

فصلنامه | سال دوم | تابستان ۱۴۰۰

نقد دینی



برای عدالت

با آثاری از:

رضا بهشتی معز، زینت جمالی نسب، سارا رضائیه، محمد سروش محلاتی،
حسن فرشتیان، علی طهماسبی، محمد مهدی مجاهدی و حسن یوسفی اشکوری

نقد دین

فصلنامه | سال دوم | شماره ۶ | تابستان ۱۴۰۰

نقد دینی

فصلنامه نقد دینی | سال دوم | شماره ۶ | تابستان ۱۴۰۰ | ۱۲۵ 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: برای عدالت

حکیمی در جدال کهنه و نو | رضا بهشتی معز | ۹

راه ناتمام حکیمی | محمد سروش محلاتی | ۲۳

نان، نام اعظم خداوند | حسن فرشتیان | ۳۱

حکمت علیه حکمت | محمد مهدی مجاهدی | ۵۰

سه روایت | علی طهماسبی، محمد اسفندیاری، رضا غلامی | ۶۲

خارج از پرونده

سلطنت کهن در پوشش اسلام | احسن یوسفی اشکوری | ۷۱

کتابخانه

عدالت و حق آدمی در "اسلام معنوی" | سارا رضاییه | ۱۱۴

راهی به رهایی | زینت جمالی نسب | ۱۲۲

درآمد

محمد جواد اکبرین (سردبیر)

آورده‌اند که در سال ۱۳۳۸، محفل الغدیر مشهد، چهارشنبه‌شب‌ها میزبان جوانانی بود که گردهم می‌آمدند تا شنونده‌ی سخنان جوانی ۲۴ ساله باشند که درباره «حکومت عادل» سخن می‌گفت؛ محمد رضا حکیمی را آن روزها کسی جز همان حلقه نمی‌شناخت. سالها بعد جوانان همان حلقه، هنگام تحویل سال نوی ۱۳۴۳ به حرم امام هشتم شیعیان رفتند و حدیث «من رای سلطناً جائراً» را با ترجمه و چاپی نفیس در میان انبوه زائران پخش کردند و اندکی بعد گرفتار تعقیب و تهدید و حبس شدند. آن حدیث، بخشی از سخنان حسین‌بن‌علی در مسیر عراق بود که می‌گفت از پیامبر شنیده است: «هر کس سلطان ستمگری را ببیند... و با زبان و کردارش با

او به مخالفت برنخیزد، سزاوار است خداوند او را در دوزخ همان سلطان ستمگر بیفکند».

جوان حلقه الغدیر مشهد، چهل روز پیش در ۸۶ سالگی درگذشت. در این شش دهه پس از آن سال، حکومتی که او آن را جائر می‌دانست فروپاشید و قدرت تازه‌ای روید. حکیمی اما در حکومت تازه نیز گمشده‌اش را نیافت. این بار در مواجهه با بی‌عدالتی‌ها، قلم را بر قدم ترجیح داد. مرارت تألیف دهها اثر با وجه مشترک «عدالت» یادگار او شد و صدها تن در این دهها سال، شاگردان و معاشران او شدند. مرگ او گره‌های بسیاری درباره رازهای حیات و هویت و عاطفه و اندیشه‌اش را ناگشوده گذاشت و پرسش‌های بسیاری درباره آنچه نوشت و آنچه نگفت بی‌پاسخ ماند.

ششمین شماره از فصلنامه نقد دینی، همزمان با چهلمین روز درگذشت استاد محمد رضا حکیمی میزبان و قدردان جمعی از صاحب‌نظران است تا در قدرشناسی از همت آن بزرگوار در طرح مدام مسئله‌ی عدالت و نیز گشودن گره‌های نظری و عملی کارنامه‌اش به قدر وسع، همت کنند.

برای عدالت

مفهوم عدالت به درازای تاریخ آدمیزاد، آسیب دیده و شکننده است؛ می‌توان به سراغ تک تک جنبش‌ها و حرکت‌ها و حکومت‌ها و تجربه‌هایی رفت که در جستجوی عدالت و برای تحقق آن شکل گرفته‌اند و می‌توان معیارهای‌شان را عریان کرد تا معلوم شود جامه‌ای که برای معیارهای‌شان دوخته‌اند و عیاری که برای آن در نظر گرفته‌اند تا چه اندازه با هم سازگاری دارند و به هم می‌آیند.

ملاک قرار دادن «انسان و رنج‌های عینی و قابل تعریفش» یکی از مهمترین دستاوردهای انسان جدید است که به او این امکان را می‌دهد

که معیارها را در این ترازو بسنجد و شعارهای کلی مانند رضایت خدا، تحقق عدالت و رهایی و آزادی را با هزینه‌هایش در ترازوی انسان بگذارد. دیگر هر جنگی به هر قیمتی نمی‌ارزد، دیگر برای رسیدن به «جامعه بی طبقه» به هر کاری نباید رضایت داد. ایسم‌هایی که در تولد و مسیرشان معنای مشخصی داشتند دیگر با معانی‌شان شناخته نمی‌شوند بلکه با کارنامه‌های‌شان در حافظه تاریخ مانده‌اند و اصلا مهم نیست که ابتدا نازیسم برای عزت و امنیت آلمان چه در سر داشت و یا «رفقا» در نقاط مختلف جهان با چه هدفی عقد و عهد رفاقت بستند؛ این نتیجه و مجموعه‌ی تجربه‌ی آنهاست که داوری درباره آنها را شکل می‌دهد.

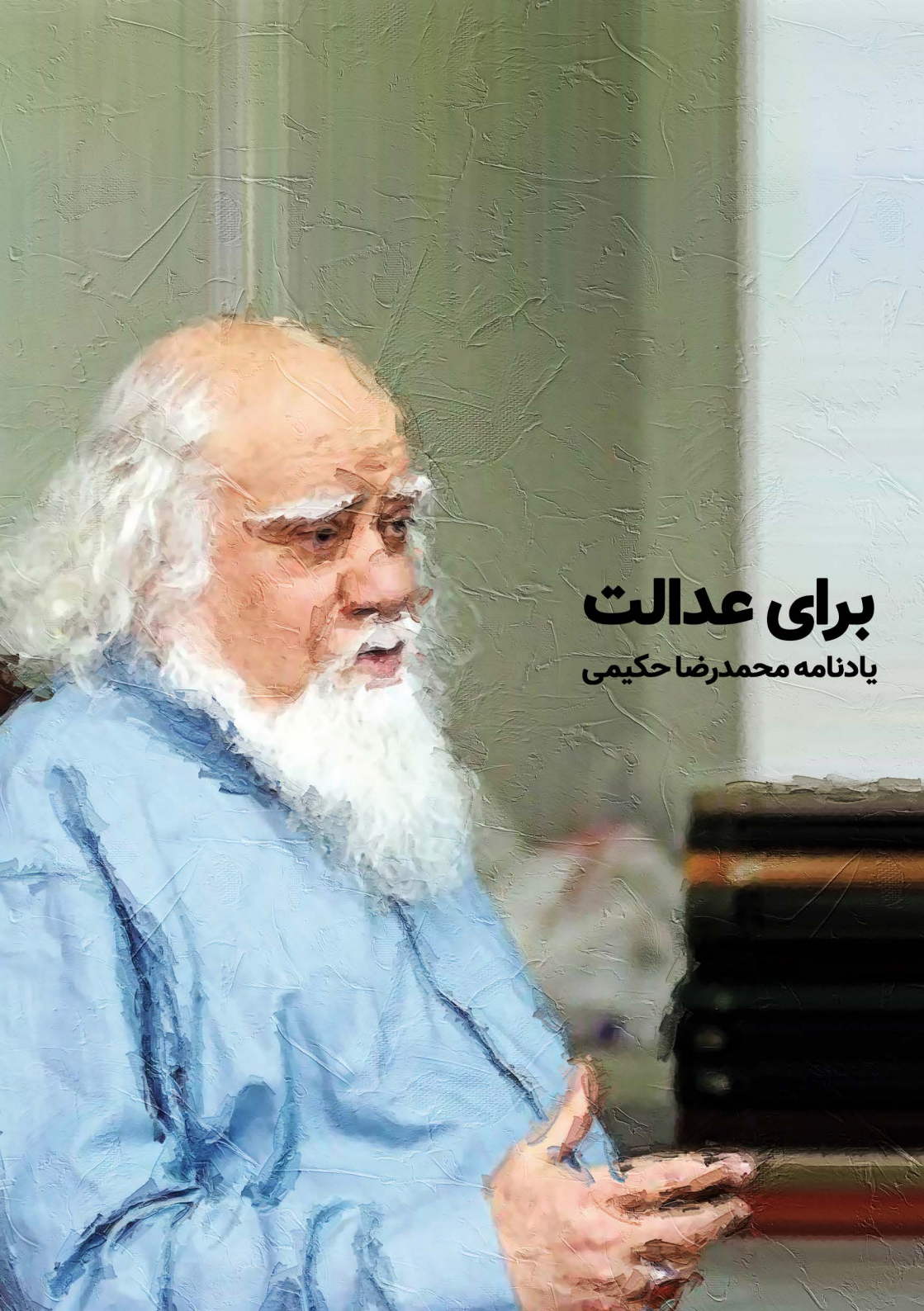
این داوری هر چه هست استفاده از تعبیری که در گذشته به روانی و فراوانی استفاده می‌شد را دشوار کرده است؛ حالا دیگر نه به راحتی می‌شود از عدالت حرف زد و نه به آسانی می‌توان از آزادی دفاع کرد! زیرا به محض استفاده از این تعبیر باید وحشت مخاطب را از همه‌ی آنچه با شنیدن این‌ها به ذهنش می‌رسد مهار کرد و جلوی سوء فهم و سوءتفاهم را گرفت. آسیب دیدگی مفاهیم اما اگرچه توجه انسان جدید را به شدت به خود جلب کرده و تلاش می‌کند ضریب امنیت خود را در هجوم فریب‌ها یا خطاها بالاتر ببرد اما تا رسیدن به یک آگاهی جاری و فراگیر راه درازی در پیش است.

اگر همواره مفاهیم قدسی و ارزش‌های انسانی سر از ناکجاآبادها در می‌آورند و عدالت یا دین ایدئولوژی‌های هولناک می‌زایند یکی از دلائلش این است که آنها میل بیشتری به فرار از «تردید» دارند و این راه را برای «آگاهی کاذب» و سرایت جهالت هموارتر می‌کند. تجربه‌های عدالتخواهانه عموماً با اشخاص و ایده‌های جزمی آلوده شده‌اند. آفت این تجربه‌ها میل به تکیه کردن بر نمادی از عدالت که ناجی محرومان شود و یا دل‌سپردن به یک ایده و گریز از نقد و تردید درباره آن است؛ وضعیتی

که راه را برای پوپولیسم نیز هموار می‌کند. این سخن درباره ادیان و مذاهب هم صادق است؛ در این هر دو، گرایش به اطمینان، بیش از گرایش به تردید است و شاید بخاطر همین ویژگیست که این تجربه‌ها برای طغیان و برانداختن (که فرمانده‌محور است) موفق‌ترند تا برای معماری و ساختن (که محتاج عقل جمعی است).

بازگشت به عدالت، محتاج تقویت عنصر نقد و تردید در عدالتخواهان و ایده‌های آنهاست. این هم ممکن نیست جز با توجه بیشتر به رنج‌های انسان؛ بدون آنکه رنج‌هایش را ارزشدآوری کند و برخی از رنج‌ها را حقیر بداند و برخی را گرانبیامت. توجه به «انسان متوسط» و همه آنچه به متوسط بودن او بازمی‌گردد نقطه بالندگی آزادی‌خواهی است و به او اجازه می‌دهد تا نقد و تردید را گشوده نگهدارد و از قضا تجربه‌های آزادیخواهانه نیز دقیقاً در نقاطی لطمه خوردند که در افراد و ایده‌ها و آرمان‌ها متوقف شدند.

به گمانم دینداران عدالت‌خواه هر چه در بیان عدل، پرکار و تازه نفس‌اند اما در بنان عدل، معمارانی ناتمام و خسته‌اند؛ این اگرچه از اهمیت دسترنج‌شان نمی‌کاهد اما دشواری کارهای نکرده و راه‌های نرفته را به رخ می‌کشد. به روح استاد محمد رضا حکیمی درود می‌فرستم و برای همه‌ی آنان که دغدغه‌ی بیان و بنان عدالت دارند کامروایی آرزو می‌کنم.



برای عدالت

یادنامه محمدرضا حکیمی

حکیمی در جدال کهنه و نو

رضا بهشتی مُعز

سردبیر دانشور فصلنامه نقد دینی از من خواسته تا یادداشتی درباره استاد روانشاد محمدرضا حکیمی بنویسم و من به سائقه آشنایی مختصر و سهم بلند او در سپهر ایمانی و اخلاقی ایران معاصر، ادای دین می‌کنم. من در این کوتاه نوشته قصد شرح احوال عمومی استاد محمدرضا حکیمی (۱۴ فروردین ۱۳۱۴م‌شهد - ۳۱ مرداد ۱۴۰۰ تهران) را ندارم که همه جا در دسترس است. اینکه بهره او از اعلام، آثار و آرای بزرگان و معاصران چقدر بوده را دیگران پرداخته و شرح حال نویسان آورده‌اند. تنها برای معرفی ضروری در این نوشته، گفتمنی است که ما با دانشمندی روبرویم که بهره‌ای ژرف از معارف دینی و علوم متداول حوزه‌های علمیه داشته، با رازورزان و امیران اسرار و معارف باطنی مرتبط بوده، از ایشان آموخته و بدانها دلبسته، انیس و همنشین روشنفکران و صاحبان اندیشه‌های نو بوده، با معارف عقلی ناآشنا نبوده اما مدافع حماسی میراث منقول بوده، پُرکار، دایره‌المعارفی، خوش ذوق، پاکیزه خوی، وارسته، خوشنام، دردمند،

عدالت طلب و پژوهشگری دائمی بوده است. "مکتب تفکیک" عنوان ماندگار نحل‌های از پاسداران ایمانی و آیینی، وامدار اوست و بنابراین بی تردید حکیمی را باید در شمار جریان سازان اندیشه معاصر ایران آورد.

اما نکته ما پس از این معرفی اجمالی که محل مناقشه دوستداران و مخالفان مرحوم حکیمی هم بوده، نسبت و وصف "نواندیشی" اوست. یادکنندگان از رتبت و مرتبت او در روزهای پس از مرگ، به دو دسته اصلی تقسیم شدند: کسانی او را نواندیش دینی خواندند و کسانی که در صف مخالف بودند و گاه نه تنها هیچ نشانی از نواندیشی در آن مرحوم نمی‌دیدند، که وی را در شمار کهنه‌پردازان میراث مذهب آوردند که وسمه بر آرای کهنه دینی می‌کشید. اما واقعا حکیمی کدامیک از اینها بود؟ آیا او را میتوان در زمره نواندیشان دینی آورد یا میراث حکیمی خشکتر از آنست که رنگ نوجویی و دین‌پیرایی و بازاندیشی بگیرد؟

من در یادداشتی که کمی پس از مرگ وی در فیسبوک نگاشتم (در فضاهای مجازی منتشر شد) با شناختی که داشتم (و البته مطلقا ادعای وقوف بر همه آثار او را ندارم) به دلایلی او را نواندیش خواندم و برداشتهای خود را با خاطره‌ای از آن حکیم دردمند در نکاتی فهرست‌وار به‌قرار زیر آوردم:

۱. حکیمی نواندیش بارزی بود و نویسنده‌ای صاحب سبک اما عقلی مشرب نبود و ریشه‌های این فلسفه‌گریزی را در تعلقات تفکیکی و بخصوص مشرب باطنی مریبان سلوکی چون سیدابوالحسن حافظیان مرحوم باید جست. او از نمایندگان برجسته شیعه حماسی بود و شیعه حماسی حتی در پارادایم تمدنی آن، رازورز و باطنی است، و این نکته مهمی است!

۲. حکیمی اهل ادا و تعلقات ظاهری و عناوین صنفی نبود و این خاصیت خجسته بخصوص در میان فضلالی مسلمین با همه تظاهر و ادعاهای زبانی، سخت نایافتنی است.

حکیمی در جدال کهنه و نو

۳. حکیمی با وجود امکان تمکن، به معنای دقیق کلمه زاهد بود یعنی مصداق همان تعبیر قرآنی معروف: لَّكَيْلًا تَأْسُوا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ، بود

۴. حکیمی به اسلام اجتماعی و غیرطبقاتی اعتقاد عملی داشت و هزینه این اعتقاد را هم در متن مسلمانان اشراف‌پیشه بی‌مسئولیت و دلالتان سودجویی مذهب می‌پرداخت.

۵. حکیمی زیست حکیمانه داشت یعنی مفهوم عدالت را برای مشق و منبر نمی‌خواست و چنان که فکر میکرد بی‌واهمه میزیست و شاق‌ترین بخش اندیشه یعنی پراکسیس آن را انتخاب کرده بود که حتی نامدارترین فیلسوفان هم نمی‌کنند.

۶. سالهای آخر عمر او به تیمارداری مستمندان و دغدغه ضعیفان و فقیران گذشت و این نقطه قوت هر انسان و مسلمانی است که اغلب عالمان از داشتن این فضیلت محروم‌ند.

جامعه آسیب دیده ایران یکی از مهربانترین پدران دانای خود را از دست داد و بعید است به آسانی و زودی بتواند جبران کند. ممکن است برخی آثار حکیمی با تبدیل نیاز بدرد فردای ایران نخورد اما همیشه خواندنی و آموختنی است چون عصاره جان صادقی است که برای نام و نان نزیست و برخی آثار او البته افتخار هر مسلمانی است.

من با دیدن بسیاری از کسبه علم در میان ما که به هیچ اخلاق و شرافتی پای‌بند نیستند و برای شهرت و قدرت، با تظاهر به دین و تبلیغ معارف ایمانی، مرتکب هر رذالتی می‌شوند، فقدان این حکیم وارسته و عالم عامل را خسارتی بزرگ میدانم. به برخی جوانان که ممکن است حکیمی را نشناخته یکی از نمایندگان شرایط موجود بدانند می‌گویم که اگر این نظام تنها آن عدالت پیگیر حکیمی را جدی گرفته و محقق میکرد شرایط ما این

نبود. چشم باز کنید و ببینید تاریخ این کشور پر است از عالمانی آلوده و ریاکار که با فضل‌فروشی و بی‌عملی نان زرنگی خورده، برپیش خلق خندیده، کنج عافیت خریده و آبروی حکمت و دانش برده‌اند. با رفتن حکیمی از خود بپرسید که خواجه‌ای که دلش با زبان یکی‌ست؟! مروری بر آنچه من در بالا آورده‌ام نشان می‌دهد که ما با دانشوری روبرویم که با همگنان و معاصرین خود تفاوت‌های روشن عملی و نظری داشت، متفاوت اندیشید و متفاوت زیست. اما آیا نفس داشتن تفاوت به‌معنای نواندیشی است؟ یا نواندیشی وصفی صنفی یا هویتی است،

یادکنندگان از رتبت و مرتبت او در روزهای پس از مرگ، به دو دسته اصلی تقسیم شدند: کسانی او را نواندیش دینی خواندند و کسانی که در صف مخالف بودند و گاه نه تنها هیچ نشانی از نواندیشی در آن مرحوم نمی‌دیدند، که وی را در شمار کهنه‌پردازان میراث مذهب آوردند که وسمه بر آرای کهنه دینی می‌کشید. اما واقعا حکیمی کدامیک از اینها بود؟ آیا او را میتوان در زمره نواندیشان دینی آورد یا میراث حکیمی خشکتر از آنست که رنگ نوجویی و دین‌پیرایی و بازاندیشی بگیرد؟

رسالتی تعریف شده دارد و با پیشینه و کارکردی ویژه قابل شناسایی است؟ پاسخ این پرسش‌ها را مقالات بسیاری در شرح احوال و آثار نواندیشان پیشتر داده‌اند اما شاید مهمترین وظیفه و نشانه نواندیشی دینی، بازخوانی میراث و روزآمدسازی آن به‌منظور بازخوانی و تداوم است.

حکیمی نواندیش دینی نیست

برخی از داوران حیات و آثار حکیمی برآنند که او نواندیش نیست، ما در اینجا از اهم نکات این دسته از داوران اندیشه گزارشی روایت‌گرانه می‌دهیم:

به باور آنها، دلبستگی حکیمی به سنت و میراث اسلامی چندان عمیق و حماسی بود که جایی برای بازخوانی سنت نمی‌گذاشت. اثر اصلی و سترگ او "الحیات" مجموعه‌ای دانشنامه‌ای از روایات و احادیث است که برادران حکیمی (محمد رضا، محمد، علی) با چشم‌اندازی کاربردی و اجتماعی آن را نوشته‌اند اما آورده و افزوده عملی تازه‌ای ندارد. این اثر و آثار مشابه آن در بهترین حالت نوعی فهرست‌نگاری و صورت‌بندی تازه از مجموعه میراث روایی شیعیان است که دسترسی آسانتر و هدفمند را به این میراث فراهم می‌سازد اما نواندیشی نمی‌کند و در تطبیق مضامین با مصادیق هم لنگ است.

حکیمی همچون سایر اعضای نامدار مکتب معارفی خراسان، مخالف فلسفه و فیلسوفان بود. آثاری جدلی هم بدین منظور آفریده است اما بدون میناگری‌های عقلی و آفرینش‌های نظری خودبنیاد چگونه میتوان در سنت و میراث، نواندیشی کرد!

چگونه می‌توان با تعبد روبروی عقل نقاد ایستاد و با فلسفه که میراث عقلی تاریخ جهان است گلاویز شد و همچنان نواندیش ماند! اساسا بدون تکیه بر میراث خردگرایان نوگرا چگونه می‌توان متن را باز تفسیر و میراث را بازپیرایی کرد؟ چگونه می‌توان یک اخباری حداکثری ماند اما دغدغه بازتوانی و روزآمدی مذهب داشت؟

حکیمی دلبسته تاملات و تجارب اشراقی اولیای معارفی خود بود و آثار وی نشان می‌دهد که او به عنوان یک شیعه حماسی در بازپروری و احیای میراث باطنی شیعی کوشیده است بی آنکه هسته صلب برخی از باورهای جزمی را بشکافد یا در آنها طرحی نو چنان دراندازد که بتوان با گذشته مرز کشید یا پرسشهای سرنوشت‌ساز و طاقت سوز در حوزه مسائل شهودی مطرح کرد.

حکیمی رزمنده راه عدالت است و زندگی و افکار او نشان می‌دهد که عدالت هسته مرکزی دغدغه‌های اوست. اما برکشیدن این ایده مرکزی از دل سنتی ستر با مفهومی کلاسیک از عدالت بدون ورود در جزئیات و اشکال مدرن عدالت و دست یافتن به ساحت تجویز در عرصه‌های اجتماعی اقتصادی، تنها یک شوق آرمانی است.

سراسر زندگی حکیمی لبریز از شوق و تکاپوی رسیدن به عدالت است اما راههای انتخابی او مبهم و راههای پیشنهادی او ابتدایی است. برای رسیدن به عدالت عملی گریزی از شکستن برخی سنت‌های مزاحم نیست و کارنامه حکیمی آنقدر شجاعانه نیست که نشان دهد او از برخی سنت‌های غلط دینی چنان فراتر رفته که برای رسیدن به آرمان عدالت، تخم تردید در ذهن و زبان مردم نسبت به آن سنت‌ها نشانده باشد.

اندیشه عدالت‌پژوه حکیمی تنها یک آرمان‌طرح نظام‌واره بود که نسبتی با آموزه‌های کلان در حوزه مدرن عدالت نداشت. آرمانی که نقشی از جامعه علوی داشت و موتور محرک آن لزوماً نه ثروت و شیوه‌های تولید و توزیع آن که بسندگی، فناخت، وارستگی و زهد بود. این آرمان چون ثروت‌ستیز است در نظام‌سازی ناتوان خواهد ماند و بیشتر با تقوای پرهیز نگران گسترش فقر است اما راهی برای توزیع عدالت از راه تولید ثروت ندارد.

نقدناپذیری یکی از ایراداتی است که مخالفان اندیشه حکیمی بر او وارد می‌کنند به این معنا که اصحاب مکتب تفکیک آنقدر به انسان و جهان

حکیمی در جدال کهنه و نو

گشوده نیستند تا در جریان تعامل و تضارب آرای مخالف، به آب نقد شسته شده و دادوستد فکری کنند. این نگاه حکیمی که اگر کسی با اخبارگرایی (متفاوت از اخباریگری) یا همان مشی تفکیکیان مخالفت کند "در حوزه سیاست بنی‌امیه و بنی‌عباس" حرکت کرده است، علاوه بر عقیم ماندن و سترونی حوزه دانش، مروج نوعی استبداد معرفتی نیز هست (رک. به مقدمه حکیمی بر کتاب متاله قرآنی).

با همه تمایز و تمیزی که حکیمی میان اخبارگرایی و اخباریگری می‌نهد و اجتهاد را فصل ممیز این دو گرایش می‌داند که اخبارگرایی دارد و دومی فاقد است، منکر نمی‌توان شد که تفکیک معارف انسانی و اسلامی به سه حوزه مستقل و انحصار ارزش معرفت‌شناختی آنها تنها در وحی و اخبار، به نوعی تجدید حیات اخباریگری در زمان ما منجر شده است.

برجسته‌سازی خبر و انحصار معرفت در وحی در کنار حمله به میراث اهل عقل و تعبیر آن به "مزخرفات الفلاسفه" عملاً راه گفتگوی ثمربخش با سایر نحله‌های فکری و عقیدتی را می‌بندد و تفکیکیان را به عنوان نمایندگان متوهم "علم جمعی" در جایگاه دانای کل می‌نشانند.

برخلاف آنچه تفکیکی‌ها امتناع اجتماع برهان-قرآن-عرفان خوانده‌اند، به گواه تاریخ علم و میراث مشترک بشری باید گفت که از قضا تفکیک بین سه جریان معرفتی و هر جریان شناختی دیگری اساساً ممکن نیست. نه می‌شود حوزه‌های دانش را به‌طور کامل از هم بی‌نیاز کرد و نه می‌توان مانع انتقال ادراکات انسانی و چرخه هم‌افزایی معارف بشری شد، و این مهم، وحی و غیروحی ندارد. مراد حکیمی و همفکران صادق او نوعی کانالیزاسیون معرفتیست تا خروجی آن محصولی رویایی باشد که "خلوص معارفی کامل" دارد و این از اساس توهم باطلی است.

فلسفه‌ستیزی یکی از اتهامات حکیمی و مکتب تفکیک است که شائبه هرگونه نواندیشی را در نظر منتقدان او رفع می‌کند. آنچه به گمان من از آثار حکیمی و اصحاب مکتب تفکیک در این زمینه دریافت می‌شود دغدغه "یقین" است. خوف افتادن در ورطه وهمیات و ظنیات و غلبه قوای نفسانی بر عوالم رحمانی و آرزوی بت عیاری که با علم جمعی بتواند ملک و ملکوت را معاینه کند این طایفه را به جایی می‌راند که قلمرو فرضی یقینیات است. و از آنجا که فرض بر یقین‌آوری علم امام و نبی و مصحف مُنزل است بنابراین از صناعات فکر انسانی از جمله فلسفه و ذوقیات شهودی عرفا که مراتبی از یقین را برای انسان فراهم می‌کند، باید گریخت. ترس از اختلاف گفت‌ورأی در جای جای آثار بزرگان مکتب تفکیک و از جمله حکیمی دیده می‌شود. اختلاف در برداشت‌های فیلسوفان مایه درافتادن به خطا و خطای در خطا مایه دوری از حجت الهی است. اما با همه کوشش ایشان در تفکیک عقل از فلسفه و تمیز "عقل انواری" از "عقل ابزاری"، باز مغالطاتی ظریف و مخالطاتی عنیف در فهم ایشان از مفاهیم فلسفی دیده می‌شود و این با وجود سنت و پیشینه آموزشی محکم عقلی که در برخی از تفکیکیان بوده شگفت است.

شاید برای همین است که گفته شده نقدهای تفکیکیان بر اهالی فلسفه ساده‌اندیشانه و گاه عوامانه است و با اندک تاملی می‌توان دید که اشکالات فراوانی در دریافت و تعریف از عقل، شناخت، حقیقت و مفاهیم سترگ مشابهی برای این دسته از حکمای تفکیکی پیش آمده که جز با حوالت وحیانی نمی‌شود از قید آنها رست. اگر تعریف عقل به "العقل ما عید به الرحمن" خلاصه شود مسلم بقیه عقول سطحی و جزیی شده و عقل مختار تفکیکیان "وحیانی، تألهی، دفائنی" و تعابیری از این دست خواهد شد. اگر شناخت مورد نظر ایشان محسوس و تجربی و بشری نباشد (که نیست) مسلم باید به راههای شناخت آسمانی و وحیانی آویخت که همگانی نیست و دریافت و حجیت آن هم مقول به تشکیک و اختلاف

حکیمی در جدال کهنه و نو

خوانش است. استفاده از تعبیری چون "تعقل کامل تألهی" از سوی حکیمی یک رویای شیرین موهوم است و با فرض دسترسی و دستیابی تنها در انحصار کسانی خواهد بود که به تعبیر او "علم جمعی" دارند و البته صاحبان اساطیری علم جمعی هم آنقدر در میان مردمان ممتنع‌الحضورند که آدمیان باید برای رسیدن به عنقا بر فراز قاف شوند و هرکسی می‌داند که این با اقتضائات حیات انسانی و محدودیتهای توان و امکانات بشری سازگار نیست، هرچند همگان آرزومند باشند.

آنچه حکیمی ذیل "عقل خودبنیاد دینی" آورده به‌نظم چیزی نیست جز "عبودیت" تا شاید درصورت جمع استثنایی همه شرایط آن در کسی، راهی

فلسفه‌ستیزی یکی از اتهامات حکیمی و مکتب تفکیک است که شائبه هرگونه نواندیشی را در نظر منتقدان او رفع می‌کند. آنچه به گمان من از آثار حکیمی و اصحاب مکتب تفکیک در این زمینه دریافت می‌شود دغدغه "یقین" است. خوف افتادن در ورطه وهمیات و ظنیات و غلبه قوای نفسانی بر عوالم رحمانی و آرزوی بت‌عیاری که با علم جمعی بتواند ملک و ملکوت را معاینه کند این طایفه را به‌جایی می‌راند که قلمرو فرضی یقینیات است

برای رسیدن به ربوبیت (یا ولایت) فراهم کند (الْعُبُودِيَّةُ جَوْهَرَةٌ كُنْهَهَا الْرُبُوبِيَّةُ - مصباح الشريعة) اما اینها چه ربطی به عقل مصطلح دارد؟ "عقل خودبنیاد دینی" حکیمی یک جوهر پیشینی است و در مقام طلب و اراده، این عقل مصطلح پسینی است که به انتخاب دین و سیر عبودی و ربوبی

دست میزند. اصولاً "خودبنیادی" یک ترکیب اضافی آگوسانتریستی است و شاید بهتر بود حکیمی ترکیب "عقل دین بنیاد" را می‌آورد که اگرچه ترکیب دشواری است اما روشنتر است چون ممکن‌تر و برهانی‌تر است!

دو مقوله اجتهاد و تاویل شریعت هم از جمله مواضعی است که در سپهر اندیشه حکیمی فی‌الجمله فروبسته است و برای بازخوانی دین نمی‌تواند راهی به دهی ببرد، تفصیل آن محتاج زمان دیگری است!

سرانجام حکیمی به عنوان وصی شریعتی یکی از نامداران نواندیشی معاصر ایران، وظایفی نسبت به آثار و آرای او داشته که کامیاب نبوده و میراث خطابی و ذوقی آن درگذشته پُرغوغا همچنان نپیراسته مانده است. اگر تعلق حکیمی تنها به روح حماسی شریعتی فرض مسلم گرفته شود آنگاه می‌توان به حکمت ترک وصایت او در پالودن آثار رسید. با چنین فرضی بخش دین‌پیرایی آثار شریعتی که مطابق با اعتقادات حکیمی نبوده به‌علت فریبی و انبوهی از موضوع خارج و ادبیات حماسی او هم که مطلوب حکیمی بوده نمی‌توانسته مشمول تصحیح و جرح و تعدیل شود. (یکبار خود حکیمی به پرسش من در این مورد گفت: "نشد و دیگر وقتش گذشت") اما فرض بالا به گفته حکیمی (در بیان شرح حال خویش در سایت عصرایران) چندان معتبر نیست چرا که او ظاهراً و با همه انبوهی آثار شریعتی و اقتضای صرف وقت بسیار، تلاش‌هایی کرده اما تنها مانده و چون کار حجیم و درنتیجه از توان و زمان او خارج بوده، فرونهاده است که به‌نظم ایرادی بر حکیمی نیست.

حکیمی یک نواندیش دینی‌ست

آنچه در بالا گذشت گزارشی مخالف از چهره اخباری و آرای سنتی حکیمی بود اما در وصف نواندیشی محمدرضا حکیمی به‌اجمال می‌توان نکاتی آورد که بیشتر ناظر به سلوک اخلاقی و حکمت عملی اوست و پیشتر من در یادداشت فیسبوکی خود هم آورده‌ام.

