



اشاره
در فرهنگ شیعی، عاشورا و چهره مرکزی آن
حسین بن علی با حقایق به‌شمار می‌روند با ابعاد
اسطوره‌ای. نزد شیعیان، حسین آزاده مردی
است که با انتخاب آگاهانه مرگ شکوه زیستن
آزاده‌وار را به‌نحوی نمادین به نمایش گذاشت.
در مقاله زیر، نویسنده پس از برشمردن
عناصر سازنده تراژدی، جنبه‌های تراژیک
حادثه عاشورا را مورد تحلیل قرار می‌دهد و آن
را با سه تراژدی دیگر مقایسه می‌کند. مؤلف در
پرتو مفاهیم امروزی «فرد»، «تراژدی» و...
نگاهی نو به عاشورا می‌افکند و این مجال را
فراهم می‌کند که برخی وجوه مغفول آن حادثه
مهم آشکار گردد.

کُلّ يوم عاشورا و کُلّ ارض کربلا

آنان که ملت‌ها را آفریدند و بر فرازشان ایمانی و
عشقی آویختند، آفرینندگان بودند و [آنان]
اینسان زندگی را خدمت گزارند.

نخست ملت‌ها آفریدگار بودند و بسی پس از
آن فردا. براستی، فرد خود تازه‌ترین آفریده
است.^۲
نیجه

محمدسعید حنایی کاشانی

من فرد هستم: عاشورا و موقعیت تراژیک

تراژدی فرد و نظام در «آنتیگونه»
«مردی برای تمام فصل‌ها»
«جادوگران شهر سالم»
عاشورا: یک مقایسه

شاید هیچ مفهومی به اندازه مفهوم «فرد» در تکوین جهان جدید، جهان بعد از دوره رنسانس، مؤثر نبوده باشد. مورخان مانند یاکوب بورکهارت و فیلسوفانی مانند فریدریش نیچه و جامعه‌شناسانی مانند گئورگ زیمل به صراحت از آن سخن گفته‌اند و آن را مهمترین دستاورد جهان جدید دانسته‌اند. با این همه، نمی‌توان گفت که این مفهوم به تمامی در جهان جدید روییده است، گرچه مسلم است که به تمامی در جهان جدید به بار ننشسته است. در این مقاله ابتدا می‌گویم چگونه شکل‌گیری این مفهوم را روشن سازم و سپس نشان دهم که چگونه میان واقعه عاشورا (موقعیت مؤثر در شکل‌گیری این واقعه) و سه نمایشنامه ماندگار در سنت غربی از حیث موقعیت تراژیک شباهتهای اساسی وجود دارد، تا آنجا که می‌توان از یکی بودن «سرمشق» در آنها سخن گفت.

یاکوب بورکهارت (۱۸۱۸-۱۸۹۷) و فریدریش ویلهلم نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰) که زمانی در دانشگاه بازل با یکدیگر دوست و همکار بودند درباره منشأ پدید آمدن «فرد» در دوره جدید نظر یکسانی داشتند و تقریباً در سخنان هر دو آنها نیز متناقض‌نمای مشابهی دیده می‌شود. بورکهارت ظهور «فرد» و شکل‌گیری شخصیت فردی را در ایتالیا چنین شرح می‌دهد:

در قرون وسطی چنین می‌نمود که آدمی در حال رؤیا یا نیمه‌بیداری به سر می‌برد؛ هر دو جهت آگاهی او - آگاهی معطوف به درون و آگاهی معطوف به بیرون - در زیر پرده‌ای واحد قرار داشت. تا زود این پرده از ایمان دینی و شرم و حجب کودکانه و وهم و خیال تشکیل یافته بود و از خلال آن، جهان و تاریخ به رنگهای عجیبی نمایان بود؛ و آدمی خود را تنها به عنوان عضو یک قوم یا حزب یا خانواده یا گروهی از این قبیل می‌شناخت. این پرده نخستین بار در ایتالیا از میان برمی‌خیزد و آدمی آغاز می‌کند به اینکه دولت و جامعه و همه چیزهای این جهان را به‌طور عینی و چنانکه به راستی هستند مشاهده کند؛ و در عین حال آگاهی معطوف به درون نیز با تمام نیرو سر برمی‌دارد و آدمی فردی پوی و معنوی می‌شود و بدین خصوصیت خود واقف می‌گردد. در گذشته انسان یونانی به همین سان به فرق خود یا غیر یونانیان (بربرها) و فرد عرب به فرق خود یا آسیاییان دیگر که خود را فقط همچون عضوی از قومی

می‌شناختند، واقف شده است. اثبات اینکه اوضاع سیاسی ایتالیا در این بیداری و دگرگونی بزرگترین سهم را داشته است دشوار نیست.

انسان یونانی و انسان عرب (مسلمانان قرون اولیه هجری)، در گذشته، در اینجا به منزله دو نمونه‌ای معرفی می‌شوند که بر ظهور مفهوم «فرد» در ایتالیای دوره رنسانس تقدم دارند؛ اما چرا؟ بورکهارت در این باره چیزی به ما نمی‌گوید (جز آنچه در بالا گفت) و حتی آنچه در مورد ایتالیای دوره رنسانس نیز می‌گوید، اثبات اینکه اوضاع سیاسی ایتالیا در این بیداری و دگرگونی بزرگترین سهم را داشته است، فقط نگریستن به سطح است. متناقض‌نمای او در همین جاست. نیچه فیلسوف است و عمق را بیشتر می‌کاود. او در گفتاری «درباره یث نبوت»، چنین گفت:

زرتشت، بخش یکم، چنین می‌گوید:
جایی هست که هنوز ملت‌ها و زَمه‌ها در آن هستند. اما نه اینجا نزد ما، برادران؛ اینجا دولت‌ها هستند.

دولت؟ دولت چیست؟ پس اکنون گوش با من داری تا کلام خویش را درباره‌ی سرگرمی ملت‌ها در میان گذارم.

دولت نام سردترین همه‌ی هیولاهای سرد است و به سردی دروغ می‌گوید. و این دروغ از دهان‌های بیرون می‌خزد که «من دولت، همان ملت‌ها»

این دروغ است! آنان که ملت‌ها را آفریدند و بر فرازشان ایستادند و عشقی آویختند، آفرینندگان بودند و [آنان] اینسان زندگی را خدمت گزارند.

اما نابودگران‌اند آنان که بهر بسیاری دام می‌نهند و دولت می‌نامندش؛ اینان یک تیغ و یکصد از بر فراز آنان می‌آویزند.

آنجا که هنوز ملتی برجاست، دولتی در کار نیست و از آن چون چشم بد و زیر پا نهادن سنت‌ها و حقوق بیزاراند.

نیچه در چند گفتار فروتر، «درباره‌ی هزار و یک غایت»، عباراتی می‌نویسد که به‌وضوح با سخن پیشترش، «آنان که ملت‌ها را آفریدند و بر فرازشان ایستادند و عشقی آویختند، آفرینندگان بودند»، در تناقض قرار می‌گیرد:

نخست ملت‌ها آفریدگان بودند و بسی پس از آن قُردها. براستی، فرد خود تازه‌ترین آفریده است.

نیچه از آفرینندگانی که ملت‌ها را آفریدند سخنی به میان نمی‌آورد، آیا این آفرینندگان همان افراد بودند؟ نیچه می‌داند که «فرد» مفهومی تازه

است و برای آنکه به انتساب نادرست تاریخی (anachronism) متهم نشود از این آفرینندگان با تعبیر «فرد» سخن نمی‌گوید. اما آیا واقعاً چنین است؟ مسلماً «فرد» به عنوان مقوله‌ای فراگیر در جهان بعد از رنسانس به ظهور رسیده است، اما آیا هیچ تلاه‌داری در جهان قدیم نداشته است؟ بورکهارت و نیچه به تلویح از تلاه‌داران آن سخن می‌گویند، اما آن را روشن نمی‌کنند. در فروتر کلام دلیل آن را خواهیم دید.

در همین قرن، قرن نوزدهم، نویسنده‌ای دینی نیز می‌زیست که مهمترین محوریت عصر ما را تحفیر فرد می‌دانست. این شخص سورن کی‌یرکگور (۱۸۱۳-۱۸۵۵) نام داشت. کی‌یرکگور نیز همچون بورکهارت و نیچه به قدرت و عظمت فرد می‌اندیشید، اما ریشه این قدرت را در ایمان و دین می‌دید، با تأویل و تفسیری که خودش از ایمان و دین می‌کرد. بورکهارت و نیچه با دین میانه‌خوشی نداشتند و به‌طور کلی «دین» را با «دین‌نهادی» یکی می‌پنداشتند، هر چند نیچه تفاوت این دو را می‌فهمید و به همین دلیل با مسیح رفتار دوگانه داشت، یعنی فردانیت و تفرد او را تحسین می‌کرد، اما شبانی (گله) او را به تمسخر می‌گرفت. اما کی‌یرکگور از همان آغاز معلوم کرد که «دین‌نهادی» (کلیسا و مراجع دینی) تا چه اندازه با «دین» فاصله دارد. این فاصله را او در فاصله میان «فرد» و «خلق» دید. و از نظر او پیامبران نخستین «افراد» بودند، آیا تاریخ جز این به ما می‌گوید؟

آنچه ما گونه بشر (Homo sapiens) می‌نامیم حدود هشتاد هزار سال از عمرش می‌گذرد (انسان امروزی)، گرچه بشر (Homo) از دو میلیون سال پیش وجود داشته است. اما از حدود چهار هزار سال پیش بود که تحولی اساسی در زندگی بشر چهره نمود. گله‌های انسانی رفته‌رفته به صورت اقوام کوچک تشکیل می‌یافتند و زندگی اجتماعی انسانها آغاز می‌شد. تصورات ابتدایی انسانها، از خودشان و جهان، آیینهای بسپوده‌ای را می‌ساخت که زندگی را از هر جهت‌گیری تازه و پربایی دور می‌کرد. در چنین اوضاع و احوالی بود که «جانهای بیابانی» و «کوه‌نشینان خلوت گزیده»، آنان که دیدگانشان در شبان تاریک خورشید نیمه‌شب را جسته بود و گوشه‌هایشان در سکوت بیابان و کوهستان آوای دریا را شنیده بود، به میان اقوام آمدند. اما آنان را چه کسی فرستاده بود؟ خدا آنان را فرستاده بود و آنان پیامبران نام داشتند. پیامبران نخستین افراد بودند. آنان به راستی فرد بودند. تنها کسانی که خدایی را شناخته بودند که خدای قومشان نبود.

و چنین بود که بهایی گزاف پرداختند. بسیاری از آنان به دست اقوامشان کشته شدند و برخی نیز که نتوانستند بر قوم خود پیروز شوند یا خدایشان را به کمک طلبیدند تا تبهکاران را نابود کند، و چنین شد (خدا فرد را برگزید و قوم را هلاک کرد)، یا راه سرزمینی دیگر در پیش گرفتند و امتهای دیگری به وجود آوردند.

در هزاره دوم قبل از میلاد، فردی این رسالت را یافت که ابراهیم نام داشت و خدایش به او وعده داد که او را پدر امتهای زمین گرداند. ابراهیم نمونه تمام عیار «فرد» است. او به خدایش ایمان آورده بود و «خود» را یافته بود، دیگر چه حاجتی به قوم داشت. او قوم خود را پس از آنکه او را راندند ترک کرد و در تنهایی استوار ماند. خدایش هر بار او را می آزمود و او از هر آزمون سربلند بیرون می آمد. کی برکگور ایمان ابراهیم را «سرمشق» می شمارد و مدعی می شود که کسی نمی تواند خود را مؤمن به خدای ابراهیم بداند، مگر مانند ابراهیم به او ایمان بیاورد. اما ابراهیم موحد نیز هست، ابراهیم نخستین کسی است که خدای یگانه را می پرستد. بنابراین، کی برکگور می تواند نتیجه بگیرد، «حق سبحانه و تعالی فرد است او را به فرید باید جست».

