

فصلنامه | سال دوم | پائیز و زمستان ۱۴۰۰

نقد در دین ۷

چراغی در قاهره

یادنامه حسن حنفی

با آثاری از:

میثم بادامچی، رضا بهشتی‌معز

رفیق خوری، سارا رضائیه

احمد علوی، محسن منقی

مجید مرادی، محمد مسعود نوروزی

و حسن یوسفی اشکوری



نقد دین

فصلنامه | سال دوم | شماره ۷ | پائیز و زمستان ۱۴۰۰

نقد دینی

فصلنامه | سال دوم | شماره ۷ | پائیز و زمستان ۱۴۰۰ | ۱۲۷ صفحه

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: حسن یوسفی اشکوری

سردبیر: محمد جواد اکبرین

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

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

در آمد

چراغی در قاهره | محمد جواد اکبرین | ۴

پرونده:

حسن حنفی و اسلام‌گرایی در مصر و کشورهای عربی | میثم بادامچی | ۶

اسپینوزای حنفی | رضا بهشتی‌معز | ۲۷

حنفی در دو نگاه | سارا رضائیه | ۴۳

محمد اقبال به مثابه‌ی فیلسوف | ترجمه: محمد مسعود نوروزی | ۵۳

درآمدی بر تاریخ چپ مسلمان در جهان اسلام | حسن یوسفی اشکوری | ۶۸

خارج از پرونده:

تأملاتی درباره فلسفه زبان الهیات | احمد علوی | ۹۷

کتابخانه:

داریوش شایگان و "آگاهی چند لایه" | محسن متقی | ۱۱۶

چراغی در قاهره

حسن حنفی | ۱۳۱۴ - ۱۴۰۰ ه.ش

«چراغی در دست گرفته‌ام در سرگردانی این نسل، میان میراث گذشته و واقعیت امروز»؛ این پاسخی بود که حسن حنفی، نواندیش دینی به محمد برکات، روزنامه‌نگار مصری داد وقتی از او پرسید: «در میان داوری‌هایی که درباره‌تان وجود دارد شما را چه باید دانست؛ یک کمونیست یا یک مسلمان اخوانی یا یک فیلسوف عقل‌گرا که از چارچوب دیانت خارج شده؟».

پاییزی که گذشت اما نه فقط قاهره، که جهانِ نواندیشی دینی کسی را از دست داد که نزدیک به نیم قرن از عمر ۸۶ ساله‌اش را به روشن نگه داشتن چراغ «اصلاح و احیاء» گذراند. چراغی که او داشت یا دقیق‌تر اگر بگوییم چراغی که او بود را شاید کسی جز خودش نتوانست چنین دقیق تعریف کند: «من واقعیت را نه از چشم نص و متن، که با چشم خودم می‌بینم! نمی‌خواهم نص و متن را به واقعیت تبدیل کنم، می‌خواهم نص تازه‌ای بنویسم که ریشه در میراث دینی‌ام دارد اما در آنجا متوقف نشده است».

دیدن با چشم «خود»، حنفی را متوجه رنج‌هایی کرد که تا واپسین روزهای عمر در علاج‌شان اندیشید و قلم و قدم زد. یکبار وقتی درباره‌ی الاهیات جدید سخن می‌گفت به آیه ۸۴ سوره زخرف اشاره کرد و خواند: «وَ هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ» و پرسید «مگر خدای

آسمان، خدای زمین هم نیست؟ من به خدای زمین می‌اندیشم! اندیشیدن به خدای زمین و زمینی اما به نظریه‌پردازی‌های انتزاعی ختم نشد. آزادی انسان را از آزادی سرزمینش جدا نکرد و تا توان داشت پای انسان و سرزمین فلسطین و کشمیر نیز ایستاد.

بار دیگر به آیه ۴ سوره قریش اشاره کرد و گفت این سوره وقتی به «رَبِّ هَذَا الْبَيْتِ» می‌رسد خدای کعبه را چنین معرفی می‌کند «الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَ أَمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ». یعنی پروردگاری که در گرسنگی، نان و نجات‌شان داد و در ترس، ایمن و امان‌شان. حسن حنفی می‌پرسد با چنین تعریفی از خدا چگونه می‌توان نان و امنیت را از الاهیات جدا کرد؟ و می‌گفت تلاش من برای نان و امان و زمین و آزادی آدمی را چه می‌خواهید بگذارید؟ نامش هر چه هست من همانم!

حنفی با همین منطق، با به قول خودش «جیش و قریش» و سلفی و سکولار مرزبندی داشت؛ زیرا بسیاری از آنها «بر سر اینکه کدامیک بر تخت استبداد بنشینند با هم می‌جنگند نه بر سر تشکیل دولتی که مسئله‌اش آزادی و فقر باشد».

پیرمرد با مجموعه‌ای از ناکامی‌ها و کامروایی‌هایش در پروژه فکری «التراث والتجديد»، سرانجام در همان جایی درگذشت که زاده شد؛ دیاری که نه در آزادی بختیار بود و نه در امنیت. دولتی که بارها آزارش داده بود و الازهر و مفتیانی که تا مرز تکفیرش پیش رفتند مرگش را تسلیت گفتند و خانواده و دوستان و شاگردانش او را در شرق قاهره به خاک سپردند؛ اما چراغی که او برافروخت چنان پرفروغ بود و ماند که بسیاری از موافقان و منتقدان و مخالفانش همواره درباره کارنامه او تأمل می‌کنند.

این شماره از فصلنامه نقد دینی نیز میزبان و قدردان صاحب‌نظرانی است که پرونده‌ای از این تاملات را فراهم آورده‌اند تا بر شعاع چراغی که در قاهره افروخته شد بیفزایند و يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ.

محمد جواد اکبرین

سردبیر

حسن حنفی و اسلام‌گرایی در مصر و کشورهای عربی میثم بادامچی

حسن حنفی، متولد ۱۹۳۵م، فیلسوف و نواندیش دینی شناخته شده مصری ۲۱ام اکتبر ۲۰۲۱ درگذشت. نام حنفی بیش از هرچیزی به نام «چپ اسلامی» در مصر گره خورده است، جریانی که خودش از نظریه‌پردازان اصلی آن بود و در برساخت مفهومی آن احتمالا بی‌تاثیر از اندیشه‌های علی شریعتی هم نبود. حنفی که دو سال از شریعتی کوچک‌تر بود، مانند شریعتی برای تحصیل در مقطع دکتری از کشورش به فرانسه مهاجرت کرد و در دانشگاه سوربن پاریس تحصیلات تکمیلی خویش را انجام داد. حنفی فلسفه خواند، ولی شریعتی تاریخ و ادبیات و جامعه‌شناسی، و میان ایندو رابطه دوستی برقرار بود. (البته همه می‌دانیم شریعتی جوان فوت کرد).

حنفی نویسنده‌ای پرکار بود و در طول ۸۶ سال زندگی خویش کتاب‌ها و مقالات متعددی منتشر کرد. از آثار مهم او که همزمان باعث شهرتش در دنیای عرب شد کتاب التراث و التجدید (سنت و نوسازی) است که در چهار جلد در موضوع نسبت سنت و تجدد منتشر شده است. کتاب‌های الدین و الثورة فی مصر (۱۹۵۲-۱۹۸۱)، (در موضوع دین و انقلاب در مصر معاصر، که نوعی تاریخ‌نگاری اندیشه در ۸ جلد است)، من العقیده الی الثورة، من النقل الی الابداع، قضایا معاصره، من مانهاتن الی بغداد،

مقدمه فی علم الاستغراب، هموم الفکروالوطن (دو جلد)، موسوعه الحضار العربیه الاسلامیه، و نیز الیمین و الیسار فی الفکر الدینی (جناح چپ و راست در اندیشه دینی) از دیگر آثار او هستند. مناظره مکتوب او در سال ۱۹۸۹ با عابد الجابری (۲۰۱۰-۱۹۳۵م) فیلسوف مراکشی صاحب نظریه‌ی «نقد عقل عربی» در باب موضوعاتی چون سنت و مدرنیته، ناصریسم (میراث جمال عبدالناصر) و ملی‌گرایی عربی در قالب کتابی با عنوان حوالمشرق والمغرب: نحو اعاده بناء الفكر القومي العربی منتشر شد و با عنوان گفتگوی شرق و غرب جهان اسلام (نگاه معاصر، ۱۳۹۲) به زبان فارسی هم ترجمه شده است. حنفی در طول عمرش صاحب سمت‌های دانشگاهی متعددی چون مشاور علمی دانشگاه سازمان ملل در توکیو، دبیر کل جمعیت فلسفی مصر و ریاست دانشکده فلسفه دانشگاه قاهره شد و جوایز آکادمیک متعددی دریافت کرد.

نام حسن حنفی، مانند عابد الجابری، در محافل روشنفکری خصوصاً پس از جنگ شش روزه ۱۹۶۷ میان اعراب و اسرائیل و بحرانی که آن شکست از نظر فکری در اندیشه مسلمانان ایجاد کرد، بر زبان‌ها افتاد. چنانکه در این نوشتار خواهیم دید یکی از آبخشورهای فکری اصلی حنفی اندیشه‌های اخوان المسلمین است. حنفی در زمان دانش‌آموزی در مصر با تفکر اخوان آشنا شد و در سال ۱۹۵۲ رسماً به این جماعت اسلامی پیوست. او در زمان دانشجویی و دردوره کارشناسی دانشگاه قاهره (۱۹۵۶-۱۹۵۲) در جنبش اخوان المسلمین به طور فعال شرکت جست. آنچه باعث جدایی او از این گروه شد، گرایش وی به فلسفه و پدیدارشناسی بود که چندان به مذاق اخوانی‌ها خوش نمی‌آمد. با این حال خود او تأکید داشت که آگاهی دینی‌اش تحت تأثیر اخوان المسلمین مصر و نظریه‌پردازان آن ایجاد شده، چنانکه در فلسفه غربی تحت تأثیر فیثته آلمانی و فیلسوفان فرانسوی و آمریکایی... بوده است. (بنگرید به تقوی سنگدهی و امانی چاکلی ۱۳۹۲، صص. ۱۸-۱۹)^۱

۱. مشخصات کامل مقاله مزبور که در ادامه هم مورد ارجاع ماست از این قرار است: لایلا تقوی سنگدهی و بهرام امانی چاکلی، «بررسی تطبیقی اندیشه‌های سیاسی سید قطب و

یکی از ثمرات فکری مهم حسن حنفی تاملات او در مورد اسلام‌گرایی یا به تعبیر دیگر خودش جنبش اصلاح دینی است. حنفی حد وسط بین بنیادگرایی و جریان‌های سکولار در جوامع مسلمان را چپ اسلامی می‌داند و می‌گوید این مفهوم ادامه جریان احیاء دینی سید جمال‌الدین افغانی (یا اسدآبادی)، و در واقع گرایش نواعتزالی و نو ابن‌رشدی در آن اندیشه است.

سه جریان اصلی فکری در مصر و جهان عرب

حسن حنفی در جریان‌شناسی اندیشه در جهان معاصر عربی مرکزیت خاصی به مصر می‌دهد و می‌گوید در دو قرن اخیر مصر در مرکز خلاقیت روشنفکری کشورهای عربی قرار دارد، به این سبب که: «اولا مصر از نظر جغرافیایی در قلب سرزمین‌های مسلمان و کشورهای عربی قرار دارد. مثلا از دوران‌های قدیم مسلمانان آفریقای شمالی برای زیارت خانه خدا در مکه از مصر عبور می‌کرده‌اند..... ثانيا از دوران حاکمیت محمدعلی پاشا در مصر در اوایل قرن نوزدهم تا ظهور مدل مدرنیته ژاپنی در عصر میچی، مصر الگوی تجدد برای بسیاری کشورهای آفریقایی و آسیایی بود.»^{۱)} (Hanafi 1997, pp. 929-930)

حسن حنفی معتقد است سه گرایش عمده در تفکر اجتماعی-سیاسی معاصر، به طور مشخص در کشورهای عربی و اسلامی، وجود دارد که آنها را اینگونه نام‌گذاری می‌کند: اصلاحات دینی/اسلامی (religious

حسن حنفی، «مطالعات تاریخ اسلام، شماره ۱۶، بهار ۱۳۹۲.

۱. آنچه در این بخش می‌آید عمدتاً برگرفته از منبع زیر است:

Hassan Hanafi. 1997. "Contemporary Islamic Philosophy", in Companion Encyclopedia of Asian Philosophy, edited by Biran Carr & Indira Mahalingam, Routledge, pp. 929-944.

مقاله مزبور به فارسی هم ترجمه شده است با این مشخصات: حسن حنفی، «فلسفه اسلامی معاصر»، ترجمه نادر شکراللهی، نقد و نظر، شماره ۵۲-۵۱، پاییز ۱۳۸۷. استفاده ما از ترجمه مزبور به صورت محدود و تنها پس از انطباق آن با اصل متن انگلیسی و ویرایش صورت گرفته است.

(reform)، تفکر اجتماعی-سیاسی (socio-political thought)، و تفکر علمی سکولار (secular scientific thought): «اولی با دین آغاز می‌کند، دومی با دولت و سومی با علم.» (Hanafi ۱۹۹۷، ۹۳۱) با اندکی تامل در خوانش تاریخ اندیشه‌ای حنفی متوجه می‌شویم منظور او را می‌شود این سه جریان دانست: اسلامگرایی، ملی‌گرایی (و مشخصاً ملی‌گرایی عربی)، و علم‌گرایی. هر سه جریان دارای طیف‌های ملایم‌تر و مداراجوتر و شاخه‌های تنگ‌نظرانه‌تر هستند. حنفی در آثارش هر سه جریان اسلام‌گرا، ملی‌گرا و علم‌گرا را از نظر تاریخی در شناسایی مسائل و آسیب‌های موجود در دنیای عرب و مصر دارای اشتراک‌های متعدد می‌داند و به طرزی کمابیش خلاف معمول، اختلاف آنها را عمدتاً در ارائه راه حل‌های مختلف به مشکلات جهان عرب معرفی می‌کند.

در توضیح او اسلامگرایی (حداقل در رویه سید جمال و شاگردانش) از بازسازی سنت گذشته اسلامی دفاع می‌کند و در عین اینکه دستاوردهای عملی تمدن غربی چون آزادی، دموکراسی، عدالت اجتماعی و پیشرفت در علم را کمابیش می‌پذیرد، مبانی ماوراءالطبیعی روشنگری مانند مادی‌گرایی و الحاد را نقد می‌کند. علم‌گرایی سکولار، سنت متحجر را نقد می‌کند و مدل غربی را به‌عنوان الگوی تجدد و مدرنیزاسیون معرفی می‌کند. تفکر اجتماعی-سیاسی یا ملی‌گرایی عربی هم عمدتاً موضعی گزینشی نسبت به هر دو سنت اسلامی و غربی دارد. (Hanafi ۱۹۹۷، ۹۳۱) نقد عمده‌ی حنفی بر جریان علمی-سکولار-پوزیتیویستی آن است که این جریان در نظر نمی‌گیرد مردم کشورهای خاورمیانه نمی‌توانند بدون گذار از آنچه غربیان خصوصاً در سده‌های ۱۵ و ۱۶ در جریان اصلاح دین و سنت از آن گذر کردند، به مرحله علمی-تکنولوژیکی کنونی غربی برسند. (آقاجانی، تابستان ۱۳۸۹، ص. ۹. نسخه پی‌دی‌اف)^۱

۱. مشخصات کامل مقاله مزبور که نقدی بر حنفی از منظر قرائت رسمی از اسلام در جمهوری اسلامی است و در ادامه هم مورد ارجاع ما، از این قرار است: نصرالله آقاجانی، «نقدی بر تحلیل حسن حنفی از جریان‌ها و بحران‌های معاصر مصر و دنیای اسلام»، علوم سیاسی، شماره پنجاه، تابستان ۱۳۸۹؛ برای نقد نگاه حنفی به سنت و میراث اسلامی از منظر اسلامگرایی شیعه‌گرا به قلم همین نویسنده بنگرید به: نصرالله آقاجانی، «میراث

حنفی توضیح می‌دهد که این سه گرایش عمده در تفکر عربی- اسلامی در دوره‌ی معاصر سه رویه/لایه دارند. رویه‌ی اول، رویکرد ایشان در مورد «تراث» (tradition, heritage) است، آنچیزی که ما در فارسی معاصر بدان «سنت» می‌گوییم. سنت و میراث هنوز بعد از چهارده قرن در

نام حسن حنفی، مانند عابد الجابری، در محافل روشنفکری خصوصا پس از جنگ شش روزه ۱۹۶۷ میان اعراب و اسرائیل و بحرانی که آن شکست از نظر فکری در اندیشه مسلمانان ایجاد کرد، بر زبان‌ها افتاد. چنانکه در این نوشتار خواهیم دید یکی از آبخشورهای فکری اصلی حنفی اندیشه‌های اخوان المسلمین است. حنفی در زمان دانش‌آموزی در مصر با تفکر اخوان آشنا شد و در سال ۱۹۵۲ رسماً به این جماعت اسلامی پیوست. او در زمان دانشجویی و در دوره کارشناسی دانشگاه قاهره (۱۹۵۶-۱۹۵۲) در جنبش اخوان المسلمین به طور فعال شرکت جست. آنچه باعث جدایی او از این گروه شد، گرایش وی به فلسفه و پدیدارشناسی بود که چندان به مذاق اخوانی‌ها خوش نمی‌آمد.

کشورهای مسلمان زنده است و تا حد زیادی جهان‌بینی نظری و هنجارهای عملی توده‌های مردم در این کشورها را شکل می‌دهد. رویه‌ی دوم رویکرد هریک در مورد «غرب» و یا مدرنیته غربی است، پدیده‌ای که «چالشی» مهم برای اندیشه و طرز عملی زندگی سنتی مسلمانان در دوران مدرن ایجاد کرده است. مدرنیته در کنار سنت یک منبع معرفتی و عملی مهم خصوصاً قشر الیت و نخبه جامعه کشورهای اسلامی است. سومین لایه/رویه در توصیف حنفی، «واقعیت» و وضعیت عملی و نیازهای بالفعل و کنونی مسلمانان و بحران‌های کشورهای متبوع ایشان

اسلامی در چنگال عصریت؛ نقد رویکرد حسن حنفی در بازسازی میراث اسلامی»، معرفت کلامی، سال اول، شماره سوم، پاییز ۱۳۸۹، صص. ۶۵-۹۲.

است، که این سه جریان می‌کوشند برایش جداگانه راه‌حل تجویز کنند. این سه رویه همچنین سه بخش از زمان هستند. سنت یا تراث در زمان «گذشته» ریشه دارد و از گذشته برآمده است. مدرنیته غربی «آینده» بشر را نشانه گرفته و امیدها و آرمان‌های انسان‌ها برای آینده تمدن بشری را ترسیم می‌کند. آنچه از آن تحت عنوان «واقعیت» و وضعیت عملی بالفعل جهان اسلام یاد کردیم هم مربوط به زمان «حال» است، و در میانه‌ی گذشته و آینده ویا سنت و مدرنیته وضعیت کنونی را که آمیزه‌ای از ایندو است ترسیم می‌کند. حنفی تاثیر سنت را در زندگی مسلمانان و مردم خاورمیانه حتی بیشتر از مدرنیته و غرب می‌داند و می‌نویسد:

«از آن‌جا که سنت به‌لحاظ زمانی، ریشه‌ای عمیق دارد، در تفکر اسلامی/عربی معاصر، نسبت به مدرنیته‌ی غربی اهمیت بیشتری دارد. بر این اساس این سه رویه به جهت مدت زمانی‌شان و در نتیجه از جهت عمق [تاثیرگذاری‌شان] بر آگاهی باهم برابر و یکسان نیستند. سنت مربوط به گذشته بازه‌ی طولانی‌تری را پوشش می‌دهد و در آگاهی ملی [کشورهای عربی و اسلامی] ریشه بسیار عمیقی دارد. تاثیر غرب به جهت زمانی کوتاه‌تر است و در نتیجه [از جهت نفوذ] فقط در سطح آگاهی ملی این کشورها قرار دارد.... از لایه‌ی اول یا گذشته عمدتاً فرهنگ توده‌ها برمی‌خیزد، از لایه‌ی دوم یا مدرنیته عمدتاً آنچه مربوط به نخبگان است برمی‌آید و سومی هم در رنج‌ها و دردهای بیان شده به‌وسیله شعرا و نویسندگان [عرب و خاورمیانه‌ای و ..] تبلور دارد.» (Hanafi ۱۹۹۷، ۹۳۸-۹۳۹)

در ادامه این مقاله بر یکی از سه جریان اسلام‌گرا، ملی‌گرا و علم‌گرا در جهان اسلام متمرکز می‌شویم؛ یعنی بر اسلام‌گرایی یا جنبش احیاء دینی و اصلاح دینی در دو قرن اخیر.

اسلام‌گرایی در جهان اسلام

حنفی به روشی که برای بسیاری در ایران شاید عجیب به نظر بیاید،

ریشه اسلام‌گرایی را به ابن‌تیمیه (احمد بن عبدالحلیم بن تیمیه حرانی، عالم الهیات، حدیث و فقه، منطق‌دان و اخترشناس اواخر قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم میلادی (۱۲۶۲-۱۳۲۷)) و تلاش‌های او در جهت پیراستن اسلام از انحرافات عرفانی، رکود کلامی/الهیاتی و ظاهرگرایی فقهی، باز می‌گرداند. او سلفی‌گری و جنبش وهابیت را هم به عنوان یکی از خاستگاه‌های اسلام‌گرایی معاصر معرفی می‌کند: «جنبش وهابیت که توسط محمد ابن‌عبد الوهاب (۱۷۰۳م-۱۷۹۲) در حجاز پایه‌گذاری شد، در پی پالایش اسلام و بازگشت به آموزه‌های پایه‌ی اسلامی همچون توحید/ یگانگی خداوند بود و معتقد بود که توحید درنظر به تنزیه (transcendence) و درعمل به شکل ردّ خرافات و رد کلیه اشکال همگون‌پنداری میان انسان و خدا [از جمله شفاعت که مورد باور شیعیان و برخی فرق تصوف است] متبلور است.»^۱ (Hanafi 1997, 931) «بازگشت به خلوص اسلام اولیه» و مخالفت با برخی آموزه‌های عرفانی از دیگر مسائل مشترک در جنبش‌های سلفی‌گری در جهان عرب در قرن نوزدهم بودند. به طریق مشابه محمد المهدی (۱۸۴۴-۱۸۸۵) در سودان ایده «ادغام دوباره چهار مکتب فقهی [اهل سنت در اسلام] و پیرایش فقه از انحرافات و مبارزه علیه فساد سیاسی» را مطرح کرد. با این وجود اکثر این اصلاح‌گران اولیه دچار مشکل ضدیت با فلسفه که با آرای کسانی چون غزالی (در تهافت‌الفلاسفه) و ابن صلاح (۱۱۸۱-۱۲۴۵م) (در آرا فقهی نامبرده) در دنیای اسلام، خصوصا در میان اهل سنت، رایج گشته بود، بودند.

در توصیف حنفی جنبش‌های دین‌پیرایی اسلامی اولیه، از جمله جنبش سلفی عبدالوهاب، «تلاش‌هایی در جهت بازسازی خود اسلامی» و «بازگردان پیراستگی و خلوص در روایت تاریخ [اسلام]» بودند، ولی توجهی به مدرنیته غربی و علاقه‌ای به آموختن از غرب نداشتند. (Hanafi)

۱. هرگونه اشاره به حرکت وهابیت بدون اشاره به صدمات زیادی که جنبش وهابیت به زیارتگاه‌ها و آثار تاریخی مربوط به صدر اسلام و امامان شیعه در منطقه حجاز زده است، ناقص خواهد بود، گرچه حنفی در مقاله مزبور به این موضوع نمی‌پردازد.

۱۹۹۷، ۹۳۱) همزمان اشغال جهان اسلام از سوی قدرت‌های استعماری غربی شرایط جدیدی را پیش روی مسلمانان می‌گذاشت و سؤال بنیادین در مورد اینکه «چرا ما عقب ماندیم و غرب پیشرفت کرد؟» (چرا مسلمانان افول کردند ولی وضع غرب بهتر شد؟) را در میان روشنفکران خاورمیانه و نیز نسل جدید مصلحان مسلمان و عرب ایجاد می‌کرد. پاسخ سید جمال‌الدین افغانی یا اسدآبادی (۱۸۳۹-۱۸۹۷م) به این پرسش آن بود که مسلمانان برای غلبه بر عقب‌ماندگی خویش باید ایمان را در خود احیا کنند و همین‌طور خود را از تعصب و دگماتیسم و جمود رها کنند. سید جمال به جد معتقد بود اسلام و علم جدید قابل یکجا جمع شدن است، ولی مسلمانان باید به خود و «سنت» اصیل اسلامی خویش بازگردند تا به درد از خود بیگانگی «تقلید از غرب» غلبه کنند. به بیان دیگر مسلمانان برای غلبه بر عقب‌ماندگی باید به مدرنیته روی آورند، ولی بدون تقلید. سید جمال به تعبیر امروزمین قائل به «مدرنیته جایگزین» یا بدیل بود و حنفی و روشنفکران دینی از این جهت خود را دنباله‌رو ایده‌ی سید جمال می‌دانند.

افغانی می‌گفت بر خلاف تضادی که مستشرقینی مانند ارنست رنان میان اسلام و علم جدید قائل‌اند، اسلام این ظرفیت را داراست که مقدمات یک نوزایش را برای مسلمانان فراهم کند. سید جمال اسلام را حاوی یک پروژه‌ی عظیم رهایی مسلمانان از «استعمار بیرونی و استبداد درونی» می‌دانست و به شدت مخالف ایده‌ی آن زمان رایج تقدیرگرایی و جبراندیشی درمیان مسلمین بود. او معتقد به ایده‌ی جهان‌وطنی اسلامی و پان‌اسلامیسم بود و می‌گفت مسلمانان امت واحدی را تشکیل می‌دهند و باید در ثروت و حقوق شهروندی آزاد باهم شریک شوند. (Hanafi ۱۹۹۷، ۹۳۲) ایده‌ای که می‌شود گفت با ظهور دولت‌ملت‌های مسلمان در دهه‌های بعد که گاه تعارض منافع فراوان باهم دارند، به شدت به حاشیه رفت.

محمد عبده (۱۸۴۹-۱۹۰۵) شاگرد برجسته‌ی افغانی، کوشید مبانی اخلاقی و تربیتی اصلاحات مورد نظر استادش سید جمال را بسط دهد،

دین را از انحراف بزداید، و نظام عقیدتی را ذیل نگاه به علم جدید مورد بازخوانی قرار دهد. او همین‌طور به اصلاحات در آموزش عالی نظر داشت. رشید رضا (۱۸۶۵-۱۹۳۵) شاگرد اسلام‌گرایی عبده راه استادش را ادامه داد، با تاکید مضاعف بر مردود شمردن خرافات و رسوم غیراسلامی و بازگشت به اسلام ناب آن‌گونه که در قرآن و احادیث معتبر آمده است. رشید رضا بر طرد آیین‌های ضداسلامی که در نظر او مصادیق بارزش آتئیسم/الحاد، ماده‌گرایی/ماتریالیسم و نیهیلیسم/پوچ‌انگاری بودند تاکید زیادی داشت. روشی که در اسلام‌گرایی آینده پی گرفته شد.

اسلام‌گرایی؛ بنیادگرا یا مدرنیسم بومی؟

حسن البنا (۱۹۰۶-۱۹۴۶)، شاگرد رشید رضا، اسلام را تجلای اعتلای کامل فرد و اجتماع می‌دانست. او با الهام از آموزه‌های سید جمال افغانی جمعیت اخوان المسلمین را پایه‌گذاری کرد: یک حزب اسلام‌گرایی انقلابی برای تحقق «انقلاب اسلامی»، یعنی تقابل با امپریالیسم/استکبار در بیرون و مبارزه با استبداد در درون کشورهای اسلامی، هردو با تکیه بر اسلام. حنفی می‌گوید اخوان المسلمین در اوایل دهه‌ی پنجاه میلادی و در آستانه‌ی شورش افسران آزاد مصری در سال ۱۹۵۲ آنقدر محبوب بودند و از نظر تشکیلاتی توسعه یافته، که توان کسب قدرت سیاسی در مصر را هم داشتند، امری که البته در عمل رخ نداد. (۱۹۹۷ Hanafi, ۹۳۲)

سید قطب (۱۹۰۶-۱۹۶۶)، مهم‌ترین نظریه‌پرداز اخوان المسلمین، ابتدا به‌عنوان یک شاعر، منتقد ادبی و اجتماعی و نویسنده میانه‌رو کارش را آغاز کرد، ولی از سال ۱۹۵۴ به بعد، با حبس و شکنجه شدنش در زندان ناصر به همراه تعداد زیادی از اعضای اخوان المسلمین، به شدت تغییر رویه داد. به عبارت دیگر پس از کودتای ۱۹۵۲ افسران آزاد و جمال عبدالناصر در مصر، حرکت اخوان المسلمین هم از مبارزه سیاسی و اجتماعی آزاد و در حوزه‌ی عمومی به فعالیت زیرزمینی و سری تغییر رویه داد و در واکنش به سرکوب نظامیان از گشودگی و همکاری با گروه‌های

دیگر ملی‌گرا و سکولار و آمادگی برای گفت‌وگو با ایشان، به بسته‌بودن و تک‌گویی و محافظه‌کاری بیشتر تغییر رویه داد. (Hanafi ۱۹۹۷, ۹۳۲-۹۳۳)

اخوان‌المسلمین در پیروزی انقلاب ۱۹۵۲ که منجر به روی کار آمدن نظامیان با رهبری جمال عبدالناصر شد نقش موثری داشتند، چنانکه سید

حنفی می‌گوید: «سکولاریسم» (علمانیت در عربی) در لغت نسبت نزدیکی با «مفهوم زمان و نو شدن» دارد و می‌شود سکولاریسم را به معنای استدلال و تعقل، احترام به حقوق بشر، دموکراسی و جامعه مدنی هم گرفت. سکولاریسم در این معنای اخیر با اسلام ناسازگاری ندارد، چون شریعت اسلامی «بر مبنای مقاصدی چون احترام به زندگی بشری، اخلاقیات، شان بشر و عدالت بنا شده است». البته اسلام‌گرایان محافظه‌کار از سکولاریسم می‌ترسند، ولی «ترقی‌خواهان» هراسی از آن ندارند، چون اسلام یک دین عرفی و دنیایی است: «دفاع از حقوق و برقراری عدالت امر مذمومی نیست، ولو آنکه نام آن عرفی سازی [و سکولاریسم] باشد.»

قطب به مدت سه ماه مشاور امور داخلی مجلس انقلابی بود، ولی پس از چندی اختلاف میان ناصر و پیروانش و اخوان بالا گرفت. نتیجه آنکه سید قطب از مجلس انقلابی کناره گرفت و جمال عبدالناصر که خود در سال ۱۹۴۴ عضو تشکیلات اخوان بود و تا آن موقع ارتباط خوبی با اعضای اخوان داشت، رفتار خشنی را در مورد اخوانی‌ها در پیش گرفت. سید قطبی که در اقامت ده‌ساله در زندان ناصر (۱۹۵۴-۱۹۶۴) رادیکال شده بود، در سال‌های زندان کتاب‌های معالم فی‌الطریق، تفسیر فی‌ظلال القرآن، هذاالدین و المستقبل لهذاالدین را نوشت و بعدها منتشر کرد. کتاب معالم فی‌الطریق یا نشانه‌های راه معروف‌ترین

اثر سید قطب رادیکال شده است؛ این کتاب اسلام را به عنوان یک «آموزه‌ی جامع» که برای همه‌ی حیطه‌های مربوط به سعادت بشر حرف برای گفتن دارد (با وام گرفتن این تعبیر از جان رالز) تعریف می‌کند و آنرا در برابر جاهلیت می‌نشانند و از مسلمانان برای براندازی حکومت‌های فاسد کشورهای مسلمان و برساختن یک جامعه‌ی آرمانی جدید دعوت می‌کند. آثار سید قطب از مهم‌ترین متون اسلام‌گرایی در سراسر جهان هستند. در پی انتشار این کتاب‌های رادیکال‌تر سید قطب در سال ۱۹۶۵، پس از فقط چند ماه آزادی از زندان، دوباره زندانی شد و در دادگاهی که در آن بخش‌هایی از کتاب معالم فی الطريق نیز در ادعانامه علیه او خوانده می‌شد، به اتهام تلاش برای براندازی نظام و کوشش برای ترور ناصر (که گفته شده عامل اصلی‌اش او نبود)، به همراه چند نفر دیگر از اعضای اخوان المسلمین، اعدام شد. (در مورد سید قطب بنگرید به: سنگدهی و امانی، صص. ۱۴-۱۶، ص. ۲۷؛ مجید مرادی، «تقریر گفتمان سید قطب»، مجله علوم سیاسی ۱۳۸۲؛ شماره ۲۱؛ و نیز توضیحات [ویکی‌پدیای انگلیسی](#) در مورد زندگی سید قطب و دادگاه او.)

یکی از مشاهدات حنفی آنست که در اسلام‌گرایی، وقتی از سید جمال به نسل‌های شاگردان بعدی او حرکت می‌کنیم، در بسیاری موارد نوعی فاصله‌گذاری با تجدد و حرکت به سمت محافظه‌کاری به چشم می‌خورد. مثلاً محمد عبده برغم اشتیاقش در تحول‌خواهی و تجدد، بعد از شکست انقلاب عربیه (۱۸۷۹-۱۸۸۲؛ Urabi Revolution) در مصر محافظه‌کارتر شد؛ و یا رشیدرضا در واکنش به به‌دست گرفتن قدرت در اواخر عثمانی بدست ترکان جوان و جریان اتحاد و ترقی و در نهایت تاسیس جمهوری لاییک ترکیه در سال ۱۹۲۴ (که بر اساس آن خلافت دوره‌ی عثمانی تعطیل شد و جمهوری لاییک تاسیس) از نواندیشی دینی به محافظه‌کاری با گرایش سلفی و دین‌پیرایانه تغییر رویه داد. نمونه‌ی بارز دیگر در این زمینه البته تحولات فکری سید قطب است که اشاره شد. پس شرایط و محیط اجتماعی-سیاسی کشورهای اسلامی کاملاً بر اندیشه‌های اسلام‌گرایان موثر بودند و هستند. (تاثیر این تحولات و بالا و

پایینی‌ها در اندیشه اسلامگرا حتی امروز در مصر در رابطه بسیار تیره‌ی ارتش با رهبری سیسی و اخوان به چشم می‌خورد.^۱ می‌شود با تکیه بر روایت حنفی گفت تناقضی در مواضع اصلاح‌طلبان نسل سید جمال و شاگردان او وجود داشت که بعدها به شکل آشکارتری خود را نشان داد و منجر به روی آوردن شاخه‌ای در جریان اصلاح دینی به بنیادگرایی شد. هدف اصلاح‌طلبان دینی و مشخصاً سید جمال، عبده و رشید رضا بیش از هرچیز غلبه بر عقب‌ماندگی مسلمین بود؛ منتهی در این راه مدینه فاضله‌ای از اسلام نخستین ترسیم می‌کردند و باز زیادی بر دوش آن اسلام برمی‌نهادند و بازگشت به آن اسلام ناب را راه نجات مسلمین معرفی می‌کردند: هم روشنفکری دینی از این پروژه در می‌آید و هم بنیادگرایی. در صورت‌های بنیادگرا آن هدف مهم پیشرفت و تجدد کنار گذاشته می‌شود و فقط بازگشت هویتی و سلفی‌وار به اسلام به هر قیمتی ماند.

پس پاسخ این پرسش که «اسلامگرایی از منظری تحلیلی جریان بنیادگراست یا هوادار مدرنیسم بومی؟» با الهام از مطالعات حنفی می‌شود گفت هردو. اسلام‌گرایی به هر دو صورت محافظه‌کار/بنیادگرا/سلفی و تجددخواه/روشنفکر دینی/نواندیش دینی/پسااسلامگرا (به تعبیری متاخر) بروز یافته است. (در مورد چیستی پسااسلامگرایی بنگرید به: میثم بادامچی، فلسفه سیاسی پسااسلامگرا؛ گفتگوی جان رالز و روشنفکران ایرانی، ترجمه فارسی [Post-Islamist](#) [Political Theory](#) نگاه معاصر: در دست انتشار)

چپ اسلامی و سکولاریسم اسلامی

۱. در مورد اسلامگرایی و پسااسلامگرایی در مصر همچنین بنگرید به این مقاله از آصف بیات:

Asef Bayat, "[Egypt and Its Unsettled Islamism](#)", in *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam* (Bayat edited), Oxford University Press, 2013.