حکیمی در جدال کهنه و نو

آرای تفکیکی حکیمی چنان که شرح مختصر آن رفت یک چهره ارتدکس سنتی و راست‌کیشانه از او نمایش می‌دهد، چهره‌ای که در نزاع با عقل و فلسفه و دفاع از ظاهر سنت و اخبار، نسبتی با نواندیشی ندارد. اما همه مطلب این نیست و من برآنم که می‌توان او را به‌دلائلی در شمار نواندیشان به حساب آورد هرچند که نگاه او برای بازسازی میراث و معرفت دینی بجای افق‌های پیش‌رو، به گذشته دوخته شده باشد. شاید اگر او فرصت می‌کرد و حواشی خود را بر پروژه علی‌شریعتی می‌افزود امروز ما تصویر شفاف‌تری از نواندیشی او داشتیم اما با این همه نشانه‌هایی از نوجویی، نوآوری و رشادت‌های عملی و نظری او در دست است که در بازخوانی متفاوت از سنت به‌اندازه کافی گویاست. حکیمی یکی از پرسشگران بزرگ عصر ماست که هرچند خود به همه پاسخ‌ها نرسیده است اما نقشی فعال در تشحیذ اذهان و صورتبندی تازه از پرسش‌های کهن نسبت به سنت و آیین داشته است.

او منادی صادق عدالت در زمانه ماست و چنان دایره سلوک فردی خود را از فرط زهد تنگ گرفت که متهم به چپ‌روی شد. حکیمی در متن یکی از سنتی‌ترین گرایش‌های مذهبی بر نکته‌ای پای فشرد که قوام دین و اساس ملک است اما شگفت آنکه عدالت تاکنون کمتر دغدغه مرکزی دینداران بوده است. تلاش عملی برای تغییر پارادایم سنتی دینداران از شریعت مناسکی به عدالت اجتماعی از نواندیشی‌های پدیدارشناختی مرحوم حکیمی است که در تاریخ روحانیت کمتر نظیر دارد.

در این باب از حکیمی باید به عنوان یکی از معماران ناکام جدال تاریخی ذهن و عین در بافتار سنت و آیین ما یاد کرد، جدالی که برای استواری ظواهر شریعت از سوی مراجع اصلی آن اغلب به سود ذهن تمام می‌شود. حکیمی پیشگام سبک مدرن نوشتاری در ادبیات دینی است. زبان او در بیان مفاهیم و گزاره‌های دینی نسبت به ادب نوشتاری حوزه، زبانی

پیراسته، پارسی، فخیم و روان است. نوگرایی او در سبک و نوشتار نوید دوره‌ای تازه از ادبیات خوشخوان دینی را می‌داد، دوره‌ای که حتی با سبک نویسندگان نوگرای نشریات "مکتب اسلام" و "مکتب تشیع" (مکارم، سبحانی، الهامی، عقیقی، صدر، جزایری، و...) در دهه‌های سی و چهل خورشیدی فاصله زیاد داشت و این نبود جز نتیجه افت‌وخیز و نزدیکی حکیمی با روشنفکران و نویسندگان ادبیات مدرن ایران.

حکیمی در نسبت خویش با نشانه‌های صنفی دین هم بسیار محتاط و مستقل بود. او با وجود داشتن صلاحیت کامل از پوشیدن لباس شریعت‌مداران پرهیز کرد و سبک زندگی متفاوتی انتخاب کرد که اگر می‌توانست آن را در میان روحانیان توسعه دهد نقطه عطفی در تاریخ روحانیت شیعه می‌شد. سادگی و پیراستگی از عناوین و عوارض، او را به طیب دواوری بدل ساخت که با آزادگی و سبکبالی انتشار آرمان و عقیده می‌کرد و در قید تشریفاتی نبود که تا مغز استخوان ارکان حوزه را تنیده و دویده است و به همان اندازه که میان روحانیت و مردم فاصله انداخته، دیانت و شریعت را بدنام و ملوک ساخته است.

از این زاویه حکیمی در شمار مصادیق آن آموزه‌ای است که در الهیات مسیحی غرب، راه احیای مسیحیت را کاستن حجم و بار صنفی روحانیت آن می‌داند (Décléricaliser l'Église).

آموزه‌ای که در فرماسیون اروپا عقبه دارد و بر دوگانه ناگزیر و ناهمخوان مسیحیت‌زدایی/روحانیت‌زدایی (و به‌عکس) ایستاده است (حساب روحانیت معنوی و غیرصنفی البته جداست). تاکید او بر مزیت روح و معنا بر عناصر مادی مذهب، پرهیز از ریا و تظاهر که از عوارض روحانیت صنفی است و دوگانه‌های انسانی همچون اسلام عثمانی یا تکاثری در برابر اسلام ضعیفان یا علوی، تعهد عملی او را در مرزبانی توحید نشان می‌داد.

حکیمی در جدال کهنه و نو

برکشیدن و برجسته‌سازی روایت‌های متروک از دل سنت‌های مکتوب که به تدریج در زیر چرخ مناسبات اعتقادی قدرت مدفون شده بود برای ایجاد نظام واره‌ای موضوعی در حیات اجتماعی مسلمانان از ابتکارات و نوآوری‌های حکیمی است و شاید اگر او وسواس بیشتری به خرج می‌داد تا از سوی برخی ناقدان متهم به گزینش روایات مطلوب یا برخورد مدافع‌گرانه apologétique نشود، اتقان کار بیشتر می‌شد.

یکی از دغدغه‌های مهم و بدیع حکیمی به عنوان یکی از نمایندگان اسلام معنوی که بر نسبت خود با سویه‌های باطنی و رازورانه شیعی تاکید

اگر حکومتی نتواند شرایط عادلانه زیست شهروندان را فراهم سازد مشروع نیست و حکومتی که امکان رشد و عدالت شهروندان را در حد عهدنامه مالک اشتر فراهم کند مشروع است ولو صورتی عرفی و سکولار (قوانین مصوب پارلمان) داشته باشد. این بازخوانی و تغییر مواضع حکیمی در حکومت و سیاست یکی از امتیازات او نسبت به معاصران و هم‌باوران انقلابی پیشین است

می‌کرد، حساسیت او بر جنبه بیدارگرانه مفاهیم و مضامین قدسی بود. برعکس آنچه در حوزه علوم غرائب یا معارف خفیه شهرت دارد و با انزوای مراقبتی مومنان همراه است، او به حیات‌بخشی و بیدارگری این حوزه معرفتی دلبسته بود و تصویری از جهان رازآلود به دست می‌داد که اگرچه خالی از خلل نبود و تفسیرها در آن می‌رفت اما شورآفرین و امیدبخش بود

و در نقطه مقابل برخی مدعیان گوشه‌گیر بریده از واقعیت‌های اجتماعی می‌ایستاد.

یکی از نواندیشی‌های دیگر حکیمی تفکیک عملی دیانت از حکومتی است که کارکردهای عادلانه و شرایط "رشد" ندارد. افزایش مطالبات انسانی و اخلاقی حکیمی متاخر از حکومت اسلامی و نومی‌دی تدریجی او با مشاهده ناکامی‌های حکومت، او را به تدریج از باور پیشین خود دور کرد و به این نتیجه شجاعانه رسانید که اگر حکومتی نتواند شرایط عادلانه زیست شهروندان را فراهم سازد مشروع نیست و حکومتی که امکان رشد و عدالت شهروندان را در حد عهدنامه مالک اشتر فراهم کند مشروع است ولو صورتی عرفی و سکولار (قوانین مصوب پارلمان) داشته باشد. این بازخوانی و تغییر مواضع حکیمی در حکومت و سیاست یکی از امتیازات او نسبت به معاصران و هم‌باوران انقلابی پیشین است و نشان می‌دهد که او بی‌واهمه جسارت بازنگری و تصحیح آرای خود را داشته است.

درباره محمدرضا حکیمی از هر دو سوی موافق و مخالف بیش از اینها می‌توان نوشت اما این نکته مهم در بزرگداشت او کافیت است که حکیمی چنانکه می‌اندیشید می‌زیست و این اولین گام نواندیشی و بازخوانی سنت است.

یادش گرامی

راه ناتمامِ حکیمی

محمد سروش محلاتی

پرسش این است که استاد حکیمی در میان علما، اندیشمندان و متفکرین اسلامی، چه امتیازی داشت و از چه جهت او را شاخص و برجسته می‌دانیم؟ استاد حکیمی از نظر دروس حوزوی و آشنایی با معارف اسلامی در سه حوزه زحمت کشیده و صاحب‌نظر بود؛ یکی در حوزه فقه و اصول که در حدود ۱۰ سال در درس خارج اساتید بزرگ مانند آیت‌الله میلانی شرکت کرده بود و در این حوزه‌ها اهل نظر شده بود. حوزه دوم، حوزه کلام بود که ایشان تبحری در مباحث کلامی هم داشتند. حوزه سوم نیز عبارت از حدیث بود. ایشان در سه حوزه اهل تحقیق و نظر بود و مباحثی را نیز به صورت مکتوب داشت.

اما در هیچ یک از این سه محور به عنوان یک شخصیت تأثیرگذار در حوزه های علمی مطرح نبوده و نیست. نه شخصیت فقهی ایشان در طراز فقها است و نه شخصیت کلامی و حدیثی ایشان. امتیاز استاد حکیمی از این جنبه‌ها نیست و البته نه‌اینکه در این جنبه‌ها کار نکرده یا آثار ارزشمندی را به‌جا نگذاشته باشد. در همان موضوع مکتب تفکیک که اثری را نیز به همین نام تألیف کرده‌اند و این اصطلاح نیز از ابداعات ایشان است، ایشان

یک مقرر قوی برای اصحاب تفکیک هستند که مدعی آنها را با شواهد مختلف که از کتاب و سنت یا نظرات اندیشمندان اسلامی می‌توان جمع آوری کرد، ارائه کرده‌اند. اما در این جهت ابداع و نوآوری از استاد حکیمی نیست، بلکه سخنان و نظرات اساتید خودشان را تقریر کردند که کار بارزنی است. اما امتیاز و ویژگی منحصر به فرد این استاد در چیست؟

اصلاح زیست مسلمانی

برداشت بنده این است که ما استاد حکیمی را نباید از نسل فقها، محدثین یا متکلمین بدانیم و ریشه‌های فکری او را نباید به این جریانات متصل کنیم، هرچند در این علوم تبحر داشتند. ایشان فرزند یک طبیعت دیگری است و فکر و ذهنش در سرزمین دیگری رشد کرده و اتفاقاً امتیاز بزرگ حکیمی هم مربوط به همین جنبه است و آن این است که باید پیشینه و نیاکان ایشان را در جریان مصلحان دینی جست‌وجو کنیم. کسانی از قبیل سیدجمال‌الدین اسدآبادی که دغدغه اصلاح تفکر دینی را داشتند و وضع جامعه اسلامی را می‌دیدند و در صدد اصلاح زیست مسلمانی بودند. دغدغه اصلی استاد حکیمی این موضوع بود و بنده نیز از این حیث ایشان را بزرگ می‌شمارم.

عالم و متفکر اسلامی در این دوره کم نداریم، اما متفکری با دغدغه‌هایی که استاد حکیمی داشتند، کمتر داریم. بنابراین این امتیاز را باید مورد تأمل قرار داد. حکیمی دو ایراد در بین مسلمین می‌دید؛ اول اینکه معتقد بود مسلمین از اندیشه ناب اسلامی فاصله گرفته‌اند. اندیشه‌های اسلامی یا فهم مسلمان‌ها، آمیخته‌ای از اسلام و غیراسلام است و عناصری از فکر غیراسلامی در میان مسلمین به نام اسلام شناخته شده است و باید آنها را به اسلام حقیقی برگرداند. کتابی که ایشان در دهه‌های آخر عمر وقت خود را به آن صرف کرد، یعنی الحیات با این نگاه نوشته شده که به کتاب و

راه ناتمام حکیمی

سنت برگردیم و ببینیم کتاب و سنت در زمینه انسان و زندگی انسان چه می‌گوید.

اما حکیمی صرفاً یک متفکر نبود که در کتب سیر کند و با مفاهیم ذهنی سر و کار داشته باشد. حکیمی یک متفکر اجتماعی هم بود و وضع جامعه

ما استاد حکیمی را نباید از نسل فقها، محدثین یا متکلمین بدانیم و ریشه‌های فکری او را نباید به این جریان‌ها متصل کنیم، هرچند در این علوم تبحر داشتند. ایشان فرزند یک طبیعت دیگری است و فکر و ذهنش در سرزمین دیگری رشد کرده و اتفاقاً امتیاز بزرگ حکیمی هم مربوط به همین جنبه است و آن این است که باید پیشینه و نیاکان ایشان را در جریان مصلحان دینی جست‌وجو کنیم. کسانی از قبیل سیدجمال‌الدین اسدآبادی که دغدغه اصلاح تفکر دینی را داشتند و وضع جامعه اسلامی را می‌دیدند و در صدد اصلاح زیست مسلمانان بودند.

را نیز می‌دیدید و معتقد بود جامعه ما به ظاهر اسلامی است، اما ما از شاخص‌های اسلامی عملاً فاصله داریم. بنابراین ایشان مباحثی را نیز در این زمینه مطرح می‌کرد که ایراد زیست مسلمانان ما در کجا است. این سیر کار علمی و اجتماعی استاد حکیمی بود. آثار ایشان را نیز باید در همین جهت فهم کرد.

اصلاح روحانیت

مثلاً یکی از موضوعاتی که مورد توجه ایشان بود و در آثار مختلف آن را مطرح کردند، مسئله روحانیت بود. خیلی‌ها در مورد روحانیت نوشته‌اند، اما معمولاً نگاه آنها از این حیث است که روحانیت نهادی است که باید از آن در برابر دشمنانی که دارد، دفاع کرد، اما نگاه حکیمی متفاوت بود. او در مورد این نهاد بحث می‌کرد، اما نگاهش اصلاحی بود و کمی‌ها و کاستی‌ها را می‌دید و برای رفع این عیوب نظر می‌داد. در ابتدای پیروزی انقلاب بود که برای ایشان یک سخنرانی با نام هویت صنفی روحانیت در حوزه گذاشتند و بعداً هم این بحث را در قالب یک کتاب مطرح کردند. اگر می‌بینید پیش از انقلاب کتابی در مورد شیخ آقابزرگ تهرانی یا کتابی در مورد سید جمال و میرزای شیرازی می‌نویسد، به دلیل نگاه اصلاح‌طلبانه به روحانیت است. حکیمی به این نتیجه رسید که ایراد اساسی زیست مسلمانی ما مربوط به این است که آن رکن اساسی اندیشه اسلامی در میان ما غایب شده و آن رکن اساسی موضوع عدالت و مساوات است.

عدالت و مساوات آنطور که استاد حکیمی فکر می‌کند، هم در فقه ما و هم در جامعه ما غایب شده است و دغدغه او همین دغدغه عدالت بود و به این نتیجه رسید که باید به کتاب و سنت برگردیم و دین را بر اساس عدالت بفهمیم و جامعه را نیز بر اساس عدالت اداره کنیم. محصول تلاش ایشان در سال‌های عمر علمی‌شان کتاب الحیات است که با همین انگیزه و نیت تألیف شده است. بحث محوری در این کتاب موضوع عدالت است. عدالتی که استاد حکیمی مطرح می‌کرد، عدالتی بود که از نصوص دینی استفاده می‌شود و ایشان وقت زیادی برای این گذاشت که این نصوص را از منابع مختلف استخراج کند. ما در قرن‌های گذشته محدثینی را داشتیم که نصوص مربوط به احکام فقهی را استخراج کرده بودند؛ مانند کلینی در فروع کافی و محدثین بعدی تا در پایان که نوبت به مرحوم صاحب وسائل می‌رسد

که در هر بابی همه روایات مربوط به یک مسئله را جمع می‌کند و در اختیار فقیه قرار می‌دهد. اما مرحوم حکیمی این کار را در نشان دادن الگوی زندگی مسلمانی کافی نمی‌دانست و به همین دلیل بود که اهتمام داشت از قرآن و سنت الگویی را برای استنباط زندگی مطابق اسلام عرضه کند. در این جهت از آیات قرآن غفلت نکرد؛ یعنی برخلاف منابع دیگری که صرفاً جنبه حدیثی دارد، ایشان ابتدا آیات را می‌آورد و سپس به روایات می‌پردازد.

او صرفاً به دنبال یک هدف علمی نبود و این کار را با همان انگیزه‌های پیش‌گفته انجام داد، اما به این معنا نیست که پروژه‌ای که استاد حکیمی برای اصلاح فهم دین و زندگی دینی دنبال کرد، با موفقیت به پایان رسید. او گام‌های نخست را برداشت و ما باید بدانیم که پس از آن گام‌های دیگری باقی مانده است و کسانی که به آن آرمان و هدف توجه دارند باید گام‌های بعدی را بردارند. کار ایشان جمع‌آوری و تبویب و تدوین بود که کار سنگین و بزرگی بود. ایشان به کمک دو تن از برادرانش این کار را کرد، اما دو خلأ هنوز در این کار باقی مانده و الحیات به دو پرسش پاسخ نمی‌دهد و دو مرحله دیگر از این کار به زمین مانده است

ایشان روایات را تتبع کرد و سپس تبویب خوبی از این روایات در بخش‌های مختلف ارائه کرد.

پروژه‌ی ناتمام

او صرفاً به دنبال یک هدف علمی نبود و این کار را با همان انگیزه‌های پیش‌گفته انجام داد، اما به این معنا نیست که پروژه‌ای که استاد حکیمی برای اصلاح فهم دین و زندگی دینی دنبال کرد، با موفقیت به پایان رسید. او گام‌های نخست را برداشت و ما باید بدانیم که پس از آن گام‌های دیگری باقی مانده است و کسانی که به آن آرمان و هدف توجه دارند باید گام‌های بعدی را بردارند. کار ایشان جمع‌آوری و تبویب و تدوین بود که کار سنگین و بزرگی بود. ایشان به کمک دو تن از برادرانش این کار را کرد، اما دو خلاً هنوز در این کار باقی مانده و الحیات به دو پرسش پاسخ نمی‌دهد و دو مرحله دیگر از این کار به زمین مانده است. مرحله اول اینکه این نصوص نیازمند تحقیق و تحلیل دارد که کدام یک

استاد حکیمی بیشتر ایده‌پردازی می‌کرد تا نظریه‌پردازی. عدالت به عنوان یک ایده مقدس و یک آرمان عالی و والای انسانی و اسلامی مطرح است و ایشان این ایده و آرمان را زنده کرد و زنده می‌داشت، اما این ایده برای اینکه در سطح زندگی مردم تحقق پیدا کند یا در کتب فقهی وارد شود، باید از آرمان بودن تنزل کند و به صورت یک نظریه درآمد که ادله‌ای دارد و راهی برای اثبات آن وجود دارد.

اعتبار دارد و کدام اعتبار ندارد و باید مشخص شود اختلاف‌هایی که در این نصوص هست، چطور باید حل شود که این کار باید انجام شود. البته ایشان در پایان فصول برداشت‌های کلی دارند، اما نسبت به تک تک این

نصوص نیاز به تحقیق وجود دارد. استاد حکیمی بیشتر ایده‌پردازی می‌کرد تا نظریه‌پردازی. عدالت به عنوان یک ایده مقدس و یک آرمان عالی و والای انسانی و اسلامی مطرح است و ایشان این ایده و آرمان را زنده کرد و زنده می‌داشت، اما این ایده برای اینکه در سطح زندگی مردم تحقق پیدا کند یا در کتب فقهی وارد شود، باید از آرمان بودن تنزل کند و به صورت یک نظریه درآید که ادله‌ای دارد و راهی برای اثبات آن وجود دارد. خلأ دوم در این مباحث اینکه، آنچه را که استاد در باب عدالت مطرح می

البته که امتیاز حکیمی صرفاً به درک‌های او نیست، بلکه به درک‌های آمیخته با دردهای او است و او عالمی دردمند بود، اما آیا این درک مبتنی بر نصوص و دردی از واقعیت‌های جامعه می‌تواند ما را به ارائه راه‌حل‌های کافی برای حل مشکل تکاثر و رفع فقر و تبعیض برساند؟ آیا این روایات ناظر به مسئله امروز ما هست یا نیست و اینجا است که راه متفکرینی نظیر شهید مطهری از حکیمی جدا می‌شود. بنابراین تحلیل دوم این است که باید ببینیم این روایات چطور باید به درد امروز ما بخورد.

کنند، با همه ارزشی که دارد، اما صرفاً در قلمرو نصوص دینی است. یعنی عدالت را به عنوان یک امر نقلی که ما تلقی از شرع می‌کنیم، مطرح می‌کند. اما آنچه ناگفته مانده مبانی عقلی عدالت است. هنر متفکرین بزرگ مانند شهید مطهری این بود که در صدد اثبات مبانی عقلی بودند.

البته که امتیاز حکیمی صرفاً به درک‌های او نیست، بلکه به درک‌های آمیخته با دردهای او است و او عالمی دردمند بود، اما آیا این درک مبتنی بر نصوص و دردی از واقعیت‌های جامعه می‌تواند ما را به ارائه راه‌حل‌های کافی برای حل مشکل تکاثر و رفع فقر و تبعیض برساند؟ آیا این روایات ناظر به مسئله امروز ما هست یا نیست و اینجا است که راه متفکرینی نظیر شهید مطهری از حکیمی جدا می‌شود. بنابراین تحلیل دوم این است که باید ببینیم این روایات چطور باید به درد امروز ما بخورد. الحیات ریشه در اصلاح‌طلبی استاد حکیمی دارد و نه اینکه یک تحقیق علمی باشد. یک گام علمی است اما انگیزه‌ها، انگیزه‌های اصلاح‌گرایانه است و امتیاز شخصیتی این بزرگوار هم اعتنا و توجه به همین موضوع اصلاح در فهم دینی و اصلاح در وضع اجتماعی است. بنابراین کتاب‌های ایشان همراه با ابراز و اظهار درد و تحریک برای این است که باید کاری انجام داد.

* ویراسته‌ی گفتاری از محمد سروش‌محللاتی در درس خارج فقه، دوم شهریورماه ۱۴۰۰. / یکن

نان، نام اعظم خداوند حکیمی؛ پیشگام فقرستیزی در روزگار ما حسن فرشتیان

درآمد:

زنده‌یاد محمدرضا حکیمی (۱۴ فروردین ۱۳۱۴- ۳۱ مرداد ۱۴۰۰) که تربیت یافته حوزه علمیه مشهد و اساتید مبرز عصر خویش بود، با ذوق و قریحه سرشار ذاتی خویش و با تلاش پایدار و خستگی ناپذیرش، از پیشگامان احیاگری و اصلاح‌گری دینی و از تاثیرگذاران بر چند نسل در بیش از نیم سده اخیر بود.

نخستین بار در ایام نزدیک به نوجوانی، توصیف کمالات او را از پدرم شنیدم که ضمن نقل خاطراتی از جایگاه علمی و معنوی شیخ مجتبی قزوینی، محمدرضا حکیمی را از شاگردان مبرز وی معرفی کرد که پیش از آن در اقامت‌های تابستانی شیخ مجتبی در بیلاقات حومه مشهد، با جمعی از شاگردان، وی را همراهی می‌کردند.

ویژگی‌های آثار منتشره ایشان، نیز از همان دهه‌های دور، هم از جهت محتوا و هم از جهت فرم و شکل، برجستگی و بروز و نمود خاصی داشت. از جهت فرم و شکل، آثار وی، بیانگر ذوق ادبی و آگاهی و تسلط بر ادبیات فارسی و عربی می‌باشد که از همان دوران طلبگی ایشان، این قریحه

حکیمی در ادبیاتی مشابه شریعتی، سه گانه شوم طاغوت‌های مانع سعادت را، طاغوت سیاسی «فرعون»، اقتصادی «قارون» و فرهنگی «هامان» می‌دانست و معتقد بود که «انقلاب کامل، آن است که سه طاغوت را ساقط کند». در آیات قرآن، از هامان به عنوان همراه فرعون یاد شده است، وی در حکم وزیر و مباشر فرعون بود

سرشار، در سروده های ایشان به زبان فارسی و عربی نمایان بوده است. از جهت محتوایی نیز، دو ویژگی، در دهه های بعدی، آثار ایشان را متمایز می‌ساخت:

- یکی تعلق خاطر وی به «مکتب تفکیک» بود و دیگر، که کم و بیش در همه آثار ایشان به شکلی مشهود است دغدغه «عدالت جویی انسان محور» اوست.

نکته جالب توجه این که در کتاب «مکتب تفکیک» که به موضوع تفکیک متون دینی (آیات و روایات) از کلام دیگران (فیلسوفان و عارفان و...) اختصاص دارد، حکیمی به شرح حال ده نفر از علمای این مکتب می‌پردازد، در شرح حال آنان، می‌نویسد که این دانشمندان و علما که «از خداپرستی و انسان‌دوستی انبیایی مایه‌های روحی دارند، هیچگاه نمی‌توانند از

نان، نام اعظم خداوند

پرداختن به کار خلق خدا و اهتمام به امور مسلمین، غافل باشند و بر محرومان و مظلومان هر چه بگذرد، عین خیالشان نباشد.^۱ وی سپس، در شرح حال هر کدام از آنان، بخشی را به کنش های اجتماعی آنان و حمایتشان از مظلومان و محرومان اختصاص می‌دهد.

زنده یاد حکیمی، محتوی اسلام را در دعوت به «توحید» و «عدالت» می‌دانست. او با اشاره به نخستین پیام اسلام «قولوا لا إلهَ إِلَّا اللَّهُ تَفْلِحُوا» توحید را مایه رستگاری، و با اشاره به آیه «اعِدُّوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (مائده، ۸/۵) عدالت را سبب سعادت می‌دانست. از منظری دیگر، وی «توحید» را جنبه تئوری و اعتقادی پیام اسلام، و «عدالت گستر» را جنبه کاربردی و عملی محتوای آن پیام می‌دانست: «در بعد اعتقاد و طرز فکر، پیامبر اکرم (ص) از نقطه صحیح توحید آغاز کرد، و در بعد عمل و اقدام، از نقطه ضروری عدالت. چون دین خدا بر این دو پایه استوار است. توحید و خداپرستی (یا قوم اعدوا لله)، و عدل و عدالت گستر: فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ (اعراف، ۸۵/۷) وَأَمْرٌ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ. (شوری، ۱۵/۴۲).^۲»

به گفته خودش، این‌ها «فریادهای» او بوده است «در طول پنجاه سال»: «فریاد عدل و اجرای عدالت»، «توزیع عادلانه ثروت جامعه»، «رفع غصب از مایحتاج مردم»، «اجازه زندگی و رشد دادن به انسان جامعه - کوتاه کردن دست قارونان (مردان خبیث) از دار و ندار ملت-»، «دزدان کلان را گرفتن»^۳...

پیش از او، علی شریعتی (۱۳۱۲-۱۳۵۶)، سه گانه شوم «زر» و «زور» و «تزویر» را در ادبیات آگاهی بخش خویش مورد انتقاد قرار داده بود: «و ناگهان دیدم که در کنار فرعون‌ها و قارون‌ها که به بردگی‌مان می‌خريدند

۱. حکیمی محمدرضا، مکتب تفکیک، انتشارات دلیل ما، قم، چاپ هشتم، بهار ۱۳۸۳، ۵۴۸ ص، ص ۱۹۶.

۲. حکیمی محمدرضا، تفکر قرآنی در جامعه دینی، بینات ۱۳۸۷، شماره ۵۷، ص ۱۵۵.

۳. همان، ص ۱۵۶.

و به بیگاری مان می‌کشیدند، دیگرانی نیز به نام جانشینان این پیامبران سرکشیدند: روحانیان رسمی.^۱

محمد رضا حکیمی نیز در ادبیاتی مشابه، سه گانه شوم طاغوت‌های مانع سعادت را، طاغوت سیاسی «فرعون»، اقتصادی «قارون» و فرهنگی «هامان» می‌دانست و معتقد بود که «انقلاب کامل، آن است که سه طاغوت را ساقط کند».^۲

در آیات قرآن، از هامان به عنوان همراه فرعون یاد شده است، وی در حکم وزیر و مباشر فرعون بود. در قرآن، ضمن نقل داستان موسی، آورده شده است که به موسی فرمان داده شد که به سوی این سه شخصیت «فرعون، هامان و قارون» برود. در آیه ای از قرآن نیز، نام این سه شخصیتی که در جبهه مقابل پیام توحیدی موسی قرار داشتند در کنار هم ذکر شده است.^۳ در مجموعه مجلدات گرانسگ «الحیة»، با اشاره به سیره نبوی، مفاسد اجتماعی را بر خاسته از امور ذیل می‌دانست:

- «دور شدن ثروتمندان و توانگران اسلامی از سیره نبوی در انباشت و تکاثر ثروت»؛

- «کوتاهی کردن علمای مسلمان در قطع رابطه با متکاثران و مسامحه ایشان در حرام شمردن ثروت تکاثری و تعدی اقتصادی»؛

۱. شریعتی علی، آری این‌چنین بود برادر، ص ۱۵. شریعتی در توصیف قابیلیان تاریخ، برای آنان سه چهره قائل می‌شود: «زر و زور و دین، متعلق و منحصر به همین طبقه خاص است. این سه چهره که مال یک تن است و آن طبقه قابیلی است، در اسلام سه تا سمبل دارد که خیلی نشان دهنده و معرف آنست. سه تا پرسوناژ در قرآن هست که همیشه تکرار می‌شود. این سه تا، توی تورات هم هستند؛ یکی فرعون است به عنوان سمبل قدرت، دوم قارون است به عنوان سمبل ثروت و سرمایه اقتصادی و سومی بلعم باعور است، که روحانی است و مذهب دست اوست.»، جهان‌بینی، صفحه ۲۷.

۲. حکیمی محمد رضا، تفکر قرآنی، ص ۱۵۷.

۳. «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ* إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَقَارُونَ فَقَالُوا سَاحِرٌ كَذَّابٌ» (غافر، ۲۳/۴۰ و ۲۴).

نان، نام اعظم خداوند

- «خودداری حکومت گران کشورهای اسلامی از مبارزه با متکثران بلکه تمایل نشان دادن ایشان و -در بسیاری از اوقات- به حکومت رساندن ایشان»
- «طرفداری برخی کسان که مردمان به سخنان ایشان گوش می دهند از ثروتمندان و تایید آنان»؛
- «طرح دینی قوانین و برنامه های اقتصادی به صورتیکه به سود اینان باشد»^۱.

برخی از عالمان دین، هنگامی که به عنوان بخشی از فرادستان و طبقه حاکمه قرار می‌گرفتند، توجه‌گر استثمار و بهره‌وری اربابان نسبت به رعایا می‌شدند، و گاه به توجیه «الهیات جبری» و «قضا و قدر محتوم الهی» می‌پرداختند تا فرودستان به کاست و طبقه اجتماعی خویش راضی بوده و سرنوشت را همانگونه که مقدر شده پذیرا باشند و به نبرد برای تغییر جایگاه های اجتماعی نپردازند.

چنانچه ملاحظه می‌کنیم، محمدرضا حکیمی علت مفسد را در سه گانه طاغوت‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی می‌دانست. او در تبیین این ریشه‌های سه گانه مفسد، نگاه ویژه‌ای به عالمان دینی داشت، او که خود برخاسته از همین طبقه بود به گونه‌ای پرچمدار شورشی فرهنگی در دهه‌های اخیر در این زمینه شد، البته شورش فرهنگی وی، شورشی «درونی» محسوب می‌گردید و تا حدود زیادی تحمل می‌شد. او هرچند در زمینه‌های سیاسی، به عنوان یک کنشگر سیاسی ایفای نقش نمی‌کرد ولی

۱. حکیمی محمدرضا، مبانی نظری اقتصاد اسلامی مال و حدود آن در تصور اسلامی، نشریه نهج البلاغه، پاییز ۱۳۸۵ شماره ۱۷ و ۱۸.

به عنوان یک کنشگر فرهنگی، در چارچوب کنش فرهنگی، معترض بی‌عدالتی و فقدان عدالت در بخش اقتصادی بود. لذا جامعه اسلامی را

برداشت‌های دینی از جانب دانشمندان کلام و معارف دینی، برای توجیه فقر و توصیه به رضا به قضای الهی، با نصوص متونی که مبارزه با فقر را از وظایف حاکمان و ثروتمندان و عالمان بر می‌شمارد در تناقض و ناهمخوانی است. هر گونه برداشت فقهی نیز که موجب فقرزدایی نشود، از روح تعالیم قسط جویانه پیامبران الهی خالی و تهی است.

جامعه «منهای فقر» می‌طلبید.

موضوع این یادداشت مختصر که در آستانه چهلمین روز درگذشت زنده‌یاد محمدرضا حکیمی، دانشمند درآشنا و عدالت جو، به قلم آمده، به همین دغدغه مشترک «عدالت جویی» اختصاص دارد.

در این یادداشت، به نقش همان «سه گانه» شوم مورد اشاره (طاغوت‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی) در فقرگستری، و به بی‌حرکی آنان نسبت به فقرزدایی پرداخته می‌شود.

در زبان عربی، واژه «فقر» به معنای «مُهره‌های پشت بدن» است. به باور لغت‌شناسان، فرد تهی‌دست و نیازمند را از آن جهت، «فقیر» می‌نامند که گویا ستون فقرات پشتش زیر بار معیشت خم شده، و در پی دلت و بیچارگی کسب معیشت، ستون فقراتش شکسته شده است.^۱

۱. (فَقْرٌ) الْقَاءُ وَالْقَافُ وَالرَّاءُ أَصْلُ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى الْفُرَاجِ فِي شَيْءٍ، مِنْ غَضُو أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ. مِنْ ذَلِكَ: الْفَقَارُ لِلظَّهْرِ، الْوَاحِدَةُ فَقَارَةٌ، سُمِّيَتْ لِلْحُرُوزِ وَالْفُضُولِ الَّتِي بَيْنَهَا. وَالْفَقِيرُ: الْمَكْسُورُ

نان، نام اعظم خداوند

تردیدی نیست که برای فقرستیزی، در نخستین گام باید به ریشه یابی فقر پرداخت. در ریشه یابی «فقر» ساده انگارانه است اگر این بلای شوم را به قضا و قدر الهی نسبت دهیم و در برابر آن بی تفاوت باشیم. هرچند، اندیشه «تقدیرگرایی» سبب شده است که برخی، فقر را ناشی از قضا و قدر الهی دانسته و تسلیم آن شوند، ولی این نگرش، ناشی از حيله ارباب قدرت و مکتب برای به انقیاد درآوردن محرومین و تهی‌دستان بوده است. از دیدگاه آیات قرآن و روایات، فقر، معلول روابط نابسامان اجتماعی بین خود انسان‌هاست. روابط ناصحیح انسان با انسان، انسان با طبیعت، انسان با خدا، انسان با مال و ثروت هرکدام نقش مخربی در گسترش فقر داشته‌اند. در برخی موارد نیز، پدیده فقر به دلیل تنبلی و یا کم کاری شماری از مردم است، زیرا امروزه تولید ثروت و فقر فقط فردی نیست از قضا امروز بیشتر اجتماعی است، امروز بیش از گذشته جامعه ای از ثروت بیشتری برخوردار می‌شود که آحاد آن در یک حرکت جمعی، تولید ثروت کنند.

