

مک‌غنیار در جاب

جبران خلیل جبران

معارف پست

بازپیش گفتار و برگردانی
از:

دکتر بهروز حسن‌نژاد



کلیه معرفت

Gibran, Gibran Khalil

جبران، خلیل جبران، ۱۸۸۳-۱۹۳۱ م
عروسان، مرغزار، دریاغ، پیامبر، خلیل جبران، برگردانی از بهروز حسن‌نژاد - تهران

ISBN 964-96436-0-5

کلیه معرفت: ۱۳۸۴

فهرست‌نویسی: براساس اطلاعات فیبا

کتاب‌نامه به‌صورت زیرنویس

۱. شعر منثور عربی - قرن ۲۰ م - ترجمه شده به فارسی

۲. شعر فارسی - قرن ۱۴ م - ترجمه شده از عربی، الف. حسن‌نژاد، بهروز، مترجم، ب.

عنوان

۸۹۲

PJA۴۸۵۶/ب۴۲ع۴۰۳۳

۷۱۵

الف: ۱۳۸۴

کتاب‌خانه ملی ایران

*کتاب حاضر ترجمه‌ی دو کتاب عرائش المروج (مؤسسه نوفل: چاپ دوم

۱۹۸۷ م) و حدیقه النبی (مؤسسه نوفل: چاپ اول ۱۹۸۲ م) می‌باشند.

عکس‌های از منقحه از آثار ونسان ونگوک



کلیه معرفت

• نام کتاب: مروجان مرفزار در ٲاغ ٲیادسیر / مؤلف: جبران خلیل جبران /

• مترجم: دکتر یوز حسن‌زاده / ویراستاران: ناصر جوادزادگان - آیه رحیمی /

• وبسایت: www.kolibri.com / حروف: جیبی - مصوبه مهران‌نور /

• صفحه آرایشی: مهدی ٲشاک‌نظیر / طراحی‌ارزی: خالد - شرکت لسیمو -

• www.limansoft.com / نویشت: چاپ: اول - پاییز ۱۳۸۵ / اشعارگان: ۶۰۰۰ مجلد /

• چاپ: تهران / انتشاراتی: گل‌ا / تلفن: بخش: ۰۲۱-۹۱۲۲۴۰۲۸۱۱ - ۰۲۱-۹۱۲۲۴۰۲۸۱۱ /

• قیمت: ۶۰۰۰ تومان / شابک: ۹۶۴-۹۶۴۴۶-۱ / Ean: ۹۷۸۹۶۴۹۶۴۴۶۱

• حق چاپ برای ناشر محفوظ است.

فهرست	عنوان
۱۳	پیش گفتار
۷۹	عروسان مرغزار
۱۵۷	باغ پیامبر

پیش گفتار

مترجم

بر

عروسان

مرغزار

کشیش مسیحی به روزی طوفانی در کلیسای
بزرگش نشسته بود که زنی غیر مسیحی پیشش آمد و
دو برابرش ایستاد و گفت: «من مسیحی نیستم پس آیا
ممکن است از آتش جهنم رهایی یابم؟»^{۱۱۹}

کشیش در زن خیره شد و پاسخ داد: «نه! هیچ
راه نجات و خلاصی نیست مگر برای کسانی که با آب
و مسیح غسل تعمید داده شوند».

در حالی که کشیش سخن می‌راند چنان صاعقه‌ای
بر پیکره‌ی کلیسای بزرگ فرود آمد که با پژواک
رعدش آتش در کلیسا برافروخته گشت و لهیب آن
سرسرای بزرگ را در آغوش کشید.

مردان شهر شتابان روی آوردند و زن را
نجات بخشیدند.

اگر کشیش طعمه‌ی کیش آتش گشته بود.^(۱)

پیش‌گفتار مترجم:

قصه‌ی برقصه‌ی دین و آزادی و نظری بر اندیشه‌های خلیل جبران

❖ پیش‌درآمد

دین و آزادی و نسبت این دو باهم از کلاف‌های تو در
تو، درهم‌تنیده و پیچیده در اندیشه‌ی خلیل جبران است؛ آن‌گاه که
در باغ پیامبر، آزادی را به مهی مانند می‌کند که تنها قیف و قید و
سقف آن خود آزادی است و دین را در پنجه و پرونده‌ی پایان،
پرندۀ آبی در قفس می‌داند که رفته‌رفته، پژمرده، فسرده، غمین،
رنجور و رنگ‌باخته می‌شود و در سایه‌ی سهمگین آموزه‌های
ناصواب کشیشان و تمامت‌خواهی و کلیت‌جویی آن قشر قشرجو
از دین و انجیل و رودرویی با علم و تجربه‌های بشری و
لگدمال کردن اخلاق، دین و آزادی در اندیشه‌های خلیل جبران
یک وجه مشترک پیدامی‌کند و آن، اسارت هر دو در دامان و

۱۱ خلیل جبران؛ جبران، طلاهدار و حیران، برگردانی از نگارنده، نشر کلبه معرفت، تهران، بهار

دودمان کشیشان و مفسران رسمی مسیحیت است که هیچ‌گاه
برای بشریت دوره‌ی نگارنده در باغ سبزی و راه برون‌شوی
نگشودند و چه خون‌ها که نریختند و چه جان‌ها که نستاندند.

اکنون مترجم با امعان‌نظر در اندیشه‌های این مرد بزرگ
و جامعه‌ی ایرانی کنونی خویش، نسبت این دو را متناسب با
درک خویش با خوانندگان خود در میان می‌نهد.

نیک می‌دانیم که آزادی، حلقه‌ی مشترک کلیه‌ی
روشن‌فکران و روشن‌گران است، دغدغه‌ای است که در دل هر
روشن‌فکری وجود دارد. اگر مولوی راجع به عشق می‌گفت که:

آزادی، حلقه‌ی

مشترک همه‌ی

روشن‌فکران

هر چه گویم عشق را شرح و بیان

چون به عشق آیم خجل مانم از آن^(۲)

شباهت آزادی

و عشق

این سخن، درباره‌ی آزادی هم صادق است. ای کاش! آزادی خود
زبان می‌گشود و خود سخن می‌آغازید:

کاشکنی هستی زیانی داشتی

تا ز هستان پرده‌ها برداشتی^(۳)

آفت ادراک این حال است و قال

خون به خون شستن محال است و محال^(۴)

۲- مثنوی معنوی؛ دفتر نخست، بیت ۱۱۲

۳- مثنوی معنوی؛ دفتر سوم، بیت ۴۷۲۴

۴- مثنوی معنوی؛ دفتر سوم، بیت ۴۷۲۶

کاش خود آزادی زبان می‌گشود و برای ما می‌گفت: که مقصود چیست؟ مفاهیمی نظیر آزادی، عدالت، سعادت و فضیلت مفاهیمی انتزاعی هستند؛ نه این که این مفاهیم وجود ندارند بلکه دست یافتن به این مفاهیم و جامه‌ی عمل بر قامت آن دوختن مشکل است، باری می‌توان چهره‌ها و لایه‌هایی از این مفاهیم را گشود و آزادی هم که در راس همه‌ی این فضایل قرار دارد، از این قاعده مستثنا نیست.

✱ تحلیل نسبت دین و آزادی

تحلیل نسبت دین و آزادی، در جامعه‌ی دینی دین به قدرت نشسته، اهمیت بیش‌تر و ضرورت فزون‌تری پیدامی‌کند. داستان آزادی هم در میان ما چون داستان آن تشنه‌ای است در بالای دیواری که خشت‌هایی از دیوار را می‌کند و در آب می‌انداخت تا خودش را به آب نزدیک‌تر کند.

بر لب جو بود دیواری بلند
بر سر دیوار تشنه‌ای دردمند
مانعش از آب آن دیوار بود
از پی آب او چو ماهی زار بود
ناگهان انداخت او خشتی در آب
بانگ آب آمد به گوشش چون خطاب

داستان آزادی
و آن تشنه

چون خط‌آب یار شیرین لذیذ

مست کرد آن بی‌انگ آبش چون نیب^(۵)

می‌گوید: کسی رفته بود بالای دیواری بلند که تنها مانعش برای

رسیدن به آب همان دیوار بود. اما او تشنه و دردمند بود، تشنه‌ی

آب بود و تکه‌هایی از آن دیوار را می‌کند و در آب می‌انداخت و

با انداختن هر تکه‌ای در آب، آب به صدا درمی‌آمد:

از صفای بی‌انگ آب آن مست‌خون

گشت خشت‌انداز ز آن جا خشت‌کن

آب می‌زد بی‌انگ یعنی هی‌تسرا

فایده چه زین زدن خشتی مرا^(۶)

آب به سخن درآمد و گفت: تو از این خشت‌انداختن چه

مقصودی داری؟ برای چه خشت‌ها را در من می‌اندازی؟

این فرد، جوابی می‌دهد که اندکی زاویه‌ی دید را

می‌گشاید.

می‌گوید که:

فایده‌ی اول سماع بی‌انگ آب

کو بود من تشنگان را چون ریاب^(۷)

۵- مثنوی معنوی؛ دفتر دوم، آیات ۱۱۹۲-۱۱۹۵

۶- مثنوی معنوی؛ دفتر دوم، آیات ۱۱۹۶-۱۱۹۷

۷- مثنوی معنوی؛ دفتر دوم، بیت ۱۱۹۹

انسانی که تشنه‌ی آب است، تشنه‌ی صدای آب هم است، شیفته‌ی صدای آب هم است. بنابر این می‌گوید که من تشنه‌ی آب و صدای آبم. این فایده‌ی نخستین است.

فایده‌ی دیگر که هر خشتی کز این برکنم، آیم سوی ماء معین.^(۸)

فایده‌ی دوم هم دارد و آن این که وقتی من این خشت‌ها را می‌کنم به آب هم نزدیک‌تر می‌شوم اما:

تا که این دیوار عالمی گردن است
مانع این سرفروداوردن است.^(۹)

وقتی که این دیوار خیلی بلند باشد، مانع این سرفروداوردن هم می‌شود؛ سخن گفتن از آزادی هم شیرین است و هر کس شیفته‌ی آزادی باشد، بیش‌تر از آن سخن می‌گوید و هر کس از آزادی بیش‌تر سخن گفته بیش‌تر شیدای آن بوده‌است.

هر که عاشق‌تر بود بزر بانگ آب
او کلسوخ زفت‌تر کند از حجاب.^(۱۰)

برای این که آزادی وجود ندارد. ما انسان‌هایی هستیم که در این عالم با موانع و بندهای گونه‌گونی زندگی می‌کنیم؛ بند خود، زمین،

شیرینی سخن
گفتن از آزادی

سخن از آزادی
سخن از
احساس آزادی
است

۸. مثنوی معنوی؛ دفتر دوم، بیت ۱۲۰۶.

۹. مثنوی معنوی؛ دفتر دوم، بیت ۱۲۱۰.

۱۰. مثنوی معنوی؛ دفتر دوم، بیت ۱۲۱۳.

زمان، مکان و وراثت؛ همه‌ی این‌ها به منزله‌ی بندهایی هستند که بر دست و پای ذهن ما و جسم ما تنیده شده‌اند. لذا وقتی سخن از آزادی می‌رود، به نوعی احساس آزادی و شیفته‌ی آزادی بودن است.

برخلاف تصور بسیاری از فلاسفه‌ی غرب، آن چیزی که مبنا و اساس حق و آزادی و لزوم رعایت و احترام آن می‌گردد، میل و اراده‌ی فرد نیست، بلکه استعدادی است که آفرینش، برای سیر مدارج ترقی و تکامل به وی داده است. اراده‌ی بشر تا آن‌جا محترم است که با استعدادهای عالی و مقدسی که در نهاد بشر است، هماهنگ باشد و او را به مسیر ترقی و تعالی بکشانند.

بسی صایب می‌نماید اگر بپنداریم معنای این‌که انسان، آزاد آفریده شده، این است که به او میل و خواست و اراده داده شده است و این میل باید محترم شناخته شود مگر آن‌جا که با میل‌ها و خواسته‌های دیگران مواجه و معارض شود و آزادی میل‌های دیگران را به خطراندازد. بزرگ‌ترین تیشه‌ای که به ریشه‌ی اخلاق زده شده، به نام آزادی بوده.

اگر اخلاق نباشد، همه چیز مجاز می‌شود، بزرگ‌ترین پشتوانه‌ی معنویت برای انسان، اخلاق است.

معنای آزاد
آفریده شدن
آدمی

نسبده اخلاق،
یعنی، از
دست دادن
بزرگ ترین
پشتوانه‌ی
معنویت

بد نیست اشاره‌ای داشته باشیم به دیدگاه «آیزایا برلین»
متفکر نامدار و استاد روسی تبار دانشگاه آکسفورد انگلستان در
خصوص آزادی:

او در کتاب «چهار مقاله درباره‌ی آزادی»^(۱۱) که از
مهم‌ترین و بحث‌انگیزترین آثار موجود در این موضوع است، دو
نوع آزادی را تعریف می‌کند: آزادی منفی و آزادی مثبت.

توجه شما را به چکیده‌ای از مطالب این کتاب
جلب می‌کنم تا معلوم شود دیدگاه او و دیدگاه متفکران اسلامی
درباره‌ی آزادی چقدر به هم نزدیک است:

مفهوم منفی آزادی: آزادی در این معنا به طور ساده
عبارت است از قلم‌روی که در داخل آن، شخص می‌تواند
کاری را که می‌خواهد انجام دهد و دیگران نتوانند مانع کار او
شوند.

اگر من در موردی به سبب دخالت دیگران نتوانم
کاری را که می‌خواهم انجام دهم، آزادی خود را به همان مقدار
از دست داده‌ام و اگر دخالت دیگران، آن قدر گسترش پیدا کند که
دامنه‌ی آزادی عمل من از حداقلی هم کم‌تر گردد،
می‌توان گفت که من از نظر فردی به صورت مجبور و حتی
برده درآمده‌ام.

۱۱- برلین؛ آیزایا، چهار مقاله درباره‌ی آزادی، ترجمه‌ی محمدعلی موحد، نشر خوارزمی، چاپ

دو نوع آزادی
از دیدگاه
آیزایا برلین

آزادی منفی از
دیدگاه
آیزایا برلین

پس آزادی در این معنا، عبارت از این است که از مداخله‌ی دیگران درامان باشم، بنابر این هرچه حدود عدم مداخله فراتر رود، محدوده‌ی آزادی وسیع‌تر خواهد بود.

فیلسوفان کلاسیک سیاست در انگلستان وقتی کلمه‌ی آزادی را به کار می‌بردند همین معنا را قصد داشتند.

آنان درباره‌ی این که وسعت قلمرو آزادی چیست یا چه باید باشد، اختلاف نظر داشتند ولی در یک نکته متفق بودند که این قلمرو با توجه به طبیعت امر، نمی‌تواند غیر محدود باشد چه در این صورت، وضعی پیش می‌آید که هر کس تا هر کجا دستش برسد، در زندگی دیگران مداخله بکند و این گونه آزادی طبیعی به هرج و مرج اجتماعی می‌انجامد، به طوری که تأمین حداقل نیازهای بشری را نامقدور می‌سازد و آزادی ناتوانان به وسیله‌ی تنومندان پایمال می‌گردد.

