

فصلنامه | سال اول | نوروز ۱۴۰۰

۴

نقد (دین)

تحول احوال

با آثاری از:

محمد جواد اکبرین، رضا بهشتی معز، سارا رضائیه،
استون دوواری، احمد علوی، امیرحسین علینقی،
مقصود فراستخواه، محسن متقی و مهسا یارسان



نقد دین

فصلنامه | سال اول | شماره ۴ | نوروز ۱۴۰۰

نقد دینی

فصلنامه نقد دینی | سال اول | شماره ۴ | نوروز ۱۴۰۰ | ۱۶۶ صفحه

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: حسن یوسفی اشکوری

سر دبیر: محمد جواد اکبرین

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

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 | ۴

پرونده: تحوّل احوال

تحول مؤمنانه | محمد جواد اکبرین | ۸

اصلاح‌گری اسلامی، جریان‌های فکری و چهره‌های شاخص آن | استون

دووارت، با مقدمه‌ی رضا بهشتی معز | ۳۲

تحول احوال دینداری و دینداران | مقصود فراستخواه، مهسا یارسان | ۵۵

در جستجوی معنای معنای متن دینی | احمد علوی | ۷۲

طرحی نظری در تحلیل اندیشه سیاسی شیعه | امیرحسین علینقی | ۹۶

کتابخانه

۱- داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی محسن متقی | ۱۳۶

۲- گامی دیگر در تقدم اخلاق بر فقه سارا رضائیه | ۱۵۹

هو الحکیم

درآمد

نوروز حتی اگر آخرین نوروز قرن نباشد نیز وقت و بخت و بهانه‌ای برای “تحول احوال”، چه رسد به آنکه آغاز سالی باشد که عدد و شمایلش ناخودآگاه آدمی را به ذوق محاسبه و شوق تحول فرا بخواند؛ محاسبه‌ی خویشتن و آئین و زمین و زمان و انسانی که در این قرن ساخته و پرداخته شد و اندیشه و اراده در تحولی که سزاوار آن است. فصلنامه نقد دینی نیز در پایان سال نخست، عید را برای آغاز دومین سال حیات و هویت‌اش مغتنم شمرده و میزبان مقالاتی است که هر یک از منظری به گزارش یک تحول یا ترسیم چشم‌انداز آن پرداخته‌اند.

نخست در مقاله “تحول مؤمنانه” از تفاوت دین و ایمان می‌خوانیم و از ایمانی که نسبتی دارد با امر پنهان و از ظهور و تظاهر برکنار است؛ زیرا دین به دینداران، هویت جمعی و آشکار می‌بخشد بر خلاف ایمان که علیرغم نتایج آشکارش در سیر و مسیر زندگی، اتفاقی پنهان در وجود آدمی است و نویسنده، نقطه‌ی شروع “تحول مؤمنانه” را در این رازداری و رازدانی می‌داند و از این منظر نگاهی از سر “تحویل حال” به کتاب و مکتب می‌اندازد و انسان و ایمانی تازه را جستجو می‌کند.

سپس رضا بهشتی معز، در مقدمه‌ای که بر ترجمه‌ی گفتگو با استون دُوارت نوشته است از مسلمانانی سخن می‌گوید که “با کوچک شدن جهان

و رقیق شدن مرزهای زیستی و اقتصادی-اجتماعی، با غربیان چنان ضرورت همخانه شده‌اند که مدام در پی بهترین راه همزیستی ممکن‌اند و از این رو هرروز بیشتر از دیروز، نیاز به خانه‌تکانی در آیین و میراث اجدادی احساس می‌کنند" و با نشان دادن همین نیاز به "خانه‌تکانی" نگاهی می‌اندازد به همسایه‌هایی در مغرب‌زمین که "گویی با پیری جمعیت از یکسو و مهاجرت مسلمانان از سوی دیگر خانه آنها دستخوش توسعه طلبی مسلمانان است و بنابراین باید نسخه‌ای کارآمد برای این همزیستی ناگزیر بیابند" و از همین منظر نکته‌سنجی‌های استون دُوواریت

در جریان‌شناسی اصلاح‌گری اسلامی توجه‌اش را جلب کرده و به ترجمه‌ی گفتگویی پرداخته که دُوواریت در آن از تفاوت‌های سه تعبیر اصلاح، تجدید و احیاء دینی می‌گوید و به تفکیک سه گرایش اصلاح محافظه‌کارانه، اصلاح لیبرال و اصلاح قرآنی می‌پردازد.

دیگر اما مقصود فراستخواه در آنچه یکی از شاگردانش از یافته‌های او گردآورده، تصویری از تحول دینداری و دینداران و چگونگی و چرایی این تحول پیش روی ما می‌گذارد؛ این تحول‌شناسی البته بر این باور استوار است که نمی‌شود یک جامعه را مانند شاخه‌های شمشاد دید که همه به یک صورت دیندار یا غیر دیندار باشند یا چگونه دینداری کنند؛ مهم تحولاتی است که طی سالها در جامعه ایران اتفاق افتاده و برای فهم خصوصیات دینداری و ویژگی‌های دینداران در جامعه باید به آنها توجه کرد تا دریافت این روندها چه تاثیری بر دینداری و دینداران می‌گذارد.

در مقاله‌ای دیگر احمد علوی سراغ تحول تاریخی متن مقدس در ذهن مخاطب می‌رود و شکاف تاریخی میان نسل‌ها را یکی از چالش‌های مهم

شناخت «زبان متن دینی» می‌داند. به باور او «انطباق ادیان در محیط فرهنگی صورت می‌گیرد و مفاهیم دینی نخستین، تا به شکلی با زبان روزمره و عرفی هماهنگ نشود مستقر نمی‌شود و آنگاه که مستقر می‌شود با فرهنگ زمانه و زمینه خود ادغام می‌شود» و نویسنده از همین جا جستجو در «معنای معنای متن» را آغاز می‌کند.

آنگاه میزبان امیرحسین علی‌نقی هستیم تا «طرح نظری‌اش در تحلیل اندیشه سیاسی شیعه» را با ما در میان بگذارد و اندیشه سیاسی شیعه را «در قامت اپوزیسیونی برانداز» نشان دهد. او در این مقاله تلاش می‌کند تا موقعیت یک نظریه سیاسی را در دوری یا نزدیکی از کانون قدرت سیاسی حاکم یا حکومت مورد ارزیابی قرار دهد و فرضیه محوری مقاله این است که نظریه سیاسی شیعه، نظریه‌ای است که قوی‌ترین ارکان و مفاهیم نظری‌اش را، در حوزه اپوزیسیونی به نمایش می‌گذارد. به باور او فاصله گرفتن شیعه از حکومت و غیرمشمروع خواندن حکومت‌ها ما را به این نقطه می‌رساند که حداکثر بتوانیم قائل به «نظریه سیاسی شیعه» باشیم؛ نظریه‌ای که احتمالاً بتوان آن را «نظریه انقلاب» یا «نظریه تقیه» نام نهاد؛ اما نمی‌توانیم از «نظریه دولت در شیعه» به عنوان بخشی از نظریه سیاسی شیعه یاد کنیم و تنها می‌توانیم اندیشه سیاسی شیعه را در وجه براندازانه اش و مختص دوران گذار بفهمیم.

در کتابخانه‌ی این شماره، نخست محسن متقی کتاب «قرآن صامت و قرآن ناطق» را به تفصیل مرور می‌کند که اثر محمدعلی امیرمعزی است به زبان فرانسه. او در این اثر، رابطه میان تاریخ تکوین و شکل‌گیری قرآن و حوادث خونین و خشونت بار دو قرن اول اسلام را جستجو می‌کند و این کار را با رجوع به برخی از نوشته‌های شیعیان دو قرن اول نشان می‌دهد. به روایت

متقی، عنوان "قرآن صامت و ناطق" اصطلاحی است که در برخی از منابع شیعه یافت می‌شود و به خوبی بیانگر محتوای کتاب امیرمعزی است؛ "شیعیان برای فهم قرآن و به سخن آوردن آن نقش مهم و اساسی به امام داده و او را باب ورود به دروازه شناخت قرآن می‌دانند. نویسنده با تکیه بر روش تاریخی و فاصله گیری انتقادی و بررسی متون اولیه اسلامی نشان می‌دهد که در دو سه قرن نخست اسلام، ما شاهد چندین قرآن با شکل و محتوای مختلف در سرزمین های اسلامی بوده‌ایم".

و سرانجام سارا رضائیه به بهانه چاپ تازه‌ای از کتاب "اخلاق دین شناسی" اثر ابوالقاسم فنایی این اثر را "گامی بلند به سود نظریه تقدم اخلاق بر فقه" می‌داند و می‌گوید او با زبان و چهارچوب فقه، به جنگ بنیادگرایی دینی و به تبع آن نگاه فقهی به جامعه می‌رود و در جای جای این اثر از سکولاریزم اخلاقی دفاع می‌کند، برای انسان شناسی تقدم معرفت شناختی قائل است بر خداشناسی؛ زیرا انسانیت را بر دیانت و دینداری مقدم می‌داند.

سخنی نمانده جز آرزوی مبارکی نوروز ۱۴۰۰ برای انسان و ایران و جهان مان؛ باشد که آخرین سال قرن، قرین شود با تدبیر و تقدیرمان در خانه تکانی از ناراستی‌ها و ناخوشی‌ها... الی أحسن الحال.

تحول مؤمنانه

تأملاتی در تحویل کتاب و مکتب به احسن الحال

محمد جواد اکبرین

۱) ایمان، نسبتی دارد با امرِ پنهان و از جنس فریاد و تظاهر و ریا نیست؛ اینجا مرز تفاوت «دین» و «ایمان» است. دین به دینداران، هویتِ جمعی و آشکار می‌بخشد و مثلاً کافی‌ست کسی «یگانگیِ خدا و نبوت پیامبر» را به زبان آورد تا در هویتِ جمعیِ مسلمانان شریک شود. ایمان اما علیرغم نتایج آشکارش در سیر و مسیر زندگی، اتفاقی پنهان در وجود آدمی است. تجربه‌ی پیامبر، حاصلِ خلوتی عمیق بود که به تدریج در غار حراء به دست آمد. اما حتی وقتی دعوت دین آشکار شد نیز وحی آمد که مؤمنان خدا را پنهانی بخوانند: «خدایان را نیازمندان و پنهانی بخوانید و بخواهید» اَدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ۖ (الأعراف ۵۵) و از پیامبرش نیز خواست که در خواندن و خواستن خداوند چنین باشد: «یاد کن خدایت را در دل خویش؛ نیازمندان و ترسان، بی‌آنکه صدایت را بلند و آشکار کنی» وَادْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ (الأعراف ۲۰۵)

تحول مؤمنانه

«جَهر» در مقابل «سَر» است و «خداخوانی» از جنس اسرار است نه شعار! گویی سزاوار نیست انسان نیاز و کوچکی و تواضع و ترس‌اش را جز در خلوت با خدایش آشکار کند. روایاتی که از اعترافِ مؤمنان به گناهان‌شان در حضور پیامبر خبر می‌دهد سُست و نامعتبر است. آیات نخستِ سوره‌ی مریم، حتی آرزوی زکریا را برای «داشتنِ فرزند در دوران پیری» نیز آرزویی پنهانی میان او و خدایش توصیف می‌کند: «به یادِ رحمتِ خداوند بر بنده‌اش زکریا که او را پنهانی خواند» ذِکْرُ رَحْمَةٍ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَّرِيَّا. إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا. (مریم ۲ و ۳)

زکریا ناباورانه از خدا چیزی را طلب می‌کند که به نظر می‌رسد ناشدنی است؛ اما ناگهان می‌شنود: «اجابتِ خواسته‌ی تو برای خدایی که هستی را از عدم به وجود آورده، آسان است» قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكْ شَيْئًا (مریم ۹)

چنین اجابتی البته پاسخِ چنان خواسته‌ای است! زکریا «پنهانی» خواست و پاسخی آشکار شنید. «عدم» هایش را پنهانی با خدا در میان گذاشت و پُر از «وجود» برگشت و نام این اجابت «یحیی» شد!

ترکیب «ندای خفی» و «اطمینان به اجابت الهی» نقطه شروع تحول مؤمنانه است و ایمان، یحیایی است که به رازداران می‌بخشند.

۲) حوادث روزگار و تجربه‌های زندگی، عیار وجود ما را می‌سنجند و به میزانی که با این وقایع ارتباط برقرار می‌کنیم ما را می‌سازند. مومن، یگانه پرست است و همه‌ی هستی را خدا می‌بیند و خدایی می‌فهمد. از «هستی» منفصل نیست و می‌کوشد تا رابطه‌ی حوادث با وجود خود را دریابد و بودنش را در میان حوادث معنا کند. امتحان، آزمون و یا به تعبیر قرآن «فتنه»، همه حکایت از سنجش عیار آدمی دارند. ما با «دیگری» و

«دیگران» امتحان می‌شویم و سربلندیم اگر در محضر وقایع، متواضع باشیم.

مسئله این نیست که خدا ما را امتحان می‌کند! خداوند نه برگزارکننده‌ی آزمون است و نه داور آزمون! تمام امتحان، «خود او»ست که در نوع رابطه

در «قرائت» قصه، شنونده و خواننده با تجربه‌ی راوی و شخصیت‌های داستان، درگیر می‌شوند و «خودگری» می‌کنند، یعنی در آن قصه خود را می‌آفرینند و از شخصیت‌های قصه و شخصیت خود محصول تازه‌ای به دست می‌دهند. گویی قرآن قصه‌گو، دیالکتیکِ متن است با انسان و سه ساحتِ وجودی‌اش (عاطفه و اندیشه و اراده) و به همین دلیل نه کتاب شعر است و نه فلسفه. نه اغراق می‌کند و نه اثبات. جایی ایستاده بر مرز شعر و فلسفه که نامش قصه است. قصه، نقشی راه نیست اما نشانه‌ی راه است و از همین روی، بند بند قرآن را آیه (نشانه) نامیده‌اند.

ی ما با انسان و جهان جاری است و شخصیت ما در آگاهی از جریانِ حضور خداوند است که شکل می‌گیرد. حتی شخصیت پیامبران هم در همین حضور و ظهور اجتماعی‌شان الهی می‌شود و در میانه‌ی سفر و سفره و بازار است که پیامبرتر می‌شوند.

قرآن خطاب به پیامبرش می‌گوید «پیش از تو نیز پیامبرانی نفرستاده‌ایم مگر آنکه آنها نیز غذا می‌خوردند و به بازار می‌رفتند؛ ما شما آدمیان را امتحان و آزمون و فتنه‌ی یکدیگر قرار داده‌ایم».

وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً... ﴿الفرقان، ۲۰﴾

برخی گمان می‌برند اتفاقی اگر قرار است در جان‌شان بیفتد باید به جایی دورتر از این عالم و آدم بروند و از فتنه‌ها بگریزند؛ جماعتی از این دست، از جمع و جامعه دورتر می‌شوند تا صدای خدا را بشنوند. اما صدای خدا همین جاست در میانه‌ی سفر و سفره و بازار.

۳) مؤمن هیچ سخنی را ناشنیده نمی‌گذارد. هنرش شنیدن همه‌ی قول‌ها و سپس انتخابِ بهترینِ آنهاست. بستنِ گوش بر حرف‌ها و انتخابِ میانِ پاره‌ای از سخنانِ «تأیید صلاحیت‌شده» که هنر نیست. به تعبیر قرآن، هر سخنی خوب است اما برای استماع (شنیدن) نه برای اتباع (دنبال کردن).

خداوند از پیامبرش خواسته تا بشیر و مُبَشِّر و مژده‌رسانِ بندگانی باشد که هر سخنی را می‌شنوند اما خوب‌ترین‌اش را دنبال می‌کنند. آنانند که خداوند هدایت‌شان کرده و آنانند که صاحبانِ جانِ خالص‌اند.

فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ۚ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿الزمر، ۱۷ و ۱۸﴾

پاره‌ای از مفسران گمان برده‌اند که چون آیه می‌گوید در میان قول‌ها قولِ «أحسن/خوب‌ترین» را دنبال کنید پس بقیه‌ی قول‌ها هم باید «حسن/خوب» باشد زیرا «خوب‌ترین» در میان «خوب‌ها» است که معنا می‌یابد. پس باید حتی در مرحله‌ی شنیدن هم فقط سخن خوب را شنید و آنگاه میانِ پاره‌ای از سخنانِ خوب و تأیید صلاحیت‌شده، خوب‌ترین را برگزید. این تفسیر اما نادرست به نظر می‌رسد؛ قبل از این آیه، سخن از طغیان‌گران در برابر خدا و هستی است؛ بعد از این آیه هم سخن از اهل

عذاب است. در میانه‌ی طاغوت و عذاب، دوگانه‌ی «استماع/شنیدن» و «اتباع/دنبال کردن» مطرح شده. یعنی هر قولی (حتی از اهل طاغوت و اصحاب عذاب) در مقام استماع، «حسن/خوب» است اما در مقام اتباع نه!

تشخیص مرز میان استماع و اتباع، هنر عقل مؤمنان است و هنرمندانی چنین، سزاوار بشارتِ پیامبر و هدایت خداوندند که آنان را بستاید و «اولو الألباب/ صاحبانِ جانِ خالص» بخواند.

کسی که عقل تشخیص این مرز را ندارد و دیگران نخست باید برایش گزینش کنند و او در میان «گزینش‌شده‌های خوب» خوب‌ترین را دنبال کند چه هنری دارد و چرا باید سزاوار بشارت و هدایت و ستایش الهی باشد؟!

تفسیری از آن دست، بیشتر به کار تولید طبقه‌ای برای «گزینش» می‌آید که مسیر انتقال آگاهی به مؤمنان را دومرحله‌ای کنند مبدا بید ایمان‌شان بلرزد. چنین مؤمنی آن نیست که قرآن صاحبِ مبنا و بنای محکم و «بنیان مرصوص» اش می‌خواند؛ آنکه همه‌ی قول‌ها را شنیده و در معرکه‌ی اقوال، ایمان آورده محکم و مطمئن است و گرنه ایمانِ بادآورده را باد می‌برد.

اسلام، سلام و تسلیم

۴) هر چه در آسمان‌ها و زمین است تسلیم اوست؛ وَلَهُ أُسْلِمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴿۸۳﴾ آل عمران؛ از واژه «أُسْلِمَ» پیداست که مراد قرآن از «اسلام»، همان «تسلیم» در برابر خداوند است.

قرآن، دینِ ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و همه‌ی پیامبران را «اسلام» می‌خواند؛ قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَٰهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿۱۳۳﴾ البقرة

با این معیار می‌توان معنای آن آیه را دریافت که

«دینداری نزد خداوند، تنها به تسلیم در برابر اوست» إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ
الإِسْلَامُ ﴿۱۹﴾ آل عمران

و «هر کس غیر از تسلیم و بندگی در برابر خداوند دینی اختیار کند هرگز
از او پذیرفته نخواهد شد» وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ ﴿۸۵﴾
آل عمران

همه‌ی عالم مسلمانند؛ حال یا در این جهان و از سرِ اختیار و یا در جهانی
دیگر که آنجا کسی مختار نیست و انسان، تسلیم محکمه‌ی الهی‌ست.
در این جهان اما هر کس با هر دین و آئینی در برابر وجدانِ الهی‌اش (که
در تک تک ما حضور دارد) تسلیم باشد مسلمان است. وجدانِ بیدار ما
همان خداست و تسلیم در برابر این خدا و قهر و آشتی با او، امری
خصوصی میان انسان و درونِ اوست. کسی نه محرم حضور در حرم دیگری
ست و نه اجازتی دخالت و مجازات دارد برای آنچه در آن حرم می‌گذرد.
مسلمانان به معنای رایج و مصطلح نیز تافته‌ی جدا بافته‌ای از پیروانِ سایر
ادیان نیستند؛ قرآن می‌گوید دین شما مسلمانان هم همان امانت و
وصیتی‌ست که خداوند به نوح و ابراهیم و موسی و عیسی سپرده؛ که دین
را برپا کنید و در دینداری‌تان پراکنده نشوید.

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ
إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ۚ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ۚ ﴿الشورى ۱۳﴾
مراد قرآن از عدم تفرقه و پراکندگی در دینداری، ملامتِ اختلاف نظر
نیست؛ زیرا آفریننده‌ی این همه شاخه و ذائقه و سلیقه و مدرسه و مکتب
و مذهب و ممشا همان صاحب قرآن است؛ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ
ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا... ﴿الحجرات، ۱۳﴾

پس چیزی وجود دارد که جوهر و گوهرِ دینداری‌ست و می‌توان همه‌ی
ادیان را بر آن گرد آورد؛ می‌توان با به رسمیت شناختنِ همه‌ی تفاوت‌های

خدادادی و اختلاف‌های طبیعی و انسانی دینداران، بر سر آن چیز تفاهم کرد و تفرقه و تفرّق را نپذیرفت و دقیقاً همان چیز، خط قرمز میان مؤمنان و مُشرکان است و بر آنها گران می‌آید؛ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۖ ﴿الشورى ۱۳﴾

آن چیز چیست و آن گوهر، وصیت، امانت و کلمه‌ی واحده‌ی الهی کدام است؟

«بگو ای اهل کتاب! بیاید بر یک سخن مشترک میان ما و شما گردهم آئیم: جز خدا را نپرستیم و چیزی را همسایه و هم‌پایه‌ی او نشانیم و به جای پرستش او کسانی از میان خودمان را نپرستیم».

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ... ﴿آل عمران، ۶۴﴾
قرار بود همه‌ی هویت‌ها بر همین ترازو سنجیده شود و تنها همین چراغ در جهان مؤمنان روشن باشد. این همان وصیت خدا به پیامبران بود؛ وصیتی که فراموشی‌اش ادیان را به عامل انحطاط انسان تبدیل کرد و دینداری از این وصیت، امانت و کلمه‌ی واحده‌ی الهی تُهی شد.

۵) اسلام در مرحله‌ی شکل‌گیری و برای احیاء آنچه در سایر ادیان (شرایع) الهی از دست رفته بود مرزهای هویتی پررنگی در ظاهر و صورت داشت؛ اما هر چه بیشتر می‌گذشت تکامل می‌یافت و «اسلام» تر می‌شد. تأکید بر گردآمدن بر یک «دین خالص»، حاصل «تکامل اسلام» و «تکمیل نبوت» بود. آیه‌ی ۶۴ سوره‌ی آل عمران نیز از آیات متأخر قرآن است و در سال نهم هجری همزمان با پایان حیات پیامبر نازل شده و از پیروان شرایع دیگر خواسته تا حول سخنی مشترک: «یگانگی خدا و پرستش او» متحد شوند

یکی از لوازم اتحاد بر محور «کلمهٔ سواء» (یا سخن مشترک) متعادل شدنِ مرزهای شکلی دینداری است؛ شکل‌هایی که برای دوران تأسیس اسلام و هویت‌بخشی به مسلمانان آمده‌اند و پس از استقرار، دیگر لزومی به پرنگی آنها نیست. به عبارت دیگر، اگرچه همان مرزهای نخستین هم در دوران نزول وحی، تضادی با عقلانیت و اخلاق نداشته‌اند اما گذر تاریخ و تغییر زمینه و زمانه‌ی مخاطبان وحی، می‌تواند موضوعیت و اهمیت آن مرزها را زیر سؤال ببرد.

پیش‌تر در دهه‌ی اول رسالت پیامبر و در میان سوره‌های مکی نیز بر «دین خالص» تأکید شده بود و در نقطه‌ی مقابل دینداری کسانی بود که به جای آنکه «فقط» خدا ولی و مولای‌شان باشد به پرستش و اطاعت و تولای دیگران روی می‌آوردند اما می‌گویند آن دیگران، واسطه‌ی ما برای رسیدن به خدا هستند أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى ﴿الزَّمر ۳﴾

در دوران مدینه اما صورت اسلام تکامل یافت و زمان آن رسید تا عریان‌تر از همیشه بر آن دین خالص تأکید شود و مصداقِ آن به روشن‌ترین صورت، «کلمهٔ سواء» خوانده شد. از اشاره به کسانی که می‌گویند «دیگران را می‌پرستیم چون واسطه‌ی رسیدن به خدا هستند» قدمی پیش می‌گذارد و می‌گوید اصلاً خدا نه همسایه می‌خواهد نه همپایه. رسول‌الله، «رسول» خداست نه اربابی به نام او

۶) پیامبر هر چه می‌گذشت پخته‌تر و داناتر می‌شد؛ میوه‌ی وحی را نارسیده نمی‌خواند و خود را بی‌نیاز از دانش نمی‌دانست و از خداوند می‌خواست که بر دانایی او بیفزاید. ... وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ ۚ وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴿طه ۱۱۴﴾ او این یافته‌ها و آن وحی‌ها و الهامات گاه و

بیگاه را به میان مردم می‌برد؛ اما یکی از بلندترین دیوارهایی که در برابر خود افراشته می‌دید دیوار «لجاجت بر وراثت» بود. مخاطبانش با استناد به میراث گذشته و آنچه میان گذشتگان‌شان رایج بود در برابر هر سخن تازه‌ای مقاومت می‌کردند و می‌گفتند: «نیازی نداریم به بیش از آنچه پدران مان را بر آن یافتیم»... قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ﴿المائدة ۱۰۴﴾

پیشینیان که برده‌داری را رایج و طبیعی می‌دانستند پس از دینداری هم جهان را بازار بردگان می‌فهمیدند که خداوند بر آنها حکم می‌کند؛ اگر کمی از این تصویر که تفسیرهای سنتی ما را پر کرده فاصله بگیریم درمی‌یابیم که بازاری در کار نیست! انسانی را می‌بینیم که در جهان تنهاست، تنها می‌آید، تنها می‌رود و در «ازدحام تنهایان» زندگی می‌کند؛ چنین انسانی اما، چنان نزدیک و بی‌پرده با خداست که حق عرض اندام و بحث با او و احتجاج در پیشگاه او را دارد.

این آیه می‌افزاید مسئله‌ی آنها این نبود که دانسته‌های پدران‌شان به هدایت نزدیکتر است؛ سخنان پیشینیان‌شان «حتی اگر خالی از علم و هدایت بود» نیز بر هر سخن تازه‌ای ترجیح داشت... أُولَئِكَ كَانَ أَبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿المائدة ۱۰۴﴾
یعنی همین که معارف پیامبر با آنچه گذشتگان کردند و گفتند سازگار نبود کافی بود تا سخنش انکار شود.

به گواهی قرآن، مخاطبانِ موسای پیامبر نیز همین را به او می‌گفتند که حرف‌هایت را انکار می‌کنیم چون ناشنیده و بدیع و تازه است؛ «ما این سخنان را در پدران نخستین‌مان سراغ نداریم و نشنیده‌ایم»... وَمَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ (القصص ۳۶). در آیه‌ای دیگر حتی می‌گوید مبنا و ملاکِ هدایت‌شان یافته‌های پیشینیان بود... وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ (الزخرف ۲۲)

هر جا در قرآن سخن از «آبائنا» به میان آمده، از سر ملامت است و آیات بسیاری «لجاجة بر وراثت» را مانع بزرگ معرفت و رشد دانسته؛ با این همه اما مسلمانان که کتاب الهی‌شان چنین بر آن سنت جاهلانه تاخته خود اندک اندک به همان سنت پیوستند و نوآمدگان را بر حرف‌هایی که به گوش‌شان تازه می‌آمد نه تنها ملامت، بلکه مجازات کردند. شاید اگر این همه «گذشته‌پرستی و نوستیزی» مسلمانان (و بسیاری دیگر از پیروان ادیان) نبود جهان تازه به ورطه‌ی واکنش نمی‌افتاد و چنین «نوپرست و گذشته‌ستیز» نمی‌شد و گوش و چشم خود را بر گوهرهایی گران‌بها از معرفت و حکمت و ایمان نمی‌بست. آن جماعت و این جمعیت، هر دو از «تأمل و تحمل» محروم‌اند.

کتاب قصه و زبان و جهان متن

۷) قرآن، بیش از هر چیز دیگری «کتاب قصه» است؛ پیامبران پیشین هم قصه‌گو بوده‌اند (ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي/سوره انعام، آیه ۱۳۰)

قصه‌گوی این کتاب خطاب به پیامبر می‌گوید ما بهترین‌ها را برایت قصه می‌گوییم (نحن نقص عليك أحسن القصص/سوره يوسف، آیه ۳) ماجراهایی که قبل از پیامبر، یا رخ داده (واقعه) و یا بر سر زبان‌ها بوده

(اسطوره)، اما پیامبر از حکمت‌هاشان غافل بوده. (وإن كنت من قبله لمن الغافلين/ سوره یوسف، آیه ۳) قرآن آن واقعه‌ها و اسطوره‌ها را بازآفرینی می‌کند و حتی از پیامبر هم می‌خواهد که برای مردم قصه بگوید (فالقصاص لعلهم یتفکرون/سوره اعراف، آیه ۱۷۶).

در «قرائت» قصه، شنونده و خواننده با تجربه‌ی راوی و شخصیت‌های داستان، درگیر می‌شوند و «خودگری» می‌کنند، یعنی در آن قصه خود را می‌آفرینند و از شخصیت‌های قصه و شخصیت خود محصول تازه‌ای به دست می‌دهند.

گویی قرآن قصه‌گو، دیالکتیکِ متن است با انسان و سه ساحتِ وجودی اش (عاطفه و اندیشه و اراده) و به همین دلیل نه کتاب شعر است و نه فلسفه. نه اغراق می‌کند و نه اثبات. جایی ایستاده بر مرز شعر و فلسفه که نامش قصه است. قصه، نقشی راه نیست اما نشانه‌ی راه است و از همین روی، بند بند قرآن را آیه (نشانه) نامیده‌اند.

۸) قرآن همان اندازه که کتاب هدایت است کتاب گمراهی و ضلالت است؛ «یضلّ به کثیراً و یهدی به کثیراً... البقرة ۲۶». یعنی اینگونه نیست که کتاب هدایت باشد اما برخی از آن «سوءاستفاده» کنند؛ عکس این نیز صادق است، یعنی کتاب ضلالت است اما برخی از آن «استفاده» می‌کنند. اگر غیر از این بود در این آیه و موارد مشابه آن، برای هر دو عنوان یضلّ و یهدی، «کثیراً» نمی‌آورد و یکی را بر دیگری ترجیح می‌داد. اما چگونه ممکن است یک متن، به همان اندازه که به کار «هدایت» می‌آید به کار «ضلالت» هم بیاید؟!!

پاسخش اینجاست: خداوند به شما هم چشم داده هم عقل، هم بصر داده هم بصیرت. به سود خودتان است اگر چشم باز کنید و (انسان و جهان و انفس و آفاق را) ببینید. و به ضرر خودتان است اگر چشم ببندید

و کور بمانید؛ مِنْ پیامبر، نگهدار و مراقب شما نیستم! «قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ ۖ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا ۚ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ (الأنعام، ۱۰۴)

کتاب، انسان نمی‌سازد. این انسان است که کتاب را می‌سازد و جهان را. قرآن، متن زندگی نیست، معنای زندگی است. متن را انسان، خودش با بصر و بصیرت‌اش می‌نویسد؛ آن‌گاه قرآن به متن او معنا می‌دهد. اگر کسی بخواهد بصر و بصیرت را در قرآن جستجو کند به بیراهه رفته است. بصر و بصیرت را خداوند در جان انسان‌ها به امانت نهاده تا در تجربه‌های زندگی آن را کشف کنند و به کار آورند. اولیاء خدا به هزار زبان گفته‌اند «هر کس خود را بشناسد خدایش را شناخته». و چنین است که هر کس بیشتر انسان را مراعات کند قرآنش انسانی‌تر است و خدایش مهربان‌تر.

۹) هر جمع و جامعه‌ای عقلی دارد متناسب با زمینه و زمانه‌ی خویش. محصولات عقل و جهل، محصولات ابدی نیستند؛ کوشش مبارک آدمیان در هر عصری این است که در جستجوی «خیر و علم و جمال» باشد. جمع و جامعه‌ی آدمیان اما از این سه‌گانه‌ی «خوبی، دانایی و زیبایی» در هر روزگاری دریافتی دارند و متناسب با عقل و فهم‌شان در این جستجو همت می‌کنند.

مهم همین همت است. قرآن هم همین همت را می‌خواهد و می‌گوید کافی‌ست آدمی جان به غفلت نبازد و جهان‌ش را با همین همت بسازد، خدا هم هدایتش را نصیبش می‌کند و تنهانش نمی‌گذارد. «آن‌ان که در ما همت و کوشش می‌کنند ما نیز به راه‌های خودمان هدایت‌شان می‌کنیم». وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴿العنكبوت ۶۹﴾

برخلاف برخی ترجمه‌ها، قرآن نمی‌گوید آنان که «در راه ما» همت می‌کنند، فقط می‌گویند آنان که «در ما» همت می‌کنند. چون در ابتدای کوشش و همت هنوز راهی هویدا نیست؛ این‌جا مقام جستجوست. راه را ما نمی‌رویم. ما را می‌برند؛ پس از این همت است که راه را خدا نشان می‌دهد و می‌گوید: «ما نیز به راه‌های خودمان هدایت‌شان می‌کنیم». کار ما همت «در او»ست نه در راه او. راه‌ها، هدایای هدایت اوست به همت‌بندگان. ما یک «هدایت» داریم اما یک «سبیل‌الله» نداریم. به جایش «سُبُلنا» داریم؛ یعنی انبوهی از راه‌ها که همه با هدایت او به او می‌رسند. با این حال جماعتی نیز هستند که «وقتی با آنها از هدایت می‌گویی اصلاً نمی‌شنوند؛ می‌بینی‌شان که نگاهت می‌کنند اما نمی‌بینند! بگذارشان و بگذر، با عُرْف حکم کن و از جاهلان بپرهیز». وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ • خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ (الأعراف ۱۹۸ و ۱۹۹). این «عُرْف» حاصل همت هر جمع و جامعه‌ای است که متناسب با زمینه و زمانه‌ی خویش «در او» کوشیده است. به همین دلیل در مقابل جهالت قرار گرفته و بی‌فاصله پس از «وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ» هشدار «وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» را آورده است. عُرْف در این آیه همان «معروف» است و جهل همان «منکر». امر به معروف و نهی از منکر هیچ ربطی به حلال و حرام مصطلح ندارد. معروف، محصول صلاح و فلاح عقلانی و عقلانی است در هر زمانه. منکر هم محصول جهالت و نداشتن چنین همت و عقلانیتیست و راه هدایت در هر عصر، از معروف و منکر اخلاقی و اجتماعی همان عصر می‌گذرد.

۱۰) یکی از تقسیم‌هایی که قرآن برای شناساندن و تعریف خود بیان کرده، دوگانه‌ی «مُحکم و مُتشابه» است؛ آیه‌ای «محکم» خوانده می‌شود که در ترازوی حُکم عقلی و حکمت نظری، قابل فهم و سنجش و داوری باشد، اما «متشابه» آیه‌ای است که برای اثبات مدعا و محتوایش هیچ دلیلی جز آیت و روایت قرآن وجود ندارد و چون زبانش زبان تشبیه و تشابه است غلطانداز می‌نماید و بستر سوء تفاهم یا سوء تفهم را فراهم می‌کند. ماجرا این نیست که در این دسته از آیات، عامدانه از چنان زبانی استفاده شده باشد؛ بلکه مشکل در مفاهیمی‌ست که جز به زبان تشبیه و تشابه، قابل بیان نیستند.

قرآن، مؤمن نمی‌سازد؛ این مؤمن است که با قرآن ایمانش را تازه می‌کند. پس خودِ ایمان از کجا می‌آید؟ مجموعه‌ی آیات قرآن درباره‌ی ایمان نشان می‌دهد انسانی که بودن‌اش را بی‌معنا نمی‌یابد پیش از آنکه به پیام و پیامبری برسد از خود می‌پرسد معنای بودن‌ام چیست؟ در این بودن چه چیزی را باید بفهمم و چه گره‌ای را باید بگشایم؟ این شعله‌ی بی‌قرارِ حیرت است که متون الهی را «دلیل المتحیرین» می‌یابد و صدایی می‌شنود که آن را «وَحی» می‌خوانند.

اثبات آیات «مُحکّمات» دلیل می‌طلبد؛ می‌توان مفادّ آیه را مورد بحث قرار داد و بر پایه‌ی آن نقد و بررسی، به نتایجی غیر از نتایج رایج آیات رسید. مثلاً اگر احکام و آیات شامل تبعیض در حقوق زن و مرد، منافاتی با عدالتِ «معروف» و مفهوم در زمان پیامبر نداشت می‌تواند در ترازوی عدالتِ

«معروف» و مفهوم در زمان ما سنجیده شود و حکم شرعی آن سرنوشت دیگری بیابد. این مسیر کاملاً محکوم به حکم عقل است و در همه‌ی آیات «محکم» قابل جریان است.

اما در آیات «متشابهات» نه عقل راه دارد و نه به دام استدلال درمی‌آید. به عبارت دیگر، متشابهات به کار کسی که ایمان پیشینی به وحی و پیامبر نداشته باشد نمی‌آید.

مثلاً فرشته و روح و لیلۃ‌القدر قابل اثبات نیستند؛ و یا تعبیری مانند حرف زدن خدا، شنیدن خدا، دستِ خدا، عرش خدا و تصویرهایی از این دست، نه اثبات‌پذیرند و نه خداوند صورتی دارد که بتوان او را تشبیه کرد؛ قرآن نیز علیرغم این‌همه تصویرپردازی باز می‌گوید هیچ چیز شبیه او نیست. لَیْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (الشوری ۱۱)

کشف معنا و مراد و تأویل آیات متشابه، حاصل رابطه‌ی خداوند و کسانی است که توانایی عبوری مؤمنانه از پوسته‌ی علم به هسته‌ی آن را داشته باشند، یعنی خدا را جانِ جهان بدانند و دریابند که این آیات از جنس فلسفه نیست و به تعبیر حافظ «که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را».

با این شرح مختصر اکنون وقت تأمل در این آیه است:

«اوست آنکه این کتاب را بر تو نازل کرد؛ بخشی از آن آیات محکمت است که اساس کتاب را تشکیل می‌دهد و بخش دیگر متشابهات؛ امّا کژدلان، تنها متشابهات را دنبال می‌کنند آن هم از سرِ به هم ریختن و درآمیختن و وارونه کردن قرآن. رازگشایی متشابهات را کسی نمی‌داند [و حاصل نمی‌شود] جز در پیوندِ خداوند و کسانی که از پوسته‌ی علم به هسته‌ی آن راه می‌برند.

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ... ﴿آل عمران ۷﴾

۱۱) یکی دیگر از تقسیمات قرآنی، دوگانه‌ی «ناسخ و منسوخ» است. «نسخ» در اینجا به معنای ابطال و از میان برداشتن است؛ برداشت مشهور از این دوگانه این است که برخی از آیات قرآن، آیات دیگر را نسخ کرده و البته مجادلات بسیاری وجود دارد بر سر اینکه کدام آیه و چگونه دیگری را نسخ کرده است. اما به نظر می‌رسد قرآن منسجم‌تر از آن باشد که آیه‌ای، آیه‌ی دیگر را نسخ کند و اصلاً مراد از ناسخ و منسوخ، چیز دیگری است! مهمترین آیاتی که برای اثبات اصل نسخ به آنها استناد می‌شود این سه آیه است:

یک: هر نشانه‌ای را که از میان برداریم یا به فراموشی بسپاریم بهتر از آن یا مانند آن را می‌آوریم. مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿البقرة ۱۰۶﴾

دو: وقتی آیه‌ای را جای آیه‌ای دیگر نشانیدیم -در حالی که خداوند به آنچه می‌فرستد داناتر است- گفتند تو نسبت ناروا به خدا می‌دهی؛ بیشترشان از سر نادانی چنین می‌گویند. وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ ۖ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَنْزِلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿النحل ۱۰۱﴾

سه: خداوند از میان می‌برد و به میان می‌آورد در حالی که اُم و اساس و ستون کتاب نزد او استوار است. يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ۚ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴿الرعد ۳۹﴾

بنا بر تحقیقات مرجح، در تولد سه شریعت از یک دین واحد ابراهیمی، قرن‌ها فاصله بوده؛ میان نزول وحی در شریعت موسوی و عیسوی، ۱۵ تا

۱۷ قرن فاصله افتاده و میان شریعت عیسوی تا شریعت محمدی ۶ قرن فاصله بوده است. در دوران طولانی میان شرایع، سه اتفاق در حوزه دین و دینداری افتاد: تراکم قول، تحریف هدف و تغییر مسئله.

وقتی متن‌ها و قول‌ها چنان زیاد و متراکم شد که سره از ناسره قابل تشخیص نبود و همزمان، غایات دین هم دستخوش تحریف معطوف به منفعت و جهالت شد قرآن آمد تا برای مهار «تراکم قول و تحریف هدف» همه را به گردآمدن بر همان دین واحد نخستین دعوت کند و نیز پاسخ‌هایی متناسب با تغییر مسئله‌ی انسان معاصرش بدهد. اینجا همزمان با پاسخ‌های تازه‌ای که بهتر از احکام پیشین و یا برابر و هم‌ثمر آن‌ها (بِحَبْرِ مَنهَا أَوْ مِثْلَهَا) نیازهای انسان را تأمین کند نسخ شریعت پیشین صورت می‌گیرد بی‌آنکه غایت دین و امّ الکتاب تغییر کند.

از سوی دیگر، مخاطبان (اعم از دیندار و بی‌دین) در هر دوره‌ای از پیامبران معجزه طلب می‌کردند؛ در قرآن هر جا سخن از «معجزه» به میان آمده آن را «آیه» نامیده و هر معجزتی را آیتی از پروردگار خوانده است. آخرین شریعت الهی اما می‌رفت تا این آیه را نیز نسخ کند و باب اعجاز تکوینی را ببندد و چشم انسان را به اعجاز تحلیلی بگشاید و او را نه با ابزار معجزه و خرق عادت، که با کلمه و عقلانیت تربیت کند. آن آیه‌ی نخست با اشاره به همین معجزه‌خواهی بود که می‌گفت اگرچه مانند همیشه «خدا بر هر چیزی قادر است» اما قرار الهی بر این است که «نشانه‌ای را از میان بردارد تا بهتر از آن یا مانند آن را بیاورد» و مردم قدرت خدا را دیگر نه در عصای موسی و إحيای مسیح که در کلمه‌ی محمد تجربه کنند.

بنابر آنچه به اختصار گذشت ناسخ و منسوخ در میان شرایع قابل فهم است نه در میان آیات یک کتاب.

به عبارت دقیق‌تر، در امتداد تاریخ درخت تناور دین، شاخه‌ای نوپدید، شاخه‌ی کهن و نازای آن را نسخ کرده و قرآن در مقامِ ناسخِ تورات و انجیل آمده است.

