



لَا يَنْهَاكُونَ إِلَّا بِمَا هُمْ مُهْمَسُونَ

علی ابن ابی طالب خطبہ ۲۱۶

اصلاح نمی شود فرمانروای مکر با پایداری مردم.

نُكْدِنْ

● R e l i g i o u s
● C r i t i q u e ●

دوفصلنامه | سال سوم | شماره ۹ | پاییز و زمستان
صفحه ۱۴۰ | ۱۴۰۷

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: حسن یوسفی اشکوری
سردبیر: یاسر میردامادی
شورای سیاست‌گذاری: حسن یوسفی اشکوری، محمد
جواد اکبرین، رضا علیجانی، حسن فرشتیان، صدیقه
وسمقی

www.naqdedini.org

فصلنامه با پست الکترونیکی زیر میزان نامه
ها و مقالات خوانندگان است:

Email: ymirdamadi@iis.ac.uk

حق چاپ و نشر الکترونیکی و کاغذی فصلنامه
نقد دینی محفوظ است.

بازنشر مقالات یا بخشی از آنها با ذکر مأخذ آزاد
است

سخن سردبیر:

دین در ایران قرن چهاردهم خورشیدی (۲) | یاسر

میردامادی | ص ۳

پرونده | دین در ایران قرن چهاردهم خورشیدی (۲)

مسیحیان ایران در سده چهاردهم خورشیدی |

منصور بر جی | ص ۷

حقوق اقوام و مذاهب در قانون اساسی مشروطه،
نمونه موردی اهل سنت کردستان | اسماعیل شمس |

ص ۲۶

قرن توسعه و تلاطم، مناسک شیعی در آغاز و انجام
قرن چهاردهم خورشیدی | محسن حسام مظاہری |

ص ۴۰

اسلام، جامعه و سیاست در قرن چهاردهم خورشیدی
(قسمت دوم) | حسن یوسفی اشکوری | ص ۵۳

حجاب زدایی از حجاب، مخالفان مذهبی حجاب
اجباری | حسن فرشتیان | ص ۶۵

نظریه‌های کلامی-فلسفی اصلاح‌گران دینی معاصر در
ایران: مورد قرآن‌گرایان (بخش دوم) | خلیل الرحمن
طوسی | ص ۷۹

خارج از پرونده |

«اقامه شریعت» با شلاق؛ نگاهی انتقادی به
قاعدۀ فقهی «عموم تعزیرات» | سید احمد نور الدین
| ص ۹۳

موائع و لوازم نوآندیشی دینی | رضا بهشتی معزّ | ص ۱۰۲

چگونه غرب «دین» را اختراع کرد | دنیل دوبوییسون،
ترجمه‌ی محمد میرزای | ص ۱۵۷

کتابخانه |

فقه اسلامی از رأی گرایی تا حدیث محوری، مروری بر
«تاریخ فقه اسلامی در سده‌های نخستین» | وحید
حلاج | ص ۱۱۹

تصوف اسلامی: از زهد تا وحدت وجود، نگاهی به
«صفحات مکثفة من تاریخ التصوف الإسلامي» |
یاسر میردامادی | ص ۱۳۱

تماشاخانه |

قاتلی بر بال زمان، روایتی از سریال «دختران
درخشان» | علی فاتحی | ص ۱۴۱



سخن سردبیر | دین در ایران قرن چهاردهم خورشیدی (۲) |

یاسر میردامادی

آمد که معلوم مان شد حتی پرداختن گذرا به گوشاهای از چنین کلان موضوعی بیش از یک شماره می‌طلبید. از این رو، این شماره را هم به همین موضوع خواهیم پرداخت. ایزد اگر مدد کند، در شماره‌ی آتی نیز همچنان به دین در ایران قرن چهاردهم خواهیم پرداخت. نخستین سال از سده‌ی پانزدهم خورشیدی را در حالی پایان می‌بریم که جامعه‌ی ایران بسا خسته و خشمگین از مثلث «جوع و جور و جهل» است. کورسوی امیدی به سوی «ایران آزاد و آباد» هم، در آینده‌ی کوتاه، به چشم نمی‌آید — دست کم به چشم غیر مسلح. هسته‌ی سخت حکومت در وضعیت «بقا به هر قیمت» به سرمی‌برد و در هر کاری بی‌کفایت باشد در سرکوب باکفایت است. اپوزیسیون نیز صدکه و پرتشت است و تکه‌پاره‌هایی از آن خوی دموکراتیک هم ندارند. امیدی زمینی به فردای بهتری اگر باشد به مردمان دیاری است که بارها نشان داده‌اند شگفتی‌ها همیشه در آستین دارند و روزنی خلاق به بهروزی خواهند یافت، یا خواهند ساخت. چشم امید از آسمان برنگرفته‌ایم، که «بی‌گمان، خدا حال و وضع قومی را دگرگون نمی‌سازد مگر اینکه آنان خود، حال و وضع خویش را دگرگون سازند» (رعده: بخشی از ۱۱، ترجمه‌ی محمدعلی کوشای).

در آستانه‌ی بستن شماره‌ی پیشین مجله بودیم که دختری مظلوم به نام مهسا (ژینا) در بازداشتگاه پلیس کشته شد. خون او را حاکمان گردن نگرفتند. خشم به حق ملت نسبت به چنین حق‌کشی آشکاری موجب پدید آمدن جنبش اعتراضی فراگیری شد. این جنبش گرچه سرکوب شد شعله‌های اش هنوز این‌جا آن‌جا سربرمی‌کشد و چه بسا در آینده دوباره بالا بگیرد.

مهسای مظلوم، مستقیم‌تراز هر چیز، قربانی دخالتگری حکومت در پوشش زنان شد. دست‌کم در دو مقاله‌ی این شماره به وسای طولانی و خون‌آلود حکومت «دینی» به پوشش زنان می‌پردازیم. حسن فرشتیان در «حجاب‌زایی از حجاب» به مخالفان مذهبی حجاب اجباری پس از انقلاب پنجاه و هفت می‌پردازد و سید احمد نور الدین در «اقامه‌ی شریعت با شلاق؟» به ریشه‌های فقهی دخالتگری حکومت «دینی» در پوشش زنان می‌پردازد و آن را از منظر درون‌فقهی نقد می‌کند.

در شماره‌ی پیشین، به دین در ایران قرن چهاردهم پرداختیم. دین اگر مهم‌ترین عنصر فرهنگ ایرانی صد سال اخیر نباشد بی‌شک از مهم‌ترین عنصرها است. شناخت نسبت پیچیده‌ی دین‌های ایران با فرهنگ‌های ایران‌زمین، چراغی به دست‌مان می‌دهد پیش روی آینده. ابتدا قرار نبود که بیش از یک شماره به این موضوع بپردازیم. دامنه‌ی موضوع اما چنان فراخ از کار در



«دین در ایران
قرن چهاردهم
خورشیدی (۲)»



مسيحيان ايران در سده چهاردهم خورشيدی

منصور برجي^۱

۱. دانش آموخته دانشکده الهيات لندن (LST)، مدیر و بنیانگزار سازمان حقوق بشری ماده‌ی ۱۸.

بعد از ظهر اسلام و تا پیش از ورود میسیونرهای پروتستان، اکثریت قاطع مسیحیان ساکن ایران را آشوریان و ارامنه تشکیل می‌دادند و گزارش جامعی از گرویدن پیروان سایر ادیان به مسیحیت، و شکل‌گیری مسیحیت فارسی‌زبان وجود ندارد.^۵ تعاملات فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی مسیحیان محدود بود و آنها در انتخاب شغل، یا کسب مناصب حکومتی محدودیت‌هایی داشتند. تعداد ارامنه و آشوریان ایران در سال ۱۲۸۰ خورشیدی حدود ۱۷۰ هزار نفر ذکر شده است.^۶

میسیونرهای پیشگام آموزش عمومی در ایران بودند.

حضور میسیونرهای پروتستان در ایران از ابتدای قرن سیزدهم شمسی، و گسترش فعالیت‌های آموزشی و درمانی آنها، همزمان با ترجمه کتاب مقدس به زبان فارسی، به ظهر کلیساها فارسی‌زبان انجامید. این کلیساها در دوره پهلوی متشكلتر شده و خاصیت بومی بیشتری یافتند. وضعیت، نقش و جایگاه مسیحیان در دوران مشروطیت و پس از آن را نمی‌توان به خوبی درک کرد مگر با نگاهی اجمالی به تحولات چند دهه پیش از آن.

در آستانه عصر مشروطیت

میسیونرهای اروپایی و آمریکایی در دوران حکومت قاجار به امید کمک به شکل‌گیری یک کلیسای بومی، متشكل از اقوام مختلف ایرانی، به ایران آمدند. همزمان با تحولات سیاسی و اجتماعی در جامعه ایرانی، میسیونرهای مشایخی (پرزیتیرین) از آمریکا (۱۲۰۹ خ- ۱۸۳۰ م)، انجمان پروتستان بازی از آلمان

۵. میسیونرهای «مرسلین» فرستادگان کلیساها یا انجمان‌های مسیحی هستند که به نقاط مختلف جهان فرستاده می‌شوند. فعالیت آنها گاه به ترویج دین خلاصه می‌شود ولی اغلب با فعالیت‌های اجتماعی نظیر خدمات آموزشی، درمانی، و توسعه عدالت اجتماعی نیز همراه است.

۶. آبراهامیان، یرواند. ۱۳۸۹. تاریخ ایران مدرن. ترجمه محمد ابراهیم فتاحی. تهران: نشرنی. ص ۴۳.

گذشته مسیحیان ایران، در دوران پیش از اسلام و پس از آن سرشار از افت و خیزهای فراوان است. مسیحیان، در دوره‌های مختلف تاریخی، درجات متفاوتی از انزوای اجتماعی، فرهنگی، و اقتصادی را تجربه کرده‌اند که تا حدود زیادی متاثر از باورهای رایج دینی، مناسبات بین‌المللی حاکمان، و تلاش سخت آنها در حوزه‌های گوناگون فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی برای نیل به جایگاه برابر شهروندی در جامعه ایران است.^۷ مسیحیان هر چند به عنوان «اهل کتاب» یک اقلیت دینی شناخته می‌شوند، اما قرنهای آنان را در سرمینهایی که بر اساس قوانین شرع اسلامی اداره می‌شد «اهل ذمه» دانسته، و تنها با پذیرش شروط خاصی، می‌توانستند «در امان» حکومت اسلامی زندگی کنند.^۸

ارمنستان که پیوستگی دیرینه‌ای با ایران دارد، اولین کشوری بود که در سال ۳۰۱ میلادی، مسیحیت را به عنوان دین رسمی پذیرفت. شاه عباس صفوی در سال ۱۶۰۵ میلادی دست به کوچاندن ارامنه به شهرهای مختلف ایران زد. این گروه از مسیحیان در مناطقی مختلفی از ایران پراکنده شده و به کشاورزی و بازرگانی و صنعتگری مشغول شدند. روشن نیست که آشوری‌ها از چه تاریخی مسیحیت را به عنوان آیین خود برگزیدند. با تیرگی روابط ایران و روم و سوءظن دائمی شاهان ساسانی، کلیسای نسطوری با جدایی از کلیسای روم در سال ۴۲۴ میلادی، کلیسای شرق را بنیان گذاشت. تا اواسط قرن نوزدهم میلادی، و حضور میسیونرهای کاتولیک و پروتستان در ایران، اغلب آشوری‌ها بر این آیین بودند، هر چند نام مسیحیان «کلدانی» و «شرق آشور» را برای خود مناسب‌تر می‌دانند.^۹

۲. نک. مافت، ساموئل هیو. ۲۰۱۳. تاریخ مسیحیت در ایران، گادلمینگ: انتشارات کانون یوحنا- ویرایش انتشارات ایلام. همچنین میلر، ویلیام. ۱۹۳۱. تاریخ کلیسای قدیم در ایران و روم. ترجمه علی نخستین. به کوشش عباس آرین پور. لیپسیک: انتشارات آوگوست پریس.

۳. برای توضیحات بیشتر در مورد ذمی یا اهل ذمه نک. عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۷۰، حقوق اقلیت‌ها. تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، همچنین عدالت‌نژاد، سعید. ۱۳۹۹. جایگاه حقوقی غیرمسلمانان در فقه شیعه و قوانین ایران ۱۳۹۷-۱۲۸۵. تهران: نشرنی. ص ۵۰-۸۰.

۴. بنیامین، سرگز. ۲۰۱۹. یکصد سال خدمت کلیسای مشایخی آمریکا در پاریس (۱۹۳۶-۱۹۴۶)، لندن: انتشارات پارس. ص ۵۲-۵۹.



سال پیش از تأسیس دارالفنون در ارومیه افتتاح کردند. کاتولیک‌های لازاریست هم مدرسه «سن لویی» را در سال ۱۲۴۰ راه اندازی کردند. در میان دانش آموختگان شهر سن لویی نام سعید نفیسی، محمد علی فروغی، نیما یوشیج، صادق هدایت داریوش شایگان به چشم می‌خورد. همه اینها در حالی بود که وزارت معارف (آموزش و پرورش)، تازه در سال ۱۲۹۷ اداره تربیت معلم را تأسیس کرد و در سال ۱۳۰۵ آموزش عمومی را با

اختصاص تنها نیم درصد

از عواید حاصل از مالیات

ارضی اجباری کرد. علی

اصغر حکمت، وزیر

آموزش و پرورش وقت،

تعداد مدارس میسیونرها

در همین دوران رایکرد

باب ذکر کرده است.^{۱۲} البته خود پرکینز، از وجود یکصد مدرسه، تنها در ارومیه و روستاهای اطراف آن، در پایان حضورش در این شهر خبر داده است.^{۱۳}

این مدارس ابتدا برای آموزش کودکان مسیحی در ایران استفاده می‌شد. در کنار مفاد دینی، زبان انگلیسی، فرانسه، هندسه، جبر، انوع فنون و مهارت‌های نیز به پسران و دختران آموزش داده می‌شد. به تدریج خانواده‌های یهودی و مسلمان نیز، کودکان خود را در این مدارس ثبت نام کردند. بهره‌مندی از امکانات آموزشی بهتر، تدریس علوم جدید، اختصاص امکانات ورزشی و کارگاه‌های آموزشی، شهروندان را از باورهای مختلف دینی جذب این مدارس می‌کرد.^{۱۴}

دکتر «ساموئل مارتین جردن»، کشیش پروتستان آمریکایی، به همراه همسرش «مری» در سال در سال ۱۲۷۶ به ایران آمده و مدیریت مدرسه‌ی تازه تأسیس آمریکایی را به عهده گرفتند که بعداً به «کالج البرز» تغییر نام یافت. در سال ۱۳۲۳ که کالج به دولت ایران واگذار شد، ۱۵ هزار جلد کتاب در کتابخانه کالج

(۱۲۱۱ خ/ ۱۸۳۲ م)، میسیونرها کاتولیک لازاری از فرانسه (۱۲۱۹ خ/ ۱۸۴۰ م)، میسیون اسقفی (انگلیکن) از انگلستان (۱۲۴۸ خ/ ۱۸۶۹ م) به ایران آمدند.^۷ از اثرگذارترین اقدامات میسیونرها در ایران راه اندازی بیمارستان‌ها و مدارس، پیش از تأسیس کلیساها محلی بود، که عامل پیشرفت‌های زیادی در نظام آموزش نوین، پژوهشی مدرن، و شکل‌گیری جامعه مسیحی فارسی‌زبان در سده چهاردهم شد.^۸

الف) خدمات آموزشی و ساخت مدارس نوین

در ایران عصر قاجار، محدودیت مراکز آموزشی به مکتب خانه‌ها و اماكن دینی، و عدم انگیزه‌ی

عمومی به آموزش کودکانی که از سنین پایین سهمی در نان‌آوری خانوارها داشتند، کارآی آنها را در سطوح اولیه متوقف می‌ساخت.^۹ آموزش در سطوح پایین بیشتر به خواندن و نوشن و حفظ کردن متون دینی محدود بود و علاوه‌نمودان به تحصیل در سطوح بالاتر فقط به حوزه‌های علمیه راه داشتند. مدرسه دارالفنون و چند مدرسه خصوصی هم که در اوخر دوره قاجار دایر شدند، در شهرهای بزرگ واقع بودند و بسیاری از شهرهای کوچک فاقد مدارس جدید بودند.^{۱۰} در کشوری که فقط ۶ درصد مردان قادر به خواندن بودند، اهمیت و نیاز به افتتاح مدارسی با نظام آموزشی نوین از چشم میسیونرها دور نماند.^{۱۱}

هیأت پروتستان‌های پرسپتیرین آمریکایی با ریاست «جاستین پرکینز»، در سال ۱۲۱۶ اولین مدرسه به سبک نوین را چهارده

۷. الدر. جان. ۱۳۳۳. تاریخ میسیون‌های آمریکایی در ایران. ترجمه سهیل آذری. تهران: نور جهان. ص ۵۲.

۸. van Gorder, A. Christian. 2010. Christianity in Persia and the status of non-muslims in Iran, Plymouth: Lexington Books. p125.

۹. Arasteh, Reza. 1963. Education and social Awakening in Iran: 1850-1960, Netherlands: E.j. Brill. p6.

۱۰. نفیسی، سعید. ۱۳۴۵. تاریخ معاصر ایران، تهران: فروغی. ص ۱۴۳.

۱۱. ویشارد. جان. ۱۳۶۳. بیست سال در ایران. ترجمه علی پیرنیا.

۱۲. حکمت. علی اصغر. ۱۳۵۵. سی خاطره از عصر فرخنده پهلوی. تهران: پارس ص ۳۰۱-۳۰۲.

۱۳. ناطق، هما. ۱۳۶۸. ایران در راهیابی فرهنگی. پاریس، خاوران. ص ۱۸۶.

۱۴. دهقانی‌تفقی. حسن. مشکل عشق. لندن: کتاب‌های سهراپ. ص ۲۳.



اسفندیاری بختیاری، همسر دیگر محمدرضا شاه نیز در دبستان میسیونرهای انگلیسی در اصفهان تحصیل کرده بود.

ب) خدمات پزشکی و تاسیس بیمارستان مدرن

از اواسط قرن سیزدهم، قحطسالی‌های پی در پی و شیوع امراض همه‌گیر، بر شمار جمعیت بیمار در ایران می‌افزود. اغلب پزشکان ایرانی برای مداوای بیماران به روش‌های ابتدایی و ناکارآمد تکیه داشتند. به علاوه دسترسی به دارو نیز دشوار بود و تعداد پزشکان آشنا با طب نوین بسیار اندک.^{۱۹} در چنین شرایطی، میسیونرهای کلیساها آمریکایی و اروپایی، گام‌های اساسی و بزرگی در رسیدگی به بیماران و قحطی زدگان برداشتند که طی سالیان بعد به پیدایش پزشکی نوین در ایران انجامید.

از پیشگامان خدمات پزشکی میسیونرها، «رابرت بروس»، کشیش ایرلندی بود که در سال ۱۲۴۸ از طرف انجمن مرسلین مسیحی برای اقامتی دو ساله به ایران اعزام شد. ورود بروس به اصفهان با یکی از ادوار قحطی در سراسر ایران همزمان شد. شیوع وبا در اصفهان مرگ و میر زیادی را در پی داشت. بروس مصمم شد با همراهی همسرش وظیفه نگهداری و رسیدگی به حدود هفت هزار نفر از قحطی زدگان و بیماران مبتلا به وبارابه عهده گرفته و هزینه آن را از سوی کلیساها حامی انجمن در انگلستان و اروپا تأمین کرد. به این ترتیب فعالیت‌های انجمن مرسلین انگلیسی غیر از امور دینی، در ابعاد پزشکی و درمانی نیز توسعه یافت.

با اعزام پزشکان و پرستاران داوطلب، بیمارستانهای مسیحی رفته رونق گرفت. با داشتن امکاناتی چون اتاق عمل، چشم‌پزشکی، داروخانه، کادر پزشکی و دستیاران آموزش یافته، آنها از عهده مراقبت و مداوای تعداد زیادی از بیماران بر می‌آمدند.^{۲۰}

بود.^{۱۵} عده زیادی از فرزندان اشرف و طبقه ممتاز جامعه ایرانی در دوره‌های قاجار و پهلوی در این آموزشگاه تحصیل کردند. فهرستی دانش آموختگان این آموزشگاه در چند دهه مدیریت مسیحیان، و حتی پس از آن، مملو از چهره‌های شاخص علمی، فرهنگی، و مدیریتی است. جردن و همسرش به پاس خدمات فرهنگی خود در دوران قاجار و پهلوی، مдал و نشان تقدیر دریافت کردند، و خیابان جردن تهران (بعدها بزرگراه آفریقا) به افتخار وی نامگذاری شد.

میسیونرها را می‌توان به جرأت پیشگام در آموزش عمومی دختران در ایران دانست. در دوره ناصرالدین شاه علاوه بر مدارس پسرانه، مدارس و آموزشگاه‌های دخترانه نیز توسط میسیونرها دایر شد. این اقدام تنی‌های زیادی را در آغاز راه به همراه داشت. روحانیون مسلمان به طور خاص با تاسیس مدارس میسیونرها، به خصوص برای دختران مخالفت می‌ورزیدند.^{۱۶} در نتیجه بروز این حساسیت‌ها، مظفر الدین شاه در سال ۱۹۰۳ میلادی فرمانی صادر کرد که بر اساس آن همه والدین را از حضور و تحصیل دختران در مدارس میسیونرها منع کرد.^{۱۷} فرمان شاه صورت اجرایی به خود نگرفت و استقبال مردم بیشتر هم شد. شمار دانش‌آموزان دختر در سال ۱۳۰۲ کمتر از ۱۸۰۰ نفر بود، که همگی در مدارس میسیونری بودند.^{۱۸} مدرسه

دخترانه ژاندارک، که فرج پهلوی، همسر محمدرضا شاه پهلوی در آن تحصیل کرد، تا سال وقوع انقلاب ۵۷ به فعالیت خود تحت نظرات میسیونرها کاتولیک ادامه داد. ثریا

پس از استقرار مشروطیت، بندهای گذشته در انتخاب شغل از پای اقلیتها باز شد.

۱۵. همراه، ویدا، ۱۳۹۱، مبالغان مسیحی در ایران: از صفویه تا انقلاب اسلامی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی - وابسته به بنیاد مستضعفان و جانبازان. ص. ۱۹۳.

۱۶. Richier, Julius. 1910. History of Protestant Missions in the Near East. New York: Fleming. H. Revell. p33.

۱۷. برومند. صفورا. ۱۳۸۱. پژوهشی بر فعالیت انجمن تبلیغی کلیسا در دوره قاجاریه. تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران. ص. ۱۸۷.

۱۸. آبراهامیان. تاریخ. ۱۵۸.

.۲۲۸. ویشارد.

۲۰. جکسن، ویلیامز. ۱۳۵۷. سفرنامه ویلیامز جکسن. ترجمه منوچهر

امیری و فریدون بدره‌ای. تهران: خوارزمی. ص. ۴۲۶.



1270



از طرف، میسیونرهای انگلیسی و بعد هم آمریکایی‌ها، نه تنها ارامنه و آشوری‌ها، بلکه مسلمانان و یهودیان ساکن شهر رانیز در مراسم دینی خود می‌پذیرفتند. از این رو مراسم کلیساًی را به زبان فارسی برگزار می‌کردند. این امر باعث شد که با مجتهدهین محلی درگیری‌هایی پیدا کنند. هر چند به مرور از شدت تنشها کاسته شد. همنشینی کودکان مسلمان، مسیحی، یهودی و زرتشتی، و علم آموزی در کنار هم امری بی سابقه در ایران بود.^{۲۷}

بی‌اعتمادی و مخالفت‌ورزی اولیه، به تدریج جای خود را به احترام و قدرشناسی می‌داد. اسقف دهقانی در اینباره می‌نویسد:

«مدارس تحریم گردید و از والدین خواسته شد که اطفال خود را به مدارس مسیحی نفرستند... ولی به مرور زمان مؤسسات میسیونری مورد قبول و استفاده روز افزون مردم قرار گرفت. حتی خود ملایان نیز به پزشکان و جراحانی که میسیونر بودند رجوع می‌کردند... کم کم حتی پسران و دختران سران مذهبی هم برای تحصیل در مدارس و کالج‌های میسیونری اسم نویسی می‌کردند.»^{۲۸}

ج) ترجمه کتاب مقدس به زبان فارسی

نقشه عطف مهم دیگر، در حیات دینی و اجتماعی مسیحیان دوره قاجار، ترجمه کتاب مقدس به زبان فارسی بود. پیشتر، در دوران شاه عباس اول و نیز نادر شاه، تلاش‌هایی برای ترجمه بخش‌هایی از کتاب عهد جدید^{۲۹} به زبان فارسی صورت گرفته

.۲۷. ناطق، ۱۹۰. .۲۸. دهقانی، ۲۳.

(Keren Kayemet)، یک سازمان امداد مالی که در ۱۹۰۱م. به پیشنهاد تئودور هرتسل، برای خرید زمین در فلسطین بنا نهاده شد.

.۲۹. «کتاب مقدس» مسیحیان. (The Bible) مشتمل بر دو بخش عهد عتیق (۳۹ کتاب) و عهد جدید (۲۷ کتاب) است. عهد عتیق شامل تورات، مزمایر و نوشته‌های انبیاست. عهد جدید، علاوه بر چهار انجیل معتبر، نامه‌های حواریون را نیز شامل می‌شود.

میسیونرها برای تأمین کادر درمانی بیمارستان‌های خود اقدام به تأسیس آموزشگاه‌های پزشکی و پرستاری نیز نمودند. تعداد پزشکان آشنا با طب نوین بسیار اندک بود. در شهر تهران، پایتخت قاجاریه، تنها پانزده پزشک تحصیل کرده اروپا وجود داشت.^{۳۰} دکتر «ژوف کاکرن» (Dr. Joseph Cochran) اولین بیمارستان مجهز میسیونرها پرزیتین آمریکایی را تأسیس کرد.^{۳۱} بیمارستان «وست مینیستر» در سال ۱۲۶۱ با ۱۵۰ تخت خواب در ارومیه تاسیس و دانشکده‌ای هم برای تربیت پزشکان راه اندازی شد.^{۳۲} در

طول ۲۷ سال جمعاً ۲۶ پزشک ایرانی از این دانشکده فارغ التحصیل شدند.^{۳۳}

فعالیت‌های میسیونرها با استقبال برخی از شهروندان و ناخرسندی و مخالفت عده‌ای دیگر، حتی از میان آشوری‌ها و ارامنه روبرو می‌شد. تأسیس بیمارستان‌ها و مدارس توسط میسیونرها، در کنار بشارت دادن^{۳۴} باعث تغییرآینین برخی از ارامنه‌ی ارتودکس و پذیرش آینین پرووتستان از طرف آنان شده بود. نوشتمن شکوایه‌های مکرر رهبران اقلیت‌های دینی به سران حکومت در تحریم مبشرین و منع گروندگان به شاخه‌های پرووتستان و کاتولیک، از رایج‌ترین واکنش‌های مخالفان بود. این نشاهی درونی، میان مسیحیان در یک دوره به صدور فرمانی از طرف محمد شاه مبنی بر منع تبلیغ و رقابت مذهبی بین آنان شد.^{۳۵}

.۲۱. ویشارد، ۲۲۸. .۲۲. الدر، ۲۵.

.۲۳. van Gorder, p142.

.۲۴. ویشارد، ۲۲۸.

.۲۵. «بشارت دادن» اصطلاحی است که مسیحیان بر واژه قدیمی‌تر «تبشیر»، و یا واژه اسلامی «تبلیغ» ترجیح می‌دهند. معادل انگلیسی آن (Evangelism) اونجلیسم از ریشه یونانی «یوآن گلیون» می‌آید که با کلمه «انجیل» (به معنای خبرخوش، مژده، نوید) هم ریشه است. از این رو مسیحیان بشارتی (انجیلیکال) را انجیلی نیز می‌خوانند.

