

فصلنامه | سال اول | پائیز ۱۳۹۹

نقد دینی

۳ رفرماسیون در غرب و اصلاح دینی در ایران

شعبه پژوهی تاریخی
با رویکردی انتقادی
معرفی آراء و آثار محمدعلی امیرمعزی



با آثاری از:
فرهاد خسروخاور، عبدالکریم سروش، سارا رضائیه، مهدیس صادقی پویا، رضا علیجانی،
محسن متقی، محمد رضا نیکفر، حسن یوسفی اشکوری و زنده‌یاد داود فیرحی

نقد دین

فصلنامه | سال اول | شماره ۳ | پائیز ۱۳۹۹

نقد دینی

فصلنامه نقد دینی | سال اول | شماره ۳ | پائیز ۱۳۹۹ | ۱۸۵ صفحه

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: حسن یوسفی اشکوری

سر دبیر: محمد جواد اکبرین

شورای اندیشه: حسن یوسفی اشکوری، رضا علیجانی، حسن فرشتیان

طراح، صفحه آرا و مدیر سایت: محمد حیدری

www.naqdedini.org

فصلنامه با پست الکترونیکی زیر

میزبان نامه‌ها و مقالات خوانندگان است:

Email: info@naqdedini.org

حق چاپ و نشر الکترونیکی و کاغذی فصلنامه نقد دینی محفوظ است.
بازنشر مقالات یا بخشی از آنها با ذکر مأخذ آزاد است.

فهرست:

درآمد

پرونده: رفرماسیون در غرب و اصلاح دینی در ایران

عبدالکریم سروش | از لوتر چه می‌آموزیم؟ | ۷۱

رضا علیجانی | درس‌های رفرم دینی در غرب و ضرورت بازاندیشی در

نواندیشی دینی | ۲۱

محمد رضا نیکفرا | منطق دین‌پیرایی | ۳۳۱

حسن یوسفی اشکوری | خدا، جهان و انسان؛ هستی‌شناسی اقبال

لاهوری | ۵۹

خارج از پرونده:

محسن متقی | شیعه پژوهی تاریخی با رویکردی انتقادی؛ معرفی آراء و

آثار محمد علی امیرمعزی | ۱۰۵

فرهاد خسروخاور | از لائیسیته آرام تا نو-لائیسیته حرمت شکن | ۱۶۱

داود فیرحی | صلح سازنده و آینده‌نگر | ۱۶۷

کتابخانه:

مه‌دیس صادقی پویا | معرفی کتاب «زنان و قدرت در اسلام» اثر آزاده

کیان | ۱۷۳

سارا رضائیه | دین‌شناسی از دو منظر؛ مروری بر آثار محمد مجتهد

شبستری | ۱۷۷

هو الحکیم

درآمد

بیش از پانصد سال از پروتستانتیسم، جنبش اصلاح دینی در اروپا می‌گذرد. در این پنج قرن، تغییرات و تحولات مهمی در جوامع اروپایی و غیر اروپایی و از جمله در ایران رخ داده است.

سومین شماره از فصلنامه نقد دینی با متن مکتوب گفتارهایی آغاز می‌شود که در سمینار «فرماسیون در غرب و اصلاح دینی در ایران» ایراد شده است. در این سمینار که به مناسبت پانصدمین سال جنبش اصلاح دینی در غرب، در «میلانشتون آکادمی» شهر کلن آلمان برگزار شد سخنرانان کوشیدند تا با تمرکز بر وضعیت ایران به تبیین، آسیب شناسی و چشم انداز اصلاح دینی بپردازند.

پرونده این شماره شامل ویراسته‌ی مباحثی است که در آن سمینار از سوی مهمانانش، عبدالکریم سروش، رضا علیجانی و محمد رضا نیکفر طرح شد و پایان بخش پرونده، نوشتاری از حسن یوسفی اشکوری است در ذیل همین عنوان که بنا بود از سخنرانان آن نشست باشد اما به علتی نتوانست و مبحث مورد نظر او اینجا منتشر می‌شود.

در خارج از پرونده، مقاله مبسوطی می‌خوانیم درباره آراء محمد علی میرمعزی، شیعه‌پژوه و صاحب کرسی الهیات اسلامی و تفسیر کلاسیک قرآن در دانشگاه سوربن، که به همت محسن متقی، جامعه‌شناس نگاشته شده است. نویسنده در این مقاله، نخست به معرفی اجمالی و زندگی نامه

فکری امیر معزی می‌پردازد. سپس روش او جهت بررسی انتقادی تاریخ تحولات تشیع را بررسی و تلاش می‌کند جنبه‌های روش شناختی و معرفت شناختی دیدگاه او را کاویده و تمایز رهیافت او را با برخی از پژوهش‌های اسلام شناسی و شیعه شناسی نشان دهد. رویکرد امیرمعزی جهت شناختن تاریخ اولیه تشیع، چگونگی پرداختن به تاریخ قرآن و جمع آوری آن، رهیافت او جهت طرح دوباره متون اولیه تشیع با نگاهی به برخی از کتابهای حدیثی قرون نخست اسلام از فرازهای مهم این بخش است. از دیگر عناوین این شماره، یادداشت فرهاد خسروخاور، جامعه‌شناس درباره فاجعه تروریستی در پاریس و واکنش‌های آن است.

کتابخانه‌ی این شماره میزبان کتاب «زنان و قدرت در اسلام» اثر آزاده کیان استاد ایرانی-فرانسوی جامعه‌شناسی در دانشگاه پاریس هفت است به قلم مهدیس صادقی پویا؛ کتابی که انتشارات میشلون فرانسه، و به زبان فرانسوی آن را منتشر کرده و به تشریح و توضیح مسئله زن در اسلام و جایگاه او در ساختار قدرت در گفتمان اسلامی می‌پردازد. سارا رضائیه نیز در یادداشت «دین‌شناسی از دو منظر» با مطلع کتاب «تاملاتی در قرائت انسانی از دین» اثر محمد مجتهد شبستری آراء او را مرور می‌کند و سرانجام، فصلنامه با گفتاری از «داود فیرحی» از نواندیشان دینی و استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران، یاد او را گرامی می‌دارد که به تازگی در پی ابتلا به کرونا درگذشت. «آستانه تجدد»، «دین و دولت در عصر مدرن» و «مفهوم قانون در ایران معاصر» نمونه‌هایی از کارنامه پر بار این پژوهشگر ۵۶ساله است. «نقد دینی» برای روحش رحمت و آرامش و برای بازماندگانش صبوری آرزو می‌کند.

از لوتر چه می‌آموزیم؟

عبدالکریم سروش^۱

در باب لوتر سخن بسیار گفته‌اند. به اختصار، تحت سه عنوان عرض می‌کنم که چه می‌خواهم بگویم. تز اول این است که ما به لوتر احتیاج نداریم. به دلیل تفاوت‌های بنیادین و بسیاری که بین ایران و اروپا و اسلام و مسیحیت است، امکان و زمینه‌های ظهور یک لوتر را در اسلام و در ایران کنونی نداریم. دوم اینکه از قضا، این‌طور نیست. ما به لوتر حاجت داریم و فرق زیادی هم با مسیحیت نداریم. و تز سوم این است که باز ما به لوتر حاجت نداریم؛ برای اینکه ما لوترهای بسیاری داشته‌ایم.

اسلام شباهتی به مسیحیت ندارد و ما به لوتر احتیاج نداریم

مطلب اول اینکه ما نه تنها به لوتر حاجت نداریم، بلکه زمینه‌ی ظهور یک لوتر هم در ایران، در مذهب تشیع و در دین اسلام نداریم. در این باب، دلایل زیادی ذکر شده است، علی‌الخصوص دلائل الهیاتی. البته علاوه بر دلائل اجتماعی، سیاسی و تاریخی که وقتی همه‌ی اینها را در کنار هم بنشانیم حجم

۱. ویراسته‌ی سخنرانی دکتر عبدالکریم سروش در سمینار "فرماسیون در غرب و اصلاح دینی در ایران". میلانشتون آکادمی شهر کلن. آلمان

عظیمی از دلائل و شواهد را تشکیل می‌دهد. یکی اینکه ما مسلمانیم. دین اسلام تفاوت‌های بسیاری با مسیحیت دارد. دیگر اینکه ما بحثی از گناه اولیه نداریم. در مسیحیت این نکته فوق‌العاده مهم است. آدمیان همه گناه‌کار به دنیا می‌آیند. پدربزرگ ما گناهی کرد و خداوند او را از بهشت بیرون راند و گناه او، به پای یکایک فرزندان او، که همه‌ی بشریت باشند، نوشته شد و تا افراد به عیسی ایمان نیاورند، و خود را در پناه و لوای او، تحت شفاعت او و وساطت او قرار ندهند، زنگار آن گناه نخستین از دامن روح آنها پاک نخواهد شد. بدیهی است که ما چنین تفکری در اسلام نداریم. آدمیان، خواه مسلمان باشند خواه کافر، به لحاظ روحیه‌ی اولیه و آفرینش نخستین، پاک آفریده شده‌اند و گناه‌کار نیستند و به اصطلاح فقها اصل برائت در مورد همه جاری است. ایمان آوردن هم برای آمرزش گناه نخستین نیست.

نکته‌ی دوم اینکه ما در اسلام مغفرت‌فروشی هم نداریم. یعنی معنا ندارد که کسی از شما پولی بگیرد و چنانکه در کلیسا خصوصاً در دوران لوتر شایع شده بود و آن آخرین محرکی که توانست خشم لوتر را شعله‌ور کند و آتش رُفُم او خرمن مسیحیان را بگیرد هم قصه‌ی مغفرت‌فروشی بود. ظاهراً ما در اسلام و کتاب مقدس و اندیشه‌های نخستین نداشته‌ایم که کسی، یا یک مقام رسمی به شما تضمین یا نامه‌ای بدهد مبنی بر اینکه شما پس از مرگ و در روز آخرت، عذاب نخواهید شد. یا بالاتر از این، به شما تضمین بدهد که اقوام شما را هم خواهند آمرزید اگر قبل از شما پدر یا فرد دیگری هم از دنیا رفته، و احیاناً در عالم برزخ در حال عذاب است، می‌توانید از جناب پاپ یا یکی از مقامات رسمی کلیسا نامه‌ای دریافت کنید و مبلغی بپردازید و بر اثر آن نامه، خویشاوند معظم شما موقتاً از عذاب رهایی پیدا کند.

نکته‌ی بعد اینکه ما در اسلام معصومیتِ مراجع نداریم. در حالی که پاپ از مقام عصمت برخوردار است. هیچ‌کس نه در شیعه و نه در اهل سنت نگفته است که مراجع و مشایخ، اعم از آنها که در تصوف هستند و فقیه یا فیلسوف

از لوتر چه می‌آموزیم؟

هستند، از مقام عصمت برخوردارند. حداکثر، بحث عدالت مطرح بوده و هست اما در باب عصمت احدی جرات نمی‌کند که سخنی بگوید.

ما در اسلام کلیسا نداریم. کلیسا خاص کاتولیسیم است و نقش بسیار مهمی دارد. شما از طریق کلیسا است که به عیسی می‌رسید و از طریق عیسی به خدا. هیچ راه دیگری وجود ندارد. آن تعبیری که در انجیل هست و عیسی گفت: «من تنها را رسیدن به نجات هستم» یعنی راه نجات از کلیسا می‌گذرد. یکی از مهم‌ترین ایرادهایی که به پروتستانتیسم وارد شد، همین بود که «شما کلیسا را حذف کرده‌اید.» حذف کلیسا نه تنها حذف سیاسی بود، بلکه حذف الهیاتی بود. در ایمان مسیحیان، کلیسا نقش اصلی داشت. بدون کلیسا شما نمی‌توانستید مؤمن باشید. نمی‌توانستید به خدا برسید. نمی‌توانستید به نجات برسید. ما چنین مفهوم و دستگاه و انستیتوشنی به نام کلیسا، نه در شیعه داریم و نه در سنت. نه امروز داریم و نه در گذشته داشته‌ایم. در اسلام به مانند مسیحیت گفته‌اند روحانی نداریم. برآشفته نشوید و نفرمایید پس این ۲۰۰ هزار روحانی‌ای که امروز در ایران داریم چه‌کاره‌اند؟ و پس الازهر چه کار می‌کند و حوزه‌ی علمیه‌ی قم چه تربیت می‌کند؟ اینها روحانی به معنای مسیحی کلمه نیستند. روحانی در مسیحیت، قدرت و ولایت دارد. و این ولایت را از پاپ می‌گیرد. کارهایی می‌کند که در حد اعجاز است. به طوری که بدون حضور روحانی، امورات شرعی مطلقاً انجام ناپذیر است. یعنی وقتی در کلیسا جناب کشیش به شما نان و جام شراب می‌دهد، تحت تصرف و ولایتی که کشیش می‌کند، آن شراب همانجا بدل به خون عیسی می‌شود؛ آن نان همانجا تبدیل به پاره‌ی بدن عیسی می‌شود. شما آن نان و شراب را از دست دیگری بگیری، چنین اتفاقی نمی‌افتد. اینجا اعجاز صورت می‌گیرد. تبدیل جوهری صورت می‌گیرد. نان واقعاً گوشت بدن عیسی می‌شود و شراب خون او. البته چنان که می‌دانید اینها محل اختلاف بزرگان کلیسا بوده است اما

چنین ولایت تصرفی به کشیش داده‌اند چرا که از بالا نصب می‌شود. و لذا چنین قدرت روحانی‌ای پیدا می‌کند. وقتی یک مسیحی نزد روحانی می‌رود و اعتراف به گناه می‌کند، خدا او را نمی‌آمرزد. همان کشیش است که او را می‌آمرزد. یعنی او (کشیش) قدرت مغفرت دارد. شما نزد او استغفار می‌کنید و او شما را می‌بخشد. ما چنین روحانی‌ای در اسلام نداریم. شما اگر گناهی مرتکب شده‌اید، باید بین خود و خدای خود استغفار کنید. بخشنده هم خداوند است. لذا روحانی به معنایی که در مسیحیت داریم، گفته‌اند که در اسلام نداریم. یا مثلاً در مسئله‌ای ازدواج، روحانیت مسیحی دخالت مستقیم دارد. فقط او است که می‌تواند در کلیسا بگوید پیوند همسری بین زن و مرد برقرار شده است. «من اعلام می‌کنم که شما همسر یکدیگر هستید.» بیرون کلیسا این همسری رخ نمی‌دهد. ولی در اسلام شما می‌توانید بدون حضور یک روحانی نماز بخوانید، ازدواج کنید، و یا هر کار دیگری از جنس عبادت را انجام دهید.

لوتر، با تمام این چیزها در افتاد و حذفشان کرد. ما در اسلام، به مانند یهودیت، شریعت داریم. ولی مسیحیت، شریعت بسیار رقیق و نازکی دارد. یکی از رفرم‌های مهمی که می‌تواند در یک دیانت صورت بگیرد، رفرم فقهی و شریعتی است؛ چیزی که در مسیحیت بسیار رقیق و ضعیف است. گفته‌اند که ما در اسلام واسطه‌ی میان خدا و خلق نداریم. شما خودتان با خدا حرف بزنید، دعا کنید و از او استغفار کنید. هر کاری که دلتان می‌خواهد بکنید. و رجوع به کلیسا شرط نیست. خوب از این قبیل بسیار می‌توانم بشمرم. از جمله قصه‌ی عمل صالح، که بعداً در پروتستانتیسم خیلی اهمیت پیدا کرد. ما در اسلام به عمل صالح بسیار اهمیت می‌دهیم، اما برای لوتر تنها عمل مهمی که یک مومن انجام می‌دهد ایمان آوردن اوست. از ابتدا تا به انتها، عمل به دنبال او می‌آید و جنبه‌ی بسیار فرعی دارد. در حالی که شما می‌دانید در اسلام اینها هم‌عرض همدیگر هستند. نمونه‌های بیشتر از این می‌توان

از لوتر چه می‌آموزیم؟

ذکر کرد (که نشان می‌دهند) ظاهراً تفاوت زیادی بین اسلام و مسیحیت است و اگر قرار است در مسیحیتِ کلیسا رفرمی صورت بگیرد، در اسلام به آن معنا رفرم نمی‌تواند صورت بگیرد.

اسلام به مسیحیت شباهت دارد و ما نیازمند لوتر هستیم

در بخش دوم ادعای دیگری می‌خواهم بکنم. اسلام موجود، خیلی شبیه مسیحیت است. ممکن است ما بگوییم قرآن مثل انجیل نیست و علمای ما مسیحیت را قبول ندارند و علیه مسیحیت کتاب نوشته‌اند و می‌نویسند. اینها را همه می‌دانیم. اما آنچه که در حال حاضر وجود دارد، شباهت زیادی دارد و این نشان می‌دهد در ورای این ظواهر، منطق مشترکی وجود دارد که ادیان و پیروان آنها را، حتی عالمان آنها را به راه یکسانی می‌کشاند. ما هم الان شاهد این امور هستیم و به همین سبب هم می‌خواهم مدعی شوم که ما به لوتر احتیاج داریم. اما بعداً خواهم گفت که احتیاجی نداریم. مولانا گفت: «نفی کردم تا بری ز اثبات بو» اول نفی می‌کنیم که به دنبال اثبات کنیم. چرا اسلام کنونی ما شبیه به مسیحیت شده است؟ اول اینکه ما کلیسا داریم. اینکه می‌گویند نداریم، سخن چندان دقیقی نیست. مخصوصاً که نظام جمهوری اسلامی یک نظام کلیسایی تام و تمام است. بله ما در گذشته مثلاً نزد قاجار و صفویه دستگاهی به نام کلیسا نداشتیم که قدرت و اوتوریت‌های رسمی داشته باشند. روحانیت همیشه با قدرت مسلط، در دیالوگ بود. کفّه گاهی این طرف می‌چرخید و گاهی آن طرف. ولی پس از جمهوری اسلامی، ما کلیسا داریم. این امر، مدلولاتی دارد. کلیسا، رای رسمی داشت. یعنی وقتی می‌گفت تفسیر فلان آیه این است، همان بود و بس. ممکن بود دیگران رای خودشان را داشته باشند اما تفسیر رسمی کتاب مقدس با کلیسا بود. این از اصلاحات و انتقادات رادیکال جناب لوتر بود که گفت رای رسمی، تفسیر رسمی

و قرائت رسمی نداریم. کلیسا که باشد که به ما بگوید تفسیر رسمی کتاب مقدس چیست. خودکشیشی داریم، ما می‌توانیم روحانی خویشتن شویم. خودمان به تفسیر و فهم کتاب مقدس بپردازیم.

یعنی توانست کثرتی از آراء را پدید بیاورد. به همان دلیل هم الان در امریکا چهل چرخ پروتستان وجود دارد ولی همچنان یک چرخ کاتولیک بیشتر وجود ندارد. بیشتر از یک رای رسمی و تفسیر کتاب مقدس از کلیسای کاتولیک بیرون نمی‌آید. در حالی که کلیساهای متعدد پروتستان هر کدام برای خودشان تفسیری از کتاب مقدس دارند و این یک پلورالیسم محقق معینی را صورت و تحقق بخشیده است. ولی امروز وقتی در نوشته‌های بنده و دیگران آمد که ما تفسیر و قرائت رسمی نداریم، رهبر جمهوری اسلامی رسماً در یکی از سخنرانی‌هایش گفت نخیر، ما تفسیر رسمی کتاب داریم. این چیزی نبود که خلاف انتظار من باشد. اصلاً کلیسا شأنی غیر از این ندارد. درست است که ما فقیهان مختلف داریم و این فقیهان هر کدام مقلدان و کتاب‌های رساله‌ی مختلفی دارند، اما اولاً اینها به اندازه‌ی کافی به هم نزدیک هستند، ثانیاً تحت شعاع رسمی حکومت اندیشه‌هایشان تحت الشعاع قرار می‌گیرد و از اهمیت کثرت و تکثر آنها کاسته می‌شود. لذا ما کلیسا داریم. قرائت رسمی از کتاب، قرآن و فقه داریم. وقتی که شما فقه را به قانون کشور بدل کردید، دیگر قانون نمی‌تواند چندگانه باشد.

زمانی بود که ما فقیهان بسیاری داشتیم. بخاطر اینکه فقه قانون رسمی کشور نبود. قانون اساسی وجود داشت. یا چیزهای دیگری که قبل از آن بود. اما یک کشور که نمی‌تواند با چند قانون بسازد. یک قانون باید باشد، لذا یک نظریه‌ی فقهی در قالب قانون ریخته شده است. حتی ما فقه رسمی داریم. یعنی آن تکثری که فقه شیعه و حتی فقه سنت در گذشته داشت، دیگر یافت نمی‌شود. شما همه می‌دانید و حاجت به ذکر نیست که ولایت فقیه، (تنها) یک نظریه‌ی فقهی در میان چندین نظریه‌ی رقیب فقهی است. اما همین این یک نظریه‌ی

از لوتر چه می‌آموزیم؟

فقهی، شده است روح قانون اساسی. و تمام قانون‌های کشور مبتنی بر آن هستند و تحت الشعاع آن هستند و باید با آن توازن و تعادل و تفاهم برقرار کنند. در غیر این صورت قانون نمی‌شوند و مقبولیت نمی‌یابند. خب این معنایش این است که علی‌رغم آن کثرتی که قبلاً فقه اسلامی تجربه می‌کرد، چون اکنون تبدیل به قانون کشوری شده و این کشور چارچوب معینی دارد، دیگر نمی‌توانیم دو قانون داشته باشیم. لذا دوتا فقه نداریم. فقط در اعمال بسیار خصوصی و جزئی مثل نماز خواندن است که تکثر و تنوع وجود دارد. دیگر فراتر از آن، به امور مهم و کلان و سیاست‌ساز که می‌رسید، دیگر کلیسا پیدا کرده‌ایم و کلیسایی عمل می‌کنیم و قوانین کشوری دقیقاً در ذیل این کلیسا شکل پیدا می‌کند.

گفتم که در پروتستان‌تیسیم، ایمان را در صدر نشانده‌اند. البته نکته‌ی مهمی بود ولی حقیقت این است که ما هم در اسلام و مخصوصاً در تشیع، چنین ایده‌ای از قبل داشته‌ایم. اینکه می‌گفتند محبت علی در صدر همه‌ی حسنات است و با داشتن محبت علی، شما دیگر مشکلی نخواهید داشت. روز قیامت و یا در قبر به فریاد و نجات شما خواهد رسید. در حقیقت، این اندیشه وجود داشت؛ گو اینکه در سایه و در محاق رفته بود اما تحقق واقعی داشت. یعنی به آن، چنین توفیقی در مقابل اندیشه‌های دیگر داده بودند.

گفته‌اند در اسلام واسطه نداریم. اما در اسلام موجود، ما واسطه داریم. کاری به اینکه حقیقتاً اسلام چه هست ندارم. شیعیان که خیلی واسطه دارند. ۱۲ امام و این همه صوفیه دارند. اینها وسائط بین خداوند و شیعیان هستند. نه فقط برای گرفتن رزق و بچه‌دار شدن و شفای بیماری، حتی برای مغفرت گناهان هم به امامان توسل می‌جویند. یعنی این واسطه‌گری که ما می‌گوییم از مشکلاتی بود که در کلیسای مسیحی وجود داشت، بالفعل و به عین و عیان در میان ما حضور دارد. البته در میان اهل سنت، به این غلظتِ اهل شیعه

وجود ندارد ولی همچنان وجود دارد. به هر حال اولیای خداوند هستند و مردم از آنها وساطت و شفاعت می‌خواهند و به مزار آنها می‌روند. اگر در وهابیت یک شباهت با لوتریسم وجود داشته باشد، همین نفی زیارت قبور و اولیایی است که بخواهد وساطت بین انسان و خداوند بکند. بعدا خواهیم گفت که لوتریسم، جدای از شخص جناب لوتر که شنیدید چه مرد درشت‌گو و درشت‌خویی بوده، غیر از اوصاف و ردایل شخصی، آنچه که آورد، معجونی است از آنچه که ما بخواهیم از تاریخ مذاهب اسلامی به‌دست بیاوریم، معجونی است از وهابیت و اشعریت و تشیع و غیره. گویی که این مرد از تمام اینها در اختیار داشته و از هر کدام یک قلم برداشته و معجونی ساخته به اسم پروتستانتیسم.

البته که معجون موثری بود اما حقیقت این است که اگر خوب نگاه کنید می‌بینید که هیچ ابداعی در این مکتب وجود ندارد. اگر ابداعی هست، از ترکیب و تالیف است که صورت گرفته.

ما در اسلام درست است که به ظاهر خودکشیشی داریم اما در اسلام معاصر واقعا خودکشیشی نداریم. به شما حق نمی‌دهند فقه خودتان را داشته باشید. به شما حق نمی‌دهند تفسیر قرآن خودتان را داشته باشید. می‌گویند حتما باید بروید روحانی بشوید. یعنی آنچه که لوتر آورد و مهم بود و گفت هر کسی روحانی خویشتن است، و هر کس در مقابل خداوند صلیب خویشتن را به دوش می‌کشد، که خیلی ایده‌ی رادیکال و انقلابی و انگشت کردن در چشم کلیسا بود چون آنها این مقام انحصاری را برای خودشان قائل بودند، عین همین را ما در اسلام موجود داریم. کسانی که جدا قائل به خودکشیشی هستند، نواندیشان دینی هستند. و اینها همان کسانی هستند که مورد تحریم و طرد کلیسای موجود در ایران هستند. بخاطر اینکه معتقدند حق تفسیر کتاب مقدس را دارند. حق این را دارند که هم فقه و هم کتاب را خودشان فهم کنند. ولی خب این اقلیت است. آنچه که در اکثریت و عامه‌ی مردم حضور دارد و

از لوتر چه می‌آموزیم؟

عمل می‌شود و نقش می‌آفریند و مورد قبول دستگاه کلیسای رسمی هم هست، این است که دیگران حق ندارند در این مسائل دخالت بکنند. یعنی گویی که خداوند فهم دین را در اختیار یک قوم خاص قرار داده و دیگران از این فهم، محرومند.

ما در اسلام عذاب قبر و برزخ هم داریم، ولی در تشیع، نه بصورت مغفرت‌فروشی، این را هم داریم که شما می‌توانید از جانب امامان عذاب قبر را از خویشاوندان‌تان دفع کنید و از ایشان بخواهید برای گذشتگان‌تان از خدا مغفرت بخواهند. اینجا، اندیشه‌ی مشابهی وجود دارد که ما از آن غافلیم. آنچه که به سر مسیحیت آمد، آشکار یا پنهان، در میان ما هم جاری‌ست.

جایی بودم و استاد جوانی از اتریش آمده بود و راجع به مشابهت‌های اسلام و مسیحیت سخن می‌گفت. مشابهت‌هایی که ذکر می‌کرد بسیار سطحی و ظاهری بود. عموماً عکس‌های آقای خمینی که ایستاده و دستش را گشوده را نشان داد و بعد پوست‌رهایی که از مریم یا عیسی وجود دارد را نشان داد و گفت چنین مشابهت مصنوعی و غیر مصنوعی‌ای بین عیسی و آقای خمینی وجود دارد و مسیحیت این‌چنین، راه نفوذ خودش را باز کرده.

من گفتم این استاد از ریشه‌های بسیار عمیق‌تری که در این بین وجود دارد غافل است. یکی همین مجلس خبرگان است. کسانی که در مجلس خبرگان نشسته‌اند نه رهبر را انتخاب می‌کنند نه نصب. رهبر را کشف می‌کنند. این همان شیوه‌ای است که پاپ انتخاب می‌شود. شورای کاردینال‌هایی که یکی از کاردینال‌ها را از بین خودشان برمی‌گزینند، می‌گویند که روح‌القدس به ما الهام کرده است که فلانی پاپ بعدی است. پاپ کشف می‌شود. نصب و انتخاب نمی‌شود. از این شباهت عمیق‌تر؟

به همین سبب هم کسی مثل آقای جوادی آملی آمد و گفت کسی که در صدر می‌نشیند وکیل مردم نیست، ولی مردم است. بین این دو فرق بسیار است.

اندیشه‌ی دموکراسی به ما می‌گوید که حکومت یا حاکم، وکیل مردم است. خدا آقای حجاریان را حفظ کند که می‌گفت رهبر، وکیل مردم هم نیست، اجیر مردم است. مردم او را اجاره می‌کنند برای اینکه خدماتی را انجام دهد. اگر هم از انجام آن خدمات عاجز ماند، عزلش می‌کنند. اما شما که ولی خودتان را نه می‌توانید انتخاب کنید و نه عزل. مقام، مقام دیگرست. مثل جناب پاپ می‌ماند. ضمن اینکه وقتی می‌گویند این بزرگان معصوم نیستند، تعارف می‌کنند. بنده هم می‌دانم که در کلام این را می‌گویند. در عمل برایشان مقام عصمت قائل هستند. شما به ظواهر و الفاظ توجه نکنید حقیقتاً قول آنها را مؤید من عندالله می‌دانند. یعنی خداوند آنها را تایید کرده است. امام زمان بر زبانشان نهاده، روح القدس در فکرشان آنها را فراهم آورده.

می‌خواهم بگویم شباهت‌ها بیش از آن است که ما ظاهراً فکر می‌کنیم. حالا از مسیحیت به اسلام آمده یا برعکس یا منطق واحدی بر هر دوی اینها حکم کرده، هرچه که بوده، ما کمابیش به جای واحدی رسیده‌ایم. روحانیان ما حسرت دو چیز را داشتند. یکی اینکه مثل رضا شاه عمل کنند و دیگری اینکه مثل پاپ عمل کنند. هر دو حسرت آنها هم برآورده شد و این دو مقام را در یک مقام جمع کرده‌اند که نامش می‌شود ولایت فقیه یا دیکتاتوری دینی.

ما به لوتر احتیاج نداریم

در اینجا می‌خواهم به بحث بعدی ورود کنم. اینکه ما به لوتر هم احتیاج نداریم. چون لوترهای ما (پیش از این) آمده‌اند. نه یک لوتر، بلکه لوترهای بسیار. در مسیحیت هم همینطور است. لوتر نامدار شده است. وگرنه قبل و بعد از او کسان دیگری هم آمده‌اند. لوتر بخت‌یار بود. امیران آلمانی حمایت و مخفی‌اش کردند که او سوزانده نشد و اگر نه که دست به سوزاندن کلیسا بسیار خوب بود. حتی او را دعوت کردند و او از رفتن به رم استنکاف کرد و توانست زنده بماند وگرنه پیش از او یان هوس و دیگران را سوزانده بودند.

از لوتر چه می‌آموزیم؟

خدای وحشت، تجلی عمیقی در یهودیت و کلیسا داشت اما خوشبختانه در اسلام، سوزاندن انسان‌ها مطرح نبوده است. حتی شما به کتاب مونتسکیو، روح‌القوانین هم که می‌رسید می‌بینید نوشته باید همجنس‌گرایان را با آتش سوزاند برای اینکه خلاف مسیر طبیعت رفتار می‌کنند. یعنی از یک سنتِ جاافتاده‌ای صحبت می‌کند. حرف این است که نه در مسیحیت نه در اسلام، یک لوتر نداریم. لوترها آمده‌اند. بعضی‌هایشان عاقبت بخیر شدند و بعضی‌ها بخت‌یار و برخی نابخت‌یار.

نواندیشان، اراسموس‌ها یا لوترهای ما دانه به دانه‌ی این‌هایی که عرض کردم را مطرح کرده‌اند. ما این نهضت را از سر گذرانده‌ایم. اگر قرار است رفرم دینی صورت بگیرد، کمابیش تمام اجزا و عناصرش مهیا است. فقط یک سوال باقی می‌ماند که «پس چرا آن نتیجه‌ای که نهضت لوتری در اروپا داد را نداد؟» نتیجه‌ای که در اروپا می‌بینیم، مقصود به ذاتِ لوتر نبود. کار لوتر پیامدهایی داد که از ذهن خودش به دور بود. چون تخم را در زمینی می‌کاشت که انواع محصولاتِ دیگر داشت. یک قرن پس از لوتر یا کمتر، مسأله‌ی حقوق طبیعی مطرح شد. حقوق طبیعی، قصه‌ی نداشتنِ قرائت رسمی را بسیار برجسته کرد. اجازه داد مردم از حق رسمی‌شان استفاده کنند و علاوه بر تفسیر رسمی، تفاسیر غیر رسمی را هم عرضه کنند. ما این و برخی چیزهای دیگر را نداشتیم و نداریم.

سه نکته پایانی

اول: اسلام سکولار است، به معنای دقیق غیر سیاسی و فلسفی، که روحانیت نقشی در اعمال دینی نداشته باشد. درست است که در حال حاضر روحانیون در اعمال دینی نقش دارند اما بسیاری از رفرمیست‌ها و مصلحانی که آمدند، بر این نکته انگشت تاکید نهادند که برای انجام عمل دینی من جمله سیاست،

حضور روحانیت شرط نیست. اگر شما حضور روحانیت را شرط بدانید، خواه در اعمال عبادی، خواه در اعمال سیاسی، آنگاه از دایره‌ی سکولاریسم بیرون خواهید رفت.

دوم: آنچه که لوترها و مصلحان ما در عالم اسلام مطرح کردند، قصه‌ی پلورالیزم است که خوشبختانه در ایران، بعد از انقلاب مطرح شد. بنده به یاد ندارم که نه در عالم اهل سنت مطرح شده باشد و نه پیش از انقلاب ایران. گرچه همچنان قدرش شناخته نشده است. بر اساس آن، شما می‌توانید هم قرائت‌های متکثر داشته باشید و هم بالاتر از آن، نه فقط دین اسلام که ادیان مختلف می‌توانند مسیر نجات باشند. ما عین این را در ایران و نوشته‌های مصلحان خودمان داریم. چیزی که در لوتر پیدا نمی‌کنیم. لوتر وقتی از ایمان می‌گفت، منظورش ایمان مسیحی بود. او به ترک‌ها یا مسلمان‌ها می‌تاخت. در اروپای گذشته، ترک لقب دیگر مسلمین بود. لوتر، به یهودی‌ها هم می‌تاخت. ایمان فقط ایمان مسیحی بود. از دستاوردهای مهم اصلاح دینی در دوران ما است که کثرت را نه فقط در مذاهب درون یک دین، نه فقط در نفی قرائت رسمی و جواز کثرت روایات و قرائت‌ها می‌داند بلکه کثرت نجات را در باقی ادیان هم قائل است. توجه داشته باشید که این رای فقهی رسمی نیست. رای مصلحان و رفرمیست‌هایی است که بر این نکته انگشت تاکید نهاده‌اند.

سوم: نگاه لوتر به علم و به عقل، نگاه بسیار عقب‌مانده‌ای بود. همه می‌دانید که لوتر روشن‌فکر نبود. اصلاً برخلاف ما که پنج قرن بعد از او هستیم، هنوز در شکاف بین سنت و مدرنیته قرار نگرفته بود. اطلاعات درستی از دنیای اطراف خودش نداشت. با کوپرنیک و گالیله در افتاد. کوپرنیک را احق می‌خواند. برای اینکه در بایبل آمده بود که خورشید متوقف شد تا یوشع نمازش را بخواند و یا جنگش به پایان برسد و آن وعده‌ی خداوند خلف نشود. می‌گفت این احق نمی‌داند که بر اساس تورات، زمین ثابت است و خورشید به دور آن می‌گردد. اما در نواندیشی دینی کنونی، آغوش به علم و عقل، گشوده است. یعنی

از لوتر چه می‌آموزیم؟

فرسنگ‌ها فراتر از اصلاح دینی لوتری رفته است. یعنی اگر اراسموس‌ها یا لوترها ظهور کرده‌اند، در واقع درس عبرتی از لوتر گرفته‌اند.

فراتر از تمام اینها، لوتر یک انسان جبری است. من نمی‌گویم که ما این جبر را در گذشته نداشته‌ایم. اشاعره‌ی ما داشتند. اتفاقاً چنانکه گفتم، این التقاطی که لوتر پدید آورد، یکی از اجزایش همین اشعریت بود که می‌گفت جبر و ایمان هدیه‌ی خداوند است و به اختیار شما نیست. عاقبت شما هم در دستان خداوند است. اینکه از شما عمل نیک سر بزند یا نه، بنا بر قسمت ازلی است. اگر قسمت باشد چنین خواهد شد وگرنه، نه. اینها حرف‌های صریح لوتر است. سابقه‌ی طولانی اشعریت در تاریخ اسلام بوده است. مولوی و حافظ ما اشعری بودند، این بزرگان به قول بنده:

گرچه او را صد هزاران گوهر است

لیک جبرش از قدر فربه‌تر است

با اینکه هزاران گوهر در انبان اوست، اما جبری‌تر از اختیاری بودن اوست. یعنی عنصر جبر در نگاه او هم بسیار فربه و برجسته است. این عینا در لوتر هم هست. اما علی‌رغم آن، لوترهای جدید ما در دوران مدرن، مانند محمد اقبال لاهوری بر اختیار تاکید دارند. تاکید بر اختیار و خلاقیت، مشخصه‌ی اقبال لاهوری است. هنوز برخی از مصلحان ما این را از لاهوری یاد نگرفته‌اند. لاهوری می‌گوید:

گر از دست تو کار نادر آید

گناهی هم اگر باشد ثواب است

این سخن بسیار لطیف است. می‌گوید اگر ابتکار داشته باشی، و حتی در گناه کردن خلاقیت داشته باشی، باز هم ثواب است. اینها در گذشته‌ی ما و لوتر، نبود. خوشبختانه حرکت نواندیشی دینی ما یک حرکت معتزلی غیر اشعری،

ضد اشعری، اختیاری و غیر جبری است. این، پیشرفت بلندی است که ما کرده‌ایم و تکیه بر ایمان به تنهایی، بار ما را بار نمی‌کند. در نوشته‌های آقای شبستری، تاکید بر ایمان را بسیار می‌بینم. من با ایشان هم‌داستان هستم و سخن ایشان را هم درک می‌کنم اما گمان من این است که نفوذ بسیار زیاد اندیشه‌ی لوتری و پروتستانی، عنصر ایمان را نزد ایشان آنقدر فربه کرده که عمل صالح را تقریباً به کنج برده است. در حالی که توازن میان عمل صالح و ایمان، در تفکر رفرمیستی جدید اسلامی، از دستاوردهای مهمی است که باید قدرش را شناخت و اهمیت داد. اما ایمان لوتری، ایمان شورمندانه است. بنده این را از او می‌پذیرم. در میان ما و رفرمیست‌های ما، ایمان هنوز آنچنان شورمندانه نیست. عاشقانه نیست. ایمان هنوز گزاره‌ای، تصدیقی، خوف‌آلود است و همراه با خشیت. لوتر چون به مسیح عشق می‌ورزید و خدای انسان‌واره داشت، خیلی راحت می‌توانست از عشق به خدا و مسیح که خدای انسان شده بود، دم بزند. ما هنوز مشکل داریم که آیا می‌توان خدا را دوست داشت یا نه. چون خدا که انسان نیست. ما هم از عشق ورزیدن، عشق ورزیدن به انسان را می‌فهمیم. حرفی مانند حرف لوتر را صوفیان ما زده‌اند. این کشف صوفی‌ها و عارفان ما بود که خداوند علاوه بر اینکه خالق ما است و هزاران صفت دارد، می‌تواند محبوب و معشوق ما هم باشد. این نکته را ما باید از عرفان خودمان، وارد کلام خودمان کنیم و از این طریق، رفرمیسم خودمان را فربه‌تر و غنی‌تر کنیم.

درس‌های رفرم دینی در غرب و ضرورت بازاندیشی در نواندیشی دینی

رضا علیجانی^۲

در ابتدا اشاراتی در مورد تلقی خودم (از مبحث لوتر) می‌کنم و سپس به ضرورت بازاندیشی در نواندیشی دینی می‌پردازم. تجربه‌ی رویش و زایش اصلاح و رفرم دینی در دنیای مسیحیت ضمن تفاوت‌های جدی ای که با وضعیت ما دارد، برای ما درس آموز است. تفاوت‌های آن تجربه بسیار بیشتر از تشابهات آن با وضعیت ماست. شاید بجز نوعی تشابه در پروتست و نوعی نقد و نقادی، به علت تفاوت اسلام مسیحیت و تفاوت ایران با اروپا تشابه زیادی با آن تجربه نداریم. هم اسلام و تفکر دینی ما با تفکر و بستر مسیحی متفاوت است و همین طور وضعیت ما در ایران و سیری که داشته‌ایم؛ که این سیر را می‌توان به سیر تاریخ اسلام هم تعمیم داد.

۲. ویراسته‌ی سخنرانی رضا علیجانی در سمینار "فرماسیون در غرب و اصلاح دینی در ایران". میلانشتون آکادمی شهر کلن. آلمان

تشابه‌ها و تفاوت‌های جدی تجربه رفرم دینی در غرب و ایران

تجربه‌ی پروتستان‌تیزم و به طور مشخص تجربه‌ی لوتر تفاوت‌های جدی و ماهوی با تجربه اسلامی دارد. اول اینکه در درون سنت کلیسای مسیحیت بود. اما تجربه‌ی نواندیشی دینی ما خارج از حوزه‌های علمیه است. همچنین وصل و ربط اجتماعی گسترده‌تری داشت. خودش به یک کلیسای مستقل تبدیل شد. کلیسایی در برابر کلیسای دیگر و به عبارت دقیق‌تر کلیساهای دیگر. متکی و مستظهر به اشراف و پادشاهان بود. شاید اگر قدرت حامیان طبقاتی و اقتصادی این نحله نبود، این نحله هم مانند دیگر نوآوری‌ها در جهان مسیحیت در نطفه خفه و در بوته‌های خار سوزانده می‌شد. همچنین جهت‌گیری آن خیلی به نفع فقرا و طبقات فرودست نبود. در نواندیشی دینی ایرانی، نوعی معارضه‌جویی با قدرت، با سلطه و با فقر می‌بینیم.

البته تشابهاتی هم هست. تشابهاتی که قابل توجه است. یکی ارجاع به کتاب مقدس یا بازگشت به متن است که در نحله پروتستان‌تیزم و به ویژه لوتر می‌بینیم. دیگری نفی واسطه، نفی کلیسا، نقد رادیکال کلیسا به ویژه فساد و حجم دین و شریعتی است که برای حفظ این سلطه انباشته شده. و در نهایت نوعی رویکرد نسبت به اصلاح سازمان دین و شریعت که از اینجا به نظر من به سمت اصلاح الهیات می‌رود. یعنی از اصلاح شریعت و وضع موجود است که به اصلاح الهیات می‌رسد و نه برعکس.

لوتریسم نقطه تاکیدهایی دارد مانند نسبتی که وبر بین پروتستان‌تیزم و سرمایه‌داری برقرار می‌کند و روی مولفه‌هایی مانند توجه به دنیا، توجه به کار، رهایی بخشی کار و حتی کار به مثابه عبادت تاکید می‌کند تا جایی که حتی ربا در این دستگاه فکری توجیه می‌شود.

همچنین سویه‌های فیض و نفی اراده آدمی و جنبه ضد یهودی وحشتناکی که لوتر دارد. شاید در بین روشنفکران نواندیشی ایرانی، اگر تفاوت‌ها را کنار بگذاریم، نزدیک‌ترین نمونه‌ی مشابه به این رویکرد، مهندس بازرگان است. اوست که نزدیک‌ترین تلقی و بیشترین شباهت را نسبت به این نحله و دستگاه فکری دارد. یعنی اصالت کار، ترقی، رفاه، زندگی، ارجاع و تمرکز ویژه بر روی متن، که بیش از بقیه نواندیشان دینی است.

خود لوتر تحت تاثیر اراسموس است که برای تقریب به ذهن، چیزی است شبیه به طالقانی ما که سویه‌های رهایی‌بخش بیشتری نسبت به لوتر دارد. او در ابتدا از لوتر دفاع می‌کند، اما بعداً مرزبندی جدی برقرار می‌کند چرا که فکر می‌کند لوتر به سمت یک کلیسا و جزمیت جدیدی می‌رود و عنصر آزادی را مخدوش می‌کند. نواندیشی دینی ما بیشتر شبیه به اراسموس است تا لوتر. یعنی شبیه یکی از نیاکان تاریخی لوتر. بسط تاریخی و فکری‌اش را اگر بخواهیم مشابه سازی کنیم، باید بیشتر به اراسموس بپردازیم.

سیر نزولی «نو»اندیشی در تاریخ اسلام

ما نواندیشی را از صدر اسلام داریم. اما اگر سیر تجربه را ببینیم از اخوان الصفا، از معتزله، از فلاسفه همینطور جلو بیاییم انگار از یک رویکرد بازتر و روشن‌گرانه‌تر به سمت رویکردی می‌رویم که می‌خواهد به شریعت، کلام و عقاید دینی جواب پس بدهد و خودش را با آنها تطبیق دهد. این نقطه‌چین و خط سیر در مجموع در تاریخ تمدن اسلامی یک خط سیر نزولی است. یعنی تفکر اخوان الصفا نسبت به معتزلی، تفکر معتزله نسبت به فلاسفه و سیر تدریجی فلاسفه که

بیشتر به کلام تبدیل می‌شود گویی حالت نزولی را طی می‌کند. به ویژه در حوزه شرق تمدن اسلامی. در غرب تمدن اسلامی ما ابن رشد را داریم که چیز متفاوتی است. ما در شرق مشابه‌اش را نداریم. تک مضارب‌ها و صاحب‌نظرانی مانند خیام و رازی داریم که حکایت دیگری دارند. شاید نواندیشان دینی می‌خواستند این مسیر را برعکس برونند. عکس مسیر از اخوان الصفا به فلسفه‌ای که شبیه به کلام شده. و به همان گشودگی اولیه‌ای که وجود داشت برسند. این‌که چقدر موفق شدند قابل بحث است. مهمترین چیزی که این سیر نزولی نشان می‌دهد این است که مذهب و فقه و کلام سنتی و کلاسیک و شریعت چقدر در حوزه تمدن اسلامی قدرت و نفوذ و سیطره داشته که «نواندیشی» را مرتب به عقب‌نشینی وادار کرده و زمین بازی را عوض می‌کند. اوج حرکت فلسفی در ایران، ملاصدراست که می‌خواهد کلام و عرفان و فلسفه را به تجانسی برساند که با رویکرد اخوان الصفا و معتزله‌ی اولیه متفاوت است.

اسلام جوان‌ترین دین جهانی است. این رودخانه باید بیشتر حرکت کند تا سنگ‌های درشتش ساییده شود و فقه و شریعتش در تعامل و تضارب با واقعیت به یک انسجام یا تعادلی مانند ادیان دیگری که بسیار جزمی‌تر و تندروتر و خشن‌تر بودند، مانند تلمود یهودی و ونیداد زرتشتی؛ برسد و تعدیل شود. این سیر دشواری کار نواندیشان دینی را نشان می‌دهد. آنها از یک طرف با متولیان رسمی و سنتی دین یعنی با روحانیت و حوزه‌های علمیه در چالش و تعارض و تعامل بودند و از طرف دیگر با مدرنیته. آنها در دو طرف بازی می‌کنند. اما در هر دو طرف به جای تعامل، نوعی بی‌اعتنایی و یا تقابل شکل گرفته است. اگرچه نواندیشان دینی در بین طلاب و از طریق آنان در میان بزرگان حوزه تاثیرگذار بوده‌اند. اما این تاثیر به شکلی نبوده است که مانند

پدیده‌ای شبیه لوئر در حوزه شکل بگیرد. رفرمیست‌های درون حوزه‌ی ما از آنجا مطرود می‌شوند. مانند کدیور. من معتقدم که همین الان در حوزه‌های دو طیف رادیکال در حال رشد است. یک بخش تندروی ضد سنی و ضد زن است که حتی تفکر رسمی جمهوری اسلامی از آنان بازتر است. و بخش دیگر، نحله بازتری است که می‌توان در سبک فکری آقای سیستانی دید. به علاوه‌ی طلابی که زبان بلدند و با تئوری‌های جدید آشنا هستند. کسانی که به شکلی به جدایی دین از دولت اعتقاد دارند. این گرایش در بین طلبه‌های به نوعی دگراندیش وجود دارد که شدیداً تحت فشار امنیتی در حوزه‌ها و به خصوص در قم هستند. به ویژه از طرف دادگاه ویژه روحانیت که عقب‌افتاده‌تر از دادگاه انقلاب است. فشاری که بر روی روحانیت دگراندیش و رفرمیست است بیشتر از روشنفکران است. اگر این فشارها نبود ما می‌توانستیم این انتظار و امید را داشته باشیم که یک نحله رفرمیست با خروجی‌های مشخص و قابل اعتنا در حوزه‌ها داشته باشیم.

