کادر مربع مستطیل قاب تصویر محصور گشته و از کل واقعیت جدا شده است.

«قاب تصویر یا کادر فیلم» اگرچه عاملی است که بیشترین اثر را در صورت بخشیدن به واقعیت سینمایی دارد، اما در عین حال بیشتر از سایر عوامل سعی در پنهان کردن خویش دارد، تا آنجا که تماشاگر مستغرق فراموش می‌کند که همه‌ی ماجرا در یک کادر مربع مستطیل اتفاق می‌افتد. آنچه در قاب تصویر ضبط می‌شود، قسمتی است انتخاب شده از یک واقعیت و نه همه‌ی آن. لذا خود کادر یا قاب تصویر، فی‌نفسه به یک «انتخاب خاص» اشاره دارد.

فی‌المثل شعار «مملکت مال کوخ‌نشین‌هاست» بر در و دیوار شهرها، در نزد عموم مردم به همان معنایی اشاره دارد که مورد نظر گوینده‌ی این سخن بوده است، اما وقتی همین اشعار در سکانس آغازین فیلم «عروسی خوبان» ۸ زیر یک آرم بنز به نمایش درآید، با عنایت به قرائنی که قبل و بعد آن و در سیر کلی فیلم وجود دارد، به معنای کنایه‌آمیز دیگری که مورد نظر فیلمساز است اشاره دارد و قص علی هذا. بر همین قیاس، واقعیت عرضه شده در فیلم «واقعیتی مثالی» است که در آن همه‌ی اشیاء و اشخاص و وقایع نشانه‌هایی برای اشاره به مفاهیم معین موردنظر فیلمساز هستند و از این لحاظ، هیچ تصویر یا عنصر زائد، تصادفی و یا سهوی نمی‌تواند در واقعیت پالایش یافته، آرمانی و مطلق‌گرای سینمایی وجود داشته باشد. در آرمان‌ها و آرزوهای انسان نیز هیچ عنصر زائدی وجود ندارد و همه چیز درست عین مطلوب است.

اگر کادر عکس یا قاب تصویر چنین خصوصیتی نداشت، هرگز عکاسی به مثابه یک هنر شناخته نمی‌شد. آنچه در کادر عکس می‌آید حکایتگر «انتخاب عکاس» است و انتخاب عکاس نیز بر عواطف و مکّنونات درونی او مبتنی است و مهارتش در زیبایی‌شناسی و فن عکاسی.

این انتخاب در فیلم صورتی تکمیل یافته و به مراتب پیچیده‌تر پیدا می‌کند، چراکه در فیلم «حرکت» نیز وجود دارد؛ حرکت دوربین و سوژه. انتخاب فیلمساز که منشأگرفته از گرایش‌های باطنی، ذوق، عواطف و احساسات و مکّنونات درونی اوست، بر همه‌ی فیلم در تمام مراحل آن، از نوشتن یا انتخاب سناریو و دکوپاژ تا انتخاب هنرپیشه، طراحی صحنه، فیلمبرداری و مونتاز تحمیل می‌شود و بر این اساس، فیلم هرگز نمی‌تواند از آرمان‌جویی و مطلق‌گرایی پرهیز کند، گذشته از آنکه ساختار سینمایی و دراماتیک فیلم، بافت زمانی آن و در مجموع معماری مونتاز، خواه‌ناخواه واقعیت سینمایی را به «صورتی مثالی، آرمان‌جو و مطلق‌گرا» شکل می‌دهند.

رؤیاهای و آرزوهای انسان نیز چنین‌اند و به همین دلیل انسان‌هایی که دل به آرزو باخته‌اند و درصدد بنا کردن بهشت آرمانی خویش در زمین هستند، هرگز به مطلوب خود نخواهند رسید، چراکه در واقعیت عالم هیچ گل بی‌خاری نیست.

در دنیا هیچ چیز به طور کامل منطبق بر خواسته‌های انسان وجود پیدا نمی‌کند و احادیثی چون اَلْکَمَالُ فِی الدُّنْیَا مَفْقُودٌ ۹ و یا عَرَفْتُ اللّٰهَ سُبْحَانَهُ بِفَسْخِ الْعَزَائِمِ ۱۰ به همین حقیقت اشاره دارند. اما در واقعیت سینمایی لاجرم گل‌ها بی‌خارند و خارها نیز بی‌گل... و اگر هم فیلمساز بخواهد خود را ملتزم به واقعیت خارج نگاه دارد، باز هم به طور کامل موفق نمی‌شود و اصلاً باید اذعان داشت که چنین انتظاری از سینما بیهوده است. حتی «سینمای مستند» نیز با آنکه از قابلیت بیشتری برای نزدیک شدن و وفادار ماندن به واقعیت برخوردار

است از این قاعده خارج نیست، چراکه از یک سو اصلاً ساختار سینمایی و دراماتیک فیلم آرمان‌جو و مطلق‌گراست و از سوی دیگر، فیلم مستند نیز نهایتاً جلوه‌ی واقعیت در چشم فیلمساز است و لاجرم همان قدر به واقعیت نزدیک خواهد بود که سازنده‌ی آن.

موضوع فیلم «روزنه» ۱۱ کار آقای شورجه تحول باطنی پزشکی است که بالاجبار به جبهه می‌رود، اما در برخورد با فضای جبهه وصل به حقیقت پیدا می‌کند. در میان پزشکیانی که به جبهه رفته‌اند، چند نفر با چنین تحولی بازگشته‌اند؟ پزشک مزبور یک «قهرمان» نیست، اما نهایتاً دارای یک «خصوصیت آرمانی» است که محور فیلم قرار گرفته است. ۱۲ چرا از زندگی سایر پزشکیانی که به جبهه رفته‌اند و تحول نیافته بازگشته‌اند فیلمی ساخته نشده است؟ اگر چنین فیلمی هم ساخته شود، «پیامی تعمیم یافته» خواهد داشت و آن این است: «جنگ هم نمی‌تواند پزشکان را متحول کند». یا «در جبهه‌های جنگ هیچ واقعه‌ای که بتواند زمینه‌ی تحولات باطنی را فراهم آورد وجود ندارد»... در هر حال، پیام فیلم «تعمیم یافته و آرمانی» است.

گریزی نیست؛ اگر فیلمی ساخته شود درباره‌ی کسی که نه قهرمان است و نه ضدقهرمان، یک فرد کاملاً معمولی، باز هم پیام فیلم حکمی کلی و تعمیم یافته خواهد بود: «نباید در جست‌وجوی قهرمان بود». یا «انسان‌ها قهرمان نیستند». قص علی هذا.

اگر برای «مصدق جمعی بشر» بتوان ضمیری تصور کرد، هنرمندان حکایتگر آن «ضمیر» هستند. هنر، محاکمات حضور و غیاب بشر نسب به حق است. همه‌ی هنرها این‌چنین‌اند و در میان هنرها، سینما «آینه‌ی جادو»ست، آینه‌ای که در آن چهره‌ی باطنی بشر امروز بی‌پرده انعکاس یافته است.

منتظر بمانیم تا «خودآگاهی تاریخی» این قوم نیز در این آینه ظاهر شود و باطن زیبای انقلاب اسلامی را، تا آنجا که این آینه قابلیت انعکاس را دارد، به جهانیان عرضه کند.

پی‌نوشت‌ها:

۱- در خلقت خدا نیز هیچ صدفه، اشتباه و یا حتی عدم ضرورتی وجود ندارد، چراکه «ممکن» تا به «ضرورت» و «جواب» نرسد، وجود پیدا نمی‌کند. سخن از نسبت میان انسان و واقعیت پیرامون اوست، نه از واقعیت به مثابه مخلوق و مصنوع خدا.

۲- بنده‌ی دیگری مباش که خداوند تو را آزاد آفریده. (نهج البلاغه، نامه‌ی ۳۱) -و.

۳- Sigmund Freud (1939) (۱۸۵۶)؛ روانشناس اتریشی، پایه‌گذار روانشناسی تحلیلی. -و.

- ۴- Porno: مخفف Pornography؛ ترسیم یا نمایش رفتار جنسی در فیلم، عکس یا کتاب، به منظور تحریک امیال جنسی؛ به فیلم، عکس یا کتابی که حائز چنین خصیصه‌ای باشد نیز Porno می‌گویند. - و.
- ۵- مقصود شرق سیاسی نیست.
- ۶- در ماهیت عکس سخن بسیار است که فرصتی دیگر می‌طلبد.
- ۷- Composition: ترکیب‌بندی. - و.
- ۸- به کارگردانی محسن مخلصف، محصول ۱۳۶۷. - و.
- ۹- کمال در دنیا یافت نمی‌شود. (علی (ع)، غررالحکم و درر الکلم). - و.
- ۱۰- و حَلِّ الْعُقُودِ و نَقْضِ الْهَمَمِ: خداوند را به فسخ تصمیم‌ها و گشوده شدن گره‌ها و نقض اراده‌ها شناختم. (نهج‌البلاغه، حکمت، ۲۵). - و.
- ۱۱- محصول ۱۳۶۷، کار جمال شورجه. - و.
- ۱۲- قصد نقادی در میان نیست و اشاراتی که به فیلم‌های مختلف می‌شود برای نزدیک شدن به مطلب از طریق ذکر مثال است نه چیز دیگر.

«فیلم اگر جاذبه نداشته باشد، فیلم نیست»

آیا این سخن همان همه که مشهور است، بدیهی است؟

پر روشن است که تا این نسبت بین فیلم و تماشاگر برقرار نشود، اصلاً مفهوم فیلم و سینما محقق نمیگردد:

تماشاگر باید تسلیم جاذبه‌ی فیلم شود، چرا که او با پای اختیار آمده است و اگر در این دام نیفتد، میرود. اگر فیلم جاذبه نداشته باشد، تماشاگری پیدا نمیکند و فیلم بدون تماشاگر، یعنی هیچ. پولی که برای بلیت پرداخت میشود نیز تأییدی است بر همین توقع... و اصلاً شک کردن در این امر، شک کردن در مشهورات و مقبولات عام است. طبیعت زندگی بشر نیز با این اقتضا همراه است که مردم از آنان که در مشهورات شک میکنند، خوششان نیاید.

البته در اینجا بحث تنها به مسأله جذابیت مربوط نمیشود و اصلاً بحث در باب «جذابیت» را بدون اشاره به «مخاطب سینما» چگونه میتوان انجام داد؟ باید دید که «طرف تأثیر» جاذبه‌های سینما چه کسانی هستند: عوام‌الناس و یا خواص؟ و مقصود از «خواص» چه کسانی هستند؟ انتلکتوئل‌ها؟ منتقدین؟ حکما و عرفا؟ ... و یا همه‌ی اینها؟ شکی نیست که فی‌المثل سینمای تارکوفسکی را عوام‌الناس نمیفهمند و اگر معیار جذابیت «گیشه» باشد، خیلی از فیلم‌ها را دیگر نباید فیلم دانست.

گیشه میزان استقبال عوام‌الناس را نشان میدهد و شکی نیست که وقتی ما فیلم را در جاهایی نمایش میدهم که برای ورود به آن باید بلیت گرفت و بلیت را نیز در ازای مقداری پول میدهند، یعنی از همان آغاز این نتیجه‌ی منطقی را پذیرفته‌ایم که «فیلم باید برای عوام‌الناس جاذبه داشته باشد»، و اگر نه، چرا مقدمات قضیه را آن گونه چیده‌ایم؟ فیلم بدون جاذبه را باید فی‌المثل در سالن‌هایی به اسم «کانون فیلم» نمایش داد که جز خواص بدان راه ندارند. آنگاه باید جوابی برای این سوال دست و پا کرد که «پس مقصود از ساختن فیلم چیست، اگر نتوان آن را در سینماها نمایش داد؟»

فیلم را اگر همچون یک «اثر هنری» اعتبار کنیم و هنر را نیز با معیارهای روز بسنجیم، آنگاه به این نتیجه خواهیم رسید که «مخاطب فیلم لزوماً مردم نیستند و چه بسا که فیلم برای مخاطبی خاص ساخته شود». بسیاری از فیلمسازان، فیلم را از آغاز برای شرکت در جشنواره‌ها میسازند؛ آنها فقط به فرمول‌های روشنفکرانه و نظر منتقدین میاندیشند. کسانی هم هستند که فیلم را همچون یک تجارت پولساز شناخته‌اند؛ آنها در

جست وجوی رگ خواب عوام الناس هستند و قبله‌شان مکعبی است به نام «گیشه». آیا میتوان فیلمی ساخت که نه به رگ خواب عوام الناس اصالت بدهد و نه به فرمول‌های روشنفکران و نظر منتقدین؟

پس میبینیم که جذابیت سینما را مجرد از مفهوم سینما و مسأله مخاطب آن نمیتوان بررسی کرد. درباره‌ی تلویزیون پرسش از جذابیت با دشواریهای دیگری مواجه میشود، چراکه اگر جذابیت در سینما دامی است که می‌گسترند، در تلویزیون کمندی است که با آن صید را به دام میکشانند. این مثال شاید قیاس مع الفارق باشد، چراکه صید از درون، جاذبه‌ای برای دام و کمند نیست، اما تماشاگر سینما و تلویزیون به آن دام و این کمند عشق می‌ورزد. پس هرچه هست، در درون بشر چیزی است که این رشته‌ی جذابیت بدان بند میشود و مبحثی در این باب باید به این سوال نیز پاسخی مکفی بگوید که «جذابیت سینما برای بشر در کجاست؟»

تماشاگر تلویزیون در خانه‌ی خویش دل‌مشغولیهایی دارد که او را باز میدارد از اینکه با تمام حواس ظاهری و باطنی خود در پای تلویزیون حاضر باشد؛ این است که جذب او پای فیلم بسیار مشکل‌تر است. اما به هر تقدیر، جذب تماشاگر لمی دارد که خیلی از فیلم‌سازها میدانند. همه‌ی آنها که فیلم پر فروش می‌سازند این لم را بلدند، اما چه جواب خواهید داد اگر از شما بپرسند: «آیا فیلم خوب یعنی پر فروش؟» بی تردید می‌گویید خیر. از این جواب روشن است که «فیلم و سینما عین جذابیت نیست».

جذابیت «شرط لازم» است، اما «کافی» نیست، چون شرط کافی نیست نمیتوان در باب آن حکمی مطلق صادر کرد. جذب تماشاگر نمیتواند همه‌ی هدف فیلمسازی باشد، اگرچه جذابیت اولین شرطی است که اگر وجود نیابد، مفهوم فیلم محقق نمیشود. پس، از این واقعیت نمیتوان حکمی استخراج کرد مبنی بر تأیید آنچه اکنون در سینمای تجاری می‌گذرد.

از جانب دیگر، مفهوم و حدود جذابیت در سینما به جواب این سوال بازمی‌گردد که «برای چه باید فیلم بسازیم؟» سینما را هم میتوان به سوی آن ابتدالی هدایت کرد که پیش از انقلاب به آن «فیلم فارسی» می‌گفتند و هم به سوی سینمای «آوانگارد» و هم به جوانبی دیگر. ما سینمای ایران را در کدام یک از این افق‌ها معنا میکنیم؟

امروزه در سینما سوءاستفاده از گرایش‌های غریزی وجود حیوانی بشر امری است مجاز و بسیار رایج. باعنایت به آنچه امروز در جهان می‌گذرد، سینما و تلویزیون ایران الحق که عفیف‌ترین و نجیب‌ترین هستند، اما بسیارند کسانی که برای عفت و نجابت در سینما شأنی قائل نیستند؛ مقصودم کسانی هستند که «وجود حیوانی بشر» را از «حقیقت انسانی او» تمیز نمیدهند. در اینجا با توجه به نحوه‌ی تفکر، تعاریف مختلفی از جذابیت پیدا

میکند. پس اگرچه هنوز به این سوال که «جاذبیت سینما برای بشر در کجاست؟» جواب نگفته‌ایم. اما در اینجا سوالات دیگری نیز عنوان میشود که طرح آنها در حقیقت بخشی از جواب است:

- آیا جاذبیت در سینما، هرچه که باشد، مقبول و مشکور است؟

- تا کجا میتوان از جاذبیت‌های سینمایی سود برد؟ و آیا تماشاگر باید خود را به هر جاذبه‌ای در فیلم تسلیم کند؟

- خودآگاهی تماشاگر در سینما چگونه باید نگرسته شود؟

- آیا رابطه‌ی دیگری بین تماشاگر و فیلم نمیتوان تصور کرد و این رابطه‌ی فعلی، تنها نسبتی است که بین فیلم و تماشاگر میتواند وجود پیدا کند؟

نوع رابطه‌ای که سینما با انسان امروز برقرار میکند هرگز نظیری در تاریخ نداشته است. تماشاگر سینما در «توهمی از یک واقعیت» غرق میشود و در یک «بازی شبیه زندگی» شرکت میکند، بیآنکه رنج‌های آن زندگی دامن او را بگیرد. تماشای ریزش برف برای آن که از پشت پنجره‌ی یک اتاق گرم بدن مینگرد بسیار زیباست، اما برای آن که خانمانی ندارد تا بدن پناه ببرد، چطور؟

پس «داستان فیلم» نقش اساسی دارد، اگرچه این داستان نهایتاً باید از طریق تصویر بیان شود. حالتی که کودکان در برابر قصه دارند شاید نزدیک‌ترین مثال برای درک رابطه‌ای باشد که بین فیلم و تماشاگر برقرار است، اگرچه باز هم این قیاس کامل نیست. در اینجا کودک بر قوه تصور و خیال خویش متکی است، اما در آنجا تماشاگر یک «واقعیت مخیل و مصور» را میبیند و به همین دلیل سینما در ابتدا با «داستان مصور» اشتباه میشود. این تعریف که سینما یک داستان مصور است تصویری است عام که هویت تاریخی سینما را نیز تعیین کرده است.

تلاش‌هایی که خواسته‌اند نقش داستان را در فیلم انکار کنند و آن را به تصویر محض مبدل سازند توفیق نداشته‌اند و سینما اکنون همین است که هست: «تصویر متحرکی که در خدمت بیان داستان درآمده».

جاذبیت سینما از جانبی به داستان برمیگردد، از جانبی دیگر به تصویر، از جانب سوم به این ملغمه‌ای که از ترکیب داستان و تصویر پدید آمده و میتواند توهمی از واقعیت را ایجاد کند. این ملغمه دیگر نه داستان است و نه تصویر؛ ماهیتی دیگرگونه یافته است. نه آرد است و نه شکر؛ حلواست. توهمی جذاب و لذت‌بخش از واقعیت است که میتواند آدم را در خود مستغرق کند و رنج خودآگاهی را در وجود او موقتاً تسکین دهد... قصد ما بحث در ماهیت فیلم نیست و این مختصر نیز به حسب ضرورت پیش آمد.

نیاز به قصه برای کودک امری است فطری و متناسب با طبیعت کودکی، در بزرگان نیز به مثل، تا آنگاه که با تفکر و تعقل تجریدی و حکمت انس نگرفته‌اند، ضرورتی است غیرقابل انکار. مثل و تمثیل، صورتی است ملموس که معانی مجرد را در خود تنزل می‌دهد و به فاهمه‌ی عموم نزدیک می‌گرداند.

«داستان»، همان طور که از نامش برمی‌آید، «مثالی است از زندگی» که بشر حیات خویش را با توجه بدان معنا میکند. اگرچه نباید معنای «قصص» را، آنچنان که مورد نظر قرآن است، با مفهوم داستان اشتباه گرفت^۱، اما به هر حال، روش قرآن مجید در «بیان حقایق از طریق امثال» ناظر بر یک ضرورت غیرقابل انکار در حیات بشری است: اینکه «عموم بشر برای اعتبار و ادراک حقایق ناگزیرند از مراجعه به امثال»... و تاریخ خود شاهد صادق دیگری است.

فرهنگ اقوام در مجموعه‌ی امثال و حکم و قصه‌های عامیانه است که جلوه‌ای ماندگار یافته. رابطه‌ای که بین فرهنگ و اسطوره و تاریخ به معنای جدید آن وجود دارد نیز سخت محل تأمل و عبرت است، که این مختصر حوصله‌ی قبول آن را ندارد.

داستان، مثالی از زندگی است که بشر خود را در آن بازمیابد. گذشته، حال و آینده‌ی افراد انسانی «واقعیتی است ممتد» که جز قسمت کوتاهی از آن، در پرده‌ای مه‌آلود از ابهام و تردید و وهم گم شده است. عموم افراد انسانی نمیتوانند زندگی خود را در مجموع، همچون واقعیتی واحد اما ممتد بنگرند؛ گذشته فراموش شده است و حال رابطه‌ی خویش را با گذشته‌ها گم کرده...

آینده نیز از نظرها پنهان است و انسان امتداد عمل خویش را در آن بازنمیابد. اما داستان اینگونه نیست؛ ده‌ها سال زندگی، همچون واقعیتی واحد پیش چشم واقع شده، گذشته و حال و آینده یکدیگر را معنا میکنند، وقایع نیز مهره‌هایی هستند که با توجه به «نتیجه داستان» انتخاب شده‌اند و این رشته‌ی واحدی است که آنها را به یکدیگر پیوند داده. با نظر کردن در این مجموعه، ناظر همه‌ی حیات را پیش چشم دارد؛ از آغاز تا انجام، از مبدأ تا معاد، این میتواند «عبرت‌آموز» باشد. انسان نیز محتاج عبرت‌آموزی است، اگر نه خود را در پیچاپیچ زمان گم میکند. نه آنکه زمان پیچاپیچ باشد، بل انسانی که با تفکر تجریدی و حکمت اُنس ندارد، زمان را همچون لایبرنتی^۲ میابد و هزار پیچ، خود را، گمگشته‌ای که راهی به بیرون بازنمیابد.

اما این تنها یک روی سکه است؛ روی دیگر آن این است که داستان در عین حال میتواند دعوت به غفلت کند و تجری و عصیان، آنچنان که در هنر مدرن معمول است. اما شاید نتوان گفت که ذات داستان - اگر به طور مطلق اعتبار شود - به کدام یک از این دو، «غفلت» یا «عبرت»، نزدیک‌تر است.

سینما توهمی است واحد از یک واقعیت ممتد؛ داستانی که تصویر شده. اگرچه این سخن را نباید در مقام تعریف نهاد، چراکه در این سخن «اصالت تصویر» و «فردیت فیلمساز» لحاظ نشده، حال آنکه امروز، بنا بر تعریف غالب هنرشناسان معاصر، بیان همین فردیت و مکنونات درونی هنرمند است.

هنرمند مدرن مدعی آن است که «من تاریخی و اجتماعی انسان» از مشرق «من فردی» او طالع میشود و البته این جنون، میراث ناپلئون و معاصران اوست که نصیب اینان هم شده! واقعیت درون فیلم، واقعیت از چشم فیلمساز است و به عبارت بهتر، صورتگر عالم درونی خود اوست، لهذا اگر فیلمساز واقعیت را «آنچنان که هست» دیده باشد، فیلم نیز به این واقعیت نزدیک خواهد شد، والا نه. ۳.

پس حالتی را که تماشاگر در برابر فیلم دارد میتوان با حالتی که کودکان در برابر قصه دارند قیاس کرد، با صرف نظر از مراتب و شدت و ضعف آن. کودک در قصه استغراق مییابد و خود را فراموش میکند. این فراموشی مقدمه‌ی نوعی خودآگاهی است که برای او حاصل می‌آید، چراکه کودک از یک سو زندگی خود را در قصه‌ای میشنود معنا میکند و از سویی دیگر، قصه را در زندگی خود. «هم ذات پنداری» تنها بخش محدودی از این فعل و انفعال است و هرگز نمیتواند همه‌ی آن را توجیه کند.

این «استغراق» هدفی است که جاذبه‌های فیلم بدان منتهی میگردند؛ هدفی است که اگر محقق نشود، فیلم را دیگر نمیتوان «فیلم» خواند. فیلم فاقد جاذبه فیلم نیست. آیا عکس این قضیه نیز مطلقاً صادق است یا خیر؟ فیلم دارای جاذبه فیلم هست، اما معلوم نیست که فیلم خوبی باشد.

فیلم «طبیعت بیجان» کار «سهراب شهید ثالث» ۴ یکی از معدود تجربیاتی است که در سینمای ایران، با فراز از شیوه‌های معمول ایجاد جاذبه ساخته شده است. این فیلم را هرگز نمیتوان فیلم دانست، اگرچه با استقبال بسیار منتقدان فیلم روبه‌رو شد. فیلم باید از روی آوردن به جاذبه‌های کاذب پرهیز کند، اما از سوی دیگر، جاذبیت اولین شرط تحقق فیلم و سینماست. فیلمساز قصد کرده بود که زندگی یک سوزن‌بان پیر را با طبیعت بیجان قیاس کند.

قیاسی این چنین، فینفسه اشکالی ندارد، اما قالب فیلم باید در عین حفظ جاذبیت به این مقایسه پردازد، نه آنچنان که آن روضه‌خوان با مردم روستا میکرد: چون از عهده‌ی گریاندن آنان برنمی‌آمد، دامن از سنگ پر میکرد و در تاریکی بر سر آنان میریخت تا آنها را بگریاند! استفاده از پلان‌های کشدار برای خسته کردن تماشاگر، همان است که روضه‌خوان مذکور با مردم روستا میکرد.

جاذبه‌های کاذب، جاذبه‌هایی منفی آزادی و اختیار تماشاگر و ممانع او از رشد و تعالی کمال‌طلبانه به سوی حق است. جاذبه‌ی کاذب، جاذبه‌ای است که تماشاگر را سحر میکند و او را از رجوع به فطرت خویش باز میدارد. هر جاذبه‌ای که عقل بشر را تحت سیطره‌ی خویش بکشد و تماشاگر را به ورطه‌ی تسلیم در برابر وهم و شهوت و غضب، جاذبه‌ی کاذب است. سوءاستفاده از گرایش‌های شهودی تماشاگر جایز نیست و ترس و وهم و خشم او را نیز تا آنجا باید تحریک کرد که مانع کمال روحانیاش نباشد.

تماشاگر بخش اعظم وجود خویش را تسلیم فیلم میکند و در آن مستغرق میشود. با این استغراق دچار نوعی غفلت از خویش و الیناسیون^۵ میگردد که حسن و قبح آن باید با توجه به شرایط و نتایج فیلم ارزیابی شود. این غفلت ملازم با زندگی بشری است و از آن نمیتوان پرهیز کرد. پایان این سیر به نوعی خودآگاهی منتهی میشود که اگر ماهیتی کمال‌طلبانه داشته باشد، میتواند همه‌ی ترس‌ها و خشم‌ها و هیجانات و کشاکش‌های عصبی فیلم را در خود مستحیل کند، اگر نه، تماشای فیلمی که منفی آزادی و عقل بشر و ممانع کمال اوست، خسرانی است که جبران‌ش به سختی ممکن است.

فیلم‌های ترسناک بر فعالیت قوه‌ی واهمه‌ی تماشاگر متکی هستند. کمال بشر به آن است که مجموعه‌ی قوای وجودیش در تحت احاطه‌ی عقل^۶ به اعتدال برسد و لذا، مخالف کمال انسانی است که قوه‌ی واهمه را به طور مستقل و فارغ از عقل پرورش دهیم. در باب «تفنن» نیز، مذموم آن است که چون یک «هدف» اعتبار شود و اگر نه، تفننی که منتهی به تذکر گردد نه تنها مذموم نیست که ممدوح است. اگرچه در مقام قضاوت، حکم بر ظاهر باید راند و لاغیر، اما هر فعل با توجه به نیت و نتیجه‌اش ارزش مییابد.

معمول این است که تماشاگران به قصد کسب لذت و تفنن در جلوی سینماها صف میبندند و اگر نبود این لذتی که در تماشای فیلم وجود دارد، سینما هرگز از شأنی این‌چنینی در میان آدم‌ها برخوردار نمیشد. در اینکه آیا انسان اجازه دارد که خود را به تفنن محض تسلیم کند یا خیر، سخن بسیار است، اما به هر تقدیر جذابیت سینما متکی بر نیازهای بشری است و برای شناخت ماهیت آن، باید به تأمل در باب نیازهای بشری همت گماشت.

نیازهای بشری را مسامحتاً میتوان به سه دسته تقسیم کرد:

الف: نیازهای فطری و غریزی که از عشق انسان به کمال منشأ گرفته‌اند.

ب: نیازهایی که ناشی از ضعف‌های بشری هستند، اما ریشه در فطریات و غرایز دارند.

ج: نیازهایی که منشأ آنها عادات غیرطبیعی است.

نیاز به سیگار امری است غیرطبیعی، اگرچه برای معتادان به سیگار قابل انکار نیست. انسان در اصل وجود خویش نیاز به سیگار ندارد، اما چون معتاد شود، اعتیادش منشأ نیازی خواهد شد که خود را بر وجود او تحمیل میکند - مادام که ترک اعتیاد نکرده است. چه نیازی آدم‌ها را برای نخستین بار به جانب سیگار کشانده است؟ جواب روشن است:

«ضعفی بشری که به هر حال ریشه در طبیعت انسانی دارد، هرچند که انسان اجازه ندارد خود را به ضعف تسلیم کند».

پس این دو قسم ب و ج در واقع یکی هستند و آن دسته‌بندی باید بدین صورت تصحیح شود:

- نیازهای فطری و غریزی منشأ گرفته از عشق به کمال

- نیازهایی منشأ گرفته از ضعف‌های بشری

وجود انسان سراپا فقر و نیاز است، اما همه‌ی این نیازها مستحق اعتنا نیستند. تنها نیازهایی باید مورد اعتنا قرار بگیرند که منافی سلوک انسان به سوی کمال وجودیش نیستند. تفاوت ما و غریبها، یکی در همین جاست؛ اومانیسسم^۷ و فرزندان او، لیبرالیسم و دموکراسی، میان نیازهای انسان تفاوتی قائل نمیشوند. آنها از آنجایی که برای انسان «حقیقتی غایی» نمیشناسند، اعتقاد یافته‌اند که همه‌ی نیازهای بشر باید به طور یکسان برآورده شوند، حال آنکه در این صورت، شدت و حدت نیازهای حیوانی، عشق به کمال را که منشأ نیازهای فطری است محبوب خواهد داشت و راه انسان به سوی فلاح مسدود خواهد شد - همان اتفاقی که اکنون در غرب افتاده است. دموکراسی اقتضا دارد که نیاز به همجنس‌بازی نیز برای همجنس‌بازان برآورده شود، حال آنکه این امر نیازی است کاذب، منافی طبیعت بشر و حقیقت غایی وجود او، که نه تنها مستحق اعتنا نیست بلکه باید با اجرای حدود، ریشه‌ی آن از اجتماع بشری بریده شود.

نیازهای مادی و معنوی بشر، هر دو، از عشق به کمال الهی منشأ گرفته‌اند، اما در برآوردن آنها باید همان نسبت خاصی مراعات شود که در شریعت لحاظ شده است. از این میان، اصالت با نیازهای معنوی است و نیازهای مادی باید تا آنجا مورد اعتنا قرار بگیرند که تکامل روحانی بشر اقتضا دارد. غذا خوردن در حد اعتدال مقوم روح است، اما شکم‌چرانی انسان را از راه حق تعالی روحی و معنوی بازمیدارد. شریعت مخالف لذات نیست بلکه درموردی حتی مشوق آن است. اما اصالت دادن به لذات مادی مطلقاً مذموم است.

برای سینما جوازی ویژه در خروج از این نسبت‌ها و قواعد وجود ندارد بنیان جذابیت سینما بر ایجاد و ایهام و اعجاب و تفنن و تله‌است و نمیتواند که نباشد. جذابیت سینما نمیتواند بر عواطف انسانی متکی نباشد؛

نمی‌تواند بر آمال و آرزوهای بشری و میل او برای فرار از واقعیت اتکا نکند؛ نمی‌تواند نیازهای کودکانه‌ی بزرگسالان را مورد اعتنا قرار ندهد؛ نمی‌تواند در کیفیت تأثیر خویش، هیجانات و واکنش‌های عصبی انسان را محسوب ندارد؛ نمی‌تواند به عشق‌های مجازی نپردازد؛ نمی‌تواند زیباییهای ظاهری را فراموش کند؛ نمی‌تواند روابط ساده‌ی اجتماعی را دور بریزد؛ نمی‌تواند از سهولت بیان و سادگی پرهیز کند ... اما در تمامی این موارد هرگز نباید از این اصول فارغ شود:

- اصالت دادن به ضعف‌های بشری مجاز نیست.

- آزادی انسان و عقل و اختیار او نباید محکوم جاذبیت‌های تکنیکی واقع شود.

- جذابیت نباید «هدف» قرار بگیرد.

- اعتنا به نیازهای انسان برای ایجاد جاذبه نباید به ممانعت از سلوک او به سوی کمال وجود خویش منجر شود.

اتکا بر ضعف‌های بشری برای نگاه داشتن تماشاگران روی صندلی سینما سوءاستفاده‌ای است بسیار رایج و موفق؛ و راستش را بخواهید، در این جهت، تاریخ سینما را باید تاریخ این سوءاستفاده دانست. چرا ما سینمایی را که اصطلاحاً بدان «فیلم فارسی» می‌گویند مساوی با ابتذال میدانیم، حال آنکه در میان اقشار وسیعی از عوام‌الناس هواخواه دارد؟

کاری که فیلم فارسی با تماشاگر خویش میکند کار تازه‌ای نیست؛ «شکوه علفزار»، «داستان وست ساید»، «دختر گلفروش»، «هرگز غیرمادر»، «سال‌های دور از خانه» و ... نیز با مخاطب خویش همان میکنند که فیلم فارسی. در طول تاریخ سینما بسیار معدودند فیلم‌هایی که شیوه‌ای جز این برای تأثیرگذاری بر مخاطب خویش اتخاذ کرده باشند، با صرف نظر از بعضی از تفاوت‌های فرعی، در نوع رودررویی با تماشاگران تفاوتی میان فیلم‌های وسترن، خیالی، ترسناک، کمدی، ملودرام و ... وجود ندارد.

وجه اشتراک در اینجاست که عموم این فیلم‌ها نوک پیکان تأثیرات روانی خویش را بر مخاطب، به سوی ضعف‌های او نشانه رفته‌اند، با این تفاوت که فیالمثل در فیلم‌های ملودرام، تماشاگر انسانی احساساتی و یا عاشق‌پیشه فرض شده است، حال آنکه در فیلم‌های وسترن، تور را به قصد تماشاگر سلطه‌جو و پرخاشگر و متجاوز انداخته‌اند. در فیلم‌های تخیلی، ماجراجویانه و کمدی، مخاطب فیلم را انسانی انگاشته‌اند گریزان از واقعیات، خیال‌پرور و اهل لغو. در فیلم‌های ترسناک، اتکای اصلی کار بر قوه‌ی توهم تماشاگر است و در تمامی این موارد، جذب تماشاگر از طریق «تسخیر روانی» او انجام میشود.

بعضیها چنین میاندیشند که ضرورت مخاطبه با ضعف‌های بشر از لوازم ذاتی سینماست و به عبارت دیگر، سینما هرگز نمیتواند روی خطاب خویش را از ضعف‌های بشری بگرداند. در حد افراط، آنان رسالت سینما را همین میدانند:

« فریب دادن تماشاگر و کشاندن او به دامی از جاذبه‌های پست و غفلت‌زدگی و از خودبیگانگی، با ایجاد تفنن و تله‌زدن».

آنها در جواب ما میگویند:

«سینما همین است که هست؛ شما توقعات خود را پایین بیاورید».

حال آنکه اگر ملاک تجربه باشد، در میان فیلمسازان غربی هم هستند کسانی که برخوردی جز این با تماشاگر داشته‌اند. آنها گاهی همچون آندره وایدا در فیلم «ارض موعود»، مخاطب خویش را رفته رفته به سوی نحوی خودآگاهی محدود هدایت میکنند و یا همچون فرانچسکو روزی در فیلم «سه برادر» با «فطرت» تماشاگر مخاطبه دارند؛ و در عین حال به مسأله جذابیت نیز بی اعتنا نبوده‌اند.

آن تسخیر روانی که گفتیم، خواه‌ناخواه اتفاق میافتد؛ این خاصیت سینماست و در بهترین شرایط نیز نباید انتظار داشت که این رابطه‌ی خاص و بینظیر بین تماشاگران و فیلم وجود نداشته باشد. فیلم تماشاگر را تسخیر میکند و عموماً جانشن خودآگاهی او میشود، اما گفت‌وگوی ما در کیفیت ایجاد این رابطه و غایات آن است. با تکیه بر ضعف‌های نفسانی و روانی تماشاگر، این رابطه میتواند ماهیتی سلطه‌جویانه پیدا کند. اما این تنها صورت ممکن نیست.

یک رابطه‌ی متقابل جذب و انجذاب بین نفس انسان و جهان خارج از او برقرار است که با توجه به خصوصیات روحی انسان، صورت‌های مختلفی مییابد.

هرچه انسان را جذب کند به نحوی او را تسخیر کرده و شکی نیست که این جذب و اجذاب همواره مبتنی بر نیازهای متقابل است.

جاذبه‌ی اشیاء و اشخاص برای انسان در آنجاست که میتوانند نیازهای مادی و معنوی او را برآورده سازند، اما حرکت در جهت رفع نیاز در حالتی مذموم است که از سر ذلت و وابستگی باشد و منافعی با آزادی و عقل و اختیار انسان و غایات کمالی وجود او. در روابط اجتماعی نیز نفس تسخیر و استخدام مذموم و ناشایسته نیست؛ بردگی و استعباد است که انسان را از حریت ذاتی خود، که اصل وجود بشر است، دور میکند و به روابط اجتماعی ماهیتی ظالمانه میبخشد.

این رابطه‌ی جذب و انجذاب بین فیلمساز، فیلم، تماشاگر، غالباً به بردگی و استعباد میانجامد، حال آنکه برای راندن انسان به سوی کمال نیز نمیتوان دست به تازیانه برد.

استغراق در فیلم از شروط لازمی است که فیلم و سینما با آن تحقق پیدا میکند و نباید پنداشت که سخن ما به انکار این رابطه میانجامد. انکار مطلق این رابطه، نفی سینماست و این مقصود ما نیست. سخن ما در کیفیت تحقق این رابطه به نحوی است که در آن عقل و اختیار تماشاگر و حریت ذاتی او منکوب واقع نگردد.

اهل سلطه برای تسخیر دیگران از طریق ضعف‌ها و نقص‌ها و نیازهای آنان وارد عمل میشوند. خرگوش را با هویج میفریبند، موش را با پنیر، و کبوتر را با دانه. فیالمثل، دیدن فیلم‌های «بروس لی»، «جیمز باند» و یا «رمبو» میتواند مخاطب مستعد را از طریق پاسخ‌های مناسبی که به نیازهای کاذب قوه غضبیه‌اش میدهد، از خود بیگانه کند، به تسخیر کامل بکشد و استعدادهای بالقوه‌ی شیطانیش را در این جهان به فعلیت برساند. تماشاگری این چنین، رفته رفته در توهمی که از وجود بروس لی یا رمبو به او ارائه شده است استحاله مییابد. تکرار و استمرار به تثبیت خصائل و ملکاتی میانجامد که از این طریق یافته است و بیش از پیش امکان بازگشت به اصل فطری خویش را از دست میدهد و کارش به جنون میکشد، جنونی بسیار عمیق‌تر و ریشه‌دارتر از آن جنون اصطلاحی که ناشی از عوارض روحی و عصبی است.

در فیلم‌های ترسناک، تسخیر روانی تماشاگر از طریق قوه‌ی واهمه‌ی او انجام میگیرد. تماشاگر با آنکه «میداند» آنچه در پیش چشم دارد دروغی بیش نیست، اما با این همه، از فریبکاری قوه‌ی وهم و تخیل خویش نمیتواند بگریزد. نظیر انسانی تنها که میخواهد شب را در کنار مرده‌ای به صبح برساند: با آنکه میداند از مرده هیچ فعلی صادر نمیشود، میترسد و اگر نتواند وجودش را تحت سیطره‌ی عقل بکشد و خود را با استدلال‌ها و براهین عقلی قانع سازد، چه بسا که در اوج توهم، کارش به جنون منجر شود. با این همه، جای این سوال وجود دارد که چرا تماشاگر با وجود ترسی که بر جانش مستولی میشود سینما را ترک نمیگوید.

تماشاگر سینما در رنج‌ها و دردها و ترس‌های یک زندگی خیالی مصور شریک میشود، بیآنکه در آن حضوری واقعی داشته باشد؛ همچون انسانی که از پشت پنجره‌ی یک اتاق گرم به ریزش برف مینگرد. تماشاگر فیلم ترسناک، از ترس خویش همان لذتی را میبرد که بچه‌ها از شنیدن قصه‌ی دیوها و پریان میبرند؛ میترسد، اما چون میداند که آنچه میشنود قصه‌ای بیش نیست و بغل مادر بزرگ نیز به شدت جای امنی است، از این ترس لذت میبرد.

در فیلم‌های کمدی عموماً از اعجاب و شگفت‌انگیزی تماشاگر سوءاستفاده میشود. آنچه به او ارائه میشود کاریکاتوری است از یک زندگی کاملاً غیرمعمول و غیرواقعی. وجه تمایز کاریکاتور از واقعیت در آنجاست

که کاریکاتور با مبالغه در قسمت‌هایی خاص از یک واقعیت، که می‌توانند شاخص آن باشند، وجود پیدا کرده است. خنده ناشی از اعجاب است و اعجاب واکنشی است روحی در برابر وقایع و یا اشخاص و اشیای غیرمعمول.

آیا میتوان خندیدن را به عنوان یک هدف اختیار کرد؟ گاهی شنیده میشود که «خنده» را به مثابه یک مکانیسم دفاعی در برابر مشکلات اعتبار میکنند و فیالمثل پیشنهاد میدهند که برای تخفیف دشواریهای ناشی از تضییقات اقتصادی، رسانه‌های گروهی باید خنداندن را به مثابه یکی از اهداف اصلی کار خویش اختیار کنند.

این سخن که ریشه در یک برداشت عامیانه از روانشناسی جدید دارد، بر جهل گوینده نسبت به غایات کمالی وجود انسان استوار است. خنده مکانیسم دفاعی انسان‌هایی است که ضعف نفس، آنان را از مواجهه با چهره‌ی جدی حیات عاجز ساخته است. اگر «فرار» را بتوان به مثابه یک مکانیسم دفاعی پذیرفت، خنده را هم میتوان.

کسی که با ایجاد تفنن و سرگرمی برای مردم، به طور محدود و حتی‌المقدور با غایات کمال‌طلبانه، مخالفتی ندارد؛ اما جذب انسان‌ها به سوی اهدافی که با حیات طیبیه‌ی انسانی مخالفت دارد، ظلمی است غیرقابل بخشش. در اینجا ما کاملاً آگاهانه، بحث‌های ماهوی مربوط به سینما را از اخلاق جدا نمیکنیم، چراکه اولاً شرط دینداری همین است، ثانیاً اصلاً ما معتقدیم که تفکر علمی باید بر دین مبتنا پیدا کند و نه بالعکس. پروتستانیتسم تجربه‌ای است تاریخی که هنوز بیش از چند قرن از آن فاصله نگرفته‌ایم و آثار مفسده‌انگیز آن امروز در حیات مفتضح غربیها به وضوح ظاهر است و اگرهم این تجربه‌ی تاریخی را نداشتیم، اتکای ما بر یک پشتوانه‌ی غنی دینی است که در سراسر جهان نظیری ندارد و ریشه‌های انقلاب اسلامی نیز در خاک آن پا گرفته.

ما آموخته‌ایم که در تمامی مسائل مستحدثه، همواره دین و احکام آن را به مثابه مطلق حق بگیریم و شرایط جدید و مقتضیات زمان را حول این محور لایتبدل معنا کنیم و بنابراین، هرگز در برابر این سوال که «چرا اخلاق را از بحث‌های ماهوی مربوط به سینما جدا نمیکنید؟» دچار تردید نمیشویم.

دین اسلام برای شکوفایی کرامات باطنی انسان تشریع شده است و بنابراین، ما اخلاق حسنه را به مثابه هدف مطلق آفرینش میشناسیم و در برابر مقتضیات و لوازم و شرایط جدید، تکلیف ما به زبان ساده آن است که هرچه را با حیات طیبیه‌ی انسانی و اخلاق کریمه منافات دارد، به دور بریزیم.

گذشته از آن، اینگونه تشکیک‌ها از تفکری غرب‌زده برمیآید که نظر و عمل را جدا از هم میداند و اگر مقاله‌ای این چنین حوصله‌ی آن را داشت و بضاعت نویسنده اجازه میداد، بسیار مناسب بود که در اینجا به این اشتباه

فلسفی که اصل شجره‌ی تفکر رایج در مغرب زمین است میپردازیم و تناقض آن را با دین و دینداری نشان میدادیم... اما به هر تقدیر، بسیار از مسائلی که ما در این مباحث طرح میکنیم اصلاً برای غرب‌زدگان محلی از اعراب ندارد.

اتخاذ خنده به مثابه یک هدف مجاز نیست، چنانکه انسان اجازه ندارد لذت بردن را به مثابه غایتی برای حیات خویش اختیار کند. شکی نیست که سینما از توان بسیاری برای ایجاد تفنن و تلذذ برخوردار است، اگر نبود این حقیقت که «خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاءِ لَا لِلْفَنَاءِ» - شما را برای بقا آفریده‌اند نه فنا - انسان نیز میتواند خود را تسلیم لذات کند و کسی هم داعیه‌ای جز این نداشت.

شرط دینداری آن است که ما در برخورد با همه‌ی مسائل، پیش از هر چیز به انسان و کمال معنوی او بیندیشیم و لذا سینمای کمدی، جنایی، ترسناک، ملودرام‌های عاشقانه و ... را جدا از نتایج اخلاقی نمایش آنها نمیتوان بررسی کرد.

در وجود انسان ضعف‌های بسیاری وجود دارد که میتوان نوک پیکان جذابیت را بدانجا متوجه داشت. از طریق چشم‌ها میتوان بر همه‌ی وجود این اسفندیار روپین‌تن غلبه یافت، اما مگر صورت مسأله را باید این چنین فرض کرد که ما در جست‌وجوی راه‌هایی برای غلبه بر تماشاگر برآییم؟

اگر جذابیت اصالت پیدا کند و هیچ حدی نیز وسیله را محدود نکند، آنگاه همان اتفاق میافتد که اکنون در سینمای غرب افتاده است: فیلمساز کمند خویش را به غرایز شهوی و غضبی تماشاگر و هزار ضعف دیگر در وجود او بند میکند تا سد دفاع روانی او را خرد کند و وجودش را به تسخیر کشد.

اگر سینما بخواهد بر ضعف‌های روحی بشر - عواطف سطحی و مبتذل، تمایل به جلوه‌فروشی و خودنمایی، تمایل به غلبه و استکبار، تمایل به فرار از مواجهه با دشواریها و واقعیات، تمایل به تسلیم در برابر قدرت، غرایز شهوی، تمایل به اسراف و افراط در تمتع و لذت‌جویی و ... - بنا شود، کار به رشد این صفات مذموم در وجود بشر خواهد انجامید و او را از حد اعتدال انسانی خارج خواهد کرد.

اگر جذابیت اصالت پیدا کند، آنگاه، - آنچنان که در «دونده»^۸ و مخصوصاً در «باشو، غریبه‌ی کوچک»^۹ اتفاق افتاده است - فیلم‌ها مجموعه‌ای خواهند شد از وقایع، شخصیت‌ها و حرکاتی هیستریک که سعی دارند برای تماشاگر هرگز فرصتی برای تعقل باقی نگذارند.

هیچ فیلمسازی نمیتواند بدون یک تصویر از مخاطب خود فیلم بسازد و خواه‌ناخواه، روحیات او در کارش ظاهر میشود. سحر این نوع فیلم‌ها، بسته به هویت کارگردان، اقشار مختلفی از مردم را دربرمیگیرد. فیلمساز

انتلکتوئل نمیتواند با مردم مخاطبه‌ای داشته باشد و بالعکس، فیلم‌های فارسی ۱۰ و هندی و ... نوعاً روی خطاب با عوام‌الناس دارند؛ اگرچه با شیوه‌هایی یکسان، از طریق «تسخیر جادویی روان تماشاگر». اینجا دیگر اطلاق لفظ «مخاطب» به تماشاگر فیلم محلی ندارد، چراکه آنچه بین فیلم و تماشاگر - در این نوع فیلم‌ها - میگذرد، دیگر مخاطبه یا هم‌زبانی نیست، بلکه تسخیر جادویی روان و یا به قول یکی از دوستان، هینوتیزم است.

جان کلام اینکه باید تماشاگر فیلم را انسانی صاحب عقل و اراده و حریت ذاتی دانست و با او آنچنان رفتار کرد که شأن انسانی او اقتضا دارد. جذابیت فقط در برابر نیازهای بشری معنا دارد و لذا اگر راه سوءاستفاده از ضعف‌های تماشاگر را بر خود ببندیم، باید روی به جاذبه‌هایی بیاوریم که جانب کمال انسانی را رها نکرده‌اند و ریشه در فطرت الهی انسان دارند.

حکمت وجود لذت در طبیعت، تسهیل حرکت انسان در جهت پیوستن به کمال غایی وجود خویش است. اما نکته‌ی بسیار ظریفی در اینجا است: این حکم تا هنگامی درست است که مطلق لذت مورد توجه انسان قرار نگرفته است والا از آن پس، یعنی از آن هنگام که لذت‌جویی در حیات بشر اصالت پیدا کند، دیگر نه تنها راهی به سوی کمال ندارد، که او را به سقوط در ورطه‌ی حیوانیت کامل میکشاند.

براین قیاس، آنچه که مذموم است نه مطلق جاذبیت، بلکه اصالت دادن به آن است، والا اگر جاذبه‌ی سینمایی اصل واقع نشود نه تنها سد راه کمال نخواهد شد، بلکه تماشاگر را در طی طریق به سوی شکوفایی فطرت و اعتدال وجود، مدد خواهد کرد.

آنچه در اینجا بر قلم میگذرد در مقام تبیین حکمی و اعتقادی است، اگر نه، نویسنده خود واقف است که جست‌وجوی راه موکول به تجربه‌ی عملی در کار فیلمسازی است. مهم آن است که بدانیم راه ما فراسوی قواعد رایج در سینمای تجاری قرار دارد و عموم آنچه به مثابه قواعد مسلم و خدشه‌ناپذیر تلقی میشود، بت‌هایی است که باید شکسته شود. راه ما راه فطرت است، البته همان طور که گفتیم، نه آنچنان است که در سینمای غرب مطلقاً نشانه‌هایی از آن منظره‌ی که ما در جست‌وجوی آن هستیم یافت نشود.

تفکری که با انقلاب اسلامی در جهان امروز طرح شده است تفکر تازه‌ای است که باید به ظهور تحولاتی عظیم در صورت این تمدن نیز بینجامد، چراکه «صورت» در عالم وجود همراه تابع «سیرت» است و وظیفه‌ی ایجاد این تحول نیز جز ما - که پرورده‌ی این تفکر هستیم - بر گرده‌ی چه کسانی میتواند باشد؟

پی نوشت‌ها:

- ۱- در این مورد نگاه کنید به فصل «تأملاتی در ماهیت سینما» در همین کتاب. - و.
 - ۲- Labyrinth: جای پریپچ و خم، ماز، هزارتو. - و.
 - ۳- واقع‌گرایی در اینجا به معنای رئالیسم نیست.
 - ۴- فیلمساز ایرانی (- ۱۳۲۲)؛ بیشتر فیلم مستند می‌سازد. «یک اتفاق ساده» (۱۳۵۲) و «در غربت» (۱۳۵۴) از جمله دیگر آثار اوست. فیلم «طبیعت بیجان» را در سال ۱۳۵۳ ساخته است. - و.
 - ۵- Alienation: از خود بیگانگی، بیگانه گشتگی. - و.
 - ۶- مقصود از عقل، عقل ظاهر یا «عقل معاش» نیست.
 - ۷- Humanism: مذهب اصالت بشر. - و.
 - ۸- به کارگردانی امیر نادری، محصول ۱۳۶۳. - و.
 - ۹- به کارگردانی بهرام بیضایی، محصول ۱۳۶۵. - و.
 - ۱۰- سینمای ایران بعد از انقلاب و مخصوصاً در چند ساله‌ی اخیر رشدی بسیار چشمگیر داشته است که باید ارج نهاده شود. مقصود ما سینمایی است که اصطلاحاً به آن «فیلم فارسی» می‌گویند.
- منبع: کتاب آینه‌ی جادو، جلد اول، سیدمرتضی آوینی.

یکی از احکام مشهوری که درباره‌ی سینما و تلویزیون عنوان می‌شود این است که «اینها ظرف‌هایی هستند که هر مظلوفی را می‌پذیرند؛ اینها «ابزار» هستند و این ما هستیم که باید از این ابزار درست استفاده کنیم». ... و کسی هم از خود نمی‌پرسد که اگر اینچنین بود، چرا ما بعد از یازده سال از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران هنوز نتوانسته‌ایم از تلویزیون و سینما آنچنان که شایسته است استفاده کنیم.

بنده هرگز صلاح نمی‌دانم که برای اقامه‌ی حجت و دلیل به گفتار غربی‌ها متوسل شوم، چراکه از یک سو اعتقاد دارم آنها خود قادر به شناخت حقیقی خود و جامعه‌ی خود نیستند و از سوی دیگر، هرچه را که از قول آنها ذکر کنیم باز هم هستند کسانی که در همان باب اقوالی کاملاً مخالف بر زبان و قلم خویش رانده‌اند، زیرا که تفرقه و تشتت آرا از لوازم ذاتی و لاینفک تمدن غرب است. اما با این همه، اکنون قصد دارم که محور اصلی مباحث این مقاله را سخنانی قرار دهم که مارشال مک لوهان ۱ در باب «رسانه‌ها و پیام» گفته است.

اکنون زندگی ما، به خصوص کودکان و نوجوانانمان، در اوقات فراغت ۲ نظم مسلکی خویش را از دست داده و نظامی متناسب با برنامه‌های تلویزیون گرفته است و به همین علت در صبح روزهای جمعه برای آنکه برنامه‌های تلویزیون با نماز جمعه معارضه نکند برنامه‌ها را قطع می‌کنند، اما در هنگام اذان مغرب که برنامه‌ها فقط برای پخش مختصری قرائت قرآن، اذان و چند جمله‌ای مناجات قطع می‌شود و بعد ادامه پیدا می‌کند، بازار مساجد بسیار کساد است؛ علاوه بر آنکه ما و کودکانمان برای تماشای فیلم سینمایی عصر جمعه نمازمان را درست در آخرین فرصت ممکن به جای می‌آوریم. باز خدا پدرشان را بیامرزد که برنامه‌ها را فقط تا ساعت بیست‌وسه ادامه می‌دهند ۳ و لااقل زمستان‌ها نماز صبح مسلمین قضا نمی‌شود.

این امر پیش از آنکه به برنامه‌های تلویزیون ارتباط پیدا کند به آن «جادوی پنهان» یا «بار ناخودآگاه» ارتباط دارد که در ذات تلویزیون نهفته است و اینکه نظام زندگی ما اکنون ضرباهنگ خویش را نه از «دین» که از «تکنولوژی» می‌گیرد.

در درون خانه، تلویزیون روابط متقابل اعضای خانواده را با یکدیگر بریده است و با وجود یک تلویزیون روشن، دیگر جمع واحدی در خانه تشکیل نمی‌شود. همه فرد فرد، جدا از هم نشسته‌اند و رابطه‌ی فردی بین خود و تلویزیون برقرار کرده‌اند. این سخن را همه‌ی ما بارها از خانم‌هایی که خودشان غرق در تلویزیون نیستند خطاب به شوهرانشان شنیده‌ایم که «با من ازدواج کرده‌ای یا با تلویزیون؟» این جمله از یک سو بیان یک واقعیت بسیار دردناک است و از سوی دیگر مبین این نکته است که در میان ما هنوز نظام سنتی و مسلکی در پای نظام تکنولوژیک زندگی مدرن قربانی نشده است. رابطه‌ی سینما و تلویزیون با مخاطبان خویش نوعی

رابطه‌ی «تسخیری» است که از طریق ایجاد جاذبه در تماشاگر برقرار می‌شود - اگرچه تسخیر به میل، نه به عنف و اکراه. ظاهراً هیچ گونه اکراه یا اجباری در کار نیست، اما اگر درست به این رابطه بیندیشیم خواهیم دید که غالباً رشته‌ی این جاذبیت نه به کمالات انسانی بلکه به ضعف‌های او بند شده است ۴ و این چنین، هرچند سخن از «جبر» به معنای فلسفی آن نمی‌توان گفت، اما باید مردم و تلویزیون و سینما وجود نوعی «رابطه‌ی ایجابی» را پذیرفت: کششی سحرآمیز و غیرقابل مقاومت.

مارشال مک لوهان در مقاله‌ی «وسیله، پیام است» مطلبی را نقل می‌کند که بسیار عبرت‌انگیز است:

تجزیه و تحلیل برنامه و «محتوا» هیچ نشانه و مدرکی از جادوی این وسایل یا «بار ناخوآگاه» (Subliminal Charge) آنها به دست نمی‌دهند.

لئونارد دوب Leonard Doob در گزارش خود به نام «ارتباطات در آفریقا» از یک آفریقایی سخن می‌گوید که هر شب رنج بسیار متحمل می‌شد تا ایستگاه لندن را روی رادیو پیدا کند و اخبار بی‌بی‌سی را بشنود، گرچه حتی یک کلمه آن را نمی‌فهمید. تنها هر شب ساعت هفت، بودن در حضور آن صداها برای وی مهم بود. وضع او در برابر صدا درست مانند وضع ما در برابر نغمه‌ها است. ۵

این چه جاذبه‌ای است و از چه طریق عمل می‌کند و تأثیرات جادویی خود را بر کدام یک از ساحت‌های وجودی انسان می‌نهد؟ مک لوهان هوشیارانه این تأثیرات را با اثری که موسیقی بر روان باقی می‌گذارد قیاس می‌کند. او در بخشی از همان مقاله‌ی مذکور نوشته است:

... تحاشی معنوی و فرهنگی که ممکن است اقوام شرقی در قبال تکنولوژی ما داشته باشند ابداً تأثیری در وضع آنها نمی‌کند.

اثرات تکنولوژی در قلمرو عقاید و مفاهیم حادث نمی‌شود، بلکه الگوهای احساسی را بدون مقاومت و به طور مستمر تغییر می‌دهد... اثرات پول به عنوان «وسیله» در ژاپن قرن هفدهم بی‌شباهت به تأثیر چاپ در مغرب زمین نبود. جی.بی. سنسوم G.B.Sansom می‌نویسد که نفوذ اقتصاد پولی در ژاپن «موجب یک انقلاب کند ولی مقاومت‌ناپذیر گردید، که پس از تقریباً دو هزار سال انزوا به فرو ریختن حکومت فئودالی و از سر گرفتن روابط بازرگانی با خارج منجر شد» ۶

تأثیر موسیقی نیز بر انسان نه بر قلمرو عقل و فهم بلکه بر قلمرو احساس است. لذا انسان هرگز از عهده‌ی تجربه و تحلیل عقلایی تأثیرات موسیقی بر روان خویش برنمی‌آید. او ناگزیر است که این تأثیرات را در

ساحت مفاهیمی چون «غم‌انگیز»، «شادی‌آور»، «نرم»، «داغ» و ... دسته‌بندی کند و این مفاهیم همگی مفاهیم احساسی محض هستند.

آیا میان «ساحت احساس» و «ساحت عقل و فهم» رابطه‌ای نیست؟ مک لوهان درست می‌گوید که: اثرات تکنولوژی در قلمرو عقاید و مفاهیم حادث نمی‌شود، بلکه الگوهای احساسی را بدون مقاومت و به طور مستمر تغییر می‌دهد. ۷

اگر این چنین نبود، مقاومت در برابر آن به مراتب افزایش می‌یافت. برای درک تفاوت آن می‌توان اثر یک «جمله‌ی فلسفی» را با اثر یک «قطعه‌ی موسیقی» مقایسه کرد. یک جمله‌ی فلسفی را مخاطب از طریق عقل ادراک می‌کند و لذا شنیدن یا خواندن متون فلسفی جز برای آنان که اهل تفکر هستند، جذاب و لذت‌بخش نیست. اما یک قطعه‌ی موسیقی اصلاً با ساحت ادراکات عقلانی انسان ارتباطی مستقیم نمی‌یابد و اثرات آن بی‌واسطه‌ی عقل و فهم، در قلمرو احساس و روان ظاهر می‌شود و بنابراین، برای لذت بردن از آن نیاز به طی مقدمات برهانی نیست. تأثیر موسیقی گسترده‌ای به مراتب وسیع‌تر از «کلام» را شامل می‌شود، اما «عمق تأثیر» کمتری دارد.

اثرات تکنولوژی به طور اعم، سینما و تلویزیون به طور اخص، خارج از «حیطه‌ی فهم» ظاهر می‌شود و لذا مک لوهان سخن از «جادوی وسایل و بار ناخودآگاه آنها» می‌گوید. تلویزیون آدم‌ها را مفتون و مسحور می‌کند و قابل انکار نیست که سحر آن در انسان‌های ضعیف‌النفس، کودکان و اشخاصی که آنان را اصطلاحاً عاطفی و احساساتی می‌خوانند بیشتر کارگر می‌افتد. سینما نیز اگرچه ماهیتاً تفاوت چندانی با تلویزیون ندارد، اما از لحاظ کمی و کیفی حیطه‌ی عمل محدودتری را شامل می‌شود، چراکه تلویزیون عضو ثابت و بی‌بدیل همه‌ی خانواده‌هاست، اما رفتن به سینما ملازم با مقدماتی است مخصوص به آن، که در همه‌ی شرایط ممکن نمی‌شود. تماشای تلویزیون شرایط مخصوصی را طلب نمی‌کند، اما سینما این همه سهل‌الوصول و دست‌یافتنی نیست. ۸

در غالب انسان‌ها میلی درونی برای غفلت‌طلبی، گریز از تفکر و جدیت، بازی و شوخی، تلذذ و تفنن و ... موجود است و در کودکان بیشتر. «نظریه‌ی بازی‌ها»، هم در حوزه‌ی جامعه‌شناسی و هم در حوزه‌ی روان‌شناسی، بر این اصول بنا شده است که افراد انسانی بعد از بزرگ شدن و پیر شدن نیز همان الگوهای بازی را در زندگی اجتماعی خویش بسط می‌دهند و انگیزه‌های اجتماعی همان میل بازی هستند که تغییر شکل داده‌اند و در زیر نقاب‌هایی از شخصیت‌های کاذب پنهان شده‌اند.

ما این نظریه را در باب «انسان به مفهوم مطلق» نمی‌پذیریم، اما در عین حال، صدق آن را - باز هم به طور مطلق - درباره‌ی جوامع غیردینی و غیرمسلکی انکار نمی‌کنیم. «رشد عقلی» انسان در تمدن غربی منتهی به «رشد عقل جزوی و حسابگر» است و بنابراین، عموم انسان‌ها، به جز متفکرین و فلاسفه، از کودکی خویش فاصله نمی‌گیرند و امیال کودکانه‌ی خویش را تا دم مرگ حفظ می‌کنند. در تمدن امروز، کودک بودن، غفلت‌طلبی و گریز از واقعیت یک ارزش مقبول و محمود است و لذا، کم نیستند کسانی که اگرچه از کودکی فاصله گرفته‌اند، اما برای جلب محبوبیت، خود را به کودکی می‌زنند. کودک در بهشتی برزخی بیرون از واقعیت تمدن و در کمال غفلت، اما معصومانه زندگی می‌کند و بازگشت به این عالم دور از رنج پر از لذت و تفنن، آرزوی عموم انسان‌هایی است که تمدن امروز آنان را از رشد عقلانی محروم داشته است. اما تمدن سستی و دینی مردمان را از اخلاق در بهشت زمینی و عوالم کودکی دور می‌کند، چراکه انسان سستی و دینی غایت حیات خویش را در «ناکجا آبادی فراتر از جسم و زمین» می‌جوید؛ اگرچه از سوی دیگر، نزدیک شدن به عالم عصمت و پاکی و بی‌گناهی باز هم نزدیک شدن به عالم کودکی است، اما به معنایی دیگر.

جادوی سینما و تلویزیون، خارج از حیطه‌ی مفاهیم، در برزخ «تأثرات احساسی و روانی» ظاهر می‌شود و لذا اثرات تخریبی و یا احیاناً تربیتی خویش را بیشتر بر «ضمیر نا به‌خود» باقی می‌گذارد، اگرچه راه «دنیای خودآگاهی» نیز بر آن بسته نیست. ۹. در فیلم «زندگی خارج از توازن» و یا فیلم دیگر «گادفری رجیو»، «دگرگونی زندگی»، او قصد ندارد که به تماشاگر خویش این حقیقت را که انسان امروز در وضعی خلاف فطرت خویش می‌زید تفهیم کند. «تفهیم و تفاهم» در حیطه‌ی عقل و ادراک تحقق می‌یابد و نتیجه‌ی آن نحوی از آگاهی یا خودآگاهی است، اما تأثرات روانی - عاطفی و احساسی خارج از این حیطه محقق می‌شوند و انسان را در طول یک سیر تحول بطنی و ناخودآگاه، رفته رفته تغییر می‌دهند. این همان کاری است که از طریق سینما و تلویزیون با انسان امروز کرده‌اند و در طول نزدیک به یک قرن از اختراع سینما، «الگوهای احساسی غیرمتوازنی» برای انسان‌ها ساخته‌اند و راه بازگشت آنها را به فطرت خویش مسدود کرده‌اند. گادفری رجیو برای بیدار کردن انسان از این خواب سنگین غفلت از کلام استفاده نمی‌کند و روی به استدلال و اقامه‌ی برهان عقلی نمی‌آورد، چراکه اصلاً عقل بشر امروز تابع احساسات اوست و منشأیت اثری جدی در حیات او ندارد. گادفری رجیو در جست‌وجوی راهی است که در آن یک تنبه فطری برای انسان موجود باشد. او دریافته است که انسان از صورت توازن فطری خویش خارج شده و می‌داند که این خروج به علت نفی دین و معنویت و انکار روح برای بشر روی داده و لذا درست در نقطه‌ای که می‌خواهد پیام اصلی خود را در یک مثال فطری ارائه دهد از اذان استفاده کرده است، این انتخابی است کاملاً به جا، چراکه «روح دین» در اذان در صورتی مثالی تعیین یافته است.

الگوهای احساسی انسان‌ها در جوامع مختلف مبتنی بر عادات و تعلقات و آداب و رسوم آن قوم هستند و عادات و تعلقات و آداب و رسوم نیز از فرهنگ منشأ می‌گیرند. بین فرهنگ و معتقدات رابطه‌ای کامل و مستقیم، اما ناپیدا، موجود است و لذا ورود غیرمترقبه‌ی محصولات تکنولوژی به جامعه‌ای که هنوز فرهنگ و ساختاری سنتی متکی بر دین دارد، به یک تعارض ناپیدای فرهنگی در باطن آن جامعه منجر خواهد شد.

نمی‌خواهیم بگوییم که دین و تمدن امروز منافی یکدیگرند، اما این هست که اگر ما احکام عملی زندگی خویش را از دین اخذ کنیم، دیگر نخواهیم توانست از این ابزار و وسایل درست همان گونه که در جوامع غربی معمول است استفاده کنیم. از سوی دیگر، انسان همواره برای دستیابی به غایاتی خاص ابزار متناسب با آن را می‌سازد و بنابراین، هر وسیله دارای محتوایی است که بدان هویت فرهنگ خاصی می‌بخشد. «محتوا»ی همه‌ی وسایل اتوماتیک «نفی کار» است، چراکه اگر انسان از کار نمی‌گریخت، لاجرم در جست‌وجوی «وسایلی خودکار» بر نمی‌آمد که کار خود را بر گردن آنها بیندازد. محتوای مشروبات الکلی «نفی عقل و خودآگاهی» است و اگر انسان - اگرچه به ناحق - نیازمند به «نفی عقل و خودآگاهی» خویش نمی‌شد، هرگز مشروبات الکلی را کشف نمی‌کرد. ۱۰ غایت تولید یا اختراع هر وسیله - اعم از ابزار اتوماتیک و یا غیراتوماتیک - در صورت محتوا یا ماهیت آن وسیله، موجبات یا اقتضائات خاصی را به همراه دارد که لازمه‌ی وجود آن است. اره برای بریدن ساخته شده است و به همین «علت غایی» است که شکل اره را یافته است. میخ نیز برای فرو رفتن ساخته شده است و به همین علت غایی شکل میخ را پیدا کرده است. پس غایات ابداع و اختراع وسایل در شکل آنها ملحوظ و محفوظ است و این شکل، صورتی است که ماهیت آنان را معنا بخشیده است. خود وسیله بر ماهیت خویش و چگونگی کاربرد خویش حکم می‌کند. اما بعضی از وسایل هستند که با روان انسان «نسبت خاصی» برقرار می‌کنند که نمی‌توان گفت «پیام فرهنگی یا اخلاقی» خاصی دارند.

اگر انسان بداند که کناره‌گیری از کار باعث می‌شود تا «خالقیت روحی» او عرصه‌ی ظهور پیدا نکند و خلاقیت‌های نهفته در وجودش به فعلیت نرسد، هرگز به سمت «اتوماسیون» نمی‌رود، یا حداقل آن است که این چنین بی‌محابا و شتابزده به سوی آن نمی‌رود. پس پیدایش اتوماسیون در زندگی بشر فی‌نفسه در پی تعریف خاصی اتفاق افتاده است که او از «کار» دارد: «کار شر لازمی است در جهت امرار معاش که باید از آن خلاص شد». ۱۱ این «پیام» اصولاً در بطن اتوماسیون نهفته است.

مارشال مک لوهان این «پیام‌ها» را «جادوی وسایل» یا «بار ناخودآگاه» آنها می‌نامد. مثال‌هایی که او خود در این مورد آورده است می‌تواند وضوح بیشتری بدین سخن ببخشد:

بی‌خبری پیشینیان از اثرات روانی و اجتماعی وسایل در هر یک از سخنان آنان به وضوح دیده می‌شود. هنگامی که چند سال قبل ژنرال دیوید سارنرف از دانشگاه نتردام آمریکا درجه‌ی دکترای افتخاری می‌گرفت این سخنان را بیان کرد:

«معمولاً میل داریم که وسایل تکنولوژیک را سپر بلای گناهان سازندگان آنها قرار دهیم. مصنوعات دانش جدید به خودی خود نه بد است و نه خوب؛ طرقي که از آنها استفاده می‌شود ارزش آنها را معین می‌کند». این پژواک بی‌خبری رایج است. فرض کنیم قرار بود بگوییم «مربای سیب به خودی خود نه خوب است نه بد؛ طرقي که آن را می‌خوریم ارزشش را تعیین می‌کند». یا «اسلحه‌های گرم به خودی خود نه بد است نه خوب؛ طرقي که استفاده از آنها ارزش آنها را تعیین می‌کند».... در گفته‌ی سارنرف نکته‌ای وجود ندارد که تاب تعمق داشته باشد، زیرا او ذات «وسایل» را نادیده می‌گیرد و «نارسیس»^{۱۲} وار از بی‌اعتبار شدن وجود خویش و گسترش آن به صورت تکنیکی جدید، مسحور شده است.^{۱۳}

آنچه را که مک لوهان از زبان ژنرال سارنرف نقل می‌کند، از زبان بسیاری از ما می‌توان شنید. ما معمولاً ذات وسایل را نادیده می‌گیریم و ساده‌لوحانه چنین خیال می‌کنیم که از هر چیزی می‌توانیم هر طور که می‌خواهیم استفاده کنیم، حال آنکه چنین نیست. تلویزیون و سینما ابزار و وسایلی نیستند که هرکس هر طور که بخواهد آنها را به کار برد و اصولاً ابزار هرچه بیشتر به سوی «اتوماسیون و پیچیدگی تکنیکی» حرکت کنند، محدودیت‌های بیشتری را بر اختیار و اراده‌ی آزاد انسان تحمیل می‌کنند. این سخن مک لوهان که «رسانه همان پیام است» به همین معناست که «رسانه‌ها موجبات و اقتضائاتی دارند که از آن نمی‌توان گریخت». او در آغاز مقاله می‌نویسد:

در فرهنگی مانند فرهنگ ما، از دیرباز عادت کرده است همه‌ی چیزها را از هم بشکافد تا بر آنها تسلط یابد و آنها را وسیله قرار دهد، اگر گفته شود که عملاً وسیله، پیام است موجب شگفتی خواهد شد. منظور این است که اثرات هر «وسیله» بر فرد و اجتماع - یعنی اثرات هر چیزی که به نوعی گسترش خود ماست، یا به گفته‌ی دیگر هر تکنولوژی جدید - نتیجه‌ی معیارهای تازه‌ای است که همراه با هر یک از این وسایل در زندگی وارد می‌گردد.^{۱۴}

در جای دیگر گفته است:

چاپ در قرن شانزدهم موجب تفرد و ناسیونالیسم گردید...^{۱۵} و ظهور ناسیونالیسم جغرافیای جهان را به صورتی درآورد که اکنون در آن هستیم.

مک لوهان در همان مقاله نوشته است:

... پاپ پیوس دوازدهم میل داشت که مطالعاتی جدی در زمینه‌ی وسایل انجام گیرد. وی در هفدهم فوریه سال ۱۹۵۰ چنین گفت:

«اغراق نیست اگر بگوییم که آینده‌ی جامعه‌ی امروز و ثبات حیات درونی آن تا حد زیادی به حفظ تعادل بین قدرت تکنیک‌های ارتباطات و قدرت عکس‌العمل فرد [بستگی] دارد».

در این زمینه بشریت طی قرن‌ها با شکست کامل مواجه بوده است. پذیرش فرمانبردارانه و ناخودآگاهانه‌ی اثر «وسایل»، این وسایل را برای انسان‌هایی که آنها را به کار می‌برند به زندان‌های بدون دیوار مبدل کرده است. همان‌طوری که ای. جی. لیبلینگ در کتاب خود به نام «مطبوعات» گفته است، اگر انسان نداند که به کجا می‌رود، «آزاد» نیست، حتی اگر برای رسیدن به «آنجا» تفنگی در دست داشته باشد. زیرا هر یک از وسایل سلاح نیرومندی است که می‌توان با آن، وسایل دیگر گروه‌های دیگر را تباه کرد. نتیجه این شده است که عصر حاضر تبدیل به صحنه‌ی یکی از جنگ‌های داخلی چند جبهه‌ای گردیده که تنها محدود به دنیای هنر و سرگرمی‌ها نیست. ۱۶

مارشال مک لوهان معتقد است که رشد تکنولوژی، خلاف آنچه تصور می‌شود، نه به «آزادتر شدن» انسان، بلکه به «اسارت» بیشتر می‌انجامد؛ وسایل تکنولوژیک دیوارهای نادیدنی زندانی هستند که بشر امروز در آن اسیر است.

مقصود ما نه نفی تکنولوژی، که تحقیق در ماهیت آن است و لذا از خوانندگان درخواست می‌کنیم که پیش از آنکه مقاله‌ی ما به مرحله‌ی استنتاج برسد درباره‌ی مطالب آن قضاوت نکنند.

مک لوهان می‌نویسد:

... سرعت برق (الکتریسته) موجب رسوخ تکنولوژی غرب به دورافتاده‌ترین قسمت جنگل‌ها، صحراها و دشت‌ها گردیده. نمونه‌ی آن عرب بدوی سوار بر شتر است با یک رادیو ترانزیستوری. وضع اقوامی که در سیل مفاهیمی غرق شده‌اند که فرهنگ گذشته‌ی آنها ایشان را برای آن آماده نکرده است، نتیجه‌ی طبیعی تسلط تکنولوژی غربی است... در جهان خود ما نیز، به همان نسبت که به اثرات تکنولوژی بر تشکل و تظاهرات روانی پی می‌بریم، درک خود را از گناه و خطا از دست می‌دهیم. ۱۷

بسیاری از مشکلاتی که ما امروزه با آن دست به گریبان هستیم ناشی از همین تعارض یا تناقضی است که در باطن جامعه نهفته است و به چشم نمی‌آید؛ اینکه «ساختار سنتی اجتماع ما برای قبول تمدن غرب آمادگی نداشته است».

ساختار سنتی اجتماع ما مبتنی بر دین است و ساختار اجتماعی غرب نیز سه چهار قرن طول کشید تا بر «شریعت علمی جدید» استوار گشت و این دو، متوجه غایت واحدی نیستند. غالب انسان‌های جهان، دیگر ده‌ها سال است که احکام عملی حیات خویش را نه از دین که از علوم جدید و تکنولوژی اخذ می‌کنند.

پژوهش‌های علمی مختلفی که در همه‌ی زمینه‌ها انجام شده است دستورالعمل‌هایی هستند که به انسان جدید می‌آموزند که چه باید بکند و چه نباید بکند؛ به او می‌آموزند که چگونه بخورد، بخوابد و بیدار شود؛ با چه کسانی دوست شود و از چه کسانی پرهیز کند و ... حال آنکه انسان دینی و مسلکی همه‌ی این دستورالعمل‌ها یا احکام را از دین خود اخذ می‌کند. خود مک‌لوهان نیز به همین مطلب اشاره کرده است:

... ما «عقل» را با «سواد» و «عقل مسلکی» را با «تکنولوژی» خلط کرده‌ایم. به این جهت در عصر برق، به نظر گریبان طرفدار سنن، انسان غیرعقلانی جلوه می‌کند. ۱۸

وضع کنونی عموم اقوامی که آنان را «جهان سوم» می‌نامند در برابر تمدت غرب، وضع کودکی است که شیفتگی‌اش در برابر اسباب‌بازی‌های رنگارنگ چشم او را بر خیر و صلاحش بسته است. آنها محصولات تمدن غرب را، اتومبیل و یخچال فریزر، رادیو و تلویزیون و سینما... و حتی کامپیوتر را به جوامع خویش وارد کرده‌اند و حالا می‌خواهند جامعه‌ای بسازند که این وسایل با آن هماهنگ باشد:

یا مکن با پیلبانان دوستی

یا بنا کن خانه‌ای در خورد پیل ۱۹

استفاده از این ابزار ناخودآگاه فرهنگ خاصی را می‌خواهد که بدان «فرهنگ صنعتی» می‌گویند و تنظیم حیات بر مبنای استفاده از این ابزار ملازم با «احکام عملی خاص» یا «اخلاق صنعتی» است که «نظم تشریعی ملازم با دین و دینداری» را نفی می‌کند.

چه باید کرد؟ اگرچه جواب این سوال موضوع مقاله‌ی چهارم از مجموعه‌ی این مقالات است، اما از آنجا که به هر تقدیر این سوال نباید جواب نیافته رها شود، لازم است که جواب را در اینجا مختصراً مورد اشاره قرار دهیم.

شأن انسانی والاتر از آن است که به اسباب و وسایل تعلق پیدا کند و رشد انسان در مسیر تعالی به سوی حق در معارج نهایی به قطع تعلق نسبت به اشیا و یأس از اسباب منتهی خواهد شد. پیشنهاد ما آن نیست که ابزار تکنولوژیک را به دور بیندازیم؛ آنچه که ما باید خود را از آن در امان داریم «مرعوب و مفتون شدن در برابر تکنولوژی» است و تنها در این حالت است که می‌توان «بدون وابستگی»، از علوم رسمی و محصولات تکنولوژیکی آن در خدمت غایات مقدس دینی سود جست. مارشال مک لوهان نیز به زبانی دیگر همین راه را توصیه می‌کند:

دُتکویل در آثار قبلی خود درباره‌ی انقلاب فرانسه توضیح داده بود که کلام چاپ شده - که موجب اشباع فرهنگی در قرن هجدهم گردید - ملت فرانسه را همگن ساخت. فرانسوی‌ها خواه اهل شمال و خواه اهل جنوب، از یک قوم بودند و تفاوتی با هم نداشتند. اصول اتحاد شکل و استمرار چاپ بر پیچیدگی‌های جامعه‌ی فئودالی و شفاهی قدیم پوششی افکند. انقلاب فرانسه وسیله‌ی باسوادان و حقوقدانان تحقق یافت. از سوی دیگر در انگلستان، قدرت سنن شفاهی قدیم در حقوق مدنی آنچنان بود و نظام قرون وسطایی مجلس به قدری آن را تقویت می‌کرد، که هیچ گونه اتحاد شکل یا استمرار فرهنگ تازه‌ی چاپ نمی‌توانست کاملاً مستقر شود. نتیجه این بود که انقلابی به شیوه‌ی انقلاب فرانسه که می‌توانست مهم‌ترین رویداد ممکن در تاریخ انگلستان باشد هرگز به وقوع نپیوست. ۲۰

این مثالی است از عکس‌العمل دو قوم با فرهنگ‌های مختلف در برابر تکنولوژی چاپ، در ادامه‌ی همین مثال است که مارشال مک لوهان توصیه‌ی نهایی خود را عنوان می‌دارد:

دُتکویل یک اشرافی بسیار باسواد بود که این قدرت را داشت که در برابر ارزش‌ها و فرضیات فن چاپ بی‌طرف باشد. به این جهت است که تنها او دستور زبان چاپ را درک می‌کرد. تنها در این حال است - یعنی در حال دور ایستادن از هر ساخت (Structure) یا وسیله - که می‌توان اصول و نقاط قوت آنها را تشخیص داد. به جهت آنکه هر «وسیله» این قدرت را دارد که فرضیه‌ی خود را بر اشخاص ناوارد تحمیل کند. پیش‌بینی و قدرت تسلط، در قدرت اجتناب از «خلسه‌ی نارسیسی» امکان‌پذیر است. ۲۱

آنچه را که ما «تعلق ناشی از خودبینی به وسایل» می‌نامیم مک لوهان «خلسه‌ی نارسیسی» نامیده است و این عنوان بسیار مناسبی است، چراکه «نارسیس» نیز با غرقه شدن در خودبینی است که از وضع خود نسبت به جهان غافل می‌شود.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- Marshall Mc Luhan (1980-۱۹۱۱م). نظریه‌پرداز در حوزه‌ی ارتباطات، اهل کانادا، استاد زبان انگلیسی در دانشگاه تورنتوی کانادا (از سال ۱۹۴۶) و رئیس «مرکز فرهنگ و تکنولوژی» در همین دانشگاه (از سال ۱۹۶۳ به بعد). نویسنده‌ی «فهم رسانه‌ها» (۱۹۶۴)، «رسانه همان پیام است». (۱۹۷۶) و آثار دیگر. -و.
- ۲- درباره‌ی اوقات فراغت در مقاله‌ی بعدی - زبان، تلویزیون و سینما و اوقات فراغت - سخن خواهیم گفت.
- ۳- این مقاله در سال ۱۳۶۹ نگاشته شده. - و.
- ۴- در مقالات قبل راجع به این مطلب در حد کفایت سخن گفته‌ایم.
- ۵- مارشال مک لوهان، وسیله، پیام است، محمد تقی مایلی، فرهنگ و زندگی، ۸، خرداد، ۱۳۵۱، صص ۷۱ و ۷۲.
- ۶- وسیله، پیام است، صص ۷۰ و ۷۱.
- ۷- وسیله، پیام است. ص ۷۰.
- ۸- به تفاوت‌های تلویزیون و سینما در مقاله‌ی «رمان، سینما و تلویزیون» بیشتر خواهیم پرداخت.
- ۹- در اینکه «ضمیر نابه‌خود» چیست و این اصطلاحات تا کجا می‌توانند راهی به معارف ما در باب علم‌النفس باز کنند، سخن اگرچه بسیار است، اما این مقاله فرصت قبول آن را ندارد.
- ۱۰- این سخنان متضمن احکام اخلاقی نیست و فقط در مقام تحقیق ادا می‌شود.
- ۱۱- بگذریم از اینکه بشر با پیدایش اتوماسیون نتوانسته از شر کار خلاص شود، بلکه بالعکس همه‌ی کار و زندگی‌اش وقف گسترش اتوماسیون گشته و این دور باطلی است که تمدن غربی بدان گرفتار آمده است.
- ۱۲- Narcissus جوانی در اساطیر یونان که به تصویر خویش در آب دل می‌بازد و جان بر سر این عشق می‌گذارد و آنگاه به گلی همانم خود (نرگس) بدل می‌شود. -و.
- ۱۳- وسیله، پیام است، ص ۶۵.
- ۱۴- وسیله، پیام است، ص ۶۳.
- ۱۵- وسیله، پیام است، ص ۷۱.

۱۶- وسیله، پیام است، ص ۷۲.

۱۷- وسیله، پیام است، صص ۶۸ و ۶۹.

۱۸- وسیله، پیام است، ص ۶۸.

۱۹- گلستان سعدی، باب هشتم (در آداب صحبت کردن).

۲۰- وسیله پیام است، ص ۶۷.

۲۱- وسیله، پیام است، ص ۶۸.

بحث‌هایی نظیر این معمولاً با نقل اقوالی مشهور از تئوریسین‌ها یا فیلمسازهای صاحب نام آغاز می‌شود و بعد نویسنده به مذاق خویش یکی از قول‌ها را بر می‌گزیند و بر آن شرحی مبسوط می‌نگارد... و البته از آنجا که وجود تاریخی انسان‌های هر عصر از بسیاری جهات لاجرم در امتداد وجود پیشینیان خویش است، نباید آنچه را که گفتیم مذموم دانست و چه بسا به جای خویش ممدوح نیز باشد. اما اجازه دهید که ما از این کلیشه پرهیز کنیم، به چند دلیل:

عوام الناس غالباً «من قال» می‌نگرند نه به «ما قال»، اگر چه فرموده اند: «نُظِرَ إِلَى مَا قَالَ وَلَا تَنْظُرُ إِلَى مَنْ قَالَ». و البته در غالب موارد چاره‌ای هم جز این نیست. تشخیص حق از نا حق، «عقل تشخیص» می‌خواهد و آن کس را که از این عقل بهره‌ای نیست، چاره‌ای نمی‌ماند جز آنکه به تقلید روی بیاورد.

تأثیر روانی نام‌های مشهور معمولاً عقل تشخیص را می‌پوشاند و انسان را پیش از آنکه اصلاً فرصت قضاوت پیدا کند، در مقابل شهرت گوینده خاضع می‌سازد. می‌گویند فلان کس اینچنین گفته است، و نام بلند آوازه «فلان کس» قدرت تشخیص را از شنونده باز می‌گیرد.... و اما باز هم برای رفع هر گونه شبهه، جای این تذکر باقی است که در مقام عمل، عموم مردم را چاره‌ای جز تقلید از بزرگان نیست و این حقیقت را انسان به حکم فطرت جمعی و فردی باز می‌یابد.

اما بر ما تقلید از غربی روا نیست، چرا که تاریخ ما در امتداد تاریخ غرب نیست، ما عصر تازه‌ای را در جهان آغاز کرده ایم و در این باب، اگر چه سینما یکی از موالید تمدن غربی است، ولیکن در نزد ما و در این سیر تاریخی که با انقلاب اسلامی آغاز شده، «صورت» دیگری متناسب با اعتقادات ما خواهد پذیرفت. سینما در غرب چیزی است و در این مرز و بوم چیز دیگر... و سینمای ما نمی‌تواند که در امتداد تاریخی سینمای غرب باشد، اگر چه «زبان سینما» یا «بیان مفاهیم به زبان سینما» قواعد ثابتی دارد فراتر از شرق و غرب.

با علم به ثبوت این قواعد دستوری معین برای سینما، باز هم سخن ما همین است که گفتیم: ما نمی‌توانیم مقلد غربی‌ها باشیم و خودمان باید به اجتهاد برسیم، چرا که از یک سو راه ما راه دیگری است و از سوی دیگر، تعلیمات غربی‌ها در باب تکنیک سینما مودی به نوعی «فرهنگ محتوایی» است متارض با آنچه ما در جست و جوی آنیم.... و به راستی تکنیک و قالب از محتوا، خود ناشی از غرب زدگی فرهنگی ماست؛ انسان مومن جهان را یکپارچه و متحد می‌بیند و اگر چه در مقام تفکر فلسفی چاره‌ای جز انتزاع مفاهیم از یکدیگر وجود ندارد. اما انسان مومن این انتزاعات و کثرات را اعتباری می‌داند و نایباً با وصول به وحدتی که ملازم با توحید است، از کثرت بینی می‌رهد.

اجتهاد در علوم رسمی، اعم از تجربی یا انسانی، نیز مساوی با تخصص داشتن در علوم نیست. تخصص شرط لازم اجتهاد علمی است، اما شرط کافی نیست. شرط کافی اجتهاد در علوم، وجود معرفتی کافی و جامع نسبت به اسلام است و بدون این شرط، اجتهاد محقق نمی شود، چرا که کاربرد علوم در صحنه عمل باید منتهی به غایاتی باشد که مورد نظر اسلام است و لا غیر.

لذا باید معنای «اجتهاد» و «تخصص» را از یکدیگر تفکیک کرد و دانست که استفاده از تخصص غربی ها در علوم صنایع، اگر در سایه اجتهاد - به معنایی که عرض شد - نباشد، هرگز به غایاتی که مورد نظر ماست منجر نخواهد گشت. ما خود را بی نیاز از تجربیات غربی ها نمی دانیم، اما برای این تجربیات شانی متناسب با آنها قائلیم. ما چاره ای نداریم جز آنکه سینما را یک بار دیگر در ادب و فرهنگ اسلام معنا کنیم. ما باید قابلیت های کشف ناشده سینما را در جواب فرهنگ و تاریخ خویش پیدا کنیم... و چه کسی می تواند ادعا کند که سینما دیگر قابلیت هایی را ناشناخته ندارد؟

اقوال مشاهیر سینما نیز کاملاً متغایر و بعضاً حتی متعادل با یکدیگر هستند و برای یافتن حق از میان آنها، چاره ای نیست جز بحث های اصولی ماهوی درباره ی سینما، یعنی همان که آغاز مورد نظر ما بوده است.

واقعیت سینمایی، یعنی واقعیتهایی که در فیلم عرضه می شود، چه در زمان و چه در مکان از واقعیت معمول متمایز است. معماری این واقعیت نهایتاً در مونتاژ شکل می گیرد و اگر مونتاژ را بدین معنا بگیریم، دیگر منتهی به عمل تقطیع و سرهم بندی نماها نمی شود و با دکوپاژ و میزاسن نیز ارتباطی کاملاً فعال خواهد یافت. بدین معنا، مونتاژ دیگر عملی نیست که فقط به مونتور، آن هم بعد از پایان فیلم برداری مربوط شود، بلکه مونتاژ اصلی توسط کارگردان و در طول تمام مراحل تولید فیلم انجام می گردد. اگر کارگردان بتواند همه چیز را در فیلم نامه پیش بینی کند، دیگر کاری برای مونتور باقی نمی ماند جز عمل فیزیکی برش و سرهم کردن نماها.... اما مگر همه چیز قابل پیش بینی است؟

معمار تصور اولیه را که در ذهن دارد رفته رفته پرورش می دهد و به فضای مورد نظر خویش شکل می بخشد و فیلمساز نیز اینچنین است: تصورات و تخیلات ذهنی خویش را رفته رفته توسط قواعد بیانی سینما تعین خارجی می بخشد. فیلم همراه با کارگردان و تجربیات بیرونی و تحولات درونی او متکامل می شود و اگر مونتاژ را به مثابه معماری سینما اعتبار کنیم، از آغاز تا پایان، سایه می اندازد.

اگر عناصر تشکیل دهنده واقعیت - زمان، مکان، حوادث، شخصیت ها و ... - را از یکدیگر انتزاع کنیم، آنگاه معنایی را که در جستجوی آن هستیم روشتر خواهیم یافت. هیچ یک از این مفاهیم در سینما بدان معنایی نیست که ما در زندگی واقعی با آن روبرو هستیم. مکان در سینما موجودیتی کمی ندارد و فقط از آن

لحاظ مورد توجه قرار می گیرد که می تواند یک فضای روانی متناسب به وجود بیاورد. در سینما و مخصوصاً در سینمای مدرن، مکان به مثابه یک امر کیفی موجودیت پیدا میکند؛ در فیلم «بلو آپ» - آگران دیسمان - آنتونیونی برای آنکه مکانها را هر چه بیشتر به آن کیفیت مورد نظر خویش نزدیک سازد، حتی چمنها را رنگ سبز کرده است. در فیلم های تارکوفسکی مکانها همواره جزئی از شخصیت انسانها هستند و یا به عبارت بهتر، گویی باطن شخصیت ها در مکانها انعکاس یافته است. کم و بیش در آثار همه ی فیلم سازان جدید، مکان معنایی اینچنین دارد و جز این هم توقع نمی رفت کسی که سینما گرهای رفته رفته در طول تاریخ سینما بر این امر وقوف پیدا کنند که همه ی عناصر فیلم باید در خدمت خلق و ایجاد یک فضای روانی مطلوب قرار بگیرد، آن فضایی که بتواند انعکاس اکسپرسیو و یا سمبلیک از روح فیلمساز باشد و به ادامه سیر دراماتیک فیلم کمک برساند.

مکان در حیات واقعی ما هرگز به این مفهوم نیست که در سینما موجودیت پیدا می کند. ما غالباً در مکانهایی زندگی می کنیم که عواملی ناخواسته ما را ناچار است قبول آن کرده اند و بنابراین، مکان زندگی ما هرگز مبین روح ما نیست، هر چند در نهایت بین ما و فضایی که در آن زندگی می کنیم تاثیر و تاثیری متقابل وجود دارد و لا اقل فضای داخلی خانه ها به نحوی از انحاء، کم و بیش، انعکاساتی از ارواح ما هستند. مثلاً باغچه های گلدانی درون اطاقها نشانه تعلق فطری ما به طبیعت هستند، تعلقی که با دور شدن تمدن از طبیعت بدین صورت تجلی یافته است. شهرهای امروز نیز انعکاس باطن بشر امروز در خارج از خویش هستند. هندسه تحلیلی دکارت اکنون جزئی از فرهنگ ما شده است و همین فرهنگ است که شهرها را شکل بخشیده، اما این مسئله همواره در افراد و جزئیات مصداق ندارد همانطور که عرض شد، زندگی شهر ما و معماری فضاهایی که در آن زندگی می کنیم، در غالب موارد تابع عوامل ناخواسته ای است که ما را در جهات خاصی میرانند.

آنچه که معمار را هدایت می کند تصور غایی است که از فضای مورد نظر خویش در ذهن دارد. بسیار کم اتفاق می افتد که در پایان کار، فضایی ساخته شده مطلقاً با آن تصور غایی معمار انطباق داشته باشد؛ اما فضا و مکان در سینما ماهیتی مجرد، مطلق، آرمانی و رویایی دارد و از این جهات به فضاهایی که در رویاها می بینیم شباهت می یابد. مکانهای رویایی نیز همواره به کیفیات باطنی ما اشاره دارند و فی المثل صورت آرزوهای ما را گرفته اند.

کلمه «فضا» را گاه به معنای مطلق مکان نیز استعمال می کنند، اگر چه مفهوم حقیقی آن، این نیست. در جمله «فضای آنجا اینچنین حکم می کرد که ما سر در لاک خویش فرو بریم»، فضا به معنای «کیفیتی باطنی»

است که در زمان و مکان و حالات روحی انسان را نیز شامل می شود. خلق فضا در سینما با عنوانین تخصصی متعددی ارتباط یافته است: طراحی صحنه، طراحی دکور، نورپردازی میزانشن و اما در نهایت، همه ی مساعی باید در خدمت آفرینش فضایی به کار گرفته شود که «سیر دراماتیک» فیلم اقتضا دارد.

مفهوم «زمان» نیز در سینما کاملاً دیگرگونه است. سینما قبل از هرچیز «تصویر متحرک» است و زمان همراه با حرکت در فیلم ورود پیدا میکند؛ اما «زمان سینمایی» توسط مونتاز است که از «زمان واقعی» تمایز می یابد. «حرکت» در فیلم، ناگزیر باید مقیاس واقعی را حفظ کند و در نزد تماشاگر به مصابح واقعیت پذیرفته شود و گرنه، هرگز با یک تلقی جدی از جانب تماشاگر روبرو نخواهد شد. اعجاب تماشاگر در برابر تغییر سرعت حرکت در فیلم، استفاده از این موضوع - تغییر سرعت حرکت در فیلم - را محدود به مواردی خاص و استثنایی ساخته است؛ آنگاه توسط مونتاز می توان به مفهومی کاملاً تازه و بی سابقه از زمان دست یافت.

در سینما از «زمان» فقط به کیفیت باطنی آن توجه می شود و به این دلیل کاملاً معقول و مقبول است اگر لحظه ای به قدر یک ساعت وسعت پیدا کند و یا سه میلیون سال در یک برش طی شود. کیفیت باطنی زمان همان است که ما در درون خویش از زمان دریافت می کنیم. زمان را اگر اینگونه بنگریم، دیگر نمی تواند خود را چون امری مطلق، فراتر از دریافتهای ذهنی و حالات روحی و عاطفی ما نگاه دارد. چرا زمان بر آن کس که محکوم شکنجه ای روانی است بسیار بطی و می گذرد و بر دیگری که حواسش مصروف کاری سرور بخش است، بسیار سریع؟ جواب این سوال هر چه باشد، مهم آن است که ما بدانیم زمان سینمایی نیز نمی تواند فارق از سیر دراماتیک فیلم، حالا روحی پرسوناژها، و بیان سوژکتیو کارگردان وجود داشته باشد. زمان سینمایی، دریافت سوژکتیو فیلم ساز از زمان است و هیچ الزامی وجود ندارد که او «کمیت آبژکتیو» زمان را رعایت کند.

وقایع سینمایی، تا آنجا که در یک پلان اتفاق می افتد، ناچار باید مقیاس معمولی زمان را رعایت کند، اگرنه، انطباق با طبیعت زندگی بشر را از دست خواهد داد. اما به محض آنکه پای مونتاز، حتی به ابتدایی ترین صورت آن، به میان آمد، زمان سینمایی ضرورتاً از زمان آبژکتیو متمایز خواهد شد. وقتی حرکت ۱۸ فریم را در فیلم های چارلی چاپلین و یا کمدی های دیگر آن روزگار می بینیم، هر چند حرکت ها غیر طبیعی جلوه می کنند، اما از آنجا که محتوای فیلم های کمدی نیز ایجاد فضاهای غیر طبیعی و اعجاب آور است، در واقع حرکت ۱۸ فریم به صورتی سمبلیک به کمک محتوا می آید. اما همین امر در فیلم های مستند جنگ دوم جهانی بلعکس، به تعارضی غیر قابل حل با محتوا منتهی می شود، چرا که حرکات غیر طبیعی و سریعتر از معمول انسانها در فیلم، که خواه ناخواه خنده آور است، با اصل «جدیت» در فیلم های جنگی کاملاً مغایر

است. تماشاگر از قیاس «حرکت سریع» با زندگی طبیعی یا شرایط معمولی زندگی خویش دچار تعجب می شود و تعجب اینچنین، مقدمه خنده است. در اینجا اگر محتوای فیلم اقتضا دارد که تماشاگر بخندد، این حرکت به کمک آن می آید و اگر نه، حرکت سریع کاملاً غیر طبیعی و غیر جدی جلوه خواهد کرد. اما چون پای برش به میان آمد، دیگر تماشاگر نمی تواند مقیاس کمی خویش را درباره ی زمان حفظ کند و به ناچار همه چیز را خواهد پذیرفت.

معمولاً عنوان می شود که با یک میزانشن مناسب می توان ضرورت مونتاژ را در فیلم از بین برد و غالباً فیلم «طناب» اثر هیچکاک را مثال می آورند، اما در واقع هیچ چیز نمی تواند جانشین مونتاژ شود، به چند دلیل:

۱- مونتاژ شیوه ای است که سیر تاریخی سینما در جهت تکمیل تکنولوژی سینما بدان منتهی شده است. سینما این سیر تاریخی را مجرد از انسان نیموده است و بنابراین، ضرورت هایی که تکنولوژی سینما را به صورت فعلی آن اکمال بخشیده، منشا گرفته از بشر است. جزئی از این ضرورت ها نیازهای فطری و ذاتی بشر است و جزئی دیگر ناشی از پرستش اهوای نفس اماره، زیاده طلبی، و استکبار. تکنیک سینما را فارق از این تقسیم بندی که گفتیم نمی توان ارزیابی کرد. حقیر پیش از این در مقاله ی «جذابیت در سینما» عرض کرده ام که جذابیت سینما در شرایط فعلی، در غالب موارد متکی بر ضعف های بشریف استکبار، زیاده طلبی، اخلاص الی الارض، و هوا پرستی است، اما در عین حال باید اذعان داشت که قوائد مونتاژ، در اصول موضوعه، غالباً متکی بر خصوصیات ذاتی خلقت بشر است و نمی توان از آن اعراض کرد.

حرف درستی است این که انسان در جریان زندگی واقعی هرگز با دنیا آن گونه روبرو نمی شود که در جهان مونتاژ معمول است، اما باید دید که این حرف می خواهد مودی به چه نتیجه ای شود. اگر این حرف بخواهد در مقام تایید این مدعا عنوان شود که حرکت مناسب دوربین در فضای سینمایی در میان اشیا و اشخاص، واقعی تر از شیوه ی تقطیع نما ها و مونتاژ است، باید گفت که خیر، شیوه ی مونتاژ، بر خلاف تصور، بیشتر به واقعیت نزدیک است.

مونتاژ قبل از آن که یک ضرورت تکنیکی باشد، ارزش گذاری است؛ ارزش گذاری اشیا و اشخاص و حالات در جریان وقایع و حوادث سینمایی. اضطراب و استیصال کودکی را که مادرش را در صحنه ای از فیلم گم کرده است چگونه می توان نشان داد، جز با درشت نمایی چشم های کودک و اشک هایی که بر گونه اش فرو می ریزد؟ اگر اشتباها در اینجا پلانی درشت از النگوی این ک.دک و یا کفش هایش نشان داده شود، تماشاگر دچار چه توهمی خواهد شد؟ مسلماً او در پلان درشت النگو یا کفش ها در جستجوی علت درشت نمایی بر خواهد آمد، در جستجوی آنچه مورد نظر فیلم ساز بوده است. فرض بر این است که این لان درشت

سهوا به میان این صحنه راه یافته و بنابراین، تماشاگر راه به جایی نخواهد برد و در سردرگمی رها خواهد شد. لذا اندازه ی اشیا و اشخاص و حالات و زاویه ی دوربین نسبت به آن ها در تصاویر فیلم مبین شان و ارزشی است که آن ها در جریان واقعی فیلم و در نزد فیلم ساز دارا هستند. بر همین اساس است که فیلم ساز یک واقعه را، با عنایت به پیام آن در فیلم، به قطعه های متعدد با ارزش های متعدد تقطیع می کند و هر قطعه را به صورتی متناسب با شان و ارزش آن فیلم برداری می کند.

مونتاژ بدین معنا جزئی لا یتجزا از زبان سینما است که باید فیلم ساز از همان آغاز بداند و بر اساس قواعد آن، فیلم را به سوی شکل نهایی اش هدایت کند. بر این مبنا دکوپاژ نیز جزیی از عمل مونتاژ است، چرا که اگر در خود تصاویر قابلیت لازم برای «پیوند خلاق» بین تصاویر موجود نباشد، آنچه که آیزنشتاین «پیوند خلاق» نامیده است ممکن نخواهد بود. لازمه آنکه تصاویر از قابلیت کافی برای یک مونتاژ خوب برخوردار باشند آن است که از آغاز زمینه کار در دکوپاژ فراهم شده باشد و لذا، دکوپاژ و مونتاژ را نمی توان از یکدیگر جدا کرد.

لازمه این ارزش گذاری انتقال بی واسطه از تصویری به تصویر دیگر است. نه حرکت پیوسته دوربین. روح انسان نسبت به هیچ دو موضوع از موضوعات اطراف خویش واکنش روانی و عاطفی یکسان ندارد و مونتاژ در واقع بیان این واکنش هاست و باید حائز این تفاوت های روانی یا عاطفی نیز باشد. در حرکت پیوسته، دوربین هنگام انصراف از یک شیء دیگر فاصله ای را طی می کند که غالباً اضافی است، جز در مواردی استثنایی.

۲. ضرورت حفظ حرکت پیوسته دوربین و عدم امکان انتقال بی فاصله از یک چیز به چیز دیگر، حرکت دوربین را همواره در معنای فیزیکی حرکت محدود خواهد کرد، حال آنکه همان طور که عرض شد، واقعیت سینمایی یک واقعیت سوژکتیو است و همه چیز - زمان و مکان و وقایع و شخصیت ها - در آن از موجودیت واقعی خویش خارج می شوند و به نشانه ها یا سمبل هایی برای اشاره به معانی و پیام هایی خاص تبدیل می گردند. محدود کردن فضا و واقعیت سینمایی به میزانسن، بسیار از قابلیت های فعلی سینما را از آن باز خواهد گرفت و سینما ماهیتاً چیز دیگری خواهد شد مغایر با امروز. با مونتاژ، دربازه سوژکتیویته به روی بشر باز می شود و این دروازه هنر - به معنای مصطلح - است، چرا که هنر امروز جز با سوژکتیویسم تحقق نمی یابد و حتی در فیلم های رئالیستی یا نئورئالیستی نیز، این فیلمساز است که خود را در واقعیت خارج از خویش جست و جو می کند.

۳. حرکت در یک پلان پیوسته، همانطور که عرض شد، ناچار باید مقیاس های کمی و معمول زمان را رعایت کند و اگر نه، صورتی غیر طبیعی یا غیر معمول خواهد یافت و خنده آور یا اسرار آمیز خواهد شد. با مونتاز است که زمان سینمایی از زمان به مفهوم ابژکتیو و کمی آن متمایز می شود و با این تمایز، سینما از قابلیت های گسترده کنونی خویش برخوردار می گردد.

۴. برای از میان برداشتن فاصله بین ظاهر و باطن و خیال و واقعیت در سینما، ناچار باید روی به مونتاز و امکانات آن آورد. آنچه که در آغاز توسط فیلمسازی چون فلینی و ندرتاً در کاهایی چون «هشت و نیم» تجربه شد، اکنون به صورت شیوه ای معمول در اختیار تمام فیلمسازان در آمده است. اعتقاد بنده بر آن است که چه بسا شیوه ای را که امروز با عنوان «رنالیزم جادویی» در آثار نویسندگانی چون گابریل گارسیا مارکز معمول است، نتوان فارغ از تاثیرات جادویی سینما بر هنر و ادبیات امروز بشر بررسی کرد، هر چند خود واقف هستم که اگر در بررسی ضرورت های تاریخی به سخنانی از این دست اکتفا کنیم، کار به مسامحه خواهد کشید و مطلب پوشیده خواهد ماند.

به هر حال میزانشن اگر چه نمی تواند جانشین مونتاز شود، اما اگر به خدمت آن در آید، عرصه جدیدی از قابلیت ها را به روی سینما خواهد گشود که در بسیاری از فیلم های مدرن و از جمله در سکانس آغازین فیلم «غلاف تمام فلزی» کار استانی کوبریک شاهد آن بوده ایم.

لفظ «مونتاز» در فرهنگ مصطلحات سینمایی به ایجاد پیوند بین نماهای تقطیع شده اطلاق می شود، به صورتی که در نهایت، نتیجه کار به آن طرح کلی از محدوده اختیار و مسئولیت مونتور بیرون است و به فیلمساز یا کارگردان رجوع دارد، اگر چه در نهایت اگر مونتور نتواند در آن طرح کلی با کارگردان به اشتراک نظر برسد و آن را ادراک کند، هرگز نمی تواند کار را در جهت مطلوب سوق دهد.

اگر برای مونتور در این میان نقشی خلاقه در نظر گرفته نشود، کار مونتاز به عمل فیزیکی «پیوند بین نماها» منحصر خواهد شد. اما بحث ما را در مورد محدوده اختیار و خلاقیت مونتور نیست؛ مهم این است که فیلمساز قبل از آغاز فیلمبرداری ناچار است از آنکه فیلم را در ذهن خویش مونتاز کند، اگر نه، فیلمنامه هرگز به مرحله ای نخواهد رسید که قابلیت فیلمبرداری پیدا کند. فیلمساز ناچار است قبل از آغاز فیلمبرداری در «رابطه بین سکانسها در طول فیلم و رابطه پلان ها با یکدیگر در هر سکانس» بیندیشد و هر نما را با توجه به مجموعه عناصر به صورتی فیلمبردار کند که با آن طرح کلی آرمانی و مثالی که در ذهن دارد مطابقت داشته باشد.