۱۲) دامن آیات قرآن تا کدام دامنه از شئون انسان جاری‌ست؟ آیا برای حل هر مشکلی در هر حوزه‌ای باید به قرآن مراجعه کرد؟ پاسخ برخی به این پرسش مثبت است؛ استدلال‌شان هم به آیاتی در قرآن است که می‌گوید قرآن برای تبیان (بیان) همه چیز آمده: «این کتاب را برایت فرستادیم تا تبیان و روشن‌کننده‌ی همه چیز باشد» وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ (النحل ۸۹) و مخاطب این روشنایی و روشنگری، همه‌ی مردم‌اند: هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ (آل‌عمران ۱۳۸)

این تفسیر از «تبیان» که «برای حل هر مشکلی در هر حوزه‌ای می‌توان و باید به قرآن مراجعه کرد» هیچ معنای مُحَصِّل و ملموسی ندارد؛ معتقدان به چنین کارکردی برای قرآن، وقتی که می‌بینند انبوهی از معارف جدید بشری در این کتاب جایی ندارد در مقام عمل چند راه بیشتر ندارند:

یا باید با معارف دوران جدید بشر مبارزه کنند تا به گمان‌شان با یافته‌های بشری کاری کنند که نه چیزی بیشتر از قرآن عرضه شود و نه فهمی خارج از متن قرآن در دسترس بشر قرار بگیرد. (این روش روحانیان مسیحی در قرون وُسطی بود و اکنون نیز برخی از داعشیان همین مسیر را در پیش گرفته‌اند). یا باید به ترکیباتی از جنس فیزیک و شیمی اسلامی یا مثلاً اقتصاد و طبابت و کشاورزی اسلامی روی آورند (که اکنون نمونه‌هایی از این رویکرد یافت می‌شود و مؤسساتی نیز برای آن راه‌اندازی شده هرچند از سطح ادعا چندان فراتر نرفته‌اند) یا بگویند راه حل‌های پنهانی برای مشکلات بشر در قرآن وجود دارد ولی ما هنوز آن راه‌حل‌ها را در این کتاب

کشف نکرده‌ایم (که برخی مفسران قدیم قائل به این رأی بودند حال آنکه این نقض مدعاست! مدعا این بود که قرآن «بیانی برای همه‌ی مردم» است؛ این چه بیان و تبیینی‌ست که آنقدر پنهان است که نه تنها عموم مردم بلکه خواص مفسران هم توانایی کشفش را ندارند؟) و سرانجام اینکه راههای نامعقول را رها کنیم و تبیان را به گونه‌ای بفهمیم که به راحتی با شعور مردم ارتباط برقرار کند و به معنای واقعی کلمه «بیان للناس» باشد. برای چنین فهمی نخست باید دید خود متن، شیوه‌ی تبیینی و تبیینی‌اش را چگونه توضیح می‌دهد؛ قرآن خطاب به پیروان پیامبر در صدر اسلام می‌گوید تبدیل دشمنی‌ها به دوستی‌ها، رهایی از سقوط، لذت تجربه‌ی نجات، همه‌ی اینها را الهی بدانید، الهی بفهمید، الهی تجربه کنید، این فرصت‌ها را خداوند در اختیار شما نهاده؛ آنگاه بلافاصله می‌گوید: خدا اینگونه تبیان و بیان می‌کند نشانه‌هایش را. إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءَ فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا ۚ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ (آل عمران ۱۰۳)

اگر با عبور از مصداق‌ها همین شیوه از تبیان را در همه‌ی آیات جستجو کنیم درمی‌یابیم که تمام تلاش قرآن بر این است تا تک تک پدیده‌های این جهان، نشانه‌های الهی فهمیده و تجربه شود. در هر چیزی حضور خدا را یادآوری می‌کند و از آن چیز تبیینی الهی به دست می‌دهد. قرآن علم سیاست و اقتصاد تولید نمی‌کند اما با انسان تولیدکننده‌ی سیاست و اقتصاد سخن می‌گوید تا بر هر یک از ساحات «عاطفه و اندیشه و اراده» اش تاثیر بگذارد. آن تاثیر البته ممکن است در علوم و فنون بر ساخته‌ی آدمی خود را به صورت ملموس نشان دهد یا ندهد؛ اما مسئله مطلقاً چگونگی آن محصولات نیست؛ مسئله «تفاوت» است میان غافل و ذاکر؛ این فرق و «فُرْقَان» یکی از کارکردهای همین تبیان است؛ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ (البقرة ۱۸۵). ذاکر، هیچ مفهومی در هستی و هیچ شاخه

ای از علم را بی‌ارتباط با جریان حضور خدا در جهان نمی‌بیند و فرق میان کسی که خدا را حاضر در جهان می‌بیند با دیگران، پیوند با همین «تَبیان و فُرْقان» است.

۱۳) وقتی معنایی «بالایی» قرار است پایین بیاید و در زمین کلمه بنشیند طبیعی‌ست که به اندازه‌ی فهم مخاطبش پایین می‌آید؛ «تنزیل» قرآن هم به همین معناست، یعنی نزول و فرودش از آن بالای بی‌کلمه و بی‌صورت به چیزی که در زبان پیامبر به شکل این قرآن کنونی درآمده را «تنزیل» خوانده‌اند. عاقلانه نیست که این تنزیل را ما نیز چنان بفهمیم که مخاطبان دوران نزول وحی فهمیده‌اند. آنها تنزیل را نازل‌تر کرده‌اند تا به قدر ظرفیت وجودی خود، آن را بفهمند. سزاوار و چه بسا ممکن نیست که مخاطبان امروز نیز فهم پیشینیان را مراعات کنند و در همان ظرف و ظرفیت بنشینند.

یکی از مهم‌ترین مفاهیمی که در فهم وحی، محتاج بازاندیشی‌ست «انسان» است! پیشینیان که برده‌داری را رایج و طبیعی می‌دانستند پس از دینداری هم جهان را بازار بردگان می‌فهمیدند که خداوند بر آنها حکم می‌کند، از آنها کار می‌کشد، در نافرمانی مجازات‌شان می‌کند و در اطاعت، پاداش‌شان می‌بخشد.

اگر کمی از این تصویر که تفسیرهای سنتی ما را پر کرده فاصله بگیریم و از چشم انسان امروز دوباره بخوانیم درمی‌یابیم که بازاری در کار نیست! انسانی را می‌بینید که در جهان تنهاست، تنها می‌آید، تنها می‌رود و در «ازدحام تنهایی» زندگی می‌کند، همه‌ی ستون‌هایی که به آنها تکیه داده می‌شکند و هیچ سقفی او را پناه نمی‌دهد و هیچ واسطه و شفיעی برای نجات ندارد. همه‌ی یافته‌هایش بر باد می‌رود و همه‌ی بافته‌هایش را

شکافته می‌بیند؛ می‌توانیم تک تک این جملات را در تصویر هولناک این آیه ببینیم: تنها به سوی ما آمده‌اید چنانکه شما را نخستین بار همین‌گونه تنها آفریدیم؛ آنچه را به شما داده بودیم پشت سر خود نهاده‌اید، و شفیعی را که شریکان تان می‌پنداشتید با شما نمی‌بینیم. راستی! پیوند میان شما بریده شده، و آنچه را می‌پنداشتید گم کرده‌اید.

و لَقَدْ جِئْتُمُونَا فَرَادَى كَمَا خَلَقْنَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ تَرْكُتُمْ مَا خَوَّلْنَكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَ مَا تَرَى مَعَكُمْ شَفْعَاءَكُمُ الَّذِينَ رَعِمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَوْا لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَ ضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿الأنعام ۹۴﴾

چنین انسانی اما، چنان نزدیک و بی‌پرده با خداست که حق عرض اندام و بحث با او و احتجاج در پیشگاه او را دارد که چرا با من چنین کردی یا نکردی! و پیامبران آمده‌اند تا خداوند در برابر احتجاج انسان، بی‌پاسخ و محکوم نماند: لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴿النساء ۱۶۵﴾ چنین عرض اندامی هم در انجیل روایت شده و هم در دعا‌های به جا مانده از پیامبر و اهل بیت او بسیار پررنگ است. انسان، رقیب و شریک خدا نیست اما قریب و رفیق نزدیک اوست و گویی آن تنهایی عمیق را در او علاج می‌کند: وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ﴿البقرة ۱۸۶﴾

انسان قرآن، چه شاکر باشد چه کافر، "بنده" خداست! «خدانا باوران و مشرکان هم مثل شما بندگان خداوندند» إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَلُكُمْ ﴿الأعراف ۱۹۴﴾. درباره‌ی «انسان قرآنی» بیشتر باید اندیشید؛ چنین انسانی را نباید در صورت‌بندی‌های پیشین ساده‌سازی کرد. انسان برده‌ی خدا نیست؛ بنده‌ی اوست و این دو جهان‌بینی، نتایج و تاثیری کاملاً متفاوت بر جان و جهان‌مان دارند.

﴿۱۴﴾ قرآن تنها نمی‌پرسد «چه کسی» وحی را نازل کرده؛ بلکه می‌پرسد «چگونه کسی» آن را نازل کرده است؟ و پاسخ‌اش به این پرسش، صریح

و روشن و مکرّر است: مبداء نزول وحی، رحمانیت و رحیمیت خداست؛
تَنْزِيلُ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿فَصَلَّتْ ۲﴾

این پاسخ در فهم ما از قرآن تأثیری تامّ و تمام می‌گذارد. مفهوم رحمت الهی، حاکم بر تمام مفاهیم و تفاسیر و تعبیر از قرآن است و تمام کتاب را باید با توجه به مبدأ تنزیلی آن فهم کرد. تفسیر رحمانی از قرآن اگرچه بنایی نواندیشانه دارد اما مبنائی کهن، پشتیبان آن است؛ مبنائی که در صراحتِ وحی ریشه دارد و بسیاری از گره‌های معرفتی آن را می‌گشاید.

تعبیر «رحیم» و مشتقات «رحمت» در قدم به قدم قرآن، ده‌ها بار آمده و در تفسیر و تأویل وحی، تعیین‌کننده است. حتی آنجا که سخن از هدایت می‌رود نیز رحمت را در کنارش نشانده: هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ ﴿لَقَمَان ۳﴾ اگر درباره‌ی خداوند از عزت و غفران و احسان سخن می‌رود باز «رحیم» کنارش می‌نشیند: وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴿الشعراء ۱۷۵﴾ إِنَّ اللَّهَ هُوَ النَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿التوبة ۱۱۸﴾ إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ ﴿الطور ۲۸﴾ و از پیامبرش می‌خواهد که این شالوده‌ی «نبوّت» را به مردم برساند: نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴿۴۹﴾ الْحَجَرُ ﴿لطافت تعبیر «نَبِّئْ عِبَادِي» به جای «قُلْ لِعِبَادِي»﴾

بااین‌همه اما کسانی از سر جهل یا غرض خواسته‌اند این «رحمت» جاری و مؤکد و مکرّر را با «جباریت» الهی در یک وزن و میزان بنشانند حال آنکه تعبیر «جَبَّار» درباره‌ی خداوند، تنها یکبار و آن هم در میان دیگر اوصاف الهی غرق آمده تا مبادا کسی بیش از اندازه برایش وزن و شأنی قائل شود: هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿الحشر ۲۳﴾

به این معنا، فهم رحمانی قرآن و مولود آن یعنی «اسلام رحمانی» مناسب ترین و قرآنی‌ترین تعبیریست که می‌تواند هم الگوی تفسیری ما باشد و هم شیوه‌ی مسلمانی ما.

۱۵) یکی از دعوایها بر سر زبان قرآن بود؛ می‌پرسیدند مگر زبان خدا عربی است؟ لابد اگر قرآن به زبان دیگری بود می‌شد همین سؤال را درباره‌ی زبان جدید پرسید. با این حال این پرسش پاسخی ساده دارد و نکته‌ای نه چندان ساده! پاسخ ساده‌اش این است که قرآن به زمین و سرزمینی عربی نازل می‌شود، انسانی زمینی که جز زبان سرزمین‌اش را نمی‌دانسته تلقی وحی می‌کند و برای مخاطبان عربی‌اش می‌خواند. طبیعی‌ست متنی که مولود چنین شرایطی باشد متنی عربی‌ست. اگر پیامبر در شرایط جغرافیایی دیگری بود نه تنها قرآن به زبان دیگری می‌توانست باشد بلکه حتی شامل آیات دیگری می‌بود که در آن جغرافیای دیگر قابل فهم بود. و اما آن نکته‌ی نه چندان ساده:

اینکه وحی به چه زبانی هست یا نیست از آن پرسش‌هاست که نشان از «بی‌دردی» دارد! قرآن می‌گوید مشکل از زبان کتاب نیست؛ مشکل در روان مخاطب است: «اگر آن را قرآنی عجمی (غیر عربی) قرار می‌دادیم می‌گفتند چرا آیاتش روشن و روان نیست؟ متن عجمی را برای مخاطب عربی می‌فرستند؟ بگو قرآن برای اهل ایمان آمده تا چراغ جهان و شفای جان شان باشد؛ آنانکه ایمان ندارند نه گوش شنیدن دارند و نه چشم دیدن؛

گویی از دور آوایی گنگ و مبهم صداشان می‌زند»
وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ۖ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ۚ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشَفَاءٌ ۚ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى ۚ أُولَٰئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ ﴿فُصِّلَتْ ۴۴﴾

مسئله این است که قرآن، مؤمن نمی‌سازد؛ این مؤمن است که با قرآن ایمانش را تازه می‌کند. پس خود ایمان از کجا می‌آید؟ مجموعه‌ی آیات قرآن درباره‌ی ایمان نشان می‌دهد انسانی که بودن‌اش را بی‌معنا نمی‌یابد پیش از آنکه به پیام و پیامبری برسد از خود می‌پرسد معنای بودن‌ام

چیست؟ در این بودن چه چیزی را باید بفهمم و چه گره‌ای را باید بگشایم؟ این شعله‌ی بی‌قرارِ حیرت است که متون الهی را «دلیلُ المتحیرین» می‌یابد و صدایی می‌شنود که آن را «وحی» می‌خوانند. این وحی هزار زبان دارد و وقتی می‌رسد دعوا بر سر زبان و کتاب رنگ می‌بازد. درد حیرت اگر نباشد جستجوی دوا بی‌معنا و بیهوده است.

مولانا در دفتر دوم مثنوی مثالی می‌زند از آبی که جز در پستی‌های زمین نمی‌دود و دوایی که تا درد نباشد به کار نمی‌آید:

هر کجا دردی دوا آنجا رود

هر کجا پستی‌ست آب آنجا دود

آب رحمت بایدت رو پست شو

وانگهان خور خمرِ رحمت، مست شو

اصلاحگری اسلامی

جریان‌های فکری و چهره‌های شاخص آن

گفت‌وگوی ماتیلدا روکسل و استون دُوواریت

با مقدمه و ترجمه

رضا بهشتی‌مُعز

پائیز ۱۳۹۹

مقدمه مترجم

استون دُوواریت Steven Duarte اسلام‌پژوه جوان، آگرِژِه زبان عربی و استاد دپارتمان عربی دانشگاه پاریس سیزده است. او دکترای اسلام‌شناسی خود را از "مدرسه مطالعات دینی دانشگاه پاریس" (اُپِ اُش اُ) با نگارش تزی در باره "اندیشه اصلاح دینی در اسلام" با راهنمایی پرفسور "محمدحسین بن-خَیره" در سال ۲۰۱۴ گرفته است. تمرکز اصلی او بر حوزه‌های زبانی، تمدنی و جریان‌های نواندیش و مناقشات فکری در اسلام معاصر است. انتخاب و ترجمه این گفتگو از آن‌روی مهم است که جایگاه نواندیشی اسلامی و اهمیت آن را در مطالعات امروز غرب، بصورتی فشرده یادآور می‌شود. شاید

نزدیک به یک سده است که حوزه‌های خاورشناسی غرب، با همان شوقی که به بازخوانی اسلام کلاسیک روی می‌آورند، به مسئله نوزایی و بازپیرایی این دین و آرای تاریخی آن هم همت می‌کنند. از فرط آشکاری جای گفتن ندارد که در پنجاه سال اخیر، با جنبش اخوان المسلمین در مصر و سپس با رخداد انقلاب-اسلامی در ایران و پیامدهای جهادی آن در جهان معاصر، این حساسیت‌ها فزونی گرفته و امروز با جرات باید گفت که شوق بازخوانی اسلام کلاسیک و نقدتاریخی متون پایه اسلامی در غرب، در پرتو اهمیت و حساسیت همین آرای نواندیشانه مصلحان اسلامی، قوت گرفته است.

امروز در غرب ندای ضرورت نواندیشی و اصلاح اسلامی از دوسو بلند است: یکی ازسوی مسلمانانی که با کوچک‌شدن جهان و رقیق شدن مرزهای زیستی و اقتصادی/اجتماعی، با غربیان چنان بضرورت هم‌خانه شده‌اند که مدام در پی بهترین راه همزیستی ممکنند و از این رو هرروز بیشتر از دیروز، نیاز به خانه‌تکانی در آیین و میراث اجدادی احساس می‌کنند. دو دیگر ازسوی غربیانی است که خود را در زاویه می‌بینند، گویی که با پیری جمعیت از یکسو و مهاجرت مسلمانان ازسوی دیگر خانه آنها دستخوش توسعه‌طلبی مسلمانان است و بنابراین باید نسخه‌ای کارآمد برای این همزیستی یافت. افزون براین غربیان در فرامرز هم (بویژه قلمرو جهان اسلام) از چالاکي، اقتدار و اختیار لازم برای دفاع از منافع خود همچون گذشته برخوردار نیستند و با موج "بیداری اسلامی" باید ناگزیر اهمیت نواندیشی در اسلام معاصر را جدی گرفته و راه‌کارهای تازه‌ای برای حضور موثر خود پیدا کنند.

درنتیجه، احساس این ضرورت تاریخی آنها را از دو سو به تکاپو انداخته است: یکم ورود جدی و سرمایه‌گذاری (بورس، گُرسی، پژوهانه، جایزه، فرصت‌های مطالعاتی ...) در حوزه مطالعات مربوط به اسلام آغازین، قرآن و متون پایه اسلامی، رجال‌شناسی، و زیرورو کردن ثراث اسلامی در یک

کلام، با استفاده از دستاوردهای نوین علوم انسانی بویژه بکارگیری روش نقد و پژوهش تاریخی مستند به متدولوژی تجربی و آزمایشگاهی و متکی به یافته‌های سنگی، خطی، نشانه‌ای در حوزه جغرافیایی خاص اسلام تاریخی. دوم هم تمرکز تخصصی بر جریانها، آراء، رجال و شخصیت‌های موثر در فکر اصلاحی و نواندیشانه با هدف کشف امکان و امتناع بازخوانی میراث اسلامی، تولید نسخه‌ای روزآمد و بررسی پیامدهای آن در چشم‌انداز جهان غرب. در برابر این دو جریان طبیعی جستجو در گفتمان اصلاحی مسلمانان، جریان (اغلب رسانه‌ای) ناسالمی هم هست که هم‌اورد طلبانه و جدلی با تاکید بر ضرورت بازخوانی اسلام، در پی نشان دادن ناهم‌خوانی ذاتی میان ارزشهای اسلامی و غربی است و در این‌راه از شیوه‌های مغالطی و عوامانه رسانه‌ای برای اثبات ناکارآمدی دین و بنابراین ایجاد شکاف میان مسلمانان و شهروندان جهان آزاد بهره می‌برد.

با این مقدمه، دوواری یکی از پژوهشگران جوان این حوزه است که بر روندهای نواندیشان جهان اسلام تمرکز و کار می‌کند. رساله دکتری او نشر نیافته و من بدان دسترسی نداشته‌ام گرچه جسته گریخته پاره‌هایی از آن دیده‌ام اما گفتگوی زیر با او را که "ماتیلد روکسل" Mathilde Rouxel در ۲۰۱۶ (بازخوانی و ویرایش در ۲۰۱۸) صورت داده (این گفتگو در صفحه آکادمیای دوواری و همچنین در سایت کلیدهای خاورمیانه www.lesclesdumoyenorient.com دست‌یاب است) مدخل مناسبی برای آشنایی با رویکرد تازه غرب نسبت به نواندیشان مسلمان یافت. این گفتگو تاملاتی را هم ضروری می‌کند که من در مقدمه زیر می‌آورم:

نخست آنکه همین گفتگو هرچند به‌استقرای ناقص نشان می‌دهد که تلقی غالب غرب از جریان نواندیشی در جهان اسلام یک تلقی سنی‌محور است و گرچه که با وسعت و گستره جغرافیای اهل سنت این امر بدیهی بنظر برسد اما غفلت از سنت احیاگرانه دینی در میان شیعیان از یکسو و سهم تعامل و

تأثیر متقابل میان دو اردوگاه شیعه و سنی ازسوی دیگر خود برای این میدان نوپدید پژوهشی، کاستی است. آگاهان تاریخ اندیشه اسلامی می‌دانند که سهم شیعیان در باروری مجادلات عقلی و کاوشهای نظری روشنگرانه در جهان اسلام کم نیست و سابقه نواندیشی به سبب اصالت امر اجتهادی، قوت نگاه اصولی، مرکزیت و حرمت عقل و گشودگی به دیگری در این طایفه از مسلمانان، زایش‌ها و رویش‌هایی را در تاریخ فکر اسلامی رقم زده است. من اقبال غالب پژوهشگران غربی به نواندیشی دینی اهل سنت را در درجه

بهشتی‌معز: امروز ندای نواندیشی و اصلاح اسلامی در غرب از دوسو بلند است: یکی از سوی مسلمانانی که با کوچک شدن جهان و رقیق شدن مرزهای زیستی و اقتصادی-اجتماعی، با غریبان چنان بضرورت همخانه شده‌اند که مدام در پی بهترین راه همزیستی ممکن‌اند و از این رو هرروز بیشتر از دیروز، نیاز به خانه تکانی در آیین و میراث اجدادی احساس می‌کنند. دو دیگر ازسوی غربیانی است که خود را در زاویه می‌بینند، گویی که با پیری جمعیت از یکسو و مهاجرت مسلمانان ازسوی دیگر خانه آنها دستخوش توسعه طلبی مسلمانان است و بنابراین باید نسخه‌ای کارآمد برای این همزیستی ناگزیر یافت.

اول ناشی از قوت و گستره جریان‌های اصلاحگرانه سده اخیر در جهان عرب و بخصوص منطقه مصر و شام و در درجه دوم به سبب دافعه و چهره رادیکال انقلاب اسلامی در رسانه‌های مسلط و آثار جهادی آن میدانم.

محدودیت تراشی، سرکوب نواندیشان و غلبه جریان راست‌کیشانه ایدئولوژیک در حاکمیت ایران هم خود عاملی مهم در کاهش فضای تنفس و تعاملی نواندیشان شیعی است. بر این نکات باید زبان مشترک در جهان عرب را هم به عنوان عامل هم‌افزایی اندیشه‌های انتقادی درون دینی افزود. دوم آنکه چنانچه خود دوواریت در این گفتگو بدان هشباری و تفتن داشته باید به تفاوت‌های میان سه تعبیر "اصلاح"، "تجدید"، و "احیاء" دینی آگاهی داشت و مرزهای ظریف اما مهم آنها را از هم تفکیک کرد. تجربه اصلاح دینی در کشورهای مسلمان نشان می‌دهد که برداشت‌های یکسانی از تعریف و ضرورت اصلاح در میان مصلحان نیست. برخی از آنها اصلاحات را ریشه‌ای و مفهومی، برخی تاریخی و برخی دیگر در سطح عوارض عصری و جغرافیایی می‌دانند. دسته اول به ناکارآمدی مبانی و مفاهیم دین و بنابراین به الغاء و نوزایی می‌اندیشند. دسته دوم اشکال را نه در مبانی که ناشی از عوارض تاریخی و بنابراین خوانش‌های مختلفی می‌بینند که با روزآمدی قرائت‌ها و پیراستن اصل دین از آن عوارض تاریخی می‌توان روایتی نزدیک به اصل بدست داد و سرانجام دسته سوم با فاصله بیشتری از احکام و گزاره‌های اولیه، راه تقلیل‌گرایی و تحویل آن احکام و تاویل آن گزاره‌ها را به اقتضائات عصری پیشنهاد می‌کنند.

همین تفاوت‌هاست که دوواریت را به طرح تفکیک سه‌گانه گرایش اصلاحی "محافظه‌کار"، "لیبرال" و "قرآنی" کشانیده است. اما این تقسیم‌بندی انواع بدیلی هم دارد از جمله تقسیمی که ویلیام شپرد *William Shepard* مقاله‌ای (*The Diversity of Islamic Thought : Towards a Typology*) تیپولوژی گروه‌های اصلاح اسلامی را به سه دسته سکولار، اسلام‌گرا و سنت‌گرا تقسیم کرده (با همه زیرشاخه‌های مفروض آنها از رادیکال تا نرم) یا در باور "محمد حداد" شاگرد "محمد ارکون" که با کتاب خود "نقدی بر اصلاح‌گری مسلمان" اصلاح را برای مسلمانان امری نه اختیاری که از سر ضرورت و ناگزیر

می‌داند، با این استدلال که اسلام ادعایی جهانگیر دارد، مدرنیته هم همان میدان جهانی است و در نتیجه گوی و میدان هردو آماده است.

سوم: سنت سلف صالح

تعبیر بازگشت به سنت "سلف صالح" در متون پایه اسلامی اغلب به عنوان منشا و رانه جنبش‌های اصلاحی و بازاندیشانه اسلامی تلقی شده است. محکم‌ترین مستند ضرورت بازگشت به سلف صالح آیه صد سوره توبه (وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ۖ ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ) است و پس از آن حدیثی از رسول خداست که بخاری در صحیح باب "فضائل الصحابه" آورده که بهترین مردمان را مردمان عصر خود و پسینیان آنان خوانده است (خیرالناس قرنی ثم الذین یلونهم ثم الذین یلونهم ثم ...) یعنی بهترین مردم، مردم زمان من هستند، سپس مردمی که پس از آنان می‌آیند و مردمی که از پی ایشان. بعد هم باستناد امام احمد حنبل اهالی سه قرن اول اسلامی به عنوان مرجع سلف قابل استناد بتدریج حجت و محکم شده‌اند. برداشت غالب در جهان اهل سنت آنست که "سلف صالح" صحابه پیامبر، تابعین آنها و تابعان تابعین هستند و چون عدول مومنان بوده، درک محضر کرده و یا طاهر از دنیا رفته‌اند باید مورد حرمت و متابعت مسلمانان واقع شوند، و البته در این برداشت هم مناقشه‌ها شده است.

اگر ما تعبیر "سنت سلف صالح" را به عنوان نقطه عزیمت سنت نواندیشانه در جهان اسلام فرض بگیریم بنظم مفادی جز این ندارد که به هر قیمت و با هر شیوه نمی‌توان در منابع، مراجع و تاریخ اسلامی بازاندیشی کرد. با این باور، هر بازاندیشی بدون نگاهی به میراث و عیار "سلف صالح" معنای اصلاحی نخواهد داشت و ممکن است با انحراف معیار اقدامی "هرتیک" زندقه و بدعت‌گذار تلقی شود. اما بر سر اینکه چه کسانی می‌توانند سلف

صالح باشند، دامنه تعریف آن تا کجاست، حجیت رفتار و قوه درک آنان برچه اساس و عیاری است، ملاک صلاح سیره ظاهری آنهاست یا روح اعمال و افکار آنها، قرن بمعنی صدسال است یا بمعنی نزدیکی و همنشینی، آغاز این بازه زمانی از کدام بخش حیات رسول و دقیقا تا کجاست و یا اینکه نقش عقل در تعارض با سنت صحابه و تابعین و پیروان آنها چه می‌شود، و پرسش‌هایی از این دست، میان مسلمین اختلاف است و از همین روست که جنبش‌های سلفی بر سر تفسیر این موارد به

بهشتی‌معز: اگر ما تعبیر "سنت سلف صالح" را به عنوان نقطه عزیمت سنت نواندیشانه در جهان اسلام فرض بگیریم مفادی جز این ندارد که به هر قیمت و با هر شیوه نمی‌توان در منابع، مراجع و تاریخ اسلامی بازاندیشی کرد. با این باور، هر بازاندیشی بدون نگاهی به میراث و عیار "سلف صالح" معنای اصلاحی نخواهد داشت و ممکن است با انحراف معیار اقدامی "هرتیک" زنده و بدعتگذار تلقی شود. اما بر سر اینکه چه کسانی میتوانند سلف صالح باشند، دامنه تعریف آن تا کجاست، حجیت رفتار و قوه درک آنان برچه اساس و عیاری است... و پرسش‌هایی از این دست، میان مسلمین اختلاف است.

گروه‌های تکفیری، جهادی، تبلیغی، اصلاحی و سیاسی تقسیم می‌شوند. نگاه کلی به ضرورت سنت سلف صالح، جنبش‌های سلفی جهان اسلام را مشروعیت اصلاحی می‌دهد و حتی از ابن تیمیه، شاگرد او ابن قیم و احیاگر

سنت آنها محمد بن عبدالوهاب و دهها فقیه و محدثِ راست‌کیش به عنوان "مجدد" یاد می‌کند. جنبش‌هایی که برای بازاندیشی نه تنها نگاهی رو به پیش ندارند بلکه آینده را در گذشته می‌جویند.

مُجَدِّد عنوانی فخیم و در سنت اصلاحی تعبیری فرازین است و نمی‌توان آن را به هر نواندیشی اطلاق کرد. با این‌همه و باجماع علمای طایفه، شمار مجددان هر عصر (قرن) گاه از تعداد انگشتان یک دست بیشتر بوده است. "عبدالمتعال الصعیدی" یکی از اساتید الازهر در کتابی با عنوان "المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر" فهرستی کامل از این اصلاحگران و تجدیدباوران برجسته اسلامی یا "مُجَدِّد" بدست می‌دهد که برخی از آنها

بهشتی‌معز: استون دُوارت خود در این گفتگو به تفاوت‌های سه تعبیر "اصلاح"، "تجدید"، "احیاء" دینی و مرزهای ظریف اما مهم و درهم آنها هشیاری داشته و همین تفاوت‌هاست که او را به طرح تفکیک سه‌گانه گرایش اصلاحی "محافظه‌کار"، "لیبرال" و "قرآنی" کشانیده است.

را ناکام و برخی را مورد اختلاف می‌شمارد. او در مقدمه آورده که منظور از "تجدید" بازبینی مسلمین در امور دنیای خویش است. او با آوردن نام شماری از مجددان مورد اتفاق هر عصر به تفکیک قرن، مجموعه‌ای از دانشمندان حوزه‌های مختلف علمی چون زکریا و فخر رازی، فارابی، غزالی، شریف ادریسی، ابن‌سینا، ابوالعلا، ابن رشد، ابن عربی، ابن خلدون، شاه ولی‌الله، در کنار برخی فقها و اهل حدیث چون ائمه مذاهب اربعه، ابن

تیمیه، محمد بن عبدالوهاب و حتی امرا و خلفایی چون مامون، الواثق بالله، اَلْغَبِیْغ، شاه عباس، نادرشاه، برخی سلاطین عثمانی و حتی مصطفی کمال پاشا و عبدالعزیز آل سعود را به عنوان مجددان بزرگ اسلامی یاد می‌کند. همین طیف وسیع حکایت از تعریف گشاده‌دستانه مفهوم "مجدد" در فرهنگ اسلامی دارد. (نشر مکتبه‌الاداب، قاهره، ۱۹۹۶)

چهارم سطح مناقشات مفهومی در ترمینولوژی تجدید، احیاء و اصلاح است. مفهوم "تجدید" برابر آنچه در تعریف افرادی چون علقمی، سیوطی، مناوی، مودودی آمده است در گرو مفهوم مخالف خود "اندراس" است، یعنی بازایی بخش‌های متروک دین که در گذر زمان مندرس و از حوزه عمل مسلمانان خارج شده است و مُجدِّد کسی است که زنگارهای زمان را از چهره عصری دین بزداید و آن را به ماهیت اصلی خود در زمان نزول وحی نزدیک سازد، یا با زنگارزدایی آن را برای نیازهای عصری کارآمد سازد. این تعریف البته گاه با سنت احیاء هم‌پوشانی داشته و یکی می‌شود یعنی مُجدد دینی همان کاری را می‌کند که مُحییان دین صورت می‌دهند و این رسالتی ژرف‌تر از اصلاح‌گری مصلحان است (رک. به رساله دکتری التجدید فی‌الفکر الاسلامی، از عدنان محمد أمانة، ناشر دار ابن‌الجوزی، بیروت، ۱۴۲۴ه) و گاه با مفهوم اصلاح پیوند خورده و یکی می‌شود. بنابر فرض اخیر (تقریب مفهومی اصلاح و تجدید) ملاحظات در سطوح مختلف اجرای تجدید یا اصلاح در دین نسبت به احیاء آن می‌رود که در ادبیات این حوزه معرفتی، احیاء را معادل نوزایی یا رنسانس گرفته و تجدید و اصلاح را معادل رفرماسیون می‌گیرند. بنابر فرض اخیر، احیاء نوعی نوزایی عمیق هویتی دین در سطوح سه‌گانه سلوک سیاسی (حاکمیت)، سلوک اجتماعی (امت اسلامی، ناسیونالیسم و وحدت عربی/اسلامی) و سلوک فردی (آداب و اخلاق و ظواهر مسلمانان) است. نگاهی اجمالی به تعریف رایج این مفاهیم نشان می‌دهد که ساخت و بافت واژگانی این حوزه اغلب بعد از فروپاشی امپراتوری عثمانی در دهه دوم قرن بیستم صورت بسته است.

تحولات مهم قرن بیست از فروپاشی عثمانی تا آثار جنگ‌های جهانی و سپس غروب عصر استعمار و آغاز استقلال کشورهای مستعمره در کنار رشد حوزه مطالعاتی خاورشناسی و اسلام‌شناسی آکادمیک، کمال مباحث مدرنیته و آغاز فکر پُست مدرن و سپس انقلاب ایران، هم در شکل‌گیری جنبش‌های هویتی و هم در تعریف و تدوین تاریخ احیاء و اصلاح اسلامی نقش مهمی داشته است. در همه انواع بیداری اسلامی بویژه صورت هویتی آن، می‌توان راه و خط سومی (المشروع الثالث) را شناسایی و سراغ کرد که اغلب نه موافق تقلید از سنت گذشته است و نه به الزامات مدرنیته گردن می‌نهد بلکه نگران مسلمانی است که پای در سنت و پای در مدرنیته در جستجوی "عقلانیت اسلامی" است. عقلانیتی که البته خود در مقام قبض و بسط احکام شریعت جایگاه شفاف و اجماعی محکمی ندارد و مدام در کشاکش مفهومی از عقل معاد تا عقل معاش در نوسان تفسیر و تاویل است.

رضا بهشتی‌معز

نُرماندی. دیماه ۱۳۹۹

اصلاحگری اسلامی

جریان‌های فکری و چهره‌های شاخص آن

گفت‌وگوی ماتیلد روکسل با اِستون دُوارت

س: اصلاح‌گری اسلامی چیست، و از چه زمانی آغاز شده است؟

بسیاری از "اصلاح‌طلبی مسلمان"، "اصلاحِ اسلام" یا بهتر بگوییم "جریان اصلاح‌طلبی اسلامی" حرف می‌زنند اما کمتر افرادی در جامعیت و مانعیت این اصطلاحات غور و تأمل دقیق می‌کنند. کاری که نتیجه آن گفتمانی

است که طبق معمول پشت این عناوین دانشورانی ردیف شوند که بویژه در مرحله اقدام اشتراک نظر کمی باهم دارند، وضعیتی که پژوهش‌های علمی هم متأثر از آن است. بدتر از این حتی آنست که برخی از این نویسندگان، دانشوران جریان‌های اصلاحی و نظریه‌پردازان جنبش‌های بشدت سیاسی (مثل اخوان المسلمین و حزب الله) و حتی گاهی برخی چهره‌های سازمان‌های جهاد هجومی فراگیر^۱ (مثل القاعده و داعش) را در یک ردیف می‌گذارند. این وضع نمایانگر ضرورت و اهمیت مسئله است.

"اصلاح طلبی اسلامی" جریانی اندیشه محور است که بنابر اعتقاد ما می‌تواند با پنج گرایش خاص یا پنج ویژگی شناسایی شده، ویژگی‌هایی که فی‌الجمله می‌تواند آن را از جریانهای دیگر فکری متمایز کند:

۱. آگاهی بر وجود بحرانی عمیق
۲. اشراف کمینه و ضروری بر ادبیات و موارث کهن اسلامی (ثراث)
۳. وجود چشم‌اندازی از انتظارات و مخاطب ترجیحی (ملت‌های اسلامی)
۴. گشودگی بر دیگری و امر دیگر
۵. آراستگی به هنجار دینی

یکم. اندیشمندان اصلاحی نسبت به وجود بحران در جهان اسلام با همه تنوع و اختلاف موجود آن، چندان آگاهی دقیقی دارند که می‌دانند بازگشت به گذشته نمی‌تواند برای چاره‌یابی مشکلات و خروج از بحران کفایت کند. گرایشی که بطور مشخص آنها را از گروههای سنت‌گرا و جنبش‌های احیاگرانه جدا می‌کند، گروههایی که توهم و آرزو اجازه سیاحت و خروج

۱. اصطلاح "جهادتهاجمی" حشو قبیح نیست، دستکم برابر آنچه رسانه‌های مسلط و غالب اروپایی از اسلام به عنوان دین یا تمدن اسلامی کلاسیک، تحویل ما می‌دهند، این را نمی‌توان دریافت.

از مرزهای تحمیلی معطوف به سنت گذشتگان (اسلاف یا سه نسل اول اسلام) به آنها نمی‌دهد.

دوم. اصلاحگران کمینه‌ای ضروری از دانش عربی دارند، چندانکه بتوانند در آثار خویش به "متون پایه اسلامی"^۱ در زبان اصلی و همچنین به میراث مذاهب فقهی رسمی یا به دانش‌های دینی مرتبط، ارجاع دهند. این اشراف (نسبت به هر دانشور اصلاحی متفاوت است) به آنها اجازه می‌دهد تا با بازتفسیری گاه جسورانه از درون این میراث مکتوب به عملیاتی دست یازند که نوعی صورت‌بندی اصیل و درعین‌حال معطوف به گذشته و ضامن نوعی تداوم تاریخی است. تداومی که خود نوعی بازآفرینش ضمنی هم هست. سوم. نویسندگان اصلاحی ترجیحاً مخاطب آثار فکری خویش را مردمانی مسلمان می‌دانند بگونه‌ای که هدف آنها به نیکی و کفایت بتواند تغییری در سطح دینداری همین مردم به‌مراه آورد. برای همین است که آنها باید جایگاه تعادلی دشواری را میان این مخاطبان مفروض و جوامعی که صدای آنها در آن بلند است، برقرار کنند. و این مشکلی جدی (حتی یک قمار) برای اصلاحگرانی است که در جوامعی با اکثریت غیرمسلمان نشوونما کرده‌اند. درواقع مطالب آنها همیشه بسادگی در آمریکا یا اروپا شنیده نمی‌شود، به این معنا که توقع نقادانه آنها تنها محدود به دینداران نیست که همچنین سیاست‌های موردنظر (غرب) در جهان اسلام را هم هدف می‌گیرد.

چهارم. برای مصلحان دینی "دیگری" در حکم منبعی سرشار و زایاست و نه بهانه‌ای برای پناه بردن به خویش از واقعیات بیرونی. دلیل آن اینست که حتی برخی از این اصلاحگران اگر بتوانند مثلاً در برابر سیاست خارجی آمریکا یا سیاستهای قدیم استعماری فرانسه و انگلیس، موضع نقادانه محکمی داشته باشند، بهیچ وجه تردید نمی‌کنند درعین اینکه سخاوتمندانه از

۱. قرآن و سنت نبوی از نظر غالب اهل سنت

فرهنگ و دانش همین کشورها بمعنای عام بهره‌مند برده‌اند. علاوه براینکه، برخی از خود همین نویسندگان اصلاح‌گرا، بواسطه پیشینه شخصی در همین فرهنگها بالیده‌اند و در نتیجه این فرهنگها نه تنها بیگانه نیست که در

استون دُوارت: می‌توان به عنوان مثال گرایش اصلاح‌گران محافظه‌کار را با نامهایی چون طارق اوبرو و طارق رمضان شناسایی کرد. گرایش لیبرال هم بویژه با نام‌های محمود محمد طاهّا و محمداحمد خلف‌الله قابل شناسایی است. یک گرایش را هم ما بنام "اصلاح‌گری قرآنی" شناسایی کرده‌ایم، با چهره‌هایی چون محمد شحرور، محمد طالبی و جمال بنا. این دسته‌بندی تنها برپایه مقدماتی بدیهی استوار است چرا که نویسندگان بسیاری در سراسر جهان پراکنده‌اند که باید آنها را با وسواس و دقت فراوان کاوید چنانکه اقتضای سنت آکادمیک است.

حکم سرمایه مشترک و ملک مشاع آنهاست. مواضع شخصی این نویسندگان هرچه که می‌خواهد باشد، در اینجا آنچه مهم و گرفتنی است این است که اصلاح‌گران در برابر پرسشهای باروری که از هرسو میرسد گشوده و پذیرا هستند و این همان چیزی است که آنها را اشکارا از محیط-های سنتی و جنبش‌های احیاگرانه متمایز می‌سازد. جریان‌هایی که بخصوص

وقتی پای دین درمیان باشد، بنام پرهیز از "آرای بیگانه"، درکار ساختن و پرورش غیریتی دوبنی، صفر یا صدی و فروکاهنده‌اند.^۱ پنجم. و سرانجام اینکه، اصلاحگران هرگز از تکرار این نکته باز نمی‌ایستند که اسلام به عنوان دین در قرن بیست‌ویکم حرفی برای گفتن دارد و نه تنها می‌تواند حتی در جامعه‌ای سکولار با دیگران همزیستی مسالمت‌آمیز کند که حتی بالاتر از این، می‌تواند به پرسش‌های وجودی و دغدغه‌های زیستی آنان پاسخ رضایت‌بخش بدهد و با اصول حیاتی خود الهام‌بخش عصر ما باشد.