جمهوری اسلامی پروژه و مسیر نواندیشی دینی را قیچی و سخت کرد جمهوری اسلامی، نه انقلاب اسلامی؛ مسیر نواندیشی دینی را قیچی کرد. نواندیشان دینی فکر می‌کردند با کنار گذاشتن دین سنتی و تعامل با عصر روشنگری می‌توانند عصر روشنگری را کوتاه کنند و دور بزنند. اما پدیده جمهوری اسلامی این تجربه را قیچی کرد. یعنی ما مجبوریم که همان راه غرب را برویم. حتی در شکل نسخه‌های تندتر. یعنی باید نسخه فرانسوی را در پیش بگیریم تا نسخه آلمانی و انگلیسی که متعادل‌تر بود. در آنجا تعامل بیشتری بین نواندیشان و رفرمیست‌ها و حکومت وقت و رفرم‌های درون دینی اتفاق می‌افتاد. تجربه‌ی جمهوری اسلامی از هر دو سو، این صحنه‌ی بازی را عوض

کرد و به نظر من لطمه‌ی شدیدی، هم به پروژه نواندیشی دینی، و هم به پروژه رشد تدریجی مدرنیته در ایران، وارد کرد. مدرنیته‌ای که در جهان غرب اتفاق افتاد، هم نحله رفرم دینی در آن موثر بود و هم نحله‌ای که به رنسانس و خرد خود بنیاد معتقد بود. این دو، سازنده‌ی همه‌ی مولفه‌های جهان جدید هستند. در همه‌ی مفاهیم جهان جدید مانند پلورالیسم و سکولاریسم و فمینیسم، این دو نحله موثر هستند. نسل اول فمنیست‌ها اکثرشان پروتستان هستند. اکثرشان ادبیات و استدلال‌های مذهبی دارند. هم در پرداخت و برساخت نظری و هم در تحقق عملی همه مولفه‌های مهم جهان جدید؛ هم رفورمیست‌های مذهبی موثر بودند و توانستند بخش زیادی از مردم را آماده کنند و هم بخش غیرمذهبی‌ها و پیروان عصر روشنگری و درپیشگیرندگان خرد خود بنیاد. اما به گمان من جمهوری اسلامی این تجربه را به هم زد. تعاملی که نواندیشان دینی می‌خواستند با مذهب سنتی داشته باشند و آن را به شکل کم‌هزینه‌تری عقب بزنند و هم با طرح دیدگاه‌هایی مانند عقل و عشق یا عرفان و معنویت و عقلانیت، بتوانند تعاملی با اندیشه‌های مدرن ایجاد کنند و دگرگونی و تحول را در جامعه ایران کم‌هزینه‌تر به پیش ببرند. البته مانع و تجربه‌ی جمهوری اسلامی به معنای شکست پروژه نواندیشان دینی نیست. به معنای دشواری و موانع دشوار این مسیر است. من فکر می‌کنم نواندیشان دینی در مجموع در ایجاد تغییر فکری بیشتر از سایر روشن فکران در متن جامعه ایران تاثیر داشته‌اند. نه الزاما به علت قدرت تئوریک، بلکه به علت بستر و اتصالات اجتماعی بیشتر و مناسب‌تر. شرایط و بستر اجتماعی برای آنها فراهم‌تر بوده است. ممانعت جمهوری اسلامی پروژه‌ی نواندیشان دینی را تغییر نداده اما پلن و نقشه راه آن را عوض کرده است.

یک تجربه از رفرم دینی در غرب؛ پیوند با زندگی روزمره

از تجربه پروتستان‌تیسیم غربی، نه از زاویه دید حقانیت بلکه از زاویه دید موفقیت، نه از زاویه دید عقل نظری بلکه از زاویه دید عقل عملی، می‌توان این درس را گرفت که اصلاح الهیات مانند نفی رابطه‌ی واسطه بین خدا و انسان و نفی کلیسا و اصلاح شریعت و سازمان دین باید تاثیری واقعی و جدی در زندگی آدم‌ها بگذارد. عموم آدم‌ها بر اساس ذهنیت نیست که جذب یک تفکر یا جریان می‌شوند بلکه بر اساس تاثیری است که در زندگی آنها دارد. به علت مفاهیم نیست، بلکه بر اساس اساس مصادیق است. یعنی باید گفته شود که نفی واسطه بین انسان و خدا و نفی کلیسا یعنی چه و چه تاثیری بر روی زندگی روزمره آدم می‌گذارد. باید گفت اگر این را بپذیری دیگر نیازی به این نیست که به کلیسا باج بدهی یا مقید به چنین شریعت ستبری باشی. اصلاح الهیات برای نخبگان جاذبه دارد. اصلاح شریعت هم همینطور. مصادیق این دو اصلاح است که می‌تواند جریان‌سازی کند. جذب کننده باشد. احزاب سیاسی هم مرام‌نامه‌های خوب دارند اما برنامه‌ی سیاسی آنهاست که برای عموم مردم موثر است. اصلاح الهیات، اصلاح شریعت و سازمان دین در نهایت باید تاثیرش را در زندگی روزمره‌ی آدم‌ها بگذارد.

آسیب‌شناسی نواندیشی دینی ایرانی

از این منظر وارد نوعی آسیب‌شناسی و راه‌حل از نظر خودم می‌شوم. در سیر نواندیشی دهه‌ی چهل و پنجاه و شصت با همه اختلاف‌نظرها و از منظر عقل عملی بخواهم به این روند نگاه کنم نکاتی به نظر می

رسد. این آسیب‌شناسی درونی جریان نواندیشی دینی است. یکی از این مشکلات این است که نواندیشان دینی، مانند باقی روشنفکران ایرانی حالت جزیره‌ای دارند. در نسبت روزمره‌تری با زندگی مردم نیستند. این حالت بعد از انقلاب حتی تشدید هم شده است. نواندیشی دینی قبل از انقلاب با اقشار تحصیل‌کرده‌ی روشنفکر بیشتر ارتباط داشته است. در سیر دوران بعد از انقلاب، نواندیشان دینی از روشنفکر، به آکادمیسین تبدیل شده‌اند. دوم کم‌رنگ شدن عدالت اجتماعی و اقتصادی در گفتمان روشنفکری بعد از انقلاب بود که همدلی و هم‌زبانی را کاهش می‌داد. این مشکل در مورد اصلاحات و جنبش سبز هم وجود دارد.

در روشنفکری پس از فروپاشی شوروی و روشنفکری دینی این مشکل وجود دارد. دریدا گفت که ما بار دیگر نیاز به شیخ مارکس داریم. ما باید بگوییم که ما نیاز به شیخ اعتراضات دی ماه داریم. مسئله‌ی عدالت و رفع تبعیض ما را وادار می‌کند که نواندیشی دینی به لحاظ الهیاتی هم در آن باره فکر کند. در رابطه با تبعیض اقتصادی و تبعیض جنسیتی بیندیشد. در مورد تبعیض جنسیتی حتی نواندیشی دینی عرب و شبه قاره هند از ما جلوترند. تبعیض بعدی، تبعیض بر علیه اقوام است. نه صرفاً به خاطر مسائل و مصلحت‌های روز سیاسی که شب انتخابات و پای صندوق رای به فکرشان بیفتند. باید در این بحث به لحاظ مبانی تئوریک بیه طور جدی کار کنند. چپ‌ها در اروپا این کار را کرده‌اند.

جدا از مشکل جزیره بودن؛ مشکل بعدی مجمع الجزایری بودن خود نواندیشان دینی است. اگر در گذشته یک چهره برجسته در نواندیشان دینی وجود داشت الان چهره‌های متفاوتی، حتی ناهم‌قد، وجود دارد که بین آنها دیالوگ وجود ندارد. کمی بزرگ‌تر کنیم. در کل جهان

اسلام آن تمرکزی که یهودیت و آیین زرتشت دارند را ما نداریم. ما علیرغم وجود وندیداد و تلمود به عنوان شریعت دین زرتشتی و یهودی که مملو از خشونت (البته متکی بر بستر زمانه خویش) اند اما در شریعت عملی کنونی آنان دیگر آن خشونت را نمی‌بینیم. حتی گاهی برخی از صاحب‌نظران آن دین‌ها نمی‌دانند که در متون دین‌شان چنین چیزهایی هم هست چون دیگر هیچ رد و اثر و تاثیری در زندگی روزمره‌ی آنها ندارد. یک علت که آنها توانسته‌اند از آن عبور کنند ممکن است ناشی از رابطه دیالکتیکی عین و ذهن و جبرتاریخ یا تعامل با زندگی روزمره است اما یک دلیل دیگر این است آنها نهادهای منظمی مانند شورای افتاء دارند که وقتی آنها فتوی می‌دهند، همه می‌پذیرند. ما در جهان اسلام چنین گفتگو و تمرکز و مجمعی نداریم. من چند سال پیش در مورد ماه رمضان سوالاتی را مشترکا از نواندیشان دینی کردم. دکتر سروش پیشنهاد دادند که تاریخ ماه رمضان به جای قمری، شمسی باشد اما گفتند که مجمعی باید آن را اعلام کند. اما ما چنین مجمعی نداریم.

علاوه بر جزیره‌ای بودن نسبت به جامعه و مجمع الجزایری بودن در درون خود؛ نگاه و نقد دیگری هم که می‌توان کرد در رابطه با نسبت نواندیشان دینی با روحانیت از یکسو و روشنفکران غیردینی از سوی دیگر است. نواندیشی دینی با آنها دیالوگی برقرار نکرده است. تصور می‌کنند روحانیت مثلا باید کتاب‌های آنها را بخواند و هدایت شود. شریعتی که نظریه اسلام منهای روحانیت را معرفی می‌کند در عمل اما راس روحانیت را می‌زند ولی به طلاب اهمیت می‌دهد. چیزی که ما در گذشته آن را نمی‌دیدیم. یا مثلا نگاه شریعتی در آن فضا و احوال به جلسات روضه‌خوانی‌های زنان بسیار قابل توجه و شامل

است. بعد از انقلاب تئوری قبض و بسط سروش در روحانیت تاثیر زیادی گذاشت.

متأسفانه امروز کسانی مانند جواد طباطبایی نواندیشان دینی را می‌زند و رفرمیست‌های حوزه را برجسته می‌کند. این افراط و تفریط است. نه می‌توان روحانیت را رد و حذف کرد و نه تایید و پیروی. انتهای بهبود خواهی اتکا به رفرمیست‌های حوزه است که به نظر من استحاله پروژه نواندیشی دینی و در واقع حذف و نابودی آن به نفع روحانیت رفرمیست است. شریعتی می‌گفت که مارکسیسم رقیب است و نه دشمن. بر خلاف روحانیت سنتی. نگاه دقیق و ظریفی بود. این نسبت باید بین روشنفکری دینی و روشنفکری لیبرال و چپ و به طور کلی روشنفکری غیر دینی هم باید برقرار شود.

شیخ شلتوت و آیت الله بروجردی همگرایی را شروع کردند و گفتند ما نیاز به دارالتقریب مذاهب اسلامی داریم. من فکر می‌کنم ما در درجه ی اول نیاز به دارالتقریب نواندیشان دینی داریم و در مرحله بعد نیاز به دارالتقریب همه روشنفکران ایرانی با همدیگر داریم.

نواندیشی دینی نیاز دارد از مفاهیم به مصادیق برود. از آدم و حوا نیاز دارد به حقوق زنان بروند. محافظه‌کاری برخی از نواندیشان دینی در مسئله روزه برای من جالب‌تر بود. حوزویان گاهی از نواندیشان دینی در مورد تغییرات جلوتر هستند. در مورد حقوق بهائیان، در مورد دگرباشان جنسی، در رابطه با اصلاح شریعت عبادی. من ملاحظات نواندیشان دینی را درک می‌کنم اما ملاحظه‌کاری ایشان برایم قانع کننده نیست.

سکولاریسم و پلورالیسم را نواندیشان دینی بیشتر و بیشتر از دیگر روشنفکران عرفی مطرح کردند. اما در بحث از مصادیق که نسبت میان

دین و سیاست و حکومت است را با صراحت و دقت روشن نکردند. یعنی در برابر ولایت فقیه مطرح نکردند.

دوم اینکه نواندیشی باید همراه با نوایمانی باشد. یکی از بحران‌های اصلی در نسل جدید همین مسئله است. در این رابطه جمهوری اسلامی متهم ردیف اول است. اما نواندیشی دینی نیز بخش‌های معرفتی‌اش بیشتر از مباحث تربیتی و اخلاقی است. چون اخلاق در ایران بیشتر به دین متصل است. متهم اصلی حاکمیت و اسلام سیاسی است اما نواندیشی دینی هم کم کاری کرده است.

من فکر می‌کنم کارویژه‌ی اصلی نواندیشی دینی مسئله‌ی معنا و اخلاق است. آنها اگر می‌خواهند حرف ایجابی هم بزنند باید در مورد معنا در زندگی و اهمیت‌اش صحبت کنند. حالت عکس‌العملی موقت است. نباید زیاد ادامه پیدا کند. باید وجه ایجابی داشته باشیم. در جامعه هم چسب ملی و هم چسب اخلاقی ضعیف شده. ما در آستانه یک نوع فروپاشی ملی قرار داریم. نوعی واگرایی که در خانواده و جامعه شاهدش هستیم. نیاز داریم که حرف‌های ایجابی زده شود. اگر روزی در مورد حق و تکلیف صحبت کردیم الان باید در مورد حق و مسئولیت صحبت کنیم. اینجا جنبه‌ی ایجابی داشته باشد و نه الزاما سلبی. یعنی اگر حقی داریم، مسئولیتی هم داریم. در پایان باید تاکید بر گفتگو کنیم، نیاز به گفتگو داریم و نیاز به گفتگو داریم.

در آخر هم بگویم که نواندیشی دینی نباید سرنوشت خودش را به جمهوری اسلامی گره بزند. جمهوری اسلامی یا باید تغییر کند یا بیفتد. در هر دو حالت نواندیشان دینی نباید سرنوشت خود را به جمهوری اسلامی گره بزند. دین در ایران قوی‌تر از این است که ربطی به جمهوری اسلامی داشته باشد. اما در جزر و مدهای روزگار نواندیشی

دینی باید این تیزهوشی را داشته باشد که سرنوشت خود را از جمهوری اسلامی جدا کند.

منطق دین‌پیرایی

بحثی در باب اصلاح دینی در مسیحیت و اسلام

محمدرضا نیکفر^۳

سیر سخن: تعیین مشخصه‌های الگوی دین‌پیراییِ دفعتی انشعابی
مذهب‌ساز: رفرماسیون چه منطقی دارد؟
آیا سنت فرهنگی ما و ویژگی‌های دین اسلام و روحانیت آن، پذیرای
چنین منطقی هست؟ نه!
ویژگی فرهنگ موسوم به اسلامی چیست؟ چندپهلویی و ابهام.
کانسپت حقیقت در این فرهنگ: چه حقیقتی در برابر حقیقت
ادعایی متشرعان قرار می‌گیرد؟

۳. ویراسته سخنرانی دکتر محمد رضا نیکفر به قلم ایشان. در سمینار "رفرماسیون در غرب و اصلاح دینی در ایران". میلانشتون آکادمی شهر کلن. آلمان
* رادیو زمانه

تذ: وجود یک جریان اصلاحی تاریخی بر پایه یک کانسپت بدیل حقیقت. این کانسپت اساسا در حوزه عمل است؛ تقدم اخلاق بر معرفت.

نتیجه ۱: اصلاح‌گری دینی عصر ما لازم است خود را بر این جریان متکی کند.

نتیجه ۲: جدال اصلی تاریخی بر سر منش است، نه بر سر معرفت. آن کانسپت بدیل حقیقت نیز نیاز به بررسی انتقادی دارد.

اصلاح و قتال: جنگ سی‌ساله

درست ۴۰۰ سال پیش در چنین ایامی جنگ سی ساله آغاز شد، آن هم از ماجرای در پراگ. این ماجرا رخ داد بر زمینه مقاومتی که در برابر کاتولیکی کردن منطقه بوهیم وجود داشت، منطقه‌ای که اکثر اهالی آن پروتستان بودند. اشراف پروتستان شورش برانگیختند. شورشیان دو تن از صاحب‌منصبان نماینده قیصر و یک منشی را از پنجره یک کاخ به بیرون پرتاب کردند. آنان جان سالم به در بردند، اما داستانشان مقدمه جنگی درازمدت شد که اروپا را سراپا خونین کرد. در آن حدود ۶ میلیون تن جان باختند. تخمین می‌زنند اروپایی که صحنه جنگ سی ساله شد، یعنی قلمرو امپراتوری مقدس رمی-ژرمنی، در سال ۱۶۱۸، یعنی سال شروع جنگ، ۱۸ میلیون جمعیت داشته است. بر این قرار یک سوم اهالی در طول سی سال خونین جان باخته‌اند. بر این قرار، جنگ سی ساله به نسبت از دو جنگ جهانی قرن بیستم تلفات و مصیبت‌های بیشتری بار آورده است.

جنگ سی‌ساله یک جنگ مرکب است، و شاید بهتر باشد "جنگ‌های سی‌ساله" خوانده شود. چهار ستیز یکی پس از دیگری محور درگیریها می‌شوند: ستیز بوهمی-فالسوی، دانمارکی-هلندی، سوئدی و سوئدی-فرانسوی. این ستیزها را بسته به این که کانون مخالفت با قیصر و خاندان هابسبورگ، به عنوان خاندان حاکم بر رایش رُمی-آلمانی کجا بوده است، از هم جدا می‌کنند.

آنقدر در طول جنگ‌های سی‌ساله از هم کشتند، تا از نفس افتادند. کشتار با تقدیس کشیشان همراه بود. هر دسته‌ای با همراهی و تشویق و دعای کشیشان به کام مرگ فرستاده می‌شد. همه به اسم حقانیت دینی می‌کشتند و غارت و تجاوز می‌کردند. عده‌ای وضع و حال این زمانه^۱ خاورمیانه را با اروپا در دوران جنگ‌های سی‌ساله مقایسه می‌کنند.

بحث درباره اینکه جنگ‌های سی‌ساله تا چه حد مذهبی و تا چه حد سیاسی محض و بر سر قدرت بوده است، بیهوده است. جنگ مذهبی خود جنگ سیاسی و بر سر قدرت است. می‌گویند مذهب در چنین جایی آلت دست قرار می‌گیرد. اینجا هم منظور روشن نیست. تعبیر "آلت دست" را می‌توان درباره هر کارکردی استفاده کرد، مثلاً از موضع مؤمنان گفت که مذهب آلت دست است برای سعادت‌مند کردن بشر. هر چه هست ثبت است که در جنگ‌های سی‌ساله کلیسا علیه کلیسا جنگید و کشیشان آتش‌پیار معرکه بودند. آنان آلت دست بودند و خود دیگران را آلت دست می‌کردند. جنگ سی‌ساله فصل مهمی است در تاریخ رفرماسیون. بر سر تفسیر درست انجیل یک دیگر را کشتند. داعیه "حق با ماست" و

“خدا با ماست” در این جنگ عاقبت خود را نشان داد. پیش از این هم نشان داده بود و باز هم نشان داد. مرحله نخست فرماسیون، از ۱۵۱۷ (سال قیام لوتر) تا ۱۵۵۵ (سال صلح آوگسبورگ)، با مجموعه‌ای از ستیزها مشخص می‌شود. رایش مقدس در این مرحله دچار چندپارچگی شد، اما سرانجام امیران کاتولیک و پروتستان سازش کردند و با صلح مذهبی آوگسبورگ میان خود آتش‌بس برقرار کردند. قاعده *cuius regio, eius religio* را پذیرفتند که ما آن را می‌توانیم به عبارت آشنای «الناس علی دین ملوکهم» برگردانیم: امیر هر ملک دین آن را تعیین می‌کند. می‌بینیم که تعیین‌کنندگی حقیقت سرانجام به اولو الامر می‌رسد؛ اما سازش شکننده بود و سرانجام اولو السیف، صاحبان شمشیر، در میدان های جنگ مسئول تعیین حقیقت می‌شوند.

فرض کنیم بتوانیم در جنگ سی ساله و در جنگ‌های دوره اول فرماسیون میان جنگ با انگیزه مذهبی محض با جنگ با هر انگیزه دیگر تمایز قایل شویم. جنگ مذهبی برانگیخته می‌شود با دعوت سران مذهبی به قتال. این دعوت‌ها روشن‌اند؛ فراخوان برای جنگ اساساً صریح است. جنگ حجت آخر است و حجت آخر منطق کاملاً روشنی دارد: یک منطق دوارزشی صریح به صورت یا این یا آن. می‌توانیم منطق صراحت جنگ‌آور در جنگ‌های سی ساله را پی‌جو شویم. به لوتر و کالون و تسوینگی می‌رسیم. فرماسیون با صراحت شروع می‌شود. تبیین صوری اصلاح‌گری به این صورت است: آن خطاست، این درست است، و آن باید با مطابق با این اصلاح شود.

روشن است که با گفتنِ هم این و هم آن و شاید این و شاید آن، و همه حق دارند، یا حقیقت در انحصار هیچ کس نیست، نمی‌توان دست به اصلاح به شیوه لوتری و کالونی زد.

منطق دین‌پیرایی دفعتی انشعابی

اما آنچه می‌توانیم بدان منطق دین‌پیرایی دفعتی انشعابی نام نهیم، به نکته صراحت محدود نمی‌شود. برای درک آن منطق، نمونه پروتستان‌تیسیم را در نظر می‌گیریم و کوشش می‌کنیم از طریق صوری کردن و تعمیم دادن، به الگوی دین‌پیرایی در شکل فعال دفعتی آن، دست یابیم. در اینجا به اختصار نتیجه چنین بررسی‌ای را عرضه می‌کنم.

یک آیین مستقر داریم و یک بدیل اصلاح‌گرایانه آن.

نکته نخست: آنها در یک مکان-زمان تاریخی یکسان به سر می‌برند. یک ایده از یک جای-گاه تاریخی دیگر نمی‌تواند بدیل اصلاح‌گرایانه آیین مستقر باشد.

نکته دوم: آیین مستقر و بدیل اصلاح‌گرایانه آن باید مبنای مشترکی داشته باشند و اختلافشان به یک یا چند چیز معین برگردد.

نکته سوم: انشعاب اصلاح‌گرایانه باید در تقابل با یک کانون قدرت باشد تا بازتاب اجتماعی بیابد و حالتی جنبشی به خود گیرد. تقابل باید تقابل با یک کانون مشخص باشد، نه با یک گفتمان عمومی یا یک جمع نامشخص.

نکته چهارم: اختلاف نظر اگر بر سر یک موضوع الاهیاتی انتزاعی وبدون ربط روشن به مسائل اجتماعی باشد، به جنبش تبدیل نمی شود. ستیز در درون رسته‌ای دینی باید بتواند به ستیزی اجتماعی تبدیل شود، یا به ستیزی از پیش موجود گره خورد.

نکته پنجم: بدیل اصلاح‌گر باید به یک ایده سنتی و سابقه‌دار و پایه ای و به اصطلاح اصیل رجوع کند و آن را در برابر آیین مستقر بگذارد. با ابداع محض نمی‌توان جنبش اصلاح‌گری دینی برانگیخت.

نکته ششم: آن نکته‌ای است که از آن با عنوان نکته صراحت نام بردیم. موضع اصلاح‌گرانه در مقایسه با آیین مرسوم دست کم درباره نکته‌هایی که به موضوع اصلی ستیز تبدیل می‌شود، صریح تر و روشن‌تر است. با نظر به نکته پنجم و ششم می‌توانیم بگوییم که بدیل دین‌پیرا، موضعی بنیادگرا دارد.

نکته هفتم: اصلاح‌گری، آن گونه که در نمونه پروتستان‌تیسیم آغازین به ویژه در نزد کالون می‌بینیم، یک نوع سخت‌کیشی است که شاخص آن نه ارتودوکسی نظری ناب، بلکه ارتودوکسی ایمانی و اخلاقی است.^۴

۴. "استبداد زهد": این نام کتاب جالبی است که چند سال پیش در مورد کالون منتشر شد و به خوبی منظور از نکته هفتم را بیان می‌کند.

Volker Reinhardt: Die Tyrannei der Tugend. Calvin und die Reformation in Genf. München: C.H. Beck Verlag 2009.

خوانندگان فارسی‌زبان از طریق کتاب پربازتاب زیر با موضوع و موضعی مشابه کتاب بالا آشنا می‌شوند:

اشتفان تسوايگ، وجدان بیدار، کاستلیو و کالون، ترجمه^۵ سیروس آرین‌پور، تهران: مؤسسه^۶ نشر و پژوهش فرزبان روز، ۱۳۷۶.

نکته هشتم: نکات مربوط به ضرورت یافتن بعد اجتماعی را تصریح می‌کند. اصلاح‌گری دینی باید از محدوده رسته دینی خارج شود و اجتماعی شود. تنش در رسته دینی باید به تنش بزرگ و درهم شکننده تبدیل شود و به این منظور به مسئله بحران‌زای عمده عصر گره بخورد.^۵

جست‌وجوی مصلح در جهان اسلام: مصلح رادیکال صریح اللهجه؟
اکنون به جهان اسلام برویم: اگر عزیمت کنیم از الگویی که با نظر به پروتستانتیسم از دست درآوردیم، برای اصلاح‌گری باید دنبال نیرویی بگردیم که در رسته دینی جای مهمی دارد، به سنت آشناست و از این نظر رسمیت و مرجعیت دارد. این نیرو باید نکته یا نکاتی را از سنت برگیرد و با صراحت، با لحنی متعصبانه و رویکردی زاهدانه در برابر زعمای دین بگذارد. زاویه انتقادش باید بار اجتماعی و سیاسی داشته باشد و در آن نبض زمان بزند. فراخوانش باید وارد یک چرخه تشدید و برهم‌افزایی (resonance) شود و جنبش برانگیزد. با این مشخصات، به اصطلاح ماکس وبر، به یک سنخ ایده

۵. رفرماسیون مسیحی در لحظه تاریخی‌ای بروز کرد که توانست با بحران‌های اجتماعی آغاز عصر جدید گره بخورد. صف‌بندی‌های سیاسی و اجتماعی، در زمانی که فرهنگ مفهوم‌هایی جز مفهوم‌های دینی برای تبیین آنها ندارد، به صورت صف‌بندی‌های مذهبی در آمدند و چنین شد که اعتراضی در یک شهر کوچک آلمانی بازتابی تاریخی یافت.

آل می‌رسیم، یعنی به نیرویی که اگر این مشخصات را داشته باشد، شباهت ایده‌آلی با نوع اصیل پروتستانی دارد. در اینجا حق داریم دچار وحشت شویم و آرزو کنیم که چنین نیرویی سر بر نیآورد و چنین جنبشی درنگ‌گیرد. وحشتمان از این روست که ذهنمان متوجه نیروهایی می‌شود که تا حدی و به جهاتی به این تیپ ایده‌آل نزدیک بوده‌اند: اخوان المسلمین و بقیه سلفی‌ها و جهادی‌ها در جهان سنی و ولایت‌مداران شیعی در مرام خمینی. پس آیا باید آرزو کنیم حرکت اصلاحی در اسلام صورت نگیرد و وضع همین‌گونه بماند؟ بیشتر بررسی کنیم. ابتدا باید خود را از تنگنای یا دست شستن از ایده اصلاح یا تن دادن به بنیادگرایی برهانیم و به این منظور بگوییم که اصلاً چرا باید پروتستانتیسم را الگو بگذاریم. شاید مسلمانان لازم باشد راهی متفاوت را در پیش گیرند. متفاوت از چه نظر؟ برگردیم به نکته صراحت. گفتیم که ایده آغازین پروتستانی ایده صریحی است و پروتستانتیسم آغازین با صراحت لهجه، غیرت، تعصب و خشکه مقدسی سربرمی‌آورد. شاید راه اصلاح نه صراحت که ابهام باشد، نه تک‌پهلویی بلکه چندپهلویی باشد، نه اشاره مستقیم بلکه ابهام باشد!

فرهنگ ابهام

توماس باوئر (Thomas Bauer)، اسلام‌شناس و فرهنگ‌شناس معاصر آلمانی، تز جالبی دارد. می‌گوید فرهنگ اسلامی در دوره پیش از عصر جدید فرهنگ ابهام است؛ فرهنگ ایما و اشاره و قصه‌پردازی و

تفسیرهای چندوجهی است و درست به این خاطر نسبت به فرهنگ‌های دیگر روادارتر بوده است. این نکته که باوئر در مورد اسلام بیان کرده و در کتاب جدیدترش با اتکا بر نظرات زیگمونت باومن درباره مدرنیته و پست‌مدرنیته و نیز بحث روانشناسان درباره تحمل ابهام در قالب یک نظریه فرهنگی عمومی درباره ابهام و صراحت، و هویت چند وجهی و تک‌وجهی ارایه کرده، مهم و سزاوار اندیشه‌ورزی است.⁶ اما در اینجا لازم است متوجه یک تناقض باشیم: درباره گفتمانی نظر می‌دهیم، و وقتی چنین می‌کنیم ما در موضع ابرگفتمان قرار داریم یعنی گفتمانی را درباره یک گفتمان پیش می‌بریم. گفتمان موضوع بررسی را می‌ستاییم به خاطر ابهامش؛ اما ما در گفتمان ناظر یعنی در ابرگفتمان نه از سفارش به ابهام، بلکه از هنجار روشنی و صراحت پیروی می‌کنیم؛ و این به خاطر این است که ما از موضع مدرنیته و روشننگری به موضوع خود می‌نگریم. ما نمی‌توانیم ابهام را تجویز کنیم، آن هم با صراحت. اگر چنین کنیم دچار تناقض اجرایی (performative) می‌شویم.

برای رفع تناقض درمی‌نگریم که گره‌گاز چیست. بحث بر سر ابهام و چندپهلویی است. وقتی چیزی مبهم است، نمی‌توانم با قطعیت بگویم که حقیقت آن چیست. و همچنین وقتی چیزی چندوجهی

6. Thomas Bauer , Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams. Berlin: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag 2011

Thomas Bauer, Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt. Ditzingen: Reclam 2018.

است روا نیست ماهیت آن را تک‌سویانه بدانیم. موضوع بر سر حقیقت است. بایستی مفهوم حقیقت را بررسییم.

حقیقت

درباره ابن رشد می‌گویند که به حقیقت دوگانه معتقد بوده است: یک طرف شریعت را داریم و یک طرف فلسفه را، یک طرف نقل را داریم، یک طرف عقل را. شارحان محافظه‌کار می‌گویند نه، از نظر ابن رشد پای دو حقیقت در میان نیست، سخن بر سر دو برداشت از حقیقت است. اما در مباحث هرمنوتیکی این عبارت مشهور است که تبیینی دیگر، تبیین چیزی دیگر است، یعنی برداشتی دیگر از یک چیز، برداشت از یک چیز دیگر است. از آن دو چیز کدام یک جذاب ترند و به مذاق امروزین ما سازگارتر: آنچه یقینی و ضروری می‌نماید یا آنچه در ظن و تمثیل رخ می‌نماید؟ امروزه کدام رهرو حقیقت را ترجیح می‌دهیم؟ آنکه می‌داند با حدس و ظن کار می‌کند و بایستی احتیاط کند، یا آنکه به عقل خود اطمینان دارد و پشتوانه‌اش منطق است؟ ما امروزه آنی را که محتاط است و می‌داند که روشش حدس و گمان است، بر آن کسی که به عقل خود اطمینان دارد و آن را به گونه‌ای متصل به یک عقل ماوراءالطبیعی می‌داند، ترجیح می‌دهیم. فصل‌المقال ابن رشد کمک خوبی برای درک از برداشت‌های مختلف از حقیقت نمی‌کند. اگر به بحث اصلاح دینی برگردیم و در حوزه این بحث با کسی مواجه شویم که بر پایه فصل‌المقال بگوید که برای اصلاح باید از دوگانگی خطاب شرعی و فلسفی عزیمت کرد و ایدون

اختیار را به فلسفه داد، لازم است ایمان هم که نداشته باشیم با وحشت بگوییم نَعُوذُ بِاللَّهِ، نکنید چنین کاری را که بیچاره می‌شویم: با اهل ظَنِّ می‌توانستیم دربیفتیم و گاهی انتظار احتیاط از آنان داشته باشیم، وای به روزی که اسیر دست اهل یقین شویم!

گفتیم احتیاط. چه نسبتی وجود دارد میان ابهام و احتیاط، یا چندپهلویی و چندمعنایی و از این سو خوددار بودن و خودمحور نبودن؟ یک باور جزمی باستانی جهالت را با ابهام و دانش را با روشنایی مطلق پیوند می‌دهد. تمثیل غار افلاطون یکی از تبیین‌های کلاسیک این باور است. واقعیت این است که دانش به درون غار تعلق دارد، در بیرون غار، در روشنایی مطلق، دانش به پایان رسیده است. در بیرون غار دیگر هیچ پرسشی وجود ندارد و پرسش که وجود نداشته باشد، دانش وجود ندارد.

در عنوان روشنگری هم به نقش‌مایه باستانی تاریکی و روشنایی برمی‌خوریم. اما آرمان روشنگری، از نوع افلاطونی نیست. روشنگری در روایت کانتی آن سنجشگری است برای شناخت خود و محدودیت‌های خود و برای رهایی، نه رهایی از موقعیت انسانی، بلکه از صغارتی که اتفاقاً چه بسا داعیه‌گبارت دارد.

هنجاراحتیاط، و با اشاراتی که شد، پرسش‌گری و سنجش‌گری، با "حقیقت" مشکل دارند؛ یعنی ما را به تردید فرا می‌خوانند؛ نمی‌گذارند قاطع باشیم. حقیقت دوگانه ابن رشد، اشاره به دو نگرش مدعی حقیقت دارد. هر دو قاطع هستند، یکی با اتکا به عقل، یکی با اتکا به نقل. فلسفه و کلام اسلامی بخشی از آن سیستم‌های

متافیزیکی‌ای را می‌سازند که ادعای کانونی آن قرار گرفتن در موضع علم الهی است. با الهام از یک سخن کارل-اتو آپل^۷ می‌توان این سیستم‌ها را به صورت مصاحبه با خدا در نظر گرفت، مصاحبه‌ای که در آن مصاحبه‌گر، یعنی فیلسوف، می‌خواهد سر از کار خدا در آورد. مثلاً «شفا»ی ابن سینا را در نظر بگیرید. این کتاب معماری جهان است. آن را می‌توانیم به صورت مصاحبه با خدا بازنویسی کنیم. هم مصاحبه‌گر و هم مصاحبه‌شونده از یک زبان استفاده می‌کنند. «عقل فعال» یا چیزی از این دست واسط میان آنهاست.

اشاره کردیم که شریعت نقلی محتاط‌تر از فلسفه است. اسم فقه بسیار بد در رفته است، اما اگر بدون پیش‌داوری کتاب‌های قدیم را در دست گیریم، به موارد بسیار جالبی از تردید و احتیاط برمی‌خوریم.^۸ «والله اعلم» در اصل یک لفظ فیلسوفانه نیست، اما عبارتی

7. K.-O. Apel: Transformationen der Philosophie, Frankfurt/M 1973, II, S. 394.

۸. فقه، ایدئولوژی قدرت است. هم به عنوان چنین چیزی لرزان است و هم لرز و تردیدی ژنتیک دارد که به دوره شکل‌گیری (formative period) آن برمی‌گردد. بنابر بررسی‌های تازه، قرآن منبع اصلی آن نیست. فقه با رونویسی از منابع دیگر از جمله حقوق رمی شکل گرفته است. زوری که فقیهان بنیان‌گذار زده‌اند برای انطباق برگرفته‌ها با قرآن و «سنت» در حال شکل‌گیری، منشأ لرزش ژنتیک آن است. برساختن اصالتی که وجود ندارد منجر به جعل حدیث و سنت شده است.

در مورد فقه به عنوان «ایدئولوژی قدرت» بنگرید به:

نصر حامد ابوزید: الإمام الشافعی وتأسيس الأیدیولوجیه الوسطیه، و گزارش آن در اینجا:

Muhammad Khalid Masud, "Classical" Islamic Legal Theory as Ideology. Nasr Abu Zayd's Study of al-Shafi'i's al-Risala. In: Léon Buskens and Annemarie van Sandwijk (editors), Islamic Studies in the Twenty-first Century

است که مدام از فقیه و مفسر می‌شنویم. فقیه و همچین مفسر خوب کسی بوده است که نظرات مختلف را بیان می‌کرده و سپس در پایان با احتیاط بسیار نظر خود را می‌گفته. چنین منشی را کمتر در نزد فیلسوفان می‌بینیم. فرض برای فقیه و مفسر زندگی در جهان متکثر است؛ فیلسوف اما تنهاست.

به حقیقت قاطع، در شرع برمی‌خوریم وقتی که به موقعیت مرزی نظر داشته باشد: یعنی گمان کند از اینجا به بعد کفر آغاز می‌شود. الاهیات سیاسی، الاهیات موقعیت مرزی است. در این الاهیات، دوگانه سیاسی دوست و دشمن و دوگانه الاهیاتی مؤمن و کافر همپوشانی پیدا می‌کنند.^۹ حقیقت این الاهیات در موقعیت‌های رادیکال رخ می‌نماید، در میدان جنگ، در زندان، در شکنجه‌گاه.

برگردیم به بحث اصلی‌مان: داریم بررسی می‌کنیم که در سنت اسلامی چه شکل‌هایی از "حقیقت" وجود دارند و کدام مستعد هستند که پایه رفرماسیون در خطه فرهنگی ما قرار گیرند. به ادعایی درباره حقیقت برمی‌خوریم در فلسفه اسلامی. آیا می‌توان برپایه آن اصلاح‌گر شد؟ فلسفه اسلامی در مجموع جزمی و غیرانتقادی است

Transformations and Continuities. Amsterdam University Press 2016, pp 183-204.

برای آشنایی با بحث تأثیر حقوق رومی بر فقه اسلامی نگاه کنید به این مقاله مختصر در دسترس به صورت آنلاین که برخی منابع را هم معرفی می‌کند:

Aibek S. Ahmedov, On question of influence of Roman law on Islamic law, in: Dritto Storia, N. 8, 2009. Link.

۹. ر.ک. محمدرضا نیکفر، الیهات سیاسی، نگاه نو، ش. ۴۷، بهمن ۱۳۷۹.

و به کار اصلاح‌گری نمی‌آید. (البته در نزد فیلسوفان و متکلمان، دست کم آنجایی که در برابر یکدیگر موضع انتقادی دارند، به نکته‌ها و ایده‌های جالبی برمی‌خوریم. مثلا نگاه کنید به بحث زبان در نزد فخر رازی. از موضع فخر رازی، الاهیات سیاسی با مشکلی جدی مواجه می‌شود، چون نمی‌توان به اسم خدا حرف زد؛ چون اصلا اسم او را نمی‌دانیم. این گونه ایده‌ها وجود دارند، و سنجیده‌تر از آنها در فلسفه امروزمین که محصول مشترک خرد انسان‌هاست و روا نیست به ملت خاصی نسبت داده شود.)

یک مدعی دیگر حقیقت، آنچنان که دیدیم، اسلام کفرستیز است، چیزی است که آن را الاهیات سیاسی نامیدیم. پیشاپیش روشن است که هیچ کدام از شکل‌های آن به کار اصلاح‌گری در معنایی غیر بنیادگرایانه نمی‌آید. اصلاح‌گری مطلوب اساسا علیه الاهیات سیاسی است. قدرت، دین را به ابزار ترور و شکنجه و آزار و به وسیله‌ای برای امتیازوری تبدیل کرده است. بنابر این، نخستین حرف دین پیرایی امروزمین، دین‌پیرایی‌ای در معنایی غیربنیادگرایانه و به نفع اخلاق و همزیستی انسان‌ها، باید طرح خواست جدایی اکید میان دین و دولت باشد.

به یادآور می‌رویم که چگونه بحثمان به اینجا کشید. از بحث اصلاح، به بحث حقیقت رسیدیم، و موضوع حقیقت دوگانه را طرح کردیم و با شرح آن به دو ادعای رادیکال رسیدیم، ادعای فلسفی و ادعای الاهیات سیاسی و سپس گفتیم که هیچ کدام درخور آن نیست که پایه دین

پیرایی نابنیادگرا قرار گیرد. در مورد ادعای الاهیات سیاسی تکلیف کاملاً روشن است: بی‌ادبی‌ای است که همگی باید از آن ادب بیاموزیم. برگردیم به عقب. گفتیم که ایده آغازین پروتستانی ایده صریحی است و پروتستان‌تیسیم آغازین با صراحت لهجه، غیرت، تعصب و خشکه‌مقدسی سربرمی‌آورد. و در مورد اسلام: شاید راه اصلاح نه صراحت که ابهام باشد، نه تک‌پهلویی بلکه چندپهلویی باشد، نه اشاره مستقیم بلکه ابهام باشد!

Reformation در آستانه دوران Revolution درگرفت و منشی انقلابی داشت. با صراحت آغاز کرد، صریح و قاطع موضوع گرفت، قاطع بود و رابطه با کلیسای مادر را قطع کرد و به بهای خونریزی‌های بزرگ انشعابی را در مسیحیت پیش برد که پس از سلطه این دین بر رم، مهمترین حادثه در تاریخ آن است. اما اساس رفرماسیون، ابهام بود. عزیمتگاه رفرماسیون تعیین‌ناپذیری خواست خداست، چون خدا نامتعیین است، پس با خرید آمرزش‌نامه نمی‌توان اراده او را در داوری درباره گناهان انسان‌ها متعین کرد. از اینجا بود که لوثر نتیجه می‌گرفت که فروش آمرزش‌نامه توسط کلیسای کاتولیک چیزی جز یک کاسبی فاسد نیست و عملی کفرآمیز است چون فرض را بر رشوه‌پذیری خدا می‌گذارد. لوثر خدا را از دسترس دور می‌کند و از تعیین‌ناپذیری او به تعیین‌ناپذیری آمرزش می‌رسد. او کلیسا را واسطه آمرزش نمی‌داند. این تکیه‌گاه را که از فرد می‌گیرد، او را به درون خود پرتاب می‌کند، تا در آنجا تکیه گاهی بیاید. این واگذاری به درون همانی است که هگل به آن اصل سوژکتیو (das subjektive Prinzip) می‌گوید و به خاطر آن برمی‌نهد

که «آزادی روح با لوتر آغاز می‌شود.»^{۱۰} لوتر در نقد صریح است، اما در اثبات راه را بر ابهامی می‌گشاید که سرانجام از دل آن الاهیات پروتستان درمی‌آید و اتفاقی نیست که هرمنوتیک جدید از دل این الاهیات زاده می‌شود.

توماس باوئر، که از او یاد کردیم، معتقد است که لوتر پایان چندپهلویی در فرهنگ مسیحی بود و پس از او چیرگی با یکجانبگی و تک‌معنایی است. استدلال او متکی بر شعار لوتری sola scriptura به معنای «تنها از طریق کتاب [مقدس]» است. اما این تمام حرف لوتر نیست و لوتر با ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب فرق اساسی‌ای دارد که به بیان هگلی به اصل سوژکتیو برمی‌گردد. اتورپته‌های بیرونی کنار گذاشته می‌شوند و فرد می‌ماند و کتاب، پیام خدایی که تعیین‌پذیر نیست. پیامش هم پس تعیین‌ناپذیر است. دست کم این است که ما نمی‌توانیم تعیین کنیم که درک چه کسی درست است؛ در نهایت می‌توانیم تنها در پس زدنِ درک غلط قاطع باشیم، که مشخصه آن متعین کردن خدا به صورت تأثیرگذاری بر اراده او با اراده انسانی است. پروتستان‌تیسیم با «فقط» متولد شده است - فقط مسیح، فقط کتاب، فقط توکل به لطف خدا، فقط ایمان - اما این «فقط»، این انحصار، راه را بر پذیرش کثرت رویکرد سوژکتیو گشوده است.

10. G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Werke 20, Frankfurt/M: Suhrkamp 1986, S. 50

کلیسای کاتولیک هم انحصارگرا بود و هست. ژم همه آن فقط‌های پروتستانی را در یک فقط خلاصه می‌کرد: فقط کلیسا، کلیسای کاتولیک به معنی کلیسای جامع و دربرگیرنده. در اسلام، کلیسا نداریم، اما شریعت داریم. شریعت‌مداری همانند کلیسامداری است. شریعت صرفاً مجموعه‌ای از آداب نیست، یک مکان منتظم است، یک رژیم است، یک دیسپلین است، پذیرش یک سلسله‌مراتب است. جزمیت شریعت‌مدارانه خلاصه شدنی است در حکم "فقط شریعت". نکته مهم این است که آنچه به عنوان فرهنگ اسلامی می‌شناسیم بر این حکم استوار نیست. پاسخ‌گرایشی قوی در فرهنگ به متشرع این بوده است که «تو چه دانی» که خواست خدا و جهت لطف او چیست. همه ادبیات عربی و فارسی، شاهد سرپیچی از انحصارطلبی شریعت‌مدارانه است. پیچ و خم‌هایی که در هر گوشه معماری اسلامی می‌بینیم، سرپیچی از «صراط مستقیم» هستند. به زبان اشاره می‌گویند که راه مستقیمی وجود ندارد.

با اشاره به این رشد، از دو کانسپت حقیقت صحبت کردیم. گویا کانسپت دیگری هم وجود دارد که ابهام و ابهام و کثرت و چندپهلویی را برمی‌تابد. مطابق با این کانسپت ما نمی‌دانیم، اما همه به نوعی می‌دانیم؛ حقیقت در این کانسپت نه با قیل و قال بلکه با تأمل، با گوش کردن، و با مدارا حاصل می‌شود؛ حقیقت در کانسپت‌های دیگر با آشکار کردن ملازمه دارد؛ اما در این کانسپت پنهان کردن هم لازم می‌شود.^{۱۱}

۱۱. عطار در "منطق الطیر" این داستان را تعریف می‌کند:

این کانسپت سوم، اساساً روایی است. حکمت در آن از طریق حکایت انتقال داده می‌شود، نه از طریق احکام کلی، و در حوزه دینی نه از طریق عبور از مدیریت احساسی به مدیریت عقلانی. منظور از این عبور این است: دین حکم‌ورز، دین دارای قاعده و تشکیلات و الاهیات نظری، از مرحله مدیریت احساسی گذاشته و وارد مدیریت عقلانی شده است، عقلانی در این معنا که حساب و کتاب می‌کند، استدلال می‌کند و در نظر و عمل یک بازی استراتژیک را پیش می‌برد. در اسلام، کل شریعت، کل کلام و فلسفه و عرفان نظری، کل تاریخ‌نگاری و «ملل و نحل»-نویسی و کل منش کدگذاری و دسته‌بندی شده به عنوان طریقت و عرفان به این مرحله مدیریت عقلانی تعلق دارد. اما در فرهنگ موسوم به اسلامی چیز دیگری وجود دارد که از احساس به روایت در قالب حکایت و شعر و نگارگری می‌رسد که حکم‌ورز نیست. این موضوع مختص اسلام نیست و در همه فرهنگ‌های دینی وجود دارد. به آن از راه تحلیل وجودی (existential analysis) و بررسی تاریخ دین به شیوه بررسی از

«بوسعید مهنه در حمام بود - قایمیش افتاد و مردی خام بود
شوخی شیخ آورد تا بازوی او - جمع کرد آن جمله پیش روی او
شیخ را گفتا بگو ای پاک جان - تا جوانمردی چه باشد در جهان
شیخ گفتا شوخی پنهان کردنست - پیش چشم خلق ناآوردنست»
از این گونه داستان‌ها بسیار داریم.

پایین و نه از بالا برمی‌خوریم.^{۱۳} در این پایین با یک دنیای دیگر مواجه می‌شویم.

اتو فریدریش بولنوو، یکی از شاگردان نه چندان مشهور مارتین هایدگر، کتابی دارد به اسم "سیمای دوگانه حقیقت"^{۱۳}. او در این کتاب حقیقت را از زاویه فلسفه وجودی با دیدی انسان‌شناسانه برمی‌رسد و می‌گوید حقیقتی وجود دارد که در اصل به ترس و تهدید برمی‌گردد. ما از ابهام و تاریکی می‌ترسیم و کوشش می‌کنیم کشف کنیم تا بر ترس خود غلبه کنیم، یا خود را مصون نگه داریم و امر ترسناک را به گونه‌ای کنترل کنیم. حقیقتی که حاصل این کوشش است، در بی‌اعتمادی ریشه دارد. اگر همه زندگی انسانی در بی‌اعتمادی و ترس سپری شود، تحمل‌ناپذیر است. تحمل می‌کنیم، چون چیزهایی وجود دارد که بتوانیم به آنها اتکا و اعتماد کنیم.

۱۳. در ایران هنوز تاریخ‌نگاری از پایین پا نگرفته است. تاریخ‌نگاری انتقادی و چپ، متمرکز بر فرادستان و تقابل فرودستان با آنهاست. زیست فرودستان به صورت جداگانه هنوز موضوع کار نیست. شیوه خواندن ادبیات هم هنوز شیوه خواندن از بالاست. مقولاتی در ذهن داریم، از تاریخ نگرنده از بالا به پایین، از فلسفه، از شریعت، از فرق و نحل، و از عرفان نظری و با آنها مثلاً حافظ را می‌خوانیم. اگر این مقولات را در پرانتز بگذاریم، تازه تصویر ناب رخ می‌نماید. البته شاید تصویری که به تجربه‌ای اصیل برگردد، اصلاً وجود نداشته باشد. شیوه بررسی بینامتنی (intertextual) طبعاً لازم است، اما مفسر ممکن است در کوشش برای برگرداندن نوشته به پیشتر-نوشته‌ها و نظر داشتن به نوشته‌های بعدی برای نشان دادن یک جریان، از تجربه‌های وجودی اصیل غافل شود و به نوعی همه چیز را به یک سوژه جمعی (collective subject) برگرداند. دور شدن از زیست‌جهان (Lebenswelt) و موقعیت‌های وجودی گرایشی چیره بر این سوژه^{۱۳} ساختگی است.

13. Otto Friedrich Bollnow: Das Doppelgesicht der Wahrheit. Philosophie der Erkenntnis 2. Band. Stuttgart 1975

تجربه‌های ما از راه اعتماد به یکدیگر انتقال می‌یابند. این که پا به این اتاق گذاشته‌ایم و زیر این سقف جمع شده‌ایم، به اعتماد برمی‌گردد، و نه به بررسی استاتیک این دیوار و سقف. در اعتماد، در اتکا، در همبستگی و دوستی، حقیقتی دیگر وجود دارد. و به خاطر این حقیقت است که به داستان‌های هم گوش می‌کنیم. ما با اتکا به این حقیقت دیگر است که راه خود را در جهان پیدا می‌کنیم. ابتدا در نگاه مادرمان این حقیقت را می‌خوانیم. ما به این حقیقت، حقیقتی که در پایین کشفش می‌کنیم، نیاز داریم.