شاید بزرگوارت و نیچه حق داشته اند که از «دین نهادی» نفرت داشته باشند (چنانکه کی برکگور نیز داشت)، اما بی شک درخصوص «ایمان» و «دین» در مقام خاستگاه و سرچشمه مفهومی بزرگترین تمدنهای جهان منصف نبوده اند. نیچه از این حیث سزاوار سرزنش کمتری است، چون نخستین کتاب او تولد تراژدی نام دارد و «تراژدی» چیزی جز «دین هنری» یا «هنر دینی» یونانیان نیست. به راستی، همان طور که هگل و نیچه توجه داده اند، تمیز «هنر» از «دین» در یونان دشوار است. برای آنکه بتوانیم به مقایسه مورد نظر در این مقاله برسیم کمی درباره تراژدی و فرد و موقعیت تراژیک سخن می گویم.

۲

کلمه یونانی «تراگودیا» از دو جزء tragos (او-بیز) و oide (سرود) ساخته شده است و احتمالاً در اوایل شکل گیری این سنت آیینی و نمایشی برای اشاره به گروههایی از سرودخوانان ساتیر مانند استفاده می شده است که پوست بز (نمودگار شهوت) می پوشیدند تا آیین پرستش دیونوسوس را انجام دهند. آیسخولوس (۵۲۵-۴۵۶ ق م) و سوفوکلس (۴۹۶-۴۰۶ ق م) و اورپیدس (۴۸۴-۴۰۶ ق م) سه تراژدی نویس و شاعر یونانی، مانند همه شاعران داستانگویی دوره باستان، براساس روایات و سنن و اخبار بزرگان زمانهای دور نمایشنامه هایی می نویسند که از همان زمان تا امروز تراژدی نامیده می شود.

افلاطون (۴۲۸-۳۴۸ ق م) تراژدی را با

فلسفه در تضاد می بیند و ادعا می کند که تراژدی از جزه غیر عقلانی نفس مایه می گیرد که از همدردی با عواطف شیخ لذت می برد. اما ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق م) با افلاطون به مخالفت برمی خیزد و استدلال می کند که تراژدی نمایشی جدی است که با تقلید اعمال انسانهایی که بهتر از ما یا مانند ما هستند و از خوشبختی به نگون بختی می رسند در ما حالی پدید می آورد که نتیجه آن پاک شدن عواطف ماست (از طریق ترس و شفقت).

تعریف ارسطو از تراژدی و عناصری که لازمه پدید آمدن آن می شمرد تا امروز سرچشمه شناخت تراژدی بوده است، گرچه نظریه او با تمامی آثاری که تراژدی نویسان یونانی نوشته اند منطبق نیست (توجه کنید که نخست تراژدی پدید آمده است و بعد نظریه ارسطو، و نه به عکس). در دوره جدید دو فیلسوف اعتنای چشمگیری به تراژدی کرده اند و از این حیث در کنار ارسطو قرار می گیرند: هگل و نیچه. از نظر هگل، تراژدی از تخالف و تضارب دو نیروی اخلاقی بزرگ برمی خیزد که هر دو موجهند و هر دو نیز تجسم مشیت الهی اند. وظیفه قهرمان تراژدی حل کردن این تخالف و دادن «جوهری اخلاقی» به صورت برتر است. نیچه حالت تراژیک را اثبات کردن خود از طریق رنج می داند. به عبارت دیگر، از نظر نیچه، دو عنصر سازنده وجود انسان (عقل و شهوت / آپولو و دیونوسوس) هیچ گاه با یکدیگر آشتی نمی کنند و حذف یکی از آن دو نیز به معنای حذف انسان است، بنابراین ابرانسان (قهرمان تراژدی) کسی است که به این ستیز آری می گوید و بهای آن را می پردازد.

آنچه در نظریه این سه تن (و کسان دیگری که نظرشان تا بدین اندازه مهم نیست) درباره تراژدی همواره می تواند مایه ایراد باشد، این است که هر یک از این سه تن به یک یا چند نمایشنامه های ماندگار دوره باستان و همچنین تراژدی های دوره جدید (شکسپیر و ایبسن و آرتور میلو، از همه مهمتر) صادق نیست. و البته این امر درباره هر نظریه ای، درباره هر چیزی، صادق است چون هیچ نظریه ای شاید نتواند از هر حیث نظریه کاملی باشد.

اما شاید بهتر باشد قبل از آنکه به برداشت مورد نظر در این مقاله، از تراژدی، برسیم از دو نویسنده دینی و برداشتمان از تراژدی یاد کنیم: کی برکگور و اوانامونو. کی برکگور قهرمان تراژیک را فردی می شمارد که خودش را انکار می کند تا امر کلی به جلوه درآید، اما، از نظر او، انسان باایمان عکس این کار را انجام می دهد و کلی را انکار می کند تا خودش را در پیشگاه خدا ببیند. میگوئل دو اوانامونو (۱۸۶۴-۱۹۳۶) از «درک تراژیک زندگی» (the tragic sense of life) سخن می گوید و این درک را با مسأله کلی ایمان و

عقل مربوط می کند. از نظر اوانامونو، ما تشنه رسیدن به جایگاهی در عالم واقع هستیم که عقل نمی تواند از آن حمایت کند، بنابراین وقتی این حذف ادعای ایمان یا عقل بخودداری می کنیم یا درک تراژیک زندگی می کنیم و لذا در تنشی حل نشده و حل ناپذیر به سر می بریم.

عناصر تراژدی : فرد، موقعیت تراژیک، مرگ تراژیک

فرد دارای سه خصوصیت است: بی همناشنایی، خود تصمیم می گیرد، متکی به خود است. آنچه مایه تمایز فرد از دیگران است، این است که او به آسانی قابل تشخیص است چون هیچ کسی مانند او نیست و او نیز مانند هیچ کس نیست. نیوایح هنری و سیاسی و علمی و فکری، همه چیزند. فرد آنجا که پای فردانیت خودش در میان باشد، مستقل از همه تأثیرهای بیرونی تصمیم می گیرد. و بالاخره فرد متکی به نفس است و می گوید تا حد امکان بی نیاز از مساعدت و یاری دیگران باشد. تراژدی به بهترین نحو گویای فردانیت است. موقعیت تراژیک زمینه ای است برای ظهور فرد.

موقعیت تراژیک موقعیتی است که در آن فرد یا فرد و تقدیر یا فرد و نظام سیاسی یا فرد و خدایان (یا خدا) با یکدیگر در تضاد قرار می گیرند. قهرمان تراژیک نماینده فردانیت انسانی و به ناگزیر متناهی و فرد مقابل او نماینده قدرت نامتناهی (جمع یا جامعه یا قدرت سیاسی یا خدا) است. فرد هنگامی که در موقعیت تراژیک قرار می گیرد، ناگزیر از انتخاب می شود؛ انتخابی که باید با تمام وجود بهای آن را بپردازد. زنده مرده باشد یا مرده زنده. قهرمان تراژیک «نه مقدس» را می گوید و این به مرگ تراژیک می انجامد.

مرگ تراژیک مرگی است که قهرمان تراژیک آن را به ناگزیر برمی گرداند. در گویش عام هیچ گونه مرگ پرستی مشهود نیست. مرگ بزرگوارانه. قهرمان تراژیک فروتنانه مرگ را می گرداند. مرگ فقط آنجا ارزش دارد که زندگی را بزرگ ارزش ندارد. و این مرگ تراژیک را از مرگ پرستی متمایز می سازد؛ اینکه مرگ فی نفسه ارزش شمرده شود و از آن به عنوان وسیله ای برای اثبات خوه یا عقیده خود استفاده شود. قهرمان تراژیک چیزی را به کسی نمی خواهد ثابت کند. از همین رو مرگ او نیز چیزی نیست که بتوان از آن تقلید کرد، چنانکه زندگی میز.

با این مقدمات اکنون وقت آن است که به بررسی سه نمایشنامه (هر سه مستند به وقایع تاریخی) و مقایسه آنها با موقعیت تراژیکی پردازیم که به واقعه عاشورا می انجامد.

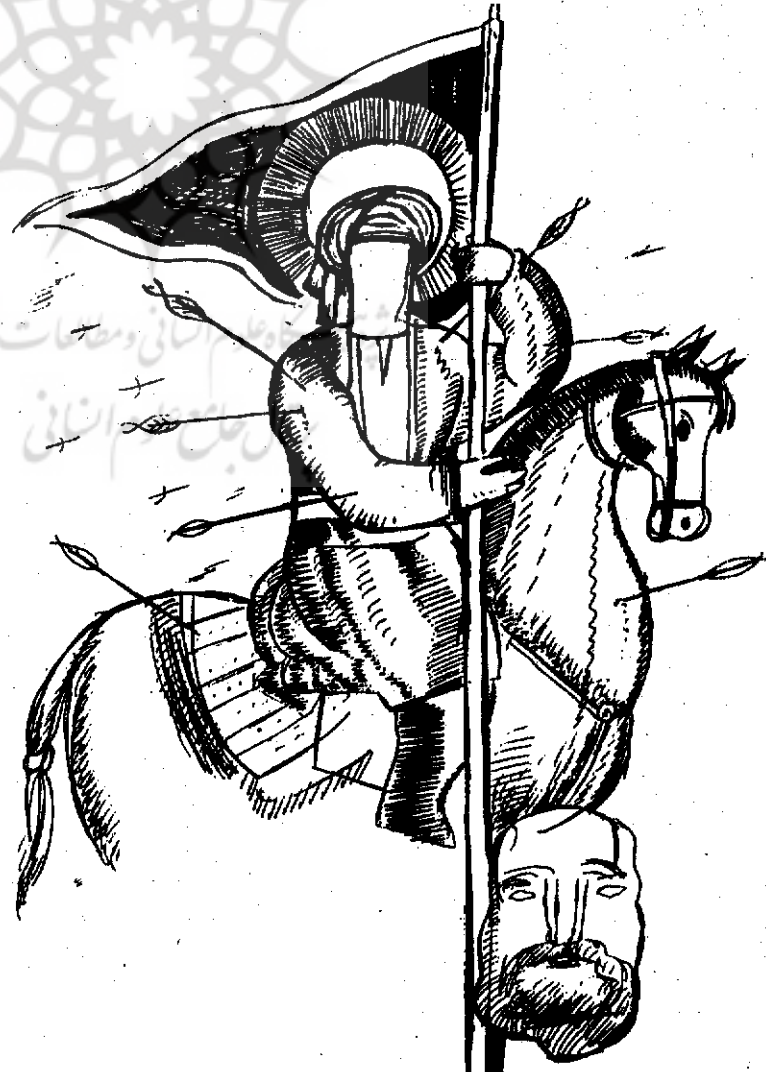
پیشتر (بند ۱) گفتیم که بورکهارت و نیچه، هر دو، ظهور مفهوم «فرد» را ویژگی عصر جدید، از دوره رنسانس به بعد، می‌دانند و با این همه معتقدند که در گذشته نیز، در یونان، ارج و منزلت فرد شناخته بوده است. نمایشنامه آنتیگونه، به قلم سوفوکلِس، از این حیث و از جهت مقصود ما نمونه‌ای محیّر است: فرد، رابطه فرد با خدا، تصادم فرد و نظام.