بنابراین برای اینکه از هم‌اینک محل ظهور و عزیمت تعبیر "اصلاحگری اسلامی" را مشخص کنیم، معیاری بدست می‌دهیم: هر فرهنگی، هر جریان فکری و حتی هنری، در خود امکاناتی برای تجدید و پوست‌اندازی مناسب در طول زمان را داراست. اسلام هم به عنوان دین از این قاعده مستثنی نیست اما بسیار مهم است که این نوع از امکانات (درون دینی) را از آرای بازسازی شده پسینی که بقصد وجاهت‌بخشی برخی جریانهای فکری یا مشروعیت برخی چهره‌های فکری مقطعی خاص طرح شده‌اند، تفکیک کرد. وقتی این نکته را گوشزد می‌کنیم، حتماً به سنت نبوی که قاعداً در یادآوری از "اصلاح" آن را مدنظر داریم، می‌اندیشیم: "خداوند برای این امت در آغاز هر قرن کسی (فرد یا گروه) می‌فرستد تا دینش را تجدید و بازآفریند".^۲

۱. حتی اینها با نزدیکی به جریانهای محافظه‌کار اروپایی، ازجمله در این پیش‌فرض شریکند که آراء و اندیشه‌ها جهانی و عالم‌گیر نیستند و مهر و نشان ابدی خاستگاه خود را دارند (مثل اینکه دموکراسی انحصاراً غربی است) و بنابراین نمی‌توانند مناسب تمدن‌های دیگری باشند .
۲. حدیث نبوی "إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ سَنَةٍ مَنْ يَجِدُّ لَهَا دِينًا" ر. ک. به سنن ابوداود، کتاب الملاحم، باب ما ی ذکر فی قرن المائه، شماره ۴۲۹۱

باری، حتی اگر چنین فرض کنیم که اصالتا این سنتی قدیمی است، این سنت چندان از نظر تاریخی، مفهومی اساسی در اندیشه اسلام کلاسیک نیافریده تا چه رسد به آنکه نهادی (اصلاحی) را تاسیس کرده باشد.^۱ بنابراین از اطلاق وصف "مُجَدِّد" (اصلاحگر) به هر اندیشمندی باید پرهیز کرد، چنانکه از بکاربردن اضافه "اصلاح" (بازسازی) که برای نشان دادن روندی نوسازانه و درون دینی فراوان بکار می‌رود، نیز باید اجتناب کرد.^۲ با این ملاحظات ما بر ساختن و ظهور تعبیر "اصلاحگری اسلامی" را به سال‌های پایانی قرن هفدهم می‌رسانیم. در واقع از این زمان است که تمدن اسلامی در حقیقت وارد دوره انحطاط خود می‌شود نه چنانکه گاهی در نوشته‌ها دیده می‌شود، تاریخ آغاز این انحطاط را قرن دهم تا سیزدهم میلادی ذکر کرده‌اند. مورخ آمریکایی "مارشال جی. اس. هاجسون" بی-اعتباری این "پیش‌فرض عربی" و مقتضای چنین تاریخی را به اعتقاد ما استادانه نشان داده است.^۳

و بالاخره، "آگاهی از وجود بحرانی عمیق" که جریان اصلاحی را از سایر جریان‌های درون دینی اسلامی متمایز می‌کند. چنانکه ما دیدیم این آگاهی نمی‌تواند جز با احساس خسارتی غیرقابل جبران دست دهد و همین

۱. رک. به

Ella Landau-Tasseron, « The "cyclical reform" : a study of the mujaddid tradition », *Studia Islamica*, 70 (1989), p. 79-117

۲. برای روشن شدن مقصود باید به تحلیل ما درباره فرهنگ‌های عرب کلاسیک و معاصر زیرعنوان "اسلام در فرهنگ لغات عربی/فرانسه قرن ۱۹ تا ۲۱" در اثر زیر مراجعه کرد.

« L'islam dans les dictionnaires arabe-français, XIXe-XXIe siècles », dans *L'islam dans les dictionnaires français (XVIIe-XXIe siècle)*, François Gaudin (éd.), Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2018 (à paraître)

۳. Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 vol., Chicago, University of Chicago Press, 1974.

احساس است که سبب گشودگی اصلاح‌گران بسوی دیگری می‌شود. به عبارت این همان احساسی است که جریانهای سنت‌گرا و احیاگر را به بازگشت خویش و پیوریتانیسم (پاک‌دینی) می‌راند، احساسی که بطورمثال می‌توان آشکارا در پیدایش وهابیت قرن هجدهم در عربستان شناسایی کرد. و درست به همین دلیل است که ما این جریان اخیر را (برخلاف بسیاری محققان دیگر) در زمره جریان‌های اصلاحی جهان اسلام طبقه‌بندی نمی‌کنیم اما بخوبی و درستی آن را در شمار جریان‌های احیاگرانه می‌آوریم.^۱

س: مهمترین روشنفکران اصلاحی جهان اسلام چه کسانی‌ند؟

حقیقتا با پراکندگی، بی‌شماری و گوناگونی آنها، دست ما از شناختی جامع و مانع نسبت به سلسله این روشنفکران (نه تنها از جهان مسلمان) کوتاه است. رساله دکتری خود من بر شناسایی مهمترین آنها از سال ۱۹۵۰ تا امروز در جهان عرب و اروپا متمرکز بوده است. مطالعات علمی بسیاری نسبت به دوره‌های پیش از آن (قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰) صورت گرفته اما نسبت به دوره کنونی ما کار کمی صورت گرفته است. حتی در کارهای صورت‌گرفته (بویژه آثار انگلیسی زبان) هیچ دسته‌بندی و تفکیک شایسته دقیقی برای تمیز میان این اندیشمندان اصلاحی، خطوط فارق آنها، گرایش‌ها و موارد مشابه ندیده‌ام. باری من خود یک طبقه‌بندی ابتکاری پیشنهاد کردم که بر اساس آن بتوان:

۱. مرزهای بیرونی "اصلاحگری اسلامی" را رسم و تعریف کرد، و سپس

۱. به اثری از من زیر عنوان "مدخلی بر گونه‌شناسی جریان‌های اصلاحگر در جهان اسلام" با نشانی زیر رجوع شود :

Steven Duarte, « Contribution à une typologie des réformismes de l'islam : les critères distinctifs du "réformisme islamique" », May 2016. Arabica, Brill.

۲. در درون این مرزهای تعریف شده، گرایش‌ها، حساسیت‌ها و حتی رقابت‌ها را بتوان ازهم تمیز و تشخیص داد.

من خود در اصلاحگری اسلامی و براساس نظم تاریخ تولد تاکنون بر شخصیت‌های زیر تمرکز و کار کرده‌ام: مالک بن نبی از الجزایر، محمود محمد طاهّا از سودان، محمد طالبی از تونس، محمداحمد خلف‌الله از مصر، جمال بنا از مصر، حسن حنفی از مصر، محمد شحرور از سوریه، نصر حامد ابوزید از مصر، طارق اوبرو از فرانسه، طارق رمضان از سوئیس

س: گونه‌ها و مکاتب مختلف روشنگران اصلاحی را نام ببرید؟

این جریان "اصلاح اسلامی" با میزها و شاخه‌های پیش‌گفته هرگز یک کل بهم پیوسته نیست و می‌توان بسادگی خطوط فارق درونی آنها را که من "گرایش" می‌نامم از هم تفکیک کرد. بی‌آنکه وارد همه جزئیات شویم می‌توان به عنوان مثال گرایش محافظه‌کار (اصلاحگران محافظه‌کار) را با نامهایی چون طارق اوبرو و طارق رمضان را شناسایی کرد. گرایش لیبرال^۱ هم بویژه با نامهای محمود محمد طاهّا و محمداحمد خلف‌الله قابل شناسایی است. یک گرایش را هم ما بنام "اصلاحگری قرآنی" شناسایی کرده‌ایم، با چهره‌هایی چون محمد شحرور، محمد طالبی و جمال بنا.

این دسته‌بندی تنها برپایه مقدماتی بدیهی استوار است چرا که نویسندگان بسیاری در سراسر جهان پراکنده‌اند که باید آنها را با وسواس و دقت فراوان کاوید چنانکه اقتضای سنت آکادمیک است و بلطف چشم‌اندازی که گذشت زمان اجازه نگاه با فاصله را بما می‌دهد.

س: در متن این مکاتب فکری، گرایش‌های اصلی کدامند ؟

۱. دقیقاً به همان معنایی که ما از یهود لیبرال یاد می‌کنیم.

خوبست که ما روی سه گرایش برشمرده در بالا تمرکز کنیم: جریان اصلاح "محافظه‌کار"، "لیبرال" و "قرآنی".

گرایش محافظه‌کار معمولاً کمتر متون پایه را زیر سؤال می‌برد، حتی زمانی که بتواند شماری از سنت‌های نبوی را نقد کند، باز حریم میراث مکتوب پایه را حفظ می‌کند. این گرایش بطورمثال در مورد روش نقدتاریخی یا ابزار و

استون دُوارت: فراموش نکنیم که تمامی جنبش‌های اسلامی معاصر دقیقاً با اقدام بنیانگذارانی پا به عرصه وجود گذاشتند که هیچیک در شمار علمای رسمی دین نبوده و هریک از آنها شبه-خودآموختگانی مذهبی بودند (به عنوان نمونه حسن البناء معلم بود، ابوالعلی مودودی روزنامه‌نگار بود، سیدقطب ناقد ادبی بود، و حتی محمدابن عبدالوهاب پایه‌گذار قرن هجدهمی وهابیت هیچگاه به عنوان عالمی رسمی از سوی معاصرین خود شناسایی نشد).

شیوه‌های نوین پژوهشی در دانش‌های زبانی نسبت به متن مقدس بسیار محتاط و بدبین است. همان چیزی که درست بعکس گرایش لیبرال با آن مشکلی ندارد و بسادگی در آن ورود می‌کند. بهترین مثال در این زمینه رساله مشهور محمداحمد خلف‌الله (منتشره بسال ۱۹۵۱) است که مدعی است قصص قرآنی برگردانی از آثار بزرگ تخیلی ادبی است: این آثار مبتنی بر هیچ واقعیت تاریخی نیست اما الهام‌بخش نوعی احساس یا حتی آگاهی به خواننده است.

در سطح سنت‌های بزرگ کلاسیک حقوقی هم همین نگاه جاریست، این اندیشمندان تلاش بر حفظ آنها یا دستکم بر زدن گریز و گشودن راهی‌ند که بتوان حتی بخشی از این سنت‌ها را معاصرت داد و یا با بکارگیری آنها را در متن جاری زمان دوام بخشید. به عنوان مثال همه تلاش طارق رمضان را در اثر او با عنوان "رفرم رادیکال"^۱ و یا کوشش طارق اوپرو را در اثر تازه با هدف بازتاسیس نوعی الهیات جدید می‌توان مشاهده کرد. مسلم این گرایش با نقدهای فراوان بویژه در اروپا روبروست، زیرا -چنانکه ما گفته‌ایم- این مسئله یک "شکاف بزرگ" دایمی میان مسلمانان مقیدی که هنوز چندان به مقولات ساختارشکن درون‌دینی عادت ندارند از یکسو، و رسانه‌های مسلطی که مدام القای بدگمانی و تردید نسبت به هرچیزی (نه فقط در برابر اسلام و حتی در زمان نوزایی و تجدیدحیات) می‌کنند که بوی راست-کرداری دینی Orthopraxie می‌دهد از سوی دیگر، ایجاد می‌کند.

و سرانجام گرایش ویژه "اصلاحگری قرآنی" - چنانکه نام آن نشان می‌دهد و بروایت پژوهشگران آن، با ویژگی محوریت اساسی قرآن و طرد کمابیش صریح سنت نبوی، است. بهترین نمونه شایان ذکر در اینجا اثر "جمال البنا" متفکر مصری با عنوان "تجريد البخاری و مسلم من الأحادیث التي لا تلزم"^۲ است که در آن او صدها حدیث را با موازین اجتهادی و حتی برپایه معیارهای تفسیری بیواسطه خود از قرآن، رد می‌کند.

س: اصلاحگران مسلمان چه نسبتی میان خود با روشنفکران مدرنیست برقرار می‌کنند؟

۱. Tariq Ramadan, Islam: la réforme radicale : éthique et libération, Paris, Presses du Châtelet, 2008

۲. رک. به "تجريد البخاری و مسلم من الأحادیث التي لا تلزم" بیروت دارالانتشارالعربی، ۲۰۱۱

نواندیشان مسلمان نسبت به روشنفکران مدرنیست، به اسلام به عنوان دینی عصری نگاه می‌کنند که درعین حفظ برخی ارزشهای معاصر ما، با پاسخ به پرسش‌های اساسی از افق انتظارات اخلاقی، می‌تواند الهام‌بخش انسان امروزین باشد، و این تنها ویژگی نیست. مدرنیست‌ها چنانچه وصف عنوانی آنها نشان می‌دهد، برآنند که "مدرنیته" و/یا فکر "ترقی" جریان بلامنازع، عیار قطعی و مُدل مقدر سراسر جهان اسلام است. این افراد تقریباً هیچگاه آرای مدرن را بخصوص در اروپا و آمریکا، حتی آرای که شالوده آن ازسوی جماعت معروف به "پست مدرنیست" پاشیده است، نقد نمی‌کنند. این همه‌ی تفاوت دیدگاهی است که مثلاً میان اندیشمند تونس‌ی "عبدالمجید شرفی" و نواندیشان دینی برشمرده بالا می‌شود گفت. اما این حتی وجه متمایز خوبی هم میان اندیشمندی چون "محمد ارکون" با روشنفکران مدرنیست و نواندیشان دینی است به این دلیل مختصر که ارکون هیچ‌گونه هنجاری را نه از سوی "دین ترقی" و نه از سوی اسلام به‌مثابه دین نمی‌پذیرد. چنانچه من هم در رساله دکتری‌م آورده‌ام بنظم ارکون بنوعی جزمیت‌گریزی خود را به "جزمیتی" مستقل بدل کرده است.^۱

س: مهمترین چالش‌هایی که امروزه روشنفکران مسلمان با آن روبرو

هستند، کدام است ؟

فراوان است، چالش‌هایی که متأسفانه بازخوردها و رویارویی‌های موثری از سوی نواندیشان دریافت نمی‌کنند چرا که اغلب این چالش‌ها در هیئتی فردی پراکنده است و حاملان آنها اتفاق‌نظر هم ندارند و بالاخره جز در مواردی نادر، حتی نمی‌توانند مخاطبان عام و انبوهی گرد خود آورند. ساده

۱. رک. به ص ۴۰۶ از تز دکترای استون دوواریت در، EPHE Paris با عنوان
L'idée de réforme religieuse en islam depuis les indépendances, 2014.

بگویم، با چنین مشکلات متنوع و در سطحی دینی، باید ابتدا نسبت به سطره منطق اسلام معاصر مقاومت ورزید. گفتمانی که در جهان اهل سنت با جان وهابیت سعودی از سالهای ۱۹۳۰ عجین و تفته شده است (بی آنکه بتاريخ بلند این جریان عقیدتی پاگرفته در قرن ۱۸ بازگردیم). درواقع، منطق تمام جریانهای اسلامی معاصر در جهان اهل سنت یا با ملات وهابیت سعودی قالب زده شده (همان جریان بازگشت فقط به نصوص پایه، بدعت‌ستیزی، توحید ربوبی/الوهی، بی‌اعتبارسازی صوفیه، تمرکز بر میراث ابن تیمیه و شاگرد او ابن قیم و ...)، و یا اینکه بشدت زیر نفوذ و تاثیر این جریان شکل گرفته است حتی اگر امروز همچون اخوان- المسلمین رقیب آن باشد. باری، نواندیشان و اصلاحگران می‌کوشند تا شالوده چنین منطق و گفتمانی را ازهم بپاشند و بالاتر و مشکل‌تر از آن، آنها می‌کوشند تا با استفاده از دستاوردهای علوم انسانی، بویژه شیوه‌های نوی دریافت و تجربه زیست دیانتی نرم را مطرح کنند. اجمالا نوعی راه سوم!

در سطح سیاسی، آنها یک مبارزه مسالمت آمیز سه‌بعدی را علیه سه نوع هژمونی پیش می‌برند: چنانکه پیشتر آوردم آنها هژمونی گفتمان اسلامی را مورد نقد قرار می‌دهند که از سوی موسسات سنتی جهان اسلام نیز حمایت و تبلیغ می‌شود (مثل جامع الازهر در قاهره که بمثابة دستگاه رسمی سانسور علیه همه آثاری عمل می‌کند که متون پایه اسلامی را از مبنا مورد پرسش و نقد قرار می‌دهند). آنها همچنین به گونه قاطع رژیم‌های زورگوی جهان اسلام را مورد نقد و حمله قرار می‌دهند و سرانجام اینکه آنها سیاست خارجی قدرتهایی را زیر سؤال می‌برند که با صدای بلند و رسا مدافع ارزشها و کرامت انسانی‌اند اما هم‌زمان به دیکتاتورهای جهان اسلام مشروعیت داده و آنها را پشتیبانی می‌کنند: مظهر کامل این نوع برخورد،

دفاع آشکار فرانسه از زین العابدین بن علی رئیس سابق جمهوری تونس در اوج خیزش مردمی ابتدای سال ۲۰۱۱ بود.

در سطح روان اجتماعی به تعبیر ما، آنها باید برای مردمی که مخاطب آنها هستند معتبر و موجه باقی بمانند، بی آنکه مبنای رسالت شالوده شکن- شالوده ساز میراث اسلامی خود را فروبکاهند. این ایجاد توازن بسیار شکننده گاه برای آنها بسیار گران تمام می شود، بطور مثال در نمونه های زیر: آینده شغلی (محمد احمد خلف الله، یا نصر حامد ابوزید در مصر)، حیات و زندگی (محمد محمود طاهار در سودان)، محبوبیت اجتماعی در میان مومنان (محمد الطالبی در تونس و جمال البنا در مصر) و محبوبیت رسانه ای-سیاسی (طارق رمضان). شاید تنها کسی که در این میان توفیق نسبی بهتری داشته طارق اوبرو امام مسجدی در بوردوی فرانسه است که توانسته با مدیریت یک مسجد، پایگاه اجتماعی خوبی در منطقه ایجاد کند.

یکی از راه های دیگر هنوز کم آزموده نیز می تواند ایجاد و تاسیس جمعیتی تازه از وفاداران باشد که از گفتمان مسلط اسلامی بریده اند: مثل جریان نوپای مسلمانان ترقی خواه آمریکایی که می کوشد با هدایت شخصیتی مطرح چون امینه ودوود خود را در اروپا جابیندازد.

س: در میان رهبران سرشناس مسلمان از چه کسانی به عنوان مخالفان

آشکار رادیکالیسم دینی می توان یاد کرد؟

پرسش مهمی است. مقصود شما از "رهبران مسلمان"، نمایندگان رسمی نهادها (مجامع) اصلی اسلام فراگیر (جهانی) در کشورهای اسلامی است؟ آنها خود بویژه در فشارند چرا که مسلم آنها هرخشونت کوری را محکوم می کنند ولی مسئله اینجاست که متر و عیار دینداری آنها اساسا چندان از عیار دینداری گروه های مدعی جهاد هجومی دور نیست.

تنها کاری که آنها می‌توانند بکنند بی‌اعتبار سازی بازیگران جریانهای بسیار خشن است با اعلام این مطلب که آنها سخنگوی مجاز و مشروع اسلام نیستند. اما حتی این هم مشکل ساز است چرا که در جهان اهل سنت هیچ‌کس سخنگوی مجاز و نماینده مشروع اسلام نیست چرا که درحقیقت، برعکس اسلام شیعی، یک دستگاه روحانیت مشروع وجود ندارد.^۱

پیچیدگی ماجرا همین‌جاست و فراموش نکنیم که تمامی جنبش‌های اسلامی معاصر دقیقاً با اقدام بنیانگذارانی پا به عرصه وجود گذاشتند که هیچ‌یک در شمار علمای رسمی دین نبوده و هریک از آنها شبه-خودآموختگانی مذهبی بودند (به عنوان نمونه حسن‌البناء معلم بود، ابوالعلی مودودی روزنامه‌نگار بود، سیدقطب ناقد ادبی بود، و حتی محمدابن عبدالوهاب پایه‌گذار قرن هجدهمی وهابیت هیچگاه به عنوان عالمی رسمی از سوی معاصرین خود شناسایی نشد).

نقش‌آفرینان جریان "اصلاحگری اسلامی" سوای اختلافات‌شان، به اعتقاد ما امروزه مجرا و باب رحمتی هستند که درعین اینکه به مردمان جهان اسلام امکان می‌دهند تا میراث اسلامی خود را محترم دیده و مغتنم بشمارند، که امکان همسازی فرهنگی و مسالمت‌آمیز همین مردم با بسیاری از دستاوردهای دمکراتیک جهان امروز را هم میسر می‌سازند با این توجه مهم که آن دستاوردها هرگز نمی‌تواند به دیانت این مردمان فروکاسته شده و یا دین این مردم بسود آن دستاوردهای دمکراتیک مصالحه شود.

۱. این بمعنای فقدان سازمان بدیلی بجای نظام روحانیت نیست که متکفل همان وظایف مشابه باشد ولی وام گرفتن این تعبیر از "پیر بوردیو" بنظر مفید می‌رسد که دو سطح "دستگاه" *apparail* و "نهاد" *institution* را ازهم تفکیک کنیم .

تحول احوال دینداری و دینداران

مقصود فراستخواه

مهسا یارسان: آنچه در پی می‌آید خلاصه‌ای از یک تحقیق و یک گفتگوست که در آغاز و نیمه دهه گذشته انجام شده است. استاد مقصود فراستخواه، جامعه‌شناس و دین‌پژوه، که آراء و تأملاتش طی یک دهه گذشته در مؤسسه پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش عالی کشور و نیز درستی دریافت هایش از جامعه و آینده، بیش از همیشه مورد توجه قرار گرفته است در مطلب حاضر، تصویری از تحول دینداری و دینداران و چگونگی و چرایی این تحول را طی یک دهه اخیر پیش روی مخاطب می‌گذارد.

این ده نکته، از یکسو خلاصه گزارشی است که به تعبیر خود ایشان حاصل ارزیابی ۵۶ تحقیق «پیمایشی و میدانی و موردی ملی» درباره دین باوری و دینداری در ایران است که پنج مورد آن تحقیقات پایان نامه‌ای تحصیلات تکمیلی دانشجویانی بوده است که دکتر فراستخواه استاد راهنمای آنها بوده است. از سوی دیگر برگزیده گفتگویی است که خانم "سمانه معارف" با ایشان داشته‌اند.

این صاحب‌نظر بر این باور است که با توجه به پیچیدگی موضوع دین ورزی و نیز تفاوت‌های فرهنگ و جامعه ایران، یک نظریه خاص نمی‌تواند امر دین

ورزی در آن را به صورت خطی توضیح دهد. در عین حال می‌توان از ظرفیتهای متنوع نظریات، برای توضیح ابعاد و روندهای مختلف دین ورزی در ایران بهره گرفت. به باور او، وضع دین باوری و دینداری در ایران دارای وجوه مختلف و پیچیده و حتی ناسازی است و خود را با چند نمود اجتماعی آشکار می‌سازد از جمله: نمود جمعیتی دینداری در مقیاس بزرگ، تفاوت‌های نسلی دینداری، قشربندی اجتماعی دینداری، تحول در الگوی دین ورزی، ابعاد سیاسی دینداری و ابعاد هویتی دینداری. در انتخاب ده نکته‌ی پیش رو، برخی از این نمودها بیشتر مورد توجه قرار گرفته است.

یکم: دین باوری و دینداری در نمود کلان جمعیتی خود، همچنان وجه مشخصه غالب و پایدار جامعه ایرانی بوده است. فراتحلیل پیمایش‌های انجام گرفته و تحقیقات متعدد در طی چند دهه گذشته، این را تأیید می‌کنند. درصد بالایی از مردم در پیمایش‌ها اظهار کرده‌اند که خود را در مجموع قائل و عامل به دین می‌دانند. این داده‌ها شاید با نظریه اینگلهارت قابل توضیح باشند. جمعیت بزرگی از دینداران در مقیاس جهانی شکل می‌گیرد و حتی با استفاده از امکانات مدرن خود را بازتولید می‌کند. دین باوری و دینداری زنان به طرز معناداری چند درصدی بیش از مردان بوده است. دینداری زنان در چرخه‌های بعدی رشد «جمعیت دینداری» مثلاً از طریق نقش آنها در تربیت فرزندان عامل مؤثری در رشد دینداری است. شواهد نشان می‌دهد که مادران بیش از پدران در فعالیتهای تحصیلی بچه‌ها و نیز زندگی روزمره آنها حضور دارند و مشارکت می‌کنند و روحیات آنها در فرزندان بازتولید می‌شود. وجه جمعیتی دینداری از طریق خانواده‌ها و مدارس وطنی فرایند اجتماعی شدن، به فرزندان منتقل می‌شود. نسل کم سن و سالتر، بیشتر مذهبی هستند. اما عوامل بعدی «رسانه‌ای و ارتباطی» دنیای امروز نیز در مجموع بازتابی از

فرایندهای عرفی شدن هستند و تأثیرات خاص خود را دارند. طبق تحقیقات ایرانی، هرچه سن جوانان دانشجوی افزایش می‌یابد، دینداری آنها ضعیف‌تر می‌شود و آنها تمایل کمتری به انجام مناسک و شعائر دینی نشان می‌دهند و حضورشان در نهادهای دینی نیز کمتر می‌شود.

نمی‌شود یک جامعه را مانند شاخه‌های شمشاد دید که همه به یک صورت دیندار یا غیر دیندار باشند یا چگونه دینداری بکنند، مهم تحولاتی است که مدت‌هاست در جامعه ایران اتفاق می‌افتد؛ طی سال‌های گذشته روندها و حتی کلان روندهایی در ایران وجود دارد که برای فهم خصوصیات دینداری و ویژگی‌های دینداران در جامعه باید به آنها توجه کنیم تا متوجه شویم این روندها چه تاثیری بر دینداری مردم می‌گذارد.

شواهدی تجربی از بی دین شدن جمعیت جوانان در مقیاس کلان وجود ندارد. پس این تلقی عمومی که جوانان از دین برمی‌گردند چندان دقیق و مبتنی بر شواهد پژوهشی نیست. شاید منشأ این نوع تلقی، شایع، چیز دیگری است و آن، تحول در سرمشق‌ها و الگوهای دین ورزی جوانان است. حس و حال و تجربه دینی در زندگی به نحوی از انحاء در جوانان وجود داشته و از سوی آنها اظهار شده است. پدیده‌های ضد دینی و حتی بی دینی در میان جوانان در اقلیت قرار دارد. حتی گاهی در خانواده‌های نه چندان مذهبی، جوانانی با نوعی گرایش‌های دینی دیده می‌شوند. بسیاری

از جوانان نه غیر دینی و ضد دینی و البته نه دیندار به معنای سنتی ویا حتی به معنای روشنفکری هستند.

پس جوانان نیز از برخی جهات نمونه معرفی از کل جمعیت ایران هستند و ضدیت با دین یا غیر دینی بودن در میان آنها کمتر اظهار می‌شود. اما الگوی دین ورزی آنها به شدت در تحول است و بسیار متکثر است. انواع دین ورزی ها به صور مختلف اقتضایی در میان جوانان دیده می‌شود. نه ضد دین بودن ، نه غیر دینی بودن، نه سنتی بودن، نه ایدئولوژیک بودن و نه روشنفکرانه بودن، هیچکدام وجه غالب دین ورزی آنها را تشکیل نمی دهد. البته گرایش به یک حس اخلاقی از دینداری، شیوع درخور توجهی میان آنها دارد. با وجود این، دین ورزی جوانان از الگوی منسجمی تبعیت نمی‌کند و بلکه به صورت یک ناسازه خود را در اشکال متفاوت و احیاناً متعارض نشان می‌دهد.

دوم: نمی‌شود یک جامعه را مانند شاخه‌های شمشاد دید که همه به یک صورت دیندار یا غیر دیندار باشند یا چگونه دینداری بکنند، مهم تحولاتی است که مدت‌هاست در جامعه ایران اتفاق می‌افتد؛ طی سال‌های گذشته روندها و حتی کلان روندهایی در ایران وجود دارد که برای فهم خصوصیات دینداری و ویژگی‌های دینداران در جامعه باید به آنها توجه کنیم تا متوجه شویم این روندها چه تاثیری بر دینداری مردم می‌گذارد؛ یکی از این روندها «تغییر جمعیت شناختی» است که این اتفاق در جامعه ایران در حال رخ دادن است، به عنوان مثال میانگین سن ایرانی ها بالا می رود، وقتی هرم جمعیتی ما تغییر پیدا می‌کند، احتمال اینکه تغییراتی هم در نوع دینداری ما شکل بگیرد، وجود دارد؛ مثلاً جمعیت چند دهه گذشته ایران جوان تر از امروز بود و طبیعی است که در میان جمعیت جوان، آرمان گرایی زیاد است، وقتی متوسط سن بالا می رود، به همان میزان هم این احتمال

وجود دارد که آرمان گرایی ها مقداری کاهش پیدا کند و جامعه کمتر آرمان گرا و بیشتر واقع گرا شود؛ در واقع ممکن است یک نوع دینداری های بسیار آرمانی نسبت به دوره های قبل کاهش یابد.

در یک دوره خاص از شرایط جهانی و منطقه ای و داخلی که جامعه ایران قرار داشت انواع ایدئولوژی های دینی به وجود می آید که در آن ها شکلی آرمانی از دین سیاسی برجسته می شوند و یک مدینه های فاضله دینی شکل می گیرد که در دهه ۴۰ و ۵۰ شمسی در ایران وجود داشت و شاید به یک معنا انقلاب اسلامی در سال ۵۷ تحت تاثیر این آرمانگرایی ها و ایدئولوژی های دینی بود که نمایندگان برجسته آن را در شکل نوگرایانه می توان در شریعتی دید که تعبیر ایدئولوژیکی از دین داشتند و آرمان هایی را ترسیم می کردند. سن جمعیت جوان ایران نیز به این آرمان پردازی ها وسوسه می شد و به سمت آن گرایش پیدا می کرد.

سوم: «سطح تحصیلات» در ایران بالا می رود؛ هر چند که ما هنوز به لحاظ زیرساخت های اجتماعی و آموزشی بسیار عقب هستیم و متوسط تحصیلات در ایران حدود هشت سال است و نسبت به دوازده سیزده سال کشورهای پیشرفته کم است، با وجود این در تحصیلات روند روبه افزایش وجود داشته است، میزان سواد در جامعه ایران بالا رفته است و تحصیلات که بیشتر می شود طبیعی است که نوع دینداری افراد تحصیل کرده با نوع دینداری کسانی که تحصیلات کمی دارند، تفاوت هایی دارد و یک نوع دینداری است که انتظار پرسشگری، نقد، تنوع، شک، اعتراض و ابهام در آن بسیار است. طبیعی است دینداری کسی که تحصیلات و اطلاعات مختلف و متضاد دارد و با منابع، دیدگاه ها و جهان بینی های جور و اجور کم و بیش آشنایی دارد با کسی که منابع اطلاعاتی ندارد و سر و کارش با

دانش، آگاهی، اندیشه، فلسفه ها و مذاهب نیست، متفاوت است. افراد تحصیلکرده و آگاه ممکن است بسیار سوال بپرسند و بخواهند بیشتر در دین ورزی خود عقلانیت به خرج دهند و در واقع یک دینداری معقول و پرسشگر را دنبال کنند، شکلی از دینداری که با کثرت سازگار باشد، گروه هایی که با تربیت شهروندی جدید به بار می آیند می خواهند دینداری را با نجابت و نزاکت و آزاده منشی و حقوق بشر و انسان دوستی و کثرت گرایی جمع بکنند. اندام جامعه ایران در حال تغییر است و لباس ها هم باید با آن تغییر کند در نتیجه افکار و رفتارهای دینداری افراد هم عوض می شود؛ مثلاً در چند دهه گذشته جامعه ایران با یک شهرنشینی شتاب آلود، بی رویه و بدقواره روبه رو شده و فعالیت ها تخصصی تر و پیچیده تر شده است در چنین وضعیتی آیا طبیعی است که همچنان از دین انتظار داشته باشیم که به هر پرسشی و نیازی پاسخ دهد؟! ممکن است در گذشته کسی که دیندار بود، فکر می کرد همه چیز را باید از دین به دست آورد، اما شاید امروز اینطور نباشد؛ جامعه عادت می کند که هر چیزی دارای ساحتی مخصوص خود است، ساحت های مختلف فلسفی، ادبی، هنری، علمی، اخلاقی همه و همه مستقل از دین هستند و برای خودشان قواعد و روشها و زبانی دارند و بخش هایی از مسائل بشری را جواب می دهند و در جامعه متکثر امروزی نمی توان از دین انتظار داشت در حوزه آنها وارد شود. دین هم برای خود ساحت خاص و زبان و روشهای خاص دارد. شاید جامعه به طور طبیعی به این سمت سوق پیدا می کند که درباره دین هم مسائل خاصی را دنبال کند نه اینکه همه چیز را از دین دنبال کند؛ در حقیقت دین را برای اهداف و حیطه ها و انتظارات خاصی می خواهند.

چهارم: اینکه طی چند دهه گذشته در جامعه بحث انتظار از دین مطرح شد، تنها یک مفهوم معرفت شناختی نبود بلکه ابعاد جامعه شناختی هم

داشت. این امر از متن جامعه ناشی می‌شود، تغییرات عینی، تحولات و تخصصی شدن جامعه و کثرت‌مند شدن آن است که به عنوان یک پروسه عینی زمینه فراهم کرده و این مفهوم سازی تازه یعنی انتظار از دین به میان می‌آید؛ مثال واضح آن فناوری اطلاعات و دنیای ارتباطات است؛ طبیعی است دینداری در جامعه ای که بیشتر به دنیای اینترنت و رسانه‌ای شدن پرتاب می‌شود و به اطلاعات متعدد و متنوع دسترسی دارد و ارتباطاتش توسعه پیدا می‌کند، تغییر می‌کند؛ در چنین جامعه‌ای انحصارگرایی بسیار ناکارآمد است؛ یا مثلاً نمی‌شود دینداری‌های کلیشه ای را در این جامعه مخصوصاً از بالا آن هم دولت به وجود آورد؛ ممکن است کسانی مسایلی را به جامعه تحمیل کنند، اما به احتمال زیاد از جامعه جوابی نمی‌گیرند؛ شواهد موجود درستی این مسئله را نشان می‌دهد؛ در نتیجه یک نوع چموشی در جامعه وجود دارد که این هم می‌تواند در نوع دینداری‌های جامعه ایران تاثیر بگذارد. چنین تحولاتی در کل دنیا از جمله جامعه ایران اتفاق می‌افتد؛ البته در جامعه ما متأسفانه وضعیت خاصی داریم، ما پیش از اینکه این تحولات جدید را تدریجاً درک و درونی کنیم به سوی دنیایی مابعد جدید پرتاب می‌شویم؛ به عنوان مثال یک «نوع‌عمل گرایی» و گرایش‌های مشابه به وجود می‌آید که این نوع نوع‌عمل گرایی می‌تواند در نوع دینداری هم تأثیر بگذارد؛ کالایی شدن در دنیا روز به روز در حال توسعه است به گونه‌ای که همه چیز به عنوان یک کالا و خدمات تلقی می‌شود. هرچه از سوی نهادها و سازمانهای مذهبی نیز با عنوان دین مطرح می‌شود جنبه کالایی به خود می‌گیرد. دین نیز کالای رستگاری تلقی می‌شود؛ کالاهای مختلف در حوزه دین بسته بندی و عرضه می‌شود، حال اگر این بسته بندی برای ذائقه متقاضی جالب نبود، به جای دیگر و کالاهای دیگر مراجعه می‌کند. به عنوان مثال در کلیساها، یا سازمانهای دینی اسلام

و فرقه های دیگر بسته بندی ها مختلف هستند، افراد دقت می کنند که هر بسته چه نوع مفاهیم دینی را ارائه می دهد و چه فایده یا لذت یا مطلوبیت و معنا برای آنان دارد. مخاطبان خدمات، تبلیغات، مراسم، آیین ها، مفاهیم و قرائت های دینی ذائقه های مختلفی دارند و بر حسب اینکه کدام یک برای ذائقه شان لازم است و به دردشان می خورد، از بازار دین کالای رستگاری فراهم می آورند و از آن استفاده می کنند. ارزش های مصرفی روز به روز در دنیا در حال افزایش هستند در نتیجه نوعی

می گویند دین دارد از بین می رود اما این دین نیست که می رود بلکه انتظارات آنهاست که می رود آنها انتظارات حداکثری دارند و کسانی هستند که هنوز نمی خواهند تحولات اجتماعی را به رسمیت بشناسند؛ در واقع مثل اینکه از عقربه زمان آویخته اند و نمی خواهند این عقربه جلو برود. اینکه گفته می شود جامعه دیگر دینی نیست و نسل جدید دیگر دین ورزی و دینداری نمی کند، در حقیقت به معنای برآورده نشدن انتظارات حداکثری برخی گروه ها ایدئولوژی هاست

کاپیتالیزم فرهنگی و سبک زندگی اهمیت می یابد و دین هم بخشی از سبک زندگی و نوعی از مصرف محصولات دینی است. این روند با دنیای قدیم تفاوت می کند، نمی خواهم بگویم که دنیای قدیم کاملاً متفاوت بود، اتفاقاً عناصری از دنیای قدیم در دنیای جدید هم وجود دارد، اما گسست

تحول احوال دینداری و دینداران

هایی هم وجود دارد؛ ویژگی‌های دینداران در جامعه ایران در حال تغییر است و فهم این تغییر، مسئله مهم جامعه ایران است.

پنجم: کسانی که در حوزه دینی و عمومی جامعه سیاستگذاری می‌کنند باید به این مسئله توجه کنند که به هر صورت دینداری امروز با آنچه در دهه های گذشته وجود داشته، تفاوت دارد؛ روندهایی چون تحصیلات، شهرنشینی، سن افراد و تحولات ساختار زندگی و تکنولوژی و برخی مسائل دیگر سبب می‌شود که نوع دینداری، جزییات، تفاسیر، صورت بندی، درک و تجربه افراد تغییر کند و در نتیجه اگر کسی می‌خواهد در حوزه دینی سیاستگذاری یا مدیریت به نحوی درگیر شود باید به این تغییرات توجه کند و به نظر من در ایران این توجه در سطح رسمی وجود ندارد. دولت اگر می‌خواهد متناسب با این جامعه دین را تبلیغ، احیا، اشاعه و ترویج دهد باید بداند از چه روشی برای ترویج و اشاعه دین استفاده کند. اصولاً این، کار دولت نیست کار نهادهای مدنی و اجتماعی و فرهنگی است. دولت نباید وارد محتویات فرهنگ، دین و اخلاق شود؛ کار دولت حفظ قانون، امنیت جامعه، نظم اجتماعی به معنای کلان جامعه است، حفظ محتویات فرهنگی، اخلاقی و دینی باید به شکل دموکراتیک، همراه با گفت و گو و به دور از خشونت به نهادهای مردمی، مدنی، متفکران، مربیان، علما و دانشمندان واگذار شود. اگر چنین رویکردی از سوی دولت اتخاذ نشود، یک نوع آشفتگی، ناکارآمدی در حوزه دینی به وجود می‌آید و تعارض های تازه شکل می‌گیرد. متأسفانه حتی اصرار هست که هم اشکال سنتی و هم نو از دینداری جامعه کنترل بشود. در نتیجه یک نوع تمام خواهی و اقتدارگرایی شکل می‌گیرد که در حقیقت این نوع پدرسالاری دولتی و کمال گرایی سیاسی است. در مواردی دولت با روش های فیزیکی، امنیتی و

سیاسی می‌خواهد حوزه زندگی دینی جامعه را کنترل کند. البته جامعه ایران یک جامعه پویا و مستعد درجاتی از بلوغ است؛ با همه مشکلاتی که برای این جامعه به وجود آمده همچنان یک جامعه پویاست؛ تغییرات اجتماعی در این جامعه در حال رخ دادن است و می‌خواهد متکثر و متنوع باشد، در نتیجه اگر از این جامعه حمایت‌های صحیحی صورت گیرد، در حوزه دینی نیز روال‌های قابل فهم، منظم و مناسبی می‌تواند به وجود بیاورد.

ششم: من معتقد نیستم که نسل جدید دیگر دیندار نیست و دین در بین آنها از بین رفته است؛ گاهی می‌بینیم کسانی می‌گویند دین دارد از بین می‌رود اما این دین نیست که می‌رود بلکه انتظارات آنهاست که می‌رود آنها انتظارات حداکثری دارند و کسانی هستند که هنوز نمی‌خواهند تحولات اجتماعی را به رسمیت بشناسند؛ در واقع مثل اینکه از عقربه زمان آویخته اند و نمی‌خواهند این عقربه جلو برود. اینکه گفته می‌شود جامعه دیگر دینی نیست و نسل جدید دیگر دین ورزی و دینداری نمی‌کند، در حقیقت به معنای برآورده نشدن انتظارات حداکثری برخی گروه‌ها و ایدئولوژی‌هاست؛ کسانی انتظاراتی از دینداری دارند و چون در جامعه و میان نسل جوان، درک از دینداری به آن صورت که این افراد می‌خواهند نیست، مردم را به دیندار نبودن متهم می‌کنند در حالی که مسئله ما اینجا مسئله نسلی است، وقتی نسل تغییر می‌کند، طبیعی است که باید میان نسل قبلی و جدید یک گفت وگویی صورت بگیرد، اگر این گفت وگو و تفاوت‌های میان نسلی به رسمیت شناخته نشود، منجر به شکاف و تعارض نسلی می‌شود؛ مخصوصاً اگر یک نسل بخواهد الگوهای خود را بر نسل‌های جدید تحمیل کند. اگر ما بتوانیم این تغییر و تکثر را به خوبی توضیح دهیم، آن زمان دیگر نیازی نیست اصرار داشته باشیم که جامعه میل به بی‌دینی دارد یا

تحول احوال دینداری و دینداران

لائیک می‌شود؛ بلکه چنین نیست و حتی خود دینداری ها نیز عرفی می‌شود. وقتی تکثر در کل جامعه وجود دارد به تدریج مردم گرایش پیدا می‌کنند که با انواع سبک ها با هم زندگی کنند در این صورت دینداری ها هم متفاوت و کثرت گرا می‌شود و همدیگر را تحمل می‌کنند در نتیجه شما در کلاستان می‌بینید که کسی نسبت به شما سبک پوششی بسیار متفاوت دارد و در عین حال تمایل دارید با او ارتباط عاطفی، مبادله درسی، فعالیت علمی و دوستی داشته باشید؛ در دنیای امروز امور مختلف بیشتر به همزیستی گرایش دارند بدون اینکه از متفاوت بودن دست بردارند. عده ای مناسک دینی را بسیار برای خود مهم می‌کنند، اما این افراد درست نیست دیگرانی را که دین را وسیع تر و عمیق تر از شعائر شکلی تلقی می‌کنند متهم به بی دینی کنند؛ لزوماً این مناسک گرایی ملاک کافی برای قضاوت درباره نسبت مردم با دین نیست. با وجود این حتی در این مناسک نیز که نمونه آن مراسم سوگواری محرم است، جوانان از گروه‌های مختلف جدید اجتماعی، افراد تحصیل کرده و افرادی که به معنای سنتی و به معنای قدیمی کلمه دیندار نیستند، بر حسب برخی علایق سبک زندگی و فرهنگی و محلی و هویتی و نیازهای روحی خود و به دلایل دیگری می‌آیند و در این مراسم که برای آنها بسیار مهم است، شرکت می‌کنند، این نشان می‌دهد که حتی شعائر دینی هم به شکل‌ها و در یک صورت بندی‌های دیگر، همچنان می‌تواند معنا پیدا بکنند منتهی با ترکیب ها و تفاسیری جدید. حضور دخترها و پسرها در این مراسم، سبک لباس پوشیدن و بسیاری از موارد دیگر نشان می‌دهد که تغییراتی در نوع دینداری به وجود آمده است.