جریان تاریخی اصلاح

دین یک پدیده فرهنگی است. شروع آن از تجربه ترس و تهدید است، تجربه چیزی آن سوی جمع، آن سوی حلقه اعتماد - مثلاً رعد و برق. داستان شروع می‌شود از بی‌اعتمادی مطلق، از وحشت عظیم. تلاش می‌شود برای غلبه بر شر، برای وارد کردن عنصر اعتماد در جهانی که در دست نیروهای وحشت‌آور اعتمادناپذیر است. تمام تاریخ فرهنگ شاهد این تلاش است. در مرحله‌ای خدایان به دو دسته دشمن و دوست تبدیل می‌شوند، و در فرهنگ‌هایی خیر و شر دو چهره یک امر قدسی واحد را می‌سازند. اکنون تلاش فرهنگ متمرکز بر آن است که بر آن چهره ترسناک، جبار و منتقم، لعاب رحمت کشیده شود. این آن رفرم اصلی است که در تاریخ فرهنگ صورت گرفته و هر رفرم حقیقی باید آن را بازتاب دهد.

در فرهنگ اسلامی هم شاهد این رفرم بوده‌ایم. زبانی که این اصلاح‌گری انتخاب کرده، زبان ابهام است، زبان روایت است. حقیقت در ترکیب پیچیده‌ای از بازی، تأمل، گفت‌وگو، روایت‌گری، رندی، پنهان‌کردن و آشکار کردن رخ می‌نماید، آن هم نه در یک حکم کلی، بلکه در یک جرعه، در یک مصرع، در یک شطح، در یک ناله، در یک خنده مستانه. آن را نمی‌توان تصاحب کرد. هر کس به فکر تصاحب باشد، از آن دور می‌افتد. حقیقت در کاخ قدرت خانه نمی‌کند، هم در مسجد جلوه‌گر می‌شود، هم در میخانه. مسلمان و کافر نمی‌شناسد. جنسیت آن زنانه است.

در برابر زبان ابهام و روایت‌گرانه این اصلاح‌گری تاریخی، زبان صراحت قرار دارد. امکان معمولاً گشوده‌ای که در برابر حکم صریح اثباتی در مقال دینی وجود دارد، تقریر بنیادگرایانه است. دوره سر بر آوردن جنبش‌های بابی و بهایی در ایران آخرین فرصت تاریخی برای بنیادگرایی‌ای بود که بعداً به صورت دیانتی سازگار با جهان امروز درآمد، یعنی مسیری مشابه رفرماسیون بپیماید. آن دوره آخرین فرصت در گرفتن reformation همچون یک revolution بود. صرف نظر از محتوا، امکان انشعابی که جهتی دیگر را بنماید و نسخه‌ای بدیل از شریعت عرضه کند، بسیار بعید به نظر می‌رسد. تفرقه در رسته دینی بسیار شدید است و در آینده شدیدتر خواهد شد؛ اما از دل این تفرقه رفرم در نمی‌آید. رفرم همان مسیر سنتی است که در دنیای مدرن، به شکل‌های بس متنوعی از دیانت میدان خواهد داد که طیفی را تشکیل می‌دهند که یک سر آن دور از

شریعت است و سر دیگر آن بازگشت به زیست سنتی شریعت مدارانه با چشم‌پوشی از قدرت. اسلام‌یسم مدعی قدرت هم به صورت فرقه‌هایی شبه فاشیستی ادامه خواهد یافت.

مکتب کنیم و نتیجه‌ای را که به آن رسیده‌ایم، روشن‌تر بیان کنیم: بعید است که در جهان اسلام رفرماسیون دفعتی انشعابی (Reformation همچون Revolution) رخ دهد. دوره چنین چیزی به سر رسیده و عامل‌های ممکن‌ساز آن موجود نیستند و در گذشته هم به صورتی که در مسیحیت دیده‌ایم، موجود نبوده‌اند. اما در طول تاریخ در فرهنگ اسلامی تلاش عظیمی برای اصلاح‌گری انجام شده که مبتنی بر درک بدیلی از حقیقت بوده است: حقیقتی متکثر و چندپهلوی که خود را نه در احکام کلی، بلکه در شعر و داستان و بیان تجربه‌هایی فردی می‌نمایاند. در نتیجه^۴ تلاش اصلاح‌گرانه، دیانتی رواج یافته روادارتر و گشوده‌روتر از شریعت مَدَرسِی. در “کوچه رندان” دیانت بدیل خود را در مرزبندی با دیانت زاهد و فقیه تعریف می‌کرده، نه در تقابل با دین‌های دیگر و حتا کفر. این نوع دیانت با دین‌داری مدرن سازگار است.

اگر اصل را در دین عطف به یک دیگرسو بدانیم، آنگاه شاید روا نباشد که دیانت بدیل را دیانت بخوانیم. در واقع صحبت بر سر آیین مرسوم - به اصطلاح هگل Sittlichkeit - است که در آن این‌سو و دیگرسو از هم جدا نیستند و آن مرزبندی‌ای را ندارند که در دین مدرسی دارند، به ویژه با حالت تشدید یافته این مرزبندی در عصر جدید.

فضل و فضل‌شکنی

رندی - که ساکنان "کوچه زندان" به ویژه حافظ کیش خود را با آن مشخص می‌کردند - گرایش است در میان رسته‌ای که وجود و پیوستگی آن یکی از ویژگی‌های خطه فرهنگی ماست: رسته اهل قلم، رسته شاعران و دبیران. تمامی آنچه ما به عنوان ادبیات فارسی و عربی و زبان‌های دیگر منطقه می‌شناسیم کار این رسته است. این رسته متمایز است از رسته فقیهان و متکلمان و کلا کاهنان.^{۱۴} در اروپای سده‌های میانی به مشابه آن برنمی‌خوریم. اروپای آن دوران نمی‌تواند ادبیاتی عرضه کند که به گرد ادبیات منطقه ما برسد. پرسیدنی است که اگر در اروپای مسیحی هم افزون بر رسته کشیشان، رسته ادیبان را هم داشتیم، باز فرماسیون بروز می‌کرد؟ احتمال آن کم می‌شده است. فرماسیون فضیلت کلیسایی را در هم شکست. اگر کشیشان پیشاپیش حریفان نیرومندی در جامعه و فرهنگ داشتند، شاید انشعاب در درون آنان آن نیرویی را نمی‌یافت که بتواند حرکتی چون فرماسیون را برانگیزد. نکته جالب این است که حیات رسته^۵ حریف ملایان در خطه فرهنگی ما هیچ گاه گسسته نبوده است. رسته ادبی نمی‌میرد حتا در دوره هجوم مغول، در دوره‌ای چون دوره اقتدار صفویان که گروهی از فضلان غیر متشرع مهاجرت به هند را بر ماندن در قلمرو فرماندهی کلب‌های علی ترجیح می‌دهند و در دوره انحطاط عمومی

۱۴. دراین باره رجوع کنید به:

رضا شکوه‌نیا، فضل روشنفکران. در: نگاه نو، ۱۳۹۶، ش. ۱۱۶، ۵۷-۷۰.

عصر قاجار. جنبش مشروطیت قدرت و گستردگی این رشته را به نمایش می‌گذارد. در دوره فعلی نیز ما شاهد مقاومت فرهنگی در برابر فقها هستیم. این مقاومت در ادامه مرزبندی تاریخی میان فرهیختگی و تشرع، گفتار ادبی و گفتار منبری، اخلاق مرسوم و منش فقیهان و واعظان است. اصلاح همین مقاومت است. رفرماسیون ما بخشی از یک جریان تاریخی است. مدعی اصلاح‌گری دینی لازم نیست دست به ابداع بزند؛ کار بایسته نیرودهی به جبهه مقاومت است.

توجه کنیم به نکته‌ای در موضوع تقابل تاریخی با فضیلت دینی. فضل به معنای برتری است و فضیلت دینی برتری‌ای است در یک نظام امتیازوری که برای تداوم خود به رسته فاضلان دینی نیاز دارد. کار فاضلان دینی در طول تاریخ تثبیت فضل خود بوده است. حریفان اما تلاش می‌ورزیده‌اند فضل آنان را بشکنند. ادبیات فارسی را می‌توان به عنوان تاریخ شکستن فضل فاضلان دینی بازخوانی کرد. فاضل دینی می‌گوید "می‌دانم" و حریف در مقابل می‌گوید "نمی‌دانی". جالب اینجاست که حریف به ندرت معرفتی بدیل به صورت یک نظر نظام‌یافته عرضه می‌کند. فیلسوفان کوشش کردند چنین کنند اما موفق نشدند؛ نه این که در برابر حجج اسلام کم می‌آوردند و مثلاً حجت الاسلام غزالی توانست گروه آنان را درهم بکوبد، نه؛ فرهنگ ترجیح دیگری داشت: گرایش خود را به آن صورتی نشان داد که با ابهام و اشاره و چندپهلویی توصیفش کردیم. می‌توانیم

بگوییم که رویارویی با حریف را به حوزه اخلاق عملی، منش زندگی و همزیستی و زیبایی‌شناسی می‌کشاند.

حقیقت نظری و عملی

همین جا خوب است مکث کنیم و تناقضی را حل کنیم که به این صورت تقریر شد:

درباره گفتمانی نظر می‌دهیم، و وقتی چنین می‌کنیم ما در موضع ابرگفتمان قرار داریم یعنی گفتمانی را درباره یک گفتمان پیش می‌بریم. گفتمان موضوع بررسی را می‌ستاییم به خاطر ابهامش؛ اما ما در گفتمان ناظر یعنی در ابرگفتمان نه از سفارش به ابهام، بلکه از هنجار روشنی و صراحت پیروی می‌کنیم؛ و این به خاطر این است که ما از موضع مدرنیته به موضوع خود می‌نگریم. ما نمی‌توانیم ابهام را تجویز کنیم، آن هم با صراحت. اگر چنین کنیم دچار تناقض اجرایی (performative) می‌شویم.

به دنبال این سخن گفتیم که مشکل بر سر مفهوم حقیقت است. اکنون بررسی ما نشان داده است که گفتمان موضوع بررسی با حقیقت عملی مشخص می‌شود، نه حقیقت نظری. ما با نگاه مثبت به این حقیقت، در حالی که در موضع ابرگفتمان نظری قرار داریم، گرفتار تناقض در اجرا نمی‌شویم.

این به معنای هماهنگی میان عقل نظری ما با آن عقل عملی‌ای نیست که ما حقیقت آن را با بهره‌گیری از بحث بولنوو درباره سیمای دوگانه حقیقت با مفهوم اعتماد بیان کردیم. به بودن ما در جهان

آمیزه شگفت‌انگیزی از اعتماد و بی‌اعتمادی تعلق دارد. می‌دانیم که بدون اعتماد زیستن نتوانیم و نیز می‌دانیم که بر کار جهان اعتماد نیست. ما شاهد شکست فرهنگ بودیم، آنجایی که در کشورهای اسلامی متعصبان دهشت‌افکن شیعی و سنی میداندار شدند. خدای وحشت سر برآورد و به نظر رسید شکست خورده است همه آن تلاش‌های فرهنگی برای مهار آن نیروی خشم و کینی که همین سو است، اما چنین می‌نماید که از دگرسو می‌آید.

ضرورت روشنگری و تحول اجتماعی

ابهام و چندپهلویی در فرهنگ سنتی را ستودیم، اما اکنون باید با نگرانی بگوییم که همین ابهام و چندپهلویی چونان بیشه‌ای است که شیر شیرزه اسطوره‌ای در آن پنهان می‌شود، می‌آرامد و مترصد حمله می‌گردد. پس به چشمانی باز و خرد نقاد روشنگر نیاز داریم. در عصر ما آن تلاش تاریخی برای اصلاح‌گری، بایستی با روشنگری همراه گردد. نکته اساسی در این همراهی آگاهی بر این است که آن وحشتناک عظیم نه در دگرسو بلکه در همین سوست، در قلب و مغز خود ماست، و هست تا زمانی که انسان از انسان بترسد. با رفع تبعیض، گسترش عدالت و مهار خشونت می‌توانیم از این ترس بکاهیم. تا جهان ما جهان مطمئنی برای زیستن نباشد، تا زمانی که نتوانیم به هم اعتماد کنیم، باید نگران آن باشیم که آن شیر شرز از بیشه انبوه و تاریک جامعه و فرهنگ سر برآورد و قربانی بطلبد.

خدا، جهان و انسان

هستی‌شناسی اقبال لاهوری

حسن یوسفی اشکوری

اشاره: این نوشتار نسبتاً بلند گرچه به هستی‌شناسی دکتر محمد اقبال لاهوری اختصاص دارد و از این رو موضوع مستقلی شمرده می‌شود، اما به دو دلیل در بخش پرونده ویژه این شماره «نقد دینی» منتشر می‌شود. نخست این که اقبال نه تنها یکی از قله‌های بلند جریان اصلاح دینی با شاخصه نواندیشی فلسفی در تمام جهان اسلام و البته به ویژه در ایران معاصر است، بلکه گزاف نیست که گفته شود که، او پدر معنوی و فکری نحله اصلاح دینی و روشنفکری مذهبی معاصر است. دلیل دوم که البته مهمتر است، این است که اقبال در احیای فکری دینی (کتابی که منبع اصلی این نوشتار است) از جمله در باب جریان اصلاح دینی اروپایی سخن گفته و در عین همراهی و همدلی با آن نسبت به عواقب و پیامدهای منفی آن نیز هشدار داده است. چنان که در نوشتار خواهید خواند، اقبال از آزادی خواهی جدید و تحولات تمدنی نوین غربی در بطن و متن جنبش پروتستانی استقبال می‌کند و به آن خوش آمد می‌گوید، ولی با این حال، بر این گمان است که این تحولات در مغرب زمین از مؤمنان مسیحی انسان‌های بهتری نساخته است.

در هر حال تجربه دینی - اجتماعی مدرن غربی ذیل جنبش پروتستانی پس از حدود پانصد سال از جهات مختلف جای تأمل و بازاندیشی دارد و می باید ابعاد تجربه شده نظری و عملی آن مورد نقد و واکاوی جدی و مستمر قرار گیرد. از حدود صد و پنجاه سال قبل عموم نواندیشان اصلاح طلب مسلمان (از جمله اقبال در شبه قاره هند و علی شریعتی در ایران) از ضرورت درانداختن نوعی پروتستانتیسم اسلامی سخن گفته‌اند ولی واقعیت این است که اکنون این تجربه کارنامه چندان درخشانی ندارد و حتی می توان گفت بخش بزرگی از پروتستان های آمریکایی ذیل عنوان «اوانجلیکان» دارای مواضع آخرالزمانی ارتجاعی و حتی شوربختانه راسیستی و فاشیستی هستند. این جریان قدرتمند در آمریکای کنونی پایگاه اصلی ترامپ و ترامپیسم شمرده می شود. از این رو امروز دیگر سخن گفتن از پروژه پروتستانتیسم اسلامی در جهان اسلام، تأمل بیشتر می طلبد. آنچه قطعی است این است که عموم نواندیشان و مصلحان مسلمان در این صد و پنجاه سال اخیر در اندیشه تعالی و آگاهی فکری و بهبود زندگی و تحول بنیادین و مثبت تمدنی در مسلمانان بوده اند و برای حصول آن استفاده از تجارب رفرم دینی چند قرن اخیر غربی را مثبت و مفید ارزیابی می کرده اند. با این همه، امروز باید اندیشید که چرا جریان مهم و از جهاتی مثبت و تحول آفرین پروتستانتیسم مسیحی در قرون جدید مغرب زمین، به چنین سرنوشتی دچار شده و ما مسلمانان می توانیم چه درسی از این تاریخ و از این تجربه زیسته بیاموزیم.

درآمد

در جهان بینی دینی و به طور خاص در جهان بینی توحیدی و به طور اخص اسلامی، سه مؤلفه بنیادین خدا، جهان و انسان از یک سو مقولات اساسی اند و از سوی دیگر اجزای به هم پیوسته ای هستند که فهم و تفسیر یکی

بدون دو جزء دیگر دشوار می نماید و می توان گفت ممتنع است. زیرا خالق بدون خلق نه قابل تصور است و نه امکان تصدیق دارد و عکس آن نیز صادق است و در این میان اگر مخلوقی به نام انسان نباشد، هیچ یک از آن دو مفهوم برساخته نمی شوند. زیرا اصولاً تصور و مفروض صانع (در مقام تصدیق و یا تکذیب) و تصور هستی و مخلوق، در صورتی پدید می آید که موجودی هوشمند و خردمندی به نام انسان وجود داشته باشد و گرنه هیچ گونه اعتبارسازی رخ نخواهد داد.

در واقع دیگر مفاهیم مصطلح هستی شناسی و انسان و تاریخ و جامعه در ذهن و زبان آدمیزاد، جملگی در درون این مثلث قابل طرح و تصور و یا تصدیق است. به ویژه مفهوم و پدیده دین در ادیان ابراهیمی و الزامات مستقیم و غیر مستقیم آن، دقیقاً در درون این مثلث مطرح و مورد فهم و یا تفسیر خواهند بود. می دانیم که بنیاد دیانت ابراهیمی، وجود آفریدگار است با صفت وحدانیت تام و عام و اوست که از میان ابنای بشر کسی و یا کسانی را به نام «پیام آور» (نبی) مأمور ابلاغ «پیام» می کند و او امانتدارانه و صادقانه پیام الهی را به بندگانش «ابلاغ» می کند. از این رو این مبلغان پیام الهی، «رسول» نیز خوانده می شوند. با توجه به اهمیت بنیادین چنین جهان بینی موحدانه، چنین می نماید که پیش از ورود به مقولات خاص دینی و مذهبی، لازم است در باب این مقوله و نوع تعامل این سه تأمل شود تا در پی آن بتوان در باب مفاهیمی چون وحی و نبوت، اخلاق بر بنیاد دین، فلاح (رستگاری)، شریعت، سعادت و شقاوت و در نهایت قیامت و ثواب و عقاب و بهشت و جهنم و مانند آنها فهمی و تفسیری سازگار ارائه داد.

می دانیم که این نوع مقولات در تمام ادیان و خصوصاً در دینهای ابراهیمی همواره مطرح بوده و از جمله در یهودیت و مسیحیت الهیات ستبری آورده و در اسلام نیز علم کلام را خلق کرده است که وفق نظری اصولاً کلام

اسلامی با تأمل و مناقشه بر سر مفهوم و معنای «کلام الهی» پدید آمده که مابازای آن «قرآن» به مثابه مکتوب پیام الهی بر نبی اش محمد بوده است. گفتن ندارد که مقوله وحی و نبوت و چپستی آن، در مثلث خدا، جهان و انسان درخور وقوع و فهم و تفسیر خواهد بود. باز می دانیم که در تاریخ نسبتاً دراز اسلام، آرای کلامی و یا فلسفی بر بنیاد دو منبع معرفت بخش «نقل» و «عقل» شکل گرفته و استوار شده است. حداقل از قرن دوم هجری به بعد، صدها نحله کلامی (هرچند در زمینه های اجتماعی و سیاسی مختلف) پدید آمده و آرای مهم و غیر مهمی حول خدا و توحید و وحی و نبوت اظهار کرده اند که البته شاید بتوان گفت دو دیدگاه کلامی بزرگ با عنوان «معتزله» و «اشاعره» اثرگذارترین و با دوام ترین آنها بوده اند. هرچند پس از سرکوبی اهل اعتزال در قرن سوم، جهان سنی به صورت رسمی اشعری مسلک است ولی اعتزالی گری نیز در زیر پوست شماری از عالمان و متکلمان سنی عقلی تر و نوگراتر همواره وجود داشته و اخیراً نیز نوعاعتزالی در حال شکل گیری است. با این همه، نحله بزرگ شیعی گرچه خود را مستقل می شمارد، ولی امروز بیش از گذشته به معتزله نزدیک تر می نماید و به ویژه نواندیشان دینی (بازاندیشان مسلمان متأخر) بر بنیاد عقلگرایی و علم محوری مدرن، به درستی عنوان نومعتزلی یافته‌اند.^{۱۵}

واپسین نکته آن است که در این نوشتار، صرفاً دیدگاه الهیاتی و فلسفی دکتر محمد اقبال لاهوری (۱۲۵۶-۱۳۱۷ خورشیدی / ۱۸۷۳-۱۹۳۸ میلادی) را حول مثلث خدا، جهان و اسلام گزارش و تحلیل می کنم و البته در درون این مثلث برخی مفاهیم دینی و اسلامی را نیز از منظر اقبال شرح خواهیم داد. گفتنی است که این اقوال و آرای اقبال متخذ از کتاب «احیای فکر

۱۵. در این مورد بنگرید به مقاله: جنبش نومعتزلیان در ایران معاصر، فرهاد خسروخاور و محسن متقی، نشریه آزادی اندیشه، شماره هشتم، آذر ۹۸.

دینی در اسلام» با ترجمه احمد آرام و یا ترجمه دیگری از آن با عنوان درست تر «بازسازی اندیشه اسلامی» با ترجمه محمد بقایی (ماکان) است.^{۱۶} و در مواردی از «کلیات اشعار فارسی اقبال» و نیز از برخی منابع در اختیار دیگر نیز استفاده شده که شناسه آنها معرفی شده اند. هرچند دیدگاههای اقبال حداقل در جهان شناسی و انسانشناسی و دین شناسی برای من مفهوم تر و مقبول تر می نماید ولی با این حال تلاش من آن است که به نقل و شرح افکار وی بسنده کنم و نقد و بررسی را بیشتر به اهل فلسفه و نقد و نظر و دارای صلاحیت بیشتر وانهم. گرچه اقبال به طور رسمی اشعری است (اقبال حنفی بود و حنفی ها عمدتاً پیرو ماتریدیه هستند و نه اشعری) و در بازسازی نیز گاه به طور رسمی و مشخص از برخی دیدگاههای اشاعره دفاع کرده و البته گاه آنها را نقد کرده است ولی به گمانم وی به اعتزال نزدیک تر است و شاید بتوان او را یکی از مصادیق نومعتزلی معاصر شمرد.

مفهوم خدا با نگرش توحید قرآنی

چنین می نماید که اقبال جهان را «یک من هستم بزرگ» می داند که در رأس این کل «من مطلق» قرار دارد که نامش «الله» است.^{۱۷} و در سوی دیگر ماده است که همان من متکاثف است. در این اندیشه، خدا «من نهایی»، مطلق و کامل است.^{۱۸} به زعم اقبال «خصوصیت من کامل یکی از

۱۶. البته اخیراً اطلاع حاصل شد که ترجمه دیگری با عنوان «تجدید بنای حیات دینی در اسلام به وسیله آقای محمدمسعود نوروزی ترجمه شده و با همت دانشگاه امام صادق در سال ۱۳۹۴ در تهران منتشر شده است.

۱۷. اما در اصطلاح رایج و مصطلح پارسی نامش (خدا) و یا «خداوند» است. هرچند خدا در ادب پارسی کهن با الله به معنای ادب عربی پیش از اسلام و پس از اسلام یکی نیستند.

۱۸. احیای فکر دینی، ص ۷۲ و ۷۴.

اساسی ترین عناصر قرآنی خداست، و قرآن مکرر در مکرر به آن اشاره می کند، و این اشاره، بیش از آن که برای رد کردن طرز تصور جاری مسیحی باشد، برای تأکید درباره نظر قرآن نسبت به فرد کامل است.^{۱۹} وی در جایی دیگر می گوید: «قرآن، برای آن که جنبه فردیت من نهایی را مؤکد سازد، به آن نام «الله» می دهد و آن را چنین توصیف می کند: قل هو الله احد». ^{۲۰} از آنجا که اندیشه «عالم امر» یا همان خدا را نمی توان بدون طرح «عالم خلق»^{۲۱} تصور و نیز فهم و تفسیر کرد، به طور موقت مفهوم خدا را در همینجا رها کرده و به فصل دوم می پردازیم که طی آن مفهوم خداوند و نوع رابطه اش با هستی روشن تر می شود.

هستی یا جهان و نوع تعامل آن با خداوند

مدعیات مطرح در این بخش با امر مفروض هستومندی خداوند، قابل طرح است. در واقع پرسش هایی از این دست مطرح اند: آیا خداوند به مثابه خالق هستی چه نوع رابطه ای با عالم دارد؟ در خارج از عالم است؟ و یا در درون آن؟ و آیا می توان گفت طبیعت همان خداست؟ (طبیعت انگاری خداوند).

اقبال البته طبیعت گرا نیست یعنی خداوند را همان طبیعت نمی داند ولی خالق را هرچند از جهاتی مستقل و در بالای هرم هستی به عنوان من نهایی و من مطلق می شمارد اما این من را از من عام (من هستم بزرگ) جدا نمی پندارد. احتمالاً طرح او همان است که در خطبه نخست نهج البلاغه امام علی بن ابی طالب آمده است: در خارج از عالم نه به بیگانگی

۱۹. احیای فکر دینی، ص ۷۵.

۲۰. احیای فکر دینی، ص ۷۴.

۲۱. عالم امر و عالم خلق اصطلاحی قرآنی است که اولی به مقام اولوہیت و عالم مشیت اطلاق می شود و دومی به ماسوی الله یعنی هستی و خلقت و جهان و طبیعت.

و در درون نه به یگانگی. این سخن اقبال تا حدودی منظر او را روشن می کند: «حیات الهی با سراسر جهان اتصال دارد، همان گونه که روح با بدن متصل است. روح نه در داخل بدن است و نه در خارج از آن، نه به آن نزدیک است و نه از آن جداست. با این حال تماس آن با هر ذره از بدن واقعیت دارد، و تصور چنین تماسی جز با فرض کردن نوعی از مکان که متناسب با لطافت روح باشد، میسر نیست».^{۲۲}

صورت برهانی اندیشه اقبال چنین است: حیات خدا در تجلی اوست، تجلی خداوند در طبیعت است و طبیعت رفتار خداست. او می نویسد: «آنچه طبیعت یا ناخود می نامیم، تنها لحظه فراری در حیات خداست . . . شناسایی طبیعت شناسایی رفتار خدا و سنت خداست. در مشاهده ای که از طبیعت می کنیم، در واقع جویای آن هستیم که پیوند نزدیکی با من مطلق پیدا کنیم، و این چیزی جز شکل دیگری از عبادت نیست».^{۲۳} درباره مفهوم عبادت پس از این با تفصیل سخن خواهیم گفت.

مفهوم تجلی در این سراندیشه بسیار مهم است که به نظر می رسد اقبال از مفهوم تجلی در عرفان (به ویژه عرفان ابن عربی) الهام گرفته باشد. به ویژه «لاتکّرر فی التجلی» بسیار بنیادین است. وفق این نظر، بروز و ظهور و حضور خداوند در عالم از طریق تجلی است و هر تجلی نیز یگانه و غیر قابل تکرار است. این بیت هاتف اصفهانی به نوعی بیان این تجلیات است: یار بی پرده از در و دیوار / در تجلی است یا اولی الابصار. نتیجه منطقی این تجلیات نامکّرر، این است که خداوند را نباید به طور انتزاعی در آسمان و یا در بالای هستی و یا در خارج از عالم و آدم جستجو کرد. این که اقبال خدا را به مثابه

۲۲. احیای فکر دینی، ص ۱۵۷.

۲۳. احیای فکر دینی در اسلام، ص ۶۸ و جمله «حیات خدا در تجلی اوست» ص ۷۲. درباره دعا و عبادت پس از این سخن می گوئیم.

من نهایی و یا من مطلق در بالای هرم هستی می نشاند، صرفاً یک بیان اعتباری و ادبی و برای حسّانی کردن منزلت و جایگاه ذات احدیت است. بدین ترتیب، خالق و خلق در عین دوگانگی، یگانه اند و پیکر واحدی را تشکیل می دهند. اقبال تصریح می کند: «از دیدگاه الهی، آفرینش به معنی حادثه خاص وجود ندارد که «قبل» و «بعد»ی داشته باشد. به طبیعت نمی توان همچون یک واقعیت مستقلّی نگاه کرد که در حالت مقابله با خدا ایستاده باشد. با چنین نظری، خدا و جهان به صورت دو هستی در می آیند که در ظرف تهی مکان نامحدود با یکدیگر مواجه هستند».^{۲۴}

چنین می نماید که در این دیدگاه، چالش عظیم در الهیات کهن حول محور «حدوث و قدم عالم»، بلاموضوع خواهد بود. آن چالش و مناقشه با فرض دوگانه واقعی خدا / جهان، سر برآورده و از این رو این پرسش موضوعیت می یافت که جهان و خلق، حادث است یا قدیم؟ و همین طور این پرسش مطرح شده بود که قرآن به مثابه فعل گفتاری خداوند حادث است و یا قدیم؟ اما وقتی قرار بر این باشد که هستی خداوند با هستی ماسوی الله در عین دوایی یکی باشند و حیات خدا تجلیات نامکرر او باشد، چنان پرسش ها و طبعاً چنان مناقشه ها نیز بلاموضوع خواهند بود.

بد نیست بحث را با دو مقوله بنیادین دیگر پی بگیریم. یکی تفسیر ماده است و دیگر من و من نهایی که اقبال این دو را در ارتباط با هم تفسیر و تحلیل می کند. اقبال درباره «مادّه» می گوید: «پس ماده چیست؟ مجموعه از من هایی با درجه پست است که از میان آنها، هنگامی که همکاری و عمل متقابلشان به مرحله معینی از هماهنگی رسیده باشد،

۲۴. احیای فکر دینی، ص ۷۸.

منی با درجه عالی طلوع می کند». ^{۲۵} در باب ماده پس از این شرحی خواهد آمد.

از این رو وی درباره دو عنصر مهم در هستی شناسی یعنی «زمان» و «مکان» چنین می گوید: «زمان و مکان امکانات من هستند که به صورت جزئی به شکل زمان و مکان ریاضی تحقق پیدا می کنند. در ماورای او و جز از فعالیت خلاق او، زمان و مکانی نیست که او را نسبت به من های دیگر جدا و بسته نشان می دهد. بنابراین من مطلق نهایی، نه به معنی بی پایان مکانی نامحدود است، و نه به معنی مکانبند بودن انسان، که بدن او را نسبت به من های دیگر بسته و جدا نشان می دهد، محدودیت دارد. نامتناهی بودن من نهایی مطلق در امکانات درونی نامحدود و فعالیت خلاق اوست که جهان، بدان صورت که بر ما معلوم است تنها جزئی از تجلی و تعبیر آن است. خلاصه کلام آن که نامتناهی بودن خدا فشرده است نه گسترده، رشته نامحدودی را شامل است، ولی خود آن رشته نیست». ^{۲۶} در این چهارچوب البته «آینده تنها به عنوان امکانی گسترده وجود دارد، نه به عنوان یک واقعیت . . . زمان حقیقی دوام محض یعنی تغییر بدون توالی است». ^{۲۷}

در این میان نکته بس مهم آن است که اقبال، بر خلاف عموم مسلمانان و به ویژه عموم متکلمان، جهان را خلق و آزاد می داند و نه مقهور جبری خداوند و دارای اراده و از پیش همه چیز تعیین شده (دترمینیسم مذهبی): «عالم را طبیعتی است که اراده خلاق و آزاد دارد. اراده اساس هستی است؛ که در پدیدارها می شکفتد و می جوشد، و خود را در واقعیت ها متجلی می سازد. نیروی محرکی در پس پشتش نیست که آن را به عمل

۲۵. احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۲۳.

۲۶. احیای فکر دینی، ص ۷۷.

۲۷. احیای فکر دینی، ص ۶۹ و ۷۰.

وادارد. تحت هیچ ضابطه ای اجباری نیست، زیرا در آن صوت به هیچ روی خلاق نخواهد بود».^{۲۸}

اقبال دو کلیدواژه مهمی دارد: «جهان فعل است و نه شیء» و نیز گفته است «جهان خطی است در حال کشیده شدن» و از این رو سیر و سیورورت جهان حتی در علم خدا نیز دقیقاً روشن نیست و این دو سرانديشه مهم خلاق و فعل بون و مختار بودن جهان را تبیین می کند. ا می گوید: «جهان چیزی نیست که تنها از طریق تصورات دیده و یا شناخته شود، بلکه چیزی است که با فعل پیوسته ساخته و از نو ساخته شود». در ادامه همین مطلب، این جمله اقبال سخن او را دقیق تر می کند که: «هدف نهایی من آن نیست که چیزی را ببیند، بلکه آن است که چیزی باشد».^{۲۹}

نتیجه منطقی چنین الهیاتی آن است که حرکت و سیورورت استعلایی و هدفدار جهان از درون است و نه از بیرون. اقبال در جایی این پرسش را مطرح می کند که «آیا وجودی در خارج از جهان آن را هدایت می کند و یا خودش هوشمند و دارای هدف است؟». وی پس از بحث و استدلال مبسوطی باور خود را به گزینه دوم اعلام می کند.^{۳۰}

از این رو اقبال همچون هگل جهان و تاریخ را به مثابه طوماری نمی بیند که علم الهی و اراده و مشیت خداوند آن را جبراً و از بیرون هدایت می کند. تجلیات پیاپی و نامکرر و ابداع و خلاقیت درونی است که هستی و در واقع تاریخ و انسان را به پیش می برد. در اینجا است که اقبال تفسیر و تحلیل ویژه ای از علم الهی دارد. معمولاً چنین پنداشته می شود که خداوند بر تمامی هستی و اجزای ریز و درشت خلقت آگاهی مطلق دارد و همه چیز همان گونه پیش می رود که در علم و الهی وجود داشته و دارد و این در نهایت نوعی جبر

۲۸. عشرت انور، مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، ترجمه محمد بقایی (ماکان)، ص ۱۴۱.

۲۹. احیای فکر دینی، ص ۲۲۴.

۳۰. مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، ص ۱۴۲-۱۴۴.

صیروت هستی را تداعی می کند. اما اقبال ضمن اذعان به این که «هیچ کلمه ای برای بیان آن نوع از علم و معرفت در اختیار نداریم»، می گوید «صورت بیانی دیگر علم الهی همه دانی (omniscience) است به معنای یک فعل ادراک مفرد غیر قابل تقسیم که خدا بی واسطه از سراسر جریان تاریخ، همچون رشته پیوسته ای از حوادث خاص یک «اکنون» ابدی می سازد . . . در این طرز تصور جزئی از حقیقت وجود دارد. ولی چنین دیدی مستلزم قبول جهانی بسته و آینده ای ثابت و تسلسلی از پیش معین شده و تغییرناپذیر از حوادث خاص است که، همچون سرنوشتی متفوق، تنها یک خطر سیرهای فعالیت خلاق خدا را تعیین کرده است. در واقع، علم خدا که به آن همچون نوعی از همه دانی انفعالی نظر شود، چیزی بیش از خلاء لخت و بی اثر فیزیک دوران پیش از اینشتین نیست که، با نگاهداری اشیاء در کنار یکدیگر، شبه وحدتی به آنها می بخشد، و مانند نوعی آئینه است که به صورت انفعالی جزئیات ساختمان از پیش پرداخته شده اشیاء را منعکس می کند که خود آگاهی محدود تنها به شکل جزئی و پاره پاره منعکس کننده آن است. علم الهی باید همچون فعالیت زنده تصور شود که در برابر آن اشیائی که نمایش وجود اصلتی دارند، به صورتی اساسی و سازماندار به یکدیگر وابسته اند. شک نیست که با تصور علم خدا به صورت نوعی آئینه منعکس کننده، سبقت علم او را نشان داده ایم، ولی با این کار آزادی خدا را به خطر انداخته ایم. آینده قطعا در کل سازماندار حیات خلاق خدا از پیش وجود دارد، ولی همچون امکان بازی موجود است نه همچون سلسله ثابتی از حوادث که حدود آنها کاملا معین شده باشد». اقبال پس از ذکر مثالی در نهایت به این نتیجه می رسد که: «اگر به علم خدا همچون نوعی همه دانی انفعالی نظر کنیم، هرگز ممکن نیست که به تصور اندیشه خالق برای جهان دسترس پیدا کنیم، چون [اگر] تاریخ را مانند عکسی از سلسله حوادث از پیش معین شده، در نظر بگیریم

که به تدریج آشکار می شود، دیگر جایی برای تازگی و ابداع در آن باقی نمی ماند.^{۳۱} این نقل اقبال مدعا را دقیق تر و روشن تر می کند: «آینه قطعا در کل سازماندار حیات خلاق خدا از پیش وجود دارد، ولی همچون امکان بازی وجود است نه همچون سلسله ثابتی از حوادث که حدود آنها کاملا معین شده باشد».^{۳۲}

با این وجود اقبال نه به طبیعت خدایی باور دارد و نه به وحدت وجود و به یک معنا همه خدایی. او بارها اندیشه وحدت وجودی را با دقت و شدت نقد و رد می کند. او در جایی این پرسش را در می افکند که «پیوند و رابطه میان من غایی با من های متناهی چگونه است؟» و در پاسخ تفصیلی خود نظریه عرفانی - فلسفی وحدت وجود را به چالش می کشد و نقد و رد می کند.^{۳۳}

انسان

ضلع سوم این مثلث انسان است و در دستگاه آنتولوژیک اقبال، این ضلع چندان مهم است که عملا بدون طرح و درک و تفسیر جایگاه انسان در آن منظومه، فهم دستگاه الهیاتی و جهان شناسی اقبال، ابتر و ناتمام خواهد بود. چنین می نماید که برای تبیین جایگاه و منزلت آدمی در دستگاه خلقت از منظر اقبال، می توان از دو محور مهم و یا دو کلیدواژه استفاده کرد: خودی و من. درباره هر یک با استناد به آرای اقبال شرحی می آورم.

خودی

اقبال در تبیین جهان و عالم و آدم از عنوان «خودی» بسیار استفاده می کند. وی براین گمان است که جهان دارای یک عنصر ثابت و استوار و خلل

۳۱. احیای فکر دینی، ص ۹۳.

۳۲. احیای فکر دینی، ص ۹۲-۹۳.

۳۳. بنگرید به مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، ص ۷۶-۸۳ و ۱۴۸-۱۵۵.

خدا، جهان و انسان

ناپذیری است که می توان آن را «خود» هستی نامید. شاید از این سرانديشه با عنوان «فلسفه خودی اقبال» نیز یاد شده است. وفق دیدگاه هستی شناختی اقبال، آدمیزاد در پهنه طبیعت، بیش از همه و متعالی تر از همه، از این خودی برخوردار است. این خودی برآمده از نفخ روح الهی در انسان (آیه ۲۹ سوره حجر) است و این روح او را از دیگر مخلوقات متفاوت و متمایز می کند. عشق و مؤلفه های آن برآمده از این خودی است. او عشق را تا بدانجا بر می کشد که مدعی است: «مسلم ار عاشق نباشد کافر است». از این خودی تعبیر به «نور» هم شده است که «شرار زندگی» هم هست. شاید این بیت اقبال تا حدودی مفهوم خودی و کارکردش را روشن تر کند:

نقطه نوری که نام او خودی است / زیر خاک ما شرار زندگی است
در چهارچوب این اصطلاح دوگانه خودی / بی خودی برساخته شده است.
راز و رمز سیر و صیرورت استعلایی آدمی، تعالی و رشد عنصر خودی است و طبعاً تهی شدن از خودی و یا سست شدن آن موجب سقوط آدمی (و به تعبیر قرآن به «اسفل سافلین» آیه ۵ سوره تین -) است.

گفتنی است که اقبال از خودی به مثابه یک نوع فلسفه حیات و زندگی و فهم و درک تاریخ آدمی یاد می کند و از این طریق اسلام و تاریخ تحولات مسلمانان را از روزگار نخستین تا روزگار ما مورد تأمل قرار می دهد و در نهایت راهکارهایی برای خروج از عقب ماندگی تمدنی ارائه می کند. او بر این نظر است که مسلمانان دیری است که خودی یعنی هویت اخلاقی و دینی و انسانی خود را از دست داده و یا این ویژگی ها در آنان ضعیف شده و لازم است مؤمنان به خودی خود باز گردند. او معتقد است که آن «نور» و «شرار زندگی» در نهفت مسلمانان نهان و خفته است و باید با اراده خلاق و آزادی و آگاهی و جهاد مستمر

بازسازی و احیا شده و مسلمانان را وارد روزگار نو کند. او دو عامل را در سنت دیرپای اسلامی موجب زوال و یا سستی نور خودی می داند: «صوفی» به مثابه نماد سنت انزواگرایانه منتسب به جریان تصوف و عرفان و دیگر «مُلا» به مثابه جریان علمای مذهبی و سنت متصلب و ظاهرگرایی فقهی چیره بر اغلب جوامع مسلمان.^{۳۴} البته وی در عین اذعان به «دل‌ویزی افرنگ» از خطر «چنگیزی افرنگ» نیز یاد می کند و آن را به مثابه نوعی خروج از خودی و به عنوان عاملی برای مسخ خودی شرقی و دینی مسلمانان به باد انتقاد می گیرد و مسلمانان عصر حاضر را نسبت بدان هشدار می دهد و پیشنهاد می کند «معمار حرم باز به تعمیر جهان خیز».^{۳۵}

در کلیات فارسی اقبال بارها و به تفصیل درباره «خود» و «خودی» و «بی خودی» سخن رفته و شاعر به صد زبان در این باره سخن گفته است. از جمله

۳۴. در منظومه «ارمغان حجاز» (که از قضا آخرین سروده های شاعر است) دو دوبیتی هست که این دیدگاه اقبال را نمایندگی می کنند:

به دام صوفی و ملا اسیری / حیات از حکمت قرآن نگیری
به آیاتش ترا کاری جز این نیست / که از پس او آسان بمیری

ز من بر صوفی و ملا پیامی / که آیات خدا گفتند ما را
ولی تأویل شان در حیرت انداخت / خدا و جبرئیل و مصطفی را

۳۵. در منظومه مشهور «از خواب گران خیز» در «زبور عجم» سروده پر شور و مهم و اثرگذاری هست که به این موضوع اختصاص یافته و مضامین بلندی ارائه می دهد. این سروده با این قطعه آغاز می شود:

ای غنچه خوابیده چو نرگس (نگران) خیز / کاشانه ما رفت به تاراج غمان خیز
از ناله مرغ سحر از بانگ اذان خیز / از گرمی هنگامه آتش نفسان خیز
از خواب گران، خواب گران، خواب گران خیز - از خواب گران خیز
و با این فراز پایان می یابد:

فریاد ز افرنگ و دل‌ویزی افرنگ / فریاد ز شیرینی و پرویزی افرنگ
عالم همه ویرانه ز چنگیزی افرنگ / معمار حرم باز به تعمیر جهان خیز
از خواب گران، خواب گران، خواب گران خیز - از خواب گران خیز

بیشتر در دو منظومه بلند «اسرار خودی» و «رموز بی خودی» افکار و ایده هایش را بازگفته است. در این منظومه عوامل تعالی و یا تقویت خودی و در مقابل عوامل ضعف و سستی این عامل زندگی و «حیات طیبه» (تلمیح به آیه ۹۷ سوره نحل) بازگو شده است. وفق دیدگاه اقبال عواملی چون جُبْن و ترس، گدایی و توقع کامیابی بدون کوشش، بردگی، غرور نژادی و بسیاری دیگر تضعیف کننده خودی اند و در مقابل عواملی چون توحید و معنویت، برابری و برادری بشر، وحدت بین الملل اسلامی، نبوت و هدایت دینی، قانونگذاری بر اساس اصول قرآنی، مرکزیت مسجدالحرام و قبله گاه کعبه، تسخیر قوای طبیعت به وسیله علوم، حفظ سنت های اصیل مانند عفت زنان. گفتنی است از آنجا که طرح خودی اقبال عمدتاً معطوف است به وضعیت و موقعیت مسلمانان معاصر و پیشنهادهایی است برای بازخیزی مسلمانان، عوامل تضعیف و یا تقویت کننده خودی نیز غالباً حول این اندیشه است.

اقبال معتقد است که خودی در ارتباط با سایر خودی ها می شکفتد و نه در انعزال و انزوا. در این میان البته بیشترین تأکید اقبال حول محور «خوی غلامی» است که به عنوان دشمن و نافی خودی انسانی مطرح می شود (خودی تا گشت مهجور خدایی / به فقر آموخت آداب گدایی). از این رو اقبال به «آزادی» (حرّیت) اهمیت زیادی می دهد و ایمان را با آزادی می شناساند. به زعم اقبال خوی غلامی با آزادی و نیز آزادگی درمان و جبران می شود (در ادامه مبحث دین و آزادی روشن تر خواهد آمد).

از آنجا که در نوشتاری مستقل در این باب به تفصیل سخن گفته ام، در اینجا از آن در میگذرم و به محور دوم می پردازم.^{۳۶}

۳۶. در این مورد افزون بر کلیات اقبال و به ویژه دو منظومه یاد شده، بنگرید به: شرار زندگی (شرح و بررسی تطبیقی اسرار خودی علامه اقبال لاهوری)، محمد بقایی (ماکان)، تهران، انتشارات فردوس، ۱۳۷۹. من نیز مقدمه بر این کتاب نوشته ام با عنوان «نگاهی به فلسفه خودی» اقبال.

من

پیش از این گفته شد که اقبال جهان را یک «من هستم بزرگ» می داند که در رأس هرم آن «الله» (خداوند به مثابه صانع عالم) و منِ عالی نشسته و در پایین ترین نقطه هرم «ماده» قرار دارد که «متکاتف» است و حامل منِ دانی. «حیات نهایی مطلق را می توان همچون یک من تصور کرد». ۳۷ انسان در این میان به مثابه «حبل المتین»ی است که از ماده تا خدا اتصال دارد و به تعبیری از «خاک تا خدا» در نوسان است. شاید تعبیر مهندس بازرگان به کار آید که در کتابی از «ذره بی انتها» یاد می کند؛ ذره ای کوچک از جهان «بی نهایت کوچک» ها (عنوان کتاب دیگر بازرگان) به سوی بی نهایت (خداوند مکان نیست بلکه نقطه نمادین و بی زمان و بی مکان است) در حرکت است و از این رو تعالی و تصعید اخلاقی و روحانی آدمی کف دارد ولی سقف ندارد. شاید این بیت صیوحی قمی تا حدودی مفهوم اتصال منِ انسانی با ذات باری را روشن کند:

ذره صفت تا به چرخ رقص کنان می‌روم / گر دهم پرتوی مهر درخشان

دوست

اقبال درباره من و منِ انسانی بسیار گفته است. از جمله در جایی می گوید: «از من نهایی تنها من هایی صادر می شوند. انرژی خلاق من نهایی، که در آن عمل و اندیشه یکی است، همچون واحدهایی از من عمل می کند. جهان در تمام جزئیاتش، از ذره گرفته تا حرکت آزاد اندیشه در من بشری، تجلی از «من هستم بزرگ» است. هر ذره از انرژی الهی، هر اندازه هم که در سلسله مراتب وجود پست باشد، یک من است. ولی در بیان و تجلی منی درجاتی وجود دارد. نغمه منی در سراسر دستگاه نغمه های هستی سیر می

۳۷. احیای فکر دینی ص ۹۱.

کند و به تدریج بالاتر می رود تا در آدمی به کمال خود برسد. به همین جهت است که قرآن می گوید که من نهایی از رگ گردن آدمی به او نزدیکتر است [تلمیح به آیه ۱۶ سوره ق]. به صدفی می مانیم که در جریان ابدی حیات الهی زندگی و حرکت می کنیم و وجود خود را از آن داریم».^{۳۸} این تعبیر و تمثیل اخیر ظاهراً تعریض و نقدی است بر وحدت وجود چرا که در آن دیدگاه، نوع رابطه انسان و خداوند، رابطه قطره و دریاست که چون قطره به دریا و اقیانوس بی کرانه برسد، چنان جذب امواج پر خروش آن می شود که هیچ می شود و این همان رابطه «ظل و ذی ظل» و معنای «فناء فی الله» و «بقاء بالله» است که برخی از عارفان ادعا کرده اند. در این اندیشه، جایی برای اراده و انتخاب و خلاقیت و استقلال واقعی انسانی باقی نمی ماند. اما اقبال با تمثیل صدف و دریا، جایی برای استقلال و انسان آزاد و خلاق و اراده باز می کند. می توان گفت در دستگاه فکری و اعتقادی اقبال، کمال آدمی نه در محو شدن در ذات خداست (که محال است)، بلکه در تقویت فردیت و استقلال و حفظ هویت فردی و وجودی اوست و این که باید آئینه ای باشد در انعکاس ذات باریتعالی، و البته این استقلال در اتصال و پیوند با خداوند محقق می شود.

عشرت انور می نویسند: به اعتقاد اقبال، فنا شدن در دریای خداوند هدف ما نیست، چنانچه خود محدود به خود مطلق دست یابد و او را در خود بگیرد هرگز فنا نمی شود. اقبال در گلشن راز می گوید:

به بحرش گم شدن انجام ما نیست / اگر او را تو درگیری فنا نیست
خودی اندر خودی گنجد؟ محال است / خودی را عین خود بودن کمال است

۳۸. احیای فکر دینی، ص ۸۴-۸۵.