حنفی عمده‌ی حرکت‌های اسلامی معاصر را وارث تفسیر هزارساله راست‌گرایان محافظه‌کار از اسلام می‌داند که با تکیه بر حدیث «فرقه ناجیه» (که حنفی در آن تشکیک می‌کند) فقط یک قرائت از حقیقت دینی را به رسمیت می‌شناسند و تکرر در باب حقیقت را بر نمی‌تابند. حنفی در مقابل چپ اسلامی را قرائتی از اسلام معرفی می‌کند که تکرر را می‌پذیرد و با دموکراسی سازگار است و برای داوری در حوزه‌ی عمومی رای اکثریت را برسمیت می‌شناسد. این اسلام البته همچنان از تبار جنبش اسلام‌گرا و اصلاح دینی از سید جمال تا سید قطب است، ولی همینطور ریشه‌های آن در میان فلاسفه گذشته به عقلانیت ابن رشدی و در میان متکلمین پیش از همه به معتزله و در میان مکاتب فقهی به فقه مصلح عامه باز می‌گردد. (بنگرید به حنفی، الدین والثقافة والسياسة في الوطن العربي، به نقل از آقاجانی، ص. ۱۵) به اعتقاد حنفی نزدیک‌ترین نظام به نظام حکمرانی اسلامی در دوره‌ی مدرن دموکراسی است که به اصل «شورا» اهمیت می‌دهد.

چنانکه اشاره شد خط مشی اصلاح‌طلبان اسلامی اولیه از عصر سید جمال تا زمان سید قطب اول (اندیشه سید قطب پیش از آنکه در ۱۹۵۴ به زندان جمال عبدالناصر بیفتد و روحیاتش با دیدن بدرفتاری با اعضای اخوان المسلمین و خودش عوض شود) موردعلاقه حنفی در تاسیس جریان چپ اسلامی است. حنفی مخالف عقاید رادیکال و بنیادگرایانه و ضد مدرنیستی سید قطب متاخر در کتاب معالم فی الطريق) نشانه‌های راه) است. (بنگرید به مقاله لیلای تقوی سنگدهی و بهرام امانی، ص. ۱۹، ص. ۲۴)

حنفی می‌گوید اشاعره در تفسیر خدا، وحی و نبوت، معاد، امامت، انسان، جامعه و تاریخ، ترسیم‌کننده اندیشه راست اسلامی و تفسیر معتزله از همین مفاهیم مصداق چپ اسلامی است. و می‌نویسد: «تراژدی ما این است که تکوین فکری ما اشعری و راست‌گرایانه بوده، اما وضعیت اجتماعی، سرمایه اندک و زمین‌های زراعی ما چپ‌گرایانه است. رویکرد فکری ما با واقعیت عینی ما هماهنگ نیست. از این رو بازسازی

فکر و اندیشه ضرورت می‌یابد.» (حنفی، الیمین و الیسار فی الفکر الدینی؛ به نقل از آقاجانی، صص ۱۶-۱۵)^۱

حنفی مباحث خود در مورد «چپ اسلامی» را استمرار مقالات سید جمال افغانی و عبده در مجله‌های عروه الوثقی و المنار می‌داند که هردو در راستای مقاومت در برابر استعمار غربی، غلبه بر عقب‌ماندگی مسلمانان، و دعوت به آزادی و عدالت اجتماعی و وحدت امت اسلامی بوجود آمدند. او اندیشه چپ اسلامی را خط سومی معرفی می‌کند که نه تقلید از گذشته را قبول دارد، و نه مقلد غرب است و بی‌اعتنا به میراث و سنت. به بیان دیگر جریان چپ اسلامی، مکمل جنبش‌های اصلاح دینی اولیه همچون حرکت سید جمال و عبده است. با اینحال چپ اسلامی فقط در سطح «مقابله با خطرهای و تهدیدهای زمان، یعنی استعمار، تجزیه، سرمایه‌داری، عقب‌ماندگی، سرکوب سیاسی» نمی‌ماند، بلکه علاوه بر آن به «بازسازی بنای اندیشه دینی و اصلاح آن» نیز می‌پردازد. چپ اسلامی در ادامه کارهای «ابن رشد در فلسفه، معتزله در اصول دین، شاطبی در اصول فقه، ابن خلدون در تاریخ و ابن تیمیه در فقه»، به بازسازی ساخت اندیشه دینی می‌پردازد و همزمان از اشعریگری آمیخته با تصوف، که تفکر رسمی دینی در مصر و بسیاری کشورهای اسلامی برای سده‌ها بوده است، دوری می‌جوید. (حنفی، الدین و الثوره فی المصر؛ حنفی، الیسار الاسلامی و الوحده الوطنیه؛ به نقل از آقاجانی، ۱۷-۱۶)

حنفی مانند بقیه اسلام‌گرایان به اهداف غرب بدگمان است و هدف بسیاری شعارهای به ظاهر انسان‌دوستانه غرب را تسلط و چیرگی بر جهان و از بین بردن وحدت فرهنگی و جمعی ملت‌ها می‌داند و پدیده‌هایی چون «جهانی شدن» و دهکده‌ی جهانی را نیز در این راستا ارزیابی می‌کند. او معتقد است جانشین و جایگزین غرب برای مسلمانان چپ اسلامی است؛ جریانی که می‌تواند اسطوره جهانی غرب را از بین ببرد و مدافع حقوق توده‌های مسلمان باشد. هدف او از تاسیس علمی

۱. در مورد چپ اسلامی همچنین بنگرید به مجموعه کتاب‌های حنفی با عنوان اصلی من العقیده الی الثوره و نیز مجموعه هشت جلدی الدین و الثوره فی مصر.

به نام غرب‌شناسی یا «استغراب» آن است که به رهایی مسلمانان از غرب‌زدگی و سلطه‌ی فرهنگی غرب کمک کند. او البته به عنوان یک روشنفکر دینی خواستار «رابطه مبتنی بر گفتگو» با غرب است تا با تکیه بر آن مسلمانان به خودآگاهی دست یابند و بدون هرگونه تقلید، راهی جدید برای آینده خود ترسیم کنند. (تقوی سنگدهی و امانی، ص. ۲۹)

پس حنفی سکولاریسم در شکل غربی را نقد می‌کند و آنرا حاصل تاریخ

شیوه دیگر بازسازی فرهنگ ملی آمدن از حوزه‌ی الهی به قلمرو انسانی است. به نظر حنفی دفاع از حقوق انسان دفاع از حقوق خداست و مورد قبول دین هم هست: «فرهنگ ملی باید در بازسازی خود از حالت عمودی بین اعلی (خدا و حاکمیت مطلق) و ادنی (انسان مقهور و محکوم) به وضعیت افقی و دوگانه میان پیشرفت و عقب‌ماندگی برگردد.» به علاوه باید ساختارهای اجتماعی و سیاسی را از رابطه یکسویه حاکمیت-محکومیت خارج کرد و به رابطه‌های دوسویه در راستای دموکراسی و برابری تبدیل کرد.

و فرهنگ اروپا می‌داند که نمی‌تواند راهی برای برون‌رفت مشکلات جهان اسلام باشد. در نظر او ملت‌ها دارای خصایص و روش‌های گوناگون پیشرفت تاریخی هستند؛ انتقال سکولاریسم غربی به کشورهای اسلامی اشتباهی بود که اشتباه دیگری، یعنی واکنش تند جنبش‌های اسلامی در این کشورها نسب به سکولاریسم و غرب‌زده و استعماری خواندن آنرا در پی خود داشت. در نظر او هدف‌های سکولاریسم غربی مانند آزادی و پیشرفت را باید با هدف‌های جنبش اسلام‌گرا تلفیق کرد و نتیجه‌ای که به دست می‌آید سکولاریسم و چپ اسلامی خواهد بود. (حسن حنفی، الیسار الاسلامی و الوحده الوطنیه، ص. ۱۱۶؛ به نقل از تقوی سنگدهی و امانی، ص. ۳۱)

حنفی می‌گوید چپ اسلامی با شعار «وحدت ملی» در مصر درصدد وحدت جریان‌های اسلامگرا، لیبرال، سوسیالیسم و ناصریسم در مصر است. او از اخوان المسلمین و سلفیون می‌خواهد چپ اسلامی را تکفیر نکنند، چرا که اختلاف ایشان به گفته‌ی او بیش از آنکه اختلاف در هدف باشد، اختلاف در روش و الفاظ و تعابیر است. به مارکسیست‌ها و لیبرال‌ها و ناصریست‌ها و کلا روشنفکران عرفی هم می‌گوید نیل به آزادی و دموکراسی و عدالت اجتماعی به عنوان هدف مشترک همه‌ی گروه‌ها، با بازگشت به میراث/سنت و بازسازی آن سریع‌تر و موثرتر نتیجه می‌دهد.

به بیان دیگر جریان‌های اجتماعی اسلامگرا و سکولار در مصر و جهان عرب دارای دو جهت ایجابی و سلبی هستند و تقابل ایشان بیش از هرچیز به جنبه‌ی سلبی هریک مربوط می‌شود: ابعاد ایجابی جریان اسلامگرا عبارت است از اصالت در مقابل غرب‌گرایی، دفاع از خویشتن و خود بومی در برابر تهدیدهای استعمار، و ارتباط با میراث گذشته در مقابل گسست از آن. بعد سلبی جریان اسلامگرا عبارت است از: اصرار بر علوم دینی گذشته، در حالی که مقتضای واقعیت ما (به تعبیر حنفی) علوم دنیایی است. در سوی دیگر، سویه‌های مثبت و ایجابی جریان سکولار عبارت است از: تاکید بر علم و آغاز نمودن از طبیعت، حس و تجربه، اهتمام به حقوق شهروندی و آزادی‌ها، ابتنا نظام سیاسی بر قرارداد اجتماعی نه حکومت الهی و نگاه به آینده نه گذشته. بعد منفی و سلبی جریان سکولار تبعیت و تقلید آن از غرب، دشمنی با میراث گذشته، و گسست از سنت است.

از نظر حنفی هرچند دو جریان سلفی و اسلام‌گرا و سکولار اختلافات گسترده‌ای در روش، زبان، و خاستگاه دارند، ولی ایجاد وفاق بین آنها ممکن است. «دو رویکرد اسلام‌گرا و سکولار در قلمرو ایجابی قابل وفاق [و اجماع] هستند»، و اختلاف ایشان مربوط به جنبه‌ی سلبی است. (حنفی به نقل از آقاجانی، ص. ۱۱) وفاق و رفع خصومت‌ها و بازگشت به تفاهم با «بازسازی فرهنگ ملی» ممکن است. تاکید بر حب دین و وطن

و تغییر وضع موجود جامعه به وضع مطلوب، یکی از راه‌های اصلی رفع خصومت جریان‌های سیاسی-اجتماعی کشورهای عربی و بازسازی فرهنگ ملی است. (بنگرید به حنفی، الدین و الثقافة و السیاسة فی الوطن العربی، به نقل از همان)

شیوه دیگر بازسازی فرهنگ ملی آمدن از حوزه‌ی الهی به قلمرو انسانی است. به نظر حنفی دفاع از حقوق انسان دفاع از حقوق خداست و مورد قبول دین هم هست: «فرهنگ ملی باید در بازسازی خود از حالت عمودی بین‌اعلی (خدا و حاکمیت مطلق) و ادنی (انسان مقهور و محکوم) به وضعیت افقی و دوگانه میان پیشرفت و عقب‌ماندگی برگردد.» به علاوه باید ساختارهای اجتماعی و سیاسی را از رابطه یکسویه حاکمیت-محکومیت خارج کرد و به رابطه‌های دوسویه در راستای دموکراسی و برابری تبدیل کرد. تبدیل فرهنگ نقلی به فرهنگ عقلی، گذار از اعتماد به سلطه نص دینی به اعتماد به عقل و مشاهده، گذار از ارزش‌های سلبی فرهنگ ملی همچون زهد، توکل، ورع، تقوی، رضا، قناعت، خوف و خشیت به ارزش‌های ایجابی مثل انقلاب، ستیز، تمرد و اعتراض از دیگر راه‌هایی است که حنفی برای بازسازی فرهنگ ملی ارائه می‌دهد. به بیان دیگر با این قبیل راهکارها دو جریان سکولار و اسلام‌گرا در مصر در «فرهنگ ملی» ذوب خواهند شد و اجماع میان ایشان ممکن می‌شود. (بنگرید به نصرالله آقاجانی، همان صص. ۱۲-۱۳)^۱

حنفی گاهی می‌نویسد اولویت دادن به اهداف عملی بجای بحث‌های نظری خود می‌تواند به اجماع جریان‌های سیاسی منجر شود. مثلاً آزادی فلسطین یک هدف عملی است که گروه‌های و جریان‌های مختلف اسلام‌گرا و سکولار در جهان عرب فارغ از مبانی نظری و مفهومی‌شان - چه به نام الله و جهاد اسلامی و چه به نام ناسیونالیسم و وطن عربی -

۱. آقاجانی پس از ذکر این فقرات در نقدی از منظر ساختار حکومتی ایران و ولایت فقیه می‌گوید بازگشت جریان‌ها به بازسازی فرهنگ ملی به نفع سکولاریسم تمام خواهد شد چون، «جریان اسلام‌گرا خواهان اسلامی نمودن حوزه فرهنگ عمومی و فرهنگ ملی است.» همان ص. ۱۴.

می‌توانند حول آن جمع شوند و به وحدت برسند. (بنگرید به حسن حنفی و محمد عابد الجابری، حوار المشرق و المغرب، ۱۹۹۰، صص. ۸-۱۴، به نقل از آقاجانی، همان ص. ۲۵)

انقلاب اسلامی ایران به روایت حنفی

سرانجام آنکه حنفی، مانند شریعتی و گفتمان نوشریعتی‌ها در ایران، تحقق چپ اسلامی را جزو اهداف اصلی انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ ایران

حنفی عمده‌ی حرکت‌های اسلامی معاصر را وارث تفسیر هزارساله راست‌گرایان محافظه‌کار از اسلام می‌داند که با تکیه بر **حدیث «فرقه ناجیه»** (که حنفی در آن تشکیک می‌کند) فقط یک قرائت از حقیقت دینی را به رسمیت می‌شناسند و تکرر در باب حقیقت را بر نمی‌تابند. حنفی در مقابل چپ اسلامی را قرائتی از اسلام معرفی می‌کند که تکرر را می‌پذیرد و با دموکراسی سازگار است و برای داوری در حوزه‌ی عمومی رای اکثریت را برسمیت می‌شناسد. این اسلام البته همچنان از تبار جنبش اسلام‌گرا و اصلاح دینی از سید جمال تا سید قطب است، ولی همین‌طور ریشه‌های آن در میان فلاسفه گذشته به عقلانیت ابن رشدی و در میان متکلمین بیش از همه به معتزله و در میان مکاتب فقهی به فقه مصالح عامه باز می‌گردد

معرفی می‌کند. هدفی که می‌شود گفت با حاکمیت ولایت مطلقه فقیه در ایران نه تنها محقق نشد، بلکه به انحراف رفت.

حنفی جمهوری اسلامی ایران را کشوری در همسایگی اعراب و بسیار حساس از نظر دولت‌های عربی و حتی از جهاتی حساس‌تر از غرب و اسرائیل معرفی می‌کند. ایران جایگاه روشن و رفیعی بعد از اسلام و حتی در روایاتی دارد که بر علم‌دوستی ایرانیان تاکید شده است. حنفی

می‌گوید ایران در دوران پهلوی تحت نفوذ حکومت‌های غربی و آمریکا قرار داشت و پهلوی سیاست مبتنی بر ناسیونالیسم ایرانی را در برابر اعراب بکار می‌گرفت. در طرف مقابل هم جمال عبدالناصر در برابر شاه به سازمان مجاهدین خلق و نیز فداییان اسلام کمک نظامی و غیرنظامی می‌کرد. (بنگرید به حمزه امرایی، انقلاب اسلامی ایران و جنبش‌های اسلامی معاصر، (تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۳)؛ به نقل از آقاجانی ص. ۱۹)

حنفی، در روایت آقاجانی، انقلاب ایران را احیاگر اسلامی ایده انقلاب عربی و پروژه جمال عبدالناصر می‌داند. به نظر او، انقلاب اسلامی نوع جدیدی از «ناصریسم اسلامی یا اسلام ناصری» است که بحران تقابل بین اخوانی‌ها و انقلاب سوسیالیستی را آنطور که در مصر وجود داشت پشت سر گذاشته. او از این تعبیر استفاده می‌کند که خمینی همان ناصر جدید است که بین‌شان مصدق قرار دارد؛ و یا ناصر خمینی قدیم است که بین‌شان سید قطب قرار گرفته است. حنفی همچنین منتقد وقایع رخ داده پس از انقلاب و به انحراف رفتن انقلاب ایران است؛ او جنگ هشت ساله میان ایران و عراق را «جنگی بی‌هدف» می‌داندست و ترس اعراب از انقلاب ایران را از جهاتی بجا و از جهاتی مبتنی بر توهم می‌داندست. او همین‌طور منتقد ادامه جنگ ایران و عراق پس از بازپسگیری سرزمین‌های اشغال شده ایران از دست صدام با ورود ایران به خاک عراق بود. پس ایران در عمل دچار لغزش‌هایی شد که انقلاب عربی برای الگو گرفتن باید بر آن لغزش‌ها غلبه کند. (حسن حنفی، الدین و الثقافة و السياسة فی الوطن العربی، به نقل از آقاجانی ص. ۲۰-۱۹) انقلاب اسلامی حاصل جبهه‌ای گسترده از همه نیروهای ملی اعم از دینی، چپ و لیبرالی با هدف سرنگونی نظام شاه و استبداد پهلوی بود، ولی با حذف این تکثر و کنار گذاشتن نیروهای داخل در انقلاب و از بین رفتن گفتگوی ملی میان نیروهای اسلامگرا و سکولار دچار انحراف شد.

جالب است بدانیم حنفی چندین بار برای سخنرانی‌های علمی به ایران آمد و با روحانیون و دانشگاهیان ایرانی در تهران و قم دیدار کرد. او آرزو

داشت بین جمهوری اسلامی و مصر نزدیکی ایجاد شود که نشد. (تقوی سنگدهی و امانی، ص. ۱۸) از جمله سفرهای او به ایران سفر در دهه هشتاد شمسی برای شرکت در همایش «حکمت مطهر» بود. (همایشی رسمی که هرساله با الهام از نام و آموزه‌های مرتضی مطهری در موضوعات مرتبط با دین در ایران برگزار می‌شود). در حاشیه یکی از همایش‌های حکمت مطهر حنفی در مصاحبه با نشریه اخبار ادیان می‌گوید: «سکولاریسم» (علمانیت در عربی) در لغت نسبت نزدیکی با «مفهوم زمان و نو شدن» دارد و می‌شود سکولاریسم را به معنای استدلال و تعقل، احترام به حقوق بشر، دموکراسی و جامعه مدنی هم گرفت. سکولاریسم در این معنای اخیر با اسلام ناسازگاری ندارد، چون شریعت اسلامی «بر مبنای مقاصدی چون احترام به زندگی بشری، اخلاقیات، شان بشر و عدالت بنا شده است». البته اسلام‌گرایان محافظه‌کار از سکولاریسم می‌ترسند، ولی «ترقی‌خواهان» هراسی از آن ندارند، چون اسلام یک دین عرفی و دنیایی است: «دفاع از حقوق و برقراری عدالت امر مذمومی نیست، ولو آنکه نام آن عرفی‌سازی [و سکولاریسم] باشد.» (بنگرید به «بازسازی سنت به روایت چپ اسلامی»، گفتگوی حنفی با مسعود خیرخواه، اخبار ادیان، تیرو مرداد ۱۳۸۳، صص. ۵۱-۵۰) او به خبرنگار ایرانی می‌گوید راه مطلوب او در میانه ارتجاع دینی و ضدیت با دین نوعی سکولاریسم اسلامی است «که آموزه‌های سنتی را می‌گیرد و بر آنها تفاسیر جدید و منطبق با دانش‌های مدرن عرضه می‌کند.» (شیوه‌ای که در ایران روشنفکران یا نواندیشان دینی هم دنبال می‌کنند.)

با اینحال در تجربه‌ی غرب و اروپا سکولاریسم ضددین بود. غربی‌ها نتوانستند میان دیانت و تعقل جمع کنند و «از این رو شکافی بین قدیم و جدید» در کشورهای ایشان ایجاد شده است: «در تجربه غربی سکولاریسم ضددین است،» اما در جهان اسلام، «مدرنیسم از سنت می‌آید. ضد آن نیست.» او می‌گوید راهی که او با عنوان چپ اسلامی پیشنهاد می‌دهد قرار است ازدرون «سنت اسلامی» راهی به درون

مدرنیته باز کند. اجتهاد معنایی جز «مدرنیزه کردن سنت» ندارد. همانجا حنفی اسلام‌گرایان و حکومت‌ها در کشورهای مسلمان، (و طبیعتاً ایران) را نقد می‌کند و می‌افزاید: «محافظه‌کاران و حکومت‌گران علاقه‌ای به سکولاریسم ندارند، چرا که فرآیند عرفی شدن ممکن است اقتدار آنها (حکومت‌ها) بر رسانه‌ها و نظام آموزشی را تضعیف کند.» (همان، ص. ۵۰) با گذشت نزدیک به دو دهه از آن گفتگو مشاهده‌ی حنفی از وضعیت سیاسی-اجتماعی ایران و بسیاری کشورهای اسلامی هنوز دقیق است و نیکوست توصیه‌های او جدی گرفته شود.

اسپینوزای حنفی و نوسازی الهیات سیاسی در جهان عرب رضا بهشتی مُعز

حسن حنفی اندیشمند مصری نامدار زاده ۱۹۳۵ میلادی، در ۲۱ ماه اکتبر سال ۲۰۲۱ رخت از این جهان کشید و میراث قابل توجهی از نواندیشی، اصلاح و بازخوانی متفاوت سنت و میراث اسلامی بجا گذاشت (او از حیث حجم آثار انتقادی به قاضی‌عبدالجبار فقیه معتزلی شافعی مذهب شبیه شده است). در میان مجموعه آثار او که با دو موضوع اصلی بازخوانی سنت و استغراب بیشتر شناخته شده است، ترجمه اثر ماندگار و دوران-ساز باروخ اسپینوزا "رساله الهیاتی-سیاسی" هم دیده می‌شود. ترجمه این اثر نه تنها برگردان یک اثر پایه غربی به زبان عربی است که می‌تواند درآمدی بر اندیشه اصلاحی حسن حنفی هم محسوب شود.

فکر ترجمه این کار به دوران تحصیل حسن حنفی بازمی‌گردد اما مقدمه مفصل او بر این ترجمه و نیز آثار دیگر حنفی نشان می‌دهد که چه میزان اندیشه اسپینوزا و رساله الهیاتی-سیاسی او در کار این نواندیش بزرگ و معاصر مصری موثر و کارساز بوده است.

این نکته مهم نه تنها در مورد حنفی که در مورد همه کسانی که علم اصلاح و بازخوانی سنت در جهان اسلام برافراشتند، مسلم است که کار جملگی ایشان بر دو منبع معرفتی درون‌دینی و بیرونی استوار بوده و از دو آبشخور سنت اسلامی و عرفی روزگار خود سیراب شده است. برخی از مصلحان مسلمان که چون حنفی تجربه زیست غربی دارند و پایی در تخصص علوم انسانی هم داشته‌اند بی‌شک و بفرآخور در رفت‌وآمد معرفتی میان شرق و غرب از بزرگان اندیشه مغرب‌زمین الهام گرفته‌اند. بررسی این آبشخورهای معرفتی بیگانه اما ضروری، نوع اصلاح، جهت آن، و تفسیر خاص این مصلحان از نواندیشی را بما نشان می‌دهد و کیفیت تاثیر آنان را در پروژه اصلاح برجسته می‌کند. به عنوان نمونه در همین مورد جاری، حنفی منسوب به جریان چپ اسلامی است، ترکیبی از چپ ایدئولوژیک در جهان عرب و گرایش اخوانی.^۱

همین زیرساخت فکری بومی وقتی با خوانش مارکسی و فوئرباخی در غرب پیوند می‌خورد، دین‌شناسی متفاوتی تولید می‌کند. تیپولوژی و گونه‌شناسی این گرایشها آنقدر متنوع و جذاب است که می‌تواند گونه‌های تفسیری متفاوتی از دین و سنت را در جهان اسلام پیش روی ما بگذارد، چیزی که بنظر من تاکنون چندان جدی گرفته نشده ولی همچنان حیاتی است. نتایج این گرایش‌ها می‌تواند افقی، عمودی یا ضریبی از رفت‌وآمدهای معرفتی درون‌ریز یا برون‌گریز از منظومه فکر دینی باشد و بنابراین آثار و نتایج هریک از این گرایش‌ها در جای خود قابل تامل، مهم و تفکیکی است.

در مورد حسن حنفی، آن پیشینه چپ اخوانی با اندیشه اسپینوزا، هگل و

۱. حنفی به عنوان دوست قدیم مهدی عاکف مرشد اخوان المسلمین خود در جایی گفته بود که من از نظر اخوانی‌ها کمونیست و از نظر حکومت، چپ اخوانی‌ام. اما من خود منکر هویت ملی مصری قومی عربی ناصری‌م، نیستم! مقاله احمدالجنیدی در النهار قاهره با عنوان حسن حنفی: الخلافة... ۱۱/۲/۲۰۱۰ نقل از شمس‌الدین الکیلانی در "مفکرون عرب معاصرون، قراءة في تجربة بناء الدولة و حقوق الإنسان" نشر المركز العربي للابحاث و دراسه السياسات، بیروت، ۲۰۱۶، ص ۳۲۴

ادموند هوسرل بطورخاص پیوند می‌خورد. میوه اندیشه حنفی با مختصات اروپایی بالا هرچند قاره‌ای و پدیدارشناسانه است اما پس‌لرزه‌های تحلیلی و زبان‌شناختی ارزشمندی در حوزه دین بار می‌آورد. نکته مهم در این آمیزش‌های فکری آزمون میزان گشودگی فکر اسلامی نسبت به تفاسیر برون‌دینی و قابلیت تاویل و بازخوانی این فکر در دستگاه‌های متفاوت فلسفی است. این گشودگی برعکس آنچه در روایت ارتدوکسی اسلام از آن برداشت شده، امکان تعامل و دادوستد بیشتری برای مسلمانان با دنیای نو و اقتضائات آن فراهم می‌کند و از قضا فرصت بیشتری برای نوزایی میراث در اختیار مسلمانان می‌گذارد. اسپینوزا که در آغاز راه حسن حنفی ایستاده بود هم مدخل مناسبی برای ورود به پروژه الهیاتی سیاسی او بود و هم تا پایان راه اعتبار معرفتی خود را در فرازوفرود اندیشه حنفی حفظ کرد چون سلطه‌ستیز بود، در آستانه مدرنیته ایستاده بود، در میانه جدال وحی و عقل به گرایش انسانی اصالت داد و با احیای عقل راهی میان دین و تجدد می‌گشود و همین مقولات سلطه، دین، انسان و تجدد مسائل کانونی حنفی بود. نوعی پیوند نمادین میان پیشه اسپینوزا، فکر او و اقتدای حسن حنفی قابل شناسایی است و آن رسالت شفافیت میراث است. اسپینوزا عدسی‌تراش است کاری برای بهتر و شفاف‌تر دیدن، توان‌تر کردن قوای انسانی برای آشکاری قلمرویی مات، مسلح کردن ادراک، افزایش قدرت تصرف و واشکافی و غور در پدیده‌ای که از دور تصویر مناسب و موزونی بدست نمی‌دهد. فلسفه او بر همین سیاق و با همین پایه، شفاف‌سازی ادراک انسانی و توانا کردن قدرت نگاه و تصرف آدمی در هستی است. او با اندیشه عدسی، نظام الهیاتی و متن فرازین را بزیر چشم آدمی می‌آورد و اراده عینیت را در منتهای کمال انسانی می‌نشانند. نکته‌ای که بعدها فیشته در باره او گفت که: "...اسپینوزا کاملاً متقاعد شده بود که هر استدلال ساده عینی ضرورتاً راه به دستگاه فلسفی او خواهد برد و او در این باره حق داشت..."^۱.

۱. فیشته، مقدمه دوم بر آموزه دانش، نشر ورن پاریس، ۱۹۹۰. ص ۳۰۸

برای همین است که یوهان کولروس Johannes Nicolaus Colerus (۱۶۴۷-۱۷۰۷) اولین تذکره‌نویس اسپینوزا و معاصران او از فیلسوف مورد بحث ما به عنوان "لاییک قدیس" نام می‌برند، عنوانی جذاب و کاربردی برای الهیدانان پسین پروتستان، اشلائیرماخر و متفکران لیبرال. روح معنوی و عرفانی اسپینوزا با همه دلبستگی به مذهب از نظر ناظران حیات او لاجرم به حاکمیت خرد انسانی منتهی می‌شد.

اسپینوزا که در آغاز راه حسن حنفی ایستاده بود هم مدخل مناسبی برای ورود به پروژه الهیاتی سیاسی او بود و هم تا پایان راه اعتبار معرفتی خود را در فراز و فرود اندیشه حنفی حفظ کرد چون سلطه‌ستیز بود، در آستانه مدرنیته ایستاده بود، در میانه جدال وحی و عقل به‌گرایش انسانی اصالت داد و با احیای عقل راهی میان دین و تجدد می‌گشود و همین مقولات سلطه، دین، انسان و تجدد مسائل کانونی حنفی بود. نوعی پیوند نمادین میان پیشه اسپینوزا، فکر او و اقتدای حسن حنفی قابل شناسایی است و آن رسالت شفافیت میراث است.

واژه مشهور سنگ گور او « Cauté » که همان دعوت به مراقبت و احتیاط است فلسفه را به عنوان رسالت هشیاری و بیداری آواز می‌دهد و همه را به وسواس و دقت و بی‌تمکینی در برابر امر قطعی و جستجو تا اطمینان خردپایه فرا می‌خواند.

دغدغه حنفی هم همین است: کاربرست عدسی معرفتی و مرئی سازی و عینیت‌بخشی میراث و انسانی کردن همه مقدسات که پیش از این در

قلمرویی مات یا کژتاب بوده است.

دلبستگی حسن حنفی به اسپینوزا اما با خوانش چپ نوی اسپینوزیستی در فرانسه‌ی دوره دانشجویی او معاصرت دارد. موج بازخوانی آثار اسپینوزا در دهه‌های نیمه دوم قرن بیستم از سوی چپ‌ها و گرایش مرتبط حنفی با این جریان نمی‌تواند در نگاه و دلبستگی او به اسپینوزا بی‌ربط باشد. چپ‌های آلتوسری فرانسه در دهه شصت و هفتاد میلادی و چهره‌هایی چون بیدیو Alain Badiou، گرو Martial Gueroult و دلوز Gilles Deleuze در بازخوانی آثار اسپینوزا در فرانسه بسیار مهم و موثر بودند. بویژه کارها و درس‌گفتارهای ژیل دلوز در آن دوره تصویری تازه، عملگرا و روایتی رهایی‌بخش از فلسفه اسپینوزا بدست می‌دهد.

حنفی تنها اثر اسپینوزا را به عربی ترجمه نمی‌کند که مقدمه‌ای مستوفا هم بر آن نگاشته است. مقدمه مفصل و محققانه حسن حنفی بر رساله الهیاتی/سیاسی اسپینوزا کمی بیش از صد صفحه است. منبع مورد استفاده من در این مقاله تازه‌ترین نسخه مجازی آن رساله در سایت مرجع هندوای (کپی‌رایت سال ۲۰۲۰) برپایه ترجمه عربی ۱۹۷۱ حنفی/فوادزکریاست که چنانچه در پیشانی اثر آمده با رضایت و اهدای حسن حنفی نشر آزاد شده است و من در اینجا باختصار "رساله" یاد می‌کنم. ترجمه این اثر به "کسانی که به آثار مقدس با نگاهی علمی می‌نگرند" تقدیم شده است.

متن اصلی مورد استفاده حنفی نسخه معروف کلکسیون پلیاد (۱۹۵۴) با ترجمه مادلین فرانسیس Madeleine Francès و روبر میزراحی Robert Misrahi و مطابق با ترجمه معتبر معروف و قدیمی‌تر نسخه گارنیه (۱۹۲۸) از آپون Charles Appuhn و نسخه قدیمی‌تر شُرپانتیه (۱۸۷۲) از امیل سِسه Émile-Edmond Saisset است. حنفی در ابتدای متن اصلی رساله اسپینوزا اظهار تاسف کرده که نتوانسته این ترجمه را با متن لاتین همخوان و تطبیق کند ولی در ترجمه آیات عهدین از رساله اسپینوزا به متن کتاب مقدس نشر ۱۹۶۰ بیروت اعتماد کرده است. او در این کار مهم همراهی فواد زکریا را با خود داشته است و زحمت و دقت او بدون

اشراف، حواشی و میناگری‌های زکریا کمال نمی‌یافت. حنفی برای قدردانی در مقدمه به پیشگامی زکریا در معرفی اسپینوزا به دنیای عرب اشاره کرده است.^۱

مقدمه تحقیقی و تفصیلی حنفی بر ترجمه عربی رساله اسپینوزا با بخش‌های زیر صورت بسته است:

یکم. ترجمه هدفمند

دوم. اسپینوزا و دکارت

سوم. موضوع رساله اسپینوزا

چهارم. نقد تاریخی کتاب (های) مقدس

پنجم. شیوه تفسیری اسپینوزا

ششم. مسئله نبوت

هفتم. میثاق موقت و میثاق ابدی

هشتم. قانون الهی و قانون انسانی

نهم. معجزه

دهم. پیامبر و حواری (صحابی)

یازدهم. وحی مکتوب و وحی مطبوع

دوازدهم. نظر و عمل

سیزدهم. عقل و لاهوت

چهاردهم. حقوق شهروند و حقوق حاکمیت

پانزدهم. ظهور و سقوط دولت یهودی

شانزدهم. دین و دولت

هفدهم. شهروند آزاد در دولت آزاد

۱. فواد حسن زکریا اندیشمند و فیلسوف مصری (1927-2010)، پدر آگزیستانسیالیسم عربی و رییس اسبق دپارتمان فلسفه دانشگاه عین‌شمس قاهره و دانشگاه کویت و سردبیر دو نشریه مصری "الفکر المعاصر" و "تراث الإنسانية" بوده است. وی سال ۱۹۶۲ اثری در باره اسپینوزا به زبان عربی منتشر کرده است و بنابراین نسبت به حنفی در معرفی این فیلسوف نامدار هلندی پیشینه و پیشی دارد.

حنفی در مقدمه چاپ دوم (امضای حنفی در ششم اکتبر ۲۰۱۱) همین اثر تصریح میکند که امید او به احیای جنبش روشنگری در کشورهای عربی/اسلامی و بازخوانی نسبت دین و سیاست در اسلام، انگیزه اصلی او در ترجمه این اثر مهم اسپینوزاست. بهار عربی پس از این مقدمه است که شعله می‌گیرد و گویی فیلسوف مصری ما میدانده که مشابهت میان زمانه او و اسپینوزا چقدر در این رویداد مهم است.

با همین حساسیت است که حنفی در کار ترجمه فاصله خود را با متن اسپینوزا حفظ می‌کند و گاه با ترکیب ابداعی معانی از مرتبه مترجمی وفادار به متن به کرسی تالیف می‌نشیند تا روایتی خاص و غیرمستقیم از متن فیلسوف هلندی بدست دهد. روایتی که نوعی مشابهت میان یک تجربه غربی یهودی/مسیحی و یک تجربه اسلامی برقرار می‌کند و می‌کوشد تا از رهگذر بازسازی ذهنی یک رویداد مهم اروپایی در متن جامعه عربی/اسلامی مرزهای آمیزش و همزیستی دین و سیاست را نشان دهد.^۱

فضایی که حنفی در این مقایسه بازسازی می‌کند یک شکاف تصویری سیصدساله است، همفکران مصری و عرب او درست سیصدسال پس از رویدادهای قرن هفدهم اروپا به رویارویی با سنت متورم اسلامی برخاسته‌اند از همین رو قدر تلاشهای خردگرایانه و گیتیانه احیاگران و نواندیشان دینی در جهان عرب و میناگریهای آنها در خوانش متهورانه متن و میراث عربی/اسلامی بر او پوشیده نیست.

او ناگزیر با بروز رسانی میراث عقلی اسپینوزا و تطبیق آن با ویژگیهای جامعه عربی دست به معماری تازه در میراثی می‌زند که خشت‌های پیشین آن با رشیدرضا، عبده، سیدجمال، عبدالرازق بنا شده بود. امتیاز او نسبت به آنان استفاده مستقیم از آرای نواندیشان و فیلسوفان غربی بود

۱. نمونه این حساسیت را می‌توان به‌عنوان مثال در استخدام واژه تقوا دید که حنفی با ارجاع به باب تقوی از رساله عرفانی قشیریه آن را معادل دقیق‌تری برای Pietas اسپینوزا می‌داند که در ترجمه‌های فرانسوی به Piété نسخه آپون/ و Ferveur (غیرت دینی) نسخه می‌زراحی/ برگردانده شده است. و نمونه‌های بسیار دیگر - رک. رساله ص ۱۱۴

و نیز دسترسی به آخرین یافته‌های روشمند علوم انسانی برای بازسازی نزاع دوگانه دین و سیاست اسپینوزا، کانت، هگل، فویرباخ، مارکس، نیچه و هوسرل در متن و اقتضائات جامعه مسلمان.