ولی به نظر می‌رسد که تنظیم نادرست روابط بین انسان‌ها، مهمترین منشاء فقر و تهیدستی است. فقر معلول عملکرد قدرت های سیاسی و اقتصادی می‌باشد که به وظایف خویش در تقسیم عادلانه ثروت و مکتب عمل نکرده‌اند، و همچنین ناشی از عملکرد عالمانی است که به پیمان الهی خویش در مورد یاری ستمدیدگان وفا نکردند. به تعبیر محمدرضا حکیمی، در حقیقت، فقر ناشی از عملکرد بد همان طاغوت های سه گانه «سیاسی»، «اقتصادی» و «فرهنگی» است.

۱- حاکمان فقرگستر :

فَقَارِ الظَّهْرِ. وَقَالَ أَهْلُ اللُّغَةِ: مِنْهُ اسْتَقَّ اسْمُ الْفَقِيرِ، وَكَأَنَّهُ مَكْسُورٌ فَقَارِ الظَّهْرِ، مِنْ ذَلَّتْهُ وَمَسَكَنَتْهُ. أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ابن فارس)، معجم مقائيس اللغة، ج ٤، ص ٤٤٣. در لسان العرب نیز مشابه همین تعریف آمده است: وَقَالَ: الْفَقِيرُ الْمَكْسُورُ الْفَقَارُ؛ يُضْرَبُ مَثَلًا لِكُلِّ ضَعِيفٍ لَا يَنْفَعُ فِي الْأُمُورِ. لسان العرب، ابن منظور، ج ٥، ص ٦٢.

بر طبق آیات قرآنی، یکی از اهداف بعثت پیامبران، برپایی عدل و قسط انصاف بوده است: لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (حدید، ۲۵/۵۷). اما این سنت ارزشمند اسلامی، پس از پیامبر، سنتی منسوخه و فضیلتی فراموش شده گردید. خلفا و سلاطین از همان دهه های نخستین شکل گیری جامعه نوپای اسلامی، با به فراموشی سپردن این سنت نبوی، از همان عصر بنی امیه، به منافع شخصی و قبیلگی خویش توجه داشته و از ایفای وظیفه برقراری قسط و عدل غافل بودند. این غفلت حاکمان، موجب فراموشی این فضیلت بزرگ گردید و سبب تخلف آنان از آن شرح وظایف اولیه زمامداری و رسیدگی به وضعیت معیشتی جامعه و به ویژه تهی دستان گردید، و در نتیجه زمینه ساز گسترش تنگدستی و افزایش شکاف اجتماعی اقتصادی میان فرادستان و فرودستان جامعه شد.

توزیع ناعادلانه ثروت های طبیعی و نابسامانی زمین و ویرانی منابع خدادادی، ناشی از همین عدم اقامه قسط و فقدان عدالت و دادگستری می باشد. علی بن ابیطالب، دلیل این تهی دستی و تنگدستی مردم را غارت اموال عمومی از طرف زمامدارانی می دانست که برای آینده خویش و یا نسل خویش ذخیره می کنند زیرا امیدی به بقای حکومت و قدرتشان ندارد: «و علّت خرابی زمین بی چیزی و تنگدستی اهل آن زمین است، و فقر و نداری آنان ناشی از زراندوزی والیان، و بدگمانی آنان به بقاء حکومت، و کم بهره گیری آنان از عبرت ها و پندهاست»^۱.

علی بن ابی طالب هنگامی که مالک اشتر را به سوی فرمانداری مصر روان کرد، در نامه ای به وی، دستورالعمل هایی را برای گرفتن مالیات و مصرف آن بیان نمود. در این دستورالعمل که به «عهدنامه مالک اشتر» معروف است، علی تصریح می کند که هدف از مالیات و درآمدهای عمومی، مصرف آن در توسعه و آبادانی مملکت است. اگر این درآمدهای عمومی در جهت فربه شدن زمامداران و اطرافیان آنان خرج شود، سبب فساد و

۱. «وَ إِذَا يَأْتِي خَرَابُ الْأَرْضِ مِنْ إِغْوَاظِ أَهْلِهَا، وَ إِذَا يَعْوِزُ أَهْلُهَا لِإِشْرَافِ أَنْفُسِ الْأَوْلَادِ عَلَى الْجَمْعِ، وَ سُوءِ ظَنِّهِمْ بِالْبَقَاءِ، وَ قَلَّةِ اتِّفَاعِهِمْ بِالْعَبْرِ»، نهج البلاغه، نامه ۵۳، نامه به مالک اشتر

نان، نام اعظم خداوند

تخریب مملکت و در نهایت سبب سقوط نظام سیاسی حاکم می شود: «چرا که تمام مردم جیره خوار مالیات و پرداخت کنندگان آن هستند. باید اندیشه ات در آبادی زمین از تدبیرت در جمع آوری مالیات بیشتر باشد، زیرا مالیات جز با آباد کردن زمین به دست نمی آید، و هر کس بخواهد منهای آباد نمودن، مالیات بگیرد، شهرها را خراب کرده، و بندگان خدا را به هلاکت انداخته، و حکومتش جز اندک زمانی نماند»^۱.

علی پس از به خلافت رسیدن، در خطبه ای، به برشماری حقوق متقابل مردم و حکومت می پردازد. در این سخنرانی، یکی از حقوق مردم بر حاکمان را بازپرداخت حقوق اقتصادی و مالی شهروندان بیان می کند: «ای مردم، مرا بر شما حقی است، و شما را بر من حقی. اما حق شما بر من این است که خیرخواه شما باشم، و غنیمت شما را به نحو کامل به شما بپردازم...»^۲. در این تعبیر، علی، پرداخت حقوق اقتصادی مردم که در آن زمان سهم آنان از غنیمت ها بود را از حقوق مردم و از وظایف و مسئولیت های حاکمان می داند.

۲- ثروتمندان فقر گستر:

در آیات و روایات، وظایفی برای فرادستان اقتصادی و ثروتمندان جامعه در برابر فرودستان اقتصادی مقرر شده است. بخشی از این وظایف، در چارچوب پرداخت مالیات های شرعی است. ولی پرداخت این مالیات ها، فقط بخشی از وظایف و مسئولیت آنان در برابر تهی دستان است. حتا با پرداخت این مالیات های شرعی و یا قانونی، محرومان همچنان، حق و حقوقی در اموال و ثروت های فرادستان اقتصادی جامعه دارند. زیرا

۱. «لَإِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ عِبَاؤٌ عَلَى الْخَرَاجِ وَ أَهْلِيهِ. وَ لِيَكُنْ نَظْرُكَ فِي عِمَارَةِ الْأَرْضِ أَبْلَغَ مِنْ نَظْرِكَ فِي اسْتِجْلَابِ الْخَرَاجِ، لِأَنَّ ذَلِكَ لَا يَذْرُؤُكَ إِلَّا بِالْعِمَارَةِ، وَ مَنْ طَلَبَ الْخَرَاجَ بِغَيْرِ عِمَارَةٍ آخَرَبَ الْبِلَادَ، وَ أَهْلَكَ الْعِبَادَ، وَ لَمْ يَسْتَقِمَّ أَمْرُهُ إِلَّا قَلِيلًا» نهج البلاغه، نامه ۵۳، نامه به مالک اشتر
۲. «أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا، وَ لَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ. فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ فَالْنَّصِيحَةُ لَكُمْ، وَ تَوْفِيرُ فَيْئَتِكُمْ عَلَيْكُمْ، وَ تَعْلِيمُكُمْ كَيْلَاتِجْهَلُوا» نهج البلاغه، خطبه ۳۴.

انباشت ثروت در سرمایه اغنیا، بدون تردید با استفاده از نیروهای کار تهی‌دستان و با استفاده از منابع عمومی کشور و جامعه بوده است. در آیات قرآن، تصریح شده است که اغنیا علاوه بر مالیات‌های مقرر، بایستی به حق و حقوق تهیدستان برسند. در اموال اغنیا، حقوقی برای نیازمندان و محرومان وجود دارد: «و در اموالشان برای سائل و محروم حقی معین است»؛ «و فی اموالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَ الْمَحْرُومِ» (ذاریات، ۱۹/۵۱). در آیه‌ای دیگر از قرآن نیز به همین حق محرومین و تهیدستان در اموال فرادستان تصریح شده است: «و همانانی که در اموالشان حقی معلومی برای درخواست کنندگان و نیازمندان هست».^۱

امام علی در این باره می‌گوید: «خداوند سبحان، خوراک و نیازهای مادی نیازمندان را در اموال ثروتمندان معین کرده؛ پس هیچ فقری گرسنه نمی‌ماند، مگر به واسطه کامیابی ثروتمندان که از حق آنان بهره‌مند شده‌اند. و خداوند آنها را به خاطر این عمل مؤاخذه خواهد کرد»؛ «إِنَّ اللَّهَ سَبَّحَانَهُ فَرَضَ فِي أَمْوَالِ الْأَغْنِيَاءِ أَقْوَاتَ الْفُقَرَاءِ، فَمَا جَاعَ فَقِيرٌ إِلَّا بِمَا مَتَّعَ بِهِ غَنِيٌّ، وَاللَّهُ تَعَالَى سَائِلُهُمْ عَن ذَلِكِ»^۲.

۳- عالمان فقرگستر:

برخی از عالمان دین، هنگامی که به عنوان بخشی از فرادستان و طبقه حاکمه قرار می‌گرفتند، توجیه‌گر استثمار و بهره‌وری اربابان نسبت به رعایا می‌شدند، و گاه به توجیه «الهیات جبری» و «قضا و قدر محتوم الاهی» می‌پرداختند تا فرودستان به کاست و طبقه اجتماعی خویش راضی بوده و سرنوشت را همانگونه که مقدر شده پذیرا باشند و به نبرد برای تغییر جایگاه‌های اجتماعی نپردازند. آنان در توجیه شکاف فرادستان و فرودستان، گاهی

۱. «وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ * لِّلسَّائِلِ وَ الْمَحْرُومِ» (معارج، ۲۴/۷۰ و ۲۵).

۲. نهج البلاغه، محمد عبده، ج ۳، ص ۲۳۱، حکمت ۳۲۸. حدیث دیگری در همین مضمون از امام علی نقل شده است که «هیچ ثروت انباشته‌ای را ندیدم مگر آن که در کنار آن حقی ضایع شده باشد»؛ «ما رأیت نعمة موفورة الا الی جانبها حق مضیع»، این حدیث اگر چه سندش ضعیف است ولی از جهت محتوایی با حدیثی که در متن آورده شد، همخوانی دارد.

نان، نام اعظم خداوند

با استناد به عدل الاهی، توجیه شرعی پیدا می‌کردند، و گاهی نیز با وعده به دنیایی بهتر در بهشت برین، فرودستان را به فردوس الاهی وعده می‌دادند.

در قرآن، این طایفه از روحانیون ادیان، به شدت نکوهش شده اند زیرا به تعبیر قرآن، اینان از ماموریت اصلی خویش انحراف گرفته و خود تبدیل به «اربابان» جدید شده‌اند. به این طایفه از روحانیونی که جایگاه خویش را فراموش کرده و همگام و همراه با فرادستان سلطه جو به ذخیره سازی و انباشت ثروت و مکنت می‌پردازند، عذاب دردناک الاهی، وعید داده شده است: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید بسیاری از دانشمندان یهود و راهبان، اموال مردم را به ناروا می‌خورند و آنان را از راه خدا باز می‌دارند و کسانی که زر و سیم را گنجینه می‌کنند و آن را در راه خدا هزینه نمی‌کنند، ایشان را از عذابی دردناک خبر ده».^۱

امام علی در خطبه شقشقیه تصریح می‌کند که خداوند از عالمان پیمان گرفته است که بر «شکم بارگی ستمگر» و «گرسنگی ستمدیده» سکوت و بی‌تفاوتی پیشه نکنند. این فقرزدایی همگانی، نه تنها از وظایف و مسئولیت‌های رهبران و حاکمان سیاسی جامعه است، بلکه وظیفه عالمان دین نیز می‌باشد. علی در خطبه شقشقیه، این چنین، از این پیمان الاهی از علما که در برابر شکم بارگی ستمگر و گرسنگی ستمدیده سکوت ننمایند، سخن می‌گوید: «قسم به خدایی که دانه را شکافت، و انسان را به وجود آورد، اگر حضور حاضر، و تمام بودن حجت بر من به خاطر وجود یاور نبود، و اگر نبود عهدی که خداوند از دانشمندان گرفته است که در برابر شکم بارگی ستمگر و گرسنگی ستمدیده سکوت ننمایند، هرآینه، من دهنه شتر

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرَّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْتِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (توبه، ۳۴/۹).

حکومت را بر کوهانش می انداختم، و پایان خلافت را با پیمانہ خالی اولش

حکیمی، محتوی اسلام را در دعوت به «توحید» و «عدالت» دانست. او «توحید» را جنبه تئوری و اعتقادی پیام اسلام، و «عدالت گستری» را جنبه کاربردی و عملی محتوای آن پیام می دانست: «در بعد اعتقاد و طرز فکر، پیامبر اکرم از نقطه صحیح توحید آغاز کرد و در بعد عمل و اقدام، از نقطه ضروری عدالت. چون دین خدا بر این دو پایه استوار است. توحید و خداپرستی و عدل و عدالت گستری

سیراب می کردم»^۱.

امام حسین در خطبه ای در جمع یارانش، در سرزمین منی، به نقد عملکرد «عالمان خاموش» در مفساد اقتصادی می پردازد. تاریخ ایراد این خطبه، دو سال قبل از حادثه عاشورا، در سال ۵۸ هجری قمری است. این خطبه در فضایی ایراد شده است که پس از پیامبر، راویان حدیث و ناقلان اخبار، به عنوان «عالمان دین» جایگاه ویژه ای پیدا کرده بودند. حاکمان نیز برای اثبات حقانیت و مشروعیت خویش به سراغ آنان می رفتند تا با «جعل حدیث» برای خویش مشروعیتی دست و پا کنند. هر کدام از این عالمان، قیمتی داشتند و هر جعل حدیث نیز قیمتی ویژه داشت. برخی به قیمت «زر»، دانش و منزلت خویش را در خدمت «تزویر» قرار می دادند و برخی

۱. «... أما و الذی فَلَقَ الحَبَّةَ، وَبَرَأ النِّسْمَةَ، لَوْلَا حُضُورُ الحَاضِرِ، وَ قِیَامُ الحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ، وَ مَا أَخَذَ اللّهُ عَلَی العُلَمَاءِ أَنْ لایَقَارُوا عَلَی کِطَّةِ ظالِمٍ وَ لاسَعَبَ مَظْلُومٍ، لالْقِیْتُ حَبْلُهَا عَلَی غاریها، وَ لَسَقِیْتُ آخِرَها بِکَاسِ أُولِیها، وَ لالْقِیْتُمُ دُنْیَاکُمْ...». نهج البلاغه، خطبه ۳، شغشقیه.

نان، نام اعظم خداوند

دیگر نیز از ترس «زور». عالمان راستینی که اهل معامله نبودند و ابوذرگونه تبعید ریزه را بر سکوت و خموشی ترجیح می‌دادند بسیار اندک بودند. در این فضای آلوده و عافیت طلبی و راحت جویی، امام حسین، خطاب به این گروه از «عالمان خاموش»، به نقد آنان می‌پردازد:

«شما ای گروه علمای حاضر، ای گروهی که مشهورید به دانشمند بودن، به نیکی یاد می‌شوید، به اندرزگویی و نصیحت کردن در جامعه معروف شده‌اید به خاطر خدا، در دل مردم هیبت و شکوه پیدا کرده‌اید [...] برایتان بیمناک هستیم که خداوند نکبتی از عذابهای خویش بر شما روا دارد، زیرا شما در سایه کرامت الهی به جایگاهی برتر دست یافته‌اید، ولی خداشناسان واقعی را ارج نمی‌نهدید، در حالیکه شما به خاطر خدا مورد احترام و تکریم هستید. شما می‌بینید که پیمان‌هایی که در برابر خدا منعقد شده (قراردادهای اجتماعی برای مناسبات و روابط اجتماعی) شکسته می‌شود ولی فریادی بر نمی‌آورید، شمایی که بخاطر پاره‌ای از قراردادهای پدران‌تان نگران شده و فریاد می‌کنید، در حالیکه تعهداتی که در برابر پیامبر خدا شده فراموش شده است، نابینایان و لالان و زمینگیر شدگان در شهرها بی کس و کار مانده‌اند و کسی به آنان ترحم نمی‌کند، و شما نه به قدر و جایگاه خویش عمل می‌کنید و نه به آنانی که دست به اقدام می‌زنند یاری می‌رسانید، و با چرب زبانی و چاپلوسی جایگاه خویش را نزد ستمگران تامین می‌کنید، در حالیکه نهی شده‌اید از اینگونه رفتارها، و مامور شده‌اید که یکدیگر را نیز نهی کنید از این رفتارها، و شما در این امور خود را به غفلت و بیخبری می‌زنید»^۱.

۱. «نَمُّ أَنْتُمْ أَبْنَاءَ الْعَصَابَةِ عَصَابَةٌ بِالْعِلْمِ مَشْهُورَةٌ وَبِالْخَيْرِ مَذْكُورَةٌ وَبِالنَّصِيحَةِ مَعْرُوفَةٌ وَبِاللَّهِ فِي أَنْفُسِ النَّاسِ مَهَابَةٌ. [...] لَقَدْ حَسِبْتُ عَلَيْكُمْ أَيُّهَا الْمُتَمَتُّونَ عَلَى اللَّهِ أَنْ تَحِلَّ بِكُمْ نِعْمَةٌ مِنْ نِعْمَاتِهِ لِأَنَّكُمْ بَلَّغْتُمْ مِنْ كَرَامَةِ اللَّهِ فَضَّلْتُمْ بِهَا وَمَنْ يُعْرِفْ بِاللَّهِ لَا تُكْرَمُونَ وَأَنْتُمْ بِاللَّهِ فِي عِبَادِهِ تُكْرَمُونَ وَقَدْ تَرَوْنَ عُهْدَ اللَّهِ مَنْقُوضَةً فَلَا تَفْرَعُونَ وَأَنْتُمْ لِبَعْضِ ذِمِّ آبَائِكُمْ تَفْرَعُونَ وَذِمَّةُ رَسُولِ اللَّهِ مَخْفُورَةٌ (مخفوره) وَالْعُمَى وَالْبُكْمُ وَالرُّمْنَى فِي الْمَدَائِنِ مُهْمَلَةٌ لَا تُرْحَمُونَ، وَلَا فِي مَنَازِلِكُمْ تَعْمَلُونَ وَلَا مِنْ عَمَلٍ فِيهَا تُعِينُونَ. وَبِالْأَذْهَانِ وَالْمُصَانَعَةِ عِنْدَ الظُّلْمَةِ تَأْمُنُونَ كُلَّ ذَلِكَ مِمَّا أَمَرَكُمُ اللَّهُ بِهِ مِنَ النَّهْيِ وَالنَّهْيِ وَالنَّهْيِ وَالنَّهْيِ وَالنَّهْيِ وَالنَّهْيِ»، تحف العقول: ۲۳۷.

ممکن است برخی عالمان دینی، توجه کنند که آنان فقط نگرانی امور معنوی و دینی جامعه هستند، حتا در این فرض، اگر آنان، خویش را فقط پاسبان حریم دین بدانند، نمی‌توانند فضیلت فقرستیزی را نادیده بگیرند زیرا بر طبق همین آموزه های دینی، فقر موجب «کاهش دینداری»، «انحطاط اخلاقی»، «کشتار جمعی» و «همنشین کفر» می‌باشد.

فقر و کاهش دینداری: فقر دین انسان و درجه دینداری آدمیان متوسط را دستخوش کاهش تدریجی می‌کند و ایمان انسان را تضعیف می‌نماید. متوسط آدمیان دیندار، در مصاف با فقر و تهیدستی روزمره، ایمانشان به خدا و امیدشان به رحمت الاهی کاسته می‌شود. در آیه‌ای از قرآن، یکی از آثار فقر و تهیدستی، بدگمانی آدمیان نسبت به خداوند و زبان اعتراض گشودن انسان به خدا، بیان شده است.^۱ امام علی به فرزندش محمد حنفیه می‌گوید: «فقر، موجب نقص و کمبودی در دین می‌شود».^۲

فقر و انحطاط اخلاق: علی می‌گفت: «تنگدستی، اخلاق را زشت میکند».^۳ وی در گفتاری به فرزندش حسن می‌گوید: «فرزندم! انسانی را که به دنبال قوت و روزی خود می‌رود، ملامت مکن؛ چون کسی که رزق خود را ندارد و آن را نمی‌یابد، خطاهایش زیاد می‌شود. فرزندم! فقیر، حقیری است که کسی حرفش را گوش نمی‌دهد و مقام و منزلتش شناخته نمی‌شود. اگر

۱. انسان معمولی به هنگامه فقر و تنگدستی، احساس می‌کند خداوند به او بی‌اعتنایی می‌کند و لذا فرد فقیر گمان می‌کند خداوند به او توهین کرده است، در نتیجه دینداری اش کاهش پیدا می‌کند و چه بسا زبان به فحش و ناسزا به خدا و دین می‌گشاید و حتا شاید به نقطه دین ستیزی برسد: «و اما چون وی را می‌آزماید و روزی اش را بر او تنگ می‌گرداند می‌گوید پروردگارم مرا خوار کرده است»، «وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ» (فجر، ۱۶/۸۹).

۲. وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِابْنِهِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَنْفِيَّةِ «يَا بُنَيَّ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكَ الْفَقْرَ . فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنْهُ . فَإِنَّ الْفَقْرَ مَنْقُضَةٌ لِلدِّينِ . مَذْهَبَةٌ لِلْعَقْلِ دَاعِيَةٌ لِلْمَقْتِ» . نهج البلاغه، حکمت ۳۱۹.

۳. «ألعرس يشين الأخلاق و يوحش الرفاق»، کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، دارالکتب الاسلامیه، ج ۲، ص ۳۰۷، حدیث ۴.

نان، نام اعظم خداوند

راست بگوید، او را دروغگو می‌نامند و اگر زهد اختیار کند، او را جاهل می‌نامند. فرزندم! کسی که به فقر مبتلا شود، به چهار ویژگی گرفتار شده است: در یقینش ضعف پیدا می‌شود، در عقلش نقصان ایجاد می‌شود، در دینش رقت و سستی پدیدار می‌گردد، حیا در او کم می‌شود».^۱

فقر و کشتار جمعی: در آیه‌ای از قرآن پس از نهی از معاملات و تصرفات نامشروع که «اکل مال به باطل» نامیده می‌شود، تصریح شده است که نقل و انتقال اموال بین شما و معاملات شما در صورتی صحیح است که ناشی از نقل و انتقالی رضایتمندانه باشد. در شرایط عدم موازنه، این قدرت‌های سیاسی و اقتصادی هستند که می‌توانند تبادلات غیرمنصفانه را به سود خویش انجام دهند و «اکل مال به باطل» کنند. در این چرخه ظالمانه حرامخواری، مال مردم خورندگان، که با استفاده از امکانات خویش از رانت‌های سیاسی و اقتصادی برخوردار هستند، روز به روز فربه تر شده و تهیدستان جامعه، روز به روز فقیرتر و تنگدست تر می‌گردند.

فاجعه آمیزترین رابطه اقتصادی، زمانی شکل می‌گیرد که فرادستان سیاسی و اقتصادی، دست در دست یکدیگر، به تجاوز خویش به شکل ظاهراً قانونی و یا شرعی، سامان دهند و عالمان دین نیز یا توجیه گر این بی‌عدالتی‌ها باشند و یا اینکه سکوت پیشه کنند، در نتیجه، وضعیت کلی اجتماعی رو به نابسامانی و تباهی می‌رود. در ادامه آیه فوق، نهی شده است که به کشتن یکدیگر نپردازید: «ای کسانی که ایمان آورده اید! اموال یکدیگر را به باطل و از طرق نامشروع نخورید، مگر اینکه تجارتی با رضایت

۱. قال أمير المؤمنين عليه السلام للحسن عليه السلام: «لا تلم إنسانا يطلب قوته، فمن عدم قوته كثر خطايه، يا بني الفقير حقيـر لا يسمع كلامه، ولا يعرف مقامه، لو كان الفقير صادقاً يسمونه كاذباً، ولو كان زاهداً يسمونه جاهلاً، يا بني من ابتلى بالفقر ابتلى بأربع خصال: بالضعف في يقينه، والنقصان في عقله، والرقّة في دينه، وقلة الحياء في وجهه، فنعوذ بالله من الفقر». بحار الأنوار، مجلسی، ط دارالاحياء التراث، ج ٦٩، ص ٤٧. امام رضا نیز در گفتاری، تنگدستی را کلید دروازه نکبت و بدبختی می‌داند: «ناداری کلید نکبت است»؛ «المسکنة مفتاح البؤس». بحار الأنوار، مجلسی، ط دارالاحياء التراث، ج ٧٥، ص ٣٥٣.

شما انجام گیرد، و خودکشی نکنید، خداوند نسبت به شما مهربان است»^۱. برخی از مفسران^۲ از این آیه استنباط کرده اند که فقر و وضعیت نابسامانی اقتصادی یک جامعه، به «انتحار اجتماعی» و «خودکشی جمعی جامعه» منجر می‌شود. از این آیه می‌توان برداشت کرد که افزون شدن گسل‌های شکاف طبقاتی، نه تنها منجر به فقیرتر شدن فرودستان می‌شود بلکه در نهایت منجر به «فروپاشی اجتماعی» و «خودکشی اجتماعی» می‌شود.

فقر و کفر: فقر نه تنها منجر به کاهش دینداری و انحطاط اخلاقی می‌شود بلکه همنشین و قرین کفر تلقی شده است. پیامبر اسلام فقر را معادل کفر می‌دانست: «نزدیک است که فقر، به کفر بیانجامد»؛ «کاد الفقر أن یکون کفراً»^۳. پیامبر در واپسین سخنرانی خویش بر فراز منبر، به حاکمان پس از خویش توصیه کرد که با فقیر نگهداشتن مردم، آنان را به کفر و بی دینی سوق ندهند: «خدا را به یاد هر حاکم اسلامی پس از خود می‌آورم درباره عمل به وظایفش، ... مبدا مردمان را فقیر کند که در نتیجه، کافرشان سازد، و درب خویش را بروی آنان نبندد تا اقویا ضعفا را ببلعند»^۴.

۱. «یا ایها الذین آمنوا لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منکم ولا تقتلوا أنفسکم إن الله کان بکم رحیماً» (نساء، ۲۹/۴).

۲. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۳، ذیل آیه ۲۹ سوره نساء. در آیه فوق، قرآن با ذکر همزمان دو حکم «توصیه به رعایت شرط رضایت در معاملات» و «نهی از کشتن یکدیگر»، در حقیقت، خواسته است که به یک نکته مهم اقتصادی و اجتماعی اشاره کرده باشد. و آن حکم مهم، این است که اگر روابط مالی و معاملی مردم بر اساس ضوابط صحیح و قاعده مند استوار نباشد و اقتصاد جامعه نابسامان باشد و فرادستان حقوق فرودستان را رعایت نکنند، و زورمندان سیاسی و اقتصادی، اموال تهیدستان و فرودستان را به ناحق و ظالمانه تصرف کنند، جامعه گرفتار یک نوع خودکشی جمعی و انتحار اجتماعی خواهد شد.

۳. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، دارالکتب الاسلامیه، ج ۲، ص ۳۰۷، حدیث ۴.
 ۴. کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۴۰۶، حدیث ۴. قال: نزل به الروح الامین، قال: فنادی صلی الله علیه وآله الصلاة جامعة وأمر المهاجرین والأنصار بالسلاح واجتمع الناس، فصعد النبی صلی الله علیه وآله المنبر فنعی إلیهم نفسه ثم قال: «أذکر الله الوالی من بعدی علی أمتی، الا یرحم علی جماعة المسلمین فاجل کبیرهم، ورحم ضعیفهم، وقر عالمهم، ولم یضر بهم فیذلهم، ولم یفقرهم فیکفروهم، ولم یغلق بابہ دونهم فیأکل قویهم ضعیفهم ولم یخبرهم

نان، نام اعظم خداوند

لذا پیامبر از خداوند، برکت در نان می طلبید و دعا می کرد که «خدایا نانمان را برکت بده! و بین ما و نانمان جدایی مینداز! اگر نانمان نبود نه نماز می خواندیم و نه روزه می گرفتیم و نه سایر فرائض و وظایفمان را انجام می دادیم»^۱.

پیامبر، همزمان که از «کفر» به خدا پناه می برد، در کنار آن، از «بدهکاری» نیز به خدا پناه می برد. یارانش از او شنیدند که می گفت: «پناه می برم به خدا از کفر و بدهکاری». پرسیدند «ای رسول خدا! آیا بدهی و قرض را با کفر برابر می دانی؟»، پاسخ داد «آری»^۲. وی در موارد گوناگونی، به شکلی مقارن، «کفر» و «فقر» و «عذاب قبر» را همردیف آورده و هم زمان از هر سه این ها به خدا پناه می برد: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكُفْرِ وَالْفَقْرِ وَعَذَابِ الْقَبْرِ»^۳.

نتیجه:

در فرازهای پیشین مشاهده شد که صرفنظر از سستی و کم کاری برخی انسان ها، ارباب «قدرت» و «ثروت» و «دانش»، به شکل تاثیرگذاری، منشا گسترش فقر و شکاف طبقاتی در جامعه می شوند. چنانچه ملاحظه شد در آموزه های دینی، فقر و تهی دستی شدیداً مورد سرزنش قرار گرفته

فی بعوئهم فيقطع نسل أمتي. قال: [قد] بلغت ونصحت فاشهدوا" وقال أبو عبد الله عليه السلام: هذا آخر كلام تكلم به رسول الله صلى الله عليه وآله على منبره.

۱. «بارك لنا في الخبز ولا تفرق بيننا وبينه فلولوا الخبز ما صلينا ولا صمنا ولا أدينا فرائض ربنا». كليني، اصول کافی، ج ۵، ص ۱۷۳، حدیث ۱۳.

۲. قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: أعوذ بالله من الكفر والدين، قيل: يا رسول الله أيعدل الدين بالكفر؟ فقال صلى الله عليه وآله: نعم. شيخ صدوق، خصال، ج ۱، ص ۴۴، حدیث ۳۹.

۳. رک. مکارم شیرازی ناصر، موسوعة الفقه الاسلامي المقارن، ج ۲، ص ۱۸۰. از این روایت بر می آید که کفر و عذاب قبر با فقر در ارتباط می باشد. «فقر»، «کفر» می آورد، و «کفر» سبب «عذاب قبر» می شود. فقر اقتصادی، در بین متوسط آدمیان به فقر فرهنگی منجر می شود و گاه، فرد فقیر آن چنان در چنبره سختی و فشارهای معیشتی قرار می گیرد که به ناچار برای رفع احتیاجات خویش، دامن به گناه آلوده و لغزش ها، وی را به سوی زشتی ها و منکرات، روانه می سازد.

و از ریشه‌های بدبختی دنیا و آخرت تلقی شده است. هرچند، کسی که زندگی زاهدانه را به انتخاب خویش برگزیده است، می‌تواند به فقر انتخابی خویش مباهات کند. اما کسی که از روی ناچاری و استثمار فرادستان جامعه و اربابان قدرت و ثروت و مکنت به فقر کشانده شده است، فقرش، نه سبب افتخار و مایه مباهات، بلکه مایه ننگ و عار است.

در ادبیات برگرفته شده از متون دینی، با چهره‌ای پلید از فقر مواجه می‌شویم که همزاد و قرین کفر محسوب می‌شود و ریشه آن نه در بلایای آسمانی و قضا و قدر الهی، بلکه در عملکرد حاکمیت و در سودجویی و افزون طلبی و اجحاف و ستمگری اربابان قدرت و ثروت، و سکوت و بی‌تفاوتی عالمان قرار دارد.

برداشت‌های دینی از جانب دانشمندان کلام و معارف دینی، برای توجیه فقر و توصیه به رضا به قضای الهی، با نصوص متونی که مبارزه با فقر را از وظایف حاکمان و ثروتمندان و عالمان بر می‌شمارد در تناقض و ناهمخوانی است.

هر گونه برداشت فقهی نیز که موجب فقرزدایی نشود، از روح تعالیم قسط جویانه پیامبران الهی خالی و تهی است. عالمان دینی نیز بسان پیام آوران دینی، باید نه تنها این سنت فراموش شده فقرستیزی و عدالت جویی را احیا کنند بلکه باید خویش، پرچمدار برپایی قسط در جامعه باشند، و این مهم، ممکن نیست مگر این که سنت و فضیلت فراموش شده «فقرستیزی» احیا گردد و روحیه آرمانگرایی مطلوب و فریادهای دردمندی و عدالت جویی، بسان فضیلت و ارزشی اخلاقی و معنوی به فقرستیزی و عدالت جویی نفسی تازه ببخشد.

