

فصلنامہ | سال دوم | بہار ۱۴۰۰

نقد دینے

پیامبر و قدرت

با آثاری از:

علی اکبر احمدی افرمجان، سارا رضائیہ، رضا علیجانی،

محسن متقی، داریوش محمدپور، صدیقہ وسمقی،

حسن یوسفی اشکوری

نقد دینے

فصلنامہ | سال دوم | شماره ۵ | بہار ۱۴۰۰

نقد دینی

فصلنامه نقد دینی | سال دوم | شماره ۵ | بهار ۱۴۰۰ | ۱۹۸ 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

محمد جواد اکبرین (سردبیر) | ۴

پرونده: پیامبر و قدرت

یک خطای مقولاتی | علی اکبر احمدی افرمجان | ۹

ولایت و اقتدار | داریوش محمدپور | ۳۰

تاثیر قدرت بر پیامبری | صدیقه وسمقی | ۵۷

جنگ "بنی‌ها" | حسن یوسفی اشکوری | ۶۷

۴۲ سال پس از مرتضی مطهری

زشت و زیبایی مطهری | رضا علیجانی | ۱۰۲

مرتضی مطهری؛ احیاء اندیشه دینی در عصر سکولاریسم | محسن متقی | ۱۴۰

کتابخانه

دین و قدرت؛ دو اثر از شحرور و کامو | سارا رضائیه | ۱۸۷

درآمد

محمد جواد اکبرین

تصویرها و تعریف‌های دینداران از پیامبرشان بیش از آنکه مبتنی بر بود و نمودِ آن پیامبر باشد مبتنی بر نیازها و دردها و مسئله‌های آنهاست. اینکه دینداران در هر دوره‌ای از زندگی و حیات اجتماعی و سیاسی‌شان محتاج چه پیامی و چگونه پیامبری هستند تاثیر مستقیمی بر شناخت‌شان از پیامبر دارد. سخن این نیست که به فکت‌ها و داده‌های تاریخی استناد نمی‌کنند و یا از استدلال عقلی و کلامی برای تعریف‌ها و تصویرهای‌شان از پیامبر غافل‌اند؛ سخن این است که تنوع و تکثر و ضعف و قوّت آن فکت‌ها و داده‌ها و استدلال‌ها، این امکان را به متکلمان و و دین‌شناسان می‌دهد تا متناسب با درد روزگارشان وجهی از شخصیت پیامبر را برجسته کنند و همین نقطه‌ی آغاز گفتگوهاست.

زیرا از یکسو دردها و مسئله‌ها یکی نیستند و آن کس که دردی دیگر دارد و تصویری دیگر را وجه غالب و تعریف شامل پیامبر می‌فهمد به دفاع از تصویری که از پیامبر دارد برمی‌خیزد. از سوی دیگر صحت و سقم و قوت و ضعف فکت‌ها و داده‌های تاریخی و استدلال‌ها، ارتباط مستقیمی دارد با “تعریف پیشینی” که هر کس از مسئله و پدیده نبوت و پیامبری دارد!

این بار فصل دیگری درباره این گفتگوها رقم خورده است؛ فصلی که در تاریخ مناقشات کلامی این حوزه، کهن است اما کهنه نیست و حرفهای تازه دارد. سلسله سخنان عبدالکریم سروش، نواندیش دینی معاصر در سال گذشته تحت عنوان “دین و قدرت” بهانه‌ی آغاز این فصل تازه بود.

آیا سروش واقعا نظریه‌ای را به بازار نظر آورده؟ یا تنها با صدای بلند اندیشیده و آنچه گفته است صرفا مجموعه‌ای از نکات ناشی از دردها و مسئله‌های اوست که هنوز نمی‌تواند نظریه خوانده شود؟ پاسخ هر چه باشد منافاتی با این نکته ندارد که سروش مسبب خیر شد تا دهها گفتار و مقاله و یادداشت و نکته در این باب منتشر شود و از شبکه‌های اجتماعی تا مجلات و کتاب‌ها را در بر بگیرد تا از دل این نقد و حگ تازه، پیامبر نزد مخاطبانش “پیامبرتر” شود!

این بار فصلنامه نقد دینی نیز در آغاز دومین سال انتشارش یکی از میزها و میزبان‌ها برای این گفته‌ها و نوشته‌ها و شنیده‌هاست. در این شماره، نقد و نظر شفاهی علی اکبر احمدی افرمجان مکتوب شده و مهمترین بخش سخن او توفیقش در طرح ساده و روان مسئله از مبدأ و منظر سروش و سپس ورود به ساحت نقد است و چنانکه خود می‌گوید «اگر در فهم محتوا و معنای نظریه راه اشتباهی طی کنیم، این مقدمه به ارزیابی و نقادی ما هم سرایت و آن را معیوب می‌کند. البته این، سنت جاافتاده

ای نیست و معمولاً مخاطبان یک نظریه بیش از آنکه در صدد فهم آن باشند، بدنبال ارزیابی و نقادی آن هستند».

داریوش محمدپور با تفکیک «اتوریته-ولایت» از «اقتدار و اقتدارگرایی» بر این نکته تأکید و استدلال می‌کند که «هر جا برای پیش بردن فرمانی، نیاز به توسل به شمشیر و زور در میان آمد، اتوریته‌ای در میان نیست و جایی که امور بدون توسل به زور پیش می‌رود، اقتدار و اقتدارگرایی بی معناست». او همسایگی «شریعت و اختیار» را شرط توجیه ثواب و عقاب می‌داند و بر این باور است که «شریعت بدون اختیار بی‌معناست و ثواب و عقاب فقط وقتی موضوعیت دارد که آدمی انتخاب عقلانی داشته باشد».

صدیقه وسمقی اما فراتر از حرف و حدیث‌ها درباره سخنان سروش به پیامدهای ورود پیامبر به قدرت سیاسی پرداخته است؛ او اگرچه به طرح مسئله اکتفا کرده و در این مجال به تفصیل وارد نشده اما می‌گوید «اگر اسلام متهم به خشونت و جنگجویی می‌شود به دلیل قدرت سیاسی پیامبر است و اگر مسیر زندگی پیامبر به گونه‌ی دیگری رقم می‌خورد و پیامبر قدرت سیاسی نمی‌یافت، ما اسلام متفاوتی می‌داشتیم». او حتی قدرت سیاسی پیامبر را نه به دلیل تلاش پیامبر برای کسب قدرت، بلکه حاصل روند تدریجی و مسیر حوادث زندگی پیامبر و حکومت‌های پس از او می‌داند و بر این باور است که «اسلام بدون این حکومتها سرنوشت دیگری می‌یافت و فقه و علوم اسلامی و شریعت نیز شکل متفاوتی پیدا می‌کرد».

حسن یوسفی اشکوری نیز بنا بر مشی و مشرب شناخته‌شده‌اش مسئله را در فراز و نشیب‌های تاریخ اسلام جستجو می‌کند و البته همان آغاز می‌گوید «مشروعیت سیاسی امارت نبی اسلام یکسره زمینی بوده است و به

لحاظ شرعی و نقلی، آیه و حدیث و خبری در دست نیست که پیامبر همان گونه که مأمور به ابلاغ وحی بوده، مأمور به تشکیل امارت نیز بوده است». او در ادامه توضیح می‌دهد مسیر چرخش تدریجی و عمیقی را که در قلمرو خلافت عربی اسلامی پدید آمد و معتقد است علیرغم نسبتی که این خلافت‌ها با جوهی از میراث عصر نبوی و اسلام آغازین داشت اما کاملاً در تعارض با محکومات آموزه‌های قرآنی و سنت و سیره معتبر نبوی سامان یافت».

بیرون از پرونده‌ی «پیامبر و قدرت»، به ۴۲ سال پیش بازگشته‌ایم؛ روزی که «مرتضی مطهری» ترور شد و جمهوری اسلامی یکی از مهمترین نظریه پردازانش را از دست داد. گفتاری از «رضا علیجانی» و نوشتاری از «محسن متقی» مروری است بر کارنامه فکری و سیره عملی مطهری و تاثیری که بر فرهنگ دینی و سیاسی پیرامون خود و پس از خود گذاشت و سرانجام این شماره پیشنهاد «سارا رضاییه» است برای خواندن کتابی از «محمد شحرور» خواندیش دینی فقید سوری در باب دین و قدرت که در ایران ترجمه شده و نیز ترجمه کتابی از «آلبر کامو» با عنوان «تامل درباره‌ی گیوتین» که به مسئله پیچیده‌ی عقاب و مجازات پرداخته است.

از مهمانان بزرگواری که بر میز رأی و نظر این شماره حاضرند سپاسگزاریم و محتاج و مشتاق نقد خوانندگان می‌مانیم.

نقد دینے

پیامبر و قدرت



یک خطای مقولاتی

علی‌اکبر احمدی افرمجان

اشاره: آنچه در پی می‌آید مکتوبی ویراسته از گفتاری است که در نقد آراء اخیر دکتر سروش، و در نشست مجازی سپاس ایراد شده و در اختیار فصلنامه قرار گرفته است.

عنوان بحث ما «یک خطای مقولاتی» است. این عنوان به بررسی نظریه‌ی پیامبر اقتدارگرا اختصاص دارد که توسط آقای دکتر سروش ارائه شده است. در بررسی هر نظریه‌ای، گام اول، آشنایی دقیق و تلاش برای فهم معنای آن است. اگر در فهم محتوا و معنای نظریه راه اشتباهی طی کنیم، این مقدمه به ارزیابی و نقادی ما هم سرایت و آن را معیوب می‌کند. البته این، سنت جاافتاده‌ای نیست و معمولاً مخاطبان یک نظریه بیش از آنکه

در صدد فهم آن باشند، بدنبال ارزیابی و نقادی آن هستند. اما در پیش گرفتن چنان روشی بیشتر مقرون به صواب می‌آید. پس اولین پرسشی که در ارزیابی این نظریه مطرح می‌شود این است که اساساً این نظریه‌ی پیامبر اقتدارگرا واجد چه محتوا و معنایی است.

برای آشنایی با محتوا و معنای این نظریه، یک پیشنهاد این است که ببینیم پرسش و مسئله و دغدغه‌ی دکتر سروش در طرح این نظریه چه بوده است. خود دکتر سروش در اولین سخنرانی‌اش در دی ماه سال ۹۹، دغدغه‌ی ذهنی و پرسشی که ذهنش را می‌گزد، مطرح کرد و توضیحی ارائه داد که به نظر من توضیح روشن‌گری است و به ما کمک می‌کند با محتوای نظریه‌ی او آشنا شویم. توضیح ایشان این است که پس از شرکت من در سمیناری به نام مولوی‌پژوهی در سال ۲۰۰۷ به این جمع‌بندی رسیدم که عرفان ما یک بال را به اسلام و دین ما اضافه کرده. این بال پرواز را دین ما نداشت. این بال عبارت است از عشق، مهرورزی و محبت. و در واقع تصویری عاشقانه و محبت‌آمیز بین خدا و انسان برقرار کردن و خداوند را معشوق دیدن، و انسان مومن را به عنوان یک عاشق آن معشوق قلمداد کردن، چیزی است که در اسلام نبود. در قرآن که بهتر است آن را کتاب خشیت و خوف بنامیم، این بعد وجود نداشت. خداوند در تجربه‌ای که پیامبر از او داشت، صورت خوفناکی به پیامبر داده یا با صورت خوفناکی بر او آشکار گردیده. ولی در تجربه‌ی دینی عارفان که می‌تواند بسط تجربه‌ی پیامبر محسوب شود، خداوند به صورت یک معشوق درآمده که می‌توان و باید عاشق او شد و به او مهر ورزید. سروش توضیح می‌دهد که در ادامه‌ی همین اندیشه‌ها کم کم با این سوال مواجه شدم که حتی اگر خداوند خودش را به صورت خوفناکی بر پیامبر نموده باشد، چرا وقتی پیامبر می‌خواهد خدا و دین او را معرفی کند، این قدر مردم را می‌ترساند و در بین خلائق و مخاطبان خودش رعب ایجاد می‌کند؟ ناگهان به عنوان یک

پاسخ این به ذهنم رسید که چون پیامبر می‌خواست عالم را فتح کند و به دین خودش در بیاورد و آدم را مسلمان و تسلیم اراده‌ی خودش کند، تصویری خوف‌انگیز از خدا و برخورد خدا با انسان در دنیا و خصوصا در آخرت ارائه کرده. بنابراین برای بحث عذاب و شکنجه‌ی انسان توسط خداوند در قیامت و یا در این دنیا توجیه پیدا کردم. این که پیامبر اراده‌ی قدرت داشت. این اراده‌ی تسخیر و فتح جهان و عالم و سوار شدن بر اراده‌ها دلیل است که پیامبر مردم را بیش از حد بترساند و یا تصویرهای فوق‌العاده خشن را در قرآن مطرح کند. اما بنده صرفا با توسل به این مطلب نبود که توانستم این پاسخ را توجیه کنم. به تدریج متوجه شدم که فقرات دیگری را هم می‌توانم با این مطلب که پیامبر می‌خواست آدم و عالم را به زیر اراده و پرچم دین و امر و نهی خودش در بیاورد، چیزهای دیگر را هم می‌توانم با این نظریه توضیح دهم و توجیه کنم. در واقع این نظریه چراغ راهنمایی شد که با آن بتوانم پیامبر را بهتر ببینم و سخنان او را بهتر بفهمم. اینجاست که سروش به ارائه‌ی فهرستی اقدام می‌کند از پدیده‌ها، رخدادها و مواردی که برای توجیه آنها هم می‌تواند از تئوری پیامبر اقتدارگرا و قدرت‌طلب و مقتدر و یا هر صفتی از این قبیل (خود دکتر هم اصراری ندارد ما حتما روی یک اصلاح و ترم تاکید کنیم)، استفاده کند. این فهرست بلند بالا است. شاید نزدیک به شانزده الی هفده مورد را در همان سخنرانی اول بیان کرد. بعد در سخنرانی دوم و در گفت‌وگوهای پسین، به فهرست مورد نظر اضافه کرده است. و حتی در جلسه‌ی دومی که با تنی چند از محققان گفت‌گو کرد، در آنجا هم باز بر این فهرست افزود. مثلا می‌گوید اگر ما متوجه باشیم که پیامبر سودای قدرت داشت و می‌خواست جهان را به زیر اراده‌ی خودش که همان اراده‌ی خداوند است در بیاورد، آن وقت می‌فهمیم که چرا پیامبر دستور قتل مرتد را صادر کرد.

چرا پیامبر دستور قتل کسی را صادر کرد که او را با شعر خودش هجو می‌کرد. چرا با مخالفان خودش سخت‌گیری و شدت عمل نشان می‌داد و می‌گفت خانه‌ی کسانی که برای نماز به مسجد نمی‌آمدند را به آتش بکشند. چرا می‌گفت من برای ذبح گردن‌ها آمده‌ام و به روایت یک حدیث، مخالفانی مثل ابوجهل را تهدید کرد. چرا در آیاتی از قرآن آمده که من آن‌قدر با شما، با یهود و نصارا می‌جنگم یا با آنها آنقدر بجنگید تا با خفت و زاری تسلیم شوند و به مسلمین جزیه بدهند. در حدیثی از پیامبر نقل شده که من آن‌قدر با شما می‌جنگم تا بگویند لا اله الا الله.

فهرستی وجود دارد و در این فهرست به یادش می‌آید پیامبر به همین دلیل که دیگران را مطیع و خاضع اراده خودش بکند، آمده و داستان خضر و موسی را مطرح کرده. و می‌خواسته بگوید همانطور که عبد صالح و یا خضر، هر کاری، ولو کاری مثل کشتن یک بی‌گناه به ظاهر غیر اخلاقی، عاقلانه و عادلانه باشد را، انجام می‌دهد، من هم انجام می‌دهم تا به شما بگویم که خداوند چنین بندگانی هم دارد و من هم می‌توانم و ممکن است چنین کاری را برای رسیدن به هدف خودم انجام بدهم. بدین ترتیب دکتر سروش می‌گوید من می‌توانم توضیح بدهم که چرا موسی سوگلی پیامبر بوده و پیامبر این‌قدر از موسی در کتابش صحبت می‌کند. بخاطر اینکه موسی اهل درگیری و جنگ بود. با فرعون می‌جنگید و کوتاه نمی‌آمد. در گرفتن قدرت و از بین بردن مخالف خودش چالاک بود.

دکتر سروش فهرستی را از اقوال و احوال پیامبر ارائه می‌کند و می‌گوید بهترین توضیح و توجیه این حوادث، سخنان و اعمال پیامبر این است که ما فرض بکنیم و نظریه‌ی ما این باشد که پیامبر اقتدارگرا و قدرت‌طلب بود. سودای قدرت و تسخیر جهان را داشت و می‌خواست جهان را فتح کند و زیر اراده‌ی خودش در بیاورد. این، فرض قدرتمندی است و تئوری‌ای است

که به راحتی می‌تواند این حوادث را در شخصیت و زندگی پیامبر توضیح دهد.

آیا آقای دکتر سروش این نظریه را نظریه‌ی خودش می‌داند؟ یعنی خودش در تحلیل پیامبر به اینجا رسیده و معتقد است که پیامبر چنین شخصیت اقتدارطلبی داشت و برای رسیدن به هدف از هر راهی می‌رفت و حتی ممکن بود بی‌گناهی را بکشد و توهین به خدایان می‌کرد و ارباب می‌کرد و دستور به آتش‌زدن خانه‌ها می‌داد؟ یا نه، بلکه معتقد است مخیال مسلمین اینطور است و در واقع درک و تلقی مسلمین در تاریخ درباره‌ی پیامبر این بوده و بر اساس این برداشت در طول تاریخ زندگی کرده‌اند و نهادها را در تاریخ اسلام بوجود آورده و تمدن اسلامی را شکل داده‌اند، من به سخنرانی‌ها و مکتوبات ایشان توجه کرده‌ام و به راستی احساس می‌کنم که هنوز پاسخ منقحی برای این پرسش ندارند.

دیدیم که مسالهی دکتر سروش چه بود. به تدریج سر باز کرده و نه تنها رعب‌انگیز بودن حوادث آینده در قیامت را برای انسان در بر می‌گیرد و اینکه پیامبر اخبار ناگوار و همراه با شکنجه و عذاب را در آخرت برای مخاطبین پیامبر مطرح کرده، بلکه اینکه چرا پیامبر با مشرکین سخت می‌گرفت و آنها را نجس و پلید می‌دانست و بت‌هایشان را می‌شکست و به خدایان آنها توهین می‌کرد را هم در بر می‌گیرد. در آخر عمر هم که از ایمان آوردن

کثیری از آنها ناامید شده بود، دستور داد آنها را از شبه جزیره بیرون بکنند و قس علی هذا.

پرسش دکتر سروش این بود که برخی از رفتارهای پیامبر تئوری می‌خواهند، باید هضم و فهم شوند و برای ما مواجهه با آنها سخت است و نمی‌دانیم چه هستند و چرا پیامبر انجام داده. و الان یک تئوری داریم. اینکه پیامبر برای رسیدن به قدرت این کارها را انجام داده است.

من این پرسش و پاسخ را با تفسیر مطرح کردم تا در ذهن شنونده به خوبی جا بگیرد و بتوانم با راحتی بیشتری بروم سر وقت بحث بعدی. اگر بخواهیم این نظریه را که معطوف به آن سوال است ارزیابی کنیم، از چه راهی باید استفاده کنیم؟ در چه مسیری باید طی طریق کرد؟ همانطور که عرض کردم معتقدم که در گام اول باید دید معنا و مبنای نظریه چیست. با برداشتن این گام، یعنی بذل توجه به پرسشی که دکتر سروش داشت، قسمتی از مسیر فهم نظریه‌ی ایشان را طی کرده‌ام اما هنوز گام دیگری باقی مانده که باید طی شود. سعی می‌کنم با طرح یکی دو سوال بینم محتوای این نظریه چیست.

سوال اول این است که آیا آقای دکتر سروش این نظریه را نظریه‌ی خودش می‌داند؟ یعنی خودش در تحلیل پیامبر به اینجا رسیده و معتقد است که پیامبر چنین شخصیت اقتدارطلبی داشت و برای رسیدن به هدف از هر راهی می‌رفت و حتی ممکن بود بی‌گناهی را بکشد و توهین به خدایان می‌کرد و ارباب می‌کرد و دستور به آتش‌زدن خانه‌ها می‌داد؟ یا نه، آنچنان که در اقوال پیامبر گاهی از او آشکار می‌شود، البته در سخنرانی اول هم به این مطلب پرداخته، اگرچه معنایی که به مطلب داده آن چیزی نیست که در جلسات دوم و پس از آن مطرح کرده. گاهی دکتر سروش می‌گوید مخیال مسلمین اینطور است و در واقع درک و تلقی مسلمین در تاریخ درباره‌ی پیامبر این بوده و حتی برایش مهم نبوده که پیروانش خضوع و

ایمانی در قلب داشته باشند و می‌خواسته جسم‌ها را تسلیم اراده‌ی خودش بکند. مسلمین بر اساس این برداشت در طول تاریخ زندگی کرده‌اند و نهادها را در تاریخ اسلام بوجود آورده‌اند و تمدن اسلامی را شکل داده‌اند، یا نه و این تصویری است که خود دکتر سروش از پیامبر ارائه می‌دهد. من به سخنرانی‌ها و مکتوبات ایشان توجه کرده‌ام و به راستی احساس می‌کنم که هنوز پاسخ منقحی برای این پرسش ندارند. دکتر سروش در مواردی می‌گویند که اینها مخیال مسلمین است. اینها ذهن و خیال و درک و تلقی مسلمین بوده و مسلمین پیامبر را در طول تاریخ اینگونه شناخته‌اند و بر اساس این درک زندگی کرده‌اند. ولی وقتی شما می‌گویید ممکن است این دریافت مسلمین از پیامبر غلط باشد، دکتر سروش موضع می‌گیرد و می‌گوید نه تاریخ اسلام نمی‌تواند مستقل از اسلام باشد. ما به خود اسلام دسترسی نداریم و اسلامی که این همه سال و قرن تحقق پیدا کرده نمی‌تواند از خود مکتب جدا باشد.

اسلام مخیالی و پدیداری و فنومنولوژیک فارغ از اینکه شما بگویید آن درست است یا غلط، خوب است یا بد، باید مورد توجه باشد. من این‌طور فکر می‌کنم که ایشان تصور می‌کند در مواردی می‌گوید این تصویر، تصویر راستین پیامبر است و البته باید در همان دوران تاسیس باقی بماند و نباید این ولایتی که پیامبر داشت که هر کاری را برای رسیدن به هدفش انجام دهد، این ولایت و شارع و موسس و مقنن بودن را (به اکنون تعمیم بدهیم). (در دوره‌ای به‌سر می‌بریم که دوران استقرار دین است و از دوران صدر اسلام فاصله‌ها گرفته‌ایم، ما نباید تصویری از پیامبر را به این دوران تعمیم بدهیم و بگوییم در این دوران هم کسانی می‌توانند چنین کاری انجام دهند و قانون تصویب کنند و شریعت بیاورند و ولایت داشته باشند و شارع باشند و احکام و اوامر و نواهی و شرایع فرا عادلانه و فراقانونی را به

خودشان نسبت بدهند. این تصویر باید در همان صدر باشد. از توضیح دکتر سروش این برمی‌آید که می‌گویید این تصویر، تصویر واقعی پیامبر است و همین بود و غیر از این نباید فکر کنیم. اگر به نحوه‌ی ورود من به بحث دقت کرده باشید، می‌بینید که دکتر سروش در سخنرانی اول حرف خودش را می‌زد. بعداً متوجه شدم که فقط بحث رعب‌انگیزی و تصاویر مربوط به آخرت نیست. بلکه حوادث دیگری هم هست که در آن حوادث ما می‌توانیم چنین شخصیتی را از پیامبر ببینیم که داعیه‌ی قدرت داشت. البته در سخنرانی اول می‌گفت که این، برداشت من تنها از این آیه و حدیث نیست و غزالی و علامه‌ی طباطبایی و ابن سینا و ناصر خسرو و محی‌الدین ابن عربی و مولوی و ابن خلدون هم گفته‌اند و کثیری از دانشمندان مسلمان هم چنین برداشتی از این آیات و روایات داشته‌اند. ولی به هر حال در مدخل این سلسله از بحث‌ها دکتر سروش داشت رای خودش را می‌گفت. کم‌کم تکیه‌ی بحث او در مواردی به مخیال مسلمین افتاد. یعنی گفت مسلمین چنین می‌اندیشیدند. به هر حال این یکی از ابهاماتی است که به نظر من در تئوری آقای دکتر سروش وجود دارد، شاید من قضیه را بد فهمیده باشم ولی این دوگانه را باید از بین برد و دکتر سروش بگوید که این حرف مال من است، یا نه، نواندیشی این را می‌گوید. و اتفاقاً در جلسه‌ی دوم همین را گفت. گفت که نواندیشی این را نمی‌گوید بلکه مخیال مسلمین مطرح می‌کند. در ذهنیت مسلمین و در تاریخ بوده و در نهادهایی که تحقق پیدا کرده است، این تصور از پیامبر وجود دارد. به هر حال باید یکی از این دوگانه را تشدید کرد و آن دیگری را تخفیف داد که مخاطب دقیقاً به محتوای این نظریه پی ببرد.

اگر خودش آن را مطرح کرده باشد که نظریه‌ی تفسیری و کلامی است. ولی اگر به ذهنیت مسلمین ارجاع بدهد که آن هم پیامدها و لوازمی دارد. در آن صورت همانطور که دکتر سروش در مورد مخیال غربی‌ها بحث

می‌کرد، می‌گفت چرا می‌گویید یک روال در غرب برجسته است؟ هر تمدنی سویه‌های متضاد دارد. همین بحث را هم می‌شود درباره‌ی سویه‌های متضاد در تمدن اسلامی کرد. هم اشاعره و هم معتزله هم بوده‌اند و هر دو نهادهای خاص خودشان را داشته‌اند. اگرچه یکی از آنها غالب بوده و تمدن را در تسخیر خودش داشته است. ولی به هر حال صداهای متضاد در تمدن اسلامی هم قابل شنیدن هست.

ابهام دومی که در فهم نظریه‌ی دکتر سروش مطرح می‌کنم این است که فرض بگیریم این نظریه، نظریه‌ی نواندیشی نیست یا هست. اما سوالی که من می‌خواهم مطرح بکنم این است که آیا این تحلیلی که از شخصیت پیامبر ارائه می‌شود، قابل نقادی هست یا نیست؟ به نظر من دکتر سروش در پاسخ به این پرسش، چند نوع رویکرد اتخاذ می‌کند. شاید هم این برداشت من است ولی احساس می‌کنم ایشان موضع واحدی اتخاذ نمی‌کنند. گاهی عبارتی که بکار می‌برد این است که اقوال و افکار پیامبر، همین سخنانی که در آن فهرست نام بردم، جنبه‌های فراعقلی دارند. البته آقای سروش تاکید می‌کند اینها ضدعقلی نیستند، بلکه سخنان و رفتارهای فراعقلی و فراقانونی هستند. یعنی اینکه خود پیامبر است که دارد قانون را تاسیس می‌کند و مسلمان‌ها هم به قانون پیامبر گردن نهاده‌اند. گردن نهادند به اینکه پیامبر شارع است و شریعت آورده، احکام آورده و باید بیاورد. بنابراین یک پاسخ دکتر سروش همین است که بله، اینها اقوال و افعال فراعقلی و فراقانونی هستند که از پیامبر سر زده است. و دکتر تاکید می‌کند لزومی ندارد همه‌ی اقوال و افعال پیامبر با عقل زمانه سازگار باشد. اگر همه‌ی احادیث و آیات و رفتارهایی که پیامبر کرده و جنگ‌ها و زد و خوردهایی که داشته و توهینی که به خدایان کرده و اربعایی که کرده و قتل نفسی که در مورد مرتد انجام داده یا دستور داده که انجام بدهند و غیره،

تمام اینها معقول به عقل زمانه بودند و به اندازه‌ای بودند که عقل مخاطب پیامبر می‌توانست آن را بفهمد و دریابد، پس چه نیازی بود که پیامبر بیاید؟ نزول پیامبر و پیامبران برای این است که بشر را راهنمایی کند، نه برای

دکتر سروش در مواردی می‌گویند که اینها مخیال مسلمین است. اینها ذهن و خیال و درک و تلقی مسلمین بوده و مسلمین پیامبر را در طول تاریخ اینگونه شناخته‌اند و بر اساس این درک زندگی کرده‌اند. ولی وقتی شما می‌گویید ممکن است این دریافت مسلمین از پیامبر غلط باشد، دکتر سروش موضع می‌گیرد و می‌گوید نه تاریخ اسلام نمی‌تواند مستقل از اسلام باشد. ما به خود اسلام دسترسی نداریم و اسلامی که این همه سال و قرن تحقق پیدا کرده نمی‌تواند از خود مکتب جدا باشد.

اینکه بیاید و آنچه بشر می‌داند را به او بگوید. اینجور باشد که نقض غرض است. این بیان دکتر سروش است که می‌گوید پیامبر اگر به میان مخاطبان آمده، برای این است که او را به سمت چیزهایی که نمی‌داند راهنمای کند. اگر به اندازه و قد و قامت او حرف بزند و حکم صادر کند چه نیازی به آمدن اوست؟

در واقع دارد توجیه می‌کند که چرا رفتارها و سخنان پیامبر فراعقلی و فراقانونی است و باید باشد. یا حداقل بخشی از آنها باید اینگونه باشند. بعد از آن می‌گوید مردم با دیدن معجزه‌هایی که پیامبر انجام می‌داد بود که به او گردن می‌نهادند و به حرف‌هایش عمل می‌کردند. نه اینکه آن

حرف‌ها را می‌فهمیدند برایش برهان داشتند و برای مثال می‌توانستند آنها را اثبات یا رد کنند و وارد چنین عرصه‌ای می‌شدند. آقای دکتر سروش در مواردی بدین صورت صحبت می‌کنند.

در موارد دیگر می‌گویند نه اینها با عقل زمانه سازگار هستند و در پاسخ به سوالی که از ایشان پرسیدند که آیا اینها نقد پذیر هستند یا نه می‌گویند بله اینها نقد پذیر هستند. وقتی از ایشان پرسیده می‌شود که آیا می‌توان صحبت‌های پیامبر و اعمالش را نقد کرد می‌گویند بله و مخاطب آن زمانش می‌توانست چنین کاری بکند. و دو راه برای نقد عقلی شخصیت پیامبر و اقوال و سخنانش ارائه می‌کند. یک اینکه مخاطبان پیامبر باید می‌دیدند که آیا در شخصیت و سخنان و افعال او تناقض و ناسازگاری و تقابل و تضادی وجود دارد یا نه. ملاک ارزیابی دیگر این است که ببینیم آیا عقول بسیاری تسلیم شده‌اند و پذیرفته‌اند و آن را درست می‌دانند؟ این، پاسخی متفاوت از آن پاسخ اول است. مشخص نشد سخنان و اعمال و شخصیت پیامبر معقول و مفهوم است و می‌تواند توسط مخاطب زمانش مورد نقد عقلی قرار بگیرد؟ یا نه، فراعقل و فراقانون است.

به نظر من توضیحات دکتر سروش مبهم است و باید از این ابهام خارج شود. اینکه ایشان می‌فرمایند چون پیامبر موسس قانون است، باید فراعقل و فراعادل و فراقانون باشد، کفایت نمی‌کند. پیامبر می‌تواند مقنن باشد ولی با عقل زمانه گفت‌وگو بکند و در یک دیالکتیک و گفت‌وگوی متقابل با عقل زمانه به آنها بفهماند آنچه شما با عقل خودتان در زمینه‌ی احکام و عقاید دریافت کردید نادرست و غلط است و این نقدهای من است و شما باید به شکلی این را وا بگذارید و به آنچه من می‌گویم روی بیاورید که عقلانی‌تر است. اگرچه این مطلب هم پذیرفته است که آقای سروش در نوشته‌های دیگرشان آورده‌اند که اساسا در متن دین، تعریف و اثبات

عقلانی مد نظر نبوده. پیامبر فیلسوف متعارف نبوده که براین خودش را بنویسد و مفاهیم خودش را طبق روش تحلیلی خاص ارائه بدهد. این مطلب کاملاً درست است اما بحث ما سر قابلیت است. اگر چنین قابلیت را در شخصیت ایشان می‌پذیرند، این قابلیت می‌تواند به مخاطب کمک کند که عقل خودش را بکار بیندازد و به کنه فرامین پیامبر مکرم و مصالح و دلایل و مضار آنها دسترسی پیدا کند. سوال اساسی این است که آیا شخصیت پیامبر شخصیت معقولی است یا شخصیتی است که به قول ایشان فراعقل و فراقانون و فراعادل است. به نظر بنده پاسخ‌های ایشان از صراحت برخوردار نیستند و بایستی یک‌سوی این دوگانه برجسته شود. اگر به این راه بروند و این برای ایشان جدی باشد و اگر توضیحاتی که تا کنون دادند را کافی بدانند، این نظریه در داخل نظریه‌ی اشاعره قرار می‌گیرد. و هرچند دکتر سروش سال‌هاست می‌گوید من معتزله‌ای هستم و سال‌ها پیش هم در این زمینه سخنرانی‌ای کردند و از تجدید تجربه‌ی اعتزال سخن گفتند، اما این بیان به نظر معتزله‌ای نمی‌باشد. بیانی اشعری است. اینکه ولایت داشتن پیامبر برای همه قابل قبول است و همگان او را می‌پذیرند، به نظر کافی نیست. ولایت را به دو گونه می‌توان توضیح داد. اشعری و معتزلی. اینکه بگوییم اشعری می‌گوید عقل نمی‌تواند حسن و قبیح را درک کند و به ذات آنچه که حسن و قبیح است، به حسن و قبح عقلی نمی‌تواند برسد، ولی معتزلی می‌گوید می‌تواند برسد. من کجا گفتم آنچه که عقلاً و ذاتاً حسن و قبیح است را عقل نمی‌تواند برسد. من این حرف را نزد من گفتم پیامبر موسس و مقنن است و ولایت دارد و شارع است. بله ولی اشاعره که فقط آن را نمی‌گفتند. بحث اشعری در بن و جوهر خودش این است که بشر و عقل او نمی‌تواند به ساحت دین و تحلیل خدا و پیامبر راه پیدا کند. دین پدیده‌ای رازآلود است. اما معتزلیان و شیعیان معتقد بودند عقل انسانی می‌تواند دین را دریابد و آن رازآلودگی و آن حیرت‌آلودگی را

ندارد. نتیجتاً توضیحات ایشان در این زمینه، رسا نیستند. کوتاه و در یک جمله حرف زدن و بحث را در هاله‌ای از رازآلودگی نگه داشتن، گویی که اشعری و معتزلی بودن پرده‌های بسیار بسیار عمیقی دارد، لایه‌های بسیار بسیار تو در تویی دارد و دیگران متوجه لایه‌های اولیه‌ی آن هستند و اگر اندکی بیشتر مطالعه کنند می‌توانند به اعماقش برسند، گمان می‌کنم باید دست مخاطب را گرفت و راهنمایی‌اش کرد که چگونه می‌توان به آن لایه‌های عمیق‌تر اشعری و معتزلی بودن رسید.

اشکال در اشعری یا معتزلی بودن نیست. اشکالی ندارد کسی بگوید شخصیت پیامبر فراعقل است و عقل‌های عادی نمی‌توانند آن را درک کنند. عقل‌هایی که آبجکتیو هستند، مشارکت پذیر هستند و نمی‌توانند به آن ساحت‌ها نزدیک شوند، اشکال ندارد چنین تحلیلی داشته باشند ولی وقتی برای دیگران گفت‌وگو می‌کنیم باید تئوری‌ای داشته باشیم که چه چیزی عقلی است و چه چیزی فراعقل و چه چیزی فراقانون است. همینطور به صورت مصادیق از آنها سخن گفتن، خوب نیست. باید تئوری‌ای بیان شود که بفهمیم چرا شخصیت پیامبر و اعمال و اقوال او فراعقل است. یا اساساً فراعقل یعنی چه؟ کمابیش معتقدم متفکران ما که وارد این اصطلاحات می‌شوند، باید یک تئوری نقدی از آن گونه که در فلسفه‌ی کانت وجود داشت مطرح کنند. نه به آن عرض و طول ولی به کوتاهی، در مقاله‌ای یا سخنرانی‌ای توضیح دهند که فراعقل یعنی چه. و اگر چیزی فراعقل باشد چه مفهومی دارد و چه فرقی دارد. این ترم ترمی نیست که مخاطب بتواند به تنهایی آن را هضم کند.

اگر اموری مثل شخصیت خداوند فراعقل باشند، آیا بهتر نیست که، به قول ویتگنشتاین، در برابر آنها سکوت پیشه کنیم؟ اما یک کلام بگویم

فراعقل هستند و مخاطب نمی‌تواند و نباید به آن ورود کند گمان می‌کنم بحث مفیدی نباشد و باید در این زمینه راه‌گشایی کرد.

سوال اساسی این است که آیا شخصیت پیامبر شخصیت معقولی است یا شخصیتی است که به قول دکتر سروش فراعقل و فراقانون و فراعادل است. به نظر بنده پاسخ‌های ایشان از صراحت برخوردار نیستند و بایستی یک‌سوی این دوگانه برجسته شود. اگر به این راه بروند و این برای ایشان جدی باشد و اگر توضیحاتی که تا کنون دادند را کافی بدانند، این نظریه در داخل نظریه‌ی اشاعره قرار می‌گیرد؛ هرچند دکتر سروش سال‌هاست می‌گوید من معتزله‌ای هستم و سال‌ها پیش هم در این زمینه سخنرانی‌ای کردند و از تجدید تجربه‌ی اعتزال سخن گفتند.

البته کاملاً هم محتمل است که بنده متوجه نشده باشم و این فراعقل بودن شخصیت پیامبر و اقوال و اعمال او کاملاً با معتزلی بودن سازگار باشد.

در هر صورت اینها مباحثی است که من درباره‌ی ابهام این مقوله مطرح می‌کنم و مادامی که این ابهامات هستند، راه برای بررسی این نظریه وجود ندارد. باید گفت‌وگوی بیشتری صورت بگیرد و توضیحات بیشتری ارائه شود. اساساً چنین نظریه‌ی مهمی را باید به نحو مکتوب بیان کرد. فکر نمی‌کنم با این جلسات، حق مطلب ادا شود و کسی که تئوری‌پرداز است شاید نتواند از پس تبیین و توضیح نظریه‌ی خودش به راحتی برآید.

در برخورد با این نظریه، وارد بحث بعدی می‌شوم. آقای دکتر سروش نظریه را ارائه داده و از دیگران می‌خواهند نقادی و ارزیابی کنند و به تنقیح و تکمیل نظریه کمک کنند. ما فرضیه‌ای داریم و این فرضیه ادعا می‌کند می‌تواند مواردی را توجیه کند و توضیح دهد. دکتر سروش در بیان خودش، این فرضیه را یک فرضیه‌ی تجربی محسوب می‌کند. در برخورد با یکی از منتقدان می‌گوید که این فرضیه مبطل بالقوه دارد ولی شما نتوانستید این مبطل بالقوه را به صورت بالفعل نشان دهید. بله این را می‌توان با آوردن مواردی در تاریخ پیامبر، نقض کرد ولی مخاطبان نتوانستند این حرف را که پیامبر شخصیتی قدرت‌طلب است را نقض کنند. اینکه در قرآن خداوند با صفت رحمان و رحیم مطرح شده و پیامبر که این آیات همراه با رحمانیت را در قرآن مطرح کرده، در زندگی خودش هم اهل رحمت و شفقت بوده. مهربان بوده و نشانه‌های زیادی از این امر وجود دارد. اما بحث من این است که پیامبر می‌گفت ای خلائق، تسلیم امر من شوید. من از شما همین تسلیم را می‌طلبم. حالا اگر تسلیم شدید که فبها، اگر نه باید با زور تسلیم اراده‌ی من شوید. حالا اگر عده‌ای جذب پیامبر شده‌اند و به او ایمان آورده‌اند که تئوری را نقض نمی‌کند. مثلاً در جایی پیامبر فرموده من با مردم آنقدر می‌جنگم تا تسلیم بیاورند و بگویند لا اله الا الله. و شما می‌گویید که این حدیث، متواتر نیست. اما در مخیال مسلمین که این بوده. اینگونه این مسئله را توجیه می‌کنند. یا جایی دیگر می‌گویید حدیثی که مربوط به ذبح کردن و گردن زدن ابوجهل بعد از به تمسخر گرفتن پیامبر هنگام طواف بوده و گفته است کاری نکن تا جایی گیرت بیاورم وگرنه گردنت را می‌زنم. منتقدان گفته‌اند این حدیث ضعیف است اما سروش می‌گوید چنین درکی از پیامبر وجود داشته است. بنابراین دکتر سروش تئوری خودش را یک تئوری تجربی می‌داند. تئوری‌ای که نقض تجربی برمی‌دارد. اگر تا کنون

شکست نخورده بخاطر این است که منتقدین، نقض جدی برای این نظریه ارائه نداده‌اند. پس رابطه بین تئوری با نمونه‌ها از نظر دکتر سروش یک رابطه تجربی است و نمونه‌هایی که در فهرست خود آورده این نمونه‌ها تاییدکننده است و تا الان این تئوری نمونه نقض نداشته است.

عرض بنده این است که چنین نیست و تئوری آقای سروش مبطل بالقوه ندارد و این یک تئوری تجربی نیست که دیگران بگردند و آن را بصورت بالفعل پیدا کنند. دلیل من این است که دکتر سروش در توضیح تئوری‌اش می‌گوید پیامبر ولایت داشت و باید می‌داشت. این تعبیر من را به اینجا می‌رساند که این تئوری، تئوری تجربی نیست و ماهیت تجربی ندارد و تلاش برای نقض تجربی آن بی‌فایده است. هرچه نقض بیاورید اتفاقاً تبدیل به نقطه‌ی قوت می‌شوند. دکتر سروش می‌گوید پیامبر ولایت داشت و خودش را چنین می‌دید که جان و مال مردم از طرف خداوند و با اذن خدا در دست اوست. خودش را مقنن و موسس می‌دید و خودش را در رویا به عنوان ولی و صاحب اختیار بشر دیده بود. اساساً پیامبری یعنی ولایت داشتن و حرف فراعقلی زدن. اگر کسی حرف عقلی متناسب با زمانه بزند که پیامبر نیست. نیاز به پیامبر برای همین است که چنین اولییتی نسبت به بقیه داشته باشد و صاحب اختیار ما باشد و برایمان قانون‌های بیاورد که ما نتوانیم آن را درک کنیم. اگر پیامبر به این معنا ولایت نداشته باشد، این پیامبری نیست.

این در واقع یک تعریف است و اینکه ناگزیر هر پیامبری از آن نظر که پیامبر است، شارع و مقنن و موسس است - پس - خضروار می‌تواند هر کاری را ولو غیرعقلانه، غیراخلاقی یا غیرعادلانه باشد را انجام دهد. این امر برای پیامبر بودن اجتناب‌ناپذیر است. ذات پیامبری - این تعریف از من است - چنین است. این تعریف در واقع متافیزیکی است. این تعریف با رخدادهای بیرونی برخورد نمی‌کند. بنابراین مواردی که آقای سروش به

عنوان تایید تاریخی بیان می‌کند، در ظاهر به آن تئوری را توضیح می‌دهد و آن را تایید می‌کنند. مواردی که به عنوان نقض مطرح می‌شوند هم نمی‌توانند موارد نقض آن دیدگاه باشند.

تئوری آقای سروش مبطل بالقوه ندارد و این یک تئوری تجربی نیست که دیگران بگردند و آن را بصورت بالفعل پیدا کنند. چون در توضیح تئوری‌اش می‌گوید پیامبر ولایت داشت و باید می‌داشت. این تعبیر من را به اینجا می‌رساند که این تئوری، تئوری تجربی نیست و ماهیت تجربی ندارد و تلاش برای نقض تجربی آن بی‌فایده است. هرچه نقض بیاورید اتفاقاً تبدیل به نقطه‌ی قوت می‌شوند. اینکه ناگزیر هر پیامبری از آن نظر که پیامبر است، شارع و مقنن و موسس است پس خضروار می‌تواند هر کاری ولو غیرعقلانه، غیراخلاقی یا غیرعادلانه باشد را انجام دهد؛ این تعریف در واقع متافیزیکی است و با رخدادهای بیرونی برخورد نمی‌کند.

کسانی که مثل بنده محصل فلسفه هستند یا اندکی با آثار دکتر سروش دم‌خور و مانوس بوده‌اند یا در فلسفه‌ی تحلیلی سرک کشیده‌اند، می‌دانند که گزاره‌ها و مفاهیم متافیزیکی، مفاهیمی که با اداتِ ضرورتا به نحو اجتناب‌ناپذیر، به نحو ضروری همراه هستند، تن به تن تجربه نمی‌دهند. نه اینکه نادرست باشند. بلکه می‌توانند درست هم باشند و می‌توانند به نحو دیگری نادرست هم باشند. به نحو دیگری می‌توان باب نقادی‌های متافیزیکی را گنجد و گزاره‌های متافیزیکی‌ای که فاقد معنا هستند، این

نگاه مدت‌هاست که بر افتاده است. ولی به هر حال نقادی گزاره‌های متافیزیکی، نقادی تجربی نیست و نقض و ابرام تجربی بر نمی‌دارد. این نکته‌ی مهمی است و باید به آن توجه داشت. شاید بتوان گفت ابهام سومی است که در فرمایش دکتر سروش وجود دارد. گاهی دکتر برداشت خود از شخصیت پیامبر را طوری ارائه می‌دهد که بصورت متافیزیکی در می‌آید. یعنی تعریف خودش را از شخصیت پیامبر ارائه می‌دهد. این تعریف با هیچ حادثه‌ای نمی‌تواند برخورد کند. به عنوان تایید ایشان هم نمی‌توان سخنی گفت. خود دکتر سروش این بحث را به تفصیل مطرح کرده. به قول ویتگنشتاین اگر هر گزاره‌ای بتواند کاذب باشد، آنگاه می‌تواند صادق باشد. بنابراین اگر ما نتوانیم نقض یک گزاره را تصور کنیم، در مورد صدق آن هم نمی‌توانیم صحبت کنیم. در نتیجه آن موارد تایید هم صادق نیستند. مثلاً عادل بودن خداوند یا رحمت او بحث متافیزیکی است و نه تجربی. اگر کسانی مواردی در تایید عدالت خداوند نشان می‌دهند ولی این همه ظلم، فقر، جنگی که بر بشر می‌گذرد را به عنوان شر و ظلم نمی‌بینند، آن مواردی که به عنوان عدل و رحمت آمده را هم نباید ببینند. نه اینکه خداوند عادل نیست. خداوند عادل است، منتها به لحاظ تجربی نمی‌شود در نقض و ابرام او سخنی مطرح کرد. باید در جای خودش و به صورت متافیزیکی این بحث صورت بگیرد.

من می‌خواهم بر این تاکید کنم که نظریه‌ی دکتر سروش درباره‌ی شخصیت پیامبر متافیزیکی است و مبطل بالقوه ندارد. و چون مبطل بالقوه ندارد، نتیجتاً ما به ظاهر در جستجوی مبطل بالفعل آن هستیم. به راحتی می‌توان از کنار مبطل‌های بالفعل گذشت. این را خود آقای سروش نقل می‌کند که جهان قانون‌مند است و هر معلولی علتی دارد و هر معلولی غایتی دارد و مثال‌هایی از این قبیل، اینها گزاره‌های متافیزیکی هستند.

این درست است که ما در تجربه بدنبال مصادیق آنها می‌گردیم اما خود آنها از جنس تجربی نیستند.

اگر این را بپذیریم که تحلیل دکتر سروش متافیزیکی است، تحلیل ایشان از پیامبر و پیامبری و اینکه پیامبری یعنی ولایت داشتن و مطلب فراعقلی گفتن و غیره، آن وقت مساله‌ی دیگری قابل طرح می‌شود و آن این است که گزاره‌های متافیزیکی پیش‌فرض گزاره‌های تجربی هستند. ما به کمک گزاره‌های متافیزیکی این امکان را پیدا می‌کنیم که تجربه را انجام دهیم و وارد عالم تجربه شویم. اما خود آن گزاره‌های متافیزیکی به عنوان پیش‌فرض باقی خواهند ماند. حتی اگر ما در مقام مصداقیابی، مواردی را در تجربه پیدا کنیم، آن موارد نمی‌توانند نقضی برای این پیش‌فرض‌های تجربی به حساب بیایند. به تعبیر کانتی کلمه، پیش‌فرض‌های متافیزیکی شرط امکان گزاره‌های تجربی هستند. وقتی که می‌گویید هر معلولی علتی دارد، این یک گزاره متافیزیکی است. یعنی ما بر اساس این می‌رویم در عالم تجربه که ببینیم فلان معلول علتی دارد یا نه. بدون این پیش‌فرض که دنبال علت نمی‌رویم. ولی وقتی در عمل و تجربه، برای بسیاری از معلول‌ها علت پیدا نکردیم، قائل به این پیش‌فرض می‌گویید بیشتر بگرد تا پیدا کنی، و حاضر نیست بپذیرد که اگر در موردی معلولی، علتی نداشت، پس این گزاره کاذب است. این، پیش‌فرض مطالعات تجربی است و پیش‌فرض‌ها هیچ‌وقت در سطح گزاره‌های تجربی مطرح نمی‌شوند و نقض و ابرام آنها را بر نمی‌دارند.