آنچه بر سر اسپینوزا رفته بود بی‌شباهت با تجاربی نبود که بر سر نواندیشان مسلمان میرفت جز آنکه شناخت اسپینوزا از اسلام و مسلمین بمراتب بسته‌تر از شناختی بود که حنفی و نواندیشان هم‌عصر او از غرب مسیحی و یهودی داشتند.

اسپینوزا در مقدمه خود بر رساله، از تصویر زمخت زمانه خود از اسلام یاد می‌کند که محصول فتوحات امپراتوری عثمانی بود. تصویر ملایم و اندیشناک او از اسلام، چنانکه حنفی هم یاد کرده از رهگذر آثار فیلسوفان مسلمان و شبه مسلمان آندلس (نمونه ابن میمون) رسیده بود و با این شناخت، مسلم و بدیهی است که دست حنفی در مقایسه میراث دین و سیاست در غرب و شرق اسلامی بازتر از اسپینوزا بوده است.

حسن حنفی میراث اسپینوزا را به دو علت برمی‌گزیند: اول آنکه برای او شهادت اسپینوزا در نقد سنت و میراث یهودی/مسیحی نسبت به پیشینیان ممتاز و ستودنی است. شفاف سازی متن مقدس و تفکیک و دور کردن آن از تفسیر خرافی و طبقاتی مفسران خاص با روش نقد تاریخی و برپایه استفاده از نعمت استثنایی عقل.

و دوم آنکه اسپینوزا بصورتی روشمند ماترک فلسفی دکارت را برای ستردن غبار سنت از چهره دین سیاسی و نشان دادن تصویری شفاف و عقلانی از نظام سیاسی بکار می‌گیرد. این کار را اسپینوزا با برقراری نسبت عقلانی میان دین و امر واقع از یکسو، و دفاع از منافع عامه، حقیقت و روش علمی و تاریخی در برابر اصحاب قدرت دین و دولت، از سوی دیگر پیش می‌برد. تمایزی که می‌شد در روش او و دکارتی دید که با اصحاب قدرت مصالحه می‌کرد و بنابراین فلسفه او همچنان در سطح مفاهیم - ماند.

تجربه آن روز نظامهای سیاسی اروپا و منازعات دایمی میان کشورهای

اروپای غربی درحقیقت بازتاب کشاکش ممتدی بود که سده‌ها میان نمایندگان کلیسای کاتولیک و متولیان نهاد سلطنت جریان داشت. ضعف مزمن نهاد سلطنت و مونارشی‌های آن روز که نمونه‌های مقدماتی و مبتدی نظام‌های لیبرال را با دشواری تجربه می‌کردند حکایت از ادامه دست‌اندازی نمایندگان خداوند در حوزه اقتدار زمینی می‌کرد.

از نظر حنفی اسپینوزا نقطه آرمانی تجربه نظری دکارت و تجربه عملی لایبنیتس بود و رساله الهیاتی سیاسی او می‌توانست مرجع مهمی برای تفسیر جدال قدسی/عرفی کهن در کشورهای اسلامی باشد. اسپینوزا در میانه منازعاتی ایستاده بود که شاید برای حنفی نقطه تلاقی تجربه‌گرایی لاک، دکترین دکارتی و الهیات دینامیک لایبنیتس برای صورت‌بندی تازه عقل آزاد انسانی بود. این خرد آزاد که اسپینوزا در اواخر مقدمه اثر خود بدان اشاره می‌کند هم از دین بهره دارد و هم خطری برای صلح و حاکمیت سیاسی ندارد. همین اصل است که حنفی را به طرح این نکته مهم در مقدمه ترجمه می‌کشاند که عقل مبنای حاکمیت سیاسی و نظام‌های گوناگون آن است و تعبیر "استرداد وظیفه عقل" در آثار او باندازه کافی گویاست.

با این رویکرد نزدیکی حنفی به اسپینوزا هم آشکارا پروژه‌ای سیاسی بود و دفاع عقلی از منافع عینی مسلمانان را در برابر قدرت انحصاری اصحاب دین و منافع قدرت سیاسی دنبال می‌کرد.

تاکید حنفی بر عنصر خرد و مبارزه با خرافه و شور و هیجان (الاهواء و الانفعالات) همدلی او با اسپینوزا در ویژگی رهایی‌بخش عقل انسانی است. در تفسیر حنفی از اسپینوزا، محدودیت قوای انسانی در برابر ناموس طبیعت راه را برای پرورش ترس و ضعف او باز می‌کند و چون اراده ناکافی است ضعف شهامت و جرات بر او مستولی شده و او را بسوی خرافات و اوهام رهنمون می‌شود.

حنفی در این مقدمه مستوفا از آثار فیلسوفان اروپا بویژه فرانسوی مکرر بهره می‌گیرد و بطورمثال ارجاع او به اثر نامدار هانری برگسون (دو منبع اخلاق و دین) و تحلیل اراده و هوش و ادراک، پرده از پدیدارشناسی

حنفی در مقوله ایمان و تدین مومنان و تعصب ناشی از آن برمی‌دارد.^۱ رساله اسپینوزا بهانه‌ای برای حنفی است تا به واکاوی و کالبدشکافی مظاهر دین و آثار روحی روانی آن بر اراده آدمی و برانگیختن حس انقیاد و اطاعت چه نسبت به قدرت اعلای طبیعت و چه نسبت به صورت عملی و گیتیانه آن یعنی دولت و حاکمیت، برخیزد. ترکیب دین و خرافه (و گاهی یگانگی این دو) در رساله اسپینوزا و ایجاد ترس و انقیاد در آدمی

آنچه بر سر اسپینوزا رفته بود بی‌شباهت با تجاربی نبود که بر سر نواندیشان مسلمان میرفت جز آنکه شناخت اسپینوزا از اسلام و مسلمین بمراتب بسته‌تر از شناختی بود که حنفی و نواندیشان هم‌عصر او از غرب مسیحی و یهودی داشتند. اسپینوزا در مقدمه خود بر رساله، از تصویر زمخت زمانه خود از اسلام یاد می‌کند که محصول فتوحات امپراتوری عثمانی بود. تصویر ملایم و اندیشناک او از اسلام، چنانکه حنفی هم یاد کرده از رهگذر آثار فیلسوفان مسلمان و شبه مسلمان آندلس (نمونه ابن میمون) رسیده بود و با این شناخت، مسلم و بدیهی است که دست حنفی در مقایسه میراث دین و سیاست در غرب و شرق اسلامی بازتر از اسپینوزا بوده است.

نسبت به قدرت عالی با پیوند دو مفهوم ضعف و وهم در ایجاد باور قدسی و انحطاط اراده انسانی هم‌عنان است. دین پوشش زیبای امر خرافی می‌شود، خرافه‌ای که با ترس از امر موهوم نطفه بسته است اما آرامش باطنی می‌آورد. در این صورت‌بندی، ترس فصل مشترک دین و خرافه است که راه را برای سلطه سیاسی و انقیاد شهروند باز می‌کند و

۱. رک. همان رساله ص ۱۹ و ۲۴

دین قباحث آن را بزرگ می‌کند.

رساله الهیاتی-سیاسی اسپینوزا برای حسن حنفی سند رهایی شهروند از نظام سلطه ایست که راه تفسیر دین را جز بر ارباب دین بسته است. استناد حنفی همان استناد اسپینوزا به اصل معروف و مرجع پروتستان یعنی Sola scriptura (تنها و تنها متن) است. دستگاه تولید اعتقادی و نظام اقتدار دینی به عنوان تنها مرجع صلاحیت‌دار تفسیر متن مقدس از نظر اسپینوزا و حنفی چنان وحی و کتاب مقدس را در خرافه و تصویر و سخن می‌آمیزد که تفکیک آن برای شهروند ساده‌دل خوش‌باور دشوار است و دقیقاً همین دشواری است که راه سلطه بر عوام را هموار می‌کند.^۱

با این صورت‌بندی، "تقدیس خرافه" رسالت مفسران همین متون مقدس است، کسانی که نام فریبی دین را زیور فراورده‌های ترس و خیال عوام میکنند و نتیجه آن را در خدمت قدرت سیاسی درمی‌آورند. تفسیر را باید از قید انحصار درآورد، آن را همگانی ساخت و برای همگان تضمین و امنیت آفرید تا در برابر برداشت‌های آزاد خود مصونیت داشته باشند و این جز از راه سکولاریزاسیون نظام سیاسی میسر نیست.

حنفی در مقدمه رساله و با الهام از اسپینوزا به این دقیقه مهم اشاره می‌کند و "تقدیس خرافه" را به عنوان ابزاری در دست خداوندان مطلق‌باوری و رازدانی ناشی از معجون خرافه، اوهام و ناتوانی نوع بشر می‌داند.

فلسفه اسپینوزا فلسفه طبیعت است، خدای او هم تشخیص طبیعی دارد و امر قدسی امریست ماورایی که قاهرانه از فراز این طبیعت دست در تصرف می‌برد و با پوششی رازآلود میان ما و مایملکی طبیعی بنام عقل فاصله می‌اندازد و زمینه را برای انقیاد ما و استبداد قدرت فراهم می‌سازد، این تصویر اجمالی و گسته حنفی در این مقام است!

در تمامی این فقرات وحی یک کلیدواژه حیاتی است. به تعبیر حنفی، رساله اسپینوزا شناسنامه سرنوشت وحی است که چگونه در طول این

۱. همان. ص ۴۲

مسیر بلند تاریخی، ایمان و وحی به ضد خود بدل می شود. این تبدیل روح به ماده (استفاده او از برگسون) کارکرد مشابه و واحدی در همه ادیان ابراهیمی دارد و به تعبیر او "مسیحیتی که دین معنویت و صلح و فداکاری بود... یهودی که دین طاعت ... و اسلامی که دعوت برای اقامه خیر امه اخراجت للناس... بود" چطور به ورطه فساد و خلاف و عصیان و نفرت و تعصب درمی غلطد و ماده و خرافه و حرف و شعار و تعصب و بدعت و جهل و بازیگری و شرک و سقوط حیوانی چگونه جای معنویت و اخلاق و وحی و فطرت و عبادت و ایمان... را می گیرد.^۱

حنفی وقتی در تشریح استحاله دینی و تبدیل وحی به ضد آن در اسلام میرسد، میراث صوفیانه مسلمانان را هم هدف می گیرد که در این فرایند آشنا، حیاتی و نقش آفرین بوده است و دین در این میراث صوفیانه از نظر او ملغمه ای از حکایات، روایات و خیالات بافتنی است. براین پایه او می کوشد تا از اشارات اسپینوزا پلی به باورو فرهنگ ما مسلمانان بزند و در یک آسیب شناسی نزدیک، موانع بکارگیری عقل طبیعی برای رهایی از استبداد سیاسی آلوده به راز صوفیانه را به ما نشان دهد.

او نسبت و نقش راز در این میراث تاریخی را فریه میداند و نقش مخرب و خردسوز برخی صوفیان را در بازپروری و صورت سازی راز می شناسد و از همین روی است که رساله مهم اسپینوزا را برای این روشنگری نیکو و موثر یافته است. او در میان ابزار صوفیان شعر را هدف می گیرد، شعری که صنعت تولید راز و حکمت سیبل مجاز است و می تواند با قوه خیال چندان داستان و تصویر موهوم بسازد که عقل را با تحقیر و تخفیف از وظیفه طبیعی خود منصرف کند.

نگاه حنفی البته با سلوک مداراگر صوفیان و الهیات شفقت و رحمت آنها نامهربان نیست و می داند که هر اندازه که ایشان در تخریب عقل توفیق داشته اند در بسط انسانیت و مهربانی هم کامیاب بوده اند. کلام اما در قدرت راز و محمل صوفیانه آن برای بسط انقیاد غیرعقلانی است.

۱. رک. همان، ص ۲۳

حنفی در این مقال و زیر ردای اسپینوزا چراغ بدست گرفته تا زمینه‌های عقب‌ماندگی مسلمانان را بازشناسی و بازیابی کند و اگر در این راه ارجاعاتی دین‌گريزانه هم از ناقدان نامدار دین در جهان چون مارکس یا فوئرباخ و حتی معلمان دین‌باور آنها چون هگل و فیشته می‌آورد در پی نشان دادن سویه‌های مخرب دینی است که با رازورزی و احساس‌گرایی راه‌رهایی گیتیانه و عقلانی آدمی را مسدود می‌کند و فرصت استبداد بدست تصویرسازان طبیعت‌ستیز و خرافه‌با فان عقل‌گريز می‌دهد یا راه

تاکید حنفی بر عنصر خرد و مبارزه با خرافه و شور و هیجان (الاهواء و الانفعالات) همدلی او با اسپینوزا در ویژگی‌های بخش عقلانسانی است. در تفسیر حنفی از اسپینوزا، محدودیت قوای انسانی در برابر ناموس طبیعت راه را برای پرورش ترس و ضعف او بازمی‌کند و چون اراده ناکافی است ضعف شهامت و جرات بر او مستولی شده و او را به سوی خرافات و اوهام رهنمون می‌شود.

الیناسیون را به دینداران نشان می‌دهد. حنفی میان اروپای قرن هفدهم و معاصر اسپینوزا که در آتش جنگ‌های عقیدتی و استبداد سیاسی می‌سوخت و عقب‌ماندگی کشورهای اسلامی در قرن بیستم مشابهت‌هایی می‌بیند. در این مشابهت‌ها آنچه در نظر او مشترک است تامین امنیت جامعه با بستن آزادیهای فردی از راه عرضه دین خرافی است. اعتقادزدایی از حکومت بنظر او می‌تواند این دو تشویش را درمان کند: امنیت و آزادی!

شهروندِ خردمندِ آزاد هم کرامت انسانی دارد هم ضمانت اخلاقی و دولت بایسته مقتدر هم نیاز به امنیت و صلح را با چنین شهروندی بهتر میتواند تامین کند و هردوی اینها با احیای نیروی عقل میسر است. این نیاز در جامعه‌ای که درگیر مناقشات عقیدتی است بیشتر احساس می‌شود و

مناقشات عقیدتی خونین رانه و انگیزه اصلی اسپینوزا در نگارش چنین رساله مهمی است.

همین مناقشات ستبر دینی بود که ناگزیر راه نقد متون مقدس و دینی را گشود و زمینه را برای عصر روشنگری در اروپا فراهم کرد. حنفی گویی راه نقد متون مقدس را با استمداد از اسپینوزا گام بگام پیش می برد طرحی که سالها بعد با آثار او و حتی آثار شاگرد نامدار او نصر حامد ابوزید در نقد نص، کمال و بلوغ یافت.

حنفی از رهگذر آثار اسپینوزا دریافته است که نقد تاریخی متن مقدس می تواند در تنافی و تعارض با ایمان مومنان نباشد و این دستاوردی است که ایمان مسیحی و یهودی امروزه از آن برخوردار اما ایمان مسلمین هنوز نگران از هجوم و تهدید و تضعیف است. نقد تاریخی امکان واکاوی متن از فرامتن را می دهد و فضا و بافتار پیرامونی را از خود متن تفکیک می کند، بنابراین افزونه ها، اضافات و داستانها از اصل متن روشن و آشکار می شود و همین راه را برای تفسیر اصلی و ورود به جهان متن فراهم و هموار می سازد.

حنفی امکان نقد متن را شرط اصلی ایمان می داند چون با نقد تاریخی است که گوهر ایمان از پیرایه ها بازشناخته می شود و مومن به درک واقعی از مراد خداوند میرسد. تحقق چنین اصلی در گرو آنست که دینداران اصل نقد را بر ایمان مقدم کنند و متن الهی را پیشینی و فراتر از اصل نقد تاریخی ندانند، کاری که از نظر راست کیشان ناممکن و انحرافی بنظر میرسد.

از نظر حنفی ادراک و شعور دینی سه وجه تاریخی، نظری و عملی دارد و این سه وجه خود نماینده سه مرحله است یعنی ابتدا باید از اصالت و نسبت کلام خداوند مطمئن شد سپس به فهم و شرح و تفسیر آن برخاست و در نتیجه آن را به راهنمای زندگی بدل کرد. کاری که اسپینوزا با متن مقدس می کند گذر از همین مراحل سه گانه است: یعنی او ابتدا در اصالت تاریخی نبوت کنکاش می کند و پس از رسیدن به اطمینان، شیوه های تفسیری گوناگون را برای یافتن بهترین معنا در مقام نظر بکار

می‌گیرد و سرانجام در پی یافتن نسبت دین و قدرت برآمده و حکمت عملی یا سیاست اعلی از کلام خداوند استخراج می‌کند.

حنفی این رویکرد را در اثر خود با عنوان "شیوه‌های تفسیری: کاوشی در بازخوانی دانش اصول فقه (مناهج التفسیر محاولة لقراءة علم أصول الفقه) بسال ۱۹۶۵ هم نشان داده است. کوششی که بخش مهمی از رساله دکتری او در سوربن است. او در پی همین سودای فکری است که بسط اندیشه اسپینوزا را در کشورهای اسلامی پی می‌گیرد. پروژه "اولویه الواقع علی النص یا اولویه الواقع علی الفکر" که بعدها در آرای شاگرد او نصر حامد ابوزید هم بلوغ پیدا می‌کند یک نقطه اصلی را هدف گرفته است و آن نبض چیزی است که در آرای اسپینوزا می‌زند: هدف و غایت وحی عبودیت انسان است اما تفسیر این وحی یک رسالت انسانی است و انسان مفسر در مقامات کلیسا یا اتوریت‌های دینی خلاصه نمی‌شود. تفسیر متن حق هر انسانی است و این حقوق با انحصار یک طبقه و چندمقام شکسته نمی‌شود!

کار مقامات عالی دینی بردن متن در قالب تفسیری است که از ان عبودیت و انقیاد برخیزد و رازورزی در متن این مهم را با دور کردن امکان تفسیر همگانی، تامین می‌کند. حال آنکه وحی با کلام و تصویر ایجاد ارتباط و مفاهمه می‌کند و کلام و تصویر چیزی جز محصولات و ابزار همگانی آدمها نیست، بنابراین متن نمی‌تواند در انحصار اقلیتی باقی بماند و حق تفسیر آن همگانی است.

بنظر حنفی باید زبان راز را گشود و اسطوره‌های تاریخی و حکایات که بن-مایه شناخت دینی ماست را باید از اساس کاوید و آنها را به حرف آورد، تنها با این کار است که ما می‌توانیم تاروپود کلام دینی را از هم بازشناسیم و تفکیک کنیم. این کار نیاز به آموختن نظریه‌های تفسیری و هرمنوتیک دارد چیزی که در زمان اسپینوزا چندان میسر نبود اما بلطف پیشرفت‌های دانش انسانی در اختیار حنفی و معاصران او قرار گرفته است. به علاوه دستاوردهای دیگر دانش بشری هم امروزه چشمان ما را نسبت به میراث گذشته بیشتر گشوده و ما می‌توانیم با استفاده از

فناوریهای نو زبان زمان را باز کنیم و پای آواز رویدادهایی از تاریخ بنشینیم که تاکنون فقط خاموش و از دور نظاره می‌کردیم. حنفی همه دستاوردهای زبان‌شناختی و پژوهش تاریخی را بکار می‌گیرد تا متن را اولاً از انحصار تفسیر طبقاتی دور کند و سپس آن را به خدمت آزادی انسانی درآورد. تفاوت مهم کار او و اسپینوزا در ارجاع فاهمه به طبیعت یا

به نظر حنفی باید زبان راز را گشود و اسطوره‌های تاریخی و حکایات که بن‌مایه شناخت دینی ماست را باید از اساس کاوید و آنها را به‌حرف آورد، تنها با این کار است که ما می‌توانیم تاروپود کلام دینی را از هم بازشناسیم و تفکیک کنیم. این کار نیاز به آموختن نظریه‌های تفسیری و هرمنوتیک دارد چیزی که در زمان اسپینوزا چندان میسر نبود اما به لطف پیشرفت‌های دانش انسانی در اختیار حنفی و معاصران او قرار گرفته است.

فطرت است که اولی را فیلسوف هلندی پی می‌گرفت و دومی را حسن حنفی. حنفی میدانده که آرزوی آزادی در قاموس جمهوری گمشده اسپینوزا نمی‌تواند بی‌واسطه و بی‌مقدمه در کشورهای اسلامی فراهم آید و بنابراین نظام سیاسی خردمند و آزادی‌گستر که مانع حق تفسیر و داوری شهروندان نباشد را بر جمهوری موعود اسپینوزا که برپایه آزادی اعتقاد است مقدم می‌داند.^۱

۱. من در این نوشتار از نکات Josep Puig Montada استاد دانشگاه کمپلوتنسه مادرید در مجموعه مقالات "هیرمینوتیکا التراث و فینومینولوجیا التجدید" یونسکو زیرنظر "احمد عبدالحلیم عطیه" برخوردارم. ابتدا این متن با نیت ترجمه منبع بالا آغاز شد اما سپس منصرف شده و با پژوهش، افزایش و استنتاج، صورت تفصیلی متفاوتی گرفت.

حنفی در دو نگاه

سارا رضائیه

حسن حنفی را از مهم‌ترین نظریه‌پردازان جریان موسوم به چپ اسلامی و نواندیشی دینی و نسبت سنت و تجدد در مصر و جهان عرب می‌شناسند. او در ۱۹۳۵ در قاهره زاده شد و در رشته فلسفه از دانشگاه قاهره مدرک کارشناسی و از دانشگاه سوربن مدرک دکترا دریافت کرد. مشاور علمی دانشگاه سازمان ملل در توکیو و دبیر کل جمعیت فلسفی مصر و رئیس دانشکده فلسفه دانشگاه قاهره بود و به پاس دستاوردهای علمی خود جوایز آکادمیک بسیاری دریافت کرده بود. از مهم‌ترین آثار او «من العقيدة الى الثورة» است که در ۴ مجلد منتشر شده است. «سنت و نوسازی»، «غرب‌شناسی چیست»، «گفت‌وگوی شرق و غرب جهان اسلام» از جمله آثار اوست که به فارسی ترجمه شده است. آنچه در پی می‌آید گزارشی است از اندیشه و کارنامه حنفی به روایت دو نویسنده لبنانی و ایرانی که تجربه آشنایی و گفتگو با او را داشته‌اند. رفیق خوری، نویسنده و پژوهشگر لبنانی و مجید مرادی، نویسنده، مترجم و پژوهشگر ایرانی.

رفیق خوری با اشاره به همزمانی درگذشت حسن حنفی، اندیشمند مصری، و محمد سیلا، دانشمند مراکشی می‌گوید که مرگ این دو او را به یاد همان پرسشی انداخته که امیر شکیب ارسلان یک قرن پیش مطرح کرده بود: چرا غرب پیشرفت کرد و مسلمانان عقب ماندند؟

او می‌افزاید: بعد از گذشت قرن‌ها که طرح پرسش‌های عمیق در میان مسلمانان متوقف شده و به پاسخ‌های آماده، کلیشه‌ای و سطحی خو گرفته بودند، طرح این پرسش دروازه بحث‌ها و گفت‌وگوهای عمیق درباره مسائل مهم و کلیدی را باز کرد. قرون سه‌گانه نخستین تاریخ اسلام که روزگار طلایی برای طرح سوال‌های مهم و جروب‌های عمیق بود، دو ویژگی داشت: ویژگی اول، ظهور جریان‌های فکری مانند «معتزله» و «اخوان‌الصفا» بود که جامعه را نوعی قرارداد اجتماعی و فرهنگی می‌خواندند و برای تحقق آرمان‌های بشری، فراتر از گرایش‌های طایفه‌ای، مذهبی و قبیله‌ای، بر ماهیت ارزش‌های انسانی تکیه می‌کردند. ویژگی دوم، ظهور اندیشمندان خلاق همچون ابن خلدون، ابن رشد، ابن هیثم و نخبگان دیگر بود. اما در قرن‌های واپسین تا روزگار ما، پرسش‌هایی سطحی و پاسخ‌های آماده و کلیشه‌ای سکه رایج بازار اندیشه و فرهنگ شد. قرن‌های بعدی هم دو ویژگی دارد: یکی تسلط خرد جمعی قیاسی است؛ خردی که خلاقیت و ابتکار در آن راه ندارد؛ چرا که به گفته محمد شحرور، بنیان‌گذار تئوری «ثبات نص و حرکت محتوا»، این خرد، تنها خرد فقه‌ای است. ویژگی دوم قرون بعدی انتشار و گسترش اسلام سیاسی است که بیشتر بر فرهنگ مرگ تکیه می‌کند و ادعا دارد که مردن در جهاد سبب خشنودی خداوند می‌شود. آدمکشان و سفاکانی در این جریان ظهور کردند و تمجید شدند، با القاب ابو فلان و ابو بهمان خوانده می‌شدند که با ارزش‌ترینشان عبارت بودند از ابوعمر البغدادی، ابوبکر البغدادی، ابومصعب الزرقاوی، ابومحمد الجولانی، ابوسیاف، ابو اسامه الشیشانی، ابو براء التونسی و دیگران؛ اما مناسب‌ترین لقب برای آن‌ها همان ابوعزرائیل است.

رفیق خوری در ادامه تاکید می‌کند: البته نباید فراموش کرد که از اواخر قرن ۱۹ تا امروز که قرن ۲۱ است، تعدادی از اندیشمندان روشن‌فکر همچون ستارگان درخشان در آسمان اندیشه و فرهنگ اسلامی ظهور کردند و در برابر اندیشه‌های تاریک و تکفیری به روشنگری پرداختند.

اندیشمندانی همچون محمد عبده، علی عبدالرازق، سید جمال‌الدین افغانی، محمد عابد الجابری، محمد ارکون، هشام جعیت، حسن حنفی، محمد سبیلا، حسین مره، طیب تیزی، محمد شحرور و دیگران. همه این شخصیت‌ها در مسائلی مانند رابطه عقل و نقل، سنت و مدرنیته، دین و هنر و ایمان و عمل به بحث و بررسی پرداختند. برای مثال، الجابری از سه جریان به نام‌های بیان، عرفان و برهان در میراث فرهنگی

رفیق خوری: حسن حنفی در جدال میان سنت و مدرنیته از تقسیم عمودی پا را فراتر گذاشته و اظهار داشته است که میراث سودمند آن است که دیدگاهی عمیق به ما بدهد و ما را در فهم جهان کمک کند، نه میراثی که ما را در روش زندگی پیشینیان زندانی کند و زندگی ما را به چرخش در میان گورستان‌ها و موزه‌ها منحصر کند. او همچنین گفته است: ما بدون تکیه بر فرهنگ بومی خود و تنها با آموختن و دنباله‌روی از تمدن موجود، به پیشرفت و تمدن نائل نمی‌شویم و نمی‌توانیم در تمدن بشری سهمی داشته باشیم و در آن نقشی ایفا کنیم زیرا ما از نگاه فناوری، در چارچوب تمدن غرب زندگی می‌کنیم، اما از لحاظ فرهنگی بیرون از آن قرار داریم.

اسلام نام برده، وجوه تمایز هر یک را برشمرده و تکیه بر برهان را شرط پیشرفت دانسته است. محمد سبیلا از این روش انتقاد کرده که «چرا تنها بر جوانب تاریک و خشونت‌آمیز میراث فرهنگی مسلمانان، تمرکز می‌شود و جوانب روشن و ارزش‌هایی همچون آسان‌گیری و مدارا به فراموشی سپرده می‌شود». محمد ارکون نیز بر این مطلب تاکید کرده است: «آزادی دین و مذهب در واقع سرآغاز آزادی جامعه است». او همچنین این حقیقت را بر ملا کرد که «از گذشته‌های دور تا امروز، دین

مغلوب سیاست شده است نه برعکس». حسن حنفی در جدال میان سنت و مدرنیته از تقسیم عمودی پا را فراتر گذاشته و اظهار داشته است: «میراث سودمند آن است که دیدگاهی عمیق به ما بدهد و ما را در فهم جهان کمک کند، نه میراثی که ما را در روش زندگی پیشینیان زندانی کند و زندگی ما را به چرخش در میان گورستان‌ها و موزه‌ها منحصر کند.» او همچنین گفته است: «ما بدون تکیه بر فرهنگ بومی خود و تنها با آموختن و دنباله‌روی از تمدن موجود، به پیشرفت و تمدن نائل نمی‌شویم و نمی‌توانیم در تمدن بشری سهمی داشته باشیم و در آن نقشی ایفا کنیم زیرا ما از نگاه فناوری، در چارچوب تمدن غرب زندگی می‌کنیم، اما از لحاظ فرهنگی بیرون از آن قرار داریم».

این نویسنده لبنانی می‌افزاید: با این حال، پاسخ‌ها و اندیشه‌های روشنگرانه به جریان غالب و گسترده در جهان اسلام مبدل نشد و در مبارزه فرهنگی نتوانست میدان را از جنبش‌های اسلام سیاسی بگیرد؛ بلکه جریان اسلام سیاسی که با روش‌های تروریستی عمل می‌کند، کماکان فعال باقی ماند؛ با وجودی که با همه ابزارهای نظامی، امنیتی و سیاسی با آن مبارزه شد. ما در واقع با موجی از واپس‌گرایی روبه‌رویم که موج پیشرو نتوانسته بود آن را شکست دهد. جهان اسلام اکنون در مرحله بسیار ترسناکی از تحول قرار گرفته است؛ تحول از فکر بازخوان الصفا به اندیشه بسته القاعده و داعش؛ تحول از تئوری روشنفکرانه معتزله به نظریه متحجر ولایت فقیه. اکنون به‌جای اینکه به تربیت مغزها توجه شود، بر اموری فراتر از مغزها تمرکز می‌شود. به‌جای اینکه درباره مسائل عمیق‌تر فقهی بحث و بررسی شود، حتی سخن گفتن درباره فقه تحریم می‌شود. اکنون عوض اینکه در مالی و نیجریه «کتابخانه تمبکتو» کانون پخش دانش و فرهنگ باشد، جولانگاه تروریست‌های بوکوحرام شده است. در افغانستان زادگاه ابن‌سینا، امارت اسلامی طالبانی، استقرار یافته است.

رفیق خوری در پایان این نوشتار به این جمع‌بندی می‌رسد که: دیگر شایسته نیست که همچنان در اسارت همان اندیشه قدیم باشیم که

«هر که منطق و فلسفه خواند، کافر و زندیق است». دیگر پذیرفتنی نیست که دستاورد ما برای خودمان و برای دیگران در همه‌جا و حتی درون عبادتگاه‌ها خشونت، کشتار و انفجار باشد. دستاورد که شیخ حسن البنا، بنیان‌گذار سازمان اخوان المسلمین، آن را «پیشوا و مرشد جهان» می‌نامید. بی‌خبر از اینکه جزم‌اندیشی خود نوعی جهل است. چنانچه محمد بن عبدالجبار بن الحسن نفری، عارف برجسته قرن چهارم هجری، می‌گوید: «علم پایدار و تغییرناپذیر در واقع جهل پایدار و تغییرناپذیر است.»



در نگاه ایرانی به حسن حنفی، مجید مرادی، نویسنده، مترجم و پژوهشگر نیز او را «فیلسوف، متفکر و یک روشنفکر دینی» توصیف می‌کند و می‌گوید: «او روشنفکر دینی است به این معنا که دنبال این است دین را به گونه‌ای بفهمد که مشکلات جامعه دینی و جامعه اسلامی حل شود. ایشان یک مفسر به معنای خاص نبود، گرچه خودش را فقیهی از فقهای امت می‌دانست. حسن حنفی معتقد بود که من یکی از فقهای امت اسلام هستم. فقه را هم به معنای فقهی که ما می‌شناسیم به کار نمی‌برد. فقیه از نظر او یعنی کنکاش‌گر و کاوشگری که فقط در پی جست‌وجوی پاسخ‌های امروزی به پرسش‌های امروز است. حنفی قائل به بهره‌گیری از سنت و در عین حال تجدید سنت است، یعنی به دنبال نوسازی فهم سنت و معتقد است که فهم سنتی سنت کارآمدی ندارد و باید فهمی نو از سنت داشته باشیم. حسن حنفی معتقد بود باید این بنای کهن را نوسازی کنیم و می‌گفت که باید علوم عقلی و نقلی را بازسازی کنیم، به گونه‌ای که پاسخ پرسش‌های امروز ما را بدهد و باید در حوزه تفسیر قرآن و کلام و اصول فقه و عرفان و همه علوم اسلامی فهمی نو داشته باشیم. ایشان معتقد بود باید تحول جدیدی در الهیات ایجاد کنیم؛ یعنی الهیاتی که در قدیم خدامحور بود، امت‌محور باشد؛ البته نه به این معنا که خدا را به حاشیه ببریم. ایشان معتقد بود در یک دورانی بحث اثبات

خدا مورد اهتمام متکلمان ما بود. متکلمان ما تلاش و بذل جهد کردند و توانستند بر الحاد غلبه و وجود خدا را اثبات کنند. الان وجود خدا پذیرفته شده است و چندان محل تردید نیست و تردیدها و شبهاتی که درباره مبدأ هستی وجود داشت و موجب شد الهیات ما بر مبنا و محور اثبات وجود خدا شکل بگیرد، امروز دیگر اولویت ندارند. بنابراین آن شبهات وجود ندارد و تقریباً زائل شده و باور به وجود خدا بر کل عالم سایه انداخته است. از این رو آنچه در خطر است ملت‌ها هستند و باید به داد ملت‌ها و انسان رسید. به باور او باید تحولی جدی در سنت به نفع انسان ایجاد کنیم. الان وقت پرداختن به مسائل انسان‌ها و ملت‌هاست. به همین سبب ایشان در کارهای خودش چند جبهه باز می‌کند. در یک جبهه می‌گوید باید تکلیف‌مان را نسبت به سنت روشن کنیم. جبهه دیگر این است که موضعمان را نسبت به غرب مشخص کنیم. بعد باید بر اساس این دو آینده خودمان را ترسیم و حال و آینده‌مان را صورتبندی کنیم، این کلیتی از کارهای حنفی است.

مرادی درباره شیوه مواجهه و خوانش حنفی از قرآن می‌گوید: او معتقد است که باید از وحی به تاریخ منتقل شویم؛ یعنی همانطور که باید از خداشناسی به جامعه‌شناسی منتقل شویم، باید از وحی هم به تاریخ منتقل شویم و در پی حضور انسان باشیم و الهیاتی بی‌پروریم که در آن انسان محور باشد. مثلاً توحید یا عدل صفات الهی هستند ولی ایشان می‌خواست همین‌ها را در بُعد اجتماعی و نیز توحید را در توحید اجتماعی و عدل را هم در بُعد اجتماعی بازسازی کند. در حقیقت این کار نظیرسازی است. گویی ما قبلاً این صفات را فقط به خداوند نسبت می‌دادیم ولی الان باید آنها را در حوزه اجتماع بیاوریم و بازسازی کنیم. باید توحید را در حوزه اجتماعی بیاوریم و در قالب یک همبستگی اجتماعی و وحدت راه و وحدت باور امتداد دهیم. البته منظور حنفی انکار توحید و عدل الهی نیست. ایشان می‌گوید باید اینها را در جامعه بیاوریم و تجسد بدهیم. آن وقت عدالتی که جزء صفات خداوند بود، به جامعه بشری منتقل می‌شود. نتیجه آن همین عدالت اجتماعی است که از آن سخن

گفته می‌شود و برخی متفکران اسلامی درباره آن کتاب نوشتند. مثلاً سید قطب همین ایده را پروراند و در این زمینه کتاب نوشت. کتاب او یکی از نخستین تلاش‌ها در کشاندن الهیات از آسمان به زمین و بازسازی اصل الهیاتی به نام عدل در حوزه اجتماع بود. به همین منوال حنفی معتقد است که امامت یکی از اضلاع انتقال از وحی به تاریخ است و با اینکه سنی است ولی در مورد امامت باور دارد که امامت یکی از اصول دین است. تعبیری که حنفی در زمینه امامت دارد شبیه تعبیر دکتر شریعتی دارد، یعنی امامت و رهبری را لازمه جامعه اسلامی می‌داند و نشان می‌دهد که امامت برای امت ضرورت است. این رویکرد حسن حنفی است. بعضی تلاش کردند ایشان را منکر ضروریات کلامی معرفی کنند ولی خودش به چنین چیزی معتقد نبود. او به دنبال این بود که باورهای کلامی در عرصه اجتماعی عینیت پیدا کند. به تعبیر دیگر معتقد بود این باور تا زمانی که مابه‌ازای خارجی نداشته باشد، یکسری اعتقادات و تصوراتی است که بود و نبودش چندان تفاوتی ندارد. فرق کسی که معتقد به عدل الهی است و کسی که معتقد به عدل الهی نیست این است که این فرد خودش عدالت را در حوزه اجتماع اجرا می‌کند و در مرحله عمل هم به این عدالت معتقد است. عدل یک باور نظری صرف نیست، بلکه یک عمل و کنش است. این نظریه باید به مرحله تطبیق و عینیت برسد و در آن قالب هم ترجمه شود.