هفتم: مسئله سنت و تجدد یکی از روندهای واقعی جامعه است و به این معنا نیست که تجدد می‌آید، سنت را از بین می‌برد بلکه تجدد به معنای

تجدد در سنت است یعنی خود سنت ها نقد می‌شوند و یک درک تازه‌ای از سنت‌ها به وجود می‌آید و در حقیقت نقد در سنت و نقد بر سنت اتفاق می‌افتد که البته توأم با تنش‌ها و گسست‌هایی است، اما لزوماً همه نقدها به معنای حذف سنت و کنار نهادن سنت نیست بلکه درک‌ها، خوانش‌ها و صورت بندی‌های تازه و متکثری از سنت است. باید از این فرض که گروه‌های جدید جامعه دیگر نمی‌خواهند دینداری کنند، گذشت و به جای آن به تحولات و تکثرات دقت کرد. در پوست اندازی جامعه سنتی به سمت جامعه مدرن و سپس پسامدرن، درک‌ها از دین، مفاهیم دینی، دینداری و انتظارات تغییر می‌کند، امر دینی و امر غیر دینی با همدیگر، همسایه و همزیست و هم پذیر می‌شوند و نوع تظاهرات اجتماعی دین در ابعاد مختلف، تجربه‌ها و نگرش‌ها دگرگون می‌شود، چون بحران‌ها و مسائل دیگر جامعه متفاوت است در نتیجه تجربه‌ها، باورها، روایت‌ها، قرائت‌ها و اعمال دینی هم تغییر می‌کند. به عنوان مثال شاید بخشی از مناسک جمعی، دیگر با آن صورت قبلی رواج نداشته باشد، اما به جای آن یک نوع دینداری در شکل فردی تر یا جماعتی تر با همدلی و همفکری بیشتر شکل بگیرد؛ این امر نشان می‌دهد که دین از بین نرفته بلکه تکثر یافته و از یک حالت به حالت و صورت بندی‌های مختلفی تبدیل شده است؛ هر چند که بعضی از صورت‌های دینداری یا دین باوری مرسوم قبلی کاهش پیدا می‌کند، به حاشیه می‌رود و کم می‌شود اما نه اینکه اصل امر دینی از بین می‌رود. تقلیل دادن مسئله دین در جامعه ایران به مسئله سنت و تجدد مقداری فروکاست گرایانه و تقلیل گرایانه است. نباید مسئله دین را صرفاً از نوع چالش سنت و تجدد دید بلکه ما یک مفهوم دیگری داریم آن هم مسئله دولتی شدن دین است که سبب می‌شود مسئولان جامعه یک ایدئولوژی رسمی از دین را مبنا قرار دهند و چندان فرصتی برای ایدئولوژی‌ها و درک‌های دیگر باقی نمی‌گذارند؛ در نتیجه اصرار دارند

همان ایدئولوژی رسمی دینی تنها روایت مجاز و مشروع دینی شناخته شود. اصلاً مسئله این نیست که یک عده سنتی و یک عده جدید هستند بلکه مشکلات ناشی از عامل سومی است و آن ایدئولوژی رسمی دولتی است که می‌خواهد خود را عمومی‌کند، این ایدئولوژی می‌گوید در سطح عموم همه، چه سنت‌گرایان و چه تجددگرایان، باید مطابق این ایدئولوژی دین باوری و دینداری کنند؛ اما چون در جامعه تغییراتی اتفاق می‌افتد، بر

باید از این فرض که گروه‌های جدید جامعه دیگر نمی‌خواهند دینداری کنند، گذشت و به جای آن به تحولات و تکثرات دقت کرد. در پوست اندازی جامعه سنتی به سمت جامعه مدرن و سپس پسامدرن، درک‌ها از دین، مفاهیم دینی، دینداری و انتظارات تغییر می‌کند، امر دینی و امر غیر دینی با همدیگر، همسایه و همزیست و هم پذیر می‌شوند و نوع تظاهرات اجتماعی دین در ابعاد مختلف، تجربه‌ها و نگرش‌ها دگرگون می‌شود، چون بحران‌ها و مسائل دیگر جامعه متفاوت است در نتیجه تجربه‌ها، باورها، روایت‌ها، قرائت‌ها و اعمال دینی هم تغییر می‌کند.

این سیاق اصلاً نمی‌خواهد برود در نتیجه تعارضات تازه‌ای به وجود می‌آید حتی اکنون این ایدئولوژی با سنت‌گرایان هم مشکل دارد، آنها هم نمی‌توانند با این ایدئولوژی همدلی و همراهی کنند.

هشتم: امروز پدرها و مادرها به این نتیجه رسیدند که فرزندانشان درک دیگری از دین دارند؛ تحقیقات به این نتیجه رسیده‌اند که در میان نسل جوان یک نوع دینداری که میل به فردی شدن یا حتی شخصی شدن دارد، در حال رشد است یعنی یک نوع دینداری که می‌گوید خدا برای من یک امر شخصی است که در تنهایی خود با او ارتباط دارم و لزومی هم نمی‌بینم که تعریف رسمی از خدا را بپذیریم و می‌خواهم تعریف دیگری از خدا داشته باشم. این افراد در حقیقت تجربه متفاوتی از خدا دارند و در زندگی خود نیز از این تجربه گروهی استفاده می‌کنند؛ مثلاً یک جاهایی به این خدا پناه می‌برد ولی لزومی نمی‌بیند که همان عقیده رسمی پدر، مادر، خواهر یا برادرش را در باب خدا داشته باشد؛ در واقع وجود خدا و ارتباط با او را نفی نمی‌کند، اما می‌گوید من گاهی به این خدا پناه می‌برم، گاهی به او امیدوارم و گاهی مشکلات و بحران‌های روحی خود را با او حل می‌کنم. جامعه امروز، جامعه‌ای نیست که صرفاً دیندار باشد بلکه تکثر در آن وجود دارد؛ دیندارانی هستند و دوستانی دارند که ضد دین نیستند اما مذهبی هم نیستند. دینداران هم متفاوت هستند، دیندارانی که دین را یک امر فردی بین خود و خدا می‌دانند و دیندارانی که دین را تنها فردی نمی‌بینند و یک مسئله اجتماعی و فرهنگی می‌دانند، اما دولتی نمی‌دانند. به عنوان مثال فردی معتقد است که دین فقط یک امر شخصی نیست بلکه یک امر اجتماعی و فرهنگی نیز هست و در عین حال دولتی نیست.

نهم: کسانی قائل به دین مدنی هستند، دینی که به شکل مدنی فعالیت و حتی در مسائل اجتماعی مشارکت کند. به عنوان مثال شما دیندار هستید و می‌گویید که دین من بر "عدالت" تأکید می‌کند و بر اساس این نوع از دین یک نوع عدالت خواهی دارید و به فکر گروه‌های فراموش شده اجتماعی هستید. به عنوان مثال شما می‌گویید که چرا آدم‌هایی با درآمد

پایین در جامعه وجود دارند، چرا عده ای زیر خط فقر زندگی می‌کنند، این اختلافات طبقاتی درست نیست، در نتیجه شما برای آنها برنامه می‌دهید، فعالیت می‌کنید و بر پای این مسئله مبارزه می‌کنید و انگیزه اصلی شما از دین به دست می‌آید و دینی است، بنابراین در این مورد دین برای شما یک منشا عدالت خواهی است و در عین حال نمی‌خواهید دولتی باشد بلکه می‌خواهید آن را به صورت مدنی، آزادمنشانه و با روش گفت و گو و مسالمت آمیز در جامعه مطرح کنید. سیاست‌گذاری‌های فرهنگی و دینی در این جامعه باید متناسب با تغییرات و تنوعات آن باشد یعنی آزادمنشانه، به دور از خشونت و انحصارگرایی و به دور از تحمیل قهرآمیز عقاید و احکام دینی؛ در این صورت جامعه ایران به اقتضای خصایص تاریخی خود می‌تواند در کنار سایر ساحت ها، ساحت دینی خود را هم داشته و با ساحت های دیگر هم مبادله داشته باشد.

اگر تغییر و تکثر دینی در جامعه ایران جدی گرفته نشود جامعه را از سیر طبیعی حرکت خود باز می‌داریم و طبیعی است که یک نوع واکنش‌های ناموزون و افراطی شکل می‌گیرد. وقتی نمی‌گذاریم زندگی و رشد طبیعی در جامعه پیش برود طبیعی است که به نوعی عکس‌العمل‌ها، واکنش‌ها، سرخوردگی‌ها و وازدگی‌هایی در سنت‌هایمان خواهیم داشت. از علی بن ابیطالب نقل شده است که: «اولاد خود را اکراه نکنید به آداب خودتان چون آنها به زمانی آفریده شدند غیر از زمان شما» می‌بینیم که حتی در آموزه‌های سنتی ما هم وجود دارد که نمی‌توان انتظار داشت بچه‌ها همان آدابی را داشته باشند که نسل قبلی داشته است، وقتی امروز من پدر این را به رسمیت نمی‌شناسم و خیلی اصرار دارم که فرزندم همان زبان، سبک و درک من را عینا داشته باشد، طبیعی است که دیگر نمی‌توانم با این فرزندم گفت و گویی سالم و سازنده انجام دهم در نتیجه فرزندم دچار

بیگانگی از خانواده، عصیان پرخاشگری و اضطراب می‌شود و فرایند سالم و سازنده گفت و گو مختل می‌شود.

در سطح وسیع تر یعنی جامعه هم شرایط زندگی میل دارد که دینداری در کنار علایق و افکار غیر دینی و در شکل‌های مختلفی زندگی بکند، اما ما اصرار داریم که یک ایدئولوژی را تحمیل کنیم، در این صورت جامعه پویایی و رشد خود را از دست می‌دهد و هزینه‌های بسیاری بر جامعه تحمیل می‌شود، بیگانگی‌ها، طغیان‌ها، واگرایی‌های اجتماعی، نسلی و گروه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و سایر مسائل می‌تواند در این نوع جامعه به وجود بیاید.

دهم: تغییرات جامعه ایران به گونه‌ای است که در فضای نخبه گرایی قدیمی جواب نمی‌دهد، هر چند در جامعه امروز یک نوع رفتارهای نخبه گرایانه می‌تواند وجود داشته باشد، اما در مجموع، آن فضای نخبه گرایی قبلی دیگر در جامعه جایی ندارد. یعنی فرزندان دیگر مانند گذشته از پدر و مادر اطاعت کامل نمی‌کنند. در گذشته معلم سخنران بود و بر کلاس سلطه داشت، حقایق را می‌گفت و دانشجو یا دانش آموز باید آنها را یاد می‌گرفت و پس از پاسخ دادن، نمره می‌گرفت؛ به تعبیر دیگر جعبه سیاه، ذهن معلم بود، اما اکنون دانش‌آموختگان نه تنها در دانشگاه بلکه در مدرسه‌ها نیز با ارتباطات و اطلاعات و همچنین با استفاده از نرم افزارهای پیشرفته اینترنتی، زندگی سیالی برای خود دارند.

در سطح فرهنگ هم دیگر تعداد نخبه‌ها، مخصوصاً نخبه‌های قدیمی که فکر کنند مردم از آنها تقلید کنند، هر چه بگویند، مردم بپذیرند و فکر و سوالی درباره آن نکنند، اعتراضی نکنند و تردیدی نداشته باشند، جایی ندارد؛ در نتیجه نخبگان سیاسی، فرهنگی، دینی و اجتماعی باید قبول کنند که جامعه دیگر آن جامعه نخبه گرای قبلی نیست. مسأله فقط این نیست

که نخبه‌های جدید در مقابل نخبه‌های قدیمی به وجود می‌آیند. بلکه به نظر من حتی جامعه ایران از نخبگان جدید هم می‌خواهد عبور کند؛ شاهد بر این سخن تغییر در زیست جامعه و گروه‌های اجتماعی است؛ مدام قهرمان‌های متعددی به وجود می‌آید و گاهی با وجود قهرمان‌های متعدد، باز جامعه می‌خواهد از آن قهرمان‌ها عبور کند؛ گاهی گفته می‌شود جامعه گذشته جامعه‌ای بود که چشم به قهرمان‌هایی داشت تا بیانند و کاری بکنند اما جامعه امروز رفته رفته به سطح بلوغ می‌رسد و خود می‌خواهد قهرمانی کند.

چه نخبه سالاری از نوع سنتی و چه نخبه محوری از نوع جدید، مدل مناسبی برای زندگی دینی روزمره اجتماعی در متن عامه نیست، بلکه ما نیاز به نخبه پروری و نیاز به نخبگان متفکر و منتقد و دانشمند داریم اما این به معنای بی‌توجهی به جهان واقعی و متنوع زیست اجتماعی مردم نیست. در باب دین نیز به همین نکته باید توجه شود. جامعه کنونی ایران از طریق شبکه‌های اجتماعی، اینترنت، تغییرات شهرنشینی، جمعیتی، تحصیلات و تنوع نهادهای اجتماعی به دنیای جدیدی پرتاب می‌شود در نتیجه این جامعه، جامعه نخبه مدار قبلی نیست، جامعه مبتنی بر دانش و یادگیری در سطح عموم مردم و گروه‌های اجتماعی است و روز به روز این تحولات پیش می‌رود در نتیجه امر دینی در جامعه هم نیاز به تحول و تنوع و هم سخنی و هم‌گرایی با دگرگونی‌های دنیا دارد چون امر دینی یک امر اجتماعی است. دین یک واقعیت و یک نهاد اجتماعی است؛ ما به دین به عنوان یک واقعیت اجتماعی که بخشی از مجموعه تغییر و تحولات اجتماعی است، نگاه می‌کنیم و اگر می‌خواهد در اجتماع مشارکت کند و تاثیر بگذارد باید با این منطق تغییر و تحول و تنوع پیش رود.

در جستجوی معنای متن دینی

احمد علوی

مقدمه

مهمترین منبع الهام اندیشه دینی مسلمانان «متن قرآن» است که از مجموعه ای از گزاره‌ها در قالب آیة‌ها و سوره‌های گوناگون در مصحف تدوین شده است. بنا به توافق بسیاری اسلام‌پژوهان- اعم از متکلمین و مفسران، متقدم و یا متاخر- به‌کارگیری گفتار و زبانی که بعداً در قالب «متن قرآن» مدون شد، موثرترین ابزار پیامبر اسلام برای دعوت مخاطبینش به پذیرش یکتاپرستی به شمار می‌آمد.

دعوت و گفتگوی پیامبر اسلام و مخاطبینش در دوره بعثت-البته در زمانه‌ای که زمینه فرهنگی و اجتماعی و جغرافیای معین جریان داشت- با توجه به آهنگ کند دگرگونی اجتماعی آن زمان، نسبتاً ثابت تصور می‌شود. چنین شرایطی، امکان مفاهمه فعال در خصوص مضمون و معناهای آیة‌های قرآنی بسیار بیشتر از دوره‌های بعد فراهم می‌نمود. زمینه چنین ارتباط موثر و مفاهمه فعال البته همیشه مهیا نیست. چه این امکان، در گذر زمان با

درگذشت پیامبر اسلام و همزمان با دگرگونی ساختار اجتماعی، انتشار پیام نبوی در جغرافیای گسترده تر، و آمد و رفت نسل ها از بین رفت. بدین ترتیب فرایند گسست متن از زمینه و زمانه ای که متن در آن فراهم آمده است (Decontextualization) اجتناب ناپذیر می نماید. در راستای این ادعا، ابن خلدون بر این باور بود که با دگرگونی اجتماعی و زبانی، و گسترش اسلام به مرزهای جغرافیایی گسترده، و نیز با آمیخته شدن زبانها و رواج آموزه های دینی در میان سایر جوامع، زمینه‌هایی که امکان مفاهمه فعال در خصوص مضمون و معنای آیات را فراهم می‌آورده، از بین رفت. یکی از دلایل دشواریهای فهم معناها و درون مایه گزاره‌های متون مدون دینی نیز همین است.

اما همزمان، به‌کارگیری گسترده آرایه‌های زبانی در قرآن نظیر استعاره، تشبیه، تمثیل، قلب، مبالغه، تقدیم، تأخیر، حذف، تکرار، اخفاء، و اظهار که متکی به فرهنگ هر جامعه بوده و فهم آن مشروط به رمز زدایی (Decoding) است نیز بر دشواری فهم قرآن افزود. به همین دلیل، نسلهای پسا بعثت در زمینه و زمانه دیگری تلاش کردند تا با بکارگیری بقایای گفته‌ها و نشانه‌های گذشتگان نشان بخشی از فرهنگ دوره بعثت را به صورت روایات، آثار، حدیث، شعر، امثال و حکم، و حتی تاریخ گذشته بازسازی و برای فهم معنای «متن قرآن» بکار گیرند.

در همین راستا است که نخستین تفاسیر و تاویل‌هایی که از قرآن فراهم آمد به تفسیر منقول یا ماثور موسوم است. مفسران این نحله تاویلی ادعا می‌کردند که برای فهم قرآن، شناخت سنت (در عرف تاویلی اهل سنت) یا عترت (در عرف تاویلی شیعیان امامیه) یعنی آنچه وزنه دیگر خوانده می‌شود، نیز ضرورت دارد. طی قرن‌ها مسلمانان دوره های گذشته در چارچوب فرهنگ‌های گوناگون و با تجربه‌های متفاوت، قرآن و منابع دیگر از جمله سنت و عترت را بارها بازتاویل نموده اند. این بازتاویل‌ها، هرچند

در دوره خود شاید گام مثبتی برای فهم منابع اندیشه دینی مسلمانان بود اما با توجه به تحولات تاریخی و تحول ساختار اجتماعی و دگرگونی فرهنگی کافی به نظر نمی‌رسید، و گرنه ضرورتی برای تاویلها و تفسیرهای بعدی احساس نمی‌شد.

یکی از چالش‌های مهم برای مسلمانان امروز این است که غالباً در مسیر

یکی از چالش‌های مهم برای مسلمانان امروز این است که غالباً در مسیر مطالعه و بررسی بازتاویل مسلمانان دیگری که پیش از آنها می‌زیسته‌اند، با منابع نخستین اندیشه دینی خود مواجه می‌شوند. حجم تاویل‌هایی که بر منابع روائی و قرآن صورت گرفته چندین برابر حجم خود آنهاست. شکاف تاریخی میان نسل‌ها یکی از چالش‌های مهم شناخت «زبان متن دینی» است. سرشت زبان گفتاری دوره بعثت همان سادگی و ساخت نیافتگی نسبی و همچنین پویائی آن است. این نوع زبان دینی با سایر عرصه‌های فرهنگ بشر در تعامل است و بطور مستمر ترکیبات و فرآورده‌های جدیدی از این تعامل، زاده می‌شوند.

مطالعه و بررسی بازتاویل مسلمانان دیگری که پیش از آنها می‌زیسته‌اند، با منابع نخستین اندیشه دینی خود مواجه می‌شوند. حجم تاویل‌هایی که بر منابع روائی و قرآن صورت گرفته چندین برابر حجم خود آنهاست. شکاف تاریخی میان نسل‌ها یکی از چالش‌های مهم شناخت «زبان متن دینی» است. سرشت زبان گفتاری دوره بعثت همان سادگی و ساخت نیافتگی

نسبی و همچنین پویائی آن است. این نوع زبان دینی با سایر عرصه های فرهنگ بشر در تعامل است و بطور مستمر ترکیبات و فرآورده های جدیدی از این تعامل، زاده می شوند.

در چنین فرایندی، انطباق ادیان در محیط فرهنگی صورت می گیرد. مفاهیم دینی نخستین، تا به شکلی با زبان روزمره و عرفی هماهنگ نشود مستقر نمی شود و آنگاه که مستقر می شود با فرهنگ زمانه و زمینه خود ادغام می شود. بدین ترتیب، تفکیک مراد و مقصود نخستین گزاره متن دینی از فرهنگ زمانه بعثت- به دلایلی که آمد- برای آیندگان دشوار می شود. در پاسخ به این چالش فهم درون مایه فهم متن قرآن، بنیانگذاران و توسعه دهندگان «علم بلاغت» همچون جاحظ (۱۶۰-۲۵۵ق)، قَیْرَوانی (متوفی ۴۱۳ یا ۴۵۳ ق)، عبد القاهر جُرْجانی (متوفی ۴۷۱ یا ۴۷۴ ق)، ابویعقوب یوسف سگّاک (متوفی ۶۲۶ ق)، قاضی سراج الدین ارموی (۵۹۴-۶۸۲ ق)، ابن اثیر (متوفی ۶۹۷ ق)، و تفتازانی (۷۲۲-۷۹۲ق)، محمد بن عبدالرحمان قزوینی معروف به خطیب (متوفی ۷۳۹)، تلاش کردند با بکارگیری «دانش معانی»- یکی از سه شاخه علم بلاغت- با گذار از مفهوم ظاهری و تحت اللفظی متن قرآن، «معانی ثانوی» آن را بر پایه «مقتضای حال» و آگاهی از حال و موقعیت مخاطب کشف نمایند. یکی از پیش فرض های این گروه از «بلاغیون» این بود که هر چند هدف اصلی از گفتار، بیان یک مفهوم برای مخاطب است؛ اما مقاصد دیگر یا معانی مجازی ضمن بیان دنبال شود که فراتر از معنای ظاهری است و معانی ثانوی آن تلقی می شود. برخی مراد از «معانی ثانوی» متن را همان معنای معنای آن دانسته اند که روح و کلام جسم را تشکیل می دهد.

نمونه هایی از جستجوی معنای معنا

در راستای کشف معنای معنای آیات، بخشی از تلاش قرآن پژوهانی مانند زرکشی و سیوطی به قراردادن آیه های قرآنی در متن و زمینه اجتماعی، زبانی،

فرهنگی، و وقایع دوره بعثت اختصاص یافت. آنها با استناد به گفته ابن عباس (که هرگاه چیزی از متن بر ما پنهان ماند برای شناختش به دیوان شعر رجوع می کردیم) برای فهم معنای معنا به اشعار عرب استناد می کردند.

همین نویسندگان برای فهم قرآن، از امثال و حکم عرب در قرآن کمک گرفته اند. روش کشف «معنای معنا» در فرایند تاویل آیه‌های قرآنی را می‌توان به شکل صریح و نظام مند در تفسیرهای قرآنی نظیر تفسیر «مفاتیح الغیب» فخر رازی، یا تفسیر «روح المعانی» آلوسی ملاحظه نمود. برای مثال، مفسران- این دو تفسیر- ضمن گزارش و گذر از معنای نخستین و ظاهری آیه ۱۸۹ بقره (نیکی آن نیست که از پس خانه‌ها بدرون آن آیید، بلکه نیکی آن است که کسی پرواگیرد و به خانه‌ها از درب ورود به درون آن رود)، بر این باورند که منظور از این آیه همانا انجام امور بر پایه راه و روش صحیح، اسباب منطق، و عقلانیت است. رازی بر پایه همین روش، آیه‌های ۱۸۷ سوره آل عمران و آیه ۹۲ سوره هود را تاویل نموده است. قرطبی نیز در تفسیر عبارت «پشت سر خود انداختند- فنبدوه وراء ظهورهم» در آیه ۱۸۷ آل عمران (پس آن را پشت سر خود انداختند و در برابر آن بهایی ناچیز به دست آوردند)، از معنای ظاهری آن در می‌گذرد، و پشت سر انداختن را نوعی مبالغه در بی اعتنایی، فراموشی و وا گذاشتن چیزی می‌داند.

نمونه دیگر از تلاش مفسران برای کشف معنای معنای آیات، تاویل آنها از آیه ۲ سوره بقره است. در بخشی از این آیه آمده است: «آن نوشتاری که شکی در آن نیست هدایت است برای پروا گرفتگان- ذلک الکتاب لاریب فیه هدی للمتقین». هر چند ترجمه تحت‌اللفظی این آیه قابل مناقشه است اما به جهت حفظ سادگی به این ترجمه قناعت می‌کنیم. چرا که قصد این نوشتار به کنکاش گذاشتن کل این آیه نیست. به عنوان مثال، بخشی از آیه یعنی آنجا را که آمده «شکی در آن نیست» در نظر بگیرید. دست کم سه برداشت و تاویل از این پاره آیه متصور است. (آلوسی ذیل تفسیر آیه

دوم سوره بقره و همچنین قرطبی). نخستین برداشت این است که گزاره خبری است. بنابراین، معنی آیه این است که «در قرآن شکی نیست». این بخش آیه اگر به تنهایی خوانده شود مبهم است. چرا که می‌توان پرسید: در چه چیزی شک نیست؟ احتمالاً این معنا در تقدیر آیه اشاره دارد به اینکه «شکی در اینکه از سوی خداوند است، وجود ندارد» (ابن کثیر)،

بسیاری از قرآن‌پژوهان، مفسران، متکلمان تلاش کردند تا فهمی موجه را در پس معنای تحت‌اللفظی آیه‌های قرآنی جستجو نمایند. در غرب نیز تلاش برای دریافت معنای متن اعم از متن دینی و غیر دینی در جریان بوده است. مقایسه میان سنت اندیشه‌ورزی نظریه‌پردازان مسلمان و نظریه پردازان زبان غربی بسیار دشوار است. چراکه اغلب ادبیات مربوط به زبان متن دینی مسلمانان از فرهنگ دیگری بر گرفته شده و به گذشته دور تعلق دارد حال آنکه فلسفه زبان در غرب هرچند ریشه در گذشته دارد، اما در شکل کنونی‌اش پدیده امروزی است.

اما بنا به قاعده بلاغی «حذف» این بخش از گزاره حذف شده است. چه شاید در فرهنگ و حافظه جمعی مخاطب آن روزگار قرآن، تکرار به کارگیری یا سیاق حال، عبارت را تکمیل می کرده است و مخاطب منظور را می‌فهمیده است (رجوع کنید به جرجانی در خصوص دلایل "حذف" در زبان عربی).

برخی مفسرین مانند ابن کثیر، احتمال معنای دیگری را همچون «کتابی است که در حقانیت و درستی آن شکی نیست» نیز مطرح کرده‌اند. با این حال، نمی‌توان انکار کرد ابهام، شک و تردید در خصوص آیه‌های قرآنی، دست کم در میان منتقدین قرآن کم نیست. کما اینکه در این خصوص در خود قرآن هم از آن یاد شده است (مثلاً آیه ۱۵ از صافات و آیه ۴ از انبیاء). در این صورت این آیه «شکی در آن نیست را» باید چگونه معنا کرد؟ آلوسی و قرطبی بر این باورند که گزاره از نوع اخباری نیست و نوعی از انشاء است و خطابی است که از آن برای تعظیم و تکریم استفاده می‌شود. بنابراین معنای پاره آیه را باید به معنی زبان روزمره دوره بعثت برداشت کرد. در آن زمان- شاید مانند دوره ما- برای تجلیل از امری می‌گفتند که شک در آن راه ندارد! البته گزاره هر چند دارای ساخت خبری است اما می‌تواند دارای دلالت انشائی باشد. برای مثال می‌توان آیه را این گونه فهمید: آن کتابی است که نباید شکی در آن باشد. استناد مفسرآن یاد شده به آیه ۱۹۷ از سوره بقره است (در حج فسق و کشمکش نباشد- ولا فسوق ولا جدال فی الحج). در تایید نکته ای که آمد، الرازی در ذیل تفسیر آیه ۸۷ سوره نساء آورده است: «برای آن گفت شك نیست در او- اگرچه کافران در او شك کردند- که بر حقیقت و به‌درستی خواهد بودن و این مبالغه باشد از صحت وقوع و وجود کار».

افزون بر این برداشتهایی که آمد، برداشت سومی نیز وجود دارد، که عبارت است از: پروا گرفتگان شکی در آن ندارند (آلوسی و قرطبی). روشن است که پذیرش هر یک از این برداشت ها مبتنی بر یک سلسله پیش فهم دلالت شناسانه است و البته دارای پیامدهای بسیار مهمی از نظر شناخت کلیت آیه است.

همانگونه که ملاحظه می‌شود در مورد یک گزاره که از کلمات بسیار محدودی تشکیل شده این برداشتها امکان پذیر است. نمی‌توان انکار کرد

پیش فهم های مفسران در تنوع برداشت های آنها از آیات قرآن موثر است، اما راهکار بلاغی و زبانی قرآن که از جمله بر حذف، اختصار و اقتصار مبتنی است دلیل مهم دیگری در پیدایش این برداشتهای گوناگون است (زرکشی و سیوطی). پرسشی که در اینجا قابل طرح است این است که چرا برداشت های گوناگونی از یک پاره آیه امکان پذیر است. چرا دلالت بخشی از آیه چند پهلوست و دارای دلالت یگانه ای نیست؟ آیا بطور کلی برداشت یگانه از گزاره ای که بر بستر دگرگونی زبانی گذشته آفریده شده در زمانه و زمینه تاریخی دیگر امکان پذیر است؟ در چه شرایطی یک آیه، یا پاره آیه می تواند معنای گوناگونی را به ذهن مخاطب متبادر کند؟ دگرگونی تاریخی فرهنگ و زبان چه سهمی در تنوع برداشت ها دارد؟

زبان متن؛ زبان متنوع

زبان دینی بخشی از زبان رایج هر جامعه و نظامی از نشانه هاست که دارای کارکردهای گوناگونی است. از جمله این کارکردها، بیان طیفی از موضوعاتی مانند اظهار اصول عقاید، سرانجام انسان، موعظه، گزارش قصص، بیان برخی از احکام و عبادت است. اما "بیان" و "ابراز" عقیده که کارکرد ارتباطی زبان دین است، تنها کارکرد آن نیست و زبان دین اعم از گفتاری یا نوشتاری کارکردهای بسیار بیشتری دارد. برانگیختن احساس و عاطفه جمعی، تهییج، ترغیب، دادن بیم و امید، دعا، نفرین، تشویق، خطاب از دیگر کارکردهای زبان دین است. وجود چنین کارکردهایی موجب می شود تا زبان دین در چارچوب دیگر زبانها نظیر زبان علمی یا کلامی به معنی اخص آن نگنجد و غالباً دارای کارکردی کنشمند (Speech act function) شود. زبان دین گاه رسمیت یافته (Creedal language) استاندارد شده و در نهایت نهادینه می شود. اما بخش عمده آن، بخصوص آن بخش که در عرصه فردی یا مناسبات جمعی پیروان

قرار دارد، به شکل غیر رسمی (Parasitic language) باقی می ماند. (Gellman, ۱۹۷۷)

زبان نوشتاری متن دینی که زبان رسمی دین است، غالباً به عنوان محک درستی یا نادرستی گزاره‌های متن و انگاره‌های دینی به کار می‌رود. بدین ترتیب تدوین کنندگان گفتمان دینی نقش مرجع عقاید را پیدا می‌کنند و اقتدار مذهبی (Religious authority) می‌یابند. چنین اقتداری بر چگونگی توزیع منزلت اجتماعی، قدرت سیاسی و منابع اقتصادی تدوین کنندگان گفتمان دینی موثر است. بدین ترتیب تثبیت «زبان دینی» نقش مهمی را در توزیع منابع یاد شده بازی می‌کند. بطور کلی می‌توان زبان دین را از نظر موضوع به دو دسته تقسیم نمود. (Harrison, ۲۰۰۷).

زبان دینی عمومی یا زبان اولیه (First order language) و زبان خاص و ثانویه (Secondary order Language). زبان دینی اولیه یا عام شامل زبانی است که در متن زندگی روزمره در زمینه و زمانه پیدایش دین و بعثت پیامبر مربوطه پیدا می‌شود و شامل زبانهایی نظیر زبان دعا، گفتگوی پیامبر با مخاطبین، موعظه و پند و اندرز و اسطوره‌ها است و در زمینه و زمانه معین بکار می‌رود. هرچند این زبان ابتدائاً گفتاری، ساده و عامه فهم بوده است و در بستر زمانه و زمینه معین و در متن یک گفتمان معین به شکل محاوره و گفتگو جریان داشته است. اما، این زبان بعداً ممکن است کم یا بیش بوسیله پیروان و مومنان تدوین شود. زبان ثانویه اما زبانی است ساخت یافته و تدوینی که از متکلمان، حکیمان و فقیهان و مفسران برای فهم متن دین بکار گرفته می‌شود. این زبان مجرد است که از نظر درجه انتزاعی بودن و چگونگی استدلال از زبان نخستین به کلی متفاوت است. از دیگر ویژگیهای این زبان اینکه استدلالی است و دیگر آنکه دقت آن غالباً بالاتر از زبان اولیه است. از سوی دیگر، تفاوت‌های آشکاری میان زبان گفتار نخستین و زبان نوشتار جود دارد. با دگرگونی زمینه اجتماعی و زمان بعید

نیست که متن در چارچوب گفتمان دیگری بازتأویل شود. کما اینکه متن نوشتاری قرآن طی تاریخ در متن گفتمان‌های گوناگونی بازتأویل شده است.

از تفاوت‌های زبان گفتاری نخستین و نوشتاری یکی این است، که سخنگو در موقعیت معین و در روند یک گفتگوی فعال با مخاطبش می‌تواند هر گونه سوء فهم احتمالی از منظور نهایی کلامش را تصحیح کند. درحالی‌که در زبان نوشتاری، نویسنده -به ویژه در شرایط فاصله تاریخی- در کنار مخاطب حضور زنده و فعالی ندارد و نوشتار جای او را می‌گیرد. گفتگو فرایندی بسته میان کنشگر گفتار و مخاطب است، درحالی‌که نوشتار باز است و بسیاری می‌توانند آنرا خوانده و تأویل کنند. مخاطب در چارچوب زبان گفتاری معین اما در زبان نوشتاری نامعین است. مخاطب در زبان نوشتاری بدون فاصله اما در زبان گفتاری با فاصله -اعم از زمانی و موقعیتی است. مخاطب در هنگام گفتگو با جهان سیال واقعی روبرو است حال آنکه مخاطب نوشتار با جهان ایستای متن. بدین ترتیب متن از زمینه و زمانه تهی شده (Decontextualization) و فاصله می‌گیرد (Distantation) و با این فاصله، ارجاع مستقیم به متن جهان واقعی و مصادیق اولیه دیگر امکان پذیر نیست. مخاطبان نخستین در زمینه و زمانه مشترکی با گوینده زیسته اند و بنابراین دارای ذهنیت و فرهنگ یا افق مشترکی با او بوده اند. بنابراین شانس بیشتری را برای فهم درونمایه و منظور گفتگو و گزاره‌ها را دارند. بنابراین هر تأویلی که در زمینه و زمانه دیگر و مخاطب دیگری رخ می‌دهد نوعی حادثه جدید است و بعید است که با فهم گوینده نخستین سازگاری داشته باشد. بدین رو «جهان متن» از جهان خواننده «متفاوت» است. البته با گسترش شمار مخاطبان متن نوشتاری و پیدایش زمینه و زمانه جدید نوعی زمینه زایی (Recontextualization) پدید می‌آید و تأویل گر در این فضای جدید است که به فهم متن همت می‌گمارد. این فرایند

به ویژه میان مفسران، متکلمان، و فقیهان که قصد دارند به تائیل متن در جهان دیگری - متفاوت با جهانی که خود متن در آن افریده شده است- با به کارگیری زبان ثانویه بپردازند مصداق دارد. (Paul Ricoeur, ۱۹۱۲-۲۰۰۵)

«معانی ثانوی» در ادبیات زبان شناسی و فلسفه زبان نوین

آنچه در خصوص «معانی ثانوی» و همچنین «معنای معنا» و همچنین «مقتضای حال و مقام» و «خبر» و «انشاء» در علم معانی از سوی بلاغیون متقدم مسلمان موضوع بررسی بود، به نوعی با نظریات زبان شناسی یاکوبسن (۱۸۹۶- ۱۹۸۲)، جان آستین (John Langshaw, Austin, ۱۹۱۱-۱۹۶۰)، ویلیام پی. آلستون (William P. Alston, ۱۹۲۱-۲۰۰۹)، و فلسفه زبان سرل (John Searle, ۱۹۳۲-) دارای هم پوشی است. برای مثال یاکوبسن در بررسی خود پیرامون ساختار و کارکرد زبان مدعی است که شش شرط را برای برساختن گفتار و فهم پیامی که در آن است لازم است. این شروط به ترتیب عبارتند از: گوینده، مخاطب، پیام، زمینه اجتماعی فرستادن پیام (مخاطب باید آنرا بشناسد تا معنای پیام را دریابد)، رمز(که هردو طرف گوینده و مخاطب از آن آگاهی داشته باشند تا یکی از آنها بتواند پیام را بفهرستد و دیگری بتواند از آن، معنای پیام را کشف کند)، و سرانجام رسانه (که واسطه رابطه میان گوینده و شنونده است). بدین ترتیب، زمینه‌ای که گفتگو در آن صورت می‌گیرد نقش برجسته‌ای را در رمزگشایی و دریافت پیام هر گزاره بازی می‌کند. همچنین به گمان پل ریکور، باور دینی عمدتاً خود را بوسیله زبان به شکل یک گفتمان نشان می‌دهد. هرچند، زبان تنها وسیله بیان تجربه دینی نیست چرا که این تجربه می‌تواند به شکل رفتار جمعی و احساسات نیز بروز کند. وی استدلال می‌کند که مدلول زبان تابعی از گفتمانی است که زبان در چارچوب آن کارکرد با معنایی دارد. او مفهوم زبان را از گفتار متمایز می‌داند.

نظام زبانی مستقل از افراد وجود دارد و در واقع افراد در فضائی که زبان می‌آفریند به گفتار می‌پردازند. اساس نظام زبانی همان ذهنیت جمعی پایدار است، گفتار اما چنین نیست. ریکور همانند آستین، گفتار را نوعی کنش می‌داند که گاه کارکرد آن اظهار و بیان است، اما در شرایط دیگر به عنوان کنش ضمن گفتاری یا کنش فراگفتاری متبلور می‌شود. به باور ریکور، زبان گفتاری از زبان نوشتاری متفاوت است، چراکه هدف گوینده و معنای گفتار او در یک راستا قرار می‌گیرند. زبان نوشتاری اما چنین نیست، زیرا عمر متن نوشتاری از حیات نویسنده متن طولانی‌تر است. ویژگی زبان نوشتاری، ماندگاری آن و ویژگی زبان گفتاری، زوال‌پذیری آن است. آنچه از متن نوشتاری تاویل می‌شود معمولاً بیش از آن است که هدف نویسنده بوده است.

زبان گفتاری و نوشتاری هیچ یک از زمینه اجتماعی مستقل نیستند. معنای متن به وسیله تبیین ساختار گفتار میسر می‌شود. بررسی نقش سمبل و تشبیه در ادبیات دینی یکی از علاقه‌های ریکور بود. او معتقد بود که زبان دینی زبان حقیقت نیست بلکه از صورت‌های گوناگونی متشکل از حکایت اخلاقی، اسطوره‌پیدایش جهان و انسان، پیشگوئی پیامبرانه، پند و اندرز، دعا، تشبیه، مجاز، تمثیل و ضرب‌المثل یا حکمت تشکیل شده است. او بر خلاف ارسطو و برخی اثبات‌گرایان امروزی برای تشبیه و تمثیل نوعی آفرینندگی و سازندگی قائل است. به گمان او همه دستاوردهای بشر در سایه بکارگیری روشهای همچون تشبیه و استعاره بدست آمده است (Vanhooser, ۱۹۹۰). برای او تشبیه نوعی تصویرپردازی خلاق در قالب کلمات است (Verbal imagination). زبان دینی- که غالباً بر پایه تشبیه و مجاز و استعاره بنا شده است- با معیار آزمون‌پذیری که از سوی تجربه‌گرایان منطقی پیشنهاد می‌شود قابل بررسی و نقد نیست (Pellauer, ۱۹۸۱). او همچنین مدعی است که زبان دینی با الهیات و فلسفه- زبان

ثانوی- آمیخته شده است بنابراین ضرورت دارد تا این زبان در چارچوب خواستگاه نخستین آن به بررسی گذاشته شود.

ریکور تلاش می‌کند تا با وضع نوعی روش تاویلگرا به کشف معنای معنای گزاره‌های زبان دینی نائل شود. آثار جان آستین، نقطه عطفی در فلسفه زبان قرن معاصر تلقی می‌شود. وی نظریه کاربردی زبان ویتگنشتاین را توسعه داده و توجه خود را بر روی نقش کارکردی زبان و تبیین معنا در

معنای معنای متن، البته دارای تفاوت آشکاری با معنای تحت‌اللفظی و ظاهری آیات دارد. در چارچوب زبان عربی دوره بعثت، آرایه‌های گوناگون زبانی و بلاغی از قبیل استعاره، مجاز، تمثیل و تشبیه برای «مبالغه» بکار میرفته که در آیات قرآن بازتاب داشته است. چنین آرایه‌های زبانی نقش مهمی در انواع کنشهای گفتاری بازی می‌کنند و یک تاویل موجه نمی‌تواند از بررسی این چنین نقش‌هایی بی‌نیاز باشد.

کارکرد زبان معطوف نمود. کنش گفتاری (Speech act theory) از دستاوردهای ماندگار این فیلسوف زبان به شمار می‌رود. بنا به درک آستین، گفتار همیشه به عنوان گزاره خبری به کار نمی‌رود بلکه درست تر آن است که بگوئیم گفتار غالبا نوعی کنش یا «کارگفت» است.

معیار صدق گزاره خبری قابل تعمیم به کنش گفتاری نیست. به گمان این نظریه پرداز یک گفتار می‌تواند دارای سه جنبه باشد. او این سه جنبه را به جنبه کنش گفتاری بیانی یا اظهاری (Locutionary act)، کنش مضمون

در گفتار (Illocutionary)، و جنبه کنش فراگفتاری یا کنش به وسیله گفتار (Perlocutionary act) تقسیم می‌کند. به عنوان مثال، قول دادن نوعی کنش است که کسی را متعهد به کاری می‌کند. هدف نهائی از ابراز آن، مبتنی بر درخواست نوعی انشاء است بنابراین، بیان یک خبر نیست بلکه نوعی کنش است. بنا به طبقه بندی جان آستین، گزاره‌ها را بطور کلی می‌توان به سه گروه تقسیم نمود. ۱- کنش بیانی اظهاری (Locutionary act)، نوعی کنش گفتاری است که کارکرد آن بیان یک معنا بر اساس معنای متعارف، معمول و پذیرفته شده آن است. ۲- خبر دادن (اخبار و اظهار یک گزاره)، و پرسش کردن (برای کسب اطلاع) از مصادیق کنش گفتاری اظهاری است. ۳- کنش مضمون در گفتار (Illocutionary)، که معنای گزاره از چارچوب عرفی عدول می‌کند و گوینده آنرا با استفاده از روش معین برای انتقال معنای خاص خود بکار میگیرد و فراتر از اظهار تحت‌اللفظی است. در همه این موارد، گوینده کاری را انجام می‌دهد. گزاره‌هایی که در برگیرنده کارگفت گوینده است بر اساس قصد اوست که قابلیت معنای دوم را پیدا می‌کند. وضعیت روانی در فهم این گونه کنش گفتاری اهمیت زیادی دارد. آرزو کردن، ترغیب، تهدید، ستایش، سرزنش، نشان دادن نیاز و باور از مصداق‌های چنین کنشی است. کنش فراگفتاری، کنش به وسیله گفتار یا فراگفتاری (Perlocutionary act) نوعی گفتار است که موجب تاثیر بر مخاطب شده و او را به انجام کاری وادار می‌دارد. فرایند کنش فراگفتاری می‌تواند به صورت عمدی یا غیر عمدی باشد. امر مستقیم، مطمئن کردن، بیم دادن، وادار کردن، درخواست کار از جمله مصداق‌های کنش فراگفتاری است. آنچه در همه این گزاره‌ها مد نظر است تاثیر بروی مخاطب است. خواه این تاثیر به کار بیانجامد یا نیانجامد. این سه کنش گفتاری- جنبه کنش گفتاری بیانی یا اظهاری، کنش مضمون در گفتار، و بالاخره جنبه کنش فراگفتاری یا کنش به وسیله گفتار- کاملاً منفک

نبوده و ممکن است یک گزاره همزمان دربرگیرنده همه این سه کنش هم باشد.