آنچه که من می‌خواهم به عنوان اشتباه مقولاتی نام ببرم همینجاست که ما نباید یک پیش‌فرض متافیزیکی را نباید به صورت تجربی در بیاوریم و خودمان و دیگران دنبال نقض و ابرام آن برویم. البته برای اینکه از متافیزیک به سمت تجربه برویم چنانکه متافیزیک بتواند تجربه را محک

بزند یک راه وجود دارد. و آن صرفا این است که ما از گزاره‌ی متافیزیکی یک گزاره‌ی تجربی استنتاج کنیم. این کار از نظر منطقی بسته است. خود آقای دکتر سروش در آثارش طی سال‌ها این آموزش‌ها را کرده‌اند که ما به کمک منطق‌های موجود نمی‌توانیم از گزاره‌های متافیزیکی، یک گزاره‌ی تجربی را استنتاج کنیم. ولی به هر حال با منطقی که نوشته نشده است، اینکه حدس بزنیم اگر آن گزاره‌ی متافیزیکی درست باشد هنگام مواجهه با مثلا میکروب، برگردیم و دنبال علت‌اش بگردیم. ولی اگر پیدا نکردیم باید بگوییم این گزاره تکذیب شد. یعنی در عالم تجربه، هر معلولی علت ندارد. بدین صورت تجربه می‌تواند محک‌زننده‌ی اقوال ما باشد. اقوالی که با یک منطق غیر قیاسی یا غیر از منطق‌های موجود از یک گزاره‌ی متافیزیکی چیزی را بصورت تجربی استنتاج کردیم. اگر گزاره‌ی خدا عادل است بخواهد وارد تجربه شود و مواردی را به عنوان تایید خودش بیاورد، حتما باید مطالبی را به عنوان پیش از ورود به تجربه بگوید. بگوید جهان چگونه باید باشد تا ما بفهمیم ناعادلانه است و این گزاره که خداوند عادلانه جهان را ساخته، گزاره‌ی کاذبی در مطالعات تجربی در بیاید. اینجا هم همین‌کار را باید انجام دهیم. وقتی می‌گوییم پیامبری یعنی آوردن گزاره‌ی فراعقلی، و بعدش اجازه می‌دهیم که این گزاره در مطالعات تجربی و تاریخی محک بخورد، به شرطی می‌توانیم آن را بگوییم که روشن کنیم در چه صورتی از تاریخ پیامبر، در چه صورتی از زندگی، سخن‌ها و جنگ‌ها و رفتارهای پیامبر، ما حاضریم حرف خودمان را پس بگیریم و بگوییم بله پیامبر فرد اقتدارطلبی نبود؟ پیامبر بود ولی اقتدارطلب نبود. نه اینکه بگوییم نه آن دیگر پیامبری نیست. بنابراین باید نقض شدن گزاره‌ی خودمان را پیشاپیش اعلام کنیم نه اینکه تبصره بزنیم و راه را برای نظریه باز بگذاریم.

راه بین گزاره‌های متافیزیکی و گزاره‌های تجربی بسته است. علم دکتر سروش در این مطلب بسیار زیاد است. من فقط می‌خواهم به کمک قاعده‌ای که ایشان معلم و آموزگار آن است، نکته‌ای را یادآوری کرده باشم. برای کسانی مثل خودم که محصل فلسفه هستند عرض می‌کنم تا کنون در فلسفه و روش‌شناسی و منطق، کوشش‌ها برای اینکه بتوانیم از گزاره‌های قیاسی راهی به سمت گزاره‌های استقرایی پیدا کنیم موفق نبوده‌اند. از زمان دکارت، تنظیم دستگاهی که در آکسیون‌های عقلی ساخته شود و به صورت گزاره‌های تجربی بیاید، تجربه‌ی شکست خورده‌ای بوده. این را می‌توان در کارهای امروزی، در کارهای قرن معاصر هم جستجو کرد. در کارهای هیلبرت و گودل و دیگران هم می‌شود جستجو کرد. اساساً راهی برای این مطلب وجود ندارد. داستان مربوط به مفهوم شبکه در کوآین هم داستان قابل توجهی است. به نظر می‌رسد در آنجا و در آثار گودمن هم نتیجه‌ی جدی‌ای به دست نیامده و این منطق غیر مستقیم همچنان پرونده‌ی کامیابی ندارد.

ولایت و اقتدار

داریوش محمدپور

ملاحظات نگارنده ناظر بر سه محور زیر است:

محمد عارف مسلح: در روایت دکتر سروش، محمد عارف مسلح است و اراده‌ی معطوف به قدرت داشته است و در نهایت تصویر محمد، تصویر فردی «اقتدارگرا»ست

دوگانه‌ی موسی و خضر: در روایت ایشان، محمد هم میل به فرعون‌کوبی دارد (مانند موسی) و هم تمایل به استفاده از خشونت یا رفتار غیرعقلانی به صرف اتکا به شخصیت خود (مانند خضر)

اسلام، دین شمشیر: هم‌چنین، روایت ایشان حاکی از غلبه‌ی این نگاه است که: اسلام به شمشیر مقرر شده است (فلذا اقتدارگرایی با پیامبری محمد گره خورده است)

بخش اول

بی آن‌که یک «تعریف» جامع و مانع از ولایت یا اقتدار ارایه کنیم، خوب است یک تعریف استعجالی و موقت - یا نومیالیستی - از «اتوریته» داشته باشیم.

۱. مراد از اتوریته^۱ در نوشته‌ی حاضر یعنی توان اقناع پیروان به فرمان‌برداری بدون توسل به خشونت. صاحب اتوریته کسی است که بدون این‌که لازم بداند دست به شمشیر ببرد، ارادت و سرسپردگی پیروانش را در اختیار داشته باشد. شاید نزدیک‌ترین تعبیر برای اتوریته، ولایت باشد (با قید ملاحظات آن را به ولایت صوفیانه تقلیل ندهد). اتوریته متکی بر باور و ایمان پیروان است.

۲. مقصود از قدرت^۲، توان پیش بردن اراده و مقاصد صاحب قدرت به‌رغم میل درونی یا توافق زیردستان است در نتیجه قدرت، به سرعت آدمیان را به صاحب قدرت و فاقد قدرت تقسیم‌بندی می‌کند. صاحب قدرت نیازمند تصویب یا توافق بی‌قدرتان نیست؛ تنها اراده‌ی او برای پیشبرد مقاصدش کافی است حتی اگر در باور درونی زیردستان به صاحب قدرت تزلزلی ایجاد شود.

۳. خشونت^۳، در معنای کلان و سیاسی‌اش در حیطه‌ی اختیارات دولت یا حکومت است؛ تنها حکومت است که می‌تواند جان آدمیان را بگیرد بدون این‌که در مقام عقوبت واقع شود (ایده‌ی وبری «حکومت انحصار خشونت را در دست دارد»). لذا خشونتی که متکی به قدرت غالب سیاسی نیست، خشونت نامشروع قلمداد می‌شود.

۴. اقتدارگرایی^۴ به شکلی که در گفتار سیاسی امروز و در زبان فارسی رایج است یعنی خودکامگی. فرد اقتدارگرا^۵ با تکیه بر قدرتی که دارد خود را در

1. Authority

2. Power

3. Violence

4. Authoritarianism

5. Autocrat

برابر هیچ‌کس پاسخگو نمی‌داند، با کسی مشورت نمی‌کند و غالباً گرفتار خطاهای عظیم و توهم‌های معرفتی است. اما پیش از ادامه‌ی بحث، لازم است نکاتی مقدماتی را بیان کنیم که به کار پیشبرد بحث می‌آید.

نکته‌ی نخست این‌که اتوریته - که به مفاهیم موازی یا نزدیک به آن در فرهنگ‌های شرقی و مسلمانی هم می‌رسیم - مسأله است. اتوریته مشکل ایجاد می‌کند. این ایجاد مشکل به‌طور خاص‌تر مربوط به زمانه‌ی ماست. اتوریته دیگر چنان‌که در گذشته کار می‌کرده کار نمی‌کند. زبان و کارکردهای اتوریته در بسیاری اوقات با قدرت و خشونت یکسان تلقی می‌شود یا با آن خلط می‌شود. در نتیجه، خشونت بسیاری اوقات لباس اتوریته به تن می‌کند. قدرت نیز هم‌چنین. این مسأله، مسأله‌ای جهانی است و در روزگار ما حادث‌تر هم شده است. بشریت آن اندازه که در این دو سه قرن اخیر به مسأله‌های اتوریته، خشونت و قدرت اندیشیده است، شاید در قرون ماضی به این اندازه به آن حساسیت نداشته است. تا این‌جا، کمابیش باید روشن شده باشد که از نظر نگارنده اتوریته، خشونت و قدرت با هم تفاوت دارند و یکی انگاشتن یا یکی قلمداد کردن این‌ها نه‌تنها منجر به سوء تفاهم می‌شود بلکه راه را بر شروری باز می‌کند که نوع بشر دست‌کم در دو سه قرن اخیر کوشیده در برابر آن‌ها ایستادگی کند. اتوریته مسأله است و این نکته را به صرافت می‌توان دریافت (و نشان داد) که انسان معاصر در برابر هر نوع طلب فرمان‌برداری مقاومت می‌کند (حتی در میان کسانی که بنا به فرض سرسپردگی و فرمان‌برداری برای‌شان اهمیت حیاتی و هویتی دارد).

اما این اتوریته چیست؟ از کجا می‌آید و در چه بافتاری معنا پیدا می‌کند؟ در زمینه‌ی غربی/اروپایی، ریشه‌ی کلمه‌ی اتوریته، آکتوری‌تاس^۱ است. به تعبیر کارل فریدریش^۲، استاد و نظریه‌پرداز آلمانی-آمریکایی علوم سیاسی، اتوریته، معنایی نزدیک به ریشه‌ی لغوی آن دارد یعنی افزودن چیزی^۳. آکتوری‌تاس یعنی افزودن استدلال یا دلیل به اراده. به تعبیر دیگر، آکتوری‌تاس یعنی مدلل کردن یک تصمیم. اما این مدلل کردن یا افزودن دلیل را «پیران» یا خردمندانی انجام می‌دهند که جایگاهی پدرا نه دارند. لذا این آکتوری‌تاس -این به تعبیری ولایت پدرا نه- چیزی است بیش از توصیه‌ی صرف اما کمتر از فرمان. این‌جا به روشنی طیفی داریم از الگوهای مختلف رهبری و پیروی. در رهبری مبتنی بر اتوریته، نه به توصیه و سفارشی مواجهیم که فرمان‌بردار به سادگی به آن بی‌اعتنایی کند و نه با فرمان غلاظ و شدادی مواجهیم که تخطی از آن عواقب جدی داشته باشد. ولی اتوریته هم‌چنان وزن دارد.

پس اتوریته یعنی افزودن خردمندی و حکمت به اراده و تصمیم مردم با تکیه بر شناخت ارزش‌هایی که برای آن‌ها مقدس‌اند. در نتیجه ارتباط تنگاتنگی میان اتوریته و خردمندی وجود دارد. اتوریته بر خلاف قدرت، نیازمند این است که توانایی اقناع داشته باشد. اتوریته یعنی به دست

1. Auctoritas

۲. مقاله‌ی فریدریش ابتدا ضمن مجموعه‌ی مقالاتی در نخستین شماره‌ی نشریه‌ی نوموس، مجله‌ی انجمن آمریکایی فلسفه‌ی سیاسی و حقوق، در سال ۱۹۵۸ منتشر شد که حاوی مقاله‌ای از آرنت هم بود. هر دوی این مقالات بعداً به طور مستقل در کتاب‌هایی دیگر منتشر شدند و هر دو از متون کلیدی و مهم درباره‌ی اتوریته هستند. آن شماره‌ی نخست نوموس بعداً به صورت کتابی مستقل چاپ شد. بنگرید به:

Pennock, J. Roland (James Roland), and John W. (John William) Chapman. 1987. Authority revisited. Whitehouse Station: New York University Press.

3. To augment; augere

آوردن دل‌های پیروان. صاحب قدرت برای پیشبرد نیت و مقاصدش از اقناع عقلانی مستغنی است. این‌جاست که در قدرت‌ورزی، شمشیر یا خشونت جای خرد را می‌گیرد. برای این‌که زبان ارجاع به این مفاهیم را ساده‌تر کنیم و به مضامین بحث دکتر سروش هم اشاره‌ای بکنیم، تفاوت بارز میان اراده‌ی معطوف به قدرت و اراده‌ی معطوف به خرد را می‌بینیم. شاید خوب باشد بگوییم تفاوت میان اراده‌ی متکی و مبتنی بر قدرت و اراده‌ی مبتنی بر خرد را می‌بینیم. پای قدرت جایی به روابط میان آدمیان باز می‌شود که یا نیازی به خرد نیستند یا خرد را ناتوان از اقناع بدانند.

هانا آرنت مقاله‌ای دارد ذیل عنوان «اتوریته چه بود؟»^۱ و در آن به تفصیل استدلال می‌کند که آن‌چه که به عنوان اتوریته می‌شناسیم از جهان ما رخت برپسته است و به روشنی به این معنای فوق‌الذکر از اتوریته اشاره می‌کرد. یعنی فرمان‌برداری با تکیه بر اراده‌ای که توان اقناع عقلانی دارد. در نتیجه، آرنت کاملاً به جنبه‌ی تاریخی زمینه‌های اتکا به اتوریته توجه دارد و فارغ از زمان و مکان به موضوع اتوریته نمی‌نگرد. بدون این‌که وارد سنجش بحث آرنت از جایگاه اتوریته در جهان معاصر یا دنیای پیشامدرن شویم، خوب است همین‌جا اشاره‌ای بکنیم به طیف گسترده‌ای از مفاهیم

۱. ترجمه‌ی فارسی این مقاله را هم می‌توانید به قلم سعید مقدم در وب‌سایت رادیو زمانه ببینید (فصل سوم کتاب «میان گذشته و آینده»). نکته‌ی شگفت‌آور آن است که مترجمی که مقاله‌ی آرنت را ترجمه کرده است در یکی از پانویشت‌ها آورده: «اتوریته به معنی قدرت، اختیار، اقتدار، سلطه، نفوذ، مرجعیت، صلاحیت قانونی، مقام قانونی و غیره است. همه‌ی این معانی مورد نظر نویسنده بوده است». در حالی که اتوریته به معنای هیچ کدام از آن کلماتی نبوده که مترجم در برابرشان نهاده است. به هر حال، نگارنده معتقد است به جای این ترجمه‌های ناقص و ضعیف خوب است اصل مطلب را ابتدا به انگلیسی بخوانیم.

https://www.radiozamaneh.com/u/wp-content/uploads/2014/12/Hannah_Arendt_Between_Past_and_Future_ZAMANEH.pdf

و تعبیری که در زبان‌های فارسی و عربی برای ارجاع به الگوهای رهبری به کار می‌روند.

در روایت دکتر سروش، پیامبری و پیامبری کردن معنایی خاص دارد. در فهم دکتر سروش، این پیامبر است که با تکیه بر «اقتدار»ش می‌تواند جان بگیرد و جان بدهد. این پیامبر اسلام است که هم‌زمان متمایل است مانند موسی و مانند خضر باشد: مانند موسی تشریع کند و مانند خضر به طرفه‌العینی و به لب‌ترکردنی جان بستاند. و تمام این‌ها متکی بر تفسیر خاصی است که خود دکتر سروش هم از پیامبری و هم از نیات و خواسته‌های درونی پیامبر اسلام ارایه می‌کند. در پاسخ به این‌که ایشان چگونه به این نیات و اغراض دست یافته‌اند، دکتر سروش می‌گوید: با توجه به تاریخ و رفتارهای پیامبر. یعنی یک این‌همانی و نسبت مستقیم میان رفتار فرد و نیات و فعل و انفعالات روانی و قلبی او برقرار می‌شود. هر تعبیری که از این نوع تحلیل داشته باشیم، کماکان با نوعی روانکای نبوی مواجهیم.

پیامبر، امامت، خلافت، ولایت، حکومت/حکم و ملک همگی نسبتی بسیار نزدیک یا دورتر با مقوله‌ی اتوریته دارند. و البته به خصوص در روزگاران اخیرتر با واژه‌ی اقتدار در کنار مرجعیت، زعامت و رهبری مواجه می‌شویم که پاره‌ای از مترجمان به غلط آن را معادل اتوریته گرفته‌اند. از سوی دیگر، اتوریته به معنای کلان‌اش به مفهوم ولایت یا سلطان (نه سلطان به معنای

پادشاه بلکه سلطان در بافتار قرآنی آن) گاهی اوقات به تلقی یا تعبیری سطحی از ولایت فروکاسته شده است و اتوریته را معادل ولایت شیوخ صوفیه گرفته‌اند. هر دو سوی قصه، تقلیل‌گرایانه اتوریته را از کارکرد منعطف‌اش دور کرده‌اند. لذا هیچ عجیب نیست که سهواً یا عمداً اتوریته با اقتدار یکی فرض شود.

در گفتارهای اخیر دکتر سروش البته اشاره‌ای وجود دارد به تفاوت میان ایمان و اسلام (که در واقع سرچشمه‌ی بحث‌های اخیر را هم در همان‌جا باید جست). اگر بخواهم به زبان و رویکردی که من به موضوع دارم همین مضمون را بازگو کنم: در روایت دکتر سروش، ایمان به حوزه‌ی اتوریته باز می‌گردد و اسلام به حوزه‌ی اقتدار/قدرت یا اگر به زبان ساده‌تر بخواهیم بگوییم، ایمان یعنی خضوع دل‌ها اما اسلام (به معنای شرعی و حکومتی متکی بر شمشیر) یعنی انقیاد تن‌ها. در اولی فرمان‌برداری بدون توسل به زور کلیدی است و در دومی پایهی پیروی، قدرت است و خشونت. در گفتار دکتر سروش، اسلام در بافتار یک آیه‌ی خاص و ارجاع به یک روایت مشخص بحث شده است یعنی آیه‌ی ۱۴ سوره‌ی حجرات (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ) و روایت امرت ان اقاتل الناس حتی يقولوا لا اله الا الله و الخ. در اسلامی که، به روایت دکتر سروش، با شمشیر مسلط می‌شود، حاجت به ربودن دل‌ها نیست؛ همین که سرها در ربقه‌ی طاعت واقع شوند ولو بدون تسلیم قلبی کافی است.

در بحث حاضر، من وارد بحث‌های تفسیری یا اصالت و سندیت روایت نمی‌شوم. تنها نکته‌ای که می‌افزایم این است که حتی در زبان قرآن تفاوت میان ایمان و اسلام این قدر سراسر است و صریح نیست. به‌طور خاص، این تعبیر اسلام و مسلمانی را پیش‌تر از زبان نوح در قرآن می‌شنویم: «فَإِنْ

تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتَكُمْ مِّنْ أَجْرٍ إِنْ أَجَرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ» (یونس: ۷۲) و بعد با اشاره به ابراهیم: «هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» (حج: ۷۸). به وضوح می بینیم که اسلام، این جا دقیقاً از جنس ایمان است. یعنی پایه و مبنای آن ولایی است و جذب دل ها. این مضمون را جای دیگری هم در قرآن می بینیم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا» (نساء: ۱۳۶). اینجا حتی به اهل ایمان می گوید که هنوز ایمان نیاورده اید. و مواردی دیگری از این دست. البته بی شک این ها آیاتی نیستند که دکتر سروش آن ها را نادیده گرفته باشد ولی این قدر به گمانم مهم است که اشاره کنیم فروکاستن اسلام به همان تسلیم به قدرت سیاسی پیامبر به زور شمشیر، نادیده گرفتن پیچیدگی فهم مسلمانان از اسلام است (چه در زمان خود پیامبر با ارجاع به قرآن و چه در قرون بعدی).

پیشینه‌ی بحث‌های دکتر سروش البته مبتنی بر پیامبرشناسی و وحی‌شناسی ایشان نیز هست. لذا در بافتار فهم اتوریته‌ی پیامبر، این سؤال‌ها مهم‌اند که نقش و کارکرد پیامبر به عنوان صاحب ولایت و رهبر جامعه‌ی مسلمانان چیست دریافت وحی و انتقال پیام الهی؟ برای سعادت عقبی؟ یا سعادت دنیا؟ یا هر دو؟ تشکیل حکومت از وظایف ذاتی پیامبر است؟ اگر پیامبر حکومت تشکیل نمی‌داد، نقصانی در پیامبری او پدید می‌آمد؟ مسلمانان در طول تاریخ و در زمان خود پیامبر ولایت پیامبر را چطور فهمیده‌اند؟ این مسلمانان البته شامل طوایف مختلف مسلمان در طول تاریخ می‌شود.

گویا در صورت قصه، در موارد زیر اختلافی وجود ندارد: دریافت وحی/تنزیل کارکرد اساسی پیامبر است که در نهایت منجر به استقرار شریعت (ظاهر دین) می‌شود. در کنار تمام این‌ها، پیامبر الگوی اخلاقی است: «إِنِّي بَعَثْتُ لَأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ. جامع‌ه‌ی اخلاقی ساختن، از غایات مهم و کلیدی کارکرد پیامبر است و لذا او می‌شود اسوه‌ی مسلمانان یا الگوی اخلاقی. یکی از معانی سنت هم طبعاً همین است: اقتدا به الگوی اخلاقی زیست پیامبرانه. روایت عموم مسلمانان از ختم نبوت این است که: پس از محمد پیامبر نخواهد آمد. اما ختم نبوت به معنای چیست؟ استقلال آدمیان از وحی یا پایان دوره‌ی شریعت؟ در روایت دکتر سروش البته با تکیه بر میراث صوفیانه، وحی پایان نمی‌پذیرد و همه‌ی آدمیان می‌توانند وحی دریافت کنند (این روایت ریشه در فهم صوفیانه و به‌طور خاص فهم مولوی از وحی دارد). و البته هیچ‌کدام از این صوفیان، این وحی یا الهام را مبنای ایجاد شریعتی تازه نگرفته‌اند. اما تشکیل حکومت: پیامبر قصد و نیت تشکیل حکومت داشت یا قدرت سیاسی او تصادف بود؟ پاره‌ای از این پرسش‌ها را دیگران پیش کشیده و بررسی کرده‌اند و ضرورتی به ادامه‌ی آن‌ها در این جا نیست.

اگر به چارچوب وبری فهم اتوریته مراجعه کنیم، وبر اتوریته را در ایده‌آل‌تایپ‌های ولایت/رهبری سنتی، کاریزماتیک و حقوقی-عقلانی- بوروکراتیک می‌بیند. در ولایت سنتی، صاحب ولایت کارکردش یادآوری اهمیت گذشته و میراث نیاکان و حفظ سنت‌های آن‌هاست (به روشنی ولایت پیامبر اسلام این یا تنها این نیست). ولایت کاریزماتیک از پیروان اطاعت می‌طلبد به اعتبار خصلت‌ها و اوصاف شگفتی‌آور و اعجاب‌انگیزش که یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های‌اش را می‌شود در شخصیت پیامبر اسلام دید. در ایده‌آل‌تایپ سوم وبری، مردم به‌خاطر تخصص، توانایی نهادسازی،

ایجاد سازمان‌های کارآمد و الگوهای عقلانی رهبری به رهبر یا صاحب ولایت اقبال می‌کنند و این نوع رهبری خصلتی بسیار مدرن و امروزی دارد. حال وقتی می‌گوییم کسی صاحب اتوریته/ولایت است یعنی چه؟ آرنت، اتوریته را «راهی جایگزین برای حل امور داخلی و خارجی در حکومت به‌جای توسل به زور و خشونت»^۱ می‌داند. یعنی حتی در مقام حکومت کردن آرنت مفروض نمی‌گیرد که هر اتوریته‌ای بلافاصله تبدیل به قدرت می‌شود. وبر همین نکته را چنین بیان می‌کند که: «مبنای هر نوع اتوریته‌ای -و به ازای آن هر تمایل و اشتیاقی به اطاعت و فرمان‌برداری- یک باور و اعتقاد است که به اعتبار آن فردی که اتوریته‌اش را اعمال می‌کند، چنین منزلتی را کسب کرده است» و بر نسبت میان باور و ایمان قلبی و اتوریته انگشت می‌نهد. این‌جاست که مرز میان ایمان و اسلام به‌معنای کلان‌اش (نه به‌معنای خاص اسلام به‌مثابه‌ی یک الگوی حکومت کردن) کم‌رنگ‌تر می‌شود. اما قدرت به روایت وبر یعنی «احتمال این‌که کسی در روابط اجتماعی بتواند به‌رغم مخالفت‌ها اراده‌ی خود را محقق کند»^۲. این‌جاست که پای توسل به خشونت به میان می‌آید و البته در این‌جا هیچ تفاوتی میان قدرت و اقتدار نیست و بن‌مایه‌ی اساسی هر دو توسل به خشونت است. درست در مقابل این‌ها، صاحب ولایت کسی است که بدون این‌که به خشونت یا زور و تحکم متوسل شود، سخن‌اش شنیده شود و فرمان‌اش اطاعت شود. در نتیجه، رکن رکن ولایت، ارادت است نه قدرت/خشونت.

1. See Arendt, in Pennock, J. Roland (James Roland), and John W. (John William) Chapman. 1987. Authority revisited, p. 82

2. See Max Weber in Kahlberg, Stephen, ed., Max Weber: Readings and Commentary on Modernity (Oxford: Blackwell). 1987, p. 175.

برای قدرت داشتن نیازی به رضایت قلبی پیروان نیست (الا برای کسب مشروعیت)؛ می‌توان صاحب قدرت نامشروع هم بود. در نتیجه، هر قدرتی هم ضرورتاً مشروع نیست. این‌جاست که پای اجماع هم به میان می‌آید. یعنی قدرت حتی اگر متعلق‌اش بسط عدل و قسط در جامعه باشد، بدون توافق حداکثری مردم فاقد مشروعیت (بخوانید اقبال عمومی) خواهد بود. از سوی دیگر، ولایت بدون محبت و ارادت میسر نیست. رهبر خوب نمی‌تواند فاقد اتوریته باشد؛ اتوریته پشتیبان رهبری است. اما صاحب ولایت و اتوریته ممکن است قدرت نداشته باشد (نمونه‌ی اولیای بی‌شمار صوفی یا غیرصوفی در تاریخ این را به خوبی نشان می‌دهد). در نتیجه ما با سه مفهوم در هم تنیده روبرو هستیم: ولایت/اتوریته، رهبری، قدرت. و رشته‌ی اتصال این‌ها مشروعیت است.

بخش دوم

در روایت دکتر سروش، پیامبری و پیامبری کردن معنایی خاص دارد. در فهم دکتر سروش، این پیامبر است که با تکیه بر «اقتدار»ش می‌تواند جان بگیرد و جان بدهد. این پیامبر اسلام است که هم‌زمان متمایل است مانند موسی و مانند خضر باشد: مانند موسی تشریع کند و مانند خضر به طرفة‌العینی و به لب‌ترکردنی جان بستاند. و تمام این‌ها متکی بر تفسیر خاصی است که خود دکتر سروش هم از پیامبری و هم از نیت و خواسته‌های درونی پیامبر اسلام ارایه می‌کند. در پاسخ به این‌که ایشان چگونه به این نیت و اغراض دست یافته‌اند، دکتر سروش می‌گوید: با توجه به تاریخ و رفتارهای پیامبر. یعنی یک این‌همانی و نسبت مستقیم میان رفتار فرد و نیت و فعل و انفعالات روانی و قلبی او برقرار می‌شود. هر تعبیری که از این نوع تحلیل داشته باشیم، کماکان با نوعی روانکای نبوی مواجهیم.

آنچه در این تبیین دکتر سروش می‌بینم، روایتی خاص از پیامبری کردن است. نهایت مدعای دکتر سروش این است که در زمانه‌ی ما نباید پیامبری کرد. اما سؤال اصلی این است که در چه زمانه‌ای چه کسی غیر از پیامبر باید پیامبری می‌کرد؟ صحبت بر سر این نیست که کسی پس از محمد حق پیامبری دارد یا ندارد. صحبت بر سر این است که چه تفسیری از میراث محمد، قابل دفاع‌تر است. به هر تقدیر بدون این‌که وارد بحث جزئی‌تر درباره‌ی این‌ها شویم، خوب است تصویری دیگر از پیامبری و پیامبری کردن را داشته باشیم که درست به موازات همان تفسیر دکتر سروش اما با نتایجی کاملاً متفاوت پیش رفته است.

تفسیر مورد نظر من، جایگاه پیامبر و نسبت‌اش با امامت را در افق دیگری می‌بیند. پیش از نقل قول مستقیم از منابع اولیه، می‌کوشم خلاصه‌ی این منظر را به زبان ساده توضیح دهم. در این نگاه، دین ظاهری دارد و باطنی. ظاهر این دین همان شریعت نبوی است. پیامبر واپسین واضع شریعت است که با آمدن او به نقطه‌ی کمال ظاهری شریعت می‌رسیم و از آن پس مأموریت پیامبران به پایان می‌رسد. شریعت یا تنزیل به پایان دور خود می‌رسد و دور قیامت یا تأویل آغاز می‌شود. پیامبران صاحب دور شریعت‌اند و امامان شیعی صاحبان دور قیامت یا عصر تأویل. آن‌چه پس از شریعت قرار است از راه برسد، شریعت تازه‌ای نیست بلکه قیامت است و قیامت چیزی نیست جز پرده برداشتن از معانی باطنی همین شریعت و رای زمان و مکان.^۱ این‌جاست که تأویل در این برداشت کلیدی می‌شود. زبان دین، زبان تمثیل است. شریعت نیز به همین اعتبار باید از منظری

۱. برای تفصیل بیشتر بنگرید به: محمدپور، داریوش. قیامت باطنی: کمال شریعت و نقد اجتماعی دین‌داری. ۱۳۹۹. نشر آنلاین در زیتون :

<https://www.zeitoons.com/83061>

تمثیلی-تأویلی دیده شود. احکام شریعت به خودی خود ازلی و ابدی نیستند؛ مضامین اخلاقی و باطنی آنهاست که ورای زمان و مکان اعتبار دارند.

در روایت دکتر سروش، پیامبر از سویی می‌خواهد موسی‌صفت باشد (به روایت خود ایشان «ما هم از فرعون‌کوبان توایم») و از سموی دیگر می‌خواهد مانند خضر باشد که هر حکمی که خواست صادر کند! پیداست که در روایتی که صوفیان و باطنیان از قصه‌ی موسی و خضر کرده‌اند، چنین تعبیری از پیامبر یا خضر نشده است. مدلول قرآنی آن آیات این نیست که پیامبر مانند خضر می‌تواند جان بستاند. اما آنچه در روایت دکتر سروش می‌بینیم چیزی نیست جز مقلوب کردن عالم ظاهر و باطن و جا به جا کردن عالم تمثیل با عالم واقع یا به عبارتی تأویل معکوس.

احکام شریعت هم با سایر اجزای خود و هم در زمان‌های مختلف ایجاد تناقض یا تعارض می‌کنند. کارکرد امامان این است که این تعارض‌ها را حل کنند. این‌جاست که عقل عنصری کلیدی می‌شود. به موازات نقش عقل، نقش امام -به‌عنوان صاحب اتوریته/ولایت- کلیدی است. این همان امامی است که به تعبیر شیعیان راسخ در علم است و تأویل قرآن می‌داند.

اگر بخواهیم به زبان امروزی روایت بالا را صورت‌بندی کنیم، می‌توان گفت که دوگانه‌ها یا زوج‌های مفهومی ظاهر-باطن، شریعت-قیامت، تنزیل-

تأویل همگی در جهت حل همان تعارض‌ها پیشنهاد شده‌اند. نقطه‌ی عزیمت هم این است که شریعت ناگزیر باید معقول باشد. شریعت یا صاحب شریعتی که نتواند خرد آدمیان را قانع کند، شریعتی ترک گفتنی است. در نتیجه، اولویت همیشه با عقل است.

در روایتی که دکتر سروش از نسبت دین و قدرت ارایه می‌کند، به دفعات با این خبر برخورد می‌کنیم که: انی امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا اله الا الله و اذا قالوها عصموا منی دماءهم و اموالهم. به موازات همین روایت، میان شیعیان روایتی داریم که به جایگاه علی (و جانشینان‌اش) به‌عنوان خداوندان تأویل اشاره می‌کند: فیکم من یقاتلکم علی تأویل القرآن کما قاتلتکم علی تأویله.

آنچه که در روایت نخست (و لابد در روایت دوم) مورد توجه دکتر سروش است، «قتال» است و این قتال به‌معنای اعمال خشونت و خون‌ریزی گرفته می‌شود نه به‌معنای مبارزه به‌معنای عام‌اش. البته شیعیان در دوره‌های مختلف برداشت‌هایی متفاوت از اقدام عملی (سیاسی) داشتند.^۱ در روایت دکتر سروش، هر نوع جان ستاندنی (و به‌طور عام هر اعمال خشونت‌ی) با اتکاء به قدرت پیامبری کردن است و باید دست از پیامبری کردن کشید. نادیده نمی‌گیریم که دکتر سروش در این‌جا کاری با معنای قدرت به شکل عام‌اش در قالب سیاست ندارد. مراد او این است که متدینین نباید به سوی پیامبری کردن بروند. اما اگر بخواهیم به روایت دیگر جایگاه نبی برگردیم، پیامبر هم‌چنان آخرین پیامبر است و کسی جای او را نخواهد گرفت. نکته‌ی اصلی این است که اگر قرار بود پیامبر در زمانه‌ای دیگر زندگی کند چگونه زندگی می‌کرد؟ پاسخ این است که هم‌چنان که امام حی حاضر

۱. بنگرید به: امیرمعزی، محمد علی، راهنمای ربانی در تشیع نخستین: سرچشمه‌های عرفان در اسلام، ترجمه‌ی نورالدین الله‌دینی، ۱۳۹۶. صص. ۱۵۴-۱۶۶.

و قائمی که از سلاله‌ی علی ابن ابی‌طالب و فاطمه باشد. و همان امام است که بنا به مقتضیات زمان، تفسیری از دین را ارایه می‌کند که با خرد سازگار باشد و در عین حال ناظر به یک زندگی اخلاقی انسان‌گرا باشد. برای رسیدن به چنین تصویری از دین، امامان، حق تأویل دین را دارند و حتی تصرف در شریعت. تصرف در شریعت به این معنا که اگر پاره‌ای از احکام شریعت به هر دلیلی در زمانه‌ای قابل اجرا نباشد یا با خرد متعارف ناسازگار بیفتد، امام این ولایت و این حق را دارد که این ناسازگاری‌ها را بزدايد و با عطف با خرد و اخلاق دین را با زمانه سازگار کند. لذا، الگوی زندگی اخلاقی پیامبر هم‌چنان مهم است اما قاعده و معیار همیشه قول امام حی و حاضر و قائمی است که مکلف است به حفظ پوسته‌ی شریعت اما مهم‌تر از آن حفظ مغز دین‌داری که گوهر اخلاقی و خردمدار آن باشد.

برای این‌که مثالی روشن‌تر از این صورت‌بندی متفاوت داشته باشیم، اشاره‌ای می‌کنم به قصه‌ی موسی و خضر که دست بر قضا در گفتار دکتر سروش به آن اشاره و استناد شده است. قصه‌ی موسی و خضر دست کم یک سوم رساله‌ی مجلس خوارزم شهرستانی را تشکیل می‌دهد.^۱ در این رساله‌ی کوتاه، شهرستانی شرحی از جایگاه انبیا به دست می‌دهد که با روایتی که دکتر سروش از پیامبری کردن می‌دهد یکسره متفاوت است. در نگاه شهرستانی، پیامبر یا صاحب شریعت، مرد زمان و مکان است. داورهای صاحب شریعت ناگزیر متکی بر ظاهر است و مقید به زمان و

1. Mohammad Poor, Daryoush, Command and Creation: A Shi'i Cosmological Treatise

A Persian edition and English translation of Muhammad al-Shahrastānī's Majlis-i maktūb (2021): <https://www.bloomsbury.com/uk/command-and-creation-a-shii-cosmological-treatise-9780755602964/>

مکان. قضاوت پیامبر نیازمند شاهد است. چنان‌که در گفت‌وگوی میان موسی و خضر آمده است. پیامبر، مرد طاعت است و امام/ولی مرد معرفت. طاعت، جهت‌جوی است اما معرفت ورای همه‌ی جهات عمل می‌کند. به تعبیر دقیق‌تر، پیامبر در دایره‌ی شریعت، زمان و مکان و بشریت کار می‌کند و امام در مقام قیامت (هر امامی بالقوه قائم قیامت است) ورای زمان و مکان می‌تواند عمل کند. در نتیجه، خضر نماد یا ممثول قائم است نه شارع. این‌جاست که تفاوت میان شارع و قائم از منظر شهرستانی روشن می‌شود. پیامبر، شارع است اما علی و امامانی که از نسل او هستند قائم‌اند. وظیفه‌ی پیامبر آشکار کردن معانی باطنی دین نیست بلکه کارکرد او استقرار شریعت و پایدار کردن ظاهر قانون در میان مردم است. امامان وظیفه‌شان هدایت مردم به سوی آن معانی باطنی است. از این روست که پیامبر کسی نیست جز «منذر» ولی امام «هادی» است (إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ). پیامبر وظیفه‌اش استقرار شریعت است که در آن طاعت به شرط تعیین اوقات فرمایند. عبادت شرعی مقید به زمان و مکان است. اما عبادت حقیقی یا قیامت، دوره‌ای است که در آن طاعت به شرط رفع تعیین اوقات فرمایند.

در گفت‌وگوی میان موسی و خضر، از زبان شهرستانی می‌خوانیم: «موسی گوید: این احکام که تو می‌کنی، احکام مستقبل است و من آن حکم که کنم، حکم حال است. و حادثه امروزین را حکم امروز باید کرد و فردا را حکم فردا. هنوز غاصب نیامده، حکم آمدن چون کنی؟ کودک به‌بلاغت نارسیده و کفر ناآورده حکم کفر چون کنی؟ دیوار نافتاده حکم افتاده چون کنی؟ خضر گوید: دی و امروز و فردا، زمان است. و تو مرد زمانی -تو را حکم زمانی باید کرد. من مرد زمان نیستم. مرا دی و امروز و فردا همه یکی است. هر چه بخواهد بود، مرا بپوشد است. و غاصب که

بخواهد آمد به نزدیک من آمده است. و کفر کودک که بخواهد بود، مرا بوده است. دیوار که بخواهد افتاد، مرا بیفتاده است. من حکم زمان نمی‌کنم، حکم من فوق الزمان است. زیرا که حکم من فوق الزمان است. تو را سالی نباید گشت تا مرا بیایی. من به یک لحظه تو را بیابم. به یک لحظه از مشرق به مغرب رسم. مکان و زمان تحت من اند و من فوق الزمان و فوق المکان‌ام. هر حکم که کنم نه زمانی باشد»^۱.

از مضمون گفت‌وگو مشهود است که این چارچوب کاملاً تمثیلی و تأویلی است اما در خلال تمام این‌ها هشدار می‌دهد که هیچ پیامبری نمی‌تواند و نباید خود را جای خضر بگذارد (و تمنای آن را هم داشته باشد). البته همین‌جا موسی اعتراض می‌کند که با این حساب، من که پیامبرم و صاحب شریعت این‌جا چه کار دارم؟ خاصیت امر و نهی چیست؟ اختیار آدمی کجا رفت؟

«موسی گوید: پس تکلیف بر چیست؟ فرستادن پیغامبران علیهم السّلام چرا؟ اوامر و نواهی بر کجا؟ شرایع و احکام چون رانم؟! عدل و شریعت کو؟! تو بی‌سببی مال درویشان تلف می‌کنی! بی‌موجبی خون ناحق ریزی! بی‌مزدی کار کسان کنی! و گویی به حکم علم کنم، به حکم ارادت و مشیت کنم: فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا (۷۹:۱۸)، أَرَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً (۸۱:۱۸)، فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا (۸۲:۱۸). مرا تکلیف کجا ماند؟ حکم شریعت چون شود؟ کن و مکن بر کجا نشیند؟»^۲

از اعتراض سخن موسی آشکار است که در حکم شریعت، تکلیف داریم و حساب و کتاب. خون‌ریزی بی‌قاعده به اتکای شخصیت نبی نداریم. در شریعت، اقتدارگرایی نیست؛ قانون شرعی جاری است (چنان‌که در هر

۱. مجلس خوارزم، به کوشش داریوش محمدپور، ۱۳۹۹. ص. ۶۱-۶۲ (تمام ارجاعات به متن فارسی در چاپ اخیر این رساله است، بنگرید به یادداشت قبلی).

۲. همان، صص. ۶۳-۶۴.

حکومت غیردینی نیز وضع چنین است). اما، پاسخ خضر این است که موسی از کارکرد خودش نباید دست بکشد و اساساً چنان تصرفی کار موسی نیست بلکه کار خضر است و بس:

«خضر گوید: ای موسی! تو را آن‌جا غلط افتاده است که تو یک حکم دانسته‌ای. خدای را تعالی در مجاری احکام دو حکم است. یکی حکم مغرور، یکی مستأنف. یکی پرداخته، یکی می‌پردازد. یکی تقدیر رفته، یکی تکلیف می‌رود. یکی: وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ (۱۱۵:۶). یکی وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا (۴۰:۹). یکی مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ (۲۹:۵۰). یکی وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ (۱۰۱:۱۶). و چنان‌که دو حکم هست، دو حاکم هست، دو قاضی هست. یکی قاضی که به حکم خویش کار کند. یکی قاضی که بدو مرد گواه و سوگند کار کند. یکی قاضی شریعت و یکی قاضی قیامت. حکم قاضی شریعت، عدل در شریعت. حکم قاضی قیامت، عدل در قیامت. عدل شریعت، گواه و سوگند. عدل قیامت، علم و مشیّت. تو قاضی شریعتی؛ تا نبینی یا نشنوی، حکم مکن. من نایب قاضی قیامت؛ چون دانستم حکم کردم. چون خواستم کار کردم. تو را، إَعْمَلُوا تَوْجَرُوا - تا کار نکنی، مزد نیابی. تا مزد نستانی، کار نکنی. من بی‌مزد کار کنم؛ بی کار مزد ستانم: وَكُلُّ مَيْسَرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ»^۱

این‌جاست که موسی هم‌چنان معترض است که اگر این قلم‌ها پیش‌تر رانده شده‌اند چه فایده‌ای در کار کردن آدمیان هست؟ و همین‌جا ظرافتی معنایی برای «اسلام» را نشان می‌دهد که با آن تعبیر ساده‌شده از اسلام در گفتار دکتر سروش تفاوت دارد:

۱. همان، صص. ۶۴-۶۵.

«موسی گوید: چون حال چنین است، فایده تکلیف چه؟ چون کارها همه پرداخته‌اند، فایده پرداختن چه؟ چون مسلمان خود بوده است، فایده اُسْلیم چه؟ چون کافر خود بوده است. فایده لا تکفر چه؟ چون وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (۱۰:۳۶) آمده است. فایده قُمْ فَأَنذِرْ (۲:۷۴) [چه؟] چون کلمه رفته است، جز از آن نباشد که رفته است؟ این دیگر حکم چه سود دارد؟ اگر این حکم، این حکم را بر نمی‌دارد، پس در تکلیف ظلم لازم می‌آید.»^۱

صورت‌بندی خضر البته همان ارجاع به زوج‌های مفهومی باطنی است: احکامی است که مفروغ‌اند یعنی پیش‌تر تکلیف‌شان روشن شده است و حاکم آن احکام مرد قیامت است نه مرد شریعت. اما احکامی هستند که مستأنف‌اند یعنی تکلیف‌شان در زمان و مکان خودشان مشخص می‌شود نه پیش‌تر یا پس‌تر و حاکم این عالم شارع یا پیامبر است. این دو جایگاه را نباید با هم خلط کرد:

«و خضر گوید: تکلیف، مظهر تقدیرست. و تقدیر، مصدر تکلیف. آن‌چه در تقدیرست، ظاهر نگردد الا به‌تکلیف. و آن‌چه در تکلیف است، موجود نگردد الا به‌تقدیر. پس فایده با دید آمد: مفروغ در مستأنف پدیدار آمد و مستأنف از مفروغ پدیدار آمد. پس مفروغ و مستأنف هر دو به‌هم مفروغ است، و مع ذلک مفروغ مفروغ و مستأنف مستأنف. من حاکم مفروغم و تو حاکم مستأنف. من مرد تأویل و تو مرد تنزیل. من بر باطن حکم کنم، تو بر ظاهر و هر دو حکم بهم حق: و کل مجتهد مصیب. این‌جا روشن شد که نه حکم من حکم تو را بردارد، نه حکم تو حکم مرا بردارد. نه از حکم من عجز لازم می‌آید و نه از حکم تو ظلم. مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ (۲۹:۵۰)، تا بدانی که عجز نیست. وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ (۲۹:۵۰)، تا بدانی که ظلم

۱. همان، ص. ۶۵.

نیست. چون در عالم خیر هست مطلق و شری هست مطلق، و خیری و شری به‌اضافت، آنچه خیر مطلق است گوهری است که هرگز بنگردد، و آنچه شر مطلق است هم گوهری است که بنگردد. و آنچه خیر و شر باضافت است در او گردش در آید. پس از این سبب هر چه نیک است و بنگردد، مفروغ است و هر چه می‌گردد، مستأنف است»^۱.

در روایت دکتر سروش، پیامبر از سویی می‌خواهد موسی صفت باشد (به روایت خود ایشان «ما هم از فرعون‌کوبان توایم») و از سموی دیگر می‌خواهد مانند خضر باشد که هر حکمی که خواست صادر کند! پیداست که در روایتی که صوفیان و باطنیان از قصه‌ی موسی و خضر کرده‌اند، چنین تعبیری از پیامبر یا خضر نشده است. مدلول قرآنی آن آیات این نیست که پیامبر مانند خضر می‌تواند جان بستاند. اما آنچه در روایت دکتر سروش می‌بینیم چیزی نیست جز مقلوب کردن عالم ظاهر و باطن و جا به جا کردن عالم تمثیل با عالم واقع یا به عبارتی تأویل معکوس.

بخش سوم

اگر بپذیریم که پیامبر اسلام و تصویری که از او داریم همین تصویری است که در طول تاریخ مسلمانان مختلف از او ساخته‌اند، لاجرم باید پذیرفت که تصویر دکتر سروش از پیامبر یگانه تصویر از او نیست (اگر خلاف این را بپذیریم باید از تئوری کثرت‌گرایی دینی ایشان دست کشید). با جایگزین کردن اتوریته با اقتدارگرایی و تبدیل تلویحی ولایت به قدرت، تنها کاری که کرده‌ایم آسان‌تر کردن نقد اقتدارگرایی است که خود تحصیل حاصل است. اشکال اصلی جایی پدید می‌آید که ببینیم چگونه اتوریته می‌تواند در

۱. همان، صص. ۶۶-۶۷.

چارچوب خرد و عقلانیت کار کند. نه این که اتوریته‌ی پیامبر را مترادف و مساوی با اقتدارگرایی بگیریم و بعد همان را در ترازوی نقد بگذاریم. سؤال اصلی این است که چه شده بود یا در واقع تحت چه شرایطی عده‌ای

اتوریته بدون عقلانیت ناگزیر فروکاسته می‌شود به اقتدارگرایی. اگر پیامبر صاحب اتوریته است، چاره‌ای ندارد جز این که در ظرف زمانه‌ی خود و در عین حال با خردمندی پیروان‌اش را به انجام کاری تشویق و اقناع کند. آن چه که مراد من در این یادداشت بود نشان دادن تفاوت اتوریته و اقتدارگرایی بود. اتوریته از حیث مفهومی به ولایت بسیار نزدیک است و مبنای ولایت ارادت است و دل دادن. حدیث بندگی و دلبردگی است نه حکایت اطاعت و انقیاد در برابر شیر نر خونخواره‌ای. اقتدارگرایی از جنس تسلیم در برابر آن شیر نر است. تاریخ زمان پیامبر حتی از خلال سیره هم تصویر دیگری به ما می‌دهد.

در زمان محمد بن عبدالله دل و جان‌شان را در ید اختیار او می‌نهادند و ابایی هم از پیروی از او نداشتند؟ توجه به این نکته مهم است که دست به شمشیر بردن (بگوئید قتال برای شهادت لسانی) جایی معنا دارد که کسی خود به اختیار و به میل و رضایت خود شهادت را بر زبان جاری نکرده باشد.

ناصر خسرو در قصیده‌ی اعترافیه‌ی مشهورش دقیقاً به همین پرسش‌ها اشاره می‌کند که وقتی از فقها دلیل اختلاف احکام شرعی را پرسیدم همگی

رگ گردن‌شان بیرون زد و گفتند این حکم شریعتی است که با شمشیر مقرر شده است نه با عقل. پاسخ ناصر خسرو اما این است که: من زیر بار این حرف‌ها نمی‌روم. برای پذیرفتن این‌ها نیاز به حجت عقلی و آیت محکم است و گرنه دین چیزی نخواهد بود جز تقلید.

چون چون و چرا خواستم و آیت محکم
در عجز بپیچیدند، این کور شد آن کر
«ما جرم چه کردیم نژادیم بدان وقت؟
محروم چراییم ز پیغمبر و مضطر؟»
برخاستم از جای و سفر پیش گرفتم
نر خانم یاد آمد و نر گلشن و منظر
گفتند که «موضوع شریعت نه به عقل است
زیرا که به شمشیر شد اسلام مقرر»
گفتم که «نماز از چه بر اطفال و مجانین
واجب نشود تا نشود عقل مجبر؟»
تقلید نپذرفتم و حجت ننهفتم
زیرا که نشد حق به تقلید مشهر
من روز همی بینم و گویی که شب است این
ور حجت خواهم تو بیاهنجی خنجر
گفتم که «مرا نفس ضعیف است و نژد است
منگر به درشتی تن وین گونه‌ی احمر
دارو نخورم هرگز بی حجت و برهان
وز درد نیندیشم و ننیوشم منکر»
گفتا «مبر انده که من اینجای طیبیم
بر من بکن آن علت مشروح و مفسر»

این ابیات چیزی نیست جز شرح حال خود ناصر خسرو و گزارشی از گفت‌وگوهای اش با مسلمانان «اقتدارگرا» و سنی‌مشرَب زمانه‌ی خودش که به مشروعیت خلفای عباسی باور داشتند. مسلمانان دیگری هم درست در همان زمانه بودند -و کم‌شمار و استثنا هم نبودند- که قایل به موضعی درست عکس آن بودند. اما، سخن ناصر خسرو چیزی نیست جز بسط سخنان استادش المؤید فی الدین شیرازی که برای او این گره را باز می‌کند. المؤید در نخستین فصل المجالس المؤیدیه، بحث مفصلی دارد که وضع شریعت بر پایه‌ی عقلانیت است (نه این‌که هر چه شریعت می‌گوید لاجرم عقلانی است و ما باید دنبال تراشیدن توجیهی عقلی برای آن بگردیم). به این بند از مجلس اول بنگریم:

«و لیس یخلو من کون هذه الاوضاع الشرعية لا برهان لها من العقل عند الرسول عليه السلام الآتی بها نفسه، أو کونه عنده فلم یُشعر به. فإن کان لا برهان لها عنده فهو فحش، فلو أن سائلا سأله عن العلة التي اقتضت أن يجعل الصلوات خمسا ولا يجعلها ستّا فکان یقول لا أدري لكفاه طعنا أن یأتی بشيء لا یدري العلة فيه إذا سئل عنها. وإن کان لها برهان عند نفسه عقلي -والبرهان مما یجمل الأقوال والأفعال- ثم لم یظهره، فلم یقم إذاً بحقّ البلاغ، و هذا منتفٍ عن الرسول (صلع) لأنه بلّغ وقال فی النادي «اللهم اشهد أني بلغت»» (مجالس المؤیدیه، ص. ۳)^[xx].

