



رامین جهاننگلو اندیشه عدم خشونت

ترجمه محمدرضا پارسایار

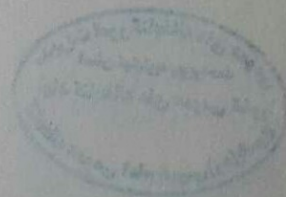
رامین جهانگللو

اندیشهٔ عدم خشونت

ترجمهٔ محمدرضا پارسایار



نشرنی



به همسر مائیا

جهانگلوی رامین، ۱۳۳۵ -
اندیشه عدم خشونت / رامین جهانگلو، ترجمه محمدرضا
پارسایار، تهران: نشر نی، ۱۳۷۸.
۱۶۸ ص.

ISBN 964-312-425-8

کتابنامه: به صورت زیرنویس.

۱. خشونت - تاریخ الف. پارسایار، محمدرضا، -

مترجم.

ب. عنوان.

۸ الف ج ۹ / JC ۳۲۸

الف ۹۱۹ ج

۱۳۷۸

کتابخانه امام خمینی (ره)
مجمع فرهنگی هنری پاسوج
شماره ثبت ۱۴۹۵
تاریخ ثبت ۸۴/۵/۲۷
شماره دبویی



نشرنی

نشانی: تهران، خیابان انقلاب، خیابان دانشگاه، کوی آشتیانی، شماره ۲۴
صندوق پستی ۵۵۶ - ۱۳۱۴۵، نشر نی
تلفن ۵ و ۶۴۱۳۴۴۲

رامین جهانگلو

اندیشه عدم خشونت

ترجمه محمدرضا پارسایار

• چاپ اول ۱۳۷۸ تهران • تعداد ۳۳۰۰ نسخه • لیتوگرافی غزال • چاپ تقویم

شابک ۹۶۴-۳۱۲-۴۲۵-۸

ISBN 964-312-425-8

Printed in Iran

همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است

فهرست مطالب

۹	پیشگفتار
۱۱	دیباجه: عدم خشونت و تاریخ
۲۳	بخش نخست: منابع تاریخی عدم خشونت
۲۵	۱. لائونسه و تائو
۲۸	۲. تعالیم بودا
۳۲	شمه‌ای از تعالیم بودا در باب عدم خشونت
۳۴	۳. بهگود - گیتا
۳۸	عباراتی چند از بهگود - گیتا
۳۸	۴. آیین جین
۴۱	تعالیمی چند از آیین جین
۴۲	۵. زردشت و دین زردشتی
۴۵	عبارتی چند از گاهان
۴۷	۶. سقراط: پیروی از قوانین دولتشهر
۴۹	عباراتی چند از مکالمه کریتون
۵۰	۷. کتاب مقدس: آشتی و بخشایش
۵۲	از درگذشت حضرت یعقوب تا درگذشت حضرت یوسف
۵۳	۸. حضرت عیسی (ع) و موعظه سرکوه
۵۶	موعظه سرکوه
۵۷	۹. فرانسیس آسیزی: کشف نهیدستی انجیلی
۶۲	دعای فرانسیس قدیس
۶۳	سرود آفریدگان
۶۴	۱۰. سعدی: انسان‌گرایی اسلامی
۶۷	گلچینی از گلستان سعدی

بخش دوم: بنیان عدم خشونت	۶۹
هنری دیوید تورو و بیداری معنوی فرد	۷۱
لئو تولستوی؛ عدم مقاومت در برابر بدی	۸۱
مهاتما گاندی؛ پیام آور رواداری	۹۱
مارتین لوتر کینگ؛ و طلب عدم خشونت	۹۸
بخش سوم: شخصیت‌های معاصر عدم خشونت	۱۰۹
نلسون ماندلا؛ خرد رواداری	۱۱۱
دزموند توتو؛ امید و آشتی	۱۲۳
دالایی - لاما؛ حضور و عدم خشونت	۱۳۲
مادر تیرزا؛ قدیسی میان تهدیدستان	۱۴۲
بخش چهارم: خشونت پرهیزان امروز	۱۵۳
اشخاص	۱۵۵
آدولفو پرز اسکوبول	۱۵۵
دُم هیلدر کامارا	۱۵۶
ریگویرتا منچوتوم	۱۵۶
مبارک اواد	۱۵۷
الیاس شکور	۱۵۷
جنبش‌ها	۱۵۹
جنبش راه عدم خشونت	۱۵۹
بریکادهای صلح جهانی	۱۵۹
مرکز فلسطینی بررسی عدم خشونت	۱۶۰
گروه اقدام مستقیم عدم خشونت	۱۶۰
سرویس صلح و عدالت (SERPAJ)	۱۶۱
جنبش عدم خشونت لبنان	۱۶۱
جوامع آرش	۱۶۲
بنیاد صلح گاندی	۱۶۲
پایان: آینده عدم خشونت در جهان	۱۶۳

«تا زمانی که ملت‌ها در روابط ملی و بین‌المللی خود، به عبارت دیگر در نظام سیاسی خود، قانون عشق را به صراحت بازشناسند و نپذیرند، نمی‌توانند به مفهوم راستین با هم متحد شوند و فعالیتشان را در جهت خیر نوع بشر معطوف دارند. ملت‌ها تنها به قدر تبعیت از این قانون می‌توانند خود را متمدن بدانند.»

مهاتما گاندی

پیشگفتار

این اثر حاصل امری یقین است: خشونت حاکم بر تاریخ بشر است. انسانیت طی قرن‌ها از خشونت آسیب دیده و تحقیر شده است. با وجود این انسان همواره خشونت را تحمل یا اعمال نکرده است. همیشه نیز در رابطه سلطه‌گری یا فرمانبرداری به سر نبرده است؛ لحظاتی ممتاز در تاریخ به چشم می‌خورد که انسان بر خشونت خود نسبت به همتویش و یا نسبت به دیگر موجودات زنده وقوف یافته و درصدد یافتن راههای قومی و سیاسی برای مقابله با آن برآمده است. انسان با آن‌که گفتن به خشونت، بینش عدم خشونت را پدید آورده است. این بینش بیش از پیش در کانون مباحثات امروز ما قرار دارد. اما برای درک بهتر آن، باید به تاریخ آن و اشکال تاریخی گوناگونی که طی سی قرن اخیر آن را عینیت بخشیده‌اند توسل جویم.

از این رو، ما بر آن بوده‌ایم تا بینش عدم خشونت را به چهار شکل بررسی کنیم. نخست به مطالعه ریشه‌های فرهنگی عدم خشونت در منابع بزرگ قومی و مذهبی تاریخ بشر می‌پردازیم. سپس در رابطه با اندیشه و فعالیت کسانی که در تدوین آن در عصر مدرن سهمیم بوده‌اند، آن را مورد بررسی قرار می‌دهیم. در وهله سوم، توجه خود را به مبارزاتی که توسط چهار شخصیت

کنونی عدم خشونت صورت گرفته معطوف می‌داریم. و سرانجام، با نگاهی گذرا به شخصیت‌ها و جنبش‌هایی که در بیست سال اخیر نمایانگر عدم خشونت بوده‌اند، در این اندیشه تأمل می‌کنیم و می‌کوشیم از خلال مبارزات خشونت‌پرهیزانه آنان در جهت صلح و حقوق بشر، مفهوم عدم خشونت را عمیقاً بررسی نماییم. این پژوهش با دیباچه‌ای آغاز می‌شود که به تحلیل رابطه عدم خشونت و تاریخ از خلال بررسی دقیق دو برداشت «معنوی و استراتژیکی» از عدم خشونت و هم نهادهای آن نزد شخصیتی چون گاندی می‌پردازد. در خاتمه، شرایط آینده عدم خشونت در جهان سوم به اجمال بررسی می‌شود.

تحقق این پژوهش امکان‌پذیر نبود مگر به یاری و پشتیبانی اشخاص و نهادهایی که در اینجا از آنان قدردانی می‌نمایم. بیش از همه، وظیفه خود می‌دانم از آقای لازارف^(۱)، مدیر بخش رواداری سازمان یونسکو سپاسگزاری نمایم که امکان تهیه این اثر را برایم فراهم آورد. همچنین از دکتر احسان نراقی، مشاور در سازمان یونسکو، قدردانی می‌کنم. یاری و اندرزهای ایشان در پیش‌برد این پژوهش برایم بس گرانبها بود. از سوی دیگر ساختار نهایی چنین اثری نمی‌توانست شکل گیرد مگر با وساطت‌ها و همکاری‌های صمیمانه رونالد باینر^۲ و دیوید کامرون^۳، اساتید علوم سیاسی و مسئولین کتابخانه روبارتز^۴ دانشگاه تورنتو، که امکان دسترسی به منابع مورد نیاز را برایم فراهم نمودند. سرانجام اینکه از نخستین روز پرداختن به این اثر، از تشویق و ترغیب‌های صادقانه و سازنده خانم خجسته‌کیا برخوردار بودم. وی مرا از دید منتقدانه و هم و غم مداومش برای پیش‌برد این پژوهش بهره‌مند نمود.

رامین جهانگللو
تورنتو
۵ دسامبر ۱۹۹۷

1. Lazarev
3. David Cameron

2. Ronald Biener
4. Robarts

دیباچه

عدم خشونت و تاریخ

«اگر عدم خشونت رسالت عده‌ای است، باید به صورت تکلیفی برای همگان به‌شمار آید، برای کسی که آن را دیده و دیگر به آن نمی‌نگرد، عدم خشونت می‌خواهد سراپا کنش باشد، می‌خواهد تاریخ بسازد.»

پل ریکور^۱

نقطه آغاز این پژوهش، اعتقادی پیشینه است، اعتقاد به اینکه عدم خشونت دارای ارزشی مثبت است یا به عبارت دیگر صورتهای تاریخی باارزشی از عدم خشونت وجود دارد. نخست می‌توان گفت که عدم خشونت داده‌ای تاریخی است که از ما بازخواست می‌کند. پس امری است مربوط به همگان، زیرا بُرد تاریخی‌اش از چارچوب ساده جامعه غرب فراتر می‌رود تا در ساختارهای فلسفی، مذهبی و سیاسی همه فرهنگ‌های انسانی جای گیرد. پس عدم خشونت فکر تازه‌ای نیست. به قدمت تاریخ جوامع بشری است. کافی است ببینیم آنجا که ستم‌ها، جنگ‌ها و تعصبات مذهبی تداوم می‌یابد، رد مداوم مشروعیت خشونت چگونه شکل می‌گیرد و طرح‌ریزی می‌شود. بدین سان، در هر دوره از تاریخ بشر که روان‌شناسی خشونت حول محور میل به سلطه‌گری و قدرت ویرانگری می‌چرخد، در بشر نوعی اظهار آگاهی نسبت به عدم خشونت یافت می‌شود که همانند حس احترام به حیات و شأن دیگری است. پس تاریخ عدم خشونت رد خشونت تاریخی است. شیوه‌ای برای نه گفتن به تاریخ در حکم خشونت. اما رد تاریخ در حکم خشونت، خود نوعی تخطی و فراروندگی است. پس به لحاظ یک تقابل اساسی، عدم

1. Paul Ricoeur

خشونت با روند تاریخ در تضاد است، چه آنکه تاریخ خاص خود را مطرح می‌کند: تاریخی که ضامن حرمت نهادن به شأن بشر است. برای درک عدم خشونت باید به تاریخ خودش توسل جست. تاریخ عدم خشونت حکایت مردان و زنان استثنایی است که سرنوشت بشر را بر شانه‌های خسته خود به‌دوش می‌کشند. بدین سان تحت اشکال تاریخی، اعمال آنان، ابعاد ابتکار فردی (از نوع عرفانی-مذهبی) یا ابعاد جنبش‌های مقاومت و نافرمانی را یافته است.

پس عدم خشونت در تاریخ، یعنی رد خشونت نهادی و در عین حال به‌عنوان یک اخلاق اعتقادی مطرح می‌شود که هدفش اعتباربخشیدن به شأن بشر است با طرح جهان‌بینی اخلاقی. بنابراین، می‌توانیم عدم خشونت را رفتار اخلاقی محض بدانیم، و نیز راهی برای مقاومت در برابر بی‌عدالتی.

پس عدم خشونت به‌عنوان «مقاومت» و «نافرمانی»، باری منفی دارد. راهبردی است برای امتناع که شیوه‌های گوناگون سریچی، چون اعتصاب، تحریم، تظاهرات و غیره را به کار می‌گیرد تا به آزار و اذیتی که در برابرش قد علم کرده پایان دهد.

از خلال چنین شیوه‌هایی، استراتژی عدم خشونت چون فشاری واقعی بر حریف رخ می‌نماید.

اما برای آنکه این مقاومت خشونت‌پرهیزانه کارگر افتد، باید در ساختارهای سیاسی و اجتماعی جامعه مدنی رسوخ کند. این نوع عدم خشونت، که می‌توان آن را «عدم خشونت استراتژیکی» نامید، در تاریخ چون پاسخی خودبه‌خود پدیدار می‌شود، از سوی مردمی ستمدیده، به موقعیتی که غیرقابل تحمل به نظر می‌رسد.

در سده بیستم، می‌توان موارد گوناگونی از فعالیت‌های عدم خشونت از نوع «استراتژیکی» را مشاهده کرد که در آن ایفاگران نقش اجتماعی عدم خشونت کوشیده‌اند انقلابی در برابر خشونت نهادی ایستادگی کنند.

چند مثال بزنیم: مقاومت آموزگاران نیروزی در برابر مدیریت نازی

آموزش عمومی، یا رویداد تازه‌تر از آن مبارزه مردم آلبانیایی کوژوو^۱ علیه سیاست صرب‌ی کردن سرزمینشان، مبارزه خشونت‌پرهیزانه نلسون ماندلا^۲ علیه سیاست آپارتاید و مبارزه واتسلاو هاول^۳ با نظام کمونیستی، نمونه‌هایی از «عدم خشونت استراتژیکی» به‌شمار می‌روند.

پس با شیوه‌های متقاعدکننده و توسل به عدم همیاری، «عدم خشونت استراتژیکی» می‌کوشد تا فضای عمومی جامعه مدنی را دگرگون سازد. عدم خشونت استراتژیکی به‌نوعی بانی و ضامن فضای بحث و تبادل نظر است که در آن اعضای جامعه می‌توانند بر سر مسائل خود مذاکره کنند.

بدین سان اگر ما نیز همچون هانا آرنه^۴ بپذیریم که «سیاسی بودن و زیستن در یک دولت‌شهر، به مفهوم آن است که همه چیز از طریق گفتگو و متقاعدساختن حل‌وفصل می‌شود و نه با زور و خشونت»^۵، می‌توانیم «عدم خشونت استراتژیکی» را تلاشی برای ایجاد و اداره دموکراسی بشناسیم.

با توجه به این نکته، «عدم خشونت استراتژیکی»، با برقراری روابط گفتگو و مذاکره به جای روابط سلطه‌گری-فرمانبری در میان مردم، درصدد است تا «میل به با هم زیستن» در جامعه‌ای معین را پدید آورد. پس «عدم خشونت استراتژیکی» شکلی عملی و متعارض از اقدام عدم خشونت است. از رهگذر عمل‌گرایی و روند ایجاد تعارض در فضای عمومی است که «عدم خشونت استراتژیکی» برقراری «رابطه متقابل» میان افراد را پیش می‌نهد. اندیشه بنیادی این «رابطه متقابل» حرمت نهادن به شأن دیگری است. زیرا بدون اصل احترام، گفتگو صورت نمی‌پذیرد، همان‌گونه که بدون گفتگو و تبادل نظر، سیاست به مفهوم واقعی کلمه تحقق نمی‌یابد. اما احترام گذاشتن به دیگری به معنی تغییر دادن عقیده وی نیست. تفاوت میان

1. Kosovo

2. Nelson Mandela

3. Vaclav Havel

4. H. Arendt

5. voir H. Arendt: *On Violence in Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1972.

«استراتژیکی» می‌یابد بی آنکه جوهر اخلاقی - مذهبی اش را رها کند. پس کنش مبتنی بر عدم خشونت با تأیید هویت مذهبی اش مشخص می‌شود و مقاومت غیرنظامی اش از حالت تزکیه فردی گذر می‌کند. بدین سان، درگیری مبتنی بر عدم خشونت و اعتقاد مذهبی در یک راستا قرار می‌گیرند. مقاومت عدم خشونت کسی که به عدم خشونت معتقد است تنها از سرمشق مذهبی و اخلاقی متابعت می‌کند. فهرست کسانی که متعهد به مقاومت در این بعد مذهبی و اخلاقی بوده‌اند دراز است. بی شک مهاتما گاندی و مارتین لوتر کینگ دوتن از بزرگترین چهره‌های عدم خشونت در قرن بیستم‌اند. می‌دانیم که برای گاندی حقیقت و عدم خشونت «دوروی یک سکه‌اند»^۱. نزد گاندی، ضرورت صداقت با ضرورت عدم خشونت درهم می‌آمیزند. پس به عقیده گاندی، عدم خشونت راهی است برای شناخت حقیقت که همان خداست. گاندی می‌نویسد: «در عالم واقع، هیچ چیز نیست، هیچ چیز وجود ندارد، مگر حقیقت» و می‌افزاید: «حقیقت باقی است، حتی اگر مردم اعتقادی به آن نداشته باشند. حقیقت خود مایه بقای خویش است»^۲. بنابراین، حقیقت است که مسیر تفکر و عمل گاندی را مشخص می‌کند. عدم خشونت بدون حقیقت معنا ندارد. پس نزد گاندی ورود به سیاست را باید عمل مذهبی بشناسیم، یعنی در حکم عملی اعتقادی. وانگهی گاندی نیز خود این نکته را مکرر می‌گوید و تأیید می‌کند که «من همواره گفته‌ام که سیاست من تابع دین من است»، و یا: «من وارد سیاست نمی‌شوم مگر در حدی که توانش مذهبی‌ام را بی‌روانند»^۳.

بدین سان، نزد گاندی نافرمانی مدنی و عدم همیاری پیش از آنکه عملی سیاسی باشد عملی است مذهبی. در سیاست نیز چون در دیگر زمینه‌ها،

«عدم خشونت استراتژیکی» و شکل دوم عدم خشونت یعنی «عدم خشونت معنوی» در همین است. «عدم خشونت معنوی» عدم خشونت اعتقادی و حتی وجدانی است و نه استراتژیکی. پس این عدم خشونت براساس اعتقاد اخلاقی یا مذهبی، بنا شده و از سوی نظریه‌ای مذهبی یا فلسفی به شکل فرمانی مطلق خطاب به فرد عرضه می‌شود: «تو نخواهی گشت» یا «تو همنوع را دوست خواهی داشت». پس به صورت یک استراتژی واکنش شدید برای موقعیت سیاسی معینی تدوین نشده است. این نوع عدم خشونت، صورت قاعده اخلاقی روزمره را دارد. پس بر محور آنچه که پل ریکور آن را «یک هسته نبوی»^۱ می‌نامد استوار است. «عدم خشونت معنوی» منبعث از پیروزی وجدان اخلاقی بر قانون خشک واقعیت است. پس ماهیت سیاسی ندارد، زیرا هدفش ایجاد تعارض در بطن فضای عمومی نیست: درواقع به لحاظ ضرورت اخلاقی است که زیر بار سلطه سیاسی نمی‌رود، زیرا پیرو «عدم خشونت معنوی» هدفش اداره دموکراتیک جامعه نیست، بلکه مراد وی تأیید اخلاق مذهبی اش از رهگذر عدم خشونت است. پس بیشتر از موضع انتظار معادی مشخص می‌شود تا به لحاظ تلاشی برای تغییر فضای سیاسی. ازین رو برای پیرو «عدم خشونت معنوی»، آنچه که حائز اهمیت است طرح‌ریزی «افقی» قرارداد اجتماعی نیست، بلکه مفهوم قاعده‌ای طلایی برای برقراری آرامش درونی و رهایی فردی است. این بدان مفهوم نیست که «عدم خشونت معنوی» زمانی که یک قانون سیاسی را ناعادلانه می‌داند، از سرپیچی بازمی‌ماند کاملاً به عکس، موارد تاریخی بسیاری حاکی از آن است که هر بار که «عدم خشونت معنوی» رودرروی سلطه ظالمانه یا در موقعیت خشونت گسترده‌ای قرار می‌گیرد، به خاطر حمایت و ارتقاء اصول اعتقادی اش می‌کوشد تا فضایی سیاسی برای «با هم زیستن» پدید آورد. در چنین وضعیتی «عدم خشونت معنوی» جهت

1. voir in Jean Herbert: *Ce que Gandhi a vraiment dit*, Marabout Université, Paris, 1969, p. 83.

2. *Ibid*, p. 80.

3. *Ibid*, p. 128.

1. voir Paul Ricoeur: *Histoire et Vérité*, éditions du Seuil, Paris.

نزد مسیحیان خشونت پرهیز، چون دِزمون توتو و مادر ترزا بازمی‌یابیم. اما اگر بخواهیم ماهیت اقدام خشونت‌پرهیزانه افرادی چون گاندی، کینگ، توتو، مادر ترزا و دالائی‌لاما را عمیقاً دریابیم، باید ریشه واژه «عدم خشونت» را بررسی کنیم. واژه «عدم خشونت» ترجمه تقریبی واژه سانسکریت اهیمسا = «ahimsa» است. با توسل به مفهوم «ahimsa» - شرط اساسی ستیاگره^۱ [= اصول نظری جنبش گاندی مبنی بر سیاست عدم خشونت]، گاندی می‌کوشد دینش را به میراث فرهنگی هند و به‌ویژه آیین جین و مکتب برهمنی آدا کند.

واژه «ahimsa» دارای بار معنایی منفی است. پیشوند منفی‌گر «a» در واژه «ahimsa» نشانه نفی، تقابل و رد است. یعنی ردِ «himsa». به گفته آلبرت شوایتزر فعل «hims» صورتی است مشتق از «han» (کشتن، زخمی کردن) و در نتیجه به معنای میل به کشتن و مجروح کردن است. پس اسم موصوف «ahimsa» یعنی پرهیز از کشتن و مجروح کردن.^۲ اما با آنکه این واژه به لحاظ دستوری بیانگر نفی است، مفهوم «ahimsa» محتوایی مثبت و پویا دارد که همان ایستادگی در برابر خشونت و بدی است. این بدان معناست که «ahimsa» صرفاً اقدامی مبتنی بر پرهیز نیست، تقابل نیز هست. پس بنابر اندیشه «ahimsa» تقابل با بدی باید با نیت خیر صورت پذیرد. کسی که به اصل ahimsa می‌گردد، باید نیروی پویای دیگری را جایگزین «himsa» کند، که همان اصل عشق است.

با الهام از مطالعه/تاجیل و قلمروی خدا در شماسات اثر تولستوی، گاندی کوشیده است تا مفهوم «ahimsa» در آیین جین را با یکسان‌انگاشتن آن با تعلیم عشق در مسیحیت ظرافت بخشد. بار منفی معنایی «ahimsa» در آیین

گاندی تحت تأثیر اعتقادات مذهبی اش گام برمی‌دارد. مارتین لوتر کینگ نیز چنین است. نزد وی عشق (agapé) ستون مقاومت خشونت‌پرهیزانه است. پس آنچه که کینگ آن را به عشق تعبیر می‌کند، در واقع همان آیینی است که بیانگر تعالیم مسیح در موعظه سرکوه است. از این نظر، در اندیشه کینگ نیز هم‌چنان‌که در اندیشه گاندی، ارتباط با خدا عامل تعیین‌کننده است. از این رو، اگر جنبه الهی او در گزینش عدم خشونت را حذف کنیم، و در نظر نگیریم این خطر وجود دارد که تنها با تدبیر ساده مبارزه سیاسی روبه‌رو شویم. ولی باید به‌خاطر داشته باشیم که در اندیشه کینگ اعتقاد مذهبی برتر از استراتژی فعالیت اجتماعی است. از این گذشته، وی در سخنرانی‌ها و نوشته‌هایش پیوسته بر نزدیکی فکری و معنوی اش با آیین مسیح تأکید می‌کند. بدین سان، برای کینگ عدم خشونت تنها راه حل ساده استراتژیکی نیست، بلکه ضرورتی خداشناسانه و حتی برای انسان با ایمان یک تکلیف است. به قول خود او: «من به پیش می‌روم، زیرا باید چنین کنم، زیرا من یک انسان و فرزند خداوندم»^۱

پس آنچه که «خشونت‌پرهیز معنوی» را به خود مشغول می‌کند، بُعد شکست استراتژی خشونت‌پرهیزانه اش نیست. زیرا دلش گواهی می‌دهد که پیروزی نهایی در دست خداست و نه او. از نظر کینگ، مبارزه وی مبارزه خداست. بدون خدا، عدم خشونت وی بی‌اساس است. پس کینگ به نام خدایی که او را به مبارزه با قوانین ظالمانه فرامی‌خواند، برای حق، عدالت، عدم خشونت و به‌ویژه در جستجوی خدا به‌پا می‌خیزد. در واقع، همان وجود خداست که او را به مبارزه با قوانین ظالمانه وامی‌دارد. پس در زمینه این اندیشه، این عقیده وجود دارد که خدا بی‌طرف نیست و همواره سخت به فکر وانهادگان، مطرودین و ستم‌دیدگان است. این اندیشه‌ای است بنیادی که

1. Satyagraha

2. Albert Schweitzer: *Indian thought and its development*, Hodder and Stoughton, London, 1936, p. 79.

1. cite in Serge Molla: *Les idées noires de Martin Luther King* Labour et Fides, Genève, 1992, p. 180.

جین، در اندیشه عدم خشونت گاندی ارزشی فعال می‌یابد. پس از چارچوب ساده عرفان، خشونت‌پرهیزانه فراتر می‌رود تا مفهوم ahimsa را در چارچوب کنش درون ذهنی قرار دهد. گاندی می‌نویسد: «من این تعبیر از ahimsa را می‌پذیرم، که حالتی منفی از عدم خشونت (بی‌آزاری) نیست، بلکه حالتی مثبت از عشق و حتی نیکی نسبت به کسی است که بدی می‌کند. اما این بدان معنا نیست که باید بدکار را یاری رسانیم تا بدی کند یا آنکه با رضایتی کنش‌پذیر آن را تحمل کنیم. به عکس، عشق، حالت فعال «ahimsa»، از شما می‌خواهد که با دوری کردن از فرد بدکار در برابرش ایستادگی کنید، حتی اگر جسماً آزرده و آسیب دیده باشد.»^۱

پس گاندی با توجه به نیاز دنیای مدرن، نظریه کلاسیک ahimsa را تفسیری تازه می‌بخشد. او بدین سان، چنانکه در آیین جین، آیین بودایی و آیین هندو توصیه شده است، هسته نبوی ahimsa را با ثبت آن در یک تجربه تاریخی استثنایی وسعت می‌دهد. این گونه در نظر گاندی، ahimsa به یک نیروی فعال دگرپودی بدل می‌شود که همچون جنبشی گروهی، تأثیر تاریخی تمام‌عیاری دارد. پس اصالت عدم خشونت گاندی در آن است که هم اخلاقی است و هم سیاسی، اگرچه سیاست زیر سلطه مذهب است.

گاندی، آگاه بر ماهیت «معنوی» عدم خشونت، با تعیین شرایط عملی ساختار عدم خشونت، معذالک آن را به سوی یک استراتژی سیاسی سوق می‌دهد. بدین سان از نظر گاندی، هرگونه نزدیکی به عدم خشونت چون گامی به سوی اخلاقی کردن سیاست به‌شمار می‌رود. به عقیده وی، اعمال عدم خشونت یعنی آنکه به زندگی مشترک انسان‌ها معنایی اخلاقی دهیم. اما ضرورت اخلاقی مشترک در یک اقدام خشونت‌پرهیزانه تنها می‌تواند ضرورت اخلاقی مشترک در واقعیتی سیاسی باشد. مؤثر بودن حرکتی

1. M. K. Gandhi: *Young India* January 19, 1921 cité in Jag Parvesh Chander: *Teachings of Mahatma Gandhi*, Indian Printing Works, Lahore, 1945, p. 412.

گروهی، گاندی را وامی‌دارد که رابطه وسیله-هدف را از زاویه‌ای استراتژیکی مدنظر قرار دهد. زیرا به عقیده گاندی، تکیه‌گاه ahimsa همانند عرفان آیین جین یا بودایی، صرفاً فرد تنها در برابر وجدانش نیست، بلکه رابطه درون ذهنیتی نیز هست که در پرتو جهت‌دار اعمال خشونت‌پرهیزانه تحقق یافته است. آنچه گاندی را به خود جلب می‌کند، چندگانگی وجدان‌هاست و نه صورت یک‌ه و تنهای وجدان در تاریخ. گاندی با یک حرکت تاریخی بی‌سابقه، عدم خشونت را از انزوای عارفانه‌اش بیرون می‌کشد تا به آن پویایی دگرگونی اجتماعی را اعطا کند. بدین سان عدم خشونت در نظر گاندی، به شیوه‌ای از بودن و طریقه‌ای از فعالیت در دنیا بدل می‌شود. گاندی ضرورت اخلاقی عدم خشونت را (چنانکه نزد ادیان و فلسفه‌ها شناخته شده است) برمی‌گیرد و آن را در جایگاه استراتژی سیاسی قرار می‌دهد. خشونت‌پرهیزی چون مارتین لوتر کینگ، وینوبا بهاو^۱، عبدالغفار خان، لانزا دل واستو^۲، دالایی لاما و دزموند توتو^۳ به کمال شایسته آن بوده‌اند که این اقدام را از سرگیرند. آنان نیز چون گاندی بر این باور بوده‌اند که مبارزه خشونت‌پرهیزانه برای عدالت و دموکراسی ضرورت اخلاقی است که ایمان مذهبی آن را تعلیم می‌دهد؛ افزون بر این قادر است که این امر همگانی را به شکل استراتژی اجتماعی درآورد. عدم خشونت که اغلب با شهامت، عشق به آزادی و خویشتن‌داری شناخته می‌شود با طبیعت ایستا و ساکن در تضاد است. عدم خشونت سازنده و کارآمد است و قادر است پویایی جامعه را به پیش براند و عدالت و دموکراسی را ارتقا دهد. باری مسلماً جوامع امروز نیاز بسیاری به پویایی عدم خشونت دارند تا همچون گذشته خود را از سلطه هرگونه خشونت (سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و جنسی) که مردان و زنان را از حق گفتار و حتی از حق زندگی محروم می‌کند رها سازند. توفیق عدم خشونت، توفیق مبارزه

1. Vinoba Bhawe
3. Desmond Tutu

2. Lanza del Vasto

دموکراتیک یا گفتگوی میان شهروندان برای تصمیم‌گیری در مورد آینده مشترکشان نیز هست. زیرا همان‌گونه که اریک ویل^۱ فیلسوف می‌گوید: «عدم خشونت، در تاریخ و از سوی تاریخ، هدف تاریخ شده و چون هدف تاریخ تبیین می‌شود.»^۲

بخش نخست

منابع تاریخی عدم خشونت

-
1. Eric Weil
 2. Eric Weil: *Philosophie Politique*, Vrin, Paris, 1956, p. 233.

۱. لائوتسه و تائو

بدون مراجعه به تائوته‌کینگ، درک تمدن چین دشوار و گاه ناممکن است. «تائو» قدیمی‌ترین نوشتار تائوئیسم است. تائو در دوره‌ای از تاریخ (احتمالاً بین سده ششم تا چهارم پیش از میلاد) نگاشته شده که طی آن کشور چین به‌خاطر نبردهای خونین میان اربابان فئودال در وضعیتی آشفته به‌سر می‌برد. پس «تائو» را می‌توان واکنشی در برابر نظام حاکم در زمان خود به‌شمار آورد. بنابراین پی می‌بریم که چرا در تائوته‌کینگ عباراتی یافت می‌شود مبنی بر اینکه لائوتسه اعمال سیاست‌های موجود را سخت مورد انتقاد قرار می‌دهد. مثلاً در فصل ۷۵ می‌نویسد: «مردم گرسنه‌اند، حال آنکه فرمانروا بیش از اندازه بر مالیات‌ها می‌افزاید. از همین روست که مردم گرسنه‌اند.»^۱ و یا در فصل ۷۴ که: «مردم از مرگ نمی‌هراسند. چرا آنان را از مرگ می‌ترسانند؟»^۲ همه این مجادلات منسوب به لائوتسه، برای شارحان آن حاکی از آن است که علیه نظام حاکم شورشی برپا بوده است. این تعبیر چندان نادرست نیست. زیرا نباید از نظر دور داشت که در سراسر تاریخ چین، تائوئیسم فلسفه اقلیت مردمانی بوده است که در انجمن‌های سبزی گرد هم آمده‌اند تا با حکومت وقت مبارزه کنند. از این نظر، تائوئیسم با اصول کنفوسیوسی انضباط و وظیفه در تقابل قرار می‌گیرد. زیرا در فلسفه «تائو»، بیشتر بر خودانگیختگی و هماهنگی طبیعت تأکید می‌شود. به عبارت دیگر، «تائو» در دنیا هیچ عملی را

1. voir Joseph Lin: *Le Tao*, p. 128.

2. *Ibid.*

زیاده روی بپرهیزد. از این گذشته، باید هرگونه روحیه رقابت و هر آنچه را که به حواس مربوط می شود پشت سر بگذارد. زیرا به گفته لائوتسه: «پنج رنگ انسان را نابینا می سازد و پنج صدا انسان را گرسنه...»^۱ پس برای دانا فضیلت اصلی توانایی آفرینندگی است، بی آنکه به آفریده خود ببالد و یا بخواهد آن را صاحب شود.

تائوته کینگ از انسان ها می خواهد که راه زندگی ساده، آرام و بی آلاش را در پیش گیرند، یعنی راهی را که در آن هیچ نشانی از قدرت، شهرت و ثروت نباشد. بدین سان دانا باید در پی «سه گنج» باشد که به عقیده لائوتسه نیکی، امساک و عدم جاه طلبی است. زیرا تنها بدین وسیله است که دانا می تواند دلیر، بخشنده و پیروز باشد. بخشنندگی و نیکی عناصر اصلی فضیلت تائوئیستی است. به این فضائل، عشق را هم باید افزود، زیرا برای دستیابی به «تائو» باید بتوانیم طبیعت و همه انسان ها را دوست بداریم. پس تائوته کینگ راه عدم خشونت را برمیگزیند، زیرا به اعتبار لائوتسه تنها راه انتقام «نیکی کردن»^۲ است. به همین علت است که او جنگ را چنین محکوم می کند: «سپاه خوب آلت مصیبت است، مورد نفرت همگان است. از این رو آنکه با تائو است به جنگ نمی گراید.»^۳

بنابراین نتیجه می گیریم که تائوته کینگ در ادبیات عدم خشونت از جایگاه والایی برخوردار است و از این نظر بانی احتمالی آن، لائوتسه، همچون مسیح و بودا از پیشگامان آیین عدم خشونت است.

توصیه نمی کند، بلکه «هر چیزی را یاری می رساند تا طبیعت خود را دنبال کند.» پس «تائو» از همه چیز بهره می برد، بی آنکه روحیه رقابت را از خود بروز دهد. «تائو» کامل کننده است، اما به آنچه که کامل می کند غرّه نمی شود. «تائو» از نظر لائوتسه، «مادر» همه چیز است، همچنین «نیا»ی هر چه که وجود دارد. از این روست که «تائو» ذاتاً نادیدنی، ناشنیدنی و لایزال است. وحدتی است در پس همه کثرت زندگی. این چنین «تائو» به سان آب جاری است، خواه در راست و خواه در چپ. هر آنچه زاده می شود وابسته به اوست و او این وابستگی را رد نمی کند.^۱

پس «تائو» بی نام (wu-ming) است. بی نام است زیرا که امر عینی نیست. همچنین نابود (wu) است، زیرا «همه عالم از بود زاده می شود، (اما) بود، خود زاده نابود^۲ است.» مفهوم نابود ایده بنیادی در اندیشه «تائو» است. به عقیده لائوتسه بود و نابود مکمل همدیگرند. به اعتبار او، در حقیقت، بود وجود دارد، همان گونه که چندانگی هست. اما بود و چندانگی هردو از نابود یعنی از «تائو» منبث می شوند. اما اینکه بگوئیم «تائو» همان «نابود» است بدان معنا نیست که دارای ویژگی منفی است. به عقیده لائوتسه «نابود» خلاً است، یعنی فقدان ویژگی های محسوس از طریق حواس پنج گانه. همچنین حالتی است که دانایی تائوئیست زمانی که در «تائو» فرو می رود می تواند به آن دست یابد. لائوتسه «نابود» را چنین توصیف می کند: «یک چرخ گاری سی پره دارد، اما کارایی چرخ به خاطر فضای خالی آن است. برای ساختن اتاق های یک خانه، در و پنجره می سازند، اما کارایی خانه به خاطر فضای خالی آن است. بدین سان بود سودمند است. نابود کارآمد است.»^۳ پس تائوئیست دانا نمی تواند به خوشبختی دست یابد، مگر آنکه خواسته های خودخواهانه اش را رها کند. به عبارت دیگر، او باید از افراط، اسراف و

1. Ibid, chapitre 12.

2. Ibid, chapitre 63.

3. Ibid, chapitre 31.

1. Ibid, chapitre 34.

2. Ibid, chapitre 40.

3. Ibid, chapitre 11.

تأثرت‌ه‌ کینگ

دانا اندیشه‌های ثابت ندارد

او اندیشه‌های مردم را از آن خود می‌کند

من با آنان که نیکند به نیکي رفتار می‌کنم

من با آنان که نیک نیستند به نیکي رفتار می‌کنم

و بدین‌سان من نیکي به‌دست می‌آورم

من با آنان که درستکارند درستکارم

من با آنان که درستکار نیستند درستکارم

و بدین‌سان من درستی را به‌دست می‌آورم

فصل ۴۹

۲. تعالیم بودا

بیدارته‌ گوتمه^۱ موسوم به «بودا»، به معنی کاملاً بیدار و روشن، در حدود ۵۵۰ سال پیش از میلاد مسیح در هند به‌دنيا آمد. گوتمه از طایفه ساکیا^۲ بود و در لومبینی^۳ زندگی می‌کرد، شهری که امروزه در چند کیلومتری مرز هند و نپال قرار دارد. پدرش سودودنه^۴ رئیس طایفه ساکیا و مقر آنان شهر کپله‌وستو^۵ بود. او هر کاری که لازم بود انجام داد تا پسرش بتواند در زمینه فلسفه، اخلاق و خواندن وداها از آموزش مساعدی برخوردار شود. همچنین به وی فن جنگ آموخت با امید آنکه روزی پادشاه شود. وگوتمه ۱۸ ساله بود که با شاهدخت زیباگپه یُشُدَرَه^۶ ازدواج کرد. مدت ده‌سال نزد خانواده‌اش در رفاه و ناز و نعمت به‌سر برد. تا اینکه شبی خدایان را به خواب دید که از او می‌خواستند زندگی شاهزادگی را رها کند و آوارگی در پیش گیرد. اما تا آن

روزگوتمه از دیوارهای کاخ پای بیرون نگذاشته بود. پس تصمیم گرفت با ارباه‌رانش در محله‌های شهر و اطراف شهر بگردد و دنیا را کشف کند.

نخست به پیرمردی برخوردند که به سبب سالخوردگی بدنش سخت فرسوده بود و صورتی پوشیده از چین و چروک داشت. آن‌گاه شاهزاده از سورچی پرسید: «او کیست، با موهای سپید، چشمان قی‌کرده و بدن خرد و فرسوده؟ به‌سختی می‌تواند با چوبدستی خود را برپا نگاه دارد.» و ارباه‌ران پاسخ داد: «اینها نشانه پیری‌اند.» آن‌گاه گوتمه دریافت که پیری فرجام انسان میراست. پس از ترک پیرمرد، فرد بیماری در برابرشان نمودار شد، بدنش از ریخت افتاده بود و از درد می‌نالید.

آن‌گاه شاهزاده از ارباه‌رانش پرسید: «این دیگر چه گونه آدمی است؟» و ارباه‌ران پاسخ داد: «این آدم بیمار است.» گوتمه بیشتر در اندوه شد. ارباه‌ران شتاب کرد تا از این نمایش غم‌انگیز بگریزد، که ناگهان چهار مرد از برابرشان گذشتند که جسدی را بر دوش می‌بردند. گوتمه پرسید: «آنها چه با خود می‌برند؟» و ارباه‌ران پاسخ گفت: «یک مرده است. بدنش خشک شده، زندگی از او رخت بر بسته و اندیشه‌اش به خاموشی گراییده است. خانواده‌اش و آنان که دوستش دارند پیکرش را به گورستان می‌برند.» آن‌گاه اندوهی گران شاهزاده را فراگرفت و از احساس همدردی به هم‌نوعانش آکنده شد. پس از بازگشت به کاخ، دیگر روی آرامش ندید و شبانگاه برخاست و به باغ رفت. آنجا بود که شبیحی به نظرش رسید.

گوتمه پرسید: «که هستی و از کجا می‌آیی؟» شبیح گفت: «من زاهدم. از کاشانه‌ام گریختم تا راه رستگاری بیابم. این همان راهی است که تو باید طی کنی. در طلبت کوشا باش تا به مطلوبیت برسی. راحت را دنبال کن و از آن منحرف نشو تا پاداشش را بیابی... تو بودا خواهی شد، استاد و پیشوای ما؛ تو دنیا را روشنی می‌بخشی و بشریت را از تبااهی رهایی می‌دهی.»