.۲۶. ناطق، ۱۹۰.

از نیمه دوم حکومت محمد رضا شاه، شکنیابی نسبت به حق شهروندان در انتخاب دین بیشتر شد.

بخواهد پیروی خود را آزادانه از آن دین اعلام نماید، اعطای شود. «در همان گزارش ماهانه، ترجمه‌ی جوابیه میرزا ملکم خان وجود دارد که ضمن اعلام وصول، به نگارنده‌گان تقاضانامه اطمینان می‌دهد که «رعایای آشوری و ارمنی» از آزادی کامل دینی و حقوقی برخوردار خواهند شد، و ناصرالدین‌شاه از وجود تبعیضات بین رعایای خود بی‌خبر بوده است.^{۳۴}

اما حکومت در برقراری این آزادی‌ها کارنامه موفقی نداشت.^{۳۵} حضور برخی مسلمانان در جلسات کلیسا‌ای میسیونرها و پیدایی اولین نوکیشان مسیحی، خشم روحانیون مسلمان را برانگیخت. این امر باعث شد که حکومت در سال ۱۲۵۹، تحت فشار مجتهدين خشمگین، فرمانی صادر کند که همه مسلمانان را از شرکت در مراسم عبادی مسیحیان، یا بازدید از کلیسای کوچک داخل بیمارستان‌ها منع کند. صدور و لغو مکرر چنین فرمان‌های گویای وضعیت آشفته در فرایند تصمیم‌گیری دوره قاجار است.

مشارکت در انقلاب مشروطیت

در به ثمر نشستن انقلاب مشروطیت، تعدادی از مسیحیان به شکل فردی یا گروهی نقشی فعال داشتند. از جمله این افراد «هاوارد بسکرویل» معلم آمریکایی در مدرسه میسیونری «مموریال» تبریز بود که به صفت مشروطه‌خواهان پیوست. جوان ۲۲ ساله مسیحی برخلاف خواسته کنسول آمریکا در تبریز، یک گروه نظامی به نام «فوج نجات» تشکیل داد و در

بود.^{۳۶} اما این ترجمه‌های ناتمام، هیچ‌گاه انتشار عمومی نیافتد.^{۳۷} «هنری مارتین»، کشیش انگلیسی در سال ۱۱۹۰ کتاب «عهد جدید را ترجمه کرد. چند سال بعد ویلیام گلن، میسیونر اسکاتلندی کار ترجمه کل کتاب مقدس را بر عهده گرفت. سرانجام ترجمه‌های این دو، بعد از تجدیدنظر و ویرایش توسط رابرت بروس، در سال ۱۲۷۰ به عنوان کاملترین ترجمه فارسی کتاب مقدس تا آن روزگار تهیه شد. این ترجمه سهم بزرگی در شکل گیری مسیحیت فارسی‌زبان در سده چهاردهم شمسی داشت.

د) آزادی عقیده برای همه

با مرگ فتحعلی‌شاه، و بر مسند نشستن محمد شاه دوره جدیدی از مدارای دینی و برابری نسبی پیروان ادیان آغاز شد که با هیچ یک از دوره‌ای قبل و بعد از خود، تا شروع دوران سلطنت پهلوی، مشابه نداشت. محمد شاه در سال ۱۲۲۰ فرمانی تحت عنوان «فرمان آزادی اعتقاد» صادر کرد و مسیحیان را «از همان مزایای حقوقی که سایر رعایای ایران داشتند، بهره‌ور ساخت».^{۳۸}

پس از کشته شدن امیرکبیر، ناصرالدین‌شاه از درآشتی با مجتهدين شیعه درآمد.^{۳۹} ابتدا یهودی‌آزاری و سپس باب ستیزی و کم کم مسیحی‌آزاری پاگرفت و به این ترتیب اصل آزادی دینی محمد شاهی رو به افول گذاشت. در سال ۱۲۵۲ اعضای «انجمن میسیون کلیسا» در لندن، تقاضانامه‌ای درباره استقرار آزادی دینی در ایران به حضور ناصرالدین‌شاه تسلیم کردند. در این تقاضانامه از شاه درخواست شد «همان‌طور که سی میلیون از رعایای مسلمان ملکه انگلستان در هندوستان، همراه با رعایای هندو، زرتشتی و پیروان سایر ادیان، از تساوی حقوق مدنی و آزادی کامل برخوردارند، همان نوع آزادی، نه به عموم مسیحیان، بلکه به همه طبقات، از یهودی و زرتشتی و هر فردی از افراد دیگر از رعایای شاه که به حقیقت مسیحیت معتقد بوده و

۳۰. ک. ارباب. معصومه. ۱۳۸۱. گزارش کار ملیت‌ها از ایران در دوران افشاریه و زندیه (۱۷۴۷-۱۷۲۹)، تهران: نشر نی.

۳۱. van Gorder, p122-123.

۳۲. عباس اقبال، آشیانی. ۱۳۲۵. داستانی از مبلغین عیسوی در ایران. ص ۶۵، در ناطق، ۱۸۱.
۳۳. ناطق، ۲۵۰.

۳۴. رهدار، احمد، «تبیهی‌ها در ایران: عملکرد مبلغان مسیحی در ایران دوره قاجار»، ماهنامه اندیشه و تاریخ سیاسی ایران معاصر، سال پنجم، شماره ۴۲، فروردین ۱۳۸۵، ص ۴۷.

۳۵. آبراهامیان، بیرونی. ۱۳۷۷. ایران بین دو انقلاب. ترجمه احمدگل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشرنی. ص ۹۳.



صاحب شرع برای این که تو مُنتَحَل [مُنْتَسَب] به اسلامی، برای تو شرف مقرر فرموده و امتیاز داده تو را، و تو خودت از خودت سلب می‌کنی و می‌گویی من باید با مجوس، ارمنی و یهودی برادر و برادر باشم... بدانید مملکت اسلامیه مشروطه نخواهد شد، زیرا که محال است با اسلام حکم مساوات.^{۴۱}

با پیروزی مشروطه خواهان، مقرر شد که یهودیان، زرتشتیان، مسیحیان ارمنی شمال و جنوب و مسیحیان آشوری هر یک، نماینده‌ای در مجلس شورای ملی داشته باشند. اما در اولین انتخابات مجلس ارمنه و آشوریان راقانع کردند که جایگاه نماینده‌گی خود را به دو تن از مجتهدان شیعه، واگذار نمایند. رهبران جامعه زرتشتی زیر بار نرفته‌اند و تلاش‌ها برای مقاعده کردن آنها ادامه یافت از بیم اینکه «علمای اعلام اصفهان و عتبات عالیات اگر بدانند که خارج از مذهب اسلام هم در این مجلس وارد خواهد شد البته امضا نمی‌کنند، بلکه مخالف خواهند کرد.»^{۴۲}

البته پس از استقرار مشروطیت، قید و بندهای اجتماعی گذشته در انتخاب شغل از پای اقلیتها باز شد و به تنوع بیشتری در انتخاب شغل رسیدند. به طور کلی در اوایل دوران قاجار، مسیحیان، و به خصوص ارمنه، به تدریج در ارتش، دربار و نظام دیپلماسی ایران راه یافته و به مشاغل دولتی همچون وزارت، والیگری، و فرماندهی قشون نیز دست یافتند. محمد شاه به اعطای این برابری‌ها مبالغات داشت. او به سفیر فرانسه نوشت:

«در قلمرو من ۳۰۰۰ خانوار مسیحی بسر می‌برند... که آدم‌های خوبی هم هستند. شما می‌دانید که من با آنان و سایر اتباع کشور یکسان رفتار می‌کنم و این کاری را که من از مدت‌ها پیش باب کرده‌ام، هرگز در

صد دشکستن محاصره تبریز برآمد. بسکروبل در فروردین ۱۲۸۸ حین مبارزه با نیروهای حکومتی کشته شد، و از او به عنوان «شهید آمریکایی جنبش مشروطه ایران» یاد می‌شود.^{۴۳}

«پیرم خان ارمنی» دیگر شخصیت تأثیرگذار مسیحی در انقلاب مشروطیت است. ارمنه از ناحیه روسیه و عثمانی آزار فراوانی دیده بودند. بنابراین احزاب ارمنی منافع خود را در تضاد با مقاصد روسیه و عثمانی در قبال ایران می‌دیدند، خصوصاً با تلاش آنها برای متوقف ساختن انقلاب مشروطیت.^{۴۴} سربازان ارمنی، به فرماندهی پیرم خان ارمنی و کری آرشاک گاوافیان یک نیروی نظامی کوچک، اما بسیار کارآمد را سامان دادند که در چندین عملیات حساس علیه قوای ضد مشروطه موفقیت چشمگیری داشت. پیرم خان به پاس خدماتش، پس از سقوط تهران به دست مشروطه خواهان، به مقام رئیس شهربانی تهران منصوب شد.^{۴۵}

پس از به ثمر نشستن انقلاب مشروطیت، در مصوبات مجلس شورای ملی و اختلافات بین مشروعه و مشروطه خواهان، تبعیض‌های موجود علیه اقلیت‌های دینی به شکلی علنی‌تری نمایان شد. در تدوین قانون اساسی مشروطه، قید اسلام شیعه اثنی عشری به عنوان مذهب رسمی ایران، زمینه‌ساز محرومیت اقلیت‌های دینی از مهمترین امتیازات اجتماعی شد که بعداً در جمهوری اسلامی تبلور کاملتری یافت.^{۴۶}

از دوران ناصری تا مشروطیت، مسیحیان برای اینکه بتوانند جایگاه برابر شهریوندی داشته باشند باید تغییر دین داده و مثل میرزا مالکوم خان «جدید‌الاسلام» می‌شدند، یعنی همان شرطی که شیخ فضل‌الله نوری، شاخص‌ترین چهره مخالف، برای مشروطه خواهان مقرر کرده بود.^{۴۷} نوری به ویژه با اصول آزادی (اصل هشتم) و برابری (اصل بیستم) در متمم قانون اساسی نوبین مخالفت داشت و حضور غیرمسلمانان را در مجلس شورای ملی جایز نمی‌دانست:

آنچه مخالف اسلام است قانونیت پیدا نمی‌کند. و کافر از مسلم ارث نمی‌برد. ای بی‌شرف! ای بی‌غيرت! ببین

.۳۸. آبراهامیان، دو انقلاب، ۱۲۹.

.۳۹. همان، ۹۶.

.۴۰. نک. ناطق، ۲۴۸-۲۵۰، آبراهامیان، بین دو انقلاب، ۸۶-۸۵.

.۴۱. نوری، شیخ فضل‌الله، رسائل مشروطیت: حرمت مشروطه، ص ۱۶۰-۱۵۹.

در دعاالت نژاد، ۱۳۲.

.۴۲. عدالت نژاد، ۱۴۷.

.۴۳. الدر، ۶۸.

.۴۷. آرمناکان، هنچاکیان، و داشناکسوتیون سه حزب عمدۀ ارمنی بودند.



اصفهان دایر کرد که دو مدرسه پسرانه و دخترانه داشت و در آن هم زمان به ناشنوایان نیز آموزش می‌داد.^{۴۴}

رضا شاه پس از قبض کامل قدرت، دست به کار اصلاحات

ایران در آذر ۱۳۲۷ به جمع امضا کنندگان «اعلامیه جهانی حقوق بشر» پیوست.

اجتماعی و «مهار نیروهای نفوذ» برای تحکیم و تثییت قدرت سیاسی حکومت مرکزی شد. در میان تحولات بی‌شمار، او از یک سواز نفوذ روحانیون شیعه کاست، و از سوی دیگر تلاش کرد تا قدرت رهبران قبایل قومی، و نفوذ کشورهای خارجی را نیز مهار کند.

در راستای سیاست یکپارچه‌سازی فرهنگی، رضا شاه به ملی کردن مدارس مسیحی میسیونرها، ارامنه، و آشوریان نیز دست زد.^{۴۵} در سال ۱۳۰۴ یک سوم دیبرستان‌هایی که در آنها نظام آموزشی نوبن تدریس می‌شد به موسسات میسیونری تعلق داشت.^{۴۶} با این همه، در تابستان ۱۳۱۱ دولت ایران ثبت‌نام کلیه کودکان تبعه ایران، اعم از مسلمان، یهودی، زرتشتی، و مسیحی را در دبستان‌های میسیونری ممنوع کرد.^{۴۷} سرانجام، در سال ۱۳۱۸، بخش اعظم مدارس تحت مالکیت میسیونرها خارجی نیز به دولت واگذار شدند و به این ترتیب یک قرن فعالیت آموزشی آنها به پایان رسید. مدارسی ارمنی نیز که دارای مجوز آموزش به زبان ارمنی بودند در سال ۱۳۰۶ موظف شدند زبان اصلی آموزش را به فارسی برگردانند.^{۴۸}

در رویکرد رضا شاه هویت ملی برگایشهای قومی، زبانی و دینی ارجحیت داشت. از این رو غیر مسلمانان توانستند از سال ۱۳۰۵

.۴۴. دهقانی، ۳۸ و ۴۰.

.۴۵. آبراهامیان، دو انقلاب، ۱۷۴-۱۸۶.

.۴۶. همان، ۲۰۰ و ۲۰۰.

.۴۷. van Gorder, 146.

.۴۸. آبراهامیان، دو انقلاب، ۱۸۰ و ۲۰۰.



ترکیه جرأت‌ش را نداشتند. زیرا در ارتش ایران مسیحی و مسلمان را در هم آمیخته‌ام. اکنون صاحب منصبان و سرتیپان و سرهنگان مسیحی فرماندهی مسلمانان را بر عهده دارند.»^{۴۹}

دوران پهلوی اول

با وجود توسعه و پیشرفت‌هایی که در دوران حکومت پهلوی اول جهت مدرن سازی زیرساخت‌های اجتماعی رقم خورد، خدمات پزشکی و توان بخشی میسیونرها، همچنان ادامه یافت. کشیشی آلمانی، ارنست کریستوفل بانی خدمت به نایب‌نایان در ایران شد. او در سال ۱۳۰۷ اولین پرورشگاه نایب‌نایان ایران را در

.۴۹. Santiges a Guizot, Teheran 17 Mai 1848 (cc. p.



سازمان‌های کمک به نایینیايان مجاز بود و در راه پرستش در کلیساها یمان چه به زبان انگلیسی و چه به زبان فارسی هیچ نوع اشکالی وجود نداشت.^{۵۱}

ایران در آذر ۱۳۲۷ به جمع امضاکنندگان «اعلامیه جهانی حقوق بشر» پیوست که به موجب ماده هجدهم آن هر انسانی حق به داشتن آزادی اندیشه، وجود دین و این حق شامل آزادی تغییر دین، و آزادی ابراز و آشکار کردن آئین و عقیده نیز می‌شود. با تصویب «ميثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی» در سازمان ملل متحده، دولت ایران نیز پیمان نامه را امضا کرده و در تاریخ ۱۷ اردیبهشت ۱۳۵۴ از تصویب مجلس گذراند. ماده هجدهم ميثاق نیز بر حق آزادی دین و عقیده تأکید داشت. به این ترتیب حکومت ایران به حقوق مندرج در این پیمان نامه اعتبار قانونی بخشیده و خود را به آن رعایت آن متعهد ساخت.

در دوره پهلوی دوم، به تدریج بنیان یک جامعه نوین مسیحی

با هویت ایرانی استحکام بیشتری یافت؛ جامعه‌ای که اعضای آن به ایرانی‌های آشوری و ارمنی محدود نمی‌شد و مسیحیانی از همه اقوام ایرانی، و پیش‌زمینه‌های مختلف

دینی را شامل می‌شد. پس از صد سال خدمت میسیونرها، از هشت کشیش در دایره اسقفی ایران، پنج تن ایرانی بودند.^{۵۲} در سال ۱۳۴۰ حسن دهقانی تفتی، یک نوکیش مسیحی، جانشین اسقف بازنیسته انگلیسی شد و به این ترتیب اولین اسقف فارسی‌زبان ایرانی (در دوران معاصر)، به این مقام منصوب شد. در مراسمی که به همین مناسبت برگزار شد، نمایندگانی از کلیساها پرسیبیتری، کاتولیک و ارتدکس ارمنی شرکت کردند.^{۵۳}

در قالب خدمت سربازی یا استخدام به ارتش راه یابند. قطار تجدد و پیشرفت به راه افتاده بود و فرصت همراهی برای عموم فراهم بود. در بیشتر آثار معماری دوره پهلوی، که امروزه در فهرست آثار ملی ایران ثبت شده‌اند، نام معماران برجسته ارمنی می‌درخشد. کاخ مرمر، کاخ موزه سفید سعدآباد، تالار رودکی، کاخ دادگستری تهران، و ساختمان کنونی وزارت خارجه از جمله این آثار هستند.

دوران پهلوی دوم

با پایان گرفتن جنگ جهانی دوم و خروج نیروهای متفقین رضا شاه به نفع ویعهد کناره‌گیری کرد. بخش عمدۀ فعالیت‌های آموزشی و مدارس میسیونرها در دوران رضاشاه به پایان رسیده بود اما بیشتر بیمارستان‌ها و فعالیت‌های درمانی همچنان ادامه داشت. میسیونرها پرسیبیتری در پی برخی تصمیمات هشدارآمیز دولت مصدق، به این نتیجه رسیدند که باید هفت بیمارستان متعلق به میسیون را به دولت بفروشند.^{۴۹}

از نیمه دوم حکومت محمد رضا شاه، در سیاست کلی دولت، شکیبایی بیشتری نسبت به حق شهروندان در انتخاب دین و عمل مسالمت‌آمیز به آن

دیده می‌شد. هر چند تعداد نوکیشان مسیحی در این دروه هنوز چشمگیر نبود، اما قانون مانع از آزار آنها به بهانه ارتضاد می‌شد. کلیساها فارسی‌زبان برای برگزاری جلسات عبادی در محدوده ساختمان‌های خود آزادی داشتند و حضور مسلمانان نیز در آنها بدون مانع بود.^{۵۰} به گفته دهقانی حاکمیت در این دوره به فعالیت‌های مسیحیان با «حسن نظر» می‌نگریست:

به بنگاههای خیریه ما با حسن نظر نگاه می‌کردند و حتی گاهی به آنها کمک‌های مالی نیز می‌کردند، ولی روی هم رفته فعالیت‌های مذهبی ما را نادیده می‌گرفتند. موقعه به انجلیل در داخل بیمارستان‌ها و

.۵۱. دهقانی، ۲۲.

.۵۲. همان، ۴۰-۳۹.

.۵۳. همان، ۳۲-۳۰.

.۴۹. van Gorder, 147.

.۵۰. ibid, 148-149.



بعد، در بهار ۱۳۳۲، و در دوران نخست وزیری محمد مصدق روابط دیپلماتیک ایران و واتیکان رسم‌آغاز شد و هریک دارای سفارت رسمی در قلمرو یکدیگر شدند. پاپ پل ششم، در ۵ آذر ۱۳۴۹ طی سفر دوره‌ای خود به کشورهای آسیایی، توقفی کوتاه در ایران داشت و مهمان شاه شد. به این ترتیب سفر اولین، و تاکنون تنها رهبر کاتولیک‌های جهان به ایران به وقوع پیوست.

در دوره پهلوی دوم، بنیان جامعه نوین مسیحی با هویت ایرانی استحکام یافت.

در چنین فضایی کلیساها دیگری از شاخه‌های پروتستان نیز در ایران ظهور و گسترش یافتد و تأثیری ژرف بر مسیحیت ایرانی و ظهور کلیساها خانگی در اواخر قرن چهاردهم گذاشتند. کلیساها «پنطیکا-ستی آشوری»، «برادران»، و «جماعت ربیان» از این دست بودند که بیشتر منشاء ایرانی داشته و از جماعت‌هایی شروع شد که همچون سالهای آغازین شکل‌گیری مسیحیت، برگزاری جلسه دعا و مطالعه کتاب‌قدس را در خانه‌ها آغاز کردند، تا به تدریج واحد اماکن دینی و نهادهای زیرمجموعه شدند.^{۵۷}

با انقلابی شدن فضای جامعه در اواخر دوران پهلوی، اعمال محدودیت از جانب حکومت، و آزار از جانب «افراطیون انقلابی» رو به تزاید گذاشت. با قدرتمدتر شدن دستگاه امنیتی، کلیساها مسیحی نیز تحت فشار و نظارت فزاینده‌ای قرار گرفتند، از حضور مأموران ساواک در جلسات عبادی کلیساها گرفته، تا بررسی دقیق نشیریات آنها.^{۵۸} بهانه اعمال محدودیت‌ها کاه تأمین امنیت بیشتر عنوان می‌شد، و گاه راضی نگه داشتن علمای قم! مخالفت روحانیون و نیروهای وابسته به آنها نسبت به فعالیت‌های کلیساها به تدریج شکل تهاجمی و خشونت‌آمیزی به خود می‌گرفت؛ از تلاش به قصد بر هم زدن

اسقف فارسی‌زبان ایرانی از سوی شاه برای شرکت در جشن ۲۵۰۰ ساله‌ی شاهنشاهی دعوت شد. پیش از آن، مراسmi با شرکت شهروندان مسلمان و مسیحی، کارمندان دولتی، و نمایندگان کلیساها مختلف ارمنه، آشوریان، کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها برگزار شد. مسئولیت ایراد وعظ، آن هم به زبان فارسی، بر دوش اسقف دهقانی گذاشته شد. این موضوع در نوع خود بی‌سابقه بود و به قول دهقانی «موقعیت خوبی بود که کلیساها فارسی‌زبان نیز جزء کلیساها رسمی کشور شناخته شوند. «پذیرش رسمی مسیحیان فارسی‌زبان از طرف حکومت تنها یک مرحله از این فرایند طولانی و پیچیده بود، چنانکه دهقانی به تلحی یادآور می‌شود «در مرحله اول قرار بود این مراسم در کلیسا‌ی بزرگ ارامنه واقع در شمال تهران برگزار گردد. ولی آنها حاضر نبودند که در کلیسا‌ی اشان زبان فارسی به کار بردند».^{۵۹}

روابط ایران، و رهبری مسیحیان کاتولیک در واتیکان نیز در دوران پهلوی دوم به طور کلی خوب بود. به نظر می‌آید مخالفت پاپ ژان بیست و سوم، رهبر کاتولیک‌های جهان، و مراجع شیعه بروجردی و بهبهانی، با ازدواج محمدرضا شاه و شاهزاده‌ی کاتولیک «ماریا کابریلا»، مشکلی جدی در این روابط ایجاد نکرده باشد. با در نظر گرفتن همین حساسیت‌ها، سالها بعد که شمس پهلوی، خواهر بزرگتر شاه به مسیحیت گروید، پادشاه ایران علاقمند نبود مسیحی شدن او و همسرش مهرداد پلهید، که تا سال ۱۳۵۷ وزیر فرهنگ و هنر بود، عنلنی شود.^{۶۰}

پاپ پل دوازدهم در تابستان ۱۳۲۷ با محمدرضا شاه پهلوی در اقامتگاه تابستانی پاپ، دیدار کرد. در جریان این دیدار پاپ از «توجه پادشاه ایران به شهروندان مسیحی ایران» قدردانی کرد و نشان «مهمیز طلایی» را به پادشاه ایران هدیه داد.^{۶۱} پنج سال

۵۴. همان، ۴۰-۴۱.

۵۵. مهرداد پلهید در سال ۱۳۴۳ اولین وزیر فرهنگ و هنر ایران شد و تا موقع انقلاب در این سمت ماند. نقش این نوکیش مسیحی، در تاسیس تالار روکی، تئاتر شهر، جشن‌های هنر شیراز و طوس، سازمان ملی باله، همکاری در شکل‌گیری و راه اندازی موزه‌ها و حفظ و مرمت آثار تاریخی ایران ماندگار است.

۵۶. Knight of the Pontifical Order of the Golden Spur

Gorder, 147.

۵۷. van Gorder, 145-146.

۵۸. دهقانی، ۱۳ و ۲۷ و ۴۵-۴۲.



آموزشی و بشارتی (تبليغی) مسيحيان را مثال زده، و ضمن اعلام خطر خواستار «هدم» (نابودی) آنها به عنوان وظيفه دينی شده بود:

«نهضت اسلام در آغاز گرفتار یهود شد؛ و تبلیغات ضد اسلامی و دسایس فکری را نخست آنها شروع کردند؛ و به طوری که ملاحظه می‌کنید دامنه آن تا به حال کشیده شده است. بعد از آنها نوبت به طوایفی رسید که به یک معنی شیطانتر از یهودند. اینها به صورت استعمارگر از سیصد سال پیش، یا بیشتر به کشورهای اسلامی راه پیدا کردند؛ ... ابتدا مدرسه‌ای در جای تأسیس کردند؛ و ما چیزی نگفتیم و غفلت کردیم. امثال ما هم غفلت کردند که جلو آن را بگیرند و نگذارند اصلاً تأسیس شود. کم کم زیاد شد، و حالاً ملاحظه می‌فرمایید که مبلغین آنها به تمام دهات و قصبات رفته‌اند و بچه‌های ما را نصرانی [مسيحی] یا بی‌دين می‌کنند. نقشه آن است که ما را عقب‌مانده نگه دارند... مبلغین استعماری سرگرم کارند؛ در هر گوشه از بلاد اسلامی جوانهای ما را با تبلیغات سوء دارند از ما جدا می‌کنند. نه اینکه یهودی و نصرانی کنند؛ بلکه آنها را فاسد و بی‌دين و لاابالی می‌سازند. و همین برای استعمارگران کافی است. در تهران ما، مراکز تبلیغات سوء‌کلیسایی و صهیونیسم و بهاییت به وجود آمده، که مردم را گمراه می‌کند و از احکام و تعالیم اسلام دور می‌سازد. آیا هدم این مراکز که به اسلام لطمه می‌زنند وظیفهٔ ما نیست؟»^{۶۱}

از اولین ملاقات کنندگان خمینی در ماههای اول پس از انقلاب، اسقف کاتولیک، هیلاریون کاپوچی بود. سفر دوم کاپوچی پس از تسخیر سفارت آمریکا و تعطیلی مدارس مسيحيان موسوم به «اندیشه» بود. او به نمایندگی از سوی پاپ ژان پل دوم به ایران وارد شد و درخواست پاپ مبنی بر آزادی گروگان‌های آمریکایی، و سفارت آمریکا و مدارس مسيحيان را در یک ردیف به «لانه جاسوسی» تشبيه کرده و اظهار داشت:

۶۱. خمینی. روح الله. — ولایت فقیه، تهران: دفتر نشر فاق. صص ۹-۱۰

. ۱۲۸ - ۱۲۹

پاپ ژان بیست و سوم، رهبر کاتولیک‌های جهان، با ازدواج محمدرضا شاه و شاهزاده کاتولیک «ماریا گابریلا» مخالفت کرد.

جلسات عبادی، تا تهدید کردن شرکت کنندگان در مراسم کلیسا.^{۵۹}

دوران جمهوری اسلامی

به نظر می‌رسد مسيحيان ايراني نيز در موج انقلاب گرفتار آمده و با خوش باوري نظاره‌گر تحولات بودند. برخی از کلیساها، مسيحيان عضو جماعت‌شان را به کناره‌گيری و پرهیز از هر کنش سیاسی توصیه می‌کردند. برخی ديگر، یا به انگیزه بقا، و یا به اميد برقراری «آزادی و عدالت»، با انقلابی که آهنگ اسلامی داشت همراه شدند.

هنگام بازگشت آيت الله خميني به ايران، اسقف اعظم ارامنه ايران «آزاداک مانوکيان» در صف اول استقبال کنندگان او در فرودگاه مهرآباد، حضور داشت و تنها چند روز پس از پیروزی انقلاب با خميني ملاقات و «بیعت» کرد.^{۶۰} اسقف حسن دهقانی تفتی هم طی نامه‌اي، از طرف دaireه اسقفی ايران خطاب به خميني و دولت موقت، از «همکاري با اهداف انقلاب و دعا برای آزادی و عدالت در کشور» اطمینان داد.