سخن المؤید برای زمانه‌ی خودش -قرن چهارم هجری- سخن دلیرانه‌ای است. او می‌گوید اگر کسی سراغ پیامبر رفت و به او گفت چرا باید پنج نوبت نماز بخوانیم نه شش نوبت؟ پیامبر باید بتواند جوابی معقول به این

۱. المؤید فی الدین الشیرازی، المجالس المؤیدیه، تحقیق حمید الدین حاتم (دار الاندلس، ۱۹۷۴)

پرسش بدهد. اگر بگوید نمی‌دانم مستوجب طعن است (طعن نبی، بله!) چون چیزی برای مردم آورده که وقتی علت‌اش را می‌پرسند از ارایه‌ی آن ناتوان است. یا برهانی عقلی پیش خودش دارد ولی آشکارش نمی‌کند که

اتوریته/ولایت با اقتدار و اقتدارگرایی تفاوت دارد. هر جا برای پیش بردن فرمانی، نیاز به توسل به شمشیر و زور در میان آمد، اتوریته‌ای در میان نیست. جایی که امور بدون توسل به زور پیش می‌رود، اقتدار و اقتدارگرایی بی‌معناست. اما خود اتوریته هم می‌تواند تبدیل به اقتدارگرایی شود (به‌ویژه اگر با کاریزما هم آمیخته شود).

این هم خلاف چیزی است که از پیامبر می‌دانیم و این را باید از او نفی کرد. می‌بینیم که المؤید هم‌زمان هم به روایات تکیه می‌کند هم به عقل. در این فصل، نقطه‌ی عزیمت المؤید این‌جاست: «مأثور عن النبی صلی الله علیه وعلی آله أنه قال «اول ما خلق الله تعالی العقل، فقال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أجلّ منك، بک أثیب و بک أعاقب». فإن كانت الشرائع علی غیر العقل موضوعها، فلا ثواب علیها ولا عقاب علی مقتضی الخبر «بک أثیب و بک أعاقب»». این نکته همان است که در خلال گفت‌وگوی موسی و خضر مشهود است. استدلال موسی این است که آدمیان باید اختیار داشته باشند برای رفتن به سوی خیر و شر تا مستوجب ثواب و عقاب شوند و تنها از این جهت است که شریعت معنا پیدا می‌کنند. و اختیار بدون خرد میسر

نیست. از این جهت است که در دین‌داری و دین‌ورزی، عقلانیت و خردورزی نقش کلیدی دارد.

حال چرا در این بحث، سخن از عقلانیت مهم است؟ به این دلیل که اتوریته بدون عقلانیت ناگزیر فروکاسته می‌شود به اقتدارگرایی. اگر پیامبر صاحب اتوریته است، چاره‌ای ندارد جز این‌که در ظرف زمانه‌ی خود و در عین حال با خردمندی پیروان‌اش را به انجام کاری تشویق و اقناع کند. سخن درباره‌ی این‌که پس آن احکام دایر بر کشتن تکلیف‌شان چه می‌شود از بحث من تا حدودی خارج است و به قدر کافی در بستر تاریخی و روایی درباره‌شان گفت‌وگو شده است.

آن‌چه که مراد من در این یادداشت بود نشان دادن تفاوت اتوریته و اقتدارگرایی بود. اتوریته از حیث مفهومی به ولایت بسیار نزدیک است و مبنای ولایت ارادت است و دل دادن. حدیث بندگی و دلبردگی است نه حکایت اطاعت و انقیاد در برابر شیر نر خونخواره‌ی. اقتدارگرایی از جنس تسلیم در برابر آن شیر نر است. تاریخ زمان پیامبر حتی از خلال سیره هم تصویر دیگری به ما می‌دهد.

در روزگار ما، صاحبان اتوریته البته با صاحبان کاریزما تفاوت داشته‌اند. اقتدارگرایانی هستند و بوده‌اند که کاریزما هم داشته‌اند. کاریزما به خودی خود، با اتوریته یعنی ولایت خردمدار پیوند ندارد. در تاریخ معاصر، گاندی، لنین، آیت‌الله خمینی، ماندلا، هیتلر و حتی ترامپ کاریزما داشته‌اند (هم‌چنان که کسی مثل محمد‌رضا شجریان هم کاریزما داشت). کاریزما وقتی که به مسیری دور از خردمندی و فارغ از بستر اخلاق بیفتد با اقتدارگرایی گره می‌خورد. ولی همین کاریزما اگر ملاحظات عقلانی هم داشته باشد، صورت اتوریته با خود می‌گیرد. شاید هنوز بتوان این را به جرأت ادعا کرد که موسی صدر یکی از مصادیق مهم ترکیب کاریزما و

اتوریته است که به رغم غیبت یا فقد او هم‌چنان دل می‌رباید و برای مسلمانان زیادی الگو به نظر می‌رسد. فروکاستن اسوهی پیامبر به تعریفی مضیق از پیامبری کردن (یعنی اعمال اقتدار و خشونت) در نهایت به تهی کردن معنای پیامبری منجر می‌شود. هم‌چنان که قرار نبوده پیامبر اسلام، برای خود شأنی چون شأن خضر قایل شود، پیروان او نیز طبعاً نمی‌توانند چنان جایگاهی برای خود قایل شوند. این مضامین انسان‌گرا و خردمدار را به‌خوبی می‌توان در الگوی رفتاری کسی مانند موسی صدر هم دید.

جمع‌بندی

خلاصه‌ی ملاحظات راقم این سطور این است که:

۱. اتوریته/ولایت با اقتدار و اقتدارگرایی تفاوت دارد. هر جا برای پیش بردن فرمانی، نیاز به توسل به شمشیر و زور در میان آمد، اتوریته‌ای در میان نیست. جایی که امور بدون توسل به زور پیش می‌رود، اقتدار و اقتدارگرایی بی‌معناست. اما خود اتوریته هم می‌تواند تبدیل به اقتدارگرایی شود (به‌ویژه اگر با کاریزما هم آمیخته شود).

۲. قصه‌ی موسی و خضر، قصه‌ای تمثیلی است. جای تمثیل را نمی‌توان با جهان واقع عوض کرد. خضر را الگوی اقتدارگرایی قلمداد کردن، چیزی نیست جز جدا کردن تمثیل از بستر عرفان و تحمیل آن به عرصه‌ی شریعت.

۳. شریعت بدون اختیار بی معناست. ثواب و عقاب فقط وقتی موضوعیت دارد که آدمی انتخاب عقلانی داشته باشد. شریعتی که به شمشیر مقرر شود، شریعت نمی تواند باشد.

***متن مفصل تر در "مشق نو" منتشر شده است.**

تأثیر قدرت بر پیامبری

صدیقه وسمقی

در موضوع دین و قدرت می خواهیم زاویه ی تازه ای بگشاییم و آن تأثیر قدرت بر پیامبری و دین است. برای توضیح این دیدگاه به شرح چگونگی قدرت یافتن پیامبر اسلام و تأثیر آن بر پیام پیامبر، پیامبری و موقعیت مسلمانان و پیروان اسلام از نگاه خویش می پردازم.

پیامبر اسلام در مکه اعلام رسالت نمود و به تبلیغ دین خود پرداخت. پیام او از چنان تازگی و قدرتی برخوردار بود که توانست علیرغم تهدیدهای مشرکان قریش پیروانی پایدار و وفادار بیابد. پیامبر در مکه قدرت سیاسی، مالی و نظامی نداشت. آنچه که روز بروز بر تعداد پیروان او می افزود قدرت پیام و رهایی بخشی آن از نظر پیروان او بود. افزایش پیروان اسلام، به محمد قدرت معنوی می بخشید. اهمیت و قدرت پیام محمد را نباید دست کم گرفت. ارزش پیام او برای برخی تا بدانجا بود که هرگونه تهدید و سرکوب بر آنان کارساز نشد و حتی عده ای از تازه مسلمانان برای حفظ دین جدید

خود و برای وفادار ماندن به آن حاضر به ترک موطن خود و مهاجرت به حبشه شدند. حصر سه ساله در شعب ابی طالب نیز چراغ تازه برافروخته را خاموش نساخت، تا آنجا که پیامبر و پیروان او به مدینه یا یثرب آن روز دعوت شدند. چنانکه در منابع تاریخی آمده، مهم ترین علت دعوت محمد به یثرب این بود که دو قبیله ی بزرگ یثرب به دنبال راهی برای پایان دادن به جنگهای طولانی و خونبار خویش بودند. این دو قبیله سالیان درازی با یکدیگر در حال جنگ بودند. شاید برخی از عقلای این دو قبیله به این فکر افتادند که وسیله ای وحدت بخش بیابند و محمد و دین او را چنین وسیله ای یافتند؛ لذا کوشیدند او را به یثرب بیاورند. برای محمد محصور در شعب ابی طالب نیز فرصت مغتنمی بود. او اگر در مکه می ماند:

. یا چنانکه عیسی به صلیب کشیده شد، کشته می شد، همانطور که در تاریخ نیز ذکر شده سران قریش در صدد کشتن او برآمده بودند و علی به جای محمد در بستر خوابید و محمد مکه را پنهانی ترک کرد و نقشه ی قتل خنثی گشت.

و یا محمد مجبور می شد آواره ی صحراها و بیابان ها شود. در این صورت معلوم نیست چه سرنوشتی برای محمد و دین او رقم می خورد، اما می توان حدس زد که کار بر او و پیروانش سخت می گشت.

. عقلا این احتمال را نیز می توان داد که تحت فشارها و تهدیدهای مشرکان، شعله ی دین محمد می توانست خاموش شود. به نظر می رسد مخالفان محمد نیز با همین عقیده او و پیروانش را تحت فشار قرار می دادند، اما به نظر من بنا بر شواهد تاریخی این احتمال قوی نیست؛ چرا که علیرغم همه ی تهدیدها روزبروز بر تعداد پیروان او افزوده می شد و شعله ی پیام او فروزان تر می گشت.

در هر حال محمد به مدینه رفت و دعوت کنندگان در عقبه ی دوم با او پیمان بستند که از وی حمایت کنند و الحق چنین کردند. محمد به عنوان

تاثیر قدرت بر پیامبری

حاکم و رئیس به مدینه دعوت نشد. توافق نامه یا منشوری که چند ماه پس از حضور محمد و پیروانش در مدینه تنظیم و از سوی قبایل هشت گانه امضا شد، گویای آن است که محمد به عنوان رئیس مهاجران دعوت شد و فرماندهی او در جنگهای احتمالی نیز به رسمیت شناخته شد. او اما حق نداشت بدون مشورت و موافقت مومنان اقدام به جنگ یا صلح نماید. او برای ایجاد وحدت و آشتی میان دو قبیله ی بزرگ اوس و خزرج و پایان دادن به جنگهای طولانی قبیله‌ای به یثرب رفت. او این نقش را نیز بسیار خوب ایفا نمود.

تا هنگام مهاجرت پیامبر به مدینه شواهد تاریخی برای طرح این ادعا که او به دنبال کسب قدرت سیاسی بود در دست نداریم، یا لاقلاً من چنین شواهدی را نمی شناسم؛ مگر آنکه پاره ای شواهد تاریخی را به نفع ادعای خود تفسیر کنیم. برخی عقیده دارند که پیامبر در مدینه تشکیل حکومت داد. من با این عقیده بنا به دلایل فراوان مخالفم. به نظر نگارنده این ادعا فاقد دلایل مثبتی کافی است. پیامبر در مدینه به تدریج قدرت سیاسی یافت. صرف نظر از این که او به دنبال قدرت سیاسی بود یا نه، شرایط به گونه ای رقم خورد که وی صاحب قدرت سیاسی شد. منشأ قدرت سیاسی او حاکم بودن و یا تشکیل حکومت نبود. جنگها و پیروزیها، به مسلمانان و در راس ایشان محمد و دین او قدرت می بخشید. دشمنان اسلام در قدرت یافتن پیامبر و مسلمانان نقش بسیاری داشتند. بررسی جنگهای واقع شده نشان می دهد که بسیاری از جنگهای مهم در نزدیکی مدینه اتفاق افتاده است و این بدان معناست که دشمنان اسلام به آنجا لشکر کشی کرده اند. پیامبر دارای مرجعیت دینی بود و پیروزی در جنگها به عنوان فرمانده نیز به او قدرت سیاسی می بخشید. قدرت سیاسی فقط متعلق به محمد نبود، بلکه جبهه ی مسلمانان قدرت سیاسی می یافت. پیش از آنکه به بررسی

تاثیر قدرت سیاسی بر پیامبر، پیام او و موقعیت مسلمانان بپردازم، اختصارا شرح می دهم که چرا از نظر من پیامبر حاکم نبود.

تا هنگام مهاجرت پیامبر به مدینه شواهد تاریخی برای طرح این ادعا که او به دنبال کسب قدرت سیاسی بود در دست نداریم، یا لاقلا من چنین شواهدی را نمی شناسم؛ مگر آنکه پاره ای شواهد تاریخی را به نفع ادعای خود تفسیر کنیم. برخی عقیده دارند که پیامبر در مدینه تشکیل حکومت داد. این ادعا فاقد دلایل مثبتی کافی است. پیامبر در مدینه به تدریج قدرت سیاسی یافت. صرف نظر از این که او به دنبال قدرت سیاسی بود یا نه.

ساده ترین پاسخ این است که مدعیان حاکمیت پیامبر دلایل کافی برای اثبات این ادعا ارائه نکرده اند. من که مخالف ادعای حاکمیت سیاسی پیامبر هستم، ناگزیرم دلایل سلبی برای اثبات دیدگاه خویش عرضه کنم. محمد قدرت و تشکیلات اجرایی نداشت. تاریخ نشان نمی دهد که پیامبر برای اجرای دستورات خویش تشکیلاتی را ساخته باشد. نظام اجتماعی حجاز نظام قبیله ای بود و پس از مهاجرت پیامبر و مسلمانان به مدینه قدرت رؤسای قبایل از آنان سلب نشد.

در نظام قبیله ای مردم برای حل و فصل امور و اختلافات خود معمولا به رئیس قبیله خود مراجعه می کنند. این وضعیت با ورود پیامبر به مدینه تغییر نکرد و از قدرت رؤسای قبایل کاسته نشد. برخی شواهد تاریخی نیز بر این مدعا صحه می گذارد. به عنوان مثال جمع آوری جنگجویان در جنگها

بر عهده ی رؤسای قبایل بود. مسئولیت جنگجویان هر قبیله نیز ظاهراً بر عهده ی همانان بوده است، اما در جنگ همه زیر لوای پیامبر قرار می گرفتند. گفته شده که در جنگ احد عبدالله ابن ابی که چهارصد جنگجو را

شواهد تاریخی گویای آن نیست که پیامبر دارای قدرت و تشکیلات قضایی، اجرایی و قانونگذاری همچون حاکمان بوده است. پیروان او نیز هیچگاه او را حاکم نمی خواندند. این بدان معنا نیست که محمد دارای قدرت سیاسی نبود، اما میان قدرت سیاسی و حاکمیت باید تفاوت قائل شد، همان طور که میان فرماندهی جنگ و حاکمیت باید فرق گذاشت.

از قبیله ی خود بسیج کرده بود، از میانه ی راه با جنگجویان بازگشت و به احد نرفت. پیامبر نفوذی بر جنگجویان که از قبیله ی عبدالله ابن ابی بودند نداشت. برخی شواهد نشان می دهد که حتی هنگامی که افراد برای داوری به پیامبر مراجعه می کردند، او فقط نظر خود را بیان می کرد اما برای اجرای داوری خویش اقدام نمی کرد و تشکیلاتی برای این منظور نداشت.

در تاریخ آمده است که فردی به پیامبر شکایت آورد که دختری آزاد دندان کنیز او را شکسته است. پیامبر به قصاص حکم کرد. مادر دختر مجرم، این داوری را نپذیرفت. برای او قابل قبول نبود که یک فرد آزاد در برابر یک برده مجازات برابر شود. سرانجام آن زن با مالک کنیز به توافق رسیدند که غرامت پرداخت شود. از این نمونه ها در تاریخ کم نیست که داوری یا وساطت و شفاعت پیامبر رد می شود. به علاوه پیامبر هیچگاه اعلام نکرد

که همه ی قبایل در دعاوی خویش باید به او یا شخص منصوب او مراجعه کنند و یا از داوری و قانون و دستور او پیروی نمایند. مدارک تاریخی گویای آن نیست که قبایل متعدد مدینه بر سر حاکمیت پیامبر و ریاست او و یا تشکیل یک حکومت واحد توافق کرده باشند. قبایل مسلمان خارج مدینه نیز به روال گذشته و مطابق سنن قبیله ی خویش عمل می کردند.

برخی به دلیل وجود پاره‌ای قوانین در قران گمان کرده اند که پیامبر قانونگذار بوده است و این امر را شاهی بر حاکمیت پیامبر گرفته اند. در این باره باید گفت که به عقیده ی نگارنده بر اساس شواهد تاریخی پیامبر معمولاً ابتداءً به وضع قانون نمی پرداخت، بلکه وقتی در ارتباط با پیشامدی به وی مراجعه می شد نظر خویش را بیان می کرد و در اجرای آن نیز مداخله نداشت. آیات قران نیز اعم از آیاتی که قوانینی در آنها بیان شده و غیر آن، در چنین زمینه ای وارد شده است. شواهد تاریخی گویای آن نیست که پیامبر دارای قدرت و تشکیلات قضایی، اجرایی و قانونگذاری همچون حاکمان بوده است. پیروان او نیز هیچگاه او را حاکم نمی خواندند. این بدان معنا نیست که محمد دارای قدرت سیاسی نبود، اما میان قدرت سیاسی و حاکمیت باید تفاوت قائل شد، همان طور که میان فرماندهی جنگ و حاکمیت باید فرق گذاشت.

تاثیر این قدرت سیاسی بر پیامبری محمد چه بود؟

قدرت سیاسی نه به دلیل یک توافق و نه به دلیل حاکمیت و به نظر من نه به دلیل تلاش پیامبر برای کسب قدرت سیاسی، بلکه طی یک روند تدریجی و در مسیر حوادث برای او حاصل شد. قدرتی که تاثیرات مهمی بر همه ی شئون اسلام داشته است. پیامبر اگر از سوی عده ای متهم به خشونت و ترور می شود، و مهمتر، اگر اسلام متهم به خشونت و جنگجویی می شود به دلیل قدرت سیاسی پیامبر است. اگر مسیر زندگی

پیامبر به گونه‌ی دیگری رقم می‌خورد و پیامبر قدرت سیاسی نمی‌یافت، ما اسلام متفاوتی می‌داشتیم.

قدرت سیاسی نه به دلیل یک توافق و نه به دلیل حاکمیت و نه به دلیل تلاش پیامبر برای کسب قدرت سیاسی، بلکه طی یک روند تدریجی و در مسیر حوادث برای او حاصل شد. قدرتی که تأثیرات مهمی بر همه شئون اسلام داشته است. پیامبر اگر از سوی عده‌ای متهم به خشونت و ترور می‌شود و مهمتر، اگر اسلام متهم به خشونت و جنگجویی می‌شود به دلیل قدرت سیاسی پیامبر است. اگر مسیر زندگی پیامبر به گونه‌ی دیگری رقم می‌خورد و پیامبر قدرت سیاسی نمی‌یافت، ما اسلام متفاوتی می‌داشتیم.

قدرت سیاسی اقتضائات خود را دارد. صاحب قدرت ناگزیر است در مقاطع خاص تصمیمات سختی بگیرد. اگرچه به احتمال قوی پیامبر به تنهایی در موضوعات مهم مانند قتل مردان بنی قریظه پس از شکست آن قبیله در جنگ، تصمیم نمی‌گرفت، اما در تاریخ اینگونه تصمیمات به او انتساب یافته است. دلیل این انتساب نیز قدرت است. پیامبر اگر قدرت نداشت اینگونه امور به او انتساب نمی‌یافت؛ چرا که او در موقعیتی قرار نمی‌گرفت که بخواهد برای اینگونه امور تصمیم بگیرد یا در اینگونه مسائل دخالت کند. قدرت سیاسی تا حد زیادی پیامبری را تحت تأثیر خود قرار داد. بسیاری از آیات قرآن تحت تأثیر جنگ‌ها آمده است. اینگونه آیات در یک نگاه گذرا اسلام را دینی خشونت طلب معرفی می‌کند. این در حالی است

که خوی خشونت طلبی و جنگ جویی در قبایل حجاز وجود داشت. محمد به اتحاد قبایل بسیاری کمک کرد، اما آیا هدف او ایجاد یک قدرت بزرگ جنگی بود یا خاموش ساختن آتش جنگ در میان قبایل؟

به نظر من او هدف دوم را پیگیری می کرد، هرچند که عملاً از اتحاد قبایل یک نیروی بزرگ جنگی نیز پدید آمد که خوی جنگجویی آنان تغییر نکرده بود. پیامبر آنان را صلح طلب نکرد. من نمی دانم که اگر پیامبر زنده می ماند از این نیروی بزرگ جنگی برای کشورگشایی و گسترش دین خود به دیگر نقاط با توسل به جنگ ابتدایی استفاده می کرد یا نه؛ اما آنچه که در اینجا می توان گفت این است که او زمینه را برای تشکیل یک حکومت قدرتمند پس از خود فراهم ساخت بدون آنکه دستورالعمل صلح آمیزی در اختیار آنان قرار دهد و یا بدون آنکه این نیروی بزرگ را برای اشاعه و گسترش صلح تربیت کرده باشد.

از آثار مهم قدرت سیاسی پیامبر همانا ایجاد زمینه برای تشکیل حکومت پس از خود است. افراد بانفوذ که اولین حکومت را پس از محمد تشکیل دادند خود را جانشین او خواندند و بدین ترتیب از نفوذ و قدرت دینی نیز برخوردار شدند. این در حالی است که پیامبری جانشین ندارد و تاسیس منصب خلافت یکی از نقاط عطف انحرافی در تاریخ اسلام است. شکل گیری حکومت دینی پس از پیامبر تاثیر بسزایی بر سرنوشت اسلام و مسلمانان داشته است. اسلام بدون این حکومتها سرنوشت دیگری می یافت. حتی فقه و علوم اسلامی نیز شکل متفاوتی پیدا می کرد. شریعت شاید به گونه ی دیگری معرفی می شد.

بسیاری از قبایل تحت تاثیر قدرت سیاسی پیامبر و پیروان او به مسلمانان پیوستند. گواه این ادعا خروج بسیاری از قبایل از اسلام، پس از رحلت پیامبر است. این موضوع می تواند نشان دهد که پیوستن افراد به پیامبر مکی به دلیل ایمان به پیام پیامبر بود، اما پیوستن عده ی بسیاری به پیامبر

مدنی به دلیل قدرت سیاسی او بود. قدرتی که انگیزه ها را برای پیوستن به اسلام تغییر می داد. انگیزه ها می توانست برخوردار از غنایم یا در

از آثار مهم قدرت سیاسی پیامبر همانا ایجاد زمینه برای تشکیل حکومت پس از خود است. افراد با نفوذ که اولین حکومت را پس از محمد تشکیل دادند خود را جانشین او خواندند و بدین ترتیب از نفوذ و قدرت دینی نیز برخوردار شدند. این در حالی است که پیامبری جانشین ندارد و تاسیس منصب خلافت یکی از نقاط عطف انحرافی در تاریخ اسلام است. شکل گیری حکومت دینی پس از پیامبر تأثیر بسزایی بر سرنوشت اسلام و مسلمانان داشته است. اسلام بدون این حکومتها سرنوشت دیگری می یافت. حتی فقه و علوم اسلامی نیز شکل متفاوتی پیدا می کرد. شریعت شاید به گونه ی دیگری معرفی می شد.

امان ماندن از گزند مسلمانان قدرتمند و یا حتی سهم شدن در قدرت باشد. من نمی دانم که پیامبر چقدر حوادث پس از خود را پیش بینی می کرد.

پیامبر اگر پیش بینی می کرد که پس از وفاتش، ابوسفیان و معاویه، حکومت بنی امیه را به نام اسلام تشکیل خواهند داد، آیا باز هم پس از فتح مکه فرصت تقرب ابوسفیان و معاویه را به خود فراهم می ساهت؟ شاید نه. اما به هر حال قدرت سیاسی پیامبر بود که این گونه فرصت ها را برای افراد فراهم نمود. اگرچه اسلام برای قبایل عرب حجاز در زمان

پیامبر می تواند نعمتی بزرگ و تحول بخش محسوب گردد، اما اسلام با مسیری که پیموده آیا برای انسان امروز و حتی مسلمان امروز نیز همان نقش را ایفا می کند؟ به نظر من پیام انسانی اسلام تحت تاثیر قدرت سیاسی و جنگهایی که بی ارتباط با قدرت سیاسی نبود، کم رنگ شده است. فقه و شریعت و آموزه های اسلام هیچ یک از تاثیر قدرت سیاسی مصون نمانده اند. اینها همه بر تربیت و اخلاق اسلامی مؤثر بوده است. پیدایش گروه های افراطی مانند طالبان و داعش و دیگر گروههای اسلام گرا تحت تاثیر این تربیت و آموزش است.

هیچ چیز از تاثیر قدرت سیاسی در امان نمی ماند، حتی پیامبری. پیامبر اگر مکی می ماند، دین اسلام امروز دین متفاوتی بود. قرآن، قرآن متفاوتی بود. فقه و شریعت و آموزه های اسلام و سرنوشت مسلمان متفاوت بود. سرنوشت همه ی اینها با مدنی شدن پیامبر که به قدرت سیاسی او انجامید متحول شد.

مسیری که اسلام در زمان پیامبر پیمود راه را برای اصلاح دینی در زمان ما دشوار می سازد. راه ما از مسیحیت نیز دشوارتر است. ما به راحتی نمی توانیم سنت گرایان را قانع سازیم که عملکرد پیامبر و تازه مسلمانان که از نظر سنت گرایان سنت اسلامی خوانده می شود، تحت تاثیر شرایط و حوادث زمان خود بوده و ما ملزم به پیروی از آن نیستیم. هنوز در کتب فقهی تدریس می شود که سالی یک بار جهاد برای مسلمانان واجب است. چرا؟ زیرا پیامبر و پیروان او هر سال جهاد می کردند. سرگذشت سیاسی اسلام، مسیر ما را برای جداسازی اسلام از حکومت دشوار ساخته است. بدین ترتیب کار روشنفکران و نواندیشان اسلامی سخت و طاقت فرسا شده است، همچون نرم کردن آهن سخت. آهنی که لاجرم باید نرم شود.

"جنگ بنی‌ها"

و بسط اقتدارگرایی خلافت عربی در پوشش اسلام

حسن یوسفی اشکوری

درآمد

موضوع مهم «دین و قدرت» از مهم‌ترین موضوعات در تاریخ دینهای تاریخی شده است که اخیراً نیز بار دیگر مطرح شده و در محافل فکری و در گفتارها و نوشتارهای مختلف مورد بحث و مناقشه و گفتگو قرار گرفته و می‌گیرد. هرچند در مقطع انقلاب ایران و آن هم با پسوند «اسلامی» و اندکی بعدتر در سیمای نظام «جمهوری اسلامی» با مدل ولایی و به ویژه با مدل «ولایت مطلقه فقیه»، مبحث دیرین دین و قدرت برجسته‌تر شد و حول آن طیفی از آراء و نظریات درون دینی و بیرون دینی اظهار شده است. دلیل اصلی اهمیت یافتن این مبحث در زمان ما، موضوع نوع تعامل و یا نسبت بین دین و قدرت (به ویژه قدرت سیاسی) دیگر یک مبحث نظری و تئوریک و انتزاعی نیست بلکه عمیقاً انضمامی است و با زندگی روزمره مردم و با معیشت و اخلاق و پیشرفت و پسرفت تمدنی

جامعه ایرانی پیوند خورده است. از این رو دیگر این موضوع «مسئله»ی است عمومی و با زیست تک تک شهروندان ایرانی کنونی ارتباط دارد و ناگزیر همگان ناگزیرند به نوعی با این مسئله تعیین تکلیف کنند. گرچه اکنون بیش از چهار دهه از عمر نظام دینی فقه سالار حاکم بر ایران می‌گذرد و اکنون دیگر بسیاری از دینداران نیز تکلیف خود را در این باب روشن کرده‌اند ولی هنوز برای نسل امروز و حتی نسل‌های فردا و فرداها این موضوع مهم است و ناگزیر در جامعه‌ای با اکثریت مسلمان، پرسش از تعیین نوع پیوند دین با انواع اقتدار از جمله اقتدارگرایی سیاسی و باور به «حق ویژه» برای فردی و یا طبقه‌ای ویژه، از مبرمترین مسائل دینی و اجتماعی و سیاسی است.

با این همه، بر آن نیستم که در این مقال به موضوع «حکومت دینی» و اشکال مختلف سنتی و غیر سنتی آن بپردازم (چرا که نویسنده در این باب بارها گفته و نوشته و دیدگاه خود را مشخص کرده است^۱)، بلکه می‌خواهم به رابطه دین و قدرت و اقتدارگرایی در تاریخ اسلام بپردازم و به این پرسش پاسخ دهم چه شد که در تاریخ دین اسلام از همان آغاز با قدرت سیاسی و حکومتی پیوند خورد و بعدتر قدرت سیاسی در قالب دستگاه خلافت اسلامی به اقتدارگرایی خشن و جهادی متحول شد؟ نکته‌ی قابل ذکر این که قدرت منحصر و محدود به سیاست و مدیریت کلان و خرد اجتماعی نیست ولی در این مجال مراد از قدرت و اقتدار همان قدرت سیاسی متعارف است.

۱. معمولاً حکومت دینی را «حکومت خدا» و یا «خداسالاری» توصیف می‌کنند ولی سال‌ها پیش در نوشتاری نسبتاً مفصل نوشتم: «حاکمیت خدا بزرگترین دروغ تاریخ» که در پاییز سال ۱۳۸۹ (۲۰۰۹) در چهار قسمت در وبسایت جرس و سپس در وبسایت شخصی‌ام منتشر شده است.

گفتنی است که در این مبحث از منظر پدیدارشناسی و جامعه شناسی تاریخی، به بررسی و واکاوی تحولات تاریخ اسلام خواهیم پرداخت؛ هرچند ناگزیر در مواردی به گزاره های کلامی و اعتقادی نیز اشاره خواهد شد. این نیز گفتنی است که این عناوین می تواند طرحی کلی برای بررسی پژوهشی تاریخ هزار و چهارصد ساله اسلام باشد.

برای جلوگیری از طولانی شدن بیش از حد این نوشتار، ادامه آن در شماره‌ی بعدی نشریه منتشر خواهد شد.

این نوشتار ذیل این فصول سامان یافته است:

فصل اول - دین و قدرت در عصر نبوی

فصل دوم - دین و قدرت در روزگار خلفای راشدین

فصل سوم - دین و قدرت در روزگار خلافت عربی- اموی و عباسی

فصل چهارم - دین و قدرت در روزگار خلافت غیر عربی- سلطنت

فصل پنجم - دین و قدرت در روزگار نوین

فصل اول. دین و قدرت در عصر نبوی

ظاهراً نبی اسلام از محدود پیامبران تاریخ است که حدود ده سال در نیمه دوم نبوتش در مدینه (یثرب سابق) زعامت سیاسی داشته و این نخستین پیوند دین و قدرت سیاسی در تاریخ اسلام است. این واقعیت را، هم قرآن به مثابه‌ی معتبرترین سند دین شناخت مسلمانان گواهی می دهد، و هم سیره های مدون نبوی، و هم منابع تاریخی که البته بخشی از آن ها همان سیره ها هستند. اگر این امر را مفروض بگیریم، آنگاه این پرسش مطرح می شود که منشاء مشروعیت چنین اقتداری در نبی اسلام چه بوده است؟ پیش از پاسخ به این پرسش ناگزیر به یک نکته مهم اشاره کنم و آن این است که در قرن هفتم میلادی و در آستانه ظهور و تثبیت اسلام، هنوز

مردمان پراکنده در عربستان مرکزی یعنی حجاز (به دلایل تاریخی و جغرافیایی) هنوز وارد دوران دولت سازی (state) نشده بودند و از این رو حکومتی (Government) هم نداشتند. زیرا نه مرکزیتی در حجاز وجود داشت و نه طبعاً می توانست اقتدار مرکزی و نه نهادهای تفکیک شده و در عین حال متمرکز و منسجم برای مدیریت کلان و خرد یک مجموعه انسانی که اخیراً ملت خوانده می شوند وجود داشته باشد. هرچه بود رؤسای قبایل بودند و در حول آنان نیز شماری از بزرگان و شیوخ دارای نفوذ کلام و اعتبار و منزلت اجتماعی حضور داشتند که مجموعه آنها بر اعضای قبیله فرمان می راندند. هرچند این بزرگان عناوین مختلفی داشتند ولی آن گونه که جوادعلی در کتاب «المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام» به تفصیل آورده است، رایج ترین عنوان برای این واحدهای محدود و قبایلی «امارت» بوده و عنوان رؤسای قبایل نیز «امیر» بوده است. به همین دلیل است که گذشته گرایانی چون طالبان از عنوان «امارات اسلامی افغانستان» استفاده می کنند.

هرچند قدرت یافتن محمد در مدینه، به تدریج مناسبات سیاسی و اجتماعی نظام سنتی قبایلی عربان را تغییر داد و قبایل پراکنده مدینه و پیرامون مدینه در عین حفظ نسبی مناسبات پیشین قبایلی، در یک واحد بزرگتری در امارت نبوی گرد آمدند و این روند با تسخیر مکه در سال هشتم هجرت به کمال رسید ولی امارت نوین عربی - نبوی نه پادشاهی بود (به ویژه که به گواهی روایات پرشمار نبی اسلام به شدت از عنوان پادشاهی و ملوکیت احتراز داشت) و نه القابی چون سزار و امپراتور و حتی حاکم پذیرفته شده و رواج داشت، با این حال دقیقاً دانسته نیست که نبی اسلام در مدینه دارای چه عنوانی بود و او را با چه عنوانی مورد خطاب قرار می دادند. حداقل من تا کنون پاسخی برای این پرسش نیافته ام. اگر فرمانروایی محمد را وفق اصطلاح آشنایی اعراب در آن روزگار «امارت»

بدانیم، منطقی باید عنوان «امیر» برای وی مناسب باشد. این که پس از درگذشت نبی اسلام در ماجرای سقیفه قریش در جدال با انصار از کلمه امیر استفاده کرده و گفتند «منا امیر و منکم امیر»، گواه روشنی است که اصطلاح امیر برای فرمانروا و رئیس قوم رایج بوده است. وفق نقلی در جوادعلی، در جاهلیت امیر ملک (پادشاه) نبوده بلکه معادل رئیس بوده است.^۱ چنان که چند سال پس از درگذشت پیامبر، عنوان «امیرالمؤمنین» برای فرمانروای جامعه مسلمان ساخته و پرداخته شد. اگر روی این نظر توافق کنیم، می‌توانیم بگوییم که فرمانروایی محمد در تداوم امارت امیران قبایل ارتقا یافت و به امیرالامرای قبایل و یا شیخ الشیوخ برای امارت بر اتحادیه ای از قبایل پرشمار اعراب حجاز (حتی در این اواخر سرزمین تا حدودی پیشرفته تر یمن) برکشیده شد.

اما در پاسخ به پرسش از منشاء مشروعیت امارت پیامبر، به اجمال می‌توان گفت که تنها منبع مشروعیت این امارت خواست و رضایت قبایل مختلف مدینه و بعدتر پیرامون آن بوده است. بررسی اسناد تاریخی این مدعا، فراوان است و در این اجمال نمی‌گنجد ولی کوتاه سخن آن که: امارت نبی اسلام در یک روند طبیعی و شاید بتوان گفت خواہگرده محقق شد؛ نقطه آغاز آن پیمان عقبه دوم بود که اندکی پیش از هجرت رخ داد و پایان آن فتح مکه و سپس پیروزی قاطع در جنگ حنین بر تمامی قبایل مختلف در پیرامون مکه و سرازیر شدن هیئت‌های نمایندگی (وفود) قبایل

۱. جوادعلی، المفصل فی تاریخ العرب، جلد ۵، ص ۹۹۱.

البته در جوامع عربی پیش از اسلام نهادهای سیاسی و مشورتی متنوعی ذیل نظام قبایلی وجود داشته که جوادعلی در جلد پنجم المفصل خود بدانها اشاره کرده است.

مختلف شبه جزیره به مدینه و مسلمان شدن این قبایل (هرچند غالباً کم عمق و حتی صوری) بوده است.^۱

مشروعیت سیاسی امارت نبی اسلام یکسره زمینی بوده است. به لحاظ شرعی و سند نقلی، آیه‌ای و حدیث و خبری در دست نیست که پیامبر همان گونه که از جانب خداوند مأمور به ابلاغ وحی و پیام آوری بوده، مأمور به تشکیل امارت و یا به تعبیر متأخر تأسیس دولت و تشکیل حکومت نیز بوده است. گرچه در این باب ادعای بدهت می‌شود و در واقع از نظر مدافعان مشروعیت الهی امارت پیامبر، داستان به گونه‌ای است که تصور آن موجب تصدیق آن است.

در هر حال مشروعیت سیاسی امارت نبی اسلام یکسره زمینی بوده است. به لحاظ شرعی و سند نقلی، آیه‌ای و حدیث و خبری در دست نیست که پیامبر همان گونه که از جانب خداوند مأمور به ابلاغ وحی و پیام آوری بوده، مأمور به تشکیل امارت و یا به تعبیر متأخر تأسیس دولت و تشکیل حکومت نیز بوده است. گرچه در این باب ادعای بدهت می‌شود و در واقع از نظر مدافعان مشروعیت الهی امارت پیامبر، داستان به گونه‌ای است

۱. مراحل مختلف برای تحقق عملی امارت نبی اسلام بر مدینه و حجاز را می‌توان چنین برشمرد: ۱- بیعت عقبه دوم، ۲- حکمیت بین قبایل، ۳- پیمان (میثاق) مدینه، ۴- جنگ‌های تحمیلی پیاپی، ۵- ضرورت تعیین مقررات اجتماعی ولو امضایی، ۶- پرسش‌های روزمره مردم از برخی مبهمات فکری و یا اجتماعی و یا تاریخی از پیامبر، ۷- دآوری و قضاوت (فصل خصومات)، ۸- ضرورت ایجاد اتحاد بین قبایل مختلف عرب و ۹- فتح مکه و چیرگی بر تمامی قبایل عرب.

که تصور آن موجب تصدیق آن است.^۱ هرچند می دانم که این مدعا خلاف مدعای دیرین و دینی عموم مسلمانان از قدیم تا کنون بوده و هست ولی واقعیت این است که این نظریه ظاهرا اجماعی در ادوار بعد ساخته و پرداخته شده و به احتمال زیاد برای مشروعیت بخشی به نظام های متنوع حاکم بر جوامع اسلامی به ویژه خلافت (اموی و عباسی) و سلطنت (عثمانی و صفوی) ساخته شده است.

افزون برآن بهترین گواه مشروعیت زمینی اقتدار سیاسی نبی اسلام در مدینه، تفکیک بین «شأن نبوت» و «شأن زعامت» است که شخص وی برآن اصرار داشته است. اسناد موجود در منابع اسلامی به روشنی نشان می دهد که، وفق تفکیک دو نوع رهبری و یا دو مقام در شخصیت نبی اسلام، وقتی که فرمانی از سوی پیامبر مطرح می شد و مؤمنان در باره‌ی ماهیت آن دچار تردید می شدند، از پیشوا و امیر خود می پرسیدند که این فرمان و یا خواسته از جانب خداوند است و یا به تشخیص خود اوست؟ و اگر پاسخ می شنیدند به تشخیص خود اوست، مؤمنان حق مخالفت داشتند و بارها از این حق خود استفاده کرده اند. نمونه مشهور آن نیز مخالفت با قول و قرار پیامبر با سران قریش در جنگ احزاب (خندق) مبنی بر ترک جنگ در ازای دریافت بخشی از خرما‌ی مدینه است که پس از مخالفت مردم مدینه با آن قرارداد منتفی شد. گفتن ندارد اگر خواسته ها و یا توصیه های پیامبر از مردم اولای الهی بود و از جنس احکام وحیانی و شریعت و ثانیاً امارت سیاسی وی نیز مبنای آسمانی و الهی داشت، منطقاً و عملاً می بایست اجرا می شد و دیگر برای کسی حق مخالفت نبود. از

۱. مرتضی مطهری از عالمان شیعی معاصر در کتاب «امامت و رهبری» در مورد همتایی دو شأن نبوت و امارت ادعای بداهت کرده است. این کتاب نمونه ی خوبی برای آشنایی با دیدگاه عموم فقیهان و متکلمان مسلمان در باب امارت و نبوت است.

سوی دیگر، وفق دو آیه ۵۹ آل عمران و ۳۹ شوری، فرمان الهی مبنی بر ضرورت مشورت نبی با مردم و التزام عملی به نتایج مشورت، خود گواه این مدعاست که اوامر و نواهی پیامبردر قلمرو مدیریت و امارت کاملاً برآمده از مشروعیت زمینی قدرت بوده و از این نظر هیچ تفاوتی بین امارت وی با دیگر امیران پیش و پس از خود نداشته است. بدین ترتیب این اقتدار، هیچ ارتباطی ماهوی نه با نبوت پیامبر داشت و نه با ولایت او. در واقع، همان گونه که شماری از فقیهان و عالمان دینی (از جمله نائینی) گفته اند، حکومت از مقوله «وکالت» و نه از جنس «ولایت». این که امام علی از تعبیر «وکلاء الامه و خُزَّان الرعیه» (نامه شماره ۱۵ نهج البلاغه) برای کارگزاران قدرت سیاسی استفاده می کند، مؤید وکالت است و نه ولایت به معنای فقهی و یا عرفانی آن. قابل توجه این که ماوردی نیز از تعبیر «وُکُلُ الیه من وجوه المصالح العامه و تدبیر الاعمال» برای امیری که از سوی مردم برگزیده می شود، استفاده می کند.^۱ از آنجا که من در این باب بارها نوشته ام و مقالاتم در دسترس است، از بازگویی آنها در اینجا در می گذرم.^۲

فصل دوم. دین و قدرت در روزگار خلفای راشدین

تمامی شواهد و اسناد تاریخی گواه است که نوع پیوند دین و قدرت سیاسی در عصر نبوی برای عموم و به ویژه خواص (صحابه) روشن بوده ولی پس از درگذشت نبی اسلام و تأسیس نظام تازه ذیل عنوان خلافت

۱. ماوردی، الاحکام السلطانیه، ص ۲۲.

۲. از جمله بنگرید به مقالات منتشر شده در وب سایت زیتون: چگونگی مواجهه پیامبر اسلام با مخالفان (۱۶ دی ۹۹)، محمد چگونه زمامداری بود (۶ بهمن ۹۹)، ما و میراث ملکداری پیامبر (۲۲ بهمن ۹۹) و نیز مقاله «معضلی به نام خلط «نبوت» و «حکومت» در سیره نبوی» در جلد نخست «جستارهایی در تاریخ هفتاد سال نخست اسلام».

جنگ بنی‌ها

عربی - اسلامی نوعی کاملاً تازه و متفاوتی از اقتدار سیاسی و دین پدید آمد و این نوع جدید در سیر تحولی خود در ادوار مختلف به تناسب شرایط در اشکال مختلف ظاهر شده است.

برای تبیین دقیق ماجرا گزارش کوتاهی لازم است. وقتی نبی اسلام در دومین ماه سال یازدهم هجرت چشم از جهان فروبست، چالش تازه‌ای برای مسلمانان و غیر مسلمانان شبه جزیره پدید آمد. برای مؤمنان، که از قبل تفکیک و تمایز بین دو شأن نبی اسلام یعنی نبوت و امارت روشن و مفروض بود و با قبول عنوان «خاتم النبیین» (تلمیح به آیه ۴۰ احزاب) برای حضرت محمد و تأیید خاتمیت دین و انقطاع وحی، روشن بود که نبوت پایان یافته و با مرگ نبی «شأن نبوت» انحصاری دیگر تعین ندارد اما «شأن امارت» بشری و بدون اتکا به وحی و آسمان به ضرورت ادامه خواهد یافت. زیرا مسلمانان و نیز غیرمسلمانان در روزگار پسانبوت و پسارگذشت نبی اسلام، بی تردید نمی توانستند بدون تأسیس امارت متناسب با شرایط روز به مدیریت اجتماعی و نظم و انتظام خود سامان دهند. این هم فقط مسئله مسلمانان نبود بلکه عموم مردمان عرب و اهل حجاز الزاما می بایست به این مهم می پرداختند. هرچند دوران ده ساله امارت محمد، شرایط را به کلی متفاوت کرده بود ولی اعراب در آن مقطع گریزی جز استفاده از تجارب پیشین خود نداشتند.

در آغاز مردمان مدینه با رهبری قبیله پرنفوذ خزرج در جایی مُسَقَّف (سقف دار که بعدها به سقیفه بنی ساعده مشهور شد) گرد آمده و برآن شدند تا برای خود امیری برگزینند. شواهد گواه است که در این زمان مردمان مدینه بر آن بودند تا صرفاً برای امارت موطن خود و حداکثر برای قبایل متحد پیرامون آن امیری انتخاب کنند نه برای عموم مردمان و یا حتی مسلمانان حجاز و به طور طبیعی مردمان دیگر نواحی که اخیراً مسلمان شده و به

اتحادیه بزرگ عربی نبوی پیوسته بودند. در آن شرایط چنین اقدامی اصولاً ممکن نبود. مردمان مدینه از گذشته نیز از این که محمد آنها را تنها بگذارد و رهایشان کند، نگران بودند و قاعدتاً ولو به طور مبهم و غیر آشکار به فردای خود می اندیشیدند. یک نشانه‌ی این نگرانی و عاقبت اندیشی، پس از پایان جنگ حنین در سال نهم رخ داد. پس از پیروزی بزرگ و مهم در آن پیکار سرنوشت ساز؛ پیکاری که در آن بسیاری از قبایل عرب از جمله انصار و مهاجرین در آن نقش آفرین بودند، انصار احساس کردند که محمد به قبایل قریش و به اصطلاح خویشاوندان دیرین خود توجه بیشتری دارد و از این رو بر آن است که در زادگاه و شهر محبوب خود (مکه) بماند. به ویژه توجه مالی و معنوی پیامبر به مهاجرین بر نگرانی شان افزود. این نگرانی چندان جدی شد که آن را با پیامبر در میان نهادند. اما پیامبر، که با فراست مشکل را دریافته بود، با هوشمندی و التیام جویی بر یاران وفادار مدنی خود، به آنان اطمینان داد که چنین نخواهد شد و از این رو خود نیز همراه آنان به مدینه بازگشت. حال که پیامبر در شهر مدینه درگذشته و در آن مدفون شده است، مردمان این شهر ناگزیر باید برای خود امیری انتخاب کنند تا اتحاد خود را حفظ کرده و به تمشیت امور خود بپردازند.

اما با ورود سه تن از بزرگان مهاجرین (مکی) به صحنه سقیفه، اوضاع به کلی تغییر کرد. زمانی که گفتگوهای اصحاب سقیفه در جریان بود، از طریقی به سه تن از بزرگان مهاجر یعنی عمر و ابوبکر و ابوعبیده جراح خبر رسید که شماری از بزرگان انصار در حال رایزنی برای انتخاب امیر برای خود هستند. این سه تن، که ظاهراً در کنار جسد بی جان پیامبر بودند، با شتاب خود را به صحنه‌ی سقیفه رساندند. وقتی آنان به صحنه آمدند که سعد بن عبادۀ بزرگ خزرج برای ریاست و امارت برگزیده شده بود. اما با حضور سه بزرگ مکی، فضای سقیفه به کلی دگرگون شده و دعاوی تازه ای مطرح شد. ابوبکر ادعا کرد از نبی اسلام شنیده که «الائمه من قریش» و از آن

نتیجه گرفتند که وفق توصیه پیامبر امارت و فرمانروایی (وفق برخی افزوده ها بر همان جمله‌ی مشهور) برای همیشه و تا پایان تاریخ از آن قریش

خلافت در آن مقطع، دقیقا به معنای جانشینی سیاسی محمد یعنی امارت بوده است و نه امر نبوت نبی که مفهوما و عملا منتفی و بلاموضوع شمرده می‌شد. مراد آن بود حال که محمد در عین نبوت امیر اتحادیه اعراب حجاز بوده و او اکنون درگذشته است، عربان مدینه و مکه و به طور کلی حجاز می‌بایست برای خود امیر و زعیمی انتخاب کنند که به هر تقدیر کردند؛ عنوان خلافت بدیع بود و به تناسب مقام با الهام از آیات قرآن برگرفته شده بود.

است. با این که برخی پیشنهادها برای انصراف مهاجرین و نیز حداقل برای تقسیم قدرت بین دو گروه مدعی مطرح شد، در نهایت قدرت انحصاری برای مهاجرین قریش تثبیت شد. از آن پس حداقل تا پایان عصر خلفای راشدین انصار نیز در محدوده ای در قدرت سیاسی و در امور مهم مشارکت داشته اند. به ویژه در خلافت کمتر از پنج ساله‌ی علی بن ابی طالب، انصار نقش مهمی ایفا کرده اند. این که امام علی، بر خلاف دیگر بزرگان که نمادشان عضویت شش نفر از بزرگان مهاجرین در شورای شش نفره عمر بوده است، با اصرار بر شورا و بیعت مهاجر و انصار تأکید می کند، نشانه‌ی روشنی از تمایل و گرایش علی به گروه انصار بوده که در آن زمان در حال حذف بودند. پس از پایان این دوره و در خلافت امویان، دیگر اصل الائمه من قریش کاملا تثبیت شد و حتی در خلافت طولانی رقیب امویان یعنی

عباسیان نیز چندان تثبیت می شود که دیگر هیچ فردی و یا جمعی و یا قبیله ای در خارج از تیره های مختلف قریش به خود اجازه نمی داده مدعی خلافت شود. از این رو پس از زوال عباسیان در قرن هفتم هجری تازه راه باز می شود برای تیره های مختلف عرب و غیر عرب و ظهور اشکال مختلف خلافت و امارت در گستره پهناور جهان اسلام (پس از این توضیح داده خواهد شد).