نویسنده از کتاب «بازسازی اندیشه» نقل می کند که: وقتی من به پایان مرحله ی طلب می رسد به معنای رهایی یافتن از محدودیت های فردیت نیست، بلکه به معنای یافتن تعریف دقیق تری در مورد آن است.^{۳۹}

اقبال در جایی دیگر این فردانیت و استقلال آدمی را چنین توضیح می دهد: «از میان همه آفریده های خدا، تنها او قابل است که آگاهانه در حیات خلّاق سازنده خویش شرکت جوید».^{۴۰}

از نظر اقبال این فردانیت و اسقلال را با من، اراده و اختیار پیوند می زند و می گوید: «اراده هستی اصلی شخصیت ماست. «من» در حال سعی و تلاش است. بنابراین، اراده همان «من» است که اندیشه اش را مورد ارزیابی قرار می دهد. و این ارزیابی از روی اختیار است».^{۴۱}

در جهان شناسی اقبال، پیکره هستی سرشار از خودی و روح الهی است و از این رو هستی و طبیعت یگانه است و فیزیک و متافیزیک و این جهان و آن جهان قلمرو اعتباری اند و اصالت ندارند. جهان به دو قلمرو مقدس و نامقدس بلاموضوع است. از آنجا که هستی علی قدر مراتبهم از من برخوردار است، همه اجزای این عالم از عالی تا دانی مقدس اند. استدلال اقبال آن است که «... آنچه تنها مادّی است، تا ریشه آن در روحانی کشف نشده باشد، حقیقت و جوهری ندارد. سراسر جهان پهناور ماده میدانی برای تجلّی و تظاهر روح است. همه چیز مقدس است. چنان که پیغمبر اسلام فرموده «سراسر زمین مسجد است».^{۴۲} به بیان دیگر «در اسلام دینی و دنیایی دو ناحیه مجزای از یکدیگر نیستند، و شکل و ماهیت هر عمل، هر اندازه هم که به دنیا مربوط باشد، وضع فکری که آن را انجام

۳۹. مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، ص ۷۲-۷۳.

۴۰. احیای فکر دینی، ص ۸۶.

۴۱. مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، ص ۹۷.

۴۲. احیای فکر دینی، ص ۱۷۷.

می دهد تعیین می شوند . . . در اسلام یک حقیقت واحد وجود دارد».^{۴۳} بر این مبنا، تقسیم آدمی به روح و جسم نیز واقعی نیست. به گفته اقبال، «ولی بدن نیز اساساً تجلی همان خواست است، با این تفاوت که ترکیبی از من های دانی است. به این ترتیب، این دو، یعنی روان و بدن از نظر حیاتی تفاوتی ندارند. در واقع، روان از من های دانی که در مجموع بدن نامیده می شود، سر بر آورده که هر دو متعلق به یک دستگاه می باشند. بدن ظهور روان را ممکن می سازد».^{۴۴} این گفته اقبال نیز به بیان دیگری ارتباط من و تن را بازگو می کند: «وحدتی که انسان نام دارد، چون بدان صورت به آن نظر شود که در مقابل چیزی که جهان خارجی می نامیم، بدن است و چون به آن نظر شود که در مقابل غرض نهایی و هدف عمل کردن می کند، روح و نفس است».^{۴۵}

افزون بر آن که از نظر اقبال جهان یگانه است و تثویت روح و جسم اعتباری است، یگانگی نوع بشر و مصنوعی بودن مرزبندی های صوری در عرصه طبیعت و تاریخ و جامعه نیز اعتباری است و یگانگی و وحدت اصیل و واقعی، و البته منتج از خلق مخلوقات از خدای یگانه و من مطلق: «از یگانگی منِ جانشمولی که همه من ها را آفریده و نگاهی می کند، وحدت اساسی نوع بشر نتیجه می شود. تقسیم نوع بشر به نژادها و ملت ها و قبیله ها، بنا به گفته قرآن، تنها برای شناختن و شناخته شدن است» (تلمیح به آیه ۱۳ سوره حجرات).^{۴۶}

همان گونه که گفته شد اقبال جهان را خطی در حال کشیده شدن می داند و از این رو اهداف و غایاتی از پیش تعیین شده و قطعی برای هستی

۴۳. احیای فکر دینی ص ۱۷۶.

۴۴. مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، ص ۱۳۲.

۴۵. احیای فکر دینی، ص ۱۷۶-۱۷۷.

۴۶. احیای فکر دینی، ص ۱۰۹.

قابل نیست و این راه را برای آزادی و فردانیت و خلاقیت و استقلال آدمی باز کرده و مفهوم «قضا و قدر» و یا «سرنوشت» را به کلی تغییر می دهد و حداقل به گونه عامیانه ای که در اذهان عموم خداپاواران و مسلمانان نقش بسته است را منتفی می کند و «مسئولیت» را جانشین اندیشه قضا و قدری و جبرگرایی مذهبی می کند. او می نویسد: «چنانچه تصور این باشد که اهداف و غایت ها از پیش تعیین شده اند، بدان معناست که اختیار و آزادی را در زندگی هیچ شمرده ایم . . . پس عالم، همچون خود بشری در فطرتش آزاد و خلّاق است. این طبیعت زندگی است. هر حیاتی آزاد، خلاق و فطری است. بنابراین، عالم، عالمی است دائماً بالنده که هر لحظه نمو می کند و شکوفا می شود. وحدت اندامی اراده، اندیشه و غایت است. بنابراین جهان ما «بی ثبات، کاذب، بی ترحم، متناقض و فریب آمیز» نیست. جهان «باشعور و با تدبیر» است. مسلماً هدفی را دنبال می کند و آن هدف - که همیشه باقی خواهد بود - در آینده است. بنابراین، برای عالم حالت نهایی وجود ندارد. عالمی است در حال بالندگی، خودآفرینی و خودگستری، همه امکانات و توانایی های درونی رشد و تکاملش مرز نمی شناسد».^{۴۷}

در هر حال انسان تا بدانجا اوج می گیرد که جهان مقهور اراده او می شود: «اتساع زمان و مکان در خود حامل این وعده است که همه چیز کاملاً مقهور اراده آدمی خواهد شد که وظیفه او منعکس کردن قدرت الهی و پیروز شدن بر طبیعت است».^{۴۸}

۴۷. مابعدالطبیعه از دیدگاه‌اقبال، ص ۱۳۷-۱۳۹.

۴۸. احیای فکر دینی، ص ۱۵.

هرچند باید افزود متأسفانه اکنون ضرورت تسخیر قوای طبیعت و پیروزی بر آن، چندان راه افراط پیموده که به تخریب محیط زیست منتهی شده و این روند آینده بشریت در کره زمین را به خطر انداخته است.

این سخن اقبال روشنایی بیشتری بر اراده خلاق و اختیار و آزادی بی نهایت آدمی می افکند: «داستان قرآنی سقوط^{۴۹} هیچ ارتباطی با نخستین ظهور انسان بر این سیاره ندارد. غرض آن بیشتر نشان دادن ترقی مقام بشریت است از حالت بدوی شهوات غریزی به حالت تملک آگاهانه یک «خود» آزادی که می تواند شک کند و نافرمانی ورزد. این سقوط هرگز معنی فساد و سقوط اخلاقی ندارد. انتقال آدمی زاد است از حال آگاهی ساده به نخستین شعله خودآگاهی، و نوعی از بیدار شدن از خواب طبیعت است که با تکانی از علیت شخصی در وجود کسی صورت می گیرد . . . نخستین عمل نافرمانی بشر نخستین عمل انتخاب آزاد او نیز بود؛ و بدین جهت است که، به مدلول قرآن، نخستین تجاوز از حد آدمی بخشیده است . . . قرار دادن آدم در محیطی که از لحاظ مادی با درد و رنج همراه باشد، به قصد مجازات نبوده است، بیشتر برای آن بوده است که نقشه شیطان باطل شود، که از روی دشمنی با انسان، مزورانه کوشیده بود تا او را نسبت به شادی ای که از نموّ دایمی و گسترش و تکثیر حاصل می شود، نادان نگاه دارد. ولی زندگی یک من محدود در محیطی که موانعی در برابر او فراهم می کند، وابسته به گسترش دایمی دامنه معرفتی است که بر تجربه عملی بنا شده باشد. و تجربه یک من محدود، که در برابر وی راه چندین امکان گشوده است، تنها از طریق آزمودن و خطا کردن و دوباره آزمودن گسترش پیدا می کند. بنابراین، خطا که ممکن است آن را چون نوعی شرّ

۴۹. مراد داستان «هبوط» آدم و زوجه اش از بهشت به زمین و طبیعت که در قرآن چند بار گزارش شده است ولی کامل ترین آن در سوره بقره از آیه ۳۰ تا ۳۸ سوره بقره آمده است. مناسب تر می بود که مترجم از همان تعبیر عمیق و قرآنی «هبوط» استفاده می کرد تا سقوط که به تعبیر درست اقبال، در واقع، سقوط نیست بلکه در نهایت صعود است. در این باب شریعتی در انسان شناسی خود با دقت و شرح بیشتری سخن گفته است. نیز بنگرید به کتاب «قصه خلقت» اثر اینجاناب.

عقلی توصیف کند، خود در ساختن تجربه به عاملی ضروری خواهد بود.^{۵۰}

اما این موجود خلاق و مختار، برای فعلیت یافتن ارزش های وجودی اش، محتاج شناخت و آگاهی است که اقبال از آن تحت عنوان «معرفت» یاد می کند (حداقل در ترجمه پارسی آن). این معرفت از طریق ارتباط بین انسان و واقعیت های روبروی او رخ می دهد و آنچه این ارتباط را برقرار می کند معرفت است، و معرفت، همان ادراک حسی است که به وسیله فهم حالت کمال و پختگی پیدا کرده باشد.^{۵۱} این نوع شناخت در قلمرو بیرون و در مواجهه با واقعیت های عینی خارجی است اما این آگاهی در ارتباط با درون هم هست که از قضا جدی تر و مهم تر است: «در واقع «خودی» ما واقعی ترین چیزی است که می توان شناخت».^{۵۲}

دین و مؤلفه هایش در درون مثلث خدا، جهان و انسان

مناسب می نماید که مبحث را از مفهوم و کارکرد «دین» آغاز کنیم. اقبال در جاهای مختلف (و با) تعبیر متنوعی از دین و جایگاه و کارکرد و مؤلفه های آن سخن گفته است. او در یک بیت مشهور می سراید:

چیست دین؟ برخاستن از روی خاک / تا ز خود آگاه گردد جان پاک

در این تفسیر، دین برای آن است که آدمی از عالم خاک (سطح دانی حیات) برکشیده شود و تا عالم افلاک (ساحت قرب من عالی و مطلق) پر بکشد و تا بی نهایت پرواز کند. یعنی همان حرکت ذره بی انتها از خاک تا خدا که مقتضای حضور من و خودی در انسان است و پیش از آن از آن یاد شد. محصول چنین برکشیدن و پرکشیدنی، البته خودآگاهی و حصول

۵۰. احیای فکر دینی، ص ۹۹-۱۰۲.

۵۱. احیای فکر دینی، ص ۱۷.

۵۲. مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، ص ۸۲.

معرفت به خود و به هستی خود است، همراه با استقلال و اختیار و آزادی و در نهایت شکوفایی وجودی آدمی.

محور اساسی این نوع رویکرد دینی، پدیده ای است به نام «تجربه دینی» که «تجربه باطنی» نیز گفته می شود. « . . . پس دین اصولاً فرایند اکتشاف و تجربه است. ولی بر این نکته باید تأکید کرد که تجربه دینی، کاملاً شخصی و در نتیجه غیر قابل انتقال است.»^{۵۳}

در این میان نکته بس مهم آن است که به زعم اقبال، تجربه دینی و یا باطنی به اعتبار تجربه با انواع دیگر تجربه ها و یا شناخت ها تفاوتی ندارد. به تعبیری دیگر او برای حیات دینی، سه مرحله قایل است: ایمان، اندیشه و انکشاف^{۵۴}، برای حصول این سه عنصر حیات دینی مرزبندی فیزیکی و واقعی قایل نیست زیرا او هر نوع معرفتی را از طریق شناخت حسی و عینی در عالم واقع می داند:

«دین فیزیک یا شیمی نیست که در آن از راه قانون علیت در صدد توضیح طبیعت برآییم، هدف آن تفسیر ناحیه کاملاً مخالفی از تجربه بشری - تجربه دینی - است که معطیات آن را نمی توان به معطیات هیچ علم دیگری برگرداند . . . کشمکش این دو از آن نیست که یکی بر تجربه عینی بنا شده باشد و دیگری چنین نباشد. نقطه عزیمت هر دو تجربه عینی است. اختلاف ناشی از این سوء فهم است که خیال می کنند در هر دو یک نوع معطیات تجربه تفسیر می شود. از این نکته غافل مانده اند که هدف دین رسیدن به معنای واقعی نوع خاصی از تجربه بشری است.»^{۵۵} «دین چیزی نیست که بتوان آن را با یکی از شاخه های علم مقایسه کرد؛ نه فکر

۵۳. مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، ص ۶۹.

۵۴. احیای فکر دینی، ص ۲۰۵-۲۰۸. اقبال در همان صفحات در این باب به تفصیل سخن گفته است.

۵۵. احیای فکر دینی، ص ۳۲-۳۳.

مجرد است و نه احساس مجرد و نه عمل مجرد؛ بیان و تعبیری از تمام وجود آدمی است». ^{۵۶} «تغییر شکل دادن و رهبری حیات درونی و بیرونی آدمی هدف اساسی دین است». ^{۵۷} «براین قیاس است که اقبال می گوید: «هدف اساسی قرآن بیدار کردن عالی ترین آگاهی آدمی است تا روابط چند جانبه خود را با خدا و با جهان فهم کند». ^{۵۸}

باین همه، «فرایند علمی و دینی از لحاظی متوازی با یکدیگرند. هر دو واقعا جهان واحدی را تشریح و توصیف می کنند، تنها با این تفاوت که در فرایند علمی وضع «من» بالضروره انحصاری و فردی است، در صورتی که در فرایند دینی، من، تمایلات متعارض، یکدیگر را به هم می پیوند و وضع جامع یگانه ای فراهم می آورد که از آن نوعی تغییر شکل ترکیبی برای تجربه های وی حاصل شود». ^{۵۹}

بدین تریب: «راه وی (پیامبر) این نیست که امور و واقعیات را طبقه بندی کند و علت ها را کشف کند: به منظور زندگی و حرکت می اندیشد، و نظرش آن است که الگوهای تازه ای برای رفتار و کردار نوع بشر فراهم آورد». ^{۶۰} «حقیقت این است که دین، از لحاظ وظیفه ای که بر عهده دارد، حتی بیش از جزمیات علمی نیازمند آن است که اصول اولیه اش بر بنیانی عقلانی بنا شده باشد. . . دین نمی تواند از جستجو برای ایجاد میان تعارضات تجربه و پیدا کردن دلایل وجودی محیطی که زندگی در آن جریان

۵۶. احیای فکر دینی، ص ۵.

۵۷. احیای فکر دینی، ص ۴.

۵۸. احیای فکر دینی، ص ۱۳.

۵۹. احیای فکر دینی، ص ۲۲۲.

متوازی بودن فرایند علمی و دینی در توصیف و تفسیر جهان واحد، تا حدودی به (با) دیدگاه مهندس بازرگان در «راه طی شده» (قرابت) دارد.

۶۰. احیای فکر دینی، ص ۲۱۶.

دارد غافل و نادان بماند». ^{۶۱} وی در جایی دیگر می گوید «دین، خیالی پوچ نیست، عملی است خطیر و مبتنی بر خرد که هدفش کسب اصل نهایی ارزش است». ^{۶۲} اصولاً اقبال نقش عقل و نقطه عزیمت مشروعیت بخش عقلانیت را در تاریخ اسلام چنین به تصویر می کشد: «آغاز جستجوی شالوده های عقلی در اسلام را می توان از زمان خود حضرت محمد (ص) دانست. آن حضرت غالباً دعا می کرد «اللهم ارنی الاشیاء كما هی» خدایا چیزها را همان گونه که هستند به من بنما». ^{۶۳}

عشرت انور می نویسد: «او (اقبال) شهود و درون نگری را مثل تفکر و ادراک، قوه ای از قوای معرفت می داند، که در واقع شکل برتر معرفت است و کیفیت آن همانند طبیعت قوای معمولی ماست . . .

اهل عرفان سیر و سلوک خود را از درک حقیقت غایی (خدا) آغاز می کردند، و متمایل بودند که کشف و شهود را در آن محدود کنند. حال آن که اقبال، شهود و درون نگری را با «خود»ی که در فلسفه خویش مطرح می سازد، با او از درون نگری مرحله ای «خود» به جانب شهود و درون نگری حقیقت می رود، و سپس متوجه حقیقت مطلق می شود». ^{۶۴}

اما نکته ای بس ظریف آن است که در دیدگاه اقبال، ادراک نمی تواند «کل» را فهم کند و آن را به چنگ آورد. ولی شهود «کل» را به چنگ می آورد؛ زیرا درک مستقیم کل حقیقت است». ^{۶۵} در این زمینه، اقبال در ادب قرآنی و اسلامی، به اصطلاح دیگری اشاره می کند به نام «قلب»: «برای آن که ادراک حسی بتواند ما را به دیدار کامل حقیقت رهنمون شود، لازم

۶۱. احیای فکر دینی، ص ۴.

۶۲. بازسازی اندیشه، ترجمه محمد بقایی (ماکان)، ص ۱۹۷.

۶۳. احیای فکر دینی، ص ۵.

۶۴. مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، ص ۲۲-۲۴.

۶۵. مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، ص ۴۵.

است که ادراک عامل دیگری، که قرآن آن را قلب یا فؤاد یعنی دل نامیده است، مکمل آن باشد.^{۶۶}

با این همه، عشرت انور با نقل مستقیم این جمله از اقبال در بازسازی اندیشه «جاودانگی حق ما نیست. باید با تلاش شخصی ساخته شود»، می نویسد: «آدمی با اعمالش رشد می کند و خودآگاهی اش را قدرت می بخشد. علاوه بر این، تنها از طریق عمل است که ما می توانیم خویشتن را جاودان، و کامل سازیم. با عمل است که درک می کنیم جاودانه ایم و جاودانگی را بی واسطه در می نگریم. آهنگ جاودانگی با عمل و تلاش عمق و گسترش می یابد.»^{۶۷}

از آنجا که اقبال به تجربه گرایی باور دارد و نقطه عزیمت هر نوع تجربه ای را مواجهه عینی و شهودی بلاواسطه می داند، منتقد نگاه یونانی و از جمله دستگاه منطق ارسطویی در باب چگونگی شناخت است.^{۶۸} او می نویسد: «در اسلام، برای دست یافتن به معرفت، نظر متوجه آنچه عینی و محدود

۶۶. احیای فکر دینی، ص ۲۰-۲۱.

۶۷. مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، ص ۱۰۹.

۶۸. اقبال در کتاب «سیر فلسفه در ایران» (ص ۹۴ و ۱۰۴) سخنی از سهروردی در نقد منطق ارسطو چنین نقل می کند: «تعریف از جنس و فصل فراهم می آید، حال آن که فصل یعنی خصوصیت ممیز شیء مورد تعریف که البته البته نمی توان آن را بر شیء دیگری حمل کرد، شیء مورد تعریف را به ما نمی شناساند. کسی که اسب را شناخته باشد، با تعریف منطقی اسب یعنی «حیوان شیهه کش» به شناسایی آن نایل نخواهد آمد. . . . در روان شناسی سهروردی شناخت گذشته از حس و عقل، مبداء دیگری هم دارد و آن ذوق یا ادراک درونی است که عوالم بی مکان و بی زمان وجود را در می یابد. برای پرورش این عامل مرموز که نتایج کار عقل را تصحیح و همنا می کند، باید از سویی به مطالعه فلسفه یا تدقیق در مفاهیم مجرد پرداخت و از سوی دیگر با فضیلت سلوک کرد».

کتاب سیر فلسفه در ایران متن پایان نامه دکتری او بوده است که گرچه نسبت به کتاب احیای فکر دینی او قدیمی تر است ولی فقرات نقل شده از سهروردی کم بیش با دیدگاههای اقبال در باب شناخت و از جمله در نقد اندیشه های یونانی در این باب منطبق است. کتاب سیر فلسفه در ایران به (و) سیله امیرحسین آریانپور به پارس (ی) ترجمه شده و بارها به وسیله انتشارات امیر کبیر منتشر شده است.

است می شود. دیگر این آشکار است که تولد روش مشاهده و تجربه در اسلام، در نتیجه سازشی با اندیشه یونانی صورت نگرفته، بلکه نتیجه جدال ممتدی با آن بوده است. در واقع تأثیر یونانیان، که به گفته بریفولت توجه اساسی ایشان به امور نظری بوده نه به مسائل علمی و واقعیات، پرده ای در مقابل چشم برای جلوگیری از دیدن درست قرآن کشید، و مدت دو قرن مزاج علمی اعراب را از این که به خود آیند و به آنچه دارند بپردازند باز داشت. علم و معرفت باید از آنچه عینی و آفاقی است آغاز کند. تسخیر عقلانی عینیات و قدرتمند شدن نسبت به آنهاست که به عقل آدمی امکان آن می بخشید که از آن طرف هرچه عینی است بگذرد».^{۶۹}

اقبال در مقام مقایسه بین دیدگاه یونانی و اسلام در باب شناخت چنین نظر می دهد: «از آنجا که روح قرآن به امور عینی توجه داشت و فلسفه یونانی به امور نظری می پرداخت و از حقایق عینی غفلت می ورزید، آن کوشش های نخستین ناچار محکوم به شکست و بی ثمری بود. و در نتیجه همین شکست بود که روح واقعی فرهنگ اسلامی آشکار شد، و پایه های فرهنگ و تمدن جدید در بعضی از سیماهای برجسته آن گذارده شد».^{۷۰} «قرآن هیچ توجهی به کلیات مجرد ندارد. پیوسته نظر به اعیان و غیر مجردات دارد و این همان چیزی است که به تازگی نظریه نسبیت به فلسفه آموخته است».^{۷۱}

اقبال در فصل نخست کتاب خود با عنوان «معرفت و تجربه بشری» بحث مفصلی درباره شناخت و از جمله در آموزه های اسلامی و قرآنی دارد و آیات پر شماری را به عنوان نمونه نقل می کند و در ادامه می افزاید: «شک

۶۹. احیای فکر دینی، ص ۱۵۱.

۷۰. احیای فکر دینی، ص ۱۴۸.

۷۱. احیای فکر دینی، ص ۹۴.

نیست که غرض مستقیم قرآن از مشاهده همراه با تفکر و نظر در طبیعت آن است که در آدمی آگاهی نسبت به چیزی را بیدار کند که طبیعت نماینده و رمز آن به شمار می رود. ولی نکته قابل ذکر این است که وضع عمومی تجربی و اختباری قرآن در پیروان آن احساس قدسیتی برای آنچه جنبه عملی و واقعی دارد ایجاد کرده و آنان را بانیان علم جدید ساخته است. روح تجربی را در عصری بیدار کردن که هرچیز دیدنی را در جستجوی آدمی برای رسیدن به خدا بی ارزش تصور می کردند، کار بزرگی بوده است . . . تماس فکری با جریان زمانی اشیاء است که ما را برای رؤیت آنچه ناگذران و غیر زمانی است پرورش می دهد. واقعیت در ظواهر آن منزل دارد؛ و موجودی چون آدمی، که باید در محیطی پر از موانع زندگی خود را ادامه دهد، حق ندارد که از شناختن آنچه مرئی است غفلت ورزد. قرآن چشم ما را برای دیدن واقعیت بزرگ تغییر باز می کند».^{۷۲}

اقبال البته زایش تمدن نوین غربی را از طریق رویکرد علمی و حسی به اعیان در پایه گذاران قرون جدید اروپایی مانند راجر بیکن می داند اما او همین رویکرد را نیز مرهون و مدیون آشنایی این دانشمندان مغرب زمین با دانشمندان و علم گرایان مسلمان می داند. «راجر بیکن^{۷۳} در کجا کارآموزی علمی کرده بود؟ در دانشگاه های اسلامی اندلس. بخش پنجم «کتاب کبیر» او که در «علم مناظر» بحث می کند، در واقع رونوشتی از «کتاب المناظر» ابن هیثم است.^{۷۴} و نیز در سراسر آن کتاب، نشانه هایی از تأثیر ابن حزم بر مؤلف آن دیده می شود».^{۷۵}

۷۲. احیای فکر دینی، ص ۱۸-۱۹.

۷۳. راجر بیکن (Roger Bacon ۱۲۱۴-۱۲۹۴) - کشیش و فیلسوف انگلیسی و از پایه گذاران تجربه علمی و عینی در تمدن نوین غربی.

۷۴. محمدبن حسن بن هیثم بصری (۳۵۴-۴۳۰ هجری) مشهور به «ابن هیثم» ریاضی دان و فیزیک داند نامدار مسلمان و جهان.

۷۵. احیای فکر دینی، ص ۱۴۹.

در همین ارتباط است که نظریه مهم اقبال در باب معرفت بخشی تاریخ به مثابه یکی از منابع معرفت و آگاهی قابل فهم و درک است. زیرا تاریخ به مثابه امر واقعی و عینی و علمی، می تواند معرفت بخش باشد. اقبال در کتاب بازسازی، در کنار طبیعت و تجربه باطنی (شهود دینی) به مثابه منابع معرفت بخش از تاریخ هم یاد می کند و در همانجا از قواعد فهم تاریخ نیز سخن می گوید. به زعم وی «تجربه درونی تنها یک منبع معرفت بشری است. به مدلول قرآن، دو منبع دیگر معرفت نیز هست که یکی از آن دو تاریخ است و دیگری عالم طبیعت؛ و با کاوش در این دو منبع معرفت است که روح اسلام به بهترین صورت آشکار می شود».^{۷۶} توضیح داده شد از نظر اقبال، تجربه باطنی نیز برآمده از واقعیت است و حداقل آن است که این نوع تجربه از نقطه عزیمت واقعیت عینی آغاز می شود.^{۷۷} البته «قرآن، که توجه به اختبار و تجربه را یکی از مراحل ضروری زندگی روحی بشریت می داند، به همه میدان های تجربه بشری با اهمیت یکسان می نگرد».^{۷۸} نباید از یاد برد که «از لحاظ دست یافتن به معرفت، میدان تجربه باطنی همان اندازه واقعی است که میدان های دیگر تجربه بشری واقعیت دارد، و تنها به این عذر که آن را نمی توان به ادراک حسی بازگرداند، نباید از آن غافل و جاهل بمانیم».^{۷۹}

با این حال تجربه دینی (باطنی) که به نوعی اکتشاف منتهی می شود، لزوماً با عقل جزوی و محاسبه گر قابل اندازه گیری نیست: «حق این است که آن تجربه که به چنین اکتشافی می انجامد، امری عقلانی، که به صورت تصویری قابل بحث رسیدگی شده باشد، نیست؛ امری حیاتی و حالی است

۷۶. احیای فکر دینی، ص ۱۴۷.

۷۷. در این مورد بنگرید به: احیای فکر دینی، ص ۱۵۹-۱۶۳.

۷۸. احیای فکر دینی، ص ۲۰.

۷۹. احیای فکر دینی، ص ۲۹.

که از یک تغییر زیست شناختی درونی حاصل می شود که نمی توان آن را با دام مقولات منطقی به دام انداخت». ^{۸۰} وی این «حال باطنی» را چنین توضیح می دهد: «برای شخص باطنی، حال باطنی نمودار لحظه ای است که با یک خود دیگر یگانه ای پیوستگی صمیمانه دست می دهد که متعالی و محیط بر همه چیز است، و در آن لحظه شخصیت خاص عامل تجربه از میان می رود. محتوی حال باطنی، به صورتی عالی عینی و خارجی است، و نمی توان آن را تنها فرورفتن در برابر تاریکی ذهن خواند». ^{۸۱}

هرچند اقبال دیدگاههای توحیدی و قرآنی و اسلامی را به طور کلی بر نظام اندیشگی و فلسفی و تمدنی غربی ترجیح می دهد و در نهایت نوع دینی و اسلامی را بدیل همتای غربی اش می داند، اما تفکر و سامانه فکری و فلسفی کنونی اسلامی را ابتر و حتی سترون می شمارد و از این رو در اندیشه «بازسازی اندیشه اسلامی» است. او در «زبور عجم» در غزلی می سراید:

معنی تازه که جویم و نیابیم کجاست؟ / مسجد و مکتب و میخانه عقیم
اند همه

اقبال در جایی در نقد اروپای کنونی (البته اروپای نیمه نخست قرن بیستم) می گوید: «مثالی گری اروپا هرگز به صورت عامل زنده ای در حیات آن در نیامده، و نتیجه آن پیدایش «من» سرگردانی است که در میان دموکراسی های ناسازگار با یکدیگر به جستجوی خودی می پردازد که کار منحصر آنها بهره کشی از درویشان به سود توانگران است. سخن مرا باور کنید که اروپای امروز بزرگترین مانع در راه پیشرفت اخلاق بشریت است». ^{۸۲}

«بدین ترتیب، انسان جدید که از نتایج فعالیت عقلی خویش غره شده، از

۸۰. ایحای فکر دینی، ص ۲۰۸.

۸۱. ایحای فکر دینی، ص ۲۴.

۸۲. ایحای فکر دینی، ص ۲۰۴.

زندگی روحانی، یعنی از درون، منقطع مانده است. در میدان اندیشه به حالت مبارزه آشکار، خود زندگی می کند، و در میدان حیات اقتصادی و سیاسی مبارزه آشکار با دیگران است.^{۸۳} به زعم اقبال بشریت امروز به سه چیز نیاز دارد: تعبیری روحانی از جهان، آزادی روحانی فرد، و اصولی اساسی و دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند.^{۸۴}

چنان که اشاره شد، اقبال چنان نیازهای روحانی را به طور ذاتی و کلی در دیانت وحیانی و به طور خاص و در سطح عالی در اسلام سراغ می گیرد ولی در اسلام پیراسته و بازسازی شده و منطبق با نیازهای مدرن و با مقتضیات زیست کنونی جهان:

«نه راه و رسم باطنی گری قرون وسطایی می تواند بیماری های بشریت گرفتار و نومیدی را درمان کند، و نه ملی گری و اجتماعی گری و ملحدانه جدید.^{۸۵} بی شک زمان حاضر یکی از دوران های بحرانی بزرگ تاریخ و

۸۳. احیای فکر دینی، ص ۲۱۲.

۸۴. احیای فکر دینی، ص ۲۰۳.

۸۵. عبارات روشن تر ترجمه کتاب اقبال می تواند «عرفان و تصوف» به جای باطنی گری، «ناسیونالیسم» و یا «ملت گرایی» به جای ملی گری و «سوسیالیسم» به جای اجتماعی گری باشد که البته اقبال این دو را با قید «ملحدانه» مشخص و محدود کرده است. توجه به این قیده‌ها برای آن است که بدانیم اقبال خود گرایش آشکار عارفانه داشته و همین طور گرایش شدید به عدالت اجتماعی در او نیرومند بوده و این را در ابیات پر شماری در کلیات اشعار پارسی خود نشان داده است. البته با توجه به شرایط یک قرن پیش جهان اسلام و استیلای گسترده و همه جانبه استعمار اروپایی و به ویژه فروپاشی سلطنت عثمانی که مسلمانان در ضعیف ترین وضعیت در برابر استعمارگران قرار داشتند، او مانند سید جمال و دیگر مصلحان آن دوران، با ملی گرایی نوع خاص روزگار مخالف بوده اند. اقبال به مقتضای روزگار مدافع سرسخت یگانگی و وحدت دینی و سیاسی عموم مسلمانان در شرق و غرب عالم بوده است. البته (چنان که به زودی متن گفته اقبال خواهد آمد)، اقبال از این منظر نیز با ملی گرایی نوین اروپایی و زاده نهضت پروتستانی مخالف بوده است که به زعم وی «اخلاق ملی» به

فرهنگ جدید است. جهان نو نیازمند تجدید حیات زیست شناختی است. و دین در تجلیات برتر خود، نه جزمی گری و تعبد است و نه تشریفات و نه کاهن بازی، تنها عاملی است که می تواند از لحاظ اخلاقی انسان جدید را برای تحمل بار مسئولیت سنگینی که پیشرفت علم جدید مستلزم آن است آماده سازد، و به او آن ایمانی را بازگرداند که، با آن بتواند شخصیتی برای خود در این جهان کسب کند و برای پس از این جهان نگاه دارد.^{۸۶} این فراز از سخن اقبال با شفافیت بیشتری نظر اقبال را بازگو می کند: «راه های قرون وسطایی باطنی گری و عرفان، که حیات دینی در عالی ترین تجلیات خود، در شرق و غرب، به آنجا رسیده بود، اکنون عملاً بی حاصل شده است. شاید در شرق اسلامی این باطنی گری بیش از هر جای دیگر خرابی به بار آورده باشد. به جای آن که به تکمیل نیروهای درونی انسان میانه حال مدد برساند، و او را برای سهیم شدن در سیر تاریخ آماده کند، ترک دنیای باطنی به وی آموخته، و او را کاملاً از نادانی و بندگی روحی خویش خرسند نگاه داشته است».^{۸۷}

با این حال اقبال، نسبت به کسانی که می خواهند سنن دینی و نهادهای اسلامی را مورد تحقیق و نقد قرار دهند، یادآور می شود که لازم است آنها به برخی نکات توجه کنند. از جمله: «کسی که می خواهد این سازمان ها را در معرض نقادی قرار دهد، نخست باید به تجربه اجتماعی مندرج در اسلام کمال توجه را داشته باشد. نباید به ساختمان آنها از لحاظ حسن و

جای اخلاق مسیحی سنتی نشسته است. در هر حال آموزه های این شمار مصلحان با توجه به ظرفیت و موقعیت ویژه قرن نوزدهم و نیمه نخست قرن بیستم قابل فهم و تحلیل است.

۸۶. احیای فکر دینی، ص ۲۱۴.

۸۷. احیای فکر دینی، ص ۲۱۳.

خدا، جهان و انسان

عیبی که برای فلان سرزمین دارند نظر کنند، بلکه باید از این لحاظ به آنها بنگرد که به تدریج در زندگی نوع بشر به عنوان یک کل تأثیر می‌کنند».^{۸۸}

نقش عبادت در سلوک دینی

در سنت و سلوک دینی، اقبال برای عبادت و نیایش اهمیت و نقش مهمی در تعالی اخلاقی آدمی و در پیشنهاد تفسیر روحانی جهان قایل است. او در جایی می‌گوید: «نیایش، خواه فردی باشد خواه اجتماعی، تجلی اشتیاق درونی است برای دریافت جوابی در سکوت هراسناک جهان».^{۸۹} «نیایش، به عنوان وسیله اشراق نفسانی، عملی حیاتی و متعارفی است که به وسیله آن جزیره کوچک شخصیت ما وضع خود را در کل بزرگتری از حیات اکتشاف می‌کند. چنان می‌پندارید که من از تلقین به نفس سخن می‌گویم. تلقین به نفس هیچ ارتباطی با گشوده شدن سرچشمه‌های زندگی، که در اعماق من بشری قرار گرفته است، ندارد. . . . حقیقت این است که به نیایش باید همچون عاملی نظر شود که مکمل ضروری برای فعالیت عقلی شخصی است که طبیعت را مشاهده کند. مشاهده علمی طبیعت ما را در تماس نزدیک با رفتار حقیقت و واقعیت نگاه می‌دارد، و به این ترتیب ادراک درونی ما را برای رؤیت عمیق‌تری از آن تیز می‌کند. . . . حقیقت این است که هر جستجوی معرفتی اساساً نوعی از نیایش است. آن که عالمانه به مشاهده طبیعت می‌پردازد، همچون صوفی‌ای است که در نیایش خواستار دست یافتن به حقیقت است».^{۹۰} اقبال درباره نماز به عنوان شکلی از عبادت در سنت اسلامی و نیز

۸۸. احیای فکر دینی، ص ۱۹۱.

۸۹. احیای فکر دینی، ص ۱۰۸.

عشرت امور نیز در کتاب «مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال» ص ۱۷۰-۱۷۱ تفسیر اقبال را از نیایش و کاربرد آن آورده است.

۹۰. ایحای فکری دینی، ص ۱۰۵-۱۰۷.

صورتی از نیایش می گوید: «نماز در اسلام به منزله گریز من است از ماشینی گری به آزادی».^{۹۱} او در جایی دیگر در باب نقش و کارکرد نماز چنین می گوید: «از یگانگی من جهانشمولی که همه من ها را آفریده و نگاهداری می کند، وحدت اساسی نوع بشر نتیجه می شود. تقسیم نوع بشر به نژادها و ملت ها و قبیله ها، به گفته قرآن، تنها برای شناختن و شناخته شدن است. صورت اجتماعی نماز در اسلام، گذشته از جنبه ادراکی و معرفتی آن، برای این است که وحدت اساسی نوع بشر، با ویران شدن سد و بندهایی که میان انسانی با انسان دیگر موجود است، به صورت حقیقتی از زندگی پدیدار می شود».^{۹۲} وی در جایی دیگر، با بازگویی همین مدعا، اصل «جامعه ملل» را نتیجه می گیرد: «به نظر من چنان می رسد که خدای متعال رفته رفته این حقیقت را بر ما آشکار می سازد که اسلام نه ملی گری است و نه استعمار، بلکه جامعه مللی است که مرزهای مصنوعی و تمایزات نژادی را برای تسهیل شناسایی قبول دارد، نه برای آن که عمق دید اعضای این جامعه را محدود سازد».^{۹۳} از این رو، به زعم اقبال، «هدف اصلی قرآن برانگیختن بالاترین حد شعور انسان در ارتباط های گونه گونش با خدا و جهان است».^{۹۴} و این اندیشه در سطح

۹۱. احیای فکر دینی، ص ۱۲۶.

۹۲. احیای فکر دینی، ص ۱۰۹.

۹۳. احیای فکر دینی، ص ۱۸۲.

در این عبارت دقیقاً روشن نیست که مراد جامعه ملل انسانی است و یا اسلامی، هر دو محتمل است. از آنجا که سخن از اسلام است و طرح آن در مقابل ناسیونالیسم و استعمار، محتمل است که مراد ملل اسلامی باشد؛ ولی از آنجا که اقبال در سخن دیگری که از او نقل شد، به وحدت نوعی بشر منتج از یگانگی خداوند تصریح شده و آیه ۱۳۳ سوره حجرات در هر دو فقره نقل شده مورد استناد قرار گرفته، بیشتر احتمال دارد که منظور جامعه ملل انسانی باشد. این نیز قابل تأمل است که پس از کمتر از بیست سال جامعه ملل و سپس سازمان ملل تشکیل شد. اگر مراد از جمله مورد اشاره واقعا جامعه ملل انسانی باشد، اندیشه و طرح انسانی و جهانی اقبال بسیار مهم و قابل توجه است.

۹۴. بازسازی اندیشه، ترجمه بقای (ماکان)، ۱۵.

عالی، نخ تسبیح وحدت بخش عالم و آدم است. او در این زمینه حتی از «دموکراسی روحی» به عنوان «غرض نهایی اسلام» یاد می کند که باید آن بیرون آورد و به کامل کردن و گستردن آن پرداخت.^{۹۵}

با این حال نه راه چاره را ترک کامل سنت و گسست کامل از ریشه ها می داند (هرچند در عمل نیز چنین گسستی ممکن نیست) و نه پیوست کامل به جهان مدرن و سراندیشه های مدرنیته. به زعم او: وظیفه ای که مسلمان این زمان در پیش دارد، بسیار سنگین است. باید بی آن که کاملاً رشته ارتباط خود را با گذشته قطع کند، از نو در کل دستگاه مسلمانی ببیندش. آن کس که کاملاً به اهمیت و عظمت این وظیفه متوجه شده، و بصیرت عمیق علمی در تاریخ اندیشه حیات اسلامی، همراه با وسعت نظر حاصل از تجربه وسیع در مردم و اخلاق و آداب ایشان، او را حلقه اتصال زنده ای میان گذشته و آینده ساخته، جمال الدین اسدآبادی (افغانی) بوده است. اگر نیروی خستگی ناپذیر وی تجزیه نمی شد، و خود را تنها وقف تحقق درباره اسلام به عنوان دستگاهی اعتقادی و اخلاقی می کرد، امروز جهان اسلام از لحاظ عقلی بر پایه محکم تری قرار می داشت. تنها راهی که برای ما باز است این است که به علم جدید با وضع احترام آمیز ولی مستقل نزدیک شویم، و تعلیمات اسلامی را در روشنی علم ارزشیابی کنیم، حتی اگر این کار سبب آن شود که با کسانی که پیش از ما بوده اند اختلاف پیدا کنیم.^{۹۶} چنین می نماید که با این فقره از کلام اقبال، دیدگاه نهایی او در باب اسلام و سنت و مدرنیته با شفافیت تمام اظهار شده و راه حل نهایی او به قدر کفایت واضح بیان شده است.

البته اقبال «اجتهاد» خلّاق و واقعی در اصول و فروع دین را به مثابه مکانیسمی برای این مواجهه دو جهان متفاوت و ای بسا متعارض سنت و

۹۵. احیای فکر دینی، ص ۲۰۴.

۹۶. احیای فکر دینی، ص ۱۱۲-۱۱۳.

مدرن مطرح کرده و آن را موتورحرکت اسلام دانسته است. او در کتاب احیا (بازسازی) فصلی مستقل دارد با عنوان «اصل حرکت در ساختمان اسلام» و در جایی در پاسخ به این پرسش که «اصل حرکت در اسلام چیست؟» می گوید «همان است که به نام «اجتهاد» خوانده می شود».^{۹۷} وی در ارتباط با نظام فقهی سنتی و محدودیت های آن و در نتیجه ضرورت اصل اجتهاد می گوید: «ولی آن دستگاهها، با همه جامعیتی که دارند، تفسیر و تعبیرهای فردی هستند، و بنابراین نمی توانند مدعی آن شوند که با آنها کار خاتمه یافته است. من می دانم که علمای اسلام مدعی خاتمیت مذاهب فقه اسلامی هستند، ولی هرگز نمی توانند منکر نظری یک اجتهاد کامل باشند . . . آیا مؤسسان مذاهب فقهی خود ادعا کرده بوده اند که استدلال و تفسیر آنها جنبه خاتمیت دارد؟ هرگز. ادعای نسل جدید مسلمانان پیرو آزادی گری به این که می خواهند اصول حقوقی اساسی اسلامی را در پرتو تجربه خود و اوضاع جدید زندگی از نو تفسیر کنند، به عقیده من، ادعای کاملاً برحق است. تعلیم قرآن به این که زندگی فرایند تدریجی است، بالضروره مستلزم آن است که هر نسل، به راهنمایی و نه در زیر قید و بندهای گذشتگان، مجاز باشد که مسائل و دشواری های مخصوص به خود را حل کند».^{۹۸}

به رغم دیدگاه های انتقادی گاه تند و تیز اقبال به تمدن و تجدد مغرب زمین، وی نه تنها نقاط قوت و امتیازات علمی و تمدنی غربی را انکار نمی کند بلکه به آن اذعان دارد و حتی به مسلمانان توصیه می کند از این بهره ها و امتیازات نهایت استفاده را بکنند و با بهره مندی از این «دانایی»ها خود را «توانا» کنند. او در جایی می گوید: «جهان اسلام، چون با اندیشه نافذ جدید مجهز شد، می تواند شجاعانه به کار نوسازی و احیایی که در پیش دارد بپردازد». با این حال

۹۷. احیای فکر دینی، ص ۱۶۹.

۹۸. احیای فکر دینی، ص ۱۹۲.

اقبال آگاه است که کار بازسازی صرفاً متجدد شدن و تلاش برای انطباق تفاسیر اسلامی و یا شرعی با مقتضیات عصر نو نیست؛ از این رو، در ادامه می‌افزاید: «ولی، کار نوسازی، جنبه‌ای بسیار جدی‌تر از سازگاری با شرایط جدید زندگی دارد».^{۹۹}

با این حال اقبال به خوبی از به تعبیر خودش آزادی‌گری و عقلی‌گری جدید غربی و پیامدهای آن برای مسلمانان به خوبی آگاه است و از این رو نسبت به طی چنین روندی هشدار می‌دهد: «ما با کمال میل به نهضت آزادی‌گری در جهان جدید اسلام خوشامد می‌گوییم؛ ولی باید این را پذیرفت که ظهور افکار آزادی‌گرانه در اسلام بحرانی‌ترین لحظه را در تاریخ این دین تشکیل می‌دهد. آزادی‌گری تمایل دارد که همچون نیروی متلاشی‌کننده عمل کند، و اندیشه نژادی، که اکنون بیش از هر زمان دیگر با نیرومندی در جهان اسلام کار می‌کند، ممکن است بالاخره وسعت نظر انسانی را که ملت‌های مسلمان از دین خود فراگرفته بود، محو کند. از این گذشته، مصلحان دینی و سیاسی ما، با شوق و حرارتی که برای آزادی‌گری دارند، ممکن است با نبودن سد و بندی در برابر شور و شوق جوانی ایشان، از اندازه درگذرند و از حدود خاص اصلاح تجاوز کنند. ما اکنون مرحله‌ای را می‌گذرانیم که شبیه است به مرحله انقلاب پروتستانی‌گری اروپا، و از درسی که از ظهور لوتر ممکن است بگیریم، نباید غافل بمانیم. چون تاریخ به دقت خوانده شود، معلوم می‌شود که اصلاح دینی اروپا اصولاً یک نهضت سیاسی بوده و نتیجه خالص آن در اروپا جانشین شدن تدریجی دستگاه اخلاق عمومی مسیحیت بوده است. نتیجه این تمایل را با چشمان خود در جنگ بزرگ اروپا دیدیم که به جای آن که سبب پیدا شدن ترکیبی از این دو دستگاه دینی متقابل شود، وضع اروپا را بیشتر غیر قابل تحمل کرده است. وظیفه رهبران جهان اسلام امروز آن است که معنی آنچه

۹۹. احیای فکر دینی، ص ۲۰۳.

را که در اروپا پیش آمده خوب بفهمند، و پس از آن با احتیاط تمام و بینایی کامل نسبت به اسلام، به عنوان یک سیاست اجتماعی، به جانب پیش گام بردارند.^{۱۰۰}

او در مقام چاره جویی برای مسلمانان معاصر، به نکته مهمی اشاره می کند: «بزرگترین خدمتی که فکر جدید به اسلام و در واقع به همه دین ها کرده، نقادی آن درباره چیزی است که آن را مادّه می نامیم، و از همین نقادی این مطلب مکشوف شده است که آنچه تنها مادی است، تا ریشه آن روحانی کشف نشده باشد، حقیقت و جوهری ندارد».^{۱۰۱} اقبال معتقد است که «تمام اهمیت ماده این است که امکان درک شناخت خودی و روح را فراهم می سازد».^{۱۰۲}

۱۰۰. احیای فکر دینی، ص ۱۸۶.

لازم به ذکر است که این سخنان اقبال مربوط به حدود یک قرن پیش و به طور مشخص در مقطع پس از جنگ جهانی اول (۱۹۱۸-۱۹۴) و چند سالی پیش از جنگ جهانی دوم (۱۹۳۹-۱۹۴۵) است از این رو اگر وی جنگ دوم در اروپا را با تمام ویرانگری هایش می دید و به ویژه به وضعیت کنونی جهان غربی و به طور خاص وضعیت ناامیدکننده آمریکا (آمریکایی که پس از جنگ دوم الگوی مطلوبی برای آزادی و دموکراسی و حقوق بشر شمرده می شده) را ملاحظه می کرد، چه می گفت؟ وضعیت اسفبار تمدن پروتستان های آزادی خواه گریخته از اروپا به قاره جدید یعنی آمریکای شمالی مهر تأیید دیگری است بر درستی تحلیل اقبال از نتایج خواسته و ناخواسته جنبش پروتستانی در مغرب زمین و هشدار مجدد به علاقه مندان «پروتستانتیسیم اسلامی» در جوامع اسلامی و به طور خاص ایران معاصر. با این حال به نظر می رسد که ایده دولت های ملی در اروپا و در برابر چیرگی مطلق تفکر راسی مسیحی با نمایندگی واتیکان و پاییسیم رم در زمان خود مترقی و به سود اروپاییان و بشریت بوده هرچند بعدها در اندیشه فاشیستی «اروپامحوری» و ناسیونالیسم متجاوز و ظهور پدیده استعمار غربی نقش مهمی ایفا کرده و از این نظر حق با اقبال است. در حرحال برخی پیامدهای منفی ملی گرایی اروپایی، نباید به معنای دفاع و مشروعیت اخلاق تئوکراتیک مسیحی قرون وسطایی باشد.

۱۰۱. احیای فکر دینی، ص ۱۷۷.

۱۰۲. خواجه غلام السیدین، تهران، ۱۳۶۳، ص ۵۹-۶۰.