ضرب آهنگ انقلاب چنان تند و غافلگيرکننده بود که رهبران جامعه مسيحی نیز، همچون بسیاری از روشنفکران و قشر تحصیلی‌کرده ايران، تصور دقیقی از انقلابیون، اهداف و آرمان‌های آنها نداشتند. مطالعه کتاب «ولایت فقیه» آيت الله خمينی شاید در تعديل انتظارات آنها و تبدیل خوش‌بینی به واقع‌بینی موثر می‌بود. خمينی به طور مشخص فعالیت‌های

. ۵۹. همان

۶۰. رفیق دوست، محسن (۱۳۹۲)، خاطرات محسن رفیق دوست: برای تاریخ می‌گوییم، (به کوشش سعید علامیان)، تهران: انتشارات سوره مهر.





ذرات غباری در هوا، از این سو به آن سو رانده شده» یافتند.^{۶۳} تنها ۸ روز پس از انقلاب، ارسسطو سیاح، کشیش ارشد کلیساي شیراز، که نوکیشی مسیحی بود، در دفتر کارش به قتل رسید.^{۶۴} یک هفته پس از این واقعه، موج تصرف املاک، و غارت اموال کلیساها در سراسر کشور آغاز شد. هویت کسانی که حالا به عنوان عضو «کمیته‌های انقلاب»، بدون مجوز به بیمارستان و کلیساها هجوم برده و خواستار توقف هر گونه فعالیت مسیحی می‌شدند بر اسقف دهقانی پوشیده نبود:

«ایشان اعضای «انجمان تبلیغات اسلامی» بودند که در مدت بیست سال گذشته دم در کلیساهاي ما می‌ایستادند و نشریات ضدمسیحی پخش می‌کردند و مزاحم اعضای کلیساي ما می‌شدند.»^{۶۵}

مطالبات انقلابیون برای تصرف بیشتر اموال و املاک کلیساها با مقاومت روپرو شد. در آبان ماه ۵۸ حاکم شرع اصفهان حجت‌الاسلام فتح‌الله امیدنچف‌آبادی، با همان ادبیات آیت‌الله خمینی، دائره اسقفی ایران را «لانه جاسوسی» خواند و حکم به

هنگام بازگشت آیت‌الله خمینی به ایران، اسقف اعظم ارامنه ایران در صف اول استقبال‌کنندگان در فرودگاه مهرآباد، حضور داشت.

«ما با نصارا و با یهود و با سایر اقوام ملت‌ها هیچ دشمنی نداریم، و از مدارس به هیچ وجه جلوگیری نمی‌کنیم، مدامی که مدرسه باشد و برای تعلیم و تعلم باشد؛ حالا چه تعلیم و تعلم دستورات مسیح - علیه‌السلام - یا دستورات دیگران؛ لکن اگر ما فهمیدیم که در ایران مدارس طور دیگری هست، آنجا هم نظری همان لانه جاسوسی است، نمی‌توانیم تحمل کنیم.»^{۶۶}

طولی نکشید که خوش‌بینی مسیحیان و رهبران آنها به انقلاب تبدیل به ترس و یأس شد. آنها خود را «مانند برگ‌هایی در باد، و

^{۶۳}. Hunt. Paul. 1981. Inside Iran. England: Lion Pub. p62.

^{۶۴}. دهقانی، ۴۸-۴۹، ۵۵، ۸۱.

^{۶۵}. دهقانی، ۵۰-۶۴.

^{۶۶}. «تاكيد امام بر احترام به اقلیت‌های مذهبی از بد و پیروزی انقلاب». سایت پرتال امام خمینی، دسترسی ۱۰ اسفند ۱۴۰۱.

طولی نکشید که خوشبینی مسیحیان و رهبران آنها به انقلاب تبدیل به ترس و یأس شد.

ذاتی شد.^{۶۸} تبعیض و آزار سیستماتیک توسط نهادهای حکومتی، طی چند دهه جمهوری اسلامی را به یکی از ۱۰ کشور دنیا با بیشترین میزان مسیحی آزاری تبدیل کرد.^{۶۹}

مسیحیت رسمی

در بعض ساختاری جمهوری اسلامی، عده‌ای از مسیحیان به رسمیت شناخته شده و عده‌ای دیگر خارج از دایره رسمیت قرار گرفتند. قریب به اتفاق مسیحیان فارسی‌زبان و نوکیشان، عضو کلیساها پروتستان بودند و مورد غضب حاکمیت کلیساها رسمی ارمنی و آشوری‌زبان بدون مانعی جدی به فعالیتهای خود ادامه داده‌اند و جایگاه سه نماینده در مجلس شورای اسلامی، که از دوران مشروطه برای آنها مقرر شده بود، بر جا ماند.

با شروع جنگ هشت ساله ایران و عراق، از اقلیت‌های دینی هم سربازگیری می‌شد. به مسیحیانی که در خطوط مقدم جنگ جنگیدند و کشته شدند عنوان «شهید» داده شد. شورای خلیفه‌گری ارامنه در ارسال کمک به جبهه‌ها نقش فعال داشت.^{۷۰} نماینده‌گان ارامنه و آشوری‌ها طی چهار دهه حضور در مجلس شورای اسلامی، چه در سخن و چه در عمل، با تکفیر مسیحیان غیرمطلوب حاکمیت از یک سو، و تکریم و تطهیر نظام حاکم از سوی دیگر، به ابزاری مفید برای دستگاه تبلیغاتی حکومت تبدیل شدند.^{۷۱}

با این همه، مسیحیان به رسمیت شناخته شده در چهار دهه حاکمیت جمهوری اسلامی به طور کامل از تبعیض و فشار در

۶۸. به عنوان نمونه در اصل نوزدهم در ذکر مواردی که موجب امتیاز نمی‌شود، پس از «رنگ و نژاد و زبان»، عبارت «ومانند اینها» آمده و از ذکر واژه «دین» عمداً پرهیز شده است. بعلاوه در اصول ۹۱، ۱۲، ۴، و ۱۱۵ التزام به دین رسمی، ضروری یا موجب امتیازی خاص به شمار رفته است.

۶۹. گزارش سالیانه سازمانهای بین‌الملل مسیحی «درهای باز» طی یک دهه گذشته به صورت مکرر ایران را در میان ده کشور صدر این فهرست قرار داده است.

۷۰. ن.ک. شاهنظریان، نورهایر. ۱۳۹۲. جنگ تحملی هشت ساله و ارامنه ایران. ترجمه گارون سارکسیان. تهران: بنیاد انتشاراتی خلیفه‌گری ارامنه.

۷۱. شارل انویه تکیه، «تبليغ مسيحيت، منفور است»، مجله روشنای، شماره ۸۸ و ۸۷، زمستان ۱۳۹۹- بهار ۱۴۰۰، ص ۸-۱۲.

توقیف بخش بزرگی از املاکش را داد. دستگیری اسقف ایرانی حین برگزای مراسم عبادی کلیسا، سوء قصد مسلحانه به جان او و همسرش، نشان از وحامت بیشتر اوضاع داشت. ترکیب سخنان نفرت‌افکنانه، ایدئولوژی دیگرستیز، و قدرت حاکمه، در حال تولید چرخه خشونت در ابعاد جدیدی بود که با ترور پسر اسقف، بهرام دهقانی تفتی، و بازداشت کشیشان کلیساها در اصفهان، تهران، کرمان، و مصادره بیمارستان‌های مسیحی به اوج تازه‌ای رسید.^{۷۲}

آرا و تفکرات آیت‌الله خمینی در تداوم نظریات شیخ فضل الله نوری و همکران او بود که قانون‌گذاری را در انحصار فقیهان شیعه می‌دانستند و نه وکلا و نماینده‌گان مردم. بنابر قاعده‌ی فقهی «نفی سبیل»، حذف اقلیت‌های دینی از نهادهای مدیریتی کشور آغاز شد. مسیحیان، همچون دیگر اقلیت‌های دینی، از پیش شرط انتخاب شدن به عنوان رئیس جمهور، قاضی، افسر ارتش، و دیگر مناصب حکومتی برخوردار نبودند.

بر اساس قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، دین رسمی کشور اسلام و مذهب شیعه، و قوانین فقهی نیز اساس قانون‌گذاری تعیین شد. سه اقلیت دینی به رسمیت شناخته شده «در حدود قانون» در انجام مراسيم دینی خود آزاد بودند. این «حدود» را باید در پرتو حاکمیت موازین اسلامی بر همه قوانین کشور درک نمود.^{۷۳} در واقع، قانون اساسی واحد «تعهدی مشروط» به «اصل عدم تبعیض بر اساس هویت دینی یا قومی» بود و به جای تضمین حقوق برابر، زمینه‌ساز تبعیض

۶۶. هانت، ۵۹-۶۲، ۱۱۴-۱۱۸، ۱۰۷-۱۰۸، دهقانی، ۷۱، ۷۸-۷۵، ۱۱۳-۱۱۸.

۶۷. مهرپور. حسین. ۱۳۸۳. نظام بین‌المللی حقوق بشر. ج. ۱. تهران: موسسه اطلاعات. ص ۳۹۵-۳۹۰.



کلیساها رسمی ارمنی و آشوری زبان بدون مانعی جدی به فعالیتهای خود ادامه داده‌اند.

آزادی فکر و عقیده (دین) در نظام اسلامی ارائه داد.^{۷۷} در نظر آیت‌الله خامنه‌ای باور دینی یا عقیده متفاوت، تنها در صورتی که «عقیده قلبی» بماند و به عنوان یک امر شخصی و درونی باشد، قابل مداراست. ولی اگر «آثار اجتماعی» داشته باشد که به زعم او «مخالف مصالح نظام اسلامی» باشد، آنگاه منع و مجازات در پی خواهد داشت. عدم ارائه تعریفی مشخص از «مصالح نظام اسلامی» همان عنزی است که سالها مانع از تعریف «جرم سیاسی» در نظام قضایی ایران شده و امروز زندانیان عقیدتی رانیز در زمرة زندانیان سیاسی، با عنایوینی مبهم و غیرحقوقی به مجازاتهای سنگین روبرو ساخته است.

قدرت گرفتن نهادهای امنیتی و حذف مخالفان سیاسی و عقیدتی در دهه هفتاد اوچ گرفت. در میان قربانیان مجموعه قتل‌های حکومتی که به «قتل‌های زنجیره‌ای» شهرت یافت، نام چند تن از رهبران جامعه مسیحیان فارسی‌زبان نیز به چشم می‌خورد. «هایک هوپیان مهر»، رهبر شورای کلیساها پرتوستان ایران، سالها در برابر فشارهای حکومت برای نپذیرفتن مسلمانان و نوکیشان مسیحی در کلیساها، مقاومت کرده بود و تلاش گسترده‌ای نیز برای آزادی «مهدی دیباچ»، نوکیش محکوم به اعدام، انجام داد. دیباچ که بیشتر از نه سال را به اتهام ارتکاب در زندان گذرانده بود، در پی کارزار رسانه‌ای هایک و فشارهای دیپلماتیک آزاد شد. تنها چند روز بعد، اسقف هایک هوپیان در دیماه ۱۳۷۲ ربوده شد و با ضربه پرشمار چاقو به قتل رسید. کمتر از شش ماه بعد جانشین او، کشیش «طاطه وس میکائیلان»، و مهدی دیباچ، با وضعیت مشابهی ربوده شده و به قتل رسیدند. پس از افشا ن نقش وزارت اطلاعات

امان نبوده‌اند و هیچ‌گاه برابری حقوق آنها با دیگر شهروندان مسلمان به رسمیت شناخته نشد.^{۷۸} سیره نظری و عملی خمینی به اسلام خود که مخالف مشروطیت بودند نزدیک بود که «یک غیرمسلمان تنها در یک صورت می‌تواند در یک سرزمین اسلامی با یک مسلمان دارای حقوق برابر باشد، که قبول اسلام کند».^{۷۹} مطابق فتوای شرعی خمینی غیرمسلمانان، و حتی اهل کتاب، «کافر» و «نجس» هستند.^{۸۰} بنابراین تبعیض‌ها علیه غیرمسلمانان در جمهوری اسلامی غالباً ریشه دینی داشته، و اغلب امتیازات اجتماعی با انگیزه‌ای عملگرایانه یا ابزارگرایانه در خدمت اهداف سیاسی و ایدئولوژیک نظام اسلامی بودند.

مسیحیت غیررسمی

از روزهای نخست پس از انقلاب، مسیحیان فارسی‌زبان ایران در تبلیغات حکومتی با القابی چون «تشکیلات فرقه‌ای»، «آفت»، «غده سرطانی» معرفی شدند.^{۸۱} بدیهی است که نتیجه چنین رویکردی «انسان‌زدایی» و «اهریمن‌سازی» خواهد بود. اختصاص بودجه از طرف نهادهای دینی و حکومتی به این گونه تبلیغات، و انتشار حجم زیادی از مقاله‌ها، کتابها، و سخنرانی‌ها با این مضامین، غالباً با سرکوب خشن این دسته از مسیحیان از سوی نهادهای امنیتی همراه است.^{۸۲}

در سالهای بعد از جنگ، و پس درگذشت آیت‌الله خمینی، دور تازه‌ای از فشارها آغاز شد. علی خامنه‌ای در مجموعه خطبه‌های نماز جمعه که حول موضوع «آزادی» در سالهای ۶۵ و ۶۶ ابراد کرد، تصویری واضح‌تر از نظر خود (حدائق در آن زمان)، درباره

۷۷. ون گوردر، ۱۷۹.

۷۸. نوری، فضل الله، ۱۳۷۴. تذكرة الغافل. در رسائل مشروطیت. به کوشش

غلامحسین زرگری‌نژاد. تهران: کویر. ص. ۱۷۷.

۷۹. خمینی، روح الله، ۱۳۹۲. استفتاتات (جلد ۱). تهران: مؤسسه تنظیم و

نشر آثار امام خمینی. ص. ۳۶۷-۳۶۸ و ۳۷۱.

۸۰. «استاندار تهران: با مسیحیان تبشيری به شدت برخورد می‌شود» (۱۵ دی/۱۳۸۹). سایت رادیو فردا <https://bit.ly/3lWNeOb>

۷۷. سیدعلی خامنه‌ای، «آزادی عقیده مذهبی در اسلام»، خطبه‌های نماز

جمعه تهران ۱۳۶۵/۱۲/۱ در پایگاه اینترنتی خامنه‌ای: <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=21491>

۷۶. Sara Afshari, "Persecution of Christians in Iran", Article eighteen: 2019, <https://articleeighteen.com/analysis/4593>.





کلیساها کوچک خانگی در بیشتر موارد با گردهمایی تعداد کمی از مسیحیانی شکل می‌گیرد. آنها در جمع خود همان مراسم کلیساها را در ابعاد کوچکتر برگزار می‌کنند، که شامل دعا و نیایش، سرودخوانی و مطالعه کتاب مقدس است. رشد انفجاری این کلیساها پس از گذشت یک دهه، به قدری بود که حاکمیت را بیش از پیش نگران کرد. هشدارهای مکرر مراجع و روحانیون نزدیک به حکومت درباره گسترش کلیساها خانگی و سفارش جدی به برخورد با آنها، با سخنانی رهبر جمهوری

به مسیحیانی که در خطوط مقدم جنگ جنگیدند و کشته شدند عنوان «شهید» داده شد.

در قتل‌های زنجیره‌ای و طی دفاعیاتی که از سوی عبدالله نوری، عضو مجمع تشخیص مصلحت نظام و وزیر کشور دولت محمد خاتمی، در سال ۱۳۷۸ به دادگاه ارائه شد، قتل کشیشان مسیحی صراحتاً به مأموران وزارت اطلاعات جمهوری اسلامی نسبت داده شد.^{۷۸}

مسیحیان عضو کلیساها فارسی‌زبان به رغم سرکوب و فشارهای پس از انقلاب، علاوه بر فعالیت‌های دینی، در حد امکان و با کسب مجوزهای لازم، به کنشگری در حوزه‌های دیگر اجتماعی نیز مشغول شدند. احداث دبستانی برای روستاییان زلزله‌زده رودبار و منجیل (۱۳۶۹) یکی خدمات عام‌المنفعه آنها بود. پیش از واگذاری دبستان «حضرت مریم» به آموزش و پرورش، در مراسم افتتاحیه‌ای که در مسجد روستا برگزار شد از کشیش‌هایک هوسپیان تقدیر شد؛ اتفاقی که دیگر تکرار نشد. سالها بعد، هم این کشیش کشته شد و هم کلیساها تحت نظارت او تعطیل و مصادره شدند.

جنبیش کلیساها خانگی

از سال ۱۳۷۵، دوره تازه‌ای از حیات و فعالیت مسیحیت فارسی‌زبان در ایران آغاز شد. تا پیش از این واقعه، کلیساها فارسی‌زبان علی‌رغم تهدیدات و فشارها در چهارچوبی نیمه‌رسمی به فعالیت خود ادامه می‌دادند. آنها در محدود کلیساها بنا شده پیش از انقلاب فعالیت‌های دینی و مراسم عبادی خود را انجام می‌دادند. تهدید و تحديدهای روزافزون برای مسیحیان فارسی‌زبان، به پیدایش «کلیساها خانگی» انجامید که ویژگی مخفیانه داشته و از کنترل حکومت و حتی کلیساها نیز خارج بودند.

.۷۸. نوری، عبدالله. ۱۳۷۸. شوکران اصلاحات، تهران: انتشارات طرح نو. ۸۰.

دستگیر شده در کلیساهاخانگی، نه تحت عناوین عقیدتی، بلکه با اتهاماتی چون «اقدام علیه امنیت کشور» و یا «تبليغ علیه نظام» محکمه شده‌اند.

اسلامی در مهر ماه ۱۳۸۹ به اوج خود رسید. علی خامنه‌ای از «ترویج شبکه‌ی کلیساهاخانگی» در کنار «ترویج عرفان‌های کاذب و ترویج بهایت» به عنوان خطی جدی برای نظام اسلامی یاد کرد.^{۷۹}

نام چند رهبر جامعه مسیحیان فارسی زبان نیز در میان قریانیان «قتل‌های زنجیره‌ای» بود.

تا سال ۱۴۰۰ بیشتر کلیساهاخانگی فارسی زبان پروتستان، به استثنای سه کلیسا کوچک باقیمانده، تعطیل و املاک اغلب آنها به نفع نهادهای تحت نظر رهبر جمهوری اسلامی مصادره شد. هر ساله تعداد قابل توجهی از مسیحیان فارسی زبان، به دلایل فعالیت‌های مسالمت‌آمیز دینی، دستگیر، و روانه زندانها می‌شوند. با این همه فعالیت‌های عام‌المنفعه و اجتماعی کلیسا همچنان به اشکالی متفاوت و بعض‌گسترده‌تر توسط اعضای کلیساهاخانگی ادامه دارد.

مهاجرت مسیحیان و شکل‌گیری مسیحیت نوین ایرانی

امروزه آمارهای دقیقی از تعداد مسیحیان ایران موجود نیست. مجموعه فشارهایی که مسیحیان در چهار دهه حکومت جمهوری اسلامی تجربه کردند، باعث مهاجرت بسیار از آنان به خارج از کشور شده است. مطابق آمارهای حکومتی تعداد مسیحیان ایرانی که تا سال ۱۳۵۵ حدود نیم درصد جمعیت کل کشور بود، تا سال ۱۹۹۵ به ۰٪ درصد رسید. این واقعیت نشان از آمار بالای مهاجرت در میان آنهاست.

از طرفی، آمارهای رسمی تعداد نوکیشان فارسی زبان را شامل نمی‌شود. افزون بر پروتستان‌های فارسی زبان، در سالهای گذشته شاهد پدیدآیی مسیحیان کاتولیک و ارتدکس فارسی زبان نیز بوده‌ایم. نتایج یک نظر سنجی که گروه مطالعات افکارسنجی ایرانیان (گمان)، در مورد «نگرش ایرانیان به دین» در سال ۱۳۹۹ منتشر کرد، شاید نزدیکترین برآورد پژوهشی از

مدت کوتاهی پس از سخنرانی خامنه‌ای، برخورد با مسیحیان به عنوان تهدیدی برای امنیت نظام، در دستور کار نهادهای قضایی و امنیتی قرار گرفت. از سال ۱۳۹۰ به این سواغلب مسیحیان



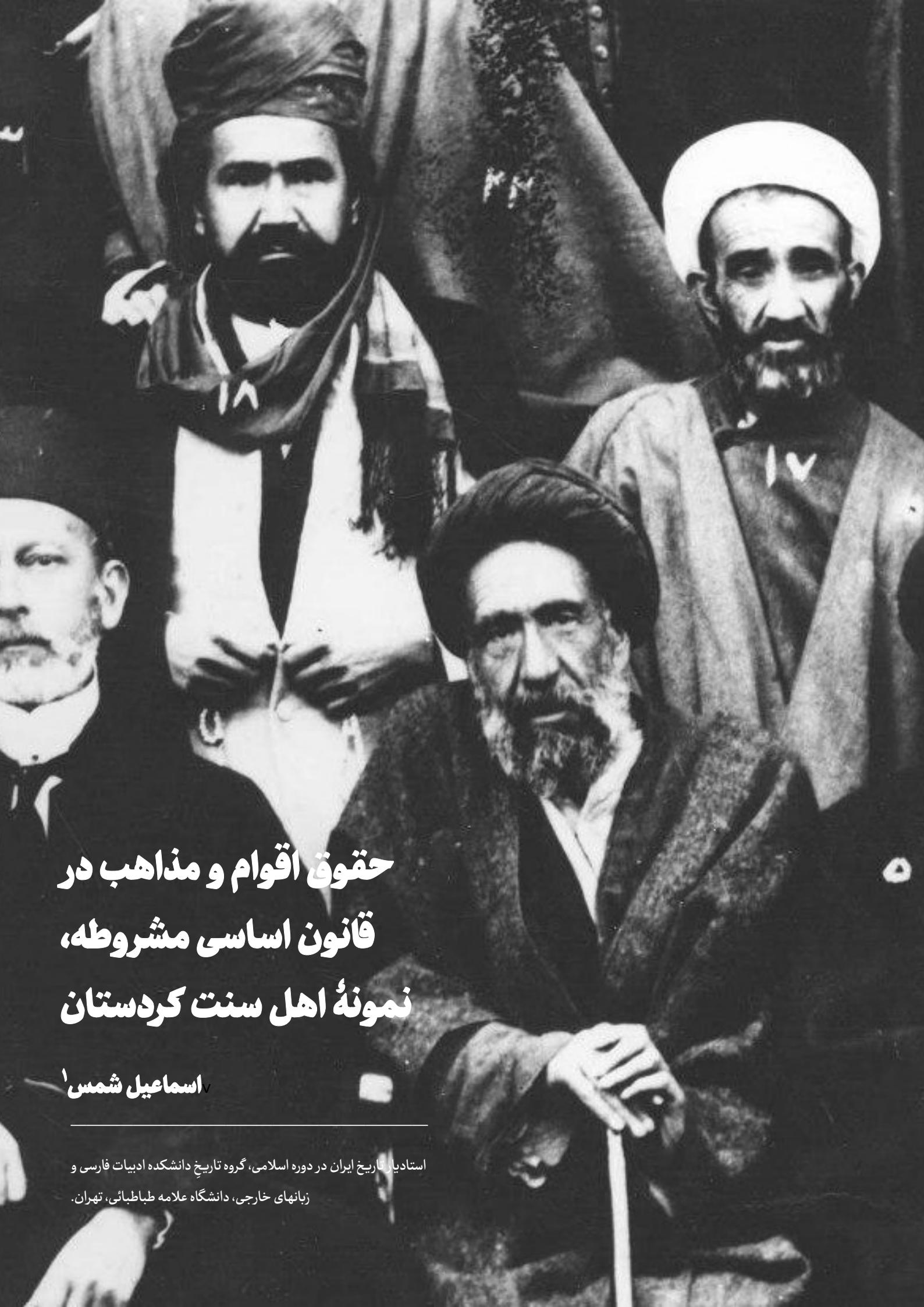
تعداد مسیحیان ایرانی در آخر این سده باشد. براساس این نظرسنجی، حدود ۱/۵ درصد از پاسخ دهنده‌گانی که ۹۰ درصد آنها ساکن ایران بودند، خود را مسیحی می‌دانستند. با در نظر گرفتن افزایش مهاجرت و کاهش جمعیت مسیحیان رسمی، درصد بالای کسانی که خود را مسیحی می‌دانند، فقط با رشد جمعیتی مسیحیان مخفی و فارسی‌زبان قابل درک است. این دسته از مسیحیان، اکنون اکثریت جامعه مسیحی ایران را تشکیل می‌دهند.

در بیشتر کشورهایی که مقصد مهاجران بوده، کلیساها و نهادهای خیریه از سوی ایرانیان مسیحی تأسیس شده و فعالیت می‌کنند. در پایان سده چهاردهم، حداقل چهار تلویزیون ماهواره‌ای به طور ۲۴ ساعته برنامه‌هایی با محتواهای مسیحی پخش می‌کنند.

مسیحیان ارمنی و آشوری در دوران معاصر به عنوان پلی میان ایران و غرب، منشاء آشنایی بیشتر ایرانیان با دستاوردهای فرهنگی، علمی و صنعتی کشورهای پیشرفته‌تر بودند. با وجود سهم قابل توجه آنها در پیشرفت و آبادانی کشور، برای اثبات ایرانی بودن، و داشتن حق برابر با دیگر شهروندان، دشواری‌های زیادی را تجربه کردند و بسیاری مهاجرت را برابر ماندن ترجیح دادند.

وضعیت مسیحیان در دوران معاصر تا حدود زیادی مرهون خدمات میسیونرها مسیحی است که به امید شکل گیری کلیسایی با هویت ایرانی، بانی خدمات اجتماعی و فرهنگی زیادی در ایران شدند. پیداست که در این مسیر، هم با تنش‌ها و اختلافات درونی روبرو شدند، و هم چالش‌های گوناگونی را در رابطه با حکومت، علمای دینی شیعه، و نیز دول خارجی از سر گذراندند. نتیجه بیش از یک قرن فعالیت آنها در ایران به شکل گیری جامعه‌ی مسیحی فارسی‌زبان انجامید. در پایان قرن چهاردهم شمسی، بنیان مسیحیت بومی تا حدود زیادی پریزی شد و مسیحیان فارسی‌زبان، در کنار ایرانیان ارمنی و آشوری، هویت روشن و متمایزی یافتند. در نیمه اول این سده جامعه نوین مسیحی رشد کرده و پاگرفت. در نیمه دوم، با وجود تبعیض سیستماتیک و آزارهای گسترده حکومتی، به حیات خود ادامه داده و برای گذار به آینده، با هویتی ایرانی و حقوقی برابر، راههای جدیدی می‌یابد.





حقوق اقوام و مذاهب در قانون اساسی مشروطه، نمونه اهل سنت کردستان

اسماعیل شمس^۱

استادیار تاریخ ایران در دوره اسلامی، گروه تاریخ دانشکده ادبیات فارسی و
زبانهای خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران.

پیشگفتار^۴

قانون اساسی پادشاه در مقام رئیس قوه مجریه ، یکی از سه منشأ مشروعیت بخش قوه مقننه هم هست؛ از سوی دیگر او با وجود مسئولیتهای اجرایی متعدد اعم از عزل و نصب وزراء (اصل ۴۶)، انتخاب مامورین رئیسه دوائر دولتی از داخله و خارجه (اصل ۴۸)، صدور فرامین و احکام برای اجرای قوانین (اصل ۴۹)، فرمانفرمائی کل قشون بری و بحری (اصل ۵۰) و اعلان جنگ و عقد صلح (اصل ۵۱)، مطابق اصل ۴۴ از مسئولیت مبڑا است و به قوه قضائیه کشور پاسخگو نخواهد بود. بنابراین پادشاه دولت مشروطه در نظام تفکیک قوا، نه تنها نقش قانونگذار را دارد و نه تنها به قوه قضائیه هم پاسخگو نیست، بلکه بر اساس اصل ۳۵ اگرچه نه به صورت گذشته، بلکه همچنان با هاله‌ای از تقدس عجین شده است. در این اصل، سلطنت، ودیعه‌ای است که به موهبت الهی از طرف ملت به شخص پادشاه تفویض می‌شود. به این ترتیب قانون اساسی مشروطیت هرچند دارای اصولی مدرن و دموکراتیک است، اما این اصول چنان در لابلای گفتمانهای سنتی، مذهبی و ملی گرایی غیر مدنی گرفتار شدند که مجال تقویت دولت ملти دموکراتیک را نیافتند.