این استاد دانشگاه معتقد است حنفی پروژه‌اش را به سرانجام رسانده و «تقریباً تمام کارهایش را انجام داده است». به باور مجید مرادی: ایشان در سنت ما به دنبال عواملی بود که بتواند ما را به مدرنیته برساند و از تجربه عقلانیت معتزله بهره گرفت. حنفی از یک سو روشنفکر بود و از سوی دیگر در دانشگاه‌های غربی و مکاتب اندیشه‌های غربی تلمذ کرده بود. خب ایشان در فرانسه تحصیل کرد و متأثر از نحله‌های غربی بود. همچنین انگیزه‌های چپ داشت و خودش را چپ می‌دانست و می‌گفت که اسلام اصیل، اسلام چپ است. هم رویکرد چپ و شبه‌سوسیالیستی و آزادی‌خواهانه داشت و هم عقل‌محور بود. اینها کلیدواژه‌های اندیشه

حسن حنفی است. هم به دنبال رهایی توده‌ها و هم به دنبال رهایی از اسطوره‌ها و افسانه‌ها و خرافات بود.

مرادی «گزینش‌گری» را از ویژگی‌های حنفی می‌داند و می‌گوید: من حسن حنفی را انسانی گزینش‌گر دیدم. در سنت دنبال گزینش عناصری بود که می‌تواند ما را یک گام جلوتر ببرد و برای همین به دنبال نوسازی علوم اسلام بود. مثلاً در تجربه معتزله به دنبال عقل‌محوری و عقل‌باوری بود. غرب همین راه را رفت و به مدرنیته رسید. ما هم همین را داشتیم.

مجید مرادی: حنفی معتقد است که باید از وحی به تاریخ منتقل شویم؛ یعنی همانطور که باید از خداشناسی به جامعه‌شناسی منتقل شویم، باید از وحی هم به تاریخ منتقل شویم و در پی حضور انسان باشیم و الهیاتی پروریم که در آن انسان محور باشد. مثلاً توحید یا عدل صفات الهی هستند ولی ایشان می‌خواست همین‌ها را در بُعد اجتماعی و نیز توحید را در توحید اجتماعی و عدل را هم در بُعد اجتماعی بازسازی کند. در حقیقت این کار نظیرسازی است. گویی ما قبلاً این صفات را فقط به خداوند نسبت می‌دادیم ولی الان باید آنها را در حوزه اجتماع بیاوریم و بازسازی کنیم. باید توحید را در حوزه اجتماعی بیاوریم و در قالب یک همبستگی اجتماعی و وحدت راه و وحدت باور امتداد دهیم.

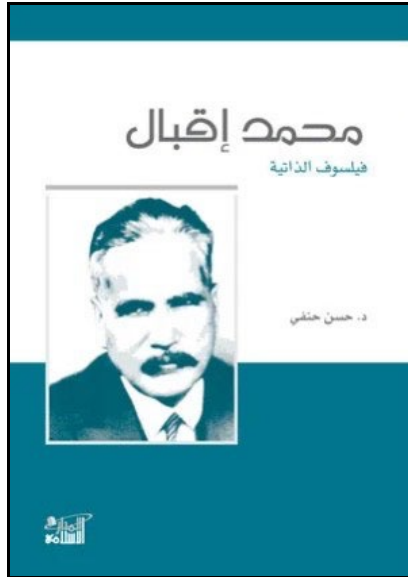
ما این رشد را داریم و معتزله را داریم که عقل‌باورند و به عقلانیت و آزادی اراده انسان معتقدند. حنفی معتقد است حتی مناسک و شعائر اسلامی، مثلاً نمازهای پنج‌گانه‌ای که داریم زندگی انسان را منظم می‌کند و به انسان نظم می‌بخشد. همین نظم یکی از ارکان تمدن غرب و مدرنیته است. ایشان دنبال عناصری می‌گردد که می‌تواند ما را مدرن کند و یک تجدد و مدرنیته اسلامی را رقم بزند، این کلیت کار ایشان است.

حنفی می‌خواست از آسمان به زمین، از عقیده به واقعیت و از وحی به تاریخ برسیم. اینها را برای این برجسته می‌کند که ما از این شکل فعلی و باور سنتی خارج شویم و تجدید پیدا کنیم. مثلاً در بحث تصوف می‌گوید باید از فنا به سوی بقا کوچ کنیم. او معتقد است در تصوف سنتی، ارزش های منفی و مثبت نهفته و نیز ارزش منفی آن فنا و فنا‌باوری است ولی ما باید از این فنا به بقا برسیم. رسیدن به بقا خارج از دایره تصوف نیست و یک نوع تمثیل به خداوند است. درست است هدف تصوف فنای ذات انسان در ذات الهی و یگانه شدن با خداست، ولی انسان قدرت بقا در ذات باقی الهی را هم دارد و می‌توانیم از بُعد ایجابی به انسان نگاه کنیم و به جای رویکرد سلبی، رویکردی ایجابی داشته باشیم؛ یعنی گذر از فنا به بقا. می‌بینید که اینجا هم حضور انسان برجسته است. حنفی می‌خواهد تصوف را هم بازسازی کند، کلیت کار حسن حنفی این است.

مجید مرادی در پایان این گفتگو به تجربه شخصی‌اش از حنفی اشاره می‌کند و می‌گوید: ایشان تحت تأثیر دکتر شریعتی و اقبال بود و در دانشگاه سوربن همکار دکتر شریعتی بود. من در بیروت یا قاهره ایشان را می‌دیدم. غیور و شریف و فیلسوف غیرتمند و پرشوری بود. درد انسان و عدالت داشت. درد این را داشت که انسان مسلمان از حاشیه تاریخ به متن تاریخ منتقل شود. معتقد بود فهم سنتی ما را در حاشیه نگه می‌دارد و باید به متن تاریخ وارد شویم. ایشان برای شرکت در بزرگداشت اقبال به بیروت آمده بود و سخنرانی خوبی کرد. بعد از کنفرانس، من با رئیس انستیتو مطالعات شرقی آلمان و دکتر حنفی با هم بودیم. ایشان از حنفی پرسید بعد از اقبال چه کسی را پیشنهاد می‌کنید تا برایش بزرگداشت برگزار کنیم؟ حنفی دکتر شریعتی را پیشنهاد کرد. ایشان تا آخر عمر شیفته اندیشه شریعتی و معتقد بود که بعد از اقبال همچنان به شریعتی نیازمندیم و شریعتی مستحق پرداختن است. ایشان می‌گفت در ایام تحصیل مدتی دیدم آقای شریعتی به کلاس نمی‌آید. وقتی او را دیدم پرسیدم چرا به کلاس تاریخ نمی‌آیی؟ گفت در کلاس، تاریخ می‌خواند ولی در خیابان تاریخ می‌سازند. من با کسانی بودم که تاریخ می‌

سازند. آن زمان جنبش الجزایر در پاریس به راه افتاده بود و مردم در دفاع از انقلاب الجزایر راهپیمایی می‌کردند. شریعتی هم ترجیح می‌داد که در راهپیمایی‌ها شرکت کند و در خیابان تاریخ بسازد. این اجمالی از اندیشه و حیات حسن حنفی بود.

*منابع: ایندپندنت فارسی و خبرگزاری ایکنا



محمد اقبال به مثابه‌ی فیلسوف

حسن حنفی

□ مقدمه کتاب «محمد اقبال؛ فیلسوف نظریه خودی»

ترجمه: مسعود نوروزی شمیرانی

فصلنامه نقد دینی: حسن حنفی، در مسیر علمی خود از دانشگاه قاهره تا سوربن پاریس و دغدغه‌های دینی، اجتماعی و فلسفی‌اش همواره از اقبال لاهوری یاد کرده است. سرانجام در حوالی هفتاد سالگی خلاصه‌ای از یادها و نقدهایش را در کتابی به نام «اقبال فیلسوف ذاتیه» در ۵۸۵ صفحه گردآورده است. این کتاب که در سال ۲۰۰۶ در قاهره نوشته شده و در سال ۲۰۰۹ از سوی دارالمدار الاسلامی بیروت منتشر شده است چنانکه خود می‌گوید «پژوهشی صرفاً فلسفی، و نه ادبی، در شعر اروپایی یا فارسی است». به باور حنفی «منظومات یا منثورات اقبال،

مانند آثار سایر فیلسوفان، آثاری فلسفی است و نباید به منظومه فکری او تنها از زاویه ادبی نگریست. «بحث در زبان و قالب اشعار همگی مطالعات ادبی محسوب می‌شود و نه مطالعات فلسفی. مهم، مضمون و محتوای فلسفی است و نه قالب ادبی دیوانهای شعری. پس کتاب ما، درباره اقبال فیلسوف است و نه اقبال شاعر، که توسط یک متفکر انجام می‌شود و نه یک منتقد ادبی». آنچه در پی می‌آید ترجمه‌ی مقدمه‌ی حسن حنفی در این کتاب است با این ملاحظه که برخی «الذاتی» را «خود بودن» یا «خودیت» ترجمه کرده‌اند اما مترجم برگردان «خودی» را ترجیح داده است. تیتراژ این ترجمه، انتخاب فصلنامه است.

□ محمد اقبال؛ فیلسوف نظریه «خودی»

۱. سرآغاز

درباره محمد اقبال، اولین بار وقتی که دانش آموز دبیرستانی در سالهای ۱۹۴۷-۱۹۵۲ [۱۳۲۶-۱۳۳۱ ه.ش] بودم شنیدم، پاکستان در سال ۱۹۴۷ تشکیل شد و وقایعی مانند عید استقلال هند و ایجاد دولت پاکستان (یعنی سرزمین مقدس) در همان سالها بود. او متفکر بود و محمد علی جناح رهبر. تنها راه حل برای خلاصی از کشت و کشتار متقابل بین مسلمانان و هندوها تشکیل پاکستان بود؛ هندوهایی که به سیاست گاندی و اعتصاب غذای او توجهی نکردند. ما طبیعتاً اسلامگرا بودیم و بیشتر طرفدار پاکستان تا هند. پس از تشکیل «حزب کنگره» به رهبری نهرو و مبارزه او علیه استعمار بریتانیا، ما به نهرو علاقمند شدیم؛ البته ما در آن زمان، از حمایت هند از انقلاب ۱۹۱۹ [مصر علیه انگلیس] و نامه نگاری گاندی با سعد زغلول [۱۸۵۹-۱۹۲۷؛ بنیانگذار حزب وفد] و حمایت او از آرمان فلسطین اطلاعی نداشتیم. سال ۱۹۴۸ سال نکبت بود، سال تجزیه هند، تجزیه فلسطین و تحمیل نژادپرستی [توسط حزب ملّی سفیدپوست] در آفریقای جنوبی بود.

در پایان دوران دبیرستان بودم که مبارزات داخلی مصر در چهار جبهه شکل گرفت: اول، توسط حزب وفد، به ویژه جناح چپ آن که پیشتاز انتخابات ۱۹۵۱ بود و اکثر کرسیهای مجلس ملّی را تصرف کرد. دوم،

اخوان المسلمین بود که در کمیته ملی دانشجویان و کارگران در سال ۱۹۴۶ شرکت نکرد، و این از اشتباهاتش در تحلیل سیاسی بود. سوم، حزب «مصر الفتاده» متعلق به احمد حسین بود که برای ما دانش آموزان دبیرستانی به صورت رازی مبهم بود. این حزب بر مبنای میهن پرستی، مثل بقیه احزاب، و سوسیالیسم استوار بود ولی معتقد به قدرت و خشونت بود. چهارم و بالاخره انواع مختلف احزاب مارکسیست که مهمترین آنها «جنبش دموکراتیک برای آزادی ملی» (حدتو) بود؛ آنها در اقلیت بودند. ما به خاطر جهت‌گیری‌های سنتی ملی اسلامی خود، از آنها فاصله می‌گرفتیم، به ویژه به این دلیل که سلوک آنها، قرابتی به آداب و رسوم مصری نداشت. دل ما به «حزب وفد» - به عنوان نماینده اصلی جنبش ملی مصر - نزدیکتر بود.

در تابستان ۱۹۵۲ سال انقلاب [به رهبری محمد نجیب و جمال عبدالناصر علیه سلطنت مصر]، رسماً به «اخوان المسلمین» (بخش باب الشریعه) پیوستم و در حالی که اخوانی بودم وارد دانشگاه شدم. ما از انقلاب ۲۳ ژوئیه مانند همه مصریها هیجان‌زده بودیم، به ویژه پس از اخراج پادشاه [ملک فاروق] در ماه ژوئیه، و تبدیل مصر از سلطنت به جمهوری و الغای فتوایسم، درگیری با نیروهای ملی در حزب وفد ابتدا در سال ۱۹۵۳ و سپس با اخوان و کمونیستها، بحران مارس ۱۹۵۴ [بین محمد نجیب با جمال عبدالناصر]. سرانجام ناصر پس از ملی شدن کانال سوئز در ژوئیه ۱۹۵۶ و سپس تجاوز سه جانبه [انگلیس، فرانسه و اسرائیل] به مصر در اکتبر، به قهرمان ملی تبدیل شد زیرا سرانجام نیروهای انگلیسی، فرانسوی و صهیونیستی در دسامبر همان سال [پس از حمایت آمریکا از مصر]، عقب‌نشینی کردند.

ما اقبال، محمدخان، [جمال‌الدین] افغانی، محمد عبده، [عبدالرحمن] کواکبی [۱۸۵۰-۱۹۰۲] و علال الفاسی [۱۹۱۰-۱۹۷۴] چریک مسلمان مراکشی را در آن زمان به عنوان مصلحان بزرگ می‌شناختیم. و سرانجام جنبش اصلاحی انقلابی منجر به طلوع انقلاب عربی در مصر شد. کشور پاکستان تأسیس گردید. پشت آن جنبشهای استقلال طلبانه در مراکش،

انقلاب مهدی در سودان، جنبش سنوسی در لیبی و جنبش امامان احرار در یمن رخ داد و آگاهی سیاسی ما به آلوسی‌ها در عراق، شوکانی در یمن، محمد بن عبدالوهاب در شبه جزیره عربستان، مصطفی السباعی در سوریه، سید قطب در مصر، مودودی در پاکستان تازه متولد شده و جنبش فداییان اسلام در ایران گسترش یافت.

ما در درس «فلسفهٔ معاصر» در سال چهارم از استادمان «عثمان امین» [۱۹۰۵-۱۹۷۸؛ شاگرد عبده] به طور علمی به اقبال گوش می‌دادیم،

همان طور که در ترم اول فیخته گوش میدادم، اقبال را هم گوش میکردم و از او به وجد می‌آمدم که انگار همان حرف و همان فلسفه را می‌شنیدم. من در آن زمان، یعنی حدود نیم قرن پیش، تصمیم گرفتم در مورد فیخته و اقبال بنویسم؛ و آن، سال ۱۹۵۶ بود. و اقبال، ما را - بیشتر از محمد عبده - به خاطر مواضعش در قبال انقلاب اعراب و انکار آن و رفتار خوب انگلیسی‌ها و لرد کرومر [۱۸۴۱-۱۹۱۷؛ مستشار مالی انگلیس در مصر] با او به وجد می‌آورد، و سه سال به عنوان استاد به دانشکدهٔ مقاصد اسلامی بیروت فرستاده شد.

علی‌رغم اینکه به او اعتراض می‌کردیم که چرا به فلسفهٔ معاصر غرب وارد نمی‌شود و چرا تفکر معاصر عربی هنوز وارد دروس نشده است. [اما] چه بسا چیزی که گمان می‌کنی مضر است ولی مفید خواهد شد! ما در مورد جنبش اصلاح و پیرایش دینی، به ویژه در پیرایشهای محمد عبده، چیزهای زیادی از عثمان امین آموختیم و در میان آنها، روش آرمانگرایی ماورایی را برایمان می‌خواند که آن را «الجوانیه» می‌نامید و کتابی با این عنوان به نام «الجوانیه اصول عقیده و فلسفه ثوره» را در سال ۱۹۶۴ منتشر کرد. برای او تفاوتی بین دکارت، کانت، برگسون، اقبال، سید

جمال افغانی، محمد عبده، مصطفی عبدالرازق و العقاد، به عنوان «پیشگامان آگاهی‌بخشی انسانی» وجود نداشت. او برای ما «ضرب کلیم» را شرح می‌داد و اولین بار از او در مورد خودی، آزادی، زیبایی، اخلاق، امید، ایمان، الحاد و نقد غربِ مادی شنیدم. همان طور که در ترم اول فیخته گوش میدادم، اقبال را هم گوش میکردم و از او به وجد می‌آمدم که انگار همان حرف و همان فلسفه را می‌شنیدم. من در آن زمان، یعنی حدود نیم قرن پیش، تصمیم گرفتم در مورد فیخته و اقبال بنویسم؛ و آن، سال ۱۹۵۶ بود. و اقبال، ما را - بیشتر از محمد عبده - به خاطر مواضعش در قبال انقلابِ اعراب و انکار آن و رفتار خوب انگلیسیها و لرد کرومر [۱۸۴۱-۱۹۱۷؛ مستشار مالی انگلیس در مصر] با او به وجد می‌آورد، و سه سال به عنوان استاد به دانشکدهٔ مقاصد اسلامی بیروت فرستاده شد.

کتاب «تجدید بنای دینی در اسلام»^۱ را در تابستان ۱۹۵۶ [۱۳۳۵ش] خواندم و سپس «ضرب کلیم» را خواندم. در سال ۱۹۶۶ استاد دانشگاه شدم و به عنوان موضوعی خاص به تدریس «اندیشهٔ نوین عربی» پرداختم. چهل سال است که آثار اقبال را در نثر و نظم جمع‌آوری میکنم و آخرین بار، در سفری که به لاهور داشتم، مسجد لاهور و مقبرهٔ اقبال در مجاورش را زیارت کردم و از ۹ مجموعه شعر او در «اقبال‌آکادمی» عکس گرفتم. بالاخره نسخهٔ منثور [ترجمهٔ عربی] «جاویدنامه» را تهیه کردم. سؤال این بود که آیا اصل حرکت در اسلام، از تصوف است یا علم اصول، از کشف و شهود است یا اجتهاد؟

شرایطی شبیه شرایط مسلمانان در هند، یعنی بطالت، تنبلی و بی تفاوتی، برای ما هم بود. به همین دلیل اقبال برای آنها فلسفهٔ خودی را تدوین کرد. ولی شرایط ملتِ مسلمان، شصت سال بعد، با وجود انقلابهای اواسط دهه پنجاه تغییر نکرد. با وجود تداوم تجاوزات صهیونیستها در فلسطین، آمریکاییها در عراق و افغانستان، روسها در چچن، هندیها در

۱. تجدیدبنای اندیشهٔ دینی در اسلام، علامه محمد اقبال، ترجمهٔ محمد مسعود نوروزی، ۱۳۹۰.

کشمیر، اسپانیاییها در [دو شهر خودمختار] سئوتا و ملیلیه در مرز کشور مغرب، و علیرغم اینکه جنبشهای آزادیبخش ملی در دهه‌های پنجاه و شصت به وظیفه خود عمل کردند، مسلمانان همچنان - همانطور که کواکبی حلبی [۱۸۵۰-۱۹۰۲] در کتاب «ام‌القری» توصیف کرد - دچار سهل انگاری و بی تفاوتی هستند. بنابراین «محمد اقبال»، فیلسوف نظریه خودی، آمد تا به عهدی قدیمی، در وقت و زمان خود پاسخ دهد.

کتاب «اقبال، فیلسوف نظریه خودی» و کتاب «برگسون، فیلسوف زندگی»، هر دو مقدمه‌ای برای چهارمین تلاش برای بازسازی علوم کهن اسلامی است. پیش از اینها به ترتیب این کتب تألیف شدند: «از عقیده تا انقلاب» برای ساختن علم اصول دین، «از انتقال به خلاقیت» برای بازسازی علوم فلسفی، «از متن به واقعیت» برای بازسازی علم اصول فقه، و «از فنا تا بقا» برای بازسازی علوم تصوف. هیچ فیلسوفی به اندازه اقبال و برگسون درباره تجربه صوفیانه نظریه پردازی نمی‌کند. اولی نظریاتش نشأت گرفته از میراث است و دومی وارداتی است.

۲. موضوع و روش

کتاب «اقبال فیلسوف نظریه خودی» پژوهشی صرفاً فلسفی، و نه ادبی، در شعر اروپایی یا فارسی است. منظومات یا منثورات اقبال، مانند آثار سایر فیلسوفان، آثاری فلسفی است. لذا نباید به منظومه فکری او از زاویه ادبی نگریست. بحث در زبان و قالب اشعار همگی مطالعات ادبی محسوب میشود و نه مطالعات فلسفی. مهم، مضمون و محتوای فلسفی است و نه قالب ادبی دیوانهای شعری. پس کتاب ما، درباره اقبال فیلسوف است و نه اقبال شاعر، که توسط یک متفکر انجام میشود و نه یک منتقد ادبی.

از «روش» مذکور استفاده شد و اقبال خود به سخن درآمد. شواهد شعری، علیرغم طولانی بودن، در حاشیه ذکر شد تا خواننده در فهم تحلیلهای فلسفی و تجربیات شعری مشارکت داشته باشد. توضیحات شعر، کمتر از خود شعر بر خواننده تأثیر می‌گذارد. و لذا جدایی بین توضیحات و شعر رعایت شده؛ به این ترتیب که توضیح در بالای صفحه و

شعر در پایین آن آمده تا مشخص بودن گفتمان توضیحی، اصالت شعر را حفظ کند. خود «آیه» قرآن، از همه تفاسیر چندین جلدی و از کار نوابغ زبانی و فقهی و تاریخی، برای فهم و درک قرآن شیواتر و صادق‌تر است.

کتاب حاضر ارائه نقدی بر افکار اقبال نیست، بلکه ارائه افکار نویسنده بر زبان اقبال است. و آنچه [از افکار اقبال که] نویسنده با آن مخالفت کرده، بعد از ارائه اصل مطلب بوده است و وارد شدن به آن به عنوان نوعی بیان

کتاب «تجدید بنای دینی در اسلام» را در تابستان ۱۹۵۶ [۱۳۳۵ش] خواندم و سپس «ضرب کلیم» را خواندم. در سال ۱۹۶۶ استاد دانشگاه شدم و به عنوان موضوعی خاص به تدریس «اندیشه نوین عربی» پرداختم. چهل سال است که آثار اقبال را در نثر و نظم جمع‌آوری میکنم و آخرین بار، در سفری که به لاهور داشتم، مسجد لاهور و مقبره اقبال در مجاورش را زیارت کردم و از ۹ مجموعه شعر او در «اقبال آکادمی» عکس گرفتم.

نکته یا دریافت یا تفسیر یا تکمیل یا بازسازی در شرایط این عصر و تغییرات آن از نیمه اول قرن گذشته [قرن بیستم] است که اقبال در آن زندگی میکرد. در حالی که نویسنده در نیمه دوم آن قرن زیسته است.

علاوه بر این روش ارائه، از روش خواندن و تفسیر استفاده میشود که عبارت از انتخاب بیشترین شعرهای بیانگر وضعیت موجود و مستقیم‌ترین آنها در بیان موقعیت است. بعضی از قصاید از بقیه مهمتر و پردلال‌ترند. آنها بیش از آنکه بیانگر افکار فلسفی و دیدگاههای متافیزیکی باشند، سوز دل و بحران واقعیت را بیان میکنند. همه قصائد از نظر اهمیت و دلالت در یک سطح نیستند. برخی از آنها مستقیماً بر

قلب تأثیر می‌گذارند، در حالی که برخی دیگر نیاز به تأمل، فهم و تدبّر دارند. سری اوّل را در حاشیه انتخاب کردیم و سری دوم را خیر. شاهد شعر کسی است که خواندن را با محتوایش درک کند، و همین تجربه را به اشتراک بگذارد. با وجود اینکه نزدیک به سه ربع قرن از مرگ اقبال می‌گذرد، آنها واقعیت کنونی و بحران عصر ما را بیان میکنند. فاصله نسل اقبال با نسل مؤلف زیاد نیست. هر دو متعلّق به نسلهای متوالی هستند. (اقبال در سال ۱۹۳۸ [۱۳۱۷ ش.]. درگذشت و نویسنده در سال ۱۹۳۵ [۱۳۱۴ ش.]. متولد شده بود). روش خواندن و تفسیر کردن نیز به معنای جلو بردن اقبال برای روشن کردن شبهه و بدفهمی در اندیشه اوست. میتوان آن را محافظه‌کار یا لیبرال، ارتجاعی یا نوگرا، راست یا چپ تفسیر کرد، ولی تحقیق ما برای ریشه‌یابی بیشتر برای اسلام انقلابی یا چپ اسلامی در میراث ما است. و آن را پس از ریشه‌یابی در اثر جدیدی به نام «فیخته، فیلسوف مقاومت»، با انتخاب شخصیتها و ترسیم مجدّد تصاویر آنها مانند «الافغانی» و عبدالله النذیم انجام میدهیم. پس آغاز، اقبال است و پایان، اسلام انقلابی است.

البته به همه اشعار برای حفظ وحدتشان، به طور کامل استناد نشده، بلکه ابیاتی که در ارتباط با موضوع مورد مطالعه بوده انتخاب شده‌اند و همچنین تمام ابیاتی از شعرهای دیگر که در همین موضوع بوده، جمع‌آوری شده است. کار ما در اینجا، مطالعه ادبی نیست که وحدت شعر را حفظ کنیم، بلکه یک مطالعه فلسفی است که «وحدت موضوع» را باید حفظ نماییم. دو روش در تفسیر قرآن وجود دارد: «رویکرد طولی» که وحدت سوره را حفظ می‌کند و وحدت موضوع را قربانی میکند و «رویکرد عرضی» که «وحدت موضوع» را حفظ میکند و وحدت سوره را قربانی میکند.

این پژوهش بر اساس منابع اصلی اقبال، نخست شعر و در درجه دوم نثر، بدون تکیه بر مطالعات ثانویه استوار است. و بیشتر آن مصادر تحقیق ما از منابع اردو، فارسی، انگلیسی و عربی، علاوه بر پایان‌نامه‌های دانشگاهی که تاکنون چاپ نشده‌اند هستند.

علیرغم برخی فواید مطالعات ثانویه، مانند ارائه برخی اطلاعات تاریخی، باید گفت که چنین مطالعاتی صرفاً تاریخ و مشاهده، بدون تفسیر و شرح است. برای شناخت جایگاه محقق و دیدگاه او نسبت به اقبال، آنها بیشتر به موضوع مطالعه نزدیک‌اند تا مطالعه موضوع. درست است که عدم دانش فارسی و اردو، نقص بزرگی است، اما ترجمه‌های منثور و منظوم عربی و نسخه‌های اصلی انگلیسی از این نقص کاست. ترجمه‌ها، به ویژه ترجمه‌های شعری، توانسته‌اند روح کلام اقبال را از زبان اصلی او، به زبان عربی منتقل کنند. البته هنوز هم یک نقص بزرگ در دیپارتمان‌های فلسفه در دانشگاه‌های عربی ما وجود دارد و آن عدم توجه به زبانهای شرقی فارسی، اردو و ترکی - آنقدر که به زبانهای اروپایی باستان یا جدید اهمیت میدهم. است. (البته در نتیجه این ضرورت، زبان فارسی در دوره‌های تحصیلی کارشناسی و کارشناسی ارشد فلسفه در دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره، طی ۱۹۸۸-۱۹۹۴ گنجانده شد).

۳. ترجمه‌های فعلی

گاهی نظم عربی، منطقی خاص را تحمیل میکند. مثلاً می‌گویید برخی ابیات فارسی را حذف کنید. زیرا ترجمه شعر، یک ترجمه تحت‌اللفظی نیست، بلکه کاری فنی و هنری است. مطابقت میان متن ترجمه شده با اصلی، از نثر به نثر، یا حداکثر، از شعر به نثر، جایز است، اما از نثر به شعر یا از شعر به شعر جایز نیست.

موارد حذف شده ممکن است فاقد معنی و ضرورت شعری باشند زیرا فقط ابیاتی برای پیوند بوده‌اند. همه ابیات در شعر فلسفی یا در فلسفه شعری، در یک سطح از شاعرانگی نیستند. این امر در کوشش‌های پیشینیان، مانند «منظومه عینیه» ابن‌سینا [درباره نظریه دوگانگی روح و جسم] و به ویژه در شعر تعلیمی متأخر در شرح‌ها و تلخیص‌هایی چون کتاب «السلم المرونق» در علم منطق آشکار است.

بسیاری از جزئیات و ظرافتها در عدم تطابق بین شعر ترجمه شده و شعر اصلی، بر این واقعیت استوار است که ترجمه بر اساس نظریه تطابق انجام شده است. در حالی که ترجمه بر اساس معیارهای زبان

اصلی و معیارهای زیبایی‌شناختی آن، تألیفی دوباره است. ترجمه‌ شاعرانه از کلّ به کلّ است؛ و جزء به جزء، یعنی کلمه به کلمه یا عبارت به عبارت نیست. ترجمه‌ شعر فلسفی برای حفظ ندای امید و عمل و تکامل انسانی است.

دلیل حذف برخی از ابیات ممکن است مربوط به محتوای عقیدتی، اخلاقی یا سیاسی باشد. شعر از محیطی به محیط دیگر، مثلاً از محیط شیعه به محیط سنی یا از نظام ارزشی آزاد به نظام ارزشی محافظه‌کار یا از نظام سیاسی آزاد به نظام سیاسی استبدادی، منتقل میشود و در این انتقال مجبور به اثرپذیری است. پیشینیان نیز در ترجمه‌های خود از یونانی، به همین ترتیب عمل میکردند، یعنی حذف یا اضافه مینمودند و بر اساس همین شیوه‌ها، شعر از فرهنگ بت‌پرستی به فرهنگ توحیدی منتقل می‌شد.

شاعر مترجم ممکن است با شعری از شاعر نویسنده دچار همان هیجان نشود، مثلاً از ترجمه‌ شعر «درباره معنای آزادی اسلامی» و معمای حادثه «کربلا» به درستی متأثر نشود. مقصود شاعر، حسین و کربلا نیست، بلکه فرق بین عشق و عقل است. و آن مضمونی رایج در شعر اقبال به ویژه در «ضرب کلیم» است. حسین نشاندهنده‌ عشق است؛ و دشمنان او نمایانگر وسواس (هوس) به معنای عقل سلطه‌گر، عقل حاکم، عقل مصلحت یا عقل حکومتی هستند. عشق، نیازمند نزدیکی به خدا، قدرت ایمان، شجاعت، سخن گفتن با صدای بلند، مقاومت و ماجراجویی است. در حالی که عقل، اهل مصلحت و خونریزی است. عشق به طور خودکار با گزینه به هدف میرسد و عقل اهل ترس و شک است. عشق میسازد و عقل ویران میکند. عشق موفق میشود و عقل شکست می‌خورد. عشق خودجوش است و عقل محاسبه‌گر است. عشق فداکاری می‌کند و عقل فقط می‌خواهد خواسته‌های خودش را برآورد. عشق نعمت و فضیلت است و عقل کسب و کار است. عشق رهایی است و عقل بردگی است. عشق سوار است و عقل پیاده است. از عشق الگوها و آرمانهای آسمانی زاده میشود و از عقل زمین زاده میشود.

عشق، نسبت به حقیقت غیور است و عقل با باطل سازش میکند. عشق وحدت است و عقل تفرقه.

حسین تجسم و نمونه‌ای برای سورهٔ اخلاص است که معادل یک سوم قرآن است. او موسی در برابر فرعون، خلافت در مقابل خروج [از مسیر پیامبر]، مشروعیت در برابر نامشروعیت، عدالت در برابر ظلم، ایثار در برابر خودخواهی، یقین در برابر شک، عزم در مقابل تردید، آزادی در برابر بندگی، و هوشیاری وجدان زنده در برابر وجدان مرده است. برخی از آن مضامین رایج و تکراری هستند. و عدم فصاحت در شعر و نثر، مخصوصاً شعر، به این خاطر است که آن بیت بر روی مفهومی تأکید دارد، مانند «ارکانی که نمیتوان آنها را به درستی وصف کرد زیرا معنای پایه در رکن گنجانده شده است»^۱.

شاید بتوان گفت که نسل جدید حق دارد نسل قدیم را با کمال احترام و بدون توهین نقد و بازبینی کند، اما باید اذعان کرد که نسل قدیم شاعرتر از نسل جدید است و حق دارد بین ترجمهٔ شعر و ترجمهٔ نثر، بین ترجمهٔ معنوی و ترجمهٔ تحت‌اللفظی، بین ترجمه تصویری هنری و ترجمه کلمه به کلمه، بین ترجمه خبره و ترجمه فرهنگ لغتی فرق بگذارد. ممکن است ترجمه، بدون تجربهٔ شاعرانه و یا حتی بدون تجربهٔ زندگی مرتبط با احوال مسلمانان و بدون دغدغه‌ها و مصیبت‌های آنان باشد. خطرناکترین چیز این است که فکر کنیم مترجم شاعر، عمداً یا سهواً از ترجمهٔ کامل اهمال کرده و لذا به خاطر غفلت چیزی را حذف نموده است.

برای نسل جدید سخت است که کمبود شعری خود را با آموزشهای علمی و افزایش معلومات جبران کند. البته ممکن است ایرادات شعری برای همه نسلها بدیهی و مشترک باشد. برخی از آنها اشتباهات چاپی است که در مطبوعات عربی رایج است.

ترجمهٔ یک فکر شیعی در محیط سنی ممکن است مانعی برای انتشار برخی از اشعار خصوصاً بعضی اشعار اقبال باشد؛ سلفیگری ابن تیمیه در

۱. الاسرار و الرموز، المقدمة، ص ۹۴.

شبه‌جزیره عربستان یعنی سرزمین اسلام رواج یافت، اگرچه تشیع یکی از مذاهب رایج حتی در میان اهل سنت است. و محبت اهل بیت و فضائل علی و علم او و شهادت حسین، میراث مشترک اسلامی است و فرقی بین شیعه و سنی نیست.

انتخاب علی برای ستایش فضایل او، به ویژه پس از حدیث نبوی که فرمودند: «من شهر علمم و علی دروازه آن است» و او را «نخستین مسلمان» توصیف کرده است. حذف وصف علی ممکن است برای تصدیق فضیلت بقیه صحابه به ویژه شیخین باشد و برای پرهیز از بحث

کتاب «اقبال فیلسوف نظریه خودی» پژوهشی صرفاً فلسفی، و نه ادبی، در شعر اروپایی یا فارسی است. منظومات یا منثورات اقبال، مانند آثار سایر فیلسوفان، آثاری فلسفی است. لذا نباید به منظومه فکری او از زاویه ادبی نگریست. بحث در زبان و قالب اشعار همگی مطالعات ادبی محسوب میشود و نه مطالعات فلسفی. مهم، مضمون و محتوای فلسفی است و نه قالب ادبی دیوانهای شعری. پس کتاب ما، درباره اقبال فیلسوف است و نه اقبال شاعر، که توسط یک متفکر انجام میشود و نه یک منتقد ادبی.

قدیمی که ممکن است شعر جدید در مورد افضلیت صحابه داشته باشد. این مباحث، فتنه‌ای خفته را بیدار میکند که تلاش برای نزدیک کردن مذاهب را کمرنگ میکند. بسیاری از اشعار اقبال تصاویر هنری شاعر است، مانند باغ، زمزم و موسیقی. و برخی نیز در آن غلو شده است، مانند غلو در توصیف خودی به عنوان ظهور نظام جهان از آن و قدرت خورشید در برآمدن از مغرب!

۴. آثار اقبال

آثار اقبال از لحاظ ادبی دارای دو قالب است: شعر و نثر. شعرش به

دو زبان اردو و فارسی است (نُه دیوان شامل بانگ درآ، اسرار خودی و رموز بیخودی، پیام مشرق، زبور عجم، بال جبریل، ضرب کلیم، جاویدنامه، پس چه باید کرد ای اقوام شرق؟ ارمغان حجاز).
نثر او چند نوع است: پیامهای علمی، سخنرانیها، افکار و نامه‌های رد و بدل شده (شامل رسالهٔ رشد ماوراءالطبیعه در ایران، تجدید بنای اندیشه دینی در اسلام، تراوشات فکری جسته و گریخته، اندیشه‌ها و تراوشات فکری، نامه‌ها و نوشته‌های اقبال، نامه‌های اقبال به جناح، علم الاقتصاد به اردو؛ و چند مطلب انگلیسی که در دست نیست: اسلام و خلافت ۱۹۰۸، اسلام آرمان اجتماعی و سیاسی ۱۹۱۰، ترکیب تازهٔ درونی زندگی

شاید بتوان گفت که نسل جدید حق دارد نسل قدیم را با کمال احترام و بدون توهین نقد و بازبینی کند، اما باید اذعان کرد که نسل قدیم شاعرتر از نسل جدید است و حق دارد بین ترجمهٔ شعر و ترجمهٔ نثر، بین ترجمهٔ معنوی و ترجمهٔ تحت‌اللفظی، بین ترجمهٔ تصویری هنری و ترجمهٔ کلمه به کلمه، بین ترجمهٔ خبره و ترجمهٔ فرهنگ لغتی فرق بگذارد. ممکن است ترجمه، بدون تجربهٔ شاعرانه و یا حتی بدون تجربهٔ زندگی مرتبط با احوال مسلمانان و بدون دغدغه‌ها و مصیبت‌های آنان باشد

۱۹۲۶، یادداشتی دربارهٔ قره‌العین).