اگر عالمان دین، حتا فقط نگرانی امور معنوی و دینی جامعه باشند، نمی‌توانند فضیلت فقرستیزی را به فراموشی بسپارند زیرا در همین ادبیات دینی، فقر همنشین کفر خوانده شده است.

عطار نیشابوری در مصیبت نامه، داستان شوریده حالی را نقل می‌کند که از وی پرسیدند نام اعظم خدا چیست؟ پاسخ داد «نام اعظم خدا نان است اما این را جایی نمی‌توان گفت» گفتند ای نادان شرم کن، چگونه نام اعظم

نان، نام اعظم خداوند

خدا نان است؟ پاسخ داد «در قحطی نیشابور چهل شبانه روز می‌گشتم، نه هیچ جایی صدای اذان شنیدم و نه درب هیچ مسجدی را باز دیدم، از آنجا بود که دانستم نام اعظم خدا و بنیاد دین و مایه اتحاد مردم، نان است.»

سائلی پرسید از آن شوریده حال
گفت اگر نام مهین ذوالجلال
میشناسی بازگوی ای مرد نیک
گفت نانست این نه بتوان گفت لیک
مرد گفتش احمقی و بی قرار
کی بود نام مهین نان شرم دار
گفت در قحط نیشابور ای عجب
میگذشتم گرسنه چل روز و شب
نه شنودم هیچ جا بانگ نماز
نه دری بر هیچ مسجد بود باز
من بدانستم که نان نام مهینست
نقطه جمعیت و بنیاد دینست

حکمت علیه حکمت

محمد مهدی مجاهدی

عناوینی در فرهنگ علمی ما هست که امروزه نه کاربردشان تابع معیاری روشن است، و نه خود مرادی روشن را تعبیر می‌کنند. عنوان «علامه» را مقایسه کنید با عنوان‌هایی امروزی، مانند دکتر و مهندس و کارشناس و کارشناس ارشد، که هم کاربردشان در مؤسسات علمی و آموزشی و تخصصی تابع معیارهایی دقیق است، و هم مرادی روشن را می‌رسانند. به تعبیر دیگر، امروزه، کاربرد عناوینی مبهم، چه در مدح (مانند علامه) و چه در قدح (مانند غریزه)، لزوماً نشانه‌ی حضور صفتی خاص در جهان واقع

نزد آن اشخاص نیست، چنان که به کار نبردن این عنوان‌ها برای دیگران هم لزوماً به معنای فقدان وصفی خاص در آن‌ها نیست. با این حال، ابهام‌افکنی کم‌ترین آفت کاربرد برخی از این تعابیر است. گاهی کاربرد این تعابیر آفتی بسیار خسارت‌بار دارد. «حکیم» یکی از همین تعابیر ابهام‌انگیز و آفت‌خیز است. این‌جا، به مناسبت درگذشت مرحوم محمدرضا حکیمی، به معنای این اصطلاح و کاربردهای متعارض آن می‌پردازم، و در پایان، بر آفتی خسارت‌بار انگشت می‌گذارم که امروزه از کاربردهای تعبیر «حکیم» بر می‌خیزد.

مرحوم محمدرضا حکیمی یکی از پروردگان دانشور و ادیب و خلیق و پرآوازه‌ی حوزه‌ی علمیه‌ی خراسان بود. بهره‌ای وافر از علوم متداول در حوزه‌های علمیه داشت و از میراث «علوم غریبه» هم بی‌بهره نبود. آثار او سهمی مهم و حتی نقشی تأسیسی در هویت‌یابی جریانی فکری بازی کرد که خود آن را «مکتب تفکیک» نامید و در تشریح و تثبیت ارکان و تعیین اهداف و تنقیح روش آن پای‌مردی کرد و در معرفی کردن پیش‌گامان آن شکورانه کوشید. او هم‌چنین در جرگه‌ی نویسندگان و ادیبان و ویراستاران پرکار کشور ما جای‌گاهی برجسته داشت، به‌ویژه برای ویرایش و احیای متونی ارجمند که ویراستار و محقق آن بایستی دستی ورزیده و توانا در علوم سنتی می‌داشت. پس از درگذشت او، برخی او را حکیم خواندند، و برخی دیگر او را فیلسوف عدالت لقب دادند. بسیار آشکار است که مرحوم حکیمی هر قدر دغدغه‌ی عدالت داشت، همان قدر هم فلسفه و روش فلاسفه را خوش نمی‌داشت و بلکه دیانت را عاری از آرایه‌های فلسفی (و حتی از منظری تفکیکی، «آلایه»های فلسفی) می‌خواست و می‌پسندید. قلم و قدم او در همه‌ی آثارش پشت به فلاسفه و آثارشان، سر در هوای عدالت، رو به سوی آفاقی ناب‌گرایانه در فهم دین روان بود. او دغدغه‌ی

عدالت داشت ولی این دغدغه را دور از وادی فلسفه و تنها در آبادی دسته‌ای برجسته و برگزیده از آیات و روایات و سنت‌ها پی می‌گرفت، آن هم تنها همان بریده‌هایی از آیات و روایات و سنن که خود با وسواس دست‌چین‌شان کرده بود، آیات و روایات و سننی که با فهم او از توحید و عدالت سازگار بودند. فهم او از توحید و عدالت از کجا آمده بود. مانند هر انسان دیگر ذهن و زبان او باردار از معارف و ارتکازات عصری بود. با این همه، تا آن‌جا که به تکاپوهای فکری قاصدانه و عامدانه و خودآگاهانه‌ی او باز می‌گردد، بی‌شک نه‌تنها فیلسوفی نمی‌کرد و فیلسوف نبود، بلکه فلسفه‌ورزیدن و فیلسوفانه زندگی کردن را خوش نمی‌داشت و آن را مخل

گروهی که مرحوم حکیمی را حکیم می‌خوانند، می‌توانند بر سایه‌ی سلبی و سویی‌ی ایجابی این عنوان در کاربست عنوان «حکیم» در سنت فلسفه‌پرهیز ما تأکید کنند و بگویند که آن مرحوم از یک سو، با فلسفه و فلاسفه میانه‌ای نداشت، و از دیگر سو، «خیری کثیر» از قرآن و احادیث برده بود، پس هم از نظر هویتی و هم از نظر عقیدتی شایسته‌ی خلعت قرآنی «حکمت» بود، به‌ویژه به همان معنایی که این واژه در زبان قرآن و سنت به کار رفته است و نه چنان که بعدها در فرهنگ مسلمانان و ایرانیان از معنای اصلی خود منصرف گشت و به تصرف عدوانی فلسفه‌دانان در آمد.

فهم درست دین و دین‌ورزی درست می‌پنداشت.

حکمت علیه حکمت

ولی آیا حکیمی «حکیم» نبود؟ هنگامی که قدما بزرگانی مانند فردوسی و سنایی و نظامی را «حکیم» می‌خواندند، در فرهنگ دیانت ما، دلالت معنوی نهفته در این تعبیر هم نزد گوینده روشن بود و هم نزد شنونده و خواننده. عنوان حکیم در کهن‌ترین کاربردهایش نزد مسلمانان، متضمن اشاره‌ای مستقیم به کاربرد واژه‌ی «الحکمة» در زبان قرآن، به ویژه در دو آیه از آیات ده‌گانه‌ای داشت که واژه‌ی «الحکمة» در آن‌ها به همین شکل (و نه در دیگر تصریفات) آمده است، یکی آیه‌ی ۲۶۹ سوره‌ی بقره: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَدَّكِرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»، و دیگری آیه‌ی ۱۲ سوره‌ی لقمان: «وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ وَ مَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ». در همه‌ی آیاتی ده‌گانه که حاوی واژه‌ی «الحکمة» اند، حکمت نعمتی موهوبی از جانب خداوند است، هم‌پایه و هم‌مایه‌ی وحی، که بهره‌مندی و برخورداری از آن نه حصولی و اکتسابی و کوششی، بلکه حضوری و وصولی و موهوبی و جوششی و بلکه بارشی است. در آیه‌ی ۲۶۹ بقره، حکمت یکی از مصادیق «خیر کثیر» معرفی شده است. آیه‌ی ۱۲ سوره‌ی لقمان سرآغاز بخشی از این سوره است مشتمل بر هشت آیه‌ی پیوسته، همگی بیان‌گر برخی نشانه‌ها یا عناصر مقوم «حکمت» در قالب مواعظ لقمان برای فرزندش، نصایحی که همگی راهنما یا داور مقام عمل اند، فارغ از محتوایی نظری. این مواعظ در برگیرنده‌ی سفارش به این احوال و افعال است: سپاس‌گزاری از پروردگار و شرک‌پرهیزی و نیکی به والدین و باور به گم نشدن خردترین نیک و بد در جهان و نمازگزارى و فراخواندن به معروف و واژنش منگر و بردبارى بر مصایب و حسن معاشرت با خلق، و پرهیز از خودبزرگ‌پنداری و خیال‌زدگی و فخرفروشی، و روی آوردن به میانه‌روی و میانه‌گویی.

ولی هنگام رده‌بندی علوم، مسلمانان در کار بست اصطلاح «حکمت» از اصطلاح‌شناسی قرآنی پیروی نکردند. دانشمندان مسلمان زود دست به کار شدند و به دسته‌بندی علوم دست بردند و «علوم اصیله» را از «علوم دخیله»، با ارجاع به زیست‌بوم رویش هر علم، جدا کردند. مثلاً، ابو عبدالله محمد بن احمد بن یوسف خوارزمی (درگذشته به ۳۸۷ هجری قمری)، نویسنده‌ی دانشنامه‌ی مفاتیح العلوم، علوم ادبی را در کنار فقه و کلام و علم اخبار، مجموعه‌ی علوم اصیله می‌خواند و آن‌ها را در برابر علوم دخیله یا علوم نامسلمانان می‌نشاند که دامنه‌ای وسیع دارند، در بر گیرنده‌ی فلسفه و منطق و کیمیا (بخشی از تاریخ علم شیمی) و حیل (بخشی از تاریخ علم مکانیک) و طب و حساب و هندسه و نجوم و موسیقی. چند سده بعد، در کتاب *دُرَّةُ التَّاجِ لِعُرَّةِ الدِّیَّاجِ*، در رده‌بندی پیش‌نهادی قطب‌الدین شیرازی (درگذشته به ۷۱۰ هجری قمری) برای دانش، *مُلَهَم* از طبقه‌بندی مشائیان، علوم حکمی در برابر علوم غیرحکمی صف‌آرایی می‌کنند. حکمت نظری دربرگیرنده‌ی فلسفه‌ی اولی (متافیزیک) و ریاضیات و طبیعیات، و در برابر، حکمت عملی شامل تهذیب اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن دانسته می‌شود. در این تقسیم‌بندی، علوم غیرحکمی به دو بخش تقسیم می‌شوند: دینی و غیردینی. نویسنده‌ی *نفائس الفنون فی عرائس العیون*، شمس‌الدین آملی (درگذشته‌ی ۷۵۳ هجری قمری)، نیز علوم دینی را ذیل دانش‌های غیرحکمی می‌گنجاند. ابن خلدون (در گذشته‌ی ۸۰۸ هجری قمری) هم حکمت را از معارف دینی نمی‌دانست، بلکه آن را دربرگیرنده‌ی علوم عقلی و با فلسفه یک‌سان می‌گرفت که منبع و محور و مبنا و داور آن استدلال عقلی است.

نکته‌ی بسیار مهم و به‌ویژه مرتبط با بحث ما این است که در همه‌ی این رده‌بندی‌ها، علوم دینی نام یکی از دو شاخه‌ی دانش‌های غیرحکمی است. یعنی در خلال همه‌ی این سده‌ها، نه علوم دینی را بخشی از حکمت

حکمت علیه حکمت

می‌دانستند و نه حکمت را در ذیل و خیل معارف دینی می‌شمردند، بلکه علوم دینی را خارج از حکمت می‌نشانند و آن را به دو گروه عقلی و نقلی تقسیم می‌کردند. در این آثار، علم کلام شاخص علم دینی عقلی بود، در حالی که علم کتاب، علم اخبار، علم اصول فقه، و علم فروع فقه همگی

مقتضای نشاندن این برچسب بر پیشانی آرای «حکیم» قرآنی این است که آرای او را نمی‌توان با همان ترازویی سنجید که نظریه‌های عدالت در علوم انسانی و اجتماعی را با آن می‌سنجند و ارزیابی و نقادی می‌کنند. اگر مرحوم حکیمی را به همان معنای فلسفه‌ستیز قدما، «حکیم» بخوانیم، و سخنان او را از جنس حکمت‌های قرآنی بدانیم، آیا مدعاهای او درباره‌ی عدالت را می‌توان با آرای مارکس و رالز و نازیک و هایک و اسکنلن و فریزر و امثال این‌ها مقایسه کرد؟ چنین قیاسی نه مقتضای «حکمت» است، نه از مانع ستمبر معناشناختی می‌گذرد و نه می‌تواند از دیوار «منطق مواد قضایا» عبور کند.

از علوم دینی نقلی به شمار می‌رفت. ولی نه در میان علوم دینی خبری از حکمت بود، نه در ذیل حکمت، هیچ‌یک از علوم دینی دیده می‌شد. این‌چنین، معلوم می‌شود که در زبان قرآن، که فضای مرجع تعبیر قدمای ما است، فلسفه‌ورزی یا فلسفه‌دانی و فلسفه‌خوانی نه تنها نشانه‌ی «حکمت قرآنی» یا به قول مولوی، «حکمت ایمانیان» نبود، بلکه از بن، خارج از موضوع حکمت بود. به همین دلیل، شکوت و دعوی و دعوت

خاقانی شروانی (درگذشته ۵۹۵؟ هجری قمری) که فلسفه را «جهل مستدل» و «نقد فلسفی» را «کم از فلسفی» می‌شمرد، به گوش و دل قدمایی که با قرآن مانوس بودند و از یونانی‌مآبی و رسوخ فلسفه در دامنه‌ی فرهنگ‌ها و دانش‌های مسلمانی دلی خوش نداشتند، خوش می‌نشست، چرا که این دعوت و دعوی و شکوت چندان از زبان حال و بلکه زبان قال

عموم ایشان دور نبود:

چشم بر پرده‌ی امل منهد

جرم بر کرده‌ی ازل منهد

مرکب دین که زاده‌ی عرب است

داغ یونانش بر کفل منهد

قفل اسطوره‌ی ارسطو را

بر در احسن الملل منهد

نقش فرسوده‌ی فلاطون را

بر طراز بهین خلل منهد

گل علم اعتقاد خاقانی است

خارش از جهل مستدل منهد

نقد هر فلسفی کم از فلسفی است

فلس در کیسه‌ی عمل منهد

فلسفه در سخن میامیزد

وانگهی نام آن جدل منهد

وخل گمرهی است بر سر راه

ای سران پای در و حل منهد

حرم کعبه کز هبل شد پاک

باز هم در حرم هبل منهد

حکمت علیه حکمت

این‌چنین قدمای فلسفه‌پرهیز ما وقتی عنوان «حکیم» را بر کسی می‌نهادند، مرادشان این بود که آن شخص را از جرگه‌ی مشتغلان به «علوم دخیله» بیرون بکشند و او را در نزدیک‌ترین حلقه‌ی پیرامونی پیامبران بنشانند، یعنی حساب حُکما را از حساب علمایی جدا کنند که علم خود را از منابع وحیانی نمی‌گیرند، ولی کتاب‌ها و متون غیردینی را می‌خوانند و علوم دخیله را می‌دانند و آن‌ها را می‌پراکنند. قدمای فلسفه‌گریز ما عنوان «حکمت» را به کار می‌بردند تا هم با «علوم دخیله» (یعنی علمی که از دایره‌ی معارف الهی منقول از پیامبران و امامان خارج بود) «فاصله‌گذاری» کنند، هم عنوان به‌سرقت‌رفته‌ی «حکمت» را باز پس گیرند، هم از حاملان و عالمان و عاملان «علوم دخیله»، خصوصاً فلسفه، «آشنایی‌زدایی» کنند، و هم در عین حال، ژرفای بینش و معرفت «حکیم» مورد نظرشان را تصدیق و تأکید کنند، و هم آن ژرفا را به پیوند آن حکیم با منابع قدسی و وحیانی و «حکمت معاداندیش» نسبت دهند و این پیوند را نه تنها تکریم و تجلیل کنند، بلکه با ارجاع‌اش به آن پیوند مقدس، اعتبار و مرجعیت کردار و گفتار حکیم مورد نظر را فراتر از چون‌وچراهای فلسفی و بلفضولی‌های «عقل معاش‌اندیش» بنشانند.

با این تفصیل، گروهی که مرحوم حکیمی را حکیم می‌خوانند، می‌توانند بر سایه‌ی سلبی و سویه‌ی ایجابی این عنوان در کار بست عنوان «حکیم» در سنت فلسفه‌پرهیز ما تأکید کنند و بگویند که آن مرحوم از یک سو، با فلسفه و فلاسفه میانه‌ای نداشت، و از دیگر سو، «خیری کثیر» از قرآن و احادیث برده بود، پس هم از نظر هویتی و هم از نظر عقیدتی شایسته‌ی خلعت قرآنی «حکمت» بود، به‌ویژه به همان معنایی که این واژه در زبان قرآن و سنت به کار رفته است، و نه چنان که بعدها در فرهنگ مسلمانان

و ایرانیان از معنای اصلی خود منصرف گشت و به تصرف عدوانی فلسفه‌دانان در آمد.

با این همه، چون نیک بنگریم، نشانیدن رأیی خاص و حاملان‌اش از معاصران بر مسند «حکمت» به معنای قرآنی آن امروزه چندان هم حکمت‌آمیز نیست، چرا که دست‌کم مستلزم نقض غرض است. در واقع، پوشاندن خلعت «حکمت» بر قامت این یا آن اندیشه، امروزه ناخواسته یا

مرحوم حکیمی با معارف قرآنی و سنتی و روایی سری خوش داشت؛ با این حال، عبوس زهد نبود و هرچند ترک گله کج می‌نهاد و در راه خوانش سنت، بر عصای چپ تکیه می‌زد، ولی راست‌رو و خوش‌خو بود. بهره‌ی ما از کوشش‌های معرفتی او بیش‌تر خواهد بود اگر به جای گنجاندن او در کنج حکمت، عیار سخنان عدالت‌جویانه‌ی او را متواضعانه بفهمیم.

خواسته، روشی محترمانه برای اخراج آن اندیشه و صاحبانش از دامنه‌ی مباحث و مباحثات جاری در جامعه و سیاست و دانشگاه، و تبعید آن‌ها به فراسوی مرزهای نقادی است، دور از هیاهو و چون‌وچرا، فراسوی هاله‌های مه‌آلود و مبهم قداست. فارغ از پسند و ناپسند ما، در جهان جدید دانشوران فقط به سخن کسی گوش می‌سپارند و نقد آن سخن را جدی می‌گیرند که او هم دانشورانه، زانو به زانوی ایشان بنشیند و سخن بگوید و سخن بشنود، یعنی سخن کسی را می‌شنوند و جدی می‌گیرند که در گفت‌وگویی هم‌پای و هم‌پایه، بتوان هم سخن او را فارغ از شخصیت او،

حکمت علیه حکمت

نقادی کرد و از او دلیل خواست و پاسخ طلبید، و هم آن سخن را هم سنخ دیگر سخنان دانست. سخنان و مدعیاتی که از اجناس شریفه و حکمت‌های متعالیه دانسته می‌شوند، خواهی نخواهی به تضمین و التزام، دیگر سخنان را از اجناس وضعیه و فکرت‌های متدانیه می‌شمارد. حکیم خواندن اندیشه‌ورزان ممکن است در نگاه نخست مایه‌ی تبجیل آن‌ها به نظر بیاید، ولی در عمل، با ادعای برتری جنس اندیشه‌های ایشان بر اندیشه‌های متعارف و نقدپذیر عالمان امروزی، زمینه‌ساز بی‌اعتنایی دانشوران به ایشان می‌شود. نزد کاربران این اصطلاح قرآنی، به حکیمان می‌شود گوش سپرد، حتی می‌شود به ایشان ایمان آورد و چه بسا بتوان از ایشان اطاعت کرد، ولی با ایشان نمی‌شود نقادانه و در گفت‌وگویی دموکراتیک و برابانه، چون‌وچرا کرد. شاید دقیقا به همین دلیل باشد که کسی سخن «حکیم عدالت» را در مباحث و مباحثات امروزی دربارهِ عدالت نمی‌شنود و به خرده‌نقدی هم نمی‌خرد؛ آخر، سخن او از جنس «حکمت» است و میان «حکمت» آسمان‌نشان عدالت، از یک سو، و تجربه‌ها و نظریه‌های خاک‌نشین عدالت در علوم انسانی و اجتماعی و فلسفه‌های عدالت، از سوی دیگر، گفت‌وگویی در نمی‌گیرد، چرا که این دو با یک‌دیگر ناهم‌تراز و قیاس‌ناپذیر اند؛ چه نسبت خاک را با عالم پاک! به تعبیر دیگر، مقتضای نشانیدن این برجسب بر پیشانی آرای «حکیم» قرآنی این است که آرای او را نمی‌توان با همان ترازویی سنجید که نظریه‌های عدالت در علوم انسانی و اجتماعی را با آن می‌سنجند و ارزیابی و نقادی می‌کنند. اگر مرحوم حکیمی را به همان معنای فلسفه‌ستیز قدما، «حکیم» بخوانیم، و سخنان او را از جنس حکمت‌های قرآنی بدانیم، آیا مدعاهای او دربارهِ عدالت را می‌توان با آرای مارکس و رالز و نازیک و هایک و اسکلن و فریزر و امثال این‌ها مقایسه کرد؟ چنین قیاسی نه

مقتضای «حکمت» است، نه از مانع ستر معاشناختی می‌گذرد و نه می‌تواند از دیوار «منطق مواد قضایا» عبور کند، چرا که گفت‌وگو و مقایسه فقط میان قضایایی روا و روان است که از جهت ماده و محتوا هم‌جنس، و منطق نقد آن‌ها یک‌سان باشد. سخن حکیم تفکیکی را می‌توان با همهی روش‌های جاری برای سنجش دست‌آوردهای علوم نقلی نقد کرد و ناسازگاری‌ها و سازگاری‌های درونی و بیرونی آن را با دیگر فهم‌ها از منابع دینی سنجید و ارزیابی کرد. این بحثی درون‌حوزوی با اصحاب مکتب تفکیک یا میان ایشان و دیگر متکلمان مسلمان (و شیعی اثنی‌عشری) خواهد بود. حکیم تفکیکی می‌گوید که مطابق فهم او از قرآن و روایات و سنن، تکلیف الهی متدینان در قبال عدالت چیست و چه نیست. به تعبیر دیگر، پرسشی که حکیم تفکیکی در باب عدالت پاسخ می‌دهد این است که با روش تفکیک، از نگاه شارع، متدینان چه باید بکنند و چه نباید بکنند تا پیش از مرگ، دلی آرام و قلبی مطمئن و خاطری آسوده بیابند که روز جزا و نزد خدا، در باب عدالت حجت خواهند داشت و بریء الذمه خواهند بود. این کجا و مدعاهای جاری در علوم انسانی و اجتماعی امروزین کجا که بر مناسبات عینی انسانی، درون و بیرون ساخت دولت‌های ملی، ناظر اند و معیارهایی سنجش‌پذیر را برای عدالت به نحوی پیش‌نهاد می‌کنند که با مراعات آن‌ها سرچشمه‌های ظلمت و مجاری ظلم (به‌ویژه، خشونت و تبعیض و فساد و فقر) درون سامان اجتماعی و سیاسی و اقتصادی محدود و مهار می‌شود، پیش‌نهادی‌هایی که همگی تن به نقد نظری و تجربه عملی عمومی و دموکراتیک می‌دهند. افزون بر این، عموم قضایای بر آمده از «منطق تفکیک» از نظر منطق مادی قضایا با قضایای فلسفی و علمی-تجربی ناهم‌زبان و قیاس‌ناپذیر اند. از این رو، این دو گروه قضایا با یک‌دیگر سخن نمی‌گویند. مفهوم «تفکیکی» عدالت درون منظومه‌های برساخته از آیات و روایات و سنن چه رابطه‌ای می‌تواند با مفهوم عدالت در نظریه‌های

حکمت علیه حکمت

علوم انسانی و اجتماعی در دوران مدرن برقرار کند، جز نسبت میان مشترک‌های لفظی که هرچند هم‌لفظ اند، ولی هریک در عالمی دیگر سیر می‌کند، و معنایی متفاوت با معنای دیگری می‌رساند، مفاهیمی بیگانه که از شهر و آبادی یک‌دیگر به دور اند، مثل «شهر» عربی (که واحد زمان است برای شمارش هر یک از دوازده برج سال) و «شهر» فارسی (که یکی از واحدهای مکان است در تقسیمات رسمی کشوری).

مرحوم حکیمی با معارف قرآنی و سنتی و روایی سری خوش داشت و به بانگ بلند می‌گفت که نسیم حیات را از این میخانه و پیاله و پیمانه می‌جوید.

سرم خوش است و به بانگ بلند می‌گویم

که من نسیم حیات از پیاله می‌جویم

با این حال، عبوس زهد نبود و هرچند ترک کُله کج می‌نهاد و در راه خوانش سنت، بر عصای چپ تکیه می‌زد، ولی راست‌رُو و خوش‌خو بود. بهره‌ی ما از کوشش‌های معرفتی او بیش‌تر خواهد بود اگر به جای گنجاندن او در کنج حکمت، عیار سخنان عدالت‌جویانه‌ی او را متواضعانه بفهمیم. حکمت حکم می‌کند محک خرد عدالت‌جوی عصری را که پرورده‌ی علوم انسانی و اجتماعی است، در کار کنیم و مدعاهای مرحوم حکیمی و دیگر بزرگان را به قصد فسادى به تیغ بی‌دریغ نقادی عرضه کنیم و آن‌ها را پشت سپر حکمت، خواسته و ناخواسته، در برابر نقد، به عایق علایق نپوشانیم.

سه روایت

علی طهماسبی، محمد اسفندیاری و رضا غلامی

علی طهماسبی: شاگرد ادیب نیشابوری اول و دوم بود و ادامه‌ی آنها

مرحوم محمد رضا حکیمی ادامه‌ی بزرگانی از حوزه‌ی مشهد و خراسانی‌ها بود. کسانی چون ادیب نیشابوری اول (عبدالجواد) و دوم (محمد تقی) از چهره‌های برجسته‌ی حوزه‌ی مشهد بودند. کسانی چون محمد تقی بهار، محمد پروین گنابادی، بدیع‌الزمان فروزانفر و محمدتقی مشهور به ادیب دوم از برجسته‌ترین شاگردان ادیب اول بودند، و همچنین آقایان محمد تقی شریعتی، محمدجعفر جعفری لنگرودی، محمد رضا شفیعی کدکنی، محمد رضا حکیمی، سید علی سیستانی (آیت‌الله سیستانی) و برخی بزرگان دیگر نیز از برجسته‌ترین شاگردان ادیب دوم شمرده می‌شدند. از ویژگی‌های ادیب اول و ادیب دوم، افزون بر تسلط بر دروس حوزوی همچنین آشنایی و تسلط بر ادبیات پارسی و ادبیات عربی بود، این نکته‌ای است که نزد بسیاری از اساتید حوزوی مغفول مانده بود و هنوز هم مغفول مانده.

این سنت آشنایی با ادبیات عربی و پارسی در قدیم هم مورد توجه بوده است به ویژه در خراسان، چندانکه قدرتمندترین عارفان و شاعران که تاثیر گذار بر فرهنگ و ادب ایران بودند، از ابوسعید ابوالخیر تا عطار و مولوی و عین‌القضات و بعدها سعدی و حافظ و بسیاری دیگر. بنا بر این چندان دور از انتظار نباید باشد که شاگردان ادیب اول و آنها که در محضر ادیب دوم درس و ادب آموختند، هر کدام به نوبه‌ی خود چراغی شدند در ارتقای ادب و فرهنگ ایران، نه چون فقیهانی که ایرانی بودند و هستند اما با ادب و فرهنگ ایران بیگانه‌اند و فارسی نویسی‌شان از حد یک رساله‌ی عملیه بیشتر نیست.

علی طهماسبی: از ویژگیهای دیگر هر دو ادیب نیشابوری که به گمان من بر شاگردانشان تاثیر عمیق بر جای نهاد بود، تقوی و بلند نظری، شرح صدر و مناعت طبع بود. نخبگانی که از مجلس درس ادیب اول یا دوم برخوردار شده بودند، با آنکه درجه‌ی اجتهاد داشتند اغلب غیر معمم شدند مانند آقای محمد تقی شریعتی، محمد رضا شفیعی کدکنی، محمد رضا حکیمی و... که هر کدام ساحتی از دین و ادب و فرهنگ را متناسب با نیاز زمانه‌ی خود پی گرفتند.

به گمان من اگر کسانی مانند ابن تیمیه، زبان پارسی را هم آموخته بودند و با آثار ابوسعید و عطار و مولوی و سعدی و حافظ آشنایی پیدا می‌کردند حدیث نمی‌آوردند که زبان پارسی زبان اهل دوزخ است.

نقل است که شاگردان ادیب به دوبرخش تقسیم می‌شدند؛ یکی بخش عمومی که طلبه‌های بسیاری به درسش حاضر می‌شدند و همان درسهای معمول حوزوی را می‌آموختند و بخشی دیگر نسبتاً اختصاصی بود که شاگردان نخبه و برگزیده‌اش در آن حضور می‌یافتند.

در این گروه دوم بود که ادبیات (اعم از پارسی و عربی) تدریس می‌شد. از ویژگی‌های دیگر هر دو ادیب که به گمان من بر شاگردانشان تاثیر عمیق بر جای نهاد بود، تقوی و بلند نظری، شرح صدر و مناعت طبع بود. نخبگانی که از مجلس درس ادیب اول یا دوم برخوردار شده بودند، با آنکه درجه‌ی اجتهاد داشتند اغلب غیر معمم شدند مانند آقای محمد تقی شریعتی، محمد رضا شفیعی کدکنی، محمد رضا حکیمی و... که هر کدام ساحتی از دین و ادب و فرهنگ را متناسب با نیاز زمانه‌ی خود پی گرفتند.

این که بر مکتب تفکیک و آثار مکتوب مرحوم محمد رضا حکیمی در این مورد چه نقدی وارد است نکته‌ای است که با اقتضائات زمان و مکان باید مورد تامل قرار گیرد اما آنچه قابل تقدیر است تقوی، مناعت طبع، و تلاش در بیان عدالت است. و به گمان من وی را از نحل‌های میتوان دانست که به تعبیر قرآن: **مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَن قَصَىٰ نَجَبَهُ وَمِنْهُمْ مَن يَتَنَزَّرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا**

[میان مؤمنان مردمانی هستند که به آنچه با خدا عهد بستند صادقانه وفا کردند. برخی از آنان به شهادت رسیدند و برخی از آنها در همین انتظارند و هرگز عهد خود را -با دیگری- بدل نکرده‌اند].

محمد اسفندیاری: مهمترین اثر حکیمی، خود اوست

ایشان از سویی مدافع مکتب تشیع و از سوی دیگر از منادیان وحدت اسلامی است، البته حکیمی نه کتابی مستقل در ولایت اهل بیت (ع) نوشت و نه کتابی در زمینه فضائل ایشان، اما این موضوع نه فقط مدعی

ما را رد نمی‌کند بلکه تقویت می‌کند. اگر وی اینگونه آثاری داشت، می‌شد گفت در مقام دعوت به تشیع بوده است و طبیعی می‌نمود که بر آن تاکید کند، ولی مهم این است که او چنین آثاری ندارد و با وجود این در جای جای کتاب‌هایش بر تشیع تاکید دارد. حتی در آنجا که از تاریخ، جامعه، ادبیات و فلسفه سخن می‌گوید و خواننده انتظار ندارد که بر تشیع اصرار بورزد خلاف آن، عادت دارد و مدام از شیعه و تشیع می‌گوید.

(۲) آثار حکیمی با دیگر آثار دانشوران شیعی یک تفاوت چشم‌گیر دارد، در

محمد اسفندیاری: استاد حکیمی معتقد بود مشکل بزرگ انسان در طول تاریخ مشکل اقتصادی است و ظلم اقتصادی را خطرناک‌تر و بزرگ‌تر از ظلم اجتماعی و سیاسی می‌دانست. دلیلش این است ظلم سیاسی و اجتماعی از ظلم اقتصادی پدید می‌آید؛ بنابراین ظلم اقتصادی خطرناک‌ترین ظلم است، بلکه می‌توان گفت مصداق کامل ظلم به شمار می‌رود که دیگر شکل‌ها و صورت‌های ظلم را به دنبال دارد.

آثار دیگران بیشتر از اسلام سخن گفته شده و جز در موارد ضرورت به تشیع اشاره نشده است، اما در آثار استاد حکیمی همواره سخن از تشیع و اسلام شیعی است. برای نمونه اگر کسی به آثار علامه طباطبایی یا آیت‌الله شهید مطهری، آیت‌الله طالقانی، مهندس مهدی بازرگان و دکتر شریعتی رجوع کند، می‌بیند که ایشان بیشتر از اسلام سخن می‌گویند، گویی اینکه مقصودشان از اسلام شیعی است اما تشیع در آثارشان پررنگ

و قوی نشده است؛ بنابراین تشیع در آثار این بزرگان تنها به اندازه، مطرح شده و فقط در آنجا که لازم بوده از تسنن سخن بگویند، سخن گفتند. اما فضای حاکم بر آثار حکیمی فضای شیعی است و رنگ و بوی تشیع در آن غلظت و شدت دارد و خواننده جابجا احساس می‌کند در چنین فضایی دم میزند و معارف شیعی را فرو می‌برد.