در هر حال، چنان که شریعتی به درستی گفته است^{۱۰۳}، اقبال خود یکی از نمونه هایی است که به مثابه یک الگوی قرن بیستمی توانسته از عالی ترین نظریه های علمی و فلسفی قرن بیستم اروپا برای فهم اسلام و تاریخ و اندیشه دینی و در نهایت راه حل هایی برای تعالی اخلاقی و توسعه تمدنی نوین مسلمانان به نیکی استفاده کند. او در وصف حال خود گفته است:

طلسم عصر حاضر را شکستم / ربودم دانه و دامش گسستم

خدا داند که مانند براهیم / به نار او چو بی پروا نشستم

با توجه به دیدگاه های تاریخی اقبال و تفسیرش از انسان و اسلام و دستاوردهای تمدن و علوم نوین غربی، وی تفسیر و تحلیل ویژه ای نیز از مفهوم «خاتمیت» در اسلام و در سنت اسلامی دارد. گزیده دعوی آن است که به زعم اقبال، انزال وحی و بعثت پیامبران، بدان جهت بوده است که آدمی به دلیل عدم بلوغ عقلانی محتاج دستگیری آسمانی بوده ولی پس از آن که در قرن هفتم میلادی (به دلایلی که اقبال توضیح داده است) بشریت به بلوغ عقلی لازم رسیده است، دیگر نیازی نیست که پیامبری بیاید و بشریت را هدایت کند. می شود چنین تقریر کرد که بشریت در روزگار طفولیت ناگزیر به مادری داشته تا دستش بگیرد و پا به پایش ببرد و «شیوه راه رفتن» به او بیاموزد ولی پس از بعثت پیامبر خاتم (محمد بن عبدالله) دیگر نیازی به چنین مادری نبوده بلکه خود با عصای عقل و خرد خود قادر است البته در تداوم و پیوند با همان آموزه های روحانی و اخلاقی پیامبران و از جمله نبی اسلام، به راه خود ادامه دهد. اقبال در این باب می گوید:

«چنان می نماید که پیغمبر اسلام میان جهان قدیم و جدید ایستاده است. تا آنجا که به منبع الهام وی مربوط می شود، به جهان قدیم تعلق دارد؛ و تا آنجا پای روح الهام وی در کار می آید، متعلق به جهان جدید است. ظهور و ولادت

۱۰۳. بنگرید به «ما و اقبال»، مجموعه آثار شماره ۵.

اسلام . . . ظهور عقل استقرایی است، رسالت با ظهور اسلام در نتیجه اکتشاف ضرورت پایان یافتن خود رسالت، به حد کمال می رسد. و این خود دریافت هوشمندانه این امر است که زندگی نمی تواند پیوسته در مرحله کودکی و رهبری شدن از خارج باقی بماند». ۱۰۴

جاوید اقبال (فرزند اقبال) در کتاب «جاویدان اقبال» می نویسد: «اقبال نبوت را در دو بخش مورد بحث قرار داده است. یکی به عنوان مقام خاص از روحانیت و نبوت به عنوان یک اداره که محیط اخلاقی جدید را توجیه کرده، عدالت اصلی تغییرات سیاسی و اجتماعی میان انسانها شد. اگر هر دو جزو موجود باشد، آن نبوت خواهد بود و اگر فقط جزو اول موجود باشد، آنگاه تصوف و یا ولایت خواهد بود . . . معنی ختم نبوت این است که اگر شخصی پس از اسلام ادعایی کند که هر دو جزو نبوت در من موجود است یعنی به من الهام (وحی) می شود و هرکس که در جماعت (گروه) من داخل نشود او کافر و کاذب است». ۱۰۵

چنین می نماید که اندیشه و تفسیر اقبال درباره فلسفه ختم نبوت در اسلام، بازگویی سخن کانت در رساله «روشنگری چیست؟» باشد که می آموخت آدمی باید از صغارت و کودکی خارج شود و به کمک عقل و خرد، خودفرمان و خودبسند شود. هرچند در پرتو روحانی جهان و تجربه باطنی برآمده از آموزه های دینی.

گفتنی است که دیدگاه اقبال در باب فلسفه ختم نبوت در ایران بازتاب متفاوتی داشته است. شریعتی در کتاب «اسلام شناسی» (مشهد) ۱۰۶ با اشاره مستقیم به نظریه اقبال با دید قبول نگریسته و آن را تأیید کرده است و در

۱۰۴. احیای فکر دینی، ص ۱۴۶.

۱۰۵. جاوید اقبال، جاویدان اقبال، جلد ۴، ص ۱۰۱.

۱۰۶. شریعتی، علی، اسلام شناسی، مجموعه آثار شماره ۳۰.

مقابل مطهری در «نهضت های صد ساله اخیر»^{۱۰۷} نظریه اقبال را مورد نقد و نقض قرار داده و در نهایت آن را به «ختم دیانت» تحویل کرده است. وی در اثر دیگرش «وحی و نبوت» فصلی تحت عنوان «ختم نبوت» باز نظریه اقبال را به تفصیل مورد نقد و بررسی قرار داده است. در نهایت می گوید: «اقبال طرفدار اصل بقای نیاز به مطابق بیان بالا به راهنمایی وحی برای همیشه است و حال آن که فلسفه ای که او برای ختم نبوت ذکر کرده مستلزم این است که نه تنها به وحی جدید و رسالت جدید بلکه نیاز به راهنمایی وحی پایان می پذیرد، و در حقیقت، نه تنها نبوت بلکه دیانت پایان می یابد».^{۱۰۸} هرچند به نظر می رسد ایراد مطهری ناوارد باشد و احتمالاً به دلیل سوء فهم از تحلیل متن اقبال باشد مگر این که بگوییم اقبال سخنی متناقض گفته و خود بدان آگاه نبوده است. البته این بدان معنا نیست که نظریه اقبال جای نقد ندارد. با این که اقبال به شدت دینی و دلبسته اسلام و قرآن بوده و متن اسلام و تاریخ آن را به مثابه بستری برای بازسازی اندیشه اسلامی در روزگار ما لازم و مفید و ضروری می دیده است، اما با هر نوع جزمیت دینی و حتی متن محوری و اجرای بی چون و چرای شریعت و به ویژه احکام خشک فقهی موافق نبوده و اصولاً چنین برخوردی را در این روزگار ممکن و مفید نمی دانسته است. به ویژه با چیرگی سیاست و آن هم در قالب نظام سیاسی خاص تحت عناوینی چون خلافت و یا سلطنت و یا ولایت مخالف بوده است. این موضع او آن هم در روزگاری که جنبش خلافت در شبه قاره هند در حمایت از عثمانی در آغاز قرن بیستم و بعد هم انحلال آن در سال ۱۹۲۴ مهم و معنادار است.

۱۰۷. مطهری، مرتضی، بررسی اجمالی نهضت های ساله اخیر ایران، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷.

۱۰۸. مطهری، مرتضی، وحی و نبوت، ص ۵۰ (نسخه کتابخانه مدرسه فقاقت).

اقبال در جایی می گوید «عقیده شخصی من آن است که این فرض که فکر دولت و حکومت در دستگاه اسلامی غالب باشد و بر همه اندیشه های دیگر مندرج در دستگاه فرمانروایی کند، مبنی بر اشتباه است».^{۱۰۹}

استقبال اقبال از الغای خلافت عثمانی و حمایت از ترکیه سکولار میراث مصطفی کمال (آتاتورک) خود گواه این مدعاست. او می نویسد: «در فقه تستن، تعیین امام یا خلیفه ضرورت دارد. نخستین سئوالی که پیش می آید این است: آیا باید خلافت به شخص واحد واگذار شود؟ اجتهاد ترکیه این است که موافق روح اسلام، خلافت یا امامت ممکن است به گروهی از اشخاص یا به یک مجلس انتخابی واگذار شود. فقهای مصر و هندوستان؛ تا آنجا که من خبر دارم، هنوز نظر خود را در این باب اظهار نداشته اند. من شخصا بر آنم که نظر ترکیه در این باره درست است و احتیاجی به استدلال ندارد. همکاری اجتماعی نه تنها کاملاً با روح اسلام سازگار است، بلکه، با در نظر گرفتن نیروهایی که به تازگی در جهان اسلام آزاد شده اند، عنوان ضرورت و وجوب پیدا کرده است».^{۱۱۰} او در جایی دیگر با صراحت بیشتر در باب ترکیه جدید و پساعثمانی چنین می گوید: «حق آن است که در میان اقوام مسلمان امروز، تنها ترکیه است که از خواب جزمی گری برخاسته و به خودآگاهی رسیده است. تنها این کشور است که خواستار حق آزادی عقلی خویش شده است؛ تنها آن است که از خیالی به واقعی رسیده، و این انتقال مستلزم مبارزات حاد عقلی و اخلاقی بوده است».^{۱۱۱} هرچند چنین می نماید که چنین «مبارزات حاد عقلی و اخلاقی» در ترکیه کنونی انجام نشده و یا به درستی به ثمر نرسیده است.

۱۰۹. احیای فکر دینی، ص ۱۷۶.

۱۱۰. احیای فکر دینی، ۱۷۹-۱۸۰.

۱۱۱. احیای فکر دینی، ص ۱۸۵.

سخنان اسادلایی (استدلایی) مهم اقبال را به تفصیل (در) ادامه ملاحظه کنید.

در باب محدودیت های فقهی و دین شناخت فقیهان و ضرورت یک «اجتهاد کامل» از منظر اقبال، پیش از این اشارتی شد. اقبال در فصل «اصل حرکت در ساختمان اسلام» به تفصیل در باب فقه و اجتهاد سخن گفته و از رویکردهای انتقادی اش سخن گفته است. وی با این جملات مبحث خود را آغاز می کند که: «بدبختانه جامعه مسلمانان محافظه کار این سرزمین [هندوستان] هنوز آماده اقدام به بحث نقادانه ای در فقه نیست، و اگر به چنین کاری اقدام شود، مایه ناراحتی بسیاری خواهد شد و اختلاف کلمه های مذهبی پیش خواهد آورد».^{۱۱۲} او در مقام انتقاد و بیان کاستی هایی فقیهان شبه قاره می گوید: «نظر به محافظه کاری شدید مسلمانان هند، قضات هند، جز این نمی توانند که به چیزی تمسک جویند که به نام کتاب های رسمی حقوق شناخته شده است. نتیجه این است که در عین آن که ملت در حال حرکت است، قانون ساکن و متوقف می ماند».^{۱۱۳} گفتن ندارد که «وضع پیچیده زندگی را نمی توان تابع قواعد خشک و سختی قرار داد که به صورت منطقی از عده ای از مفاهیم کلی به دست می آید».^{۱۱۴}

از آنجا که اقبال خود در حقوق تخصص داشت و در اروپا حقوق خوانده و دکتری داشت و در شبه قاره نیز وکالت می کرد، به نیکی از عقب ماندگی های فقهی و قانونی مسلمانان آگاه بود. چنان که جاوید اقبال در کتاب چهارجلدی «جاویدان اقبال» به تفصیل گزارش کرده است، اقبال با فقیهان گفتگوهای شفاهی و کتبی فکری و فقهی فراوان و مستمر داشت و تلاش می کرد آنان را به اجتهادهای تازه و نیز در تجدید نظرهای کلی و جزئی در احکام فقهی و حقوق آگاه و قانع کند. او به حکومت شرعی و فقهی باور نداشت ولی پیشنهاد

۱۱۲. احیای فکر دینی، ص ۱۸۸.

۱۱۳. احیای فکر دینی، ص ۱۹۳.

۱۱۴. احیای فکر دینی در اسلام، ص ۲۰۱-۲۰۰.

تعریف «اجماع» و تعیین مصداق آن در این عصر، خود مهم و قابل توجه است.

داده بود فقیهان نیز در مجمع قانونگذاری شرکت کنند و از این طریق ایده های خود را مطرح کنند و طبعاً در صورت موافقت و تصویب به عنوان قانون عملی خواهد شد. او در این باب می گوید: «انتقال قدرت اجتهاد از افراد نماینده مذاهب فقهی، به یک مجمع قانونگذاری اسلامی که، نظر به رشد فرقه های مذهبی مخالف، تنها شکلی است که اجماع در زمان حاضر به خود می تواند بگیرد، ممکن است سبب آن شود که مردمان معمولی هم که نظر صائبی در امور دارند راه پیدا کنند که در بحث در مسائل قانون و وضع قوانین سهیم شوند. تنها از این راه است که می توانیم روح خفته حیات را در سازمان حقوقی و فقهی خود به فعالیت برانگیزیم و آن را در طریق تکامل ببیندازیم».^{۱۱۵}

اقبال به استفاده گسترده از حدیث در فقه و اجتهاد چندان اعتقاد نداشت.^{۱۱۶} از این رو او مدعی بود که حتی «اگر آزادی گری جدید همچنان صلاح بداند که از استفاده از حدیث دست بدارد، کاری جز این نکرده است که از یکی از بزرگترین نمایندگان فقه در جهان تسنن پیروی کرده است».^{۱۱۷} البته مراد او امام ابوحنیفه است که در اواخر قرن اول و نیمه دوم قرن دوم هجری می زیسته و نخستین بنیادگذار اجتهاد (بر اساس قیاس) و فقاہت شمرده می شود و شهرت دارد که وی به حدیث چندان اعتماد و اعتقاد نداشت و حتی گفته شده است که وی فقط ۱۷ حدیث را معتبر می دانسته است. البته اقبال با بیان این جمله که «روی هم رفته، وضعی که ابوحنیفه در برابر اعتبار فقهی حدیث داشته، به نظر من کاملاً درست بوده است»^{۱۱۸}، رویکرد این امام مذهب حنفی را مورد تأیید قرار داده است. هرچند «مسند» و یا «مسانید»ی

۱۱۵. احیای فکر دینی، ۱۹۸.

۱۱۶. (در مورد) دیدگاه اقبال در باب حدیث به عنوان یکی از منابع فقه و اجتهاد بنگرید به:

احیای فکر دینی، ص ۱۹۵-۱۹۷.

۱۱۷. احیای فکر دینی، ص ۱۹۷.

۱۱۸. احیای فکر دینی، ص ۱۹۷.

خدا، جهان و انسان

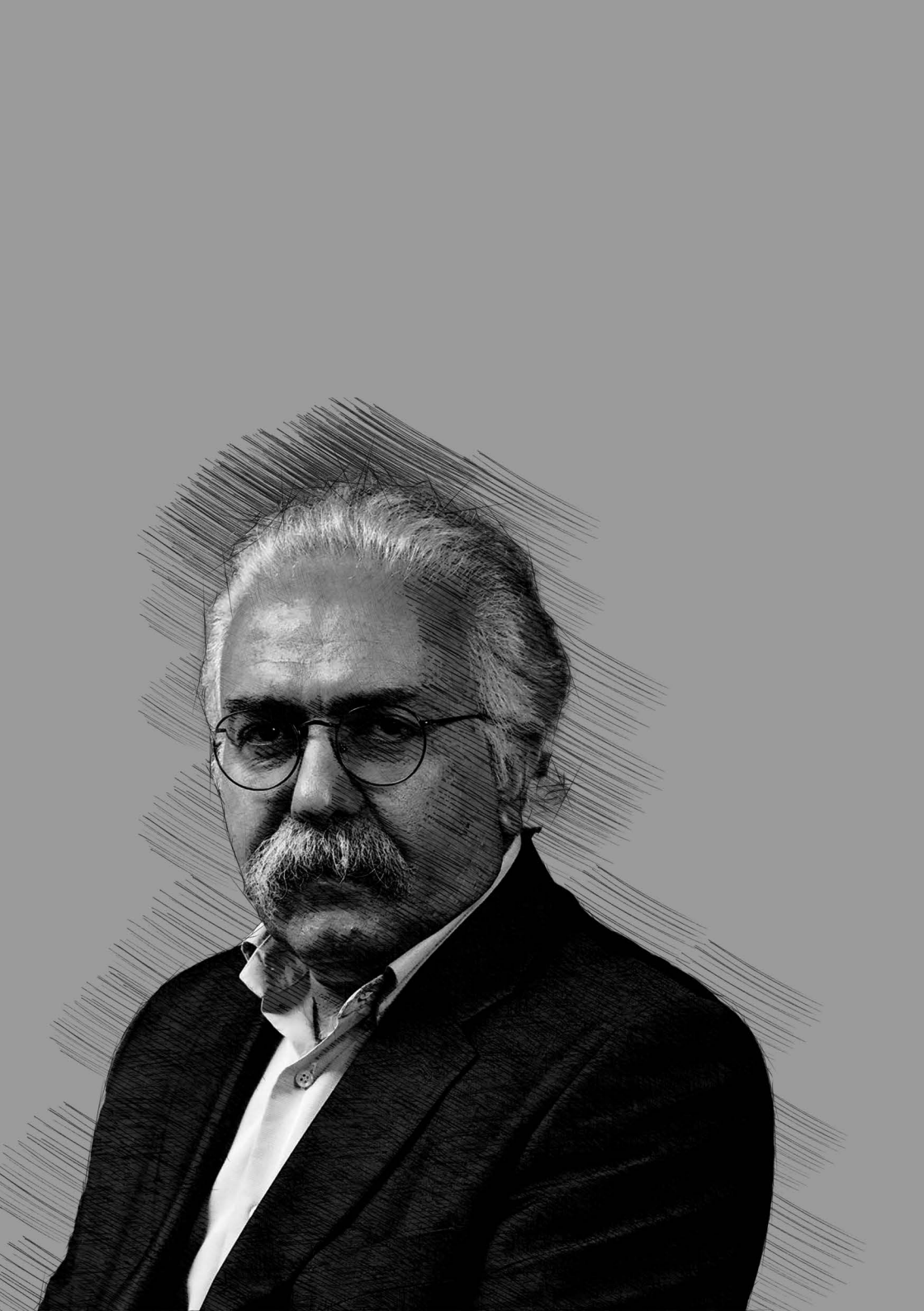
به ابوحنفیه نسبت داده شده است که بی تردید به وسیله دیگران و حداکثر برخی از شاگردان وی تألیف و گزارش شده و از این رو نمی توان به وثاقت شان اطمینان داشت.

با این همه، اقبال برای فقه و اجتهاد فقهی ظرفیت تغییر و تحول قایل بود. او به مناسبت طرح بحث درباره ترکیه نوین گفته است: «سئوالی که ترکیه امروز با آن روبروست، و محتملا کشورهای مسلمان دیگر نیز در آینده ای نزدیک با آن رو به رو خواهند شد، این است که آیا فقه اسلامی قابل تحول و تکامل است یا نه، و البته پاسخ گفتن به چنین سئوالی مستلزم کوشش عقلی عظیم است و بدون شک به آن جواب مثبت داده خواهد شد».^{۱۱۹}

اقبال در کتاب احیا در جایی سخن ضیا شاعر ترک را نقل می کند مبنی بر این که زنان و مردان باید از برابری حقوقی برخوردار شوند و به عنوان قاعده طلاق و ارث در فقه اسلامی را به عنوان نمونه های تبعیض حقوقی ذکر می کند و در نهایت نتیجه می گیرد که «تا زمانی که ارزش کامل زن شناخته نشده باشد، زندگی ملی ناتمام است». اقبال هرچند از موضع برابری خواهی دفاع و حمایت می کند ولی در نهایت به شاعر ترک خرده می گیرد که فلسفه نهفته در قانون ارث را به درستی ندانسته و گرنه این قانون با توجه به شرایط خانواده و نظام اقتصادی در روابط خانوادگی عادلانه است و قواعدی چون شرط طلاق ضمن عقد برای زن را برای استفاده از حق برابری در طلاق مفید و برابری حقوقی نزدیک می شمارد. واقعیت این است که هرچند توضیحات اقبال با توجه به مناسبات حاکم بر جامعه و خانواده در ادوار گذشته تا حدودی معقول می نماید ولی در نهایت از قوت استدلالی استواری برخوردار نیست و حداقل در این زمان معقول و مقبول نمی نماید.^{۱۲۰}

۱۱۹. احیای فکر دینی، ص ۱۸۶.

۱۲۰. بنگرید به: احیای فکر دینی، ص ۱۸۴ و ۱۹۳-۱۹۴.



شیعه پژوهی تاریخی با رویکردی انتقادی:

معرفی دیدگاه‌های محمدعلی امیرمعزّی

محسن منقی

با پیروزی انقلاب ایران، مذهب تشیّع از دایره نهادهای سنتی بیرون آمد و عهده دار گرداندن حکومت شد اما در حوزه پژوهش دانشگاهی پرداختن به تشیّع به جنبه های سیاسی و مذهبی آن باقی ماند. در این دوران بسیاری از آثاری که در آستانه انقلاب و سالهای آغازین پس از آن منتشر می شد بر جنبه سیاسی مذهب تشیّع و نقش آن در بسیج توده ها تکیه می کردند. برخی از پژوهش ها به تفاوت های اصول اعتقادی تشیّع و تسنّن می پرداختند و ویژگی های روحانیت شیعه را از جمله عامل هایی جهت سیاسی شدن دین اسلام و بسیج توده ها دانستند. انقلاب اسلامی بسیاری از واژگان الهیات اسلامی و دستگاه اعتقادی تشیّع را به زبان مردم در جامعه ایران وارد کرد. حوزه های اسلام شناسی در اروپا و آمریکا نیز با واژگان و مفاهیمی روبرو شدند که تا کنون از قلمرو تحقیقاتی اشان غایب بود. رویداد انقلاب اسلامی سبب شد که پژوهشگران غربی به مذهب تشیّع و دیدگاه ها و ویژگی های این شاخه از اسلام توجه خاصی نشان دهند اما چیرگی نگرش های جامعه شناسانه و نظریه های جدید در علوم سیاسی امکان پرداختن به جنبه های

الاهیاتی، اعتقادی، و ایمانی مذهب امامیه، و مفاهیمی چون شهادت، غیبت، حکومت، امامت و ائمت را به حاشیه راند.

در فضای آکادمیک فرانسه شیعه شناسی رشته مستقل نبود. تا سالهای دهه ۱۹۶۰ میلادی طرح اسلام در حوزه های اسلام شناسی غرب به روایت سنی و گرایش های مختلف آن محدود بود. با ورود هانری گُربن در محیط دانشگاهی فرانسه کم کم تشیع نیز در محیط های علمی غرب مطرح شد. بخش مهمی از زندگی فکری او صرف شناخت تشیع و ارائه تصویر تازه ای از این شاخه از آن در فضای آکادمیک غرب شد و در این راه او تکیه بر جنبه های باطنی و معنوی تشیع گذاشت.

روزهای آخر زندگی گُربن با پیروزی انقلاب ایران و چیرگی روایت سیاسی از مذهب تشیع همزمان بود. داریوش شایگان نقل می کند که در بازگشت از آمریکا به ایران، با توقیفی کوتاه در فرانسه، به دیدار گُربن می رود که روزهای آخر عمر خود را بر تخت بیمارستان در پاریس می گذراند. گُربن از شایگان درباره حوادثی که آن روزها در ایران می گذرد می پرسد و خطاب به او می گوید "داریوش عزیزم در ایران چه خبر است" ^{۱۲۱} و شایگان که مدتی از ایران دور بوده پاسخی به این پرسش نمی یابد، هر چند بعدها کوشید تا با تحلیل و بررسی فلسفی انقلاب ایران از ظهور انقلابی دینی در دنیای مدرن و راز زدائی شده خبر دهد ^{۱۲۲}. شاید این هم از طنزهای تاریخ است که کسی زندگی خود را در شناخت و شناساندن مذهب تشیع و روایت الاهیاتی، فلسفی، عرفانی و باطنی این دین گذرانده بود زمانی که از دنیا می رود، جامعه شیعی

121: Daryush SHAYEGAN, HENRY CORBIN La topographie spirituelle de l'islam iranien, Edition de la Différence, 1990 , p 34

122: Daryush SHAYEGAN? Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ?, Les Presses d'Aujourd'hui, 1982, chapitre V, L'idéologisation de la tradition

انقلابی به نام دین برپا کند که در آن اسلام سیاسی گفتمان چیره در میان کنشگران انقلاب باشد.

اما حرکت فکری ای که کُرن آغاز کرده بود آرام آرام در فضای دانشگاهی فرانسه جا باز کرد و کسانی چون محمد علی امیر معزی، کریستیان ژامبه، پیر لوری و دیگران امکان بررسی سنجشگرانه و دانشگاهی در باب تشیع را ادامه دادند. در میان این پژوهشگران آثار محمد علی امیر معزی جلوه خاصی دارد. وی، با تکیه بر متون اولیه شیعی، جنبه‌های کمتر شناخته‌شده تشیع را بازسازی کرده است. محور پژوهش‌های امیر معزی در چند دهه گذشته بر حول سه جُستار سامان یافته است:

نخست بررسی نقادانه تشیع در بستر تاریخ، و به ویژه دوران تکوین این دین در سه قرن نخست. به عبارت دیگر، پژوهش در جنبه‌های معنوی تشیع و بیش از همه چهره امام در این سنت که کمابیش ستون فقرات باورهای شیعه امامیه است. همانگونه که مسیحیت بر حول محور شخصیت و سیمای الهی مسیح شکل گرفته است. شناخت سرشت و نقش امام نیز برای فهم جهان بینی تشیع و تحولات آن اهمیت اساسی دارد. امام-محوری (Imamo-centrisme) از هسته‌های سخت اعتقادات این شاخه از اسلام است. شیعیان برآن اند که کار امام آشکار کردن پیام باطنی و جنبه‌های نهفته دین به ویژه باطن قرآن است. به بیان دیگر "محور تشیع، چهره امام است. یعنی اصولاً تنه‌ی اصلی دیانت تشیع، امام‌شناسی است و فصول دیگر دینی، شاخه‌های این تنه محسوب می‌شوند. خداشناسی و معاد و نبوت، همه‌شان نسبت به امام‌شناسی شکل می‌گیرند و مفهوم پیدا می‌کنند"^{۱۲۳}. شیعیان باوردارند که محمد پیام آور کلام الهی است اما در دوران پسا خاتمیت، تنها امام است که معنی راستین این پیام را آشکار می‌کند. به همین دلیل، آنان به نظریه وجود قرآن صامت و قرآن ناطق

۱۲۳- دین پژوهی در مواجهه با فلسفه و تاریخ، گفتگوی سید کوهزاد اسماعیلی با محمد علی امیر معزی، فصلنامه فرهنگی ایوان، شماره ۳ ص ۴۹

باور دارند و مفسّر واقعی کتاب خدا و تاویل معنای باطنی آن را امام معصوم می دانند که توانایی به سخن در آوردن قرآن صامت را دارد.

محور دوم پژوهش های امیر معزّی در باب تاریخ قرآن و مُصحف قرآنی ست، بر اساس بررسی باور شیعیان در باب تحریف قرآن. او در بسیاری از پژوهش های خود به این مسئله در باب قرآن و معمای تاریخ این متن پرداخته است و در مقدمه ی بلند خود بر کتاب "قاموس قرآن" ^{۱۲۴} برخی از جنبه های پرسش انگیز (Problématique) کتاب مقدّس مسلمانان را در طول تاریخ نشان داده است.

محور سوم پژوهش های او جستجوی پاسخ به پرسش هایی ست در باب قدرت گرفتن مسلمانان در دوران آغازین و کشور گشائیهایی (فتوحات) آنان بود که هرچند به سقوط امپراطوری بیزانس منجر نشد اما سرزمین های جنوبی و آفریقایی خود را از دست داد. به نظر می رسد که در تکوین تمدن اسلامی دو باور بنیادی نقش مهمی بازی کرده اند: یکی هزاره باوری (Millénarisme) و نزدیک دیدن قیامت (Apocalypse) و پایان جهان که در چند سوره و ده ها آیه حضوری نمایان دارد. اما با درگذشت پیامبر و فرا نرسیدن قیامت مسلمانان با یک مشکل الهیاتی در باب ادامه ی جهان روبرو شدند و کوشیدند تا برای حضور خود در این دنیا معنایی بجویند. دیگر این که، اسلام در بستر خشونت و جنگهای داخلی و کشاکش های سیاسی تکوین و رشد یافت. پیش آمد های پس از مرگ پیامبر و سرگذشت برخی از خلفای اسلامی و جنگ هایی که میان مسلمانان در گرفت، همگی نشانی از این تاریخ خشونت آمیز در درون امت اسلامی ست. سرچشمه شکل گیری بسیاری از فرقه های اسلامی را در این کشاکش های سیاسی و جدل های الهیاتی جستجو باید کرد. با این همه، امیر

124· Dictionnaire du Coran, Sous la direction de Mohammad Ali Amir-Moezzi, Ed Robert Laffont, Paris, 2007

معزی بر آن است که دین اسلام و برخی از مبانی عقیدتی و آئینی آن، و به ویژه دیدگاه شیعیان بود که تمدن اسلامی را شکل داد و این تمدن نوپا از دوران عبدالملک کم کم متن‌های خود را ساخت و پرداخت. ولی شیعیان با خلیفه وقت از در آشتی بر نیامدند و آشکار و پنهان با مُصحف رسمی و پرداخته شده ی قرآن به مخالفت برخاستند. تاریخ منشاء (سرچشمه و خاستگاه) اسلام (*histoire de l'origine de L'islam*) و سرگذشت اسلام آغازین (*l'origine de l'islam*) نقطه‌های تاریک بسیار دارد اما امیر معزی این را برای تاریخ نگار اندیشه چالشی شوق آور می‌داند.

از دید او، نه تنها بسیاری از مسلمانان که جماعت پژوهشگران نیز گمان می‌کنند که تاریخ اسلام را چنان که باید می‌شناسند، حال آنکه برداشت و فهم شان از آن بر مبنای روایت‌هایی است که پس از فتوحات مسلمانان و استقرار امپراطوری اسلامی ساخته و پرداخته شده است. اما این پرسش مطرح است که اسلامی که در جنگ‌های مدنی، کشمکش‌های قبیله‌ای و آئینی، در گیری‌های سیاسی و خشونت آمیز تکوین یافت، چگونه توانست چنین میراث بزرگی برای بشریت بجا بگذارد و تمدنی را بنا کند که در طول قرن‌ها شکوفا باشد و این همه متفکران، دانشمندان، فیلسوفان، و هنرمندان را در دامن خود پیرواند. اما این پرسش که چه عواملی در شکل‌گیری این تمدن دست اندر کار بود و چگونه این تمدن در سرراشویی انحطاط افتاد، همچنان دامنگیر جهان اسلام است. از دید امیر معزی، در دل این فضای خشونت آمیز دو مفهوم در تکوین و استمرار تمدن اسلامی نقش مهمی بازی کردند. نخست مفهوم بنیاد الوهیت انسان (*Divinité de l'homme*) بود و اینکه انسان را نمی‌توان به جنبه‌های مادی و جسمانی اش فروکاست. دوم نگاهی که برخی از مسلمانان و به ویژه شیعیان به متن مقدس خودشان داشتند. اعتقاد به معنای ظاهر و باطن در متن و کوشش برای فهم بهتر آن زمینه‌ای شد برای گشایش مسلمانان به روی فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر. زیرا قرآن نیز خود

را به سلاله ی کتاب های مقدس یهودی و مسیحی پیوسته می داند. آنان برای فهم عمیق متن و دریافت معنای پنهان آن به ابزار هایی روی آوردند که دیگر تمدن ها در اختیار داشتند. فضای چنین تمثایی بود که روی آوردن به نوشته های یونانیان، ایرانیان، مسیحیان، و یهودیان نقش مهمی را می طلبید. به باور امیر معزّی، پیشروی اسلام را نباید تنها در خشونت های دوران آغازین و کشور گشایی های آن دید، بلکه عظمت اسلام و تمدن آن را باید بر مبنای چنین گشایش هرمنوتیکی فهمید.

بسیاری از متون اسلامی در دوران تکوین این دین شکل گرفتند و نقش شیعیان در رشد و بسط اسلام و به ویژه گشایش هرمنوتیکی متن مقدّسشان انکار ناپذیر است. به همین دلیل، امیر معزّی در چند دهه گذشته با تلاش های پیگیر و با جمع آوری پژوهشگران کوشیده است تا حوزه های اسلام شناسی غرب را دعوت کند تا منابع فکری شیعی را جدی بگیرند. وی بر آن است که دیدگاه های شیعیان به همان اندازه آثار اهل تسنّن شایسته ی توجه و دقت است و اسلام پژوهان نمی باید نسبت به این سنت دینی و آثار آنان بی اعتنا بمانند. او شیعیان را "شکست خوردگان تاریخ" می داند. اما می گوید که ضروری است تا تاریخ اسلام به روایت این دسته از مسلمانان نیز بازخوانی و بازسازی شود^{۱۲۵}. او حوزه های پژوهشی غرب را دعوت می کند تاریخ شکل گیری تشیّع و تحولات آئینی، الاهیاتی و فلسفی آن را جدی

۱۲۵: میکائل لوی در مقدمه بلندی که بر کتاب "فلسفه تاریخ" بنیامین نوشته است از عنوان شکست خوردگان تاریخ برای بررسی دیدگاه های روشنفکران یهود استفاده کرده است. ناتان واشتل نیز در کتاب "بینش شکست خوردگان و سکوت سلطه پذیران" از این مفهوم استفاده کرده است.

Michael Löwy, Walter Benjamin: avertissement d'incendie. Une lecture des thèses sur le concept d'histoire, Paris PUF, 2001

Nathan Wachtel, La vision des vaincus, Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530- 1570? folio 1999

بگیرند و نباید با گفتن این که این ها آثاری دفاعگرانه (**Apologétique**) و ایدئولوژیک اند، از پرداختن به این شاخه از دین اسلام سرباز زنند.

اگر چه بررسی سنجشگرانه همه ی نوشته های امیر معزی در چارچوب این متن کوتاه ممکن نیست، با این وجود تلاش خواهیم کرد تا دیدگاه ها، باریک اندیشی ها، اصالت و نوآوری او را در فهم بهتر بخشی از میراث تشیع و تحولات تاریخی این شاخه از اسلام را برجسته کنم و تلاش او را برای فهم بهتر جنبه ناشناخته و یا کمتر شناخته شده تشیع را نشان دهم. این نوشته از سه بخش تشکیل شده است

نخست به معرفی اجمالی و زندگی نامه فکری امیر معزی پرداخته و با اشاره با آثار او می کوشم تا پیوندمنطقی میان نوشته های او را نشان می دهیم. اگر چه معرفی آثار او در این نوشته ممکن نیست اما رابطه کتاب های او را با موضوع محوری تاملاتش در باب تشیع و قرآن برجسته خواهیم کرد.

بخش دوم این نوشته ارائه روش او جهت بررسی انتقادی تاریخ تحولات تشیع است. در این بخش جنبه های روش شناختی و معرفت شناختی دیدگاه او را کاویده و تمایز رهیافت او را با برخی از پژوهشهای اسلام شناسی و شیعه شناسی نشان خواهیم داد. هدف من در این بخش اشاره به رویکرد او جهت شناختن تاریخ اولیه تشیع، چگونگی پرداختن به تاریخ قرآن و جمع آوری آن، رهیافت او جهت طرح دوباره متون اولیه تشیع با نگاهی به برخی از کتابهای حدیثی قرون نخست اسلام مخصوصا کتاب محمد ابن کلینی است. جدا از جنبه معرفت شناختی و روش شناختی رویکرد او که در گسست با رویکردهای چیره و گرایش های موجود در حوزه های اسلام شناسی رسمی غرب است پرداختن او به رویدادهای تاریخی و متون دینی با تکیه بر روشهای مدرن را نیز نشان خواهیم داد. جستجوی رابطه میان زمینه (**Contexte**) با متن (**Texte**) و نقش رویداد های تاریخی و زمینه آن در شکل گیری متن در

نوشته های تازه امیر معزّی و مخصوصاً کتاب "قرآن صامت و قرآن ناطق" ۱۲۶ برجستگی خاصی دارد.

در بخش سوم صورت بندی تازه ای از چند مفهوم اساسی در اندیشه امیر معزّی را ارائه می دهیم و از میان مفاهیم ساخته و پرداخته او به بررسی سه مفهوم اصلی خواهیم پرداخت.

در آغاز به طرح دیدگاه او درباره عقل خواهیم پرداخت چرا که این مشترک لفظی باعث آشفتگی های نظری و زمینه ساز کج فهمی از چنین مفهومی شده است. در بسیاری از نوشته های مربوط به عقل در اسلام و تمدن اسلامی با نوعی زمان پریشی (Anachronisme) مواجه هستیم که نمونه آن کاربست مفاهیم، برداشت ها و دریافت های امروزی برای فهم مفهوم عقل در اسلام آغازین است. امیر معزّی نوشته مستقلی در باب مسئله عقل و معنی و مفهوم آن در تشیع نخستین و تحولات معنایی آن منتشر نکرده است ولی در مقدمه بلند خود در کتاب "راهنمای ربانی در تشیع اولیه" و در چندین صفحه به روشن کردن این مفهوم در متون اولیه شیعیان و تبیین دیدگاه خود پرداخته است و با برساختن مفهوم "خرد قدسی (Hiéro-intelligence)" جنبه های مختلف معنا شناختی واژه عقل را نشان داده است. بی جهت نیست که بسیاری از کشمکش های نظری میان عقل گرایان و نقل گرایان، معتزله و اشاعره، اصولیون و اخباریون پیوندی گسست ناپذیر با تعریف معنا و مفهوم عقل دارد.

سپس به واکاوی دیدگاه او درباره تشیع و رابطه این شاخه از اسلام با شخصیت علی و نقش او در حافظه تاریخی شیعیان خواهیم پرداخت. او با تأکید بر این نکته که تشیع امام-محور است به نقش مهم احادیث در شکل

126· Mohamad Ali Amir-Moezzi, Le Coran silencieux et le Coran Parlant, sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur, CNRS EDITION, 2012

گیری آئین تشیع تاکید و با رجوع بر کتاب اصول کافی محمد ابن کلینی، که در آن بسیاری از اصول اعتقادی تشیع ارائه گردیده اند، به نقش احادیت در پایداری شیعه در طول تاریخ پرداخته است. این متون نقش مهمی در چرخش تاریخی جریان امامیه از باطن گرایی غیر عقلانی به عقلانیت کلامی-فقهی داشته است. این کُتب و دیگر متون شیعه، که از قرن چهارم تدوین یافتند، در شکل گیری سنت عقل گرایانه با تکیه بر رویکردی فقهی-فلسفی بی تاثیر نبوده است.

سرانجام به بررسی دیدگاه او درباره قرآن، شکل گیری مُصحف قرآنی، اسباب نزول و مخصوصا تلاش برخی از شیعیان برای دفاع از تحریف قرآن خواهم پرداخت. برای فهم بهتر نظریه تحریف قرآن دیدگاه های سه عالم دینی را ارائه خواهم کرد که نقش مهمی در طرح نظریه تحریف قرآن داشتند. سیاری، شیخ مفید و محدث نوری که به سه دوران مختلف از تاریخ اسلام تعلق داشتند به طرح، بازخوانی، و نظریه تحریف قرآن همّت گماشتند.

اکنون کوشش های قرآن پژوهی امیر معزی با تکیه بر تصوّر شیعیان از قرآن به بخش مهمی از تحقیقات آکادمیک تبدیل شده است و نهال کوچکی را که او سالها پیش کاشته و با صبر، حوصله، متانت و فروتنی در بیش از سه دهه آبیاری کرده است تبدیل به درخت تناوری شده که در سایه آن می توان به داد و ستد آرا و گفتگوی انتقادی در باب اسلام و تشیع پرداخت و او همچنان به هرس کردن این درخت مشغول است. گذار از "قاموس قرآن" به "قرآن مورخان" را می توان چرخشی در تحولات دین پژوهی امیر معزی دانست.

باری موضوع این نوشته ارائه دیدگاه های او درباره این سه مفهوم با پیش رو داشتن آثار اوست و امیدوارم که خواننده علاقمند خود به با روی آوردن به مجموعه کارهای او به فهم بهتر رویکرد او به تشیع نائل آید.

از آنجا که مخاطب این نوشته فارسی زبانان علاقمند به حوزه شیعه شناسی می باشند اشاره به برخی از انتقادات هایی خواهم کرد که به دیدگاه های او

در فضای فکری ایران شده است. بی تردید بررسی انتقادی کارنامه فکری او و داوری در باب مجموعه آثار او در چارچوب این نوشته کوتاه ممکن نیست و باید در انتظار ترجمه آثار او نشست تا خواننده فارسی زبان بتواند داوری دقیق و سنجشگرانه درباره آن داشته باشد^{۱۲۷}.

گمان می‌کنم که این نخستین نوشته به فارسی درباره زندگی فکری اوست و مانند هر کار تازه خطاها و لغزشهای بسیاری در آن راه یافته است و بر خواننده علاقمند، باریک بین و نکته سنج است تا کم و کاستی و لغزش های مرا یادآوری کنند تا باب بحث و گفتگوی انتقادی درباره آثار و نوشته های او همچنان گشوده باقی بماند. امید که این نوشته کوتاه در خواننده کنجکاو و علاقمند شوق خواندن نوشته های او را برانگیزد و کسانی که در حوزه شیعه شناسی صلاحیتی بسیار بیشتر از من دارند به بررسی انتقادی آثار او برآیند و جامعه علمی ما را محروم از دست آوردهای چنین حوزه مشاجره انگیزی نکنند.

از تهران تا پاریس

محمد علی امیر معزی در تهران به سال ۱۳۳۴ و در خانواده ای فرهنگی با تمایلات و تعلقات دینی به دنیا آمد و تحصیلات ابتدایی و متوسطه خود را در این شهر و در مدرسه فرانسوی زبان رازی گذراند. خانواده او و مخصوصا پدرش علاقه به مباحث دینی و الهیاتی داشت و در چنین فضایی او توجهش به فرهنگ ایران و اسلام به ویژه جنبه های عرفانی و فلسفی این دین جلب شد. درسال آخر دبیرستان بلطف یکی از دوستان خانوادگی برای نخستین بار با

۱۲۷: برخی از کتاب های و تعدادی از مقالات امیر معزی به فارسی برگردانده شده است. تا آنجا که من مطلع هستم ترجمه کتاب های او از انگلیسی انجام شده که خود ترجمه ای از زبان فرانسه است. بررسی انتقادی ترجمه آثار او به فارسی و تفسیر های متفاوت و بعضا متضادی که از دیدگاه های او در فضای فکری ایران انجام گرفته خود نیازمند پژوهش جداگانه ای است. با این وجود در این نوشته کوتاه به برخی از این کزخوانی ها و کزفهمی و گهگاه خوانش های من درآوردی اشاره خواهم کرد.

هانری گُربن دیدار می‌کند و او چون علاقه محصل جوان را به مسائل فلسفی، دینی و عرفانی می‌بیند او را تشویق به آمدن به فرانسه و ادامه تحصیل در رشته اسلام‌شناسی در پاریس می‌کند. امیر معزی پس از گرفتن دیپلم در سال ۱۹۷۴ وبا موافقت خانواده برای ادامه تحصیل به پاریس می‌آید و مشغول تحصیل در مدرسه مطالعات عالی (سوربن) می‌شود. او مدت دو سال به پای درسهای گُربن می‌رود و به تشویق او به شیعه پژوهی به ویژه بررسی متون اولیه و نخستین آن مشغول می‌شود. در کنار تحصیل در حوزه اسلام پژوهی شروع به یادگیری زبان عرب در انستیتوی زبان های شرقی کرده و زبان پهلوی، یونانی و لاتین هم کمی می‌آموزد. گُربن در سال ۱۹۷۶ کلاس های درس خود را تعطیل و دانیل ژیماره جانشین او در مدرسه عالی علوم می‌شود. امیر معزی سالها بعد رساله پایان نامه تحصیلی خود را به بررسی چهره (سیمای) امام در متون اولیه شیعه، به راهنمایی دانیل ژیماره و ژان ژولیوه به پایان می‌رساند و از قضا دفاع از پایان نامه تحصیلی اش در سالن هانری گُربن انجام می‌گیرد. او در سال ۱۹۸۸ پس از بازنشستگی استادش نخست استادیار و سپس در سال ۱۹۹۴ جانشین استاد خود در همان کرسی هانری کربن می‌شود.

پرداختن به نکات افتراق و اشتراک دیدگاه های هانری گُربن و امیر معزی در محدوده این نوشته ممکن نیست اگر چه هر دو پژوهشگر به جنبه های مختلف مذهب تشیع پرداخته اند اما تمایز اساسی در رویکرد آنان به تاریخ تحولات این مذهب است. گُربن کوشید تا جنبه های فلسفی و الاهیاتی تشیع را در تحولات پسین آن و مخصوصا از دوران صفویه برجسته کند و نقش مهمی در تصحیح انتقادی متن های شیعه داشت و شهرت او در کمک به شناخت و کشف مولفین، فلاسفه و عرفای بزرگ اسلامی بر کسی پوشیده نیست ولی تلاش امیر معزی فهم بهتر چرخش مهمی است که جهان تشیع در پایان قرن چهارم با آن مواجه شد و این چرخش همانا گذار از نوعی

برداشت باطنی-عرفانی از دین و مخصوصاً امامت به نوعی الاهیات عقلانی و دیالکتیکی بود.

امیر معزّی پایان نامه تحصیلی خود را به نقش محوری امام در فهم اصول اعتقادی و آئینی تشیع اختصاص داد و حاصل کار او کتابی زیر عنوان "راهنمای ربّانی در تشیع نخستین" که در سال ۱۹۹۲ به فرانسه چاپ و در سال ۲۰۰۷ چاپ جدیدی از این کتاب در قطع جیبی به بازار عرضه شد^{۱۲۸}. از همان زمان تا کنون زندگی فکری خود را صرف شناخت بهتر تشیع و شناساندن بخش مهمی از میراث آن کرده و مدارج علمی را تا عالی ترین سطوح آن پیموده است. اکنون چاپ و نشر انتقادی برخی از میراث تشیع همراه با آثاری که در چند دهه گذشته منتشر کرده است مرجع مهمی برای شناخت این شاخه از اسلام در غرب است.

البته شهرت امیر معزّی در حوزه پژوهشی، امروزه فراتر از مرزهای جغرافیایی فرانسه و فرانسه زبانان است و برخی از آثار او به زبان انگلیسی در دسترس علاقمندان به حوزه شیعه شناسی است. با این وجود همزبانان او از دست یابی به آثار او محروم بوده و تنها برخی از کتاب های او همراه با تعدادی از مقالاتش تا کنون به فارسی برگردانده شده است.

روش کار او

دین شناسی و دین پژوهی در غرب دامنه بسیار گسترده ای دارد که توجه همه رشته های علوم اجتماعی و انسانی را به خود جلب کرده است. جامعه شناسان، روان شناسان، روانکاوان و فیلسوفان با گرایشهای گوناگون کوشیده

128: Mohamad Ali Amir-Moezzi, Le guide divin dans le shī'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam, verdier, 1996(2ème édition, 2007)

اند تا علل روی آوردن به مذهب و دلیل پایداری امر دینی و تعلق آدمیان به امر متعالی و قدسی را در تاریخ بشر بکاوند. رویکرد امیر معزی را می‌توان به نوعی رویکردی فلسفی با تکیه بر مکتب پدیدار شناسی دانست. او تلاش کرده است تا با بهره‌گیری از پدیدار شناسی دین و با توجه به رهیافتی تاریخی نسبت به تحول دین در بستر تاریخ و اهمیت هرمنوتیک دینی راه تازه‌ای برای فهم بهتر پدیده دین و مخصوصاً مذهب تشیع به میان نهد و در تمایز با رویکرد گُربن معتقد است "تفاوت من با کوربن این است که من روش پدیده شناسی را قبول دارم. یعنی اینکه برای فهم یک پدیده دینی، باید دید که مومنین به آن پدیده، چطور آن موضوع را می‌بینند. یعنی اینکه ببینیم تشیع را شیعیان چگونه می‌بینند، می‌فهمند، ایمان دارند و عمل می‌کنند" ۱۳۹.

نوشته‌های امیر معزی بازسازی آئین تشیع با توجه به نوشته‌ها و آثار باقی مانده از امامان است و به همین دلیل محور تحقیقات و پژوهش او تاریخ سه قرن نخست اسلام می‌باشد به عبارتی "امیر معزی یک متخصص شیعه شناسی با تاکید بر یک دوره تاریخی مشخص است و همچون گُربن شرق شناسی نیست که در جستجوی حکمت مشرقی و در پی فلسفه تطبیقی باشد و از این رو به حوزه‌های متنوعی پرداخته باشد" ۱۳۰. او در نوشته‌های خود و مخصوصاً در کتاب "قرآن صامت و قرآن ناطق" رابطه برخی از متون شیعیان در قرون نخست اسلام را با حوادث تاریخی آن دوران به ویژه کشاکش‌های سیاسی جهان اسلام پس از فوت پیامبر نشان داده است و با انتخاب چند

۱۲۹: دین پژوهی در مواجهه با فلسفه و تاریخ، گفتگوی سید کوهزاد اسماعیلی با محمد علی امیر معزی، فصلنامه فرهنگی ایوان، شماره ۳ ص ۴۶
۱۳۰: شهرام پازوکی، دو مسیر متفاوت یک مقصد، شعبه شناسی هانری گُربن و محمد علی امیر معزی، مهرنامه، شماره ۴۵، ص ۱۸۶

متن قدیمی راهی برای فهم خشونت های مزمن و دامنگیر جهان اسلام در قرون نخست و مخصوصا دوران عثمان و علی گشوده است.

رویکرد علمی و تاریخی امیر معزی همراه با نوعی همدلی (Empathie)،^{۱۳۱} آنچنان که برخی از جامعه شناسان، فیلسوفان و روانشناسان در آثار خود به آن اشاره کرده اند، نسبت به باورها و اعتقادات مسلمانان است به این معنی که تلاش کرده است به دنیای درونی گفتمان امامان راه یابد و بدون داوری در باب ساختار کلام آنان زمینه فهم بهتر سخنانشان را فراهم کند و معتقد است که "برای فهم یک پدیده دینی باید دید که مومنین به آن پدیده، چطور آن موضوع را می بینند. یعنی اینکه بینیم تشیع را شیعیان چطور می بینند، چطور می فهمند، چطور ایمان دارند و عمل می کنند".