اقبال توانست فلسفه را تابع شعر، و اندیشه را تابع نظم قرار دهد. او همچنین توانست شعر را تابع فلسفه و نظم را تابع اندیشه کند، چنانکه ابوالعلاء معری، ابن فارض و ابن عربی این کار را کردند. عظمت عبدالوهاب عزام در این است که توانست شعر را به صورت شعر از فارسی به عربی برگرداند، بنابراین روح شاعرانگی شاعر حفظ شده است. هیچ فرقی بین آثار و زندگی و زمانه اقبال نیست. آثار او تجربهٔ زندگی اوست.

و زندگی او آیینۀ روزگار اوست. از این رو، ارائه آثار او، ارائه زندگی و روزگار او است بدون اینکه نیاز به ارائه زندگی و روزگار او قبل از ارائه آثارش باشد. آثار اقبال تا حد امکان بر اساس ترتیب زمانی ارائه شد، همانطور که قبلاً در کتاب «فیخته، فیلسوف مقاومت» انجام گرفت. فایده این شیوه، کشف رشد فکری شاعر، قابلیت ردیابی منشأ آثار او و نحوه شکل‌گیری اندیشه اوست. خوشبختانه این ارائه زمانی، با ارائه موضوعی مطابقت دارد و «ساختار درونی» آن نیز همانطور که در «فیخته، فیلسوف مقاومت» نیز اتفاق افتاد منطبق با ارائه زمانی است. بین توالی تحولات زمانی (دیاکرونیک) و همزمانی (سینکرونیک) تفاوتی وجود ندارد، همانطور که در بررسی وحی نیز بین «سیر رشد یا تکامل» وحی و «ساختار» آن - به ویژه در «اعتقادات» - تفاوتی وجود ندارد.

هیچ طبقه‌بندی قبلی وجود نداشت که خود را بر موضوع تحمیل کند، اما بر اساس ماهیت موضوع و تکامل زمانی اندیشه اقبال، طبقه‌بندی ایجاد شد. این روش برگسون برای دیدن شهودی اشیاء و روش هوسرل برای اشاره به خود چیزها است. در هر حال، محتوا خودش را به قالب (شکل) تحمیل می‌کند.

۵. طبقه‌بندی (دسته‌بندی)

می‌توان آثار و مضامین اقبال را بر اساس پروژه «میراث و نوسازی» در سه جبهه طبقه‌بندی کرد: اول، موضع (نگرش) در مورد میراث قدیم. دوم، موضع نسبت به میراث غربی. سوم، موضع نسبت به واقعیت یا نظریه تفسیر. و در زبان اقبال، نفس یا خودی (سوبژه)، و دیگری (یا ضد خودی)، واقعیتی است که در آن تعامل بین خودی و ضد خودی صورت می‌گیرد. دشواری کار در این است که این سه جبهه همپوشانی دارند و تفکیک آنها از هم دشوار است. علاوه بر آن، حجم زیاد جبهه اول به ضرر جبهه‌های دوم و سوم تمام شده، زیرا خودی محور اصلی اندیشه اقبال در هر سه جبهه است. (آثار جبهه اول عبارتند از: اسرار و رموز، پیام مشرق، پس چه باید کرد ای اقوام شرق؟، بانگ درآ، بندگی‌نامه، ارمغان حجاز، جاویدنامه، بال جبریل. و از آثار نثر: سیر ماوراءالطبیعه در ایران، تجدید بنای اندیشه دینی در اسلام.

آثار جبهه سوم عبارتند از: شکوه جواب شکوه، برخی مکتوبات و نامه‌ها مانند تراوشات فکری جسته و گریخته، اندیشه‌ها و تراوشات فکری، نامه‌ها و نوشته‌ها، نامه‌هایی به جناح).

طبقه‌بندی موضوعی کتاب محمد اقبال فیلسوف نظریه خودی بر اساس هفت باب است و در هر باب، دو فصل وجود دارد. باب اول «خودی» است که شامل خودی فردی و خودی مشترک یعنی ملت می‌شود. باب دوم «مناقشه خودی» نام دارد که شامل تفسیر (اثبات) خودی، و در نفی خودی (تصوف منفی) می‌باشد. باب سوم «شکوه و ناله» است و شامل شکوه و جوابش، و نیز ناله و حسرت می‌باشد. باب چهارم «سقوط و صعود» نام دارد که شامل دلایل سقوط، و عوامل صعود است. عنوان باب پنجم «ضد خودی» است و شامل غرب و غربزدگی، غرب و شرق، میشود. باب ششم «میراث و نوسازی» است که شامل میراث فلسفی قدیم، شرق‌شناسی، اصلاح‌گری و تجدید بنای اندیشه دینی می‌شود. باب هفتم «دولت و ملت» نام دارد و شامل نظام دولت و سیاست، جمهوری، و وضعیت ملت است. طبقه‌بندی از این طریق شامل فلسفه نظری است که خودی را بدون انکار آن اثبات می‌کند و جلوه‌های آن در اخلاق، جامعه، سیاست و تاریخ را شامل می‌شود.

عناوین ابواب و فصلها گاهی از عنوان یک دیوان اقبال مانند «شکوه و جوابش» گرفته شده‌اند. و گاهی مانند باب «خودی» به برخی از دیوانها مانند «اسرار خودی» اشاره میکند و عنوانها معمولاً بیانگر محتوا و مضمون است، مانند باب «سقوط و صعود» که محتوا و مضمون اصلی‌اش در «ضرب کلیم» است. فصل شرق‌شناسی در موضوع و مضمون «رشد ماوراءالطبیعه در ایران» است، و فصل اصلاح‌گری دینی که به مضمون «تجدید بنای اندیشه دینی در اسلام» است و البته گاهی، عنوانهای ابواب و فصول کتاب به چند موضوع پراکنده در لابه لای دیوانها و کتابهای منثور اقبال، مانند فصول نظام دولت و وضعیت ملت اشاره دارد.

درآمدی بر تاریخ چپ مسلمان در جهان اسلام با تمرکز بر مصر و ایران

به احترام حسن حنفی
حسن یوسفی اشکوری

درآمد

حسن حنفی (۱۹۳۵-۲۰۲۱) اندیشمند مصری بی گمان یکی از نظریه پردازان اثرگذار مسلمان است که از جهات مختلف در جریان نواندیشی دینی معاصر در جهان عرب و اسلام و از جمله در ایران اثر نهاده است. هرچند، به دلیل بحث و نظر و گاه نظریه پردازی حنفی در حوزه های مختلف معرفتی و فلسفی و دینی، وی را «نویسنده ای دایره المعارفی» دانسته اند، اما شاید بتوان نظریات و آرای نواندیشانه‌ی اسلامی او را در چهار محور خلاصه و یا عمده کرد:

اسلام متجددانه یا همان نوگرایی و نواندیشی اسلامی

اخلاق جهانی

دعوت به گفتگو

تفسیر سوسیالیستی از اسلام و آموزه های آن

آنچه در این بخش بدان می پردازم، گزارشی است از چگونگی و چرایی بروز و ظهور جریان چپ اسلامی در جهان اسلام با تمرکز روی مصر و جهان عرب و البته بیشتر در ایران معاصر و اشاراتی نیز به ترکیه و هند

معاصر. این مرور تاریخی به انگیزه‌ی آشکار کردن تبار فکری و اسلامی شخصیتی چون حسن حنفی است. هرچند در باب نظریات و آرای خود او در این زمینه سخنی در میان نیست. زیرا ورود به آرای خاص حنفی در باب جریان موسوم به «چپ اسلامی» (الیسار الاسلامی) و یا به تعبیری «سوسیالیسم اسلامی»، خود محتاج تحقیق و تحریر مفصل و جداگانه ای است. امیدوارم نوشتارهای مستقلی در این باب در یادنامه کنونی آمده باشد

این گزارش تاریخی در دو بخش و یک تکمله ذیل این عناوین ارائه می شود: الف. تبار فکری و مذهبی چپ مسلمان در جهان عرب و اسلام، ب. آغاز و تداوم چپ اسلامی در ایران معاصر تا مقطع انقلاب ایران و یک تکمله: تذکر چند نکته ضروری

الف. تبار فکری و مذهبی چپ مسلمان در جهان عرب و اسلام

تردیدی نیست که جریان تجدد به طور عام و تجدد اسلامی به نحو خاص در جهان اسلام در دو قرن اخیر، افزون بر نیازها و محرک های درونی، تحت تأثیر فکری و اجتماعی تحولات تجدد اروپایی نیز بوده و از این رو از برخی سنت ها و آموزه های متجددانه‌ی غربی الهام گرفته و از آن ها در تحولات فکری و اجتماعی موطن خود سود جسته و در نهایت آن ها را درونی کرده است. یکی از این اثرپذیری ها، الهام گرفتن از تجربه‌ی رفرماسیون مسیحی است که با عنوان «پروتستانتیسم اسلامی» در جهان عرب و از جمله در ایران شناخته شده است.

اگر بخواهیم پدیده‌ی عام تجددگرایی در مغرب زمین را با معیار سیاسی و اجتماعی و با بیان متعارف معرفی کنیم، می توان به طور کلی به دو جریان اشاره کرد: جریانی که بیشتر روی آزادی های اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و دینی تأکید داشته و جریانی که عمدتاً بر عدالت اجتماعی و برابری های اقتصادی و زیستی توده های مردم تأکید و اصرار می ورزیده است. جریان نخست غالباً با عنوان «راست» و «محافظه کار» و بعدتر «لیبرال» معرفی می شود و نحله‌ی دوم به جریان «چپ» و «انقلابی» و

«رادیکال» شهرت دارد. البته بین آن دو همواره و در همه جا و در همه حال تخالف و تضاد نبوده و از این رو نیروهای بینابینی نیز وجود داشته و دارند که به نوعی بین آزادی و عدالت اجتماعی سازگاری دیده و گاه بر دو سویه آن تأکید برابر داشته اند. در جهان اسلام و در جوامع مسلمان نیز کم و بیش همین دو یا سه گرایش وجود داشته و دارد.

از آنجا که در گروه کشورهای اسلامی مصر به دلایل خاص تاریخی (از جمله سابقه‌ی تمدنی ماندگار) و نیز ارتباط و پیوند مستقیم تر با مغرب زمین و اروپا پس از تهاجم ناپلئون (۱۷۶۹-۱۸۲۱) به مصر (۱۷۹۸-۱۷۸۰) و اشغال آن و سپس استیلای بریتانیا بر این سرزمین و دوام آن در قرن نوزدهم و بیستم میلادی و در نتیجه بیش از جاهای دیگر تحت تأثیر تمدن و تجدد اروپایی قرار گرفت، طبعاً جریان عام آزادی خواهی نیز در این کشور و در پی آن در اغلب سرزمین های مسلمان نشین خاورمیانه رواج یافته و شمار زیادی از روشنفکران و نویسندگان و روزنامه نگاران و سیاستمداران به این جریان پیوسته و در شمار مبلغان و مروجان آن قرار گرفتند. هردو جریان راست محافظه کار و چپ انقلابی و عدالت محور نیز در جریان آزادی خواهی عرب مسلمان در مصر و جاهای دیگر حضوری فعال داشته اند. گفتنی است که در آن زمان آزادی خواهی دارای دو وجه مبارزه سلبی و ایجابی بود. وجه سلبی آن در شکل مبارزه با استعمار خارجی (که از قرن نوزدهم تا جنگ جهانی دوم در اغلب سرزمین های اسلامی خاورمیانه حضوری مستقیم داشته) و وجه ایجابی آن در سیمای استقلال خواهی و نیز مبارزه با استبداد داخلی و تحقق حاکمیت ملت و تأمین آزادی های اجتماعی، هرچند در مفهوم متعارف آن زمان و در اشکال و مصادیق ابتدایی تر آن دوران، بروز و ظهور یافت.

البته آزادی خواهی در سرزمین های اسلامی (از جمله در عثمانی به مثابه‌ی محور سیاسی جهان اسلام)، شامل تمامی نحله های مذهبی مانند مسیحیان و یهودیان و نیز مادی گرایان می شده است، اما به دلیل غلبه‌ی دین اسلام و حضور بیشتر مسلمانان به عنوان یک اکثریت بزرگ، جریان آزادی خواهی در جوامع مسلمان بسیار گسترده تر بوده و از این

رو چهره های شاخص و پیشگام آزادی خواهی در دو نحله‌ی محافظه کار و انقلابی بیشتر از میان مسلمانان بوده اند. اینان در سطوح مختلف فکری و فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی اثرگذارتر بوده اند.

در این دوران متفکران و آزادی خواهان چپ عدالت محور از طرق مختلف کوشیدند تا مبانی نظری و اجتماعی معتبر و پایداری را برای عدالت محوری خود تنظیم و تدوین کنند. از آنجا که در مبارزات ضد استعماری و در جهت هویت یابی تمدنی مسلمانان، شعار «بازگشت به اسلام» و «بازگشت به قرآن» مطرح شده و کم و بیش مقبول افتاده بود، این نظریه پردازان مسلمان کوشیدند تا با ارجاع جدید به قرآن و سنت و سیره‌ی نبوی و سنت خلفای راشدین، مبانی تئوریک اسلامی خود را برای آزادی خواهی عدالت محور تأسیس کنند.

در این روند، افزون بر تمسک و استناد به برخی از آیات قرآن و شماری از اسناد مربوط به قلمرو سنت و سیره‌ی نبوی و مسلمانان آغازین، برخی شخصیت های مهم و اثرگذار نیم قرن نخست اسلام نیز، به عنوان نمونه و نماد چنین جنبش برابری خواهانه و عدالت محورانه کشف و برجسته شده اند. تا آنجا که من اطلاع دارم از اصحاب بزرگ نبی اسلام، چهار شخصیت به عنوان نماد و الگوی عدالت خواهی اسلامی برجسته تر شده و به عنوان گواه و سند چنین رویکردی در اسلام آغازین، معرفی شده اند: عمر بن خطاب، علی بن ابی طالب، ابوذر غفاری و حسین بن علی بن ابی طالب.

در باره‌ی این شخصیت ها دهها کتاب و صدها مقاله در یک قرن اخیر در جهان عرب تحریر و منتشر شده است. یکی از نمونه های متأخر چنین آثاری کتاب «مسلمون ثور» (مسلمانان انقلابی) اثر محمد عماره (۱۹۳۱-۲۰۲۰) نویسنده‌ی نامدار مصری است که چاپ نخست آن در سال ۱۹۷۲ در قاهره منتشر شده است. در این کتاب از شماری انقلابی آزادی خواه و ضد استبداد سیاسی و مخالف جمود فکری و برابری طلب در تاریخ اسلام یاد شده و از جمله از شخصیت هایی چون ابوذر غفاری، عمر بن خطاب و علی بن ابی طالب سخن رفته است. عناوین نوشتار های مربوط به این

شخصیت ها به روشنی از گرایش چپ اسلامی معاصر پرده بر می دارد. در باب ابوذر غفاری چنین است: «انتفاضه العداله الاجتماعيه»؛ در باره- ی عمر بن خطاب: «تجسيد العدل بين الناس»؛ و در باره ی امام علی بن ابی طالب: «ثوره الفكر الاجتماعی للاسلام». افزودنی است که در این دوران دو کتاب نیز در باره ی شخصیت و طرز تفکر انقلابی و عدالت خواه ابوذر و علی در جهان عرب منتشر شده است. در مورد نخست کتابی است از عبدالحمید جوده السحار مصری (۱۹۱۳-۱۹۷۳) با عنوان «ابوذر الغفاری» و در باره ی علی بن ابی طالب اثری است از جرج جرداق (۱۹۲۶-۲۰۱۴) نویسنده ی مسیحی لبنانی با عنوان «الامام علی صوت العداله الانسانيه». کتاب نخست با عنوان «ابوذر غفاری خداپرست سوسیالیست» به همت علی شریعتی در اوایل دهه سی ترجمه و با شرح و اضافاتی در ایران منتشر شده و کتاب دوم با عنوان «امام علی صدای عدالت انسانی» به وسیله ی سید هادی خسروشاهی (۱۳۱۷-۱۳۹۸) ترجمه و در شش جلد منتشر شده است (هرچند که این اثر پیش از آن نیز به صورت ناتمام یا تمام به وسیله ی برخی دیگر ترجمه شده بود). عنوان کتاب جرداق به خوبی رویکرد نویسنده و مضمون و محتوای کتاب را آشکار می کند. هرچند در این کتاب روی عنوان عدالت به معنای موسع آن تأکید شده است ولی عدالت اجتماعی و مساوات اقتصادی و تیمارداری از تهیدستان و فرودستان نیز مورد تأکید ویژه قرار گرفته است. از این رو یک فصل مهم آن با عنوان «علی و حقوق بشر» است. شگفت است که عماره در مقام نویسنده ای نواندیش و مدافع فکر انقلابی، به رغم این که از افراد زیادی در تاریخ اسلام از آغاز تا دوران ما نام برده، اما یادی از حسین بن علی نکرده است. این در حالی است که در روند عدالت طلبی و آزادی خواهی اسلامی در جهان عرب معاصر، بیش از همه از امام حسین سخن رفته و آثار مهم و اثرگذاری در این باب انتشار یافته است. در ذیل به عنوان نمونه به چند اثر اشاره می شود:

حیات الحسین اثر عبدالحمید جودت السحار (مصر، ۱۹۵۴)

الحسین ثائرا الحسین شهيدا اثر عبدالرحمان الشرقاوی (مصر، ۱۹۶۹)

ابوالشهداء الحسین بن علی اثر عباس محمودالعقاد (مصر، ۱۹۶۹)
 حیات الامام الحسین اثر محمود شبلی (۱۹۹۲)
 سُمُوَالذَات فی سُمُوَالْمَعْنی - او اشعه من حیات الحسین - اثر عبدالله
 العلایلی لبنانی (بیروت، ۱۹۹۶). این کتاب به وسیلهی محمدمهدی
 جعفری ترجمه شده و تحت عنوان «برترین هدف در برترین نهاد یا
 زندگانی امام حسین» منتشر شده است.
 در بارهی زندگی نامه امام حسین و داستان کربلا البته تحت عناوین دیگر
 در جهان عرب نیز آثاری پدید آمده است. از جمله می توان به کتاب
 «ابناء الرسول فی کربلا» اثر خالد محمد (۱۹۸۶) و یا «بطله کربلا السیده
 زینب عقیله بنی هاشم» به قلم عایشه بنت الشاطی اشاره کرد. این هر
 دو نویسنده مصری اند.
 اندیشهی چپ اسلامی در مصر و جهان عرب گرچه عمدتا درونی بود و
 برخاسته از نیازهای عصر و غالبا مستند به تاریخ و سنت و سیرهی
 مسلمانان آغازین، با این حال پس از بروز و ظهور چپ غیر مذهبی، چپ
 عدالت خواه اسلامی نیز تقویت شد و به ویژه بر رقابت ایدئولوژیک و
 سیاسی بین دو اردوگاه مذهبی ها و غیر مذهبی ها از جمله چپ
 مارکسیستی دامن زد.
 سرشت و سرنوشت «اخوان المسلمین» به مثابهی مهم ترین و
 اثرگذارترین نهاد انقلابی اسلامی معاصر عرب سنی، نمونهی روشنی از
 این گرایش فکری و در عین حال رقابت ایدئولوژیک و تشکیلاتی با
 سازمان های رقیب است. اخوان وفق اتخاذ مواضع فکری و جهادی
 رادیکالش بر ضد استعمار غربی و صهیونیسم اسرائیلی، سازمانی انقلابی
 شمرده می شود. هرچند به دلیل غلبهی سنتگرایی غلیظ و مواضع پر
 رنگ ضد تجدد و حتی ضد تمدن غربی و اروپایی اش، اخوان در موقعیت
 محافظه کاری پر رنگ و حتی ارتجاعی قرار می گیرد. با این حال اندیشهی
 عدالت محوری در این سازمان قدرتمند بوده و بخش اصلی آن به شدت
 از عدالت و تیمارداری فرودستان هرچند با همان تعاریف سنتی از عدالت
 و فقرزدایی از عرصهی جامعه دفاع و حمایت می کند. بیست سال از آغاز

تأسیس اخوان (تأسیس به سال ۱۹۲۸ در اسکندریه مصر به دست جوانی ۲۲ ساله به نام حسن البنا) و با قدرت گرفتن جنبش چپ و در نهایت پیروزی سیاسی آن در نهاد «الطُّبَّاط الاحرار» (افسران آزاد) و الغای نظام سلطنتی و جایگزینی افسران آزاد و ریاست جمهوری

اگر بخواهیم پدیده عام تجددگرایی در مغرب زمین را با معیار سیاسی و اجتماعی و با بیان متعارف معرفی کنیم، می‌توان به طور کلی به دو جریان اشاره کرد: جریانی که بیشتر روی آزادی‌های اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و دینی تأکید داشته و جریانی که عمدتاً بر عدالت اجتماعی و برابری‌های اقتصادی و زیستی توده‌های مردم تأکید و اصرار می‌ورزیده است. جریان نخست غالباً با عنوان «راست» و «محافظه کار» و بعدتر «لیبرال» معرفی می‌شود و نحله دوم به جریان «چپ» و «انقلابی» و «رادیکال» شهرت دارد. البته بین آن دو همواره و در همه جا و در همه حال تخالف و تضاد نبوده و از این رو نیروهای بینابینی نیز وجود داشته و دارند که به نوعی بین آزادی و عدالت اجتماعی سازگاری دیده و گاه بر دو سویه آن تأکید برابر داشته‌اند. در جهان اسلام و در جوامع مسلمان نیز کم و بیش همین دویا سه گرایش وجود داشته و دارد.

شخصیتی نظامی - سیاسی پر جاذبه و محبوبی به نام جمال عبدالناصر در مصر (۱۹۱۸-۱۹۷۰)، گرایش چپ عدالت محور در این سازمان نیز بیش از پیش تقویت شد. آثار مکتوب و انتشار یافته‌ی اخوانی در دهه شصت - هشتاد میلادی گواه این مدعاست.

به ویژه در این مورد آثار پرکارترین و اثرگذارترین متفکر و نویسنده‌ی اخوان یعنی سید قطب (۱۹۰۶-۱۹۶۶)، انباشته است از عدالت محوری و تشویق به مبارزه برای عدالت اجتماعی و البته بیشتر اقتصادی. این آثار پرتیراژ، بعدها در شمار منابع تعلیمی و تبلیغی گروه‌های مختلف انقلابی

و رادیکال و جهادی منشعب از اخوان و یا مستقل مسلمان در مصر و جهان عرب قرار گرفتند. کتاب «العدالة الاجتماعية في الاسلام» اثر مشهور قطب یک نمونه اثرگذار از این نوع آثار است. این اثر به وسیله سید هادی خسروشاهی و محمدعلی گرامی ترجمه شده و با عنوان «عدالت اجتماعی در اسلام» منتشر شده است. از نظر قطب و همفکران عدالت اجتماعی و فقرزدایی از عرصه‌ی جامعه یکی از چند وظیفه‌ی مبرم و اسلامی حکومت‌های اسلامی است. البته او و دیگران چنین تعهدی را از درون قرآن و سنت نبوی و روش صحابه و خلفای راشدین استنباط و استخراج می‌کرده‌اند. در چنین فضایی بوده که عدالت محوران مسلمان سنی به طور بی سابقه‌ای به افکار و اعمال حکومتی سومین خلفای راشدین یعنی عثمان بن عفّان مبنی بر قوم و خویش بازی و اعمال انواع تبعیض در مصرف بیت المال و به طور کلی حاکمیت اشرافیت زیر لوای اسلام خرده‌ها گرفته و این نوع سیاست را خلاف اسلام و نقض سنت و سیره‌ی نبوی از جمله در تعارض با سنت خلیفه‌ی پیشین عمر بن خطاب دانسته‌اند. اینان از همین منظر نیز به انواع تبعیض‌های اجتماعی روزگار اموی انتقاد کرده‌اند.

شایان ذکر است که یکی از نظریه پردازان مهم چپ اسلامی در جهان عرب مصطفی السباعی سوری (۱۹۱۵-۱۹۶۴) است که در جریان چپ اخوان تعریف می‌شود. وی مؤسس شاخه‌ی اخوان المسلمین در سوریه است. السباعی را سخنگو و نماد سوسیالیسم اسلامی در سوریه و به طور کلی در جهان عرب معاصر دانسته‌اند. او اهل سیاست و روزنامه نگار و فعال اجتماعی و فرهنگی نیز بوده است. از سباعی ۲۷ اثر نام برده‌اند ولی مهم‌ترین اثر وی در قلمرو چپ اسلامی کتاب «اشتراکیه الاسلام» است که در ایران با عنوان «سوسیالیسم اسلامی» ترجمه و منتشر شده است. البته همین نویسنده اثری دیگر دارد با عنوان «التکافل الاجتماعي في الاسلام» که با اندکی تلخیص با عنوان «جامعه توحیدی و عدالت اجتماعی» ترجمه شده و بدون ذکر نام مترجم منتشر شده است. گفتنی است که این متفکران هرچند از عنوان سوسیالیسم اسلامی و یا

سوسیالیسم در اسلام سخن گفته اند ولی اولاً مرادشان نه کمونیسم رایج در جهان و در جهان عرب و اسلام بوده است و نه حتی لزوماً سوسیالیسم شایع در اروپا و یا در نزد متفکران مادی گرا و غیر مذهبی را مراد بوده است. از این رو اینان کوشیده اند تا وجوه اشتراک و افتراق سوسیالیسم مطلوب خود با انواع سوسیالیسم های نظری و عملی واقعا موجود در روزگار خود را روشن کنند.

در پایان این فصل گفتنی است که عدالت محوران مسلمان در سرزمین های دیگر اسلامی از جمله در شبه قاره هند و در ترکیه عثمانی نیز فراوان بوده اند. در شبه قاره می توان به افکار و آموزه های محمد اقبال لاهوری (۱۸۷۳-۱۹۳۷) و در ترکیه به نورالدین توپچو (۱۹۰۹-۱۹۷۵) اشاره کرد. نورالدین را «منادی سوسیالیسم اسلامی در ترکیه» دانسته اند.

اقبال به ویژه در کلیات اشعار فارسی خود بارها از «انقلاب» و «رنجبران» و «دهقانان» و به طور کلی از طبقات محروم و فرودست سخن گفته و از ضرورت استقرار عدالت و برابری در جامعه انسانی یاد کرده است. این دوبیتی نمونه ای روشن از دیدگاه اقبال در این باب است:

خدا آن ملتی را سروری داد / که تقدیرش به دست خویش بنوشت

به آن ملت سرو کاری ندارد / که دهقانش برای دیگری کشت

افزون بر ستایش پرشکوه اقبال از امام علی بن ابی طالب و تأکید بر برابری خواهی و ظلم ستیزی او، مثنوی بلند و مشهور او در باره امام حسین و «در معنی حریت اسلامی و سر حادثه کربلا» خود به تنهایی از دیدگاه اسلامی او پرده بر می دارد.

اقبال در فلسفه خودی «خوی غلامی» را مانع بزرگ تحقق و تعیین «خودی» می داند و از این رو با «مذهب غلامی» به شدت می ستیزد. این رویکرد محوری، تفسیری است از عدالت و برابری ضد طبقاتی در فلسفه انسانی - دینی اقبال. او بر اصل «الملک لله» و این که «ارض ملکوت خداست» تأکید بسیار دارد. اقبال، ضمن این که بر بخشی از اندیشه کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳ میلادی) مبنی بر تأکید صرف بر «مساوات شکم» ایراد می گیرد، اما او را «صاحب سرمایه از نسل

خلیل» و «پیغمبر بی جبرئیل» می داند؛ کسی که «قلب او مؤمن، دماغش کافر است». با این همه صاحب سرمایه «نیست پیغمبر ولی دارد کتاب». او در جایی دیگر، مارکس را «رازدان جزو و کل» می داند و سراندیشه‌ی او را با این مصرع مورد تأیید قرار می دهد: «آدم از سرمایه داری قاتل آدم شده است». در همین منظومه‌ی فکری است که اقبال مزدک برابری خواه ایرانی و شورشی بر ضد نظم و نظام طبقاتی و کاستی ساسانی را نیز می ستاید. در این دیوان «نوی مزدور» و «نامه‌ی سرمایه دار و مزدور» نیز خواندنی است. در یک نگاه کلی می توان گفت، اقبال بنیاد برابری خواهی خود را بر اصل ایمانی «توحید» تفسیر و تحلیل می کند. بنیادی که بعدها چپ گرایان مسلمان ایرانی در جریان «خداپرستان سوسیالیست» و به طور خاص علی شریعتی از آن پیروی کرده اند.

به هر حال حسن حنفی در چنین بستری و در چنین زمینه های اجتماعی و مذهبی به عرصه آمده و در نیم قرن اخیر در مقام یکی از نظریه پردازان و یکی از سخنگویان مؤثر چپ عدالت خواه مسلمان در مصر و در جهان عرب شناخته شده است و در این باب اثر کم حجمی دارد با عنوان «الیمین والیسار فی الفكر الدینی» که در سال ۱۹۹۶ در دمشق منتشر شده است). او نیز مانند اغلب متفکران و نواندیشان جهان عرب زمانی تحت تأثیر آموزه های اخوان المسلمین بوده هرچند بعدها راه خود را به کلی جدا کرده و در مسیر نواندیشی رادیکال و منتقد تراث اندیشیده و عمل کرده است. به ویژه حنفی از اقبال به شدت اثر پذیرفته است. او کتابی تحت عنوان «محمد اقبال فیلسوف الذاتیه» (محمد اقبال فیلسوف خودی) دارد که در آن آرای وی را در فصول مختلف شرح و تفسیر کرده است. این کتاب در سال ۲۰۰۹ منتشر شده است.

نیز گفتنی است که بروز و ظهور ناسیونالیسم چپ گرای مصری و سوری (ناصریسم) از یک سو تحت تأثیر چپ اسلامی جهان عرب و مصر بوده و از سوی دیگر در تحکیم و تقویت جنبش چپ مسلمان از جمله حسن حنفی بی تأثیر نبوده است.

ب. آغاز و تداوم چپ اسلامی در ایران معاصر تا مقطع انقلاب ایران

هرچند برای آغاز و انجام ایده ها و اندیشه ها نمی توان به طور دقیق تاریخ تعیین کرد ولی به طور تقریبی می توان به زمینه های اجتماعی و فرهنگی افکار و آرا و گرایشات در مقاطع مختلف تاریخی اشاره کرد.

بررسی تاریخ ایران معاصر نشان می دهد که زمینه های بروز و ظهور اندیشه های آزادی خواهی و عدالت طلبی روشنفکران و آزادی خواهان ایرانی به طور عام و خاص در مرحله نخست تحت تأثیر آشنایی با تحولات نوین تمدنی مغرب زمین بوده و در مرحله دوم از تحولات فکری و اجتماعی و سیاسی جهان عرب الهام گرفته است.

اگر «دوران معاصر» را از اوایل قاجار و به طور خاص از جنگ های طولانی ایران و روس در قرن سیزدهم هجری (اولی از سال ۱۲۱۸ تا ۱۲۲۸ و دومی از سال ۱۲۴۱ تا ۱۲۴۳ هجری قمری) بدانیم، می توان گفت از این دوران است که ایرانیان بیشتر و مستقیم تر از گذشته با غربیان و تمدن و تجدد اروپایی ها آشنا شده و نخبگان فکری و سیاسی به تدریج از آثار تجدد فرنگی اثر پذیرفته اند. این اثرپذیری نیز از پنج طریق حاصل شده است: وقوع جنگ های طولانی و آشنایی از طریق روسیه تزاری و بیشتر با ادوات پیشرفته‌ی نظامی خارجی، تبادل سفیران متقابل ایران به فرنگستان و بر عکس، سفر نخستین گروه های محصلان ایرانی برای تحصیل سطح عالی به اروپا و بیشتر به لندن و پاریس، سفر مداوم سیاحان (جهانگردان) اروپایی و آمریکایی به ایران، ورود مطبوعات فرنگی و به طور کلی خارجی به ایران. از این راهها فرهنگ و علوم و آداب اجتماعی غربی به میان مردم راه می یافته است. گفتنی است که در این تبدلات فرهنگی متجددانه دولتمردانی چون میرزا تقی خان مشهور به امیرکبیر (۱۲۳۰-۱۲۸۶ خورشیدی)، قائم مقام فراهانی (۱۲۱۴-۱۲۵۸ خورشیدی)، میرزا حسین خان سپهسالار (۱۲۰۶-۱۲۶۰ خورشیدی) و میرزا علی خان امین الدوله (۱۲۲۲-۱۲۸۳ خورشیدی) نقش مهمی ایفا کرده اند ولی سهم بیشتر از آن شاهزاده عباس میرزا (۱۲۰۳-۱۲۴۹ قمری) ولیعهد فتحعلی شاه بوده است.

ایرانیان بیشتر شهرنشین در طول صد و چهل سال عصر قاجار به طور روزافزونی با تمدن و تجدد و نیز با چهره‌ی استعماری اروپایی آشنا شدند. نخبگان مستعد ایرانی به طور مستقیم یا غیر مستقیم با اندیشه‌های آزادی خواهی غرب کم و بیش آشنا شده و مانند همتایانشان در بلاد خاورمیانه عربی و یا عثمانی و یا شبه قاره هند از این دستاوردهای

جریان چپ مسلمان و دیندار ایرانی که دنبال مبانی نظری و فکری خود در تاریخ اسلام و تشیع و حتی در ایران پیش از اسلام با مدلفکری مزدکی‌گری بوده است، طبعاً نمی‌توانسته به منابع غیر مذهبی ارجاع دهد. از این رو حتی برخی جریان‌های چپ غیر مذهبی نیز برای جلب نظر مسلمانان، ناگزیر بودند برای اثبات ظلم ستیزی و مخالفت با تبعیض و بسط عدالت در جامعه، به برخی متون و منابع سنتی اسلامی ارجاع دهند و از آنها اتخاذ سند کنند. واقعیت این است که محور اساسی و ستون اصلی میرانداری از مشروطیت ایرانیه ویژه در فاصله دو جنگ جهانی در ایران، جناح چپ رادیکال و به طور خاص چپ مسلمان بوده است.

متجددانه اثر پذیرفتند. ماجرای دو جریان آزادی خواهی راست و محافظه کار و در مقابل چپ رادیکال و انقلابی در ایران عصر قاجار نیز تکرار شد. از اوایل قرن چهاردهم هجری و به طور خاص از اوایل سلطنت مظفرالدین شاه و در واقع در آستانه‌ی رخداد تحول آفرین جنبش مشروطه خواهی دو جریان محافظه کار و انقلابی آشکارتر شد. این که در مرحله‌ی نخست مشروطه خواهی ایده‌ی «عدالت خانه می خواهیم» شعار اصلی شد و بعد به پارلمان «عدالت خانه» گفته شد، به روشنی از همکاری و همفکری دو جناح یاد شده هرچند با غلبه‌ی نخله‌ی انقلابی حکایت می کند. پس از پیروزی اولیه بر استبداد قجری در سال ۱۲۸۵ خورشیدی، نقش نخله‌ی چپ عدالت محور با شتاب جدی تر و بیشتر شد

و از این رو در جنبش دوم مشروطه خواهی و در نهایت فتح تهران به سال ۱۲۸۸ خورشیدی فزون تر و مؤثرتر بود. در مجلس اول مشروطه عنوان رسمی این دو جریان «اجتماعیون - اعتدالیون» و «اجتماعیون - عامیون» بوده است. اولی غالباً مبارزان کهن سال تر و معتدل و میانه بودند و اغلب رجال سیاسی و به ویژه روحانی از جمله عالم نامدار مشروطه خواه سید حسن مدرس در این طیف تعریف می شد و دومی انقلابیونی بودند که غالباً جوان تر بوده و در مشی فکری و سیاسی در برابر گروه اول قرار گرفته و تندروتر شمرده می شدند. تعبیر فارسی تر عنوان این طیف «سوسیال - دموکرات» است. اعضا و حامیان جدی اینان غالباً جوانان و آشنا با تجدد فرهنگی بودند. البته ریشه های سازمانی و تشکیلاتی این گروه عمدتاً در نواحی مختلف قفقاز بوده ولی تمرکز و فعالیت های آنان ایرانی بوده و غالباً در چهارچوب مصالح و منافع ملی عمل می کرده اند.