۳) استاد حکیمی چنان که عرض شد آثار متعددی دارد اما اگر از بنده بپرسند مهمترین اثر و نقشی که استاد حکیمی داشت چه بود؟ اگر از الحیاة بگذریم، می‌گویم مهمترین اثر استاد، خودش است. به عبارت دیگر اگر از بنده پرسیده شود مرحوم حکیمی از خودش چه به جای گذاشت عرض می‌کنم خودش را به جای گذاشت. ایشان شخصیتی بسیار متمایز از دیگران بود به قول فروغ فرخ زاد کسی بود مانند هیچکس. استاد حکیمی از زاهدان این روزگار بود. بنده در طول عمرم که سال‌ها توفیق شاگردی علامه را داشتم، فراوان به خدمت ایشان رسیدم و وی نیز با التفاتی که به بنده داشت و فراوان به منزل حقییرمان می‌آمد تا کنون کسی را در زهد و ساده زیستی همانند استاد حکیمی به خود ندیدم. علی‌رغم اینکه می‌توانست زندگی مرفهی داشته باشد و علی‌رغم اینکه دنیا را به ایشان پیشنهاد کرده بودند، اما او به دنیا پشت کرد. قول و عمل ایشان یکی بود، یعنی همانگونه که در آثارش فراوان، در فراوان در دفاع از محرومان و مستضعفان می‌کرد. خودش همانند محرومان و مستضعفان می‌زیست و می‌گفت من باید همانند محرومان زندگی کنم تا بتوانم فقر، ناداری و مسکنت را بچشم و از حقوق محرومان دفاع کنم.

۴) استاد حکیمی معتقد بود مشکل بزرگ انسان در طول تاریخ مشکل اقتصادی است و ظلم اقتصادی را خطرناک‌تر و بزرگ‌تر از ظلم اجتماعی و سیاسی می‌دانست. دلیلش این است ظلم سیاسی و اجتماعی از ظلم اقتصادی پدید می‌آید؛ بنابراین ظلم اقتصادی خطرناک‌ترین ظلم است،

بلکه می‌توان گفت مصداق کامل ظلم به شمار می‌رود که دیگر شکل‌ها و صورت‌های ظلم را به دنبال دارد. استاد حکیمی از سال‌ها پیش یک خطری را پیش بینی کرد؛ خطر اینکه مسئولان در دام اشرافیت، سرمایه داری و تکاثر گرفتار شوند. آن زمانی که اختلاس‌ها هویدا نشده بود و غارت بیت المال از سوی یک عده آشکار نشده بود، استاد حکیمی چنین پیش بینی‌هایی را کرده بود و در جای جای کتاب‌ها از نظر خطر اشرافیت، اختلاس و رانت خواری سخن گفته است. (از گفتگوی فاطمه علی‌آبادی با محمد اسفندیاری. مهر)

مرزبندی «دوستان انقلابی» با محمد رضا حکیمی

پس از درگذشت محمد رضا حکیمی و پیام تسلیت جریان‌هایی که نزدیک به نواندیشی دینی شناخته می‌شود، برخی از اصولگرایان به ضرورت مرزبندی با حیات و هویت او پرداختند، اما مورد انتقاد همفکران‌شان قرار گرفتند، چون رهبر جمهوری اسلامی نیز در پیام تسلیتی با اشاره به رفاقت قدیمی‌اش با حکیمی، او را ستایش کرده بود.

یکی از اصولگرایان منتقد، "رضا غلامی" رئیس مرکز علوم اسلامی صدرا بود که مجبور شد پس از بالا گرفتن انتقادات از سوی همفکرانش توضیح دهد که چرا باید با حکیمی مرزبندی داشت؛ او با اشاره به اینکه «معدود کسانی اطراف مرحوم حکیمی را تا پایان عمر گرفتند که برخی از مهم‌ترین آنها را عناصر زاویه دار جدی با انقلاب و رهبری تشکیل داده بودند» به نظراتی اشاره کرد که آنها را «فتوهای حکیمی در مجالس محدود درباره نظام» خواند. در بخش‌هایی از توضیحات او که در کانال تلگرامش منتشر شده آمده است:

□ خانه نشینی و حتی قطع ارتباط با برخی دوستان انقلابی می‌تواند دلایل متعددی داشته باشد؛ مشکلات شخصی یا شاکله شخصیتی که کاری به آن نداریم؛ اما شواهد زیادی از جمله فتوهای ایشان در مجالس محدود درباره نظام، نشان می‌دهد که خانه نشینی طولانی مرحوم حکیمی بیشتر ناشی از نوع تفکری بود که به طور طبیعی ایشان را به بن بست می‌رساند؛ بن بست‌هایی که باب هرگونه کُنش‌گری فعال را بست و ایشان را به یکی از کم‌کارترین اندیشه‌ورزان دهه هفتاد به بعد تبدیل نمود.

رضا غلامی: آقای حکیمی با نوعی قهر با رسانه ملی، این رسانه را دائماً از نزدیک شدن به خود محروم می‌کرد. فراموش نمی‌کنم که در زمان برپایی مراسم کنگره نکوداشت مرحوم علامه محمد تقی جعفری در سال ۷۶، که بنده توفیق دبیری آن را داشتم، بارها مرحوم آقای حکیمی در صدد تحمیل سبک زندگی خود به مرحوم استاد جعفری و به انزوا کشاندن ایشان بود اما استاد به رغم رفاقت قدیمی با مرحوم حکیمی و علاقه وافر به او، تن به خواسته‌های ایشان نداد.

□ ... طی سه دهه اخیر، صدا و سیما (و حتی سایر رسانه‌های رسمی) در نظام، هیچگاه بنای سانسور یا بستن دوربین‌های خود بر روی مرحوم آقای حکیمی نداشتند و این شخص آقای حکیمی بود که با نوعی قهر با رسانه ملی، این رسانه را دائماً از نزدیک شدن به خود محروم می‌کرد. فراموش نمی‌کنم که در زمان برپایی مراسم کنگره نکوداشت مرحوم علامه محمد

تقی جعفری در سال ۷۶، که بنده توفیق دبیری آن را داشتم، بارها مرحوم آقای حکیمی در صدد تحمیل سبک زندگی خود به مرحوم استاد جعفری و به انزوا کشاندن ایشان بود اما استاد به رغم رفاقت قدیمی با مرحوم حکیمی و علاقه وافر به او، تن به خواسته‌های ایشان نداد.

▪ آنچه خیلی مهم می‌نماید، سبک ایشان در عدالت‌گرایی بود که بنده درباره آن حرف جدی دارم. خانه‌نشینی و قطع رابطه با خیلی از دوستان منتقد اما مشفق، و نداشتن نگاهی جامع و دقیق از شرایط نظام و کشور، موجب شد که مرحوم حکیمی با دست گذاشتن روی نقاطی که در مواردی، اصل آن به کذب به ایشان گزارش می‌شد، کل نظام را متهم به بی‌عدالتی کرده و جمهوری اسلامی را با اتهامات ثابت نشده محکوم جلوه دهند. همین بود که معدود کسانی اطراف مرحوم حکیمی را تا پایان عمر گرفتند که برخی از مهم‌ترین آنها را عناصر زاویه‌دار جدی با انقلاب و رهبری تشکیل داده بودند و اگر هوشمندی یا روحیه محافظه کارانه مرحوم حکیمی نبود، از ایشان حداکثر استفاده ابزاری را بر علیه نظام می‌کردند.

▪ اما نوع علاقمندی‌ها به افکار ایشان در سال‌های گذشته عمدتاً مربوط به طیفی بوده که یا به دلیل عدم برداشتی صحیح، جامع و مسنجم از تفکر اسلامی و یا افتادن در باتلاق غربردگی و یا سد شدن راه منفعت جوئی‌های خود در نظام جمهوری اسلامی، از تفکرات- و به ویژه سلوک عملی ایشان- پلی برای رسیدن به خداحافظی با نهضت اصیل امام و تن دادن به سکولاریسم ساخته‌اند و این خود باید نشانه بارزی از ثمره جهت‌گیری کلان فکری و کُنش اجتماعی مرحوم حکیمی تلقی شود.



سلطنت کهن در پوشش اسلام

جنگ بنی‌ها؛ بخش دوم

حسن یوسفی اشکوری

درآمد

این نوشتار شامل فصل چهارم و پنجم نوشتار پیشین است که با عنوان «جنگ بنی‌ها و بسط اقتدارگرایی خلافت عربی در پوشش اسلام» در شماره پنجم «فصلنامه نقد دینی» منتشر شده و اکنون ادامه آن با مخاطبان به اشتراک گذاشته می‌شود.

در فصل نخست، ذیل عنوان «دین و قدرت در عصر نبوی» شرحی آمد و در فصل دوم، «دین و قدرت در روزگار خلفای راشدین» مورد بحث قرار گرفت و در فصل سوم، «دین و قدرت در روزگار خلافت عربی - اموی و عباسی» گزارش شد و اینک، دو فصل «دین و قدرت در روزگار خلافت غیر عربی- سلطنت» (البته با تغییراتی در عنوان) و در نهایت «دین و قدرت در روزگار نوین» مورد مذاقه و واکاوی قرار خواهد گرفت.

فصل چهارم. بسط اقتدارگرایی خلافت غیر عربی - سلطنت در پوشش اسلام

همان گونه که گزارش شد، امارتی که پس از درگذشت نبی اسلام به ضرورت عملی در مدینه بنیاد نهاده شد، به رغم این که چنین امارتی موضوعاً و ماهیتاً نه با وحی و قرآن و اساس دیانت ربطی داشت و نه از سنت و سیره‌ی نبوی و سفارش خاص پیامبر در باب سرنوشت حکومت و نظام سیاسی مسلمانان پسین برآمده بود، به تدریج و به ویژه پس از پایان عصر خلافت راشدین، کم و بیش صبغهی مذهبی نیز به خود گرفت. در فصل دوم به هفت عامل این دگرذیسی اشارت رفت.

این دوران با تمامی فراز و فرودهایش، با زوال خلافت عباسیان در اواسط سده‌ی هفتم میلادی (سال ۶۵۶) و پایان نظام خلافت عربی - اسلامی، به پایان رسید و عصر تازه‌ای آغاز شد که تناسب قوا را تغییر داد و فضای کاملاً تازه پدید آورد و نوع تازه‌ای از ماهیت قدرت و چگونگی تعامل دین و قدرت زاده شد. پس از آن حدود دو قرن خلاء قدرت و فقدان اقتدار سیاسی عام و شامل در مجموعه‌ی قلمرو اسلامی، مسلمانان زیسته در ظلّ امپراتوری عربی - اسلامی را دچار پریشانی و جداسری کرد و عملاً مرده ریگ امپراتوری زوال یافته، قطعه قطعه شد و در نهایت نوعی ملوک الطوایفی گسترده در تمامی گستره‌ی موسوم به جهان اسلام پدید آمد. جهان عرب هرچند پراکنده و تجزیه شد ولی بخش اصلی آن تحت فرمانروایی ممالیک قرار گرفت. ایران و شرق جهان اسلام عمدتاً محل تاخت و تاز مغولان و ایلخانان مغولی بود و به تدریج فرمانروایی‌های مستقل ایلخانی در جای جای این پهنه استقرار یافتند. هرچند این نوع فرمانروایی‌های محلی از اواسط عصر عباسی در شرق و عمدتاً در خراسان بزرگ و عراق (بغداد) رخ نموده بود و دهها سلسله نیمه مستقل محلی (مانند سامانیان و بوییان و سلجوقیان و حمدانیان) در اینجا و آنجا شکل

سلطنت کهن در پوشش اسلام

گرفته بودند ولی هرچه بود تمامی اینها تحت فرمان عام خلیفه‌ی مسلمانان و دستگاه خلافت بغداد بودند ولی اکنون پس از برافتادن دستگاه خلافت، دیگر دستگاه نمادین اقتدار اسلامی و یا به نام اسلام نیز واقعیت خارجی نداشت.

با این همه، حدود نیم قرن بعد، نهادهی تازه و ویژه از درون اوضاع آشفته و پریشان برآمد که حدود دویست سال بعد موفق شد بار دیگر امپراتوری زوال یافته‌ی پیشین را احیا کند و حدود شش قرن با اقتدارگرایی کامل بر اغلب سرزمین‌های مسلمان و یا با اکثریت مسلمان چیره شده و فرمان براند. این نهاد تازه «سلطنت عثمانی» بود که با اعلام استقلال و موجودیت عثمان اول در قلمرو بیزانس آغاز شد و با فتح قسطنطنیه (اسلامبول بعدی و استانبول اخیر) به سال ۱۴۵۳ میلادی به دست سلطان محمد فاتح به استقلال کامل دست یافت و از آن پس با اقتدارگرایی گسترده تر برخی از پادشاهان بعدی عثمانی (از جمله سلطان سلیمان قانونی مشهور) و فتوحات پیاپی در شرق و غرب و اروپا، نظام سیاسی نوبنیادی پی افکنده شد که اقتدار و نفوذ آن حداقل در مقاطعی از نفوذ و اقتدار امویان و عباسیان در اوج قدرت نیز فزون تر و تأثیرگذارتر بوده است. گفتنی است که هرچند در آغاز عثمانیان عنوان خلیفه و خلافت را بیشتر دوست داشتند ولی خیلی زود عنوان «سلطان» رواج یافته و رسمیت یافت از این رو اینان عمدتاً تحت عنوان «سلاطین عثمانی» شناخته شده و شهرت یافته‌اند.

البته اندکی پس از برآمدن سلسله‌ی بلند و مقتدر عثمانی، در همسایگی شان سلسله‌ی شیعی - صوفی صفویان به قدرت رسیده و نهاد دینی - سیاسی کاملاً متفاوت و حتی متعارضی را پی افکندند. بدین ترتیب پس از حدود هزار سال، ایران مغلوب و مستهلک ساسانی در نهاد خلافت عربی - اسلامی، کمر راست کرد و با زمینه‌های فکری و سیاسی و فرهنگی‌ای که

در گذشته به وسیله‌ی برخی سلسله‌های ایرانی و ایرانی تبار ایجاد شده بود، از قلمرو خلافت سیاسی جهان اسلام جدا شده و به استقلال کامل دست یافت. از آن پس، ایران صفوی - شیعی در رقابت و حتی در تنازع مذهبی و سیاسی پرهزینه‌ای با خلافت - سلطنت - سنی قرار گرفت و این رقابت و گاه وقوع جنگ‌های بزرگ و همراه با تلفات پر شمار و ویرانی‌های گسترده (از جمله جنگ چالدران در عصر شاه اسماعیل اول)، که عمدتاً به زیان ایران بوده است، تا پایان عثمانی و در دوران قاجار ادامه یافت.

البته در خارج از قلمرو دو قدرت پرنفوذ منطقه‌ای عثمانی و صفوی، قدرت‌های محلی پرشماری در نواحی مختلف جهان اسلام در شرق و غرب و خاورمیانه عربی و شبه قاره هند به عرصه آمده که هریک دارای مختصات ویژه محلی بوده و شاید مهم‌ترین آنها مغولان هند و چند پادشاه نامدار و اثرگذار مانند اکبرشاه و شاه جهان و اورنگ زیب بوده‌اند .

مهم‌ترین تحولی که در قلمرو اندیشه‌ی سیاسی مسلمانان در این روزگار رخ داد، سراندیشه‌ی «الائمه من قریش» از اعتبار افتاد و در نتیجه قدرت سیاسی از انحصار قوم عرب، که تا آن زمان خود را هم تبار نبی اسلام و حامل مقتدر و مشروع این دین و عامل وفادار به شریعت محمدی می‌دانست، خارج شد و در بدنه‌ی پراکنده و جدافتاده‌ی مسلمانان از تبار و تیره‌های بسیار متکثر و متنوع با سابقه‌های تمدنی و قومی و فرهنگی مختلف توزیع و تقسیم گردید. از قرن هفتم هجری به بعد، نه نژاد و تبار ملاک مشروعیت بود و نه دین و شریعت و نه به طریق اولی متولیان دین یعنی فقیهان و مفتیان مذاهب مختلف؛ بلکه، بیشتر زور و «غلبه» مؤلّد مشروعیت بوده است. هر فردی که با قدرت زور و تیزی شمشیر دارای امارت و حکم حکومتی می‌شد، غالباً سلسله‌ای بنیاد می‌نهاد و خود مشروعیت بخش جانشینان و وارثانش (وارثانی که به طور معمول فرزندان ذکور و نوادگان بودند) می‌شد. با این که عناوین این

سلطنت کهن در پوشش اسلام

فرمانروایان به دلیل استفاده از زبان و ادب محلی و قومی متنوع بوده است، می‌توان گفت در مجموع عنوان «سلطان» بیشتر رواج داشته و به ویژه در دو سلسله‌ی اصلی یعنی عثمانیان و صفویان این عنوان رسمیت داشته است. در عثمانی حتی ملکه‌های مادر عنوان رسمی «والده سلطان» داشته و البته غالباً از نفوذ و اقتدار اجتماعی و سیاسی و مالی زیادی برخوردار بوده‌اند. گرچه لغت سلطان و سلطنت عربی است و از ریشه‌ی سلطه برآمده ولی به لحاظ تاریخی، برآمده از سنت پادشاهی کهن ایرانی است که «شاه» و «پادشاه» و «شاهنشاه» گفته می‌شد. البته در ادب عربی کهن تر (در عصر اموی و عباسی) معادل آن «مَلِک» و جمع آن «ملوک» بوده است. قراین نشان می‌دهد که مفهوم پادشاهی ایرانی از طریق سنت سیاسی یمن (جنوب شبه جزیره عربستان) وارد لغت و ادب حجاز شد و می‌دانیم که عرب یمنی نیز در امور مختلف از جمله امر سیاست و ملکداری مستقیماً تحت تأثیر اندیشه‌های ایران ساسانی بوده‌اند که به ویژه پس از ارتباط خسرو انوشیروان با یمنی‌ها در جریان یاری خواستن شان برای حمایت از آنان در برابر تهدیدها و حتی استیلای حبشیان مسیحی و متحد با بیزانسی‌ها و اعزام حدود هفتصد (یا هشتصد) تن از نظامیان به آن سوی در اواسط سده‌ی ششم میلادی و ماندگاری آنان و نوادگانشان در یمن رخ داده است.^۱ این که مسلمانان قرن نخست، «کسرویت» و عنوان «کسری» یعنی لقب رسمی شاهان ساسانی را برای ملک و ملوک به کار می‌بردند، گواه این تأثیرپذیری تاریخی و فرهنگی است. البته لازم به ذکر است که در ذهنیت اعراب کهن و نیز اعراب مسلمان آغازین، کسری و کسرویت (ملوکیت) دارای بار معنایی منفی بوده است. به

۱. تفصیل آن در منابع اسلامی از جمله حمزه اصفهانی در کتاب «پیامبران و پادشاهان» و نیز تاریخ طبری آمده است. نیز بنگرید به: ایران در روزگاران پیش از اسلام، به قلم روزبه یوسفی، جلد دوم ص ۳۱۵-۳۱۹.

عنوان نمونه بنگرید به آیه ۳۴ سوره نمل و نیز به سخن خلیفه عمر بن خطاب به معاویه در مقام امیر شامات که معاویه را به طعن «کسری عرب» خواند.^۱ این بار منفی البته به دو دلیل بوده است. یکی این که عرب حجاز سلطنت با مؤلفهی محوری وراثت نداشت و با آن بیگانه بود و دیگر این که دوران خلفای راشدین نهاد خلافت و خلیفه همچنان بیشتر تحت تأثیر میراث امارت ساده‌ی قبیله‌ای بوده و البته مورد تأکید و تأیید سنت قرآنی و نبوی هم بوده است. به ویژه ساده زیستی و دوری از اشرافیت دوران نبوی و خلفای نخستین خود معیاری برای زیست مسلمانی و به ویژه سلوک سیاسی امیران و کارگزاران خلافت شمرده می‌شده است. از این رو مادلونگ به درستی از «خوی بی‌زنانسی معاویه» یاد می‌کند.^۲

با این که در این دوران امیران و سلاطین مسلمان مستقیماً از دین و شریعت و متولیان کسب مشروعیت نمی‌کردند ولی به هر تقدیر خود را از نوعی انتساب به دین نیز بی‌نیاز نمی‌دیدند. به همین دلیل تلاش می‌کردند از سه طریق بند ناف خود را به خدا و دین گره بزنند. اول کسب مشروعیت از طریق آخرین بازمانده‌ی خلیفه زاده عباسی. ممالیک نخستین وارث مستقیم دستگاه خلافت زوال یافته‌ی خلافت بودند. از آنجا که آنان تبار مملوکی (بردگی) داشتند و عرب هم نبودند تا چه رسد به قریشی بودن، کسی را به بغداد فرستادند تا یکی از خلیفه زادگان بغدادی را نهانی به قاهره ببرد و چنین نیز شد. پس از آن تا پایان دوران ممالیک، خلافت عباسی رسماً و اسماً در قاهره برقرار بوده و فرمانروایان مملوکی خود را کارگزار خلیفه می‌دانستند. رشیدرضا در کتاب «الخلافة والامامة العظمی» با تعمیم عنوان خلافت برای تمامی ادوار تار

۱. ابن اثیر، اسدالغابه، جلد ۴، ص ۳۸۶ و ابن کثیر، البدایه، جلد ۸، ص ۱۳۴.

۲. مادلونگ، جانشینی حضرت محمد، ص ۲۸۶.

یخ اسلام تا سال ۱۹۲۴ (که البته در واقع با تسامح همراه است) به درستی می‌گوید جهان اسلام هرگز خالی از خلافت نبوده است جز در سه روز و نیم که خلیفه زاده‌ی عباسی در قرن هفتم هجری به وسیله‌ی ممالیک از بغداد به قاهره برده شد. این سلسله در آغاز از عنوان خلیفه برای خود

از همان لحظات نخستین درگذشت پیامبر و در سقیفه نطفه‌ی انحراف بزرگی بسته شد و به نوعی بند ناف اقتدار سیاسی به دین و شرع و شریعت پیوند خورد و بعدها در گذر ایام و در تعامل با عوامل تودرتوی اجتماعی و مصالح و منافع اقوام و جنگ بنی‌ها، حکومت‌ها با هویت مذهبی و اخذ مشروعیت دینی، تحکیم شدند.

استفاده می‌کردند ولی در ادامه و در اوج شکوه و اقتدار خود عنوان سلطان رسمیت یافت. با توجه به دیرینه بودن بعد مذهبی مشروعیت بخش قدرت سیاسی، حتی ترکان عثمانی، که نه عرب بودند و نه به طریق اولی قریشی، در آغاز برای کسب مشروعیت مذهبی خود، ادعا کردند در قاهره چند قطعه بازمانده از پیامبر اسلام (از جمله یک عصا و یا پاپوش و حتی چند تار مو) به دست آورده و گفتند با به دست آوردن چنین اشیایی (به ویژه عصا که نماد قدرت و اقتدار است^۱) وارث مشروع پیامبر و خلفای پیشین هستند.

۱. در سنت قبایلی کهن دو شیء یعنی «عصا» و «انگشتر» نماد و نشانه‌ی قدرت بوده و از این رو این دو به طور ویژه و اختصاصی به فرزند ذکور ارشد تعلق می‌گرفت. چرا که فرزند پسر بزرگ خانواده به طور قهری و طبیعی جانشین پدر درگذشته می‌شده است.

دومین راه اخذ مشروعیت اجرای احکام شریعت بوده است. وفق این اصل و قاعده، خلیفه و یا امام و یا سلطان و یا امیر مسلمان متعهد بوده است که احکام شریعت را بدون چون و چرا عمل و اجرا کند. همان گونه که پیش از این گفته شد، این قاعده و ضابطه از همان آغاز مطرح شده و در عصر حدود هفت قرنی خلافت تثبیت شده و مقبولیت تام یافته بود. در این دوران طولانی، دهها کتاب و رساله به وسیله عالمان و فقیهان مسلمان نوشته شده و برای تحکیم این قاعده نظریه‌پردازی کرده و در چهارچوب حکمت نظری و حکمت عملی استدلال کرده اند که یکی از نمونه های مشهور آن «الاحکام السلطانیه» اثر ابوالحسن ماوردی در قرن چهارم و پنجم هجری است.

طریق سوم، کسب مشروعیت از طریق حمایت مستقیم و غیر مستقیم سلسله‌ی فقیهان و مجتهدان بوده است. هرچند عموم فقیهان از همان قرون اولیه به نوعی در کنار خلفا قرار گرفته و حامی و مدافع آنان بوده‌اند اما پس از پایان عصر خلافت و اقتدار یافتن سلاطین و امیران، سلسله‌های نوینی از علما و فقیهان در تمامی اقطار جهان اسلام پدید آمدند. از جمله در عثمانی و باب عالی عنوان «شیخ الاسلام» پدید آمده و در ایران صفوی نیز «ملاباشی» مصطلح شده و هریک نهادی و سلسله‌ای بنیاد نهاده‌اند. نقش اصلی و بنیادین این سلسله‌ها، آن بوده است که از یک سو سلطنت های برآمده از شمشیر و غلبه را در نظر و عمل تأیید و حمایت کنند و از سوی دیگر از آنان بخواهند که به احکام شریعت، شریعتی که در نهایت خود مبدع و یا مفسر و مفتی آن بوده‌اند، ملتزم باشند.

گرچه می‌توان در باب نقش مشروعیت بخشی سلسله‌ی راویان و فقیهان به خلفا و امیران و اطاعت از آنان آن هم اطاعت مطلق، به منابع فقهی و کلامی پرشماری، که در این دوران حدود شش قرن پدید آمده‌اند، اشاره و استناد کرد ولی به گمانم کتاب «سلوک الملوک» اثر فضل لله بن

سلطنت کهن در پوشش اسلام

روزبهان خنجی در سده‌ی نهم هجری به زبان پارسی، به خوبی فضای فکری و فقهی در موضوع پیوند دین و قدرت و مسئله‌ی مشروعیت و به ویژه نقش علما در پیوند تنگ‌انگ با امارت‌ها و سلطنت‌ها را عیان می‌کند. وی می‌نویسد: «سلطان در عرف شرع کسی است که بر مسلمانان مستولی باشد به حکم شوکت و قوت لشکر. و علما گفته‌اند واجب است طاعت امام و سلطان در هرچه امر و نهی کند مادام که مخالف شرع نباشد، خواه عادل باشد خواه جائز. و واجب است نصیحت او به حسب قدرت و جایز است که گویند او را خلیفه و امام و امیرالمؤمنین و خلیفه رسول الله (ص) گویند و جایز نیست که او را خلیفه الله گویند».^۱

۱. خنجی، فضل الله، سلوک الملوک، با تصحیح محمدعلی موحد، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲.

برای آشنایی بیشتر با نویسنده این کتاب، بد نیست با زندگی نامه وی نیز به کوتاهی آشنا شوید.

خواجه افضل الدین فضل الله بن روزبهان خنجی از عالمان و مؤلفان نامدار و اثرگذار سنی مذهب است و پس از سال ۸۵۰ در خنج (از شهرهای کهن فارس) زاده شد. پس از مدتی به حج رفت و در پی آن مدتی در سرزمین‌های عربی از جمله حجاز و مصر به سر برد و از برخی از عالمان نامدار آن روزگار فقه و حدیث و تاریخ و کلام آموخت. پس از بازگشت به وطن، به فعالیت‌های سیاسی و دیوانی پرداخت. مدتی در خدمت سلطان یعقوب آق قویونلو در تبریز بود و مقام دبیری او را داشت. پس از به قدرت رسیدن شاه اسماعیل صفوی در اوایل قرن دهم هجری و اعلام تشیع به عنوان مذهب رسمی نظام نوبنیاد کشور، خنجی نیز مانند اغلب عالمان سنی مذهب، از قلمرو اقتدار شاه اسماعیل گریخت و به ماوراء النهر رفت. در آنجا در کنار دیگر تألیفاتش کتابی با عنوان «ابطال نهج الباطل و اهمال کشف العاطل» نقدی بر کتاب «نهج الحق» ابن فهد حلی نوشت و از این طریق برخی آموزه‌های شیعی را مورد نقد و انتقاد قرار داد.

خواجه به شدت مورد خشم و نفرت شاه اسماعیل بوده است. با این که گفته‌اند او دوستدار اهل بیت و حتی امامان شیعی نیز بوده است ولی احتمالاً وی به دو دلیل خشم و سوء ظن سلطان صفوی را برانگیخته بود. یکی نقدهای وی بر شماری از افکار و آموزه‌های شیعی (از جمله رد کتاب نهج الحق ابن فهد) بود و دیگر این که گویا برخی نزد سلطان صفوی از او سعایت کرده بودند. فضل الله در اواخر (از سال ۹۱۰ تا زمان وفاتش به سال ۹۲۷) در دستگاه پادشاهان تیموری در هرات و شیبانیان بخارا بود و مقام مهم وزارت داشت. با این حال افضل

اگر بخواهیم این متن کوتاه و گویا را با بیان دقیق‌تر طبقه‌بندی و شرح کنیم، چنین می‌شود:

۱ - در عرف شرع، سلطان مشروع کسی است که با توسل به شمشیر و سپاه و اقتدار و شوکت و پیروزی نظامی، بر مسلمانان سلطه پیدا کرده است. به عبارت دیگر اصل مشهور «الحق لمن غلب»، اصل مشروعیت بخش سلطنت است. البته این اصل در گذشته‌های دورتر نیز مطرح شده است.

۲ - وفق فتوای فقیهان و علمای اسلام، اطاعت سلطان و امام واجب شرعی است و این اطاعت مطلق است در هر چه امر و نهی کند. البته فقط مشروط

الدین خنجی، از آغاز تا پایان همواره در کار تحقیق و تألیف بوده و آثاری در قلمرو فقه و کلام و تاریخ پدید آورده که یکی از این آثار مهم همین کتاب «سلوک الملوک» است که به پارسی نوشته شده است. وی اهل شعر و ادب نیز بوده است.

برای آشنایی بیشتر مفید است بدانیم که افضل الدین سخت به سلاطین عثمانی دل بسته بود. گفته شده در مدح سلطان سلیمان قانونی شعر سروده بود. نامه ای نیز به سلطان سلیم عثمانی نوشته بوده که در قالب شعر بوده است. دلیل علاقه اش به سلاطین عثمانی و از جمله سلیم آن بوده است که:

اگر ملک شریعت مستقیم است / همه از دولت سلطان سلیم است

تویی امروز ز اوصاف شریفه / خدا را و محمد را خلیفه

وی در همانجا سلطان عثمانی را به شیعه کشی (البته به دلیل سب صحابه پیامبر) تشویق می‌کند و می‌گوید:

روا داری که صدها ملحد و دد / دهد دشنام اصحاب محمد؟

تو او را نشکنی از زور مردی / سرش را نابریده بازگردی؟

اگر گیرد امانی در سلامت / بگیرم دامت را در قیامت

از همه شگفت تر آن که سلطان عثمانی را به تسخیر سرزمین ایران و ضمیمه کردن آن به خاک عثمانی ترغیب می‌کند:

بیا از نصر دین کسر صنم کن / به تخت روم ملک فارس ضم کن

که شرق و غرب را از نعمت و کام / بگیرد باز ذوالقرنین اسلام

تشویق سلطان سنی عثمانی به شیعه کشی و مهم‌تر از آن ضمیمه کردن زادگاه خواجه به خاک بیگانه، می‌تواند انگیزه ای جز بیزاری از شاه صفوی و رسمیت یافتن مذهب شیعی نداشته باشد. به ویژه که وی با «ملحد و دد» خواندن شیعیان ایرانی و بعد با دعوت سلطان عثمانی به «کسر صنم»، شیعیان را ملحد و دد و بت پرست می‌خواند. جزمیت فرقه ای و تعصب مذهبی بیش از این نمی‌شود.