بدین‌سان بیدارته‌ گیسوی مواجهش را تراشید، قبای شاهانه از تن درآورد و جامه فقیرانه پوشید. سال‌ها در کوی و برزن آواره بود و خانه به خانه صدقه

1. Siddharta Gautama

2. Cakya

3. Lumbini

4. Suddhodana

5. Kapilavastu

6. Gopa Yashodara

تو می‌گویم، هر آفریده‌ای تباهی می‌پذیرد. پیوسته تلاش کنید.^۱ آیین بودا بر چهار حقیقت والا استوار است: حقیقت رنج، حقیقت خاستگاه رنج، حقیقت رهایی از رنج، و حقیقت راه رهایی از رنج. بنا به این آموزه سراسر زندگی درد و رنج است. موجود زنده رنج می‌برد، زیرا که وابسته به «خود» است. پس میل به «خود» خاستگاه رنج است. میل به «خود» به صورت وابستگی به دنیا رخ می‌نماید که نیروی موسوم به «کرمه»^۲ را تشکیل می‌دهد. «کرمه» از مرگ تأثیر نمی‌پذیرد و به زیستن ادامه می‌دهد. از این روست که چرخه نوزایی‌ها را برمی‌انگیزد و موجودات را به تناسخ وامی‌دارد. خلاصه اینکه از نظر بودا برای رهایی از رنج و چرخه نوزایی‌ها باید میل را حذف نمود. بدین سان برای گشودن در به روی «نیرواته»^۳، حالتی که با فرونشانی سوداها مشخص می‌شود، بودا نابودی کامل بر اندیشه «خود» را پیشنهاد می‌کند. پس انسان باید با مبارزه با تمامی اشکال لذت و میل، خود را از هرگونه خودخواهی و گناه بییراید.

در آیین بودا، کینه نیز نوعی میل است، هم‌چنان‌که خشم نیز چنین است. خشم ذهنی به خشم در عمل می‌انجامد. پس برای پیمودن راه دانایی، انسان باید اندیشه عادلانه داشته باشد. زیرا به عقیده بودا بی‌عدالتی همان خشونت است. به عبارت دیگر در فلسفه بودا، عدالت و عدم خشونت هم‌پسته‌اند. از نظر بودا، عدم خشونت والاترین فضیلت‌هاست، زیرا بودیستوه^۴ دریایی از صبر و شکیبایی است. او برای دشمنانش عشق می‌کارد و با همه موجودات زنده همدردی می‌کند. به گفته بودا «کینه حادثین تب‌هاست»^۵ تعالیم بودا را

طلب می‌کرد. مدت شش سال در اطراف اوروویلا^۱ به سر برد. چارزانو و بی‌حرکت در کنجی می‌نشست. سرانجام دریافت که ریاضت راه رستگاری نیست. آن‌گاه ظرف برنج و شیری را که دختری به او داده بود برداشت و در رودخانه تن به آب سپرد تا به بدگیه^۲ راه یابد. آنجا بود که ماره، خدای عشق و فرمانروای لذات محسوس بر ضد او به پا خاست؛ توفان، آذرخش و باران‌های سیل‌آسا فرو فرستاد. اما بودا همه را به گل‌های آسمانی بدل کرد. بدین سان بودا بر تشنگی، هوس، لذت و شهوت غلبه کرد. آن‌گاه اندیشه‌اش را بر رنج همگانی متمرکز ساخت. «او از خلال زمان بی‌آغاز و انجام چرخه بی‌پایان نوزایی‌ها، از عالم دوزخ و عالم جانوران تا خود خدایان را دید که تا بی‌نهایت جریان داشت. از سرسلسله علل گذشت تا دریافت که علت کلی، عطش هستی است.» روشنگری و دستیابی بودا به ساحت بودای متعالی چنین بود. بودا آوارگی از سرگرفت. از دهی به ده دیگر رفت. آیینش را به مردمان می‌آموخت و معجزه می‌کرد. او به کپله و ستوبازگشت و با خانواده‌اش دیدار تازه کرد، اما همچنان با جامه تارک دنیایی به گدایی در خانه‌ها می‌رفت. دیری نگذشت که معجزه بزرگش را تحقق بخشید، بر روی نیلوفری سپید به هوا برخاست، در حالی که برهما در طرف راست و ایندرا در طرف چپش بودند. چهل سال این‌گونه زیست، به ترویج تعالیمش پرداخت و نیکی کرد. به گاه پیری، بستر مرگش را کنار رودخانه هرنوتوتی^۳ میان دو درخت فراهم ساخت. واپسین گفتار وی به شاگردش آناندا چنین بود:

«ای آناندا^۴، ناله مکن و نومید مشو. آدمی باید از هرچه دوست دارد دل برکند. چگونه می‌شود که هرچیز زاده و سازمان‌یافته، ضرورت زوال را در خود دارد؟ چگونه می‌شود که موجودی این چنین هرگز دستخوش اضمحلال نگردد؟ این وضع نمی‌تواند دگرگونه باشد... در حقیقت، ای شاگرد، این را به

1. Pour toutes les citations voir Paul Carus: *L'Evangile du Bouddha*, Paris, Ernest Laroux, 1902 et Maurice Percheron: *Le Bouddha et le bouddhisme*, Paris, Seuil, 1956.

2. Karma

3. Nirvana

4. Bodhisatva

5. Paul Carus: *L'Evangile du Bouddha*, op.cit., p. 193.

1. Uruvela

2. Bodh Gaya

3. Hiranyavati

4. Ananda

می‌توان در بیتی برگرفته از دَمَدَپَدَه^۱ خلاصه کرد: «بدی نکردن (papa)، نیکی‌کاشتن (kusala)، نفس را پیراستن (citta)».^۲

کتاب مقدس بوداییان تی پیتکه^۳ (به معنای سه سبد) است. به عبارت دیگر نوشته‌های بودایی در سه بخش آمده است: بخش نخست که سوگه پیتکه^۴ (سبد گفتارها) نام دارد، حاوی تمام حقایقی است که بودا تعلیم داده است. این حقایق شکل و عظمت و گفت و شنود را به خود گرفته‌اند. بخش دوم، ونیه پیتکه^۵ (سبد اصول) است که برای راهبان بودایی آیین‌ها را باز می‌گوید و سرانجام بخش سوم یا بخش پایانی، آبی دَمَه پیتکه^۶ (سبد آیین برتر) نام دارد. این بخش پیچیده‌تر از دو بخش دیگر است، زیرا هدفش تحلیل و دسته‌بندی تمام عناصری است که یک انسان را می‌سازد. بدین ترتیب، از نظر بوداییان تی پیتکه شامل تعالیم و راههایی است که برای دستیابی به «نیروانه» باید دنبال نمود.

شمه‌ای از تعالیم بودا در باب عدم خشونت

۱. «برای آنکه برده‌کینه و خواهش است، حقیقت پنهان می‌ماند».^۷
۲. «با نیکی کردن بی‌وقفه به راه نامیرایی دست می‌یابیم و با همدردی و خیرخواهی است که روحمان را کمال می‌بخشیم».^۸
۳. «کینه با کینه فرو نمی‌نشیند. کینه با عشق فرو می‌نشیند. این قانونی ابدی است».^۹
۴. بودا می‌گوید: «ده چیز است که کردار موجودات زنده را به بدی

1. Dhammapada

2. cite in Unto Tähtinen: *Ahimsa*, Reider & Co. London, 1976, p. 58.

3. Ti-Pitaka

4. Sutta-Pitaka

5. Viaya-Pitaka

6. Abhidhamma-Pitaka

7. Paul Carus: *L'Evangile du Bouddha*, op.cit., p. 46.

8. *Ibid*, p. 82.

9. *Ibid*, p. 114.

می‌کشاند، و کردارشان نیک می‌گردد اگر از این ده چیز پرهیزند. و آن سه گناه تن، چهار گناه زبان و سه گناه روح است. سه گناه تن: کشتن، دزدی، زناست. چهار گناه زبان: دروغ‌گویی، بدگویی، ناسزاگویی و یاوه‌گویی است. سه گناه روح: طمع، کینه و لغزش است. از این رو این فرمان‌ها را به شما ارائه می‌دهم: هرگز نکشید، بلکه زندگی را مراعات کنید. هرگز دزدی نکنید و چیزی را نربایید، بلکه دیگران را یاری رسانید تا از ثمره کارشان برخوردار شوند. از هرگونه آرایش پرهیزید و پاکدامنی پیشه کنید... دل را از اندیشه بد بیرایید و خشم را از خود دور کنید».^۱

۵. «پس خوشبخت زندگی کنیم، بدون کینه‌ورزیدن به آنان که به ما کینه می‌ورزند! در میان کسانی که به ما کینه می‌ورزند، عاری از هر کینه به سر بریم».^۲

۶. «باشد که هیچ‌یک از شما دیگری را نفریبد، هیچ‌کس دیگری را حقیر نشمارد، هیچ‌کس با خشم و نفرت در پی آزار دیگری برنیاید».^۳

۷. نادانی که دریافته بود بودا از اصل عشق بی‌کران پیروی می‌کند که حکمش نیکی به ازای بدی است، بودا را دید و او را دشنام داد. بودا آکنده از دلسوزی به‌خاطر نادانی وی، خاموش ماند. هنگامی که او دست از ناسزاگویی برداشت، بودا از او پرسید: «پسرم، اگر کسی از پذیرفتن هدیه‌ای که به او می‌دهند امتناع ورزد، آن هدیه از آن چه کسی می‌شود؟» مرد پاسخ داد: «در این صورت، از آن کسی است که آن را هدیه کرده است.» بودا گفت: «پسرم، تو مرا دشنام دادی، اما من از پذیرفتن دشنام‌های امتناع می‌ورزم و تمنا می‌کنم آنها را برای خود نگه داری. آیا آنها مایه فَلَاکت تو نمی‌شوند؟ همان‌گونه که پژواک از آن صدا و سایه از آن جسم است، بدی نیز بی‌گمان بدکار را می‌فرساید.» آن مرد پاسخی نگفت

1. *Ibid*, p. 138-139.

2. *Ibid*, p. 153.

3. *Ibid*, p. 195.

این حماسه عظیم هندی را تشکیل می دهد حدود سال ۱۵۰ میلادی نوشته شده است. کتاب با صحنه ای از نبرد میان دو لشکر آغاز می شود. شاه دهرت راشتر، عموی ارجونا نابیناست. ویاسای^۱ فرزانه (نویسنده فرضی مهابهاراتا) امکان دیدن نبرد را برای وی فراهم می آورد، اما شاه خوشتر دارد نابینا بماند و شاهد این برادرکشی نباشد. آنگاه ویاسا از سانجیا^۲، اربابان شاه می خواهد اخبار میدان نبرد را برایش بازگو کند. پس سانجیا را می توان راوی داستان و شخصیت میانجی به شمار آورد که خوانندگان گیتا به واسطه وی با اندرزهای کریشنا^۳ و ارجونا آشنا می شوند. کریشنا در مقام هم نشین و اربابان ارجونا به صحنه وارد می شود. اما از همان آغاز کتاب، چون خدایی برتر و مظهر نیروی کیهانی رخ می نماید که گاه به زمین می آید تا به هنگام آشوب نظم را برقرار کند. بدین سان ۱۸ فصلی که ساختار بهگود-گیتا را تشکیل می دهد همه چون تعالیم اخلاقی کریشنا عرضه می شود.

کتاب با تعالیم نظری و عملی کریشنا درباره ماهیت عمل و خودشناسی آغاز می شود. این تعالیم با مطالب دیگری در مورد رابطه موجود میان اثار و عمل تکمیل می گردد. سپس خواننده کتاب را دعوت می کند که درباره تنش موجود میان چشم پوشی و عمل تأمل کند. آنگاه کریشنا از ارجونا می خواهد که درباره موضوعات دشوارتری چون شناخت کریشنا، تجلی خدا و ایمان بیندیشد. بدین سان در رشته گفت و شنودهایی که مجموعه بهگود-گیتا را تشکیل می دهد، تعالیم معنوی کریشنا ارجونا را دگرگون می کند، که به نوبه خود مایه عشق به خدا (بهاکتی)^۴ در ارجونا می شود. هسته این عشق، انضباط (یوگا) است که به جنگجو امکان می دهد شهواتش را مهار کند و انسانی منضبط (یوگی) شود. سرانجام بهگود-گیتا با تفسیری از راوی، سانجیا، چنین

و بودا چنین ادامه داد: «بدخواهی که انسان شریفی را حقیر می شمارد به کسی می ماند که سر به آسمان بردارد و بر آسمان تفت افکند. آب دهانش آسمان را آلوده نمی کند، بلکه فرو می افتد و خودش را می آلود... مرد دشنام ده شرمگین رفت، اما بازگشت و به بودا، درمه^۱ [تقوی] و سنگه^۲ [طبقه نجیب پیروان بودا] پناه برد.»^۳

۳. بهگود-گیتا^۴

بهگود-گیتا پرخواننده ترین و پراچ ترین کتاب فرهنگ هندوست. به گفته رای بهادر لال بایجنث^۵ در آغاز قرن بیستم، همچنان «برای هندوان کتاب یگانه است.» گیتا در غرب نیز خوانندگان و ستایشگران بسیاری دارد. در میان شخصیت های غربی که این کتاب را خوانده اند می توان از چهره های پرآوازه ای چون هگل، شوپنهاور، امرسون، تورو، آلبرت شوایتزر و بسیاری اندیشمندان و نویسندگان دیگر نام برد. اما شهرت جهانی این اثر مرهون چیست؟ بهگود-گیتا چیست؟ چگونه می توان این اثر را یکی از منابع تاریخی عدم خشونت به شمار آورد؟

بهگود-گیتا یا «سرود پروردگار» بخشی از حماسه عظیم هندی مهابهاراتا^۶ است. مهابهاراتا حکایت نبردی است که دوشاخه از یک خاندان را در برابر هم قرار می دهد، در یک سو پنج پسر پاندو^۷ (که ارجونا^۸ یکی از آنهاست) و در سوی دیگر عمویشان دهرت راشتر^۹ و درجودهن^{۱۰} با هشتادونه برادرش. مهابهاراتا بین سده چهارم قبل از میلاد و سده چهارم میلادی نگاشته شده است. با این همه، بهگود-گیتا که تنها فصول ۲۳ تا ۴۰

1. Dharma

2. Sangha

3. *Ibid*, p. 190-91

4. Bhayavad-Gita

5. Rai Bahadur Lal Baijnath

6. Mahabharata

7. Pandu

8. Arjuna

9. Dhritarashtra

10. Duryadhama

1. Vyasa

2. Sanjya

3. Krishna

4. Bhakti

را «تمثیلی بی هیچ مرجع تاریخی»^۱ به شمار می آورد. مهادو دوسای^۲، نیز نظر گاندی را تأیید می کند. به عقیده وی بهگود-گیتا را به هیچ روی نمی توان گفت و شنودی تاریخی دانست.^۳ رادا کریشنان^۴، مفسر گیتا، نیز با دیگران اتفاق نظر دارد و به حق خاطر نشان می کند که در بهگود-گیتا «بیش از بیش از بازتاب های میدان نبرد دور می شویم تا به گفت و شنودی میان خدا و انسان نزدیک شویم».^۵

پس عدم خشونت در دل بهگود-گیتا جای دارد. در این کتاب، واژه «ahimsa» چهاربار (در فصول ۵: ۱۰، ۷: ۱۳، ۲: ۱۶ و ۱۴: ۱۷) تکرار می شود. با این همه، این مفهوم به صورت یک حکم مطلق نیامده است. هسته مرکزی بهگود-گیتا مسئله عدم خشونت نیست. معذالک فلسفه ای را پیش می کشد که اساس عدم خشونت را استواری و قوت می بخشد. جوهر تعالیم گیتا، توانایی پذیرش عمل بدون نگرانی از ثمرات آن است. گیتا از خواننده می خواهد با ترک هرگونه خودخواهی و سودجویی شخصی راه تعالی معنوی را برگزیند. عدم خشونت در زمره بیست و شش صفتی است که باید در شخص موجود باشد تا بتواند به این تعالی دست یابد. پس پیام گیتا بسیار روشن است. اندرز وی به مردمان آن است که نگرانی به خود راه ندهند، زیرا نگرانی و هراس منشأ غم و اندوهند. بنابراین باید آرام و آسوده خاطر بود. زیرا در انسان جسم و حواس اصل به شمار نمی روند، بلکه اصل روح اوست که تغییرناپذیر و تباهی ناپذیر است. از این رو در گیتا آمده است: «تصور اینکه کسی می کشد، گمان اینکه کسی کشته می شود، سراسر اشتباه است؛ نه کسی می کشد

پایان می یابد که: «این گونه، گفت و شنود و سودیو^۱ با پسرنامی اش پرتیا^۲ را شنیدم، گفت و شنود شگفتی که انسان را به تحسین و تمجید وامی دارد. به لطف ویاسا، من این راز برین، یوگا را از زبان استاد یوگا کریشنا گرد آوردم. کریشنا، خود این رموز را می آموخت... آنجا که کریشنا خدای یوگا باشد، آنجا که پسر کمانگیر پرتیا باشد، آنجا همواره نیکبختی، پیروزی و سعادت هست. اعتقاد من بر این است».^۳

بنابراین بهگود-گیتا چون نوعی خودپژوهی به شکل گفت و شنودی هیجان انگیز عرضه می شود. در هر مرحله از کتاب، کریشنا به کشاکش معنوی که روح ارجونا را می آزارد آگاهی دارد و او را به طریق ویژه ای هدایت می کند تا بتواند تنش های درونی اش را رفع کند. کریشنا از او می خواهد که دست به کشتن نزند، بلکه از دلبستگی به ثمره اعمالش چشم پبوشد. در پی این درس، ارجونا می آموزد که چگونه بر عمل و احساساتش چیره شود، بی آنکه عرصه نبرد را ترک کند. با آنکه همه گفت و شنودهای میان کریشنا و ارجونا در میدان نبرد روی می دهد، بهگود-گیتا اثری نیست که دستمایه خشونت داشته باشد. کاملاً برعکس، گیتا مدعی حمایت از «ahimsa» (عدم خشونت) است. در حقیقت، کریشنا از خلال تعالیمش خشونت و بدی به دیگران را آشکارا رد می کند. همچنین نظریه اخلاقی بهگود-گیتا تنها متخص نبرد برادرکشی در مهابهاراتا نیست، بلکه به همه جنگ ها مربوط می شود. به گفته شری اوربندو^۴، فیلسوف و فرزانه نامور هندی، در کتاب رسالاتی برگیتا: «زندگی است که صحنه نبرد و عرصه مرگ است، زندگی است که kuruksetra است».^۵ گاندی نیز براین عقیده است، چرا که نبرد توصیف شده در مهابهاراتا

1. Mahatma Gandhi: *Truth is God*, Navijivan Publishing House, Ahmedabad p. 94.

2. Mahadev Desai

3. Mohadev Desai: *The Gospel of Selfless Action*, Navijivan Publishing House, Ahmedabad, p. 130.

4. Radha Krishnan

5. Radakrishnan: *Indian Philosophy*, vol 1. George Allen and Unwin Limited, 1971, p. 522.

1. Vasudeva

2. Pritha

3. *La Bhagavad-Gita*, traduite par Emile Senart *Les Belles Lettres*, Paris, 1967, p. 71.

4. Sri Aurbindo

5. Sri Aurobindo: *Essays on the Gita*, New York 1950, p. 44.

و نه کسی کشته می شود.^۱ پس به جاست که ما نیز با وینوبا بهاو^۲ هم عقیده شویم که اگر «ahimsa» (عدم خشونت) و «satya» (حقیقت) ابتدا و انتهای یوگای غایی اند که در گیتا از سوی خدایی به انسان تعلیم داده می شود، باید بپذیریم که این کتاب از جمله بنیانهای مهم فلسفه عدم خشونت است.

عباراتی چند از بهگود-گیتا

۱. عدم خشونت، ثبات روح، رضایت، ندامت، صدقه، نام و ننگ، همه شیوه های گوناگون هستی مقدم بر من تنهاست. (۵: ۱۰)
۲. فروتنی، صداقت، عدم خشونت، بردباری، درستکاری، احترام به استاد، پاکی، قاطعیت، خویشتن داری. (۷: ۱۳)
۳. عدم خشونت، راستی، بردباری، گذشت، آرامش، صداقت، دلسوزی، بی آزی، شفقت، شرم، راحتی خیال (۲: ۱۶)
۴. آیین خدایان، برهمنان، استادان و فرزندگان، پاکی، داد، پاکدامنی و حرمت نهادن به زندگی، اینها ریاضت عملند. (۱۴: ۱۷)

۴. آیین جین^۳

آیین جین در جنبش بزرگ معنوی جای دارد که طی دوره پساودایی، در حدود پانصدسال پیش از میلاد، اندیشه هندی را شکل داد. از این نظر، آیین جین سنتی مذهبی هم زمان با آیین بوداست. در واقع، آیین جین به شیوه آیین بودا، با خللی که در آیین هندو پیش آمده مقابله می کند و به کار بستن کاست^۴ را به حقیقت مقدس (catvariarya satyani) را اعلام کرد و بر رنج و ناپایداری

زندگی بشر صحنه گذاشت. کمابیش در همان دوره، وردهمان جئاتیپوترا^۱ دانا که بعدها مهاویرا^۲ (قهرمان بزرگ) لقب یافت، روش چیرگی بر حواس از راه محرومیت تدریجی را عرضه کرد و رفتار خود را سرمشق قرار داد. وی در سی سالگی خانه را ترک کرد و مدت دوازده سال در پی یافتن راه رستگاری آواره شد. سرانجام در سن ۴۲ سالگی روشنگری یافت و دانای پیروز (جینه)^۳ شد. مهاویرا سلک روحانیان برهنه را بنیان نهاد و مدت سی سال به تعلیم آیین خود پرداخت. وی در سال ۴۶۸ پیش از میلاد، در سن هفتاد و دو سالگی در پاتنا^۴ درگذشت.

امروز شخصیت مهاویرا موضوع آیینی در هند است. پس آیین جین یعنی آیینی که از سوی یک جینه عرضه شده است. جینه ها افرادی هستند که با مهار شهوات دنیوی به شناخت برین دست یافته اند، یعنی با مهار حواس پنج گانه. جینه با تغییر مسیر «کر مه ها»، به شناخت برین دست می یابد و باقی عمرش را در «دارما پربهوت»^۵ می گذراند و اصول آیین جین را به انسانها می آموزد. به خاطر این وظیفه والا است که یک جینه «ترتنگره»^۶ نیز خوانده می شود، یعنی کسی که برای موجودات بشر قایقی از «دارما» فراهم می آورد و آنها را یاری می کند تا از اقیانوس زندگی بگذرند.

بنابر نخستین اصل آیین جین، انسان موجودی دوگانه است، یعنی هم مادی است و هم معنوی. به عبارت دیگر، انسان موجودی کامل نیست. زیرا روحش (جیوه)^۷ مکانی را می پذیرد که «کر مه» براو تحمیل می کند. از این رو، روح بشر از تناسخ های گوناگون می گذرد و چرخه نوزایی ها (سنساره)^۸ را می پیماید، گاه به شکلی والا و گاه به شکلی پست. بدین سان زمانی که ماده سلطه اش را به تمامی اعمال کند، «کر مه» تمام تأثیرش را می گذارد. از این نظر،

1. Vardhamarma Jnatiputra
3. Jina
5. Dharmaprabhavana
7. Jiva

2. Mahavira
4. Patna
6. Tirthankara
8. Samsara

1. La Bhagavad-Gita, op. cit., II. 19.
3. Jainisme

2. Vinoba Bhawe
4. Castisme

نه آزد و نه بر او یورش برد.^۱

بدین سان، هر روحانی جین باید زندگی را در همه اشکالش حرمت نهد، خواه انسان باشد، خواه جانور، گیاه، آب یا حتی آتش. پس افروختن آتش ممنوع است، زیرا بنا بر تعلیم شوستر اکراتانگا-سوتره (۶ و ۷ و ۱) «افروختن آتش به منزله کشتن موجودات زنده و خاموش کردن آتش کشتن آن است؛ پس انسان دانا که به فکر قانون است آتش نمی افروزد.»^۲ بنابراین باید با خیرخواهی نسبت به همه موجودات، خشونت را کنار زد. از این گذشته باید از دروغ پرهیز کرد و از هرگونه تملک چشم پوشید. پس روحانی جین ahimsa را به همه صورت در فعالیت بدنی، ذهنی و گفتاری به کار می بندد. زاهد جین آوارگی پیشه می کند. او هیچ چیز ندارد. هرگز آتش نمی افروزد. تنها آب جوشیده می نوشد. همواره با پای برهنه راه می سپارد و برای آسیب نرساندن به زمین هرگز وسیله ای را برای جابجایی به کار نمی گیرد. کمال مطلوب وی تحقق خود است و ahimsa قانون برین است (ahimsa paramo dharma) برای دستیابی به این آرمان.

تعالیمی چند از آیین جین

۱. «هر موجودی از درد بیزار است، پس نباید آنها را کشت. نکشتن موجود زنده نمونه کامل دانایی است.»^۳ (کریتانگا-سوتره ۳ و ۱ و ۱۰ و ۱)
۲. «انسان دانایی که روشنگری یافته است باید از گناه دوری کند، آنگاه که بدی هایی را می بیند که از کشتن برمی خیزد...»^۴ (سوترکاریتانگا-سوتره ۵ و ۲۱ و ۱)

1. cité in N. Shanta: *La voie Jaina*, Oeil Prais, 1985, p. 261.

2. cité in A. Guerinot: *La Religions Djaina* Paul Geuthner, Paris, 1926, p. 213.

3. cité in *Religion and Non-Violence*

4. cité in Max Muller: *Sacred Books of the East* vol XLX, Oxford, 1895, p. 309.

5. Sutkaritanga-Sutra

گیتی میان ذی روح (جیوه) و غیر ذی روح یا عنصر بی جان (آجیوه^۱) تقسیم شده است. فلسفه آیین جین سراسر براساس کنش متقابل میان این دو اصل استوار است. به عبارت دیگر، کنش متقابل میان هر چیز جاندار و هر چیز غیر جاندار، که ارکان زندگی چون تولد، مرگ و غیره را سبب می شود.

بنابر آیین جین، پنج عنصر بی جان در تقابل با روحند: ماده، فضا (آکسا)^۲، زمان (کله^۳)، «دارمه» (علت حرکت) و آدارمه^۴ (علت سکون). شرایط کلی موجود چنین تعریف شده است. حال باید ببینیم چگونه ماده به روح وابسته است. «کرمه» که ذاتاً مادی است و از طریق جریانی که «آسزوه»^۵ نام دارد به روح وابسته است، روح را به نوزایی های پیاپی (سنساره) می کشاند و این گونه مکانی (بند^۶) = پیوسته را به او تحمیل می کند. پس برای آنکه روح از جسم فزاتر رود، به قانون اخلاقی نیاز است تا راههایش را به او نشان دهد.

اصول اخلاق جین در پنج رهنمود یا فرمان موسوم به «vartas» آمده است. این خواسته ها در هر شرایطی باید رعایت شوند و به اجرا در آیند. نخستین ممنوعیت، دستور اکید «ahimsa» (عدم خشونت) است. برای پیروان آیین جین «نکشتن» قانون برین است. پس یک روحانی جین باید از کشتن هر موجود زنده ای پرهیزد. زیرا در آیین جین ستیز، آزار یا نابود کردن موجودات زنده بزرگترین گناه است. سوتره های^۷ آیین جین، چون اکارانگا-سوتره^۸ و شوستر اکراتانگا-سوتره^۹ در هر صفحه تأکید می کنند که کشتن (himsa) گناه کبیره است. پس طبق اکارانگا-سوتره (۱ و ۱ و ۴ و ۱) «هیچ موجود زنده ای را نه باید کشت، نه فرمان کشتن داد، نه به بردگی گرفت،

1. Ajiva

3. Kala

5. Asrava

7. Sutra

9. Sutrakrtanga-sutra

2. Akasa

4. Adharma

6. Bandha

8. Acaranga-Sutra

۳. «آنکه جانوران را آسیب می‌رساند، نمی‌فهمد و از گناه چشم نمی‌پوشد...»^۱ (اکارانگا - سوتره ۶ و ۶ و ۱ و ۱)

۴. «ای استاد! نخستین عهد بزرگ پرهیز از آزار موجودات زنده [است]. من از هرگونه آزار موجودات خرد و درشت، جنبنده یا ساکن می‌پرهیزم. من به هیچ موجود زنده‌ای آسیب نمی‌رسانم، سبب نمی‌شوم که دیگران آنها را آزار رسانند و آزار آنان را نمی‌پسندم. در زندگی، من به [هیچ‌یک از] سه‌گونه [عمل زیانمند] روح، گفتار و جسم دست نخواهم زد؛ سبب آن نمی‌شوم و آن را نمی‌پسندم. ای استاد! من [از گناهان گذشته‌ام] توبه می‌کنم، آنها را نکوهش می‌کنم، آنها را نادرست می‌دانم، من اتمن^۲ خویش را [با آنچه که سزاوار نکوهش است] رها می‌کنم. ای استاد! من عهد بزرگ نخستین را به‌جا می‌آورم. پرهیز از آزار همه موجودات زنده.»^۳ (داساسروتاسکاندها - سوتره ۱۱ و ۴)

۵. زردشت و دین زردشتی

آیین زردشتی دینی است که در جهان کمتر با آن آشنایی دارند. این به چند دلیل است. این ناشناختگی نخست به سبب شمار اندک زردشتیان (۲۰۰,۰۰۰ نفر) است. از این گذشته، غربیان غالباً آنکه را نیچه «zarathoustra» می‌خوانند با زردشت، پیامبر و بانی دین زردشت درآمیخته‌اند. سرانجام اینکه پژوهشهای غیرتخصصی بسیار اندکی به این دین اختصاص یافته است. شمار بسیاری از آثار مرجع که به بررسی دین زردشت پرداخته‌اند به دست بزرگان، دانشمندان تاریخ دین و متخصصین ایران باستان نگاشته شده است. درک این آثار برای بیشتر خوانندگان غیرحرفه‌ای دشوار

1. Ibid, vol XXII, p. 12.

2. atman

3. cité in N. Shanta: *La voie Jaina*, op. cit., p. 262-263.

4. Dasasrutaskandha-Sutra

است. بدین سان مردم کوچه و بازار پیوسته دین زردشت را دین آتش و زردشتیان را آتش‌پرست می‌دانند. با آنکه در آیین زردشت آتش عنصری مقدس است، معذالک می‌بایستی با اجتناب از کلی‌گویی اهمیت فلسفی-اخلاقی این دین را دست کم نگرفت. به دو دلیل: نخست آنکه این دین تأثیر بسیاری بر اندیشه یونانی و نوافلاطونیان گذاشته است. دوم آنکه می‌توان این دین را یکی از منابع اساسی اندیشه عدالت‌خواهی و عدم خشونت به‌شمار آورد. با آنکه زردشت پیامبر اصلاح و عمل است و نه پیامبر چشم‌پوشی و سکون، از هر لحاظ وی پیامبر صلح و امید است.

میان متخصصین دین زردشت در مورد تاریخ ولادت و مرگ زردشت اختلاف نظر بسیاری وجود دارد. «دورترین زمانی که برای زردشت قائل شده‌اند سده هجدهم پیش از میلاد و نزدیکترین آن سده ششم پیش از میلاد است.»^۱ «موی بویس زمانی میان ۱۴۰۰ و ۱۲۰۰ پیش از میلاد را پیشنهاد می‌کند.»^۲ بنا بر نوشته‌های مقدس دین زردشت، وی پیامبری است که هنگام ولادت می‌خندید. علاوه بر این، طبیعت نیز از ولادت وی شادمان بوده در حالی که نیروهای پلید به ژرفای زمین گریختند. به عقیده متخصصین ایران باستان، نام «زردشت» از واژه لاتینی «zoroastres» گرفته شده، اما در اوستا (کتاب مقدس زردشتیان) این نام به صورت «zarathustra» آمده است. عبارت پهلوی آن «zarātust» است، حال آنکه در فارسی امروز او را زرتشت یا زردشت «zardosht» می‌خوانند. این نام ترکیبی از دو واژه است: «زَر» (zar) به معنی «پیر» یا «خشمگین» و «اوشترا» (ustra) یعنی شتر (= دارنده شتر پیر یا خشمگین).^۳

در نوشته‌های مقدس دین زردشت آمده است که زردشت پیامبر دوبار به

۱. اسطوره زندگی زردشت، ژاله آموزگار، احمد تفضلی، تهران، ۱۳۷۰.

2. M. Boyce, *Zoroastrians*, London, 1979, p. 18.

۳. دایرةالمعارف فارسی، جلد اول، زیر نام زردشت.

خواست خداوند از مرگ رهایی یافته است. به گاه کودکی نیز گرگان و اسبان او را از نیروهای پلید درامان داشته‌اند. زردشت به سن ۲۰ سالگی خانه وکاشانه را رها می‌کند تا راه حقیقت و عدالت را بیابد. بیست سال بعد، نور ایزدی را به شکل مهین فرشته و هومنه (vohu Manah) می‌بیند. فرشته او را به‌سوی اهورا مزدا، ایزد تعالی رهنمون می‌سازد. این‌گونه طی ده سال، زردشت چندین بار با اهورامزدا و شش امشاسپندان^۱ دیدار دارد و اصول راستی و نیکی را می‌آموزد. اما طی این ده سال فقط می‌تواند یک نفر، آن هم پسرعمویش میدیوماه = Maidhyomah را به سلک خود درآورد. اما دوسال بعد به ویشتاسپ شاه برمی‌خورد و او را هم به آیین خود فرامی‌خواند. از این رو، پیشوایان دینی برضدش دسیسه می‌چینند. زردشت به اتهام جادوگری به زندان می‌افتد. در همان زمان، اسب محبوب شاه فلج می‌شود و زردشت برآن می‌شود که اسب را درمان کند به شرط آنکه شاه به دین نو بگردد. شاه می‌پذیرد و دین زردشت دین رسمی دربار ویشتاسپ می‌شود. در اندک زمانی دین نوینی در سراسر آن دیار رواج می‌یابد. بنابر روایات سنتی، زردشت سه بار ازدواج می‌کند. دارای سه پسر و سه دختر می‌شود و سرانجام در سن ۷۷ سالگی چشم از جهان فرو می‌بندد. در روایتی آمده است که زردشت به‌هنگام نیایش در معبد به‌دست تورانیان کشته می‌شود.^۲

دین زردشت اساساً بر بینش دوگانه‌ای از جهان استوار است. نظام ایزدی در گیتی دو پایگاه دارد: از یک سو نیکی که نماد آن ایزد داناست، مظهر راستی و روشنی است؛ و از دیگر سو بدی که نمایانگر تاریکی، ویرانی و بیداد است. بدین سان در این دین، اندیشه‌های نیکی و داد جایگاهی والا دارد. در دین زردشت، دادگری نه تنها در مورد انسان که در مورد جانوران نیز اعمال می‌شود (رجوع شود به یسن ۲۹ - سرود گوشورون که گاو از سنگدلی

انسان‌ها نزد ایزد جاوید شکوه می‌کند).

زیباترین عبارات دین زردشت را در یسن‌ها می‌توان یافت که حاوی نیایش‌ها، پذیرش‌ها و اعترافات است. در میان هفتاد و دو هات از یسن‌ها، هفده هات از آن پنج گاهان است که قدیمی‌ترین بخش از اوستا و کهن‌ترین اثر ادبی ایرانی است که برجای مانده است. سراینده این سرودها خود زردشت است؛ یسن‌های هپتنگهاتی به نثر است و پس از گاهان قدیم‌ترین بخش اوستاست.

۱. اهُنَوُد^۱ (یسن ۲۸ تا ۳۴)

۲. اُشَتَوُد^۲ (یسن ۴۳ تا ۴۶)

۳. سَنَتَهَد^۳ (یسن ۴۷ تا ۵۰)

۴. وُهوْخَشْتَر^۴ (یسن ۵۱)

۵. وهیشتوشیت^۵ (یسن ۵۳)

ویسن‌های هپتنگهاتی^۶ (یسن ۳۵ تا ۴۱)

برای روشنی بیشتر گفتارمان، عباراتی چند از گاهان را برگزیده‌ایم. آنها خود به‌تنهایی نمایانگر جایگاه نیکی و به‌ویژه عدالت در آیین زردشت‌اند. بدین سان، به نوشته دوشن - گیی من^۷: «خدای زردشت خدای عدالت است». درواقع از نظر دین زردشت، سعادت بی عدالت هرگز میسر نمی‌شود.

عبارتی چند از گاهان

۱. خشم باید برانداخته شود! ستم از خود دور کنید، ای کسانی که می‌خواهید پاداش منش نیک بشما راست آید، به میانجی دین راستین که یارش مرد پاک است آفریدگانش در سرای تو خواهند بود

(یسن ۴۸)

1. Ahunavaiti

3. Spenta Mainyu

5. Vahsishtoishiti

7. Jacques Duchesne-Guillemin

2. Ushtavaiti

4. Vohu Xshathra

6. Haptanhaiti

1. Amsha Spentas

2. Jacques Duchesne-Guillemin: *Zoroastre*, Maisonneuve, 1948, p. 80.

۶. سقراط: پیروی از قوانین دولتشهر

سقراط بنیانگذار فلسفه در غرب به شمار می‌رود. اما در ادبیات غربی، کمتر به عنوان یکی از چهره‌های عدم خشونت از او یاد شده است.

سقراط در سال ۴۷۰ پیش از میلاد، در آتن به دنیا آمد. مادرش قابله و پدرش پیکرتراش بود. سقراط با پریکلس، سوفکل و اورپید هم‌دوره بود. از این رو، یکی از شاهدان برجسته دوران عظمت و سقوط دموکراسی در سده پنجم پیش از میلاد در آتن است. گفته‌اند که بسیار زشت‌رو بود، با بینی پهن و سری بی‌مو. گزنفون از او چهره‌ای بس بی‌لطافت ترسیم کرده، حال آنکه افلاطون در مکالماتش از او چهره‌ای آرمانی می‌سازد و وی را نماینده بینش‌های فلسفی خود معرفی می‌کند.

سقراط در میان جوانان آتن نفوذی شگرف داشت. او را به لحاظ شهامت و دانایی‌اش می‌ستودند. زیرا با آنکه جامعه‌ای فقیرانه می‌پوشید، از روحی بس غنی برخوردار بود و در بحث با حریفان هرگز خشمگین نمی‌شد. در سال ۳۹۹ پیش از میلاد، انیتوس^۱ و دو همدستش سقراط را متهم کردند که خدایان پذیرفته‌شده در جامعه را قبول ندارد و جوانان آتن را گمراه می‌کند. سقراط در دادگاه به تنهایی به دفاع از خود پرداخت، و یاری لیزیاس را رد نمود. اما با ۲۸۱ رأی در برابر ۲۷۸ رأی گناهکار شناخته شد. سقراط فوراً اعدام نشد و به زندان افتاد. زیرا باید منتظر می‌ماندند تا به رسم هر ساله کشتی حامل پیشکشی‌های آپولون از دِلوس^۲ بازگردد. سقراط در مدت سی‌روزی که به پایان عمرش مانده بود، با شاگردانش گفتگو کرد. افلاطون این گفتگوها را در دو مکالمه مهم گرد آورد: مدح سقراط^۳ و کریتون^۴. متخصصین فلسفه افلاطونی، اغلب کریتون را ادامه مدح سقراط می‌دانند. با این حال در مجموعه آثار افلاطون مکالمه کوچکی به شمار می‌رود، زیرا

1. Anytos
3. *Apologie de Socrates*

2. Delos
4. *Criton*

۲. ای اهورا، ای اردیبهشت، ای بهمن به آنان نیرو دهید و آن توانایی که از آن، اوخان و مان خوب و رامش تواند داد، من نیز بر این اندیشیدم، ای مزداکه تویی نخستین پدیدآورنده این.

(یسن ۲۹)

۳. کجا از برای رنج مزد برپا ایستد (و) کجا آمرزش؟ کجا از راستی برخوردار خواهند شد؟ کجا پارسایی پاک؟ کجا بهتر منش؟ کجا کشور (مینوی) تو، ای مزدا؟

(یسن ۵۱)

۴. توئی پدر پاک این (سپند) مینو، کسی که از برای ما چارپای خرمی‌بخش بیافرید و آنگاه از برای کشت‌زارش سپندار مذ به او رامش دهنده، پس از آنکه او، ای مزدا، با منش نیک پرسش و پاسخ نمود.

(یسن ۴۷)

۵. به آنان مزدا اهورا، (خدای) با منش نیک‌یگانه و دوست خوب. راستی درخشان از توانایی پاسخ‌گفت: از برای پارسایی پاک‌تان برگزیدم که شما از ما باشید.

(یسن ۳۲)

۶. به شما گله کرد گوشورون (روان‌گاو) از برای کی مرا آفریدید، کی مرا ساخت؟

خشم و ستم و سنگدلی و درشتی و زور مرا بسته آورد. مرا جز از شما نگهبان دیگری نیست. ایدون نیکی کشاورز بمن ارزانی دارید.

(یسن ۲۹)

۷. کی را، ای مزدا، پشتیبان مانند من کسی خواهند داد، آنگاه که دروغ‌پرست از برای آزردن من آماده شود، جز از آذر و منش تو که از کردارهایشان دین راستین رسا خواهد گردید؟ ای اهورا، از این دستور نهادم را آگاه ساز!

۱. گاتاها، گزارش پورداود، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۴.

بیشتر شرحی مستند از زندگینامه سقراط است تا یک برهان فلسفی مهم برای بیان اندیشه افلاطون. با این همه، برای کسی که می‌خواهد اندیشه عدم خشونت از نظر سقراط را بررسی کند، کریتون مکالمه‌ای مهم است.