این جناح بندی کم و بیش در سه مجلس نخست مشروطه وجود داشته است. البته در دوره ای به گروه انقلابی، «دموکرات» هم گفته می شد. سید حسن تقی زاده (۱۲۵۷-۱۳۴۸ خورشیدی) و علی موسیو (۱۸۷۹-۱۹۱۰ میلادی) و شیخ محمد خیابانی (۱۲۵۹-۱۲۹۹ خورشیدی) هر سه تبریزی از بانیان این گروه بودند. اختلافات فکری و مشی سیاسی این دو گروه در جریان تنظیم متمم قانون اساسی و به طور کلی در اغلب طرح ها و لوایح پارلمان از جمله در سیاست های خارجی و اقتصادی و یا در تصمیم گیری های مهم سیاسی دولت ها خود را نشان می داد. یک نمونه ی مشهور آن اشغال تبریز به وسیله ی قوای روس در سال ۱۲۹۰ خورشیدی و در پی آن التیماتوم روس به دولت ایران مبنی بر اخراج مورگان شوستر آمریکایی (۱۸۷۷-۱۹۶۰ میلادی) مسئول امور مالیه دولت ایران است. دموکرات ها به شدت با تسلیم دولت در برابر آن مخالفت کرده و حتی خیابانی نماینده ی مجلس پس از ایراد نطقی تند در بهارستان به اعتراض تهران را ترک کرد و به مشهد رفت. صدها انجمن مخفی و نیمه مخفی نیز یا رسماً عضویت این جریان انقلابی را داشتند و یا به نوعی با آنها مرتبط

بودند. «انجمن غیبی» یکی از آنها بوده است. گاه برخی از آن دست به ترور و قتل محافظه کاران نیز می زده اند. از جمله می توان به ترور سید عبدالله بهبهانی (۱۲۱۹-۱۲۸۹ خورشیدی) یکی از دو رهبر روحانی با نفوذ مشروطه در تهران اشاره کرد که البته این اقدام و مانند آن بسیار به زیان این جریان تمام شد. در سریال «هزار دستان» اثر علی حاتمی این تلاش های تند و انقلابی علیه فرادستان در نظام سیاسی آن روز ایران گزارش شده است.

جریان چپ آزادی خواه و مشروطه طلب و عدالت محور از تحولات فکری و تکاپوهای سیاسی جهان عرب و بیشتر تحت تأثیر مصر هم بوده است. به عنوان نمونه می توان گفت که نظریه پرداز روحانی بزرگ و مشروطه خواه یعنی غروی نائینی (۱۲۳۹-۱۳۱۵) در کتاب مهم «تنبیه الامه و تنزیه المله» آشکارا از اندیشه های آزادی خواهانه و عدالت طلبانه‌ی جهان عرب و به طور مشخص از آرای عبدالرحمان کواکبی (۱۲۶۶-۱۳۲۰ قمری) محقق ایرانی تبار سوری الهام گرفته و وفق تحقیق حمید عنایت به طور خاص اصطلاح «استبداد دینی» و خطرات آن را از کواکبی برگرفته است. البته نحله‌ی چپ غیر مذهبی آموزه های خود را عمدتاً از آبخورهای ایدئولوژیک کمونیسم اروپایی یا روسی می گرفته تا جهان عرب. در هرحال جریان چپ مسلمان و دیندار ایرانی که دنبال مبانی نظری و فکری خود در تاریخ اسلام و تشیع و حتی در ایران پیش از اسلام با مدل فکری مزدکی گری بوده است، طبعاً نمی توانسته به منابع غیر مذهبی ارجاع دهد. از این رو حتی برخی جریان های چپ غیر مذهبی نیز برای جلب نظر مسلمانان، ناگزیر بودند برای اثبات ظلم ستیزی و مخالفت با تبعیض و بسط عدالت در جامعه، به برخی متون و منابع سنتی اسلامی ارجاع دهند و از آنها اتخاذ سند کنند.

واقعیت این است که محور اساسی و ستون اصلی میراثداری از مشروطیت ایران به ویژه در فاصله‌ی دو جنگ جهانی در ایران، جناح چپ رادیکال و به طور خاص چپ مسلمان بوده است. نگاهی کوتاه به مرانامه‌ی نهضت جنگل به رهبری میرزا کوچک جنگلی (۱۲۵۷-۱۳۰۰)

خورشیدی) در گیلان نمونه ای از چنین رویکرد عدالت خواهانه و دفاع از حقوق محرومان است و از این رو جنبش جنگل را به درستی یک جنبش سوسیالیستی دانسته اند. صدها حزب و گروه هرچند غالباً کوچک و کم اثر در سطح ملی در تهران و تبریز و گیلان با مرامنامه‌ی تبعیض ستیز و عدالت محور به عرصه آمده و هر یک به سهم خود نقشی در تحولات فکری و سیاسی ایران ایفا کرده اند. موضوعات مختلفی چون مالکیت، نظام ارباب و رعیتی، تولید ثروت، چگونگی توزیع ثروت، اهمیت کار و حقوق مشروع کارگران و به طور کلی رفاه رنجبران و طبقات فرودست جامعه در محافل روشنفکری چپ عدالت خواه اعم از مذهبی و غیر مذهبی همواره مورد بحث و گفتگو بوده است. این موضوعات به طور خاص در ادبیات رایج آن عصر از جمله در شعر و رمان به روشنی بازتاب یافته است.

این نیز گفتنی است که نظریه پردازان مسلمان مشروطه خواه و پیروان فکری شان، در جریان ضروری استفاده از منابع و ذخائر نهفته‌ی اسلامی دیرین، اصل «شورا» را کشف کرده و این شیوه را تحت عنوان «نظام شورایی» برای طراحی یک نظام سیاسی مناسب مشروطیت، نظامی که اخیراً با اندکی تسامح به نظام دموکراتیک شناخته می شود، تشخیص داده بودند. از این رو نائینی در «تنبیه الامه» نظام مطلوب اسلامی را «شورویه» می نامد. این تعبیر بیش از یک دهه پیش از انتخاب عنوان «جماهیر شوروی» برای نظامی سیاسی چپ کمونیستی در روسیه به وسیله‌ی مجتهد نجف مورد استفاده قرار گرفته است. هرچند تفکر و شخصیت فکری نائینی فراتر از دوگانه‌ی چپ و راست تعریف می شود ولی در مجموع او را می توان از نظریه پردازان نحله‌ی چپ مسلمان حداقل در مقطع جنبش مشروطیت و تألیف کتاب تنبیه الامه دانست. با الهام از چنین اندیشه‌هایی و با پیگیری و مداومت سخنگویان انقلابی و دموکرات مجلس اول و دوم مشروطه، موضوع مهم «انجمن های ایالتی و ولایتی» در متمم قانون اساسی گنجانده شد.

در پی سلطنت رضا شاه پهلوی و دگرگونی اساسی در فضای سیاسی و

اجتماعی و فرهنگی کشور، به دلایلی از جمله اختناق و چیرگی استبداد، موضوعات پر چالش اجتماعی و اقتصادی تا مدتی به حاشیه رانده شد. اما پس از شهریور ۱۳۲۰ و گشایش فضای باز سیاسی و آزادی نسبی رسانه ها و احزاب، جنبش رادیکال عدالت خواه بار دیگر با قدرت و عمق بیشتری به صحنه آمد و به راه خود ادامه داد. به ویژه با توجه به درهم شکستن قدرت های سیاسی و اقتصادی در عصر رضا شاهی و مصادره‌ی اموال مالکان پرنسپال در جای جای ایران به سود شخصی پادشاه کشور، موضوع اقتصاد و معیشت مردم و به طور خاص مالکیت زمین، بیش از پیش اهمیت پیدا کرد.

چنین تحولی البته معلول چند عامل بود. یکی اثرپذیری از فضای جهانی پس از جنگ دوم جهانی، دیگر تغییرات ژرف اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی در مقطع پس از مشروطه تا پایان عصر رضا شاه و سوم جا به جایی طبقات اجتماعی و بیش از همه، فعالیت های سازمان یافته‌ی جریان عام کمونیستی و مارکسیستی در شرق حول محور اتحاد جماهیر شوروی و انتقال آن به وسیله‌ی شماری از روشنفکران و نویسندگان و هنرمندان چپ به ایران. در این دوران جدید، تقی ارانی و گروه پنجاه و سه نفر مشهور، آغازگر فعالیت های جدی تر و گستره تر چپ غیر مذهبی در ایران بودند که با تشکیل «حزب توده ایران» در مقطع شهریور بیست اوج گرفت و در فاصله‌ی حدود یک دهه همه جای ایران را تحت تأثیر قرار داد.

از آنجا که در آن دوران حدود هشتاد درصد جامعه ایران در روستاها زندگی می کردند و طبعاً زمین و کشاورزی و دامداری وسیله‌ی غالب برای امرار معاش شان بوده است، موضوع زمین و مالکیت و نظام ارباب - رعیتی بیش از همه مورد توجه مصلحان اجتماعی و به ویژه مصلحان چپ بوده است. این که محققى چون خانم لمبتون (۱۹۱۲-۲۰۰۸)، وابسته‌ی مطبوعاتی سفارت بریتانیا در تهران در سالهای جنگ دوم جهانی، دو کتاب در این زمینه نوشته است، گواه این مدعاست. این دو کتاب عبارتند از: «مالک و زارع در ایران» و «اصلاحات ارضی در ایران».

اولی، که خیلی مهم است و از منابع قابل استفاده در موضوع خود شمرده می شود، به وسیله‌ی منوچهر امیری و دومی با همت مهدی اسحاقیان به پارسی برگردانده شده و انتشار یافته اند.

اما فضای فکری و اجتماعی خاص پس از شهریور در جهان و ایران، زمینه های جهش جریان های مختلف چپ رادیکال و مذهبی در ایران شد. این جریان و نمایندگان در سراسر ایران و بیشتر در تهران و مشهد فعال شده و در دو قلمرو اندیشه و سیاست بیش از پیش اثرگذار شدند. در تهران تشکیلاتی با عنوان «خداپرستان سوسیالیست» پدیده آمده که هرچند بنیادگذار و نظریه پرداز اصلی آن محمد نخشب (۱۳۵۵-۱۳۰۲ خورشیدی) بوده ولی افرادی دیگری نیز در آن فعال بوده و شماری از آنها بعدها، هرچند در مجموع در تداوم همان بینش و اهداف در دهه های سی تا انقلاب ایران فعالیت می کرده اند، ولی دارای هویت مستقل هم بوده اند. برخی از اینان به سهم خود در رهبری جنبش انقلابی و انقلاب ۵۷ مشارکت و حضوری فعال و اثرگذار داشته اند. از جمله آنها می توان به حبیب الله پیمان (۱۳۱۴ خورشیدی) و کاظم سامی (۱۳۱۳-۱۳۶۷ خورشیدی) اشاره کرد. این دو در اوایل دهه چهل سازمان سیاسی «جاما» را تأسیس کردند ولی پیمان در سال ۵۷ سازمان مستقل «جنبش مسلمانان مبارز» را بنیاد نهاد. این دو نهاد سیاسی هنوز نیز کم و بیش فعال هستند.

در مشهد نیز در اوایل دهه بیست «کانون نشر حقایق اسلامی» با همت محمدتقی شریعتی (۱۲۸۶-۱۳۶۶ خورشیدی) و طاهر احمدزاده (۱۳۰۰-۱۳۹۶ خورشیدی) پدید آمد که حداقل دو دهه فعال بوده و در خراسان منشاء تحولات فکری جدیدی بوده است. گرچه کانون و محمدتقی شریعتی را نمی توان به تفکرات چپ مذهبی محدود کرد ولی افکار و آثارش نشان می دهد که وی بیشتر به جریان چپ اسلامی گرایش داشته و در مجموع در این طیف تعریف می شده است. به ویژه که طاهر احمدزاده به عنوان شخصیت دوم کانون آشکارا خود را سوسیالیست موحد و خداپاور معرفی می کرده است. نیز باید اشاره کرد

که اغلب اعضای جوانان فعال و اثرگذار کانون گرایش‌ات عدالت خواهانه و در واقع آزادی خواهانه و ملی داشته اند. افزون بر آنها، محمدتقی شریعتی و دیگر اعضای کانون پیوند استوار و آشکاری با نخب و خدایرستان سوسیالیست در تهران نیز داشته اند.

به ویژه گفتنی است که علی شریعتی (۱۳۱۲-۱۳۵۶) فرزند محمدتقی از همان آغاز دانش آموزی، همزمان با عضویت در کانون مشهد، عضو فعال خدایرستان شاخه‌ی خراسان هم بوده است. شریعتی گرچه بعدها به ویژه پس از عزیمت به اروپا برای تحصیل و به طور خاص پس از بازگشت از اروپا، مسیر فکری و سیاسی مستقلی انتخاب کرد و از این رو عضو هیچ حزب و گروه نشد و حتی خود را در قالب هیچ جریان سیاسی ویژه‌ای تعریف نکرد، اما به لحاظ فکری و ایدئولوژیک، او همان ارزش‌ها و آرمان‌های عدالت محور خدایرستان را ادامه داد و در طول فعالیت‌های فکری و تئوریک گسترده و از نظر زمانی نسبتاً کوتاه خود در تهران (۱۳۴۸-۱۳۵۶) به طور مستمر و جدی برای تقویت نظری و مذهبی عدالت خواهی تلاش کرد. او که در دوران دانش آموزی اش در مشهد کتاب عبدالحمید جودت السحار مصری در باره‌ی ابوذر غفاری را با عنوان «ابوذر غفاری خدایرست سوسیالیست» از عربی به پارسی ترجمه و منتشر کرده بود، بعدها آشکارا از «سوسیالیسم اسلامی» سخن گفت و دفاع کرد. برابری در اندیشه‌ی شریعتی پر بسامد است. او در مدل نظری و ایدئولوژیک خود از مثلث «عرفان، برابری و آزادی» یاد کرد. البته شریعتی از منتقدان جدی ایدئولوژی‌های مبتنی بر اندیشه ماتریالیستی بود ولی، با تمایز و حتی طرح تناقض بین کمونیسم و سوسیالیسم، به جد از نوعی سوسیالیسم دفاع می کرد. اصولاً به زعم شریعتی، سوسیالیسم فقط بر بنیاد اندیشه‌های مذهبی و الهیات توحیدی قابل فهم و تفسیر و قابل قبول است و به طور مبنایی با هر نوع ماتریالیسم در تناقض است. وی در نهایت، مارکسیسم را «رقیب» و سرمایه داری (کاپیتالیسم) را «دشمن» طرز تفکر اسلامی و شیعی می شمرد. این در حالی بود که مرتضی مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸ خورشیدی) در واکنش به آن،

اصرار داشت که اسلام با مارکسیسم، هم دشمن است و هم رقیب. شاید بتوان گفت سوسیالیسم آرمانی شریعتی همان بود که مارکس از آن تحت عنوان «سوسیالیسم اخلاقی» یاد می کرد که البته آن را نمی پسندید. حال که سخن از حسن حنفی در میان است، لازم به یادآوری است که او با شریعتی از دوران دانشجویی در پاریس دوست و مرتبط

نظریه پردازان مسلمان مشروطه خواه و پیروان فکری شان، در جریان ضروری استفاده از منابع و ذخائر نهفته اسلامی دیرین، اصل «شورا» را کشف کرده و این شیوه را تحت عنوان «نظام شورایی» برای طراحی یک نظام سیاسی مناسب مشروطیت، نظامی که اخیراً با اندکی تسامح به نظام دموکراتیک شناخته می شود، تشخیص داده بودند. از این رو نائینی در «تنبيه الامه» نظام مطلوب اسلامی را «شورویه» می نامد. هرچند تفکر و شخصیت فکری نائینی فراتر از دوگانه چپ و راست تعریف می شود ولی در مجموع او را می توان از نظریه پردازان نحله چپ مسلمان حداقل در مقطع جنبش مشروطیت و تألیف کتاب تنبيه الامه دانست.

بوده و بعدها نیز همواره از شریعتی به نیکی یاد می کرده است. این دو قرابت های فکری مهمی از جمله در چپ گرایی و عدالت خواهی با هم داشته اند.

البته می دانیم که جریان چپ مسلمان بسیار گسترده بوده و تقریباً اکثریت مبارزان ضد استعمار (امپریالیسم) و ضد استبداد و به ویژه ضد استثمار را شامل می شد. از جمله آنان می توان به روحانیانی چون آیت الله سید محمود طالقانی (۱۳۵۸-۱۳۸۹) و نیز به حبیب الله آشوری (۱۳۶۰-۱۳۱۵ خورشیدی) اشاره کرد. کتاب «مالکیت در اسلام» طالقانی و کتاب «توحید» آشوری دو نمونه از آثار و افکار آنان در این زمینه است. از

شمار عالمان دینی، می توان به علی تهرانی (۱۳۰۵- خورشیدی) و آثارش (از جمله سه اثر مهم تر وی: «اقتصاد اسلامی»، «اسلام ضد استثمار» و «ای انسان ستم و تفرقه میسند»)، نیز اشاره کرد. در جریان غیر روحانی محمد حنیف نژاد (۱۳۱۸-۱۳۵۱ خورشیدی) و افکارش، که در «سازمان مجاهدین خلق» اولیه تبلور یافته، نمونه‌ی بارز و مشخص چپ اسلامی است. همین طور می توان به ابوذر ورداسبی (۱۳۶۷-۱۳۲۸ خورشیدی) اشاره کرد که او، ضمن نقدهای جدی به پاره‌ای از افکار و آموزه‌های چپ مارکسیستی و ماتریالیستی، از اسلام انقلابی و مدافع عدالت و مخالف استثمار و نظام طبقاتی سخن گفته و برای مدلل کردن ایده‌هایش نظریه پردازی کرده است. نیز می توان از دو نهاد کوچک تر اسلامی یعنی «فرقان» و «آرمان مستضعفین» نیز یاد کرد که در این طیف گسترده تعریف می شوند. اینان در آستانه‌ی انقلاب ایران فعال شده و چند سالی در فضای فرهنگی و مذهبی و سیاسی ایران فعال بوده اند. البته محمدرضا حکیمی (۱۳۱۴-۱۴۰۰) نیز با شخصیت دوگانه روحانی - غیر روحانی خویش، جایگاه خاص خود را در این طیف دارد. او که خراسانی بود و در جوانی با کانون حقایق اسلامی و خدایپرستان مشهد پیوند داشت، عمری بر سر یک هدف بنیادین سپری کرد و آن فقرزدایی از سیمای جامعه و تحقق عدالت اقتصادی در سطوح مختلف جامعه مسلمان بود. اغلب آثار وی و مهم تر از همه مجموعه‌ی ۱۲ جلدی «الحیات» بازتاب دهنده‌ی دغدغه‌های عدالت طلبانه‌ی او بوده است.

به طور کلی جریان چپ اسلامی در دهه چهل و پنجاه چندان مقبولیت داشت که عالم حوزوی نامداری چون مطهری نیز در کتاب «مبانی اقتصاد اسلامی» (کتابی که چند سال پس از انقلاب چاپ و به طور غیر رسمی منتشر شد)، از یک سو ذیل فصلی از «نقاط اشتراک اسلام و سوسیالیسم» سخن می گوید و در فصل دیگر برای ماشین حق مالکیت فردی و خصوصی قایل نیست.

البته این گرایش همواره از جهات مختلف و با انگیزه‌ها و مبانی متنوع و گاه متضاد مورد نقد و ایراد بوده است. یکی از جناح‌های منتقد، جناح

روشنفکران چپ غیر مذهبی بوده که سوسیالیست های مسلمان را به مارکسیست بودن و حداقل التقاط بین دو اندیشه متضاد یعنی اسلام و مارکسیسم متهم کرده اند. از جمله بیژن جزنی (۱۳۱۶-۱۳۵۴ خورشیدی)، نظریه پرداز چپ مارکسیستی، مقاله بلندی دارد با عنوان «مارکسیسم اسلامی یا اسلام مارکسیستی» که در ۵۲ صفحه در سال ۱۳۵۲ منتشر شده است. دو جریان ظاهراً متضاد دیگر نیز، هرچند با انگیزه های متفاوت، همین ایراد را وارد کرده و جریان چپ اسلامی را به طور کلی به «مارکسیسم اسلامی» و با اندکی تحفیف به التقاط ناهمگون اسلام با مارکسیسم متهم کرده اند. یکی از آنها، جریان راست مسلمان و سنتی و محافظه کار است که از این گروه می توان به مرتضی مطهری اشاره کرد؛ عالمی که در مجموع در طیف محافظه کار تعریف می شود. همین گروه در دوران اقتدار یابی خود در مقطع پس از انقلاب، از «التقاط» به مثابه- ی یک دشنام سیاسی و حتی جرم علیه طیف گسترده ی جریان نواندیشان و به طور خاص چپ گرایان مسلمان استفاده کرده و به سرکوبی شان اقدام کرده اند. دوم نیز دستگاه تبلیغات سیاسی رژیم سلطنتی پهلوی بوده که ایضاً سخنگویان چپ اسلامی را به مارکسیست و کمونیست بودن و یا التقاط متهم کرده و از این منظر برای آنان جرم تراشی کرده و در بازجویی های ساواک و در دادگاهها (به واقع بیدادگاهها) این افراد را با برچسب مارکسیست اسلامی به اعدام و یا زندان محکوم می کرده است. البته قانون جرم انگاری هر نوع فعالیت های اشتراکی (کمونیستی و مارکسیستی در عصر رضا شاه) پشتیبانی قانونی و حقوقی این محاکم بوده است. در بازجویی های ساواک، چنان که خود تجربه کرده ام، آگاهانه تلاش می شد که مذهبی های مبارز و مخالف استبداد پهلوی (به ویژه روحانیون) را علیه افراد و یا سازمان های چپ انقلابی مسلمان برانگیزند و به بهانه ی تناقض اسلام و مارکسیسم گروه های مشخص مسلمان را در برابر مبارزان انقلابی و چپ قرار دهند. به طور کلی سیاست رژیم پهلوی در دهه ی چهل و پنجاه، آن بوده که مذهبی ها اعم از سنتی و غیر سنتی را در برابر جریان چپ غیر مذهبی

قرار دهد و بدین ترتیب با سلاح کارآمد مذهب و توده های مؤمن همزمان هر دو جریان چپ مبارز و عدالت خواه را از میدان مبارزه خارج و در جامعه منزوی و بی پایگاه کند.

گفتنی است که رژیم حاکم در چهار دهه ی پیش از انقلاب ایران، عمدتاً با انگیزه های سیاسی (و در مقطعی با اعمال فشار آمریکایی ها)، اقدامات مختلفی برای خنثی کردن افکار و اهداف جریان عام چپ و از جمله چپ مذهبی و اثرگذاری های آن در سطوح مختلف جامعه، انجام داد. اقدام مهم «اصلاحات ارضی» و واگذاری حداقل بخشی از مالکیت اراضی کشاورزی در روستاها به کشاورزان یکی از این نوع اقدامات بوده است. اوج این تلاش در جریان «انقلاب سفید» با فرماندهی مستقیم محمدرضا شاه پهلوی در اوایل دهه ی چهل بوده است. اصول ششگانه ی اولیه ی انقلاب سفید مانند سهمی شدن کارگران در سود کارخانه ها و مهم تر از آن اعطای حق رأی به زنان نیز در همین چهارچوب قابل فهم است. بیفزایم که این نوع اقدامات در مرحله ی نخست برآمده از مقتضیات زمان و نیاز جامعه ی در حال تحول ایران بوده است. با این حال غربیان در پی آن بودند که جوامعی چون ایران را از سقوط در دامن چپ و به طور خاص از گرایش به قطب مختلف در دوران جنگ سرد یعنی شوروی و بعد چین برهانند و در نهایت اقمار متحد خود از جمله شاه و رژیم ایران را همچنان در جبهه ی خود حفظ کنند.

تکمله: یادآوری چند نکته ضروری

یکم. همان گونه که ملاحظه می شود این نوشتار، به رغم طولانی شدنش، گزارش کوتاهی است از تاریخ و سرشت و سرنوشت چپ مذهبی در جهان اسلام با تمرکز بر ایران از پیشامشروطه تا وقوع انقلاب ایران. تاریخ چپ مسلمان در ایران پس از انقلاب، به کلی دگرگونه است و در این مختصر حتی مجال اشارتی هم به این موضوع مهم نیست. گزاف نیست گفته شود که چنین موضوع مهمی ظرفیت آن را دارد تا در قالب یک کتاب و حتی کتاب ها تحقیق و گزارش شود. چنان که تا کنون

افزون بر صدها مقاله و دهها کتاب مفرد در این زمینه تحریر و منتشر شده است. اما محض خالی نبودن عریضه می توان اشاره کرد که مرحوم حمید عنایت (۱۳۶۱-۱۳۱۱) در چند اثر مهم خود اطلاعات مفید و پژوهشگرانه ای درباب تحولات فکری و اسلامی نوین در جهان عرب و به طور خاص در باره‌ی اندیشه‌ها و عملکردهای جریان چپ مسلمان تا آن زمان ارائه داده است. ضمناً در این آثار به مناسبت‌هایی از تحولات فکر اسلامی چپ مسلمان ایرانی نیز سخن رفته است. عناوین برخی از این آثار چنین است:

تاریخ اندیشه‌ها و نهادهای سیاسی در ایران و اسلام (۱۳۴۸)

سیری در اندیشه‌ی سیاسی عرب (۱۳۵۶)

افکار سیاسی عرب از فتح مصر به وسیله‌ی ناپلئون تا جنگ جهانی دوم (۱۳۵۶)

اسلام و سوسیالیسم در مصر (۱۳۵۱)

اندیشه سیاسی در اسلام معاصر. این کتاب آخرین اثر عنایت است و اندکی پس از مرگ نویسنده منتشر شده است. کتاب به زبان انگلیسی بوده و به وسیله‌ی بهاء الدین خرمشاهی به پارسی ترجمه و در سال ۱۳۶۲ منتشر شده است. البته ترجمه دیگری نیز از این کتاب انجام و منتشر شده است. نیز گفتنی است که در نیم قرن اخیر دهها و احیاناً صدها کتاب و رساله تحت عناوینی چون خاطرات افراد و یا تاریخچه‌ی سازمان‌ها و نهادهای چپ انقلابی و مبارز از سوی افراد حقیقی و حقوقی نوشته و عرضه شده است. این مجموعه برای آشنایی با تاریخ تحولات این جریان بسیار مفید تواند بود.

دوم. هرچند ادبیات مورد استفاده در این نوشتار خود گواه است ولی لازم به تأکید است که نویسنده تلاش کرده از بیان توصیفی و گزارشگری بهره بگیرد و در حد ممکن از تفسیر و تحلیل جانبدارانه به دور باشد. هدف اصلی ارائه‌ی تصویری هرچند ناتمام ولی صادقانه و پژوهشگرانه از موضوع مورد نظر بوده است. با این حال از آنجا که نویسنده خود به جریان چپ اسلامی تعلق خاطر دارد و حتی ابا ندارد بگوید که هنوز هم

خود را در مجموع در این طیف تعریف می کند، ممکن است در جاهایی از تعبیر جانبدارانه و حتی مدافع گرانه استفاده کرده باشد که صد البته در حد ضرورت است و حداقل غیر ارادی است.

با توجه به «منطق موقعیت» است که از نقد و بررسی نقادانه نیز چشم پوشیده ام. نقد و تحلیل انتقادی چنین جریان ستبری آن هم در طول حدود یک قرن، به مجالی فراخ نیاز دارد که در این نوشتار نه ممکن بوده است و نه هدف نویسنده.

سوم. لازم است در اینجا به نکته ای بس مهم اشاره شود. در این نوشتار همواره از عنوان «آزادی» و عنوان ترکیبی «آزادی خواهی» استفاده شده است. گفتنی است که آزادی به معنای مدرن و متأخر آن در ادبیات کهن اسلامی وجود نداشته ولی در گذشته عدل و عدالت معنایی فراخ تر از اکنون داشته است؛ به گونه ای که مفاهیمی چون آزادی و مؤلفه های مدرن و حقوق بشری آن مانند دموکراسی و حقوق شهروندی ذیل همان مفهوم عام و شامل عدالت تعریف می شده است. شاید بتوان گفت که در ادب قرآنی و در اندیشه اسلامی نخستین، عدل و عدالت مصداقا در این عناوین متعین می شده است: عدالت سیاسی (در قالب بیعت و شورا و رواداری و شفقت بر خلق و حرمت ظلم به مردمان اعم از مسلمان و ذمی و مستأمن)، عدالت حقوقی و قضایی (ضرورت عدالت قاضی و قضاوت قاضی براساس موازین متعارف آن زمان - هرچند که موازین همیشه به ویژه با معیارهای امروزی عادلانه نبوده - در واقع برابری همه حتی خلیفه در برابر قانون)، عدالت اقتصادی (تأمین حداقل معیشت برای تمامی مردمان زیسته در پناه حکومت و در سطح عالی تر تخصیص برابر امکانات زندگی به طور نسبی برای همه مردم) و عدالت اجتماعی که عملاً شامل تمامی این مصادیق می شود. برای مدلل و مستند کردن این مصادیق دهها آیهی قرآن و اخبار و روایات تاریخی در سنت و سیره نبی اسلام و اصحاب و خلفای راشدین می توان یافت؛ مستنداتی که در افکار و آثار و به طور کلی ادبیات نویسندگان و گویندگان چپ مسلمان در روزگار ما به وفور یافت می شود.

از این رو تمامی نظریه پردازان چپ مسلمان از سنی و شیعه در جهان

عرب و ایران، از اصولی چون توحید و آیات عدل و قسط در قرآن و شماری روایات و اخبار مذهبی در سنت و سیره‌ی پیامبر و اصحاب اتخاذ سند کرده تا نظریه «جامعه‌ی بی طبقه توحیدی» و ضد تبعیض را مدلل و مستند کنند. به ویژه در ایران پس از مشروطه، شخصیت‌هایی چون علی بن ابی طالب و نهج البلاغه اش، امام حسین و خطبه هایش و نیز ابوذر غفاری با اعتراضاتش به خلیفه عثمان، محوری‌ترین مستندات اسلامی - شیعی مورد توجه بوده است. هرچند در این روند، عمدتاً عدالت اقتصادی مطرح نظر بوده ولی اسناد نشان می‌دهد که انواع آزادی‌ها و دموکراسی و حقوق بشر و حقوق شهروندی نیز بیش و کم مورد توجه و تأکید بوده است. به ویژه کسانی چون طالقانی و شریعتی کوشیده‌اند تا از یک سو بین آزادی و عدالت سازگاری ایجاد کنند و از سوی دیگر عدالت را در معنای موسع آن مراد کنند که می‌توان بدان «عدالت اجتماعی» گفت.

این نیز گفتنی است که رد این نوع آموزه‌ها را می‌توان در جدال‌های فکری و مذهبی دو جریان اشعری و اعتزالی و نیز شیعه قرون اولیه پیدا کرد. این که به معتزله و شیعه می‌گفتند «عقلیه و عدلیه»، مؤید این مدعاست. به ویژه مفهوم پراستعمال «عدل» در دو دیدگاه اشعری و اعتزالی و تحلیل مبانی عقلی و شرعی آنها بس مهم است.

چهارم. نکته‌ی بس مهم دیگر آن است که آنچه روایت شد، گزیده‌ای است از تاریخ پر فراز و نشیب جریان چپ و به طور خاص چپ مسلمان در قرن اخیر و البته تا حدود چهل سال قبل. در این ارتباط می‌توان گفت که در این قرن و به ویژه با احتساب رخداد اثرگذار و دوران ساز انقلاب ایران، تغییرات و تحولات بس مهمی در سطح جهانی و در منطقه و به ویژه در کشور ما ایران پدید آمده است. از این رو لازم است کارنامه‌ی نظری و عملی مجموعه‌ی گسترده چپ و از جمله چپ مسلمان با دقت و ژرف نگری لازم و منطقی مورد واری و نقد و بررسی قرار گیرد. نقطه قدرت‌ها و نقطه ضعف‌ها و موفقیت‌ها و ناکامی‌ها منصفانه واکاوی شود. تا چنین روندی طی نشود، چشم انداز آینده بس مبهم و کدر

خواهد بود.

جدای از کارنامه‌ی سیاسی و انقلابی افراد و یا سازمان های چپ و منسوب به آن که نقد و بررسی آن مجال دیگری می طلبد، در قلمرو میراث فکری و فرهنگی و اجتماعی این جریان، به اجمال می توان گفت مجموعه‌ی طیف چپ اعم از غیر مذهبی و مذهبی در تغییرات مثبت ایران معاصر موفق بوده است. هنر و ادب معاصر در اشکال مختلف و مدرن آن (شعر، رمان، تئاتر،

با انقلاب ایران و نظام برآمده از آن، همه چیز دچار آشفتگی و حتی فروپاشی شده است. دیگر هیچ چیزی از جمله عدالت و آزادی و دینو حتی چپ و راست نه تنها معنای متعارف و سابق خود را ندارند بلکه اغلب این مفاهیم در دام چاله‌های ابتذال و انحطاط سقوط کرده و گاه در مصادیق خلاف و نقیض خود استعمال می‌شوند. زمانی متفکرانی صادق چون جزنی و حنیف‌نژاد و شریعتی مدافع عدالت و آزادی بوده و نظام سرمایه‌داری را به نقد می‌کشیدند و پرچمدار مبارزه با امپریالیسم بودند ولی حالا...!! دیری است که غالباً عقب‌مانده‌ترین و نادان‌ترین و جاه‌طلب‌ترین گروه‌های اجتماعی در چهارچوب مصالح و منافع جمهوری اسلامی و در عین آلودگی به انواع فساد در ساختار نظام حاکم و در یک کلمه لومین‌ترین افراد و گروه مدافع عدالت‌اند و شعار مبارزه با غرب و استیلای جهانی می‌دهند.

سینما و . . .) عمدتاً به وسیله‌ی روشنفکران و نویسندگان این جریان تولید شده است. مفاهیم نوین و مدرن فلسفی و ادبی و اجتماعی از طریق تألیف یا ترجمه در ایران غالباً با همت اینان تولید شده و یا رواج یافته است. آزادی خواهی به ویژه در روایت چپ و انقلابی آن، با کوشش ها و مبارزات متفکران و مبارزان چپ برجسته شده و تا حدود زیادی جا افتاده است. از جمله تصویب اصل شوراها به مثابه‌ی میراث مبارک مشروطه، که می توانست تا حدودی به تکثیر قدرت در بدنه‌ی جامعه و کاهش اقتدار استبداد

کمک کند، با تلاش ها و پیگیری های سخنگویان کم و بیش با نفوذ عصر انقلاب با پیشگامی آیت الله طالقانی، در قانون اساسی وارد شد. طالقانی سخنگوی جناح چپ عدالت خواه نیروهای اسلامی و نیز جناح چپ نهضت آزادی ایران شمرده می شد.

گفتنی است با این که آیت الله خمینی و پیروانش در مقطع ظهور خیابانی انقلاب و پس از آن در جانداختن «خمینیسیم» در بدنه‌ی جامعه‌ی متکثر و ملت‌بهد ایران در دهه‌ی شصت و از جمله در تدوین قانون اساسی اول از بخشی از ادبیات چپ و بیشتر از چپ مسلمان استفاده کرده و در واقع آن میراث را به سود افکار غالباً ارتجاعی و مادون مدرن مصادره کرده اند؛ با این همه، واقعیت این است که سخنگویان چپ مسلمان در تأسیس شاکله های بنیادین جمهوری اسلامی با مدل ولایت مطلقه فقیه هیچ نقشی نداشته اند و حتی وارثان اندیشه های چپ و عدالت خواه و برابری طلب در اشکال مختلف با آن مخالفت کرده و از این رو خود از نخستین قربانیان و محذوفان بوده اند. همان گونه که مبارزان آزادی خواه دیگر نیز چنین بوده و چنان سرنوشتی یافته اند.

با این همه، لازم است که اندیشه وران این جریان در فضای کنونی جهان و منطقه و ایران، در میراث خود تجدیدنظر جدی بکنند. شاید مجموعه‌ی تفکر چپ دموکرات اکنون محتاج شالوده شکنی باشد. جهان دوقطبی جنگ سرد پایان یافته است. دیوار برلین فرو ریخته است. به طور کلی سوسیالیسم و کمونیسم به شدت ضعیف شده است. در مقابل راست گرایی گاه خطرناک در اروپا و آمریکا رو به گسترش نهاده است. بنیادگرایی مذهبی و غیر مذهبی در مغرب زمین و بیشتر در جوامع مسلمان بروز و ظهوری ویرانگر پیدا کرده است. دموکراسی و حقوق بشر و سازمان نگهبان آن یعنی سازمان ملل در بحرانی عمیق است. جدای از این واقعیت های عینی، به لحاظ نظری، می دانیم که عدالت به مثابه‌ی یک آرمان دارای ارزش جاودانه و جهانی است و مخالف ندارد و به همین دلیل است که حتی ظالم ترین افراد خود را عادل می دانند و یا به عدالت خواهی تظاهر می کند. این را نیز می دانیم که عدل و عدالت هم در

تعریف همواره تحول می پذیرد و هم به ویژه در مصادیق همیشه در تخته بند زمان و حتی مکان است. ممکن است حکمی در زمانی و با توجه به نتایج نسبی آن، عادلانه باشد و همان حکم و عمل، در زمانی و در مکانی دیگر، ظالمانه و عین ظلم تلقی شود.