ذکر این نکته لازم است که نخستین اسناد رسمی موجود دائر بر مخالفت اهل سنت کردستان با بخشی از مندرجات قانون اساسی مشروطه درست مربوط به نخستین روزهای نخستین سال قرن چهاردهم خورشیدی است که نظر به اهمیت موضوع و تداوم آن تا به امروز عین آنها استنساخ و در این مقاله آمده اند.

مقدمه

گذر از دوران سنت به مدرنیته در غرب به آسانی صورت نگرفت. مذهب و قومیت که علت وجودی یا مقوم بسیاری از حکومتهای اقتدارگرای سنتی بودند به آسانی کنار نرفتند و با مدرنیته آشتی ننمودند. با آغاز عصر دولتهای مدرن ملی در غرب گونه‌های مختلفی از ملی گرایی در روند تاریخی تکامل دولتهای ملی پدید آمد که دو نوع از آنها بیشتر مورد توجه قرار گرفته اند:

- ۱- ملی گرایی قومی تمامیت خواه و تمرکز محور
- ۲- ملی گرایی مدنی و دموکراتیک. ملی گرایی قومی تمامیت خواه بر پایه تعلق به جامعه‌ای قومی و تشکیل کشوری قوم گرا تعریف می‌شود. در تعریف قومی از ملیت تعلق فرد به گروهش

به باور نگارنده ریشه بسیاری از مسائل قومی و مذهبی تاریخ معاصر ایران که تا به امروز هم رسیده است، به قانون اساسی مشروطه برمی‌گردد. این قانون که نخستین سند رسمی دولت مدرن در ایران و حلقة وصل مدرنیته به سنت در این سرزمین است به علی که خارج از بحث این مقاله است، ناقص و نارسا بود و به رغم ادعای مدرن بودن نسبت چندانی با مدرنیته سیاسی که مبنی بر سکولاریسم، حقوق بشر، برابری و نفی تبعیض بود، نداشت. هرچند مشروطه حاصل اراده مشترک ایرانیان برای تشکیل دولتی قانونمند و مدرن بود، اما قانون اساسی برآمده از آن نتوانست چنین روایایی را محقق کند و با حذف صورت مسئله قومی و مذهبی و ایجاد دولتی تک ساختی فضایی را برای نارضایتی اقوام و مذاهب در آینده فراهم کرد.

ریشه بسیاری از مسائل قومی و مذهبی تاریخ معاصر ایران به قانون اساسی مشروطه برمی‌گردد.

این دولت در سطح عامتر با وجود ادعای مشروطه بودن و گزینش نظام مشروطه سلطنتی از اصول و مبانی آن حکومت هم تخطی کرد و با دادن اختیارات اجرایی بسیار زیاد به پادشاه مشروطه که علی القاعده نباید چنان شأن و اختیاراتی داشته باشد، زمینه را برای ظهور دیکتاتوری پهلوی در شکل قانونی فراهم کرد. با وجود اصل تفکیک قوا، بر پایه اصول ۲۶ و ۲۷

۲. دوست گرامی جناب آقای یاسر میردامادی از نگارنده درخواست کردند مقاله‌ای با عنوان «اهل سنت ایران در قرن چهاردهم خورشیدی» برای نشریه «نقدبینی» بنویسم. از آنجاکه این عنوان بسیار گسترده و خارج از توان و حوزه تخصصی نگارنده بود، پیشنهاد دادم که آن را به حقوق اقوام و مذاهب در قانون اساسی مشروطه با تکیه بر اهل سنت کردستان محدود کنم که با تخصص و پژوهش‌های پیشین نگارنده مرتبط است. خوشبختانه این پیشنهاد مورد موافقت قرار گرفت و آنچه در ادامه می‌آید حاصل این پژوهش است.



مخالفت اهل سنت گرددستان با بخشی از قانون اساسی مشروطه درست به نخستین روزهای سال اول قرن چهاردهم خورشیدی برمی‌گردد.

سال ۱۶۹۰م، مردمان ساکن یک کشور را «ناسیون» نامید.^۵ آکادمی فرانسه در سال ۱۶۹۴م برای مجموعه ساکنان یک کشور واحد، که تحت قوانین مشترک زندگی می‌کردند، واژه «ناسیون» را به کار برد.

هرچند اندیشه‌های جدید فیلسوفان در حوزه رابطه دولت و ملت بیشتر در انگلستان و فرانسه مطرح گردیدند ولی نخستین بار در آمریکا تحقق یافتند. اعلامیه استقلال مهاجرنشین‌های امریکا در ۴ ژوئیه سال ۱۷۷۶ به قول مارتین لیپست صحنه تولد «نخستین ملت جدید» در صحنه تاریخ است، زیرا این مهاجرنشینان از کشورهای متفاوت آمده و فاقد قومیت، مذهب و زبان مشترکی بودند و تنها بر پایه منافع و سرنوشت مشترک در قالب دولت و ملتی واحد سازمان یافته‌اند.^۶ از سوی دیگر آنان ضمن تأکید بر همه حقوق فردی و جمعی یک ملت از دولت تضمین گرفتند که هرگاه این حقوق را تأمین نکنند بتوانند عزلش کنند و دولت جدیدی به جایش بنشانند.^۷

پس از امریکا فرانسه صحنه تولد ملت مدرن شد. ملت (ناسیون) فرانسوی، در آغاز انقلاب، در بردارنده عناصر «peuple»، یا مردم و «Estat»، یا دولت بود و به مجموعه شهروندانی اطلاق می‌شد که دولت نماینده سیاسی اعمال حاکمیت آنها بود.^۸ ملت فرانسوی صبغه قومی، زبانی و نژادی نداشت و همواره به معنای شهروندان فرانسوی به کار می‌رفت.

بر اساس «خون» است و غیر هم خون غریبه و گاه منبع شر تلقی می‌شود و حق مشارکت فعال در دولت یا تعیین مقدرات و سرنوشت اجتماع و حتی خودش را ندارد. ملی-گرایی قومی حاکم دارای صبغه‌های رمانتیک، عاطفی، اقتدارگرا، نژادگرا، غیریت ساز و ضد دیگری است و به تدریج با تهی شدن از ارزش‌های دموکراتیک و انسانی، جنبه‌های خشن و ضد حقوق بشر به خود می‌گیرد.

البته گاه ملی گرایی قومی صبغه مذهبی هم پیدا می‌کند و عناصر مؤثر مذهبی را نیز در خدمت آرمان خود قرار می‌دهد. در مقابل، ملی گرایی مدنی احساس تعلق به ملت واحد بر پایه تابعیت یا شهرهوندی در چارچوب کشوری است که همه اعضای شهرهوندانش از حقوق سیاسی و مدنی برابر، امکان ارتقای یکسان و فرصت‌های مساوی در بهره برداری از قدرت، ثروت دانش و فضیلت برخوردار باشند. به بیان دیگر ملی گرایی قومی مبتنی بر عناصر مشترک است و ریشه در گذشته و تاریخ دارد و همواره گذشته محور و گذشته نگر است؛ اما ملی گرایی مدنی مبتنی بر منافع مشترک است و به آینده‌ای مرفه، امن و دموکراتیک برای همه شهروندان صرف نظر از قومیت، زبان، جنسیت و مذهب نظر دارد.

سازمان اجتماعی در اروپا و به طور عام غرب همانند سایر نقاط جهان پیش از عصر جدید بر پایه دو عنصر قومیت و مذهب استوار بود و حتی ملت نیز در تعریف کلان خود مبتنی بر همین دو عنصر بود. به باور گریلو در اروپای قرون وسطی و اوایل دوران جدید، ملت به معنای گروهی بوده است که بر مبنای همانندی، هم خونی، خویشاوندی و محل زندگی مشترک، با هم ارتباط و پیوستگی داشته‌اند. در این مفهوم کلمه ملت الزاماً با مفهوم کشور همراه نبوده است.^۹ از نظر تاریخی سرمنشأ پدیده ملت و دولت مدرن در انگلستان بود؛ جایی که بر اساس منشور حقوقی سال ۱۶۲۸م برای نخستین بار حقوق فردی ملت توسط دولت رسمیت یافت.^{۱۰} کمی پس از این فرهنگ جدید فرانسه در

۵. برتون، رولان، *قوم‌شناسی سیاسی*، ترجمه ناصر فکوهی، چاپ اول، تهران، نشرنی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۳.

۶. کروجر، صص ۱۰۷-۱۰۸.

۷. باربیه، مدرنیته سیاسی، ص ۱۶۱.

۸. Stuart Wolff, *Nationalism in Europe from 1815 to the Present*, London and New York, Routledge Perss, p. 10.

۹. R. Grillo, *Dominant Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 22-23.

۱۰. باربیه موریس، مدرنیته سیاسی، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، آگه، ۱۳۹-۱۴۰، ص ۱۳۸۳.

پادشاه دولت مشروطه نقش قانونگذار را داشت و به قوه قضائیه هم پاسخگو نبود.

قانون اساسی مشروطه فصل مهمی به عنوان «حقوق ملت ایران» دارد و در نخستین اصل این فصل یعنی اصل ۸ تأکید شده است که «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی الحقوق خواهند بود». ملاحظه می شود که در این اصل اهالی ایران فارغ از ویژگی‌های قومی، زبانی و مذهبی، «ملت ایران» نامیده شده و حقوق برابر و متساوی یافته‌اند. در سایر اصول این فصل هم همه مردم ایران در برابر قوانین یکسان و برابر دیده شده اند و هیچ گونه تبعیض مذهبی و قومی دیده نمی شود. بر اساس اصل ۲۶ نیز قوای مملکت ناشی از ملت است. طریقه استعمال آن قوا را قانون اساسی معین می نماید. در بسیاری دیگر از اصول قانون اساسی ملت و قانون مصوب توسط نمایندگان ملت مبنی قرار گرفته و سخنی از قومیت یا مذهب نیامده است.

با وجود این که بیشتر اصول مندرج در فصل حقوق ملت ایران، مدرن و دموکراتیک است؛ اما پیش از آن در کلیات قانون اساسی و پس از آن در برخی اصول دیگر بی طرفی دموکراتیک قانون اساسی نقض شده است. بر پایه اصل اول، مذهب رسمی ایران اسلام و طریقة حقه جعفریه اثنی عشریه است و باید پادشاه ایران دارا و مروج این مذهب باشد. در دوران سنت، ملاک حکومت در ایران مذهب نبود و پادشاه با هر مذهبی به شرط داشتن زور و قدرت می توانست حاکم کشور باشد، اما در قانون اساسی مشروطه مذهب رسمی برای کشور تعیین شد و وظیفه پادشاه نیز دارا بودن این مذهب و ترویج آن تعیین گردید. ضمن این که بر اساس اصول ۳۶ و ۳۷ نیز پادشاه و جانشینانش باید از خانواده قاجار تعیین می شدند که از نظر قومی و قبیله ای، ترک بودند. چنانکه در اسناد پیوست آمده است، این اصل مورد انتقاد علمای تسنن قرار گرفت. آنان ذکر صفت «حقه» برای مذهب تشیع را به منزله باطل دانستن تسنن می پنداشتند؛ موضوعی که تا تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی هم ادامه داشت و سرانجام در اصل ۱۲ این قانون، صفت حقه برداشته شد.

در اصل دوم نیز چنین آمده است: «مجلس مقدس شورای ملی که بتوجه و تأیید حضرت امام عصر عجل الله فرجه و بذل مرحمت اعلیحضرت شاهنشاه اسلام خلد الله سلطانه و مراقبت حجج اسلامیه کثر الله امثالهم و عامه ملت ایران تأسیس شده است باید در هیچ عصری از اعصار مواد قانونیه آن

انقلاب فرانسه و حتی، اعلامیه حقوق بشر در سال ۱۷۹۵ م رابطه منطقی میان دولت سرزمینی فرانسه و هویت ملت بر اساس ویژگیهای قومی، زبانی و دینی برقرار نکرد.^۹

به این ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که انقلاب ملی یا انقلاب مبتنی بر ایده دولت- ملت به معنای گذار از برتری‌های مبتنی بر قومیت و مذهب و ساختن جامعه ای دموکراتیک و قانونمند و با حقوق شهروندی برابر بود. شهرورندانی که ضمن حفظ قومیت، مذهب و سایر ویژگیهای سازمان اجتماعی خود در یک ساختار کلان و مشترک و با تکیه بر یک قانون مشترک به حقوق ملی خویش دست می‌یافتد. به قول روبرت میشلس (۱۸۷۶-۱۹۳۶) ملت زاده نوعی اراده دسته جمعی برای تعیین سرنوشت مشترک ملی بود.^{۱۰}

تقد و بررسی قانون اساسی مشروطه بر پایه قومیت و مذهب

همه می‌دانیم که انقلاب مشروطه در کلام نویسندگان و روشنفکران آن زمان یک انقلاب ملی و مدرن با اقتباس از تجربه غرب بود. قانون اساسی هم مهم‌ترین سند این انقلاب بود که در مجلس برآمده از رأی ملت در ۱۵۷ اصل تصویب گردید. پرسش اساسی این مقاله آن است که آیا قانون اساسی مشروطه همانند قوانین اساسی دول غربی که از آنها اقتباس شده بود، یک منشور مشترک ملی بود و حقوق اقوام و مذاهب موجود در ایران را به رسمیت می‌شناخت؟ افزون بر این موضوع، قانون اساسی تا چه اندازه توانست رویکردی بیطرفانه نسبت به عموم ملت داشته باشد و از نگاه کلان ملی، دموکراتیک، عادلانه، قانونی و اخلاقی میثاق مشترک و مورد پذیرش همه مردم ایران باشد؟

۹. هابربام، ای. جی.، ملت و ملی‌گرایی پس از ۱۷۱۰، ترجمه جمشید احمدپور، چاپ اول، مشهد، نشر نیکا، ۱۳۸۱، ص ۳۲.

۱۰. وویاچیچ، در دایره المعارف ناسیونالیسم، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، ۱۳۸۴، ص ۱۳۴۵.



ملاحظه می‌شود که در این اصول برخلاف اصول قبلی و بعدی فصل حقوق ملت ایران که در آنها فصل الخطاب، قانون است، شرع و دین مبین اسلام به عنوان داور و فصل الخطاب در نظر گرفته شده است. پیداست که در این سه اصل، اعتقادات مردم مسلمان ایران مبنای قرار گرفته و غیر مسلمانان نادیده گرفته شده اند. باید اضافه کرد که هرچند در اینجا اشاره خاصی به مذهب تشیع نشده است؛ اما روشن است که از نظر قانونگذار مصدق دین مبین قطعاً مبانی کلامی و فقهی مذهب تشیع است و برای نمونه هیچگاه این مسئله در نظر گرفته نشده است که اگر کتابی یا روزنامه‌ای مطلبی را که موافق مذهب تشیع، اما در تضاد با مذهب تسنن باشد، منتشر کند تکلیف آن چه می‌شود.

در اصل ۲۷ نیز استقرار قوهٔ مقننه به عدم مخالفت با موازین شرعیه موقوف شده است. در همین اصل قوهٔ قضائیه و حکمیه که عبارت است از تمیز حقوق و این قوهٔ مخصوص است به محاکم شرعیه در شرعیات و به محاکم عدیله در عرفیات تقسیم شده است. در اصل ۳۹ قسم نامهٔ پادشاه هم در یک کانتکست کامل‌اً مذهبی تدوین شده است: «من خداوند قادر متعال را گواه گرفته بکلام الله مجید و به آنچه نزد خدا محترم است قسم یاد می‌کنم که تمام هم خود را مصروف حفظ استقلال ایران نموده حدود مملکت و حقوق ملت را محفوظ و محروس بدارم قانون اساسی مشروطیت ایران رانگهبان و برطبق آن و قوانین مقررہ سلطنت نمایم و در ترویج مذهب جعفری اثنی عشری سعی و کوشش نمایم و در تمام اعمال و افعال خداوند عزشانه را حاضر و ناظر دانسته منظوری جز سعادت و عضمت دولت و ملت ایران نداشته باشم و از خداوند مستعان در خدمت برتری ایران توفیق می‌طلبم و از ارواح طیبه اولیای اسلام استمداد می‌کنم.» در همه این عبارات هم حقوق پیروان ادیان غیر اسلامی و در اصل ۳۹ حقوق اهل سنت عملاً نادیده گرفته شده است و بالاتر از آن پادشاه سوگند یاد کرده است که برای ترویج مذهب جعفری کوشش نماید. پیداست که مذهب جعفری باید در میان غیر جعفری مذهبان ترویج شود و این اصل چنانکه در ادامه خواهد آمد سبب انتقاد اهل سنت شد.

در اصل ۵۸ هم آمده است که «هیچکس نمیتواند بمقام وزارت برسد مگر آن که مسلمان و ایرانی‌الاصل و تبعه ایران باشد». پیداست که بر اساس این اصل هیچ غیر مسلمانی نمی‌تواند

مخالفتی با قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیرالانام صلی الله علیه و آله و سلم نداشته باشد و معین است که تشخیص مخالفت قوانین موضوعه با قواعد اسلامیه بر عهده علمای اعلام ادام الله برکات وجودهم بوده و هست لهذا رسماً مقرر است در هر عصری از اعصار هیئتی که کمتر از پنج نفر نباشد از مجتهدین و فقهاء متدينین که مطلع از مقتضیات زمان هم باشند باین طریق که علمای اعلام و حجج اسلام مرجع تقلید شیعه اسلام بیست نفر از علماء که دارای صفات مذکوره باشند معرفی مجلس شورای ملی بنمایند پنج نفر از آن‌ها را یا بیشتر بمقتضای عصر اعضای مجلس شورای ملی بالاتفاق یا بحکم قرعه تعیین نموده بسمت عضویت بشناسند تا مواردی که در مجلسین عنوان می‌شود بدقت مذکوره و غور رسانی نموده هریک از آن موارد معنویه که مخالفت با قواعد مقدسه اسلام داشته باشد طرح ورد نمایند که عنوان قانونیت پیدا نکند و رأی این هیأت علماء در این باب مطاع و متابع خواهد بود و این ماده با زمان ظهور حضرت حجت‌عصر عجل الله فرجه تغییر پذیر نخواهد بود.»

ملاحظه می‌شود که در این اصل که با تلاش‌های شیخ فضل الله نوری و یارانش در قانون اساسی مشروطه گنجانده شد، دیدگاه علمای شیعه جایگاهی بسیار برتر از قانون و حکم فصل الخطاب را پیدا کرد. قدرت بسیار زیاد علمای شیعی در قانون اساسی مشروطه و نادیده گرفته شدن همصنفان سنی آنان سبب شد که بعدها علمای سنی در ردیف منتقدان این قانون قرار گیرند. در فصل حقوق ملت ایران نیز هرچند نگاه مذهبی دیده نمی‌شود؛ اما در اصول ۱۸، ۲۰ و ۲۱ شرع جای قانون را گرفته است و به همین سبب عملاً غیر مسلمانان ساکن ایران در بیرون از این قانون قرار گرفته اند. اصل ۱۸: تحصیل و تعلیم علوم و معارف و صنایع آزاد است مگر آنچه شرعاً ممنوع باشد.

اصل ۲۰: عامة مطبوعات غیر از کتب ضلال و مواد مضره بدین مبین آزاد و ممیزی در آن‌ها ممنوع است اصل ۲۱: انجمنها و اجتماعاتی که مولد فتنه دینی و دینوی و مخل بنظم نباشند در تمام مملکت آزاد است.



وزیر دولت مشروطه شود. هرچند طبق این اصل، اهل سنت از تصدی مقام وزارت محروم نشده بودند؛ اما از آنجا که در روح قانون اساسی مصدق اسلامیت، مذهب شیعه بود در عمل هیچ اهل سنتی نتوانست در چارچوب این قانون مقام وزارت دولت مشروطه را کسب کند.

بر اساس اصل ۷۱ دیوان عدالت عظمی و محاکم عدالیه و مرجع رسمی تظلمات عمومی هستند و قضاؤت در امور شرعیه با عدول مجتهدین جامع الشرایط است. در این اصل نیز صرف نظر از این که مرجع رسیدگی به امور شرعیه غیر مسلمانان به عنوان بخشی از ملت ایران روشن نیست، اصطلاح «عدول مجتهدین جامع الشرایط» نشان می‌دهد که ذهنیت قانونگذار تنها مجتهدین شیعی را مد نظر دارد و اهل سنت در اینجا هم نادیده گرفته شده‌اند. البته بعد‌ها با اعتراض علمای سنی امور شرعیه اهل سنت در اختیار آنان قرار گرفت.

در قانون اساسی مشروطه هرچند سخن از ملت ایران گفته شد، اما مصدق املت محدود شد و اراده دسته جمعی بخش زیادی از مردم در آن متباور نشد. مشروطه خواهان به هیچ وجه ایران را شامل اقوام و مذاهب نمی‌دانستند. آنان ایران و اهالی ایران را در قانون اساسی مشروطه تنها به مثابه امری جغرافیایی و در قالب ایالات، ولایات و بلوک دیدند. بر اساس اصل ۲۹ منافع



وجود ندارد که حقی به آن تعلق گیرد. این مسئله البته به معنای عبور از موضوع قومیت و مذهب و دیدن مردم ایران به عنوان شهروندان یک کشور با مردم برابر نیست، زیرا قانونگذار در همان آغاز بر ایران مذهبی پای می‌فشارد و بسیاری از حقوق ملی را تنها مختص اهل تشیع می‌پندارد.

افزون بر این، قانون اساسی مشروطه هرگز واژگان قوم، قومیت، مذهب و زبان را به کار نبرده است و هیچ گاه از بخششایی از مردمان ایران مانند ترک، کرد و بلوج سخن نگفته است. شاید از نحوه برخورد قانون اساسی مشروطه با این موضوع چنین برداشت شود که مسائل قومی و مذهبی در افکار عمومی آن دوره مطرح نبوده اند؛ در حالی که چنین نیست و از قضا چه پیش از انقلاب مشروطه و چه پس از انقلاب این مسائل بارها در روزنامه‌ها انعکاس داده شده اند. حتی برخی از روزنامه‌های دوران مشروطیت به ویژه روزنامه‌های نزدیک به اجتماعیون عامیون (حزب دموکرات بعدی) و جناح چپ مشروطه این بخش از قانون اساسی رانقد کرده اند؛ اما همه اینها هیچ تأثیری در ذهنیت قانونگذاران و دولت مشروطه نداشت. برای نمونه روزنامه ایران نو در سرمقاله «ما یک ملت هستیم» در این باره چنین نوشت: «ایرانی یک ملت است ملتی که در زبان‌های مختلف متکلم بوده و به اشکال مختلفه خدای خود را پرستش می‌نمایند. بله ایرانیان بایستی که بدون استثنامش یک ملت واحد سهیم‌الضرر والمنفعه باشند.»^{۱۲} با وجود این مشروطه خواهان که در دوره مشروطه و پس از کودتای رضاخان در ۱۲۹۹ و به دنبال تغییر سلطنت در ۱۳۰۴ همچنان از عناصر متinfeld زمان خود بودند هیچ توجهی به درخواستها نکردند و کماکان حقوق بخش زیادی از مردم ایران را نادیده انگاشتند. به این ترتیب دولت مشروطه و قانون اساسی آن هرچند سخن از دنیای مدرن می‌گفت و ادبیات آن مدرن بود؛ اما بنیانی را گذاشت که نتیجه آن حذف اقوام و مذاهب از مقدرات ایران در دوران مدرن بود.

این رویکرد حذفی شبیه دیدگاه برخی طرفداران گفتمان ناسیونالیسم آمرانه بود که از همان روزهای نخست مشروطه در برخی نشریات تبلیغ می‌شد. مهم ترین مقاله‌ای که بیانگر دیدگاه طرفداران این گفتمان در دوره مشروطیت است، مقاله

مخصوصه هر ایالت و ولایت و بلوک تصویب انجمنهای ایالتی و ولایتی بموجب قوانین مخصوصه آن مرتب و تسویه می‌شود. مطابق اصل ۹۰ متمم قانون اساسی، «در تمام ممالک محروسه انجمنهای ایالتی و ولایتی به موجب نظامنامه مخصوص مرتب می‌شود.» براساس اصل ۹۱، «اعضای انجمنهای ایالتی و ولایتی بلاواسطه از طرف اهالی انتخاب می‌شوند.» اصول ۹۲ و ۹۳ نیز، وظیفه انجمنهای ایالتی و ولایتی را «نظرارت تامه در اصلاحات راجعه به منافع عامه با رعایت حدود و قوانین مقرر» و طبع و نشر صورت دخل و خرج ایالات و ولایات می‌دانستند.

با توجه به اصول پنج گانه‌ای که درباره انجمنهای ایالتی و ولایتی در قانون اساسی آمده‌اند، روشن می‌شود که این انجمن‌ها، از عناصر بسیار مهم و تعیین کننده اداره کشور بودند. توجه ویژه قانون اساسی به انجمن‌های ایالتی و ولایتی، سبب شد تا نمایندگان مجلس شورای ملی، در ربیع‌الثانی ۱۳۲۵ قانون انجمن‌های ایالتی و ولایتی را به تصویب برسانند که نخستین قانون مهمی بود که در مجلس اول تصویب شد. ماده اول این قانون، ایالت را قسمتی از مملکت می‌دانست که «دارای حکومت مرکزی و ولایات حاکم‌نشین جزو است». ولایت نیز «قسمتی از مملکت است که دارای یک شهر حاکم‌نشین و توابع باشد؛ اعم از اینکه حکومت آن تابع پایتخت یا تابع مرکزی‌ایالتی باشد». براساس قانون، انجمن ایالتی و ولایتی نهادی تقینی نبود و بیشتر نقش مشاوره‌ای داشت: «چون انجمن‌های ایالتی بصیرت در امور و حوائج ایالات دارند، لازم است اولیای دولت قبل از اقدام به تغییرات در ایالات، رأی انجمن‌های مذبوره را بخواهند، ولی مجبور به پیروی رأی آنها نیستند»^{۱۳}؛ بنابراین، انجمن ایالتی هر چند در اداره امور محلی به دولت کمک می‌کرد، اما کاملاً تحت نظر مرکز بود و در صورت کوچک‌ترین تخطی از اوامر مرکز، شاه می‌توانست آن را منحل کند.