«آنتیگونه» و موقعیت تراژیک

تراژدی‌های یونانی با آنکه فرد را در مرکز خود دارند، معمولاً سرگذشت یک خاندان را بیان می‌کنند و به همین دلیل اغلب به صورت تریلوژی (سه‌گانه) یا تتالوژی (چهارگانه) نوشته و روایت شده‌اند. سرگذشت آنتیگونه نیز به همین‌گونه است؛ او دختر ادهسوس شهریار است که با تقدیری هولناک پا به جهان گذاشت، کشتن پدر و ازدواج با مادر (نادانسته و با آنکه پدرش تمامی کوشش خود را به کار برده بود که تقدیر را بگرداند)، و هنگامی که راز تقدیرش را به خواست و تمنای خودش شنود، چشمانش را از کاسه پدر آورد (چه فایده از چشمانی که با وجود پنهایی نمی‌بینند) و همسر/ مادرش نیز خود را

حلق آویز کرد.^۸ نمایشنامه سوفوکلِس درباره فرجام تراژیک آنتیگونه از اینجا آغاز می‌شود که آنتیگونه از مرگ برادرانش و دستور کرون، فرمانروای شهر و دایی خودش، درباره مراسم تدفین آنان آگاه می‌شود. اتئوکلِس و پولی‌نیکوس، برادران آنتیگونه در جنگی خونین یکدیگر را به قتل رسانده‌اند، اما به دستور کرون یکی را با تشریفات لازم به خاک می‌سپارند و دیگری را باید در زیر آفتاب بر خاک افکنند تا طعمه کفتار و کرکس شود. کرون دستور می‌دهد که نگهبانان بر این کار نظارت کنند و هرکس را که در صدد برآمد مرده را در خاک کند و بدین‌وسیله فرمان حاکم را نقض کند، دستگیر کنند و به مجازات مقرر برسانند.

موقعیت تراژیک زندگی آنتیگونه از همین جا آغاز می‌شود. آنتیگونه، دختری که پدر و مادرش و اکنون برادرانش را نیز از دست داده است و تحت سرپرستی دایی خودش زندگی می‌کند و قرار است به زودی با پسر دایی‌اش ازدواج کند، فرمانی شورشگر و انتقامجو نیست. اینکه یکی از برادرانش خائن به کشور و دیگری مدافع کشور محسوب شده است، چیزی نیست که او بتواند یا بخواهد از آن سر دریاورد. اما او یک نکته را خوب می‌داند و آن نکته این است که



خدای مرگ (یا خدایان) «آیین مرگ را برای همه مردگان یکسان می‌خواهد». از سوی دیگر، کرون، خداوند قدرت در این جهان، فرمانی داده است که نقض آن مجازات مرگ در پی خواهد داشت. دوراهه تراژیکسی که آنتیگونه با آن روبه‌روست همین است: اطاعت فرمان خدای آن جهان یا اطاعت فرمان خداوند قدرت در این جهان. آنتیگونه فرمان خدای آن جهان را بجا می‌آورد (درباره چگونگی کنش آنتیگونه و تفاوت آن با کنش انقلابی رجوع شود به فروتز: مرگ تراژیک، مرگ خود خواسته و شهادت) و فرمان خداوند قدرت در این جهان را می‌شکند. اما چرا؟ «زیرا نه زئوس چنین فرموده است، نه خدای عدالت چنین قانونی برعهده مردمان نهاده است: تو آفریده‌ی میرنده‌ای بیش نیستی. فرمان تو را نمی‌رسد که قانون نانوشته خدایان را باطل کند. قانون خدایان قانون امروز و دیروز نیست. هیچ کس نمی‌داند از کی آغاز شده است. پروای غرور هیچ آفریده‌ای نمی‌تواند مرا به شکستن قانون خدایان و برانگیختن خشم آنان مجبور کند.»^{۱۰} اما کرون چنین استدلالی را نمی‌پذیرد و معتقد است که «آن که زمام دولت را به دست دارد، باید فرمانش مطاع باشد؛ خواه فرمان صواب بدهد، خواه فرمان خطا»^{۱۱} و بنابراین آنتیگونه باید کیفر این قانون‌شکنی را ببیند. اما این چیزی نیست که آنتیگونه از آن بی‌خبر بوده باشد؛ او پیش از اقدام به این عمل از مخاطره آن آگاه بود و می‌گفت: «اگر سزای به جای آوردن آیین خدایان مرگ است، من این مرگ را به جان می‌خرم... خشنود کردن خدایان آن جهان، بایسته‌تر از خشنود کردن خداوندان قدرت در این جهان است.»^{۱۲} کرون فرمان می‌دهد آنتیگونه را در غاری زندانی کنند و اندکی غذا نیز برایش بگذارند تا به تدریج بمیرد، اما آنتیگونه این مجازات را تاب نمی‌آورد و خود بسی زودتر به سوی مرگ می‌شتابد. پیشاهنگ بدین‌گونه آنتیگونه را ارج می‌گذارد:

نیکنام و سرفراز
به راه جهان دیگر روانه‌ای.
نه زخم شمشیر تنت را خسته است،
نه گزند بیماری جانت را کاسته است.
از انبوه میرندگان تنها تویی
که به پای خویشتن
زنده به سوی مرگ می‌شتابی.^{۱۳}
اما آنتیگونه به سردای کسب افتخار (شهادت) در این راه قدم نگذاشته است و زندگی را هنوز ارج می‌گذارد:
از دوست نومید و از شوهر نامراد
این دل شکسته را
در سفر مرگ با خود می‌برم.
چشمان من
دیگر به فروغ فرخنده روز روشن
نخواهد شد،
و در سوگ من

نه آهی بر آسمان خواهد رفت،
 نه اشکی بر زمین خواهد ریخت.^{۱۲}
 و در ادامه باز تأکید می‌کند:
 دختری را که نه خانه شوهر دیده
 است، نه طعم
 شادی چشیده است، نه فرزندی زاده
 است،
 نه از مهر دوستی بهره برده است،
 در دخمه‌ای تاریک زنده در گور
 می‌کنند.
 کدام قانون آسمانی را شکسته‌ام؟
 به کدام امید سر به سوی خدایان
 بردارم؟

از کدام خدا یاری بخوام؟
 شگفتا، من گناهکارم،
 زیرا که آیین خدایان را به‌جا آورده‌ام
 اگر خدایان چنین می‌پسندند،
 من نیز به رنج خویش خرسند
 و از خطای خویش پشیمانم.
 اما اگر خطاکار همانا کشندگان من
 باشند،

مکافاتشان را
 از مکافات خویش
 سنگینتر نمی‌خواهم.^{۱۵}

هنگامی که آنتیگونه خود را می‌کشد پسر
 کرئون و نامزد آنتیگونه، هایمون، نیز خود را
 خلع‌آویز می‌کند، اما تراژدی به همین جا ختم
 نمی‌شود و مادر هایمون، یعنی همسر کرئون،
 ابرودیکه، نیز با شنیدن مرگ پسرش به زندگی
 خود خاتمه می‌دهد. اینجا است که کرئون فریاد
 می‌زند: «مرا بیرون ببرید، که دیگر دیوانه‌ای بیش
 نیستم.»^{۱۶} آخرین کلمات این نمایشنامه، از زبان
 پشاهنگ، نتیجه‌گیری سوفوکلس از این تراژدی
 را بیان می‌کند:

خرد باید آموخت
 تا مگر از شادی بهره‌ای بتوان برد.
 خدایان گستاخی را بر نمی‌تابند،

و زاوخیایی خیره‌سران را
 به ضربهای گران سزا می‌دهند،
 باشد که مردمان
 پیرانه‌سر خرد بیاموزند.^{۱۷}

تراژدی آنتیگونه، مانند بقیه تراژدی‌های
 یونانی، بی‌مانند است. اما با وجود بی‌مانندی در
 مقایسه می‌توان گفت که سرآمد همه
 تراژدی‌هاست، چون در واقع دو تراژدی است:
 تراژدی آنتیگونه و تراژدی کرئون. و از همین
 جاست که تاویل و تفسیرهای بسیار متفاوتی از
 این تراژدی می‌توان به دست داد. اما، از جهت
 مقاصد موردنظر ما، آنچه در اینجا به وضوح

شاهدیم تقابل فرد و نظام با توجه به خداست:
 خدا کشتن مردگان را منع کرده است، اما قدرت از
 کشتن مردگان نیز رویگردان نیست، تا به فرد
 بفهماند که در مرگ نیز از جنگ ارزشهای حاکم
 رهایی ندارد.^{۱۸}
 اگر بخوایم مقایسه‌موردنظر در این مقاله را
 به‌طور تاریخی ادامه دهیم، باید به عاشورا و
 موقعیت تراژیک بیردازیم، اما شاید بهتر آن باشد
 که با بررسی دو نمایشنامه دیگر در سنت غربی
 تصویر واضحتری از موقعیت تراژیک رویارویی
 فرد و نظام به دست دهیم تا موقعیت تراژیک
 عاشورا به‌طور برجسته‌تری به نمایش درآید.

«مردی برای تمام فصل‌ها» و موقعیت تراژیک
 رابرت پالت (متولد ۱۹۲۴)، نمایشنامه‌نویس
 انگلیسی واقعه‌ای تاریخی را دستمایه نوشتن یک
 تراژدی درباره رویارویی فرد و جامعه یا قدرت
 سیاسی قرار می‌دهد.^{۱۹} هانری هشتم
 (۱۵۴۷-۱۵۹۱) ناخواسته وارث تاج و تخت
 انگلستان می‌شود، چون برادرش آرثور در دوران

ولیمهدی درمی‌گذرد. اما آرثور شاهزاده خانمی
 اسپانیایی به نام کاترین را به همسری داشت و
 این ازدواج نمودگار بیرون پادشاهی انگلیس و
 پادشاهی اسپانیا بود. بنابراین بیوه آرثور نیز باید
 به همسری هانری درآید. اما مشکلی شرعی مانع
 این کار است و آن ممنوعیت ازدواج با بیوه برادر
 است. به تقاضای اسپانیای مسیحی و انگلستان
 مسیحی، پاپ در مورد قانون مسیحی «منع
 ازدواج با بیوه برادر» استثنا قائل می‌شود و
 کاترین به همسری هانری هشتم درمی‌آید.

اما پس از مدتی هانری به دلایلی که
 مهمترین آن نداشتن پسری از کاترین است،
 تصمیم به طلاق کاترین می‌گیرد. اما این بار
 اسپانیا در وارد آوردن فشار به پاپ با انگلستان
 همراه نیست، و پاپ شاید به این دلیل یا دلایل
 دیگر به ابطال ازدواج پادشاه با کاترین فتوا
 نمی‌دهد. نتیجه بیرون رفتن انگلستان از دایره
 نفوذ و قدرت کلیسای رم و تأسیس کلیسای
 مستقل انگلستان است.^{۲۰} اما آنچه در ادامه و
 پیامد این واقعه تاریخی و سپس در برگردان آن به
 نمایشنامه جالب توجه است، آن موقعیت
 تراژیکی است که هانری هشتم را در برابر مردی
 آرام و فروتن و فرهیخته به نام تامس مور قرار
 می‌دهد.