زبان توصیف و زبان تغییر

زبان تنها برای توصیف جهان به کارگرفته نمی‌شود؛ بلکه تغییر جهان هم از کارکردهای آن است. سرل (Searl, ۱۹۶۹) کارگفت‌ها - کنش‌های گفتاری- را به دو دسته مستقیم و غیر مستقیم، تقسیم می‌کند. در کنش گفتاری مستقیم، میان معنای ظاهری عبارت و معنای ضمنی مورد نظر گوینده مطابقت وجود دارد، حال آنکه در کنش گفتاری غیر مستقیم ظاهر-گرامر- عبارت از معنای مضمون آن متفاوت است. ضرب المثل‌ها، و استعاره و مجاز و تشبیه جزء در کنش گفتاری غیر مستقیم به شمار می‌آیند، که معنای پنهان آنها ممکن است با ظاهر و گرامر آنها بخواند. سرل در ادامه کنش‌های گفتاری را به پنج دسته تقسیم می‌کند.

۱- گزاره مبتنی بر داوری (Assertives statement or Peresentatives): مضمون آن اخبار یا داوری در مورد موضوعات گوناگونی است که قابلیت ابطال و اثبات دارد. گزاره‌های اخباری ادعا کردن، اطلاع دادن از جمله نمونه‌های چنین کنش گفتاری است.

۲- گزاره مبتنی بر تعهد (Commissives statement) که گوینده ضمن آن متعهد به انجام کار یا وظیفه‌ای می‌شود یا کاری را می‌پذیرد. مصادیق گوناگون چنین کنش گفتاری عبارت است از: قول دادن، دعوت کردن، وعده و وعید.

۳- گزاره راهنما (Directives statement): کارکرد آن انجام کاری از سوی تحت تاثیر قراردادن گیرنده گزاره است. پرسش کردن، درخواست کردن از جمله گزاره‌های راهنما است.

۴- گزاره بیانی (Expressives statement): موقعیت روانی گوینده را نشان می‌دهد. آرزو کردن چیزی، تبریک گفتن، تشکر کردن تنها محدود نمونه‌های گزاره بیانی است.

۵- گزاره اعلامی (Declaratives statement): دگرگونی در واقعیت اجتماعی بوسیله ابراز کنش گفتاری. تصمیم به انجام یک رفتار گروهی، اعلام آغاز یک دگرگونی اجتماعی. مانند اینکه اعتصاب کارگران امروز پایان می‌یابد (به قصد انجام و نه اعلام آن). به گمان سرل استفاده از معیارهای معمول برای آزمون صدق و کذب گزاره‌های خبری (Truth conditions) برای ارزیابی برخی از کنش‌های گفتاری مانند کنش گفتاری اعلامی، تعهدی، راهنمایی موضوعیت ندارد.

البته، اهل بلاغت از متقدمین از کنش‌های گفتار بی اطلاع نبودند. به عنوان مثال "جاحظ" کارکردهای گوناگونی از قبیل انتقال فهم و معنا برای زبان قائل می‌شود. چنین کارکردی نخستین و معمولی‌ترین زبان است. این نویسنده در ادامه، تاثیر گذاری بر مخاطب و کسب توجه او، و بالاخره مجادله و اجبار به کاری را از دیگر کارکردهای زبان می‌داند. "سیوطی" نیز برخی از کارکردهای امثال قرآنی را بجز انتقال معنا همان کارگفتهای گوناگونی می‌داند که شامل اموری از جمله یادآوری، بیم، امید، تشویق و ترغیب، سرزنش، تحقیر است. او با یادآوری نمونه‌های متعدد، جایگاه امثال و حکم عرب و غیر عرب را به عنوان کارگفت‌های یاد شده به نمایش می‌گذاشته و تاثیر فرهنگ عامه عرب در به‌کارگیری کارگفت بر زبان قرآنی را نشان می‌دهد. نمی‌شود انکار کرد که فهم ضرب المثل‌ها، استعاره، مجاز و تشبیه جزء در کنش گفتاری غیر مستقیم بدون انضمام به زمینه و زمانه کاربرد آنها و دست یابی به «معنای معنای» آنها میسر نیست. چه تنها

اکتفا به معنای نخستین آنها یا جنبه بیانی یا اظهاری - که مبتنی ترجمه تحت‌اللفظی است - راهگشا نیست.

مبالغه به مثابه نوعی از کنش گفتاری

آرایه مبالغه به صورت -بزرگنمایی- یا -کوچک نمایی- در کنش زبانی، آنگاه رخ می‌دهد که پدیده‌ای را بیش از حد معمول عرفی خود به صفاتی اعم از مثبت یا منفی نسبت دهند. مبالغه دارای درجاتی همچون، مبالغه، اغراق، و غلو هست است. این آرایه روش بسیار معمولی در ادبیات «زبان نخستین» یا روزمره و زبان ادبی عربی است. زرکشی و جرجانی با یادآوری نمونه‌های متعدد از آیات قرآن نشان می‌دهند که چگونه آرایه‌های مجاز و استعاره برای مبالغه در گفتار بکار می‌رود. جرجانی بر این باور است که یکی از هدفهای استعاره، مبالغه در تشبیه است. «ابن وهب» مبالغه را از روش های متعارف گفتار عرب دانسته و عنوان می‌کند عرب آنگاه که بخواهد بر درستی گفته ای تاکید کند به زبان مبالغه سخن می گوید. «قیروانی» بر این باور است که اگر به کارگیری مبالغه مناسب نبود، دیگر تشبیه و استعاره موضوعیت نداشت. فایده و اهمیت بکارگیری ابزارهای بلاغی و مبالغه از قبیل تشبیه، استعاره و مجاز این است که بر مخاطب بیش از زبان حقیقت تاثیر می‌گذارد.

سیوطی مبالغه در قرآن را دوگونه دسته بندی می‌کند، مبالغه در وصف و مبالغه در صیغه. مبالغه در وصف صریح نیست حال آنکه مبالغه درصیغه بر پایه صف افعال است و صراحت دارد. برای مثال مبالغه در وصف در آیه ۳۵ سوره النور: «بِزُودٍ وَرُغْنٍ، بِأَنَّهُ أَتَشَىٰ بِهٖ أَنْ نَرِيَّهٖ»، بنا به این خواهد شد- يَكَاذُ زَيٍّ لِّهَا يُضَيِّئُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ». بنا به این آیه در زبان مبالغه هر چند آتش به روغن چراغ نور خداوندی نرسد باز روشن می‌شود. مثال دیگر آیه ۴۰ سوره اعراف است: «و به بهشت هم

نیابند مگر آنکه شتر در سوراخ سوزن درآید!- وَلَا يَدَّ خُلُونِ أَلْ جَنَّةَ حَتَّى يَلْجَ أَلْ جَمَلُ فِي سَمِّ أَلْ خِيَاطِ».

به نظر سیوطی، مبالغه در صیغه را می‌توان در «فعلان» مانند: الرحمن، و «فعلیل» مانند: الرحیم، و «فعال» مانند: التواب و الغفار و القهار، و «فعول» برشمرد. قرآن‌پژوهان، مفسران، و ادیبان شیوه گفتاری شمار بسیاری از آیات قرآنی را مبالغه میدانند. برای مثال در آیه ۱۹ سوره بقره «از بیم مرگ انگشتان خود را در گوشه‌هایشان نهند»، منظور از انگشتان سر انگشتان است. استفاده از کل برای اشاره به جزء- که بکارگیری مبالغه برای به تصویر کشیدن فرار و خودداری کافران از شنیدن پیام است. در نظر «زمخشری» مراد آیه ۱۳۳ در سوره آل عمران از «بهشتی که عرض‌اش به اندازه آسمان و زمین است». مبالغه بر پایه تمثیل است.

نوع دیگری از مبالغه در آیه ۲۷ سوره یونس آمده است؛ «گویی چهره هایشان با پاره‌هایی از شب تاریک پوشیده شده»؛ پوشش چهره با پاره‌هایی از شب اشاره به تاریکی نادانی و گمراهی است (الرازی). یا مثلاً در آیه ۸ سوره الملک، در وصف دوزخ نیز مبالغه بکار رفته است؛ «[دوزخ] از خشم شکافته شود هر بار که گروهی در آن افکنده شوند» که نسبت خشم - که صفت انسانی است- به جهنم نوعی مبالغه تلقی شده است و همچنین بکارگیری شعله آتش برای نشان دادن آسیب بزرگی است که بر جهنمیان وارد می‌شود. آیه ۲۹ سوره کهف نیز راهکار مجاز تشبیه را برای مبالغه به نمایش می‌گذارد «برای ستمکاران آتشی آماده کرده‌ایم که سراپرده‌های آن ایشان را در بر می‌گیرد و اگر فریاد کمک‌خواهی سردهند، به آبی چون مس گداخته که رویشان را بریان می‌کند، جوابشان می‌دهند، چه بد شرابی و چه آسایشگاه بدی است».

آرایه مبالغه که در آیه ۲ سوره حج در قالب تمثیل متبلور می‌شود راهکار دیگری برای مبالغه است؛ « روزی که ببینید هر شیردهنده ای [از ترس]

آن را که شیر می دهد واگذارد و هر آبستنی بار خود را فرو نهد و تو مردم را مست می بینی و حال آنکه مست نیستند اما عذاب خدا شدید است». (آلوسی).

در همین راستا، زمخشری در تلاش برای کشف «معنای دوم» آیه ۷ سوره بقره و معنای مهر زدن بر دل و گوش و پرده افکندن بر چشم کافران بر این باور است که زبان آیه زبان مجاز یا ترکیبی از مجاز و تمثیل است و حقیقی نیست «خدا بر دل‌ها و گوش‌ها آنان مهر نهاده؛ و بر چشم‌هایشان پرده‌ای افکنده شده؛ و عذاب بزرگی در انتظار آنهاست». این مفسر سپس استناد مهر زدن بر دل و گوش و پرده افکندن بر چشم کافران به خدا را با دادگری خداوند سازگار نمی‌داند. چه بنا به آیه ۱۰ سوره حج، «خدا هرگز کمترین ستم در حق بندگان نخواهد کرد!» و کار قبیح و گمراهی انسان بر پروردگار جایز نیست. زمخشری سپس با استمداد از عرف زبانی عربی «مهر زدن بر دل و گوش و پرده افکندن بر چشم کافران» را مبالغه در تثبیت کفر در دل کافران قلمداد می‌کند. او تلاش می‌کند تا با به‌کارگیری آرایه‌های ادبی زبان عرب و همچنین ارجاع آیه‌هایی که دارای «ابهام» هستند به متن زمینه و زمانه و أمثال و حکم معمول و باورهای بومی، معانی پنهان آن‌ها را آشکار کند. برای مثال زمخشری در تفسیر خود بر آیه ۲۷۵ سوره بقره، «کسانی که ربا خورند برنخیزند جز به مانند آنکه به وسوسه شیطان دیوانه شده است چه آنان گویند فرقی بین تجارت و ربا نیست؛ حال آنکه خدا تجارت را حلال و ربا را حرام کرده است»، می‌نویسد: «این از پندارهای عرب بود که گمان می‌بردند شیطان انسان را با زدن ضربه‌ای دیوانه می‌کرد و ... آیه قرآن بر اساس باورهای آن‌ها آورده شده است... و این از پندارهایشان بود که اگر جن کسی را لمس کند، خردش از بین می‌رود... و... داستان‌هایی عجیب و غریبی برای دیو داشتند که انکار آن‌ها به مثابه انکار مشاهدات تلقی می‌شد». در آیات دیگری که در خصوص آخرت است نیز به‌کارگیری

مبالغه به شیوه های گوناگون و البته بر پایه عرف زبان روزمره عرب دوره بعثت تکرار می‌شود. مثلا درباره مفاد آیه ۲۹ سوره دخان، در عرف زبان عرب آن زمان برای بزرگنمایی در مورد حادثه مرد بزرگ می‌گفتند که عظمت آن حادثه آنگونه بود که در نبودنش خورشید تیره شد، ماه تار شد! و زبان عرفی قرآن هم بر همان سیاق آمده است. یا در آیه ۱۵ سوره شعرا آمده است «من همراه شما هستم و می‌شنوم»؛ عبارت استعاره‌ای تمثیلی است و برای مبالغه بکار گرفته می‌شود. منظر نظریه کنش گفتاری می‌توان، وجه مشترک آیه‌های که برای مثال مطرح شد را چنین صورت بندی کرد.

سطح نخست یا کنش گفتاری بیانی: بیرونی‌ترین وجه آیه‌های یاد شده همان معنای تحت‌اللفظی و اخباری است که از ظاهر آیه برمی‌آید. البته در پس معنای ظاهری آیه که غالبا بر تشبیه، تمثیل، مجاز و استعاره است، یک پیام ضمنی وجود دارد که همان معنای معنا عبارت مربوط است و آن کنش گفتاری ضمن بیانی است. این پیام زمانی قابل فهم است، که عبارت در متن فرهنگ زمینه و زمانه و «حال» مخاطب نهاده شود. کنش ضمن بیانی ترکیبی از انتقال بیم، امید، ترغیب، نوید، سرزنش و غیره برای انتقال به مخاطب است. اما در پی این کنش گفتاری ضمن بیانی کنش بوسیله گفتاری است که متضمن تغییر بینش و کنش مخاطب در عرصه های گوناگون رفتاری، اخلاقی، و اجتماعی است. آیه‌های متضمن کنش گفتاری را حتی می‌توان به فعل امر که از مقوله انشاء است- آنگاه که ناظر به وجوب نیست و از مقوله مجاز است - را تعمیم داد.

برای مثال از سوره بقره آیه ۶۵ «پس گفتیم بوزینگانی رانده شده باشید» نوعی خوار شمردن و اهانت برداشت شده است (سیوطی). برخی مفسران با استناد به آیه ۵ سوره جمعه و سیاق آن (کمثل الحمار يحمل أسفارا: داستان‌شان چون خری است که کتابهایی را بر پشت می‌کشد) گفته اند آیه

۶۵ سوره بقره در قالب مثال و تشبیه است و منظور آن مسخ قلب آنها بوده است (ابن کثیر- الرازی و آلوسی). البته فعل امر در قالب مجاز به معنای اهانت (الدخان: ۴۹)، تهدید (فصلت: ۴۰)، دعا (الأعراف: ۱۵۱)، هشدار (ابراهیم: ۳۰) نیز آمده است. در سطح کنش گفتاری بیانی این افعال - که از نظر گرامر و سینتاکس در قالب امر مطرح می‌شوند- از آن جهت که امر حقیقی نیستند، معنای آنها در -سطح کنش گفتاری ضمن بیانی- اهانت، تهدید، دعا و هشدار تلقی می‌شود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

جستجوی معنای متن دینی- یا معنای دوم آن - کوششی است که قدمت بسیاری در میان مسلمانان دارد. در همین راستا بسیاری از قرآن‌پژوهان، مفسران، متکلمان تلاش کردند تا فهمی موجه را در پس معنای تحت‌اللفظی آیه‌های قرآنی جستجو نمایند. در غرب نیز تلاش برای دریافت معنای معنای متن اعم از متن دینی و غیر دینی در جریان بوده است. مقایسه میان سنت اندیشه‌ورزی نظریه‌پردازان مسلمان و نظریه پردازان زبان غربی بسیار دشوار است. چراکه اغلب ادبیات مربوط به زبان متن دینی مسلمانان از فرهنگ دیگری برگرفته شده و به گذشته دور تعلق دارد حال آنکه فلسفه زبان در غرب هرچند ریشه در گذشته دارد، اما در شکل کنونی‌اش پدیده امروزی است. اما این تنها مشکل این مقایسه نیست. مفاهیم، اصطلاحات و روش‌شناسی مورد استفاده در دو سنت یاد شده نیز متفاوت است. با این وجود می‌توان موارد نسبتاً مشابهی را در میان دوست یافت. برای مثال توافق وجود دارد که کاربرد آرایه‌های استعاره و مجاز و تمثیل و تشبیه در متن دینی از هر نوع آن- به عنوان نوعی کارگرفت و کنش گفتاری- بسیار گسترده است.

چنین امری این امکان را فراهم می‌آورد تا از تجربه دو سنت استفاده نمود و از هر دو آموخت. بررسی نمونه‌های گوناگون و پرشماری از آیات قرآن نوشته در پرتو نظریه کنش گفتاری نشان می‌دهد آنگاه که متن آیه‌های قرآنی به بستر زمینه و زمانه فرهنگ عربی دوره بعثت، ضمیمه شود، معنای معنا و -یا همان معنای دوم آنها- قابل تاویل می‌شود. این معنای دوم البته دارای تفاوت آشکاری با معنای تحت‌اللفظی و ظاهری آیات دارد. در چارچوب زبان عربی دوره بعثت، آرایه‌های گوناگون زبانی و بلاغی از قبیل استعاره، مجاز، تمثیل و تشبیه برای «مبالغه» بکار میرفته که در آیات قرآن بازتاب داشته است. چنین آرایه‌های زبانی نقش مهمی در انواع کنشهای گفتاری بازی می‌کنند و یک تاویل موجه نمی‌تواند از بررسی این چنین نقش‌هایی بی‌نیاز باشد. نمی‌توان انکار کرد که چنین روش تاویلی از متن قرآن بی‌سابقه نیست و ریشه در دل سنت روش‌شناسانه رایج بلاغی مرسوم میان زبان‌شناسان متقدم مسلمان دارد. به‌کارگیری چنین روشی برای تاویل آیات قرآنی با دستاوردهای نوین در فلسفه زبان امروز سازگاری دارد.

منابع

عربی

- آلوسی، م، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق، عطیة، علی عبدالباری، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۵ق
- ابن کثیر، عماد الدین، تفسیر القرآن العظیم، دار السالم للنشر والتوزیع - الریاض، الطبعة السادسة ۱۴۲۴هـ
- ابن وهب، ا. ح. البرهان فی وجوه البیان: أبو الخسین إسحاق بن إبراهیم بن سلیمان بن وهب الکاتب، تحقیق: د. أحمد مطلوب، د. خدیجة الحدیثی، بغداد - العراق، (د. ط)، ۱۳۸۷ هـ - ۱۹۶۷ م.
- ابن‌خلدون، م. ع. المقدمة، مؤسسه الکتاب الثقافیه، بیروت، ۱۹۹۴.
- بروسوی، ح، ا. تفسیر روح البیان، دارالف ر - بیروت، بی تا

- التفتازاني (سعد الدين)، شرح المختصر على تلخيص المفتاح للخطيب القزويني (ضمن شروح التلخيص)، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٤٤.
- الجاحظ أبو عثمان عمر بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، مطبعة الخانجي (مصر)، ١٩٧٥.
- الجرجاني، عبد القاهر، دالئل العجاز. بيروت: المكتبة العصرية. ٢٠٠٣
- الرازي، ف، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، دار الفكر، لبنان-بيروت، 2007.
- الرازي، ا. ف، روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن، مصحح: ياحقى، م. ج، آستان قدس رضوى، بنياد پژوهش های اسلامى، مشهد مقدس، ايران، : ١٣٧٦.
- زركشى، ب، البرهان فى علوم القرآن، دارالمعرفة، بيروت، لبنان. ١٩٩٤.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد، الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل فى وجوه التأويل، تحقيق وتعليق: محمد مرسى عامر، الجزء: ٥، دار المصحف، القاهرة، 1977.
- سيوطى، ج، الاتقان فى علوم القرآن، تصحيح مصطفى ديب البغا، بيروت، دار ابن كثير، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.
- العسكرى، أبو هلال، كتاب الصناعتين، تحقيق: علي محمد البيجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار. إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٧١م.
- قرطبي، محمد بن احمد، الجامع لاحكام القرآن، قاهره، دار الكتب المصرية، چاپ دوم، ١٣٨٤ق
- القيروانى، ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه / تأليف ابى على الحسن بن رشيق القيروانى، ؛ تحقيق محمد قرقزان. الجزء ١٩٩٤.
- مرزوق، ح، فى فلسفة البلاغة العربية - علم المعانى -، جامعه الاسكندرية، ١٩٩٩.
- مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورهاب (المجمع العلمي العراقي)، الناشر: مطبوعات المجمع العلمي العراقي الطبعة: ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م

انگلیسی

- Austin, J. L. (1975). How to Do Things with Words. Oxford: Clarendon Press.
- Gellman, J. I, (1977) The Meta-Philosophy of Language, Noucrices, Vol. 11, No. 2., pp. 151-161.
- Harrison, V.S. (2007) Metaphor, religious language and religious experience. Sophia: International Journal for Philosophy of Religion. 46(2):pp. 127-145.
- Jakobson, R. (1995). On Language. Cambridge: Harvard University Press.

- Pellauer, D. (1981) Paul Ricoeur on the Specificity of Religious Language, The Journal of Religion, Vol. 61, No. 3. pp. 264-284.
- Ricoeur, P. Philosophy and Religious Language, The Journal of Religion, Vol. 54, No. 1 (Jan., 1974), pp. 71-85, Published By: The University of Chicago Press
- Ricoeur, P., Philosophy and Religious Language, The Journal of Religion > Vol. 54, No. 1 (Jan., 1974), pp. 71-85
- Ricoeur, Paul, (1981), Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation, ed. trans. John B. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press
- Searle, J. (1969) Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language, Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
- Vanhoozer, K. J. (1990), Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur: a study in hermeneutics and theology, Cambridge: Cambridge Univ. Press.

طرحی نظری در تحلیل اندیشه سیاسی شیعه

امیرحسین علینقی

اندیشه سیاسی شیعه در قامت اپوزیسیونی برانداز

مقدمه:

دیدگاهها و نظریه‌های سیاسی را از زوایای مختلفی می‌توان ارزیابی کرد. به عنوان مثال، می‌توان از زاویه فردگرا یا جمع‌گرا بودن به قضاوت در خصوص یک نظریه سیاسی پرداخت. همچنین می‌توان مبنای ارزیابی یک نظریه سیاسی را در بعد توزیعی و عدالت‌گرایانه آن جستجو کرد. در این حالت، این پرسش طرح می‌شود که یک نظریه سیاسی خاص، متمایل به توزیع منابع است یا اینکه ترجیح می‌دهد بر حقوق مالکیت تمرکز داشته باشد. همچنین نظریه‌های سیاسی را می‌توان از منظر نگاهی که به انسان و عاملیت او دارند تقسیم کرد. به همین سیاق، می‌توان نظریات سیاسی را بر اساس برش‌ها و به اعتبارهای مختلف طبقه‌بندی کرد.

در این مقاله تلاش می‌شود تا نظریه سیاسی شیعه بر اساس تقسیمی ناآشنا به آزمون گذارده شود. تقسیمی که به نظر نگارنده واجد اهمیت قابل توجهی است. در این تقسیم، موقعیت یک نظریه سیاسی در دوری یا نزدیکی از کانون قدرت سیاسی حاکم یا حکومت مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

فرضیه محوری این مقاله آن است که نظریه سیاسی شیعه، نظریه‌ای است که قوی‌ترین ارکان و مفاهیم نظری خویش را، در حوزه اپوزیسیونی به نمایش می‌گذارد؛ آن‌هم در سطحی از مفهوم اپوزیسیون که می‌توانیم آن را «اپوزیسیون برانداز»^۱ بنامیم. معنای فرضیه فوق آن است که به سختی می‌توانیم از دیگر ابعاد اپوزیسیونی و همچنین از ابعاد پوزیسیونی این اندیشه سیاسی به نحو موثر و فعال یاد کنیم. به واقع، به نظر می‌رسد که نظریه سیاسی شیعه از سازه نظری لازم برای قرار گرفتن در موقعیت پوزیسیون و اپوزیسیون غیربرانداز برخوردار نیست. اگر چنین باشد، شاید بتوان از این یافته‌ها، برای تحلیل مدار بی‌پایان ناکامی‌ها و یا تناقض‌های حکومت ایران پس از انقلاب ۱۳۵۷، چه در موقعیت حاکم و چه در موقعیت اپوزیسیون منتقد، تبیینی نظری دست و پا کرد. به بیان دیگر، به نظر می‌رسد که اندیشه سیاسی شیعه، در غیر از موقعیت اپوزیسیون برانداز، فاقد ظرفیت‌های نظری و عملی لازم برای نایل شدن به موفقیت است.

پیش از ادامه بحث، ضروری است تا توضیحی کوتاه در خصوص مفهوم «اپوزیسیون برانداز» ارائه کنم. مقصود از «اپوزیسیون برانداز» این نیست که نظریه سیاسی شیعه، الزاماً، وجهی فعال و اکتیو داشته و تمایل فعالی برای براندازی آنچه «حکام جور» می‌نامد داشته است. سکوت درازدامن

۱. در این زمینه همچنین مطالعه منبع زیر نیز توصیه می‌شود که به قدرت نمادها، گفتمان و زبان موجود در اسلام سیاسی در ایجاد تغییرات رادیکال اشاره می‌کند. با این توضیح که در منبع زیر، این تحلیل در چارچوب نظریات نوسازی و توسعه، مورد استفاده قرار گرفته است. نگاه کنید به:

Thomas Butko, Unity through opposition: Islam as an instrument of radical political change, Middle East Review of International Affairs (MERIA), Vol 8, No 4, December 2004, Pp 33-48

شیعیان و فاصله گرفتن از قدرت حاکم، وجه اصلی اندیشه و عمل سیاسی در طول قرن‌ها بوده است. در واقع آنچه فرضیه محوری این مقاله است، همین فاصله گرفتن شیعه از حکومت و غیرمشروع خواندن حکومت‌ها می‌باشد. از این زاویه، احتمالاً توصیف اندیشه سیاسی شیعه به «اپوزیسیون برانداز» گویای تمام واقعیت نباشد. با این حال، در طول دوره طولانی مطالعه و تفکر در این زمینه، نام‌گذاری مناسب دیگری را که نیازمند بیش از دو کلمه باشد، نیافتم. در نتیجه، بیش از توجه به ترکیب «اپوزیسیون برانداز» نگارنده تمایل دارد تا این توضیحات و نکات ارائه شده از این اصطلاح مبنای قضاوت و فهم باشد.

چارچوب نظری و موضع هر نظریه سیاسی در درون یا برون حکومت

یک نظریه سیاسی، برای موفقیت در عرصه نظری و عملی، لاجرم، می‌بایست به بسیاری از پرسش‌ها پاسخ دهد. پاسخ به این پرسش‌ها مشخص می‌کند که این نظریه تا چه حد از انسجام و استحکام در پاسخ گویی نظری به پرسش‌های بنیادین سیاست، و هدایت عملی امور سیاسی، برخوردار است. هرگونه ضعف در رسیدن به این انسجام نظری، از موقعیت این نظریه‌ها می‌کاهد و با حرکت بیشتر به سمت عدم انسجام از ارزش آن باز هم کاسته می‌شود.

یکی از مهم‌ترین عرصه‌هایی که می‌تواند عیار یک نظریه سیاسی را آشکار سازد، موقعیت‌هایی است که این نظریه، به تناوب، در نزدیکی یا دوری از قدرت سیاسی حاکم پیدا می‌کند. این نکته که آیا با تغییر این موقعیت‌ها، سازه فکری و مفاهیم کلیدی این نظریه سیاسی نیز دستخوش تحولات جدی و متضمن تناقض می‌شود یا خیر، ابزار لازم را برای ارزشیابی این نظریه‌ها فراهم می‌آورد. پیش از توضیحات بیشتر، و بیان برخی مثال‌ها، ابتدا به بررسی سه عرصه نظری و عملی می‌پردازیم که هر نظریه فراگیر

سیاسی می‌بایست در ارتباط با آن عرصه‌ها ظرفیت‌ها و پاسخ لازم را داشته باشد.

با نگاهی به سپهر عمل سیاسی کنش‌گران، می‌توانیم دو عرصه کلی را از یکدیگر تمیز دهیم. یکی از این دو عرصه نیز، خود قابل تقسیم به دو ساحت مجزا است. بر این اساس، فضای مانور یک نظریه سیاسی یا کنش‌گری آن، در هر جامعه سیاسی کلان (مانند دولت-کشورها) را می‌توان به سه عرصه تقسیم کرد.

۱. عرصه اول: نظریه سیاسی در موقعیت پوزیسیون

اولین عرصه را می‌توان سپهر یا موقعیت پوزیسیونی یا «در قدرت» و یا «در حکومت» بودن نام نهاد. این عرصه اقتضائات نظری و عملی خاص خود را دارد. در این عرصه، نیروی در قدرت یا حکومت، موظف به برخی کارکردهاست. لذا، این نظریه سیاسی می‌بایست طرح نظری لازم را برای تحقق و اجرای این کارکردها در اختیار داشته باشد. به عنوان مثال، می‌توان از تامین امنیت، کارایی حکومت و نهادهای حکومتی، توسعه و افزایش ظرفیت‌های جامعه یا کشور به عنوان مصادیقی از این کارکردها یاد کرد.^۱ یک نظریه سیاسی، جدای از اینکه می‌بایست در خصوص وظیفه حکومت در اجرای این کارکردها از چارچوب منسجم و بدون تعارض برخوردار باشد، از ابزار نظری لازم برای تحقق آنها نیز بهره‌بردار باشد. به عنوان

۱. اگر واحد تحلیل ما دولت ملی باشد، می‌توانیم اهداف کلی این واحد تحلیل را به دو گروه از اهداف تقسیم کنیم: اهداف مبتنی بر امنیت و بقا و اهداف ناظر بر آبادانی و تکامل. توضیح بیشتر در این زمینه را در دو اثر زیر آورده‌ام. متن کامل هر دو اثر در کانال تلگرامیم (https://t.me/alinaghi_ch) در دسترس است:

جایگاه امنیت در استراتژی ملی، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره ۱۶، تابستان ۱۳۸۱
توالی بحران‌ها و عدم توازن در استراتژی ملی کشور، نشر اینترنتی، بهار ۱۳۹۹

مثال، یک نظریه سیاسی نمی‌تواند برای اجرای وظایف و کارکردهای حکومت، تنها به پند و اندرز و سخنرانی بسنده کند.

در این مقاله تلاش می‌شود تا نظریه سیاسی شیعه بر اساس تقسیمی ناآشنا به آزمون گذارده شود. تقسیمی که به نظر نگارنده واجد اهمیت قابل توجهی است. در این تقسیم، موقعیت یک نظریه سیاسی در دوری یا نزدیکی از کانون قدرت سیاسی حاکم یا حکومت مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. فرضیه محوری این مقاله آن است که نظریه سیاسی شیعه، نظریه‌ای است که قوی‌ترین ارکان و مفاهیم نظری خویش را، در حوزه اپوزیسیونی به نمایش می‌گذارد

یک نظریه سیاسی، همچنین می‌بایست مناسبات متقابل میان کارکردهای متعدد را نیز در سامانه نظری خویش حل نماید و شاخص‌هایی را برای تعیین اولویت در زمانی که، در عمل، میان این اهداف کارکردی تعارض افتد و یا با محدودیت منابع مواجه باشد، ارائه کند. مثلاً یک سازه نظری به سامان، می‌بایست در تعارض میان اهداف ناظر به توسعه و امنیت، توجیهات نظری لازم را در خصوص انتخاب میان هر یک از آنها یا سازگاری میان آن اهداف در اختیار داشته باشد و توضیح دهد که چرا، در یک موقعیت خاص، امنیت را بر توسعه و یا بالعکس ترجیح می‌دهد و یا اینکه منابع محدودش به سوی هر دو هدف روانه می‌کند.

در این سپهر، جدای از تحقق کارکردهای حکومتی، مسایل مهم دیگری نیز وجود دارند که نیازمند پاسخ‌گویی‌اند. یک اندیشه سیاسی منسجم، موظف

است تا در خصوص نحوه کسب حکومت، از دست دادن آن، تلاش مجدد برای بدست آوردن آن، نحوه عمل با دیگر فعالین حکومتی، مانند سازوکارهای ائتلاف، سازش و تقسیم قدرت، نظریه پردازی کند. اینکه این نظریه از چه ابزارهایی برای کسب قدرت بهره می‌برد، و به عبارت بهتر، کدام ابزارها را برای این منظور مشروع و کدام ابزارها را نامشروع می‌داند، از مهم‌ترین بخش‌های یک اندیشه سیاسی است. به عنوان مثال، در یک نظریه سیاسی منسجم، مشخص خواهد شد که آیا تلاش برای کودتا یا انقلاب و یا انتخابات برای کسب قدرت سیاسی مشروع‌اند یا خیر. طبیعی است که یک اندیشه سیاسی که خالی از تناقض باشد، نمی‌تواند ابزارهای کسب قدرت را برای خود مشروع و برای دیگران نامشروع بیانگارد.

همچنین پرداختن به این نکته که در کدامین صورت‌های مفروض، حاکمان کرسی‌های قدرت را خالی و آن را در اختیار رقیبان قرار می‌دهند (مانند انتخابات، استعفا، اعتراضات خیابانی، انقلاب، مرگ، کودتا، جنگ) و در این صورت، چگونه به راه بازگشت مجدد به قدرت فکر می‌کنند (باز هم همان راهها یعنی انتخابات، انقلاب و...)، از ضروریات یک طرح نظری در اندیشه سیاسی است. این طرح نظری، الزاماً می‌بایست بدون توجه به یک حاکم خاص تهیه شود و در بافتی عام سازماندهی شود تا تغییر یک حاکم یا حاکمان خاص، بنیاد یک نظریه سیاسی ویران نکند.

همچنین، اینکه نحوه عمل و برخورد حاضرین در قدرت (حاکمان)، با دو عرصه دیگر (اپوزیسیون) چگونه است و تا چه حد از پشتوانه نظری برخوردار است، از جمله مسایل قابل تامل و توجه دیگر در نظریه پردازی سیاسی است. مفروض نویسنده آن است که یک نظریه سیاسی بدون پاسخ گفتن به این پرسش‌ها در یک بافت نظری فراگیر و بدون تناقض، در عمل و درازمدت، قادر به اداره یک واحد سیاسی (دولت-کشور یا هر واحد سیاسی دیگر) نیست.

در نهایت نیز، از جمله مهم‌ترین پرسش‌هایی که این عرصه وظیفه پاسخ‌گویی به آن را دارد، پرسش مربوط به حقوق و آزادی‌های عمومی است. این مساله تنها یک مساله حقوقی و شاید «شیک» و از سر سبزی نیست. کلید واژه حقوق و آزادی‌های عمومی، کلید واژه‌ای است که عملاً مشخص‌کننده نگاه اندیشه سیاسی به عرصه‌های دوگانه دیگر است. با نادیده گرفتن آزادی‌ها و دیگر حقوق عمومی، اصولاً فضایی برای وجود و عرض اندام دو عرصه دیگر (یعنی موقعیت‌های اپوزیسیونی) باقی نمی‌ماند. لذا تعیین تکلیف یک اندیشه سیاسی، نسبت به حقوق و آزادی‌های عمومی، مشخص خواهد ساخت که آیا اندیشه سیاسی مورد نظر، جایگاهی برای رقیبان داخل حکومت و، حتی، براندازان، قایل هست یا خیر؟ همانگونه که در موضع براندازی، احتمالاً چنین حقوقی را برای خود قائل است.

۲. عرصه دوم: نظریه سیاسی در موقعیت مخالفان یا اپوزیسیون غیربرانداز

زمینه نظری دوم را می‌توان عرصه بخشی از نیروهای مخالف و اپوزیسیون دانست که متمایل به مشارکت در ساختار موجود و شراکت در قدرت هستند. این گروه از نیروهای مخالف را می‌توان «اپوزیسیون غیربرانداز» یا «مخالفان غیربرانداز» نامید. اپوزیسیون غیربرانداز، گروه اقلیتی است که متمایل به کسب قدرت، قرار گرفتن در موضع اکثریت و تبدیل شدن به قدرت حاکم است، بدون اینکه این تمایل را از مجرای براندازی و تغییر کامل ساختار حاکم تعقیب کند. منظور از گروه اقلیت در این تعبیر، گروهی از فعالان سیاسی است که در خارج از نهادهای رسمی و تصمیم‌گیر حاکم قرار دارند. در این عرصه نیز یک نظریه سیاسی موظف به پاسخگویی به برخی پرسش‌های کلیدی است.

این گروه اقلیت غیربرانداز، از چه ابزارهایی برای تبدیل شدن به اکثریت و نشستن بر مسند قدرت استفاده می‌کند؟ آیا برای کسب قدرت، هر ابزاری را مباح می‌داند؟ آیا برای این گروه روش‌های خشونت‌آمیز برای کسب

قدرت سیاسی مباح‌اند؟ در این زمینه ممکن است نسبت به برخی روش‌های خشونت‌آمیز مخالفت وجود داشته باشد و برخی هم اصولاً، یا تحت شرایطی، مجاز شمرده شوند. نحوه ارتباط و مناسبات این گروه از اقلیت با دیگر گروه‌های اقلیتی (چه برانداز و چه غیربرانداز) به چه صورت است؟ در این عرصه مباحثی مانند انتخابات، تبلیغات انتخاباتی، شعارهای انتخاباتی برای کسب رای، ائتلاف‌های انتخاباتی و بلکه مشروعیت و سازوکارهای ائتلاف‌های پارلمانی طرح می‌شود.

یک نظریه سیاسی، جدای از پاسخ دادن به برخی پرسش‌ها که در حاشیه

سکوت درازدامن شیعیان و فاصله گرفتن از قدرت حاکم، وجه اصلی اندیشه و عمل سیاسی در طول قرن‌ها بوده است. در واقع آنچه فرضیه محوری این مقاله است، همین فاصله گرفتن شیعه از حکومت و غیرمشروع خواندن حکومت‌ها می‌باشد. از این زاویه، احتمالاً توصیف اندیشه سیاسی شیعه به «اپوزیسیون برانداز» گویای تمام واقعیت نباشد. با این حال، در طول دوره طولانی مطالعه و تفکر در این زمینه، نام‌گذاری مناسب دیگری را که نیازمند بیش از دو کلمه باشد، نیافتم.

عرصه اول جریان دارد، وظیفه دارد تا موضعش را نسبت به این عرصه و پرسش‌های موجود در آن مشخص کند. در این عرصه، یکی از چالش‌های قابل توجه که متوجه هر نظریه سیاسی است، حدود مخالفت با حاکمان (عرصه اول)، براندازان (عرصه سوم) و دیگر گروه‌های سیاسی اقلیت غیربرانداز (باقیمانده عرصه دوم) است. آیا اپوزیسیون غیر برانداز مجاز به

چوب گذاشتن در چرخ حکومت است؟ اگر آری، آنگاه یک پرسش کلیدی قد علم می‌کند. اگر نیروهای اپوزیسیون از زاویه نظری مجاز به چوب گذاشتن در چرخ حکومت و اکثریت‌اند، آیا این حق را برای گروه‌های سیاسی رقیب، در زمانی که خود در مسند قدرت‌اند، نیز به رسمیت می‌شناسند؟

یکی دیگر از پرسش‌هایی که در این عرصه مجال طرح می‌یابد، بررسی نگاه یک اندیشه سیاسی نسبت به مفاهیمی مانند تحزب و انجمن‌های مدنی، و در معنای عام، عرصه عمومی است. در این میان، خصوصاً، مفهوم حزب و تحزب برجستگی بیشتری دارد، زیرا که احزاب مستقیماً برای حرکت به سمت تصدی حکومت و مناصب قدرت تشکیل می‌شوند؛ یعنی همان ابزارهایی که یک اپوزیسیون را به موضع پوزیسیون منتقل می‌کند.

در نهایت نیز، پرسشی در مقابل فعالان سیاسی، آنگاه که در عرصه دوم فعالند، عرض اندام می‌کند. آیا از زاویه نظری و عملی، اقلیت غیربرانداز، خود را مجاز می‌داند که با حکومت همکاری کند؟ این پرسش البته با شدت و حدت بیشتری برای اقلیت برانداز مطرح می‌شود، زیرا که اقلیت برانداز اصولاً حکومت را فاقد مشروعیت و حقانیت می‌داند و این احتمال می‌رود که در نگاه براندازان هر گونه همکاری با حکومت نامشروع، غیرمجاز باشد.

۳. عرصه سوم: نظریه سیاسی در موقعیت مخالف یا اپوزیسیون برانداز

عرصه سوم، عرصه‌ای است که رسماً و عملاً از چارچوب حکومت خارج است. اگر اقلیت غیربرانداز، به عنوان یک اقلیت مخالف، امید دارد تا از طریق سازوکارهای ساختاری موجود به کسب قدرت و حکومت امیدوار باشد، براندازان، از بنیان، با این حکومت و ساختارهای رسمی‌اش، از جمله حکومت موجود، آشتی ندارند و به همین دلیل، برخلاف عرصه دوم، این عرصه را باید بخشی از عرصه عمومی دانست که در تقابل آشکار با عرصه

سیاسی رسمی، اعم از حکومت و اقلیت غیربرانداز، است. در این سپهر نیز، پرسش‌های مهمی برای طرح در نظریه سیاسی مطرح می‌شود. یکی از پرسش‌ها این است که نسبت عرصه سوم و براندازان با خشونت، نوع، چگالی و آماج آن چگونه است؟ برای براندازان کدام خشونت‌ها و قانون‌شکنی‌ها مجاز است و کدام مجاز نیست؟ براندازان از کدام ابزارهای بسیج مردمی استفاده می‌کنند و کدام ابزارها را نادیده می‌گیرند؟ بعلاوه این پرسش نیز مطرح می‌شود که آیا حامیان این عرصه، آنچه را که برای خود به رسمیت می‌شناسند، برای دیگران نیز به رسمیت می‌شناسند یا خیر؟ آشکار است که به رسمیت شناختن حقوقی برای خود، و به رسمیت نشناختن این حقوق برای مدعیان رقیب معنایی جز بستن مسیرهای همزیستی ندارد که نتیجه‌اش هدایت شدن به مسیر خشونت و حذف کامل گفتگو از میان بدیل‌های در دسترس است که معنایی که جز بن‌بست در اندیشه سیاسی ندارد.

همچنین، همانگونه که بیان شد، یک مساله عمده دیگر این است که این گروه از مخالفان، زمینه‌های نظری و عینی همکاری با حکومت موجود را چگونه در سامانه نظری خود وارد می‌کنند؟ آیا به علت عدم مشروعیت حکومت (از نگاه ایشان) و جائر بودن حاکم، راه هر همکاری را عملاً مسدود می‌دانند یا اینکه ممکن است بتوان به برخی زمینه‌های تعامل میان براندازان و نیروهای حاکم قائل شد؟ آشکار است که آنچه گفته شد، ربطی به نام‌گذاری‌های حقوقی و فقهی و سیاسی ندارد. اگر یک نظریه سیاسی در موقعیت اپوزیسیون برانداز برای خود حق امر به‌معرف و نهی از منکر قائل باشد و در موضع حکومت، آنچه را مخالفان براندازش امر به‌معروف و نهی از منکر می‌دانند، بغی بنامد، چیزی جز در صدر نشانیدن خود و سرکوب نظریه‌های رقیب نیست که پایان اندیشه‌ورزی سیاسی و ورود به چرخه خشونت است.