صحنه، گفتگو در زندان سقراط است. کریتون یار دیرینه سقراط به او پیشنهاد می‌کند که با فرار از زندان از مرگ رهایی یابد. به عقیده کریتون، سقراط به چهار دلیل باید از زندان بگریزد:

۱. نخست آنکه اگر سقراط مرگ را بپذیرد، خود و یارانش را بدنام کرده است.

۲. دوم آنکه مرگ وی مایه خشنودی دشمنان اوست.

۳. سوم آنکه با پذیرش مرگ، در انجام وظیفه نسبت به پسرانش که یتیم می‌شوند کوتاهی می‌کند.

۴. و بالاخره چهارم آنکه، با ماندن در زندان و پذیرفتن مرگ، یاران سقراط مقصر شناخته می‌شوند که چرا او را یاری ندادند تا بگریزد، حال آنکه وسیله و امکان انجام این کار را داشتند.»

پاسخ سقراط به دلایل کریتون روشن و ساده می‌نماید. او از گریز سرباز می‌زند، زیرا که این عمل برخلاف سرنوشت اوست. به نظر سقراط، آنچه سرنوشتش را تعیین می‌کند قوانین شهروند آتنی است. گریز از زندان نقض قانون آتن است که طبق آن اجرای حکم صادره الزامی است. بدین‌سان، سقراط برهان وظیفه مدنی را پیش می‌کشد که طبق آن هر شهروند آتنی ملزم به رعایت قوانین آتن است.

پس وی از فرار از زندان سرباز می‌زند، زیرا عقیده دارد که این عمل اقتدار قانون و اجرای آن را به زیر سؤال می‌برد. به نظر سقراط، هرکس اجرای قانون را به زیر سؤال برد، قانون را تباه کرده است، و بدون قانون دولتشهر نمی‌توان داشت. بنابراین، سقراط فرارش را اهانت به قوانین آتن و سرپیچی از آن می‌داند. این کار نادرست است، زیرا قانون‌شکنی است. در اینجا سقراط نتیجه می‌گیرد که: نباید ظلم را با ظلم و یا بدی را با بدی پاسخ گفت. سرپیچی

از قانون بی‌عدالتی نسبت به کسانی است که آن را وضع کرده‌اند و آن را به اجرا درمی‌آورند، یعنی همان شهروندان آتنی. عمل خشونت‌پرهیزانه سقراط ناشی از حس تعهد نسبت به قوانین آتن و شهر آتن است. سقراط با قبول سرنوشت، شأن خود را در مقام شهروند آتنی اعتبار می‌بخشد. از نظر وی، شهروند آتنی بودن، یعنی قبول بزرگ‌منشی و شأن والای انسانی. به گفته وی، اعمال ستم و خشونت نسبت به یک فرد، تحقیر وی در مقام موجود انسانی است. بنابراین، از نظر سقراط چنین عملکردی در حکم دفاع از دموکراسی آتن و رد نظر کسانی است که چون پلمارک^۱ می‌اندیشند که اعمال خشونت نسبت به دشمنان آتن، بهترین شیوه برای تأیید بزرگ‌منشی انسانی خود است. پس سقراط فقط زیستن به‌سان یک شهروند آتنی را برمی‌گزیند و به استقبال مرگ می‌رود. تبعیت وی از قانون نشانه پای‌بندی به مفهوم عدالت است. که از نظر سقراط، این پای‌بندی تنها از راه عدم خشونت جایز است.

عباراتی چند از مکالمه کریتون

سقراط: پس به هیچ روی نباید بیداد روا داشت.

کریتون: البته که نه!

سقراط: حال که به هیچ روی نباید بیداد روا داشت، پس نباید بیداد را هم

با بیداد پاسخ گفت، چنانکه مردمان بر این گمانند.

کریتون: مسلماً نباید چنین کرد.

سقراط: اما پرسش دیگر. بدکردن به کسی، کریتون، آیا آن هم رواست یا

روا نیست؟

کریتون: بی‌گمان روا نیست، ای سقراط!

سقراط: پس چه؟ پاسخ ده، بدکردن به ازای بدی که به ما کرده‌اند،

این‌گونه، مردمان چه می‌پندارند، این درست است یا درست نیست؟

1. Polemarque

کریتون: به هیچ روی درست نیست.

سقراط: پس هرگونه که با ما رفتار کرده باشند نباید، نه بیداد را با بیداد پاسخ گفت، نه به ازای بدی به هموعان بدی کرد. کریتون، این را از من بپذیر و به هوش باش. آنچه را که خلاف اندیشه‌هاست از من نخواه، چرا که هماره بسی اندکند آنان که چنین می‌اندیشند...»^۱

۷. کتاب مقدس: آشتی و بخشایش

بسیاری از پژوهشگران، عهد عتیق را همچون سندی به‌شمار می‌آورند که اندیشه اعمال خشونت را بر اندیشه عدم خشونت برتر دانسته است. اما اشتباه است اگر از نوشته‌های عهد عتیق برای روشن کردن مفاهیمی چون آشتی و بخشایش بهره نبریم، حال آنکه این مفاهیم در فرهنگ خداشناختی امروز بسیار زنده‌اند. البته در صدد نیستیم که در اینجا به پژوهشهای تاریخی یا خداشناختی در زمینه کتاب مقدس پردازیم، بلکه تنها برآنیم که عباراتی چند که اندیشه‌های آشتی و بخشایش را به صراحت بازگو می‌کند بررسی کنیم. ما بر این باوریم که بررسی این اندیشه‌ها ما را یاری می‌دهد که به مفهوم حقیقی پیام حضرت مسیح در عهد جدید و تأثیر آن بر تمامی سنت مسیحیت پی ببریم. برای روشنی بیشتر این گفتار، داستان حضرت یوسف را برگزیده‌ایم و آن را همان‌گونه که در کتاب پیدایش (۳۷-۵۰) آمده بازگو می‌کنیم.

حضرت یوسف با یازده برادر و پدرش یعقوب در سرزمین کنعان به سر می‌برد. پدر، یوسف را از دیگر برادرانش بیشتر دوست دارد. برادران با حضرت یوسف بر سر کین می‌آیند و کمر به قتل او می‌بندند. راوبین، بزرگترین برادر، آنان را از کشتن برحذر می‌دارد. اما، حضرت یوسف را در بیابان به چاهی می‌افکنند. آن‌گاه بازرگانان مدیانی که از آنجا می‌گذشتند،

حضرت یوسف را از چاه به‌در می‌آورند و او را به بیست سکه نقره به اسماعیلیانی که به مصر می‌رفتند می‌فروشند. برادران به سر چاه بازمی‌آیند و چاه را تهی می‌یابند. آنان پیراهن حضرت یوسف را می‌درند و آن را به خون بز می‌آلایند. پیراهن خونین را به حضرت یعقوب می‌سپارند. پدر جامه برتن می‌درد و روزهای بسیار به سوگ می‌نشیند.

اما در مصر، حضرت یوسف را به‌سان برده به توانگری به‌نام فوطیفار می‌فروشند. حضرت یوسف به‌سبب درستی کردار، از معاشقه با همسر فوطیفار سرباز می‌زند. اما بر او تهمت زنا می‌بندند و به زندانش می‌افکنند (پیدایش ۳۹). حضرت یوسف در زندان خواب‌های دو خادم فرعون را تعبیر می‌کند. آن‌گاه فرعون نیز از خوابی رنج می‌برد، اما تسلی‌بخشی نمی‌یابد. حضرت یوسف را به خوابگزاری می‌خوانند. او هفت سال نعمت و فراوانی، و در پی آن هفت سال قحطی و خشکسالی را پیشگویی می‌کند. فرعون از هوش سرشار حضرت یوسف به شگفت می‌آید. امور کشور را به او می‌سپارد و اُسَنت دختر فوطی فارع را به همسری وی درمی‌آورد (پیدایش ۴۲).

داستان دگرباره به سرگذشت حضرت یعقوب و پسرانش می‌پردازد. سرزمین کنعان دستخوش خشکسالی می‌شود. حضرت یعقوب پسرانش را برای خرید غله به مصر می‌فرستد، اما بنیامین، کوچکترین برادر حضرت یوسف، را نزد خود نگه می‌دارد. برادران حضرت یوسف به مصر می‌روند و در برابرش کرنش می‌کنند، زیرا که او دیگر عزیز مصر است. حضرت یوسف برادرانش را بازمی‌شناسد، ولی آنان او را بازمی‌شناسند. حضرت یوسف آنان را به جاسوسی متهم می‌کند و یکی از آنان را که شمعون نام دارد در اسارت نزد خود نگه می‌دارد تا دیگران بنیامین را بیاورند. حضرت یوسف قصد انتقام ندارد. بلکه، خود را در برابر خدا مسئول کردار برادرانش می‌داند. آن‌گاه فرمان می‌دهد که کیسه‌های برادرانش را از گندم پر کنند پولشان را به ایشان بازگردانند. برادران با هول و هراس نزد پدر بازمی‌گردند و ماجرا را

1. Le Criton de Platon, Paragraphe 49. traduction française de Leon Robin. Bibliothèque de la Pléiade Gallimard, Paris, 1950, p. 194.

گرایید، تا بدان چه که امروز واقع شد بیانجامد و زندگی بسیاری نجات یابد. حال به هیچ روی بیم به دل راه مدهید. «من از شما و همه وابستگان شما نگاهداری خواهم کرد»^۱ «او آنان را دلداری داد و با آنان به مهر سخن گفت.» (پیدایش: ۵۰)

۸. حضرت عیسی (ع) و موعظه سرکوه^۲

موعظه سرکوه، قطعه‌ای برجسته در ادبیات عدم خشونت به شمار می‌رود. از نخستین سده‌های تاریخ میلادی تا به امروز، سخنان حضرت مسیح سرکوه برای همه کسانی که در تاریخ، با ایمان یا بی‌ایمان، مردم را به صلح و برادری و شکیبایی فرا می‌خوانند، تعالیم اخلاقی و مذهبی پرغنا را دربردارد.

به عقیده آگوستین قدیس، موعظه سرکوه «*perpectvs vitae chirstanae*» بود، حال آنکه لوتر و بخشی از تفسیرهای پروتستان بر این باورند که «*modus*» عرضه شده در موعظه سرکوه حضرت مسیح تحقق‌ناپذیرند. اما برای زائری اهل معنویت چون تولستوی، موعظه سنگ‌بنای عدم خشونت مسیحی است. به یاد داشته باشیم که ضرورت‌های اخلاقی عشق، عدالت و عدم خشونت بیان شده در موعظه بنیان فلسفی - خداشناختی مبارزات خشونت‌پرهیزانه کسانی چون مارتین لوترکینگ، دزموند توتو و آدولفو پریز اسکویول را فراهم آورده است، حتی گاندی که شاید بتوان وی را پدر اندیشه عدم خشونت در قرن بیستم نامید، بارها در نوشته‌هایش به موعظه و حضرت مسیح اشاره می‌کند. با آنکه کمی غریب می‌نماید، اما در اناجیل مفهوم عدم خشونت مطرح نشده است. در عوض، اغلب در نوشته‌های حواریون واژه‌هایی چون عشق، صلح و عدالت به چشم می‌خورد. بنابراین، حضرت مسیح اندیشه عدم خشونت را توصیه می‌کند بی‌آنکه واژه‌اش را

حکایت می‌کنند. حضرت یعقوب از بیم آنکه مبادا به بنیامین گزند می‌رسد، از فرستادنش به مصر سرباز می‌زند. اما قحطی سخت‌تر می‌شود. آن‌گاه یهودا تقاضا می‌کند حضرت یعقوب، پدرشان اجازه دهد بنیامین را همراه خود به مصر ببرند. برادران با بنیامین به مصر بازمی‌گردند. حضرت یوسف برادران را به طعام می‌خواند، اما این بار نیز بنیامین را به بهانه‌ای دیگر به زندان می‌فرستد. آن‌گاه یهودا از حضرت یوسف می‌خواهد که از گناه بنیامین درگذرد و می‌پذیرد که خود به جای بنیامین به زندان رود. حضرت یوسف از گفته برادر متأثر می‌شود و بنیامین را با همه کسانی که با او دربندند آزاد می‌کند تا خود را به برادران بازشناساند. سرانجام هویت خود را بر برادران آشکار می‌کند و اظهار می‌دارد که در اندیشه آن نبوده که از آنان انتقام گیرد. ماجر با آشتی همگان به سر می‌رسد.

بنابراین، حضرت یوسف از انتقام چشم می‌پوشد و در بخشایش را می‌گشاید. او از کینه‌توزی و بیداد نیز چشم می‌پوشد و خشونت برادران را با گذشت پاسخ می‌گوید. بدین سان داستان حضرت یوسف با آشتی برادران و نه انتقام و مجازات پایان می‌یابد.

از درگذشت حضرت یعقوب تا درگذشت حضرت یوسف

آن‌گاه که برادران حضرت یوسف می‌بینند که پدرشان درگذشته است، با خود می‌گویند: «چه کنیم اگر یوسف بر ما دشمنی ورزد و آن بدیها که بر او کردیم بر ما روا دارد؟ از این رو به حضرت یوسف گفتند: پدر پیش از آنکه چشم از جهان فرو بندد چنین خواست: «به یوسف بگویید از گناه و خطای برادران و بدی‌ها که بر تو کردند، درگذر! حال، گناه بندگان خدای پدرت را بر آنان ببخش!» حضرت یوسف به شنیدن سخنان برادرانش به گریه افتاد.»

برادران حضرت یوسف به پایش افتادند و گفتند: «ما همه بندگان توایم!» اما حضرت یوسف پاسخ داد: «بیم از دل بزدایی! چگونه بر خدا شرک ورزم؟ آن بدی را که می‌خواستید بر من روا دارید، به خواست پروردگار به نیکی

1. cité in *La Sainte Bible*, traduction française par l'école biblique de Jerusalem, Cerf, paris, 1972, p. 60.

2. Sermon sur la Montagne

به زبان آورد. در مورد اعمال حضرت مسیح نیز چنین است: *اناجیل چهره‌ای خشونت‌پرهیزانه از وی ارائه می‌دهند. اما مشخصاً در تفسیرهای موعظه است که به اندیشه عدم خشونت نزد حضرت مسیح برمی‌خوریم. بی‌گمان به لحاظ موقعیت تاریخی است که موعظه مرجعی برای خداشناسی و عدم خشونت شناخته شده است.*

در حقیقت، خدایی را که حضرت مسیح بر ما آشکار می‌کند، خدایی است بدون خشونت. پس حضرت مسیح خود در هیئت پیامبری خشونت‌پرهیز، مظهر این خداست. در نخستین روز رسالتش در مقام پیامبر، با خشونت و بیداد مبارزه می‌کند. در آغاز *انجیل مرقس* قدیس، حضرت مسیح از مردمان می‌خواهد که توبه کنند و عدم خشونت خدا را بپذیرند «به دین خدا بگروید و به انجیل ایمان آورید:» (مرقس ۱۵: ۱۴)

در انجیل لوقا قدیس آمده که حضرت مسیح فرمان وایی خدا را بشارت می‌دهد که با شفقت و رحمت تجلی می‌کند. «به دیگر شهرها نیز باید فرمانروایی خدا را بشارت دهم، زیرا که بدین منظور فرستاده شده‌ام» (لوقا ۴: ۴۳). حال آنکه در *انجیل متی* قدیس، مسیح اغلب چون معلم خرد و قانون اخلاقی معرفی شده است. متی قدیس نیز از او به عنوان قانون‌گذاری که برای وضع برخی قوانین و تغییر قوانین دیگر آمده یاد می‌کند. از همین روست که در موعظه سرکوه در عین حال بهجت‌ها و اندرزها، به‌ویژه عدالت و عشق به دشمنان گنجانده شده است. برای نمونه، در عباراتی که نقل شد بهجت‌ها چون خبری خوش بشارت داده شده‌اند. مسیح اعلام می‌دارد که خوشا به حال همه نیازمندان و گرسنگان و تشنگان عدالت. مسیح به تهیدستان و آزرده‌گان بهجت ارزانی می‌دارد، زیرا آنان به کسی ستم نمی‌کنند. ما را به فقر و بخشندگی و مهربانی فرامی‌خواند و به ما می‌گوید که گرسنه و تشنه عدالت باشیم. اما عدالتی نوین راه عدم خشونت مسیح را کامل می‌کند. این راه شامل شش تجاوز است که اغلب آنها را برابر نهاد می‌خوانند. مسیح با قانون کهنه یهودیت مخالفت کرده، تفسیر خود را از قانون الهی مطرح می‌کند.

بدین‌سان وی قانون را رد نمی‌کند، بلکه آن را سامان داده و به کمال رساند، زیرا که هم شخص حضرت مسیح و هم گفتار او تکامل قانون و پیامبران پیش از اوست. این بخش از *انجیل متی* (۵: ۱۴-۴۸) شامل یک مقدمه و شش تجاوز است. مقدمه (۵: ۱۷-۲۰) از چهار اندرز تشکیل می‌شود. شش تجاوز (۲۱-۴۸) عبارتند از: قتل، زنا، متارکه، قسم، قانون، قصاص و عشق به دشمنان. قانون در عهد عتیق بر حداقل صحه می‌گذارد، اما حضرت مسیح فرامین و تکالیف را وسعت می‌بخشد. محدودیت را از قانون برمی‌دارد و به احکام عهد عتیق تعالی می‌بخشد. بدین‌سان، عدم خشونت بنیادی حضرت مسیح نه تنها بر مسیحیان که بر هر انسانی تأثیر می‌گذارد. بدین ترتیب مؤمن باید به حد کمال برسد «پس به کمال برسید، زیرا که پروردگار شما کامل است.»

تعهد حضرت مسیح به عدم خشونت از چارچوب ساده تعلیم اصول اخلاقی فراتر می‌رود. ضرورتی اخلاقی است که در اراده مسیحایی تجلی می‌یابد و از پیروانش می‌خواهد که در زمره معبودین پروردگار قرار گیرند. پس مجموع گفتار حضرت مسیح در موعظه سرکوه در تکلیفی متعالی، در آیینی زرین خلاصه می‌شود: «پس آنچه را که می‌خواهید بر دیگران روا دارید، بر خود روا دارید؛ این آیین پیامبران است» (متی ۷: ۱۲). در اینجا حضرت مسیح پیام عدم خشونت را با ضرورتی بنیادی بیان می‌کند که همان توجه به دیگران است. پس حضرت مسیح از درگیری خشونت‌بار می‌پرهیزد و عشق به دشمن را تعلیم می‌دهد. حضرت عیسی ناصری همه مردم را به شرکت در جنبش عظیم عشق فرامی‌خواند که خداوند خود بانی آن است و حضرت عیسی پیام‌آور برگزیده آن. بدین‌سان عشق الهی در اعمال و حرکات مسیحیان شکلی انسانی به‌خود می‌گیرد و اساس فلسفی-خداشناختی طرحی خشونت‌پرهیزانه برای تحول جهان می‌شود. نتیجه می‌گیریم با وجود آنکه در *اناجیل* نظریه‌ای روشن از عدم خشونت یافت نمی‌شود، با این همه عیسی ناصری را می‌توان انسان و پیامبری شناخت که همواره در جهت عدم

خشونت گام برداشته و چنین زیسته است. از همین روست که طی قرن‌ها، کسانی که در برابر بیداد راه عدم خشونت را برگزیده‌اند بر موعظه سرکوه صحنه گذارده‌اند.

موعظه سرکوه

به دیدار مردمان، حضرت عیسی از کوه بالا رفت. آن‌گاه نشست و مردمان به گردش فراز آمدند. عیسی لب به سخن گشود و آنان را چنین آموخت:

خوشا به حال فقیران محبت

قلمروی آسمان‌ها از آن ایشان است.

خوشا به حال مهربانان: شما وارث زمین خواهید بود.

خوشا به حال کسانی که می‌گیرند: آنان تسلی خواهند یافت.

خوشا به حال کسانی که گرسنه و تشنه عدالتند: آنان خرسند خواهند شد.

خوشا به حال مشفقان: بر آنان شفقت خواهد بود.

خوشا به حال دل‌های پاک: آنان خدا را خواهند دید.

خوشا به حال آزرندگان راه عدالت: قلمروی آسمان‌ها از آن ایشان است.

خوشا به حال شما که به‌خاطر من دشنام می‌شنوید، عذاب می‌بینید و هرگونه بدی بر شما روا می‌دارند. شاد و خوش باشید، زیرا شما را در آسمان‌ها پاداش بسیار خواهد بود، پیامبرانی هم که پیش از شما آمدند چنین عذاب دیدند.

(انجیل متی ۵: ۱-۱۲)

«دریافتید که پیشینیان گفتند: به کشتن دست می‌لایید، آنکه می‌کشد در دادگاه خدا پاسخگوست. و من به شما می‌گویم: آنکه بر برادرش خشم گیرد در دادگاه خدا پاسخگوست.»

(انجیل متی ۵: ۲۱-۲۲)

«دریافتید که گفتند: چشم در برابر چشم و دندان در برابر دندان. و من به شما می‌گویم در برابر بدنهاد ایستادگی نکنید. اگر بر گونه راست سیلی نواخت، گونه دیگر را پیش آور. آنکه می‌خواهد تو را نزد داور کشد تا پیراهنت را بستاند، قنایت را هم رها کن! اگر کسی به زور ترا واداشت که هزار قدم برداری، تو دوهزار قدم با او بردار. به آنکه طلب می‌کند، بده؛ به آنکه وام می‌خواهد، پشت مکن.»

(انجیل متی ۵: ۳۸-۴۲)

«دریافتید که گفتند: دوست را نیکو بدار و از دشمن بیزار باش. و من به شما می‌گویم: دشمنانتان را دوست بدارید و آنان را که آزار و عذابتان می‌دهند دعا کنید، تا فرزندان راستین پدری باشید که در آسمان‌هاست...»

(انجیل متی ۵: ۴۳-۴۵)

«بر دیگران داوری مکنید تا بر شما داوری نکنند، زیرا به همان‌گونه که داوری می‌کنید بر شما داوری می‌شود و همان میزان سنجشی را که به کار می‌برید برایتان به کار می‌برند. چگونه باشد که پرکاهی را که در چشمان برادرت است می‌بینی، اما تیرکی را که در چشمان خود است نمی‌بینی؟ یا آنکه چگونه به برادرت می‌گویی: صبر کن تا پرکاهی را که در چشمانت است به‌درآورم؛ حال آنکه تیرکی در چشمان خود توست. ای انسان گمراه، نخست تیرکی را که در چشمانت است به‌درآور تا بهتر بتوانی پرکاهی را که در چشمان برادرت است بیرون آوری.»

(انجیل متی ۷: ۱-۵)

۹. فرانسیس آسیزی^۱: کشف تهیدستی انجیلی

فرانسیس آسیزی قدیسی است که به تعالیم مسیح رجعت می‌کند. پیرو انجیل

1. Saint François d'Assise

مرمت محراب کلیسای دامیانوی قدیس^۱ را تأمین کند. پیترو برنادونه^۲ از شیوه تازه زندگی پسرش خشمگین شد و او را به داوری نزد اسقف آسیز کشاند. هنگامی که قرار شد پول پدر را به وی بازگرداند، فرانسیس جامه از تن درآورد و جلوی پیترو انداخت و فریاد زد: «همگی به من گوش فرا دهید و بدانید! تا به حال پیترو برنادونه را پدر خود می خواندم. ولی حالا دیگر می توانم بگویم پدر ما در آسمان هاست.» بدین سان فرانسیس با گذشته پیوند گسست تا زندگی معنوی نوینی را آغاز کند. نزدیک محراب کلیسای دامیانوی قدیس سکنا گزید. به دعا پرداخت و بنایی پیشه کرد، جامه زهد به تن کرد و چوب دستی به دست از کلیسایی به کلیسای دیگر می رفت تا به کار مرمت بپردازد. یک روز که در کلیسای مریم مقدس مشغول عبادت بود - کلیسایی که داشت کار مرمتش را به پایان می برد - این سخنان حضرت مسیح را از زبان کشیش پیر کلیسا شنید: «پس بروید و مردمان را موعظه کنید و بگویید: فرمانروایی آسمان ها نزدیک است. در شالتان نه زر داشته باشید، نه سیم و نه سکه، نه توشه ای برای راه، نه جامه، نه کفش، نه چوب دستی...» به شنیدن این سخنان، فرانسیس از خود بی خود شد. کفش و چوب دستی را رها کرد. تنها با تکه ای تن پوش و به سان مرید حضرت مسیح برای موعظه از جایی به جای دیگر رفت. از آن روز به بعد، فرانسیس پیوسته راه می پیمود تا مردم را به صلح و عشق بخواند. به زودی چندان تن از کاسبکاران توانگر شهر آسیز به وی پیوستند. بدین سان انجمن برادری فرانسیسکن پدید آمد.^۳ در سال ۱۲۰۹ برای جلب تأیید پاپ، فرانسیس با برادران هم مسلکش به رُم رفت و به حضور پاپ^۴ اینوکتیوس سوم بار یافت. پاپ پس از کمی تأمل موافقت شفاهی خود را اعلام داشت و جامعه توابان آسیز به صورت فرقه ای مذهبی شناخته شد و

تهیدستی و برادری است. همچنین احیاگر انجیل است. از خلال بررسی نوینی از انجیل فرانسیس قدیس، نحوه بیان نوینی از رابطه انسان و جهان را پیش می نهد. آنچه که به آزمودگی انجیلی فرانسیس قدیس بُعد معنوی راستین می دهد، همان برخورد میان پیام خشونت پرهیزانه مسیح و تاریخ قرون وسطی در اروپاست. در بطن جامعه ایتالیایی سده دوازدهم است که فرانسیس آسیزی مانند همه عارفان مسیحی، چهره تازه ای از خدا را کشف می کند پس متفاوت با آنچه که از سوی کلیسا و شخصیت های عصر وی تعلیم داده می شد.

فرانچسکو برنادونه^۱ در ۱۱۸۲ میلادی در خانواده ای مرفه به دنیا آمد. پدرش که تاجر بود و اغلب به خاطر کسب و کار به آن سوی کوه های آلپ می رفت، می خواست فرزند را چون خود بار آورد. فرانسیس که شاد و دوست داشتنی و بسیار خونگرم بود، به زودی مورد توجه جوانان مرفه شهر کوچک آسیز قرار گرفت و اغلب اوقاتش را با آنان به جشن و شادمانی سپری می کرد. وی که شاعر مسلک بود آرزو داشت شهسوار شود و در صف شبه نظامیان پاپ جای گیرد و در جنوب ایتالیا با ارتش امپراتوری بجنگد. اما در نیمه راه اسپولیت^۲ متوقف شد، زیرا ندایی درونی از او می خواست به شهر زادگاهش بازگردد. در بازگشت، دوستان گذشته اش را رها کرد و برای دعا، سکوت و انزوا گزید. فرانسیس از همه شادمانی هایی که دوست داشت دل برگرفت و بر آن شد که به زیارت مزار حواریون به رُم رود و با خدای خویش رویه رو شود.

هنگامی که به رُم رسید، با گدایان میدان پطرس قدیس در آمیخت. نزد بیچارگان و تهیدستان رفت و بیش از پیش به بینوایان توجه نمود. در بازگشت به خانه اش در آسیز، در مغازه پدرش چند تاقه ماهوت سرخ فروخت تا هزینه

1. Saint Damiano

2. Pietro Bernardone

3. Elle sera composée de 5000 membres en 1226.

4. Pape Innocent III

1. Francesco Bernardone

2. Spolite

پیروان تازه‌ای یافت که مشهورترین‌شان لئون^۱، ژنویو^۲ و ماسه‌ثو^۳ بودند. با آنکه فرانسیس و برادرانش اعلام نمودند که فرقه ایشان شیوه تازه‌ای از زندگی مطابق با تعالیم انجیل است و بر فروتنی، تهیدستی و برادری استوار می‌باشد، اقتدار کلیسا را پذیرفتند و به هیچ روی در مقام داوری در مورد تباهی و سلسله مراتب آن برنیامدند. فرانسیس در وصیت‌نامه^۴ اش می‌نویسد: «پروردگار در کلیسا مرا چنان ایمانی بخشیده که او را چنین ساده پرستش می‌کنم و می‌گویم: عیسی مسیح ای مقدس‌ترین، اینجا و در همه کلیساهایت در سراسر دنیا تو را ستایش می‌کنیم و سپاس می‌گوییم، زیرا که با صلیب مقدس جهان را رهایی بخشیدی» «پروردگار مرا و کشیشانی را که به شیوه کلیسای مقدس رُم زندگی می‌کنند چنان ایمانی بخشیده، که اگر هم آنان مرا شکنجه کنند، باز به خود ایشان توسل می‌جویم. و زمانی که به دانایی سلیمان شوم، اگر کشیشان یینوایی را ببابم که زندگی دنیوی در پیش گرفته‌اند، علی‌رغم خواست آنان، نمی‌خواهم در قلمروی اقامتشان موعظه کنم. مایلم اینان و دیگر کشیشان را چون استادانم دوست بدارم، بزرگ دارم و مراعات کنم»^۵.

بنابراین فرانسیس عشق را اصل بنیادین زندگی معنوی می‌شناسد پس می‌توان گفت که عشق بنیاد معنای فرانسیسکن است و هر عملی که از سوی فرانسیس و فرقه‌اش صورت پذیرد باید در این بُعد تفسیر شود. این چنین عشق شدید فرانسیس نسبت به خدا با عشق انسانها به کمال می‌رسد.

فصل یازدهم از نخستین آیین احکام وی به این موضوع اختصاص یافته است:

«باشد که یکدیگر را دوست بدارند... و اعمالشان نمایانگر آن احسان

باشد که باید در میانشان برقرار باشد... و فروتن باشند، سرشار از مهربانی در قبال دیگران»^۱

این عشق خودبه‌خودی و شوق‌انگیز فرانسیس که با فروتنی نیز همراه است بصورت خفیف‌تری در همه فرانسیسکن‌ها شکل نمادین می‌یابد. «در میان برادران اقتدار و سلطه‌گری نباشد... لیکن آن‌که می‌خواهد در میان آنان بزرگترین جلوه کند، چون خردترین شود»^۲.

عشق ملکوتی و روحیه فقر نزد فرانسیس با سرور کیهانی به کمال می‌رسد. از خلال سرودهای نیایش است که فرانسیس این سرور کیهانی را در برخورد با طبیعت ابراز می‌کند. ستارگان و گل‌ها را می‌ستاید. با پرندگان نغمه‌سرایی می‌کند و نسبت به کوچکترین جانوران عشقی عظیم را نشان می‌دهد. سالانو^۳، نخستین زندگی‌نامه‌نویس فرانسیس، درباره این عشق چنین می‌گوید: «به‌ویژه سرور وصف‌ناپذیری وجودش را فرا می‌گرفت، زمانی که به خورشید می‌نگریست، به ماه خیره می‌شد و ستارگان و فلک را نظاره می‌کرد... به کرم سخت عشق می‌ورزید، چرا که خوانده بود ناجی گفته است: من یک کرم هستم و نه یک انسان. از این رو کرم‌ها را از میان راه برمی‌داشت و به کناری می‌گذاشت، از بیم آن‌که مبادا زیر پای رهگذران لگدمال شوند...»^۴.

پیام معنوی فرانسیس فزاینده‌تر از سیری زاهدانه است. تجربه عدم خشونت است که به شکل وحدت با جهان تحقق می‌یابد. در عمق این وحدت، فرانسیس به عشق الهی و بهجت انجیلی رستگاری راه می‌یابد و آنها را به نغمه سرود مذهبی بدل می‌کند. بنابر عبارتی از پل ریکور، فرانسیس آسیری بر آن است تا هر دشمنی را به تنش برادرانه در درون یک واحد آفرینش بدل کند.^۵ بدین‌سان از نظر فرانسیس قدیس، زیستن و موعظه صلح و آرامش

1. *Ibid*, p. 62.2. *Ibid*, p. 66.

3. Celano

4. *Ibid*, p. 152.5. Paul Ricoeur: *Le volontaire et l'Involontaire*, Paris, 1967, p. 452.

1. Leon

2. Genevieve

3. Masseo

4. Testament

5. cité in Ivan Gorly: *Saint Francois d'Assise*, Seuil, Paris, 1957, p. 137.

یکی هستند. این سودای صلح را می‌توان در «سرود آفریدگان» او مشاهده نمود. همچنین در دعای معروف فرانسیس قدیس که شخصیت‌هایی چون مادر ترزا بارها و بارها آن را بازگو کرده‌اند، چنین سودایی نمایان است. قدیس فرانسیس آسیزی، پیش از درگذشتش در سوم اکتبر ۱۲۲۶، در سن چهل و چهار سالگی مجال یافت تا آخرین بند «سرود خورشید» را بسراید: «سپاس پروردگار را که خواهرمان مرگ جسمانی را آفرید که هیچ موجودی را از آن رهایی نیست...»

پیگر فرانسیس قدیس، روز پس از مرگ، پوشیده از گل به آسبز بازگردانده و در کلیسای ژرژ قدیس به خاک سپرده شد. این گونه اقدام فرانسیس قدیس آسیزی چون شگرف‌ترین رویداد تاریخی عالم مسیحیت در قرون وسطی به‌ثمر رسید. فرانسیس قدیس به‌سان کسی که بیش از همه به آرمان مسیحیت نخستین و تعالیم حضرت عیسی مسیح پیرامون عدم خشونت و عشق نزدیک گردید، به اسطوره پیوست.

دعای فرانسیس قدیس

پروردگارا، مرا ابزار صلحت قرار ده، باشد که بدانجا که کینه است، عشق برم
بدانجا که بدی است، بخشایش برم
بدانجا که نفاق است، تفاهم برم
بدانجا که گمراهی است، حقیقت برم
بدانجا که شک است، ایمان برم
بدانجا که نومییدی است، امید برم
بدانجا که تاریکی است، روشنایی برم
بدانجا که اندوه است، شادمانی برم
پروردگارا، چنان کن که
بیش از آنکه تسلی یابم، تسلی دهم

بیش از آنکه درکم کنند، درک کنم
بیش از آنکه دوستم بدارند، دوست بدارم
زیرا با از یاد بردن خویش است، که می‌یابیم
با بخشیدن است، که بخشوده می‌شویم
با مردن است، که به زندگی جاوید دیده می‌کشاییم

سرود آفریدگان

ای برترین، قادر مطلق، پروردگار خوب
ستایش، شوکت، افتخار و رحمت به تمامی از آن توست؛
تنها ای برترین، ستایش سزاوار توست
و هیچ انسانی شایسته نامیدن تو نیست
سپاس تو را، پروردگار من، و همه آفریدگانت را
به‌ویژه والامقام برادر خورشید را،
که نور می‌افشانند و با آن ما را روشنی می‌بخشی؛
و زیبا و پرتوافشان است، باشکوه بسیار؛
ای برترین، خورشید آیتی از توست
سپاس تو را، پروردگار من، که خواهر ماه و ستارگان را آفریدی
در آسمان‌ها بدانها شکل دادی، روشن، گرانبها و زیبا
سپاس تو را، ای پروردگار من، که برادر باد را آفریدی
و نیز هوا و ابر و آسمان روشن و زمان را
که با آنها آفریدگانت را یاری می‌دهی
سپاس تو را، ای پروردگار من، که برادر آتش را آفریدی،
که با آن شب را روشن می‌کنی
و زیبا و شادمان و استوار و تواناست.
سپاس تو را، ای پروردگار من، که خواهر مادریمان زمین را آفریدی
که ما را دربرمی‌گیرد و می‌برد

و میوه‌های گوناگون را با گلهای رنگارنگ و سبزه به بار می‌آورد. سپاس تو را، ای پروردگار من، به خاطر آنان که به عشق تو می‌بخشند و ستم و سختی می‌کشند. و خوشا به حال آنان که در صلح می‌کوشند. زیرا تو ای برترین، آنان را پاداش می‌دهی سپاس تو را ای پروردگار من، که خواهرمان مرگ جسمانی را آفریدی، که هیچ موجودی را از آن رهایی نیست؛ بدا به حال آنان که آلوده به گناه می‌میرند؛ اما خوشا به حال آنان که به خواسته‌های مقدس جامه عمل پوشانده‌اند زیرا از گزند مرگ دوم در امانند. پروردگارم را سپاس و رحمت گوید و با فروتنی بسیار او را شکر گزاری و خدمت کنی.

۱۰. سعدی: انسان‌گرایی اسلامی

امروزه گروهی از مردم عصر حاضر، اسلام را به عنوان دین عدم خشونت و شکیبایی نمی‌شناسند اما اشتباه است اگر در مورد عدم تجربه خشونت‌پرهیزی در دین اسلام قضاوت کنیم، بی آنکه از سنت‌های عارفانه اعراب و ایرانیان مسلمان سخن به میان آوریم، سنت‌هایی که در جهان اسلام تأثیراتی مثبت بر جنبش‌های خشونت‌پرهیزانه به جا گذاشته‌اند: بیش از یک عمر و حتی بیش از یک کتاب لازم است تا بتوان از این سنت‌ها سخن گفت. این خود مجالی است که سعدی، یکی از شخصیت‌های بزرگ عرفان ایران را مطرح نمایم تا نشانه‌ای از تمایلات انسان‌گرایانه اسلام باشد. به گفته و. ا. کلارنون^۱: «بدون تردید سعدی از بااستعدادترین نوایغ همه اعصار به‌شمار می‌رود.»

1. W. A. Clarton

شیخ مصلح‌الدین یا مشرف‌الدین سعدی در حدود سال ۶۰۰ ه. ق در شیراز به دنیا آمد. پدرش از صاحب‌منصبان دربار مظفرالدین تکل‌بن اتابک زنگی، سومین اتابک استان فارس بود. سعدی در عهد فرمانروایی چنگیزخان در آسیا و نیز در دوره ایلخانیان در ایران می‌زیست. وی تحصیلات ابتدایی‌اش را در مدرسه نظامیه بغداد که به دست وزیر اعظم، خواجه نظام‌الملک تأسیس شده بود به اتمام رساند. در بغداد بود که با ابوالفرج بن جوزی و شیخ بزرگ شهاب‌الدین عمر سهروردی آشنایی یافت. نیز در این دوره بود که در مدرسه نقشبندیه با تصوف آشنا شد و سخت تحت تأثیر سخنان نجم‌الدین کبرای نقشبندی قرار گرفت. سعدی سیاحی کم‌نظیر بود؛ از چین، هندوستان، ترکستان و مراکش دیدن کرد. در اثر بزرگش گلستان، از بیشتر این سفرها سخن به میان آورده است. گلستان در سال ۶۵۶ ه. ق.، دو سال پس از بازگشت سعدی به شیراز به رشته تحریر درآمد. در همان زمان نیز اثر منظومش بوستان را نگاشت. گلستان مجموعه‌ای است به نظم و نثر که اساساً از اندیشه‌های صوفیانه الهام یافته است. اثری است آموزنده به شکل یک رساله اخلاقی (به سبک اخلاق ناصری، اثر خواجه نصیرالدین طوسی) که طریقه زندگی را مطرح می‌کند. این اثر مشتمل بر یک دیباچه، یک مؤخره و هشت باب است. عناوین دو باب نخستین که بلندتر از شش باب دیگرند، بدین شرح است: در سیرت پادشاهان و در اخلاق درویشان. شش باب دیگر عبارتند از: در فضیلت قناعت، در فواید خاموشی، در عشق و جوانی، در ضعف و پیری، در تأثیر تربیت، در آداب صحبت.

سبک روشن و روان، روح دقیق و طنزآمیز و نگارش آموزنده گلستان در شهرت سعدی سهم به‌سزایی دارند. بدین سان گلستان (بیش از بوستان) اثری است که طی هفت صدسال در جهان مکرر خوانده شده است. بسیاری از ادیبان سده‌های هیجده و نوزده میلادی بارها از وی سخن گفته‌اند، ادیبانی چون: گوته، هاینه، رنان، هوگو، پوشکین و سرادوین آرنولد. پیروان آمریکایی ترانساندانتالیسم چون امرسون و تورووی را ستوده‌اند و اغلب در آثارشان از

زیرا زندگی عطیه‌ای جاوید نیست:

«اگر بمرد عدو جای شادمانی نیست که زندگانی ما نیز جاودانی نیست»

به عبارت دیگر، سعدی بر این عقیده است که باید با دشمنان سر آشتی داشت، زیرا که آدمیان «در آفرینش ز یک گوهرند».

گلستان با مؤخره‌ای کوتاه به پایان می‌رسد که در آن سعدی خاطرنشان می‌کند از رسم پیشینیان پیروی نکرده است (از شعر متقدمان بطریق استعارت تلفیقی نرفت). و سرانجام با دفاعیه‌ای کلام را ختم می‌کند:

«ما نصیحت به جای خود کردیم روزگاری درین به سر بردیم
گو نیاید به گوش رغبت کس بر رسولان پیام باشد و بس
یا ناظراً سَلِّ بِاللَّهِ مَرَحْمَةً عَلَی الْمَصْنَفِ وَاسْتَغْفِرْ لِصَاحِبِهِ
وَاطْلُبْ لِنَفْسِكَ مِنْ خَيْرٍ تُرِيدُ بِهَا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عُفْراً لَكَاتِبِهِ

سعدی در حدود سال ۶۹۱ ه. ق. در شیراز درگذشت. اکنون آرامگاه وی عبادتگاه عارفان و عاشقان شعر پارسی است.