آمیختن این روش پدیدار شناختی همراه با رویکردی تاریخی زمینه فهم بهتر چرخش های مهم تاریخ تشیع را فراهم می کند. رویکرد تاریخی امیر معزی و تلاش برای فهم بهتر تحولات تشیع در بستر تاریخ باعث دوری گزیدن او از رویکردهای ذات گرایانه در باب اسلام و تشیع است و به صراحت اعلام کرده است که "من به ذات گرایی معتقد نیستم. به نظرم هر پدیده دینی چه اسلام بطور کلی چه تشیع به طور اخص یا حتی مسیحیت، یهودیت و بودا، هیچکدام یک چیز یگانه، منسجم و یکدست در همه زمانها و مکانها نبوده است ... من سعی کردم در مطالعاتم، حالا نمی دانم موفق بوده ام یا نه، سعی کردم این دو روش پدیده شناسی و تاریخی را با هم بیامیزم. البته روش

۱۳۱: استفاده از مفهوم همدلی در فضای آکادمیک و در حوزه تحقیقاتی علوم اجتماعی و رابطه میان آدمیان در نهادهای اجتماعی رواج بسیار دارد. اگر فلسفه آغارگر پرداختن به آن بود اما اکنون شاهد استفاده گسترده از چنین مفهومی هستیم. برای دید کلی در این باره کتاب زیر راهگشا است.

Jacque HOCHMANN, Une histoire de l'empathie, Odile Jacob, 2015

تاریخی که من دنبال می‌کنم مبتنی بر فیلولوژی است. یعنی رجوع مدام به متون. کار من نوعی تاریخ متون است " ۱۳۲.

البته همدلی را نباید با هم رأیی و موافقت بارهبران و امامان تشیع یکی دانست و این نکته دقیق و ظریف باعث گمراهی بسیاری شده است. برای مثال پژوهشگر می‌تواند با همدلی علل روی آوردن و نزدیکی برخی از مسلمانان را به امام و یا ولایت فقیه فهمیده و به تحلیل این پدیده بپردازد اما ذوب در ولایت خارج از حوزه تحقیقاتی است و جهان آکادمیک دار مشاجره و تکافوی ادله میان پژوهشگران است. همدلی نوعی کوشش جهت بازسازی افق فهم کسانی است که در دنیایی متفاوت با ما زندگی کرده و یا می‌کنند و کاربست مفاهیم امروزی برای فهم دنیای آنان گره ای از کار فروبسته پژوهش نگشوده و بر مشکلات ما خواهدافزود. به همین دلیل او با تکیه بر روش انتقادی- تاریخی زمینه فهم برخی از مفاهیم قدیمی را فراهم آورده و نوشته های امامان و تابعین را نه هذیان و جنون بلکه نوعی ساخت واقعیت از جهان خودشان می‌داند ۱۳۳.

چنین رویکردی واکنش هایی در میان دینداران معتقد برانگیخته است. مسلمانان باورمند به اصول ایمانی و اعتقادی خود، روش امیر معزی را نوعی تقدس زدائی از آئین اشان و گشودن باب چون و چرا در مبانی دینی و عقیدتی خود می‌دانند و چنین حرکتی را زمینه ساز دنیوی شدن دین خود و کمرنگ

۱۳۲: دین پژوهی در مواجه با فلسفه و تاریخ، گفتگوی سید کوهزاد اسماعیلی با محمد علی امیر معزی، فصلنامه فرهنگی ایوان، شماره ۳ ص ۴۶
۱۳۳: کمکش روشها در علوم اجتماعی امری رایج است. در حوزه معرفت شناختی علوم اجتماعی باب بحث و گفتگو درباره نظریات دورکهایم و وبر همچنان ادامه دارد. جامعه شناسی تفهمی ماکس وبر و مفهوم همدلی در آثار او و نقش آن در فهم بهتر پدیده های اجتماعی و روابط انسانی نزدیکی هایی با رویکرد امیر معزی دارد که شاید جداگانه به آن پرداخته شود. برای دیدی کلی درباره این کشمکش روش شناختی کتاب زیر صورت بندی خوبی در حوزه علوم اجتماعی و تمایز میان علوم طبیعت و علوم روحی بدست می‌دهد.

Sylvie Mesure, Dilthey et la fondation des sciences historiques, PUF, 1990

شدن جنبه های قدسی آئین خود می پندارند. شاید به همین دلیل است که دوستداران تشیع و برخی از تازه شیعه شدگان به نقد ایدئولوژیک از امیر معزی پرداخته و داوری های عجیب در باب نوشته هایش منتشر کرده اند^{۱۳۴} او مسلمانان را دعوت به جدی گرفتن تاریخ کرده و تلاش خود را پیوند زدن روش تاریخی و نقد متون و فهم بهتر آن در بستر تاریخ می داند و معتقد است که مسلمانان باید نقش مهم تاریخ را در نظر گیرند هرچند چنین رویکردی زمینه تقدس زدائی از برخی جنبه های دین را آشکار می کند با این

۱۳۴. مجله مهر نامه در شماره ۴۵ خود دفتری را زیر عنوان "امیر معزی میراث دار گربن" منتشر کرد که در کنار مصاحبه با او مقالاتی درباره نوشته های او هم وجود دارد. همین مجله در یکی از شماره های قبلی خود مصاحبه ای با کریستیان بونه منتشر کرد که در آن امیر معزی را مدافع شیعیان غالی معرفی کرده بود و شاید به همین دلیل است که در برخی از نوشته هایی که به فارسی درباره امیر معزی منتشر شده است پژوهشگران ایرانی میان حوزه تحقیقاتی امیر معزی و باورهای واقعی و یا خیالی او خلط کرده اند و طرح دیدگاه برخی شیعیان را به باور های خود او نسبت داده اند. (مهر نامه شماره ۴۵ ص ۱۷۸ مقاله مهدی فدایی مهربانی، اتکا به ادبیات غالیانه ص ۱۷۸ و یا محمد سوری در مصاحبه با خبرگزاری مهر در ۴ شهریور ۱۳۹۶ معتقد است که "پروژه امیر معزی نوعی بازگشت به تفکر غالیان شیعه است"). اینکه باور قلبی و اعتقادات درونی امیر معزی چیست و آیا می توان رابطه ای میان تجربیات شخصی او و حوزه تحقیقاتی اش ترسیم کرد از چهارچوب این نوشته خارج است و من اطلاعاتی در این باره ندارم با این وجود به این نکته باید اشاره کنم که امیر معزی متون اولیه شیعیان و تلاش آنان برای فهم معنای راستین دین و رسوخ در اعماق پنهان قرآن و سخن امامان را جدی گرفته و بخش مهمی از زندگی علمی خود را وقف ارائه دیدگاه های آنان با تکیه بر روش های علمی کرده است و با کوشش های او امروز شیعه شناسی به رشته ای علمی در فرانسه تبدیل شده است. او در مقام گردآوری به روش های علمی پایبند و در مقام داوری جانب انصاف را، تا آنجا که من خوانده ام، رعایت کرده است. عبدالکریم سروش سالها پیش در کتاب ایدئولوژی شیطانی به نقد مارکسیسم و مسلمانان مارکسیسم زده پرداخت و خطای در آمیختن انگیزه با انگیزه را سمی مهلک برای فضای فکری جامعه ایران در همان سالهای آغاز انقلاب دانست. گمان می رود که این بیماری همچنان قربانیان بسیاری را می گیرد عبدالکریم سروش، ایدئولوژی شیطانی، موسسه فرهنگی صراط، چاپ هشتم، ۱۳۷۹. بخش هایی از این کتاب در قالب جزوه ای زیر عنوان "دگماتیسم نقابدار" در سالهای نخست انقلاب منتشر شد.

وجود ما برای فهم بهتر تاریخ تحول تشیع ناگزیر از بکارگیری چنین روشی هستیم.

از دید او برای فهم بهتر تاریخ اعتقادی امامیه ضروری است تا معیارها و سنجه‌های تازه‌ای را به پیش کشیم تا امکان شناخت مجموعه اعتقادی امامیه ممکن شود. از دید او و در میان امامیه ما با دو سنت مختلف روبرو هستیم:

سنت نخست که می‌توان آنرا سنت باطنی-غیر عقلانی (پیش-عقلانی) اولیه نامید. این جریان بویژه تا قرن چهارم ادامه یافته و نمایانگر مرحله پیش-کلامی و پیش-فلسفی آئین تشیع است. در این مرحله زبان هنوز شکل اسطوره‌ای داشته و راه به استدلال برهانی و دیالکتیکی نمی‌دهد. در آغاز قرن سوم هجری قمری بخش عظیمی از میراث حدیثی شیعه به قم منتقل شد و در تاریخ به نام مکتب قم شهرت یافت. مهمترین محدثان این مکتب علی ابن بابویه قمی و فرزندش شیخ صدوق می‌باشد. این حوزه حدیثی در قرن سوم و چهارم دوران نشاط، تحرک و شکوفایی خود را پشت سر نهاد و در اواخر قرن چهارم و اوائل قرن پنجم مغلوب عقلگرایی مکتب بغداد شد. شاید بتوان تقابل میان این دو مکتب را در برخورد میان شیخ صدوق و شیخ مفید دید. کتاب‌های "رساله الاعتقاد و الهدایه" و "کتاب التوحید" تجلی کوشش‌های این سنت حدیثی شیخ صدوق است که بعدها از قم به ری مهاجرت کرد و به همین دلیل مکتب ری نیز نام دیگری برای این سنت است. شیخ مفید با نوشتن کتاب "تصحیح الاعتقاد" که ردیه‌ای بر کتاب شیخ صدوق است نماینده سنت دوم است که مرکز آن در بغداد بود و می‌توان آنرا سنت عقلانی الاهیاتی-فقهی نامید که از همان قرن چهارم تبدیل به سنت چیره در جهان تشیع می‌شود و تا زمان حاضر ادامه دارد. زبان این سنت منطقی-استدلالی است. این قرن چند ویژگی دارد که مهمترین آن به قدرت رسیدن آل بویه و

حضور پررنگ شیعیان، دوران ترجمه آثار یونانی به زبان غرب، و پایان یافتن عصر امامان تاریخی و آغاز غیبت کبری است.^{۱۳۵}

در بسیاری از پژوهش‌های علمی که به بررسی تحولات اسلام و گرایش‌های مختلف آن پرداخته‌اند چنین تحوّل مهمی را نادیده انگاشته و مذهب تشیع را به یک فرقه غالی و یا تعدادی از پیروان علی فروکا سته‌اند و یا اینکه کشمکش‌ها و درگیری‌های دو قرن نخست اسلام و در درون امت اسلامی را به جنگ‌های سیاسی تقلیل داده‌اند و از جنبه‌های اعتقادی و آئینی اختلاف شیعیان با دیگر گرایش‌های اسلامی غفلت کرده‌اند. به همین دلیل پژوهش‌های شیعه‌شناسی در آغاز برای راه‌یابی به درون جامعه علمی با مشکلات بسیار روبرو بود ولی امروزه به لطف پیگیری پژوهشگران و مخصوصاً آثار ارجمند و گرانقدری که امیر معزی در چند دهه گذشته برای شناخت تشیع عرضه کرده است امکان پرداختن عالمانه و آگاهانه تشیع در فضای علمی ممکن شده است.

امیر معزی معتقد است که در میان پژوهشگرانی که به این چرخش امامیه اولیه پرداخته‌اند هیچ‌کدام، تا آنجا که او تحقیق کرده است، یک پرسش ساده و در عین مهم را مطرح نکرده‌اند و اینکه نتیجه‌گذار از سنت‌گرایی به عقلگرایی چیست؟ گذاری که به چیرگی کامل جریان عقلگرایی منجر می‌شود و در تحولات مکتب امامیه نقش بسیار مهمی دارد. پرسش دیگر نتیجه عقلانی کردن امامیه، که از قرن چهارم آغاز و تاکنون ادامه داشته، در میان متکلمان، فقیهان و متفکران مسلمان تشیع اثنی عشری چیست؟ و سرانجام

135: Mohammad-Ali Amir-Moezzi, Christian Jambet, Qu'est-ce que le shī'isme? fayard, 2004, pp 181-194

نویسندگان سقوط آل بویه و به قدرت رسیدن سلجوقیان و برخورد خشونت‌آمیز آنان با شیعیان را علت انتقال مرکز فکری شیعیان از بغداد به شهر دیگر عراق یعنی حلی می‌دانند

اینکه عاقبت و سرنوشت جهان بینی امامیه قبل و بعد از این چرخش مهم چیست؟

بسیاری از نوشته‌های امیر معزی و مخصوصاً کتاب مهم او "راهنمای ربانی در تشیع نخستین"، پاسخ به این پرسش‌ها و مخصوصاً تاکید بر نقش منابع اولیه جهت شناخت تشیع است.

در ماه‌های پایانی سال ۲۰۱۹ کتابی قطور در سه جلد و نزدیک به ۴۰۰۰ صفحه به زبان فرانسه زیر عنوان "قرآن مورخان" از سوی انتشارات سرف منتشر شد. این اثر حاصل تلاش چندین پژوهشگر صاحب نام در حوزه اسلام شناسی، یهود شناسی، مسیح شناسی، قرآن پژوهی، تاریخ و کتیبه شناسی زیر نظر او و همکاری‌های گویوم دی انجام گرفته است. سالها پیش مدیر انتشارات سرف از امیر معزی می‌خواهد تا ترجمه تازه‌ای از قرآن به فرانسه انجام دهد و او به وجود بیش از ۵۰ ترجمه از این کتاب اشاره می‌کند و معتقد است که ترجمه تازه از قرآن گره‌ای از مشکلات کنونی جهت فهم بهتر کتابی که بیش از یک میلیارد انسان به آن باور دارند نمی‌گشاید. در عوض پیشنهاد می‌کند تا با گردآوری تعدادی از متخصصین حوزه‌های مختلف قرآن پژوهی دورنمای تازه‌ای جهت شناخت و فهم بهتر این کتاب و بررسی زمینه و زمانه‌ای که در آن قرآن تکوین یافته را نشان دهد. حاصل چهار سال تلاش این پژوهشگران اکنون در دسترس ماست و این اثر با استقبال نه تنها جامعه علمی بلکه فضای عمومی جامعه مدنی روبرو شد.

در این کتاب پژوهشگران تلاش کردند تا رابطه قرآن و تکوین دین اسلام را در ارتباط بیرونی و با دیگر ادیان یکتاپرستانه نشان دهند و تاثیر پذیری اسلام، نه فقط از فرهنگ زمانه خود بلکه از یهودیت و مسیحیت را برجسته کنند. ۱۳۶.

۱۳۶- تا کنون چند معرفی مجمل از این کتاب منتشر شده است. مجید سلیمانی که نخست گزارش کوتاهی از این اثر را در فیس بوک خود منتشر کرد اکنون در چند پیام صوتی به معرفی

عقل: از اشتراک لفظی تا آشفتگی مفهومی

اگر چه بسیاری از گرایشهای اسلامی خود را عقلگرا می دانند و تشیع نیز مدعی ادامه راه جریان عقلگرایی معتزله می باشد با این وجود در باب تعریف عقل، معنای و کارکردهای آن توافق چندانی میان پژوهشگران و حتی بازیگران اصلی تفکر اسلامی وجود نداشته و هرکس با تعریف خاص خود از عقل به نقد دیگری پرداخته و عقلگرایی خود را ادامه دهنده این سنت در جهان اسلام می داند. در این بخش می کوشم تا صورت بندی خود را از مفهوم عقل در جهان اسلام و تشیع و مخصوصا تحولات معنا شناختی (Sémantique) و دلالت شناختی (Signification) آن را با تکیه بر نوشته ای از امیر معزی نشان دهم. او در مقدمه کتاب "راهنمای ربانی در تشیع اولیه^{۱۳۷}" کوشیده است تا مفهوم عقل و چند معنایی بودن آن را در متون اولیه تشیع و در نزد امامان روشن کند. او با بررسی و تامل در بسیاری از احادیث شیعه و با استناد به ده ها حدیث برگرفته از معتبرترین منابع شیعی باز مانده: "به این نتیجه رسیدم که این مضمون (عقل) در این متون، به هیچ عنوان به عقل به معنای قوه ادراک منطقی و آلت استدلالی منطقیون محدود نمی شود. چنین به نظر می رسد که مفهوم منطقی عقل متاخر است و پس از ترجمه آثار یونانی به ویژه آثار مشایی و شکل گرفتن مکاتب کلامی بویژه معتزله داخل اندیشه اسلامی شده است"^{۱۳۸}. او در مقدمه بلند خود بر کتاب یاد شده که نوعی گفتار در روش است برداشت خود از عقل را با

جزئی تر این کتاب پرداخته است. علاقمندان برای دست یابی به صحبت های او به سایت دین آنلاین رجوع کنند.

137: Mohammad Ali Amir-Moezzi, Le guide divin dans le shiisme originel, Verdier/poche 2007

۱۳۸: محمد علی امیر معزی، ملاحظاتی درباره یک نقد، ایران نامه، سال چهاردهم، ص ۳۰۴

توجه به منابع اولیه شیعیان نشان می‌دهد. تامل در این بخش از کتاب امیر معزی و فهم استدلال او برای توضیح و تشریح مفهوم عقل ضروری است هر چند خلاصه کردن این بخش از کتاب کار ساده‌ای نیست. او در این کتاب با برخی از عقاید رایج در حوزه اسلام شناسی و شیعه شناسی در افتاده و به بررسی انتقادی دیدگاهی پرداخته است که امامیه را نوعی الاهیات عقلانی (**théologie rationnelle**) از نوع معتزلی آن می‌داند. از دید او دو امر در رواج این عقیده نادرست نقش مهمی داشته است:

نخست اینکه امامان شیعه در سخنان خود دائماً تکرار می‌کردند که عقل عنصری (رکن) مهم و بنیادین برای فهم آئین آنان است در نتیجه بسیاری گمان کردند که این واژه چیزی جز عقل استدلالی در میان عالمان آن دوران نیست.

دوم اینکه از همان آغاز تاریخ امامیه ما شاهد چیرگی جریان عقلگرا در میان متکلمین شیعه هستیم که کوشیدند تا تفسیری عقل پذیر از بسیاری منابع دینی خود بدست دهند. متکلمان شیعه با تکیه بر عقل و دخالت دادن آن در فهم بهتر وحی و قرآن تلاش خود را گسترش نوعی عقلانیت دینی دانستند و در این مسیر به باز نویسی تاریخ این دین و تدوین احادیث و روایات این شاخه از اسلام مشغول شدند.

با در نظر گرفتن دو نکته بالا کوشش روش شناختی امیر معزی در برگزیده چهار اصل بنیادین است: نخست مفهوم عقل امامیه در معانی قدیمی آن و مخصوصاً در روایات و سخنان منسوب به امامان و تمایز آن با مفهوم عقل یونانیان و یا ادیان یکتاپرستانه در زمان ظهور اسلام. دوم تمایز دو سنت مهم امامیه یعنی باطن گرایی و عقلگرایی که سرشت و بینش کاملاً متفاوتی داشتند. سوم شناخت منابعی که متعلق به سنت آغازین تشیع است و سرانجام سرشت احادیث امامیه.

اکنون به ارائه دیدگاه او درباره عقل میان مذهب امامیه و مخصوصاً شیعیان پرداخته و تمایز دیدگاه او با برخی از پژوهش‌های اسلام‌شناسی و شیعه پژوهی را نشان خواهیم داد.

عقل منطقی یا خرد قدسی

معادله‌هایی که غربیان برای نامیدن واژه عقل بکار برده اند نارسا است و این واژه در متون اولیه اسلامی حوزه معنا شناسی گسترده‌ای داشته و سپس تبدیل به مفهومی خاص در حوزه عقاید، الهیات و فلسفه اسلامی گردید. به باور امیر معزّی اسلام‌شناسان و متخصصین زبان عرب همچنان در جستجوی فهم بهتر معنی عقل و جنبه‌های مختلف آن مشغولند. به نظر می‌رسد که قبل از ظهور اسلام واژه عقل قدر و منزلت مهمی نداشته و به معنی قلاده ای، که به پای حیوانات می‌بستند تا تکان نخورند، بکار می‌رفته است.^{۱۳۹} و معنی مجرد عقل هم قوه‌ای بود که مانع خطای آدمی می‌شد. در حوزه اخلاق عملی و در دوران پیش از اسلام واژه عقل در پرتو واژه حلم قرار گرفته بود که این دومی در تقابل با جهل و سفاهت بود. با ظهور اسلام و نزول قرآن وضعیت کمی تغییر کرد و زمینه تحول برای حضور عقل در ادبیات دوران نخستین اسلام را فراهم آورد. هر چند واژه عقل در قرآن غایب است صیغه ساده آن "یعقل" ۵۰ بار و "یعقلون" ۲۳ بار در قرآن بکار رفته است با این وجود این واژه در میان مسلمانان رواج بسیار یافت. محمد آرکون نیز در مدخل عقل در کتاب "قاموس قرآن" به مشکلات موجود در جهان اسلام در باب پژوهش درباره عقل پرداخته و به تاثیر کتاب مقدس یهودیان و مسیحیان بر گفتمان قرآنی اشاره می‌کند و رجوع به عقل یونانی را امری پسینی در میان

139: Mohammad Ali Amir-Moezzi, Le guide divin dans le shiisme originel, Verdier/poche2007, P 16

مسلمانان می‌داند. او با جستجو در ریشه واژه عقل معتقد است که "غل" به معنی بستن حدود ۴۰ بار در قرآن بکار رفته است اما واژه عقل بعنوان اسم در این کتاب غایب است^{۱۴۰}. البته واژه‌هایی چون فکر کردن، تامل، اندیشه کردن در آیات الهی، ذکر و بیاد آوردن خدا، فهم کلام الهی، شناختن و توانایی تمیز نشانه‌ها و آیات الهی در ارتباط با صیغه "عقل یعقل" در قرآن وجود دارد اما تنها عقل است که در تقابل با جهل واقع می‌شود. عقل قرآنی را می‌توان نوعی درک، دریافت و آگاهی از امر الوهی (الوهیت) دانست.

مکتب امامیه در دوران آغازین و جهت ارائه محورهای آئین خود و اصول عقایدش به مفهوم عقل تکیه کرد. از دید امامان بکارگیری عقل برای رسیدن به فهم بهتر و درست آموزه‌های آنان اجتناب ناپذیر است و سخن آنان بدون بکارگیری عقل دست نیافتنی، وحتى فهم ناپذیر است. در آن دوران عقل در مقابل جهل قرار داشت و به هیچ وجه به معنی عقل منطقی متکلمان بعدی نیست. شاید به همین دلیل است که محمد ابن یعقوب کلینی در کتاب "کافی" و در بخش "اصول عقاید" بخشی را زیرعنوان کتاب "عقل و جهل" به بررسی این دو واژه پرداخته است. امیر معزی با تکیه بر این کتاب به معانی مختلف واژه عقل در تشیع اولیه پرداخته و چند معنی از این واژه را از هم تفکیک کرده است که در اینجا اشاره‌ای به آنان خواهیم کرد.

نخست بعد کیهان پیدایی (cosmogonie) عقل که ریشه آن به برخی از سخنان امامان و مخصوصا امام جعفر صادق برمیگردد.

امیر معزی حدیث مشهور جنود عقل منسوب به امام جعفر صادق را نقل می‌کند که در آن جنبه‌های مختلف بُعد کیهان پیدایی عقل مطرح است. در این حدیث خدا نخست عقل را آفرید و اعلام کرد "ای عقل تورا باشکوه و

140· Dictionnaire du Coran (sous la direction de Mohammad Ali Amir-Moezzi), Ed Robert Laffont, 2007, P 722

عظمت آفریده و نسبت به دیگر مخلوقات برتری دادم". خدا پس از آن جهل را آفرید و تاریخ تشیع و آئین آن و آموزش های امامان نوعی تقابل میان عقل و لشگریان آن شامل امام و پیروانش از یکسو و جهل و لشگریانش که دشمنان امام هستند از سوی دیگر است و اینچنین است که عقل از نخستین آفریده های خداست.

"عقل نخستین آفریده خداوند از طرف راست عرش او و از آب شیرین و گوارا است و صفت او اطاعت از پروردگار و نزدیکی جستن به اوست. پس از عقل، جهل از آب شور و تلخ آفریده می شود و صفت او نافرمانی از خداوند و دوری جستن از اوست. سپس خداوند دو سپاه از هفتاد و پنج صفت پسندیده و ناپسند را به ترتیب در اختار عقل و جهل قرار می دهد تا این دو نیروی کیهانی پیش از آفرینش مادی با یکدیگر به مبارزه پردازند.^{۱۴۱}

امیر معزی در این کتاب و در بسیاری از نوشته هایش بر دیدگاه شیعیان، که بر نوعی دوگانگی و دوگانگی استوار است، تاکید می کند. در ارتباط با مفهوم عقل و لشگریان عقل نیز ما با نوعی همسان انگاری یا یکسان انگاری (**Identification**) میان عقل و لشگریانش که همانا امام و پیروانش است مواجه هستیم همانطور که در جبهه مقابل نیز ما شاهد همین روند هستیم که در شکل تقابل میان جهل و لشگریانش با دشمنان امام و پیروان آن تجلی و نمایان می شود. بعد کیهان پیدایی عقل که ما در روایات و احادیث با آن روبرو هستیم نتیجه نوعی بسط و گسترش آئین تشیع است که چهار چوب های تعاریف قرآنی را در هم شکسته و تبدیل به نوعی اخلاق کیهانی و سرنمونی (**Prototype**) از اخلاق انسانی است .

دوم بعد اخلاقی- معرفت شناختی عقل. عقل امامیه نه علمی اکتسابی و حصولی بلکه حضوری (لدنی) و فدیة الهی است که امکان شناخت متعالی

۱۴۱: محمد علی امیر معزی ، ایران نامه، سال نهم، شماره ۳، تابستان ۱۳۷۰، ص ۳۷۴

را برای انسان فراهم می‌کند. عقل را با ادب و آموزش نیز نباید یکی گرفت چرا که ادب نوعی اخلاق عرفی و دنیوی است که هم منبع و هم نتیجه شناختی عرفی می‌باشد در حالیکه، عقل، همانطور که در حدیثی از امام هشتم نقل شده است، نشانه لطف و کرم خداست به همین دلیل آن کس که با زحمت در جستجوی رسیدن به تعلیم و تربیت درست و صحیح است موفق خواهد شد اما آنکه با زحمت و رنج در صدد دست یافتن به عقل است تنها بر جهلش همواره افزوده خواهد شد. به همین دلیل امکان دستیابی به عقل تنها با تلاش و کوشش آدمی ممکن نیست و انسان نقش فعال در وجود و حضور آن ندارد.

سوم بعد معنوی عقل. در کلامی که هشام ابن حکم از امام موسی کاظم نقل می‌کند امام جنبه‌های معنوی عقل را مطرح می‌کند. در این حدیث امام با رجوع به قرآن و ریشه‌یابی معانی مختلف عقل در قرآن، عقل را چون قوه فهم و دریافت امر الوهی و امور ماورا طبیعی دانسته که شبیه نور در قلب مومن است که به لطف آن امکان شناخت نشانه‌ها و آیات خدا ممکن است. اما نکته مهم و اعتقادی که در سخن امام می‌یابیم "در حالیکه پیامبر و امامان حجت بیرونی خدا هستند عقل حجت باطنی و درونی اوست. بعد معنوی و دینی عقل را می‌توان با مقایسه میان امام (عقل بیرونی) و عقل (امام درونی) دریافت. سرانجام اینکه عقل یکی از ابواب و درهای بهشت است و امام جعفر صادق گفته است "آنکس که صاحب عقل است دین دارد و آنکه دین دارد به بهشت خواهد رفت"

بعد نجات بخش عقل.

فهم بهتر این بُعد از عقل را هم می‌توان در سخنی منسوب به امام جعفر صادق یافت که در فقدان عقل، که رُکن (بُن مایه) مهم دین است، تنها دین باطل وجود خواهد داشت. شخصی در حضور امام جعفر صادق از فردی سخن گفت که فکر و ذکرش (وسوسه اش) وضو گرفتن و نمازگزاردن است

و امام می گوید که چنین شخصی فاقد عقل و تابع شیطان است. باز از امام جعفر صادق سؤال می شود که پس عقل چیست و او می گوید "عقل چیزی است که بوسیله آن خدای رحمان و رحیم پرستش می شود و به لطف آن می توان بهشت را بدست آورد". دیگری به او می گوید پس آنچه معاویه داشت چه بود و امام جواب می دهد که معاویه صاحب حيله بود که که رویه ای است که شباهت هایی با عقل داشته اما عقل نیست". در روایت دیگری از امام باقر می خوانیم که دآوری خدا در قیامت و در باب بندگانش بر اساس عقلی است که به آنان عطا کرده است.

امیر معزی با تامل و تحلیل معانی مختلف عقل در تشیع اولیه معتقد است که چنین عقلی را، که می توان "خرد قدسی" نامید، ربطی با تعریف عقل که متکلمان مسلمان ما را عادت داده اند ندارد. او به لغزش معناشناختی میان مفهوم قرآنی عقل، که عقل امامیه به نوعی بسط و گسترش آن است، با عقل متکلمین اشاره می کند و معتقد است که مفهوم عقل در نزد متکلمان متأثر از متون ترجمه شده ارسطو به زبان عرب است که در آن دوران میان معتزلیون بسیار رواج داشت و نشانه آشکار این تحول لغت شناختی را در خود مفهوم عقل می توان دید. در حالیکه در آغاز اسلام واژه عقل در مقابل جهل و نادانی قرار داشت اما کم کم از قرون سوم به بعد عقل حداقل در زبان روزمره در مقابل جنون، دیوانگی و فقدان عقل سلیم و سفاهت قرار می گیرد. باید اضافه کرد که این برداشت تازه از عقل جنبه قدسی خود را حفظ می کند. در احادیث اهل سنت عقل تقریباً معادل واژه فقه و تفقه در دین است. در علم کلام عقل معادل علم به معنی مجموعه ای از شناخت ناشی از متون مقدس است به همین دلیل بسیاری از پژوهشگران، معتزله را نخستین عقلگرایان جهان اسلام دانسته اند. در نزد نخستین فیلسوفان مسلمان واژه عقل چیزی میان برداشتها و دریافتهای الهیاتی و علم دنیوی (عرفی) در باب نفس است. امیر معزی به نکته ای در باب دشواری های

عرفی شدن عقل در جهان اسلام اشاره می‌کند و معتقد است که در جهان اسلام عقل نه عرفی دنیوی () بلکه عقلایی () و انسانی () شد و این حادثه در فرهنگی اتفاق افتاد که در آن عقل و انسان را تنها در رابطه با خدا می‌توان فهمید. در میان عالمان مکتب امامیه می‌توان از شیخ مفید نام برد که از نخستین متکلمان بزرگ شیعی است که برهان‌های کلامی خود را بر مبنای عقل در معنی تازه آن استوار کرد. اگر چه تعاریفی که او از عقل بدست می‌دهد نزدیکی‌هایی با تعاریف امامان دارد با این وجود مجبور می‌شود تا استفاده‌ای را که متکلمان معتزلی در جدال‌های کلامی از آن استفاده می‌کردند بکار گیرد. شریف مرتضی از شاگردان شیخ مفید و نیز عبدالجبار معتزلی نیز عقل را از معنی قدیمی آن تهی و معادل استدلال و نظر می‌داند. تاثیر این عالمان و عقلگرایی آنان در فضای فکری آن دوران و در تاریخ اسلام آنچنان ریشه دواند و تبدیل به گرایش غالب و چیره در میان مکتب امامیه شد و چنین امری تا به امروز نیز ادامه داشته است. آن خرد قدسی که از محورهای مذهب امامان و کلیدی برای گشودن رازهای آموزش آنان و گشودگی بر آموزش‌های آنان بود این امکان را برای پیروانشان پدید آورد تا معیاری برای تفکیک صدق از کذب و نور از تاریکی پیدا کنند.

امیرمعزی پس از این توضیحات واژه شناسی و با تکیه بر متون اولیه شیعیان و سخنان منسوب به امامان و حضور عقل به دو بخش عقاید در کتاب کافی واژه خرد قدسی (Hiéro-intelligence) را معادل عقل پیشنهاد می‌کند. او با تأمل در منابع مختلف تشیع و مخصوصاً احادیث امامان و جستجو برای فهم بهتر معنی عقل بر این باور است که عقل در این متون به هیچ وجه به معنی قوه ادراک منطقی و عنصر (آلت) استدلالی منطقیون محدود نمی‌شده است و واژه "خرد قدسی" به قوه ادراک واقعیات منطقی و فوق منطقی است که کلید فهم و ایمان به تعالیم ائمه است. این مفهوم از عقل بعدها در نزد متکلمان شیعه و متأثر از فلسفه یونانی کم کم تبدیل به عقل منطقی

استدلالی می شود و نزد کسانی چون شیخ مفید به ابزاری جهت نقد استاد خود شیخ صدوق (ابن بابویه) تبدیل می شود. مفهوم اولیه عقل نشان می دهد که امامان از چه زاویه ای علاقمند بودند تا رویکرد، دریافت و شیوه فهم آموزش های آنان انجام گیرد به همین دلیل عقل در مفهوم اولیه آن به نوعی نزدیک به واژه جهان بینی امامت اولیه است که بعدا معنی عقل دیالکتیکی بخود گرفت و به همین دلیل امامت رانوعی آئین عقلانی دانسته اند که زمینه نوعی اغتشاش مفهومی برای فهم جریان فکری تشیع آورده است.

تشیع چیست؟

این پرسش و جستجوی پاسخ به چنین پرسشی در بسیاری از نوشته های امیر معزی مطرح و محور کتابی به همین نام است که او با کریستیان ژامبه در سال ۲۰۰۴ و در انتشارات فایارد به چاپ رساندند. واقعیتی است که انقلاب ایران نقشی مهم در طرح دوباره تشیع داشت ولی هدف نویسندگان پرداختن به جنبه های آئینی این شاخه از اسلام و تمایز تشیع با دیگر شاخه ها و فرق اسلامی است. نویسندگان برای فهم بهتر تاریخ تشیع و تحولات آن زمانبندی گُرن را مبنای نوشته خود قرار می دهند که در کتاب "اسلام ایرانی" چهار مرحله را در تکوین، رشد و بسط تشیع از هم تفکیک کرده است.

مرحله اول که از زمان حیات امامان آغاز و تا دوران غیبت کبری ادامه می یابد. با غیبت امام در سال ۳۲۹ هجری و یا ۹۴۰ میلادی مرحله دوم شکل گیری تشیع آغاز می شود. این مرحله حدود سه قرن ادامه می یابد و در این دوران ما شاهد رشد و تکوین احادیث شیعه، ظهور فقها، متالهان، متکلمان و فلاسفه اسلامی هستیم. با سقوط بغداد و تسخیر مرکز خلافت عباسیان از سوی مغولان مرحله سوم شکل گیری تشیع آغاز و تا استقرار آن همچون دین رسمی ایران در آغاز قرن ۱۱۶ با قدرت رسیدن صفویان ادامه می یابد و در این دوران شاهد رشد ادبیات شیعه در حوزه های عرفانی و آئینی هستیم و

رابطه میان جریان‌های معنوی تشیع با اندیشه‌های مهم جهان‌تسنّ منجر به ظهور آثاری مهمی در ایران آن دوران می‌شود. سرانجام مرحله چهارم که از به قدرت رسیدن صفویان و اعلام تشیع همچون مذهب رسمی ایران آغاز و تاکنون ادامه یافته است^{۱۴۲}.

امیر معزی اگر چه روش خود را اهمیت به تاریخ و نقد تاریخی دین قرار داده است اما رویکرد او که پیوند پدیدارشناسی و رویکرد تاریخی است به نوعی کوشش در جهت بازسازی تاریخ تشیع بر اساس منابع آنان است. او در پژوهش خود درباره تشیع نقش امام را در مقام سیمای (چهره) اصلی دینداری شیعیان برجسته کرده است چرا که بسیاری کشمکش‌های نظری و منازعات سیاسی بی‌رابطه با تصوّر شیعیان از چهره علی نیست. اگر سیاست را به تعبیر کارل اشمیت تقابل دوست و دشمن قلمداد کنیم می‌توان گفت که آئین تشیع، که بر حول محور شخصیت امام و بر مبنای تقابل میان دوستان و دشمنان او شکل گرفته، بهترین نمونه برای چنین تعریفی از سیاست است که در تاریخ تشیع نام دوستداران علی و مدافعان ولایت او نام گرفته است. یکی از محورهای اصلی جهان‌بینی شیعیان به نوعی باور به دو امر در کنار هم و یا دو امر متضاد می‌باشد که اولی را می‌توان بینش دوگانگی (Vision duelle) یا دو رویه‌نا امید و دومی را دوگانه‌انگاری و ثنویت‌پنداری (Vision dualiste) دانست. این رویکرد محور اساسی جهان‌بینی تشیع می‌باشد. اشاره‌ای کوتاه به این دو بینش برای فهم بهتر رویکرد شیعیان ضروری می‌باشد.^{۱۴۳}

142: M A Amir-Moezzi, Christian Jambet, Qu'est-ce que le Shi'isme, Fayard, 2004 P 21

۱۴۳: منبع من برای روشن کردن این دو مفهوم در نزد امیر معزی مقدمه او بر کتاب "باطن‌گرایی شیعی، ریشه‌ها و ادامه آن" است. این کتاب تحت مدیریت او در سال چاپ گردید
M A Amir-Moezzi, Introduction et remerciements, IN « L'ESOTERISME SHI'ITE, SES RACINES ET SES PROLONGEMENTS » ? ed brepols,

این دو بینش مرتبط با دیدگاه کلی شیعیان درباره باطن و ظاهر دین است. واژه باطنی در تاریخ اندیشه عقلانی خود داستان طول و درازی دارد که پرداختن به آن ممکن نیست تنها به این بسنده کنم که ظاهراً صفت "باطنی" را نخستین بار لوسین دو ساموسات در دو قرن پیش از میلاد مسیح در یکی از نوشته های طنز آلودش زیر عنوان "فروش دنیا" بکار برد. به نظر می رسد که واژه باطنی به معنی امری درونی در واکنش به ظاهری در نوشته های ارسطو نیز به کار رفته است. کلمات اسکندری در سال ۲۰۸ با اشاره به نوشته های ارسطوئیان این واژه را در معنای عرفانی و راز آمیز آن بکار برد. باید منتظر دوران مدرن شد تا کسی چون توماس استانلی در کتاب تاریخ فلسفه اش با سخن گفتن از دو گروه از شاگردان فیثاغورس دو واژه باطنی و ظاهری را بکار ببرد. ۱۴۴

باری داستان بکار گیری این واژه در فرهنگ و تمدن غرب را فعلاً کنار گذاشته و به بررسی این واژه و تحولات معنایی آن در درون فرهنگ اسلامی بپردازیم. آنچه روشن است که دو واژه "باطن گرایی و ظاهراً گرایی" نزدیک به واژه هایی چون "پنهان و پیدا"، "درون و بیرون"، "نهان و آشکار"، "معنوی و مادی" "روحانی و جسمانی"، "عمیق و سطحی"، "هسته و مغز" می باشد. با تامل در منابع قدیمی شیعیان که در میان سالهای ۸۵۰ تا ۹۵۰ میلادی شکل گرفت بسرعت در میابیم که گرانیگاه (مرکز ثقل) آئین تشیع همانا چهره و شخصیت امام است. اگر امام در میان سنیان تنها به معنی حکمران و یا عالم دینی است و اهمیت خاصی در جهان بینی آنان ندارد به عکس تشیع را می توان نوعی "امام شناسی" دانست. شاید به همین دلیل است که امیر معزی در

144· M A Amir-Moezzi, Introduction et remerciements, IN « L'ESOTERISME SHI'ITE, SES RACINES ET SES PROLONGEMENTS » ? ed brepols,

برخی از نوشته‌هایش تشیع را "دین علی" نامیده و بر نقش او در تکوین این شاخه از اسلام تاکید بسیار کرده است.^{۱۴۵}

به نظر امیر معزی برای فهم بهتر دیدگاه شیعیان درباره دنیا و حتی روابط انسانی باید به فهم این دو بینش در میان آنان پرداخت که توضیح کوتاهی در این باره ضروری است.

بینش دوگانگی (دو رویه، دو سطحی). از دید شیعیان واقعیت، از پیش پا افتاده‌ترین تا عالیترین مرتبه آن، در دو سطح تجلی پیدا می‌کند. سطح نخست که ظاهر و جنبه آشکار واقعیت و یا دین است و سطح پنهان که باطن، محتوا و جوهر دین است. دیالکتیک ظاهر و باطن، آشکار و پنهان، بیرون و درون، هسته و مغز، از مهمترین تفکیکاتی است که هم در میان متکلمین و هم در میان توده معتقد برای فهم بهتر جوهر دین و مذهب تشیع به کار رفته است. برای نمونه در الهیات شیعی خدا نیز دارای دو سطح وجودی است که یکی ذاتی، درنیافتنی، تصور ناپذیر و در ورای عقل آدمی است و این همان سطح پنهان و باطنی خدا است که ناشناختنی است. اما اگر همه چیز در چنین سطحی باقی می‌ماند امکان ارتباط میان خالق و مخلوق ممکن نبود به همین دلیل خدا دارای سطح دیگری است که در آسما و صفات او ظاهر می‌شود که نشانه تجلی او در جهان است که در چهره امامان آشکار می‌شود. شیعیان بر مبنای چنین درکی از خدا امام را نیز دارای سرشت دوگانه (بشری و الوهی، ناسوتی و لاهوتی) دانسته که در میان

۱۴۵: امیر معزی در کتاب "علی راز محفوظ" بخش سوم آن زیر عنوان "ملاحظات درباره اصطلاح دین علی جستجوی منشاء ایمان شیعی" می‌نویسد "زمانی که در برخی منابع تاریخنگاری قدیمی به اصطلاح دین علی برخوردیم بسیار حیرت کردم و نوشته حاضر تلاش برای یافتن پاسخ به این حیرت و دو پرسش قدیمی است: منظور و معنی این اصطلاح چیست؟ چگونه باید آن را فهمید؟"

مسیحیان زیر عنوان الاهیات تئوفانیک رواج داشته است و در نزد آنان امام هم دارای بعدی باطنی است و هم تجلی گاه ظاهر دیانت در نبود وحی محمدی است.

پس از ختم نبوب شیعیان با تفسیر خاص خود از رسالت پیامبر و نبوت تفسیر تازه ای از این دو مفهوم ارائه دادند و نوعی رابطه میان پیامبر و ائمه برقرار کردند. آنان در طول تاریخ امامت را به نوعی ادامه نبوت دانسته و تنها تمایز میان این دو را وحی الهی قلمداد کردند که تنها بر پیامبران نازل می شوند. اگر چه در دنیای پس از خاتمیت هیچ کس مدعی دریافت وحی نیست با این وجود شیعیان با معصوم نامیدن امامان در پیچه تازه ای برای تولید نوعی قدسیت در جهان پسا خاتمیت فراهم آوردند و مدعی شدند که همراه هر پیامبر تعدادی از امام نیز حضور دارند. آنان امامت را ادامه منطقی نبوت می دانند و مومنین واقعی کسانی هستند که تنها تسلیم ظاهری نشده بلکه ایمان در جان و دل آنان رسوخ کرده است^{۱۴۶}. محمد پیام آور ظاهر و جنبه های آشکار دین است و امام جنبه های پنهان آن را نشان می دهد. چنین امری در مورد فهم بهتر پیام قرآنی نیز صادق است که امام مفسر و تاویل کننده تنزیل است.

دوگانگی، نه تقابل میان دو امر بلکه دو جلوه از یک واقعیت و یا دو رو از یک حقیقت است و حضور یکی نافی دیگری نیست. به همین دلیل در طول تاریخ برخی از جریان های عرفانی تلاش کرده اند تا تقسیم بندی خاصی از اسلام

۱۴۶: در قرآن نیز تمایز میان اسلام به معنی تسلیم شدن ظاهری به دین و ایمان آوردن یعنی رسوخ دین در دل و قلب مسلمان در آیه زیر برجسته شده است.
برخی از بادیه نشینان گفتند ایمان آوردیم بگو ایمان نیاورده اید لیکن اسلام آوردیم و هنوز در دل های شما ایمان داخل نشده است. حجرات آیه ۱۴

ارائه داده و آنرا دارای سه سطح شریعت، طریقت و حقیقت دانسته اند که نماد نازلترین تا والاترین جنبه دین اسلام است^{۱۴۷}.
در جدول زیر نمونه ای از این دوگانگی را نشان می دهیم

ظاهر	باطن
------	------

اسما و صفات	جوهر
پیامبر رسول نبی	امام ولی
نبوت	امامت ولایت
تنزیل	تاویل
اسلام	ایمان تسلیم
عوام توده اکثریت	خواص اقلیت نخبه

بینش دوگانه پنداری و دوگانه سازی : در کنار این بینش دو گانی (دو سطحی، دو رویه) ما شاهد نوعی دو گانه باوری و دوگانه سازی در آئین تشیع هستیم که جوهر آن را در تقسیم جهان به خیر و شر، نیک و بد، نور و ظلمت می توان یافت. از دید شیعیان تاریخ بشر از آغاز آفرینش و تا قیامت صحنه جدال، کشمکش و مبارزه بی امان میان لشکر عقل و لشکر جهل است که تجلی آن را در تاریخ اسلام در مبارزه میان دوستان پیامبر و دشمنانش می بینیم. این دو گانه پنداری و تقابل میان دو نیروی متضاد را شیعیان با مدد گیری از برخی از مفاهیم و تقابلات قرآنی وام گرفتند که در تجلی میان اصحاب یمین و اصحاب شمال می توان دید. به

147- Seyed Hossein Nassr, ISLAM, perspectives et réalités, ed Buchet/chastel, 1991, pp 115-178

باور شیعیان از آغاز تاریخ تا کنون ما با دو نوع حکمرانی روبرو هستیم که یکی حکمرانی خدا که در ظلّ آن راهنمایان نور، روشنایی و عدالت می توانند آشکارا به تعلیم حقایق باطنی دین بپردازند و در سوی دیگر ما شاهد حکمرانی شیطان هستیم که در سایه (ظلّ) آن حقایق جاودانی را باید پنهانی آموزش داد چرا که دنیا تحت ظلمت و بی عدالتی است. در داستان آفرینش نیز شاهد تقابل آدم با شیطان هستیم و تاریخ بشر نیز چیزی جز نبرد میان دانش، روشنایی و علم از یکسو و جهل و ظلمت از سوی دیگر نیست و این داستان تا ظهور مهدی ادامه خواهد داشت. در طول تاریخ و در غیاب امام معصوم با سلطه امامت جور روبرو و شاهدیم که اکثریت مردم اگر چه از ظاهر دین تبعیت می کنند اما از تسلیم شدن به جوهر دین و روح کلام الهی سرباز می زنند. باید دشمنان این آئین را در درون جبهه اهل ظاهر جستجو کرد و برای نمونه در عهد عتیق یهودیان با دور شدن موسی شروع به پرستش گوساله و خیانت به او می کنند و یا مسلمانان از پذیرش وصایت پیامبر برای جانشینی علی سرباز زدند. شیعه واقعی کسی است که در ورای ظواهر به باطن و جوهر دین رسوخ کند و معنی ولایت نیز بستن پیمانی معنوی (قدسی) با امام و پیروی از او و برائت از دشمنان امام است^{۱۴۸}.

در نمای زیر می توان تقابل بهتر این دو نیرو را در جهان بینی و بینش شیعیان دید که چگونه جهان را به خیر و شر و خوب و بد تقسیم می کنند.

شر جهل	خیر عقل
--------	---------

۱۴۸: ولایت که در آغاز به معنی قرب و نزدیکی بی واسطه بود کم کم به معنی در دست گرفتن امور مسلمین در دوران غیبت شد و "اولین فقیهی که ولایت را به تفصیل مورد بحث قرار داده و آن را به صورت یک مسئله فقهی درآورده و دلیل عقلی و ادله متعدد نقلی بر آن گردآوری نموده، ملا احمد نراقی(م ۱۲۴۸) فقیه متبحر عصر قاجاری است" که در کتاب عوائد الیّام به آن پرداخته است

محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، نشر نی، ۱۳۷۶، ص ۱۷

دشمنان امام	امام و اصحاب و نزدیکان
راهنمای ظلمت بی عدالتی و سرگستگی	
اصحاب شمال	اصحاب یمین
تبری برائت	تولی ولایت

این چنین است که جهان بینی شیعیان بر حول و محور این دوگانگی و دو گانه انگاری شکل گرفت که می توان آنرا بر مبنای دو محور عمودی و افقی نشان داد. در محور عمودی ما شاهد گذار از ظاهر به باطن، آشکار به پنهان، بیرون به درون هستیم که تنها به لطف امام و در پرتو آموزش او ممکن است. و در محور افقی بنیشت دوگانه انگاری ما شاهد نبرد میان جهل و دانش ، امام و دشمنانش، خیر و شر، آدم و شیطان هستیم که تسلیم شدن به یکی نافی نزدیکی به دیگری است.