مساله دخالت در امر سیاسی (مانند انتخابات) یا سکوت در مقابل حکومت و یا احتمالاً بیان مخالفت و شیوه بیان این مخالفت‌ها نیز پرسش‌هایی را برمی‌انگیزد که نظریه پردازان مخالف حکومت موظف به طرح آنها در سامانه فکری خویش هستند.

در نهایت نیز، براندازان با چالش دیگری مواجه‌اند. آنها می‌بایست نیم نگاهی نیز به بهشت برینی داشته باشند که وعده‌اش را می‌دهند. ترسیم افقی روشن از آینده‌ای که براندازان در ذهن می‌پروراندند و نظمی را که می‌خواهند جایگزین نظم موجود کنند، بخش مهمی از الزامات نظریه پردازی در یک اندیشه سیاسی است. پرسش اخیر، در واقع به مناسبات میان آرمان‌ها و واقعیات بازمی‌گردد که کشتی بسیاری از نظریه‌های سیاسی را به گل نشانده است. آشکار است که یک نظریه سیاسی می‌تواند در موقعیت اپوزیسیون برانداز باقی بماند و تنها از همین زاویه به نظریه پردازی بپردازد. اما آنگاه که خود را به عنوان بدیلی برای حاکمان یا اپوزیسیون غیربرانداز مطرح می‌کند، لاجرم می‌بایست آرمان‌شهر مد نظرش را تبیین کرده و از ابزار نظری و عملی لازم برای تحقق این آرمان‌شهر بهره ببرد.

به عنوان مثال، اگر کتاب ولایت فقیه آیت‌الله خمینی را تنها از زاویه مخالفتش با حکام جور و قرار گرفتن در موقعیت اپوزیسیون برانداز مطالعه کنیم، ارزیابی ما از این کتاب با حالتی که این کتاب را از زاویه وارد شدن در حکومت مطالعه می‌کنیم متفاوت خواهد بود. در فرض اخیر، می‌بایست مازاد بر نفی حاکم جائر، در سطر سطر و یا میان سطور این کتاب، به دنبال برخی شاخص‌ها باشیم؛ شاخص‌هایی که مشخص می‌کند نویسنده کتاب، تا چه حد، به پرسش‌ها و اقتضائات قرار گرفتن در موقعیت اپوزیسیون و اپوزیسیون غیربرانداز اعتنا کرده و به پرسش‌های مربوط به این اقتضائات پاسخ گفته است.

اتفاقاً از زاویه آزمون فرضیه مطرح شده در این مقاله، مطالعه تک نگاشت ها یا سیر تحول دیدگاههای صاحب نظران فقهی و اندیشمندان سیاسی غیرمعمم، به خوبی مشخص می کند که متون تالیفی توسط فقیهان یا صاحب نظران تا چه حد ترسیم کننده یک اندیشه سیاسی فراگیر، شدنی و فارغ از تناقض است.

فواید این تقسیم

از دیدگاه این مقاله، مفروض آن است که برخی نظریه های سیاسی در یکی از سه عرصه اشاره شده توانمندند و در مقابل، در دیگر عرصه ها، از غنای لازم برخوردار نیستند. چنین نظریه هایی را نمی توان نظریه های سیاسی فراگیر دانست.

اگر یک نظریه سیاسی، در عرصه دوم یا سوم قدرتمند باشد اما از توان نظری لازم برای کنش در عرصه اول برخوردار نباشد، در صورت دستیابی به قدرت، نخواهد توانست، در حکومت داری به توفیق برسد. در این حالت، نتیجه گیری مناسب آن است که اندیشه سیاسی مورد نظر را تنها در همان عرصه ای که از لحاظ نظری تواناست، قدرتمند دانسته و محل اعتنا بدانیم. به عنوان مثال، اگر یک اندیشه سیاسی، تمرکز اصلی اش بر براندازی باشد، حضورش در پارلمان، به عنوان یک اقلیت پارلمانی؛ یا در حکومت، به عنوان بخشی از حکومت، با موفقیت قرین نخواهد بود و به همین دلیل، این نظریه سیاسی فرضی را باید نظریه سیاسی براندازانه دانست، نظریه ای که فاقد توان نظری لازم برای حکومت داری یا عمل به عنوان یک اقلیت غیربرانداز است.

در خصوص ادیان و مذاهب، اگر چه، برخی دیدگاه های رایج، اعتقاد به محافظه کاری ادیان دارند، اما ادیان و مذاهب، همیشه محافظه کار نیستند. ادیان و مذاهب، در طول تاریخ، به مثابه موتور نیرومندی برای حضور در موقعیت اپوزیسیون برانداز عمل کرده اند. ادیان غالباً به عنوان عامل تهییج

و بسیج انقلابی نیز عمل کرده‌اند. از این رو کسانی که، از نظر سیاسی، اجتماعی یا معنوی، از نظم موجود ناراضی‌اند، می‌توانند برای حمله به این نظم، تأییدات نیرومندی برای خود در دین بیابند.^۱ در تحلیل نهایی می‌توان گمانه زد که هر چه توان یک نظریه سیاسی برای پوشش دادن به هر سه عرصه ذکر شده فراگیرتر باشد، احتمال بیشتری وجود تا در هنگامه عمل و ورود به عمل سیاسی، با موفقیت بیشتری همراه بوده و از کاستی‌ها و ناتوانی‌های کمتری رنج ببرد.

یک نظریه که متمرکز بر عرصه اول است، احتمالاً در عرصه سوم، حرف چندان برای گفتن و عمل کردن نخواهد داشت و به همین دلیل نمی‌توان از آن انتظار داشت تا در زمان نیاز به انقلاب و براندازی راهنمای خوبی باشد. بر همین سیاق، اگر تمام انرژی یک نظریه سیاسی، متوجه مقابله براندازانه با حاکم جور باشد، این انتظار که این ساخت نظری، پس از فروپاشی و جابجایی حکام جور، توان اداره کشور را داشته باشد، انتظاری بیهوده خواهد بود.

شاخص‌های ارزیابی

در مقام تطبیق مباحث فوق با نظریه‌های سیاسی، نیازمند شاخص‌هایی هستیم تا با استفاده از آنها بتوانیم موقعیت هر نظریه سیاسی نسبت به هر یک از عرصه‌های سه‌گانه شناسایی کنیم. به نظر می‌رسد که دو شاخص مهم در این زمینه قابل بازشناسی است.

۱. گونتر ایوئی: انقلاب؛ در: میرچا الیاده، فرهنگ و دین: برگزیده مقالات دائرةالمعارف دین، هیات مترجمان، زیر نظر بهاء‌الدین خرمشاهی، نشر طرح نقد، چاپ اول، تهران، طرح نقد، ۱۳۹۷، ص ۵۱۹

۱. تحلیل بافت و سازه نظری اندیشه سیاسی

این شاخص، بویژه، زمانی کاربرد دارد که یک نظریه سیاسی فاقد تجربه عملی باشد و تنها در سطح نظریه عرض اندام کرده باشد. در این حالت، کافی است تا به تحلیل مفاهیم مورد استفاده و گزاره‌های بنیادین این نظریه سیاسی بپردازیم. تمرکز مفاهیم مورد استفاده و گزاره‌های بنیادین این نظریه بر هر یک از عرصه‌های سه‌گانه و عدم توجه به برخی عرصه‌های دیگر، نشان می‌دهد که این نظریه در کدام عرصه‌ها غنی و در کدام عرصه‌ها از پشتوانه نظری رنج می‌برد.

به عنوان مثال، اگر تمرکز یک اندیشه سیاسی، بیش از هر چیز، اشاره به نقاط ضعف دیگر نظریه‌ها و نفی آنها باشد می‌توان خمیرمایه نگاهش را اپوزیسیونی دانست. به تعبیر دیگر، تمرکز یک اندیشه سیاسی اگر بر «نه» به دیگران، چه دیگر اندیشه‌ها و چه دیگر بازیگران، باشد، گوهر این اندیشه سیاسی، گوهری اپوزیسیونی خواهد بود. همچنین وجود تعداد زیاد واژگان عرصه براندازی، در یک نظریه سیاسی، و کاربرد فراوان این واژگان در ادبیات نوشتاری و گفتاری، را نمی‌توان جز این‌گونه تحلیل کرد که این اندیشه سیاسی در حوزه براندازانه به قدر کافی، و گاه بیش از حد ضرورت، فربه بوده و در دیگر عرصه‌ها رنجور و ناتوان است.

نتیجه اینکه، تحلیلی عمیق در مفاهیم، اصطلاحات و گزاره‌های پر کاربرد و مورد استفاده یک اندیشه سیاسی مشخص می‌کند که عرصه گفتمانی این اندیشه سیاسی، عرصه حکومت‌داری است یا ساحت اقلیتی که متمایل است از مجاری قانونی به حکومت برسد، و یا اینکه این نظریه رنگ و بویی براندازانه دارد.

در این مختصر امکان بررسی عمیق برخی واژگان و اصطلاحات بسیار آشنا وجود ندارد؛ با این وصف، شاید خالی از لطف نباشد تا استفاده فراوان نظریه سیاسی مارکسیستی از مفهوم «سرمایه‌داری»، و، از یک زمان به

بعد، «امپریالیسم» را، به عنوان شاهی بر آنچه طرح شد، مثال زد. اینکه این کلیدواژه‌ها را در کدامیک از عرصه‌های سه‌گانه مورد نظر این مقاله می‌توان جا داد را شاید بتوان با تحلیل لنین از این مفهوم با عنوان «امپریالیسم، بالاترین مرحله سرمایه‌داری» راحت‌تر فهم کرد.

حجم بسیار زیادی از ادبیات مارکسیستی متوجه تجزیه و تحلیل مفاهیم «سرمایه‌داری» و سپس «امپریالیسم» بوده و «فروپاشی» آنها را نوید می‌دهد. اما، اینکه پس از رسیدن به فردای فروپاشی، یا همان براندازی، با کاهش عظیمی در مفهوم‌سازی در ادبیات سیاسی مارکسیستی مواجه شویم، آشکارا نشان می‌دهد که نظریه سیاسی مارکسیستی تمرکزی بی‌بدیل بر عرصه براندازی دارد، به گونه‌ای که گویی مفروض می‌گیرد که دنیای پس از فروپاشی سرمایه‌داری خودبخود به بهبودی و صلاح خواهد رسید و تنها کافی است که دیو سرمایه‌داری را از میان برداشت تا فرشته نجات و رستگاری خودبخود وارد شود.

اگر چه فرجام عملی نظریه سیاسی مارکسیستی روشن‌تر از آن است که قابل انکار باشد، با این وصف، شاید مناسب‌تر آن بود که، از پیش، توجهی بیشتر به این واقعیت می‌شد که نظریه سیاسی مارکسیستی در بعد حکومتی و اپوزیسیونی غیربراندازانه، از لحاظ نظری، ضعیف‌تر از آن است که بتوان فرمان حکومت را به آن سپرد. از این زاویه، مفهوم «حکومت مارکسیستی»، مفهومی متناقض است. یک اندیشه سیاسی که فاقد پشتوانه نظری و مفاهیم و گزاره‌های نظری غنی در عرصه حکومت‌داری باشد، اصولاً نمی‌تواند صفت یک حکومت قرار گیرد.

این محدودیت تنها محدود به عرصه اول اندیشه سیاسی (حکومت) نیست. به نظر می‌رسد که اندیشه سیاسی مارکسیستی در عرصه دوم (مخالفتان قانونی) نیز فاقد توانایی لازم بوده است، آنجا که کاربرد توأم با اگراش از کلیدواژه تحزب، در انتها منجر به ایجاد نظام‌های «تک» حزبی شد که این

نیز کلیدواژه‌ای مستلزم تناقض است. زیرا که «تحزب» ذاتاً با «تک‌بازیگری» تناسب و سازگاری ندارد.

در ادامه، آنجا که اندیشه سیاسی شیعه مورد تحلیل قرار می‌گیرد، مروری مشخص به برخی مفاهیم و کلیدواژه‌های رایج در اندیشه سیاسی شیعه خواهیم داشت، همچنانکه جای خالی برخی مفاهیم و سوء برداشت از برخی مفاهیم رایج دیگر را نیز مورد اشاره قرار خواهیم داد.

می‌توانیم قائل به «نظریه سیاسی شیعه» باشیم. نظریه‌ای که احتمالاً بتوان آن را «نظریه انقلاب» یا «نظریه تقیه» نام نهاد؛ اما، به نظر می‌رسد که نمی‌توان از «نظریه دولت در شیعه» به عنوان بخشی از نظریه سیاسی شیعه یاد کرد. از زاویه هستی‌شناسانه، تنها می‌توان از اندیشه سیاسی شیعه در وجهی براندازانه یاد کرد. اندیشه‌ای که اختصاص به دوره گذار دارد. به بیان دیگر، اندیشه سیاسی شیعه، مفاهیم و ابزار لازم برای دوره گذار را فراهم می‌کند، اما اینکه در فردای گذار چه اتفاقی خواهد افتاد و کدام حکومت مستقر خواهد شد و این حکومت از کدام مبانی نظری استفاده خواهد کرد، موضوعی است که اندیشه سیاسی شیعه پاسخی برای آن ندارد.

۲. نگاهی به عملکرد نظریه‌های سیاسی

در تجزیه و تحلیل موقعیت یک اندیشه سیاسی همچنین می‌توان به تجربه عملی یک نظریه سیاسی اشاره کرد. اگر چه در کوتاه مدت، این

احتمال قابل اعتناست که ممکن است فشار واقعیت‌های خارجی مانع از آن شوند که یک اندیشه سیاسی تمامی ظرفیت‌ها یا ناتوانی‌های خود را متجلی کند، با این حال، در میان مدت و خصوصاً دراز مدت از یک نظریه انتظار می‌رود تا از طریق مکانیسم‌های درونی خود، ضمن فایق آمدن یا نیامدن بر محدودیت‌های محیطی، مسیر را برای نایل شدن به اهداف خویش، چه در ساحت پوزیسیونی و چه در سپهر اپوزیسیونی، آماده سازد و یا اینکه ناتوانی‌هایش را آشکار کند. در واقع اگر سال‌ها و دهه‌ها بگذرد و یک اندیشه سیاسی از نایل شدن به اهدافش ناتوان باشد، نمی‌توان از سرزنش آن نظریه دست شست. اگر یک نظریه در تکاپوی اهدافی در زندگی روزمره یک جامعه است، نمی‌تواند تمام ناکامی‌ها را به زمین و زمان نسبت دهد. بخشی از وظیفه یک سازه نظری، مشخص کردن سازوکارهایی است که این نظریه برای گذر از موانع و محدودیت‌های پیش رو در اختیار می‌گذارد. در نتیجه، یکی از ابزارهای موجود برای اینکه مشخص کنیم که جنس و توان یک نظریه سیاسی معطوف به کدامیک از عرصه‌های سه‌گانه است، این است که نگاهی به عملکرد میان مدت و دراز مدت یک نظریه سیاسی داشته باشیم.

تجربه افول اتحاد شوروی از یکسو و دوام ناشی از انطباق با محیط توسط نظام‌های سرمایه‌داری، آشکارا نشان می‌دهد که کدامیک از این دو نظریه سیاسی از سازوکار لازم در موضع پوزیسیون و اپوزیسیون غیربرانداز برخوردار بوده‌اند. حتی اگر با این تحلیل مارکسیستی همراه باشیم که نظام‌های سرمایه‌داری از طریق ارتقای خود به نظام‌های امپریالیستی، بر بحران‌های نهفته در خود فائق آمده‌اند، آشکارا پذیرفته‌ایم که سرمایه‌داری از این غنای کارکردی برخوردار بوده است تا با انتقال به مرحله امپریالیستی و انتقال بحران از مرکز به پیرامون، کارآمدی خود را برای برون‌رفت از بحران

به نمایش بگذارد و به بقای خود ادامه دهد^۱، در حالی که همزمان، نظام های مارکسیستی حاکم، از موفقیت در عرصه حکومتداری و بقا ناتوان بوده‌اند.

نگاهی به موقعیت اندیشه سیاسی شیعه در عرصه‌های سه‌گانه توضیحات فوق مشخص می‌کند که در مقام ارزیابی موقعیت نظریه‌های سیاسی در سه عرصه مورد نظر این نوشتار، جدای از بررسی عملکرد عینی یک نظریه، می‌توان مفاهیم نظری، کلیدواژگان مورد استفاده و گزاره‌های اصلی آن نظریه سیاسی را پایش کرد.

بر این اساس، در ادامه، تلاش می‌شود تا ضمن نگاهی به کارنامه عملی اندیشه سیاسی شیعه پس از انقلاب ۱۳۵۷ ایران زمین، نگاهی نیز به ظرفیت‌ها یا محدودیت‌های موجود در ساحت نظری این سازه فکری داشته باشیم. فرضیه اصلی این نوشتار از فقر اندیشه سیاسی در عرصه‌های اول و دوم، و غنای این اندیشه در عرصه سوم حکایت دارد.

۱. سازه مفهومی اندیشه سیاسی شیعه

الف) غربت شیعه از حکومت و مخالفت غیربراندازانه

به رغم اعتقاد به مفهوم «امامت» در نظریه سیاسی شیعه، که به نوعی حکایت از قرار دادن اندیشه سیاسی شیعه در موقعیت پوزیسیون دارد، فرایند تاریخی و نظریه‌پردازی‌های متعاقب آن در فقه شیعه و فلسفه و عرفان ایرانی (که برای قرن‌ها سخنگوی اندیشه سیاسی شیعه بوده است) حکایت از غم غربتی دارد که به علت غلبه حکام جور، دامان این اندیشه را گرفته است. ماجرای سقیفه آغاز انحراف و ناسپاسی مردمانی دانسته شد که مقام امامت یا حکومت را غصب کرده و صالحان را به حاشیه راندند.

۱. نیاز به توضیح ندارد که توضیحات فوق به معنای موافقت و ارزیابی مثبت از گرایش‌های امپریالیستی و انتقال بحران از مرکز به پیرامون نیست. آنچه گفته شد، تنها جهت فهم موضوع، و فارغ از جهت‌گیری ارزشیابانه، می‌باشد.

این حاشیه نشینی به روایت تاریخ شیعه، جز در برخی بزنگاه‌ها، عملاً تا انقلاب اسلامی ایران، دوام داشته است. در کنار نگاه کلامی-فقهی فوق به مساله امامت، عرفان ایرانی نیز از طریق اصرار بر ولایت «انسان کامل» و این واقعیت که حاکمان موجود چندان «کامل» نبودند، عملاً در حاشیه قرار گرفت. این حاشیه‌نشینی، اندیشه سیاسی شیعه را از موضع پوزیسیون و حکومت دور کرد.

آنچه گذشت اما، تمام ماجرا نیست. اعتقاد به ذیحق بودن امام معصوم و غصبی بودن موقعیت حاکمان، اجازه نداد تا اندیشه سیاسی شیعه بتواند در موقعیت اپوزیسیون غیربرانداز، خود را بازسازی کرده و با ورود به سازوکارهای سازش و ائتلاف در جستجوی کسب قدرت باشد. در واقع، راههای گفتگو با حکام جور و سازش با آنها از جنبه نظری، به علت غصب جایگاه امام معصوم (ع) بسته شده بود. به این ترتیب، مشروعیت زدایی همزمان از حکومت‌ها و حاکمان زمینه اصلی حرکت و موفقیت^۱ این رویکرد فکری بوده است.

در نتیجه، مبانی نظری اندیشه کلامی-فقهی شیعه، نه تنها، نتوانست خود را، جز در دوره محدود حضرت امیر (ع)، در موقعیت حکومت و پوزیسیونی ببیند، بلکه نمی‌توانست با انتخاب موقعیت مخالف غیربرانداز، با دیگر مخالفان غیربرانداز، که طبیعتاً آنها نیز مشروعیتی نداشتند، سازش کرده و یا از در گفتگو با حکام «جور» برآیند. نتیجه محتوم این موقعیت، قرار گرفتن اندیشه سیاسی در موقعیت اپوزیسیون برانداز است که برای قرن‌ها خود را از مسایل حکومتی (پوزیسیونی) دور کرده بود. تمام این دوره را می‌توان دورانی دانست که اندیشه سیاسی شیعه از موضع اپوزیسیون برانداز به مسایل سیاسی جامعه نگاه می‌کند، گرچه به خاطر ناتوانی در

1. - Thomas Butko, *op,cit*, p40.

شورش بر حکام جور، این موضع بیش از اینکه فعال باشد، وصفی منفعلانه داشته است.

در اینجا اشاره به نکته مهمی ضروری است. از جمله چالش‌های قابل توجه در این زمینه، برخی گزارش‌هاست که از مراودات روحانیون شیعه با حکام ایرانی، خصوصاً از زمان صفویه به این سو، حکایت می‌کند. این در حالی است که ایده عدم مشروعیت حکام جور، کماکان، گزاره غالب فقیهان شیعه بوده است. در تلقی شیعی، حکومت در اصل از آن امام معصوم بود و در غیبت امام، سلطنت امری غصبی بود و سلطان غاصب و ارکان سلطنت عمله جور. به همین جهت در نظریه شیعه، همیشه اختلافی اساسی بین ملت (دین و شریعت) و دولت وجود داشت.^۱ احتمالاً برای گذر از این چالش، نوعی بازی برد-برد میان حکام آن زمان ایران، که از جهت موقعیت اجتماعی و گاه اقتصادی در وضعیت مطلوبی نبوده‌اند، با برخی روحانیون به جریان افتاده است که طی آن، اعتبار و مشروعیت این حکام را ناشی از اذن فقیهان اعلام کرده‌اند. این در حالی است که منطق اولیه سیاست، این نکته را که مثلاً حاکمان قاجاری واقعاً قائل به این باشند که مشروعیت حکومت‌شان ناشی از اذن فقیهان است، تایید نمی‌کند. قضاوت حمید عنایت در همین رابطه خواندنی است:

«آنچه گفتیم به این معنا نیست که تشیع هرگز با قدرت‌هایی که بر سر کار بوده‌اند، کنار نمی‌آمده است. برعکس متکلمان و فقهای شیعه در بهترین بخش از تاریخش، هوشیاری سنجیده‌ای در یافتن راههای عملی هماهنگی با حکام وقت بخرج داده‌اند تا امنیت و بقای پیروان خود را تضمین کنند. ولی آنچه این مصلحت‌اندیشی (پراگماتیسم) شیعی را در اینگونه موارد از مصلحت‌اندیشی سنی متمایز می‌گرداند این است که این

۱. ماشاءالله آجودانی: مشروطه ایرانی، چاپ دوم، تهران، اختران، ۱۳۸۳، ص ۱۷۱

هماهنگی نشان دادن‌ها غالباً ماهیتی مستعجل و موقت داشته و هرگز موضع عقیدتی اساسی شیعه را که همه قدرت‌ها و دولت‌های دنیوی را در غیبت امام غائب نامشروع می‌داند، تهدید یا تضعیف نمی‌کرده است.^۱ همزمان با تحولات دو قرن اخیر و ایجاد نوعی تمرکز در بافت حاملان اندیشه شیعی و پیوند بیشتر بدنه اجتماعی با این سازمان اجتماعی، البته، اندیشه سیاسی شیعه از حالت انفعالی خود خارج شد، اما این خروج، به معنای خروج از موقعیت اپوزیسیون برانداز نبود. انقلاب ۱۳۵۷ ایران، نماد روشنی از پیروزی نگاه براندازانه اندیشه سیاسی شیعه است که برخلاف قرن‌های گذشته، موقعیت فعالی دارد. از این زاویه، اگر چه، کنش‌مندی شیعیان در دوران انقلاب ۱۳۵۷ با ادوار پیشین متفاوت است، با این حال، این تفاوت رفتاری، تغییری در ماهیت رفتارها ایجاد نکرده است. رویکرد فعال موجود در انقلاب ۱۳۵۷ (ماهیت انقلابی آن) و عزت‌نشینی گذشته شیعه، هر دو از یک سرچشمه سیراب می‌شوند: حضور این اندیشه سیاسی در موقعیت اپوزیسیون برانداز که در یکی به صورت فعال و در دیگری به صورت منفعلانه مشاهده می‌شود. جهانگیر آموزگار در تحلیلی نگاه خود به ماجرا چنین شرح می‌دهد:

«جذابیت وسیع اسلام برای جوانان پرشور و متمدن جهان اسلام بیشتر به دلیل مواضع سیاسی و ایدئولوژی آن است تا خط‌مشی دینی و مذهبی آن. در حقیقت در هر کشوری که اسلام موفق به کسب پیروزی... شده است، خود را بیش از آنکه به عنوان یک تشکیلات با باورهای مذهبی نشان دهد،

۱. حمید عنایت: اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ دوم،

تهران، خوارزمی، ۱۳۶۵، ص ۵۵

یک جایگزین سیاسی ضد حاکمیت و یک معترض بر علیه فقر و محدودیت نشان داده است.^۱

حامد الگار در مقام تحلیل رویکرد شیعیان اینگونه قضاوت می‌کند که «تنها نظریه‌ای نسبت به دولت و قدرت موجود که می‌توان از تعلیمات امامان استنباط کرد، معجونی است از انکار حقانیت قدرت موجود و عدم تمایل به اظهار مخالفت توأم با شکیبایی و پرهیز از عمل.»^۲ از نظر او، «یک عنصر اصلی از تشیع پیش از صفوی باقی ماند تا پس از در کمون ماندن موقت به دوره قاجار و پس از آن دست به دست بگردد. و آن عنصر عدم حقانیت بی‌چون و چرای دولت بود. با مفهوم‌های دو گانه‌اش از احتیاط عدم دخالت در امور سیاسی و تهدید عضو جبهه مخالف بودن. با وجود استقرار اخیر جمهوری اسلامی ایران زیر نظر عالمان شیعه چنین می‌نماید که بیشتر تاریخ شیعه کمابیش این اندیشه را پدید می‌آورد که یک دولت به تمامی شیعه از لحاظ اصطلاحات تناقض دارد. همین اصطلاح شیعه‌گری... برآستی بر یک حالت اقلیت برای شیعه پافشاری دارد که در حالت عدم دخالت در امور سیاسی بسر می‌برند اما دست از مخالفت با نظام موجود برنمی‌داند.... پیروزی شیعه‌گری تنها از راه بازگشت و ظهور امام میسر خواهد بود.»^۳ در نهایت نیز، تحلیل او سر از انقلابی‌گری یا همان رویکردی درمی‌آورد که تحت عنوان رویکرد سوم، اپوزیسیون برانداز نامیدیم:

«به راستی عالمان دوره قاجار بینش ایدئولوژیکی روشنی نداشتند. از هر تمایلی به تجدید شکل قاطع بنیادهای دولت بیگانه بودند، یک نظریه

۱. جهانگیر آموزگار: واقعیت‌ها و تصورات ناصحیح درباره بنیادگرایی اسلامی، نشریه SAIS School of Advanced Int. Studies)، تابستان و پاییز ۱۹۹۳

۲. حامد الگار: دین و دولت در ایران و نقش علماء در دوره قاجار، ترجمه ابوالقاسم سری، چاپ دوم، تهران، توس، ۱۳۶۹، ص ۱۹

۳. حامد الگار: پیشین، صص ۴-۲۳

ایدئولوژیکی از اسلام در راه هدف‌های انقلابی روزگاری بعد در زیر تاثیر دوگانه امپریالیسم و رقابت با ایدئولوژی‌های رقیب دنیای متجدد پدید آمد.^۱

حضور اندیشه سیاسی شیعه در موقعیت اپوزیسیون برانداز، تنها در کلام تحلیل‌گران غیر روحانی از تاریخ سیاسی شیعه نیامده است. در برخی از منابع فقهی نیز می‌توان رد چنین اندیشه‌ای را مشاهده کرد. آیت‌الله خمینی در کتاب معروف ولایت فقیه نیز اشارتی به این موضوع دارد. از نظر آیت‌الله خمینی در حاکمیت طاغوت، انسان مؤمن و متقی و عادل نمی‌تواند زندگی کند و بر ایمان و رفتار صالحش باقی بماند. و دو راه در برابر خود دارد: یا اجباراً اعمالی مرتکب شود که شرک آمیز و ناصالح است. یا برای این که چنین اعمالی مرتکب نشود و تسلیم اوامر و قوانین «طواغیت» نشود، با آنها مخالفت و مبارزه کند تا آن شرایط فاسد را از بین ببرد. ما چاره نداریم جز این که دستگاه‌های حکومتی فاسد و فاسد کننده را از بین ببریم و هیئت‌های حاکمه خائن و فاسد و ظالم و جائر را سرنگون کنیم.^۲ نیاز به توضیح ندارد که دوگانه طاغوت و غیرطاغوت از یکسو و کلیدواژه سرنگونی هیات‌های حاکمه خائن از سوی دیگر، در رویکردهای اول (پوزیسیون) و دوم (اپوزیسیون غیربرانداز) قابل ردیابی نیستند. ایشان در تایید منظور خویش، به روایتی اشاره می‌کند که طی آن از امام سؤال می‌شود که آیا به سلاطین و قدرتهای حکومتی و قضات رجوع کنیم؟ حضرت در جواب، از مراجعه به مقامات حکومتی ناروا چه اجرائی و چه قضائی، نهی می‌فرمایند. دستور می‌دهند که ملت اسلام در امور خود نباید

۱. همان، ص ۳۸۵

۲. روح‌الله خمینی: ولایت فقیه، چاپ دوازدهم، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۳ قمری، ص ۳۵-۶

به سلاطین و حکام جور و قضاتی که از اعمال آنها هستند رجوع کنند، هر چند حق ثابت داشته باشند و بخواهند برای احقاق و گرفتن آن اقدام کنند. مسلمان اگر پسر او را کشته‌اند یا خانه‌اش را غارت کرده‌اند باز حق ندارد به حکام جور برای دادرسی مراجعه کند. هم چنین اگر طلبکار است و شاهد زنده در دست دارد نمی‌تواند به قضات سر سپرده و عمال ظلمه مراجعه نماید. هر گاه در چنین مواردی به آنها رجوع کرد به طاغوت. یعنی قدرتهای ناروا روی آورده است، و در صورتی که به وسیله این قدرتها و دستگاههای ناروا به حقوق مسلم خویش نائل آمد... به حرام دست پیدا کرده و حق ندارد در آن تصرف کند. حتی بعضی از فقها در عین شخصی گفته‌اند که مثلاً اگر عباى شما را بردند و شما به وسیله حکام جور پس گرفتید نمی‌توانید در آن تصرف کنید.^۱ آشکار است که نتیجه قهری مقدمات فوق، گزاره زیر خواهد بود؛ گزاره‌ای که به نظر می‌رسد که جایگاه نظری‌اش را می‌بایست در بعد اپوزیسیونی برانداز جستجو کرد.

«این حکم سیاسی اسلام است. حکمی است که سبب می‌شود مسلمانان از مراجعه به قدرتهای ناروا و قضاتی که دست‌نشانده آنها هستند خودداری کنند تا دستگاههای دولتی جائز و غیر اسلامی بسته شود.»^۲

ب) نگاهی به برخی مفاهیم رایج در اندیشه سیاسی فقهی
نگاهی به مرکز ثقل واژگان مورد استفاده در اندیشه سیاسی-فقهی شیعیان در طول قرون متمادی، حکایت از غلبه تعلق این واژگان به رویکرد اپوزیسیون برانداز دارد. کثرت استعمال واژگانی مانند حاکم جور، قیام به

۱. همان، ص ۹۰

۲. همان، ص ۹۱

سیف، برخی سطوح امر به معروف، توریه، غیبت، تقیه^۱ و برخی مفاهیم مشابه، که وابسته به جهان‌بینی اپوزیسیون برانداز هستند نشان از رسوب تاریخی این جهان‌بینی در سازه نظری شیعیان دارد. این در حالی است که اصولاً جایگاه واژگانی که ناظر به ابعاد پوزیسیونی اندیشه سیاسی هستند، و همچنین کلید واژه‌های مربوط به عرصه دوم (اپوزیسیون غیربرانداز)، جایگاه غلیظ و قابل اتکایی نیست. محسن کدیور در بیانی که نزدیک به توضیحات فوق است چنین می‌گوید:

در فقه شیعه درباره دولت به دو گونه بحث شده است: یکی سلبی و دیگری ایجابی.

مراد از بحث سلبی اتخاذ مواضع منفی در برابر دولتهای نامطلوب است. فقیهان شیعه با ظرافت و موشکافی تمام ابعاد حقوقی یک مبارزه منفی را علیه دولتهای جائر ترسیم کرده‌اند. در احکام فقهی ما مرزبندی دقیق شیعیان با دولتهای جائر به وضوح قابل مشاهده است. اظهار نظر قاطع فقیهان شیعه در مسائلی از قبیل جوایز سلطان، ولایت از جانب سلطان جائر، اعانت ظالمین و اراضی خراجیه از اسباب حفظ هویت فرهنگی و استقلال شیعه در طول قرن‌ها بوده است. اگرچه در این مواضع سلبی، علی‌رغم بعضی اختلافات جزئی، نوعی اتفاق نظر و همداستانی در بین فقیهان شیعه به چشم می‌خورد، اما در مواضع ایجابی اختلاف نظر فقیهان بسیار جدی است.^۲

۱. حمید عنایت طرفداری شیعیان از تقیه را اینگونه تحلیل می‌کند که «طرفداری شیعه از ضرورت تقیه، مبتنی بر رعایت اصل معقول احتیاط از سوی یک اقلیت تحت تعقیب

است.» نگاه کنید به؛ حمید عنایت، پیشین، ص ۲۹۹

۲. محسن کدیور: نظریه‌های دولت در فقه شیعه، چاپ اول، تهران، نشرنی، ۱۳۷۶، صص

او، در ادامه در مقابل نظریه سلبی، از نظریه ایجابی یاد می‌کند و بدین صورت نظریه ایجابی دولت در فقه شیعه را ترسیم می‌نماید:

مراد ما از نظریه‌های ایجابی دولت در فقه شیعه طرح کلان اداره جامعه بر اساس تعالیم اسلامی از سوی فقیهانی است که نحوه حکومت خاصی را در زمان غیبت از ادله فقهی استنباط کرده‌اند. از یک نظریه ایجابی دولت انتظار می‌رود مطالب ذیل را به شکل روشن و شفاف تبیین کرده باشد: قلمرو سرزمین تحت سیطره دولت اسلامی؛ ملت یا امتی که دولت اسلامی در قبال آنها مسئول است و بر آنها حکم می‌راند (تمام مسلمانان یا تمام شیعیان یا همه افراد ساکن یک سرزمین خاص)، نحوه توزیع قدرت سیاسی به ویژه شرایط رأس هرم قدرت سیاسی؛ محدوده قدرت دولت (اطلاق یا تقیید قدرت سیاسی)؛ امکان و چگونگی نظارت بشری و این جهانی بر کارکرد قدرت سیاسی؛ نحوه جایگزینی قدرت سیاسی (مسأله نصب و عزل)؛ منشأ مشروعیت قدرت سیاسی؛ موقت بودن یا مادام‌العمر بودن زمامداری حاکم اسلامی؛ شکل حکومت اسلامی و مراد از اسلامی بودن حکومت؛ نحوه ارتباط دولت اسلامی با خداوند؛ نحوه مشارکت مردم در قدرت سیاسی؛ به رسمیت شناختن یا نشناختن حقوق مردم؛ نحوه رقابت سیاسی در حکومت اسلامی؛ نحوه توافق حکم الهی و حق مردمی؛ جایگاه و میزان اعتبار قانون اساسی و وجود یا عدم وجود نهادهای فراقانونی، محدوده آزادیهای مردم؛ حق سؤال یا استیضاح رئیس دولت (حاکم اسلامی) توسط مردم؛ میزان دخالت دولت در سپهر زندگی خصوصی مردم؛ نحوه ارتباط جامعه مدنی و حکومت اسلامی؛ ضوابط مصلحت نظام؛ وحدت و تعدد دولتهای اسلامی در جهان؛ و از همه مهمتر نحوه ارتباط دین و سیاست...^۱

۱. همان، صص ۳۹-۴۰

اگر برخی پرسش‌های مطرح شده در عرصه اول و دوم که در صفحات پیش بیان شد را به مجموعه پرسش‌های طرح شده توسط محسن کدیور بیفزاییم آنگاه مشخص می‌گردد که بخش اصلی غنای نظری اندیشه سیاسی شیعه، در عرصه سوم قرار دارد و با حرکت از عرصه سوم به سمت عرصه دوم از این مفهوم‌سازی‌ها و احکام نظری کاسته می‌گردد و با رسیدن به عرصه اول، برخلاف آنچه در کلام آقای کدیور آمده است، اصولاً مباحث قابل طرحی وجود ندارد، چه رسد به اینکه قائل به اختلاف میان فقیهان باشیم.

ج) نگاهی به یک تالیف

در انتهای این قسمت، مناسب دیده شد تا ضمن مروری بر یکی از تالیفات انجام شده در حوزه ادب شیعی، ابعاد از موضوع و رویکرد اپوزیسیونی شیعه، به بحث گذاشته شود. ممکن است که ادعا شود که چنین تالیفاتی را که در بستر شکل‌گیری انقلاب ۱۳۵۷ ایران تالیف شده را نمی‌توان مبنای تجزیه و تحلیل اندیشه سیاسی شیعیان قرار داد. با این حال، نیاز به یادآوری ندارد که، هنوز که هنوز است، برخی از ارشدترین مقام‌های سیاسی ایران، به رغم حضور در بالاترین مناسب حکومتی که مستلزم رفتار به‌مثابه یک حاکم و نه یک انقلابی است، به نحوی نوستالژیک، به انقلابی بودن خود در زمان حاضر اشاره می‌کنند.

مدتها قبل، صادق آئینه‌وند، در تالیفی دوجلدی با عنوان ادبیات انقلاب در شیعه، دیدگاه برخی از شعرا و اهل ادب در شیعه را، از زاویه موضوع بحث در این مقاله، مورد توجه قرار می‌دهد. او رویکردی که کمابیش در این مقاله، تحت عنوان رویکرد اپوزیسیون برانداز نام‌گذاری شد را تحت

عنوان «ادب متعهد شیعی»^۱ نام‌گذاری می‌کند و در طول دو جلد کتاب خویش، زوایایی از نگاه ادیبان و شعرای شیعه به موضوع سیاست و سیاست‌ورزی عملی را، ترسیم می‌کند. به زعم او این ادب پربار که نام آورانی در آن داد سخن داده‌اند، ادبی است در خدمت فرهنگ قرآنی و از این رو پشتوانه محکم انقلاب ما خواهد بود. همان گونه که در درازای دو قرن و نیم پشتیبان نهضت‌های اصیل اسلامی بود و معارض سرسخت اسلام ابوسفیانی زبان صریح این شاعران، هیچ مصلحتی را مراعات نمی‌کرده و در دفاع از حق مهر سکوت بر لب نمی‌زده است... یا در فرار بودند و یا در تبعید و یا طعمه ناوک دژخیمان روزگار^۲. آئینه‌وند در نقلی از ترجمه اعیان‌الشیعه^۳ عبارتی را نقل می‌کند که آشکار کننده جایگاه سازش و ائتلاف در رویکرد برخی از ادیبان و شعرای شیعه است. او در این نقل می‌گوید که «انقلابیون شیعی دارای نظرات اصولی معین بودند؛ به هیچ وجه با کسانی که مخالف هدف‌های آنان گام برمی‌داشتند همکاری نمی‌کردند.»^۴

او بیان می‌کند که اطاعت در شیعه خاص خدا و پیامبر و ائمه و اولیاء است. بر اساس تعلیمات جامع و روشن، شیعه، چون ولایت پیامبر (ص) و امام (ع) را بر گردن گرفت، همه ولایت‌ها و اطاعت‌ها را نفی کرد.^۵ بر این اساس، آن دو صفت که پیوسته شیعه را در طوفان‌های حوادث تلخ‌زنده

۱. صادق آئینه‌وند: ادبیات انقلاب در شیعه؛ جلد اول، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی،

۱۳۵۹، ص ۷

۲. همان، ص ۸

۳. جلد اول ترجمه اعیان‌الشیعه. ترجمه کمال موسوی. ص ۲-۴۳۱

۴. صادق آئینه‌وند، پیشین، ص ۱۰۴

۵. صادق آئینه‌وند: ادبیات انقلاب در شیعه؛ جلد دوم: ترجمه و شرح نامه ابوبکر خوارزمی به

شیعیان نیشابور، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲، ص ۱۱

و از پای نیفکنده است، عصیان است و اطاعت و آن دو عاطفه که شیعه را در موضع‌گیری اعتقادی سیاسی، نیکوترین مددکار بوده است، تولی است و تبری^۱. عصیان شیعه همواره متوجه ائمه کفر و جور و غاصبان و ناصالحان است... در زیارت عاشورا، شیعه تنها حکام غاصب را لعن نمی‌کند، بلکه «ممه‌دین» یعنی زمینه‌چینان و مباشرانی را که واسطه تمکین مردم در برابر کارهای حکام می‌شوند، از نفرین دور نمی‌دارد.^۲ در نهایت نیز با دوگانه حق و باطل مواجه می‌شویم که طبیعتاً راههای مذاکره و سازش و ائتلاف را مسدود می‌کند.

«در بینش عمیق شیعه، باطل با تمام ابعاد به صورت جریانی کامل و شامل مورد مذاقه قرار می‌گیرد و شیعه در برابر آن و چهره‌های گوناگونش عاصی و نافرمان است.»^۳

۲. ارزیابی دولت شیعی در عمل

اما نظریه سیاسی شیعه، جدای از مبادی نظری ذکر شده در فوق، یک سابقه عملی دارد که امکان بررسی دیدگاه این نظریه در خصوص رویکرد اول و دوم را نمایان‌تر می‌کند. اکنون می‌توان پرسید که آیا تجربه عملی حکومت‌داری و قرار گرفتن در موقعیت پوزیسیون و اپوزیسیون غیربرانداز، موفق بوده است یا خیر؟

شواهد نشان می‌دهد که نظریه سیاسی شیعه، از توانایی‌ها و پتانسیل لازم برای قرار گرفتن در موضع اپوزیسیون برانداز برخوردار است. تجربه قرون متمادی مقاومت در مقابل آنچه حکام جور نامیده می‌شود از یکسو، و حضور انقلابی شیعیان در اواخر قرن بیستم در ایران، نشان می‌دهد که

۱. مطالعه عنصر تبری در اندیشه شیعی می‌تواند درک دقیق‌تری از نگاه این مقاله به اندیشه سیاسی شیعه به دست دهد.

۲. همان، ص ۹-۱۰

۳. همان، ص ۱۰

اندیشه سیاسی شیعه از توان لازم برای انقلابی‌گری برخوردار است. نفی حاکم جور و تلاش برای سرنگونی او، با معجونی از روش‌های خشونت‌آمیز و غیرخشونت‌آمیز یا فعال و غیرفعال، را می‌توان شاهدی بر این ادعا دانست.