ملحوظه می‌شود که نه در اصول ۸۹ تا ۹۳ قانون اساسی و نه در قانون انجمنهای ایالتی و ولایتی سخن از اقوام و پیروان مذاهب این نواحی نرفته است و موضوع اقوام و مذاهب به استثنای مذهب تشیع نادیده گرفته شده و کالمعدوم فرض شده اند. در ذهنیت قانونگذاران اساساً مسئله‌ای به نام اقوام و مذاهب

۱۲. سرمقاله، «ما یک ملت هستیم»، ایران نو، ش ۱۳۴، س ۱، ص ۴ (۴ صفر



واعنش اهل سنت کردستان به اصول مذهبی قانون اساسی مشروطه

نادیده انگاری اقوام و مذاهبان در قانون اساسی مشروطه به معنای عدم حضور آنان در این رخداد تاریخی نیست. هرچند گزارش‌های موجود از نقش اهل سنت بلوچ، ترکمن، طالش، خراسانی و سواحل جنوب در انقلاب مشروطه ناقص و مبهم هستند؛ اما دست کم در مورد اهل سنت کرد حضور آنان در همان مشروطه اول بسیار پرنگ بوده است. آنان انجمنهای مشروطه خواه زیادی را تشکیل دادند و به فعالیت پرداختند. برای نمونه در بیشتر شهرهای کردستان مانند سنندج، سقز و مهاباد انجمنهای مشروطه خواه تشکیل شد. تنها در سنندج علاوه بر انتشار روزنامه تمدن و تأسیس انجمن ولایتی و بلدیه، انجمن‌هایی مانند صداقت، هیأت کارگران کردستان، هیئت ترقی و تهذیب اخلاق تشکیل شدند.^{۱۷}

علمای سنى مذهب کرد که در دوران مشروطه نتوانسته بودند خواسته‌های خود را عملی کنند بعد از کودتای ۱۲۹۹ و آغاز به کار مجلس چهارم با نامه‌نگاری به مجلس به طرح انتقاد از قانون اساسی مشروطه پرداختند. پیشقاوی این حرکت آیت الله محمد مردوخ کردستانی بود و به دنبال آن علمای دیگری به حمایت از او پرداختند. برای اطلاع خوانندگان گرامی عین این اسناد شامل نامه‌های علمای کردستان و پاسخهای دولت و مجلس در اینجا می‌آید.

[سند شماره ۱۵]

کارتن ۲۰ دوسبه ۲۳ (ص ۲۵۴)

اداره تلگرافی دولت علیه ایران

توسط آقایان نمایندگان کردستان ساحت مقدس مجلس شورای ملی شیدالله تعالی ارکانه همان‌طور که حضرت آیت الله [محمد مردوخ] دامت برکاته مشروحاً توسط آقای مؤتمن‌الملک پیشنهاد فرموده‌اند چون اصول ثلاثة یکم و دویم و سی و نهم متمم قانون اساسی^{۱۸} از بد و تأسیس مشروطه ایران تاکنون

۱۷. برای آگاهی بیشتر در این زمینه، نک: شمس، اسماعیل، ارزیابی و تحلیل فعالیت انجمنها و تشکیلات اجتماعی کردستان در دوره مشروطه (۱۳۲۶-۱۳۲۹).

۱۸. پیشتر به این سه اصل اشاره شد.

گاه ملی گرایی قومی صبغه مذهبی هم پیدا می‌کند.

«وحدت زبان» نوشته نویسنده ای مستعار به نام م.ح است که در آن می‌نویسد: «چند امریست که وحدت آن در هر دولت سبب تقویت و استدامت شأن و شرافت آن دولت است. وحدت دین و مذهب، وحدت زبان، وحدت مقیاس و میزان و وحدت لباس». ^{۱۹} از دیدگاه نویسنده «اهم‌ترین آتها وحدت دین و مذهب است.» او پس از ذکر این مقدمه، درباره وحدت مذهبی می‌نویسد: «ایرانیان را دین محمدی و مذهب اثنی عشری است. مشتبی زردشتی و یهود و ارامنه {و لابد دیگر ادیان غیراسلامی و مذاهبان غیر شیعی اثنی عشری} به قدری کمند، کالمعدومند؛ یعنی آن عدت و جماعت و قوت ندارند که مصدر فعلی و منشاء کاری و مایه فتنه و فسادی باشند.»^{۲۰}

او درباره وحدت زبانی هم می‌نویسد: «اختلاف زبان سبب نفاق و کناره‌جوئی و بی‌مهری است.» به همین دلیل «سلطین بالقدار اروپا چنانکه در حفظ لسان ملی و اشاعه آن اهتمام دارند در وحدت [یعنی همانند سازی] زبان نیز سعی و کوشش دارند.»^{۲۱} پیشنهاد نویسنده برای رفع این نفاق، چنین است: «بالجمله سزاوار این است که زبان ترکی [و لابد دیگر زبانهای غیر فارسی] موقوف و متوقف و همه ایرانیان، فارسی‌زبان باشند تا وهن و فتور به اتحاد و اتفاق ملی نرسد.»^{۲۲}

این مطالب درست در زمانی منتشر می‌شد که متمم قانون اساسی مشروطه در حال تدوین بود و به راحتی می‌توان رگه هایی از این دیدگاه را در متن قانون دید. دیدگاهی که بعدها در دوره پهلوی قدرت را در دست گرفت و با نظریه تجدد آمرانه عملاً اقوام و مذاهبان را بیش از پیش از متن دولت مدرن و ملی به حاشیه راند.

۱۳. «وحدت زبان»، ندای وطن، ش ۱۲۲، س ۲، ص ۲۶-۲۷ (شوال ۱۳۲۵).

۱۴. همان.

۱۵. «وحدت زبان»، ندای وطن، ش ۱۲۲، س ۲، ص ۲۶ (شوال ۱۳۲۵).

۱۶. همان.



در قانون اساسی مشروطه اهالی ایران فارغ از ویژگی‌های قومی، زبانی و مذهبی «ملت ایران» نامیده شده است.

آقای شیخ محمد کردستانی و جمعی از علماء معتمد متنفذ مذهب تسنن شرح مبسوطی در اختلافات موجوده بین شریعات و اجراییات امور عدیله با پیشرفت امور سنی مذهبان به مجلس شورای ملی نوشتہ با جلب توجه خاص آن وزارت جلیله در مندرجات سواد آن که لفاظاً ملاحظه می‌شود متممی است مراتب را در هیئت محترم دولت مطرح مذاکره و در صورت لزوم با کمیسیون عدیله مجلس تعاطی افکار نموده تصمیم متخذ در حل قضیه راه رهی زودتر اعلام فرمایند.

[سنده شماره ۱۸]

نمره کتاب ثبت ۶۵۸۲

کارتنه ۲۰ دوسیه ۲۳ (ص ۲۵۵)

نمره‌های قبل ۶۳۶۳

مجلس شورای ملی

تاریخ ارسال ۱۰ برج جوزا ۱۳۰۱

جناب مستطاب ملا‌الاتمام آقایان میرزا عبدالفتاح و سایر آقایان علماء سلمهم اللہ تعالیٰ در تعقیب نمره ۵۹۹۶ برای مزید استحضار آقایان سواد جواب مذکوره در تلگراف مذبور لفاظاً ارسال می‌شود.

[سنده شماره ۱۹ ص ۲۵۶]

قبل از اجرای دستور کمیسیون مشروحه جوابیه وزارت عدیله از نظر مبارک خواهد گذشت. ابلاغ سوادگویا مناسب‌تر باشد

[در حاشیه]: با دستور کمیسیون منافات ندارد، سواد را بفرستند.

۱۳۰۱/۹/۲۲

[سنده شماره ۲۰]

نمره کتاب ثبت ۹۰۹۶۵

کارتنه ۲۰ دوسیه ۲۳ (ص ۲۵۶)

حسن تأثیری در قلوب آحاد و افراد مسلمانان سنی مذهب قسمت مهم مملکت در قطعات کردستان، ساووجبلاغ مکری، ترکمان، طوالش، خراسان، بنادر و غیره تولید و دوئیت خانمان سوز تسنن-شیعه را دوباره تجدید می‌نماید، پیشامد سیاست ایجاب می‌کند هرچه زودتر وکلای محترم دوره حاضرها جامعه اسلامیت را مدنظر گرفته اصول مذکوره را اصلاح و یا سنی مذهبان سکنه ایران را مبدل به امید و دلگرمی فرمایند. عبدالفتاح شیخ‌الاسلام، شکرالله امام جمعه، حجت‌الاسلام، حجت‌العلماء، عبدالله مفتی، نصیرالاسلام، محمدرشید مدرس، سیدعبدالمجیدمدرس، شیخ‌مشايخ، امین شرع، معین شرع، امین علم، احمدمدرس، احمدنقش‌بندی، محمدسعیدمدرس، محمدقاچی، معتمدالشرعیه، مؤیدالعلماء، محمود امام، اعتمادالاسلام.

[سنده شماره ۱۶]

نمره کتاب ثبت ۶۳۶۲

کارتنه ۲۰ دوسیه ۲۳ (ص ۲۵۴-۲۵۵)

مجلس شورای ملی

تاریخ ارسال ۱۶ برج حمل ۱۳۰۱

از ریاست مجلس به وزارت جلیله معارف و اوقاف

آقای شیخ محمد کردستانی و جمعی از علماء معتمد متنفذ مذهب تسنن هستند راجع به اختلافات موجوده در تعلیمات و مؤسسات معارفی بین مذهب مقدس تشیع و مذهب تسنن و اشکالاتی که پیوسته با آنها مواجه هستند شرح جالب توجهی نوشته‌اند لزوماً سواد مشروحه مذبوره رالف‌ا ارسال می‌دارد تا با توجه مخصوص در مندرجات و پیشنهادات آن پس از طرح قضیه در هیئت محترم دولت در صورت لزوم تبادل افکار با کمیسیون معارف مجلس از نتیجه حل قضیه و تصمیم متخذ مجلس شورای ملی را مستحضر دارند.

[سنده شماره ۱۷]

نمره کتاب ثبت ۶۲۶۳

کارتنه ۲۰ دوسیه ۲۳ (ص ۲۵۵)

تاریخ ارسال ۱۶ برج حمل ۱۳۰۱

از ریاست مجلس به وزارت جلیله عدیله



نمی‌شوند بلکه برای امر مهمتری منتخب خواهند بود از همین نقطه نظر در مجلس دوره دوم رأی داده شد که مجلس دوره سوم حق تجدیدنظر در قانون اساسی نیز دارد.

در موقع انتخابات نمایندگان مجلس دوره سوم هم به قاطبۀ مردم گوشزد شد که این حق برای مجلس دوره سوم تأمین شده است در همین حال متأسفانه وقایع و حوادثی که با آن دوره مواجه گردید تا به حال این استفاده راسلب نموده و آن نظریه به موقع اجرا نرسید.

اکنون چون مجلس فعلی چنین مأموریتی از طرف ملت ندارد نمی‌تواند در قانون اساسی تجدیدنظر نماید و بناءً علیه اقدام در این امر موقوف بر این است که این حق برای مجلس دوره پنجم تقدیمه تأمین شود بدیهی است در آن موقع اظهارات آقایان و نظریاتی که دیگران دارند موردتوجه و مقرون به تحصیل نتیجه خواهد شد.

اما در قسمتی ثانی و ثالث مشروحه راجع به امور عدیله و معارف چون در دسترس اقدام است با وزارتین مذبورین مذاکرات لازمه خواهد شد و در اطراف امور مربوطه مطالعات دقیقه به عمل خواهد آمد و نتیجه حاصله را ثانیاً به اطلاع خاطر شریف می‌رساند.

رئیس مجلس شورای ملی
(ص ۲۵۸): قسمت ذیل را اضافه فرموده‌اند.

و اگر لازم شد که با یک نفر از آقایان علماء کردستان حضوراً مذاکراتی بشود اعلام خواهد گردید.

[سنده شماره ۲۲]

نمره کتاب ثبت ۳۹۹۶

کارتنه ۲۰ دوسيه (ص ۲۳) (۲۵۸)

مجلس شورای ملی

تاریخ ارسال ۱۶ برج حمل ۱۳۰۱

عنوان کاغذ کردستان جواب تلگراف نمره ۲۷ قبض نمره ۷۱

مجلس شورای ملی

تاریخ ارسال ۱۵ سپاه ۱۳۰۱

عنوان کاغذ وزارت جلیله

عدیله

در خصوص پاره‌ای

اظهارات آقای شیخ

محمدکردستانی راجع به اجرای ساده اصول محاکمات حقوقی در نتیجه مذاکرات شفاهی کمیسیون عدیله با معاون محترم آن وزارت جلیله وعده تشکیل کمیسیون خاصی برای رسیدگی به این امر نموده بودند مقتضی است قدغن نمایند هرچه زودتر کمیسیون مذبور تشکیل و به این امر رسیدگی شود.

[سنده شماره ۲۱]

نمره کتاب ثبت ۶۰۶۸

کارتنه ۲۰ دوسيه (۲۳) (۲۵۷-۲۵۶)

۱۶ بهمن ۱۳۰۱

از مجلس شورای ملی

به جناب زبدۀ العلاماء آقای شیخ محمدکردستانی سلمه اللہ تعالیٰ

مراسله شریفه مورخه ۱۲ ربیع مبنی بر پیشنهاداتی راجع به قانون اساسی و امور مربوطه به وزارتین عدیله و معارف زیب وصول بخشید. در قسمت راجع به قانون اساسی و تغییراتی که از مجلس شورای ملی خواسته بودید لازم است خاطر عالی را متذکر سازم که قانون اساسی از نقطه نظر اهمیت برای سایر قوانین موضوعه ملیّه است، زیرا قانون مذبور کلیات اصول و اساس امور مملکتی را معین می‌کند انشاء و جرح و تعدیل و اصلاح آن به ترتیب عادی انجام پذیر نیست که مانند قوانین عادی در هر یک از اصول آن در مجلس مراجعته و در قسمت خاصی تجدیدنظر شود در سایر ممالک برای تغییر آن طرق خاصی معین کرده‌اند متأسفانه در قانون اساسی ایران و در متمم قانون اساسی طریق اصلاح آن پیش‌بینی نشده برای حل این مشکل در نتیجه تعاطی افکار و مذاکرات بسیار چنین تصمیم گرفته شد که قبل از شروع به انتخابات به مردم اعلان کنند که وکلای فلان دوره در قانون اساسی نظری خواهند کرد تا عموماً آگاه باشند که وکلای آنها برای امور عادی انتخاب



در دوان سنت، ملا حکومت مذهب نبود، اما در قانون اساسی مشروطه مذهب رسمی تعیین شد.

و تأیید می‌کند و نیز اصل بیست و هفتم که اصل هفتاد و یکم آن راتمیم می‌کند و قانون تشکیلات عدليه و قانون اصول محکمات آن را توضیح و تبیین می‌نماید مشعر براین است که کلیه دعاوی باید در عدليه رسیدگی شود الا اینکه در عدليه امور شرعیه از عرفیه تفکیک می‌شود. امور عرفیه را محکم عمومی عدليه رسیدگی می‌نماید و امور شرعیه را به طوری که مواد ۱۴۵ و ۱۴۶ دستور می‌دهد به محاضر شرع ارجاع می‌نماید. در کردستان که مردم اهل تسنن می‌باشند البته امور شرعیه نزد حاکم شرعی که محل قبول اهل تسنن باشد ارجاع می‌شود باید به اصحاب دعوی فهمانید که هر امری که محتاج به مراجعته شرعی می‌دانند اگر محکمه ارجاع نکند تقاضای ارجاع نمایند و عدم صلاحیت

در قانون اساسی مشروطه هرگز واژگان قوم، قومیت، مذهب و زبان به کار نرفته است.

محکمه عرفی را عنوان کنند نه اینکه غایب شوند تا حکم غیابی صادر شود زیرا که از اظهارات آقا شیخ محمد کردستانی چنین استنباط می‌شود که وقتی که دعوا در عدليه اقامه می‌شود و محکمه احضاریه می‌فرستد مدعی علیه اصلاً برای جواب حاضر نمی‌شود (۲۶۰) و غیاباً محکوم می‌گردد و نسبت به حکم غیابی هم اعتراض و استیناف نمی‌دهد و حال آنکه باید حاضر شود و جواب بگیرد و اگر قضیه را محتاج ترافع شرعی می‌داند همین طور اظهار کند و اگر محکمه نپذیرفت و قرار صلاحیت با حکم صادر گردد شکایت استینافی یا تمیزی نماید و مخصوصاً باید خاطرنشان اهالی نمود که رئیس عدليه اگر دعاوی را قبول می‌کند مقصودش ترویج مذهب جعفری نیست قانوناً چاره ندارد و در صورتی می‌توان گفت که مقصود عدليه ترویج مذهب جعفری است که امور شرعیه را نزد حاکم شرع جعفری بفرستد پس اگر نزد حاکم شرع نمی‌فرستد و خود رسیدگی می‌کند از جهت آنست که قضیه را محتاج به ترافع شرعی نمی‌داند.

نظر به مراتب فوق اشکالاتی که آقای آقا شیخ محمد تصور کرده است وارد نبوده و محتاج به هیچ قسم تصمیم جدیدی نمی‌باشد.

جناب مستطاب ملاذا الانام آقای میرزا عبدالفتاح و سایر علماء اعلام سلمهم اللہ تعالیٰ به طوری که در ضمن تلگراف اشاره شده، مشروحه جناب مستطاب آقای آقا شیخ محمد واصل و جواب سواد سه گانه ارسال گردیده و بعد از وصول، خاطر آن آقایان را مستحضر خواهند داشت.

[سنده شماره ۲۳]

نمره کتاب ثبت ۱۴۴۶۶

کارتنه ۲۰ دوسيه ۲۳ (ص ۲۵۸)

مجلس شورای ملی

جناب مستطاب شریعتمدار ملاذا الانام آقای شیخ محمد کردستانی دامت محاذاته

راجع به قسمتی از مراسله جنابعالی که مربوط به قانون اصل محکمات حقوقی و به وزارت عدليه مراجعه شده بود اینکه جواباً توضیحاتی داده‌اند که سواد آن برای مزید اطلاع لفآ ارسال می‌شود با مراتب مزبوره البته رفع اشکال خواهد شد.

[سنده شماره ۲۴]

کارتنه ۲۰ دوسيه ۲۳ (۲۵۹-۲۶۰)

موردخه ۱۷ قوس ۱۳۰۱

ریاست محترم مجلس شورای ملی شیدالله اركانه

در جواب مرقومه محترمه نمره ۱۱۹۶۵ راجع به اظهارات آقای آقا شیخ محمد کردستانی راجع به اجرای سواد اصول محکمات حقوقی خاطر محترم را تصدیع می‌دهد:

به طوری که از بیانات کتبی آقا شیخ محمد مزبور استنباط می‌شود مشارالیه به مفاهیم اصول قانون اساسی کاملاً پی‌نبرده و ملتفت نگردیده است اصول مزبوره متمم یکدیگرند و قوانین معمولی مفسّر و مبین اصول قانون اساسی می‌باشند. در اصل یازدهم می‌گوید (هیچ کس را نمی‌توان از محکمه که باید درباره او حکم صادر کند منصرف نمود) مقصود این است که قضاوت منحصر به محکم عدليه است و هیچ کس نمی‌تواند در امور قضایی دخالت کند و هیچ محکمه هم نمی‌تواند در خارج صلاحیت خود اقدام کند و اصل هفتاد و یکم که متمم اصل یازدهم و مبین اصل بیست و هفتم است همین معنی را توضیح





[سنند شماره ۲۵]

ریاست وزراء

به تاریخ ۲۲ برج حمل ۱۳۰۱

نمره ۸۷۹

کارتنه ۲۰ دوسيه ۲۳ (ص ۲۶۰)

ریاست محترم مجلس شورای ملی شیدالله اركانه

مراسله شریفه نمره ۶۳۶۱ مورخه ۱۶ برج جاری متضمن مشروحة آقای شیخ محمد کردستانی زیب وصول داد به طوری که اشعار فرموده اند موضوع مشروحة مزبوره قابل توجه و اهمیت بوده و مورد مطالعه و مذاقه واقع گردیده است. راجع به امور عدیله و معارف دستور لازم به وزارت خانه های مربوطه داده شد که با جلب نظر کمیسیون های مربوطه مجلس شورای ملی اقدام کرده اهتمام نمایند رفع شکایات به طرز مطلوب شود.

[در ذیل سند نوشته شده است]: ضبط شود ۳۰ حمل ۱۳۰۱

يعقوب الموسوى

[سنند شماره ۲۶]

وزارت معارف و اوقاف

اداره معارف

دایره مراislات

نمره ۶۹۸۵

تاریخ ۲۹ توشقان ئیل ۱۳۰۱

کارتنه ۲۰ دوسيه ۲۳ (ص ۲۶۱)

مقام منیع مجلس شورای ملی

شیدالله اركانه

مرقومه نمره ۶۳۶۲ به ضمیمه

پیشنهاد آقای

شیخ محمد کردستانی زیب

وصول بخشید. جواباً

زحمت افزا می شود که

وزارت معارف با

پیشنهاد معزی الیه موافق

مجلس ملی و دولت، جز در یک مورد، هیچ یک از خواسته های علمای کرد را نپذیرفت.

است و در این خصوص به اداره معارف کردستان دستور می دهد که در مدارس آنجا برای اطفال نیز شرعیات اسلامی را مطابق عقاید اهل سنت تدریس نماید.

[در ذیل سند نوشته شده است]: مفاد جواب وزارت معارف و جواب مقام ریاست وزراء عظام راجع به این امر مورخه ۲۳ حمل به جناب آقا شیخ محمد کردستانی ابلاغ شود.^{۱۹}

به این ترتیب مجلس و دولت جز یک مورد و آن هم نگارش کتاب تعلیمات دینی ویژه اهل سنت هیچ یک از خواسته های علمای کرد را نپذیرفت و آنها را به آینده حواله داد. در آینده هم که مجلس موسسان تشکیل داد و پهلوی را جایگزین قاجار کرد باز هم هیچ یک از این خواسته ها در جلسات آن مطرح نگردیدند. در مجلس مؤسسان که در تاریخ ۲۱ آذر ماه ۱۳۰۴ شمسی حکم به تغییر برخی اصول قانون اساسی زد هیچ کدام از اصول که مورد نقد علمای تسنن قرار داشتند مورد توجه قرار نگرفتند. در دوره محمد رضا شاه پهلوی هم هیچ گونه تغییری در این اصول ایجاد نشد. سرانجام با پیروزی انقلاب اسلامی علماء و دیگر فعالان کرد و اهل تسنن توانستند با تلاش و فعالیت خود بخشی از این درخواستها را در قانون اساسی جدید بگنجانند. اصول ۱۲ تا ۱۵ قانون اساسی جمهوری اسلامی فارغ از محتوای آنان، در واقع پاسخ به مطالبات بر زمین مانده اقوام و مذاهب و البته پیروان دیگر ادیان آسمانی از زمان مژده

.۱۹. شمس، گزیده اسناد، ۲۵۴-۲۶۱.



گفتمان مذهبی و مدرن افزوده می شد. سرانجام اتحاد آنان همچنانکه پیشتر هم در مشروطه رخ داده بود به سقوط محمد رضا شاه انجامید.

نکته نهایی این که در صد ساله اخیر که سه گفتمان اصلی یعنی دموکراسی، ملی گرایی آمرانه و مذهبی به تناوب بر ایران حاکم بوده اند، به رغم همه تفاوت‌های موجود در یک نقطه اشتراک داشته اند و آن این که هیچ کدام نتوانستند چارچوبهای حقوقی و قانونی قانع کننده ای را برای حل نهایی مسئله اقوام و مذاهب غیر رسمی در ایران طراحی کنند. اگر غیر از این بود امروز ۱۱۵ سال پس از نگارش نخستین قانون اساسی جدید در ایران مشروطه، ایران هنوز گرفتار مسائل قومی و مذهبی بود. به نظر می‌رسد بدون وجود یک چارچوب حقوقی و قانونی مدون و باضمانت اجرایی و مورد پذیرش همگان مسئله اقوام و مذاهب به عنوان پاشنه آشیل نظام دولت-ملت در ایران همچنان به قوت خود باقی خواهد ماند.

است که در قانون اساسی مشروطیت و تکمله ها و متمم های آن تا انقراض سلطنت پهلوی مورد بی‌توجهی قرار گرفت. با یک بررسی تطبیقی ساده میان قانون اساسی مشروطه و قانون اساسی انقلاب اسلامی مشخص می‌شود که موضوع اقوام و مذاهب در دو مورد بسیار بیشتر از اولی مورد توجه بوده است. به بیان دیگر می‌توان گفت که قانون اساسی مشروطه به کلی صورت مسئله اقوام و مذاهب را در ایران پاک کرده و نادیده گرفته است.

نتیجه گیری

انقلاب مشروطه که قرار بود بانی ملی گرایی دموکراتیک و برقراری وحدت ملی با تعریف مدرن در ایران شود، در عمل توسط دو گفتمان سنتی و ناسیونالیستی محدود شد و به وضعیتی میانه و ترکیبی تن داد که از دل آن تناقضهای گفتمانی جدیدی بیرون آمد که تاکنون حل ناشده باقی مانده اند. این انقلاب همچنین مسئله اقوام و مذاهب ایرانی را که در مرزهای چهار سوی کشور زندگی می‌کنند، مسکوت گذاشت و راهکار مدونی برای حل آن ارائه نداد. کشمکشهای داخلی، جنگ جهانی اول و برخی تحولات فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی دیگر سبب شد که بسیاری از حامیان گفتمان مدرن در عصر مشروطه و حتی طیف میانه آن به سمت گفتمان ملی گرای آمرانه متایل شوند و در این میان نقش حلقة برلین با محوریت نشریه کاوه و سپس ایرانشهر از همه مشهودتر بود. این افراد با اولویت دادن دولت متمرکز بر دموکراسی به تدریج به گرد رضاخان جمع شدند و او را به صدارت و سرانجام سلطنت رساندند؛ به این ترتیب در دوره رضاشاه گفتمان ملی گرای تمامیت خواه حاکم شد و در صدد حذف گفتمان ملی گرای مدرن و دموکراتیک برآمد. این وضعیت، صرف نظر از مقطع پس از شهریور ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ که از منظر توازن گفتمانها بیشتر شبیه عصر مشروطه است، در دوره محمد رضاشاه هم ادامه یافت. گفتمان ملی گرای اقتدارگرا با اقوام و مذاهب حاشیه نشین هم به شدت دچار تصادم شد و در برخی موارد سیاستهای همانند سازی و حذف زبانها و فرهنگهای قومی را در پیش گرفت. هرچه قدر ملی گرایی افراطی، ضد مذهب و اقتدارگرای پهلوی که این اوآخر با نوعی شبه مدرنیسم هم توأم شده بود، جلوتر می‌رفت، بر اتحاد و انسجام طرفداران دو



قرنِ توسعه و تلاطم مناسک شیعی، در آغاز و انجام قرن چهاردهم خورشیدی

محسن حسام مظاہری^۱

۱. دانش‌آموخته ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه تهران، پژوهشگر
مطالعات تاریخی و اجتماعی تشیع و مناسک شیعی.



قوای انتظامی بودند. اصلاحاتی نه با ابزار فتوا که با باتوم و چکمه.