این نکته بر فلاسفه‌ی مزبور روشن بود که هدف‌ها و عمل‌های انسان‌ها هماهنگ و در یک مسیر نیست.

از طرف دیگر همه‌ی این فیلسوفان با صرف نظر از مشرب‌های فلسفی مغایری که داشتند برای آرمان‌هایی غیر از آزادی - مانند عدالت، سعادت و امنیت یا درجات مختلف مساوات نیز ارزش زیادی قایل بودند و حتی حاضر بودند که آزادی را به خاطر آن آرمان‌ها محدود کنند.

وسعت قلمرو آزادی

محدود نیست
آزادی به خاطر
تحقق
آرمان‌هایی
چون عدالت،
سعادت و
امنیت

و این در معنا محدود کردن آزادی به خاطر خود آزادی است؛ زیرا در غیر این صورت، تشکیل اجتماعی که مطلوب باشد میسر نمی شود.

بنابر این متفکران مزبور بر آن رفتند که قانون، باید قلمرو آزادی عمل شخص را محدود سازد؛ در عین حال همان متفکران، خاصه آزادی خواهانی چون «لاک»^(۱۲) و «میل»^(۱۳) در انگلستان و «توکویل»^(۱۴) در فرانسه معتقد شدند که سرانجام یک

تعیین قلمرو آزادی عمل توسط قانون

12. John locke

فیلسوف انگلیسی (۱۶۳۲-۱۷۰۴ م)؛ که فلسفه‌ی سیاسی خود را عموماً در نقد آرای هابز، ارایه نمود. جان لاک را پدر معنوی اندیشه‌ی حقوق بشر در دوران جدید می دانند. لاک نگران نابودی فردیت فرد در برابر اقتدار دولت مطلقه بود.

۱۳ میل؛ جان استوارت فیلسوف و اقتصاددان انگلیسی که در بیستم می ۱۸۰۶ میلادی در شهر لندن به دنیا آمد و پس از طی دوران کودکی وارد کمپانی هند شرقی شد. پس از آن به شعر و ادب گرایش یافت و علاوه بر فراگیری موسیقی، با آثار ادبی نویسندگان برجسته آشنایی یافت. بعدها وارد سیاست گردید و مدت ها در پارلمان انگلستان عضویت داشت اما وارد هیچ حزبی نشد و به بحث پیرامون انکار و عقاید خود پرداخت. وی مؤسس مکتب سودانگاری بود و نظریه‌ی وی تحت عنوان «بیشترین سود برای بیشترین مردم» به صورت یک اصل اخلاقی مطرح شد. به نظر وی اساس دانش بشر بر در یافت های مستقیم از موجودات خارجی است. عقاید وی که مدافع آزادی فرد و آزادی سیاسی بود سبب اصلاحات اجتماعی و سیاسی زیادی در جامعه‌ی خود شد. وی می گفت: «آزادی نباید مانع آزادی دیگران شود». وی سرانجام در هشتم می ۱۸۷۳ میلادی در سن شصت و هشت سالگی درگذشت.

۱۴. توکویل؛ الکسی دو، تحلیل دموکراسی در آمریکا، ترجمه‌ی رحمت مقدم، قرآن انتشارات زوار، ۱۳۴۷، ص ۵۱۶.

حداقل قلمرو آزادی هست که به هیچ وجه نباید
مورد تجاوز قرار گیرد.

زیرا اگر بدان تخطی شود آدمی در تنگنایی
قرار خواهد گرفت که برای تامین حداقل رشد استعداد های طبیعی
او کافی نخواهد بود.

«جفرسون»^(۱۵) و «میل»، سیاهه های دیگری از آزادی های
فردی ترتیب و تفصیل داده اند ولی برای پرهیز از گسترش
سلطه، همیشه یک استدلال وجود داشته و آن این که: باید قلمرو
حداقلی را برای آزادی شخصی نگاه داریم و گرنه بر انسانیت
خود اهانت روا داشته ایم و منکر آن شده ایم.

آری نمی توان آزاد آزاد بود و ناچار باید پاره ای از
آزادی خود را از دست بدهیم تا بقیه ی آن را نگاه داریم. در این
صورت باید معلوم شود که آن حداقل مورد نظر چیست.

آن چیست که از دست دادن آن با جوهر انسانیت ما
منافات دارد. ملاک تعیین حدود و ثغور قلمرو آزادی و عدم
مداخله هر چه باشد آزادی در این معنا آزادی از چیزی است،

آزادی از

15. Thomas Jefferson

سومین رئیس جمهور آمریکا از سال ۱۸۰۱ تا ۱۸۰۹ میلادی متولد ۱۷۴۳ در شادول
(ویرجینیا) و متوفی به سال ۱۸۲۶. در مونیچلو (ویرجینیا) که جمله ی مشهور او این است:
«آزادی، دریای متلاطم و طوفانی است؛ مردان ترسو آرامش استبداد را بر این طوفان
ترجیح می دهند».

یعنی، محفوظ ماندن از مداخلات غیر در داخل مرزی که هر چند متغیر است اما قابل شناسایی است.

دفاع از آزادی عبارت است از این هدف منفی، یعنی، جلوگیری از مداخلات غیر.

هر خواستی که به نام آزادی‌های اجتماعی و حقوق فرد مطرح شده، هر اعتراضی که علیه استثمار و تحقیر آدمی زاد، علیه تجاوزات دولت یا نیروی تسخیرگر رسوم و عادات یا تبلیغات سازمان یافته برخاسته، از همین مفهوم فردگرایانه‌ی انسان، مایه و پایه می‌گیرد.

نباید چنین پنداشت که آزادی در این مفهوم نمی‌تواند با نوعی خودکامگی سازگار باشد یا با فقدان خودگردانی که معنای دوم آزادی است کنار بیاید. زیرا آزادی در این معنا اساساً با محدوده‌ی نظارت سر و کار دارد نه با منشأ آن. همان‌گونه که

دموکراسی می‌تواند عملاً شهروندان را از بسیاری از آزادی‌هایی محروم گرداند که ممکن است شهروندان در دیگر انواع حکومت‌ها محروم نباشند، ینک دیکتاتور آزاداندیش نیز

ممکن است اجازه دهد که اتباع او از زمینه‌ی وسیعی از آزادی‌های شخصی برخوردار باشند. دیکتاتوری که این اجازه را می‌دهد ممکن است ظالم باشد و حکومت او موجب گسترش نابرابری‌ها شود و نظام و تقوی و دانش را نادیده بگیرد. ولی در

عموم
عیزش‌های
اجتماعی بشر
پایه
خواستن آزادی
از بوده

امکان هم‌نویی
آزادی با نوعی
خودکامگی

دو سؤال
سفارت، دو
نوع آزادی را
از هم
جدامی کند.

عین حال آزادی را زیر پا نگذارد یا دست کم کم تر از برخی حکومت های دیگر زیر پا بگذارد.

آزادی در این معنا ارتباطی با دموکراسی یا خودگردانی ندارد. خودگردانی ممکن است در مقایسه با انواع دیگر حکومت بتواند ضمانت بهتری برای حفظ آزادی های اجتماعی فراهم کند. هواداران لیبرالیزم نیز از آن به همین عنوان دفاع کرده اند. پاسخ این سؤال که چه کسی بر من حکومت می کند، از پاسخ سؤال دیگر که حکومت تا کجا در زندگی من دخالت دارد، جدا می شود. و در همین تفاوت است که تقابل و رویارویی بزرگ دو مفهوم منفی و مثبت آزادی نهفته است.

مفهوم مثبت آزادی: معنای مثبت آزادی از تمایل فرد به این که آقا و صاحب اختیار خود باشد برمی خیزد. می خواهم آلت فعل خود باشم نه آلت فعل دیگران، می خواهم عامل باشم نه معمول. دلایل و هدف های کارم را خودم تشخیص دهم و مال خودم باشم و عوامل اجنبی دیگری در من مؤثر نباشد:

معنای آزادی
مثبت

می خواهم کسی باشم نه هیچ کس.

می خواهم تصمیم گیرنده باشم نه آن که دیگران درباره ی من تصمیم بگیرند.

نمی خواهم چون شیء بی جان یا حیوان یا برده باشم.

این معنا دست کم جزئی است از مفهومی که وقتی خود را

حیوان عاقل می‌خوانیم پدید می‌آید. چیزی است که من را به عنوان آدمی‌زاد از سایر موجودات دنیا ممتاز می‌کند. من در ورای همه‌ی این‌ها آرزو مندَم که خود را به عنوان موجودی متفکر، صاحب اراده و فعال بشناسم و مسؤولیت گزینش‌های خود را به عهده بگیرم. هر قدر که بتوانم به این آرزوها دست یابم خود را به همان اندازه آزاد احساس می‌کنم و به همان اندازه که تحقق آن را دور از دسترس بدانم احساس بردگی می‌کنم.

ولی همان‌طور که هواداران «افلاطون»^(۱۶) و «هگل»^(۱۷) می‌خواهند بگویند آیا ممکن نیست که من برده‌ی

۱۶ افلاطون؛ از شاگردان فیثاغورث بود که با سقراط، نزد او تلمذ می‌نمود، لیکن در زمان حیات سقراط شهرتی در میان علما نداشت. وی بزرگ‌زاده و از خاندان معروف به علم یونان بود و خود به تمام فنون طبیعی آگاهی داشت. آثار گران‌هایی در علوم فلسفی تصنیف نمود که در آن بیش‌تر به رمز‌نویسی پرداخت. گویند هشتاد و یک سال عمر کرد. در سال ۴۲۷ ق. م ولادت یافت و در ۳۴۷ ق. م درگذشت. افلاطون پس از شهادت استاد یک چند جهان‌گردی کرد. از تعلیمات شفاهی او چیزی معلوم نیست و آثار کتبی او حدود سی رساله است که نفیس‌ترین و در عین حال فصیح‌ترین حکمت و بلاغت یونان باستان به شمار می‌رود. می‌گویند بر سر در باغ آکادمی وی نوشته شده بود: «هرکس هندسه نمی‌داند وارد باغ نشود». به همین جهت می‌توان گفت: افلاطون در حکمت، جمع میان طریقه‌ی استدلال و تعقل و قوه‌ی شاعری و تخیل نموده و با آن‌که اجترای از دنیا و پرهیز از آلهی آن را حکمی واجب می‌شرد در امور معاش و سیاست تحقیق می‌کرد و بغایت حکمت را حسن سیاست می‌دانست و عملی سیاست را تنها در تجویر حکیم می‌پنداشت و همواره در صدد بود که آرا و عقاید سیاسی خود را به مرحله‌ی عمل درآورد. (دهخدا)

۱۷ گئورگ ویلهلم فردریش هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱) فیلسوف آلمانی؛ که در اشتوتگارت، واقع در جنوب غربی آلمان در ۲۷ اگوست ۱۷۷۰ به دنیا آمد. از کودکی در زمینه‌های

طبیعت باشیم؟ آیا ممکن نیست که اسیر هوس‌های
 لجام‌گسیخته‌ی خود باشیم؟ آیا این‌ها را نمی‌توان انواع مختلفی از
 یک جنسِ بردگی حساب کرد که برخی جنبه‌ی سیاسی و
 حقوقی دارد و برخی دیگر جنبه‌ی اخلاقی و معنوی؟ آیا نه
 این است که آدمی در جریان تجربه‌ی آزادسازی خود از بردگی
 معنوی یا بردگی طبیعت، با دو نوع خود آشنایی شود: خودی
 غالب و پیروز و خودی مغلوب و سرکوفته؟ از خود غالب با
 تعابیر گوناگون می‌توان یادکرد: عقل، طبیعت برتر، نفس محاسب
 که فردا را می‌نگرد و به دنبال آن چه خرسندش می‌کند می‌رود،
 خود راستین یا آرمانی یا حاکم یا خود والاتر.

و این خود در مقابله با خودی فروتر است که منبع
 واکنش‌های غیرعقلانی و تمایلات لجام‌گسیخته است و در پی
 لذات آنی می‌رود.

می‌توان گفت فاصله‌ای عظیم، این دو خود را از هم
 جدایی‌سازد.

می‌توان خودِ راستین را چیزی گسترده‌تر و
 بزرگ‌تر از فرد (در معنی متداول آن) تصور کرد.

گوناگون از جمله ادبیات در روزنامه‌ها، مقالات فلسفی می‌نوشت. یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان
 جهان به شمار می‌آید.

چیزی در مفهوم یک کل اجتماعی مانند قبیله، نژاد، مذهب، کشور یا جامعه‌ی بزرگِ زندگان و مردگان و حتی کسانی که هنوز از مادر نزاده‌اند.

این کل که فرد، تنها جزئی و رویه‌ای از آن است با خود حقیقی یکی تلقی می‌شود و اراده‌ی واحد و یک‌پارچه و جمعی خود را بر اجزای سرکش خویش تحمیل می‌کند و از این راه آزادی خویش و بنابر این آزادی واقعی برتر آن‌ها را تحقق می‌بخشد.

مفهوم مثبت آزادی به معنای ارباب و صاحب اختیار خود بودن، با تقسیم شخصیت به دو جزء همسومی‌شود: جزئی متعالی و مسلط که زمام اختیار به دست اوست و جزئی سافل مشتمل بر مجموعه‌ی لذات و هوس‌ها که باید متقاد و سر در فرمان نگاه‌داشته‌شود.

و همین واقعیت تاریخی است که نفوذ و تاثیر داشته‌است.

این معنا اثبات می‌کند که مفهوم آزادی مستقیماً زاینده‌ی نظریاتی راجع به ماهیت نفس و شخص و انسان است ...

حال روشن می‌شود که چرا تعریف آزادی منفی به عنوان توانایی انجام دادن آن‌چه انسان آرزو می‌کند، که همان تعریف مورد قبول استوارت میل است، تعریف کارآمدی نیست.

آزادی مثبت و
تقسیم
شخصیت

ارتباط مفهوم
آزادی با
نظریات
پیرامون ماهیت
نفس ...

نقد نظریه‌ی
استوارت میل
پیرامون آزادی
منفی

مطابق این تعریف، اگر یک فرمانروای جبار بتواند
مردمی را بر آن دارد که خواسته‌ی اصلی خود را فراموش کنند و
به نحوه‌ای از زندگی که او برای آن‌ها مقرر داشته‌است روی آورند
و ضمیمه‌ی خویش را با آن تطبیق دهند، باید گفت که این
فرمانروای جبار در آزادسازی این مردم موفق بوده‌است.

بلی آن فرمانروا این مردم را بر آن خواهد داشت که
احساس آزادی کنند.
ولی وضعی که آن فرمانروا ایجاد کرده‌است درست نقطه
مقابل آزادی سیاسی است.