هرچند می پندارم که این گزارش کوتاه به روشنی ماهیت اقتدار خلافت جانشینان سیاسی محمد را آشکار می کند ولی در عین حال لازم است به ارتباط این خلافت با اسلام و امارت نبوی اشارتی بشود. مدعا آن است که خلافت، گرچه در تداوم امارت نبوی زاده شد، اما این محصول سقیفه ربطی ایدئولوژیک و دینی با سنت نبوی و آئین مسلمانی پیش از خود نداشته است. چرا که:

اولا، خلافت در آن مقطع، دقیقا به معنای جانشینی سیاسی محمد یعنی امارت بوده است و نه امر نبوت نبی که مفهوما و عملا منتفی و بلاموضوع شمرده می شد. مراد آن بود حال که محمد در عین نبوت امیر اتحادیه اعراب حجاز بوده و او اکنون درگذشته است، عربان مدینه و مکه و به طور کلی حجاز می بایست برای خود امیر و زعیمی انتخاب کنند که به هر تقدیر کردند. البته گفتنی است که سقیفه به شکلی احیای همان «دارالندوه» کهن قریش در مکه شمرده می شد. اما عنوان خلافت بدیع بود و به تناسب مقام با الهام از برخی از آیات قرآن برگرفته شده بود.^۱ سخن ماوردی پرتو روشنی بر این عنوان می افکند. وی می نویسد: بر عموم امت لازم است امور عامه (مدیریت عمومی) را به کسانی بسپارند که در مصالح عمومی و

۱. «خلیفه» و جمع آن «خلائف» بارها و در سیاق مختلف در قرآن به کار رفته است.

تدبیر اعمال از سوی مردم وکالت دارند. چنین نماینده ای را «خلیفه» گویند چرا که در امور امت جانشین رسول خداست.^۱

ثانیا، وفق اسناد به جامانده و منقول در منابع موجود از آن روزگار، پیامبر اسلام هیچ فردی را به جانشینی سیاسی خود برگزیده بود. البته جز دیدگاه کلامی شیعیان که مقوله ای است جدا و البته پذیرفتنی نیست، اهل سنت عمدتا و به طور کلی خلافت را محصول اراده و خواست و رضایت مردم می دانند؛ هرچند از سوی دیگر به نحوی متناقض به اخبار و روایاتی متمسک می شوند که وفق آنها نبی اسلام ابوبکر را به عنوان جانشین بلافصل خود برگزیده و حتی در شماری از روایات پیامبر عمر و عثمان را نیز به ترتیب برای جانشینی خود معرفی کرده بود. به ویژه در باره ی ابوبکر اصرار دارند که نصی (ولو خفی) وجود داشته است.^۲ گفتن ندارد که این نوع روایات برساخته ی بعدی است که به نحو پسینی برای مشروعیت بخشی برای خلافت افرادی خاص جعل شده است. اینان توجه نکرده اند که اولاً، این نوع روایات آشکارا با دعوی اصل شورا (به ویژه شورای شش نفره عمر) در تعارض است. چرا که اگر وصایتی در کار بود، چگونه عمر می توانست شش نفر قریشی و مکی را به عنوان شورای انتخاب خلیفه معین و مشخص کند؟ و ثانیا، اگر قرار بر وصایت باشد، چرا پیامبر حق نداشته

۱. ماوردی، الاحکام السلطانیة، ص ۲۲. بخشی از این سخن پیش از این به مناسبتی نقل شد.

۲. شگفت است شخصیتی چون ابوبکر بن عربی در «العواصم» (ص ۱۹۲)، در آغاز می گوید اجماع امت است که پیامبر نصی در مورد جانشین خود نداشته است ولی در ادامه گفتارش روایاتی در مورد خلافت ابوبکر نقل می کند. قابل تأمل این که شارح العواصم یعنی محب الدین الخطیب در همانجا می گوید اجماعی در این مورد وجود ندارد. او برای موجه کردن مدعایش بحث مفصلی می کند. وی نقل می کند که شماری بر این عقیده اند که در مورد ابوبکر نص بوده (نص جلی یا خفی). به گزارش خطیب در برخی روایات با سند صحیح به خلافت ابوبکر و عمر تصریح شده است. نیز گفته شده است که پیامبر می خواست در باره ابوبکر چیزی بنویسد ولی منصرف شد.

باشد شخصیتی چون علی بن ابی طالب را، که از خاندانش بود و از جهاتی بر دیگران برتری داشت^۱، به جانشینی خود برگزیند و معرفی کند؟ وانگهی، هر نوع مدعای نصوص مبنی بر جانشینی و وصایت هر فردی با دعوی «اجماع» در اندیشه سیاسی اهل سنت و جماعت سازگار نبوده و نیست. ثالثاً، منابع می‌گویند که خلفای پس از پیامبر آگاهانه و هوشمندانه اصرار داشتند نشان دهند که ریاست و امارتشان امری است کاملاً عرفی و نه شرعی و هیچ ربطی به نبوت نداشته و ندارد.

طبق گزارش ماوردی در «الاحکام السلطانیة»، پس از طرح این سؤال که آیا جایز است به خلیفه «خلیفه الله» خطاب شود؟ می‌گویند جمهور علماء آن را جایز نمی‌دانند و با آن مخالف اند. بعد می‌افزاید: برخی به ابوبکر «خلیفه الله» خطاب کردند و او به روشنی و قاطع پاسخ داد که «من خلیفه الله نیستم، بلکه فقط خلیفه رسول الله هستم». طبق روایت ابن ازرق اندلسی در کتاب «بدایع السلك» حتی نووی، عالم و محدث شافعی در سده‌ی هفتم هجری، اعلام می‌کند «چنین سزاوار است که خلیفه الله گفته نشود، بلکه خلیفه، خلیفه رسول الله و یا امیرالمؤمنین گفته شود.^۲ چنان که عمر بن خطاب به عنوان خلیفه دوم، خود را چنین می‌دانست. در این میان فقط در زمان عثمان بود که تاحدودی از سنت و منش پیشین فاصله ایجاد شد و خلافت و امارت به نوعی و البته تلویحی به آسمان و امر الوهی پیوند خورد.

۱. ویلفرید مادلونگ در کتاب «جانشینی حضرت محمد» به روشنی نشان داده است که، جدای از دیدگاه‌های کلامی و روایی درون دینی و به دور از جدال رایج شیعه و سنی مبنی بر وصایت یا عدم وصایت، با معیارهای نظام قبایلی و مقتضیات آن روزگار، طبیعی‌ترین و شایسته‌ترین فرد برای جانشینی نبی اسلام علی بن ابی طالب بوده است. این کتاب به وسیله گروهی از مترجمان به پارسی ترجمه شده و چاپ دوم آن در سال ۱۳۸۵ به همت آستان قدس انتشار یافته است.

۲. ماوردی، الاحکام السلطانیة، ص ۲۲ و ابن ازرق، شمس الدین ابوعبدالله محمد، بدایع السلك فی طبایع الملک، به کوشش علی سامی النشار، بغداد، ۱۹۷۷، جلد ۱، ص ۹۲.

داستان پیوند خلافت با دین و آسمان در زمان امام علی و امام حسن نیز روشن تر از آن است که نیاز به بحث و تأمل باشد. علی بن ابی طالب، به رغم این که خود را در مقطع درگذشت نبی اسلام به خلافت و امارت شایسته تر می دید، هرگز خود را برگزیده آسمان و منتخب وحیانی نمی دانست و در عمل نیز همراه خلفای پیش از خود بوده و در تدبیر امور هر نوع همکاری داشته و خود نیز از همین طریق به امارت و امامت برگزیده شده است. علی بیشترین تأکید بر مشروعیت خلافت از طریق شورا و بیعت مهاجر و انصار داشته است. در این باب سخنان مشهوری از امام در نهج البلاغه و البته منابع دیگر (از جمله در «وقعه صفین» اثر ابن مزاحم منقری) نقل شده است. از جمله آنهاست خطبه ۲۷۱ نهج البلاغه. جمله مشهور علی در نامه ۶ نهج البلاغه به تنهایی افاده مقصود می کند: «... و ائمة الشوری للمهاجرین والانصار، فاناجتمعوا علی رجل و سمّوه اماما کان ذلک لله رضی...». یعنی: به یقین شورا نیز برای تعیین خلیفه در اختیار مهاجران و انصار است. بنابراین، اگر آنها بر یک نفر اتفاق کردند و او را امام نامیدند، این امر مورد رضای خدا خواهد بود.^۱

فصل سوم. دین و قدرت در روزگار خلافت عربی - اموی و عباسی

اما پس از پایان عصر خلفای راشدین، خلافت دچار یک چرخش مهم و تعیین کننده شد و این چرخش، خود پیوند تازه ای بین قدرت و اقتدار سیاسی با دین پیدا کرد. در واقع، «اقتدار» به «اقتدارگرایی» تبدیل شد.^۲

۱. در این مورد بنگرید به سه مقاله «خلافت از دیدگاه امام علی؛ انتخابی یا انتصابی؟» و «تأملی در رخداد غدیر» و «تشیع آغازین در پویه تاریخ» منتشر شده در جلد نخست «جستارهایی در تاریخ هفتاد سال نخست اسلام».

۲. باید بین سه اصطلاح تفکیک و تمایز قایل شد. قدرت که معادل آتوریته شمرده می شود، به معنای احراز قدرت و نفوذ کلام است. گفته می شود وقتی فرمانی صادر و عملی شود،

این چرخش از طریق دو رخداد بنیادین برآمد. اول، انتقال خلافت از شاخه ای از قریش یعنی بنی هاشم و در واقع بنی علی به شاخه‌ی دیگر قریش یعنی بنی امیه؛ و دوم، تبدیل خلافت انتخابی برآمده از دو اصل شورا و بیعت به ملوکیت و موروثی شدن امارت و خلافت. با صلح امام حسن و انتقال خلافت به معاویه بن ابی سفیان، عملاً نه تنها بنی علی و بنی هاشم بلکه دیگر تیره‌های قریش حداقل برای حدود نود سال از دستیابی به مقام خلافت محروم شدند. این تحول مهم نیز با استفاده سنت ولایتعهدی و موروثی کرن امارت و خلافت به دست معاویه شد که پس از تثبیت قدرت خود بر گستره پهنای خلافت عربی - اسلامی، فرزندش یزید را به عنوان ولعهد و جانشین خود معین و مشخص کرد. این اقدام نیز از یک سو با از میان برداشتن شخصیت‌های مزاحم و در عین حال محترم و معتبری چون حسن بن علی ممکن شد و از سوی دیگر، به قصد موجه سازی مذهبی و سنتی، از ابزار بیعت نیز استفاده شد و به ویژه ابزار کارآمد تطمیع و تهدید نیز برای اسکات و یا اقناع مخالفان به مدد معاویه آمد. این در حالی بود که افزون بر بدعت آمیز بودن چنین اقدامی در سنت عربی - اسلامی دیرین، با شرط امام حسن با معاویه در واگذاری خلافت به رقیب،

قدرت پدید آمده است. اما اقتدار در ادب سیاسی، عملیاتی شدن اوامر و نواهی صاحب قدرت است. از این رو هر صاحب قدرتی دارای اقتدار نیست. هرچند عکس آن صادق است. اما اقتدارگرایی، عبارت است از اعمال قدرت و اقتدار به هر قیمت. در این سنت اصل حفظ قدرت و اقتدار است به هر قیمت. در اقتدارگرایی اعمال اراده و قدرت مطلق است و معمولاً از اخلاق و عدالت به دور است و توسل به انواع زور و خشونت عادی می نماید. از این رو اقتدارگرایی را در تعارض با فردانیت و آزادی و دموکراسی دانسته اند. می توان گفت لازمه‌ی کامیابی قدرت در حکومت‌ها برای جلوگیری از ظلم و اجرای عدالت اقتدار است ولی اقتدارگرایی به معنایی که گفته شد، خلاف اخلاق و عدالت و آزادی و کرامت انسانی است. البته گفتنی است که این تعاریف و مفهوم سازی‌ها، برآمده از اندیشه‌های مدرن است و انطباق آنها با روزگار پیشامدرن، بسی دشوار است و حداقل آن است که باید همراه با احتیاط و توضیح باشد.

جنگ بنی‌ها

مبنی بر عدم تعیین جانشین و واگذاری خلافت بعدی به شورای مسلمانان، در تعارض کامل بود.

اما این که چرا معاویه به چنین کاری دست زد؟ محتاج تأمل است. بررسی آن در این مجال نمی‌گنجد اما اجمالاً به چند نکته اشاره می‌شود. بی‌تردید مهم‌ترین انگیزه‌ی معاویه همان تداوم خلافت در مرحله‌ی نخست در خاندان خود و در مرحله بعد در تبار اموی اش بوده است ولی جز آن عامل دیگر نیز مورد نظر بوده و آن تأمین پایداری سیاسی در نهاد خلافت بوده است. معاویه خود در طول نیم قرن شاهد و ناظر بی‌ثباتی و آشفتگی در قلمرو خلافت بوده است. ترور عمر، شورش علیه عثمان و در نهایت قتل فجیع وی، ترور علی و آشفتگی دوران کوتاه خلافت حسن بن علی و جنبش‌های گسترده در این مدت از سوی خوارج و نیز پیروان بنی‌هاشم و علوی در عراق و یمن و برخی جاهای دیگر، در این مدت رخ داده بود. به ویژه پس از جنگ صفین و ماجرای حکمیت، گستره‌ی خلافت به دو قطعه بزرگ تقسیم شده و شامات در اختیار امویان قرار داشت و عراق و شرق جهان اسلام از آن علویان بود. از آنجا که معاویه امیری زیرک و هوشمند بود، به فراست دریافته بود که استمرار خلافت جدای از این که خلیفه کیست و خلافت در اختیار کدام تیره و طایفه باشد، به ثبات سیاسی در ساختار قدرت و تثبیت اقتدار خلیفه و نهاد خلافت نیاز دارد. از این رو موروثی کردن خلافت در آن مقطع، تدبیری بود برای تداوم ثبات نسبی‌ای که پس از یک پارچه شدن خلافت پدید آمده بود. البته می‌دانیم که ابن‌خلدون در «مقدمه»‌ی مشهور خود این چرخش مهم را گریزنپذیر و به ضرورت تحولات تکاملی تمدنی می‌داند و از این منظر آن را مثبت و مفید ارزیابی می‌کند که به گمانم دعوی مهم و حتی موجهی است. با این حال ملوکیت و نیز انحصار قدرت در خاندان اموی در نظر عموم مسلمانان و

اصحاب و تابعین در تعارض با سنت نبوی و خلفای راشدین قرار داشته و آن را بدعت و خروج از سنت اسلامی می دانسته اند. با این که داستان

عنوان مذهبی این کشورگشایی‌ها «جهاد فی سبیل الله» بوده است. هرچند این جهاد و جهادگرایی ریشه در غزوات و سریه‌های پرشمار عصر نبوی داشت، ولی به مقتضای اقتدار سیاسی و اقتدارگرایی عصر خلافت اموی و عباسی و عثمانی، اصل جهاد و آن هم با عنوان «جهاد ابتدایی»، برای بسیج توده‌های مسلمان بر ساخته شد و در نهایت به دست فقیهان حاشیه نشین قدرت سیاسی تحت عنوان یکی از فروع دین و یک فریضه مذهبی و دایمی تعریف و در واقع بر اسلام و مسلمانان تحمیل شد.

اعتراض حسین بن علی در مقطع مرگ معاویه و به قدرت رسیدن فرزندش یزید، که به هیچ وجه صلاحیت جانشینی امیری چون معاویه را نداشت، و در نهایت واقعه کربلا، به اعتبار خلافت اموی آسیب جدی زد و تا حدودی از آن مشروعیت زدایی کرد، ولی همان ثبات نسبی سیاسی در ساختار قدرت خلافت، موجب شد که خلافت در شاخه‌ی دیگر اموی (بنی مروان) ادامه پیدا کند و به ویژه اقتدار امیر مقتدر و تمدن سازی چون عبدالملک بن مروان ثبات و تداوم لازم را برای استمرار خلافت ایجاد کرد.

با این حال از آنجا که امویان افزون بر آن که به دلایلی (از جمله سخنان منقول از نبی اسلام در نکوهش امویان) از محبوبیت و حتی مشروعیت مذهبی لازم برخوردار نبوده اند، در طول دوران خلافت و امارت خود مرتکب

جنگ بنی‌ها

اشتباهات و حتی جنایات پرشماری شدند، ناگزیر با مخالفت‌ها و شورش‌های پیاپی مواجهه بوده‌اند. در واقع، فقط خوارج نبودند که دشمنی آشتی‌ناپذیر و خستگی‌ناپذیر شمرده می‌شدند بلکه هاشمیان نیز از منتقدان و مخالفانی بودند که پیوسته در کار شورش بوده‌اند. به ویژه پس از فاجعه کربلا و شورش مدینه (واقعه حرّه)، شورش‌های هاشمی و علوی شدت گرفت و در دو دهه نخست قرن دوم هجری به اوج خود رسید. قیام گسترده و خونین زیدبن علی (زید فرزند علی بن حسین بن علی) در سال ۱۲۴ و سرکوبی آن قیام و قتل زید و در پی آن اوج گرفتن جنبش خراسانیان به رهبری ابومسلم خراسانی و در فرجام کار زوال امویان و به قدرت رسیدن عباسیان (فرزندان عباس بن عبدالمطلب) در سال ۱۳۲ هجری، خلافت عربی از یک شاخه‌ی قریش به شاخه‌ی دیگر از همین تبار منتقل شد. خلافت عباسی نیز بیش از پنج قرن طول کشید (یعنی از سال ۱۳۲ تا ۶۵۶ هجری).

اسناد تاریخی این دوره نشان می‌دهد که دستگاه خلافت، به رغم فاصله‌گذاری نخستین خود با دین و نهاد دینی، به تدریج پیوند خود را با دیانت استوارتر و جدی‌تر کرده است؛ به گونه‌ای که عباسیان بدون مشروعیت دینی نه سامان می‌یافتند و نه استوار می‌ماندند.

حال باید دید که در تاریخ اسلام ملات پیوند قدرت و دین چگونه و چرا پدید آمده و اجرایی شده است. برای یافتن پاسخی معقول، با رعایت توالی تاریخی، می‌توان به این عوامل اشاره کرد:

یکم. آمیختگی نبوت و امارت در عصر نبوی

در فصل نخست در این باب به تفصیل گفته شد که اولاً چگونه و در چه بستری امارت نبی اسلام در مدینه محقق شد و ثانیاً این امارت هیچ ارتباط

نظری و اعتقادی با امر نبوت نبی نداشته و در واقع دو شأن نبی دارای دو منشاء مشروعیت بخش مستقل بوده اند.

با این همه، همین واقعیت از طرقی که گفته خواهد شد، در نهاد خلافت بعدی، به تدریج بازآفرینی شد و پیوند دین و قدرت را جدی تر و استوارتر کرد. با این که نه نبی اسلام مدعی قدرت الهی و متکی به مشروعیت آسمانی بود و نه خلفای راشدین چنین ادعایی داشتند، اما از همان آغاز خلافت ابوبکر در اشکال مختلف و به بهانه های گوناگون، استفاده ابزاری از دین برای مشروعیت بخشی و تحکیم اقتدار سیاسی آغاز شد.

دوم. حدیث نبوی الائمه من قریش

گام بعدی برای اخذ مشروعیت دینی از نبی اسلام با یک نقل قول آغاز شد. در فصل دوم به تناسب مقام اشاره شد که در جدال انصار و مهاجرین در سقیفه بنی ساعده با نقل یک سخن از پیامبر ماجرا به کلی تغییر کرد و امارت در مدینه، که می توانست به طور طبیعی به بزرگان قبایل مدنی منتقل شود، به مدعیان پرمدعای اهل تفاخر و خودبزرگ بینی قریش انتقال پیدا کرد.^۱ به عبارت روشن تر، مهاجران (و آن هم با همدستی توطئه آمیز سه نفر از بزرگان مکی^۲) با رندی و با سوء استفاده از اعتبار دینی و سیاسی پیامبر اسلام و محبوبیت استثنایی و فیصله بخش وی، به سخنی از پیامبر متوسل شدند تا بتوانند قدرت امارت را به دست آورند و با حذف

۱. شگفت است، به رغم این که به استناد مبانی قطعی اسلامی و به ویژه بر وفق نصوص روایی از نبی اسلام هر نوع مفاخره و مکابره ممنوع و حرام شمرده شده است، اکنون می بینیم که در منابع به وفور بزرگان صدر و نوادگان شان در تیره های مختلف قریشی و عربی آشکارا از این سنت مذموم و جاهلی به سود خود و تبار خود و در نفی و طرد و ذم رقیب و رقیبان در منازعه قدرت استفاده کرده اند. حتی این گونه مفاخره ها در سخنان بزرگان اولیه شیعی و از جمله در نهج البلاغه دیده می شود.

۲. ویلفرد مادلونگ در کتاب «جانشینی حضرت محمد» (ص ۱۱۲) از این اقدام به کودتا تعبیر می کند.

رقیبان بالقوه و بالفعل آن را در تیره و تبار خود جاودانه کنند. این دومین پیچ چرخش به انحصار قدرت سیاسی با چاشنی مذهب در اوایل شکل‌گیری نهاد قدرت سیاسی بود. چرا از سخن نبوی استفاده شد؟ برای این که او نبی بود و افزون بر آن مقام امارت را هم داشت و در افکار عمومی هم مشروع بود و هم مشروعیت بخش شمرده می‌شد. این در حالی است که حدیث مشهور الائمه من قریش، به رغم شهرتش و حتی به رغم دعوی تواتر برای آن در منابع اسلامی^۱، با اصول و قواعد موضوعه اسلامی و قرآنی (به ویژه اصل نفی هر نوع تمایز نژادی و قبیله‌ای و طبقاتی) مطلقاً سازگار نیست بلکه در تعارض کامل با آنهاست. به راستی چگونه قابل قبول است اسلام و پیامبری که نظام قبایلی را درهم شکسته و هر نوع امتیازات خاندانی و خونی و تباری را رسماً و عملاً ملغی کرده و امروز مسلمانان بدان مباحی هستند، امر مهمی چون امارت را که در زمان پیامبر نیز امری زمینی و حتی در روزگار خلافت راشدین و به طور مشخص در بینش و سیاست علی بن ابی طالب از مقوله وکالت بوده و نه از جنس ولایت، آنگاه آن را به طور قاطع و روشن در انحصار قوم و خویش و قبیله‌ی خود قرار دهد و حتی آن را تا قیام قیامت در انحصار قریش بداند؟ شگفت این که وفق مدعیات شیعی متأخر این انحصار قدرت در خاندانی خاص به وسیله‌ی شیعیان نیز مقبول افتاده است با این تفاوت که اهل سنت و جماعت این انحصار را در قبایل مختلف قریش به طور عام می‌بیند و شیعیان آن را در خاندان هاشمی و باز به طور خاص تر علوی (یعنی علی و فرزندان آن هم فقط از نسل فاطمه) محدود و متعین می‌دانند. از این رو در برخی

۱. در مورد این حدیث و روایات مختلف و دعوی تواتر در باب آن و به طور خاص برای آشنایی با دفاع جانانه از آن حدیث بنگرید به: سعدی ابوحیب، درسه فی منهج الاسلام السیاسی، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۹۸۵. منابع کهن این حدیث را در همانجا ببینید.

منابع شیعی کهن نیز به روایت الائمة من قریش استناد شده است.^۱ از آنجا که در جایی دیگر در نقد این حدیث به تفصیل سخن گفته ام، در اینجا بیش از این ادامه نمی دهم.^۲

سوم. جنگهای رده

به گمانم چرخش مهم در پیوند خلافت و دیانت، پس از وقوع جنگ های رده رخ داده است. این جنگ ها در آغاز خلافت ابوبکر رخ داد و حدود یک سالی طول کشید. خلاصه ماجرا آن است که اندکی پیش از درگذشت نبی اسلام، قبایل پرشماری از اعراب با رهبری افرادی معین با انگیزه های مختلف با قدرت متمرکز خلافت به مخالفت برخاستند. ظاهراً این شورشیان سه گروه بوده و هریک برای حصول به اهدافی خاص به مخالفت برخاسته بودند. چند نفری در یمامه و یمن با دعوی پیامبری به نوعی از اسلام خارج شده و در نتیجه به اصطلاح به ارتداد گراییده و جمعی دیگر عمدتاً به انگیزه مخالفت با استیلای اعراب و تحقق نوعی استقلال به ویژه در نواحی پادشاهی ساسانی و به طور کلی در قلمرو تمدنی ایران (عراق و امیرنشین های نیمه مستقل جنوبی ایران در خلیج فارس) دست به شورش زده و به تعبیر یعقوبی تاج بر سر نهاده بودند^۳ و نیز شماری از قبایل عرب در مخالف با زعامت قریش و یا شخص ابوبکر سر به شورش برداشته بودند. این مجموعه، به رغم تفاوت و حتی تعارض در اهداف، در یک امر هماهنگ بوده و در میدان عمل متحد شمرده می شدند و آن مخالفت با رهبری بلامنازع قریش بر قلمرو عربی و اسلامی بوده اند.

۱. بنگرید به: مسعودی در مروج الذهب (جلد ۳، ص ۴۲۲)؛ نهج البلاغه، خطبه ۴۴۱ و تاریخ یعقوبی، جلد ۲، ص ۵۳۱.

۲. بنگرید به مقاله ای «انحصار فرمانروایی در قریش؛ نقد و بررسی یک حدیث» در جلد نخست «جستارهایی در تاریخ هفتاد نخست اسلام».

۳. تاریخ یعقوبی، ترجمه آیتی، جلد ۲، ص ۴.

کسانی که از دادن زکات به خلیفه خودداری کرده بودند به طور مشخص از این گروه بودند.^۱

با این حال در منابع اسلامی از این گروه متنوع و دارای اهداف متنوع و مختلف تحت عنوان «اهل ردّه» یاد کرده اند که در واقع به معنای مرتد و از دین برگشتگان است. چرا از این اصطلاح برای مخالفان و معترضان ناساز استفاده شده و می شود؟ به احتمال زیاد و با توجه به شواهد و قرائن حالیه و مقالیه، می توان گفت رواج این اصطلاح بدان دلیل بوده است که اغراض سیاسی زیر پوشش یک اصطلاح مذهبی و قرآنی مخفی بماند و در واقع از عنوان خاص مذهبی به عنوان ابزاری برای تکفیر مخالفان و در نتیجه موجه سازی نابودی و سرکوبی شان فراهم شود. وفق این تحلیل، ابوبکر و دیگر همفکران، برای تحکیم خلافت نوبنیاد خود و به طور خاص برای تثبیت امارت بلامنازع و جاودانه قریش، از عنوانی مذهبی برای سرکوبی معترضان و مخالفان استفاده کرده اند و این سنت ویرانگر تکفیر و ارتداد به قصد نابودی معترضان سیاسی و یا عقیدتی، پس از آن ادامه یافته و تا زمان ما نیز در خدمت ارباب قدرت بوده و هست. این در حالی است که حداقل اغلب مخالفان و معترضان با استیلای انحصاری بخشی از عربان یعنی عرب مکی و قریشی بر کل قبایل عرب معترض بوده اند و نه با دین اسلام و نه حتی با امارت پیامبر. بهانه‌ی ابوبکر و مدافعان ردّه، آن بود که این معترضان چون از زکات به دستگاه خلافت خودداری کرده اند از این رو از اسلام برگشته و در واقع مرتد شده اند. در این موضع، زکات به عنوان یک مالیات حکومتی تلقی شد و امتناع از آن به معنای مخالفت با نهاد خلافت و شخص خلیفه و مخالفت با خلافت قریش نیز به مثابه

۱. در این باب از جمل بنگرید به: طه حسین، الشیخان، ص ۱۴ و مادلونگ، جانشینی حضرت محمد، ص ۸۸.

مخالفت و نافرمانی با اسلام تفسیر شد. حال آن که نه زکات در زمان نبی اسلام یک قاعده‌ی عمومی بود و نه در شمار مالیات شمرده می شود که بر عهده‌ی حکومت است و باید به هر قیمتی ولو با زور شمشیر از مردم ستانده شود. امر اعتقادی و مذهبی را نمی توان با زور شمشیر و تحکم حکومتی عملی و اجرایی کرد.

قابل تأمل این که در این زمان عمر با این تصمیم ابوبکر مخالفت کرده و وفق حدیثی تلاش کرد خلیفه از سرکوبی و قتل معترضان و مانعان زکات بازدارد ولی موفق نشد. گفتنی است که در این زمان عمر برای اقناع ابوبکر سخنی از پیامبر روایت کرد که وفق آن پیامبر فرموده است فرمان یافته ام با مردم بجنگم تا شهادتین بگویند و اگر چنین شد دیگر با ایمان مردم کاری ندارم و پس از آن تکلیف شان با خداوند است.^۱ با این که این حدیث از

۱. متن حدیث این است که «لَمَّا تَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ وَاسْتَخْلَفَ ابُوبَكْرٌ بَعْدَهُ كَفَرَ مِنْ كُفْرٍ مِنَ الْعَرَبِ فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ لَابِي بَكْرٍ كَيْفَ تَقَاتِلُ النَّاسَ وَ قَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ وَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ مِنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَ نَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ وَ حَسَابُهُ عَلَى اللَّهِ». این نقل در منابع روایی و فقهی بسیاری از اهل سنت البته با اندکی تفاوت آمده است. از جمله بنگرید به: صحیح بخاری، کتاب الزکات، جلد ۲، ص ۱۰۹؛ صحیح مسلم، جلد ۱، ص ۳۸ و طبقات ابن سعد، جلد ۱ - قسمت اول، ص ۱۲۹

ترجمه: زمانی که پیامبر درگذشت و ابوبکر جانشین وی شد [و خلیفه تصمیم گرفت با اهل رده بجنگد] عمر به ابوبکر گفت چگونه می خواهی با کسانی بجنگید [که لا اله الا لله می گویند] و حال آن که حضرت رسول فرمود: فرمان دارم با کسان بجنگم تا بگویند لا اله الا الله و کسی که چنین گوید جان و مالش از سوی من در امان خواهد بود و در این صورت حق و حساب او به خداوند است.

در این مورد دو نکته قابل تأمل است. یکی این که این روایت در چهارچوب «علم الحديث» و با معیارهای فنی حدیث شناسی به شدت محل مناقشه و نقد و بررسی واقع شده است. محور بنیادین این مناقشات «خبر واحد» و یا «خبرمتواتر» است. به استناد منابع از گذشته تا کنون، شماری از عالمان علم الحديث آن خبر واحد دانسته شده و از این رو به دلایلی از جمله معارض بودن آن با آیات پرشماری از آیات آن را مردود و غیر قابل اعتماد و غیر قابل استناد دانسته و در مقابل برخی عالمان و فقیهان به دلیل تواتر قطعی بودن حدیث نبوی را معتبر و قابل استناد شمرده اند. جدای از اعتبار فنی حدیث مورد بحث، مشکل اساسی، تعارض آشکار آن با آزادی ایمان و آزادی عقیده است که به دلایل عقلی و نقلی بسیار (از

جهاتی مردود است (از جمله وجود راویانی چون ابوهریره به عنوان نخستین راوی) و عمر آن را برای اعمال محدودیت در اقدامات ابوبکر در سرکوبی مسلمانان مانع زکات اظهار کرده بود، بعدها همین روایت مردود و معارض با نصوص معتبر دینی، دستمایه جهاد ابتدایی یعنی اصل «اسلام یا شمشیر» شد.^۱

در هر حال رویداد جنگ‌های رده در نخستین سال نطفه بستن نهاد سیاسی خلافت عربی - اسلامی، بستر مناسبی برای موجه سازی پیوند دین و قدرت و می توان گفت اقتدارگرایی ویرانگر بعدی در عصر خلفا فراهم کرد.

چهارم. ضرورت پیوند امارت با التزام به شریعت به مثابه ی قانون

با این که نه پیامبر در اندیشه قانونگذاری بود و نه قرآن کتاب قانون بود و نه شریعت سامان یافته در عصر نبوی به عنوان متن قانون برای تمامی جوامع متنوع و متکثر مؤمنان در آن زمان و به ویژه برای تمامی ادوار بعدی تشریع و توصیه شده بود، از همان آغاز شریعت مسلمانی رایج به مثابه قانون برای تدبیر امور مسلمانان به کار گرفته شد و این برای زیست مسلمانان در آینده های نزدیک و دور مشکلاتی پدید آورد و از جمله در پیوند دین و اقتدار سیاسی خلافت و امارت های متنوع در سرزمین های اسلامی نقش مهمی ایفا کرده است.

با این همه، اگر منصفانه و تاریخی به ماجرا نگاه کنیم، در آن مقطع استفاده از همان مقررات عربی - اسلامی موجود برای اعراب مسلمان

جمله آیات زیادی در قرآن) مورد اعتقاد عموم عالمان و فقیهان و به ویژه اجماع نواندیشان مسلمان در جهان اسلام است. با این حال برخی پژوهشگران مسلمان تلاش نسبتاً موفقی انجام داده اند تا نشان دهند حدیث معتبر و متواتر با آزادی فکر و عقیده و به ویژه با اصل منع جهاد ابتدایی قابل جمع و قابل سازگاری است. در هر حال اگر چنین تفسیری سازگار معقول و مقبول باشد، مشکلی وجود ندارد.

۱. در مورد نقد و بررسی رخداد مهم رده بنگرید به مقاله ی «واکاوی رخداد جنگ‌های رده در زمان ابوبکر» در جلد نخست «جستارهایی در تاریخ هفتاد سال نخست اسلام».

گریزنپذیر بوده است. زیرا قبایل عربی پراکنده عرب در صحاری حجاز، نه دولتی داشتند و نه طبعاً قوانین مدون و موضوعه ای مشخص؛ هرچه بود مقررات متنوع و پراکنده ای بود مختص به قبایل مختلف و غالباً دور از هم. نبی اسلام نیز همان مقررات رایج در سنت های قبایلی مکه و مدینه را برای تنظیم و تدبیر امور پیروانش به کار گرفت و البته برخورد با این نوع مقررات و سنت ها استعلایی بود و نه صرفاً تقلیدی و از موضع سنت زدگی. در واقع در چهارچوب مبانی و ارزش های نوین و جهت گیری های منطبق با آرمانها و غایات دینی جدید، برخی قواعد در امور مختلف به ویژه در قلمرو زن و خانواده اصلاح و یا تکمیل شد و بعضی نیز به کلی مردود اعلام شد و شمار قابل توجهی نیز عیناً پذیرفته شد. این مواجهه استعلایی تحت عنوان «احکام امضایی» در فقه شهرت یافته است.^۱

پس از درگذشت پیامبر اسلام عربان مسلمان مقرراتی جز همان قواعد عربی تطبیق داده شده با دین جدید نداشته اند و از این رو ناگزیر از همان قواعد برای تنظیم روابط اجتماعی و جلوگیری از هر نوع تعدی و تجاوز و تحقق عدالت (دو مؤلفه ای که ستون فقرات هر حکومتی و هر قانونی است) استفاده کردند. بگذریم که در روزگار پیشامدرن در تمامی جوامع بشری مقررات نظام و انتظام اجتماعی صبغه مذهبی داشت و عمدتاً به وسیلهی ارباب مذاهب تهیه و یا تأیید می شد. همان گونه که از باب نمونه در ایران عصر ساسانی چنین بوده است.

با این حال از آنجا که مقررات سنتی و رایج در برابر تغییرات اجتماعی و تحولات تمدنی به سرعت رنگ می باخت، ناگزیر باب اجتهاد باز شد و خلفا

۱. در این مورد بنگرید به مقاله‌ی «اسلام؛ آغازی نو در تداوم سنت های کهن» که در پاییز ۱۳۹۲ در شش قسمت ابتدا در وب سات «رادیو زمانه» و سپس از وب سایت شخصی ام بازنشر شده است. نیز در همان زمان این سلسله مقالات در «دانشنامه‌ی آریانا» چاپ مجازی افغانستان بازنشر شده است.

و راویان حدیث از این ابزار جدید برای گره‌گشایی از معضلات نوپدید استفاده کردند. نخستین کسی که از این اصل سخن گفت خلیفه ابوبکر بود. او و بعدتر خلفای راشدین خود را برای یافتن پاسخ‌هایی تازه در برابر پرسش‌های نو مجاز و در واقع ناگزیر می‌دیدند. البته چنین تدبیری تحت عنوان اجتهاد در احکام شرعی از ماجرای معاذبن جبل در اواخر عمر پیامبر اخذ شده بود.^۱ البته اندکی بعد فتوحات پیش آمد و قلمرو خلافت عربی گسترش یافت و با آشنایی مسلمانان با قوانین و مقررات اقوام مغلوب به ویژه ایران پیشرفته‌ی ساسانی، به ضرورت علم اجتهاد بنیاد نهاد شد که از قضا بانی نخستین یک ایرانی (ابوحنیفه) در نیمه نخست قرن دوم هجری بوده است.

در هر حال مراد آن است که التزام به قواعد شرعی عصر نبوی به مثابه یک ضرورت گریزناپذیر پیوند دین و قدرت سیاسی را تقویت کرد و به ویژه چنین ضرورت زمانی - مکانی مشخص، بعدها با ستبری بیشتر با اقتدار سیاسی و حکومتی همراه و همزاد شد. در این روند اجرای بی‌تنازل احکام شرعی، به عنوان یک وظیفه گریزناپذیر برای مشروعیت بخشی نهادهای سیاسی قدرت، طبیعی و عادی جلوه کرد و در عصر عباسیان این الزام به اوج خود رسید. به ویژه نباید از یاد برد که در این دوره سرنوشت ساز، نهاد فقه و

۱. در منابع آمده است که وقتی معاذبن جبل صحابی از سوی پیامبر برای تصدی امور دینی و اجتماعی مردم به یمن می‌رفت، نبی اسلام از وی پرسید: به چه حکم خواهی کرد؟ گفت: به کتاب خدای. فرمود: اگر در کتاب نصی نیافتی؟ گفت: به سنت رسول. فرمود: اگر در سنت مستندی نیابی؟ گفت: به رأی خویش اجتهاد کنم. پیامبر فرمود: الحمدلله الذی وقّق رسول رسوله لامیرضاه. یعنی: حمد خدای را که توفیق بخشید و فرستاده‌ی رسول خویش به چیزی که رضای اوست. شهرستانی، الملل و النحل، جلد ۱، ص ۲۰۱ (ترجمه پارسی به تصحیح سید محمدرضا جلالی نائینی، جلد ۱، ص ۲۷۶). عموم مسلمانان این سخن نبوی را به معنای جواز اجتهاد دانسته‌اند. حتی شماری گفته‌اند شخص پیامبر نیز اجتهاد می‌کرده است. موسوعه الفقهیه، جلد ۱، ص ۸-۹.

اجتهاد شکل گرفت و مجتهدان در هم دستی و هم داستانی با ارباب قدرت، همواره فتاوایی به سود قدرتمندان حاکم داده اند. تحول منفی مهمی که در این سیر و سیورورت رخ داد، این بود که همان مقررات عربی اسلامیزه شده، به عنوان احکام جزمی و قاطع شرعی و الهی و به طور کلی لایتغیر دانسته شد که می بایست به هر نحو ممکن اجرا شود و حاکمان نیز پاسدار حریم و حرمت آنها باشد.

پنجم. فتوحات

پدیده‌ی مهم دیگری که به تحکیم دین و قدرت یاری رساند، کشورگشایی‌ها و به اصطلاح «فتوحات» بوده است. هرچند بررسی زمینه‌ها و عوامل فتوحات حداقل قرن نخست خود محتاج تحقیق و واکاوی جداگانه و مبسوطی است ولی در اینجا به تناسب اشاره می‌کنم که یکی از پیامدهای جنگ‌های موفق رده این بوده که هوای کشورگشایی در دماغ عربان انداخت. منابع تاریخی گواه اند که پیروزی در جنگ‌هایی مهمی که در دوران خلافت ابوبکر به دست آمد و طی آن اعراب شورش‌ی در تمامی اقطار جهان عربی سرکوب شدند، عربان مسلمان ابتدا در اندیشه تسخیر قلمرو ایرانی در عراق و بعدتر تمامی قلمرو ایران ساسانی، که در آن زمان به شدت پریشان و دچار فرسایش شدید بود، شده و البته همزمان به تسخیر سرزمین‌های بیزانس (شامات) نیز پرداختند. این روند ادامه یافت و در روزگار امویان و بعدتر عباسیان چندان معتبر و جدی شد که کشورگشایی و تحصیل غنایم به عنوان راهی برای کسب اقتدار سیاسی و قدرت مالی ذیل عنوان اجرای یک فریضه دینی برای خلفا و امیران تعریف شد. این فریضه در روزگار عثمانیان غیر عرب نیز با جدیت تمام دنبال شد. عنوان مذهبی این کشورگشایی‌ها «جهاد فی سبیل الله» بوده است. هرچند این جهاد و جهادگرایی ریشه در غزوات و سریه‌های پرشمار عصر نبوی داشت، ولی به مقتضای اقتدار سیاسی و اقتدارگرایی عصر خلافت

اموی و عباسی و عثمانی، اصل جهاد و آن هم با عنوان «جهاد ابتدایی»، برای بسیج توده‌های مسلمان بر ساخته شد و در نهایت به دست فقیهان

عوامل مختلفی چرخشی عمیق در قلمرو خلافت عربی اسلامی پدید آورد؛ به گونه‌ای که سیر و صیورت این چرخش، ضمن وجود نسبتی با وجوهی از میراث عصر نبوی و اسلام آغازین، اما کاملاً در تعارض با محک‌های آموزه‌های قرآنی و سنت و سیره معتبر نبوی، سامان یافت و این سامان یابی، البته غالباً با جعلیات فراوان زیر پوشش دیانت توجیه شد تا در نزد عام و خاص مقبولیت و مشروعیت پیدا کند

حاشیه نشین قدرت سیاسی تحت عنوان یکی از فروع دین و یک فریضه مذهبی و دایمی تعریف و در واقع بر اسلام و مسلمانان تحمیل شد. به گونه‌ای که هنوز هم جهاد در کنار دیگر احکام شرعی (نماز و روزه و زکات) فریضه شناخته می‌شود و اغلب فقیهان فریقین بدان باور دارند و بر این نظرند که در صورت توان و شرایط مساعد برای گسترش اسلام و مسلمان کردن پیروان دین‌های دیگر باید جهاد کنند تا رضایت خدا و رسول را کسب کنند.

در این دوره احادیث بسیاری به نام پیامبر و یا اصحاب و خلفای نخستین جعل شد تا سیاست‌های روزمره ارباب قدرت و حاکمان کار به دست را از نظر شرعی و مذهبی موجه نشان دهد. اصل جهاد ابتدایی به معنای «اسلام یا شمشیر» در قرن دوم و سوم با پیشگامی امام شافعی مطرح

شد و اعلام شد بر خلیفه‌ی واجب است در هر سال در سرزمین کفار جهاد کند و غنایم به دست آورد. نعمت الله صالحی نجف آبادی در کتاب مهم «جهاد در اسلام» خود در این باب به تفصیل بحث کرده است. به این نظر فتوایی امام شافعی (۱۵۰-۲۰۴) در کتاب «الام» توجه کنید:

«اگر مسلمانان قوی باشند باید سالی بر خلیفه مسلمانان نگذرد مگر این که در بلاد مشرکانی که از هر طرف همسایه مسلمانان اند، اگر برایش ممکن باشد یک بار لشکرکشی کند، اگر برایش ممکن باشد من دوست دارم در هر سال هر قدر بتواند در بلاد مشرکان به جنگ اقدام کند بدون این که مسلمانان را به خطر بیندازد. حداقل چیزی که بر خلیفه واجب است این است که سالی بر او نگذرد مگر این که یک جنگ داشته باشد؛ برای این که در طول سال بدون عذر تعطیل نشود. این را به این سبب گفتم که رسول خدا از وقتی که جهاد بر او واجب شد در هر سال یا خودش یا توسط شخص دیگری به یک یا دو جنگ اقدام و یا سریه‌هایی اعزام می‌کرد».^۱

وفق تحقیق و بررسی نویسنده پس از آن بود که مبحث جهاد ابتدایی ابتدا در فقیهان اهل سنت و جماعت و در پی آن در آرای فقیهان شیعی متقدم و طبعاً متأخر پذیرفته و برجسته شد. به تعبیر شافعی بنگرید که چگونه از جنگهای ساده‌ی و عادی عصر نبوی با دلایل کم و بیش روشن، مبنایی و معیاری می‌گیرد برای جهاد با کفار و مشرکان در تمامی ادوار و آن هم به عنوان یک فریضه برای حاکمان مسلمان و آن هم به استناد این که «من دوست دارم»! در این نظر فقهی عنصر قدرت و اقتدار و استیلای مسلمانان

۱. این متن نقل و ترجمه‌ی صالحی نجف آبادی از کتاب آلام» شافعی است که در صفحه‌ی ۸۳ کتاب «جهاد در اسلام» وی آمده است. از آنجا که دسترسی به کتاب صالحی ممکن نشد، متن فوق از مقاله‌ی آقای احمد کاظمی موسوی با عنوان «بازاندیشی در مفهوم جهاد» است که در سال ۲۰۱۳ در نشریه‌ی «ایران شناسی» منتشر و سپس در وب سایت «جرس» بازنشر شد.

بر دیگران محور بنیادین در جهادگرایی است. این در حالی است که هرچند نبی اسلام بر بستر جنگهای عصر خود برای تبلیغ دین و گسترش دعوت دینی خود استفاده می کرد ولی اولاً این مخالفان بوده اند که جنگ ها را آغاز کرده بودند و ثانياً اسناد تاریخی گواه است که این جنگ ها حتی اگر برای گسترش دعوت بوده هرگز برای تسخیر سرزمین های دیگر و بسط اقتدار و اقتدارگرایی شخص وی نبوده است. از آنجا که در چند نوشتار در باب جهاد اسلامی سخن گفته ام در اینجا بحث را رها کرده و علاقه مندان را به آن مقالات ارجاع می دهم.^۱

ششم. تأثیرپذیری از ملوکیت ایرانی

پدیده‌ی مهم دیگری که در تحکیم دین و قدرت سیاسی و در عمل در بسط اقتدارگرایی خلافت عربی در پوشش اسلام نقش فائقه ای ایفا کرد، آشنایی عربان مسلمان با سنت سیاسی و آئین ملکداری ایرانیان بوده است. می دانیم که عربان حجاز در مقطع پیش از ظهور اسلام وفق نظام قبایلی خود عمل کرده و عملاً هر قبیله دارای امیری بوده و از این رو نه با امپراطوری بیزانسی پیوندی داشتند و نه چندان تحت تأثیر سنت پادشاهی یا شاهنشاهی نوع ایرانی یعنی فرمانروایی موروثی بوده اند. اصولاً ملوکیت در برخی آیات قرآن نیز مذموم شمرده شده است (از جمله در آیه ۳۵ سوره نمل) و مسلمانان نیز در عصر خلفای راشدین این نظام را در تعارض با سنت عربی و اسلامی و نبوی می شمردند. اما در عصر معاویه (به دلایلی که گفته شد) ملوکیت با سنت عربی و اسلامی پیوند خورد. در منابع

۱. از جمله بنگرید به: مقاله‌ی «چند ملاحظه در باره جهاد اسلامی» و «جهاد اسلامی، اهداف و ماهیت آن» که اولی در تاریخ ۳۱ شهریور ۱۳۹۵ و دومی در تاریخ ۲۴ اسفند ۱۳۹۹ در وب سایت «زیتون» منتشر شده اند.

نیز مقاله‌ی «جنگ در دوره‌ی خلفا» اثر کلود کائین، ترجمه‌ی ابراهیم موسی پور، منتشر شده در فصلنامه تاریخ اسلام، سال پنجم، پائیز ۱۳۸۳، مفید است و حاوی اطلاعات مفیدی است.

اسلامی آمده است که عمر در سفری که به شام و فلسطین داشت و در این سفر با معاویه که امارت شامات را داشت دیداری داشت، وقتی که جلال و جبروت و شکوه پادشاهی را در او دید، او را به طعن «کسری عرب» نامید. در منابع پرشمار اسلامی از قول نبی اسلام آمده است که خلافت سی سال است و پس از آن ملوکیت خواهد بود.^۱

پیوند اسلام و سنت پادشاهی ایرانی، پس از تسخیر ایران در عصر عمر بن خطاب، آشکار شد و در روزگار معاویه و بیشتر در دوره‌ی کسانی چون عبدالملک مروان تقویت شد و رسمیت پیدا کرد. مهم ترین عنصری که در انتقال سلطنت ایرانی به خلافت عربی - اسلامی حجاج نقش داشته است بن یوسف ثقفی بوده است. او، که حدود بیست سال در قلمرو ایرانی (عراق و خراسان بزرگ و دیگر نواحی ایرانی) و آشکارا تحت تأثیر سلطنت مطلقه نوع ایرانی آن بود، اندیشه سلطنت مطلقه را در متن خلافت اسلامی تثبیت کرد و او بود که در نامه ای به حسن بصری (احتمالا نخستین بار در جهان اسلام) از اصطلاح «السلطان ظل الله» برای خلیفه استفاده کرد و به استناد آن از حسن خواست تا از خلیفه مطلقا اطاعت کند. با چنین دیدگاهی بود که حجاج برای تحقق افکارش و تثبیت خلافت خود را به هر کاری مجاز می دانست و البته او در عین حال افکار و رفتارش را عین عدالت می شمرد.^۲ این روند در روزگار عباسیان حکیم و تقویت شد. زیرا این سلسله به ویژه در نیمه نخست حیات خود بیش از هر چیز تحت تأثیر اندیشه ها و سنت های ایرانی بوده اند.

۱. در این باب بنگرید به منابع کهن تر از جمله: صحیح مسلم (شرح نووی)، جلد ۱۲، ص ۲۰۴-۲۰۱؛ مسعودی، مروج الذهب، جلد ۲، ص ۲؛ سنن ابوداود، جلد ۲، ص ۴۰۱؛ حاکم نیشابوری، المستدرک، جلد ۳، ص ۱۴۵ و ابن صباغ، الفصول المهمه، جلد ۲، ص ۷۳۸ و اثر متأخر «الخلافة والملك» اثر عبدالاعلی مودودی.