خلاقیت فطری انسان در معماری ظهوری تمام دارد و از این لحاظ، لفظ «معماری» را به صورتی استعاری برای همه افعال خلاقه به کار می‌برند، تا آنجا که حتی آفریدگار متعال را «معمار هستی» می‌نامند و عمل خلقت را «معماری هستی». فیلمساز نیز دست انداکار «خلق واقعیتهای رویایی» است و از این لحاظ، کار او با معماری قابل قیاس است. منتها از آنجا که فیلم باید همه اجزای واقعیت را دارا باشد، کار فیلمساز فقط به خلق فضا ختم نمی‌شود؛ زمان، مکان، اشخاص و وقایع فیلم مخلوقات فیلمساز هستند که از طریق نشانه‌ها و قواعدی خاص در فیلم ظاهر می‌شوند و با سمع و بصر دریافت می‌گردند. وجه المقایسه، «هندسه معماری» است، نه معماری به مفهوم عام. فلذا در این مقایسه، فیلمساز نیزه مثابه فردی مورد مشاهد قرار می‌گیرد که «برای ساختن مصنوع خویش، طرح کلی آرمانی آن را در نظر می‌آورد و رفته رفته، با اندیشیدن در نسبتها، نسبت به اجزا با یکدیگر و نسبت اجزا با کل مجموعه، به طرح خویش صورتی تفصیلی می‌بخشد.» از این لحاظ، فیلمساز باید در این پنج مورد به نتیجه‌ای وافی دست یافته باشد تا بتواند کار را آغاز کند:

۱. طرح کلی

۲. نسبت بین سکانس‌ها در طول فیلم

۳. نسبت بین نماها در هر سکانس

۴. نحوه قرار گرفتن عناصر در هر نما و چگونگی وضع و حرکت دوربین نسبت به آنها

۵. ریتم کلی

این موارد همگی مربوط به تصویر هستند؛ افکت و موسیقی احکامی خاص خویش دارند و باید به طور مجزا مورد بحث واقع شوند، هر چند در اینجا تذکر این نکته لازم است که در سینما همه عناصر باید در خدمت حیات بخشیدن به تصویر متحرک در آیند و وجود آنها تا آنجا برجستگی پیدا کند که به اصل «اصالت تصویر متحرک» لطمه‌ای وارد نیاید.

غایت فیلمساز از این خلق و صنع، بیان یا محاکات دریافت‌های باطنی خویش از جهان است و عمومیت این سخن هرگز، حتی هنگامی که فیلمساز فقط برای تجارب فیلم بسازد نیز نقض نمی‌شود. واقعیت سینمایی یک واقعیت سوپژکتیو است و این مدعا در همه شرایط، حتی در مورد فیلم‌های مستند نیز صادق است. دستور زبان سینما از یک سو در جهت این «بیان یا محاکات» تنظیم گشته است و از سوی دیگر برای «جذب تماشاگر»، چرا که در واقع فیلم مخاطبه‌ای است که دو جانب دارد: فیلم ساز و تماشاگر. دستور زبان سینما عموماً مجموعه قواعدی است که برای «بیان با تصویر متحرک» کشف شده است و البته لفظ «قواعد» نباید

این توهم را باعث شود که نگارنده این سطور از سینما تعریفی کاملاً علمی و غیر هنری دارد؛ دستور زبان ادبی نیز قواعدی ثابت دارد، اما ثبوت این قواعد راه را بر «جلوه های هنری» در ادبیات نمی بندد که هیچ، این نظم اصلاً لازمه تجلی هنری است.

قواعد مونتاژ فقط منحصر به قواعدی نمی شود که برای پیوند بین نماها وجود دارد، و همان طور که پیش از این عرض شد، «استعداد پیوند خلاق بین نماها» باید در هنگام دکوپاژ و فیلمبرداری ایجاد شود، اگر نه، از دست مونتور کاری بر نمی آید. لذا برای مونتاژ باید مفهومی وسیع تر از آنچه معمول است در نظر گرفت، تا آنجا که حتی «قواعد بیان تصویری و سینمایی» را نیز شامل شود.

قواعد مونتاژ را اگر چه به صورت قراردادهایی معمول و بدون رجوع به حکمت آنها تعلیم می دهند، اما باید دانست که ریشه این قراردادها در شناختی است که رفته رفته نسبت زیبایی و بلاغت و جذابیت در بیان سینمایی پیدا شده است. این شناخت محصول تجربه ای است ممتد در باب «تاثیرات فیلم بر مخاطبین در شرایط مختلف»، و اگر چه بسیاری از این قواعد بر ضعف های نفسانی بشر اتکا یافته اند، اما بسیار نیز بر «فطرت و نظام ثابت و جهانی آن» بنا شده اند.

زیبایی قواعد مونتاژ برای انسان، عموماً ریشه در هماهنگی بودن آنها با فطرت ثابت بشر دارد و لذا، اینکه انسان قواعد مونتاژ را با وجود غرابت آن پذیرفته است بر سبی عادت نیست و اگر میان این قواعد دستوری و روح انسان رابطه ای ثابت وجود نداشت، هرگز زبان سینما در سیر تاریخی خویش به این «نظم دستوری خاص» دست نمی یافت.

اگر ما واقعیت خارج را هرگز آنچنان که واقعیت سینمایی جلوه گر می شود مشاهده نمی کنیم، سوال اینجا است که پس چرا زبان مونتاژ پذیرفته ایم و آن را به راحتی ادراک می کنیم، و چرا مثلاً روی به همان روش های معمول در آغاز تاریخ سینما نیاورده ایم که همه ی وقایع را در شول یک شات طولانی اتفاق بیفتند؟ جواب این است که اگر چه ما، در، ظاهر، اطراف خویش را آنچنان که در سینما معمول است نمی بینیم، اما در باطن، کیفیت دیدن ما به همان نحو است که در فیلم جلوه گر می شود. ما اطراف خویش را با بصیرتی می نگریم که از شناخت خویش نسبت به جهان یافته ایم. نحوه ی عمل قوه ی باصره این نیست که مثلاً به هر چیز خیره تر می شود آنرا بزرگتر ببیند، آن همه که تمام محوطه ی دیدنش را پر کند؛ کیفیت دیدن ما همان است که هنگام خیره شدن به یک شیء از دیگر اشیاء انصراف پیدا می کنیم و در اطراف خویش فقط به چیزهایی خیره می شویم که نظر ما را جلب می کنند. «تصویر درشت» از یک شیء در سینما در واقع بیانگر همین جذب و انصراف است؛ جذب چشم و ذهن به آن شیء و انصراف چشم یا ذهن از دیگر اشیاء.

ما در اطراف خویش برای هر یک از اجزای واقعیت، ارزشی متناسب با آن در ذهن خویش قایل هستیم و نگاه ما نسبت به اشیا یکسان نیست؛ در سینما همین تفائت ها است که بیان می شود. یعنی در حقیقت، ما واقعیت اطراف خویش را نیز به صورتی تقطیع شده می بینیم و آنچه در درون ما این اجزای منقطع را به یکدیگر پیوند می دهد، شناخت ما و بصیرتی است که آن شناخت به ما عطا کرده است. جذب و انصراف ما نسبت به اجزای واقعیت اطراف، با میزان علاقه ی ما نسبت به آن ها رابطه ای مستقیم دارد و ریشه ی این علایق را نیز باید در معرفت‌مان نسبت به جهان جستجو کرد.

نسبت بین نماها در فیلم نیز اگر «منطقی» نباشد، غیرمعمول و غیرطبیعی جلوه می کند. لفظ «منطق» را اگر به معنای آن و مصطلح آن به کار ببریم، در این جمله مصداق می یابد، و اگر نه، چنانچه بخواهیم از منطق معانی خاصی بگیریم، باید این جمله را به صورت های دیگری اصلاح کرد. هر چه هست، لاجرم پیوند بین نماها از «منطق فکری فیلم ساز» تبعیت می کند و بنابراین، دریافت تماشاگر از فیلم را باید تا حدود بسیاری به «هماهنگی یا عدم هماهنگی منطقی» میان او و فیلم بازگرداند. اگر مونتاز را به مثابه معماری سینما بگیریم، همه ی این قواعد را باید ذیل عنوان آن طبقه بندی کرد و گر نه، چنانچه نخواهیم به مونتاز این گونه نگاه کنیم، در واقع حقیقت آن را پوشانده ایم. مونتاز، «اجزا یا تکه های منقطع واقعیت سینمایی» را بر اساس آن «طرح غایی» جمع می آورد و به فیلم صورت می بخشد؛ صورتیکه مونتور به فیلم می بخشد باید «از قبل» تعبیه شده باشد تا مونتور بتواند آن را «شکوبا» کند و اگر نه، مونتور قدرت خلق الساعه ندارد.

از جانب دیگر، اگرچه مونتور نیز نمی تواند از نتیجه ی کار خویش فرار کند و یا قواعد دستوری زبان سینما را رعایت نکند، اما نباید تصور کرد که راه تجربیات جدید بر فیلم سازان بسته است. گذشته از آن که «سیر تکمیلی کشف این قواعد دستوری» هنوز به پایان نرسیده است، باید دانست که حقیقت همواره از طریق قوادی ثابت و در نظامی معین جلوه می کند که باید گفت لازمه ی تجلی حق و ماهیت حقیقی انسان همین است.

فرزندان انقلاب در برابر عرصه های تجربه نشده سینما

عنوان مقاله برای خوانندگان معمولی روزنامه‌ها و مجلات به ناچار این تصور را پیش خواهد آورد که با یک «نقد فیلم» از نوع نقدهایی که این روزها درباره‌ی فیلم‌ها نوشته می‌شود روبه‌رو خواهند شد، منتها شاید کمی عجیب‌تر. نقد و نقادی هم از همان سوغات‌هایی است که به همراه «سینما توگراف» وارد مملکت شد، و البته هنوز هم این سؤال برای خیلی‌ها وجود دارد که اصلاً نقد و نقادی به چه دردی می‌خورد... و برای یافتن جواب نیز لاجرم به سراغ منتقدان می‌روند و این کار، یعنی فایده‌ی نقد و نقادی را از منتقدان پرسیدن، از خود نقد و نقادی هم عجیب‌تر است. بگذریم... که ممکن است خیال کنند ما هم از آن گروه منتقدانی هستیم که با زدن حرف‌های عجیب و غریب جایی برای خود در دل مشتریان ژورنالیسم باز می‌کنند.

اما این مقاله به قصد نقادی فیلم نوشته نشده است و نحوه‌ی نگرش آن به سینما نیز منتقدانه نیست. منتقدان فیلم عموماً مبلغان جشنواره‌های کن، برلین و لندن هستند و در فضای سینمایی این کشور نیز در جست‌وجوی فیلم‌هایی هستند که حال و هوای جان‌فزای پردیس غرب در آنها باشد (فیلم‌های برگزیده‌ی منتقدان در جشنواره‌ی فجر، بر این مدعا شاهد صادقی است)... اما این مقاله روی به قبله‌ی دیگر دارد.

آدم‌هایی که در گفته‌های خویش شک دارند، خیلی زود در برابر استفهام‌های اثباتی و انکاری _ مثلاً در برابر این سؤال که «مگر بینش جشنواره‌ای چه عیبی دارد؟ اگر نظر جشنواره‌های خارجی را در باب فیلم و فیلم‌سازی نپذیریم، دیگر چه باقی می‌ماند؟» _ از میدان می‌گریزند. ولی ما می‌گوییم که «اگر بینش جشنواره‌ای را بپذیریم، دیگر چه داعیه‌ای برای انقلاب می‌ماند؟» غربی‌ها ما را «بنیادگرا» می‌نامند و اگر کار به همین منوال پیش برود، روشنفکران و غرب‌زدگان داخل کشور نیز بالاخره حرف آخرشان را خواهند زد که: «انقلاب هم اگر اتفاق می‌افتد، باید بر همان اصولی مبتنی باشد که غرب می‌گوید...» و مگر نگفته‌اند؟ گفته‌اند، اما نه با این صراحت.

بسیاری از ما عشاق انقلاب اسلامی، در این لفظ «بنیادگرا» جنبه‌ی مدح و ستایشی برای انقلاب می‌بینیم و البته این اشتباه هم ناشی از همان بنیادگرایی ما در اعتقادات است! ما می‌گوییم: «زندگی انسان در کره‌ی زمین باید بر همان اصولی مبتنی باشد که اسلام می‌گوید.» و آنها در برابر ما می‌گویند: «علم امروز نیاز بشر را به شرایع گذشته نفی کرده است و اصلاً وقتی انسان روزبه‌روز کامل‌تر می‌شود، رجوع به اصول اعتقادی انسان‌های گذشته چیزی جز ارتجاع نیست...» و با این حساب، بنیادگرایی مفهومی مترادف با ارتجاع پیدا می‌کند و در آن هیچ نقطه‌ی مدحی برای انقلاب ما وجود ندارد.

جواب ما روشن است: ما نظریه‌ی ترقی تاریخی را قبول نداریم. ما هرگز نخواهیم پذیرفت که کیسینجر از حضرت ابراهیم علیه‌السلام کامل‌تر باشد و اصلاً تکامل معنوی و روحانی، امری تابع زمان نیست. دین خدا که دیروز و امروز ندارد. اسلام، چه در اعتقادات و چه در روش، چه در نظر و چه در عمل، مبتنی بر اصولی است کاملاً سازگار با فطرت بشر و این امری فراتر از زمان و مکان است. ما مخالف علم نیستیم، مخالف علم‌پرستی هستیم و معتقدیم که همه‌ی امکانات حیاتی بشر، اعم از تکنولوژی، علم یا هنر... باید در خدمت تعالی انسان باشد، به سوی آن نهایی که انبیای عظام می‌خواهند. فیلم و سینما نیز جدا از این اصل برای ما معنایی ندارد.

نظریه‌ی ترقی، تاریخ را در یک سیر ارتقایی خطی معنا می‌کند و بر این اساس، انسان این عصر را از همه‌ی اعصار گذشته کامل‌تر می‌بیند. آنها می‌گویند که امروزه دیگر علم جانشین شریعت شده است و دانشمندان جانشین پیامبران، حال آنکه اصلاً تاریخ سیری «خطی» ندارد و صیوروت آن «ادواری» است... و همواره در پایان هر یک از دوران‌های جاهلی، انسان از طریق یک نهضت دینی به دورانی دیگر پا می‌گذارد که عصر شکوفایی معنوی و روحانی است. ما اکنون در کشاکش یک چنین دوران انتقالی هستیم و عصر آینده بلاشک از آن اسلام است. آیا شواهد تاریخی در سراسر جهان، و مخصوصاً در جهان اسلام، با صراحت این مدعا را تأیید نمی‌کنند؟

در جهان امروز کسی جز ما حرفی برای گفتن ندارد و این شجره‌ی نورسته‌ی مبارک انقلاب، تنها نهال سبزی است که در این برهوت خشک و تشنه روییده است. این عصر جاهلی از همه‌ی آن اعصار جاهلی دیگر در تمامی قرون پلیدتر است و شیطانی‌تر. عاد و ثمود و فراعنه، اشرافیت و نژادپرستی یونان و روم باستان، بربریت مغول‌ها و... همه‌وهمه در این دوران جمع آمده‌اند، اما با نقاب‌های موجه آداب‌دانی و تکنولوژی و رفاه و حقوق بشر... و الفاظی تهی از معنا، از همین نوع. و در این دارالمجانین بزرگ، صاحبان عقل و دل، دیوانه می‌نمایند و باید هم که اینچنین باشد. در جایی که همه روح خویش را به شیطان فروخته‌اند، بسیار عجیب است اگر کسی سخن از خدا و پیامبران و راه حق بگوید؛ با او همان خواهند کرد که نمرودیان با ابراهیم علیه‌السلام کردند، و مگر با ما اینچنین نکردند؟ و مگر با مسلمانان سراسر جهان اینچنین نمی‌کنند؟ مگر انقلابیون فلسطینی را در آتش نمی‌سوزانند؟ مگر مسلمانان هند را مثله نمی‌کنند؟ مگر هیتلری دیگر را به جان ما نینداختند؟ مگر سعی نکردند که با زور اسلحه مدرن و تکنولوژی نظامی بر ما غلبه کنند و تنها فریاد حقی را که روی این کره‌ی خاک بلند شده در گلو خفه کنند؟... مگر اسرای بسیجی ما را در خرمشهر، جلوی قدم‌های سرلشکرهای خویش قربانی نکردند؟ مگر زنان و دختران مسلمان امت ما را در هویزه و سوسنگرد... زنده‌به‌گور نکردند؟ مگر از شهدای ما نیز گذشتند؟ مگر با حجاج ما آن نکردند که حجاج بن یوسف ثقفی

نیز با اهل مدینه نکرد؟... و راستش اگر خدا با ما، و روح خدا در میان ما نبود، اکنون از انقلاب اسلامی هیچ چیز، حتی یاد و نام و خاطره‌ای نیز باقی نمانده بود. اما آن آتش بر ما گلستان شد... و از این بیش باز هم خواهند دید و خواهیم دید که چگونه سخن ما که آوای اصیل فطرت الهی انسان است، قلب‌ها را و فردای جهان را تسخیر خواهد کرد و علم عدالت را بر فراز این ظلم‌آباد برخواهد افراشت.

شاکله‌ی سینمای امروز در جهت ایجاد تفنن و در خدمت تبلیغات شیطانی غرب شکل گرفته و قالب‌های معمول سینما، قالب‌های شناخته‌شده‌ای هستند که «بیان حق» برایشان تکلیفی مالایطاق است؛ چونان ناقه‌ی مجنون که دل‌نگران کوهی خویش بود و هر بار مهار از کفِ مجنون باز می‌کشید و سر از جانب لیلی بر می‌تافت و واپس می‌رفت:

همچو مجنون در تنازع با شتر

گه شتر چربید، گه مجنون حر

میل مجنون سوی آن لیلی روان

میل ناقه پس پی کره دوان

یک دم ار مجنون زخود غافل بدی

ناقه گردیدی و واپس آمدی

مولانا(ره) در این تمثیل مجنون را مثل از «جان» گرفته است و ناقه را مثل از «تن» و لیلی را مثل از «آن معشوقی که مهر او با فطرت انسان عجین است»:

این دو همره همدگر را راهزن

گمره آن جان کو فرو ناید زتن

جان ز هجر عرش اندر فاقه‌ای

تن ز عشق خاربن چون ناقه‌ای

جان گشاید سوی بالا بال‌ها

تن زده اندر زمین چنگال‌ها(۱)

... و در نهایت، مجنون از ناقه فرود می‌آید و پیاده، رو به سوی مقصد و مقصود می‌گذارد. اما در اینجا اگرچه سینما نیز چون ناقه‌ی مجنون دل‌مشغولی‌هایی خاص خویش دارد دنیایی و سخیف، ولی فرزندان انقلاب باید که آن را با راه خویش که راه عشق است، همراه و همگام کنند و این ناقه را به جانب کوی لیلی بکشانند.

ذائقه‌ی تماشاگران سینما را نیز در طول این صد سال به مزه‌هایی پرفریب عادت داده‌اند و تماشاگر از همان آغاز به قصد تفنن و با نیت استغراق در لذت‌های کودکانه و «سانتیمانتال»^(۲) به سینما می‌آید، با عینکی که هالیوود بر چشم او نهاده است. و اگر با پاکتی تخمه ژاپونی نیاید، حتماً می‌آید تا برای ساعاتی چند خود را و مشکلات واقعی خود را در یک «خواب و خیال تجسم‌یافته» فراموش کند. مخاطب امروزی سینما عادت کرده است تا از طریق نشانه‌هایی شناخته‌شده، خود را تسلیم لذایذ سطحی و زودگذری کند که سینما در اختیار او می‌گذارد و اگر خدای ناکرده آن نشانه‌های متعارف را در فیلمی پیدا نکند، قهر خواهد کرد و به فیلم دیگری خواهد رفت که در آن، دامی لذت‌بخش و مسحورکننده برای غفلت او پهن شده...

سخن بسیار است و درد و داغ نیز بسیار؛ اما کو سنگ صبوری تا دل بدهد؟ باقی آنچه را که می‌توان گفت در حاشیه‌ی فیلم‌ها خواهم گفت، اما ناگفتنی‌ها را... این زمان بگذار تا وقت دگر!

یک: رزم‌آوران جبهه‌ی حق همگی به اسوه‌های خویش که اولیای خدا هستند نزدیک می‌شوند و از تکلف و تصنع، جلوه‌فروشی، عصبیت، تظاهرات احساساتی و اغراق‌آمیز در رفتار، عادات جنون‌آمیز، اضطراب و التهاب، خیالبافی و همه‌ی امراض قلبی - کبر، عجب و ریا، حسد، خودبینی و خودنمایی... - دور می‌شوند و بنابراین، اصلاً پرسوناژ^(۳)‌های مناسبی برای تئاتر و سینما و حتی رمان نیستند.

تئاتر و سینما لزوماً با «نمایش» سر و کار دارند و باید تا آنجا که ممکن است فاصله‌ی میان ظاهر و باطن و بیرون و درون را حذف کنند و تماشاگر را بی‌معطلی به خصایل اخلاقی و روحیات پرسوناژها برسانند و پرروشن است که جلوه‌گر ساختن شخصیت‌های جبهه‌ی حق با توجه به روحیه‌ی غیرنمایشی آنها چقدر دشوار است. مؤمنین حقیقی از «نمایش دادن» خویش به‌شدت پرهیز دارند و اهل حجب و عفت، ملایمت و مدارا، صفا و سادگی، صلح و سلم و صدق و عدل در رفتار و گفتار هستند و این خصایل، همگی غیرنمایشی هستند.

در روانشناسی امروز، اشخاصی اینچنین را «درون‌گرا» می‌نامند و اگرچه در صدق و کذب این نسبت سخن بسیار است، اما به هر تقدیر، در این اصطلاح نیز اشاره‌ای صریح به همان مطلبی وجود دارد که مورد بحث ماست: درون‌گرایی خصلتی غیرنمایشی است، حال آنکه بالعکس، برون‌گرایی خصلتی نمایشی است، چرا که «نمایش» یعنی یک امر نهفته‌ی درونی را در رفتار و گفتار آشکار کردن.

اگر شما پرسوناژهای فیلم «رام کردن زن سرکش» (۴) را با شخصیت‌هایی که ما در جست‌وجوی آنها هستیم مقایسه کنید، آنگاه اگر انصاف روا دارید، راهی به سوی درک این حقیقت خواهید یافت که التزام به واقع‌گرایی در باب شخصیت‌هایی چون رزم‌آوران جبهه‌ی حق چقدر مشکل است.

در میان فرماندهان لشکر بیست و هفت محمد رسول‌الله (ص)، حاج همت (رضوان‌الله تعالی علیه) بیش از دیگران هنگام سخن گفتن در میان جمع رفتاری نمایشی داشت: خم و راست می‌شد، دست‌هایش را تکان می‌داد و احوال درونی‌اش در یکایک خطوط چهره‌اش آشکار می‌شد؛ اما او هم، مثل دیگران، هنگام فرماندهی و مواجهه با خطرات و ضد حمله‌های دشمن هرگز روحیه‌ای نمایشی نداشت؛ آرام آرام بود و اصلاً گرفتار هیجان و اضطراب و التهاب و خشم و پرخاش‌جویی و شتاب‌زدگی و... نمی‌شد، حال آنکه تئاتر و سینما ماهیتاً ناچارند که برای نمایش دادن حالات درونی، روی به اکسپرسیونیسم (۵) بیاورند. ادبیات غنایی نیز با پرسوناژهایی چون هاملت، مکبث و اتللو به وجود می‌آید که در خصوصیات و خصائل خویش «مطلق‌گرا» هستند: خشم مطلق، آرامش مطلق، جلال مطلق، رحم مطلق، لطافت مطلق و... حال آنکه هیچ‌یک از مؤمنین و اولیای خدا، جز در عشق به خدا، انجام فرایض و ترک منهیات، مطلق‌گرا نیستند.

چه می‌توان کرد با شخصیت‌هایی که نه قهرمان هستند و نه ضد قهرمان و نه غیر قهرمان؟ چگونه باید روحیه‌ای را که به شدت غیرنمایشی است، به نمایش درآورد؟ گلستان حکمت و انسانیت از باطن آتش جهاد در راه خدا سر بر می‌آورد و در وجود انسان خداگونه، قهر و رحمت، شدت و لطافت، جلالت و کرم و قدرت و رأفت... جمع می‌آید: محمد رسول‌الله والذین معه اشدأ علی الکفار رحما بینهم (۶)... و با این همه، «انسان و اسلحه» و مخصوصاً «دیده‌بان» به‌خوبی توانسته بودند که از تصنع و تکلف در شخصیت‌پردازی بگریزند و پرسوناژهای خود را به «واقعیت» نزدیک کنند _ و البته این «واقعیت» نیز با آنچه که به طور معمول «واقعیت» می‌نامند بسیار متفاوت است. کلامی از حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل شده است با این مضمون که اگر شما یاران حضرت رسول اکرم (ص) را می‌دیدید، در چشم شما دیوانه می‌نمودند. و در اینجا نیز باید اذعان داشت که رزم‌آوران جبهه‌های جنگ و مجاهدان فی سبیل‌الله را اگر با معیارهای متعارف و عقل روانکاوانه بنگریم، دیوانگانی بیش نیستند؛ حال آنکه حقیقت امر این است که همه، جز اهل حق، دچار الیناسیون (۷) و از خودبیگانگی هستند؛ همه در عوالمی که ساخته‌ی توهّمات دروغینشان است حضور دارند، جز مؤمنین و اولیای خدا که خود را در «محضر خدا»، یعنی در «جهان واقعی» می‌بینند.

دو: مسئله‌ی «پرداخت وقایع» در فیلم‌هایی اینچنین که متضمن بیان حقایق و متعهد به اسلام هستند، حتی از پرداخت پرسوناژها نیز مشکل‌تر است. فیلم سینمایی، خواه ناخواه، با یک «سیر داستانی» محقق می‌شود و

سیر داستانی نیز به ناچار بر مجموعه‌ای از وقایع و حوادث و رابطه‌ی علی میان آنها استوار است. هر فیلمساز، ناگزیر، وقایع فیلم خود را آنچنان ایجاد می‌کند که خود می‌پسندد؛ یعنی خواه ناخواه این معتقدات اوست که در فیلم ظاهر می‌شود و معرفت او از جهان اطراف خویش در سیر داستانی فیلم و هویت پرسوناژها ظهور و بروز می‌یابد. جز این است؟

در نزد فیلمساز مؤمن، وقایع و حوادث تحققِ اراده‌ی حق و مشیت مطلق او هستند و اسباب و علل، آنچنان که از این الفاظ برمی‌آید، وسائلی هستند که حقیقت جهان از طریق آنها ظاهر می‌شود. هنرمند مؤمن در عین حال انسان را واقعاً مختار می‌داند و اعتقاد به مشیت در نزد او منافی این اختیار و ملازم با جبر نیست: لا جبر و لا تفویض بل امر بینالامین (۸)... پس کار او در پرداخت وقایع همان قدر مشکل است که در درک این حقیقت.

معجزه، معجزه است، اما در جبهه‌های حق کدام واقعه‌ای است که معجزه نباشد؟ چه باور بکنند و چه نکنند، حقیقت همین است و ما نیز نمی‌توانیم آنچه را که خود به رأی‌العین دیده‌ایم انکار کنیم... اما وقتی در اولین عملیات هویزه سخن از امدادهای غیبی به میان آمد، بنی‌صدر بدبخت حتی در تلویزیون اعتراض کرد که این حرف‌ها منافی اراده و اختیار انسانی است و سخن او مدعای همه‌ی آنهايي است که حقیقت جبر و اختیار را در نمی‌یابند.

از سوی دیگر، هنرمند مسلمان در کار قصه‌پردازی برای سینما، تئاتر و... با این مسئله‌ی اساسی روبه‌روست که چگونه عالم را با مجموعه‌ی زشتی‌ها و زیبایی‌هایش بر اساس «عدل الهی» معنا کند. هنرمند مسلمان اگرچه باید دیدی «خطاپوش» داشته باشد و عالم را سراسر تجلی فعلی اسما و صفات الهی بداند، اما در عین حال نباید فراموش کند که چگونه خیرات و زیبایی‌ها در متن زشتی‌ها و نقایص جلوه می‌کنند، آنچنان که سفید در متن سیاه. نیهیلیسم (۹) و آنارشیزم (۱۰)، پسیمیسم (۱۱)، اگزیستانسیالیسم (۱۲) نوین سارتر (۱۳) و کامو (۱۴)... هیچ‌یک ربطی به اسلام ندارند. التقاط، التقاط است و اگر در سیاست پذیرفته نیست، چرا باید در هنر پذیرفته باشد؟ اسلام طریق خاص خویش را دارد و آن طریق با هیچ‌یک از شیوه‌ها و سبک‌های موجود مطابقت ندارد و اصلاً اگر از این طریق معمول تفکر فلسفی، امکان داشت که بشر به دین و دینداری برسد، دیگر چه نیازی بود که وحی نازل شود و پیامبران برانگیخته شوند؟ عقل و شرع در نهایت مؤید یکدیگر هستند؛ اما کدام عقل؟ همین عقل روزمره که ما را در انجام گناهانمان یاری می‌دهد و شیوه‌های انجام کار پنهانی و فرار از قانون را به ما می‌آموزد؟ یا آن عقل ملامتگر که حجت باطنی خداست بر انسان؟ بگذریم، که اگر از حد اجمال تجاوز کنیم، هرگز فرصت بیان همه‌ی مسائل را نخواهیم یافت.

کثرت وقایع در فیلم «انسان و اسلحه» وضعی بود که باعث می‌شد بسیاری از ظرایف فیلم در لابه‌لای آن گم شود و جلوه‌ی حقیقی خویش را نیابد: انگشتر عقیق حسن، تسبیح یوسف، ازدواج خواهر حسن و علی، نحوه‌ی مقابله‌ی همه‌ی آنها با خانه و خانواده و زن و فرزند و پدر و مادر، شخصیت علی و... «دیده‌بان» خوب توانسته بود که از این ضعف بگریزد، و در فیلم «عبور» هم اگرچه این کثرت وقایع حتی بیش‌تر از «انسان و اسلحه» وجود داشت، اما ظرایف فیلم صراحت بیش‌تری یافته بود. و در مقابل، جبهه‌ی عراقی‌ها در فیلم «انسان و اسلحه» صراحتی داشت که اصلاً با ساختار فیلم نمی‌خواند، گذشته از آنکه سکانس‌های مربوط به جبهه‌ی دشمن غالباً ضعیف و بسیار تصنعی از آب در آمده بود. و در عوض، چه بدانیم که این اولین کار «راعی» بوده است و چه ندانیم، صحنه‌های مربوط به عملیات و اسپشال افکت (۱۵)ها خارق‌العاده است و بسیار زیبا. اگر راعی خود در خاک مقدس جبهه پا نگرفته بود و در آسمان پاک عملیات‌ها شاخ و برگ نگسترانیده بود، نفسش اینچنین بوی دلاویز جبهه‌ها را نمی‌گرفت و کارش لبریز از این همه صداقت نمی‌گشت، صداقتی که در فیلم‌های «عبور» و «دیده‌بان» و «روزنه» نیز به تفاوت مراتب تجلی یافته بود، چرا که فیلم آینده‌ی درون فیلمساز است و از باطن او پرده برمی‌دارد.

سه: تفاوت دیگری نیز وجود دارد که از آنچه گفتیم مهم‌تر است: تفاوت در غایات و مقاصد.

سینمای امروز ماهیتاً در خدمت «تفنن» در آمده است و بنیان همه‌ی قواعد متعارفی که در سینما وجود دارد بر همین اصل است. «انسان و اسلحه»، «دیده‌بان»، «عبور» و «روزنه» برای ایجاد تفنن ساخته نشده‌اند؛ آنها در پی «ایجاد تحول» در مخاطبان خویش هستند از طریق «فطرت»... و این کار در حقیقت «تبلیغ» است؛ تبلیغ به معنای قرآنی لفظ، نه بدان مفهوم که در این روزگار مصطلح است. و راستش، این وظیفه‌ی اصلی هنر است، چه به طور مستقیم و چه غیر مستقیم، و این جمله‌ی کوتاهی که از حضرت امام خمینی (ره) نقل می‌شود نیز اشاره به همین مطلب دارد: «هنر عبارت است از دمیدن روح تعهد در انسان‌ها».

هنر به معنای حقیقی «کمال» است و «فضیلت» و وظیفه دارد که انسان‌ها را نیز به کمال و فضیلت برساند و این مقصود با ایجاد تفنن برای مخاطبان سطحی و احساساتی سینما حاصل نمی‌آید. نه اینکه مردم نیازی به تفنن نداشته باشند، اما مقصد هنر این نیست. آثار حقیقی هنری پر از لطف و صفا و آرامش و مستی و قرار بی‌قراری و شوق و وله... هستند و لزوماً نه اینچنین است که جذب قلوب مردم، تنها با دلقک‌بازی و آرتیست‌بازی و تفنن ممکن باشد و لاغیر.

در این اصل که فیلم باید «جاذبیت» داشته باشد حرفی نیست، اما کدام جاذبیت؟ جاذبیت حقیقی و فطری یا جاذبیت‌های دروغین مبتنی بر غرایز و نفسانیات و توهمات و تخیلات مالیخولیایی شیطانی؟ غالباً خیال

می‌کنند که روی آوردن به جاذبیت‌های کاذب از لوازم ذاتی سینماست، حال آنکه حقیقت امر جز این است؛ سینما ذاتاً «هالیوودی» نیست و تجربیات سالم سینمای غرب نیز خود حکایت از همین حقیقت دارد. اما برای رفع شبهات احتمالی، عرض کنیم که اگر به راستی سینما وسیله‌ای در خدمت تفنن و تفریح نباشد، بی‌رودربایستی نباید از جایگاهی که اکنون در حکومت اسلامی یافته است برخوردار باشد. مگر مردم چقدر نیاز به تفنن دارند؟ و یا خدای ناکرده، جمهوری اسلامی نیز دچار این اشتباه سیاسی شده است که باید بنیان حکومت خویش را بر جهل و غفلت مردم بنا کند؟

البته از حق نباید گذشت که سینما، آنچنان که اکنون هست، از تکنیکی متناسب با اهداف و غایات بلند ما برخوردار نیست و در طول این صد ساله که از تولد سینما می‌گذرد، جز در همین دهه‌ی اخیر، هیچ‌کس دست بدین تجربه نیازیده است که ببیند آیا سینما می‌تواند روی به قبه‌ی مسلمین بیاورد یا خیر.

وظیفه‌ی فیلمسازان مسلمان در این طریق بسیار دشوار است و مگر وظیفه‌ی گردان تخریب، بچه‌های اطلاعات و عملیات و خط‌شکن‌ها آسان بود؟ آنها بر «تکنولوژی تسلیحاتی غرب» غلبه کردند و اینها نیز باید عرصه‌ی «هنر تکنولوژیک» را فتح کنند. با روی آوردن به جاذبیت‌های کاذب، دل‌ک‌بازی و آرتیست‌بازی و هیجانات عصبی و... نمی‌توان سینما را به خدمت اسلام کشید. انسان در عمق وجود خویش دارای فطرتی الهی است ژرف و دیرپا، و جذبه‌ای بسیار قدرتمند از درون او را به جانب حقیقت‌یگانه‌ی عالم می‌کشاند... و هنر باید جوابگوی این جذبه‌های الهی باشد، نه حدیث نفس، نه وسیله‌ی تفنن محض، نه تفرجگاه نفس اماره.

تفاوت اساسی فیلم «افق» نیز با دیگر فیلم‌های جنگی امسال در همین جاست که مقصد آن ایجاد تحول عمیق فطری در انسان‌ها نیست. «افق» خواسته است که وسیله‌ای برای تفنن مخاطبان سطحی و آسان‌پسند باشد و این هدف والایی نیست؛ گذشته از آنکه تاریخ جنگ نیز با این قهرمان‌پروری‌ها مخدوش می‌شود و عملیات کربلای سه تبدیل می‌شود به ملغمه‌ی درهم جوشی از فیلم‌های هالیوودی و سینمای فردین و جنگ ستارگان... اما با پرسوناژهایی که مردانشان لباس بسیجی پوشیده‌اند و زنانشان چادر شرمین و مقنعه‌ی سفید. چه ضرورتی برادر «ملاقلی‌پور» را واداشته است که پای در این راه بگذارد؟

مهم‌ترین خصوصیتی که فیلم «دیده‌بان» به آن دست یافته «عدم تکلف و تصنع» است و در سینمای معهود ما این دست‌آوردی بسیار عظیم است. لفظ «فیلم» در فرهنگ عامه‌ی مردم با مفهوم «ساختگی، قلابی، ادا و اطوار و...» مترادف است و این امر ریشه در ماهیت سینمای امروز دارد. تاریخ فیلمسازی، پس از حدود صد سال که از پیدایش سینما می‌گذرد، هنوز که هنوز است با «قهرمان‌سازی» آنچنان قرابتی دارد که تو گویی ذاتاً از آن قابل تفکیک نیست؛ لهذا، بسیار متوقع است که لفظ فیلم با معنایی اینچنین مترادف پیدا کند. اما برای آنکه

تأثیرات فیلم بتواند از لایه‌های سطحی روان‌راهی به سوی اعماق و روح و فطرت خویش بیابد، باید این ترادف شکسته شود، باید فیلم از تکلف و تصنع دور شود و صداقت پیدا کند. ارزیابی وجود و عدم صداقت در فیلم، یا در سایر آثار هنری، امری وجدانی است و همه به تفاوت مراتب از این توان فطری برخوردارند. اما اختلاف مخالفان با ما بر سر این نیست که آیا صداقت لازمه‌ی فیلمسازی است یا خیر. آنان می‌گویند که اصلاً نباید سینما را نسبت به تحول اخلاقی انسان متعهد دانست. آنها می‌گویند که دوران اخلاق سپری شده است و اکنون «قرارداد اجتماعی» جانشین آن گشته، میثاقی که منجر به وضع قانون می‌گردد: مجموعه‌ای از قواعدی قراردادی که برای بهبود حیات دنیوی و تسهیل امور آن وضع می‌شود. در جهانی اینچنین، اصلاً غیر منتظره نیست اگر هنر و اخلاق را از یکدیگر جدا کنند و برای «فعل هنری» غایتی مجزا از «فعل اخلاقی» قائل شوند و در نهایت به تعارضی غیر قابل حل میان فعل هنری و فعل اخلاقی دست یابند.

صداقت در فیلم وقتی به کار می‌آید که فیلمساز بخواهد بر مخاطب خویش تأثیری عمیق و تعالی‌بخش باقی بگذارد، و اگر نه، برای ایجاد تفنن یا هم‌زمانی‌های روشنفکرانه نیازی به صداقت نیست. صداقت، از لحاظ تأثیر فطری و اخلاقی بر مخاطب، مهم‌ترین جزء هنر و تبلیغات متعهد است و البته اگر این شرط - یعنی ایجاد تحول فطری در مخاطب - را حذف کنیم، دیگر نه تنها نیازی به صداقت باقی نمی‌ماند، بلکه بالعکس، کار هنر و بالاخص سینما نوعی سحر و جادو می‌شود که اصلاً با نفی عقل و اختیار تماشاگر و ربودن هوشیاری او محقق می‌گردد. با این ترتیب، عجیب نیست از کسانی که در کار هنر بیش‌تر به «تعهد اخلاقی» آن نظر دارند اگر روی به «سینمای مستند» بیاورند، چرا که سینمای مستند بیش‌تر می‌تواند از این عنصر «صداقت در بیان و تعهد در قبال حقیقت» برخوردار باشد.

فضای صادقانه‌ی فیلم‌های «دیده‌بان»، «انسان و اسلحه» و «عبور» یک عامل معنوی است که دیگر عوامل را تحت‌الشعاع می‌گیرد و حتی ضعف‌های فیلم و اشتباهات آن را می‌پوشاند. این فضای صادقانه چگونه و با چه اسبابی در فیلم‌ها ظهور یافته است؟ در جواب به این سؤال چه باید گفت؟ بازی‌های بی‌تکلف و دور از تصنع؟ داستان بسیار خوب؟ فضاهای مشابه جبهه؟ دیالوگ‌های صمیمی و منطبق بر واقعیت؟ شخصیت فردی هنرپیشه‌ها؟... جواب نهایی، هیچ‌یک از اینها نیست، اگرچه فیلم‌های مذکور به تفاوت مراتب از این خصوصیات برخوردار بوده‌اند. صداقتی که در این فیلم‌ها ظهور یافته است نازله‌ی ارواح صادق سازندگان آنهاست و بنابراین، هیچ‌یک از اجزای فیلم‌ها را نمی‌توان پیدا کرد که از این صداقت بی‌بهره باشد.

هنرمند آینه‌ای است که اگر صیقلی نباشد، صورت زیبای حقیقت را مشوه و کج و معوج می‌نماید؛ پس هنرمند از آن حیث که واسطه‌ی ظهور حق در عالم است باید به تزکیه‌ی نفس پردازد و میزان توفیقش در

این امر با میزان هنرمندیش رابطه‌ای مستقیم دارد. دوستان عزیز ما، آنان که می‌خواهند پای در عرصه‌ی هنر متعهد بگذارند و خود را نسبت به ایجاد تحول اخلاقی در انسان‌ها مسئول می‌دانند، باید بدانند که اولین شرط کار «تزکیه‌ی نفس» است. روح هنرمند لزوماً در آثارش بروز و ظهور می‌یابد و با هیچ حيله‌ای نیز نمی‌توان مانع از این ظهور شد. کار هنری، و بالاخص فیلم، باطن صاحب خویش را «لو» می‌دهد و او را رسوا می‌کند. اگر «دیده‌بان» بوی بسیج می‌دهد، بوی شهید می‌دهد، بوی تربت می‌دهد، بوی مهربانی، بوی غربت و مظلومیت و گمنامی... اگر «انسان و اسلحه» و «عبور» نیز عطر صلوات گرفته‌اند و گلاب و اسپند... از آن است که سازندگان‌شان خود رزم‌آور و بسیجی بوده‌اند و با جبهه‌ها انسی غفلت‌ناپذیر داشته‌اند.

چهار: معضل دیگر در سر راه فیلمسازی متعهد، تماشاگر سانتیمانتال و اهل تفنن و تخمه‌شکن است و البته این تماشاگر همین‌طور قارچ‌مانند روی صندلی‌های سینماها نرویده است؛ این تماشاگر بی‌حوصله‌ی احساساتی بی‌دردِ تفنن‌طلبِ تخمه‌شکن را اصلاً خود سینما به وجود آورده است. اگر سینما با هویت کنونی خویش وجود نداشت، تماشاگری اینچنین نیز وجود نداشت. تاریخ سینما، تاریخ تکامل تکنیک سینما در جهت «ایجاد تفنن بیش‌تر» است و اصلاً آنچه که باعث شده تا سینما به سلطنت و محبوبیت امروز خویش در سراسر جهان دست یابد، همین «هویت تفننی و اعجاب‌انگیز» آن است. تکنیک امروز سینما نیز ضرورتاً متناسب با این هویت است و بنابراین، فیلمساز متعهد مسلمان پیش از هر چیز باید به «تکنیک متناسب با پیام خویش» دست پیدا کند و آنگاه رفته‌رفته ذائقه‌ی تماشاگران سینما را در جهت قبول حق تغییر دهد.

غالب منتقدان سینما اصلاً با این فرض که سینما وسیله‌ای اعجاب‌انگیز در خدمت تفنن است پای در این عرصه نهاده‌اند. پس شکی نیست که عموم آنها با سخنی که در این مقاله عنوان می‌شود مخالفت خواهند ورزید و درباره‌ی «ضرورت تفنن» مقاله‌ها خواهند نوشت و ترکتازی خواهند کرد. اما جواب ما همان مختصر است که عرض شد: «ما مخالف تفنن نیستیم، بلکه معتقدیم که هنر نباید در خدمت تفنن باشد، و اگر باشد، هنر نیست.»

ذائقه‌ی تماشاگران سینما بیمار است، اما همه‌ی گناه به گردن آنها نیست. آیا سینمای ایران نیز، همچون سینمای غرب، باید در مسیری گام بردارد که فرصت بازگشت به فطرت اصیل انسان را از مخاطبان خویش دریغ کند؟ وقتی نظر غالب دست‌اندرکاران صاحب‌تصمیم در ارگان‌ها و رسانه‌های فرهنگی جمهوری اسلامی این است که سینما و تلویزیون وظیفه‌ای جز پر کردن ساعات فراغت مردم با تفنن و تفریح ندارند، دیگر چگونه می‌توان امیدوار بود که ذائقه‌ی بیمار تماشاگران سینما و تلویزیون معالجه شود؟ آن وقت به راعی توصیه می‌کنند که: «برو فیلمی بساز مثل «پرواز عقاب‌ها» (۱۶)! این ادا و اطوارهای حزب‌اللهی به چه درد می‌خورد؟»

پنج: و اما معضل دیگری که فقط در حد اشاره‌ای کوتاه بدان خواهیم پرداخت امری است مربوط به «تصویرگری» و «رابطه‌ی تصویر با معنا»... موانع و مشکلات راه بسیارند و تا اینجا هم، اگرچه ما اصل را بر اجمال نهادیم و شتاب‌زده از روی مسائل عبور کردیم، کار به اطناب و تطویل کشیده است، چه برسد به آنکه قصد می‌کردیم با تفصیل به بیان یکایک مشکلات بپردازیم.

در سینما ماهیتاً فاصله‌ای بین غیب و شهادت و ظاهر و باطن باقی نمی‌ماند و فیلمساز باید از این امکان در جهت اظهار و بیان حقایق نهفته در پسِ ظواهر اشخاص و وقایع استفاده کند. عزیزان ما این امکان ماهوی را در کار فیلمسازی خوب دریافته‌اند، اما مع‌الاسف محدوده‌ی کارآیی آن را نمی‌شناسند.

سمبلیسم در سینما و در سایر هنرها دریچه‌ای است که از ظاهر عالم به باطن آن گشوده می‌شود، اما آیا به‌راستی از این طریق می‌توان هر امری را از غیب به منصفه‌ی ظهور و عالم شهادت کشاند؟ آیا به‌راستی می‌توان همه‌چیز را، حتی بهشت و دوزخ را، نشان داد؟

سازندگان فیلم‌های «افق» و «روزنه» دچار این تصور اشتباه شده بودند که حتی بهشت و عالم ملکوت را نیز می‌توان مستقیماً و با صراحت نشان داد. اما نمی‌توان. بهشت حقیقتی مجرد و غیرمادی است و امری اینچنین را نمی‌توان مستقیماً به زبان تصویر ترجمه کرد. تصویر باغ‌هایی دنیایی به هیچ‌چیز جز باغ‌های دنیایی دلالت نخواهد کرد و این توقعی بسیار ساده‌لوحانه است که ما بخواهیم بهشت را نیز با همین گل و گیاه‌ها و دار و درخت‌ها نمایش دهیم و یا جهنم را با همین آتش‌ها و سیخ و گرز و زنجیر و... حقایق مجرد جز از طریق سمبلیسم و با زبانی شبیه به آنچه ما در رؤیاهای خویش می‌بینیم نمی‌توانند به قالب تصویر و تجسم در بیابند و بنابراین، این دوستان، حق این بود که بهشت و زیبایی‌ها و نعمات آن را توسط سمبل‌هایی غیرمستقیم و متناسب، به تصویر بکشند.

فرصت تمام شد و ما ناچاریم بحث را به همین صورت ناتمام رها کنیم و بگذریم، با این تذکر که آینده‌ی انقلاب اسلامی در همه‌ی وجوه توسط کسانی محقق می‌شود که اسلام را بشناسند و مهم‌تر از شناختن، با جان و دل بدان پیوسته باشند. پس اجازه دهید که امید ما برای آینده‌ی سینمای ایران جز به هنرمندان مؤمن خط‌شکن نباشد که نباشد. امام بت‌شکن بود و بسیجی‌ها به تبعیت از ایشان، خط‌شکن؛ و سینمای متعهد ما نیز باید خاکریزهای تثبیت‌شده‌ی سینمای غرب را بشکند و راهی تازه باز کند. راه ما از آنجا که غربی‌ها رفته‌اند و می‌روند نمی‌گذرد و باید متوقع بود که اگر افق‌هایمان با یکدیگر متفاوت است، راه‌هایمان نیز متفاوت باشد؛ روش‌هایمان نیز.

۱. مثنوی معنوی، دفتر چهارم. - و.

۲. sentimental: عاطفی، احساساتی. - و.

۳. personage: شخصیت نمایشی. - و.

۴. The Taming of the Shrew؛ بر اساس نمایشنامه‌ای به همین نام از ویلیام شکسپیر (۱۶۱۶ - ۱۵۶۴) دو فیلم ساخته شده: یکی به کارگردانی سام تایلر (آمریکا، ۱۹۲۹) و دومی به کارگردانی فرانکو زفی‌ری (آمریکا و ایتالیا، ۱۹۶۹)؛ مقصود نگارنده همین دومی است. - و.

۵. expressionism: شیوه یا نظریه‌ای هنری که طرح احساسات و حالات درونی (سوبژکتیو) را در هنر، مقدم بر گزارش عینی (ابژکتیو) می‌داند. در اکسپرسیونیسم، هنرمند وضع روانی و احوال نفسانی خود را محاکات می‌کند و برای این منظور غالب expressionism از مبالغه در بیان و تغییر و تحریف صور عادی و متعارف اشیا سود می‌جوید. - و.

۶ محمد (ص) رسول خداست و یاران و همراهانش بر کافران بسیار سخت‌دل و با یکدیگر مهربانند. فتح/ ۲۹. - و.

۷. alienation: بیگانه‌گشتگی؛ از خود بیگانگی. - و.

۸. لا جبر و لا تفویض ولکن امر بین امرین؛ نه جبر است و نه تفویض، بلکه امری است بین این دو. ترجمه‌ی «اصول کافی»، باب سی‌ام، حدیث ۱۳، به نقل از حضرت امام صادق علیه‌السلام. - و.

۹. nihilism: نیست‌انگاری. - و.

۱۰. Anarchism: نظریه‌ای سیاسی که بر اساس آن همه‌ی اقسام حکومت ظالم و مستبدند و باید بر انداخته شوند. - و.

۱۱. pessimism: بدبینی؛ اعتقاد به غلبه‌ی نهایی شر بر خیر. - و.

۱۲. Existentialism: مذهب قیام (تقرر) ظهوری. فلسفه‌ای است که با رد مفهوم طبیعت و ماهیت بشر، بر تقرر ظهوری آزاد و مسئول فرد بشر در عالمی عاری از معنی تأکید دارد. (فلسفه در قرن بیستم، ژان لاکوست، ترجمه‌ی دکتر رضا داوری اردکانی، سمت، چاپ اول، ۱۳۷۵، ص ۲۳۵. همچنین ر. ک. به: فلسفه‌ی عمومی یا مابعدالطبیعه، پل فولکیه، ترجمه‌ی دکتر یحیی مهدوی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۶، صص ۱۸ - ۳۱۳) - و.

۱۳. (Jean Paul Sartre) ۱۹۰۵-۸۰: فیلسوف و نویسنده‌ی فرانسوی. «تهوع» و «هستی و نیستی» از جمله‌ی آثار اوست. _ و.

۱۴. (Albert Camus) ۱۹۱۳-۶۰؛ نویسنده و نمایشنامه‌نویس فرانسوی، صاحب آثاری چون «بیگانه»، «طاعون»، «افسانه‌ی سیزیف» و ... _ و.

۱۵. special effect: جلوه‌های ویژه. _ و.

۱۶. احتمالاً مقصود نگارنده فیلم «عقاب‌ها» به کارگردانی ساموئل خاچیکیان است، محصول سال ۱۳۶۳. _ و.

تلویزیون چیست و تفاوت‌های ماهوی آن با سینما در کجاست؟ پیش از هر چیز، برای جلوگیری از شبهات احتمالی باید یک بار دیگر براین نکته تصریح کنیم که «پرسش از ذات و ماهیت سینما و تلویزیون» را نباید با «پرسش از کارایی این دو وسیله» خلط کرد. در تمدن کنونی جهان، راه برای پرسش از کارایی‌ها و کاربردها کاملاً باز است، اما امکان تفکر در ذات و ماهیت اشیاء و موجودات وجود ندارد. در جواب اینکه «آب چیست؟»، قریب به اتفاق مخاطبان به شما پاسخ خواهند داد که «آب ترکیبی از اکسیژن و هیدروژن است». کسی حتی احتمال هم نخواهد داد که شما از «ماهیت آب» پرسش کرده باشید. در کتاب «آداب الصلاة»^۱ امام خمینی (قدس سره) آمده است:

رحمت واسعة الهیه را که از سماء رفیع‌الدرجات حضرت اسماء و صفات نازل و اراضی تعینات اعیان به آن زنده گردیده، اهل معرفت به «آب» تعبیر نمودند. ۲

چه سوالی باید پرسید تا در جواب، این جمله را بگویند که امام فرموده؟

بشر امروز، جز معدودی از متفکران - آن هم متفکرانی که با تفکر عرفان نظری می‌اندیشند - قرن‌هاست که از این نحوه‌ی تفکر دورافتاده‌اند و درباره‌ی اشیاء فقط به کاربرد و کارایی آنها می‌اندیشند، حال آنکه تفکر دینی اصلاً انسان را به سوی پرستش از ذات اشیاء و ماهیت آنها می‌راند. تفکر سودانگاران و اوتیلیتاریستی^۳ بورژوازی به صورت جوی فرهنگی درآمده است که همه در آن تنفس و تفکر می‌کنند و علوم رسمی نیز زبان و ملزومات این تفکر را بالتمام فراهم آورده‌اند ... و اکنون قرن‌هاست که از این رویداد تاریخی می‌گذرد. انسان به مفهوم کلی دارای مصداق تاریخی است، اما افراد بشر آن همه عمر نمی‌کنند که «دو تمدن مختلف و نحوه‌ی تبدیل و تحول آن دو را به یکدیگر» درک کنند، اگر نه، تصور این غایاتی که ما برای تمدن اسلامی ترسیم می‌کنیم آسان‌تر می‌بود. برای عموم افراد بشر اکنون تصور صورت دیگری از حیات و تمدن جز این صورت فعلی محال و ممتنع است، آنچنان که برای مردم قرن شانزدهم نیز تصور صورت کنونی امکان نداشته است.

انقلاب درمذنیّت نخست از یک تحول بزرگ در اندیشه‌ی مردمان آغاز می‌گردد و سپس با فاصله‌ی چند نسل «تحقق مدنی» می‌یابد و در صورت «نظام‌ها و تأسیسات و معاملات و مناسبات مختلف» ظاهر می‌شود. پیش از پیروزی انقلاب اسلامی انتظار این تحول عظیم در زمان و همه‌ی وقایع تاریخی و اجتماعی احساس می‌شد و اکنون نیز در همه‌ی آنچه در سراسر جهان می‌گذرد، برای آنان که زبان دلالت تاریخی را درمی‌یابند،

نشانه‌هایی غیرقابل انکار برای اضمحلال تمدن غرب و استقرار مدینه‌ای معنوی در آینده‌ای نه چندان دور موجود است.

تلقی ما از دوران کنونی همین است: «دوران گذر از تمدن قاهر شیطانی غرب به یک تمدن معنوی». بر این اساس، هرگز نمی‌توانیم تعلقی ذاتی به هیچ یک از ملزومات تمدن جدید داشته باشیم. اما درعین حال، از آنجا که همین وسایل هستند که زمینه‌ی استثمار جهانی و قهر و غلبه‌ی تفکر غربی را فراهم آورده‌اند، بی‌اعتنایی ما به تکنولوژی جدید نمی‌تواند مفهومی جز تسلیم در برابر شرایط حاضر داشته باشد.

تلاش ما آن است که تمدن جدید را در تفکر خود مستحیل کنیم و هر جا که امکان این استحاله وجود ندارد، بر آن غلبه یابیم. تلاش ما برای غلبه بر تکنیک، خودبه‌خود به معنای نفی موجباتی است که بشر امروز را به تسلیم نفس اماره و ترک عادات ملازم با زندگی ماشینی و تکنیک‌زده امکان ندارد، اما نباید توقع داشت که این امر بدون یک تلاش دشوار تاریخی و فراز و نشیب‌های بسیار امکان‌پذیر باشد.

این مبارزه‌ی وسیع هم‌اکنون درگیر است و آوردگاه آن به وسعت همه‌ی زمینه‌ها و محدوده‌های گوناگونی است که تمدن جدید در آن فعال است. «هنر و ارتباطات اجتماعی» نیز به طریق اولی اکنون عرصه‌ی یک نبرد نابرابر است که بین «مبشرین تفکر و تمدن معنوی» و «پاسبانان تفکر و تمدن منسوخ» جریان دارد.

این نبرد، جز از یک وجه، یک نبرد نابرابر است، چراکه تمدن جدید بعد از چهار قرن سراسر زمین و حتی جزایر دورافتاده‌ی دریا‌های دور را نیز تسخیر کرده و ریشه‌ی عاداتی که در جسم و جان بشر امروز دویده است، بدین آسانی‌ها بریده نخواهد شد ... و همان طور که پیش از این گفتیم، تمدن غربی همه‌ی لوازم یک چنین استیلای وسیع و هولناکی را فراهم آورده است: سلاح‌های مرگبار اتمی و شیمیایی، شبکه‌های جهانی ارتباطات، سازمان‌های بین‌المللی و ... از همه بدتر، عاداتی ریشه دوانده در جسم و جان، عقلی اعتباری که بعد از این قرن صورتی موجه به همه چیز بخشیده است.

همسر دوست من، بعد از سفری به هلند، سخنی را از یک مادر هلندی نقل می‌کرد که می‌تواند عمق فاجعه را بیش از پیش برملا سازد. او گفته بود: «اگر فرزند من هوموسکسوئل ۴ باشد، من همه‌ی امکانات را برای آنکه او بتواند جفت مناسبی برای خود پیدا کند و به همه‌ی خواسته‌های خود دست یابد، برایش فراهم خواهم آورد».

عقل بشر از اعتبارات و مقتضیات زمان تبعیت دارد و در جامعه‌ای چون جوامع غربی، اخلاق را نیز امری مطلقاً اعتباری می‌انگارد و بعد از یک زندگی مستمر با این «نظام ارزشی خاص»، شرایط روحی و روانی و اخلاقی مناسبی برای زندگی اجتماعی پیدا می‌کند، هرچند قومی که در میان آنها می‌زید قوم لوط باشد.

تنها چیزی که در این مبارزه به یاری ما خواهد آمد «وجدان فطری انسان‌ها»ست که از اصل خلقت، الهی است. با تحقیق در تاریخچه‌ی یازده سالی که از پیروزی انقلاب اسلامی می‌گذرد ۵ می‌توان دید که «آثار و نتایج عملی» این مبارزه بیشتر از حد انتظار امیدوارکننده است. میزان استقبال جوانان از تفکری که اصطلاحاً آن را «تفکر بسیجی» می‌نامند حکایت از جاذبیت فطری و باطنی دین، بالخصوص برای جوانان دارد، چراکه جوانان «جدیدالعهد نسبت به ملکوت» هستند و به «فطرت» نزدیک‌ترند. در میان این جوانان، هستند کسانی که چون اصحاب مقرب رسول اکرم (ص) معصومانه و در کمال تقوا و طهارت زندگی می‌کنند و این در زمانه‌ای است که همه‌ی استعدادهای شیطانی بشر به فعلیت رسیده و سراسر کره‌ی خاک در جهنم گناه می‌سوزد، گناهی که نقابی موجه از یک توجیه متدولوژیک نظری را نیز بر چهره دارد.

سینما و تلویزیون پدیدارهایی تکنولوژیک هستند که پیش از آنکه اصلاً ما «آزادی در قبول یا عدم قبول آنها» پیدا کنیم خود را بر ما تحمیل کرده‌اند. دیگر سخن از قبول یا عدم قبول سینما و تلویزیون در میان آوردن همان همه مضحک و شگفت‌آور است که اظهار تردید در لزوم یا عدم لزوم غذا برای زنده ماندن. بعضی‌ها حتی تحمل این پرسش را نیز - از ذات و ماهیت سینما و تلویزیون - ندارند و هر نوع عملی را اگر خلاف این پراگماتیسم ۶ حادی باشد که به تبع غرب‌زدگی اشاعه دارد، تعلل و فلسفه‌بافی می‌شمارند ... اما در هنگام استفاده از این رسانه‌ها - و سایر ابزار تکنولوژیک - باز هم خواه‌ناخواه با این حقیقت روبه‌رو می‌شویم که اگر یک معرفت عمیق حکیمانه نسبت به ماهیت این ابزار، چراغ راه کاربرد آنها نباشد، بلاتردید از عهده‌ی استخدام این وسایل برای صورت‌ها و معانی و پیام‌های منشأگرفته از تفکر مستقل خویش برنخواهیم آمد.

یکی از نکاتی که در کشورهای میزبان فیلم‌های سینمایی ما، چه در میان اجنبی‌ها و چه در میان ایرانیان از وطن گریخته، ایجاد شگفتی کرده این است که چرا سینمای بعد از انقلاب به طور مستقیم یا غیرمستقیم در خدمت عرضه و تبلیغ پیام انقلاب قرار نگرفته است. اگرچه ما این خصوصیت را به وجود آزادی و عدم محدودیت‌های دست‌وپا گیر سیاسی و اعتقادی تفسیر کرده‌ایم، اما بدون رودربایستی باید بر این حقیقت نیز اعتراف داشته باشیم که اصلاً از میان هنرمندان به نام سینما کسی معتقد به تفکر انقلابی ما نبوده است که درصدد تبلیغ آن برآید و از میان سینماگران مؤمن نیز، جز یکی دو نفر، اسیر سحر شیطانی «اتلکتوئلیسم»^۷ و هنرمندمآبی^۸ شده‌اند و فیلم‌های آنان نیز رنگی «خودبینانه و خودبینادانه» یافته است و کسی که در دام «خودبینی

و خودبنیادی منورالفکرانه» بیفتد، دیگر نمی‌تواند جز برای «اثبات خویش» فیلم بسازد. بسیاری از آنان نیز که خود را از این دام‌ها مصون داشته‌اند، با این پیشداوری که قالب‌های هنری غرب هر نوع پیام و محتوایی را می‌پذیرد، ساده‌لوحانه گرفتار ابتذال شده‌اند و آثاری تولید کرده‌اند که نظیر آن را فی‌المثل در فیلم‌های سینمایی تلویزیون بسیار می‌توان یافت، فیلم‌هایی که قهرمانانشان پاسداران کمیته و یا رزم‌آوران جبهه‌های نبرد هستند، اما اعمال خدایی این بندگان خوب خدا را تا سطح شعارهایی متظاهرانه و بی‌ارزش پایین می‌آورند.

در یکی از فیلم‌هایی که در ایام سوگواری اولین سالگرد رحلت امام امت (ره) در برنامه‌ی کودکان شبکه‌ی دو پخش شد، پسری ترک زبان به نام «غضنفر بایرامی» نامه‌ای دریافت کرد که خبر از شفای بیماری پدرش می‌داد. او سر به آسمان برداشت و گفت: «خدا را شکر، خدا را شکر...» و بعد با تصنعی بسیار شروع به دویدن کرد و در حال دویدن مکرراً می‌گفت: «خدا را شکر، خدا را شکر...» و بعضی اوقات مثلاً از شدت خوشحالی دور خودش می‌چرخید.

غضنفر بایرامی از مدرسه اجازه گرفت که برای دیدن پدر و مادرش به شهر برود، اما هنگام حرکت، ساعت هفت صبح، مواجه شد با اطلاعیه‌ای که فوت امام را از رادیو اعلام می‌کرد. ساک سفر از دست غضنفر رها شد و دوید سر کوه... بعد هم شروع کرد به نی زدن. همه‌ی این حرکات آن همه تصنعی بود که حتی بیندگانی چون حقیر را مشمئز می‌کرد.

این نوشته را به مثابه نقدی بر فیلم غضنفر بایرامی - که اسم اصلی آن را نمی‌دانم - تلقی نکنید، بلکه خواسته‌ام شاهد مثالی بر این گفته‌ی خویش بیاورم که «قالب‌های هنری غربی هر نوع پیامی یا محتوایی را نمی‌پذیرد و کسی که می‌خواهد در سینما و تلویزیون عوالم غیبی و حال و هوای معنوی انسان‌ها را به تصویر بکشد باید بر تکنیک بسیار پیچیده‌ی این وسایل غلبه پیدا کند و بداند که گستره‌ی کارایی این رسانه‌ها تا کجاست». برای آنکه شاهد مثال خویش را از نمونه‌های مشخص بیاورم، قرعه‌ی فال به نام فیلم غضنفر بایرامی خورد، اگر نه، این اشتباه آنچنان عمومیت دارد که درست‌تر، ذکر نمونه‌هایی است که توانسته‌اند خود را از این اشتباه عام مبرا سازند.

هنوز هم قریب به اتفاق متفکران و هنرمندان انقلاب اسلامی بر این باور هستند که ماهیت این وسایل مانعی جدی در برابر ما ایجاد نمی‌کند و تصور عامی که وجود دارد همان است که در قسمت اول این چهار مقاله بدان اشاره رفت: ۸:

«سینما و تلویزیون ظرف‌هایی تهی هستند که هر مظلوفی را می‌پذیرند». از آنجا که تفکر غالب متفکران و هنرمندان ما حکم بر جدایی قالب و محتوا از یکدیگر می‌کند و قالب یا کالبد را نیز مرتبه‌ای نازل از روح و

مظهر آن می‌داند، دیگر هرگز در اندیشه‌ی این احتمال نمی‌افتد که ماهیت این وسایل مانعی در برابر بیان او ایجاد کند؛ اما حقیقت خلاف این است.

پیش از آنکه سینما متولد شود، بشر غربی در رمان استعداد وسیع خویش را برای خیال‌پردازی به ظهور رسانده بود. «رمان‌نویسی» را هرگز نمی‌توان با «اسطوره‌پردازی» و یا حتی «قصه‌پردازی» بشر در گذشته‌ها قیاس کرد؛ رمان ماهیتاً پدیداری متمایز از اسطوره و یا قصه‌های کهن است. «خودبنیادی یا سوژکتیویسم» یکی از خصوصیات است که رمان را از اسطوره و یا قصه‌های کهن متمایز می‌دارد و این تفاوت، عرضی کوچکی نیست؛ یک «تمایز جوهری ذاتی» است.

در اینجا فرصت بحث درباره‌ی این «خودبنیادی» وجود ندارد، اما همین بس که رمان یک «منولوگ ۹ خیالی و توهمی» است که «صورتی مکتوب» یافته و از پذیرش فطری انسان نسبت به قصه نیز سوءاستفاده کرده است. نه آنکه بشر تا این روزگار «منولوگ درونی» نداشته و «خیال‌پردازی» نمی‌کرده است، نه؛ اما این هست که بشر تا پیش از این هرگز به فکر نمی‌افتاده که «حدیث نفس» خویش را بنویسد و به دیگران عرضه کند. انسان قدیم نه برای «انسان» و نه برای «هنر» شأنتی چنین قائل نبوده است که او را بدین تصور برساند. خیلی چیزها می‌بایست تغییر کند تا تصویری اینچنین ایجاد شود که هر خیال‌پردازی به خود جرأت نوشتن بدهد و یا در خیال‌پردازی‌های دیگران جاذبیتی ببیند. رمان فقط در ظاهر شبیه قصه‌های کهن است و در باطن اصلاً شباهتی با آنها ندارد - نه در نیت قصه‌پرداز، نه در غایت پرداخت، نه در نحوه‌ی پرداخت و نه در نسبت قصه با واقعیت خارج از انسان و حقیقت وجود او ... و مهم‌تر از همه، همین آخری است که تکلیف کار را معین می‌دارد.

«سیاحت شرق» ۱۰ و «سیاحت غرب» ۱۱ دو کتاب شبیه به رمان است که توسط «آقا نجفی قوچانی» ۱۲ از علمای متأخر نگاشته شده است. این کتاب‌ها اگرچه ممکن است در «نحوه‌ی پرداخت» شباهتی با رمان‌های فعلی داشته باشند، اما از جهات دیگر هرگز؛ و نباید پنداشت که رمان فقط در «نحوه‌ی پرداخت» از قصه‌های کهن متمایز است. محتوای این کتاب‌ها واقعیتی است مبتنی بر کتاب و سنت که قالبی داستانی یافته‌اند و البته ناگفته نباید گذاشت که احتمالاً، آقاجنقی قوچانی نیز در انتخاب چنین قالبی برای کار خویش متأثر از همان حوالتی بوده است که در تاریخ عصر جدید وجود دارد. کار آقاجنقی قوچانی در نگاشتن این دو کتاب «مبنای خودبنیادانه» ندارد و نمی‌تواند مصداق «حدیث نفس» واقع شود. «خودبنیادی» لازمی تفکر جدید است و در ذیل اومانیسم واقع می‌شود و اومانیسم را نباید آن‌سان که بعضی روشنفکران مسلمان پنداشته‌اند به همان معنایی گرفت که ما از لفظ «انسان‌گرایی» می‌فهمیم. این باور غلط صرفاً از ترجمه‌ی غلط اومانیسم نتیجه

نشده، اما بالاتر دید این ترجمه در ایجاد چنین تصویری بی‌تأثیر نبوده است و از همین جا باید به یکی از مهم‌ترین مضارّ ترجمه‌ی الفاظ علمی و تکنیکی توجه یافت، چراکه ضرورتاً «ملفوظ» و «مفهوم» یکی نیست. لفظ «انسان» برای ما متناسب با تعریفی که ما از انسان داریم «مفهوم» می‌افتد و برای آنان متناسب با تعریفی که آنها از انسان دارند، میان این دو تعریف زمین تا آسمان فاصله وجود دارد.

در نزد آنها انسان حیوانی است نتیجه‌ی تطور طبیعی حیوانات که بعد از جهش‌های متواتر ژنتیکی، تصادفاً صاحب فکر و عقل شده است، در نزد ما انسان خلیفه‌ی خدا و مظهر علم و قدرت و اراده و حیات اوست و لذا اثبات انسان با نفی علم و قدرت و اراده‌ی خدا ملازم نیست؛ اما در نزد آنها اثبات انسان با نفی خدا و مشیت او همراه است. در تفکر جدید، «طبیعت» جانشین «خدا»ست و «انسان» به مثابه «عالی‌ترین محصول طبیعت»، رب‌الارباب و قدرت مطلقه‌ی کائنات است و لذا اومانیزم با نفی مطلق باورهای دینی در باب انسان محقق می‌شود. در نزد ما، «توبه» یا توجه به خدا عین «بازگشت به خویشتن» است، چراکه وجود انسان مظهر تام و تمام وجود خداست؛ اما در نزد آنها، روی آوردن به خدا «بی‌خویشتنی و ازخودبیگانگی» است و لذا «آزادی انسان» با نفی همه‌ی مقیدات دینی و اجتماعی و شرعی و عرفی و اثبات طبیعت حیوانی بشری محقق می‌شود، نزد ما درست بالعکس، «آزادی انسان» مساوی است با عبودیت حق و اثبات مقیدات دینی.

پس «انسان‌گرایی» یک لفظ است با دو مفهوم کاملاً متنافر و متضاد با یکدیگر و نتایجی کاملاً متفاوت، تا کسی در این مقدمات نیندیشد هرگز در نخواهد یافت که «انسان» در نزد ما و غربی‌ها فقط یک «مشتک لفظی» است و در معنا آن همه متفاوت، که در یک جا انسان‌گرایی یعنی «اثبات خلاقیت الهی انسان» و در جای دیگر یعنی «پرستش انسان به مثابه عالی‌ترین محصول تطور طبیعی حیات». از میان ما، کسانی که مرعوب لفظ اومانیزم واقع گشته‌اند چه بسا براساس یک توهم شریف از لفظ انسان، تبعات اخلاقی خاصی را در نظر داشته‌اند که در حقیقت با «نفی اومانیزم» محقق می‌شوند نه با اثبات آن. فی‌المثل، نفی تبعیضات نژادی و یا حفظ کرامت انسانی و حقوق اجتماعی خاصی که بر قبول آن مترتب است نه با «اثبات اومانیزم»، که با رد آن حاصل می‌آید.

اومانیزم و خودبنیادی - سوبژکتیویسم - لازم و ملزوم هستند، چراکه در آنجا انسان طبیعی بنیاد عالم است و دایره مدار آن. این تفکر از یک راه به اندیویدوالیسم ۱۳ منتهی می‌شود و از راه دیگر به سوسیالیسم، چراکه انسان هم دارای مصداق فردی است و هم مصداق اجتماعی. در اینجا انسان خود را به مثابه «حق» اختیار می‌کند و به تعداد «مصادیق» مختلفی که انسان می‌تواند به خود بگیرد، این خودبنیادی صورت‌های متعددی پیدا می‌کند. نفی مطلق امتیازات، اعم از مادی یا معنوی، لازمه‌ی چنین باوری است. هرکس خود را و تفکرات

و باورهای خود را به مثابه حق اختیار می‌کند و دیگر معیار و مقیاسی هم برای ارزیابی در دست نیست. اگر بگوییم: «این سخن شما حق نیست». جواب می‌دهد: «نظر هر کسی محترم است». اگر بپرسی: «پس حقیقت چیست؟» می‌گوید: «کدام حقیقت؟ عقل یک موهبت همگانی است و حقیقت یک امر نسبی است». ... و بعضی از مذهبی‌ها هم بدون رجوع به مقدمات حکمی و فلسفی، میان این باورها و معتقدات مذهبی خلط کرده‌اند و سخنانی عجیب گفته‌اند که به آشفتگی بازار تفکر بیشتر افزوده است. مثلاً گفته‌اند: «انسان آیینی حقیقت است، اما این آینه تکه‌های بی‌شماری به تعداد انسان‌ها دارد و حقیقت جمع همه‌ی این آینه‌هاست». ... و این صورت دیگری از همان فرضیه‌ی «تعمیم امامت» است که از خلط مباحث اومانیستی و مذهبی بدون رجوع به مقدمات حاصل آمده است.

در فرضیه‌ی «تعمیم امامت» همه‌ی انسان‌ها نه بالقوه، که بالفعل امام هستند، اما خویشان، برای اثبات این سخن از همان مقدمات استدلالی که در مباحث مذهبی عنوان می‌شود سود می‌جویند، بدون توجه به این امر که «افراد انسانی بالقوه مظهر اسما و صفات حق و خلیفه‌ی او هستند نه بالفعل»، این مظهریت و خلافت تحت شرایط خاصی که تشریع شده است به فعلیت می‌رسد و لاغیر.

هنر جدید، به تبع آن رمان‌نویسی، بر این خودبنیادی قرار دارد و لازمه‌ی آن همین «تعمیم حقانیتی» است که از اومانیسم نتیجه می‌شود. رمان‌نویس در قالب قصه به توصیف تفصیلی جهان از نظرگاه اعتقادی و باورهای خویش می‌پردازد و تنها با چشم پوشیدن از آبروی روشنفکری (!) است که می‌توان پرسید: «اگر این توصیف تفصیلی از جهان با حقیقت امر انطباق نداشت، چه؟» حقیر آبروی روشنفکری کسب نکرده‌ام و بنابراین، بدون ملاحظه می‌توانم این سوال را طرح کنم که «آیا به راستی هر کسی باید حق بیان داشته باشد و برای هر سخنی باید زمینه‌ی طرح فراهم شود، هرچند مطابقت با واقع نداشته باشد؟»

اگر رمان‌نویسی وجود نداشت، سینما هم هرگز بدین مسیر تاریخی کنونی نمی‌افتاد و صورت تاریخی سینما به نحو دیگری محقق می‌شد. صورت‌های دیگری را که سینما به مثابه یک واقعیت تاریخی می‌توانست به خود بگیرد از نظرهایی که در باب سینما عنوان می‌شود و تعاریف مختلفی که برای آن ذکر می‌کنند می‌توان حدس زد: سینما به مثابه تصویر محض، سینما به مثابه ادامه‌ی نقاشی، سینما به مثابه یک هنر آوانگارد، سینما به مثابه یک رسانه‌ی ارتباطاتی و ... هیچ یک از اینها عیناً همان صورتی نیست که سینما به طور طبیعی در طول تاریخ به خود گرفته است.

برای ادراک ماهیت تلویزیون باید سینما را شناخت و برای شناخت سینما؛ باید درباره‌ی رمان‌نویسی اندیشه کرد. سینما نسبتی بسیار جدی با رمان دارد؛ اما کدام سینما؟ و کدام رمان؟ از آن زمان که «ویکتور هوگو» ۱۴

به یک ضرورت تاریخی پاسخ گفت و فریاد زد: «صدبار می‌گویم: هنر برای هنر»، هنوز هم هربار که بحثی از هنر به میان می‌آید، این پرسش جواب ناگرفته خود را بازمی‌نماید که «هنر برای چه؟»

اگرچه عمق این سخن هوگو بعدها در کارهای داداییست‌ها ۱۵ و سوررئالیست‌ها ۱۶ به تمامی ظاهر شد، اما خود ویکتور هوگو کتابی چون «بینوایان» و یا «گوژپشت نتردام» نوشته است که هنوز هم بعد از یک قرن و نیم پرفروش‌ترین رمان‌ها در سراسر جهان است. تاریخ ادبیات و هنر قرن نوزدهم شاهد تمامی بحث‌هایی است که ممکن است در این معنا پیش بیاید: فایده‌ی هنر، رسالت اجتماعی هنر، هنر برای هنر، و ... اما در عمل، یعنی در پهنه‌ی واقعیت، گریز از «ارزیابی تاریخ» ممکن نیست. «اسنوبیسم» ۱۷ مفرط، هنر جدید را به سوی حادترین اشکال نیهیلیسم کشانده است و آن را تا آنجا از مردم دور کرده که دیگر هنر منشأیت اثر جدی در حیات انسان‌ها ندارد ... و اما ژورنالیسم به سبب ارتباط تنگاتنگی که ناگزیر با «مردم» دارد، هرگز اجازه نیافته است که به درون پیله‌ی اسنوبیسم بخزد و «رسالت اجتماعی هنر» را نادیده انگارد، در عین حال که همین ارتباط تنگاتنگ، خواه‌ناخواه ژورنالیست‌ها را در جهت «مراعات ذوق عامه» به «سطحی‌نگری و غرض‌اندیشی» نیز کشانده است:

چون غرض آمد هنر پوشیده شد

صد حجاب از دل به سوی دیده شد ۱۸

هنرمند باید از «غرض‌اندیشی» آزاد باشد، اما در عین حال، هنر عین تعهد اجتماعی است، چراکه وجود انسان عین تعهد است و هنر به مثابه جلوه‌ی انسان نمی‌تواند از تعهد فارغ باشد. آنها هم که در دفاع از استقلال هنر در اوایل قرن نوزدهم فریاد برداشتند که «هنر وسیله نیست، هدف است. فایده‌ی هنر زیبایی است و همین کافی است». باز هم هنرمند را نسبت به زیبایی متعهد می‌دانستند. آنها می‌گفتند: «هنرمندی که به چیزی جز زیبایی محض بیندیشد، هنرمند نیست». اگر آنها «زیبایی» را معنا نمی‌کردند، شاید هرگز عمق سخن آنان بر ملا نمی‌شد و چه بسا بسیاری از ما نیز به دام فریب این گفته گرفتار می‌آمدیم، چراکه ما «عدالت و کرامت اخلاقی انسان» را نیز عین زیبایی می‌دانیم؛ اما آنها زیبایی را از نظرگاه خویش تعریف کردند و برای آن مفهومی «متقابل و متضاد» با «مفید بودن» قائل شدند. گفتند: «هر چیز مفیدی زشت است و تنها اشیایی حقیقتاً زیبا هستند که به هیچ فایده‌ای نیایند».

حتی نیهیلیست‌ترین هنرمندان متجدد این روزگار نمی‌توانند سخنی غریب‌تر از این بر زبان آورند و در واقع هنر امروز صورت تحقیق‌یافته‌ی همین مطلبی است که در اوایل قرن نوزدهم توسط نویسندگان رمانتیک، که

خود بعدها علیه رُمانتیسیم قیام کردند، بر زبان آمد ... و چنین بود که هنر از حیات انسان «جدایی» گرفت و آثار هنری هیچ «فایده‌ی اجتماعی» در تبعیدگاه‌هایی به نام موزه و گالری جمع آمدند.

از آن پس، «هنرهای زیبا» فقط به هنرهایی اطلاق می‌شود که هیچ فایده‌ای برای بشر ندارند و «هنرهای مفید» عنوان «صنایع دستی» یافتند، حال آنکه چنین تعریفی از زیبایی بر هیچ مبنای نظری استوار نیست و تنها از نیهیلیسم و تجددگرایی هنرمندان عصر جدید منشأ گرفته است. از آن پس، هنرمندان تافته‌های جداافتاده‌ای هستند که فارغ از همه‌ی فعالیت‌های اجتماعی نشسته‌اند و زیبایی می‌آفرینند! و اما این زیبایی چیست و چه کسانی از آن بهره‌مند می‌شوند؟

در رمان‌نویسی، از آنجا که موضوع رمان «زندگی» است و در زندگی واقعی «خیر و زیبایی» منفصل از یکدیگر وجود ندارند، هرگز امکان ندارد که سخن فوق به تمامی محقق شود. هنر جلوه‌ی روح هنرمند است و او لاجرم درباره‌ی جهان اطراف خویش می‌اندیشد. هنرمند چگونه می‌تواند از ظهور و بروز اندیشه‌ها و تعهدات خویش در آثارش جلوگیری کند؟ بنابراین، «انفصال زیبایی از خیر» در هنر جدید با رویکرد هنرمندان به «فرمالیسم»^{۱۹} محقق می‌شود. آنها از زیبایی تصویری کاملاً حسی و ظاهری دارند و با زیبایی معنوی بیگانه‌اند. در هنرهای تصویری و تجسمی روشن بود که چه روی خواهد داد: ظاهرگرایی محض همه چیز را خواهد بلعید و هم نقاشان و مجسمه‌سازان صرف تجربه‌ی سبک‌ها و تکنیک‌های جدید بیانی خواهد شد و با «انفصال از عالم معنا و تعهد» آنچه برای «بیان» باقی خواهد ماند، فقط «احساسات» است. اما مگر احساسات را می‌توان از فکر و تعهد جدا کرد؟ ساحت‌های وجودی انسان با یکدیگر ارتباط فعال و مولد دارند و الگوهای احساسی همواره متناسب با نظام‌های فکری هستند.

نقاشی و مجسمه‌سازی فقط با «صورت» عالم سروکار دارند، اما صورت مبین باطن و حقیقت است. بنابراین، انفصال زیبایی از خیر نقاشی و مجسمه‌سازی را به عرصه‌ای برای تجربیات فرمالیستی تبدیل می‌کند.

در معماری مدرن، اگرچه تلاش‌ها همه متوجه همین غایات است، اما از آنجا که معماری بدون زندگی وجود ندارد و لاجرم کار معمار باید به خلق فضاهایی مناسب برای زندگی منتهی شود، بازهم حقیقت سخن فوق - هنر برای زیبایی و زیبایی منهای فایده - نمی‌تواند به تمامی محقق گردد.

اما شعر در این دام گرفتار شد و در جست‌وجوی زیبایی مجرد از خیر عدالت، نخست از «معنا و حکمت» دور گشت و سپس حتی با نفی «قواعد و نظام کالبدی شعر»، شکل جدید خود را در یک «بی‌شکلی ناشی از تخیل آزاد» پیدا کرد. در این وضع جدید، شعر جدید یک فعالیت کاملاً «غیرمردمی» و بی‌حاصل است که تعهدی نسبت به تحولات تاریخی و اجتماعی ندارد و خود را یکسره وقف آفریدن «ایماژهای تخیلی» کرده

است که حتی برای محدود هنرمندانی که آشنا بدین زبان هستند نیز «مفهوم» واقع نمی‌شود. با این «ایماژهای غیرمفهومی» فضاها را رویایی و وهم‌آمیزی ایجاد می‌شود، گسیخته و میرا، که چون نسیمی ضعیف و کوتاه در سطح می‌مانند و به عمق نمی‌رسند.

... اما رمان، همان‌طور که گفتم، نمی‌تواند بالتمام به «هنر برای زیبایی و زیبایی منهای فایده» ایمان بیاورد، چراکه موضوعش «زندگی» است. سبک‌های ادبی که بعد از جنگ جهانی اول، در آغاز قرن بیستم به وجود آمد - کوبیسم ۲۰ و داداییسم و سوررئالیسم و ... - در حد شعر توقف کردند و هرگز به صورت جریان‌هایی ماندگار در رمان‌نویسی درنیامدند.

از میان هنرهای جدید، قبل از ظهور سینما، مردم بیش از همه به قصه و رمان روی آورده‌اند و آن هم رمان‌هایی که قبل از دوران «رمان نو» نگاشته شده‌اند. صادقانه باید اذعان کنیم که رمان‌نویسی به دلایل بسیار نمی‌تواند آن‌سان که در شعر و نقاشی و مجسمه‌سازی اتفاق افتاد، روی به «تخیل آزاد» بیاورد و از «مردم» - که روی خطایش با آنهاست - غفلت کند.

رمان‌نویسی ناچار است که به «واقعیت» وفادار بماند و از فرمالیسم بپرهیزد. «وفادار ماندن به واقعیت» لزوماً به همان معنایی نیست که در تاریخ ادبیات تحت عنوان «رئالیسم» بدان پرداخته‌اند. اگر در اینجا «فرمالیسم» را در مقابل وفادار ماندن به واقعیت و با معنایی متضاد با آن به کار برده‌ایم، بدین سبب است که در رمان‌نویسی، فرمالیسم صورتی کاملاً متمایز از سایر هنرها می‌یابد.

در نقاشی و مجسمه‌سازی هنرمند می‌تواند تا آنجا روی به فرم بیاورد که یکسره از معنا غافل شود. در شعر نیز این غفلت می‌تواند آن همه عمیق باشد که هنرمند در الفاظ صرفاً متوجه «موسیقی کلمات» باشد و آن فضای آسترهای که از «ترکیب غیرمفهومی الفاظ» ایجاد می‌شود؛ «جیغ بنفش» اصطلاح هزل‌آمیزی است که برای چنین شعری به کار می‌رود... اما رمان‌نویس ناچار است از آنکه بالاخره به یک داستان معین وفادار باشد و فرمالیسم در اینجا نمی‌تواند آن همه سیطره پیدا کند که خود محتوای خویش شود.

در شعری که بدان شعر سپید یا آزاد می‌گویند، فرم خود جانشین محتوا شده است؛ در نقاشی و مجسمه‌سازی مدرن نیز. اما در رمان‌نویسی، اگرچه ممکن است محتوا به تبعیت از جهت تاریخی خاصی که هنر می‌پیماید متوجه اقلیم شیطانی نفی حکمت و معنا و اخلاق بشود، اما هرگز فرم نمی‌تواند جانشین محتوا شود. در تئاتر آبسورد ۲۱ و یا بعضی تجربیات میرای سینمای آوانگارد نیز این اتفاق افتاده است؛ «در انتظار گودو» ۲۲ و «کرگدن» ۲۳ نمونه‌های بسیار مناسبی از این رویداد هنری هستند، اما به هر تقدیر، بازهم «کرگدن» اوژن یونسکو می‌تواند بیان روشن‌فکرانه‌ای برای «استحالی بشر امروز در غلبه‌ی اراده‌ی معطوف به قدرت» باشد

و «در انتظار گودو» نمایش غیرمستقیم و متظاهرانه‌ی «انتظار ناشناخته و غریبی» که فطرت جمعی بشر امروز را متوجه افق آینده کرده است، اگرچه او خود هیچ تصویری از «منتظر» ۲۴ خویش ندارد، اما برای معدود کسانی که به خودآگاهی نسبت به وضع تاریخی بشر امروز رسیده‌اند، این انتظار معنای بسیار عمیق و گسترده‌ای دارد.

علت آنکه در رمان‌نویسی فرم نمی‌تواند یکسره جانشین محتوا شود این است که از یک سو رمان و قصه به واسطه‌ی الفاظ خلق می‌شوند و «الفاظ موضوع لِه روح معانی هستند». اما این یک سبب نمی‌تواند کافی باشد، چنان که شعر نیز اگرچه مخلوق به واسطه‌ی الفاظ است، اما راهی پیموده که به «شعر سپید» منتهی گشته است. از سوی دیگر، رمان‌نویس به ناچار باید به یک «طرح منسجم داستانی» وادار باشد. «کرگدن» و یا «در انتظار گودو» نیز از یک چنین طرحی - هرچند مغلوب فرمالیسم - برخوردار هستند. اما این داستان‌ها از استقبال مردمی برخوردار نیستند - حتی در غرب. در غرب، آمار فروش کتاب اگرچه از استقبال شگفت‌آور مردم نسبت به رمان حکایت دارد، اما در عین حال نشان‌دهنده‌ی این حقیقت است که اسنویسم و آوانگاردیسم (!) بیماری‌هایی خاص جامعه‌ی روشنفکران است و البته مردم در غرب به بیماری‌های زشت دیگری که ملازم با جامعه‌ی باز و دموکراتیک است گرفتار هستند. هنوز هم بیشترین فروش از آن رمان‌های ناتورالیستی ۲۵، رمانتیک و رئالیستی اجتماعی است، اگرچه در آنچه که بدان «رمان نو» ۲۶ می‌گویند نیز فرم در اوج غلبه‌ی خویش نتوانسته است این خصوصیت اصلی رمان را که با مرگ و زندگی انسان‌ها و حیات فردی و اجتماعی آنها مربوط است انکار کند، چراکه «موضوع رمان» خواه‌ناخواه «زندگی» است.

موضوع رمان زندگی است، اما نه زندگی آنچنان که هست و باید باشد؛ زندگی آن‌سان که نویسندگان می‌بینند. خلاف آنان که رئالیسم را سبکی «اُبژکتیو» می‌دانند، هنر جدید هرگز نمی‌تواند خود را از سوژکتیویسم برهاند، چراکه حتی رمان‌نویسی که قصد دارد سوژکتیویته را انکار کند و جهان اطرافش را بدون ملاحظات نفسانی خویش بنگرد، بازهم به ناگزیر با چشم‌های «شخصیت روانی خویش» می‌بیند و این شخصیت، آفریده‌ی مجموعه‌ی اعتبارات و ارزش‌هایی است که واقعیت نفس‌الامری یا حقیقت را انکار می‌کنند و برای مصادیق فردی و جمعی بشر شأنیت خدایی قائل هستند.

گفتند که قرن بیستم را می‌توان «عصر رمان» خواند، اما این پیش از آن بود که سینما قابلیت‌های کنونی خود را ظاهر کند. سینما رمان مصور نیست، اما این هست که اگر رمان به وجود نیامده بود، سینما صورت کنونی خود را نمی‌یافت.

نگاهی به مجموعه‌ی فیلم‌هایی که در کشورهای مختلف، از غربی‌ترین نقطه‌ی کره‌ی زمین تا شرقی‌ترین نقطه‌ی آن ساخته می‌شود می‌تواند تلقی عام انسان‌ها را از سینما نشان دهد. تکلیف سینما را این تلقی عام معین می‌دارد نه چیز دیگر، چنان که در سال‌های آغازین اختراع سینما چه بسیار بودند متفکرانی که تلاش می‌کردند تا سینما را از روی آوردن به صدا بازدارند، اما موفق نشدند، چراکه تلقی عام انسان‌ها از سینما چیز دیگری بود.

البته سینما قبل از آنکه روی به صدا بیاورد از داستان برخوردار گشته بود، اما بعد از عبور از دوران سینمای صامت، این رویکرد سرعت بیشتری یافت و عموم فیلم‌سازان با این تصور و تعریف که «سینما زمانی مصور است» روی به سینما آوردند. نمی‌دانم آنان که سینما را به مثابه «تصویر محض» می‌نگرند به این واقعیات و حقایق آنچنان که باید توجه یافته‌اند یا خیر، اما این هست که این تصور در غالب موارد برخلاف انتظار به نفی و طرد صدا از مجموعه‌ی عناصر تشکیل‌دهنده سینما نمی‌انجامد. فی‌المثل یکی از منتقدین قدیمی سینمای ایران در تأیید فیلم «عروسی خوبان» ۲۷ گفته بود: «آری سینما، تصویر محض است». حال آنکه فیلم «عروسی خوبان» تصویر محض نبود. چرا چنین است؟ علت این امر آن است که وجود صدا و دیالوگ در سینما آن همه طبیعی است که دیگر تعریف سینما به مثابه تصویر محض به نفی و طرد صدا و دیالوگ از سینما نمی‌انجامد. اگر در برابر آنان که سینما را تصویر محض می‌دانند این سوال عنوان شود که «پس مقصود شما آن است که صدا را باید از سینما حذف کرد؟» با دستپاچگی جواب خواهند داد: «نه، مقصود ما آن نیست؛ شما درست متوجه نشده‌اید. مقصود آن است که در سینما بیان تصویری آن همه اهمیت دارد که بر همه‌ی عناصر دیگر غلبه می‌یابد؛ یعنی فیلمساز تا آنجا که ممکن است باید تلاش کند که با تصویر بیان کند، اما این تلاش مساوی با حذف داستان یا صدا و دیالوگ از فیلم نیست».

بحث در این نیست که فی‌المثل منتقدین تا چه حد در ایجاد این تلقی عام نسبت به سینما شریک بوده‌اند، اما هرچه هست، آنچه تعیین تکلیف می‌کند و ماهیت تاریخی سینما را تحقق می‌بخشد همین تلقی عام است. من بسیاری از فیلم‌هایی را که در «فستیوال فیلم‌های آوانگارد و تجربی فیلمسازان آماتور آمریکایی» به نمایش درآمد دیده‌ام. در این فیلم‌ها همه‌ی تعاریف دیگرگونه‌ای که از سینما وجود دارد عملاً تجربه شده بود. در بسیاری از فیلم‌ها، سینما در ادامه‌ی نقاشی مدرن اعتبار شده بود و به تفاوت سلايق فیلمسازان، به نقاشی آبستره و یا «پاپ آرت» ۲۸ «آپ آرت» ۲۹ گرایش یافته بود. در بعضی دیگر از فیلم‌ها، سینما به مثابه «موسیقی تصویر» تعریف شده بود و سعی داشت که بر مخاطب تأثیری چون موسیقی بر جای بگذارد. در بسیاری دیگر، سینما چون وسیله‌ای برای هیپنوتیزم تماشاگران به کار رفته بود. در بعضی دیگر، سینما با نزدیک شدن به شعر جدید به ترکیبی از ایماژهای آبستره و یا ناتورالیستی تبدیل شده بود. در بعضی دیگر، سینما هنوز در

عرصه‌ی تجربه‌ی عکاسی قرار داشت، در بسیاری دیگر، سینما اگرچه هنوز در خدمت تفهیم مفاهیم عقلی قرار داشت، اما داستان‌سرایی را نفی کرده بود و در بعضی دیگر، سینما به تئاتری مصور تبدیل گشته بود. اما بیشترین تعداد فیلمسازان، سینما را در ذیل همین تعریفی که مقبولیت عام یافته است دیده بودند و اگرچه روی به نفی داستان‌نیاورده بودند، اما آوانگاردیسم آنها را به سوی داستان‌هایی غیرمعمول، بی‌سروته، روشنفکرآبانه و یا فلسفی کشانده بود و در این میان، باز هم فیلم‌های این گروه اخیر از جاذبیت بیشتری برخوردار بودند.

داستان‌سرایی بلاشک از لوازم ذاتی سینماست که با نفی آن ماهیت سینما نفی خواهد شد و البته داستان‌سرایی سینمایی رفته رفته توانسته است وجوه تمایز خویش را از رمان‌نویسی پیدا کند. در داستان‌سرایی سینمایی، توصیف تصویری جایگزین توصیف ادبی می‌شود و «کلام» - اگرچه نه به طور کامل - جای خود را به «تصویر» می‌دهد.

تصویر هرگز نمی‌تواند به طور کامل جایگزین کلام شود و سینما هرگز قادر به حذف کامل کلام نخواهد شد، هرچند موفق شود که کاربرد کلمات را در فیلم منحصر در محاورات کند. تأکیدی این همه بر «تقابل تصویر و کلمه» در این مقاله بیهوده انجام نگرفته است: در ذات تمدن جدید تلاشی وسیع و تاریخی در جهت یافتن یک زبان تصویری در تقابل با کلمات وجود دارد. تعریفی که در علم ارتباطات برای «زبان» وجود دارد این توهم را به وجود آورده که زبان جز «مجموعه‌ای از نشانه‌های قراردادی» نیست و لذا نتیجه‌ی طبیعی چنین تصویری می‌توانست این باشد که با مجموعه‌ای از نشانه‌های مناسب تصویری نیز می‌توان زبان دیگری ابداع کرد. کتاب «فارنهایت ۴۵۱»^{۳۰} نوشته‌ی «ری بردبری»^{۳۱} حکایتگر همین تقابل ناپیدایی است که میان تصویر و کلمه در ذات تمدن جدید وجود دارد و نگرانی نویسنده‌ی این کتاب کاملاً موجه است.

«تصویر خوانی» هرگز نمی‌تواند جانشین «خواندن و نوشتن» شود و تجربیات دو قرن اخیر انسان در نقاشی و مخصوصاً گرافیک شاهی است بر این حقیقت.

«کتابت» محافظ تاریخی گنجینه‌ی فرهنگ و معارف بشر بوده است و این، تفسیر تاریخی این حدیث مشهوری است که از رسول اکرم (ص) رسیده است: قیدوا العلم بالکتابه. ۳۲ زبان را نیز - همان طور که در قسمت دوم این مجموعه‌ی مقالات آمد ۳۳ - نباید به مثابه مجموعه‌ای از نشانه‌های قراردادی نگریست. زبان مکمن، مظهر و حافظ فرهنگ است و فرهنگ، به معنای حقیقی کلمه، مکمن حقیقت است. در کتاب «فارنهایت ۴۵۱» سیطره‌ی کامل - اما پنهان - یک حکومت توتالیتیر ۳۴ بر بشر هنگامی محقق شده بود که آن حکومت توانسته بود «فرهنگ مکتوب» را نابود سازد و «تصویرخوانی» را جایگزین «خواندن و نوشتن» گرداند، اما مظاهر

فرهنگ مکتوب را بیشتر در رمان دیده بود و البته از نویسنده‌ای آمریکایی چون ری بردبری نمی‌توان جز این انتظار داشت.

اختراع یک «زبان دیگر» با مجموعه‌ای از نشانه‌های تصویری، آرزویی است که هرگز برآورده نمی‌شود. طراحی گرافیک اگرچه در آغاز جز در خدمت «ایلوستراسیون» یا مصور کردن کلام نبوده است، اما بعدها، در یک تلاش تاریخی در جهت «استقلال از کلام»، همه‌ی امکان ذاتی خویش را برای اختراع یک زبان تصویری به منصفی ظهور رسانده است. این تلاش تاریخی نشان داده است که امکان ذاتی نشانه‌های تصویری در «انتقال مفاهیم» بسیار محدود است و جز از حیطه‌ی مفاهیمی که «امکان مصور شدن» دارند فراتر نمی‌رود. اگر کلام نباشد، آیا می‌توان به کرولال‌های مادرزاد از راه تصویر محض همه‌ی مفاهیم را انتقال داد؟ خیر، چراکه از این طریق تنها مفاهیمی قابل انتقال هستند که می‌توانند مصور شوند.

برای درک ماهیت سینما و تلویزیون باید در این معنا اندیشه کرد. آن داستان مشهوری که همه‌ی قدیمی‌تران ما آن را در کتاب‌های دوره‌ی دبستان خوانده‌اند می‌تواند در این جهت بسیار مفید باشد. در آن داستان مرد دانشمندی که برای تعلیم و تربیت روستائیان آمده است، در برابر حیل‌های مزورانه‌ی مردی حقه‌باز که از جهل و بی‌سوادی روستائیان سوءاستفاده می‌کند ناچار به ترک روستا می‌شود. مرد دانشمند «لفظ مار» را می‌نویسد و مرد حیل‌گر «تصویر مار» را می‌کشد و روستائیان را که همگی بی‌سواد بوده‌اند به قضاوت می‌خواند که کدام یک درست‌تر نوشته‌اند.

حکم عقل ظاهرگرا آن است که تصویر وسیله‌ی مناسب‌تری برای انتقال مفهوم است، حال آنکه اهل تحقیق می‌دانند که کلام تنها راه «انتقال و تبادل معانی» است. تصویر یک گل سنبل جز بر همان گل دلالت ندارد، حال آنکه، کلمه‌ی «گل» نه تنها می‌تواند بر مدلول‌های بی‌شماری دلالت داشته باشد، بلکه از امکان «دلالت رمزی یا سمبلیک» نیز برخوردار است.

در تاریخ انبیا، قوم یهود مظهر «دیده‌پرستی یا چشم‌گرایی» هستند. آنها بارها به حضرت موسی (ع) می‌گویند: «به تو ایمان نمی‌آوریم مگر آنکه خدا را آشکار ببینیم». ۳۵ یا می‌پرسند: «چرا فرشتگان بر ما فروز نمی‌آیند و یا چرا آفریدگار خود را نمی‌بینیم؟» ۳۶ و به اعتقاد حقیر، به همین علت است که انجیل یوحنا با این کلام آغاز می‌شود که «در آغاز کلمه بود و کلمه خدا بود». ۳۷

اکنون این صفت خاص قوم یهود صورتی عام یافته است و انسان، دیگر «تا نبیند باور نمی‌کند»، حال آنکه انسان در اعصار گذشته برای کشف اسرار روی به تفکر و تعقل می‌آورد. تلسکوپ و میکروسکوپ ابزاری متناسب با همین روح تازه‌ای هستند که بر بشر امروز غلبه یافته است و اگر نه، انسان از هزاران سال پیش

خاصیت عدسی‌ها را می‌شناخته است. این ابزار، وسایلی دیگر چون سینما و تلویزیون، به این اشتیاق «دیده‌پرستی یا چشم‌گرایی» در تمدن جدید جواب می‌دهند. قوم یهود مظهر چنین روحی هستند که بر تاریخ جدید نیز سیطره یافته است و این حقیقت می‌تواند با تشکیل دولت اسرائیل، سیطره‌ی پنهان فراماسونری و نفوذ سرمایه‌داران یهودی در حکومت آمریکا در این دوران بی‌ارتباط باشد. ۳۸

وقتی بنی‌اسرائیل صاحب صفتی چنین باشد، معجزات حضرت موسی (ع) نیز باید آنچنان باشد که در قرآن مجید آمده است، حال آنکه معجزه‌ی پیامبر آخرالزمان «کلمه» است. قرآن «نازله‌ی کلام ازل» و «خواندنی» است، نه «دیدنی». نوع دلالت کلمه بر مدلول خویش مجرد است و به همین علت می‌تواند عام و کلی و مختلف‌الجهت و نامحدود باشد، حال آنکه دلالت تصویر بر مفهوم آن مستقیم و غیرمجرد، خاص، جزئی و محدود است و نیاز به تخیل و تفکر ندارد و این یکی از مهم‌ترین علل روی آوردن انسان جدید به هنرهای تصویری و تجسمی است. بشر امروز از تعقل فلسفی و تفکر می‌گریزد و روی به بازی‌ها و سرگرمی‌هایی می‌آورد که ذاتاً مبرای از تفکر باشند: فوتبال، جک پات، ۳۹ آتاری، سینما و تلویزیون و علی‌الخصوص کارتون، یکی از مهم‌ترین علل تفوق سینما را بر رمان باید در همین جا جست‌وجو کرد، اگرچه جاذبیت رمان برای بشر جدید نیز فی‌نفسه ناشی از همین «گریز از تفکر» است که با بعضی فطریات وجود انسان ترکیب و یا همسویی یافته است. اما در مقام مقایسه، باز هم همان طور که عرض کردم، عصر جدید بیشتر استحقاق دارد که به نام «سینما» نامیده شود تا «رمان». شیرینی خاصی که در خواندن رمان وجود دارد از یک سو بر گرایش ذاتی انسان نسبت به قصه مبتنی است و از سوی دیگر، بر این حقیقت که رمان در عین حال که نیازمند تفکر بسیاری نیست، تخیل خواننده را به شدت فعال می‌کند؛ اما در سینما تفکر جایی ندارد و فیلم برای انتقال مفاهیم و احساسات نهفته در خویش محتاج به تخیل فعال تماشاگر نیست و «توهم واقعیت» همه‌ی وجود تماشاگر را تسخیر می‌کند. هم در رمان‌نویسی و هم در سینما می‌توان شیوه‌هایی به کار بست که شرکت خواننده و یا تماشاگر در خلق و ایجاد اثر، بیشتر و بیشتر شود؛ اما پرفروش‌ترین رمان‌ها و فیلم‌ها آثاری هستند که کمتر از همه بر دخالت فعال مخاطب خویش تکیه دارند.

تلویزیون نسبت به سینما دارای خصوصیات کاملاً متمایز است. این تمایز در غایات و نوع ارتباط خاصی است که تلویزیون با مخاطبان خویش برقرار می‌کند و به عبارت دیگر، رابطه‌ی مخاطب با فیلم سینمایی کاملاً متفاوت است با رابطه‌ای که بین تلویزیون و مخاطبان آن وجود دارد و همین تفاوت است که به کار برنامه‌سازی برای تلویزیون ماهیتی دیگرگونه می‌بخشد. این رابطه نیز همچون رابطه‌ی انسان‌ها با فیلم سینمایی، نسبتی کاملاً بدیع و بی‌سابقه است که بین انسان‌ها با شیئی خارج از وجودشان برقرار شود و از این لحاظ هرگز نمی‌توان در حیات گذشته‌ی انسان‌ها نظیری برای تلویزیون و سینما پیدا کرد. اگر اعتبارات عقل تمدن جدید

را کنار بگذاریم و آزادانه درباره‌ی تلویزیون بیندیشیم، هرگز نمی‌توان علتی معقول برای این امر پیدا کرد که انسان‌ها ساعت‌های متمادی از زندگی خویش را، روزها و شب‌ها، وقف تماشای وسیله‌ای چون تلویزیون کنند، مگر آنکه این وسیله بتواند جایگزین همه‌ی مناسبات و جوابگوی همه‌ی نیازهایی باشد که انسان‌ها در طول این ساعت دارند.

اکنون فرصت فکر کردن درباره‌ی اینکه انسان به یک چنین رابطه‌ای نیازمند هست یا خیر وجود ندارد؛ وجود تلویزیون و اعتبارات عقلی تمدن جدید خودبه‌خود این امکان را از آدم‌ها دریغ می‌دارند. انسان جدید هرگز امکان اندیشیدن آزادانه درباره‌ی خویش و جهان اطراف خود و تکنولوژی را پیدا نمی‌کند؛ او زندانی مقتضیات زمان و موجبات تمدن صنعتی است و هرگز اجازه پیدا نمی‌کند که این زندگی را با نیازهای ذاتی خویش بسنجد و دریابد که آیا این نظام تکنولوژیک بر مدار اختیار او می‌چرخد و یا او برای آنکه بتواند این همه را حفظ کند، خود را با مقتضیات و موجبات این سیستم پسخوراندی ۴۰ سیطره‌ناپذیر، که چون چرخ بزرگ سریع و خودگردانی می‌چرخد و همه‌ی موانع راه خویش را بی‌رحمانه خرد می‌کند و از سر راه برمی‌دارد، تطبیق داده است.

بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، ما رادیو و تلویزیون و سینما و بسیاری دیگر از ملزومات تمدن جدید را متناسب با معتقدات کاملاً استثنایی خویش تا آنجا که توانسته‌ایم تغییر داده‌ایم و لهذا برای دریافت ماهیت حقیقی این ملزومات، باید به آن صورتی نظر کرد که این پدیدارها در غرب یافته‌اند. تلویزیون ایران هرگز نمی‌تواند حکایتگر همه‌ی موجودیت تلویزیون باشد، چراکه ما خواه‌ناخواه و نه از سر خود آگاهی بلکه در پاسخ به یک ضرورت طبیعی در انقلاب ناچار شده‌ایم که حتی المقدور مانع از ظهور تعارضات آشکاری شویم که میان این پدیدارها با تفکر دینی ما وجود دارد. به عبارت دیگر، ما ناگزیر بوده‌ایم که نیش این مار را بکشیم و اگرچه در این امر توفیق کامل ممکن نیست، اما هرچه هست، تلویزیون ایرانی نمی‌تواند مظهر تمام و کاملی برای «تلویزیون بماهو تلویزیون» باشد.

باید دانست که اصولاً در عالم ماده و نسبیت، اشتغال انسان به هر چیز او را از پرداختن به دیگر امور بازمی‌دارد و روایت حبُّ الشَّیْ یَعْمَى و یَصِمْ ۴۱ به همین معناست. از آنجا که در تمدن امروز زمینه‌ی پرورش برای همه‌ی گرایش‌های مطلوب عقل اعتباری جدید به تمامی فراهم است، آدم‌ها فرصت یافته‌اند که به صورت‌هایی غیرمتعادل همه‌ی وجود خویش را وقف خواسته‌های غیرمعقول خود بگردانند و تا آخرین اعماق ظلمات بُعد از حقیقت، پیش روند. در تمدن‌های قدیم اعتبارات دینی و اخلاق اجتماعی و نظام حقوقی مبتنی بر شرایع آسمانی و یا غیرآسمانی هرگز چنین اجازه‌ای نمی‌دادند.

تلویزیون اکنون در جهان غرب روح انسان‌ها را تسخیر کرده و جایگزین همه‌ی مناسبات دیگری گشته است که می‌بایست وجود داشته باشند. مگر یک انسان تا کجا نیاز به تفریح دارد؟ و آیا اینجا اصلاً مقام پرسش از ذات و حقیقت وجود انسان و نیازهای ذاتی او نیست؟ چرا تلویزیون باید اجازه داشته باشد که همه‌ی ساعات فراغت انسان‌ها را پر کند؟ این مسأله‌ای است که فراتر از آنکه تلویزیون در سراسر جهان خواه‌ناخواه درکف قدرتمندان و زورمندان و حکام قرار گرفته است و از یک حاکمیت شیطانی واحد تبعیت دارد و انسان‌ها را به سوی غایات استثمارگرانه‌ی خاصی می‌خواند.

رودربایستی را کنار بگذاریم و یک بار دیگر از خود سوال کنیم که فی‌المثل چه امری ما را بدانجا کشانده که هنگام اذان مغرب همه‌ی برنامه‌ها را تعطیل می‌کنیم و به پخش اذان و مختصری مناجات می‌پردازیم؟ و یا شب‌ها چرا برنامه‌های تلویزیون ساعت یازده به اتمام می‌رسد؟ و یا روزهای جمعه چرا برنامه‌های صبح جمعه‌ی شبکه‌ی دو، برای احتراز از تعارض برنامه با نماز جمعه قطع می‌شود؟ تعطیل موسیقی در روزهای عزا به چه دلیل انجام می‌گردد؟ و بسیاری پرسش‌های دیگر از این قبیل. این تعارضات در جامعه‌ای مذهبی همچون جامعه‌ی ما به ناگزیر رخ می‌نماید، اما در غرب تلویزیون نیز به تبع نظام فکری غالب، لجام گسیخته است و اجازه یافته تا به همه‌ی ساحات و قلمروهای وجود آدمی تجاوز کند و او را از صراط اعتدال بیرون بکشد. از یک سو همه‌ی لوازم و محصولات تمدن امروز صورت تبدیل یافته‌ی همین فرهنگ لجام‌گسیخته و عدم اعتدال هستند و از سوی دیگر، این لوازم متناسب با ماهیت خویش حیاتی غیرمتعادل و بیمارگونه را بر بشر امروز تحمیل کرده‌اند و همان‌طور که در قسمت اول از این چهار مقاله آمده است ۴۲، مارشال مک لوهان بدین واقعیت توجه کرده است که برای معرفت یافتن نسبت به این وسایل و رسانه‌ها باید خود را از تأثیرات آنها دور نگه داشت.

در نشریه‌ی «فرهنگ و زندگی» آمده است:

بررسی‌هایی که شده نشان می‌دهد که مردم به برنامه‌های آگاه‌کننده‌ی اینگونه وسایل با درصد بسیار کمتری توجه می‌کنند بدین صورت که از گوش دادن به اخبار طفره می‌روند، از توجه به تفسیرهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی تن می‌زنند و سرانجام به حدی می‌رسند که این دو وسیله [رادیو و تلویزیون] را فقط برای سرگرمی می‌خواهند و به مجرد اینکه برنامه‌های سرگرم‌کننده، به مناسبتی پخش نشود، میزان استفاده از دستگاه‌های مزبور به حداقل می‌رسد. ۴۳

و این واقعیتی است غیرقابل انکار. اگر حکام جامعه بخواهند بدین خواسته ترتیب اثر بدهند، خودبه‌خود برنامه‌ی سرگرم‌کننده همه‌ی ساعات پخش تلویزیون را پر خواهد کرد - آنچنان که اکنون در غرب معمول

است - واگر نه، آنچنان که در ایران امروز روی داده است، یا باید برنامه‌سازان روی بدین امر بیاورند که حتی مسائل تربیتی را نیز در قالب مسابقات هیجان‌انگیز، شوهای جذاب و فیلم‌های کم‌مدی ارائه کنند و یا روزه‌روز از تعداد بینندگان تلویزیون کاسته خواهد شد و در صورت امکان، شبکه‌های ویدئویی آپارتمانی و یا محله‌ای همه جا را پر خواهد کرد. مشکلی که در اینجا رخ می‌نماید آن است که مسابقات هیجان‌انگیز، شوهای جذاب و فیلم‌های کم‌مدی، فی‌انفسهم، نمی‌توانند کالبد روحی واقع شوند که در مسائل تربیتی، اخلاقی و یا مذهبی وجود دارد. آنچه که در ایران امروز روی داده است، با عنایت به سابقه‌ی تاریخی نفوذ استعمار در این کشور و پیوستگی فرهنگی سراسر جهان به یکدیگر، امری اجتناب‌ناپذیر است که در تهران و بسیاری دیگر از شهرهای بزرگی که غرب‌زدگی فرهنگی همچون جذام استخوان‌های پیکر جامعه را نیز خورده است، شبکه‌های خصوصی ویدئویی و قاچاق فیلم‌ها و برنامه‌های تلویزیونی تا بدین حد گسترش پیدا کند.

لفظ «آموزش» نیز در غرب به مفهوم خاصی، متفاوت با مدلول «تعلیم و تربیت» در نزد ما استعمال می‌شود و لهذا، برنامه‌های آموزشی تلویزیون را نیز نمی‌تواند همسو با غایات مورد نظر نظام اسلامی دانست. مارشال مک لوهان در این باره می‌گوید:

خصیصه‌ی بنیادی چنین آموزشی، در این دوره‌ی فردگرایی، تجزیه‌ی ماده و حتی زندگی به عوامل متشکله‌ی آن، به منظور تکثیر و تولید محصولات متحدالشکل به میزان دلخواه است. به همین نحو «انسان‌های متخصص هم به صورت عوامل متشکله ماشین عظیم اجتماعی درمی‌آیند». در چنین نظامی هدف آموزش و پرورش، تربیت متخصص است نه ترغیب جوانان به کشف و یادگیری. کلیه‌ی دانشجویان - خاصه در حوزه‌ی ادب و علوم انسانی - خود را ملزم به فراگرفتن «مجموعه‌ای از دانستنی‌های» یک‌شکل و یکنواخت می‌بیند. این نظام همه را به تقلید وامی‌دارد، به طوری که افراد برای نشان دادن خود و ابزار لیاقت باید همان کاری را بکنند که سایرین انجام می‌دهند، منتهی بهتر و سریع‌تر. هیچ کس از آنها مسوولیت واقعی در ایجاد دانستنی‌های تازه نمی‌خواهد. ۴۴

هدف آموزش «تولید متخصص» است، متخصص‌های که عوامل متشکله‌ی ماشین عظیم اجتماع هستند و هرگز جز تقلید از غرب کاری از آنها برنمی‌آید. آموزش با این تعریف هرگز نمی‌تواند راهبر به سوی انقلاب اجتماعی باشد و بدون تردید فقط می‌تواند که حافظ همین وضع فعلی باشد و به صورت علت موبقه‌ی تمدن غرب عمل کند.

تلویزیون در همه‌ی خانه‌ها حضور دارد و ساعت‌هایی کثیر از روز و شب را با مردم در ارتباط است. خصوصیات کمی و کیفی این رابطه است که تلویزیون را از سینما متمایز می‌سازد.

«دیدن و شنیدن» برای بسیاری از مردم سهل تر از «خواندن» است و به همین علت، تماشای تلویزیون می تواند بخش کثیری از مردم را از «خواندن» کفایت کند. رابطه‌ی کلام و تصویر در تلویزیون عیناً همان نسبتی نیست که بین کلام و تصویر در سینما حاکم است و از این گذشته باید تفاوت‌های ماهوی شنیدن و دیدن را نیز در نظر داشت: شنیدن به خواندن بسیار نزدیک‌تر است تا دیدن - اگرچه خواندن و دیدن هر دو با چشم انجام می‌گیرد - چراکه انسان در خواندن و شنیدن، هر دو، با کلام سروکار دارد اما در دیدن با تصویر، تفاوت اصلی اینجاست: مابین کلام و تصویر. اگر «کلمه» نبود، امکان «تعقل و تفکر» نیز از انسان سلب می‌شد و اگرچه معمولاً اینگونه عنوان می‌شود که «حروف» همان صورت تغییریافته‌ی «نشانه‌های تصویری» هستند، اما مهم این است که دلالت کلمات به معنی، مجرد است و دلالت تصاویر به مدلول‌های خویش، مستقیم و غیرمجرد؛ گذشته از آنکه صورت‌های غیرمادی اصلاً نمی‌توانند نشانه‌های تصویری داشته باشند.

از همان آغاز رواج رمان‌خوانی و رمان‌نویسی در کشور که از لحاظ تاریخی همزمان با دوران مشروطه است، رسم بر این بود که در خانه‌ها و محافل شب‌نشینی، مجامعی برای خواندن رمان تشکیل می‌شد؛ یک نفر با صدای بلند رمان می‌خواند و دیگران گوش می‌سپردند. در هنگام خواندن، بخشی از توجه ذهن مشغول خواندن کلمات است، اما در هنگام شنیدن، اشتغال ذهنی به مراتب کمتر است و شنونده می‌تواند همه هم خویش را مصروف تخیل سازد.

نحوه‌ی دلالت کلمات به معانی، به صورتی است که دامنه‌ی تخیل شنونده و یا خواننده‌ی کلمات بسیار وسیع است، اما در هنگام تماشای تصاویر، آنچه بیننده را به خود می‌کشد «توهم واقعیت» است نه «تخیل»؛ تصویر اصلاً امکان تخیل را از بیننده سلب می‌کند و او را در صورت ثابت و واحدی از تحقق شیء متوقف می‌سازد، حال آنکه کلام، فی‌الحال به صورت‌های نامحدودی از تحقق اشیا دلالت دارد. ۴۵

شنیدن از خواندن سهل تر است و بنابراین، مخاطب و جاذبه‌ی بیشتری دارد.

دیدن از شنیدن سهل تر است، چراکه دیگر زحمت تخیل و تصور نیز از عهده‌ی مخاطب برداشته شده است. تصور من از «راسکلنیکوف» در داستان «جنایت و مکافات» ۴۶ با آنچه در فیلم تلویزیونی «جنایت و مکافات» پخش شد کاملاً متفاوت بود. فیلم تلویزیونی «جنایت و مکافات» تصورات مرا درباره‌ی کتاب به هم می‌ریخت و این مرا تا آنجا به خشم می‌آورد که اصلاً حاضر نشدم فیلم را تا پایان ببینم.

کارگردان این فیلم به ناچار تصورات خودش را از کتاب «جنایت و مکافات» تصویر کرده بود. این امر مبین همان تفاوت ماهوی است که میان کلام و تصویر وجود دارد.

در تلویزیون نسبت بین کلام و تصویر صورت‌های مختلفی به خود می‌گیرد.

فیلم سینمای فقط یکی از انواع برنامه‌های است که امکان پخش از تلویزیون می‌یابد. اگر هنگام پخش فیلم سینمایی از تلویزیون همان شرایطی که در سینما وجود دارد، ایجاد نشود - یعنی اگر تاریکی مطلق و سکوت حاکم نگردد - فیلم سینمایی به هدر خواهد رفت. شرایط خاصی که فیلم سینمایی در آن به نمایش درمی‌آید به صورتی است که فیلم اصلاً نباید مخاطب را به خودش وابگذارد، اما در تلویزیون اگر آن شرایط مطلوب آماده نباشد - که معمولاً نیست - بسیاری از لحظات و ظرایف فیلم از چشم خواهد افتاد، چراکه اصلاً همه‌ی وجود مخاطب تلویزیون نمی‌تواند مصروف تلویزیون باشد. او در خانه‌اش نشسته و با همه‌ی آدم‌ها و اشیای اطراف مرتبط است و در زیر چراغ‌های روشن، همراه با سروصدا‌های بازی بچه‌های و رفت‌وآمد دیگر ساکنان خانه به تماشای تلویزیون مشغول است.

سالن تاریک برای آن است که صحنه‌ی روشن فیلم هیچ منازعی نداشته باشد و بتواند تمامی ذهن تماشاگر را اشغال کند، اما در تلویزیون این امکان وجود ندارد و فیلم تلویزیونی باید برای جلب توجه تماشاگر و حفظ آن، ترفندهایی تازه را به کار بندد که در سینما معمول نیست. فی‌المثل در تلویزیون تصاویر باید درشت‌تر باشد، تکرارها بیشتر و مدت‌ها کوتاه‌تر و مفاهیم سهل‌تر. برنامه‌سازان تلویزیونی در طول این سال‌هایی که از عمر تلویزیون می‌گذرد، بسیاری از تفاوت‌های ماهوی سینما و تلویزیون را در عمل یافته‌اند و آن را به کار بسته‌اند.

سریال‌هایی چون «روزهای زندگی»، «تلخ و شیرین»، «سال‌های دور از خانه» و «محلای پیتون» با توجه به همین خصوصیات تولید گشته‌اند و به همین علت از توفیق بسیاری در جلب تماشاگران برخوردار بوده‌اند.

رابطه‌ی مستمر و همه‌روزی تلویزیون با مردم خصوصیتی کمی است که برنامه‌های خاصی چون سریال‌های تلویزیونی را مطلوب می‌سازد. مردم قهرمانی چون «اوشین» را رفته‌رفته می‌شناسند و با او خو می‌گیرند؛ او را به درون خود می‌پذیرند و به سرنوشتش علاقمند می‌شوند. رابطه‌ی مستمر تلویزیون با مردم جامعه در شکل دادن به شخصیت قهرمانی چون اوشین و الفت مردم با او عامل اساسی است. اگر اوشین شخصیتی پیچیده‌تر داشت و یا متعلق به قشر دیگری از اجتماع بود و یا کارگردان سریال موفق نشده بود که شخصیت ثابتی به او ببخشد و یا داستان فیلم و بیان آن از روانی و یکدستی کافی برخوردار نبود، این سریال‌ها نمی‌توانست جایگاهی چنین در میان مردم بیابد. اما اگر «پخش مستمر هفتگی» وجود نداشت، هیچ یک از خصوصیات دیگر نیز امکان وجود نمی‌یافت. سریال «در برابر باد» هرگز نتوانست جایگاهی چون اوشین در میان مخاطبان تلویزیون پیدا کند و علت آن این بود که فضای فیلم و شخصیت‌های آن برای مردم ما آشنا نبودند.

تلویزیون از حاصل تجربیات دویست ساله‌ی ژورنالیست‌ها در تهیه‌ی مجلات استفاده می‌کند. در نامگذاری بسیاری از برنامه‌ها، همچون «مجله‌ی ورزشی» و «مجله‌ی خانواده» این واقعیت ظهور پیدا کرده است. در فیلم سینمایی نباید تصویر به مثابه عاملی فرعی اعتبار شود، اما در تلویزیون، در بسیاری از برنامه‌ها این حکم اعتبار ندارد. در این گونه برنامه‌ها، نسبت بین عناصر تلفیقی - تصویر، صدا، کلام و موسیقی - به طور کامل صورتهایی متفاوت با فیلم سینمایی پیدا می‌کند. در برنامه‌هایی چون مسابقات تلویزیونی، تصویر وظیفه‌ای «توصیفی» دارد نه «بیانی». همچنین است در شوها، گزارش‌ها، اخبار، برنامه‌های روتین اقتصادی، فرهنگی و سیاسی، ...

اصل جاذبیت در تولید برنامه‌های تلویزیونی ایجاب می‌کند که پیش از هر چیز برنامه‌های مستقیماً به مسائل مبتلا به مردم توجه یابند و از سوی دیگر، قالب‌هایی جذاب برای ارائه مسائل بیابند. «حفظ یک نقطه‌ی مجهول در تمام طول برنامه‌ها» از شیوه‌های معمول فیلمسازان و تولید برنامه‌های تلویزیونی است.

این نقطه‌ی مجهول تماشاگر را به دنبال جواب می‌کشانند و او را تا آن هنگام که جواب قانع‌کننده‌ای برای مجهول خویش بیابد، رها نمی‌کند. جاذبیت رشته‌ای است که یک سر آن در دست فیلم و سر دیگرش در جان مردمان است و فیلم اگر نتواند قلاب خود را به جایی درون تماشاگر، اعم از خصوصیات فطری و غریزی او و یا عادات و اعتبارات اجتماعی‌اش بند کند، از جاذبیت برخوردار نخواهد شد. انسان فطرتاً از مجهول می‌گریزد و طالب علم است و این خصوصیت یکی از بزرگ‌ترین دست‌آویزهای فیلم‌سازها و تولیدکنندگان فیلم‌های تلویزیونی است. در یک سیر داستانی تنها در پایان داستان است که به همه‌ی سوال‌ها و نقاط مجهول جواب داده خواهد شد و در برنامه‌هایی که فاقد داستان هستند، باز هم برنامه باید سیری شبیه به داستان را از آغاز تا پایان طی کند و خود را کاملاً در ارتباط با تماشاگر نگه دارد.

درباره‌ی مردم حکمی کلی نمی‌توان روا داشت. این سوال که برنامه‌های تلویزیون باید به خواست مردم پاسخ مقتضی بدهد و یا نه، امری است بسیار فراتر از مقاله‌ای در این حد؛ اما از آنجا که به هر تقدیر، این از اولین سوالاتی است که باید در تلویزیون بدان جواب گفته شود، ناگزیر باید هرچند در حد یک اشاره‌ی مجمل به این مهم بپردازیم.

تعارضاتی که بین معتقدات اقشار مختلف مردم وجود دارد، رسیدن به یک وحدت‌نظر و عمومیت را محال می‌سازد. مقصور از «مردم» کدام یک از اقشار مختلف مردم هستند؟ از سوی دیگر، قبل از هر چیز باید به این پرسش بزرگ‌تر جواب گفت که آیا وظیفه‌ی تلویزیون اجابت دعوات مردم و سرگرم کردن آنهاست و یا تعلیم و تربیت آنها؟ اگر تعریف ما از همان مردم باشد که اکنون در حکومت‌های ظاهراً دموکراتیک موجود است،

این مردم از مسائل جدی و تربیتی و همه‌ی آنچه شرکت فعال آنها را در تفکر و تعقل طلب کند می‌گیرند. «لذت‌پرستی» اصل مطلوب و غالب تفکر عام مردم در مغرب زمین است. با این تفکر، وظیفه‌ی تلویزیون همان است که در قسمت دوم از این چهار مقاله ۴۷ بدان اشاره رفت، اگر نه، خواه‌ناخواه باید منتظر باشیم که تلویزیون از عهده‌ی جذب همه‌ی مردم برنیاید و بخش عظیمی از اقشار جامعه در جست‌وجوی غفلت‌کده‌ای که آنها را از خود غافل کند، روی به شبکه‌های ویدیویی و فیلم‌های قاچاق بیاورند.

این یک تعارض حل‌نشدنی است و مسأله‌ای است خاص جوامع مذهبی چون ما که از یک سو حفظ دین و دینداری را بر خود فرض می‌دانیم و از سوی دیگر، رسانه‌هایی چون تلویزیون را هم نمی‌خواهیم از دست بدهیم. اگر در غرب توانسته‌اند قالب‌های جذابی برای انواع موضوعات مطروح در برنامه‌های تولیدی تلویزیون بیابند، بدین سبب است که آنها در جامعه‌ی خویش گرفتار این تعارض که عرض کردم نیستند و بنابراین، در جست‌وجوی جواب این مسأله و حل این تعارض نمی‌توان روی به غرب آورد، چراکه اصلاً مسائلی چنین، فقط مبتلا به جوامعی چون ماست و در هیچ یک از اعصار تاریخی و در میان هیچ یک از اقوام دیگر نظیر ندارد.

پی‌نوشت‌ها:

۱- امام‌خمینی، آداب‌الصلوه، موسسه تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی، تهران، چهارم، ۱۳۷۳.

۲- آداب‌الصلوه، ص ۶۳.

۳- Utilitarianism: سودانگاری، مذهب اصالت فایده. - و.

۴- Homosexual: همجنس‌باز. - و.

۵- این مقاله در سال ۱۳۶۸ نگارش یافته است. - و.

۶- Pragmatism: فلسفه‌ی صلاح عملی. نظریه‌ای که براساس آن مفهوم یک قضیه یا فعل و عمل در نتایج قابل ملاحظه و مشاهده‌ی آن نهفته است. ویلیام جیمز (۱۹۱۰ - ۱۸۴۲)، روانشناس و فیلسوف آمریکایی، این نظریه را عنوان کرده است. - و.

۷- منورالفکری. - و.

۸- جادوی پنهان و خلسه‌ی نارسیسی، کتاب حاضر، ص ۵۹.

۹- Monologue: تک‌گویی، سخن گفتن با خود. - و.

۱۰- آقاجفی قوچانی، سیاحت شرق، حدیث، تهران، اول. ۱۳۷۵

۱۱- آقاجفی قوچانی، سیاحت غرب، مرتضی، مشهد، هفتم، ۱۳۶۳

۱۲- سیدمحمد حسن نجفی (۱۳۲۲ - ۱۲۵۷ش). دو کتاب «سیاحت شرق» و «سیاحت غرب» به ترتیب شرح زندگانی ایشان در این جهان و وصف حیات بعد از مرگ است. - و.

۱۳- Individualism: فردگرایی، مذهب اصالت فرد. - و.

۱۴- Victor – Marie Hugo: (85 - ۱۸۰۲): داستان‌نویس: شاعر و نمایشنامه‌نویس فرانسوی. پیشرو ادبیات رمانتیک در فرانسه. نویسنده‌ی «گورپشت نتردام» و «بینوایان». - و.

۱۵- Dadaism: جنبشی هنری و ادبی در اروپای غربی (۲۳ - ۱۹۱۶م) که با نسخ فرم‌های فرهنگی و زیبایی شناختی سنتی به شیوه‌ای مضحک و طعنه‌آمیز، با تکیه بر عناصر غیرعقلانی و تصادفی، واقعیت اصیل را جست‌وجو می‌کرد. - و.

۱۶- Surrealism: نهضتی هنری در قرن بیستم که می‌کوشد آنچه را که در ضمیر ناخودآگاه آدمی است با استفاده از اشکال و تصاویر خیالی و وهمی، نیز با قرار دادن اشیای غیرعادی و ناهمگون در کنار یکدیگر به تصویر کشد. - و.

۱۷- Snobbism: نظر و رفتار توأم با تظاهر و عجب و خودستایی و فضل‌فروشی، خصوصاً در حوزه‌ی هنر و تفکر.

۱۸- مثنوی معنوی، مولوی. - و.

۱۹- formalism: اصالت دادن به فرم یا به صورت ظاهر و بی‌توجهی به معنا یا محتوا. - و.

۲۰- Cubism: سبکی غیرتمثلی - خصوصاً در نقاشی و مجسمه‌سازی - که در اوایل قرن بیستم در پاریس به وجود آمد و مشخصه‌ی اصلی آن، تجزیه و تحویل فرم‌های طبیعی به صور و ساختارهای انتزاعی و غالباً هندسی است. - و.

۲۱- Theater of Absurd: نهضتی در تئاتر که در اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰ در فرانسه به وجود آمد. سموئل بکت و اوژن یونسکو از جمله پیشروان این نهضت محسوب می‌شوند. تئاتر آبسورد را اصطلاحاً به «تئاتر پوچی» ترجمه کرده‌اند. - و.

۲۲- En attendant Godot (1952 م)، نمایشنامه‌ای از سموئل بکت (۱۹۱۰-۱۹۶۶م) - و.

۲۳- Rhinoceros (1960 م)، نمایشنامه‌ای از اوژن یونسکو (- ۱۹۱۲م). - و.

۲۴- اسم مفعول در باب افتعال، یعنی آنچه مورد انتظار است.

۲۵- Naturalism: به معنای خاص، نظریه‌ای در هنر (خصوصاً ادبیات) که بر مشاهده‌ی علمی زندگی، فارغ از آرمان‌گرایی، صراحت و بی‌پردگی در نمایش زشتی‌ها تأکید می‌کند. - و.

۲۶- (new novel) nouveau roman: اصطلاحی که نخست توسط ژان پل سارتر برای توصیف کار گروهی از رمان‌نویسان فرانسوی که در طول دهه‌ی ۱۹۵۰ شهرت یافتند به کار برده شد. آلن روب گریه، ناتالی ساروت و کلود سیمون از آن زمره‌اند. از دیدگاه آنان معنایی غایی در پس زندگی وجود ندارد، صرفاً تجارب خودبنیادانه‌ی افراد بشر است که اصالت دارد. - و.

۲۷- ساخته‌ی محسن مخملباف، سال ۱۳۶۷. - و.

۲۸- Pop Art: شیوه‌ای هنری که از حدود سال ۱۹۵۵ م. در آمریکا و انگلستان رایج شد و مضامین و عناصر تصویری خود را از فرهنگ عامه و بازار مصرف وام گرفت. - و.

۲۹- Op Art: مخفف Optical Art: نوعی هنر انتزاعی که با استفاده از اشکال و نقوش هندسی قوه‌ی باصره را فریب می‌دهد و موجب توهمات بصری می‌شود. ویکتور وازارلی از جمله هنرمندان شاخص این شیوه به حساب می‌آید. - و.

۳۰- ری بردبری، فارنهایت ۴۵۱، علاءالدین بهشتی، آشتیانی، تهران، ۱۳۶۳

۳۱- Ray bradbury (- 1920 م)؛ نویسنده‌ی داستان‌های علمی - تخیلی، اهل آمریکا. - و.

۳۲- علم را با نوشتن به زنجیر کشید. (حسن بن علی بن شعبه حرانی، تحف‌العقول، احمد جنتی عطایی، علمیه اسلامیة، تهران، ص ۳۹. - و.

۳۳- زبان، تلویزیون و سینما و اوقات فراغت، کتاب حاضر، ص ۷۳.

۳۴- Totalitaire: نوعی حکومت که قدرت در آن به طور مطلق در اختیار یک فرد یا گروه خاص قرار دارد. - و.

۳۵- لن نومن لک حتی نری الله جهره؛ بقره / ۵۵.

۳۶- لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا؛ فرقان / ۲۱.

۳۷- «در آغاز کلمه بود، کلمه با خدا بود، کلمه خدا بود» (کتاب «عهد جدید»، انجیل به روایت یوحنا) - و.

۳۸- برای تفصیل بحث به مقاله‌ی «کلامی، تصویری» از آقای «شمس‌الدین رحمانی» مراجعه کنید. [پژوهه‌ی صهیونیست (مجموعه‌ی مقاله): به کوشش محمد احمدی، موسسه فرهنگی - پژوهشی ضیاء اندیشه، تهران، اول، ۱۳۷۶. - و]

۳۹- Jackpot: نوعی دستگاه برای تفریح یا قمار که در غالب ممالک جهان در اماکن عمومی (سالن سینما، هتل و ...) و کازینوها به وفور یافت می‌شود. - و.

۴۰- Feedback: بازگرداندن بخشی از «خروجی» یک ماشین، سیستم یا فراشد به «ورودی» آن، به منظور انجام تغییرات لازم برای بهبود، اصلاح، تصحیح یا کنترل کارکرد آن ماشین، سیستم یا فراشد. - و.

۴۱- دوست داشتن چیزی چشم و زبان را می‌بندد. (یعنی موجب پذیرش مطلق آن می‌شود). - و.

۴۲- جادوی پنهان و خلسه‌ی نارسیسی، کتاب حاضر، ص ۵۹. - و.

۴۳- به بهانه‌ی ساده‌نویسی و ساده‌گویی در زبان ملی تجدید نظر می‌کنند. صدرالدین الهی، فرهنگ و زندگی، ۸، خرداد ۱۳۵۱، ص ۵۰.

۴۴- ژان کازنوو، تحول اجتماعی از راه وسائل ارتباط جمعی، علی اسدی، فرهنگ و زندگی، ۸، خرداد ۱۳۵۱، ص ۱۴.

۴۵- به مثال «گل سنبل» در صفحه‌ی ۱۳۱ کتاب حاضر رجوع شود.

۴۶- Crime and Punishment (1866م): رمانی از فیودور داستایوسکی (۸۱ - ۱۸۲۱م)، نویسنده‌ی بزرگ روسی. - و.

۴۷- زبان، تلویزیون و سینما و اوقات فراغت، کتاب حاضر، ص ۷۳.

«توسعه» در فرهنگ امروزی ما شاید از نظر لفظ تازه باشد اما از نظر معنا تازه نیست. این معنا اگر نخستین سوغات غرب برای ما نباشد، از اولین ره‌آوردهای غرب‌گرایی و غرب‌زدگی در کشور ماست.

لفظ «ترقی» (۱) از اولین کلماتی است که فرنگ‌رفته‌های ما از نخستین روزهای آشنایی با غرب برای توصیف آن دیار به کار برده‌اند. «ممالک راقیه» - که به معنای کشورهای مترقی و پیشرفته است - با آنکه سال‌هاست از زبان و فرهنگ عام ما حذف شده، اما هنوز هم در اذهان ما چندان غریب و نامأنوس نیست. (۲)

برای دریافت معنای توسعه باید مفهوم این کلمه (ترقی) را دریافت، چرا که اصولاً همین اندیشه‌ی ترقی اجتناب‌ناپذیر بشر است که مبنای توسعه‌ی تمدن کنونی بشر در ابعاد مادی و حیوانی وجود او قرار گرفته است.

پیش از آنکه به مفهوم کلمه‌ی ترقی در تفکر غربی بپردازیم، از آنجا که بسیاری از برادران ساده‌دل مسلمان ما لفظ توسعه (۳) یا ترقی را با معنای رشد و تعالی در قرآن مرادف می‌گیرند و بر مبنای همین برداشت ساده‌لوحانه درباره‌ی اندیشه‌ی ترقی و توسعه در اسلام نظر می‌دهند، باید به تحقیق در معنای «رشد» و «تکامل و تعالی» در قرآن بپردازیم.

لفظ «رشد» و ترکیبات مختلف آن مجموعاً نوزده بار در قرآن مجید آمده است و آیه‌ی مبارکه‌ای که بیشتر از دیگران مورد استناد قرار گرفته آیه‌ی ۲۵۶ از سوره‌ی «بقره» است که «رشد» را صراحتهً در مقابل «غی» قرار داده است: لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی (۴).

راه رشد (سبیل الرشاد) (۵) راهی است که انسان را به سوی علت غایی وجود خویش و آن هدف خاصی که از آفرینش بشر مقصود پروردگار متعال بوده است هدایت می‌کند و آن را «راه صلاح» ترجمه کرده‌اند. با این ترتیب، این کلمه هرگز به معنای توسعه یا ترقی نیست، هر چند از وجهی که بیان خواهد شد به تعالی و تکامل تاریخی بشر نیز اشاره دارد؛ اما عجالتاً از این لفظ و مشتقات آن در قرآن مجید معنایی که دلالت بر ترقی و توسعه - به مفهوم فرنگی آن - داشته باشد مقصود نشده است.

خود لفظ توسعه نیز مصدر ثلاثی از ریشه‌ی «و س ع» و به معنای ایجاد وسع و فراخی است و با صرف نظر از اینکه این کلمه در قرآن وجود داشته باشد یا نه، خود این لفظ ترجمه‌ای است از یک کلمه‌ی فرهنگی (development) و جست و جوی آن در قرآن هیچ مناسبتی ندارد.

باید به سراغ معنای آن رفت و تحقیق کرد که آیا قرآن مجید این معنا را تأیید می‌فرماید یا نه، و آیا در این جهت ما را راهنمایی فرموده است یا خیر پیش از ادامه‌ی مطلب باید این تذکر عنوان شود که قرآن مجید نازله‌ی مقام علمی پروردگار و عصاره‌ی عالم وجود است و اینچنین، بدون تردید مطلبی نیست که در آن قابل جست و جو و تحقیق نباشد؛ منتها برداشت از قرآن نیاز به مقدمات و شرایطی دارد که بدون این شرایط و مقدمات هرگز نمی‌توان در آن دریای بی‌کرانه قدم گذاشت.

منظور از «توسعه» در جهان امروز، صرفاً توسعه‌ی اقتصادی با معیارها و موازینی خاص است و اگر گاهی سخن از «توسعه‌ی فرهنگی» هم به میان بیاید مقصود آن فرهنگی است که در خدمت «توسعه‌ی اقتصادی» قرار دارد. چنان‌که وقتی سخن از آموزش نیز گفته می‌شود هرگز آن آموزش عام که ما از این کلمه ادراک می‌کنیم مورد نظر نیست بلکه منظور آموزش متد و ابزار توسعه (در همان وجه خاص) است نه چیز دیگر.

درباره‌ی اینکه میزان این توسعه‌ی اقتصادی چیست و چگونه است که جهان بر اساس این میزان خاص به جوامع «توسعه یافته» و «توسعه نیافته» تقسیم می‌شود، در فصل‌های بعدی این کتاب به بحث خواهیم پرداخت. اما عجالتاً به تحقیق در مفهوم اجمالی توسعه - که ایجاد فراخی و رفاه بیشتر در زندگی مادی انسان و پیشبرد او در جهت تمتع هر چه بیشتر از مواهب طبیعی باشد - می‌پردازیم.

در غرب همواره برای تفهیم ضرورت توسعه، دو تصویر برای انسان می‌سازند و او را وا می‌دارند که این دو تصویر را با یکدیگر قیاس کند:

تصویر اول جامعه‌ای انسانی را نمایش می‌دهد که در محیط‌های روستایی کثیف، بدون بهداشت و لوازم اولیه‌ی زندگی، در جنگ با عوامل ناسازگار طبیعی مثل سیل و قحطی و فرسایش خاک و اسیر امراضی مثل مالاریا، سل، تراخم و سیاه زخم، همراه با فقر غذایی و بی‌سوادی و جهالت و بلاهت، در خوف دائم از عواملی که علل آنها را نمی‌شناسد و بر سبیل خرافه‌پرستی ریشه‌ی آنها را در مبادی غیبی جست و جو می‌کند، به سر می‌برد.

تصویر دوم جامعه‌ی انسانی دیگری را نشان می‌دهد که در شهری صنعتی یا نیمه‌صنعتی، برخوردار از بهداشت و ارتباط فردی و جمعی - که از غلبه‌ی او بر طبیعت و تسخیر آن حکایت دارد - در وضعیتی مطلوب که بر

طبق بیان آمارهای رسمی مرگ و میر در آن به حداقل رسیده و دیگر نشانی از مالاریا، سل، تراخم، سیاه زخم و فقر ویتامین و پروتئین بر جای نمانده، هوشیار و آگاه، بهره‌مند از همه‌ی امکانات آموزشی، بدون ترس و خوف، مطمئن و متکی به نفس در جهانی که همه‌ی قوانین آن را و علل حوادث آن را می‌شناسد، زندگی می‌کند. (۶)

خوب؛ حالا این دو تصویر را با هم مقایسه کنید! (هر کس بهتر مقایسه کرد جایزه دارد و جایزه‌ی آن هم یک تور یک‌ماهه به سواحل مدیترانه است!) معلوم است و جای هیچ تردیدی هم در آن نیست که دومی بهتر است.

اگر - العیاذ بالله - خداوند هم صراحتاً با اسم و رسم و نشان در قرآن گفته بود که اولی بهتر است، کسی قبول نمی‌کرد چرا که دومی به مذاق هلوع و حریص انسان خوش‌تر می‌نشیند. اما به‌راستی، صرف نظر از آنچه که بر سبیل مطایبه (با روش تبلیغی خود غربی‌ها) گفته شد، کدام‌یک از این دو تصویر زیباتر است؟ باز هم دومی؟

در همین‌جا باید تذکراً عرض شود که این مقایسه اصلاً از ریشه غلط است و ما در فصل‌های بعدی این کتاب مفصلاً بدان خواهیم پرداخت. در این قیاس وجوه مقایسه کاملاً مغرضانه انتخاب شده. در تصویر اول جامعه‌ای تجسم یافته که هر چند روستایی و طبیعی است اما از آرمان‌های حیاتی اسلام و احکام آن به طور کامل دور افتاده است، حال آنکه تصویر دوم تصویری کاملاً خیالی و غیر واقعی است از جامعه‌ای صنعتی و ایده‌آل که پارامترهای عدم اعتدال روانی، فساد جنسی و اخلاقی، نابودی عواطف و احساسات بشری، آلودگی‌های مرگبار رادیواکتیویته و جنگ دائمی و کفر و شرک و لامذهبی، از مجموعه‌ی عوامل آن پاک شده است.

آیا می‌توان معنای توسعه را با مفهوم تکامل و تعالی در اسلام انطباق بخشید؟ خیر، مفهوم تکامل و تعالی در قرآن اصالتاً به ابعاد روحانی و معنوی وجود بشر است که بازگشت دارد و این تکامل روحانی نه اینچنین است که ضرورتاً با توسعه‌ی مادی بشر ملازمه داشته باشد، بلکه بر عکس ثروت و استقلال در قناعت است، و صحت در اعتدال و پرهیز از تمتع (به معنای قرآنی آن)، و تعالی در از خود گذشتگی و ایثار، و سلامت نفس در غلبه بر امیال نفسانی و شهوات نفس اماره بالسوء است.

مقصود این نیست که در اسلام روح و جسم و معنا و ماده در تعارض و تضاد ذاتی با یکدیگر قرار گرفته‌اند. خیر، روح و جسم و معنا و ماده در اصل و ریشه متحدند و هیچ تضادی بین آن دو وجود ندارد، اما در مراحل اول از آنجا که هر یک از قوای چهارگانه‌ی شهوت و غضب و وهم و عقل منفردا و مجرد از سایر قوا سعی می‌کنند که حاکمیت کل وجود بشر و شخصیت او را در کف خویش بگیرند، باید برای ایجاد اعتدال در میان

این قوا از افراط و تفریط در ارضای تمایلات و خواهش‌های آنان پرهیز کرد، چرا که زمینه‌ی تکامل انسانی در اعتدال این قواست که فراهم می‌شود. از این رو اسلام از یک‌سو انسان را فی‌المثل به روزه گرفتن و امساک و قناعت وای می‌دارد و از سوی دیگر مؤکداً او را از زهد و درون‌گرایی مفرط پرهیز می‌دهد و این هر دو با توجه به علت غایی وجود انسان و آن هدفی است که به سوی آن در حرکت است.

منت‌های حرکت تکاملی انسان و جهان و تاریخ در قرآن، الله است و این معنا در بسیاری از آیات قرآن مجید با تعبیراتی گوناگون همچون الی ربک المنتهی (۷)، الی الله المصیر (۸)، ان الی ربک الرجعی (۹)، الیه راجعون (۱۰) و... بیان شده است. اصل و ریشه‌ی این حرکت در جوهره و معنای عالم است که جریان دارد و ماده و ظاهر عالم نیز در تبعیت از این حرکت معنوی تغییر پیدا می‌کند. بنابراین، تکامل و تعالی در معارف اسلام به یک حرکت همه‌جانبه که در آن بعد فرهنگی و معنوی دارای اصالت است برمی‌گردد و حال آنکه در غرب تکامل به تطور انسان از صورت‌های پست‌تر حیوانی به صورت‌های تکامل‌یافته اطلاق می‌شود.

سخن از این نیست که آیا اسلام این تطور را می‌پذیرد و انسان را موجودی از نسل میمون‌ها می‌داند یا نه، بلکه سؤال این بود که آیا معنای «توسعه» با «تکامل و تعالی» در فرهنگ و معارف اسلامی انطباق دارد یا خیر. خیر، حرکت به سوی تکامل و تعالی در اسلام لزوماً با توسعه‌ی مادی و اقتصادی همراه نیست و بلکه بالعکس، تعالی معنوی با قناعت و زهد و مصرف کمتر و... ملازمه دارد.

و البته این سخن نه بدین معناست که توسعه‌ی اقتصادی مخالف با تکامل باشد، نه! اما ضرورتاً این نیست که بشر برای تکامل - به معنای وسیع آن در اسلام - ناچار از توسعه‌ی اقتصادی باشد. برای توجیه توسعه به سراغ این نظریه نیز نمی‌توان رفت.

اگر حکومت اسلامی می‌خواهد برای رشد و تکامل انسانی برنامه‌ریزی کند، اصالتاً باید به ابعاد معنوی و روحانی وجود بشر توجه پیدا کند و در مرحله‌ی اول موانعی را که راه تعالی روحانی بشر به سوی خدا را سد کرده‌اند از سر راه بردارد و از جمله‌ی این موانع فقر مادی است. بنابراین، اولاً توجه به از بین بردن فقر مادی امری تبعی است نه اصلی و ثانیاً هدف از آن دستیابی به عدالت اجتماعی است نه توسعه.

برای روشن‌تر شدن این مطلب شاید نیاز به توضیح بیشتری باشد. چه تفاوتی می‌کند که از بین بردن فقر مادی امری «اصلی» باشد یا «تبعی»؟ تفاوت در اینجاست که امور اصلی خودشان لزوماً و اصالتاً به عنوان محور و مبنای عمل مورد توجه قرار می‌گیرند، حال آنکه امور تبعی فرعی و کفایی هستند.

بدین ترتیب وظیفه‌ی اصلی حکومت اسلامی اصلاً تزکیه و تعلیم اجتماع است، اما چون فقر و فقدان عدالت اجتماعی مانعی عظیم در برابر این هدف اصلی است بالتبع به از بین بردن فقر و سایر موانع می‌پردازد و به طور موازی در جهت تکامل و تعالی معنوی جامعه برنامه‌ریزی می‌کند.

بنابراین، آموزش و فرهنگ در خدمت رفع محرومیت‌ها و از بین بردن فقر قرار نمی‌گیرد، بلکه مبارزه با فقر در خدمت اعتلای معنوی و فرهنگی است.

شاید هنوز هم روشن نشده باشد که این دو نحوه‌ی نگرش به فقر و فرهنگ چقدر با یکدیگر متفاوت است. در یک برنامه‌ریزی وسیع و درازمدت، اگر مبارزه با فقر مادی به عنوان محور و اصل اتخاذ شود، آنگاه آموزش و فرهنگ نیز به عنوان امور تبعی در خدمت آن قرار خواهند گرفت؛ اما اگر اعتلای فرهنگی (یعنی تزکیه و تعلیم) محور و اصل قرار بگیرد، آنگاه مبارزه با فقر به عنوان امری تبعی و مانعی بر سر راه تکامل و تعالی معنوی لحاظ خواهد شد. (۱۱)

از طرف دیگر، هدف حکومت اسلامی در مبارزه با فقر دستیابی به عدالت اجتماعی است نه توسعه. آیا مفهوم «دستیابی به عدالت اجتماعی» با معنای «توسعه» یکی است؟ آیا «توسعه» به مفهوم «زدودن فقر» نیست؟

نخست به سراغ معنای «توسعه» در جهان امروز می‌رویم و آنگاه این معنا را در نظام ارزشی اسلام مورد ارزیابی قرار می‌دهیم و اینچنین، مشخص خواهد شد که این مفاهیم سه‌گانه - فقر، عدالت اجتماعی، و توسعه - چه نسبتی با یکدیگر دارند.

پی نوشتها:

۱. progress

۲. راقیه اسم فاعل از ریشه‌ی رقی به معنای اوج گرفتن و پیش رفتن است.

۳. development

۴. اجباری در دین نیست، که صلاح و هدایت از ضلالت و ضرر تمیز یافته است.

۵. این تعبیر قرآنی در آیات ۲۹ و ۳۸ سوره‌ی غافر به‌کار رفته است. - و.

۶. و البته بین خودمان بماند، هیچ اعتقادی هم به خدا و معاد و غیره ندارد و هر جور اعتقاد به «غیب» را خرافه‌پرستی می‌داند. این مطلب را در متن ذکر نمی‌کنیم، چون ممکن است مذهبی‌های خرافه‌پرست (!) بفهمند که بشر این همه را به چه بهایی پیدا کرده است و آن وقت از تمدن و پیشرفت رویگردان شوند.

۷. نجم/۴۲

۸. آل عمران/۲۸؛ نور/۴۲؛ فاطر / ۱۸.

۹. علق/۸

۱۰. بقره/۴۶ و ۱۵۶

۱۱. متأسفانه امروز ما از «فرهنگ» همان معنا را اختیار کرده‌ایم که در غرب معمول است. در تمدن غرب از آنجا که نگرش ماتریالیستی بر همه‌ی وجوه تفکر و منشآت آن غلبه یافته است فرهنگ فی نفسه دارای اصالت و معنا نیست، بلکه آموزش و فرهنگ به مثابه امور تبعی در خدمت وجوه و مظاهر دیگر تمدن قرار گرفته‌اند؛ فی‌المثل وقتی سخن از «فرهنگ توسعه» می‌گویند مقصود فرهنگی است که به محدوده‌ی آموزش‌های تخصصی مربوط به توسعه‌ی اقتصادی محدود می‌شود و حال آنکه در نظام اعتقادی اسلام که روح و معنا دارای اصالت است، ناگزیر باید معنای ثابتی برای فرهنگ اعتبار کنیم نه آنکه به تبعیت از غربی‌ها فرهنگ را در خدمت این چیز و آن چیز قرار دهیم. در نزد ما «فرهنگ» به معنای فرهنگ اسلام است، یعنی آن روح و حقیقت واحد و ثابتی که در مجموعه‌ی نظام اعتقادی اسلام وجود دارد؛ و فرهنگ با این مفهوم نمی‌تواند در خدمت توسعه‌ی اقتصادی قرار بگیرد. (در فصل‌های بعد ان شاءالله مفصلاً بدین مطلب خواهیم پرداخت).

منبع: کتاب مبانی توسعه و تمدن غرب

امروزه در زبان رایج سیاست، ملل جهان را به دو دسته تقسیم می‌کنند: توسعه یافته و توسعه نیافته. به‌راستی این توسعه چیست که می‌تواند معیار تقسیم‌بندی قرار بگیرد؟ علت طرح این سؤال چیست؟

انسان موجودی آرمان‌طلب و مطلق‌گراست و همواره زندگی خود را به‌گونه‌ای تنظیم می‌کند که به آرمان‌های مشخصی ختم شود. قضاوت و ارزیابی او در امور نیز به معیار و میزان و نظام ارزشی خاصی برمی‌گردد که از آرمان خویش کسب کرده است. آرمان‌دورنمایی است که انسان در فراسوی حیات خویش تصور و تجسم می‌کند و آنگاه راه زندگی خویش را به‌گونه‌ای انتخاب می‌کند که به آن آرمان متصور برسد.

اما در اینکه این آرمان‌ها چگونه انتخاب می‌شوند نیز سخن بسیار است. اجمالاً، شناخت انسان از جهان و خویشتن در مجموع منتهی به بینشی کلی می‌شود که آرمان‌ها از آن نتیجه می‌شوند. این بینش کلی (که شامل شناخت انسان از جهان و خویشتن است) پشتوانه‌ی همه‌ی اعمال و رفتار و سخنان انسان قرار می‌گیرد.

ارزش‌گذاری انسان بر روی پدیده‌های اطراف خویش نیز از همین بینش کلی و آرمان‌های زاییده از آن نتیجه می‌شود. چرا ملل جهان را به مسلمان و غیر مسلمان یا مستقل و غیر مستقل، استعمارزده و استعمارگر، آزاد و غیر آزاد و... تقسیم نکنیم؟ اگر ما کشورهای جهان را به مسلمان و غیر مسلمان تقسیم کنیم، این تقسیم‌بندی حکایت از نظام ارزشی خاصی دارد که از مکتب، یعنی نظام اعتقادی خاصی برآمده است.

با تقسیم‌بندی جهان به کشورهای مسلمان و غیر مسلمان، همه درمی‌یابند که این تقسیم‌بندی از جایی که به اعتلای اسلام و مجد و عظمت مسلمانان اعتقاد داشته برآمده است. این سنت پسندیده که در آغاز هر کار تحقیقی و پژوهشی نخست به تعریف شاخص‌ها می‌پردازند، از همین جا برآمده که این تعریف‌های اولیه، راهبر انسان به سوی نظام ارزشی و میزانی است که با آن به پدیده‌های اطراف خویش نظر می‌کند و درباره‌ی آنان به داوری و قضاوت می‌نشیند. (۱) بنابراین، قبل از اینکه ما هر تقسیم‌بندی یا طریقی را بپذیریم باید به پشتوانه‌ی آن نظر کنیم و ببینیم که آیا با نظام اعتقادی (مکتب) ما انطباق دارد یا خیر.

حال دیگر باره به سؤال اولیه‌ی خویش بازگردیم: چرا ملل جهان را به توسعه یافته و توسعه نیافته تقسیم می‌کنند؟ آن آرمان اعتقادی که در پشت این تقسیم‌بندی نهفته است چیست و چرا معیارهای دیگری برای تقسیم‌بندی انتخاب نکرده‌اند؟ این تقسیم‌بندی نشان می‌دهد که در فرا راه اندیشه و خواسته‌های انسان امروز آرمان توسعه‌یافتگی قرار گرفته است که به مثابه سرزمین افسانه‌ای و پر راز و رمز و پر جاذبه‌ای انسان‌ها را به جانب خویش می‌کشد و معیار این توسعه یافتگی - آنچنان که خواهیم دید - درآمد سرانه و مصرف است.

با معیار توسعه، انسان‌ها دو دسته بیشتر نیستند: فقیر و ثروتمند؛ و میزان فقر و غنا نیز «مصرف» است. البته فقر - آنچنان که خواهد آمد - در اسلام مذموم است (۲) و مسلماً جامعه‌ی آرمانی مسلمانان، جامعه‌ی فقری نیست. اما این نه بدان معناست که ما ضرورتاً ناچار باشیم آرمان توسعه‌یافتگی را بپذیریم، چرا که با پذیرفتن این آرمان، جست و جوی ثروت و تکاثر برای ما اصالت خواهد یافت و ابعاد روحانی و معنوی وجود آدمی تحت‌الشعاع این آرمان به فساد و تباهی خواهد گرایید.

ادراک کامل این مطلب از یک‌طرف به شناخت حقیقت وجود آدمی و دریافت سنت‌های تاریخی و از طرف دیگر به معنای حقیقی فقر برمی‌گردد. بدین ترتیب بحث ما پیش از آنکه وارد در فصول دیگری بشود باید به دو سؤال در حد امکان جواب دهد:

- نقش آرمان‌ها (ایده‌آل‌ها) در ساختن انسان، جامعه، و تاریخ چیست؟

- معنای حقیقی «فقر» در اسلام چیست؟

چرا انتخاب توسعه‌ی اقتصادی به عنوان آرمان (ایده‌آل)، اصالت روح بشر را تحت الشعاع می‌گیرد و وجود معنوی او را به فساد و تباهی می‌کشاند؟

آرمان‌ها (ایده‌آل‌ها) همواره علت غایی حرکت‌های فردی و اجتماعی بشر هستند. هدف، آن غایت مشخصی است که انسان فرا راه خویش تصور می‌کند و مسیر خود را به‌گونه‌ای پیش می‌گیرد که بدان دست یابد. اهداف انسان با توجه به خواسته‌ها و نیازهایش انتخاب می‌شوند و گذشته از آنکه این خواسته‌ها ممکن است حقیقی یا کاذب باشند، هدف اصلی یا آرمان او آن نقطه‌ای است که انسان جواب تمامی خواسته‌هایش را در آن جست و جو می‌کند. این فطرت انسان است که بر این اصل قرار دارد و او خواه ناخواه از آن تبعیت می‌کند. با توجه به همین فطرت است که قرآن می‌فرماید: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (۴)، چرا که انتخاب اسوه و تبعیت از آن ضرورت خلقت بشر است و در این میان اگر از اسوه‌های حسنه اعراض کند، نه اینچنین است که بتواند خود را در وضعیتی خشتی محفوظ بدارد و به سوی نمونه‌های سوء گرایش نیابد؛ خیر! اگر بشر از اسوه‌های حسنه اعراض کند به‌ناچار به سوی ائمه‌ی کفر خواهد گرایید.

علت وضع کلمه‌ی «امام» نیز همین است؛ «امام» به معنای پیشوا، آرمان وجودی بشر، و آن غایتی است که همه‌ی صفات تکاملی انسان در وجود او تبلور یافته است. تبلیغات شیطانی غرب و شرق نیز از همین خصوصیت فطری بشر که در نهاد خلقت او موجود است، سوء استفاده می‌کند و با آفریدن قهرمانانی کاذب برای اصناف مختلف، جامعه را به هر جانبی که می‌خواهد سوق می‌دهد.

مصرف (آنچنان که در فصل‌های آینده خواهیم دید) یکی از ارکان نظام اقتصادی غرب است، چرا که اصولاً عرضه و تولید بیشتر هنگامی ضرورت پیدا می‌کند که تقاضا و مصرف بیشتر در جامعه موجود باشد و تقاضا و مصرف بیشتر نیز مستقیماً بر تبلیغات مبتنی است. نیازهای حقیقی بشر محدود است و وقتی از حد طبیعی اشباع (سیر شدن) گذشت، دیگر در وجود او میل و گرایشی برای مصرف باقی نمی‌ماند. بنابراین، تنها راه‌هایی که برای تشویق و ترغیب جامعه به مصرف بیشتر باقی می‌ماند این است که از یک سو کالاهای مصرفی جلا و تزیین و تنوع بیشتری پیدا کنند و از سوی دیگر با ایجاد گرایش‌هایی انحرافی مثل مدگرایی و تجددطلبی و... در او تقاضای بیشتری برای مصرف ایجاد کنیم. البته راه سومی نیز وجود دارد: توسعه‌ی بازار و جست و جوی بازارهای جدید؛ یعنی همان انگیزه‌ای که به استعمار نو منتهی شده است. (و در مباحث مربوط به مصرف ان شاءالله مفصلاً بدان خواهیم پرداخت).

قهرمان سازی یکی از ارکان محتوایی تبلیغات غرب و راهی است که دولت‌های استکباری و سلاطین امپراتوری‌های اقتصادی دنیا برای تعدیل و تنظیم مؤلفه‌های اجتماعی در جهت تمایلات و اهوای شیطانی خویش یافته‌اند.

تاریخ تبلیغات سینمایی و تلویزیونی غرب با فرار از واقع‌گرایی در قالب شخصیت‌های مضحکی مثل لورل و هاردی آغاز می‌شود و.... با عبور از مرحله‌ی بازسازی اسطوره‌های افسانه‌ای یونان باستان پای به مرحله‌ی قهرمان سازی در جهت بنیان‌گذاری نظام ارزشی سرمایه‌داری و تعدیل و کنترل واکنش‌های روانی و اجتماعی مخالف با آن می‌گذارد و در این مرحله، بررسی قهرمان‌های مخلوق تبلیغات می‌تواند مسیر اجتماعی غرب را در مسیر قبول ارزش‌های نوین سرمایه‌داری به ما نشان دهد. خلق شخصیت‌های کازانوا(۵)یی و ژيگولو که مظهر کامجویی و لذت‌طلبی و دم‌غنیمتی (اپیکوریسم^(۶)) هستند تصادفی نیست. لفظ «کرنلی» - که به نوعی آرایش مو اطلاق می‌شود - از اسم «کرنل وایلد» هنرپیشه‌ی قدیمی آمریکایی گرفته شده است.

تأثیر این قهرمان‌های مخلوق تبلیغات بر ذهن و زندگی اجتماعاتی نظیر ما بسیار عجیب و حیرت‌انگیز است. با اینکه ما اکنون سال‌هاست که از منظومه‌ی اقدار تبلیغاتی غرب خارج شده‌ایم، اما حضور بت‌های تبلیغاتی غرب در میان جوانان بالاشهر نشین کشور ما از گستردگی و نفوذ شیطانی فرهنگ غرب حکایت دارد. تقارن اشاعه‌ی فیلم‌های جنایی و خلق شخصیت‌هایی مثل جیمزباند (۰۰۷) را با جنگ ویتنام تصادفی نینگارید. حکومت آمریکا برای آماده ساختن افکار و ارواح مردم سراسر دنیا و مخصوصاً جامعه‌ی آمریکا برای جنایات و خونریزی‌هایی که در ویتنام انجام می‌شد، ناچار بود که از قهرمان سازی‌های تبلیغاتی استفاده کند. اکنون نیز «رمبو» بت جدید آمریکا که یک سرباز بازگشته از جنگ ویتنام است، همین وظیفه را بر عهده دارد.

شاید مثال‌های خودمانی ملموس‌تر باشد. در همین جامعه‌ی طاغوت‌زده‌ی خودمان، شاه فضای عمومی جامعه را از طریق تلویزیون و سینما و با خلق شخصیت‌هایی مثل «قیصر» و «ستار» و «گوگوش» و «فردین» و غیره کنترل می‌کرد. چرا اینچنین است؟ چرا در اجتماع انقلابی ما با اینکه فضای تبلیغاتی جامعه مستقیماً تحت نفوذ و سیطره‌ی استکبار جهانی قرار ندارد، یک‌باره تب داغ پانک و بعد هم اپیدمی رمبو اکثر جوانان بالاشهری را بیمار می‌کند و حتی دایره‌ی نفوذ این بیماری‌ها بعضاً - و البته بسیار محدود - تا پایین شهر هم گسترده می‌شود؟

نگاهی به جانب مثبت قضیه نیز بیندازیم. در آغاز جنگ تحمیلی و بعد از سقوط خرمشهر، آنگاه که حضرت امام از سر صدق فرمودند: رهبر ما آن طفل دوازده‌ساله‌ای است که با قلب کوچک خود که ارزشش از صدها زبان و قلم ما بزرگتر است، با نارنجک خود را زیر تانک دشمن انداخت و آن را منهدم نمود و خود نیز شربت شهادت نوشید. (۷)

آرمان «محمدحسین فهمیده» برای بسیاری از نوجوانان حزب‌اللهی ما آنچنان درخششی یافت که هنوز هم بعد از گذشت پنج سال از آغاز جنگ تحمیلی، و آن همه ناملازمات و سختی‌ها، از بین نرفته است. این یک گرایش فطری انسان است که در فراراه حرکت خویش در مسیر زندگی، اسوه‌هایی - یا به تعبیر غربی‌ها، قهرمان‌هایی - آرمانی انتخاب می‌کند و از آن پس همواره می‌کوشد تا خود را با آن نمونه‌های آرمانی به طور کامل تطبیق دهد. اما نه اینچنین است که این جاذبه‌ی فطری همیشه در جهات سوء عمل کند؛ تقلید که یک نیاز ذاتی بشری است از یک‌طرف در جامعه‌ی شیعیان به وحدت و یک‌پارچگی جامعه در اطاعت از احکام شرع و عقل می‌انجامد، اما از طرف دیگر، همین خصوصیت فطری تقلید (البته به معنای غیر فقهی آن) کار را بدانجا می‌کشاند که این گفته مصداق پیدا کند: «خلق را تقلیدشان بر باد داد.» (۸)

نقش اجتماعی و تاریخی آرمان‌ها (ایده‌آل‌ها) بسیار عظیم‌تر است، چرا که اصولاً اجتماع و تاریخ بر افراد بنا می‌شود. اجتماع و تاریخ هر چند دو ماهیت کلی هستند که به مثابه دو ارگانیزم زنده با آغاز و پایان و سیر حیاتی مشخص اعتبار می‌شوند، اما واقعیت آنها مبتنی بر وجود افراد است. جامعه و تاریخ نیز همچون افراد انسانی مسیر حرکت خویش را در مطابقت با آرمان‌ها (ایده‌آل‌ها)ی معینی پیدا می‌کنند. اگر تمدن یونان - که تمدن فعلی غرب بسط و گسترش آن است - با آرمان مدینه‌ی فاضله‌ی افلاطون آغاز می‌شود به همین علت است که سیر تاریخ و اجتماع نیز همچون افراد بشر محتاج به تصور غایات یا آرمان‌هایی در فراراه حرکت خویش است تا آنجا که در میان عوام مردم نیز که با فلسفه‌ی یونان و مسائل آن آشنایی ندارند مدینه‌ی فاضله به صورت یک تعبیر رایج وجود دارد و هر کس در ذهن خویش از آن صورتی ساخته است. برای ما شیعیان

معنای مدینه‌ی فاضله با حکومت جهانی عدل حضرت مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف) انطباق دارد و این آرمان با مدینه‌ی فاضله‌ی افلاطونی (۹) زمین تا آسمان متفاوت است.

اوتوپای (۱۰) افلاطونی، غایت حاکمیت انسان - به تعبیر غربی آن - بر کره‌ی زمین است، حال آنکه حکومت جهانی عدل برای مسلمانان، آرمانی است که در حاکمیت احکام خدا بر اجتماع بشر معنا پیدا می‌کند. همین دو آرمان یا ایده‌آل تاریخی است که یکی به تمدن غرب و سیطره‌ی شیطانی آن در جهت تمتع هر چه بیشتر از نعمات و لذا ید دنیایی می‌انجامد و دیگری به انقلاب اسلامی ایران و برپایی حکومت جهانی اسلام.

همان‌گونه که فرد بشر، بدون اسوه و امام و هدف و آرمان دچار گمگشتگی و سرگردانی می‌شود، جامعه و تاریخ نیز بدون آرمان غایی و مدینه‌ی فاضله نمی‌تواند حیات خویش را استمرار بخشد. لاجرم، همان‌گونه که اسوه و امام میزان قضاوت و داوری افراد انسانی قرار می‌گیرد، جامعه و تاریخ نیز میزان خویش را از مدینه‌ی آرمانی خود کسب می‌کنند. از زمان تألیف مدینه‌ی فاضله‌ی افلاطون قرن‌ها می‌گذرد و در طول این قرن‌ها، و مخصوصاً در قرون اخیر، اوتوپیاها و دیگری نیز توسط نویسندگان و فلاسفه‌ی غربی تصویر شده، اما همه‌ی آنها مبتنی بر مدینه‌ی آرمانی افلاطون است. همه‌ی این اوتوپیاها بلا استثنا در جست و جوی لامکان و لازمانی هستند که در آنجا خدا وجود ندارد، مرگی اتفاق نمی‌افتد، و انسان می‌تواند جاودانه بدون اینکه از مرگ و معاد و آخرت ترس داشته باشد، به کامجویی و تمتع پردازد. این آرمان واحد در قرن‌های مختلف صورت‌های مختلفی یافته و ایده‌آل توسعه‌یافتگی آخرین صورتی است که به خود گرفته است.

خوب! حالا هنگام تکفیر این حقیر فرا رسیده است. به پرسش صدر بحث بازگردیم: چرا در زبان رایج سیاست، جهان را به ملل توسعه یافته و توسعه نیافته تقسیم می‌کنند؟ مگر توسعه‌یافتگی با مشخصاتی که عرض خواهد شد می‌تواند میزان و معیاری باشد که جوامع بشری را نسبت بدان معنا کنیم؟ جامعه‌ی توسعه یافته - به معنای غربی آن - چگونه جامعه‌ای است؟

اجمالاً می‌توان گفت جامعه‌ی توسعه یافته جامعه‌ای است که در آن همه چیز حول محور مادی و تمتع هر چه بیشتر از لذایذی که در کره‌ی زمین موجود است معنا شده و البته برای اینکه در این چمنزارِ بزرگ همه بتوانند به راحتی بچرند یک قانون عمومی و دموکراتیک لازم است تا انسان‌ها را در عین برخورداری از حداکثر آزادی (ولنگاری) از تجاوز به حقوق یکدیگر باز دارد. این توسعه که نتیجه‌ی حاکمیت سرمایه یا سرمایه‌داری و اصالت بخشیدن به اقتصاد نسبت به سایر وجوه حیات بشری است محصول مادی‌گرایی و تبیین مادی جهان و طبیعت است.

آیا هیچ یک از این آقایانی که منادی توسعه‌ی اقتصادی در جهان امروز هستند حتی برای یک بار از خود پرسیده‌اند:

- برای اینکه جامعه‌ای در کمال سلامت روحی و آسایش معنوی به سر برد آیا باید قاعده و ضابطه‌ی مشخصی را در مصرف و تمتع از لذایذ در پیش بگیرد یا نه؟

- آیا انسان باید الگوی مصرف خویش را با توجه به نیازهای حقیقی خویش انتخاب کند؟ یا خیر، باید به حرص و آز و ولع خود برای تمتع هر چه بیشتر میدان رشد بدهد؟

- آیا روح دارای اصالت است یا جسم؟

- آیا توسعه باید به نیازهای روحی انسان پاسخ بدهد؟ یا نه، فقط باید احتیاجات جسمی او را - آن هم بر اساس نیازهای کاذب - برآورده سازد؟

- آیا هدف توسعه این است که جامعه‌ی انسانی را به تعادل همزمان روحی و سلامت جسمی برساند؟ یا نه، فقط باید زمینه‌ی رشد مادی را برای او فراهم کند؟

توسعه‌ی اقتصادی آرمان پر جاذبه‌ی عصری است که بشر خدا را فراموش کرده و از جاودانگی روح خویش غفلت کرده است. در تقسیم‌بندی ملل جهان به توسعه یافته و توسعه نیافته معیار و میزان چیست؟ توسعه‌ی اقتصادی. به اعتقاد حقیر آن بینش خاصی که جهان را با ماده معنا می‌کند می‌تواند بعد اقتصادی حیات بشر را مبنای شناخت و تعریف او قرار دهد. در نظام اعتقادی ما آن توسعه‌ای معتبر است که بر تعالی روحی بشر تکیه دارد و تعالی روحی بشر نیز به پرهیز از فزون‌طلبی و تکاثر، و منع اسراف و تبذیر، و پیروی از یک الگوی متعادل مصرف منتهی می‌شود، نه به رشد اقتصادی محض. بنابراین، ما ابتدائاً جهان را به توسعه یافته و توسعه نیافته تقسیم نمی‌کنیم و این مبنا را هم برای تقسیم‌بندی قبول نداریم. اما اگر سؤال را بدین ترتیب طرح کنیم که «آیا نمی‌توان راهی برای توسعه‌ی اقتصادی پیدا کرد که مخالفتی با اسلام نداشته باشد؟» جواب این است که چرا، می‌توان. اما آیا طرح این سؤال موکول بدان نیست که ما نخست ضرورت توسعه‌ی اقتصادی را اثبات کرده باشیم؟

هنوز تا رسیدن به این سؤال مباحث و منازل مقدماتی بسیاری لازم است که رفته رفته - به امید خدا - طرح خواهد شد.

پی نوشتها

۱. درباره‌ی هر یک از این کلمات «پدیده»، «ارزش»، «نظام ارزشی»، «مکتب» و غیره... سخن بسیار است که در ادامه‌ی فصل‌های آینده رفته‌رفته بدانان خواهیم پرداخت.

۲. منظور از «فقر»، فقر مادی است، نه فقر ذاتی در مقابل غنای پروردگار. این دومی همان فقری است که حدیث نبوی الفقر فخری - فقر افتخار من است - بدان اشاره دارد.

۳. Ideal

۴. در رسول خدا برای شما اسوه‌ای حسنه است؛ احزاب/ ۲۱.

۵. Casanova، جیووانی جاکوپو کازانوا (۱۷۹۸ - ۱۷۲۵)، ماجراجوی ایتالیایی؛ کنایه از فرد لابالی و عیاش.

۶. - ۹.

۶. Epicureanism

۷. امام خمینی، صحیفه‌ی نور، ۲۲ ج، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ج ۱۴، ص ۶۰.

۸. جلال الدین بلخی، مثنوی معنوی، دفتر دوم، حکایت فروختن صوفیان بهیمه‌ی مسافر را... - و.

۹. بهتر است گفته شود اوتوپیی افلاطونی.

۱۰. Utopia: مدینه‌ی فاضله.

منبع: کتاب توسعه تمدن غرب

چرا توسعه‌یافتگی اوتوپای انسان امروز قرار گرفته است؟ البته بهتر بود که می‌گفتیم توسعه‌یافتگی یکی از وجوه اوتوپای آرمانی بشر غربی است، چرا که این آرمان در وجوه دیگری نیز تجلی دارد؛ فی‌المثل تمایل عمومی بشر امروز به جانب دموکراسی نیز از همین آرمان اوتوپایی واحد بر می‌آید، با این تفاوت که دموکراسی بیان‌کننده‌ی صورت سیاسی آن است. توسعه‌یافتگی و دموکراسی دو وجه از یک ایده‌آل واحد است، و اما اینکه چرا بشر علت غایی حرکت خویش را در این صورت ایده‌آل می‌بیند سؤال است که قرآن مجید و روایات ما به روشنی به آن پاسخ گفته‌اند؛ ولی پیش از تحقیق در این پاسخ، لازم است که یک‌بار دیگر ضرورت آن مورد تأکید قرار گیرد.

اگر نبود که انسان میزان و معیار خویش را از آرمان و علت غایی حرکت خویش اخذ می‌کند، پرداختن به این مباحث هیچ ضرورت نداشت. در فطرت عالم این اصل نهفته است که وقتی انسان هدفی را برمی‌گزیند، از آن پس رد یا قبول هر چه به او ارائه می‌شود به مطابقت یا عدم تطابق با آن صورت ذهنی که از هدفش در درون خویش ساخته است بازگشت دارد؛ اگر مطابق بود می‌پذیرد وگرنه رد می‌کند.

ارمغانی که انسان از بهشت با خود به عالم دنیا آورده است جاذبه‌ای فطری است که او را از درون به سوی بهشت و آنچه بهشتی است می‌کشاند. اما مع‌الاسف انسان دچار نسیان است و مادام که ایمان نیاورده و استمرار در عمل صالح نداشته باشد، بهشت واقعی را تشخیص نمی‌دهد. انسان فطرتاً در جست و جوی بهشت است؛ همان بهشتی که از آنجا هبوط کرده است، و جاذبه‌های درونی او به سوی عالمی متعادل، زیبا، و جاودانه از همین جا ناشی می‌شود. علامه طباطبایی (ره) در تفسیر آیات مربوط به آفرینش انسان و هبوط او، در سوره‌ی «طه» آن بهشت را بهشت اعتدال می‌خوانند و می‌فرمایند: ...این داستان... حال بنی‌نوع آدم را بر حسب طبع زمینی و زندگی مادیش تمثیل می‌کند و مجسم می‌سازد، زیرا خدا او را در بهترین قوام خلق کرده، و در نعمتهایی بی‌شمار غرق ساخته، و در بهشت اعتدالش منزل داده، و از تعدی و خروج به یک‌سوی افراط و تفریط که ناشی از پیروی هوای نفس و تعلق به سراب دنیا، و در نتیجه فراموشی جانب رب‌العزّه (۱) است تهدید فرمود... (۲)

و با این معنا، زندگی آدم (ع) در این بهشت برزخی، تمثیل وضعیت تعادل انسان است که می‌توان مشخصات آن را از همین سوره‌ی مبارکه‌ی «طه» استخراج کرد: آن‌گاه گفتیم: ای آدم، محققاً این شیطان با تو و جفت تو دشمن است. مبدا شما را از بهشت بیرون آرد و از آن پس به شقاوت گرفتار شوید. آنجا نه هرگز گرسنه شوی و نه برهنه مانی. و نه هرگز به تشنگی و گرمای آفتاب آزار بینی. (۳)

تفسیر و توجیه گرایش‌های فطری انسان به جانب زیبایی و جاودانگی، تعادل و حتی رفاه، در همین آیات مبارکه مشهود است و به تعبیر دیگر، فطریات انسان تماماً از کشش درونی او برای رسیدن به این وضعیت تعادلی اولیه نتیجه می‌شود و تکامل انسان نیز معنایی جز این ندارد.

اما از جانب دیگر، همین فطرت و گرایش‌های درونی زمینه‌ی انحراف و هلاکت بنی‌آدم هستند و از همین آیات مبارکه نیز بر می‌آید که شیطان انسان را در جهت تمایلات فطری‌اش فریب می‌دهد. شیطان با سوءاستفاده از گرایش‌های ذاتی انسان به جاودانگی و خلود و قدرت و مالکیت لایزال او را اغوا می‌کند و می‌گوید: ...ای آدم، آیا تو را به درخت خلود و جاودانگی و سلطنتی که کهنه نمی‌شود راهنمایی کنم؟ (۴)

و نیز از ادامه‌ی داستان که فریفته شدن آدم و هبوط اوست بر می‌آید که این فطریات هر چند روی به جانب حق دارند، اما بسیار محتمل است که دچار اشتباه شوند و غایات خویش را در جای دیگری بجز حق جست و جو کنند. یکی از رایج‌ترین این اشتباهات آنچنان‌که از تعبیرات قرآن مجید برمی‌آید این است که آدمیزاد دچار اخلاذ الی الارض (۵) گردد و در همین کوهی خاکی به جست و جوی جاودانگی برآید. در سوره‌ی «همزه» آمده است: وای بر هر هرزه‌گوی بدزبانی که ثروت‌اندوزی می‌کند و آن را می‌شمرد و حساب می‌کند. می‌انگارد که مالش او را جاودانگی خواهد بخشید. (۶)

زمینه‌ی این اشتباه هر چند در فطرت انسان موجود است، اما این خود اوست که با گناهانش چاهی اینچنین بر سر راه خویش حفر می‌کند.

آیا «اوتوپیا» رؤیای رهایی انسان از تنگنای حیرت و ترس از طریق متوقف ساختن زمان و صیوروت، و زندگی فارغ از هرگونه درد و احساس نیاز و فقر، در زمان حال است؟ آیا رؤیای بهشت از دست رفته و آرزوی رسیدن به الیزه (۷) است که به توصیف هُمِر (۸) در آنجا پهلوانان و یلان پس از مرگ در صلح و هماهنگی و آرامش به سر می‌برند؟ (۹)

یکی از حکمای گرانقدر معاصر در بحث از «اوتوپیا» و ریشه‌های فلسفی آن در وجود انسان، بعد از طرح این سؤال‌ها بالأخره جواب می‌دهد: اوتوپیا رؤیای بازیافتن نظام ثابت گذشته و آسایش و آرامش قبل از افتادن در عالم و ولادت است. (۱۰)

یعنی جست و جوی بهشت قبل از هبوط. ایشان می‌فرماید: غرب در طول تاریخ دوهزار و پانصدساله‌ی خود، تخفیف همه‌ی دردها و رخ‌زدی‌ها را در رؤیای استقرار ضرورت عقلی و حکومت عقل جست و جو کرده

و خواسته است رؤیای بهشت را در زمین، در میان اقیانوس‌ها و حتی در فضا بر مبنای قانون عقل متحقق سازد. (۱۱)

و البته در اینجا منظور ایشان از عقل همان عقل جزوی است که خود اروپایی‌ها آن را Reason می‌گویند، اگر چه تفسیر ما مسلمانان از عقل چیز دیگری است که بعدها ان شاء الله از آن سخن خواهد رفت.

«علم» - به معنای امروزی آن وسیله‌ی مطلق نجات از مرگ و بیماری و ترس است و این توهم در قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم به قدری غلبه داشت که وقتی از یک هنرپیشه‌ی سی‌ساله پرسیدند که «پیر می‌شوی؟»، جواب داد: «هرگز پیر نخواهم شد زیرا علم در آینده‌ی نزدیک و قبل از آنکه من به پیری برسم مسئله‌ی پیری را حل خواهد کرد.»

از آن روز که علم مرگ را نوعی بیماری می‌دانست که بر اعضا عارض می‌شود و معتقد بود که می‌تواند در آینده بر آن فائق آید، این توهم بسیار به ضعف گراییده و از اعتبار و اطلاق افتاده است؛ اما صورت آرمانی آن هنوز باقی است و توسعه‌یافتگی یکی از وجوه آن است. خوب به حرف‌های این روشنفکر آمریکایی - برژینسکی (۱۲) توجه کنید: بررسی‌هایی که تا کنون در این رشته انجام پذیرفته است، حاکی از آن است که انسان‌های دنیای پیشرفته، ظرف چند دهه‌یی که در پیش است، جهشی عظیم را تجربه خواهند کرد جهشی که بالقوه معادل است با تمامی تحول متدرج بشر از مرحله‌ی حیوانی به مرحله انسانی. فقط تفاوت جهش آینده در این است که چرخ آن، سریع‌تر حرکت می‌کند و زمان را پشت سر می‌گذارد، و به این ترتیب، اثر سرسام‌آور تغییر، عمیق‌تر احساس خواهد شد. انسان، بتدریج و به طرز فزاینده، توانایی آن را خواهد یافت که در مورد جنسیت فرزندانش، خود تصمیم بگیرد، به برکت داروها، میدان برد هوشی انسان‌ها را وسعت دهد و شخصیت آنها را دگگون سازد یا مهار کند. مغز انسان، از نیروهای بی‌حسابی برخوردار خواهد شد و به همان گونه که اتموبیل، تحرک و جنبش بشر را افزون و آسان ساخت. «شمارگر»، تعقل او را بسط خواهد داد. قدرت بدنی بشر، عمق و گسترش خواهد یافت و پایداری و دوام آن، به اختیار او در خواهد آمد. برخی از آینده‌نگران برآورد می‌کنند که طی قرن آینده، متوسط عمر انسان، به تقریب، به ۱۲۰ سال خواهد رسید... «سیرنیتیک» (۱۳) و «خودکاری» (اتوماسیون (۱۴))، آداب کار کردن را زیر و رو خواهد کرد فراغت بصورت کار روزمره در خواهد آمد و کار عملی، در عداد مستثنیات قرار خواهد گرفت، و آنگاه، جامعه‌ی کار، جای خود را به جامعه‌ی تفریح و تفنن خواهد بخشید. (۱۵)

البته همه‌ی این روشنفکران غربی این قدر غفلت‌زده نیستند که بویی از واقعیت به مشامشان نرسیده باشد. بسیاری از آنها مثل «آلفرد سووی» اکنون در بنیان‌های رشد تمدن خویش شک کرده‌اند: رشد با ابعاد بزرگ

کنونی‌اش، محیطی هر چه بیشتر مصنوعی، و هر چه بیشتر تکنیکی، ساخته است. آیا انسان متوسط خواهد توانست با این محیط تکنیکی، سازگار شود؟ (۱۶)

بعضی از عاقل‌ترهایشان مثل «رنه دومن» (۱۷) حتی با اطمینان بیشتری می‌گویند: همه‌ی نشانه‌ها، به فروریزی کامل و برگشت‌ناپذیر این تمدن در قرن بیست و یکم اشاره می‌کند، مگر آن‌که بی‌درنگ، روش‌های مان را دگرگون سازیم. (۱۸)

در فرانسه، اربابان صنایع می‌گویند: رفاه، آمار خود را دارد: صد سال پیش، در ۱۸۷۴، یک کارگر فرانسوی از ۱۲ سالگی تا لحظه مرگ کار می‌کرد: روزی دوازده ساعت، شش روز در هفته، هفتاد و دو هفته در سال (۱۹). او از گهواره تا گور، رویهم‌رفته ۲۲۰ هزار ساعت کار می‌کرد. در ۱۹۷۶ همین کارگر، تنها از ۱۶ تا ۶۵ سالگی کار می‌کند: هشت ساعت در روز، پنج روز در هفته، چهل و هشت هفته در سال. جمع ساعات کار او در این مدت ۹۴ هزار است، ۵۵ درصد کمتر از یک قرن پیش. (۲۰)

اما این واقعیت‌های ابتدایی اربابان صنایع، به هیچ روی واقعی نیست. نخست از آن روی که هنوز بینوایانی در جامعه‌ی صنعتی غرب، روزانه ده تا دوازده ساعت کار می‌کنند و بالاخص از آن روی که کمیت کار یک چیزی است و کیفیت آن چیز دیگری، اما ماشین‌ها بار جسمی و عضلانی انسان را سبک ساخته‌اند. در عوض، بار روانی او را سنگین کرده‌اند.

بعضی از آنها حتی دریافته‌اند که امکان توسعه‌ی اقتصادی هرگز برای همه‌ی زمین قابل دستیابی نیست و این نیمه‌ی فقیر مستقیماً تاوان آن نیمه‌ی سیر و پر است، و کشورهای توانگر که ۲۹ درصد جمعیت جهان را در خود دارند، هشتاد درصد سوخت و منابع مواد خام را، مصرف، و بهتر بگوییم، نابود می‌کنند... کشورهای فقیرتر هم هرگز به عصر «خیز» اقتصادی نخواهند رسید: در زمانی که آن‌ها به عصر «خیز» برسند، بهترین مواد خام موجود مصرف شده است. (۲۱)

... اما هنوز هیچ یک از آنها به عمق مسئله آنچنان که باید دست نیافته‌اند و نباید هم دست بیابند. همه‌ی اشتباه در اینجاست که غرب بهشت زمین را بدل از بهشت آسمانی گرفته است و در خیال اوتوپایی است که در آن بیماری، مرگ و پیری علاج شده است و انسان می‌تواند فارغ از گذشت زمان جاودانه مرکوب مرادش را همان‌گونه که نفس اماره‌اش می‌خواهد به جولان در بیاورد و این‌سوی و آن‌سوی بتازد و از همه‌ی لذایذ ممکن متمتع شود.

به‌راستی هیچ فکر کرده‌اید که چرا بشر غربی توسعه و رشد خود را با افزایش ساعات اوقات فراغت و تفنن خویش می‌سنجد؟ یکی از بارزترین مشخصات جامعه‌ی ایده‌آل توسعه یافته این است که در آن، کار تا حداقل ممکن کاهش یافته و متقابلاً ساعات فراغت به حداکثر رسیده باشد. این از خصوصیات رکنی آن بهشت زمینی است که انسان امروز در جست و جوی آن است. وقتی معیار رشد، کار کمتر باشد مسلماً بهشت جایی است که در آن اصلاً کار نباشد. یک نظر به کتاب‌های اقتصادی غرب که در زمینه‌ی توسعه نگاشته شده است کافی است که این معنا را به انسان بفهماند که اگر می‌خواهید ببینید جامعه‌ای توسعه یافته است یا نه، ساعات کار کارگران را نگاه کنید؛ کار کمتر مساوی با رشد بیشتر است.

استقبال غرب از اتوماسیون با این اشتباه ملازمه دارد که آنها می‌پندارند که خودکاری یا اتوماسیون ساعات فراغت انسان را افزایش می‌بخشد. و البته حتی اگر فراغت را به مثابه ارزشی مسلم تلقی کنیم باز هم گسترش اتوماسیون توفیقی در این زمینه نداشته، چرا که بجز اربابان و حکمرانان امپراتوری ماشینی، همه‌ی زندگی انسان‌ها وقف گسترش اتوماسیون شده است.

در صورت نهایی و آرمانی زندگی ماشینی، گذشته از آنکه تفکر انسان - یعنی ارزشمندترین نقطه‌ی وجود او - صرف حفظ و نگهداری و توسعه‌ی ماشینی می‌شود، باز هم کار به تمام معنا حذف نمی‌شود. «آلدوس هاکسلی» (۲۲) در کتاب «دنیای متهور نو» (۲۳) به‌خوبی متوجه شده است که جامعه‌ی آینده به قشری از انسان‌ها نیازمند است که برده‌وار «کارهای سیاهی» را که لازمه‌ی فراغت اقشار دیگر است بر عهده بگیرند. دنیای متهور نو یک جامعه‌ی برده‌داری است اما برده‌ها نیز خوشبختند، چرا که علوم آزمایشگاهی تا بدانجا پیش رفته است که بچه‌ها خارج از رحم مادران، در لوله‌های آزمایشی پرورش پیدا می‌کنند و اینچنین، در شرایط آزمایشگاهی متفاوت می‌توان انسان‌های متفاوتی دقیقاً متناسب با جدول طبقه‌بندی مشاغل تربیت کرد، به‌گونه‌ای که همه‌ی آنها از کار خود راضی باشند.

مرض و پیری وجود ندارد... چرخ‌های تولیدی بسرعت می‌چرخد. دولت همه را و حتی نوع رفتار آدم‌ها را تحت کنترل دارد. چرا که وسایلی ابداع شده است که... بچه‌ها را در لوله‌ی آزمایش درست می‌کنند. و از هر نطفه هر چند عدد آدم که بخواهند می‌سازند. اگر یک کارخانه به تعداد معینی کارگر احتیاج داشته باشد سفارش می‌دهد. و در ظرف مدت کوتاهی آنها را که یک جور و یک شکل‌اند، تحویل می‌گیرد. اختلاف طبقاتی از بین رفته است، زیرا همه‌ی افراد به قسمی تحت عمل قرار گرفته‌اند، که موضع اجتماعی خود را با جان و دل می‌پذیرند. (۲۴)

بچه‌ها از همان آغاز زندگی در لوله‌های آزمایش، موسیقی‌های خاص و روش‌های دقیق تربیتی، ظرفیت‌های بدنی، فکری و روانی خاصی متناسب با جدول طبقه‌بندی مشاغل پیدا می‌کنند. (۲۵)

گردانندگان «آلفا» هستند. و آنها که کار سیاه می‌کنند «امگا»... هیچ کس از خود اراده‌ای ندارد و هر گاه شرایط یک‌نواخت خورد و خواب و شهوت کسی را کسل کند کافی است که یک حب سوما بخورد و تمام غم و غصه‌ی او تبدیل به شادی و سرور شود. (۲۶)

تنها انسان‌هایی که هنوز در شرایط فلاکت‌بار تمدن کهنه‌ی بشر زندگی می‌کنند، باقیمانده‌ی سرخپوستان هستند که در جایی محصور همچون باغ وحش، با زنده‌زایی و بیماری و فقر و عواطف انسانی دست به گریبان هستند و... (۲۷)

تصویری که آلدوس هاکسلی هوشیارانه از جامعه‌ی متهور آینده ساخته است ایده‌آل تمدن آمریکایی است، جامعه‌ای که پیشرفت علوم آزمایشگاهی همه‌ی مشکلات آن را حل کرده است؛ کار، عدالت اجتماعی، امراض نفسانی و ناهنجاری‌های روانی، عواطف رقیق بشری، زنده‌زایی و بیماری و فقر... همه‌ی مسائل در آزمایشگاه حل می‌شود. امگاها برده‌هایی هستند با نیروی جسمانی حداکثر، اما منهای عصیان و اعتراض و اعتصاب؛ و به فرض محال اگر اعتصابی هم - به دلایل فنی و آزمایشگاهی - اتفاق بیفتد، فوراً مأموران دولتی سر می‌رسند و به جای گاز اشک‌آور، آب داغ یا گلوله، گرد سوما می‌پاشند. گرد سوما دارای مجموعه‌ی خواص هرویین و حشیش و ال.اس.دی و... است و مشکلات غم و غصه و عواطف بشری را خیلی فوری به روش آمریکایی حل می‌کند و بعد ناگهان امگاها را می‌بینی که خوشحال و دست‌افشان به رقص و پایکوبی پرداخته‌اند و دسته‌جمعی سرود استاندارد را که در لوله‌ی آزمایش بدانها آموخته‌اند، زمزمه می‌کنند. (۲۸)

نباید پنداشت که این تصورات آلدوس هاکسلی تخیلاتی محض و بدون ریشه است؛ ریشه‌های دنیای متهور نو را باید در نظرگاه غیر واقعی غرب به انسان و جهان جست و جو کرد. آمریکا برای آنکه سربازان خویش را در جبهه‌های جنگ ویتنام نگه دارد، علناً و بدون پرده‌پوشی از هرویین و کوکاین و سایر مواد مخدر و محرک استفاده می‌کرد. اگر درست دقت کنیم، همین واقعیت است که در اوتوپای آلدوس هاکسلی به صورت حبّ سوما جلوه می‌کند. وقتی انگیزه‌های درونی نباشد، کار همچون شری تلقی می‌شود که باید از آن خلاص شد. «شوماخر» (۲۹) نویسنده‌ی کتاب «کوچک زیباست» (۳۰) بسیار خوب از عهده‌ی بیان این معنا بر آمده است: در این زمینه، اقتصاددان جدید با این طرز تفکر بار آمده که «کار» را همچون چیزی تلقی کند که اندکی بیشتر از یک شر واجب است. از دیدگاه یک کارفرما، کار در هر مورد فقط یکی از اقلام قیمت تمام شده است، که اگر نتوان آن را فرضاً از طریق خودکاری (automation) بکلی حذف کرد باری باید به حداقل

تقلیلش داد. از دیدگاه کارگر، کار یک امر مصدع است؛ کار کردن یعنی فدا کردن فراغت و آسایش، و دستمزد عبارت است از جبرانی برای این فداکاری. (۳۱)

حالا اگر این بینش را با نظرگاه اسلام، یعنی کار به مثابه عبادت، مقایسه کنید به عمق فاجعه‌ای که برای بشر غربی و غرب‌زده اتفاق افتاده است، پی می‌برید.

یکی از مهم‌ترین نکاتی که همواره ما را در مطالعه‌ی جوامع سنتی اسلامی شگفت‌زده می‌کرد همین بود که چگونه - مثلاً در مورد سفالگران میبد یزد - کار و زندگی آنها آمیخته با یکدیگر بوده است. اکنون ما بعد از پیروزی انقلاب اسلامی و تجربه‌ی باشکوه نهادهای انقلابی، به‌خوبی این معیار را دریافته‌ایم که نظرگاه اسلام درباره‌ی کار با آنچه که امروز در جوامع غربی و غرب‌زده می‌گذرد - و مع‌الاسف هنوز هم آثار آن در تشکیلات اداری و کارگری ما باقی است - متفاوت است. وقتی کار خدمت به خلق برای رضای خدا و همچون وسیله‌ای باشد که استعدادهای وجود انسان را در طول زندگیش به فعلیت برساند، آنگاه کار و زندگی یک انسان مؤمن آنچنان در هم می‌آمیزد که انفکاکشان از یکدیگر ممکن نیست. یکی از وجوه تفاوت نهادهای انقلابی و تشکیلات اجرایی موروثی که ارمغان غرب‌زدگی ما هستند در همین جاست که کار در نهاد انقلابی به مثابه عبادتی بزرگ تلقی می‌شود. کسانی ممکن است اعتراض کنند که: «ای آقا!... مگر می‌شود تشکیلات و سازمان‌بندی اجتماعات را بر انگیزه‌های درونی بنا کرد؟ انگیزه‌های درونی که ضمانت اجرا ندارند. این حرف‌ها حرف‌های ایده‌آلیست‌هاست. بیایید واقعی فکر کنیم؛ اجتماع نظم می‌خواهد.»

جواب حقیر این است که نظم و انگیزه‌ی الهی نه تنها منافات ندارند بلکه با هم ملازمند؛ اوصیکم بتقوی الله و نظم امرکم. چه چیز «جهاد سازندگی» را قادر ساخت که با نظمی حیرت‌انگیز طرح «محرم» را چهل و پنج روزه به پایان برساند، حال آنکه مقاطعه‌کارهای خارجی یک سال وقت و صدها برابر هزینه طلب می‌کردند؟ کار به مثابه عبادت. اتفاقاً نظام جمهوری اسلامی نیز باید سعی کند که تشکیلات اجرایی خویش را در عین حال بر نظم و انگیزه‌های درونی بنا کند.

انسان به‌راستی در نظام کارخانه‌ای برده‌ای بیش نیست. تعریف برده چیست؟ انسانی که ناچار است بدون انگیزه‌های درونی و فقط برای زنده ماندن، کار بدنی مشخصی را تمام عمر صبح تا شب تکرار کند. شاخص انسانیت دو چیز است: تکامل روحی و اراده‌ی آزاد - که این هر دو تنها در عبودیت خدا حاصل می‌آید و لاغیر. وقتی شما انگیزه‌ی الهی را در کار داخل کنید، بلافاصله کار به وسیله‌ای برای رشد و تعالی انسانی تبدیل می‌شود و وجود انگیزه، فی‌نفسه کار را تابع اراده و انتخاب انسان می‌گرداند. بالعکس، انسانی که ناچار باشد بدون انگیزه‌ی الهی و صرفاً برای تأمین معاش کار کند، بنده‌ی معاش است و بندگی معاش با اراده‌ی

آزاد منافات دارد. تنها بنده‌ی خداست که از همه‌ی تعلقات آزاد است و اراده‌اش را هیچ چیز جز حق محدود نمی‌کند.

مقصودمان هنوز وارد شدن در بحث‌های اصولی نیست. سخن از بهشت زمینی توسعه‌یافتگی بود و اینکه در این بهشت، آنچنان‌که مفاهیم اقتصادی غرب حکم می‌کند، کار کردن شر مسلمی است که باید هر چه بیشتر از آن خلاص شد. آنان که دست اندر تهیه‌ی سناریوهای توسعه‌یافتگی دارند، خیلی خوب معنی این حرف را در می‌یابند، و اما چون مخاطب این کتاب عموم مردم هستند چند تابلو از سناریوی پیشنهادی «هرمن کان» (۳۲) را از کتاب «دنیا در سال ۲۰۰۰» که خودش آن را تورات ۳۰ سال آخر قرن نامیده است نقل می‌کنیم. در پشت جلد کتاب، ایشان را این‌گونه معرفی کرده‌اند: این جناب رئیس موسسه‌ی هودسن (آمریکا)... و یکی از پدران آینده‌نگری است. تألیفات او از جمله عبارتند از: جنگ ترمونوکالتر: [Thermonuclear ترمونوکلتر _ و.و.؛ و اسکالادو تنها این دو کتاب، بیش از ده سال است که برنامه‌گذاری دفاع ملی آمریکا را هدایت می‌کند؛ و بر سیاست قدرت مرکزی آمریکا اثر گذاشته است. (۳۳)

سه تابلو از تابلوهای آینده‌نگری ایشان را برای سال ۲۰۰۰ نقل می‌کنیم.

[تابلوی اول:]

جامعه‌ی ماوراء صنعتی که متوجه استراحت و تنوع است (در حدود ۱۱۰۰ ساعت کار در سال)

روز کار ۷ ساعت

هفته‌ی کار ۴ روز

تعداد هفته‌های کار در سال ۳۹ هفته

اعیاد رسمی ۱۰ روز

تعطیلات آخر هفته سه روز

تعطیلات در سال ۱۳ هفته

که روی هم می‌شود ۱۴۷ روز کار در سال و ۲۱۸ روز آزاد! (۳۴)

[تابلوی دوم:]

در این جامعه که متوجه استراحت و تنوع است یک شخص می تواند:

۴۰٪ از روزها را صرف یک کار حرفه ای کند.

۴۰٪ از روزها را صرف کار غیر حرفه ای کند.

۲۰٪ (بیش از یک روز در هفته) را هیچ کاری نکند.

و تازه این برای آنهایی است که کار می کنند والا وضع کار در کل جمعیت به قرار زیر است:

[تابلوی سوم:]

از ۴۰٪ نیروی کار که به طور عادی کار می کنند:

۵۰٪ کار عادی می کنند (با شرایطی که در تابلوهای قبل دیدیم).

۲۰٪ کار سیاه می کنند (یعنی خیلی بهتر از شرایطی که حالا کارگران مرفه آمریکائی کار می کنند).

۱۰٪ نصف وقت خود را صرف ولگردی می کنند.

۵٪ در جستجوی کارند لیکن به صورت لابلایی.

۵٪ در جستجوی کارند لیکن به صورت نیمه لابلایی.

۵٪ «ماجراجو» انقلابی یا تنبل اند.

۵٪ هم بی کاران خود خواسته اند. (۳۵)

باید اضافه کرد که این تابلوها مربوط به کشورهای کاملاً مافوق صنعتی است که فقط شامل آمریکا، ژاپن، کانادا، کشورهای اسکاندیناوی، سوئیس، فرانسه و آلمان غربی است، اگر نه بقیه ی جهان و مخصوصاً آفریقا و دنیای عرب و آمریکای لاتین با فقری که به مرگ از گرسنگی نیز منجر می شود روبرو هستند. (لابد از دیده ی هرمن کان بچه های جهاد که در جبهه های جنگ غیر از پنج یا شش ساعت خواب، بقیه ی ساعات شبانه روز را به کار طاقت فرسا مشغولند، دیوانه هایی هستند متعلق به ماقبل تاریخ!)

ناگفته نماند که خود آقای هرمن کان لازمه ی دستیابی به اینچنین جامعه ای را که در آن فقط ۲۵ درصد از آدم ها ۴۰ درصد از سال را کار می کنند اشاعه ی فرهنگی خاص می داند که خود آن را فرهنگ سانسات (۳۶) خوانده است. ما در آینده در بیان معنای توسعه از وجوه دیگر به چگونگی پیوند فرهنگ و اقتصاد با یکدیگر

و تأثیرات متقابل آنها خواهیم پرداخت، اما در اینجا نیز حیف است که از وضعیت فرهنگی جامعه‌ی تنوع و استراحت بی‌خبر بمانیم: آقای هرمن کان با کمال واقع‌بینی اعلام می‌دارد که سیر تاریخی جامعه‌ی غرب به سوی استقرار فرهنگ‌سان‌سات می‌رود و این لازمه‌ی جامعه‌ای ماورای صنعتی (۳۷) و مافوق توسعه یافته است. و بعد، فرهنگ‌سان‌سات را با این صفات معرفی می‌کند: زمینی... تخیلی، روزانه، مشغول‌کننده، جالب، شهری، شیطانی، تازه و نو... مد روز، عالی (از لحاظ فنی)، امپرسیونیست، ماتریالیست، تجاری، حرفه‌ای. (۳۸) و البته آقای هرمن کان مرحله‌ی بعد از این فرهنگ را نیز پیش‌بینی کرده است و این مشخصات آن است: جهنمی... عاصی، پوسیده... هیجان‌جو، محرک، فاسد شده، ظاهر ساز... عامیانه، زشت، نفرت‌انگیز، نیهیلیست، پورونوگرافیک، سادیک. (۳۹)

و مؤلف اظهار خوشحالی می‌کند که دیگر جوامع بشری نیز در راه رهاکردن فرهنگ خود و گرایش به سوی این فرهنگ‌سان‌سات هستند!

پی نوشت ها:

۱. رب العزه تعبیری است قرآنی که در آیه‌ی ۱۸۰ سوره‌ی صافات آمده. _ و.
۲. علامه سید محمد حسین طباطبایی (ره)، تفسیر المیزان، ۲۰ ج، سید محمد باقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی، تهران، ۱۳۷۵، ج ۱۴، ص ۳۰۶.
۳. ترجمه‌ی آیات ۱۱۹ - ۱۱۷، سوره‌ی طه.
۴. ترجمه‌ی آیه‌ی ۱۲۰، سوره‌ی طه.
۵. اخلاذ الی الارض تعبیری است قرآنی که در آیه‌ی ۱۷۶ سوره‌ی اعراف آمده است. و.
۶. ترجمه‌ی آیات ۳ - ۱، سوره‌ی همزه.
۷. Elysium، بهشت و عالم علوی در اساطیر یونانی که مکان عیش مدام است. و.
۸. Homer، شاعر حماسه‌سرای یونانی؛ در قرن هشتم یا نهم ق.م. می‌زیست. _ و.

۹. دکتر رضا داوری اردکانی، فارابی، مؤسس فلسفه‌ی اسلامی، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲، ص ۲۶.

۱۰. فارابی، مؤسس فلسفه‌ی اسلامی، ص ۳۲.

۱۱. فارابی، مؤسس فلسفه‌ی اسلامی، ص ۳۲.

۱۲. Zbigniew Brzezinski

۱۳. cybernetics، بررسی نظری فرایندهای کنترل در سیستم‌های الکترونیک، مکانیک و بیولوژیک، خصوصاً تجزیه و تحلیل ریاضی جریان اطلاعات در این گونه سیستم‌ها؛ علم مرتبط با نظریه‌ی ارتباط و کنترل، بویژه بررسی تطبیقی سیستم‌های کنترل خودکار (مثلاً دستگاه عصبی و مغز، و سیستم‌های ارتباطی مکانیکی برقی). و.

۱۴. automation

۱۵. حسین مهری، صدای پای دگرگونی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۷، صص ۱۷ و ۱۸.

۱۶. صدای پای دگرگونی، ص ۵۰.

۱۷. Rene Dumont

۱۸. صدای پای دگرگونی، ص ۵۷.

۱۹. احتمالاً در «صدای پای دگرگونی» اشتباهی رخ داده است؛ زیرا سال تنها پنجاه و دو هفته دارد و نه هفتاد و دو هفته. _ و.

۲۰. صدای پای دگرگونی، صص ۹۶ و ۹۷.

۲۱. صدای پای دگرگونی، ص ۵۷.

۲۲. Aldous Huxley

۲۳. The Brave New World

۲۴. حسین ملک، تولد غولها؛ امپریالیسم و سوسیال امپریالیسم، رواق، تهران، ۱۳۵۸، ص ۵۴.

۲۵. نگ.ک. به: آلدوس هاکسلی، دنیای شگفت‌انگیز نو، حشمت الله صباغی و حسن کاویار، کارگاه هنر، تهران، ۱۳۶۶، فصل اول.

۲۶. تولد غولها، صص ۵۴ و ۵۵.

۲۷. نگ.ک. به: دنیای شگفت‌انگیز نو، فصل سه.

۲۸. نگ.ک. به: دنیای شگفت‌انگیز نو، فصل پانزده.

۲۹. (Ernst Friedrich Schumacher ۱۹۷۷_۱۹۱۱)

۳۰. Small Is Baeutiful: Economics as if People Mattered

۳۱. ای. اف. شوماخر، کوچک زیباست؛ اقتصاد با ابعاد انسانی، علی رامین، سروش، تهران، سوم، ۱۳۷۲، صص ۴۲.

۳۲. Herman Kahn

۳۳. تولد غولها، ص ۸۸.

۳۴. تولد غولها، ص ۴۵.

۳۵. تولد غولها، صص ۴۵ و ۴۶.

۳۶. Sansate

۳۷. post industrial

۳۸. تولد غولها، صص ۴۱ و ۴۲.

۳۹. تولد غولها، صص ۴۱ و ۴۲.

منبع: کتاب توسعه تمدن غرب

به راستی چرا در جوامع توسعه یافته «کار» به عنوان شری واجب و امری مصدع تلقی می شود و در مقابل آن، فراغت و تفریح و تفنن ارزشی مطلق پیدا کرده است؟ آرمانی که فراراه توسعه به شیوه غربی قرار گرفته نوعی زندگی است که اوقات آن تماماً به فراغت و تفنن می گذرد و فراغت یکی از ارزش های مطلق است که به مثابه میزانی برای توسعه یافتگی اعتبار می شود و در مقابل آن، کار ضد ارزش است.

گریز از کار زائیده تنبلی و تن آسایی است و این خصوصیت از گرایش های حیوانی است که در وجود بشر قرار دارد. با غلبه روح حیوانی بر وجود انسانی، تنبلی و تن آسایی به صورت یکی از صفات ذاتی بشر جلوه می کند.

در کتاب ارجمند «کافی» - کتاب الحجۃ - روایتی است که ترجمه اش این است: مفضل بن عمر گوید: از امام صادق علیه السلام از علم امام پرسیدم نسبت به آنچه در اقطار زمین باشد با این که خودش در میان خانه است و پرده هم جلوی او افتاده؟ فرمود: ای مفضل، براستی خدا تبارک و تعالی، در پیامبر (ص) پنج روح نهاده: روح حیات و زندگی که به وسیله آن بجنبد و راه رود، روح توانائی که به وسیله آن قیام کند و مبارزه نماید، روح شهوت که به وسیله آن بخورد و بنوشد و به حلالی با زنها بیامیزد، روح ایمان که به وسیله آن عقیده دارد و عدالت می ورزد، و روح القدس که به وسیله آن تحمل نبوت کند. (۱)

در کتاب «بصائر الدرجات» در ادامه ی روایتی نظیر آنچه ذکر شد می فرماید: در مؤمنین چهار مرتبه از این ارواح (روح ایمان، روح شهوت، روح قوت و روح حیات) وجود دارد و کفار فاقد روح ایمان هستند، روح ایمان مادامی که انسان به گناه کبیره ای آلوده نشده ملازم با اوست و چون کبیره ای مرتکب شود از او جدایی حاصل می کند و... (۲)

از این دو روایت و بسیاری از احادیث دیگر برمی آید که انسان مادام که ایمان نیاورده است، در مرتبه ی روح شهوت - که مقام حیوانی است - توقف دارد و فضائل و اعمال و افکارش همگی با این مقام - یعنی حیوانیت - مناسبت دارد.

تنبلی و تن آسایی از خصوصیات ذاتی روح شهوت و مفتاح همه ی شرور است. با غلبه روح شهوت بر وجود انسان، دیگر انگیزه ای برای کار کردن - جز پول و لذت - باقی نمی ماند. تذکری که در اینجا ضروری است این است که مراد امام صادق (ع) از این ارواح متعدد، مراتب مختلفی از روح است که بر وجود بشر غلبه می یابد. روح انسان در هر یک از مراتب پنج گانه صاحب خصوصیات ذاتی است که بروز و ظهور

می‌یابند و منشأ انگیزه‌های متفاوتی قرار می‌گیرند و بشر را به جانب اعمال مختلفی می‌کشانند. بشری که هنوز از مرتبه‌ی روح شهوت به روح ایمان عروج نکرده است، از کار می‌گریزد و تنها انگیزه‌ای که او را به تحرک وا می‌دارد، طلب لذت است.

تعبیر «اولوا العزم» که به پنج‌تن از بزرگ‌ترین پیامبران الهی اطلاق می‌شود به معنای «صاحبان عزم» است. چرا از میان همه‌ی خصوصیات که پیامبران اولوا العزم داشته‌اند تنها عزم آنها مورد نظر قرار گرفته است؟ جواب روشن است. مراتب روحی انسان در عزم اوست که ظهور می‌یابد و انسان متناسب با مراتب ایمانی خویش، صاحب ثبوت بیشتری در عزم می‌شود. اگر در احادیث ما آمده است که ایاک و الکسل و الضجر فانهما مفتاح کل شر (۳) به همین علت است که تنبلی و تن‌آسایی و کم‌حوصلگی ملازم با روح شهوت در وجود آدمی است و انسان تا از این مرحله به مرتبه‌ی بالاتر - که روح ایمان است - عروج نکرده است، تنها علتی که او را به تحرک وا می‌دارد لذت طلبی است.