به یک شرط و آن این که مخالف شرع انور نباشد. روشن است معیار مخالفت و یا عدم مخالفت با شرع و شریعت نیز منحصر در اختیار عالمان دین و فقیهان و مجتهدان رسمی است. در تاریخ بارها دیده شده است که فقیهان

تعامل دین و قدرت سیاسی در احوال و ادوار مختلف متفاوت بوده و ضابطه‌ها و معیارهای مختلفی برای مشروعیت بخشی به نهاد حکومت و حاکمان آن هم عمدتاً با نظریه‌پردازی‌های متنوع فقهی فقیهان مختلف و گاه متعارض و غالباً حاشیه نشین ارباب قدرت سیاسی طرح و اجرایی شده است؛ و ثانیاً، همان تحولات گفتمانی نیز خلق‌الساعه نبوده و کاملاً به مقتضای شرایط و در تعامل با تحولات فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و حتی اقتصادی روزگار رخ داده است

همدست و همداستان سلاطین و امیران و یا خلفای اموی و عباسی، به مقتضای تمایل و یا تقاضای فرمانروایان وقت و با درخواست مستقیم آنان، برخی مقررات قطعی شریعت و یا فتاوی مشهور و جاافتاده فقهی را تغییر داده و البته از قواعدی چون «استصلاح» و مانند آن سود جست‌اند.^۱ از باب

۱. لازم به یادآوری است که مراد در واقع سوء استفاده از قواعد دینی و شرعی به سود ارباب قدرت و به مقتضای منافع و مصالح سلاطین و قدرتمندان است و نه اصل استصلاح و رعایت مصلحت در اجتهاد و فقاہت که هم اصلی است عقلانی و هم دارای ضرورت عملی است. سخن آن است که این نوع مصلحت اندیشی‌های فقیهانه و ظاهراًصلاح، غالباً به فرمان و گاه اجبار حکومتی و به سود حاکمان بوده و نه وفق مصلحت عامه و به سود جامعه و مردم. همان گونه که اکنون در نظام جمهوری اسلامی، به رغم این که استصلاح در فقه شیعه مقبولیت ندارد، «مجمع تشخیص مصلحت نظام» داریم که، اگر هم مصلحت عامه مردم

نمونه، می‌توان به پدیده‌ی «فتوحات» اشاره کرد که در عصر عباسیان شدت گرفت و استناد اسلامی‌شان نیز وجوب جهاد ابتدایی (بخوانید حاکمیت اصل «اسلام یا شمشیر») بوده به وسیله‌ی فقیهانی مطرح شد که یا وابسته و حاشیه‌نشین دستگاه خلافت و سلطنت بوده‌اند و یا می‌پنداشتند در سایه‌ی شمشیر امیران و پادشاهان است که اسلام ترویج و مستقر می‌شود و دین محمد عالمگیر می‌گردد و در نتیجه مسلمانان نیز در پناه فرمانروایان اسلام پناه بر رقیبان مذهبی (مجوسیان و مسیحیان و یهودیان) چیره می‌شوند و برتری می‌یابند و به عزت و قدرت می‌رسند و دارای ثروت و رفاه می‌شوند و در نهایت به سعادت «دارین» (دنیا و آخرت) نایل می‌آیند و طبعاً بهشت برین و حوریان بهشتی نیز در انتظار آنان است! برخی آموزه‌های خنجی در باب توصیه‌هایی به سلطان عثمانی، که در پانوشت نقل شد، دقیقاً برآمده از چنین تفکری است؛ تفکری که از اسلام عصر خلافت تولید شد و در ادوار پس از خلافت نیز با شدت و حدت و توجیهاات بیشتری ادامه یافت. قابل تأمل این که، حتی معیار «عدل» و «ظلم»، که در قرآن و سنت نبوی و حتی در عصر خلفای راشدین بسیار برجسته و مهم بوده، نیز برای فقیهانی چون خنجی، به کلی از اعتبار می‌افتد و مهم‌ترویج اسلام و اقتدارگرایی مذهبی در زیر سایه‌ی شمشیر و رفاه و اقتدار مسلمانان و صد البته حفظ ظواهر شرعی مورد تأیید فقیهان و عالمان دین است و بس. خنجی در ادامه در تأکید بر اطاعت مطلق از امام و سلطان و شیرفهم کردن مؤمنان، می‌افزاید: «... خواه عادل باشد و خواه جائر». این در حالی است که اساساً اطاعت مطلق از هر فردی که باشد، نه با قرآن سازگار است و نه با سنت و سیره‌ی نبوی و حتی با گفتار و رفتار خلفای راشدین. به همین دلیل است که می‌توان بی‌دغدغه اعلام کرد،

لازم باشد، در پرتو رعایت مصلحت نظام سیاسی است و نه رعایت مصلحت جامعه و ملت بالاستقلال و به معنای مدرن و متعارف آن.

سلطنت کهن در پوشش اسلام

انبوه روایاتی که در آنها از قول نبی اسلام از مؤمنان خواسته شده است از سلطان اطاعت مطلق کنند، جعلی است که به وسیله‌ی محدثان و فقیهان حاشیه نشین سلاطین و امیران، پدید آمده است.^۱

۳ - «و واجب است نصیحت او به حسب قدرت» یعنی خیرخواهی و یا اندرز حاکمان در حد بضاعت و توان و امکانات. البته در ادب سنتی اسلامی، «نصیحت» از «نُصح»، به معنای خیر و خیرخواهی و در واقع کمک های خیرخواهانه به ملوک و سلاطین است تا در امارت و جهاد و حفظ اقتدار خود و البته تأمین عزت و اقتدار سیاسی و مالی مؤمنان کامیاب تر باشند. از آنجا که این کمک خیرخواهانه غالباً با اندرز و راهنمایی ملازمه دارد، نصیحت را به معنای پند و اندرز و حتی اخیراً انتقاد نیز دانسته‌اند. بابی

۱. به عنوان نمونه به این اقوال بنگرید: به نقل طبری (جلد ۳، ص ۳۷۵) عثمان در آخرین لحظات محاصره سخنی از نبی اسلام نقل قول کرد که رسول فرمود خروج بر امام حاکم ظلم است چرا که تفرقه در جماعت می افکند پس خروج کننده را به هر قیمتی به قتل آورید. گفتنی است که در جلد ششم «کنز العمال» اثر متقی هندی (باب اطاعه الائمه الامر من الکمال) روایت زیادی درباره لزوم و بلکه وجوب اطاعت از امام و امیر آمده و از قول پیامبر نقل شده است که اطاعت امیر اطاعت از من است و اطاعت از من اطاعت از خداوند است و هر کس راه ستیز در پیش گیرد و در وحدت جماعت تفرقه ایجاد کند بکشیدش. ابوالمعالی در کتاب «بیان الادیان» (ص ۱۶) گوید: «هیچ چیز نیست در عالم واجب تر از طاعت اولوالامر که حق تعالی او را از میان خلق برگزیده باشد و بر بندگان خود مستولی گردانیده، تا خلق خدای را بر داد و راستی دارند و دست اقویا از ضعفاء کوتاه کند و دلیل بر درستی این معنی آن است که حق تعالی در مصحف مجید شریف طاعت او به اطاعت خویش و رسول علیه السلام یاد فرموده است، قوله عزّ و جلّ «اطيعواالله و اطيعواالرسول و اولی الامر منکم».

است تحت عنوان «النصیحه لائمہ المسلمین». برای تحقق این اندیشه و سنت، عمدتاً از قرن پنجم به بعد، کتاب‌هایی با عنوان «نصیحه الملوک» به وسیله‌ی برخی عالمان اثرگذار در حاشیه‌ی سلاطین پدید آمده است. در این میان می‌توان به آثاری با همین عنوان از متقدمان امام شافعی «التبرالمسبوک فی نصیحه الملوک» و ابوحامد غزالی با عنوان «نصیحه الملوک» و ماوردی نیز با همین عنوان یاد کرد و بسیاری دیگر نیز از عناوینی چون سیاست نامه و سیرالملوک استفاده کرده اند (مانند سعدی در گلستان) و یا خواجه نصیرالدین طوسی در «اخلاق ناصری» در این باب بحث و نظریه‌پردازی کرده است.

گفتنی است که این سنت عمدتاً تحت تأثیر سنت اندرزنانه های عصر ساسانی بوده و در واقع در تداوم آن سنت در فرهنگ و ادب سیاسی عالمان مسلمان شکل گرفته و اسناد تاریخی گواه است که تلاش جدی متفکران ایرانی در رواج این سنت نیکو نقش مهمی داشته است. سخن آخر این که، سنت نصیحه الملوک امر مثبت و مفیدی بوده و می‌توانسته اندکی از ظلم‌های حاکمان مسلمان بکاهد ولی در نهایت در چهارچوب سراندیشه‌هایی چون اخذ مشروعیت از طریق شمشیر و زور و غلبه و اطاعت مطلق از خلیفه و سلطان و به حاشیه رفتن مفاهیمی چون عدالت و در سوی دیگر نفوذ مقتدرانه‌ی عالمان و فقیهان مذاهب مختلف در حاشیه‌ی قدرت و صدور فتاوای مهم در جهت بسط اقتدارگرایی حاکمان، سنت نصیحه الملوک نیز یا در جهت تحکیم سلطه‌ی سلاطین بوده و یا در بهترین حالت عملاً کم اثر بوده است.

۴ - بند آخر خنجی نیز تکرار همان قاعده ای است که پیش از این گفته شد. در این قسمت در واقع، عناوین سیاسی رایج در تمدن و فرهنگ اسلامی از آغاز تا آن زمان بازگو شده است. با این حال قابل تأمل است که خنجی، به رغم این که در این متن به درستی یادآوری می‌کند که روا

سلطنت کهن در پوشش اسلام

نیست از عنوان «خلیفه الله» استفاده شود، خود در همان ابیاتی که خطاب به سلطان سلیم عثمانی سروده است، با این بیت که «تویی امروز ز اوصاف شریفه / خدا را و محمد را خلیفه»، قاعده مورد قبول جمهور علما و خود را آشکارا نقض کرده است.

البته سرشت و سرنوشت جریان های مختلف شیعی در این روزگاران کمی متفاوت است. نخله هایی که از قرن نخست پدید آمده و در سه قرن بعد تحکیم شد، در آغاز بر تحقق پنج قاعده یعنی: بیعت، شورا، رضایت عامه مردم، نقدپذیری حاکمان، اجرای عدالت و احتراز از زور و ظلم، به مثابهی ارزش های بنیادین دینی تکیه و تأیید داشتند؛ پنج اصلی که در مجموع مورد قبول بزرگان صحابه و تابعین هم بوده است. ماجرای امام حسین در سال ۶۱ هجری، که در آن آشکارا شورشی رادیکال به قصد تغییر رژیم و انتقال خلافت از امویان به عنوان شاخه ای از قبیلهی بزرگ قریش به شاخهی دیگر یعنی بنی‌هاشم (علویان) رخ داد، فصل تازه‌ای در گفتمان سیاسی مسلمانان پدید آورد. فاجعهی کربلا و شهادت حسین بن علی، مشروعیت لرزان اموی را با چالش جدی مواجه ساخت و به شدت بدان آسیب زد. از این رو از همان زمان جنبش های پیاپی سیاسی و شورشی در مدینه و مکه و جاهای دیگر پدید آمده و تداوم یافت ولی در نهایت با وقوع یک شورش گسترده و تا حدودی عمومی علیه امویان شام، خلافت ظاهرا استوار و جاافتادهی اموی فروپاشید و در سال ۱۳۲ هجری خلافت به شاخهی قریشی - هاشمی دیگر یعنی عباسیان (نوادگان عباس بن عبدالمطلب) منتقل شد.

در نیمهی دهه بیست قرن دوم، زیدبن علی (فرزند محتشم علی بن الحسین) در عراق علیه نظام اموی شورش کرد و در نهایت شکست خورد و به قتل آمد و جنبش او نیز به شدت سرکوب شد. در پی آن نخله ای از

جریان عام علوی - شیعی جدا شد که به «زیدیه» شهرت یافت. این در حالی بود که پدرش علی بن حسین، بازماندهی رخداد کربلا و میراثدار سلسله‌ی امامت علوی، نه تنها با چنان شهرآشوبی موافق نبود بلکه در امامت کمتر از چهل ساله‌ی خود، هرچند غالباً در سکوت و انزوا زیست ولی گاهی (مانند واقعه‌ی قتل عام مدینه که به «واقعه‌ی حرّه» شهرت دارد) با دستگاه خلافت اموی همکاری و همراهی کرد و در مقطع قیام زید نیز برادر مهترش محمدبن علی (امام محمد باقر) بزرگ علویان بود و رسماً امامت را بر عهده داشت و با جنبش انقلابی و رادیکال برادر موافق نبود و حداقل با آن همراهی نکرد. با این حال زیدیان اصل تازه‌ای ابداع کردند و آن این بود که «امام باید قائم بالسیف باشد» و قیام مسلحانه را به صورت یک اصل اعتقادی و کلامی در آوردند. در شیعه زیدی نیز «شمشیر» شد معیار صلاحیت امام و در نهایت مشروعیت بخش نظام خاص حکومتی ذیل عنوان «امامت شیعی». بعدتر شاخه‌ی دیگری از علویان انشعاب کرده که تحت عنوان «اسماعیلیه» شهرت یافتند. اغلب شاخه‌های اسماعیلی، مانند همتای زیدی خود، برای مقابله با رقیبان و دستیابی به اقتدار سیاسی و امارت، به شمشیر متوسل شده و قرنها برای کسب اقتدار سیاسی مبارزه کردند.

اما جریان شیعی امامی (اثنی عشری)، پس از پایان عصر امامت در نیمه‌ی دوم قرن چهارم، یکسره به راه دیگر رفت. امامان در عصر خلفای اموی و عباسی، ضمن حفظ مرزهای فکری و مواضع سیاسی انتقادی خود با دستگاه خلافت و خلفای زمانشان، در مجموع در پیوند با خلافت بوده و مشروعیت عملی شان را برای تدبیر امور و حفظ وحدت مسلمانان و حراست از مرزهای سیاسی امت پذیرفته بودند. امام سجاد در «صحیفه‌ی سجادیه» فصلی در دعا برای مرزداران دارد که روشن است مرزداران همان زمان یعنی اموی است. از این رو در آن دوران نه چندان کوتاه، نوع

سلطنت کهن در پوشش اسلام

پیوند و تعامل دین و شریعت و قدرت سیاسی، عملاً چندان تفاوتی با سنیان مسلمان نداشت. به همین دلیل بود که جنبش امام حسین در زمان خود خروج علیه خلیفه وقت تلقی شده و مورد موافقت قاطبهی مسلمانان و بازماندگان صحابه و تابعین قرار نگرفت^۱؛ هرچند در نهایت عموم مردم و محدثان و فقیهان عصر و بعدتر قتل حسین را به شدت محکوم کردند. زیرا حسین پس از مواجهه با حر در مسیر مکه و کوفه از هدف اصلی خود منصرف شد و تلاش کرد که منازعه فیصله پیدا کند و راه صلح و مسالمت را در پیش گرفت ولی عبیدالله (و شاید هم یزیدبن معاویه)، برخلاف موازین شرعی، نپذیرفت و به هیچ یک از پیشنهادی حسین تن نداد. مستند قرآنی و مذهبی آنان نیز، آیهی نهم سوره حجرات

۱. ابن عساکر (الامام الحسین، ص ۲۹۳-۲۹۵) و ابن کثیر «البدایه، جلد ۸، ص ۱۷۵-۱۷۶) سخنان بزرگانی چون ابن عمر، ابوسعید خدری، ابوقاد لثی، جابر بن عبدالله، سعید بن مسیب، ابوسلمه بن عبدالرحمان و مسوره بن مخزّمه در مخالفت با قیام حسین بن علی را آورده اند. استدلال این افراد عموماً بر سه نکته استوار است. یکی این که خروج بر امام جایز نیست و دوم این که این اقدام موجب تفرقه در امت و سبب قتل و خونریزی خواهد شد و سوم این که شخص حسین نیز کشته می‌شود و در نهایت نفعی در میان نخواهد بود. همین طور نسبت به عدم وفاداری کوفیان هشدار داده شده است. هرچند استدلال این افراد با کسانی چون ابن عباس متفاوت است که او نیز مانند دیگر بزرگان علوی با عزیمت حسین به عراق مخالف بوده است. با این حال پس از رخداد کربلا و عمدتاً از اوایل سده دوم هجری، بحث مشروعیت قیام بر ضد حاکم ظالم و فاسد به جد مطرح شد و فقیه بزرگی چون امام ابوحنیفه در شرایطی، به جواز چنین جنبش‌هایی فتوا داد و خود از شورش‌های یزیدبن علی علیه خلفای اموی و بعدتر جنبش مسلحانه نفس زکیه بر ضد خلفای عباسی حمایت کرد. بنگرید به کتاب «الخلافة والملک» اثر ابوالاعلی مودودی.

بعدها شماری از عالمان و فقیهان اهل سنت نیز بر همین قیاس اقدام حسین را شورش و انقلاب علیه حکومت دانسته و آن را محکوم کرده اند. از جمله ابوبکر بن عربی در کتاب «العواصم من القواصم»، ضمن اظهار تأسف از قتل حسین، می‌گوید در واقع حسین به شمشیر جدش رسول خدا کشته شد. با این حال همان گونه که گفته شد این گونه روایات به دلیل تعارضات بنیادین با آموزه‌های قرآنی و نبوی معقول و مقبول نمی‌نماید. می‌توان ادعا کرد که چنین اخباری در ادوار بعد به منظور اطاعت و تسلیم عموم مردم و به طور خاص منتقدان و مخالفان حاکمان جعل شده‌اند.

بوده است.^۱ وفق آن، حسین بن علی به مفاد فرمان خداوند عمل کرده ولی دستگاه خلافت آن را نقض کرده است. در این زمینه نکته قابل توجه آن است که از اواسط عصر عباسی نهادی در

در تفکر نوین سیاسی مسلمانان، مفهومی به نام حکومت مذهبی یا فقهی بلاموضوع شده و از این رو تبعات و الزامات سنتی آن (مانند حق سلطنت خلیفه و یا فقیه، اجرای بی‌چون‌وچرای شریعت، فرایضی چون جهاد ابتدایی، عناوینی چون دارالاسلام و دارالکفر و دارالعهد و دارالحرب و اقلیت و اکثریت مذهبی و...) موضوعاً از قلمرو جامعه و سیاست خارج شده‌اند. اکنون حتی مفهوم وکالت نیز تا حدودی اعتبار خود را از دست داده و با طرح جامعه مدنی و حقوق شهروندی به دموکراسی مستقیم نزدیک‌تر می‌شود.

تشیع امامی پدید آمد که عنوان «نقابت سادات» پیدا کرد. سادات (نوادگان پیامبر از نسل علی و فاطمه) عملاً گروه برگزیده و دارای آتوریتته مذهبی و اجتماعی بوده و از این رو «نقیب السادات» نوعی رهبری اخلاقی و دینی و تا حدودی سیاسی جوامع شیعی را در نواحی مختلف بر عهده

۱. متن آیه و ترجمه آن چنین است: و ان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما فان بغت احدهما علی الاخری فقاتلواالتی تبغی حتی تفرء الی امرالله فان فاءت فاصلحوا بینهما بالعدل و اقسطوا انّ الله یحب المقسطین».

و اگر دو طائفه از مؤمنان با هم به جنگ پرداختند میان آن دو آشتی برقرار کنید، پس اگر یکی از آن دو بر دیگری ستم کرد با آن گروهی که ستم می‌کند بجنگید تا به فرمان خدا باز گردد، پس اگر بازگشت، میان آن دو به عدالت سازش دهید و ستم را از میان ببرید، همانا خدا کسانی را که ستم را از بین می‌برند دوست دارد. ترجمه صالحی نجف آبادی.

داشت. در واقع پس از پایان عصر امامت تا ظهور سلسله‌ی علما و فقیهان، نقابت سادات عملاً تا حدودی خلاء رهبری اجتماعی و سیاسی شیعیان امامی را پر می‌کرد و نقیب به طور نمادین جانشین امام شده بود. قابل تأمل این که، به رغم مرزبندی‌های اعتقادی و تا حدودی سیاسی شیعیان و نقیبان با خلفا، نقابت عملاً پیوند سیاسی آشکاری با نهاد خلافت داشته و در اواخر حتی نقیب فرمان نقابت خود را از دست خلیفه عباسی می‌گرفت و از این طریق در پیوند با خلیفه کسب مشروعیت می‌کرد. احتمالاً امیران شیعی آل بویه در نزدیکی و قرابت شیعیان با نهاد خلافت و خلیفه نقش مهمی ایفا کرده باشند.

با این حال پس از زوال خلافت عباسی، شیعیان زیدی و اسماعیلی و امامی هر یک به نوعی به راه خود ادامه داد. زیدیان، که عملاً از شورشگری فاصله گرفته بودند، در یمن و برخی نواحی شمال ایران تشکیل حکومت دادند و از نظر کلامی نیز تا حدودی جذب اهل سنت و جماعت شدند. نظام سیاسی آنان نیز کم و بیش همان بود که در دیگر نواحی مسلمان نشین بوده است. اسماعیلیان به تدریج از گذشته‌ای جنبشی و به اصطلاح انقلابی دور شده و در برخی نواحی جهان اسلام نظام سیاسی و حکومتی تشکیل دادند که مهم‌ترین آنها تأسیس خلافت - سلطنت فاطمی در مصر بوده است. شیعیان امامی نیز کم و بیش چنین سرشت و سرنوشتی داشتند. به رغم برخی فرمانروایی‌های کوچک و محلی (مانند سربداران خراسان و مازندران که سلسله‌ی اخیر به مرعشیان هم شهرت دارد در قرن هشتم هجری)، تا زمان تأسیس سلطنت صفویان در ایران، موفق نشدند اقتدار سیاسی مهم و مؤثری به دست بیاورند. در ارتباط با موضوع محوری این نوشتار، می‌توان گفت که، در تمامی سلسله‌های حکومتی شیعی در اینجا و آنجا، اصل اساسی کسب مشروعیت از طریق زور و غلبه و نیز اصل بنیادین اطاعت مطلق از امام و سلطان حاکم،

همواره مورد قبول عموم فقیهان و عالمان شیعی بوده است. به عنوان نمونه می‌توان به این حدیث در یک منبع شیعی پدید آمده متأخر اشاره کرد که از قول نبی اسلام آمده است: «اطاعه السلطان واجب و من ترکها فقد ترک طاعه الله عزّ و جلّ، و دخل من نهیه، انّ الله عزّ و جلّ يقول: و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه».^۱ چنان که ملاحظه می‌شود در این شمار روایات، عمدتاً از عنوان «سلطان» و «سلطان شما» استفاده شده و نه از عناوین دیرینه سالی چون خلیفه و امیرالمؤمنین و حتی امام که در ادب شیعی پربسامد است. چرا که از سده‌ی هفتم به بعد، عنوان رایج و پربسامد همین سلطان بوده است و از این رو می‌توان گفت که این نوع روایات در فضای فکری و سیاسی متأخر ساخته و پرداخته شده است. تعریف لغوی و اصطلاحی سلطان نیز روشن است.

۱. حر عاملی، محمد، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت، احیاء التراث العربی (بیست جلدی).
ترجمه: اطاعت از سلطان واجب است و ترک آن ترک اطاعت از خداوند و دخول در نهی اوست، چرا که خداوند فرموده است: با دستان تان خود را به هلاکت نیفکنید. آیه ۱۹۵ سوره بقره.

گفتنی است که حر عاملی این حدیث را از باب تقیه دانسته و از این رو آن را در باب تقیه آورده است. اما چنین توجیهی نه با انبوه روایات از نبی اسلام سازگار است و نه با سنت و سیره‌ی گفتاری و رفتاری امامان شیعه. قابل تأمل این که محدث یاد شده اندکی پیش تر روایتی از قول موسی بن جعفر (امام هفتم شیعیان امامی) آورده که از قضا در آن آشکارا برای چنین رویکردی استدلال شده است. متن حدیث این است: «لاتذلّوا رقابکم بترک طاعه سلطانکم، فان کان عادلاً فأستلوا الله بقاه، و ان کان جائراً فأسألوا الله اصلاحه، فانّ صلاحکم فی صلاح سلطانکم، و انّ السلطان العادل بمنزله الوالد الرحیم، فاحبّوا له ما تحبّون لانفسکم، و اکرهوا ما تکرهون لانفسکم».

ترجمه: خود را با ترک اطاعت سلطان خوار و ذلیل نکنید، چرا که اگر سلطان عادل باشد پس از خداوند دوام و بقایش را بخواهید، و اگر ظالم و جائر است از خداوند بخواهید که اصلاح شود و راه درست برود، زیرا صلاح شما در گرو صلاح سلطان شماست، و به تحقیق سلطان عادل مانند پدری مهربان است، پس او را همان گونه دوست بدارید که خود را دوست دارید، و هرچه را برای خود نمی‌پسندید برای او هم روا ندانید.
بگذریم که این گونه روایات حتی اگر از سر تقیه هم باشد، باز در تحکیم مدعای ما خلی ایجاد نمی‌کند.

فصل پنجم. دین و قدرت در روزگار نوین

فصول گذشته مروری بود بر سیزده قرن رابطه دین و قدرت سیاسی (نهاد حکومت و حاکمان) که به اقتضای شریعتی می‌توان این مرور را (البته با احتساب فصل اخیر) «نگاهی سریع بر فراز چهارده قرن»^۱ تعبیر کرد. در این مرور طبعا محور بررسی حول نوع رابطه و نوع تعامل دو پدیده‌ی مهم اجتماعی در تاریخ و تمدن اسلامی بوده است و طبعا وجوه دیگر موضوعات نمی‌توانسته مورد توجه و تأکید باشد. در این مرور شتابان، دو موضوع اصلی مورد توجه بوده است. یکی چگونگی و چرایی اخذ مشروعیت نهاد خلافت و سیاست از دین اسلام و دیگر نقش متولیان دینی یعنی علما و به طور خاص فقیهان سنی و شیعه به مثابه‌ی نهاد مذهبی تأثیرگذار که در یک سو سخنگوی مذهبی جوامع مسلمان بودند و در سوی دیگر دستی در دستان حاکمان تحت عناوین مختلف (و غالبا مفتی و قاضی) داشته و در اشکال مختلف به نهاد قدرت و حکومت مشروعیت و وجاهت دینی می‌داده‌اند و هنوز هم تا حدودی چنین است.

با این که تا پایان عصر خلافت، قریشی بودن خلیفه، که مستند بود به جمله‌ای از نبی اسلام که در سقیفه گفته شد (الاثمه من قریش)، در عین حال سلسله‌ی فقیهان از قرن دوم به بعد به نوعی مؤید همان اصل بوده و عملا مشروعیت خلیفه و نهاد خلافت را تأمین و تحکیم می‌کردند. اما پس از پایان عصر خلافت و در دوران طولانی آشفتگی و ملوک الطوایفی در گستره‌ی جهان اسلام، دیگر اصل قریشی بودن حاکمان نظرا بلاموضوع

۱. شریعتی نوشتاری نسبتا بلند دارد با عنوان «تولد دوباره اسلام در نگاهی سریع بر فراز یک قرن» که در آن با ایجاز تمام تحولات فکری و سیاسی و فرهنگی مهم قرن چهاردهم هجری در جهان اسلام مورد بررسی و تحلیل کرده است. این نوشتار در مجموعه آثار شماره ۲۷ وی آمده است.

و عملاً غیرممکن شده بود. از این زمان به بعد، تنها یک اصل تعیین کننده بوده و به اصطلاح حرف اول و آخر را می زد و آن «شمشیر» بود و «غلبه» و از این رو هرکس زور بیشتری داشت و در جنگ‌ها پیروزی به دست می آورد، می‌توانست نهاد تازه‌ای بنیاد نهد و از این طریق برای خود کسب مشروعیت کند و مشروعیت جانشینانش نیز، افزون بر جنگاوری، از طریق «وراثت» تأمین شود. تصادفی نیست که از قرن هفتم به بعد عنوان «غازی» (جنگجو، سلحشور و مهاجم) در تمامی مبارزات و جنگ‌ها مصطلح می‌شود و البته بیش از همه در سلسله‌ی عثمانیان جا می‌افتد و رسمیت می‌یابد. البته گفته شد که اخذ مشروعیت سیاسی از طریق شمشیر و وراثت، نه ربطی به اسلام قرآنی و نبوی داشته و نه مسبوق به سابقه در سنت خلفای راشدین بوده است. چنین سنتی ضد اسلامی بیش از همه اثرپذیری امویان از سنت‌های ایرانی و تا حدودی رومی بوده که به طور خاص با بدعت ولایت‌عهدی یزید به وسیله‌ی معاویه آغاز شد و اندکی بعد به وسیله‌ی عبدالملک بن مروان و با کارگزاری حجاج بن یوسف ثقفی در عراق تحکیم و تثبیت شد. هرچند سلسله‌ی فقیهان (جز اندکی) در تثبیت چنین نظامی نقش مهم و اثرگذاری داشته‌اند.

اما از حدود صد و پنجاه سال پیش این سنت دیرپا در جهان اسلام و با پیشگامی شماری از متفکران و مصلحان مسلمان به چالش کشیده شد و چنان اندیشه‌ها و نظام‌هایی تحت هر عنوان مورد نقد و واکاوی قرار گرفت و در نتیجه آرای تازه و بدیلی پدید آمد؛ آرای تازه‌ای که هرچند اکنون قدرتمند است ولی هنوز هم عملاً در جوامع اسلامی مغلوب اندیشه‌های سنتی و میراثی است. ظهور بنیادگرایی اسلامی از نوع القاعده و داعش و طالبان و هم‌تایانشان در جهان اسلام و در خاورمیانه، بیش از پیش غلبه‌ی چنان تفکری را عیان می‌کند.

جریان انتقادی نوین در ساحت مسلمانان از اواسط سده‌ی سیزدهم هجری / نوزدهم میلادی، هرچند در ارتباط با آشنایی فی الجمله‌ی شماری از متفکران و سیاستمداران مسلمان در تمامی اقطار جهان اسلام و در نهایت در واکنش نسبت به وجوهی از تمدن و تجدد غربی آغاز شد؛ جریانی که به «اصلاح دینی» و سخنگویانش تحت عنوان «مصلحان مسلمان» شهره شده‌اند^۱، اما این خیزش نوین به هیچ وجه زائیده‌ی تجدد غربی نبود و خود اصالت داشت. زیرا برآمده از نیازهای بنیادین جوامع اسلامی به تغییرات فکری و معرفتی و فرهنگی و اجتماعی بود و ریشه در خاک تاریخ مسلمانان داشت. در واقع می‌توان گفت تجدد غربی، با دو سویه‌ی متعارض تمدن پیشرفته و خلاق و نیز سیمای استعماری تجاوزکارانه اروپایی بر سرزمین‌های اسلامی، شماری از مسلمانان را نسبت به وضعیت و موقعیت عقب مانده و غیر قابل دفاع خود آگاه کرد و به آنها ضرورت تغییرات فکری و فرهنگی و معرفتی بنیادینی را یادآوری کرد و بدین ترتیب نظریه‌ی «علل انحطاط مسلمین» برجسته و رایج شد.^۲ اما پس از این آگاهی و خودآگاهی نسبی، شماری از روشنفکران و نواندیشان مسلمان (و نه البته تمامی آنها) با شعار «بازگشت به اسلام» از طریق اصل «بازگشت به قرآن»، به بازسازی و نوسازی اندیشه‌ها و آموزه‌های سنتی به نام اسلام در گذشته‌های دور و نزدیک خود اهتمام کردند. اینان در واقع، به این

۱. بنگرید به مقاله «چگونگی و چرایی بروز جنبش اصلاح دینی معاصر؛ راهبردها و بایسته‌ها» به قلم اینجانب در شماره نخست فصلنامه نقد دینی و نیز برخی نوشتارهای مفید دیگر در شماره‌های بعدی این فصلنامه.

۲. به طور خاص از زمان سید جمال الدین اسدآبادی تا چند دهه پیش، یکی از موضوعات مهم و رایج در جریان مصلحان مسلمان در ایران و هند و جهان عرب، طرح انحطاط و پاسخ به چگونگی و چرایی علل این انحطاط یا عقب ماندگی بوده است. تا آنجا که من اطلاع دارم، کمتر متفکر و نویسنده‌ای در جهان اسلام است که به این موضوع کم و بیش و مختصر و مفصل نپرداخته باشد.

نتیجه‌ی رسیده بودند که به تعبیر درست اقبال لاهوری باید در کل دستگاه مسلمانی تجدیدنظر شود. با این حال چنین تجدیدنظری، که باز به تعبیر اقبال از طریق «بازسازی اندیشه اسلامی»^۱ ممکن می‌شد، کاملاً مستند و مستمد بود به اسلام آغازین و در مجموع به تاریخ و فرهنگ و تمدن اسلامی کهن که هیچ ربط مستقیمی با سنت‌های فکری و تمدنی جدید غربی نداشت.

هرچند این تجدیدنظر به شمول تمامی اندیشه‌ها و تفاسیر اسلامی (از توحید و الهیات گرفته تا مفهوم دین و شریعت و فقه و اجتهاد و اخلاق) بود ولی یکی از این اندیشه‌های مهم و اساسی در قلمرو سیاست و نهاد حکومت و حاکمان بوده است. مهم‌ترین پرسش این بود که اصولاً نهاد امارت و حکومت و دولت (فعلاً با تسامح این عناوین را مترادف به کار می‌برم) ماهیت شرعی دارد یا عرفی؟ طرح این پرسش بدان جهت بوده است که از دیرباز ماهیت شرعی نهاد انواع حکومت در ذهن و زبان فقیهان و متکلمان مسلمان (اعم از شیعه و سنی) تقریباً اجماعاً پذیرفته شده بود و ظاهراً تردیدی در این امر وجود نداشت. اما نواندیشان اصلاح‌گرای مسلمان بر این نظریه پای فشردند که نهاد حکومت ماهیت عرفی دارد و نه شرعی. این به جدّ تحول مهمی در اندیشه‌ی سیاسی مسلمانان بود. البته گویا نخستین کسی که برای نهاد حکومت خصلت مدنی قایل شد، محمد عبده در حدود ۱۵۰ سال پیش بود.

۱. این عنوان کتابی مهم از اقبال است که در ایران معاصر بسیار اثرگذار بوده و هست و تا کنون به همت سه نفر به پارسی ترجمه شده است. نخست، ترجمه احمد آرام است با عنوان «احیای فکر دینی در اسلام» و دوم با عنوان «بازسازی اندیشه» به قلم محمد بقایی (ماکان) و سوم با عنوان «تجدید بنای اندیشه دینی در اسلام» به قلم مسعود نوری که این سومی کامل تر و وفق اظهارنظر برخی صاحب‌نظران دقیق‌تر است.