نقشه‌ی آغاز نقد و آسیب‌شناسی مناسک مذهبی عامه‌پسند در ایران البته به سال‌ها قبل تر برمی‌گشت؛ به میانه‌ی عهد ناصری و مقطعی که از مهمترین ادوار رونق‌یابی و توسعه‌ی مناسک شیعی در ایران بود. باورهای مذهبی ناصرالدین‌شاه و علاقه‌ی شخصی او به آیین‌هایی چون تعزیه، عصر سلطنت او را به دوره‌ی طلایی آیین‌های شیعی عامه‌پسند به‌طور خاص و عزاداری عاشورا به‌طور عام تبدیل ساخته بود. بعید نیست در این رونق، افزون بر علایق شخصی شاه، بهره‌گیری از ظرفیت بالای مناسک در بسیج‌کنندگی عواطف توده نیز اثرگذار بوده باشد. ظرفیتی که می‌توانست چونان ابزاری مؤثر در دفع «فتنه‌ی باب» و سرکوب ته‌مانده‌های جنبش باییان به کار رود. چهره‌ی بی‌بدیل تشویح عامه در آن دوره که نقشی برجسته در توسعه‌ی مناسک عزاداری ایفا کرد و از قضا او هم مانند «شاه شهید» از دشمنان سرسخت باییان به‌شمار می‌رفت، ملاقاتی دربندی بود. روحانی روضه‌خوان پرحاشیه‌ی پایتخت که از مروجان تیغزنی و دسته‌های «شاخصی و اخSSI^۱ در تهران بود و بیشتر به‌سبب منبرهای پرشور و حرکات خاصش بر منبر که عامه‌ی مردم را متاثر می‌ساخت^۲، شهرت یافته بود. در رونق‌یابی جریان داستان سرایی پیرامون عاشورا و نگارش مقاتل پرشمار داستانی و غیرمعتبر نیز دربندی نقش‌آفرین بود. او با نگارش اسرار الشهادة (که منتخبی از آن را به زبان فارسی تدوین کرد و به نام شاه وقت سعادات ناصری نامید) الگویی برای دیگر مقتول‌نویسان و روضه‌خوانان شد که با افزودن شاخ‌وبرگ‌های داستانی و پیرایه‌های فراوان به روایت تاریخی عاشورا، آن واقعه را هرچه بیشتر به ذایقه‌ی عامه‌ی مردم نزدیک کنند. قوت‌گرفتن و رواج این روضه‌ها و مقاتل در مجالس عاشورا، میرزا حسین نوری را بر آن داشت که رساله‌ای در مذمت دوآفتش که - به باور وی - گربیانگیر مجالس حسینی شده بودند یعنی «دروغ» و

قرنی که گذشت را، در طول تاریخ هزار و چهارصد ساله‌ی اسلام و تشیع، می‌توان مهمترین قرن برای مناسک شیعی دانست. قرنی که در آن، مناسک شیعی هم تغییر و تحولات فراوانی را تجربه کرد و هم چالش‌های دشواری را پشت سر گذاشت.
در نخستین سال‌های این قرن، رساله‌ای منتشر شد که هنوز هم می‌توان آن را مهمترین و صریح‌ترین نقد درون‌مذهبی مناسک شیعی و مشخصاً عزاداری‌ها دانست. نقدی بی‌پروا که فهرست بلندبالی از رفتارها و سنت‌های مرسوم عزاداری را خلاف مبانی اسلامی و آموزه‌های قرآن دانسته و تحریم کرده بود. آن هم به قلم یک عالم دینی سرشناس و بانفوذ شیعه در منطقه‌ی جبل عامل، یعنی سید‌محسن امین^۳، التنزیه لاعمال الشیعیه نخستین و تنها اثر انتقادی امین درباب مناسک نبود. پیش از آن هم وی در لوعاج الأشجار و مجالس السنیه به این موضوع پرداخته بود.^۴ اما هیچ‌یک از آثار قبلی وی مانند این رساله‌ی مختصر جنجال‌آفرین نشد. انتشار التنزیه موجی از مخالفت‌ها و واکنش‌های منفی شدید را در مجتمع مذهبی برانگیخت. جبهه‌ای از علماء و عواظ علیه امین شکل گرفت و ردیه‌های فراوانی بر رساله‌ی وی نوشته شد.^۵ به تدریج دامنه‌ی مخالفت‌ها بالا گرفت و به عامه‌ی مردم کشیده شد. مخالفان، امین را «خارج از دین» و «کافر» و «اموی» خواندند^۶ و عواظ و روضه‌خوانان بر منابر مردم را علیه او شوراندند. نهایتاً در اثر همین فشارها امین منزوی و خانه‌نشین شد.

این جنجال‌ها البته منحصر به عراق و شام ماند و دامنه‌اش چندان به ایران نکشید. با این حال در همان مقطع و در ایران نیز مناسک شیعی دستخوش تحولاتی از نوعی دیگر بود. اصلاحاتی فرمی که نه به پشتونه‌ی فقه و حدیث، بلکه مستظره‌ی اراده‌گرایی نخستین دولت شبه‌مدرن ایرانی بود و میداندارش نه روحانیت و دیگر کارگزاران مذهبی بلکه دولت و

۱. نک: سید‌محسن امین، المجالس السنیة (فى مناقب و مصائب العترة النبوية)، صیدا: مطبعة العرفان، ۱۹۲۶.

۲. نک: محمد حسون، رسائل الشعائر الحسينية، قم: دلیل ما، ۱۴۴۱ق.

۳. نک: ابراهیم حیدری، ترازی کربلا: مطالعه‌ی جامعه‌شناختی گفتمان شیعه، ترجمه‌ی علی معموری و محمد جواد معموری، قم: دارالكتاب الاسلامی، ۱۳۸۱، ص ۴۶۹؛ سید‌محسن امین، سرآغاز اصلاح عزاداری، به کوشش مهدی مسائلی، اصفهان: آرما، ۱۳۹۶.

۴. نامی که در فرهنگ عامیانه به دسته‌های «شاه حسین و ای حسین» گویان در عزاداری ترک‌ها گفته می‌شود.

۵. اعتمادالسلطنه، المأثر والآثار، ج ۱، به کوشش ایرج افشار، تهران: اساطیر، ۱۳۷۴، ص ۱۸۹.



عصر ناصرالدین شاه دوره‌ی طلابی آیین‌های شیعی عامه‌پسند بود.

آخر توهم حرکتی بکن و قدمی به عالم پروقره بگذار^۱. این مضمون که همسو با رشد اندیشه‌های مدرن و نقد باورهای سنتی در جامعه‌ی ایرانی ترویج می‌شد، در بین برخی افشار به ویژه تحصیلکردن جوانان شهری و تجدد خواه حامیانی داشت. به ویژه که در آن مقطع مناسک شیعی دوره‌ای از افول و فترت را تجربه می‌کرد. افزون بر ظهور اندیشه‌ی تجدد و انتقادات روشنفکران، عوامل دیگری نیز در این افول دخیل بودند؛ از جمله: اوضاع ملت‌هب سیاسی کشور و منازعات و درگیری‌ها که مراسم مذهبی را به حاشیه برده بود؛ مرگ ناصرالدین شاه به عنوان حامی اصلی تعزیه و مراسم مذهبی و روی کار آمدن شاهانی چون محمدعلی شاه و احمدشاه که تمایلات مذهبی کمتری نسبت به اسلاف خود داشتند؛ و بحران اقتصادی و معیشتی که تأمین هزینه‌های سنگین برگزاری آیین‌های عزاداری خصوصاً با تشریفاتی که در عهد ناصری پیدا کرده بود را دشوار می‌ساخت.

«ریا» بنگارد.^۷ لؤلؤ و مرجان در سال ۱۲۸۰ شمسی نوشته شد، اما بیش از نیم قرن طول کشید تا به واسطه‌ی طرح مبحث تحریفات عاشورا توسط مرتضی مطهری شهرت یابد. گرچه مسیر محدث نوری در آسیب‌شناسی و نقد مناسک عame را شاگردانش از محمد باقر بیرجندی تا شیخ عباس قمی پی گرفتند، اما هیچ‌یک از این انتقادات و آثار آنان در زمان خود اقبال عمومی نیافت و مانند التنزیهِ امین حاشیه‌ساز و موج‌آفرین نشد.

۳

گرچه آغازگر نقد مناسک شیعی عامه‌پسند (صرف نظر از مخالفان اهل سنت) برخی فقهاء و محدثین شیعه بودند (از مقدس اردبیلی در عهد صفوی تا شهید ثالث و محدث نوری و دیگران در عهد قاجار)، اما بیشتر این انتقادات روشنفکران و نویسنده‌گان متعدد عصر مشروطه و پس از آن بود که بین توده‌ی مردم جریان ساز شد و در افکار عمومی بازتاب یافت. علاوه بر زمینه‌ی مساعد مشروطه، یک عامل مؤثر دیگر در اقبال روشنفکران و عدم اقبال روحانیان به تفاوت زبان و ابزار و رسانه‌ی این دو گروه اجتماعی برمی‌گردد. انتقادات علماء اولاً زبان و بیان علمایی داشت و ثانیاً در کتاب‌ها و رسائل شان مندرج بود که کمتر در دسترس و محل رجوع مردم قرار داشت؛ در حالی که انتقادات روشنفکران به زبان توده نزدیک‌تر بود و علاوه بر کتاب، به صورت مقالات کوتاه در مطبوعات منتشر می‌شد.

۴

در سال‌های آغاز سلطنت رضا شاه هم گروهی از نخبگان، نویسنده‌گان، روشنفکران و ارباب جراید (نظیر محمدعلی فروغی، احمد کسری، سعید نفیسی، یحیی دولت‌آبادی و علی دشتی) با نگارش کتاب‌ها و مقالات و نشریات متعدد بر ضرورت نقد و آسیب‌شناسی فرهنگ دینی و پیراستن خرافات تأکید کرده و آن را از وظایف حکومت برمی‌شمردند. به عنوان مثال دولت‌آبادی در کتاب آیین در ایران چنین نوشت: «مسئله‌ی عزاداری بر حسین بن علی ... روح و نشاط و انبساط این ملت را از میان برد و آن قدر حرف مظلومیت و بیچارگی و دربه‌دری آل علی را از زبان گویندگان با هزار نکته‌ی جانگذار شنیدند و در کتاب‌ها

از دوره‌ی مشروطه به بعد، انتقاد از باورها، آیین‌ها و رسوم مذهبی نظیر عزاداری با شعار پیراستن دین و جامعه از خرافات مضمونی مشترک در آثار روشنفکرانی چون فتحعلی آخوندزاده، عبدالرحیم طالبوف و میرزا آقا خان کرمانی شده بود.^۸ رویکرد عمومی روشنفکران مشروطه به مناسک مذهبی را از این سخن آخوندزاده در مکتوبات می‌توان دریافت: «از این تعزیزه‌داری اصلاً نه برای تو فایده‌ای هست و نه به جهت امام. وقت خود را به کارهای عظیم صرف بکن. بیین عالم چه ترقیات می‌کنند.

۷. حسین نوری، لؤلؤ و مرجان، به کوشش ع.م. رکنی، قم: پیام مهدی، ۱۳۸۱.

۸. نک: محسن حسام مظاہری، رسانه‌ی شیعه: جامعه‌شناسی آیین‌های

سوگواری و هیئت‌های مذهبی در ایران. تهران: چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۷.

۹. نقل از: محمد مددپور، سیر تفکر معاصر، ج ۳، تهران: سوره مهر، ۱۳۸۵.

صف ۴۹۰.



خوانند که ستم‌کشی را از بزرگترین فضایل بشری شمردن. در این صورت شاید بتوان گفت یکی از اسباب عقب‌افتادن این ملت از قافله در قرن‌های آخر تأثیرات بدی بود که از پیرایه‌های بی‌معنی که بر این رسم عزاداری بسته شده بود، در روحیات آنها حاصل گشت.^{۱۰}

این زمینه‌سازی‌ها هم‌راستا با تلاش حکومت در جهت آماده‌سازی جامعه برای اصلاحات و نوسازی و تغییرات تجدیدخواهانه بود و نقشی مهم و مؤثر در ورود حکومت رضاشاه به عرصه‌ی تحدید و اصلاح مناسک مذهبی ایفا کرد. نکته‌ای که معمولاً در گزارش و تحلیل اصلاحات رضاشاهی، که در تاریخ‌نگاری رسمی پس از انقلاب از آن‌ها به «دین‌ستیزی» حکومت وقت تعبیر می‌شود (که تعبیر درست و دقیقی نیست)، همین فراهم‌شدن زمینه‌ی مساعد برای پذیرش تغییرات و اصلاحات در بدنی بخشی از جامعه‌ی آن زمان توسط روشنفکران و متفکران متعدد بود. بدون چنین زمینه‌سازی در افکار عمومی، سیاست آمرانه و اراده‌گرایانه‌ی حکومت در اصلاحات دینی با چالش‌های به مراتب بیشتری مواجه می‌شد. در این تبلیغات و فضاسازی، روزنامه‌ی «اطلاعات» و مجلاتی چون «ایران نوین»، «ایرانشهر» و «آینده» فعالیت گسترده‌ای داشتند و می‌کوشیدند افکار عمومی را نسبت به اهمیت و ضرورت پژوهش‌های اصلاحی حکومت افتعال کنند. به عنوان مثال به سرمهقاله‌های پیاپی روزنامه‌ی اطلاعات در آستانه‌ی ایام مذهبی مهم مثل دهه‌ی محرم می‌توان اشاره کرد. از جمله سرمهقاله‌ی شماره‌ی ۱۰ خرداد ۱۳۱۰ با عنوان «عزاداری» که در آن رسم قمه‌زنی «عادت زشتی که هیچ معلوم نیست از چه وقت و به اراده و تشویق و ترغیب کدام قسی‌القلبی در این مملکت استمدیده معمول و نفوذ یافت و تا اعماق خرافات‌پرستی مردم ادامه پیدا کرد» و رفتاری خرافی و مغایر با دستورات شرع و رضایت پیامبر و امامان شیعه دانسته شده بود.^{۱۱} سرمهقاله ۲۹ فروردین ۱۳۱۵ با عنوان «وعاظ و محدثین» نیز به نقد فرهنگ گریه و سوگ و آسیب‌شناسی جریان وعظ و مجالس عزاداری اختصاص یافته و در آن وعظ و روحانیون به همراهی با روند تجددگرایی و ترقی کشور دعوت شده بودند.

۱۲. نقل از: مهدیقلی هدایت، خاطرات و خطرات: توشه‌ای از تاریخ شش پادشاه و گوشه‌ای از دوره‌ی زندگی من، تهران: زوار، ۱۳۸۵، ص ۴۰۴.

۱۳. فردریک چارلز ریچاردز، سفرنامه‌ی فرد ریچاردز، ترجمه‌ی مهین‌دخت صبا، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۲-۲۴۴.

۱۴. مریت هاکس، ایران: افسانه و واقعیت؛ خاطرات سفر به ایران، ترجمه‌ی محمدحسین نظری‌نژاد، مشهد: آستان قدس‌رضوی، ۱۳۶۸، ص ۶۴.

ایجاد محدودیت و موانع قانونی برای مراسم عزاداری در ایران شیعی، پیش‌تر و در دوره‌ی نادرشاه نیز سابقه داشت. با این تفاوت که در آن دوره، مبنای ممنوعیت و تحدید، سیاست دینی حکومت در راستای کاستن از تعصبات و منازعات مذهبی شیعه و سنه بود؛ اما در دوره‌ی رضاشاه، مدرنیزاسیون حکومت بود که مبنای اصلی ممنوعیت مراسم مذهبی شد. مستند این اقدامات، شعار «مبارزه با خرافات» بود که در گفتار رسمی آن سال‌ها مضمون پربسامدی بود و دستگاه تبلیغاتی حکومت به ترویج آن اهتمام ویژه‌ای داشت. رضاشاه خود نیز در جریان سفر مشهورش به ترکیه طی نطقی در تاریخ ۳۰ خرداد ۱۳۱۳ به «برداشتن خرافات مذهبی در مدت سلطنت» اشاره کرده بود.^{۱۲}

آغازگر نقد مناسک شیعی عامه‌پسند، برخی فقهاء و محدثین شیعه بودند.

اسناد تاریخی (از جمله اسناد «شهربانی کل کشور») و گزارش‌های سفرنامه‌نویسان (از جمله چارلز ریچاردز^{۱۳} و مریت هاکس^{۱۴}) نشان می‌دهد در روندی تدریجی و طی پنج سال (از ۱۳۰۹ تا ۱۳۱۴) محدودیت‌هایی توسط نیروهای انتظامی بر فعالیت مجالس و مراسم عزاداری اعمال شد. محدودسازی ابتدا از شهرهای بزرگ و مرکزی (تهران، اصفهان و تبریز) آغاز شدند و به تدریج دامنه‌ی آن به شهرهای کوچک‌تر و روستاهای کشاورزی شد. بر دایرده شمول تحریدهای نیز تدریجاً افزوده شد. در ادامه‌ی روند ایجاد محدودیت برای مراسم عزاداری در سال ۱۳۰۹ و محدودکردن برگزاری آیین‌هایی چون قمه‌زنی، تیغ‌زنی،

۱۰. یحیی دولت‌آبادی، آیین در ایران، به کوشش سیدمقدم نبوی رضوی، تهران: نگاه معاصر، ۱۴۰۰، ص ۲۷۴.

۱۱. روزنامه‌ی اطلاعات، ش ۱۴۳۹، ص ۱.



ایجاد محدودیت برای عزاداری پیش تر در دورهٔ نادرشاه نیز سابقه داشت.

مجالس روضه‌خوانی منحصر به سخنرانی و عاظ (محدثین) در مساجد و تکایا شد؛ آن‌هم به‌گونه‌ای که مستمعین، مشابه جلسات سخنرانی در «ممالک راقیه» روی نیمکت بنشینند، نه طبق روال سنتی بر زمین. متعاقب این فرمان، دولت طی بخشنامه‌ای استانداران و بخشداران مناطق مختلف را مکلف کرد بانیان مجالس روضه را الحضار و فرمان شاه به ایشان ابلاغ کنند. نکته‌ی جالب توجه آن که در دستور ریاست وزرا آمده بود: «در صورت حضور خانم‌ها در مجالس روضه‌خوانی، زن و مرد با هم روی صندلی و نیمکت نشسته استماع روضه نمایند».^{۱۸} نهایتاً در اواسط ماه صفر ۱۳۱۵ رؤسای شهربانی مکلف شدند «صاحبان مجالس روضه را متدرجًا الحضار و با کمال متانت و بدون تظاهر به آن‌ها خاطرنشان نمایند که به مجالس روضه خاتمه دهند».^{۱۹} پس از آن نیز دیگر برگزاری مجلس روضه‌خوانی به هر شکل قدغن اعلام شد و از اردیبهشت ۱۳۱۵ تا پایان شهریور ۱۳۲۰ و سقوط رضاشاه، نیروهای انتظامی با برگزاری هرگونه آیین عزاداری و مجلس روضه‌خوانی شدیداً مقابله می‌کردند. این ممنوعیت تنها شامل مجالس روضه‌خوانی و آیین‌های عزاداری (از دسته‌های سینه‌زنی و تیغزني تا تعزیه و شیوه‌خوانی) نبود و اغلب دیگر آیین‌های جمیع مذهبی نظیر شترقبانی عید قربان را نیز شامل می‌شد. ممنوعیت این آیین‌ها طبعاً با نارضایتی و مقاومت نیروهای مذهبی مواجه شد. مقاومتی که در مواردی به خشونت هم کشیده شد. منتهای نیروی معتضدان در مقابل ارادهٔ حکومتی ناچیز بود و خیلی سریع مغلوب شدند. تلاش برخی از علماء نیروهای مذهبی برای استمرار مجالس مذهبی در آن سال‌های ممنوعیت، به بروز ابداعاتی انجامید که بعدتر در فرهنگ مناسکی تثبیت شدند. از جمله راه‌اندازی هیئت‌های سیار توسط آیت‌الله محمدعلی شاه‌آبادی (در تهران) و برگزاری عزاداری

زنگیرزنی، سنگزنی و تعزیه‌خوانی، یک سال بعد، این آیین‌ها به کلی موقوف اعلام شدند. با این وجود از اخبار روزنامه می‌توان دریافت که در آن سال هنوز حرکت دسته‌های سینه‌زنی به کلی مممنوع نشده بود. حتی تا آن سال هنوز شخص رضاشاه و ولیعهدش و رجال سرشناس کشوری و لشکری در مراسم عزاداری شرکت می‌کردند.^{۲۰} از خاطرات سردار اسعد بختیاری (وزیر جنگ وقت) که همراه رضاشاه در عزاداری آن سال شرکت کرده، به‌خوبی نظرگاه رضاشاه درباب مناسک عاشورا فهمیده می‌شود: «در تکیه دولت روضه‌خوانی است. دیروز که نهم محرم بود اعلا‌حضرت تشریف آوردند روضه. خیلی از عادات [را] موقوف فرمودند. مثل قمه‌زدن، زنگیرزن، سنگزن و دسته‌بندی. تمام این‌ها موقوف شد. فقط یک روضه‌ی ساده خوانده می‌شود. باز نظر مبارک‌شان این است که همین روضه را هم اصلاحاتی بفرمایند که عوض گریه و زاری ... به آن‌ها یعنی عوام حالی کنند که فدائکاری‌های امام حسین برای این است که غیرت، رشادت، وطن‌پرستی، تسليیم به ظلم نشدن، استقامت و غیره را به شما یاد دهند. اگر شما عقیده به امام دارید باید این کارها که برای عزت بیرق اسلام شده است یاد بگیرید».^{۲۱}

اسناد نشان می‌دهد تا اواسط خرداد سال ۱۳۱۴ هنوز دسته‌جات سینه‌زنی و مجالس روضه‌خوانی اجازه فعالیت داشتند. در اواخر همان سال یعنی از اسفند ۱۳۱۴ و آستانه محرم ۱۳۵۵ قمری به دستور شخص رضاشاه و توسط شهربانی برگزارکنندگان مجالس روضه موظف به استفاده از صندلی در مجالس شدند، مردان نیز الزاماً باید با کلاه پهلوی در روضه حاضر می‌شدند و حرکت دسته‌های عزاداری در معابر عمومی نیز به کلی ممنوع اعلام شد.^{۲۲} تلاش حکومت این بود که مجلس روضه از قالب سنتی خود خارج شده و در فرم نیز تابع تشریفات و اسلوب مجالس رسمی شوند. رضاشاه همچنین دستور به حذف سینه‌زنی و حرکت دسته‌های سینه‌زن داد. به فرمان وی،

۱۵. روزنامه‌ی اطلاعات، مورخ ۱۰ خرداد ۱۳۱۰، ص. ۲.

۱۶. جعفرقلی سردار اسعد بختیاری، خاطرات سردار اسعد بختیاری، به کوشش ایرج افشار، تهران: اساطیر، ۱۳۷۸، صص ۲۴۱-۲۴۲.

۱۷. مرتضی جعفری و دیگران، واقعه‌ی کشف حجاب: اسناد منتشر نشده از واقعه‌ی کشف حجاب در عصر رضاخان، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱، ۱۳۷۱، صص ۱۴۴-۲۰۰.

۱۸. خشونت و فرهنگ: اسناد کشف حجاب، تهران: سازمان اسناد ملی ایران، ۱۳۷۱، ص. ۱۶.

۱۹. همان، صص ۲۵۳-۲۵۴.



به جلوگیری نمی‌کوشد و ملایان می‌کوشند که بار دیگر آن‌ها را رواج دهنده و چنان‌که می‌شنویم در بسیاری شهرها آغاز یافته و در محرم همان نمایش‌ها به میان می‌آید.^{۲۱} علاوه بر روش‌نفکرانی چون کسری، برخی روحانیون و فعالان مذهبی نیز در آن سال‌ها به نقد و آسیب‌شناسی عزاداری‌هایی که دوباره رونق گرفته بود، پرداختند. از جمله می‌توان به انتقادات شیخ محمد خالصی‌زاده از «عوام‌زدگی» و بروز «خرافات»

در فرهنگ دینی و عزاداری‌های آن دوره و اقدامات وی در جهت اصلاح وعظ و خطابه اشاره کرد.^{۲۲} تأسیس «انجمن اصلاح دینی» هم به همان سال‌ها برمی‌گردد که یکی از اقداماتش ترجمه‌ی رساله‌ی التنزیه توسط جلال آل احمد و انتشار آن با عنوان عزاداری‌های نامشروع بود.^{۲۳}

منوعیت عزاداری گرچه کمتر از یک دهه به طول انجامید، اما تأثیرات فرمی و مضمونی مهم و ماندگاری بر فرهنگ

مناسکی تشیع ایرانی بر جا گذاشت. یکی از پیامدهای این تحدید، افول دسته‌های متنوع عزاداری و آیین‌های جمعی میدانی بود که حتی پس از رفع منوعیت حکومتی نیز رونق پیشین‌شان در دوره‌ی قاجار را

حضرت زهرا به مدت یک دهه توسط آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری (در قم) را می‌توان ذکر کرد. گزارش‌های شفاهی ناظران حکایت می‌کند که در آن سال‌ها، مجالس روضه‌خوانی به صورت زیرزمینی و مخفیانه (در منازل شخصی یا گرامبه‌های عمومی) برگزار می‌شدند.

۶

با سقوط رضاشاه در شهریور ۱۳۲۰ و ورود نیروهای متفقین به ایران، اقتدار دولت مرکزی متزلزل شده و گشایشی مقطعی در فضای سیاسی کشور پدید آمد. در چنین شرایطی بسیاری از قوانین و منوعیت‌های وضع شده در دوره‌ی رضاشاه از جمله محدودیت مراسم مذهبی عملاً رنگ باخت. در محرم همان سال و با وجود شرایط ناگوار اقتصادی و فقر و قحطی گسترده، نیروهای مذهبی به‌طور گسترده برگزاری مجالس و آیین‌های عزاداری را از سر گرفتند. از همان محرم بود که شیخ حسین‌علی راشد (از وعظ مشهور عصر پهلوی) در «رادیو ایران» به ایراد سخنرانی مذهبی پرداخت؛ سخنرانی‌هایی که تا آستانه‌ی پیروزی انقلاب اسلامی ادامه یافت. سقوط رضاشاه باعث شده بود نارضایتی انباشت شده‌ی بدنی مذهبی به صورت ناگهانی آزاد شود و آیین‌های ممنوع شده دوباره احیا شوند. ترس از تکرار ممنوعیت، انگیزه‌ای شده بود که نیروهای مذهبی اهتمامی بیش از گذشته به برگزاری آیین‌های مذهبی نشان دهند.^{۲۰} احمد کسری در کتاب در پیرامون شیعیگری - که در چند بخش آن از آیین‌های عزاداری انتقاد شده و مصادق خرافه دانسته شده‌اند - بدین موضوع اشاره کرده و می‌نویسد: «این نادانی‌ها [اشارة به رسوم عزاداری و روضه‌خوانی] در ایران رواج می‌داشت، تاراضاشه پهلوی جلو گرفت. ولی چنان‌که می‌دانیم پس از رفتن او دولت

۲۰. رسول جعفریان، جریان‌ها و سازمان‌های سیاسی مذهبی ایران، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۳، ص ۳۰؛ علی دوانی، نقد عمر؛ زندگانی و خاطرات، تهران: رهنمون، ۱۳۸۲، ص ۶۴-۶۵.

۲۱. احمد کسری، در پیرامون شیعیگری، بن: آزاده، ۱۳۷۷، ص ۸۹-۹۰.

۲۲. محمد خالصی‌زاده، آه از این راه: خاطرات و مبارزات آیت‌الله شیخ محمد خالصی‌زاده، به کوشش علی شمس، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۹۷؛ اسلام دراغ، رسائل سیاسی آیت‌الله شیخ محمد خالصی‌زاده، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۳-۱۵۵.

۲۳. سیدمحسن امین، عزاداری‌های نامشروع، ترجمه‌ی جلال آل احمد، بوشهر: شروه، ۱۳۷۱؛ جلال آل احمد، یک چاه و دو چاله و مثلًاً شرح احوالات، به کوشش مصطفی زمانی‌نیا، تهران: فردوس، ۱۳۸۸، ص ۶۴.

منذهبی‌ها و تبلیغ و ترویج و اقامه‌ی فرهنگ و شعائر دینی و مقابله با جریانات غیردینی رقیب را دنبال می‌کرد. یک نمونه‌ی شاخص این سازمان‌ها، «هیئت برادران» شیراز است که توسط سیدنورالدین هاشمی - از روحانیون سیاسی مخالف رضاشاه - در سال ۱۳۰۸ تأسیس شد و به مدت هفت سال فعالیت زیرزمینی داشت. هیئت برادران در پوشش فعالیت‌های مذهبی، اهدافی سیاسی را دنبال می‌کرد. به همین جهت به فاصله‌ی کوتاهی پس از خلع رضاشاه، مسئولان هیئت، پسوند حزب را جایگزین هیئت کردند و در سال ۱۳۲۴ فعالیت خود را آشکار نمودند. در آن سال‌ها شیرازی با استفاده از ۱۳ هیئت مذهبی به عنوان تشکل‌های فرعی توانست حزب برادران را گسترش دهد.

سازمان‌های مذهبی در آغاز از عنایین متنوعی برای نامگذاری خود استفاده می‌کردند؛ نظیر «انجمن»، «جمعیت»، «جامعه» و «هیئت». اما به تدریج عنوان «هیئت» مقبولیت بیشتری یافت. این مقبولیت با تحدید تدریجی حوزه‌ی فعالیت سازمان‌های مذکور از کنش سیاسی و تبلیغات دین به صرفاً تبلیغات دین و تمرکز با مناسک مذهبی همراه بود.