گلچینی از گلستان سعدی

«به بازوان توانا و قوت سر دست
خطاست پنجه مسکین ناتوان بشکست
نترسد آنکه بر افتادگان نبخشاید
که گرز پای درآید کسش نگیرد دست
هرآنکه تخم بدی کشت و چشم نیکی داشت
دماغ بیهده پخت و خیال باطل بست...»
(باب اول، حکایت دهم)

«بنی آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند

وی نام بوده‌اند. امرسون در خاطرات خود درباره سعدی می‌نویسد: «نژاد بشر به سعدی دل می‌بندد... [زیرا] سعدی شاعر دوستی، عشق، قهرمان دوستی، اخلاص، نیکی، صفای باطن و مشیت الهی است».^۱

عشق در نظر سعدی دارای سرشتی عرفانی است. هدف آن وحدت با معشوق است که همان خداست. بدین ترتیب هنگامی که سعدی از شراب، میخانه و عیش سخن می‌گوید، باید آن را به شور و اخلاص عارف در طلب خدا تعبیر کرد. شاید به همین دلیل است که سعدی در گلستان بر زهدفروشی درویشان دروغین خرده می‌گیرد. وی در حکایت ششم از باب دوم گلستان می‌گوید:

«ای هنرها گرفته بر کف دست عیب‌ها برگرفته زیر بغل
تا چه خواهی خریدن ای مغرور روز درماندگی به سیم دغل»^۲

سعدی از خودپسندی و خشونت نیز انتقاد می‌کند. از این رو وی شاعر بخشندگی و نوع دوستی است. باب نخستین گلستان سراسر آکنده از اندرزهایی است خطاب به پادشاهان برای آنکه راه خشونت و ظلم را رها کنند. برای نمونه، وی در حکایت ششم باب اول می‌گوید:

«پادشاهی کوروا دارد ستم بر زیردست

دوستدارش روز سختی دشمن زورآورست»

و نیز در حکایت یازدهم باب اول آمده است که:

«ای زیردست زیردست آزار گرم تا کی بماند این بازار»

سعدی از انسان‌ها می‌خواهد که از شکست دشمن‌شان شادمان نشوند،

1. Emerson: *Journals* vol IX, Boston, 1912, p. 562.

۲. همه قطعات گلستان از کلیات سعدی چاپ فروغی نقل شده است.

چو عضوی به درد آورد روزگار
دگر عضوها را نماند قرار
تو کز محنت دیگران بی غمی
نشاید که نامت نهند آدمی»
(باب اول حکایت دهم)

«همچنان در فکر آن بیتم که گفت
زیر پایت گر بدانی حال مور
پیل بانی بر لب دریای نیل
همچو حال گشت زیر پای پیل»
(باب اول، حکایت بیست و دوم)

«من آن مورم که در پانیم بمالند
که زور مردم آزاری ندارم»
نه زنبورم که از دستم بنالند
(باب سوم، حکایت دوم)

«با مردم سهل خوی دشخوار مگوی
با آنکه در صلح زند جنگ مجوی»
(باب هشتم، اندرز پانزدهم)

«نیک سهل است زنده بی جان کرد
شرط عقل است صبر تیرانداز
کشته را باز زنده نتوان کرد
که چو رفت از کمان نیاید باز»
(باب هشتم، اندرز پنجاه و سوم)

«فریدون گفت نقاشان چین را
بدان را نیک دار ای مرد هشیار
که پیرامون خرگاهش بدوزند
که نیکان خود بزرگ و نیک روزند»
(باب هشتم، اندرز صد و چهارم)

«گرت ز دست برآید چو نخل باش کریم
ورت ز دست نیاید چو سرو باش آزاد»
(باب هشتم، اندرز صد و دهم)

بخش دوم

بانیان عدم خشونت

هنری دیوید تورو و بیداری معنوی فرد

«روز بیداری ما فرا خواهد رسید.»

هنری دیوید تورو

هنری دیوید تورو^۱ متفکر عدم خشونت به معنی راستین کلمه نیست. با این وجود، تأثیر وی بر نظریه پردازان سیاسی و عاملین اجتماعی عدم خشونت سده بیستم، از مرزهای آمریکای شمالی فراتر رفته است. کسی که بیش از یک قرن مقلد رالف والدو امرسون^۲ فیلسوف آمریکایی به شمار می‌رفت، امروزه در میان پنج یا شش نویسنده بزرگ آمریکایی همه اعصار جای گرفته است. همچنین آنکه در مدت زندگی کوتاهش، به سان فردی دیوانه و غریب از سوی مردم شهر کنکورد^۳ مطرود و از یادرفته بود، در حال حاضر از بنیانگذاران فردگرایی دموکراتیک شناخته می‌شود. با آنکه عده‌ای او را دولت‌ستیز و جمعی دیگر وی را زیست بوم‌شناس می‌دانند، تورو مدت صدسال است که در کانون مباحثات پیرامون مقاومت مردمی و حقوق فردی

1. Henry David Thoreau

2. Ralph Waldo Emerson

3. Concord

این گونه نتیجه گرفتم که آنچه را ما در مونتهگمری^۱ داشتیم انجام می دادیم با آنچه که تورو پیش از این گفته بود ارتباط داشت.^۲

این گفته کینگ بازگوکننده احساسی است که چند نسل از آمریکاییان از خواندن رساله معروف تورو داشته اند. آنان نیز چون کینگ، گاندی و تولستوی بر این باورند که تورو قهرمان مقاومت فردی در برابر قوانین ناعادلانه دولت امروز است. با این وجود، تورو بدان مفهوم که انقلابیونی چون باکونین^۳، مالاستا^۴ و کروپوتکین^۵ دولت ستیزند، بهره ای از دولت ستیزی ندارد. هم و هم تورو متوجه تحول درونی فرد است و بلندپروازی اش بیشتر جنبه معنوی دارد تا سیاسی. بنابراین، اگر وی اقتدار دولت را رد می کند، به نام دفاع از آگاهی فردی است و نه به خاطر آن که طرح یک ایدئولوژی سیاسی. به عبارت دیگر، اندیشه سیاسی تورو دارنده واکنشی مقدم بر قابلیت لاینفک انسان به پیشرفت معنوی است. پس تورو به نام بیداری معنوی فرد و آزادی هستی شناسانه است که قوانین ناعادلانه دولت را رد می کند. به عقیده تورو، تکلیف شهروند نافرمانی از دولتی است که با قوانین کلی که در اعماق وجود ماست سازگاری ندارد. تورو می نویسد: «فکر می کنم که نخست باید انسان باشیم و بعد تابع.» به راستی اهمیت این داوری در این امر نهفته است که نه از سوی یک فعال سیاسی در صدد دستیابی به قدرت سیاسی، بلکه از جانب یک فردگرایی معنوی خواهان درک جوهر گیتی بیان می شود. از همین رو، تورو در خاطرات^۷ خود می نویسد: «من یک عارفم، ترانساندانتالیست ام،

رودرو با دولت قرار دارد. والدن^۱ کتاب معروف وی، و رساله کوچکش درباره نافرمانی مدنی^۲ از منابع الهام برای شخصیت های بزرگ تاریخ مدرن، چون تولستوی، گاندی و کینگ بوده است. لئو تولستوی در پیام به مردم آمریکا^۳ در این باره می نویسد: «اگر بنا باشد به مردم آمریکا سخنی بگویم، دوست دارم به این مناسبت از آنان سپاسگزاری نمایم، که نویسندگان آمریکایی که پیرامون سال ۱۸۵۰ به منصه ظهور رسیدند مرا بسیار یاری رساندند. از میان آنان از گاریسون^۴، پارکر^۵، امرسون، بالو^۶ و تورو نام می برم که نه تنها از بزرگترین اندیشمندانند، بلکه شخصیت های آنان بر من تأثیر بسیار گذاشته است...»^۷

گاندی نخستین بار در کتابخانه زندانی در آفریقای جنوبی، رساله تورو درباره نافرمانی مدنی را کشف کرد. وی چند سال بعد می نویسد: «رساله استادانه تورو تأیید علمی اقدامی بود که من در حال انجامش به دم.»^۸ مارتین لوتر کینگ نیز بارها در گفته ها و نوشته هایش از تورو نام می برد. در کتاب گامی بلند به سوی آزادی^۹، کینگ خاطر نشان می کند: «زمانی که اندیشه ام را فراتر می برم، به این نتیجه می رسم که آنچه راکه ما به راستی در حال انجامش بودیم این بود که پشتیبانی خود را از یک نظام شوم دریغ کنیم، حال آنکه می توانستیم تنها حمایت اقتصادی خود را از شرکت اتوبوسرانی دریغ کنیم... در این مورد به یاد رساله نافرمانی مدنی تورو افتادم. به یاد آوردم وقتی برای نخستین بار آن را در دانشکده خواندم چه تأثیری بر من گذاشت.

1. Walden

2. Désobéissance Civile

3. Message Adressé au Peuple Américain

4. Garrison

5. Parker

6. Ballou

7. Cité in Walter Harding: *A Thoreau Handbook*, New York University Press, New York, 1956, p. 198.8. Cité in Suzanne Lasser: *Gandhi et la Non-Violence*, Seuil, Paris 1970, p. 39.9. *Stride Toward Freedom*

1. Montgomery

2. M.L. King: «A Stride Toward Freedom» in *A Testament of Hope*, Harper and Row publishers, San Francisco, 1986, p. 429.

3. Bakounine

4. Malatesta

5. Kropotkine

6. Cité in Giles Fracet: *Henry Thoreau, l'éveillé du Nouveau Monde* Sang de la Terre, Paris, 1986, p. 26.

7. Journal

کرد و از اعتقادات و سنتهای نادرست دست کشید. به گفتهٔ تورو: «در جایی ساکن شویم. پاهایمان را حرکت دهیم و آنها را در گل ولای عقیده، پیشداوری‌ها، سنت، توهم و ظاهر فرو بریم، در این رسوبات که زمین را سراسر از پاریس تا لندن، از نیویورک تا بوستون و کنکورد، کلیسا و دولت، شعر و فلسفه و دین را پوشانده، پاهایمان را چندان فرو بریم تا به سطحی استوار و به سنگ‌های پابرجا برسیم، به آنچه که می‌توانیم آن را حقیقت بنامیم و بگوییم: «این دیگر خطا نیست.»^۱

بنابراین تورو از ما می‌خواهد که همه چیز را دگرباره زیر سؤال ببریم تا بتوانیم نگاهی تازه به دنیا بیافکنیم. در چشم وی، تالاب والدن بهترین مکان برای این نوسازی معنوی است. هر روز صبح زود از خواب برمی‌خیزد تا به شیوهٔ هندوان در تالاب غسل کند. زیرا به عقیدهٔ وی: «آب پاک والدن با آب مقدس گنگ درمی‌آمیزد.»^۲ پس از این شست‌وشوی صبحگاهی، تورو دیدهٔ روح را تطهیر می‌کند و آماده می‌شود تا به مطالعهٔ بهگود-گیتا بپردازد. می‌نویسد: «صبحگاه، عقل را در فلسفهٔ حیرت‌انگیز و کیهان‌پیدایشی بهگود-گیتا شست‌وشو می‌دهم، اثری که تدوین آن به روزگاران خدایی بازمی‌گردد و جهان امروزی، و ادبیات ما در قیاس با آن پیش‌پاافتاده و حقیر می‌نماید...»^۳ می‌بینیم که تورو درحقیقت پیرو وداست. او به مفهومی که آثار ودایی تعبیر می‌کنند، طالب شناخت است. علاقه‌مند به یوگاست و خود را یوگی می‌خواند. در نامه‌ای به ه. ج. او. بلیک^۴ می‌نویسد: «غرق در ژرف‌اندیشی، یوگی در آفرینش سهم می‌شود. او عطری ملکوتی را به مشام می‌کشد، چیزهایی شگفت می‌شوند. آشکال ملکوتی از او گذر می‌کنند بی‌آنکه او را بدرند، و او در آمد و شد است، بنابر طبیعت خودش، گویی که به مادهٔ اصلی جان می‌دهد. تا اندازه‌ای فقط گاهی، من نیز یک یوگی هستم.»^۵

1. *Ibid*, p. 84.2. *Ibid*, p. 257.3. *Ibid*, p. 257.

4. H. G. O. Blake

5. *The Correspondence of H.D. Thoreau*, New York University Press, New York, 1958, cité in Gilles Farcet, op.cit. p. 39.

(= پیرو فلسفهٔ استعلائی) افزون بر آن، فیلسوفی طبیعت‌گرا هستم.^۱ تورو با الهام از کتاب طبیعت^۲ امرسون (که طی تحصیلات دانشگاهی‌اش در هاروارد مطالعه کرد)، و نیز با الهام از آثار رمانتیک‌های آلمانی و انگلیسی چون کلریج^۳، وردزورث^۴ و گوته، و ایده‌آلیسم پساکانتی توماس کارلایل^۵، نماد تجدید حیات می‌شناسد. وی که پیوسته در فکر کشف اساس زندگی و وحدت معنوی با جوهر گیتی است، در سال ۱۸۴۵ گوشهٔ انزوا می‌گزیند و به جنگل پناه می‌برد. در روز استقلال آمریکا، در کلبه‌ای از چوب کاج که خود در کنار تالاب والدن^۶ ساخته، سکنا می‌گزیند. دوسال را در آنجا می‌گذراند و تجربه‌ای شاعرانه کسب می‌کند که دستمایهٔ اثرش *والدن* قرار می‌گیرد. تورو در کتاب *والدن* بارها از انسان‌ها می‌خواهد مرزهای اندیشهٔ موروثی را مورد بررسی قرار دهند و این گونه از زندگی سرشار و کاملی برخوردار شوند. می‌نویسد: «قدیمی‌ها می‌گویند آنچه را که نمی‌توانید انجام دهید، رها کنید و تصدیق کنید که قادر به انجام نیستید. ماجراجوییهای گذشته از آن گذشتگان است و ماجراجوییهای نوین از آن جوانان.»^۷ و می‌افزاید: «برای کنار گذاشتن پیشداوری‌ها، هیچ وقت دیر نیست. یک طرز فکر یا عملکرد هر قدر هم که قدیمی باشد، نمی‌توان بی‌دلیل به آن اطمینان کرد.»^۸ بدین‌سان شناخت واقعی زندگی، برای تورو به منزلهٔ تحقق هدف هستی است؛ و برای شناخت واقعی زندگی، باید خود را شناخت. به عقیدهٔ تورو، این خودشناسی براساس اطمینان به ذات بی‌پایان انسان در حکم آفریدهٔ خداست. اما برای یافتن ذات اصلی انسان می‌بایستی به بنیانهای نوین روی آورد و شرایط معنوی را بازسازی

1. H.D. Thoreau: *Journal* (1837-1861), Denoël Paris, 1986, p. 118.2. *Nature*

3. Coleridge

4. Wordsworth

5. Thomas Carlyle

6. *Walden*7. H.D. Thoreau: *Walden*, l'Age d'Homme, Lausanne, 1985, p. 12.8. *Ibid*, p. 11.

انسان‌های هم‌کیش را به هم می‌پیوندند. همواره چند عنصر کم‌اهمیت است که باعث تفاوت میان فرقه‌ها می‌شود. از ورای وسیع‌ترین گرداب‌های زمان، با نشانه‌های بس قطعی اندیشه، اندیشه را باز می‌شناسد. مثلاً من می‌دانم که در گذشته سعدی چون من می‌اندیشیده است، پس نمی‌توانم تفاوتی اساسی میان سعدی و خود قائل شوم. سعدی برایم غریبه نیست، نه به‌عنوان ایرانی و نه فردی از روزگاران گذشته، وی به واسطه یکسانی اندیشه در من بقا یافته است. اختلاف ذرات ما چه اهمیتی دارد؟ سعدی نسبت به من از یکدلی و فردیت بیشتری برخوردار نبوده. خویشتنی وی از آنچه که در حال حاضر در اندیشه من به‌صورت عریان عرضه می‌شود ژرف‌تر، مهم‌تر و مقدس‌تر نبوده است... با همدلی با سعدی، با او همانند می‌شوم. اندیشه‌اش نمونه‌ای است که از او دارم، پاره‌ای از دل اوست که سبب می‌شود دیگر اهمیتی نداشته باشد استخوانهای این اندیشمند کجا آرمیده باشند، بلکه این تملک، فردی همتای او را پدید می‌آورد. انسانی که در میان نسل آینده شهرت می‌یابد، تفاوتش با آن نسل آن‌قدر اهمیت ندارد که ابقای وی، تمایز وی از دیگران در یک جهان. من فکر می‌کنم می‌توانم با فطرت انسانی بزرگ از گذشته همدان شوم، شاید بتوان گفت چندان که او با خودش همدان است.^۱ بنابراین تورو نشان می‌دهد که معنویت در شرق و غرب را یکسان ارج می‌نهد. با این همه، تأکید تورو بر ارزش و اهمیت خردمندان شرقی دو دلیل اساسی دارد: نخست آنکه وی درصدد است ادیان شرقی را به آمریکاییان بشناساند. دوم آنکه اخلاق شرقی مبتنی بر فروتنی و گذشت را در برابر اخلاق سوداگرانه نیواینگلند قرار دهد. در این مورد، در ژانویه ۱۸۴۳ در نشریه *The Dial* جمله‌ای از تورو به چشم می‌خورد: «یک برهمن نمی‌تواند مشمول مالیات شود.»^۲ در این خط بود که تورو در ۱۸۴۸ در

توجه خاص تورو به ادبیات مقدس هند، وی را از دیگر پیروان تفکر غیرمادی آمریکایی متمایز می‌کند. با این حال، تورو علاقه‌اش به کتب مقدس هند را مدیون امرسون است. چون نخستین بار در کتابخانه امرسون قوانین مانو^۱ ترجمه سرویلیام جونز^۲ را یافت. به گفته پری میلر^۳ در کتاب خود آگاهی در کنکورد^۴، تورو نخستین بار در ۱۸۴۱ پس از مطالعه کتاب ژراندو^۵ به نام تاریخ تطبیقی نظام‌های فلسفی^۶ با دین شرقی آشنا شد.^۷ بدین ترتیب در سالهای پس از آن به ترجمه برخی از متون مقدس هندی، مانند سادارما پانداریکا سوتره^۸ و لوتوس سوتره^۹، برای نشریه امرسون *The Dial* همت گماشت. در سال ۱۸۴۹، با انتشار کتاب یک هفته در کنکورد و رودخانه مری مک^{۱۰}، تورو آیین هندو و بودایی را کمابیش به‌طور کامل پذیرفت و در عین حال ترانساندانتالیست نیز باقی ماند. می‌گوید: «می‌دانم که برخی چون نام حضرت مسیح را در کنار نام بودا بینند درباره من تند قضاوت خواهند کرد. مطمئناً من آنان را ترغیب می‌کنم که مسیحشان را بیشتر از بودای من دوست بدارند. زیرا مهم عشق است، و من حضرت مسیح را هم دوست دارم.»^{۱۱} تورو با معرفی حضرت مسیح چون اوتار خدایان هندو رابطه‌ای میان مسیحیت و آیین بودایی برقرار می‌کند. همچنین با ابراز وحدت روحی و معنوی با سعدی شاعر بزرگ ایرانی از خلال فضا و زمان، نزدیکی معنوی‌اش را با وی آشکارا اعلام می‌دارد. تورو می‌نویسد: «تنها اندیشه‌ای والا

1. Lois de Manou
2. Sir Wiliam Jones
3. Perry Miller
4. Consciousness in Concorde
5. Gerando
6. *Histoire Comparée des Systèmes de Philosophie*
7. Perry Miller: *Consciousness in Concord*, Houghton Mifflin, Boston, 1958, p. 232.
8. *Saddharma Pundarika Sutra*
9. *Lotus Sutra*
10. *A week on the Concorde and Merrimack Rivers*
11. Cité in Arthur Versluis: *American Transcendentalism and Asian Religions*, Oxford University Press, Oxford, 1993, p. 82.

1. H.D. Thoreau: *Journal*, op. cit., p.p. 108-109.

2. cité in Arthur Versluis, op. cit. p. 85.

آن دولت برده‌داری است.^۱ تورو در پی دفاع از جان براون، از طرفداران آمریکایی الغاء بردگی که به‌خاطر حمله به زرادخانه دولتی هارپرز فری^۲ در ویرجینیا به دادگاه احضار و به دار آویخته شد، از پرداخت مالیات به دولت آمریکا سرباز می‌زند. از نظر تورو، جان براون مظهر کامل اندیشه فرد نافرمان است. در نوشته‌ای تحت عنوان: *مدافعه‌ای برای فرمانده جان براون*^۳، وی را چون فردی «اساساً ترانساندانتالیست» توصیف می‌کند که در برابر ستم حامیان برده‌داری ایستادگی کرده است.^۴ با این وجود، تورو در این نوشته، از اندیشه «انقلاب آرام» که در رساله نافرمانی مدنی خود مطرح کرده اندکی عدول می‌کند. وی در این رساله می‌نویسد: «من خواستار درگیری با هیچ انسانی و یا ملتی نیستم. من خواستار آن نیستم که مته به خشخاش گذارم، به تفاوت‌های جزئی و ظریف بپردازم و از اطرافیانم برتری جویم. من بیشتر درصدد یافتن بهانه‌ای هستم تا خود را با قوانین کشور وفق دهم و بسیار مهربانی و انطباق خویشم... گمان می‌کنم که دولت به‌زودی بار این وظیفه را از دوش من بردارد و آن‌گاه دیگر میهن‌پرستی ممتازتر از هم‌میهن‌انم نخواهم بود. اگر خودپسندی را رها کنیم و از دید بازتری نگاه کنیم، قانون اساسی ما با وجود تمام معایبش، بسیار خوب است؛ قوانین و دادگاه‌های ما بسیار درخور احترامند، این حکومت و دولت آمریکا از پاره‌ای لحاظ بسیار شایان تحسین و نادر است و باید در برابر آن حق‌شناس بود و با توصیفی که بسیاری افراد کرده‌اند هم‌داستان شد...»^۵ بنابراین، روشن است که تورو قانون اکثریت دموکراتیک را محترم می‌شمارد. با این همه به اندیشه «عدالت مطلق» پای‌بند می‌ماند. از نظر وی، قدرت مردم باید بر عدالت مطلق و حقیقت منطبق باشد. بدین‌سان وی جان براون را چون شخصیتی می‌نگرد که طرفدار حقیقت

1. *Ibid*, p. 15.

2. Harper's Ferry

3. A Plea for Captain John Brown

4. H.D. Thoreau: *Plaidoyer pour John Brown*, Pauvert Paris, 1968, p. 118.5. H.D. Thoreau: *La Désobéissance Civile*, op. cit., pp. 42-43.

باشگاه کنکور^۱ رشته سخنرانی‌هایی ایراد کرد. در این سخنرانی‌ها که یک‌سال بعد به‌صورت رساله‌ای در نشریه *Aesthetic Papers* زیر نظر الیزابت پی‌بادی^۲ به‌چاپ رسید، تورو نظر ندای وجدان فرد را در برابر قوانین تحمیلی دولت مطرح کرد. این گونه او نیز چون آنتیگون، آنچه را که «قوانین برتر» نام نهاد و آن را جاودانه و همیشگی دانست، در برابر قوانین وضع شده از سوی دولتمردان قرار داد. به عبارت دیگر، تورو با تکیه بر مفهوم حقیقت، قانون اخلاق را رویاروی قانون سیاسی قرار داد و به نام همین حقیقت که به عقیده وی مهم‌تر از عشق، ثروت و شهرت است، هم‌شهریانش را به نافرمانی مدنی فرا می‌خواند. تورو، که در دفاع از آزادی‌های فردی در برابر قوانین حامی برده‌داری دولت آمریکا هشیار بود، چون انسانی آگاه جلوه نمود که در پی یافتن عدالت راستین به سرچشمه رسیده بود. می‌نویسد: «آنان که چشمه‌های ناب‌تر حقیقت را نمی‌شناسند و به‌سوی سرچشمه آن نرفته‌اند، خردمندانه به انجیل و قانون اساسی بسنده می‌کنند و با ادب و فروتنی از چشمه می‌نوشند، اما آنان که در تورنازک در این دریاچه یا تالاب فرو می‌افتند و آن را سیاحت می‌کنند، بار دیگر مهربانی رستگاری می‌شوند و با نیت زیارت سرچشمه تور راه را ادامه می‌دهند.»^۳ از این نظر، تورو چون یکی از پیشگامان اندیشه فردگرایی دموکراتیک، و علاوه بر آن چون یکی از عاملین اجتماعی عدم خشونت مطرح می‌شود. به عقیده تورو، حق و تکلیف هر فرد نافرمانی از دولتی است که از برده‌داری حمایت می‌کند و یا برای سلطه بر دیگران به جنگی ناعادلانه دست می‌زند (در اینجا وی اشاره‌ای دارد به کشتار سرخ‌پوستان به دست آمریکاییان). می‌گوید: «حتی لحظه‌ای نمی‌توانم چنین تشکیلات سیاسی را برای دولت به رسمیت بشناسم، زیرا چنین تشکیلاتی از

1. Concorde Lyceum

2. Elizabeth Peabody

3. H.D. Thoreau: *Le Désobéissance Civile*, mille et une nuits, Paris, 1996, p. 46.

است. به نظر تورو، هدف براون و وسیله‌ای که او به کار گرفته هر دو موجهند. با این وجود، توجه وی بیشتر معطوف «روحیه مقاومت» جان براون است تا سلاحهایی که او برای دفاع از خود در برابر حامیان برده‌داری به کار گرفته است. زیرا می‌گوید: «دانستن اینکه چه سلاحی را به کار می‌بریم مطرح نیست، مهم آن است که به چه معنایی آن را به کار می‌بریم.»^۱ به عقیده ما درست نیست اگر بخواهیم تنها از خلال این جمله درباره تمامی زندگی و آثار تورو داوری کنیم. در واقع، به خاطر جهان‌بینی و اعمال صلح‌جویانه نافرمانی مدنی می‌توان تورو را چون اندیشمندی به‌شمار آورد که در پیشرفت اندیشه عدم خشونت سهم بسزایی دارد و بی‌شک شمار بسیاری از خشونت‌پرهیزان آمریکایی و اروپایی از تجربه تورو برای به‌کارگیری استراتژی تازه‌ای از عدم خشونت بهره برده‌اند. همچنین در هند، تورو یکی از استادان اندیشمند گاندی به‌شمار می‌رود. البته در مورد گاندی، همواره شاهد عدم همکاری و عدم خشونت مداوم بوده‌ایم. اما با آنکه اندیشه عدم خشونت تورو با گاندی تفاوت دارد، همچنان تورو از چهره‌های صلح‌طلب ایالات متحده است. وی را نمی‌توان فیلسوفی دولت‌ستیز به‌شمار آورد. زیرا تورو در صدد نابودی دولت دموکراتیک نیست. هدف وی یافتن راه‌هایی برای حذف شرایطی است که انسان‌ها و دولت‌ها را به خشونت سوق می‌دهد. در ذهن تورو، این راه‌ها پیش از هر چیز معنوی‌اند. زیرا از نظر او، انسان باید به لحاظ درونی تحول یابد. به عقیده تورو، انسان‌شناسی معنوی مقدم بر منطق سیاسی است. زندگی و آثار هنری دیوید تورو را باید در همین زمینه تحلیل و بررسی نمود. زیرا همان‌گونه که امرسون در نطق خاک‌سپاری‌اش به حق می‌گوید: «تورو سخنور و از عاملین حقیقت بود... روحش برای جامعه‌ای والاتر آفریده شده بود...»^۲

لئو تولستوی

عدم مقاومت در برابر بدی

«شما می‌خواهید بدی را با بدی ریشه‌کن کنید. چنین چیزی ممکن نیست. بدی نکنید تا بدی نباشد.»

(تولستوی: به چه ایمان دارم؟^۱)

لئو تولستوی در روسیه و سراسر دنیا به‌عنوان مبلغ بزرگ عدم خشونت در قرن نوزدهم شهرت دارد. بسیاری با وجود آنکه استعداد نویسندگی یا داوری‌های اخلاقی وی را تحسین می‌کنند، او را اندیشمندی بزرگ به‌شمار نمی‌آورند. برای مثال عبارتی از نامه برتراند راسل را نقل می‌کنیم که در سال ۱۹۰۴ به لاوز دیکینسون^۲ نگاشته است، و در آن داوری‌های اخلاقی تولستوی را می‌ستاید، اما به قدرت استدلال او تأسف می‌خورد. راسل می‌نویسد: «برای نژاد بشر بدبختی بزرگی است که تولستوی از چنین قدرت استدلال اندکی برخوردار است.»^۳ آیزایا برلین^۴ نیز در رساله «تولستوی و روشنگری» عقیده یکی از منتقدین سده نوزدهم روسیه را درباره تولستوی نقل می‌کند: «همواره دو چیز درباره تولستوی گفته‌اند... که او نویسنده بزرگ

1. Quelle est ma foi?

2. Lowes Dickinson

3. Bertrand Russell: *The Autobiography* (1872-1914) first american edition, 1967, vol I. p. 288.

4. Isaiah Berlin

1. H.D. Thoreau: *Plaidoyer pour John Brown*, op. cit. p. 153.

2. R.W. Emerson: «Thoreau» in *Ralph Waldo Emerson* (The Oxford Authors), Oxford University Press, Oxford, 1990, pp. 478, 490.

دکارت از جمله نخستین اندیشمندان غربی است که راه تفسیر معنای زندگی را، جدا از اصول جزئی و اعتقادات، به تولستوی جوان نشان می‌دهد. تولستوی در هفده سالگی اصل بنیادین فلسفه دکارت، یعنی «می‌اندیشم، پس هستم» را تفسیر می‌کند و آن را به صورت «می‌خواهم، پس هستم» تصحیح می‌کند. پس از نظر تولستوی، خواستن شرط لازم هستی انسان است. در سال ۱۸۶۹، تولستوی به این اندیشه باز می‌گردد و تفکر فلسفی شوپنهاور و نظریه «خواست زیستن» وی را می‌پذیرد (خواستن جوهر جهان است، هر نمود فکری تابع خواستن است، پس تنها صورت خوشبختی نفی خواستن است). ولی با این وجود، شوپنهاور مطالب اندکی درباره دین مسیح و عشق به وی می‌آموزد. در این زمینه، تأثیر پاسکال بارزتر است. تولستوی می‌نویسد: «این اندیشه جای خود را به دیگری می‌دهد، به اندیشه پاسکال که می‌گوید: اگر هم تمام تعالیم دین راست نباشد، از فراگیری آن چیزی را از دست نمی‌دهیم... تحت تأثیر این اندیشه، به قطب مخالف افتادم، بسیار باتقوا شدم و بدون دعا به کاری دست نمی‌زدم.»^۱ در سال ۱۸۷۴ بود که تولستوی کم‌کم به طور جدی به دین علاقه‌مند شد. در این دوره (بین سال‌های ۱۸۷۵ تا ۱۸۸۰)، که مرحله نهایی بحران مذهبی تولستوی است اثر پاسکال را کشف کرد. تولستوی شیفته کتاب اندیشه‌های پاسکال شد و خواندن آن را به دوستانش توصیه کرد. همان‌طور که ن. وایس‌باین^۲ در رساله تحول دینی تولستوی^۳ شرح می‌دهد: «در تعریف بس دشوار و پرمشقت شناخت از راه ایمان قلبی که با شناخت از راه عقل و منطق متفاوت و مغایر است، در پی یافتن ردپای منطقی هستیم که قلبی است و به گفته پاسکال، عقل و منطق آن را نمی‌شناسد. هر چه باشد باید به‌خاطر داشته باشیم که تولستوی همه این

داستان‌های خیالی و اندیشمند بدی است...» و برلین خود می‌افزاید: «این حکم کمایش همگانی صدسال است که بلامنازع است.»^۱ بنابراین به راستی تا نودسال پس از مرگ تولستوی، منتقدین و تاریخ‌نویسان عقاید، پیوسته بر نبوغ واقعی وی هم‌داستانند. شاید این داوران نشانه شخصیت پیچیده تولستوی باشد. از یک سو، وی نویسنده است، کنجکاو نسبت به هر چیز، که از به تصویرکشیدن جامعه روسی زمان خود لذت می‌برد؛ و از دیگر سو، اخلاق‌گرای مسیحی است که تنها در مورد ماهیت دولت و اقتدار کلیسا در روسیه داور می‌کند. اما دلبستگی به مابعدالطبیعه و این حس انتقاد‌گرانه خاص شخصیت تولستوی پیر نیست، در جوانی نیز به خواندن آثار فیلسوفان و اخلاق‌گرایان سده‌های هیجدهم و نوزدهم سخت تمایل داشت و خود در ارتباط با مسائل سرنوشت انسان نگرشی فلسفی ارائه می‌داد. بعدها وی در یکی از نخستین نوشته‌هایش به نام نوجوانی^۲ نوشت: «هیچ مکتب فلسفی به اندازه مکتب شک‌گرایی مرا جذب نکرد. در واقع لحظه‌ای مرا به حالتی شبیه به دیوانگی کشاند. تصور می‌کردم که خارج از من، هیچ‌کس و هیچ چیز در جهان وجود ندارد، که اشیاء دیگر اشیاء نیستند، بلکه تصاویری هستند که به محض اینکه دیگر به آنها فکر نکنم محو می‌شوند. خلاصه اینکه من نیز چون شلینگ بر این باور بودم که این اشیاء نیستند که وجود دارند، بلکه رابطه ما با آنهاست. بعضی وقت‌ها، این فکر ثابت چنان مرا به هذیان وامی‌داشت که گاه یک‌باره منقلب می‌شدم و ناگهان در جایی که خود را نمی‌یافتم انتظار داشتم نیستی و فنا را بیابم.»^۳ بدین ترتیب نخستین خواننده‌های تولستوی بر سراسر زندگی او اثر می‌گذارد و در بینش‌های فلسفی آینده وی جریان می‌یابد.

1. Leon Tolstoï: *Oeuvres Completes*, tome II, pp. 287-288, cité par Dimitri Sorokine: *Les conceptions de Tolstoï sur l'Occident*, Editions YMCA, Paris, 1987.

2. *Pensées*

3. N. Weisbein

4. *Évolution Religieuse de Tolstoï*

1. Isaiah Berlin: «Tolstoy and Enlightenment» in R.E. Matlaw: *Tolstoy: A Collection of Critical Essays*, New Jersey, 1967, p. 28.

2. *Adolescence*

3. Leon Tolstoï: *Adolescence* in *Les Oeuvres Littéraires*, Edition Rencontre, Lausanne 1961, vol I, p. 274.

سال‌های بحرانی را در فضایی که پاسکال پدید آورد سپری کرد.^۱

اما مطالعه آثار پاسکال، تنها دلیل بحران معنوی تولستوی نیست. در فاصله بین نگارش آثار جوانی تولستوی تا انتشار کتاب *اعترافات*^۲ دوره‌ای است متأثر از چندین بحران که از نظر روحی یکی از دیگری شدیدتر بود. در این دوره دو رمان بزرگ جنگ و صلح^۳ و *آنا کارنینا* را نوشت. این رمانها در باب ماهیت قدرت بود که تولستوی برای نخستین بار اساس نظری اصلی خود دربارهٔ آنارشیسم خشونت‌پرهیزانه را بنیان گذاشت. در پی این تأملات فلسفی، تولستوی به این نتیجه می‌رسد که فساد و تعدی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جزئی از نظام اجتماعی - سیاسی روسیه است. تولستوی نام‌کنش را از ژوزف پرودون^۴، نویسنده کتاب جنگ و صلح، پژوهش‌هایی در باب مبنا و تعیین حقوق افراد^۵ الهام گرفت. بسیار متأثر از افکار پرودون در باب مالکیت و نیز مکانیسم جنگ او، تعریف مرسوم را رد کرد، که پیروزی‌ها و شکست‌های جنگ را ناشی از نبوغ تنها یک فرد می‌دانست. بنابراین رمان جنگ و صلح زمینه مساعدی را برای تولستوی فراهم آورد تا نظرش را دربارهٔ تاریخ ابراز کند. در این رمان، تولستوی ناتوانی ارادهٔ فرد را در برابر تاریخ، برای شخصیت‌هایش، به‌ویژه بر «پیر» آشکار می‌سازد. پس از نظر تولستوی، فرد در توهم اختیار می‌پندارد که به واسطهٔ خود و برای خود زندگی می‌کند، حال آنکه در واقع وی آلت دست تاریخ است که از او استفاده می‌کند تا به مقصودش نایل آید. آنان نیز که در صدد دست‌یابی به قدرتند، تصور می‌کنند که می‌توانند تاریخ را رقم زنند و آزادترین انسان‌ها شوند. اما به عقیدهٔ تولستوی، قدرتمندان از آزادی کمتری برخوردارند. پس باید میان قدرت و آزادی یکی را برگزید. زیرا کسی که در پی رسیدن به قدرت است نمی‌تواند

1. N. Weisbein: *L'Evolution Religieuse de Tolstoï*, Hachette, Paris, 1960, p. 104.

2. *Confessions*

3. *Guerre et Paix*

4. Joseph Proudhon

5. *La guerre et la paix, recherche sur le principe et la constitution du droit des gens*

در درون خود و در رابطه با دیگران به آرامش دست یابد. لیکن تولستوی به ما می‌گوید که به این آرامش درون جز با یافتن خدای حی و حاضر نمی‌توان دست یافت. به عقیدهٔ تولستوی، خدا زندگی است، پس بدون طلب خدا نمی‌توان طالب زندگی بود. این بدان معناست که از نظر تولستوی، طلب خدا تنها از آن رو امکان‌پذیر است که انسان فطرتاً قادر به جستجوی ذات الاهی است. اما اینکه انسان فطرتاً طالب یافتن خداست، بدان سبب است که معصوم و بی‌گناه به دنیا آمده است. پس بدی در انسان در اثر نهادهای اجتماعی و سیاسی پدید می‌آید. در اینجا درمی‌یابیم که تولستوی نیز عقیدهٔ روسو را قبول دارد که می‌گوید انسان نیک به دنیا می‌آید، اما تمدن او را به گمراهی می‌کشد. بدین سان تولستوی اصل «بدوی نیک» را در اندیشهٔ اخلاقی‌اش می‌گنجاند که به موجب آن انسان بدوی به لحاظ اخلاقی برتر از انسان متمدن است.

به عبارت دیگر، وی اندیشهٔ تکامل بشر را از روسو وام می‌گیرد. با این حال باید میان دو شیوهٔ کاربرد این اندیشه نزد تولستوی جوان و پیر تمایز قائل شویم. برای تولستوی جوان، تکامل اخلاقی بدون اساس عقلانی نمی‌تواند وجود داشته باشد. به عقیدهٔ وی، اعتماد به عقل بشر بهترین ملاک برای کشف حقیقت است. اما برای تولستوی پیر، موضوع کاملاً برعکس است. از آغاز سال ۱۸۷۰، وی در رابطه با خردگرایی مدرن به تدریج فاصله می‌گیرد و آن را محکوم می‌کند به اینکه نمی‌تواند به پرسش‌های اساسی وجود بشر پاسخ دهد. از نظر تولستوی، علم جدید قادر نیست پرسش‌های اساسی را پاسخ گوید، مثلاً اینکه: «چرا من زندگی می‌کنم؟» و یا در زندگی من، آیا هدفی هست که با مرگ اجتناب‌ناپذیر من نابود بشود؟ تولستوی که در پی بحران روحی، از خردگرایی عمیقاً سرخورده است، خداشناسی و شناخت از راه ایمان را در برابر حقیقت علمی و عقلانی قرار می‌دهد. پس از خاتمهٔ بحران،

با گذشته اعیانی اش پیوند می‌گسلد و چون پیر بزوخف^۱ در زمان جنگ و صلح و کنستانتین لوین^۲ در کتاب آنا کارنینا^۳ به گروش معنوی روی می‌آورد. به قول رومن رولان^۴: «مؤخره آنا کارنینا انتقال زندگی نامه شخصی است به تحول اخلاقی که دو سال بعد در کتاب اعترافات به بیان افکار خود می‌پردازد.»^۵ تولستوی رسالت اخلاقی نوین خود را چنین بیان می‌کند: خدمت به خدا. اما برای خدمت به خدا باید به هموعان خود خدمت کرد، زیرا خدا از ما تنها انتظار عشق و اعمال نیک را دارد. بنابراین تولستوی با اعمالی که در اناجیل می‌یابد پیوسته عبادت را توصیه می‌کند. این گونه از نظر تولستوی، تعالیم مسیح مبنای هر عمل اخلاقی و سیاسی به‌شمار می‌رود. به عقیده تولستوی، حقیقت مسیح تنها سلاحی است که به انسان اجازه می‌دهد مانع پوچ مرگ را پشت سرگذارد و با دروغ و ریای قدرت سیاسی مبارزه کند. اما با اظهار این مطلب، تولستوی الهیات جزمی جدیدی را در نظر ندارد. «کس، او به انتقاد اجتماعی جدیدی براساس ایمان مبادرت می‌ورزد. تولستوی با اطاعت از حقیقت مسیح، بی‌مهری نسبت به قدرت را تعلیم می‌دهد.

بنابراین، قدرت سیاسی و اقتدار مذهبی کلیسا را یکجا ناروا می‌داند و هر دو را متهم می‌کند به اینکه با شرارت و دروغ مردم را به تباهی می‌کشانند. این چنین با تمام نیرو از انسان‌ها می‌خواهد که سرانجام دریابند «که پیش از آنکه به دولتی تعلق داشته باشند متعلق به خدا هستند و باید بیگانگان را هم به اندازه هم‌میهنان خود دوست بدارند.»^۶ از این رو، میهن‌پرستی را خوار می‌شمارد، زیرا به نظر او میهن‌پرستی به جای آنکه انسان‌ها را متحد کند، از هم جدا می‌سازد. به همین خاطر می‌گوید: «[رسالت بشر] به هیچ روی آن نیست که ویرانی را برای ملتی ارمغان برد، بلکه باید در مدت کوتاهی که در

1. Pierre Bezoukhov

2. Constantine Levine

3. Anna Karenine

4. Romain Rolland

5. R. Rolland: *La vie de Tolstoï*, Hachette, Paris, 1947, pp. 78-79.6. Leon Tolstoï: *Paroles d'un Homme Libre*, Stock, Paris, 1901, pp. 223-224.