نظر مونتسکیو
پیرامون آزادی
سیاسی

«مونتسکیو»^(۱۸) در بحث از آزادی سیاسی، مواضع لیبرال
خود را فراموش می‌کند و می‌گوید این آزادی به این معنا
نیست که ما هر چه دلمان خواست بکنیم یا به هر عملی به صرف
این‌که قانونا مجاز دانسته شده‌است، دست‌بزنیم بلکه آزادی

18. Montesquieu (1689- 1755)

از فلاسفه و از مورخان بزرگ فرانسه است که در ژانویه سال ۱۶۸۹ م نزدیک شهر بر دو
متولد شد و در ۱۰ فوریه ۱۷۵۵ میلادی در پاریس درگذشت شهرت وی از سال ۱۷۲۱
که کتاب معروف خویش را انتشار داد آغاز شد. شاه‌کار حقیقی او کتاب «روح القوانين» است
او در آن کتاب که هنوز یک باب دارد تاریخ عموم ملل قدیم و جدید را از نظر گذرانده و از
طرز حکومت هر یک اصول و قوانینی را استنباط کرده‌است. مونتسکیو در تألیف کتاب مذکور
بیشتر سال زحمات کشیده چنان‌که می‌توان کتاب یادشده را نتیجه‌ی مطالعات دوره‌ی زندگی
وی شمرد.

سیاسی تنها به این معناست که اختیار داشته باشیم تا آن چه را باید بخواهیم، به کار بندیم.

همین حرف را «کانت»^(۱۹) هم تقریباً تکرار می کند. همه‌ی این متفکران و نیز اصحاب مکاتب بسیاری از متقدمین، و ژاکوبین ها و کمونیست ها از متاخرین در این نکته مشترک اند که هدف های عقلانی طبیعت راستین آدمیان با هم توافق دارد یا باید باهم توافق داده شود.

طغیان و سرکشی نفس اماره‌ی شهوت زده‌ی هوس آلود نادان نادار را در این ماجرا نبایدوقعی نهاد:

آزادی نه آن است که انسان در ارتکاب اعمال غیر معقول یا بی معنا و خطا آزاد باشد.

الزام نفس اماره به تبغیت از راه راست، استبداد نیست بلکه خود آزادیست.

از کودکان نمی توان انتظار داشت بفهمند که چرا به دبستان فرستاده می شوند و از عوام، یعنی، اکثریت مردم

۱۹. اماتوتل کانت در سال ۱۷۲۴ م در «کنیگسبرگ» از شهرهای آلمان متولد شد. پدرش، شغل سراجی (زین سازی) را داشت، و پدر و مادرش هر دو مردمانی مقنع و مذهب بودند. تمام مدت هشتاد سال زندگانی را به دانش جویی و دانش آموزی و تألیف و تصنیف گذراند و هیچ کار دیگری حتی مسافرت هم نکرد. وقتی رساله‌ای به نام «دین در حدود عقل» را نوشت مورد سرزنش قرار گرفت. حتی از او تعهد گرفتند که دیگر درباره‌ی امور دینی چیزی ننویسد. وی در سال ۱۸۰۶ درگذشت و فلسفه‌اش در روزگار خود دو سراسر خاک آلمان قبول علمه یافت و نه زودی به کشورهای دیگر نیز تجاوز کرد. (دمعدا)

نمی‌توان توقع داشت که درک کنند که چرا به اطاعت از مقرراتی که برای تبدیل آنان به افراد عقلانی در نظر گرفته شده است فراخوانده می‌شوند.

اجبار نیز نوعی از آموزش است.

هنر بزرگی اطاعت از بزرگ‌ترها را باید آموخت. اگر شما نمی‌توانید به سان یک انسان عاقل، مصلحت خود را تشخیص دهید من که برای متحول ساختن شما برخاسته‌ام چگونه می‌توانم با شما مشورت کنم یا از خواست شما پیروی کنم؟ حتی استوارت میل مجاز می‌داند که اگر دیدم کسی می‌خواهد از پل شکسته‌ای بگذرد و فرصتی هم برای اعلام خطر نباشد او را به زور از این کار بازدارم زیرا من می‌دانم یا حق دارم چنین فرض کنم که او در واقع نمی‌خواهد در آب بیفتد.

اگر پیروزی عقل، منوط و مربوط است به محو و نابودی هوس‌ها و آرزوها و غرایز پستی که فرد را در قید اسارت خویش نگاه می‌دارد به همین قرار، عناصر ارزشمندتر اجتماع، یعنی، فرهیختگان و فرزندان که دانش بالاتر و بینش والاتری از روزگار و محیط خود دارند می‌توانند برای متحول ساختن بخش خردستیز جامعه دست به اجبار بزنند.

چنان‌که «هگل» تاکید کرده، اطاعت از خردمندان در معنا، اطاعت از خود است و این خود نه آن خود فرو رفته در نادانی و هوس‌ها و ضعف‌ها و بیماری‌هاست که نیازمند طبیب و مراقب

جسوار دست
زدن به اجبار
توسط
فرهیختگان در
آرای میل

اطاعت از
خردمندان
اطاعت از
خود است در
دهدگاه هگل و
برادلی

باشد بلکه خودی است که اگر خردمند بودیم، اگر به تعلیم عقل که بنا به فرض در همه‌ی انسان‌ها نهفته است گوش فرامی‌دادیم، چنان بودیم.

اعتقاد
آیزایا برلین به
ولایت
فرهیختگان

پس آیزایا برلین اولاً به آزادی مثبت و ثانیاً به خردمندسالاری معتقد است. به نظر او عموم مردم باید ولایت فرهیختگان و فرزندان جامعه را بپذیرند و این امر نه تنها مغایر با آزادی نیست بلکه شرط آزادی است.

مردم اگر به خواست خردمندان تن دهند در واقع، تسلیم خواست عقلانی خود شده‌اند و این عین آزادی است چه آن‌که آزادی به معنای آزادی در گزینش چیزی است که موجب رشد و کمال است نه به معنای آزادی در عمل به مشتهیات نفسانی و حیوانی.

برلین تا این‌جا یا اندیشمندان اسلامی، هم‌فکر است. تفاوت از این‌جا به بعد است.

متفکران مسلمان می‌گویند نسبت خردمندان با وحی همان نسبت مردم عادی با خردمندان است.

چنان‌که حقایق زیادی از دید مردم مخفی می‌ماند که خردمندان، آن حقایق را تشخیص می‌دهند و از سویی، مردم عادی در خیلی از موارد که به گمانشان درست تشخیص می‌دهند خطا می‌کنند، همین‌طور حقایق زیادی از دید خردمندان مخفی می‌ماند که از دید وحی، مخفی نیست.

۴۰
۳۰
۲۰
۱۰
۰

نیز هرچند خردمندان در مقایسه با مردم عادی نظرآشان صایب است در مقایسه با وحی ممکن است در تشخیص، خطاکنند.

ابنابر این اگر در فلسفه و کلام ثابت شود که انسانها را خالق است که آنها را از طریق انبیا از مبدا و معاد و فلسفه ی آفرینش و سعادت واقعی و راه نیل به آن آگاه می کند، بدون تردید همه ی کسانی که دیدگاه برلین را دارند می پذیرند که آزادی را باید از آن منظر نگریست و با توجه به وحی، تفسیر و تبیین نمود. پس اگر حقانیت دین خاصی را با برهان اثبات کنیم تقید به آن دین با آزادی منافات نخواهد داشت.

شرط نخستین
هم نواهی دین و
آزادی

چنان که متفکران بزرگی مثل «بوعلی سینا»^(۲۰) نسبت به وحی خاضع بودند و علی رغم پی بردن به فلسفه ی آن، خود را موظف به تبعیت از آن می دیدند.

«کانت» می گفت که میل معقول بیش از همه، وقتی مشهود است که در تعارض با میل نامعقول به جلوه آید. کانت و

۲۰. حسین بن عبدالله بن حسن بن علی بن سینا؛ ملقب به حجة الحق، شرف الملک، امام الحکما و معروف به شیخ الرئیس از حکمای فخام و علمای کبار جهان و اطباء اسلام، به قول مشهور در سیم ماه صفر المظفر سال ۴۷۳ تولد یافت. وی در جهان اسلام نماینده و نمایانده ی مکتب فلسفی مشاء است.

«اسپینوزا»^(۲۱) و جمع دیگری از فلاسفه از آزادی معقول دفاع می کردند.

آزادی معقول، آیینی است که آدمی را به دو شاخه تقسیم می کند. بشر را این گونه تعریف می کند که از دو «خود» تکون یافته است، خود معقول که باید برتر باشد و خود حیوانی یا نامعقول که باید فروتر باشد ولی همیشه، سعی می کند نظارت و اختیار خود معقول را غصب کند.

جمعی از فلاسفه که معتقد به آزادی معقولند، تحمیل آزادی معقول از سوی زمام داران را امری صواب و صائب می دانند و معتقدند چنین تحمیلی پیش برد آزادی هر فرد را سبب خواهد شد.

اعلامیه‌ی حقوق بشر^{۲۲} دارای یک دیباچه و ۳۰ ماده است که پس از گفت و گوهای طولانی در تاریخ ۱۹ آذر ماه ۱۳۲۷.

۲۱- فیلسوف هلندی، متولد آمستردام به سال ۱۶۳۲ میلادی که از خانواده‌ای یهودی و متمول بود و علوم عالی و زبان‌های قدیم و خصوصاً عبری را آموخت و در ملل و نحل سیاست و نقد آیین یهود تبصرات و وی شیفته و فریفته‌ی فلسفه‌ی دکارت شد و نخست در دین یهود لایبالی بود و بدین جهت مورد نفرت و خصومت یهودیان و مطرود آنان گردید و به همین جهت نام خود را که «باروخ» بود به «بندئو» تبدیل کرد و از همه ادیان کناره گرفت و در نقطه‌ای در حوالی لاهه و سپس در خود لاهه گوشه گیری کرد و وی حیات خود را در تعمق، تفکر، مطالعه و تألیف گذراند و از راه صیقل شیشه جهت ذره بین امرار معاش می کرد و وی به سال ۱۶۷۷ میلادی به مرض سیل در لاهه درگذشت. اسپینوزا به عنوان فیلسوف اخلاقی، افکار فلسفی‌ای نزدیک به افکار صوفیان ما دارد.

شمسی مطابق با ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸ از طرف مجمع عمومی سازمان ملل تصویب گردید و جهانیان، آن روز را به نام «روز حقوق بشر» جشن می گیرند.

در خیلی از مواد این اعلامیه به آزادی انسان و انواع آزادی ها تصریح شده است. هر چند نکات مثبت زیادی در این اعلامیه دیده می شود و نسبت به دو اعلامیه ی قبلی، یعنی، اعلامیه ی حقوق امریکا (۱۷۷۶) و اعلامیه ی حقوق فرانسه (۱۷۸۹) کامل تر است، یا این همه از کاستی های بسیاری برخوردار است. اول این که آزادی مطرح شده در این اعلامیه، همان آزادی در مکتب لیبرالیزم است. در این اعلامیه، هیچ اشاره ای به «آزادی مثبت» یا «آزادی معقول» که بسیاری از فیلسوفان از آن حمایت می کنند، وجود ندارد. از نظر این اعلامیه، تنها قید آزادی، اصطکاک آن با آزادی دیگران است. نیز در این اعلامیه، هیچ نامی از خدا برده نشده است. یعنی کاملاً از منظر مادی تنظیم شده است. نکته ی دوم مشروعیت آزادی مورد بحث است.

در ماده ی نخستین آمده است: همه ی افراد بشر آزاد و با حیثیت و حقوق یکسان زائیده می شوند...

در اعلامیه ی حقوق امریکا و اعلامیه ی حقوق فرانسه نیز تصریح شده است که مردم، آزاد و از لحاظ حقوق خود؛

نقد آزادی
مستخرج در
اعلامیه ی
جهانی حقوق
بشر
ماده ی نخستین
اعلامیه

مشروعیت
آزادی در گرو
آزادآفرینی ما

۲۲ اعلامیه ی جهانی حقوق بشر (Universal Declaration of human rights)، ترجمه ی

رضا رضایی، نشر کوچک، چاپ ششم، پاییز ۱۳۸۳

متساوی به دنیای آیند و همواره چنین خواهد بود. بنابر این مشروعیت آزادی از این مقدمه نتیجه شده است که ما آزاد خلق شده ایم. پس اگر کسی ثابت کند که ما آزاد آفریده نشده ایم، باید بگوید: حق آزادی نداریم. و می دانیم متجاوز از دو هزار سال است که درباره ی جبر و اختیار بحث می شود و فلاسفه و حکما و عقلای جهان هنوز اتفاق نظر ندارند که انسان، مجبور است یا مختار. انسان ها صد در صد آزاد نیستند. چرا که آنان در این که در چه مقطعی از تاریخ و در کدام اقلیم و از دامن کدام پدر و مادر و با چه فرهنگ و ملیتی و با چه نژاد و خصایص موروثی به دنیا بیایند، کاملاً تسلیم سرنوشتند و هیچ اختیاری ندارند.

ما چه نقشی در اصل وجود خود داشتیم؟ بدون اختیار خود به دنیا آمدیم و بدون اختیار از این دنیا می رویم. پس آزادی و اختیار تام و تمام وجود ندارد.

بلکه اگر کمی ژرف تر بنگریم در می یابیم که دایره ی اختیارات ما در مقایسه با آنچه در آن بی اختیاریم، بسیار بسیار محدود است.

در واقع به جبر نزدیک تریم تا اختیار. اگر منظور از این که انسان، آزاد آفریده شده است، این باشد که انسان، با امیال و خواهش های نفسانی به دنیای آیند و باید این امیال و تمایلات اشباع شود، همان طور که میل او به آب و غذا باید اشباع شود. در پاسخ می گوئیم انسان در کنار امیال و آرزوها،

استعداد کمال و تعالی نیز دارد و تمایلات نفسانی او باید به گونه‌ای اشباع شود که استعدادهای نهانی او سرکوب نشوند...

مرحوم قنایینی^(۲۳) دو اصل آزادی و مساوات را اساس حکومت عادلانه می‌داند و معتقد بود استعدادگرایان، اگر غیر از این را به دین نسبت می‌دهند، مغالطه می‌کنند و مفروضند. به نظر او مفهوم آزادی برای همه‌ی ملت‌ها، معنای روشنی دارد و آن آزادی از یوغ پادشاهان و قدرتمندان خودسر است.

دیدگاه نایینی
پیرامون اساس
حکومت عادلانه

به قسمتی از عبارات ایشان که بازتوئسی مرحوم «طالقانی» است، توجه فرمایید: آزادی اصلی است که مردم دنیا، قرن‌هاست که برای آن قیام کرده‌اند و مقصود مشترک تمام ملل از آزادی، آزادی از عبودیت پادشاهان و قدرتمندان خودسر است. این دسته‌ی ظالم‌پرست برای انحراف اذهان، آزادی را به آزادی از حدود و مقررات دین تاویل کرده و آن را ملازم با هم‌رنگی در رسوم و آداب اروپاییان و مسیحیان شمرده‌اند.