تامس مور ابتدا به عنوان مردی فاضل و



دانشمند در عصر خود شناخته شد و بعد
 حقوقدان سرشناسی گردید و سپس مقام سفارت
 یافت تا سرانجام قاضی القضاات شد و ریاست
 مجلس سنا و دیوان عالی کشور را یکجا به دست
 آورد. او گرچه اصلاح‌طلب و منزله بود، هیچ‌گاه
 جانب احتیاط را فرو نمی‌گذاشت و با ارباب
 قدرت پنجه نمی‌زد. هانری هشتم از ابتدای
 تصمیمش برای ازدواج با آن بولین مایل بود که
 تامس مور، با وجود مخالفت پاپ، بر این عمل
 صحنه گذارد. اما تامس مور به پادشاه فهماند که
 چنین کاری نمی‌کند، اما مخالفت علنی نیز
 نمی‌کند و سکوت پیشه می‌کند. پادشاه که لیاقت و
 صداقت تامس مور را می‌ستود با ناخشنودی از
 سکوت مور درخصوص این مسأله از این مناجرا
 گذشت و او را به صدراعظمی نیز منصوب کرد.
 اما دو سال بعد، هنگامی که پادشاه ریاست عالیّه

کلیسای انگلستان را حق خود دانست و اسقف کانتربری را شخصاً تعیین کرد، مور از مقام خود استعفا داد و از زندگی سیاسی کناره گرفت. اینجا بود که دبیسه گران درصدد برآمدند تا تامس مور را که به «سقراط انگلیس» مشهور بود با مجبور کردن به ادای سوگند در کار خود شریک کنند یا، با خودداری او از این کار، وی را به خیانت متهم سازند و جانش را بگیرند. آنان نتوانستند وی را به ادای سوگند وادار کنند، چون تامس مور با تمام مصالحه‌هایی که گه‌گاه می‌کرد، حاضر نبود بر سر یک چیز مصالحه کند و آن «خودش» بود. ^{۲۱} از نظر او «من» فرد وجدان اوست و سوگند «شرف» مرد است، چگونه می‌توان به دروغ سوگند خورد؟ اما هنگامی که حکم مرگ مور را صادر کردند، او پرده از دلیل مخالفت خودش با پادشاه برداشت؛ مخالفتی که همواره سعی می‌کرد مسکوت بماند، و آن مداخله دولت در کار دین و استفاده از قانون به عنوان ابزار بود. تامس مور معتقد نبود که کلیسا حق دارد در کار دولت مداخله کند، اما به دولت نیز حق مداخله در کار کلیسا را نمی‌داد (در قانون اساسی انگلیس، Magna Carta استقلال کلیسا و دخالت نکردن مقامات غیردینی در آن تصریح شده است). بدین‌گونه بود که مور مانند همه قهرمانان تراژیک بی‌آنکه بخواهد در راه آرمانی بزرگ خود را فدا کند، مجبور به انتخاب مرگ به عنوان تنها ارزش باقی‌مانده از زندگی شد. واپسین کلمات او در حضور کوانتمو (اسقف کانتربری) به جلاذ چنین بود:

دوست من، از کاری که می‌کنی دهمی به خود راه مده. تو مرا به سوی خدا می‌فرستی. کوانتمو: مثل اینکه خیلی مطمئنی، سر تامس. مور: او کسی را که چنین مشتاقانه به سویش می‌رود از خود نخواهد راند.

موقعیت تراژیک در مردی برای تمام فصل‌ها موقعیت فردی است که حتی حق سکوت کردن نیز ندارد. قدرت خودکامه جز تأیید صریح و آشکار آن هم به قید سوگند چیزی نمی‌خواهد و این نیست مگر فتح آخرین سنگری که فرد در اختیار دارد: دل. فرد تنها با پس زدن این بیعت است که می‌تواند از انحلال و ذوب شدن در قدرت کور سر باز زند.

تامس مور در قرن شانزدهم با چنین سوگندی و با چنین بیعت ناخواسته‌ای روبه‌رو شد، و بیعت او از این رو مهم بود که وی فردی بزرگ و برجسته بود. اما قرن بیستم نیز بار دیگر شاهد چنین ماجرابی بود و این بار کثیری از روشنفکران بودند که باید وفاداری خود را به قانون اساسی اعلام می‌کردند، اما چنین کاری حتی برای کسانی که با قانون اساسی موافق بودند مایه ننگ بود، چرا باید چنین تعهدی داد؟ این واقعه در آمریکا و در اوایل دهه ۱۹۵۰ روی داد و به جریانی موسوم شد به نام «شکار جادوگران سرخ» یا «مک کارتیسم» ^{۲۲}

سناتور جوزف مک کارتی در اوایل دهه پنجاه ادعا کرد که فهرستی از عوامل وابسته به اتحاد جماهیر شوروی در اختیار دارد و این ادعا به همراه تبلیغات وسیع رسانه‌ای زمینه‌ساز تعقیب و آزار روشنفکران در زمینه‌های مختلف را فراهم کرد: برخی بیکار (بدترین مجازات در آمریکا) شدند، برخی راه مهاجرت در پیش گرفتند و برخی تن به مصاحبه دادند و با تمهیدنامه‌ای دال بر پایبندی خود به قانون اساسی و وفاداری به نظام امضا کردند.

«جاده‌وگران شهر سالم» و موقعیت تراژیک آرتور میلر در نمایشنامه‌ای که در سال ۱۹۵۳ با عنوان فتنه (ترجمه فارسی: جاده‌وگران شهر سالم) منتشر کرد ^{۲۳} مضمون شکار «سرخها» را در کسوت ماجرابی تاریخی در اواخر قرن هفدهم در شهر «سالم» (بیسیلم) از توابع ماساچوست بیان می‌کند. در شهر شایع شده است که دختران جوان شب هنگام در جنگل به احضار ارواح و رقص و پایکوبی می‌پردازند و سحر و جادو می‌آموزند. مقامات درصدد تحقیق برمی‌آیند و با القائات دختر فتنه‌گری به نام ایگیل بسیاری از مردم شهر را دستگیر و با شکنجه وادار به اعتراف یا محکوم به مرگ می‌کنند. راه خلاصی از مرگ امضای اعتراف‌نامه و معرفی دوستان خود است. در این میان مردی به نام جان پروکتور، کشاورزی که زمانی با ایگیل سر و سری داشته است، متهم واقع می‌شود. او که دارای همسر و فرزند است و ذره‌ای به سحر و جادو اعتقاد ندارد و فتنه‌گری ایگیل را می‌شناسد، و از سوی دیگر به دلیل رابطه داشتن با ایگیل خود را گناهکار می‌داند و نمی‌خواهد با آویخته شدن به دار، یا اتهام واهی، خود را در صف شهدا جا بزند و در کنار آدمهای بی‌گناهی قرار گیرد که بی‌هیچ دلیلی اعدام شدند حاضر به امضای اعتراف‌نامه می‌شود، اما از دادن آن به مقامات خودداری می‌کند. زیرا معتقد است که اگر اعتراف برای خداست، او اقرار کرده است و خدا شاهد و ناظر بوده است، اما مقامات اعتراف‌نامه امضا شده‌ او را می‌خواهند تا خون دیگران را پایمال کنند. اینجاست که پروکتور نامه اعتراف را پاره می‌کند و حاضر می‌شود او را اعدام کنند، اما نامش آلوده نشود. تنها چیزی که از آدم باقی می‌ماند نامش است.

آرتور میلر تراژدی انسان عادی را می‌نویسد. انسانی که مانند همه مردمان عادی می‌خواهد زندگی کند. اما در نهایت همین انسان عادی نیز مجبور به انتخاب بودن یا نبودن می‌شود.

چیزی هست که هیچ فرد انسانی آن را دانسته بر نمی‌گزیند: «زنده‌مرده». و قدرت در کوشش خود برای مطیع کردن فرد به کمتر از این رضایت نمی‌دهد. بنابراین فرد ناگزیر می‌شود

«مرد زنده» بودن را انتخاب کند.

در سه نمایشنامه آنتیگونه، مردی برای تمام فصل‌ها، جاده‌وگران شهر سالم موقعیت تراژیکی به نمایش گذاشته می‌شود که از رویارویی فرد و قدرت حاکم برمی‌خیزد. فرد شورشی و مدعی نیست. فرد دائماً عقب‌نشینی می‌کند. اما بالاخره جایی هست که دیگر نمی‌تواند از آن عقب بنشیند و آن «خود» است. فرد نمی‌تواند «خودش» را انکار کند، چون «فرد» بودن به معنای «خود» داشتن است. به دلیل همین پافشاری است که در لحظات بحرانی تاریخ یا زندگی «فرد» در «تفردش» شناخته می‌شود و انسانیت انسان نجات می‌یابد، چون انسان مانند حیوان نیست، آنچه حیوان می‌خواهد بدان دست باید بقای نوع است، و آنچه انسان می‌خواهد بدان دست باید «خود» است. بدون «خود» نوع انسان نیز وجود نخواهد داشت. اما «خود» برای انسان چیزی درونی یا شخصی نیست، «خود» از نسبتی پدید می‌آید که انسان با چیزی در ورای «خود» می‌یابد و همین ماوراست که «خود» را تحدید و تعریف می‌کند. ما به این ماورایی که «خود» ما را به ما می‌دهد، خدا یا تعالی می‌گوییم.

عاشورا و موقعیت تراژیک

هر تمدن بزرگی واقعه یا واقعه‌هایی سرمشق‌گونه دارد که معنای زندگی و تاریخ را برای مردمان ساکن در آن تمدن فراهم می‌کند. یونانیان این واقعه‌های سرمشق‌گونه را در تراژدی‌ها می‌جستند و مسیحیان در تلمیح عیسی مسیح و مسلمانان در هجرت و جهاد و غرب دوره جدید باز در تراژدی، با جرح و تعدیلهایی. عاشورا واقعه‌ای سرمشق‌گونه است که آن را می‌توان با هر چهار دید تأویل کرد. علاقه ما در اینجا به این واقعه از دیدگاه نخست و دیدگاه چهارم است و سه نمایشنامه‌ای که به عنوان نمونه آوردیم به این دو دیدگاه تعلق داشت: تراژدی یونانی، تراژدی دوره جدید.

موقعیت تراژیک موقعیتی است که دو فرد ناگزیر از تخاصم و تصادم با یکدیگر می‌شوند و پای بودن یا نبودن به میان می‌آید؛ انتخابی با قیمتی گزاف. کنش دراماتیک نیز با همین موقعیت شروع می‌شود. بنابراین در ابتدای بحث از واقعه عاشورا باید مشخص کنیم که موقعیت تراژیک و کنش دراماتیک (با توجه به اسناد تاریخی) چگونه در این واقعه به جلوه در می‌آید.

موقعیت تراژیکی که حسین بن علی خود را در آن گرفتار می‌بیند بیعت است، یا با قدرت حاکم دست بیعت دهد یا کشته شود. کنش دراماتیک نیز از همین جا آغاز می‌شود. اما چرا باید این موقعیت پیش بیاید؟ چرا باید شهروندان یا اعضای امت اسلامی مجبور به بیعت شوند؟ (یا به تعبیر امروزی دادن رأی) آیا اگر بیزید برگرفتن بیعت از امام حسین اصراً نمی‌ورزید،

واقعه عاشورا پیش می‌آمد؟ چرا واقعه‌ای مانند عاشورا برای امامان دیگر پیش نیامد، گرچه یازده تن از آنان در نهایت کشته شدند؟ گواهی مورخان بر علت بروز واقعه عاشورا به دلیل اصرار یزید بر گرفتن بیعت از امام و وصیت معاویه به پسرش مبنی بر مبادرت نکردن به این کار تقریباً جای تردیدی باقی نمی‌گذارد در اینکه علت اصلی این واقعه گرفتن بیعت به زور بوده است. اما برای اینکه موقعیت پیش آمده، ضرورت گرفتن بیعت برای یزید و ضرورت خودداری امام از انجام دادن بیعت را بفهمیم باید زمینه تاریخی این واقعه را کمی وسیعتر کنیم تا اهمیت سیاسی بیعت و اهمیت سیاسی بیعت نکردن و در نتیجه ترازوی فرد و نظام بهتر روشن شود.