این دنیا به سر می‌برد برای تحقق مقاصد انسان تلاش کند.»^۱ تولستوی نسبت به اقتدار کلیسا نیز انعطاف نشان نمی‌دهد و کلیسا را متهم می‌کند که به جای ترویج سخنان مسیح، دروغ و خرافات ناپسند را رواج می‌دهد. از انسان‌ها می‌خواهد که دگرباره به مسیحیت مسیحیان نخستین تأسی جویند، که او آن را با همان خلوص آغازینی نزد دهقانان روسی بازمی‌یابد. بدین سان، روسیه را به اصلاح دینی جهان فرامی‌خواند و از آنان می‌خواهد از منافع مادی خود فراتر روند و به یک زندگی معنوی که براساس عشق استوار است دیده بگشایند. به نام این ایده عشق است که تولستوی در جهت مخالف آیین کلیسا قرار می‌گیرد. با این وجود، در صدد آن بر نمی‌آید که اندیشه اقدام ویرانگرانه بر ضد کلیسا را رواج دهد، بلکه می‌خواهد به گونه‌ای ایمان مسیحی را از راه عشق و عدم خشونت استحکام بخشد. از نظر تولستوی، عشق خود خداست. به عقیده او برای یافتن خدا، انسان باید هموعان را دوست بدارد. پس اندیشه عشق نزد بشر فطری است، زیرا به گفته وی «انسان عشق می‌ورزد، چون عشق جوهر روح است.»^۲ در نامه به یک هندو^۳، تولستوی بر سر ایده عشق فراگیر بازمی‌گردد و می‌نویسد: «در هر انسانی، جزیی از این روح کلی وجود دارد که به همه موجودات زنده حیات می‌بخشد. این عنصر طالب وحدت با هر چیزی که به لحاظ جوهر به وی نزدیک است و این هدف را در عشق تحقق می‌بخشد. این اندیشه به شکلی کمابیش روشن در دوره‌های گوناگون و کشورهای مختلف به شیوه‌های متفاوت بازگو شده است، در کیش برهمنی، آیین هندو، آیین مزدایی، آیین بودایی و غیره.»^۴ همگان از میزان

1. Leon Tolstoï: *Ultimes Paroles*, Société d'Édition et de Publications Parisiennes, Paris, 1909, p. 182.2. Leon Tolstoï: *Le Salut est en vous*, Perrin, Paris, 1893, p. 115.3. *Lettre à un Hindou*4. Cité in M.I. Markovitch: *Tolstoï et Gandhi*, Librairie Honoré Champion, Paris, 1928, p. 99.

دید.^۱ و در پاسخ به کسانی که در باره راه‌های مبارزه با سلطه دولت از او پرسش می‌کنند، اظهار می‌دارد: «در خود عشق را پیوریم، نه تنها عشق به کسانی که ما را دوست دارند، بلکه عشق به همه انسان‌ها را، به ویژه به کسانی که برایمان بیگانه‌اند و کسانی که از ما بیزارند.»^۲ از خلال این سخنان تولستوی درمی‌یابیم که او آرمان انقلابی‌اش را در موعظه سرکوه مسیح جستجو می‌کند. بنابراین برای بهتریستن با این آرمان، تولستوی در اواخر عمر تصمیم می‌گیرد که از شیوه زندگی اشرافی خود دست بردارد. دیگر خدمت خدمتکارانش را نمی‌پذیرد، خود لباس‌هایش را می‌شوید، در مزرعه کار می‌کند و تصمیم می‌گیرد دیگر شراب ننوشد، از دخانیات پرهیز کند و دیگر گوشت نخورد. تنها هدفش خدمت به انسانها با روحیه نیکوکاری و عدم خشونت است. علایق مادی و لذات جسمانی را رها می‌کند تا به یک زندگی معنوی سرشار از عشق و حضور پروردگار دست یابد. زیرا می‌گوید: «زندگی حقیقی ما آن‌گونه که اینجا، روی زمین زندگی می‌کنیم و آن‌گونه که آن را می‌بینیم، فقط برونی و جسمانی نیست. علاوه بر این زندگی، ما زندگی دیگری داریم که درونی و معنوی است.»^۳ بنابراین، وی از وحدت با خدا و آفریدگان خدا سخن می‌گوید. زیرا خدای تولستوی عنصری دارای وحدت وجود در درون نظام عالم است. او منشأ عشق است و از طریق اوست که همه چیز عشق می‌شود؛ به عبارت دیگر، در چشم تولستوی عشق شرط ضروری سعادت بشر است. آنجا که عشق هست، زندگی هست. حال آنکه کینه و خشونت مایه ویرانی‌اند. به عقیده تولستوی، مفهوم عشق انقلابی‌ترین پیامی است که بشریت می‌شناسد. از نظر او، عشق نماد جهانی اعتراض اخلاقی علیه هرگونه سرکوبی قدر و منزلت بشر در جامعه امروزی است.

1. Leon Tolstoï: *Paroles d'un Homme Libre*, op. cité . p. 290.

2. *Ibid*, p. 196.

3. Leon Tolstoï: *La Pensée de l'Humanité*, Ambert, Paris, 1912, p. 260.

تأثیر این کتاب بر گاندی جوان به هنگام اقامت در آفریقای جنوبی آگاهند. گاندی پس از خواندن این کتاب، تصمیم می‌گیرد نامه‌ای به تولستوی بنویسد. نگاهی سریع به مکاتبات این دو شباهت ذاتی میان اندیشه‌های یاسنایا پولیانای دانا و اندیشه‌های گاندی جوان را فاش می‌سازد. بعدها در قرن بیستم، گاندی خود به عنوان پیام‌آور بزرگ عدم خشونت شهرت می‌یابد. در سال ۱۹۱۹، تولستوی در نامه‌ای خطاب به گاندی می‌نویسد: «تا زمانی که زنده‌ام، و به ویژه اکنون که نزدیکی مرگ را به شدت احساس می‌کنم، می‌خواهم عمیق‌ترین احساساتم را به دیگری بشناسانم. صحبت از چیزی است که برای من اهمیتی بی‌اندازه می‌یابد، آنچه که «عدم مقاومت» می‌نامندش. درواقع، این عدم مقاومت چیزی نیست مگر تعلیم عشق راستین که با تفسیر دروغین دستخوش تحریف نشود... این عشق، که لازمه‌اش وحدت دوستان و فعالیتی است که از آن ناشی می‌شود، والاترین و یگانه قانون زندگی بشر است، و هر موجود بشری - همان‌گونه که در کودکان مشاهده می‌شود - در عمق روحش آن را احساس می‌کند... تمامی فلاسفه هندی، چینی، عبرانی، یونانی، و رومی بر این قانون عشق صحه گذارده‌اند. اما فکر می‌کنم مسیح آن را بهتر از همه بیان کرده است، آن‌گاه که می‌گوید: «تنها عشق در بردارنده تمامی قانون و پیامبران است.»^۲

پس از نظر تولستوی، قانون عشق جوهر وجودی ماست. زیرا اساس زندگی اعمال خشونت این برآن فرد نیست، بلکه عشق به هم‌نوع است. در اینجا تولستوی تعالیم مسیح در باب عشق را از زبان خود باز می‌گوید: «دوست بدار آنکه را به تو بدی کرده، آن کسی را که محکوم می‌کردی و دوست نمی‌داشتی دوست بدار؛ آن‌گاه هر آنچه را که خدا در روح پنهان کرده بود از میان می‌رود، و گویی بر بستر آبی زلال، مفهوم الهی عشق خدا را خواهی

1. Iasnaïa Poliana

2. Cité in Kalidas Nag: *Tolstoy and Gandhi* Pustak Bhanda, Patna, 1950, p. 71.

تولستوی صور علمی و زیباشناسی تمدن غرب را رد می‌کند، بر معنای دینی هنر تأکید می‌نهد. زیرا به گفته وی، هنر راستین همواره در خدمت آگاهی دینی بوده است. پس اگر هدف آگاهی دینی تعالی اخلاقی بشریت و وحدت کل «به صورت یک اخوت بزرگ عشق» باشد، تلاش هنر راستین نیز بیان عالی‌ترین احساسات به گونه‌ای است که «ابزار وحدت میان انسان‌ها» باشد. تولستوی می‌نویسد: «هنر آینده دیگر هدفش بیان احساساتی نیست که فقط برای برخی ثروتمندان قابل دسترس باشد، مقصود آن تجلی والاترین آگاهی دینی نسل‌های آینده است.»^۱

سرانجام تولستوی در تنگنای جهش عرفانی و بیم گم‌کردن خدا، گوشه عزلت می‌گزیند. در ۲۸ اکتبر ۱۹۱۰، ملک فئودالی اش را ترک می‌کند تا به صومعه آپتینا^۲ پناه برد. اما در قطار بیمار می‌شود و او را در سالن انتظار ایستگاه کوچک آستاپووو^۳ جای می‌دهند. در هفتم نوامبر ۱۹۱۰، پیش از آنکه در ساعت ۶ بامداد چشم از جهان فرو بندد، آخرین کلمات را بر زبان می‌راند: «حقیقت... خیلی دوست دارم.» چند سال بعد، رومن رولان درباره تولستوی می‌گوید: «روح بزرگ روسیه»^۴ و مهاتما گاندی به وی عنوان «پیامبر بزرگ عدم مقاومت در برابر بدی»^۵ را اعطا می‌کند. بی‌شک تولستوی بر تاریخ قرن بیستم تأثیرات گوناگونی گذاشت. با این حال، پیام جهانی عدم خشونت وی سخنگوی بهتری از مهاتما گاندی نمی‌توانست داشته باشد.

1. Leon Tolstoï: *Qu'est-ce que l'art?*, Perrin, Paris, 1918, p. 242.

2. Optina 3. Astapovo

4. R. Rolland: *Vie de Tolstoï*, op. cit., p. 1.

5. M. I. Markovitch: *Tolstoï et Gandhi*, op. cit. p. 17.

مهاتما گاندی

پیام آور رواداری

مهاتما گاندی یکی از معدود انسان‌هایی بود که هم نظریه‌پرداز رواداری بود و هم در عمل آن را به کار می‌بست. گاندی قلباً معتقد بود که رواداری نه تنها یکی از راه‌حل‌های قرن خود، بلکه راه‌حلی برای قرن‌های آینده است. به همین مناسبت است که افکار گاندی درباره رواداری و عدم خشونت از محدوده تاریخ هند نوین فراتر می‌رود هرچند که در بدو امر استقلال هند و آینده آن به نوعی مدنظر بود. سخنی پیش پا افتاده نیست بگوییم که اگر گاندی هندی نمی‌بود هرگز گاندی نمی‌شد. این نکته مورد تصدیق است که اندیشه رواداری گاندی ریشه در فرهنگ هند دارد.

با این همه گاندی، از ابتدا با آگاهی قوی، فرهنگ هند و نکات قوت و ضعف آن را مورد ارزیابی قرار داد و برای بسط اندیشه رواداری و عدم خشونت خود به جست‌وجوی نقطه‌های اتکایی در دیگر فرهنگها پرداخت. در بیان شخصیت‌هایی که بر او تأثیر چشمگیر داشته‌اند البته لئو تولستوی مقام نخست را احراز کرده است. مکاتبات آن دو با نخستین نامه گاندی به تولستوی در تاریخ اول اکتبر ۱۹۰۹، پس از خواندن کتاب قلمروی خدا

عشق و حقیقت دو ایده مادر در اندیشه عدم خشونت گاندی است. هم با یکدیگر متفاوتند و هم مکمل یکدیگرند. حقیقت نمود مقصودی است که در زندگی باید بدان دست یافت. بنابراین، برای شناخت حقیقت راهی جز عشق وجود ندارد. زیرا «کسی که به حقیقت و عدم خشونت ایمان دارد سرشار از امید است؛ امید به وجود آورنده عشق است و عشق شهامت و ایمان را موجب می شود»^۱

پس تجربه حقیقت نزد گاندی چون عامل عشق و رواداری جلوه می کند، این تجربه با رد کامل هرگونه ادعای حقیقت مطلق همراه است. از این رهگذر، این ایده ساده و بدیهی مطرح می شود که حقیقت نزد هر یک از ما به گونه ای متفاوت رخ می نماید. پس بدون رواداری نسبت به حقیقت دیگری نمی توان به حقیقت کل نزدیک شد. گاندی می نویسد: «قاعده زرین، رواداری متقابل است. زیرا همه ما هرگز عقاید یکسانی نداریم و همواره تنها بخشی از حقیقت را از زوایای مختلف می بینیم»^۲

به عبارت دیگر، اگر جستجوی حقیقت عامل اصلی در زندگی معنوی انسان ها باشد، هرکس مجاز است روش خود را برگزیند. چه اهمیتی دارد که راه های جدا از هم و متفاوت از هم اخذ کنیم درحالی که مقصد همگی یکی است. نتیجه منطقی و بلافصل چنین اندیشه ای آن است که همه ادیان از سرچشمه ای یگانه و یکسان برخوردارند، پس با هم برابرند. گاندی می نویسد: «فکر می کنم که در دنیا جز یک دین وجود ندارد، تنها یک دین، و همچنین معتقدم که آن درختی تنومند است که شاخه های بسیار دارد... و همان گونه که شاخه ها شیره از منبع واحدی می گیرند، همه ادیان نیز جوهر خود را از همان چشمه ای اخذ می کنند که سرچشمه است. اساس دین یکی است، زیرا خدا یکی است؛ و خدا، که یک کل کامل است، نمی تواند

1. Ibid, p. 87.

2. In *Ce que Gandhi a vraiment dit*, op. cit., p. 80-81.

در ماست^۱ آغاز شد و تا مرگ تولستوی ادامه یافت؛ و در آن مکاتبات پیرامون دو مسئله مهم عدم خشونت و عشق به تبادل نظر پرداختند.

تولستوی می نویسد: «در واقع، این عدم خشونت چیزی نیست مگر تعلیم عشق راستین که با تفاسیر دروغین دستخوش تحریف نشود. عشق یعنی تمایل به سازگاری روح انسان ها، و کنشی که از این تمایل حاصل می شود، قانون برتر زندگی بشری است. هر موجود بشری - همان گونه که در کودکان یافت می شود - در عمق وجودش آن را حس می کند. هر انسانی این را می داند تا زمانی که کذب تعلیم دنیوی اندیشه هایش را آشفته کند تمامی فیلسوفان هندی، چینی، عبرانی، یونانی و رومی بر این قانون عشق صحه گذاشته اند. اما فکر می کنم که مسیح آن را بهتر از همه بیان کرده است، آن گاه که می گوید: «تنها عشق در بردارنده تمامی قانون و پیامبران است»^۲

کتاب تولستوی سبب هشیاری و آگاهی گاندی شد و همچنین پایه استواری برای تفسیر دوباره بهگود - گیتا و اناجیل (به ویژه موعظه سرکوه). از این رو در ۱۹۳۲، تصریح می کند که: «تولستوی در مورد آنچه که تنها شناخت میهمی از آن داشتم ایمانم را قوی کرد... من براساسی که تولستوی بنیان نهاده بود به کار پرداختم. و چون شاگردی خوب، بر آنچه برایم به ارث نهاد افزودم»^۳

بدین ترتیب اندیشه عشق، در حکم یکی از اصول بنیادین دین حضرت مسیح و فلسفه تولستوی، محور مرکزی اندیشه رواداری گاندی گردید. این تأثیر می بایست گاندی را یاری دهد تا اندیشه خدا - حقیقت خود را بهتر تنظیم کند. در ژانویه ۱۹۳۲، گاندی در گفتگویی با پیرسزول^۴ در لوزان می گوید: «من با آنها که می گویند خدا عشق است هم عقیده ام. در اعماق دل من، عشق و حقیقت است»^۵

1. *Le Royaume de Dieu est en vous*

2. Cité in *Tolstoï et Gandhi* de Marc Semenoff, Denoël, 1958, p. 42-43.

3. Cité in *Ce que Gandhi a vraiment dit* de Jean Herbert, Marabout Université,

1974, p. 73.

4. Pierre Ceresole

5. Cité in *Gandhi*, P.U.F. (collection Sup), 1967, p. 24.

ریگی-ودا وجود دارد از زبان خود بازگو می‌کند: «او ایندرا، میترا، وارونا، آگنی نام دارد... حق یکی است، حتی اگر به نام‌های گوناگون شناخته شود.»^۱ به‌گود-گیتا نیز این مطلب را آشکارا بیان می‌کند: «حتی آنانکه خدایان دیگر را ارج می‌نهند، به خاطر عشق خود به آنان مرا ارج می‌نهند...»^۲

بنابراین، اندیشه رواداری نزد گاندی حاصل سنت طولانی تعدد ادیان در هند است که از زمان آشوکا تا قرن بیستم ادامه داشته است و عهد فرمانروایی اکبرشاه را هم دربرمی‌گیرد. پس سنتی صرفاً آرمانگرایانه نیست، چرا که با تجربیات دنیوی تأیید شده است. گاندی نیز در خلال فراگیری آیین جین در دوران کودکی از این تجربه برخوردار شده است. اما گاندی از آغاز تجربه در آفریقای جنوبی با مسئله‌ای مواجه می‌شود که بیش از پیش او را به سوی اندیشه رواداری سوق می‌دهد. این مسئله همان وحدت میان هندوان و مسلمانان است. در مقاله‌ای به تاریخ ۲۶ اوت ۱۹۰۵ که در نشریه افکار هندیان^۳ به چاپ رسید، گاندی تمایل خود به وحدت را ذکر می‌کند. «واقعیت آن است که ایجاد رابطه میان مسلمانان و هندوان مستلزم رواداری بسیار زیاد است. گاهی این فکر پیش می‌آید که فاصله میان این دو جامعه دینی بیش از فاصله میان غرب و شرق است.»^۴

در هر صورت، گاندی در مورد دشواری این مسئله هرگز دچار توهم نشد. او به عنوان یکی از پیروان دین هندو تا آنجا که می‌توانست با مسلمانان معاشر شد و حتی تا آنجا پیش رفت که از دیگر پیروان دین هندو خواست که زبان اردو را فراگیرند تا بهتر بتوانند با مسلمانان هند ارتباط برقرار کنند. بنابراین محور مرکزی فرهنگ رواداری گاندی، عملکرد خشونت‌پرهیزانه او طی نبردهای خونین هندوان و مسلمانان است.

شاخه‌های زیاد داشته باشد. بلکه تجزیه‌ناپذیر و وصف‌ناپذیر است. در نتیجه بی‌اغراق می‌توان گفت که خدا به اندازه انسان‌های روی زمین دارای نام است. نامی که بر او می‌نهیم، چندان مهم نیست. او یکی است و ثانی ندارد.»^۱

گاندی از ما می‌خواهد همان قدر که برای اعتقادات خود حرمت قائلیم بر اعتقادات دیگری نیز حرمت نهیم، زیرا بدون این آزاداندیشی، نمی‌توان جوای حقیقت بود. از آنجا که هنوز در جستجوی حقیقت‌ایم، پس هنوز آن را به صورت کامل نیافته‌ایم و باید از معایب اعتقادات خود آگاه باشیم. بدین ترتیب، در عین حال که به اعتقادات دیگری احترام می‌گذاریم، نباید در اعتقادات خود سست و بی‌تفاوت باشیم. رفتار روادارانه گاندی نسبت به مسیحیت، یهودیت و اسلام به هیچ‌روی مانع از آن نبود که به تعالیم آیین هندو پای‌بند نباشد. در ۲۰ اکتبر ۱۹۲۷، در مقاله‌ای در نشریه هند جوان^۲ می‌نویسد: «... بنابر تجربه شخصی من، دین هندو روادارترین و شکیباترین دین هاست... یک دین انحصاری نیست و به کسانی که بدان ایمان دارند امکان می‌دهد که نه تنها دیگر ادیان را حرمت نهند، بلکه محاسنی را که در دیگر اعتقادات وجود دارد بگیرند و تحسین کنند. عدم خشونت در همه ادیان وجود دارد، اما بهترین شکل بیان و بهره‌گیری از آن در دین هندو یافت می‌شود.»^۳

همه ادیان جهان برحق‌اند، ولی کمال تنها از آن خداست. گاندی به ما می‌گوید که انسان می‌تواند با پرورش رواداری در خود نسبت به دیگر باورها، اعتقادات خود را کمال بخشد. «رواداری به ما توان نفوذی معنوی را می‌دهد که همان قدر از تعصب به دور است که قطب شمال از قطب جنوب.»^۴ در اینجا گاندی نظریه هندی رواداری را همان‌گونه که در آثار بزرگ دینی چون

1. cité in *Tolerance in Indian Culture*, de R. Balasubramanian, Indian Council of Philosophical Research, 1992, p. 17.

2. *Ibid*, p. 18.

3. *Indian Opinion*

4. Mahatma Gandhi: *The collected works*, op. cit., 1994.

2. *Young India*

1. *Ibid*, p. 51.

3. Mahatma Gandhi: *The Collected Works*, vol XXXV, Navijivan Trust, 1994, p. 166-167.

4. In *Ce que Gandhi a vraiment dit*, op. cit. p. 52.

کسی که رابیندرانات تاگور، شاعر هندی، او را مهاتما (روح بزرگ) لقب داد. بی شک مهاتما گاندی انسان عصر ماست، انسانی که جنبه تراژیک سرتوشت بشر را، که خشونت هزاران ساله در آن ریشه دوانده، به خوبی دریافته است. روشن بینی او در حد تلاش تاریخی او برای غلبه بر خشونت است، و بر پایه اصول اخلاقی او استوار است که می گوید: «من کاملاً به نقصهای نوع بشر که خود به آن تعلق دارم واقفم تا بر فردی از هموعانم خشم نگیرم. همان طور که نمی خواهم از اشتباهاتی که به خاطرشان پیوسته خود را سرزنش می کنم رنج برم، هنگامی هم که صحبت از دیگران است آماده ام تا بدی را هرجا که باشد دنبال کنم، بی آنکه کسی را که مسئول آن است بیزارم... هنگامی که بتوانم دیگر مرتکب کوچکترین بدی نشوم و از هرگونه اندیشه خودخواهانه یا خشن، هر قدر هم که زودگذر باشد، رها شوم، آن گاه، و تنها در آن زمان، سنگدل ترین انسان ها از عدم خشونت من منقلب خواهند شد.»^۱

بدین سان، اقدام بی عیب و نقص، اما ناتمام گاندی، باید در وضعیت تاریخی مان، ما را وادارد به تجربه عدم خشونت وی تأسی جویم تا راهی برای آینده بشر جستجو کنیم. وگرنه همان گونه که رومن رولان پیشتر گفته است: «اگر این امید تباه شود، تنها زдохوردهای بس وحشیانه برجای می ماند.»^۲

گاندی، آگاه بر وظیفه بسیار خطیر خود، با تمامی توان، شگرد عدم خشونت را به کار می بندد. به روزه های نامحدود تن می دهد تا به برخورد میان دو جامعه خاتمه دهد. می نویسد: «تجربیات من در آفریقای جنوبی مرا متقاعد ساخت که مسئله وحدت میان هندوان و مسلمانان است که ahimsa [عدم خشونت] مرا سخت به بوته آزمایش می گذارد، و اینکه این مسئله گسترده ترین زمینه را برای تجربیات من در مورد ahimsa فراهم می آورد.»^۱ در ۳۰ ژوئن ۱۹۴۸، گاندی تازه یک دوره دیگر روزه داری را به منظور بهبودبخشیدن رفتار هندوان با مسلمانان به پایان رسانده بود که به دست یک جوان متعصب هندو که سخنان مهاتما را برای آینده هند خطرناک می دانست به قتل رسید. گاندی پیش از مرگ، مجال یافت بر قاتلش بنگرد و به نام رام توسل جوید، همچنین قاتلش را با اندیشه رواداری تشرف بخشید. حقیقت گاندی و همه امید ما به فردای بهتر در این واپسین حرکت گاندی جای دارد. از زمان سقراط و حضرت مسیح، بی شک عدم خشونت مدافعی برجسته تر از گاندی نداشته است. با توجه به اینکه تنها معدودی چون او بوده اند، گاندی یکی از کسانی است که در رهایی ما از بار خشونت سهم بسیار عمده ای دارد. برای جهان ما که در آن خشونت امری فراگیر است، تعالیم گاندی همواره ارزشمند است.

امروزه عدم خشونت به سبک گاندی، برای آنکه با سنت های فکری ناتوان در حل تضاد میان اخلاق و سیاست پیوند بگسلد، از توان بسیار برخوردار است. زیرا اخلاق و سیاست بعد واقعی را تنها در رابطه با انسان می یابند. عدم خشونت دژخیمی را که بر هر فرد فرمان می راند همواره به مبارزه می طلبد. بدین ترتیب انسان باید برای کوشش اش در بهتر به سامان رساندن تمدن عدم خشونت را به کار بندد.

دفاع از بشریت در برابر تمایل وی به نابودی: این است پیام راستین آن

1. M. K. Gandhi: *Tous les hommes sont frères* Gallimard, collection Idées, 1969, p. 142, 100.

2. Cahiers Romain Rolland, no 19, Albin Michel, 1969, p. 326.

1. In *Ce que Gandhi a vraiment dit*, op. cit., p. 114.

موضوع مباحثات گوناگون است. در ۱۹۶۴، جایزه صلح نوبل به وی اعطا گردید و او را شهرت جهانی بسیار بخشید. اما در همان زمان ج. ادگار هوور^۱، رئیس اف بی آی، او را «خائن به ملت و نژاد خود» قلمداد کرد، کینگ به اتهام ولگردی، اختلاس و کلاهبرداری بیست و نه بار به زندان افتاد. یک بار نیز تا سرحد مرگ مجروح شد و دوبار خانه اش را منفجر کردند. همه این وقایع نمایانگر وسعت تاریخی شخصیت اوست، اما برای درک مفهوم تعهد وی کافی نیست. پرسش اصلی که باید مطرح شود این است: چرا کینگ عدم خشونت را به عنوان شیوه زندگی و راهبردی برای سازماندهی سیاسی برگزید؟

عدم خشونت لازمه ابراز اندیشه فلسفی - خداشناختی کینگ است. از این نظر، کینگ پیش از هر چیز واعظی باپتیست است از خانواده ای که واعظان باپتیست بوده اند. وی با این میراث خود را بازمی شناسد و در ۱۹۶۵ می گوید: «از دید بسیاری، من چهره هایی گوناگون دارم: در زمینه حقوقی مدنی، مسئول، شورشی، اخلاکگر و خطیبام. اما در باطنم، اساساً خدمتگزار کلیسا هستم، واعظی باپتیستام. این در عین حال وجود من و میراث من است. زیرا من پسر، نوه و نتیجه یک واعظ باپتیستام»^۲ دو سال بعد، وی بر سر همین موضوع بازمی گردد و خاطرنشان می کند که: من پیش از آنکه رهبر جنبش حمایت حقوقی مدنی باشم، واعظ انجیل بوده ام. این نخستین گرایش من بوده و همواره تعهد اصلی من خواهد بود»^۳ بنابراین تفکر و عمل کینگ از کلام انجیل تغذیه می کند و همواره شاهد ایمان عمیق کینگ به خدا و پیام حضرت عیسی مسیح هستیم. بدین سان از نظر مارتین لوتر کینگ، خداست که به عمل تاریخی انسان ها معنا می دهد. تأکید کینگ بر رابطه اساسی میان تعهد بشر و

مارتین لوتر کینگ

و

طلب عدم خشونت

«خشونت غیراخلاقی است، زیرا که از نفرت و نه از عشق می پرورد. خشونت جامعه را ویران و برادری را ناممکن می سازد. جامعه را در تکگویی محصور می دارد، به جای آنکه به گفتگو هدایت نماید. خشونت سرانجام خود نیز به پیروزی نمی رسد. بازماندگان را تلخکامی و پیروزمندان را درنده خوئی می بخشد.»

مارتین لوتر کینگ^۱

پس از سی سال که از قتل مارتین لوتر کینگ در چهارم آوریل ۱۹۶۸ بر بالکن لورن متل^۲ در ممفیس می گذرد؛ وی همچنان شخصیتی است بس مهم در مبارزه برای عدم خشونت در قرن بیستم. برخی او را به سان یک قدیس و ناجی ستوده اند و از او پیروی کرده اند. گروهی دیگر که او را فردی شورشی و اخلاکگر می دانند از وی بیزارند. با این همه از سال ۱۹۸۶، کینگ در کنار جرج واشنگتن و آبراهام لینکلن در آرامگاه مشاهیر آمریکا جای گرفته است. از آن پس هر سال یاد او را در ۱۵ ژانویه، سالروز ولادتش گرامی می دارند. پس از مرگ، «گاندی سیاه» لقب گرفت و سال هاست که مورد احترام بسیار و نیز

1. Martin Luther King

2. Lorraine Motel

1. J. Edgar Hoover

2. M.L.K.: «The un-christian christian» in *Ebony* Aout, 1965, p. 76-80.

3. M.L.K.: «Toi insensé in *Bulletin du CPE*, Sept. 1988 p. 6-20.

خداست. صلیب با راز رنج مسیح، هم بی معنایی خشونت انسان‌ها و هم معنای امید را آشکار می‌سازد. کینگ با به کف آوردن این امید، رؤیای آزادی سیاهان آمریکا را طرح می‌ریزد. این‌گونه با تکیه بر تفکر مسیح‌شناختی، کینگ جنبش سیاهان آمریکا را تفسیر می‌کند و اظهار می‌دارد: «این مسیحا باوری لحظه‌ای از تاریخ است، زیرا به اعتقاد ما نژاد سیاه فراخوانده شده تا وجدان بیدار ملت ما باشد، و بدین لحاظ به ملت امکان می‌دهد تا زیر نظر پروردگار به تکلیف خود در تاریخ عمل نماید.»^۱ به عبارت دیگر، رویدادهای گوناگون جنبش حقوق مدنی در سالهای ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ در ایالات متحده (مانند تحریم اتوبوس در ۱۹۵۶ در مونتگمری، اعتراض نشسته در ۱۹۶۳ در بیرمنگام، راهپیمایی واشنگتن در ۱۹۶۳ و غیره) از نظر کینگ، معنای عمیق خود را تنها در بازخوانی انجیل از تاریخ می‌یابند. از این رو، خاطر نشان می‌کند: «خدا یا kairos مقدس ما را پذیرا شده است. تنها پاسخ ما به او می‌تواند پاسخ مارتین لوتر باشد: «من آنجا هستم، هیچ کاری از من ساخته نیست، به یاری من بیا، ای پروردگار.»^۲

این‌گونه از نظر کینگ، آنجا که مردمی رنجور بیدارند، خدا نیز به واسطه روحش حضور دارد. پس به عقیده کینگ، پیکار سیاهان برای آزادی و عدالت اجتماعی پیکار خدا نیز هست، زیرا: «تا زمانی که عشق هست، خدا هست. تا زمانی که عدالت هست، خدا هست.»^۳ بنابراین، کینگ به تأثیر خدا در تاریخ بشر اذعان دارد. در این زمینه، تأثیر مطالعه پدیده‌شناسی روح^۴ اثر هگل، طی تحصیلات الهیات در دانشگاه بوستون، کاملاً مشهود است. از جهت دیگر،

مشیت الهی، محور اصلی خود را در چهره نمادین مسیح می‌یابد. درحقیقت، با تکیه بر شخصیت مسیح است که کینگ می‌تواند اصول اخلاقی خشونت‌پرهیزانه خود را گسترش دهد. به نظر برخی از شارحان آثار کینگ، این بدان معناست که: «مسیح به وی معنا و هدف، و گاندی به وی روش می‌دهد.»^۱ در زمستان ۱۹۶۸، کینگ در این باره اظهار می‌دارد: «مسلماً، عیسی ناصری نخستین تأثیر شگرف را بر من، در مقام یک کشیش داشته است... حال آنکه کسی که بیش از همه در زندگی من به لحاظ عملی و روشهای اجرایی برای جنبش، بر من اثر نهاد، مهاتما گاندی است. زیرا مسیحیت را در عمل برایم به‌ارمغان آورده است.»^۲ بنابراین، مارتین لوتر کینگ ریشه‌های عدم خشونت‌اش را در گفتار و کردار حضرت مسیح و نیز گاندی می‌یابد. پس، معنا و شاخص حضرت مسیح در نظر کینگ نه بر رنگ پوستش، بلکه در طریقه انجام خدمت به مشیت الهی است. به عبارت دیگر، از نظر کینگ، با تسلیم اراده خویش به مشیت الهی، مسیح به نافرمانی از قوانین بیدادگرانه بشر دست می‌زند. کینگ نیز با همین نیت، نافرمانی مدتی از قوانین جدایی‌سازی نژادی در ایالات جنوبی آمریکا را تبلیغ می‌کند. بنابراین، حضرت عیسی مسیح در نظر کینگ نماد عشق و عدالت است که با صلیب شناسانده می‌شود. به گفته خود او: «صلیب برای من تنها یک شیء، قسمی فاجعه جنون‌آسا در تاریخ نیست. بلکه دوربین نجومی است که از خلال آن می‌توانیم ابدیت را به دقت بررسی کنیم و ببینیم که عشق راهی در گذر زمان باز می‌کند.»^۳ پس برای کینگ، صلیب عشق مسیح را در برابر گناهان بشر بر ما عیان می‌سازد، همچنین نمایانگر اصلاح بشریتی است که مغضوب

1. M.L.K.: «Address at Berlin» 64/09/13, cité par S. Molla, op. cit. p. 216.

2. Ibid.

kairos (یونانی) مفهومی در الهیات. (تصور) برآمده از عهد جدید است به معنای زمان یا فرصت مناسب برای اقدام نجات‌دهنده در مسیحیت.

3. M.L.K.: «Toi insensé», op. cit., p. 6-20.

4. La phénoménologie de L'Esprit

1. voir H. Walton: *The Political Philosophy of Martin Luther King*, Greenwood Pub Co., 1971, p. 44 et suivants.

2. cité par Serge Molla: *Les Idées Noires de Martin Luther King*, Labor et Fides, Genève, 1992, p. 95.

3. M.L.K.: «Speech at Staff Retreat» 67/05/29, cité par S. Molla, op. cit. p. 101.

است از سوی انسان طبق قانون اخلاق یا قانون خدا؛ یک قانون ناعادلانه حکمی است که با قانون اخلاق سازگار نیست.^۱ پس به عقیده کینگ، برای تأیید کلام خدا باید در برابر بدی پایداری کرد. اما این پایداری باید دارای ماهیتی خشونت‌پرهیزانه باشد، زیرا پیکاری است علیه بدی و نه علیه انسانی که به بدی خو کرده است. از این نظر، عدم خشونت «تنها‌گزینش ممکن» است، زیرا هدف برقراری سازش میان انسان‌هاست.

بنابراین از نظر کینگ، عدم خشونت بیش از یک شیوه عمل است. عدم خشونت طریقه زندگی و حتی اعتقادی دینی است. این سخنان کینگ به همین معناست: «من کاملاً به عدم خشونت گرویده‌ام. من هرگز انسانی را نخواهم کشت، چه در ویتنام باشد چه در اینجا. هیچ بنایی را نیز به آتش نمی‌کشم... قصد دارم به عدم خشونت پای‌بند باشم. زیرا این فلسفه، زندگی مرا، نه تنها تعهد در پیکار برای عدالت نژادی، بلکه روابط انسانی مرا، و رابطه مرا با خودم تنظیم می‌کند. من همواره به عدم خشونت پای‌بند خواهم ماند.»^۲ از نظر کینگ، عدم خشونت تنها راه به سوی عدالت و آزادی است. شق دیگری وجود ندارد. باید میان عدم خشونت و عدم وجود یکی را برگزید. چون به عقیده کینگ، بدون عدم خشونت آینده‌ای وجود ندارد، زیرا که هرگونه کینه و خشونت ما را از هدف غایی که ایجاد «جامعه محبوب» است دور می‌کند. کینگ اظهار می‌دارد که: «فکر نمی‌کنم که قدرت سیاسی هدف باشد. فکر نمی‌کنم که قدرت نیز هدف باشد. اینها اجزاء هدفی هستند که ما در زندگی دنبال می‌کنیم. فکر می‌کنم که هدف یا مقصود هر جامعه برادری راستین است، ایجاد جامعه محبوب.»^۳ در واقع، اندیشه جامعه

کینگ سخت تحت تأثیر جریان خدای انسانی (= پرسونالیست) آمریکایی هارولد دو ولف^۱ و ادگار برایتمن^۲، در کتاب خود، نبرد برای آزادی^۳ می‌نویسد: «این آرمان‌گرایی پرسونالیست همواره شیوه فلسفی بنیادین من خواهد بود. با تأکید بر این که در تحلیل نهایی، تنها آن پرسونالیت (کرانمند یا بیکران) حقیقت دارد، پرسونالیسم دو اعتقاد را در من تقویت می‌کند: برای من اساس متافیزیکی و خداشناختی فراهم می‌آورد تا برای هر شخصیت انسانی ارج و شأن قائل شوم.»^۴ بنابراین، از نظر کینگ، خدا نفس خود آگاه است که اداره تاریخ را برعهده دارد و با عشق خود دنیا را می‌آفریند. پس عشق سرشت اصلی خدا را ادا می‌کند. و می‌افزاید: «او نه تنها همه را در کل دوست دارد، بلکه تک‌تک ما را نیز بخصوص دوست دارد.»^۵

کینگ ریشه‌های برادری انسانی را در این منشأ پدران الهی می‌جوید. این برادری با ذات انسان عجین است، زیرا که انسانها همه «فرزندان خدا» هستند. پس ما خواهی نخواهی به همیاری فراخوانده شده‌ایم. رد کردن دیگری، پس رد کردن خداست. از این رو، کینگ نژادپرستی را نهایت نخوت در برابر خدا می‌داند. می‌گوید: «نژادپرستی یک اعتقاد است، نوعی بت‌پرستی است... منطق غایی آن نسل‌کشی است و از این جهت، نشانه نهایت نخوت است، بدان معنا که خدا در آفرینش خود مرتکب خطا شده است.»^۶ بنابراین نژادپرستی با قانون عشق که خدا به ما ارزانی داشته در تضاد است. پس به‌خاطر قانون عشق باید قانون نژادپرستی را زیر پا گذاشت. در اینجا کینگ با تمایز میان یک قانون عادلانه و یک قانون ناعادلانه موازنه‌ای میان عدالت و عشق برقرار می‌کند. به گفته وی: «یک قانون عادلانه حکمی

1. M.L.K.: *Je fais un reve*, Paris, Centurion, 1987, p. 34.

2. M.L.K.: «Showdown for Non-Violence» 68/041.16., cité par Serge Molla in «King et la théologie noire» Dossier N.V.A. consacré à King, Paris, 1992, p. 85.

3. M.L.K.: discours du 13 Juillet 1966, cité in *The Wisdom of Martin Luther King Jr.*, Meridian Book New York, 1993, p. 21.