۲. ابن عساکر، التاريخ الكبير، جلد ۴، ص ۷۶؛ احسان صدقی، الحجاج بن یوسف الثقفی - حیات و آراء السیاسیه- ص ۳۱۳، ۳۳۲-۳۷۱، ۳۷۲ و ۵۴۰-۵۴۱ و حسین مؤنس، مقدمه کتاب الحجاج احسان صدقی، ص ۷.

هفتم. غلبه عربیت بر اسلامیت

من همواره از عنوان ترکیبی «خلافت عربی - اسلامی» استفاده می‌کنم. با این اصطلاح و با تقدّم عربیت بر اسلامیت در نظام خلافتی پس از اسلام، می‌خواهم ادعا کنم که پس از درگذشت نبی اسلام و تأسیس خلافت، به تدریج عربیت بر اسلامیت چیره شده و در واقع تعصبات قومی و حتی قبیله ای بر ارزش های نوپدید دینی غلبه کرده و شاید قرنی نگذشت که دیگر هرچه بود عربیت بود و سنت و فرهنگ عربی با تمامی میراث فکری و مدنی و سیاسی اش. مهم ترین عنصر عربیت در پیش از اسلام و پس از آن، تعصبات قومی و قبیله ای بوده است. اما نبی اسلام و دعوت دینی او، درست در نقطه مقابل، کوشید تا هم با نظام قبایلی مقابله کند و هم از تعصبات قومی و قبایلی بکاهد. در قرآن تمامی امتیازات قومی و نژادی و طبقاتی بی اعتبار دانسته شده و فقط برای سه گروه امتیاز قائل شده که از قضا هیچ یک صبغه مادی ندارد: پارسایان (حجرات آیه ۱۳)، دانایان (زمر آیه ۹) و مجاهدان (نساء آیه ۹۵).

اما پس از عصر نبوی، عربیت با صبغه تعصبات قبیله ای بر میراث دینی و اخلاقی و معنوی دعوت اسلامی سایه افکند و به تدریج بر آن چیره شد. این جدال، که می‌توان آن را «جنگ بنی‌ها» نامید، از سقیفه آغاز شد و ادامه یافت و حدود هفت قرن طول کشید. در آغاز قبیله بزرگ قریش برای خود دعوی امارت انحصاری کرد و، پس از آن که این دعوی تثبیت شد، دو قبیله اصلی آن یعنی بنی هاشم و بنی امیه با هم به رقابت برخاسته و هر یک مدعی امارت انحصاری بودند. این دو از پیش از اسلام نیز عمدتاً در قالب بنی عبدمناف و بنی عبدشمس با هم رقابت داشتند. تا پایان کار عثمان اقتدار عمدتاً در انحصار بنی امیه بود و پس از آن حدود پنج سال در اختیار بنی هاشم قرار گرفت ولی از آن پس بار دیگر اقتدار خلافت یکسره از آن نوادگان امیه شد. در پی پیروزی شورش های متحد دو شاخه هاشمی یعنی بنی علی و بنی

عباس، امویان زوال یافته و این بار اقتدار انحصاری خلافت به دست عباسیان افتاد و این استیلا تا اواسط قرن هفتم میلادی ادامه یافت.^۱ البته در این دوران طولانی، جدال نهان و آشکار بین دوشاخه عباسی و علوی در جریان بود ولی هرگز به پیروزی قاطع و نهایی علویان منتهی نشد.

گفتنی است که در این دوران جدال سنگین گروهی از مسلمان رادیکال تحت عنوان «خوارج» بودند که خارج از این دسته بندی ها تعریف می شدند چرا که آنان اصولا به امتیازات قومی و خاندانی و طایفه ای باور نداشتند و با هر نوع امتیازات نژادی و طبقاتی مخالف بوده و با آن مشخصات مبارزه می کردند.

جمع بندی این گزارش کوتاه از نسبت بین دین و قدرت در اسلام آغازین تا قرن هفتم هجری، آن است که عوامل مختلفی (که در اینجا فقط به هفت تای آنها اشارت رفت)، چرخشی عمیق در قلمرو خلافت عربی - اسلامی پدید آورد؛ به گونه ای که سیر و سیورورت این چرخش، ضمن وجود نسبتی با وجوهی از میراث عصر نبوی و اسلام آغازین، اما کاملا در تعارض با محکمت آموزه های قرآنی و سنت و سیره معتبر نبوی، سامان یافت و این سامان یابی، البته غالبا با جعلیات فراوان زیر پوشش دیانت توجیه شد تا در نزد عام و خاص مقبولیت و مشروعیت پیدا کند. شناخت دقیق و علمی و مشخص این ویژگی ها، از بایسته های کار یک پژوهشگر مسلمان و غیر مسلمان است.

***ادامه در شماره آینده**

۱. تقی الدین مقریزی در سدهی هفتم و هشتم هجری در کتاب «النزاع والتخاصم فیما بین بنی امیه و بنی هاشم» خود به نیکی و به تفصیل نزاع و تخاصم هاشمیان و امویان را گزارش کرده است.

نقدِ دینی

۴۲ سال پس از مرتضی مطهری



زشت و زیبای آراء مطهری

رضا علیجانی

اشاره: آنچه در پی می‌آید گزیده و ویراسته‌ی گفتاری است که در یکی از سلسله نشست‌های شریعتی‌شناسی مطرح شده و اکنون به مناسبت چهل و دومین سالگرد ترور مرتضی مطهری در اختیار فصلنامه نقد دینی قرار گرفته است:

مرحوم مطهری هیچ‌گاه صاحب گفتار غالب زمانه و جامعه نبوده است. زیرا در درون حوزه‌های سنتی غالباً ایشان را قبول نداشتند و یا رویکرد نوجویانه در حوزه‌ها خریدار نداشت. یعنی هیچ دوره‌ای نیست که او حرف اول فکری را در جامعه سنتی یا روشنفکری زده باشد. برخی از افراد دو فرهنگ معمولاً این مشکل را دارند که گاهی می‌بینیم نه در مسجد راه دارند و نه در میخانه. آقای مطهری هم مقداری دچار این وضعیت می‌شود. مثلاً در مورد دهه ۴۰ یا اوایل دهه ۵۰ می‌توان گفت عمدتاً بازرگان حرف اول را می‌زند. نسل قبل از ما، نسل مهندس سبحانی‌ها و دکتر یزدی‌ها، توسلی‌ها، بسته‌نگارها و... با آقای مطهری آشنایی داشتند (حتی مقدمه کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران را مهندس سبحانی نوشته است) رابطه نزدیکی هم داشتند و جلساتی هم می‌رفتند (مثلاً

جلساتی که اصول فلسفه و روش رئالیسم بحث می‌شود) ولی عمدتاً تحت تأثیر آراء بازرگان بوده‌اند و او حرف اول را می‌زده است.

اگر بگوییم در نسل قبل از ما آقای مطهری متفکر درجه دو بود، شاید بتوان گفت در رابطه با نسل ما وی درجه ۳ و ۴ بود؛ یعنی واقعاً نسل ما هیچ دغدغه و انگیزه‌ای برای خواندن کتاب آقای مطهری نداشت. عمدتاً هم دوستان نخوانده بودند. مثلاً کتاب انسان و سرنوشت را می‌گرفتند چند صفحه‌ای می‌خواندند و کنار می‌گذاشتند یعنی یا اینقدر سخت به نظر می‌رسید که کسی نمی‌فهمید یا اصلاً جاذبه نداشت. در نسلی که گفتمان شریعتی غالب شده بود دیگر مباحث آقای مطهری خیلی رواج نداشت اما در نسل قبل از ما بویژه در سال ۵۴ که جریان پیکار مطرح شد و مسئله التقاط اوج گرفت و بسیاری می‌گفتند "امروز" پیکار، "فردا"ی شماسست؛ در برخی نوگرایان دینی در نسل میانسال و جوان، یک تمایل روحی برای خواندن آثار مطهری بوجود آمد. اما شتاب سریع حوادث آن دوران را به مرحله انقلاب چسباند و اصلاً شتاب انقلاب، مسئله پیکار و کودتای پیکار را از بین برد و محو کرد.

اما کسانی که در درون آن خاطره و آن گرداب بودند و یک شوک جدی به ذهن و وجودشان وارد شده بود، در یک دوره در آثار مطهری دنبال پاسخ می‌گشتند. در این دوره ناگهان بخشی از مسلمانان مبارز گفتند ما مارکسیست شده‌ایم. در این دوره نوعی تب فلسفه خواندن در میان برخی افراد نسل قبل از ما بوجود آمد. اما به نظر می‌رسد آنها هم دور خودشان چرخیدند و هیچ حرف جدیدی نزدند. و از این بازگشت به فلسفه (و مقداری رویکرد به مطهری به صورت عاطفی) چیز جدی عاید اندیشه جامعه ما نشد. شاید هم علت اصلی‌اش این بود که شتاب حوادث انقلاب اصلاً آن موج را محو کرد و آن زمینه‌ای که پیش آمده بود را از بین برد. اما در هر حال در میان بخشی از نسل میان سال و نسلی که آن دوره یک مقدار در فضای سیاسی بیشتر بودند یا در

زندانشان بودند و بویژه مذهبی‌ترهایشان رویکردی به آقای مطهری به طور خاص و آثار فلسفی به طور عام بوجود آمد. و شاید بتوان گفت در برخی افراد سنتی‌تر و نیز در بعضی افراد محافظه‌کاری که خیلی هم سیاسی و مبارز نبودند رویکردی به آقای مطهری بوجود آمد که ماندگار هم شد. اما در کل شور و شوق حوادث و گرد و غبار انقلاب دیگر آن موج مارکسیست شدن عده‌ای از مبارزان مذهبی را از بین برد.

■ برخی ممیزه‌هایی مثبت در آثار مطهری

آنچه در اینجا از ممیزه‌های مثبت یا منفی در اندیشه و حرکت مرحوم مطهری مطرح می‌شود از زاویه دید اسلام نوگرایی شریعتی یا اسلام نوگرایی رادیکال به اندیشه آقای مطهری و حرکت فکری ایشان است.

برخورداری از انسجام نسبی و سامان دستگاه فکری

به علت روحیه و گرایش استدلالی که آقای مطهری دارد، این خصیصه در همه اندیشه‌اش وجود دارد و ما می‌توانیم يك سامان فکری در دستگاه فکری او ببینیم، هر چند در جاهایی ممکن است تعارضاتی هم وجود داشته باشد (مثل نظریه فطرت یا پارادوکس بین گرایشی که ایشان به تأیید آزادی دارد و گرایشی که به فقه و منابع حوزوی دارد). ولی در مجموع يك سامان فکری و دستگاه‌مندی در آثار ایشان قابل مشاهده است.

تأکید بر تحقیق

تقلیدی و تعبدی ندیدن همه امور و تأکید بر بحث تحقیق و استدلال و يك نوع عقل‌گرایی. هرچند عقلانیت مورد نظر ایشان عقل مدرن نیست یا گرایش فلسفی‌شان، گرایش فلسفی ما قبل اندیشه‌ها و نحله‌های مختلف فلسفی بعد از رنسانس است؛ اما در عین حال يك روحیه استدلالی در آثار ایشان مشاهده می‌شود و آن گرایشات تعبدی که در برخی از نحله‌های حوزوی وجود دارد در آثار ایشان کمتر دیده می‌شود.

تلاش برای فهم زمانه

تلاش در جهت آشنایی و فهم مسائل و مکاتب روز و دیالوگ با آنها. ما این خصیصه را در همه روحانیون نمی‌بینیم اما ایشان سعی دارد مسائل روز را بفهمد، خارج از دروس کلاسیک حوزه‌ها کتاب به فارسی بخواند، نظریات فلسفی (که مارکسیستها و غیرمارکسیستها داشتند) را مطالعه کند و... و در مجموع، یک نوع گرایش و نگاه به بیرون از حوزه در ایشان وجود دارد که در اکثریت قریب به اتفاق روحانیون وجود نداشته است. آنها درسهای را از اول تا آخر می‌خواندند و به همین هم قانع و راضی بودند. اما این حالت در آقای مطهری نبوده ایشان تا حدودی تمایل به دیالوگ با دیگر اندیشه هم داشته است. البته با توجه به اینکه در آن زمان روحانیت خارج از قدرت قرار داشت. در درون و بیرون از قدرت بودن روی مناسبات و قواعد گفتگو تأثیر می‌گذارد. طرفین یک گفتگو، یک موقع هر دو مغلوب هستند. یک مارکسیست و یک مذهبی روشنفکر یا رفرمیست. و هر دو از نظر ساخت قدرت مغلوب قدرت یا اپوزیسیون قدرت هستند. بنابراین هیچ کدام نمی‌تواند در این گفتگو از قدرت سیاسی‌اش نیز مایه بگذارد و از اجبار و زور و قدرت حکومتی علیه دیگر نحله‌ها بهره ببرد. در نتیجه این گفتگو در یک فضای راحت‌تر و روانتری صورت می‌گیرد.

تقدم عدالت بر دیانت

طرح نظریه پیشینی بودن عدالت نسبت به دیانت. این نظریه در بحث عدل الهی مطرح شده است. طبق این نظر ما باید دین را به عدالت بسنجیم نه عدالت را به دین. بدین ترتیب یک منبع و یک شاخص بیرون از دین برای سنجش خود دین پذیرفته شده است.

اما به نظر می‌رسد این نظریه در کل دستگاه فکری آقای مطهری بسط پیدا نکرده است. اگر یک شاخص خود بنیاد خارج از دین در نظر گرفته شود اساساً دستگاه و سامان فکری به گونه دیگری شکل می‌گیرد. ولی به هر

حال ایشان این اصل را به عنوان يك نظریه پذیرفته است و این اصل به

طرح نظریه پیشینی بودن عدالت نسبت به دیانت در کل دستگاه فکری آقای مطهری بسط پیدا نکرده است. اگر يك شاخص خود بنیاد خارج از دین در نظر گرفته شود اساساً دستگاه و سامان فکری به گونه دیگری شکل می‌گیرد. ولی به هر حال ایشان این اصل را به عنوان يك نظریه پذیرفته است و این اصل به عنوان يك "رگه" مثبت در "چارچوب فکری" وی قرار دارد، ضمن اینکه این نظریه کاربرد علمی و تسری و استمرار در مجموعه دستگاه فکری ایشان نداشته است.

عنوان يك "رگه" مثبت در "چارچوب فکری" وی قرار دارد، ضمن اینکه این نظریه کاربرد علمی و تسری و استمرار در مجموعه دستگاه فکری ایشان نداشته است.

در حوزه‌ها می‌گویند "عقل" یکی از منابع اجتهاد در دین است (قرآن و سنت و عقل و اجماع) یا مثلاً می‌گویند "ما حکم به العقل، حکم به الشرع" و یا "ما حکم به الشرع حکم به العقل"، اینها به صورت يك اصل نظری وجود دارد، اما بدون اینکه این نظریه در اندیشه حوزوی تسری پیدا کرده باشد. واقعیت حوزه‌ها اصلاً این گونه نیست و این نظریه هیچ‌گاه در آنجا غالب و جاری و ساری نبوده است.

به نظر می‌رسد نظریه پیشینی بودن عدل نسبت به دین هم، ضمن اینکه نظریه بسیار مثبت و قابل تأملی است، ولی بر مجموعه فکری و دستگاه

آقای مطهری جاری و ساری نبوده است. در طرح نقاط منفی این اندیشه به برخی از مواردی که نه با عقل و نه با عدل سازگار است اشاره خواهیم کرد، مثلاً نظریه‌ایی که راجع به مرتد وجود دارد. در این برداشت گویا اسلام يك گروه مافیایی است که هر کس داخل آن شود دیگر نمی‌تواند خارج شود و اگر بیرون برود، دیگر خونش گردن خودش است. یعنی هر کس که مسلمان شد دیگر نمی‌تواند تغییر عقیده بدهد. این برداشت و حکم خطرناکی است که نه با عقل امروز جور در می‌آید و نه با عدل؛ اگر عدل را يك شاخص بیرونی در نظر بگیریم. اما از آنجا که در منابع حوزوی و در برخی استنباط‌هایی که از برخی احادیث و احکام شده است، این حکم وجود دارد و نظرگاه مرحوم مطهری اصالت و اولویت کاملی به برداشتهای حوزوی می‌دهد؛ نهایتاً به این نقطه می‌رسد.

مطالعه به‌روز و قلم فارسی

مطالعه به روز و تحریر به فارسی، این دو امر غریبی در اغلب حوزه‌ها بود! تحریر به فارسی کردن هم زیاد رواج نداشت. هر چند به نظر می‌رسد آقای مطهری دقیقاً مطالب حوزوی را به زبان فارسی توضیح می‌دهد و استدلال می‌کند اما همین مطالب را به فارسی و به زبان روز و برای جوانها گفتن و استدلال کردن هم یکی از نکات مثبت آقای مطهری است.

انتقاد از عوام‌زدگی روحانیت

طرح نظریه عوام‌زدگی روحانیت و وابستگی مالی روحانیت به بازار و عوام. ایشان مقاله‌ای تحت عنوان مشکلات اساسی سازمان روحانیت دارد و در آنجا مهمترین مشکل اساسی روحانیت را عوام‌زدگی روحانیت ذکر کرده است. طرح و بحث این مسئله، در آن هنگام موضوع بسیار مهمی بوده است و بیانگر نگرش انتقادی مرحوم مطهری به وضعیت روحانیت و حوزه‌ها می‌باشد. هر چند راه‌حلی که می‌دهد به نظر می‌رسد راه‌حل خیلی

رفرمیستی و شاید ساده‌انگارانه‌ای باشد. در این کتاب وابستگی مالی روحانیت به بازار مطرح شده، ولی در عین حال در راه‌حلی که داده است گفته بازاریها و تجار و مردمی که وجوهات می‌دهند، وجوهاتشان را به طور مستقیم به دست علما ندهند بلکه صندوقی اعلام شود تا به آن صندوق واریز کنند. به نظر می‌رسد این راه‌حل خیلی ساده‌انگارانه است و مشکلی را حل نکند. این طور نیست که اگر مسئله "چشم تو چشم" نباشد، وابستگی مالی ایجاد نشود. فرقی نمی‌کند، رسید بانکی‌اش را می‌آورد نشان می‌دهد!

مرحوم مطهری نظری روی روحانیت دارد که نهایتاً با این تعبیر جمع‌بندی می‌کند که روحانیت مثل يك درخت آفت زده است، درخت آفت زده را نباید انسان ببرد، بلکه بایستی آن را اصلاح کند. این نظریه بعدها هم تکراری می‌شود (و به نوعی مقابل تز اسلام منهای روحانیت شریعتی قرار می‌گیرد). در هر حال تأکید روی مشکلات روحانیت و برخورد انتقادی با ساخت حوزه‌ها یکی از نکات قابل توجه و مثبت آقای مطهری است.

نقد اخباریگری حوزه

اشاره و تأکید بر وجود رگه‌های اخباریگری در حوزوی فعلی. وی می‌گوید در جدال بین اخباریون و اصولیون، درست است که اصولیون پیروز شدند، اما آثار آن بیماری در اندیشه حوزه‌ها باقی ماند و آن خشک سری تأکید بر ظواهر احادیث و عدم به کارگیری عقل و استدلال هنوز هم وجود دارد.

طرح تحریفات عاشورا

آقای مطهری مطلب مفصلی در این رابطه دارد و سعی کرده با بخشهای غیر مستند و سنتی عزاداریها و روایتهای تاریخی که از مسئله عاشورا می‌شود برخورد کند. طرح این مسئله نیز در جو آن زمان نشانگر نوجویی و تلاش ایشان برای خرافه زدایی از اندیشه دینی مردم و از جمله روحانیون و حوزه‌ها می‌باشد.

اجازه بدهید در اینجا يك پرانتز باز کنیم و به مصاحبه روزنامه ایران با آقای صالحی نجف‌آبادی اشاره کنیم که جالب بود. بعد از اینکه این مصاحبه چاپ شد در بعضی از شهرها شروع به تحریک کرده بودند تا بلکه بتوانند علیه ایشان تحصن راه بیندازند که خیلی موفق نبودند. صالحی‌نجف‌آبادی در تحلیل عاشورا هم نظریه شریعتی را قبول ندارد و هم نظریه مطهری را. به هر حال ایشان در آن مصاحبه می‌گویند که من در نقد کتاب آقای مطهری کتابی نوشته بودم. تعبیرشان این است "نقد عالمانه و محترمانه نسبت به اعتماد ایشان به منابع بی‌اعتبار، برداشتهای ابتدایی و غیرنهایی، اشتباهات تاریخی و بعضاً تناقضات". در يك قسمت دیگر از مصاحبه‌اش می‌گویند که "من روی این کتاب زحمت بسیاری کشیده بودم انتظار داشتم، کتاب سال شود". بعد اضافه می‌کند "این کتاب در مرحله صحافی بود که اعلامیه‌ای علیه این کتاب منتشر شد که حدس بنده این است که از طرف باند سعید امامی بوده است اینها که به قصد قربت آدم می‌کشتند یا خون می‌ریختند و تهمت می‌زدند". بعد می‌گویند "تفکر خوارج هم همین طور بود این گروه‌ها تصور می‌کردند تهمتها و حملاتی که دارند بر ایشان ثواب دارد!" بعد می‌گویند "به هر حال این اعلامیه را به بولتنهای خبری دارند و در حوزه‌های علمیه نصب کردند و به عنوان نمونه در خبرهای فرهنگی ـ اجتماعی سازمان تبلیغات اسلامی شماره ۹۹ صفحه ۶۵ ضمن اشاره به همین اعلامیه آمده است صالحی نجف‌آبادی کتابی در رد نظریات شهید مطهری در ۶ سال نوشته که در ۷۰۰ صفحه و در ۱۰ هزار نسخه چاپ شده است و مجوز چاپ از وزارت ارشاد نگرفته است.

او در کتاب خود ضمن انتقاد شدید به شهید مطهری می‌گوید سابقاً منبرهای ایشان همه‌اش دروغ پردازی بود حال چگونه ایشان تحریفات عاشورا را نوشته است". بعد آقای صالحی اشاره می‌کند که اینها همه‌اش

دروغ است و ۶ دروغ مسلم در همین يك خبر وجود دارد. به هر حال می‌گویند ما این کتاب را بردیم و مجوزش را هم گرفتیم و می‌خواستیم منتشر بکنیم که دادگاه ویژه روحانیت آمد جلوی آن را گرفت. بعد می‌گویند "من در يك جلسه‌ای آقای ری‌شهری را دیدم گفتم چرا این کار را کردید؟ گفت بله ما کردیم، گفتم این کتاب مجوز رسمی و قانونی داشت این را شما مطلع بودید، گفتند بله، قانوناً مجاز بود، گفتم پس چرا توقیف کردید. گفتند ما فوق قانون عمل کردیم. گفتم چرا این کار را کردید؟ پاسخ داد به دو علت یکی اینکه اگر این کتاب اجازه نشر می‌یافت شهید مطهری "هو" می‌شد. این تعبیر خود ایشان بود. گفت علت دیگر اینکه اگر این کتاب منتشر می‌شد جنجالهایی مشابه جنجالهای ناشی از انتشار کتاب شهید جاوید تکرار می‌شد، اختلافات و بی‌نظمی‌هایی پیش می‌آمد."

البته آقای صالحی‌نجف‌آبادی در این مصاحبه گلایه‌هایی هم از آقای مطهری دارد و مطرح می‌کند که کتاب خودش را داده ایشان خوانده و گفته است حالا من نظریاتی دارم ولی خیلی مهم نیست. خوب است که کتاب منتشر شود. آقای صالحی می‌گویند اما بعداً که کتاب تحریفات عاشورا منتشر شد من اصلاً متعجب شدم. ظاهراً آقای مطهری در آنجا با آقای صالحی و نظریاتش بسیار توهین‌آمیز برخورد کرده است. در آن مصاحبه آقای صالحی‌نجف‌آبادی نمونه‌ها و کدهایش را هم آورده است که می‌گویند ایشان به من تهمت زده و دروغ گفته و... و گفته وقتی کتاب آقای مطهری را خوانده تعجب کرده است که کسی که کتابم را به او هدیه دادم و گفته است که نظراتی دارد ولی تذکری نداده و توصیه به انتشار کتاب هم کرده است، چرا در اینجا با من این قدر تند و توهین‌آمیز برخورد کرده است. به هر حال این هم خود داستانی است. اما این مورد نیز خود نمونه دیگری است از برخوردهای تند و از موضع بالای آقای مطهری.

در هر حال بحثهای آقای مطهری روی تحریفات عاشورا یکی از بحثهای مثبت و خوبی است که اساساً طرح آن و برخورد با برخی لایه‌های سنت و عوام‌زدگی که در جامعه ما و حوزه‌های روحانی وجود دارد، از طریق کسی که خودش هم يك روحانی است، راهگشاست.

طرح نظریه تضاد در فلسفه اسلامی

آقای مطهری ضمن اینکه با مارکسیست‌ها معمولاً زاویه جدی دارد ولی با وجود این ابایی ندارد بگوید در فلسفه اسلامی هم بحث تضاد وجود دارد، تعریف‌اش چیست و چه کاربردهایی هم دارد. طرح این مسئله هم بیانگر يك نوع شهامت نظری بود و هم يك نوع نوگرایی.

تقابل با خوارج‌گری

مخالفت با خشك سری و خوارج‌گری مذهبی. یکی از مهمترین نکات مثبت آقای مطهری نقد و تحلیل و موضع‌گیری در برابر خشك سری دینی به ویژه در حوزه‌ها بود. این خصیصه شاید در ۵، ۶ اثر از آثار ایشان منعکس باشد که در آن با خشك سری و جمود و با عصبانیت و با نفرت و تندى مثل انصارحزب‌الله برخورد کردن با اندیشه‌های دیگر و با خوارج‌گری مذهبی مخالفت کرده است. بعد از انقلاب هم ایشان جمله‌ای دارد که خیلی مهم است. وی می‌گوید "اگر حکومت اسلامی دیکتاتوری کند، قطعاً شکست می‌خورد" و این يك پیش‌بینی و روشن‌بینی است که اگر دین هم بخواهد با دیکتاتوری پیش برود شکست خواهد خورد. ما در اینجا به جنبه‌های پارادوکسیکالی که در اندیشه ایشان در مورد آزادی هست کار نداریم، ولی اشاره به نابودی دین از طریق استبداد نکته بسیار مثبتی در بحثهای آقای مطهری است.

پذیرش مشروط حقوق بشر

پذیرش مشروط حقوق طبیعی و حقوق بشر در آثار آقای مطهری ردپاهای روشنی دارد (البته نه در مورد زنان، ایشان در مورد زنان تبصره‌های جدی زده است). در مجموع هم می‌توان گفت دیدگاه‌های انسانشناسی آقای

گرایش استدلالی در همه اندیشه مطهری وجود دارد و ما می‌توانیم يك سامان فکری در دستگاه فکری او ببینیم، هر چند در جاهایی ممکن است تعارضاتی هم وجود داشته باشد. تقلیدی و تبعیدی ندیدن همه امور و تأکید بر بحث تحقیق و استدلال و يك نوع عقل‌گرایی. هرچند عقلانیت مورد نظر ایشان عقل مدرن نیست، یا گرایش فلسفی‌شان گرایش فلسفی ما قبل اندیشه‌ها و نحله‌های مختلف فلسفی بعد از رنسانس است؛ اما در عین حال يك روحیه استدلالی در آثار ایشان مشاهده می‌شود و آن گرایشات تبعیدی که در برخی از نحله‌های حوزوی وجود دارد در آثار ایشان کمتر دیده می‌شود.

مطهری از دیدگاه‌هایش در مورد جامعه و تاریخ غنی‌تر و مثبت‌تر است. اما در مورد جامعه و تاریخ بویژه در آن فاز و لایه سوم حرکتش به علت مقابله جدی که با روشنفکرهای مذهبی مثل شریعتی و برخورد بسیار منفی که با مارکسیست‌ها دارد، نمی‌تواند خیلی با تعادل برخورد بکند مثلاً می‌گوید که تاریخ سراسر مبارزه ایمان و کفر است نه مبارزه طبقاتی...، تاریخ را باید خیلی ساده کنیم که بگوییم در تاریخ فقط دین و کفر (با همین تلقی حوزوی‌اش یعنی خدا یکی است و دو تا نیست و صفات سلبی و ثبوتی

و...) با هم می‌جنگیدند. کل تاریخ را این گونه تفسیر کردن يك مقدار لجبازی در پاسخگویی و مواجهه با مارکسیستها و نیز اندیشه نوگرایی دینی است.

اما در مجموع ایشان حقوق طبیعی را می‌پذیرد، ولی معلوم نیست چقدر تبعات پذیرش حقوق طبیعی و حقوق بشر و پذیرفتن این مبانی برای ایشان روشن بوده است. البته تأکید می‌کنیم که پذیرفتن این مسایل رگه‌های کاملاً مثبت و قابل بسطی در آرای آقای مطهری است اما شاید شرح و بسط و تداوم این رگه‌های مثبت به شالوده شکنی کل نظریات و چارچوب فکری ایشان منجر شود.

دکتر سروش نقدی روی آقای مطهری دارد که نقد جالبی است. در سلسله بحث‌های محییان دین (که به صورت نوار است) يك بحثش راجع به آقای مطهری است. بحث دکتر سروش این است که آقای مطهری می‌خواهد ورود عقلانی به دین (ما به جای عقلانی می‌گوییم "استدلالی") کند، ولی به تبعات این ورود عقلانی پایبند نیست، یعنی تا آخرش نمی‌رود. وقتی مثلاً ورودتان به عرصه نظریه اجتماعی، از مبدأ حقوق طبیعی یا حقوق بشر و... باشد، این ورود تبعاتی دارد که شما تا آخرش را باید بپذیرید و معلوم نیست آقای مطهری چقدر تبعات نظریاتی که می‌پذیرد (مثل پیشینی بودن عدالت، نظریه حقوق طبیعی و حقوق بشر و...) را در نظر می‌گیرد. در حالیکه مثلاً در رابطه با حقوق زنان می‌بینیم که این تبعات را نمی‌پذیرد و معتقد است زنان و مردان از نظر خلقت مساوی‌اند اما از نظر حقوق مساوی نیستند و ایشان از تمامی احکام فقهی حوزوی در رابطه با زنان به طور دربست دفاع می‌کند: از حق طلاق مطلق که مرد دارد، ازدواج موقت، مسائل ارث و... (ضمن اینکه برخی دیدگاه‌های مثبت هم در رابطه با زنان

دارد مثلاً هوا را عامل اغفال مرد نمی‌داند یا در جاهایی "رجل" را به معنای انسان می‌گیرد نه به معنای مرد).

گنجاندن سرمایه‌داری در مسائل مستحدثه

ماشین و سرمایه‌داری را مسائل مستحدثه دانستن. بحث آقای مطهری در کتاب اقتصادی‌اش که خمیر شد. این است که ابزار تولید و ماشین محصول علم بشر است و مالکیت بردار نیست. به هر حال ایشان اجتهاد می‌کند و اعلام می‌کند تفاوت ماشین به عنوان ابزار تولید با ابزار تولید قدیم یک تفاوت کیفی است. اگر این نظریه پایه بحث قرار گیرد خیلی مسائل و احکام دیگر باید به نوع دیگری برداشت شود. ما شاهد بودیم که بعد از انقلاب حتی آمدند باب "اجاره" در فقه را مبنای نوشتن قانون کار قرار دادند. یعنی کارگر و نیروی کارش را مثل شیئی قابل اجاره تلقی کردند!

طرح "اسلام و مقتضیات زمان"

این مبحث ورود و رویکرد مثبتی به مسائل روز است و حداقل می‌پذیرد که ما بایستی مقتضیات زمان را در بحث احکام لحاظ می‌کنیم. برای شروع در نظرگیری شرایط متغیر در مبحث احکام، این عنوان، بحث خوبی است. هر چند با توجه به متن کتاب به نظر می‌رسد چارچوب طرح شده از عمق بسیار کم و سطحی برخوردار است یعنی نهایتاً افق دید کتاب در حد اینکه مثلاً می‌شود خون یک بیمار را عوض کرد محدود می‌ماند و حوزه دید شدیداً تقلیل پیدا می‌کند. وقتی این ایده خیلی کلی یا تعبیر خیلی کلی "اسلام و مقتضیات زمان" طرح می‌شود انسان مسائل سطح بالاتری را به نظر می‌آورد اما وقتی کتاب به مثالها و نمونه‌ها می‌پردازد می‌بینیم ظاهراً خیلی دایره را کوچک و محدود می‌بیند. اما در هر حال طرح این عنوان شروع و فتح باب مثبت و خوبی است.

در میانه آزادی و استبداد

دفاع از آزادی و برخورد با استبداد و افراط. در آثار آقای مطهری رگه‌ای وجود دارد که به طرح آزادی، عدم اجباری بودن دین، ضرورت فرصت دادن به مردم تا آزادی را تمرین کنند، از بین رفتن حکومت دینی به خاطر استبداد، آزادی و آزادگی رهبران صدر اسلام و... می‌پردازد. هر چند چارچوب اندیشه مرحوم مطهری در مورد آزادی بویژه با تفکیکی که بین آزادی فکر و آزادی عقیده می‌کند، پارادوکسیکال است؛ اما در عین حال در آثار وی ردپای روشنی در حمایت از آزادی وجود دارد. و این طور نیست که آقای مطهری که در حساسیت داشتن و برخورد تند کردن با روشنفکران تشابهاتی با آقای مصباح دارد، همچون آقای مصباح یا شیخ فضل‌الله نوری و امثالهم از اول روی مفاهیم و واژه‌هایی چون آزادی، دموکراسی و... گارد بسته داشته باشد. وی در گام اول و مرحله نخست با این واژه‌ها برخورد مثبت می‌کند (هر چند به نظر می‌رسد بعداً به علت گرایشات فقهی چنان تبصره‌ها و قید و بندهایی بر این مفاهیم می‌زند که آنها را به شدت مخدوش‌شان می‌سازد. که در ادامه بحث توضیح خواهیم داد).

اینها برخی از نکات مثبت آراء آقای مطهری است که احتمالاً می‌توان با رجوع دقیق‌تر به کتابهای ایشان بر لیست ویژگیهای مثبت باز هم افزود.

■ برخی ممیزه‌هایی منفی در آثار مطهری

به نظر می‌رسد برخی از ممیزه‌های قابل تأمل یا منفی درباره آقای مطهری که از موضع نوگرایی دینی و نواندیشی مذهبی رادیکال قابل طرح و نقد است، چنین باشد:

اصالت بخشی به روحانیت و اسلام حوزوی

ما در اینجا نمی‌خواهیم وارد بحث مبانی معرفتی این رویکرد شویم که ایشان ملاک سنجش را در شناخت انطباق با نفس الامر می‌داند. در رابطه

شاید این نقطه ضعف و نقطه منفی مهم را نه تنها در آقای مطهری بلکه در بسیاری از روحانیون ببینیم که حرف خود و حوزه‌ها را "اصل" اسلام می‌پندارند. یعنی وقتی حرف می‌زنند و برداشتها و موارد تاریخی‌شان را بیان می‌کنند، می‌گویند: "نظر اسلام این است که..." نسبی‌نگری در اندیشه آقای مطهری جایی ندارد (نسبی‌نگری نه نسبی‌گرایی). ایشان اساساً يك شاخص نهایی شده و مطلق دارد، يك جای ثابت ایستاده است و از آنجا همه جای دنیا و همه مقولات را می‌بینید و همه چیز را نقد می‌کند.

با دین هم گویی روحانیت به نفس الامر دین رسیده است. در این رویکرد روحانیت متولی دین می‌شود و در امتداد آن هم نظریه ولایت فقیه و در كل يك نوع حق ویژه برای روحانیت در می‌آید.

ایشان در کتاب نهضت‌های اسلامی صد ساله اخیر هم روی مسئله رهبری روحانیت تأکید دارد و تصریح می‌کند این دفعه ما نمی‌گذریم رهبریت از دست روحانیت خارج شود. اگر آن مبانی فکری را هم در کنار این مواضع سیاسی بگذاریم دقیقاً روشن می‌شود که در این نگاه متولی اسلام، روحانیت است و بر این اساس روحانیت حق ویژه‌ای در رهبری هم دارد. (آقای مطهری به روشنفکران طعنه می‌زند و می‌گوید شما هم بروید کارهای خودتان را بکنید و اسلام را به دست صاحبانش بسپارید). از درون این منظر

قطعاً ولایت فقیه و حق ویژه برای روحانیت در می‌آید. البته برخی اینک می‌گویند که نظر آقای مطهری نظارت فقیه است نه دخالت فقیه. البته مرحوم مطهری بعد از انقلاب مدت زیادتری زنده نماند که نظراتش را ریزتر و شفافتر کند. اما شاید بتوان از کنار هم قرار دادن نظرات مختلف ایشان سمت و سوی دیدگاهش در این مورد و به عبارتی گرایش غالب آن را استنباط کرد. با توجه به بحث عدم تکرار مشروطیت ایشان که در همان دو، سه ماهه بعد از انقلاب چند بار مطرح شد و همچنین برخی نمونه‌های دیگر، به نظر می‌رسد گرایش غالب آقای مطهری به سمت تصدی و دخالت باشد، تا نظارت.

مقابله با نقش‌یابی روشنفکران در سیاست

شاید تز عدم تکرار مشروطیت را اولین بار ایشان مطرح کرده است. آقای مطهری در بین روحانیون فعال در آن دوره بیشتر از همه روی روشنفکرها حساسیت نشان داده است. ضمن آنکه مرحوم مطهری روابطی نیز با هیئت مؤتلفه داشت و به قول آقای رفسنجانی کتاب انسان و سرنوشت بحثها یا آموزشی است که آقای مطهری در جلسات خصوصی مؤتلفه داشته است. همچنین موقعی که آقای عسکراولادی به نجف می‌رفته است، وی توصیه‌هایی به آقای عسکراولادی می‌کند که در "شما" (نشریه هیأت مؤتلفه شماره ۱۱۱) آمده است. در آنجا آقای عسکراولادی دارد راجع به مرحوم مطهری حرف می‌زند، وی می‌گوید که "شهید مطهری از من خواست که به نجف بروم و جریان مبارزات در زندان و تجربیات مبارزه با منافقین را در اختیار امام قرار دهم وی واقعاً معتقد بود پرده نفاق با هر ضخامتی باید دیده شود". این نمونه و تأکید آقای مطهری بر آن مسئله یکی از دغدغه‌های هم فکری و هم سیاسی آقای مطهری است. نمونه‌های دیگری از این حساسیت را هم در ادامه بحث خواهیم آورد، حساسیتی که

بویژه در آخر عمر تشدید هم می‌شود. این دغدغه بدنبال آن است که روشنفکرها التقاطی شده‌اند و نباید نقش زیادی در این نهضت پیدا کنند و نباید خدشه‌ای به رهبری روحانیت وارد شود. کتاب نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر بحثی راجع به رهبری نهضت دارد و بعد به آفات نهضت می‌پردازد. در بخشی از بحث رهبری نهضت اشاره شده، که در جنبش‌های قبلی، جناح‌های مختلف بودند و مسئله "منحصر به روحانیت نبود." گویا الان منحصر به روحانیت است.

در این کتاب لحن بسیار نیش داری نسبت به دیگران دارد (مثلاً در صفحه ۶۳ درباره مارکسیست‌ها می‌گوید "همه راه‌ها را به شکم منتهی می‌فرمایند." این لحن، لحن پسندیده‌ای نیست) و بالاخره مطرح می‌کند که "تنها روحانیت است که می‌تواند نهضت اسلامی را رهبری نماید." بعد در ادامه‌اش می‌آید دیگران را نقد می‌کند و یک بار هم تعبیرش این است "برای اینکه تکلیف رهبری را روشن کرده باشم." بعد در ادامه‌اش به نقد مطالبی که آقای بنی‌صدر به نام "در روش" نوشته بود، می‌پردازد. آن مقاله دید سنتی را نقد کرده و گفته اینها توانایی ندارند که نهضت را رهبری کنند. بعد آقای مطهری نقد خیلی تندی روی این مسئله کرده و سپس روی شریعتی آمده است. البته اسم او را نیاورده است ولی در عین حال دارد نظریه او را نقد می‌کند.

ایشان در صفحه ۸۲ می‌گوید "برخی دیگر به شکلی دیگر درباره ضرورت انتقال رهبری نهضت اسلامی از روحانیت به طبقه به اصطلاح روشنفکر اظهار عقیده کردند." بعد این را نظر نقد می‌کند. سپس می‌آید با یک لحن تمسخرآمیزی می‌گوید "در پاسخ این روشنفکران محترم باید عرض کنیم، اولاً اسلام در ذات خود یک حقیقت است نه یک مصلحت، یک هدف است نه یک وسیله و تنها افرادی می‌توانند از این منبع انرژی اجتماعی بهره‌گیری نمایند که به اسلام به چشم حقیقت و هدف بنگرند نه به چشم مصلحت

و وسیله. اسلام يك ابزار نیست که در مقتضیات قرن ۱۶ مورد استفاده قرار گیرد و در مقتضیات قرن ۲۰ به تاریخ سپرده شود [این نکته اشاره به بحثی از شریعتی دارد البته ما در بحث استراتژی شریعتی دقیقاً بحث کردیم که او با دین ابزاری برخورد نمی‌کند. ولی بحثی هم دارد که يك روشنفکر ولو غیرمذهبی هم باشد، اگر بخواهد در ایران کار کند باید فرهنگ جامعه‌اش را بشناسد، فرهنگ جامعه هم مذهبی است. خود شریعتی به مذهب به عنوان ابزار نگاه نمی‌کند ولی آقای مطهری با بدبینی تمام چنان تصویری درباره او دارد. بعد می‌آید با لحن توهین‌آمیزتری می‌گوید که آیا هر مدعی روشنفکری که چند صباح با فلان پروفیسور صبحانه میل کرده است، قادر خواهد بود اسلام راستین را از اسلام دروغین باز شناسد و به سود جامعه از آن استفاده نماید. ثالثاً متأسفانه باید عرض کنم که این روشنفکران محترم کمی دیر از خواب برخاسته‌اند زیرا متولیان قدیمی این منبع عظیم حرکت و انرژی نشان دادند که خود طرز بهره‌برداری از این منبع عظیم را خوب می‌دانند و بنابراین فرصت خلع ید به کسی نخواهند داد. بهتر است این روشنفکران عزیز که هر روز صبح به امید انتقال از خواب برمی‌خیزند و هر شب خلع ید خواب می‌بینند فکر کار و خدمت دیگری به عالم انسانیت بفرمایند، بگذارید اسلام و فرهنگ اسلامی و منابع انرژی روانی اسلامی در اختیار همان متولیان باقی بماند". بعد کمی پایین‌تر، جملاتی از نوشته "ما و اقبال" شریعتی را می‌آورد بدون اینکه اسمی از شریعتی ببرد. آن جملات درباره سیدجمال است که می‌گوید سیدجمال يك لاقبا حرف اعماق جامعه را می‌زند. بعد می‌گوید که آری حرف درست همین است. در واقع خواسته از يك موضع شریعتی، نقد و جوابی برای يك نظریه دیگرش بیاورد. ایشان در اینجا سیدجمال را به عنوان سمبل روحانیت گرفته است.

مرحوم مطهری در جاهای مختلف دیگری هم روی نقش‌یابی روشنفکران به ویژه در رهبری نهضت حساسیت نشان داده است. به نظر می‌رسد این حساسیت هم فکری - سیاسی است و هم يك مقدار شخصی. این دغدغه را ما در آثار آخر عمر آقای مطهری رو به ازدیاد می‌بینیم.

در همین کتاب وقتی بحث آفات نهضت مطرح شده است به چند آفت اشاره کرده که قابل تأمل است: ۱. نفوذ اندیشه‌های بیگانه یعنی در سالهای ۵۶ - ۵۷ اولین آفت نهضت از نظر ایشان التقاط است. ممکن است در این دوران، اگر از فرد دیگری این سؤال را می‌پرسیدید جواب دیگری می‌داد مثلاً می‌گفت يك مشکل این است که نهضت سرکوب شود و اصلاً نابود گردد.

هر کس براساس دغدغه‌هایش آسیب‌شناسی می‌کند. براساس دغدغه‌های آقای مطهری آسیب اول، نفوذ اندیشه‌های بیگانه است. بعد می‌گوید اندیشه‌های بیگانه از دو طریق نفوذ می‌کند یکی از طریق دشمنان که می‌آیند حرفهایشان را در قالب حرفهای ما می‌زنند. یکی هم از طریق دوستان که به علت ناآشنایی درست با مکتب جذب اندیشه‌های بیگانه می‌شوند. سپس می‌افزاید دومی خطرناک‌تر است که افراد مسلمان اما ناآشنا به معارف اسلامی و شیفته مکتبهای بیگانه به نام اسلام حرف بزنند (صفحه ۹۰، ۹۱). بعد می‌گوید "من به عنوان يك فرد مسئول به مسئولیت الهی به رهبران عظیم‌شان نهضت اسلامی که برای همه‌شان احترام فراوان قائل هستم هشدار می‌دهم و بین خود و خدای متعال اتمام حجت می‌کنم [ببینید کلمات چقدر تأکیدی است] که نفوذ و نشر اندیشه‌های بیگانه به نام اندیشه اسلامی و با مارك اسلامی اعم از آنکه از روی سوءنیت یا عدم سوءنیت صورت گیرد، خطری است که کیان اسلام را تهدید می‌کند". وقتی يك روحانی با این ادبیات تأکیدی این حرف را بزند، معلوم است خطر بسیار بزرگ و مهمی در پیش روست.

ایشان آفت دوم را "تجددگرایی افراطی" می‌داند و می‌گوید برخی آنچنان عوام زده هستند که هر چیز نو را رد می‌کنند برخی هم به مسائل روز آنقدر توجه می‌کنند که "متأسفانه، سخاوتمندانه از اسلام مایه می‌گذارند، سلیقه روز را معیار قرار می‌دهند و به نام اجتهاد آزاد به جای آنکه اسلام را معیار حق و باطل زمان قرار دهند سلیقه و روح حاکم به زمان را معیار اسلام قرار می‌دهند مثلاً مهریه نباید باشد چون زمان نمی‌پسندد، تعدد زوجات یادگار عهد بردگی زن است [اینها تعبیرات شریعتی است]، پوشیدگی همین طور، اجاره و مزارعه و مضاربه یادگار عهد فتودالیسم است و فلان حکم دیگر یادگار عهد دیگر. اسلام دین عقل و اجتهاد است، اجتهاد چنین و چنان حکم می‌کند. باید توجه داشته باشیم که حتی معیارهایی که دانشمندان روشنفکر و مترقی اهل تسنن، نظیر عبده و اقبال برای حل مشکلات جدید ارائه کرده‌اند از قبیل تمایز قائل شدن میان عبادات و معاملات و تعبیرهای خاصی که آنها از اجماع، اجتهاد، شورا و غیره کرده‌اند و همچنین جهان‌بینی اسلامی [مرحوم مطهری هم دیدگاه احکامی آنها را رد می‌کند و هم دیدگاه‌های تبیینی‌شان را] که آنها عرضه کرده‌اند به هیچ وجه برای ما که پرورده فرهنگ اسلامی پیشرفته شیعی هستیم، قابل قبول نیست و نمی‌تواند الگو قرار گیرد". پس دو دغدغه و آسیب‌شناسی ایشان اول نفوذ اندیشه‌های بیگانه است و دوم هم تجددگرایی افراطی که باز تکرار همان دغدغه به يك زبان دیگر است.

سومین دغدغه "ناتمام گذاشتن" است که در ادامه باز هم می‌گوید مشروطیت ایران را روحانیت به ثمر رسانید اما آن را ادامه نداد و بهره‌برداری نکرد. (البته این حکم ایشان که بعداً نیز زیاد تکرار شده قابل خدشه است).

دغدغه چهارم "رخنه فرصت طلبان" است. باز هم می‌گوید "جای دوری نمی‌روم انقلاب مشروطیت ایران را چه کسانی به ثمر رساندند" و البته بعدش می‌آید عین‌الدوله و امثالهم را به درستی می‌گوید.

عدم اعتقاد به آزادی عقیده معنای روشنترش عدم اعتقاد به آزادی بیان آن عقیده است. پس به زبان دیگر مرحوم مطهری به آزادی فکر معتقد است اما به طور کامل به آزادی بیان معتقد نیست. هر دو رویکرد یاد شده در آثار ایشان وجود دارد: هم اشاره به آزادی و حقوق طبیعی و هم تأکید بر بحث کتب ضاله و بحث ارتداد و اینکه مادیگری جرم قابل تعقیب، مجازات و حتی اعدام است. این دو سوی يك ماجرا است.

آفت پنجم "ابهام طرح‌های آینده" است. ایشان معتقد است "دیگران الان طرح‌های روشنی برای آینده دارند روحانیت طرح روشنی برای آینده ندارد (البته الان بسیاری معتقدند که ماجرا بر عکس بوده است، اما در هر حال ایشان معتقد است:) تجربه نشان داده است که روشن نبودن طرح‌های آینده ضایعه به بار می‌آورد و روحانیت هم طرح روشن ندارد". البته ایشان می‌افزاید: "خدا را سپاس گذارم که از نظر مواد خام فرهنگی فوق‌العاده غنی هستیم و نیازی در این منظر به هیچ منبع دیگری نداریم [باز هم دغدغه ایشان مسئله انحراف و نیاز یا عدم نیاز به منابع دیگر است]. باز خوشبختیم که این بیداری در حوزه‌های علمیه ما آغاز شده است". یعنی ما همه چیز را می‌توانیم از درون حوزه‌ها در بیاوریم.

دغدغه ششم‌شان هم "دغدغه معنا"ست و البته این دغدغه نکته مثبتی است. در این دغدغه تأکید بر حفظ اخلاص و عدم انحراف از مسیر خدایی و اینکه ما آرام‌آرام خودمان به لحاظ شخصیتی استحاله بشویم، است. به هر حال مشاهده می‌کنیم در ۵ آفت و دغدغه از ۶ آسیب‌شناسی که ایشان مطرح کرده یک نوع ترس از انحراف و التقاط ـ که بانی و حاملش هم قطعاً روشنفکرها خواهند بود ـ و خروج رهبری ازدست روحانیت و... می‌باشد. سایه و هاله این دغدغه‌ها همیشه بالای سر آقای مطهری است. ما آزمون عملی این دغدغه‌ها، یعنی غلبه روحانیت و فاصله‌گیری از روشنفکرها را در دو دهه اخیر به خوبی تجربه کرده‌ایم و می‌دانیم در عمل به کجاها کشیده می‌شود.