در دوران جدید و با سیاسی شدن اسلام و مخصوصا چیرگی نظریه ولایت فقیه و نقش سیاسی امامان در دوران غیبت باهم رابطه تشیع با سیاست در نبود امام در ابعاد تازه‌ای مطرح شد و رابطه امامان با سیاست و یا به بیان دیگر رابطه دین با سیاست در تشیع نه تنها در میان کنشگران سیاسی بلکه در محیط های علمی نیز مطرح شد^{۱۴۹}. پرداختن به زندگی امامان و بررسی دیدگاه آنان در باب سیاست با تکیه بر آثار امیر معزی از حوصله این نوشته بیرون است اما اشاره به دیدگاه او درباره رسالت سیاسی امامان

۱۴۹: برای فهم دید امیر معزی درباره تحولات شیعه دوازده امامی نگاه کنید

Mohamad Ali Amir-Moezzi, Réflexion sur une évolution du shi'isme duodécimain : tradition et idéologisation in Les retours aux écritures. Fondamentalismes présents et passés Edité par, Evlynes Patlagean et Alain Le boulluec, PEETERS PRESSE,1993,

و رابطه آنان با سیاست شاید بی مورد نباشد. اگر چه بسیاری از جریان های فکری جهان اسلام تلاش می کنند تا برداشت ها و دیدگاه های امروزین خود را بر مبانی دینی و آثار گذشتگان و مخصوصا پیامبر و ائمه بنا کنند اما به باور امیرمعزی و با تامل در زندگی سیاسی امامان می توان چهار رویکرد را در رابطه آنان با سیاست تفکیک کرد.^{۱۵۰} نخست امامانی که مستقیما به سیاست پرداخته و در امور سیاسی دخالت کردند که نمونه آن امام علی، امام حسن و امام رضا است. دوم امامانی که هیچگونه فعالیت سیاسی نداشتند که امام چهارم، امام پنجم، امام ششم، امام هفتم، امام نهم، دهم و یازدهم در این مقوله جای می گیرند. سوم مورد خاص امام سوّم شیعیان حسین ابن علی و مخصوصا حادثه کربلا که تا کنون در ذهنیت شیعیان حضوری آشکار داشته و سرانجام مورد امام زمان که پس از دوران غیبت کبری زمینه تفسیرهای خاص درباره بازگشت او و مخصوصا مسئله حاکمیت در عصر غیبت و امکان برقراری حکومت در غیاب امام معصوم گردیده و از بحث های جدی در حوزه الاهیات و مخصوصا در میان فقهاست.^{۱۵۱}

منابع شیعیان

۱۵۰: نویسندگان مقاله "بررسی و نقد اندیشه امیر معزی در باب امامت سیاسی اهل بیت (ع)" مدعی هستند که قرائت باطنی امیر معزی تفسیری کاملا معنوی و غیر عقلی و غیر کلامی از تشییع بدست دهد و نقش سیاسی امامان را کم رنگ می کند. اگر چه امکان چنین تفسیری با توجه به زندگی برخی از امامان ممکن است اما تسری این برداشت امیر معزی به کل حیات امامان نادرست است و تقسیم بندی او از رسالت و حیات سیاسی امامان و اشاره به امام علی، امام حسن، امام حسین و امام رضا نقیض سخنان نویسندگان است.

بررسی و نقد اندیشه امیر معزی در باب امامت سیاسی اهل بیت (ع)، علی آقا نوری، ابوالفضل هادی منش، پژوهش نامه امامیه، سال دوم، شماره سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۷۲-۴۷

151: Mohamad Ali Amir-Moezzi, Le guide divin dans le shi'isme originel. Aux sources de l'esotérisme en Islam, verdier, 1996(2ème édition, 2007) , p 157

مسلمانان از دیر باز کتاب خود را راهنمای زندگی این جهان و سندی بر حقانیت دین خود می‌دانند و تردیدی بر معجزه بودن کتابشان ندارند و این دیدگاه را بر اساس برخی از آیات قرآن استوار می‌کنند. جدا از قرآن منبع مهم دیگر برای تبعیت از دین در میان مومنان و شناخت این دین میان پژوهشگران همانا سنت اسلامی است که در میان سنّیان حدیث و در میان شیعیان حدیث و روایت نام دارد.

زمانی که پیامبر از دنیا رفت نه تنها مسئله جانشینی او بلکه پرداختن به امور مسلمین به پرسش اصلی جامعه آن دوران تبدیل شد. از آنجا که یافتن پاسخ به بسیاری از پرسشهای زمانه را مسلمانان در قرآن نیافتند کوشیدند تا به سخنان منسوب به پیامبر تکیه کنند که در تاریخ اسلام به نام حدیث شهرت دارد. اهل تسنن احادیث منسوب به او را به ویژه در ۶ کتاب جمع آوری کردند که همه آنها مورد قبول اکثریت معتقدان آن مذهب است.

اما گردآوری کتاب های حدیثی شیعیان داستان دیگری است چرا که آنان تنها به گردآوری سخنان پیامبر بسنده نکرده بلکه کوشیدند تا سخنان ائمه را نیز در کنار سخنان پیامبر قرار دهند. بی دلیل نیست که از دید آنان معلّم نابِ تاویل قرآن همانا علی و دیگر امامان هستند که همراه با پیامبر و فاطمه زیر نام چهارده معصوم شهرت یافته اند. نمونه ای از کتب حدیثی شیعیان آثار صفار قمی، علی ابن ابراهیم قمی، محمد ابن مسعود عیاشی و یا ابن بابویه را می توان نام برد. نکته جالب اینکه بسیاری از این محدثان اصليّت ایرانی داشته و در دو شهر قم و ری زندگی می کرده اند. آنچه که بعدها مکتب ری و قم نام گرفت همین کوشش های حدیثی برای فهم بهتر آموزه های تشیّع دوازده امامی است. گمان می‌رورد که احادیث گردآوری شده مکتب ری و قم عامل اساسی شکل گیری سنت باطنی و عرفانی در جهان تشیّع است.

شیعیان، علی و قرآن ۱۵۲

امام علی در میان شخصیت های اسلامی به ویژه شیعیان از جایگاه خاص داشته و نقش او در شکل گیری این شاخه از اسلام انکار ناپذیر است. جدا از بحث ها و مناقشات دراز آهنگ میان سنّیان و شیعیان باید گفت که چهره علی ابن ابی طالب، داماد و پسر عم پیامبر، چهارمین خلیفه مسلمانان و امام اول شیعیان، در تاریخ اسلام و معنویت آن اهمیت والایی دارد. امیر معزی بخشی از پژوهش خود را به کاوش درباره سیمای علی و تصویری که از او در ذهنیت مسلمانان باقی گذاشته معطوف کرده و منظور او شخصیت تاریخی علی نیست چرا که منابع ما برای شناخت این چنین شخصیتی بسیار نادر و کمیاب است. سالها پیش ژاکلین شبعی در مقاله ای از دشواری ها و امکان ناپذیر بودن نوشتن زندگی نامه محمد سخن گفته بود و این تذکر او درباره علی نیز صادق است. شخصیت علی حتی بیش از پیامبر مسئله آفرین است چرا که او گرانیگاه سه رویدار تاریخی مهمی است که مَهر خود را بر سال های آغازین اسلام زده و در سرنوشت تاریخی این شاخه از اسلام نقش مهمی ایفا کرده اند:

نخست مسئله فوت پیامبر و جانشینی او و حوادثی که در میان بزرگان قوم اسلام در آن دوران بر سر جانشینی پیامبر اتفاق افتاد.

۱۵۲ در حال بازخوانی نوشته خود بودم که کتاب تازه امیر معزی زیر عنوان "علی راز(سّر) محفوظ" منتشر شد. اگر چه بخشی از این کتاب در گذشته به صورت مقالات مستقل چاپ و من نیز برای نوشتن این بخش از آن بهره گرفته بودم با این وجود کوشیدم برخی از نکته سنجی های او را در مقدمه کتاب در اینجا بیاورم. به باور من این کتاب که بر اساس منابع تاریخی و با تکیه بر روش های انتقادی نوشته شده است در پیچه تازه ای برای فهم بهتر علی و مخصوصا جایگاه او در ذهنیت و خیالواره شیعیان می گشاید و در واری بحث و جدلهای آئینی و کلامی ما را با برخی از جنبه های حیات او آشنا می کند. امیدوارم بتوانم در آینده گزارشی از این کتاب و مخصوصا رابطه میان نبوت و امامت و مفهوم منجی در میان مسیحیان و مسلمانان را خدمت علاقمندان به امام علی عرضه کنم.

Mohamad Ali AMIR-MOEZZI, ALI, LE SECRET BIEN GARDE 2020,

دوم جنگها و منازعات میان مسلمانان مخصوصا در دوران خلافت علی و دیگر جنگ‌هایی که چند قرن بطول انجامید

سرانجام تدوین منابع نوشتاری اسلام یعنی قرآن و حدیث که منشا بحث و جدلهای بسیاری در میان عالمان مسلمان گردید.

به نظر می‌رسد که در گریبادهای حوادث قرون نخست اسلام و در خیل جنگها و کشاکش میان مسلمانان، زندگی علی همچون شخصیتی تاریخی فراموش شده و امکان فهم او را کمی دشوار کرده است^{۱۵۳}. اگر یافتن علی تاریخی ساده نیست در عوض می‌توان تاریخ تصورات و انگاره‌های مسلمانان در باب شخصیت او را نوشت و جنبه‌هایی از این برداشتها را نشان داد.

امیر معزی در مقدمه کتاب تازه خود که موضوع اصلی آن پرداختن به علی است یادآوری می‌کند که امروزه ما با صدها کتاب و حتی چند دانشنامه نوشته مسلمانان و مخصوصا شیعیان، مواجه هستیم اما این آثار در قید و بند روش‌های تاریخی، انتقادی و لغت‌شناسانه نبوده و پژوهشگر مدرن نمی‌تواند برای بازسازی شخصیت تاریخی او به چنین منابعی تکیه کند. امیر معزی در این کتاب کوشیده است تا با تکیه بر آثار موجود نه به بررسی تاریخی شخصیت برجسته او بلکه به بازسازی سیمای علی در ذهنیت مسلمانان بپردازد^{۱۵۴} چرا که عشق و علاقه به او نه تنها در میان شیعیان بلکه مسلمانان همچنان باقی است و میلیونها مسلمان خود را شیفته علی و مدافع او می‌دانند. علی از نخستین نزدیکان پیامبر بود که در جوانی به اسلام گروید و در

153· Hichem Djait, La grande discorde, Religion et politique dans l'Islam des origines, Gallimard, 1989,

نویسنده در صفحات پایانی این کتاب و در فصلی زیر عنوان "علی در فرا تاریخ و در تاریخ" از وجود سه علی در ذهنیت مسلمانان سخن می‌گوید. علی ایمانی، علی افسانه‌ای و علی در تاریخ و حضور این سه تصور در ذهنیت مسلمانان را در ارتباط با حوادث دوران خلافت علی که زیر عنوان فتنه بزرگ شهرت یافته می‌داند. ص ۴۴۹

154· Mhamad Ali AMIR-MOEZZI, ALI, LE SECRET BIEN GARDE 2020

همه جنگ‌ها همراه او بود اما به نظر می‌رسد که پس از وفات پیامبر او سکوت اختیار کرد و در هیچ جنگی شرکت نجست و در حاشیه همه حوادثی زیست که تاریخ چند دهه نخست اسلام را رقم زد. اگر چه بسیاری از منابع اهل سنت برای دفاع از مشروعیت نخستین خلفای اسلام از پرداختن به خشونت‌های موجود در درون امت اسلام پرهیز کرده‌اند اما منابع تاریخی موجود نشان می‌دهد که در پس اجماع ظاهری مسلمانان اختلافات عمیق و بنیادین وجود داشته که بعد‌ها سربرآوردند و زمینه کشتار میان مسلمانان را فراهم کردند. به نظر می‌رسد که تمام منابع موجود در شناخت علی بر چند صفت او تاکید کرده‌اند^{۱۵۵}: جدا از دلاوری و جنگجویی علی در دوران بعثت پیامبر می‌توان از سخنوری، زبان آوری و قدرت خطابه او گفت که نمونه‌ای از آن را می‌توان در سخنان منسوب به او، که سید رضی برخی از آنها را در نهج البلاغه گرد آورده، دید. این کتاب در میان شیعیان از اهمیت بالایی داشته و محتویات آن برای شناخت جنبه‌هایی از شخصیت او و دیدگاه او درباره برخی از حوادث تاریخ اسلام مهم است. دیگر شناخت و تسلط شگرف و بی‌نظیر او بر قرآن و سنت پیامبر و کوشش پایان‌ناپذیر او برای کاربست آن در زندگی مسلمانان در دوران حیاتش را باید گفت که در خیالواره شیعیان نقش اساسی داشته و او معلم تفسیر و تاویل قرآن و گشاینده رازهای باطنی این کتاب می‌داند. بعدها شیعیان با تفسیر خاص خود از کلام الهی و با تفکیک میان ظاهر و باطن قرآن و صامت دانستن کلام الهی علی را قرآن ناطق دانسته و شاهد ادعای خود را مقابله علی با خوارج و قرآن‌نیزه کردن آنان در جنگ نهروان دانستند.

اگر چه علی خلافت ابوبکر را پذیرفت اما برخی از مسلمانان که او را شایسته خلافت و امیر واقعی و برحق مومنان می‌دانستند و تعلق او به قوم و قبیله

بنی هاشم و ازدواج او با فاطمه را سندی بر حقانیت او قلمداد می کردند به مخالف با قریشیان برآمدند و سرآغاز این کینه ها، که از جنگ بدر در دل قریشیان باقی مانده بود، با آماده شدن فضای مناسب سربرآوردند و به خشونت های خونین در میان مسلمانان دامن زدند^{۱۵۶}.

اگر چه علی در نزد شیعیان یکی از بهترین مفسران کلام وحیانی است که حتی اهل تسنن نیز خبرگی او را در تاویل قرآن پذیرفته اند اما آنان در متون قدیمی خود بعد تازه ای به نقش او در شکل گیری آئین اعتقادی خود داده و او را ولی نامیده اند که آشکار کننده معنای پنهان کلام وحیانی است که بدون تفسیر و توضیح امام، ناروشن و سطوح عمیق آن دست نیافتی است و کم کم واژه ولایت اهمیّت خاصی در میان شیعیان یافت^{۱۵۷}.

رابطه میان نبوت، امامت و ولایت از پیچیده ترین مباحث الاهیاتی و فقهی است که منشاء اختلافات دینی و آئینی در میان مسلمانان است و ریشه اختلاف اصلی میان شیعیان و سنیان نیز به همین مسئله رابطه میان نبوت و امامت و یا نبوت و خلافت باز میگردد. آن حادثه ای که در روز غدیر اتفاق افتاد^{۱۵۸} هم در تئوری های کلامی مسلمانان تاثیرات عظیم نهاد و هم در سرنوشت اجتماعی آنان موثر افتاد و نهایتا بدل به عنصری شد که عظیم

156· Mohamad Ali Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran Parlant, sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur*, CNRS EDITION, 2012

۱۵۷ امیر معزی معتقد است که "واژه ولایت در زبان دیوانی، اجتماعی، و دینی آغاز اسلام و سپس در قاموس اصطلاحات صوفیه از مفاهیمی پیچیده و چند پهلو برخوردار است. اما در چارچوب تشیع اولیه مفهوم این واژه نسبتا ساده و شامل دو معنای مرتبط با هم و مکمل یکدیگر است. هنگامی که لفظ ولایت در مورد امان و پیامبران مختلف بکار برده می شود، مقصود از آن مقام وجودی امامان یا ماموریت مقدس آنان در تعلیم اسرار باطنی است. بسیاری از مفاهیم ریشه عربی "ولی" در این دو معنا گنجانده شده: ولی (یعنی امام) "دوست" پروردگار و نزدیکترین "یاور" خدا و پیامبر است. امام کسی است که بلافاصله رسالت پیامبر را "پیگیری" می کند و از این جهت "پیشوا" و "استاد" واقعی مومنان است."

محمد علی امیر معزی، پژوهشی در باب امام شناسی در تشیع دوازده امامی اولیه، ایران نامه، سال نهم، شماره ۳، تابستان ۱۳۷۰، ص ۳۶۹

ترین و ماندگارتری شکاف را در میان مسلمانان پدید آورد و به تنهایی مولّد مفهوم بسیار فربهی به نام ولایت شد^{۱۵۸} که همچنان از مسئله سازترین و مشاجره انگیزترین مسائل کلامی و فقهی است.

مسئله دیگر رابطه علی با قرآن و به ویژه دیدگاه برخی از شیعیان در باب تحریف این کتاب است. در بخش بعدی این نوشته به دیدگاه برخی از محدثان شیعی درباره تحریف قرآن خواهیم پرداخت اما در اینجا اشاره های کوتاه به رابطه علی و قرآن بی فایده نیست چرا که جدا از نقش سیاسی خاصی که او در تاریخ اسلام بازی کرده است ضرورت پرداختن به نقش معنوی او و تصور شیعیان از رابطه او با قرآن مهم است. امیر معزی حدیثی از پیامبر نقل می کند که گفته بود " رابطه علی و قرآن در هم تنیده و جدا ناپذیر است" و شیعیان از همان آغاز او و اهل بیتش را مفسر واقعی قرآن دانسته و در کنار آن با تکیه بر احادیث و روایت های بیشمار به دفاع از دیدگاه خود پرداختند. شاید بی دلیل نیست که در ذهنیت بسیاری از مسلمانان شیعه جایگاه علی و ولایت او حتی از پیامبر هم بالاتر است. اهمیت بارگاه و زیارتگاه امامان و پیروی عاشقانه آنان از اهل بیت و نقش امام اول شیعیان در شکل گیری برخی از گرایشهای عرفانی و نوعی معنویت شیعی شاهدی بر این مدعا است که نشانگر تداوم اهمیت نه تنها علی تاریخی بلکه سیمای او از واری قرن ها گرد و غبار های تاریخی و حجاب های اعتقادی است. شیعیان بعدها رابطه ای میان قرآن و اهل بیت برقرار کردند و با توسل به حدیث ثقلین که محمد گفته بود "من در میان شما دو گوهر گرانبها به جای گذاشتم که یکی قرآن و دیگری اهل بیت" کوشیدند تا دامنه رابطه امام با قرآن را به

۱۵۸ عبدالکریم سروش، ولایت باطنی و ولایت سیاسی، در کتاب بسط تجربه نبوی، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸، ص ۲۴۴

دیگر امامان تسری دهند ولی در این میان آنان علی در مقام مفسر قرآن و شناخت این کتاب جایگاهی محوری دارد.

اما شیعیان به معرفی علی در مقام معلم تاویل قرآن بسنده نکرده و کوشیدند تا هم به اشاره و کنایه و هم آشکار شاهد هایی بیابند که خبر از وجود علی در قرآن موجود و یا در قرآن های موازی و هم عنان می دهد. حسین ابن الحکم حبری از محدثان شیعه زیدی در قرن سوم در تفسیر خود از قرآن و با جمع آوری احادیثی که به ابن عباس از صحابی پیامبر بر می گردد صد حدیث را جمع آوری کرده که اشاره به علی در قرآن داشته و آن را شاهدهی بر مدّعی خود می آورد.

برخی دیگر از محدثان شیعه با دفاع از نظریه تحریف قرآن کوشیده اند تا با آوردن برخی از آیات قرآن و اضافه کردن بخش های حذف شده نشان دهند که نام علی و فاطمه در قرآن وجود داشته اما بعدها چه به دلیل سیاسی و یا دوری گزیدن از جدل های عقیدتی این بخش از قرآن کنار زده شده است. سرانجام اشاره ای به سرشت دوگانه علی و قدسیّت او در میان شیعیان کنم که با تکوین مفهوم ولایت و رابطه آن با وصایت نقش مهمی در خیالواره آنان داشته است.^{۱۵۹} در متون اعتقادی (آئینی دکترین) شیعیان و مخصوصا در احادیث منسوب به آنان ما با دو جنبه مختلف و در عین حال درهم تنیده از علی مواجه هستیم: نخست شخصیت تاریخی، جسمانی و ناسوتی (زمینی) او و از سوی دیگر نوعی وجود معنوی، متافیزیکی و لاهوتی (آسمانی). می

159: Mohamad Ali AMIR-MOEZZI, ALI, LE SECRET BIEN GARDE 2020

بخش نخست این کتاب زیر عنوان "علی و قرآن" روشنگر جنبه های خاصی از رابطه علی با قرآن و خصوصا نقش او در ذهنیت شیعیان است. در صفحه ۴۸ این کتاب امیر معزی با تکیه بر مفهوم ولایت و رابطه آن با وصایت و امر به بررسی سرشت لاهوتی و ناسوتی علی و قدسیّت او می پردازد. از آنجا که نویسنده برای اثبات دیدگاه او احادیث بسیاری را از سنت اسلامی شاهد میاورد ما در این نوشته امکان آوردن این منابع را نداریم اما گهگاه اشاره به برخی از آنها خواهیم کرد.

بینیم که در اینجا نیز ما با همان دوگانگی ظاهر و باطن، آشکار و پنهان، حاضر(مانیفست) و غایب (مخفی) و درون و بیرون مواجه هستیم. امام ناسوتی (زمینی) و تاریخی چیزی جز تجلی ساحت (بُعد) آشکار شده امام لاهوتی (آسمانی) نیست که مکان تجلی اسما و صفات الهی است. صفار قمی (متوفی در سال ۲۹۰ ه ق) از محدثان دوران پیش از آل بویه نیز چند بخش از کتاب بصائر الدرجات خود را به بررسی این موضوع اختصاص داده است.

قرآن : متنی معما گونه (راز آمیز) و پرسش انگیز

امیر معزّی و دانیل دو سمت در مقدمه کتاب "جدلها و مناقشات درباره نوشته های رسمی و قدسی اسلام" هر چند اسلام را دین کتاب نامیده اند اما روند شکل گیری و به ثمر رساندن نوشته های رسمی این دین به ویژه قرآن و حدیث داستانی طولانی و پیچیده دارد که پژوهش های مدرن، که از قرن ۱۹ آغاز شدند، برخی از سازوکارهای آن را با دقتی فزاینده نمایان کرده است.^{۱۶۰} مسئله جمع آوری قرآن ذهنیت بسیاری از پژوهشگران را به خود مشغول کرده است. در نوشته های اسلامی ما شاهد تناقض و مشکلات بسیار میان زمان رسمی شکل گیری نهایی قرآن در عصر عثمان و اولین نوشته ها درباره شکل گیری قرآن نوشتاری هستیم. در پژوهش های غربیان در باب جمع آوری و صورت نهایی قرآن در مقام کتاب، ما با دو رویکرد روش شناختی روبرو هستیم: نخست رویکرد روش شناختی بسیار نقّادانه و دوم رویکرد نقّادانه.

160· Daniel de Smet M A Amir-Moezzi, Controverses sur les écritures canoniques de l'islam, Ed CERF, Paris, 2014

امیرمعزی پس از اشاره به این دو رویکرد روش‌شناسانه تلاش می‌کند تا تعریفی از این دو روش به دست دهد.

رویکرد بسیار نقادانه را پژوهش گرانی نمایندگی می‌کنند که سنت نوشتاری مسلمانان را کنار زده و حقایق آن را نمی‌پذیرند. این افراد برای مدعای خود به وجود تناقضات آشکار منابع وحی از یکسو و نبود مرجعیت و نهاد مستقل برای کنترل انتقال وحی از سوی دیگر تکیه می‌کنند. در این میان "آلفونس مینگانا" در ادامه برداشت‌های "پل کازانوا" و با تکیه بر کتاب‌هایی چون طبقات ابن سعد و صحیح بخاری و نیز منابع غیر اسلامی نشان می‌دهد که شکل‌گیری نهایی قرآن مربوط به دوران خلیفه اموی عبدالملک ابن مروان است و نه عثمان. این راه را بعداً کسانی چون "جان وانسبروگ ۱۹۲۸، ۲۰۰۲" ادامه دادند. او در دو کتاب "مطالعات قرآنی" و "محیط‌های فرقه‌ای" هر نوع شاخص تاریخی گزارش‌های مربوط به جمع‌آوری قرآن را در منابع اسلامی رد می‌کند.

در سوی دیگر ما با رویکردی انتقادی مواجه هستیم. مدافعان این رهیافت معتقد هستند که در میان متون اسلامی و با مطالعه رولشمنند ما قادریم اطلاعات و رابطه‌های معتبر و دقیق را از داده‌های ناپذیرفتنی جدا کنیم. اکنون این سؤال مطرح است که معیار تمیز اطلاعات معتبر از نامعتبر چیست؟ از دید آنان یکی از سنج‌های اساسی برای چنین جدایی، همانا شناخت گرایش‌های سیاسی و عقیدتی نویسندگان این متون است. برای نمونه می‌توان از تئودور نولدکه و ادامه‌دهندگان کارهای او چون برگستراسر (Gotthelf Bergstrasser) و اوتو پرتزل (Otto Pretzl) نام برد که با تکیه بر این روش بسیاری از متون اولیه اسلامی را نامعتبر دانستند.

روند جمع‌آوری قرآن و پذیرش متنی از سخنان پیامبر و تبدیل آن به مصحف رسمی عثمانی از دیرباز و در همان سال‌های پس از وفات محمد به بحث‌های بسیار دامن زده و به هیچ وجه چنین روندی امری آشکار و ساده نیست. اگر

چه در دوران حیات پیامبر ما شاهد جمع آوری قرآن نیستیم اما پس از وفات او مسئله جمع آوری و تدوین قرآن در میان مسلمانان مطرح شد چرا که "در عصر ابوبکر جنگهای رده یعنی ارتداد پیش آمد و عده ای از قبایل و اقوام عرب از پیام محمد برگشتند و این کمی ابوبکر را نگران کرد" و واقعه دیگر اینکه "در یکی از جنگها که به واقعه یمامه معروف است، عده زیادی از حافظان قرآن کشته شدند، و تکان عظیمی ارکان جامعه نوپای اسلامی را لرزاند. کسانی که از سرنوشت قرآن نگران بودند نزد عمر رفتند و او را متقاعد کردند که باید اقدامی عاجل کرد و عمر نزد ابوبکر رفت و به پیشنهاد عمر بود که ابوبکر پذیرفت که باید به جمع و تدوین قرآن عاجلانه همت گمارد" ۱۶۱ .

اگر چه در ضرورت تدوین قرآن و ارائه روایتی پذیرفتنی در میان مسلمان اجماعی وجود داشت با این وجود در اصالت قرآنی که بعد ها نام مُصحف عثمانی به خود گرفت اختلاف در میان آنان روی داد. با دقت و تامل در منابع اسلامی با بحث و جدلهای زیادی مواجه هستیم که پس از وفات پیامبر میان برخی از پیروان او، که علویان نام گرفتند، با خلفای به قدرت رسیده درگرفت. تردید در اصالت مُصحف عثمانی و روند جمع آوری آن و تبدیل شدن به روایت رسمی از سوی برخی از پیروان علی زمینه دامن زدن به بحث تحریف قرآن را در میان امت اسلامی به مهترین جدل های نظری و آئینی تبدیل کرد. موضوع دیگری که در میان پیروان این دین مطرح شد ضرورت و مشروعیت تبدیل کلام وحیانی به متنی زمینی و حتی تفکیک میان کلام وحیانی و سخنان منسوب به پیامبر بود. این پرسش که معیار چنین تفکیکی چیست و آیا با

۱۶۱ بهاءالدین خرمشاهی، قرآن شناخت مباحثی در فرهنگ آفرینی قرآن، طرح نوچاپ پنجم، ۱۳۷۹، ص ۶۲

مدرسی طباطبایی حسین، بررسی ستیزه های دیرین درباره تحریف قرآن، ترجمه محمد کاظم

رحمتی، مجله هفت آسمان، شماره ۱۱، ص ۴۵

این کار و گردآوردن مجموعه ای از احادیث ما در حال آفریدن کتابی در کنار قرآن نیستیم ذهنیت بسیاری از عالمان را درگیر خود کرد و در میان احادیث نیز این پرسش که سنجه صدق و کذب کجاست همچنان مطرح است. این چنین بود که کم کم بحث درباره قرآن حادث و قدیم (جاودانه) در میان برخی متکلمان و مخصوصا اشاعره و معتزله در گرفت. چنین بحث هایی که از همان قرون نخستین اسلام و در فردای پس از وفات پیامبر آغاز شد همچنان با شدت و حدت خاص در جوامع اسلامی ادامه دارد. در قرن نوزده و با رشد و بسط علوم اجتماعی و مخصوصا تاریخ نگاری دانشگاهی این بحث های درون دینی و میان گرایش های مختلف اسلام وارد حوزه های دانشگاهی غرب شد و برخی از پژوهشگران به دقت در چنین بحث هایی صورتبندی تازه ای از آن ارائه دادند. اگر بحث ها و جدلها در میان دینداران زمینه شکل گیری گرایش ها و فرقه های مختلف دینی شد همین بحث در محافل دانشگاهی باعث اختلاف میان پژوهشگران شد و ما با سه گروه درباره اصالت قرآن محمدی و یا مُصحف عثمانی روبرو هستیم.^{۱۶۲}

گروه اول معتقد بودند که شک و تردید (تشکیک) شیعیان درباره اصالت قرآن رسمی هیچ مبنای نظری محکم و متقین نداشته و تنها ناشی از موضع گیری اعتقادی، کلامی و سیاسی آنان است. از دید این نویسندگان ادعای پیروان علی در باب اصالت قرآن موجود و باور به قرآن اصیل با توجه به شکست آنان در تاریخ امری عادی است. امیر معزی معتقد است که مشکل این دیدگاه تقلیل تشیع به یک جنبش سیاسی و در طلب قدرت زمینی است و

162: Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Al-SAYH AL-MUFID (M.413/1022) et la question de la falsification du Coran* in Daniel de Smet M A Amir-Moezzi, *Controverses sur les écritures canoniques de l'Islam*, Ed CERF, Paris, 2014

اهمیت به بسیاری از داده های آئین تشیع و مخصوصا بحث های نظری و آئینی قرون نخست اسلام را نمی دهد

گروه دوم معتقدند که شیعیان کامل بودن قرآن موجود و اصالت محتوای آن را نفی نکردند تنها به فراموشی و یا از جا افتادن چند کلمه یا اصطلاح بسنده کردند. به باور شیعیان خطای عثمان از بین بردن قرآن جمع آوری شده علی و کنار گذاشتن تفسیرها و حواشی های او بر قرآن بود که نقشی مهم برای فهم بهتر روح قرآن و وحی محمدی دارد. برخی از پژوهشگران این گروه معتقدند که نظریه تحریف قرآن ناشی از دیدگاه شیعیان افراطی است و جایی در میان شیعیان میانه رو و متعادل ندارد.

گروه سوم از پژوهشگران معتقدند که بنا بر وجود حدیث های بیشمار، اکثریت شیعیان با تکیه بر سنت امامان تردید های جدی نسبت به مصحف عثمانی داشته و دشمنانان علی را متهم به تحریف پیام محمد می کنند. این دیدگاه ظاهرا همان دیدگاه اکثریت شیعیان در دوران پیش از ظهور آل بویه بوده است. به نظر می رسد که با ظهور سلسله آل بویه اکثریت مسلمانان شیعه تغییر نظر داده و به برداشت رسمی سنیان نزدیک می شوند. پس از ارائه دیدگاه های این سه گروه امیر معزی به نقد دیدگاه های دو گروه اول پرداخته و معتقد است که نتیجه گیری های آنان دو عامل تاریخی و آئینی را در نظر نمی گیرند. نخست آنان فراموش می کنند که در میان شیعیان دو گرایش وجود داشته است: نخست سنت پیش (غیر) عقلانی و نوعی باطن گرایی که می توان آن را رویکرد عرفانی نیز نام نهاد و دوم سنت کلامی فقهی-عقلانی که نزدیک به دیدگاه معتزلیان بوده که در دوران آل بویه به جریان چیره تبدیل شد.

امیر معزی که در سه دهه گذشته بخش مهمی از پژوهش های خود را به فهم بهتر تاریخ قرآن، تحولات معنا شناختی و دلالت شناختی آن، تاریخ جمع آوری و بررسی دیدگاه های مختلف در باب تاریخ قرآن اختصاص داده

باگردآوردن تعداد بسیاری از پژوهشگران دینی در سال ۲۰۰۷ کتاب "قاموس قرآن" را که نوعی لغت نامه انتقادی قرآن نیز می‌باشد منتشر و ابزار مهمی برای فهم بهتر واژه های قرآنی در اختیار پژوهشگران قرار داد. او در مقدمه بلند خود به مشکلات موجود در حوزه قرآن پژوهی اشاره کرده و جنبه های پیچیده شناخت این کتاب را می‌کاود. او معتقد است که در پرداختن به قرآن و تاریخ آن و زمینه شکل گیری و تحول آن با مسائل و مشکلات نظری بسیار مواجه هستیم و به بیان دیگر این کتاب مسئله ساز(مسئله آفرین) است. آنچه در نوشته های قرآن پژوهی امیر معزی برجستگی خاصی دارد پرداختن انتقادی به مسئله اصالت قرآن، مشهور به مُصحف عثمانی، با بررسی دیدگاه برخی از شیعیان و غیر شیعیان در باب تحریف قرآن است^{۱۶۳}. رابطه میان قرآن موجود با آیات وحی شده به محمد از پرسش های ظریفی است که از دیر باز در میان متکلمان مسلمان و مخصوصا در قرون نخست اسلام در میان برخی از مسلمانان در جریان بوده است. منابع سنی، که از قرن سوم کم کم شکل گرفت، تلاش در پوشاندن این مسئله مهم در میان مسلمان داشته ولی با این وجود نشانه های در منابع آنان یافت می‌شود که نمایانگر دغدغه بسیاری از شخصیتها و جریان های مهم اسلامی در باب اصالت روایت رسمی قرآن است. حقیقتی است که در میان گرایش های مختلف اسلامی، شیعیان و مخصوصا تشیع دوازه

۱۶۳. در این بخش از چند نوشته امیر معزی که مشخصا به بررسی دیدگاه شیعیان درباره تحریف قرآن پرداخته استفاده کردیم. چند منبع زیر نمونه ای از پژوهش های اوست
Etan Kohlberg et M A Amir-Moezzi, revelation and falsification. The Kitab al-gira at of Ahmmad b. al-Sayyari, Leyde, 2009, « Introduction »
Mohamad Ali Amir-Moezzi, Le Coran silencieux et le Coran Parlant, sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur, CNRS EDITION, 2012, Chapitre 2, PP 63-100

امامی بیشترین انتقاد را نسبت به کامل بودن و اصالت مُصحف رسمی عثمان ابراز و نظریه محکمی در باب تحریف قرآن پروراندند.

نظریه تحریف قرآن در نزد شیعیان و تحولات آن^{۱۶۴}

امیر معزی در بسیاری از نوشته های خود ضرورت پرداختن به چرخشی مهم در جهان اسلام و در میان شیعیان اشاره کرده که در پایان قرن سوم و مخصوصا با به قدرت رسیدن آل بویه پدید آمد. او نشان می دهد که نظریه تحریف قرآن در قرون نخست در میان شیعیان رایج بود و کتاب ها و آثار بسیاری در این زمینه نوشته شد که برخی از آنان در طول تاریخ از بین رفته اند. این چرخش مهم در تاریخ اسلام زمینه گذار تشیع از دیدگاه باطنی و عرفانی و نوعی الهیات پیش-عقلانی به الهیات عقلانی را فراهم کرد. شیعیان در قرون نخست کوشیدند تا با دفاع از نظریه تحریف قرآن به مبارزه آشکار و یا پنهان با حکومت های اسلامی مستقر برآیند و با تفسیری باطنی از قرآن و با تکیه بر شخصیت علی مدافع روایت دیگری از آن و وجود قرآن کاملی شوند که با مُصحف عثمانی اختلاف داشته است. رایبر برورن در مقاله مبسوطی زیر عنوان "پرسش در باب تحریف قرآن در تفسیر شیعیان دوازده امامی"^{۱۶۵} به

^{۱۶۴} در این قسمت از جدا از نوشته های مختلف امیر معزی از مقاله زیر بهره گرفته ام
Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Al-SAYH AL-MUFID (M.413/1022) et la question de la falsification du Coran in*
Daniel de Smet M A Amir-Moezzi, *Controverses sur les écritures canoniques de l'Islam*, Ed CERF, Paris, 2014
^{۱۶۵} Rainer Brunner, *La question de la falsification du Coran dans l'exégèse chiite duodécimaine*, Arabica L tom 11,

در این مقاله نویسنده کوشیده است تا به طرح دو باره بحث قرآن در میان مسلمانان در قرن ۱۸ و نوزده بازگردد. از سرگیری دعوی میان اخباریون و اصولیون را یکی از زمینه های داغ شدن و از سرگرفتن بحث تحریف قرآن در میان علمای شیعه می داند. او به تک نگاری مشهور حسین نوری اشاره می کند که از مدافعان نظریه تحریف قرآن بود. اما در قرن بیست شیعیان برای دوری گزیدن از اختلافات فرقه ای کم کم نظریه تحریف قرآن را کنار گذاشتند.

تاریخ تحولات نظریه تحریف قرآن می پردازد. او در همان خطوط اولیه نوشته خود به دشواری های تفسیر و تاویل کتاب مقدس مسلمانان در درون جوامع اسلامی اشاره و نمونه های بسیاری را شاهد می آورد که آخرین آن حامد ابوزید بود که نخست مجبور به جدا شدن از همسرش و سپس ترک کشور خود گشت و سالها در کشور هلند به تحقیق و تدریس مشغول شد. نویسنده برای فهم بهتر دیدگاه شیعیان درباره تحریف قرآن سه دوره را از هم تفکیک کرده است

دوره نخست که آغاز اسلام تا ظهور صفویه را در بر گرفته که زمانه شکل گیری تشیع است.

دوره دوم که از به قدرت رسیدن صفویان آغاز و تا قرن نوزدهم میلادی ادامه می یابد.

دوره سوم که در نیمه دوم قرن نوزده آغاز و با کتاب "فصل الخطاب" نوشته حسین محدث نوری در باب تحریف قرآن بار دیگر بحث و جدل درباره تحریف قرآن اوج می گیرد.

پرداختن به این دوران و بررسی آثاری پدید آمده از چارچوب این نوشته خارج است تنها به سه نویسنده ای اشاره خواهیم کرد که نقش مهمی در ارائه نظریه تحریف قرآن و نقد آن داشته اند.

نتیجه گیری

پرداختن به جنبه های گوناگون زندگی نامه فکری امیر معزی در این نوشته کوتاه بسیار دشوار بود چرا که پژوهش های او در باب تشیع و مخصوصا سیمای علی در ذهنیت مسلمانان و شیعیان همچنان ادامه دارد. با این وجود کوشیدم تا جنبه هایی از کارهای او را در دسترس خواننده علاقمند به حوزه های اسلام شناسی و شیعه پژوهی قرار دهم. امیر معزی علیرغم جایگاه بلند و مقام شاخص و شامخی که در نظام دانشگاهی و فضای آکادمیک غرب

تلاش کرده تا دست آورد های خود را با مخاطبان بیشتری در میان بگذارد به همین دلیل برخی از سخنرانی ها و یا گفتگوهای او در فضای مجازی در دسترس علاقه مندان به این حوزه است. کوشش های فکری او و پرورش نسل تازه ای از دین پژوهان امکان بررسی انتقادی تشیع در بستر تاریخ و در فضای دانشگاهی را فراهم آورده است و امروزه شیعه پژوهی همچون رشته ای علمی امکان رشد در محیط های دانشگاهی را یافته و دیگر نمی توان تشیع را فرقه ای کوچک و یا جریان سیاسی خاصی قلمداد کرد.

او بر این باور است که ریشه بسیاری از مشکلات فکری و نظری جهان اسلام فقدان اندیشه انتقادی و بی اعتنایی به دست آورد های علوم نوین است. او پاد زهر تاریک اندیشی، افراط گرایی، قرائت های خشونت آمیز از دین و تفسیرهای یکجانبه و من درآوردی از متون دینی، عدم تساهل و نامداراجویی را روی آوردن به دست آوردهای علمی و وارد کردن تاریخ برای فهم رویدادهای جهان اسلام می داند. اگر چه کارکرد اصلی تاریخ تقدس زدائی از متونی است که در طول زمان و در میان مومنین و باورمندان به دین قدسیت یافته اند با این وجود یافته های علمی زمینه پالایش دانش دینی را حتی برای مومنان نیز فراهم خواهد کرد. با این کلام گردآورندگان کتاب "قرآن مورخان" هم آوا شویم که می نویسند "یکی ابزارهای مطمئن برای آرام کردن روح های پریشان و کم کردن (کاستن) تنش های موجود و خنثی کردن متعصبین هر دین همانا وارد کردن تاریخ و جغرافیا و در یک کلمه رهیافت علمی، با همه سردی و فاصله گیری آن، در بررسی ایمان و اعتقادات دینی است و با چنین رویکردی امکان قرار دادن متن در زمینه آن، نسبی کردن شناخت ما و فاصله گیری انتقادی ممکن است. مخاطب این اثر از یکسو کسانی هستند که قرآن را، بدون شناخت از آن، کتابی خشن دانسته که روح برتری جویی و سلطه طلبی در آن موج می زند و از سوی دیگر مخاطبش مسلمانان مومنی هستند که

ایمان برای آنان مجموعه ای از وظایف و تکالیف است که اعتبار فرا زمانی و مکانی دارند."

تامل در تاریخ ادیان و درنگ در کشمکش های نظری نشان از زنده بودن فضای علمی در غرب و ضرورت گشایش فضای فکری برای رشد اندیشه های بشری است. اگر چه برخی از عالمان خود باور به این دین و یا آن دین داشته اند اما بسیاری از آنان تلاش کرده اند تا باور خود را در تحلیل پدیده دین دخالت ندهند و اگر در این راه خطا کرده اند دیگران کوشیده اند تا به نقد آن بپردازند و ادله آنان را در ترازوی نقد قرار دهند. امیر معزی چند دهه از بهترین سالهای زندگی خود را به تامل، تفکر، تحقیق و بازندیشی در بسیاری از باورهای چیره در حوزه های رسمی اسلام پژوهی گذرانده است و تلاش های او باعث شده تا نوشته هایش به بخش مهمی از میراث فکری اسلام پژوهی و شیعه شناسی تبدیل شود. می توان در برخی از داده های او چون و چرا کرد و یا درباره نقشی که به احادیث و روایات در بازسازی تشیع داده است ایراد گرفت و یا رویکرد او نسبت به تاریخ تحول تشیع و کنار گذاشته شدن تدریجی جریان عرفانی در فضای اسلامی نپسندید و یا به نقد دیدگاه او درباره امامان پرداخت اما نمی توان از نقش تاثیر گذار او در به پرسش کشیدن بسیاری از بنیاد های نظری اسلام شناسی رسمی به سادگی گذشت. امروز عالمان می توانند با خواندن آثار او و درنگ در نوشته هایش به شناخت یکی از جریان های اساسی تاریخ اسلام نائل شوند و خواننده علاقمند به تاریخ اسلام و تحولات آن در بستر تاریخ با داده های مهمی برای شناخت تشیع روبرو خواهد شد. امروز که اسلام گرایی و حضور جریان های افراطی چهره عبوسی از اسلام و مذاهب اسلامی در فضای عمومی عرضه می کند نوشته های امیر معزی و کوشش جهت باز کردن فضای فکری و اندیشیدن در کثرت موجود در جهان اسلام اگر نوری بر این تاریکی های نتاباند اما فانوس کوچکی است که می تواند ما را کور سو کور سو به شناخت یکی از شاخه های

مهم دین اسلام نزدیک کند و در این فضای وحشت و ترس که برخی از منادیان دین پدید آورده اند نور امید را در دل‌هایمان روشن نگه دارد. جهان اسلام در دوران شکوفایی خود توانست وارد گفتگو و داد و ستد آرایبی با دیگر فرهنگها شود و ما شاهد نوعی کثرت گرایی در جوامع اسلامی بوده ایم. بر مسلمانان است تا به خود آیند و با تأمل و درنگ در تاریخ خود زمینه خروج از این وضعیّت را فراهم کنند. این نوشته را با پیام امیدوارانه امیر معزی به پایان برم که

"چرا نپذیریم که مسلمانان هم قادرند تا تاریخ خود و حتی تاریخ کتاب مقدسشان را با آرامش خاطر بررسی کنند. چرا نپذیریم که آنان نیز توانایی آنرا دارند تا دست آوردهای عظیم فکری تجدد را که همانا اندیشه انتقادی، رهیافت علمی و عینی از پدیده‌ها و حتی داده‌هایی پرسش انگیز در باب ایمان آنان است، از آن خود کنند. واقعیتی است که بکارگیری روش علمی و انتقادی در باب ایمان و اعتقادات محصول و میوه تاریخ غرب است که دوران رنسانس، عصر روشنگری، اعلامیه حقوق بشر و جدایی کلیسا و دولت را بخود دیده است و اسلام فاقد چنین تاریخی است. اما چرا مسلمانان نتوانند ارزش این روش و نقش آن را در برکشیدن پیشرفت و عقلانیت و صلح پذیرا شوند. بر عالمان، پژوهشگران و روشنفکران مسلمان است تا با کنجکاوی و پرسشگری و با تکیه بر توانایی شگرف سازگاری فکری اجدادشان از آنان الهام گرفته تا بتوانند جهان بینی عالم گستر علوم انسانی را از آن خود کنند."

کتاب شناسی

کتاب

امیر معزی، محمد علی، تشیع، ریشه و باورهای عرفانی، ترجمه نورالدین الله دینی، تهران نشر نامک ۱۳۹۴،

معرفی دیدگاه‌های محمدعلی امیرمعزّی

محمد علی امیر معزّی ، راهنمای ربّانی در تشیّع نخستین، سرچشمه های عرفان در اسلام، ترجمه نورالدین الله دینی، نشر نامک

مقالات

ابوالفضل هادی منش محمد رضا بارانی، مکتب شیعی امامان در سنت ایران گرایي ضد عربي و غلو گرایي از دیدگاه امیر معزّی ، فصل نامه علمی پژوهشی شیعه شناسی، ص ۶۳-۹۰ سال شانزده شماره ۶۳ پاییز ۱۳۹۷

علی آقا نوری، ابوالفضل هادی منش، بررسی و نقد اندیشه امیر معزّی در باب امامت سیاسی اهل بیت(ع)، پژوهش نامه امامیه، سال دوم، شماره سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۷۲-۷۴ محمد حعفر رضایی، محمد نصیری، نظریه "امامت باطنی در تشیع نخستین" در بوته نقد، نقد و نظر، سال هفدهم، شماره سوم، پائیز ۱۳۹۱،

مدرسی طباطبایی حسین، بررسی ستیزه های دیرین درباره تحریف قرآن، ترجمه محمد کاظم رحمتی، مجله هفت آسمان، شماره ۱۱، ص ۷۸-۷۴

سید کوهزاد اسماعیلی، دین پژوهی در مواجهه با فلسفه و تاریخ، گفتگوی سید کوهزاد اسماعیلی با محمد علی امیر معزّی ، فصلنامه فرهنگی ایوان، شماره ۳ شهرام پازوکی، دو مسیر متفاوت یک مقصد، شعیه شناسی هانری کربن و محمد علی امیر معزّی ، مهرنامه، شماره ۴۵

محمد علی امیر معزّی ، پژوهشی در باب امام شناسی در تشیّع دوازده امامی اولیه، ایران نامه، سال نهم، شماره ۳، تابستان ۱۳۷۰

محمد علی امیر معزّی ، ملاحظاتی درباره یک نقد، ایران نامه، سال چهاردهم، مجله مهرنامه، شماره ۴۵، دی ماه ۱۳۹۴، بخش حکمت زیر عنوان " میراث دار کربن با مقالاتی از حامد زارع؛ سید امیر حسین اصغری، محمد ایزدی، مهدی فدایی مهربانی، حسن انصاریاحمد بستانی، نورالدین الله دینی، انداد تورانشهرام پازوکی همراه با مصاحبه ای با امیر معزّی

Livre

Mohamad Ali Amir-Moezzi, Le guide divin dans le shi'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam, verdier, 1996(2^{ème} édition, 2007)

M A Amir-Moezzi, Christian Jambet, Qu'est-ce que le Shi'isme, Fayard, 2004

Mohamad Ali Amir-Moezzi, Le Coran silencieux et le Coran Parlant, sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur, CNRS EDITION, 2012

Mohamad Ali AMIR-MOEZZI, ALI, LE SECRET BIEN GARDE 2020

Mohammad Ali Amir-Moezzi (Sous la direction), Dictionnaire du Coran, Ed Robert Laffont, Paris, 2007

Daniel de Smet M A Amir-Moezzi, Controverses sur les écritures canoniques de l'Islam, Ed CERF, Paris, 2014

Hichem Djait, La grande discorde, Religion et politique dans l'Islam des origines, Gallimard, 1989,

Articles

M A Amir-Moezzi, Introduction et remerciements, IN « L'ESOTERISME SHI'ITE, SES RACINES ET SES PROLONGEMENTS » ? ed brepolis,

Mohammad Ali Amir-Moezzi, Al-SAYH AL-MUFID (M.413/1022) et la question de la falsification du Coran in

Rainer Brunner, La question de la falsification du Coran dans l'exégèse chiite duodécimaine, Arabica L tom 11,

Mohammad Ali Amir-Moezzi, ALI et le coran (Aspects de l'imâmologie duodécimaine),98 (2014) 669-704

از لائیسیته آرام تا نو-لائیسیته حرمت شکن

فرهاد خسروخاور

اشاره: در روزهایی که مسلمانان سرگرم آماده شدن برای جشن و سرور میلاد پیامبر اسلام بودند حوادث غم انگیزی در فرانسه و در چند نقطه این کشور اتفاق افتاد و چند تروریست، با پرچم دفاع از اسلام، باعث قتل و کشتن شدن مردم بیگناه بسیاری شدند. این واقعه غم انگیز و دردآور بار دیگر بحث و گفتگو درباره جایگاه دین در دموکراسی های غربی، مرزهای آزادی بیان، نقش دولت در محدود کردن آزادی ها، حق توهین و کفر گوئی، حق حرمت شکنی را در ابعاد تازه ای مطرح کرد. برخی از پژوهشگران به نقد فرهنگ سیاسی فرانسه پرداختند که بر مبنای نوعی ایدئولوژی لائیک بنا شده است اما شک و تردید درباره مبانی این شکل از لائیسیته را حوزه های روشنفکری فرانسه، جز اقلیتی محدود، بر نمی تابند. در این میان فرهاد خسرو خاور که صاحب بیش از ۳۰ کتاب در حوزه اسلام، جهادگرایی، بنیادگرایی به زبان های فرانسه و انگلیسی است و برخی از آثارش به چند زبان دیگر نیز برگردانده شده است وارد ماجرا شد و کوشید تا با نقد برخی زیاده روی ها در حوزه سیاست کمکی هر چند محدود به خاموش

کردن شعله های آتشی کند که گروه های افراطی برافروخته و دیگران نیز آگاهانه و یا خودناخواسته هیزم بیار آن شده اند. اما چند نوشته کوتاه او و دعوتش از جامعه فکری غرب برای بازاندیشی پیرامون مبانی فکری لائیسیته و ضرورت نقد دیدگاه های مدافعان لائیسیته افراطی باعث درگیریهای فکری و سیاسی شد که تا به امروز ادامه دارد. قضیه از اینجا آغاز شد که فرهاد خسرو خاور به درخواست یکی از روزنامه نگاران مجله "پولیتک" نوشته ای کوتاه به زبان انگلیسی برای آن مجله فرستاد که در فردای آن روز چاپ شد اما چند روز پس از آن و بدون مطلع کردنش مقاله او را از صفحه اینترنتی آن روزنامه حذف کردند و در عوض مقاله ای از گابریل اتال، سخنگوی کنونی دولت فرانسه، را منتشر کردند که نقدی بر نوشته فرهاد خسرو خاور بود و این نوشته در زمانی چاپ شد که مجله مقاله خسرو خاور را حذف کرده بود. در مخالفت و موافقت با دیدگاه های فرهاد خسرو خاور همچنان بحث در رسانه ها و نشریات ادامه دارد.