1. Harold de Wolf

2. Edgar Brightman

3. *Combat pour la liberté*

4. M.L.K.: *Combats pour la Liberté*, Paris, Payot, 1968, p. 105.

5. M.L.K.: «Is the Universe Friendly?» 65/12/12 cité par S. Molla, op. cit., p. 81.

6. M.L.K.: «The Crisis in Civil Rights» 67/07/10-12 cité par S. Molla, op. cit. p. 121.

یک رشته حالات احساسی یا عاطفی نیست. بی معنی است که از آدمها بخواهیم ستمگران خود را با عاطفه دوست بدارید. واژه عشق را آن گونه که ما به کار می‌بریم، بیانگر درک و خیرخواهی است که از واژه یونانی آگاهانه (agapé) مستفاد می‌شود. آگاهانه به معنای درک رهایی بخش، خیرخواهی رهایی بخش، عشقی سرشار است که در مقابل طالب چیزی نیست. عشق الهی است که در دل انسان مؤثر می‌افتد.^۱ بنابراین، آگاهانه عشقی برده‌وار و مایه اسارت نیست. بلکه برعکس، عشقی است که با خیرخواهی نسبت به دیگری وی را از بند کینه رها می‌سازد. نیرویی است که به انسانها امکان می‌دهد یکدیگر را دوست بدارند همان گونه که خدا به واسطه عیسی ناصری آنان را دوست داشته است. عشقی است بتوان که میان دوست و دشمن فرق نمی‌گذارد. کینگی اظهار می‌دارد: «من به عشقی بس نیرومند به لحاظ عشق و عمل می‌اندیشم، نه به چیزی از نوع «دشمنان را دوست بدارید» و بگذارید کار خود را از پیش برند. بلکه صحبت از دوست داشتن دشمنان به حدی است که بخواهیم در بوفه رستوران کنارشان بنشینیم و آنان را یاری دهیم تا به خود آیند، به حدی که زندان را بپذیریم... و گمان نمی‌کنم کسی این را ناشی از فرومایگی و ضعف بداند...»^۲ به عقیده کینگ، عشق از نوع آگاهانه کلید مقاومت خشونت‌پرهیزانه است. از همین روست که کینگ نیز به پیروی از گاندی، میان «مقاومت منفی» و کنش‌پذیری یا بی‌عاری تفاوت قائل می‌شود. وی می‌نویسد: «عبارت مقاومت منفی اغلب این تصور نادرست را پیش می‌آورد که نوعی شیوه برای هیچ‌کاری نکردن است و این گونه فرد مقاومت‌کننده آرام و خاموش بدی را می‌پذیرد. اما این کاملاً به دور از حقیقت است. مقاومت همراه با عدم خشونت بدان معناست که در

محبوب در اساسنامه کنفرانس رهبران مسیحی جنوب (SCLC) نیز نمایان است، کنفرانسی که در ۱۹۵۷ پس از وقایع موتنگمری به دست مارتین لوتر کینگ بنیان نهاده شد. هدف کنفرانس رهبران مسیحی جنوب تسریع در ایجاد «جامعه محبوب» در آمریکاست، جامعه‌ای که در آن برادری یک واقعیت است. بدین ترتیب این کنفرانس هرگونه نظریه برتری سیاهان را که جایگزینی ظلمی با ظلم دیگر است رد می‌کند. این کنفرانس نمی‌خواهد وضع نامساعد سیاهان را به سرعت تغییر دهد، زیرا این امر موجب تباهی عدالت می‌گردد. این کنفرانس برای ایجاد یکپارچگی تلاش می‌کند. هدف غایی ما ادغام واقعی و یکپارچگی فعال میان افراد است. تنها عدم خشونت می‌تواند آشتی و ایجاد جامعه محبوب را تحقق بخشد...»^۱

برای پایه‌گذاری جامعه محبوب، مارتین لوتر کینگ می‌گوید «رؤیای پیامبرگونه» اش را در دل «رؤیای آمریکایی» برقرار سازد. در این چشم‌انداز، کینگ صلاح می‌داند بار دیگر یادآور شود که اصل آن است که به دنبال عیسی مسیح گام برداریم. در این مورد، کینگ عقیده دارد که با تأسیس جامعه‌ای که در آن انسان‌ها با هم برادر باشند، استقرار فرمانروایی خدا در آمریکا امکان‌پذیر است. کینگ مفهوم عشق را در کانون این جامعه محبوب قرار می‌دهد. با این وجود، وی سه نوع عشق را از هم تمیز می‌دهد: اُرس، فیلیا و آگاهانه. به نظر کینگ، «اُرس» معرف عشق تند و شهوانی است. عشقی است که از ما می‌خواهد تصاحب کنیم و تصاحب شویم. بنابراین، عشقی نیست که در دل مقاوم خشونت‌پرهیز زبانه می‌کشد. «فیلیا» نیز عشقی است که براساس معنایی ژرف داشته باشد. در مقابل، «آگاهانه» تنها صورت عشق است که توجه کینگ را جلب می‌کند و از نظر او چون توان آشتی و مصالحه به شمار می‌رود. از این رو، وی اعلام می‌دارد: «هنگامی که از عشق سخن می‌گوییم، مرادمان

1. M.L.K.: «Out of Segregation's Long Night», Février 1958, cité par S. Molla, op. cit., p. 105.

2. M.L.K.: «Interview» in *Who Speaks for the Negro?* Random House, New York, p. 209-220.

1. Cité par Serge Molla, op. cit., p. 219-220.

آوریل ۱۹۶۷، یک سال پیش از سوء قصد به وی، هر روز بیاناتی جنجال برانگیز علیه جنگ ویتنام ایراد می‌کند و اظهار می‌دارد: «با سوزاندن موجودات زنده با ناپالم، آکندن خانواده‌های کشورمان از یتیم و بیوه، پاشیدن تخم زهرآلود کینه در دل آدم‌ها، بازفرستادن سربازانی که پس از نبردی خونین به لحاظ جسم و روح تحقیر شده‌اند، چنین روشهایی نمی‌تواند با خرد، عدالت، و عشق سازگار باشد... ملتی که سال به سال، پول بیشتری بابت بودجه نظامی‌اش می‌پردازد به جای برنامه‌های توسعه اجتماعی، در آستانه مرگ معنوی است.»^۱

بنابراین، در اینجا همه ملت آمریکا به سبب راههای سیاسی که برگزیده‌اند به زیر سؤال می‌روند. در این دوره، کینگ مورد انتقادهای شدید دولت آمریکا قرار دارد. از این پس «خطرناکترین سیاهپوست برای آینده آمریکا» قلمداد می‌شود. در چهارم آوریل ۱۹۶۸، یک سال پس از سخنرانی درباره جنگ ویتنام در نیویورک، مارتین لوتر کینگ در ممفیس به قتل می‌رسد. وی برای هدایت حرکت اعتراض آمیز در حمایت از رفتگران سیاهپوست ممفیس به این شهر رفته بود. شب قبل از سوء قصد، در یکی از کلیساهای سیاهپوستان این شهر، برای آخرین بار به موعظه پرداخت و سخنانی ایراد نمود که حاکی از پیش‌آگاهی وی از خطر بود: «من نیز چون همگان دوستدار عمری طولانی‌ام. طول عمر بسیار خوشایند است. اما حال به این نکته نمی‌اندیشم. می‌خواهم تنها به خواست خدا عمل کنم. خداوند این امکان را برایم فراهم آورد که از کوه بالا روم. به فراسو نگرستم. سرزمین موعود را دیدم. شاید که من با شما بدانجا راه نیابم. اما امشب می‌خواهم که بدانید مردمان ما به سرزمین موعود خواهند رسید...»^۲

سفر سیاسی پرماجرای کینگ در ممفیس به پایان می‌رسد. اما میراث معنوی او تازه به ثمر رسیده است. به گفته دوست و دستیار وفادارش رالف

برابر حریف پرخاشگر نیست، اما ذهنی فعال دارد و در گفتگو کوشاست... شیوه او جسماً انفعالی است، اما به لحاظ معنوی بس فعال است.»^۱ و می‌افزاید: «مقاومت خشونت‌پرهیزانه روشی نیست که فرد از ترس یا به سبب نداشتن ابزار خشونت آن را اتخاذ کند، چنین فردی خشونت‌پرهیز راستین نیست.»^۲

به عقیده کینگ، عدم خشونت باید دارای ویژگیهای دیگری نیز باشد. نخست آنکه نباید در پی تحقیر خصم باشد، زیرا هدف غایی ایجاد تفاهم است. دوم آنکه، مراد پیکار با بدی است و نه با فرد بدکار. بنابراین، مسئله غلبه بر ظلم است و نه بر ظالم. سوم آنکه، عدم خشونت بی‌رنج میسر نمی‌شود. در همه این موارد، کینگ چون پیرو عقاید گاندی جلوه می‌کند. ولی آنجا که گاندی تکیه‌گاه فلسفی‌اش را در بهبود-گیتا می‌جوید، کینگ به اناجیل و مصیبت حضرت مسیح توجه دارد. این‌گونه، کینگ به شیوه حضرت مسیح به رهرو مقاومت عدم خشونت رنج را توصیه می‌کند، رنجی که امید را دربردارد و انگیزشی است برای آشتی راستین میان افراد. به عقیده کینگ، وعده آینده بهتر، تنها در دل مصیبت مسیح نهفته است. اگر عیسی رنج صلیب را بر خود هموار نمود، برای آن بود که حقیقت را متجلی سازد. بنابراین، سیاهان آمریکا باید مسیح را سرمشق خود قرار دهند و صلیب خاص خود را بر دوش کنند. از این پس، کینگ از خلال مصیبت مسیح، به رنجی که فرد خشونت‌پرهیز می‌برد می‌اندیشد. او می‌گوید: «عدم خشونت بدان معناست که مردمان من طی نبرد دردناک سالیان اخیر، بیش از آنکه دیگری را رنج دهند، خود رنج برده‌اند.»^۳

مارتین لوتر کینگ با دل‌بستن به این اعتقاد فعالیت خود را تا آخر به پیش برد. او مصمم در راه عدم خشونت، پس از یک دهه مبارزه برای حقوق مدنی در آمریکای شمالی، جنگ ویتنام را نیز به شدت محکوم می‌کند. در چهارم

1. M.L.K.: *Stride Toward Freedom*, Harper & Row, New York, 1958, p. 102.

2. *Ibid.*

3. Cité in Dossier N.V.A., op. cit. p. 36.

1. *Ibid.*, p. 35.

2. M.L.K.: *Je fais un reve* op cit., p. 203.

ابرناتی^۱: «آنها رؤیایپرداز را کشته‌اند، نه رؤیا را.» با مرگ مارتین لوتر کینگ، مبارزه برای حقوق مدنی در ایالات متحده پایان نیافت. از جهات دیگر، اندیشه کینگ همواره در دل مباحثات کنونی عدم خشونت زنده است. او ما را به گفتگویی ضروری و پیگیر میان اقوام گوناگون فرامی خواند. مهم‌تر آنکه، او مصرانه به ما یادآور می‌شود که «ما خواهی نخواهی به یکدیگر پیوسته‌ایم».^۲

بخش سوم

شخصیتهای معاصر عدم خشونت

1. Ralph Abernathy

2. M.L.K.: «Paths to Peace», cité par S. Molla, op. cit., p. 122.

نلسون ماندلا

خرد رواداری

«هیچ کس به خاطر رنگ پوست، خاستگاه یا دین دیگری سرشار از کینه به دنیا نمی آید.»

نلسون ماندلا^۱

نلسون ماندلا پس از ۲۷ سال و ۶ ماه حبس، در ۱۱ فوریه ۱۹۹۰ از زندان آزاد می شود. سرنوشت نخستین رئیس جمهور سیاه پوست جمهوری آفریقای جنوبی همواره به سرنوشت میهنش پیوند خورده است. ماندلا در کنار والتر سیسولو^۲، اولیور تامبو^۳ و بسیاری شخصیت های تاریخی دیگر کنگره ملی آفریقا (A.N.C.) بر ضد آپارتاید پیکار می کند. کمابیش چهل سال است که زندگی وی به حیات سیاسی آفریقای جنوبی پیوسته است. بنابراین، بدیهی است که نلسون ماندلا در تجلی کشورش به عنوان ملتی چندنژادی نوین، طرفدار مساوات و دموکراتیک سهم بسیار دارد. امروز دیگر ماندلا زندانی شماره ۴۶۶/۶۴ روبن آیلند^۴ نیست و دنیای او دیگر اتاقکی ۲/۵ متری نیست. او سیاستمداری با اعتبار جهانی است که بزرگان جهان او را پذیرا شده اند و بشریت سخنانش را گوش فرامی دهد و بر او حرمت می نهد.

1. Nelson Mandela

2. Walter Sisulu

3. Oliver Tambo

4. Robben Island

ماندلا هنگام دفاع از خود در مرافعه «ریوونیا» با تأکید بر روند خشونت‌پرهیزانه کنگره ملی آفریقا، عزم راسخ و بابر جای این سازمان را برای گفتگو و مذاکره خاطرنشان می‌کند: «کنگره ملی آفریقا، سخت معتقد است که همه انسان‌ها، صرف‌نظر از ملیت و رنگ پوستشان، همه انسان‌هایی که میهنشان آفریقای جنوبی است و به برابری و اصول دموکراتیک اعتقاد دارند، باید در حکم آفریقاییان به‌شمار روند؛ این سازمان معتقد است که مردم آفریقای جنوبی، همگی باید در آزادی، براساس حقوق و امکانات کاملاً برابر به‌سر برند.»^۱ ماندلا پای‌بندی کنگره ملی آفریقا را به اصول برابری و دموکراسی متذکر می‌شود و توجه قضات را تنها به منشور آزادی جلب می‌کند که در ژوئن ۱۹۵۵ به‌عنوان برنامه سیاسی کنگره ملی آفریقا پذیرفته شد. در این منشور آمده است که: «آفریقای جنوبی از آن تمامی ساکنین آن، سیاهان و سفیدپوستان است. هیچ دولتی نمی‌تواند به‌خاطر قدرتی که براساس اراده همه مردم بنا نشده باشد بر خود بیابد... همه گروه‌های ملی از حقوقی یکسان برخوردارند... همه در برابر قانون یکسانند. صلح و دوستی در میان همه مردم آفریقای جنوبی برقرار خواهد بود...»^۲ به‌نظر ماندلا، همه گروه‌های ملی، یعنی همه انسانهایی که در سرزمین آفریقای جنوبی زندگی می‌کنند، باید از حقوق یکسان برخوردار شوند. بدین‌سان منشور آزادی قانونی می‌شود علیه اصول ضددموکراتیک نظام آپارتاید. ماندلا که به لحاظ حرفه و نیز اعتقادش طرفدار قانون است، سلاح دموکراسی غرب را به طرف مخالفین غربی‌اش برمی‌گرداند و دلبستگی و احترامش را نسبت به رویه قضایی غربی ابراز می‌دارد، رویه‌ای که به دست ماگنا کارتا^۳ پایه‌ریزی شده و

برای بسیاری او معرف یک سازمان است: کنگره ملی آفریقا. برای عده‌ای نیز او مظهر زنده یک آرمان است: آرمان دموکراسی چندنژادی و صلح درون قوی در آفریقا. به هر حال، ماندلا تنها راه چاره در برابر روند سریع خشونت در آفریقای جنوبی است. هرچه باشد نام ماندلا به‌عنوان یک مخالف سیاسی و نیز به لحاظ رفتاری متمدن در برابر دشمنان دیروز، شخصیت سیاسی نمونه‌ای است. البته صدای نلسون ماندلا یادآور انسانی محروم از آزادی است که ۲۷ سال از عمرش را به‌خاطر عشق به آزادی و عدالت در زندان سپری کرد. علاوه بر این تجسم انسانی شکیباست که هرگز به‌کینه‌توزترین ستمگرانش نیز کینه نورزید. از این نظر، ماندلا انسانی شگفت و مسحورکننده است. او با شهامتش و منطق تنزل‌ناپذیر روادارانه‌اش همگان، حتی دشمنانش را مسحور می‌کند. این‌گونه در نطقی که در روز آزادی‌اش در شهرداری کیپ‌تاو^۱ ایراد نمود، اظهار داشت: «من عمرم را در راه مبارزه آفریقاییان سپری کرده‌ام. من با سلطه‌گری سفیدپوستان مبارزه کرده‌ام، و با سلطه‌گری سیاهپوستان مبارزه کرده‌ام. من اندیشه جامعه‌ای آزاد و دموکراتیک را ارج نهاده‌ام، جامعه‌ای که در آن همه با هم با تفاهم و اقبالی برابر به‌سر برند. این آرمانی است که آرزو دارم بدان دست یابم و آرزو دارم به‌خاطر آن زندگی کنم. از این گذشته، آرمانی است که در صورت لزوم آماده‌ام تا در راه آن جان بازم.»^۲ در اینجا ماندلا کلمه به کلمه جملاتی را بازگو می‌کند که ۲۶ سال پیش در ۱۹۶۴ طی دادخواست «ریوونیا»^۳ در کاخ دادگستری پرتوریا^۴ بر زبان آورد. در آن زمان، نلسون ماندلا به اتهام خروج از کشور بدون گذرنامه و تحریک سیاهان آفریقا به اعتصاب عمومی در زندان به‌سر می‌برد.

1. Nelson Mandela: «Plaidoirie au Procès de Rivonia», in *L'Apartheid*, éditions de Minuit, Paris, 1985, pp. 31-34.

2. Cité in K.K. Viranani: *Nelson Mandela and Apartheid in South Africa*, Kalinga Publications, New Delhi, 1991, appendix.

3. Magna Carta

1. Capetown

2. Nelson Mandela: «Now is the Time to Intensify the Struggle» in *Nelson Mandela Speaks*, Pathfinder Press, New York, 1993, p. 28.

3. Rivonia

4. Prétoria

با اعلامیه حقوق بشر تکمیل شده است. ماندلا اظهار می دارد که: «در این لحظه تلاش اساسی باید حذف تبعیض نژادی و برقراری حقوق دموکراتیک براساس منشور آزادی باشد... ماگناکارتا، اعلامیه حقوق بشر و اعلامیه جهانی متونی هستند که دموکرات‌های جهان بدانها ارج می نهند. من استقلال و بی طرفی دستگاه قضایی انگلستان را تحسین می کنم. کنگره، نظریه جدایی قدرت‌ها و استقلال دادگستری آمریکا نیز همان احساسات را در من برمی انگیزد.»^۱

بنابراین، از نظر ماندلا، قوانین ناعادلانه‌ای وجود دارد که باید آنها را رعایت کرد و بدانها ارج نهاد، و قوانین ناعادلانه‌ای هست که باید از آنها سرپیچی نمود و آنها را رد کرد. اما چگونه می توان آنها را از یکدیگر تمیز داد؟ در اینجا ماندلا نظر خود را در مقام حقوقدان ابراز می کند. زیرا نه تنها به متون قانون اشاره دارد، بلکه (همان‌طور که ژاک دریدا^۲ در مقاله‌ای درباره ماندلا می نویسد) مسئله فرد مسئول در برابر قانون را پیش می کشد. وی می گوید: «مرا به ارتکاب یک جرم محکوم می کنند. به ایجاد تظاهرات علیه قانونی که جمهوری در اتحاد آفریقای جنوبی برقرار کرده است، قانونی که ما، نه مردم من و نه من، به هیچ روی در تصویب آن نقشی نداشته ایم. اما وقتی دادگاه حکمش را صادر کند، باید از خود پرسد مسئول واقعی نقض این قانون چه کسی است: آیا من هستم؟ یا دولتی که بر این قانون صحنه گذاشته، با وجود آنکه می دانسته که مردم من، اکثریت مردم این کشور، با آن مخالفت می کنند، و می دانسته که هرگونه امکان مشروع برای ابراز این مخالفت از طریق قوانین پیشین و اجرای وسیع آن از مردم سلب شده است؟»^۳ به عقیده ماندلا یک قانون عادلانه باید بیانگر خواست مردم باشد. بدین ترتیب، حکمی را که یک گروه اقلیت بر اکثریت تحمیل می کند قانونی ناعادلانه است، زیرا منشأ نوعی

نابرابری است. پس باید یک روز در مقابل همگان و با اطلاع آنان قانون را نقض کرد، تا آنکه این عمل نقشی افشاگرانه داشته باشد. در این گونه نافرمانی، مقصود تحریک دولت از طریق نقض قانونی است که ناعادلانه شمرده می شود. بنابراین، از نظر ماندلا، زیر پا گذاشتن قانون ناعادلانه‌ای چون آپارتاید، به منزله رعایت قانون اخلاقی است. ماندلا خاطرنشان می کند که: «شاید دادگاه با سلب حق اعتراض از ما، می خواهد به ما بفهماند که باید در چارچوب قانون عمل نماییم. پاسخ من آن است که این دولت است که با سوءاستفاده از قانون آن را بی اعتبار می کند، مایه تحقیر آن می شود و باعث می شود که دیگر کسی توجهی به آن نداشته باشد. تجربه من در این مورد بسیار آموزنده است. دولت از قانون بهره جسته تا در زندگی شخصی ام، در حرفه ام و در فعالیت سیاسی ام مرا چندان آزار دهد که باعث شود قانون را عمیقاً حقیر شمارم.»^۱

برای سرپیچی از قوانین ناعادلانه آپارتاید، ماندلا به تجربه مهاتما گاندی در آفریقای جنوبی توجه دارد، و در بخشی از شرح حال خود در کتاب راه دشوار آزادی^۲، نظر خود را درباره عدم خشونت گاندی ابراز می دارد: «اعضای اجرایی کنگره ملی آفریقا (A.N.C.) و S.A.I.C در پورت الیزابت^۳ با هم ملاقات کردند و ۲۶ ژوئن، نخستین سالروز اعتراض را روز فعالیت مبارزاتی اعلام نمودند... همچنین برای دانستن اینکه آیا فعالیت باید بنا بر اصول عدم خشونت گاندی صورت پذیرد بحث و گفتگو شد: یعنی بنابر آنچه که مهاتما آن را ساتیاگراها می نامید، عدم خشونتی که می کوشد با تغییر عقیده به مقصود رسد. عده‌ای از عدم خشونت براساس کاملاً قوی دفاع کردند و آن را به لحاظ اخلاقی برتر از دیگر روش‌ها دانستند... گروهی نیز پیشنهاد کردند که این مسئله نه از نقطه نظر اصول، بلکه از دید تاکتیک و به کارگیری آن به عنوان روشی

1. Ibid, p. 45.

2. Long walk to freedom

3. Port Elizabeth

1. Nelson Mandela: L'Apartheid, op. cit., p. 96.

2. Jacques Derrida

3. Ibid, p. 29.

سیم^۱ حقوقدان زولویی تأسیس گردید، هدفش گردآوردن همه شاهان و رؤسای بود که ماندلا از آنها یاد می‌کند. بنابراین، کنگره ملی آفریقا از همان آغاز فعالیت، سیاست خود را چون فعالیتی خشونت‌پرهیزانه و اصلاح‌طلبانه مشخص نمود. با ورود جوانانی چون والتر سیسولو، اولیور تامبو و نلسون ماندلا به کانون کنگره ملی آفریقا در سالهای ۱۹۴۰ و ایجاد مجمع جوانان، این سازمان با راه‌انداختن اعتصابات و راه‌پیمایی‌ها و تحریم‌ها به مرحله‌ای اساسی‌تر برای مبارزه و فعالیت سیاسی گام می‌نهد. در سالهای ۱۹۵۰، زمانی که ماندلا ریاست ملی مجمع جوانان را برعهده داشت پیوسته بر عدم خشونت به عنوان تنها شیوه ماندگار برای مبارزه با یک دولت خشن تأکید می‌کرد. سخنان وی درباره «فعالیت مبارزاتی» سال ۱۹۲۵ مؤید این واقعیت است: «از اینکه طی شش ماه فعالیت، حتی یک مورد خشونت از جانب ما سر زده بی‌اندازه به خود می‌بالیم. نظم و انضباط مبارزین ما نمونه است.»^۲ از این گذشته، طی «فعالیت سوفیاتاون»^۳ در ۱۹۹۵، ماندلا و هوادارانش برخلاف نظر جوانان شهرک سیاه‌نشین، مقاومت خشونت‌پرهیزانه را توصیه می‌کردند. بدین‌سان، سال به سال و از شورش به شورش دیگر، ماندلا و سیاهان آفریقای جنوبی در برابر اقتدار پرتوریا به فعالیت‌های خشونت‌پرهیزانه و نافرمانی مدنی دست زدند. این فعالیت‌ها که طی آن قوانین به زیر سؤال برده می‌شدند، در فضایی آکنده از احترام به روح قوانین صورت می‌گرفت. ماندلا می‌نویسد: «ما در موقعیتی بودیم که یا باید وضعیت دائمی حقارت را می‌پذیرفتیم و یا آشکارا دولت را به مبارزه می‌طلبیدیم. ما برآن شدید تا آشکارا دولت را به مبارزه بطلبیم. ما فعالیت خود را با نقض قانون بدون توسل به خشونت آغاز کردیم.»^۴

بنا بر موقعیت‌ها بررسی شود... عقیده من نیز چنین بود، زیرا من عدم خشونت گاندی را نه یک اصل تخطی‌ناپذیر، بلکه تاکتیکی می‌دانم که بنا بر ضرورت موقعیت می‌توان آن را به کار گرفت. زیرا اصول به اندازه تاکتیک مورد استفاده اهمیت ندارد، حتی اگر، بنا بر عقیده خود گاندی، به شکست بیانجامد. من خواستار اعتراضی خشونت‌پرهیزانه شدم، به حدی که مؤثر باشد.»^۱

مسلماً ماندلا تنها عضو اجرایی کنگره ملی آفریقا نیست که بر عدم خشونت به شیوه گاندی تأکید می‌کند، اما شاید نخستین کسی باشد که می‌کوشد میان اندیشه گاندی و سنت کنگره ملی آفریقا همزیستی واقعی برقرار کند. این شیوه گنجاندن گاندی در بطن سنت سیاهان آفریقای جنوبی نمایانگر آن است که چرا هزاران سیاه‌پوست آفریقای جنوبی با ماندلا توافق و تفاهم کامل دارند. بنابراین، برای ماندلا بازگشت به دوران خوش گذشته مطرح است، زمان پیش از ورود سفیدپوستان و استقرار آپارتاید که در آفریقای جنوبی صلح و آرامش برقرار بود. ماندلا تصویری آرام و باصفا از این دوره به دست می‌دهد و اظهار می‌دارد: «سالهای پیش، وقتی جوانی از روستای ترانسکای^۲ بوم، از پیران قبیله حکایاتی از دوران خوش گذشته می‌شنیدم، از پیش از ورود انسان سفیدپوست. در آن زمان، مردم ما تحت فرماندهی دموکراتیک شاهان و رؤسای قبایل در صلح و آرامش به سر می‌بردند و آزادانه و بی‌هراس، بدون هیچ محدودیتی از یک سوی کشور به سوی دیگر می‌رفتند. در آن زمان، زمین از آن ما بود... حال سوگند می‌خورم که از میان تمام گنجینه‌هایی که در زندگی می‌توان بداند دست یافت، من خدمت به مردم و سهم کوچک خود در پیکار برای آزادی را برمی‌گزینم.»^۳ کنگره ملی آفریقا که در ژانویه ۱۹۱۲ در بلوم فونتن^۴ به دست دکتر

1. Dr. Seme

2. N. Mandela: *Long Walk to Freedom*, op. cit., p. 129.

3. Sophiatown

4. N. Mandela: *L'Apartheid*, op. cit., p. 58.1. N. Mandela: *Long Walk to Freedom*, Little, Brown and Co., London, 1994, p. 119.

2. Transkei

3. Nelson Mandela: *L'Apartheid*, op. cit., p. 31.

4. Bloom fontien

ماندلا که خود قانون‌دان بود، همچنان در وضعیتی دشوار به حرفه وکالت پرداخت. ماندلا در تمام سالهای فعالیت حقوقی، مورد تحقیر و اهانت قرار گرفت و برای تأسیس دفتر وکالت در شهر به وی مجوز رسمی داده نشد. می‌گوید: «از همان آغاز حرفه وکالت، به خاطر رنگ پوستم، و نیز به دلیل تعلق و جانبداری‌ام از کنگره ملی آفریقا با مشکلات فراوان روبه‌رو بودم. از جمله آنکه دریافت طبق قانون نواحی شهری، برخلاف یک وکیل سفیدپوست نمی‌توانم بدون اخذ مجوز رسمی از سوی وزارتخانه دفتر کاری در شهر تأسیس کنم. من این مجوز را درخواست کردم، اما هرگز با آن موافقت نشد. پس از پیگیری، با موافقت قانون نواحی شهری، اجازه موقت به من داده شد. اما پس از انقضای آن دیگر تجدید نشد. مقامات دولتی اصرار ورزیدند که شریک من اولیور تامبو و من شهر را ترک کنیم تا در «محلی» برای آفریقاییان، هزار فرسنگ دورتر فعالیت کنیم، جایی که موکلین ما نمی‌توانستند در ساعات اداری رجوع کنند. بدین ترتیب از ما خواسته می‌شد که به دوستان خود خدمت نکنیم و فعالیت حرفه‌ای خود را که به خاطر آن سالها تحصیل کرده بودیم رها کنیم. هیچ وکیلی که شایسته این نام باشد چنین چیزی را نمی‌پذیرفت. در نتیجه، ما سالها در شهر به‌طور غیرقانونی به کار پرداختیم... این خود به‌نوعی رد قانون بود. ما به این نکته واقف بودیم، اما این قانون برخلاف میل ما به ما تحمیل شده بود، و ما یا باید قانون را اطاعت می‌کردیم یا وجدانمان را.»^۱

این دفاعیه ماندلا بیانگر نکته اصلی است. نمایانگر آن است که در نبرد آفریقای جنوبی، او در کجا قرار دارد و چگونه وظیفه‌اش را درمی‌یابد. او اصطلاح «اطاعت از وجدان» را به کار می‌برد. نافرمانی از قانون برای اطاعت از وجدان، اندیشه‌ای است که هنری دیوید تورو در رساله در باب

۱. cité in Jean Guiloineau: *Nelson Mandela*, Plon Paris, 1990, p.p. 193-194.

نافرمانی مدنی^۱ به تشریح آن می‌پردازد و گاندی آن را بررسی کرده، در ۱۹۰۹ می‌نویسد: «اینکه من از قانون تبعیت نمی‌کنم و برای نقض آن مجازات می‌شوم، توان روحم را می‌فرسایم که مستلزم فداکردن خویش است.»^۲ و مارتین لوترکینگ اظهار می‌دارد: «هر انسانی که قانونی را که با وجدانش تناقض دارد نقض کند و خود داوطلبانه بپذیرد که تاوان عملش را با رفتن به زندان بپردازد به قصد اینکه جامعه را از ناعادلانه بودن قانون آگاه کند، بیشترین حرمت را برای قانون قائل شده است.»^۳

بی‌شک ماندلا افکار و اعمال گاندی و مارتین لوترکینگ را بررسی کرده و درباره آنها اندیشیده است، اما او این تفکرات را به تجربیات خود از آفریقای جنوبی می‌افزاید. بدین ترتیب هنگامی که در اوت ۱۹۸۰ اولیور تامبو، او را برای دریافت جایزه نهرو در دهلی معرفی می‌کند، ماندلا به شباهتهای نوشته‌هایش در زندان با گاندی اشاره می‌کند: «مهاثما گاندی تأثیری شگرف بر تاریخ مردم هند و آفریقای جنوبی برجای گذاشته است. در واقع، مهاثما در خاک آفریقای جنوبی فلسفه ساتیاگراها را کشف کرد و پذیرفت.»^۴ همچنین هنگام سخنرانی در کنگره آمریکا در ژوئن ۱۹۹۰، در جمع کسانی که برای حقوق مدنی در ایالات متحده مبارزه کرده‌اند، از مارتین لوترکینگ نام می‌برد. «نمی‌توانیم بدون تمجید، سخنان سِجرنر تروث^۵، فردریک داگلاس^۶، و.ا.ب. دو بوآ^۷، مارکوس گاروی^۸، مارتین لوترکینگ و بسیاری

1. *Essay on Civil Disobedience*

2. Cité in H. A. Jack: *The Gandhi reader*, New York Grove Press, New York, 1961, p. 112.

3. M.L.King: «Meet the Press» 65/03/28, cité in Serge Molla: *Les idées noires de Martin Luther King* Labor et fides, Genève, 1992, p.p. 143-144.

4. Cité in Mary Benson: *Nelson Mandela*, Penguin Books London, 1986, p. 190.

5. Sojourner Truth

6. Frederick Douglass

7. W. E. B. du Bois

8. Marcus Garvey

۱۹۹۳ ابراد نمود خاطرنشان کرد: «مبارزه مشترک ما برای پایان بخشیدن به جنایات آپارتاید علیه بشریت و برای تبدیل آفریقای جنوبی به یک کشور متحد، دموکراتیک، غیرنژادپرستانه و به دور از تبعیض جنسی به نقطه‌ای سرنوشت‌ساز رسیده است.»^۱

این دموکراسی که ماندلا معمار اصلی آن است براساس نظریه رواداری بنا شده است. برای ماندلا که حقوق‌دان و انسانی روادار است، نکته اصلی احترام به دیگری در فردیت جایگزین ناپذیر اوست. به همین دلیل، ماندلا در سخنرانی‌های رسمی و کنفرانس‌های عمومی خود پس از سال ۱۹۹۰، بر اندیشه «رواداری» بسیار تأکید می‌کند. مواردی را شاهد بر این مدعا ذکر می‌کنیم:

«کنگره ملی آفریقا در فرصت‌های گوناگون بر اهمیت رواداری تأکید کرده است.»^۲

«ما آموخته‌ایم که بقای کشور ما بستگی به این دارد که از دید عشق راستین و احترام به همه افراد ملت و تمامی بشریت فعالیت کنیم.»^۳

«ما برای یکدیگر، برای آداب و رسوممان، برای رنگ پوست متفاوتمان و برای ادیان گوناگونمان به فرهنگ ملی مبتنی بر احترام نیازمندیم.»^۴

«ما، به منزله کنگره ملی آفریقا، به ایفای نقش خود ادامه می‌دهیم و فرهنگ سیاسی را می‌سازیم که شالوده آن رواداری سیاسی باشد.»^۵

بنابراین، ماندلا فقط یک سیاستمدار نیست. او انسانی اخلاق‌گراست. از این نظر، می‌توان گفت که اندیشه رواداری پیوسته در مبارزات گذشته و حال او موجود است. مسلماً این اندیشه رواداری نزد ماندلا همواره رودررو با

دیگر را بشنویم و در راهی که آنان قدم برداشته اند گام برداریم.»^۱

در ۱۹۶۱، پس از منع فعالیت کنگره ملی آفریقا و کشتار جمعی شارپویل^۲، ماندلا تصمیم گرفت زوین ملت^۳ را تأسیس کند و در برابر آپارتاید مرحله‌ای بالاتر از مقاومت را انتخاب کند. جزوه‌هایی که در شهرک‌های سیاهان آفریقای جنوبی توزیع گردید، هدف این سازمان را تشریح می‌کرد. «ما همواره فکر می‌کردیم که می‌توانیم بدون ریختن خون و بدون جنگ داخلی به آزادی دست یابیم. ما همواره چنین فکر می‌کنیم... گاه در حیات یک ملت زمانی فرا می‌رسد که تنها یکی از دو راه را باید برگزید: اطاعت یا مبارزه. اکنون در آفریقای جنوبی این زمان فرا رسیده است. ما دیگر اطاعت نمی‌کنیم و راهی نداریم جز آن‌که با تمامی امکاناتی که در اختیار داریم از مردمان، آینده‌مان و آزادی‌مان دفاع کنیم.»^۴ ماندلا به خوبی می‌داند که این خشونت نباید به زیان حیات انسانها باشد، بلکه به ایفای مادی مدنظر است. ماندلا می‌نویسد «استراتژی ما هجوم به تأسیسات نظامی، نیروگاه‌های برق، خطوط تلفن و شبکه‌های حمل‌ونقل بود... زیرا لطمه‌ای به زندگی انسانها نمی‌زد و بهترین امید را برای سازش میان نژادها در آینده فراهم می‌آورد.»^۵

بنابراین، در مورد ماندلا، نوعی پیوستگی میان هدف و وسیله وجود دارد. زیرا وسیله خود به راستی نمایانگر هدفی است که دنبال می‌شود. بدین سان راههای تاکتیکی در دل هدفی که مدنظر است جای می‌گیرد و این هدف اساساً الهی است. از نظر ماندلا هدف وسیله را توجیه نمی‌کند. نمی‌تواند چنین باشد، زیرا هدف از قبل در وسیله نهفته است. در هر اقدامی که ماندلا در نظر می‌گرفت، فکر اولیه «آشتی» هویدا بود. او در نطقی که در ۱۰ ژوئیه

1. Nelson Mandela: *Mandela Speaks*, op. cit., p. 263.

2. Nelson Mandela: «Press conference in Cape Town 4 Mai 1990» in *Selected Speeches after his Release*, Kriptown Books, London, 1990, p. 46.

3. *Ibid*, p. 70.

4. *Ibid*, p. 97.

5. *Ibid*, p. 83.

1. Nelson Mandela: *Nelson Mandela Speaks*, op. cit. p. 42.

2. Sharpeville

3. Vmkhonto we sizwe

4. Cité in Jean Guiloineau: *Nelson Mandela*, op. cit., p. 221.

5. N. Mandela: *Long Walk to Freedom*, op. cit., p. 272.

واقعیت دنیای ما قرار دارد. حتی با این واقعیت در تقابل قرار می‌گیرد تا موقعیت‌هایی را بیافریند که به گفتگو بیانجامد. برد و باخت برای ماندلا و آفریقای جنوبی، و نیز برای آینده جهان ما حیاتی است، زیرا به گفته ماندلا: «همه ما در تابستانی یکسان گرم و در زمستانی یکسان سردمان می‌شود و شناخت این بشریت مشترک است که می‌تواند ما را به عنوان یک ملت به هم پیوند دهد.»^۱

دزموند توتو امید و آشتی

«انسانیت من وابسته به انسانیت توست، زیرا ما فقط با هم می‌توانیم انسان باشیم.»

دزموند توتو^۱

در میان خادمین کلیسا که در عصر ما به لحاظ فعالیت در راه صلح و عدالت چهره‌ای بارز دارند، دزموند توتو جایگاهی ویژه دارد و چون هم‌مسلمان خود انسانی است که زندگی او دین اوست. دین به او شهادت و نیروی لازم را داده است تا با اعمال بد و ننگین آپارتاید مبارزه کند. اسقف توتو که هر روز از چشمه انجیل و در عشق به بشریت نیرو می‌گیرد، در سال‌های ۱۹۸۰ رهبری نبرد برای عدالت در آفریقای جنوبی را عهده‌دار می‌شود و راهی به سوی آشتی را در این کشور می‌گشاید. در سال ۱۹۸۴، جایزه صلح نوبل به دزموند توتو داده شد. از نظر توتو، این جایزه نشانه‌ای از خداست. هنگام دریافت نوبل می‌گوید: «این جایزه بیش از هر چیز دیگر به من به گونه‌ای رسا می‌گوید که جهان ما جهان خداست و او این جهان را از نظر دور نمی‌دارد.» توتو سخنانش را با این کلام به پایان می‌برد: «وقتی خدا با ماست، دیگر چه کسی

1. Ibid, p. 84.

1. Desmond Tutu

می تواند بر ضد ما باشد؟^۱

با اظهار این مطلب، توتو بر یکی از مضامین اساسی خداشناختی سیاهان صحنه می گذارد، یعنی بر آزادی ستمدیدگان، که این مضمون در تمام مدت زندگی وی به روشنی ابراز می شود. به عبارت دیگر، به نظر توتو هر جا در جهان ستمدیدگان باشند، خدا لزوماً حامی آنهاست. زیرا به گفته توتو خدای ما «یک خدای بی طرف نیست. او همواره جانب بردگان، ستمدیدگان و قربانیان را می گیرد، و امروز نیز، چنین است. او در کنار تهیدستان، گرسنگان، ستمدیدگان و قربانیان بی عدالتی است.»^۲ اما اگر خدا با ستمدیدگان و تهیدستان است، پس باید او را در میان آنان جست. یعنی کسی که می خواهد خدا را بیابد، باید به ستمدیدگان نزدیک شود. توتو می نویسد: «ما از خود می پرسیم عیسای امروز را کجا باید یافت؟ اگر می خواهیم او را در آفریقای جنوبی امروز بیابیم، باید در میان کسانی باشیم که او را می جویند، نه در میان دلفریبان و خوب رویان، یا توانگران و ممتازان، بلکه در میان آنان که برای صحبت، کسی را جز او ندارند.»^۳

بنابراین، توتو، صرفاً خداوند را وجود برین نمی بیند. زیرا به عقیده توتو، علاوه بر آنکه خدا دارای ذات برین است، وجودی فطری است که می تواند نگران مشکلات روزانه کسانی باشد که رنج می برند. توتو خاطرنشان می کند: «آنجا که بی عدالتی، بهره کشی و ستم است، انجیل و خدای انجیل به مخالفت برمی خیزند. خدای ما، برخلاف خدایان کفار، خدایی نیست که نظم مقرر را تقدیس کند. او خدای شگفتی هاست که قدرتمندان و بی عدالتی را نابود می کند تا فرمانروایی اش را مستقر سازد. ما

۱. Naomi Tutu: *The word of Desmond Tutu*, Netmarket Press, 1989, p. 93-94.

۲. Desmond Tutu: *Hope and Suffering* cité in Shirley de Bouley: *Desmond Tutu*, Centurion, Paris, 1989, p. 113.

۳. Cité in Hendrik J.C. Pieterse: *Desmond Tutu's Message*, Deutcher Studien Verlag, Weinheim, 1955, p. 88.

این را در تاریخ قوم یهود می بینیم.»^۱

بنابراین، به عقیده توتو، خدا در سرگذشت انسان ها تأثیر مستقیم دارد. در حقیقت از نظر او، زندگی مسیح پیش روی ماست در تأیید این امر: «آری، عیسی آمده است تا اعلام نماید که خدا تماشاگری بی طرف نیست. او جانب ستمدیدگان، تهیدستان و استثمارشدگان را می گیرد، نه بدان سبب که آنان مقدس تر از ستمگرانند...»^۲ این گونه از نظر توتو، مصیبت مسیح رویدادی تاریخی است که بیانگر اراده خداوند است بر آنکه انسانها از ظلم و ستم رهایی یابند. نکته ای است در خور توجه که به اعتقاد توتو، این الگوی انجیلی بر موقعیت آفریقای جنوبی منطبق است. از این نظر، هدف کلیسا جز این نمی تواند باشد که با ستمگران مقابله کند. به گفته توتو: «در آفریقای جنوبی، کلیسا باید کلیسایی پیامبرگونه باشد که «کلام خدا» را با صدای بلند فریاد کند. باید علیه ظلم و خشونت، علیه بهره کشی و ستم، علیه هر آنچه که فرزندان خدا را خوار می کند و آنها را کمتر از آنچه خواست خدا بوده بشمارد سخن بگوید.»^۳ به عبارت دیگر به عقیده توتو، اطاعت از مشیت الهی و قوانین خدا شیوه ای است برای مقابله با قوانین تحمیلی آپارتاید. زیرا آپارتاید اندیشه الهی آشتی میان انسان ها را رد می کند و برتری وراثت شناختی سفیدپوستان را پیش می کشد. توتو می نویسد: «آپارتاید به عمد با این اقدام اساسی مسیح مخالفت می ورزد و اعلام می کند که ما برای جدایی، تفرقه، کینه و بیگانگی که ثمره های گناه اند آفریده شده ایم. از همین رو آپارتاید عاری از مسیحیت و کتاب مقدس است، زیرا نظامی است که، نه یک امر جانبی، بلکه حقیقت

1. Desmond Tutu: *Hope and Suffering*, Skotaville Publishers, Johannesburg, 1983, p. 141.

2. cité par Bongamjab Goba: «A Theological Tribute to Archbishop Tutu» in *Hammering Swords in Ploughshares Africa* World Press; New Jersey, 1987, p. 65.