بنابراین، روی دیگر سکه‌ی گریز از کار، لذت‌طلبی لجام‌گسیخته‌ای است که حد و مرزی نمی‌شناسد. در جامعه‌ی کنونی غرب اصل لذت چون حق مسلمی برای عموم انسان‌ها اعتبار شده است و متناسب با آن نظامات قانونی غرب به‌گونه‌ای شکل گرفته که در آن، امکان اقناع آزادانه‌ی شهوات برای همه‌ی افراد فراهم باشد. البته علت این را که تمایلی اینچنین بر عموم افراد یک جامعه تسلط می‌یابد و از آن میان هیچ صدایی به اعتراض برنمی‌خیزد، و همه، این تمایلات نفسانی را چون حقوقی غیر قابل انکار برای خویش تلقی می‌کنند، باید در فلسفه‌ی غرب جست و جو کرد. در مرتبه‌ی روح شهوت گرایش‌های حیوانی بر سایر وجوه و ابعاد وجودی انسانی غلبه می‌یابند و بشر مصداق اولئک کالانعام بل هم اضل قرار می‌گیرد. به همین علت است اگر تفکر غالب بشر در مغرب زمین بدین سمت متمایل شده که انسان را در زمره‌ی حیوانات قلمداد کند، اگر نه، معارف الهی تأکید دارند که رسیدن به انسانیت با گذشت از مراتب حیوانی میسر است نه توقف در آن. بشر اگر می‌خواهد به انسانیت برسد نمی‌تواند در مراتب حیوانی وجود خویش توقف داشته باشد، حال آنکه در تفکر غربی بشر ذاتاً حیوان است و چون این معنا مورد قبول قرار گیرد، دیگر چه تفاوتی دارد که وجه تمایز انسان از حیوان، نطق باشد یا ابزارسازی یا چیزهای دیگر؟ اگر بشر را اصالتاً حیوان بدانیم لاجرم باید تمامی تبعات این تعریف را نیز بپذیریم. اولین نتیجه‌ای که از این تعریف برمی‌آید این است که لذت‌طلبی خصوصیت اصلی ذات بشر و تنها محرک اوست، و جامعه‌ی غرب امروز این معنا را به تمامی پذیرفته است.

«دزموند موریس» (۴) مظهر کامل این هبوط اعتقادی است که جامعه‌ی غرب بدان مبتلاست. او در اولین کتابش که با عنوان «میمون برهنه» (۵) در ایران نیز ترجمه شده است به بررسی جایگاه بشر در سلسله‌ی تطور جانوری پرداخته و همه‌ی اعمال و عکس‌العمل‌ها، اخلاقیات، دین، فرهنگ و تمامی قراردادهای اجتماعی بشریت را بر اساس حیوانیت او مورد تفسیر قرار داده است. هنگامی که دزموند موریس این کتاب را تألیف کرده، مدیر بخش پستانداران باغ وحش لندن (!) بوده است. او - به تصریح مترجم کتاب - سال‌ها از عمر گرانمایه‌ی (!) خویش را صرف شناخت روح حیوانات نموده و در هر حیوانی نشانی از انسان یافته، یا به زبان دیگر، تمام خصایص روح بشری را به طور روشن‌تر در حیوانات پیدا کرده است. آقای موریس مقدمه‌ی کتاب را اینچنین آغاز کرده است: میمون‌ها و گوریل‌های کنونی به ۱۹۳ جنس می‌رسند، بدن ۱۹۲ جنس آنها از مو پوشیده شده است. انسان فرزانه (Sapiens Homo) تنها میمون استثنایی برهنه است. (۶)

ایشان با احساس وظیفه‌ی انسانی نسبت به هدایت مؤمنینی که خرافه‌ی آدم و حوا، بهشت اولیه و هبوط انسان را باور کرده‌اند، در همان آغاز کتاب به تفسیر جانورشناسانه‌ی هبوط آدم می‌پردازد. در این تفسیر علمی (!) اجداد ایشان - یعنی شامپانزه‌های علفخواری که با دم از درخت‌ها آویزان شده‌اند - ناچار می‌شوند که باغ بهشت یعنی جنگل را ترک کنند و به جانوران خشکی‌ها و سرزمین‌های دیگر بپیوندند: در این حد تکامل و زندگی بوزینه‌ای، جنگل راحت‌ترین و جالب‌ترین و بهترین عزلتگاه محسوب می‌شد و میمون‌ها زندگی آرام و مرفهی داشتند، در واقع جنگل بهشت آنها بود... اجداد شامپانزه‌ها، گوریل، ژیبون‌ها و اوران اوتان‌ها در جنگل باقی ماندند که هنوز هم این جانوران در جنگل زندگی می‌کنند و سلسله‌ی آنها قطع نشده است. بین اجداد میمونی، تنها اجداد میمون برهنه [یعنی انسان] ترک جنگل کردند و به جانوران خشکی‌ها و سرزمین‌های دیگر پیوستند، و به زودی با آنها خو کردند. گر چه این اخراج یا خروج از بهشت کار دشواری بود، اما آنها را به محیطی کشانید که برای تحول و تکامل بیشتر مساعدتر بود و اجداد میمون برهنه توانستند در این محیط تازه برای منافع خویش سفره‌ی پهن‌تری بگسترانند. (۷)

قصد ما نقد همه‌ی کتاب نیست، بلکه مراد بیان این مطلب است که چگونه غلبه‌ی روح شهوت بر وجود آدمی، بشر را در محدوده‌ی حیوانی وجودش متوقف می‌سازد و همه‌ی وجوه دیگر او را تابع حیوانیت او قرار می‌دهد و لاجرم، بشری که در محدوده‌ی حیوانی هستیش توقف دارد همه‌ی عالم را از دریچه‌ی حیوانیت خود و بر محور لذت‌طلبی و غرایز حیوانی مورد تفسیر قرار می‌دهد.

بدین ترتیب بعید نیست اگر آقای دزموند موریس - معاذالله - منشأ خداپرستی را در واکنش‌های غریزی گوریل‌ها در برابر نر فرمانده یا رئیس گروه پیدا کند. باید توجه کرد که تفکر امروز بشر غربی از طریق

نظریه‌های علوم تجربی بیان می‌شود و زبان فرهنگ غرب، زبان تکنولوژی و علوم تجربی است و مثلاً این گفته که «انسان از نسل میمون است» فقط در محدوده‌ی زیست‌شناسی باقی نمی‌ماند، بلکه بر فرهنگ بشر غلبه می‌یابد و از این طریق بنیان تمدن و مناسبات اجتماعی قرار می‌گیرد، چرا که تمدن مبتنی بر فرهنگ است. انسان مورد نظر اومانیزم (۸)، حیوان میمون‌زاده‌ی گرگ‌صفتی است نتیجه‌ی تطور طبیعی داروینی و تنازع بقایی که در آن فقط قوی‌ترها باقی می‌مانند، و در ادامه‌ی بحث خواهد آمد که وضعیت کنونی عالم از نظر موازنه‌ی قدرت‌ها و گرایش به سلطه و استیلا نتیجه‌ی پذیرش این نظریه است که تکامل انسان را نتیجه‌ی تنازع بقای داروینی بدانیم.

آقای دزموند موریس در کتاب بعدی خود به نام «باغ وحش انسانی» در بیان وجه تسمیه‌ی کتاب خویش، بعد از مقایسه‌ی نوع انسان و جانوران دیگر و رد اختلافات بنیادی فی‌مابین این نوع و انواع دیگر جانوران، شهرها و اجتماعات بشری را باغ وحش انسانی می‌نامد. (۹) صرف نظر از اینکه تفکر غالب بشری در مغرب زمین انسان را صرفاً از دریچه‌ی حیوانیتش می‌نگرد، آقای موریس در این مدعای خویش چندان هم به خطا نیست، چرا که در چهره‌ی مسخ‌شده‌ی بشر غربی، دیگر هیچ نشانی از انسانیت باقی نمانده است.

به‌راستی تمدن امروز بشر که نمود مسخ بشریت از صورت انسانی خویش است، باغ وحشی انسانی است. در این باغ وحش انسانی، آدم‌ها حیوانات تنبل و معتادی هستند که در گوشه‌ قفس‌های خود کز کرده‌اند و هیچ چیز جز خورد و خوراک و خواب و جنسیت آنها را به سوی خویش نمی‌کشد و در این هر سه آنچه مراد آنهاست، لذت است؛ لذت غذا، لذت خواب و... و ذات این لذت‌پرستی نیز با افراطگرایی و انحرافات شگفت‌آوری همراه است که جوامع غربی - مخصوصاً اروپا و آمریکا - تجسم واقعی آن هستند و برای کسانی که ریگی به کفش ندارند و سحر گوساله‌ی سامری در آنان کارگر نیفتاده است این حقیقت، عینیتی آشکار دارد.

لذت چیست و چرا انسان بدین دام گرفتار می‌آید؟ در کتاب‌های علم اخلاق جواب این سؤال به تفصیل آمده است، اما آنچه در این مختصر می‌توان گفت این است که روح مجرد انسان در این دامگه حادثه که میان حق و باطل قرار دارد به بدنی حیوانی تعلق یافته و البته بین آن روح و این بدن نسبتی طولی برقرار است و این دوگانگی که ما قائل می‌شویم از باب انتزاع است نه اینکه در واقع امر ثنویتی در کار باشد. لازمه‌ی بقا و استمرار حیات بشر در کره‌ی زمین، اکل و شرب و تولید مثل است و غرایزی که پروردگار متعال در وجود انسان قرار داده همه متضمن همین بقا و استمرار هستند و لذت نیز در این میان همچون علتی مزید عمل می‌کند و باید گفت لذتی که خداوند در اکل و شرب و عمل نکاح قرار داده ضامن بقا و استمرار حیات بشر

در کره‌ی زمین است. فطرت انسان رو به سوی کمال دارد و لذت نیز علت و انگیزه‌ای است که راه به جانب تکامل و تعالی می‌گشاید و البته از لذت تنها به لذایذ مادی نظر نداریم که لذیذترین لذایذ (الذ لذات) در وصول باطنی انسان به مقام توحید حاصل می‌آید.

هر جا که پروردگار لذتی نهاده است در همان جا نشانی از کمال وجود دارد؛ البته در صورتی که خود لذت به غایت و آرمان بشر تبدیل نشود، اگر نه، نه تنها نقش استکمالی خویش را از کف می‌دهد، بلکه به غل و زنجیری سنگین مبدل می‌شود که انسان را به اسفل سافلین و پایین‌ترین مراتب جهنم می‌کشاند. بدون شک اگر پروردگار متعال در اکل و شرب و... لذتی قرار نداده بود، استمرار حیات بشر به خطر می‌افتاد؛ اما از جانب دیگر، لذت نیز در حالتی ضامن بقای بشر است که از جایگاه استکمالی خویش خارج نشده باشد. اگر لذت مطلق انگاشته شود و به عنوان هدف اعتبار شود، آنگاه نه تنها متضمن حیات نیست بلکه از مسیر اعتدال خارج می‌شود و خود به وسیله‌ای در خدمت قطع حیات بشر مبدل می‌شود. لازم نیست که ما در جست و جوی مصداقی مؤید این مطلب به اعصار باستانی تاریخ مراجعه کنیم و به سراغ قوم لوط برویم؛ جوامع کنونی اروپا و آمریکا مصادیق حاضری هستند. بیماری ایدز (۱۰) یکی از مصادیق صحت این مدعاست که اگر لذت‌طلبی از جایگاه استکمالی خویش خارج شود نه تنها ضامن حیات نیست که نابودکننده‌ی آن است: ایالات متحده‌ی آمریکا موطن اصلی این بیماری است. هرچند که در روسیه هم دیده شده است. بیماری ایدز بیشتر در مردان همجنس‌باز و سپس معتادین به هروئین دیده می‌شود. مجله‌ی معروف جاما (۱۱) [گاما (؟) - و.] ژانویه‌ی ۱۹۸۵ تعداد مبتلایان به بیماری ایدز را در سال‌های مختلف به این شرح اعلام کرده است: به سال ۱۹۷۸ تعداد ۴ نفر، به سال ۱۹۷۹ تعداد ۹ نفر، به سال ۱۹۸۰ تعداد ۴۴ نفر، در سال ۱۹۸۱ تعداد ۲۳۹ نفر، به سال ۱۹۸۲ تعداد ۹۶۱ نفر، به سال ۱۹۸۳ تعداد ۲۵۰۱ نفر، به سال ۸۳ و ۸۴ تعداد ۳۹۰۶ نفر، سال ۸۴-۱۹۸۳ گویای سرعت رشد بیماری است.

کارشناسان طب آمریکا اعلام کرده‌اند که اگر چاره‌ای اتخاذ نشود خطر سرایت همگانی بیماری ایدز وجود دارد. در کتاب چشم‌پزشکی سالیانه‌ی آمریکا آمده است که از ۱۲۰۰ بیمار در آتلانتا ۷۵٪ همجنس‌باز، ۶٪ مهاجرین هائیتی، ۷٪ بیماران خونی هموفیل و بقیه عمدتاً معتادین تزریقی بوده‌اند. بیماری ایدز در مدت زمانی کوتاه تلفات سنگینی داشته و گاه تلفات به بیش از ۴۱٪ رسیده است. در طول ۲ سال در آتلانتا ۹۱۷ تن از ۲۲۹۵ نفر مبتلا، جان سپرده‌اند. (۱۲)

اکنون در کشورهای به اصطلاح پیشرفته‌ی مغرب زمین همان طور که خانه تبدیل به آپارتمان، آپارتمان تبدیل به فلات (۱۳) و فلات تبدیل به استودیو (۱۴) می‌شود. [به موازات آن] فامیل تبدیل به خانواده‌ی بزرگ،

خانواده‌ی بزرگ تبدیل به خانواده‌ی ازدواجی، و خانواده‌ی ازدواجی تبدیل به افراد می‌شود. [تا آنجا که] - آ.تی.تی. (۱۵) که یکی از برجسته‌ترین مظاهر جامعه و اقتصاد پولی است، هیچ مرد یا زن متأهلی را استخدام نمی‌کند؛ و از بین کارمندانش آنهایی که می‌خواهند ازدواج کنند، باید خدمت را ترک گویند. (۱۶)

و البته جامعه‌شناسان و اقتصاددانان این پدیده را تحسین می‌کنند و آن را از معیارهای توسعه‌یافتگی می‌دانند. در بیان علت این معلول - از هم پاشیدگی خانواده در غرب - ممکن است دلایل مختلفی ذکر شود؛ از جمله رشد اقتصاد پولی. البته هیچ شکی نیست که رشد اقتصاد پولی روابط عاطفی فی‌مابین انسان‌ها را تحلیل می‌برد و محور ارتباط بین آدم‌ها منافع شخصی - آن‌هم با معیار پول و ارز - قرار می‌گیرد، اما علت اصلی این پدیده را باید در جای دیگری جست و جو کرد.

پی نوشت ها:

۱. ثقة الاسلام کلینی (ره)، اصول کافی، ۴ج، آیت الله محمد باقر کمره‌ای، اسوه، تهران، دوم، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳۴۵.

۲. ابوجعفر محمد بن حسن بن فروخ، بصائرالدرجات، اعلمی، تهران، ۱۳۶۲، ص ۴۷۰.

۳. از تبلی و کم‌حوصلگی دوری کنید زیرا این دو سرآغاز همه‌ی شرها هستند.

۴. Desmond Morris

۵. The Naked Ape

۶. دزموند موریس، میمون برهنه، مهدی تجلی‌پور، مجله‌ی سخن، تهران، ۱۳۴۹، ص ۸

۷. میمون برهنه، صص ۱۴ و ۱۵.

۸. Humanism، مذهب اصالت بشر. - و.

۹. دزموند موریس، باغ وحش انسانی، پرویز پیر، کتابهای جیبی، ۱۳۵۴، صص ۱ تا ۴.

۱۰. Acquired Immune Deficiency Syndrome: AIDS، بیماری ویروسی که مقاومت بدن را در برابر عفونت کاهش می‌دهد. - و.

۱۱. Gama

۱۲. به نقل از مجله‌ی سروش.

۱۳. flat، چیزی در حد یک آپارتمان یک اتاق خوابه. _ و.

۱۴. studio، فلات کوچک؛ غالباً شامل اتاقی برای نشستن و خوابیدن، و یک آشپزخانه‌ی کوچک، و یک دوش. _ و.

۱۵. ITT، شرکت سهامی بین المللی تلفن و تلگراف. _ و.

۱۶. تولد غولها، ص ۹۶.

منبع: کتاب توسعه تمدن غرب

علت اصلی از هم پاشیدگی خانواده‌ها در ممالک توسعه یافته و اصطلاحاً پیشرفته چیست؟

پیش از ادامه‌ی بحث، از آنجا که ممکن است بعضی هیچ ارتباطی بین توسعه‌یافتگی به شیوه‌ی غربی و از هم پاشیدگی خانواده‌ها در غرب پیدا نکنند، یادآور می‌شویم که رشد اقتصادی (۱) را نباید با توسعه (۲) اشتباه کرد، زیرا که توسعه جریانی چندبعدی است که در خود تجدید سازمان و سمت‌گیری متفاوت کل نظام اقتصادی اجتماعی را به همراه دارد. توسعه علاوه بر بهبود در میزان تولید و درآمد، شامل دگرگونی اساسی در ساختهای نهادی، اجتماعی، اداری و همچنین ایستارها و وجهه نظرهای عمومی مردم است، توسعه در بسیاری موارد حتی عادات و رسوم و عقاید مردم را نیز در برمی‌گیرد. (۳)

به عبارت روشن‌تر، توسعه به معنای سمت‌گیری کل نظامات اقتصادی و اجتماعی (اعم از نظام آموزشی، قانونگذاری، اجرایی...) در جهت رشد اقتصادی است. معنای سمت‌گیری کل نظام در جهت رشد اقتصادی این است که هر برنامه و طرحی که به رشد اقتصادی منجر نشود باید حذف شود و حتی نظام آموزشی ما نیز باید تابعی از برنامه‌ریزی توسعه‌ی اقتصادی باشد؛ و به عبارتی دیگر، اقتصاد باید زیربنا و مبنای همه‌ی تحولات و برنامه‌ریزی‌های فرهنگی و اجتماعی ما باشد!

اگر مبنای توسعه را آنچنان‌که مذکور افتاد اعتبار کنیم، آنگاه بین روند توسعه و از هم پاشیدگی خانواده‌ها در مغرب زمین ارتباطی بسیار نزدیک مشهود می‌شود. با این مفهوم مناسبات بین تولید و مصرف برای پیوندهای خانوادگی نیز تعیین وضعیت خواهد کرد، تا آنجا که در کتاب «موج سوم» (۴) - که در توجیه تمدن غربی نگاشته شده است - نیز به تحلیل‌هایی اینچنین برمی‌خوریم: لزومی ندارد که انسان مارکسیست باشد تا با مانیفست کمونیست در این ادعای مشهور علیه جامعه‌ی جدید هم‌عقیده باشد در آنجا که می‌گوید: «دیگر بین انسان با انسان هیچ رابطه‌ای بجز منافع شخصی عریان و پرداخت 'نقدی، عاری از احساس و عاطفه باقی نمانده است.» روابط شخصی، پیوندهای خانوادگی، عشق، دوستی، علقه‌های همسایگی و اجتماعی همگی در هجوم بیرحمانه‌ی منافع شخصی تجاری رنگ باخته‌اند یا به تباهی کشیده شده‌اند. (۵)

نویسنده‌ی کتاب «موج سوم» در ادامه‌ی گفتار فوق اضافه کرده است: اگر چه مارکس (۶) بدرستی این روند ناانسانی شدن پیوندهای بشری را شناسایی کرده است اما در انتساب آن به سرمایه‌داری راه خطا پیموده است. وی البته در زمانی به نگارش عقاید خود اقدام کرد که تنها شکل جامعه‌ی صنعتی که می‌توانست مشاهده کند شکل سرمایه‌داری آن بود. امروزه بعد از گذشت نیم‌قرن تجربه‌ی جوامع صنعتی مبتنی بر سوسیالیسم یا حداقل

سوسیالیسم دولتی می‌دانیم که حرص و طمع خشونت‌بار، فساد تجاری و تقلیل روابط انسانی به سطح واژه‌های سرد و بیروح اقتصادی دیگر فقط منحصر به نظام مبتنی بر سود [سرمایه‌داری] نیست. (۷)

در فصل گذشته گفتیم که: اکنون در کشورهای به اصطلاح پیشرفته‌ی مغرب زمین، همان‌طور که خانه تبدیل به آپارتمان، آپارتمان تبدیل به فلات و فلات تبدیل به استودیو می‌شود، [به موازات آن] فامیل تبدیل به خانواده‌ی بزرگ، خانواده‌ی بزرگ تبدیل به خانواده‌ی ازدواجی و خانواده‌ی ازدواجی تبدیل به افراد می‌شود. - [تا آنجا که] آی.تی.تی که یکی از برجسته‌ترین مظاهر جامعه و اقتصاد پولی است، هیچ مرد یا زن متأهلی را استخدام نمی‌کند و از بین کارمندانش آنهایی که می‌خواهند ازدواج کنند، باید خدمت را ترک گویند، و البته جامعه‌شناسان و اقتصاددانان این پدیده را تحسین می‌کنند و آن را از نشانه‌های توسعه‌یافتگی می‌دانند.

مجدداً به سؤال ابتدای بحث بازمی‌گردیم که: «علت اصلی از هم پاشیدگی خانواده‌ها در ممالک توسعه یافته و به اصطلاح پیشرفته چیست؟»

ممکن است مثل نویسنده‌ی کتاب «موج سوم» این پدیده را ناشی از توسعه‌ی صنعتی و غلبه‌ی خصوصیات کارخانه‌ای بر افراد و اجتماعات بشری بدانیم، و در این صورت هر چند گوشه‌ای از حقیقت بیان شده، ریشه و علت اصلی را مطرح نکرده‌ایم. در کتاب «موج سوم» آمده است: اگر ما خانواده‌ی هسته‌ای را متشکل از یک شوهر شاغل، یک زن خانه‌دار و دو کودک بدانیم و سؤال کنیم که چند نفر از آمریکاییان واقعاً هنوز در این نوع خانواده زندگی می‌کنند، پاسخ حیرت‌آور است: هفت درصد از کل جمعیت ایالات متحد. (۸)

نویسنده‌ی کتاب در تشریح مطلب بالا اضافه می‌کند: ... باید متذکر شد که طبق آمارها ما شاهد نوعی افزایش انفجار آمیز تعداد «تک‌نوازان» (افراد مجرد) هستیم، یعنی افرادی که بتنهایی و بطور کامل خارج از خانواده زندگی می‌کنند. بین سالهای ۱۹۷۰ و ۱۹۷۸، عده‌ی افراد چهارده تا ۳۴ ساله‌ای که تنها زندگی می‌کردند در ایالات متحد تقریباً سه برابر شد یعنی از ۱/۵ میلیون به ۴/۳ میلیون افزایش یافت. امروزه یک پنجم تمامی خانوارها در ایالات متحد از افرادی تشکیل می‌شود که بتنهایی زندگی می‌کنند. (۹)

تقارن زمانی بین این پدیده و توسعه‌ی صنعتی - یا بهتر بگویم توسعه‌ی اقتصادی - در جامعه‌ی غربی، نویسنده را دچار این اشتباه کرده است که توسعه‌ی صنعتی را علت اصلی این پدیده بداند. البته شکی نیست که توسعه‌ی صنعتی یکی از مهم‌ترین علل این مسئله اجتماعی است، اما ریشه را باید در جای دیگری جست و جو کرد که در پایان این فصل مورد بحث قرار خواهد گرفت. مراد ما در این قسمت، ذکر یکی از دردناک‌ترین تبعات و نتایج تلخ و ضایعاتی است که ملازم با توسعه‌یافتگی به شیوه‌ی غربی است. نویسنده‌ی کتاب «موج سوم» ادامه می‌دهد: ... ما شاهد نوعی انتقال دسته‌جمعی از خانواده‌های «کودک - کانونی» به

«بزرگسال - کانونی» هستیم. در آغاز قرن اخیر در جامعه‌ی (آمریکا) عده‌ی کمی افراد مجرد وجود داشت و بعد از آنکه کوچکترین فرزند خانه را ترک می‌گفت تقریباً عده‌ی کمی از والدین برای مدتی طولانی زنده می‌ماندند. در مقابل، در اوائل سال ۱۹۷۰ در ایالات متحد تنها یک نفر از هر سه بزرگسال در خانه‌ای با فرزندان زیر هجده سال زندگی می‌کردند.

امروزه سازمانهایی بوجود آمده‌اند که زندگی بدون بچه را تشویق می‌کند و بی‌میلی نسبت به داشتن بچه در بسیاری از کشورهای صنعتی رو به افزایش گذاشته است. در سال ۱۹۶۰ فقط بیست درصد از زنان آمریکایی «همیشه متأهل» زیر سی سال بدون بچه بودند. در سال ۱۹۷۵ این رقم به ۳۲ درصد افزایش یافت، یعنی شصت درصد افزایش در طول پانزده سال... (۱۰)

کشورهای صنعتی بسیار پیشرفته [!] امروزه در مواجهه با اشکال بسیار متنوعی از خانواده سر در گم شده‌اند، ازدواج هم‌جنس‌بازان، کمونها [زندگی‌های اشتراکی]، گروههایی که برای صرفه‌جویی در هزینه‌ها با یکدیگر زندگی می‌کنند، گروههای قبیله‌ای در بین اقلیتهای قومی معین و بسیاری اشکال دیگر زندگی مشترک که قبلاً هرگز وجود نداشته است... (۱۱)

نویسنده‌ی کتاب «موج سوم» که گویی رسالت خود را توجیه گناهان تمدن غربی می‌داند، بالأخره در پایان نتیجه می‌گیرد که باید این تغییر چهارچوب زندگی خانوادگی به وسیله‌ی قانون تسهیل شود و اصولی قانونی برای اخلاق اجتماعی وضع شود که در آن لذت‌جویی و تنوع‌طلبی و تلون مزاج گناه نباشد: باید تصمیم‌گیری درباره‌ی زندگی در خارج از چهارچوب زندگی خانوادگی تسهیل گردد نه اینکه مشکل‌تر شود. این یک قانون است که ارزشها کندتر از واقعیت اجتماعی تغییر می‌یابند. بنابراین ما هنوز آن دسته از اصول اخلاقی را بوجود نیاورده‌ایم که پذیرش تنوع را تسهیل کند. (۱۲)

نویسنده در این گفته تأکید دارد که این ما هستیم که اصول اخلاقی را به وجود می‌آوریم و به عبارت دیگر، بیرون از ما حقیقت ثابتی که موجد اصول اخلاقی ثابتی باشد وجود ندارد. همه‌ی مفاسدی که اکنون در جامعه‌ی غرب وجود دارد منشأ از همین اصلی می‌گیرد که بیان شد. این اصل متضمن این معناست که اخلاق، اصول ثابتی ندارد و تغییرات آن تابع مقتضیات زمان است و این، خود انسان است که این اصول را قرارداد می‌کند. و بدین ترتیب، گناه بی‌معنا می‌گردد و بشر رها می‌شود تا هر چه تمایلات نفسانی او اقتضا دارد انجام دهد و البته چون در این میان همه باید از این ولنگاری نامحدود برخوردار باشند، مرز ولنگاری هر فرد تا آنجاست که مزاحم ولنگاری دیگران نباشد. اخلاق بدین معنا یک میثاق یا قرارداد اجتماعی است و فرد، در

عین خودپرستی و خودبنیادی، منحل در جامعه می‌شود و جرم، جانشین گناه می‌شود و قانون اصالت پیدا می‌کند.

اگر در سال‌های آغاز غرب‌زدگی خودمان از زبان منادیان غرب‌گرایی شنیدیم که همه‌ی اشکالات به نبودن قانون برمی‌گردد، علت آن را باید در همین جا جست و جو کنیم که چون اعتقاد به اصول اخلاقی ثابتی که ریشه در وجدان و فطرت الهی انسان داشته باشد از میان برخیزد، لاجرم قانون است که باید اعمال انسان‌ها را محدود کند. در این صورت قانون به جای اصول اخلاقی و شریعت می‌نشیند. اصالت قانون در غرب فرع بر این تفکر فلسفی است که اصول ثابت اخلاقی را بی‌اعتبار می‌کند و خود انسان را موجد اصول اخلاقی می‌شمارد.

بر خلاف جوامع مذهبی که بنیاد خانواده بر نکاح یا عقد مذهبی استوار است، در غرب بنیان خانواده بر لذت بنا می‌شود و چون از سوی دیگر هیچ اصل اخلاقی و وجدانی وجود ندارد که بشر را از تنوع‌طلبی و هرزه‌درایی باز دارد، افراد خانواده نیز لذت خود را در بیرون از خانواده و همسر خویش جست و جو می‌کنند و اینچنین، تنها پیوند خانوادگی نیز از هم می‌گسلد و خانواده از هم می‌پاشد. اکنون در غرب، خانواده بدین معنایی که ما اعتبار می‌کنیم وجود ندارد و سال‌هاست که بنیان این نوع عقد مذهبی از هم گسیخته است.

در کتاب «دنیای متهور نو» - که در فصل گذشته بدان اشاره رفت - نیز اوتوپایی تصویر می‌شود که در آن از خانواده نشانی نیست. نطفه‌ها در لوله‌های آزمایش بسته می‌شوند و در همان‌جا رشد می‌کنند و از همان لوله‌های آزمایش در انواع و نژادهای مختلف آلفا و بتا و گاما پا به دنیا می‌گذارند و... ارتباط زن‌ها و مرد‌ها، و به عبارت بهتر نرها و ماده‌ها، صرفاً در طلب لذت انحصار پیدا می‌کند، بدون آنکه هیچ‌گونه تعهد خانوادگی به دنبال داشته باشد.

در اکل و شرب (خوردن و نوشیدن) نیز بشر امروز در مغرب زمین به غایتی جز لذت نظر ندارد و تنوع‌گرایی و افراط در این زمینه نیز رواج بسیار گرفته است. این تلون مزاج و تنوع‌طلبی در سایر وجوه زندگی بشر غربی نیز وجود دارد، تا آنجا که وسایل ارتباط جمعی - رادیو، تلویزیون و روزنامه‌ها - نیز مهم‌ترین وظیفه‌ی خود را ایجاد تفنن برای مردم می‌دانند.

آنچه ما در لفظ توسعه‌ی اقتصادی می‌بینیم رفع محرومیت‌ها و فقر و پر کردن شکاف‌هایی است که از ظلم و ستم و بی‌عدالتی نتیجه شده است، اما جامعه‌ی غرب در همین لفظ، مصرف نامحدود و تمتع بیشتر از لذایذ دنیایی را می‌بیند. تحلیل‌های استعمارگرانه‌ی غربی در زمینه‌ی گرسنگی و عدم پیشرفت کشورهای جهان سوم نباید ما را از فلسفه‌ای که پشت لفظ توسعه‌ی اقتصادی نهفته است غافل کند. آن نظرگاهی که پیشرفت را در

توسعه‌ی اقتصادی می‌بیند همان نظرگاهی است که معتقد است بزرگ‌ترین مشکل بشر در تمام طول تاریخ تمدن‌ها تولید غذا و مبارزه با طبیعت بوده است و به همین علت اعصار زندگی بشر بر کره‌ی زمین را با روند تکامل ابزار تولید انطباق می‌دهند: عصر سنگ، عصر مفرغ، عصر آهن. در این اعتقاد مهم‌ترین خصوصیتی که بشر را از حیوان جدا می‌کند، ابزارسازی اوست. آنها انسان را حیوان ابزارساز تعریف می‌کنند و اینچنین، ورود بشر در عصر تکنولوژی را بزرگ‌ترین واقعه‌ی تاریخ می‌دانند.

کسی نمی‌تواند انکار کند که غایت توسعه‌ی اقتصادی به شیوه‌ی غربی تمتع هر چه بیشتر از لذایذ دنیایی است، حال آنکه در اسلام این تمتع با حیوانیت بشر ملازمه دارد نه با ابعاد انسانی وجود او:

ذره‌م یاأكلوا و یتمتعوا و یلههم الامل فسوف یعلمون.(۱۳)

و الذین كفروا یتمتعون و یاكلون كما تأكل الانعام.(۱۴)

آیات قرآن صراحتاً این تمتع را نتیجه‌ی کفر بشر می‌داند. زندگی بشر امروز در مغرب زمین، خود تفسیر عینی این آیات است و ادراک این معنا با کمی تدقیق و تحقیق برای همه ممکن می‌شود.

انسان موجودی است که بین نفس حیوانی و روح خدایی خویش هبوط و عروج دارد. لذتی که پروردگار متعال در ارضای غرایز حیوانی قرار داده است برای راندن بشر در جهت تکامل اوست، به شرط آنکه انسان در محدوده‌ی احکام تشریعی دین که فطری و وجدانی است زندگی کند. با اعراض از این احکام فطری، کار بشر تا بدانجا می‌کشد که نمی‌تواند عزم و اراده‌ی خویش را جز در جهت جست و جوی لذت به کار گیرد.

آنچه که بنیان خانواده را در غرب ویران ساخته لذت‌گرایی و تمتع است، و البته این لذت‌گرایی نیز از هبوط بشر غربی و تغییر نسبت او با حق و اصالت دادن به نفسانیت خویش نتیجه می‌شود. این هبوط در وجوه مختلفی بروز و تجلی یافته است که از آن جمله، نابودی خانواده است.

اصالت دادن به رشد اقتصادی نیز یکی دیگر از وجوهی است که هبوط بشر در آن تجلی یافته است. آرمان توسعه‌یافتگی از اصالت دادن به رشد اقتصادی و غلبه‌ی اقتصاد بر سایر وجوه حیات بشر زاییده شده و آنچه باعث شده تا بشر غربی برای اقتصاد اینچنین مقام و اهمیتی قائل باشد ماده‌گرایی و نسیان حق است.

پی نوشت ها:

۱. Economic Growth

۲. Development

۳. دیوید لمان، تئوری توسعه؛ به نقل از مصطفی ازکیا، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی توسعه‌ی روستایی، اطلاعات، تهران، ۱۳۶۴، ص ۱۸.

۴. The Third Wave

۵. الوین تافلر، موج سوم، شهیندخت خوارزمی، نشر فاخته، تهران، ۱۳۶۳، ص ۵۷.

۶. (Karl Marx ۱۸۱۸-۱۸۸۳؛ یکی از دو نویسنده‌ی «مانیفست کمونیست»، نویسنده‌ی «سرمایه» و واضع مارکسیسم؛ آلمانی بود و از سال ۱۸۴۸ م. در انگلیس می‌زیست. _ و.

۷. موج سوم، ص ۵۷.

۸. موج سوم، ص ۲۹۳.

۹. موج سوم، صص ۲۹۳ و ۲۹۴.

۱۰. موج سوم، ص ۲۹۵.

۱۱. موج سوم، ص ۲۹۸.

۱۲. موج سوم، ص ۳۰۹.

۱۳. [ای رسول!] این کافران را به خورد و خواب و لذات حیوانی واگذار تا آمال دنیوی آنان را غافل گرداند تا نتیجه‌ی آن را به زودی ببابند؛ حجر/ ۳.

۱۴. آنان که به راه کفر شتافتند، به تمتع و شهوت‌رانی و شکم‌پرستی مانند حیوانات پرداختند؛ محمد/ ۱۲.

نگرشی که انسان امروز نسبت به خود و جهان یافته است اینچنین اقتضا دارد که او خود و نیازهای مادی‌اش را اصل بینگارد و همه‌ی عزم و همت خویش را در جهت برآورده ساختن این نیازها متمرکز کند، و از آنجا که بشر، مادام که در محدوده‌ی حیوانی وجود خویشتن توقف دارد و بر عادات خود غلبه نکرده است، تنها حوائج مادی است که او را به جانب خود می‌کشد، این توهم رخ نموده که نیازهای مادی بشر دارای اصالت است، حال آنکه اینچنین نیست.

علامه‌ی شهید مطهری (ره) در کتاب «جامعه و تاریخ» بعد از بیان این حقیقت که «اصل تقدم ماده بر روح و تقدم جسم بر روان و اصالت نداشتن نیروهای روانی و ارزشهای روحی و معنوی، از اصول اساسی ماتریالیسم فلسفی است» (۱) و رئالیسم (۲) که روش فلسفی اسلام است بالعکس به روح و نیروها و نیازهای آن اصالت می‌دهد، می‌فرماید: انسان لااقل در وجود اجتماعی خویش، دوگونه نیاز دارد. نیازهای مادی از قبیل نیاز به نان و آب و مسکن و جامه و دوا و امثال اینها. نیازهای معنوی از قبیل نیاز به تحصیل دانش و ادبیات و هنر و تفکرات فلسفی و ایمان... سخن در اولویت و تقدم این نیازها است که کدامیک بر دیگری تقدم دارد؟... نظریه‌ی تقدم نیازهای مادی بر آن است که نیازهای مادی اولویت و تقدم دارند و این اولویت و تقدم تنها در این جهت نیست که انسان در درجه‌ی اول در پی تأمین نیازهای مادی است و آنگاه که این نیازها تأمین شد به تأمین نیازهای معنوی می‌پردازد بلکه خاستگاه نیازهای معنوی، نیازهای مادی است و نیازهای مادی سرچشمه‌ی نیازهای معنوی است. (۳)

نقطه‌ی مقابل این نظریه، نظریه‌ی اصالت نیازهای معنوی است. طبق این نظریه هر چند در فرد انسان نیازهای مادی از نظر زمانی زودتر جوانه می‌زند و خود را نشان می‌دهد، چنان‌که از حال کودک پیداست که از آغاز تولد در جستجوی شیر و پستان مادر است، ولی به تدریج نیازهای معنوی که در سرشت انسان نهفته است می‌شکفند، به طوری که در سنین رشد و کمال انسان نیازهای مادی خویش را فدای نیازهای معنوی می‌کند. به تعبیر دیگر: لذتهای معنوی در انسان هم اصیل است و هم نیرومندتر از لذتها و جاذبه‌های مادی. (۴)

قصد ما در این قسمت از کتاب بحث در اطراف نیازهای مادی و معنوی انسان نیست و این مهم را به مباحثی که ان شاء الله در باب فقر و عدالت اجتماعی عنوان خواهد شد وا می‌گذاریم، بلکه مراد ما بیان این نکته است که صرفاً غرایز مادی و نیازهای جسمانی نیست که بشر امروز را به سوی این تمدن فاسد که بعضی از غربی‌ها، خود آن را «تمدن اسراف و تبذیر» نام نهاده‌اند، کشانده است.

رجوع این مطلب به نتیجه‌ای است که در پایان فصل گذشته عنوان شد مبنی بر اینکه آرمان توسعه‌یافتگی از اصالت دادن به رشد اقتصادی و غلبه‌ی اقتصاد بر سایر وجوه حیات بشر زاییده شده و آنچه باعث شده تا بشر غربی برای اقتصاد اینچنین مقام و اهمیتی قائل باشد ماده‌گرایی و نسیان حق است.

بشر در تمام طول تاریخ از نیازهای مادی و غرایز حیوانی برخوردار بوده و به‌راستی جای این سؤال وجود دارد که چرا بعد از هزارها سال زندگی بر کره‌ی زمین، بشر در قرن هیجدهم میلادی پای در عصر تمدن صنعتی می‌گذارد؟ چرا؟ آیا در قرون گذشته بشر به تأمین نیازهای مادی و غرایز حیوانی وجود خویش اهمیتی نمی‌داده است؟ چطور ممکن است؟ مگر اعتقاد عام بشر امروز در مغرب زمین بر این نیست که انسان - معاذالله - از نسل میمون است؟ اگر این نظریه را بپذیریم، لاجرم غرایز حیوانی و نیازهای مادی بشر در گذشته از شدت و حدت بیشتری برخوردار بوده است.

نه! ما این توهّمات را نمی‌پذیریم؛ معتقدات مکتبی ما در زمینه‌ی تاریخ و تمدن بر مبانی دیگری استوار است که در فصل‌های آینده - با توفیقات الهی - مفصلاً مورد بحث قرار خواهد گرفت (هر چند در ادامه‌ی کتاب همین مباحث به مناسبت‌های مختلف و به صورتی پراکنده طرح می‌شود). جواب این است که بشر همواره از نیازهای مادی و غرایز حیوانی برخوردار بوده، اما آنچه که در قرون اخیر در این زمینه رخ داده است، از دو جهت با همه‌ی تاریخ تفاوت و تباین دارد:

۱. هرگز بشر برای حیوانیت و نیازهای مادی وجود خویش قائل به اصالت نبوده است.

۲. بشر امروز در مغرب زمین، در برابر ارضای شهوات و تبعیت از اهوای خویش هیچ‌گونه محدودیت اخلاقی یا مقیدات مذهبی نمی‌شناسد.

البته بیان علل تاریخی ظهور تمدن حاضر و وجوه تمایز این عصر از سایر اعصار حیات بشر نیاز به فرصت وسیع‌تری دارد - که ان شاءالله در آینده پیش خواهد آمد. بشر حتی اگر برای حوائج مادی خویش هم قائل به اصالت باشد، تا آنجا که خود را از محدوده‌ی مقیدات اخلاقی مذهبی خارج نکرده است به سقوط کامل دچار نمی‌شود و در این سطح وسیع که در قرن حاضر شاهد آن هستیم، به اتراف و اسراف و تبذیر گرایش پیدا نمی‌کند. مهم‌ترین علتی که جامعه‌ی غرب را به اتراف و اسراف و تبذیر کشانده است همین است که اراده‌ی او را در جهت ارضای شهوات و تبعیت از غرایز و اهوای خویش هیچ چیز جز قراردادهای اجتماع محدود نمی‌کند.

پیش از آنکه به ادامه‌ی این بحث بپردازیم، برای آن گروه از خوانندگانی که ممکن است در این مطلب که اسراف و تبذیر صفت ذاتی تمدن حاضر است شک داشته باشند، شواهد و مصادیقی را که می‌تواند مؤید این مدعا باشد ذکر می‌کنیم.

در کتاب «هشدار به زندگان» (۵) نوشته‌ی «روژه گارودی» (۶) آمده است: ما چگونه در حال مردن و میراندن نوع بشر هستیم؟ و این کار را چگونه با مصرف همه‌گونه منابع انرژی، داریم انجام می‌دهیم؟ و چگونه کره‌ی زمین را داریم غیر قابل زندگی می‌سازیم؟

انرژی و منابع زمین در طول میلیون‌ها سال در دل خاک نهفته و ذخیره شده است. ما [غربی‌ها] به غیر حق ادعا کرده‌ایم و مدعی هستیم که حق داریم همه‌ی این انرژی و منابع زیرزمینی را در طی یک نسل به هدر دهیم. همچنین، هشتصد سال است که انسان از ذغال سنگ مستخرج از دل زمین استفاده می‌کند ولی نیمی از آن را در طی سی سال اخیر مصرف کرده است! و نیز نیمی از میزان مصرف نفتی را که انسان از آغاز کشف و استخراج آن به کار برده است تنها در طی ده سال اخیر سوزانیده است!

اگر همه‌ی مراکز هسته‌یی را که قرار است ساخته شود بر پا سازند، در طی بیست سال آینده، ذخیره‌ی «اورانیوم» زمین از میان می‌رود. همچنین اگر منابع جدیدی از نفت و اورانیوم کشف و استخراج شود، در صورتی که میزان مصرف این دو ماده بصورت کنونی ادامه یابد، خطر پایان یافتن این دو منبع و سقوط وحشتناک همه چیز با آن، تا چند سال دیگر بیشتر طول نخواهد کشید...

جنگلهای جهان نیز در معرض خطر نابودی است. یک سوم درختان موجود در جنگلهای جهان به سال ۱۸۸۲ که در حدود دو میلیارد هکتار جنگل را پوشانیده بود، در سال ۱۹۵۲ بریده و مصرف شد. این جنایت در حق طبیعت و محیط زیست آدمی، پیوسته ادامه یافته و افزایش هم پیدا کرده است: در هر دقیقه، بشر امروز، بیست هکتار جنگل را از میان می‌برد. خمیر لازم برای کاغذ روزنامه‌ی «نیویورک تایمز» در روز یکشنبه که شماره‌یی فوق‌العاده دارد و هشتاد درصد صفحات آن فقط اعلانات است، مستلزم قطع درختان پانزده هکتار از جنگل‌های کانادا است. برای چاپ نسخه‌های عادی این روزنامه در هر روز، کاغذی لازم است که از قطع درختان شش هکتار از جنگل‌های کانادا به دست می‌آید... (۷)

در کتاب «تنها یک زمین» (۸) می‌خوانیم: هنگامی که به مواد مورد مصرف صنعت توجه می‌کنیم، با این اشکال بزرگ روبه‌رو می‌شویم که معلوم نیست ذخایر این یا آن ماده‌ی مهم، چقدر است و تا چه مدتی بدست آوردنی است. مثلاً ماده‌ی مهمی چون کانه‌ی آهن را در نظر می‌گیریم که فعالیتهای صنعتی آدمی به مدت سه تا چهار هزار سال بر آن استوار بوده است. از سال ۱۹۵۰ به این طرف مصرف سالانه‌ی آهن چهار برابر

شده است، و از این مقدار ۸۵ درصد در کشورهای پیشرفته بوده است. اگر این نرخ افزایش ادامه یابد، بر اساس برآوردهایی که شده است، تا سال ۲۰۰۰، مقدار ۱۷ میلیارد تن از آن مصرف خواهد شد و فقط ۸۸ میلیارد تن دیگر باقی می ماند. این محاسبه نشان می دهد که کانه های آهن در اواسط قرن بیست و یکم به کلی تمام خواهند شد. (۹)

رنه دومن در کتاب «خیال پردازی یا نابودی» نوشته است: تفاوت میان سوختها و مواد معدنی ما که از درون قشر خاکی کره ی زمین بیرون کشیده می شوند با تولیدات کشاورزی و دریایی و جنگلی در این است که گروه دوم به مدد نیروی بیکران خورشید هر سال تجدید می شوند. اگر فرض کنیم که منابع معدنی قابل استفاده پنج بار بیش از آن باشد که تاکنون شناخته شده... و همچنان اگر فرض کنیم که مصرف جهانی با همین نرخ سالهای اخیر افزایش یابد باید بدانیم که همه ی ذخیره ی طلای ما پس از ۲۹ سال پایان می گیرد. در ضمن مصرف صنعتی این فلز را نباید از یاد بریم: مصرفی که لنین آن را دست کم گرفته بود زیرا می خواست همه ی مستراحها را از طلا مفروش سازد. و به همین سان ما ۴۱ سال دیگر جیوه، ۴۲۱ سال نقره، ۴۸ سال مس، ۴۹ سال گاز طبیعی، ۵۰ سال نفت و روی، ۵۵ سال آلومینیوم، ۶۱ سال قلع، ۶۴ سال سرب و غیره خواهیم داشت. تنها زغال (۱۵۰ سال)، آهن (۱۷۳ سال) و کوبالت و کرم می توانند از یک سده تجاوز کنند، اما هرگز به دو سده نمی رسند. (۱۰)

همین نویسنده در جایی دیگر می گوید: در پیش بینی های سازمان خوار و بار کشاورزی، اگر به سال ۱۹۶۷ آبیاری با ۱۴۰۰ میلیارد متر مکعب ۷۰٪ آب مصرفی جهان را جذب می کند به سال ۲۰۰۰ که مصرف دو برابر خواهد شد تنها ۵۱٪ را خواهد گرفت زیرا شهرها، صنایع و معادن مصرفشان را با سرعت بیشتری افزایش می دهند. با آهنگ کنونی پیش از سال ۲۰۵۰، بشر دچار کمبود آب خواهد شد ولو اینکه از اسراف و تبذیرهایی که گاه در زمینه ی آبیاری فوق العاده زیاد است، جلوگیری شود...

در کتاب ارزشمند «کوچک زیباست» جدولی ذکر شده که نشان دهنده ی درصد مصرف ایالات متحده به کل مصرف جهان است. بر طبق این جدول آمریکا ۴۲٪ کوبالت، ۶۳٪ گاز طبیعی، ۳۱٪ گروه پلاتین، ۳۳٪ مس، ۴۰٪ مولیبدنوم، ۳۳٪ نفت و ۳۸٪ نیکل جهان را مصرف می کند و تنها در یک یا دو قلم فوق تولید ایالات متحده خودکفایی دارد. (۱۱) نتیجه ای که در پایان این جدول ذکر شده، بسیار دردآور است: با توجه به میزان مصرف کنونی منابع و افزایش پیش بینی شده ی نرخ های مصرفی در آینده، اکثریت بزرگ منابع مهم و تجدید ناشدنی جهان حداکثر تا ۱۰۰ سال آینده دوام خواهد داشت. (۱۲)

شوماخر می پرسد:

یک نظام صنعتی که چهل درصد از منابع اصلی جهان را برای تأمین نیازمندیهای جمعیتی کمتر از شش درصد جمعیت جهان مصرف می‌کند، تنها در صورتی می‌تواند کارآمد خوانده شود که در زمینه‌ی تأمین سعادت، رفاه، فرهنگ، صلح و آرامش، و هماهنگی به توفیق‌های عظیمی نایل آمده باشد. تصور نمی‌کنم تأکید بر این واقعیت ضروری باشد که نظام آمریکایی از نیل به چنین توفیق‌هایی ناتوان بوده... (۱۳)

شکی نیست که با توجه به محدودیت منابع، ادامه‌ی توسعه‌ی صنعتی و اقتصادی قطب استکباری جهان تنها در صورتی ممکن است که آن نیمه‌ی دیگر جهان در فقر و گرسنگی مطلق زندگی کنند، و به قول شوماخر، با یک ملاحظه‌ی ساده درمی‌یابیم که رشد نامحدود مادی در یک جهان محدود امری محال است. بحث تفصیلی در اطراف این مهم را به مباحث مربوط به فقر و عدالت اجتماعی و مسئله‌ی گرسنگی وا می‌گذاریم. شواهد و مصادیقی که ذکر شد تنها به میزان مصرف انرژی و مواد معدنی اختصاص داشت، حال آنکه مطلب به همین جا ختم نمی‌شود. روزه گارودی در کتاب «هشدار به زندگان» نمونه‌های دیگری از اعماق فاجعه را ذکر کرده است: در مورد اسراف و تبذیر و ریخت و پاش مواد غذایی، تنها ذکر دو نمونه کافی است، دو نمونه‌ی که بسیار هم سر و صدا برافراشته است: در سال ۱۹۷۴ مجتمع اقتصادی اروپا (CEE) دویست و بیست و پنج میلیون فرانک فقط خرج از میان بردن میوه‌ها و سبزیهایی کرد که بیم آن می‌رفت بهای میوه و سبزی را در بازار پایین بیاورد! در فرانسه در همان سال و به همین دلیل (چه دلیلی!) برای حفظ به اصطلاح بازار دویست و پنجاه هزار تون سیب زمینی را از بین بردند! در ایالات متحد آمریکا، تهیه کنندگان شیر، ده میلیون تن «لاکتوسروم» یا شیر رقیق را (گویا سالانه) دور می‌ریزند، و حال آنکه ماده «پروتئینی» موجود در این شیر، اگر خشک شود، می‌تواند هشت میلیون نفر را تغذیه کند. در فرانسه، یک کارخانه‌ی پنیرسازی معمولی، هر روز حدود دویست تون از این ماده را دور می‌ریزد در صورتی که اگر خشکانده شود، دوازده تون ماده‌ی مغذی از آن به دست می‌آید. (۱۴)

در شواهدی که ذکر شد، غلبه‌ی اقتصاد بر سایر وجوه حیات بشری به‌خوبی جلوه‌گر است و این در حالی است که ما ذکر رابطه‌ی فی‌مابین تولید و مصرف را به آینده وا گذاشته‌ایم و از آن سخنی به میان نیاورده‌ایم. چه علتی باعث شده است تا بشر غربی اعمالی اینچنین را برای خود مجاز بشمارد؟ وقتی اراده‌ی بشر را در جهت ارضای شهوات و اهوای خویش هیچ چیز محدود نکند، انسان در مسیر تمتع از لذایذ دنیایی به آنچنان زیاده‌طلبی و تکاثری دچار می‌شود که از آن باید به خدا پناه برد. بشر غربی از آنجا که برای وجود انسان قائل به حقیقتی غایی نیست و به حیوانیت بشر اصالت می‌دهد، برای اهوای و تمایلات حیوانی خود نیز هیچ

محدودیتی جز قراردادهای اجتماعی نمی‌شناسد و قراردادهای اجتماعی را نیز صرفاً به منافع فردی باز می‌گرداند.

علامه‌ی شهید مطهری (ره) با اشاره به افکار راسل می‌گوید: همین جناب راسل (۱۵)... چون هیچ ریشه‌ای برای اخلاق اجتماعی قائل نیست جز منافع فرد می‌گوید اخلاق اجتماعی در واقع نوعی قرارداد است که افراد با یکدیگر می‌بندند زیرا همه‌ی افراد این مطلب را کاملاً درک می‌کنند که حفظ بهتر منافعشان در این است که حقوق و وجود یکدیگر را رعایت کنند. (۱۶)

و البته ما در بحث از مبانی فکری و آرمانی دموکراسی بار دیگر با تفصیل بیشتر به همین مطلب خواهیم پرداخت. آنچه که فعلاً، مناسباً، لازم است ذکر شود این است که در تمدن غرب قراردادهای اجتماعی - و به تعبیر خودشان قانون - جانشین اخلاق شده است و سعی بشر غربی در این است که با اصالت دادن به قوانین مدنی و مقررات اجتماعی از اخلاق مذهبی و شریعت بی‌نیاز شود؛ یعنی به عبارت بهتر، جامعه‌ای بسازد که در آن هیچ کس نیازی به خوب‌بودن نداشته باشد، و در عین حال که هیچ کس التزام اخلاقی در برابر وجدان خویش ندارد، همه بتوانند بدون تجاوز به حقوق یکدیگر از حداکثر آزادی و ولنگاری برای ارضای شهوات حیوانی و تمتع از لذایذ مادی برخوردار باشند - و الحق بهترین نظام سیاسی که می‌تواند اهداف مذکور را تأمین کند، سیستم دموکراسی است.

برای اینکه به عمق فاجعه‌ای که با این تمدن مبتنی بر اسراف و تبذیر در انتظار ماست بیشتر پی ببریم، شاید لازم باشد که هنوز شواهد و مصادیق دیگری ذکر کنیم.

پی نوشت ها:

۱. استاد شهید مرتضی مطهری، جامعه و تاریخ، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ص ۸۰.

۲. Realism

۳. جامعه و تاریخ، ص ۸۲.

۴. جامعه و تاریخ، صص ۸۳ و ۸۴.

۵. Appel aux Vivants

۶. Roger Garaudy

۷. روزه گارودی، هشدار به زندگان، علی اکبر کسمائی، هاشمی، تهران، ۱۳۶۳، صص ۳۴ و ۳۵.

۸. Only One Earth: The Care and Maintenance of a Small Planet

۹. باربارا وارد و رنه دوبو، تنها یک زمین، محمود بهزاد و محمد حیدری ملایری، کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۵۲، ص ۲۲۹.

۱۰. رنه دومن، خیالپردازی یا نابودی!، منیر جزنی، امیر کبیر، ۱۳۵۳، تهران، ص ۲۰.

۱۱. کوچک زیباست، صص ۹۳ و ۹۴.

۱۲. کوچک زیباست، ص ۹۴.

۱۳. کوچک زیباست، ص ۹۲.

۱۴. هشدار به زندگان، صص ۴۸۵ و ۴۸۶.

۱۵. (Bertrand Russell ۱۸۷۳-۱۹۷۰؛ نویسنده‌ی فلسفی انگلیسی؛ در سال ۱۹۵۰ م. برنده‌ی نوبل ادبی شد. _ و.

۱۶. استاد شهید مرتضی مطهری، تکامل اجتماعی انسان، صدرا، تهران، ۱۳۷۵، ص ۹۰.

منبع: کتاب توسعه تمدن غرب

وقتی ما مواد معدنی و ذخایر طبیعی را با این شتاب از صورت طبیعی آن خارج می‌کنیم و به شکلی در می‌آوریم که دیگر امکان بازگشتن به طبیعت را از دست می‌دهد، مسئله اینجاست که تا کی می‌توان این روند را دنبال کرد. امروز که زندگی ما تا اعماق، وابسته به فرآورده‌های مدرن تکنولوژی است، دریافت عمق فاجعه بسیار مشکل و غالباً محال است. همه‌ی ما سعی می‌کنیم که خود را گول بزنیم و فاجعه را به تأخیر بیندازیم و همه چیز را به گونه‌ای توجیه کنیم که نیازی به تغییر دادن وضعیت موجود نباشد، حال آنکه خواه ناخواه روزی می‌رسد که ما ناچار از پذیرفتن واقعیت خواهیم شد.

نظام تغییر و تحولات در طبیعت به گونه‌ای است که همیشه «فضولات» به مثابه حلقه‌هایی کاملاً ضروری و ارزشمند، چرخه‌های حافظ حیات در کره‌ی زمین را تکمیل و تقویت می‌کنند. در زبان علوم رسمی به این پدیده پسخوراند (۱) می‌گویند. در طبیعت بکر هرگز چیزی که لفظ «فضولات» به معنای زائد بر آن مصداق پیدا کند به وجود نمی‌آید. فضولات جانوران لایه‌ی خاک را حاصلخیز می‌سازد و همراه با برگ درختان فعال‌ترین لایه‌ی خاکی یعنی «لایه‌ی روخاک» یا «لاشخاک» را تشکیل می‌دهد. تحولات مادی طبیعت همواره در دایره‌ی بسته‌ای انجام می‌شود که هیچ چیز در آن زیادی و غیرضرور نیست. فضولات جانداران و برگ‌های خشک درختان همان قدر در تکمیل این چرخه‌های حیاتی دخالت دارند که آب و هوا و نور خورشید.

نمونه‌ی روشنی از این چرخه‌های حیاتی را - که در زبان علوم رسمی به آن اکوسیستم (۲) می‌گویند - می‌توان در تغییر و تبدلات آب در کره‌ی زمین پیدا کرد. ریزش برف و باران بر کوهساران و دامنه‌ی کوه‌ها از یک سو به تأمین سفره‌های زیرزمینی آب و از سوی دیگر به جریان سطحی آب در رودخانه‌ها منجر می‌شود. ذخیره‌ی برف بر قله‌ی سرد کوهستان‌ها منبع بزرگی است که با کمک نور خورشید، در تمام طول سال رودخانه‌ها را پرآب نگه می‌دارد. رودخانه‌ها به دریاها و اقیانوس‌ها می‌ریزند، با تبخیر و تعریق آب‌ها از رودخانه‌ها و اقیانوس‌ها و گیاهان و درخت‌ها، بار دیگر این چرخه‌ی حیاتی کامل می‌شود و ابرهای متراکم به صورت برف و باران، آب لازم برای ادامه‌ی حیات طبیعی را تأمین می‌سازند. در این چرخه‌ی کامل طبیعی هیچ نقطه یا عامل زائدی وجود پیدا نمی‌کند.

حال آنکه در صنایع مدرن، بشر با شتاب بسیار زیاد و در سطحی بسیار گسترده و وحشت‌آور مواد و منابع را به صورتی درمی‌آورد که امکان بازگشت به طبیعت را به طور کامل از دست می‌دهند و همواره به صورت «فضولات» باقی می‌مانند، فضولاتی که مثل د.د.ت و نایلون هرگز امکان پالایش و جذب آنها در چرخه‌های حیات طبیعی وجود ندارد و بعضاً حتی به گونه‌ای مرگ‌آور و غیر قابل جبران، کانون‌های اولیه‌ی حیات را در

کره‌ی زمین آلوده می‌سازند و بقای نوع بشر را با خطراتی حتمی مواجه می‌کنند؛ و این بسیار وحشت‌انگیزتر از خطری است که از جانب محدودیت منابع و معادن، بشر را تهدید می‌کند - و در فصل گذشته بدان اشاره رفت.

پیش از ذکر شواهد و مصادیقی گویا باز هم تذکر این نکته ضروری است که دریافت عمق فاجعه برای ما بسیار مشکل و حتی محال است، چرا که اصلاً زندگی امروزی ما به طور کامل وابسته به فرآورده‌هایی است که به قیمت از بین بردن حیات در کره‌ی زمین به دست می‌آید و هر چند شواهد بسیار گویا و غیر قابل انکار است، اما همه‌ی ما سعی می‌کنیم که به هر طریق ممکن خود را فریب دهیم و راهی برای فرار از این مخمصه که خودمان برای خودمان ساخته‌ایم، پیدا کنیم؛ و البته با توجه به اینکه انسان موجودی متکامل است، حقیر شک ندارم که بالأخره دیر یا زود، ناچار از پذیرش واقعیات خواهد شد و خود را از تبعات مرگ‌آور تمدن حاضر خلاص خواهد کرد.

در کتاب «تنها یک زمین» به یک تغییر عمده‌ی اقلیمی اشاره می‌شود که ممکن است به دلیل افزایش بیش از حد CO_2 در جو، در نظام سیاره‌ای رخ دهد: ... باید دانست که تأثیر کلاهک‌های برفی بر اقلیم کره‌ی زمین چنان مهم است که... از میان رفتن کلاهک‌های برفی... سبب دگرگونی فاجعه‌آمیزی در منطقه‌ها خواهد شد، بدین ترتیب که برخی خشکی‌ها به زیر آب خواهند رفت و بعضی به طور تحمل‌ناپذیری گرم خواهند شد. (۳)

نویسنده سعی می‌کند که نقش کلاهک‌های قطبی را در تنظیم حرارت کره‌ی زمین و استمرار حیات، به الکلنگی تشبیه کند که اکنون در وضعیت تعادلی خویش قرار دارد: ... برای خارج کردن یک الکلنگ از وضع افقی و به نوسان واداشتن آن کوچکترین حرکت در نزدیکی نقطه‌ی اتکای آن کافی است. ممکن است تغییر بسیار اندکی در توازن انرژی سیاره برای تغییر دمای میانگین به اندازه‌ی ۲ درجه‌ی سانتیگراد کافی باشد. اگر دما این اندازه کم شود عصر یخبندان دیگری پدید می‌آید، و بالاتر از آن دما، عصری تهی از یخ. در هر یک از این دو مورد، تأثیرها جهانی و فاجعه‌آمیزند. (۴)

نویسنده سعی می‌کند با تشریح نقش دی‌اکسیدکربن در تنظیم آب و هوای کره‌ی زمین احتمال فاجعه‌ای عظیم را گوشزد کند: ... ولی بنا بر مدرک‌های موجود می‌توان نتیجه گرفت که در دهه‌ی گذشته رها شدن CO_2 در جو در نتیجه‌ی سوختن سوخته‌های فسیل توسط آدمی، ۰/۲ درصد در سال افزایش یافته است. ما نمی‌دانیم که همه‌ی دی‌اکسید کربنی که سال به سال در بیوسفر پدید می‌آید به کجا می‌رود... ولی افزایش تراکم هوا به میزان کنونی، سبب خواهد شد که دمای کره‌ی زمین تا سال ۲۰۰۰ به اندازه‌ی ۰/۵ درجه‌ی سانتیگراد افزایش یابد.

ولی ممکن است میزان تراکم هوا از این هم بیشتر شود. از بین بردن جنگل‌ها می‌تواند میزان جذب طبیعی توسط برگ‌ها را کاهش دهد. در عین حال، با پیشرفت صنعتی شدن مقادیر بیشتری وارد جو می‌شوند، زیرا تقاضای انرژی جامعه‌های پیشرفته هنوز به شدت رو به فزونی است... برای اینکه مجموع تقاضاهای سوخت فسیل در دهه‌های نخستین قرن آینده مقدار CO_2 در جو را به میزان زیاد افزایش دهد و از این راه دمای میانگین سطح زمین را در حدود ۲ درجه‌ی سانتیگراد بالا ببرد و احتمالاً گرم شدن دراز مدت سیاره را سبب شود، نیازی نیست تصور کنیم که سه میلیارد و نیم اتومبیل در سیاره لازم است. (۵)

نویسنده نتیجه می‌گیرد: ... پس نامعقول نیست که بپرسیم اگر افزایش فراوان CO_2 جو توسط آدمی، هر گاه با یکی از گرم شدن‌های خود طبیعت مصادف شود، آیا باعث نخواهد شد که تغییر اندکی در مرکز الکلنگ به وجود آورد و سنگینی‌های این سو و آن سو را دچار حرکت‌های شدید کند و پی‌آمدهای جهانی خطرناک و پیش‌بینی ناپذیری را سبب شود؟ (۶)

آلودگی آب‌ها خطری بسیار نزدیک‌تر است. نظام تولیدی صنایع مدرن در سطحی بسیار وسیع با ایجاد فضولاتی که نه در خود سیستم قابل جذب هستند و نه امکان پالایش آنها توسط طبیعت وجود دارد، روز به روز - و بهتر است بگوییم لحظه به لحظه - به میزان آلودگی آب‌ها می‌افزاید. این مسئله در هیچ یک از ادوار حیاتی کره‌ی زمین سابقه‌ای نداشته است و همان طور که عرض شد، چرخه‌های حیاتی طبیعت بکر دارای پسخوراند است و فضولات خود را دیگرباره جذب می‌کند، حال آنکه در نظام صنعتی کنونی، امکان جذب یا پالایش فضولات به هیچ وجه موجود نیست.

در همان کتاب آمده است: فرایندهای صنعتی، مواد گوناگونی به وجود می‌آورند که باکتریها قادر به تجزیه‌ی آنها نیستند (موادی که تحت تأثیر فعالیتهای حیاتی تجزیه نمی‌شوند) - و بعضی از آنها، بخصوص موادی چون سیانورها و کانیهای چون جیوه و سرب، سمی‌اند. این مواد که گرداگرد کارخانه‌ها روی هم انباشته می‌شوند، در زمین نفوذ می‌کنند و سموم خود را در آبهای زیرزمینی یا آبهای جاری مجاور وارد می‌سازند.

در این جریان آخال‌های [آشغال‌های] آلی (که تحت تأثیر فعالیتهای حیاتی تجزیه می‌شوند) - از شهر و کارخانه‌های کاغذسازی و محل پرورش چارپایان - به مقداری در رودها می‌ریزند که اکسیژن کافی برای تجزیه‌ی آنها در آب نیست. بنابراین، باکتریها همه‌ی اکسیژن را ضمن تجزیه‌ی مواد آلی مصرف می‌کنند. در نتیجه تراز اکسیژن آب پایین می‌آید، و گاه اساساً اکسیژنی باقی نمی‌ماند و از آنجا که جانداران آبی به اکسیژن نیازمندند، رود قابلیت حفظ جانداران را از دست می‌دهد و کیلومترها چون آبی مرده و بدبو جریان می‌یابد. هر چه جریان رود آهسته‌تر باشد، این خطر بیشتر است. همه‌ی رودهای گرداگرد شهر کاغذسازی ژاپن، به

نام فوئیجی (۷)، به همین سرنوشت دچارند... دریاچه‌ی ئی‌یری (۸) معروفترین مثال است ولی بسیاری از دریاچه‌های اروپا به صورتی خطرناک کمبود اکسیژن محلول دارند، و دریا‌های محصور در خشکی نیز ممکن است به همین سرنوشت دچار شوند. تراز اکسیژن دریای بالتیک که در لندسورت دیپ (۹) اندازه‌گیری شده است، از سال ۱۹۰۰ به این طرف ۲۵۰ درصد پایین آمده است و در حال حاضر عملاً اکسیژن در آن نیست. (۱۰)

تذکر این نکته واجب است که آلودگی آب‌ها به معنای از بین رفتن حیات طبیعی در تمامی کره‌ی زمین است و نمی‌توان خوش‌خیالانه این خطر عظیم را به هیچ گرفت. مسئله این است که نظام تکنولوژی مدرن فضولاتی از خود به جای می‌گذارد که هیچ راهی برای دفع آن وجود ندارد و اصلاً - همان‌طور که عرض شد - مشکل ما دفع فضولات نیست، چرا که محدودیت منابع طبیعی در کره‌ی زمین ادامه‌ی این وضعیت را تا حداکثر یک قرن دیگر ناممکن می‌سازد. تنها راهی که برای حفظ وضعیت موجود باقی می‌ماند این است که نظام صنعتی همچون طبیعت فضولات خود را پس‌خوراند کند یا راهی برای جذب فضولات توسط خود طبیعت پیدا شود. هیچ یک از این دو راه امکان‌پذیر نیست، چرا که اصولاً صفت ذاتی تکنولوژی مدرن این است که طبیعت را به صورتی تغییر شکل می‌دهد که نه هرگز امکان جذب آنها توسط طبیعت وجود دارد و نه خود سیستم‌های صنعتی می‌توانند فضولات خود را پس‌خوراند کنند. تنها از همین طریق است که تکنولوژی مدرن توانسته است از عهده‌ی تصرفی اینچنین در طبیعت برآید. آب و هوا و خاک - یعنی تمامی منابع حیات - با شتاب و در سطحی بسیار وسیع آنچنان آلوده می‌گردند که هرگز امکان جبران آن وجود ندارد. در کتاب مذکور آمده است: آب‌های کرانه‌ها و خلیج‌های دهانه‌ای رفته رفته قابلیت استفاده‌ی خود را برای آدمی از دست می‌دهند... آفت‌زدهایی که در کشاورزی به کار می‌روند، بالاتر از همه هیدروکربورهای کلردار مانند د.د.ت.، به اقیانوس حمل می‌شوند، و در جریان‌های دریایی قرار می‌گیرند و پس از تمرکز در زنجیر غذایی دریایی، حتی بر جانورانی که از فعالیت کشاورزی بسیار دورند، مثلاً جانوران منطقه‌های قطبی، تأثیر می‌گذارند. هیدروکربورهای کلردار که به صورت آفت‌زدا در کشتزارها پاشیده می‌شوند سبب می‌شوند که جوجه‌های عقاب داغسر و شاهین و دیگر انواع پرندگان نتوانند سر از تخم بدرآورند. د.د.ت. در اندام‌های خرس‌های قطبی متمرکز می‌شود. اخیراً بیست وال را که در جریان دریایی گرینلند خاوری که از قطب شمال می‌آید زاده شده و رشد کرده بودند به منظور آزمایش شکار کردند، و دیدند که در چربی همه‌ی آنها شش آفت‌زدا، از جمله د.د.ت. وجود دارند. (۱۱)

جیوه را در نظر می‌گیریم. باکتری‌های درون لجن و مواد در حال فساد، آن را به متیل جیوه تبدیل می‌کنند و این ماده در حین سیر در زنجیر غذایی - از باکتری‌ها به جانداران آبی کوچک، به ماهی‌ها و به آدمی - رفته رفته متراکم‌تر می‌شود. در سال ۱۹۵۳ در ماهیگیران خلیج میناماتا (۱۲) در ژاپن که تقریباً محصور در خشکی

است، عموماً نشانه‌های بیماری مدهتر (۱۳) - عدم اعتماد به خود، دلوپسی، تندمزاجی، اوهام - دیده شده است که در بعضی، اختلالات روانی و مرگ به دنبال داشته است.

دلیل روشن بود. صدفهای خوراکی خلیج، متیل جیوه را خورده بودند و ماهیگیران صدفهای خوراکی را به مصرف رسانیدند، و سم که متراکمتر شده بود در مغز آنان جایگیر شد. از آن پس ماهیگیری در خلیج میناماتا قطع شد و آشکار است که چه درسی آموخت. (۱۴)

برای دریافت عمق و گسترش این فاجعه باید مسئله را در سطح جهان بررسی کرد. در یکی از کتاب‌هایی که در این زمینه نگاشته شده است (۱۵) تغییر و تحولی که توسط تکنولوژی مدرن در طبیعت انجام می‌گیرد با تحولات زمین‌شناسی کره‌ی زمین مقایسه شده است: آب‌های آلوده‌ی مراکز عظیم شیمیایی، بسیاری از رودخانه‌ها را تبدیل به فاضلاب‌های مسموم کرده است. کارخانه‌هایی که با فلز آهن و شبه فلزها سروکار دارند، پالایشگاه‌های نفت، کارخانه‌های سلولز و تولید کاغذ، آب‌های مصرفی خود را از مواد مضر به طبیعت آکنده می‌کنند. در آمریکا و اروپای غربی هر روز شاهد همین صحنه‌ها هستیم. اگر این وضع همچنان ادامه پیدا کند، تا چند سال دیگر، حتی در دریاچه اری (۱۶) که بزرگ‌ترین دریاچه آمریکاست، نمی‌توانیم تنی به آب بزنیم. دایورز (۱۷) دریاچه «اری» را «به سطل آشغال آزمایشگاه شیمی» تشبیه کرده است.

همه‌ی مردم خبر شهر آلاماگوردو (۱۸) را که در مکزیکوی آمریکا واقع است، شنیده‌اند؛ شهری که زندگی مردمش با نشت سم جیوه مورد تهدید جدی قرار گرفت. ماجرا از این قرار است که یک‌باره ماهی‌ها را بر آب‌ها مرده یافتند. پس از بررسی‌ها معلوم شد که کارخانه‌ای در آن ناحیه پسمانده‌های آلوده به جیوه را وارد فاضلاب کارخانه کرده و فاضلاب به رودخانه و دریاچه ریخته است. حتی در بدن ساکنان دریای بالتیک مقداری جیوه کشف کرده‌اند. از این شگفت‌تر، در تخم مرغ‌ها هم جیوه دیده‌اند، و از همه اینها عجیب‌تر، در بدن موجودات زنده، سم‌های بسیار خطرناکی نظیری کادمیوم (۱۹) و سرب مشاهده شده است. (۲۰)

تکنولوژی جدید جریان‌های عظیمی از ماده را روانه‌ی مراکز تولید صنعتی کرده است، مواد خام، سوخت، آب و هوا و نیز هوایی که برای خنک کردن مورد استفاده قرار می‌گیرد و غیره. این جریان‌های عظیم حتی در بهترین صورت ممکن، ضایعه و پس مانده و مواد خطرناک به دنبال دارد که در هر حال برای زندگی و فعالیت‌های زیستی مساعد نیست.

در تولید صنعتی جدید، مقایسه‌ی مقادیری که برای تولید مصرف می‌شود و مقادیری که به صورت زائده و پس مانده پس از تولید برجای می‌ماند، در خور تأمل جدی است. مواد خامی که از خاک استخراج می‌شود، آب و هوایی که با ماشین‌های تولید صنعتی بلعیده می‌شود، آنچنان عظیم و غول‌آساست که تنها می‌توان آنها

را با تغییر و تحولات زمین‌شناسی کره‌ی زمین مقایسه کرد. از آنجا که بخش عمده مواد خام از ابتدا تا انتهای تولید به ضایعه و پس مانده‌ی صنعتی تبدیل می‌شود، همین ضایعات به صورت تنها عامل تهدید جدی برای انسان در آمده است. (۲۱)

توضیحی که در اینجا ضروری است این است که حقیر برخلاف نویسنده‌ی مقاله‌ی مذکور تصور نمی‌کنم که تنها عامل تهدید جدی برای انسان این ضایعات باشد. تهدید جدی‌تر، ضایعات فرهنگی تمدن جدید است که در سطحی بسیار وسیع‌تر بشریت را مسخ کرده و او را تا پایین‌ترین مراتب حیوانی وجود، هبوط داده است.

دفع فضولات صنعتی در خاک یا هوا نیز تفاوتی در اصل مسئله نمی‌دهد. مشکل ما این است که تکنولوژی جدید در سطح عظیم‌ترین تحولی که تاکنون کره‌ی زمین به خود دیده است مواد و منابع طبیعی را به فضولات و پس مانده‌های نابود کننده‌ی حیات تبدیل می‌کند. اگر محدودیت منابع و معادن و محدود بودن فضای زیستی کره‌ی زمین را به این مشکل اضافه کنید، هیچ راه حلی برای حفظ و ادامه‌ی وضعیت موجود باقی نمی‌ماند. در کتاب «تنها یک زمین» آمده است: سپس مسئله‌ی روابط متقابل سیستم‌های طبیعی که بسیار سردرگم‌اند خودنمایی می‌کند. مواد سمی را نمی‌توان در هوا یا در آب یا در خاک ریخت، زیرا در هر یک ریخته شوند در دو تای دیگر ظاهر خواهند شد. این روابط متقابل تا جاندارانی که در این سه محیط زندگی می‌کنند گسترش می‌یابند. (۲۲)

پیش از آنکه به مسئله‌ی پس مانده‌های رادیواکتیو و واکنش‌های پیش‌بینی‌ناپذیر و غیرمترقبه‌ی طبیعت اشاره کنم، ذکر این نکته لازم است که نباید پنداشت که برای مبارزه با آلودگی‌ها به اقتصادی با رشد بیشتر نیازمندیم. ضرب‌المثل «تف سربالا» در این زمینه بسیار گویاست. چگونه می‌توان با پیشرفت بیشتر تکنولوژی مسئله‌ای را که خود زاییده‌ی پیشرفت تکنولوژی است حل کرد؟ شوماخر در این باره می‌گوید: اگر یک اقتصاد با رشد سریع برای نبرد با آلودگی مورد نیاز باشد که خود [یعنی آلودگی] نتیجه‌ی رشد سریع به نظر می‌رسد، چه امیدی برای شکستن این دایره‌ی غیر متعارف [یا دور باطل] وجود دارد؟ (۲۳)

تصور نمی‌کنم برای کسی تردید وجود داشته باشد که لازمه‌ی رشد اقتصادی بیشتر بدون شک توسعه‌ی بیشتر تکنولوژی است، و تکنولوژی نیز محال است که بتواند از عهده‌ی پسخوراند حجم عظیم فضولات و پس مانده‌های خود برآید و مواد مصرف شده را دیگر بار به طبیعت محدود کره‌ی زمین بازگرداند.

به اعتقاد حقیر، آنان که به حفظ و استمرار وضعیت موجود جهان امید بسته‌اند هر چه زودتر باید از این پیر فرتوتی که چند قدمی بیشتر با گور فاصله ندارد دل بکنند و در معنای توسعه تجدید نظر کنند.

پی نوشتها:

۱. feedback

۲. ecosystem

۳. تنها یک زمین، صص ۳۵۰ و ۳۵۱

۴. تنها یک زمین، ص ۳۵۱

۵. تنها یک زمین، صص ۳۵۲ و ۳۵۳

۶. تنها یک زمین، ص ۳۵۳

۷. Fuiji

۸. Erie

۹. Landsort Deep

۱۰. تنها یک زمین، صص ۱۲۸ و ۱۲۹

۱۱. تنها یک زمین، صص ۳۶۲ و ۳۶۳

۱۲. Minamata

۱۳. Mad Hatter

۱۴. تنها یک زمین، ص ۱۴۰

۱۵. تکنولوژی و بحران محیط زیست (مجموعه مقالات)، امیرکبیر، چاپ اول ۱۳۶۴

۱۶. Erie

۱۷. Divers

۱۸. Alama Gordo

۱۹. Cadmium

۲۰. تکنولوژی و بحران محیط زیست، صص ۷۲ و ۷۳

۲۱. تکنولوژی و بحران محیط زیست، صص ۷۴ و ۷۵.

۲۲. تنها یک زمین، ص ۱۱۸.

۲۳. کوچک زیباست، صص ۹۲ و ۹۳.

منبع: کتاب توسعه تمدن غرب

خطر آلودگى رادیواکتیو آن همه عظیم است که کلمات از بیان آن عاجزند. در مقایسه با عظمت خطر آلودگى رادیواکتیو، همه‌ی آنچه را که برشمردیم باید به هیچ انگاشت و متأسفانه من تا به حال هیچ نویسنده و هیچ کتابی را ندیده‌ام که اهمیت مسئله را آنچنان که باید مورد توجه قرار داده باشد. حتى در کتاب «کوچک زیباست» نیز، با آنکه در مقایسه با دیگر کتاب‌ها بینشی واقع‌گرایانه دارد، آنچنان که باید و شاید عظمت این مسئله بروز و ظهور ندارد. شوماخر در بیان خطرات انرژی هسته‌ای می‌گوید: در میان همه‌ی تغییراتی که به دست بشر در خانواده‌ی طبیعت ایجاد شده، شکافت هسته در مقیاس وسیع بدون شک خطرناک‌ترین و ژرفترین تغییر است. در نتیجه، یونیزه کردن پرتوهای یونساز به صورت شدیدترین عامل آلودگى محیط زیست و مخاطره‌آمیزترین عامل برای بقای نسان بر کره زمین در آمده است. (۱)

... اثرات پرتوهای آلفا، بتا و گاما بر بافتهای زنده به طور کامل شناخته شده است: ذرات اشعه مانند گلوله‌هایی هستند که ارگانیزم را از هم می‌شکافند، و آسیبی که از این جهت وارد می‌سازند به کمیت آنها و نوع سلول‌هایی که مصدوم می‌سازند بستگی دارد. (۲)

شوماخر بعد از بیان دگرگونی‌های ژنتیک ناشی از بمباران اشعه‌ی رادیواکتیو و ذکر این نکته که تأثیرات رادیواکتیو «نه تنها برای کسانی که به طور مستقیم از آن متأثر می‌گردند خطری محسوب می‌شود، بلکه فرزندان آنها را نیز به مخاطره خواهد افکند» (۳) می‌افزاید: بعد جدیدی نیز بر اثر این واقعیت مطرح می‌شود که در حالی که آدمی اکنون می‌تواند عناصر رادیواکتیو ایجاد کند - و چنین نیز می‌کند - همینکه آنها را ایجاد کرد، نمی‌تواند عملی برای کاهش رادیواکتیوته‌ی آنها انجام دهد. نه بازتاب شیمیایی و نه مداخله‌ی فیزیکی، بلکه فقط گذشت زمان می‌تواند شدت پرتو را بعد از آزادشدن آن تخفیف دهد. کربن ۱۴ نیمه عمری حدود ۵۹۰۰ سال دارد، بدان معنی که حدوداً شش هزار سال طول خواهد کشید تا قدرت رادیواکتیویتی‌اش به نصف آنچه بوده است تقلیل یابد. نیمه عمر استرونتیوم ۹۰ بیست و هشت سال است. لیکن درازای این نیمه عمر هر چه باشد، پاره‌ای پرتوها تقریباً به طور نامحدود دوام می‌یابند، و هیچ عملی نمی‌توان درباره‌ی آنها انجام داد جز آنکه کوشش شود که ماده‌ی رادیواکتیو در مکان امنی قرار گیرد.

اما بینیم یک مکان امن مثلاً برای مقادیر عظیم پس‌مانده‌های رادیواکتیو که به‌وسیله‌ی راکتورهای هسته‌ای ایجاد می‌شود کدام است؟ هیچ مکانی را نمی‌توان در روی زمین سراغ کرد که امن باشد. زمانی این اندیشه وجود داشت که این پس‌مانده‌ها می‌توانند به طور امن در اعماق اقیانوسها قرار گیرند، بر این فرض که در چنین ژرفا هیچ موجود زنده نمی‌تواند حیات خود را حفظ کند. لیکن این فرض را اکتشاف شورویها در

ژرفای دریاها باطل گرداند. هر جا که حیات باشد، مواد رادیوآکتیو به درون سیکل زیستی جذب می شود. در ظرف چند ساعت از قرار دادن این مواد در آب، توده‌ی عظیمی از آنها را می توان در ارگانسیم های زنده یافت. پلانکتون و جلبک و بسیاری دیگر از حیوانات دریایی قدرت متمرکز ساختن این مواد را با فاکتور ۱۰۰۰ و در پاره‌ای موارد حتی با فاکتور یک میلیون دارا هستند. همچنانکه یک ارگانسیم، ارگانسیم دیگر را تغذیه می کند، مواد رادیوآکتیو از نردبان حیات صعود می کند و راه خود را دوباره به سوی انسان می یابد (۴)... پس مانده‌های «سطح بالا» همچنان در درون دریا قرار داده می شوند، در حالی که کمیت‌هایی از پس مانده‌های به اصطلاح «متوسط» و «سطح پایین» به درون رودخانه‌ها یا مستقیماً در زیرزمین تخلیه می شوند.

گزارشی از کمیسیون انرژی اتمی امریکا مختصراً حاکی از این است که پس مانده‌های مایع آهسته آهسته راه خود را به درون آبهای زیرزمینی می گشایند، و تمام یا قسمتی (کذا!) از رادیوآکتیو ته‌ای را که دارا هستند به طور شیمیایی یا فیزیکی در خاک باقی می گذارند. (۵)

وسعت و عمق مخاطره از حدود معمولی و متعارف فهم و تصور انسان بسیار بسیار فراتر است. شوماخر سخنی را از فردی به نام ادوارد دی. دیوید (مشاور علمی نیکسون) نقل می کند که بسیار وحشتناک است. فرد مذکور ضمن صحبت درباره‌ی مخزن فضولات رادیوآکتیو گفته است: آدمی درباره‌ی چیزی که باید قبل از بی ضرر شدن حدود ۲۵۰۰۰ سال در زیرزمین محبوس باشد، احساسی هول‌انگیز دارد. (۶)

اما به‌راستی چرا با توجه به این خطر عظیم که خود سیاستمداران غربی بر آن تأکید دارند، باز هم انرژی هسته‌ای چون واقعیت مسلمی تلقی می شود که باید جانشین سایر اقسام انرژی شود؟ چرا؟ چگونه بشریت حاضر می شود خطری اینچنین وسیع و بزرگ را برای رسیدن به رفاه بیشتر بپذیرد؟ شوماخر در وسعت این خطر گفته است: سرانجام وقتی موضوع آلودگی هوا، آب و خاک به پرتوهای یونساز مطرح است چگونه می توان مسئله‌ی آلودگی هوا به دود را مورد توجه قرارداد؟ من نمی خواهم مضرات آلودگی هوا و آب را در وضعیت کنونی ناچیز جلوه دهم، لیکن هنگامی که با آنها روبرو می شویم، نباید «تفاوت در ابعاد» را از نظر دور داشت: آلودگی رادیوآکتیو مخاطره‌ای است که وسعت «بعد» آن برای بشر بیسابقه است. کسی ممکن است حتی سؤال کند: وقتی هوا مملو از ذرات رادیوآکتیو است، تأکید ورزیدن بر هوای پاک چه معنایی دارد؟ و یا اینکه وقتی آب و خاک مسموم گردد محافظت از هوا چه فایده‌ای خواهد داشت؟

حتی یک اقتصاددان ممکن است این سؤال بجا را مطرح کند: هنگامی که زمین، یعنی تنها جایگاهی که برای زیست در اختیار داریم، به موادی آلوده گردد که موجب نقص بدنی در کودکان یا نواذگان ما گردد، پیشرفت اقتصادی، یا به اصطلاح سطح بالای زندگی، چه معنایی خواهد داشت؟ (۷)

پس مانده‌های پر دوام رادیواکتیو روز به روز روی هم انباشته می‌گردند و هیچ راهی برای از بین بردن آنها وجود ندارد. خطر بسیار عظیم‌تر از آن است که بتواند با کلمات بیان شود. کسی نمی‌تواند گمان کند که به خاطر دور بودن از محل مخازن پس مانده‌های رادیواکتیو از خطر در امان است، چرا که زمین محدود و کروی است. ابرهای یونیزه‌ی ناشی از آزمایش هسته‌ای در آریزونا می‌تواند در چین ببارد و ده‌ها هزار نفر را نابود کند. چرخه‌های حافظ حیات در کره‌ی زمین با یکدیگر پیوندی آن همه فعال دارند که کسی نمی‌تواند خود را در برابر مخاطره‌ی بزرگ پس مانده‌های رادیواکتیو مصون بداند.

در چهارمین کنفرانس ملی سرطان در آمریکا در سپتامبر ۱۹۶۰، لستر برسلو (۸) عضو اداره‌ی بهداشت عمومی ایالت کالیفرنیا گزارش داد که ده‌ها هزار ماهی قزل‌آلا در جایگاه‌های تخم‌گذاری غربی ناگهان به سرطان کبد دچار شده‌اند و ادامه داد: تغییرات تکنولوژیک که بر محیط انسان اثر می‌گذارند، با چنان سرعتی زیاد و مهاری اندک صورت می‌پذیرند که جای بسی شگفتی است که تاکنون انسان از آن نوع سرطان همه‌گیر که امسال میان ماهیان قزل‌آلا شیوع یافت، جان سالم به‌در برده است. (۹)

شوماخر نظر نهایی خود را درباره‌ی انرژی هسته‌ای اینچنین اعلام می‌کند: هیچ درجه از رفاه نمی‌تواند انباشت مقادیر عظیم مواد بسیار مخرب و مهلکی را توجیه کند که هیچکس نمی‌داند چگونه می‌توان از خطر آن «ایمن» بود و به صورت خطری بی‌قیاس برای نسل‌های بعد و حتی اعصار زمین‌شناسی باقی خواهد ماند. انجام دادن چنین عملی تجاوز به ذات زندگی است، تجاوزی فوق‌العاده بزرگتر از هر جنایتی که تاکنون به دست بشر صورت گرفته است. این پندار که یک تمدن می‌تواند پایه‌های خود را بر چنین تجاوزی استوار سازد یک شرارت اخلاقی، معنوی و مابعدالطبیعی است. این بدان معنی است که امور اقتصادی آدمی را به‌گونه‌ای سامان دهیم که گویی خود مردم حقیقتاً حائز هیچ اهمیتی نیستند. (۱۰)

اما هنوز سؤال ما بر جای باقی است. چرا بشر با آگاهی از مخاطره‌ای اینچنین عظیم باز هم نمی‌تواند از انرژی اتمی دل بکند؟ جواب این سؤال را باید به قول شوماخر در دیکتاتوری اقتصاد جست و جو کرد: ... در حقیقت هیچ مثال روشنتری در مورد دیکتاتوری مسلط اقتصاد [در مقایسه با مورد استفاده از انرژی اتم] نمی‌توان یافت. ساختن نیروگاه‌های متعارف، خواه بر اساس استفاده از زغال سنگ و خواه استفاده از نفت، و یا نیروگاه‌های هسته‌ای، با توجه به مبانی اقتصادی تصمیم‌گیری می‌شود؛ و شاید کمترین توجه به «پیامدهای اجتماعی» مبذول گردد که احتمالاً از انقطاع بیش از حد سریع صنعت زغال سنگ ناشی می‌گردد. لیکن این موضوع که شکافت هسته‌ای می‌تواند عامل یک مخاطره‌ی باور نکردنی، مقایسه ناشدنی، و بی‌همتا برای حیات بشر به‌شمار آید در هیچ یک از محاسبات وارد نمی‌شود و هرگز محلی از اعراب ندارد. (۱۱)

روند کنونی توسعه‌ی اقتصادی در جهان، سیری جدا از انسان یافته است و بشریت را جبراً در مسیری ناخواسته به سوی نابودی حیات طبیعی پیش می‌راند. بهتر بود به جای کلمه‌ی «جبراً» از لفظ «ایجاباً» استفاده می‌کردیم، اما به لحاظ تأکید بیشتر بر ماهیت دترمینیستی این روند کلمه‌ی «جبراً» را به کار بردیم. تفاوت معنای جبر و ایجاب در آنجاست که با وجود جبر اراده‌ی آزاد انسان مطلقاً نابود می‌شود و امکان حرکت مختارانه از آدمی سلب می‌شود.

هر چند دترمینیسم (۱۲) را اکثراً جبر ترجمه کرده‌اند، اما مسلماً لفظ موجبیت بهتر است. صرف نظر از بحث در الفاظ، روند کنونی توسعه‌ی اقتصادی که در ذات خویش با رشد غول‌آسای تکنولوژی متحد است بشریت را ایجاباً در مسیری می‌راند که با اختیار و اراده‌ی آزاد انسانی منافات دارد. هر چند این سیر جبری نیست، نباید از نظر دور داشت که هیچ کس جز معدودی از خاصه‌ی اولیای خدا نمی‌تواند گردن خویش را از طوق عبودیت آن آزاد کند. همین موجبیت است که شوماخر آن را دیکتاتوری اقتصاد نامیده است. بهترین دلیل برای وجود این سیر ایجابی یا دیکتاتوری اقتصاد همین انرژی اتمی است: روند کنونی توسعه‌ی اقتصادی ایجاب می‌کند که ما از انرژی اتمی استفاده کنیم و هر مخاطره‌ای هر چقدر هم که عظیم باشد در برابر این نیاز هیچ نیست! این توجیه هر چند بسیار احمقانه است، اما منطقی است که ابرقدرت‌ها، سیاستمداران، کارتل (۱۳)‌ها و تراست (۱۴)‌ها، راکفلر (۱۵)‌ها، دست‌اندرکاران اقتصاد جهانی و کارشناسانی چون «هرمن کان» (۱۶) از آن استفاده می‌کنند و متأسفانه چیزی که اصلاً در این محاسبات دخالت ندارد آینده‌ی بشریت و ضایعات فرهنگی و اجتماعی است.

زمینه‌ی دیگری که می‌توان دیکتاتوری اقتصاد را به روشنی در آن پیدا کرد مسئله‌ی مصرف است. شوماخر جامعه‌ی مصرفی کنونی را به معتادی تشبیه می‌کند که هر چقدر هم وضعیت خود را نکبت‌بار احساس کند رهایی از چنگال اعتیاد را بی‌نهایت دشوار می‌بیند. (۱۷) این یک واقعیت غیر قابل انکار است و شواهد و مصادیق بسیاری بر آن دلالت دارد.

روژه گارودی در کتاب «هشدار به زندگان» نوشته است: ...اقتصاد آزاد «بشیوه‌ی غربی» برای رفع احتیاج بازار نیست بلکه برای ایجاد بازار احتیاج است!

در سال ۱۹۶۰ مدیر بزرگترین سازمان جهانی تبلیغات و آگهی‌های بازرگانی: «والتر تامسون» اعلام کرد که آمریکاییان برای آنکه بتوانند با آهنگ شتابان تولید، همگامی کنند، باید سالی شانزده میلیارد دلار بر مصرف خود بیفزایند. (و حال آنکه هر فرد آمریکایی در حدود شانزده برابر یک فرد عادی غربی بطور کلی مصرف می‌کند). (۱۸)

مصرف بیشتر برای تولید بیشتر، ضرورت حتمی اقتصاد امروز است، چرا که اگر کالاهای تولید شده مصرف نشود امکان توسعه‌ی تولید، یعنی امکان توسعه‌ی اقتصادی، وجود نخواهد داشت. بنابراین، برای تولید بیشتر که ضرورت توسعه‌ی اقتصادی است باید مردم را به مصرف هر چه بیشتر ترغیب کرد و بدین علت است که تبلیغات - یا بهتر بگوییم پروپاگاندا (۱۹) - یکی از ارکان اساسی توسعه به شیوه‌ی غربی است. در کتاب «علم اقتصاد» (۲۰) نوشته‌ی «ارنست ماندل» (۲۱) آمده است: چرخهای تولید با چنان سرعتی می‌چرخد که کوچکترین درنگ مصرف‌کننده در خرید، تمامی بنای اقتصاد را به لرزه تواند افکند. متخصصان تکنیک‌های جدید، از بازاریابی گرفته تا روابط عمومی، کارشناسان تبلیغات... برآنند که این «درنگ» را از میان بردارند یا آن را پیش‌بینی کنند.... این آلت فعل شدن مصرف‌کننده که دفاع از سرمایه‌داری را به عنوان نظامی که آزادی مصرف‌کننده را تضمین می‌کند به باد تمسخر می‌گیرد، به حادثه‌ترین شکل بیگانگی انسان منتهی می‌گردد: به کار بستن وسایل توده‌گیر اقناع افراد که نیروهای ناخودآگاه و غریزی انسان را بیدار می‌سازد، تا به خریدن و «انتخاب کردن» وادارش کند و مستقل از اراده و آگاهی خود عمل کند. (۲۲)

در همان کتاب می‌خوانیم: مجله‌ی «فورچن» می‌نویسد: «شهروند آمریکائی از دمیدن روز تا لحظه‌ای که به بستر می‌رود، در یک حالت محاصره بسر می‌برد. عملاً همه‌ی آنچه او می‌بیند، می‌شنود، لمس می‌کند، می‌چشد یا احساس می‌کند مجسم‌کننده‌ی کوششی است که بدو چیزی فروخته شود... تبلیغات، برای آنکه به درون غشاء استحفاظی او رخنه کند، بایستی مدام بر او ضربه‌های ناگهانی بزند، آزارش دهد، اعصابش را مسخر سازد، گمراهش کند یا آنکه به وسیله‌ی روش 'شکنجه با قطره‌های آب چینی، یعنی از راه تکرار بی‌انقطاع، مقاومتش را درهم شکند.» (۲۳)

روژه گارودی نیز همین مسئله را با بیانی دیگر مورد توجه قرار داده است: تبلیغات تجاری (به شیوه‌ی غربی) بیش از آنکه مایه‌ی تباهی طبیعت باشد موجب هلاکت انسان است: بیش از یکصد هزار نفر کارمند آژانسهای تبلیغاتی، شب و روز در پی ایجاد «واکنش‌های شرطی» در مردم‌اند تا آنان را در برابر «آفیش»ها - سرلوحه‌ها - و فیلمهای تبلیغاتی تلویزیونی، تأثیرپذیر (و شاید بهتر باشد بگوییم آسیب‌پذیر) سازند. شیوه‌ی بنیادین کار این مؤسسات غربی تبلیغات تجاری بر فرمول معروفی که «هیتلر» در کتاب خود «نبرد من» در مورد «پروپاگاندا» مطرح کرده است، استوار است: «وقتی می‌خواهید جامعه‌ی را به سوی چیزی بکشید، حیوانی‌ترین و پست‌ترین غرائز او را آماج و نشانه‌ی 'پروپاگاندا' یا تبلیغات خود قرار دهید. غده‌ی آب دهان او را برای آگاهی یک 'کنسرو و غریزه‌ی جنسی او را برای آگاهی یک جوراب یا یک اتومبیل آخرین سیستم، تحریک کنید.» (۲۴)

و به‌راستی سردمداران قافله‌ی مدنیت در مغرب زمین چه خوب به این توصیه عمل کرده‌اند! رعایت عفت عمومی به ما اجازه نمی‌دهد که عمق فجایع تبلیغاتی را بیشتر از این بشکافیم. تبلیغات تجاری در سراسر دنیا بر وجود حیوانی بشر و کثیف‌ترین امیال و آمال او بنا شده است و هیچ چاره‌ای جز این نیست: برای حفظ سیستم کنونی اقتصاد آزاد و دست‌آوردهای آن که فرآورده‌های تمدن کنونی مغرب زمین باشد، باید از یک سو دوام و ماندگاری تولیدات کارخانه‌ها را تقلیل داد و از سوی دیگر مردم را به مصرف هر چه بیشتر و اسراف و تبذیر وادار کرد. تصور اینکه مردم دنیا حتی برای لحظه‌ای به نیازهای حقیقی خویش و الگویی متناسب با حوائج واقعی انسان بازگردند، برای یک اقتصاددان وحشتناک‌ترین چیزی است که ممکن است اتفاق بیفتد. اگر حتی برای یک لحظه چنین اتفاقی در دنیا بیفتد و مردم فقط برای یک لحظه، درست به اندازه‌ی نیاز واقعی خویش مصرف کنند، ادامه‌ی روند کنونی توسعه‌ی صنعتی دچار مخاطرات و بحران‌هایی آن همه عظیم خواهد شد که تصور آن بسیار دشوار است. از یک سو اقتصاد بر همه‌ی وجوه دیگر زندگی بشر غلبه یافته است و انسان را در محدوده‌ی مادی وجود خویش محصور ساخته، و از جانب دیگر، اقتصاد نیز - با مفهومی که امروزه پیدا کرده است - بنیان توسعه‌ی خویش را بر پست‌ترین امیال و آمال حیوانی بشر استوار داشته است. موجبیت اقتصاد - یا به‌قول شوماخر دیکتاتوری اقتصاد - به ناچار تمدن امروزی بشر را به جانبی متخالف با غایات حقیقی آفرینش انسان و حوائج واقعی او می‌کشاند. تولید هر چه بیشتر ضرورتاً مصرفی هر چه بیشتر را ایجاب می‌کند و بر همه‌ی آنان که احاطه‌ای هر چند محدود در زمینه‌ی اقتصاد دارند روشن است که جلوگیری سیستم اقتصادی امروز از شتاب فزاینده‌ای که در زمینه‌ی تولید دارد، به چه معناست. جلوگیری از شتاب فزاینده‌ای که امروز در زمینه‌ی تولید کارخانه‌ای وجود دارد، حتی برای لحظه‌ای چند، بدون شک به فروپاشی ابرقدرت‌های اقتصادی و تحولاتی بسیار عظیم و غیر قابل پیش‌بینی در سیستم واحد اقتصاد کنونی کره‌ی زمین منجر خواهد شد.

هیچ‌کس کوچک‌ترین تردیدی ندارد که حاکمیت ابرقدرت‌ها و ادامه‌ی سلطه‌ی آنها بر جهان از طریق کارتل‌ها و تراست‌ها و دست‌های پنهانی سرمایه‌داران بین‌المللی اعمال می‌شود و آنان نیز حاکمیت خویش را بر عادات و نقاط ضعف بشریت بنا کرده‌اند و سعی می‌کنند با ایجاد حوائج کاذب و غیر حقیقی برای آدم‌ها، موقعیت استکباری خویش را از خطر محفوظ دارند. برای مبارزه با این سلطه‌گری چه می‌توان کرد؟ آیا می‌توان از همان طریقی که این ابرقدرت‌ها حکومت جهنمی خویش را بر کره‌ی زمین مستدام می‌دارند، با آنها مبارزه کرد؟ یا باید راه‌هایی خارج از سیستم‌های شناخته شده‌ی کنونی جست و جو کرد؟

پیروزی انقلاب اسلامی ایران تنها تجربه‌ای است که حقیقت را آنچنان که هست به مردم جهان نشان داد. انقلاب اسلامی ایران نشان داد که برای مبارزه با قدرت جهنمی استکبار هرگز نمی‌توان از همان طرقی اقدام

کرد که او خود بنیان آن را نهاده است. شعار «مشت و درفش» و «خون و شمشیر» به خوبی می‌تواند از عهده‌ی بیان حقیقت برآید و همین‌طور، قیام عاشورا اسوه‌ای است که تنها راه پیروزی بر باطل را بر ما نمایان می‌سازد. اگر جبهه‌های جنگ ما امروز بر همان سلاح‌هایی متکی بود که خود ابرقدرت‌ها می‌سازند و اگر ادامه‌ی جنگ ما موکول به تهیه‌ی سلاح‌های مدرن می‌شد، مطمئناً امروز هیچ اثری از انقلاب اسلامی در جهان باقی نمانده بود و حتی یادگار آن نیز از کتاب‌های تاریخ پاک شده بود. سر پیروزی ما در جبهه‌های جنگ با ابرقدرت‌ها همین است که ما هرگز متکی به سلاح نیستیم. اتکای ما به ایمان خود و امدادهای غیبی است که ایمان ما مجاری نزول آنهاست و اگر اینچنین نبود و پیروزی ما موکول به همپایی با قافله‌ی نظام اقتصادی و صنعتی غرب می‌شد، همان‌طور که عرض شد، امروز حتی یادگارهای انقلاب اسلامی را نیز از کتاب‌های رسمی تاریخ شسته بودند، چه برسد به اینکه نظام جمهوری اسلامی بتواند همانند امروز مجرای تحقق اراده‌ی حق تعالی و اقامه‌ی قسط و عدل در کره‌ی زمین قرار بگیرد. (۲۵)

رمز پیروزی ما در این است که خود را از دیکتاتوری اقتصاد رها کرده‌ایم، و یا بهتر بگوییم، در راهی قرار داریم که به نفی دیکتاتوری اقتصاد می‌انجامد. دشمن نیز بر این واقعیت به خوبی آگاهی دارد و می‌داند که شکست ما آنجاست که اقتصاد بتواند بر سایر وجوه زندگی ما غلبه پیدا کند و اگر اینچنین نبود و دشمن بر این حقیقت وقوف نداشت، بدون شک همه‌ی تلاش خود را در این جهت تمرکز نمی‌بخشید. جنگ نفت و حملات سازمان‌یافته‌ی دشمن به مراکز صنعتی ما نشان‌دهنده‌ی همین واقعیت است که استکبار جهانی می‌خواهد با تحمیل فشارهای تحمل‌ناپذیر اقتصادی، ما را وادار کند که از اعتقاداتمان صرف نظر کنیم. آنها می‌خواهند با اقتصاد بر اعتقاد ما غلبه کنند، و انصافاً در دنیای امروز، اگر هم راهی برای غلبه بر ایمان و اعتقاد وجود داشته باشد، همین است و لاغیر.

ابرقدرت‌ها در هیچ یک از مقاطع تاریخ حاکمیت خویش به موردی چون انقلاب اسلامی ایران برنخورده‌اند. آنها همواره توانسته‌اند که نهضت‌های اعتقادی را با فشارهای اقتصادی سرکوب کنند یا حداقل به انحراف بکشانند. تاریخ قرن‌های اخیر در کره‌ی زمین مملو از شواهد و مصادیقی است که می‌توانند این ادعا را تأیید کنند. در بعضی از این موارد همچون شیلی، شکست کامل بوده است و در بعضی دیگر مثل کوبا، رهبران انقلاب ناچار شده‌اند که از ترس شغال به گرگ پناه ببرند و از چاله به چاه بیفتند.

ماهیت اقتصاد مبتنی بر تکنولوژی هم، همچون علتی مزید به این فجایع کمک رسانده است. در تکنولوژی مدرن، کوچک‌ترین درنگ معنای نابودی دارد و این واقعیت، ضرورت‌ها و موجیبت‌های ناخواسته‌ای را بر تمام جوامع در سراسر کره‌ی زمین تحمیل کرده است. اقتصاد امروز در سراسر کره‌ی زمین مبتنی بر تکنولوژی

است و از آنجا که اقتصاد نیز بر سایر وجوه حیات بشری غلبه یافته است، پر روشن است که کوچک‌ترین وقفه در چرخ‌های بی‌رحم تکنولوژی چه معنایی دارد. امروزه در همه جای کره‌ی ارض، بلا استثنا، حکومت‌ها همه‌ی ساختارها و سازمان‌بندی‌های اجتماعی را به‌گونه‌ای تنظیم کرده‌اند که از این وقفه اجتناب کنند. بشریت برای پرهیز از این وقفه ناچار شده است که همه چیز خود را بفروشد و فدا کند؛ فرهنگ، اخلاق، عشق، عاطفه... همه چیز فدای استمرار حرکت چرخ‌های تکنولوژی شده است، و البته همان طور که عرض شد، تکنولوژی فی نفسه دارای اینچنین قدرتی نیست؛ ماده‌گرایی بشر است که قدرتی این همه به تکنولوژی بخشیده است.

در اینجا مناسب است که بار دیگر اشاره‌ای کوتاه به مفهوم «توسعه» داشته باشیم. لازمه‌ی دستیابی به توسعه یافتگی این است که ما همه‌ی ساختارها و سازمان‌بندی‌های اجتماع را در جهت رشد اقتصادی تنظیم کنیم و بدین ترتیب فرهنگ نیز تابعی از اقتصاد خواهد شد. آیا اسلام ما را در این راه مجاز می‌دارد یا خیر؟

ضرب‌المثل مشهوری می‌گوید «شکم گرسنه دین و ایمان نمی‌شناسد» و این معنا تقریباً شبیه به محتوای این حدیث است که می‌فرماید: کاد الفقر ان یكون کفرآ. (۲۶) سؤال اینجاست که آیا انسان اجازه دارد خود را به محتوای این ضرب‌المثل تسلیم کند یا خیر. آیا حضرت رسول اکرم (ص) و یاران و اصحاب معدود ایشان در محاصره‌ی اقتصادی شعب ابی‌طالب خود را به این معنا تسلیم کردند؟ مشهور است که در طول این سه سال بسیار بود روزهایی که آنها هر یک به دانه‌ای خرما یا کمتر از آن اکتفا کردند و استقامت ورزیدند و در برابر مشرکان تسلیم نشدند.

موجبیت یا دیکتاتوری اقتصاد با اختیار و اراده‌ی آزاد انسانی منافات دارد. تنها در یک صورت ما مجاز هستیم که همه‌ی نظامات اجتماعی را بر محور رشد اقتصادی تنظیم کنیم و آن اینکه رشد و توسعه‌ی اقتصادی با تکامل و تعالی روحانی ما انطباق پیدا کند. در جهان امروز، بالعکس، توسعه‌ی اقتصادی همواره در مسیری است که با تعالی روحی بشر منافات دارد و رشد اقتصادی به ابتذال اخلاقی بشر می‌انجامد. یک بار دیگر به گفته‌ی هیتلر در کتاب «نبرد من» رجوع کنیم که گفت: «وقتی می‌خواهید جامعه‌ای را به سوی چیزی بکشید، حیوانی‌ترین و پست‌ترین غرایز او را آماج و نشانه‌ی پروپاگاندا یا تبلیغات خود قرار دهید. غده‌ی آب دهان او را برای آگاهی یک کنسرو و غریزه‌ی جنسی او را برای آگاهی یک جوراب یا یک اتومبیل آخرین سیستم، تحریک کنید.»