هم‌سویی
رهایی از
عبودیت
قدرتمندان با
پایبندی به
امور دینی

با آن‌که حقیقت آزادی که پیامبران، پیشوای آن بودند، با آزادی که به معنای بی‌بند و باری و زیر پاگذاشتن حدود دین است در دو جهت مقابل می‌باشد، چه رسد به ملازمه، چه

۲۳- از فقهای امامیه و از مراجع تقلید شیعه است. گذشته از رساله‌ی عملیه، کتابی نیز در باب لزوم حکومت مشروطه، در آغاز نهضت مشروطه‌ی ایران نشر داد و به سال ۱۳۰۶ هـ. ق درگذشت. کتاب «تنبيه الامه و ترهه الملة» از ایشان است.

بسیار ملتهایی که از عبودیت قلمرومندان آزاد شده و به امور دینی و ملی خود پایبند و محکمند.

و بسا ملت‌هایی که در زیر زنجیرِ قدرتمندان به‌سرمی‌برند و دارایِ حدود و قیودِ دینی نیستند یا آن را کنارگذاشته‌اند، چنان‌که روسیه‌ی مسیحی (در آن زمان) با آن که در فشارِ استبداد، گرفتار بود از جهتِ انجامِ وظایفِ دینی با مللِ آزادِ مسیحیِ فرقی نداشت.

جاقِ مطلبِ این است که آن روزگارِ تاریک و کستارهای صاحبانِ نظریه و فکر و محکمه‌های تفتیشِ عقاید، چنان مردمِ دنیا را به وحشت انداخت که برای آزادی از زنجیرها و قیودِ وابستگان به دین و متولیانِ کنائس، اصولِ وحدانیت و نبوت را هم انکار کردند و مسلکِ بی‌پایه و مایه‌ی مادی، جزءِ نظریه‌های علمی و مسلک‌های رسمی دنیا شد و مردمی را یک‌سره به زندگیِ حیوانات و آزادی در شهوات برگرداند و به نام تمدن و آزادی در لجن‌زارِ متعفنِ مادی گری ساقط نمود.

و چون در غرب، آزادی خواهی در مرحله ی نخست همان آزادی از چنگال نمایندگان خون خوارِ مسیح رحمت بود، در هر جا این کلمه، طرف دریافت با همان مفهوم، ملازم گردید و مسلمانان نیز مبتلا به عکس العمل اعمال کنائس و بعضی از عالم نمایان مسلمان، نظیر آنان شدند. و به این حقیقت توجه نکردند که اروپا از قیود دینی آنان خود را رها کند و

کنائس را پشت سرگذارد تا آزاد و مستقل گردید. ولی مسلمانان،
تعالیم یگانه پرستی و آزادی بخش اسلام را کنار گذاردند.

«علامه‌ی طباطبایی» در «المیزان»^(۲۴) می نویسد:

کلمه‌ی آزادی به معنایی که مردم از این واژه می فهمند، پیش
از چند قرن عمر ندارد. و چه بسا نهضت تمدن اروپا که سه چهار
قرن قبل اتفاق افتاد، آن را بر سر زبان‌ها انداخته باشد. ریشه‌ی
طبیعی و تکوینی این آزادی، اراده‌ی خداداد انسان است که او
را به عمل واً می دازد. اراده، حالتی درونی است که اگر باطل شود،
حس و شعور و در نتیجه انسانیت انسان باطل می شود. اما چون
انسان، موجودی اجتماعی است و طبیعتش او را به زندگی جمعی
سوق می دهد، ناچار اراده و فعل خود را در اراده و فعل بقیه
آحاد جامعه داخل نموده، در نتیجه در برابر قانونی که اراده‌ها را
تعدیل می کند، خاضع می شود. از این رو باید بگوییم همان طبیعتی
که به انسان، آزادی اراده و عمل می دهد، دگر بار اراده، و عملش
را محدود و آن آزادی اولیه را مقید می سازد.

دیدگاه علامه
طباطبایی
پیرامون واژه‌ی
آزادی

کارکرد و
خضوع اراده

♦ دین و آزادی از دیدگاه جبران خلیل جبران:

برای شخصیتی چون خلیل جبران، آزادی اهمیت ویژه‌ای
دارد و یکی از لایه‌ها و چهره‌های آن را رهایی از عبودیت غیر
است. در داستان «دختر شیر» پیدا و ناپیدا بر آن اشاراتی دارد:

۲۴ رک: ترجمه‌ی تفسیر المیزان، سید محمد باقر موسوی همدانی، جلد دوم، چاپ و نشر دفتر
انتشارات اسلامی، تاریخ نشر، بهار ۸۴، صص ۵۲۲ تا ۵۲۵.

«چهار بنده ایستاده بودند و ملکه «حیزبون» را با باد
بزن هایشان باد می زدند و وی روی تختش با خرخرشدید
خوابیده بود. در آغوش ملکه گربه ای بود که میومیوکنان با بیزاری و
نفرت به بندگان نگاه می کرد.

بنده ی اول به دوستانش گفت: «این ملکه هنگام خواب
چقدر زشت است! ببینید چگونه لباسش سست شده است. نفسش
چنان بیرون می آید، گویی شیطان گلویش را گرفته است». گربه
میومیوکنان گفت «زشتی ملکه هنگام خوابش حتی به اندازه ی
بخشی از زشتی شما در پرستش و بندگی تان نیست حال آن که
شما بیدار هم هستید».

سپس بنده ی دوم گفت: «عجیب است، خواب رخسارش
را نه تنها لطیف نکرده است بلکه بر درهم کشیدگی و تیرگی و
زشتی اش افزوده است، بدون تردید خواب وحشتناک و
شرارت خیزی می بیند. گربه میومیوکرد و به ایشان گفت: «چه
می شد اگر شما می خوابیدید و آزادی تان را در خواب
می دیدید؟».

بنده ی سوم به دوستانش رونمود و گفت: برای من
آشکار است که او در خوابش کاروان همه ی قربانیانش را می بیند
که ستمگرانه و دشمنانه آنان را کشته است. پس گربه میومیوکرد و
گفت: «آری او در خواب کاروان نیاکان و نوه های تان را می بیند».

سپس بنده‌ی چهارم به سخن درآمد: «شما چقدر ابلهید که از ملکه‌ای سخن می‌گویید که در خواب است. سخن گفتن از او چه سود و سودایی بر من و شما دارد؟ آیا سخن گفتن از او بهره‌ام را در ایستادن و رنجم را در بادزدن او خواهد کاست؟!»

گربه میومیوکنان لب گشود: «آری، تردیدی نیست شما تا ابد ال‌آباد باد خواهید زد زیرا او همان‌گونه که در زمین است در آسمان هم هست» و در همان لحظه، ملکه در خواب حرکتی کرد و تاجش بر زمین افتاد؛ یکی از بندگان گفت: «در افتادن این تاج نحوستی نهفته است». گربه میومیوکز و گفت: «مصیبت‌های یک قوم نزد قوم دیگر فایده‌ها دارد». بنده‌ی دوم گفت: «اگر ملکه اکنون از خوابش بیدار شود و تاجش را افتاده بر زمین ببیند بر سر ما چه خواهد آمد؟ به خدا سوگند ملکه همه‌ی ما را خواهد کشت».

گربه میومیوکنان لب به سخن گشود: «ای احمقان از وقتی شما متولد شده‌اید او شما را ذبح کرده و می‌کند حال آن که نمی‌دانید».

بنده‌ی سوم رشته‌ی سخن را به دست گرفت: «شکی نیست او ما را ذبح خواهد کرد و با این عملش به پرستش خدایانش نزدیک خواهد شد».

گربه دوباره گفت: «برای خدایان قربانی نمی‌شوند مگر ناتوانان و رنجوران» اما بنده‌ی چهارم دوستانش را از سخن گفتن

بازداشت تاج را به آرامی برداشت و آن را بر سرِ ملکه نهاد؛ بدون این که ملکه از خواب بیدار شود.

باز گریه به سخن درآمد و با صدای بلندی گفت: «من حقیقت را برای شما بگویم تاج‌های افتاده را فقط بندگان برمی‌دارند».

پس از اندک زمانی ملکه از خواب بیدار شد. پیرامونش را خمیازه‌کشان نظری افکند آن‌گاه بر بندگان گفت: «گمان می‌کنم در خواب چهارحشره دیدم که آن‌ها را عقربی پیرامون یک درخت بلوط سفت و سختی دنبال می‌کرد. لعن و نفرین بر هر خواب‌رنج آور و زشت».

ملکه چشمانش را روی هم گذاشت و خوابید. دوباره صدای خرخرش در سرسرا پیچید و بندگان چهارگانه بر حسب عادتشان به باد زدن و خنک کردن وی ادامه دادند.

در این هنگام گریه می‌میو کرد و گفت: «باد زنید، خنکش کنید، ای کووان و کودنان! شما باد نمی‌زنید مگر آتشی که می‌رود وجودتان را تل‌خاکستر کند».^(۲۵)

گریه در قامت روشن‌فکری، بندگان را به آزادی چون رهایی از شر عبودیت ذلت‌آور برده‌خواه فرامی‌خواند و ملکه نیز نماد تمام‌خواهی و خودکامگی است که به سرسپردگی محض

۲۵ - تحلیل چمران؛ حیران، طلاهدار و حیران، برگردانی از نگارنده، نشر کلبه معرفت، تهران.

دعوت می‌کند و خلیل جبران چه قدر نیکو در این حکایت، آزادی را آزادانه به تصویر کشیده است.

جبران در داستان یوحنا^(۲۶) برداشت ناصواب از تعلیمات انجیل را یکی از موانع تحقق آزادی می‌داند. داستان یوحنا، داستان چوپانی است که گوسفندانش وارد حریم کلیسا شده و قدری از علف‌های آنجا خورده‌اند اما یوحنا باید هزینه‌ی علف‌ها را پرداخت کند و گرنه جان خود و گوسفندانش در خطر می‌افتد؛

«پیشوا نظری به او انداخت و با ریشخند گفت: «ای نادان، صومعه هیچ در حق تو گذشت نخواهد کرد - چه فقیر باشی چه غنی - پس مرا به امور مقدس سوگندمده، چرا که ما نسبت به اسرار و نهفته‌های آن از تو داناتریم. اگر می‌خواهی گوساله‌ات را با خود ببری باید سه دینار در قبال آن‌چه از کشت تلف کرده‌است بپردازی»»^(۲۷)

آن‌جاست که وی پاسخ‌هایش را با کلمات انجیل، متبرک و معطر ساخته، پاسخ تند و تیزی به آنان می‌دهد و داستان ساده‌دل ولتر^(۲۸) را به ذهن‌ها متبادر می‌کند:

۲۶ کتاب عروسان مرغزار در باغ پیامبر ص ۱۲۷

۲۷ همان ص ۱۳۵

۲۸ فرانسوا ماری آروئه؛ معروف به ولتر، نویسنده‌ی مشهور فرانسه در بیست و یک نوامبر ۱۶۹۴ م در پاریس متولد شد و در سی می ۱۷۷۸ م در همان شهر درگذشت. وی در جوانی از حکومت استبدادی رنج بسیار دید چنان‌که در بیست و سه سالگی به گناه سرودن اشعاری در محو نایب‌السلطنه فرانسه به زندان باستیل افتاد و پانزده ماه در زندان ماند. وقتی از

تصویری دیگر
از نسبت دین
و آزادی در
داستان یوحنا

«ای سنگ‌دلان، به این شهرها و روستاهای بینوا بنگرید. در خانه‌هایش بیماران بر بستر درد به خود می‌پیچند و روزگار ناامیدان در زندان‌هایش فنا می‌شود. و گدایان در برابر درهایش لابه و زاری می‌کنند و غریبان بر راه‌هایش خفته‌اند. و بیوه‌زنان و یتیمان در مقبره‌هایش نوحه‌سرمی‌دهند. و شما در این‌جا از آسایش و تن‌پروری و تنبلی برخوردارید. و از فرآورده‌های کشت‌زارها و خمیرهای درختان تاک لذت می‌برید. و به عیادت بیماری نمی‌روید و زندانی‌ای را نمی‌جوید و به گرسنه‌ای غذا و به غریبی پناه و به محزونی تسلی نمی‌دهید. شاید به آن‌چه در نزد خود دارید کفایت کنید و به آن‌چه با نیرنگ خود از پدرانمان غصب کردید قانع باشید، شما دستانتان را مانند سرافعیان دراز می‌کنید و به سختی دست رنج بیوه‌زنان و پس‌انداز کشاورزان برای روزگار پیری را می‌ستانید.» (۲۹)

در داستان بهلول از خود خلیل جبران که در کتاب «طلایه‌دار و حیران» با برگردان نگارنده به جام طبع ریخته شده،

داستان بهلول
از خلیل جبران
تمثالی از
رازآلود بودن
دین

زندان‌رهای یافت نایب‌السلطنه برایش شهریه‌ای مقرر داشت. آثار معروف ولتر در دوران جوانی بیش‌تر قطعات نمایشی و مباحث تاریخی و علمی است. ولتر در سیاست و فلسفه بانوی انسانی تازه نگشت، بلکه به قول خود اسلیمی گذشته را ویران کرد. نسبت به دین بسیج خصومت می‌ورزید و در این دشمنی گاه از سرحد غرض و القام و دروغ نیز می‌گذشت.

دین و تصویر گونه‌گون از آن آدمی را به واقع در حیرت و شگفتی شگرف فرومی‌برد:

«در دوران پیشین، مردی از صحرا به سمت شهر بزرگ «شریعت» آمد. او یک بهلول خیالی بود و هیچ کالایی جز لباس و عصایش نداشت. در خیابان‌های شهر می‌گشت و درباره‌ی مجسمه‌ها و برج‌ها و قصرهای آن شهر با شگفتی می‌اندیشید؛ برای این که، شهر «شریعت» در اوج زیبایی بود. بهلول از میان و لابه‌لای ایوان‌های افراشته، عابران را مخاطب قرار می‌داد و از شهرشان و شگفتی‌های شهرشان سؤال می‌کرد نه زبانش را می‌فهمیدند و نه او زبان ایشان را.

در نیمه‌ی روز بود که بهلول در برابر مسافرخانه‌ای بجلد گسترده با معماری بکر و بدیعی ایستاد که مردم به آن وارد می‌شدند و شاد و گشادرو از آن بیرون می‌آمدند. بهلول با خودش گفت: «شکی نیست، این جا زیارتگاهی مقدس است»؛ پس با واردشوندگان وارد شد.

ورود بهلول به
مسافرخانه به
تصویر
زیارتگاهی
مقدس

وقتی بهلول خودش را با بزرگان قوم، مردان و زنان، نشسته بر سفره‌های دل‌ریا دید، که می‌خوردند و می‌نوشیدند و موسیقی پیشگان و نغمه‌سرایان، گوش‌هایشان را با ترانه‌ها و نواهای طرب‌انگیز می‌آراستند بر حیرتش افزون‌تر و افزون‌تر می‌شد. سپس بهلول در آن هنگام با خودش گفت: «من گم‌شده‌ام» این آن عبادتی نیست که گمان می‌کردم لابد این

سفره‌ای است که امیر، آن را برای اطرافیان خویش آماده کرده است تا حادثه‌ای بزرگ را یادآوری کنند. در همان دقیقه، مردی نزدیک شد گمان کرد که او بنده‌ی امیر است، پس آن مرد از وی خواست که با نشستگان بنشیند بهلول هم نشست. گوشت‌ها، شراب‌ها، شیرینی‌ها از فاخرترین و بااشته‌آورترین‌شان به او داده شد، بهلول با اشتهای هر چه تمام‌تر می‌خورد و می‌نوشید.