بسیج میدانی و حضور در خیابان

در این میان، و در صحنه عمل، می‌توان به توانمندی این اندیشه سیاسی در بسیج اجتماعی هواداران خود و عرض‌اندام گروه‌های اجتماعی در سطح خیابان اشاره کرد که، همیشه، بخشی از استراتژی‌های مخالفت و اعتراض بوده است. حضور تاریخی شیعیان در مراسم مرتبط با حادثه عاشورا، بخشی از عقبه تاریخی کاربرد این استراتژی است که می‌تواند با دقت بیشتری مورد مطالعه قرار گیرد. حتی شاید بتوان گرایش‌های جدید به توسعه این حضور اجتماعی را تلاشی برای گسترش بیشتر اندیشه سیاسی شیعه کرد. طراحی دسته‌های عزاداری در ایام درگذشت فاطمه زهرا(س) و همچنین راهپیمایی‌های اربعین که در سال‌های گذشته انجام شده است را می‌توان شاهدی بر این مدعا دانست.^۱

با این حال، در این میان نکته مهمی وجود دارد و آن اینکه، عرصه‌های اول (پوزیسیون)، و تا حدودی، عرصه دوم (اپوزیسیون غیربرانداز) از استراتژی حضور میدانی و خیابانی بهره‌چندانی نمی‌برند. از آنجا که برخی ملاحظات روانشناختی اجتماعی در تجمعات میدانی و خیابانی، بیش از هر متغیر

۱. نگارنده مشخصاً دست‌چندانی در تحلیل نظریه‌پردازی سیاسی اهل سنت ندارد. با این وصف، شاید بتوان فرضیه‌ای را طرح کرد که بر اساس آن، از اواخر قرن بیستم به این سو، بعضی از دیدگاه‌های انقلابی موجود در کشورهای عرب زبان، برای ایجاد گشایش‌های بیشتر در توان انقلابی‌گری در جوامع خود، برخی ابزارها و زمینه‌های رفتاری مورد عمل شیعیان را اقتباس کرده باشند. مطالعات دقیق‌تر، روایی یا بی‌اعتباری این فرضیه را آشکار خواهد ساخت.

دیگری، موثر است، نیروهای حاضر در حکومت، و بخش‌های موثری از اپوزیسیون غیربرانداز، ترجیح می‌دهند تا نمایش قدرت خود را از مجاری دیگری، غیر از تجمعات میدانی و حضور در عرصه خیابان عملی کنند. اگر چنین باشد، آنگاه حضور حامیان یک حکومت مستقر، در تجمعات میدانی را می‌بایست، بیش از آنکه به توان آن اندیشه سیاسی در عرصه های اول و دوم نسبت داد، می‌بایست ناشی از رسوب عرصه سوم در ساخت آن اندیشه سیاسی دانست. در واقع، اقتضای اندیشه سیاسی در عرصه اول، و تا حدودی عرصه دوم، با برگزاری و تمرکز جدی بر تجمعات میدانی سازگاری ندارد و اگر حکومتی از این ابزار برای مقاصد خود استفاده کند، تلاش می‌کند تا از ابزارهای عرصه براندازی در دو عرصه دیگر بهره برد. به بیان دیگر، تداوم دیرپای نمایش‌های خیابانی یک حکومت را می‌بایست تناقضی دانست که در بطن آن نظریه سیاسی آن حکومت وجود دارد.

فقدان پاسخ‌گویی و اظهارنظر از موضع اپوزیسیون

آنچه گذشت اما، تمام ماجرا نیست. در عمل، کنش‌گری بسیاری از سیاستمداران فعال در عرصه حکومت، به گونه‌ای است که از فعالان حکومتی انتظار نمی‌رود. بسیاری از مقام‌های حکومتی در ایران امروز، حتی نسبت به اموری که در دایره مستقیم و بلافصل صلاحیت‌های خودشان قرار می‌گیرد، از زبان یک معترض و مخالف سخن می‌گویند. بسیاری از مقام‌های ایرانی، در نطق‌ها و گفتگوهای خویش، از آنچه می‌باید بشود و تاکنون نشده است سخن می‌گویند، در حالی که اصولاً این مخالفان برانداز و غیراندازند که چنین لحنی دارند و از آنچه باید بشود و نشده است گلایه می‌کنند. اینکه بسیاری از مقام‌های حکومتی و شخصیت‌های بهره‌مند از مواهب حکومت، در موضع نقاد و معترض به وضع موجود قرار می‌گیرند را می‌توان از جمله ابداعاتی دانست که در چندین دهه اخیر در عرصه سیاست‌ورزی ایران رایج شده است. آنها که در مواضع حکومتی قرار دارند،

می‌بایست در مقابل پرسش‌ها و نقدها پاسخگو باشند، نه اینکه خود، به رغم حضور در مواضع حکومتی، در موضع اپوزیسیون و نقاد وضع قرار گیرند. در تحلیل این شیوه عمل، شاید بتوان بر آن بود که گویا هنوز انقلابیون شیعه، لباس انقلابی‌گری و نفی وضع موجود را بر تن دارند و به همین دلیل، به رغم حضور در مناصب حکومتی، به انتقاد از وضع موجود (خود/ حکومت) می‌پردازند.

خاص‌نگری و دوری از چتر فراگیر حکومت‌داری

بخش از دیگری از موضوع را می‌توان در تحلیل رو به گسترشی که از مفهوم دشمن می‌شود، فهم کرد. حاضران در موضع پوزیسیون، اصولاً پس از به دست آوردن موقعیت‌های جدید، دست به تخریب این موقعیت‌ها نمی‌زنند، بلکه از مجرای ایجاد نوعی همدلی میان اعتقادات خود و موقعیت‌های به‌دست آمده، به دنبال کسب مشروعیت و سرمایه‌گذاری برای آینده می‌گردند و با هر واحد افزایش در کسب مشروعیت در موقعیت‌های جدید، از به‌کارگیری روش‌های خشونت‌آمیز یا هر آنچه که خشونت را ترویج می‌کند، می‌کاهند و از این مجرا حکومت‌گری را سهل‌تر می‌کنند. در مقابل، گرایش‌هایی که دیدگاه براندازانه دارند، گرایش بیشتری به فتح سنگرها از طریق حذف دیگران دارند. به این ترتیب، با حرکت به سمت استراتژی‌های پوزیسیونی، تلاش برای ایجاد سرمایه اجتماعی و عدم حذف دیگر فعالان، موقعیت برجسته‌ای می‌یابد، حال آنکه حرکت به سوی دیدگاه براندازانه، منجر به تقویت دیدگاه‌های حذفی می‌شود. با صرف‌نظر کردن از برخی سیاست‌های داخلی، که پرداختن به آنها، مشتمل بر برخی حساسیت‌هاست، نگاهی به عرصه سیاست خارجی مشخص می‌کند که سیاست خارجی ایران، تا چه حد، در تسلط رویکردهای براندازانه قرار دارد.

نگاهی به سیاست خارجی ایران

به رغم نفوذ تاریخی ایرانیان، زبان فارسی و سنت موجود در این زبان (مشمول بر ایرانی‌گری و نوعی اسلام که همراه این زبان ترویج شده است)، امروزه این نفوذ تاریخی، که یک سرمایه ارزشمند و ذی‌قیمت تاریخی است، تحت‌الشعاع نوع خاصی از نظامی‌گری قرار گرفته است که تمامی توان و قدرتش در نفی دیگری و دیگران است. نفوذ سنت پیشین بر مبنای گسترش هر چه بیشتر چتر این سنت قرار داشت و هر روز گستره بیشتری از غیرایرانیان را در برمی‌گرفت. شواهد چنین نفوذ کم هزینه، و بلکه مفید، را می‌شد از بخش‌هایی از هند و آسیای میانه تا ترکیه و عراق و سوریه و بلکه لبنان، در زندگی روزمره و بدون تنش مردم مشاهده کرد. در مقابل، در حال حاضر، بخش قابل توجهی از حضور حکومت ایران، از مجرای تقابل با «دیگران» شکل گرفته و مهم‌ترین نمایندگان حکومت ایران در این عرصه، بیش از هر چیز، نظامیان‌اند. اینکه یک حکومت مستقر، نفوذ تاریخی و کم‌هزینه خود در بخش‌های وسیعی از سرزمین‌های همجوار را نادیده گرفته و گفتمان تقابل و مبارزه را جایگزینش کند، بیش از آنکه ماهیت این حکومت را، به عنوان پوزیسیون، نمایان کند، نشان می‌دهد که گویا این اندیشه سیاسی، پس از استقرار در موضع پوزیسیون، نتوانسته خود را با شرایط حکومت‌داری وفق دهد و به همین رو، براندازی و ماهیت گوه‌ری خویش را در خارج از قلمرو جغرافیایی خویش تعقیب می‌کند.

غیاب مفهومی و عملی ائتلاف در فضای کنش سیاسی

یکی از مسائل مورد توجه در یک اندیشه سیاسی، مساله ائتلاف‌هاست که در قالب‌ها و وجوه گوناگونی متجلی می‌شود. نگاهی به تحولات سیاسی چهل ساله اخیر در کشور نشان می‌دهد که پس از آغاز روند حکومت‌داری شیعیان در ایران، بیش از آنکه شاهد ائتلاف‌ها باشیم، شاهد انفکاک‌ها

هستیم و جالب آنکه برای موارد متعددی از انشقاق‌ها و انفکاک‌ها از عناوینی استفاده می‌شود که خمیرمایه مذهبی دارند. از این زاویه، مساله ائتلاف و سازش که بخشی از ابزارهای نظری در عرصه اول و دوم‌اند، اصولاً در بنای عملی حاکمان شیعه ایران، و بلکه مخالفان برانداز و غیربراندازش، جایگاهی ندارد. از این جهت، به نظر می‌رسد که عدم تمایل به سازش و ائتلاف که بخشی از سازه ساختار فکری براندازنه است، پس از انقلاب ۱۳۵۷ نیز، در عمق جان و فکر بسیاری از فعالان شیعی، رسوخ داشته است. به‌واقع، حتی حضور در حکومت نیز، باعث نشده است که کلیدواژه‌های ائتلاف و سازش که در خارج از سنت براندازانه مصداق دارد، در میان حاکمان و حتی اپوزیسیون غیربرانداز، حضور یابد.

ناتوانی در وصول به اهداف

در نهایت نیز به ناتوانی تقریباً آشکار اندیشه سیاسی شیعی در وجه مثبتش، که همانا رسیدن به اهداف مورد نظر از تشکیل به حکومت دینی و همچنین تدبیر امور مردم و توسعه جامعه است، اشاره کرد. به‌رغم گذشت بیش از چهار دهه از سرنگونی حکومت پیشین و به دست‌گیری حکومت، به نظر می‌رسد که هنوز اهداف مورد نظر از شکل‌گیری یک حکومت دینی محقق نشده است.

یکی از دوستانی که زحمت مطالعه نسخه ابتدایی این مقاله را کشید در توضیحی به این نکته اشاره کرد که شاید برخی از اهدافی که ما در تحلیل اندیشه سیاسی شیعه برمی‌شمیریم، اهدافی نباشد که پایه‌ریزان این اندیشه به دنبالش می‌باشند، شاید آنها به دنبال اهداف دیگری باشند که با اهداف مورد نظر منتقدانی که از بیرون به ما چرا نگاه می‌کنند، متفاوت باشد. واقعیت آن است که اگر اهداف تشکیل یک «حکومت دینی» چه به عنوان یک «حکومت» و چه به عنوان یه سازه «دینی» در نظر آورده شود، نمی‌توان به تجربه چهار دهه اخیر، در دسترسی به اهداف، امتیازی

مثبت داد. به نظر می‌رسد که چه از زاویه‌ای برون دینی به موضوع نگاه کنیم و تلقی‌مان از اهداف حکومت، همان اهدافی باشد که نوعاً از حکومت‌ها انتظار می‌رود، و چه از زاویه اهداف اعلامی بنیان‌گذاران و ارشدترین مقام‌های انقلاب ایران به موضوع نگاه کنیم، تفاوتی در اصل ماجرا ایجاد نخواهد شد.

در اینجا، نگاهی به یکی از سخنان آیت‌الله خمینی در باب توانمندی اداره کشور و ایفای کارکردهای حکومتی مفید می‌نماید. ایشان در شهریور ماه ۱۳۴۳، یعنی زمانی که خالص‌ترین دیدگاه نظری خویش در باب حکومت داری، برخی وظایف حکومت و توانایی حکومت دینی در انجام وظایفش را در ذهن داشت، نکات زیر را در آغاز دروس حوزه خود، برای حضار بیان کرده است:

«بدهید این فرهنگ را دست ما؛ ما خودمان اداره [می‌کنیم]. ما یک کسی را وزیر فرهنگ می‌کنیم و اداره می‌کنیم. اگر از شما بهتر اداره نکردیم... شما عرضه‌اش را ندارید... فقط اگر وزارت فرهنگ و دستگاه‌های فرستنده، یک مقداری، در دست ما باشد ما مردم را آشنا می‌کنیم؛ دنیا را آشنا می‌کنیم به احکام اسلام و اسلامان؛ و فرهنگ را یک فرهنگ مستقل... لکن چه بکنیم که استعمار نخواهد گذاشت؛ دست خبیث استعمار نخواهد گذاشت که وزارت فرهنگ را دست ما بدهند... بگذارید تعیین کنیم ما یک نفر را، یک آقای را رئیس فرهنگش کنیم، یک نفر هم وزیر اوقافش بکنیم؛ اوقاف را، آن وقت ببینید که اینطوری که الآن دارد لوطی‌خور می‌شود نخواهد شد... دست ما بدهید تا ببینید چه خواهد شد. آن وقت ببینید که ما با همین اوقاف این فقرا را غنی‌شان می‌کنیم؛ با همین اوقاف، با همین اوقاف، ما فقرا را غنی می‌کنیم. شما خاضع بشوید برای چند تا حکم اسلام، شما ما را اجازه بدهید که مالیات اسلامی را به آنطوری که اسلام با شمشیر می‌گرفت بگیریم از مردم، آن وقت ببینید که دیگر یک فقیر باقی

می‌ماند؟ من برای شما راه هم می‌سازم؛ من برای شما کشتی هم می‌خرم.^۱

آنگونه که از متن فوق، و بخش‌هایی دیگری که از متن که نقل نشد، بر می‌آید، کلام آیت‌الله خمینی ناظر به یک مدت محدود است؛ به این معنا که کافی است که برای مدت محدودی برخی ابزارها را در اختیار ما قرار دهید تا توانایی‌های خود را در امر حکومت‌داری (یعنی حضور در عرصه اول) نمایان کنیم. این در حالی است که بیش از چهار دهه از فروریزی نظام پیشین می‌گذرد و به‌رغم گذشت این دوره طولانی، اعلام شده است که برای تحقق اسلام و دین، نیاز به طی کردن گام‌های جدیدی در انقلاب داریم. این اعلام، جدای از برخی سخنان و شاخص‌های عینی که حاکی از عدم تحقق اهداف حکومت دینی است، به‌خودی خود نشان می‌دهد که هنوز با تحقق اهداف مورد نظر فاصله داریم. این نقیصه به این معناست که، به هر دلیل (این دلیل حتی می‌تواند توطئه بیگانگان باشد) یک حکومت مدعی نتوانسته است، پس از چهل سال، ادعاهای حکومت‌داری خویش را به عرصه تحقق نزدیک کند. این عدم تحقق را، احتمالاً، می‌توان به ناتوانی این اندیشه سیاسی در عرصه پوزیسیونی نسبت داد، زیرا که یک نظریه سیاسی پوزیسیونی می‌بایست از ابزار لازم برای تحقق اهداف و وعده‌هایش برخوردار باشد و یا اینکه در طول دوره حکومتش این ظرفیت‌ها را ایجاد کند. اکنون به نظر می‌رسد که اندیشه سیاسی شیعه از ابزارهای لازم برای تحقق اهداف و وعده‌هایش برای یک دوره طولانی چهل ساله برخوردار نبوده است.

۱. روح‌الله موسوی خمینی (آیت‌الله)، صحیفه امام، جلد اول، صفحات ۳۹۱-۲

اندیشه ولایت فقیه و مساله مدیریت

فارغ از آنچه گذشت، و مازاد بر رسوخ ابعاد اپوزیسیونی اندیشه سیاسی شیعه بر پوزیسیون و اپوزیسیون غیربرانداز شیعه، می‌توان از جهت دیگری نیز ناتوانی اندیشه سیاسی در موقعیت پوزیسیون و حکومت‌داری اشاره کرد. حضور در موقعیت پوزیسیون و حکومت، به معنای در دست گرفتن ابزارهای مدیریتی برای مدیریت یک جامعه است که نیازمند در اختیار داشتن توانایی‌های متعددی است. این در حالی است که اندیشه ولایت فقیه یا حکومت مجتهدان، از حیث بر مسند نشستن مجتهد و فقیه، به معنای در اختیار گذاردن این توانایی‌ها نیست. از آنجا که بررسی این موضوع، فرصت و مجال بیشتری را برای طرح طلب می‌کند، از طرح بیشتر موضوع اجتناب کرده و توضیح بیشتر راجع به آن را در نوشتار دیگری پی خواهیم گرفت.

حکومت ایران و مساله کارآمدی

در خصوص تدبیر امور مردم و توسعه جامعه نیز، شرایط امیدوارکننده نیست. در حالی که در زمان تصدی حکومت در انتهای ۱۳۵۷، به‌رغم اعتصاب‌های گسترده، زیرساخت‌های اقتصادی و قانونی کشور در شرایط قابل استفاده‌ای بود و نرخ استهلاک آنها کم بود، به مرور و با فرسایش این زیرساخت‌ها، به نظر می‌رسد که زیرساخت‌های قابل اعتنایی به سرمایه موجود کشور اضافه نشده است. به بیان دیگر می‌توان مدعی بود که حکومت انقلابی، برای مدت‌ها از سرمایه‌های خلق شده، توسط جامعه ایران، در دهه‌های پیش از خود، استفاده کرده و خود نتوانسته است که به ظرفیت‌سازی مورد نیاز در انتهای قرن بیستم و ابتدای قرن بیست و یکم دست بزند.

برخی شواهد و فرضیات نیز گویای آن است که اگر بهره‌گیری جامعه ایران از برخی منابع خداداد معدنی و نفت نبود، احتمالاً وضعیت نامطلوب تدبیر

امور و توسعه کشور، بسیار زودتر از آنچه شاهدش هستیم، ناتوانی گفتمان حاکم را آشکار می‌کرد.

در نتیجه، نه تنها در بعد تحقق اهداف حکومت دینی، بلکه از زاویه، تحقق اهدافی که هر حکومت وظیفه تحقق آنها دارد نیز، شرایط گویای آن نیست که اندیشه سیاسی شیعه، دوران قابل دفاعی را طی کرده باشد. جدای از بسیاری متغیرهای احتمالی دخیل در این موضوع، یک متغیر موثر، این است که اصولاً از اندیشه سیاسی‌ای که در بستر اپوزیسیونی شکل گرفته است، نمی‌توان انتظار کارکرد پوزیسیونی داشت.

نتیجه: هراس از آینده حضور اجتماعی دین در ایران

بر اساس آنچه گذشت، عبارت «حکومت شیعه» عبارتی تناقض‌آمیز است. تناقض‌آمیز است زیرا که، بر اساس آنچه دیدیم، بنیان‌های نظری و علمی اندیشه سیاسی شیعه، و یا به عبارت دیگر مزیت نسبی این ساخت نظری، نه در زاویه حکومت‌داری و اپوزیسیونی غیربرانداز، بلکه در ماهیت براندازانه آن نهفته است. به همین دلیل است که از هر زاویه‌ای به تحلیل و بررسی اندیشه سیاسی شیعه بپردازیم، آن را در موقعیت اپوزیسیونی براندازانه خواهیم یافت. اگر چنین باشد، آنگاه نمی‌توانیم، کلمه «شیعه» را به «حکومت» اضافه نماییم و از ترکیب اضافی «حکومت شیعه» یا «نظریه دولت در شیعه» که اختصاص به دوران پس از براندازی دارد، یاد کنیم. البته می‌توانیم قائل به «نظریه سیاسی شیعه» باشیم. نظریه‌ای که احتمالاً بتوان آن را «نظریه انقلاب» یا «نظریه تقیه» نام نهاد؛ اما، به نظر می‌رسد که نمی‌توان از «نظریه دولت در شیعه» به عنوان بخشی از نظریه سیاسی شیعه یاد کرد. از زاویه هستی‌شناسانه، تنها می‌توان از اندیشه سیاسی شیعه در وجهی براندازانه یاد کرد. اندیشه‌ای که اختصاص به دوره گذار دارد. به بیان دیگر، اندیشه سیاسی شیعه، مفاهیم و ابزار لازم برای دوره گذار را فراهم می‌کند، اما اینکه در فردای گذار چه اتفاقی خواهد افتاد

و کدام حکومت مستقر خواهد شد و این حکومت از کدام مبانی نظری استفاده خواهد کرد، موضوعی است که اندیشه سیاسی شیعه پاسخی برای آن ندارد. احتمالاً این نظریه می‌بایست در همان سنگرهای «انقلاب» باقی بماند تا در فردای پس از انقلاب جدید، حکومت و اپوزیسیون غیربراندازش را تحت نظر قرار دهد.

در اینجا اما، نکته مهمی وجود دارد. وجود و بقای نظریه‌های سیاسی در خارج از عرصه حکومت، نیازمند بقا و عدم تخریب عرصه عمومی است. همانگونه که گفته شد، محل شکل‌گیری بخشی از عرصه دوم (اپوزیسیون غیربرانداز) و تمامی عرصه سوم (اپوزیسیون برانداز) عرصه عمومی است و تنها به شرط بقا و عدم تخریب این عرصه است که از نظریه سیاسی شیعه می‌توان انتظار داشت تا نقش انتقادی و انقلابی خود را برای آینده‌ها نیز، در اختیار داشته باشد. این در حالی است که حکومت موجود در ایران، رویکرد تقابل‌گرایانه‌ای با عرصه عمومی دارد.

اگر بپذیریم که اندیشه سیاسی شیعه، اندیشه‌ای است در موضع اپوزیسیون، و همچنین اگر قبول کنیم که حکومت موجود ایران که شاید بتوان آن را «اپوزیسیون در قدرت»^۱ نام نهاد، رویکرد تقابل‌گرایانه‌ای با عرصه عمومی دارد، آنگاه نتیجه نگران‌کننده‌ای از زاویه حضور دین در ایران

۱. این تعبیر اول بار در متن زیر مورد استفاده قرار گرفته است. اگر چه به نظر می‌رسد که نویسنده این متن، تلاش کرده تا این تعبیر را، تنها، به بخشی از گروه‌های حاکم نسبت دهد، همان‌گونه که در این مقاله مورد بحث قرار گرفت، این تلقی تنها محدود به گروه یا گروه‌هایی خاص نیست. به نظر می‌رسد که اگر متن زیر، با نادیده گرفتن ملاحظات حزبی و گروهی، در چارچوب آنچه در این مقاله به آن پرداخته شد، مورد مطالعه قرار گیرد، با واقعیت‌های موجود سازگارتر بوده و ابزارهای نظری لازم را برای تحلیل آسیب شناسانه حکومت ایران پس از انقلاب ۱۳۵۷ مهیا می‌کند. نگاه کنید به: داود مهدوی زادگان، رفتارشناسی سیاسی اپوزیسیون در قدرت، کتاب نقد، شماره ۲۲، بهار ۱۳۸۱.

فردا خواهیم داشت، نگرانی‌ای که مدت‌هاست بسیاری از تیزبینان را با خود درگیر کرده است. به نظر می‌رسد که حکومت موجود ایران، از مجرای معارضه با عرصه عمومی، در حال تخریب سنگرهایی است که اندیشه سیاسی شیعه، به حکم طبیعت و مزیت نسبی خود، و به مانند گذشته، می‌تواند در آینده ایران در اختیار داشته باشد. ترجمه آشکار این نتیجه گیری آن است که گویی حکومت ایران با ماهیت اپوزیسیونی خود، نادانسته، در حال تخریب دین، به عنوان یک نیروی مهم اجتماعی و به حاشیه راندن آن در آینده ایران است.

همچنین اگر بپذیریم که انقلاب ایران، منبع الهام بسیاری از دیدگاههای مذهبی غیرشیعی در خاورمیانه بوده است، آنگاه، و با نگرانی بسیار، می‌توانیم نتیجه‌گیری خود را به تمامی خاورمیانه و، احتمالاً، شمال آفریقا، تسری دهیم؛ منطقه‌ای که، به نظر می‌رسد، براندازان، با همان اندیشه براندازانه خود، داعیه حکومت و حکومت‌گری دارند.

کتابخانه ۱

داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی

محسن منقی

در کتاب‌گردی‌هایم نگاهم به نوشته‌ای زیر عنوان "قرآن صامت و قرآن ناطق" جلب شد. عنوان در ذهن من طنینی سروش‌ی (عبدالکریم) داشت و ناگهان مرا به سال‌های دور برد. زمانی که عبدالکریم سروش نخستین نوشته‌های خود را، در نیمه دوم دهه شصت، پیرامون شریعت صامت در مجله کیهان فرهنگی نوشت و دورنمای تازه‌ای جهت دین‌شناسی در فضای ایران اسلامی و حکومت دینی فراهم کرد. با نگاهی به نویسنده کتاب، امیرمعزی، دریافتم که او نیز هموطن و هم زبان‌خودمان است. سال‌ها پیش کوشش من برای فهم یکی از کتاب‌های او بی‌نتیجه مانده بود به همین دلیل از خریدن کتاب منصرف شدم ولی وسوسه محتوای آن مرا رها نکرد و سرانجام چند هفته بعد، آن را از طریق اینترنت خریدم اما دلم آنچنان به خواندن آن نرفت تا اینکه برای شنیدن سخنان او به زبان فارسی در جلسه‌ای در پاریس شرکت کردم و کلام دلنشین او و چیرگی‌اش به زبان فارسی و

شنیدن برخی از استدلال‌های مرا به خواندن این کتاب تشویق کرد. مطالعه کتاب او بار دیگر مرا وارد دنیای قرآن کرد. انس و همدلی من با این کتاب فرصت دوباره‌ای فراهم کرد تا در کنار خواندن کتاب امیرمعزی به بازخوانی قرآن نیز بپردازم. اکنون که خواندن کتاب او را به پایان رسانده‌ام علاقمندم تا این لذت معنوی را با خوانندگان فارسی زبان تقسیم کنم که امکان مراجعه مستقیم به کتاب ایشان را ندارند

نوشته امیر معزی، در باب دیدگاه شیعیان پیرامون شکل‌گیری قرآن است که بیش از یک سوّم مردم دنیا با راه و روش‌های متفاوت به آن باور داشته و آن را متنی قدسی و مبرّا از تحریف می‌دانند. اهمیت این کتاب در زندگی مسلمانان و در خیال‌واره جمعی‌اشان آنچنان مهم است که شناخت ذهنیت این جوامع و زبان آنان و بسیاری از واژه‌ها و اصطلاحات آنان بی‌ارتباط با دستگاه واژگانی قرآن و فرهنگ اعراب نیست. امیرمعزی، در گذشته، با گردآوری قرآن پژوهان بزرگ، کتاب "قاموس قرآن" یا "واژگان قرآن" را با مسئولیت خود در سال ۲۰۰۷ منتشر و راه را برای شناخت این کتاب در نزد پژوهشگران به ویژه در غرب آسان کرده است.^۱ سخن گفتن در باره قرآن و نقش آن در مقام متنی قدسی میان مسلمانان، پژوهشهای انتقادی در این حوزه را کمی مشکل کرده است و گاهی بحث‌های علمی آغشته به مسائل سیاسی می‌شود. برای نمونه کافی است که اشاره‌ای به تازه‌ترین مناقشاتی کنیم که در باب قرآن در این چند سال گذشته در ایران در گرفت. این مناقشات که ریشه در سنت اصلاحی جهان اسلام دارد، با نوشته‌ای از عبدالکریم سروش، در باب منشا الهی یا زمینی قرآن آغاز شد و برخی این پرسش را به پیش کشیدند که رابطه کلام خدا با تجربه پیامبر چگونه است.

1. Moezzi M, Dictionnaire du coran (ouvrage collectif), Robert Laffont, collection « Bouquins », 2007

اگر چه اهمیت قرآن در مقام کتاب مقدس مسلمانان در ایران سابقه ای بس دراز دارد اما پس از استقرار حکومت اسلامی بازار قرآن پژوهی به لطف کمک های نظام برآمده از انقلاب رونق تازه ای یافته و مجلات و کتاب های بسیاری در این باب انتشار یافته است. اما بررسی های انتقادی از این کتاب و توسل به روش های مدرن و تاریخی جهت نقد و تحلیل این کتاب با تنگناها و دشواری های خاصی روبرو است که نمی توان آنرا تنها محدود به روش حکومت دینی دانست.

روش امیرمعزی در کتاب «قرآن صامت و قرآن ناطق» جستجوی رابطه میان تاریخ تکوین و شکل گیری قرآن و حوادث خونین و خشونت بار دو قرن اول اسلام است و این کار را با رجوع به برخی از نوشته های شیعیان دو قرن اول نشان می دهد. به همین دلیل در همان آغاز و در نخستین سطور نویسنده می کوشد تا اهمیت بازشناسی دو قرن نخست اسلام را برجسته کند.

در کنار انتشار این آثار قرآن پژوهی همچون رشته علمی در نظام دانشگاهی، در میان پژوهشگران همچنان پرداختن به قرآن و تاریخ اسلام رواج بسیار دارد و مجلات و نشریات قرآن پژوهی چه از سوی نهادهای دولتی و یا دانشگاهی رونق بسیار داشته و در این میان از جمله بهاءالدین

خرمشاهی هم در ترجمه قرآن و هم پژوهش در این باب کارهای ارزشمندی ارائه داده است.^۱

اگر در کشورهای مسلمان پرداختن به کتاب مقدس دین اسلام با برخی از موانع روبرو است اما قرآن پژوهی امروزه و در فضای غرب حضوری آشکار داشته و پرداختن به اسلام و نقش آن و تاریخ این دین و تحولاتی که در طول زمان به خود دیده است هم در دنیای رسانه ای و هم در حوزه های پژوهشی غرب همچنان زنده است. کتاب های بسیاری در مدح یا ذم این دین و کتاب آن به بازار عرضه می‌شود ولی جای پژوهش های عالمانه و بیطرفانه در باب اسلام همچنان خالی است و به همین دلیل انتشار کتاب تازه محمد علی امیرمعزی در باب قرآن، تاریخ دوقرن نخست اسلام، جمع آوری قرآن و تدوین آن را باید به فال نیک گرفت.

کتابی که معرفی آن خدمت خوانندگان فارسی زبان عرضه می‌گردد زیر عنوان "قرآن صامت و قرآن ناطق" در سال ۲۰۱۲ با عنوان فرعی "سرچشمه های نوشتاری اسلام میان تاریخ و باورداشت" در فرانسه منتشر شد. این کتاب حاصل تازه ترین یافته های محمدعلی امیرمعزی است. او در این اثر خود کوشیده است تا دریچه تازه ای برای فهم تاریخ تکوین قرآن و حوادث دو قرن نخست اسلام به خواننده بدست دهد. امیرمعزی بر این باور است که ما نیازمند دیدگاهی علمی و با فاصله با منابع قدسی هستیم و چنین کاری را تنها با رجوع با تاریخ و مطالعه متون می‌توان انجام داد. به باور او از آنجا که شیعیان شکست خوردگان تاریخ هستند در نتیجه بسیاری از

۱. خرمشاهی جدا از ترجمه قرآن آثاری هم در باب قرآن شناسی و یا به تعبیر خودش قرآن پژوهی منتشر کرده است. برای نمونه ای از کارهای او نگاه کنید بهاء الدین خرمشاهی، قرآن شناخت مباحثی در فرهنگ آفرینی قرآن، طرح نو چاپ پنجم، ۱۳۷۹

از او کتاب هایی چون "تفسیر و تفاسیر جدید"، "قرآن پژوهی"، "فرهنگ موضوعی قرآن مجید" نیز منتشر شده است

پژوهش‌ها تاکنون بر مبنای نوشته‌های اکثریت پیروز یعنی سنی‌ها نوشته شده است. با این وجود امیرمعزی پژوهشگران را تشویق می‌کند تا به نوشته‌های شیعیان به اندازه سنیان اهمیت دهند.

نویسنده کتاب دانش آموخته کشور فرانسه و استاد اسلام‌شناسی و الهیات اسلامی در دانشگاه سوربن است. او صاحب آثاری چند در باب این دین، تشیع و جریان‌ات فکری اسلام نخستین است.

نخستین کتاب امیرمعزی با عنوان "راهنمای ربّانی در تشیع نخستین"^۱ بر اساس رساله دانشجویی او در سال ۱۹۹۲ به بازار عرضه شد و در سال ۲۰۰۷ چاپ تازه‌ای از این نوشته در قطع جیبی منتشر گردید. از آن سال تا کنون نویسنده به اسلام پژوهی و قرآن‌شناسی مشغول است. در کنار انتشار واژه‌نامه قرآن، او همراه با اسلام پژوه فرانسوی کریستیان ژامبه در سال ۲۰۰۴ کتاب "تشیع چیست؟"^۲ را منتشر کرد.

روش نویسنده در این کتاب تازه، جستجوی رابطه میان تاریخ تکوین و شکل‌گیری قرآن و حوادث خونین و خشونت بار دو قرن اول اسلام است و این کار را با رجوع به برخی از نوشته‌های شیعیان دو قرن اول نشان می‌دهد. به همین دلیل در همان آغاز و در نخستین‌طور نویسنده می‌کوشد تا اهمیت بازشناسی دو قرن نخست اسلام را برجسته کند.

از دید نویسنده دو واقعه به هم پیوسته نقش تعیین‌کننده در تحولات تاریخی و معنوی این دین بازی کرد: نخست شکل‌گیری منابع نوشتاری چون قرآن و حدیث از یکسو، و از سوی دیگر خشونت دامنگیری که در شکل‌جنگهای داخلی تجلی پیدا می‌کند. بنا بر روایت سنتی به فاصله کمی پس

1. Amir-Moezzi M, Le Guide divin dans le shi'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam, Verdier, 1992, 2ème édition 2007),

2. Amir-Moezzi M, Jambet C, Qu'es-ce que le shi'isme, Fayard, 2004

از مرگ پیامبر و در دوران خلافت عثمان با تشکیل شورایی از دانشمندان و عالمان مسلمان نخستین مٌصحف قرآن شکل گرفت.

از دید نویسنده این دو رویداد، یعنی شکل‌گیری قرآن و حوادث خشونت بار دوران آغاز اسلام، نقش مهمی در تاریخ این دین، شکل‌گیری آن و تحولات بعدی اش بازی کردند.

تا آنجا که به مورد نخست، یعنی شکل‌گیری قرآن و حدیث بر می‌گردد، دیدگاه رسمی و رایج و پذیرفته شده متعلق به اهل سنت است که معتقدند دو خلیفه اول مسلمین و سپس شورایی از اهل علم زیر نظر عثمان تشکیل داده و بنای شکل‌گیری مصحف رسمی قرآن را ممکن کردند. امیرمعرّی بر این باور است که پس از شکل‌گیری مصحف رسمی، نوشته‌های موازی از میان نرفت و فقط بخشی از مسلمانان این روایت رسمی از دین را پذیرفتند. در باره حدیث نیز همین اتفاق افتاد چرا که علمای اسلام گرد هم آمدند تا حدیث‌های صادق از کاذب را تفکیک کنند.

با این وجود، روایت سنتی بر حوزه‌های پژوهشی غرب غالب بود. اما به نظر می‌رسد که از دو قرن پیش در جهان غرب، پژوهش‌های انتقادی پیرامون شکل‌گیری قرآن با تکیه بر منابع اسلامی و غیر اسلامی آغاز شد و این برداشت‌ها در آزمون تاریخی و واژه‌شناسی قرار گرفت. یکی از نتایج این پژوهش‌ها این نکته بود که قرآن رسمی نه در دوره عثمان بلکه در زمان عبدالملک (۶۵-۸۵ یا ۶۸۵-۷۰۵) شکل نهایی به خود گرفته است.

با به قدرت رسیدن امویان و در دوران سلطنت آنان ما شاهد اعتراض تعدادی از مسلمانان در باره صحّت و سقم روایت رسمی در باب مصحف قرآن بوده و در میان معترضین با تعدادی علویان مواجهه هستیم. در باره حدیث نیز همین اتفاق افتاد. زمانی که اهل سنت تصمیم گرفتند تا پیکره رسمی حدیث را شکل دهند تعداد زیادی از شیعیان و دیگران حتی در باره تعریف حدیث و معیار سنجش حقیقت آن مخالفت خود را با روایت رسمی

اهل سنت نشان دادند. برای نمونه می‌دانیم که در میان اهل سنت واژه حدیث در برگرفته مجموعه سنتی است که به زمان پیامبر و شخص او بر می‌گردد در حالی که در نزد شیعیان همین واژه سنت پیامبر، فاطمه، علی و فرزندان برگزیده مخصوص آن دو را در بر می‌گیرد.

می‌دانیم که مسئله تحریف کتب مقدس گذشتگان در قرآن و در چند مورد به آن اشاره شده است و شک نیست که مسئله تحریف قرآن را نمی‌توان جدا از تاریخ شکل‌گیری متن و زمان تبدیل سخن پیامبر به متن جدا دانست. بنا بر نظریه اهل سنت اگر بتوان نشان داد که هر چه تاریخ جمع آوری قرآن به زمان وحی نزدیک باشد در نتیجه امکان تحریف آن ضعیف‌تر به نظر خواهد رسید. شاید به این دلیل است که سنت راست‌گیشی اسلامی مدعی است که تصمیم جمع آوری قرآن به سرعت پس از مرگ پیامبر اتفاق افتاد.

در کنار مسئله تکوین قرآن می‌توان به نقش حوادث آغازین در شکل‌گیری اسلام اشاره کرد. رویداد های خشونت‌آمیزی که در تاریخ اسلام و مخصوصا پس از وفات پیامبر اتفاق افتاد، نقش مهمی در خیالواره مسلمین دارد. تاریخ اسلام نشان می‌دهد که در سال های آخر حیات پیامبر، ما شاهد جنگ های بسیار هستیم. در این میان نقش جنگ بدر (سال دوم هجرت)، که در آن ما شاهد پیروزی پیامبر در مقابل دشمنان مکی و قبیله قریش هستیم، بسیار مهم است. چرا که نتایج آن تا قرن ها دیده می‌شود.

در ذهنیت مسلمانان، هم پیامبر و هم خلفای راشدین یا بدلیل مسمومیت و یا در اثر جنگ و خونریزی از دنیا رفتند. برخی روایت‌ها حکایت از آن دارد که علت اصلی وفات پیامبر مسموم شدن اوست. ظاهراً ابوبکر نیز در اثر مسمومیت و عمر به ضرب سم و تیغ از این دنیا رفتند. عثمان نیز وضع بهتری نداشت و تاریخ نشان می‌دهد که در واقعه ای خونین از دنیا رفت. زندگی خلیفه چهارم مسلمین و امام اوّل شیعیان نیز آنچنان اظهر من الشمس است که تنها نام او یادآور جنگ‌های صفین، جمل و نهروان است که در فرهنگ ما زیر عنوان جنگ با قاسطین و ناکثین و مارقین مشهور است و زندگی او با تیغ کین فرجام یافت. در دوران بنی امیه ما همچنان شاهد کشتار علویان و سرکوب قیام آنان بودیم.

حوادثی که پس از مرگ پیامبر اتفاق افتاد مسیر تاریخ اسلام و فرقه‌های مختلف آن را رقم زد و نتایج آن همچنان در ذهنیت مسلمانان حاضر و نقش مهمی در شکل‌گیری فرقه‌های مختلف دینی داشته است. پیامبر از دنیا رفت و علی در حال شستن پیکر او بود که بزرگان قبیله قریش در سقیفه گرد هم آمدند تا مسئله جانشینی پیامبر و رهبری امت اسلامی را حل کنند. در این وضعیت بود که شورای حاضر در سقیفه ابوبکر را در مقام خلیفه مسلمین انتخاب کرد. بررسی‌های تاریخی نشان از کشمکش‌های آشکار و پنهان و جنگ‌های بیشمار میان مسلمین بر سر جانشینی آن پیامبر است که برای نمونه می‌توان به تعارض میان مهاجرین و انصار که در قرآن نیز نامی از آنها وجود دارد اشاره کرد که نخستین رویارویی میان مسلمانان است.

اما حادثه مهم در شورای سقیفه اتفاق افتاد. جمعی ابوبکر را شایسته جانشینی پیامبر و رهبری امت اسلامی انتخاب کردند. روایت رسمی متعلق به جهان تسنن کوشیده است تا اختلاف علی با ابوبکر را کمرنگ و ناچیز

جلوه دهد اما منابع تاریخی و تاریخنگارانه، حتی سنی، نشانگر روایت دیگری از این رویداد تاریخی است.

شورای سقیفه، بر اساس سنت های دوران جاهلیت و روش ها و ارزش های قبیلگی، ابوبکر را انتخاب کرد اما می دانیم که شیعیان، حتی به استناد منابع روایی اهل سنت، روایت دیگر از مسئله جانشینی پیامبر ارائه داده اند و بر این باورند که پیامبر در دوران حیات خود آشکار داماد و پسر عم خود را در مقام جانشین معرفی کرد. از دیدگاه عقلی نیز شیعیان مدعی هستند که چگونه پیامبر، که در مدت ۲۳ سال کوشید تا پایه های امت اسلامی را بریزد، پذیرفته است که سرنوشت و تقدیر امتش را به حال خود رها کند؟ به باور برخی از شیعیان اولیه، قرآن در شکل اصلی اش، نشانه های آشکار بسیاری در باره شخصیت و رفتار علی و جانشینی او دارد اما امویان با به قدرت رسیدن به تحریف آن همت گماشتند. به باور آنان اصحاب قدرت برای تحکیم پایه های حکومت خود، صفحات بسیاری از قرآن را از بین بردند. برای نمونه شیعیان این پرسش را به پیش می کشند که چگونه می توان پذیرفت که نام های بسیاری از پیامبران و حتی نام افراد خانواده آنان در قرآن وجود دارد اما ما نشانی از معاصرین و دوستان پیامبر و دختر و داماد او نمی یابیم.

علی در دوران حکومت سه خلیفه اول به جنگ با آنان برخاست ولی پس از قتل عثمان به خلافت رسید و در ۵ سال حکومت خود در سه جنگ به رویارویی با برخی از بزرگان قبایل عرب و مخصوصا نزدیکان پیامبر چون طلحه و زبیر و یا همسر محمد، عایشه برخاست اما خود او نیز سرانجام بوسیله خوارج کشته شد. پس از کشته شدن علی کم کم خاندان امیه قدرت را در دست گرفتند. در دوران سلطنت این خاندان ما شاهد جنگ های ناتمام بر علیه خانواده علی و نزدیکان او هستیم که در تاریخ نام شیعه

به خود گرفته است. امویان نیز در نبردی سخت و بوسیله انقلابی مسلحانه از سوی عباسیان سرنگون شدند.

هدف این کتاب، نه بررسی قرآن و یا حدیث، بلکه آشکار کردن جنبه‌هایی از درگیری و کشاکش میان مسلمین و تعارضات تاریخی آغاز اسلام و شکل‌گیری نوشته‌های اسلام آغازین است.