پرسش محوری دوم، در باب ماهیت خلافت اسلامی بود. گفتیم که پس از تأسیس خلافت، هرچند خلفای نخستین خود را صرفاً جانشین سیاسی نبی اسلام می‌دانستند (مقامی که در عصر نبوی هم ریشه الهی و آسمانی نداشت) و نه البته خلیفه الله و برکشیده‌ی خدا و رسول؛ اما پس از آنها و به طور مشخص از زمان معاویه و ماجرای ولایتعهدی فرزندش (یزید)، به تدریج خلافت ماهیت مذهبی پیدا کرد. با این حال از اواسط عصر عباسی پیوند مذهبی و در واقع اخذ مشروعیت الهی تقویت و تغلیظ شد. بی دلیل نیست که در این دوران کلمه «الله» به عنوان پسوند نام خلفا رواج یافت (مانند: المتوکل بالله، الواثق بالله و در آخر المستعصم بالله) هرچند خلیفه و امیرالمؤمنین نیز مصطلح بود.^۱ قابل تأمل این که در سلسله‌ی رقیب شیعی فاطمی در مصر در همین دوران نیز، الله به نام خلفا می‌چسبید (مانند: المهدی بالله، المنصور بالله، القائم بامرالله، المعزّ لدین الله و . . .). اما در تداوم اندیشه بنیادین و بنیادبرانداز عبده، شاکرگرددش علی عبدالرازق در دهه بیست قرن بیستم میلادی در مصر با کتاب مهم «الاسلام و اصول الحکم»^۲، مدعی شد که خلافت به عنوان یک ضرورت عملی در آغاز پدید آمده و هیچ ماهیت مذهبی و شرعی دائمی ندارد. هرچند این کتاب و محتوای آن، به شدت مورد انکار و مخالفت نهاد مذهبی رسمی جهان سنت یعنی الازهر قرار گرفت و علمای رسمی کتاب را خلاف اسلام دانسته و نویسنده آن، که خود دانش آموخته الازهر بود، صرفاً به

۱. به عنوان نمونه بنگرید به بیٹی از سعدی خودمان که مویه کنان درباره المستعصم بالله آخرین خلیفه عباسی که به دست خان مغول در بغداد به قتل آمد سرود:

آسمان را حق بود گر خون بیبارد بر زمین / از برای قتل مستعصم امیرالمؤمنین
۲. دو ترجمه از این کتاب در سالهای اخیر در ایران منتشر شده است. یکی با عنوان «اسلام و مبانی قدرت» با همت امیر رضایی و دیگر با عنوان «اسلام و مبانی حکومت» که به وسیله محترم رحمانی و محمدتقی محمدی به پارسی برگردانده شده است.

دلیل اظهار نظر تخصصی اش به شکلی تکفیر شد و از کار و شغل اصلی اش محروم گردید. با این همه، دیدگاه تازه عبدالرازق، بازتاب گسترده پیدا

امارت نبی اسلام در مدینه، که گرچه از شأن نبوت جدا بود، ولی در عمل این دو چندان به هم آمیخته بودند که برای نسل های بعد مسلمان و یا غیر مسلمان به سادگی قابل تفکیک نبودند. همین امتزاج به عنوان یک واقعیت تاریخی، زاویه ای گشود تا بعدها هر فردی و یا طایفه‌ای که از هر طریق قدرت را به دست می‌گرفت خود را، صرفاً به دلیل زمامداری مسلمانان و یا قرابت نسبی و سببی به نبی اسلام و حتی به صحابه و بزرگان قبایل و یا التزام به اجرای شریعت و پیروی از فتاوی مفتیان و قاضیان و پاسداری از وحدت مسلمانان، جانشین و خلیفه رسول الله و یا نماینده‌ی خداوند بداند و از مردم اطاعت مطلق بخواهد

کرد و در تمامی اقطار جهان اسلام شنیده شد و پیروانی یافت. در فضای اندیشگی انتقادی جدید، پرسش دیگر این بود که اصولاً نهاد حکومت و دولت، آیا از مقوله‌ی «ولایت» است و یا «وکالت»؟ این سراندیشه‌ی مهمی است. زیرا هر یک از این عناوین به الزامات و پیامدهای خاص منتهی می‌شود. در گذشته، به دلیل چیرگی فقه و سلسله‌ی فقیهان (تا آنجا که تمدن اسلامی را تمدن فقه محور دانسته‌اند) و به ویژه پیوند نهاد علما و فقهاء با نهاد قدرت سیاسی، نظریه‌ی غالب این بوده که

حکومت از مقوله‌ی ولایت است و از این رو از عنوان «اولی الامر»^۱ بسیار استفاده می‌شود. در این مسیر اصطلاح «السیاسه الشرعیّه» در فقه رایج شده و از قرون میانه تا کنون آثار زیادی تحت همین عنوان پدید آمده و منتشر شده است. گرچه این رویکرد در آثاری چون «الاحکام السلطانیّه» ماوردی در اواخر عصر عباسی ریشه بسته ولی پس از فروپاشی نظام سنتی خلافت با مدل «الائمه من قریش»، شریعت‌گرایی و به ویژه پیوند سیاست و شریعت در جریان‌هایی که خود را میراث‌دار خلافت شرعی و سنتی می‌دانستند (از جمله ممالیک)، سیاست شرعی برجسته تر شده و به تدریج نظریه‌ی غالب در جوامع اسلامی شد. گزارف نیست گفته شود که در این میان کتاب «السیاسه الشرعیّه فی اصلاح الرّاعی والرّعیّه» اثر مشهور تقی‌الدین ابن تیمیه در قرن هفتم هجری است. پس از وی شاگردش ابن قیّم الجوزیه در کتاب «الطرق الحکمیّه فی السیاسه الشرعیّه» اندیشه‌های استاد را تحکیم و تقویت کرد. در قرن نهم کتاب «ایضاح طرق الاستقامه فی بیان احکام الولایه والامامه» اثر یوسف بن حسن بن عبدالهادی حنفی نیز در همین موضوع و به قصد تحکیم ولایت و سیاست شرعی نوشته شده است. شاید یکی از آخرین آثار کتاب «السیاسه الشرعیّه والفقّه الاسلامی» اثر شیخ عبدالرحمن تاج (شیخ سابق الازهر) باشد که چاپ نخست آن به سال ۱۴۱۵ قمری به وسیله‌ی الازهر منتشر شده و من چاپ ۱۴۳۶ قمری / ۲۰۱۵ میلادی آن را در اینترنت مرور کرده‌ام. وفق شرحی که در این کتاب آمده است، به زعم این عالمان

۱. ملهم از آیات ۵۹ و ۸۳ سوره نساء. این عنوان در فقه و کلام و اندیشه‌ی اسلامی بسیار مهم است. اهل سنت و جماعت تأکید فراوانی روی این عنوان دارند و از جمله از آن نتیجه می‌گیرند که اطاعت از صاحبان امر یعنی امیران و حاکمان (ولو با شروطی) در طول اطاعت از خدا و رسول قرار دارد و از این رو واجب شرعی است.

و فقیهان، سیاست در متن شریعت اسلام نهفته است. از این رو، سیاست و فقه دو شاخه‌ی برآمده از یک تنه و بنیاد است. در جریان شیعی امامی نیز کم و بیش چنین اندیشه‌ای وجود داشته است. با این تفاوت که شیعیان سیاست به مثابه‌ی مدیریت جامعه را حق انحصاری امامان منصوب و منصوص می‌دانستند و حاکمان غیر معصوم را ولو عادل‌ترین «غاصب» و «جائر» می‌شمردند و البته پس از پایان عصر امامت و آغاز غیبت کبرای امام دوازدهم در اواسط قرن چهارم هجری، فقیهان و مجتهدان شیعی را تحت عنوان «نیابت عامه» جانشینان امام تلقی می‌کردند. با این توضیح که تا عصر صفوی، این مجتهدان مدعی نیابت در سلطنت و امارت نبودند اما از عصر شاه پهماسب صفوی، با پیشگامی فقیه نامداری چون محقق کرکی، مدعی حق سلطنت شرعی بالفعل و مستقیم برای خود نیز شدند. هرچند از آن زمان تا چند دهه پیش، به دلایلی، دعوی سلطنت فقیه عملی نشد، ولی با ظهور آیت‌الله خمینی و تشکیل جمهوری اسلامی ایران با مدل ولایت مطلقه فقیه، سیاست و ولایت شرعی شیعی نیز عملاً محقق گردید و فعلاً در حال اجراست.

بدین ترتیب می‌بینیم که در سنت فقهی و دینی عموم مسلمانان به نوعی نهاد سیاست و حکومت ملهم و یا برآمده از دین و شریعت بوده و حاکم، حتی زمانی که با زور و تیزی شمشیر به اقتدار دست می‌یافته، از طریق عالمان و فقیهان اخذ مشروعیت می‌کرده و جامعه سبز دیانت و پاسداری از شریعت بر تن می‌کرده است. تنها شرطی که برای این امیران و حاکمان در میان بوده است، رعایت قوانین شریعت (البته شریعت به روایت فقیهان وابسته به نهاد قدرت) و نیز پاسداری از مرزهای زیست جهان مسلمانان در هر منطقه و یا در عصر طولانی عثمانیان مرزهای سیاسی خلافت - سلطنت عثمانی و در ایران صفوی مرزهای ایران آن روزگار بوده

سلطنت کهن در پوشش اسلام

است. البته معمولا رعایت عدالت و شفقت بر رعیت و یا دفع ظلم نیز به لحاظ نظری مطرح بوده اما صد البته در عمل چندان رعایت نمی‌شده است. وانگهی، عدل و ظلم مفهوما و مصداقا، همان بود که سلطان گوید و عمل کند و یا همان است که فلان فقیه حاشیه نشین سلطان و امیر اعلام کرده است. قوانین و قواعد ثابت و متعینی از سوی مقامات و یا نهادهای مشروع فرادستی و مستقل وجود نداشته از این رو معیاری متقن و متعارف برای رسیدگی و داوری عوام و حتی خواص نیز حاکم نبوده است. در چنین شرایطی، طبعا عدل و ظلم در عمل بلاموضوع بوده است.

اما در اندیشه‌های اسلامی نوین در بیش از یک قرن اخیر تمامی بنیادهای اندیشه‌ی کهن مذهبی با چالش‌ها و تکانه‌های جدی مواجه شده است. در این رویکردهای نوین:

۱ - اسلام یک دعوت است و به تعبیر حسن اسماعیل الهضیبی دومین مرشد عام اخوان المسلمین در کتاب مهم «دعاه لاقضاه»، مسلمانان به مقتضای دین به مثابه‌ی یک دعوت دینی، صرفا یک دعوت کننده اند و نه قاضیانی که در ایمان مردم داوری کنند. (دین به مثابه‌ی ایمان شخصی و به تعبیر اقبال لاهوری تجربه‌ی باطنی).

۲ - درست است که نبی اسلام ده سال در مدینه امارت داشت و فرمانروا بود ولی این فرمانروایی به مقتضای هجرت و نقش ویژه محمد در مدینه بوده که شاید بتوان گفت از سر تصادف و در یک روند عرفی محقق شده و از این رو ربطی ماهوی با دیانت و دعوت دینی وی نداشته است. از این رو اگر امارت نبوی در مدینه را به کلی حذف کنیم، باز او نبی خواهد بود و در دعوت دینی اش در قلمرو ایمانیات و تحقق رستگاری مؤمنان خللی ایجاد نخواهد شد.

۳ - اگر فرضاً ماهیت دینی و شرعی امارت مدنی نبی اسلام را قبول کنیم (نظریه ای که تا این لحظه مورد توافق عموم عالمان و فقیهان شیعی و سنی و طبعاً مؤمنان پیرو آنان است)، در این تردید نیست که پس از درگذشت پیامبر، امارت و حاکمیت سیاسی بر جامعه از موضوع دین و نقش و رسالت آن منفک بوده و خلافت یعنی جانشینی سیاسی نبی ماهیتی کاملاً زمینی و عرفی داشته و به همین دلیل «شورا» و «بیعت» دو اصل مشروعیت بخش خلفا و حاکمان بوده و نیز «رضایت مردم» تعیین کننده شمرده می‌شد و به پیروی از سنت نبوی «نقد» و «نقدپذیری حاکمان» هم اصلی خدشه ناپذیر و بدیهی بوده است. با این حال، به شرحی که آمد، از همان لحظات نخستین درگذشت پیامبر و در سقیفه نطفه‌ی انحراف بزرگی بسته شد و به نوعی بند ناف اقتدار سیاسی به دین و شرع و شریعت پیوند خورد و بعدها (باز به شرحی که آمد) در گذر ایام و در تعامل با عوامل تودرتوی اجتماعی و مصالح و منافع اقوام و جنگ بنی‌ها، حکومت‌ها با هویت مذهبی و اخذ مشروعیت دینی، تحکیم شدند.

۴ - در نهایت، عموم روشنفکران و نواندیشان مصلح مسلمان حداقل نیم قرن اخیر اعم از شیعه و سنی، علی قدر مراتبهم، هر نوع حکومت شرعی و مذهبی را نفی کرده و یکسره به نظام سیاسی مدرن و عرفی و برآمده از رأی آزاد و رضایت عامه مردم در قالب نظام سیاسی ملت - دولت باورمند شده‌اند. اینان با واکاوی جدی و نقد تاریخی سنت اسلامی و یا اسلام سنتی (از نوع سنی و شیعی)، به این نتیجه رسیده‌اند که در فضای فکری و عملی کنونی جهان، پسوند «اسلامی» و یا «دینی» (مانند مردم سالاری دینی) بلاموضوع و حتی متناقض است. در واقع اصل مدرن دموکراسی و التزام به متن اعلامیه جهانی حقوق بشر، مبانی نظری نظام عرفی جدید تلقی می‌شود. البته برای تثبیت این گزینه، استدلال‌ها تا حدودی متفاوت است. برخی تلاش کرده و می‌کنند تا از درون سنت دیرین اسلامی (قرآن و سنت

و تاریخ) نظام عرفی مطلوب را استخراج کنند و بدین ترتیب به دموکراسی جامعه مشروعیت دینی ببوشانند و شمار دیگری این نوع تلاش را یا درست نمی دانند و یا ضروری و حتی مفید نمی شمارند و از بنیاد براین باورند که مسلمانان مانند دیگر پیروان ادیان و اقوام خود در هر زمان بالضروره نوع نظام سیاسی متناسب و مطلوب خود را انتخاب می کنند و یا تغییر می دهند و این سنت عقلانی و ضروری ربطی به دین ندارد. چنان که ملاحظه شد، در گذشته های دور و نزدیک نیز چنین بوده است. گاه از سوی یک جریان فکری استدلال می شود که برای هر نوع انتخابی عدم تعارض با ارزش های اسلامی کفایت می کند. گاه نیز استدلال می شود اگر پیامبر اسلام امروز حضور داشت، بی تردید نظام دموکراتیک را بر می گزید که در قیاس با نظام های تجربه شده دیگر بشری دارای محاسن بیشتر و عیوب کمتری است. این گرایش را می توان ذیل نظام سیاسی سکولار (سکولار به مثابه مدنی و یا عرفی گرایی) دانست که به آن «سکولاریسم سیاسی» نیز گفته شده است. اینجانب چند سال پیش، در مقاله ای که با عنوان «اسلام و سکولاریسم؛ آرای نواندیشان جهان اسلام» منتشر کرده ام، به تفصیل و با ذکر منابع لازم دیدگاه های نواندیشان بیشتر ایرانی معاصر را گزارش کرده ام.^۱ قابل تأمل این که حتی عالم و فیلسوف شیعی حوزوی معاصر مهدی حائری یزدی نیز در کتاب «حکمت و حکومت» از اندیشه حکومت به مثابه امر غیر شرعی دفاع می کند.^۲ در این سنت فکری

۱. این نوشتار مفصل در دو قسمت ابتدا در وب سایت جرس و سپس در وب سایت شخصی ام به تاریخ ۱۰ و ۱۸ فوریه ۲۰۱۴ بازنشر شده و قابل دسترسی است.
۲. تا آنجا که اطلاع دارم این کتاب در ایران هرگز به طور رسمی چاپ و منتشر نشده است. اما نسخه هایی از آن در اشکال مختلف چاپ شده و در اختیار است. در شناسه نسخه ای که در اختیار من است چنین آمده است: چاپ اول ۱۹۹۵، چاپ و صحافی انتشارات شادی، حق چاپ محفوظ است، تیراژ ۳۰۰۰ نسخه.

مدرن، نه حکومتگران مشروعیت خود را از آسمان و خدا و دین و شریعت اخذ می‌کنند و نه تقنین به مثابه‌ی بخش مهم حاکمیت و مدیریت درست جامعه برای اقامه عدل و ادفاع ظلم متخذ از شریعت است چرا که اصولاً قواعد و احکام شرعی به ویژه احکام اجتماعی (معاملات) در طول زمان و به مقتضای تحولات نو به نو تغییر می‌کنند.^۱

گفتنی است که تجربه‌ی تنظیمات در عصر عثمانی در جریان عام اهل سنت در قرن سیزدهم هجری / نوزدهم میلادی (۱۸۳۹-۱۸۷۶) و به ویژه تجربه‌ی جنبش مشروطه خواهی ایرانیان در ۱۱۵ سال پیش، گام مهمی برای گسست از نظام اندیشگی سیاسی مسلمانان به ویژه شیعیان امامی سنتی و پیوست به جریان انتقادی سنت فکر سیاسی پیشین و ورود به جهان مدرن بوده است. فتوای شرعی سه فقیه و مجتهد بزرگ نجف یعنی حضرات آخوند محمدکاظم خراسانی، شیخ عبدالله مازندرانی و میرزا حسین خلیلی تهرانی مبنی بر این که «این ضرورت مذهب است که در عصر غیبت، حکومت مسلمین با جمهور مردم است»،^۲ نشانه‌ی این گسست بزرگ معرفتی است. بدین ترتیب برای نخستین بار عنوان «جمهور مردم» در اندیشه‌ی سیاسی اسلام - شیعی وارد ذهن و زبان شماری از علما و عموم مردم ایران شد. به ویژه نظریه‌پردازی مهم و دوران ساز محمدحسین غروی نائینی (مجتهد مشروطه خواه دیگر نجف) در کتاب

۱. در این مورد بنگرید به مقاله‌ی «احکام اجتماعی اسلام و حقوق بشر»، به قلم اینجانب، منتشر شده در سایت شخصی و ترجمه آن به آلمانی در کتاب

Unterwegs zu

Einem anderen Islam

HERDER

به همت خانم کتایون امیریور

۲. ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، تحقیق سعیدی سیرجانی، تهران، آگاه، ۱۳۵۷، بخش دوم، ص ۲۳۰.

«تنبیه الامه و تنزیه المله» خود به تنهایی برای بیان تحول گفتمانی مهم فکر سیاسی شیعی در این زمان کفایت می‌کند. نائینی، به رغم این که خود مانند عموم فقیهان اصولی پس از صفویه به حق حکومت برای مجتهدان قایل است، ولی در نهایت، نظریه‌ی عرفی بودن حکومت و دولت را می‌پذیرد و آن را در عصر غیبت مناسب‌ترین مدل برای حکمرانی مسلمانان می‌داند و با استناد به ادله‌ی قرآنی و فقهی و البته اجتهادی مهم، این نوع نظام سیاسی را به اسلام آغازین در عصر پیامبر و خلفا و به طور خاص زمامداری علی بن ابی طالب (امام اول و در واقع بنیانگذار اندیشه شیعی) نزدیک و همراه می‌شمارد. نائینی حکومت را از مقوله‌ی عرف و نیز وکالت می‌داند و نه شرع. اثر بنیادین و بنیادبرانداز نائینی، پس از آن که پس از کودتای ۲۸ مرداد و در اوایل دهه سی با همت آیت الله سید محمود طالقانی بازنویسی و با شرح منتشر شد، به شدت مورد توجه قرار گرفت و عملاً به عنوان متن تئوریک و نظری برای مشروعیت بخشیدن دینی به مبارزات مدنی و حتی قهرآمیز گروه‌هایی چون نهضت مقاومت ملی، نهضت آزادی ایران و حتی سازمان مجاهدین خلق و انبوه جوانان و دانشجویان و دانشگاهیان مسلمان بر ضد نظام استبدادی سلطنتی حاکم مورد استفاده قرار گرفت. این که شخصیتی چون مهندس مهدی بازرگان در سال ۴۳ در دفاعیاتش در دادگاه نظامی به نظریه‌ی اسلامی نائینی استناد می‌کند که استبداد شرک عملی است، خود از اثرگذاری چنین اثری در آن روزگار حکایت می‌کند. با این که هنوز هم این اثر عصر مشروطه همچنان مورد توجه است و درباره آن سخن گفته می‌شود، اما متأسفانه باید اذعان کرد که این میراث بزرگ، به رغم ضعف و کاستی‌های معرفتی اش، در جمهوری اسلامی مخدوش شد و حتی عملاً عملکردها و سیاست‌ها غالباً در جهت خلاف آن در حرکت است.

در هر حال در تفکر نوین سیاسی مسلمانان، مفهومی به نام حکومت مذهبی یا فقهی بلاموضوع شده و از این رو تبعات و الزامات سنتی آن (مانند حق سلطنت خلیفه و یا فقیه، اجرای بی چون و چرای شریعت (فقه)، فرایضی چون جهاد ابتدایی، عناوینی چون دارالاسلام و دارالکفر و دارالعهد و دارالحرب و اقلیت و اکثریت مذهبی و . . .) موضوعاً از قلمرو جامعه و سیاست خارج شده‌اند. اکنون حتی مفهوم وکالت نیز تا حدودی اعتبار خود را از دست داده و با طرح جامعه مدنی و حقوق شهروندی به دموکراسی مستقیم نزدیک تر می‌شود. در گذشته مردم «رعیت»^۱ شمرده می‌شدند ولی دبری است که مدل سیاسی «ملت - دولت» رسمیت یافته و در این سنت حداقل در نظر مردم «شهروند» نامیده می‌شوند و قرار است وفق نظریه‌ی مقبول جهانی و عمومی، از حقوق برابر در شهروندی برخوردار باشند. مفهوم و به ویژه مصادیق عدالت نیز به کلی متحول شده و دچار تغییرات بنیادینی گشته است. هر چند دیدگاه سنتی عدل و ظلم در سه سنت اعتزالی و اشعری و شیعی، میراث پر ارجی است که امروز هم به کار متفکران مصلح و نواندیش مسلمان می‌آید. این که روزگاری به شیعه و معتزله «عدلیه و عقلیه» گفته می‌شد، هنوز هم مهم و الهام بخش است.

۱. قابل تأمل است که در ادبیات سنتی گذشته اصطلاح «الرّاعی والرّعیه» رایج بود و می‌دانیم که راعی به معنای چوپان است و رعیت هم در نقطه مقابل به معنای چهارپایان و به طور خاص مصادقا گوسفند است. این اصطلاح خود تفکر و تلقی فقیهان گذشته را در مناسبات توده مردم و امیران و حاکمان و کارگزاران حکومتی آشکار می‌کند. در این تفکر، مردمان زیسته در ظلّ یک نظام سیاسی، گوسفندانی هستند که برای مدیریت شان گله دارانی لازم است تا به تمشیت امورشان بپردازند. نوع رابطه نیز طبعاً رابطه‌ی گوسفند زبان بسته و بی اختیار است با چوپان که البته فرض است که عاقل و خردمند و دارای عدالت و همراه با اختیارات مطلقه باشد. لازم به ذکر است که در چنین دوگانه و بینش نسبت به نوع انسان و نوع تعامل مردمان با حاکمان، انگیزهی توهین و تحقیر و تحفیف در میان نبوده است.

سلطنت کهن در پوشش اسلام

با این همه چهار سال پس از سقوط عثمانی، در سال ۱۳۲۴، سازمان «اخوان المسلمین» به همت یک جوان ۲۲ دوساله به نام حسن البنا در اسکندریه مصر بنیاد نهاد شد و، گرچه بنا و اخوان رسماً مدعی خلافت نبود ولی در عمل با طراحی ایدئولوژی مشابه سنتی، تلاش شد تا خلاء اقتدارگرایی خلافتی و سلطنتی کهن تر پر شود. دو سراندیشه ستون فقرات مرامنامه‌ی این سازمان را تشکیل داده است. یکی «الاسلام دین و دوله» و دوم «الاسلام هو الحل». ایدئولوژی اخوانی، البته بیشتر در شاخه‌های افراطی آن، هنوز هم عامل اصلی خیزش‌های افراطی و مشروعیت بخشی به گروه‌هایی چون القاعده و طالبان و حتی داعش و دهها سازمان بزرگ و کوچک اسلامی در جای جای جهان اسلام و حتی در اروپا شده است.

در جهان شیعی نیز، پس از انقلاب ایران، جنبش‌های جهادی ارتجاعی و واپسگرا در اشکال مختلف در خاورمیانه تقویت شد و در جریان شیعی نیز با اندکی تفاوت و تمایز همان رویکردها (رویکردهایی که از دهه بیست البته تحت تأثیر جنبش اخوانی مصر با پیشگامی نهادی به نام «فدائیان اسلام» در ایران آغاز شده بود) آغاز و تحکیم گردید. نقاط اشتراک آنان، دعوی تشکیل حکومت اسلامی و اجرای بی‌تنازل فقه و شریعت و اسلام ناب محمدی است. اینان در اندیشه‌ی نظام اسلامی به سبک و سیاق روزگاران زوال یافته و سپری شده هستند. حتی ابوبکر بغدادی رهبر خودخوانده داعش (دولت اسلامی عراق و شام)، افزون بر عنوان «امیرالمؤمنین» خود را، البته با برساختن یک نسب نامه جعلی، قریشی معرفی می‌کند تا از این طریق مشروعیت دینی و نبوی خود و سازمان جهنمی‌اش را نشان دهد. برای اینان هنوز مفهوم و سنت «بیعت» مهم است و مورد استفاده. بر همین سبیل، شریعتمداری و اجرای بی‌تنازل شریعت اسلامی یا همان فقهت میراثی، موضوعیت دارد و در واقع

شریعت برای آنان قانون است و از این رو تلاش می‌کنند تا احکام شرعی مطلوب خود را با قاطعیت و غالباً همراه با جزمیت و خشونت و حتی جنایت و قتل و غارت و کشتار گسترده‌ی مسلمانان و غیر مسلمانان، اجرا کنند که صد البته توهمی بیش نیست. تحولات پیچیده‌ی امروز و آینده‌های نزدیک و دور، این توهمات را نقش بر آب خواهد کرد.

واپسین سخن

در پایان به عنوان جمع بست سخن می‌توان به دو نکته‌ی مهم اشاره کرد: نخست آن که این بررسی و مرور کوتاه نشان داد که اولاً، تعامل دین و قدرت سیاسی در احوال و ادوار مختلف متفاوت بوده و ضابطه‌ها و معیارهای مختلفی برای مشروعیت بخشی به نهاد حکومت و حاکمان آن هم عمدتاً با نظریه‌پردازی‌های متنوع فقهی فقیهان مختلف و گاه متعارض و غالباً حاشیه نشین ارباب قدرت سیاسی طرح و اجرایی شده است؛ و ثانیاً، همان تحولات گفتمانی نیز خلق الساعه نبوده و کاملاً به مقتضای شرایط و در تعامل با تحولات فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و حتی اقتصادی روزگار رخ داده است و از این رو فهم و درک و تحلیل شان وابسته است به اطلاعات لازم از زمینه‌های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و به طور کلی مقتضیات هر روزگاری در هر جامعه‌ای. به عبارت دیگر به عنوان یک قاعده فهم «تکست» در «کنتکست» ممکن است. نباید تغییرات و تحولات را از زمینه‌های بروز و ظهورشان جدا کرد. به ویژه غفلت از مصالح و منافع مادی و اقتصادی بنیان و عاملان و کارگزاران تغییرات و تحولات، خطای راهبردی بزرگی است.

نکته‌ی دوم آن است که این تغییرات، هرچند در چرخه‌ی روزگاران مختلف و متحول و به مقتضای شرایط رخ داده است، اما به نحو روشنی از اسلام آغازین و در واقع از قرآن و سنت و سیره‌ی نبوی و یا خلفای راشدین اثر

سلطنت کهن در پوشش اسلام

پذیرفته است. به بخشی از این زمینه‌ها و عوامل تغییرات در گزارش پیشین

اشارتی شده و در اینجا به همان عوامل و برخی دیگر، اشاره می‌شود :

- امارت نبی اسلام در مدینه، که گرچه از شأن نبوت جدا بود، ولی در عمل این دو چندان به هم آمیخته بودند که برای نسل‌های بعد مسلمان و یا غیر مسلمان به سادگی قابل تفکیک نبودند. همین امتزاج به عنوان یک واقعیت تاریخی، زاویه‌ای گشود تا بعدها هر فردی و یا طایفه‌ای که از هر طریق قدرت را به دست می‌گرفت (ولو به ضرب شمشیر و ظلم آشکار)، خود را، صرفاً به دلیل زمامداری مسلمانان و یا قرابت نسبی و سببی به نبی اسلام و حتی به صحابه و بزرگان قبایل و یا التزام به اجرای شریعت و پیروی از فتاوی‌ای مفتیان و قاضیان و پاسداری از وحدت مسلمانان، جانشین و خلیفه رسول الله و یا نماینده‌ی خداوند بداند و از مردم اطاعت مطلق بخواهد. اگر بتوان به حدیث «لَکُلِّ امَّةٍ فِتْنَةٌ وَ فِتْنَةُ امَّتِی الْمُلْکُ» از نبی اسلام^۱، اعتماد کرد، بعید نیست که شخص محمد نیز خود به فتنه خیزی‌های یکی شدن نهاد حکومت و اقتدار سیاسی در یک فرد در آینده برای امت خود آگاه بوده و نسبت به آن هشدار داده است.

- عامل دیگر، انبوه روایات جعلی است که پس از درگذشت نبی اسلام برای مشروعیت بخشی به نهادهایی چون خلافت و سلطنت و امارت در جوامع مسلمان ساخته شد و وفق آنها یا مانند حدیث اثرگذار «الائمه من قریش» اقتدار سیاسی را هم جامه مشروعیت دینی پوشانید و هم قدرت حکومتی را همیشه (و در عمل تا قرن هفتم هجری) در انحصار یک قوم و یک تیره قرار داد و یا طبق مضامین شماری از این نوع روایات و احادیث اطاعت از امیر و حاکم ولو ظالم و فاجر را واجب و خروج بر چنین امیرانی را ناروا و

۱. این حدیث کوتاه در کتاب «درج گوهر» (کتاب کم حجم و گزیده‌ای از سخنان کوتاه پیامبر اسلام) صفحه ۱۳۷ آمده است.

حتی به معنای خروج از دین شمرده‌اند. به استناد چنین روایاتی منقول از پیامبر اسلام بوده که بیعت نکردن شخصیتی چون حسین بن علی با یزید بن معاویه را نامشروع تلقی کرده و آن را بر نتابیدند. هرچند پس از رخداد کربلا و قتل عام کاروان حسینی چنان روایاتی یا دچار چالش شدند و یا حداقل شخصیتی چون امام ابوحنیفه (نخستین مجتهد و فقیه نامدار مسلمان) بر آن روایات تبصره‌هایی زده و به طور مشروط به شرایطی مخالفت و حتی قیام مسلحانه علیه خلیفه حاکم را جایز دانست. همین طور روایاتی جعل شد که وفق آنها پیامبر به فردی و یا افرادی نظر داشته و آن فرد و یا افراد معینی را برای جانشینی سیاسی خود برگزیده و حتی ادعا شد که چنین نظری ماهیت دینی داشته و حتی از جانب خداوند بوده است.^۱ از جمله شیعیان مدعی شدند که نبی اسلام علی بن ابی طالب را از جانب خداوند و به امر او به عنوان وصی و جانشین سیاسی اش معرفی کرده و حتی بعدتر ادعا شد که چنین مقامی با ماهیت الهی در فرزندان علی از نسل فاطمه به طور معین تثبیت شده و متعین شده است. چنین ادعای بزرگی، خود زمینه سازی برای اصل مشروعیت الهی و غیر عرفی نهاد حکومت و حاکمان در تاریخ شیعی شد و در نهایت در شاخه‌ی امامی آن

۱. عموماً براین باورند که ترتیب خلفای چهارگانه از ابوبکر تا علی به نحو پیشینی رخدادی است دینی و مشروع. به عبارت دیگر، اینان می‌پندارند که این ترتب منطقی است و معقول چرا که این شخصیت‌ها به لحاظ منزلت و اعتبار دینی و صلاحیت به واقع به همین ترتیب هستند. ابوالمعالی (حسینی علوی) در سال ۴۵۸ هجری در کتاب «بیان‌الادیان» (ص ۶۰-۶۱) گوید: «خلافت رسول الله ابوبکر را رضی الله عنه گویند و او را بر اصحاب فرق نهند و پس از او عمر بن الخطاب را رضی الله عنه و پس از او عثمان بن عفان را رضی الله عنه و پس از او علی بن ابی طالب را کرم الله وجهه و مهر ایشان را یکسان در دل دارند و این است مذهب سنت و جماعت».

افزون بر آن بنگرید به: جاحظ، العثمانیه، ص ۱۳۶؛ مروزی، نعیم بن حماد، الفتن، ص ۵۹؛ ابن کثیر، البدایه، جلد ۷، ص ۲۳۰-۲۳۳؛ ابن حجر، الاصابه، جلد ۴، ص ۴۴۸ و روایتی در صحیح بخاری به نقل علی الصلابی، علی مرتضی، ص ۵۸۶.

به نظریاتی چون غیبت، انتظار، ظهور، نیابت عامه فقیهان در عصر غیبت و در فرجام به نظریه‌ی ولایت مطلقه‌ی فقیه منتهی گشت.