همین که سیر شد مصمم شد برگردد اما به در نرسیده، مردی تنومند با لباسی فاخر به وی نزدیک شد و او را متوقف کرد. بهلول با خودش گفت: «شکی نیست؛ این خود امیر است» پس در برابرش خم شد و محترمانه به وی سلام کرد و با زبان قبیله‌اش از او سپاس‌گزاری کرد. اما مرد تنومند او را با زبان شهر، خطاب قرار داد و گفت: «آقای من! بهای غذایت را پرداختی».

بهلول چیزی نفهمید اما دوباره از صمیم دل از او سپاس‌گزاری کرد. مرد تنومند توانگرانه و زورمندانه در چهره‌ی وی خیره شد، خوب دریافت که در شهر ناشناس است و از لباس کهنه‌اش پی برد که از نعمت ناداری برخوردار است و چیزی ندارد که با آن بهای غذایش را بپردازد. پس ندانان کفی زد و فوراً چهارتن از نگهبانان شهر آمدند و دست پر سینه در مقابل مرد تنومند ایستادند و او ماجرای بهلول را برایشان نقل کرد. ایشان فوراً وی را دست‌گیر کردند و دو نفر در چپ و دو نفر در راست

او روانه شدند. امّا بهلول درباره‌ی لباس‌های زربافت آنان می‌اندیشید در حالی که نزدیک بود از شادی بال گسترده و به پرواز درآید. در اندورن خود می‌گفت: «تردیدی نیست که اینان از بزرگان شهرند». نگهبانان او را بردند و به سرای دادگاه وارد کردند، بهلول در برابر خود در صدر آن سرسرا مرد بزرگی را دید که بر جایگاه رفیعی نشسته است. شکوه و هیبتش از بزرگی او حکایت داشت و ریش سفید افتاده بر سینه‌اش بر هیبت قامتش می‌افزود، گمان می‌رفت که او خود پادشاه است و از این که در برابر او قرار گرفته بود دلش از شوق بال درمی‌آورد.

نگهبانان دادخواستشان را به قاضی دادند و قاضی، وکیل مدّعی علیه و وکیل مدافع بهلول را تعیین کرد. دو وکیل یکی پس از دیگری بلند شدند و دلائلشان را عرضه کردند. امّا بهلول گمان کرد که آن دو از جانب پادشاه از وی پذیرایی می‌کنند و به او خوش آمد می‌گویند. پس درباره‌ی هرآنچه درباره‌ی وی اتفاق افتاده بود؛ دلش آکنده از عواطف سپاس و شناختی زیبا نسبت به پادشاه و امیر شد.

در پایان محاکمه، قاضی، حکم را درباره‌ی بهلول صادر کرد: «باید جرمش، بر لوحی نوشته و بر سینه اش آویزان شود سپس سوار بر اسبی عریان در شهر گردانده شود و شیپور زنان و طبل کوبان هم در پیشاپیش وی حرکت کنند».

حکم فوراً اجرا شد بهلول را بر اسبی عریان سوار کردند و در خیابان‌های شهر بگرداندند و شیپور زنان و طبل‌کوبان در پیشاپیش حرکت می‌کردند، ساکنان شهر با شنیدن صدای طبل و شیپور می‌دویدند و از رُست و حال بهلول قاه‌قاه می‌خندیدند کودکان پشت سرش خیابان‌خیابان، گروه‌گروه می‌دویدند. اما بهلول با چشمانی درخشان، آکنده از شادی و حیرت به آنان می‌نگریست، حیرت و شگفتی از وی گرفته بود آنچه باید می‌گرفت، برای این که بهلول معتقد بود تخته‌ای که بر سینه‌ی وی آویزان شده همان مدالی است که پادشاه آن را برای رضایت از دیدار وی به عنوان پیش‌کشی بر گردنش آویخته است و آن کاروان می‌رود تا به دیدار حضرتش نایل آید.

آن‌گاه که او سوار بود و دسته‌ها او را احاطه کرده بودند، حادثه‌ای شگفت اتفاق افتاد، در میان آنان صحرانشینی از قبیله‌ی خود دید، دلش آکنده از شادی شد؛ با صدای بلند او را ندا زد، دوست من! به خدای قسمت می‌دهم به من بگو اکنون ما کجاییم؟ آیا این شهر همان شهری نیست که پیرانمان آن را شهر آرزوها و خواهش‌های دل، و ملتش را ملتی سخاوتمند و بسیاربخشنده می‌نامیدند؛ ملتی که عابر پیاده را در قصرهایشان می‌نوازند و او را با امیرانشان همراه و همدم می‌کنند و پادشاه‌شان دروازه‌های شهر را که از آسمان فرود آمده همراه با نگهبانان و جنگ‌جویان به روی ایشان می‌گشایند و شادباش می‌گویند؟!

حیرت بهلول و
مواجهه‌ی وی
با صحرانشینی
از قبیله‌ی
خویش

صحرائشین هرگز سخنی بر لب نیاورد، خندید و سرش را تکان داد.

کاروان مسیرش را ادامه می داد و بهلول که شراره های شوق از چشمانش زبانه می کشید با قامتی فراخ و گردنی افراشته به پیش می رفت و نور از چشمانش می تراوید.^(۳۰)

مگر نه این است که همه ی ما بهلول هایی هستیم که در مساحت رازآلود تجربه ی دینی و آموزه های پر رمز و راز شهر شریعت سراسر وجودمان شراره ی حیرت می شود؟!

رفتار بیرونی متولیان دین و مفسران رسمی آنان و افتادن آنان در پارادوکس نظر و عمل که با شیرین ترین و نغزترین کلامی در زبان حافظ ما آن حافظه ی تاریخی ما ایرانیان (واعظان کاین جلوه در...) ^(۳۱) متبلور شده هرگز از نقد قندآلود و شکرریز جبران بیرون نیست.

داستان «راهب و حیوانات درنده» ادعای دروغین اینان را در عشق ورزی به نقد می کشد و می گوید: پشمینه پوش تندخو، فقیه متکشف متکبر و امام سجاده به دوش مسجد، بویی از عشق ورزی نبرده:

داستان راهب
و حیوانات
درنده، نمادی
دهگیر در نقد
عشق ورزی
پشمینه پوشان

۳۰. خلیل حیران؛ حیران، طلایه دار و حیران، برگردانی از نگارنده، نشر کلیه معرفت، تهران،

مار ۸۳، ص ۱۸

۳۱. حافظ؛ شمس الدین محمد، دیوان حافظ، تصحیح قزوینی، غنی، انتشارات اساطیر، چاپ

دوم، مار ۱۳۶۸، غزل ۱۹۹، بیت ۱

«در روزگاران پیشین راهبی در میان تپه‌های سرسبز
زندگی می‌کرد که روانی زلال و دل اسپید هم چون برف داشت.
همه‌ی چهار پایان بری و پرندگان جوی زوج زوج به نزد وی
می‌آمدند و شادمان و خندان با وی نردسخن می‌باختند و گوش و
هوش بر لب‌های وی داشتند. رشته‌ی عذوق و محبت چنان
آنان را به هم می‌رشت که تا غروب خورشید با هم سر می‌کردند
و سرانجام کار راهب برکاتش را بر آن‌ها ارزانی می‌داشت و آنان
را به باد و جنگل‌ها می‌سپرد.

روزی از روزها که راهب از عشق حرف می‌راند
یوزپلنگی سرش را بالا کرد و به راهب گفت: «شما که برای ما از
عشق حرف می‌زنید درباره‌ی معشوقه‌تان هم سخنی گوئید او
کجاست ای آقای من؟»

راهب گفت: «من معشوقه‌ای ندارم».

آن هنگام فریاد شگفت و اعجاب درندگان و پرندگان
بالا گرفت که: «چگونه راهب می‌تواند برای ما از الفت و عشق
سخن گوید در حالی که خود از آن بویی نبرده و لبی
ترنکرده است؟! وحشیان و پرندگان، نرم‌نرمک از میان جمع،
راهشان را کشیدند و رفتند و راهب را تنها، تحقیرکنان رها کردند.
شامگاه آن روز راهب به دیر برگشت و خود را به
زیرانداز حصیرینش افکند در حالی که چشمانش بر زمین

دوخته شده بود با گریه‌ای تلخ، مدام دستانش را بر سینه‌اش می‌کوفت. (۳۲)

خلوص و سادگی و صداقت راه‌داران دین و ره‌نمایان آن از منظر خلیل جبران یگانه راه تزریق معنویت در پیروان دینی است و چه زشت است زهدفروشی و ابزک کردن و وارونه نمودن آموزه‌های دینی در این مسیر و مسیر؛

داستان «قدیس و دزد» تابلوی گویای این نگاه است و درجه و لایه‌ای از اندیشه‌های این مرد را درباره‌ی دین و متولیان آن نشان می‌دهد:

داستان قدیس
و دزد غادی
ده‌گسر در
درمان گری
دین

«به نوجوانی در صومعه‌ای آرام که میان تپه‌ها قرار داشت قدیسی دیدم. ما درباره‌ی ماهیت فضیلت بحث می‌کردیم که دزدی که از تپه بالای آمد نظر ما را به خود جلب کرد خستگی، کاملاً او را رنجور کرده بود. به صومعه که رسید دو زانو در برابر قدیس نشست و به او گفت: «ای قدیس دل‌سوز، من نزد تو آمده‌ام تا آرامشی بخواهم چون گناهان من از بالای سرم بالا رفته است». قدیس به او جواب داد: «فرزندم گناهان من هم از فرق سرم فزاتر رفته است».

۳۲ - طلایه‌دار و حیران، حیران خلیل جبران، برگردانی از نگارنده، نشر کلبه معرفت، تهران،

دزد به او گفت: «ببخشید سرورم، من دزد و راهزنم، محال است شما مثل من باشید» قدیس جواب داد: «فرزندم این پندار و گمان توست و من هم به حقیقت مانند تو دزد و راهزنم». دزد به او گفت: «چه می‌گویی آقای من، من قاتلم و خون بسیاری از مردم در گوش من سوت می‌کشد». قدیس به او جواب داد: «فرزندم من هم قاتلم و در گوش من خون بسیاری بفریادند».

دزد به او گفت: «بزرگ من، من بدی‌هایی مرتکب شده‌ام که غیر قابل شمارش است، جنایت‌های من بی‌کران است چگونه خودت را با من برابر می‌نهی در حالی که تو آری تو مرد نیکوکار خدایی؟!»

قدیس به او جواب داد: «اگر تو زیادی و فزونی بدی‌ها و شرارت‌های مرا بدانی هرگز بدی‌هایت را بر زیان نخواهی آورد. آن‌گاه دزد میخ کوب شد و به مدت زمانی طولانی به قدیس خیره شد. چشمانش لبریز از خوف و شوق بود و بدون این که لبی تر کند راه خویش کشید و رفت.

من که تا آن لحظه ساکت بودم رو به قدیس کردم و از او پرسیدم «چه چیزی شما را واداشت که به خودتان بدی‌هایی را نسبت دهید که هرگز آن را انجام نداده‌اید؟! ای سرور من آیا نمی‌بینید که این مرد رفت و دیگر از باورکنندگان دعوت شما ایمان‌آوردگان به پیام و بشارتتان نخواهد بود؟!»

قدیس جواب داد: «آری فرزندم تو درست گفتی او دیگر از باورکنندگان دعوت من نخواهد بود اما من حقیقت را برایت خواهم گفت: او برگشت با دلی آکنده از آرامش».

همان لحظه آواز دزد را شنیدیم که از دور می‌خواند؛ آوازی که بیابان‌ها هم انعکاس صدای آکنده از شادمانی و آرامش وی را تکرار می‌کردند.^(۳۳)

مگر نه این بود که دزد آرامش می‌جست و آرامش را از یک پیر معنا طلب می‌کرد؟! به واقع باید درمان پیر را در این ماجرا با توسل بر هر حیلۀ ستود.

به همین معنا من بحث را در دو حیطه مطرح می‌کنم، یکی بحث برون‌گرایانه نسبت به مقوله‌ی دین و آزادی است و دیگری درون‌گرایانه:

ابتدا تعریفی از آزادی ارائه می‌دهیم. این تعریف نیست بلکه گشودن چهره‌ای و لایه‌ای از آزادی است. از دین هم تعریفی را بیان خواهیم کرد و این دو تعریف را باهم مقایسه خواهیم کرد و نسبت این دو را خواهیم سنجید:

آزادی به معنی یافتن، کشف یا خلق فرصتی برای سؤال کردن است. (صرف نظر از تعاریف مختلف درباره‌ی آزادی) اگر ما این تعریف را اندکی بکاویم با مفاهیم و ارکان مهمی سر و

رأی نگارنده
پیرامون نسبت
دین و آزادی

تعریف آزادی

۳۳. خلیل جبران، جبران، طلاهدار و حیران، برگردانی از نگارنده، نشر کلبه معرفت، تهران،

کار خواهیم داشت. یکی از آن مفاهیم یافتن و کشف کردن است یا به عبارت دیگر خلق و ایجاد کردن است. یافتن یک فرصت، یافتن یک زمان، کشف یک فرصت برای سؤال کردن.

و کین آزادی به مقوله‌ی سؤال برمی گردد. ممکن است سؤالی در ذهن بجوشد که چرا شما به سؤال تکیه می‌کنید؟ برای این که سؤال کردن فوق‌العاده مهم است. یکی از تمدن‌شناسان می‌گوید: شماره‌ی معکوس اضمحلال تمدن‌ها زمانی آغاز می‌شود که حاکمان به سؤال‌های جدید پاسخ‌های کهنه می‌دهند. وقتی حاکمان یا متولیان یا صاحبان یک تمدن به سؤال‌های جدید پاسخ‌های کهنه عرضه می‌کنند در این جا است که به تعبیر توین‌بی^(۳۴) آن تمدن از بین خواهد رفت. این جا سؤال کردن به معنای سؤال کردن آبکی و سطحی نیست؛ چون داستانی در مثنوی که یک کیسی آمد پس گردن کسی دیگری سیلی زد بعد از او پرسید که:

آن یکی زد سیلی‌ای مرزید را
حمله کرد او هم برای کید را
گفت: سیلی زن سوالت می‌کنم
پس جوابم گوی و آنگه می‌زنم
بر قفای تو زدم آمد طراق

۳۴. رک: توین‌بی، آرنولد، تاریخ تمدن (تحلیلی از تاریخ جهان از آغاز تا عصر حاضر)، ترجمه‌ی

دکتر یعقوب آژند، چاپ دوم، انتشارات مولا، ۱۳۶۴، صفحه‌ی ۱۴

یک سؤالی دارم ایسن جا در وفاق
این صدا از دست من بوده است یا
از قفاگاه تو ای فخر کیا. (۳۵)

شخصی می آید پس گردن کسی سیلی ای می زند و
می گوید من پیش از هر اقدام می خواهم سؤالی کنم و آن این است
که تو باید برای من روشن کنی که این صدا از دست من بوده یا از
پس گردن تو. واقعا برای من این جا سؤال مهمی ایجاد شده است.
این فرد جواب می دهد که تو که بی دردی همی اندیش این. من
دردمندم و فرصت اندیشیدن را ندارم اما اجازه بده یک سیلی هم
من پس گردن تو بزنم بعدا شما می توانید تجربه کنید که صدا از
دست من بوده یا از پس گردن شما. یا از هر دو بوده به هر
صورت شما آن را درک خواهید کرد.