بیعت و پهران مشروعهت

بیعت، از ریشه بیع، به معنای خرید و فروش است و اصطلاحاً بر هم زدن کف دست راست از طرفین به علامت ختم معامله و تسلیم و نیز اعلام سرسپردگی در برابر امر و سلطه شخصی دیگر است. رسم بیعت از جاهلیت به اسلام رسیده است و در اسلام معمولاً برای دو هدف از آن استفاده می‌شد: اعلام پذیرش دین و طریقت کسی و اعلام قبول خلافت یا حکومت کسی. بیعت، در واقع، قرارداد (contract) است و لذا رضا و رغبت طرفین در ایجاد آن شرط است. بیعت اسلامی تعهدی است ظرفیتی که با شرایط معین برای مدتی مشخص، از روی رضا و رغبت منعقد می‌شود و باید که علنی و مورد قبول اکثریت مردم باشد. پیامبر در چندین مورد از مردم بیعت گرفت، او در بیعت‌های خود معمولاً پایداری در حفظ اصول اسلام را شرط می‌کرد. اما با آنکه پیامبر قبل از رحلتش برای خلافت علی از مردم بیعت گرفته بود (بیعت غدیر) و قبلی از آن نیز با خود علی بیعت کرده بود و خویشاوندان نزدیکش را نیز به این بیعت خوانده بود (بیعت عشره) چنان افتاد که یک روز پس از رحلتش، انصار و مهاجرین، در حالی که جنازه آن حضرت را رها کرده بودند، در سقیفه بنی ساعده جمع شدند و با شتاب به فکر تعیین خلیفه افتادند. آنان هر یک کسی را پیشنهاد می‌کردند تا اینکه ابوبکر و عمر و ابوهیبه جراح فوراً خود را به سقیفه رسانده به استناد حدیثی که از پیغمبر روایت کردند گفتند «الائمة من قریش = امامان از قریشند» و بدین وسیله با خلافت سعد بن هباده، رئیس بنی خزرج، از انصار، مخالفت کردند. سپس ابوبکر نطق مؤثری کرد و افکار حاضران را متوجه خود ساخت و بالاخره عمر، برای اینکه کار به درازا نکشد، پیشقدم شد و به ابوبکر گفت دست خود را دراز کن تا با تو بیعت کنیم و بدین ترتیب ابوبکر نخستین خلیفه مسلمانان شد.^{۲۲}

پهران مشروعهت خلافت از همین جا آغاز شد (ما از نظریه شیعه و یا استناد به بیعت غدیر

در این خصوص صرف نظر می‌کنیم). نخستین بیعت، از جهت احراز اعتبار بیعت در آن روزگار، دارای دو نقص عمده بود: ۱) اجماع مسلمانان و ۲) توافق اهل حل و عقد. نکته اول که محرز است، در خصوص نکته دوم نیز محرز است که علی و عباس و افراد قبیله پیامبر که مشغول تجهیز جنازه او بودند، طرف مشورت و رایزنی قرار نگرفتند. در چنین احوالی مسلمانان خود را در برابر کار انجام شده دیدند و از آنجا که خداوند برتری جستن (علو) و فتنه‌گری را نهی فرموده است، ناراضایی خود را پوشیده داشتند و دم برنیاوردند. البته خلیفه نخست نیز درصدد بر نیامد از کسی به زور بیعت بگیرد. سکوت علامت رضا پنداشته شد و همین برای آرامش جامعه کافی بود. عمر بعدها گفت که «بیعت با ابوبکر از روی شتابزدگی و بز خطا بود. اما کاریست گذشته و خدا مردم را از شر آن حفظ کرد»^{۲۳} (متأسفانه عمر نیز مانند سایر آدمیان از آینده بی‌خبر بود و نمی‌دانست بنیان کج در ابتدا کج دیده نمی‌شود. باید بالا رود تا کجی آن معلوم شود).

عمر برای جانشینی خلیفه اول به بیعت احتیاجی نداشت. او به واسطه فرمانی از ابوبکر و به خط هشام، خلیفه دوم شد و خلیفه سوم را نیز شورایی برگزید که طبق وصیت عمر تشکیل شد. خلافت خلیفه سوم با بیعت یک تن، عبدالله رحمن بن هوفه، عملی گردید. بدین ترتیب کار بدانجا کشید که در نهایت برخی از مسلمانان بر عثمان بشویند و او را به قتل برسانند. پس از آن بود که مردم فوج فوج (به تعبیر خطبه ۱۳۷ نهج البلاغه، همچون ماده شتران بچه‌دار که به سوی بچه‌های خود می‌شتابند) به علی روی آوردند و دستش را که پیوسته پس می‌کشید، برای بیعت می‌جستند (همچنین مقایسه شود با خطبه ۳). به راستی که نتیجه دلسوزی برخی از دلسوزان امت برای ماندن حکومت در دست «خودی‌ها» و دور کردن «غیرخودی‌ها» از آن و سکوت شرافتمندان علی در آن سالها جز این هم نمی‌باید پاداش می‌داشت (سکوت علی را باید ترازوی ترازوی‌ها نامید). اما علی، هر چند مردم را با خود داشت، اهرم‌های قدرت در این سالها به دست کسانی سپرده شده بود که برکنند ریشه‌هایشان کار آسانی نبود. حاصل کار برای علی جنگ‌های داخلی بی‌دری با کسانی بود که مشروعهت حکومت را از مردم نمی‌دانستند و حکومت را میراث خود می‌شمردند. معاویه، والی یاضی شام، از جمله مهمترین آنان بود. سخن را به ناگزیر کوتاه می‌کنیم، تا به موقعیتی برسیم که امام حسین خود را در آن یافت.

از آنجا که رسم بیعت با خلافت علی دوباره رواج یافت، یعنی مردم صاحب حق شناخته شدند و مشروعهت حکومت براساس بیعت تعیین گردید، امویان ناگزیر بودند این رسم را به ظاهر هم که شده رعایت کنند. این بود که در زمان

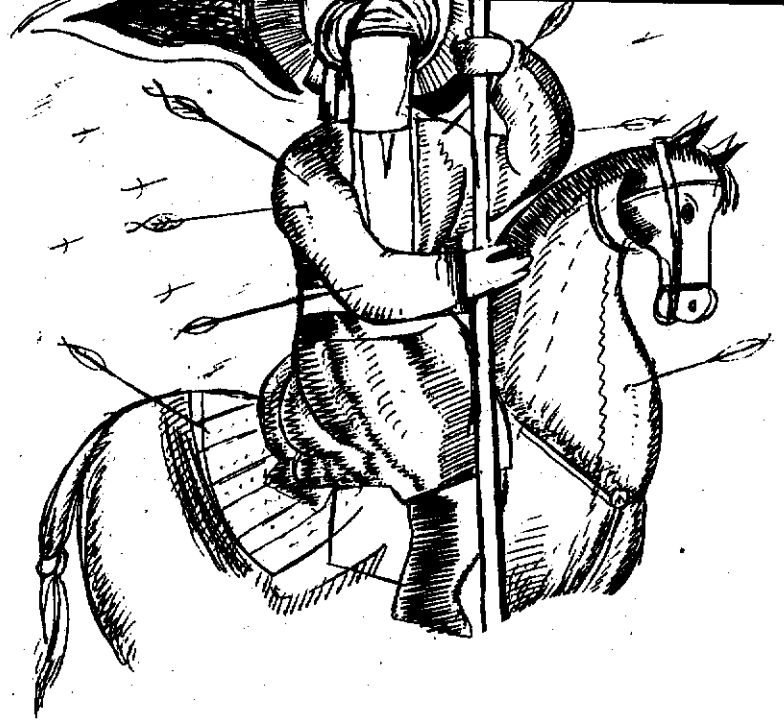
معاویه در رسم بیعت چهار بدعت نیز نهاده شد: ۱) بیعت گرفتن با زور، ۲) تجدید بیعت، ۳) قید سوگند برای بیعت و لذا عقوبت برای نقض بیعت و ۴) بیعت گرفتن برای ولیمه و جشنین.

ابوبکر هنگامی که به خلافت رسید در نخستین خطبه خلافت خود گفت: اما بعد، ایها الناس فانی قد ولیت هلیکم و لست بخیرکم... اطمینونی ما اطعت الله فاذا عصیت الله ورسوله فلاطاعة لی هلیکم (اما بعد ای مردم من به سرپرستی شما گماشته شده‌ام در حضورتیکه بهترین شما نیستم... مرا اطاعت کنید تا زمانیکه من از خدا فرمان می‌برم اما اگر خدای و رسول او را عصیان ورزیدم طاعتی از من بر شما نخواهد بود).^{۲۴} امیرالمؤمنین علی در واقعه صفین ناگزیر به انتخاب حکمین رضا داد و امام حسن نیز بعد از صلح با معاویه، بیعت امامت خود را از گردن مسلمانان برداشت.^{۲۵}

امام حسین هنگامی که در کربلا کشته شد ۲۸ ساله بود. او مردی پخته بود که ۷ سال را در آغوش رسول‌الله و ۳۷ سال را در کنار پدر و بقیه را در صحبت برادر یا مقام امامت گذرانده بود. بنابراین آن قدر از زندگی آموخته بود که موقعیت سیاسی و زمان و مکان و عواقب مخاطره‌آمیز افعال و نتایج موفقیت‌آمیز آنها را با قطع و یقین پیش‌بینی کند (در اینجا نیز علم غیب را به حساب نمی‌آوریم).

هنگامی که معاویه در سال ۵۶ ق تصمیم گرفت که پسرش یزید را جانشین خود سازد، در زمان حیات خود برای او از مردم بیعت بگیرد تا مخالفی برایش نماند، از جمله کسانی که بیعت ایشان بسیار مهم شمرده می‌شد، امام حسین (ع) و عبدالله بن زبیر و عبدالله بن عمر بودند. این اشخاص در موقعیتی قرار داشتند که محل توجه عموم و در نظر عامه شایسته وصول به مقام خلافت بودند. هیچ یک از این سه تن از پیشنهاد معاویه برای بیعت با یزید استقبال نکرد و به همین جهت معاویه در سفری که به مکه و مدینه نمود ابتدا روی خوشی به ایشان نشان نداد اما بعد در ظاهر ایشان را بگرمی پذیرفت و در باطن تهدید کرد که اگر در هنگام اعلام جانشینی یزید اظهار مخالفت کنند کشته خواهند شد. با این تهدید این سه تن خاموش ماندند بی آنکه اظهار موافقت یا مخالفتی کرده باشند. معاویه در سال شصت هجرت از دنیا رفت و پسرش یزید تصمیم گرفت که از این سه تن که در نظر مردم مدعیان خلافت بودند برای خلافت خود بیعت بگیرد و به ولید بن هبته بن ابی سفیان حاکم مدینه نوشت تا یزید از این سه تن بیعت بگیرد.^{۲۶}

موقعیت ترازویی که امام حسین خود را در آن می‌یابد، هیچ راهی برای خروج ندارد. دیگر سکوت را نیز تحمل نمی‌کنند، یا باید زنده مرده



یک قدم مرگ تمامی مدارج کمال را پشت سر گذارد و خود را در میان انبیا و اولیا و صدیقان ببیند، و حال آنکه بسیاری از انبیا و اولیا و صدیقان سالها زندگی سخت و پرازمون را در این دنیا طی کردند و به «شهادت» نیز نرسیدند؛ پس آیا انصاف است که فردی عامی و چه بسا از روی تقلید صرفاً با مرگ، ولو به صورت شهادت، جایگاهی را به دست آورد که آنان با رنج و آزمون و با فراگرفتن علم و حکمت بدان رسیدند؟ اگر انبیا و اولیا و صدیقان نزد خداوند گرامی بودند چرا آنان را در همان خردسالی به این افتخار نایل نکرد؟ آنچه معتقد است که این تلقی از «شهادت» به مرگ پرهستی و خوار شمردن زندگی و دست آخر به پاشاندن خون بر هر چیزی ارزشی و در نهایت به خشونت کشاندن زندگی انسان می‌انجامد. (نیچه با توجه به اعتقاد مسیحیان به مصلوب شدن عیسی^ع و اینکه او با این عمل خود گناهان ما را به جان خریده است و سپس پیروزی مسیحیت با شهادت طلبی مؤمنان صدر اول این سخنان را می‌گوید. نتیجه معتقد است

شهادت طلبی مسیح از جوانی او مایه می‌گرفت و او اگر کمی بیشتر زندگی کرده بود این‌گونه به زندگی نمی‌نگریست و تعالیم خود را انکار می‌کرد. به نظر نیچه، نظری که بعدها فروید و دیگران از او اقتباس کردند اما این نظر در واقع از افلاطون است، عشق و مرگ با یکدیگر همزادند و به همین دلیل در جوانان شور عشق و میل به مرگ پایه‌های یکدیگر پیش می‌رود و لذا چه بسا میل به مرگ در جوانان ناشی از شکست در عشق یا بی‌نصیبی از آن باشد.)