اگر کسی دچار این توهم باشد که می‌توان پروپاگاندا تجارتی به راه انداخت و در عین حال از آنچه هیتلر گفته است پرهیز کرد، بسیار به خطا رفته است. اگر کسی دچار این توهم است، نگاهی به پروپاگاندهای

تجارتی در سیمای جمهوری اسلامی ایران بیندازد. گمان نمی‌کنم تردیدی وجود داشته باشد که امروز تلویزیون ایران عقیف‌ترین و نجیب‌ترین تلویزیونی است که در سراسر جهان وجود دارد هر چند کاملاً بر معیارهای اسلامی مبتنی نیست و از فضای غربزده‌ی حاکم بر مجامع هنری و تبلیغاتی ما جان سالم به در نبرده است. اگر بتوان از لفظ «سالم» استفاده کرد مسلماً سالم‌ترین فیلم‌های تبلیغاتی که در جهان پخش می‌شود همین فیلم‌هایی است که در تلویزیون خودمان می‌بینیم، اما با این همه، برای جذب سرمایه‌های مردم در بانک‌های صادرات و تجارت ناچار از جاذبه‌ی مادی پیکان و سکه‌های بهار آزادی سود می‌جویند، یعنی به ناچار بر طبق توصیه‌ی مشهور هیتلر «پست‌ترین غرایز بشر» را آماج پروپاگاندا خود قرار داده‌اند.

متأسفانه بعضاً تصور کرده‌اند که این قانون، عمومی است و مثلاً می‌توان برای جذب مردم به سوی جبهه‌ها و جانفشانی یا شرکت مردم در انتخابات باز هم از تحریک همین غرایز استفاده کرد. لحن و محتوای تبلیغات تلویزیونی ما اکثراً به گونه‌ای است که تو گویی امت مسلمان را نیز باید با استفاده از حیل‌های روانشناسانه فریفت و آنان را به صحنه‌های جانفشانی و ایثار کشاند، غافل که اگر تبلیغات غربی بر غفلت و فریب مردم استوار است، بالعکس، تبلیغات ما باید بر آگاهی آنها تکیه داشته باشد. حضور یکپارچه‌ی امت ما در صحنه‌های جهاد فی سبیل الله نشان‌دهنده‌ی این معناست که آنان با خودآگاهی کامل سر از تبعیت امیال و غرایز پست و حیوانی خویش باز کشیده‌اند و دیگر نمی‌توان آنان را به شیوه‌ی غربی‌ها با حیل‌های روانشناسی اجتماعی به حضور در صحنه‌های سیاست وادار کرد.

علت شکست حیل‌ها و تمهیدات استکبار جهانی در برابر ما نیز همین است. هر یک از این ترفندهایی که آمریکا از آغاز پیروزی انقلاب اسلامی در برابر ما به کار برده است و هنوز هم به کار می‌برد کافی است که انقلاب یا رژیم را سرنگون کند، اما در برابر جمهوری اسلامی ایران از همه‌ی این مکرها جز تثبیت بیشتر ما و صدور انقلاب اسلامی به همه‌ی جهان کار دیگری بر نیامده است.

چرا اینچنین است؟ آنچه که به ما اینچنین قدرتی بخشیده این است که ما برخلاف همه‌ی دنیا تابع اعتقاداتمان هستیم نه اقتصادمان، هر چند که مدنیت ما، مناسبات اجتماعی، بافت عمومی جامعه و ساختار تشکیلاتی دوایر اجرایی و حتی حقوقی ما، میراثی است که از رژیم طاغوت برای ما مانده است، و البته ناگفته نماند که با توجه به وضعیت کلی بشر در سطح کره‌ی زمین، و تجربیات تاریخی قرن‌ها زندگی بشر، تثبیت و تحکیم و استقامت روزافزون و صدور ارزش‌های انقلاب ما به جهان معجزه‌ای است که اگر به واقعیت نپیوسته بود هرگز باور نمی‌شد و هنوز هم با اینکه هشت سال از پیروزی انقلاب اسلامی می‌گذرد اکثر مردم جهان از تسلیم شدن به این واقعیت سر باز می‌زنند.

رمز پیروزی ما استقامت است. استقامت محتوای اصلی این فرمایش قرآنی است که فاستقم کما امرت و من تاب معک (۲۷). کسی تردید ندارد که محتوای آن ضرب‌المثل مذکور - آدم گرسنه دین و ایمان نمی‌شناسد - اکثراً درست است، اما این دستور قرآنی که ما را به استقامت در شعب ابی طالب فرا می‌خواند، آمده است تا ما را از زمره‌ی آن اکثریت خارج کند. وقتی ما از زمره‌ی آن اکثریت خارج شدیم، دیگر اقتصاد نیست که برای ما تعیین تکلیف می‌کند بلکه اعتقاد است. مسلماً محتوای این حدیث - کاد الفقر ان یكون کفراً - اهمیت اقتصاد را به ما گوشزد می‌کند و حقیر نیز در پی نفی اهمیت اقتصاد نیستم بلکه می‌خواهم با توجه به اهمیت اقتصاد، جایگاه واقعی آن را پیدا کنم.

مسلماً اسلام به ما اجازه نمی‌دهد که به‌گونه‌ای عمل کنیم که موجبیت یا دیکتاتوری اقتصاد ما را به راهی مخالف با آرمان‌های اعتقادی و فرهنگیمان بکشاند. در جهان امروز هر چه هست همین است؛ اشاعه‌ی مصرف یکی از ضرورت‌های رشد و توسعه‌ی اقتصادی در جهان امروز است. روزه گارودی در کتاب «هشدار به زندگان» می‌گوید:

این اوجگیری مصرف مصنوعی به سه طریق در غرب امکان‌پذیر شده است:

۱- تولید اشیائی که خیلی زود فرسوده شده و از میان می‌رود یا شخص نمی‌تواند خودش آن را تعمیر یا ترمیم کند... کارخانه‌یی که لامپهای «فلورسنت» را ابتکار کرد، آنها را با ظرفیت و قدرتی برای ده‌هزار ساعت کار، ساخته بود ولی پس از آنکه این ظرفیت و قدرت را از ده‌هزار ساعت به هزار ساعت کاهش دادند، لامپهای «فلورسنت» را به بازار فرستادند. همچنین جورابه‌های «نایلون» در آغاز ساخت خود بنحوی بود که هیچگاه سوراخ نشود یا از هم در نرود ولی پس از آنکه آنها را در حمام بخاری گذاشتند که مقاومت آنها را کم کرد، به بازار فروش سپردند...

۲- منتظر نشدن برای فرسایش فیزیکی شیئی یا کالای خریداری شده، و خریدن و جانشین کردن انواع جدید آن که هر چند یکبار بشکل تازه‌ای به بازار می‌آید نه برای آنکه مزیتی بر انواع گذشته‌ی خود دارد بلکه فقط در شکل ظاهر خود دارای تفاوتی است که انواع گذشته‌ی خود را به اصطلاح: «دمده» و از شکل افتاده جلوه‌گر می‌سازد...

بیشتر تغییر شکل دادن‌ها به کالاهای تولیدی غرب، نه به منظور بهتر کردن و محکمتر ساختن است و نه حتی برای زیباتر شدن و بهتر کارکردن، بلکه منحصراً برای «دمده» کردن آنهاست تا ردیف تازه‌ی آنها که به بازار می‌آید، خریدار داشته باشد. این استفاده‌ی «پسیکولوژیک» (۲۸) یا روانشناسانه، از نظر اجتماعی، مجوزی پیدا می‌کند زیرا سبب مبادله‌ی پول و توزیع مجدد ثروت می‌شود....

بار دیگر تذکر این نکته ضروری است که ما گفته‌های غربی‌ها را به عنوان حجت مورد استناد قرار نمی‌دهیم و مسلماً اگر همه‌ی خوانندگان این سطور می‌توانستند از کلیات این مباحث استفاده کنند و خود در جست و جوی شواهد و مصادیق آن برآیند دیگر نیازی به ذکر گفته‌های غربی‌ها باقی نمی‌ماند. اما از آنجا که مع‌الأسف اکثر مردم با مباحث و مفاهیم کلی بیگانه هستند، لاجرم باید بحث را به مقابله با مکاتب و مظاهر بیگانه کشاند و با ذکر شواهد و مصادیق گوناگون، کلیات بحث را بر موارد تحقق آن انطباق بخشید. اگر نه، می‌دانیم که لازمه‌ی آگاهی و شناخت حقیقی، غلبه بر مقتضیات و شرایطی است که نیازهای کاذبی متناسب با محصولات تمدن جدید غرب برای انسان ایجاد می‌کند و در میان غربی‌ها و غرب‌زده‌ها نباید در جست و جوی اینچنین کسی بود.

روژه گارودی - که ما در این کتاب مکرراً به گفته‌های او در کتاب «هشدار به زندگان» مراجعه می‌کنیم - هر چند از متفکرین معاصر غربی است که اسلام آورده است و حتی تألیفات بسیاری در تأیید انقلاب اسلامی ایران دارد، اما نباید انتظار داشت که به طور کامل، با احاطه‌ی کامل بر زمان و مکان و آزاد از همه‌ی تعلقات تمدن جدید سخن بگوید چنان‌که از متفکرین و علمای هموطن خودمان هم جز از معدودی انگشت‌شمار هرگز نباید اینچنین انتظاری داشت. ولایت یافتن بر شرایط و مقتضیات و رها شدن از نیازهای کاذب تمدن حاضر، خرمن‌کوفتنی است که مرد کهن می‌خواهد؛ پیری همچون پیر جماران می‌خواهد که آن همه با معدن عظمت ذات ذوالجلال اتصال دارد که اگر همه‌ی دنیا هم در جبهه‌ای مخالف او اجتماع کنند تردیدی در حقیقت راه خویش پیدا نکند و ابراهیم‌وار، با رضا و تسلیم و توکل، آتش را به گلستان مبدل سازد.

کتاب «هشدار به زندگان» هر چند سرتاپا هشدار می‌دهد، اما برای کسی که حتی بویی از گلستان معارف اسلام به مشام جانش رسیده باشد پر روشن است که روژه گارودی هنوز هم از پس میله‌های زندان معیارهای تفکر غرب است که سخن می‌گوید، و همین‌طور شوماخر، نویسنده‌ی کتاب «کوچک زیباست» که بسیار مورد استناد ما در این کتاب واقع می‌شود نیز، هر چند بعضاً نظریات پیشرفته‌ای تقریباً متناسب با اعتقادات اسلامی ما ارائه می‌دهد، اما مسلم است که هنوز نتوانسته خود را از تحجر و انجماد تفکر معاصر غرب و محدوده‌ی تنگ نظرانه‌ی علوم انسانی آن آزاد کند. و بدون شک اگر ما قصد بررسی مبانی تمدن غربی و مقابله با معیارهای آنان در باب توسعه‌ی اقتصادی نداشتیم هرگز به سخنان غربی‌ها مراجعه نمی‌کردیم، چرا که به‌راستی «در غرب خبری نیست».

اصالت اقتصاد - یعنی آن فاجعه‌ای که ما آن را دیکتاتوری اقتصاد نام نهادیم - امروز با شتاب فراوان جهان را به سوی یک جنگ ناخواسته‌ی جهانی پیش می‌برد. وابستگی اقتصادی جهان امروز به تولیدات روزافزون صنایع تسلیحاتی و تسلیحات اتمی تا بدانجاست که باید صراحتاً جنگ را عامل اصلی رونق اقتصادی نام نهاد، و درست به همین علت ترس از بحران‌های تحمل‌ناپذیر اقتصادی است که تولید تسلیحات و بویژه تسلیحات اتمی در جهان ادامه پیدا می‌کند و آتش جنگ در کره‌ی زمین خاموش نمی‌شود.

قصد حقیر این نیست که وجود جنگ در کره‌ی زمین را صرفاً به علت‌های اقتصادی بازگردانم. اراده‌ی انسانی که با ولنگاری خارج از مقیدات احکام و موازین شریعت زندگی می‌کند همواره متمایل به سوی قدرت است. نفس کافر، حیوان وحشی لجام‌گسیخته و قدرت‌طلب و سلطه‌جویی است که برای تحمیل اراده‌ی خویش بر دیگران لاجرم به سوی جنگ کشیده می‌شود و ریشه‌ی جنگ‌هایی که در دنیا رخ داده است و می‌دهد، غالباً در همین نکته‌ی ظریفی است که عرض شد. حکمت حکم جهاد فی سبیل الله را نیز می‌توان در همین نکته پیدا کرد، چرا که اگر مسلمانان در برابر پرخاشگری و قدرت‌طلبی و سلطه‌جویی کفر به مبارزه برخیزند، شیطان همه‌ی کره‌ی زمین را به تسخیر در خواهد آورد؛ و لو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض. (۳۰)

آلدوس هاکسلی در کتاب «وضع بشر» می‌گوید: یکی از مخاطره‌آمیزترین وجوه وضع کنونی نقش حیاتی تولید جنگ‌افزار در اقتصاد غرب است، بویژه اقتصاد امریکا که کاملاً متکی بر، چهل میلیارد دولاری است که همه‌ساله دولت، خرج تسلیحات می‌کند [این رقم مربوط به سی و چند سال پیش است. در سال ۱۹۷۸ رقم سرمایه‌گذاری دولت آمریکا در صنایع تسلیحاتی ۹۸/۲ میلیارد دلار بوده است. (۳۱)] چه فاجعه‌ای بالاتر از اینکه پایه رفاه جهان غرب بر آمادگی برای مرگ قرار گرفته است؟ این پدیده تازه نیست رکود اقتصادی دهه ۱۹۳۰ زمانی پایان پذیرفت که بسیج و تولید جنگ‌افزار دوباره بطور سیستماتیک آغاز گردید. در اواخر دهه ۱۹۳۰ یک برنامه وسیع خانه‌سازی در انگلیس به موقع اجرا درآمد اما این اقدام داروی مؤثری برای رفع بیکاری نشد، همان‌گونه که برنامه‌های اقتصادی حزب دموکرات [آمریکا] در دوران فرانکلین روزولت اثر چندانی در بهبود وضع مالی امریکا نداشت. اقتصاد زمانی رونق گرفت و بیکاری از میان رفت که به‌منظور مقابله با تهدیدات هیتلر، تولید جنگ‌افزار به مقیاس وسیع از سر گرفته شد. یعنی پدیده‌ای بنام خطر هیتلر سبب ایجاد رفاه و رونق گردید. امروز نیز همان وضع دیده می‌شود: ترس از رقابت روسیه که سبب صرف مبالغه‌گزافی برای ساخت اسلحه شده پای‌بست و اساس رونقی گردیده است که ما از آن بهره‌مندیم. یک سود و علاقه پنهان به نگهداری این سیستم وجود دارد که روگرداندن از آن و اندیشیدن چاره‌ی دیگری برای رونق اقتصادی مستلزم تعقل و تهور زیادی است. (۳۲)

از میان غربی‌ها، کمتر کسی است که بدین صراحت به اعتراف بپردازد. هاکسلی همان کسی است که کتاب «دنیای متهور نو» را نوشته و در فصل «بهشت زمینی» از همین مجموعه بدان اشاره رفته است. دنیای جدید رفاه و رونق اقتصادی خود را مدیون جنگ است، جنگ مستمری که هیچ‌گاه پایان ندارد، جنگ مستمری که اربابان اقتصادی دنیا، صاحبان کارتل‌ها و تراست‌ها نمی‌خواهند پایان داشته باشد، چرا که منافع اقتصادی آنها تماماً به جنگ وابسته است. ما از ذکر شواهد و آمار دیگری در این زمینه درمی‌گذریم و آنان را که مشتاق به تحقیق بیشتری هستند به کتاب «مجموعه‌های نظامی - صنعتی» و کتاب‌های دیگر ارجاع می‌دهیم.

به‌راستی اگر مردم دنیا و مخصوصاً مردم آمریکا و اروپا می‌دانستند که زندگی ماورای صنعتی آنها بر خون میلیون‌ها نفر انسان بی‌گناهی بنا شده است که در جبهه‌های جنگ با آمریکا و قدرت‌های استکباری دیگر بر زمین می‌ریزد، واکنش آنها چه بود؟ آیا شانه‌هایشان را بالا می‌انداختند و با لهجه‌ی لوس آمریکایی می‌گفتند **no matter**: [اهمیتی ندارد!]، یا نه؟... مهم نیست؛ آنچه هست این است که توسعه‌ی اقتصادی قطب صنعتی دنیا به طور کامل به گرسنگی و فقر و فلاکت و مرگ آن نیمه‌ی غیرصنعتی دنیا وابسته است، نیمه‌ی دیگری که اگر با یک دید واقع‌گرایانه به عالم نگاه کنیم، هرگز امکان صنعتی شدن آنها وجود ندارد و اصلاً راه حل مشکل آنها در صنعتی شدن و همپایی با قافله‌ی توسعه‌ی اقتصادی غرب نیست؛ راه نجات آنها در همین تجربه‌ای نهفته که ایران اسلامی در آن پا نهاده است.

اربابان کنونی دنیا در حقیقت کارتل‌ها و تراست‌هایی هستند که از طریق تجارت اسلحه و سینما و تلویزیون و اشاعه‌ی فحشا و ایجاد نیازهای مصرفی کاذب بر همه‌ی جهان حکومت می‌کنند، کارتل‌ها و تراست‌هایی که منافع شیطانی آنها بر وجود جنگ، فحشا، قتل و غارت اتکا دارد و اگر در جهان حتی برای چند لحظه ایمان و آرامش مذهبی و صلح و حیا و عفت و عشق و محبت برقرار شود، منافع اقتصادی و حاکمیت آنها از پای‌بست ویران می‌شود.

انسان اگر لحظه‌ای از غفلت به در آید گمان می‌کند که دنیا دارالمجانین بزرگی است که همه‌ی مفاهیم در آن وارونه شده‌اند و همان طور که حضرت امام امت روحی له الفدا فرمودند: «الفاظ از معانی تهی شده‌اند». شعار مجتمع‌های نظامی - صنعتی این است: «اگر خواستار صلحی، زمینه‌ی جنگ را مهیا ساز.» (۳۳) شما را به خدا آیا این شعار می‌تواند متراوش از یک عقل سلیم باشد؟ این شعار همان‌هایی است که وقتی ما برای دفاع از استقلال و شرافت و حراست از مرزهای اعتقادیمان به جهاد برخاستیم ما را به جنگ‌طلبی متهم کردند.

یک ژنرال چهار ستاره‌ی ارتش فرانسه در جواب روزه گارودی که از او پرسیده بود: «این بمب‌های اتمی برای دفاع از چه چیز ضروری و حیاتی است؟» با طنطنه‌ی هر چه تمام‌تر پاسخ گفته بود: «برای صلح! زیرا بمب اتمی در صورت عدم استفاده از آن، مفید است.» (۳۴)

آری برای صلح! به‌راستی الفاظ از معانی تهی شده‌اند. معنای صلح و جنگ در جهان امروز آنچنان بر هم انطباق یافته که مرزی فی‌مابین آن‌دو وجود ندارد.

اکنون رفته رفته به اعماق فاجعه‌ی دیکتاتوری اقتصاد نزدیک و نزدیک‌تر می‌شویم. اگر منافع اربابان اقتصادی دنیا به وجود جنگ و قتل و غارت و فحشا در جهان بازگشت دارد، آیا شما باور می‌کنید که آنها به خاطر مفاهیمی چون انسانیت، ترحم و غیره دست از منافع خویش بردارند؟ خیر! اگر امروز صلح در کره زمین بر موازنه‌ی قدرت اتمی متکی است از همین است که اربابان اقتصادی دنیا حاضر نیستند دست از منافع خویش بردارند، حال آنکه قدرت انفجار فقط سی بمب اتمی کافی است که همه‌ی کره‌ی زمین را به کویر طاعون‌زده‌ی مرده‌ای تبدیل کند.

پی نوشت ها:

۱. کوچک زیباست، ص ۱۰۵.
۲. کوچک زیباست، ص ۱۰۵.
۳. کوچک زیباست، ص ۱۰۶.
۴. کوچک زیباست، ص ۱۰۶.
۵. کوچک زیباست، صص ۱۰۶ و ۱۰۷.
۶. کوچک زیباست، ص ۱۴.
۷. کوچک زیباست، ص ۱۰۹.
۸. Lester Breslow
۹. کوچک زیباست، صص ۱۱۰ و ۱۱۱.
۱۰. کوچک زیباست، ص ۱۱۳.

۱۱. کوچک زیباست، ص ۱۰۵.

۱۲. Determinism

۱۳. Cartel، مجموعه‌ی چند شرکت بازرگانی که برای کنترل بازار و پرهیز از تراحم در تجارت گرد هم می‌آیند. _ و.

۱۴. Trust، اتحاد شرکت‌های بازرگانی جهت کاهش تراحم تجاری و کنترل قیمت. _ و.

۱۵. (Rockefeller ۱۸۳۹-۱۹۳۷؛ کارخانه‌دار آمریکایی. مالک شرکت معظم نفتی «استاندارد اویل». مجازاً به «سرمایه‌داری با دارایی باورنکردنی» اطلاق می‌شود. _ و.

۱۶. نگ.ک. به فصل «بهشت زمینی» در همین کتاب.

۱۷. کوچک زیباست، ص ۱۱۹.

۱۸. هشدار به زندگان، صص ۴۹۵ و ۴۹۶.

۱۹. propaganda

۲۰. Marxistische Wirtschafts Theorie

۲۱. Ernest Mandel

۲۲. ارنست ماندل، علم اقتصاد، هوشنگ وزیری، خوارزمی، تهران، ۱۳۵۹، ص ۲۲۳.

۲۳. علم اقتصاد، ص ۲۲۲.

۲۴. هشدار به زندگان، ص ۵۰۳.

۲۵. حضرت امام امت نیز در بخش‌های متعددی از پیام الهی خویش به حجاج بیت الله الحرام (سال ۶۵ هجری شمسی، ذی‌الحجه ۱۴۰۵ هجری قمری) به همین مهم اشاره فرمودند: «... و سلام بر مسلمانان صدر اسلام که با اندک تدارکات جنگی به سلاطین جور روم و ایران تاختند و از کمی یاران به خود ترس راه ندادند... و سلام بر حسین بن علی که با یاران معدود خویش برای برچیدن بساط ظلم غاصبان خلافت بپاخواست و از ناچیز بودن عده و عده به خود خیال سازش با ستمگر را راه نداد و کربلا را قتلگاه خود و فرزندان و اصحاب معدودش قرار داد و فریاد «هیئات منا الذله» اش را به گوش حق‌طلبان رساند که در نظر دنیاگرایان

و ملت پرستان، آنچه از این اولیای معظم الهی صادر شده بر خلاف عقل و شرع است. قیام بدون تجهیزات کافی را عقل آنان نمی‌پسندد...» صحیفه‌ی نور، ج ۲۰، ص ۱۲.

۲۶. نزدیک باشد که فقر به کفر منتهی شود.

۲۷. هود/ ۱۱۲

۲۸. psychologique

۲۹. هشدار به زندگان، صص ۴۹۶ تا ۵۰۱.

۳۰. و اگر خداوند بعضی از مردم را در برابر بعضی دیگر به جنگ برنمی‌انگیخت، فساد روی کره‌ی زمین را فرا می‌گرفت؛ بقره/ ۲۵۱.

۱۳. نگ.ک. به دکتر علیرضا ازغندی، مجتمعهای نظامی - صنعتی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۴، ص ۴۳.

۲۳. آلدوس هاکسلی، وضع بشر، اکبر تبریزی، مروارید، تهران، ۱۳۶۳، صص ۱۱۲ و ۱۱۳.

۳۳. مجتمعهای نظامی - صنعتی، ص ۱۸.

۳۴. هشدار به زندگان، ص ۵۲۱.

منبع: کتاب توسعه تمدن غرب

درباره‌ی شرکت‌های چند ملیتی و حاکمیت شیطانی آنها بر سراسر سیاره‌ی زمین بسیار گفته‌اند و بسیار شنیده‌ایم، اما هرگز حق مطلب آنچنان که باید ادا نشده است. شرکت‌های چند ملیتی امپراتوران امروز جهان هستند و اگر کسی بپرسد: «پس نقش دولت‌ها و حکومت‌ها چیست؟» باید پاسخ داد: «اگر حکومت‌ها خود برگزیده‌ی شرکت‌های چند ملیتی نباشند - که غالباً اینچنینند - در برابر سیطره‌ی عمیق و وسیع شرکت‌های چند ملیتی قدرتی ندارند.»

برای آنکه بتوان تصویر درستی از نفوذ و احاطه‌ی شرکت‌های چند ملیتی در دستگاه‌های حکومتی و بر سیاستمداران جهانی پیدا کرد، باید نخست به نسبتی که فی‌مابین اقتصاد و سیاست در جهان امروز وجود دارد توجه کرد و دریافت که آنچه در تعیین مرزها و معیارهای سیاسی اصالت دارد اقتصاد است. امروزه در سراسر کره‌ی زمین، بجز ایران، همان طور که عرض شد افسار سیاست در دست اقتصاد است و آن را به هر سوی که بخواهد می‌کشاند و حتی اگر جنگ فی‌مابین غول‌های سیاسی جهان وجود داشته باشد - که ندارد - جنگی اقتصادی است و باز هم، همان طور که عرض شد، علت این امر را باید در این مسئله‌ی فرهنگی یا مابعدالطبیعی جست و جو کرد: ماده‌گرایی بشریت. همین ماده‌گرایی است که اقتصاد را بر سایر وجوه حیات بشری غلبه داده و همه‌ی جهان را قلمرو ترکتازی و دیکتاتوری اقتصاد کرده است.

هر چند ما اصل را بر اختصار قرار داده‌ایم، اما باز هم برای تشریح نسبتی که فی‌مابین اقتصاد و سیاست وجود دارد و ترسیم واقعی قدرت جهانی «چند ملیتی‌ها» به ناچار باید به شواهدی چند مراجعه کنیم.

روژه‌گارودی در کتاب «هشدار به زندگان» در تشریح قدرت چند ملیتی‌ها و نفوذ آنها در سیاست کشور فرانسه می‌گوید: دشمن نه در چپ است و نه در راست. نه در این حزب است و نه در آن حزب... در فرانسه، مراکز واقعی تصمیم‌گیری بیرون از پارلمان است. گروه‌های فشار که سیاست واقعی فرانسه را تعیین می‌کنند... به‌خوبی با «مکانیزم» جدید یا شیوه‌ی نوین قدرت، آشنایی دارند و می‌دانند که دیگر کانون آن چنانکه در گذشته، در جمهوری‌های سوم و چهارم در «پارلمان» بود، اینک در «پارلمان» نیست و قدرت پارلمانی قرن هجدهم انگلیس نیز بسر رسیده است...

در میان صدها واحد اقتصادی بسیار نیرومند جهان، کمتر از نصفشان ملی و متعلق به یک کشور و یک ملت‌اند، ولی اکثریت آنها متشکل از شرکتهای چند ملیتی هستند. «اکسون» در میان شرکتهای چند ملیتی جهان از لحاظ سرمایه، اول است (چهل و دو میلیارد دلار) و «ژنرال موتورز» در مرتبه‌ی دوم قرار دارد زیرا سرمایه‌اش سی

و دو میلیارد دلار است ولی از لحاظ تعداد کارگر و کارمند که به هفتصد و چهل هزار نفر می‌رسد، نخستین شرکت چند ملیتی جهان به‌شمار می‌آید.

بر سیاست اتمی و هسته‌یی فرانسه، شرکت چند ملیتی «وستینگهاوس» از خارج غلبه دارد و بر ذخایر سوخت نفتی ما شرکت چند ملیتی «شل» یا «BP» چیره است. بر سازمان «انفورماتیک» کشوری و نظامی فرانسه شرکت چند ملیتی «ITT» مسلط است، و ما می‌دانیم که این شرکت‌های چند ملیتی می‌توانند «رژیم» کشوری را براندازند و نظام دیگری را بجای آن بنشانند...

«جان مک کن» که از مدیریت «سیا» (۱) به شورای مدیریت «ITT» انتقال یافت، در همان هنگام که بانک‌های جهانی در دوره‌ی زمامداری «آلنده» اعتبارهای خود را در کشور «شیلی» از سیصد میلیون دلار به هفده میلیون دلار کاهش دادند، به دست راستیهای افراطی و مسیحیان دموکرات این کشور بر ضد «آلنده» یاریها می‌کرد. در دوره‌ی زمامداری «آلنده» سرمایه‌گذاریهای مستقیم آمریکا در «شیلی» که یک میلیارد دلار در سال ۱۹۶۹ بود، به یک صد میلیون دلار رسید...

هدف سودبرداری و بویژه زورگرایی سرمایه‌داری، عوض نشده است ولی قدرت سرمایه خیلی بیشتر متمرکز شده و در عین حال از انظار خود را پنهان کرده است و بهمان نسبت که از شناسایی مستقیم بدور مانده، مسلط‌تر و چیره‌تر نیز گردیده است. یک نمونه‌ی بسیار برجسته در این مورد «کولونیالیسم» مجدد یا استعمار نوین کشورهای جهان سوم بتوسط شرکت‌های چند ملیتی است که قدرت بسط این «سیستم» را نشان می‌دهد. (۲) چگونه شرکت‌های چند ملیتی قدرتی این همه یافته‌اند که بر سراسر جهان امروز تسلط پیدا کنند و ملیت همه‌ی اقوام را از معنا تهی کنند؟ و چرا جمهوری اسلامی ایران توانسته است بر سیطره‌ی شیطانی شرکت‌های چند ملیتی غلبه کند و در راه استقلال قدم گذارد؟ قصد ما این است که بگوییم بر خلاف تصور غالب، این یک سؤال اقتصادی یا سیاسی نیست بلکه یک سؤال فلسفی است. اگر ماده‌گرایی بر بشریت امروز غلبه نیافته بود هرگز چند ملیتی‌ها از قدرتی اینچنین برخوردار نمی‌شدند.

مگر شرکت‌های چند ملیتی از چه قدرتی برخوردار هستند؟ ارتباط بین ماده‌گرایی بشر و قدرت چند ملیتی‌ها چیست؟

شرکت‌های چند ملیتی، سه بار ثروتمندتر از همه‌ی بانک‌های مرکزی کشورهای صنعتی، بر اقتصاد جهانی حکم می‌رانند و امروز نفی‌کننده‌ی آزادی اقتصادی بی‌رنگی هستند که خود از آن زاییده شده‌اند... بسط و گسترش سرطانی آنها پدیده‌ی نمایان پایان این قرن بی‌فریاد است.

یکی از بهترین کارشناسان چند ملیتی‌ها «شارل لون سون»، دبیر کل فدراسیون بین‌المللی شیمی، از اعمال سری این کلانتران جهانی - که تنها در ظاهر رقابت می‌ورزند و رقابت دیرین اروپا، ایالات متحده و اتحاد شوروی برایشان جز بازی شوخی‌آمیزی نیست - پرده برمی‌دارد. «لون سون» می‌گوید: گسترش چند ملیتی‌ها... همه چیز را در محل تردید قرار می‌دهد: نظرهای ما را درباره‌ی دولت، قدرت، پول، برنامه‌ریزی، ملی کردن، نبرد کارگری، بازرگانی خارجی. همه‌ی آنچه مردان سیاست پشت این واژه‌ها قرار می‌دهند قلب و دغل است... مجمع اربابان شرکت‌های چند ملیتی، اینک گرم آن است که بر روی مسأله‌ی تجاوزگری چند ملیتی‌ها، همان سرپوشی را بگذارد که روی بحران شهری، رشد، آلودگی، و «کیفیت زندگی» گذاشت... صنایع شیمیایی، فلزی و نفتی آن‌ها، نخست کارگران را، سپس، ساکنان شهرها را و سرانجام، ماهیان دریاها را مسموم می‌کند. آن‌ها به همان گونه که واژه‌ی آلودگی را جانشین این واقعیت‌های ملموس ساختند، اکنون می‌کوشند مفهوم «شرکت چند ملیتی» را جایگزین واقعیت دیگری سازند. آن واقعیت دیگر این است: «میشلین» یا «جنرال موتورز»، «آی.بی.ام.» یا «سن گوبین»، بهره‌برداری در مقیاسی سیاره‌ای را سازمان می‌دهند، کارخانه‌های‌شان را مانند مهره بر صفحه‌ی شطرنج جابه‌جا می‌کنند، خود مختاری «دولت - ملت»‌ها و سیاست حکومت‌ها را با انگیزه‌های صنعتی، تجاری، مالی و پولی از محتوا خالی می‌سازند...

کالاهای «ساخته شده در ژاپن»، در واقع، به دست شاخه‌های ژاپنی «تراست»‌های امریکایی ساخته می‌شود - هجوم به بازار آمریکا بوسیله‌ی نیویورک از طریق توکیو رهبری می‌شود. دشمن کارگران امریکایی، نه کارگر ژاپنی است، نه دولت ژاپن: سرمایه‌ی امریکایی است که هیچ چیزش، جز ریشه و نام، امریکایی نیست.

...دوربین‌های «رولیفلکس» بزودی در سنگاپور مونتاژ خواهد شد [یا هم اکنون شده است.]. «زیمنس»، همچنین، «آگفا - گورت» لوازم‌شان را در ژاپن می‌سازند، لوازم خانگی «سوئدی» از کارخانه‌های لهستانی بیرون می‌آید، بخشی از قطعات اتومبیل‌های «رنو» در یوگوسلاوی و رومانی تولید می‌شود، و دیگر و دیگر... بسیاری از «تراست»‌های امریکایی، فعالیت‌های صنعتی خود را یکسر به خارج منتقل کرده‌اند: تمامی دستگاه‌های عکس‌برداری که در ایالات متحد به فروش می‌رود، در خارج ساخته شده است، همچنین ۹۶ درصد ضبط صوت‌ها، ۹۰ درصد گیرنده‌های «تی.اس.اف.»، ۷۰ درصد ماشین تحریرهای قابل حمل، ۶۷ درصد کفش‌ها، ۵۰ درصد دوربین‌های تلویزیونی، و دیگر و دیگر...

...تولید چند ملیتی‌ها اکنون دوبار سریع‌تر از مجموع فعالیت اقتصادی جهانی رشد می‌کند. بر پایه‌ی پیش‌بینی‌های کنونی، در ۱۹۸۵ سیصد تا چهارصد چند ملیتی، هشتاد درصد مجموع صنایع جهان سرمایه‌دار را در چنگ خواهند داشت.

اگر به صنایع [به اصطلاح] «پیشرفته» نظر افکنید... تصدیق خواهید کرد که یک مشت شرکت که بیشتر، به صورت کنسرسیوم یا مجتمع بهم پیوسته‌اند، اینک بر جهان مستولی شده‌اند: هفت شرکت غول‌آسا، تمامی صنایع نفتی را زیر نگین دارند، ۱۵ غول دیگر، پتروشیمی را در چنگ گرفته‌اند، الکترونیک حرفه‌یی در اختیار ده شرکت است، صنایع لاستیک‌سازی به‌دست هشت شرکت اداره می‌شود، ساخت شیشه‌ی مسطح به دست پنج شرکت، تولید کاغذ به‌دست نه شرکت، و دیگر و دیگر.

و اگر می‌پندارید که این غول‌ها، چاقو به‌دست، برای افزایش سهم خویش در بازار جهانی با هم می‌جنگند زود از اشتباه به‌درآیید. بی‌تردید در موارد و در مناسبت‌هایی، بازار رقابت هنوز گرم است، اما در میان شرکت‌های جا افتاده، گرایش، به سوی جنگ نیست، بلکه به سوی توافق «کارتل» است، به سوی تبانی به سبک «جتلمن» هاست، و به سوی هم - یاری با هدف تحکیم شالوده‌های استیلا، و راه‌بندی بر نورسیدگان. مورد لاستیک‌سازی را در نظر بگیرید. شاید برای‌تان گفته باشند که «میشلین» در امریکای شمالی با دردمسرهایی روبروست، زیرا می‌خواهد در این نیم‌قاره، کارخانه‌های بزرگ برپا کند. بی‌تردید از این گفته نتیجه می‌گیرید که جنگ میان غول‌های لاستیک - «دانلپ - پیرلی»، «گودریچ»، «فایرستون» و «گودیر» آتشین است، اما ناگهان کشف می‌کنید که «دانلپ» در بسیاری از کشورها به حساب «گودیر» لاستیک تولید می‌کند، «میشلین» و «دانلپ» در قلب مجتمع‌های معاملاتی دست به یکی هستند و متتاهای شرارت، اینکه یک کارخانه‌ی ایرلندی که به حساب یک شرکت آمریکایی لاستیک می‌سازد، متعلق به شرکت اتریشی «سمپریت» است که زیر نظر شرکت فرانسوی - بلژیکی «کلبر- کولومب» قرار دارد و شرکت اخیر، زیر نظر شرکت فرانسوی «میشلین» کار می‌کند که کرسی آن در «بال» سوئیس است.

باری، وقتی با شما از «نبرد غول‌ها» سخن می‌گویند، لبخند بزنید: «غول‌های واقعی با یکدیگر نمی‌جنگند. در این کار، خطر هاست. مناقشه‌های آن‌ها به شیوه‌ی مسالمت‌آمیز، دور یک قالی سبز حل و فصل می‌شود. بدینسان است که «شل» در بیست و پنج و «استاندارد اویل آو نیوجرسی» (۳) (اسو) در سی و پنج مجتمع معاملاتی با دیگر شرکت‌های نفتی شریکند...»

تصویر غریبی که از این داده‌ها بر سر دست می‌آید تصویر یک «اولیگارشی» (حکومت متنفذان) جهانی است که از چند صد شرکت بزرگ تشکیل می‌شود. مدیران این شرکت‌ها که بزودی مدیران روسی هم بر آن‌ها افزوده خواهند شد، از مدارس واحدی و از محیط اجتماعی واحدی برآمده‌اند، عقاید یکسانی را ابراز می‌دارند و هدف‌های واحدی را با وسایل واحدی تعقیب می‌کنند... (۴)

حاکمیت پر قدرت شرکت‌های چند ملیتی از طریق یک نظام واحد اقتصادی بر سراسر کره‌ی زمین، اقتدار و حاکمیت سیاسی همه‌ی دولت‌ها و حکومت‌ها را در شرق و غرب سیاره نفی می‌کند. دولت‌ها و حکومت‌ها - چه شرقی و چه غربی - اگر نقشی هماهنگ و هم‌جهت با این نظام واحد اقتصاد بر عهده گرفته باشند بر جای می‌مانند و اگر نه، نابود می‌شوند. همه‌ی انقلاب‌های جهان بعد از پیروزی و به دست گرفتن حکومت ناچار شده‌اند که حتی بر خلاف ایدئولوژی و شعارهای اساسی خویش سیاست‌هایی اتخاذ کنند که بقای آنان را تضمین کند، هر چند به قیمت از دست دادن و زیر پا گذاشتن اصولی که بعضاً محتوای اصلی انقلاب را تشکیل می‌داده است. این یک قاعده‌ی کلی است و اگر ان شاء الله انقلاب اسلامی ایران به پیروزی برسد و اسلامیت و استقلال خویش را در برابر شرق و غرب حفظ کند تنها نمونه‌ای است که از این قاعده مستثنی شده است. این ضرب‌المثل معروف که «انقلاب فرزندان خویش را می‌خورد» از همین جا نتیجه شده است که همواره انقلاب‌ها بعد از پیروزی و تشکیل نظام به صورتی ناخواسته به جانبی کشیده شده‌اند که با اصول محتوایی نهضت مخالفت داشته است. (۵)

چرا همه‌ی انقلاب‌های جهان در قرون اخیر به این سرنوشت محتوم دچار شده‌اند؟ آیا این سرنوشت، جبر یا موجبیتی است که از آن نمی‌توان گریخت؟ ما با تکیه به نظام اعتقادی اسلام می‌دانیم که اینچنین نیست و انسان در مقام ولایت و خلیفه‌اللهی می‌تواند بر همه‌ی موجبیت‌ها غلبه کند، مشروط بر اینکه نسبت اعتقادی خویش را با ذات مقدس پروردگار متعال حفظ کند و از محدوده‌ی ایمان و توکل خارج نشود.

نظام اقتصاد جهانی سیستم واحدی است حافظ منافع سیاسی ابرقدرت‌ها و تا کسی از این سیستم واحد اقتصادی اعراض نکند هرگز نمی‌تواند به طور کامل از سلطه‌ی سیاسی ابرقدرت‌ها خارج شود. همه‌ی رهبران انقلابی جهان بعد از پیروزی و تشکیل نظام با این واقعیت مواجه شده‌اند که باید برای حفظ خویش از بحران‌های اقتصادی، به ناچار تکنوکرات‌ها را بر مصدر امور اجرایی بنشانند و فکر نمی‌کنم کسی در این معنا تردید داشته باشد که تکنوکراسی حافظ منافع ابرقدرت‌هاست. حاکمیت تکنوکرات‌ها - خواه ناخواه - نظام‌های انقلابی را به جانبی متضاد با شعارهای اساسی انقلاب - آزادی و استقلال - می‌کشاند و رفته رفته همان بلایی بر سر نهضت‌ها می‌آید که در الجزایر و سوریه و لیبی و کوبا و... شاهد آن بوده‌ایم.

چرا انقلاب‌ها بعد از پیروزی نتوانسته‌اند از حاکمیت تکنوکرات‌ها اعراض کنند؟ جواب این سؤال را باید در نظام واحد اقتصاد جهانی پیدا کرد. رهبران انقلابی همواره با شعارهای پیشرفته‌ای گام در میدان گذاشته‌اند، اما بعد از پیروزی، در عمل مواجه با این واقعیت شده‌اند که سیاست قلمرو ترکتازی اقتصاد است و بقای سیاسی نظام‌ها در گرو تمهیدات اقتصادی است و سراسر جهان امروز متأسفانه از این نظام واحد اقتصادی

تبعیت می‌کند. شوروی و چین نمونه‌های عبرت‌انگیزی هستند که می‌توانند تا حدی این معنا را روشن کنند. شوروی و چین، هر دو بعد از پیروزی انقلاب می‌پنداشتند که می‌توان با یک دیوار آهنین از بقیه‌ی جهان فاصله گرفت و به استقلال دست یافت. اما آنچه بعدها رخ داد و اکنون ما در شوروی و چین امروز شاهد آن هستیم نشان داد که هیچ نظامی نمی‌تواند خود را از سیطره‌ی نظام اقتصادی جهانی خارج کند. مگر به یک شرط. مائو می‌گفت: «اگر هدف ما سرخ است، راه ما نیز باید سرخ باشد.» و ریویزیونیست (۶)‌های امروزی چین می‌گویند: «برای گربه چه تفاوتی می‌کند که موش سرخ بگیرد یا نه؟» آنچه دیوار آهنین چین کمونیست را ویران کرد دیکتاتوری است به نام اقتصاد که هیچ انقلاب شناخته‌شده‌ای تاکنون راه مبارزه با آن را نیافته است. (۷)

روسیه چطور؟

بر اساس اعلام جنگ اقتصادی فراموش ناشدنی روس‌ها در دهه‌ی ۱۹۵۰، می‌بایست در سال ۱۹۶۵ درآمد کلی شوروی به آمریکا برسد و درآمد سرانه‌ی آن نیز در سال ۱۹۷۰ با آمریکا برابر گردد، ولی بر مبنای داده‌های آماری خود سازمان مرکزی آمار شوروی، هم اینک، یعنی در سال ۱۹۷۹، درآمد کلی شوروی ۶۷ درصد آمریکا و درآمد سرانه‌ی مردم آن فقط ۵۶ درصد سرانه‌ی آمریکاست. البته مطابق آمار و تخمین‌های منابع آمریکایی، درآمد سرانه‌ی مردم شوروی از نصف درآمد سرانه‌ی آمریکایی‌ها به مراتب پایین‌تر است... و امروزه این نکته را حتی تکنیسین‌ها و روشنفکران روسی مخالف نهضت ناراضیان نیز بوضوح بیان می‌کنند: «در زمان تزارها، گندم صادر می‌کردیم تا تکنولوژی صنعتی بخریم، امروزه مواد اولیه مثل نفت، گاز، فلزات صادر می‌کنیم تا هم گندم بخریم و هم تکنولوژی صنعتی.» (۸)

این یکی دیگر از مظاهر غلبه‌ی اقتصاد بر سایر وجوه حیات بشری است و بعدها البته خواهیم گفت که اگر ذات اقتصاد، تکنولوژیک نبود - یعنی اگر اقتصاد امروز وابستگی ذاتی به صنایع مدرن نداشت - باز هم فاجعه بدین درجه از عمق و گسترش نمی‌رسید، هر چند اقتصاد بر سایر وجوه حیات بشری غلبه می‌یافت.

غلبه اقتصاد کار را تا بدانجا کشانده است که قدرت، تنها در پول متمرکز است و پولدارها قوی‌ترین افراد این عصر هستند. (۹) قدرت شرکت‌های چند ملیتی به قدرت سرمایه و پول باز می‌گردد و آنچه از قدرت پول حراست می‌کند نیز نظام بانکداری جهانی است. قصد ما نفی بانک و بانکداری نیست بلکه بیان واقعیتی است که تمدن غربی بر آن مبتنی است. شوماخر در توصیف جامعه‌ی غرب جمله‌ی بسیار گویایی دارد که می‌تواند ما را به عمق مطلب رهنمون شود. او جامعه‌ی غرب را جامعه‌ای توصیف می‌کند که «شعار اصلیش خود را ثروتمند ساز (enrichissez_ vous) باشد و میلیونرها را همچون قهرمانان فرهنگی خود بزرگ

می‌دارد» (۱۰) و این گفته عین واقعیت است. برای ادراک کامل این توصیف باید به عمق معنای پول و بانک رجوع کنیم، چرا که سرمایه و ثروت و سود همه در پول است که مفهوم پیدا می‌کند. پول چیست؟

پی نوشت ها:

۱. CIA: Central Intelligence Agency، بنگاه مرکزی جاسوسی (ایالات متحده‌ی آمریکا). - و.

۲. هشدار به زندگان، صص ۵۱۸ تا ۵۲۶.

۳. Standard Oil of New Jersey

۴. حسین مهری، صدای پای دگرگونی، امیرکبیر، ۱۳۵۷، تهران، صص ۱۱۲ تا ۱۱۵.

۵. انزوای حزب الله در نظام ما نیز نشانه‌ی خوبی نیست. هر چند که الحمد لله و المن سایه‌ی مبارک حضرت امام امت همچون ابر رحمتی بر سر ما گسترده است و ما را از بلیات و خطرات حفظ می‌کند، اما به هر تقدیر شکی نیست که اکنون در نظام ما حزب الله رفته رفته به انزوای سیاسی کشیده می‌شود و کارها به دل‌باختگان تکنوکراسی واگذار می‌گردد. این نشانه‌ای است از همان سرنوشت محتومی که همه‌ی انقلاب‌های جهان را وا داشته است تا فرزندان خویش را ببلعند... و خدا آن روز را نیاورد.

۶. Revisionist، تجدید نظر طلب.

۷. انقلاب اسلامی ایران ان شاء الله از این قاعده‌ی کلی مستثنی خواهد شد.

۸. آلبرتو رونکی، غول‌های بیمار، پیروز ملکی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۰، صص ۱۱۸ و ۱۱۹.

۹. البته باید متذکر شد که اگر چه شواهد و مصادیق بسیاری در تأیید این حرف وجود دارد، اما حقیقت امر جز این است. تجربه‌ی پیروزمند انقلاب اسلامی نشان داد که قوی‌ترین افراد، مؤمنی است که مؤید به نصرت خدایی است. غرض ما از پرداختن به قدرت پول بیان واقعیاتی است که در جهان غربی و غرب‌زده حاکم است. سخن از آنچه هست می‌گوییم نه از آنچه باید باشد.

۱۰. کوچک زیباست، ص ۱۹۸.

منبع: کتاب توسعه تمدن غرب

هستند کسانی که در ضرورت طرح این پرسش ماهوی شک می‌کنند و می‌گویند: «این دیگر چه سؤالی است؟ پول، ما بازاری است که قیمت و ارزش همه‌ی کالاها با آن تعیین می‌شود و بدین ترتیب، برخلاف گذشته، امکان بر خورداری از همه‌ی کالاها برای همگان فراهم می‌شود...» و بعد در تفسیر عبارت «برخلاف گذشته» سعی می‌کنند که فلسفه‌ی پول و مختصری از تاریخچه‌ی آن را برای شما بازگو کنند: در گذشته‌های دور، در میان اقوام بدوی، مبادله‌ی کالا به صورت داد و ستدی انجام می‌گرفت که در آن، انسان کالایی را بی‌واسطه‌با کالایی دیگر مبادله می‌کرد. اما در اینجا دیگر محصولی منحصر به فرد، به عنوان مازاد یک قبیله، نیست که با محصولی دیگر مبادله می‌شود، بلکه اینک تعدادی بی‌شمار از محصولات گوناگون با بسیاری از محصولات دیگر مبادله می‌شوند. برای آنکه بتوان این مبادله‌ها را بر اساس هم ارزی انجام داد، بایستی کالایی وجود داشته باشد که همه‌ی کالاهای دیگر بتوانند به کمک آن، ارزش مبادله‌ای خود را بیان دارند و این امکان را یک «کالای معادل همگانی» برآورده می‌سازد. (۱)

سیر تحول معادل همگانی را می‌توان این گونه بیان کرد: در آغاز تولید ساده‌ی کالا، متداولترین کالاهای مبادله‌ای به صورت نخستین معادل ای همگانی درمی‌آید.... اقوامی که به کشاورزی و دامپروری اشتغال دارند، عموماً چارپایان، گندم یا برنج را به عنوان معادل همگانی برمی‌گزینند. تا قرن ششم و پنجم پیش از میلاد مسیح، نزد یونانیان و رومیان، گاو معادل عمومی بود. نزد هندوها، نام پول رایج کشور، یعنی روپیه، از کلمه‌ی «روپا» (۲) مشتق می‌گردد که «گله» معنی می‌دهد. (۳)

در ژاپن قدیم، برنج قرن‌ها معادل همگانی بود. معادل همگانی در چین، نخست گندم و ارزن، و سپس برنج بود، در بین‌النهرین نیز گندم معادل همگانی بود. در مصر گندمی که به صورت ماده غذایی درآمد بود یعنی به صورت نانی که به شکلی معین پخته می‌شد، خیلی زود جای گاو نر را گرفت... در قرن پنجم پیش از میلاد مسیح در هند، غله به عنوان معادل همگانی جانشین گاو نر شد و در دهات، تا قرن نوزدهم همین نقش را همچنان بازی می‌کرد. (۴)

از این گذشته، مهم‌ترین ابزار کار، مواد خامی که این ابزارها از آن ساخته می‌شوند، لوازم مصرفی بسیار ضروری، و بالأخره زیورآلات در میان اقوام مختلف به عنوان معادل همگانی برگزیده شدند. رفته‌رفته فلزات گرانبها و مخصوصاً طلا و نقره به عنوان معادل همگانی همه‌ی کالاها مورد قبول واقع شدند. (۵) در جواب به این پرسش که «چرا این فلزات به عنوان معادل همگانی پذیرفته شدند؟» علت‌های بسیاری ذکر کرده‌اند که

بیان آنها در اینجا ضرورت ندارد؛ اما آنچه که مهم است این است که در آغاز، تا آنجا که معادل‌های همگانی از «ارزش‌های استعمالی» برخوردار هستند، هنوز هم اطلاق اسم پول بدانها به مفهوم رایج امروز ممکن نیست. «معادل همگانی بودن» برای کالاهای مهم مصرفی - چارپایان، گندم، برنج و غیره - فقط یک کاربرد متمم است، حال آنکه مسئله در مورد فلزات قیمتی که به صورت شمش درآمده یا به صورت سکه ضرب شده‌اند چیز دیگری است. ارزش استعمال عمومی و یگانه‌ی این کالای نو از همان ابتدا در این است که نقش معادل همه‌ی کالاهای دیگر را بازی می‌کند. چنین کالایی را پول می‌نامند. (۶)

و بعد برای اینکه از هرگونه اشتباهی جلوگیری شود نتیجه‌ی حرف‌های خود را در یک جمله تکرار می‌کنند: «پول معادلی همگانی است که هیچ ارزش استعمالی دیگری - جز معادل همگانی بودن - ندارد.» (۷)

باید گفت خطر واقعی درست از همین جاست که آغاز می‌شود و البته پیش از ذکر خطر، لازم است این نکته‌ی مهم نیز مورد اشاره قرار گیرد که میان پول امروز و پول گذشته تفاوتی عمده وجود دارد که کمتر کسی بدان توجه دارد. پول‌های گذشته - سکه‌های طلا و نقره - هر چند ارزش استعمالی دیگری جز پول بودن نداشته باشند اما باز هم فی نفسه دارای ارزش هستند، حال آنکه پول امروز، اعم از سکه یا اسکناس، فی نفسه دارای ارزش نیست. اگر یک روز این قرارداد عمومی که اسکناس‌ها را صاحب ارزش کرده لغو شود، ناگهان همه‌ی مردم جز سیاستمداران فقیر می‌شوند. یکی از نویسندگان غربی اظهار شگفتی کرده بود که به‌راستی چگونه دولت‌ها توانسته‌اند ثروت واقعی مردم را با چنین کالای موهومی - پول - که فی نفسه هیچ ارزشی ندارد، مبادله کنند!

اگر چه پول اکنون فی نفسه هیچ ارزشی ندارد، اما در عین حال میزان همه‌ی ارزش‌هاست و اینچنین، خود جانشین همه چیز است و جانشینی ندارد. بدین ترتیب پول می‌تواند مبدأ همه‌ی ارزش‌ها قرار بگیرد و به‌راستی هم اکنون این امکان، ضرورت یافته است.

آنچه که انسان را به سوی کالاها و اشیای مختلف می‌کشاند، نیازهایی است که گاه حقیقی، اما اکثراً کاذب هستند و از اعتبارات انسان نتیجه شده‌اند، و از آنجا که فقط پول است که می‌تواند همه‌ی نیازهای انسان - اعم از حقیقی و کاذب - را برآورده سازد، بنابراین، پول مبدأ همه‌ی ارزش‌ها می‌شود و به همه چیز معنا و مفهوم و ارزش می‌بخشد.

وقتی پول تنها وسیله‌ای است که انسان را به همه‌ی اهداف خویش می‌رساند، دیگر نمی‌توان آن را در حد یک وسیله نگه داشت و بالطبع پول جایگزین همه‌ی اهداف می‌شود و به هدف - و بلکه بزرگ‌ترین هدف -

بشر تبدیل می‌شود. این بیماری است که اکنون همه‌ی جوامع بشر را مبتلا ساخته است، چرا که دیگر بشر نمی‌تواند بدون واسطه‌ی پول، کالاها و اشیا را مستقیماً در برابر نیازهای خویش معنا کند.

نخست، این ماده‌گرایی بشر است که به اقتصاد در برابر سایر وجوه حیات بشر اصالت می‌بخشد و این بار اصالت اقتصاد در صورت اصالت پول ظاهر می‌شود. هنگامی که دو ساختار اجتماعی اسلامی و غیر اسلامی را با یکدیگر مقایسه کنیم، مطلب قابلیت تفهیم بیشتری می‌یابد.

تا پیش از پیروزی انقلاب اسلامی، محوری که به ساختار اجتماعی کشور ما قوام می‌بخشید اصالت پول بود و لا غیر (۸) و البته آثار سوء آن هنوز هم با قوت تمام در میان ما باقی است. وقتی پول تنها انگیزه‌ای باشد که انسان را به «کار» وا می‌دارد، دیگر کار معنای حقیقی خویش را از دست می‌دهد و همان طور که در فصل سوم این کتاب گفتیم، به شر واجبی تبدیل می‌شود که باید هر چه بیشتر و سریع‌تر از آن خلاصی یافت.

بدون رودربایستی باید گفت که ادارات موروئی ما همگی بر همین محور شکل گرفته‌اند و کارمندان موروئی ما - بجز عده‌ای قلیل - همه برای پول است که کار می‌کنند و اینچنین است که کار کردن دیگر معنای خود را از دست داده است. آنها منتظرند تا ساعات مشخص کار در اداره پایان پیدا کند و به خانه‌ها بروند، و زندگی واقعی آنها تازه از آن لحظه است که آغاز می‌شود.

آنها که همواره می‌خواهند ماهیات را انکار کنند ممکن است بگویند: «آقا! این به خوبی یا بدی افراد برمی‌گردد و به نظام (سیستم) بازگشت ندارد.» حال آنکه اگر درست نظر کنیم، این فاجعه بیشتر ناشی از سیستم است تا افراد، هر چند افراد نیز در آن مقصرند.

سیستم موروئی ادارات ما که از بینش غربی نتیجه شده است، به گونه‌ای است که در آن، با نفی تمایزات حقیقی و روحی افراد، سعی می‌کنند آنها را همچون پیچ و مهره‌هایی که یک سیستم کارخانه‌ای را می‌سازند، در یک سیستم اداری به کار وا دارند، حال آنکه هویت حقیقی انسان در تمایزات روحی و کیفی است. کارمندی‌های یک اداره کمیت محض نیستند که بتوان آنها را بدون در نظر گرفتن روحیات و تمایزات کیفیشان، در یک سیستم کارخانه‌ای به کار کشید - آنچنان سیستمی که مثل تپانچه، هر که ماشه‌ی آن را بچکاند، شلیک شود.

این نگرش سیستمی که از تجربیات سیرنیتیکی غرب نتیجه شده است تنها با خصوصیات ماشین سازگاری دارد. انسان قبل از هر چیز صاحب روحی مجرد و متمایز از انسان‌های دیگر است. هویت بشر در همین تمایزات روحی است و با نفی این هویت، انسان است که نفی می‌شود.

نظام کارخانه‌ای کنونی کارگران را همچون اجزایی واحد از یک ماشین تصور می‌کند که هر - یک فونکسیون(۹) یا عملکرد خاصی را در خدمت کلیت آن ماشین بر عهده دارند. انسان صاحب روح و جسمی است متحد با یکدیگر و اگر از مجموعه‌ی این خلقت خاصی که انسان نام دارد فقط جزئی از بدن او، دست، پا یا چشم او را به کار بگیرند، هویت حقیقی او را نفی کرده‌اند و نظام کارخانه‌ای امروز سراپا مبتلا بدین درد است. سیستم‌های کارخانه‌ای امروز تنها به جزئی از بدن کارگر، دست، پا یا چشم او احتیاج دارند و اگر کارگر از همه‌ی مجموعه‌ی وجود انسان، تنها همان یک عضو را داشت تفاوتی نمی‌کرد.

این نوع تقسیم کار که امروز در ادارات و کارخانه‌ها مرسوم است برای اولین بار توسط آدام اسمیت(۱۰) در کتاب «ثروت ملل»(۱۱) به عنوان «بزرگ‌ترین پیشرفت در زمینه‌ی نیروی مولده‌ی کار» مطرح شده است. در کتاب «موج سوم» آمده است: اسمیت، در عباراتی مشهور، ساختن یک سنجاق را توصیف کرد. وی نوشت یک کارگر قدیمی که همه‌ی کارهای لازم را خودش بتنهایی انجام می‌داد می‌توانست فقط یک مشت سنجاق در روز بسازد که احتمالاً از بیست عدد تجاوز نمی‌کرد. سپس اسمیت به توصیف «کارگاهی» که شخصاً بازدید کرده بود می‌پردازد و می‌نویسد که بالعکس در این کارگاه برای ساختن یک سنجاق هیجده عمل مختلف بوسیله‌ی ده کارگر متخصص انجام می‌شود که هر کدام عهده‌دار تنها یک یا چند عمل هستند. این کارگران باتفاق می‌توانند بیش از ۴۸ هزار سنجاق در روز بسازند، یعنی بطور متوسط هر کارگر ۴۸۰۰ سنجاق.

در قرن نوزدهم با انتقال هر چه بیشتر کار به کارخانه، داستان سنجاق در مقیاسی وسیع‌تر، بارها و بارها تکرار شد و به همان نسبت هزینه‌های انسانی تخصصی کردن بالا رفت. انتقادهایی که از صنعت می‌شد بر این نکته اشاره داشت که کار تکراری خیلی تخصصی بیش از پیش کارگر را از خصایص انسانی تهی می‌کند.(۱۲)

هر چند نظریه‌ی اسمیت در تقسیم کار به انقلابی در زمینه‌ی اقتصاد منجر شد، اما باید اذعان داشت که این انقلاب اقتصادی به قیمت نفی هویت انسانی کارگران به دست آمده است. اگر این روش مکانیکی تقسیم کار را با تقسیم کار در نظام‌های اسلامی قیاس کنیم، به‌خوبی به این حقیقت واقف خواهیم شد. اکنون با تجربیات انقلابی اسلامی، این وجه‌المقایسه هنوز هم در نهادهای انقلابی وجود دارد.

در نظام اسلامی کار هر کس مستقیماً بر اعتقادات و تمایزات کیفی و روحی افراد بنا می‌شود و آنچه انسان‌ها را به کار و می‌دارد نه پول، که عشق است. مؤمن تابع اعتقاد خویش است نه اقتصاد، و عمل او مستقیماً بر نیت اوست که بنا می‌شود. در سیستم کارخانه‌ای، کارگر و کارمند پیوند اعتقادی خویش با کارش را از دست می‌دهد و بالاجبار، فقط برای امرار معاش دست به کار می‌زند و از آنجا که همه‌ی احتیاجات او با پول برآورده می‌شود، این پول است که غایت آمال و مبدأ و میزان همه‌ی ارزش‌ها می‌شود.

به بخشی از شرح حال هنری فورد (۱۳) در کتاب «موج سوم» رجوع می‌کنیم: از زمانی که هنری فورد در سال ۱۹۰۸ به ساختن مدل‌های T پرداخت نه هیجده عمل بلکه ۷۸۸۲ عمل مختلف لازم بود تا یک اتومبیل ساخته شود. فورد در شرح حالش اشاره می‌کند که خالی از هرگونه حقیقت انسانی منتهی می‌شود و این وضع درست همان چیزی است که ما می‌توانیم در روزگار خود مشاهده کنیم... (۱۴)

در این بینش خشک و غیر انسانی، تنها انگیزه‌ای که آدم‌ها را به کار و می‌دارد «کسب پول بیشتر» است و «پیوند اعتقادی» انسان‌ها با «کار» شان کاملاً منقطع شده است. اگر بخواهیم با همین بینش راهیان کربلا را، آنچنان‌که عادت غربی‌هاست، به مثابه یک «پدیده» مورد بررسی قرار دهیم، گرایش وسیع مردم برای شرکت در صفوف راهیان کربلا و جانبازی برای اسلام اصلاً قابل ادراک نیست، چرا که هیچ «توجیه اقتصادی» ندارد. در علم امروز که بنیان آن بر «پدیده‌شناسی» (۱۵) است، همه‌ی امور همچون پدیده‌هایی صرفاً فیزیکی و مادی مورد بررسی قرار می‌گیرند، و به‌راستی با این بینش چگونه می‌توان «عشق به کربلا» را معنا کرد؟ در نظام‌های اجتماعی این روزگار که تحت سیطره‌ی «دیکتاتوری اقتصاد» شکل گرفته است، «پول» همواره طرف دوم معادله‌ای است که به همه چیز معنا و مفهوم و ارزش می‌بخشد. آنچه را که نتوان با پول سنجید اصلاً در دنیا وجود ندارد.

عصر ما به‌راستی عصر شگفتی‌هاست. از یک‌سو نظری به آنچه در درون آسمان‌خراش‌های «وال استریت» می‌گذرد بیندازید و از سوی دیگر به «صلواتی»‌های جبهه نگاه کنید؛ وقتی انسان بنیان کار و حیات خویش را بر «اعتقاد» خود بنا کند نخستین چیزی که نقش محوری خود را از دست می‌دهد «پول» است و درست به همین علت، انسان در محدوده‌ی «جبهه‌ی اسلام» به پول نیازی ندارد. در جبهه، دیگر به پول که همه چیز را به‌صورتی قلبی و غیر حقیقی به یکدیگر پیوند می‌دهد نیازی نیست و اینچنین، اقتصاد پولی به «اقتصاد صلواتی» تبدیل می‌شود.

اجازه بدهید که باز هم بر این نکته‌ی اساسی تأکید کنم، چرا که سر ادراک مطلب در همین نکته‌ی اصولی است. وقتی انسان ارزش «کار» خود را صرفاً با «پول» بسنجد، دیگر کار تبدیل به یک عمل مکانیکی می‌شود که هیچ ارتباط و پیوندی با روح و اعتقادات انسان ندارد. و اجازه بدهید باز هم این سؤال را تکرار کنیم: آیا ساختار اداری یا نظام تشکیلاتی جامعه‌ی اسلامی نیز باید بر مبنای اصالت پول بنا شود؟ آیا هیچ‌کس نباید جز به‌خاطر اضافه حقوق به مأموریت برود؟ خیر. از همان آغاز با ایمان آوردن به «لا اله الا الله» نقش محوری پول نفی می‌شود و پول به همان جایگاه حقیقی خویش که معادل همگانی بودن است باز می‌گردد. پول سلطان

بی‌منازع جهان امروز است و از طریق یک نظام بانکداری پیوسته بر همه‌ی کره‌ی زمین حکومت می‌راند، و باز هم باید تکرار کنیم که آنچه به پول قدرتی اینچنین بخشیده ماده‌گرایی بشر است.

انسان اراده‌ی خویش را صرفاً در مسیری اعمال می‌کند که به غایات و خواسته‌های او منجر می‌شود. همین غایات یا اهداف هستند که در وجود او برای کار کردن ایجاد انگیزه می‌کنند. اگر بخواهیم به زبان روز سخن بگوییم، باید گفت انسان اراده‌ی خویش را صرفاً در جهت برآورده ساختن نیازهایش اعمال می‌کند و این نیازها اگر تنها به محدوده‌ی مادی وجود آدم بازگردد، فقط و فقط با پول برآورده می‌شود. بدین ترتیب است که پول، هر چند خود فی‌نفسه مطلوب انسان نیست، اما از آنجا که مقدمه‌ی تأمین همه‌ی حوائج مادی است غایت آمال او می‌شود و به تنها عاملی که اراده‌ی او را برمی‌انگیزاند تبدیل می‌شود. این درد همه‌گیر بشر امروز است و دردی هم نیست که از طریق داروهای شیمیایی یا روانپزشکی درمان شود.

ما اکنون در جست و جوی درمان نیستیم، اما ذکر این نکته لازم است که درمان همه‌ی دردهای بشر امروز در بازگشتن به وطن ایمانی است. بشر امروز درد غربت دارد، غربت از وطن قدسی ایمان، و از همه تأسف‌بارتر این نکته‌ی ظریف است که این غربت به فراموشی انجامیده است و او این خراب آباد را وطن پنداشته و دیگر دلش در هوای وطن حقیقی نمی‌تپد.

پیش از ادامه‌ی بحث باز هم ذکر این نکته ضروری است که ما هرگز قصد انکار نقش پول را نداریم. پول امروز که جانشین نقدین - طلا و نقره - شده است، هر چند برخلاف نقدین دیگر فی‌نفسه دارای ارزش نیست، اما با این همه نشان‌دهنده‌ی نسبت ارزشی فی‌مابین اشیاست. (۱۶) البته این نسبت که در اختلاف قیمت‌ها ظاهر شده با تغییر نظام ارزشی دگرگون می‌شود، اما به هر تقدیر ضرورت وجود چیزی مثل پول که نسبت ارزشی بین اشیا از طریق آن ظاهر می‌شود، قابل انکار نیست. آنچه مذموم است و به پول قدرتی اینچنین بخشیده حاکمیت سرمایه یا دیکتاتوری اقتصاد است که آن نیز خود نتیجه‌ی ماده‌گرایی بشر امروز است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. نگ.ک. به «علم اقتصاد»، صص ۶۹ تا ۹۷.

۲. Rupa

۳. علم اقتصاد، ص ۷۲.

۴. علم اقتصاد، ص ۷۲.

۵. نگ.ک. به: «علم اقتصاد»، صص ۷۴ و ۷۵.

۶. نگ.ک. به: «علم اقتصاد»، صص ۷۵ تا ۷۸.

۷. نگ.ک. به: «علم اقتصاد»، ص ۷۸.

۸. البته اینجا در استفاده از کلمات باید بسیار دقیق بود. ساختار اجتماعی که بر محور اصالت پول بنا شود، نه تنها قوام ندارد بلکه برعکس کاملاً از هم گسیخته و غیر قابل اعتماد است و اصلاً نمی‌توان آن را «ساختار» به معنای حقیقی آن نامید.

۹. function

۱۰. Adam Smit (۱۷۲۳-۱۷۹۰؛ اقتصاددان و نظریه‌پرداز اسکاتلندی، از سران جنبش منورالفکری و دوست دیوید هیوم؛ پایه‌گذار اصول اولیه‌ی اقتصاد آزاد در کتابش «ثروت ملل»). _ و.

۱۱. The Wealth of Nations

۱۲. موج سوم، ص ۶۸.

۱۳. Henry Ford (۱۸۶۳-۱۹۴۷؛ معروف به فورد اول، کارخانه‌دار و طراح اتومبیل، مبدع خط تولید اتومبیل و بانی بنیاد فورد). _ و.

۱۴. رنه گنون، سیطره‌ی کمیت و علائم آخرالزمان، علیمحمد کاردان، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، اول، ۱۳۶۱، ص ۶۷.

۱۵. Phenomenology: پدیدار شناسی.

۱۶. علامه سید محمد حسین طباطبایی، بررسی‌های اسلامی، دارالتبلیغ اسلامی، قم، ص ۷۴.

منبع: کتاب توسعه تمدن غرب

و ما ادراک ما البانک؟

حال ببینیم که حاکمیت یا دیکتاتوری پول بر جهان از طریق چه نظامی استمرار می‌یابد. به مجرد طرح این سؤال، همه جواب را در می‌یابند: بانک؛ نظام پیوسته‌ی بانکداری جهانی. ده‌ها سال از زمان سیدجمال‌الدین اسدآبادی گذشته و در این دنیایی که دیگر زندگی بدون بانک ممکن نیست، هیچ تنابنده‌ای جرأت اینکه بگوید: «البانک. ما البانک؟ و ما ادریک ما البانک؟» ندارد.

تذکر این نکته ضروری است که هر یک از اعصار زندگی بشر بر کره‌ی ارض دارای مقتضیاتی است که شکل‌دهنده‌ی ساختار اجتماعی آن است و اینچنین نیست که فی‌المثل ساختار اجتماعی یک عصر را بتوان جدا از مقتضیات آن ارزیابی کرد. اما مسئله اینجاست که ما اگر همواره بخواهیم بشر را متناسب با مقتضیات زمان معنا کنیم، آنگاه «مقتضیات زمان» به‌جای «شریعت» می‌نشیند و دیگر هیچ انتقادی در هیچ مورد بر انسان‌ها روا نیست و دیگر افراد بشر را نمی‌توان در برابر اعمال خویش مسئول دانست. اگر ما معتقدیم که آفریدگار متعال انسان را مختار آفریده است و بر اعمال او پاداش و عقاب تعلق می‌گیرد، بدین معناست که انسان هرگز نباید تابع مقتضیات زمان باشد. تأکید ما بر نفی تابعیت است، چرا که تابعیت با اختیار انسان و اراده‌ی آزاد او منافات دارد.

پس بدین ترتیب، پر واضح است که بشر را باید متناسب با نیازهای ذاتی و حقیقی‌اش معنا کرد، یعنی از همان آغاز باید نیازهای انسان را به کاذب و حقیقی تقسیم کرد و تنها نیازهای ذاتی او را حقیقی دانست.

برگردیم به اصل مطلب: آیا نیاز بشر به بانک یک نیاز ذاتی است؟ می‌گویند: اگر نیست، پس چرا انسان‌های گذشته پول‌های خود را در معابد، زیر زمین و لای دیوارها و غیره پنهان می‌کرده‌اند؟ قبل از آنکه بدین سؤال جواب دهیم، فرض کنید که آدم‌های امروزی نیز چمدان‌هایی آهنی درست کنند و اسکناس‌های خود را در آن بگذارند و پنهان کنند. این دو عمل اصلاً با هم قابل مقایسه نیستند. سکه‌های قدیم بعد از هزارها سال هنوز هم «پول» است، حال آنکه اسکناس‌های زمان پهلوی بعد از هشت سال که از پیروزی انقلاب می‌گذرد دیگر «پول» نیست.

یکی از مهم‌ترین وظایف بانک این است که پول‌های شما را با معیار پشتوانه‌ی طلا و جواهرات معنا می‌کند؛ اگر نه، اسکناس فی‌نفسه جز مشتی کاغذ، هیچ نیست. اگر اینچنین هم نباشد، نگهداری از پول‌های مردم به مثابه صندوقی مطمئن، یکی از وظایف کاملاً فرعی بانک است؛ اصل ضرورت‌هایی را که به ایجاد بانک و بانکداری منجر شده است باید در جای دیگر جست و جو کرد.

... و اما بانکداری یک سیستم متمرکز و واحد جهانی در خدمت حفظ منافع غرب و استمرار و بقای امپریالیسم است. ممکن است اعتراض کنند: «نه آقا! بانک و بانکداری دارای منافع عدیده‌ای است»، و فی‌المثل در ذکر محاسن بانک بگویند: «بانک سرمایه‌های گریزان و پراکنده‌ی مردم را در خدمت یک نظام تولیدی واحد به‌کار می‌اندازد.»

بله، کسی منکر محاسن عدیده‌ی بانک نیست؛ تحقیق ما در باب ماهیت بانک است. همه چیز در عالم، حتی شریک‌ترین شرها، دارای وجه خیری است که اگر از آن وجه بنگریم، ممکن است اصلاً ماهیت آن را انکار کنیم.

با رجوع به منشأ تاریخی بانکداری به روشنی می‌توان دریافت که چه عواملی به ایجاد یک سیستم متمرکز بانکداری در سراسر کره‌ی زمین انجامیده است. ریشه‌ی بانک‌ها و بانکداری را نخست باید در آنجا جست و جو کرد که در «اقتصاد پولی»، پول فقط وسیله‌ی مبادله نیست و همان طور که عرض شد به صورت موضوع مبادله نیز درمی‌آید و عده‌ای سعی می‌کنند با خود پول به عنوان موضوع مبادله تجارت کنند. ریشه‌ی رباخواری را نیز باید در همین جا جست و جو کرد؛ رباخوار تاجری است که موضوع تجارت او پول است.

نگاهی به سیر تشکل بانکداری بیندازیم. مسلماً در گذشته‌های دور، وقتی که مسکوکات فی‌نفسه دارای ارزش استعمالی بودند، حفظ مسکوکات در محلی قابل اعتماد نخستین ضرورتی بوده است که می‌توان آن را مبنای ایجاد بانک دانست، اگر چه این وظیفه در سیستم بانکداری کنونی وظیفه‌ای کاملاً فرعی است. بدین ترتیب، معابد که محترم‌ترین و قابل اعتمادترین نهادهای اجتماعی هستند این وظیفه را بر عهده می‌گیرند. باید توجه داشت که در آن زمان هنوز پول به سمبل مطلق دنیاگرایی تبدیل نشده است. جواهرات، طلا و نقره برای انسان پیش از آنکه ارزشی صرفاً دنیایی پیدا کنند تقدسی معنوی (۱) دارند که بشر امروز از دریافت آن عاجز است.

در ایران باستان معابد نخستین مؤسساتی بودند که پول وام می‌دادند، و در دوران ساسانیان نیز چنین بود... در یونان باستان معابد المپیا (۲)، دلفی (۳)، دلوس (۴)، میلِت (۵)، افزوس (۶)، کوس (۷) و تمامی معابد سیسیل (۸) کار انبار پول یا بانک را می‌کردند؛ و در دوران هلنی این موقعیت تغییری نکرد. (۹)

... و اما مبنای اصلی بانک به معنای کنونی را باید در توسعه‌ی «بازرگانی دور» جست و جو کرد. صرافی یکی از مهم‌ترین وظایف بانک‌های امروزی است و صرافی نیز هنگامی ضرورت می‌یابد که بازرگانی بین‌المللی

رواج پیدا کند. صراف نیز همچون رباخوار تاجری است که موضوع تجارتش خود پول است و البته از این جمله نباید معنایی فقهی دریافت کرد. مباحثی که در این کتاب طرح می‌شود، مباحثی فقهی نیست و اگر در جست و جوی عنوان باشیم، «فلسفه‌ی اقتصاد» عنوانی تقریباً متناسب است.

با رواج بازرگانی دور به مثابه یکی از مهم‌ترین مراحل تکوین سرمایه‌داری، بنیان گسترده‌ی بانکداری - به معنای امروزی - استحکام می‌یابد. بانک‌ها، مؤسسات تجارتي غول‌آسایی هستند که موضوع تجارت آنها پول است و بدین ترتیب، ماهیت آنها با پول و سرمایه و همه‌ی انواع مبادلاتی که خود پول موضوع آن است متحد است.

کاپیتالیسم یا سرمایه‌داری وجه اقتصادی امپریالیسم است و شکل بانک‌ها و بانکداری به شیوه‌ی کنونی، به طور کامل برآمده از نظام سرمایه‌داری است. نظام بانکداری مرحله به مرحله به موازات تکوین سرمایه‌داری شکل می‌گیرد و وارد آخرین مراحل حیات خویش می‌شود. رواج بازرگانی دور که سیطره‌ی اقتصادی امپریالیسم را بر سراسر جهان کامل می‌کرد، به ایجاد یک بازار جهانی منجر شد. ضرورت ایجاد و گسترش نظام بانکداری جهانی را به عنوان یک صراف بزرگ باید در همین بازار جهانی جست و جو کرد.

...کلمه‌ی بانک از لفظ ایتالیائی «بانکو» مشتق می‌گردد، یعنی میزی که صرافان بر آن معاملات خود را انجام می‌دادند. در یونان باستان نیز نام بانکدار، «تاپزیتس» از «تاپزا»، یعنی میز معاوضه می‌آید.

در جهان باستانی، صرافان به صورت نخستین بانکداران حرفه‌ای درآمدند. (۱۰)

برای دریافت چگونگی شکل بانک‌ها و نظام بانکداری به شیوه‌ی امروز لاجرم باید به تحلیل تاریخی امپریالیسم پرداخت و چگونگی پیدایش شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را در مراحل تکوین تاریخی آن جست و جو کرد. این یکی از مهم‌ترین وظایفی است که در این مجموعه مباحث بر عهده‌ی ماست. پیش از انجام این وظیفه، برای تفسیر و تشریح هر چه بیشتر رابطه‌ای که فی‌مابین نظام سرمایه‌داری و بانک وجود دارد به گفتاری از آیت‌الله شهید سید محمدباقر صدر مراجعه می‌کنیم که در مقاله‌ای تحت عنوان «بانک در جامعه‌ی اسلامی» چاپ شده است:

اهداف تأسیس بانک در نظام سرمایه‌داری را در امور زیر می‌توان خلاصه کرد:

هدف اول: در به وجود آوردن سرمایه‌ای که با قدرت سرمایه‌داری، مالکیت سرمایه‌دار را فارغ از هرگونه عمل و کوششی گسترش دهد. مالکیت سرمایه‌داری که بدون عمل (کار) گسترش می‌یابد از کجا فراهم آمده؟ این

مالکیت از راه جمع‌آوری مبلغ‌های کوچک فراهم آمده و از آنها سرمایه تشکیل شده است. سرمایه می‌تواند مولد باشد و برای صاحبان پول‌های کوچک سود ثابتی به نام بهره داشته باشد.

هدف دوم: در به وجود آوردن مالکیت‌های خصوصی بزرگ تا جایی که صاحبانش بتوانند زندگی اقتصادی را رهبری کرده، برای همه خط مشی معین کنند و به راهی که می‌خواهند بکشانند. زیرا فراهم آوردن مبالغ هنگفت از پول‌های پراکنده، همان‌گونه که از نظر تولیدی نیروی جدیدی برای سرمایه پدید می‌آورد، همان طور برای کسانی که به کار جمع‌آوری پول‌ها دست زده‌اند، یعنی صاحبان بانک‌ها که همه‌ی این مبالغ در صندوق آنها ریخته می‌شود، قدرت بزرگی به دست می‌دهد. این قدرت باعث می‌شود سرمایه‌داری در دست آنها جهش بزرگی به خود داده، مالکیت‌های خصوصی بزرگی تشکیل شود.

هدف سوم: در مسلط کردن نظام سرمایه‌داری حریص به وسایلی که بتواند با هرگونه خطری که از ناحیه‌ی سودهای درخواستی‌اش به عنوان بهره‌ی وام‌ها مواجه است، خود را حفظ کند. زیرا بانک وقتی سپرده‌ها را از صاحبانش دریافت کرد و بهره‌ای برای آنها در حدی که صاحبان اموال را به سپردن مالشان قانع کرده باشد قرار داد، بلافاصله خود بانک مبالغ جمع شده را با بهره‌ای بیشتر وام می‌دهد و بدین ترتیب برای سرمایه‌داری سودی ثابت، دور از کار و فارغ از هرگونه خطری تأمین می‌شود.

هدف چهارم: در رساندن نیروی لازم کمکی به تأسیسات تولیدی سرمایه‌داری؛ یعنی رساندن مال ضروری برای گسترش نیروی استثمار و کشاندن قدرت سرمایه‌داری به اوج خود است. زیرا صاحبان تأسیسات سرمایه‌داری با دایر کردن بانک پشت‌گرمی محکمی به دست می‌آورند، سرچشمه‌ی جوشانی که تمام نمی‌شود، و از راه وام‌هایی که به آنها امداد می‌رساند، دائماً می‌توانند سود سرمایه‌داری خود را گسترش داده و روابط سرمایه‌داری را ریشه‌دارتر کنند و در زندگی اقتصادی مردم بیشتر فرو روند.

در نظام سرمایه‌داری، بانک‌ها مؤسسات رباخواری غول‌آسایی هستند که نظام صنعتی و شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری تماماً بر آنها مبتنی است و ماهیتاً نیز نمی‌توان این دو - سیستم بانکداری و توسعه‌ی صنعتی - را از یکدیگر جدا کرد. در جهان غرب بانک‌ها در حقیقت مراکزی هستند که سرمایه‌ی همه‌ی مردم را در خدمت ایجاد مالکیت‌های خصوصی غول‌آسا و توسعه‌ی سرمایه‌داری و بسط سیطره‌ی امپریالیسم به کار می‌گیرند. (۱۱) از سرمایه‌های کوچک همه‌ی مردم که در یک‌جا جمع می‌شود، سرمایه‌ای آنچنان عظیم فراهم می‌شود که برای ما هرگز امکان دریافت وسعت آن ممکن نیست.

این سرمایه‌ی عظیم در کجا به کار می‌افتد و در خدمت منافع چه کسانی قرار می‌گیرد؟ جواب روشن است: مؤسسين بانک‌ها، سرمایه‌دارهایی که از یک سو نظام کاپیتالیستی اقتصاد امروز را شکل داده‌اند و از سوی دیگر،

با استفاده از قدرت عظیمی که در قلمرو دیکتاتوری اقتصاد فراهم آمده است، سیطره‌ی سیاسی امپریالیسم را بر سراسر جهان حفظ می‌کنند.

برای تکمیل این بحث بهتر است به گفتاری از لنین درباره‌ی بانک‌ها نیز مراجعه کنیم، و البته، همان طور که بارها عرض کرده‌ایم، این مراجعات نه به عنوان احتجاج بلکه صرفاً به قصد «استماع قول» انجام می‌شود. لنین در فصل سوم کتاب «امپریالیسم به مثابه بالاترین مرحله‌ی سرمایه‌داری» درباره‌ی بانک‌ها می‌گوید: همان‌گونه که نظام بانکی گسترش می‌یابد و در تعداد اندکی از مؤسسه‌ها متمرکز می‌شود، بانک‌ها دگرگون می‌شوند و به جای اینکه یک واسطه‌ی کوچک باشند به انحصارهای بزرگی تبدیل می‌شوند که تقریباً همه‌ی سرمایه‌ی پولی همه‌ی سرمایه‌داران و سوداگران کوچک، و همچنین بخش بزرگی از وسایل تولید و منابع مواد خام کشور مربوط و تعدادی از کشورهای دیگر را در اختیار دارند... پیوندهای نزدیکی که بین بانک‌ها و صنایع وجود دارد در واقع همان چیزی است که به طور برجسته‌ای نقش تازه‌ی بانک‌ها را آشکار می‌سازد. عملیات بانکی به وضعی منجر می‌شود که در آن سرمایه‌دار صنعتی کاملاً به بانک‌ها وابسته می‌شود. به موازات این فرایند یک اتحاد شخصی نزدیک بین بانک‌ها و بزرگ‌ترین مؤسسه‌های صنعتی و بازرگانی به وجود می‌آید، یعنی از راه به‌دست آوردن سهام یکی می‌شوند... نتیجه دوگانه است: از یک سو یکی شدن یا بدانگونه که بوخارین به درستی می‌نامد «آمیختن سرمایه‌ی بانکی و صنعتی» و از سوی دیگر تبدیل بانک‌ها به نهادهایی که واقعاً دارای یک خصلت جهانی‌اند...

آغاز قرن بیستم بیانگر نقطه‌ی تحولی است که در آن سرمایه‌داری کهن جای خود را به سرمایه‌داری نوین می‌دهد و سیادت سرمایه‌داری به طور کلی به سیادت سرمایه‌ی مالی تبدیل می‌شود. (۱۲)

در اینجا جای یک پرسش بسیار لازم وجود دارد: نقطه‌ی وابستگی مردم و نظام‌های سیاسی دنیا به این سیستم جهانی بانکداری که در خدمت سیطره‌ی سیاسی امپریالیسم عمل می‌کند، در کجاست؟

پی نوشت ها:

۱. اگر جواهرات و طلا و نقره برای انسان گذشته‌های دور مقدس است بدین دلیل است که او دنیای خاک را نازله‌ی حقایق ملکوتی و مجرد می‌داند. همه‌ی آنچه در جهان وجود دارد صورت زیرین حقایقی است که در عوالم ملکوتی و اخروی موجود است. اگر در روایاتی که از ائمه‌ی معصومین (ع) به ما رسیده است نیز دقت کنیم به تعبیر بسیاری ناظر به همین معنا بر می‌خوریم؛ شهرهای بهشتی از لؤلؤ و مرجان، قصرهایی از

یاقوت، خانه‌هایی از زبرجد، غرفه‌ها و دکاکین از طلا و نقره... اگر انسان تنها با ظاهر این احادیث روبرو شود سخت به تعجب می‌افتد که طلا و نقره و یاقوت و زبرجد در بهشت به چه درد می‌خورد، حال آنکه اصلاً مقصود احادیث به «حقایق ملکوتی جواهرات» باز می‌گردد نه به «صورت‌های دنیایی» آنها. عالم، تجلی اسما و صفات آفریدگار متعال است و بدین ترتیب، منشأ و مبدأ هر آنچه که در آن وجود دارد به حقیقتی متعالی باز می‌گردد.

۲. Olympia

۳. Delphi، معبدی در دامنه‌ی کوه پارناس در یونان که در دوران باستان کاهنی که سروش آپولو بود مقیم آن بود. _ و.

۴. elos، جزیره‌ای در جنوب شرقی یونان. _ و.

۵. Miletus، شهری باستانی در ساحل غربی آسیای صغیر. _ و.

۶. Ephesus، معبدی در آسیای صغیر. _ و.

۷. Kos، جزیره‌ای در جنوب شرقی یونان. _ و.

۸. Sicily، جزیره‌ای در دریای مدیترانه، در جنوب ایتالیا. _ و.

۹. علم اقتصاد، ص ۲۳۱.

۱۰. علم اقتصاد، ص ۲۳۳.

۱۱. بگذریم از اینکه ما توانسته‌ایم با حذف ربا از بانکداری، موقتاً آن را در خدمت اهداف الهی جمهوری اسلامی به کار بگیریم.

۱۲. لنین، امپریالیسم به مثابه‌ی بالاترین مرحله‌ی سرمایه‌داری، فصل ۲. [متأسفانه متن اصلی جهت مقابله یافت نشد. _ و.]

منبع: کتاب توسعه تمدن غرب

حب نفس یا خودپرستی ریشه‌ی همه‌ی وابستگی‌هاست و نفی آن، منشأ همه‌ی قدرت‌هاست. این مطلب را در همه‌ی کتاب‌های اخلاق گفته‌اند و چه بسا معنای حقیقی آن را تا به امروز جز معدودی از انسان‌های وارسته کسی دریافته باشد. امروز ما امت بزرگ اسلام معنای این حقیقت را به علم‌الیقین دریافته‌ایم و می‌دانیم که همه‌ی قدرت ما در همین یک نکته نهفته است: نفی خودپرستی. اسلام به ما آموخته است که برای مستقل ماندن، نخست باید وابستگی‌های درونی را برید، و برای قطع وابستگی‌های درونی باید ریشه‌ی خودپرستی را در درون خشکاند و از «خود» گذشت؛ و گذشتن از خود فی نفسه پیوستن به خداست. اینچنین است که انسان به مقام ولایت می‌رسد و در این مقام، این خود اوست که قلب عالم امکان می‌شود، از تبعیت زمان و مکان، جامعه و طبیعت و تاریخ خارج می‌شود و آسمان‌ها و زمین مسخر او می‌گردند. معنای «تسخیر» این است و برخلاف آنچه در تفسیرهای پیش پا افتاده دیده‌ایم با نشستن آپولو در کره‌ی ماه و فرستادن سفینه به مریخ یا مدار زحل و شکستن اتم و ساختن بمب هیدروژنی ارتباطی ندارد. معنای تسخیر همان است که اکنون با تولد جمهوری اسلامی عیناً تفسیر شده است.

اکنون اگر ایران را قدرتی همسنگ بزرگ‌ترین قدرت‌های جهان می‌شناسند نه از آن است که ما صاحب تکنولوژی پیشرفته‌تری هستیم یا گام‌های بلندی در زمینه‌ی توسعه‌ی اقتصادی برداشته‌ایم... این قدرت الهی است که همه‌ی دنیا را دیر یا زود مسخر اعتقادات ما خواهد کرد و پرچم اسلام را بر فراز همه‌ی بلندی‌های عالم به اهتزاز در خواهد آورد. تسخیر قلوب مردم حق‌طلب جهان و صدور انقلاب با پیشرفت‌های تکنولوژی میسر نیست، با تبعیت از این فرمان قرآنی میسر است که فاستقم کما امرت و من تاب معک (۱)، و کسی اهل استقامت است که از خود گذشته باشد.

خودپرستی ریشه‌ی همه‌ی ترس‌هاست. انسانی که از گرسنگی وحشت دارد، با اولین محاصره‌ی اقتصادی تسلیم می‌شود. آدمی که از جان خویش می‌ترسد، با اولین تهدید به زانو می‌افتد و از حقوق خویش در می‌گذرد. همه‌ی قدرت‌های جهنمی دنیا اکنون شب و روز در این اندیشه‌اند که نقطه‌ی ضعف و انفصام کار ما را پیدا کنند و از همان نقطه بر ما فشار بیاورند. هیچ یک از تجربیاتی که درباره‌ی انقلاب‌های دیگر داشته‌اند، در مورد ما کارگر نبوده و حیل‌ها یکی پس از دیگری شکست خورده است. این عروۃ الوثقیایی که ما بدان تمسک جسته‌ایم چیست و در کجاست؟ سپاه پیروزمند اسلام که اکنون بزرگ‌ترین قدرت جهان است، این قدرت عظیم را از کجا کسب کرده است؟... جواب روشن است: «حب نفس یا خودپرستی ریشه‌ی همه وابستگی‌هاست و نفی آن منشأ همه‌ی قدرت‌هاست.»

بالعکس در جهان امروز «خودپرستی» را منشأ همه‌ی خیرات می‌دانند. تفکر اومانستی که تفکر غالب انسان امروز است، برخلاف آنچه اکثراً پنداشته‌اند، نه تنها انسان را در جایگاه حقیقی خویش نمی‌نشانند بلکه او را به سوی خودپرستی می‌راند. سودپرستی انسان امروز ناشی از خودپرستی اوست و همان طور که می‌دانیم، منفعت‌گرایی و سودپرستی بنیان اقتصاد سرمایه‌داری است، و بدون هیچ اغراقی می‌توان گفت که تمدن امروز استروکتور (۲) نهادهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی خویش را تماماً بر همین بنیان پی‌افکنده است. (۳)

در کتاب‌های رایج اقتصادی معمولاً اقتصاد این‌گونه تعریف شده است: «اقتصاد مطالعه‌ی روش‌هایی است که انسان برای برآورده ساختن نیازهای نامحدودش با استفاده از منابع محدود به‌کار می‌گیرد.» در این تعریف پر روشن است که انسان صرفاً از جنبه‌ی نیازهای مادی‌اش مورد نظر قرار گرفته و بنابراین، روش‌های تأمین نیاز نیز لزوماً محدود به «مقیدات اخلاقی» نیست. با این نگرش بسیار طبیعی است اگر نفع شخصی به مثابه بزرگ‌ترین انگیزه‌ای که بشر را به کار و تلاش و می‌دارد انگاشته شود. تعریفی که در اومانسیم از انسان به‌دست داده می‌شود، خواه ناخواه سیر تفکر بشر را بدین نقطه خواهد کشاند و تأسیسات مدنی و نهادهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی نیز بر مبنای همین تفکر است که شکل می‌گیرند.

آیا نفع شخصی به‌راستی بزرگ‌ترین انگیزه‌ای است که بشر را به کار و تلاش و می‌دارد؟ آیا صرفاً تلاش‌های بشر در جهت برآورده ساختن نیازهای مادی شخص اوست که تاریخ را در این جهتی که پیموده، شکل داده است؟

در اروپای قرن نوزدهم و مخصوصاً انگلستان زمینه‌ی پذیرش این اعتقاد بسیار فراهم بود. جهشی را که به انقلاب صنعتی و رشد سرمایه‌داری منجر شد باید به مجموعه‌ای از علل بازگرداند که در آن نقطه‌ی مشخص از زمان و مکان یک‌جا فراهم آمده بود تا این مرحله‌ی جدید از تاریخ کوهی زمین تحقق پیدا کند و در این میان آدام اسمیت و نظریه‌ی اقتصاد آزاد در تکوین تمدن حاضر نقش ویژه‌ای دارد که باید پیش از ورود به مباحث آینده با تفصیل بیشتری بدان بپردازیم.

اکنون در این وضعیت خاصی که ما بعد از انقلاب اسلامی با آن روبرو هستیم یکی از بزرگ‌ترین سؤالات ما در زمینه‌ی اقتصاد این است که «آیا با آزاد کردن تجارت اجازه دهیم که منفعت‌گرایی شخصی راه رشد اقتصادی ما را در آینده مشخص کند یا خیر... تجارت را تحت نظارت مستقیم دولت به راهی که منافع نظام ایجاب می‌کند، هدایت کنیم؟ آیا ممکن است که راه سومی نیز وجود داشته باشد که در آن، منفعت‌های شخصی با منافع نظام بر یکدیگر انطباق پیدا کند؟»

قصد ما جواب گفتن به این سؤالات نیست؛ مراد از طرح این مسئله این بود که بتوانیم با شناخت بیشتر، از وضعیتی که اروپای قرن نوزدهم و مخصوصاً انگلستان با آن مواجه بود تصور بهتری داشته باشیم.

تجارت آزاد یکی از مهم‌ترین عللی است که جهش صنعتی غرب و تمدن حاضر معلول آنهاست. انگلستان قرن نوزدهم و به تبع آن تمدن کنونی غرب وجود فعلی خود را مدیون منفعت‌گرایی و سودپرستی طبقه بورژواست. منافع شخصی تجار اروپایی است که تمدن کنونی جهان را به راهی که تا بدینجا پیموده هدایت کرده است و در این میان نقش آدام اسمیت و کتاب «ثروت ملل» بر کسی پوشیده نیست. این اعتقاد که در کتاب «ثروت ملل» ابراز شده یکی از ارکان اقتصاد سرمایه‌داری است که به دنیای کنونی شکل بخشیده است: هیچ فردی در بند منافع عامه نیست. هیچ کس نمی‌داند که تا چه پایه در تحصیل این منافع مفید واقع می‌شود... او وقتی کسب و کار خود را به نحوی اداره می‌کند که حداکثر عایدی ممکن را تحصیل کند، در واقع فقط به منافع شخصی خود نظر دارد. در این موارد و همچنین در موارد عدیده... به‌یاری دستی ناپیدا است که یک فرد به طور ناخودآگاه و ناخواسته به هدف اجتماعی تحقق می‌بخشد. در واقع انسان هنگامی حداکثر منفعت را به جامعه می‌رساند که حداکثر تلاش خود را به خاطر نفع شخصی به کار می‌بندد. من تاکنون ندیده‌ام که کسی به قصد منتفع ساختن جامعه دست به کاری بزند که مثمر ثمر باشد. چنین کاری در واقع از احساسات دلسوزانه‌ای ناشی می‌شود که در میان اهل بازار چندان رایج نیست و با چند کلمه می‌توان ایشان را قانع کرد که این احساسات ثمری ندارد.

ممکن است تصور شود که حقیر خواسته‌ام غیر مستقیم بر تجارت آزاد و قواعد اقتصاد سرمایه‌داری صحه بگذارم و به نظام جمهوری اسلامی توصیه کنم که: اگر رشد اقتصادی می‌خواهی باید به همان راهی بروی که غرب رفته است... خیر، حقیر اینچنین نظری ندارم. قصد من از طرح این مسائل این است که در حقیقت امر تحقیق کنیم که آیا در مکتب اسلام اصالت دادن به انگیزه‌های شخصی منفعت‌گرایی در جهت رشد اقتصادی مجاز است یا خیر.

پر واضح است که آزاد ساختن تجارت و اصالت دادن به سودمداری، رشد سریع اقتصادی را به همان مفهومی که در اقتصاد غرب مطرح است به‌همراه خواهد داشت، اما باز هم همان طور که در غرب اتفاق افتاده، این رشد سریع اقتصادی هرگز در جهت توزیع عادلانه‌ی ثروت و از بین بردن فاصله‌های طبقاتی نخواهد بود. دیاکرام‌های رشد درآمد ملی به نحوی توزیع ثروت کاری ندارد و معلوم نیست که این رشد اقتصادی حتماً در جهت محرومین اتفاق بیفتد، و بالعکس، اگر از الگوهای غربی تقلید شود نتیجه همان است که در دنیای

امروز می‌بینیم: رشد خارق‌العاده‌ی ثروت در یک قطب خاص و در مقابل آن، فقری به‌همان نسبت عمیق و وحشتناک در جانب دیگر.

«جون رایبنسون» (۴) در کتاب «آزادی و ضرورت» (۵) می‌گوید: آمارهای کلی درآمد ملی به توزیع مصرف میان خانوارها و یا توزیع جریان کالاها و خدماتی که اندازه‌گیری می‌کند، اعتنایی ندارد. بطور عمده سودآور بودن محصول است که ترکیب فعالیت رشته‌های مختلف را تعیین می‌کند...

سود در گروی تأمین تقاضا است، و تقاضا، انتخاب آزاد مصرف‌کننده و چگونگی مصرف قدرت خرید وی را بیان می‌دارد. (۶)

انتقاد جون رایبنسون نیز بر این نظریه صرفاً اقتصادی است. انتقاد او دارای جنبه‌ای سوسیالیستی است و می‌خواهد عنوان کند که آمارهای مربوط به رشد درآمد ملی به نحوه‌ی توزیع ثروت ارتباطی ندارد و اگر ثروت صرفاً در یک قطب خاصی نیز افزایش پیدا کرده باشد، باز هم آمارهای کلی درآمد ملی نشان‌دهنده‌ی رشد هستند. این چیزی است که در همه‌ی جوامع به اصطلاح پیشرفته‌ی امروز مصداق دارد. این جوامع را در حالتی پیشرفته و توسعه‌یافته می‌خوانند که بیشترین فاصله‌های طبقاتی در آنها وجود دارد. (۷)

حقیر سخن جون رایبنسون را به عنوان حجت ذکر نکرده‌ام. در نظریات جون رایبنسون در کتاب «آزادی و ضرورت» زمینه‌ی بسیار مساعدی وجود دارد که بتوان از دریچه‌ی آن مبانی توسعه و تمدن غرب را مورد بررسی قرار داد، بویژه آنکه او استاد اقتصاد در دانشگاه کمبریج است و در زمینه‌ی جامعه‌شناسی صاحب‌منزلت قلمداد می‌شود. مراد حقیر این است که با توجه به تجربیات تاریخی غرب سؤال کنم: آیا می‌توان راهی پیدا کرد که منافع شخصی تجار و سرمایه‌داران رشد اقتصادی را در جهت اهداف الهی اسلام هدایت کند و اصولاً آیا این امکان وجود دارد که منفعت‌گرایی شخصی با مقاصد اسلامی نظام انطباق پیدا کند؟

برای علمای اقتصاد این سؤال اصلاً مورد ندارد، چرا که این پرسش اخلاقی و مذهبی است و به اقتصاد ارتباطی ندارد. اگر ما این سخن را نپذیریم لاجرم باید رابطه‌ی بین اخلاق و اقتصاد را مشخص کنیم. مشخص کردن این رابطه از وظایفی اساسی است که ما در این کتاب بر گرده‌ی خود حس می‌کنیم، اما پیش از آن، مسئله این است که اصلاً این مرزبندی که غربی‌ها بین علوم مختلف قائل هستند درست است یا خیر. اعتقاد حقیر این است که این مرزبندی درست نیست و در بحث از ماهیت علوم غربی ان شاء الله این موضوع را به تفصیل بررسی خواهیم کرد.

مثلاً گرانی بیش از حد اجناس در موقعیت فعلی یکی از فشارهای عمده‌ای است که بر گرده‌ی ما فرود می‌آید. البته ما این فشارها را از سر رضا و تسلیم تحمل می‌کنیم و نه تنها مال، که جان خود و فرزندانمان را نیز فدا خواهیم کرد تا اسلام پایدار بماند و پرچم بلند شریعت محمدی(ص) در همه‌ی جهان به اهتزاز درآید. قصد حقیر طرح مشکلات نیست بلکه می‌خواهیم از دیدگاه علم اقتصاد در این مطلب تحقیق کنیم که چرا اجناس گران شده است. روشن است که قیمت اجناس تابع نسبتی است که فی‌مابین عرضه و تقاضا وجود دارد و هنگامی که عرضه متناسب با تقاضا نباشد قیمت‌ها افزایش پیدا می‌کند. خوب، حالا به همین سؤال از نظرگاه اخلاق اسلامی جواب بدهیم. آیا صرف نظر از رابطه‌ی عادلانه‌ای که بین نیازهای حقیقی و عرضه‌ی کالاها وجود دارد، علت اصلی گرانی اجناس سودپرستی محترکان از خدا بی‌خبر و واسطه‌های نامسلمان و ولع مسرفانه‌ی عده‌ای از مردم زیاده‌طلب نیست؟

در قوانین علم اقتصاد وقتی سخن از تقاضا می‌گویند هرگز بین نیازهای حقیقی انسان و نیازهای کاذب مسرفانه‌ی او تفاوتی قائل نمی‌شوند، حال آنکه کمیت و کیفیت تقاضا دقیقاً با اسراف و قناعت و زهد و حرص و آز تناسب مستقیم دارد. بحث از تقاضا یک بحث کاملاً اخلاقی است، اما در علم اقتصاد «مطلق تقاضا» مطرح می‌شود و اصلاً سخنی از این موضوع به میان نمی‌آید که آیا این تقاضا حقیقی است یا کاذب، آیا این تقاضا از نیازهای طبیعی و انسانی سرچشمه گرفته است یا ریشه در خواسته‌های حیوانی و حرص و ولع و اسراف و زیاده‌طلبی دارد... و قس علی هذا.

قواعد علوم انسانی غرب همه در این خصوصیت مشترک هستند. ممکن است بپرسند که: «خوب! فرض کنم سخن شما درست باشد. چه تفاوتی می‌کند؟» تفاوت کار در اینجا است که در تعیین خط مشی سیاسی و اقتصادی و اجتماعی صرفاً باید برای آن نیازها و تقاضاهایی قائل به اصالت شد که حقیقی است و اگر اینچنین شود، دیگر قواعدی که علم اقتصاد و دیگر علوم انسانی بر آن بنا شده است فقط در شرایط خاصی درست است و نه در همه‌ی شرایط... و قاعده‌ای که اینچنین باشد دیگر قانون نیست و ارزش علمی ندارد. قانون علمی قاعده‌ای است که در همه‌ی شرایط درست باشد. (۸)

برای روشن‌تر شدن مطلب ناگزیر از آوردن مثال هستیم. در قرآن مجید در آیاتی که به علل سقوط و زوال اقوام و تمدن‌ها پرداخته است می‌بینیم که فساد اقتصادی از جمله مفاسدی است که به نزول بلا و نابودی اقوام و تمدن‌ها منجر می‌شود. حضرت شعیب(ع) پیامبری است که بر قوم مدین مبعوث شده است و آنچنان که در آیات مبارکه آمده، فساد که در میان آن قوم رایج است جنبه‌ی اقتصادی دارد. حضرت شعیب(ع) به

آنان می‌فرماید: اوفوا الکيل و لا تكونوا من المخسرین وزنوا بالقسطاس المستقیم و لا تبخسوا الناس اشياهم و لا تعثوا فی الارض مفسدین و اتقوا الذی خلقکم و الجبل الاولین. (۹)

این احکام در عین حال که اقتصادی است، اخلاقی است. در اینجا مرزی بین قواعد اقتصادی و اخلاقی وجود ندارد و اقتصاد امری کاملاً اخلاقی است. چه چیزی قوم مدین را به کم‌فروشی و کسب حرام کشانده است؟ اگر ما اکنون در میان قوم مدین زندگی می‌کردیم و اقتصاد رایج در میان آنان را به صورت قواعدی علمی (!) تنظیم می‌کردیم، آن قواعد چه ارزشی می‌توانست داشته باشد؟ مسلماً رعایت آن قواعد اقتصادی می‌توانست ما را در کسب سود هر چه بیشتر و جمع مال و پولدار شدن موفق بدارد. در چنین شرایطی اگر حضرت شعیب (ع) ما را از رعایت این قواعد باز می‌داشت، آیا ایشان را متهم نمی‌کردیم که: «شما مسائل اخلاقی را با قواعد اقتصادی قاطی کرده‌اید... آخر اخلاق چه ارتباطی به اقتصاد دارد؟»

می‌گویند: «ما اکنون در میان قوم مدین نیستیم.» می‌گوییم: «مگر نه این است که اکنون بنیان نظام بانکداری جهانی بر رباخواری و کسب سود هر چه بیشتر از هر راه ممکن قرار گرفته است؟ مگر بنیان اقتصاد سرمایه‌داری که بر همه‌ی جهان حکم می‌راند بر سودپرستی نیست؟ آیا این سودپرستی محدود به مقیدات اخلاقی است؟ در اقتصاد امروز وقتی از تناسب فی‌مابین سود و سرمایه سخن می‌رود، آیا حکم در تحت شرایط اخلاقی و مذهبی صادر می‌شود یا مطلق است؟...» قواعد اقتصاد تنها در شرایطی نسبتاً درست درمی‌آید که جلوی سودپرستی انسان‌ها از هر طریق شرعی و غیر شرعی باز باشد.