منظور از سؤال کردن این نوع سؤال کردن نیست.
سؤال کردن به معنی مطلق خواستن است که چهار سمت و سو را
طی می کند. سؤال از خداوند - سؤال از طبیعت - سؤال از
هم نوعان و سؤال از خویشان. ما با سؤال کردن از خودمان،
خداشناسی و انسان شناسی خودمان را تنظیم می کنیم.
هر سؤالی، شعله ای است، حرکت و تغییری است که
جنبندگی را در آدمی ایجاد می کند. انسانی که سؤال نمی کند یا

جهت های
چهارگانه ی
پرسیدن

نمی‌پرسد، مثل برکه‌ای است که آفتاب روزگار بر او می‌تابد و آب او بخار می‌شود و خشکیده و گندیده می‌شود اما با سؤال کردن، آدمی حرکت می‌کند و تغییر می‌کند نفس سؤال کردن یک موجود دیگری می‌آفریند به نام مسئول.

انسان سؤال‌کننده همیشه در برابر خودش مسئولی دارد. مسئول، در جامعه‌ی ما یک معنای دیگری پیدا کرده است و آن این است که رئیس است دستور می‌دهد، فرمان می‌دهد و تقدیم می‌شود اما معنای ساده و لفظی مسئول، یعنی، کسی که از او سؤال می‌شود. مسئول، انسانی است که همیشه در معرض سؤال‌های مختلف قرار می‌گیرد و مشروعیت مسئولیت او در گرو پاسخ‌های تازه و کارآمدی است که می‌دهد.

انسان آزاد، انسانی است که فرصتی را کشف می‌کند، خلق می‌کند تا به سؤال کردن بپردازد. این سؤال کردن یا از خود است

به کجا آمده‌ام آمدنم بهر چه بود
به کجا می‌بری آخر نمایم وطنم

از خودش سؤال می‌کند که من چگونه موجودی هستم. من در این عالم چه باید بکنم. فلسفه‌ی وجودی من چیست اگر در این عالم نیاشم چه می‌شود. هدف از آفرینش من چه بوده است آیا من موجود مجبوری هستم یا مختار، من محققم یا مقلد، خالقم یا مخلوق، زادن و فرزودن و بودن و مردن من فلسفه دارد یا نه، من

جلد شده از نیستانم یا تنهای تبعید شده به این دیر خراب آباد، با
 نطق، هستی ام معنادار یا با عشق و عاطفه یا ابزارهای اقتصادی
 یا زبان؟ که به تعبیر گادامر^(۳۶) فیلسوف زبان شناس معاصر: «اگر
 من واژه‌ای برای چیزی در اختیار نداشته باشم، آن چیز برای من
 وجود ندارد. پس وجود یا عدم وجود در زبان رخ می‌دهد. بدون
 زبان ادراکی وجود ندارد». این‌ها سؤال‌های مختلفی هستند که فرد
 نسبت به خود می‌تواند عرضه کند و در خور خویشتن،
 خویشتن‌شناسی خود را سامان‌دهی کند و قافیه و قیافه‌ی خود را
 معین کند.

با طرح این سؤال‌ها، او به مرحله‌ای از آزادی
 قدم می‌گذارد. سؤال دیگر می‌تواند سؤال از هم‌نوعان باشد. یعنی،
 انسان آزاد، همیشه دغدغه‌ی این فرصت را دارد که آزادی او در
 کوه و بیابان و دشت نیست چنین آزادیی لجام گسیختگی است و
 با توحش به اندازه‌ی تاری مو فاصله ندارد پس آزادی او در اجتماع
 است و چه نسبتی می‌تواند با هم‌نوعان داشته باشد آزادی‌اش تا
 کجا امتداد خواهد داشت تا آزادی دیگران یا له کردن آنان؟ پس
 فونکسیون اخلاق و قانون کدام است؟ که در همین نوع
 سؤال کردن متولد می‌شود. از هم‌نوع خود سؤال بکند که چه
 سؤال‌هایی من باید بکنم که به معرفت‌های گوناگون و احتمالاً
 متضاد دست پیدا کنیم.

فرق آزادی با
 لجام گسیختگی

قله‌ی سوم آزادی فلسفی، سؤال از طبیعت است نحوه‌ی مواجهه‌ی ما با طبیعت بی‌شکّه در معیشت و شریعت ما تأثیر خواهد داشت؛ «ابوریحان بیرونی»^(۳۷) چون «لانتوزو»^(۳۸) وقتی که با طبیعت مواجه می‌شود می‌گوید: طبیعت، دوست ماست. وقتی طبیعت، دوست ماست باید با طبیعت رابطه‌ی دوستانه برقرار کرد. طبیعت، یک فلزِ گران‌بها و ارزشمندی به نام طلا را در دل خودش پرورش می‌دهد و ما انسان‌ها به منزله‌ی حاملان و قابله‌های این طبیعت هستیم ما قابله‌ی طبیعتیم. طبیعت بزرگ شده‌است. طبیعت، دوست ماست و یک فلزِ گران‌قدری به نام طلا را در دل خود دارد. وقتی که ما انسان‌ها با این مادر، با این مادر آبستن مواجه می‌شویم، و نقش قابله را ایفا می‌کنیم. لذا این جاست که ما با طبیعت، با محبت مواجه می‌شویم برای این که می‌خواهیم فرزندش را برای ما سالم تحویل بدهد. در این نگرش به طبیعت اسلّت که شعر و شاعری در میان ما متولد می‌شود. یکی از مهم‌ترین خاستگاه‌ها و پاگرفتن شعر و شاعری، دوست دیدن طبیعت است. وقتی طبیعت، دوست ما باشد و ما با طبیعت،

۳۷. ابوریحان بیرونی؛ محمد بن احمد خوارزمی بیرونی، از اجداد مهندسين و بزرگان علوم ریاضی؛ او یکی از نوادر زیرکان اعصار و غنای کامل هوشندی و زیرکی و شدتِ عملِ ایرانی است؛ زادگاه در بیرون خوارزم بوده.

احساس خصومت پیدا نکنیم و دشمن ما نباشد در دل آن خواهیم نشست و به شعر و شاعری خواهیم پرداخت و نواها و نغمه‌هایش را در قالب شعر در خواهیم آورد. احساس امنیت از ناحیه‌ی طبیعت بر ذهن و ضمیر ما خیمه خواهد افکند. من ارزش گذاری نمی‌کنم که چنین نگرشی خوب است یا بد. می‌خواهم بگویم که نگرش به طبیعت در معرفت ما هم اثر می‌گذارد تا قرن پانزدهم این اندیشه، به قوت رایج و راسخ بود. اما با ظهور متفکران و فیلسوفان ماتریالیستی چسبون «فرانسیس بیکن»^(۳۹) ورق برگشت. وی می‌گفت که «ما نیازمند انقلابی بی‌رحمانه در افکار و روش‌ها هستیم. طبیعت را شلاق بزنید تا قانون‌هایش را برای شما کشف کند. طبیعت، نه تنها دوست نیست بلکه خصمی بیش نیست».

نگاه
فرانسیس بیکن
به طبیعت

طبیعتی که برای آدمی سیل، زلزله، معلول بالذات، مرگ و گرسنگی می‌آورد عزمش را جزم کرده است که آدمی را از بین ببرد؛ چنین طبیعتی و دیدگاه وی دشمن محسوب می‌شود. با تصویر طبیعت به منزله‌ی دشمن، تئوری‌ها و معرفت‌های دیگری متولد می‌شود. از جمله‌ی این تئوری‌ها و معرفت‌ها یکی این است

نسبت پیدایش
تکنیک و
تکنولوژی با
تصویر طبیعت
به منزله‌ی
دشمن

۳۹: فرانسیس بیکن فیلسوف انگلیسی (۱۵۶۱-۱۶۲۶ م) از رجال انگلستان که پدرش از اشرافان ملکه الیزابت بود. بیکن علی‌رغم مفاسد اخلاقی‌اش فیلسوفی بزرگ و نویسنده‌ای توانا بود. بزرگ‌ترین خدمت وی به فلسفه تدوین و استوار ساختن و ترویج روش استوار در علوم تجربی بود.

که تکنولوژی و تکنیک‌ها متولد می‌شود، یعنی، گویا فرد احساس می‌کند که باید در برابر طبیعت مجهز و آماده باشد. هر لحظه ممکن است طبیعت او را از بین ببرد. سؤال‌های مختلف دیگری را می‌توان درباره‌ی طبیعت مطرح کرد.

اما سؤال مهم و اساسی که در جامعه‌ی ما خصوصاً مطرح است سؤال از خداوند یا به عبارت دیگر رابطه با خداوند است اگر دین را به معنی «ایجاد فرصتی برای رابطه با خداوند» در نظر بگیریم که تصور نمی‌کنم کسی با این تعریف مخالفتی داشته باشد. «دین یعنی، رابطه با خداوند» و «دین دار، کسی است که مرتبط با خداوند است» پس شخص دین دار به دنبال کشف و خلق فرصتی است تا از خداوند سؤال کند. به تعبیر دقیق‌تر با خداوند مرتبط باشد و دین، طناب و راهی بل شاهراهی است که یک سر آن به ید پیامبران و متذوقان تجربه‌ی دینی است و یک سر آن به دست مردم. در این جااست که دین با آزادی گره می‌خورد. یعنی، دین در قصر آزادی به سان یکی از خانه‌ها و لایه‌های آن قصر و در رشته کوه آزادی مانند کوهی در کنار سایر کوه‌ها نمود پیدا خواهد کرد. پس نسبتی که در این تحلیل میان دین و آزادی برقرار و بردوام می‌شود نه نسبت تنافی و تضاد است بلکه دین به ضلعی از ضلع‌های آزادی مبدل می‌شود. دین برای دین بودن، خود را با آن می‌چسب می‌زند برای این که انسان آزاد

انسانی است که فرصتی می‌یابد تا چهار سمت را در سؤال کردن
درنوردد.

خداوند، طبیعت، خود و هم‌نوعان

انسان دینی سعی می‌کند فرصتی به‌دست‌بیاورد تا با
خداوند رابطه برقرار کند. انسان آزاد، انسانی که به آزادی
می‌اندیشد و دغدغه دارد. پیوسته به این نکته می‌اندیشد که چه
تصویری از خداوند باید ارایه‌بشود تا آزادبودن آدمی محوشود
به عبارت دیگر آزادی در برابر آزادی قرارنگیرد. ما برای آزادی
هم قبل از دین حاجت‌داریم هم بعد از دین. اگر آزادی قبل از
دین را از ما بستانند دین ما تقلیدی و عادت‌ی و موروثی می‌شود.
میراثی می‌شود که از نیاکان به ما خواهدرسید و «مرد میراثی چه
داند قدر مال»^(۴۰). حتی عادت هم می‌شود عادت که شد خلاف
عادت دشمن می‌شود لذا کم‌ترین دشمنش خرد و خردورزی
خواهدبود. به عبارت دیگر وقتی که عادت به میان آید عقل
رخت برخواهدپشت. عادت یکی از دشمنان عقل است وقتی که
دین تکراری، عادت‌ی، تقلیدی و موروثی می‌شود جامه‌ی کهنگی
به‌تن می‌کند، دین که کهنه می‌شود خدای آن دین هم کهنه می‌شود:

بی‌زارم از آن کهنه‌خدایی که تو داری

هر روز مرا تازه خدای دگرستی

نسبت عقل و
عادت از نگاه
مولا علی (ع)

۴۰. مثنوی معنوی؛ دفتر دوم، بیت ۳۷۲ (....) رستمی جان کند بجان یافت زان

این تازه خدای دگر در سؤال کردن آدمی ایجاد می شود. آدمی با سؤال کردن تازه می شود و چون آدمی تازه می شود دین او هم تازه می شود و چون دین او تازه می شود خدای او هم تازه می شود. بدیع السماوات می شود و جذایت و زیبایی از رنگ و روی او خواهد بارید. لهذا نقی کهنه گرایی از همین زاویه رخ می دهد که:

گر نباشی تو نخل وار ایشارکن
کهنه بر کهنه نه و انبارکن
کهنه و گسندیده و پوستیده را
تحفه می بر بهسر هر نسادیده را
آن که نو دید او خریدار تو نیست
صید حق است او گرفتار تو نیست^(۴۱)

خداوند خود تازه بین است و تازه نگر و دنبال تازگی ها می گردد و انسان ها برای قدم گذاشتن در وادی تازگی بر نعلین سؤال و جواب سوار می شوند. و اگر دین به معنای ایجاد فرصت و خلق فرصتی برای رابطه با خداوند باشد چقدر بهتر نقش خود را ایفا خواهد کرد. ما به آزادی پس از دین هم نیازمندیم، یعنی، این دین را باید آزادانه نگه بداریم. ماهی ایمان در حوضچه ی

آزادی فربه‌می‌شود و ستاندن آزادی پس از دین به مثابه ستاندن آب از ماهی است. ما باید بتوانیم آزادانه با خدای خویش رابطه برقرار کنیم. خداوند از منشورهای گونه‌گون بر ما می‌تابد و دیدن پدیده‌ای واحد را از مناظر و چشم‌اندازهای گوناگون به ما یاد می‌دهد. بر گرفتن نگرش‌های مختلف شیوه‌ای خدایی است.

گاهی خداوند در جامه‌ی پلیس است یا ریاضی‌دان یا منطقی‌دان. گاهی پدری سخت‌گیر است. به تعبیر لوتر، خدای پاپ، تحمیل‌کننده‌ی فضایل خشک و خالی است. (پاپ، لوتر را از کلیسا طرد کرده‌بود و وی، دست‌خطِ پاپ را در آتش انداخته‌بود) لوتر می‌گفت: «کتاب مقدس، مومی است که هر کس به میل و سلیقه‌ی خویش می‌تواند آن را کش دهد».^(۴۲) پاپانی که دست تفقد و قدسیت بر سر پادشاهان می‌کشیدند و تاج پادشاهی بر سرشان می‌نهادند.

اما گاهی خداوند، چهره‌ی یک محبوب را به تن می‌کند چون انسانی است که با ما نبرد سخن می‌بازد. اگر از خداوند تصویر انسانی ارایه‌نشود با آزادی انسان منافات خواهد داشت. تصویر غیر انسانی از خداوند آزادی را خواهد بلعید و یکی از حلقه‌ها و وصله‌های مهمی که آزادی و دین‌داری انسان را به یک‌دیگر گره می‌زند ارایه‌ی تصویر انسانی از خداوند است.