۸

دده‌های ۲۰ و ۳۰ از نظر تحولات فرهنگ دینی و مناسکی در تسبیح ایرانی مقطع مهم و حساسی محسوب می‌شود. به موازات تحولات شتابان در عرصه‌ی سیاست، فرهنگ دینی نیز در آن مقطع دستخوش تحولاتی بود که تأثیراتی عمیق و ماندگار بر دینداری عامه‌ی مردم بر جا گذاشت. تأثیراتی که تا امروز نیز امتداد دارند. راه اندازی مدارس و مؤسسات آموزشی اسلامی، رونق مطبوعات و کتاب‌های دینی، ایجاد تشکل‌های فرهنگی و سازمان‌های تبلیغات دینی و تقویت مناسک و مراسم محورهای عمده‌ی فعالیت نیروهای مذهبی در این دو دهه بوده است. یکی از این تشکل‌ها «جامعه‌ی تعلیمات اسلامی» بود که به همت شیخ عباسعلی اسلامی (از عواطف دوره‌ی پهلوی) در سال ۱۳۲۲ در تهران پایه‌گذاری شد و طی چند سال ددها مدرسه در شهرهای مختلف راه اندازی کرد. «انجمن پیروان قرآن» تشکل دیگری بود که در همان سال‌ها توسط علی‌اصغر عابدزاده در مشهد بنیان گذاشته شد. این انجمن علاوه بر فعالیت‌های آموزشی در قالب تأسیس مدارس متعدد و فعالیت‌های سیاسی (تا پیش از کودتا) به طور خاص فعالیت‌های مذهبی مهمی

نیافرستند. از این تغییر به نوعی می‌توان به انتقال از فرم‌های مناسک روستایی به مناسک شهری تعبیر کرد. پیامد مهم دیگر که به موازات افول دسته‌های رونق‌یابی انجمن‌ها، مجتمع و سازمان‌های مذهبی خرد و پراکنده بود. احساس خطر از نفوذ بهاییت، حزب توده و اندیشه‌های کسری (به عنوان سه دشمن مشترکی که فعالان مذهبی آن دوره پیشاروی خود می‌دیدند)، و احساس نیاز به سازمان دهنی و بسیج توده‌ای مردم برای پیگیری آرمان‌های سیاسی دینی، عامل انگیزشی مهمی بود که از عهد مشروطه، نیروهای مذهبی را به سمت تشکیل سازمان‌های دینی سوق داد. نسل پیشین این سازمان‌ها در بستر اندیشه‌ی «اتحاد اسلام» و متأثر از آرای سید جمال الدین اسدآبادی و هم‌فکرانش و گاه با گرایش تلویحی به عثمانی نشو و نما یافته بودند. سقوط امپراتوری مذکور در جنگ جهانی اول، این سازمان‌ها را عملأً به محاک برد. اما نسل بعدی، در سال‌های پس از شهریور ۲۰، اغلب در رقابت با حزب توده که تبلیغات وسیع و تشکیلات منسجمی داشته و توانسته بود در بین جوانان و توده‌های شهری مقبولیت یابد، نصیح یافت. به عبارت دیگر، هیئت مذهبی در آن مقطع مفهومی معادل تشکل و حزب برای نیروهای مذهبی بود و کارکردهایی چون انسجام‌بخشی و سازماندهی



بخشی از بدنیه فعالان مذهبی از سیاست و گرایش آن‌ها به فعالیت‌های صرف‌آمد مذهبی داشت. در آن مقطع و به طور کلی تا

واخر دهه‌ی ۱۳۵۰ مهم‌ترین گروه مرجع مذهبی، پس از مراجع تقليد، منبریان و واعظ‌بودند که نقش اصلی در تبلیغات و مجالس مذهبی را نیز ایفا می‌کردند. مداحان و روشه خوانان (که از آنان به «خواننده‌ی مذهبی» یاد می‌شد) شهرت و نفوذ واعظ را نداشتند و در رتبه‌ی بعد از ایشان قرار می‌گرفتند. واعظ شاخص و سرآمد این مقطع، شیخ محمدتقی فلسفی است که هم بین روحانیت و هم عامه‌ی مردم نفوذ بالایی دارد و علاوه بر فعالیت‌های دینی، در سیاست نیز نقش آفرینی داشت و به عنوان سخنگوی حوزه و مرجعیت و رابط آیت‌الله بروجردی و دربار ایفای نقش می‌کرد. فلسفی همچنین نخستین واعظی است که سخنرانی‌هایش به طور زنده از رادیوی سراسری پخش شد. از دیگر واعظ مشهور آن مقطع می‌توان عبدالله صبوحی، حسینعلی راشد، سید‌صدرالدین بلاغی، باقر نهادنی، علی‌اکبر تبریزی، حسین وحید خراسانی و سید‌محمد سلطان‌الواعظین شیرازی را نام برد.^{۲۸}

به موازات بدنیه اصلی مجالس مذهبی و شبکه‌ی ائمه‌ی جماعت‌مساجد و واعظ که نوعاً مروج دینداری سنتی و عامه‌پسند بودند، در آن مقطع، تشکل‌ها، گروه‌ها و شخصیت‌هایی نیز با رویکرد نوآندیشی و اصلاح‌طلبی دینی فعالیت داشتند که بدنیه مخاطبان‌شان عمدتاً قشر تحصیلکرده و علاقه‌مند به دین بود. «کانون نشر حقایق اسلامی» که در سال ۱۳۲۳ توسط محمدتقی شریعتی در شهر مشهد تأسیس شد، یکی از تشکل‌های این جریان بود که می‌کوشید در قالب برپایی کلاس‌ها و مجالس سخنرانی دینی برای جوانان به طرح مباحث اسلامی از زاویه‌ای جدید و متفاوت با رویکردهای سنتی تبلیغ دینی پردازد. از جمله اقدامات این کانون، که ریشه در باور شریعتی به خرافه‌زدایی و بازنگری در

تا سال ۱۳۹۹ هنوز رضاشاہ در مراسم عزاداری شرکت می‌کرد.

داشت. برخی از تغییرات در فرهنگ مناسکی محصول ابداعات عابدزاده و انجمن مذکور در آن مقطع بود که به دیگر نقاط کشور سرایت

کرد و ترویج شد. از جمله‌ی این ابداعات می‌توان برگزاری مجالس عمومی خواندن دعاها کمیل، ندبه و سمات،^{۲۹} برگزاری عزاداری شهادت هر یک از امامان شیعه به مدت یک دهه^{۳۰} (به عنوان مثال: دهه‌ی عسکریه از ۲۸ صفر تا ۸ ربیع‌الاول) و برگزاری مفصل و پرهزینه‌ی جشن نیمه‌ی شعبان به مدت چند روز را ذکر کرد.^{۳۱} از دیگر اقدامات مهم عابدزاده، تأسیس «مهدیه» (به عنوان سازمان و مکانی برای تبلیغات دینی و برپایی مجالس مذهبی) در سال ۱۳۲۵ بود که آن نیز به الگویی برای راه‌اندازی مکان‌های مشابه با همین نام در کشور تبدیل شد. (مشهورترین آن‌ها «مهدیه‌ی تهران» است که در سال ۱۳۴۷ به همت شیخ احمد کافی تأسیس شد). علاوه بر عزاداری‌ها، روند توسعه‌ی اعیاد و جشن‌های مذهبی نیز از دو دهه‌ی مذکور آغاز شد. به عنوان مثال می‌توان به فعالیت‌های «هیئت قائمیه» که به همت شیخ محمد تهرانی در سال ۱۳۲۵ در تهران تأسیس شد، در توسعه‌ی جشن‌های میلاد امام علی، عید غدیر و نیمه‌ی شعبان اشاره کرد. طاق نصرت زدن در خیابان‌ها و آذین‌بندی معابر در مناسبات‌های مذکور به‌ویژه نیمه شعبان از سنت‌هایی بود که این هیئت در پایه‌گذاری و ترویج آن نقش بسزایی داشت. در توسعه‌ی جشن‌های نیمه شعبان همچنین از نقش «انجمان حجتیه‌ی مهدویه» و شیخ احمد کافی در ادوار بعد نباید غفلت کرد.

از دیگر ویژگی‌های این مقطع، رونق‌یابی و رشد شتابان مجالس مذهبی و وعظ و خطابه در مساجد و حسینیه‌ها و هیئت‌ها (اصناف بازار، گروه‌های مهاجرتی و...) است. روند افزایشی درج اعلانات این مجالس در مطبوعات گویای این رشد است.^{۳۲} به طور خاص، کودتای ۲۸ مرداد تأثیر چشمگیری در سرخوردگی

۲۷. نک: محسن حسام مظاہری، مجالس مذهبی در ایران معاصر، اصفهان: آرما، ۱۳۹۹.
۲۸. همان.

۲۴. محمد نظرزاده، انجمن پیروان قرآن مشهد، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۹۴، ص ۷۸.
۲۵. همان، ص ۸۰.
۲۶. همان، صص ۸۲-۸۶.



این مراکز «حسینیه ارشاد» بود که در سال ۱۳۴۶ تأسیس شد و خیلی زود به پایگاهی برای روشنفکران دینی تبدیل گردید و نسلی از جوانان مذهبی مبارز و با فاصله از گرایش‌های سنتی دینی را تربیت کرد. در دوره‌ی نخست فعالیت ارشاد، مرتضی مطهری و در دوره‌ی دوم و مهم‌تر، علی شریعتی سخنرانان شاخص ارشاد بودند. با وجود اختلافاتی که میان این دو چهره‌ی

عزاداری‌ها داشت، راهاندازی دسته‌های تظاهرات با پلاکاردهای از سخنان امام حسین و جملاتی از نهج البلاغه (به جای بیرق‌های مرسوم عزاداری) و بدون سینه‌زنی و روپه‌خوانی در عاشورای سال‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۴۱ در شهر مشهد بود.^{۲۹} «جمعیت متاع»، «انجمن اسلامی دانشجویان» و «انجمن اسلامی مهندسین» از دیگر تشکل‌ها و سازمان‌هایی بودند که با رویکردی مشابه در تهران تأسیس شدند و به پایگاه‌هایی برای ترویج اندیشه‌های دینی نوگرا و متمایز با اسلام سنتی تبدیل شدند. به جز بازرگان و شریعتی، سید محمد طالقانی، یدالله سحابی و مرتضی مطهری دیگر نمایندگان شاخص این جریان در مقطع مذکور به شمار می‌روند.

۹

با سقوط رضاشاه در شهریور ۱۳۲۰ محدودیت مراسم مذهبی عملأ رنگ باخت.

شاخص ارشاد پدید آمد و حاشیه‌هایی برای فعالیت آن‌ها ایجاد کرد، یک وجه مشترک آن دو، نگاهی انتقادی به سنت مناسک عame پسند مذهبی و باور به ضرورت اصلاح در فرهنگ عاشورا بود. شریعتی ضمن ارایه‌ی تفسیری عدالتخواهانه و سیاست از تسبیح و مفاهیم شیعی نظری تلقیه، عدل، امامت، انتظار و عاشورا، با طرح تقابل دوگانه‌ی «تشیع سرخ» (علوی) و «تشیع سیاه» (صفوی) صراحتاً به میدان نقد قرائت‌های سنتی از اسلام و تسبیح پاگذاشته بود.^{۳۰} در این دوگانه، عاشورا به مشابهی یک الگو، طرح و برنامه‌ی سیاسی و مبارزاتی قابل استفاده در همه‌ی زمان‌ها و مناسک عاشورایی به عنوان مجالس «ذکر» و زنده‌نگه داشتن حقیقت قیام امام حسین^(۴) و تسبیح تعریف می‌شدند. شریعتی ضمن تجلیل از «ذاکران»، بمحابا به نقد آیین‌های عزاداری سنتی می‌پرداخت و آن‌ها را در راستای سیاست شاهان صفوی در مسخ و استحاله‌ی حقیقت عاشورا ارزیابی می‌کرد.^{۳۱} مطهری نیز با انتقاد از تفاسیر سنتی و رایج، عاشورا را نه «مصلیت» بلکه «حماسه» تفسیر می‌کرد و با طرح مبحث «تحریفات عاشورا» از تحریفاتی که سبب شده بود عاشورا به عنوان یک منبع عظیم انقلابی و حماسی از کارکردهای اجتماعی و سازنده‌ی خود تهی شده و به یک ماده‌ی تخدیرکننده

رونده توسعه‌ی سازمان‌ها و فعالیت‌های مذهبی که در دهه‌های ۲۰ و ۳۰ آغاز شده بود در دو دهه‌ی بعد نیز ادامه یافت. در گذشت آیت‌الله بروجردی و سلسله وقایعی که در سال‌های نخست دهه‌ی ۴۰ رخ داد و از آن‌ها به طلیعه‌ی مبارزات اسلامی به رهبری آیت‌الله خمینی یاد می‌شود، زمینه‌ساز رشد تدریجی گرایش اسلام سیاسی در جامعه شد که بدنده‌ای از عاظ و روحانیون با هدایت آیت‌الله خمینی مروجان آن محسوب می‌شدند. محمد رضا مهدوی کنی، محمد مفتح، سید عبدالکریم هاشمی‌نژاد، سید علی خامنه‌ای، محمد جواد باهنر، علی اصغر مروارید و فضل‌الله محلاتی از مشهورترین سخنرانان مذهبی سیاسی در این دوره بودند.^{۳۲} این عاظ، مساجد و مجالس مذهبی را به پایگاه‌هایی برای تفسیر سیاسی از قرآن، تاریخ اسلام و تسبیح و آموزه‌های دینی تبدیل می‌کردند. در سوق یافتن مجالس مذهبی به مبارزه‌ی سیاسی با رژیم، همچنین «هیئت‌های مؤتلفه اسلامی» - که حاصل اتحاد سه هیئت «مسجد امین‌الدوله»، «مسجد شیخ علی» و «اصفهانی‌های بازار تهران» بود - نقش بسزایی داشت.

راهاندازی و فعالیت مراکز و سازمان‌های مذهبی جدید و نوگرا نیز در گسترش خوانش سیاسی از اسلام و تسبیح و سیاسی‌شدن مناسک مذهبی در آن دوره تأثیر بالایی داشت. شاخص‌ترین

۳۱. علی شریعتی، شیعه، تهران: الهم، ۱۳۸۴؛ علی شریعتی، تسبیح علوی و

تشیع صفوی، تهران: چاپخش، ۱۳۸۲.

۳۲. شریعتی، شیعه، صص ۲۱۷-۲۱۹.

۲۹. نک: پروین منصوری، محمد تقی شریعتی و کانون نشر حقایق اسلامی به

روایت اسناد، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۹۶.

۳۰. مظاہری، مجالس مذهبی در ایران معاصر.



چپ‌زدگی متهم می‌ساخت. بستر رقابت این دو جریان، مجالس مذهبی بود و وعاظ و سخنرانان و در درجه‌ی بعد نویسنده‌گان دینی در خط مقدم آن قرار داشتند. سخنرانی‌های فخرالدین حجازی در حسینیه‌ی ارشاد و چند سال بعدتر آثار و سخنرانی‌های علی شریعتی در همان حسینیه، کتاب شهید جاوید، مسئله‌ی علم امام، مفهوم ولایت، سندیت دعای ندبه، مقوله‌ی شورا و مواردی از این قبیل اصلی‌ترین نقاط اختلاف دو جریان مذکور بود که تا سال‌ها فعالیت هیئت‌ها و دیگر مجالس مذهبی را متأثر ساخته بود. پیروزی انقلاب، در عمل موازنۀ رقابت را به نفع جریان اسلام سیاسی برهم زد. بسیاری از همان افرادی که از جانب جریان «ولایتی» متهم بودند، در زمرة مقامات نظام تازه‌تأسیس قرار گفته و گفتار و ادبیات اسلام سیاسی تدریجیاً به قرائت دینی رسمی حکومت تبدیل شده بود. در چنین شرایطی، بدنۀ مذهبی سنتی به حاشیه رفت. گرچه فشار جوانان انقلابی برای تغییر در مناسک سنتی نظیر روضه‌خوانی با نهیب آیت‌الله خمینی (در آستانه‌ی ماه رمضان ۱۳۵۸ در دیدار با وعاظ) و تأکید وی بر ادامه‌ی عزاداری‌ها به شکل سنتی تاحد زیادی مهار شد.^{۳۷} اماتا پایان جنگ، جریان سنتی عملاً در حاشیه باقی ماند و برگزاری برخی آیین‌های سنتی مذهبی نه به جهت منع قانونی بلکه متأثر از فشار اجتماعی انقلابیون محدود شد. به موازات این سکوت بدنۀ سنتی، فرهنگ مناسکی دستخوش تغییرات مهمی بود. یکی از این تغییرات برهم خوردن توازن نقش‌های مناسکی و ارتقای منزلتی مداhan بود. محور گفتمان جنگ از مقطعی به بعد، از «دفاع میهنه» به «دفاع مقدس» تغییر کرد. در این تغییر، خوانش سیاسی از عاشورا و تطبیق آن واقعه با جنگ تحمیلی با هدف تهییج توده‌ای و بهره‌گیری از پتانسیل عاطفی و قدرت بسیج‌کنندگی بالای عاشورا در توده‌ی مردم به عنوان گفتمان رسمی غلبه یافت. به همین دلیل نوحه‌خوانان در مرکز توجه رسانه‌های رسمی قرار گرفتند. نماینده‌ی شاخص این نوحه‌خوانان صادق آهنگران است که نوحه‌خوانی‌هاییش نقشی موثر در تبلیغات جنگ داشت و در آثارش پیوند مسایل سیاسی روز کشور به خصوص جنگ با فرهنگ عاشورا مضمون غالب

و انفعالي مبدل شود، انتقاد می‌کرد.^{۳۸} به باور مطهری، مداhan و روضه‌خوانان به سبب خواندن روضه‌های دروغ و اغراق‌آمیز با هدف گریاندن مستمعان خود متهمین ردیف نخست تحریفات عاشورا بودند و به همین جهت به باور وی مناسک عاشورا نیازمند بازسازی و اصلاحاتی بنیادین بود.^{۳۹}

در سال‌های پایانی حکومت پهلوی، روند سیاسی‌شدن مجالس عزاداری شتاب مضاعفی یافت و به مناسبت چهلم‌های شهیدان

درگذشت آیت‌الله بروجردی و وقایع سال‌های نخست دهه‌ی ۴۰ زمینه‌ساز رشد اسلام سیاسی شد.

در شهرهای مختلف (قم، تبریز، شیراز، اصفهان و...) کارکرد سیاسی- مبارزاتی دسته‌ها و هیئت‌های مذهبی بر جسته‌تر شد.^{۴۰} این همان پدیده‌ای است که محمد رضا شاه در کتاب پاسخ به تاریخ تحت عنوان «تاکتیک‌های عزاداری» به آن اشاره کرده و به تأثیرگذاری فراوان این تاکتیک در گسترش و تعمیق روند انقلاب اذعان کرده است.^{۴۱} اوج این روند به راهپیمایی‌های انبوه چندصدهزارنفره در روزهای تاسوعا و عاشورای ۵۷ در شهر تهران انجامید که تداعی‌کننده‌ی عزاداری کانون نشر حقایق در سال‌های نخست دهه‌ی ۴۰ بودند.

۱۰

پیروزی انقلاب اسلامی درست در زمانی رخ داد که مقطع اوج رقابت دو جریان مذهبی سیاسی و سنتی بود. رقابتی که در آن یک جریان طرف دیگر را به تحریر و واپس‌ماندگی و خرافه‌گرایی، طرف مقابل نیز وی به سنی‌گرایی و وهابی‌زدگی و

.۳۳. مرتضی مطهری، حماسه حسینی، تهران: صدرا، ۱۳۸۴، صص ۳۵-۳۷.

.۳۴. مرتضی مطهری، آینده‌ی انقلاب اسلامی ایران، تهران: صدرا، ۱۳۸۶، ص

.۱۹۸

.۳۵. رضا شریف‌پور، مسجد و انقلاب اسلامی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰، صص ۵۲-۶۱.

.۳۶. محمد رضا پهلوی، پاسخ به تاریخ، ترجمه‌ی حسین ابوترابیان، تهران: زریاب، ۱۳۸۵، صص ۳۳۱-۳۳۰.

.۳۷. سید روح‌الله خمینی، صحیفه‌ی امام، ج ۸، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸، صص ۵۳۶-۵۱۹.



در سال‌های پایانی حکومت پهلوی، روند سیاسی‌شدن مجالس عزاداری شتاب یافت.

مداhan سیاسی در انتخابات ریاست جمهوری سال‌های ۱۳۸۸، ۱۳۸۴ و ۱۴۰۰ بود.

اما در ارتقای منزلت مداhan تنها اراده‌ی سیاسی مؤثر نبود. بلکه تحولات فرهنگی اجتماعی در سال‌های پس از جنگ نیز سهم بالایی در این امر داشت. تغییرات گستردۀ و پرشتابی که جامعه ایرانی در این دو سه دهه تجربه کرده، از رشد شهرنشینی، توسعه‌ی طبقه‌ی متوسط تا تحولات سبک زندگی و گسترش رسانه‌های نوین، در کنار تغییرات جمعیتی و قدرت یافتن خردۀ فرهنگ جوانان، تغییرات مهمی را در فرهنگ مذهبی و مناسکی پیدید آورد که پیدایش سبک مدرن و نوینی از مذاхی یکی از مصادیق آن است. سبکی که در میانه‌ی دهه‌ی ۷۰ پیدید آمد و آن را «مذاخی پاپ (عامه‌پسند)» می‌نامیم و با عناصری چون ریتم‌های سینه‌زنی تند و با هیجان بالا، ادبیات محاوره‌ای و غیررسمی و موسیقی عاریتی و تقليدی شناخته می‌شود. سید جواد ذاکر، عبدالرضا هلالی، حمید علیمی و جواد مقدم مشهورترین نماینده‌گان مذاخی پاپ محسوب می‌شوند.^{۳۹}

۱۲

دو دهه‌ی پایانی قرن چهاردهم را از منظر فرهنگ مذهبی و مناسکی می‌توان مقطع رقابت جریان‌های کلان شیعی (سیاسی، سنتی و هویتی) دانست. رقابتی که پیامد مهم آن در یک کلام توسعه‌ی سخت افزاری نهاد دین (و مشخصاً تشیع) در ایران بوده است. مصادیق این توسعه را افزایش چشمگیر شمار سازمان‌ها و مراکز مذهبی، توسعه‌ی تقویم دینی و افزایش مناسبت‌های شیعی در تقویم رسمی کشور (مانند شهادت حضرت زهرا یا آغاز امامت امام زمان)، توسعه‌ی کمی و کیفی

است.^{۴۰} یک دلیل دیگر رشد مداhan پس از انقلاب، افول و عاظ و خطبا بود. چون بخش عمده‌ای از عاظ و روحانیان سیاسی پس از انقلاب جذب بدنه‌ی حاکمیت شدند و در مناصب مختلف مدیریتی و اجرایی قرار گرفتند. بسیاری از عاظ و منبریان سنتی یا غیرهمسو با حاکمیت نیز منزوی شده و برخی حتی در معرض برخوردهای قضایی (از زندان و خلع لباس تا اعدام) قرار گرفتند. همین امر زمینه‌ساز انتقال محوریت مجالس مذهبی به صنف رقیب یعنی مداhan شد.

۱۱

روند ارتقای منزلت مداhan در سال‌های پس از جنگ، شتاب بیشتری گرفت. یکی از دلایل این امر، اراده‌ی سیاسی حاکمیت بود. تجربه‌ی مثبت فعالیت تبلیغی مداhan در سال‌های جنگ و به موازات آن رویکرد و سیاست دینی متفاوت رهبر جدید که برخلاف آیت‌الله خمینی توجهی ویژه به مذاخی و ارتباطاتی گستردۀ با مداhan و شاعران مذهبی داشت، در شکل‌گیری اراده‌ی مذکور مؤثر بود. در این دوره، مداhan به عنوان مبلغان و مروجان مذهبی حاکمیت و صنفی که به دلیل نفوذ و محبوبیت در بخش‌هایی از جامعه، در بزرگ‌آهای حساس سیاسی، قدرت بسیج‌کنندگی و تهییج توده‌ای را دارند و به همین دلیل از یک سو نیازمند کنترل و هدایت (از طریق سازمان‌های مذهبی جدید) و از سوی دیگر شایسته‌ی برخورداری از موهاب حاکمیتی و پشتیبانی‌های سیاسی اقتصادی هستند، تعریف می‌شوند. در اثر همین برکشیدن، مداhan به طور کلی و گروهی از مداhan نزدیک به حاکمیت و برخوردار از رانت‌های رسانه‌ای (از جمله منصور ارضی، سعید حدادیان، محمد رضا طاهری و محمود کریمی) باتکیه بر جایگاه جدید خود، علاوه بر حوزه‌ی اصلی فعالیت‌شان یعنی تبلیغات مذهبی، در عرصه‌ی سیاست نیز فعال شده و در مسایل روز کشور مانند یک گروه مرجع نقش‌آفرینی و اعمال نفوذ کرده است و در غیاب احزاب کارآمد و فعال، به نوعی نقش شبه‌حرب را ایفا کرده است. مهم‌ترین مقاطع نقش‌آفرینی



شتاب و کیفیت و گستردگی این تغییرات به حدی است که تشیع ایرانی و فرهنگ مناسکی آن را در پایان قرن چهاردهم شکل و شمایلی کاملاً متفاوت با آغاز این قرن بخشیده است. در پایان قرن ۱۴، تشیع ایرانی نسبت به آغاز قرن، برخوردارتر و مجهزتر و سازمان یافته‌تر و متکثرتر و مناسکی‌تر و سیاسی‌تر و هویت‌گرایانه‌تر شده است. تشیعی است با منابع و امکانات فوق العاده بیشتر، با رسانه‌های به مراتب پرشمارتر و متنوع‌تر، با سازماندهی و دیوانسالاری به مراتب گستردگه‌تر و پیچیده‌تر، با نیروی انسانی بیشتر و ماهرتر، با دسترسی گستردگه‌تر به منابع، با قدرت و نفوذ سیاسی بیشتر، با ارتباطات جهانی گستردگه‌تر، با محدودیت‌ها و چالش‌های سیاسی کمتر در ارتباط با حاکمیت

به دشواری می‌توان گفت در پایان قرن ۱۴ جامعه‌ی ایرانی دیندارتر از آغاز آن شده است.

زیارتگاه‌ها و اماکن مقدس، رشد بالای اصناف مذهبی مانند مداعان، و مشهودتر از همه توسعه و تورم مناسک شیعی و ظهور آیین‌های جدید (نظیر پیاده‌روی اربعین و مشابه‌سازی‌های از آن) و فراگیرشدن و توسعه‌ی آیین‌های پیشین (از جمله فاطمیه و اعتکاف) می‌توان دانست. شدت و



انتخاب مسیر پیش روی جامعه‌ی ایرانی و تعیین جایگاه نهاد دین و چگونگی تعامل آن با نهادهای دیگر به کار آید.

(و البته وابستگی فزون‌تر به قدرت)، با بروز و ظهور اجتماعی بیشتر و...؛ اما در عین حال و با وجود همه‌ی این‌ها ارزیابی جایگاه نهاد دین در پایان این مسیر محل مناقشه‌ی بسیار است و به دشواری می‌توان گفت در پایان قرن ۱۴ جامعه‌ی ایرانی دیندارتر از آغاز آن شده است. گرچه در هر حال نهاد دین و به خصوص تشیع ایرانی پس از یک قرن پر تلاطم و پرافت و خیز و عبور از ادوار گوناگون و پشت سر گذاشتن تجارب مختلف، از سکولاریزاسیون آمرانه‌ی رضاشاهی تا اسلامی‌سازی اجباری جمهوری اسلامی، در قرنی که قریب به نیمی از آن به افتراء نهاد دین و دولت و نیمی از آن به امتزاج آن دو سپری شده، حالا تجربه‌ای گرانسینگ در اختیار دارد. تجربه‌ای که می‌تواند در





اسلام، جامعه و سیاست در قرن چهاردهم خورشیدی (قسمت دوم)

حسن یوسفی اشکوری^۱

۱. پژوهشگر تاریخ ایران و اسلام، نوآندیش دینی ساکن آلمان.