مقابله با نقش‌یابی روشنفکران در دین‌شناسی

در این دغدغه و رویکرد، اینکه روشنفکران بیایند مستقلاً بحث دینی بکنند، امر مثبتی تلقی نمی‌شود. در بسیاری جاها ایشان روشنفکرها را از یک موضع بسیار بالا به بی‌سوادی ناآگاهی از منابع دینی و فلسفه اسلامی و... متهم می‌کند. این موضع را در رابطه با اقبال، شریعتی، سیدجمال و... می‌گویند و همین‌طور درباره بنی‌صدر، پیمان و... در این منظر سواد و اطلاع دینی یعنی آگاهی بر اسلام حوزوی.

این نکته (مقابله با نقش‌یابی روشنفکران در دین‌شناسی) هم به هر حال یک خصیصه است که واقعیتش را در مرحوم مطهری کسی نمی‌تواند منکر شود ولی از نظر ارزش‌گذاری ممکن است برخی آن را منفی و برخی مثبت و ضروری بدانند. پس ما یک رسالت و حالت معلمی و غلط‌گیری کردن از دیگران از موضع خیلی بالا در وی می‌بینیم که گویا ایشان متعهدند اشکالات و انحرافات همه را به عنوان غلط دیکته از املایشان بگیرند. مثلاً مسئله ختم نبوت اقبال را نقد می‌کنند و می‌گویند که این ختم نبوت

نیست، این ختم دیانت است. اما بالاخره اقبال يك فیلسوف مسلمان است و از زاویه دید اسلامی دارد بحث می‌کند، این نقد بسیار تند و تیز است و یا در رابطه با شریعتی می‌گوید که بحث‌های او اسلام‌شناسی نیست، اسلام سرایی است. این تعبیرها همه يك بار روانی هم دارند که فرد مورد انتقاد را خیلی پرت و ناآشنا با دین معرفی می‌کند. آقای صالح نجف‌آبادی هم در آن مصاحبه‌اش همین احساس را دارد و تصریح می‌کند که مطهری چرا با من اینقدر تند برخورد کرده است در حالیکه من کتابم را به او دادم تا او نقدش را به خودم بگوید. ایشان می‌گوید اصلاً من از این تعبیر شدیدی که راجع به کتاب من آورده است، تعجب کردم. این احساس مشابه اکثر کسانی است که مطهری آنها را نقد کرده است. ما در ادبیات مطهری برخورد تند و کم تحملانه اما از يك موضع بالا را زیاد می‌بینیم. مثلاً يك تعبیر دیگر ایشان ماتریالیسم منافق است که تعبیر بسیار تندی است و نزدیک می‌شود به ادبیاتی که معمولاً آقای مصباح و امثالهم به کار می‌برند.

محدود کردن آزادی بیان و بحث کتب ضاله

ایشان بحثی درباره کتب ضاله در تفسیر سوره عبس و تولى دارد که می‌گوید "يك عده می‌گویند که آقا این برخلاف اصل آزادی است باید افراد آزاد باشند هر کتابی را بخوانند، اختیار با خودشان است. اینکه فقه اسلام می‌گوید کتب ضلال را نباید خرید و فروش کرد، نباید نگهداشت، مگر افرادی که صلاحیت علمی دارند؛ با اصل آزادی منافات دارد، با اصول کلی حقوق بشر منافات دارد [اگر کسی مبانی حقوق بشر را بپذیرد، واقعاً هم منافات دارد. بعد ایشان می‌گویند] اگر کسی این غربال فکری و روحی را داشته باشد که هر چه داخل آن ریخت غربال کند و سنگریزه‌ها را دور بریزد و گندم‌های خوش ار نگهدارد؛ این شخص هر کتابی را می‌تواند بخواند، هر سخنی را می‌تواند گوش دهد، اشکالی ندارد. [بعد در ادامه‌اش

می‌گوید] يك عده از افراد هستند هر چه را که جلوی چشم بگذارید غریب ندارد، اساساً همه را يك جا می‌بلعد، مثل بچه‌ای كوچك. مثلاً فرض كنید شما يك ماهی را به يك آدم بزرگ بدهید، آن را باز می‌کند، استخوانهایش را که در گلو گیر می‌کند، جدا می‌کند و گوشتش را می‌خورد. اما شما اگر به يك بچه دو ساله یا چهار ساله که تازه غذا خور شده است بدهید، سه لقمه‌اش را بخورد، صدایش بلند می‌شود. می‌بینید که استخوان ماهی در گلویش گیر کرده است و باید برود با عمل جراحی از گلویش در بیاورد. پس این است، اکثریت مردم [نکته مهم بحث آقای مطهری همین جاست "اکثریت مردم"] مجذوب يك سلسله افکار و اندیشه‌ها می‌شوند بدون آنکه قدرت تجزیه و تحلیل داشته باشند. پس رهروان و رهبران جامعه باید با کمال حسن نیت غریب کنند، مثل يك پدر و مادری که می‌خواهد به بچه‌اش ماهی بدهد. پس غریب شده را در اختیار جامعه قرار بدهد".

پس می‌بینیم که ایشان با همه بحثهایی که روی حقوق بشر، آزادی و امثالهم دارد، اما وقتی به يك بحث فقهی به نام کتب ضلال برخورد می‌کند همه آن نظرات کمرنگ می‌شود و بحث کتب ضلال در منابع فقهی اصل قرار می‌گیرد و باید به هر شکل از آن دفاع کرد و آن را توجیه کرد و دیگر عقل و عدل و... هم به عنوان اصول پیشینی قرار ندارند و باید این بحث فقهی را به هر نحوی توجیه کرد. توجیه‌اش هم این است که اکثریت مردم مثل بچه می‌مانند و باید تیغهای ماهی را جدا کنیم و بعد بدهیم بچه بخورد. پس ما بایستی کتابها را غریب کنیم بعد بدهیم مردم بخوانند. این فلسفه کتب ضلال است.

در جای دیگر ایشان بحثی دارد که متنش را "شورای نظارت بر نشر آثار استاد" که تحت نظر پسر مرحوم مطهری است به کیهان داده و در کیهان ۷۷/۸/۲۷ و يك بار هم در کیهان ۷۸/۲/۱۲ چاپ شده است. من اگر این

مطلب از طرف خود کیهان چاپ شده بود، به آن اعتماد نمی‌کردم. چون ظاهراً در دین جدیدی که برخی آورده‌اند دروغ گفتن ثواب دارد! اما چون شورای نشر آثار مرحوم مطهری خودش متن را داده است می‌توان بدان استناد کرد. گویا این متن از دست نوشته‌های ایشان است. در آنجا گفته است "اسلام برای اهل کتاب آزادی عقیده قائل است. به معنی اینکه خود آن عقاید را جرم نمی‌دانیم. اما شرك را و مادیگری را جرم، قابل تعقیب و حتی اعدام می‌دانیم." دقت کنید ایشان مادیگری را جرم، قابل تعقیب و حتی اعدام می‌داند. شما با این دیدگاه می‌توانید همه مارکسیست‌ها را اعدام کنید چرا که مادیگری نه تنها نادرست، بلکه جرم هم هست. خوب این دیگر اساساً با آزادی و حقوق بشر و حقوق طبیعی و پیشینی بودن عدل و امثالهم تطابق ندارد.

اینجا همان پارادوکسی است که در بحث آزادی به آن اشاره کردیم که یکجا در حوزه بینش آزادی پذیرفته می‌شود، اما چون در حوزه منبع، منبع و روش‌شناسی حوزوی آن را نمی‌پذیرد، پارادوکس بوجود می‌آید. این پارادوکس يك جایی باید حل بشود. این رویکرد قصد دارد با منبع‌شناسی و روش‌شناسی حوزوی؛ بینش جدید را بپذیرد. اما در مواردی مثل بحث ارتداد، کتب ضلال و... مشکلات جدی بوجود می‌آید. در مواردی تطبیق این دو حالت با تمهیداتی صورت می‌گیرد مثلاً هم ولایت فقیه مطرح می‌شود و هم پارلمان و جمهوری و به شکلی این پارادوکس رفع و رجوع می‌شود. اما مواردی مثل بحث ارتداد و کتب ضلال و... را به هیچ نحو نمی‌توان رفع و رجوع کرد. اما به علت غلبه و اولویت حوزوی در دستگاه فکری آقای مطهری، ایشان بدون هیچ تردید و مکثی به رویکرد و درونمایه حکم حوزوی، اصالت می‌دهد و از آن دفاع می‌کند. و خیلی صریح هم می‌گوید که این امر با بحث آزادی غربی نمی‌خواند. یا مثلاً يك جا می‌گوید "دموکراسی اسلامی انسانی است، اما دموکراسی غربی حیوانی است". ولی

معلوم نیست دموکراسی به عنوان يك روش دیگر چه مفهومی در اسلامی و غیراسلامی بودنش، دارد. مگر اینکه بخواهیم فلسفه‌ای برای هر يك بتراشیم و تبصره‌هایی به آن بزنیم و آنچنان مقیدش بکنیم که دیگر چیز مهمی از آن باقی نماند.

البته مرحوم مطهری به علت اینکه بعد از انقلاب زیاد زنده نماندند، نتوانستند نظریاتشان را شفاف کنند که مثلاً بین دموکراسی اسلامی که انسانی است و دموکراسی غربی که حیوانی است؛ در عمل چه فرقی وجود دارد و کجاها باید آنها را از هم تفکیک کرد. در مورد کتب ضلال هم به نظر نمی‌رسد منحصرأً کتابها و عکسهای مبتذل منظور باشد. کتب ضلال یعنی کتبی که به لحاظ فکری گمراه کننده است و در جای دیگر هم که گفتند مادیگری جرم است. مهمترین مادیگری دوران ما هم مارکسیسم است.

برخی بی‌انصافی‌ها در برخورد با شریعتی

مثالهای این مسئله متعدد است من خیلی نمی‌خواهم وارد این بحث بشوم فقط خواستم تیتزش را گفته باشم. اگر شما کتاب "جامعه و تاریخ" را بخوانید به موارد زیادی از این مسئله برخورد خواهید کرد. و مسایلی به شریعتی و این نحله منتسب می‌شود که اساساً بحث و منظور آنها نبوده است مثل برخورد ابزاری با اسلام یا تبدیل ابوذر پارسا و مجاهد به ابوذر شکم. کجا شریعتی ابوذر را به ابوذر شکم تقلیل داده است یا طرح اینکه از دیدگاه شریعتی "یگانه نیروی اصلی حاکم بر انسان اقتصاد است" (که می‌دانیم نظر شریعتی و دیگر نوگرایان دینی اصلاً اینچنین نیست) و یا به کارگیری واژگانی همچون تأویل مسخره، برداشت وحشتناک، توجیه خیالی و... و یا نامه‌ای که ایشان به آقای خمینی نوشته است دیگر اوج این بی‌انصافی‌هاست. متأسفانه می‌بینیم آقای مطهری وقتی به عکس‌العمل می‌افتد حتی گاه برخی چیزهای ابتدایی را هم زیر پا می‌گذارد. در همین

کتاب جامعه و تاریخ آیه وَ نَرِیدَ اَنْ نَمُنَّ عَلَی الذِّینَ... را ماضی معنا می‌کند، در حالیکه دوستانی که عربی خوانده‌اند می‌دانند "نرید" فعل مضارع است، نه ماضی. اما ایشان پس از ماضی معنی کردن این فعل مضارع اشاره می‌کند این آیه ربطی به این حرفها که شما می‌گویید (آخر تاریخ مستضعفین پیروز می‌شوند) ندارد، بلکه يك واقعه‌ای بوده که همان موقع اتفاق افتاده و تمام شده است. البته ایشان می‌توانست بگوید فعل مضارع که در آیه به کار رفته است برای يك مقطع زمان خاصی در آینده نزدیک در همان موقع بوده است، ولی ایشان نمی‌تواند فعل مضارع را ماضی معنی کند.

معرفی معارف تاریخی مسلمانان به عنوان معارف اسلامی

ایشان اساساً کلام، فقه و اصول، منطق و فلسفه (حداقل این دو را همه می‌گویند یونانی زده است) به عنوان علوم اسلامی معرفی می‌کند و یکی از اصطکاکهای جدی بین شریعتی و مطهری (و بلکه نوگرایی دینی با سنت‌گرایی یا با رفرمیسم دینی) همین معارف تاریخی است. شریعتی (در م.آ. ۱۶، ص ۷۲) از "کنار گذاشتن" و "ای کاش نبودن" این معارف حرف می‌زند. از منظر نوگرایی مذهبی ما تنها به عنوان فرهنگ می‌توانیم از آنها استفاده کنیم. شریعتی هم يك جا می‌گوید وقتی که غربی‌ها می‌آیند مثلاً يك فیلسوف بزرگی را به عنوان میراث و مفاخرشان مطرح می‌کنند ما هم ابوعلی‌سینا را جلوی‌شان می‌گذاریم یعنی ما هم می‌گوییم چه پشته‌های تاریخی و فرهنگی داریم ولی ما نمی‌آییم بگوییم که حرف ابوعلی‌سینا همان قرائتی است که ما از دین قبول داریم. آن قرائت فلسفی ما قبل مدرنی که فلسفه (چه مشائی و چه صدرائ‌اش) از اسلام داشتند را ما به عنوان اسلام اصیل معرفی نمی‌کنیم. و یا اساساً منطقی که در حوزه‌ها تدریس می‌شود را که دیگر ما نمی‌توانیم به عنوان منطق اسلامی و جزئی از معارف اسلامی معرفی کنیم و یا آن را شرط ورود و شناخت معارف

دینی‌مان قرار بدهیم. تا آنجا که در المیزان گفته شده هر کسی می‌خواهد قرآن را بفهمد باید این منطق را خوانده باشد. یعنی ما باید با منطق یونانی نگاه واقع‌گرای قرآن را بفهمیم. این دو نگاه اساساً جنس‌شان یکی نیست. حتی در همین بحثی که دکتر سروش الان مطرح می‌کند و اسلام‌ها را به سه نوع تقسیم می‌کند اسلام معرفت‌اندیش، تجربت‌اندیش و مصلحت‌اندیش، جای الگوی اسلام "پیامبرانه" در میان این سه نوع اسلام معلوم نیست. اسلام پیامبرانه را نه می‌شود به اسلام عرفانی تقلیل داد و نه به اسلام فلسفی و... همانطور که نمی‌شود به اسلام فقهی هم تقلیل داد. اسلام قرآن و پیامبر یک نوع خاصی است که شاید فقط بتوان گفت "اسلام پیامبرانه"، اسلامی که شریعتی می‌گوید اسلام مجاهدپرور است. بعضی‌ها فکر می‌کنند منظور از این اسلام فقط اسلامی است که به دنبال بزن و بکش است یا فقط می‌خواهد انقلاب کند در حالیکه خود شریعتی می‌گوید باید با دو بال ابوذر و مولوی حرکت کرد و نمی‌خواهد عرفان را از ایدئولوژی‌اش بیرون بگذارد.

همچنین تلقی‌ای که آقای مطهری از توحید دارد هم شاید از نظر مسائل بینشی مهم باشد. ایشان توحید را دقیقاً به یک قالب کلامی - فلسفی با صفات سلبی و ثبوتی خداوند و... تقلیل می‌دهد، همان بحثهایی که ایشان گاه در قالب فلسفه مشائی و گاه در قالب فلسفه صدرائی می‌خواهد توحید را معرفی بکند.

"خود" اسلام پنداری و عدم نسبی نگری

شاید این نقطه ضعف و نقطه منفی مهم را نه تنها در آقای مطهری بلکه در بسیاری از روحانیون ببینیم که حرف خود و حوزه‌ها را "اصل" اسلام می‌پندارند. یعنی وقتی حرف می‌زنند و برداشتها و موارد تاریخی‌شان را بیان می‌کنند، می‌گویند: "نظر اسلام این است که..." ما این تعبیر را روی

منبرها زیاد شنیده‌ایم. یا مثلاً ایشان می‌گویند اقبال لاهوری و امثالهم با معارف اسلامی آشنا نیستند. یعنی معارف حوزوی معادل معارف اسلامی معرفی می‌شود، همان معارف حوزوی که علامه طباطبایی (در جلد ۱۱ المیزان صفحه ۱۱۷) درباره آن اذعان کرده است که "سیستم درسی حوزه‌ها به گونه‌ای است که يك فرد می‌تواند در آن مجتهد بشود اما دست به جلد قرآن هم نزند". یعنی در دین‌شناسی حوزوی يك سری آیات احکام را جدا کرده و در متون فقهی و درسی ریخته‌اند و در فقه اساساً خود قرآن غایب است. خوب اگر دغدغه استناد هم داشته باشیم این چه نوع دین‌شناسی است که منبع و مرجع اصلی دین در آن غایب است. پس چگونه می‌توان سیستمی که این لنگی اساسی را دارد به عنوان نظر اصلی اسلام معرفی کرد.

نسبی‌نگری در اندیشه آقای مطهری جایی ندارد (نسبی‌نگری نه نسبی‌گرایی). ایشان اساساً يك شاخص نهایی شده و مطلق دارد، يك جای ثابت ایستاده است و از آنجا همه جای دنیا و همه مقولات را می‌بینید و همه چیز را نقد می‌کند (یکی از نقدهایی هم که آقای مطهری به روی مارکسیسم دارد همین است: نسبییت در شناخت). این هم نکته‌ای است که باید بعداً به طور مستقل و تفصیلی‌تری روی آن بحث کرد.

فلسفی دانستن جهان‌بینی مذهبی

ایشان دقیقاً براساس آن جایی که خودش ایستاده است جهان‌بینی دینی را بسیار نزدیک به جهان‌بینی فلسفی می‌داند. اما به نظر می‌رسد نگاه پیامبران و جهان‌بینی پیامبرانه را به هیچ وجه نمی‌شود به يك نگاه فلسفی تقلیل داد، هر چند این نگاه درونمایه فلسفی هم دارد.

فراتاریخی دیدن احکام

در این مورد آقای مطهری حتی از آقای باقر صدر هم عقبتر است و از همه احکامی که در فقه آمده به طور درست، دفاعی مطلق می‌کند، در مورد

مهر زنان، دفاع شدید از حق طلاق و... و در يك جا می‌گوید "اگر زن مرد را نخواهد، مرد او را براه می‌آورد، اما توهین به زن است که اگر مرد او را نخواهد در خانه او زندگی کند!" این استدلالی است که ایشان آورده است. به نظر می‌رسد ریشه این رویکرد به روش اسلام‌شناسی ایشان برگردد. اما حتی مرحوم باقرصدر در کتاب سنت‌های تاریخ در قرآن می‌گوید مزارعه، مضاربه اجاره، مساقات و... ربطی به اسلام ندارد. اینها مسایل اقتصاد ۸۰۰ سال پیش است. اما مرحوم مطهری می‌گوید بعضی‌ها خیلی تجددگرا شده‌اند و می‌گویند مضاربه مال قدیم است، آن یکی مال دوره فئودالیت است و... یعنی يك نوع فیکس کردن و فرا تاریخی دیدن احکام در آموزه‌های ایشان وجود دارد.

يك ریشه دیگر این رویکرد نگاه کلامی و جدلی آقای مطهری است. و يك مقدار هم بخاطر دور بودن از عرصه بحث‌های عینی‌تر و بخصوص بحث‌های اقتصادی است. اما مثلاً مرحوم باقر صدر وقتی وارد بحث‌های اقتصادی می‌شود آرام، آرام در ذهنش تغییر و تحولی اتفاق می‌افتد و در همان کادر نظرگاه حوزوی، اما عینی‌تر و روشن‌تر با این مسایل برخورد می‌کند. حتی خود آقای مطهری هم در اواخر عمر که وارد بحث و تأمل در مباحث اقتصادی می‌شود، به نظرگاه‌های عینی‌تر و جدیدتری می‌رسد و مثلاً می‌گوید ماشین يك امر مستحدثه است، سرمایه‌داری يك امر مستحدثه است. یعنی وقتی يك مقدار وارد جزئیات می‌شود پیش فرض‌های مسلمی که گویا به طور فیکس و قطعی باید از آن دفاع بکند را تا حدودی کنار می‌گذارد یا حداقل تعارضی بین نظرگاه‌های استدلالی و اجتهادی جدید و آموزه‌های قدیم احساس نمی‌کند. (به درستی و نادرستی نظرگاه‌های جدیدشان کاری نداریم). ولی وقتی بحث کتب ضلال پیش می‌آید، دیگر گویی باید از آن به هر نحو شده، به طور دربست دفاع کرد.

عدم کار جدی بر قرآن و تاریخ اسلام

آقای مطهری در آن حدی که روی متون و علوم تاریخی حوزوی کارکرده است روی قرآن و تاریخ صدر اسلام کار نکرده است. نگاه تاریخی و مستندات تاریخی افراد خیلی جالب و قابل توجه است. مرحوم بازرگان همه‌اش به قرآن یا تاریخ پیامبر مثال می‌زند اما مثلاً از امام حسین کمتر بحث می‌کند. مرحوم محمدتقی شریعتی هم نگاه قرآنی دارد، اما در بحث تاریخی‌اش گهگاه به امام حسین هم مثال می‌زند و کتاب "چرا حسین قیام کرد؟" را هم می‌نویسد. شریعتی بیشتر به امام علی و پیامبر و ابوذر و جنبش‌های شیعه - به ویژه سربداران - استناد می‌کند، دکتر سروش بیشتر از آنچه که به پیامبر استناد کند به امام محمد غزالی یا به مولوی استناد می‌کند. نگاه و استنادات تاریخی دغدغه‌های افراد را نشان می‌دهد. یا آقای طالقانی بیشتر به قرآن توجه دارد و هر موقع هم بحث سیاسی می‌کند، در ابتدا يك آیه می‌خواند بعد شروع می‌کند به تفسیر کردن و بعد بحث سیاسی و نتیجه‌گیری کردن. در حوزه‌ها، در این اواخر، شروع شده بود که روی قرآن هم بحث‌هایی بکنند و یا تفسیر قرآن هم جزء درس‌های حوزه‌های جدید التأسيس قرار گرفته بود و یا روی تاریخ اسلام هم توجهی می‌کردند. تاریخ اسلام واقعاً در حوزه‌ها غایب بود. کتاب فروغ ابدیت آقای جعفر سبحانی این اواخر کتب درسی حوزه‌ها شده بود.

در مورد آقای مطهری هم این مسئله به طور نسبی وجود داشت. البته آقای مطهری نسبت به برخی دیگر از افراد حوزوی، روی قرآن و نهج‌البلاغه بیشتر کار کرده است و شاید بتوان ریشه برخی از نگاه‌های مثبت‌تری که در آراء ایشان بویژه در دیدگاه اجتماعی وجود دارد را به آشنایی‌اش با نهج‌البلاغه نسبت داد. چون مطالب نهج‌البلاغه، مباحثی بسیار عینی است. يك دولتمرد (در عین حال دین‌شناس و متفکر) دارد حرف می‌زند و صرفاً سخنرانی و بحث دینی نیست. برای فرماندارانشان نامه نوشته و روی

حوادث پیش آمده سیاسی نظر داده و مثل مجموعه مقالات و یادداشتهای سیاسی و فکری يك دولتمرد می‌باشد. اینها خیلی عینی است: مالك وقتی به مصر رفتی مردم یا در دین با تو برادرند یا در آفرینش با تو برابرند. این جمله را هر آدمی بخواند بالاخره می‌فهمد یعنی چه، یا فرض کنید با من با مداهنه حرف زنید، و اگر انتقاد دارید خیلی جدی بگویید، با من مثل جبارها حرف زنید و...، اینها دیگر خیلی روشن و عینی است و کمتر قابل تفسیرهای ذهنی است و دایره معنایی‌اش خیلی محدود و روشن است. این خصیصه در آقای منتظری در يك سطح بالاتر وجود داشت و آن چیزی که باعث شد آیت‌الله منتظری خودش را از برخی روندها جدا کند و کنار بکشد، همین آشنایی‌اش با نهج‌البلاغه بود.

نگاه عمدتاً منفی نسبت به غرب

هر چند آقای مطهری به برخی از فیلسوفهای غربی استناد می‌کند ولی اکثراً آنها را می‌کوبد و هر جا مثلاً نقل قولی از آنها می‌آورد يك نقل قول هم از فیلسوفهای این طرف می‌آورد و می‌خواهد بگوید ما خودمان بهترش را داریم! و يك نوع مصاف میلیمتری با آنها دارد. آن تسامحی که در علامه طباطبایی وجود دارد در آقای مطهری کمتر است. علامه طباطبایی با هانری کربن ارتباط دارد و می‌نشیند و گفتگو و بحث می‌کند اما آقای مطهری يك مقدار خودش را کنار می‌کشد. در عرصه‌های نظری هم تسامحی که در آرای آقای طباطبایی هست، بیشتر است. (مثلاً بحثی که ایشان روی اعتبارات دارد را آقای مطهری نمی‌پذیرد و نقد می‌کند).

تفکیک آزادی فکر از آزادی عقیده

آقای مطهری بحثی تحت عنوان آزادی فکر و آزادی عقیده دارد و آزادی فکر و آزادی عقیده را تفکیک می‌کند. وی مقاله‌ای تحت همین عنوان در کتاب "در پیرامون انقلاب اسلامی" دارد که دوستان حتماً آن را بخوانند. خلاصه

و چکیده این بحث این است که ما در اسلام آزادی فکر داریم، همه آزاد هستند فکر بکنند، اما آزادی عقیده نداریم. هر کس آزاد است که فکر بکند اما ما هر عقیده‌ای که افراد به آن برسند را قبول نداریم و آزاد نمی‌دانیم. مثلاً بت‌پرستی، دیگر آزاد نیست. از این مثالها شروع می‌کند و آرام آرام جلو می‌آید و به نظر می‌رسد در پایان ما به اینجا برسیم که فقط باید اسلام حوزه‌ها را قبول کنیم. این موضع پارادوکسیکال و واقعاً عجیب است. خودتان حتماً این متن را به طور کامل بخوانید.

در صفحه ۹۸ بعد از توضیحات می‌گوید: "شما هیچ می‌توانید باور کنید که يك بشر با فکر و عقل آزاد خودش به اینجا برسد که بت را باید پرستش کرد و فکر منطقی به اینجا برسد که گاو را باید پرستش کرد، اینها ریشه‌هایی غیر از عقل و فکر دارد. مثلاً در ابتدا افرادی پیدا می‌شوند، سودجو و استثمارگر که می‌خواهند افراد دیگر را به زنجیر بکشند [بعد در ادامه‌اش در صفحه بعد می‌گوید] آیا با اینها باید مبارزه کرد یا نباید مبارزه کرد؟ یعنی آیا آزادی فکر که می‌گوییم بشر "فکر"ش باید آزاد باشد شامل "عقیده" به این معنا هم می‌شود. مغالطه‌ای که در دنیای امروز وجود دارد، در همین جاست از يك طرف می‌گویند فکر و عقل بشر باید آزاد باشد و از طرف دیگر می‌گویند عقیده هم باید آزاد باشد، بت‌پرست هم باید در عقیده خودش آزاد باشد، گاو پرست هم باید در عقیده خودش آزاد باشد، اژدها پرست هم باید در عقیده خودش آزاد باشد، هر کسی هر چه را که می‌پرستد، هر چیزی را که به عنوان عقیده برای خودش انتخاب کرده است باید آزاد باشد و حال آنکه اینگونه عقاید ضد آزادی فکر است [بعد در ادامه می‌گوید] خود اعلامیه حقوق بشر هم همین اشتباه را کرده است "هر عقیده‌ای که خودش برای خودش انتخاب کرده محترم است"، عجب! ممکن است بشر خودش برای خودش زنجیر انتخاب کند و به دست و پای خودش ببندد [بعد در ادامه می‌افزاید] آیا این است که ما بشر را هدایت بکنیم در

راه ترقی و تکامل، یا این است که بگوییم آقا چون تو بشر هستی، انسان هستی و هر انسانی احترام دارد، تو اختیار داری هر چه را که خودت برای خودت بپسندی، من هم برای تو می‌پسندم و برایش احترام قائل هستم ولو آن را قبول ندارم و می‌دانم که دروغ و خرافه است [بعد در ادامه می‌گوید] این بزرگترین اشتباه است [و در صفحه ۱۰۳ می‌افزاید] بنابراین بسیار تفاوت است میان آزادی تفکر و آزادی عقیده [برای فهم این موضع آقای مطهری ما نباید تنها به مثالها و مصادیقی که خود ایشان مطرح کرده توجه کنیم. وقتی ما يك حكم کلی می‌دهیم، مصادیق را خودمان تعیین نمی‌کنیم. بلکه يك روش و رویکرد را پایه‌گذاری می‌کنیم ایشان در اینجا دارد يك روش را پایه‌گذاری می‌کند و می‌گوید] اگر اعتقادی بر مبنای تفکر باشد، عقیده‌ای داشته باشیم که ریشه آن تفکر است، اسلام چنین عقیده‌ای را می‌پذیرد. غیر از این عقیده را اساساً قبول ندارد. آزادی این عقیده، آزادی فکر است اما عقایدی که برمبناهای وراثتی و تقلیدی و از روی جهالت، به خاطر فکر نکردن و تسلیم شدن در مقابل عوامل ضد فکر [دقت کنید کلمات چقدر کلی و کش‌دار است] در انسان پیدا شده است، اینها را هرگز اسلام به نام آزادی عقیده نمی‌پذیرد. [در ادامه می‌گوید] ایراد ما هم همین است. ما می‌گوییم طرز تفکر شما در باب دین غلط است آن دینی که تو می‌گویی، عقیده به آن دین آزاد است را اصلاً من قبولش ندارم. من دین را به عنوان يك راه واقعی برای سعادت بشر معتقدم، در راه واقعی برای سعادت بشر نباید گفت عقیده يك انسان ولو آنکه، آن عقیده برمبنای تفکر نباشد آزاد است [بعد پایین‌تر می‌گوید] اگر مردم منطقه‌ای دلشان می‌خواهد که تراخم داشته باشند، صدی نودشان که تراخم دارند، خودشان تراخم را انتخاب کرده‌اند، آیا شما می‌روید از آنها اجازه بگیرید که آیا به ما اجازه می‌دهید که تراخمهای شما را معالجه کنیم یا از هر طریق

ممکن بتوانید، ولو آنها را اغفال کنید و گولشان بزنید، ولو دست و پایشان را ببندید، تراخمشان را معالجه می‌کنید و می‌گویید من به اینها خدمت کرده‌ام، خودشان نمی‌فهمند. [مثال تراخم برای فکر و تفکر خیلی قابل بحث است. ما هر عقیده مخالفی را می‌توانیم بگوییم این تراخم فکر است. چه کسی باید تراخمی بودن یا نبودن یک فکر را تشخیص بدهد؟ این مسئله خیلی مهم است. آنها می‌توانند بگویند مارکسیسم، لیبرالیسم و... و حتی همه اندیشه‌ها بجز اندیشه خود ما، همه تراخم‌های فکر بشر هستند. بعد ایشان می‌گویند] آنکه می‌گوید من می‌خواهم جهالت را انتخاب بکنم، من نمی‌خواهم با سواد شوم، او نمی‌فهمد، بزور باید با سوادش کرد، بزور باید به او خدمت کرد. بنابراین خلاصه عرایض امشب ما این شد که در اسلام آزادی تفکر هست و آزادی عقیده‌ای که بر مبنای تفکر درست شده باشد، هست، اما آزادی عقیده که مبنایش فکر نیست هرگز در اسلام وجود ندارد [البته در ادامه ایشان می‌گویند] دین اکراه بردار نیست. اساساً ایمانی که اسلام می‌خواهد قابل اجبار کردن نیست، امکان اجبار ندارد. مگر می‌شود کسی را آن طور که اسلام از او ایمان می‌خواهد، مجبور کرد [بعد در انتها، جمع‌بندی‌شان این است] لا اکراه فی الدین قد تبیین الرشد من الغی، دیگر اکنون حقیقت آشکار شده است، راه هدایت از راه ضلالت آشکار شده است، اگر کسی راه هدایت را نگیرد، جز بیماری چیز دیگری نیست. [ببینید تأکید بر این است که اگر کسی راه هدایت را نگیرد جز "بیماری" چیز دیگری نیست. در ادامه ایشان می‌آید روی اجباری نبودن دین بحث می‌کند و بعد می‌گویند] بسیاری از مسائل اجتماعی است که اگر سرپرستهای اجتماع افراد بشر را هدایت و سرپرستی نکنند گمراه می‌شوند، اگر هم بخواهند ولو با حسن نیت تا چه برسد به آنکه سؤنیت داشته باشند به بهانه اینکه مردم قابل و لایق نیستند و خودشان نمی‌فهمند آزادی را از آنها بگیرند به حساب اینکه مردم خودشان لیاقت ندارند این

مردم تا ابد بی‌لیاقت باقی می‌مانند [پس در اینجا بحث می‌آید بر سر اینکه باید به مردم آزادی داده شود که بتوانند تجربه کنند، بتوانند فکر بکنند. اما در ادامه‌اش این بحث است که ما عقیده‌ای را قبول داریم که در نهایت براساس فکر باشد. در اینجا است که همان پارادوکس بزرگ شکل می‌گیرد. اما در همین‌جا ایشان می‌گویند] اینها هم يك سلسله مسائلی است که بشر را اصلاً باید در این مسائل آزاد گذاشت تا به حد رشد و بلوغ اجتماعی لازم برسد [بعد می‌گویند] اگر ما بگوییم که شما فکر نکنید، اینها همیشه در انحراف می‌مانند [و می‌افزایند] با عصبانیت نمی‌شود دین خدا را قائم و راست کرد. با عصبانیت برهان خدا ظاهر نمی‌شود. [اما جمع‌بندی نهایی بحث این است که می‌گویند] شما نظیر و شبیه اینها را در کجا پیدا می‌کنید [بعد از بحثی که راجع به آزادی فکر می‌کند می‌گویند شبیه و نظیر این آزادی را شما کجا پیدا می‌کنید. بعد می‌گویند] این برای چه بود؟ برای اینکه اسلام به منطق خودش اعتماد داشت. اسلام چون به منطق خودش اعتماد داشت هیچ وقت نمی‌آمد مردم را بترساند و بگوید درباره این مسائل فکر نکن، درباره خدا فکر نکن، بلکه می‌گفت هر چه دلت می‌خواهد فکر کن ولی به شرط اینکه اساسی فکر کنید، روی منطق فکر کنید.

دقت کنید بحث ما سر همین قسمت است می‌گویند اسلام می‌گوید فکر کن، اینها مسائلی نیست که روی آن فکر نکنی ولی "به شرط" اینکه اساسی فکر کنی، روی منطق فکر کنی. آیا معنای این قید جز این است که اگر فکر کردی باید حتماً به نتیجه‌ای که ما می‌گوییم برسی؟ پارادوکس بزرگ اینجا شکل می‌گیرد که ما بگوییم آزادی فکر هست اما آزادی عقیده نیست. چرا که بعضی از عقاید ریشه‌اش در فکر نیست. آزاد هستی که فکر کنی به شرط آنکه "خوب فکر کنی"!

این پارادوکس در نهایت به اینجا می‌رسد که مادیگری جرم قابل تعقیب و حتی اعدام است. مادیگری دیگر بت‌پرستی نیست، مادیگری دیگر گاوپرستی نیست که ایشان مثال می‌زند، امروزه مادیگری یعنی مارکسیسم. ما می‌توانیم يك مکتب را نقد کنیم و قبول نداشته باشیم ولی نمی‌توانیم بگوییم اعتقاد به آن جرم یا قابل مجازات و اعدام است. اما در اینجا چون مبانی این دیدگاه از برخی منابع حوزوی (در رابطه با ارتداد) ریشه گرفته است، نهایتاً به همین پارادوکس می‌رسد.

پس خلاصه کلام ایشان همین است که ما آزادی فکر را قبول داریم، آزادی عقیده را قبول نداریم و نیز می‌گوید دموکراسی غربی، دموکراسی حیوانی است، دموکراسی اسلامی، دموکراسی انسانی است. اما توضیح داده نمی‌شود که انسانی یا حیوانی بودن يك "روش" چه معنا و چه پیامدهای عملی دارد. بایستی این مواضع يك مقدار در عمل پیشتر می‌رفت تا روشنتر و دقیقتر می‌شد ولی متأسفانه عمر مرحوم مطهری به این مسئله کفاف نداد.

اما عدم اعتقاد به آزادی عقیده معنای روشنترش عدم اعتقاد به آزادی بیان آن عقیده است. پس به زبان دیگر مرحوم مطهری به آزادی فکر معتقد است اما به طور کامل به آزادی بیان معتقد نیست. هر دو رویکرد یاد شده در آثار ایشان وجود دارد؛ هم اشاره به آزادی و حقوق طبیعی و... و هم تأکید بر بحث کتب ضاله و بحث ارتداد و اینکه مادیگری جرم قابل تعقیب، مجازات و حتی اعدام است. این دو سوی يك ماجرا است.

به دلیل همین مباحث است که ما از اصطلاح رفرمیسم برای ایشان استفاده می‌کنیم. یعنی شما در عرصه بینش برخی رگه‌های مثبت را می‌پذیرید اما در حوزه منبع و روش به علت اینکه - نوگرایان دینی - منبع و روش‌تان متصلب است و مشکل دارد در موارد مهمی به پارادوکس می‌رسید.

زشت و زیبای آراء مطهری

در پایان تأکید کنم که هم در رابطه با نکات مثبت و هم در رابطه با نکات منفی که در آراء ایشان وجود دارد، می‌توان بر فهرستی که به مناسبت برگزیده و ذکر شد باز هم افزود.

مرتضی مطهری؛ احیاء اندیشه دینی در عصر سکولاریسم

محسن متقی

عصر ما از نظر دینی و مذهبی -خصوصاً برای طبقه جوان- عصر اضطراب و دو دلی و بحران است. مقتضیات عصر و زمان، یک سلسله تردیدها و سئوالها بوجود آورد و سئوالات کهنه و فراموش شده را از نو مطرح ساخته است.

مرتضی مطهری، عدل الهی، ص ۱۳

تاریخ اندیشه دینی در ایران معاصر و کوشش جهت احیا دین در جهان مدرن، که تجدد بسیاری از بنیاد های سنتی آن را تکان داده است، از چالش های مهم در مقابل احیا گران و اصلاح گران دین است. با ورود تجدد در ایران و رشد نهادهای مدرن بسیاری از متفکران و اندیشمندان مسلمان کوشیدند تا پاسخی به بحران اندیشه دینی دهند. جدا از روحانیت سنتی و نهادهای رسمی دین که بیگانه با مشکلات پیش رو بودند، برخی از عالمان دینی و روشنفکران مسلمان تلاش کردند تا با تکیه بر منظومه دینی و فهم

دنیای مدرن به بازسازی، بازخوانی، استخراج و تصفیه منابع دینی همت گمارند. در میان متفکران، روشنفکران و عالمان دینی می توان گفت که مرتضی مطهری از جایگاه ویژه ای برخوردار است. زندگی، تحولات فکری و در گیر شدنش با مسائل نظری و رویارویی با چهرهای فکری دوران خود سبب شده است که شناخت تاریخ و تحولات اندیشه دینی بدون پرداختن به نقش او ناممکن شود. می توان با بسیاری از نوشته ها و عقاید او مخالف بود و به نقد برخی از داورى ها او پرداخت اما نمی توان نقش دورانساز او را در احیاء اندیشه دینی و نقد ایدئولوژی های مسلط دوران خود را نادیده گرفت و یا از کنار آن گذشت.

مطهری در عمر کوتاه و پربار خود با بسیاری از برداشتهای رایج در باب دین درافتاد و کوشید تا با تکیه بر رویکردی عقلانی و با بهره گیری از میراث معتزله، امکان دینداری عقلانی را ممکن کند. او که از استوانه های انقلاب اسلامی و از روحانیون آگاه به دنیای مدرن بود متأسفانه در همان آغاز انقلاب از دنیا رفت. زندگی پرتلاطم او و آثار گرانبهایی که به جای گذاشته آنچنانکه شایسته است در معرض نقد، تحلیل و داورى منصفانه قرار نگرفته است. هر چند آثار او بسیار تجدید چاپ شده است اما بررسی جایگاه او و نقش او در مباحث روشنفکری بسیار خالی است و این در حالی است که روشنفکرانی چون علی شریعتی و یا مهدی بازرگان در دوران پیش از انقلاب و عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری در دوران پس از انقلاب حضور چشمگیری در صحنه فکری ایران دارند. به باور من میراث مطهری و آثار او حتی مورد توجه جدی جریان نوگرای روحانیت قرار نگرفته است. در گیر شدن روحانیت با سیاست و کوشش جهت اداره جامعه و تلاش در جهت پدید آوردن نوعی فقه سیاسی باعث شده است تا توجه کمتری به مباحث معرفتی و نقش مطهری در دوران پیش از انقلاب شود.

در آغاز دهه ۷۰ عبدالکریم سروش با انتشار دو مقاله زیر عنوان "ستون شریعت بر سقف معیشت" و "حریت و روحانیت" ^۱ کوشید تا با تکیه بر برخی از نوشته های مطهری به نقد نهاد روحانیت و رابطه هدایت با ارتزاق بپردازد ولی متأسفانه با سیاسی شدن این قضیه بحث ادامه نیافت و این در حالی است که دیدگاه های مطهری در باب نهاد روحانیت و ضرورت اصلاح این نهاد هنوز از تازگی و طراوت خاصی برخوردار است. در فضای فکری و آکادمیک غرب و در حوزه های پژوهشی مربوط به ایران نیز او ناشناس و مهجور مانده است و در رساله های دانشگاهی در خارج از ایران به ندرت درباره تاثیر او و اهمیت او اشاره ای می شود در حالیکه آثار بسیاری درباره جریان نواندیشی دینی و چهره های شاخص آن به زبان های انگلیسی، فرانسوی و آلمانی وجود دارد.^۲

موضوع این نوشته پرداختن به کارنامه مطهری و نقش او در احیای اندیشه دینی در دنیای معاصر و در عصر سکولاریسم می باشد. توضیح درباره عنوان این نوشته شاید در آغاز ضروری به نظر آید. من در این نوشته مطهری را احیاء گر دین می دانم هر چند که او در حوزه هایی چون فلسفه، اخلاق، تاریخ، فقه، کلام و عرفان نوشته های ارزشمندی بر جای گذاشته است. به بیان ساده منظور من از احیاء، زنده کردن دین در فضایی جدا از آغاز صدر اسلام است. البته ریشه های احیا گری را می توان تا دوران امامان پی گرفت و یا تبارشناسی این جریان را در چهره هایی چون غزالی

۱. عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، انتشارات صراط، ۱۳۷۶

۲. من در کتابی که در سال ۲۰۱۲ به زبان فرانسه و در باب نواندیشی دینی منتشر کردم بخشی از آن را به ارائه دیدگاه ها و اندیشه مرتضی مطهری اختصاص دادم. عنوان کتاب من "اندیشه معاصر شیعی در آزمون انقلاب ایران" نام دارد

Mottaghi Mohsen, La pensée chiite contemporaine à l'épreuve de la révolution iranienne, L'Harmattan, 2012

مرتضی مطهری؛ احیاء اندیشه دینی در عصر سکولاریسم

و یا فیض کاشی دنبال کرد اما مطهری در زمانه ای پا به حیات گذاشت که احیاء دین و زنده کردن آن نیازمند شناخت فضای فکری حاکم بر ایران بود که متأثر از جریانات ناخدا باور و چیرگی اندیشه های چپ بود که ذهن و عقل بسیاری از مسلمانان را هم ربوده بود. غلبه اندیشه و سلطه مارکسیسم و سکولاریسم بر ذهنیت و عمل بسیاری از جریانات فکری و سیاسی، او را واداشت تا از یکسو جنبه های از یاد رفته دین را احیاء کند و از سوی دیگر به مبارزه نظری با گرایشهای فکری دوران خود بپردازد به همین دلیل من می کوشم تا با قرار دادن او و آثارش در متن جامعه ایران امکان فهم بهتر تلاش های فکری اش را ممکن کنم. به باور من چند عامل پرداختن به مطهری و آثار او را ضروری می کند:

نخست برخاستن از محیط های رسمی دین و حضور در جامعه روحانیت. او از مشروعیت بالایی در نظام رسمی روحانیت برخوردار است و طرح نظرات انتقادی اش می تواند به عاملی جهت اصلاح این نهاد تبدیل شود. دوم اگر چه او محصول آموزش سنتی در نهادهای رسمی دین بود اما با ورود به تهران و حضور در دانشکده الهیات و معارف اسلامی، وارد داد و ستد فکری با روشنفکران دوران خود شد. به همین دلیل شناخت تحولات فکری و چالش هایش با جریان روشنفکری مسلمان و مخصوصا علی شریعتی از اهمیت بالایی جهت فهم کشمکش ها و جدل های دوان ما برخوردار است و یکی از علل ترور او نیز بی رابطه با این جدلها و تاثیر پذیری گروه فرقان از اندیشه های شریعتی نیست. درباره رابطه مطهری با بازرگان و شریعتی و برخوردهای او با جریانات فکری دینی هنوز بررسی جدی انجام نگرفته است.

سوم مطهری را می توان ادامه دهنده راه معتزله در تاریخ تفکر اسلامی دانست. دیدگاه او در مورد مسائلی چون خلق قرآن، مسئله شر و حُسن

و قُبْح افعال آدمی، آزادی و جبر و نقش اراده آدمی، همه با رویکردی معتزلی است و خود بر این باور است که نهضت اشعری در قرن چهارم و نهضت اخباریگری در شیعه و یا وهابیت در جهان تسنن نهضت های ارتجاعی بودند.

مطهری مخالف دولتی شدن روحانیت بود و استقلال این قشر را در نپذیرفتن پست و مقام دولتی می دانست تا بتواند استقلال خود را از دولت حفظ کند و معتقد بود که حتی دایره امر به معروف و نهی از منکر هم باید مستقل از دولت و زیر نظر روحانیت باشد. مطهری مدت بسیار کمی پس از انقلاب از دنیا رفت و امکان بازاندیشی در باب برخی از مسائل مربوط به نهاد روحانیت را نیافت. بسیاری از پیشنهاد های او و باریک اندیشی هایش در باب نهاد روحانیت، ارتزاق آنان، رابطه این نهاد با مردم و دولت، نظام مالی این نهاد، رابطه مجتهد و مقلد پس از انقلاب موضوعیت خود را با استقرار حکومت اسلامی از دست داد اما مشکلات این نهاد همچنان باقی است.

چهارم مطهری در عین کوشش برای فهم ایدئولوژی های مدرن در رویارویی با اندیشه های مخالف، خود را پایبند روش های سنتی برای طرح دین می

دانست و تلاش او خلوص دینی در دنیایی بود که امکان دفاع عقلانی از دین با دشواری های بسیار مواجه بود.^۱

سرانجام اینکه مرتضی مطهری در کنار فعالیت های فکری در نهادهای علمی و دینی، خود در پدید آوردن برخی از نهاد ها و یا کمک فکری به این نهاد ها نقش مهمی داشت. برای نمونه می توان از نقش او در تاسیس حسینیه ارشاد و یا انجمن ماهانه دینی و فعالیت های او در کانون مهندسين نام برد.

این نوشته از شش بخش تشکیل شده است

بخش اول نگاهی به زندگی مطهری و تحولات فکری اوست که از مشهد آغاز و در تهران پایان می پذیرد. مرتضی مطهری در دوران مختلف زندگی فکری خود به نقد ناسیونالیسم، مارکسیسم و نوگرایی دینی پرداخت و سرانجام جان خود را در این راه از دست داد. در این بخش می کوشم تا نوشته های او را در متن تاریخ معاصر ایران قرار داده و رابطه این نوشته ها را با زمینه خاص جامعه ایران برجسته کنم. بسیاری از نوشته ها و سخنرانی های او به نوعی پاسخ به پرسش هایی بود که ایدئولوژی های معاصر در برابر اندیشه دینی قرار می دادند و مطهری با رویکردی کلامی کوشید تا به نقد این ایدئولوژی ها و دفاع از دین همّت گمارد.

بخش دوم اشاره ای به دوران پهلوی است. مطهری فرزند زمانه خود بود و زندگی اش مصادف با فراز و فرود نظام سلطنتی در ایران است. به همین دلیل شناخت سیاست های نظام پهلوی و رابطه آن نظام با روحانیت بسیار

۱. عبدالکریم سروش در نوشته ای به مقایسه میان شریعتی و مطهری پرداخته و کار شریعتی را توانا کردن دین و دغدغه مطهری را خلوص دین و مبارزه با التقاط می داند.

عبدالکریم سروش، راز دانی و روشنفکری و دینداری، موسسه فرهنگی صراط، چاپ سوم اردیبهشت ۱۳۷۷،

مهم است. سیاست های رضا شاه و کوشش او جهت مدرن کردن ایران و عُرُفی کردن حوزه هایی، که روحانیت خود را در آن صاحب حق می دید، باعث تکان های شدیدی در درون روحانیت شد و برخی از آنان را به رویارویی سیاسی با نظام سلطنتی کشاند. به همین دلیل در این بخش نگاهی به زمانه مطهری و سیاست نظام پهلوی در عُرُفی کردن بخشهای از جامعه خواهیم افکند.

بخش سوم بررسی دیدگاه های او در باب ضرورت اصلاح نهاد روحانیت با تکیه بر برخی از نوشته های او و مخصوصا مقالات "مشکل اساسی در سازمان روحانیت"، "رهبری نسل جوان"، "اصل اجتهاد در اسلام"، "مزایا و خدمات مرحوم آیت الله بروجردی" است

بخش چهارم بررسی دیدگاه های مطهری در باب ماتریالیسم در حوزه فلسفی و مارکسیسم در حوزه اجتماعی است. مطهری در سخنرانی ها و نوشته های خود به نقد جنبه های مختلف ماتریالیسم پرداخت. پاورقی بر "اصول فلسفه و روش رئالیسم" که بیش از ۸۰۰ صفحه است و کتاب "نقد مارکسیسم" خود نمونه ای از دغدغه فکری او در رویارویی با مارکسیسم است. کتاب "علل گرایش به مادیگری" بررسی زمینه های کمرنگ شدن نقش دین در غرب جهت پاسخگویی به پرسشهای کلامی و فلسفی است و مقدمه این کتاب به نوعی خلاصه ای از نقدهای او به جریان ماتریالیسم در ایران است.