هستند آقایانی که وقتی صحبت از اقتصاد اسلامی به میان می‌آید می‌گویند: «اقتصاد که اسلامی و غیر اسلامی ندارد. قواعد اقتصادی در همه جای دنیا و در همه‌ی اجتماعات یکسان است و همین قواعدی است که در کتاب‌های علمی اقتصاد گفته‌اند. منتها اسلام می‌کوشد که این قواعد را به محدوده‌ی مقیدات اخلاقی بکشاند...» و البته ظاهر این حرف بسیار به حقیقت شبیه است، غافل از آنکه همه‌ی مبانی و تعاریف اقتصادی وقتی در نظام اعتقادی اسلام بررسی می‌شوند کاملاً دیگرگونه می‌گردند. فی‌المثل اگر اقتصاد را همان طور که غربی‌ها تعریف کرده‌اند «مطالعه‌ی روش‌هایی که انسان برای برآورده ساختن نیازهای خویش با استفاده از منابع محدود به‌کار می‌گیرد» بدانیم، از همان آغاز با تقسیم نیازها به مادی و معنوی، حقیقی و کاذب، سیر اندیشه‌ی اقتصاد اسلامی طریقی مخالف علم رسمی اقتصاد می‌پیماید و در همین ادامه پر روشن است که همه‌ی مفاهیم اقتصادی و تناسبات فی‌مابین آنها مؤدی به نظام اقتصادی دیگری می‌شوند که می‌توان آن را «اقتصاد اسلامی» خواند. (۱۰)

برگردیم به سؤالمان: «مکتب اسلام با انگیزه‌های شخصی سودگرایی چگونه روبرو می‌شود؟»

در اینجا قبل از مبادرت به جواب باید کمی روی الفاظ دقت بیشتری مبذول داریم. اگر لفظ «سودگرایی» را به معنای سودمداری بگیریم - که غالباً به همین معنا آمده است - مسئله صورت کاملاً متفاوتی پیدا می‌کند. آنگاه دیگر سودمداری نه تنها از خصوصیات تکاملی انسان نیست بلکه آنچنان که در مغرب زمین تجربه شده است مؤدی به پذیرش ولایت شیطان، سرپیچی از احکام شریعت و رد و نفی مقیدات اخلاق مذهبی خواهد شد. حال آنکه اگر لفظ «سودگرایی» را به معنای «حب خیر» بگیریم، آنچنان که در قرآن مجید آمده است، دیگر نمی‌توان آن را به طور کامل از صفات مذموم دانست و باید درباره‌ی آن همان‌گونه اندیشید که به دیگر غرایز و صفات ذاتی انسان می‌اندیشیم.

در سوره‌ی مبارکه‌ی «عادیات» بعد از ذکر ناسپاسی انسان می‌فرماید: «او در حب خیر بسیار شدید است. آیا نمی‌داند که روزی از قبرها برانگیخته خواهد شد و آنچه در سینه‌ها پنهان است، همه پدیدار خواهد گشت؟» (۱۱) مفسرین عموماً لفظ «خیر» را به «مال دنیا» تفسیر کرده‌اند و علامه طباطبایی احتمال داده‌اند که مطلق خیر مورد نظر باشد. ایشان فرموده‌اند: و بعید نیست مراد از «خیر»، تنها مال نباشد، بلکه مطلق خیر باشد، و آیه‌ی شریفه بخواهد بفرماید: حب خیر فطری هر انسانی است، و به‌همین جهت وقتی زینت و مال دنیا را خیر خود می‌پندارد قهراً دلش مجذوب آن می‌شود، و این شیفتگی یاد خدا را از دلش می‌برد و در مقام شکرگزاری او برنمی‌آید. (۱۲)

اجازه بدهید از آنجا که بنیان اقتصاد آزاد یا اقتصاد سرمایه‌داری بر سودمداری قرار دارد، تحقیق قرآنی ما درباره‌ی حب خیر به عنوان یکی از فطریات یا صفات ذاتی انسان تفصیل بیشتری پیدا کند، چرا که اگر ما بتوانیم از قرآن مجید مجوزی برای سودمداری یا به‌قول غربی‌ها اوتیلیتاریسم (۱۳) پیدا کنیم، دیگر نه تنها نباید اقتصاد آزاد یا سرمایه‌داری را به باد انتقاد گرفت بلکه باید مجسمه‌ی جیمز میل (۱۴) و جان استوارت میل (۱۵) و از همه مهم‌تر مجسمه‌ی آدام اسمیت را از طلا ساخت و در میادین و مدخل بازارها نصب کرد و زیر آن نوشت: «آقای آدام اسمیت، بنیانگذار اقتصاد اسلامی!».

اما از قبل پرورش است که در قرآن مجید اینچنین جوازی وجود ندارد، چرا که اصولاً در نظام عالم هر چیزی تا هنگامی خیر است که مطلق نشود و دقیقاً در جایگاه خویش قرار داشته باشد و اگر نه، نه تنها دیگر خیر نیست که «بت» خواهد شد و شکستن آن واجب است. جست و جوی لذات حلال برای انسان جایز و در بعضی شرایط واجب است، اما مشروط بر اینکه این لذت‌جویی مطلق نشود و مدار حیات انسان بر محور آن نچرخد. اگر کلمه‌ی «خیر» در چند آیه‌ی شریفه از قرآن به معنای «مال» آمده است علت آن را باید در این معنا جست و جو کرد که اصلاً نیازهای غریزی و فطری انسان اقتضائاتی دارد که در جهت رشد و تعالی

اوست. برآوردن این حوایج، فی نفسه نه فقط مذموم نیست که خیر است؛ آنچه مذموم است مطلق کردن این حوایج و دل بستن و دل سپردن به مقتضیات این گرایش‌های ذاتی است.

کلمه‌ی «خیر» در آیه‌ی شریفه‌ی ۱۸۰ از سوره‌ی «بقره» به معنای مال، در آیه‌ی شریفه‌ی ۳۲ از سوره‌ی «ص» به معنای اسب و در آیه‌ی شریفه‌ی ۲۴ از سوره‌ی «قصص» به معنای طعام آمده است، و در تنها موردی که این حب خیر وجهه‌ای مذموم یافته در سوره‌ی مبارکه‌ی «عادیات» است: انه لحب الخیر لشدید. (۱۶) البته در این سوره‌ی مبارکه نیز آنچه که مذموم واقع شده حب خیر یا گرایش فطری انسان به سوی خیرات نیست، کفران و ناسپاسی انسان است که به انتخاب نادرست منجر می‌شود. حب خیر صفتی ذاتی است که انسان را به جانب کمال می‌کشاند. اما چه بسا که او از سر کفران و ناسپاسی، خیر و برکت خویش را در جایی و چیزی جست و جو می‌کند که حقیقتاً در آنجا و آن‌چیز نیست. و باز هم تأکید شده است که هر چند آفریدگار متعال احساس لذت یا کراهت را برای تشخیص خیر از شر در اختیار انسان نهاده، اما در چند آیه‌ی شریفه‌ی دیگر آمده است که معیار خیر و شر لذت یا کراهت نیست: و عسی ان تکرهوا شیئاً و هو خیر لکم. (۱۷) یعنی به عبارت روشن‌تر، هر چه خیر انسان در آن است برای او لذت‌بخش نیز هست، و بالعکس، معمولاً طبع انسان از آنچه برای او زیان‌بخش است کراهت دارد، اما این حکم کلی نیست که بتوان بر اساس آن فتوا داد: «اگر عنان لذت‌جویی و سودگرایی را باز بگذاریم خود به خود انسان را به جانب خیر هدایت خواهند کرد.» این سخنی است که سودمداران می‌گویند و به دنبال آن می‌افزایند: «خیر اجتماع و خیر افراد نیز بر یکدیگر منطبق است.» بنیان اقتصاد آزاد یا اقتصاد سرمایه‌داری بر همین اصل قرار دارد.

اشتباهی که در اینجا رخ داده است همان است که در این ضرب‌المثل معروف بدان اشاره شده: «هر گردویی گرد است، اما هر گردی گردو نیست.» هر چه خیر است لذت‌بخش نیز هست، اما نه آنکه هر چه لذت‌بخش است خیر باشد. و بالعکس، طبع انسان از آنچه برای او مضر است کراهت دارد، اما نه آنکه هر چه طبع انسان از آن کراهت دارد، شر باشد. باز هم باید به فرمایش جاودانی قرآن رجوع کرد که می‌فرماید: کتب علیکم القتال و هو کره لکم و عسی ان تکرهوا شیئاً و هو خیر لکم و عسی ان تحبوا شیئاً و هو شر لکم و الله یعلم و انتم لا تعلمون (۱۸).

آری، خداوند می‌داند و ما نمی‌دانیم. از یک‌سو جنگ چیزی بسیار کراهت‌انگیز است، اما از سوی دیگر، برای از بین بردن باطل و حاکمیت شیطان چاره‌ای جز روی آوردن به جنگ نیست. اینجا از مواردی است که خیر ما در آن چیزی نهاده شده که طبع ما از آن کراهت دارد، اما معیار خیر و شر، لذت یا کراهت طبع ما نیست، هر چند این نیز از وسایلی است که برای تشخیص خیر از شر در اختیار ما نهاده شده است. سموم معمولاً

تلخ هستند اما داروها نیز همین‌طورند. حال اگر تلخی را معیار مضر بودن بگیریم، لاجرم داروها را نیز باید در زمره‌ی چیزهای زیان‌بخش دسته‌بندی کنیم.

جون رابینسون در کتاب «آزادی و ضرورت» می‌گوید: اگر جستجوی سود ملاک رفتار درست باشد راهی برای فرق گذاشتن میان فعالیت تولیدی و راهزنی وجود ندارد. (۱۹)

و این عین حقیقت است. اگر چه جون رابینسون در جای جای کتاب «آزادی و ضرورت» نشان داده است که به اخلاق آنچنان که ما معتقدیم اعتقاد ندارد. «کلود کاکبرن» به مصاحبه‌ای که با آل کاپون این «آدمکش میلیونر» داشته، اشاره می‌کند. وقتی «کاکبرن» اشاره‌ای حاکی از همدردی در مورد شرایط سخت دوران کودکی در محله‌های کثیف بروکلین می‌نماید، کاپون عصبانی می‌شود:

او می‌گوید «گوش کن، خیال نکنی که من یکی از رادیکالهای لعنتی هستم. خیال نکنی که من دارم به نظام آمریکا ضربه می‌زنم. نظام آمریکا...» گویی یک رئیس نامرئی از او توضیحاتی خواسته بود، روی این موضوع شروع به نطق کرد. او به ستایش آزادی، ابتکار و پیشگامان پرداخت... با لحن اهانت‌باری به سوسیالیسم و آنارشیزم اشاره کرد. و چندین بار تکرار کرد: «کارهای من به دقت با شیوه‌ای دقیقاً آمریکایی اداره می‌شوند و بهمین ترتیب باقی خواهند ماند.» و او فریاد زد: «این نظام آمریکایی خودمان، اسمش را آمریکاکرایی می‌گذارید، سرمایه‌داری می‌گذارید، یا هر چه دلتان می‌خواهد، به فرد فرد ما فرصت بزرگی می‌دهد بشرطی که دودستی آن را بچسبیم و از آن بخوبی استفاده کنیم.»

... نظام تجارت آزاد که برای انباشتن سرمایه به هر قیمت، مناسب بود، هیچ رهنمودی برای برخورداری از ثمرات آن بدست نمی‌دهد. در واقع کیش نفع شخصی و رقابت، جماعتی بیگانه پدید آورده که در جستجوی منزلت‌اند و جامعه‌شناسان این وضع را رضایت‌بخش نمی‌یابند. (۲۰)

خانم جون رابینسون هنگام اظهار نظر درباره‌ی آنچه مردم جهان را تا خرخره در منجلاب فساد فرو برده است به همین اکتفا می‌کند که بگوید: «جامعه‌شناسان این وضع را رضایت‌بخش نمی‌یابند...»؛ «جماعتی بیگانه که در جست و جوی منزلت‌اند...» نه! با این گفتارها نمی‌توان حقیقت را نمایان ساخت و فاجعه‌ی تمدن غربی را آنچنان که هست نشان داد.

اقتصاد آزاد از این اصل که: «اگر از انگیزه‌ی سود (یا سودمداری) ممانعت نشود، اقتصاد رشد خواهد کرد و منافع شخصی بر منفعت اجتماع منطبق خواهد شد» حمایت می‌کند و تجربه‌ی تمدن غربی نیز صحت این اصل را تأیید می‌نماید... اما به چه قیمتی؟

برای آدام اسمیت آزادی تجارت یک برنامه بود. وی در نظامی بسر می‌برد که سعی مقامات در آن صرف کنترل زندگی اقتصادی مطابق مصالح ملی و نظم صحیح اجتماعی بود، نظامی که او آن را با رشد «نیروهای تولیدی» زمان خود هماهنگ نمی‌دید، لذا از حذف محدودیتهای مربوط به آزادی عمل بازار حمایت می‌کرد و پیش‌بینی می‌نمود که تکیه بر انگیزه‌ی سود منجر به افزایش شدید بازار اقتصادی می‌گردد. از نظر او ثروت ملل، سطح زندگی کارگران نیست. مردها هم مثل علوفه‌ی دام، بخشی از هزینه‌های تولید را تشکیل می‌داد. (۲۱)

خانم رابینسون دریافته است که با «معیار سود» درست است که رشد سریع اقتصادی حاصل خواهد شد، اما از یک طرف باید از قسط - به معنای واقعی کلمه - چشم پوشید و دیگر به عدالت اجتماعی و رفع محرومیت نیندیشید و از طرف دیگر، مسئله‌ی اخلاق را زیر پا گذاشت - آنچنان که کینز پیشنهاد می‌کرد: چهل و چند سال قبل لرد کینز (۲۲) راه آینده‌ی تمدن غربی را اینچنین مشخص کرده است: «آن روز چندان دور نیست که همگان ثروتمند شوند... آنگاه ما بار دیگر هدف‌ها را برتر از وسایل می‌شماریم و خوب‌ها را بر مفیدها ترجیح می‌دهیم... ولی آگاه باشید! زمان این آرمان‌ها هنوز فرا نرسیده است. زیرا دست کم برای یکصدسال دیگر باید برای خود و هر کس دیگر تظاهر کنیم که بدی نیکی است و نیکی بدی؛ زیرا بدی مفید است و نیکی نیست. آزمندی، رباخواری و سوءظن باید همچنان برای یک مدت کوتاه دیگر خدایان ما باشند. زیرا فقط آنها می‌توانند ما را از گذرگاه تاریک نیاز اقتصادی به روشنایی روز رهنما شوند.» (۲۳)

خانم جون رابینسون می‌نویسد: البته سیاست اجتماعی دولت رفاه تا حد زیادی آیین «هر چه سودآورتر، بهتر» را تعدیل کرده است. امروزه پذیرفته شده است که سرمایه‌گذاری در بیمارستان و مدرسه نیازهای مهمتری را برآورده می‌کند تا سرمایه‌گذاری در کارخانجات اتومبیل‌سازی... اما تعالیم اساسی اقتصاد دانشگاهی تغییر چندانی نکرده است. اساس نظریه هنوز نمایش عمل یک بازار رقابت کامل است که ضامن تخصیص منابع موجود به نحو مطلوب میان مصارف مختلف است... (۲۴)

مارشال نیز نتوانست اصول غیر اخلاقی و ظالمانه‌ی تجارت آزاد خالص را بپذیرد اما وجدان خود را با لزوم استفاده از «قویترین و نه صرفاً متعالیترین نیروهای سرشت انسان» (۲۵) برای خیر اجتماع آسوده ساخت. یعنی وقتی به اصل موضوع رسید بر این نظریه که نفع شخصی و وظیفه‌ی عمومی بر هم منطبق می‌شوند، صحه گذاشت.

سفسطه‌ی واضحی در این آیین وجود دارد؛ اگر جستجوی سود ملاک رفتار درست باشد راهی برای فرق گذاشتن میان فعالیت تولیدی و راهزنی وجود ندارد. (۲۶)

راستی هم اینچنین است. اکنون بسیار مناسب داشت که به سراغ بررسی تاریخی تمدن غرب می‌رفتیم و نشان می‌دادیم که چرا تاریخ تمدن غرب با راهزنی دریایی، تجارت برده، مرکانتیلیسم (۲۷) و امپراتوری‌های وسیع امپریالیستی و بالأخره توسعه‌طلبی‌های استعماری آغاز می‌شود و ادامه می‌یابد، و اگر اینچنین نبود، هرگز آن سرمایه‌ی کلانی که لازمه‌ی تولد سرمایه‌داری و انقلاب صنعتی است انباشته نمی‌شد و مدنیت کنونی جهان تحقق نمی‌یافت. اما بحث ما هنوز از قلمرو دیکتاتوری اقتصاد خارج نشده است و تا این بحث کامل نشود، بررسی تاریخی تمدن غرب را آغاز نخواهیم کرد. (۲۸)

البته توضیح نکته‌ای دیگر نیز ضروری است و آن اینکه اگر همه‌ی تجار و سرمایه‌داران، مسلمان و اهل تقوا باشند، تجارت آزاد نیز با مقاصد اسلام هماهنگ و منطبق خواهد شد، چرا که برای مؤمن هرگز نفع شخصی مطلق نخواهد شد و شدت حب خیر باعث نخواهد گشت تا از محدوده‌ی موازین اخلاقی و احکام شرع خارج شود... اما این یک وضعیت کاملاً آرمانی است.

اکنون ما بهترین اممی هستیم که در روی کره‌ی زمین زندگی می‌کنند، اما با این همه، درست در هنگامه‌ای که مجاهدان سیل الله در جبهه‌های جانبازی و استقامت خون خویش را فدای آرمان‌های اسلام می‌کنند، مع‌الاسف در میان ما هستند کسانی که دقیقاً بر طبق اصول و قواعد رسمی علم اقتصاد، با سوء استفاده از معادلات فی‌مابین عرضه و تقاضا و با فرصت‌طلبی و بهره‌جویی از زیاده‌طلبی و اسراف‌گرایی عده‌ای از مردم، بازار را به آن وضعیت اسف‌باری می‌کشاند که امروز می‌بینیم. و البته باز هم عرض کنم که قصد حقیر طرح مشکلات یا عیب‌جویی از کسی نیست. این مباحثات لازمه‌ی عبور ما از این مرحله‌ی غرب‌زدگی به سوی افق باز استقلال و آزادی و تمدن اسلامی است.

در فصل بعد ان شاء الله در ادامه‌ی این فصل که به نسبت بین اقتصاد و اخلاق توجه داشت به رابطه‌ی فی‌مابین اقتصاد و نظام آموزشی رایج خواهیم پرداخت و خواهیم دید که مع‌الاسف نظام آموزشی و تعلیم و تربیت نیز بیرون از قلمرو دیکتاتوری اقتصاد قرار ندارد.

پی نوشت ها:

۱. هود/ ۱۱۲

۱. structure، ساختار. _ و.

۲. ما در این کتاب بعد از آنکه سفر خود را در قلمرو دیکتاتوری اقتصاد به پایان بردیم، یکایک نهادهای سیاسی و اجتماعی این تمدن را بر مبنای اومانیزم تجزیه و تحلیل خواهیم کرد.

۴. Joan Robinson

۵. Freedom and Necessity

۶. جون رابینسون، آزادی و ضرورت، کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۵۸، صص ۱۳۲ و ۱۳۳

۷. استاد داوری نیز در مصاحبه با مجله‌ی جهاد همین مطلب را ذکر فرموده‌اند: «در یک جامعه ممکن است فاصله‌ی طبقاتی بسیار شدید باشد و در عین حال بگویند این جامعه، جامعه‌ای پیشرفته است. مثلاً شهر نیویورک...»

۸. البته ابطال‌گرایان و پوپریست‌ها در اینجا سفسطه‌هایی روا می‌دارند که در ظاهر درست می‌نماید. ما بحث از این مسائل را ان شاء الله به فصل‌های مربوط به ماهیت علم واگذار می‌کنیم.

۹. ای مردم! سنگ تمام بدهید و از کم‌فروشان نباشید. با ترازوی مستقیم وزن کنید و اجناس را از مردم کم مگذارید و در کره‌ی زمین به فسادکاری برنخیزید و بترسید از آنکه شما و طبایع پیشین را خلق فرموده است. شعرا / ۱۸۱ تا ۱۸۴

۱۰. برای تحقیق بیشتر در این معنا نگ.ک. به «کوچک زیباست»، بخش اول، ص ۳۱. البته باید توجه داشت که در کتاب شوماخر سخنی از اسلام به میان نیامده، اما علم رسمی اقتصاد و روش آن تا حدودی با یک دید حقیقت‌گرایانه مورد بررسی قرار گرفته است. در اسلام از آنجا که مرزبندی بین مقولات اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و غیره به‌صورتی که در علوم غربی مطرح است وجود ندارد، نباید در جست‌وجوی منابعی بود که به زمینه‌ی اقتصاد منفک از دیگر مقولات پرداخته باشد.

۱۱. و انه الخیر لشدید افلا یعلم اذا مافی القبور وحصل ما فی الصدور عادیات / ۸ تا ۱۰

۱۲. تفسیر المیزان، ج ۲۰، ص ۵۹۲

۱۳. utilitarianism، سود انگاری؛ نظریه‌ای فلسفی که بر مبنای آن، ملاک و میزان عمل سودمندی است. همچنین نظریه‌ای اخلاقی که توسط میل و بتنام عنوان شد و بر اساس آن، غایت هر عمل اخلاقی، اجتماعی یا سیاسی باید به دست آوردن بیشترین خیر برای اکثر مردم باشد. _ و.

۱۴. James Mill (۱۷۷۳-۱۸۳۶؛ مورخ و اقتصاددان اسکاتلندی، پدر جان استوارت میل. مدافع اقتصاد آزاد بود. - و

۱۵. John Stuart Mill (۱۸۰۶-۱۸۷۳؛ اقتصاددان و نظریه پرداز انگلیسی. مدافع اقتصاد آزاد و آزادی های فردی بود. - و.

۱۶. عادیات / ۸

۱۷. بقره / ۲۱۶

۱۸. حکم جهاد (جنگ) بر شما مقرر گردید و شما از آن کراهت دارید. اما چه بسا که شما چیزی را مکروه می دارید و حال آنکه خیر شما در آن است. و چه بسا شر شما در آن چیزی باشد که محبوب می دارید. خداوند می داند و شما نمی دانید. بقره / ۲۱۶.

۱۹. آزادی و ضرورت، ص ۱۳۵.

۲۰. آزادی و ضرورت، صص ۱۳۵ و ۱۳۶.

۲۱. آزادی و ضرورت، ص ۱۳۴.

۲۲. Lord Keynes

۲۳. کوچک زیباست، ص ۱۸.

۲۴. آزادی و ضرورت، صص ۱۳۳ و ۱۳۴.

۲۵. منظور سودپرستی و منفعت گرایی انسان است که ناشی از خودپرستی اوست.

۲۶. آزادی و ضرورت، ص ۱۳۵.

۲۷. Mercantilism، نظریه و نظام اقتصاد سیاسی حاکم بر اروپا بعد از زوال فئودالیسم، مبتنی بر خط مشی ملی انباشتن طلا و نقره، ایجاد مستعمرات و تجارت دریایی، و گسترش صنایع و استخراج معادن به منظور دست یافتن به موازنه ی تجاری مطلوب. - و.

۲۸. این اگر و مگرها و چون و چراها برای شناخت بهتر ماهیت تمدن غرب و حدود غرب زدگی خودمان انجام می شود، اگر نه پر روشن است که تمدن غرب مرحله ای لازم از تاریخ جهان است که خواه ناخواه تحقق یافته و ما نیز همان طور که اتفاق افتاد، نمی توانستیم از روی آوردن بدان و پذیرش دست آوردهایش پرهیز

کنیم. غرب‌زدگی لازمه‌ی تاریخی عبور ما از این مرحله‌ی زمانی است و هنوز هم این مرحله سپری نشده است.

منبع: کتاب توسعه تمدن غرب

نظام آموزشی و آرمان توسعه‌یافتگی

دنیاگرایی بشر امروز کار جهان را به سمتی سوق داده که اقتصاد بر سایر وجوه حیات انسانی غلبه یافته است. در تفکر امروزی غرب که متأسفانه مقبولیتی عام یافته و در پهنه‌ی زمین اشاعه پیدا کرده است بشر را صرفاً از دریچه‌ی نیازهای مادی و دنیایی‌اش مورد مذاقه و بررسی قرار می‌دهند. مهم‌ترین فاجعه‌ای که در این نحوه‌ی بررسی اتفاق می‌افتد این است که ماهیت حقیقی و فطرت الهی بشر مورد غفلت قرار می‌گیرد و انسان در مجموعه‌ای از غرایز حیوانی خلاصه می‌شود و وقتی اینچنین شد، لاجرم دیگر تکامل و تعالی انسان در بازگشتن به فطرت الهی‌اش نیست، در تأمین هر چه بهتر و بیشتر نیازهای مادی و غریزی اوست.

با این مقدمه‌ی مختصر کاملاً روشن می‌شود که چرا برای بشر امروز توسعه‌ی اقتصادی جایگزین تکامل روحی شده است. لفظ «توسعه» در فرهنگ جدید بشر به معنای تکامل استعمال می‌شود و اصلاً این سؤال به ذهن کسی خطور نمی‌کند که: «از کجا معلوم است که تکامل و تعالی انسان حتماً در توسعه‌ی اقتصادی باشد؟» آیا شما تا به حال در مقالاتی که راجع به توسعه خوانده‌اید به این پرسش یا پرسشی شبیه به این برخورده‌اید؟ لزوم توسعه‌ی اقتصادی، آن‌هم به شیوه‌هایی که امروز مرسوم است، آنچنان مطلق انگاشته می‌شود که تو گویی هیچ جای تردیدی در آن وجود ندارد. علت این امر این است که در ذهن بشر امروز توسعه و تکامل مفهومی مشترک یافته‌اند و در لزوم تکامل و تعالی هم که کوچک‌ترین تردیدی روا نیست.

در معتقدات اسلامی ما از آنجا که برای روح مجرد و فطرت الهی قائل به اصالت شده‌اند، توسعه و تکامل به یک معنا نیستند. برای ما تکامل و تعالی در رجعت به فطرت الهی یا بازگشت به بهشتی است که از آن هبوط کرده‌ایم - بهشت اعتدال - و با این ترتیب معلوم نیست که توسعه‌ی اقتصادی، آن‌هم با روش‌هایی که امروزه مرسوم است، در جهت تکامل روحی و بازگشت بشر به فطرت الهی‌اش باشد. بنابراین، برای ما جای این پرسش که در صدر کلام آمد وجود دارد که: «از کجا معلوم است که تکامل و تعالی انسان حتماً در توسعه‌ی اقتصادی باشد؟»

از آنجا که لزوم توسعه‌ی اقتصادی با روش‌های معمول امر مطلقاً انگاشته می‌شود، همه‌ی نظامات اجتماعی و نهادهای حکومتی بر همین محور شکل یافته‌اند و این یکی از بارزترین جلوه‌های غلبه‌ی اقتصاد بر سایر وجوه حیات بشری است. «دیکتاتوری اقتصاد» عبارتی است که شوماخر، نویسنده‌ی کتاب «کوچک زیباست» برای این غلبه یافته بود و ما هم این عبارت را در بعضی از قسمت‌های این کتاب به‌کار بردیم؛ اقتصاد دیکتاتور بلامنازع دنیای امروز است هم اوست که به نظامات و معاملات و مناسبات اجتماعی شکل داده و آنها را بر محور نیازهای خود معنا کرده است و دقت در این امر لازمه‌ی ادامه‌ی بحث ماست.

در یکی از کتاب‌های بسیار خوبی که در زمینه‌ی شناخت امپریالیسم نگاشته شده (۱) می‌خوانیم:

بافت اقتصادی نوین و مقتضیات جدید دولتهائی را مطلوب بورژوازی و یا به تعبیر دیگر، سرمایه‌داری، نمود که بتواند با قدرت بیشتر و هماهنگ با منافع و سودهای حاصله از سوی ثروتمندان انجام وظیفه نماید... اما مهم‌ترین تغییر در ساخت دولت، ادغام کامل سرمایه‌داری با قوای مجریه و یا بهتر بگوئیم، تشکیل هیئت‌های دولت از سوی سرمایه‌داران ذینفوذ است. نمونه بارز این امر در امریکا، آخرین کانون عمده امپریالیسم تاریخی بخوبی به چشم می‌خورد. «جان جی» (۲) یکی از نویسندگان قانون اساسی نیویورک و اولین رئیس دیوان عالی ایالات متحده در اولین روزهای تشکیل جمهوری در امریکا به صراحت اعلام داشت که «حکومت باید در دست کسانی باشد که سرمایه‌های کشور در دست آنهاست». ... در زمان «آیزنهاور» (۳)، هیئت دولت از سوی مطبوعات «جلسه مشاوره‌ی هیئت مدیره صاحبان سهام» لقب یافته بود. (۴)

این حقیقت را نباید به عنوان یکی از استثنائات موجود تلقی کرد و آن را فقط به نظام حکومتی آمریکا باز گرداند. در پهنه‌ی کره‌ی زمین (به استثنای ایران اسلامی) همه جا این سرمایه‌داری، یا بهتر بگوئیم حاکمیت سرمایه است که حیات اجتماعی بشر را شکل داده است. نظام حکومتی روسیه‌ی شوروی نیز از جلوه‌های امپریالیسم است؛ منتهای امر در روسیه سرمایه‌ها در اختیار دولتی است که خود را وابسته به پرولتاریا می‌داند. تمدن امروز تمدنی زاینده از سرمایه‌داری است و نباید توقع داشت که در هیچ گوشه‌ای از دنیا وضع بر خلاف آنچه می‌بینیم باشد. نظام‌های اجتماعی امروز همگی برآمده از غلبه‌ی اقتصاد بر سایر وجوه حیات بشری است.

برای تحقیق در صحت این مدعا کافی است که همه‌ی نظامات اجتماعی را در ذهن مرور کنید؛ سیستم‌های حکومتی، نهادهای وابسته به دولت، تأسیسات خصوصی، بازارها، کارخانه‌ها و بانک‌ها و... تنها نقاطی که جای تردید باقی می‌گذارند نظام‌های آموزشی و درمانی است؛ مدارس و دانشگاه‌ها و بیمارستان‌ها. بحث درباره‌ی نظام درمانی را به بخش‌های بعد وا می‌گذاریم، اما درباره‌ی نظام آموزشی می‌خواهم عرض کنم که متأسفانه نظام آموزشی این تمدن نیز جلوه‌ای از دیکتاتوری اقتصاد یا حاکمیت سرمایه است و این وجیزه را به بحث درباره‌ی همین مطلب اختصاص داده‌ایم. پرسشی هم که در صدر کلام مطرح شد مستقیماً به همین مبحث باز می‌گردد: «معنای آموزش و مقصود از آن چیست؟»

ما همواره بر مبنای معتقدات اسلامی خویش آموزش را مترادف با تعلیم، و پرورش را مترادف با تربیت می‌گیریم و اینچنین، از «آموزش و پرورش» همان مفهومی را اخذ می‌کنیم که در «تعلیم و تربیت» نهفته است. تعلیم و تربیت از کلماتی هستند که در متون قدیمی ما با مبنای قرآنی و روایی مورد استفاده قرار گرفته‌اند و آموزش و پرورش ترجمه‌ای فارسی از همین دو کلمه است.

تعلیم و تربیت در متون قدیمی ما که دارای مبنایی قرآنی و روایی است غایتی تکاملی و کاملاً اخلاقی دارد و مقصود از آن تتمیم مکارم اخلاق (۵) یعنی تخلق به اخلاق الله و اتصاف به صفات الله است. آیا غایت نظام آموزشی غربی نیز همین است؟ اگر اینچنین است، به کار بردن الفاظ تعلیم و تربیت درباره‌ی آن اشکالی ندارد، و اگر نه، این الفاظ مسمایی ندارند.

مسلماً هدف اصلی نظام آموزشی امروز این نیست، و البته هیچ کسی ما را از اینکه الفاظ را با معانی جدیدی به کار ببریم منع نکرده و این کار به کرات در زبان مصطلح ما رخ داده است. ما اکنون در زبان رایج خویش هیچ یک از الفاظ علم، عقل، اراده، تحقیق، بحث، سیاست، ملت، دولت و... را به معنای حقیقی آن به کار نمی‌بریم. بشر همواره الفاظ را با معنای مصطلح روز استعمال می‌کند و فی‌المثل کسی بر مبنای دیکسیونرهای چهارصد سال پیش حرف نمی‌زند. اشکال کار نیز در همین جاست و اجازه بدهید حقیر عرض کنم که اگر ما مدعی رجعت به مبانی قرآنی و روایی هستیم - و به همین دلیل نیز در دنیا ما را بنیادگرا می‌خوانند - باید رفته رفته الفاظ را با معانی قرآنی آن استعمال کنیم، نه با معانی مخدوش و مصطلح. زبان رایج جامعه‌ی اسلامی لاجرم باید بر زبان قرآن و روایت انطباق پیدا کند و این کار بلاشک در آینده‌ی اجتماع ما رخ خواهد داد.

هدف اصلی نظام آموزشی در غرب چیست؟

اکنون در همه جای دنیا نظام تعلیم و تربیت تقلیدی از مغرب زمین است و هیچ کس حتی کوچک‌ترین تردیدی به خود راه نمی‌دهد که مبدا این سیستم آموزشی بر محور تکامل و تعالی روحی و اخلاقی انسان پایه‌گذاری نشده باشد. اصلاً فرصت یک چنین سؤالی پیش نمی‌آید، چرا که هیچ کس در لزوم توسعه با شیوه‌های معمول تردید ندارد و نظام آموزشی غربی نیز بر همین مبنا برنامه‌ریزی شده است: توسعه‌ی اقتصادی با شیوه‌های نوینی که بعد از انقلاب صنعتی معمول گشته است.

آیا شما در این جمله‌ای که به عنوان نتیجه ارائه شد جایی برای تردید می‌بینید؟ ادراک این مطلب که این نظام آموزشی در جهت توسعه‌ی اقتصادی پایه‌گذاری شده هر چند بسیار ساده است، اما معمولاً به ذهن کسی خطور نمی‌کند و آموزش و پرورش مدرسه‌ای و دانشگاهی را به معنای مطلق تعلیم و تربیت فرض می‌کنند. برای تحقیق بیشتر در این مطلب می‌توانیم غایت و هدف دیگری برای آموزش و پرورش فرض کنیم و آنگاه ببینیم نظام آموزشی با آنچه که امروز معمول است تفاوتی پیدا خواهد کرد یا نه. فی‌المثل می‌توانیم غایت و هدف نظام تعلیم و تربیت را بر اساس معتقدات اسلامی خود بر این فرمایش علوی بنا کنیم که ولیکن... همک فی ما بعد الموت. (۶) اگر بخواهیم نظامی آموزشی بر مبنای اعتقاد به معاد بنا کنیم چه اتفاقی می‌افتد؟ آیا باز

هم مواد اصلی دروس ما همین‌هاست که اکنون در مدارس و دانشگاه‌ها تدریس می‌شود؟ یا نه، به نظامی شبیه به حوزه‌های علمیه دست خواهیم یافت؟

جواب روشن است. اگر بخواهیم نظامی آموزشی بر مبنای اعتقاد به معاد و برای متمم مکارم اخلاق بنا کنیم نتیجه‌ی کار ما با کمی تفاوت همان چیزی خواهد شد که اکنون در حوزه‌های علمیه عمل می‌شود و بالعکس، اگر بخواهیم نظامی آموزشی برای دستیابی به توسعه‌ی اقتصادی با روش‌های معمول بعد از انقلاب صنعتی بنا کنیم به سیستمی منطبق بر مدارس و دانشگاه‌ها خواهیم رسید.

نکته‌ی ظریفی که در اینجا باید مورد تذکر قرار گیرد این است که اگر در زمینه‌ی تحصیلات عالیه این امکان وجود دارد که ما به حوزه‌های علمیه برویم و هم خود را به تعلیم و تربیت اصولی اختصاص دهیم، اما در مورد تحصیلات مقدماتی اصلاً این امکان وجود ندارد، چرا که مدارس همگی دارای نظامی غربی هستند؛ و از آن گذشته، از ایران و چند کشور اسلامی که بگذریم، احاطه‌ی این نظام آموزشی در سراسر کره‌ی زمین بدین معناست که برای اکثریت قریب به اتفاق انسان‌ها هرگز امکانی برای تعلیم و تربیت در نظام آموزشی دیگری که بر محور تعالی اخلاقی پایه‌گذاری شده باشد وجود ندارد و همه باید اجباراً و ایجاباً، با پذیرش لزوم توسعه‌ی اقتصادی با شیوه‌های معمول به مدارس بروند که آنها را برای استمرار و تحکیم مبانی تمدن غربی بار می‌آورند.

با تغییر در غایت و هدف آموزش دو تحول اساسی در نظام آموزش و پرورش رخ می‌دهد که یکی در مواد درسی است و دیگری در روش تعلیم. برای ادراک بهتر این تحول می‌توان دو نظام متفاوت دانشگاه و حوزه‌های علمیه را، چه از نظر دروس و چه از نظر روش، با یکدیگر مقایسه کرد. مسئله‌ی مدرک‌گرایی فرع بر این دو مطلبی است که عنوان شد. مدرک‌گرایی لازمه‌ی این نظام آموزشی است که در غرب پایه‌گذاری شده است. وقتی شرط تحصیل امتیازات اجتماعی رفتن به مدرسه و تحصیل در دانشگاه باشد، فی نفسه مدرک‌گرایی اشاعه پیدا خواهد کرد چرا که کسب امتیازات و مناصب اجتماعی، مشروط به داشتن مدارک دانشگاهی است.

در چنین موقعیتی چگونه می‌توان از مدرک‌گرایی پرهیز کرد؟ آنچه که نظام آموزشی کنونی را مقبولیت بخشیده همین است، و اگر این شرط اساسی را از میان برداریم و مدرک آموزشی را لازمه‌ی کسب امتیازات اجتماعی ندانیم، بسیاری از این کسانی که امروز در صف طویل کنکورهای گوناگون انتظار می‌کشند از تحصیلات صرف نظر خواهند کرد. در اجتماعات روستایی و عشایری نیز از آنجا که کسب امتیازات اجتماعی موکول به داشتن مدارک آموزشی نیست اشتیاق آموزش بسیار کمتر است. این کمبود اشتیاق را نباید به فقر فرهنگی

بازگرداند. حقیر منکر وجود فقر فرهنگی در روستاها نیستم، اما به اعتقاد حقیر این فقر فرهنگی نشانه‌های دیگری دارد که تنها با ایجاد مدارس در روستاها از بین نخواهد رفت. دور شدن از حق است که به فقر فرهنگی منجر می‌شود و با این ترتیب، فقر فرهنگی در شهرهای بزرگ بسیار بیشتر از روستاها وجود دارد.

ایوان ایلچ یکی از روشنفکران غربی است که در این زمینه صاحب نظریاتی نزدیک به حقیقت است، هر چند که در نهایت طرح پیشنهادی او به عنوان «آموزش فارغ از مدرسه» باز هم نمی‌تواند مورد پذیرش ما باشد. ایوان ایلچ این نسبت یا رابطه‌ی علی را که فی‌مابین آرمان توسعه‌ی اقتصادی و نظام آموزش مدرسه‌ای و دانشگاهی وجود دارد به‌خوبی شناخته و اصل انتقادات خود را بر آن قرار داده است. او می‌گوید:

برای آنکه مسئله آموزش و مدرسه، تمام اهمیت خود را پیدا کند، باید آن را در کل جامعی که مذهب یا ایدئولوژی حاکم بر جهان امروز است مورد بررسی قرار داد. این مذهب جدید که کشورهای پیشرفته صنعتی قافله‌سالاران آنند و کشورهای عقب‌مانده دیوانه‌وار می‌کوشند تا به هر وسیله شده از سعادت نیل به آن محروم نمانند، آرمان «رشد و توسعه» است. مشاهده نشان می‌دهد که این آرمان، مورد نظر و خواست تمامی کشورهای بزرگ صنعتی و نیز منتهای آرزوی ممالک پس قافله است. آرمان که پذیرفته شد، دیگر به عهده «علم» است تا راه منحصر به فرد این «رشد و توسعه» را با تکیه بر اصول متعارف و بدیهیاتی که هیچ کس درباره‌ی آنها شک نمی‌کند، تا کوچکترین جزئیات تعیین و تحمیل کند.

انتهای راه رشد و توسعه، مصرف بی‌کران است. مصرف بی‌کران، همان مدینه‌ی فاضله و همان کمال مطلوب بشری است که در دوره‌های «ماقبل علم» به صورت تخیلی «زندگی جاودان» وجود داشت. (۷)

ایوان ایلچ آرمان رشد و توسعه‌ی اقتصادی را مذهب جدید می‌نامد و این حقیقتی است؛ تو گویی بشریت پذیرفته است که تحقق آرمانی آن بهشت موعود در همین کره‌ی زمین و از همین طریق توسعه‌ی اقتصادی میسر است. فطرت الهی انسان در جست و جوی کمال مطلق است و اگر بشر باور نمی‌کرد که تکامل او در آرمان توسعه‌یافتگی است، این گرایش در میان نوع بشر عمومیت نمی‌یافت.

برای شناخت کامل ماهیت نظام آموزشی کنونی باید ماهیت این گرایش عام - به سمت توسعه‌یافتگی اقتصادی - را شناخت، چرا که این سیستم آموزشی برای تأمین نیازهای تخصصی توسعه‌ی اقتصادی طراحی شده و تحقق یافته است. اگر این نظام وجود نداشت هرگز راه تمدن غربی به سوی توسعه‌ی اقتصادی باز نمی‌شد. بنابراین، برای ارزیابی این نظام آموزشی باید به ارزیابی آرمان توسعه‌یافتگی پرداخت.

آیا تکامل حقیقی بشر در «بهشت توسعه‌یافتگی» است؟ اگر اینچنین باشد دیگر نمی‌توان علوم رسمی را از این نظر که مسیر این توسعه را هموار می‌کنند به باد انتقاد گرفت. علوم امروزی دانش تصرف در عالم و غلبه بر طبیعت هستند و در این زمینه میان علوم تجربی و علوم انسانی تفاوتی نیست. با این ترتیب، پر روشن است که دانش آموز باید از همان آغاز ورود اجباری به مدرسه، با ریاضیات که «صورت» علوم امروزی است آشنا شود و بعد، رفته‌رفته حساب استدلالی و هندسه‌ی تحلیلی و فیزیک و شیمی و آمار و حساب احتمالات بیاموزد و با متدولوژی علوم - که این‌روزها به آن فلسفه می‌گویند - این مواد درسی پراکنده را به یکدیگر پیوند دهد.

غایت این دوران طولانی آموزش چیست؟ آیا انسان بعد از طی مراحل و اخذ مدرک مهندسی یا دکتری صاحب اخلاق حسنه می‌شود و به بهشت می‌رود؟ خیر. اصلاً این سؤال بسیار مسخره است. همه‌ی ما می‌دانیم که در بهشت دری به نام هندسه یا ریاضیات وجود ندارد. این نظام آموزشی بر محور تعلیم و تربیت مطلق یا تعلیم و تربیت اخلاقی انسانی طراحی نشده است بلکه هدف اصلی آن آموزش مهارت‌های فنی لازم و تأمین کادرهای تخصصی برای دست‌یافتن به توسعه‌یافتگی است.

باز هم به همان نقطه‌ای رسیدیم که از آن آغاز کردیم و پرسش ما در صدر کلام همچنان پاسخ‌ناگفته باقی ماند. قصد ما نیز همین بود که هر چه بیشتر رابطه‌ی علی فی‌مابین آرمان توسعه‌ی اقتصادی و نظام آموزش مدرسه‌ای و دانشگاهی مشخص شود.

این نظام آموزشی معلول گرایش عام بشریت به سوی توسعه‌ی اقتصادی - با روش‌های معمول - است و در آن علوم را تعلیم می‌دهند که راه این توسعه را با تصرف در عالم و غلبه بر طبیعت هموار می‌کنند. اگر ما بخواهیم که این روند توسعه‌ی اقتصادی را حفظ کنیم به‌ناچار باید نیازهای آن را برآورده سازیم، و نیاز به متخصص مهم‌ترین علتی است که نظام آموزشی کنونی را به‌وجود آورده است. به‌یاد بیاورید که همیشه در برنامه ریزی‌ها سخن از کمبود متخصص به‌میان می‌آید: «ما امسال هشتصد مهندس آب کم داریم و پانصد مهندس خاک...» تو گویی مهندس، ماشینی است فاقد تمام تمایزات شخصی و کیفیات روحی. انگار مهندس، ماشینی است که او را می‌توان در خدمت هر نوع اعتقادی به کار گماشت. تو گویی متخصص، مرده‌شویی است که میان کافر و مسلمان تمایزی قائل نمی‌شود؛ تعهد او فقط و فقط در قبال تخصص خویش است و اصلاً اهمیتی نمی‌دهد که در خدمت نظام جمهوری اسلامی باشد یا برای رژیم شاهنشاهی پهلوی کار کند.

نظام آموزشی غرب، از مدرسه گرفته تا دانشگاه، سعی دارد که آدم‌هایی اینچنین بار بیاورد و الحق باید اذعان کرد که در این جهت موفقیت بسیاری هم داشته است. ایوان ایلچ می‌گوید: در دورنمای آرمان «رشد و

توسعه»، نهادها(۸) آن‌چنان قدرت می‌یابند و از خود بیگانگی آنچنان اوج می‌گیرد که نهادها خود «نیاز» می‌آفرینند و خود در جهت ارضای آن «برنامه ریزی» می‌کنند. در دورنمای سعادت لایزال جامعه مصرفی، تشنگی یعنی نیاز داشتن به پپسی کولا، حمل و نقل یعنی اتومبیل تندر و شخصی داشتن، گذراندن اوقات فراغت یعنی به تماشای برنامه‌های معین و مقرر شده رفتن، سیر و سیاحت یعنی توریسم متظاهرا نه هتل پرکن، تفریح و هواخوری یعنی هجوم گله‌وار به جاهایی که تبلیغات تجار تی معین کرده‌اند.(۹)

...همان طوری که کشورها بر حسب تولید ناخالص ملی طبقه‌بندی می‌شوند، سلسله مراتبی هم بر اساس تولید ناخالص فارغ‌التحصیلان وجود دارد. به این ترتیب، کشوری که می‌خواهد در سلسله مراتب «رشد یافتگی» ترقی کند باید به تولید هر چه بیشتر فارغ‌التحصیلان بپردازد. اما فارغ‌التحصیلی که بدین‌گونه تولید می‌شود به چه کار می‌آید جز آنکه در خدمت ثروتمندان جهان قرار گیرد؟ و چه تولید پرخرجی!

...خرج تولید یک فارغ‌التحصیل دانشگاه، در آمریکا، برابر است با ۵ برابر درآمد متوسط نه یکسال، بلکه یک عمر نیمی از مردم جهان؛ در آمریکای لاتین «قیمت» یک فارغ‌التحصیل دانشگاه، ۳۵۰ برابر «قیمت» هر هم وطن دیگر با درآمد متوسط است. قیمت تحصیل کرده‌ها بر پیشانی‌شان حک شده است و همین امر به خودی خود نشان می‌دهد که ارزش علم در جهان امروز چیزی جز ارزش تجار تی نیست.

دانشگاه امروز، به‌خلاف گذشته، دیگر محل اخلاقی و برخورد عقاید و افکار نیست. «تحقیق» و «تدریس» آنهم مطابق برنامه و در چشم‌انداز آرمان «رشد و توسعه» شیوه تولیدی دانشگاه کنونی است.(۱۰)

...فدا کردن اعتبار، شخصیت، حرمت و حیثیت انسانی به پای بت علم و فن شناسی [تکنولوژی]، سوغات بزرگ تمدن مصرفی است. و مدرسه مأمور اجرای این مراسم قربانی است.

...شکست تجربه‌ی کوبا در به‌وجود آوردن انسان‌های نوین از طریق مدرسه، درسی بس آموزنده است. دانشگاه هر سال یک ردیف از فارغ‌التحصیل مصرف‌کننده بیرون می‌دهد که می‌خواهند به سطح بالاتری از مصرف دست یابند. هیچ یک از اقدامات حکومت انقلابی برای ادغام آنان در زندگی مردم عادی - از کار یدی [دستی] در کارخانه‌ها گرفته تا بریدن نی‌شکر در مزارع - نتوانسته است بر این گرایش اساسی «دانشگاهی» پیروز شود. در عین حال دانشگاه قادر نیست به اندازه کافی کادر تربیت کند و تازه کادرهائی هم که تربیت می‌کند، با روحیه محافظه کار خود حاصل کار کادرهای خود آموخته و دانشگاه ندیده را بر باد می‌دهند. عیب از معلم و استاد نیست، اشکال در آنجاست که یک حکومت انقلابی می‌خواهد در نیروی انسانی سرمایه گذاری کند ولی این کار را از طریق نهادی انجام می‌دهد که برنامه ضمنی‌اش تولید یک بوژوازی جهانی است.(۱۱)

مقصود حقیر این نیست که برای نظام جمهوری اسلامی تعیین تکلیف کنم. حضرت امام امت (حفظه الله تعالی) با طرح مسئله‌ی وحدت حوزه و دانشگاه خط مشی آینده‌ی نهضت اسلامی را ترسیم فرموده‌اند و جای هیچ نگرانی وجود ندارد. از جانب دیگر، وقتی ما جبهه‌های نبردمان را دانشگاه جبهه می‌خوانیم و حضرت امام را معلم انقلاب لقب داده‌ایم، پر روشن است که از آموزش و دانشگاه مفهومی بسیار وسیع‌تر از آنچه در غرب معمول است دریافت می‌کنیم. ما انتظار داریم که مدارس و دانشگاه‌هایمان محل تعلیم و تربیت به معنای مطلق کلمه باشد و در آنها انسان تربیت شود و بر همین اساس است که تعهد و تزکیه را همواره بسیار فراتر از تعلیم و تخصص می‌شماریم.

بدین ترتیب، با یقین کامل می‌توان پیش‌بینی کرد که نهضت اسلامی ان شاء الله در آینده‌ای نزدیک نظامی آموزشی متناسب با معتقدات خویش و آرمان‌های الهی انقلاب خواهد یافت و تا آن روز لاجرم باید این نظام آموزشی موروثی را حفظ کنیم و در عین حال آماده باشیم تا در یک فرصت مناسب تحولات لازم را در آن انجام دهیم. اما از آنجا که این تحول فرع بر شناخت ماهیت علم و ماهیت این سیستم آموزشی و ارزیابی آن از دریچه‌ی اسلام است، بر ماست که هر چه بیشتر در شناخت ماهیت غرب و مطابقت آن با مبانی اسلامی بکوشیم.

پی نوشت ها:

۱. حاتم قادری، شناخت امپریالیسم و دیدگاه اسلام، مرکز تحقیقات اسلامی، ۱۳۶۳.

۲. John Joy (۱۷۴۵-۱۸۲۹).

۳. Eisenhower

۴. شناخت امپریالیسم و دیدگاه اسلام، صص ۷۱ و ۷۲.

۵. اشاره است به این حدیث نبوی: انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق.

۶. باید سعی و تلاش تو برای بعد از مرگ باشد؛ نهج البلاغه، نامه‌ی ۲۲.

۷. ایوان ایلچ، قتل عام پزشکی در پزشکی آفت‌زا، د. شیخاوندی (ترجمه و تألیف)، جار، تهران، ۱۳۵۴، صص

۷۳ و ۷۴.

۸. در اصل کتاب نمادها آمده. والله اعلم بالصواب. _ و.

۹. قتل عام پزشکی...، ص ۸۷.

۱۰. قتل عام پزشکی...، ص ۸۸.

۱۱. قتل عام پزشکی...، صص ۹۱ و ۹۲.

منبع: کتاب توسعه تمدن غرب

نظام آموزشی غربی، محصول جدایی علم از دین

اقتصاد - با مفهوم کنونی آن - سلطان بلامنازع عصر جدید و محور تعیین کننده‌ی خط مشی‌های سیاسی، اجتماعی و حتی علمی، فرهنگی و هنری است. نظام آموزشی مدرسه‌ای و دانشگاهی یکی از تنها مواردی است که در وهله‌ی اول مستثنا به نظر می‌رسد و کمتر کسی در سراسر جهان از همان آغاز خواهد پذیرفت که نظام آموزشی کنونی جهان نیز از سلطنت اقتصاد آزاد نیست، چه برسد که قبول کند اصلاً این نظام آموزشی در جهت توسعه‌ی اقتصادی با روش‌های معمول پایه‌گذاری شده است و «آموزش و پرورش» را نباید به مفهوم مطلق «تعلیم و تربیت» فرض کرد. آموزش در جهان امروز دقیقاً به معنای آموزش کادرهای تخصصی مورد نیاز برای توسعه‌ی اقتصادی به روش‌های معمول است و حتی اگر روش‌های دست‌یابی به توسعه‌ی اقتصادی را تغییر دهیم، دیگر این نظام آموزشی به درد نخواهد خورد و با تغییر دادن غایات و اهداف، پرروشن است که نظام‌های آموزشی نیز تغییر خواهد کرد.

برای ادراک بهتر این حقیقت می‌توان دو نظام آموزشی را با یکدیگر مقایسه کرد که اولی بر اساس این حدیث علوی که ولیکن... همک فی ما بعد الموت بنا شده و دیگری در جهت توسعه‌ی معاش و تمتع هر چه بیشتر از لذایذ مادی و دنیوی با روش غلبه بر طبیعت و تصرف در عالم. نتیجه چه خواهد بود؟ نظام آموزشی نخستین، تشکلی نزدیک به حوزه‌های علمیه پیدا خواهد کرد و دیگری نظامی منطبق بر مدارس و دانشگاه‌های کنونی.

نظام آموزشی کنونی تنها در صورتی نظام تعلیم و تربیت مطلوب خواهد بود که «توسعه‌ی اقتصادی با روش‌های معمول» به تکامل روحی و معنوی بشر منجر شود. آیا توسعه - با مفهوم کنونی آن - به چنین غایتی خواهد رسید و اصلاً برای رسیدن به چنین غایتی است که بنیان‌گذاری شده است؟ جواب روشن است: خیر. تجربه و تاریخ نیز مؤید این پاسخ هستند. وضعیت کنونی بشر غربی ناشی از همین سیری است که برای توسعه‌ی اقتصادی در پیش گرفته است.

توسعه و تکامل در جهان امروز دو مفهوم مترادف هستند، اما از نظرگاه اسلام اینچنین نیست. در تفکر امروز غرب و تفکری که به تبع غرب‌زدگی در سراسر کره‌ی زمین اشاعه پیدا کرده است تکامل بشر اصولاً در توسعه‌ی اقتصادی انگاشته می‌شود، حال آنکه در اسلام تکامل انسان در رسیدن به مقام عبودیت الهی است. انسان کامل از نظر ما «عبدالله» است و پر روشن است که رسیدن به مقام عبودیت لزوماً با توسعه‌ی معاش همراه نیست.

البته از جانب دیگر نباید پنداشت که عبودیت الله و توسعه‌ی اقتصادی نقیض یکدیگر هستند و با هم جمع نمی‌شوند. خیر؛ نمونه‌هایی هم در قصص مبارکه‌ی قرآن و هم در سیره‌ی اولیاء الله وجود دارد که جامع این دو بوده‌اند. سؤال اینجاست که:

آیا توسعه‌ی اقتصادی با این روش‌های معمول به تکامل روحی و معنوی انسان منتهی خواهد شد یا خیر؟

جهان غرب را معمولاً «جهان پیشرفته و متمدن» می‌خوانند و اطلاق این لفظ - راقیه و متمدن - بر کشورهای غربی در میان ما سابقه‌ای صد ساله یا بیشتر دارد. از قدیم‌الایام در کشور ما ملل غربی را ملل راقیه می‌خواندند و «راقیه» اسم فاعل مؤنث از ریشه‌ی «رقی» است و رقی مفهوم برآمدن و صعود و عروج و اوج گرفتن دارد. «ملل پیشرفته» ترجمه‌ای است که رفته‌رفته جانشین کلمه‌ی «ملل راقیه» شده است و لفظ پیشرفت نیز با معنای تکامل و تعالی قرین است.

بدین ترتیب، نباید گفت که مراد ما از پیشرفت و ترقی چیزی غیر از تکامل و تعالی است. در تفکر غربی همواره نوعی «ترقی و تکامل ایجابی» برای بشر در نظر می‌گیرند که خواه‌ناخواه اتفاق می‌افتد و بشریت همواره نسبت به گذشته‌ی خویش متکامل‌تر می‌شود و از سوی دیگر، این ترقی و تکامل ایجابی نیز در تکامل ابزار تولید و پیشرفت تکنولوژی جلوه می‌کند و تکامل ابزار تولید نیز خودبه‌خود به توسعه‌ی اقتصادی منجر می‌شود. وقتی ما به جهان غرب، جهان متمدن و پیشرفته اطلاق کنیم، همه‌ی این سیر تحلیلی را پذیرفته‌ایم. آیا شما این سیر تحلیلی را می‌پذیرید؟

پیش از آنکه توضیح بیشتری عرض کنیم باید گفت که چه این سیر تحلیلی را بپذیریم و چه نپذیریم، همه‌ی تاریخ‌های تمدن - ویل دورانت، توین‌بی (۱) و غیره - بر همین مبنا نوشته شده‌است. این تحلیل، همان طور که خودشان می‌گویند، تحلیل تاریخ بر مبنای اقتصاد یا تحلیل اقتصادی تاریخ است و خود مؤیدی بر همین حقیقت است که عصر ما عصر غلبه‌ی اقتصاد بر سایر وجوه حیات بشر است؛ اگر نه، چگونه ممکن است انسان دچار چنین توهمی شود که تاریخ را صرفاً بر مبنای احوالات اقتصادی بشر، و آن هم با اصالت دادن به ابزار تولید، تحلیل کند؟

اگر ما به این تحلیل معتقد نباشیم هرگز نباید ملل غربی را ممالک پیشرفته یا متمدن بخوانیم. پیشرفت و ترقی الفاظی مترادف با کمال است و انسان کامل انسانی است که به مقام قرب رسیده و صاحب صفات و اخلاق خدایی باشد. رفاه اقتصادی حتماً متلازم با کمال روحی نیست و اصلاً این از بزرگ‌ترین فریب‌های این تمدن است که لفظ «اقتصاد» را به معنای کنونی آن استعمال می‌کنند.

«اقتصاد» ترجمه‌ی لفظ **economy** است و در تقسیم‌بندی علوم آنچنان که ارسطو انجام داده، «تدبیر منزل» یا اقتصاد جزئی از «علم سیاست» است. کلمه‌ی «اقتصاد» از ریشه‌ی «قصد» و به معنای میانه‌روی و صرفه‌جویی است. اگر مبنای «علم تدبیر معاش» را آنچنان که در نزد قدما مرسوم بوده بر میانه‌روی و اعتدال قرار دهیم، اقتصاد ترجمه‌ای بسیار مناسب برای لفظ «اکنونومی» است، و اگر نه، بسیار شگفت‌آور است اینکه ما کلمه‌ی اقتصاد را برای علمی که امروز بدان اقتصاد می‌گویند به کار ببریم. امروز مبنای علم معاش (اقتصاد) نه تنها هرگز بر میانه‌روی نیست، بلکه بالعکس، مصرف بیشتر نشانه‌ای از پیشرفت اقتصادی تلقی می‌شود و اگر هنوز هم بر این علم - اگر علم باشد - نام اقتصاد می‌نهند، بر سبیل عادت و از سر مسامحه و جهل است. البته باز هم برای جلوگیری از هر سوء تفاهمی باید تکرار کنیم که رفاه مادی فی نفسه امری مذموم نیست و حتی حضرت علی علیه‌السلام در نهج‌البلاغه یکی از وظایف موالیان و استانداران خویش را تلاش در جهت توسعه بخشیدن به معاش مردم قرار داده‌اند. اما مطلب ما این بود که آیا لزوماً کمال انسانی در توسعه‌ی مادی است یا خیر. گذشته از این، آنچه که امروز عنوان رفاه مادی و توسعه‌ی اقتصادی گرفته، صورتی افراطی و غیر معقول از رفاه و توسعه‌ی معاش است و اگر بخواهیم منصفانه و از سر عدالت ارزیابی کنیم، باید آن را لذت‌پرستی و تمتع‌جویی و شکم‌چرانی بنامیم.

حال با توجه به آنچه گفته شد می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم:

از آنجا که کمال انسانی لزوماً در توسعه‌ی اقتصادی نیست، اگر ما غایت تعلیم و تربیت را رسیدن به کمال انسانی بدانیم، نظام آموزشی کنونی نه تنها نظامی متناسب و مطلوب نیست بلکه در اکثر موارد نتیجه‌ای معکوس دارد. این سیستم آموزشی فقط برای دستیابی به توسعه‌ی اقتصادی - آن هم با روش‌های معمول - متناسب است و لاغیر، و همان طور که گفتیم، اگر روش دستیابی به توسعه را هم تغییر دهیم باید نظام آموزشی یک‌بار دیگر تحول پیدا کند.

برای آنکه تصور درست‌تری از موضوع پیدا کنیم باید نظام آموزشی حوزه‌های علمیه و سیستم آموزشی مدرسه‌ای و دانشگاهی را با یکدیگر مقایسه کنیم. این مقایسه باید کاملاً از سر ایجاز و اجمال صورت گیرد، و اگر نه، این مقال نمی‌تواند تحمل پذیرش آن را داشته باشد.

پیش از هر چیز، بار دیگر باید گفت که معنا و ریشه‌ی همه‌ی تفاوت‌هایی که در این دو نظام آموزشی وجود دارد در غایت آنهاست. غایت نظام تعلیم و تربیت حوزه‌های علمیه، تفقه در دین و رسیدن به کمال الهی انسان است، حال آنکه غایت نظام آموزشی کنونی تربیت کادرهای تخصصی مورد نیاز این تمدن است. جدایی این دو نظام از یکدیگر به تبعیت از جدایی دین و علم در تفکر کنونی بشر اتفاق افتاده است. جدایی دین از

همه‌ی امور اجتماعی بشر - اعم از اقتصاد، سیاست، علم و - ... امری غیر قابل اجتناب است که تفکر کنونی غرب بدان منتهی می‌شود، و به تبعیت از همین جدایی است که کار حوزه‌های علمیه صرفاً به تعلیم و تربیت دینی و روحانی اختصاص می‌یابد. اکنون بیشتر از یک قرن است که دیگر در حوزه‌های علمیه ریاضیات، هندسه، هیأت، نجوم، طب و سیاست تعلیم و تدریس نمی‌شود، حال آنکه در قدیم مرسوم جز این بوده است. توضیحی که در همین جا ذکر آن لازم است این است که مقصود حقیر از علوم‌ی که مذکور افتاد - ریاضیات، هندسه، هیأت و نجوم، طب و سیاست - هرگز آن چیزی نیست که امروزه در دانشگاه‌ها تدریس می‌شود. سیری که بشر غربی در قرون جدید در جهت جدایی علم و دین از یکدیگر پیموده به تغییری اساسی در مبانی و مفاهیم علم - به مفهوم رایج آن - منجر شده است، تا آنجا که دیگر نمی‌توان گفت مقصود امروزی ما از هندسه و هیأت و طب و سیاست و دیگر علوم همان چیزی است که مورد نظر قدما بوده است. (۲)

فی‌المثل در مورد طب، نباید پنداشت که علم پزشکی امروز صورت تکامل یافته‌ی طب قدیم است؛ علم پزشکی اصولاً بر مبانی دیگری استوار است. در قدیم انسان را از یک‌سو جزئی از طبیعت و از سوی دیگر جامع همه‌ی طبایع می‌دانسته‌اند و بدین ترتیب سعی می‌کرده‌اند که نظم داخلی بدن انسان را دقیقاً در انطباق با طبیعت خارج شناسایی کنند. بر این مبنا، انسان را همچون طبیعت خارج صاحب طبایع چهارگانه‌ی گرم و خشک، گرم و تر، سرد و تر، و سرد و خشک می‌دانسته‌اند و اخلاط چهارگانه‌ی بدن انسان - صفرا، خون، بلغم و سودا - را متناظر با این طبایع اربعه قرار می‌داده‌اند و سعی می‌کرده‌اند از روی نظامی که فی‌مابین این طبایع چهارگانه در طبیعت موجود است نظام داخلی بدن انسان را پیدا کنند و بر همان اساس عمل کنند. (۳)

این مبنا، بر خلاف آنچه معمولاً می‌پندارند، توسط پزشکی امروز نه تنها نقض نشده است بلکه روزبه‌روز حقانیت آن آشکارتر می‌شود. به هر تقدیر، پزشکی امروز را هرگز نمی‌توان همان علم طب قدیم دانست. طب قدیم دقیقاً بر مبانی حکیمانه‌ای، منشأ گرفته از دین اسلام، استوار بوده است و بدین ترتیب، امکان تعلیم و تدریس آن در حوزه‌های علمیه وجود داشته، حال آنکه بین پزشکی امروز و مبانی اعتقادی و فلسفی ما پیوندی اینچنین وجود ندارد. این حرف را به عنوان سرزنش تلقی نکنید؛ مقصود حقیر بیان این نکته است که چرا دیگر امکان تدریس این علوم در حوزه‌های علمیه وجود ندارد.

آنچه در زمینه‌ی علم طب و پزشکی امروز گفتیم درباره‌ی همه‌ی علوم دیگر، حتی ریاضیات و هندسه نیز صادق است. همه‌ی این علوم در گذشته بر مبانی دیگری استوار بوده‌اند و فی‌مابین آنها و مجموعه‌ی اعتقادات مذهبی و فلسفی انسان پیوندی کامل برقرار بوده است. این پیوند اکنون بریده شده و به اعتقاد حقیر، این انقطاع نه به علت تخصصی شدن علوم، بلکه به علت جدایی علم و دین از یکدیگر حاصل شده است. تخصصی

شدن علوم، خود معلول همین جدایی است و البته پر روشن است که اگر این تخصصی شدن بیش از حد اتفاق نمی افتاد، هرگز بشریت به تکنولوژی امروز دست نمی یافت.

پیوند بین حوزه و دانشگاه پیوند بین دین و علم است و در این پیوند، این دین نیست که باید توجیه علمی پیدا کند، بلکه علم باید بار دیگر خود را بر مبنای حقیقت عالم استوار دارد.

بر همین اساس می توان گفت که نظام آموزشی دانشگاهی نظامی «عرضی» است. فی مابین مواد متعدد درسی در نظام آموزشی کنونی پیوندی طولی وجود ندارد، حال آنکه در نظام تعلیم و تربیت حوزه های علمیه همه ی علوم در پرتو خورشید حکمت الهی تفسیر و تبیین می گردند. پیوند طولی بین علوم در نظام آموزشی کنونی گم شده است و دیگر هیچ روحی وجود ندارد که این اعضای پراکنده را به یکدیگر پیوند دهد. فیزیک، شیمی، ریاضیات، ادبیات، سیاست، اقتصاد، فلسفه و معارف اسلامی در عرض یکدیگر قرار گرفته اند و دانشجو می تواند بدون آنکه در ذهن خویش پیوندی طولی بین این مواد درسی پراکنده برقرار کند و جایگاه هر یک را در مجموعه ی اعتقادات خویش بداند، هر یک از این مواد را دنبال کند.

در مغرب زمین نیز پیش از رنسانس (در قرون وسطی) همه ی علوم در پرتو فلسفه قرار داشتند، اما امروز فلسفه نیز اگر تبیین علمی پیدا نکند در زمره ی لاطائلات قرار می گیرد و بدین ترتیب، نهایتاً فلسفه به متدولوژی علوم تبدیل می شود. علوم انسانی نیز نمی توانند این اجزای پراکنده را به یکدیگر بچسبانند، چرا که علوم انسانی نیز اگر صورت ریاضی پیدا نکنند، فرموله نشوند، مبنای آماری نداشته باشند و تبیین علمی نگردند، مورد اعتنا واقع نمی شوند. «فرمول گرایی» از صفات ذاتی علوم جدید است و فرمول، قاعده ای ریاضی است. ریاضیات - به مفهوم جدید آن - مدخل همه ی علوم، حتی علوم انسانی است. علوم انسانی هم گذشته از آنکه بر پایه ی آمار و احتمالات بنا شده اند و بدین ترتیب صورتی ریاضی دارند، هرگز متعرض ماهیت انسان نمی شوند و البته این یکی از صفات اساسی علوم جدید است که اصلاً به ماهیات امور و اشیا کاری ندارند.

بگذارید بار دیگر در اینجا عرض کنم که حقیر مخالف علوم و تکنولوژی جدید نیستم و آنچه می گویم، اگر چه ممکن است ظاهراً به مخالفت با علم و تکنولوژی تفسیر شود، اما اینچنین نیست. مقصود این است که آنچنان که عدالت اقتضا دارد، هر چیز درست در جای خویش قرار گیرد و قدر حقیقی خود را پیدا کند، نه بیشتر و نه کمتر.

علوم جدید مجموعه ای از دانستنی ها هستند که با روشی متناسب خویش، به همراه تکنولوژی که ابزار متناسب این روش را در اختیار قرار می دهد، در کار غلبه بر طبیعت و تصرف در آن هستند. اگر در جست و جوی شأن حقیقی علم و تکنولوژی باشیم باید در همین حد بسنده کنیم و به علم و تکنولوژی نه آنچنان که

علم‌پرست‌ها و پوزیتیویست‌ها قائل هستند شأن الهی بدهیم و نه منکر اهمیت آن شویم، بلکه بدانیم که جایگاه حقیقی این علوم چیست و درست در همان جا که باید، از آنها استفاده کنیم.

نظام آموزشی کنونی دارای نقائص و اشکالات دیگری نیز هست که فرع بر آن نقص و مشکل کلی است که عرض شد. ایوان ایلچ و دیگر کسانی که «آموزش فارغ از مدرسه» را طرح می‌کنند بیشتر بر این نقائص فرعی است که تکیه می‌کنند. ایلچ می‌گوید: تعلیم و تعلم مسئولیت‌هایی فردی‌اند. کسی که درس می‌دهد یا درس می‌گیرد باید احساس مسئولیت فردی کند، نه آنکه برای انجام وظیفه اداری، یا دست‌یابی به مدرک، هر برنامه تحمیل شده‌ای را بخوراند یا بخورد. هیچ نوع انقلاب آموزشی ممکن نیست مگر آنکه نخست در مفهوم کسب دانش دگرگونی حاصل شود. و تنها با بازیافتن این احساس مسئولیت است که میتوان به از خود بیگانگی جدیدی که عبارت از جدایی آموزش و زندگی است، پایان داد. پس آنچه لازم است انجام شود، ایجاد رابطه‌ای میان انسان و محیط اطراف اوست، به نحوی که این رابطه منع آموزش باشد. (۴)

تعلیم و تعلم در نظام حوزه‌های علمیه مسئولیت‌هایی فردی هستند که انسان در برابر خداوند بر عهده می‌گیرد و این راه، افقی بسیار فراتر از آرمان‌های ایلچ را در پیش رو دارد، حال آنکه در نظام آموزش رایج آنچه که دانش‌آموز یا دانشجو را وادار به تحصیل می‌کند این است که «تحصیل مزایای اجتماعی فقط در برابر مدرک تحصیلی ممکن است».

«جدایی آموزش از زندگی» نیز همان ایرادی است که در آغاز کار انقلاب فرهنگی در دانشگاه‌ها بیشتر از همه مورد تأکید بود. دانشجویان مسلمانی که انقلاب فرهنگی را آغاز کردند می‌خواستند با تلفیق کار و آموزش این نقص را برطرف سازند و نظام آموزش دانشگاهی را به مردم نزدیک سازند. «طرح کاد» در دبیرستان‌ها نیز با همین نیت پا گرفته است، حال آنکه اشکال اساسی از جای دیگر است.

نظام آموزشی غربی محصول جدایی علم از دین است و بدین ترتیب، برای اصلاح آن باید مبانی علوم را بار دیگر بر حقیقت عالم - یعنی معتقدات دینی - بنا کرد. این مفهوم اصلی وحدت حوزه و دانشگاه است. اجازه بدهید باز هم متذکر شوم که مفهوم این کار - یعنی پایه‌گذاری مبانی علوم بر حقیقت عالم - این نیست که فی‌المثل با زبان فیزیک یا شیمی به اثبات وجود جهان‌آفرین یا تبیین معتقدات مذهبی بپردازیم؛ دین از این اثبات و تبیین‌ها بی‌نیاز است.

اعتراض دیگر ایوان ایلچ و هم‌فکران او بر اجباری بودن نظام آموزش مدرسه‌ای است. شاید بهتر می‌بود به جای کلمه‌ی «اجباری» لفظ «ایجابی» را قرار می‌دادیم، چرا که مدرسه رفتن اجباری نیست بلکه مجموعه‌ی شرایط اجتماعی ایجاب می‌کند که همه به مدرسه بروند و کسی نتواند از آن سرپیچی کند. وقتی حق حیات

اجتماعی و مزایای آن تنها به کسی اعطا می‌شود که مدرسه و دانشگاه رفته باشد، خودبه‌خود پذیرش نظام آموزشی کنونی و گردن نهادن بدان با نوعی اجبار همراه می‌شود.

ایوان ایلچ توجه ندارد که ایراد اصلی متوجه سیستم آموزشی نیست. پر روشن است که هر تمدنی برای پایدار ماندن ناچار است مجاری آموزش و پرورش را تنها در جهت تأمین نیازهای خویش باز بگذارد و دیگر راه‌ها را مسدود و محدود کند. اگر ایرادی هست متوجه تمدن غربی است که نیازهای تخصصی خویش را از طریق این سیستم آموزشی برآورده می‌سازد.

هر آدم منصفی با کمی تحقیق خواهد پذیرفت که این نظام آموزش مدرسه‌ای و دانشگاهی با این صورت و کیفیت زائیده‌ی انقلاب صنعتی است. حتی آدمی مثل الوین تافلر (۵) نیز که پاسدار تمدن غرب و مداح بی‌جیره و موجب امپریالیسم آمریکاست، در کتاب «موج سوم» می‌نویسد: با انتقال کار از مزارع و منازل می‌بایست کودکان را برای زندگی و کار در کارخانه آماده ساخت. صاحبان اولیه‌ی معادن، کارخانه‌ها و آسیابها در انگلستان در حال صنعتی شدن ... دریافتند که «تقریباً تربیت افراد بالغ اعم از روستاییان یا افراد شاغل در صنایع دستی برای کار مفید در کارخانه غیر ممکن است.» [بنابراین، باید به سراغ کودکان رفت و آنان را از کودکی برای کار مفید در کارخانه‌ها آماده کرد.] آماده ساختن جوانان برای نظام صنعتی بسیاری از مشکلات بعدی این نظام را بمقدار معتناهی حل می‌کرد. در نتیجه ساختار مرکزی دیگری برای جوامع موج دوم بوجود آمد که همانا آموزش و پرورش همگانی بود.

آموزش و پرورش همگانی که بر پایه‌ی مدل کارخانه طرح‌ریزی شده بود خواندن، نوشتن، حساب و قدری تاریخ و موضوعات درسی دیگر را یاد می‌داد. این «برنامه‌ی درسی آشکار» بود. اما در پشت آن یک «برنامه‌ی درسی نهانی» که چندان آشکار نبود وجود داشت، که اساسی‌تر بود: این برنامه که هنوز هم در اغلب کشورهای صنعتی معمول است مشتمل بر سه درس است: درس وقت‌شناسی، درس اطاعت، و درس کار تکراری طوطی‌وار. کار در کارخانه به کارگرانی نیاز دارد که بخصوص در مورد کار زنجیره‌ای بموقع سر کار حاضر شوند و از مقام بالا دستور بگیرند و بدون چون و چرا دستورات را اجرا کنند. در نهایت، کارخانه به زنان و مردانی احتیاج دارد که غلام حلقه بگوش ماشین یا اداره باشند و کارهای فوق‌العاده یکنواخت و تکراری را بی‌چون و چرا انجام دهند.

بنابراین، از اواسط قرن نوزده به بعد با هجوم موج دوم [منظور موج تکنولوژی است] از کشوری به کشور دیگر پیشرفتی در امر آموزش و پرورش حاصل شد، کودکان از سنین پایین‌تر مدرسه را آغاز می‌کردند و سال

تحصیلی طولانی‌تر و طولانی‌تر می‌شد. (در آمریکا بین سال‌های ۱۸۷۸ و ۱۹۵۴ در حدود ۳۵ درصد بر طول سال تحصیلی افزوده شد) و نیز بدون وقفه بر سال‌های تحصیل اجباری افزوده گردید. (۶)

الوین تافلر بالأخره نتیجه می‌گیرد: اگر همه‌ی مطالب فوق را با هم بررسی کنیم به این نتیجه خواهیم رسید که خانواده‌ی هسته‌ای و مدارس بشیوه‌ی کارخانه، جزئی از نظام یکپارچه‌ی واحدی را تشکیل می‌دهند که جوانان را برای نقشهایشان در جامعه‌ی صنعتی آماده می‌سازد. (۷)

نظام صنعتی کنونی در سراسر جهان برای آنکه نیازهای تخصصی خویش را برآورده سازد سیستم خاصی را برای آموزش و پرورش تشکل بخشیده است که امروزه در مدارس و دانشگاه‌های سراسر جهان اعمال می‌شود. ضروریات تمدن جدید اینچنین ایجاب کرده است که کودکان در آغاز سنین نوجوانی خویش، با جدا شدن از محیط خانواده و زندگی، شانزده تا هیجده سال - و در بعضی موارد باز هم بیشتر - در یک سیستم خاص آموزشی تحت تعلیم قرار بگیرند تا بتوانند مهارت‌های فنی لازم را کسب کنند و مشاغل مورد نیاز برای ادامه‌ی حیات این تمدن را بر عهده بگیرند.

بدین ترتیب، هرگز نباید آموزش و پرورش را در سیستم کنونی آن به مفهوم عام و مطلق تعلیم و تربیت قلمداد کرد. در یک تمدن فرضی دیگر، متناسب با تغییر اهداف و نیازها سیستم آموزشی از نخستین چیزهایی است که تحول خواهد پذیرفت. بررسی ماهیت علوم و تکنولوژی نیز نشان خواهد داد که همین تناسب تا حد زیادی در ادراک بشر جدید از مفهوم علم هم صادق است و فی‌المثل اگر بشر یک‌باره میل به غلبه بر طبیعت در جهت تمتع بیشتر از نعمات آن را از دست بدهد، ارزش علوم رسمی امروز یک‌باره تا حد دانستنی‌هایی نه چندان مفید سقوط خواهد کرد.

اما قبل از ورود در مبحث بررسی ماهیت علوم جدید و تکنولوژی باید بینش ما نسبت به تمدن جدید از این گرداب اطلاعاتی و این شبکه‌ی دروغین اطلاعات کلیشه‌ای و استاندارد رهایی پیدا کند تا بتوانیم با حقیقت‌بینی به بررسی ماهیت علوم رسمی پردازیم. بنابراین، مباحث آینده‌ی ما به شناخت تمدن غربی و چگونگی پیدایش آن اختصاص خواهد یافت.

پی نوشت ها:

۱. Arnold Toynbee

۲. این مطلب را ان شاء الله مفصلاً در بررسی ماهیت علم مورد بحث قرار خواهیم داد.

۳. نگ.ک. به مجموعه‌ی مقالات درباره‌ی طب سنتی ایران، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران، ۱۳۶۲.

۴. قتل عام پزشکی...، ص ۹۴.

۵. Alvin Toffler

۶. موج سوم، صص ۴۱ و ۴۲.

۷. موج سوم، ص ۴۲.

منبع: کتاب توسعه تمدن غرب

انسان از نسل میمون، خرافه‌ای جاهلانه

محتوای علمی سیستم آموزشی کنونی که کاملاً بر مبنای تفکرات غربی بنا شده است به خود حق داده که همه‌ی امور را بر محور همین نحوه‌ی تفکر خاص تحلیل و تفسیر کند، تا آنجا که در سراسر جهان هیچ چیز نمی‌توان یافت، مگر اینکه مورد تعرض این نظام فکری خاص قرار گرفته و درباره‌ی آن فرضیه‌پردازی شده است؛ انسان و جهان، روح و جسم، اقتصاد، سیاست، اجتماع، تاریخ، هنر و... بر همین قیاس حتی موجودات مجردی همچون فرشتگان، موجودات تاریخی و یا موجوداتی موهوم و خیالی مثل دیو و پری... نیز به مثابه‌ی موضوعی برای پژوهش در حیطه‌ی تعرض این نظام فکری قرار گرفته‌اند. این موضوع فی‌نفسه نباید مورد اعتراض واقع شود، چرا که از یک سو، اگر این علوم می‌توانست انکشاف از حقیقت عالم بنماید، پرداختن آن به همه‌ی امور نه تنها مذموم نبود که بسیار پسندیده بود، و از سوی دیگر، هر فرهنگ و تمدن حاکم اگر با دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌هایی که در حیطه‌ی حکومت آن قرار می‌گیرند هم اینچنین عمل کند که فرهنگ و تمدن غرب کرده است، چندان دور از توقع و انتظار نیست؛ اگرچه فرهنگ و تمدن غرب به لحاظ ذات استکباری آن، از این نظر با همه‌ی فرهنگ‌ها و تمدن‌هایی که در طول تاریخ کره‌ی زمین رخ نموده، متفاوت است.

علوم رسمی غرب نه تنها انکشاف از حقیقت عالم نمی‌کند بلکه همان‌گونه که اکنون در جوامع غربی و غربزده می‌بینیم، در اکثر موارد حجاب حقیقت نیز می‌گردد و انسان‌ها را در جهان‌بینی‌های عجیب و غریب و موهوم، و پوچی مطلق، سرگردان می‌سازد؛ و ما این بحث را در چند مقاله‌ی آینده، با تفصیل بیشتر، در ضمن بررسی ماهیت علوم غربی بار دیگر دنبال خواهیم کرد.

در هیچ یک از اعصار تاریخ سابقه نداشته است که تمدنی بتواند تا این حد و در این وسعت و عمق، تمدن‌های دیگر را در خود منحل سازد و اینچنین بر روح و جان دیگر امت‌ها تسلط پیدا کند و همه‌ی آنچه را که وجه مشخصه‌ی اقوام و ملت‌های مختلف در همه‌ی اعصار بوده است، یعنی دین، زبان، فرهنگ، تاریخ، هنر، معماری، آداب و رسوم و غیره را به تبعیت از خود، تا آنجا تغییر دهد که امروز در کوچک‌ترین و دورافتاده‌ترین ده‌کوره‌های ایران و ترکیه و یونان نیز مردم لباس اروپایی می‌پوشند، خانه‌های خویش را به سبک اروپایی‌ها _ البته با تقلیدی بسیار زشت و ناشیانه _ می‌سازند، آداب و رسوم تمدن غربی را تقلید می‌کنند و حتی در زبانشان به تبعیت از غرب تغییرات اساسی رخ نموده است.

امروز یک دانشجوی چینی در همه‌ی تفکرات خویش دقیقاً با همان معیارهایی به موضوعات مختلف می‌اندیشد که یک دانشجوی کالیفرنایی. نظریات این دو درباره‌ی تاریخ، تمدن، هنر، سیاست، زندگی، تربیت

فرزندان، همسررداری، طب، روح، جسم، آسمان، زمین... با کمی تفاوت یکسان است، و تفاوت‌ها نیز _ اگر موجود باشد _ در ریشه‌ها و مبانی نیست، بلکه در فرعیات و نتایج است. در مصر، جده، استانبول، مسکو، دهلی، پرو... و حتی دورافتاده‌ترین ده‌کوره‌های آفریقا و استرالیا نیز _ به شرط آنکه مدرسه و تلویزیون رفته باشد _ وضعی غیر از این وجود ندارد. تفاوت‌های اندکی هم که وجود دارد، در لباس، غذا، بعضی از آداب و مرسومات، آن همه کوچک است و ظاهری که به راحتی قابل اغماض است.

حقیر می‌دانم که برای اکثر کسانی که این مقاله را می‌خوانند این پرسش همراه با تعجب طرح خواهد شد که «خوب، چه اشکالی دارد؟! آیا این از محسنات تمدن جدید نیست که همه‌ی مردم جهان را از خرافات و فقر فرهنگی نجات داده و اختلافات و مناقشات بیهوده را از بین برده و اتحاد و وحدت ایجاد کرده است؟!»

حقیر در جواب این سؤال، بار دیگر عرض می‌کنم که اگر اکتشافات و یافته‌های علوم جدید مبتنی بر حقیقت عالم باشد، همه‌ی آنچه که ما در رد و ذم تمدن غربی و نظام آموزشی آن می‌گوییم به حسن و مدح و تأیید تبدیل خواهد شد و نه تنها دیگر جای هیچ اعتراضی باقی نمی‌ماند، بلکه می‌باید شکرگزار غربی‌ها هم باشیم که راه ادراک حقایق عالم را بر همه‌ی انسان‌های سراسر عالم گشوده‌اند. اما آیا به راستی انسان با این علوم از خرافات و جهل نجات پیدا کرده و یا نه، در جهل و خرافاتی بسیار عمیق‌تر فرو رفته است؟

لازم به تذکر است که اگر انقلاب اسلامی ایران پیروز نشده و کار رجعت به مبانی فرهنگی اسلام در همه‌ی زمینه‌ها به این حد از وسعت و اشاعه نرسیده بود، هرگز امکان سخن گفتن از این مسائل با این همه جرأت و جسارت به وجود نمی‌آمد. اگر کسی بینگارد که انقلاب اسلامی ایران، همچون دیگر انقلاب‌هایی که در قرون اخیر اتفاق افتاده است، دارای وجهه‌ای صرفاً سیاسی است، سخت در اشتباه است. رودرویی انقلاب اسلامی ایران در اصل با «تفکر غربی» است و ما ان شاء الله در آینده‌ای نه چندان دور، شاهد یک رجعت همه‌جانبه‌ی فرهنگی به اصول و مبانی اسلام خواهیم بود و خواهیم دید که چگونه تمدن اسلام مبتنی بر همین رجعت وسیع فرهنگی، تحولات عظیمی را در ارکان و ظواهر حیات اجتماعی انسان ایجاد خواهد کرد و نظامات تازه‌ای را در همه‌ی زمینه‌های علمی، فرهنگی، سیاسی و مدنی برقرار خواهد داشت.

البته اکنون اکثر افراد و حتی بسیاری از علمای روحانی متأسفانه با خوشبینی و بدون تأمل عمیق در مسائل، می‌انگارند که اسلام فی‌الجمله محتوای علمی سیستم آموزشی کنونی را تأیید می‌کند و ما شاهد تلاش‌هایی هستیم که با هدف انتقال این سیستم آموزشی و محتوای علمی آن به حوزه‌های علمیه انجام می‌پذیرد. یک برداشت سطحی از توصیه‌های داهیان‌ی حضرت امام امت در زمینه‌ی وحدت حوزه و دانشگاه، بدون تأمل می‌تواند به این نتیجه دست یابد که باید علوم دانشگاهی را با همین محتوای کنونی در حوزه‌های علمیه اشاعه

داد و فی الجمله تعلیمات سنتی را با علوم رسمی و یافته‌های علمی و تخصصی دانشگاهی مطابقت بخشید. پایین‌ترین نقطه‌ای که این تفکر می‌تواند به آن منتهی شود این است که ما معارف اسلام و تعلیمات سنتی حوزه‌های علمیه را با یافته‌های علوم دانشگاهی محک بزنیم و هر چه مورد تأیید قرار نمی‌گیرد به دور بریزیم. این تفکر هم‌اکنون، در ایران و سایر نقاط جهان، در میان بسیاری از مسلمان‌هایی که گرایش‌های شدید لیبرالیستی و غربگرایانه دارند اشاعه دارد و در واقع مبنای فکری بسیاری از انحرافات سیاسی - نظیر آنچه در میان مجاهدین خلق، نهضت آزادی و اصحاب بنی‌صدر شاهد آن بودیم - بر همین برداشت‌های لیبرالیستی قرار دارد.

اگر به آنچه که حضرت امام امت در هنگام بازگشایی دانشگاه‌ها فرمودند مراجعه کنیم، خواهیم دید که این برداشت‌های لیبرالیستی با مفهوم حقیقی وحدت حوزه و دانشگاه - یعنی آنچه مورد نظر حضرت امام بوده است - بسیار متفاوت و حتی متناقض است. ایشان صراحتاً فرموده‌اند: ...دانشگاه را باز کنند، لکن علوم انسانی‌اش را به تدریج از دانشمندانی که در حوزه‌های ایران هست و خصوصاً در حوزه‌ی علمیه قم استمداد کنند. (۳)

آیا مقصود ایشان این است که علمای حوزه‌ی علوم انسانی را با همان محتوای کنونی کتاب‌های درسی تدریس کنند؟ اگر اینچنین باشد، دیگر چه نیازی است که به سراغ دانشمندان حوزه‌های علمیه بروند؟ اگر علمای حوزه‌های علمیه وظیفه‌ی تدریس علوم انسانی را در دانشگاه‌ها بر عهده بگیرند، لاجرم به بازنگری محتوای کنونی علوم انسانی خواهند پرداخت و این محتوا را با نظریات کامل اما غیر مدون اسلام در زمینه‌های مختلف علوم انسانی مقایسه خواهند کرد و این حرکت به یک تحول عظیم علمی در مبانی معرفتی علوم انسانی منجر خواهد شد و رفته رفته نظام آموزشی دیگری جانشین سیستم آموزشی کنونی خواهد گشت و مقصود از وحدت حوزه و دانشگاه همین است.

این تحول بدون تردید تغییری در حد «افزودن چند واحد معارف اسلامی» به همان محتوای قبلی دروس دانشگاهی نخواهد بود. افزودن چند واحد معارف اسلامی به مجموعه‌ی دروس دانشگاهی هیچ مشکلی را از پیش پای برنمی‌دارد. آنچه که باید انجام شود، یک بازنگری کلی و وسیع و عمیق به محتوای کنونی علوم غربی و ارزیابی آن توسط علمایی است که اندیشه‌ی آنان بر مبانی معرفتی اسلام بنا شده است. اگر حضرت امام درباره‌ی علوم انسانی تأکید فرموده‌اند بدین علت است که این بازنگری و ارزیابی باید نخست از علوم انسانی آغاز گردد و سپس به دامنه‌ی علوم تجربی نیز کشیده شود. اگر این ارزیابی و تطبیق از علوم انسانی

آغاز گردد، لاجرم علوم تجربی را نیز در بر خواهد گرفت، چرا که اصولاً، بر خلاف آنچه عموم می‌پندارند، علوم تجربی، بنیان، جهت و حتی روش پژوهشی خویش را از فلسفه‌ی غربی اخذ کرده‌اند.

یکی از علمای معاصر در این باره گفته است: درست است که به علوم طبیعت صورت ریاضی داده شده و این علوم در مدارس و دانشکده‌ها با قطع نظر از نتایج علمی و فنی آن تدریس می‌شود و در ظاهر می‌تواند صورت صرف نظر و علم نظری داشته باشد، اما در ذات و حقیقت خود علم نظری نیست، زیرا درستی و اتقان احکام آن اعتبار تکنیک و تکنولوژیک دارد و به عبارت دیگر درستی احکام علوم طبیعت در این است که می‌توان به مدد آن اشیا را تغییر داد و از آن به نفع بشر استفاده کرد. پس این علم جدید را می‌توان به اصطلاح قدما علم اعتباری در مقابل علم حقیقی و علم نظری قرار داد.

چه نسبتی میان علم حقیقی و علم اعتباری وجود دارد؟ علم حقیقی مبنای علم اعتباری است و این حکم به طور کلی در طی تاریخ فلسفه صادق است و چون علم جدید هم علم اعتباری است، یعنی بدون آنکه به ذات و حقیقت اشیا نظر داشته باشد و موجودات را نه چنانکه هستند بلکه در صورت ریاضی و کمی اعتبار می‌کند، مؤسس بر فلسفه است، اما احکام آن از احکام فلسفه استنتاج نمی‌شود. (۴)

ما در این کتاب رفته رفته در این جهت سیر کرده‌ایم که لاجرم باید به بحث درباره‌ی ماهیت علم و علوم جدید بپردازیم. محتوای علمی سیستم آموزشی کنونی در مدرسه‌ها و دانشگاه‌ها انباشته از فرضیاتی است که هر چند کاملاً به اثبات نرسیده‌اند، اما به گونه‌ای تدریس می‌شوند که تو گویی علم مطلق هستند و هیچ تردیدی در آنها وجود ندارد.

پیش از بحث درباره‌ی ماهیت علوم جدید، لازم است که ما مواردی چند از این مطلق‌گویی‌های بی‌اساس را بررسی کنیم تا ضرورت بحث در ماهیت علوم جدید بیش از پیش مشخص شود.

یکی از مشهورترین مطالبی که کتاب‌های درسی مدارس و دانشگاه‌ها را پر کرده است تحلیل‌های داروینیستی بسیار شبهه‌ناکی است که غربی‌ها در باب تاریخ تمدن می‌گویند. در این تحلیل‌ها زنجیره‌ی وراثتی انسان کنونی را به میمون‌نمایی می‌رسانند که پیش از دوران چهارم زمین‌شناسی می‌زیسته‌اند. سپس پیدایش اولین انسان‌ها را به اواسط دوران چهارم زمین‌شناسی، به حدود نیم‌میلیون سال پیش می‌رسانند. مشهور این است که نخستین جوامع انسانی جامعه‌هایی اشتراکی است از آدم‌هایی بوزینه‌سان که در غارها می‌زیسته‌اند و از ابزارهای سنگی استفاده می‌کرده‌اند، شکارچی بوده‌اند و لباس‌هایی از پوست حیوانات به تن می‌کرده‌اند و با ایما و اشاره و از طریق اصواتی مقطع و تکامل‌نیافته با یکدیگر سخن می‌گفته‌اند.

از سوی دیگر، قرآن مجید و روایات متقن، زنجیره‌ی موروثی انسان‌های کنونی را به یک زوج انسانی می‌رساند که از بهشت هبوط کرده‌اند: آدم و حوا (سلام الله علیهما). آدم (ع) اولین پیامبر خدا و حجت او بر کره‌ی زمین است و آنچنان که از نص قرآن برمی‌آید متعلم به علم الاسماء - یعنی حقایق عالم وجود - است. پرسش حقیر این است که به‌راستی چگونه می‌توان بین این مطالب و آنچه در کتاب‌های تاریخ تمدن و کتب آموزشی مدرسه‌ها و دانشگاه‌ها درباره‌ی انسان‌های اولیه یافت می‌شود، جمع آورد؟

حقیر در میان مؤمنین از دوستان و آشنایان خویش و دیگر کسانی که به نوعی با آنان در ارتباط بوده‌ام، کسی را ندیده‌ام که تفسیر روشن و درستی از این مطالب در ذهن داشته باشد. همه‌ی آنها حضرت آدم علیه‌السلام را - معاذ الله - به صورت یکی از انسان‌های بدوی تصور می‌کرده‌اند که با لباسی از پوست حیوانات، گرز سنگی به‌دست به‌دنبال شکار می‌دود و... چه بگویم؟ باانصاف‌ترین و آگاه‌ترین کسانی که دیده‌ام آنها هستند که از هر نوع تصور و تصدیقی در این زمینه فرار می‌کنند و با این وسیله سعی می‌کنند که تقدس آیات و روایات مربوط به آفرینش انسان را برای خود محفوظ دارند. حالا تنظیم‌کنندگان کتاب‌های درسی چگونه به درستی این فرضیات شبهه‌ناک یقین پیدا کرده‌اند و کتاب‌های دبستان و دبیرستان و دانشگاه را از این مطالب مجعول درباره‌ی تاریخ تمدن پر کرده‌اند، خدا می‌داند. آیا آنها هرگز از خود نپرسیده‌اند که اگر به‌راستی زندگی انسان‌ها از این جوامع اشتراکی آدم‌های بوزینه‌سان آغاز شده باشد، آیات و روایات مربوط به آفرینش انسان را چگونه باید تفسیر و تحلیل کرد؟ به‌راستی آنها هرگز به این مسئله نیندیشیده‌اند که این سیر تاریخی برای تکامل بشر در صورتی درست است که ما مبنای داروینیستی تطور انواع را پذیرفته باشیم؟ یعنی برای اعتقاد داشتن به اینکه زندگی انسان بر کره‌ی زمین از جوامع بدوی و اشتراکی انسان‌های بوزینه‌سان آغاز شده است باید نخست ایمان آورد که انسان از نسل میمون است؛ به عبارت روشن‌تر، باید این سیر تکاملی را که عرض خواهم کرد برای پیدایش انسان پذیرفت: پستانداران موشمانند ابتدایی، تارسیر، میمون‌های قاره‌ی جدید، میمون‌های قاره‌ی قدیم، ژیبون، اورانگ‌اوتان، شمپانزه، گوریل، انسان‌نماهای جنوب افریقا، انسان. آیا این سیر تکاملی برای آفرینش انسان با محتوای علمی قرآن و روایات مطابقت دارد؟

اگر کسی می‌پندارد که مبنای این فرضیات بر واقعیات انکارناپذیر علمی بنا شده است و فی‌المثل فسیل‌های پیدا شده از نسل‌های پیشین انسان‌ها این فرضیات را تأیید می‌کند، بداند که سخت در اشتباه است. اگر بخواهیم روشن‌تر و با استفاده از مثال‌های روشن‌گر سخن بگوییم باید گفت که اگر با حذف همه‌ی پیچیدگی‌هایی که خود دانشمندان غربی به آن اذعان دارند و ما در ادامه‌ی همین فصل بدان اشاره خواهیم کرد، بر سبیل مسامحه فقط نمونه‌های برگزیده‌ای از فسیل‌های پیدا شده را ذکر کنیم که در فرضیات انسان‌شناسی غربی‌ها می‌گنجد، باز هم هیچ دلیلی وجود ندارد که این فرضیه‌ها بر حقیقت استوار باشد. به عنوان مثال، اگر از میان فسیل‌های

پیدا شده - آنچنان که در اکثر کتاب‌های آنتروپولوژی و تاریخ تمدن آمده است - فقط انسان جاوه (پیتکانتروپ)، انسان پکن (سینانتروپ)، انسان نئاندرتال و هوموساپینس یا انسان امروزی را در نظر بگیریم، باز هم دو دانشمند بر مبنای دو ایدئولوژی مختلف فرضیات کاملاً متفاوت و متناقضی را بر همین نمونه‌های یاد شده بار خواهند کرد. فرضیه‌ای که یک فکر داروینیستی بر مبنای مجموعه‌ی نمونه‌های مذکور ارائه خواهد داد این است:

در میان قدیمی‌ترین فسیلها، اولین فسیل کشف شده، فسیل معروف به انسان جاوه است که بوسیله‌ی کاشف آن... پیتکانتروپ (۵) نامیده شد. این نام، اول به بقایائی

داده شد که عبارت بود از یک کاسه‌ی سر، یک استخوان ران، یک آرواره پائین و چند دندان. از روی این بقایا، وجود یک شکل انسان فوق‌العاده ابتدائی [۱] استنتاج شد که اندازه‌ی مغزش حد وسط بین انسان و گوریل، دندانهایش از نظر ساخت، میانه حال، اما بدنش راست (قائم) بود. این استنتاج نه تنها به وسیله‌ی کشفیات دیگر در جاوه تأیید شد، بلکه کشفیات بسیار گسترده‌تری نیز که در نزدیک پکن انجام پذیرفته، مؤید آن بوده است. انسان پکن را سینانتروپ (۶) نامیده‌اند... (۷) انسان جاوه دارای کمترین گنجایش مغزی و بزرگترین برجستگیهای استخوانی در بالای چشم است... انسان نئاندرتال، دارای گنجایش مغزی بیشتر و برجستگیهای استخوانی کوچکتری از انسان جاوه است... انسان امروزی (هوموساپینس) دارای جمجمه‌ای است از همه ظریفتر، بدون پوزه، ولی بینی و چانه‌ای کاملاً رشد کرده. (۸)

یک تفکر داروینیستی از آنجا که معتقد به تطور انواع است فوراً نمونه‌های یاد شده را به یکدیگر پیوند می‌دهد و این فرضیه را استنتاج می‌کند که: نسل انسان امروز به نئاندرتال و سپس به گوریل می‌رسد. اما همین نمونه‌ها اگر در اختیار یک انسان مسلمان قرار بگیرد نتیجه‌ای کاملاً متفاوت خواهد گرفت. البته کسی در اینکه یک چنین موجوداتی در کره‌ی زمین بوده‌اند شکی ندارد، اما در اینکه بین آنها و نسل کنونی انسان در کره‌ی زمین چه رابطه‌ای هست، سخن بسیار است. علامه طباطبائی (ره) در طی مباحث مفصلی در مجلدات مختلف «المیزان» تصریح می‌فرمایند که نسل بشر کنونی به مرد و زنی می‌رسد که از انسان یا حیوان دیگری متولد نشده‌اند. از جمله، ایشان در ذیل آیه‌ی اول از سوره‌ی «نساء» فرموده‌اند: ... لکن دانشمندان ژئولوژی - علم طبقات زمین - گفته‌اند که عمر نوع انسان از میلیونها سال هم تجاوز می‌کند و آثار و فسیلهایی هم که مربوط به بیش از پانصد هزار سال قبل است به دست آورده‌اند، ولی این دانشمندان دلیل قانع کننده‌ای که ثابت کند نسل موجود متصل و پیوسته به آن انسانهاست، در دست ندارند... اما قرآن صریحاً بیان نکرده است که آیا ظهور نوع انسان منحصر به همین دوره است یا اینکه قبلاً هم ادواری بر او گذشته که ما آخرین آنها هستیم.

گر چه بسا می‌توان از این آیه‌ی: و اذ قال ربک للملائکة انی جاعل فی الارض خلیفه قالوا اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء و نحن نسبح بحمدک و نقصد لک قال انی اعلم ما لا تعلمون (۹) استشمام کرد که قبل از دوره‌ی کنونی ادوار دیگری نیز بر نوع انسان گذشته باشد، همانطور که در تفسیر آیه‌ی فوق بدان اشاره کردیم. آری، از بعضی روایات اهل بیت (ع) معلوم می‌شود که این نوع، ادوار زیادی قبل از این دوره به خود دیده است. (۱۰)

در تفسیر عیاشی از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند: «اگر ملائکه قبلاً کسی را ندیده بودند که در زمین فساد و خونریزی کند اطلاعی از این مطلب که گفتند آیا کسی را در زمین قرار می‌دهی که فساد و خونریزی کند، نداشتند.»

علامه طباطبایی (ره) می‌فرماید: ممکن است این روایات اشاره به دورانی باشد که پیش از دوره‌ی بنی آدم بوده و در آن دوران افراد دیگری روی زمین زندگی می‌کرده‌اند چنانکه روایات دیگری نیز بر این امر دلالت دارد. (۱۱) به‌راستی چه دلیلی وجود دارد که نمونه‌های یاد شده از نظر وراثتی به زنجیره‌ی واحدی تعلق دارند؟ هیچ؛ گذشته از آنکه اصلاً دلایل بسیاری نیز بر رد این فرضیات موهوم وجود دارد. انسان همواره بر مبنای شناخت خویش از جهان، عوامل و امور و وقایع اطراف خویش را به یکدیگر مرتبط می‌سازد، اما هیچ دلیلی وجود ندارد که این تصورات و توهّمات بر واقعیت و حقیقت عالم وجود منطبق باشد.

خود آنتونی بارنت، نویسنده‌ی کتاب «انسان به روایت...»، هنگام بحث از پیچیدگی‌های موجود می‌گوید: خیلی راحت بود اگر می‌شد داستان تکامل انسان را به نحوی که در بالا خلاصه کردیم، تمام شده دانست؛ اما قطعات دیگری یافت شده‌اند که بهیچوجه در یک چنین طرح ساده‌ای نمی‌گنجند.

مشهورترین اینها، مجموعه‌ای است به نام سوانسکومب (۱۲). این مجموعه از روی دو تکه استخوان شناخته شده است که عقب و قاعده و قسمتی از یک طرف کاسه‌ی سر را تشکیل می‌دهند. این دو تکه استخوان در یک حفرة‌ی شنی در جنوب رودخانه‌ی تمز (۱۳)، بین دارتفورد (۱۴) و گریوزند (۱۵) یافت شده است، ناحیه‌ای که باستانشناسان آن را از لحاظ بقایای انسانی بسیار غنی می‌دانند. این مجموعه متعلق به زنی بود که سن او در حدود بیست و چند سال بوده است. ضخامت استخوانهای مجموعه‌ی او از ضخامت معمول در مجموعه‌های انسان جدید بیشتر است، اما گنجایش مغزی‌اش بین ۱۳۲۵ تا ۱۳۵۰ سانتیمتر مکعب برآورد شده است. اهمیت این مجموعه از این جهت است که صاحب آن تقریباً بطور مسلم از معاصران نزدیک انسان جاوه و پکن بوده است، و این خود دلیل نسبتاً قانع کننده‌ای است که انسانهایی با هیئت انسان امروزی در دوره پلیستوسن میانه وجود داشته‌اند.

واضح است که تا وقتی نمونه‌های بسیار دیگری از اینگونه به‌دست نیامده است، نمی‌توان توجیهی قطعی برای این بقایا ارائه داد. قطعات دیگری نیز یافت شده که گواه بر این است که در دوره‌ی پلیستوسن میانه و پایانی، یعنی قبل از ظهور انسان نئاندرتال، انسانهایی به شکل انسان جدید (ساپینس) وجود داشته‌اند. (۱۶)

گذشته از همه‌ی اینها، اگر ما فرضیه‌ی داروینیستی تطور انواع را قبول نکنیم - که قبول نمی‌کنیم - دیگر بحث کردن در اطراف این نمونه‌ها و چگونگی ارتباط آنها با یکدیگر ضرورتی ندارد، چرا که اصولاً همه‌ی فرضیات مربوط به پیدایش انسان و تاریخ تمدن بر همین رکن اساسی، یعنی نظریه‌ی داروین مبتنی بر تطور انواع، بنا شده است.

توضیحی که بار دیگر تذکر آن در اینجا ضروری است این است که هرگز نمی‌توان همه‌ی وقایع و حوادث عالم خلقت را با استفاده از قانون عمومی علیت و سببیت به‌گونه‌ای تفسیر کرد که دیگر نیازی به «عالم امر» و «دخالت ارواح مجرد» نباشد. البته گرایش عامی که به تبعیت از تفکر سیانتیستی و علم‌پرستانه‌ی غربی در سراسر جهان امروز اشاعه یافته، همواره سخت متعهد است که همه‌ی امور را با استفاده از قوانین طبیعی و زنجیره‌ی علی و سببی حوادث، به‌گونه‌ای توجیه و تفسیر کند که نیازی به خداوند و عالم امر پیدا نشود. اگر چه یک انسان عاقل و عارف در همه‌ی قانون‌مندی‌ها و سنت‌های طبیعی و تاریخی عالم خلقت نیز خدا را می‌بیند و اصلاً در نور وجود اوست که همه چیز را موجود می‌بیند، اما تفکر غالب امروز متأسفانه، متعمدانه و با اصرار در جهل، مایل است که عالم خلقت را بی‌نیاز از عالم امر بداند و با این حيله‌ی جاهلانه و کبک مانند از مذهبی بودن بگریزد. هر چند کبکی که سر خود را در برف فرو کرده است تنها خود را فریب می‌دهد، لکن این نحوه‌ی تفکر و این خودفریبی در همه‌ی توجیهات علمی این روزگار وجود دارد و مقبولیتی عام یافته است.

توجیه مادی عالم خلقت بر محور سببیت محض به یک دور باطل و تسلسل بی‌پایان منجر می‌شود و اگر انسان خود را فریب ندهد و تغافل نکند، به‌راحتی درخواهد یافت که زنجیره‌ی سببی حوادث ناگزیر باید نهایتاً در آخرین نقطه، با اتکا به عالم امر یا عالم روح و دخالت ارواح مجرد توجیه و تفسیر شود، اگر نه، هیچ واقعه و حادثه‌ای در عالم قابل ادراک نیست.

به طور کلی وجود فکر و عقل و حیات و حرکت و قدرت و اراده در عالم خلقت به‌هیچ صورت، جز با اتکا به عالم امر، قابل توجیه نیست. روح مجرد است که منشأ عقل و حیات و اراده است و روح نیز موجودی است از عالم امر. اگر بخواهیم عالم خلقت را مستغنی از روح مجرد توجیه کنیم، باید بپذیریم که در میان مواد معدنی ناگاه چیزی خودبه‌خود، بدون نیاز به محرک خارجی به حرکت بیفتد یا یک ماده‌ی معدنی ناگهان

به یک ماده‌ی آلی تبدیل شود یا یک ماده‌ی معدنی شروع کند به خود و دیگران اندیشیدن. آنها که می‌خواهند عالم خلق را این‌گونه توجیه کنند ناچار باید متوسل به خرافاتی از این قبیل که عرض شد بشوند و همان‌گونه که در ماتریالیسم دیالکتیک می‌بینیم، این نقاط را در محفوفه‌ای از خرافات و غفلت‌زدگی‌ها بیچند تا انسان درنیابد که دچار اشتباه شده است.