نوشته ای کوتاهی که ترجمه آن در زیر می آید جهت گیریهای کلی این بحث را نشان می دهد. فرهاد خسرو خاور در نوشته ای دیگر نشان داده است که چگونه عده ای برای نبرد و مبارزه با تمامیت خواهی دینی و بنیادگرایی اسلامی خود دین و آئین تازه ای آفریده اند و معیار حق و باطل را برداشت خود از این آئین جدید می دانند که خسرو خاور نام نو-لائیسیته به آن داده است و مومنین و ایمان آورندگان این دین تازه فرمان ارتداد این و آن را صادر می کنند و حتی حق پاسخگویی از مخالفان را می گیرند. مقام علمی خسرو خاور بالاتر از آن است که در توانایی های علمی، صلاحیت فکری، استواری کلام و آزاد اندیشی او بتوان تردید کرد اما صحنه سیاست آزمون درگیریهایی است که جستجوی حقیقت آخرین دغدغه سیاست مداران است. امید که برگردان این چند صفحه کمکی به روشن کردن برخی از جنبه های این بحث کند و دیگران نیز با برگردان دیدگاه مخالفان او بتوانند به فهم بهتر این قضیه کمک کنند.

محسن متقی

از لائیسیتة آرام تا نو-لائیسیتة حرمت شکن

از لائیسیتة آرام تا نو-لائیسیتة حرمت شکن

حال و هوای بیمار گونه بر جامعه فرانسه سایه افکنده و عده ای لائیسیتة را دستاویز جنگی اعتقادی کرده اند بدون اینکه ضرورتی برای آن وجود داشته باشد. این کشور مشکلات جدی بسیاری در مواجهه با ویروس عالمگیر کرونا از یکسو و از دست دادن تدریجی قدرت رقابت صنعتی در اروپا و در جهان از سوی دیگر داشته و برچنین مشکلات باید شکاف میان ثروتمندان بزرگ و دیگران اقشار جامعه را نیز افزود. مبارزه ایدئولوژیک به نام لائیسیتة باعث سرگرمی و غفلت جهت پرداختن به مسائل واقعی گردیده و نوعی قطبی شدن را پدید آورده است که نتایج آن در تضاد با انتظارات مدافعان و پدید آورندگان این صحنه است.

در اینجا می خواهیم به دو پدیده ای پردازیم که منشا و خاستگاه حملات تروریستها در چند هفته گذشته بوده و شوربختانه فرانسه قربانی اصلی آن در اروپا است. این دو پدیده یکی انتشار دوباره کاریکاتورهای مربوط به محمد و دیگری حق توهین و کفر گویی در باب مقدسات است.

ضرب المثل معرف چینیان می گوید که انسان عاقل دو بار در همان چاه نمی افتد (به قول ما ایرانی ها آدم عاقل از یک سوراخ دوبار گزیده نمی شود). باری مجله شارلی ابدو بار اول با انتشار نخستین کاریکاتورها باعث مرگ ۷ روزنامه نگار و ۵ فرد عادی به دست جهادگرایان خشک اندیش و متعصب شد و بار دوم با انتشار مجدد این کاریکاتورها چندین نفر در چند سوء قصد جان باختند. حق پایدار توهین کردن و کشیدن کاریکاتور حق مقدسی است اما انگیزه این عمل را من به شخصه غیر مسئولانه و غیر عاقلانه می دانم.

به مسئله توهین پردازیم؛ مسلما حق توهین به مقدسات به رسمیت شناخته شده است آیا این حق امری قدسی است و نباید آن را به نقد کشید و درباره آن چون و چرا کرد و یا به نام همین آزادی آن را به پرسش کشید؟ آیا ما بدون

هیچ قید و شرطی آزادیم تا به دیگران، چه مسیحی، یهودی و مسلمان بتازیم و با لذتی کژروانه به نام آزادی آنان را مسخره کنیم. آزادی من زمانی که سد راه آزادی دیگران شود پایان می یابد. باری کاریکاتورها برای توهین شدگان جای انتخاب جهت پاسخی احتمالی باقی نمی گذارد: کدام مسلمان قادر است تا با کشیدن کاریکاتور به نقد لائیسیتته بپردازد بدون اینکه در معرض تحقیر و تنفر در ملاء عام قرار نگیرد و کدام روزنامه ای با آگاهی به این وضعیت توانایی چاپ آن نوشته را خواهد داشت. نقادی های من در باب شکل تازه لائیسیتته، که من نامش را نو-لائیسیتته نهاده ام و در تقابل با لائیسیتته پدران بنیانگذار آن در فرانسه است، مرا در معرض بدترین ناسزاها های نژادگرایانه و نفرت آور کسانی قرار داد که حرفهای مستهجن خود را بدون هیچگونه هراس از نتایج آن در شبکه اجتماعی فیسبوک گذاشتند. با این وجود من ناسزا نگفته و تنها استدلال کردم و شاید استدلال من درست نبود اما دلیل را باید با دلیل و نه ناسزا پاسخ گفت. وقتی چنین بی رحمانه به من توهین می شود دیگر نمی توان از برابری استفاده از حقی که هیچ قدسیتی ندارد به نام آزادی سخن گفت. آزادی در کشور فرانسه که خود را سرزمین بردباری و مدارا می داند باید مستدل، متعادل و آرام باشد. کاریکاتورهای بسیار افراطی زیر پا گذاشتن چنین بردباری است و مخالف کرامت دیگران است. البته در گذشته کاریکاتورهایی درباره کاتولیک ها منتشر شد آیا خود این کار دلیل مشروعیت این عمل است و آیا نباید قانونی بودن (قانونیت) آن عمل را در نظر داشت. هر کس در عالم نظر و در سراسر اروپا می تواند بیش و کم از این حق استفاده کند اما موقعیت خاص فرانسه را در این وضعیت باید در نظر آورد. آیا تعادل و خویشتن داری را نباید فضیلتی بزرگ دانست که معنی آن همانا مسئولیت هر کس در مقابل چنین موقعیتی تنش زا است.

هرکس، شاید بجز حرمت شکنان شارلی هبدو، می داند که اسلام گرایی بنیادگرا خطری مرگ آور برای دموکراسی است. دیگر دموکراسی ها غربی این مسئله را

از لائیسیتة آرام تا نو-لائیسیتة حرمت‌شکن

نه فقط در سطح دولت بلکه در سطح شهروندان هم در نظر گرفتند. به جای اینکار فرانسه به نام آرمان توهین کردن چنین عقل سلیم را زیر پا گذاشت و نه تنها به انتشار مجدد این کاریکاتورها پرداخت بلکه آنرا عملی قهرمانه پنداشت که سرانجام آن و در این وضعیت هیجان زده مرگ چندین نفر شد. اینکه باید به مبارزه آشکار و نبرد بی امان با اسلامگرایی بنیادگرا چه در صحنه اعتقادی و در چه در زمینه نظامی پرداخت آشکار است اما تحریک کودکانه بنیادگرایان و مردمان مسلمان سراسر دنیا با نشان دادن این کاریکاتورها نشانه فقدان عقل سلیمی است که دکارت مدعی بود که میان همه به بهترین وجهی تقسیم شده است. مبارزه با جهادگرایی، که تنها اقلیتی را در بر می گیرد، راه حل نظامی دارد اما توهین کردن روح و دل تعداد زیادی از مسلمانان را جریحه دار می کند و نمی توان از آنان انتظار داشت تا مانند کاتولیک های قرن نوزده عمل کنند چرا که آنان در فرانسه اکثریت مهمی بوده و توانایی دفاع از خود را داشتند اما مسلمانان در کشورهای غربی اقلیتی هستند که در روح و روان آنان هنوز نشانه های سلطه غرب و استعمار برجاست. مسلما فرد فرانسوی لائیک و سکولار، به درست یا غلط، عمل قدیس شکنانه خود را در بافت تاریخی در نمی یابد اما بسیاری از مسلمانان چنین حرکتی را نشانه تحقیر خود و نوعی سلطه نو-استعمار می دانند. قوانین در باب آزادی توهین برای تقدس بخشیدن به سنت بت شکنانه را نگه داریم اما این قوه حرمت شکنانه را با روشن بینی و خویشتن داری اعمال کنیم. هر بار که این کاریکاتورهای لعنتی را دوباره در ملاء عام می گذاریم از یکسو فریاد دفاع از آزادی مجرد و بی قید شرط به آسمان می رود و در سوی دیگر مرگ انسان های بیگانه.

سه حمله تروریستی را کسانی مرتکب شدند که در فرانسه به دنیا نیامده اند: یکی در پاکستان، دومی در چین و سومی در تونس و این نشان می دهد که افراط گرایی اسلامی چهره عوض کرده است. از این پس پدیده آزدگی محدود به مسلمانان نسل دوم یا نو دینان در غرب نبوده بلکه مسلمانان را در سراسر

دنیا در بر می گیرد و جهانی شدن این امر بسیار خطرناک و علاوه بر آن بی فایده است. به قطعیت می توان گفت که بدون انتشار مجدد این کاریکاتورها بی گناہانی که جان خود را از دست دادند با چنین پایان غم انگیزی مواجه نمی شدند و نمونه دیگر کشورهای اروپایی اثبات مدعای ماست. با این وجود همچنان شعار می دهیم که باید به مبارزه بر علیه اسلامگرایی بنیادگرایان پرداخت و فضیلت های لائیسیته و مخصوصا آزادی درباره حق توهین و کشیدن کاریکاتور را رسماً اعلام می کنیم. هر چه بیشتر و با شور و شوق به این تمرین خطرناک ادامه دهیم باعث گسترش شعله های آتش این بازی خطرناک خواهیم بود و غمگینانه شاهد تکرار نوعی مناسک خواهیم بود که همانا مرگ بیگناہان، تظاهرات عمومی، اعلامیه های رسمی سیاستمداران، تاکید بی قید و شرط و تأیید حمایت بی وقفه به خلیقات لائیک و دفاع از آزادی بیان است. اما در فرادی این مناسک قربانیان در ماتم و عزا و جامعه آماده صحنه غم انگیز تازه ای می شود تا کاریکاتور تازه ای چاپ شود و بی مسئولیتی مدنی با فضیلت‌های نوعی قهرمان گری آرایشگر صحنه تازه شود.

تا کی منتظر روش اندیشی در استفاده از آزادی؟ تا کی باید در انتظار بازگشت به لائیسیته ای آرام بخش همانند گذشته که پذیرای همه بود؟ تا کی باید در انتظار کنار گذاشتن نو-لائیسیته بود که با قدسیت بخشیدن به خود و با شور و شوق به نقد کافران دین مخالف خود می پردازد. چنین کار را از این پس کاریکاتورهای توهین آمیز در شکلی دینی و با نشانه رفتن مسلمانان همچون مرتدان تازه انجام می دهند. تقدس در برابر تقدس، بی خیالی نو-لائیک در مقابل خشک اندیشی و تعصب اسلامگرایان. چشم فروبستن نسبت به زیاده روی های توهین آمیز نه نشانه ضعف بلکه بلوغ آدمی است. باید در حدی همان-درمانی (هموپاتیک) و در نه در شکل افراطی استفاده کرد.



صلح سازنده و آینده‌نگر

داود فیرحی

آنچه در پی می‌آید ویراسته‌ی سخنرانی زنده یاد داود فیرحی، از نواندیشان دینی و استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران است که مردادماه ۹۶ در نشست اخلاق جنگ و صلح، در پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات تهران ایراد شده است. کارنامه این پژوهشگر ۵۶ساله که به تازگی در پی ابتلا به کرونا درگذشت شامل ۱۰ کتاب و بیش از ۶۰ مقاله و دهها مباحثه‌ی بی‌پرده و بی‌پروا با صاحب‌نظرانی بود که از مخالفان جدی آراء او بودند و با همه‌ی اختلافاتی که با دیگر نواندیشان دینی به ویژه در نقطه‌ی تعریف و تبیین و کارایی فقه سیاسی داشت در یک نقطه با آنها مشترک بود؛ او اصالت درخت دین را در انسانی بودن میوه‌اش جستجو می‌کرد و پیوسته به گره

های کور نسبت میان دین و آزادی و سنت و مدرنیت و مدنیت می‌اندیشید. در سالهای اخیر بسیار به نقد و بررسی آفت و ظرفیت جریان‌های کهن اسلامی از جمله اخوان‌المسلمین مصر پرداخت و از چرخه باطل استبداد و انقلاب سخن گفت. بازخوانی تجربه مشروطیت و بازاندیشی در مفهوم وکالت و ولایت و نیز نقد اصول حکمرانی و چاره‌جویی برای آمیختگی فقهات و سلطنت از نقاط برجسته‌ی نقدها و تأملات اوست. «آستانه تجدد»، «دین و دولت در عصر مدرن» و «مفهوم قانون در ایران معاصر» نمونه‌هایی از آثار منتشرشده از اوست. «نقد دینی» برای روحش رحمت و آرامش و برای بازماندگانش صبوری آرزو می‌کند.

در سنت فکری و در ادبیات فقهی و حقوقی شیعه و اهل سنت ما کتابی به نام «ادبیات صلح» وجود دارد اما بحث صلح فقط در آنجا نیست بلکه در جاهای دیگر نیز بحث می‌شود. به طور مثال، در بحث جنگ و در عقود و قراردادهای... می‌آید، یعنی فضای بحث صلح زیاد است. به همین دلیل، من ابتدا راجع به آنچه در سنت مسلمانی راجع به صلح وجود دارد، گزارش کوتاهی ارائه می‌کنم و به چند پیشنهاد یا برداشت نیز اشاره می‌کنم. در سنت مسلمانی وقتی که از صلح صحبت می‌کنیم، گفته می‌شود که صلح از کلمات متقارن است یعنی همیشه ضد خود یعنی نزاع یا مناقشه یا جنگ را تداعی می‌کند. یعنی جزو کلمات متضاد است که با ضد خود شناخته می‌شود. وقتی از صلح می‌گوییم یعنی احتمالاً جنگی هست یا انتظار وقوع جنگی می‌رود. تفکر فقهی ما این را پذیرفته که صلح عبارت است از قراردادی برای رفع یا دفع نزاع. رفع نزاع جایی است که نزاع اتفاق افتاده چه به صورت بین‌المللی و چه به صورت اختلاف بین دو نفر. در واقع، این نوع صلح را می‌توان به صلح ترمیمی تعریف کرد که هدف آن ترمیم مناسبات به هم ریخته است. این یک نوع صلح تعدیلی یا عدالتی

نیز هست یعنی خسارتی را که وارد شده جبران می‌کند. اما دومین نوع آن، صلح پیشگیرانه است؛ در واقع، هنوز دعوا یا جنگی رخ نداده اما مجموعه حال و هوای زندگی نشان می‌دهد که اتفاقی در حال رخ دادن است. صلح پیشگیرانه به دنبال ترمیم نیست بلکه به دنبال دفع نزاع است یعنی می‌خواهد مانع آنچه شود که می‌خواهد بیاید. این هم در روابط بین‌الملل و هم در روابط خصوصی افراد وجود دارد. این صلح مبارک، صلحی کم هزینه تر از صلح اول است. نشانه‌های جنگ و نزاع را ردگیری می‌کند و می‌کوشد که آنها را به شکلی دفع کند. این دو نوع صلح در ادبیات شیعه و سنتی به طور دائم وجود دارد. اما در ادبیات شیعی و کمی هم در فقه شافعی، از نوع دیگری از صلح به نام «صلح ابتدایی» صحبت می‌کنند یعنی نه صلحی که برای جبران نزاع است و نه برای جلوگیری از نزاع محتمل، بلکه صلحی است که مستقلاً شروع می‌شود و قراردادها و نظم جدید تولید می‌کند. در ادبیات شیعه به آن صلح ابتدایی گفته می‌شود اما در بعضی از ادبیات‌ها به آن صلح پیشتاز یا سازنده هم می‌گویند که در واقع، آینده‌نگر است. راجع به این نوع صلح بیشتر صحبت خواهیم کرد اما پیش از آن به مبنای فلسفی دو نوع صلح قبلی اشاره خواهیم کرد.

طبق نظریه‌های مسلمانان، ظاهراً فقها و اندیشمندان مسلمان در حوزه صلح، بیشتر نزدیک به مکتب واقع‌گرایی بودند و تصورشان بر این بود که خواسته‌های انسان‌ها زیاد و یافته‌های آنها کم است. یعنی هستی محکوم به ندرت است و خیلی نمی‌تواند خواسته‌ها و نیازهای همگان را چه در حوزه باور، چه در حوزه عمل و چه در حوزه مادیات، برآورده کند. شاید یک اقتصاد است. ما چیزی داریم به نام اقتصاد زندگی؛ یعنی نادر بودن خیلی از چیزها. بنابراین، ظاهر قضیه این است که برداشت فقهای سنتی ما این بود که به هر حال سنگ‌های انسان‌ها به هم خواهد خورد. یعنی این فرضی است که ظاهراً در زمینه نظریه صلح وجود دارد. یعنی منافع انسان

ها به هر حال باهم تلاقی خواهد کرد. می‌توان به جای انسان‌ها، گروه‌ها، اقوام، ملت‌ها، امت‌ها و... را گذاشت، بالاخره هر یک از اینها منافع و تفسیرهایی دارند که با یکدیگر تضاد دارد و به هم خواهند خورد. به همین دلیل، گفته می‌شود درست است که صلح، اشرف‌العقود است اما از لحاظ رتبه، جزو فروعات است. یعنی هرکجا که نزاع می‌آید صلح هم می‌آید. صلح، اصالت ندارد هرچند که خوب و سیدالعقود است اما تابع روابط خصومت‌آمیز واقعی رخ داده یا احتمالا در حال وقوع انسان‌هاست. این پیش فرضی است که به نظر می‌رسد در دستگاه‌های فقهی ما جا افتاده است. به همین دلیل نیز وقتی از صلح پیشگیرانه صحبت می‌کنند نهایت پیشرفت به حساب می‌آید. صلح پیشگیرانه از جنگ پیشگیرانه خیلی بهتر است و به همین دلیل فقهای سنتی ما معتقد بودند که صلح ابتدایی بی‌معناست چرا که انتظار جنگ نیست جنگ هم رخ نداده بنابراین، صلح اصلا موضوع ندارد تا اینکه ما از ترمی به نام صلح سازنده یا صلح ابتدایی یا صلح بدوی صحبت کنیم. بنابراین، چون موضوعیت ندارد و قابل تصور هم نیست پس باطل است. یعنی صلح نوع سوم اصلا وجود ندارد.

امروز اکثر اهل سنت به استثنای برخی فقهای شافعیه به چنین نظری معتقدند؛ یعنی اعتقاد دارند که صلح نوع سوم بی‌جهت است و قابل تصویر نیست. اما تقریبا از دوره قاجار به بعد، ایده‌ای در بین شیعیان به وجود آمد که البته نخستین بار در ادبیات مرحوم میرزای قمی صاحب «جامع‌الشتات» در زمان فتح‌علی‌شاه پیدا شده بود که در ایران مناقشه بین ایران و روس جریان داشت و در داخل نیز مناقشات جدی بود. مرحوم میرزای قمی، اصلا صلح را به سه قسمت تقسیم کرد و گفت صلح ترمیمی که مابعد نزاع است. صلح پیشگیرانه، یعنی جایی که توقع نزاع وجود دارد و صلح ابتدایی که انسان اساسا شروع به صلح می‌کند تا آینده را آن‌گونه

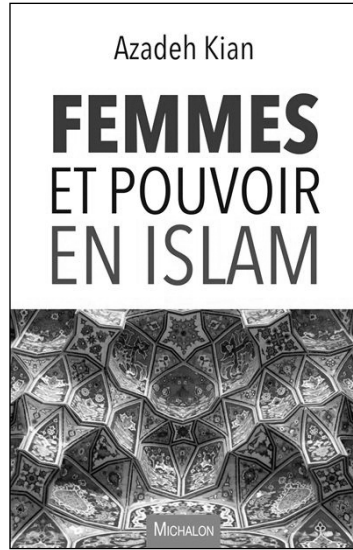
که می‌خواهد بسازد تا راه به جنگ کم و مسدود شود. این صلح از اینجا مطرح شد و تاکنون در فقه شیعه رواج دارد.

صلح ابتدایی یکی از تکنیک‌های فن مذاکره و دیپلماسی است

امروز صلح ابتدایی یا سازنده یکی از تکنیک‌های فن مذاکره و دیپلماسی در حوزه سیاست داخلی و خارجی است. بعضی حقوقدانان ما مثل مرحوم ناصر کاتوزیان مخالف صلح ابتدایی بود. ایشان معتقد بود صلح ابتدایی بقیه قراردادها را از بین می‌برد و نمی‌تواند کار جدیدی هم انجام دهد. اما صلح ابتدایی، اخیراً اهمیت زیادی پیدا کرده است. به‌طور مثال، گفته می‌شود که صلح ابتدایی، قراردادی است که شرط پیشینی ندارد و شروط آن را طرفین قرارداد تعیین می‌کنند. برای مثال در بیع، شرطها از قبل نهفته است و نمی‌توان در آن دست برد اما در صلح ابتدایی این طور نیست و می‌گویند که دو شرط مهم دارد؛ یکی صرف رضایت طرفین است و دوم این است که اجمالاً طرفین بدانند بر سر چه چیزی توافق می‌کنند. این تعریف، از حقوق خصوصی به حقوق عمومی رفته است. در حقوق خصوصی برای نخستین‌بار در ایران، در خصوص بیمه به کار رفت. قراردادهای بیمه، تابع قراردادهای سنتی نیستند به این دلیل که مقدار هزینه را نمی‌دانند، یعنی بیمه‌گزار و بیمه‌گر چیزهایی را قرارداد می‌کنند اما خیلی روشن نیست که اینها عملی خواهد شد یا خیر.

بنابراین، صلح ابتدایی به این معناست که مذاکره‌کننده در روابط بین‌الملل یا گروه‌های سیاسی در مسائل داخلی، قبل از اینکه منتظر تولید نزاع یا نشانه‌های آن باشند با خلاقیت خود، وارد قراردادهای تسالم می‌شوند. قراردادهایی که اجازه اختلاف را کم می‌کند. بطور مثال، قبل از اینکه نظام کشتیرانی خلیج فارس، دو طرف خلیج را دچار مشکل کند قراردادهای سازنده می‌توانند نظام حقوقی جدید را ایجاد کنند که امکان منازعه را

کاهش دهد چه رسد به وقوع منازعه. این بحث در نظام بین‌الملل بسیار جدی است. بطور مثال، در بحث قطب بندی‌ها که در حال حاضر یک ملت تلاش می‌کند در بین سایر ملت‌ها یارگیری کند بدون اینکه قبلاً احتمال نزعی اصلاً وجود داشته باشد. به این ترتیب، به نظر می‌رسد یکی از امکانات بسیار مهمی که در مفهوم یا قرارداد صلح نهفته است، شارژ کردن مفهوم صلح ابتدایی است. این خیال‌پردازانه نیست بلکه ایجاد یک عرف جدید در نظام بین‌الملل و در مناسبات است. بطور مثال، در حوزه خصوصی مساله ربا در بانک‌هاست، مشکل ربا در قالب عقود متعارف، حل شدنی نیست. تنها راه آن تسالم است یعنی بین سرمایه‌گذار و سرمایه‌پذیر مصالحه‌ای به وجود آید و این صلح می‌تواند راه بانکداری را تا حدی باز کند. این را گفتم تا راه بیشتری برای صلح در روابط بین‌الملل و قراردادهای بین‌المللی باز شود. فرض این بحث یک مبنای فلسفی مهم دارد و آن، این است که عقیده متفکرانی که تابع این تقسیم‌بندی هستند بنیادگرایانه نیست، آنها معتقد هستند که هم جنگ و هم صلح ساخته شده‌اند و می‌تواند به شکل دیگری ساخت. یعنی این‌گونه نیست که جنگ اصل باشد و صلح مرهمی بر آن باشد یا صلح اصل باشد و جنگ، ترکی بر کوزه صلح باشد. یعنی نه صلح اصل است و نه جنگ بلکه هر دو ساختگی هستند و اگر می‌شد تاکنون، چند قرارداد ساخت و مردم با آن آشنا باشند بعد از این نیز می‌توان قراردادهای دیگری ساخت تا عرف شود و مردم به تدریج بپذیرند، همانطور که بیمه را پذیرفتند. به نظر می‌رسد در حوزه بانک نیز باید این بحث را وارد کرد. به همین دلیل است که خیلی‌ها معتقد هستند که صلح ابتدایی یک ترم خوب پرفایده است که هم مبنای آن با نظریه‌های قبلی فرق می‌کند و هم این امکان را دارد که ما را از جر و بحث در آن صلح‌های متعارف خارج کند.



درباره کتاب «زنان و قدرت در اسلام»

اثر آزاده کیان

مهدیس صادقی‌پویا

آزاده کیان، استاد ایرانی-فرانسوی جامعه‌شناسی در دانشگاه پاریس هفت، در آخرین کتاب منتشر شده‌ی خود در سال ۲۰۱۹، با عنوان «زنان و قدرت در اسلام» که انتشارات میخالون در کشور فرانسه، و به زبان فرانسوی آن را منتشر کرده است، به تشریح و توضیح مسئله‌ی زن در اسلام و جایگاه او در ساختار قدرت در گفتمان دینی اسلامی می‌پردازد. به طور قطع در برهوت نگارش کتاب‌ها و آثار علمی و پژوهشی در این زمینه، یافتن کتابی که بتواند با جزئیات و البته جامع و کامل به بررسی مسئله‌ی

زن و قدرت در دین اسلام، که خود دینی چندین شاخه و چندین نحله با تاریخ هزارساله است، پردازد، امری است به مراتب دشوار. کیان، اما از عهده‌ی این کار دشوار بر آمده و در این کتاب، که حاوی مقدمه، ۹ فصل اصلی و نتیجه‌گیری است، به تحلیل این مسئله‌ی اساسی می‌پردازد که اصولاً جایگاه زن، به عنوان یکی از دو جنس به رسمیت شناخته شده که مناسبات حقوقی و وظیفه‌ای پیچیده و گسترده‌ای نیز برای او تعریف شده، در این دین کجاست؟ پرسشی که امروز، توان و توجه تحقیقاتی نسل جدیدی از فمینیست‌های کنشگر و پژوهشگر را به خود معطوف داشته است.

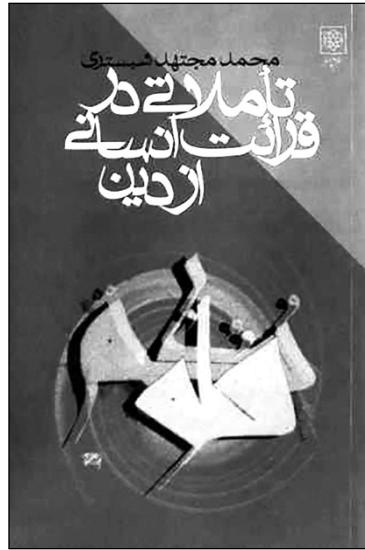
تلاش برای یافتن پاسخی برای این پرسش، هم می‌تواند عطش جویندگان حقیقت و علم را درباره‌ی دین اسلام به عنوان یکی از ادیان پُررهرو در جهانی که در آن زندگی سیراب کند، و هم، شاید مهم‌تر از نکته‌ی اول، کمکی خواهد بود به حل مناقشات و گاهی نیز تنش‌ها درباره‌ی مسئله‌ی زن در اسلام که عموماً به عنوان دینی «زن‌ستیز» و «زن‌هراس» معرفی می‌شود؛ این‌گونه معرفی، فارغ از این‌که به وسیله‌ی چه نهادها و گفتمان‌های سیاسی‌ای در جهان، ترویج می‌شود، و فارغ از این‌که در نقد دین اسلام، در چه جاهایی می‌توانیم روی مسائل مربوط به زنان تأمل کنیم، و با نگاه نواندیشی دینی، آن‌ها را مورد بررسی و آزمون قرار دهیم، اما واقعیتش این‌جاست که زندگی هرروزه و معمول زنان مسلمان در سراسر جهان، چه ساکن کشورهای مسلمان‌نشین باشند، چه نه، تحت تأثیر تمام این مناقشه‌ها و تضادها و مباحثات، قرار داشته و تغییر شکل می‌دهد. به همین سبب است که امروزه، محققان از جهان اسلام، و یا نه لزوماً متعلق به این گفتمان دینی، اما دارای تخصص روی این مباحث، نهضتی را آغاز کرده‌اند تا در بستر آن، دست به کار تحقیقات دانشگاهی جامعه‌شناختی، روان‌شناختی، فلسفی و حتی هنری و ادبی و غیره بر اسلام، جوامع

درباره کتاب «زنان و قدرت در اسلام»

مسلمان‌نشین امروزی و شهروندان معتقد به این دین ابراهیمی شوند. در این میان، فمینیست‌ها و پژوهشگران فمینیست نیز بر مسئله‌ی زن در اسلام متمرکز شده‌اند تا هرچه بیشتر بتوانیم درباره‌ی این موضوع جنجالی، تولید محتوا کنیم و ابعاد مختلف آن را بیشتر و بهتر مورد ارزیابی قرار دهیم.

در این میان، پروفیسور آزاده کیان، در این کتاب که آن را به «تمامی زنان خاورمیانه که برای کرامت و آزادی می‌جنگند»، تقدیم کرده، در سه زیرعنوان «جنسیت و نوشرق‌گرایی»، «پارادایم‌های جدید فمینیستی» و «بازنگری در مفهوم قدرت» در مقدمه، و «مسئله‌ی قدرت زنان در اسلام»، «زنان در جستجوی قدرت در اسلام»، «زنان و قدرت سیاسی»، «زنان و قدرت در حرم‌ها»، «اسلام و حقوق زنان»، «زنان و اسلام در دوان معاصر» (متمرکز بر ایران، مصر و ترکیه)، «سیاست بازاسلامی‌سازی»، «حجاب، کشف حجاب و حجاب مجدد»، و «فمینیسم اسلامی» به عنوان ۹ فصل موجود در کتاب و یک نتیجه‌گیری مفصل، تلاش کرده تا مسئله‌ی قدرت زنان در اسلام را از دیدگاه توانمندسازی مضاعف، نه تنها در رابطه با قدرت مردسالارانه، بلکه در رابطه با «فمینیسم سفیدپوست غربی» و تمایلات هرژمونیک آن مورد تحلیل قرار دهد. وی با نگرش این کتاب درباره‌ی زنان و فمینیست‌های جهان اسلام، نشان می‌دهد که این زنان و فمینیست‌ها چگونه، از طریق تجربیات متعددشان، تولید ابزارهای تحلیلی فمینیستی جایگزین را آغاز کرده‌اند تا این ابزارها راهگشای قرن‌ها نادیده گرفتن شدن و طرد شدن در فضای فمینیستی غالب و جریان اصلی‌ای باشند که همواره، در بهترین حالت تلاش کرده تا از جانب آن‌ها هم صحبت کند و نماینده‌ی آنان نیز باشد. البته که این فمینیسم آلترناتیو، از عهده‌ی این امر به خوبی بر آمده است و امروزه، فمینیسم مذکور، چه در قالب فمینیسم اسلامی و چه در ساختار فمینیسم پسااستعماری، تبدیل

به نحله‌ای اصلی و قدرتمند در تولید محتوای فمینیستی و تحلیل و تجزیه نظری و کنشگری عملی شده است که تنها معطوف به مسئله زنان در اسلام و جوامع مسلمان نیست.



دین‌شناسی از دو منظر نگاهی به کتاب "تاملاتی در قرائت انسانی از دین" و آراء محمد مجتهد شبستری سارا رضائیه

"چند سال پیش وقتی در معبدهای بودایی ژاپن سرودهای بودایی به گوشم خورد، این تجربه به من دست داد که گویی خدایان برای انسانها سرود می خوانند و آنها را خداوندگونه نوازش می دهند، اما وقتی قوالی های عارفانه مسلمانان هند در مقبره های اقطاب عرفان، به زبان فارسی به گوشم خورد، این تجربه به من دست داد که انسانهای سرگشته در بیابانهای حیرت و کشتی شکستگان طوفان زده دریاها بی ساحل، در جستجوی خداوندند.

آن سرودهای بودایی تجربه نگاه از منظر خدایان به انسان و این قوای های عارفانه تجربه حرکت از انسان به سوی خدا را برای من مفهوم می سازند."

اینها بخشی از مقدمه کتاب "تاملاتی در قرائت انسانی از دین" نوشته محمد مجتهد شبستری، فیلسوف و پژوهشگر علوم قرآنی و الهیات تطبیقی است که در سال ۱۳۸۳ توسط انتشارات طرح نو به علاقه مندان عرصه فکر، عرضه شد و با گذشت مدت زمانی کمتر از یک سال، به چاپ دوم هم رسید.

شبستری که از اندیشمندان معاصر به شمار می رود، معتقد است که با توجه به تغییر و تحولات چشمگیر در زندگی بشر امروزی، می بایست به تبع آن، دین، معنویت و ایمان آنان نیز دچار دگرگونی اساسی شده و با عبور از باورهای قبلی، فهم جدیدی از آنها به دست آورد تا در نهایت به تجربه دینی رسید.

مطابق شرح زندگی نامه استاد محمد مجتهد شبستری در وبسایت شخصی ایشان، وی در سال ۱۳۱۵ در شبستر چشم به جهان گشود. در ۵ سالگی به اتفاق خانواده برای سکونت به تبریز منتقل شد و در سال ۱۳۳۰ برای تحصیل در علوم اسلامی وارد حوزه علمیه قم گردید. مدت ۱۸ سال در این حوزه به تحصیل و تحقیق در فلسفه و کلام اسلامی، فقه و اصول و تفسیر پرداخت و در بالاترین سطوح حوزوی تحصیلات خود را به پایان رساند. در سال ۱۳۴۸ دو تن از مراجع تقلید شیعه و مرحوم دکتر سید محمد بهشتی از وی دعوت کردند تا برای اداره مرکز اسلامی هامبورگ آلمان به آن کشور برود.

وی با سمت مدیر مرکز اسلامی هامبورگ، مدت ۹ سال در کشور آلمان اقامت داشت. اقامت در اروپا برای وی فرصتی پیش آورد تا با تسلط بر زبان آلمانی در فرهنگ و تمدن غرب، به ویژه فلسفه جدید و الهیات

مسیحی، از نزدیک مطالعات و تحقیقاتی به عمل آورد. او در این مدت برای شرکت در سمینارها و کنفرانس‌های بین‌المللی فلسفی و الهیاتی و سخنرانی‌ها به کشورهای مختلف اروپایی، عربی و آمریکا سفر کرد و با شخصیت‌های برجسته مسیحی، یهودی، بودایی و مسلمان در نقاط مختلف جهان به گفتگو نشست و با آنان درباره چالش‌های علم و فلسفه جدید با الهیات ادیان بزرگ جهان تبادل نظر کرد و فراوان از آنان آموخت. مجتهد شبستری در سال ۱۳۵۷ به ایران بازگشت. در اولین دوره انتخابات مجلس شورای ملی پس از انقلاب، وی از آذربایجان شرقی به نمایندگی مجلس شورا انتخاب شد. او در آن مجلس از جمله نمایندگان آزادیخواه بود که در عین طرفداری از انقلاب، منتقد روند اوضاع سیاسی بودند و آرا و افکار خود را بدون پروا در مجلس و رسانه‌ها بیان می‌کردند. وی پس از پایان دوره اول مجلس شورای اسلامی چون با روند اوضاع سیاسی کشور موافق نبود، از شرکت در دوره دوم انتخابات خودداری کرد و با عضویت در هیئت علمی دانشگاه تهران به دانشکده الهیات و معارف اسلامی پیوست و مشغول به تدریس شد.

محمد مجتهد شبستری در سال ۱۳۷۶ کتاب "هرمنوتیک، کتاب و سنت" را منتشر کرد. وی پیش از این بخشی از موضوعات این کتاب را برای دانشجویان کارشناسی ارشد دانشکده الهیات تدریس کرده بود. با نشر این اثر به زبان فارسی، چشم‌انداز جدیدی برای پژوهشگران علوم دینی و خصوصاً دانشوران حوزه علمیه قم گشوده شد و آنان با موضوعی بسیار مهم یعنی نسبت کتاب و سنت، که همیشه دو منبع اصلی علوم اسلامی بوده‌اند، با هرمنوتیک جدید برای اولین بار آشنا شدند. در سالهای بعد کتابها و مقالات متعددی در این باب نوشته شد، آرا وی نیز مورد مخالفت‌ها و موافقت‌های زیادی قرار گرفت اما بالاخره هرمنوتیک جدید جای خود را در ادبیات دینی معاصر ایران باز کرد.

در سال ۱۳۸۵ که موج بازنشسته کردن استادان دگراندیش دانشگاه های ایران راه افتاد، با اینکه ۱۹ سال بیشتر از خدمت رسمی مجتهد شبستری در دانشگاه تهران سپری نشده بود و او تنها استاد تمام گروه ادیان و عرفان دانشکده الهیات دانشگاه تهران بود و گروه آموزشی نیاز مبرم به حضور او را اعلام کرده بود، وی را مشمول بازنشستگی اجباری کردند. پس از بازنشستگی، دو دانشگاه از آلمان و اتریش جهت تدریس از وی دعوت به عمل آوردند ولی او به علت وضعیت نامساعد مزاجی، آن دعوت ها را نپذیرفت.

در سال ۱۳۸۶ آخرین نظریات وی در باب هرمنوتیک متون دینی اسلامی به صورت یک مقاله مفصل با عنوان "قرائت نبوی از جهان" منتشر شد که مخالفت ها و موافقت های دامنه داری را برانگیخت. در این مقاله برای نخستین بار وی این نظریه را مطرح کرد که قرآن کریم، "کلام نبوی" پیامبر اسلام است و محصول وحی می باشد و نه خود وحی، بلکه قرائتی توحیدی است از جهان در پرتو وحی. بحثها و چالش های انگیزه شده پیرامون این نظریه همچنان ادامه دارد. مجتهد شبستری از آغاز تاسیس دایره المعارف بزرگ اسلامی، عضو شورای علمی این دایره المعارف بوده و مقالات متعددی از وی به چاپ رسیده است.

کتاب حاضر که مشتمل بر ۱۳ عنوان مقاله یا مصاحبه است، دین را از رویکردی انسانی مورد مطالعه قرار می دهد. مجتهد شبستری در مقدمه ای کوتاه، دغدغه ی خویش را چنین شرح می دهد. «بارها گفته ام دین را از دو منظر می توان مطالعه کرد. از "منظر خدا به انسان" و از "منظر انسان به خدا". یک وقت مساله چنین طرح می شود که خدا از انسانها دین می خواهد و برای آنان تعریف می کند که منظورش از دین چیست. اما وقت دیگر مساله چنین طرح می شود که انسان، دین ورزی و سلوک معنوی می کند و سرگذشت ویژه ای را برای خود رقم می زند، به خداوند

روی می‌آورد و در نهایت، محتواها و ابعاد این سلوک معنوی را به عنوان دین برای خود تعریف می‌کند. این گونه ی دوم از طرح مساله، همان قرائت انسانی از دین یعنی نگاه به دین از منظر انسان به خدا است. چون انسان هستیم هر وقت دین را انسانی قرائت می‌کنم، آن را بهتر می‌فهمم.»

استاد محمد مجتهد شبستری در نخستین مقاله از کتاب مورد بحث با عنوان "هرمنوتیک فلسفی و متون دینی" در توضیح نقش تلاش‌های عقلانی انسان در تفسیر متون دینی، نقش هرمنوتیک در تعدد قرائتها و تفاسیر را انکارناپذیر می‌داند و در پاسخ به این پرسش که آیا تعدد تفاسیر به معنای نسبیت حقیقت است می‌گوید: این افترا رایج که طرفداران امکان قرائتهای متفاوت می‌گویند هر کس هر گونه خواست قرائت کند و همه قرائتها صحیح است، کاملاً دور از واقعیت است. آن گونه قرائت که از استدلال کافی برای قبول شدن برخوردار نشود، کنار گذاشته می‌شود و باطل اعلام می‌گردد، ولی بیش از یک قرائت می‌تواند از استدلال کافی برای قبول شدن برخوردار شود و بنابراین بیش از یک قرائت می‌تواند درست باشد و هر کدام از قرائتهای مقبول می‌توانند طرفداران خود را داشته باشند. البته این نظریه، پلورالیسم معرفت درون دینی را نتیجه می‌دهد.

تفاوت این پلورالیسم با کثرت فرقه ای قبلی در میان ادیان در این است که آن کثرت‌های بالفعل یکدیگر را تفسیق و تکفیر می‌کردند و هر فرقه ای خود را حق مطلق و فرقه دیگر را باطل می‌دانست. اما امروز پیروان قرائتهای متفاوت چماق تکفیر و تفسیق بلند نمی‌کنند و خود را نه حق مطلق، بلکه حق نسبی می‌دانند که به دلایل خود متکی هستند.

در مقاله ای دیگر از این کتاب با عنوان "پرواز در ابرهای ندانستن"، نویسنده ایمان را در مدل پرواز انسان به سوی خدا در ابرهای ندانستن به تصویر

می کشد و پس از تعریفی درون دینی از ایمان و نیز مقایسه ایمان متکلمانه و عارفانه با یکدیگر، در باب نسبت ایمان با نقد فلسفی می گوید که اگر قرار باشد شخص تجربه گر ایمان، تجربه های خودش را بیان کند، این اعتقادات و و گزاره ها خواه ناخواه در معرض نقد فلسفی قرار می گیرد تا اعتبار فلسفی شان ارزیابی شود. فلاسفه در گذشته، گزاره های اعتقادی بیان شده به وسیله متکلمان را، از موضع فلسفی انتولوژیک کلاسیک خودشان نقد می کردند و بسیاری از آن گزاره ها را به آن شکلی که از سوی متکلمان عرضه می شد، قبول نمی کردند و به جای آنها گزاره های دیگری پیشنهاد می کردند. اکنون نیز گزاره های اعتقادی به گونه ای دیگر و از موضع معرفت شناختی دیگر نقد می شوند.

قدر مسلم این است که تجربه گر ایمان نمی تواند بگوید «من گزاره های اعتقادی خود را بیان می کنم و به اینکه چه نقدی بر آنها وارد می شود اهمیتی نمی دهم.» وظیفه معرفتی یک مومن این است که به نقدها توجه کند و گزاره های اعتقادی خود را به محک نقد بزند و آنها را از بی اعتباری معرفت شناختی دور نگه دارد.

استاد مجتهد شبستری در مقاله ای دیگر با نام مردمسالاری و دین، به تحلیل این موضوع می پردازد که اساسا مردمسالاری، دینی و غیر دینی ندارد. او ضمن طرح دلایل پذیرش مردمسالاری در دنیای امروز، به روشنی بیان می دارد که مفهوم مردمسالاری دینی، خود در تضاد با اصل مردمسالاری است.

"نظام مردمسالاری را می پذیریم، چون در عصر حاضر تنها نظامی است که در سایه آن دو حقیقت بزرگ عدالت و آزادی شایسته انسانی می تواند تحقق نسبی پیدا کند و انسان ها در قلمرو این تحقق می توانند انسانیت خود را تحقق بخشند و از عهده مسئولیت خود در برابر خداوند برآیند. هیچ

جامعه ای نمی تواند مردمسالار باشد، مگر اینکه همه قرائت‌های دینی موجود در آن حق حیات و رشد مساوی داشته باشند.

از سویی دیگر، نمی توان به مردمسالاری پسوند دینی اضافه کرد و آن را در معنایی به کار برد که کاملا نقطه مقابل مردمسالاری قرار دارد. پسوند به صاحب پسوند قید می زند، ولی معنای قید نمی تواند چیزی باشد که صاحب پسوند را به کلی از محتوا خالی سازد. مردمسالاری همان دموکراسی و شکلی از حکومت است که در دنیا به وجود آمده و عالمان سیاست سعی در توصیف و تحلیل آن دارند. اگر ایرانیان درباره مردمسالاری بحث می کنند، درباره همان معنای شناخته شده و موافقت و مخالفت با همان بحث می کنند."

دیگر مقالات کتاب حاضر نیز هر یک به نوبه ی خود از سویی به دین می پردازد و از سویی دیگر با امور انسانی عمده ای مثل سیاست، حقوق بشر و خردورزی سر و کار دارد. مقالاتی که هر یک به تنهایی سرآغاز مباحث عمده ای در تاریخ روشنفکری این مرز و بوم بوده و مخالفت ها و موافقت‌های بیشماری را به دنبال داشته است.

برای مثال در مقاله "حقوق بشر، متون ادیان ابراهیمی و حاکمیت حقوقی خداوند" به بیان این مطلب می پردازد که حاکمیت حقوقی خداوند بر انسانها مفهومی قابل قبول و قابل دفاع نیست. بحثی که خود به تنهایی آتش به خرمن برداشت‌های متکلمانه ی عرفی از دین و خداوند می زند.

"اوامر و نواهی خداوند در باب اصل عدالت و همه اصول اخلاقی دیگر، حقیقتی جز تایید دینی همان اصول اخلاقی موجود در میان انسانها ندارد. در متون ادیان ابراهیمی، خداوند به تاسیس اصول و بنیادهای اخلاق نمی پردازد، بلکه اصول و بنیادهای اخلاقی موجود در میان انسانها را مورد تصدیق و تایید خود قرار می دهد و آنها را مطلق می سازد تا آنها را از

مهلهکه نسبت باطل اخلاقی نجات دهد. و به این جهت است که اوامر و نواهی خداوند با حقوق بشر معارضه نمی کند.

به نظر می رسد کوشش عده ای از نواندیشان مسلمان در کشورهای اسلامی برای تاسیس یک اصل الهیاتی - فقهی که مبنای همه اصول دیگر قانون اساسی این کشورها قرار گیرد با عنوان "حاکمیت از آن خداوند است" در معنای حقوقی حاکمیت مبنایی ندارد و قابل دفاع نیست و راه برای اساس قرار دادن حقوق بشر در قانونهای اساسی کشورهای اسلامی باز است."

در مقاله مهم دیگری از همین کتاب با عنوان "جریانهای سیاسی - دینی ایران پیش از انقلاب" ضمن ارائه تحلیلی از حرکت های سیاسی - دینی آن زمان به بیان این نکته اساسی می پردازد که "افتاء سیاسی" اندیشه سیاسی نیست و در آن زمان جریانی که تنها بر فتواهای دینی - سیاسی تکیه کرده بود، هیچ گونه اندیشه سیاسی عرضه نمی کرد.

در بخش پایانی مقدمه کتاب می خوانیم: "در رویکرد انسانی به دین، گرچه تاملات انسان از منظر انسان به خدا و هر چه به خدا مربوط است آغاز می شود، ولی این رویکرد با این تجربه منافات ندارد که انسان دین ورز در مراحل از تجربه های دینی اش خود را چنان مخاطب خداوند بیابد که دیگر خود را به مثابه تامل گر از صحنه غایب ببیند و یکپارچه به گوش کننده محض تبدیل شود. این وضعیت اگر حاصل شود، همه آثار چنین انسانی بسیار پرثمر و زندگی بخش خواهد شد. ولی با همه این احوال حتی برای چنین انسانی در مقام گفتگو با دیگران و کوشش بین الاذهانی، رویکرد انسانی به دین مناسب ترین راه بحث و تفاهم خواهد بود. ما چون همه انسان هستیم، درباره همه موضوعات (بدون استثنا) با یکدیگر فقط با رویکرد انسانی می توانیم حرف بزنیم.

دین‌شناسی از دو منظر

هر چند که اندیشه استاد مجتهد شبستری در طی سالیان گذشته، آماج بی‌رحمی‌ها و بدفهمی‌های بی‌شماری بوده، اما در گوشه و کنار نقدهای ارزنده و محترمی هم به چشم می‌خورد که اتفاقاً از ارزش و مقام تفکر مجتهدشبستری حکایت دارد. اندیشمندی که در برهوت فهم، چون در گرانی است که گردن آویز هیچ تنابنده‌ای نشد.