۴۲. دورانت؛ ویل، تاریخ فلسفه، ترجمه‌ی عباس زریاب‌خوی، شرکت انتشارات علمی و

خداوند به منزله‌ی انسان با بشر مواجه می‌شود و لا یكلف الله نفساً
 الا وسعها»^(۴۳) جامعه‌ی تحقق به خود می‌پوشد. سخن بر سر انسان
 دیدن خداوند نیست بر سر انسانی دیدن وی است.

در جامعه‌ی دینی مقوله‌ی آزادی را از منازل و مناظر
 گوناگون هم می‌توان بررسی و کنکاش کرد. داستان دین در میان
 ما بیش‌تر به داستان آن پیل می‌ماند در مثنوی که همه‌ی ما
 شنیده‌ایم که وقتی که آن پیل را در تاریک خانه‌ای قرار می‌دهند:

پیل اندر خانه‌ی تساریک بسود
 عرضه را آورده بودندش هـنود
 از برای دیدنش مردم بسی
 اندر آن ظلمت همی شد هر کسی
 دیدنش با چشم چون ممکن نبود
 اندر آن تاریکی اش کف می‌بسود
 آن یکی کف به خرطوم اوفتاد
 گفت: همچو ناودانست این نهاد
 آن یکی را دست بر گوشش رسید
 آن برو چون بادبیزن شد بدید
 آن یکی بر پشت او بنهاد دست
 گفت: خود این پیل چون تختی بدست^(۴۴)

۴۳. قرآن مجید: سوره‌ی مبارکه‌ی بقره، آیه‌ی ۲۸۶

۴۴. مثنوی معنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۲۵۹-۱۲۶۴

هندی‌ها پیلی آوردند و در خانه‌ای تاریک قراردادند و مردم آن دیار که تاکنون پیل را ندیده بودند، برای تماشا گردآمدند. از آن جا که تاریکی، سراسر خانه را پوشانده بود، کسی نمی‌توانست آن را ببیند از این رو هر یک از آنان دست بر اندام پیل می‌سود چیزی تجسم می‌کرد. مثلاً آن که دست به خرطوم پیل می‌کشید، پیل را به صورت ناودان تصور می‌کرد، و آن دیگری که دست بر گوش آن حیوان می‌سود خیال می‌کرد که پیل، شیه بادبزنی است. همین طور کسی که دست به پای پیل می‌کشید، آن را به صورت یک ستون تجسم می‌کرد و سرانجام کسی که دست بر کمر پیل می‌کشید می‌گفت: پیل مانند تخت است. حال آن که همه‌ی اینان در اشتباه بودند.

اما وقتی که به تعبیر مولوی:

از نظرِ گره دیدش‌شان شد مختلف
 آن یکی دالش لقب داد آن الف
 در کف هر یک اگر شمع می‌بودی
 اختلاف از گفتشان بیرون شدی^(۴۵)

نگرش یا منظر در این جا نقش مهمی را ایفا می‌کند. موقعی است که ما وارد دمشق می‌شویم و از کوچه و

پس کوچه‌های آن رذمی‌شویم این یک تصویر را برای ما
ارایه می‌دهد:

غم چو بینی در کنارش کش به عشق
از سر ربوه نظر کن در دمشق^(۴۶)

گاهی ما از سر بلندی یا تپه به دمشق توجه می‌کنیم این
درکی از دمشق را برای ما ارایه می‌دهد بنابراین با اختلاف در
منظر، اختلاف مناظر هم حاصل می‌شود ما با قراردادن دوربین‌های
مختلف و تلسکوپ‌های گوناگون، مناظر مختلف و متعددی را
به دست می‌آوریم. حقایق مختلفی را کسب می‌کنیم. ممکن است
این حقیقت‌ها در تعارض با هم باشد. چون حقیقت در سایه‌ی
شناخت مستمر حاصل می‌شود.

داستان دین هم مثل داستان آن پیل بوده است که هر
کسی که دست بر آن زده است قرائتش را حقیقت مطلق
پنداشته است یا همان مسافرخانه‌ای است که بهلول آن را معبدی
می‌پنداشت در صورتی که اگر پرده‌ها کنار می‌رفت و حجاب‌ها
دریده و بریده و زدوده می‌شد و اگر آفتاب حقیقت بر آن می‌تابید
شاید دیدن و فهمیدن و چشیدن آنان جور دیگری می‌بود.

من در این تبیین به مقوله‌ی سؤال کردن فوق‌العاده
اهمیت می‌دهم. و هیچ منافاتی میان دین و آزادی احساس نمی‌کنم.

آزادی یعنی، یافتن و کشف کردن فرصتی برای پرسیدن. آدمی خودش کشف می‌کند و می‌آفریند. فرصت را به معنای زمان و حرکت لحظه‌ها باید گرفت. در گذر و قالب زمان است که پاره‌ای از عناصر ارزش‌ها و احکام در دوره‌ای ارزش محسوب می‌شود و در دوره‌ی دیگر به ضد ارزش بدل می‌شود. چرخ زمان، شیفته‌ی له‌کردن ثابت‌ها و تغییرناپذیرهاست. فی‌المثل، زدن زنان و اختیارکردن برده در دوره‌ای در گذشته رایج بوده‌است و گاهی ارزش تلقی می‌شد اما اکنون به ضد ارزش تبدیل شده‌است. ارزش‌ها تغییر می‌کند و مرگ ارزش‌ها وقتی فرامی‌رسد که ثابت بمانند و پوست‌اندازی نکنند. چون انسان‌ها تغییر می‌کنند احکام هم تغییر می‌کنند. هیچ مبدئی برای پردازش احکام جز انسان وجود ندارد، به واقع احکام برای انسان است نه انسان برای احکام. می‌توانیم بگوییم که انسان‌ها چون مدام در تغییرند سطح دینداری آن‌ها هم جامه‌ی قبض و بسط برتن می‌کند و تأثیرش را در درک همه نوع مفاهیم حتی مفهوم آزادی می‌نهد لذا مواجهه با آزادی تغییر می‌کند.

راز قیام
احکام

وقتی که ولتر می‌گفت: «من آن قدر به آزادی علاقمندم که حاضرم مخالفم در برابر من اظهار سخن بکند و سخن مرا نقد بکند من خودم را فدای او می‌کنم و قربانی مخالفم می‌شوم» و

سخن ولتر
پیرامون آزادی

یا «آزادی، جوانان ما را آلوده دامن بار نمی آورد».^(۴۷) چنین سطحی از آزادی در میان ما نمود پیدا نمی کند و ما فعلاً آن را در حد قانون نگه داشتیم. آزادی یعنی، متابعت از قانون. خود قانون چهارچوب است اگر فردی پیدا بشود که قانون را زیر سؤال ببرد آن موقع چه اتفاقی خواهد افتاد پس بنابر این مفاهیم با در آمدن به منطقه ای، به قلم روی، منظرهای مختلف می یابند و لباس های مختلف به تن می کنند لذا اگر رابطه ی ما با خداوند رابطه ی انسانی نشود این رابطه، با آزادی منافاتی ما پیدا خواهد کرد.

از یک منظر دیگر هم می توان نسبت دین و آزادی را بررسی کرد:

یکی از شخصیت های بسیار مهمی که در این خاک خوابیده است و تلاش فراوان کرده است مرحوم اقبال لاهوری^(۴۸)

۴۷. دورانت؛ ویل، تاریخ تمدن، عصر ولتر، ص ۸۷۸

۴۸. علامه محمد اقبال لاهوری، شاعر متفکر و استاد پاکستانی است، وی آخرین شاعر بزرگ و توانایی است که در شبه قاره ی هندوستان زبان به شعر پارسی گشود، و بر مهدی استادان مقدم خود در آن سامان پیشی گرفت. علو فکر و رفعت خیال و بارهکی اندیشه ها و تنوع احساسات و افکار او به حق شاهسته ی تحسین و اعجاب است. وی از پیشروان و اصلاح طلبان بزرگ مسلمانان هند و از بانیان پاکستان شمرده می شود. آزادی و مشرب نیرومند عرفانی اش به آثار وی صفا و جلای ویژه بخشیده است. وی به سال ۱۲۸۹ در سیالکوٹ واقع در پاکستان غربی ولادت یافت. تحصیلاتش در انگلستان و آلمان انجام گرفت و بعداً به سرمایه ی علمی که از مغرب زمین به دست آورد سرمایه ی فرهنگی اسلامی خود را به میزان بسیار افزود و بدین سبب از آثارش نشانه های ایمان خاص دینی و عواطف عرفانی شرقی و رنگ و بوی لندن هندی اسلامی

است که همه‌ی ما با آثار او و نام او دست‌کم آشنایی نسبی را داریم.

اقبال لاهوری متعلق به قرن نوزدهم است و جزء فیلسوفان خوش‌بین است، تحصیل‌کرده‌ی مغرب‌زمین است و دغدغه‌ی مشرق‌زمین را دارد کسی است که وقتی از او پرسیدند چرا مغرب‌زمین، ترقی و پیش‌رفت کرده‌است پاسخ داد:

قوتِ افرنگِ نه از چنگ و رباب
نی ز رقصِ دخترانِ بی‌حجاب
قوتِ مغرب از علم و فن است
از همین آتش چراغش روشن است^(۴۹)

مغرب‌زمین قوت خودش را از علم گرفته‌است و از همین علم تمدن جدیدش را پایه نهاده‌است.

چه نوع علم و چرا علم؟! علم هم به معنای مطلق آگاهی و جرأت دانستن و پرسیدن و دریدن پرده‌ی نادانی و هم علم تجربی تابع آزمون و خطا؛ برای این‌که آگاهی، وجه ممیز آدمی با حیوان است. انسان، یعنی، موجودی آگاه. و:

آشکار است، آثار او در مجموعه‌هایی به نام «پیام مشرق»، «زبور عجم»، «اسرار و رموز»، «ارمغان حجاز» و «جاویدنامه» چندین بار در پاکستان چاپ شده‌است.

۴۹- اقبال لاهوری؛ عمده، جاویدنامه، مثنوی ابدالی، ابیات

نی ز سحرِ ساحرانِ لاله‌روست	نی ز عربانِ ساق و نی از قطعِ موس
عکمی او را نه از لادنی است	نی فروغش از خطِ لاتینی است

سخنِ اقبال
درباره‌ی رقصِ
پیش‌رفتِ
مغرب‌زمینان

جان نباشد جز خبر در آزمون
 هر که را افزون خبر جانش فزون
 جان ما از جان حیوان بیش تر
 از چه از آن رو فزون دارد خبر
 اقتضای جان چو ای دل آگهی ست
 هر که آگه تر بود جانش قویست^(۵۰)

لذا اگر از مولوی پرسند که وجه ممیز آدمی با حیوان چیست خواهد گفت که آگاهی است. انسان با آگاه تر شدن از حیوان بودن فاصله می گیرد هر چه این اطلاعات و آگاهی ها افزون شود به تبع از حیوان بودن او کم و کاسته می شود. وقتی که از اقبال درباره ی مغرب زمین می پرسند می گوید: آن ها از دختران بی حجاب و از رقص شان این پیش رفت را نگرفتند بلکه از علم گرفته اند.

اقبال لاهوری وقتی که وارد مشرق زمین می شود سعی می کند که به نقد مغرب زمین بپردازد. وی از جمله کسانی بوده است که درباره ی دین بسیار اندیشیده است و نوشته است و جزء مصلحان دینی بوده است. اقبال، کتابی دارد به نام «احیای فکر دینی در اسلام»^(۵۱)، این کتاب ترجمه های مختلفی به خود گرفته است و جزء کتاب های مهم در اصلاح گری دینی است.

۵۰. مثنوی معنوی؛ دفتر دوم، ابیات ۳۳۲۶ تا ۳۳۲۸

۵۱. اقبال لاهوری، محمد، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه ی احمد آرام، نشر رسالت قلم،

لب سخن اقبال لاهوری در این کتاب این است که ما به دلیل قایل بودن به ختم نبوت آزادترین مردمان جهان هستیم. این خیلی سخن مهمی است می گوید: چون دین، خاتمه پیدا کرده است فضا برای آزادی ما باز شده است. من این جمله را بیش تر توضیح خواهم داد اما اجازه بدهید اندکی از تکیه گاه اندیشه ی اقبال هم سخن بگوییم اقبال در دوره ای متولد می شود و اندیشه اش رشد پیدا می کند که جنگ جهانی دوم سپری می شود و در آن دوره است که یکی از متفکران در نوشته های خود می گوید: ما قبل از جنگ های جهانی اول و دوم آن قدر سکینه داشتیم، آن قدر آرامش داشتیم و در امنیت زندگی می کردیم تصویری کردیم که بشری که در دوران گذشته اش با شلاق و استبداد زندانی و حبس شده است اکنون ما به وسیله ی مدنیت، انسانیت، «سیویل سوسایتی» یا جامعه ی مدنی مهار کردیم. اما وقتی که جنگ جهانی اول رخ داد تمام آن بافته های زربافت، تار و پودش از هم پاشید و نقشه ها بر آب شد و این نکته را مسلم گردانید که بشر هم چنان یک موجود وحشی است و اگر به او فرصت داده بشود وحشی بودن خودش را ابراز خواهد کرد.

یکی از متفکرانی که اقبال بیش تر به او تکیه می کند «اشپینگر»^(۵۲) است او کتابی دارد به نام *(Decline of the west)* سقوط غرب، می گوید: وقتی که جنگ

جهانی رخ داد غرب سقوط کرد آن‌هایی که دم از دموکراسی می‌زدند، دم از آزادی می‌زدند و حقوق بشر می‌گفتند بسی شرم‌نده شدند چون هیتلری ظهور کرد و با اتکا بر اندیشه‌های «فیخته»^(۵۳) و شاید هم «شوینهاور»^(۵۴) و «نیچه»^(۵۵) و با اعتقاد

۵۳ یوهان گتلیب (۱۷۶۲ - ۱۸۱۴ م) از فلاسفی قرن هجدهم آلمان و از علای ماوراءالطبیعه است. او در سال ۱۷۹۱ م. در کونیگسبرگ با ایمانوئل کانت ملاقات کرد. وی در سال‌های ۱۸۱۰ تا ۱۸۱۴ م. استاد نخستین دانشگاه برلین بود.

۵۴ شوینهاور؛ آرتور، فیلسوف بدین المانی (۱۷۸۸ - ۱۸۶۰ م) از پدری هلندی و مادری آلمانی زاده شد. پدرش بازرگان و با بضاعت بود. اما او رغبتی به تجارت نداشت و به تحصیل علم بیش‌تر علاقه‌مندی ورزید. چون به هفده سالگی رسید پدرش درگذشت. مادرش نویسنده بود اما به پسر مهری نداشت و به‌زودی پسر و مادر از هم جدا شدند. شوینهاور در واقع مهر مادری را نچشیده بود بنابراین این امر در عقاید او مؤثر افتاد. در دانشگاه نخست به آموختن طب پرداخت، سپس به علوم طبیعی مشغول شد و آن‌گاه به فلسفه روی آورد. در سال ۱۸۱۳ م. با نوشتن رساله‌ای در فلسفه از دانشگاه «پنا» به درجه‌ی دکتری نایل آمد. شوینهاور با هگل و گوته معاصر و با دومی دوست بود. او از فلاسفه تنها به افلاطون و کانت علاقه داشت. وی به سبب آشنایی با یکی از خاور شناسان از عقاید هندوان آگاه شد و نسبت به بودا و تعلیمات بودایی علاقه‌ی تام داشت. مشهورترین کتاب وی در جامعه‌ی ما «جهان هم‌چون تصویر من» است. وی در ۷۲ سالگی به مرگ ناگهانی درگذشت.