فی‌المثل مفهوم مکان خودبه‌خود انسان را بدین حقیقت می‌رساند که جهان نامحدود و بی‌نهایت است و پذیرش این امر، ایمان آوردن به خداوند و جهان لایتناهای آخرت است. تصور مکان خودبه‌خود انسان را بدین پرسش می‌کشاند که «پایان عالم کجاست؟» یا «آسمان به کجا منتهی می‌شود؟». هر دیواره‌ی انتهایی که بخواهیم برای آسمان یا عالم خلقت قائل شویم، باز مواجه با این سؤال می‌شویم که «آن دیواره‌ی انتهایی در کجا قرار دارد؟» یا «بعد از آن چیست؟». اگر نخواهیم قبول کنیم که عالم نامحدود و بی‌نهایت است و آسمان تا هر کجا که بروی آسمان است و به جایی ختم نمی‌شود دچار یک دور تسلسل باطل می‌شویم و مسئله همواره لاینحل باقی می‌ماند، مگر اینکه بپذیریم که عالم نامحدود است و پذیرش این امر فی‌نفسه به معنای پذیرفتن «عالم امر» یا «عوالمی فراتر از عالم ماده» است.

درباره‌ی زمان نیز مسئله همین است. مفهوم زمان خودبه‌خود ما را به این سؤال می‌کشاند که «زمان از کی آغاز شده است؟» یا «کی زمان به پایان می‌رسد؟». هر نقطه‌ی نهایی که بخواهیم برای آغاز یا پایان زمان قائل شویم به‌ناچار خود قطعه‌ای از زمان است و باز هم مسئله به‌همان صورت برجای خود باقی است. اگر نخواهیم مفاهیم «ازلی» و «ابدی» را قبول کنیم، این دور باطل هرگز حل نخواهد شد، مگر آنکه مفاهیم ازل و ابد را بپذیریم و این پذیرش فی‌نفسه ایمان آوردن به خدایی است که هو الاول و الاخر (۱۷).

برای پرهیز از اطناب کلام باید بگوییم که در همه‌ی موارد دیگر نیز مشکل از همین قرار است. پرسش کردن از حرکت اولیه (محرک اولیه)، علت اولیه (علت العلل)، اراده‌ی اولیه... و بالأخره موجود اولیه یا واجب الوجود لاجرم به ایمان مذهبی منتهی می‌شود، مگر اینکه انسان خود را به غفلت بزند و با پرسش‌هایی انحرافی، فکر خود را از پرسش اصلی برگرداند.

فی‌المثل ماتریالیست‌ها برای آنکه از مشکل لاینحل «محرک اولیه» خلاص شوند و ایمان به خدا نیاورند، منشأ حرکت را به تضاد درونی اشیا بازمی‌گردانند، در حالی که این کار فقط به تأخیر انداختن همان پرسش اصلی است. حالا در جواب اینکه «منشأ تضاد درونی اشیا چیست؟» چه باید گفت؟ گذشته از آنکه باز هم مشکل نیاز حرکت به محرک خارجی بر سر جای خویش باقی است و اگر پای فوتبالیست‌ها به توپ فوتبال نخورد، تا دنیا دنیاست توپ خودبه‌خود حرکت نخواهد کرد.

پرسش از نخستین انسان نیز یکی از همین مشکلات اساسی است که جز با اتکا به عالم امر و توجیه و تفسیر مذهبی قابل حل نیست. هیچ نوعی خودبه‌خود به نوع دیگر تبدیل نخواهد شد. برای حقیر بسیار شگفت‌آور است اینکه آدم‌هایی ظاهراً عاقل فرضیه‌ی جهش (۱۸) را به مثابه یک حرف عاقلانه می‌پذیرند. اگر کسی قدرت دارد که خود را به نوعی دیگر تبدیل کند جهش بیولوژیک نیز امکان وقوع دارد. کدام عاقلی این تغییر خودبه‌خودی را می‌پذیرد؟ جهش یک تغییر ماهوی است و قبول کردن اینکه تغییر در ماهیت اشیا خودبه‌خود روی دهد از اعتقاد داشتن به خلق الساعه خنده‌دارتر و احمقانه‌تر است.

چگونه ممکن است که انسان از نسل میمون باشد؟ این یک خرافه‌ی علمی (!) است و متأسفانه علم امروز از این خرافه‌ها بسیار دارد. انسان بدوی با آن مشخصاتی که در کتاب‌های تاریخ تمدن نوشته‌اند زائیده‌ی خیالات الکلیستی غربی‌هاست. نه اینکه موجوداتی با این مشخصات وجود نداشته‌اند، خیر؛ موجوداتی اینچنین در کره‌ی زمین زیسته‌اند، اما بدون تردید انسان امروز از نسل آنها نیست و آنها هم از نسل میمون نبوده‌اند. امکان تبدیل و تطور خودبه‌خودی انواع به یکدیگر هرگز وجود ندارد. تغییراتی که در یک نوع گیاه یا حیوان به وجود می‌آید صرفاً در حد انقراض، اصلاح و تکامل است، نه استحاله به انواعی دیگر.

درباره‌ی آغاز زندگی انسان بر کره‌ی زمین و پایان کار او نظر قرآن و روایات بسیار صریح و روشن است. سیر حیات بشر بر کره‌ی زمین از یک زوج انسانی به نام آدم و حوا (س) که از بهشت برزخی هبوط کرده‌اند آغاز شده است. اولین جامعه‌ی انسانی روی کره‌ی زمین امت واحده‌ی حضرت آدم (ع) است که در محدوده‌ی کنونی مکه و اطراف آن در حدود هفت تا ده هزار سال پیش تشکیل شده است. بین این انسان‌های اولیه و نسل‌هایی که فسیل‌های آنها مورد مطالعه‌ی تروپولوژیست‌ها قرار گرفته است، پیوند موروثی وجود ندارد. آنچنان‌که از باطن کلام خدا و روایات برمی‌آید، نسل این انسان‌ها هزارها سال پیش از هبوط در کره‌ی زمین انقراض پیدا کرده است.

قرآن مجید و روایات جز در مواردی بسیار معدود، درباره‌ی مشخصات مادی و ظاهری زندگی این امت واحده سکوت کرده‌اند و اصولاً نباید هم توقع داشت که قرآن و روایات اصالتاً به صورت ظاهری زندگی امت‌ها و اینکه چه می‌خورده‌اند، چه می‌پوشیده‌اند یا با چه وسایلی کشاورزی و دامداری می‌کرده‌اند نظر داشته باشند. اگر می‌بینیم که تفکر امروز غرب در سیر تاریخی تمدن تنها به همین وجوه مادی از زندگی جوامع انسانی نظر دارد بدین علت است که فرهنگ غرب و علوم رسمی، از تاریخ تحلیلی صرفاً اقتصادی دارند و البته از لفظ «اقتصاد» نیز به مفهومی خاص توجه دارند که در فصل‌های گذشته اجمالاً بدان پرداخته شد.

قرآن و روایات تاریخ زندگی بشر را بر محور حرکت تکاملی انبیا بررسی کرده‌اند و حق هم همین است. به همین علت، فی‌المثل اگر چه ما نمی‌دانیم که حضرت ابراهیم خلیل‌الرحمان(ع) با چه وسایلی کشاورزی می‌کرده‌اند، اما از جانب دیگر، جزئیات امتحانات الهی ایشان را در سیر و سلوک طریق خدا به طور کامل می‌دانیم.

در آیه‌ی مبارکه‌ی ۳۰ از سوره‌ی «بقره» (۱۹) هنگامی که پروردگار متعال قصد خویش را از گماردن خلیفه‌ای در کروی زمین ظاهر می‌سازد، جواب فرشتگان به‌گونه‌ای است که گویا تاریخ نسل‌های منقرض شده‌ی انسان‌هایی دیگر را در کروی زمین می‌دانند و بر سفاکیت و فسادانگیزی آنان آگاهی دارند. همان طور که در فصل گذشته در نقل فرمایش حضرت علامه طباطبائی(ره) بدان اشاره رفت، احتمالی قریب به یقین وجود دارد که بتوان از آیه‌ی مبارکه‌ی مذکور برداشتی آنچنان داشت که عرض شد. روایاتی هم که بتوانند مؤید اینچنین برداشتی باشند وجود دارند.

حضرت علامه طباطبائی(ره) در بیان اینکه «انسان نوعی مستقل و غیر متحول از نوع دیگر است» در تفسیر «المیزان» ذیل آیه‌ی نخست از سوره‌ی «نساء» فرموده‌اند: ... آیاتی که گذشت برای این بحث هم کافی است. چون آیات قبل انسان موجود را که با نطفه توالد می‌کند منتهی به آدم و زنش می‌داند و خلقت آن دو را نیز از خاک می‌شناسد. پس نوع انسان به آن دو بازمی‌گردد، بدون اینکه خود آن دو بچیزی همانند و یا همجنس منتهی شوند، بلکه آنها آفرینشی مستقل دارند.

اما آنچه که امروز نزد علماء طبیعی و انسان‌شناسی معروف شده اینست که می‌گویند پیدایش انسان اولی در اثر تکامل بوده است. این فرضیه با جمیع خصوصیات خود، گرچه مورد قبول همگانی نیست و هر دم دستخوش بحث و اشکال است اما اینکه اصل فرضیه یعنی اینکه انسان حیوانی بوده که در نتیجه‌ی تحول انسان شده است، امری است که همه آنرا پذیرفته و بحث از طبیعت انسان را بر آن مبتنی کرده‌اند. (۲۰)

سپس حضرت علامه به تشریح فرضیه پرداخته و آنگاه در ادامه‌ی آن فرموده‌اند: این فرضیه از آنجا بوجود آمده که در ساختمان موجودات بطور منظم کمالی دیده می‌شود که در یک سلسله مراتب معینی از نقص رو به کمال پیش رفته است و نیز تجربه‌هایی که در زمینه‌ی تطورات جزئی بعمل آمده، همین نتیجه را تأیید می‌کند - این فرضیه‌ایست که برای توجیه خصوصیات و آثار انواع مختلف فرض شده است بدون آنکه دلیل مخصوصی آنرا اثبات نماید و یا عقیده‌ای مخالف آنرا رد کند. بنابراین می‌توان فرض کرد که این انواع بکلی از هم جدا و مستقل باشند بدون اینکه تطوری که نوعی را به نوع دیگر مبدل سازد در کار بیاید. بلی صرفاً یک سلسله تطوراتی سطحی در زمینه‌ی حالات هر نوعی وجود دارد بدون اینکه ذات آنها دستخوش تحول

شود. تجربه‌هایی هم که انجام گرفته بطور کلی در زمینه‌ی همین تطورات سطحی است که در یک نوع انجام گرفته و هنوز تجربه‌ی تحول فردی را از یکنوع به نوع دیگر مشاهده ننموده، هرگز دیده نشده که میمونی تبدیل به انسان شود. بلکه صرفاً در مورد خواص و آثار و لوازم و اعراض بعضی از انواع است که تجربه تطوراتی را نشان داده‌است. (۲۱)

شاید در وهله‌ی اول قبول این نظریه نسبت به فرضیه‌ی تطور انواع مشکل‌تر جلوه کند، اما اگر درست بیندیشیم اینچنین نیست. مشکل اینجاست که قریب به اتفاق مردم جهان از همان آغاز کودکی که از بیشترین استعداد روحی و جسمی برای آموزش بهره‌مند هستند، در مدارس که برای آموزش علوم غربی پایه‌گذاری شده‌اند برای پذیرش فرضیه‌های علمی تمدن غرب آماده می‌گردند. همان طور که پیش از این با نقل قول از کتاب «موج سوم» عرض شد، خواندن ریاضیات و هندسه از همان اوان کودکی در مدارس عقلاً و منطقاً ما را برای ادراک و تفهم علوم جدید - که صورتی ریاضی دارند - آماده می‌سازد. منطق علوم جدید، منطق ریاضی است و بدین ترتیب، ریاضیات مدخل ادراک و تعلیم همه‌ی علوم دیگر، اعم از علوم تجربی و انسانی است و اگر در مدارس به کودکان با روش‌های خاصی که همه‌ی ما با آن آشنا هستیم ریاضیات و هندسه می‌آموزند برای آن است که عقلاً و منطقاً آنان را برای آموختن علوم جدید آماده سازند.

مقصود این است که اگر پذیرش نظریه‌ی قرآن و روایات در باب هبوط بشر نسبت به فرضیه‌ی تطور انواع مشکل‌تر جلوه می‌کند، بدین علت است که ما با عبور از مراحل آموزشی خاصی که در مدارس و دانشگاه‌ها طی کرده‌ایم، روحاً برای ادراک زبان علمی جدید به مراتب آمادگی بیشتری داریم؛ اگر نه، اعتقاد داشتن به تطور انواع از نظر غرابت و بیگانگی موضوع، با ایمان آوردن به خلق الساعه تفاوتی ندارد. کسی که به فرضیه‌ی تطور انواع و تبدیل آنها به یکدیگر ایمان می‌آورد، لاجرم باید نوعی خلق الساعه را بپذیرد. قبول کردن اینکه در مسیر تکاملی انواع جهشی اتفاق می‌افتد که به یک تغییر ماهوی منجر می‌شود، تا آنجا که بتواند نوعی از حیوان را به نوعی دیگر تبدیل کند، از نظر غرابت مثل ایمان آوردن به خلق الساعه است. جهش بیولوژیک هم نوعی خلق الساعه است و اگر ما امکان خلق الساعه را رد کنیم، به طریق اولی فرضیه‌ی جهش را نیز نباید بپذیریم. اما حالا چگونه است که در منطق جدید انسان‌ها، جهش‌های متوالی در مسیر تکاملی انواع - یعنی در واقع خلق الساعه‌های مکرر - امری منطقی و عقلانی تلقی می‌شود اما خلق الساعه خرافه‌ای بعید و غریب جلوه می‌کند، علت آن را باید در همان مطلبی جست و جو کرد که عرض شد.

روحیه‌ی علمی جدید بر خلاف آنچه که در قرون وسطی رواج داشت سعی دارد که همه‌ی امور را بر مبنای قانون سببیت عام و بدون نیاز به یک عامل یا فاعل خارجی توجیه و تفسیر کند، حال آنکه اگر خود را به

غفلت نزنیم هیچ امری را در جهان نمی‌توان بدین‌صورت توضیح داد. اگر ما نخواهیم قبول کنیم که خالقِ برتر عالم وجود را آفریده است، لاجرم باید بپذیریم که عالم خودبه‌خود به‌وجود آمده، یا ماده قدیم و ازلی است. تصور ازلی بودن و قدمت ماده در جهانی که هر روز و هر لحظه در معرض فنا و نابودی و مرگ و شکست است بسیار خنده‌آور است و از آن مسخره‌تر این است که بپذیریم جهان خودبه‌خود خلق شده است، آن هم در شرایطی که تجربه‌ی انسان در همه‌ی طول تاریخ مدون، هرگز گواهی نمی‌دهد که چیزی خودبه‌خود به‌وجود آمده باشد. بسیار شگفت‌آور است که بشر عصر جدید خرافاتی اینچنین را به سادگی قبول می‌کند، اما فی‌المثل بقای روح را که فطرت هر انسانی بدان حکم می‌کند نمی‌پذیرد! چه رخ داده است؟

سیستم آموزشی کنونی در ایجاد این روحیه‌ی مادی‌گرایانه دارای نقش اساسی و رکنی است، و بعد از آن، رسانه‌های گروهی خصوصاً رادیو و تلویزیون وظیفه‌ی حفظ و استمرار این روحیه را در میان مردم بر عهده گرفته‌اند. این روحیه که با لابلای‌گری، تفنن‌گرایی، عدم برخورد جدی با مسائل و... همراه است ناشی از اصالت دادن به وجوه مادی و حیوانی وجود بشر است که از عدم اعتقاد به «روح مجرد» و «عالم امر» نتیجه می‌شود. حقیر در مقام دفاع از خلق الساعه نیستم و بی‌انصافی است اگر کسی بخواهد از آنچه عرض کردم نتیجه‌ای اینچنین اخذ کند. مقصود این بود که انسان امروز بر خلاف آنچه وانمود می‌کند، از همه‌ی آدم‌هایی که در طول تاریخ زیسته‌اند خرافاتی‌تر است و بیشتر از همه‌ی اقوام، خرافه‌هایی بعید و غریب را به عنوان واقعیت‌هایی مسلم و حقایقی مطلق پذیرفته است.

داستان پیدایش انسان در کره‌ی زمین از طریق تطور انواع از آن خرافه‌های بسیار عجیبی است که امروز مقبولیت عام یافته است. همه‌ی آن معلوماتی نیز که ما امروز با عنوان تاریخ تمدن جمع‌آوری کرده‌ایم و در همه‌ی کتاب‌های مرجع ثبت نموده‌ایم و در سراسر جهان، در همه‌ی مراکز آموزشی از دبستان گرفته تا دانشگاه تدریس می‌کنیم، بر مبنای اعتقادی تطور انواع بنا شده است و همان‌طور که عرض شد، اگر این مبنا را نپذیریم، تمام این بنایی که آن را تاریخ تمدن می‌نامیم در هم می‌ریزد. سیری که در این تواریخ برای تکامل بشر ترسیم کرده‌اند از هفت هزار سال قبل از تاریخ آغاز می‌شود. تمدن یونان و روم به عنوان مبدأ یا آغاز تاریخ در نظر گرفته شده است و ما برای پرهیز از حاشیه‌روی، بحث در اطراف این موضوع را که چرا تاریخ یونان و روم به عنوان مبدأ تاریخ اعتبار می‌شود به فصل‌های آینده وا می‌گذاریم.

اولین دوران زندگی بشر را در این تحلیل‌ها «دوران توحش» می‌نامند. تغییر بزرگ، یعنی ابداع کشاورزی، حدود ۸۰۰۰ سال پیش به وقوع پیوسته است، و از این پس دوران «بربریت ابتدایی» آغاز می‌شود. انسان‌های دوران بربریت نخستین، آنچنان که در کتاب‌های تاریخ تمدن می‌خوانیم، در گروه‌های کوچک خانوادگی اما

غیر شهرنشین (غیر متمدن) از طریق کشاورزی و دامداری زندگی کرده‌اند. دوران بربریت ابتدایی در حدود سه‌هزار سال به طول انجامیده تا بشر به شهرنشینی یا تمدن دست یافته است. سیر تکامل اجتماعی بشر، از پنج‌هزار سال پیش که اولین تمدن‌های مصر و بین‌النهرین تشکیل شده تا به امروز، اینچنین ترسیم شده است: تمدن‌های نخستین مصر و بین‌النهرین، تمدن دره‌ی سند، تمدن باستان - برده‌داری (اروپای جنوبی، آفریقای شمالی، خاورمیانه، هند، چین، آمریکای مرکزی و جنوبی)، تمدن یونان و روم (مبدأ تاریخ، تاریخ صفر)، فتودالیزم و سپس سرمایه‌داری یا مزدکاری.

در این تحلیل و تفسیرها بدون استثنا جوامع اولیه یا بدوی بشری را از نظر دینی به شرک و چندگانه‌پرستی منتسب می‌دارند و برای دین، همراه با تکامل اجتماعی انسان، یک سیر تکاملی از شرک به یگانه‌پرستی قائل می‌شوند. کتاب‌های تاریخ ادیان در حقیقت نوعی تاریخ طبیعی است که سعی می‌کند ریشه‌های پیدایش دین را در جهل و نقص و عجز انسان در برابر طبیعت و خوفی که از این جهل و نقص و عجز زائیده می‌شود جست و جو کند و آن را در یک سیر تکامل طبیعی از شرک و چندگانه‌پرستی به توحید برساند. سیر طبیعی این تکامل لاجرم باید به جهان‌بینی علمی منتهی شود و تاریخ به دو عصر دین و علم (۲۲) تقسیم شود. در این تحلیل، علم نهایتاً در برابر دین قرار می‌گیرد، چرا که علم علل نقص و عجز و جهل انسان را در برابر طبیعت از میان برمی‌دارد و دیگر جایی برای خوف باقی نمی‌گذارد. اگر ریشه‌ی خداپرستی را در این خوف بدانیم، بالتبع با جهان‌بینی علمی نیاز به دین از بین می‌رود.

یکی از نکات بسیار اساسی که در این سیر تحلیل تاریخی وجود دارد این است که شهرنشینی یا تمدن معیار ارزیابی تکامل بشر قرار گرفته، چنان‌که از دوران پیش از شهرنشینی با عنوان توحش نام برده شده است و از تمدن نیز صرفاً به نحوه‌ی تولید غذا و نظام‌های اقتصادی زائیده از آن توجه داشته‌اند. شهرنشینی یا تمدن از هنگامی آغاز شده است که جوامع بشری توانسته‌اند در زمینه‌ی تولید غذا به سطحی فراتر از مصرف خویش دست یابند.

تمدن را فرهنگ شهرها نامیده‌اند. شهرها در درجه‌ی اول تجمعات بزرگ انسانی هستند که خود به کار تولید غذا نمی‌پردازند. (۲۳)

این تعریفی است که در همه‌ی کتاب‌های تاریخ تمدن آمده است. از جانب دیگر، توسعه‌ی تولید نیز در گرو تکامل ابزار تولید انگاشته می‌شود و به تبع این انگار، نامگذاری دوران‌های مختلف تکامل اجتماعی بشر این‌گونه انجام می‌شود: دیرینه‌سنگی، میانه‌سنگی، نوسنگی، مفرغ، آهن و بالأخره عصر جدید که وجه مشخصه‌ی آن اختراعات عصر جدید بویژه ماشین بخار و ماشین چاپ است. نامگذاری دوران‌های نخستین

زندگی بشر به دیرینه‌سنگی و میانه‌سنگی و نوسنگی بدین علت انجام شده است که جوامع بشری در این اعصار ابزار خویش را از سنگ می‌ساخته‌اند. نخستین تمدن‌های باستانی همزمان با عصر مفرغ و کاربرد آهن آغاز شده است و به موازات تکامل ابزار تولید، بشریت از تمدن‌های برده‌داری باستانی عبور کرده و به فئودالیسم و نهایتاً سرمایه‌داری دست یافته است.

پایه‌های اساسی این سیر تحلیلی که ذکر شد بر نکاتی عمده است که ناچار بایستی در این کتاب مورد تجزیه و تحلیل قرار بگیرند. تطور طبیعی انواع مهم‌ترین رکنی است که سیر تحلیلی تاریخ تمدن بر آن بنا شده است. درباره‌ی این فرضیه تا آنجا که امکان داشته است در این فصل سخن گفته‌ایم و اگر چه دیگر نیازی به ادامه‌ی بحث باقی نمی‌ماند، اما نظر به ضرورت و اهمیت این مباحث، پایه‌های دیگر نظام تحلیلی تاریخ تمدن را نیز مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهیم تا به همهی سؤالات مقدری که در این زمینه وجود دارد به خواست خداوند و در حد بضاعت علمی نویسنده جواب مقتضی ارائه شود.

بیان قرآن مجید و روایات صراحتاً ناظر بدین معناست که تاریخ حیات معنوی انسان از توحید آغاز می‌شود و به انواع مختلف شرک می‌گراید و نهایتاً بار دیگر، در آخرین مراحل حیات تکاملی بشر به امت واحده‌ی توحیدی ختم می‌شود. این سیر بر خلاف فرضیاتی است که در جامعه‌شناسی ادیان به عنوان نظریاتی متقن ابراز می‌شود. در قاره‌ی استرالیا و آفریقا اکنون جوامعی از انسان‌ها وجود دارند که آنان را «بدوی» می‌خوانند. این تعبیر از این اعتقاد غلط نتیجه شده که مراحل ابتدایی زندگی بشر در کره‌ی زمین همین صورتی را داشته است که اکنون در این جوامع مشاهده می‌شود. این اعتقاد نمی‌تواند مورد پذیرش ما قرار بگیرد، چرا که اگر حیات معنوی و مادی بشر آن‌گونه که در قرآن و روایات مورد تأکید قرار گرفته است از توحید آغاز شده باشد، این قبائل را دیگر نباید بدوی نامید، چرا که حیات فرهنگی و اجتماعی آنها در حقیقت نتیجه‌ی عدول از وضعیت نخستین زندگی انسان در کره‌ی زمین است و این عکس آن فرضیاتی است که غربی‌ها ابراز می‌دارند.

زندگی انسان، بر طبق قرآن و روایات، از حجت‌الله و امت واحده‌ی توحیدی آغاز می‌شود و به حجت‌الله و امت واحده‌ی توحیدی نیز منتهی می‌شود، و با توجه به اینکه همزمان با حضرت آدم علیه‌السلام و امت او هیچ انسان دیگری با یک منشأ و مبدأ موروثی دیگر در کره‌ی زمین نمی‌زیسته است، باید اذعان داشت که منشأ قبایلی که از آنها با عنوان قبایل ابتدایی یا بدوی یاد می‌شود همچون دیگر انسان‌های کره‌ی زمین به عصر نوح نبی علیه‌السلام باز می‌گردد. آیات تاریخی قرآن مجید دلالت صریح دارند بر اینکه جوامع اولیه با طوفان

نوح(ع) از بین رفته‌اند و زندگی انسان بار دیگر از امتی واحده که پیروان نوح نبی(ع) بوده‌اند آغاز شده و رفته رفته از توحید به گونه‌های مختلف شرک و بت پرستی گراییده است.

از آنجا که بررسی این نظریه به تفصیل بیشتری نیاز دارد، ادامه‌ی این بحث را به فصل بعد موکول می‌کنیم. منشأ تفاوت‌های نژادی (سرخ و سیاه و زرد و سفید)، چگونگی پراکنده شدن امت واحده‌ی حضرت نوح نبی علیه‌السلام در کره‌ی زمین و مشکل ناپیوستگی قاره‌ها از زمره مسائلی است که در فصل دیگر ان شاء الله بدان پاسخ خواهیم گفت.

پی نوشت ها:

۱. موج سوم، صص ۴۱ و ۴۲.

۲. موج سوم، ص ۴۲.

۳. امام خمینی، صحیفه‌ی نور، ۲۲ ج، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ج ۱۵، ص ۲۵.

۴. رضا داوری اردکانی، مقام فلسفه در تاریخ دوره‌ی اسلامی ایران، دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی فرهنگی، ۱۳۵۶، صص ۲۴ و ۲۵.

۵. Pithecanthropus

۶. Sinanthropus

۷. آنتونی بارنت، انسان به روایت زیست‌شناسی، محمدرضا باطنی و ماه‌طلعت نفرآبادی، نشر نو، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۹، ص ۱۰۱.

۸. انسان به روایت...، ص ۱۰۲.

۹. بقره / ۳۰

۱۰. علامه سید محمد حسین طباطبایی(ره)، تفسیر المیزان، ۴۰ ج، صالحی کرمانی، ج ۷.

۱۱. المیزان، صالحی کرمانی، ج ۷.

۱۲. Swanscombe

Thames .۱۳

Dartford .۱۴

Gravesend .۱۵

۱۶. انسان به روایت...، صص ۱۰۶ و ۱۰۷.

۱۷. حدید/ ۳

mutation .۱۸

۱۹. و اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفه قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء.

۲۰. الميزان، صالحی کرمانی، ج ۷، صص ۲۴۱ - ۲۴۳.

۲۱. الميزان، صالحی کرمانی، ج ۷، ص ۲۴۳.

۲۲. مقصود معنایی اصطلاحی است که امروز از این لفظ اختیار کرده‌اند.

۲۳. انسان به روایت...، ص ۲۳۰.

نوح نبی (ع) و تاریخ تمدن

و لقد ارسلنا نوحاً الى قومه فلبث فيهم الف سنة الاخمسين عاماً فاخذهم الطوفان و هم ظالمون فانجيناها و اصحاب السفينة و جعلناها آية للعالمين (۱)

گزارش باستان‌شناسی مجله‌ی ماهانه‌ی «اتفاد نیزوب» شوروی درباره‌ی کشتی نوح (ع)، شماره‌ی تشرین دوم سال ۱۹۵۳، یکی از نشانه‌های روشن این مدعاست که کتب تاریخ نه بر اساس حقایق که بر مبنای اعتقادات غیر واقعی مورخین عصر جدید نگاشته شده‌اند و متأسفانه این مجعولات را در سراسر جهان به عنوان حقایق مسلم در مدارس و دانشگاه‌ها تدریس می‌کنند. تاریخ‌های مدون از یک‌سو تاریخ‌ستمگری‌های پادشاهان است و از سوی دیگر، تاریخ یک مبارزه‌ی خیالی بین بشر و طبیعت برای رفع فقر و گرسنگی، و در این میان آنچه که به طور کامل مورد غفلت و فراموشی قرار گرفته، راه و تاریخ انبیا و مبارزات عدالت‌خواهانه‌ی مؤمنینی است که برای گسترش توحید و اقامه‌ی قسط و عدل در میان انسان‌ها قیام کرده‌اند، حال آنکه اگر با چشم حقیقت‌بین بنگریم، در تمام طول تاریخ زندگی بشر بر کره‌ی زمین آنچه که بیشترین تأثیر را در حیات ظاهری و باطنی انسان باقی گذاشته و بیشتر از همه‌ی عوامل دیگر مستحق بحث و تحقیق است، راه انبیا و مبارزات آنهاست.

در گزارش مجله‌ی «اتفاد نیزوب» آمده است: هنگامیکه باستان‌شناسان روسی در منطقه‌ای معروف به «وادی قاف» مشغول حفاری و جستجوی آثار باستانی بودند در اعماق زمین به چند پاره تخته‌ای قطور و پوسیده‌ای برخوردند که بعداً معلوم شد این تخته‌ها قطعات جدا شده از کشتی نوح بوده و بر اثر تحولات دریائی و زمینی در طول حدود ۵۰۰۰ سال همچنان در دل زمین باقی مانده است برخورد باین تخته‌ها نظر محققین باستان‌شناس را آنچنان بخود جلب نمود، که دو سال دیگر به کنجکاوی و تعقیب عملیات حفاری خود پرداخته و بالاخره در همان منطقه بیک قطعه تخته دیگری برخوردند که بصورت لوحی طبق کلیشه زیر چندین سطر کوتاه از کهن‌ترین و ناشناخته‌ترین خطوط بر روی آن منقوش بود. اما بسیار شگفت‌آور بود که این تخته لوح بدون اینکه پوسیده یا محجر شده باشد آنچنان سالم و دست‌نخورده باقی مانده که هم اکنون در موزه‌ی آثار باستانی مسکو در معرض دید توریست‌ها و تماشاگران خارجی و داخلی است.

بر اثر این اکتشاف اداره کل باستان‌شناسی شوروی برای تحقیق از چگونگی این لوح و خواندن آن، هیئتی مرکب از هفت نفر از مهمترین باستان‌شناسان و اساتید خط‌شناس و زبان‌دان روسی و چینی را مأمور تحقیق و بررسی نموده که نام آنها بدینگونه است:

۱- پروفیسور سولی‌نوف، استاد زبانهای قدیمی و باستانی در دانشکده مسکو.

۲- ایفاهان خینو دانشمند و استاد زبانشناس در دانشکده لولوهان چین.

۳- میشانن لوفارنک مدیر کل آثار باستانی شوروی.

۴- تانمول گورف استاد لغات در دانشکده کیفزو.

۵- پرفسور دی راکن استاد باستانشناس در آکادمی علوم لنین.

۶- ایم احمد کولا مدیر تحقیقات و اکتشافات عمومی شوروی.

۷- میچرکولتوف رئیس دانشکده استالین

این هیئت پس از ۸ ماه تحقیق و مطالعه و مقایسه حروف آن با نمونه سایر خطوط و کلمات قدیم متفقاً گزارش زیر را در اختیار باستانشناسی شوروی گذاشت:

۱- این لوح مخطوط چوبی از جنس همان پاره تخته‌های مربوط بکاوشهای قبلی و کلاً متعلق بکشتی نوح بوده است منتها لوح مزبور مثل سایر تخته‌ها آنقدرها پوسیده نشده و طوری سالم مانده که خواندن خطهای آن باسانی امکان‌پذیر می‌باشد.

۲- حروف و کلمات این عبارات بلغت سامانی یا سامی است که در حقیقت ام اللغات (ریشه لغات) و به سام‌بن نوح منسوب می‌باشد.

۳- معنای این حروف و کلمات بدین شرح است: ای خدای من! و ای یاور من! / برحمت و کرمتم مرا یاری نما! و بپاس خاطر این نفوس مقدسه: / محمد / ایلایا (علی) / شبر (حسن) / شبیر (حسین) / فاطمه / آنان که همه بزرگان و گرامی‌اند / جهان ببرکت آنها برپاست / باحترام نام آنها مرا یاری کن / تنها توئی که می‌توانی مرا براه راست هدایت کنی. (۲)

قرآن مجید در آیه‌ی مبارکه‌ی پانزدهم از سوره‌ی «قمر» نیز به همین مطلب اشاره فرموده است: و لقد ترکناها ءایه فهل من مدکر (۳).

مقصود ما از ذکر این مطلب هرگز آن نیست که شاهی برای حقانیت قرآن و اسلام بیاوریم؛ قرآن از شواهدی اینچنین بی‌نیاز است. مراد ما این بود که نشان دهیم تاریخ‌های نگاشته شده و محتویات کتب درسی تا چه حد از آنچه که حقیقتاً در کره‌ی زمین رخ داده است دور و بیگانه هستند. اگر بخواهیم شواهد دیگری نیز از این قبیل ذکر کنیم باید به آیات مبارکه‌ی ۳۴ و ۳۵ از سوره‌ی «عنکبوت» مراجعه کرد که می‌فرماید: انا منزلون علی اهل هذه القرى رجزا من السماء بما كانوا یفسقون O و لقد ترکنا منها ءایه بین لقوم

يعقلون(۴). خداوند آثار عذابی را که بر قوم لوط نازل شده است نیز محفوظ داشته و مسلماً در حفريات باستان‌شناسی به این آثار نیز برخورد خواهند خورد، اما کتاب‌های تاریخ هرگز متوجه این گونه حقایق نخواهند شد.

تاریخ تمدن، تاریخ تکامل ابزار تولید است و از هر آنچه خارج از این سیر قرار گرفته غفلت دارد و همان طور که گفتیم، نام‌گذاری اعصار مختلف نیز خود حکایت از همین معنا دارد. عقل علمی جدید اصلاً با غفلت از آسمان و آنچه آسمانی است به‌وجود آمده و بدین ترتیب، نباید انتظار داشت که این مسائل را درک کند. آنها برای نگاشتن تاریخ تمدن با یک پیش‌تحلیل داروینستی از سیر تکامل تدریجی جهان، تنها به سراغ مدارک و وقایعی رفته‌اند که با این سیر تحلیلی سازگار است و بالتبع همه‌ی وقایع دیگر، هر چند همچون طوفان نوح(ع) جنبه‌ی جهانی داشته باشد، از تاریخ تمدن حذف خواهد شد. اگر حضرت نوح نبی(ع) کشتی بخار ساخته بود شاید می‌توانست جا و مقامی در تاریخ تمدن بیابد، اما ایشان نیروی بخار را نمی‌شناخت و آنچنان که در قرآن آمده است کشتی خود را با بسم‌الله هدایت می‌فرمود: بسم الله مجریها و مرسیها(۵).

مفهوم تمدن اکنون در فرهنگ عام جهانی با مفهوم تکامل قرین و مترادف شده است، آنچنان که غالباً لفظ «تمدن» به معنای متکامل و پیشرفته مورد استعمال قرار می‌گیرد، حال آنکه تمدن لزوماً با تکامل که اصالتاً امری معنوی است، همراه نیست. این اشتباه عام در موارد دیگری نیز تکرار شده است چنان که فرضیه‌ی ترانسفورمیسم را فرضیه‌ی تکامل ترجمه کرده‌اند. مسلماً چه در بررسی طبیعت و چه در ارزیابی ضرورت تاریخی جوامع انسانی، ما با نوعی تکامل تدریجی روبرو می‌شویم که به روشنی مشاهده‌پذیر است، اما سیر این تکامل تدریجی هرگز لزوماً بر سیر تکامل ابزار تولید منطبق نیست. اگر این انطباق وجود داشت، ما می‌توانستیم مفهوم تمدن را با معنای تکامل مترادف بینگاریم، لکن لازمه‌ی این انگار آن بود که فی‌المثل انقلاب صنعتی همزمان با بعثت کامل‌ترین فرد انسانی یعنی حضرت محمد(ص) رخ می‌داد، حال آنکه نه تنها اینچنین نیست، بلکه بعثت حضرت رسول(ص) همزمان با دوران جاهلیت اولی است.(۱)

ما باید رفته رفته بیاموزیم که این دو معنای تمدن و تکامل را از یکدیگر تفکیک کنیم. عقل علمی جدید که با تمدن غرب ظهور پیدا کرده است تنها در حد دانشمندان غربی باقی نمانده و بر همه‌ی ابنای بشر، جز معدودی انگشت‌شمار از علمای الهی حاکمیت یافته است؛ اما اکنون دیگر باید دوران غرب‌زدگی پایان پیدا کند و الفاظ رفته رفته معانی قرآنی خویش را بازیابند. اگر سیر تکامل ابزار تولید بر ضرورت تکاملی ابنای بشر منطبق بود لازم می‌آمد که اکنون کامل‌ترین افراد انسانی بر کره‌ی زمین زندگی کنند. لکن نه تنها اینچنین نیست، بلکه ظاهراً ضد این مدعا به حقیقت نزدیک‌تر است، چرا که اکنون هر چند تکنولوژی در آخرین

مراحل تکاملی خویش است، اما انسان غربی تا مرز حیوانی بنده‌ی خور و خواب و خشم و شهوت هبوط کرده است.

آنها با فرض یک سیر دترمینیستی تاریخی برای بشر، اینچنین خیال کرده‌اند که هر چه زمان می‌گذرد و ابزار تولید تکامل پیدا می‌کند انسان نیز کامل‌تر می‌شود و اینچنین، انسان امروز از همه‌ی هموعان خویش در طول تاریخ مترقی‌تر است. با این اشتباه عام، انسانی که از ابزار اولیه‌ی تولید استفاده می‌کند انسان بدوی نامیده می‌شود و انسان ماشینی امروز، انسان پیشرفته. این اشتباه همان طور که گفته شد از آنجا ناشی شده که در جهان‌بینی مادی‌گرای بشر امروز، این انگار راه یافته که بزرگ‌ترین مسئله‌ی بشر در تمام طول تاریخ، تولید غذا بوده است. بدون شک اگر ما از دریچه‌ی چشم حیوانات به جهان می‌نگریستیم چیزی جز این نمی‌دیدیم و به اعتقاد حقیر این بینش از غلبه‌ی خصوصیات حیوانی بر بشر امروز منشأ گرفته است.

باید در معنای پیشرفت تجدید نظر کرد و دریافت که «پیش» کجاست و «پس» کجا. آیا غایت تکاملی بشر در تاریخ، ماشینی شدن ابزار تولید است یا نه، آنچنان که در معارف اسلامی آمده است باید صیورورت تکاملی انسان را بر اساس این اصل مقدس انا لله و انا الیه راجعون(۶) تحلیل کرد؟ بر این اساس خلقت و تکامل عالم دارای دو قوس صعودی و نزولی است که بر یکدیگر انطباق دارند. قوس نزولی خلقت (انا) از خلق اول که نور مبارک حضرت محمد(ص) و خاندان مطهر اوست آغاز می‌شود و تا حیوانات و نباتات و جمادات نزول می‌یابد. در قوس نزول، حیوانات صورت‌های نفسانی بشر هستند که از نظر خلقت، از نفس او منشأ گرفته‌اند و در مرتبتی پایین‌تر از او وجود یافته‌اند. اما در قوس صعودی خلقت (انا الیه راجعون)، آفرینش از هیولی که قابلیت پذیرش صورت‌های متکامل دارد آغاز می‌گردد و به انسان کامل منتهی می‌شود.

آن سیر تکامل تدریجی یا صیورورتی که در طبیعت و در جوامع انسانی مشاهده می‌شود ناشی از همین حرکتی است که در جوهره‌ی عالم به سوی غایت وجود، یعنی ذات مقدس الله، سریان دارد. اگر جهان خلقت را بر این اساس ننگریم، هرگز جواب این سؤال را در نخواهیم یافت که فی‌المثل بین تکامل معنوی انسان و زندگی اجتماعی او (تمدن) چه نسبتی حاکم است و سیر تکامل تاریخی بشر از کجا آغاز می‌گردد و به کجا ختم می‌شود.

حقیقت این است که جوامع امروز انسانی همگی ابنای امت واحده‌ی حضرت نوح علیه‌السلام هستند. آیات بسیاری در قرآن مجید بر این معنا دلالت دارند که بعد از طوفان نوح(ع) هیچ انسانی بجز «اصحاب السفین» - یعنی آنان که با حضرت نوح(ع) در کشتی بوده‌اند - بر کره‌ی زمین باقی نمانده است. یکی از روشن‌ترین این آیات، مبارکه‌ی ۷۷ از سوره‌ی «صافات» است که می‌فرماید: و جعلنا ذریته هم الباقین(۷).

حضرت علامه طباطبائی(ره) بعد از بحث مفصلی درباره‌ی عمومیت دعوت حضرت نوح(ع) می‌فرمایند: آیا طوفان در همه جای زمین روی داد؟ پاسخ این سؤال در فصل گذشته معلوم شد، زیرا عمومی بودن دعوت نوح(ع) می‌رساند که عذاب هم عمومیت داشته است و این، قرینه‌ی خوبی است بر آنکه مراد سایر آیاتی که بظاهر بر عمومی بودن عذاب دلالت می‌کنند، همین است، (یعنی همچنانکه از ظاهر این آیات برمی‌آید دلالت بر عمومیت واقعه دارند) مانند: رب لا تذر علی الأرض من الکافرین دیاراً(۸) - لا عاصم الیوم من امرالله الا من رحم(۹) این جمله‌ایست که خدا از قول نوح حکایت می‌کند. - و جعلنا ذریته هم الباقین(۱۰)

یکی دیگر از شواهد عمومیت طوفان در کلام خدا اینست که در دو جای قرآن ذکر شده که خدا بنوح دستور داد از هر موجود جاننداری جفتی نر و ماده در کشتی سوار کند و واضح است که اگر طوفان مخصوص ناحیه‌ی خاصی از نواحی زمین مثلاً - بطوریکه گفته شده - عراق بود، بهیچ وجه احتیاجی نبود که از هر جنسی از اجناس جفتی نر و ماده سوار کشتی کند و مطلب واضح است.(۱۱)

ولی ظواهر آیات به کمک قرائن و تعلیل‌هاییکه از اهل کتاب به ارث رسیده دلالت بر آن دارد که در زمان نوح در سراسر روی زمین کس دیگری غیر از قوم نوح وجود نداشت و همه‌ی آنها بر اثر طوفان هلاک شدند و بعد از نوح کسی جز دودمان او باقی نماند.(۱۲)

قصد ما از نوشتن این مطالب، نگاشتن تاریخ دیگری بر مبنای مدارک قرآنی و روایی نیست، اگر چه این کار دیر یا زود باید انجام شود و تاریخ حقیقی زندگی بشر بر کره‌ی زمین، یعنی آنچه ما آن را «تاریخ انبیا» خوانده‌ایم، از زیر گرد و غبار غفلت خارج شود؛ ولی ظرف محدود این سلسله مباحث گنجایش پرداختن به این کار عظیم را ندارد.

از طرف دیگر، پر روشن است که آیات قرآن مجید فراتر از ظاهر خویش بر معانی تمثیلی و تأویلی وسیع‌تری نیز دلالت دارند و اصولاً قرآن مجید بیشتر از آنکه به طبیعیات نظر داشته باشد متوجه به عالم معناست؛ اما به هر تقدیر، وظیفه‌ی ما به عنوان علمداران راه انبیا در سراسر جهان امروز اینچنین اقتضا دارد که ما در نور بی‌نهایت قرآن به‌همه‌ی آنچه در ظلمات امروزی فرهنگ غرب به عنوان حقایق مسلم انگاشته می‌شود، نگاهی دوباره بیندازیم و حجاب از حقایق برداریم. همه‌ی احکامی که امروز در کتاب‌های علوم انسانی به نام علم در سراسر جهان اشاعه می‌یابد مع‌الاسف از ظلمات کنونی فرهنگ غرب منشأ گرفته است و راه جز به ترکستان نمی‌برد. بازنگری این احکام و گشودن حقایق در پرتو نور قرآن و روایات قسمت اعظم از وظیفه‌ای است که ما در جهاد اعتقادی بر عهده داریم. مسئولیت ما در برابر حق به جهاد نظامی با استکبار خاتمه نمی‌یابد و برای

اشاعه‌ی فرهنگ اسلام در سراسر جهان چاره‌ای نیست جز اینکه ما با فرهنگ و فلسفه‌ی غرب به جهاد برخیزیم، فرهنگ و فلسفه‌ای که پشتوانه‌ی حیات سیاسی استکبار و ریشه‌ی آن است. شناخت مبانی تاریخی تمدن غربی از لوازمی است که ما را به ماهیت حقیقی این تمدن نزدیک خواهد ساخت و ما فصل‌های آینده‌ی این کتاب را به همین مسئله اختصاص داده‌ایم.

در پایان، باید متذکر شد که بر مسئله‌ی عمومیت طوفان نوح(ع) و مبدأ نژادی جوامع انسانی، آنچنان که در این فصل مختصراً مورد بحث قرار گرفت، دو اشکال عمده بیان داشته‌اند که یکی سؤال از منشأ تفاوت‌های نژادی است و دیگری چگونگی پراکنده شدن اقوام مختلف انسانی بر سطح کره‌ی زمین با توجه به ناپیوستگی قاره‌ها.

البته جواب این سؤالات را به صورت پراکنده می‌توان در کتاب‌هایی که توسط جغرافی‌دان‌ها نوشته شده است پیدا کرد؛ جغرافی‌دان‌ها عموماً منشأ می‌شود که مبدأ انسان را بیش از یک زوج بدانیم، چه آنکه نمی‌توان احتمال داد که نسل بومیان آمریکا که با مسافتی طولانی از ساکنین نیم‌کره‌ی شرقی جدا بوده‌اند، با مردم دیگر از یک نسل بوده و از یک مبدأ منشأ گرفته باشند؛ ولی باید گفت که این هر دو دلیل نارساست.

اما مسئله‌ی اختلاف خون که آن را مولود اختلاف رنگ دانسته‌اند مفید نیست. چه آنکه بحث‌های طبیعی امروز مبنی بر فرضیه‌ی تطور انواع است، و روی این مبنی چگونه میتوان اطمینان پیدا کرد که اختلاف خون و رنگ مستند به تطورات این نوع نباشد؟ (۱۳) و ما می‌بینیم که در بسیاری از انواع حیوانات مانند اسب و گوسفند و فیل و غیره، تطورات مسلمی رخ داده و کاوش‌های زمین‌شناسی هم از این راز پرده برداشته است... و اما موضوع زندگی انسان در این دنیا، باید دانست که عمر انسان آنطور که علماء طبیعی نوشته‌اند به میلیون‌ها سال میرسد و آنچه را که تاریخ ضبط کرده بیش از شش هزار سال نیست. بنابراین چه مانعی دارد که حوادثی در ماقبل تاریخ قاره‌ی آمریکا را از سایر قاره‌ها جدا کرده باشد. (۱۴)

پی نوشت ها:

۱. و ما نوح را به رسالت به سوی قومش فرستادیم و او هزار سال پنجاه سال کم (نهمصد و پنجاه سال) در میان آنان ماند. پس طوفان آنان را فرا گرفت، چرا که ظالم بودند و به نوح ایمان نیاوردند و تنها خود نوح و اصحاب کشتی را نجات دادیم و آن کشتی را به مثابه آیتی برای خلق عالم قرار دادیم؛ عنکبوت/ ۱۴ و ۱۵.

۲. به نقل از صص ۶۷۴ تا ۶۷۶ سال دوازدهم نشریه‌ی «مکتب اسلام»؛ در این نشریه به عنوان تذکر آمده است که این مطالب ترجمه‌ای است از مجله‌ی «بذره» نجف و کتاب «قبس من القرآن» تألیف عبداللطیف خطیب بغدادی، چاپ ۱۳۸۹ نجف.

۳. و ما آن کشتی را محفوظ داشتیم تا آیت عبرت خلق شود. پس کیست که از آن پند و تذکر یابد؟

۴. ما نازل کننده‌ی عذابی آسمانی بر اهل این قریه هستیم به جزای آنچه فسق می‌ورزیده‌اند. و از آن دیار لوط آثار خرابی را واگذاشتیم تا برای عاقلان نشانه‌ای روشن باشد؛ عنکبوت/ ۳۴ و ۳۵.

۵. هود / ۴۱

۶. بقره/ ۱۵۶

۷. و تنها ذریه‌ی او را بر زمین باقی گذاشتیم.

۸. نوح/ ۲۶

۹. هود/ ۴۳

۱۰. صافات/ ۷۷

۱۱. المیزان، صالحی کرمانی، ج ۲۱، صص ۱۰۸ و ۱۰۹.

۱۲. المیزان، صالحی کرمانی، ج ۲۱، ص ۱۱۰.

۱۳. حقیر تصور می‌کنم که در ترجمه‌ی مطلب نارسایی وجود دارد؛ منظور حضرت علامه این است که وقتی در بحث‌های طبیعی امروز تطور انواع امر مسلمی انگاشته می‌شود، دیگر بروز تطور در یک نوع و تبدیل آن به نژادهای مختلف ضرورتاً محتمل است.

۱۴. المیزان، صالحی کرمانی، ج ۷.

تکامل یا ترقی؟

ضرورت بحث درباره‌ی مبانی تاریخی تمدن غرب از آنجا پیش می‌آید که در میان همه‌ی مردم، چه آنان که شیفته و مرعوب‌فرآورده‌های این تمدن هستند و چه آنان که از بسط سلطه‌ی غرب در رنجند و حتی با آن به مبارزه برخاسته‌اند، این پرسش عمومیت یافته است که «چرا رنسانس و در پی آن انقلاب صنعتی در غرب پیش آمد؟ لوازم تاریخی یک چنین تحولی چه بود و چگونه همه‌ی این لوازم، به یک‌باره در غرب جمع آمد و مؤدی به تولد و رشد و اشاعه‌ی جهان‌شمول این تمدن شد؟»

این پرسش از جانب هر کس که عنوان شود بسیار بجاست و البته حقیر مدعی نیستم که به این سؤال پاسخی کامل عرضه خواهم کرد، بلکه مقصود پایه‌گذاری بررسی و بحثی است که به یافتن جواب منجر شود. اگر «طلب» نباشد «وصل» حاصل نخواهد شد و اگر ما دل به روزمرگی خوش داریم و از تفکر درباره‌ی این مفاهیم کلی بگریزیم، هرگز راه نجاتی برایمان پیدا نخواهد شد.

انقلاب اسلامی ایران آغاز عصر جدیدی در کره‌ی زمین است که دیر یا زود آثار تحقق آن را در جهان آینده خواهیم دید. این انقلاب صرفاً با وجه سیاسی تمدن غربی یعنی امپریالیسم رو در رو نیست. همان طور که پیش از این عرض شد، مثل این سخن، مثل آن است که بگوییم: «ما فقط با دندان‌های غول می‌جنگیم و به بقیه‌ی اعضایش کاری نداریم.» آیا می‌توان فقط با دندان‌های غول جنگید و با مغز آن کاری نداشت؟ انقلاب اسلامی ایران آغاز عصر فرهنگی جدیدی در عالم و سرمنشأ تحولی فرهنگی است که در آینده بنیان همه چیز را، از اقتصاد و هنر گرفته تا سیاست و تمدن، زیر و رو خواهد کرد و طرحی نو در خواهد افکند.

ریشه‌ی همه‌ی تحولات ظاهری فردی و اجتماعی در تحولات اعتقادی است و به‌همین علت است که حقیر با یقین کامل و با اطمینانی اینچنین، درباره‌ی آینده‌ی جهان سخن می‌گویم، چرا که اکنون امت مسلمان بار دیگر به پیمان نخستین خویش با آفریدگار جهان بازگشته است، به عهد الست: الست بر بکم قالوا بلی (۱) و این عهد الست، خورشیدی تازه را در آسمان تاریخ متولد ساخته است که نور آن سراسر جهان را در خواهد نوردید و بنیان همه چیز را دیگرگون خواهد ساخت.

شناخت اجمالی ماهیت تاریخ کافی است که انسان را به یک چنین نتیجه‌ای برساند. بنابراین، پیش از ورود در بحث از مبانی تاریخی تمدن غرب بیان دو مقدمه‌ی نسبتاً مفصل ضرورت دارد:

نخست اینکه اصلاً ماهیت تاریخ چیست؟

و دیگر اینکه از کجا اصطلاحات «شرق» و «غرب» در زبان راه یافته است؟ غرب کجاست و غرب‌زدگی چیست؟ آیا مفاهیم شرق و غرب صرفاً جغرافیایی است؟ اگر نه، چرا ما یک تقسیم‌بندی جغرافیایی را با معانی جدید در باب تاریخ وجود دارد نقل کنیم و بگذریم. مباحثی که در مغرب زمین در باب تاریخ رواج دارد به هیچ کورسویی در ظلمات راهبر نمی‌شود. تفکر غالب غربی اگر چه دم از آزادی و ولنگاری می‌زند، اما با این همه، بسیار مایل است که در جهت رد مسئولیت از فرد، سیر تاریخ را سیری جبری بداند و از این طریق همه‌ی گناهان خویش را بر گردن تاریخ بیندازد. ما قصد نداریم که پای در کویر خشک و تفتیده‌ی این مباحث بگذاریم و مجموعه‌ای از عقاید کورانه را کنار هم ردیف کنیم و فاضل‌مآبانه به‌روش روشنفکران امروزی اسم آن را پژوهشی در باب تاریخ بگذاریم، بلکه برای ما پر روشن است که سیر تاریخ منطبق بر صیرورتی است که عالم امکان از قوه‌ی محض تا فعلیت کامل طی می‌کند و بنابراین، سخن گفتن از مبدأ و معاد سخن گفتن از تاریخ است. تاریخ یک حرکت رها شده و بی‌آغاز و انجام و انتظام‌ناپذیر در ناکجاآباد نیست که معلوم نباشد از کجا شروع شده، به کجا ختم می‌شود و بر چه سنت‌هایی استوار است. تاریخ آغاز و انجامی مشخص و صیرورتی قانونمند دارد. تاریخ در عین حال که دارای سیری ایجابی است، با اختیار انسان نیز منافات ندارد. نه اینچنین است که قهرمانان یکه‌تاز عرصه‌ی تاریخ باشند و نه آنچنان است که جبر تاریخ برای انسان محلی از اختیار باقی نگذارد. تاریخ زندگی ما انسان‌ها بر کره‌ی ارض جزئی از صیرورت کلی عالم خلقت است و به‌راستی چگونه می‌توان پنداشت که ما انسان‌ها در عین حال که جزئی بسیار کوچک از نظام کلی عالم وجود هستیم، از نظم کلی و سنن آن تبعیت نکنیم و غایاتی جداگانه داشته باشیم؟

از سوی دیگر، نباید پنداشت که تبعیت از نظام کلی عالم خلقت و قانونمندی آن به‌مفهوم پذیرفتن جبر و نفی اختیار است. خیر. حقیقت این است که مطابق با فرمایش حضرات ائمه علیهم‌السلام باید به امری بین این دو امر (جبر و اختیار) ایمان آورد و پذیرفت که انسان در عین تبعیت از نظام کلی عالم که آغاز و انجام و صیرورتی مشخص و قانونمند دارد، دارای اختیار است و اختیاراً سیر معین و مقدری را طی می‌کند. اگر بعضی از علما فرموده‌اند که اگر چه ما مختار هستیم اما در سلب اختیار از خود اختیار نداریم، به‌همین معناست. «ما مجبور هستیم که مختار باشیم» و این عبارت بسیار خوب از عهده‌ی بیان اصل مطلب برمی‌آید.

در آیه‌ی مبارکه‌ی یازدهم از سوره‌ی «فصلت» در این باره به‌روشنی سخن رفته است: ثم استوی الی السماء و هی دخان فقال لها و للارض ائتیا طوعاً او کرها قالتا اتینا طائعين. (۳) البته ادراک بیان آیه‌ی مبارکه در تمامی اجزای آن نیاز به دقت بسیار و بحث‌هایی بسیار مفصل دارد که از حوصله‌ی این نوشته بیرون است، اما آنچه که در زمینه‌ی این تحقیق خاص می‌توان از آیه‌ی مذکور برداشت کرد این است که غایت حرکت آسمان و زمین، وجود مقدس آفریدگار عالم است و اگر چه آسمان و زمین به زبان حال بیان کرده‌اند که ما مشتاقانه به

سوی تو می‌شتابیم، اما لفظ «کرها» بدین علت در آیه‌ی مبارکه‌ی مذکور ذکر شده است که نشان دهد آسمان و زمین در این حرکت مجبور هستند و امکان سرپیچی از این حرکت غایی وجود ندارد. معنای حرکت غایی آسمان و زمین به سوی پروردگار عالم به عبارت ساده‌تر این است که حرکت کمی و کیفی جهان و تحولات ظاهری و باطنی آن، الهی و متکامل است.

تفکر مادی‌گرای غربی خود اذعان دارد که تطورات طبیعی عالم سیری تدریجی را در جهت تکامل می‌پیماید. کسی نیست بپرسد که اگر جهان این حرکت غایی را - که در آیه‌ی یازدهم سوره‌ی «فصلت» آمده است - نمی‌داشت، چگونه ممکن بود که تطورات و تحولات و تبدلات عالم امکان در جهت تکامل سیر کند. وجود تکامل تدریجی در عالم فی نفسه بیانگر یک حرکت جوهری در ذات عالم است. وجود تکامل تدریجی در عالم فی نفسه بیان‌کننده‌ی این حقیقت است که تاریخ دارای سیری الهی است و آیات مبارکه‌ی بسیاری در قرآن مجید مؤید این مدعاست. آیات ۴۲ از سوره‌ی «نجم» و ۴۴ از سوره‌ی «نازعات» با بیان این معنا که «منتهای عالم امکان به سوی آفریدگار متعال است» تأیید‌کننده‌ی این حقیقت هستند که تاریخ سیری الهی دارد. ده‌ها مبارکه‌ی دیگر در قرآن مجید در ظل معنای رجعت، به همین حقیقت پرداخته‌اند. از جمله در آیه‌ی یازدهم از سوره‌ی «روم» آمده است: *الله یبدؤا الخلق ثم یعیده ثم الیه ترجعون* (۴). لفظ «ترجعون» با همین محتوی ۱۹ بار در قرآن مجید تکرار شده است. در آیه‌ی هشتم از سوره‌ی مبارکه‌ی «علق» منتهای این رجعت را بار دیگر وجود مقدس آفریدگار ذکر می‌فرماید: *ان الی ربک الرجعی* (۵). عبارت *انا لله و انا الیه راجعون* (۶) به شهادت بسیاری از مفسرین، از جمله علامه‌ی شهید استاد مطهری (ره)، تنها از مبدأ و معاد یکایک انسان‌ها سخن نمی‌گوید، بلکه شامل همه‌ی نظام خلقت می‌شود، بدین معنا که مبدأ و معاد آفرینش، وجود مقدس پروردگار و به عبارت دقیق‌تر، ذات علیای اوست.

این سخن شاید برای علمای علم‌زده‌ی امروزی، «علمی» - به معنای اصطلاحی کلمه - نباشد، اما برای ما که پیرو قرآن هستیم کاملاً علمی - به معنای واقعی کلمه - است. ما از این سخن درمی‌یابیم که همه‌ی وقایع تاریخی، جغرافیایی، زیستی، سیاسی، اقتصادی و غیره که در جهان اتفاق می‌افتد، نهایتاً در جهت تحقق حق و بسط حاکمیت او در سراسر جهان اتفاق می‌افتد. هیچ اتفاقی نیست که حقیقتاً به ضرر اسلام باشد و روایت الخیر فی ما وقع - خیر در آن چیزی است که رخ داده است - و آیه‌ی مبارکه‌ی *و مکروا و مکر الله و الله خیر الماکرین* (۷)، هر دو اشاره به همین حقیقت دارند. وقایع فی نفسه در جهت حاکمیت حق اتفاق می‌افتد و سیر تاریخ، لاجرم به دولت جهانی عدل خواهد رسید و البته همان طور که عرض شد، این سخن را نباید به معنای نفی اختیار از انسان تلقی کرد. تقدیر عالم وجود بر سنت‌هایی لایتغیر و لایتبدل و لایتخلف بنا شده است و مختار بودن انسان از جمله‌ی این سنت‌هاست. «سنت» در بیان قرآن مجید به معنای قانونی است که

تخلف و تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد، چنان‌که در آیه‌ی مبارکه‌ی ۲۳ از سوره‌ی «فتح» آمده است: سنه الله التی قد خلت من قبل و لن تجد لسنة الله تبدیلاً (۸)، قانونمند بودن جهان به مفهوم نفی اختیار انسان نیست بلکه مختار بودن انسان نیز یکی از همین مجموعه‌ی قوانین و سنت‌هایی است که در عالم جریان دارد. آیات مبارکه‌ای که ناظر بر خلافت و جانشینی انسان هستند بر مختار بودن او گواهی می‌دهند، گذشته از آنکه عده‌ای از علما لفظ «امانت» را در آیه‌ی مبارکه‌ی انا عرضنا الامانة علی السموات و الارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان (۹) به معنای اختیار تفسیر کرده‌اند و اگر لفظ «امانت» را به معنای ولایت و خلافت نیز بگیریم باز هم اختلافی به وجود نمی‌آید، چرا که آنچه به انسان لیاقت و استحقاق ولایت و خلافت بخشیده، اختیاری است که از جانب حضرت حق به او اعطا شده است.

این اختیار به معنای مطلق اختیار نیست. ما جزئی از کل عالم وجود هستیم و به عنوان یک جزء هرگز نمی‌توانیم از مجموعه‌ی قوانین و سنت‌های کلی عالم سرپیچی و تخلف داشته باشیم. چگونه یک چنین تصویری ممکن است که یک جزء به اختیار خویش از مجموعه‌ی احکامی که بر کل آن حکم‌فرماست خارج شود یا بر آن احاطه پیدا کند؟ انسان مختار است نه مطلق‌العنان؛ باید بین این دو معنا تفاوت اساسی قائل شد.

نکته‌ی مهم دیگری که ذکر آن ضرورت دارد - و شاید بیشتر از هر چیز دیگر - این است که فی‌مابین مفهوم تکامل و تعالی در معارف اسلامی ما و معنای ترقی (۱۰) در مغرب زمین تفاوتی مبنایی وجود دارد. این دو لفظ را نه تنها نباید مترادف با یکدیگر دانست بلکه هرگز نباید برای دومی (ترقی) شأن حقیقی قائل شد. مبنای اعتقاد به ترقی از پیدایش علوم جدید سرچشمه گرفته است و بنابراین، هرگز نباید انتظار داشت که ریشه‌های این فکر به ماقبل رنسانس بازگردد. در کتاب «اندیشه‌ی ترقی» (۱۱) نوشته‌ی سیدنی پولارد از کتاب «انقلاب رنسانس» نوشته‌ی ژوزف آنتونی مازنو نقل شده است که:

فکر ترقی، یعنی ترقی مداوم، و بی حد و حصر در صعود مستقیم از یک وضعیت پست‌تر به سوی وضعیتی عالتر، تا قرن هفده برای انسان ناشناخته بود. (۱۲)

آقای سیدنی پولارد نویسنده‌ی کتاب مذکور بدون اینکه علم‌زدگی خویش را پنهان دارد، با اعتقاد به شأن خدایی برای علم، همه‌ی فرضیات مربوط به فلسفه‌ی تاریخ و جامعه‌شناسی و اقتصاد را حول محور اندیشه‌ی ترقی بررسی و تحلیل کرده است و از این نظر کتاب او، بخصوص برای آنان که مخالف با اعتقادات او هستند، بسیار خواندنی است.

حقیقت این است که اندیشه‌ی ترقی مستقیم و بی‌وقفه‌ی بشر در طول تاریخ اصلاً اندیشه‌ای است که از علم‌زدگی برآمده است. علم‌زدگی و قول به شأن‌خدایی برای علم، یکی از وجوه عام تمدن امروز است و کم و بیش در وجود همه‌ی انسان‌های معاصر - بجز اهل ولایت - نشانه‌هایی از آن (علم‌زدگی) وجود دارد.

سیدنی پولارد معتقد است که اصولاً «اندیشه‌ی ترقی» «تنها پس از آنکه زنجیر موروثی اسارت روح... از هم گسست» (۱۳) پیدا شده است و «علم، اتکاء به انتظام سرمدی عالم را برانداخت، و خود به مهمترین جنبه‌ی زندگی انسان تبدیل شد. و از اینجا بود که انسان توانست به اصل پیشرفت وقوف حاصل کند...» (۱۴) و حق با اوست. اگر اعتقاد به نظام الهی جهان و اصالت روح با اشاعه‌ی علم‌زدگی از بین نمی‌رفت هرگز بشر به اینچنین اندیشه‌ای نمی‌رسید. او می‌گوید: هنگامی که دکارت بر طبق اصول ریاضی یک جهان نو و اطمینان‌بخش بنا کرد، که عظمتش از جهان مذهب کمتر نبود، و هنگامی که نیوتون جهان واقعیت را با تمام پیچیدگیها و تضادهایش در چند قانون عمومی گنجانید، دیگر واضح بود که انسان جدید در عرصه‌ی بزرگی از تلاش وارد شده و از دنیای پیشین فاصله‌ی زیادی گرفته است. دانشمندان که به‌جای فکر مجرد به پیشرفت علمی اهمیت می‌دادند، رفتار انسان جدید را تحت تأثیر خود قرار دادند. (۱۵)

نخست باید دید که مقصود آنها از پیشرفت چیست. غایت و عصاره‌ی این مفهوم را خود سیدنی پولارد در مقدمه‌ی کتاب مذکور بیان کرده است: ولی حمایت وسیع متفکران از مفهوم «ترقی» نیز لزوماً از اعتقادات فلسفی و تعقلی آنان سرچشمه نمی‌گیرد و در غایت امر به این حد می‌رسد که علم و تکنولوژی به افزودن بر منافع مادی غرب ادامه خواهد داد، و به لطف غرب [!]. همه‌ی جهانیان سریعاً به معیارهای اقتصادی و سیاسی مغرب‌زمین نزدیک خواهند شد و به قول دکتر لیچ (۱۶) عاقبت انسانهایی بسان خدا، و حتی مقتدرتر از خدایان یونان باستان، پیدا خواهند شد که بر محیط خود تسلط مطلق خواهند داشت. (۱۷)

پولارد در جمله‌ای که از دکتر لیچ نقل کرده اصل مطلب را بیان کرده است. اصولاً اگر کسی از تاریخ تفسیری مادی نداشته باشد، به مفهوم پیشرفت و ترقی نخواهد رسید. لازمه‌ی رسیدن به این مفهوم این است که شما نخست انسان‌های گذشته را نیمه - انسان‌هایی مقهور طبیعت و اسیر توت‌ها و تابوهای خودساخته و غرق در فقر و گرسنگی و مرض بدانید. همه‌ی تلاش اینچنین انسانی متوجه تکامل ابزار تولیدش خواهد بود، چرا که غلبه بر قهر طبیعت و نجات از فقر و گرسنگی صرفاً در بهتر شدن ابزاری است که با آن به‌کار تولید غذا می‌پردازد. تنها در پرتو این تفکر است که تاریخ تمدن به اعصار سنگ و مفرغ و مس و آهن و... تقسیم می‌شود. انسان عصر حجر یعنی انسانی که ابزار تولیدش را از سنگ می‌ساخته است و انسان عصر مفرغ، از

او پیشرفته‌تر است، چرا که ابزار تولیدش از سنگ به مفرغ تکامل یافته است. مهم ابزار تولید غذاست و اگر این قوم که ابزارش پیشرفته‌تر شده است قوم لوط هم باشد، در تفسیر مادی تاریخ تفاوتی نمی‌کند.

لازمه‌ی ادراک مفهوم پیشرفت در مرحله‌ی بعد این است که همه‌ی وقایع و اعصار شرم‌آور تاریخ غرب را به عنوان مرحله‌ای از پیشرفت تلقی کنید. اگر شما فی‌المثل دوران برده‌داری را در اروپا و آمریکا مرحله‌ای از پیشرفت محسوب ندارید، چگونه می‌توانید اعتقاد داشته باشید که بشر پیشرفتی مستقیم و بی‌وقفه داشته است؟ سیدنی پولارد با صراحت پیدایش و توسعه‌ی بردگی را یکی از نقاط روشن سیر تکاملی بشر می‌داند و تنها او نیست که اینگونه می‌اندیشد؛ لازمه‌ی پذیرفتن اندیشه‌ی ترقی همین است.

برای اثبات این سیر تکاملی می‌توان به نقاط روشنی اشاره کرد: استقرار اردوگاههای دائمی چادرنشینان، پیدایش امپراتوریهای رودکناران که از نیروی آب استفاده می‌کردند و به اوزان و مقیاس و فن کتابت دسترسی داشتند؛ استخراج و تصفیه‌ی مفرغ و آهن؛ و یا پیدایش و توسعه‌ی بردگی. ولی این ترقیات صدها و هزارها سال طول می‌کشید، و حرکتش بقدری کند بود که برای مردم روزگاران قدیم قابل مشاهده نبود... (۱۸)

نقاط روشنی که او برای اثبات سیر تکاملی خویش ذکر کرده است مؤیدی بر مدعای ماست: اسکان عشایر کوچ‌رو (آغاز مدنیت)؛ پیدایش امپراتوری‌هایی با ابزار تولید متکامل؛ باز هم تکامل بیشتر ابزار تولید در تصفیه‌ی مفرغ و آهن؛ پیدایش و توسعه‌ی برده‌داری (شناخت نیروی کار و استفاده از برده‌ها در جهت تأمین نیروی کار لازم برای پیشرفت تولید) و...

مرحله‌ی بعدی سیری که سیدنی پولارد برای تاریخ ترسیم کرده است باید به اینجا برسد: ایجاد کارخانه‌های بزرگ و جایگزین کردن نیروی کارگرها به جای برده‌ها و بالأخره اتوماسیون (ماشینیسیم و خودکاری).

به‌راستی چرا غرب این همه در عمق تفکرات استکباری و امپریالیستی خویش غرق شده است که شناخت این نحوه‌ی تحلیل تاریخ را ادراک نمی‌کند و این خزعبلات را به عنوان تاریخ تمدن به خورد ملت‌های جهان داده است؟

نگاهی به تاریخ برده‌داری در اروپا و آمریکا می‌تواند ما را بیشتر به عمق فاجعه نزدیک کند. نیروی کار میلیون‌ها برده‌ی سیاهپوستی که از آفریقا ربوده می‌شدند و در بازارهای علنی برده‌فروشی به فروش می‌رفتند و به عنوان حیواناتی کارکن در مزارع به بیگاری کشیده می‌شدند، آمریکا را آمریکا کرده و غرب را به این سطح از توسعه‌ی اقتصادی کشانده است. آیا این دوران اسفبار و شرم‌آور تاریخ زندگی بشر را باید به مثابه

«نقطه‌ای روشن از پیشرفت» نگریست یا به عنوان مرحله‌ای تاریک از هبوط بشر و تفسیر عینی این آیه‌ی مبارکه که *ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت أیدی الناس* (۱۹)؟ کدام‌یک؟

توسعه‌ی اقتصادی - به مفهوم رایج - نیاز به نیروی کار دارد. برای آن که تاریخ را بر این مبنا تفسیر می‌کند، اصل پیشرفت توسعه‌ی اقتصادی است و برای او چه تفاوتی می‌کند که این نیروی کار از کجا تأمین شود؟ با عرض پوزش، چه تفاوتی می‌کند که این نیروی کار را قاطرها تولید کنند یا برده‌ها؟ غرب می‌خواهد توسعه‌ی اقتصادی پیدا کند و این را تنها معیار و محک پیشرفت و ترقی می‌داند و توسعه، نیاز به نیروی کار دارد. این نیروی کار از هر کجا تأمین شود گامی به سوی ترقی است. ما در فصل‌های آینده در باب تاریخ، اگر خدا بخواهد، خواهیم گفت که صورت آرمانی یا صورت مثالی غرب تمدن یونان و روم باستان است و نه عجب اگر آنها نیز مردم غیر خویش را «بربر» می‌دانستند و نیروی کار مورد نیاز خود را از طریق برده‌داری تأمین می‌کردند.

امروز آنچنان که سیدنی پولارد در مقدمه‌ی کتاب گفته است اندیشه‌ی ترقی را مذهب جدید یا جانشین جدید مذهب می‌نامند و او اذعان دارد که این نام‌گذاری چندان بی‌دلیل نیست. اگر غایت و آرمان بشر «تمتع بیشتر از حیات دنیایی با هر قیمت ممکن» باشد، پر روشن است که تکنولوژی، محصول معجزه‌آسای علوم جدید، حلال همه‌ی مشکلات خواهد شد. تکنولوژی خواهد توانست که غلبه‌ی بشر را بر طبیعت و محیط خویش تحقق بخشد و ابزار و روش‌های تولید را به مرزی از پیشرفت برساند که انسان حتی مقتدرتر از خدایان یونان باستان و مرفه‌تر از اشراف تمدن باستانی روم و یونان زندگی کند.

اگر اینچنین باشد، تکنولوژی بتی مقدس است و باید علم را که زمینه‌ی پیدایش این معجزه‌ی زمینی را فراهم آورده پرستید. متفکران قرن هفدهم و هیجدهم با انطباق فرضیه‌های عوام‌پسندانه‌ی علوم جدید بر جهان و فرض یک سیر خطی مستقیم تاریخی برای پیشرفت ابزار و روش‌های تولید غذا و پرستش تکنولوژی، به اندیشه‌ی دترمینیستی ترقی دست یافتند. بنا بر این اندیشه، انسان امروز نسبت به همه‌ی زمان‌های گذشته در بالاترین حد از پیشرفت و ترقی قرار گرفته است و (العیاذبالله) جای هیچ تردیدی وجود ندارد که مردم امروز در مقایسه با حضرت رسول اکرم (ص) و اصحاب و اولاد او بینش عالمانه‌تر و حقیقی‌تری نسبت به جهان آفرینش دارند. به راستی چرا مردم غرب به این حد از عجب گرفتار آمده‌اند؟

معنای تکامل و تعالی تدریجی انسان در معارف ما با آنچه که غربی‌ها در باب ترقی دترمینیستی بشر می‌گویند زمین تا آسمان متفاوت است. تکامل و تعالی برای ما اصالتاً یک اعتلای معنوی است که لاجرم دارای آثار و برکات دنیایی نیز هست. ما نیز نوعی تعالی و تکامل که ناشی از حرکت جوهریه است برای انسان قائل

هستیم، اما این صیورورت تکاملی هرگز یک سیر خطی مستقیم و بی‌وقفه را در جهت تمتع هر چه بیشتر از حیات دنیایی طی نمی‌کند.

پی نوشت ها:

۱. این عصر اصلاً عصر تفرقه است. وحدت و اتحاد ناشی از توحید است و انسانیت هر چه از توحید به سوی شرک و الحاد گرایش پیدا کند، بیشتر و بیشتر به سمت تفرقه در همه‌ی زمینه‌ها پیش خواهد رفت. پیدایش ایسم‌های متعدد در تفکر بشر امروز، فی‌نفسه تأییدی بر همین سخن است و نیاز به هیچ دلیل دیگری نیست.

۲. رنه گنون، سیطره‌ی کمیت و علائم آخر زمان، علیمحمد کاردان، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۱.

۳. سپس به آسمان استوا فرمود و آن دودی بود و به آسمان و زمین گفت که با طوع و رغبت یا به جبر و کراهت به سوی من بشتابید. عرض کردند که با شوق و رغبت می‌آییم.

۴. خداست که خلقت را آغاز فرموده است و سپس آن را باز خواهد گرداند. آنگاه به سوی او رجعت خواهید کرد.

۵. بازگشت به سوی آفریدگار توست.

۶. بقره / ۱۵۶

۷. آل عمران / ۵۴

۸. این سنت الهی است که از پیش جریان داشته است و ابدا در سنت خدا تبدیل و تغییری نخواهی یافت.

۹. احزاب / ۷۲

۱۰. progress

۱۱. The Idea of Progress

۱۲. سیدنی پولارد، اندیشه‌ی ترقی تاریخ و جامعه، حسین اسدپور پیرانفر، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۴، ص ۲۰.

۱۳. اندیشه‌ی ترقی...، ص ۱۵.

۱۴. اندیشه‌ی ترقی...، ص ۲۱.

۱۵. اندیشه‌ی ترقی...، ص ۲۱.

۱۶. Edmond Leach

۱۷. اندیشه‌ی ترقی...، صص ۱۰ و ۱۱.

۱۸. اندیشه‌ی ترقی...، ص ۱۶.

۱۹. روم / ۴۱

بهاران، از کجاست که روح رویدن و سبز شدن ناگاه در تن خاک مرده پدید می آید؟ و از کجاست که روح شکفتن ناگاه از تنِ چوب خشک چندین برگ های سبز و شکوفه های سفید و آبی و زرد و سرخ برمی آورد؟ بهاران رازدار رستاخیز پس از مرگ است و قبرستان ها مزارعی هستند که در آنها بذر مردگان افشانده اند و جسم تا نمیرد، کجا رستاخیز پذیرد؟

این بار انقلاب ربیع و انقلاب صیام به هم برافتاده اند تا آن یکی هسته ی جسم را بشکافد و این یکی هسته ی جان را، و زندگان از بطن مردگان سربرآورند.

با بهاران روزی نو می رسد و ما همچنان چشم به راه روزگاری نو. اکنون که جهان و جهانیان مرده اند، آیا وقت آن نرسیده است که مسیحای موعود سر رسد؟ و یحی الارض بعد موتها... .

کدام عرفان؟

برای عرفان حقیقی که اولیای حق هستند، و اصحاب هدایت یافته آنان، بسیار غریب است که در این روزگار لفظ «عرفان» و صفت «عرفانی»، نه تنها بدون تناسب با معانی حقیقی آنها استعمال می شوند، که اصلاً اطلاق این الفاظ اصطلاحاً بر اموری است که صراحتاً با کفر و بی دینی و الحاد ملازمند.

به راستی در میان این جماعت کسی نیست که حتی معنای عرفان را در فرهنگ لغات دیده باشد؟...

و یا آنکه این جماعت از شدت عرفان (!) به معنای بلندی دست یافته اند که عقل عرفای حقیقی بدان نمی رسد؟ اگر وضع اولیه لفظ عرفان برای دلالت بر معنای معرفت حق است، پس چه رخ داده که این لفظ در روزگار ما با هر کفر و شرک و الحادی جمع می شود جز معرفت حق؟... و این مجامع هنری لفظ عرفان را با معنای حقیقی آن به کار برد، باید یقه اش را گرفت و پرسید:

« مگر تو از پشت کوه آمده ای که نمی دانی دیگر سال های سال است که کسی لفظ عرفان را با این معنی به کار نمی برد؟ »

به راستی این کدام عرفان است که خروش سازهای سنتی را بدان نسبت می دهند؟

این کدام عرفان است که فقط با خرامیدنی کبک وار و غمزه های بصری (!) و کرشمه های روشنفکر مآبانه و مختصری ریای خالصانه (!) می توان به آن دست یافت، هر چند آدم شب را تا سحر، نه در محراب عبادت، که پای بساط دود و دم و پیاله های پی در پی بگذرانند و کپه مرگ را هنگامی بگذارند که خروس ها سُبُوحُ قدّوس می گویند و بعد هم تا لنگ ظهر مثل دیو خرناسه بکشد و... چه می گویم؟ این کدام عرفان است که نه تنها با کفر و شرک و الحاد جمع می شود که اصلاً با اعتقاد به خداوند و معاد باطل می گردد؟

این روزگار اصلاً روزگار وارونگی انسان هاست و به مقتضای این وارونگی، نه عجب اگر کلمات هم وارونه شوند و اصطلاحاً بر مفاهیمی دلالت کنند که متضاد و متناقض با معانی حقیقی آنهاست! لفظ عرفان را هم مثل بسیاری دیگر از الفاظ - علم، آزادی، عقل، سیاست و... - از معنا تهی کردند و در پوسته ظاهری آن هر آنچه خواستند ریختند و کسی هم نتوانست دم بر آورد... و چیزی نگذشت که دیدیم دجال به لباس حق در آمد و سامری خود را در پس نقاب موسی پنهان داشت و عرفان با جنون و فساد و فتنه شیطانی جمع شد.

و البته دامن کبریای حق از این گردها مبرا بود و عرفانی حقیقی در تنهایی و تاریکی حجره ها معارج سلوک را با قدم صدق پیمودند و بار دیگر روح خدا از شمس وجود یک عارف راستین تجلی یافت و بساط فرعون را در هم پیچید و نقاب از چهره سامری باز گرفت و...

انعکاس اشعه نورش در آینه فطرت های پاک، آسمان دنیا را ستاره باران کرد و در مصاف با شیطان، جبهه های جهاد فی سبیل الله، مجلای تالوانسان هایی شد که آبروی عرفان را باز خریدند و شأن حقیقیش را بدان باز گرداندند. عرفای دروغین به سوراخ های دود آکنده خویش خزیدند و میدان را به اهلش واگذاشتند و دیگر در طول هشت سال جنگ سخنی از آنان و دروغ بافی ها و شعبده پردازی ها یشان در میان نیامد.

... اما چه شد که هنوز خون قربانی بر مسلخ قطعنامه ۵۹۸ نخشکیده، بار دیگر خروش عارفانه نی عرفان هندی (!) به صدا در آمد و مارهای هفت رنگ سر از هفت سوراخ سبدهای ده ساله در آوردند و خمیازه کشان صحنه های تئاتر و شعر و ادبیات ژورنالیستی را از رقص های عارفانه انباشتند؟ چه شد که هنوز بسیجی های عارف از جبهه های عشق باز نگشته و جام زهر از گلوی نازنین آن زین العرفا پایین نرفته، بار دیگر لفظ عرفان به همان معنای فراموش شده خویش بازگشت و یک بار دیگر در باغ عرفان دروغین به روی عقده های تل انبار شده باز شد و...؟

کسانی که بار هشت سال جنگ و ده سال انقلاب را بر گرده صبر و قناعت و تقوا و عشق و عرفان خویش کشیده بودند، لاجرم دل آزرده به نخلستان های غربت حق پناه آوردند و راز دل های خویش را در چاه های تنهایی زمزمه کردند و ملائک نیز با آنان هم صدا شدند؛ ملائکی که از شرم سر بریده سید العرفا و الشهدا هزار و سیصد و پنجاه سال است سر در گریبان نهفته اند. و چرا اینچنین نشود وقتی غرب زدگی همچون وسوس شیطان، با خون در رگ های ما جاری است؟

تسویل و تزویر از اصول خصایصی است که شیطان و شیطان زدگان با آن مشخص می شوند. پس عجیب نیست اگر عرفان که، بنا بر تعریف، ساحت مقدسی است که جز اهل دین را نمی پذیرد، در این روزگار عرصه ای شود که هر کس و ناکس خود را بدان منتسب دارد و «عرفانی»، صفتی که هر خز عبل را بدان متصف دارند.

« رنه گنون » در کتاب « سیطره کمیت و علائم آخر زمان » می گوید:

شاید بتوان گفت که « وارونگی » ... مرتبه آخر سیر تکامل انحراف است، به عبارت دیگر، انحراف تام دست آخر « وارونگی » را با خود می آورد؛ در وضع کنونی امور هر چند نمی توان گفت که « وارونگی » به آخرین

حد رسیده است، لکن از هم اکنون در همه اموری که « تزویر » یا « تقلید مضحک » به شمار می رود... علائمی از آن کاملاً نمایان است... کلمه « شیطانی » در حقیقت دقیقاً به همه اموری که شامل انکار و وارونه ساختن نظم است اطلاق می شود و این بدون کم ترین تردید درست آن چیزی است که ما آثار آن را در پیرامون خود مشاهده می کنیم.

آیا عالم جدید در مجموع، انکار مطلق هر حقیقت سنتی نیست؟ در عین حال، این روح انکار نیز به یک اعتبار و به حکم ضرورت روحی دروغین است؛ این روح همه گونه نقاب حتی نامأنوس ترین آن را به چهره می زند تا آنچنانکه هست شناخته نشود و حتی خود را عکس آنچه هست بنمایاند و درست در این حالت است که « تزویر » پیش می آید؛ در اینجا یاد آوری اینکه می گویند « شیطان بوزینه یا مقلد مضحک خداست » و « به شکل فرشته روشنایی در می آید » کاملاً بجاست.

اصولاً مثل این است که، بگوییم که شیطان به شیوه خاص خود تقلید می کند، یعنی هر چیز، حتی آن چیزی را که مایل است با آن به مقابله برخیزد طوری دگرگون و قلب می کند که بتواند آن را به خدمت اهداف خود در آورد...

با این ترتیب، شیطان در برابر تمامی اموری که به ساحت قدس باز می گردد و با روحانیت و عرفان سرو کار دارد، معادلی دروغین می سازد و آن را در پس نقاب تزویر و تقلید پنهان می دارد. پس در برابر نظام حقیقی عالم دنیای وارونه ای نیز پدید می آید که با نظام حق « تناظر معکوس » دارد و بر این اساس باید توقع داشت که در برابر همه مظاهر حق، مظاهری شیطانی نیز به صورت وارونه و معکوس وجود داشته باشد: ساحران در برابر انبیا، سامری در برابر موسی (ع)، دجال در برابر حضرت حجت (ع)، اسلام آمریکایی در برابر اسلام ناب محمدی (ص) و بالأخره روحانیت و عرفان معکوس در برابر روحانیت و عرفان حقیقی.

عرفان حقیقی با وصول به حق و فنای در او تحقق می یابد و عارف حقیقی با فنا کردن خود در خدا به بی خودی می رسد و « اناالحق » بیان این بی خودی است، که البته اهل ولایت مأذون به افشای آن نیستند. عرفان دروغین با تقرب به شیطان حاصل می آید و اهل آن خود را یکسره به فتنه و سحر شیطان می سپارند و به نوعی بی خودی یا روحانیت قلابی دست می یابند که در حقیقت جز اثبات نفس و استغراق و استهلاک در پایین ترین مراتب نفس، که نفس اماره باشد، هیچ نیست.

عارف حقیقی واله و شیدای حق است و عارف دروغین مفتون شیطان؛ عارف حقیقی مست می آگست است و عارف دروغین مست می پلشت آب انگور. هر دو، عقل از کف نهاده و بی اختیار هستند، اما اولی اراده اش

را در ارادت حق فانی کرده است و عقلش را داده تا به جنون عشق رسد، و آن دیگری طوق ارادت شیطان بر گردن گرفته؛ او نیز به دیوانگی رسیده است، اما دیوانگی اش نه جنون عشق که جن زدگی است.

آنچه که این جن زدگان به نام عرفان می خوانند، هیچ نیست جز سخت ترین مراتب اغوای شیطان و سفری نفسانی تا آسمان دروغین وارونه ای که از انعکاس آمال موهوم در سراب سحر و فتنه شیطان معنا گرفته است. اینان مصداق اتمّ این آیات هستند که در آخر سوره « شعرا » آمده است:

آیا خبرتان کنم که شیاطین بر که فرود می آیند؟ بر هر دروغ پرداز گناهکار. (شیاطین) گوش به انبای غیب می سپارند، اما بیش تر دروغ می بافند. و از شعرا جز اغواشدگان تبعیت نمی کنند، آیا نمی نگری که چگونه در هر برهوتی سرگردانند و می گویند آنچه را که بدان عمل نمی کنند؟

اگر آینده ای در کار باشد و مشیت الهی نیز با آنچه ما می خواهیم همراه شود، این مبحث – عارف نمایی و عرفان دروغین – از اساسی ترین مباحثی است که باید با فرصت بیشتر، و نه اینچنین شتابزده، مورد تحقیق قرار گیرد.

مراد از تقریر شتابزده آنچه خواندید بیش تر آن بود که تا هنوز رایحه عرفان حقیقی شهدای راه حق از جای جای شهرها و کوچه و خیابانهای این دیار به مشام می رسد، این پرسش درد آمیخته را به گوش ها برسانیم که هنوز یاد آن کربلای پُر بلا از خاطره ها نرفته و خون سرخ آن ذبح عظیم بر مقتل فنای فی الله نخشکیده، در برابر همه سرباختگانی که سرخویش را به بهای معراج داده اند و خون خود را، تا همسفر سیدالعرفا، حسین بن علی (ع) باشند، در پیش چشم همه آن بسیجیانی که ملازم معراج عرفانی عشاق تا سدره المنتهی بوده اند و رموز عشق را از سرچشمه حقیقی آن آموخته اند...

آیا انصاف است که باز اجازه دهیم تا اولیای شیطان با شیطنت، ساحت مقدس عارف و عرفان را به لوٹ این خز عبلات دروغین و رجس آن فتنه گری ها و نفس پرستی ها بیالایند؟

به راستی اگر هشت سال تجربه دشوار جنگ است که پاکان را از آلودگان تمیز بخشیده و راه عرفان حقیقی را که راه سیدالشهدا است، بر جهانیان روشن داشته، پس این کدام عرفان است که در این بازار جلوه فروشی ها و شهرت طلبی ها و نفس پرستی ها از آن سخن می رود؟

خوش بود گر محک تجربه آید به میان

تا سیه روی شود هر که در او غش باشد

منبع: کتاب حلزون های خانه به دوش صفحه ی ۱

مرگ آگاهی

نفس های انسان گام هایی است که به سوی مرگ برمی دارد. حضرت علی (ع) سخنانی از این دست که مالا مال از مرگ آگاهی باشد بسیار دارند.

مرگ آگاهی کیفیت حضور مردان خدا را در دنیا بیان می دارد. تا آنجا که هر که مقرب تر است مرگ آگاه تر است. و بر این قیاس باید چنین گفت که حضور علی علیه السلام در عالم، عین مرگ آگاهی است. مرگ آگاهی یعنی که انسان همواره نسبت به این معنا که مرگی محتوم را پیش رو دارد آگاه باشد و با این آگاهی زیست کند و هرگز از آن غفلت نیابد.

مردمان این روزگار سخت از مرگ می ترسند و بنابراین شنیدن این سخنان برایشان دشوار است. اما حقیقت آن است که زندگی انسان با مرگ در آمیخته است و بقایش با فنا. پیش از ما میلیاردها نفر بر روی این کره ی خاکی زیسته اند و پس از ما نیز.

اگر مولا علی علیه السلام می فرماید: « والله ابن ابی طالب با مرگ انسی آن چنان دارد که طفلی به پستان مادرش. » این انس که مولای ما از آن سخن میگوید چیزی فراتر از مرگ آگاهی است؛ طلب مرگ است. طلب مرگ نه همچون پایانی بر زندگی. مرگ پایان زندگی نیست.

مرگ آغاز حیاتی دیگر است؛ حیاتی که دیگر با فنا و مرگ در آمیخته نیست. حیاتی بی مرگ و مطلق. زندگی این عالم در میان دو عدم معنا می گیرد؛ عالم پس از مرگ همان عالم پیش از تولد است و انسان در بین این دو عدم فرصت زیستن دارد. زندگی دنیا با مرگ در آمیخته است؛ روشنایی هایش با تاریکی، شادی هایش با رنج، خنده هایش با گریه، پیروزی هایش با شکست، زیبایی هایش با زشتی، جوانی اش با پیری و بالاخره وجودش با عدم. حقیقت این عالم فنا است و انسان را نه برای فنا، که برای بقا آفریده اند:

« خلقتم للبقا لا للفناء واسمعو دعو الموت اذانکم قبل ان یدعی بکم »؛ دعوت مرگ را به گوش گیرید، پیش از آنکه مرگ شما را فرا خواند.

و همه ی این سخنان از سر مرگ آگاهی است و راستش، لذت زندگی مرگ آگاهانه را جز اولیای خدا کس نمی داند؛ این لذتی نیست که به هر کس عطا کنند. تنگ نظری است اگر به مقتضای تفکر رایج به این سخن پشت کنیم و بگوییم :

« تا کجا از مرگ می گوئید؟ کمی هم در وصف زندگی بسر کنید! دل بستن در دنیا دل بستن در فناست و مرگ بر ما سایه افکنده است. »

این علی است که چنین می فرماید. همانکه راه های آسمان را بهتر از راه های زمین می شناسد. سخنان او سروده هایی شاد و مفرح در وصف زندگی است. آن زندگی که با زهر فنا و مرگ در نیامیخته است. منتهی غفلت زدگان بیشتر می پسندند که با غفلت از مرگ، به سراب شادی های آمیخته با غصه دل خوش کنند. بگذار چنین باشد. اما اگر اولیای خدا در جستجوی فنای فی الله هستند، بقای حقیقی را طلب کرده اند. بودنی را که از دسترس مرگ و فنا و رنج و غصه و شکست دور باشد.

به سخن علی علیه السلام گوش بسپاریم:

«دلّهاتان را از دنیا بیرون کنید، پیش از آنکه بدن های شما را از آن بیرون ببرند.»

دیدیم که می شناسیمش و تصویرش را از پیش در خاطر داشته ایم. دیدیم که می شناسیمش، نه آن سان که دیگران را..... و نه حتی آن سان که خود را. چه کسی از خود آشناتر؟ دیده ای هرگز که نقش غربت در چهره خویش بیند و خود را نشناسد؟

دیدیم که می شناسیمش، بیش تر از خود ... تا آنجا که خود را در او یافتیم، چونان نقشی سرگردان در آبگینه که صاحب خویش را باز یابد و یا چونان سایه ای که صاحب سایه را و از آن پس با آفتاب خود را بر قدمگاهش می گستر دیم و شب که می رسید به او می پیوستیم.

آن صورت ازلی را چه کسی بر این لوح قدیم نقش کرده بود؟ می دیدیم که چشمانش فانی است، اما نگاهی باقی، می دیدیم که لبانش فانی است، اما کلامش باقی. چشمانش منزل عنایتی ازلی و دهانش معبر فیضی ازلی و دستانش... چه بگویم؟ کاش گوش نامحرم نمی شنید.

پهنداشت «حدوث» افقی بود تا «طلعت ازلی» او را اظهار کند و «زمان فانی»، آینه ای که آن «صورت سرمدی» را دیدیم که می شناسیمش، و او همان است، که از این پیش طلعتش را در آب و خاک و باد و آتش دیده ایم، در خورشید آنگاه می تابد، در ابر آنگاه که می بارد، در آب باران آنگاه که در جست و جوی گودال ها و دره ها برمی آید، در شفقت صبح، در صراحت ظهر در حجب شب در رقت مه و در حزن غروب نخلستان، در شکافتن دانه ها و در شکفتن غنچه ها ... در عشق پروانه و در سوختن شمع.

دیدیم که می شناسیمش و آن «عهد» تازه شد. شمع می میرد و پروانه می سوزد تا آن عهد جاودانه شود، عهده ای که آتش او با بال های ما بسته است. دیدیم که می شناسیمش و دوستش داریم، آن همه که آفتابگردان آفتاب را، آن همه که دریا ماه را... و او نیز ما را دوست میدارد، آن همه که معنا لفظ را.

دیدیم که می شناسیمش، از آن جاذبه ای که بالها را بسوی او می گشود، از آن قبای اشک که بر اندامش دوخته بود، از آنکه می سوخت و با اشک از چشمان خویش فرو میریخت و فانی می شد در نوری سرمدی، همان نوری که مبدأ ازلی ادم و عالم است و مقصد ابدی آن. آب میگذرد، اما این نقش سرمدی فراتر از گذشتن بر نشسته است. چشمانش بسته شد، اما نگاهی باقی ماند، دهانش بسته شد، اما کلامش باقی ماند.

زمین مهبط است، نه خانه وصل. در این جا نور از نار می زاید و بقا در فنا است و قرار در بی قراری. زمین معبر است و نه مقر... و ما می دانستیم. پروانه ای دوران دگرذیسی اش رابه پایان برد و بال گشود و پيله اش چون لفضی تهی از معنا، از شاخه درخت فرو افتاد. رشته وحی گسست و ما ماندیم و عقلمان. عصر بینات

به پایان رسید و آن آخرین شب ، دیگر به صبح نینجامید . در تاریکی شب ، سیر سیرکی نوحه غربت را زمزمه میکرد . خانه ، چشم بر زمین و آسمان بست و در ظلمت پشت پلک ها یش پنهان شد . پرده ها را آویختیم تا چشمانمان به لاشه سرد و بی روح زمین نیفتد و در خود ماندیم و یتیمانه گریستیم .

دیری نپایید که ماه بر آمد و در آینه خود را نگریست و شب پرک ها بال به شیشه کوفتند تا راهی به دشت شناور در ماهتاب بیابند .

عزیز ما ، ای وصی امام عشق ! آنان که معنای «ولایت» را نمی دانند در کار ما سخت درمانده اند ، اما شما خوب می دانید که سر چشمه این تسلیم و اطاعت و محبت در کجاست . خودتان خوب می دانید که چقدر شما را دوست می داریم و چقدر دلمان می خواست آن روز که به دیدار شما آمدیم ، سر در بغل شما پنهان کنیم و بگیریم .

ما طلعت آن عنایت ازلی را در نگاه شما باز یافتیم . لبخند شما شفقت صبح را داشت و شب انزوای ما را شکست . سر ما و قدمتان ، که وصی امام عشق هستید و نایب امام زمان (ع).

عبور از عجب و رسیدن به معرفت

در جدیدترین شماره ماهنامه «سوره»، گفتاری منتشر نشده از شهید سید مرتضی آوینی به چاپ رسیده است. ظاهر این گفتار حکایت از موعظه ای اخلاقی در باب دوری جستن از کبر و عجب دارد، اما باطن آن حاوی نکاتی معرفت شناسانه در باب پیوند «دانش» و «ارزش» یا رابطه «شناخت» و «اخلاق» است که بحثی بسیار مورد توجه در معرفت شناسی است.

زمانی که جلسه شروع می شود تازه یادشان می افتد که محتوای جلسه را ضبط کنند شاید کسی فکر نمی کرد که چندی بعد دیگر خبری از سید مرتضی نباشد. جلسه در جمع عده ای از طلاب برگزار شد و نوار دست دومی هم که گفت وگوها روی آن ضبط شده بود آن قدر وضعیتش خراب بود که به سختی توانستیم آن را روی کاغذ پیاده کنیم. موضوع دیگری هم در این جلسه مطرح شده بود که متأسفانه نوار کفاف نداده است به هر حال آنچه می خوانید مطالبی است که شهید آوینی در مقدمه جلسه - که ظاهراً قرار بوده سلسله وار ادامه پیدا کند - مطرح کرده است.

یکی از بزرگترین مفاصل قلبی عجب است. ان شاءالله ما به کبر گرفتار نیستیم ولی معمولاً به عجب که مقدمه کبر است گرفتاریم. عجب هم اگر خدای نکرده یک مقدار ریشه دار شود تبدیل به کبر می شود و اگر یک ذره کبر باشد انسان اصلاً به حقیقت راه ندارد.

یادم هست که حضرت امام می گفتند، وضعیت مردم عادی در صحرای محشر خیلی راحت تر از علماست، چون علما به محض اینکه علم پیدا کردند، همین علم حجابشان می شود. یعنی اسباب عجبشان می شود و نسبت به آن علم، خودبین می شوند ولی مردم از آنجا که برای خودشان هیچ شانی از علم قائل نیستند، مشکلی ندارند. این است که عجب و خودبینی بزرگترین حجاب بین انسان و خدا می شود. کمال بشر در فناست، فنا یعنی از آدم هیچ اثری نمی ماند یعنی خودش از میان کاملاً برداشته می شود. کسی که عجب دارد، بیشترین بعد را نسبت به حقیقت دارد به خاطر اینکه کمال قرب به خدا فناست یعنی از میان برداشتن آن خودی که در میان بنده خداست و اغلب در همین منزل می ماند؛ سخت ترین منزل هم هست و از آن نمی توانند بگذرند و گرفتار می شوند، گرفتار عجب می شوند و بدترین منزلها همین است. خیلی از آقایان که نمی رسند به دلیل عجب است. من هیچ دلیل دیگری نمی بینم از لحاظ اصولی هم وقتی به نتیجه نمی رسند به دلیل عجب است. یکی از دوستان می گفت سال ۶۴ یا ۶۵ بحثی راجع به ادغام با جهاد وزارت کشاورزی در گرفته بود. ما آن موقع در جهاد بودیم. یک آقای روحانی از نمایندگان مجلس بسیار بر ضد جهاد حرف می زد و می گفت: باید با وزارت کشاورزی ادغام شود. برای من سوال بود که این آدم با توجه به این که روحانی است واز این نظر

به او اعتقاد دارند، از چه جهت به این حکم می‌رسد و بر آن این همه تاکید می‌کند؟ یعنی چه طور به این اعتقاد رسیده و بعد چطور به این اعتقادش اصرار می‌ورزد؟ ایشان خیلی دشمنی داشت. بعد یکی از دوستان ما که با ایشان یک سفر به خارج از کشور رفته بودند تعریف می‌کرد که این آقا آنجا چه می‌کرد من برایم خیلی روشن بود که علت اینکه کسی از این (آقایان) به اعتقادات اشتباه می‌رسد، این است که صفای روحی ندارد.

فرض کنید که نشستید علم اصولی خواندید و رسیدید. وقتی صفای قلب نباشد، در خدمت شیطان قرار می‌گیرد. عقل آن چیزی است که می‌تواند هم در خدمت شیطان واقع شود و هم در خدمت حضرت رحمان. مباحثی که در مورد عقل شیطانی و عقل رحمانی مطرح می‌شود، در اصول کافی زیاد است، یک موردش همان است که از حضرت صادق (ع) می‌پرسند، اگر عقل آن چیزی است که حضرت علی (ع) داشت، پس عقل معاویه چه بود؟ این (عقل معاویه)، شیطن است ولی خوب توی این دنیا به آن هم عقل می‌گویند که ما به عقل رحمانی و شیطانی تفسیرش می‌کنیم. ولی واقعا از کجا می‌شود فهمید که چه کسی صاحب عقل شیطانی و چه کسی صاحب عقل رحمانی است؟ چطور است که یکی عقلش در خدمت شیطنتش واقع می‌شود و یکی در خدمت دینش؟ چطور است که یکی به اعتقاد اشتباه می‌رسد و بعد بر آن اصرار می‌کند؟ خیلی روشن است، یعنی در واقع رابطه اصول و وصول را نمی‌شود ندید. این رابطه یعنی کسی که به حقیقت واصل می‌شود اعتقادات درستی هم دارد، هرکس هم که به حقیقت واصل نشد یعنی از نظر قلبی و روحی به حقیقت نرسید، اعتقادات اشتباهی داشته است. این می‌شود که وقتی یک نفر مثل حضرت امام می‌آید، کافی است برای این که یک دنیا را متحول کند، ایشان وقتی می‌خواست قیام کند، حتی یک قیچی در جیبش نداشت. حتی یک قلم تراش یا چاقو در جیبش نبود. چطور این انسان در دنیایی که سیستم‌های جاسوسی و ضد جاسوسی پیشرفته ای دارد که هیچ چیز از دید آنها مخفی نمی‌ماند (در این نمایشگاه‌های خارج از کشور - اگر رفته باشید - حتی باماهواره پلاک خانه‌ها را هم نمایش می‌دهند و تمام حرکات ما را با هواپیماهای آواکس می‌دیدند و دقیق محاسبه می‌کردند و به همین دلیل هم خیلی از عملیات‌های ما لو می‌رفت) امام قیام کرد، فقط با یک عبا و عمامه بدون حتی یک قلم تراش و یا یک چاقوی کوچک؟ علتش آن است که شخص باید به آنجایی برسد که حضرت امام رسید. وقتی به آنجا برسد که حضرت امام رسید. وقتی به آنجا رسید خودش همه دنیا را متحول می‌کند به هیچ وسیله ای هم احتیاج ندارد. آن وقت همه قواعد و سنن و اسباب در خدمت آن فرد در می‌آید.

نمی‌خواهیم اسباب را نفی کنیم ولی مسئله نسبت اسباب با انسان کامل است. این اسبابی که در دنیا هست اعم از اشیا، شامل سنن (الهی) است، همه اینها در مقابل انسان کل خاضع است. انسان کامل در این اسباب

تسخیر و تصرف می‌کند، در باطن عالم نه در ظاهرش، ظاهرش بعدا اتفاق می‌افتد یعنی اول امام در باطن عالم تصرف کرد و بعد ما آثارش را در ظاهر عالم هم دیدیم. تا زمانی که آن تغییر در باطن عالم نیفتد در عالم ظاهر شاه نمی‌رود و انقلاب نمی‌شود. در واقع اینها آثار ظاهری آن تحول باطنی است که در وجود حضرت امام شکل گرفته ارتباط این دو مهم است که باید بفهمیم هیچ چیز دیگر این قدر فهمیدنی نیست. بعد تازه اگر این را بفهمید، این علم به اسماست یعنی به ذات نیست. اگر به ذات علم پیدا کند، تبعات و نتیجه آن علم بلافاصله می‌رسد. اگر علم ما به ذات بود همین الان که فهمیدیم با تزکیه روح می‌شود در عالم تسخیر کرد، به آن می‌رسیدیم یعنی همین الان به صفای قلب و تزکیه روحانی و کمال انسانی می‌رسیدیم، چرا نمی‌رسیم؟

هرچه هست این میان حجاب عجب است و (انسان) متناسب با این که این حجاب چقدر غلیظ و کدر و کثیف است، به اعتقادات اشتباه می‌رسد. این است که شما (اگر) الان دائم اصول و فلسفه بخوانید (و این حجاب از بین نرفته باشد)، فلسفه در خدمت آن کسی که می‌خواهد عالم را با شیطنت تسخیر کند، در می‌آید. مگر الان در خدمت غرب در نیامده است؟ خیلی راحت با مباحثی که در فلسفه مطرح می‌کنند، عالم را تسخیر می‌کنند. اصلا عالم ما یک عالم فلسفی است و غرب، عالم را با فلسفه تسخیر کرده است. اگر قرار بود فلسفه آدم را به جایی برساند، پس چطور (غرب) عالم را با فلسفه تسخیر کرده است؟

فلسفه آدم را به جایی نمی‌رساند، چنان که عرفان هم نمی‌رساند، عرفان نظری هم نمی‌رساند، اصل عرفان، عرفان عملی است نه عرفان نظری. حالا «مصباح الهدایه» حضرت امام را که به نظر من بهترین کتابی است که در عالم نوشته شده است - بگذاریم وسط و آن را بخوانیم چه فایده ای دارد؟ فایده اش این است که فقط نشانه‌هایی پیدا می‌کنید که به کجا باید رسید یا آدم رابطه بین اصول و وصول و رابطه درس و بحث و آنجایی که می‌خواهد برسد را می‌فهمد، رسیدن به آن، چیز دیگری می‌خواهد. مسئله من اینجاست. ببینید من حرف‌هایی که اینجاها نوشته‌ام، مبتنی بر یافته‌هایی مجرد از سینما و رمان و تکنولوژی و تمدن جدید و این طور چیزهاست. این یافته‌ها مسلط بر اینهاست. یعنی اگر می‌بینید این عناوین اینجا نوشته شده، علتش این است که روزگار ما روزگار این گرفتاری‌هاست. یعنی ما الان به این چیزها و به تمام محصولات و لوازم تمدن غرب مبتلاییم و بزرگترین مبارزه ما هم عبور از اینها و یا غلبه بر اینهاست. علت اینکه این مباحث و عناوین را مطرح می‌کردم، این است که من یافته‌هایم را از طریق دیگری گیر آورده‌ام، از طریق سینما که به دست نیآورده‌ام فرض کنید این را شما بخوانید و بروید سینما را یاد بگیرید. منتها اینها از جای دیگری گرفته شده (و بعد آمده تحت عناوینی) مثل سینما و رمان و... از خود اینها نمی‌شود به جایی رسید، اگر آدم از خود اینها بخواند به جایی برسد، مستغرق در اینها می‌شود.