قهرمان تراژیک که به سوی مرگ رهسپار است، هرگز مرگ را به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به کمال بر نمی‌گزیند. قهرمان تراژیک مجبور به انتخاب مرگ می‌شود، چون دیگر زندگی ارزش ندارد، نه اینکه معتقد باشد زندگی بی‌ارزش است و مرگ ارزش است. در واقع آنچه به زندگی قهرمان تراژیک معنا می‌بخشد، این است که او با انتخاب مرگ به عنوان آخرین چاره، ارزشگذاری خود را کامل می‌کند: عشق به خوبی لازم می‌آورد که انسان از بدی متنفر باشد. بنابراین جایی که دیگر نمی‌توان عاشق بود، مرگ راهی است به سوی جایی که باز بتوان عاشق بود: زرتشت سرزمین‌های بسیار دیده است و ملت‌های بسیار. زرتشت بر روی زمین قدرتی شگرف‌تر از کارهای عاشقان ندیده است، که «نیک» و «بد» نام گرفته‌اند.

پایه‌گذاران «نیک» و «بد» همواره عاشقان و آفرینندگان بوده‌اند. آتش عشق و آتش خشم از نام‌های تمام فضیلت‌ها زیانه می‌کشد.^{۳۱}

۵

مقایسه

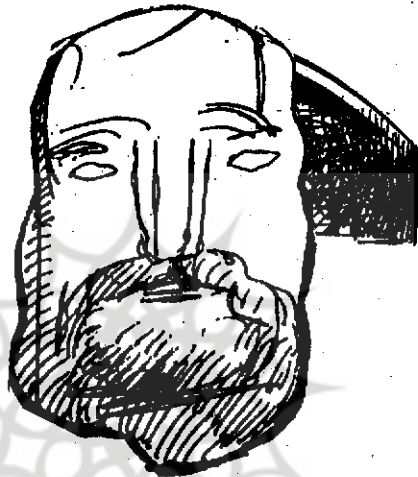
آنتیگونه، حسین بن علی^ع، تامس مور، جان

مرگ تراژیک، مرگ خودخواسته، شهادت: نه مقدس

تراژدی را معمولاً با پایان آن می‌شناسند (گفته لرد پایرون در این خصوص ضرب‌المثل است: همه تراژدی‌ها به مرگ ختم می‌شود و همه کمدی‌ها به ازدواج)، اما در تراژدی‌های یونانی مواردی نیز دیده می‌شود که پایان آن مرگ نیست (در این موارد قهرمان تراژیک از خدایان است، مانند پرومته). با این همه شاید نحوه رویارویی با مرگ و انتخاب آن از سوی قهرمان تراژدی گویاترین عمل برای معرفی قهرمان تراژدی، یعنی «فرد» باشد. مرگ تراژیک در مواردی ممکن است کفاره عمل خود یا عمل نزدیکان خود باشد (کرتون و ادیپوس)، اما در مواردی نیز ممکن است تاوان عمل خود باشد (آنتیگونه؛ کفاره برای پاک شدن از گناهان است، و تاوان برای کاری است که شخص مسئولیتش را می‌پذیرد و شاید از کاری هم که کرده است هیچ پشیمان نباشد).

مورد اول، یعنی کفاره، به همان مفهومی نزدیک است که ارسطو با تعبیر «کاتارسیس» (تطهیر) از آن یاد می‌کند و دومی یا مفهومی که نیچه با تعبیر «مرگ خودخواسته» از آن یاد می‌کند، مفهومی که به «مرگ تراژیک» و «شهادت» شبیه است، اما با هیچ یک از آن دو یکی نیست. نیچه با «شهادت»، به معنایی که مسیحیان از آن می‌فهمند، مخالفت می‌کند و «خون را بدترین گواه حقیقت می‌شمارد»، خون هیچ چیزی را اثبات نمی‌کند، چون افراد با عقاید و مقاصد مختلف می‌توانند خود را در راه چیزی فدا کنند و این ثابت نمی‌کند که آن چیز ارزش دارد. این نوع تلقی از «شهادت» به معنای آن است که «مرگ» یک جهش است و شخص می‌تواند در هر سن و سالی و مقامی و شعوری با

باشی یا مرده زنده. و البته هر قهرمان تراژیکی دومی را انتخاب می‌کند. اما در انتخاب همین فرجام نیز افراد یکسان نیستند. چنان‌که آن دو تن دیگر، عبدالله بن زبیر و عبدالله بن عمر، نتوانستند مانند امام حسین^ع عمل کنند. علم و حکمتی که خداوند نیکوکاران را بدان پاداش می‌دهد در شیوه عمل امام به خوبی مشهود است. امام مرگ را برمی‌گزیند، اما در کدام صحنه، ابتکار عمل باید به دست چه کسی باشد، قاتل یا مقتول؟ امام تمامی خویشاوندان نزدیک خود، بجز محمد حقیقه، را با خود همراه می‌کند تا به مکه بروند (شاید تحریم جنگ و جدال در مکه فاسقان را از عمل ناشایست بازدارد) و معلوم شود که او با کسی سر جنگ ندارد. اما بر او معلوم شد که مکه نیز جای امنی نخواهد بود، چون غاصبان حرمت هیچ چیز و هیچ کس را نگاه نمی‌دارند، بنابراین راه کوفه را در پیش گرفت. تا دو چیز را نشان دهد: (۱) اگر او را مدعی خلافت و امامت می‌دانند نه به این دلیل است که او خود چنین ادعایی دارد، بلکه به این دلیل است که دیگران درباره او چنین ادعایی دارند: دعوت مردم از او و بیعت کردن با او (مشروعیت سیاسی)، (۲) عاری بودن حکومت یزید از هرگونه مشروعیت سیاسی و اعتقادی. از مشروعیت سیاسی عاری است چون نمی‌تواند حتی سکوت یک تن را تحمل کند، تا چه رسد به مخالفت، و این نیست مگر تزلزلی در ارکان نظام که برای خود غاصبان نیز مشهود است. از مشروعیت دینی (و همچنین اخلاقی و انسانی) عاری است، چون در از میان برداشتن مخالفان نه پایبند آداب اسلام است و نه پایبند اخلاق جاهلیت و نه پایبند احکام خداوندان مروت. و مرگ او شاهدهی است بر این دو: شهادت (به معنای راستین).



و لذا تا آخرین لحظه سعی می‌کند به هر قیمتی زندگیش را نجات بخشد. او کشاورزی است با همسر و فرزند، چه چیزی بیش از آنها برایش می‌تواند ارزش داشته باشد؟ اعترافنامه را امضا می‌کند، اما پیش خودنگه می‌دارد. اگر اعتراف برای خداست، او اعتراف کرده و در حضور شاهدان آن را امضا کرده است. چرا همین نباید کافی باشد؟ پاسخ را خود می‌یابد. چون می‌خواهند به آیندگان بگویند که او نیز «خود» را فروخت. اما او «خود» را نمی‌فروشد. نام ما «خود» ماست. غیر از نام چه چیز دیگری، در این دنیا، از آدم باقی می‌ماند.

یادداشتها

۱. فریدریش ویلهلم نیچه، چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، انتشارات آگاه، چاپ دهم، تهران: بهار ۱۳۷۶، «دریاره‌ی پست نو»، ص ۶۰.
۲. همان، ص ۷۱.
۳. پاکوب بورکهارت، فرهنگ رنسانس در ایتالیا، ترجمه محمد حسن لطفی، طرح نو، تهران: ۱۳۷۶، ص ۱۳۵.

۴. نیچه، چنین گفت زرتشت، ص ۶۰-۶۱.
۵. همان، ص ۷۱.
۶. این جمله از بایزید بسطامی است، اما سخن کی‌برگور نیز دقیقاً همین است. صوفیه با بیزید را شاگرد امام جعفر صادق می‌دانند. برای سخن بایزید رجوع شود به: محمد بن منور میهنی، اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، مقدمه و تصحیح و تعلیقات از محمدرضاشقی کدکنی، انتشارات آگاه، ج ۲، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۲۳. امیدوارم در آینده مقاله‌ای در مقایسه آرای کی‌برگور و برخی صوفیه منتشر کنم. شباهت بعضی از سخنان کی‌برگور با سخنان برخی از صوفیه تا آنجاست که می‌توان به عنوان ترجمه‌ای دقیق و لفظ به لفظ از این سخنان استفاده کرد. برای بحث کی‌برگور از ابراهیم و فرد، بویژه رجوع شود به:

Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, transl. By Alastair Hannay, Penguin Books 1988.

۷. برای تعریف ترازوی از دیدگاه ارسطو به بوطیقا (فن شعر) و از دیدگاه هگل به پدیدارشناسی روح و فلسفه حق و از دیدگاه نیچه به تولد ترازوی رجوع شود.

تحلیلهای تحفیعی معزاز درباره ترازوی، در نیمه دوم قرن کنونی، از این نویسنده است:

Gerald F. Else, *Aristotle's Poetics: the Argument*, Cambridge, Mass., 1957; idem, *The Origin and Early Form of Greek Tragedy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965.

با این همه، شرحهای این نویسنده هنوز بحث‌انگیز است

خویشاوندان خود (و نه مردان جنگی) نشان می‌دهد که بر سر جنگ نیست و با پذیرفتن دعوت مردم کوفه (ولو آنان بر بیعت خود پایداری نورزند) نشان می‌دهد که تنها اساس هر حرکتی در جامعه خواست مردم است و وقتی نه مردم و نه حکومت نمی‌خواهند حتی کسی را که حاضر به سکوت است تحمل کنند، آن وقت تنها مرگ است که برترین ارزش زندگی محسوب می‌شود. چون آخرین انتخاب است (این حق را دیگر هیچ‌کس نمی‌تواند از انسان سلب کند).

تامن مور سالها به حکومت خدمت می‌کند، اما همواره سعی می‌کند درست‌کردار باشد و اجازه ندهد قانون به ابزار تبدیل شود. با این همه مواقعی هست که او ناگزیر از سکوت می‌شود. تا اینکه زمانی می‌رسد که به او اجازه سکوت نیز نمی‌دهند. اعلام وفاداری به پادشاه و پذیرفتن ریاست عالی او بر کلیسا به قید سوگند، چیزی است که او را به پای مرگ می‌برد. چون او نمی‌تواند سوگند دروغ بخورد، پس مرگ را انتخاب می‌کند.