3. Ibid, p. 67.

به عقیده توتو، برای آنکه دوست داشتن را بیاموزیم باید نحوه نگرشمان را تغییر دهیم. این گونه می آموزیم که با هم زندگی کنیم و به هدفی مشترک که همان آشتی است بیاندیشیم.

آشتی درنمایه ای است که اغلب در نظریه الهی آزادی تکرار می شود. توتو هرگونه آزادی بدون آشتی را رد می کند. با این حال، آشتی بدون بخشش امکان پذیر نیست. توتو می نویسد: «انجیل عیسی ما را به بخشایشی بی حد و حصر فرامی خواند... این به منزله شرکت در سرنوشت الهی برای رستگاری است.»^۱ از این رو بخشیدن و بخشوده شدن برای ستمدیدگان و ستمگران بهترین راه برای رسیدن به آشتی همگانی است. بنابراین، توتو آزادی چند قومی و چندنژادی را مدنظر دارد. از نظر او، آزادی سیاهپوستان به آزادی سفیدپوستان ربط دارد. زیرا برای آنکه سفیدپوستان از شر آپارتاید رهایی یابند، لزوماً سیاهان باید به آزادی دست یابند. توتو می گوید: «ما متعهدیم که سیاهان را آزادی بخشیم، زیرا متعهدیم که سفیدپوستان را نیز آزاد سازیم. تا زمانی که سیاهان آزاد نباشند، شما نیز آزاد نخواهید بود.»^۲ و می افزاید: «ما، سفید و سیاه، تنها با هم می توانیم به زندگی ادامه دهیم. ما، سفید و سیاه، تنها با هم می توانیم انسان باشیم.»^۳

بنابراین، از نظر توتو، انسانیت بدون آشتی وجود ندارد. اما برای آنکه آشتی برقرار باشد، باید بخواهیم که با هم زندگی کنیم. اساس فلسفی - الهی اندیشه عدم خشونت نزد دزموند توتو در همین واقعیت نهفته است. توتو به ما می گوید که خشونت کرداری شر است، زیرا آشتی را برهم می زند و زندگی مشترک را به مخاطره می افکند. بنابراین باید به مقابله با خشونت

اصلی در اعتقاد مسیحیت را انکار می کند.^۱ بنابراین، پیداست که به عقیده توتو برای مخالفت با آپارتاید، باید به تعالیم مسیح پای بند بود. کلیسا تنها زمانی می تواند پیشگام باشد که ندای امید، عشق و آشتی سردهد. به نظر توتو، این تنها راه است، زیرا «همه ما آفریدگان یک خداییم، یک مسیح ما را رستگاری می دهد و یک روح الهی ما را می سازد [از این رو] ما یکی هستیم. بقای انسان سفید منوط به بقای سیاه است و به عکس؛ و این بقا شامل انسان های رنگین پوست می شود.»^۲

بدین سان توتو از مطالعه آثار مارتن لوتر کینگ (این بار از دید کلیسای انگلستان) مفهوم عشق را در مرکز خداشناسی سیاهان قرار می دهد. بنابراین، نیاز به عشق نزد توتو ضرورتی است هستی شناسانه. این نکته را با مثالی نیمه دیکارتی بیان می کند: «مرا دوست دارد، پس من هستم.»^۳ از نظر توتو، بودن یعنی محبوب خدا بودن، زیرا خدا با عشق انسان را آفرید. بنابراین، انسان نیز در مقابل باید خدا را دوست داشته باشد تا شکر آفرینش به جای آورد. اما عشق به خدا بدون عشق به هموع میسر نیست. از نظر توتو، این امر قطعیت دارد. می گوید: «عشق به خدا، به عشق به هموع باز می گردد. این دو یا در کنار همند یا هردو نادرستند.»^۴ و می افزاید: «عشق مسئولیت من و هموع مرا آشکار می کند. زمانی که شما با مهر به کسی می نگرید، واقعیتی را می بینید متفاوت تا وقتی کسی بی عشق، با کینه یا حتی بی تفاوت به همان شخص می نگرد.»^۵ پس

1. Ibid, p. 51.

2. Desmond Tutu: «Discours daté de Janvier 1976», in Shriely de Boulay: Desmond Tutu op. cit., p. 138.

3. Desmond Tutu: «lettre à sa soeur Pauline datée du 30 Janvier 1980», in Shirley de Boulay: Desmond Tutu, op. cit., p. 190.

4. Desmond Tutu: Hope and Suffering op. cit., p. 110.

5. Ibid, p. 102.

1. Desmond Tutu: «The Theology of Liberation in South Africa», in Dwight N. Hopkins: Black Theology, U.S.A. and South Africa, Orbis Books, New York, 1989, p. 140.

2. Desmond Tutu: Hope and Suffering op. cit., p. 44.

3. N. Tutu: The Words of Desmond Tutu, op. cit., p. 70.

آزادتر و عادل‌تر است که در آن به همه انسانها ارج نهند، همه به چیزهای خوب زندگی به یکسان دسترسی داشته باشند و برای زندگی، کارکردن و آموختن از امکانات برابر برخوردار شوند... سرزمین آفریقای جنوبی تقسیم‌نشده‌ای است، ملیت از آن همگان است، و تمام حقوق و امتیازات مربوط به این ملیت به تمام ساکنان آن تعلق دارد.^۱

بنابراین، دزموند توتو به امکانات بشر برای ایجاد جامعه‌ای بهتر اعتماد دارد. از این رو، مفهوم امید را ارج می‌نهد و آن را به مفاهیم عشق و عدالت پیوند می‌دهد. این امید بر مبنای اعتقاد درونی اوست به اینکه همه چیز در دست خداست و از او معنا می‌پذیرد. از نشانه‌های ظریفی که در ایمان نهفته است این امید بال و پر می‌گیرد. به قول او: «در باغ خدا، همه‌گونه گلی یافت می‌شود. گل‌ها گوناگونند و خدا در آفرینش رنگهای گوناگون اشتباه نکرده است. این گونه است که رنگین‌کمان پدیدار می‌شود. رنگین‌کمان برای آن رنگین‌کمان است که از رنگ‌های گوناگون تشکیل شده است. اگر تنها یک رنگ داشت، دیگر رنگین‌کمان نبود... ما مردم رنگین‌کمان خدا هستیم.»^۲

بنابراین، توتو با ماندلا موافق است که می‌گوید برای دموکراسی چندنژادی در آفریقای جنوبی باید تلاش کرد. خواست اصلی او، همچون همیشه، آن است که شاهد برقراری آشتی همگانی باشد. پس باید از کینه و خشونت دوری جست. زیرا این عوامل نمی‌گذارند که ما آینده را بسازیم. می‌گوید: «ما باید برای تشکیل آفریقای جنوبی جدید، جامعه‌ای غیرنژادی واقعاً دموکراتیک و عادل که از راههای مسالمت‌آمیز شکل گرفته باشد تلاش کنیم. ما به عنوان شورا باید، از همه اشکال خشونت بیزار باشیم.»^۳ این گفته نشان می‌دهد که توتو در کجا قرار دارد و چگونه وظیفه‌اش را

پرداخت، اما از راههای خشونت‌پرهیزانه. به عقیده توتو، آپارتاید شکلی از خشونت است، زیرا انسان‌ها را تنزل می‌دهد، آپارتاید ایدئولوژی است ضد مسیحی. توتو می‌گوید: «اگر مسیحیت را جدی بگیرید، دیگر نمی‌توانید از آپارتاید دفاع کنید، زیرا مسیحیت و آپارتاید کاملاً با هم ناسازگارند. این همان چیزی است که کلیسای ما و نیز دیگران می‌گویند، که آپارتاید را الحاد به شمار می‌آورند.»^۱ پس باید میان آپارتاید و مسیحیت یکی را برگزید. در اینجا توتو الگوی انجیلی را در تضاد با ساختار بدخواهانه آپارتاید قرار می‌دهد. از نظر او، آنچه باید در برابرش مقاومت کرد، نیروی شر است که در قوانین آپارتاید نهفته است. بنابراین برای توتو نابودکردن مدافعان آپارتاید مطرح نیست، بلکه باید با قوانینی که مدافعان آپارتاید در پشت آن پنهان می‌شوند مبارزه کرد. این نکته مهم نمایانگر خوش‌بینی انسان‌شناسانه دزموند توتو و بیانگر ماهیت خشونت‌پرهیزانه بسیاری از سخنرانی‌ها و نوشته‌های اوست. بدیهی است که توتو انسان را از کردارش می‌شناسد. او به سبب درک انجیلی گناه (sato here) قادر به این تشخیص و تمایز است. بنابراین، از نظر وی، مهم آن است که عامل بدی را با بدی که در نهاد اوست اشتباه نگیریم. تنها به یک دلیل: خدا سفیدپوست را به اندازه سیاه‌پوست دوست دارد، اما از گناه بیزار است. در نتیجه، سیاه‌پوست باید با نظام منحطی که سفیدپوست پایه می‌ریزد و از آن حمایت می‌کند به شدت مبارزه کند. ولی در عین حال باید هرگونه کینه و خشونت نسبت به سفیدپوست را از خود دور سازد. این‌گونه، از نظر توتو، انتخاب عدم خشونت بیش از تمایلی ساده است. این عمل یک رسالت است. توتو در ابرازنظرهای خود دلایل انتخاب عدم خشونت را شرح می‌دهد. به عنوان مثال، می‌نویسد: «جنبش آگاهی سیاه به رغم هرآنچه که ممکن است کشنده باشید، جنبش دشمنی با سفیدپوستان نیست.»^۲ و در تأیید این نکته می‌افزاید: «اساساً، فعالیت و آرزوی من برای تحقق یک آفریقای جنوبی

1. cité in Shirley de Boulay: *Desmond Tutu*, op. cit., p. 306.

2. cité in Hendrik J.C. Pietrese: *Desmond Tutu's Message*, op. cit., p. 92.

3. Desmond Tutu: *Hope and Suffering*, op. cit., p. 143.

1. *Ibid*, p. 28.

2. *Ibid*, p. 86.

معنای واقعی انسان باشیم، تنها راه آن است که، سفید یا سیاه، با هم باشیم.^۱ این گفته سراسقف توتو، اندیشه الهی وی در مورد عدم خشونت را اهمیت و اعتبار می بخشد. ثمره فعالیت وی، زوال آپارتاید و انتخاب ماندلا به عنوان نخستین رئیس جمهور سیاه پوست آفریقای جنوبی بود. با این حال، راه او همچنان ادامه دارد و ردپای او همواره ماندنی است.

در یافته است. به عقیده او کلیسا و جامعه به برقراری روابط جدی فرا خوانده شده اند. به عبارت دیگر، توتو این امر را نمی پذیرد که جای دیندار در کلیسا و سیاست در دولت است. از نظر او، رسالت کلیسا روشن است. کلیسا باید عامل دگرگونی باشد. باید لزوماً در امور سیاست دخالت کند. «اگر بگویم که سیاست ربطی به دین ندارد، مثل آن است که بگویم بخش مهمی از زندگی بشر تابع حکم خداوند نیست.»^۱ به عبارت دیگر توتو نمی تواند بپذیرد که کلیسا به عنوان یک نهاد فقط باید به آخرت بپردازد. او به عکس می اندیشد که کلیسا باید توجهش را تا حد زیادی به این دنیا معطوف کند. به عقیده او، کلیسا در مورد موضع گیری در زمینه ملموس سیاست نباید تردید به خود راه دهد. بلکه باید به نوعی وجدان جامعه باشد. توتو با ذکر این مطلب می کوشد روح اناجیل را باز یابد. می گوید: «ما باید مطالب روشن کتاب مقدس را بررسی کنیم تا ببینیم کتاب مقدس درباره آزادی چه می گوید. آیا می گوید که تنها رستگاری فرد به خدا مربوط می شود و او به رهایی از جنبه اجتماعی-سیاسی و چارچوب اقتصادی که افراد با آن درگیرند هیچ گونه توجهی ندارد؟ آیا می گوید که جهان به لحاظ مذهبی و اخلاقی بی طرف است... و آنچه در بازار، در دادگاه و در مجلس و غیره می گذرد. هیچ مفهوم مذهبی خاصی ندارد؟...»^۲

به عقیده توتو، واقعیت اجتماعی چنان بی رحم و ضد بشر است که روحانیون مسیحیت نباید ساکت بمانند. علاوه بر این، ایمان به خداست که کلیسا را واهی دارد در کنار ستمدیدگان باشد. بنابراین کلیسا باید در تدارک دگرگونی واقعی جامعه باشد. اما این امر میسر نیست مگر در پی اقدامی خشونت پرهیزانه. در این ابعاد، توتو وظیفه خود می داند یادآور شود که مهم دوام زندگی نیست، بلکه دوام زندگی مشترک است. و می گوید: «برای آنکه به

1. N. Tutu: *The Words of Desmond Tutu*, op. cit., p. 27.

2. Desmond Tutu: *Hope and Suffering*, op. cit., p. 68.

1. N. Tutu: *The Words of Desmond Tutu*, op. cit., p. 74.

می‌شود. با آنکه دالایی - لاما نیز عملاً مانند آنها سیاستمدار است، علاوه بر آن رهبر روحانی میلیون‌ها تبتی است که او را برتر از بشر و کامل‌تر از دیگران می‌دانند.

تنزین گیاتسو در ششم ژوئیه ۱۹۳۵ در دهکده تاکستر^۱ واقع در استان آمدو^۲ در شمال شرقی تبت با نام لاما توندوپ^۳ چشم به دنیا گشود. در دوسالگی هیئتی به نمایندگی از سوی مجمع ملی لهاسا وی را تجسم بودای مهربانی بی‌پایان شناخت. در پنج‌سالگی به تخت نشست و از آن زمان «کوندون»^۴ یا «حضور» نامیده شد. در دوره اشغال تبت به دست چینیان، دالایی - لاما در مقام فردی روحانی و نیز سیاستمدار در درم سله^۵ در شمال هند به سر می‌برد. مردی است با ردایی به رنگ‌های زعفرانی و عنابی، با چهره‌ای بشاش و خنده‌ای کودکانه. با آنکه مظهر خدا نموده شده، انسانی فروتن است و می‌گوید: «می‌دانید که بودا یک انسان بود و من خدا نیستم. دالایی - لاما وجود ندارد. عنوانی ساختگی است، اما اگر روزی به دست چینیان از میان برود، شاید پایان کار تبت باشد. به هر حال اگر مردم من بخواهند که رهبرشان باشم، من یک رهبرم. وقتی در رؤیاهایم با مسئله‌ای روبه‌رو می‌شوم، همواره به یاد می‌آورم که من یک راهبم و هرگز نه دالایی - لاما هستم و نه یک خدا...»^۶ عالیجناب دالایی - لاما این سخنان را در گفتگو با ویجای کرانتی^۷ به زبان می‌آورد و می‌افزاید: «فکر می‌کنم که در حالت ناخودآگاهم، احساس راهب بودنم بسیار قوی است. حتی در رؤیاهایم خود را یک راهب می‌یابم و نه یک دالایی - لاما که در رأس مردم تبت قرار

دالایی - لاما

حضور و عدم خشونت

«ما به ایجاد مسئولیتی همگانی نسبت به یکدیگر و نسبت به سیاره‌ای که در آن زندگی می‌کنیم نیازمندیم، مسئولیتی که براساس پاک‌دلی و وجدان استوار باشد.»

عالیجناب دالایی - لاما

تنزین گیاتسو^۱، چهاردهمین دالایی - لاما که تجلی آوالوکیتشوارا^۲ (آنکه به پایین می‌نگرد) به شمار می‌رود. بودیستوه^۳ بزرگ مهربانی، چون همه شخصیت‌های نامی موضوع رساله‌ها و زندگینامه‌نویسی متعدد قرار گرفته است. نویسندگان زندگینامه او، دالائی - لاما را قدیسی پیامبرگونه، سیاستمدار و الامقام‌ترین شخصیت دین بودایی معرفی کرده‌اند. اما به ندرت متفکر عدم خشونت به شمار می‌آورند. شاید همه این عناوین در حال تغییر باشند، زیرا در پایان قرن حاضر، جهان در شخصیت دالایی - لاما میراث راستین مهاتما گاندی را می‌یابد. در واقع، پس از مرگ گاندی در ژانویه ۱۹۴۸، کسی تا بدین حد بر اندیشه کنونی عدم خشونت تأثیر نگذاشته است. اندیشه‌ای که از سوی کسانی چون مارتین لوتر کینگ، نلسون ماندلا یا دزموند توتو بیان

1. Takster
2. Amdo
3. Lhama Thondup
4. Kundun
5. Dharam Sala
6. Claudine Vernier-Palliez et Benjamin Auger: *Le Dalai-Lama (La Présence et l'Exil)*, éditions J.C.Lattés, Paris, 1990, p. 30.
7. Vijay Kranti

1. Tenzin Gyatso
2. Avalokiteshvara
3. bodhisattva

عمل سبب نزدیکی انسان‌ها و موجب صلح و تفاهم جهانی می‌شود. از این روست که می‌گویم مهربانی یک دین جهانی است که حتی خداشناسان و بی‌دینان بدان معتقدند.^۱

بنابراین، به عقیده دالایی-لاما، طبع روادار به‌سان رفتاری مثبت برای ایجاد روحیه مذهبی است. از این نظر، هر روحیه مذهبی باید رواداری را چون نشانه‌ای از عشق و همدردی نسبت به دیگران ارج نهد. تکلیف دینی به وجود آوردن افراد روادار و باتقواست. تنزین گیاتسو تصریح می‌کند که: به‌طور کلی، هدف هر دین، هر آیین یا هر درمه آن است که از پیروانش انسان‌های خوب بسازد. آدم خوب کسی است که پاکدل باشد. و برای آدم پاک‌دلی مهمترین امر عشق، همدردی، رواداری و بخشایش است.^۲

پیام دالایی-لاما بسیار روشن است: برای آنکه به دیگران نیک‌بودن را بیاموزیم، باید خود روادار و نیک باشیم. به عبارت دیگر، به عقیده او، رواداری موجب بیداری نیکی ذاتی می‌شود که در هر یک از ما نهفته است. این بدان معناست که همه انسان‌ها ذاتاً نیک‌اند، اما از فطرت واقعی خود بی‌خبرند. زیرا آن را زیر نقاب خشونت و کینه پنهان می‌کنند. باید به فطرت خود اعتماد کنیم که به ما می‌آموزد «در نهاد ما، نیکی و مهربانی بنیادی و بس توانا نهفته است... نیکی‌ای که در تمامی عالم گسترده شده است و روزی ما را به نیروانه رهنمون می‌سازد. اما این نیکی بس شکننده است، زیرا کشتن یک سگ می‌تواند نظام جهان را درهم ریزد. همچنین نیکی باید پنهان و در پرده باشد، بدون تکبر، خشونت و آزار، که نقاب‌هایی هستند که ما اغلب بر چهره داریم.»^۳

پس از نظر دالایی-لاما، رواداری شناخت دوافکتو-بالفعل دیگری است.

دارد.^۱ بنابراین، چنین می‌نماید که فروتنی نزد دالایی-لاما فضیلتی ذاتی است. بنابراین او نیز چون گاندی، یک «جستجوگر حقیقت» است؛ حقیقتی که او می‌جوید نه در فهرست اندیشه‌های بازگوشده یا نظریه‌های مجرد، بلکه در رفتارهای عینی ثبت شده است. پس برای شناخت حقیقت، باید به‌سان ناظری روشن‌بین گام برداشت که در میان انسانها زندگی می‌کند و در تنگدستی و مصائب آنان سهیم است. از نظر تنزین گیاتسو، عدم خشونت اساس این حقیقت‌جویی است. به عبارت دیگر، عدم خشونت تنها راهی است که به کشف حقیقت می‌انجامد. بنابراین به گفته دالایی-لاما، به‌عنوان قاعده اصلی رفتارمان باید رواداری پیشه کنیم. دالایی-لاما می‌نویسد: «برای همه ما عملی‌ترین و عاقلانه‌ترین کار آن است که دوستانه کنار هم بنشینیم و با احترام درباره موضوعات گفتگو کنیم. واقعیت به بیانی بس روشن به ما می‌گوید که باید گرد هم آییم تا بر وحدت هدف مشترکمان صحنه گذاریم و تجربیاتمان را مبادله کنیم.»^۲ بدیهی است که رواداری و عدم خشونت نزد دالایی-لاما، پیش از هر چیز رفتارهای ذهنی است. پس، مهربانی برای او فضیلتی اساسی است که در زمینه روابط میان افراد موجب رواداری می‌شود. او خاطرنشان می‌کند: «به عقیده من، مهربانی سرچشمه بزرگ خوشبختی است، [زیرا] دستیابی به خوشبختی از خلال خشم یا کینه ناممکن است.»^۳ اما او در منطق رواداری خود فراتر می‌رود و مهربانی را اساس دین جهانی می‌خواند: «نکته جالب در مورد مهربانی آن است که برای اعمال آن نیازی نیست که به معبد یا دیر رویم و یا در فلسفه غرق شویم... دارمه‌ی راستین آن است که به فکر دیگران باشیم، خودخواه نباشیم و غم دیگران را بخوریم. این

1. Vijay Kranit; *Dalai-Lama Speaks*, Centrasia Publishing group, New Delhi, 1990, p. 75.

2. His holiness the Dalai-Lama: *Essential Teachings*, Rupa & co. New Delhi, 1995, p. 15.

3. Vijay Kranti: *Dalai-Lama speaks*, op. cit., p. 119.

1. *Ibid*, p. 119.

2. *Ibid*, p. 177.

3. Sa sainteté le Dalai-Lama et J.C. Carrière: *La Force du Bouddhisme*, Robert Laffont Paris, 1994, p. 182.

مستلزم آن است که یک بار برای همیشه برای دفاع از راستی، فکر بدی کردن را از خود دور کنیم. در تضاد با این اندیشه، برخی از ادیان برآند تا خدای خود را به زور تحمیل کنند. در این مورد، موضع دالایی-لاما روشن و بی ابهام است: «آنکه می گوید خدای او تنها خداست مرتکب عملی خطرناک و زیانبار می شود، زیرا به هر طریقی می خواهد اعتقاد خود را بر دیگری تحمیل کند.»^۱ از نظر دالایی-لاما به طور کلی عشق به بشریت و زندگی است که هستی انسان را نقش می زند. زیرا در واقع عشق به خدا که جوهر ادیان است، شیوه ای است برای دستیابی به حقیقت زندگی که همان صلح و صفاست. از این رو، دالایی-لاما در گفتگو با اسقف اعظم کانتربوری اظهار می دارد: «اعتقادات گوناگون راههای گوناگونی هستند که به یک مقصد منتهی می شوند.»^۲ این بدان معناست که همه ادیان سهمی از حقیقت و سهمی از خطا دارند. اما به عقیده او، هرگونه رفتار مذهبی باید لزوماً با ضرورت «دموکراسی معنوی» تأیید شود. دالایی-لاما می نویسد: «دموکراسی معنوی دلیل بر همدلی همگانی است... شناخت این واقعیت است که هر موجود زنده ای تمایل به خوشبختی دارد و از حقی یکسان برای خوشبختی برخوردار است. دموکراسی معنوی براساس این واقعیت استوار است که نیازهای خودخواهانه فرد... هرگز بر نیازهای جمع برتری ندارد...»^۳ از همین رو، دالایی-لاما بر این عقیده است که هر دینی باید به اراده مردم سرنهد، وگرنه نمی تواند در دل مردم جای گیرد. دین بودا نباید مغایر با دموکراسی باشد. در همین راستاست که دالایی-لاما خواستار دموکراسی برای تبت است. وی می گوید: «ایده ما در مورد آینده تبت کاملاً روشن است. تبت باید از یک دموکراسی واقعی برخوردار باشد.»^۴ بنابراین به عقیده دالایی-لاما، برقراری

علاوه بر این تحکیم امری مأنوس و آشناست که همان نیکی بشری است. با این حال شناخت «قانونی» است که به هر انسانی توان اخلاقی آزادی و مسئولیت را می دهد. بنابراین هرگونه رفتار حاکی از بی تفاوتی را به عنوان ایده اصلی رواداری از بین می برد و رفتار مثبت نگرانی برای دیگری را به عنوان اساس سازگاری همگانی جایگزین می سازد. منظور دالایی-لاما از «دیگری»، هر عنصر زنده ای است که در این سازگاری همگانی سهمی است. از این روست که می گوید: «کشتن یک جانور به سازگاری همگانی لطمه می زند.»^۱

سازگاری همگانی که دالایی-لاما از آن سخن می گوید چکیده نظریه «وابستگی متقابل» است که به روایت از بودا در آواتامساکا سوتره^۲ آمده است. مفهوم آن به زبان ساده آن است که هر عنصری در عالم به دیگری وابسته است، زیرا هیچ چیز وجود مجزا ندارد. به عبارت دیگر، خود مجزا وجود ندارد. بنابراین انسان نیز چون دیگر انواع، جزئی از عالم است و باید با صلح و صفا و همدردی سازگاری خود را حفظ کند. تنزین گیاتسو براین نکته تأیید دارد که: «صفای روح و همدلی در زمره صفات ضروری است، بدون آن هر تلاش بی فایده است. این صفات هم ضروری اند و هم اجتناب ناپذیر. ما می توانیم همه صورتهای مذهب را رد کنیم، اما نمی توانیم صفای روح و همدلی را از خود جدا سازیم و بدور افکنیم.»^۳ این احساس صلح و صفا و همدلی در ماست، حتی اگر پنهان و پوشیده باشد. روح بشر دستخوش هراس و کینه است، اما این تشویش نیروی غالب نیست. برای رسیدن به حقیقت خود باید حقیقت دیگری را ارج نهمیم. پس این حقیقت جویی تنها براساس عدم خشونت می تواند استوار باشد. زیرا حقیقتی که دالایی-لاما در پی یافتن آن است تنها حقیقت روح نیست، بلکه حقیقت عمل نیز هست. بنابراین

1. Ibid, p. 25.

2. Cité in P.N. Chopia: *The Ocean of Wisdom*, Allied Publishers Private Limited. Ahmedabad, 1986, p. 79-80.

3. Ibid, p. 78.

4. Vijay Kranti: *Dalāi-Lama speaks*, op. cit., p. 90.

1. Ibid, p. 181.

2. *Avatamsaka Sutra*

3. Ibid, p. 104.

سخن می‌گوید: «به‌رغم برخی ظواهر، گمان می‌کنم که مفهوم ahimsa، مفهوم عدم خشونت ارتقا یافته است. در زمان مهاتما گاندی، مردی که او را ارج می‌نهم، عدم خشونت اغلب به ضعف، کاری‌نکردن، و تقریباً ترس تعبیر می‌شد. حال آنکه چنین نیست. امروزه عدم خشونت اقدامی مثبت است و حاکی از توانایی است...»^۱

تعالیم بودا را نیز باید بر تعالیم گاندی افزود. از نظر بودا، عدم خشونت جوهر دین است، و همه موجودات زنده را بی‌نهایت حرمت می‌دارد. به گفته دالایی-لاما: «استاد ما راه عدم خشونت، رواداری و همدلی را به ما نشان داده است.»^۲ در چشم دالایی-لاما، همه مردم تبت خشونت‌پرهیزند، زیرا دین بودا را برگزیده‌اند. «مردم سراسر دنیا می‌گویند که مردم تبت در مهربانی و نیکی کم‌نظیرند. دلیل دیگری برای این ویژگی فرهنگ‌مان نمی‌شناسم جز اینکه طی قرن‌ها با آموزه‌های بودایی عدم خشونت ایجاد شده است.»^۳

این دو عامل مؤثر شگرف دالایی-لاما را به اشتیاق عمیق او به صلح سوق می‌دهد. از دید او بی‌چون و چرا بدون اعمال واقعی سیاست عدم خشونت نمی‌توان به صلح دست یافت، همچنان که بدون تمایل واقعی به صلح نمی‌توان به اعمال خشونت پرهیزانه اقدام نمود. می‌گوید: «عدم خشونت تنها راه برای مردم ستمدیده زمین است برای آنکه به‌سوی صلح و آرامشی پایدار گام بردارند.»^۴ منظور تنزین گیاتسو از آرامش، هم آرامش درونی است و هم آرامش بیرونی در جهان. از نظر او هرگونه تلاش برای دستیابی به آرامش درون، کلیدی است لازم برای ایجاد آرامش در جهان.

از سال ۱۹۷۳، عالیجناب دالایی-لاما به دور دنیا سفر می‌کند تا توجه

هرگونه دموکراسی در تبت مستلزم اعمال سیاست عدم خشونت در این کشور است. می‌گوید: «تبتی آزاد می‌خواهم که سرزمین ahimsa باشد، تبتی که زیانمند نباشد، حرم صلح و صفا باشد، که هرکس بتواند آزادانه بدان وارد شود تا خود را از نو بسازد...»^۱

بدین‌سان، یکی از دل‌مشغولی‌های مهم دالایی-لاما ایستادگی در برابر قیمومت خودکامه چین است و اینکه برای مردم تبت این امکان را فراهم آورد که بدون توسل به شیوه‌های اعمال زور و خشونت رهبری خود را به‌دست گیرد. به عقیده او، برای ایستادگی در برابر حکومت چین، بهترین راه برای تبتیان، آموختن برقراری دموکراسی در میان خود آنهاست. از این رو، عدم خشونت را به‌عنوان بهترین راه مقاومت می‌پسندد. زیرا براین باور است که آن‌انکه برای مبارزه با چینیان راه خشونت را برمی‌گزینند، در صورت غلبه بر چینیان جز با خشونت بر تبت حکومت نخواهند کرد. می‌گوید: «بعضی از افراد نظری متفاوت دارند؛ می‌اندیشند خشونت یگانه راه ممکن برای شنیدن سخنان آنهاست. قبول دارم که این شیوه تفکر منطق خاص خود را دارد، اما من این‌گونه نمی‌اندیشم... از نظر من خشونت هرگز راه درستی نیست، زیرا در این صورت برای چینیان بسیار آسان است که ظالمانه مردم تبت را سرکوب کنند و بی‌رحمانه تبت را به‌معنای واقعی کلمه نیست و نابود سازند.»^۲ می‌بینیم که دالایی-لاما تا چه اندازه به‌گاندی و اصل عدم خشونت گاندی پای‌بند است. از این رو، در هر فرصتی خود را پیرو گاندی می‌خواند و می‌گوید: «من به ahimsa معتقدم، به راه خشونت‌پرهیزانه‌ای که مهاتما گاندی نشان داده است.»^۳ همچنین در گفتگو با ژان کلود کری‌یر^۴ به تأثیر گاندی

1. Sa Santet le Dalaï-Lama et J.C. Carrière: *la force du Bouddhisme* op. cit., p. 15.

2. Cité in Claude B. Levenson *The Dalai Lama*, op. cit., p. 212.

3. His holiness the Dalai-Lama: *The Way to Freedom*, Harper Collins publishers India, New Delhi, 1995, p. 94.

4. His holiness the Dalai-Lama: *Essential Teachings* op. cit., p. 17.

1. His holiness the Dalai-Lama: *Essential teachings*, op. cit., p. 14.

2. Cité in Claude B. Levenson: *The Dalai-Lama*, Unwin Hyman, London, 1988, p. 264.

3. Vijay Kranti: *Dalai-Lama speaks*, op. cit., p. 66.

4. Jean-Claude Carrière

همچنین باید مسئله دشوار رنجی را که در برابر اعمال خشونت دیگری می‌بریم حل نماییم. دالایی-لاما با مراجعه به اعتقادات بودایی به این مسئله پاسخ می‌گوید و بی‌گمان از تجربیات بشر در کل نیز درس می‌گیرد. بدین‌سان با توجه به عصر خود و نیز نگران از آینده، اظهار می‌دارد: «اگر توسعه‌ای را که در قرن بیستم فراهم آمده بررسی کنیم، درمی‌یابیم که دلیل قطعی رنج بشر، از دست رفتن شأن و منزلت انسان، و سلب آزادی و آرامش او آن است که در حل اختلافات و درگیری‌ها به خشونت بها داده‌اند. به اعتباری می‌توان عصر حاضر را عصر جنگ و خونریزی نامید. بنابراین ما باید به گونه‌ای عمل نماییم تا روزگاری فرا رسد که اختلافات با گفتگو و عدم خشونت حل و فصل شود.»^۱

بدین ترتیب دالایی-لاما همواره ما را به اندیشه وامی‌دارد. آنچه او به ما می‌آموزد آن است که صلح همواره میسر است و به جنگ و کینه‌توزی برتری دارد. پس حال که صلح برتر است باید آن را دگر باره در پرتو اندیشه عدم خشونت بررسی نمود. زیرا پرتو حضور نزد دالایی-لاما همان همان تجلی روحیه عدم خشونت است.

جهانی را به ضرورت صلح و مسئولیت همگانی جلب نماید. بدین‌منظور، سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های مطبوعاتی برگزار می‌کند. در اکتبر ۱۹۸۹، که دالایی-لاما از سوی هیئت داوران اسلو به دریافت جایزه صلح نوبل مفتخر می‌گردد؛ در پاسخ به پرسش‌های خبرنگاران پیرامون این جایزه می‌گوید: «می‌بایست این جایزه مشترکاً به دنگ شیائو پینگ^۱ و من تعلق می‌گرفت. این گونه می‌توانستیم یکدیگر را در اسلو ملاقات کنیم و به گفتگو بپردازیم.»^۲ این بدان معناست که دالایی-لاما هیچگونه صلح دایر بر کینه و انتقام را نمی‌پذیرد. زیرا از نظر وی، شالوده صلح کینه نیست، بلکه عشق است. می‌گوید: «من همواره بر این عقیده‌ام که عشق و همدلی تار و پود اخلاق صلح در جهان است. همدلی یعنی عشقی گسترده‌تر که حتی بدترین دشمن را دربرمی‌گیرد.»^۳

«بیزار نبودن از دشمن»، به معنای واقعی کلمه از ارکان ایمان است. یک حکم اخلاقی ساده نیست، بلکه تصریح امیدی است که در اندیشه‌های اصلی بودیسم تبتی قوام یافته است. «ما نباید از آنان که علیه ما دست به جنایت زده‌اند انتقام گیریم یا با جنایت دیگری جنایاتشان را پاسخ دهیم. ما باید دریابیم که بنابر قانون کرمه، آنها با این خطر روبه‌رو هستند که بعدها زندگی حقیر و فلاکت‌باری بیابند. وظیفه ما در قبال آنان و هر موجود زنده دیگر آن است که آنها را یاری دهیم تا به سوی نیرواته تعالی یابند.»^۴ بنابراین از نظر دالایی-لاما، عشق به هم‌نوع و اعمال سیاست عدم خشونت یکی از گزینش‌ها نیست، بلکه تنها گزینش ممکن در برقراری تعادل میان هدف و وسیله است. زیرا اگر صلح و آشتی میان انسانها در همه اعمالشان متجلی شود، دیگر نباید در باب وسیله اندیشه کرد و آن را جداگانه بررسی نمود.

1. Deng Xia Ping

2. Claudine Vernier-Palliez et Benjamin Ager: *Le Dalaï Lama (La Présence et l'Exil)*, op. cit., p. 112.

3. Ibid, p. 116.

4. Cité in P.N. Chopra: *The Ocean of Wisdom*, op. cit., p. 68.

1. Discours du Dalaï-Lama daté du 10/03/1997, cité in internet.

خود علیه فقر و محرومیت وجدان قرن ما را بیدار کرده است.

اگنس گنخا بجاخیو^۱ در ۲۶ اوت ۱۹۱۰ در شهر اسکوپ^۲ واقع در مقدونیه، از پدر و مادری آلبانیایی به دنیا آمد. وی که بعدها به مادر ترزا شهرت یافت، از دو فرزند دیگر خانواده کوچکتر بود. پدرش نیکلا از تجار مرفه بود که برای فروش کالاهای تجملی به اروپا سفر می‌کرد. مادرش درانا^۳ دختر یک فروشنده کالا و ملاک زمین بود. اگنس نیز به تجارت پارچه‌ها برودری دوزی و قالی اسکوپ مشغول بود. بنابراین وی در محیطی مرفه و آرام، به دور از هر گونه نشان فقر و بینوایی پرورش یافت. با این حال، شور مذهبی مادر و ایمان دختران به نیکوکاری موجب گردید تا اگنس و خواهرانش غمخوار تهیدستان باشند. مادر ترزا در گفتگوهایش با مالکوم ماگریج^۴ به خاطرات دوران کودکی‌اش اشاره می‌کند و می‌گوید: «بیشتر افراد فقیری که در اسکوپ و اطراف آن زندگی می‌کردند خانه ما را بلد بودند و هیچ‌کس از آنجا دست خالی برنمی‌گشت. ما هر روز سر میز غذا چند نفر میهمان داشتیم. ابتدا از مادرم می‌پرسیدم اینها که هستند، و مادرم پاسخ می‌داد که بعضی از آنها از بستگانند، اما همه آنان هم‌وطنان ما هستند. سالها بعد وقتی بزرگتر شدم، فهمیدم که آن غریبه‌ها فقیرانی بودند که چیزی برای خوردن نداشتند و مادرم به آنها غذا می‌داد.»^۵ «نیکوکاری مسیحی درانا به این ختم نمی‌شد. او از همسایه دائم‌الخمری مراقبت می‌کرد و روزی دوبار برای آن زن غذا می‌برد. در ضمن ایمانش را به فرزندانش منتقل می‌کرد. هر شامگاه همه افراد خانواده برای خواندن دعا در سالن گرد می‌آمدند. هر یکشنبه نیز، اگنس و دیگر اعضای خانواده در آئین عشاء ربانی کلیسای ساکره کور^۶ شرکت می‌کردند که توسط پدر

مادر ترزا

قدیسی میان تهیدستان

«دعا ثمره سکوت است. ایمان ثمره دعاست. عشق ثمره ایمان است.

خدمت ثمره عشق است. آرامش ثمره خدمت است.»

مادر ترزا^۱

بی‌گمان مادر ترزا یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌های مذهبی قرن بیستم است. وی همواره در میان تهیدستان و مطرودین جامعه معاصر زیست و زندگی‌اش را وقف آنان کرد، و سرانجام در هشتم سپتامبر ۱۹۹۷ در ۸۷ سالگی در شهر کلکته درگذشت. او در زندگانی‌اش در شمار قدیسین قرار گرفت و در دهم دسامبر ۱۹۷۹ در شهر اسلو مفتخر به دریافت جایزه صلح نوبل گردید. جهان در آن روز با قدیسی کوچک اندام، پیچیده در یک ساری آبی و سفید، با قامتی خمیده از سالخورده‌گی و فروتنی اما با ابهت آشنا می‌شد. از آن روز به بعد در چهارگوشه جهان بر شهرت مادر ترزا افزوده شد. برخی کلام او را کلام حضرت عیسی مسیح می‌دانند. جمعی دیگر او را مظهر همیاری اجتماعی و انسان‌گرایی عملی به شمار می‌آورند. اما هر چه باشد، نام مادر ترزا با واژه‌های محبت و عشق پیوند دارد. مادر ترزا که در شمار قدیسین بزرگ کلیسای کاتولیک قرار دارد، با مطرح نمودن مبارزات خشونت‌پرهیزانه

1. Agnès Gonxha Bojaxhiu

2. Skopje

3. Drana

4. Malcolm Muggeridge

5. cité in Roger Royle: *Mother Teresa*, Bloomsbury, London, 1992, p. 10.

6. Sacré Cœur

1. Mère Teresa

مادر ترزا تصمیم گرفت کالج را ترک کند و زندگی در میان تهیدستان را از سر گیرد. هنگام سفر به دارجلینگ با قطار، برای نخستین بار ندای پروردگار را شنید که به او امر کرد صومعه را رها کند و تهیدستان را یاری رساند. سالها بعد می‌گوید: «به دارجلینگ می‌رفتم. در قطار بود که صدایی شنیدم. آن صدا از من می‌خواست همه چیز را رها کنم و در پی او به زاغه‌ها روم و تهیدستان را باری رسانم. دانستم که مشیت الهی است و من باید از آن پیروی کنم... پیام بس روشن بود. من باید صومعه را رها می‌کردم و با تهیدستان به کار و زندگی می‌پرداختم. این یک فرمان بود. من می‌دانستم که به کجا تعلق دارم، اما نمی‌دانستم چگونه باید بدانجا رسم.»^۱ در آوریل ۱۹۴۸ بود که مادر ترزا از سوی واتیکان اجازه یافت تا جامعه خواهان لورتو را ترک کند و خود را وقف تهیدستان کند. بدین سان در سن ۳۸ سالگی، جامعه مذهبی را به یکسو نهاد و به جای آن ساری ساده‌ای به رنگهای آبی و سفید دربر کرد.