از میان کشورهای این سوی کره زمین، ژاپن تنها کشوری است که توانسته در تقدیر تاریخی دنیای جدید شریک شود و به توسعه تکنولوژی که تنها نشانه این امر است دست یابد و حتی در رقابت با آمریکا تا آنجا پیش رود که بتواند خود را همچون طلایه دار تاریخ فردا ببیند و مظهر تمدن شرق، که تاریخ فردا تاریخ تمدن شرق است.

شبی دیگر بر تاریخ این سیاره گذشته و اکنون نوبت آن است که خورشید یک بار دیگر سر از مشرق زمین بر آورد. در این مدار که می گویم، یک شبانه روز هزار و چهارصد سال به طول می انجامد و آنان که این سخنان را به جنون نویسنده اش حواله نمی دهند، شاید که تسلیم حیرت خویش نشوند و در این سخنان غور کنند.

در اینکه سپیده تمدن شرق سر زده است تردیدی نیست و چه بسیارند از میان غربیان نیز کسانی که این حقیقت را، همچون جانورانی که وقوع زلزله را پیشاپیش احساس می کنند، دریافته اند و به فروپاشی ایمان آورده اند و حتی طلوع ستاره تقدیر را در ناصیه شرق دیده اند...

و اما درباره ژاپن - چه آن گونه باشد و چه نباشد - در جواب به این سؤال نخستین که در میان ممالک این سوی سیاره زمین چرا فقط اوست که ملحق به تاریخ تمدن غرب شده است چه باید گفت؟ وضع کنونی کشورهای دیگری چون کره و هنگ کنگ و تایوان و تایلند... از لحاظ توسعه اقتصادی، در کنار واقعیت ژاپن، می تواند ما را به این نتیجه برساند که خصوصیات روحی نژاد زرد در این میان نمی تواند خالی از تأثیر باشد. اما آیا همه واقعیت همین است؟

پژوهشگران و نویسندگانی که درباره ژاپن نوشته اند غالباً اذعان دارند که ژاپن با حفظ هویت سنتی خویش توانسته است به توسعه تکنولوژی و سرمایه داری دست یابد و این اگر چه مطلق واقعیت نیست، اما با آن بیگانه هم نیست. با صرف نظر از این بحث که آیا جمع سنت و تجدد ممکن است یا خیر، روی دیگر این سخن آن است که در ژاپن، مقاومت های سنتی و مذهبی در برابر تجدد به مراتب از همه کشورهای دیگر مشرق زمین کمتر است و به اعتقاد من راز سرزمین آفتاب در همین جاست و راز هماره در همان جا نهفته است که کمتر به جست و جوی آن بر می آیند.

به تعبیر روشن تر، جمع سنت و تجدد ممکن نیست و اگر در سرزمین آفتاب این جمع امکان یافته، از آن روی است که از یک سو مقاومت سنت ژاپنی در برابر تمدن غرب و توسعه سرمایه داری از همه جای دیگر

کم تر است و از سوی دیگر، در بطن سنت ژاپنی صفات و خصایصی وجود دارند که می توانند با توسعه تکنولوژی و تمدن سرمایه داری هم سویی و هم جهتی داشته باشند. میان خصوصیات روحی نژاد زرد و سنت های آنان نیز نسبتی خاص وجود دارد که علی رغم اهمیت بسیار، ناگزیریم از آن در گذریم.

رویکرد تاریخی اقوام و امم به توسعه تکنولوژی بلا استثنا با مقاومت بسیار جدی و سازش ناپذیر سنت و دین روبه رو شده است و علت عدم موفقیت کشورهای را نیز که مادر تکنولوژی نبوده اند، در همپایی با تمدن غرب، باید در همین جا جست و جو کرد، تا آنجا که باید گفت با وجود این تعارض، حتی اگر سایر شرایط تاریخی نیز فراهم آیند، توسعه تکنولوژی محقق نخواهد شد و مراد از رویکرد تاریخی نیز توجهی است که لازمه اش انصراف از سایر جهات است، و اگر نه، در سراسر دنیای امروز شاید جایی نباشد که حیات مردمان بی نیاز و مستقل از محصولات تکنولوژی مدرن باقی مانده باشد. استفاده از اتومبیل و یخچال و جاروبرقی و ماشین لباس شویی و حتی تلویزیون و کامپیوتر می تواند تحت شرایطی خاص با سنت و دینداری جمع شود، اما رویکرد تامّ تاریخی به تمدن غرب - یعنی آنچه که در ژاپن امروز روی داده است - نمی تواند بدون انصراف از دین و سنت محقق شود، مگر آنکه در بطن دین و سنت یک قوم آمادگی لازم برای هم سویی با آن موجود باشد، و نگارنده، اگر چه بسزا نمی داند که در تأیید مدعای خویش شاهد مثال از میان غربیان برگزیند، اما ناگزیر است که در این مقام به ماکس وبر و تحقیقات گران قدر او در جامعه شناسی تطبیقی ادیان و مذاهب اشاره کند. او با درک این حقیقت که واقعیت های تاریخی و اجتماعی را نمی توان در قالب های انتزاعی قوانین علمی محصور کرد، در انتقاد به ماتریالیسم تاریخی اظهار می داشت که در تحولات تاریخی جوامع نباید در جست و جوی علتی مشترک و ایجابی برآمد. نسبتی را که او بین تمدن سرمایه داری و پوریتانیسم یافته بود می توان صورتی دیگر از همین رابطه ای دانست که در این مقاله بین سنت ژاپنی شینتو و توسعه تکنولوژی در ژاپن برقرار می شود.

پوریتانیسم که صورت دنیازده مسیحیت است ماهیتی منطقی و ضدّ سنت دارد و به همین لحاظ، نه تنها در برابر رویکرد اروپای شرقی به سرمایه داری و انقلاب تکنولوژیک ممانعتی ندارد، بل با این اعتبار که در میان همه فرق پروتستان ها مقبول است و حیات دنیایی انسان ها را عین تکلیف الهی شان می انگارد، به آن مدد می رساند. چه این گونه فرض کنیم که ظهور پروتستانتیسیم - یا پوریتانیسم - ناشی از رویکرد غرب به تفکر منطقی، ضدّ سنت و علم زده است و چه آن گونه که وجود پروتستانتیسیم را آماده گر بسط حاکمیت سرمایه داری و توسعه تکنولوژی بدانیم، مسلّم آن است که تمدن صنعتی، بالتّمام، تنها در جامعه ای بنیان می گیرد که در آن ممانعت های سنتی و مذهبی در برابر روح سودانگاران سرمایه داری و حاکمیت تکنیک و اخلاق ملازم با آن وجود نداشته باشد. در جامعه آمریکا اکنون اقوامی چون « آمیش » ها - در پنسیلوانیا - وجود

دارند که با اتکا به تفسیر خاصی که از مذهب کاتولیک دارند با تمدن جدید مخالفت می ورزند و حتی ظاهر جامعه خویش را از لحاظ معماری و شهرسازی و معیشت به صورت قرون وسطا حفظ کرده اند. در آمریکا این مقاومت ها آن قدر جدی است که حتی در هواپیما، هنگام عبور از آسمان آتوا، سرو مشروبات الکلی قدغن می شود!

توانایی ژاپن را در الحاق به تاریخ غرب باید در آنجا جست و جو کرد که در دین شینتو صفاتی آماده گر برای رویکرد تام به نظام سرمایه داری وجود دارد. دین شینتو (شیتائو) تفسیر خاص ژاپنی ها از تائوئیسم است و باید دانست که اگر تائوئیسم ژاپنی نسخه ای مکرر از همان صورت چینی آن می بود، بدون تردید در ژاپن نیز مقاومت سنتی در برابر روح سرمایه داری و تعلق به تکنیک، آن همه بود که این توجه تاریخی به تمدن غرب روی نمی نمود.

تمدن صنعتی ماهیتاً امکان قبول صورت های متعدد قومی ندارد و در هیچ جای دیگر از دنیا جز با همان صورتی که در غرب به خود گرفته است موجود نمی شود. تمدن تکنولوژیک ماهیتاً با هیچ شریعت دیگری نیز جمع نمی شود، چرا که خود در صورت یک شریعت ظهور یافته است، شریعتی که با آداب و سنن و نظام اخلاقی خاص خویش همراه است.

« شریعت » صورت عملی و مجموعه آدابی است که به حقیقت دین امکان ظهور می بخشد و بنابراین، اگر حقیقت دین را « صامت و فاقد جهت وجودی » فرض کنیم، شرایع مختلفی می توانند متناسب با تفسیرهای مختلف از یک حقیقت ثابت موجود شوند؛ اما چگونه ممکن است که یک حقیقت جهت وجودی نداشته باشد؟ حقیقت تکنولوژی یک صورت وجودی بیش ندارد و آن همین صورتی است که در غرب ظهور یافته است و هیچ دینی جز با انکار خویش نمی تواند روی به این حقیقت بیاورد، مگر آنکه آن رویکرد از حد ظاهر فراتر نرود - یعنی آنچه که در غالب ممالک جهان سوم روی داده است - و یا در ذات آن دین، همان طور که گذشت، آمادگی برای توجه ماهوی به تکنولوژی موجود باشد - یعنی آنچه که در ژاپن روی داده است.

تفسیر چینی آیین کنفوسیوس متکی بر رهبانیت و تزکیه فردی است، اما تفسیر ژاپنی آن - شینتوئیسم - چنین نیست. دین شینتو نه پیامبر دارد، نه کتاب مقدس و نه نظام تشریعی. نام شینتو نیز که در زبان چینی به معنای « راه خدایان است » است، شاید نخست بر اسطوره هایی اطلاق می شده که متضمن نسبت خاص این قوم با عالم آفرینش و طبیعت خاص ژاپن بوده است. دور نیست که مذهب شینتو، بی آنکه بنیانگذاری داشته

باشد، صورتِ همین اسطوره ها باشد که رفته رفته جمع آمده اند، چرا که اسطوره ها، در حقیقتِ امر، صور نوعی و یا مثال های آسمانی حیات اقوام در طول تاریخ و عرصه معیشت آنان هستند.

در ادامه این مقاله سعی شده است که سنت خاصِ ژاپنی از آن لحاظ که می تواند قابل شریعت صنعتی دنیای جدید باشد مورد بحث واقع شود.

بسیاری از خصائل ژاپنی ها که آنان را آماده قبول تمدن غرب ساخته منشأ گرفته از این اعتقاد است که آنان جزایر ژاپن را اولین مخلوق الهی می شمارند و نخستین میکادو را فرستاده ای از نسل الهه خورشید به ژاپن:

هنگامی که خلقت زمین و آسمان آغاز شد

خدایان در یک مجمع عالی گرد آمدند.

هزاران هزار خدا

به ربّ النوع آفتاب

حکومت عرش را بخشند

و به فرزند او نیز تحویل دادند

این سرزمین بهترین خوشه های گندم را.

او که سلطنتش همچون خدا خواهد بود،

به بلندای آسمان و زمین دوام خواهد یافت.

پرستش میکادو به مثابه فرزند و فرستاده آماتراسو - یکتا درخشنده آسمان - همواره در تمام طول تاریخ ژاپن حافظ وحدتی بوده که علی رغم وجود حکومت های متخاصم قبیله ای اجازه نداده است تا کشور واحد ژاپن از هم بپاشد. اگر امپراتور به مثابه مظهر وحدت ملی وجود نداشت، بازگشت امپراتور میجی - ۱۸۶۸ میلادی - بعد از هفت قرن حکومت شوگون ها امکان نمی یافت. « شوگون » لقبی است که سابقه تاریخی آن به جنگ های کهن با نژاد آینو می رسد که پیش از ژاپنی ها، قرن ها بر شمال مجمع الجزایر ژاپن حاکمیت داشته اند. ژاپنی ها از نژاد مغولی هستند، اما آینو از نژاد قفقازی و صاحب پوستی سفید و ریشی سفید و ریشی انبوه. اکنون از این نژاد جز گروهی اندک که در هوکایدو زندگی می کنند باقی نمانده اند. لقب شوگون را امپراتور به یکی از سرداران خویش بخشیده بود، اما یوریموتو که از اواخر قرن دوازدهم میلادی

بر اساس ژاپن حاکمیت یافت این لقب را میراث خانوادگی خویش گرفت تا خود و بازماندگانش به نام امپراتور بر ژاپن حکمرانی کنند. حکومت او و فرزندانش در تاریخ ژاپن به نام باکوفو مشهور شد که مفهوم تحت اللفظی آن « حکومت خیمه » یا « حکومت سپهسالاری » است. و در این هفت قرن، اگر چه عملاً شگون ها بر ژاپن حکم می رانند، اما ولایت امپراتوران، چون سلسله مقدس و مطاعی که از ازل بر ژاپن حکم می رانده اند، هرگز مورد انکار قرار نگرفت. امپراتوران از جانب آسمان قیمومت زمین را بر عهده داشته اند و به این معنا، « کهنات دینی » و « سلطنت زمینی » چون دو وجه از یک امر واحد در وجود آنان به اتحاد می رسیده اند. در زبان ژاپنی واژه « ماتسوریگوتو » هم به معنای « امور دینی » است و هم به معنای « حکومت »، و در کتاب مقدس « نیهون جی »، امپراتور ژاپن چون « خدای مجسم » مورد خطاب قرار گرفته است:

بنابراین، من... با کمال خضوع، عالی جناب اعلی حضرت امپراتور ژاپن را که اکنون

بر سرزمین هشت جزیره به عنوان خدای مجسم حکم می راند طرف خطاب می گیرم...

این تعلیم دینی موجود در متون مقدس دین شینتو تا سال ۱۹۴۶ میلادی در قانون اساسی حکومت ژاپن وجود داشت و هنوز هم اگر چه امپراتور از مقام مخفی خویش در عرش امپراتوری به میان مردم نزول کرده، اما این اعتقاد، با تغییر صورت، خود را در دل ژاپنی ها زنده نگه داشته است. در پانزدهم اوت ۱۹۴۵، نه روز پس از بمباران اتمی هیروشیما و شش روز پس از بمباران اتمی ناگازاکی، مردم ژاپن برای نخستین بار صدای امپراتور را از رادیو شنیدند که می گفت امپراتور دیگر خدا نیست و بشری است همچون دیگران. انتحار دسته جمعی گروه هایی از مردمان در برابر کاخ امپراتوری پس از شنیدن سخنان او نشان می دهد که اعتقاد به الوهیت امپراتور و سلطنت ازلی و ابدی میکادوها بر سرزمین آفتاب تابان و خوشه های پربار برنج، تا کجا در قلوب و ارواح مردمان ریشه دار بوده است.

وحدت و اطاعتی را که از لوازم این رویکرد کلی تاریخی به غرب و تمدن آن است، پرستش میکادو به مثابه خدای مجسم ضمانت کرده است؛ پرستش ژاپن به مثابه اولین مخلوق الهی و وفاداری متعبدانه نسبت به مافوق نیز دو صورت متعین دیگر از همین روح تعبد هستند، ملازم با استحاله ذاتی فرد انسانی در مذهب شینتو.

توسعه تکنولوژیک در مقیاس کلی و تاریخی به انسان هایی نیاز دارد که بتوانند از یک نظم انتزاعی که به سوی مطلق شدن میل می کند تبعیت کنند و فردیت خود را در جمعی با غایات مشترک مستحیل سازند. جامعه ای چنین، با مدینه حشرات اجتماعی، مورچگان و موریانه ها ئ زنبوران عسل قابل قیاس است و بر این قیاس، داعیه فردگرایی در غرب تزویری بیش نیست. فردیت انسان در تمدن غرب فردیت حقیقی نیست؛

فردیت او فردیت مورچه ای است که رشته جبر غرایز خویش را بر گردن دارد و از این روی، خود می انگترد که آزاد و مختار است، حال آنکه جبر صورت همان سپهری را یافته است که او در آن می زید. فردیت آن کس که مجبور است فردیت حقیقی نیست، چرا که حقیقت فردیت در اختیار کامل فعلیت میابد. مفهوم وحدت نیز هنگامی محقق می شود که افراد با غایات مشترکی اجتماع پیدا کنند و بنابراین، از جانب دیگر، وحدت نه چنان است که همواره ملازم به اجبار و ترک فردیت باشد.

وفاداری ژاپنی ها نسبت به امپراتوری تا آنجاست که این مقام از همان آغاز - پیش از میلاد مسیح - تا کنون در اختیار خانواده « یاماتو » بوده است. یعنی امپراتوری میراث ابدی خانواده یاماتو است که آنان را از نسل خدای آفتاب می انگارد. امپراتورمنشأ همه درخشندگی ها و مدلول همان آفتاب تابان و یا دایره سرخی است که برپرچم ژاپن نقش بسته است.

بوشیدو نیز، که به صورتی راز آمیز و مطلق گرا ژاپنی ها را مسخر خویش داشته است، با وفاداری و حق شناسی مطلق نسبت به مهتران و بالادستان ظهور می یابد فرمانبرداری سامورایی ها نسبت به سرور و فرمانده خویش فراتر از همه تعهدات دیگر آنان قرار می گرفته، تا آنجا که حتی ارزش ذاتی فرد و حرمت خون نیز در عرض این وفاداری مطلق اعتباری نداشته است. از اینجاست که در این طریقت، انتحار - با شیوه خاصی که آن را هاراکیری می نامند - مظهر شرف و آزادمنشی است و جنگاور دلیرتر آن کسی است که برای جبران شکست، یا اثبات وفاداری خویش، در فرو بردن خنجر به درون سینه اش کم تر تردید کند. سامورایی دلیر همواره دو شمشیر با خویش داشته است؛ شمشیری بلند برای پیکار با دشمن و شمشیری کوتاه تر برای انتحار.

این خصوصیت شگفت انگیز که در میان هیچ قوم دیگری وجود ندارد نشانه بی بدیل آن است که وطن پرستی و میکادوئیسم و صورت دیگری از همین روح که در وفاداری مطلق نسبت به مافوق ظهور یافته، در نزد ژاپنی ها حتی از حبّ نفس و حرمت خون نیز به فراتر نشسته است. آیین بوشیدو در هشت خصلت اخلاقی ظهور دارد: وفاداری، حق شناسی، جرأت، عدالت، صداقت، ادب، خویشن داری و شرف. وفاداری و حق شناسی نسبت به سروران، امپراتور و وطن، جرأت در طریق فداکاری بی دریغ و جانبازی برای وطن و امپراتور، عدالت را ترک خود خواهی و عجب که مانع انجام دادن وظیفه جنگاوری است... و شرف و آزادمنشی در انتخاب مرگ. نظام بوروکراتیک کنونی نیز بر مبنای تسلیم محض و وفاداری بی قید و شرط نسبت به مافوق شکل گرفته که صورتی تازه از یک سنت کهن است. در نظامی چنین، فرد انسانی دارای اعتبار ذاتی نیست و خود اجازه نمی دهد که چیزی معارض با غایات مشترک جمعی بخواهد و به راحتی می تواند در طریق این غایات از خود درگذرد. در سنت بوروکراتیک ژاپنی - نظام رینگی - همکاری کارکنان در جهت منافع شرکت

فقط با تسلیم محض و سر سپردن به یک سلسله مراتب طولی ممکن است؛ یعنی استحاله فرد در جمع و تعبد و اطاعتی فارغ از هرگونه عصیان و حتی تعقل.

در اساطیر شینتو، پرستش ژاپن و میکادو - امپراتور - به صورتی متلازم، هر یک مؤید دیگری هستند. در گزارشی مندرج در نشریه (1919) Biblical World معتقدات ژاپنی ها بعد از پیروزی در جنگ جهانی اول چنین توصیف شده است:

ژاپنی ها مردم منتخب خدا هستند و ظهور خداوندی اختصاصاً در وجود امپراتور ژاپن تجلی یافته است. سرنوشت منطقی شینتواین است که یک دین جهانی و فرهنگ نجات بخش برای همه افراد بشر بوده باشد. وظیفه مردم و امپراتور ژاپن این است که این دین و فرهنگ را گسترش دهند تا جایی که امپراتور ژاپن فرمانروای روحانی و مادی سراسر عالم باشد. این فتح عالم باید از طریق صلح طلبانه صورت گیرد، اما به نظر منطقی می آید که اگر راه های مسالمت جویانه به نتیجه نرسید از قدرت عظیم امپراتوری استفاده شود.

پس وطن پرستی ژاپنی ها صورتی دینی و اساطیری دارد و از این لحاظ با ناسیونالیسم، به مفهوم امروزیون آن یکی نیست. وجود ژاپنی ها مسخر این روح وطن پرستی است و این صفت، از آن حیث که فردیت را انکار می کند و فرد انسانی را به تسلیم در برابر غایات اجتماعی و نظامات مربوط به آن وامی دارد، آماده گر قبول نظام سرمایه داری و توسعه تکنولوژی است. وطن پرستی ژاپنی ها در واقع در مقابل ناسیونالیسم قرار دارد، چرا که ناسیونالیسم ملازم با معنای «حاکمیت ملی» است و به صرف وجود تمایلات مشترک قومی محقق نمی شود. اقوام و امم همواره وجود داشته اند، اما «ناسیون» - ملت - یک مفهوم جدید است متعلق به عرف سیاسی دنیای جدید که ضرورتاً حاکمیت را از آن ملت می بیند و لاغیر. در این معنا، حتی اگر دین مشترک را لازمه تحقق مفهوم «ملت» بگیریم - چنان که جمهوری اسلامی پاکستان با این انگار به استقلال از هند رسیده است - بازهم دین به تبع ضرورت حاکمیت ملتی که بر آن دین مستجمع شده اند به حکومت اضافه می شود و نه چون امری که خود مستقلاً بتواند حکومت داشته باشد.

شینتویسم یک «دین اساطیری» است و بنابراین، نسبتِ پیروانش با معتقدات خویش نه از عقل متعارف منشأ گرفته است و نه از وحی. سخت کوشی مردمان ژاپن در مسیر طلب و وفاداری شان به معتقدات خویش اگر چه می تواند به صفات نژادی شان رجوع داشته باشد، اما ناشی از این خصوصیت نیز هست که ایمان اساطیری فارغ از تعلق است. دانش پژوهان ژاپنی در جریان رویکرد تاریخی این قوم به غرب هرگز اشتیاقی برای فلسفه و علوم نظری نداشته اند و تلاش پیشروان اقتباس از دنیای جدید یکسره وقف علوم عملی بوده است. پزشکان ژاپنی در قرن هجدهم وقتی با دشواری فراوان به منابع هلندی علم آناتومی دست یافتند، جسد یک جنایتکار

محکوم به مرگ را با استفاده از کتاب‌ها تشریح کردند و با تحمل مشقت بسیار دست به ترجمه کتاب‌ها زدند، در حالی که نهایت تلاش آنان نمی‌توانست روزانه به ترجمه بیش از ده سطر منتهی شود.

تعقل لاجرم همراه با شک است و شک، هم گذرگاه یقین است و هم پرتگاه شیطان. ایمان اساطیری فارغ از تعقل است، اما ایمان دینی – در ادیان مبتنی بر وحی – اگر چه فی حدّ کماله فراتر از تعقل است، لکن خود را در تعقل و تفکر تاریخی باز می‌یابد و کمال می‌بخشد، تا آنجا که در آخرالزمان به کامل‌ترین صورت تحقق خویش واصل می‌شود و حکومتی جهانی برپا می‌دارد. جامعه ایمانی اساطیری با انکار معتقدات خویش می‌تواند عرصه تعقل محض واقع شود، چنان که در یونان باستان اتفاق افتاد. سرّ آنکه یونان مولد فلسفه است در همین جاست که عقل فلسفی صورت انکاری ایمان اساطیری است – و البته در این سخن مسامحه‌ای بسیار وجود دارد. به این معنا، مکتب اصالت عقل در مقابل مکتب اصالت ایمان نیز قرار می‌گیرد. راسیونالیست‌ها هیچ حکمی را، مگر از طریق عقل و منطق متعارف، نمی‌پذیرند و «راز» را انکار می‌کنند. عقل متعارف رو به پایین دارد عالم بالا را انکار می‌کند؛ زمینی است و درجست و جوی سادگی از راز می‌گریزد و در نظرش آنچه منطقی نیست وجود ندارد؛ از مطلق‌گرایی فرار می‌کند، اگر چه خود بر اصالت منطق تا حدّ اطلاق اصرار می‌ورزد.

شیتویسم اگر چه مبنایی راسیونالیستی ندارد، اما از آنجا که متکی بر نحوی وحدت وجود اساطیری است که در صورتی انتزاعی و بسیار ساده اجمال پیدا می‌کند، به سهولت با راسیونالیسم کنار می‌آید. در اساطیر شیتو عالم بالا نمونه انتزاعی همین زندگی زمینی است و بنابراین، تقرب به عالم بالا مستلزم انکار حیات دنیایی نیست:

در کتاب کوچیکی مسطور است که چون این خدای نرینه، یعنی ایزاناگی، در بحر حیط غوطه زد و به رسمی که هنوز نزد مردم ژاپن معمول است مراسم غسل را به جای آورد و بدن را از آلائش عالم سفلی پاک و مطهر ساخت، از گوشه چشم چپ او بزرگترین و مهمترین الهه به وجود آمد که او را آماتراسو، الهه ی شمس، گویند... پس چون بار دیگر غسل کرد خدای دیگری از گوشه چشم راست او به نام تسوکی یومی یا الهه قمر به ظهور رسید و از منخرین او خدای طوفان به نام سوسا-نو-وو خلق شد، و این خدایان هر یک در قبه آسمان بر مسند جلال خود آرام گرفتند.

چون چند سالی بر آمد روزی الهه آفتاب، آماتراسو، از فراز فلک بر عرصه خاک نظر افکند و مشاهده نمود که بر روی جزایر، در مد نظر او، آشفته‌گی بسیار و اختلال فراوان موجود است و یکی از فرزندان خدای طوفان بر آن خاک حکومت می‌کند.

از این رهگذر دلگیر و غمگین شد، پس به نبیره خود که نی نی جی نام داشت امر فرمود که از آسمان به زمین فرود آمده به آن جزایر [جزایر ژاپن] برود و از جانب وی در آنجا حکمفرمایی کند. کلماتی که الاهی آفتاب بـه نبیره خود گفته جزو ادعیه

مقدس مردم ژاپن است و هنوز هر طفل خردسال آن را از بر داشته، تکرار می کند.

در آنجا می گوید:

« در این سرزمین بارور و سبز، و در آن مزارع برنجهای تازه، باید فرود آیی و کار آنجا را به سامان آوری.»
نی نی جی فرمان مادر بزرگ خود را اطاعت کرد و نخست به جزیره کیوشو فرود آمد و در آنجا روزگاری بزیست. فرزندزاده او، ژیموتنو، اولین خدایی است که در پیکر آدمیان مجسم گشته، صورت امپراتوری ژاپنی گرفت و از جزیره کیوشو به قلب جزایر ژاپن تاخت و جزیره هوندو را مسخر کرد و تختگاه خود را در آنجا قرار داد. امپراتور ژاپن صورت مجسم نبیره خدای خورشید است و این اسطوره نشان می دهد که وحدت وجود اساطیری ژاپن مبتنی بر تجسم دنیایی خدایانی است که وجودشان متناظر با وقایع عالم طبیعت است: خدای خورشید، خدای قمر و حتی خدای طوفان (سوسا - نو - وو) که دارای طبیعت فاسدی است، منشأ بسیاری از پلیدی ها. شرارت هایی که در اساطیر به خدای طوفان منتسب شده صورت انتزاعی ویرانی هایی است که طوفان واقعی به بار می آورد؛ و بر همین قیاس، خدایان بسیار دیگری که در عالمی متناظر با عالم طبیعت متولد می شوند، ازدواج می کنند، صاحب فرزند می شوند، استحمام می کنند، بیمار می شوند، خشم و حسادت می ورزند، گریه می کنند، ناسزا می گویند، یکدیگر را به قتل می رسانند... و می میرند. خدایان اساطیری ژاپن ارواحی هستند که از طبیعت انتزاع شده اند: بادهای، آتش، رعد و برق، زلزله، آتشفشان، امراض، ستارگان، دریاها، کوه ها، رودخانه ها، درختان، سنگ ها، خوردنی ها، نوشیدنی ها و همه آنچه که هست، یا مفاهیمی چون « باروری » و « فراوانی » که باز هم از عالم طبیعت انتزاع می شوند. خدای آتش، کاگو - تسوچی، منشأ خشکی و قحط سالی است که مادر خود خدای زمین را به هلاکت می رساند. خدای آسمان، ایزانامی، او را به ضربه شمشیر از پای می اندازد و خدایان رعد و برق و طوفان و باران پدید می آیند و از کاگو - تسوچی انتقام می گیرند.

لفظ « کامی - نو - میچی » در زبان ژاپنی مترادف شیتو یا شین تائو است که در زبان چینی به معنای « راه خدایان » است. « کامی » - که مفهوم تحت اللفظی آن « بالاتر » است - به همه ذوات طبیعی که مستحق احترام و تحسین یا ترس هستند اطلاق می شود: گیاهان و درختان، حیوانات، کوه ها و دریاها، افراد بشر و حتی

موجودات شرور و موهوم. به نظر می رسد که اسطوره های کامی - نو - میچی بیان کننده روابطی هستند که بین ذوات موجودات طبیعت، در آینه « ضمیر جمعی » این قوم وجود دارد.

احساس پیروان شینتو در برابر کامی، احساس بیم کودکی است که پس از طیّ طریق در جنگلی روشن، به ناگاه خود را در برابر غاری تاریک و پوشیده از درختان کاج بیابد. آنان اموات و نیاکان خویش را نیز با چنین احساسی می پرستند. الهه گان - آنان که در بالا هستند - نه تنها واجد انفاسی قدسی و ارواحی متعالی نیستند، بلکه خصائل آنان صورتی انتزاعی از همین خصائل سخیف دنیایی است. تلاش اسطوره های کامی - نو - میچی عموماً متوجه توجیه وقایع طبیعی و ظاهری است و هرگز به وقایع باطنی نمی پردازند:

الهه خورشید که از اعمال زشت برادرش سوسا - نو - وو، فرمانروای مذكر تندخو، الهه طوفان، رنجیده بود در غاری گوشه گرفت (کسوف). سعی مردمان و الهه گان دیگر برای بیرون کشاندن او از غار بر عبث بود. سرانجام یکی از الهگان برهنه شد و هرزه وار بر طشتی واژگونه دست افشاند و پای کوفت (آیین باروری) چنان که همه ساکنان آسمان را به خنده انداخت. الهه خورشید از سر کنجکاوی زنانه سر از غار بیرون کرد تا بر آنچه می گذرد آگاهی یابد. آئینه ای کنجکاوی اش را بیش تر برانگیخت؛ او را گرفتند و از غار بیرون کشیدند و بار دیگر زمین از روشنایی خورشید بهره مند شد (رفع کسوف).

دین بودایی ژاپنی نیز که وابسته به شاخه ماهایانا (اراه بزرگ) است، خلاف دیگر کشورهای آسیای شرقی، بیش تر رستگاری برای همه انبای بشر را تبلیغ می کند تا تعالی نفس را. برتری الهگان در تقدس و طهارت و یا فضائل آنان نیست و بنابراین، اطاعت مردمان از فرمانروایانشان نیز مشروط به وجود تقدس و طهارت و تقوا و فضیلت در آنان نیست. صحنه ای از عبور موکب دایمیوها (ملاکان بزرگ) در قرن هفدهم می تواند پرده از باطن تعبدی بردارد که پیروان دین شینتو را نسبت به امپراتوران و فرمانروایان قوم، به صورتی غیر مشروط ملتزم می داشته است:

مردمانی که در توکائیدو (راه شرقی دریا) میان پایتخت قدیم و جدید در حرکت بودند، هر گاه که به موکب سروری بزرگ بر می خوردند پراکنده می شدند و در هر دو سوی جاده زانو می زدند و سجده می بردند تا آن موکب عبور کند. پیشاپیش، جنگاوران سامورایی می آمدند با شمشیرهایی دراز و دشنه هایی کوتاه. آنگاه یکی از وابستگان برجسته مالک بزرگ که خود بر پالکی نشسته بود همراه با پاسبانانش از راه می رسیدند. از آن پس آنان خدمتکاران می آمدند با زنبیل ها و صندوقچه هایی پر از آذوقه راه و اشیای گرانبها و سپس گروهی دیگر از سامورایی ها با درفش و پس از ایشان خود دایمیو که در تخت روانی آرمیده بود، همراه با گروهی بزرگ از سامورایی ها و خدمتکاران که عقبدار کاروان به شمار می آمدند. عدد کاروانیان این موکب

از صد تن و گاه از هزار تن می گذشت؛ و اگر کسی از مردمان، احترام و اعتنای لازم را روا نمی داشت او را مثله می کردند و می گذشتند. و این حق قانونی سامورایی بود.

اطاعتی چنین، فارغ از تعقل است، و اراده انسانی، اختیار و استقلال او، و اعتبار ذاتی فرد را انکار می کند و تا بشر از خود حقیقی خویش که مظهر اسم « مختار » است و امانتدار ازلی حقیقت، بیگانه نشود نمی تواند تسلیم اراده دیگری شود. آیین ها که صورت ظاهری مجملی از فرهنگ قومی و معتقدات مذهبی هستند، هر چند از یک جانب مردمان را توسط اعمال و اورادی که صورت مبدل همان فرهنگ هستند بر آن معتقدات نگاه می دارند، اما از جانب دیگر، با اصالت دادن به عمل ظاهر، باطن آن فرهنگ را انکار می کنند. عادت ویرانگر ایمان است، چرا که میان عمل ظاهر و حکمت باطنی آن عمل فاصله می اندازد و اعمال و اذکار و اوراد را از روح تهی می سازد. از همین روی، اعتنای ادیان باطن گرا به اعمال ظاهری به کم ترین حد خویش می رسد و در مجامع نظامی که عمل گروهی باید از سر تسلیم محض و با انکار انگیزش های فردی صورت گیرد، نظم ظاهری تا حد اطلاق محکم و دقیق می شود. در همه ارتش ها معمول است که فرد را تا آنجا به اطاعت محض عادت می دهند که در هنگام عمل به فرمان، فرصت تعقل و تردید پیدا نکند و اراده اش در اراده سلسله ای از مراتب طولی فرماندهی مستحیل شود.

تمدن غرب آدابی نظام یافته و مرتبت بر تفکر و فرهنگ خویش دارد و به عبارتی دیگر، شریعتی متناسب با ماهیت خویش که با هیچ شریعت دیگر جمع نمی شود، مگر آنکه آن را قابل و پذیرای خویش بیابد. شریعت صورت ظاهر حقیقت دین است و مهم ترین خصوصیتی که ژاپن را آماده قبول نظام سرمایه داری و توسعه تکنولوژی ساخته این است که آیین شینتو فاقد یک نظام معین اخلاقی است که بر آن اطلاق شریعت روا باشد. اگر چه ابزار محصول تکنولوژی غربی، به اعتبار صور ماهوی شان، کم و بیش محمل فرهنگ غرب هستند، اما هرگز به اعتبار استفاده از این محصولات - و حتی پیشرفته تریشان - نمی توان در تقدیر تاریخی غرب سهمیم شد و به آنجا رسید که ژاپن امروز رسیده است. (با صرف نظر از مقدمات این بحث، که به چون و چرا کردن در ضرورت دستیابی به توسعه تکنولوژی می پردازد.)

سنت و شریعت همواره در برابر رویکرد تام و تمام به تمدن جدید مقاومت می ورزند، اگر چه غالباً در برابر مقتضیات زمانه، یعنی ضرورت استعمال ابراز تکنولوژیک، تسلیم می شوند. امم سنتی و دینی در برابر جاذبه ابزار اتوماتیک و آداب تمدن جدید ناگزیر می شوند که تن به یک تسلیم مشروط بسپارند، با این انگار که امکان گزینش در ره آوردهای تمدن غرب وجود دارد؛ آنها تکنولوژی غرب را می خواهند، اما فرهنگ آن را نمی خواهند.

ژاپنی ها چنین اشتباهی را مرتکب نشدند و از همان آغاز، تجدد را همچون « فرایندی غیر قابل تجزیه » یافتند. سران حکومت، در اوان بازگشت امپراتور میجی و آغاز دورات تجدد، بر خود لازم دیدند که لباس شب بر تن کنند و هر یکشنبه شب را در باشگاه دولتی روکومیکان با والس و رقص های جمعی اروپایی بگذرانند و امپراتور ناگزیر شد که برای مبارزه با معتقدات بودایی مردم، گوشت گاو بخورد. آنها تکنولوژی جدید را چون یک سیستم به هم پیوسته یافتند که وجود هر یک از اجزای آن مستلزم وجود همه اجزای دیگر است و اما با این دریافت نیز اگر چه شرط لازم توجه تام و تمام به تجدد فراهم می آید، ولی کار به اتمام نمی رسد؛ شرط کافی آن است که امکان پذیرش شریعت جدید تمدن صنعتی برای یک قوم وجود داشته باشد.

این شرط نیز در ژاپن محقق بود. در کتاب هایی که به تاریخ ژاپن پرداخته اند می توان یافت که بعد از بازگشت امپراتور میجی و تشکیل حکومت مرکزی، مخالفت قلمروهای ملوک الطوایفی در برابر دگرگونی های ناگهانی و انکار میراث های کهن سنتی چندان ناچیز بود که شگفت می نماید. قلمروهای ملوک الطوایفی، علی رغم روح جنگاوری سامورایی، به سهولت رام حکومت جدید شدند و از همه امتیازات خویش در گذشتند و این امر اگر چه از یک جانب به سیطره سنت پرستش امپراتور بر روح و جان مردمان باز می گردد، اما از دیگر سو به این حقیقت رجوع دارد که شینتویسم صورت تشریعی مستحکم و نظام یافته ای ندارد.

آیین های مقدس شینتو، همچون آیین های قبایل غیر متمدن ساکن آفریقا و یا استرالیا، آیین های اساطیری است و صورت تشریعی ندارد. لفظ « تسومی » که به مفهوم « گناه » یا « جنایت » است با آنچه که در این ادیان الهی به این مفهوم وجود دارد کاملاً مغایر است. « تسومی » با آیین های مربوط به پلیدی زدایی پیوند دارد، نه با احساس گناه مذهبی؛ و پلیدی (که گا) به خون، مرگ، قاعدگی، مقاربت جنسی و زایمان رجوع دارد. در شینتو تصویری از بهشتی که با تعالی نفس حاصل آید و جهنمی که تجسم اعمال گناه آلوده باشد وجود ندارد.

ترجمه لفظ اومانیسیم به « آداب دانی » حاکی از این حقیقت است که قدمای ما در توجه به غرب، خواسته یا ناخواسته، دریافته بودند که این رویکرد ماهیتاً فرهنگی است و برای تحقق آن ضرورتاً آداب متجدد باید جانشین شریعت شود. کشف حجاب و ایجاد ممانعت قانونی در برابر روضه خوانی و عزاداری محرم نتیجه و معلول چنین دریافتی است. قصد انکار این واقعیت در میان نیست که صورت سنتی شریعت از حقیقت دین فاصله داشته است، اما باید دید که آیا این معارضه با سنن، به قصد رجعت به حقیقت دین انجام می گرفته و یا با نیت رفع موانعی که در سر راه تجدد در جامعه سنتی ایران وجود داشته است. با این همه، غرب

گرایی تاریخی این امت جز از حدود ظواهر فراتر نرفته است و نه این امت، که علی العموم هیچ یک از اقوام مسلمان آسیایی یا آفریقایی نتوانسته اند در تقدیر تاریخی غرب سهم شوند و به تجدد و توسعه تکنولوژیک دست یابند.

« قانون مدنی و آداب اجتماعی » شریعت این دنیای جدید است و علم پرستی (سیانتیسم) حقیقت آن؛ و به ناگزیر مفهوم حقوقی « جرم » جانشین معنای دینی « گناه » شده و تجدد مستلزم تسلیم در برابر این شریعت جدید است. در نظام اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی غرب، نظام ظاهری در همسویی با غرایز سطحی بشر تا آنجا اصالت، اطلاق و گسترش یافته است که امکان رجوع به حقیقت وجود و فردیت حقیقی بشر و تأمل و تعمق در باطن آداب ظاهری دیگر وجود ندارد.

یک نظم ظاهری وقتی به سوی مطلق شدن میل کند، منافای اختیار و استقلال ذاتی فرد انسانی است و بنابراین، فرد در یک نظام ماشینی وظیفه ای جز آنچه آن نظام از او می خواهد بر عهده ندارد و این صورتی از بردگی است. پس همان سان که گذشت، فردیت انسان در تمدن غرب فردیت حقیقی نیست و چون « فرد حقیقی » موجود نباشد، از اجتماع این افراد نیز « جمع حقیقی » موجود نباشد، از اجتماع این افراد نیز « جمع حقیقی » موجود نباشد، از اجتماع این افراد نیز « جمع حقیقی » صورت نمی بندد. در غرب نه فردگرایی حقیقی وجود دارد، نه جمع گرایی حقیقی، و آنچه هست دعوت به صورتی از نفس بشری است که در برزخ «نه انسان و نه حیوان» در وضعی حقیقتاً ناپایدار و غیر قابل دوام معلق است.

« صورت نوعی کارگر » را تکنولوژی و کارفرما قالب گرفته اند و نظام کارخانه ای همه کارگران را بر همین مقیاس و مکیال قالب می گیرد و فردیت آنان را انکار می کند و وادارشان می سازد تا خصائل و صفاتی را که به تشخیص و فردیت آنان باز می گردد کنار بگذارند تا بتوانند در این قالب « مفهوم نوعی کارگر » جای گیرند. جامعه شناسی مفهومی ماکس وبر نیز بر مبنای همین « صور نوعی مفهومی » صورت پذیرفته است. نمونه ای از این صور نوعی را، آن سان که خود او بیان کرده است، می توان در تصور « انسان اقتصادی » که در حوزه متداول علم اقتصاد مبنای همه فرضیات واقع می شود، پیدا کرد. انسان اقتصادی، بر حسب تعریف، کسی است در جست و جوی سود بیش تر با حداقل کار، و نیز کارگر کسی است که خصایصی فردی اش در یک نظام انتزاعی ماشینی، متناسب با وظیفه ای که در مجموعه آن نظام از او خواسته شده، استحاله یافته است.

صور نوعی مفهومی نه کاملاً واقعی هستند و نه کاملاً فرضی و تخیلی. اگر یک صورت کلی مثالی از زندگی بشر امروز انتزاع کنیم، این تعاریف در آن صورت مثالی واقعیت خواهند یافت. چه بسا در جامعه اقتصادی

مغرب زمین هنوز هم باشند کسانی که انسان اقتصادی را متعهد نسبت به اخلاق دینی می خواهند، اما در صورت مفهومی منتزع از حیات بشر امروز، انسان اقتصادی همان سان تعریف می شود که گذشت: « کسی که در جست و جوی سود بیشتر با حداقل کار است »، و این تعریف فارغ از تعهدات اخلاقی است و بنابراین، کسی که نخواهد اخلاقی را قربانی سود بیش تر همراه با کار کمتر بکند از این صورت غالب اجتماعی عدول کرده است و چه بسا که در عرف جامعه اقتصادی غرب، انسان ابلهی باشد.

در ژاپن، تحقق این مفهوم - انسان اقتصادی - در همسویی با صورت مثالی جامعه امکان یافته است، اما در جوامع دینی این امکان وجود ندارد، چرا که با اخلاق حاکم در تعارضی غیر قابل حل واقع می شود. مسئله تعارض میان دین و رفتارهای اجتماعی دیگر، مسئله ای است که ماکس وبر را بیش از دیگر مسائل به خود جلب کرده است. او بحق دریافته است که این تعارض خاص ادیانی است که از اعتقادات قلبی به سوی احکام عملی میل کرده اند و در عین حال، در جست و جوی فلاح و رستگاری در ناکجا آبادی بیرون از این جهان هستند، و اگر نه، در ادیانی که صرفاً از مجموعه احکام اخلاق عملی در جهت سازگاری با دنیا تشکیل شده اند چنین تعارضی وجود ندارد. ادیانی که فلاح اخروی مطلوب آنهاست با وضع موجود و رفتارهای اقتصادی و سیاسی با آن به معارضه برمی خیزند. ماکس وبر صورت های گوناگون این تعارض را برشمرده است: مخالفت با ربا، تقدیس صدقه و قناعت،... و تعارض پنهانی که میان اصل نوع دوستی و راسیونالیزاسیون اقتصاد جدید وجود دارد. اقتصاد جدید چیزی جز رقابت منافع نیست و حد عقل اقتصادی جدید را نیز اعتبارات و معاییر مبتنی بر این رقابت بی رحمانه و سودانگارانه تعیین می کند. این صورت مفهومی از عقل هر آنچه را که با محاسبات منفعت پرستانه انسان اقتصادی سازگار باشد عقلانی می شمارد و غیر آن را - هر چه باشد - عین بلاهت و جنون می داند.

ماکس وبر، آیین کنفوسیوس چینی و یهودیت تلمودی را از ادیانی می داند که اصالت را صرفاً در مناسک و شرایع می جویند. تمایزی که او میان این ادیان و ادیان اعتقادی معطوف به فلاح اخروی قائل می شود بسیار دقیق است. در اینجا قدرت و حضور سنت تا حدی است که رفتار اخلاقی در میان دیوارهای احکام عملی محض و مناسکی که رابطه خود را با حکمت تشریع خویش بریده اند محبوس می شود و سود انگاری متشرعانه - که در جست و جوی اجر بیش تر به ظاهر اعمال چسبیده است - راه را بر عبادت حقیقی و عرفان می بندد. و اما در این معطوف به فلاح اخروی، حیات دنیایی به خودی خود معنایی ندارد و به تبع معنایی که حکمت معنوی دین برای آن قائل می شود معنا می گیرد. وبر به غلط می پندارد چنین ادیانی از آرامش درونی برخوردار نیستند، چرا که همواره در درون خود گرفتار یک تعارض حل ناشدنی اند. او از

معانی «طمأنینه» و «سکینه» غافل است، چرا که «سرچشمه طلب حقیقی» را در درون انسان، آنجا که طالب و مطلوب یکدیگر را ملاقات می کنند، نمی شناسد.

ماکس وبر عمده ترین مسئله توسعه سرمایه داری را «بسط روح سرمایه داری» می داند. او در جواب به این پرسش بزرگ که چرا نطفه های سرمایه داری، که در دیگر تمدن ها نیز موجود بوده است، فقط و فقط در مغرب زمین در جهت تحولی چنین عظیم و نظام یافته انعقاد یافته اند به خلیات بورژواها توجه پیدا کرده است و می گوید آنچه را که دیگر تمدن ها کم داشته اند باید در همین جا جست: آمادگی اخلاقی برای بسط روح سرمایه داری. وبعد به مؤانستی که میان اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری وجود دارد اشاره می کند. اگر چه سرشت فعالیت تجار، که بیش تر با امور دنیوی مُجانست دارد تا با امور روحانی، امری منحصر به تاریخ و جغرافیای مغرب زمین نیست، اما وقتی که این سرشت در عرصه آماده ای که با پوریتانیسم و پروتستانیتسم در جامعه غرب فراهم آمده است به صورت خلیات نخستین کارفرمایان سرمایه داری اروپا تظاهر می یابد، روح سرمایه داری به صورتی که در غرب اتفاق افتاد بسط پیدا می کند و تمدن جدیدی را بنیان می گذارد. مراد وبر از «عقلانی کردن اقتصاد» که آن را خصوصیت منحصر به فرد تمدن غرب می داند همین است، چرا که مؤمن پوریتان نه تنها لازمه دینداری را مخالفت با

وضع موعود نمی بیند، بلکه خواست خداوند را متناظر با کارآیی، ثمر بخشی و توفیق اجتماعی خویش می داند.

در ژاپن نیز، همان طور که گذشت، در جست و جوی عرصه آماده ای که روح سرمایه داری در آن بسط یافته است باید متوجه خلیات پیروان شیتو و خصوصیات این دین اساطیری بشویم و البته در کنار آنچه مذکور افتاد، شاید این نکته چندان اهمیت پیدا نکند که توسعه اقتصادی ژاپن بیشتر بر همکاری جمعی متکی بوده است تا رقابت منافع – آن سان که در اقتصاد لیبرال معمول است – و در جایی که رقابت آزاد منافع در غرب به نفی ضرورت اقتصادی وجود دولت انجامیده است، در ژاپن این دولت است که به نظام تولید جهت و وحدت می بخشد.

خیانت در انحلال جهادسازندگی

دست‌نوشته منتشرنشده «شهید آوینی» درباره خیانت در انحلال جهادسازندگی

آخرین بخش برنامه «راز» پیش از ماه مبارک رمضان که عصر جمعه از شبکه ۴ سیما روی آنتن رفت، به دلایل انحلال جهادسازندگی پرداخت؛ در این قسمت که دومین برنامه با موضوع جهادسازندگی و جای خالی آن در دوران بعد از دفاع مقدس می‌پرداخت، دست‌نوشته منتشر نشده سید شهیدان اهل قلم «شهید سید مرتضی آوینی» پخش شد؛ دست‌نوشته‌ای که حاکی از داغ‌های فروخته مردی است از خیانت بزرگ انحلال جهادسازندگی و اینکه چه چیزی را از دست دادیم؛ مردی که ۲۰ سال جلوتر از زمان خود می‌اندیشید.

خبرگزاری فارس این دست‌نوشته حکیمانه شهید آوینی را در اختیار مخاطبان خود و ارادتمندان به سید شهیدان قرار می‌دهد.

در پشت جبهه‌ها ما فرزندان انقلاب داشتیم رفته رفته باور می‌کردیم، این یک سرنوشت لایتغیر است که انقلاب باید فرزندان خویش را ببلعد و خود را برای بلعیده شدن آماده کرده بودیم.

آن عزیز رجایی شهید می‌گفت هر کسی باید چیزی را قربانی راه انقلاب کند و من آبرویم را قربانی می‌کنم و ما که هنوز سنگینی خون آن عزیزان را بر گرده رنجور خویش داشتیم، پذیرفته بودیم که باید برای اسلام خود را تقدیم کنیم؛

جهاد سازندگی را، سپاه پاسداران را، بنیاد شهید را، کمیته‌ها را و... و چه باک؛ مگر نه این است که تا خون فلق بر افق صبح ننشیند، خورشید طلوع نخواهد کرد؛ بگذار خون ما بر افق انقلاب بنشیند و خورشید عدالت سر از غیبت صدها ساله بردارد چه باک.

کمیته‌های انقلاب فدایی انقلاب بشوند؛ نام "وزارت" مثل یک وصله ناجور بر تارک عرش نگین سپاه پاسداران بنشیند؛ اداره‌ها جهادی نشوند که هیچ، "جهاد" اداره شود و انقلاب مثل گربه بی‌وفایی که فرزندان خویش را می‌خورد، یکایک ما را ببلعد؛ چه باک.

از یک سو می‌بینیم که نظام اداری کشور، فرزندان حقیقی انقلاب را دفع می‌کند و هر روز بیش از پیش به دامان تخصص‌گرایی، بروکراسی و فساد می‌غلطد و از سوی دیگر می‌دیدیم که چگونه کشتی انقلاب اسلامی موج‌ها را می‌شکافد و طوفان‌ها را می‌شکند و با نیروی بسم‌الله بر همه جریای بیرونی غلبه می‌یابد و کره زمین را تسخیر می‌کند.

از یک سو خون شهدای مان همان طور که آن بزرگوار مطهری (ره) گفته بود بر شریان‌های اجتماع پخش می‌شد؛ بچه‌ها خیلی زود بزرگ مرد می‌شدند و مرد می‌شدند و مردان آرپی جی به دوش به صحنه‌های اعجاب‌انگیز جهاد فی سبیل‌الله می‌رفتند اما از سویی دیگر در دورن خودمان، شمشیر دو دم انقلاب، تو گویی جناح دولت را با جناح دشمن اشتباه گرفته بودند.

نه تنها دیگر سخنی از انقلاب اقتصادی اداری بر زبان نبود بلکه روز به روز این پندار تقویت می‌شد که سیستم بروکراتیک ادارات و بافت اقتصادی به جای مانده از دوران حاکمیت طاغوت، همان پیکره متناسبی است که روح انقلاب اسلامی نیاز دارد. اگر اینچنین نبود پس چرا هر که مسئولیتی را در تشکیلات بروکراتیک می‌پذیرفت، هر چند خود پیش از آن از منادیان انقلاب اداری بود چیزی نمی‌گذشت که ناگهان اسیر از جبهه مقابل در می‌آورد و از آن پس تحکیم مبانی سیستم بروکراسی را به معنای تثبیت نظام جمهوری اسلامی می‌گرفت و هر نوع مخالفتی را ضربه زدن به اصل نظام می‌دانستند.

چه بسیار بودند کسانی که با همین تهدید، تلاش‌های حزب‌الله را برای ایجا تحول در نظام اداری در خط آمریکا می‌دیدند و پنجه در پنجه انجمن‌های اسلامی و جهاد ادارات می‌افکندند و هر نوع حرکت انقلابی را رودررویی با نظام جمهوری اسلامی می‌دانستند؛ خصوصیت مشترکی که در نهادهای انقلابی، کمیته‌ها، سپاه پاسداران، جهاد سازندگی و بسیج وجود دارد اتکا به مردمی است که با ایمان به اسلام و ولایت فقیه همواره وجود خود را بر محور اراده رهبری و صلاح دید او معنا می‌کنند.

موفقیت نهادهای انقلابی به طور کامل مرهون همین خصوصیت است. اگر این انگیزه الهی را از میان بردارید، دیگر هیچ چیز از این نهادها باقی نمی‌ماند؛ روح انقلاب اسلامی قالب و پیکره خاص خویش را می‌خواهد و آن خصوصیتی که قالب را تمایز می‌بخشد اتکا به مردمی است که با ایمان به اسلام و ولایت فقیه همواره وجود خود را بر محور ولایت معنا می‌کنند؛ این خصوصیت فی نفسه باعث تجلی خصوصیات دیگری در قالب تشکیلاتی نهادهای انقلابی شده است که بسیار شگفت‌آور است

منبع: سایت ساجد

خانم زهرا(س) گفت: با بچه من چه کار داری؟

من یکی وقتی سر چند شماره از مجله سوره نامه تندی به سید نوشتم که یعنی من رفتم و راهی خانه شدم. حالم خیلی خراب بود. حسایی شاکی بودم.

پلک که روی هم گذاشتم «بی بی فاطمه» (صلوات الله علیها) را به خواب دیدم و شروع کردم به عرض حال و نالیدن از مجله، که «بی بی» فرمود با بچه من چه کار داری؟ من باز از دست حوزه و سید نالیدم، باز «بی بی» فرمود: با بچه من چه کار داری؟ برای بار سوم که این جمله را از زبان مبارک «بی بی» شنیدم، از خواب پریدم. وحشت سراپای وجودم را فرا گرفته بود و اصلاً به خود نبودم تا اینکه نامه ای از سید دریافت کردم. سید نوشته بود: «یوسف جان! دوستت دارم. هر جا می خواهی بروی، برو! هر کاری که می خواهی بکنی، بکن! ولی بدان برای من پارتی بازی شده و اجدادم هوایم را دارند» دیگر طاقت نیاوردم و راه افتادم به سمت حوزه و عرض کردم سید پیش از رسیدن نامه ات خبر پارتی ات را داشتم و گفتم آنچه را آن شب در خواب دیده بودم.

راوی: یوسفعلی میرشکاک

داد زد : خدا لعنتت کند

احتمالاً زمستان سال ۶۸ بود که در تالار اندیشه فیلمی را نمایش دادند که اجازه اکران از وزارت ارشاد نگرفته بود. سالن پر بود از هنرمندان، فیلمسازان، نویسندگان و ... در جایی از فیلم آگاهانه یا ناآگاهانه، داشت به حضرت زهرا سلام الله علیها بی ادبی می شد. من این را فهمیدم. لابد دیگران هم همین طور، ولی همه لال شدیم و دم بر نیاوردیم. با جهان بینی روشنفکری خودمان قضیه را حل کردیم. طرف هنرمند بزرگی است و حتما منظوری دارد و انتقادی است بر فرهنگ مردم اما یک نفر نتوانست ساکت بنشیند و داد زد: خدا لعنتت کند! چرا داری توهین می کنی؟!

همه سرها به سویش برگشت در ردیف های وسط آقایی بود چهل و چند ساله با سیمایی بسیار جذاب و نورانی. کلاهی مشکی بر سرش بود و اورکتی سبز بر تنش. از بغل دستی ام (سعید رنجبر) پرسیدم: «آقا را می شناسی؟»

گفت: «سید مرتضی آوینی است.»

مفهوم زیبای آزادی

صدای گنجشکها فضای حیاط را پر کرده بود، بابای مدرسه جارو به دست از اتاقش بیرون آمد. مرتضی! مرتضی! حواست کجاست؟ زنگ کلاس خورده و مرتضی هراسان وارد کلاس شد. آقای مدیر نگاهی به تخته سیاه انداخت. روی آن با خطی زیبا نوشته شده بود: «خلیج عقبه از آن ملت عرب است.» ابروانش به هم گره خورد. هر کس آن را نوشته، زود بلند شود. مرتضی نگاهی به بچه‌های کلاس کرد. هنوز گنجشکها در حیاط بودند. صدای قناری آقای مدیر هم به گوش می‌رسید. دوباره در رویا فرو رفت.

یکی از بچه‌ها برخاست: «آقا اجازه! این را «آوینی» نوشته.» فریاد مدیر «مرتضی» را به خود آورد:

«چرا وارد معقولات شده‌ای؟ بیا دم دفتر تا پرونده‌ات را بزنم زیر بغلت و بفرستمت خانه.»

معلم کلاس جلو آمد و آرام به مدیر چیزی گفت. چشمان مدیر به دانش‌آموزان دوخته شد. قلیان احساسات کودکان مرتضی گویای صداقت باطنی‌اش بود و مدیر ...

«سید مرتضی» آرام و بی‌صدا سرجایش بازگشت. اما هنوز صدای گنجشکان حیاط و قناری آقای مدیر به گوش می‌رسید. آزادی مفهوم زیبای ذهن کودک شد.

تعلقات سید مرتضی

کتابچه دل سید پر بود،

آن را که می‌گشودی، صدف عشق را می‌دید که درونش مروارید محبت اباعبدالله (ع) و ایمان به خدا می‌درخشید. همه وجودش را به امام عشق بخشیده بود. خانه، ماشین و مال، چیزهایی بودند که در مخیله‌اش نمی‌گنجید.

سرانجام دنیا را رها کرد و فریاد زنان با پای برهنه در برهوت کربلا دوید.

فقط برای سالار شهیدان خواند و نوشت. آسمانی بود، متواضع و بلندنظر،

در برنامه دانشجویی «رقص علم» به خواش دانشجویی، از مولایش نوشت.

برق سکه‌ها چشمانش را خیره نکرده بود، این عشق بود که قلبش را بی‌تاب ساخته و قلمش را لرزان.

اعتراض کردم، سید سالهاست که می‌نویسی و می‌خوانی اما هنوز ...

کلامش سردی سخنم را قطع کرد : «اصلاً تعلقى غير از اين موضوعات ندارم...»

منبع : کتاب همسفر خورشید

راوی: آقای همایونفر

ندامت

صفحه سپید تقدیر ورق خورد،

اما سیاهی گناهان من هر ساعت پاکی و صداقت این دفتر را تیره می‌ساخت.

سرخى افق دل آسمان را خونین ساخته بود.

که من دل سید را شکستم.

از شدت ناراحتی به حیاط آمدم

نگاه هراسان، دل بیقرار و لبان لرزان من،

همه گویای ندامت بود. قدمی بر جلو راندن و سه فرسخ از دل به عقب بازگشتن.

سید مرتضی در را بست، به نماز ایستاد.

او هنوز دفتر اخلاصش سپید بود.

ساعتی بعد در خیابان در آغوشش بودم.

گویی اتفاقی نیفتاده است.

منبع : کتاب همسفر خورشید

زندگی و نماز

به نماز سید که نگاه می‌کردم،

ملائک را می‌دیدم که در صفوف زیبای خویش او را به نظاره نشسته‌اند.

رو به قبله ایستادم. اما دلم هنوز در پی تعلقات بود.

گفتم: «نمی‌دانم، چرا من همیشه هنگام اقامه نماز حواسم پرت است.»

به چشمانم خیره شد.

«مواظب باش! کسی که سرنماز حواسش جمع نباشد، در زندگی نیز حواسش اصلاً جمع نخواهد شد.»

گفت و رفت.

اما من مدتها در فکر ارتباط میان نماز و زندگی بودم.

«نماز مهمترین چیز است، نمازت را با توجه بخوان» (۱). بار دیگر خواندم، اما نماز سید مرتضی چیز دیگری بود.

۱- از سخنان سید مرتضی آوینی

منبع: کتاب همسفر خورشید

راوی: اکبر بخشی

دفتر سپید، قلمی سرخ

به چشمانش که نگاه کردم،

تبلور ایمان را یافتم

سر بر خاک که می نهاد،

هق هق اشک بود و ناله های بی قرار

درست از همانجا حضور خدا را حس می کردی

لحظه لحظه رسیدن به قرب الهی را

خاکی و متواضع با لباس ساده بسیج

دست در دست دلاوران از حماسه سازان گفت،

زمان گذشت و زمانه عوض شد. اما سید هنوز با دهان روزه و دعای زیر لب از سفرهای سبز آسمانی شاهدان

جان بر کف، بر دفاتر سپید با قلمهای

سرخ می نوشت.

منبع: کتاب همسفر خورشید

راوی: دالایی

سفر حج

سفر حج ، میقات با خدای عشق با پای دل راه سخت صفا و مروه را پیمودن کار عاشقان است. بین آنکه دلش مشتاق باشد، با آنکه پایش مشتاق باشد فاصله ای است به وسعت آسمان تا زمین.

مرتضی که از این سفر بازگشت، به دیدارش رفتیم، در عرفات گم شده بود، می گفت: «آنقدر گشتم تا توانستم کاروان خودمان را پیدا کنم. خیلی برایم عجیب بود. من که گم بشوم دیگر چه توقعی از آن پیرمرد روستایی است.»

لبخندی بر لبانش نشست و ادامه داد: «بعد یادم آمد که ای بابا! حدیث داریم که هرکس در عرفات گم بشود خدا او را پذیرفته است.»

صحرای عرفات، حضور صاحب الزمان (عج) و دل بی قرار آوینی، اگر تمام اشک هایش در جبهه بی شاهد بود،
آنجا که دیگر مولایش دل بی تاب سید را می دید. آنجا که حجه بن الحسن (عج) اشک را از روی گونه های
مردان خدا پاک می کند، دستانش را می گیرد، تا راه را گم نکند سیدی دست در دست سیدی و الامقام هفت
وادی عشق را با پای جان می دود.

منبع: همسفر خورشید

راوی: شهید سید مرتضی آوینی

پارتی بازی

از شدت عصبانیت دستانم می لرزید.

صورت من سرخ شده بود.

کاغذ را برداشتم.

لرزش قلم بر روی کاغذ و نوشته ای تیره بر روی آن

اعترافی از روی نادانی به سیدی بزرگوار

به خانه رفتم

خسته از سختیهای روزگار چشمانم را بستم

در عالم رؤیا

صدیقه طاهره را دیدم، زهرای اطهر (س) در مقابلم ایستاد.

از مشکلاتم گفتم و سختیهای مجله سوره

حضرت فرمودند: با فرزند من چه کار داری؟

و باز گلایه از سید مرتضی و حوزه هنری

دوباره فرمودند: با فرزند من چه کار داری؟

و سومین بار از خواب پریدم

غمی بزرگ در دلم نشست، کاش زمین مرا می بلعید و زمان مرا به هزاران سال پیش تر پرت می کرد.

مدتی بعد نامه ای به دستم رسید: «یوسف جان! دوستت دارم، هرجا می خواهی بروی برو، هرکاری می خواهی

انجام بده، ولی بدان برای من پارتی بازی شده است، اجدادم هوایم را دارند»

ساعتی بعد در مقابلش ایستادم.

سید جان! پیش از رسیدن نامه خبر پارتی بازی ات ردا داشتم.

منبع: همسفر خورشید

راوی: برادر یوسفعلی میرشکاک

نخل تنومند

شب جمعه

و مردی در کنار محراب مسجد عشق (جمکران)

«یا غیاث المستغیثین»

بغضی بود که در گلو می شکست

صدای حق حق گریه های مرد و شانه های لرزانش

مرا متوجه او ساخت

پس از اتمام دعا کنارش نشستم

معصومیت نگاه او و چهره من در مردمک چشمانش

ناگهان تمام وجودم لرزید

با دیدن کتاب حافظ

گفت: «برایم فال بگیر.»

و خواجه قرعه فال را به نام او انداخت

«خرم آن روز کزین منزل ویران بروم.»

و حالا زمزم اشک بود که غربتش را فریاد می‌زد.

چند ساعت بعد عازم رفتن شد

پرسیدم: «نامت چیست؟»

گفت: «مهره‌ای گم شده در صفحه شطرنج الهی»

دو سال گذشت

اما طنین صدایش در ذهنم بود.

بار دیگر

او را در محفل عاشقان مولا یافتم.

نامش را پرسیدم.

گفتند: «سیدی از عاشقان سلسله ولایت است.»

در تکرار مکرر آن محفل

شبی از شبها به اصرار دوستان فقط برای دل او سروده‌ای را خواندم

او برعکس سجاده‌نشینان خانقاهی بود که دعوت به حق را با دعوت خود اشتباه گرفته بودند.

ای کاش من مرید این یل پهنه عرفان و عشق حق بودم.

او را دوست داشتم بدون اینکه حتی نامش را بدانم.

سرانجام از این منزل ویران رخت بربست.

و من تازه فهمیدم که چه پر بار بود، این نخل تنومند و سر به زیر

منبع: همسفر خورشید عشق

خضر زمان

نگران بود و امیدوار. شاید آیندگان عاشق‌تر باشند.

عشق یعنی همانند موسی (ع) به دنبال خضر(ع) زمانت، مهر سکوت بر لب، با چشمانی بسته، دل به جاده سپردن. در این وادی چرا؟ معنا ندارد ناگهان شکوه‌های دیرینه سید مرتضی سرباز کرد.

«صدای من به جایی نمی‌رسد، اما اگر می‌شد برسد، باید در این مملکت برای سریان و نفوذ گسترده‌تر رأی ولایت فقیه تلاش کرد. نباید راضی شد و گذاشت که اوامر آقا در پیچ و خم توجیهات و تفسیرهای غلط معطل بماند. این آخرین سفارش بود. پس اگر برای لحظه‌ای مردد شدی، بدان تو مرد میدان و عمل نیستی.

منبع: کتاب همسفر خورشید

مرد بارانی

تالار اندیشه مملو از هنرمندان، نویسندگان، فیلمسازان و ... بود.

به سختی وارد سالن شدم.

فیلم اجازه اکران نداشت. آرام در کنار سعید رنجبر نشستم.

ناگهان در میان متن فیلم آگاهانه یا ناآگاهانه (غیر مستقیم) به صدیقه طاهره توهین شد.

سکوت تلخی بر فضا حاکم گشت.

در خیال خود با روشنفکری قضیه را حل کردیم: «حتماً انتقادی است بر فرهنگ عامه مردم»

در همین لحظه مردی با کلاه مشکی و اورکت سبز برخاست.

نگاه‌ها به طرف او برگشت. «خدا لعنت کند چرا توهین می کنی؟»

سید مرتضی بود که می خواست بر سر جهان فریاد بزند، او تنها ایستاده بود.

از ذهنم گذشت چرا؟ چرا فاطمه (س) در تمام اعصار مظلوم است.

منبع: همسفر خورشید

راوی: رضا رهگذر

داروی درد وصال

مرتضی خیلی خسته بود، خسته عشق و همه می‌دانند که نوشداروی این درد، وصال است. در عملیات طریق‌القدس علی به شهادت رسید و در آغوش آوینی آخرین نفس را کشید، این بار خون بود که از دیدگان مرتضی می چکید، برایش سخت بود، علی در نزدیکی او شهید شود و او که کمی جلوتر بود....

وقتی عشق حسین (ع) در جانث ریشه کرد، دیگر قدرت ماندن نداری، در قافله حسین (ع) کسی قصد ماندن ندارد همه بار سفر بسته‌اند، آن روز که رضا در کنار او به شهادت رسید، قریب دو ساعت مرتضی بی‌تاب و سرگردان در شلمچه راه می‌رفت، بی‌قرار بود گمان می‌کرد از قافله جا مانده است، یا اینکه قافله سالار او را در کاروان خویش نپذیرفته است. آرام پرسیدم: «مرتضی جان چرا پریشانی؟» بغض گلویش را فشرد: «من نمی‌فهمم چرا در این مدت من شهید نشده‌ام. درست می‌دیدم که در آخرین لحظه تیر به افراد نزدیک من می‌خورد و من سالم از کنار آنها بلند می‌شوم»

منبع: همسفر خورشید

در باغ شهادت باز است

آن روزگار اتاق بچه‌های سوره تنها محفل انس کسانی بود که «هنر دیانت مدار» را بر «دئانت هنرمدار» ترجیح می‌دادند. آن روز تازه خبر شهادت سفیر فرهنگ ولایت «صادق گنجی» را در روزنامه‌ها نوشته بودند. وارد اتاق که شدم بوی خوش عطر «تی‌رز» به مشام رسید، فهمیدم که سید آنجاست. مقابل پنجره ساکت و منتظر

ایستاده بود. جلو رفتم. دانه های درشت اشک گونه‌هایش را نوازش می‌کرد، با صدای بلند گفتم: «خدا قوت آقا مرتضی!» یکی از بچه‌ها سریع مرا به سکوت دعوت کرد، همانجا سر جایم نشستم نمی‌دانستم حالش بد است.»

ناگهان برگشت و با بغض گفت: «می‌بینی حسین؟ می‌بینی چه جوری داریم در جا می‌زنیم؟ هفته پیش با او بودیم. کاش او را می‌شناختی. گل بود! به خدا گل بود، اونم چه گلی!... خوش به حالش کی فکر شو می‌کرد به این قشنگی اونم بعد از این همه مدت که از قطعنامه می‌گذره بره؟» دیگر چیزی نگفت. حق‌گریه امانش را برید. او عاشق رفتن بود و بالاخره پر کشید.

منبع: گفتگو با آقای حسین بهزاد

در حضور غربت یاران

سید دل‌پر خونی داشت، همراهانش با صدای «یارب»های او در نیمه‌شب

آشنا بودند. پاسی از شب که می‌گذشت، در انتظار صدای ناله‌های آوینی چشمانشان را باز می‌کردند مرتضی مرثیه‌سرا بود، دلی عاشورایی داشت قصه وصال، روح بی‌تابش را عاشق می‌ساخت. یکبار در دوکوهه به او گفتم: شهید داوود یکبار در زمین خیس پادگان به زمین افتاد و گریه کرد وقتی علت گریه‌اش را پرسیدم، پاسخ داد: «یاد عباس (ع) افتادم که هنگام به زمین افتادن دست نداشت، حتماً خیلی سخت به زمین افتاده است. با شنیدن این سخن گریه مجال صحبت را از مرتضی گرفت، همانجا در پادگان نشست، ساعت‌ها به یاد غربت عباس بن علی (ع) و داوود گریست. گوئی پرده‌های غیب را از چشمانش گرفته بودند، داوود را در زمین صبحگاه می‌دید. لب به سخن گشود، داوود باید می‌رفت. برخاست، پا بر جای گام‌های داوود نهاد. مرتضی مردی آسمانی بود که پای بر خاک داشت.

منبع: کتاب هسفر خورشید.

راوی: برادر رضا برجی

مروارید گم شده یقین

در عملیات کربلای پنج، سید مرتضی مسئول اکیپ بود.

از آسمان آتش می بارید. از شدت سرما بدنمان می لرزید. آوینی گفت: «باید به جاده فاطمه الزهرا (س) که زیر آتش عراقیهاست، برویم.»

مدتی بعد «مرادی نسب»، «والایی» و «عباسی» هر سه نفر از جاده باز گشتند. از سر و صدا چشمانم را باز کردم؛ اما دوباره بی هوش افتادم.

یک ساعت بعد بیدار شدم، مرتضی بیرون سنگر نماز شب می خواند،

با خودم گفتم: «این مرد خستگی ندارد»

برای نماز صبح همه بچه ها را بیدار کرد، بعد از اقامه نماز دوباره به خط رفتیم.

حاجی فقط تا رسیدن به خط خوابید. در خط مقدم شجاعانه می دوید،

اصلاً لزومی نداشت کارگردان آنجا باشد، مسئولیتهایی که در شهر داشت باید مانع حضور او در جبهه می شد،

ترس و خستگی در قاموس مرتضی راه نداشت،

او در جبهه به دنبال چیز دیگری بود.

«مروارید گم شده یقین که سخت پیدا می شد.»

منبع: کتاب هسفر خورشید

راوی: آقای همایونفر

گل سرخ

مرتضی چون گلی سرخ میان بچه های روایت می درخشید، همه از تاللو وجود او جان می گرفتند، امید حرف اول چشمان بغض آلودش بود، با وجود تمام غصه های سالهای جنگ و شهادت دوستان بر روی دو پایش ایستاده بود.

اما هنوز در سر سودایی داشت، دلش نمی خواست مردم اسطوره های ایمان را به فراموشی بسپارند. «روایت فتح» دوباره به راه افتاد. اما همه گله داشتند که آن روح و نوای قبلی در فیلمها نیست. کار «روایت» پس از جنگ سخت تر شده بود، حاجی با عصبانیت به بچه ها گفت: «شما را به خدا در مورد من هر فکری می خواهید بکنید

اما در مورد این یکی دیگر قضاوت نکنید، روایت فتح اصلا از من نیست، از یک جای دیگر است.

مشکل ما این است که مقدار فیلم هایی که در دسترس داریم، محدود است و برای اجرای امر آقا مجبوریم برای زنده نگهداشتن و استمرار روایت فتح، آن را کمی طولانی تر کنیم، چون در حال حاضر

دستمان به فیلمهای جنگ در آرشیو صدا و سیما نمی رسد.

منبع: کتاب همسفر خورشید

راوی: دوست شهید

معنای زندگی

مرتضی دل‌بسته بود، ناله‌های شبانه‌اش دردی جانکاه در دل داشت، که با هق‌هق گریه می‌آمیخت. سید بارها و بارها بر ایمان از شهادت گفت: از رفتن به سوی نور، پرواز کردن، بی‌دل شدن، سجده‌گاه خویش را با خون، سرخ نمودن، و راهی بی‌پایان تا اوج هستی انسان گشودن.

به یاد دارم که در مورد زندگی و مرگ گفت: «زندگی کردن با مردن معنی می‌یابد، کلید ماجرا در مردن است، نه زندگی کردن».

چگونه مردن برایش مهم بود؛ و خداوند آرزویش را به سر منزل مقصود رساند.

منبع: کتاب همسفر خورشید

راوی: دوست شهید

برهوت

سعید با عجله و راد سالن شد، گله‌مند بود فیلم خنجر و شقایق (۱) را می‌خواست، قرار شد به منزل حاجی برویم، مقابل در، که رسیدیم، سعید

پشت ما پنهان شد، سجاد در را باز کرد، حاجی با نگاهی خندان به کوچه آمد، سعید فیلم‌ها را خواست، سید پس از چند لحظه سکوت گفت: «سعید جان! فعلاً تنها نسخه فیلم‌ها دست من است.

من اکثر شب‌ها آنها را در جایی نمایش می‌دهم، اگر فیلم‌ها را امشب به شما بدهم باید بیست و چهار ساعت بعد برگردانی». با عهد و میثاق شدید فیلم را به قاسمی داد، با شوخی گفتم: «آقا مرتضی نگفتی! فیلم‌ها را برای چه کسی نمایش می‌دهی».

حاجی نگاهش را به زمین دوخت و با خنده گفت: «بیشتر شب‌ها آنها را در پایگاه‌های بسیج محلات نشان می‌دهم، امشب عذر آنها را می‌خواهم، اما آقا سعید فردا شب حتماً با فیلم‌ها بیا».

آوینی جوانان را از دریچه دوربین به معرکه عشق می‌کشاند؛ آنگاه آنها را در برهوت رها می‌کرد؛ تا خود چاره این زخم بی‌هنگام را بیابند.

۱- این فیلم در مورد بوسنی است.

منبع : کتاب همسفر خورشید

راوی : بهزاد

گلچین بقراری

سپیده صبح رسید، جاده هویزه غوغایی داشت، سراب بیابان انسان را در ورطه حیرت می‌کشاند، حاجی و آهنگران همراه بودند، حاج صادق از گذشته‌ها می‌گفت و مرتضی مثل ابر بهار می‌گریست.

چون ابری بر سر خاکی، آن روز فهمیدم بی‌سبب نیست که حسین (ع) سید فاتحان خون از میان شیعیانش اندک نفراتی را برگزید. گزینش امام عشق (ره) گزینش بی‌قراری است.

او به دنبال دل شیدا، در میان رسوایان تاریخ گل‌چین می‌کند، مرتضی نیز گل سرخی در میان گلستان شوریدگان بود.

مردی آسمانی که عصاره روح دردمندش، خدا بود.

منبع : کتاب همسفر خورشید

راوی : دوست شهید

مراسم نماز جمعه به پایان رسید، در حوالی چهار راه لشگر با حاجی و بچه‌های لشگر بیست و هفت ایستادیم. صدای شادی و خنده همگی به آسمان بلند شد؛ قبل از خداحافظی یکی از نیروها یاد گردان «سیف» را زنده کرد. خاطرات آخرین شب فروغ ستارگان گردان سیف، دل همه را لرزاند، هنوز سخنان او به پایان نرسیده بود که سید آرام و بی صدا اشک‌هایش جاری شد. پرسیدم حاجی چرا گریه می‌کنی؟»

گونه‌هاش تر گشت، بغضش را فرو خورد و گفت: «شما نمی‌دانید چه کاری کرده‌اید، شما نمی‌دانید آن شب بر این بچه‌ها چه گذشته!» اشک‌های مرتضی صداقت بی‌ریایش بود، که گونه‌های لرزانش را متبرک می‌ساخت. قطراتی به قداست تمام عبادت‌های یک زاهد.

منبع : کتاب راز خون

تشییع با شکوه

اواخر فروردین ماه بود، پیکر خونین و خسته سید مرتضی بر دوش امت حزب‌الله در مقابل حوزه هنری تشییع می‌شد، در همین لحظه اتومبیل حامل مقام معظم رهبری در خیابان سمیه ایستاد، آقا برای ادای احترام به شهید علی‌رغم مسائل امنیتی از ماشین پیاده شد، کنار پیکر سرباز دلخسته خویش ایستاد، و زیر لب زمزمه نمود، «انا لله و انا الیه راجعون» نگاهی به اطراف انداخت، در جست و جوی خانواده شهید بود. آقا آرام و بی صدا در حالیکه چشم به تابوت سید مرتضی دوخته بود، به راه افتاد خیابان سمیه هنوز صدای گام‌های آهسته مقام معظم رهبری را به دنبال پیکر سربازش در ذهن دارد.

و چه سخت است، که سربازی را در مقابل چشمان مولا و مقتدایش به خاک بسپاری، و چه بغضی در دل دارد، سالاری که فرزند، سرباز و سردار فاتح قلبش را به خاک می‌سپرد.

منبع : کتاب راز خون

مروارید گم شده رهبر

همه می‌دانستند آن روز مراسم خاکسپاری سید مرتضی آوینی است، قرار نبود آیت‌الله سید علی خامنه‌ای در این مراسم باشکوه شرکت کنند، در اولین ساعات روز آقا تماس گرفتند و فرمودند: «من دلم گرفته، دلم غم دارد، می‌خواهم بیایم تشییع پیکر پاک شهید آوینی. من افتخار می‌کنم به وجود این بچه‌های نویسنده و هنرمندی که در این مجموعه حوزه هنری تلاش می‌کنند. این آقای آوینی را آدم وقتی سیما و چهره نورانی‌اش را می‌بیند، همین‌طور دوست دارد به ایشان علاقمند بشود».

دل بی‌قرار رهبر در جست و جوی مروارید گم شده سپاهش بود، که اینک بر دوش هزاران ایرانی مسلمان به سمت بهشت‌زرها می‌رفت، و باز هم آقا صبور، سنگین و سرافراز غم فراق یکی دیگر از مرواریدانش را به جان می‌خرید.

منبع : کتاب راز خون صفحه ۳۰

راز چشمان سید مرتضی

مرتضی دلخسته بود. این اواخر خنده‌های همیشگی‌اش را نداشت، در سال‌های بعد از انقلاب جز پس از رحلت حضرت امام (ره) هرگز او را اینچنین در پیله تنهایی و اندوه ندیده بودم، ما به حسب گمگشتگی در عادات عالم ظاهر، او را که اهل عادت نبود نشناختیم، خودیتهای ما حجاب‌هایی بودند که «بی‌خودی او را از چشمانمان پنهان می‌کردند، ما ضعف‌های خود را در آینه وجود او به تماشا نشستیم و زبان به ملامت او گشودیم»

عافیت

طلبان توهّمات خویش را متظاهر در وجود کسی تشخیص دادند که نه فقط در روزگار جنگ فرزند جبهه بود که در این روزگار هم که از ارزش‌های جنگ جز خاطره‌ای گنگ نماند، «روایت فتح» می‌ساخت. و وای بر ما اگر با این شتاب به چنبره عقل‌های عادت‌زده خود گرفتار آییم و بار دیگر به بهانه آشنایی با او، از خود بگوئیم و به بهانه بیان رنج او، درد خود را بازگوئیم.

منبع: راز خون

راوی: همسر شهید

آخرین لبیک

بعد از شنیدن خبر شهادت سید مرتضی خواستم خودم این خبر را به بچه‌ها بدهم، به همین علت ظهر در راه بازگشت از مدرسه به آنها گفتم: «پدر هست، همیشه هست، فقط ما توانائی دیدنش را نداریم و این می‌تواند زیاد مهم نباشد». انسان حقیقی در فناست که حیات می‌یابد، و به دیگران نیز حیات می‌بخشد، و چنین مقدر است که در قید حیات ظاهر جز برای تنی چند از اهل دل ناشناس بماند، تنهایی و غربت او نیز تا واپسین روز مؤید همین معنا بود.

در روز تشییع جنازه از دیدن آن خیل دلسوختگان بر خود لرزیدم. چگونه او در تنهایی خود این همه عاشق داشت؟ بسیار گفتند و شنیدیم که او لیاقت شهادت داشت. شهادت حقش بود. باب شهادت به روی شایستگان باز است. چگونه باور کنم؟

این روزگار که روزگار شهادت نیست. او همواره در پی جاودانگی بود. از مرگ نمی‌هراسید و باور داشت که این تن نه جای پروراندن کرم است، پيله‌ای است تا که پروانه آن را بشکافد و آن همه بر گرد شمع ولایت طواف کند، تا خود شمع صفت شود و در مدح عشق، کربلا، ندای هل من ناصر ینصرنی، را ندای حق‌طلبی تمام اعصار را لبیک گوید، او کربلا را در فکّه یافت و از همان جا نیز به یاران امام حسین (ع) پیوست.

منبع: کتاب راز خون

راوی: همسر شهید

سفر به کوی دوست

در ره دوست سفر باید کرد از خویشان خویش گذر باید کرد

هر معرفتی که بوی هستی تو داد دیوی است به ره، از آن حذر باید کرد

امام خمینی (ره)

ساعت ۶:۳۰ صبح شنبه خبر مجروحیت آوینی را به من دادند، اما دلم گواهی می‌داد او به شهادت رسیده است با این همه برای چند لحظه سخن عظم را باور کردم: «هنوز می‌تواند بیندیشد و قلم بزند، هنوز می‌تواند با صدایش که در چند ماه اخیر گرفته بود، روایت فتح را بخواند، پس مهم نیست. با خود اندیشیدم: «چرا هرچه معالجه کرد، گرفتگی صدایش برطرف نشد، با اینکه دکتر قول داده بود که حنجره‌ای را که در خدمت اسلام است خیلی زود مداوا خواهد کرد». تنها آن زمان که خبر شهادتش را شنیدم، دریافتم که حضرت امام (ره) چگونه با زبان شعر این خبر را شب قبل به من داده بود، و من نفهمیدم و این چه حکایتی است که حضرت امام (ره) منادی سفر او به کوی دوست بودند؟

عادات، بندهایی هستند که ما را زمین گیر کرده‌اند و حتی آنگاه که نشانه‌هایی اینچنین بر ما نازل می‌شود، باز در پرده‌ایم و غافل. بر پله‌ها نشستیم و

منبع: کتاب هسفر خورشید

راوی: همسر شهید

شناخت مرتضی

آنچه که دل مرتضی را به درد می‌آورد شناخت رنج انسان بود، انسانی که با دور شدن از مبدأ وحی خود را تنها و سرگردان در این کره خاکی یافته است، انسانی که عهد ازلی خود را به فراموشی سپرده و مقام خلیفه‌اللهی خویش را از یاد برده است. او حتی برای لحظه‌ای از معنای «انالله واناالیه راجعون» غافل نبود، مبدأ و مقصد را می‌شناخت، و خود را در نسبت با این شناخت معرفی می‌کرد، درد او، غفلت ما بود، لحظه‌ای بر او نمی‌گذشت، مگر اینکه خود را حاضر در پیشگاه حق و حق را ناظر بر خویش بیابد.

اگر با شهادت او خود را می‌شناختیم و به قضاوت می‌نشستیم چگونه می‌توانستیم مدعی شناخت رنج او باشیم؟

ما کجا و دامن دوست کجا؟

سینه تنگ من و بار غم او هیئات

مرد این بار گران نیست دل مسکینم

منبع: کتاب مرتضی و ما

مرده اوئیم و بدو زنده ایم

مراسم عید بود مرتضی حال عجیبی داشت، دید و بازدید آن سال برای او جلوه‌ای دیگر داشت. همه ما متوجه تغییر روحیات او شده بودیم. نگران شدم اما سعی کردم کسی از این موضوع مطلع نشود. یک شب همینطور که با هم صحبت می‌کردیم. گفت: «نمی‌دانم این روزها چه خوبی کرده‌ام که خدا این حال خوب را به من داده است»

مرتضی ماه‌ها بود که آسمانی شده بود اما عقل زمینی، قدرت درک عشق او را نداشت، عاشقان زمین را تنگنای محبس درد می‌دانند و زمانی که پیک وصال فرا می‌رسد از شادی و شغف در پوست خود نمی‌گنجند و ذکر قلب و روحشان این است که: «مرده اوئیم و بدو زنده‌ایم».

منبع: کتاب همسفر خورشید

روزی که به پاکستان رسیدیم سید عجیب دلشاد بود، یک روز به کنار مزار عارف حسینی رفتیم. آقا مرتضی نشست، کنار مزار و برای ساعتی گریه کرد معاون شهید عارف حسینی آنجا بود. با چشمانی شگفت زده به او نگریست! با تعجب پرسید: «شما قبلاً ایشان را دیده بودید» سید

مرتضی اشک‌هایش را پاک کرد و از کنار مزار برخاست و گفت: «خیر، من قبلاً ایشان را ندیده بودم»

مرتضی تمام شهدا را می‌شناخت، خون همه آنها در رگ‌های او می‌جوشید. چهره هر شهیدی را که می‌دید می‌گفت: «فکر کنم روزی من او را

دیده‌ام اما همه آنان را مرتضی به چشم یقین دیده بود. شب‌های سید شب‌های نجوا با شهیدان بود»

منبع : کتاب همسفر خورشید

حج و تولدی دوباره

تازه جنگ به پایان رسیده بود با اصرار دوستان حاجی برای مراسم حج به مکه رفت. وقتی بازگشت از او پرسیدم: «آقا مرتضی آنجا چطور بود؟» با ناراحتی گفت: «بسیار بد بود، چه خانه خدایی، غربی‌ها پدر ما را در آوردند. کاخ ساخته‌اند، آنجا دیگر خانه خدا نیست. تمام محله بنی‌هاشم را خراب کرده‌اند. کاش نرفته بودم. مدتی بعد دوباره او را عازم حجاز دیدم؛ با خنده گفتم: «حاجی تو که قرار بود دیگر به آنجا نروی؟ نگاهش را به زمین دوخت و پاسخ داد: «نمی‌دانم اما احساس می‌کنم این بار باید بروم. وقتی بازگشت. دوباره از اوضاع سفر پرسیدم.

این بار هیجان عجیبی داشت.

با خوشحالی گفت: «این دفعه با گروه جانبازان رفته بودم، چنان درسی از آنها گرفتم که ای کاش قبلاً با اینها آشنا شده بودم بارها و بارها گریستم، به خاطر تحول و حماسه‌ای که در اینها می‌دیدم. به یکی از جانبازانی که نابینا بود گفتم: «دوست نداشتی یک بار دیگر دنیا را ببینی؟ حداقل انتظار داشتم بگویند: «چرا یک‌بار دیگر می‌خواستم دنیا را ببینم. اما او پاسخ داد: «نه» پرسیدم: «چطور؟» گفت: «در مورد چیزی که به خدا دادم و معامله

کردم نمی‌خواهم فکر بکنم. بدنم می‌لرزید، فهمیدم که عجب آدم‌هایی در این دنیا زندگی می‌کنند ما کجا، اینها کجا»

منبع : کتاب همسفر خورشید

بال در بال ملائک

یازدهم فروردین ماه سال ۱۳۷۲ حاجی را در اهواز دیدم، حاجی برای ادامه حقیقت جنگ به آنجا آمده بود. به خنده گفت: «تهران دنبالت می‌گشتم. اهواز گیرت آوردم! خودت را آماده کن، با عکسهایت، برای روایت خرمشهر...»

صحبت به درازا کشید.

حاجی گفت: «این تلخی‌ها همیشه مثل شهادت شیرین است و این طبیعت حیات انسان می‌باشد که با غلبه به رنج‌ها و آرمان‌ها زنده بماند و من هم مظلومیت بسیجیان را غریبانه می‌بینم و خودم نیز در این مظلومیت قرار گرفته‌ام اما زمانی که آقا دوباره موتور روایت فتح را روشن کرد من دوباره جان گرفتم و امید آقا به دل سوخته‌ها است که در این خانه وجود دارند.

اشک‌های رهبر با اشک‌های بسیجیان مخلوط شد مرتضی بال در بال ملائک پرواز کرد. سرود لاله‌ها دوباره جان گرفت و دوربین من پس از چهار سال با ریختن اشک به کار افتاد.

منبع : کتاب همسفر خورشید

هنرمندان فرزانه آن رزم آوران
 بگویند ۱۰ هستند که همه ؛ عشق و محبت و شرف
 و عزت از خون مائت ن رنگ زده است
 و شجره هنر به مفهوم اصطلاحی آن ، اگر در این
 خاک خون آلود ، نباشد هنر نیست و نه آنکه
 هنر نیست ، بل که عین به هنر نیست .
 و هائیکه گفتیم اصل آنست که هنرمند پیش از
 آنکه هنرمند آنست ، انسان باشد و
 بدان مایق از لای که با حق لایه است و فنا
 کند . لایه مبارزه کند با شرک و کفر و
 طواغیت ، و اگر انقیاد کند ، هنر
 در این هنرمند فرزانه ، واسطه فصیحان آن
 در عالم است ، هنر خواهد بود سالیته اسد
 و اگر نه ، نه .

مایه اصلی هر چیز عشق و عرفان است
 هنر، تجلی سیدالیه است
 و سیدالیه هر چه هست در عشق است

بگذار ما این است
 که ما مانده ایم و شهدا زنده اند اما حقیقت این است
 که زمان ، ما را با خود برده است و شهدا مانده اند
 سید رضی آذینی *رحمته الله*

آرام نخواهی انسان
 مستغرق صبر بر رنجهاست
 پس بباد تو لم، برای حنا بزمی در بران
 آرامها یاد بگیر که در این سیارۀ رنج
 صبورترین انسانها باشی

الکلی
 ۷۲/۱/۱۵

هر چه که بیا دارد،
 خاک آن که جا... نشسته خون اولیات، و زمان انتظار که نایاب آن
 بسید بدان که بارسل و آنجا... بخون بسید، جاز برفک را خواهد گشت
 و خلعت را خواهد درید و معبر از نور خواهد گشت و روح اش را از آن،
 به سفر خواهد برد، اما برابر بسودن آن هیچ را جز نصرت وجود ندارد.

سید نفی آینه الکلی

خانه، خانه الهت، دینک

الهت؛ کرم،
کرمی تعلقات الهت، دشر؛
سدا انیس حق اند و در زمین، خود را از خانه انیس در افتاد. دینک
و... دینک اند. اینجا، انیس خود را، احرآ دارگه برا حق الهت...
... دارگه
آنها در ظلمات آسمان دنیا، همچون را شیر کشتن.
قبله را نشان کردند، آقا... زمین و لردنه آسمان الهت و کعبه نیر،
در سطر؛ حرامی الهت که می کردند تا موجب حرم این را با خون تو
شکنند و اینچنین، هجوم... را، لردنه و گنزد.

سید قاسم حسینی

ای شهید ، ای آنکه بر کرانه لرزه وادی وجود
 بر نشسته ای دمی بر آرد و ما قبرستان فسیان ^{عمارت}
 سنیف را نیز لرزه این منجلب ببردن کش .

سید مرتضی آذری ^{الکلی}

حازبه خاک به مایزن و خواندن ،
 و آن عهد باطنی ، به رفتن ...
 عقل به مایزن و خواندن .
 و عشق ، به رفتن ... و این هر دو را هدا دند
 آفریده است تا وجود انسان ، در آوارگی و حیرت بیان
 عقل و عشق معنا شود .

سید مرتضی آذری ^{الکلی}

زمین ،

عرصہِ ظهور رکبِ حقیقتِ اسلامت و خدیج
بر ماہ شدہ لاد تا آن حقیقتِ ظهور یابد .

سید تقی آذی القادری

آمان را کہ لڑ مرگ می ترسند لڑ کر بلا می رانند .

سید تقی آذی القادری

رخ آرد گاه ایست که جوهر جود را
ن را از غبار و صدا و کینه

سید تقی آذری القادری

در درونم گم شود این سرور خیس قلعه قلب مرا ز قبح گردیت
من هرگز احاطه نمی رهم که صدای سرکوبت حاجت

سید تقی آذری القادری

عالم خلقت جهان پر در شراب و کباب که
 در برای شداید و تعلق و غلبه کند و حینی شود
 بر هر چه ترس و یک در و درید

سید رضی آذری القلمی

عجب از
 این عقل با بزرگو نه که ما را در حبت و جوی شهدا به
 قبرستانهای کثافت اند.

سید رضی آذری القلمی

اگر قبرستان جاوے کہ مرگمان
 رادگان بہ خاک سپردہ اند پس ما قبرستان نشینان ^{عادات}
 در روز مرگ کیا را کہ راہی بہ معنای زندگست ما اگر
 مقصد پر دلزالت ، قفس ویران بہتر از پرستوی کہ
 مقصد را در کوچ ۲ یا بدر لزد ویرانے لاندہ اس ^۵ منی ہر اسلا

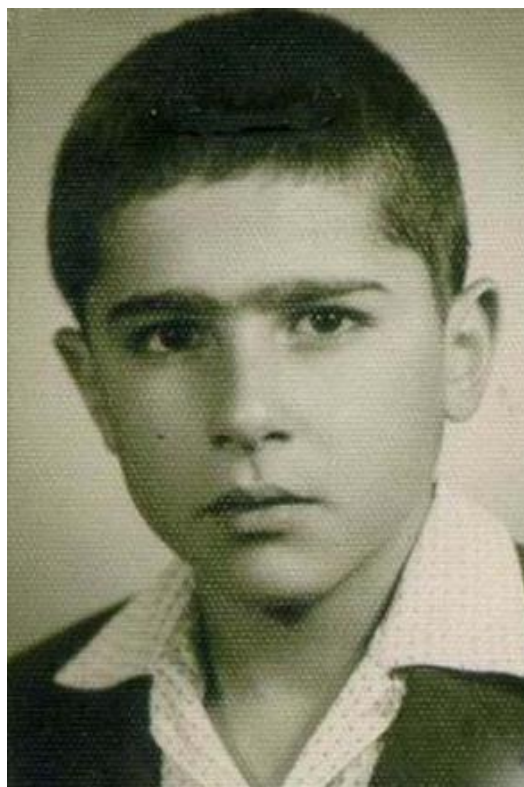
سید تقی آذی ^{الکلی}

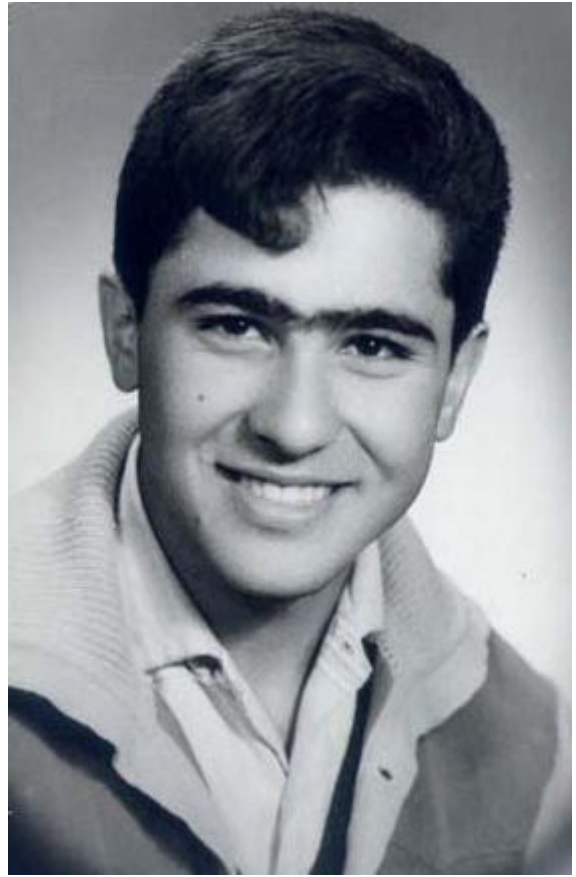
ای شقایق ای نس ^{مگر تہ}
 دل خونین ما شقایق ایست کہ داغ نہادت شمارا
 بر خود درآرد آیا آن روز نیز خواہد رسید کہ بلبل کیمر
 در دھف ما سرد نہادت بسر آید ؟

سید تقی آذی ^{الکلی}

نگارخانه

تصاویر عکس کودکی و جوانی







FARS

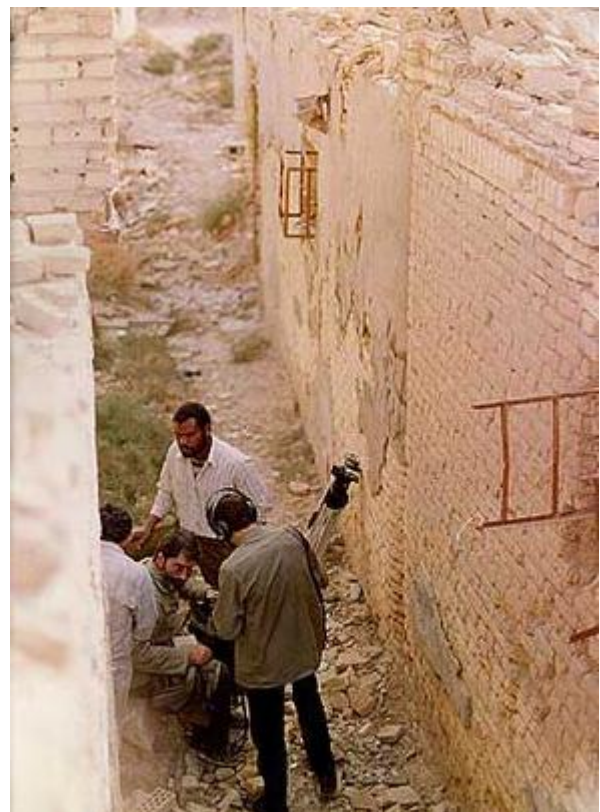
FARS NEWS AGENCY



FARS NEWS AGENCY

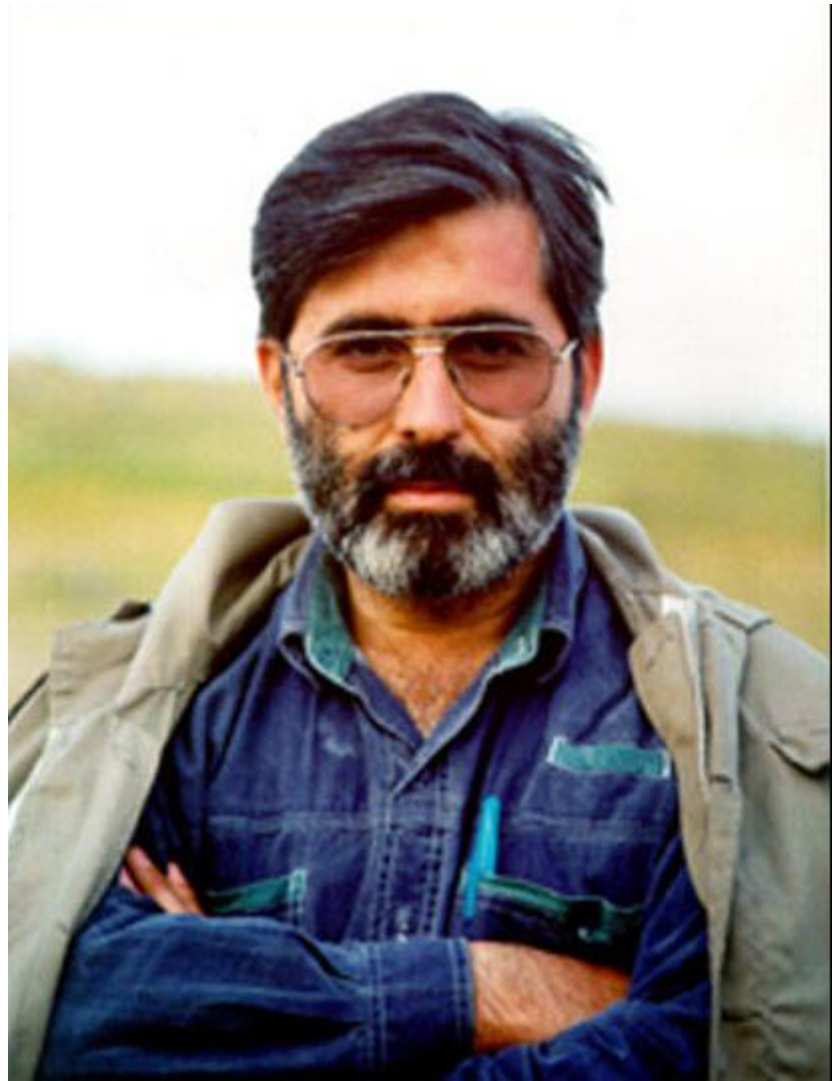


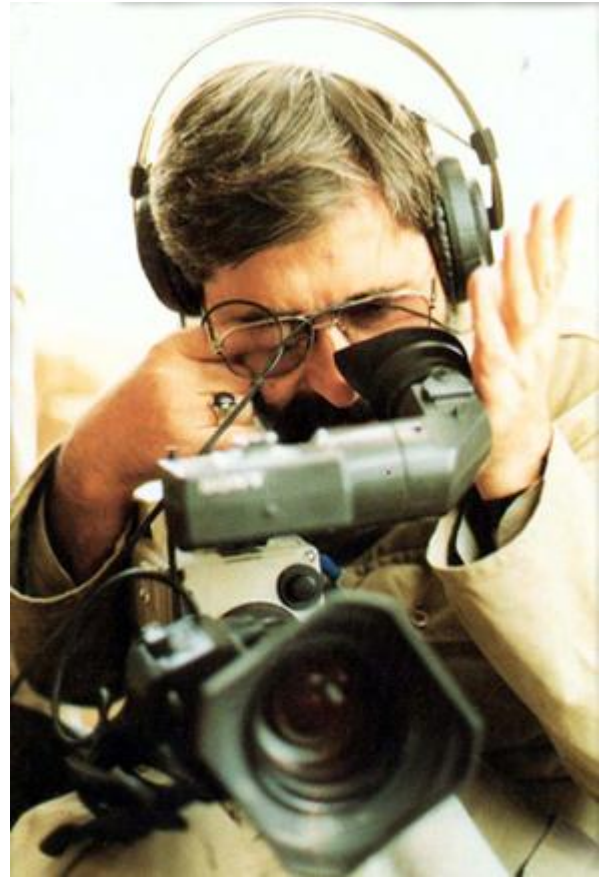


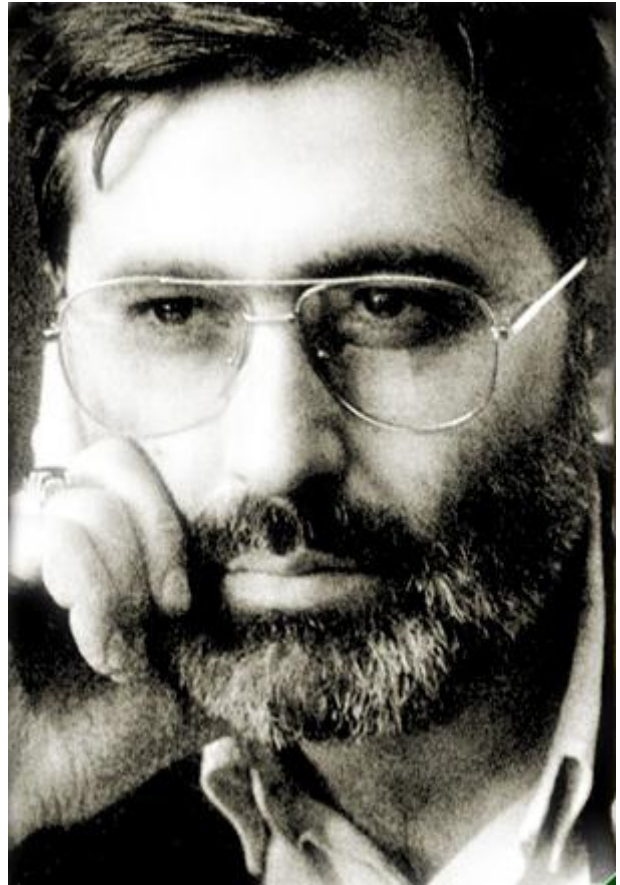












shahed

www.shahed.isaar.ir





سخن پایانی

بسم الله الرحمن الرحيم

بسیار خوشحالم که کتاب الکترونیکی نیز درباره شهید مرتضی آوینی جمع آوری و تدوین کرده ام و امیدوارم دوستان استفاده کنند .

تقدیم به شهدا و رهبران معاصر آزادی ایران و جهان :

- امام خمینی (ره)
- متفکر شهید استاد مرتضی مطهری
- دکتر علی شریعتی
- آیت ... سید محمود طالقانی
- شیخ حسن البناء
- شهید دکتر مصطفی چمران
- امام موسی صدر
- علامه حسن الشحاته
- شهید مرتضی آوینی
- شهید باهنر
- شهید دکتر بهشتی
- شهید آیت ... سید محمد باقر صدر
- شهید نواب صفوی
- آیت ... شهاب الدین مرعشی نجفی
- شهید دکتر مفتاح
- علامه امینی (صاحب الغدير)
- شهید رجایی
- شهید آیت ... دستغیب
- آیت ... العظمی بروجردی
- شیخ عباس قمی
- شهید دکتر حسن آیت

- مهندس مهدی بازرگان
- شهید کاوه
- شهید همت
- شهید باقری
- شهید باکری
- شهید بروجردی
- شهید زین الدین
- شهید خرازی
- و

امیر قربانی

دهم ذی القعدة يک‌هزار و چهارصد و سی و شش هجری قمری

سوم شهریور يک‌هزار و سیصد و نود و چهار هجری شمسی