جان پروکتور با سه فرد پیشین متفاوت است، چون شاید او به هیچ متعالی در زندگی معتقد نباشد. برای وی زندگی از هر چیزی مهمتر است

پروکتور در چهار زمان، چهار مکان، چهار تمدن و فرهنگ متفاوت می‌زیند و با این همه سرنوشت مشترکی دارند. چون انتخاب مشترکی دارند: نه مقدس.

آنتیگونه اطاعت فرمان خدا را بر اطاعت فرمان خداوند قدرت در این جهان ترجیح می‌دهد، اما این کار را فروتنانه می‌کند. او نمی‌خواهد اراده خود را فوق دیگران قرار دهد یا به‌عنوان فردی شورشی نام و آوازه‌ای برای خود دست و پا کند. از همین رو قانون‌شکنی خود را مخفیانه انجام می‌دهد و هنگامی که افشا می‌شود، مسئولیت آن را می‌پذیرد. مرگ تاوان قانون‌شکنی اوست.

حسین‌بن‌علی بیعت نمی‌کند. چون بیعت، آن هم به قید سوگند برای اطاعت بی‌چون و چرا، و ابراز نکردن هرگونه مخالفت چیزی نیست که فرموده خدا یا رسول او یا حتی رسمی پذیرفته در میان انبای بشر باشد. اساس هر اجتماع بر پیمان است، اما پیمانها چگونه می‌توانند بسته شوند و پایدار بمانند اگر افراد در ایجاد این پیمانها رضا و رغبت و حقوقی را که باید ادای آنها را برگردن بگیرند شرط نکنند؟ با این همه امام شورشی نیست، او با همراه کردن

و معیار شمرده نمی‌شود. رجوع به کتاب زیر نیز که گلچینی از مقالات نظریه‌پردازان ممتاز و نقادان درباره ترازوی، از ارسطو تا آرتور میلو، است بی‌فایده نیست:
R. P. Draper (Ed.), Tragedy: Developments in Criticism, Macmillan Education Ltd. 1980.

برای بحث از رابطه ترازوی و فلسفه، رجوع شود به:
Walter Kaufmann, Tragedy and Philosophy, Garden City, N.Y. Doubleday, 1968.

۸. سه‌گانه سوفوکلس (ادیپوس شهریار، ادیپوس در کولونوس و آنتیگونه) با عنوان **افسانه‌های تباہی**، ترجمه شاهرخ مسکوب، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۲، منتشر شده است.

۹. سوفوکلس، **آنتیگونه**، ترجمه نجف دریابندری، انتشارات آگاه، ۱۳۵۵، ص ۳۱.

۱۰. همان، ص ۲۸. مقایسه شود با: **لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق** (و آفریده را فرمان بردن نشاید آنجا که نافرمانی آفریننده لازم آید)، نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، ج ۲، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰، ص ۳۹۱ (کلمات قصار، شماره ۱۶۵).

۱۱. همان، ص ۳۸.

۱۲. همان، صص ۱۱-۱۲.

۱۳. همان، صص ۲۴-۲۵.

۱۴. همان، صص ۲۷-۲۸.

۱۵. همان، ص ۵۰.

۱۶. همان، ص ۶۸.

۱۷. همان، ص ۶۸ و بعد.

۱۸. هگل، در تفسیر این نمایشنامه، کرئون را نماینده قدرت سیاسی (قانون مدنی) و آنتیگونه را نماینده قانون الهی (خانواده) شناخته است و تقریباً جانب کرئون را گرفته است. اما تفسیر او با رجوع به متن به وضوح خطاست. چون آنتیگونه به طرفداری از خدایان زندگی یا جهت‌گیری سیاسی یکی از برادرانش برخاسته است. آنتیگونه از خدای مرگ طرفداری می‌کند و برابری انسانها را نه در زندگی بلکه در مرگ می‌خواهد. گستاخی (استکبار/هوریس) کرئون در همین جاست که هیچ حد و مرزی برای فرمانروایی خودش قائل نیست و حتی ضریحاً می‌گوید که فرمان فرمانروا چه صواب و چه خطا باید مطاع باشد.

۱۹. نویسنده در مقدمه‌ای که به نمایشنامه‌اش نوشته (۱۹۶۰) به صراحت مقصود خودش از نوشتن این نمایشنامه را بیان می‌کند. رجوع شود به: **مردی برای تمام فصل‌ها**، ترجمه عبدالحسین آل‌رسول، کتاب زمان، فروردین ۱۳۴۹، ص ۱۱ و بعد. فرد زینمان در سال ۱۹۶۸ بر اساس این نمایشنامه فیلم درخشانی ساخت که با عنوان «مردی برای تمام فصول» بارها در ایران نمایش داده شده است.

۲۰. هانری شش همسر گرفت که دو تا از آنها را اعدام کرد و دو تا از آنها را طلاق داد. با این همه برخی از شگرفترین تحولات جامعه انگلیس در دوره بعد از

فردن وسطی به دست او صورت گرفت. مهم‌ترین آنها همین قطع پیوند با کلیسای رم و تأسیس کلیسای انگلیس و قرار دادن اسقف کاتربوری به جای پاپ به فرمان پادشاه است.

۲۱. **و آن مسأله یعنی خود من، (مردی برای تمام فصل‌ها، ص ۱۶۲).**

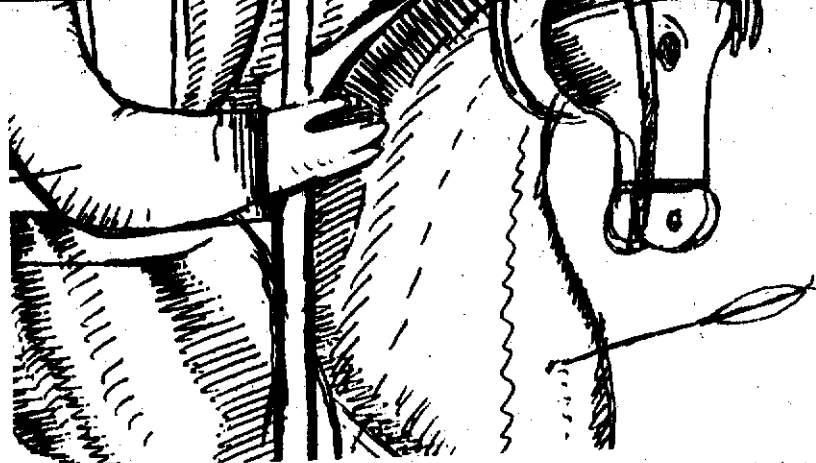
۲۲. برای آگاهی از وضعیت این دوران، بویژه نویسندگان، رجوع شود به: لیلیان هلمن، **زمانه شیباه**، ترجمه سناز صحتی، انتشارات هاشمی، تابستان ۱۳۶۳ (ترجمه دیگر: **روزگار بدسگالان**، ترجمه گیتی خوشدلان، نشر آبی، پائیز ۱۳۶۳)، بویژه ص ۱۰۹ به بعد، در آنجایی که هلمن از ماجرای خود با یک تهیه‌کننده فیلم سخن می‌گوید. لیلیان هلمن همسر دشیل همت (نویسنده آثار پلیسی و جنایی) بود. فرد زینمان در فیلم به یادمانندی «جولیا» (۱۹۷۷) تصویری از این زن و شوهر نویسنده به دست داده است. این فیلم براساس قصه‌ای از لیلیان هلمن ساخته شده است.

۲۳. عنوان این نمایشنامه در انگلیسی **The Crucible** (بوته آزمایش یا کوره امتحان) است. فتنه (ترجمه من) به معنای آزمودن، گذاختن سیم و زر در آتش جهت امتحان، محنت، جنگ داخلی، جادوگری و معشوقی که موجب فتنه و آشوب گردد، ترجمه‌ای دقیق (هرمنوتیکی) برای این نمایشنامه است. برای ترجمه فارسی، رجوع شود به: آرتور میلر، **حادثه در ویشی و جادوگران شهر سالم**، ترجمه رحیم اصغرزاده و محمد امین مؤید (ترجمه از فرانسه) انتشارات صائب، ۱۳۲۵؛ ترجمه‌ای دیگر از همین نمایشنامه: **ساحره سوزان**، ترجمه فریدون فاطمی، نشر مرکز، ۱۳۶۸.

۲۴. رجوع شود به: محمد حسین مشایخ‌فرزندی، «بیعت»، **دایرةالمعارف تشیع**، ج ۳، تهران، ۱۳۷۱، ص ۵۸۱-۵۸۷. آنچه درباره بیعت آمد، با برخی تصرفات در عبارات، برگرفته از این منبع بود. مفهوم «بیعت» از جمله مفاهیمی است که چنانکه باید قدر آن در سنت اسلامی شناخته نشده است، در حالی که شاید مهم‌ترین مفهوم در فلسفه سیاسی اسلام باشد؛ مفهومی به ارث رسیده از قبل از اسلام که بسیار پرمایه و اساسی است. پیامبر ص با مسلمانان برای قبول اسلام و یا هنگامی که کاری عظیم مانند جنگ در پیش بود، یا در امور سیاسی بیعت می‌گرفت. چرا؟ چرا پیامبر ص مسلمانان را مکلف به انجام دادن کاری نمی‌کرد، مگر اطاعت از او واجب نبود؟ بیعت بدان معناست که شخص مختار است بیعت نکند و اگر بیعت را نیز شکست، اگر این بیعت شرط یا شرایطی نداشته باشد، هیچ مجازاتی برای او نمی‌تواند در نظر گرفت. پس فایده آن چه بود؟ به گمان من این دلایل را برای توسل پیامبر ص به بیعت می‌توان اقامه کرد. نخست آنکه، هنگامی که پیامبر ص تازه مسلمانان را به دین تازه‌شان دعوت می‌کرد، هیچ ضمانتی نداشت برای اینکه این افراد بر سر اعتقاد خود بمانند. او نمی‌توانست با ارزشهای دین تازه، هنگامی که این دین هنوز پایگاه محکمی نداشت، آنان را بر سر پیمان نگه دارد. بنابراین باید ارزشهایی را به کار می‌گرفت که در این