جنبه‌هایی از این مسئله بارها از سوی پژوهش‌گران غربی انجام گرفته و نویسنده کتاب نیز بر این متون تکیه کرده است. با این وجود امیرمعرّی معتقد است که این پژوهش‌ها بر مبنای منابع سنّی انجام گرفته و برداشت‌های شیعیان از تاریخ اسلام و تحولات آن تا کنون توجه چندانی در میان پژوهشگران بر نیانگیخته است. هدف او در این کتاب تلاش متواضعانه برای پر کردن این کمبود و جبران آن است. او در بیست سال گذشته و در کلاس‌های درسی خود و در گردهمایی‌های علمی‌کوشش کرده است نقش منابع شیعی را در پژوهش‌های مربوط به شناخت تاریخ اولیه اسلام برجسته کند.

در ذهنیت شیعیان و در منابع آنان، بر آنچه که در سقیفه اتفاق افتاد نامی جز کودتا از سوی طرفداران بنی امیه بر علیه علی نمی‌توان گذاشت اما احترام و قدرشناسی جهان اسلام نسبت به دو خلیفه اول و اعتقاد به قدسی بودن قرآن در روایت رسمی آن سبب شد که اعتراض تعداد انگشت‌شماری از شیعیان به شدت سرکوب شود. پژوهش‌گرانی که به بررسی تاریخ دوقرن اول اسلام پرداخته‌اند خود را محروم از پژوهش‌های شیعه‌شناسی کرده‌اند و دلیل آن را جانب‌دار بودن این پژوهش‌ها دانسته‌اند اما این پژوهش‌گران، به قول امیرمعرّی، فراموش کرده‌اند که همین امر در باره منابع سنّی نیز معتبر و صادق است.

به نظر می‌رسد که در پژوهش تاریخی نمی‌توان مدعیات شیعیان را به ناکامی سیاسی و اجتماعی آنان فروکاست بلکه دو عامل نقش مهم و تعیین

کننده در این امر داشته اند: عامل نخست اینکه برخی از مدعیات شیعیان را هر چند به صورت جزئی، می‌توان در ادبیات اهل تسنن یافت اما این ادبیات سانسور شده‌اند. عامل دوم اینکه ادعای شیعیان با برخی یافته‌های پژوهش‌های تاریخی- انتقادی همخوانی دارد. در کنار این دو عامل می‌توان جنگ و درگیری میان ابوبکر و عمر و کلا بنی امیه از یکسو با علی و خاندانش را مبارزه میان دو قبیله قریش دانست.

پس از این مقدمه، نویسنده در سراسر کتاب و با رجوع به چند متن شیعی می‌کوشد تا به اثبات نظریه خود در باب ضرورت شناخت دو قرن نخست اسلام و نقش آن در شکل‌گیری قرآن بپردازد.

"خشونت و متون مقدس از خلال کتاب سلیم ابن قیس هلالی" عنوان بخش اول کتاب امیرمعزی است. ظاهراً این نام مستعار یکی از مدافعان معاصر علی است. کتاب سلیم ابن قیس یا "اسرار آل محمد" با نام "کتاب سقیفه" نیز معروف است. این اثر را می‌توان قدیمی‌ترین نوشته متعلق به آغاز قرن دوم هجری قلمداد کرد. موضوع این کتاب از یک سو اشاره به خشونت‌هایی است که در باب مسئله جانشینی پیامبر در میان مسلمانان در گرفته است و از سوی دیگر دربرگیرنده تنش‌هایی در باره شکل‌گیری سرچشمه‌های متون مقدس اسلام در میان مسلمانان اولیه است. در حدیثی منصوب به امام صادق آمده است "آنکس از میان ما شیعیان که کتاب قیس را نداشته و نخوانده باشد مانند کسی است که چیزی از مبانی دین و آئین ما را نمی‌داند. این کتاب الفبای شیعه و رازی از اسرار محمد است".

از زندگی قیس چیز زیادی نمی‌دانیم. بر طبق روایت سنتی از تابعون بوده و با عمر دراز خود هم‌روزگار پنج امام اوّل شیعیان بوده است. بنابر روایت‌هایی، قیس حوادث و کشمکش‌های دوران پس از مرگ پیامبر را با توجه به نوشته‌های نزدیکان علی چون سلمان فارسی و ابوذر غفاری و مقدار جمع

آوری کرده است. پس از مرگ علی و خشونت‌هایی که دامنگیر نزدیکان او شد ظاهراً حکمران ضد علوی عراق یعنی حجاج ابن یوسف در صد دستگیری قیس بر می‌آید. در نتیجه، قیس از ترس دستگیری، عراق را ترک و به سوی ایران می‌رود. در مورد سلیم، بجز دیدگاهی که او را از منابع موثق شیعی می‌شمارد، دو دیدگاه موجود است: برخی از پژوهشگران معاصر در وجود قیس شک کرده‌اند. از جمله حسین مدرسی طباطبایی معتقد است که قیس هرگز وجود خارجی نداشته و راوی او ابان ابن ابی عیاش است، بلکه گروهی از مدافعان علی و مخالفان سرسخت بنی امیه بنابر سنت تقیه از این نام در نوشته‌های خود استفاده کرده‌اند. به نظر امیرمعزی و برخی دیگر از پژوهش‌گران پذیرش این دیدگاه کمی سخت است چرا که منابع کتاب شناسانه و نوشتاری حکایت از وجود قیس و کتاب او می‌کند، جز آنکه نمی‌توان او را به عنوان رجلی معتبر توثیق مستند کرد و باید او را یک راوی شمرد. در میان مسلمانان و دانشمندان شیعه می‌توان از ابن ندیم نام برد که کتاب قیس را از نخستین کتب شیعیان دانسته است.

کتاب قیس علیرغم فراز و نشیب‌هایی که تاریخ شیعه به خود دیده است همچنان از کتاب‌های محبوب شیعیان است. امیرمعزی پس از اشاره به زندگی قیس بخشی از فصل سوم کتاب او را معرفی و ترجمه کرده است. این فصل به ارائه گزارشی از حوادثی که در سقیفه اتفاق افتاد از زبان براء ابن عازب که از همراهان علی است. در این میان ما شاهد حیل‌هایی هستیم که ابوبکر و عمر برای کنار گذاشتن علی بکار بردند. بخش چهارم بازگویی حادثه سقیفه از زبان سلمان فارسی است. دسیسه چینی ابوبکر و عمر از یکسو و مقاومت علی در باره این حادثه از زبان سلمان نقل شده است.

بخش دهم کتاب قیس موضوعات بسیاری را در بر می‌گیرد. معزی از آن میان به مسئله وثاقت حدیث و رابطه آن با رویدادهای سیاسی و خشونت های آن دوران پرداخته است. بخش یازده مربوط به جمع آوری قرآن است. مطالعه این کتاب نشان می‌دهد که چگونه معاویه از راویان و قضات استفاده کرده تا ضرورت ساختن احادیث تازه در دفاع از حکومت بنی امیه را نشان دهد و به بیان دیگر ما شاهد نوعی استفاده سیاسی از دین هستیم.

فصل دوم کتاب "جمع آوری قرآن و گرایش های سیاسی" نام دارد که به بررسی کتاب "تنزیل و تحریف نوشته احمد ابن محمد سیّاری (ابوعبدالله سیار کاتب قمی بصری)" پرداخته شده است. امیرمعزی حکایتی را نقل می‌کند که مانی پیامبر در تنها نوشته‌ای که از او به جا مانده است دو دلیل اصلی برای انحطاط و زوال و فساد ادیان گذشته نام می‌برد. دلیل نخست اینکه رسول تنها در سرزمین خود و به زبان مردم خود سخن گفته است. دلیل دیگر اینکه این رسولان آموزش و پیام خود را در شکل نوشته تغییر ناپذیر ارائه ندادند و فقدان متن باعث شکاف در امت های ایشان و فرقه فرقه شدن ادیان شده است. امیرمعزی با اشاره به این مسئله معتقد است که پژوهشگر مدرن خود را هم آوا و همدل با این سخن حکیمانه پیامبر ایرانی می‌داند. خلاصه اینکه تحریف و ابطال ادیان، به باور مانی، جزء تاریخ دین است و گریزی از این امر نیست. این قضیه محور نوشته احمد سیّاری است که در کتاب خود در باب تحریف و تنزیل قرآن نوشته است. مسئله نه پرداختن به تاریخ تکوین و جمع آوری قرآن بلکه بررسی تصورات عالمان دینی از تاریخ وحی قرآنی از خلال مسئله تحریف این کتاب است. به بیان دیگر هدف نویسنده بررسی رابطه کتاب سیّاری با حوادث خونین دو قرن نخست اسلام است.

می‌دانیم که مسئله تحریف کتب مقدس گذشتگان در قرآن و در چند مورد به آن اشاره شده است و شک نیست که مسئله تحریف قرآن را نمی‌توان جدا از تاریخ شکل‌گیری متن و زمان تبدیل سخن پیامبر به متن جدا دانست. بنا بر نظریه اهل سنت اگر بتوان نشان داد که هر چه تاریخ جمع آوری قرآن به زمان وحی نزدیک باشد در نتیجه امکان تحریف آن ضعیف تر به نظر خواهد رسید. شاید به این دلیل است که سنت راست کیشی

عنوان "قرآن صامت و ناطق" اصطلاحی است که در برخی از منابع شیعه یافت می‌شود و به خوبی بیانگر محتوای کتاب نویسنده است. شیعیان برای فهم قرآن و به سخن آوردن آن نقش مهم و اساسی به امام داده و او را باب ورود به دروازه شناخت قرآن می‌دانند. نویسنده با تکیه بر روش تاریخی و فاصله‌گیری انتقادی و بررسی متون اولیه اسلامی نشان می‌دهد که در دو سه قرن نخست اسلام، ما شاهد چندین قرآن با شکل و محتوای مختلف در سرزمین‌های اسلامی بوده‌ایم.

اسلامی مدعی است که تصمیم جمع آوری قرآن به سرعت پس از مرگ پیامبر اتفاق افتاد. اکنون این سؤال مطرح است که ما تا چه حد می‌توانیم به "مصحف عثمان" اعتماد کنیم؟ تا چه اندازه این قرآن وفادار به بیان آسمانی خداست که پیامبر دریافت کرد؟ مسلمانان اولیه چه نظر و دیدگاهی در باره این مسئله داشتند؟ برای پاسخ به چنین پرسش‌هایی، دست نوشته قرآن هیچ کمکی به ما نخواهد کرد. ما هیچ دست خطی از

پیامبر نداشته هر چند اکنون یقین داریم که محمد خواندن و نوشتن می‌دانسته است.

در باره زندگی سیاری اطلاعات زیادی در دست نیست و نظر شیعیان در باره او مبهم و دو پهلو است. او ظاهراً در عصر دو امام هادی و حسن عسگری زندگی می‌کرده است. در هیچ یک از آثار امامیه ما نشانه ای دقیق از زندگی او را نمی‌یابیم. سیاری از سوی نویسندگان علم الرجال از دو سو به دلیل نزدیکی با ایده های افراطی و انتقال برداشت های غلط از اسلام نقد شده و وثاقت او بویژه از سوی رجالیان شیعی تضعیف شده است، هرچند که همین رجالیان از او فراوان نقل کرده‌اند .

کتاب سیاری که با عنوان "کتاب القرائات" هم شناخته می‌شود را می‌توان مرتبط با مکتب تاویلی و تفسیری پیش از دوره آل بویه دانست. اصل این کتاب احادیث زیادی از امام صادق در باره "مصحف عثمانی" است و در عین حال نقل قول های زیادی از قرآن بدست می‌دهد که در قرآن موجود نشانی از آن را نمی‌بینیم.

مسئله جمع آوری قرآن ذهنیت بسیاری از پژوهشگران را به خود مشغول کرده است. در نوشته‌های اسلامی ما شاهد تناقض و مشکلات بسیار میان زمان رسمی شکل گیری نهایی قرآن در عصر عثمان و اولین نوشته ها در باره 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 نقادانه و دوم رویکرد نقادانه.

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

رویکرد بسیار نقادانه را پژوهش‌گرانی نمایندگی می‌کنند که سنت نوشتاری مسلمانان را کنار زده و وجود آن را نمی‌پذیرند. این افراد برای مدعای خود به وجود تناقضات آشکار کاتبان 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 کازانو" 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 رد می‌کند.

در سوی دیگر ما با رویکردی انتقادی مواجه هستیم. مدافعان این رهیافت معتقد هستند که در میان متون اسلامی و با مطالعه روشمند 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 برگستر (Gottthelf Bergstrasser) و اوتو پرتزل (Otto Pretzl) نام برد که با تکیه بر این روش بسیاری از متون اولیه اسلامی را نامعتبر دانستند.

بخش سوم با عنوان "ضرورت هرمنوتیک و بررسی تفسیر قرآن خبری" است که احتمالاً از دو هم‌عصر سابق خود جوانتر است. عنوان فرعی این بخش قرآن صامت و قرآن ناطق نام دارد. از قرن سوم به بعد آثار قابل توجهی زیر عنوان "تنزیل و تحریف"، "تنزیل و تغییر"، "قرآن و تحریف" وجود

دارند و این متن ها به روشنی نشان می‌دهند که شمار زیادی از مسلمانان و مخصوصا شیعیان معتقد بودند که روایت عثمان از قرآن تحریف شده است. از دید شیعیان، چنین امری نتیجه حوادث غم انگیزی است که پس از مرگ پیامبر در باب جانشینی او اتفاق افتاد. برای اثبات دیدگاه خود، شیعیان باب تفسیر و تاویل قرآن را گشودند و از یکسو به مسئله رابطه قرآن و حدیث پرداخته و از سوی دیگر دیالکتیک وحی و رابطه آن با تاویل را پرسیده اند. آنان به حدیث ثقلین تکیه می‌کنند که در آن پیامبر گفته است که من دو گوهر گرانبها برای شما گذاشته ام: نخست قرآن و سپس خانواده و اهل بیت. به باور شیعیان محروم کردن امت اسلامی از وجود علی همانا محروم کردن مسلمانان از یکی از دو گوهر گرانبهاست. در روایتی منسوب به پیامبر نقل شده "در قیامت از شما در باره آنچه که بر سر دو گوهر گرانبهای من آوردید بازخواست خواهد شد" مبدا بگویند که ما قرآن را تحریف کردیم و در باره بیتم نگویند که ما آنان را رها کرده و یا کشتیم". بنابر برخی منابع شیعی و مخصوصا کتاب خبری، قرآن در اثر تحریف زبانش را از دست داده است و برای بازگرداندن زبان قرآن باید به امام تکیه کرد. در اینجا می بینیم که در نزد سنیان شیعیان مرجع اقتدار (اتوریته) خدا در کتاب است در حالیکه در نزد شیعیان تجلی اقتدار خدایی در شخص امام است که قادر است تا قرآن را به سخن آورد.

مسئله تحریف قرآن و جستجوی دلیل برای مشروعیت علی ذهن شیعیان اولیه را به خود مشغول و با گشوده شدن باب تاویل و تفسیر شیعیان مسئله قرآن صامت و ناطق را طرح کرده تا با چنین تفکیکی زمینه به سخن آوردن قرآن در دفاع از حقانیت علی را آماده کنند. به سخن آوردن قرآن نیازمند دانش است که با تکیه بر حدیث می‌توان آنرا به دست آورد. امیر معزی به دو حدیث از امام صادق اشاره می‌کند که در هر دوی آنان، امام اشاره به تحریف قرآن کرده است و شیعیان با تکیه بر این احادیث به

تحریف قرآن باور دارند. یکی از روش‌های به سخن آوردن قرآن تکیه بر نقش امامان است و بسیاری از شیعیان علی و دیگر امامان را قرآن ناطق دانسته‌اند.

از قرن چهارم به بعد (آل بویه) شیعیان موضع‌گیری‌های اهل تسنن را اتخاذ کردند و نظریه تحریف قرآن را کم‌کم کنار نهادند. اما مسئله تحریف پذیری قرآن را برخی از محدثان و قرآن‌پژوهان شیعه ادامه دادند. برای نمونه می‌توان به "اصول کافی کتاب الحجه، و در تفسیر عیاشی، بصائرالدرجات و غیبت نعمانی و تفسیر او" (خرمشاهی ص ۸۶) اشاره کرد که قول به تحریف پذیری قرآن در آن آمده است. علامه مجلسی در کتاب بحارالانوار در جلد ۹۲ ذیل بابی به نام "ما جاء فی کیفیه جمع القرآن" همه این نقل قول‌ها را آورده است. پس از آن نیز مسئله تحریف قرآن از دلمشغولی برخی از عالمان شیعه است. برای نمونه می‌توان از "حاج میرزا حسین معروف به محدث نوری صاحب مستدرک الوسائل که از بزرگترین محدثان شیعه امامیه در قرن چهاردهم هجری است نام برد که کتاب زیر عنوان "فصل الخطاب فی تحریف کتاب رب الارباب نوشته است که انعکاس عظیمی در جهان اسلام داشته است. (خرمشاهی ص ۸۷) در دوران معاصر برخی از محققان شیعه در رد کتاب محدث نوری آثاری را منتشر کرده‌اند که می‌توان برای نمونه به کتاب "البیان فی تفسیر القرآن" نوشته آیت الله خویی و یا "صیانه القرآن من التحریف" نوشته محمد هادی معرفت و یا "حقائق هامه حول القرآن کریم" نوشته مرتضی عاملی و یا از کتاب رسول جعفریان زیر عنوان "افسانه تحریف قرآن" نام برد. (خرمشاهی ص ۸۸) اکنون ببینیم حبری چه نظری در این باب دارد. کتاب او را می‌توان از نخستین کوشش‌های شیعیان در باب تفسیری باطنی از قرآن دانست که کوشیده است معنی این کتاب را در ارتباط با شخصیت‌ها و رویدادهای تاریخی بررسی کند.

بنا به روایت های تاریخی، خبری در نزدیکی کوفه پا به جهان گذاشت. علیرغم برخی از شبهات به نظر می‌رسد که او شیعه با گرایش زیدی بوده است. با این وجود شیعیان اثنی عشری (دوازده امامی) به کتاب او رجوع کرده و این خود نشانی از بی پایه بودن مرزهای عقیدتی در این دوران است. از خبری دو کتاب در دست است: کتاب مسند که شامل ۶۳ حدیث در باره موضوعات مختلف زمان پیامبر است. کتاب دوم تفسیر قرآن که دو چاپ و چند عنوان از آن وجود دارد: "تنزیل آیات در باب منزلت و مناقب اهل بیت" و "آیات وحی در باب آنچه در قرآن در مورد امیر مومنین وحی شده است". تفسیر خبری نوعی برداشت باطنی از قرآن است. هدف این تفسیر در خوانش قرآن نشان دادن شخصیت های نهفته در کلام الهی است. شک نیست که شخصیت های موجود در قرآن از دید مسلمانان و مومنین جایگاه خاصی دارند. شناخت تنزیل برای فهم نهفته در قرآن کافی نیست و ما نیازمند تفسیر و تاویل آن از سوی امامان هستیم.

خبری در کتاب خود کوشیده است تا با رجوع به برخی از آیات قرآن، تفسیر خاص خود را برای مشروع جلوه دادن خاندان علی در رسیدن به قدرت و حکومت نشان دهد. به همین دلیل نخست آیه ای را نقل و پس از آن تفسیر خود را ارائه می‌دهد. برای نمونه او مدعی است که سوره ۸۹ آیه ۲۵ و ۲۶ به ابوبکر و عمر نسبت داده شده است و یا آیه ۱۰۰ از سوره ۹ و آیه ۱۰ از سوره ۵۶ در شان علی است. آیات ۷ و ۶ از سوره ۹۸ در شان دوستان و دشمنان علی تعبیر شده است. آیه ۳۷ از سوره ۱۴ و آیه ۷۷ از سوره ۲۲ و آیه ۱۴۳ از سوره ۲ به علی نسبت داده شده است.

بخش چهارم کتاب معزی مربوط به ظهور جریان غنوسی در جهان اسلام است. در کنار تفسیرهای قرآن ما شاهد نوعی تفسیری عرفانی از قرآن هستیم که نمونه اعلائی آن صفارقمی و کتاب معروف او "بصائرالدرجات"

است. اگر چه نام او در همه کتابشناسی های امامیه حاضر است اما اطلاعات مربوط به زندگی او را مدیون نام زندگی نامه نویسنده قدیمی مسلمان، نجاشی و شیخ طوسی هستیم. صفار قمی ازموالی اشعری های شهر قم بود و هم عصر و روزگار امام یازدهم و دوازدهم شیعیان. بنا بر روایتی، صفار قمی حدیث‌های زیادی را جمع آوری کرده بود که شمار بسیاری از آنان در باب مسائل حقوقی بود. تنها نوشته‌ای که از او باقی مانده است زیر عنوان "بصائرالدرجات فی فضائل ال محمد" به ما رسیده است. این کتاب از قدیمی ترین و وفادارترین نوشته‌های مربوط به جریان باطنی و فوق عقلانی اسلام امامیه است.

برخی از عناوین کتاب او عبارت است از: "تعلیم علم باطنی وظیفه دینی است". "امام مخزن العلم و شجره نبوت است". "امام حجت، باب و ولی امرالله است". "امامان وارثان علم خفی هستند".

کتاب صفار قمی نشانگر تحول یکی از جریان‌های اساسی اسلام است که در شکل های اسماعیلیه، نصیری و اثنی عشری تجلی می یابد. غنوس (گنوس یا گنوز) به معنی منبع شناخت و سرچشمه تحول و رهایی است و محور این معرفت اگرچه پیامبر خاتم النبیین است اما به لطف غنوس و تجلی آن در امام یا ولی ادامه خواهد یافت.

بر اساس این دیگاه جهان ما صحنه نبرد میان خیر و شر جهل و علم و اینکه اکثریت مسلمانان در جهل بسر می برند. انسان هستی چند گانه ای است که شراره نورانی او در حجاب تاریکی و جهل ماده فرورفته است. راه خروج از این هسته توسل به قطب معنوی است که در مسیحیت نام مسیح و در تشیع نام امام به خود گرفته است. رهایی واقعی زمانی فرا می‌رسد که شاخه های کوچک نور که در بند تاریکی گرفتار شده‌اند رهایی پیدا کنند شرط رهایی دست یافتن به معنی باطنی متون مقدس است.

مطالعات علمی نشانگر نقش مهم تشیع دوازده امامی در ورود جریانات عرفانی باستانی به درون اسلام است.

فصل پنجم کتاب زیر عنوان "اکمال دین ملاحظات در باره کلینی (ولادت ۲۵۹ - وفات ۳۲۸ و یا ۳۲۹ ق) و اثر او " (کتاب کافی) "ست. کتاب کافی نوشته محمد بن یعقوب کلینی رازی در باره شناخت مذهب شیعه است. این کتاب نیز به نوعی نشانه گذار از برداشت و تاثیر پذیری شیعیان از آئین های دینی سنت باستانی ایران در شکل عرفانی (گنوز) و نوافلاطونی آن است.

دوران کلینی زمانه کاهش قدرت مرکزی خلفای عباسی و شکل گیری حکومت های محلی است و چنین امری باعث قدرت گیری گرایش های شیعی است. برای نمونه می توان از حضور زیدیه در شمال ایران و یمن، اسماعیلیان در آفریقای شمالی تا مغرب عربی و حضور شیعیان حتی در بغداد نام برد. در نیمه دوم قرن سوم، خلفای عباسی با تغییر و تحولات بسیارو کشمکش های زیادی مواجهه شدند. ریشه بسیاری از این کشمکش ها در جنگ برادرکشانه امین و مامون بود و نتیجه این جنگ ها تحولات اساسی در ساختار سیاسی، اداری و نظامی دولت و تا آنجا که به ایران مربوط است سه حکومت محلی مهم هستند: زیدیه در طبرستان، صفاریان در شرق ایران و سامانیان در خراسان. به قدرت رسیدن زیدیه (۸۶۴ میلادی) در شمال ایران نقش مهمی در شیعه شدن بخش هایی از ایران و آماده کردن به قدرت رسیدن آل بویه داشت.

کتاب کلینی یکی از کتب اصول اربعه و یکی از مهمترین کتب شیعیان است چرا که هم جنبه های عقیدتی (اصول کافی) و هم برای اولین بار فروع را (فقه) جمع آوری کرده است. کتاب کافی به مسلمانان شیعه نشان داد که این کار مکمل کتاب صفار است که علاوه بر اصول، فقه هم در آن یافت می شود.

پایان سخن:

عنوان "قرآن صامت و ناطق" اصطلاحی است که در برخی از منابع شیعه یافت می‌شود و به خوبی بیانگر محتوای کتاب نویسنده است. شیعیان برای فهم قرآن و به سخن آوردن آن نقش مهم و اساسی به امام داده و او را باب ورود به دروازه شناخت قرآن می‌دانند. نویسنده با تکیه بر روش تاریخی و فاصله‌گیری انتقادی و بررسی متون اولیه اسلامی نشان می‌دهد که در دو سه قرن نخست اسلام، ما شاهد چندین قرآن با شکل و محتوای مختلف در سرزمین‌های اسلامی بوده‌ایم.

شک نیست که نویسنده محترم بنا به سنت پژوهش، در این کتاب نه مدافع عقاید شیعیان است و نه مخالف روایت رسمی و سنتی از جمع آوری قرآن. از دید او شیعیان علیرغم اینکه اقلیتی محدود در تاریخ بودند اما نقش مهم و ماندگاری در شکل‌گیری و بسط اسلام داشتند و پژوهش‌گران منصف نباید خود را از این سرچشمه مهم برای شناخت تاریخ اولیه اسلام و زمینه‌های شکل‌گیری قرآن محروم کنند. به همین دلیل مجموعه متون ارائه شده در این کتاب نشانه وجود سنت فکری و آئینی شیعیان و روشن‌کننده جریان‌های فکری مقتدری در میان آنهاست. مرکزی بودن نقش رهبر و آموزش‌های او در سنت دینی و در روایت شیعی دو نتیجه ضمنی مهم برای تاریخ شیعیان داشته است:

نخست اهمیت دادن به حدیث نسبت به قرآن. چرا که احادیث توسط امام حی و حاضر کنترل شده و پرتوی برای قرآن می‌افکند. قرآنی که، بنا بر برخی متونی که در این کتاب از آنها یاد کردیم، تنها در پرتو رجوع به احادیث فهم پذیر خواهند بود.

دوم اینکه تشیع در گرایش‌ها و شاخه‌های مختلف آن تبدیل به آموزه‌ای اساساً تاویلی شد که مبنای اصلی آن نوعی ایمان عرفانی است که تجلی

آن را در شخص علی و دیگر امامان می‌توان یافت. از دید بسیاری از شیعیان، تجلی خداوند را نه از خلال متن صامت بلکه توسط شخصی که محور آن پیام است، یعنی امام، باید جستجو کرد.

به نظر می‌رسد که چنین معنویتی درونی و اعتقاد به مقام امام و نوعی بدبینی به تاریخ یکی از نتایج ناکامی شیعیان در تحقق آرمان‌های خود و وجودشان در مقام اقلیتی مظلوم است. این گرایش درونی معنویت‌گرا با قدرت گرفتن فقه‌های امامی در دوران آل بویه رو به کاهش نهاد چرا که این فقها، در گفتمان حقوقی، سیاسی خود به مسلمانان سنی که اکثریت داشتند، نزدیک شدند و کم‌کم بخش‌های مهمی از آموزه‌های دینی معنویت‌گرا و عرفانی را کنار گذاشتند. به باور امیر معزی این وضعیّت سرآغاز ابزاری کردن سیاسی دین بود که نتایج آن تا دوران ما ادامه یافته است.

با وجود چنین وضعیتی می‌توان شاهد نوعی پیروزی برداشت معنوی از اسلام بود. شواهدی در دست است که آئین معنوی تشیع باعث آبیاری نوعی عرفان حتی در جهان سنی شد که در مدت قرن‌های بسیار سرچشمه زنده نوعی اندیشه تاویلی و پویایی معنوی شد. اما این قصه سر دراز داشته و حدیث آن را باید به زمان دیگری واگذار کرد.

* با سپاس فراوان از دوست فرهیخته و فیلسوف جناب آقای بهشتی معز که با بازخوانی و ویرایش متن از خطاهای من کاست. استاد ارجمند جناب آقای امیر معزی نیز نکاتی را به من یادآوری کرد. با این وجود خطاهای موجود در این نوشته همه متوجه من و برداشت من از این کتاب است و تقصیری از این بابت متوجه آن دو عزیز نیست.

کتابخانه ۲

گامی دیگر در تقدم اخلاق بر فقه

مروری بر کتاب "اخلاق دین‌شناسی" اثر ابوالقاسم فنایی

سارا رضائیه

ابوالقاسم فنایی متولد ۱۳۳۸ در تهران، دین‌پژوه، فیلسوف اخلاق و استادیار دپارتمان فلسفه دانشگاه مفید است. فنایی که به طرح نظریه "تقدم اخلاق بر فقه" مشهور است، در آثار خود به شرح و بسط بیشتر این نظریه پرداخته و در چهارچوب فقهی و دینی، سعی در گسترش عقلانیت و نوسازی نگاه دینی دارد. او که از هر دو چشمه فلسفه و الهیات بهره مند بوده، با پژوهش‌هایی در مبانی دین‌شناسی و ربط و نسبت آن با آموزه‌های اخلاق، مواجهه‌ای انتقادی با دیدگاه‌های بعضا رادیکال اسلام‌شناسان سنتی و مدرن داشته است. در همین راستا می‌توان به انتقاد او از الهیات عبدالکریم سروش و خوانش دین‌شناسانه او اشاره داشت. کتاب اخلاق دین‌شناسی، پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت‌شناسانه فقه است که از سوی نشر نگاه معاصر در سال ۱۳۸۹ به دست علاقه‌مندان این حوزه رسید. کتاب حاضر در هفت فصل به نقد اخلاقی از دین رسمی و ارائه راهکار در نسبت این دو با یکدیگر می‌پردازد.

ابوالقاسم فنایی در مقدمه کتاب مخاطب را به دیگر اثر مکتوب خود یعنی دین در ترازوی اخلاق ارجاع می‌دهد و می‌گوید: "دین در ترازوی اخلاق نسبت دین و اخلاق را در مقام ثبوت می‌کاوید و نشان داد که انسانیت بر اسلامیت تقدم دارد و اینک اخلاق دین شناسی نسبت این دو را در مقام اثبات می‌کاود و نشان می‌دهد که فهم و تفسیر درست متون دینی در گرو سنجش پسینی معرفت دینی با ترازوی عقلانیت و اخلاق است. نتیجه عامی که در دین در ترازوی اخلاق بدان رسیدیم این بود که در مقام تشریع، اخلاق مستقل از دین و مقدم بر آن است و اراده تشریعی خدای فقه از اراده و شناخت خدای اخلاق (ناظر آرمانی) پیروی می‌کند، نه برعکس. و احکام شرعی تابع ارزشها و بایدها و نبایدهای اخلاقی‌اند، نه برعکس. اخلاق به لحاظ وجودی-متافیزیکی بر دین تقدم دارد و خدا نمی‌تواند کاری را که اخلاقاً ناروا و نادرست است شرعاً جایز و مباح کند یا کاری را که اخلاقاً درست و واجب است شرعاً حرام یا مباح کند. همچنین خدا نمی‌تواند حقوق طبیعی بشر و تکالیف برخاسته از این حقوق را نادیده بگیرد و نقض کند، یا حق نقض این حقوق را به بنده ای از بندگان خود تفویض کند، زیرا نقض حقوق بشر نقض اصل عدالت است و از این نظر فرقی نیست بین اینکه نقض کننده خدا باشد، یا غیر خدا."

فنایی در بخشی دیگر از مقدمه کتاب در توضیح اخلاق دین شناسی یا اخلاق اجتهاد می‌گوید: "این اخلاق یکی از مهمترین و پرثمرترین موضوعاتی است که باید مورد بررسی و تحقیق قرار بگیرد. به گمان نگارنده بسیاری از نقدهایی که در جهان مدرن به فقه سنتی وارد می‌شود و نیز دفاعی که هواداران فقه سنتی در برابر این نقدها مطرح می‌کنند سرشتی فلسفی دارند و به فلسفه فقه مربوطند، نه به فقه."

گامی دیگر در تقدم اخلاق بر فقه

چنان که در متن کتاب به تفصیل خواهد آمد، حل شایسته مسائل فقهی ای که در اثر ظهور و گسترش مدرنیته و ورود آن به جوامع اسلامی پدید آمده است در گرو تنقیح و بازنگری مبانی فقه و بسط فلسفه فقه است. این کتاب گامی مقدماتی در این راه دشوار و ناپیموده است. مقصود ما از دین در اغلب موارد دین به معنای خاص کلمه، یعنی شریعت است، نه دین به معنای عام کلمه که شریعت بخشی از آن است. از اخلاق دین شناسی یا اخلاق پژوهش و تفکر فقهی یا اخلاق اجتهاد، مجموعه ارزشها و هنجارهای معرفت شناسانه‌ای را مراد می‌کنیم که راهنمای اجتهاد یا پژوهش و تفکر فقهی هستند یا باید باشند. صاحب این قلم بر این باور است که پیروی کردن از ارزشها و هنجارهای معرفت شناسانه در مقام کسب معرفت و توجیه باور وظیفه اخلاقی ما انسانها است. به بیان دیگر، این کتاب روایت‌های معرفت شناسانه دو دیدگاه رقیب در باب رابطه دین و اخلاق را بررسی می‌کند و موضوع اصلی کاوش ما در اینجا رابطه منطقی و معرفت شناسانه دین و اخلاق است. رابطه دین و اخلاق، خصوصا رابطه فقه و اخلاق، یکی از مسائل فلسفه فقه به شمار می‌رود. از فلسفه فقه دانشی را مراد می‌کنیم همانند فلسفه حقوق که با روشی فلسفی به بررسی مبانی و پیش فرض های فقه می‌پردازد."

نویسنده در ادامه به بررسی نقش مدرنیته و شکافی که به تبع مدرنیته میان بشر و سنت ایجاد شد، می‌پردازد و این شکاف را از دید اخلاقی بررسی می‌کند:

"یکی از ابعاد و ارکان مهم مدرنیته، بعد اخلاقی آن است و اصولا پیدایش و رشد مدرنیته تا حد زیادی مرهون تحولی است که در اخلاق آدمیان و دیدگاه های آنان نسبت به سرشت و ماهیت اخلاق پدید آمد. شکاف سنت و مدرنیته هم عمدتا شکافی اخلاقی است. تا آنجا که شاید بتوان گفت که

چالش سنت و تجدد یا تفاوت جهان سنتی و جهان مدرن را در پرتو اختلاف این دو در باب چگونگی جمع میان حق خداوند و حقوق بشر می‌توان تبیین کرد. اگر چنین تبیینی درست باشد، در این صورت علت اصلی ناکارآمدی شدن نهادهای مدنی مدرن در جوامع سنتی غفلت از این نکته مهم است که این نهادها از دل یک نظام اخلاقی خاص برآمده اند و مبتنی بر مفروضات عمیق اخلاقی اند. و دقیقاً به همین دلیل سودمندی و کارآمدی این نهادها نیز تا وقتی است که با اصول و قواعد همین اخلاق اداره شوند.

پاره ای از هواداران اخلاق دینی یا مدافعان دینی بودن اخلاق، ادعا می‌کنند که اخلاق به لحاظ منطقی و معرفت شناسانه به دین وابستگی دارد، در حالی که هواداران اخلاق سکولار یا باورمندان به سکولار بودن اخلاق، ادعا می‌کنند که اخلاق از این نظر نیز مستقل از دین یا مقدم بر آن است. اخلاق دین شناسی می‌کوشد ادعای این دو گروه را در باب رابطه منطقی و معرفت شناسانه دین و اخلاق و لوازم و پیامدهای نظری این دو نظریه را بررسی و نقد کند.

اخذ و اقتباس صورت ظاهری این نهادها و نادیده گرفتن و مثله کردن گوهر و باطن آنها، که همان اخلاق حاکم بر آنهاست، یا جایگزین کردن این اخلاق با اخلاق سنتی و اداره کردن این نهادها بر اساس ارزشها و هنجارهای سنتی در حقیقت از نوعی ساده اندیشی و سطحی نگری سرچشمه می‌گیرد و تلاشی نافرجام و محکوم به شکست است. درخت مدرنیته از اخلاق مدرن تغذیه می‌کند و این اخلاق بخشی از عقلانیت مدرن

است. کاشتن این نهال در سرزمین سنت که مبتنی و موسس بر عقلانیت و اخلاق سنتی است، یا بی‌ثمر است، یا میوه‌های تلخ به بار می‌آورد. پرسش اصلی پیشاروی ما این است: چگونه می‌توان و باید میان حق خدا و حقوق بشر جمع کرد؟ پاسخ سنت گرایان و بنیادگرایان دینی، یعنی کسانی که به تقدم دین بر اخلاق یا نشان دادن فقه به جای اخلاق قائل‌اند، به پرسش فوق چنین است: حق خدا مطلق است و حقوق بشر از اراده تشریعی خداوند، یعنی اوامر و نواهی او، انتزاع می‌شود، یعنی این حقوق اعتباری و قراردادی است، نه طبیعی."

فناپی با کتاب اخلاق دین شناسی، گامی بلند به سود نظریه مشهور خود، یعنی تقدم اخلاق بر فقه، برداشته است. به بیان دیگر، وی با زبان و چهارچوب فقه، به جنگ بنیادگرایی دینی و به تبع آن نگاه فقهی به جامعه می‌رود. او که در جای جای این اثر از سکولاریزم اخلاقی دفاع می‌کند، مدعی است که بنا بر این شیوه و روش، انسان شناسی بر خداشناسی تقدم معرفت شناختی دارد، زیرا انسانیت بر دیانت و دینداری مقدم است.

ابوالقاسم فناپی در ادامه، در توضیح پیامدهای معرفت شناسانه دیدگاه باورمندان سنتی، بر لزوم مراجعه به فقه برای تعیین حدود و ثغور حقوق بشر تاکید دارد و معتقد است که این دیدگاه به نسبت گرای فرهنگی در باب حقوق بشر منجر می‌شود چرا که با این رویکرد چاره‌ای جز قبول تفاوت

"حقوق بشر اسلامی" و "حقوق بشر غربی" نمی‌ماند و این در حالی است که قاعدتا تفاوتی میان بشر غربی و بشر اسلامی نباید وجود داشته باشد. البته نظریه تقدم اخلاق بر دین که حق خداوند و حقوق بشر، هر دو را از حقوق طبیعی می‌داند، نیز پیامدهایی دارد که او در مورد این پیامدهای معرفت شناسانه می‌گوید: "اولا شناخت حقوق طبیعی، خواه حق خداوند و خواه حقوق بشر، شان عقل است، نه شان وحی و نقل. ثانيا حقوق بشر و ربط و نسبت آن با حق خداوند یکی از مسائل فلسفه فقه است، نه یکی از مسائل فقه. ثالثا استنباط فقیهان از متون بیانگر احکام شرع به شرطی موجه است که با حقوق بشر سازگار باشد. به گمان ما مهمترین مساله ای که باید تکلیف آن را روشن کرد، رابطه فقه و اخلاق، یا رابطه حق خداوند و حقوق بشر است. بدون شک موضعی که یک فقیه در باب این رابطه اتخاذ می‌کند در فقه او و در فتواهای او در باب میوه ها و محصولات مدرنیته تاثیرات عمیق و چشمگیری بر جای خواهد گذارد و این چیزی نیست مگر قبض و بسط عقلانی و اخلاقی فقه. فقیهان نمی‌توانند با چشم پوشی از عقلانیت مدرن و اخلاق مدرنیته به درک درستی از میوه ها و محصولات مدرنیته دست یابند و لذا فتواهای فقهی موجود در این باب از اتقان و اعتبار معرفت شناختی لازم برخوردار نیست. و به نظر می‌رسد که این امر علت اصلی ناکارآمدی مدیریت فقهی در دیار ما است. دین در ترازوی اخلاق و اخلاق دین شناسی را می‌توان کوششی مقدماتی در حل این نزاع به شمار آورد."

پاره ای از هواداران اخلاق دینی یا مدافعان دینی بودن اخلاق، ادعا می کنند که اخلاق به لحاظ منطقی و معرفت شناسانه به دین وابستگی دارد، در حالی که هواداران اخلاق سکولار یا باورمندان به سکولار بودن اخلاق، ادعا می‌کنند که اخلاق از این نظر نیز مستقل از دین یا مقدم بر آن است.

گامی دیگر در تقدم اخلاق بر فقه

اخلاق دین شناسی می‌کوشد ادعای این دو گروه را در باب رابطه منطقی و معرفت شناسانه دین و اخلاق و لوازم و پیامدهای نظری این دو نظریه را بررسی و نقد کند. اخلاق سکولار می‌گوید که فتواهای فقهی اخلاقاً ابطال پذیرند و اخلاق دینی در مقابل ادعا می‌کند که ارزش های اخلاقی را باید با ترازوی فقه توزین کرد.

کتاب اخلاق دین شناسی مشتمل بر هفت فصل به شرح زیر است:

"فصل اول به موضوع بسیار مهم نشانیدن فقه به جای اخلاق می‌پردازد.

این فصل می‌کوشد نشان دهد

که چرا و چگونه در فرهنگ و تمدن اسلامی عقل عملی تعطیل گردیده و فقه جایگزین اخلاق اجتماعی شده است. فصل دوم به فقه و چالش های عصر جدید می‌پردازد. در این فصل روش تحقیق در فقه سنتی به خاطر بی توجهی به موضوع شناسی و خصوصاً به خاطر غفلت از تفاوت های سرنوشت ساز دنیای جدید و دنیای قدیم و نیز راه حل های سنتی در مواجهه با چالش های عصر جدید مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرند و سپس پاره ای از مهمترین ویژگی های دنیای جدید از حیث تأثیری که در شناخت احکام شرعی دارند فهرست می‌شوند. این ویژگی ها عبارتند از سکولاریزم، نشستن اراده به جای حق، اخلاق مدرن و پارادایم ها و گفتمان های مدرن.

فصل سوم عقلانیت مدرن و عقلانیت سنتی را مقایسه می‌کند و نتیجه می‌گیرد که عصری کردن اندیشه دینی متوقف بر عصری کردن عقلانیت و اخلاقی است که اندیشه دینی از آن تغذیه می‌کند. فصل چهارم عقلانیت فقهی و عقلانیت عرفی را مقایسه می‌کند و فرق و فاصله این دو نوع عقلانیت را نشان می‌دهد.

در سه فصل بعدی کتاب، سه نظریه مدرنی که برای کارآمد کردن فقه سنتی در مقام پاسخ به پرسش های هنجاری عصر جدید ارائه شده، مورد

بررسی و نقد قرار می‌گیرند. این سه نظریه از آراء نواندیشان مسلمان، خصوصا از خوانش دکتر عبدالکریم سروش از این نظریه‌ها، اقتباس و سپس شرح و بسط داده شده‌اند.

می‌توان مدعی شد که فنایی با کتاب اخلاق دین شناسی، گامی بلند به سود نظریه مشهور خود، یعنی تقدم اخلاق بر فقه، برداشته است. به بیان دیگر، وی با زبان و چهارچوب فقه، به جنگ بنیادگرایی دینی و به تبع آن نگاه فقهی به جامعه می‌رود. او که در جای جای این اثر از سکولاریزم اخلاقی دفاع می‌کند، مدعی است که بنا بر این شیوه و روش، انسان شناسی بر خداشناسی تقدم معرفت شناختی دارد، زیرا انسانیت بر دیانت و دینداری مقدم است.