سومین عاملی که در ظهور استبداد مذهبی و فتوحات و جنگ‌های داخلی و خارجی در جوامع اسلامی پسین شد، اصل «جهاد» است. «جهاد» گرچه یک اصطلاح قرآنی است و در عصر نبوی مصطلح بوده است ولی بعدها از زمینه‌های اجتماعی و وقوعی‌اش خارج شده و برای فتوحات و در واقع برای هر نوع جنگی (ولو جنگ داخلی مسلمانان) به کار گرفته شد و حاکمان مسلمان از اصل جهاد، که در آغاز کارکردی متفاوت و حتی متعارض داشت، برای تشویق مؤمنان به حضور در جنگ‌هایی به قصد گسترش سرزمین و یا کسب غنائم و جمع مال و انباشته کردن خزانه‌ی نظام‌های خلافت و سلطنت، سود جسته و نام آن را هم «جهاد فی سبیل الله» یا جهاد مقدس گذاشتند. پوشش مذهبی آن نیز، جهاد ابتدایی بود به بهانه‌ی مسلمان کردن کافران و نامسلمانان و تبلیغ دین و در نهایت گسترش قلمرو اسلام. سودجویی از این قاعده، چندان نیرومند شد که، با تلاش‌های نظری سلسله‌ی طولانی فقیهان، جهاد در شمار فرایض دینی قرار گرفت و بدین ترتیب به عنوان یک فریضه لازم الاجرا و جاودانه به مؤمنان فروخته شد.^۱

۱. البته می‌دانیم که در ادب قرآنی «جهاد» از ریشه‌ی «جهد» دارای کاربردهای مختلف و متنوع است و از این رو در فقه اصل امر به معروف و نهی از منکر» در ذیل باب جهاد آمده است. تعبیر «جهاد اکبر و جهاد اصغر» نیز به همین دلیل است. در هر حال جهاد لزوماً به معنای جنگ و نبرد با اسلحه نیست. در قرآن از جنگ و نبرد مسلحانه عمدتاً با عنوان «قتال» یاد شده است. با این همه، در روزگار پسین، عنوان «جهاد» و «مجاهد» و «مجاهدین» به عنوان اصطلاحاتی رایج حداقل از باب تغلیب به قتال و جنگ با کافران و دشمنان اطلاق شده و می‌شود. در هر حال اگر جهاد به معنای عام آن در شمار فرایض فهرست شود، ایرادی در میان نیست.

با توجه به فلسفه‌ی جهاد در قرآن و در عصر نبوی، قطعی می‌نماید که جهاد ابتدایی (یعنی پیروی از اصل اسلام یا شمشیر برای مسلمان کردن مسلمانان) نه در عصر نبوی مشروعیت داشته و نه به طریق اولی در روزگاران پس از وی قابل دفاع بوده و هست. از این رو به گمانم قرار دادن جهاد به عنوان یک فریضه دینی در کنار فرایضی چون نماز و روزه و حج و زکات، برآمده از یک بدفهمی و یا ناشی از سوء استفاده از یک مفهوم و یا سنت عملی در عصر نبوی است برای کشورگشایی و کسب غنائم و تحکیم اقتدار مالی و سیاسی دستگاه خلافت و سلطنت.

- عامل مهم دیگر در جافتادن اقتدارگرایی نهادهای حکومتی در جوامع مسلمان، طرح شریعت به مثابه‌ی قانون برای مدیریت جامعه به وسیله‌ی حاکمان و نیز برای سلسله‌ی قاضیان در تمامی اقطار جهان اسلام بوده که هنوز هم تا حدودی برقرار است و به ویژه در جریان‌های متنوع بنیادگرایی اسلامی حتی در اندیشه‌ی بازسازی و احیای آن هستند. گفتنی است که گرچه شریعت به مثابه‌ی قانون در روزگاران پیشامدرن در جوامع اسلامی، عملاً گریزناپذیر بوده (همان گونه که در ایران ساسانی چنین بوده) ولی تداوم آن به عنوان یک قاعده و سنت الهی بی تردید خطا بوده و استمرار و استقرار آن در جوامع کنونی ثبوتاً و اثباتاً ممکن نیست.

بر این عوامل باز هم می‌توان افزود و این چند فراز به عنوان نمونه بوده است. مراد این است بگوییم که هرچه در تاریخ اسلام، گذشته؛ از یک سو لزوماً برآمده از متن اسلام به گونه‌ای که در قرآن و سیره‌ی نبوی و حتی خلفای راشدین وجود داشته، نبوده و نیست و حتی می‌توان به طور مستند نشان داد که در مواردی در تعارض با سنت اسلامی آغازین رخ داده و عمل شده؛ و از سوی دیگر، نمی‌توان ادعا کرد که تمامی سنت‌ها و رویدادهای پسین ربطی به اسلام اولیه (که غالباً تحت عناوینی چون «اسلام اصیل»، «اسلام ناب» و «اسلام واقعی» معرفی می‌شوند) ندارد؛ به هر حال هر

نیک و بدی که در متن این تاریخ رخ داده است، ربطی به ریشه‌ها دارد و از این رو بر یک پژوهشگر منصف فرض است که ریشه‌ها را بکاود و در نهایت به طور مستند و به طور قانع کننده ای نشان دهد که کدام سنت و قاعده از کجا برآمده و یا بعدها چگونه و چرا دچار دگردیسی شکلی یا ماهوی شده است. در این صورت آشکار می‌شود که اسلام به مثابه‌ی یک دین و یک سنت، صرفاً تفاسیر و فهم مسلمانان از اسلام آغازین نبوده و نیست و از این رو تاریخ اسلام عین اسلام نیست (اسلام به مثابه‌ی متعین در نصوص وحیانی و سیره‌ی معتبر نبوی ولو با اعتبار نسبی) و در سوی دیگر، تمامی رویدادهای تاریخ اسلام (ولو بد و غیر قابل دفاع) ناشی از سوء تفاهم نبوده و نیست. همان گونه که عموم عالمان و فقیهان شیعی با توسل به اصل «تقیه» نمی‌توانند تمامی رویدادهای عصر امامان و به ویژه انبوهی از اخبار و روایات معارض با عقاید و باورهای متأخر خود را تفسیر و توجیه کنند، دیگران اعم از شیعی و سنی قادر نبوده و نیستند که بسیاری از عقاید و سنت هایی که به هر حال اکنون مذموم شمرده می‌شوند را صرفاً برآمده از سوء تفاهم و یا بدعملی این و آن بدانند. در هر حال نباید تاریخ را وارونه و کژخوانی کرد و هرچه را درست می‌دانیم (به ویژه با معیارهای امروزی) اسلام ناب و اصل بدانیم و هرچه را ناروا و غلط می‌شماریم بگوییم «هر عیب که هست، از مسلمانی ماست» و از مسئولیت و پاسخگویی بگریزیم. چنین مواجهه سلیقه‌ای و گزینشی، نامش هرچه باشد، اسلام شناسی و یا تاریخ نگاری و یا پژوهش نیست. مهم آن است که تحقیق روشمند و استاندارد و مستند به ادله‌ی استوار باشد و مورد تأیید اهل فن قرار گیرد.

سخن آخر این که می‌توان از عنوان کتاب ولفگانگ لئونارد «چرخش‌های یک ایدئولوژی - کمونیسم چیست؟»^۱ استفاده کرد و این روش را در بررسی تاریخ اسلام به کار گرفت و به طور مستند و قاعده‌مند نشان داد که دین اسلام در کشاکش تحولات تاریخی و در ادوار متنوع و مختلف چگونه و چرا دچار دگردیسی و تغییرات صوری و یا ماهوی شده و ریشه‌های واقعی و یا فرضی این دگردیسی‌ها در کجا بود است. زیرا تحولاتی که مثبت یا منفی در تاریخ اسلام رخ داده، عینا و یا مشابه آن، البته با توجه به مقتضیات خاص فرهنگی و جغرافیایی و اجتماعی و تمدنی، در جوامع دیگر و در دین‌های کهن و حتی غیر کهن نیز رخ داده است. نمونه‌ی آشکار آن در سلسله‌ی مذاهب متأخر، آئین‌های باب و بهاء‌الله است که کمتر از دو قرن از آغاز آن نگذشته و دیگر، مسلک و مرام منسوب به مارکس و انگلس است که باز کمتر از دو قرن از عمر آن نگذشته است. می‌دانیم که مارکسیسم روسی در شوروی سابق به گونه‌ای بوده و در چین و کوبا و جاهای دیگر (از جمله در ایران) به گونه‌های متفاوت و در خود اروپا نیز باز به شکلی متفاوت تر چهره نموده و در نهایت نومارکسیست‌ها در نیم قرن اخیر در نواحی مختلف (از جمله در حلقه‌ی مکتب مشهور فرانکفورت) تفاسیری خاص و متفاوت ارائه داده‌اند.^۲ ولفگانگ، که خود یک

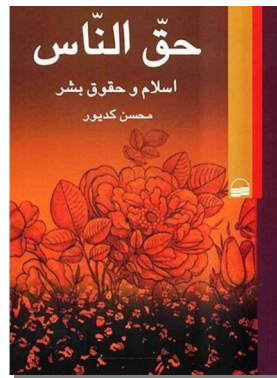
۱. این اثر به همت هوشنگ وزیری ترجمه شده و چند باره وسیله ناشرانی مختلف در تهران منتشر شده است.

۲. از جمله می‌توان کتاب «سیمای انسان راستین» اثر اریک فروم وابسته به مکتب فرانکفورت را به عنوان نمونه ذکر کرد که نویسنده تفسیری متفاوت و حتی متعارض از تفاسیر ارتدوکسی مارکسیستی از انسان ارائه می‌دهد. وی با استناد به شماری از نوشته‌های مارکس مدعی است که دیدگاه مارکس درباره انسان کاملا اومانستی است و نویسنده استدلال می‌کند که در شوروی ظاهرا مارکسیستی اندیشه‌های مارکس بد فهمیده شده و حتی در اروپا نیز تفاسیر نادرست و وارونه‌ای از مارکس و آموزه‌های او ارائه شده است. این کتاب به وسیله‌ی مجید کشاورز به پارسی برگردانده شده و در سال ۱۳۵۶ در تهران منتشر شده است.

سلطنت کهن در پوشش اسلام

مارکسیست جزم اندیش بوده و سالیانی در شوروی زیسته و سپس به عنوان یک نظریه پرداز در اروپای شرقی و آلمان شرقی فعالیت کرده است، در همان اثر یاد شده نشان داده است که چگونه و چرا مرام مارکسی و یا به بیان دیگر کمونیستی در اروپا و شوروی و دیگر نواحی دچار تحولات بنیادین و در مواردی متعارض شده است. از جمله آنها، تبدیل مرام مارکسی به یک ایدئولوژی ستبر و گاه جزم اندیش شده است و حال آن که مارکس ایدئولوژی را آگاهی کاذب می‌دانست و از این رو وی با این مفهوم و با هر نوع ایدئولوژی سازی به جد مخالف بوده است.

اخیرا نیز ترجمه دیگری از همین اثر با عنوان «سرشت انسان راستین» به دست فیروز جاوید به وسیله انتشارات «اختران» به سال ۱۳۹۹ در تهران عرضه شده است.



عدالت و حق آدمی در "اسلام معنوی"

نگاهی به کتاب حق الناس، اثر محسن کدیور

سارا رضائیه: محسن کدیور متولد خرداد ماه ۱۳۳۸ فقیه، الهیدان و از چهره‌های اصلاح طلبی دینی شناخته می‌شود. ابتدا به تحصیل در رشته مهندسی برق در دانشگاه شیراز مشغول شد، اما به تدریج دغدغه‌های دینی باعث شد تا به تحصیل علوم اسلامی روی آورد. او از آیت الله حسینعلی منتظری اجازه اجتهاد دارد و دانش‌آموخته‌ی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی از دانشگاه تربیت مدرس تهران است و سالهاست به عنوان

استاد تمام در گروه مطالعات دینی دانشگاه دوک مشغول به تدریس است.

چاپ آثار کدیور در ایران ممنوع است و او در سالهای اخیر نوشته‌هایش را به شکل الکترونیک و از طریق وبسایت شخصی‌اش منتشر می‌کند. تعداد این کتب تا به امروز به ۱۵ جلد می‌رسد که از این میان، دو کتاب به شکل کاغذی در آلمان چاپ شده است.

کتاب حق الناس (اسلام و حقوق بشر)، برای نخستین بار در سال ۱۳۸۷ در تهران به بازار آمد. کتاب شامل مجموعه مقالاتی است که پیش‌تر بین سالهای ۸۲ تا ۸۵ در نشریات متعدد به صورت مقاله منتشر شده بود. این مجموعه در تلاش است تا تصویری مدرن و مطابق با اصول کنوانسیون‌های حقوق بشری از اسلام و آموزه‌های آن ارائه دهد. محسن کدیور به صراحت معتقد است "اینکه کسی یا کسانی اسلام را فاقد حتی توانایی بالقوه سازگاری با مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر بدانند، حکایت از آن دارد که ایشان تعالیم اسلامی یا حقوق بشر یا هر دو را به درستی نشناخته‌اند." او در گفتگویی با روزنامه‌ی توقیف شده‌ی اعتماد ملی درباره کتاب "حق الناس" می‌گوید: "معتقدم که اسلام در شکل بالفعل (فقه رایج) در محافظه‌کارانه‌ترین تعبیر ممکن با برخی مفاد نظام جهانی حقوق بشر سازگار است و در شکل بالقوه‌اش (بازخوانی کلام، اخلاق، تفسیر قرآن، سنت نبوی و سیره ائمه جهت استخراج اصول و ضوابط لازم و تکمیل اصول فقه و اجتهاد مجدد فقهی) هیچ مشکلی برای پذیرش تمام‌عیار حقوق طبیعی و ذاتی انسان و نظام حقوق بشر ندارد."

کدیور در ادامه همین مصاحبه، از عملکرد نامناسب فقیهانی که در طول تاریخ به آتش تعارضات دین و زندگی انسان معاصر و لوازم آن دامن زده اند انتقاد می‌کند اما باز هم فقه را درست‌ترین مرجع حل همین تعارضات

می‌داند. او می‌گوید: "کنار زدن شریعت و حذف فقه به عنوان راه‌حل تعارض اسلام سنتی و حقوق بشر را کاملاً نادرست می‌دانم. چنین مواجهه‌ای به مثابه این است که حذف صورت‌مساله را به منزله جواب جا بزیم. مشکل از شریعت یا فقه نیست، مشکل از نگاه برخی فقیهان و منظر جمعی از شریعتمداران است. اسلام دو رکن بیشتر ندارد؛ یکی ایمان و دیگری عمل صالح. عمل صالح متشکل از سجایای اخلاقی و فضائل عملی است. علمی که عهده‌دار تبیین فضائل عملی انسان مومن است، فقه نام دارد. شریعت چیزی جز بایسته‌ها و ناپایسته‌های عملی انسان مؤمن نیست. حذف فقه و شریعت از اسلام، یعنی حذف بعد عملی اسلام، و اسلام را در باور و اخلاق خلاصه کردن. چنین کاری با ضوابط مسلم اندیشه اسلامی مبتنی بر قرآن کریم و سنت معتبر پیامبر در تعارض آشکار است. فقه عهده‌دار رابطه عملی انسان و خدا، انسان و طبیعت و انسان و دیگر انسان‌ها و انسان و خود است. اگر فقیه یا شریعتمدارانی در شناخت برخی ابعاد این روابط حیاتی قصور یا تقصیر کرده‌اند، نمی‌توان اصل ضرورت چنین علمی را نادیده گرفت و به حذف و نادیده گرفتن آن رای داد." از دید نویسنده کتاب، فقه سنتی در شش حوزه با حقوق بشر در تضاد است:

۱. حقوق نابرابر مسلمانان و نامسلمانان،
 ۲. حقوق نابرابر مردان و زنان،
 ۳. حقوق نابرابر انسان‌های آزاد و بردگان،
 ۴. حقوق نابرابر فقها و انسان‌های عادی،
 ۵. آزادی مذهب و مجازات دنیوی ارتداد
 ۶. مجازات‌های خشن که در شریعت ذکر شده‌اند
- اما کدیور به جد بر این باور است که اسلام به اجتهادی نوین و اصولی نیاز دارد تا بتواند به حل تعارضات خود با حقوق بشر جامه عمل بپوشاند.

ابتدا نگاهی به مقدمه کتاب می‌اندازیم که محسن کدیور به توضیح دغدغه اصلی خود که همانا تطبیق مفهوم مدرنی مثل حقوق بشر با سنتی مثل حق الناس که بار دینی و فقهی در دین اسلام دارد، همت گمارده است. به بیان دیگر، او معتقد است که "در جامعه ای مثل ایران که اسلام متنفذترین مولفه فرهنگی آن است و تجربه خطیر حکومت اسلامی را از سر می‌گذراند، بحث استیفای حقوق مردم از منظر شرع، موضوع قابل توجهی است که باید به آن پرداخت"، زیرا تنها بدین وسیله می‌توان از دین اسلام تصویری به روز و مطابق با حقوق و خواست انسان معاصر ارائه داد. او مقدمه کتاب را چنین آغاز می‌کند: "حقوق بشر یکی از مهمترین مباحث مطرح در ایران معاصر است. اگرچه ایران «منشور ملل متحد»، «اعلامیه جهانی حقوق بشر»، «میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی» و «میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی» را (به ترتیب در سالهای ۱۳۲۴، ۱۳۲۷، ۱۳۵۴ و ۱۳۵۴) رسماً پذیرفته است و بخش‌های مهمی از این اسناد بین المللی در قوانین اساسی ایران از جمله فصل سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران گنجانیده شده است؛ اما نظام حقوق بشر چه در نظر و چه در عمل در جامعه ما با مشکل مواجه است. به لحاظ نظری، بسیاری از اصول بنیادین آن (از قبیل تساوی حقوقی همه انسان ها فارغ از جنس و دین و تعلقات سیاسی) نادرست و معارض آموزه‌های الهی پنداشته می‌شود. اما به لحاظ عملی، بسیاری از مواد اعلامیه و میثاقین و اصول مرتبط در قانون اساسی به شکل نهادینه نقض می‌شود." او در ادامه با ناکارآمد خواندن دیدگاه اسلام سنتی، سعی دارد از منظری دیگر به مساله نسبت اسلام و حقوق بشر بپردازد و نکات مطرح شده در کتاب را ذیل سه نکته خلاصه می‌کند:

الف) حقوق بشر یکی از بزرگترین دستاوردهای جدید بشر در قرون اخیر است، و به این معنی، عمق و گستره دغدغه انسان دیروز نبوده است. ب) اگرچه در ادیان الهی به ویژه اسلام موارد قابل توجهی از آن چه امروز حقوق بشر خوانده می‌شود، صریحاً یا ضمناً مورد توجه و عنایت واقع شده است، اما در قرائت سنتی از ادیان یا در دین تاریخی به ویژه در بخش شریعت و فقه، موارد تعارض با نظام حقوق بشر، اساسی و غیر قابل اغماض است.

ج) اسلام در اسلام تاریخی یا قرائت سنتی آن خلاصه نمی‌شود. اسلام معنوی یا غایت‌گرا که روایتی نواندیشانه یا روشنفکرانه از اسلام است، با نظام حقوق بشر سازگار است.

محسن کدیور پس از تحول فکری خود که از آن به عنوان نقطه‌ی عطفی یاد می‌کند و می‌گوید این تحول پس از یاس کامل از پاسخگویی شیوه سابق به معضلات جدید برایش ایجاد شده، به مفهومی جدید به نام "اسلام معنوی" می‌رسد. این تحول که اتفاقاً با نقد وی از فقه سنتی آغاز شد، بیانگر این موضوع است که باید میان گزاره‌ها و احکام متغیر و تغییرناپذیر اسلام تمایز قائل شد.

او خود در تعریف اسلام معنوی می‌گوید: اسلام معنوی و غایت‌مدار، با درنوردیدن شرایط زمانی - مکانی عصر تکوین دین، دینداری را در معرفت و تحقق روح دین و اهداف و غایات اسلام می‌داند. بنابر این تلقی، هماهنگی نظری و عملی با هدف بعثت و روح اسلام، یعنی تقوی، ضابطه دینی بودن است نه اکتفا به رعایت ظواهر و قالب‌های خاص زمانی - مکانی عصر نزول. کار مشترک عالمان دین و اسلام‌شناسان بصیر به دست دادن معرفت بی‌پیرایه دین و پالایش احکام آن از مناسبات زمانی و مکانی مختلف، از جمله مقتضیات ویژه عصر نزول است؛ یعنی گذر از مسائل زمانمند به متن ثابت و فرازمانی دین. به عبارت دیگر: رهاکردن اسلام از

آن دسته از احکامی که مصلحتشان منقضی شده و تنها قالب و ظاهر و صورتشان باقی مانده و دیگر وصول به اهداف و غایات متعالی دین را تأمین نمی کنند، و تأکید مضاعف بر غایت، محتوا و مغز تعالیم دینی. حال در کتاب حق الناس، او قصد دارد نشان دهد که با خوانش جدید از اسلام معنوی، می توان به نقطه ای مشترک با مفاهیم مدرن جامعه بشری، از جمله دموکراسی و حقوق بشر رسید.

جامعه دینی در نظر کدیور جامعه ای ست که اولاً "همه یا اکثریت مردم دیندار باشند" و دوماً و مهم تر این که "دین دغدغه اصلی اکثریت مردم جامعه باشد. به عبارت دیگر دینداران در هر عمل خود سودای دین داشته باشند و دین را همواره به عنوان داور بپذیرند" او در بخشی از مقدمه کتاب به انگیزه اصلی خود از نگارش این مطالب می پردازد و می گوید: در جامعه ای که به دلایل متعددی با افراط و تفریط خو کرده؛ و برداشتی قشری، تنگ نظرانه و خشن از آئین پیامبر رحمت سودای وکالت تام الاختیار از دین خدا را در سر می پروراند، و با این سودای خام بندگان خدا را از دین او می رماند؛ و از سوی دیگر رویکردی عکس العملی از هر آن چه بوی دین و ایمان می دهد می گریزد، و بر این باور است که دردهای این جامعه نسخه شفابخشی جز تجدد و تقلیل رو به حذف نقش دین در حوزه عمومی ندارد؛ دیندارانه و مؤمنانه اما نوگرایانه از حقوق بشر دفاع کردن را نه مکلف سنتی بر می تابد، نه شهروند لائیک."

کتاب حق الناس مشتمل بر ۱۴ مقاله حول محور اسلام و حقوق بشر است. اما باید توجه داشت که این مقالات تنها آثار کدیور با موضوع حقوق بشر نیستند، بلکه او پیش از این و در سال ۱۳۷۹ با کتاب "دغدغه های حکومت دینی"، دوازده مقاله را که کاملاً به مباحث حقوق بشر مربوط است منتشر کرده است.

مقالات کتاب حق الناس در پنج بخش و به تفکیک موضوع تنظیم شده اند. بخش اول به مبادی لازم بحث مورد نظر کدیور اختصاص دارد. او در بخش دوم سراغ موضوع اصلی رفته و در نخستین مقاله به "امام سجاد و حقوق مردم" پرداخته است. آزادی‌های عقیدتی، دینی و سیاسی موضوع بخش سوم کتاب است که به موضوعاتی مثل ارتداد و محاربه نیز می‌پردازد و به صراحت از آزادی آئین‌هایی مثل بهائیت دفاع می‌کند. به باور او انسان ها می‌توانند از اسلام خارج شوند و یا نسبت به آن سخت‌ترین انتقادات را روا دارند، بدون آن‌که در این دنیا مجازاتی در انتظار آن‌ها باشد.

محسن کدیور در چهارمین بخش از کتاب حق الناس، زنان را موضوع بحث خود قرار داده و با نگاهی انتقادی به تحلیل اسلام سنتی از زن و حقوق او و نیز با تاکید بر آموزه‌های قرآن و اسلام، به راه حلی در این مورد می‌رسد. در یکی از مقالات این قسمت با عنوان "روشنفکری دینی و حقوق زنان"، حقوق سیاسی آنها را هم به رسمیت می‌شناسد و به این پرسش مهم می‌پردازد که اساساً با کدام منطق سمت‌های کلیدی اداری و سیاسی جامعه هیچ‌گاه نصیب زنان نشده و در طول سالیان با دلایل واهی فقهی از این حقوق منع شده‌اند؟ و در آخر، ذیل پنجمین بخش از کتاب مسائلی مثل برده داری و نیز حقوق غیرمسلمانان در اسلام معاصر را مورد تحقیق و بررسی خود قرار داده است. برای مثال در مقاله "حقوق غیرمسلمانان در اسلام معاصر"، که در کنفرانسی بین‌المللی قرائت شده، به اصول و مبانی حقوق غیرمسلمانان اشاره دارد. او این حقوق را در شش اصل خلاصه می‌کند که از آن میان اصل سوم و چهارم مورد توجه است.

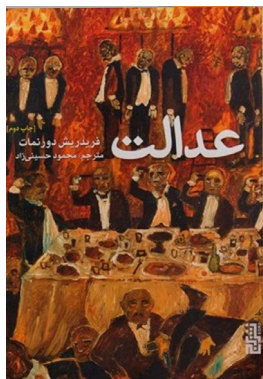
می‌گوید: "اصل سوم، مسلمان مکلف به محاسبه و بازخواست از دین دیگران نیست. حساب و بازخواست و جزا از یک سو در آخرت رخ خواهند داد، از سویی دیگر داور آن خداوند است، نه انسان جایز الخطا. اینکه پنداشته شود ما مجازیم غیر مسلمانان را به واسطه دین مورد خطاب و

عتاب قرار دهیم، جا پای خداوند نهادن و آخرت را به دنیا آوردن است. مسلمان معتقد است که در زمینه امر دین داوری عادلانه از سوی خداوند در آخرت محقق خواهد شد. این اصل مسلم قرآنی در آیات متعدد مورد تاکید قرار گرفته است... اصل چهارم، همزیستی مسالمت آمیز و احترام متقابل. مسلمانان موظفند با دیگران در صلح و آرامش باشند و مجاز نیستند با کسانی که علیه مسلمانان اقدامی نکرده‌اند وارد مخاصمه و کارزار شوند، بلکه موظفند با اینگونه افراد و ملل دوستی کنند و نیکی ورزند و با انصاف عمل نمایند. این اصل که سرلوحه سیاست خارجی سرزمین های اسلامی و اصل اولیه سلوک با غیر مسلمانان است به صراحت در قرآن کریم مورد تاکید قرار گرفته است... بنابراین ضوابط مواجهه مسلمانان با غیر مسلمانان نیکی و انصاف و دوستی با غیر مسلمانان مسالمت جو و قطع رابطه با غیر مسلمانان ظالم و متجاوز است. این دستور قرآن دقیقاً منطبق با ضوابط عقلایی همزیستی مسالمت آمیز و احترام متقابل در حقوق بین الملل است."

کتاب حق الناس با این که می تواند این تلنگر را به خوبی به خواننده خود بزند که می توان و باید به قرآن و سنت پیامبر از منظر دیگر نگریست و با بازسازی مفاهیم فقهی و کلامی در مسیر آشتی اسلام و حقوق بشر قدم برداشت، اما در طی سال هایی که از انتشار مقالات گوناگون کتاب گذشته، نقدهای بسیاری هم کدیور و کتابش را هدف قرار داده‌اند.

نقدهایی که عمدتاً به سنگینی نگاه فقهی نویسنده بر مطالب کتاب خرده می گیرند و در واقع سعی بر اثبات این نکته دارند که اتفاقاً شیوه استدلال و نقطه نظرات محسن کدیور، غرض اصلی او را نقض می کند، به عبارتی دیگر، شاید پرداختن پررنگ او به قوانین لایتغیر اسلامی و دینی، بحث را در مواردی از حیز انتفاع ساقط می کند. اما با این وجود نمی توان ارزش نگاه

نواندیشانه و مسالمت آمیز او را منکر شد، چرا که شاید سازش و تحمل عقیده مخالف، همان زنجیر گمشده ارتباط دینداران و غیردینداران باشد که روزگاری است در پی آنیم.



راهی به رهایی

درباره رمان "عدالت" اثر فریدریش دورنمات

زینت جمالی‌نسب: رمان "عدالت" اینگونه آغاز می‌شود: "البته این گزارش را برای رعایت مقررات می‌نویسم، به خاطر نوعی وسواس تا برود لای پرونده‌ها. می‌خواهم خودم را مجبور کنم یک بار دیگر اتفاق‌هایی را پیش چشم بیاورم که منجر شد به آزادی یک قاتل و مرگ یک بی‌گناه. می‌خواهم یک بار دیگر به گام‌هایی فکر کنم که فریب خورده برداشتم، به اقداماتی که انجام دادم، به احتمالاتی که نادیده گرفتم. می‌خواهم یک بار دیگر، با دقت زیاد، فرصت‌هایی را که شاید هنوز برای اجرای عدالت مانده باشد بررسی کنم."

رمان عدالت نوشته‌ی فریدریش دورنمات رمان نویس و نمایشنامه‌نویس سوئیس و ترجمه‌ی خوب محمود حسینی زاد به ظاهر در مورد چند جنایت به هم پیوسته است اما در زیر لایه به جنایات بزرگتری چون جنگ و مافیای

اسلحه می‌پردازد؛ و جالب این است که کسی که به دنبال حقیقت است، خود را درست‌کارترین می‌داند و حتی فراتر از قانون به دنبال اجرای عدالت است، در نهایت اوست که خود را عامل و ابزار تداوم جنایت می‌بیند. او با اعمال نفوذ خود به آزادی یک قاتل و قربانی شدن یک بی‌گناه کمک می‌کند تا از جایی به بعد مرزهای حقیقت و دروغ، بی‌گناه و معصوم، و البته عدالت و جنایت از میان برداشته شود تا به نتیجه تکان دهنده‌اش که در کتاب آمده برسد: «عدالت فقط با انجام جنایت است که می‌تواند دوباره برقرار شود».

ذهن راوی رمان آشفتگی عجیبی دارد. این آشفتگی می‌تواند از پریشانی او باشد که در مواجهه با واقعیت کارهایش به جنون رسیده یا از آن جهت باشد که دنبال کشف ماجراست. هر کشف جدیدی که می‌کند جرقه‌ای در ذهن‌اش می‌زند که او را به خاطرات مرتبط با موضوع پرتاب می‌کند. و تمامی اطلاعات و روایت‌های قبلی که داشته با داده‌های جدید خود تطبیق می‌دهد و روایتی جدید را خلق میکند و این همان روندی است که باز هم در همان بند نخستین نویسنده در موردش توضیح داده است: "می‌خواهم یک بار دیگر به گامهایی فکر کنم که فریب خورده برداشتم، به اقداماتی که انجام دادم، به احتمالاتی که نادیده گرفتم."

رمان بازخوانی راوی است از خودش، از خاطراتش، از باورهایش و از وقایع و نتایجی که بدانها رسیده. او تنها از یک چیز یقین دارد که این نتیجه، این پایان وحشتناک است که با هیچ روایتی، با هیچ باور و ذهنیتی چنین وضعیت ناعادلانهای را توجیه کند. معتقد است در برابر چنین فاجعه‌ای، باید به عقب بازگشت و تمامی باورها و مقدمات و روایت‌های پیشین بررسی کرد. او پا از دایره تردیدها و اطلاعات شخصی‌اش بیرون می‌گذارد و به کل جامعه بسط می‌دهد.

"اصلا پشت شهر ما، پشت کشور ما، حقیقتی، اطمینانی، قطعیتی، واقعیتی هست؟ آیا همه چیز را از دسترس قوانین و انگیزه هایی که در سایر نقاط دنیا باعث شور و شوق و فعالیت می شوند، دور نگه نداشته اند، آن چنان دور که امیدی به دستیابی به آنها نیست؟ آیا دور همه اینها دیوار نکشیده اند، بدون امیدی به نجات، و آیا هرچه اینجا نامش عشق و خورد و خوراک و زندگی و کلاهدرداری و داد و ستد و اندیشه و تولیدمثل و مدیریت است، عقب افتاده، میان مایه، روستایی و غیرواقعی نیست؟ ما چه چیز دیگری داریم که عرضه کنیم؟ چه چیز دیگری که معرف ما باشد؟" داستان عدالت را می توان همچنین در ژانر جنایی دانست به این گونه که در ظاهر همه چیز خیلی زود مشخص می شود. قاتل و مقتول در صحنه هستند و اساسا جنایت پیش چشمان همه شکل می گیرد. هرچند کمی جلوتر متوجه می شویم واقعیت آن نیست که در اول خواندیم. جنایت از نوعی است که در لایه ای از توجیه و تفسیر پنهان شده. مهم آن نیست که چه کسی جنایت کرده یا چطور این جنایت انجام شده بلکه مهم این است که جامعه چه سهمی در این وضعیت دارد؟ مردم چطور در آن سهیم شدند؟ چطور بر آن سرپوش گذاشتند.

جامعه ای که دورنمات ترسیم اش می کند، بی شباهت به جامعه ما نیست. در جهان او وضعیت به قدری تیره شده که شاید هیچ نقطه ای امیدواری باقی نمانده است. همه در چرخه بی پایان بی عدالتی فرو رفته اند و راهی برای رهایی به چشم نمی آید. با این حال، به نظر می رسد دورنمات، تلاش می کند که همچنان به آن وعده بزرگ یعنی عدالت دل ببندد.

راوی می گوید که می خواهم یک بار دیگر، با دقت زیاد، فرصت هایی را که شاید هنوز برای اجرای عدالت مانده باشد بررسی کنم. با تمام وجود فریاد می زند: "کاشکی، کاشکی، داوری، داوری، داوری، در کار، در کار، در کار،

در کار...". به راستی اگر چنین باشد و بتوان راز این همدستی بزرگ در تحقق و تثبیت یک بی عدالتی فراگیر را کشف کرد، بی شک باید تاریخ را دوباره خواند.

دورنمات در رمان عدالت سویه‌های طنزآمیز و شیرین‌های که یک دستگاه حقوقی در دامش می‌افتد را ترسیم کرده است. دوگانه‌ی همیشگی عدالت و جرم. پابلیشرز ویکلی در مورد این رمان می‌گوید: "دورنمات هجوی از شرارت های نهفته در مفهوم اجرای عدالت ساخته است. این رمان اوج توانایی اوست . اینجا با نوعی بازی روبه رو هستیم، بازی ای که با شلیک یک تپانچه به مغز مردی محترم شروع می شود."