در هرحال در نیم قرن اخیر حول مفهوم عدالت و عدالت اجتماعی و اشکال آن، نظریه پردازی های زیادی انجام شده و آرای مختلف و متنوعی پدید آمده است. از جمله ای آن ها آرای راولز است که نمی توان از این آخرین دستاوردهای بشری در باب عدالت و نظام و جامعه ای عادلانه چشم پوشید. ایده، نظریه و برنامه سه مرحله ای متوالی و به هم پیوسته اند. حتما باید از ایده ها عبور کرد و به نظریه پردازی ارتقا یافت و در نهایت برای تحقق نظریه ها برنامه ریزی کرد که صد البته در این مرحله دهها کارشناس در رشته های مختلف علمی و پژوهشی در کنار هم می توانند از عهده ای آن برآیند. در هرحال در عالم واقع هیچ چیز جامع و مطلق و همه زمانی نیست. توجه به این دقایق، ایجاب می کند که چپ و از جمله چپ مسلمان در میراث خود درنگ و احیانا تجدیدنظر کند تا بتواند بر ای آینده نظریه های تازه و مناسب تولید کرده و برنامه ریزی های مفید و عملی بکند.

در اینجا توجه به این نکته مهم است که درگذشته به آزادی ها بهای لازم داده نمی شد و حتی گاه تحت عناوین طعن آمیزی چون آزادی لیبرالیستی و یا سرمایه داری نادیده گرفته و تحقیر می شد. هرچند شماری تلاش کرده اند که بین این دو جمع کنند ولی در نهایت چنین تفکری چندان طرفدار نداشته است. درگذشته موضوع تقدم آزادی بر عدالت و یا برعکس، همواره محل مناقشه و اختلاف بوده است. حال کم و بیش باید روشن شده باشد که چنین مناقشه ای تا حدودی بلاموضوع است؛ تکرار داستان مرغ و تخم مرغ است. در عالم واقع و به نحو دیالکتیکی، روشن است که یکی بدون دیگری معنای محصلی ندارد. از این رو در بستر بروز و زایش چپ اروپایی، دیری است که تلفیق این دو به صورت اندیشه ای «سوسیال - دموکراسی» مطرح شده است. یعنی

همان «اجتماعیون - عامیون» عصر مشروطه.

پنجم. واپسین نکته آن است که با انقلاب ایران و نظام برآمده از آن، همه چیز دچار آشفتگی و حتی فروپاشی شده است. دیگر هیچ چیزی از جمله عدالت و آزادی و دین و حتی چپ و راست نه تنها معنای متعارف و سابق خود را ندارند بلکه اغلب این مفاهیم در دام چاله های ابتذال و انحطاط سقوط کرده و گاه در مصادیق خلاف و نقیض خود استعمال می شوند. زمانی متفکرانی صادق چون جزنی و حنیف نژاد و شریعتی مدافع عدالت و آزادی بوده و نظام سرمایه داری را به نقد می کشیدند و پرچمدار مبارزه با امپریالیسم بودند ولی حالا . . .!! دیری است که غالباً عقب مانده ترین و نادان ترین و جاه طلب ترین گروه های اجتماعی در چهارچوب مصالح و منافع جمهوری اسلامی و در عین آلودگی به انواع فساد در ساختار نظام حاکم و در یک کلمه لومین ترین افراد و گروه مدافع عدالت اند و شعار مبارزه با غرب و استیلای جهانی می دهند. اینان حتی گاه برای این که واژه ها و مفاهیم زبان بسته را از آن خود کنند (مانند «استکبار جهانی» به جای «امپریالیسم جهانی») دست به جعل زده و برای رسیدن به اهداف جاه طلبانه و در بهترین حالت ساده لوحانه خود از اصطلاحاتی استفاده می کنند که در واقع نه درست آن ها را می شناسند و نه اصولاً در طرح و دفاع از آن ها صادق اند. در واقع همه ی ارزش های انسانی و اخلاقی و دینی مترقی پیشین به سود یک گروه مدعی انقلاب و عدالت مصادره شده و از معنا و مضمون اصلی خود تهی شده اند. در چنین شرایطی، بازتعریف مفاهیم کار ساده ای نیست. به ویژه که استبداد دینی، که به گفته ی نائینی در عصر مشروطه، خطرناکترین نوع استبداد است، تمامی امکانات عمومی را در انحصار خود و پیروانش قرار داده و ارباب اندیشه ی آزاد و عدالت خواهان آگاه و صادق را از ابزارهای انتقال پیام به جامعه و مردم محروم کرده است. در هر حال عدالت خواهی تا اطلاع ثانوی چندان بدنام شده که دیگر سخن گفتن از آن دشوار شده است. با این حال، آزادی خواهان و عدالت طلبان جدی و صادق نباید ناامید شده و عرصه را به رقیب واگذار کنند. کارزاری دیگر باید.



تأملاتی درباره فلسفه زبان الهیات

نگاهی به فلسفه زبان الهیات دینی در نزد برخی متکلمان متقدم

احمد علوی

بخش قابل توجهی از ادبیات ادیان ابراهیمی و بویژه اسلام به «الهیات» و جهان متعالی اختصاص دارد و در برگیرنده اموری همچون صفات، افعال یا کلام خداوند است. زبان چنین «ادبیات الهیاتی» علیرغم هر نوع شباهتی با زبانی که در عرف پژوهشگران فلسفه زبان «زبان و عرفی روزمره : Everyday language» خوانده میشود، از نظر دلالت شناسی از آن متفاوت است. این تفاوت به پژوهشهای گسترده و البته درازآهنگی در خصوص دلالت شناسی این زبان، انجامیده است که برخی از دستاوردهای آن را میتوان در فلسفه «زبان الهیات دینی» در مغرب زمین بخصوص در قرون موسوم به «وسطی» مشاهده کرد. فیلسوفان و متکلمان غربی دوره موسوم به قرون وسطی از معضل تشبیه (Anthropomorphism) و تعطیل (Agnosticism) و پیامدهای کلامی آنها آگاهی داشتند. به گمان آنها، اگر تشبیه به انسان‌وارگی خداوند می‌انجامید، پیامد تعطیل نیز به انسداد معرفت و سکوت در باره او و جهان متعالی بود. این متکلمان قرون وسطی برای حل این مشکل گفتگوی

فلسفه زبان را به میدان کلام و دین شناسی و زبان الهیات دینی کشاندند.

گفتگو پیرامون زبان الهیات دین به تدریج به منظومه‌ای (System) متشکل از اصول موضوعه، روش شناسی، انبوهی از منابع و زبان خاصی انجامید که امروز با عنوان فلسفه زبان الهیات دینی دین یا پژوهش فلسفی در خصوص «زبان الهیات دینی» توصیف میشود. برای اینکه پژوهشگران عرصه دین شناسی الهیات، بتوانند تاویل موجهی از موضوع مورد پژوهش خود ارائه دهند، ناگزیر میبایست نگرش خود را در خصوص «زبان الهیات دینی» به نقد و گفتگو بگذارند. به گمان متکلمان عرصه «زبان الهیات دینی» از پرسش‌های اساسی این عرصه معرفتی یکی این است که آیا میتوان به شکل معناداری از خداوند، ذات و صفاتش سخن گفت؟ چگونه میتوان زبان انسان زمینی را که محصور در محدودیت‌های گوناگونی است برای گفتگو در خصوص «ذات» و «صفات» خداوند و و کردارش بکارگرفت؟ پیامد پذیرش اشتراک لفظی میان واژه‌ها و الفاظی برای اشاره به صفات، اسامی و کردار خداوند و انسان بطور علی السویه در قالب نظام زبانی به تعطیل (Agnosticism) خواهد رسید. پذیرش اشتراک معنوی این الفاظ علی السویه برای اشاره به صفات و کردار خدا و انسان هم، حمل یک محمول بر دو موضوع متفاوت و در نتیجه به فراموشی سپردن تفاوت‌های انسان و خداوند است و به نوعی از تشبیه (Anthropomorphism) منجر خواهد شد. برای برون رفت از این چالش گزینه‌های فراوانی عرضه شده است. بنابراین ناهمگنی و تكثر رویکردهای کلامی و فلسفی در خصوص زبان الهیاتی شگفت‌آور نیست.

نگرش‌های گوناگون به زبان الهیات دینی

متکلمان «زبان الهیات دینی» برای حل چالش دوگانه تشبیه- تعطیل روش یکسانی را ارائه نکرده‌اند. به طور کلی سه روش سلبی (Via Negativa approach یا Apophatic)، تمثیل (Analogy) و زبان برتر انگارانه (Superlatives and eminence language) به عنوان روش‌های

اصلی گفتگو در خصوص فلسفه «زبان الهیات دینی» مطرح بوده است. یکی از معضلاتی که صاحبان این نگرش های گوناگون زبان الهیات دینی، باید به آن پاسخ دهند همانا توضیحی از منظرهای بیان پذیری (Effability) دلالت شناختی (Semantics)، شناختاری (Cognitive) و هستی شناسی (Ontology) است. بدون چنین توضیحاتی هر گرایش زبان الهیات دینی عملاً موجه نخواهد بود. در این نوشته تلاش میشود تا به فشردگی به معرفی زبان الهیات سلبی و تمثیل پرداخته شود.

زبان الهیات دینی سلبی

آنچه زبان الهیات مثبت (Cataphatic approach) خوانده میشود، از دیرباز مورد نقد بسیاری از متکلمان «زبان الهیات دینی» قرار داشته است. این منتقدین بر آن بوده اند که راهکار زبان الهیات «مثبت» و یا «ایجابی» به تشبیه می انجامد. به گمان این دسته زبان سلبی (Via Negativa approach یا theology Apophatic) کارآمدترین روش برای رهایی از چالش دوگانه تشبیه- تعطیل است. به توصیه آنها آنچه در متون دینی برای گفتگو در مورد خداوند آمده را نیز باید به روش سلبی فهم نمود. برپایه چنین نگرشی، مثلاً گفته میشود خدا جسم نیست، یا خدا محدود نیست، یا آنگاه که از جهان برتر با عنوان جهان مجرد از ماده سخن گفته میشود، زبان سلب بکاربرده میشود. هرچند نمی توان انکار کرد که هر چند بکارگیری زبان سلبی زبانی بسیار معمول در متون دینی است، اما میزان بکارگیری آن در متون گوناگون دینی گوناگون یکسان نیست.

در چارچوب گفتمان «الهیات سلبی» اشتراک کلماتی که در مورد خداوند و سایر پدیده ها بکار برده میشود مشترک لفظی (Equivocal) تلقی میشود که علیرغم اشتراک در لفظ، همزمان دارای مدلولها و معناهای متعددی است. مثلاً کلمه شیر که بر شیر درنده بادیه و شیر نوشیدنی اشاره دارد اما هیچ شباهت یا امر مشترکی میان معنا و مدلولهای واژه وجود ندارد. البته بکارگیری چنین واژگانی برای توصیف مفاهیم دینی

گفتاری یا نوشتاری موجب میشود تا زبان الهیات دینی، چند پهلو (Ambiguous) و نا روشن شود. پیامد چنین امری یکی این است که زبان مبتنی بر اشتراک لفظی (Equivocal language) غیر شناختاری (Non-Cognitive) توصیف میشود و قابلیت آزمون (Verification) خواه به اثبات و یا ابطال را نداشته باشد.

بکارگیری زبان سلبی در عرصه فلسفه، الهیات و کلام دارای تاریخی درازآهنگ است. در این مسیر، افلاطون (حدود ۳۰۰ ق.م) سهم بزرگی در

گفتگو پیرامون زبان الهیات دین به تدریج به منظومه‌ای متشکل از اصول موضوعه، روش‌شناسی، انبوهی از منابع و زبان خاصی انجامید که امروز با عنوان فلسفه زبان الهیات دینی دین یا پژوهش فلسفی در خصوص «زبان الهیات دینی» توصیف می‌شود. برای اینکه پژوهشگران عرصه دین‌شناسی الهیات، بتوانند تاویل موجهی از موضوع مورد پژوهش خود ارائه دهند، ناگزیر می‌بایست نگرش خود را در خصوص «زبان الهیات دینی» به نقد و گفتگو بگذارند.

صورت بندی نظریه زبان سلبی زبان الهیاتی داشت و مورد ارجاع بسیاری قرار گرفته است (Kenny, ۱۹۹۸). به گمان او حتی مفاهیمی کلی و انتزاعی مانند کمال و مجرد نیز برای توصیف خداوند کارآمد نبود (همان). در ادامه این روند، ظهور نوافلاطونیان، به معنای گسترش گفتتمان سلبی الهیاتی بود. برای مثال الهیات سلبی فلوپین (۲۷۰-۲۰۴م) به پیروی از افلاطون بر این بر انگاره استوار بود که نمی توان در خصوص خداوند چیزی گفت (Kenny, 2007; Stiver, ۱۹۹۶). چه به گمان او مثال خیر فراتر از ذهن و زبان است و در نتیجه واژه‌هایی که در وصف خداوند بکار می‌رود دارای اشتراک لفظی است. او با تاکید بر تعالی و تنزیه «احد» که در «ورای وجود و عدم» است او را از همه ویژگی‌های تعیین آور و محدود

کننده بری میدانند. پروکلس (Proclus Lycaeus ۴۸۵-۴۱۲) نیز بر این باور بود که ساختار ذهنی و زبانی انسان به گونه ای است که نمی تواند به اموری که در حیطه ادراکات او نیست دست یابد یا سخن بگوید، و راهکار الهیات سلبی را برگزید (Martin, ۱۹۵۵، بدوی ۱۹۷۷). چنین مسیری او را به الهیات سلبی محض و سکوت می کشاند.

موسس میمونیدس (Moses Maimonides ۱۱۳۵-۱۲۰۴) یا ابن میمون قرطبی نیز با تکیه بر روش شناسی فلسفی ارسطو استدلال کرد با بکارگیری گزاره های محدودی که بسیار عمومی هم هستند مجال بسیار کمی وجود دارد تا به زبان حقیقت و روش ایجابی (Affirmative way) در مورد خداوند گفتگو کرد (Ross, ۱۹۹۸). این متکلم استدلال میکرد که خداوند تنها از طریق صفات سلبی قابل گفتگو و شناخت است. چون خداوند شباهتی با انسان و جهان پیرامونش ندارد. توصیفات انسان مبتنی بر مشاهدات و تجربیات حسی اوست. از این رو، این تجربیات برای توصیف خدا کارآمدی ندارد، بنابراین تنها راهی که می ماند، توصیف سلبی از ذات و صفات خداوند است و این ادعا در مورد مفاهیمی که جهان مجرد ماده نظیر آنچه بهشت و جهنم خوانده میشود، نیز درست است.

به باور جان دیونوسیوس اسکوتیوس (John Duns Scotus, ۱۲۶۶ - ۱۳۰۸) پیوند آشکاری میان «معرفت پذیری» و «بیان پذیری» وجود دارد. بنابراین اگر نتوان در مورد خداوند سخن گفت، پس چگونه میتوان به او معرفت یافت؟ (Duns Scotus, ۱۹۸۷). اندیشه الهیاتی این متکلم، مانند سایر متکلمان دارای فراز و نشیب است. او در نخستین گام تلاش می کند تا با بکارگیری صفات کلی و انتزاعی امر متعالی و صفات کمالی- بر مبنای اشتراک معنوی زبانی- خداوند را توصیف کند. آنگاه که یک کلمه معین دارای یک مدلول یا معنای مشخص باشد و از نظر لفظی بر مدلولهای گوناگون اشاره نداشته باشد، در این صورت یک صدائی یا مشترک معنوی (Univocal) خوانده میشود. مثلاً کلمه آگاهی در جملات "خدا آگاه است" یا "انسان آگاه است" و یا "گروهی از مردم آگاه هستند"

ظاهرا دارای معنی یگانه ای است. هر چند صدق آگاهی بر انسان، خدا و گروه مطمئنا یکسان نیست و به نوعی مشکک است. زبانی که اساس آن بر استفاده از اشتراک معنوی الفاظ بنا شده است، زبان مبتنی بر تک صدائی (Univocal language) خوانده میشود. مثلا کلمه آگاهی در گزاره های: خدا آگاه است، یا انسان آگاه است و یا گروهی از مردم آگاه هستند، ظاهرا دارای معنی یگانه ای است. هر چند صدق آگاهی بر انسان، خدا و گروه مطمئنا یکسان نیست و به نوعی مشکک است. زبانی که اساس آن بر استفاده از اشتراک معنوی الفاظ بنا شده است، زبان مبتنی بر تک صدائی (Univocal language) خوانده میشود. یکی از پیامدهای بکارگیری زبان مشترک معنوی (Univocal) برای توصیف خداوند و سایر موجوداتی که موضوع ادراکات حسی پنجگانه نیستند - افزون بر نقدهای دیگر- خطر درغلتیدن به نوعی از تشبیه (Anthropomorphism) است.

دیونوسیوس اما با توجه به کاستی های این روش به روش سلبی روی می آورد. اما او در اینجا هم این روش را کافی ندانسته در نهایت همه این روشها را به بوته نقد گذاشته و «زبان سکوت» را بر سایر نظریه های «زبان الهیاتی» ترجیح میدهد. عارف و متکلم مسیحی مایستر اکهارت (حدود ۱۲۶۰-۱۳۲۸م) در ادامه حتی فراتر رفته و بنا به برخی از تعبیر به سلب سلب یا سلب مضاعف (McGinn) ، ۱۹۸۶ می انجامد.

با توجه به آنچه آمد، یکی از تلاشهای مهم متکلمان قرون وسطی در غرب بکارگیری زبان سلبی برای حل چالش دوگانه تشبیه- تعطیل بود. برخی از متکلمان مسلمان نیز نظیر ملارجعلی تبریزی و قاضی سعید قمی همین گفتمان را نمایندگی می کردند. زبان سلبی الهیات دارای جنبه های هستی شناسی (الهیاتی-تنزیهی) معرفت شناسانه و دلالت شناسانه است که دارای پیوند با یکدیگرند. الاهیات سلبی، با تاکید بر هستی شناختی الهیاتی-تنزیهی و تعالی هستی شناسانه خداوند از آفریده های اوست و در نتیجه عدم اشتراک معنوی هستی است. پیامد چنین ایستاری، لاجرم از جنبه معرفت شناسی، شناخت ناپذیری (Non-

(cognitive) خداوند است و همچنین از جنبه دلالت شناسانه (Semantics) بیان ناپذیری (Ineffability) او می باشد. در راستای چنین رویکردی نمیتوان چیزی در مورد ذات یا صفات خداوند را به گفتگو گذاشت.

از پرسش‌های اساسی این عرصه معرفتی یکی این است که آیا می‌توان به شکل معناداری از خداوند، ذات و صفاتش سخن گفت؟ چگونه می‌توان زبان انسان زمینی را که محصور در محدودیت‌های گوناگونی است برای گفتگو در خصوص «ذات» و «صفات» خداوند و و کردارش به کارگرفت؟ پیامد پذیرش اشتراک لفظی میان واژه‌ها و الفاظی برای اشاره به صفات، اسامی و کردار خداوند و انسان به طور علی السویه در قالب نظام زبانی به «تعطیل» خواهد رسید. پذیرش اشتراک معنوی این الفاظ علی السویه برای اشاره به صفات و کردار خدا و انسان هم، حمل یک محمول بر دو موضوع متفاوت و در نتیجه به فراموشی سپردن تفاوت های انسان و خداوند است و به نوعی از «تشبیه» منجر خواهد شد. برای برون رفت از این چالش گزینه‌های فراوانی عرضه شده است.

زبان الهیات دینی تمثیلی

توماس آکویناس (۱۲۲۴-۱۲۷۴) روش سلبی، اشتراک لفظی یا اشتراک معنوی را بدون کاستی ندانسته و راه دیگری را برای گذار از چالش دوگانه تعطیل-تشبیه برمی‌گزیند. این متکلم ابتدائاً می‌پذیرد که اندیشه بشری را به حقیقت و کنه ذات، اسماء و صفات الهی راهی نیست و راهکار تنزیهی را اختیار می‌کند (Edwards, 1967). اما همزمان تلاش می‌کند که از درغلتیدن در ورطه تعطیل بگریزد. در این مسیر او با سه معضل روبروست و صورت بندی «تمثیل» در اقسام گوناگونش برای گذار از این

معضلات است؛ نخست پذیرش اشتراک لفظی صفات خداوند و انسان، دوم اشتراک در لفظ و معنا به شکل متواپی (صدق معنا بر مصداقها به یکسان) و سوم اشتراک در لفظ و معنا به شکل مشکک (صدق معنا بر مصداقها به تشکیک نوع هستی موضوع).

او مدعی است که میتوان با گذار از دوگانه اشتراک لفظی و اشتراک معنوی به گزینه سوم یعنی راهکار آنالوژی دست یافت. چه پیامد پذیرش اشتراک لفظی صفاتی که به خداوند و آفریدگانش حمل میشود، تباین کامل معنای وجود آنهاست و به تعطیل و انسداد معرفت نسبت به صفات خدا می انجامد. از سوی دیگر پذیرش اشتراک معنوی وجود خدا و آفریدگانش، به وحدت وجود منجر می شود و این نیز قابل دفاع نمی نماید.

به باور این حکیم الهی زبان الهیات در متن دینی، نوع دیگری از زبان در طبقه بندی زبانی است که اصطلاحاً زبان تمثیلی (Analogical language) خوانده میشود. ارسطو و شارح او بوئیسوس (Boethius: 526 - 475) و همچنین اگوستین قدیس (Augustinus ۳۵۴-۴۳۰) پیش از اکویناس، در موارد گوناگونی زبان تمثیل را به گفتگو گذاشته بودند.

کلمه آنالوژی دارای معناهای گوناگونی در عرصه های گوناگون پژوهشی است. واژه آنالوژی در میان ریاضی دانهای یونانی، کاربرد گسترده ای یافت و معنایی که از آن مراد میشد، نوعی نسبت میان اعداد یا به زبان دیگر تناسب بود. این واژگان بعداً، به سایر علوم نیز راه یافت. در عرصه ادبیات، صفت یا مفهومی یگانه که برای توصیف پدیده های گوناگون- نه کاملاً شبیه و نه کاملاً متفاوت - بکار برده میشود، روش مبتنی بر «آنالوژی» نامیده میشدند. مثلاً آنگاه که گفته میشود «چه طبیعت آرامی» یا «او انسان آرامی است» یا «دریای آرام» یا «نسیمی آرام می وزد»، معنای صفت آرام در این گزاره ها هر چند یکسان نیست، اما کاملاً متفاوت هم نیست. برای منطق شناسان رابطه میان کلمه، مفهوم و معناهای گوناگون - یا دلالت شناسی - است که انگیزه اصلی بررسی

«آنالوژی» برای آنهاست. برای متکلمان اما «آنالوژی» ابزاری بود که به آنها کمک میکرد تا گزاره های متون و گفتارهای دینی در مورد صفات خدا را مطالعه کنند. پرسش اساسی برای آنها این بود که آیا میتوان خداوند و انسان را با صفت های مشابهی توصیف کرد؟ پیامدهای چنین توصیفی چیست؟ آیا وقتی گفته میشود «خدا وجود دارد» و یا «انسان وجود دارد» آیا شباهتی میان معنای وجود در این دو گزاره وجود دارد یا معانی کاملا متفاوتی از آنها مراد میشود.

برخی از متکلمانی که از منظر هستی شناسی «آنالوژی» را مطالعه میکردند، پرسش اساسی آنها این بود که آیا بین پدیده های مستقل و ظاهرا متفاوت هستی، شباهتی وجود دارد. آیا «آنالوژی» در گفتار مستند به واقعیتی مستقل از ذهن و زبان است یا این ذهن و زبان است که میان آنها شباهت برقرار میکند. روش تمثیل (Analogy) در عرصه زبان الهیاتی بر نوعی نسبت شباهت و همگنی صفاتی (محمولاتی) است که بر دو یا چند موصوف (موضوع) که دارای تفاوت هستند بار میشود (Kenny, ۲۰۰۷). صفت زیبا میتواند بر موصوفات گوناگونی همچون خداوند، انسان، اسب، خانه، طبیعت و جهان بار شود. اما روشن است که معنای این صفت یکی نیست و بنا به موصوف (موضوعش) گوناگون خواهد بود.

مثلا هر چند کودک، جامعه انسانی، نهادهای اقتصادی و گیاهان دارای خصوصیات کاملا گوناگونی هستند، اما میتوان محمول یا صفات مشترکی را به آنها نسبت داد. برای نمونه مفهوم «رشد» معمولا برای توصیف گیاهان بکار رفته است اما بعدا برای توصیف رشد در زمینه های گوناگون زیست شناسی، جامعه شناختی و اقتصادی بکار برده شده است. این زمینه ها البته همگن و یکسان نیستند، اما میتوان برای توصیف تحولاتی که در آنها رخ میدهد از توصیف هایی مشابه استفاده کرد. بنابراین معنای مشترکی که از این محمولات گرفته میشود نوعی تمثیل (Analogy) یا نوعی شباهت معنا در عین تفاوت موضوع حمل و زمینه مربوطه است.

تمثیل را میتوان بر پایه معیارهای گوناگونی تقسیم بندی کرد که در کلی ترین شکل آن تمثیل مبتنی بر تناسب و تمثیل مبتنی بر نسبت یا اسناد است. بنا به استدلال آکویناس صفات کمالی را میتوان به سه دسته تقسیم نمود. دسته اول کمالاتی است که تنها قابل اسناد به خداوند است، مانند خیر مطلق و نمی توان آنرا به سایر موجودات نسبت داد. دسته دوم صفات کمالی بدون کاستی نظیر دادگری و آگاهی است که میتواند به صورت مشترک به خداوند و به آفریدگانش نسبت داد. دسته سوم اما صفاتی است که آمیخته به کاستی است، نظیر خشم که مختص آفریدگان است و نسبت آن به خداوند استعاری است. پیش از اکویناس متکلمان دیگری از نوافلاطونیان نظیر فلوپین، فرفیوس (Porphyry ۲۳۲-۳۰۵) و همچنین پروکلس روش تمثیلی را در عرصه زبان الهیات آزموده بودند. (Kretzmann, 1993) آکویناس این بار تلاش می کند که با تمرکز بر راهکار تمثیلی گونه های مختلف آثر به تفصیل به بررسی بگذارد. در این راستا، او تمثیل مبتنی بر تناسب و نسبت را از یک دیگر تفکیک و زیر مجموعه آنها را نیز به جزئیات به گفتگو می گذارد (Stiver, ۱۹۹۶).

تمثیل مبتنی بر تناسب

تمثیل مبتنی بر تناسب، نوعی تناسب (Analogy of proportionality) میان موضوع و محمول (صفت و موصوف) در نظر گرفته میشود، اما همزمان تفاوت نیز به حسب سرشت موضوع از نظر دور نمی ماند. مثلاً واژگان دادگر دارای معنای گوناگونی است و در زمینه های گوناگونی بکار برده میشود. در همین راستا، آنگاه که گفته میشود خدا دادگر است، یا آن فرد انسان دادگر است، یا آن جامعه دادگر است، کلمه دادگر برای توصیف موضوعات گوناگون و کاملاً متفاوتی بکار گرفته شده است. اما هرکدام از این توصیف ها به تناسب نوع سرشت موضوعی است که محمول بر آن حمل میشود، معنای خاص خود را پیدا می کند. بنابراین این صفات علیرغم هر شباهت معنایی بنا به سرشت موصوف و زمینه ای

که بکار میروند دارای نوعی تفاوت هم هستند. معنای دادگری خداوند، با دادگری افراد و دادگری جامعه و یا دادگری دولت یکی نیست. دادگری خداوند متناسب با نوع هستی و موقعیت اوست و دادگری فرد انسانی متناسب با نوع هستی و موقعیت اوست.

آکویناس مدعی است که می‌توان با گذار از دوگانه اشتراک لفظی و اشتراک معنوی به گزینه سوم یعنی راهکار آنالوژی دست یافت. چه پیامد پذیرش اشتراک لفظی صفاتی که به خداوند و آفریدگانش حمل می‌شود، تباین کامل معنای وجود آنهاست و به تعطیل و انسداد معرفت نسبت به صفات خدا می‌انجامد. از سوی دیگر پذیرش اشتراک معنوی وجود خدا و آفریدگانش، به وحدت وجود منجر می‌شود و این نیز قابل دفاع نمی‌نماید.

البته آکویناس مدعی است که امکان ندارد که صفتی به یکسان (تواطی) بر خداوند و انسان حمل شود (Aquinas, ۱۹۷۵). مثال دیگر اینکه وقتی گفته می‌شود "سگ با هوش" و یا "انسان با هوش" منظور این نیست که هوش سگ دقیقاً مانند هوش انسان است. بلکه منظور این است که سگ هم بنا به تناسب و سهمی در حد و به تناسب خود (Proportionality) از هوش برخوردار است یا دارای نوعی مکانیسم درک و تشخیص است. در چنین گزاره‌ای منظور مقایسه میان هوش سگ و انسان نیست بلکه مقایسه میان هوش سگ با نوع آن سگ و از سوی دیگر هوش انسان با نوعی است که به آن تعلق دارد (برای بحث تفصیلی رک به Aquinas, T, ۱۹۷۵).

تمثیل مبتنی بر تناسب در یک تقسیم کلی بر دوگونه است؛ تمثیل مبتنی بر تناسب درونی (حقیقی- در مقابل استعاری) و تمثیل مبتنی بر

تناسب برونی (استعاری) - (Stiver, ۱۹۹۶). مثلاً وقتی گفته میشود "خدا آگاه است" مفهوم آگاهی که درونی یا حقیقتاً (Intrinsic) صفت انسان است، اما بطور برونی (Extrinsic) و استعاری به خدا نسبت داده میشود. صفت علم، آگاهی یا اندیشه و تکلم از این جمله است. این صفات درونی است و اصالتاً برای توصیف ویژگیهای انسان بکار برده میشود، اما توصیف صفات خداوند با آنها شکل برونی و استعاری صورت می‌گیرد. در تمثیل مبتنی بر تناسب (Analogy of proportionality) تلاش بر این است که با نوعی تصویر سازی و استفاده از تشبیه یک مفهوم به مخاطب رسانده شود. مثلاً وقتی گفته میشود خدا خشمگین است، آن انسان خشمگین است و یا دریا خشمگین است منظور از خشم اینجا حالت روانی خاص نیست. توصیف انسان با صفت خشم درونی (Intrinsic) و مختص اوست. ولی استفاده از آن صفت برای خدا و دریا البته استعاری میباشد. چون نه خدا و نه دریا قابلیت پذیرش صفت خشم را ندارند. به زبان دیگر منظور از خشم خدا و خشم دریا یعنی حالتی شبیه حالت خشم در انسان و نه کاملاً همسان آن است. تمثیل دارای گونه‌های متفاوتی است. یا مثلاً کلمه سرد، که هم میتواند توصیف هوا باشد هم برای توصیف شخصیت یک انسان بکار برده شود. در چنین شرایطی سرد دارای دو معنای کاملاً متفاوت است. توصیف نخست درونی و (حقیقی در مقابل استعاری) است که سردی ابتدائاً و معمولاً بطور خاص برای توصیف هوا بکار برده میشود؛ حال آنکه توصیف دوم برونی و مبتنی بر روش استعاره است.

تمثیل مبتنی بر تناسب در تقسیم بندی دیگر به تمثیل نزولی و صعودی قابل تقسیم است. تمثیل خصوصیات انسان و حمل آنها بر موجودات دیگری که در سلسله مراتب طبیعی پایین تر از او هستند، تمثیل نزولی (Downwards Analogy) خوانده میشود. مثلاً وقتی گفته میشود سگ حیوان وفاداری است، مفهوم وفا به حیوان که پایین تر از انسان است تعمیم داده میشود. طبیعی است که حیوان به عینه از صفت وفاداری که از خصوصیات انسان مختار است برخوردار نیست. اما وفاداری برای

توصیف برخی از رفتارهای آن که با رفتار وفادارانه انسان قابل مقایسه است، بکار برده میشود.

تمثیل صعودی (Upwards Analogy) زمانی صورت میگیرد که صفات یک موجود بر موجودی که برتر از او به شمار می آید حمل شود. مثلاً توصیف خداوند با رحمت یا عشق که از صفات انسانی هستند. روشن است که صفاتی که در ادبیات دینی بر خداوند حمل میشود، همه صفات انسانی است که در چارچوب زمان، زمین و زمینه اجتماعی اسیر است. باز روشن است که حمل این صفات به خداوند و توصیف او با چنین صفاتی بر اساس اسلوب مجاز است و حقیقی نیست. یعنی منظور این نیست که خداوند همچون بشر شفقت یا عشق میورزد.

تمثیل مبتنی بر نسبت یا تمثیل اسنادی

تمثیل اسنادی (Analogy of attribution) یا «تمثیل مبتنی بر نسبت» بر نوعی تمثیل مبتنی بر نسبت میان صفت (محمول) و موصوف (موضوع) یا به زبان دیگر نوعی پیوند و همبستگی میان آنها بنا میشود (Ross, ۱۹۹۸). این رابطه گاه رابطه علی (علت و معلول) میان موضوع و محمول است و گاه میتواند رابطه لازم و ملزوم و شرط و مشروط باشد. تمثیل اسنادی گاه متوجه نسبت یا پیوند درونی و یا حقیقی و گاه اسناد برونی یا استعاره است (Davison, ۲۰۲۱). مثلاً وقتی گفته میشود که «خداوند هستی بخش» در این تمثیل، هستی بخشی که به خداوند نسبت داده میشود دارای سازگاری با مفهوم خداست به مثابه خالق و به اصطلاح دارای ارتباط درونی یا حقیقی یا نوعی نسبت ذاتی با اوست. بنابراین چنین تمثیلی درونی یا حقیقی و (Analogy of Intrinsic Attribution) خوانده میشود (Davison, ۲۰۲۱).

واژه «سالم» در گزاره های «بدن آن انسان سالم است» یا «او مدیر سالمی است» یا «اخلاقش سالم است» یا «آن بانک سالمی است» یا «آن کشور سالمی است» از نظر معنا و نسبت محمول به موضوع، همسان و هم تراز نیستند. ویژگی «سلامت» تنها مختص به بدن انسان است، که

تنها موضوعی است که می توان مفهوم سلامت را به درستی به شکل درونی و حقیقی به آن نسبت داده و حمل نمود و گفت آن بدن از سلامت خوبی برخوردار است (Analogy of Intrinsic Attribution). چه او تنها موجود زنده است که شایسته نسبت داده شدن به سلامتی است و نسبت صفت سلامتی به دیگر موضوعات مناسب نیست.

در همین راستا میتوان حمل نخست و متناسب موضوع نسبت را با مسامحه کاربرد نخستین تمثیل بالادستی یا پیشینی (Sumumum analogatum یا Primal analogatum) خواند. در مثالها -بجز مثال نخستین- نسبت ها میان موضوع و محمول برونی و استعاره است (Analogy of Extrinsic Attribution) یا به زبان نسبت به معنای پایین دستی یا پسینی است (Analogata inferiora). یک مثال در این خصوص میتواند نسبت دادن روشنایی به امور محسوس و ملموس و همچنین ذهن باشد. مثلا در گزاره هایی نظیر "نور همه جای اتاق را روشن کرد" و "نور حقیقت ذهن را روشن می کند" واژه روشن یک سان بکار برده نشده است. در گزاره "نور همه جای اتاق را روشن کرد" تمثیل اسناد درونی و حقیقی است، اما در "نور حقیقت ذهن را روشن کرد" تمثیل از اسناد نوع برونی و استعاری (Analogy of Extrinsic Attribution) است.

در تمثیل اسنادی درونی، رابطه علت و معلولی بطور واقعی میان موضوع و محمول وجود دارد اما در تمثیل اسنادی برونی و استعاری چنین نیست و محصول جعل و نوعی اعتبار از سوی عامل شناسایی یا گفتار است. در متون دینی و آنجا که گفتگو در مورد خداوند است این تمثیل اسنادی غالبا برای رابطه علی میان خداوند و صفت هائی است که به انسان نسبت (Attribution) داده میشود. مثلا در ادبیات مسیحی خداوند با عشق، یعنی صفتی که به انسان نسبت داده میشود، توصیف میشود. حال آنکه خدا آفریدگار انسان و عشق است، اما با این وجود، علت- یعنی خداوند- با ویژگی معلول خود توصیف میشود. مبنای چنین توصیفی از خداوند، رابطه علت و معلولی بین خدا و صفتی بنام عشق

است که در انسان که مخلوق خداست تجلی پیدا میکند.