جامعه، صرف‌نظر از هر دین و آیینی، محترم بود (ارزشهای انسان‌گرایانه). بیعت چنین مفهومی بود. افراد در ساده‌ترین شکل زندگی اجتماعی نیز می‌دانند که زندگی با دیگران بدون پیمان و حفظ آن ممکن نیست و شخصی که به پیمان‌شکنی بدنام شود، در زندگی اجتماعی هیچ مقام و منزلتی ندارد و خوار و رانده از جامعه محسوب می‌شود. از همین جاست که «شرف» و «حیثیت» فرد، در جایی که زندگی مدنی هنوز شکل نگرفته است، بسیار اهمیت می‌یابد، چون هیچ قانونی یا نهادی برای الزام فرد به رعایت پیمان وجود ندارد، مگر اینکه او خودش به چیزی پایبند باشد. دوم آنکه، پیامبر ص با این کار هرگونه شائبه «اکراه» را می‌زدود و به افراد امت خود «عزت نفس» می‌بخشید. پیامبر ص برای ابلاغ احکام خداوند، مثلاً نماز و روزه یا مسلمانان مشورت و رایزنی نمی‌کرد یا موافقت آنان را خواستار نمی‌شد، اما هنگامی که شخصی اسلام می‌آورد و یا پیامبر ص بیعت می‌کرد، پیامبر ص از آن شخص نهمد (بیعت) می‌گرفت که به احکام اسلام پایبند باشد. و بالاخره، چرا پیامبر ص در غدیر خم از مسلمانان برای علی ع بیعت گرفت؟ چرا شرعاً، بدون توسل به بیعت، آنان را ملزم به اطاعت از علی ع نکرد، تا این همه اختلاف و خونریزی و کشت و کشتار پیش نیاید؟ نظریه‌پردازان سنتی شیعه، متأسفانه، آن قدر بر جنبه الهی حکومت در اسلام تأکید کرده‌اند که بسیاری از واقعیات مسلم تاریخی و حتی گواهی خود امامان را از قلم انداخته‌اند. بازنگری در این نظریه و رفع نقضهای آن برای آینده از دو جهت لازم است: ۱) تقرب بین مذاهب اسلامی، ۲) درکی صحیح از فلسفه سیاسی اسلام و اساس مشروعیت حکومت از نظر اسلام. ابتدا به خود نحوه بیعت گرفتن پیامبر ص برای امام علی ع توجه کنیم. پیامبر ص می‌فرماید: «آیا من نزد مؤمنان از جانشانشان به ایشان نزدیکتر نیستم؟» (به «محبت» مومنان نسبت به خود متوسل می‌شود) و سپس می‌فرماید: «هرکه را من مولی و سرورم علی مولای اوست. خدایا دوست بدار هرکه علی را دوست دارد و بغض بوزر با هرکس که با علی بغض می‌ورزد. نصرت بده هرکس را که به علی نصرت دهد و خوارساز هرکه او را خوار بگذارد و حق را با علی بگیرد هر جا او می‌گردد». به طوری که می‌بینیم در اینجا پیامبر ص به «محبت» مومنان نسبت به خود، و نه «اطاعت» آنان از خود، متوسل می‌شود (بهترین شیوه و مشروعترین شیوه برای جلب آرای دیگران در همه جوامع) و لذا «ولایت» علی بن ابی‌طالب چه برای شیعه و چه برای اهل سنت بر اساس «محبت» محرز و عاری از هر شک و شبهه‌ای است، مگر برای کسانی که با علی بن ابی‌طالب بغض دارند. به همین دلیل «ولایت» بدون «محبت» راست نمی‌آید و البته «محبت» به «اطاعت» نیز می‌انجامد، اما مسلم است که «اطاعت» هیچ‌گاه به «محبت» نمی‌انجامد. و فرق ولایت و امامت (به تعبیر صحیح) با خلافت یا هرگونه حکومت در واقعیت امر (de facto) همین است.

ثانیاً، امام علی ع در نهج البلاغه (خطبه ۳، معروف به



تهران، ۱۳۷۰). از مسأله ولایت و امامت و خلافت و ضعف نظریه سنتی شیعه، به خواست خداوند، در جایی دیگر به طور مشروح بحث می‌کنم. رجوع شود به: «ولایت حسرت و ولایت رقیبت»، در **حس دینی: صوفیه و اسطوره زدایی (تأویل وجودی)**، در آینده، از این قلم.

۲۵. همان، ص ۵۸۷.

۲۶. همان، ص ۵۸۲.

۲۷. همان، ص ۵۸۳. در اختلافات مسلمانان در قرن اول هجری به هیچ وجه از اصطلاح «ارتداد» و «مرتد» استفاده نمی‌شود، چون معنای این اصطلاحات در آن زمان بسیار روشن بوده و به عوض از «خروج» و «خارجی» و «رفض» و «رافضی» و شکستن بیعت و امثال آن استفاده می‌شود. مرز میان دین و سیاست در آن زمان بسیار روشن بود. نظریه پردازان دوره‌های بعد (فقها) به «ارتداد» و «مرتد» بار سیاسی دادند (از قرن سوم به بعد).

۲۸. در قرآن برای همه افراد، چه پیامبران و چه مؤمنان و چه کفار از یک فعل استفاده می‌شود: کشته شدن. در قرآن، فعلی حاکی از «شهید شدن» به معنای (کشته شدن) نداریم. انسانها در مرگ مساوی‌اند و حکم با خداست. «شهید» داریم، اما «شهید شدن» و به «شهادت رسیدن» («استشهد»). امام علی (ع)، در خطبه ۱۵۶، از این تعبیر استفاده می‌کند. او نزد پیامبر (ص) شکوه می‌کند که چرا در احد به شهادت نرسید. پیامبر به او می‌فرماید:

«که ای علی مژده باد تو را که شهادت به دنبال خواهد بود» نداریم. این تعبیرات که بگویم برخی کشته می‌شوند، برخی به هلاکت می‌رسند، برخی به شهادت می‌رسند، از نوع همان ارزشگذاری‌هایی است که آنگونه با آنها به مبارزه برخاست. قرآن این درس اخلاق را به ما می‌دهد که از مرگ کسی با تمایز زنده یاد نکنیم. «هلک» و «مشتقات آن در جایی به کار می‌رود که خداوند: مباشر فعل است. او کسی یا قومی را نمی‌کشد.

آنان را محو و نابود می‌سازد (ما نمی‌توانیم کسی یا چیزی را هلاک سازیم). ضمن اینکه «شهادت» نیز مانند هر عمل دیگری باید مورد قبول حق تعالی واقع شود. بنابراین «نیت» در آن شرط است و ما نمی‌توانیم حکم به ظاهر کنیم. از پیامبر (ص) روایت است که جایگاه بسیاری از کسانی که مردم «شهید» می‌پندارند در جهنم است، چون نیت آنان خالص نبوده است. بسیاری از کسانی که در سپاه اموی خدمت می‌کردند گمان می‌بردند که در راه خدا به «جهاد» مشغولند و اگر کشته شوند، به «شهادت» می‌رسند. امویان نیز با استفاده از مفهوم «شهادت» اسلام

شکستیه) ماجرای خود و خلافت را بدین گونه شرح می‌دهد: «هان! به خدا سوگند جامه خلافت را در پوشید و می‌دانست خلافت جز مرا نشاید... دامن از خلافت درچیدم، و پهلوی آن پیچیدم، و زرف بیندیشیدم که چه باید، و از این دو کدام شاید؟ یا دست تنها بستنم یا صبر پیش گیرم و از ستیز بهره‌برم؟ که جهانی تیره است... اما امام به دو دلیل نمی‌ستیزد: ۱) «دیدم پیش از بیعت، پیمان طاعت بر عهده دارم، و از من برای دیگری میثاق سنده‌اند که آنچه آید بپذیرم و دم بر نیآورم» (خطبه ۳۷، امام به وصیت پیامبر (ص) به خود برای ستیزه نکردن با پیام‌کنندگان حقش اشاره می‌کند. در اینجا تفاوت «طاعت» با «بیعت» به وضوح مشخص است) و ۲) «تلك الدار الاخرة يجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا و العاقبة للمتقين» («سرای آن جهان از آن کسانی است که برتری نمی‌جویند و راه تبهکاری نمی‌پویند، و پایان کار، ویژه پرهیزگاران است»؛ قصص، ۸۳ امام در خطبه ۳ به این آیه استناد می‌کند و فتنه‌جویان را به توجه به آن می‌خواند. «دریای خون به پا کردن» کار پرهیزگاران نیست و لذا امام از حق خود چشم می‌پوشد، اما معاویه که به حق معزول شده است بناحق راه طغیانگری در پیش می‌گیرد و دریای خون به پا می‌کند») از همین رو امام در خطبه ۱۶۲ می‌فرماید: «گروهی بحیالته به کرسی خلافت چسبیدند، و گروهی سخاوتمندان از آن چشم پوشیدند، و داور خداست و بازگشتگاه روز جزاست». امام علی (ع) از خلافت به عنوان حق شخصی خود در مرتبه اول چشم می‌پوشد، آیا اگر خلافت تکلیف الهی او بود می‌توانست از آن چشم ببوشد؟ در صورتی که بیعت‌کنندگان بر سر بیعت باقی بودند، نه. اما در مرتبه دوم چسرا استناد برای بیعت دست خود را پس می‌کشد (اکراه دارد) و بعد هنگامی که عده‌ای به پیمان شکنی و طغیانگری برمی‌خیزند، استوار می‌ماند و پا عقب نمی‌گذارد: «به خدایی که دانه را کفید و جان را آفرید، اگر این بیعت‌کنندگان نبودند، و یاران، حجت بر من تمام نمی‌نمودند، و خدا علما را نفرموده بود تا ستمکار شکمبار را برترانند و به یاری گروستگان ستم‌دیده بشتابند، رشته این کار را از دست می‌گذاشتم و پایانش را چون آغازش می‌انگاشتم و چون گذشته، خود را به کناری می‌گذاشتم، و می‌دیدید که دنیای شما را به چیزی نمی‌شمارم و حکومت را پیشیزی ارزش نمی‌گذارم» (خطبه ۴۳ برای متن و ترجمه سخنان حضرت رجوع شود به: نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، ج ۲، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی،

را تا اندلس گسترش دادند و به همین دلیل بود که «جهاد» و «شهادت» رفته‌رفته معنای واقعی خود را از دست داد. امام حسین (ع) حتی افضل از شهادت است، و نه فقط سیدالشهدا. رجوع شود به: «افضل از شهدا کیست؟»، در **خون را آب کن! دربار دین و خشونت**، در آینده، از این قلم. برای دگرگونی این دو مفهوم در دوره‌های بعد، رجوع شود به: «جهاد اکبر: تأویل فلاسفه و صوفیه از جهاد» در **حس دینی: صوفیه و اسطوره‌زدایی (تأویل وجودی)**، در آینده، از همین قلم.

۲۹. عباس زریاب خوبی، محمد حسین مشایخ فریدنی، «امام حسین (ع)، دایرةالمعارف تشیع، ج ۲، تهران، ۱۳۶۹، ص ۳۵۱.

۳۰. امام علی (ع) در خطبه ۲۶ می‌فرماید: «نگریستم و دیدم مرا یاری نیست، و جز گسارم مددکاری نیست. دریغ آدمم که آنان دست به باریم گشایند، نهاد که به کام مرگ درآیند. ناچار خار غم در دیده شکسته، نفس در سینه و گلو بسته، از حق خود چشم پوشیدم و شربت تلخ شکیبایی نوشیدم». پُر واضح است که امام علی (ع) هر مرگی را در هر راهی «شهادت» محسوب نمی‌کند و آن را ارزش نمی‌گذارد. اما اگر در اینجا پای چیزی بیش از حق شخصی در میان بود مسلماً امام در فدا کردن جان خود و خوشبو شدنش تردید نمی‌کرد، چنانکه پیش از این بارها انجام داده بود (برای پیروزی اسلام) و پس از آن نیز بارها انجام داد (برای حفظ بیعت مردم). تفاوت نگرش امامان شیعه امامیه با امامان شیعیان انقلابی (زیدیه و اسماعیلیه) و یا سایر انقلابی‌های اسلامی از گفته‌های یحیی بن زید به خوبی معلوم می‌شود. یحیی می‌گوید که عمومی و پسرش جعفر (صادق (ع)) «مردم را به زندگی دعوت کرده‌اند و ما ایشان را به مرگ خوانده‌ایم» (رجوع شود به: صحیفه سجاده‌ایه، ترجمه صدر بلاخی، انتشارات حسینیه ارشاد، ۱۳۵۵، صص ۳۷-۳۹، برای گفته یحیی؛ ص ۵۳، برای تأیید این گفته از سوی امام جعفر صادق (ع)). یحیی بن زید همچنین می‌گوید که ما اهل علم و شمشیر هستیم و حال آنکه آنان اختصاص به علم یافته‌اند (علمشان از ما بیشتر است)، ص ۳۷).

۳۱. چنین گفت زرتشت، ص ۷۱. ترتیب این دو جمله را جایه‌جا کرده‌ام. برای نظر نیچه درباره مرگ خود خواسته، رجوع شود به ص ۸۲ (درباره مرگ خود خواسته) ۶.