۵۵ نیچه؛ فردریش ویلهلم، از فلاسفی قرن نوزدهم آلمان است. به سال ۱۸۴۴ م. در «روکن» از ولایات «ساکس» در خانواده‌ای مذهبی به دنیا آمد و به سال ۱۹۰۰ در شهر «وایمار» درگذشت. پدرش و اجدادش همگی کشیش و از متمصبان پروتستانت بودند. در آغاز جوانی به شاعری پرداخت و پس از مدتی مجلس و دانش‌جویی به استادی فلسفه در دانشگاه «بال» منصوب گشت. دو کتاب «چنین گفت زرتشت» و «اراده‌ی قدرت» از مهم‌ترین آثار اوست. وی معتقد بود برابری مردم سخنی باطل است و منافی پیشرفت بشر است.

راسخ به «داروینسم» اصل تکامل انواع^(۵۶) و لویاتان^(۵۷) «توماس هابز»^(۵۸) و مکتب فوق‌العاده آهینی بنام «فاشیسم»^(۵۹) و «نازیسم»^(۶۰) بر اریکه‌ی قدرت تکیه‌داد و آزادی از میان رفت، میلیون‌ها انسان آواره‌شد و دیکتاتور ما به همان نقطه‌ی آغازین بازگشت که

شما به من رای داده‌اید و مرا برگزیده‌اید.

دموکراسی
انداختن یک
رای در صندوق
نیست

⁵⁶. The origin of Species

⁵⁷. Leviathan

کلمه‌ای است که از اصل عبری در تورات مکرر آمده و عنوان کتابی برای توماس هابز گشته. منظور از آن حیوان آبی قوی و وحشتناکی است که بنا به وصفی که از آن شده است گاه به ازدها و گاه به هنگ مانند است. منظور هابز از انتخاب این نام برای کتاب خود آن بود که برساند قدرت دولت با حکمران فوق قدرت‌هاست.

۵۸. هابز؛ توماس، حکیم و فیلسوف انگلیسی. در سال ۱۵۸۸ م. در انگلستان متولد و به سال ۱۶۷۹ در نود و دو سالگی همان‌جا درگذشته است. به فلسفه‌ی اسکولاستیک با این که بنیان علم آن زمان بود توجه نکرد. از این‌رو با فرانسویس بیکن و دکارت در واژگون کردن اساس اسکولاستیک هم‌کاری کرد. با این که تحصیلاتش در ادبیات بود اما در سن چهل سالگی در پاریس به ریاضیات و طبیعیات پرداخت. در سال ۱۶۵۱ م. کتاب «لویاتان» را به عنوان شاه‌کار خویش منتشر کرد. اهمیت واقعی او در فلسفه نیست. بلکه در سیاست و جامعه‌شناسی است.

۵۹. هر برنامه‌ای که به منظور برپا کردن تمرکز حکومت ملی مطلقه با سیاست و روش خشک و عشن باشد و برای عملی کردن آن مقاصد در زمینه‌های صنعتی، کارخانه‌ای، تجاری، مالی زور و تعدی اعمال شود به چنین نظامی فاشیسم گفته می‌شود که «موسولونی» در «ایتالیا» برپا کرد.

۶۰. مرام و نظرات حزب ناسیونال سوسیالیست کارگران آلمان بود که بنیان‌گذارش خود هیتلر بود و از نام این حزب نازی را استخراج کرد.

لذا این جا این نکته ثابت شد که دموکراسی، انداختن یک رأی نیست بلکه پایین کشیدن یک حاکم است هر لحظه که مردم بخواهند. برای این که شخصی مثل هیتلر یا رأی بالا، بالارفته بود شخصی مثل صدام با ۹۸٪ رأی بالارفته بود. نفس رأی دادن، ملاک دموکراسی نیست؛ مهم پروراندن مفهوم آن در ذهن هاست. در دموکراسی به معنای تسلط قدرت یا تسلط مردم بر قدرت یا تفکیک قوا، نصب و نقد و عزل حاکم به عنوان سه ضلع راسخ و سه رکن رکن آن جدی گرفته می شود. روان ترین سیمای دموکراسی عزل بدون خشونت حاکم و تعیین سقف زمانی برای حکومت وی است.

این که تصمیمات کلان با فراندوم پیش رود و رای حاکم، رای یک شهروند مقید به قرارداد واجد قدرت و پشتوانه باشد از لوازم لازمه ی دموکراسی است.

در جنگ احد پیامبر، نظرش بر این بود که جنگاوران در شهر و کوچه پس کوچه های آن بمانند و از آن دفاع کنند و زنان از پشت بام ها دشمن را هدف قرار دهند؛ اما جوانان عرب از فرط غیرت از آن حضرت می پرسند آیا این نظر توسست یا نظر خداوند؟!

پیامبر جواب می دهند: نه! این برداشت شخصی من است من خودم به این جمع بندی رسیده ام. بنابراین آن جا تابع آن افراد می شود و وارد شور (شاید فراندوم) می شوند و از

پایین کشیدن
یک حاکم
بدون خشونت
مقتضای دقیق
دموکراسی

نگاهی تاریخی
به روند
تضارب آراء
در رفتار پیامبر
اسلام

در مشورت درمی آیند، به منزله‌ی یک عقل و انسان و عقل انسانی و انسان عاقل، تابع آن جمع می‌شوند و تسلیم آنان و بیرون از شهر به دفاع می‌پردازند و همه‌ی ما می‌دانیم که جنگ احد، جزء دردناک‌ترین جنگ‌ها بود و پیامبر از آن جنگ، خاطرات بسیار تلخی را دارند از جمله این که حمزه، عمویش را ازدست می‌دهند و خودش، زخم‌های بسیاری برمی‌دارند و وقتی وارد مدینه می‌شوند هیچ وقت به آن جماعت نمی‌گویند که من تابع شور شما شده‌ام و به همین خاطر شکست خوردیم برای این که آیه‌ی قرآنی صریحا و سریعا می‌آید «و امرهم شوری بینهم»^(۶۱) و به تعبیر مولانا:

امر شما و هم پیامبر را رسید

گنجه رای‌ی نیست رایش را ندید^(۶۲)

از همین جاست که امر می‌شود که شما باید به شورا فوق‌العاده اهمیت بدهید. شورا، یعنی، شکستن انحصار. شورا، یعنی، قربانی یک فکر در برابر فکر برتر. «الاستشارة عین الهدایة»^(۶۳) به تعبیر حضرت علی (ع) شورا عین هدایت است. یک فرد، جای خودش را به افراد بیش‌تری دهد و این جاست که یک فکر با فکرهای

۶۱. قرآن کریم؛ سوره‌ی شورا، آیه‌ی ۳۸ (والذین استجابوا لرحم و اقاموا الصلاة و امرهم شوری بینهم و مما رزقنا هم ینفقون)

۶۲. مثنوی معنوی؛ دفتر اول، بیت ۳۰۱۹

۶۳. علی ابن ابی طالب (ع)؛ فتح البلاغة، شرح ابن ابی الحدید، ج ۱۹، ص ۳۱، قصار ۲۰۷

مختلف وارد دیالوگ و گفت و گو می شود وقتی که فکرهای مختلف عرضه می شود آن جاست که ضریب خطا پایین می آید. همه ی این تدابیر برای پایین آوردن ضریب خطا و خطا در پروسه ی تعالی بشری است مگر ما چه قدر فرصت داریم تاریخ را مویه مو با اشتباهاتش تکرار کنیم. مقوله ی آزادی را این جا اقبال مطرح می کند که با ختم دین و پیامبری فضا برای آن باز می شود.

مگر نه این است که پیامبران آمده اند تا گنجینه های عقل بشری بشورانند و شوراندند و در این باب موفق شده اند و خودشان را فدای عقل بشری کردند خودشان را به نفع عقل انسانی کنار کشیده اند و در عصر جدید نمی آیند تا فضا برای عقلانیت آدمیان باز شود. عقلانیت یا راسیونالیسم، هر تصمیمی بگیرد عین تصمیم دین است. اقبال می گوید: که ما به دلیل قایل بودن به ختم نبوت، آزادترین مردمان جهان هستیم برای این که، نبوت ختم شد و فضا برای آزادی انسان ها باز شد.

چون به آزادی نبوت هادی است
مؤمنان را زانبیا آزادی است
ای گروه مؤمنان شادی کنید
هم چو سرو و سوسن آزادی کنید.^(۱۴)

هر کار
پیامبرانه بعد از
پیامبری ضد
پیامبری است:

سخن اقبال را به این صورت هم می‌توان تاویل کرد که پس از ختم نبوت بنا نیست کسی پیامبر شود و ویژگی‌های پیامبرانه را داشته باشد پس، ازین به بعد ساختن و بزرگ کردن هر شخصیتی در قامت و قیامت پیامبر ممنوع است و کاریست ضد پیامبرانه. ختم نبوت، یعنی، ختم هر نوع پیامبر آمدن و کار پیامبرانه کردن. کار پیامبرانه هم یعنی دریافت تجربه‌های تکلیف‌ساز از عالم معنا و اسلاخ و تفسیر آن تجربه‌ها برای پیروان به منظور سامان بخشی تکالیف.

مسلمانان با این اعتقاد چه قدر راحت می‌توانند با دموکراسی به مفهوم جدید آن و قایل شدن به خطاپذیری انسان (فالیبیزن) کنار بیایند.

من در این جا به آزادی عرفانی که یکی دیگر از اصناف آزادی است وارد نمی‌شوم آزادی عرفانی، آزادی ذوب شدن در برابر شیخ و مراد و پیر است. آزادی عرفانی، یعنی، آزاد شدن از دنیا، دیدن دنیا یا به منزله‌ی مردار، یا به منزله‌ی زندان یا مسافر خانه از ناحیه‌ی عارفان است؛ کسی که به آزادی عرفانی معتقد است هیچ وقت تنوری دنیاداری را نخواهد داشت آزادی عارفانه یک آزادی و آزادی درونی و ضد آزادی فلسفی است. بنابر این برای آزادی برونی چندان مؤثر نمی‌افتد به این معنا که یکایک تنوری‌های مهم دنیاداری نظیر دموکراسی، سوسیالیسم، کمونیسم، در دل جدی گرفتن دنیا رشد کرده است. وقتی دنیا،

مسافرخانه‌ای باشد که از آن باید سریع گذر کنیم هیچ تئوری پل‌داری و پل‌سازی متولد نمی‌شود. اما وقتی دنیا، خانه باشد یک مقوله‌ی جدی تلقی می‌شود، یعنی، باید در آن ماند و برای زیستن تا آخرین دم در آبادانی‌اش تلاش نمود.

آن آزادی‌عارفان آزادی از زندان دنیا است:

ایسن جهان زندان ما زندانیان
حفره کن زندان خود را وارهان
مکر آن باشد که زندان حفره کرد
آن که حفره بست آن مگری است. سرد.^(۶۵)

آزادگی است که با معنویت درونی توأم است. صیقل دادن درون است اما چنین آزادی با آزادی سیاسی در تقابل است وقتی که در عرفان، فرد در برابر شیخ ذوب می‌شود شیخ را در برابر خود عین حقیقت می‌پندارد اگر چنین اندیشه‌ای بر اریکه‌ی قدرت تکیه‌بزنند راه برای آزادی سیاسی بسیار تنگ خواهد شد. هم‌چنان که اگر دین ایدئولوژیک بشود آزادی می‌میرد اگر تئوری عارفان به تئوری سیاسی تبدیل بشود آن‌جا است که آزادی پس از بیان رخت برخواهد بست.

این قدر هم گر نگوییم ای سبند
از ضعیفی شیشه‌ی دل بشکند

شیشه‌ی دل را چو نازک دیده‌ام بهر تسکین بس قبا بدریده‌ام^(۶۶)

زنی با اولین و آخرین دردهای فرزندش در بالاترین نقطه‌ی تپه‌ای می‌زیست و هر آن چه را از مهریانی و نرمی دو دل داشت بر پای وی می‌ریخت. فرزند غافلگیرانه به بسیاری تب درگذشت در حالی که پزشک معالجتش کنار وی ایستاده بود. اندوه، دل مادر را می‌فشرد و بانگ سر می‌داد و بلند بلند می‌گریست و پزشک را مخاطب قرار داده و می‌گفت: «به من بگو! به من بگو! چه چیزی حرکت فرزندم را به سکون و آوازش را به خاموشی و سکوت کشاند؟» پزشک گفت: «تب».

مادر گفت: «این تب چیست؟» پزشک پاسخ داد: «نمی‌توانم شرحش کنم. چیزی است خرد و کوچک اما گرانند که به سراغ بدن می‌آید و ما با چشم معمولی نمی‌توانیم آن را ببینیم».

سپس پزشک زن را ترک کرد در حالی که سخنان وی را با خود تکرار می‌کرد: «چیزی محدود و گرانند در عین کوچکی و خردی که نمی‌توانیم با چشم غیر مسلح آن را ببینیم».

شامگاهان کاهن برای تسلیت گفتن به زن نزد وی آمد در حالی که زن بلند آواز سر داده بود و او را به کمک می‌طلبید: «برای چه فرزندم را از دست دادم، تنها فرزندم».

فرزند اوّل و آخرم را؟! کاهن پاسخ داد: «دخترم آن خواسته‌ی خداوند بوده».

زن گفت: «خدا چیست و کجاست؟! می‌خواهم او را ببینم و در برابرش ستهام را بشکافم و خون دلم را بر گام‌هایش بپاشم. به من بگو کجا می‌توانم ش یافت».

کاهن گفت: «خداوند فراختر است و فراخی‌اش را هیچ نهایی ندارد و دیدنش با چشم انسانی غیر ممکن نیست». آن هنگام زن فریاد زد: «همان چیزی که خورق‌های هیچ نهایی ندارد فرزندم را در کش و قوس مشبی که بزرگی‌اش را نهایی نیست هلاک کرد!» و ما اکنون ما چه هستیم؟! ما که هستیم؟! آنگاه مادر آن زن پیش آمد در حالی که با خود گفتن پسر یچه را به همراه داشت و سخنان کاهن و بانگ و فریاد دخترش را شنیده بود و فرود افتاد. گفتن را به زمین زد و دست دخترش را گرفت و گفت: «دخترم ما همایم که در آن واحد نه کوچکی‌اش کنار و کران داد و نه بزرگی‌اش، ما راهیم میان این دوه».

حسن نژاد

رمضان ۸۴

۶۶ شتوی منوی: دفتر پنجم، ابیات ۱۸۸۵ تا ۱۸۸۶

۶۷ خلیل جبران، جبران، طلاپه‌دار و حیران، برگردانی از نگارنده، نشر کلبه معرفت، تهران،

مار ۸۳ می ۱۸۴ تا ۱۸۶