جمع‌بندی

نظریه تمثیل با هر مزیتی نسبت به روش سلبی، نمیتواند تبیین قانع کننده‌ای در مورد چگونگی پیوند میان سه عرصه‌ی هستی‌شناسی الهیاتی (Theological ontology)، معرفت‌شناسانه (Epistemological) و دلالت‌شناسانه (Semantically) برای تمثیل ارائه نماید. چه اگر کیفیت حمل صفاتی همچون آگاهی یا حکمت بر انسان نسبتاً روشن است، اما حمل همین صفت بر خداوند یا جهان برتر روشن نیست. برای مثال در حمل صفت وفاداری به انسان و سگ، از نظر هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و دلالت‌شناسانه ابهام چندان زیاد نیست. چون گفتگو در خصوص هردو موجود دارای معنای محصلی است که اشاره به مدلول معینی دارد که وجود مستقل از ذهن و زبان آنها قابل توجیه است. اما حمل صفاتی مشابه مانند حکمت یا حلم (بردباری) یا وفاداری بر خداوند و انسان از سه منظر یاد شده مبهم به نظر میرسد. بنابراین توصیف انسان با وفاداری دست کم برای خودش روشن است چه از منظر هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و دلالت‌شناسانه ابهام کمی در این توصیف وجود دارد. در عرصه الهیاتی در هر سه عرصه ابهام وجود دارد. به زبان دیگر در معادله و تناسب دو مفهوم یعنی نسبت حلم به انسان روشن ولی نسبت همان صفت به ذات ناشناخته خداوند و همچنین چگونگی رابطه صفت حلم با ذات او، و همچنین معرفت به این نسبت، استدلال قانع کننده‌ای وجود ندارد (Ferré, ۱۹۷۳). معادله زیر این مقایسه را ساده تر به نمایش می‌گذارد.

$$\frac{\text{حلم انسان}}{\text{حلم خدا}} = \frac{\text{انسان}}{\text{خدا}}$$

چون یک طرف این معادله یعنی نسبت صفت حلم به ذات انسان

شناخته شده است اما صفت حلم خداوند و ذاتش ناشناخته باقی می ماند. البته تلاش های بسیاری برای پاسخ به این پرسشها مطرح شده است که به نظر نمی رسد قانع کننده باشند. برای مثال نسبت نوعی برساخته است که به واسطه جعل عامل شناسی، اعتبار پیدا میکند. اگر چنین اعتباری در خصوص جهان ممکنات که موضوع حواس پنجگانه

نظام زبانی که برای ارتباط به کار گرفته می شود مملو از مفاهیم برساخته ای است که منحصر در مناسبات میان انسان ها کارآمد است. این ادعا در خصوص مقولاتی همچون کیفیت، زمان، مکان، علیت و نسبت که بر ذهن آدمی حاکمیت دارد نیز صادق است. به زبان دیگر، ذهن انسان اسیر مقولات شناختی و مفاهیم زبانی است که او را در چنبره خود گرفته است و به مثابه فیلتری، بین ذهن و واقعیت مستقل از ذهن و زبانش حایل است.

هستند و انتزاع عقلانی از تجربیات حسی ممکن باشد، تعمیم آن به جهان متعالی را چگونه میتوان توجیه کرد؟ بنابراین تردید وجود دارد که این راهکار به معرفت تازه ای در باب خدا و اوصاف منجر شود و به راه حلی برای گذار از «تعطیل» بینجامد. همین استدلال در خصوص تمثیل اسنادی نیز مصداق دارد. چه آکویناس استدلال خود برای توجیه تمثیل اسنادی را -هر چند پنهان- بر پایه سنخیت میان موضوع و نسبت آن، نظیر سنخیت میان علت و معلول بنا می کند. به گمان او اگر آفریننده آگاهی، خود از نوعی آگاهی بهره برده باشد، بنابراین با شناخت صفت آگاهی در انسان میتوان به وجود آگاهی در خداوند که خالق آگاهی هست، پی برد.

با این وجود هم سنخی علت و معلول چیزی در خصوص چگونگی آگاهی خدا و تفاوت آن با آگاهی انسان را بازگو نمی کند. اما در اینجا خود

مفهوم «نسبت» مبتنی بر انگاره های برگرفته از مناسبات میان جهان ممکنات و عالم ناسوتی است. پرسش مقدر این خواهد بود که آیا میتوان این انگاره را بر جهان متعالی تعمیم داد. هر چند آکویناس اشتراک معنوی وجود را بطور صریح بر نمی تابد؛ اما تمثیل اسنادی بطور پنهان و ضمنی مبتنی بر نوع تعمیم مناسبات جهان ناسوتی به جهان لاهوتی و در نتیجه به نوعی راه به تشبیه می برد.

چه سنخیت میان علت و معلول و همچنین نسبت بین محمولات و موضوعات در جهان ممکنات، که موضوع تجربه بشری در جهان مادی است، چگونه میتواند بر جهان متعالی هم تعمیم داده شود (Edwards, 1967). اگر چنین امری مجاز باشد، چرا نتوان همه نسبت ها، روابط و صفات جهان ناسوت را به جهان متعالی تعمیم داد؟ در مقابل، در صورتی که اساسا شباهتی میان جهان ناسوت و لاهوت متصور نباشد، آیا تمثیل اسنادی اعم از درونی یا برونی به تعطیل منجر نمی شود؟ (مقایسه شود با Davis, ۱۹۸۵). توضیح اینکه نظام زبانی که برای ارتباط بکار گرفته میشود مملو از مفاهیم برساخته ای است که منحصر در مناسبات میان انسان ها کارآمد است. این ادعا در خصوص مقولاتی همچون کیفیت، زمان، مکان، علیت و نسبت که بر ذهن آدمی حاکمیت دارد نیز صادق است. به زبان دیگر، ذهن انسان اسیر مقولات شناختی و مفاهیم زبانی است که او را در چنبره خود گرفته است و به مثابه فیلتری، بین ذهن و واقعیت مستقل از ذهن و زبانش حایل است.

نظریه سلبی زبان الهیات مبتنی بر دو مولفه اشتراک لفظی و هستی شناسی غیر تشکیکی است. پیامد چنین ایستاری تنزیه خداوند از هر توصیفی بوده که به نوبه خود بر غیر بیانی و غیر شناختاری بودن گزاره های الهیاتی و تعطیل شناخت خداوند در چارچوب ارتباط زبانی منجر میشود. با این وجود این نظریه دارای انسجام درونی است. گزینه دیگر زبان الهیاتی، نظریه قرائت آکویناس است که بر مولفه های اشتراک لفظی واژه ها و همزمان هستی شناسی غیر تشکیکی بنا شده است. در این صورت این پرسش موجه است که اگر هستی واژه ها دارای اشتراک

معنوی نیست و اگر هستی نیز غیر تشکیکی است آیا این نظریه دارای ناسازگاری درونی نیست؟ افزون بر این تردید وجود دارد که این نظریه بتواند همزمان با گریز از تشبیه، بر تعطیل فایق آید.

نتیجه‌گیری

گذار از تنگنای تشبیه-تعطیل و پاسخ به پرسشهای مربوطه از دیرباز همواره یکی مشغله‌های مهم بسیاری از حکیمان و متکلمان عرصه الهیات ادیان گوناگون بوده است. روشن شدن مسائل و معضلات مربوط به «زبان الهیات دینی» دارای پیامدهای کلامی معتناهایی در عرصه معرفت الهیاتی و گذار از تنگنای تشبیه-تعطیل به شمار آمده است. در این پژوهشهای مربوط به «زبان الهیات دینی» دو روش سلبی و تمثیلی موضوع گفتگوهای گسترده و درازآهنگی بوده است. روش سلبی ساده یا نوع مرکب آن (سلب سلب) در اشکال گوناگونش -همواره در میان حکیمان و متکلمان تاریخ اندیشه دینی مطرح بوده است. چنین راهکاری بطور آشکاری به تعطیل انجامیده و شناخت خداوند و صفات او را به مخاطره می‌اندازد. از این رو برای بسیاری از حکیمان و متکلمان روش مطلوبی به نظر نمی‌رسد. اما نمی‌توان انکار کرد که نظریه سلبی از نظر دلالت شناسانه و هستی شناسانه دارای سازگاری درونی است. برخی از حکیمان و متکلمان نظیر توماس اکویناس راهکار ایجابی تمثیلی- در اشکال گوناگونش- را برای گذار از این بن بست پیشنهاد نموده اند. متکلمانی که راهکار ایجابی تمثیلی را اختیار کرده اند با انتقاد از راهکارهای اشتراك معنوي و اشتراك لفظي وجود، تلاش می‌کنند تا مفهوم وجود و همچنین صفات کمال را به شیوه تمثیلی بر مصادیق گوناگون حمل نمایند. به زبان دیگر این راهکار، هر چند اشتراك لفظی را برنمی‌تابد اما همزمان از اصالت وجود، اشتراك معنوي مفهوم وجود و تشکیك در مراتب وجود گریزان است. راهکار تمثیلی هر چند گامی بلندی در بررسی رابطه ذات و صفت خداوند در عرصه زبان الهیاتی است اما همزمان از نظر هستی شناسی، معرفت شناسی و دلالت شناسی با

ابهام روبروست و مورد تاویلهای گوناگون و انتقاد قرار گرفته است و به نظر نمی‌رسد به شکل قانع‌کننده‌ای راهی را برای گذار از تنگنای تعطیل-تنزیه بگشاید.

منابع

- بدوی، ع، (۱۹۷۷) الافلاطونية المحدثة عند العرب، کویت: ناشر وكالة المطبوعات
- Aquinas, T. (1975), *Summs Contra Gentiles*, book one, Anton C. pegis, F.R.S.C., London, University of Notre Dame Press.
- Davis, B. (1985), *thinking about God*, UK, London.
- Davidson, A, (2021), *Machine Learning and Theological Traditions of Analogy*, *Modern Theology*, Vol. 37, No. 2 pp. 254-274
- Duns Scotus, John (1987), *Philosophical Writings: A Selection*, Wolter, Allan B., Hackett Publishing Company, Indiana, First published
- Edwards P.(1967), *The Encyclopedia Of Philosophy*, Vol. 7 [of 8], New York, N.Y. : Macmillan ; London : Collier Macmillan.
- Ferré, Frederick. "Analogy in Theology." Lemma in *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol I, edited by P. Edwards. Macmillan & Free Press: New York, 1967, 94-97.
- Kenny, A, (1998), *Brief History of Western Philosophy*, Malden, USA, Blackwell.
- Kenny, A, (2007), *A New History of Western Philosophy*, *Ancient Philosophy*, Volume I 1st Edition.
- Kretzmann, N. (1993), *Aquinas The Cambridge Companion*, England, University Cambridge.
- Martin, J. N., (1995), *Existence, Negation, and Abstraction in the Neoplatonic Hierarchy*, *History and Philosophy of Logic* 16, 169–196
- McGinn, Bernard, *Meister Eckhart* (1986), Teacher and Preacher, New York: Paulist Press.
- Ross, J. F. (1998), *Religious Language*, In Brian Davies (Ed) , *Philosophy of religion : a guide to the subject* , London : Cassell, 1998.
- Stiver, D. R. (1996), *The philosophy of religious language: Sign, symbol and story*. Oxford, UK: Blackwell.



کتابخانه

داریوش شایگان و "آگاهی چند لایه"

محسن متقی

این روزها همزمان است با هشتاد و ششمین سالگرد تولد زنده‌یاد داریوش شایگان، روشنفکر و نویسنده ایرانی فرانسوی. معرفی پیش رو، گزیده‌ای از یادداشت محسن متقی، پژوهشگر و مترجم است درباره کتاب «آگاهی چند لایه La conscience métisse» (که هنگام نشر نسخه فرانسوی آن از سوی انتشارات آلبن میشل (Albin Michel) و در زمان حیات نویسنده منتشر شده است).

آگاهی چند لایه؛ وضعیت انسان چند هویتی در تمدن سیاره‌ای

□ «داریوش شایگان در "آگاهی چند لایه" کوشیده است تا بار دیگر به رابطه ما با جهان غرب بیندیشد و به تحولاتی که در این چند دهه

تمدن‌های سنتی به ویژه دین‌ها از سر گذرانده‌اند سنجشگرانه بنگرد .

□ نشان‌دن شایگان در یک حوزه پژوهشی معین در علوم اجتماعی و انسانی کار ساده ای نیست. در نوشته ای در باره شهر تهران می نویسد : " من نه شهر شناس و شهر سازم، نه معمار و تاریخنگار و نه حتی جامعه شناس. من خویشتن را آزاد اندیشی می دانم که در گذشته هند شناسی، مذاهب تطبیقی و کمی هم فلسفه خوانده است". در کتاب های شایگان به انبوهی از منابع و ارجاعات به کتاب ها و مقالات، خاطرات شخصی با غربیان و شرقیان برمی‌خوریم. خواننده پس از خواندن کتاب های او و دقت در ارجاعات پرشمارش به گفته‌ها و نوشته‌های بزرگان شرق و غرب از خود می پرسد که به راستی چه چیزی از گفتار و نوشتار نویسنده آموخته است؟ اما او برای این منظور نباید شتاب کند و، به عبارتی، اندکی باید شکیبایی پیشه کند و در نظریات او نیک بنگرد و بکوشد تا کنه مفاهیمی را که او برای توضیح پدیده‌ها، رویدادها و دگرگونی‌ها بر ساخته است، بفهمد و بدین‌سان، به ساحت اندیشه او که، در واقع، گشت و گذاری است حکیمانه از غرب به شرق یا از شرق به غرب، راه یابد. نوشته های او پژوهش دانشگاهی به معنای رسمی و عادی آن نیست. آن‌ها را در حوزه ادبیات نیز نمی‌توان گنجانند. این نوشته ها، جز «انقلاب مذهبی چیست؟»، درواقع، درنگ فلسفی و اندیشه ورزی (Essaie) درباره جهان کنونی و جایگاه ایران در این جهان است. خواننده نکته سنج و باریک بین در صفحه صفحه کتاب های او مایه‌های بسیار برای تفکر، تعقل و تأمل می یابد بی آنکه در آن‌ها پاسخ روشن و بی چون و چرا برای پرسش هایش پیدا کند. شایگان تحصیلات رسمی خود را در فلسفه تا بالاترین مرحله به پیش برده است و حاصل آن کتاب " مذاهب و فلسفه هند" است که از منابع معتبر و قابل استناد برای شناخت جهان فکری، دینی و معنوی هند به شمار می‌رود. او پیش از انقلاب در کنار فعالیت های دانشگاهی و آکادمیک، در بحث‌های روشنفکری و جامعه مدنی نیز شرکت می کرد و این کار را همچنان ادامه می‌دهد. برخی از نوشته هایش جستجوی پاسخ به پرسش های عامی است که هر کسی در باره مسائل و رفتاری‌های

جامعه‌اش مطرح می‌کند. برای مثال، کتاب «توهم هویت» در برگیرنده چند نوشتهٔ اوست در باره مسائل روزمره و حوادث ایران و جهان. اگر تعریف شایگان را در باره روشنفکر که او را به فضول محله تشبیه می‌کند، بپذیریم باید بگوییم که او خود عضوی از این گروه است. □ در این نوشته می‌کوشم تا تحول فکری شایگان را با مبنا قرار دادن برخی نوشته‌هایش در این کتاب او برجسته کنم. اما نخست نگاهی به

شک نیست که تقلیل اسلام به بنیادگرایی خطای فکری بزرگی است که منتقدان ناآگاه اسلام و برخی ناسیونالیست‌های باستان‌گرا می‌کنند. اگر بنیادگرایی جنبه تاریک و منفی تجدید حیات دین در دنیای معاصر است، اکنون با نوع دیگری از دینداری و بازگشت به معنویت و چند خدایی روبرو هستیم که جنبه تفریحی آن مهم است. گرایش به چنین معنویت‌گرایی غیر دینی در جوامع مدرن نشان‌دهندهٔ ناتوانی ادیان رسمی برای پاسخ‌گویی به نیازهای انسان امروز است که می‌خواهد دست به نوعی تفسیر معنوی از هستی بزند.

تحول فکری او می‌افکنم. به باور من، تحول فکری شایگان را می‌توان در سه دوره جدا ولی پیوسته به هم پی‌جویی کرد: دوره اول: در زمانی که در ژنو دانشجو بود و در رشته ادبیات و فلسفه تحصیل می‌کرد و در کلاس‌های درس ژان هربر استاد فرانسوی که تاریخ اساطیر هند را تدریس می‌کرد حاضر می‌شد. در این هنگام است که کم‌کم حوزه پژوهشی‌اش را شناخت بهتر فرهنگ و مذاهب هندی تعیین می‌کند. این دوره با نوشتن کتاب "ادیان و مکتب‌های فلسفی هند" آغاز می‌شود و با کتاب "آئین هندو و عرفان اسلامی" پایان می‌پذیرد. در این دوره که ده سالی به طول می‌انجامد شایگان به آموختن زبان سانسکریت و مطالعه متون هندی و آثار کهن هند می‌پردازد.

دوره دوم: دوره آشنایی با هانری کربن و حضور او در ایران و حشر و نشر با محیط های سنتی و فلسفی و شرکت در بحث ها و جلسه های هفتگی کربن با علامه طباطبایی، آشتیانی، نصر و دیگران. در این دوره شایگان با حضور در محافل اندیشه سنتی در ایران و آشنایی با محیط های سنتی و نزدیکی با کربن از آراء این متفکر فرانسوی و عرفان ایرانی اثر می پذیرد و این اثرپذیری سال ها اندیشه او را رها نمی کند. در دوران پس از انقلاب هنگامی که در فرانسه کتاب "هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی" را منتشر می کند که فارسی آن با ترجمه باقر پرهام در ایران منتشر شده است، دین خود را به هانری کربن ادا می کند. می گوید: به خود گفتم کربن که آنقدر به شناساندن فرهنگ ایرانی خدمت کرده است، وظیفه من است که پیش از یک فرانسوی کتابی در باره او بنویسیم". . در این دوره شایگان درباره اندیشه اسطوره ای، خاطره جمعی و وضعیت ایران در جهان می اندیشد و حاصل اندیشه ورزی هایش را در کتاب «بت های ذهنی و خاطره ازل» به چاپ می رساند. نمود مشخص و شاید بتوان گفت حد اعلای اندیشه ورزی های این دوره او بی شک کتاب "آسیا در برابر غرب" است.

دوره سوم: با پیروزی انقلاب اسلامی شایگان نیز همچون بسیاری از همروزگاران ترک دیار می کند و زندگی در فرانسه را برمیگزیند. در این کشور است که به بازاندیشی رابطه ما با غرب با توجه به تجربه انقلاب اسلامی می پردازد. نخست کتاب "انقلاب مذهبی چیست؟" را می نویسد که نوعی بازبینی ایده های کتاب «آسیا در برابر غرب» در پرتو رویداد ها و درس های انقلاب ایران است. این کتاب را می توان نقطه عطفی در تحول فکری شایگان دانست. در این کتاب با برساختن دو مفهوم "تبدیل سنت به ایدئولوژی" و "توهم دوگانه" ابزارهای لازم را برای سنجش انقلاب اسلامی و تجربه اسلام سیاسی و نقش آن در تبدیل کردن دین به ایدئولوژی برمی سازد. شایگان در این کتاب می کوشد تا ساختارهای ذهنی جامعه ایران و وضعیت دین را در روند ایدئولوژیک شدن آن توضیح دهد. این کتاب یکی از اثرگذارترین کتاب ها در تحول فکری روشنفکران مذهبی است .

□ پس از انتشار این کتاب شایگان، کتاب دیگری زیر عنوان "نگاه شکسته، روان پارگی فرهنگی، کشورهای سنتی در برابر مدرنیته" را منتشر کرد. در این کتاب نیز به نقد ذهنیت ایرانی پرداخت و آشفتگی این ذهنیت و روان پارگی انسان‌های غیرغربی از جمله مسلمانان به ویژه ایرانیان را در رویارویی با فرهنگ و تمدن غربی باز نمود. این کتاب بررسی سنجشگرانه کوشش‌های عقیم روشنفکران ایرانی برای برون رفت از بن‌بست رقت‌آوری است که در آن گیر کرده‌اند. شایگان با استفاده از مفهوم روکش کاری (placage) به سهل‌انگاری فکری و سرهم‌بندی ایده‌ها در نزد روشنفکران ایرانی می‌پردازد که حاصل آن، به گفته او، در نهایت، "غربی کردن" از سویی و "اسلامی کردن" از سوی دیگر است.

□ این کتاب شامل مجموعه مقالاتی است درباره دگرگونی‌های جهان اسلام از سویی و رابطه آن با فرهنگ و تمدن غربی از سوی دیگر. غالب این مقالات پیش از رویدادهایی نوشته شده‌اند که در جهان عرب به سیلابی بنیانکن تبدیل شد، سیلابی که چندین نظام کهن سیاسی منطقه را یکی پس از دیگری روبید و همچنان می‌روبد. این جنبش با حرکت اعتراضی (سبز) در ایران آغاز شد و به آنچه بهار عربی نام گرفت، انجامید. شروع اعتراض‌ها و جنبش‌های طالب آزادی و تغییر در جهان عرب، سبب شد تا شایگان مقاله‌های این کتاب را کمی دستکاری و به روز کند. با اندیشیدن به اوضاع و احوال جهان اسلام و نیک نگرستن در پدیده حضور گسترده و بی‌سابقه جوانان در این جنبش‌ها که با خواست و طلب آزادی و تغییر به میدان آمده‌اند، شایگان را متوجه این واقعیت کرد که میان جامعه سیاسی و جامعه مدنی در این کشورها هیچ گونه توازنی وجود ندارد. در کشورهای مسلمان، از سویی با جوانانی روبرو هستیم که نه کار و آینده‌ای دارند و نه حضوری مؤثر در قدرت. از سوی دیگر، دولت‌های پلیسی فضای ابراز وجود را برای این جوانان ناممکن کرده‌اند. او نشان می‌دهد که نقطه مشترک جنبش‌هایی که در کشورهای عربی و ایران به راه افتاد، نخست شکل عرفی آن‌ها، سپس نبود رهبران فره مند، و از همه مهم‌تر، نقش کارساز رسانه‌های مجازی بود. در فهم این جنبش‌ها آنچنان که الویه روا (Olivier Roy) به خوبی

نشان داده است دیگر نمی توان به چهارچوب های سنتی که در این سی سال برای تحلیل انقلاب اسلامی ایران به کار بسته شده است، بسنده کرد. شایگان که امروز با نگاهی کم و بیش با فاصله به تحولات کشورهای اسلامی می نگرد، از ساده دلی و گزاف گوئی غربیان در باره بهار عرب و جنبش سبز شگفت زده است. برای مثال، مارتن امی، نویسنده مشهور انگلیسی، زیر تأثیر جنبش جوانان در ایران در مقاله ای مدعی شد که " ایران یکی از تمدن های بزرگ روی زمین است. در برابر

اگر چیرگی ارزش های جهانروای غربی را بپذیریم ناگزیر این پرسش مطرح می شود که با این ارزش ها چه کنیم؟ پاسخ به چنین پرسشی را که گریبان گیر روشنفکران ما از صد سال پیش تا کنون بوده است تنها با نوعی رابطه دیالوژیک (گفت و شنودی) با این ارزش ها می توان یافت. برقراری چنین رابطه ای ما را از افتادن در دام انحصارگرایی و کین توزی بر کنار می دارد.

این تمدن، چینی همچون جوانی تازه بالغ و آمریکایی چون کودک به نظر می رسند". نویسنده دیگری در تحلیل جنبش سبز در ایران عنوان مقاله خود را "پایان افسانه حاکمیت خدا" نامید. جدا از چنین داوری های مبالغه آمیز، شایگان بر این باور است که در کشورهای اسلامی با حضور جوانانی روبرو هستیم که با ابزارها و شیوه های جدید می کوشند تا در این جهان مدرن و به سرعت تغییریابنده جای درخوری برای خود پیدا کنند. پدیده "هم پیوندی" یا «رابطه مندی» (interconnectivité) «که به کمک ابزارهای دنیای مجازی امکان پذیر می شود بازتاب نیاز جوانان به ایجاد رابطه ای گسترده و مدنی با یکدیگر است تا بتوانند کوشش هاشان را برای پیشبرد هدف هاشان هماهنگ کنند. شایگان معتقد است که نکته مهم در تحولات کنونی کشورهای اسلامی دور شدن از دام هویت و

گشودگی در جهت پذیرش دیگری است که با مفهوم غیریت آنرا توضیح می‌دهد. داوری در باره آینده این کشورها که دستخوش تحولی عمیق هستند کار ساده ای نیست، چرا که جنبش‌ها و انقلاب‌ها همیشه به قول خود وفا نمی‌کنند. هرچند داوری در این باره ساده نیست، اما می‌توان به آینده امیدوار بود. به قول اسلام شناس فقید فرانسوی، محمد ارکون، کشورهای اسلامی از پایان قرن نوزده تا سال‌های ۱۹۵۰ میلادی دوران اصلاح را سپری کردند. از آن پس، دوران انقلاب آغاز شد که اوج آن انقلاب اسلامی بود. شایگان روایت می‌کند که محمد ارکون در نشست‌های خصوصی و پس از بهار عرب معتقد بود که کشورهای اسلامی وارد مرحله سومی شده‌اند که می‌توان آن را دوران بیداری (Eveil نامید. هر چند ارکون چندان به آینده این جنبش‌ها خوشبین نبود، اما نتیجه این بیداری را آگاهی نسبت به وضعیت کنونی و کنار گذاشتن غرب ستیزی و کین‌توزی می‌دانست.

□ مسئله اسلام و جایگاه آن در دنیای معاصر همچنان دغدغه اصلی شایگان است و در کتاب خود در دو بخش به "احیا و تجدید حیات ادیان" از سویی و "تحولات امر قدسی" از سوی دیگر می‌پردازد. به نظر او ما از یکسو با گرایش بنیادگرایی در جهان اسلام روبرو هستیم که تبارشناسی آن را می‌توان تا ابن حنبل در قرن نهم و ابن تیمیه در قرن چهاردهم پی‌گیری کرد. هدف بنیادگرایی بازیابی قانون و شریعت اسلامی و وفاداری به نص قرآن و سنت و احیا شریعت اسلامی در جهان معاصر است. جریان بنیادگرایی در قرن بیستم با نام‌هایی چون حسن البنا، سید قطب، مودودی و فدائیان اسلام گره خورده است. کوشش این افراد و به طور کلی جنبش بنیادگرایی، تبدیل اسلام به ایدئولوژی مبارزه جو و نبرد با مخالفان دین است که در زبان مسلمانان مبارز ایران، عنوان طاغوت به خود گرفته است. کوشش‌های جنبش‌های بنیادگرا در جهان سنی به تشکیل حکومت نینجامید، اما در جهان شیعی جریان‌های اسلامی به رهبری آیت‌الله خمینی انقلاب کردند و موفق به تشکیل حکومت اسلامی و برپایی دین دولتی شدند. به نظر شایگان در روند تبدیل شدن اسلام به دین دولتی ما با چهار نوع

جابجایی روبرو هستیم:

۱- جابجایی از معادشناسی (Eschatologie) به تاریخ باوری (Historicisme) که می توان آنرا اسطوره زدائی از زمان (Démithologisation du temps) نامید. با تقدس بخشیدن به انقلاب، نظام جدید مشروعیت اش را نه از وحی و آخرت بلکه از تاریخ می گیرد.

۲- جابجایی از وجه فرهنگی دین به نص دین با رجوع به سلف صالح. نام این جابجایی را شایگان "پاک شدن خاطره جمعی" گذاشته است. دینی که از فرهنگ و تاریخ خود محروم شده مانند همه ایدئولوژی ها به دین عقیم و بدوی بدل می شود که نمونه عالی آن اسلام طالبانی است. بهتر است منتقدان یکجانبه نگر اسلام به این نکته مهم که شایگان مطرح می کند توجه کنند و اسلام سیاسی را با اسلامی که فرهنگ و تاریخی پس پشت خود دارد عوضی نگیرند.

۳- جابجایی از انسان کامل که آرمان اسلام معنوی بود به انقلابی های بی باک که یادآور نیهیلیست ها و آنارشئیست های روسی است. این روند را می توان تقدس زدائی از انسان نام نهاد.

۴- سرانجام جابجایی کلامی که ویژگی اصلی آن جایگزینی اسلام رحمانی به اسلام خشونت طلب است که اوج این برداشت را در تقدیس خشونت از سوی مسلمانان بنیادگرا و یا انقلابی می توان یافت. □ شک نیست که تقلیل اسلام به بنیادگرایی خطای فکری بزرگی است که منتقدان ناآگاه اسلام و برخی ناسیونالیست های باستان گرا می کنند. اگر بنیادگرایی جنبه تاریک و منفی تجدید حیات دین در دنیای معاصر است، اکنون با نوع دیگری از دینداری و بازگشت به معنویت و چند خدایی روبرو هستیم که جنبه تفریحی آن مهم است. گرایش به چنین معنویت گرایی غیر دینی در جوامع مدرن نشان دهنده ناتوانی ادیان رسمی برای پاسخ گویی به نیازهای انسان امروز است که می خواهد دست به نوعی تفسیر معنوی از هستی بزند.

□ سیر در آفاق و انفس، شایگان را به نوعی فروتنی فکری و کنارگذاشتن رویای حل و هضم فرهنگ های سنتی و دینی در درون

تمدن و فرهنگ غربی کشاند. او در کتاب هویت چهل تکه و کتاب تازه خود با پیش کشیدن مفهوم "تمدن سیاره ای" می‌کوشد تا جایگاهی برای مردمان تمدن های سنتی در دنیای کنونی پیدا کند. به نظر می‌رسد که شایگان کم کم به این باور رسیده است که ما به پایان تعطیلات خود نزدیک می‌شویم و تصمیم گرفته‌ایم پس از این تعطیلی دراز که بیش از چهار قرن به طول انجامیده است پا به دنیای مدرن بگذاریم. اگر در گذشته «آسیا در برابر غرب» بود و یا در کتاب «نگاه شکسته» ما ایرانیان دچار روان پارگی فرهنگی بودیم و کوشش‌هایمان نتیجه ای جز اسلامی کردن جامعه و یا غربی کردن ناآگاهانه نبود، اکنون به نظر می‌رسد شایگان در کتاب تازه خود با ساختن مفهوم «تمدن سیاره ای» یا به وام گرفتن آن می‌کوشد تا نشان دهد که امروز روند جهانی شدن مرزها را از میان برداشته و حضور تمدن های سنتی در دنیای معاصر ناگزیر و در آمدن آن‌ها از جهان بسته خود امکان‌پذیر شده است. این مفهوم کوششی است برای نشان دادن ضرورت حضور در جهان امروز و قبول ارزش های جهانروایی که در درون تمدن و

فرهنگ غرب شکل گرفته اند اما اکنون استفاده از آن‌ها برای همه تمدن‌ها ممکن شده است. به قول شایگان، امروز ارزش‌هایی چون دموکراسی، حقوق بشر نه کالاهای زینتی بلکه ضرورتی حیاتی برای جامعه‌های غیر غربی اند. امروز مسئله اساسی اندیشه‌گران، اندیشیدن به تفاوت‌ها و تمایزهای فرهنگی در درون غرب از سوئی، و میان غرب و دیگر کشورها از سوی دیگر است، و سرانجام، اندیشیدن به این تفاوت‌ها و تمایزها میان اسلام و فرهنگ غرب است. امروز برای شایگان پرسشهایی چون "آیا فلسفیدن در جایی جز غرب ممکن است؟" یا

مسیر زندگانی شایگان، تجربه وجودی‌اش و کوشش‌های فکری‌اش را برای فهم جهان ما می‌توان همچون آینه‌ای در برابر خود گذاشت و در آن نگریت و بدین‌سان، گامی در جهت فهم تحولات فکری جامعه روشنفکری ایران از سال‌های پیش از انقلاب تاکنون برداشت. اگر چه او به سبب فرانسه نویسی و دلبستگی‌اش به سنت عرفانی یا حشر و نشر با محیط‌های سنتی و نقد ایدئولوژی‌های مدرن نقش تعیین‌کننده در سرنوشت روشنفکری ایران نداشته است اما در دوده گذشته، نوشته‌های او و مفهوم سازی‌هایش دریچه تازه‌ای گشوده است تا ایرانیان کمی بهتر و عمیق‌تر به مشکلات فکری خود بیندیشند و از کپی‌برداری و تکرار حرف‌های متفکران غربی دست بردارند.

"چگونه می‌توان در باره هنر بیرون از جهان غرب اندیشید؟" پرسش‌هایی بنیادی است. درواقع، مشغله ذهنی انسان امروز در برابر سرنوشت تمدن‌ها و فرهنگ‌های غیر غربی یافتن پاسخ به مسئله ارزش‌های جهانگیر و وجه جهانی و بی‌مرزی این ارزش‌هاست. منظور از ارزش‌های جهانروا، ارزش‌هایی هستند که فراتر از مرزها، تقسیمات قومی، خواست‌های ملی و گسست‌های تاریخی چیرگی یافته‌اند. البته شایگان این را نیز می‌پذیرد که می‌توان در برابر این ارزش‌ها ایستاد و

به هویت های قومی و ملی چسبید یا به این و آن امامزاده دخیل بست. اما نمی توان از کنار این ارزش ها ساده و آرام گذشت. کشورهایی که گمان می کنند با توسل به دین و یا ارزش های قومی و یا ایدئولوژی های سیاسی می توانند راه تازه ای برای بشریت عرضه کنند در عمل ناکام مانده اند و شکست خورده اند. خواسته های هویتی در جهان امروز پوششی برای نفی ارزش های جهانروا هستند. این هویت ها هر نقابی بر چهره داشته باشند نوعی جستجوی بیهوده در جهت یافتن معصومیت آغازین بشریت اند.

□ اگر چیرگی ارزش های جهانروای غربی را بپذیریم ناگزیر این پرسش مطرح می شود که با این ارزش ها چه کنیم؟ پاسخ به چنین پرسشی را که گریبان گیر روشنفکران ما از صد سال پیش تا کنون بوده است تنها با نوعی رابطه دیالوژیک (گفت و شنودی) با این ارزش ها می توان یافت. برقراری چنین رابطه ای ما را از افتادن در دام انحصار گرایی و کین توزی بر کنار می دارد.

□ امروز با توجه به پیشرفت فناوری و گسترش ابزار های مجازی رابطه ما با دنیای مدرن تغییر کرده است. سر فرو بردن در سنت، چشم بستن به آنچه در دنیای کنونی می گذرد، کوشش برای احیای سنت، هیچ یک توان ایستادن در برابر ساختارهای ذهنی و عینی دنیای کنونی را ندارد. دیگر نمی توان به گذشتگان پناه برد و با توسل به آنان با دنیای مدرن درافتاد. نمی توان عقاید امروزی و رفتار دیروزی داشت. به قول پاز (در اشاره به روشنفکران آمریکای لاتینی) "عقاید امروزی اند اما رفتارها دیروزی. پیشینیان دست به دامن توماس قدیس می شدند اما امروزیان به مارکس سوگند می خوردند. با این حال برای هر دو گروه، عقل سلاخی است در خدمت حقیقت."

□ مسیر زندگانی شایگان، تجربه وجودی اش و کوشش های فکری اش را برای فهم جهان ما می توان همچون آینه ای در برابر خود گذاشت و در آن نگریم و بدین سان، گامی در جهت فهم تحولات فکری جامعه روشنفکری ایران از سال های پیش از انقلاب تاکنون برداشت. اگر چه او به سبب فرانسه نویسی و دلبستگی اش به سنت عرفانی یا حشر و

نشر با محیط های سنتی و نقد ایدئولوژی های مدرن نقش تعیین کننده در سرنوشت روشنفکری ایران نداشته است اما در دودهنه گذشته، نوشته های او و مفهوم سازی هایش دریچه تازه ای گشوده است تا ایرانیان کمی بهتر و عمیق تر به مشکلات فکری خود بیندیشند و از کپی برداری و تکرار حرف های متفکران غربی دست بردارند.

□ حاصل بیش از چهل سال تامل، تفکر و اندیشیدن در باره موضوع های پیچیده فلسفی، کلامی، دینی، جامعه شناختی و به طور کلی میوه تلاش فکری او امروز پیش روی ماست. این نوشته را با نقل قولی از خود او که نشانی از فروتنی اوست به پایان می برم .

"وقتی امروز به گذشته و کتاب هایی که از چهل سال پیش تا کنون نوشته ام نگاه می کنم با تعجب در می یابم که دو نوع شناخت و به بیان دیگر دونوع تفسیر را مطرح کرده ام. با استفاده از اصطلاح شناسی ریکور می توان گفت که کار من از یکسو نوعی هرمنوتیک بسط یابنده یا گسترنده (amplifiante) است و از سوی دیگر نوعی هرمنوتیک فروکاهنده (réductrice) گمان نمی کنم قصد خاصی در این کار داشته ام چرا که بی شک این دوگرایش متضاد در درون من وجود داشته است. به بیان دیگر، من نیز گرفتار روان پارگی بوده ام بی آنکه آگاهی درستی از آن داشته باشم."