بخش پنجم مطهری و روشنفکران مسلمان بررسی رابطه او با روشنفکران مسلمان و جریان اسلام انقلابی می باشد فراز و نشیب های بسیاری داشته است. مرتضی مطهری که در آغاز از مدافعان جریان روشنفکری مسلمان بود و حتی روابط دوستانه و نزدیکی با علی شریعتی داشت در جریان تحولات سیاسی ایران و مارکسیسم شدن برخی از جوانان مسلمان به نقد این جریان پرداخت و در سالهای پیش از انقلاب به منتقد جدی این جریان

مرتضی مطهری؛ احیاء اندیشه دینی در عصر سکولاریسم

تبدیل شد. جریان استعفای او از حسینیه ارشاد، نقد دیدگاه های شریعتی و حتی اقبال، نقد دیدگاه های مجاهدین خلق و بررسی نقادانه دیدگاه های فرقان نمودار دغدغه او جهت دفاع از اسلام در برابر این جریانات است.

مطهری به نکته جالبی اشاره می کند که جهان را باید با دلیل و نه علت توضیح داد و هدف خود را علمی کردن دین ندانسته و معتقد است که نمی توان داده های علمی تغییر پذیر را به قرآن حواله کردو به همین دلیل قرار دادن علم، که مبتنی بر فرضیه های تغییر پذیر هستند، در مقابل مذهب بی معنی است و در باره تکامل معتقد است که قرآن خلقت تدریجی بشر را می پذیرد و تناقضی میان تکامل تدریجی بشر و ایمان دینی و برخی داده های قرآنی نمی بیند. نارسایی دیگر مفاهیم فلسفی مربوط به مسئله جبر و اختیار، قضا و قدر و تناقضی که کلیسا میان علم الهی و اختیار و آزادی انسان برقرار می کند.

بخش ششم بررسی دیدگاه های او درباره انقلاب ایران و رابطه روحانیت با انقلاب است. مرتضی مطهری با تفکیک اسلام انقلابی و انقلاب اسلامی به نقد اولی و دفاع از دومی برخاست. در این بررسی ها جای پرداختن به نوشته های فلسفی او خالی است و امیدوارم در فرصت دیگر به طرح دیدگاه های او در حوزه فلسفه اسلامی بپردازم.

زندگی مطهری

مطهری در ۱۳ بهمن ۱۲۹۸ هجری شمسی در خانواده ای روحانی در شهر فریمان که در حدود ۷۵ کیلومتری مشهد است به دنیا آمد. پدر او حاج شیخ محمد حسین مطهری از شخصیت هایی بود که در استان خراسان و سایر نقاط مورد تکریم و احترام همه طبقات اجتماع قرار داشت مرتضی مطهری خود در جلد اول داستان راستان یاد می نویسد "این اثر ناچیز را به پدر بزرگوارم آقای حاج شیخ محمد حسین مطهری- دامت برکاته- که اولین بار ایمان و تقوا و عمل صالح و راستی معظم له مرا به راه راست آشنا ساخت، اهدا کنم" او تا دوازده سالگی در این شهر به زندگی مشغول و برای تحصیل به مکتب خانه این شهر رفت.

در سال ۱۳۱۰ در حالیکه ۱۳ سال بیشتر نداشت برای ادامه تحصیل به مشهد رفته و وارد حوزه علمیه آن شهر شد. در این دوران علاقه به مسائل دینی و اندیشه های کلامی ذهن او را مشغول کرد. خود او وضعیتش را چنین توصیف می کند "تا آنجا که از تحولات روحی خود به یاد دارم از سن ۱۳ سالگی این دغدغه در من پیدا شد و حساسیت عجیبی نسبت به مسائل مربوط به خدا پیدا کرده بودم".^۱

اقامت مرتضی مطهری در مشهد چهار سال بیشتر به طول نینجامید و در سال ۱۳۱۵ شمسی عازم حوزه علمیه قم شد. از دوران زندگی او در مشهد اطلاعات زیادی در دست نیست. دوران زندگی مرتضی مطهری در شهر قم زمانه شکل گیری اندیشه های او و بهره گیری از محضر اساتید و علمای دینی است. در این سالها حوزه علمیه قوم شاهد فوت آیت الله حائری بود و مسئولیت اداره حوزه علمیه قم به دست سه تن از مراجع بزرگ سید

۱. مرتضی مطهری، علل گرایش به مادیگری، انتشارات صدرا، بدون تاریخ، ص ۹

محمد حجت کوه کمره ای، سید صدرالدین صدر، سید محمدتقی خوانساری افتاد که هر سه از شاگردان او و از معتمدین درجه اول او بودند^۱. مطهری مدت ۱۵ سال در این شهر به تحصیل پرداخت و از محضر اساتیدی چون آیت الله بروجردی در فقه و اصول، آیت الله ابراهیم امینی در فلسفه ملاصدرا و عرفان، علامه طباطبایی در حوزه فلسفه و الهیات و سرانجام میرزا علی آقا شیرازی در حوزه عرفان بهره برد. مطهری از شاگردان برجسته آیت الله بروجردی بود و علیرغم اقامت در قم تابستانها برای تلمذ نزد بروجردی به شهر بروجرد می رفت. به نظر می رسد که مهاجرت آیت الله بروجردی به قم نیز تا حدی مرهون تلاشها و کوشش های مرتضی مطهری است.

مطهری از همان آغاز دغدغه مسائل فلسفی و الهیاتی داشت و کوشش جهت یافتن پاسخ به پرسشهای متافیزیکی هیچگاه او را رها نکرد و "رسالهای اول مهاجرت به قم که هنوز از مقدمات عربی فارغ نشده بودم چنان در این اندیشه ها (مسئله خدا) غرق بودم که شدیداً میل به تنهایی در من پدید آمده بود، وجود هم حجره را تحمل نمی کردم^۲ مطهری در دوران اقامت خود در قم از محضر اساتید بسیاری بهره برد و آنان نقش مهمی در شکل گیری اندیشه های او بازی کردند که اشاره به برخی از این اساتید ضروری است.

نخست از آیت الله بروجردی باید نام برد که تاثیر زیادی بر زندگی فکری مطهری داشت و پس از فوت او در فروردین ۱۳۴۰ مرتضی مطهری در مقاله "مزایا و خدمات مرحوم آیت الله بروجردی" به بررسی نقش تاثیر گذار او و نوآوریهایش در حوزه فقه پرداخت خود او می گوید "این بنده در مدت

۱. سید محسن طباطبایی فر، جریان های فکری در حوزه معاصر قم، نشر نی، ۱۳۹۴، ص ۱۶

۲. مرتضی مطهری، علل گرایش به مادیگری، انتشارات صدرا، بدون تاریخ، ص ۹

هشت سال آخر اقامتم در قم، که مصادف بود با سالهای اول ورود معظم له به آن شهر، از درسهای ایشان بهره مند می شدم و چون به روش فقاقت ایشان ایمان دارم، معتقدم که باید تعقیب و تکمیل شود.^۱

علامه طباطبایی از دیگر اساتیدی بود که حضور در درسهای او نقش تعیین کننده در دیدگاه های انتقادی مطهری در باب مارکسیسم و احیاء فلسفه اسلامی داشت. او در دوران اقامت خود در درسهای علامه شرکت جست و با این که درسها سه سال بیشتر طول نکشید با این وجود می توان تاثیر پذیری مطهری از استادش را در نوشته های او دنبال کرد. "در سال ۲۹ در محضر درس حضرت استاد، علامه کبیر آقای طباطبایی روحی فدا که چند سالی بود به قم آمده بودند و چندان شناخته نبودند، شرکت کردم و فلسفه بوعلی را از معظم له آموختم و در یک حوزه درس خصوصی که ایشان برای بررسی فلسفه مادی تشکیل داده بودند نیز حضور یافتم. کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم - که در بیست سال اخیر نقش تعیین کننده ای در ارائه بی پایگی فلسفه مادی برای ایرانیان داشته است- در آن مجمع پر برکت پایه گذاری شد"^۲

علاقه مطهری و گرایش او به نهج البلاغه تحت تاثیر آشنایی او با حاج میرزا علی آقا شیرازی است که در سال ۱۳۲۰ رخ می دهد. "او (حاج میرزا علی آقا شیرازی) با نهج البلاغه می زیست، با نهج البلاغه تنفس می کرد، روحش با این کتاب همدم بود، نبضش با این کتاب می زد و قلبش با این کتاب می تپید"^۳

۱. مرتضی مطهری، تکامل اجتماعی انسان، صدرا، ص ۱۹۶

۲. مرتضی مطهری، علل گرایش به مادیگری، ص ۱۱

۳. مرتضی مطهری، سیری در نهج البلاغه ص ۱۰

فرد دیگری که در این دوران با مرتضی مطهری نزدیک و از همدرسی ها و هم مباحثه او بود آیت الله منتظری است که به مدت یازده سال روابط آنان ادامه داشت و آیت الله منتظری درباره مرتضی مطهری می گوید "این جوان باهوش و خوش استعداد و پرکار و با همت و متقی و مقید به آداب و سنن اسلامی، مرحوم آیت الله حاج شیخ مرتضی مطهری فریمانی خراسانی بود.^۱

منتظری معتقد است که مطهری در اثر گرفتاریهای زندگی، دیگر قدرت اقامت در قم را نداشت و به تهران مهاجرت کرد.

سرانجام باید به رابطه مرتضی مطهری با آیت الله خمینی اشاره کنم. مرتضی مطهری رابطه نزدیک و صمیمانه با رهبر انقلاب داشت و متن خوش آمدی که در فرودگاه مهر آباد در حضور آیت الله خمینی خوانده شد به قلم مطهری است و درباره رهبر انقلاب می نویسد "و اما آن سفر برده که صد قافله دل همره اوست، نور چشم و عزیز روح ملت ایران استاد عالیقدر و بزرگوار ما حضرت آیت الله عظمی خمینی ادام الله ظلله، حسنه ای است که خداوند به قرن ما و روزگار ما عنایت فرموده. قلم بیتابی می کند که به پاس دوازده سال فیض گیری از محضر آن استاد بزرگوار به شکرانه بهره های روحی و معنوی که از برکت نزدیک بودن به آن منبع فضیلت و مکرمات کسب کرده ام اندکی از بسیار را بازگو کنم".^۲

رابطه مطهری با آیت الله خمینی تا زمان درگذشت او ادامه داشت و به دلیل اعتماد رهبر انقلاب او را به عنوان رئیس شورای انقلاب انتخاب کرد. مطهری در دوران اقامت امام به دیدار ایشان درپاریس رفت و خاطره این دیدار را چنین بازگو می کند "من که قریب دوازده سال در خدمت این مرد

۱. سیری در زندگانی استاد مطهری، انتشارات صدرا، چاپ چهارم، ۱۳۷۶، ص ۴۴

۲. مرتضی مطهری، نهضت های اسلامی در صد سال اخیر، رودکی، ص ۸۷

بزرگ تحصیل کرده ام، باز وقتی در سفر اخیر به پاریس به ملاقات و زیارت ایشان رسیدم، چیزهایی از روحیه او درک کردم که نه فقط بر حیرت بلکه

در کنار این نقادها در باره نوشته های شریعتی به باور من نقطه اصلی اختلاف مطهری با روشنفکران مسلمان بر سر هدایت و رهبری جامعه اسلامی است و اختلاف اساسی او با شریعتی نیز در این رابطه معنی پیدا می کند. شریعتی با کوشش های نظری خود به نوعی زمینه مشروعیت برای روشنفکران مسلمان فراهم کرد و امکان خوانش دین را خارج از نهادهای رسمی دینی و مخصوصا علمای دین ممکن گرداند.

بر ایمانم نیز اضافه کرد. وقتی برگشتم دوستانم پرسیدند چه دیدی، گفتم چهار تا آمن دیدم: آمن بهدفه، آمن بسبيله، آمن بقوله، آمن بربه،^۱

مهاجرت به تهران

در سال ۱۳۳۱ مرتضی مطهری به تهران آمد و به مدت ۲۵ سال در این شهر به تحصیل، تدریس و مبارزه فکری مشغول شد. در این دوران نخست در مدرسه سپهسالار و سپس در مدرسه مروی به تحصیل و تدریس پرداخت و مهمترین آثار او در سالهای اقامتش در تهران منتشر شد. او نیز همچون همه نواندیشان دینی سخنران بود و بسیاری از نوشته هایی که از

۱. مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، چاپخانه سپهر، بدون تاریخ، ص ۲۱

او داریم حاصل سخنرانی های او در مجامع مختلف است هر چند نوشته های فلسفی و برخی از نقدهای او بر مارکسیسم از این مورد خارج است. شاید بتوان فعالیت های فکری، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی مرتضی مطهری را به سه حوزه جدا اما مرتبط به هم تقسیم کرد:

حوزه دخالت سیاسی. مرتضی مطهری جز یک سال آخر حیاتش، که در سازماندهی روحانیت مبارز فعال بود هرگز در یک ماجرای پرخروش سیاسی وارد نشد. با این وجود او رابطه نزدیک با فدائیان اسلام و جریان موتلفه داشت و در حوادث ۱۵ خرداد نیز حضور داشت که منجر به قیام مردم و تبعید آیت الله خمینی گردید. در ماجرای ملی شدن نفت و یا کشمکش های میان فدائیان اسلام و روحانیت مطهری جانب روحانیت را گرفت.

حوزه فعالیت دینی-اجتماعی

مطهری برای فعالیت دینی و تبلیغی اهمیتی بسیار قائل بود و رهبری نسل جوان را نوعی مسئولیت عمومی می دانست او بر این باور بود که امروز ما باید در جستجوی راه های تازه برای تبلیغ دین و هدایت و رهبری نسل جوان باشیم و "ما باید این خیال را از کله خود بیرون کنیم که نسل جدید را باهمان متود قدیم رهبری کنیم"^۱. او با اشاره به آیه ای از قرآن "ادع الی سبیل ربک" به سه وسیله مختلف برای دعوت و هدایت اشاره می کند: نخست حکمت یعنی سخن متقن و محکم، دوم موعظه خوب و پند و اندرزهای دلپسند و سوم مجادله به نحو احسن

حوزه فعالیت فکری، دینی و کلامی

ورود مطهری به تهران همزمان با شکل گیری حزب توده و رواج اندیشه های مارکسیستی در میان جوانان، روشنفکران و دانشگاهیان بود و در این

۱. مرتضی مطهری، ده گفتار، ص ۱۳۷۵، ص ۲۰۸

سالها ۱۳۳۱-۱۳۴۲ او به نوشتن پاورقی بر کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه طباطبایی می پردازد.

مطهری در طول حیات فکری خود همگام با نوشتن کتاب به ایراد سخنرانی در باب مسائل دینی پرداخت که مجموعه آثار او امروز در دسترس علاقمندان به اندیشه دینی است.

در کنار این فعالیت های دینی و علمی مطهری در شکل دادن به برخی از نهادها و انجمن های دینی نیز شرکت داشت و در سال های ۱۳۳۹-۱۳۴۱ تشکیل محفلی به نام "انجمن ماهانه دینی" به همت او و حجت الاسلام دکتر محمد آیتی شکل گرفت و به مدت دو سال و نیم جلسات این نهاد ادامه داشت. این جلسات هر چند نتوانست به حیات خود ادامه دهد، اما منشا خیرات و برکات معنوی فراوانی شد و موجب یک سلسله اصلاحات و جنبشهایی در سطحی وسیعتر و گسترده تر در کار مسائل تبلیغی و ارشادی اسلامی گردید. و در سال ۱۳۴۶ در پایه گذاری حسینیه ارشاد همراه با محمد همایون، حجت الاسلام شاهچراغی و ناصر میناچی فعالانه شرکت کرد هر چند بعدها به دلیل اختلاف با میناچی از حسینیه ارشاد کناره گرفت.

زمانه مطهری و گرایشهای فکری دوران او

مطهری در سالهای پایانی قرن ۱۳ هجری شمسی به دنیا آمد و زندگی او همزمان با قدرت گرفتن نظام پهلوی و کوشش های این نظام جهت مدرن کردن بخش هایی از جامعه و کاهش نقش دین و روحانیت بود. رضا شاه با به قدرت رسیدن در سال ۱۳۰۴ کوشید تا در حوزه هایی چون آموزش، قوانین مدنی، اصلاحاتی انجام دهد که برخی از این اصلاحات با هدف کاهش نفوذ روحانیت بود و در عین حال مدارس و نهادهای آموزشی جدید نیازمند کسانی بودند که در حوزه علوم دینی بتوانند تدریس کنند. فروغی می گوید که " مدیران مدرسه ی علوم سیاسی برای قانع کردن روحانیان و

یافتن و به کار گرفتن کسی که به تدریس شریعت بپردازد، از این در وارد شدند که سفیران و فرستادگان ایرانی در "دیار کفر" نیازمند دانستن و بکار بستن احکام فقهی اند^۱. در چنین بستری بود که برخی از نهاد مدرن در ایران شکل گرفتند. در حوزه آموزشی با تشکیل دانشگاه نهاد تازه ای برای تولید علم و دانش پدید آورد که در مقابل نهاد سنتی تولید دانش در ایران بود همچنین قانون مدنی جایگزین قوانین شرع شد و با تاسیس دفاتر ثبت ازدواج مشروعیت روحانیت به پرسش کشیده شد. برقراری خدمت سربازی و اجبار کردن روحانیون به خدمت، استفاده از کلاه برای مردان و کشف حجاب برای زنان در سال ۱۹۳۶ از دیگر اقدامات رضا شاه بود که باعث رودررویی با روحانیت گردید. محمد رضا پهلوی نیز سیاست های پدر خود را ادامه داد و با قانون اصلاحات ارضی و برخی قوانین دیگر باعث مخالفت روحانیون شد^۲. از آنجا که نظام پهلوی فاقد ایدئولوژی منسجم برای ساخت و پرداخت هویتی در ایران بود رضا شاه کوشید تا با کمک از برخی از روشنفکران به ساخت و پرداخت نوعی هویت ایرانی با تکیه بر زبان و رجوع به دوران پیش از اسلام همّت گمارد و کم کم نوعی ناسیونالیسم در ایران پا گرفت^۳.

در این دوران باید از ورود و حضور مارکسیسم در ایران هم نام برد. اگر چه اندیشه های کمونیستی و اشتراکی از همان آغاز مشروطیت در ایران راه یافت اما با شکل گیری حزب توده در سال ۱۳۲۰ ما شاهد گسترش اندیشه های کمونیستی و روی آوردن بسیاری از روشنفکران به سوی اندیشه های

۱. بروجردی مهرزاد، تراشیدم، پرستیدم، شکستم گفتارهایی در سیاست و هویت ایرانی، نشر نگاه

معاصر ۱۳۸۹، ص ۹۹

۲. بروجردی، همان، ص ۱۲۲

3. AlirezaManafzadeh, La construction identitaire en Iran, L'Harmattan, 2010

چپ و حزب توده هستیم. سالهای شکل گیری حزب توده مصادف با آغاز فعالیت های فکری مطهری است و به همین دلیل بخشی از تلاش های فکری او پاسخگویی به انتقادات جریانهای ماتریالیستی به اندیشه دینی است.

مطهری در چنین فضایی پا به هستی گذاشت و در زندگی خود شاهد چنین تحولاتی بود. او با ورود به تهران و تدریس در دانشکده الهیات و شرکت در بنیان گذاری حسینیه ارشاد در مرکز مباحث روشنفکری دوران خود قرار گرفت. با در نظر گرفتن آنچه تا کنون گفتیم میتوان از سه جریان نام برد که حضوری چشمگیری در مباحث روشنفکری داشتند و مطهری در نوشته های خود کوشید تا با این جریانات وارد گفتگوی انتقادی شود:

نخست ناسیونالیسم: نظام پهلوی کوشید تا مشروعیت خود را بر نوعی ملی گرایی استوار کند و در این چهارچوب برخی از روشنفکران تلاش کردند تا به تکوین نوعی ناسیونالیسم همت گمارند. اگر چه ناسیونالیسم این دوران در آغاز در نقد و نفی دین نبود ولی کم کم برخی از روشنفکران کوشیدند تا تقابلی میان دینداری اسلامی و ملی گرایی برقرار کنند. در حوزه ادبی نیز صادق هدایت کوشید تا به نقد مذهب و مخصوصا اسلام همت گمارد. برخی دیگر از روشنفکران نیز کوشیدند تا نوعی ایدئولوژی مبتنی بر ناسیونالیسم را مطرح کنند. حضور این جریانات باعث شد تا مطهری در کتاب "خدمات متقابل ایران و اسلام" به برخی از انتقادات این جریانات پاسخ گوید.

دوم مارکسیسم: ورود مطهری به تهران همزمان با تشکیل حزب توده و رشد مارکسیسم در ایران است. اگر چه شناخت مطهری از مارکسیسم محدود به کتاب های نظریه پردازان حزب توده و ترجمه برخی از آثار غربیان است اما دغدغه نقد مارکسیسم هیچگاه مرتضی مطهری را رها نکرد و او در بسیاری از نوشته هایش به نقد ماتریالیسم و مارکسیسم پرداخت.

سوم گرایشهای دینی مدرن و تجدد خواه. مطهری در دوران فعالیت های فکری خود با گرایش های دینی تازه ای مواجه شد. منظور از گرایشهای دینی تنها روایت رسمی از دین نبوده بلکه کلیه جریانهایی را در برمیگیرد که کوشیدند در عین دینداری به نقد دینداری رسمی آن دوران بپردازند. اگر جریان بهائیت و اندیشه های کسروی در آن دوران حضور داشتند درکنار این جریانات ما شاهد حضور جریان دیگری در حوزه اندیشه دینی روبرو هستیم که در تلاش تفسیر سیاسی از قرآن و مدافع نوعی بازگشت به کتاب مقدس مسلمانان است که نمونه های آنرا می توان در نوشته های سید اسدالله خرقانی، شریعت سنگلجی، سید محمود طالقانی، برخی از نوشته های مجاهدین و تفاسیر گروه فرقان نام برد^۱. در کنار این جریان باید اشاره ای به حضور روشنفکران مسلمانی چون بازرگان، یدالله و مهدی سبحانی و علی شریعتی کرد. مطهری به نقد اندیشه ها و برداشتهای شریعتی از دین پرداخت و جریان روشنفکران مذهبی را زمینه سست شدن پایگاه روحانیت می دانست.

مطهری و اصلاح جامعه روحانیت:

مرتضی مطهری اگرچه خود برخاسته از جامعه روحانیت بود و در طول زندگی خود همچنان ملبس به لباس روحانیت باقی ماند و از مدافعان اصلی این نهاد در مقام پاسدار سنت دینی بود اما همه اینها او را از نقادی جریان روحانیت و کوشش جهت مدرن کردن این نهاد و سازگار کردن آن با نیازهای دنیای مدرن باز نداشت. مطهری در چند نوشته و سخنرانی به نقد نهاد روحانیت و اصلاح این نهاد پرداخته است. برای فهم بهتر دیدگاه

۱. یوسف خان محمدی، تفسیر سیاسی قرآن در ایران معاصر، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی،

های او می توان برداشتهایش را در حول چند محور بررسی کرد. نخست نقش اجتهاد و رابطه مجتهد و مقلّد. دوم نقش روحانیت در هدایت نسل جوان و تشویق روحانیت جهت به روز کردن دانش خود. سوم ارزیابی نهاد روحانیت و بررسی قوّت و ضعفهای این نهاد. چهارم بازانديشی درباره شیوه آموزشی این نهاد.

دیدگاه مطهری در باره آزادی نیز مسئله انگیز است و او با تفکیک آزادی انسانی و حیوانی تفکیک تازه ای در باب آزادی انسان به پیش می کشد که همانا تمایز میان آزادی تفکر و آزادی عقیده است و معتقد است که هر عقیده ای ناشی از تفکر صحیح و درست نیست چرا که منشا بسیاری از عقاید یک سلسله عادات و تقلیدها و تعصبها است و آزادی عقیده در معنای اخیر نه تنها مفید نیست بلکه اثرات زیانبارتری را برای فرد و جامعه به دنبال دارد. بر مبنای چنین دیدگاهی است که می توان بسیاری از داوری های مطهری و دیگر روحانیون را در باب آزادی های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و دینی فهمید و انحصار گرایی دینی و تمایز آن با شمول گرایی و کثرت گرایی را در راستای حقیقت یک دین در یافت.

آنچه مسلم است بسیاری از نوشته های مطهری در باب اصلاح نهاد روحانیت پس از فوت آیت الله بروجردی مطرح شد و به همین دلیل ضروری است که به بررسی این مسئله در چهارچوب نگاه مطهری به روحانیت پردازیم

بحران مرجعیت و ضرورت اصلاح نهاد روحانیت

با فوت آیت الله بروجردی در آغاز سال ۱۳۴۰ بار دیگر مسئله مرجعیت و نقش مراجع در درون نظام روحانیت مطرح شد. شرکت سهامی انتشار از متفکرین اسلامی دعوت کرد تا دیدگاه های خود را درباره نهاد مرجعیت پس از فوت بروجردی منتشر کنند و تعدادی از روشنفکران و روحانیون به این دعوت پاسخ دادند و چاپ اول این کتاب زیر عنوان "بحثی درباره مرجعیت و روحانیت"^۱ در دی ماه سال ۱۳۴۱ منتشر شد. نگاهی به فهرست نویسندگان نشانه اهمیت این موضوع در فضای آن روز است. علامه طباطبایی، سید ابوالفضل موسوی زنجانی، مرتضی مطهری، مهدی بازرگان، سید محمد بهشتی، سید محمود طالقانی، سید مرتضی جزائری هر کدام دیدگاههای خود را در این باب عرضه کردند.

مرتضی مطهری خود سه مقاله در این کتاب دارد که مقاله نخست "اجتهاد در اسلام"، مقاله دوم "مشکل اساسی در سازمان روحانیت" و مقاله سوم "مزایا و خدمات مرحوم آیت الله بروجردی" است و جدا از این نوشته "فهرست تفصیلی کامل پایان کتاب که با حسن و سلیقه و حوصله دانشمند محترم جناب آقای مطهری مخصوص این چاپ تهیه شده" است^۲. اکنون نگاهی به استدلالات او در باب اصلاح نهاد روحانیت کنیم. مقاله "اجتهاد در اسلام" در اول اردیبهشت ۱۳۴۰ در انجمن ماهانه دینی ایراد و صورت مکتوب آن در همان سال در نشریه سالیانه مکتب تشیع منتشر شد. مطهری در این نوشته با طرح مسئله اجتهاد و تقلید به مقایسه میان تشیع و تسنن پرداخته است و نشان می دهد که در آغاز علمای تسنن

۱. بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۱،

۲. بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۱، ص شش

موافق اجتهاد بودند و از قرن پنجم کم کم علمای شیعه اجتهاد را مشروع اعلام کردند. یکی از دلائل مخالفت علما شیعه با اجتهاد این بود که مکتب شافعی اجتهاد را منحصر به قیاس کرده بود و برای شیعیان چنین اجتهادی ممنوع بود چرا که همانا اجتهاد در رای است. پس سدّ باب اجتهاد در میان اهل سنت صورت گرفت و مستقیماً به شیعه مربوط نبود. از اوایل قرن پنجم کم کم علمای شیعه با گشودن باب اجتهاد کوشیدند راهی برای استنباط احکام بیابند. اگر علمای سنی ادله شرعی را بر اساس کتاب، سنت، اجماع و قیاس بنا نهادند علمای شیعه با جایگزین کردن عقل به جای قیاس زمینه ساز گشایش باب اجتهاد شدند. مرتضی مطهری میان اجتهاد ممنوع و مشروع تفکیک قائل شده و اجتهاد ممنوع را همانا اجتهاد به رای می داند.^۱

علمای تسنن برای توجیه اجتهاد پس از ختم نبوت به حدیثی از پیامبر استناد می کردند و آن اینکه هنگامی که پیامبر، معاذ بن جبل را به یمن فرستاد از او پرسید در آنجا چگونه حکم می کنی، گفت مطابق کتاب خدا. و اگر حکم در کتاب نبود از سنت پیامبر و اگر درست نبود گفت با اجتهاد رایی. مطهری معتقد است که علمای تسنن با تکیه بر قیاس دو مفهوم تازه هم برای استنباط احکام ارائه دادند که یکی استحسان یعنی بدون در نظر گرفتن موارد مشابه ببینیم اقرب به حق و عدالت چیست و ذوق و عقلمان چگونه می پسندد و دیگری استصلاح یعنی تقدم مصلحتی بر مصلحت دیگر.

اگر اجتهاد بر مبنای قیاس همانا اجتهاد به رای است که از نظر شیعه ممنوع است پس اجتهاد مشروع که شیعیان مدعی آن هستند چگونه است؟

۱. مرتضی مطهری، اصل اجتهاد در اسلام، ده گفتار ص ۹۷

مطهری میگوید که احتمالاً علامه حلی نخستین کسی است که کلمه اجتهاد و مجتهد را در کتاب خود "تهذیب الاصول" استفاده کرد و پس از باب قیاس باب اجتهاد را نوشت. از دید مطهری اجتهاد مشروع عبارت است از " بکار بردن کوشش و جهد بر مبنای تخصص فنی"^۱. و وظیفه و مسئولیت علمای امت اسلام اجتهاد است که به معنی " کوشش عالمانه بامتمدن صحیح برای درک مقررات اسلام با استفاده از منابع: کتاب، سنت، اجماع، عقل"^۲. اگر چه واژه اجتهاد در قرآن نیامده ولی مطهری معتقد است که واژه تفقه از لحاظ روح و معنی مرادف این کلمه است و قرآن تفقه را فهم عمیق دین نامیده است. مسئله اجتهاد و فهم نیت شارع و جستجوی پاسخ به پرسشهای مومنان پس از ختم نبوت باردیگر باعث طرح مسئله ثابت و متغیر می شود. مطهری نقل قولی از کتاب شفای ابن سینا می آورد که " کلیات اسلامی، ثابت و لایتغیر و محدود است و اما حوادث و مسائل نامحدود و متغیر است و هر زمانی مقتضیات مخصوص خود و مسائل مخصوص خود را دارد. به همین جهت ضرورت دارد که در هر عصر و زمانی گروهی متخصص و عالم به کلیات اسلامی و عارف به مسائل و پیشامدهای زمان، عهده دار اجتهاد و استنباط حکم مسائل جدید از کلیات اسلامی بوده باشند"^۳. مطهری به نسبت اجتهاد باور دارد چرا که " اثر بینشهای متوالی و متکامل در هیچ جا به اندازه مسائل فقهی، محسوس و مشهود نیست... و در هر دوره ای طرز تفکر و بینش خاصی حکمفرما بوده است. اصول و قواعد استنباط امروز با هزار سال پیش و هفتصد سال پیش متفاوت است

۱. مرتضی مطهری، ده گفتار، انتشارات صدرا، چاپ دوازدهم، زمستان ۱۳۷۵، ص ۱۰۲

۲. مرتضی مطهری، ختم نبوت، صدرا،

۳. ختم نبوت ۹۸

۱. نسیّت اجتهاد و رابطه آن با تاریخ تحول دانش انسانی از دو چیز ناشی می شود: قابلیت و استعداد پایان ناپذیر منابع اسلامی برای کشف و تحقیق، و دیگر تکامل طبیعی علوم و افکار بشری، و این است راز بزرگ خاتمیت.^۲

اگر چه بخشی از علمای شیعه به دفاع از اجتهاد برخاستند اما این جریان در تاریخ با مخالفت های زیادی روبرو شد. مطهری نخست به جریان اخباریگری اشاره می کند که عُمر آن بیش از چهار قرن نیست و موسس این مکتب ملامین استرآبادی است. اخباریون تقلید غیر معصوم را حرام می دانند چرا که معتقدند حجت و سند منحصر به احادیث است. درباره زمینه های شکل گیری اخباریگری در جهان تشیع مرتضی مطهری خاطره ای از آیت الله بروجردی نقل می کند که در دیدار در سال ۱۳۲۲ ایشان گفته بودند که پیدایش فکر اخباریگری مقارن با رشد فلسفه حسی در اروپا است ولی او توضیح بیشتری در این باره نمی دهد. مطهری خود را ادامه دهنده جریان اصولیون دانسته و معتقد است که مبارزه با جریان ضد عقلانی اخباریگری را علمایی چون وحید بهبهانی و بعدها شیخ مرتضی انصاری به پیش بردند. اگر باب اجتهاد در تشیع مفتوح است و علما می توانند با تکیه بر منابع دینی پاسخ به پرسش های زمانه دهند چرا جریان روحانیت آنچنان که باید پاسخگوی نیازهای نسل جوان نیست. برای پاسخ به چنین پرسشی مقاله مطهری زیر عنوان "مشکل اساسی در سازمان روحانیت" از ارزشمند ترین مقالات انتقادی اوست که درباره اصلاح نهاد روحانیت نوشته شده است. اگر چه این نوشته در فردای فوت آیت الله بروجردی و مشکل مرجعیت چاپ شده است اما ارزش این نوشته جدا از جنبه تاریخی آن

۱. ختم نبوت، ص ۱۰۶

۲. ختم نبوت، ص ۱۰۷

نقدهای مهم مطهری و تلاش او جهت بهبود نهاد روحانیت و اصلاح این دستگاه است. مطهری خود از مدافعان نهاد روحانیت است و کوشش خود را زدودن علف های هرز و تلاش برای سالم نگاه داشتن ریشه کرده است "این بنده که همه افتخارش اینست که در سلک این طبقه منسک است و خوشه چینی از این خرمن بشمار می رود و در خانواده ای روحانی رشد و نمو یافته و در حوزه های علوم دینی عمر خویش را به سر برده، تا آنجا که به یاد دارد از وقتیکه می توانسته اندکی در مسائل اجتماعی بیندیشد در اطراف این موضوع فکر کرده است"^۱

اگر نهاد روحانیت را باید حفظ کرد اما ضروری است تا در برخی از کارکردهای این نهاد اندیشید و اصلاح در شکل و محتوای برخی از کارکردهای آن داشت. به باور مطهری یکی از مشکلات اساسی این نهاد نحوه نظام مالی آن و طرز ارتزاق روحانیون است که در ارتباط با سنت و روشی است که تدریجا در طرز استفاده از سهم امام رایج گشته است. مطهری با طرح مسئله رابطه فرد و اجتماع و ضرورت برپایی نهاد های سالم و صالح به نقد نظریه افلاطون پرداخته و اصلاح نظام و نهاد را مهم تر از اصلاح افراد می داند و بر افلاطون خرده می گیرد که "با بیان شوم اینکه چه کسی باید بر جامعه حکومت کند؟ یک اشتباه و خطر پردوامی در فلسفه سیاسی ایجاد کرده است. مسئله عاقلانه تر و خلاق تر اینست که : چگونه می توانی سازمان های اجتماعی را چنان تربیت کنیم که زعماء بد و نا صالح نتوانند اسباب ضرر و زیان وی شوند؟"^۲

۱. مطهری، ده گفتار، ص ۲۷۹

۲. مطهری، ده گفتار، ۲۸۲ این دیدگاه مطهری شباهت بسیار با نقدهای پوپر از فلسفه سیاسی افلاطون دارد.

با حرکت از چنین دیدگاهی مطهری به تحلیل مزایا و نواقص حوزه های علمیه پرداخت و معتقد است که از مزایای این محیطها صفا و صمیمیت، محیط زُهد و قناعت، روابط صمیمی استاد با شاگرد، هدف نبودن مدرک تحصیلی است. در کنار این محاسن مطهری معتقد است که این نهاد دارای نواقص چندی است.

روایت انحصار گرایانه از دیدگاه مطهری در باب دین داری را می توان در تلاشهای و جدلهای فکری مصباح یزدی و شاگردان او دید و روایت شمول گرایانه از کثرت دینی را می توان در نوشته های اولیه محسن کدیور و حسن یوسفی اشکوری دنبال کرد. به تازگی نیز آرش نراقی صورت بندی تازه ای از انحصار گرایی دینی به دست داده است تا روایت موجه تری از این برداشت از دین را ارائه دهد.

نخست نبود آزمون ورودی جهت داخل شدن در حوزه، دوم عدم معیار جهت یافتن استعداد طلاب در حوزه های مختلف علوم دینی، سوم آزادی بی حد و حصر جهت استفاده از لباس روحانیت، چهارم روش غلط آموزش زبان عرب، پنجم اهمیت بیش از اندازه به علم اصول که در عین رشد قدرت هوشیاری، آنان را از واقع بینی در مسائل اجتماعی دور می کند. در کنار این نواقص باید نوع سازماندهی بودجه نظام روحانیت را در نظر گرفت که نظم درستی نداشته و حساب و کتاب و کنترل دقیقی بر آن اعمال نمی شود. اگر چه مطهری نقد خود را متوجه نظام مالی روحانیت می داند با این وجود نفس استفاده از بودجه برای روحانیت را نفی نکرده و مخالفت

خود را با دو دیدگاه اظهار می کند دیدگاه نخست که مدعی است روحانیت و شئون روحانیت در اسلام یک شغل و حرفه مخصوص نیست که بشود برای او بودجه مخصوصی در نظر گرفت و دیدگاه دوم معتقد است که روحانیت بودجه مخصوص خود را از اوقاف و صدقات جاریه بگیرد در برابر این دو دیدگاه مطهری پیشنهاد می کند که نظام مالی روحانیت بر اساس سهم امام سازمان یابد که نیمی از خمس است چون " نیمی از خمس، سهم امام نامیده می شود که به حسب نظر فقهاء شیعه مصرفش حفظ و ابقاء دین است"^۱ اگر چه سهم امام خُسنش پشتوانه فقط ایمان و عقیده مردم است اما عوام گرایی از نقاط ضعف است و مطهری میگوید که این نزدیکی با مردم باعث شده است که روحانیان از اعلام عقاید و فتواهایی که با نظر عامه مردم در تضاد باشد پرهیز کنند و به همین دلیل روحانیت در میان مردم و دولت سرگردان است و نمی داند چکار کند اگر " اتکاء روحانی به مردم باشد، قدرت را به دست می آورد اما خُریت را از کف می دهد، و اگر متکی به دولتها باشد قدرت را از کف می دهد اما خُریتش محفوظ است"

مطهری پیشنهاد خود را جهت حفظ خُریت و دولتی نشدن روحانیت چنین برمی شمرد:

نخست سازمان دادن بودجه فعلی روحانیت. دوم ایجاد صندوق مشترک و دفتر و حساب و بیلان در مراکز روحانیت.^۲

نکته دیگری که مطهری بر آن انگشت می نهد رابطه روحانیت با دولت و مردم است. اگر چه استقلال مالی روحانیت باعث استقلال این قشر از دولت می شود ولی وابستگی این قشر به مردم باعث می شود تا روحانیت

۱. ده گفتار ص ۲۹۳

۲. ده گفتار، ۲۹۸-۳۰۵

مجبور به پذیرفتن سلیقه مردم شود و این چیزی است که مطهری زیر عنوان عوام گرایی از آن یاد می کند و معتقد است که این وابستگی سد راه آزادی روحانیان بوده و آنان را از صدور فتاوی مخالف توده مردم باز می دارد.

مطهری در مقاله "مزایا و خدمات مرحوم آیت الله بروجردی" که کمی پس از فوت ایشان نوشته شده بر برخی از نوآوریهای بروجردی اشاره می کند: نخست روش فقهی بروجردی که همانا آشنایی به تاریخ فقه، رفتن در ورای علم اصول و دخالت دادن تفسیر، حدیث، آشنایی بر فقه سایر مذاهب بود.

دوم کوشش جهت وحدت اسلامی و حسن تفاهم میان مذاهب. بروجردی جدایی میان دو مذهب اسلامی را تمایز در حوزه فقه دانسته و کوشش های جهت تقریب مذاهب و داد و ستد آرای با الازهر انجام داد. سوم تبلیغ اسلام در خارج از ایران با فرستادن نمایندگانی به خارج از ایران. در چنین چارچوبی بود که مجتهد شبستری، آیت الله بهشتی و محمد خاتمی به آلمان اعزام شده و در مسجد هامبورگ به تبلیغ اسلام مشغول شدند.

چهارم تلاش جهت تعامل میان علم با دین و کمک به تاسیس مدارس اسلامی چون مدرسه نارمک از سهم امام.

سرانجام اینکه بروجردی نیز یکی از راه حل های خود را جهت پایدار ماندن نهاد روحانیت به وجود آوردن دفتر و حساب برای این نهاد می دانست. با نزدیک شدن انقلاب ایران و حضور روحانیت و نقش مهمی که مطهری در کنار آیت الله خمینی بازی کرد باعث شد تا او بار دیگر به تحلیل نهاد روحانیت و رابطه آن با قدرت و مردم بپردازد.

مطهری در نوشته ای زیر عنوان "روحانیت و انقلاب اسلامی" دوباره به بررسی نقش این جریان و جایگاه او در انقلاب پرداخته و با تکیه بر بعضی

خاطرات و کتاب حامد الگار به نقش پیشرو این قشر در جنبش های اجتماعی ایران اشاره می کند و می گوید مسئله اصلی نه نقش روحانیت در گذشته بلکه نقشی که این جریان در آینده انقلاب باید بازی کند. به باور او با پیروزی انقلاب نقش روحانیت تغییر یافته و مبارزه اکنون در حوزه نظری و در دفاع از اسلام ادامه خواهد یافت و معتقد است "آینده انقلاب هم -اگر بخواهد انشاء الله پیروزتر بماند و به نتایج نهایی برسد- باز باید روی دوش روحانیت باشد اگر پرچمداری از روحانیت گرفته شود و به دست به اصطلاح طبقه روشنفکر بیفتد، به عقیده من یک نسل بگذرد اسلام بکلی مسخ می شود، چرا، برای اینکه حامل فرهنگ اسلامی همین طبقه هستند. همین روحانیت را باید اصلاح کرد نه اینکه محو کنیم".^۱

او مخالف دولتی شدن روحانیت بود و استقلال این قشر را در نپذیرفتن پست و مقام دولتی می دانست تا بتواند استقلال خود را از دولت حفظ کند و معتقد بود که حتی دایره امر به معروف و نهی از منکر هم باید مستقل از دولت و زیر نظر روحانیت باشد.

مطهری مدت بسیار کمی پس از انقلاب از دنیا رفت و امکان بازاندیشی در باب برخی از مسائل مربوط به نهاد روحانیت را نیافت. بسیاری از پیشنهاد های او و باریک اندیشی هایش در باب نهاد روحانیت، ارتزاق آنان، رابطه این نهاد با مردم و دولت، نظام مالی این نهاد، رابطه مجتهد و مقلد پس از انقلاب موضوعیت خود را با استقرار حکومت اسلامی از دست داد اما مشکلات این نهاد همچنان باقی است.

یک دهه پس از پیروزی انقلاب و در آغاز دهه هفتاد عبدالکریم سروش در دو نوشته خود کوشید تا نقد و دیدگاه های مطهری در باب نهاد روحانیت را دوباره مطرح کند و با نقد ارتزاق از راه دین و هدایت به شرط مزد کوشید

۱. مرتضی مطهری، روحانیت و انقلاب اسلامی، در کتاب آینده انقلاب اسلامی

تا با تکیه بر نوشته های او به این بحث دوباره دامن زند ولی با سیاسی شدن این قضیه و دخالت آیت الله خامنه ای این بحث ادامه نیافت.

مطهری و مارکسیسم

مطهری مشکل اساسی جهان اسلام را مشکلی نظری می دانست و روی آوردن جوانان به مکاتب و ایدئولوژی های جدید را نتیجه ناتوانی رهبران فکری و دینی جهان اسلام در پاسخ گویی به پرسشها و شبهات نسل جوان می دانست و در سخنرانی خود در ۲۷ مرداد ۱۳۴۰ بر احیاء دین تاکید و معتقد بود

"فعلا لازم نیست که زیاد دنبال این باشیم که کسی را که مسلمان نیست مسلمان کنیم، البته منتهای آرزو اینست، اما آن چیزی که فکر می کنیم در درجه اول لازم است اینست که فکر دینی که الان ما متدینها و مسلمانان و نمازخوانها و داریم این را زنده کنیم. فرضا اگر در اروپا هم یک عده مسلمان شوند و ما را ببیند ممکن است پشیمان شوند و از اسلام برگردند".^۱

به همین دلیل کوشش و تلاش خود را گره گشایی های معرفتی جهت یافتن پاسخ به پرسش هایی بنا کرد که ایدئولوژی های مدرن و در راس آن مارکسیسم در برابر اسلام قرار داده بودند. برای فهم بهتر نقد مطهری به مارکسیسم نخست باید تفکیکی میان ماتریالیسم و مارکسیسم قائل شویم چرا که مطهری نخست به نقد ماتریالیسم پرداخت و سپس در سالهای پیش از انقلاب و مخصوصا با رشد جنبش چریکی، حضور مارکسیسم در دانشگاه ها و روی آوردن جوانان به این ایدئولوژی، پیوستن برخی از مسلمانان به مارکسیسم باعث شد تا او بخش مهمی از مبارزه فکری خود

۱. مرتضی مطهری، احیاء فکر دینی، ده گفتار، ص ۱۴۳

را به نقد مارکسیسم در روایت های مختلف آن اختصاص دهد. مطهری در بسیاری از نوشته های خود به نقد مارکسیسم پرداخته و یا اشاره ای به ضعف های نظری این ایدئولوژی کرده است. او در سه نوشته به طور مشخص به نقد ماتریالیسم و مارکسیسم پرداخته است:

در پاورقی هایی که به نوشته علامه طباطبایی زیر عنوان "اصول فلسفه و روش رئالیسم:" نگاشته است با تکیه بر نوشته طباطبایی نشان داده است که تقابل میان ایده آلیسم و ماتریالیسم، حداقل در روایتی که او از اسلام دارد، پذیرفتنی نیست و روش اسلام را نوعی رئالیسم می داند. مقاله ششم طباطبایی و مخصوصاً نوشته مطهری در باب ادراکات اعتباری و تفکیک آن از اعتبارات حقیقی به نوعی در نقد مارکسیسم در باب اخلاق و جاودانگی آن است.

کتاب دیگر مطهری "علل گرایش به مادیگری" نام دارد که که سخنرانی های او در سالهای ۴۸-۴۹ در انجمن اسلامی دانشجویان دانشسرای عالی تهران است که در سال ۵۰ چاپ شده است. این اثر را می توان به نوعی نقد الاهیات مسیحی و ناتوانی این الاهیات در پاسخگویی به پرسشهای زمانه دانست. در چاپ هشتم این کتاب مقدمه بلندی به قلم مطهری زیر عنوان "ماتریالیسم در ایران" دارد که در آن نویسنده هم از تحولات فکری خود سخن می گوید و هم به نقد جریانات روشنفکری مارکسیستی و مسلمانان مارکسیسم زده می پردازد. این مقدمه برای شناخت و فهم درگیری میان جریان روحانیت سنتی پیوسته به انقلاب و جریان روشنفکری آن دوران از اهمیت بسیاری برخوردار است.

کتاب "نقد مارکسیسم" که مهمترین نوشته او در نقد این ایدئولوژی است. این نوشته حاصل ۴۵ جلسه بحث درباره فلسفه مارکسیسم است که در سالهای ۱۳۵۵ و ۱۳۵۶ هجری شمسی در قم و در جمعی از طلاب انجام

گرفته است. این کتاب شامل دو بخش است بخش نخست خلاصه ای از کتاب "مارکس و مارکسیسم" نوشته آندره پی یتر و ترجمه شجاع الدین ضیائیان است و بخش دوم کتاب نقد مارکسیسم از دید مطهری است. این کتاب در سال ۱۳۶۳ منتشر و اکنون در مجموعه آثار ۱۳مطهری چاپ شده است. در این کتاب مطهری نخست علل گرایش به مارکسیسم را می کاود و با رجوع به نویسنده کتاب، محیط و اندیشه ها را دو عامل اصلی در روی آوردن به مارکسیسم میداند.

سرانجام میتوان به آثار جانبی او اشاره کرد برای نمونه در کتاب "جامعه و تاریخ" که جلد پنجم مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی است به نوعی نقد ماتریالیسم تاریخی است و یا کتاب "اسلام و مقتضیات زمان" بررسی جبر تاریخ از دیدگاه مارکسیسم و پاسخ اسلام به آن است.^۱

پیش از ورود به انتقادهای مطهری به ماتریالیسم و مارکسیسم گفتن یک نکته لازم است. مطهری هر چند با علاقه ادبیات غیر دینی عصر خود را می خواند و می کوشید تا داده های خود را به روز کند و "تحصیل رسمی علوم عقلی را از سال ۱۳۲۳ آغاز کردم. این میل را همیشه در خود احساس می کردم که با منطق و اندیشه مادیین از نزدیک و آرا و عقائد آنها را در کتب خودشان بخوانم. کتابهای دکتر تقی ارانی را هر چه می یافتم به دقت می خواندم و چون در آن وقت در سال ۲۹ یا ۳۰ بود که کتاب اصول مقدماتی فلسفه ژرژ پولیتسر استاد دانشکده کارگری پاریس به دستم رسید. برای آنکه مطالب کتاب در حافظه ام بماند، همه مطالب را خلاصه

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، شماره ۲۱، انتشارات صدرا، ۱۳۸۳، جلد سوم از بخش فقه و حقوق، مقاله اسلام و نیازهای زمان، جبر تاریخ از دو دیدگاه ص ۳۳۸-۴۰۲

کردم و نوشتم. هم اکنون یادداشت ها و خلاصه هایی از آن کتاب و کتاب ماتریالیسم دیالکتیک ارانی را برداشته دارم"^۱

اما در آن سالها فقدان ادبیات مارکسیستی و نبود منابع آن مکتب بسیار مشهود است به همین دلیل ارزش نقد مطهری به باور من بیشتر تاریخی است تا علمی و آکادمیک. با تامل در نوشته ها و نقدهای مطهری می بینیم که او شناخت دقیقی از تحولات فکری مارکس نداشته و دانش او از تغییر و تحولات اندیشه های مارکسیستی پس از مارکس و جریانات مارکسیستی که در دهه نخست قرن بیست در اروپا ظهور کردند ناکافی است. البته ذکر این نکته از اهمیت کار او نمی کاهد چرا که جریان غالب بر اندیشه چپ در دوران پیش از انقلاب به نوعی تفسیر عامیانه از مارکس و مبتنی بر خوانش لنین، استالین و دیگر اعوان و انصار مارکس بود

روش من در این بخش نخست بررسی علل گرایش به ماتریالیسم و سپس مارکسیسم در نوشته های مطهری است و پس از آن نقد او را به مارکسیسم در حول دفاع از جاودانگی روح، حقیقت و اخلاق بررسی خواهم کرد و در پایان این بخش نگاهی به نقد او از ماتریالیسم تاریخی و جبر تاریخی خواهم افکند.