در بازگشت به کلکته، پس از سه ماه اقامت در پاتنا^۲ با هیئت پزشکی «خواهران کوچک تهیدستی»، در خانه‌ای واقع در خیابان کریک^۳، شماره ۱۴ اقامت گزید. این خانه به یک کاتولیک بنگالی تبار تعلق داشت. در آنجا خود را در میان شاگردان قدیمی کالج سنت ماری یافت که آمده بودند تا او را در کار کمک به تهیدستان یاری رسانند. این گونه در هفتم اکتبر ۱۹۵۰، مجمع مبلغین نیکوکاری را بنیان نهاد. در همان سال تابعیت کشور هند را پذیرفت. اساستامه مجمع را پدر جولین هنری^۴ و پدر وان اگزم^۵ نگاشتند. آنان به درخواست مادر ترزا به سه عهد پاکدامنی، تهیدستی و فرمانبرداری، عهد چهارمی را افزودند: عهد «کار خیریه برای تهیدست‌ترین تهیدستان».^۶

با گذشت زمان، مجمع مبلغین نیکوکاری به لحاظ فعالیت و شمار افراد

یانبریکوویچ^۱ اجرا می‌شد. این کشیش یسوعی نخستین کسی بود که معنویت را بر وی آشکار نمود. اگنس نیز از طریق وی با شرح احوال مبلغین یسوعی آشنا شد که به اطراف دنیا سفر می‌کردند تا تهیدستان را یاری رسانند. پس از خواندن این حکایات، اگنس برای نخستین بار احساس کرد که می‌خواهد در خدمت خدا باشد و نیرویش را صرف خدمت به دیگران کند. بدین سان اگنس در ۱۸ سالگی زندگی مذهبی را برگزید و تصمیم گرفت نزد خواهران تتردام دولورتو^۲ رود. در ۲۵ سپتامبر ۱۹۲۸ از اتریش، سوئیس، فرانسه و انگلستان گذشت تا به دوبلین رسید و به جمع عابدان کلیسا پیوست. طی شش هفته زبان انگلیسی را تا اندازه‌ای آموخت و برای آموزش دینی آماده شد. در دوم دسامبر ۱۹۲۸، اروپا را ترک کرد تا در هند سکنا گزیند. در آنجا برای نخستین بار با فقر آشنا شد. او در نامه‌هایش هند را کشوری توصیف کرد «دستخوش فقری بی حد و حصر [که] بسیاری از مردم در خیابان، کنار دیوار یا معابر زندگی می‌کنند. شب و روز را در آنجا روی تکه‌ای حصیر یا روی زمین به سر می‌برند. سراپا برهنه‌اند. آنان که وضع بهتری دارند، تکه‌ای پارچه را به دور کمر بسته‌اند که در حکم لباس است».^۳

در ۲۳ مه ۱۹۲۹، اگنس به دارجلینگ در کوهپایه هیمالیا رفت و در آنجا به عنوان نوآموز پذیرفته شد. دو سال بعد در ۱۹۳۱، جامعه مذهبی پوشید و زندگی مذهبی پیشه کرد. او به خاطر سنت ترز دولیزو^۴ نام ترزا را بر خود نهاد. آن‌گاه مدت کوتاهی در بنگال اقامت کرد و به کار در یک درمانگاه خیریه پرداخت. سپس به کلکته بازگشت تا تعالیمش را دنبال کند. اما کمی بعد به عنوان معلم به کالج سنت ماری فرا خوانده شد تا به تربیت بیش از ۳۰۰ دختر همت گمارد. ولی به سبب استقلال هند و افزایش شمار پناهندگان به کلکته،

1. cite in Roger Royle; *Mother Teresa*, op. cit., p. 21.

2. Patna

3. Creek

4. Julien Henri

5. Van Exem

6. *Ibid*, p. 29.

1. Janbrenkovic

2. Notre Dame de Loreto

3. cité in *Le Monde* daté de 8 Septembre 1997.

4. Sainte Thérèse de Lisieux

بردند تا از عشق و تربیت بهره‌مند شوند. این گونه مرحله به مرحله و روز به روز کار مادر ترزا و همکارانش بازتاب مساعد در جهان یافت. در ۱۹۷۱، مادر ترزا از دست پاپ پل ششم جایزه صلح ژان سیزدهم را دریافت کرد. در ۱۹۷۹، به دریافت جایزه صلح نوبل نائل آمد. تا آن زمان، نزدیک به دوست مرکز در جهان به دست مادر ترزا تأسیس شده بود. بنابراین فعالیت مادر ترزا بیش از بیش ابعاد جهانی یافت. او به سفر در اطراف جهان پرداخت تا تهِیدستان، طردشدگان و پناهندگان را یاری رساند. در ۱۹۷۰ به عمان سفر کرد تا به یاری فلسطینیان بشتابد. در ۱۹۷۷ به گواتمالا، و ۱۹۸۲ به بیروت رفت. اوایل سال ۱۹۸۰، تصمیم گرفت به کار بیماران ایدز پردازد. بنابراین با همه دولتمردان جهان ملاقات کرد و از آنان یاری طلبید. حتی پاپ محلی در شهر واتیکان در اختیار وی گذارد تا آوارگان را سکنی دهد. در آوریل ۱۹۹۰، مادر ترزا تصمیم گرفت سرپرستی مجمع را به فردی جوان‌تر بسپارد، اما بار دیگر از سوی خواهران انتخاب شد، تا اینکه در سال ۱۹۹۶، یک سال پیش از درگذشتش، به سبب بیماری دست از کار کشید و جای خود را به خواهر نیرمالا^۱ سپرد. اما تا آخرین روزهای زندگی‌اش، خود را عاشقانه وقف تهِیدستان و طردشدگان کرد. او درباره کارش گفت: «ما کارگر یا مددکار اجتماعی نیستیم. ما می‌خواهیم شادی و عشق خدا را به مردم بدهیم، خود خدا را که عشق را از طریق ما به آنها می‌دهد. در عین حال ما نیز خدا را دوست داریم و با خدمت به او از طریق کمک به تهِیدستان عشقمان را به او نشان می‌دهیم. نهادهای بسیاری هستند که به مراقبت از بیماران می‌پردازند. ما نمی‌خواهیم یکی از آنها باشیم. ما یک سازمان خیریه یا مددکاری اجتماعی معمولی نیستیم. ما باید بیش از این باشیم، بیشتر کمک کنیم؛ ما باید به خود کمک کنیم. ما باید با خدمت خود، عشق خدا را به انسان‌ها ارزانی داریم. و تهِیدستان به‌راستی به ما نشان دادند که عشق یعنی چه، با آنکه درک

گسترش یافت. درحالی که فقیران و بیماران هر روز بیشتر می‌شدند، دهها خواهر از همه جا آمدند تا مادر ترزا را در کارش یاری دهند. نخستین اقدام بشردوستانه مادر ترزا تأسیس خانه‌ای برای افراد رو به مرگ (Nirmal Hirday) در سال ۱۹۲۵ در محله خان لیاقت بود. مادر ترزا، در پی کمک به زنی در حال احتضار، تصمیم به احداث این خانه گرفت. او در مصاحبه با مالکوم ماگریج می‌گوید: «موش‌ها و مورچه‌ها بدنش را جویده بودند. او را بغل کردم و به بیمارستان بردم، اما گفتند که نمی‌توانند کاری برایش انجام دهند. تنها بدان جهت که من از رفتن امتناع می‌کردم، آنها از او مراقبت کردند، فوراً به منزل بازگشتم و تقاضای محلی را نمودم که بتوانم این گونه افراد را بدانجا برم، زیرا در همان روز افراد محتضر دیگری را در خیابان یافتیم. کارمند اداره بهداشت مرا به معبد کالی برد و استراحتگاه زائرین «domrasalah» را به من نشان داد. خانه خالی بود و او آنجا را به من پیشنهاد کرد. به چند دلیل من شادمان بودم، مخصوصاً به خاطر آنکه آنجا برای هندوان کانون زهد و پارسایی بود. در مدت کمتر از بیست و چهار ساعت کارمان را برای کمک به افراد بیمار و محتضر شروع کردیم. از آن روز به بعد، بیش از ۲۳۰۰۰ نفر را از خیابان‌های کلکته جمع‌آوری کردیم که نیمی از آنها جان سپردند.»^۱

اما کار مادر ترزا به این ختم نمی‌شد. او با روحیه نیکوکاری مسیحی به یاری جذامیان شتافت و با کمک دولت هند و مردم کلکته «Shanti Nagar» (شهرک آرامش) را تأسیس کرد که مرکزی برای کمک به جذامیان گردید، با این شعار: «با همدلی جذام را لمس کنید. با عشق جذامی را لمس کنید.»

با چنین روحیه‌ای بود که مادر ترزا تصمیم گرفت پرورشگاهی (Nirmala Shishu Bhavan) برای کودکان بی سرپرست تأسیس کند. بدین سان خواهران نیکوکاری هزاران کودک را از خیابان‌ها جمع‌آوری کردند و به پرورشگاه

1. Malcolm Muggeridge: *Something Beautiful for God*, Collins, London, 1971, p. 91.

کامل تنها پس از مرگ حاصل می شود.^۱

مادر ترزا، زن اهل عمل، و نیز زن اهل کلام بود. پس باید به واژگانی که به کار می برد توجه کنیم. او در برابر واقعیت بی رحمی که با آن روبه روست، بیش از آنکه واژه فعالیت مذهبی را به کار برد، پیوسته از واژه هایی چون نیکوکاری، ایمان، عشق و غیره بهره می گیرد. این الفاظ بار خداشناختی دارند و باید آنها را در رابطه با رفتار معنوی مادر ترزا در نظر گرفت. زیرا مادر ترزا کار ساده یک مددکار اجتماعی را انجام نمی دهد. بلکه به دنبال انسانیتی نوین است و به همین ترتیب سعی دارد به آن که شهادت لازم برای چنین کرداری را به او عطا کرده وفاداری و پایبندی خود را نشان دهد. پس کار به اعتبار مادر ترزا ابراز عشق به خداست. راهی است برای نزدیک تر شدن به خدا. بنابراین با کارکردن در کنار تهیدستان و با زیستن در میان آنان، او خود را به خدا نزدیک تر می یابد. مادر ترزا می گوید: «درحقیقت، در وجود فرد تهیدست، ما پیکر مسیح را لمس می کنیم، مسیح گرسنه را غذا می دهیم، مسیح برهنه را جامه می پوشانیم و مسیح بی پناه را پناه می دهیم.»^۲ در چشم مادر ترزا، فرد تهیدست، جذامی یا رو به مرگ همه به گونه ای نمایانگر مسیحند، زیرا به گفته وی: «مسیح به صورتهای مبدل خود را به ما می نمایاند.»^۳ بنابراین مسیح کسی نیست که رویه روی شماسست، او در کنار شماسست. او هم نوع و هم سایه شماسست، که باید به او عشق و همدلی ارزانی دارید. به اعتقاد مادر ترزا معنای مسیح در پیام عشق اوست که: «عشق میوه همه فصول و همه زمان هاست و در دسترس همگان است.»^۴ بنابراین کافی است که به سان مسیح، این میوه را بچینیم و در اختیار دیگران بگذاریم.

1. voir l'internet.

2. Mother Teresa: *A Gift for God*, Harper and Row publishers, New York, 1975, p. 39.

3. Mother Teresa: *A Life for God*, Harper Collins Publishers London, 1995, p. 45.

4. Mother Teresa: *A Gift for God*, op. cit., p. 67.

بدین سان به عقیده مادر ترزا، در دنیایی که خودخواهی بر آن حکمفرماست، عیسی تقدم دیگری را یادآور می شود و با نیروی عشق به مخالفت با خشونت برمی خیزد. بنابراین صلیب عیسی میزان سنجش الهی این عشق است.

در سخنان مادر ترزا، صلیب عیسی نخستین جایگاه عشق است و نیز منشاء تعهد نسبت به تهیدستان. صلیب مسیح هم مظهر رنج بشر و هم نمایانگر رحمت الهی است. نشانه ای است از عشق و ایثار. به گفته مادر ترزا: «عشق زنده مایه عذاب است. عیسی برای اثبات عشق خود به ما، بر صلیب جان سپرد. مادر، برای تولد فرزندش، باید رنج برد. اگر به راستی یکدیگر را دوست دارید، باید فداکار باشید.»^۱ برای آنکه چون مسیح باشیم ما باید چون او رنج ببریم. باید دانست که چگونه فروتنانه و شادمانه صلیب خود را بر دوش کشید. صلیب آشکارکننده این امر است که مسیح برای عشق به انسانها می خواست تا کجا به پیش رود. بنابراین رنج مسیح بیانگر ابعاد دیگری از عشقی است که انسان می شناسد. رنجی رهایی بخش است. از نظر مادر ترزا، رنج به واسطه و به خاطر ایمان طریقه ای است برای نزدیکی به همه کسانی که از طردشدگی و تهیدستی رنج می برند. به گفته وی: «رنج فی نفسه چیزی نیست؛ اما رنجی که در آن مصیبت مسیح باشد، هدیه ای شگفت است. زیباترین هدیه ای که به انسان اعطا شده آن است که می تواند در مصیبت مسیح سهیم باشد. آری هدیه و نشانه ای از عشق اوست. زیرا هنگامی که پدر پسر را برای مردن به خاطر ما برگزید، عشقش را بر جهانیان آشکار نمود.»^۲

بنابراین از نظر مادر ترزا خدمت به تهیدستان راهی است برای آنکه عشق خدا را به وی ارزانی داریم. همچنین تنها راهی است که به خدا می رسد. بزرگوارترین عقیده مادر ترزا، دو فرمان: دوست داشتن خدا و دوست داشتن خود هستند. دوست داشتن دیگری دوست داشتن خداست و دوست داشتن خود، دوست داشتن دیگری است. اما منظور از دیگری یک گروه کثیر نیست. زیرا

1. Ibid, p. 13.

2. Ibid, p. 20.

دوست بدارند و در خدمت تهیدست‌ترین افراد باشند.^۱ از نظر مادر ترزا، پیوندی ناگسستنی میان کلیسا و جامعه وجود دارد. اجتماع نیست که او را به سخن و عمل وامی‌دارد، بلکه امری است همواره در کانون اندیشه او، یعنی تعهد خدا نسبت به جهان. بنابراین وجود خود خداست که جامعه مسیحی را وامی‌دارد نسبت به رنج‌دیدگان مسئول باشد. با آنکه مادر ترزا از عدالت و عدم خشونت سخن نگفته یا اندک سخن گفته است، با این همه، با کردار خشونت‌پرهیزانه‌اش به دفاع از اندیشه عدالت برخاسته است. از دید وی، بی‌عدالتی در دو چیز خلاصه می‌شود: طرد دیگری و دوست‌نداشتن او. می‌گوید: «رنج جسمانی بسیار دشوار است، اما مصیبت‌بارتر آن است که فرد را نخواهند، دوستش ندارند و طردش کنند.»^۲ این‌گونه از نظر او، عدالت بی‌عشق میسر نیست. پس اینکه عشق داده خداست، از آن روست که او عادل است. همه انسان‌ها در برابر خدا برابرند. یعنی اینکه خدا مسئول بی‌عدالتی‌های ما نیست. مادر ترزا می‌گوید: «خدا مظهر خلوص است. تصور نمی‌کنم که خدا بتواند از کسی بیزار شود. زیرا خدا عشق است و ما را با وجود بینوایی و گناهانمان دوست دارد... خدا دوست دارد، زیرا که خود عشق است...»^۳ بنابراین برای آنکه به خدا نزدیک شویم، باید پاک و منزّه باشیم. راه تزکیه دعا کردن است و می‌افزاید: «دعا دل را چنان وسعت می‌بخشد که پذیرای هدیه خدا شود.»^۴ پس دعا دل‌های ما را می‌گشاید و ما را مهبای آشتی می‌کند. زیرا «آشتی از خود ما، از یک دل پاک آغاز می‌شود، دلی که بتواند خدا را در وجود دیگران ببیند»^۵ به اعتقاد مادر ترزا، این آشتی در نماد هستی‌شناسانه تهیدستی تحقق می‌یابد و امکان تأیید این نکته را فراهم

برای دوست‌داشتن یک فرد، باید صورتش را لمس کرد و در چشمانش نگرست. بنابراین همان‌طور که مادر ترزا خاطرنشان می‌کند: «فردا است که برای ما اهمیت دارد. برای دوست‌داشتن یک فرد، باید به او نزدیک شد. اگر با افراد زیادی روبه‌رو باشیم، در میان جمع گم می‌شویم و هرگز نمی‌توانیم اعتماد و عشقمان را به یک فرد معینی نشان دهیم. برای من هر فردی از افراد بشر یگانه است.»^۱ ارزانی‌داشتن عشق به کسی که نیازمند آن است، پیام مادر ترزا به همه کسانی است که در سفرهایش با آنان روبه‌رو می‌شود. اما همان‌طور که تصریح کردیم، واژه عشق از نظر وی بیش از یک حسن نیت ساده است. مراد از این واژه، عشق خداست که بر دل انسان می‌نشیند. از همین روست که در نبود این عشق، هر کاری که انجام شود نوعی بردگی است. وی می‌گوید: «مقصود ما کار نیست، پای‌بندی به کارهای ساده راهی است برای آنکه عشقمان را فعال سازیم.» و می‌افزاید: «تفاوت کار ما با مددکاری اجتماعی آن است که ما به خاطر عشق به خدا بی‌چشم‌داشتی خدمت می‌کنیم.»^۲ و حتی گاه مادر ترزا در توضیح گفتارش، کلام حضرت عیسی را نقل می‌کند: «کاری که برای کوچکترین برادرانتان کرده‌اید، کاری است که برای من کرده‌اید.» این‌گونه در چهره مسیح معنای این عشق را درمی‌یابد، عشقی که تملک ندارد، دهنده است. بنابراین عشقی است بی‌واسطه، زیرا از دلی بر دل دیگر می‌نشیند. علاوه بر این عشق - کنش است. از این رو، تعهد و مسئولیتی را نسبت به دیگری می‌آفریند. بنابراین، مادر ترزا بر کردار خود روحیه صدر مسیحیت و نیز روحیه عارفان مسیحی چون فرانسویس قدیس آسیری را بازمی‌یابد که می‌گوید تنها راه ممکن برای ابراز ایمان، توجه بسیار به مسائل این دنیا است. پس مادر ترزا نیز می‌گوید: «کلیسا هر یک از ما، در شما و من است. ما همان کسانی هستیم که باید بدانند،

1. Ibid, p. 194.

2. Cité in *Le Monde* daté de Lundi 8 Septembre 1997.3. Mother Teresa: *A gift for God*, op. cit., p. 37.4. Malcolm Muggeridge: *Something Beautiful for God*, op. cit., p. 66.5. Mother Teresa: *A Life for God*, op. cit., p. 170.1. Mother Teresa: *A Life for God*, op. cit., p. 233.2. Mother Teresa: *A gift for God*, op. cit., p. 205.

می آورد که خدا برای تجلی پاک ترین فرد را برمی گزیند. تهیدستی جایگاهی است ممتاز که در آن امکان شناخت خدا میسر است. این گونه، زمینه تهیدستی جایگاه مسیح‌شناختی می شود. پس از نظر مادر ترزا، زیستن در میان تهیدستان به نوعی رد کینه و نیز رد خشونت و بی عدالتی طرد انسان هاست. مبارزه خشونت پرهیزانه علیه بی عدالتی با عمل از روی ایمان و حتی خدمت عاشقانه رخ می نماید. زیرا به عقیده او، هرگونه آشتی راستین مستلزم عشق و نیز صلح و آرامش است. سرانجام اینکه از نظر مادر ترزا، صلح بدون عشق و عشق بدون صلح امکان پذیر نیست. او در سراسر زندگانی اش هردو را عرضه کرد. مادر ترزا از خلال ضعف ها و اشتباهاتی که بدان ها اقرار کرده و خشونت های بیرونی که فرو نشانده، همواره انسان ها را یاری رسانده خودخواهی و کینه را رها کنند تا بهتر بتوانند رنج دیگران را دریابند. مادر ترزا که به خاطر ایثار در زندگی قدیس شناخته شد، در میان انسان های برخوردار از سنت های مذهبی گوناگون، تا واپسین دم حیات راه عشق و همدلی را پیمود.

بخش چهارم

خشونت پرهیزان امروز

اشخاص

آدولفو پِرز اِسکوئیول^۱

آدولفو پِرز اِسکوئیول در ۱۹۳۱ در آرژانتین به دنیا آمد. پدرش یک مهاجر اسپانیایی و مادرش پاراگوئه‌ای تبار بود. تحصیلاتش را در مدرسه ملی هنرهای زیبای مانوئل-بلگرادو^۲ و دانشگاه ملی پلاتا^۳ به انجام رساند و مدت ۲۵ سال به عنوان استاد پیکره‌سازی در دبیرستان و دانشگاه خدمت کرد.

در سال‌های ۱۹۶۰، وی با سازمان‌های مردمی که در زمینه عدم خشونت در آمریکای لاتین فعالیت می‌کردند همکاری خود را آغاز نمود. در ۱۹۷۴ به عنوان هماهنگ‌کننده کل گروه‌های ویژه عدم خشونت در آمریکای لاتین انتخاب شد. پس از ملاقات با جین و هیلدگارد گاس^۴ بود که تصمیم گرفت در تأسیس SERPAJ (سرویس صلح و عدالت) شرکت کند. از سال ۱۹۷۴ تا ۱۹۸۶ مسئولیت هماهنگی این سرویس را بر عهده داشت. کار این سرویس ایجاد رابطه میان سازمان‌های بشردوستانه و خانواده‌های قربانیان دیکتاتوری آرژانتین بود. نبرد پِرز اسکوئیول برای رهایی آرژانتینیان به بهای زندان و شکنجه در سال‌های ۱۹۷۶ و ۱۹۷۷ تمام شد. او در ۱۹۸۰ جایزه صلح نوبل را دریافت نمود. امروزه آدولفو پِرز اسکوئیول عضو شورای بین‌المللی

1. Adolfo Perez Esquivel

2. Manuel-Belgrado

3. Plata

4. Jean et Hildegard Goss

برگادهای صلح جهانی و رئیس افتخاری سرویس صلح و عدالت برای آمریکای لاتین است.

دوم هلدِر کامارا^۱

دوم هلدِر کامارا در سال ۱۹۰۹ در قرتالیزا^۲ در برزیل به دنیا آمد. در ۱۹۳۱ به مقام کشیشی منصوب شد و چند سال بعد، طی مجمع عشاء ربانی، با تهیدستی «Favellas» آشنا شد. از آن هنگام، پیوسته به تعلیم تهیدستان و مبارزه خشونت‌پرهیزانه علیه بی‌عدالتی اجتماعی همت گماشت. او به عنوان اسقف شهر رسیف^۳ در شمال شرقی برزیل، در راه رشد و توسعه کوشش نمود. در سال ۱۹۸۰ به همراه آدولفو پرز اسکوتیل، جایزه صلح نوبل را دریافت کرد.

ریگوبرتا منچو توم^۴

خانم ریگوبرتا منچو در سال ۱۹۵۹ در شهر شیمیل^۵ در گواتمالا دیده به جهان گشود. او هرگز به مدرسه نرفت. در نوجوانی دوتن از برادرانش جان سپردند. بنابراین می‌بایست چون زنی بالغ مسئولیتها را برعهده گیرد. پس از شرکت در مراسمی عهد کرد به جامعه خدمت کند. آنگاه به برگزاری گردهمایی‌ها پرداخت. در سالهای پیرامون ۱۹۷۰، در کنار پدرش در کمیته وحدت کمپزینو^۶ به فعالیت بسیار پرداخت. این کمیته برای دفاع از مسائل دهقانان تشکیل شده بود. در همین دوران بود که پدرش را ربودند و شکنجه کردند. بنابراین تصمیم گرفت جای پدر را پر کنند و فعالیت او را ادامه دهد. پس از مرگ پدر، فعالیت خود را در کمیته وحدت کمپزینو (C.U.C) بیشتر کرد. در

ژانویه ۱۹۸۱، به گروه دیگری پیوست که در اعتراض به دولت گواتمالا به تحریم دست می‌زد. اما جان وی در خطر بود. از این رو به مکزیک رفت و با باری دیگران کتاب زنی سرخ‌پوست در گواتمالا^۱ را منتشر ساخت. این کتاب با استقبال بسیار روبه‌رو شد و گواهی واقعی بر فعالیت خشونت‌پرهیزانه ریگوبرتا در راه ارتقاء حقوق بومیان بود. وی در سال ۱۹۹۲ به دریافت جایزه صلح نوبل نایل آمد. در ۱۹۹۳، از سوی سازمان ملل متحد به عنوان سفیر حسن نیت در دهه بین‌المللی بومیان منصوب گردید. او در حال حاضر بانی دهه بین‌المللی بومیان است.

مبارک اواد^۲

مبارک اواد در بیت المقدس به دنیا آمد. در سال ۱۹۴۸، پدرش در جنگ جان سپرد. او پس از تحصیل در مدرسه سن ژرژ در بیت المقدس، برای مطالعه الهیات رهسپار ایالات متحده شد. در تئسی و اوهایو نیز چون بیت المقدس، تحت تأثیر صلح دوستی منونیت‌ها^۳ و کواکرها^۴ قرار گرفت. در مدرسه‌ای منونیت در بیت المقدس، به عنوان استاد مشغول به کار شد. اما از سال ۱۹۶۹ تبعید گردید و سرانجام با اعتقاد به عدم خشونت به زادگاهش بازگشت. در ۱۹۸۵ مرکز فلسطینی بررسی عدم خشونت را بنیان نهاد و به عنوان مدیر آن به فعالیت پرداخت.

الیاس شکور^۵

کشیش کاتولیک ملشیت^۶، فلسطینی است. به هنگام جوانی، از دهکده خاستگاهش بیران^۷ رانده شد و گروههای اسرائیلی زمین‌های پدری‌اش را

- | | |
|------------------------------------|-----------------|
| 1. Une femme indienne au Guatemala | 2. Mubarak Awad |
| 3. mennonites | 4. Quakers |
| 5. Elias Chacour | 6. melchite |
| 7. Biran | |

- | | |
|----------------------|-------------------------|
| 1. Dom Helder Camara | 2. Fortaleza |
| 3. Recife | 4. Rigoberta Menchu Tum |
| 5. Chimel | 6. Campesino |

تخریب کردند. پس از تحصیل در فرانسه، با عالیجناب رایا^۱ آشنایی یافت که مارتین لوتر کینگ را می‌شناخت. در حال حاضر، او به فعالیت در مرکز تعدد مذاهب (CRP)، در کالج مار الیاس^۲ در شهر جلیلیه اشتغال دارد. این مرکز گفتگو میان سه دین بزرگ ابراهیمی را مطرح می‌کند و برای پیشبرد صلح میان فلسطینیان و دیگران می‌کوشد.

جنبش‌ها

جنبش راه عدم خشونت

جنبش راه عدم خشونت (MAN) به لحاظ اندیشه و عملکرد جنبشی سیاسی است که از یک سو از خلال فلسفه عدم خشونت و تحلیل پدیده‌های اجتماعی به یک بررسی نظری می‌پردازد، و از دیگر سو از راه‌های ویژه استراتژی عدم خشونت دست به فعالیت می‌زند تا جامعه‌ای براساس عدالت و آزادی را بنیان نهد.

بریگادهای صلح جهانی

این سازمان در سال ۱۹۸۱، با الهام از وینوبا، یکی از مریدان گاندی که در ۱۹۵۲ ارتش صلح (shanti Sema) را بنیان نهاده بود، در کانادا تأسیس گردید. بریگادهای صلح جهانی (BPI) سازمانی مبارز و در نوع خود منحصر به فرد است که رویکردهای خشونت‌پرهیزانه در جهت حفظ صلح، حفظ حقوق بشر را آزموده، به مرحله اجرا درمی‌آورد. سازمان BPI، داوطلبین را به مناطقی که در معرض سرکوبی سیاسی قرار دارند اعزام می‌کند. همچنین، از افراد و سازمانهایی که در خطر خشونت سیاسی قرار دارند حمایت می‌کند. این حمایت به طرق گوناگون به عمل می‌آید. محافظت فردی، حضور در دفاتر سازمانی که مورد تهدید قرار گرفته، مشایعت پناهندگان در راه بازگشت، نظارت بین‌المللی بر انتخابات و غیره. علاوه بر این حمایت‌ها، به

1. Raya

2. Mar Elias

ممنوعیت ورود آنان به برخی مؤسسات دست به مبارزاتی زده است که اغلب با موفقیت همراه بود. شلوانایاگام^۱، بانی این سازمان خشونت پرهیز، که گاندی سری لانکا لقب یافته، وکیلی متدیست است.

سرویس صلح و عدالت (SERPAJ)

سرویس صلح و عدالت تاریخچه‌ای مفصل دارد. بین سالهای ۱۹۶۹ تا ۱۹۷۳، میان گروههای مسیحی، سرویسی برای اقدام آزادی بخش خشونت پرهیزانه شکل گرفت. از ۱۹۷۱ تا ۱۹۸۰، این همکاری تحکیم یافت و مبارزه آنان در جهت احترام به حقوق بشر و علیه خشونت روزمره تمرکز یافت. در همین زمان بود که جایزه صلح نوبل به بنیانگذار آن، پرزا سکوئیول تعلق گرفت و به این جنبش ابعاد جهانی داد. معروفترین اقدامات این سرویس عبارت است از: اقدامی که به راهی اوروگوئه از دیکتاتوری نظامی انجامید. اعتصاب غذای اوت ۱۹۸۳، تظاهرات نوامبر ۱۹۸۳ و اعتصاب عمومی ژانویه ۱۹۸۴. سرویس صلح و عدالت که در آرژانتین، برزیل، شیلی، اکوادور، نیکاراگوئه، پاناما، اوروگوئه و پرو ریشه دوانده، از پیام انجیل و سرمشق‌های گاندی و مارتین لوتر کینگ الهام می‌گیرد. این سازمان به برقراری صلح و دموکراسی در آمریکای لاتین از طریق راههای خشونت پرهیزانه پایبند است.

جنبش عدم خشونت لبنان

جنبش عدم خشونت لبنان، منشعب از کمیته راه‌پیمایی ۶ مه ۱۹۸۴، در سال ۱۹۸۶ شکل گرفت. این جنبش در ارتباط با دیگر سازمان‌های بشردوستانه برای صلح و حقوق بشر به فعالیت می‌پردازد. بانی اصلی آن خانم کرم‌مقیزل^۲ است که به وکالت اشتغال دارد.

تعلیم عدم خشونت به افراد و حل و فصل درگیری‌ها از راه نشر و پخش اوراقی در زمینه صلح می‌پردازد. اعضای این سازمان، از رهگذر تلاش خود نشان داده‌اند افرادی که به‌طور گروهی فعالیت کنند می‌توانند به‌طرز مؤثری در حفظ صلح سهم باشند.

مرکز فلسطینی بررسی عدم خشونت

مرکز فلسطینی عدم خشونت در ژانویه ۱۹۸۵، به دست گروهی از فلسطینیان بخش عربی بیت المقدس که در اشغال اسرائیل قرار دارد تأسیس گردید. این مرکز که پذیرای کلیه افراد و گروههای علاقه‌مند به عدم خشونت است، از اندیشه‌ها و عملکرد گاندی و مارتین لوتر کینگ سرمشق می‌گیرد و برنامه پژوهش و تعلیم نظری و عملی عدم خشونت را در اختیار گروه وسیعی از فلسطینیان و به‌طور کلی جهان عرب قرار می‌دهد. امکانات این مرکز بدین شرح است: مرکز مطالعه، کتابخانه، تبلیغات و غیره. افزون بر این به فعالیت‌های گوناگون دست می‌زند: جمع‌آوری سرمایه، تأمین هزینه تحصیلی کودکان، تظاهرات علیه رفتار خشونت‌آمیز نسبت به زندانیان و نگاهداری از خانواده‌ها.

گروه اقدام مستقیم عدم خشونت

گروه اقدام مستقیم عدم خشونت (N.V.D.A.G.) در ۱۹۷۸ در سری لانکا تأسیس شد. این سازمان در روش‌های مبارزه و نیز به لحاظ طرح جامعه‌ای که مدنظر دارد پیرو گاندی است. اهداف عمده این گروه عبارت است از: ترغیب مردم به روشهای مبارزه خشونت پرهیزانه، خودمختاری زبانی و ارضی تامل‌ها^۱، رد نژادپرستی و روحیه قشری کاست. این‌گونه، گروه مذکور برای گشایش همه معابد، و آرایشگاهها به روی قشر پائین اجتماع، و برداشتن

1. Chelvanayagam

2. Laure Moghizel

1. Tamouls

جوامع آرش

جمعیت‌های روستایی آرش به دست لانتسا دل وازتو^۱، شاگرد گاندی و ویتوبا، بنیان نهاده شده و به گردآوری زنان و مردانی پرداخت که می‌کوشند بنا بر تعالیم گاندی از راه عدم خشونت زندگی کنند. متعهدان به این آرمان در فرانسه، در نه انجمن پیرو اندیشه‌های گاندی، دو در اسپانیا، و دو در ایتالیا و یک انجمن در کبک پراکنده‌اند. نمایندگی دیگری در آرژانتین وجود دارد. اعضای این انجمن‌های پیرو گاندی، می‌کوشند با جستجوی حقیقت از راه احترام به دیگران همه حقیقت‌جویان را یاری دهند.

بنیاد صلح گاندی

بنیاد صلح گاندی در ۱۹۵۶ به دست مردانی چون جواهر لعل نهرو و ج. پ. نارایان^۲ تأسیس شد. این بنیاد تلفیقی سازمانی است از فرامین گاندی، حقیقت، عدالت و عدم خشونت، و واقعیات قرن بیستم (منع گسترش سلاح‌های هسته‌ای، پایان‌بخشیدن به نبردهای قومی، مبارزه علیه فقر اجتماعی-اقتصادی). هدف این سازمان مطالعه و اجرای تعالیم مهاتما گاندی با تأکید بر تازگی آن برای جهان ماست. از این رو، در سه زمینه تجسس، تبلیغات و اقدام مستقیم در جهت تبلیغ و ترویج اندیشه گاندی در باب عدم خشونت به فعالیت می‌پردازد. این بنیاد نشریه Gandhi Marg را به زبانهای انگلیسی و هندی منتشر می‌کند. فعالان بنیاد صلح گاندی کمابیش در همه‌جای هند زندگی می‌کنند و با اعطای کمک‌های تحصیلی، بهداشتی و تکنولوژیکی، روستائیان را مستقیماً یاری می‌رسانند. راویندرا وارما^۳ مدیر کنونی این بنیاد است.

1. Lanza del Vasto

2. J. P. Narayan

3. Ravindra Varma

پایان

آینده عدم خشونت در جهان

«یکی از مهمترین مسائل تاریخ این است که دو مفهوم عشق و قدرت معمولاً به عنوان دو قطب مخالف در تضاد با یکدیگر قرار می‌گیرند.»

مارتین لوتر کینگ

خیلی‌ها بر این عقیده‌اند که خشونت تنها راه تغییر جامعه انسانی است و اگر مقوله‌ای به نام عدم خشونت وجود دارد، استثنایی تاریخی است که فقط شامل حال پیامبران، عارفان و شخصیت‌های برجسته تاریخ می‌شود. آری، شکی نیست که عدم خشونت امری استثنایی است و اشخاصی که بانی و متفکر مفهوم عدم خشونت بودند، به منزله انسانهای استثنایی به حساب می‌آیند. ولی شاید استثنایی بودن هریک از آنان به دلیل جرأت و شهامت در اندیشیدن و بیان مفهومی است که دیگران از تفکر در مورد آن سرباز می‌زنند. به همین دلیل عدم خشونت خود اندیشه‌ای استثنایی است، زیرا برخلاف جریان موجود در تاریخ بشری گام برمی‌دارد. ولی خلاف جریان بودن آن دلیلی بر عدم کنونی بودن آن نیست. عدم خشونت کنونی است چون همزمان به گذشته، حال و آینده بشری تعلق می‌گیرد. گاندی همیشه می‌گفت که عدم خشونت همچون کوهها قدمت دیرینه دارد. تا بشر بوده عدم خشونت نیز وجود داشته است، زیرا هر آنجا که خشونتی رُخ داده، کسی نیز به اعتراض به این خشونت برخاسته است. این عمل مخالفت با خشونت از طریق گفتار خود نخستین مرحله عدم خشونت است. آنزمان که فردی یا افرادی از بی‌عدالتی و فرمانبرداری به تنگ می‌آیند، و دست به اعتراض و اعتصاب و تحصن و نافرمانی مدنی می‌زنند، در چارچوب عدم خشونت عمل کرده‌اند. برای مثال

تساهل آمیز و قانون پرور باشد. از این رو جوهر هدف همیشه در وسیله قرار گرفته است. به قول گاندی وسیله و هدف می بایستی همیشه از یک جوهر باشند. چراکه با کاشتن بذر کینه و نفرت نمی توان محصولی عاری از خشونت برداشت کرد. شاید ضعف بسیاری از ایدئولوژی های سیاسی در نابرابری است که میان دو مفهوم وسیله و هدف ایجاد می کنند. بسیاری از این ایدئولوژی ها خود را طرفدار مساوات، آزادی و دموکراسی معرفی می کنند، ولی با اولین گام به سوی خشونت از هدف عالی خود دور می شوند. بنابراین مسئله مهم تنها رسیدن به آزادی نیست، بلکه شیوه رسیدن به آن است. مخالفت مارتین لوتر کینگ با سیاست های خشونت آمیز ملکم ایکس و پانترهای سیاه برای دفاع از حقوق سیاهان آمریکا، در جهت برابری با سفیدپوستان و احترام به آزادیهای مدنی در آمریکا بود. لوتر کینگ در پاسخ ملکم ایکس که می گوید: «با آنهایی که با شما خصمانه پیکار می کنند، خصمانه پیکار کنید»، می نویسد: «پاسخ کینه را با کینه پس دادن فایده ای ندارد مگر افزودن به وجود شر در جهان.»

پس استراتژی عدم خشونت، مبارزه ای برای عدالت و صلح مدنی و شناساندن ارزش قانون به شهروندان است. بدین سان عدم خشونت چون طرحی تربیتی برای مسئول کردن شهروندان به نظر می رسد. گاندی می گفت: «نخستین ضرورت عدم خشونت، رعایت عدالت پیرامون خود و در همه زمینه هاست». بی شک آینده عدم خشونت در این پیام گاندی نهفته است.

زمانیکه گروهی برای دفاع از محیط زیست و مخالفت با کشتن بالنها یا آزمایشهای اتمی وارد صحنه اجتماع می شوند، دست به عمل خشونت پرهیزانه زده اند. و آنجا که فردی چون مادر ترزا با فقر و بدبختی تهدستان در جهان مبارزه می کند، باز هم پیکاری در جهت تأکید و تثبیت عدم خشونت صورت گرفته است. آنچه که عدم خشونت به ما می آموزد، اصلاح پذیری انسانها و جامعه انسانی است. به عبارت دیگر برای گذر از وضعیتی اجتماعی به وضعیتی دیگر احتیاجی به نابود کردن و از بین بردن اقوام و اقشار اجتماعی نیست. به همین دلیل اصلاح اجتماعی برخلاف انقلاب عاقلانه ترین و تساهل آمیزترین نوع عدم خشونت است. به دو دلیل: نخست اینکه، اصلاح طلبان اجتماعی ای که معتقد به خشونت نیستند، جوهر اشکالات و بدی ها را نه در افراد اجتماع، بلکه در نهادهای اجتماعی و طرز کار آنها می بینند و می کوشند تا نهادهای انسانی تر و عادلانه تری را جایگزین آنها کنند. دوم اینکه، اصلاح طلبی شیوه ای برای احترام گذاشتن به قانون است و پایه و اساس دموکراسی قانون و احترام به قانون می باشد. پس اصلاح اجتماعی تغییر و تحول قوانین به نام دفاع از قانون است و نه کوششی در جهت عکس آن. مارتین لوتر کینگ با تکیه بر قوانین دموکراسی آمریکا به دنبال کسب آزادیهای مدنی برای سیاهان آمریکا بود و دلایلی - لاما پایه و اساس مخالفت خود با چین اشغالگر را قوانین بین المللی و فلسفه عدم خشونت قرار داده است. پس اصلاح گرایی خود می تواند شیوه ای خشونت پرهیزانه برای بهبود بخشیدن به مسائل سیاسی و اجتماعی باشد. همچنین اصلاح طلبی کوششی برای ایجاد دموکراسی یا رفع اشکالات آن است. گفتن این که دموکراسی های غربی خود نتیجه انقلابها و تغییر و تحولات خشونت آمیزند، دلیلی لازم و کافی برای استفاده از خشونت برای رفع مسائل دموکراسی نیست. زیرا خشونت اصلاح کننده دموکراسی نیست، بلکه نابود کننده آن است. همچنین اگر هدف، ایجاد دموکراسی به معنای حکومت قانون و تساهل است، پس وسیله ای که باید برای رسیدن به آن استفاده کرد، خود می بایستی

انسان با نه گفتن به خشونت، بیش عدم خشونت را پدید آورده است. این بیش بیش از پیش در کانون مباحثات امروز ما قرار دارد. اما برای درک بهتر آن، باید به تاریخچه و اشکال تاریخی گوناگونی که طی سسی قرن آن را عینیت بخشیده‌اند توسل جست.

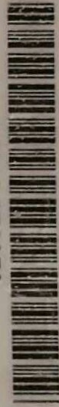
از این رو، نویسنده در کتاب حاضر سعی دارد که بیش عدم خشونت را به چهار شکل بررسی کند: نخست به مطالعه ریشه‌های فرهنگی آن در منابع بزرگ قومی و مذهبی تاریخ بشر می‌پردازد؛ سپس در رابطه با اندیشه و فعالیت کسانی که در تدوین آن در عصر مدرن سهم بوده‌اند، طرح مطلب می‌کند؛ در وهله سوم توجه خود را به مبارزاتی که توسط چهار شخصیت کنونی عدم خشونت -مانندون ماندلا، دزموند برتو، دالایی-لاما، و مادر ترزا- صورت گرفته است معطوف می‌دارد؛ و سرانجام، زنگاهی گذرا به شخصیت‌ها و جنبش‌هایی که در بیست سال اخیر نمایان گر عدم خشونت بوده‌اند دارد.

اسم خمینی (ره) پاسوج

اندیشه عدم خشونت

0201BF14095

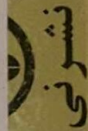
امام خمینی (ره) پاسوج



IS



9 789643 124250



نشرنی

طرح جلد: پروین طاهری