مطهری و ماتریالیسم

اگر چه مادیگری در طول تاریخ وجود داشته و مطهری دهریون را به نوعی ماتریالیستهای عصر قدیم دانسته و معتقد است که اشاره قرآن در سوره جاثیه آیه ۴۴ نسبت به این جماعت است اما مسئله مطهری روی آوردن به مادیگری در دنیای معاصر است. به باور او سه عامل نقش مهمی در گرایش به این مکتب در جهان غرب داشته است

۱. مرتضی مطهری، علل گرایش به مادیگری ص ۱۱

نخست نارسایی مفاهیم دینی کلیسا. دوم نارسایی مفاهیم فلسفی و سرانجام نارسایی مفاهیم اجتماعی و سیاسی الاهیات در مورد نارسایی مفاهیم دینی کلیسا مطهری به دو نمونه اشاره می کند. نخست مفهوم خدا و معتقد است تصویری که الاهیات مسیحی و ارباب کلیسا از خدا ساخته اند باعث روی گردانی مردم از خدا شده است چرا که آنان خدا را در مجهولات جستجو می کردند^۱ و به نوعی تقابل و تناقض میان خدا باوری و علم را دامن زدند.

نکته دیگر خشونت‌های کلیسا و به نام دین و بستن دهان ها بود. کلیسا اصولی را لایتغیر اعلام کرد و هر مخالفی را مرتد اعلام و با ثبوت ارتداد باعث راندن او از جامعه مسیحی شد. به باور مطهری توجیه خشونت به نام دین یکی از علل اصلی گرایش به مادیگری بود چرا که انسان های آزاداندیش دیگر نمی توانستند در چارچوب دین خود باقی بمانند در حالیکه "مدافع دفاع عقلانی از دین است"^۲

دوم نارسایی مفاهیم فلسفی کلیسا. در این بخش مطهری به مسئله تکامل نوع بشر و جدل هایی که در محیط های دینی در باب تکامل انسان مطرح بود می پردازد. با اشاعه مارکسیسم در ایران ما شاهد حضور نوعی علم باوری در کنار ایمان به نظریه تکامل و اشاعه نوعی داروینیسم بودیم که این مباحث در میان روشنفکران مسلمان هم مطرح شد. یدالله سجابی با نوشتن کتاب "خلقت انسان در قرآن" کوشید تا نشان دهد که نظریه تکامل با فلسفه خلقت در دین تناقض ندارد. مهدی بازرگان هم در نوشته های خود تلاش کرد تا نشان دهد که اکتشافات علمی و داده های علمی در تناقض با دیدگاه های دینی و مخصوصا قرآن نیست.

۱. علل گرایش به مادیگری، ص ۷۱

۲. همان، ص ۷۷-۷۸

مطهری به نکته جالبی اشاره می کند که جهان را باید با دلیل و نه علت توضیح داد و هدف خود را علمی کردن دین ندانسته و معتقد است که نمی توان داده های علمی تغییر پذیر را به قرآن حواله کرد^۱ و به همین دلیل قرار دادن علم، که مبتنی بر فرضیه های تغییر پذیر هستند، در مقابل مذهب بی معنی است و درباره تکامل معتقد است که قرآن خلقت تدریجی بشر را می پذیرد و تناقضی میان تکامل تدریجی بشر و ایمان دینی و برخی داده های قرآنی نمی بیند. نارسایی دیگر مفاهیم فلسفی مربوط به مسئله جبر و اختیار، قضا و قدر و تناقضی که کلیسا میان علم الهی و اختیار و آزادی انسان برقرار می کند. مطهری اسلام را مدافع آزادی دانسته و برای اثبات دعاوی خود به سوره دهر آیه ۱۰۳ و سوره اسرا آیات ۱۸-۲۰ رجوع می کند.

سوم نارسایی مفاهیم اجتماعی سیاسی. به باور مطهری یکی دیگر از علل گرایش به مادیگری و رویگردانی از دین، رابطه و پیوند میان دین با استبداد و قدرت استبدادی و رابطه ای که میان باور به خدا و پذیرش استبداد بود. مطهری معتقد است که "افراد فکر می کردند که اگر خدا را بپذیرند باید اختناق اجتماعی را نیز بپذیرند. و اگر بخواهند آزادی اجتماعی داشته باشند بیاد خدا را انکار کنند، پس آزادی اجتماعی را ترجیح دادند"^۲

یکی دیگر از دلایل رویگردانی جوانان از دین و روی آوردن به ایدئولوژی های مدرن و مادیگری همانا اظهار نظرهای عوامانه و غیر تخصصی درباره خدا و بنا کردن اعتقاد و رهایی بر جهل است به همین دلیل مطهری جستجوی خدا در تاریکی ها را غلط و بنا کردن ایمان و باور انسان بر جهل را نادرست میدانند. در کنار این عوامل مطهری وجود محیط اخلاقی و

۱. مطهری، علل گرایش به مادیگری، ص ۱۱۷

۲. مطهری، علل گرایش به مادیگری، ص ۱۸۰

اجتماعی نامساعد را نیز زمینه ساز رشد مادیگری میداند. سرانجام یکی دیگر از جاذبه ها و کشش به مارکسیسم خاصیت انقلابی و پرخاشگرانه این مکتب و رواج این ایده که "امروز کم و بیش این چنین در مغز جوانان فرورفته که یا باید خدا پرست بود و مسالمت جو و عاقبت-طلب و ساکت و ساکن وبی تفاوت و یا باید ماتریالیست بود و متحرک و پرخاشگر و دشمن استعمار و استثمار و استبداد"^۱

مطهری معتقد است است که چنین نارسایی هایی در اسلام وجود نداشته و برای اثبات ادعای خود آیات بسیاری از قرآن را شاهد می آورد که در آن مبارزه امری پذیرفته شده برای اسلام است.^۲

سرانجام اینکه مطهری چند راه حل برای ارائه اسلام و تبلیغ دین و کشاندن نسل جوان به این مذهب ارائه می دهد:

نخست توانایی عرضه کردن مکتب الهی که قادر به پاسخگویی به پرسشهای نسل جوان باشد.

دوم مشخص کردن پیوند مسائل الهی با مسائل اجتماعی و سیاسی که آنرا وظیفه "دانشمندان روشنفکر اسلامی می داند".^۳

مطهری و روشنفکران مسلمان

اگر چه مطهری در بنا کردن حسینیة ارشاد نقش مهمی ایفا کرد و رابطه نزدیک با کسانی چون یدالله سبحانی، مهدی بازرگان و علی شریعتی داشت اما پس از حوادثی که منجر به انشعاب در سازمان مجاهدین خلق شد و یا تفسیرهای فرقان و برخی از برداشتهای شریعتی، رسالت خود را مبارزه

۱. همان ص ۲۱۰

۲. سوره قصص آیات ۴ و ۵ سوره آل عمران ۱۴۶ حج ۴۱ سجد ۱۴ نشا ۹۵ صف ۵

۳. علل گرایش ص ۲۲۵

با تحریف و التقاط دانست. با شکل گیری و گسترش نظریات شریعتی و حضور جوانان در دانشگاه و شکل گیری جریان روشنفکران مسلمان مطهری معتقد است " در حال حاضر خوشبختانه طبقه ای نو به وجود آمده اند که از طرفی در فرهنگ جدید غربی پرورش یافته اند و از طرف دیگر مطالعات و علائق اسلامی دارند و اسلام را بامعیارهای جدید عرضه می کنند و طبعاً مورد استقبال نسل جوان که بالفطره مسلمانند و از طرف دیگر مجذوب معیارهای غربی می باشند، قرار گیرند. من با استفاده از این طبقه موافق مشروطم.....این طبقه می تواند حلقه ارتباط فرهنگ غربی و فرهنگ اسلامی واقع شوند ولی مشروط به اینکه برنامه هایی که به وسیله این طبقه اجرا می شود، تحت نظارت و کنترل افرادی باشد که در فرهنگ اسلامی پرورش یافته اند.....اگر این نظارت به طور دقیق و جدی صورت نگیرد، زیان اینگونه افراد و برنامه هایی که اجرا می کنند، از سودش بسی بیشتر است"^۱.

دیدگاه مطهری درباره روشنفکران مسلمان یکپارچه نبوده و در طول حیات فکری او فراز و فرود های بسیاری دیده است. در اینجا ما تنها به بررسی دیدگاه او درباره علی شریعتی و کمی اقبال بسنده می کنیم. اگر چه مطهری موافق مشروط جریان روشنفکری بود ولی باحوادثی که در سازمان مجاهدین خلق اتفاق افتاد و برخی دیدگاه های شریعتی درباره روحانیت به رویارویی با این جریان افتاد و شدیدترین انتقادات را به شریعتی وارد کرد.

رابطه مطهری با شریعتی در آغاز بسیار دوستانه همراه با احترام متقابل بود و برنامه ای به تاریخ ۳۰ مهر ماه ۱۳۴۶ خطاب به شریعتی می نویسد "برادر عزیز دانشمند جناب آقای شریعتی. قلب خود شما گواه است که

۱. سیری در زندگانی استاد مطهری، انتشارات صدرا، ۱۳۷۸، چاپ چهارم

چه اندازه به شما ارادت می ورزم و به آینده شما از نظر روشن کردن نسل جوان به حقایق اسلامی امیدارم. خداوند مثل شما را فراوان فرماید" ^۱ ولی در پی حوادثی که در حسینیۀ ارشاد اتفاق افتاد مطهری از ارشاد کناره گرفت و جریان روشنفکری مسلمان را خطری برای اسلام قلمداد کرد. اگر چه در نوشته های مطهری میتوان اشاراتی مستقیم و غیر مستقیم به علی شریعتی یافت اما تا آنجا که من مطلع هستم هیچ نشانه ای از برخورد شریعتی با مطهری وجود نداشته هر چند شریعتی در برخی از نوشته های خود سختترین انتقاد را به نهاد روحانیت کرده است.

نقد های مطهری به جریان چپ در روایت اسلامی و غیر اسلامی در سال های اولیه دهه ۵۰ آغاز شد و زمانی که در اردیبهشت ۵۱ جزوه های درس های اسلام شناسی حسینیۀ ارشاد را خواند گفت "اولا به نظر من این جزوه چیزی که نیست اسلام شناسی است، حداکثر این است که بگوئیم اسلام سرایی یا اسلام شاعری است، یعنی اسلام موضوع و سوژه یک نوع شعر و تخیل ولی به صورت شعر ارائه شده است و البته زیبا سروده شده است" ^۲ و سپس به نقد دیدگاه های شریعتی در چند نوشته "از کجا آغاز کنیم"، "مذهب علیه مذهب"، "حسین وارث آدم" پراخته و دیدگاه های او را متأثر از مارکسیسم می داند و خلاصه نظر او این است که "از شریعتی به نیکی یاد کردن و اشتباهاتش را تذکر دادن" ^۳ و تصحیح دیدگاه های او درباره روحانیت است و "تز اسلام منهای روحانیت را همواره یک تز استعماری دانسته و می دانم. معتقدم که هیچ چیز نمی تواند جانشین روحانیت کا بشود. حاملان فرهنگ اصیل و عمیق و ذی قیمت اسلامی را تنها در میان

۱. سیری ص ۲۱۱

۲. نواندیشان مسلمان در اندیشه استاد مطهری، علی دژکام، ناشر قطران، ۱۳۸۰، ۲۳۱

۳. سیری ص ۲۷۸

این گروه یافت می شوند" ^۱ و سرانجام می گوید که " من در درجه اول از پدر محترمش تقاضا دارم که خود اعتراف به اشتباهات دارد و درباره همین موضوع با یکدیگر سخن می گفتیم- که شما قطعاً از همه بیشتر به سعادت اخروی و نیکنامی دنیوی او علاقمند هستید پا به میان بگذارید و به اصلاح اشتباهات او کمک کنید " ^۲

در کنار این نقادیها درباره نوشته های شریعتی به باور من نقطه اصلی اختلاف مطهری با روشنفکران مسلمان بر سر هدایت و رهبری جامعه اسلامی است و اختلاف اساسی او با شریعتی نیز در این رابطه معنی پیدا می کند. شریعتی با کوشش های نظری خود به نوعی زمینه مشروعیت برای روشنفکران مسلمان فراهم کرد و امکان خوانش دین را خارج از نهادهای رسمی دینی و مخصوصاً علمای دین ممکن گرداند. برای نمونه می توان اشاره ای به جلسه ای نسبتاً خصوصی کرد که در سال ۱۳۵۵ در منزل یکی از بازاریان تشکیل شد ترکیب این جلسه بسیار جالب است: مرتضی مطهری، علی خامنه ای، فخرالدین حجازی و علی شریعتی. اگر چه این تجمع صِیغه رسمی نداشته ولی بحثی در آن شب در می گیرد پیرامون اینکه در این اوضاع و احوال کنونی چه کرد "در حدود یک سال و هشت ماه پیش، یعنی در شب دوازدهم محرم ۹۷ به مجلسی دعوت شدم که جمعی از آقایان و خانمهای مسلمان حضور داشتند. قبلاً پیش بینی نمی کردم که به چنین مجلسی دعوت شده ام این بنده مردد و در اندیشه بودم جمله ای که آن فرد گفت خلاصه اش این بود: باید مردم را از شر این دریای معارف اسلامی راحت کرد" ^۳ . در این نشست بحث با طرح چه

۱. مرتضی مطهری، ده گفتار، ص ۳۱۴

۲. سیری در زندگانی استاد مطهری، ص ۲۸۰

۳. مرتضی مطهری، نهضت‌های اسلامی در صد سال اخیر، انتشارات صدرا، ص ۷۲

باید کرد آغاز می شود و کم کم دامنه بحث به نقد و یا نفی مارکسیسم کشیده می شود. شریعتی سرمایه داری را خصم و مارکسیسم را رقیب اسلام معرفی می کرد اما مطهری در این نشست مارکسیسم را رقیب متخاصم دانسته و معتقد است که این مکتب برای کوبیدن اسلام از هیچ وسیله نامشروعی نیز پرهیز نمی کند.^۱

و سرانجام پس از مرگ شریعتی و در تاریخ ۲۳ آذر سال ۵۶ نامه ای به امضای بازرگان و مطهری منتشر گردید و از نویسندگان و دانشمندان و علما خواستند که نظرات انتقادی خود را درباره شریعتی برای آنان ارسال نمایند^۲ و سرانجام در نامه ای در همان سال و خطاب به آیت الله خمینی درباره شریعتی می نویسد "عجبا می خواهند با اندیشه هایی که چکیده افکار ماسینیون مستشار وزارت مستعمرات فرانسه در شمال آفریقا و سرپرست مبلغان مسیحی در مصر و افکار ژرژ گوروچ یهودی ماتریالیست و اندیشه های ژان پل سارتر اگزیستانسیالیست ضد خدا و عقاید دورکهایم جامعه شناس ضد مذهب است، اسلام نوین بسازند، پس و علی الاسلام السلام.^۳

مقایسه میان اندیشه های مطهری با شریعتی راه را بر فهم بهتر برخی از درگیری های فکری در ایران معاصر خواهد گشود. مقایسه میان این دو متفکر تفاوت آنها را در نظام تعلیمی، سرمشق فکری، تعلقات فکری زیستی، مواجهه با دین و دین داری روشن خواهد کرد. شک نیست که

۱. گفتگوی چهار جانبه، مطهری، شریعتی، خامنه ای، فخرالدین حجازی، انتشارات صدرا، خرداد

۱۳۹۰ ص ۴۸

نهضت های اسلامی در صد سال اخیر، ص ۷۲

۲. سیری در زندگانی استاد مطهری ص ۲۱۸

۳. سیری در زندگانی استاد مطهری، ص ۲۲۲

جستجوی سرچشمه های فکری این دو و استفاده ای که هر کدام از دانش قدیم و جدید کردند راه را برای فهم بهتر پاسخ های آنان ممکن می کند.^۱ دیدگاه مطهری درباره اقبال نیز با توجه به تغییر و تحولات جامعه ایران تغییر کرد. او در آغاز فعالیت های فکری خود نظر مثبتی به افکار و اندیشه های اقبال داشت اما در سالهای آخر حیات خود و با نزدیک شدن انقلاب و مخصوصا روی آوردن جوانان به سخنرانیهای شریعتی و تاثیر شریعتی از اقبال به نقد اقبال همت گمارد و معتقد است که او " با فرهنگ اسلامی عمیقا آشنا نیست. با اینکه به مفهوم غربی واقعا یک فیلسوف است از فلسفه اسلامی چیز درستی نمی داند"^۲ و نقص دیگر اقبال " این است که بر خلاف سید جمال به کشورهای اسلامی مسافرت نکرده و از نزدیک شاهد اوضاع و جریانها و حرکتها و نهضتها نبوده است و از اینرو در ارزیابی های خود درباره برخی شخصیتهای جهان اسلام و برخی حرکتهای استعماری در جهان اسلام دچار اشتباهات فاحش شده است". به باور مطهری دیدگاه اقبال در باب خاتمیت نیز دچار اشکال بوده و نظریه ای که اقبال در باب خاتمیت و رجوع به عقل در دوران جدید ارائه داده است به نوعی خاتمیت دین است.^۳

۱. حسن محدثی، تفاوت شریعتی با مطهری، دین آنلاین ۳۱ خرداد ۱۳۹۵

۲. نهضت های اسلامی در صد سال اخیر، ص ۵۵

۳. نهضتهای اسلامی در صد سال اخیر، ص ۵۵

عبدالکریم سروش در نوشته ای در باب مسئله خاتمیت به تغییر دیدگاه مطهری درباره اقبال اشاره کرده است و این تغییر را مربوط به تحولات فضای فکری جامعه ایران در سالهای پیش از انقلاب می داند.

عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، انتشارات صراط، مقاله خاتمیت،

مطهری در آینه انقلاب

مطهری در آغاز انقلاب، و در زمانی که هنوز جمهوری اسلامی استقرار نیافته بود، از دنیا رفت و امکان بازبینی دیدگاه‌ها و نظرات خود را با در نظر گرفتن تجربه انقلاب و تحولات آن نیافت. اما نقش مهمی در نظریه پردازی درباره انقلاب داشته و به خاطر روابط بسیار نزدیک خود با رهبر انقلاب در جهت گیری‌های آن نقش مهمی بازی کرد. از آغاز جنبش مردمی که از شهریور ۱۳۵۷ آغاز و تا درگذشت او ادامه یافت ما شاهد موضع گیری او در باب مسائلی هستیم که بیشتر صیغه سیاسی-اجتماعی دارد. در این بخش نگاهی به نظریات او در باب انقلاب، آزادی و مدارا خواهیم افکند.

در بخش گذشته دیدگاه انتقادی او را نسبت به روشنفکران مسلمان مطرح کرده و نقدهای او به مارکسیسم را برجسته کردیم. دیدگاه‌های انتقادی او نسبت به مارکسیسم او را به سوی نظریه خاصی درباره انقلاب و ماهیت آن کشاند که سمبل و تجلی آن را در تمایز میان اسلام انقلابی و انقلاب اسلامی می‌توان دید. به باور مطهری مدافعان اسلام انقلابی (منظور روشنفکران مسلمان چون شریعتی و یا مجاهدین خلق)، با حرکت از این دیدگاه که انقلابها ریشه مادی داشته از بُعد معنوی انقلاب غافلند و مذهب را ابزاری برای رسیدن به اهداف خود می‌دانند که همانا انقلاب است. از دید مطهری برای بررسی انقلاب ضروری است تا ماهیت نهضت، هدف آن، رهبری و آفات آن باید مورد توجه قرار گیرد.

ماهیت نهضت: از دید مطهری ماهیت این نهضت را باید در استبداد نظام سلطنتی، نفوذ استعمار نو، جدایی دین از سیاست، کوشش برای بازگرداندن ایران به جاهلیت قبل از اسلام، تحریف میراث اسلامی و تبلیغ و اشاعه مارکسیسم دولتی دانست.

هدف نهضت: از دید مطهری نهضت اسلامی به صنف و طبقه خاصی از مردم اختصاص ندارد و "این نهضت یکی از صدها واقعیت‌های عینی و تاریخی است که بی پایگی نظریه مفسران مادی تاریخ و طرفداران ماتریالیسم تاریخی را که اقتصاد را زیربنای جامعه معرفی می کنند و هر جنبش اجتماعی را بر ملا می کند^۱

هدف نهضت اسلامی هر چند کوتاه کردن دست استعمار، دفاع از حقوق بشر و دموکراسی می تواند باشد اما هدف نهایی این نهضت چیز دیگری است که در سخنان امام علی نمایان است و بر حول چهار محور می گردد: نخست بازگرداندن نشانه های محو شده راه خدا. دوم اصلاح اساسی و چشمگیر. سوم اینکه بندگان مظلوم خدا از شر ظالمان در امان باشند. و سرانجام اینکه مقررات تعطیل شده خدا و قوانین نقض شده اسلام بار دیگر بر پا شود^۲

رهبری نهضت: به باور او رهبر نهضت باید کسی باشد که واقعا اسلام شناس بوده و با اهداف و فلسفه اخلاقی و اجتماعی و سیاسی و معنوی اسلام آشنا باشد. مطهری به هیچ وجه با دیدگاه روشنفکران مسلمان موافق نیست هر چند آنان را حلقه رابط علوم اسلامی و علوم عصری می داند با این وجود معتقد است که " این فرهنگ غنی و عظیم اسلامی است که می تواند و باید پشتوانه نهضت واقع شود و هم علما اسلامی متخصص در این فرهنگ عظیم و آگاه به زمان هستند که می توانند و هم باید نهضت را رهبری کنند"^۳

۱. مرتضی مطهری، بررسی اجمالی از نهضت های اسلامی در صد سال اخیر، چاپخانه رودکی، ص

۶۳

۲. نهضت، ص ۷۰

۳. نهضت، ص ۷۶

آفات نهضت: نخست نفوذ اندیشه های بیگانه. دوم تجدد گرایی افراطی. سوم ناتمام گذاشتن نهضت. مطهری معتقد است که تحلیل نهضت های گذشته نشان می دهد که هر چند روحانیت رهبری نهضت را تا پیروزی در دست داشته اما پس از آن پی کار خود رفته و نتیجه زحمات او را دیگران و یا احیاناً دشمن برده است.^۱ چهارم نفوذ و رخنه فرصت طلبان. پنجم ابهام طرح های آینده و سرانجام غفلت از یاد خدا.

دیدگاه مطهری درباره آزادی نیز مسئله انگیز است و او با تفکیک آزادی انسانی و حیوانی تفکیک تازه ای در باب آزادی انسان به پیش می کشد که همانا تمایز میان آزادی تفکر و آزادی عقیده است و معتقد است که هر عقیده ای ناشی از تفکر صحیح و درست نیست چرا که منشا بسیاری از عقاید یک سلسله عاداتها و تقلیدها و تعصبها است و آزادی عقیده در معنای اخیر نه تنها مفید نیست بلکه اثرات زیانبارتری را برای فرد و جامعه به دنبال دارد.^۲ بر مبنای چنین دیدگاهی است که می توان بسیاری از داوری های مطهری و دیگر روحانیون را در باب آزادی های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و دینی فهمید و انحصار گرایی دینی و تمایز آن با شمول گرایی و کثرت گرایی را در راستای حقیقت یک دین دریافت.

روایت انحصار گرایانه از دیدگاه مطهری در باب دین داری را می توان در تلاشهای و جدلهای فکری مصباح یزدی و شاگردان او دید و روایت شمول گرایانه از کثرت دینی را می توان در نوشته های اولیه محسن کدیور و حسن یوسفی اشکوری دنبال کرد. به تازگی نیز آرش نراقی صورت بندی تازه ای

۱. نهضت‌های اسلامی در صد سال اخیر، ص ۷۱

۲. مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، سخنرانی آزادی تفکر و عقیده، ۱۲ بهمن ۱۳۵۷، انتشارات صدرا، چاپخانه سپهر، بدون تاریخ

از انحصار گرایی دینی به دست داده است تا روایت موجه تری از این برداشت از دین را ارائه دهد.^۱

نتیجه‌گیری

مطهری حدود ۴۰ سال پیش و در بحبوحه انقلاب از دنیا رفت و جامعه دینی و محیط های فکری ما را از تأملات و شجاعت های فکری خود محروم کرد. ادامه راه او و کوشش جهت زنده نگهداشتن نام و یادش تنها با تکیه بر میراث فکری و تلاش های نظری اش ممکن و مفید است. مطهری در عمر کوتاه فکری خود کوشید تا با بسیاری از باورهای غلط جامعه دینی در افتد. خرافه زدائی از دین، احیاء جنبه های فراموش شده دین، پذیرش رویکردی عقلانی با تکیه بر میراث معتزله، بخشی از برنامه احیاء دینی در جهانی است که خدا در آن غایب است. او در دفاع عقلانی از دین ملاحظه هیچ فرد، شخصیت، قشر، طبقه و ایدئولوژی را نکرد و رشد و بالندگی دین اسلام را در برخورد و تضارب آرا می دانست. در جهانی که اشعریّت، وهابیت در روایت های گوناگون آن، نص گرایی و بنیادگرایی چهره خشن و عبوسی از اسلام نشان می دهد ضروری است تا با تکیه بر میراث عقلانی

۱. گفتگوی عبدالکریم سروش و محسن کدیور نمونه خوبی جهت رویارویی کثرت گرایی دینی با شمول گرایی دینی است.

عبدالکریم سروش، صراط های مستقیم، انتشارا صراط ، ۱۳۷۸، مناظره محسن کدیور با عبدالکریم سروش،

برای روایتی همدلانه از انحصارگرایی دینی

آرش نراقی ، انحصار گرایی محققانه در قلمرو دین،سایت آرش نراقی، دسامبر ۲۰۱۹

برای نقد دیدگاه آرش نراقی و دفاع کثرت گرایانه از اسلام و نقد دیدگاه آرش نراقی نگاه کنید به

یاسر میردامادی، انحصار گرایی و کثرت گرایی دینی، برنامه پרגار، دسامبر ۲۰۱۹

فرهاد شفتی، کثرت گرایی یا انحصار گرایی محققانه؟ نقدی بر دیدگاه آرش نراقی، دین آنلاین، ۸

دیماه ۱۳۹۸

اسلام و اندیشه های دینی و آثار مطهری به مقابله با این جریانات و تفسیرهای دلبخواهی از دین پرداخت و در این راه تکیه بر میراث مطهری اهمیت اساسی داشته هر چند که " نه سخن او که سخن هیچکس در عرصه درشتناک احیاء آخرین سخن نیست و هیچکس در عالم این معنا، مرتبت ختمیت ندارد و می ماند برای آیندگان تا از سر انصاف و نقادی در مکتوبات او بنگرند و سره را از ناسره جدا سازند و حقیقت را صیقل و خلوص و وضوح بیشتر بخشند " ^۱

کتاب شناسی

مرتضی مطهری، علل گرایش به مادیگری، انتشارات صدرا، بدون تاریخ
مرتضی مطهری، ده گفتار، انتشارات صدرا، ۱۳۷۵ چاپ دوازدهم
مرتضی مطهری، نهضتهای اسلامی در صد سال اخیر، انتشارات صدرا،
مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، چاپخانه سپهر تهران،
مرتضی مطهری، پیرامون جمهوری اسلامی، انتشارات صدرا، ۱۳۷۵
مرتضی مطهری، مجموعه آثار، شماره ۲۱، انتشارات صدرا، ۱۳۸۳، جلد سوم از بخش فقه و حقوق،
مرتضی مطهری، سیری در نهج البلاغه، انتشارات صدرا، ۱۳۸۳
مرتضی مطهری، تکامل اجتماعی انسان، انتشارات صدرا، ۱۳۷۴
بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۱،
سیری در زندگانی استاد مطهری، انتشارات صدرا، ۱۳۷۶
علی تاجدینی (به کوشش)، انقلاب اسلامی از دیدگاه شهید مطهری، شورای هماهنگی تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳

۱. عبدالکریم سروش، تفَرُّجُ ضُنع، مقاله "مطهری احیا کننده ای در عصر جدید" ص ۳۹۵

مرتضی مطهری؛ احیاء اندیشه دینی در عصر سکولاریسم

علی دژکام (مولف)، نواندیشان مسلمان در انریشه استاد مطهری، ناشر
قطران، ۱۳۸۰

عبدالکریم سروش، راز دانی و روشنفکری و دینداری، موسسه فرهنگی
صراط، چاپ سوم اردیبهشت ۱۳۷۷

عبدالکریم سروش، مدارا و مدریت، انتشارات صراط،
عبدالکریم سروش، تفرج صنع گفتارهایی در اخلاق، صنعت و علوم
انسانی، انتشارات صراط، ۱۳۸۵

عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، انتشارات صراط،، ۱۳۷۸
یوسف خان محمدی ، تفسیر سیاسی قرآن در ایران معاصر، پژوهشگاه
علوم و فرهنگ اسلامی، بهار ۱۳۹۲

نقدِ دینے

کتابخانہ



خوانیم که: "باید میان سلطه‌ی دین و سلطه‌ی حکومت فرق نهاد. سلطه‌ی دین، با وجدان انسان سروکار دارد و امری است درونی نه بیرونی، در مقابل سلطه‌ی حکومت است که در سه سطح قانونگذاری، اجرایی و قضایی تعریف می‌شود."

"و از آن زمان که خداوند روح در تن انسان دمید، دیالکتیک دین و قدرت در زندگی بشر برجا و اثرگذار بوده است؛ دیالکتیکی در میانه جدل‌های فریبکارانه که در آن، گاهی دین غالب می‌شد و گاهی قدرت؛ بی آن که این میدان، فاتح یا مغلوب همیشگی داشته باشد. نه دین می‌خواهد در برابر قدرت سر فرو آورد و نه می‌تواند از آن رهایی یابد و نه قدرت از چرخیدن بر گرد رقیب دست می‌کشد تا مگر به رویای چنگ آویختن در دین جامه عمل پوشاند. این واقعیت تاریخی بر هیچ‌کس پوشیده نیست که دیالکتیک میان دین و قدرت در تمام مراحل تاریخ بشر، مصیبت‌های فراوان و جنگ‌های ویرانگر از خود بر جای گذاشته است و این روند همچنان ادامه دارد. هر بار که سنگ آسیاب این دیالکتیک می‌چرخد، هرکه و هر چه را که در مسیرش است، می‌کوبد و هر بار حاصل این کوفتن و خردکردن جانکاه، دستاوردهایی زودگذر است که برای نبرد پیش رو حکم آتش بس را دارد. گاه این دستاورد، حکومتی است که رخت دین بر قامت می‌افکند و گاه دینی است که لباس حکومت بر تن می‌کند. بدین ترتیب در بر همین پاشنه می‌چرخد بی آنکه یکی از فریفتن و عشق بازی با دیگری دست کشد، با این امید که سلطه خود را بر او تحمیل کند یا در را به دست آورد. در هر حال هدف یک چیز است و آن سیطره برسرنوشت زندگی مردم است از رهگذر واداشتن آنان به تسلیم در برابر قدرت دین مسلط."

شاید سوالی که برای خواننده بعد از خواندن این پاراگراف پیش بیاید این است که: این کدامین دین است که هرگز از همراهی با قدرت برای خواسته‌هایش دست نکشیده؟ این چه دینی است که مردم را به تسلیم در قدرت

دین و قدرت؛ دو اثر از شحرور و کامو

وامی دارد؟ آیا این دین، حقیقتاً همان دینی است که خداوند برای بندگان خود پسندیده تا به یاری دین و برای دین، یکدیگر را از پا درآورند؟ در ادامه نویسنده اینطور پاسخ می‌دهد که:

محمد شحرور در کل کتاب سعی کرده ثابت کند که قدرت و حاکمیت با دین فرق دارد، ظلم با فسق و کفر متفاوت است. میان حکم و امر اختلاف است و حرام با آنچه که از آن نهی شده یکی نیست و مشتهات در قرآن معنای مشخص دارند و برخلاف باور فقیهان مفاهیم شناور نیستند.

"دینی که با قدرت، عشق بازی می‌کند و از دوستی با آن دم می‌زند تا به رضایتش دست یازد و سر در برابرش خم کند، دینی نیست که خداوند برای بندگان پسندیده است بلکه تصویری زشت و تحریف شده از دین حقیقی است که قدرت‌پرستان آن را برای فریفتن مردم عرضه می‌کنند زیرا دین حقیقی که دین خداوند است، در دست هیچ‌کس نیست و تسلیم قدرت یا خواست دیگری نمی‌شود و به هیچ‌کس اجازه نمی‌دهد عبادی دین بر تن کند و یا از آن برای همراه ساختن مردم سود جوید زیرا دین حقیقی، آسمانی است و برای رسیدن به انسان که مقصود نهایی اوست، بی نیاز از وساطت دیگری است. از آنجا که این دین در برابر قدرت سر تسلیم و پذیرش فرو نمی‌آورد، قدرت به ناچار در هر زمان و مکان نقاب‌هایی مسخ شده از چهره دین می‌سازد و آن را به عنوان جانشین دین رو می‌کند تا ستم خویش را مشروع جلوه دهد و راه سرکوب در پیش گیرد و به نام

دین، خود را تحمیل کند؛ حال آن که دین از این همه دور است. دین خداوند جهان شمول است و آن را برای تمام بشریت از زمان آدم تا روز رستاخیز روا داشته است؛ دینی که درباره‌اش می‌فرماید: «پس به آیین خالص پروردگار رو کن. این فطرتی است که خداوند انسانها را بر آن آفریده؛ دگرگونی در آفرینش الهی نیست. این است آیین استوار ولی بیشتر مردم نمی‌دانند» (روم ۳۰)؛ همان دینی که خداوند بشریت را بر آن سرشته است، دینی که مهربانی و جهان شمولی از ویژگی‌های آن است. آن زمان که مردم بر اساس ارزش‌های مطلق انسانی با یکدیگر رفتار می‌کنند، دین حقیقی جلوه‌گر می‌شود؛ ارزشهایی که هیچ‌کس، هرچند بلند مرتبه، نمی‌تواند آنها را دستمایه تجارت خویش سازد. این ارزش‌ها برای جلوه‌گری بی‌نیاز از قدرتند و انسان نیز برای پابندی به آنها به قانون تحمیلی حکومتی نیاز ندارد زیرا ارزش‌های مذکور جوهر ناب انسانیت هستند؛ همان انسانیتی که خداوند هنگام دمیدن روح در کالبد آدمی، به او بخشیده است. این جوهره ارزشی ناب قابل چانه‌زنی نیست زیرا نمایانگر آزادی انسان است؛ خصلتی که از رهگذر آن خداوند، انسان را بر دیگر باشندگان برتری داده است و انسان در تعاملات خود با دیگری در چارچوب عام اخلاقی از آزادی خویش بهره می‌گیرد. این چارچوب به رغم تغییر و دگرگونی قدرتها ثابت و پایدار باقی می‌ماند. نیازی نیست برای تعاملات اخلاقی انسان قانون وضع شود یا از خلال احکام دینی صبغه شرعی به آن افزوده شود تا احکام شریعت چگونگی این تعاملات را تعیین کنند زیرا درون هر انسانی قدرتی به ودیعه نهاده شده است که او را وادار می‌دارد مطابق با ارزش‌ها زندگی کند چراکه دین از فطرت نهان که انسان با آن سرشته شده است، سخن می‌گوید.

چیزی که در کتاب زیاد نویسنده روی آن تاکید دارد آزادی انسان است که موجب می‌شود در تمام حوزه‌های زندگی بر اساس ارزش‌های انسانی رفتار

کند و تا روز قیامت نیز این گونه خواهد بود. و باید پذیرش این ارزش‌ها از سر اختیار باشد تا مفهوم جانشینی خداوند را در این جهان محقق سازد. خداوند انسان را به جانشینی برگزیده است پس در انجام آنچه که به آبادانی زمین می‌انجامد، آزادی عمل داده: «به یاد آور زمانیکه پروردگارت به فرشتگان گفت: من در زمین جانشینی نهاده‌ام. فرشتگان گفتند: آیا کسی را در آن جای می‌دهی که فساد کرده و خون می‌ریزد؛ حال آن که ما تسبیح و حمد تو را به جا آورده و تو را تقدیس می‌کنیم. خداوند گفت: من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید» (بقره: ۳۰). جانشینی خداوند فقط به انسان عطا شده نه دیگر مخلوقات زیرا انسان تنها آفریده‌ای است که می‌تواند بار جانشینی خداوند را بر دوش کشد و خداوند نیز بر این امر شهادت می‌دهد؛ آنجا که می‌فرماید: «من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید.» بدین ترتیب جانشینی خداوند انسان را شایسته آن می‌سازد که در تمامی انتخاب‌های خود آزاد باشد.

مطابق با معیار انسانیت، آدمی در تمام حوزه‌های زندگی‌اش: حوزه عقیدتی، آنچه را که می‌خواهد، بپذیرد و فکری، اجتماعی، سیاسی و ... کاملاً آزاد است تا آنچه را که می‌خواهد و آنچه را که نمی‌خواهد، رد کند. "انسان برای پاسداری از کرامت انسان. باید به معیار انسانیت پایبند باشد و نباید به هیچ سلطه خشونت طلبی اجازه دهد ارزش‌های انسانی را سرکوب نماید. راه پایداری در برابر چنین قدرتی تسلیم نشدن در برابر آن است؛ قدرتی که می‌کوشد به یاری قوانین تحمیلی انسان را به بردگی کشاند زیرا تسلیم شدن در برابر قدرت و پیروی از آن ولو با اکراه و پذیرش آن گرچه با نافرستندی، به صورت ضمنی بیانگر دست کشیدن از انسانیت است و در پی آن کنار گذاشتن وظیفه جانشینی که بر عهده او گذاشته شده و رها کردن آزادی که خداوند، انسان را به واسطه آن بر دیگر مخلوقات

برتری داده است شایسته است انسان، برای پاسداشت این داشته‌های گرانبها، هرگونه اجبار و اعمال قدرت سلطه طلبانه را که بر او تحمیل می‌شود، رد کند."

دین در تنگنای زمان و مکان نمی‌گنجد بلکه دینی است جهان شمول و آزاد از قیدوبند زمان و مکان و با منافع فردی گروهی از مردم در دایره مرزهای

شحرور می‌گوید دین در تنگنای زمان و مکان نمی‌گنجد بلکه جهان شمول است و آزاد از قید و بند زمان و مکان و با منافع فردی گروهی از مردم در دایره مرزهای جغرافیایی پیوندی ندارد و به دور از برنامه‌ریزی‌های سیاسی است که هدفش چیرگی عده‌ای بر دیگری است. هر انسانی آزادانه دینی را که می‌خواهد، برمی‌گزیند و به آن عمل می‌کند؛ بنا به این سخن خداوند: «در دین هیچ اجباری نیست. هدایت از گمراهی مشخص شده است. پس هرکس به طاغوت کافر گردد و به خداوند ایمان آورد، به دست اویز محکمی چنگ انداخته است که گسسته نمی‌شود. خداوند شنوا و دانا است» (بقره: ۲۵۶). دین خداوند از تهمت اجبار دور است؛ تهمتی که قدرت پرستان برای تحمیل سلطه خود دامن دین را به آن بیالایند.

جغرافیایی پیوندی ندارد و به دور از برنامه‌ریزی‌های سیاسی است که هدفش چیرگی عده‌ای بر دیگری است. هر انسانی آزادانه دینی را که می‌خواهد، برمی‌گزیند و به آن عمل می‌کند؛ بنا به این سخن خداوند: «در دین هیچ اجباری نیست. هدایت از گمراهی مشخص شده است. پس

دین و قدرت؛ دو اثر از شحرور و کامو

هرکس به طاغوت کافر گردد و به خداوند ایمان آورد، به دست اویز محکمی چنگ انداخته است که گسسته نمی شود. خداوند شنوا و دانا است» (بقره: ۲۵۶). دین خداوند از تهمت اجبار دور است؛ تهمتی که قدرت پرستان برای تحمیل سلطه خود دامن دین را به آن بیالایند.

نویسنده در کل کتاب سعی کرده ثابت کند که قدرت و حاکمیت با دین فرق دارد، ظلم با فسق و کفر متفاوت است. میان حکم و امر اختلاف است و حرام با آنچه که از آن نهی شده یکی نیست و مشتبهات در قرآن معنای مشخص دارند و برخلاف باور فقیهان مفاهیم شناور نیستند.

«دین و قدرت؛ خوانشی نو از حاکمیت» را عبدالله ناصری طاهری و سمیه سادات طباطبایی ترجمه کرده‌اند و انتشارات مروارید آن را به بازار عرضه کرده است.

محمد شحرور، مهندس عمران و از نواندیشان دینی معاصر در سال ۱۹۳۸ در قاره در منطقه النبک سوریه چشم به جهان گشود. او فرزند پنجم خانواده‌ای از طبقه متوسط بود. با آنکه پدرش، مردی مذهبی بود اما او را به جای مدرسه‌ی مذهبی به مدرسه‌ی علوم جدید فرستاد. محمد در دمشق مدرک دیپلم گرفته و سپس با بورس تحصیلی دولتی برای تحصیل در مهندسی عمران به مسکو رفت. او در سال ۱۹۶۴ میلادی از دانشگاه دولتی مسکو فارغ‌التحصیل شد. محمد شحرور در آنجا با فلسفه‌ی مارکسیسم، آشنا و دچار بحران ایمان شد. با این حال در نهایت، ایمان دینی خود را بازیافت اما دیگر اهل دیانت سنتی نبود. پس از فارغ‌التحصیلی بی‌درنگ به دمشق بازگشت و به عنوان استادیار در دانشکده مهندسی دانشگاه دمشق به تدریس پرداخت. شحرور بار دیگر در سال ۱۹۶۸ میلادی به دوبلین در جمهوری ایرلند رفت و از دانشگاه دوبلین کارشناسی ارشد و سپس دکترای مهندسی عمران خود را گرفت و به دمشق بازگشت و در

دانشکده مهندسی دانشگاه دمشق استخدام شد و تا بازنشستگی در سال ۲۰۰۰ میلادی استادتمام آن دانشگاه بود. "قرآن‌شناسی" رشته اصلی مطالعات غیرآکادمیک شحرور بود و سیزده کتاب در این حوزه منتشر کرد. او عضو اتحادیه‌ی عقل‌گرایان عرب بود. (اتحادیه‌ای که در سال ۲۰۰۷ به دست عبدالمجید شرفی، نواندیش مسلمان تونس‌ی تاسیس شد و مجموعه‌ای از نواندیشان دینی و فرهنگ جهان عرب را گرد هم آورد). محمد شحرور در دسامبر ۲۰۱۹ پس از یک دوره بیماری، در ابوظبی درگذشت.

تامل درباره‌ی گیوتین

این اثر آلبرکامو را قاسم رستمی ترجمه کرده و انتشارات «فرهنگ جاوید» به بازار عرضه کرده است.

"انسان بی گناه نیست، گناهکار هم نیست. راه چاره چیست؟"

آلبرکامو معتقد است جامعه و حکومت، جلاد را به مقام موجودی مقدس ارتقا داده‌اند. قاضی مجاز نیست در مورد مرگ و زندگی انسان تصمیم بگیرد مگر آنکه خود کاملاً پاک و از گناه مبری باشد چیزی که البته ناممکن است. "چون معصومیت امر مطلق نیست، پس قاضی هم فرد کامل و معصومی محسوب نمی‌شود." و این موضوعی است که در کنار موضوعات دیگر در کتاب "تامل درباره‌ی گیوتین" مورد بحث قرار گرفته است.

او معتقد است ما باید کسی که حکم مرگ دارد را رودرو با جهان و مرگ خود مجسم کنیم. در چنین وضعیتی او در سرنوشتش تنها نیست. "این انزوای مرگ آلود رنج مشترک همه انسانهاست." آنوقت او پی می‌برد که همه‌ی انسانها مانند او با مرگ خود تنها هستند. از این رو با هم نوعان

دین و قدرت؛ دو اثر از شحرور و کامو

خود نوعی حس همبستگی پیدا میکند. که پایه و اساس آن آگاهی به پوچی و بی معنایی دنیا و سرنوشت مشترک انسان هاست. کامو چنین تفکری را در رمان طاعون‌اش و در کمک و همدلی دکتر ریووتارو

کامو چنین تفکری را در رمان طاعون‌اش و در کمک و همدلی دکتر ریووتارو با مردم طاعون زده هم داشت که این همبستگی آدم‌های جدا افتاده از دنیاست. علاوه بر انزوا و جدا افتادگی، چیزی که انسانها را با هم برابر و متحد می‌کند حق زیستن برای همه آنهاست. "حق زیستن حق طبیعی همه انسانهاست، حتی بدترین آنها. پست ترین جنایتکاران و بی‌نقص‌ترین قضات در این زمینه برابرند و به یک میزان، نگویند بخت و همبسته‌اند. بدون این حق، حیات اخلاقی کاملاً ناممکن می‌شود." گروهی از انسانها که از رنج و خطای مشترک بشر بی‌خبرند و خود را بری از خطا می‌دانند چنین حقی را از دیگران سلب می‌کنند.

با مردم طاعون زده هم داشت که این همبستگی آدم‌های جدا افتاده از دنیاست.

علاوه بر انزوا و جدا افتادگی، چیزی که انسانها را با هم برابر و متحد می‌کند حق زیستن برای همه آنهاست. "حق زیستن حق طبیعی همه انسانهاست، حتی بدترین آنها. پست ترین جنایتکاران و بی‌نقص‌ترین قضات در این زمینه برابرند و به یک میزان، نگویند بخت و همبسته‌اند. بدون این حق، حیات اخلاقی کاملاً ناممکن می‌شود." گروهی از انسانها که از

رنج و خطای مشترک بشر بی خبرند و خود را بری از خطا می‌دانند چنین حقی را از دیگران سلب می‌کنند.

"هدف این است که چرا این همبستگی و حس مسئولیت مشترک میان هیات منصفه و قاضی برقرار است اما از متهم دریغ می‌شود. پس عدالت نمی‌تواند حتی در جوهره و ماهیتش، از همدلی جدا باشد." کامو مجازات اعدام را از جنس همان جهان سرد، بی تفاوت و معنا باخته می‌داند. "پنداری به هنگام صدور و اجرای حکم اعدام، مرگ به حریم انسان‌ها پا می‌گذارد تا زنجیره اجتماع بشری متحد در برابر مرگ را با خشونت از هم بگسلد و بر حضور خود، بر تاریخ بی‌خردی جهان و تنهایی انسان مهر تایید دیگری بزند." حکم مرگ، تنها همبستگی انکارناپذیر انسانها را از میان می‌برد: همبستگی در برابر مرگ...

استدلالی که طرفداران مجازات اعدام، سفت و سخت به آن چسبیده‌اند و از آن دفاع می‌کنند جنبه‌ی عبرت آموزی آن است. معتقدند: هدف از گردن زدن تنها مجازات مجرم نیست. "ارائه الگویی رعب آور و ترس انداختن در دل کسانی است که احتمالا وسوسه شوند از شخص مجرم تأسی کنند." اجتماع انتقام نمی‌گیرد، بلکه فقط می‌خواهد هشدار دهد و پیشگیری کند. "سر را در هوا تکان می‌دهد تا قاتلان بالقوه، آینده خود را ببینند و عقب بنشینند." این استدلال تنها در صورتی بجا و تاثیرگذار بود که ما مجبور نبودیم به تجربه ببینیم که

۱. اجتماع خود به جنبه عبرت آموزی ای که از آن دم می‌زند باور ندارد.
۲. هیچ دلیل و مدرکی در دست نیست که مجازات اعدام، حتی یک قاتل را، که تصمیم به قتل گرفته، از عمل باز داشته باشد.
۳. از جنبه های دیگر، مجازات اعدام تاثیری نفرت بار دارد که پیامدهای آن قابل پیش بینی نیست.

دین و قدرت؛ دو اثر از شحرور و کامو

تاریخ آخرین اعدام با گیوتین در ملأ عام به سال ۱۹۳۹ برمی گردد، اعدام شخصی به نام ویدمن که جنایات متعدّدش نوآورانه و زبانزد خاص و عام بود. صبح آن روز جمعی از عکاسان قرار بود در حد فاصل لحظه ای که ویدمن به جمعیت نشان داده می شد و لحظه گردن زدنش عکس هایی بگیرند. چند ساعت بعد، روزنامه پاریس - سوور در حال چاپ تصاویری از این واقعه هیجان آور بود. این چنین، مردم پاریس توانستند بفهمند که ماشین سبک مجازات که جلاد از آن استفاده میکرد همان قدر با دار اعدام های قدیمی متفاوت است که یک ماشین جاگوار با یک دیون باتن قدیمی. ولی دستگاه قضا و حکومت از این تبلیغات تلقی بدی داشتند و دادشان درآمد که مطبوعات منظور داشته اند. این بود که نتیجه گرفتند که اعدام ها دیگر نباید در ملأ عام اجرا شود.

مجازات که تنبیه میکند اما پیشگیری نمی کند انتقام نامیده می شود. این پاسخ حسابگرانه جامعه به کسی است که قوانینش را نقض می کند. قدمت این پاسخ برابر با قدمت بشر است: این همان چیزی است که تلافی می نامیم. آن که در حق من بدی کرده مستحق بدی است؛ آن که یک چشمم را کور کرده باید از یک چشم کور شود؛ آن که آدم کشته باید بمیرد. در اینجا ما نه با یک اصل بلکه با احساسی سروکار داریم که در نوع خود خشن و وحشیانه است. تلافی کردن عملی است ذاتی و غریزی، و نه از روی قانون. قانون، بنا به تعریف نمی تواند از همان قواعد طبیعی پیروی کند. اگر آدمکشی در سرشت انسان است، قانون برای این درست نشده که تقلیدی از این سرشت باشد یا آن را بازتولید کند. قانون برای این ساخته شده که سرشت و طبیعت آدمی را اصلاح کند. اما اصل تلافی فقط اکتفا می کند به این که واکنش طبیعی را تأیید کرده و به آن رنگ و بویی قانونی ببخشد. ما همه با این واکنش طبیعی آشناییم، اگرچه اغلب با شرم، اما

به قدرت آن آگاهی داریم. این واکنش ریشه در خوی وحشیگری آدمی دارد.