جنبش مشروطه خواهی ساختارهای کهن ایران را متحول کرد.

می توان در سه حوزه مشخص ملاحظه کرد: در ادبیات (بیشتر در نثر و شعر)، در سیاست و نوع حکمرانی و بیش از همه در تحول فکر دینی - شیعی که از قضا این دگردیسی مهم هم در تحول ادبی و هنری در قرن چهاردهم اثر مستقیم داشت و هم در سیاست و نوع حکمرانی (تبديل حکومت مطلقه پادشاهی به نوع سلطنت مشروطه و به تعبیر نائینی «مقیده») و طبعاً در معارف اسلام شیعی در ابعاد و موضوعات مختلف آن از فقه و حقوق گرفته تا کلام و فلسفه که این مجموعه را می توان تحت عنوان «کلام جدید» نیز یاد کرد. کلام جدید در معنای موضع آن، نسبتی پیدا کرد با دیگر اندیشه های مدرن و از جمله با ادبیات و حقوق و سیاست.

هنوز مشروطیت ایران قوام نیافته بود که جنگ جهانی اول رخداد. این جنگ از سال ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ / مرداد ۱۲۹۳ تا آبان ۱۲۹۷ خورشیدی طول کشید. کشور ایران به دلایل مختلف (از جمله اختلافات داخلی مشروطه خواهان، دخالت های خارجی، سنتی و ضعف اقدار حکومت مرکزی، ملوک الطوایفی شدن، فقر عمومی، اشغال ایران و ...) در بحرانی همه جانبه فرو رفته بود و عملاتمامی امور به حالت تعليق در آمده بود.

در چنین شرایطی فضای سیاسی و اجتماعی ایران با وقوع کودتای سیاسی - نظامی ۱۲۹۹ دچار تغییرات مهم و گسترشده ای شد. گرچه رهبر کودتا فردی سیاسی و فرهنگی بود (سید ضیاء الدین طباطبائی - ۱۳۴۸- ۱۲۶۸) ولی مرد قدرتمند این کودتا مرد ناشناخته ای بود به نام رضا خان میرپنج (۱۲۵۶- ۱۳۲۳) که در دولت کودتا با عنوان سردار سپه سمت وزیر جنگ داشت. هدف اعلام شده این کودتا و تغییر دولت، اعاده مشروطیت و خروج کشور از بحران های برآمده از عوامل داخلی و خارجی و اجرای اصلاحات مدرن و گره گشا ذیل نظام مشروطه بود. اما به زودی مرد قدرتمند البته مستظره به حمایت های دولت بریتانیا از پشت صحنه به عرصه آمد و خود مقام نخست وزیری را بر عهده گرفت (از سال ۱۳۰۲ تا ۱۳۰۴). او با پشتونه اقدامات اصلاحی مهمی که انجام داد و البته با فراهم

فصول مربوط به این مبحث، که در دیباچه نوشتار پیشین ارائه شد، از این قرار است:

۱- جنبش مشروطه خواهی تا آغاز سلطنت رضا شاه

۲- برآمدن رضا شاه تا شهریور ۱۳۲۰

۳- شهریور ۲۰ تا خرداد ۱۳۴۲

۴- خرداد ۴۲ تا بهمن ۱۳۵۷

۵- ۵۷ تا ۱۴۰۱ (پایان قرن چهاردهم).

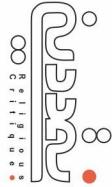
واقعیت غیرقابل انکار آن است که ایران با پیروزی جنبش مشروطه خواهی وارد عصر تازه و متفاوتی شد. شاید گزارف نباشد گفته شود که تاریخ ایران از آغاز ورود اسلام به این سرزمین و تا روزگار ما دارای چهار سرفصل مهم و تعیین کننده است: ۱- از اواسط قرن نخست هجری تا برآمدن صفویه در آغاز قرن دهم، ۲- از پایان صفویان تا جریان رخداد مشروطیت در اوایل قرن چهاردهم هجری قمری، ۳- از آن مقطع تا وقوع انقلاب ایران در سال پایان قرن چهاردهم و طلیعه قرن پانزدهم قمری ۴- و در نهایت از تأسیس جمهوری اسلامی تا کنون یعنی پایان قرن چهاردهم خورشیدی.

از آنجا که هدف اصلی از تحریر این نوشتار بررسی رخدادهای مهم دینی - سیاسی ایران در قرن چهاردهم هجری خورشیدی است، ناگزیر به بررسی این دوران بسنده شد. طبق قرار اولیه بنا بر آن بود که این مبحث در یک نوشتار به سامان برسد ولی به دلیل طولانی شدن آن در موضوع مهم گزارشی از جنبش مشروطیت و مقدمات فکری و اجتماعی و سیاسی آن در پایان قرن سیزدهم هجری خورشیدی، ترجیح داده شد که ادامه آن در نوشتاری دیگر پی گرفته شود. البته این نوشتار به دلیل ذکر حجم مطالب غیر قابل چشم پوشی، دو قسمت دیگر نیز خواهد داشت که به تدریج در شماره های بعد ارائه می شود.

اینک بررسی تاریخی ما از گزارش فصل دوم ادامه پیدا می کند.

۲- برآمدن رضا شاه تا شهریور ۱۳۲۰

اسناد و قرایین پژوهشی نشان می دهد که جنبش مشروطه خواهی و پیروزی آن، ساختارهای کهن ایران- اسلامی را در ابعاد مختلف دچار تحول بیش و کم و مهم کرد. به ویژه این تحول را



که تا یکپارچگی ایران تحقق پیدا نکند و تا امنیت معقولی در قلمرو ایران زمین پدید نیاید، اهداف مهم دیگری چون آزادی و عدالت و استیفای حقوق ملت و به طور کلی سازندگی و تجدد عملی نخواهد شد. این شمار ملیون در واقع پهلوی را همان زمامدار مقندری می دانستند که از یک سو قدرت و توان ایجاد ایران متحد و حفظ اقتدار حکومت مرکزی را دارد و از سوی دیگر می تواند با اصلاحات هرچند آمرانه اش ایران را از وضعیت مادون مدرن به ایران مدرن و توسعه یافته متحول کند. به این نوع استبداد در تاریخ معاصر «استبداد منور» هم گفته اند. به همین دلیل است که عموم رجال سیاسی و به ویژه دولتمردان عصر پهلوی از رهبران و یا از حامیان فکری مشروطیت بوده اند. حتی سید حسن مدرس (۱۲۴۹-۱۳۱۶)، که بعدتر با رضا شاه آشتب ناپذیر شد، در آغاز به این دلیل با سلطان شدن سردار سپه مخالفت کرد که او، البته اگر بخواهد پادشاه مشروطه باشد، نمی تواند اقدامات عملی اصلاحی در کشور دست بزند. او استدلال می کرد پادشاه شدن سردار سپه، توانایی های او را بی ثمر خواهد کرد.

در هر حال در این دوران، به رغم این که حداقل از او است سلطنت رضا شاه (به طور مشخص از سال ۱۳۱۰ به بعد) مخالفت با اشکال مختلف نمادهای سنتی و آئینی اسلام شیعی (مانند عزاداری های آئینی و لباس روحانی مرسوم) بر جسته شد، فکر دینی در جهت تغییرات محتوایی خلاف سیاست رسمی سیر کرد. البته حامیان و حاملان این تحول فکری، عمدتاً اثربرداران اندیشه های اصلاحی بزرگان مشروطیت بودند. در واقع می توان گفت شماری از مشروطه خواهان تحول خواه به هر دلیل نگاه مثبتی به سازندگی های رضا شاهی داشتند (مانند نائینی، داور، کسری، حکمی زاده و ...) و شماری دیگر البته همچنان بر اهمیت و اولویت آزادی (همان مشروطه بودن و به تعییر پسین دموکراسی و حق حاکمیت ملی) بر دیگر وجود سازندگی و اصلاحات باور داشتند و بدین دلیل با تمام قدرت در نهان و عیان با دیکتاتوری و اقدامات مستبدانه پهلوی در تمامی اشکالش مقابله و مبارزه می کردند. شاید در این دوران نامدارترین شخصیت دینی سید اسدالله خرقانی (۱۲۵۴-۱۳۱۵) باشد. او گرچه در آغاز تا حدودی از پهلوی حمایت کرد ولی به زودی در برابر سلطنت پهلوی ایستاد و از اندیشه های مشروطیت دفاع کرد. از آنجا که این اندیشه برآمده از آموزه ها و متون و منابع دینی با محوریت قرآن بود، خرقانی حول آموزه

آمدن زمینه های متنوع دیگر، در نهایت با تدبیری هوشمندانه در سال ۱۳۰۴ از طریق رأی مجلس مؤسسان موفق شد سلطنت فاجار و شخص احمد شاه را براندازد و با عنوان «رضا شاه پهلوی» تاجگذاری کند. رضا شاه پس از آن حدود پانزده سال سلطنت کرد و در جریان جنگ جهانی دوم و اشغال مجدد ایران در سال ۱۳۲۰ از ایران اخراج و تبعید شد.

هنوز مشروطیت ایران قوام نیافتہ بود که جنگ جهانی اول رخ داد.

در دوران پادشاهی پهلوی اول، تحولات مهمی در ایران رخ داد که عمدتاً برآمده و یا تحت تأثیر مستقیم و یا غیر مستقیم اندیشه های اصلاحی عصر مشروطه بود. شمار قابل توجهی از اصلاحات رضا شاهی در گذشته و حتی از دوران ناصرالدین شاه (۱۲۱۰-۱۲۷۵) آغاز شده بود. در دوران فترت یعنی از ۱۲۸۷ تا ۱۳۰۴ و آشفتگی فراگیر اوضاع ایران، تقریباً همه چیز در تعلیق بود و از جمله اندیشه های مصلحانی چون علمای مشروطه خواه و حامیان فکری شان عملاً متوقف بود. با توجه به مجموعه ای اوضاع آشفته کشور، بسیاری از مشروطه خواهان و از جمله عالمان این طیف، از اوضاع و حتی از جنبش مشروطه خواهی نالمید و حتی منفعل شد بودند. از این رو بسیاری از مشروطه خواهان از اقتدارگرایی پهلوی و به ویژه از سازندگی های دوران او استقبال کردند. حتی شخصیت آزادی خواه و در عین حال گریزان از استبداد دینی (استبداد در پوشش توجیهات دینی) یعنی غروی نائینی صاحب کتاب مهم «تبیه الامه» نیز در نجف به حمایت از رضا شاه برخاست و تا پایان عمر (۱۳۱۵) در کنار او ایستاد. این در حالی بود که رضا شاه مهم ترین رکن مشروطیت یعنی همان سلطنت «مقیده» را رها کرده و با خودکامگی تمام فرمان می راند و چنان که امروز عموم تاریخ نگاران آن دوران (حتی کسانی که به تلویح و به تصريح از مدافعان پهلوی اول شمرده می شوند)، از اقدامات اصلاحی آن دوران با عنوان «اصلاحات آمرانه» یاد می کنند.

گفتن ندارد که دلیل اصلی چنین رویکردی، آن بود که در دوران فترت عموم ملیون و آزادی خواهان به این نتیجه رسیده بودند



تحولات مهم دوران پهلوی اول برآمده از اندیشه های اصلاحی مشروطه بود.

نخست، فضای بازتری وجود داشت و در دوره دوم، با وقوع کودتای ۲۸ مرداد علیه دولت ملی مصدق و تشکیل ساواک و بازگشت استبداد و اختناق، فضای سیاسی و فرهنگی بسته تر شد و در نتیجه از فعالیت ها و تکاپوهای متتنوع نیز تا حدودی کاسته شد. با این حال، از آنجا که در این نوشتار قرار بر گزارشی اجمالی از تحولات فکر دینی در حوزه جامعه و سیاست است، گزئی کلی و شتابان بر این روند در این دوران بیش از بیست ساله خواهیم داشت.

در این دوران یکی از وجوده تحول در اندیشه دینی و تعامل دین و سیاست رخ داده و این رویداد هم در قلمرو دینداری سنتی بوده و هم در قلمرو دینداری نوادریشانه و بیشتر سیاسی اندیش. در دوران رضا شاه مذهب و علمای مذهبی تا حدود زیادی از نقش آفرینی در حوزه سیاست و دولت دور شده بودند ولی پس از سقوط دیکتاتوری پهلوی یک باره آتش فشانی از نیروهای دینی و روحانی آزاد شده در عرصه های مختلف اجتماعی و سیاسی و فرهنگی کشور پدیدار شد و در همه جا خود را نشان داد.

در عرصه دینداری سنتی می توان به بازگشت حاج آقا حسین قمی از تبعیدش در نجف اندکی پس از خروج رضا شاه به کشور اشاره کرد که با استقبال پرشور شمار زیادی از مؤمنان و روحانیان و حتی شماری از دولتمردان مواجه شد. قمی (۱۳۲۵-۱۲۴۴) در قامت یک عالم و مجتهد با نفوذ در عصر رضا شاه، برجسته ترین منتقد و مخالف پهلوی بوده است. البته مخالفت او عمدتاً از موضع دفاع تام از دینداری سنتی و حمایت از شعائر مذهبی (به ویژه شعائری که در زمان رضا شاه تعطیل شده و یا محدود شده بود) بوده و نه در مقام دفاع از آزادی و احیای حقوق مردم و یا احیای مشروطیت. از این رو وقی قمی از تبعید بازگشت، پیروزی بزرگی برای دین و رسانی شمرده شد. استقبال گسترده از او در تهران، زنگ خطری برای حامیان مشروطه و آزادی خواهانی بود که، در عین طرح انتقادهایی بر سیاست های پهلوی، در مجموع از اصلاحات انجام شده دفاع

های قرآنی و اسلامی کوشید تصویری نسبتاً نو و سازگار با زمان به دست دهد. با این حال وی با کشف حجاب به شدت مخالفت کرد و یکی از محورهای مخالفتش با رضا شاه نیز همان بود. البته کسان دیگری از جمله اسدالله مامقانی (۱۳۵۰-۱۲۶۰) نیز در سطح محدودتری در این مسیر تلاش کردند. به ویژه که او مرد عمل هم بود و در مقام وزارت و قضاؤت نیز فعالیت می کرد و می توانست اندیشه های مذهبی اش را به عمل درآورد. و در طیف سنتگرایان و در واقع نوستگرایانی چون شریعت سنگلچی (۱۳۲۲-۱۲۷۱) و پیروانش نیز در این مسیر مؤثر بوده اند. به ویژه عقلگرای آنان و خرافه زدایی از ساحت دین، در تعمیق و گسترش تجدد آن دوران بی تأثیر نبوده است. در طیف مشروطه خواهی از نوع حامی پهلوی نیز، شاید اثرگذارترین شان سید احمد کسری (۱۳۲۴-۱۲۹۶) بوده است.

در هر حال در دوران فرمانروایی حدود بیست ساله پهلوی اول، تا حدودی اندیشه های نو و اصلاح طلبانه دینی در ایران رشد کرد. با این تفاوت که بخشی از آن به وسیله حامیان و مدافعان پهلوی عملی شد و بخشی نیز به دست مخالفان و منتقدان حاکمیت تبلیغ شد. حتی عالمی اثرگذار چون سید حسن مدرس، به رغم این که چندان اهل نظریه پردازی نبود، از طریق مبارزاتش و در پایان قتلش به فرمان حکومت، در تحولات مثبت اندیشه های اصلاح دینی در آن روزگار مؤثر بوده است. از منظر سنخ شناسی جریان های اسلامی، شاید بتوان مدرس را در شمار نوشتی ها قرار داد.

۳- شهریور ۲۰ تا خرداد ۱۳۴۲

با سقوط رضا شاه و فروپاشی دولت او، اوضاع داخلی کشور به کلی دگرگون شد. اشغال کشور نیز به دست بیگانگان بر وحامت اوضاع افزود. با این همه از نظر فرهنگی و اجتماعی و به ویژه سیاسی فضای نسبتاً بازتری پدید آمده بود و در نتیجه جامعه و بیشتر نخبگان ایرانی اظهار رضایت بیشتری می کردند. تیغ تیز سانسور حکومتی به شدت کند شده و مطبوعات و رسانه ها با دست و زبان بازتری فعالیت می کردند. احزاب تازه و متنوعی شکل گرفته و در عرصه های سیاسی فعالیت می کردند. در هر حال بر خلاف دوران اواخر سلطنت رضا شاه، جنب و جوش زیادی در سطح کشور دیده می شد.

از منظر سیاسی می توان این دوران را به دو دوره تقسیم کرد: از شهریور ۲۰ تا مرداد ۳۲ و از آن زمان تا خرداد ۴۲. در مرحله



شرع است، دبستان‌ها خلاف شرع است، دانشکده‌ها خلاف شرع است، هرچه بیرون از دستگاه آخوندی و شیعی گری است خلاف شرع است، میهن پرستی

بت پرستی است، گفتگو از سوسیالیزم به کلی حرام است. اگر بیگانگان به کشور آمدند، چون جلوی روضه خوانی و زیارت را نمی‌گیرند، بسیار بهتر که بیایند».^۳

البته کسانی چون علی اکبر حکمی زاده (درگذشته ۱۳۶۶) نیز بودند که با کسری کم و بیش هم نظر بودند و به طور خاص از قدرت سیاسی یافتن عالمان دینی بیم داشته و نسبت به آن هشدار می‌دادند. او در کتاب «اسرار هزار ساله» خود که در سال ۱۳۲۲ منتشر شده در این باب سخن گفته است.^۴

تحولات بعدی در حوزه دین و سیاست، درستی پیش بینی‌های کسری را نشان داد. در دهه بیست و سی روند اسلام خواهی در بستر سیاست عملی و نظری بسیار رشد کرد. بخشی از اینان که عمدتاً سنتی اندیش و محافظه کارتر بودند، بیشتر به اجرای بی تنازل شریعت و احکام شرعی (فقهی) گرایش داشتند و از دولت‌ها انتظار داشتند که مقررات شرعی از جمله اجباری کردن حجاب و یا ممنوعیت انواع مشروبات الکلی عملی و رعایت شود. اما بخش رادیکال‌تر این جریان در اندیشه استقرار

۳. این جملات در دیباچه کتاب «شیعی گری» کسری با بازبینی و ویرایش محمد امینی، کالفرنیا، انتشارات کتاب، ۲۰۱۱، نقل شده است.

۴. کتاب کم حجم حکمی زاده که در واقع دوازده سؤال از عالمان دینی بوده با واکنش‌های شدید علمی و روحانیان روبرو شد و نقدهای بسیاری بر آن نوشته شد. مفصل ترین و مشهورترین این نقدهای منتشر شده کتاب «کشف اسرار هزار ساله» از یکی از عالمان نسبتاً ناشناخته آن زمان به نام سید روح الله موسوی خمینی (آیت الله خمینی بعدی) است که در همان زمان منتشر شد. ایشان در همان کتاب به شدت و با صراحة دعوى حکومت فقیه (سلطنت فقیه) را اتهام بی اساس و خلاف واقعیت‌های تاریخی شمرده و از این رو آن را مردود دانسته است. ایشان تصريح کرده است که علمای شیعه در طول تاریخ نه تنها با سلطنت و سلاطین مخالف نبوده اند بلکه همواره حامی و پشتیبان بوده و اگر هم گاه ایرادهایی گرفته اند به برخی عملکردهای شاهان بوده و نه اساس سلطنت. هرچند ایشان بعدها در سال ۱۳۴۸ صریحاً به حرمت سلطنت در اسلام فتواداد و اعلام کرد نظام سلطنت خلاف اسلام است.

کرده و آن تغییرات را به سود مردم و کشور می‌دانستند.

نامدارترین فردی که در این مقطع تمام قد از استقبال عمومی و حتی اقبال

دولتمردان (دولتمردانی که جملگی پرورش یافته عصر رضا شاهی بودند) از قمی برآشت و صریحاً به انتقاد و مخالفت دست زد، کسری بوده است. او این بازگشت را به معنای بازگشت ارجاع و حاکمیت ارجاع مذهبی و از این رو به زیان ملک و ملت می‌شمرد و از این رو با صراحة تمام و به تندی از رجال دولتی انتقاد کرد. در واقع او از محدود روشنفکرانی بود که خطر اقتدار یافتن سیاسی طبقه عالمان مذهبی را درک کرده و نسبت به آن هشدار داد. او با شفافیت از نظام مذهبی و سیستم دینی اولی‌الامری و استیلای سیاسی انتقاد کرده و بیم داده است. کسری گرچه خود به تقلید از غربیان و تجدد فرنگی چندان خوش بین نبود ولی در مجموع از دموکراسی و تجدد ایران و آبادانی ایران و به طور کلی به عقلگرایی متعارف به شدت دفاع می‌کرد. او در آثارش بارها با قدرت تمام از آرمان‌های مشروطه و حتی از عالمان مشروطه خواه دفاع و حمایت کرده است.^۵

در این قسمت نقل چند فراز از آخرین نوشته کسری با عنوان «دولت به ما پاسخ دهد» به عنوان نمونه ای از افکار و دغدغه‌های آخرینش مفید می‌نماید:

«این کیش [شیعی] با خرد ناسازگار است؛ با دانش‌ها ناسازگار است؛ با تاریخ ناسازگار است؛ با خود اسلام ناسازگار است؛ با زندگی ناسازگار است. پس از همه اینها، با مشروطه، با زندگی دموکراسی که با خون و فداکاری به دست آورده ایم، ناسازگار است... ما صد ایراد به این کیش می‌داریم، ولی اشکال بزرگ بر سر همان بخش اخیر است، بر سر ناسازگاری با مشروطه است... از نگاه ملایان و پیروان ایشان، عدیله خلاف شرع است، نظام وظیفه خلاف شرع است، مالیه خلاف

۵. به ویژه بنگرید به دو کتاب وی: «تاریخ مشروطه ایران» و «تاریخ هجده ساله آذری‌ایجان» که به نوعی ادامه تاریخ مشروطه است.

به عرصه آمدند. هرچند اینان وامدار آموزه‌های اصلاحی پیشگامان مشروطیت و البته بیشتر عالمان مشروطه خواه بوده اند ولی در واقع در دهه بیست قرن چهاردهم خورشیدی این جریان و سخنگویانش آغازی تازه بوده است و زمینه‌های تازه‌ای برای زیش و باروری اندیشه‌ها و آموزه‌های اصلاح دینی در تعامل با جامعه و سیاست ایران ایجاد کرده است. گرچه این جریان در حوزه‌های مختلف اثرگذار بوده است ولی در اینجا به تناسب مقال بیشتر روی آرای سیاسی و اجتماعی آنان تکیه می‌شود.

اسدالله خرقانی در برابر سلطنت پهلوی ایستاد و از مشروطیت دفاع کرد.

در آغاز اجمالاً به افراد و نهادهای مرتبط و اثرگذارتر با این نحله اشاره می‌شود. شاید بتوان نخستین فرد و نهاد مرتبط را «کانون نشر حقایق اسلامی-مشهد» و بنیادگذار آن محمدتقی شریعتی مزنیانی (۱۳۶۶-۱۲۸۶) دانست که در سال ۱۳۲۳ در مشهد تأسیس شد. جز شریعتی، طاهر احمدزاده (۱۳۹۶-۱۳۰۰) نیز در تأسیس و مدیریت فکری و سازمانی کانون نقش فعالی داشت. هرچند در اهداف اعلام و منتشر شده کانون اشارتی مستقیم به امر سیاست و حکومت نشده است ولی مجموع اهداف و آموزه‌های آن در مسیر روندی بود که به سیاسی تر شدن دین و حتی

۵. جعفریان، رسول، مقاله مطالعات شیعه شناسی در ایران دوره پهلوی، آئینه پژوهش، شماره ۱۹۷، مهر و آبان ۱۴۰۱.

گفتنی این که در این متن کوتاه چهار ابهام وجود دارد. اول این که روش نیست مراد از حکومت اسلامی و مبانی و ساختارها و وظایف آن چیست. دوم این که در چهارچوب قانون اساسی مشروطه حکومت اسلامی چگونه ممکن می‌شده است. سوم این که اگر مراد التزام چنین حکومتی به شریعت و فقه باشد، تحقق برابری و آزادی چگونه حاصل می‌شود. چهارم برکناری از هر سیاستی در این متن، چه معنای محصلی دارد. مگر این که مراد سیاست های دول خارجی باشد که آن هم در عمل چندان ممکن نخواهد بود. در هر حال چنین می‌نماید که به هر تقدیر مراد سلطنت فقیهان و زعامت سیاسی و حکومتی عالمان دینی مورد نظر نبوده است.

حکومت مذهبی تحت عنوان «حکومت اسلامی» بود. گویا سید اسدالله خرقانی نخستین کسی بود که در عصر رضا شاه از عنوان «حکومت اسلامی» استفاده کرده و از آن حمایت و دفاع کرده است. در این دوران گروه «فدائیان اسلام» به رهبری یک روحانی از نجف بازگشته به نام سید مجتبی میرلوحی (نواب صفوی) (۱۳۳۴-۱۳۰۳) از نخستین حامیان و طراحان تحقیق حکومت اسلامی در ایران بودند. شواهد نشان می‌دهد که اینان نیز تحت تأثیر سراندیشه حسن البنا (۱۹۴۹-۱۹۰۶) و اخوان المسلمين مصر بودند. به ویژه نواب نیز خود سفری به قاهره داشته و مستقیماً از البنا اثر پذیرفته بودند. شعار دوگانه اخوان «الاسلام دین و دولة» و «الاسلام هو الحل» بسیار مطلوب جریان اسلام شیعی ایرانی، که البته اکنون ذیل عنوان «بنیادگرایی» از گروه دیگر سنتی گرا متمایز می‌شود، بوده است. گفتن ندارد که به مصدق چون که صد آید نود هم پیش ماست، این جریان خواهان اجرای کامل شریعت به وسیله دولت‌ها بودند ولی این مهم را در ذیل استقرار حکومت مذهبی - فقهی ممکن می‌شمردند. نواب و فدائیان تحت فرمانش، برای تحقق حکومت اسلامی و حداقل التزام بی‌چون و چرای حکمرانان به احکام شریعت، از هر ابزاری از جمله ترور و قتل مخالفان و دگراندیشان استفاده می‌کردند. مخالفت با دولت مصدق و ترور وزیر خارجه اش سید حسین فاطمی (۱۲۹۶-۱۳۳۳) و در این سو و جلوتر ترور و قتل کسری نمونه‌هایی از این نوع عملیات است.

البته اندیشه حکومت اسلامی به نحو عام در دهه سی مطرح شد و اختصاص به نواب و فدائیان اسلام نداشت. از جمله وفق گزارش در اوایل دهه سی تشکیلاتی در تهران پدید آمد با عنوان «سازمان فرهنگی گروه شیعیان» و نخستین نشریه آن با عنوان «راه رستگاری یا آئین پاک جعفری» در ۴۴ صفحه در سال ۱۳۳۴ منتشر شد. نویسنده آن شخصی بود به نام ابوالفضل خمسی دبیر دیپرستان‌های تهران. در بنده از اهداف آن سازمان آمده است: «مبازه قانونی و آرام برای پدید آمدن یک حکومت اسلامی برابر قانون اساسی به وسیله صحیحی که بر پایه برابری و آزادی استوار گردد و از هر سیاستی برکنار باشد». ۵

اما در جناح دیگر اسلام گرایان نواندیش و غیر سنتی قرار داشتند. پس از شهریور ۱۳۲۰ جریانی که امروز با نام‌های مختلف و عمده نواندیشی دینی و یا نواندیشان دینی خوانده می‌شوند،







ضد استعماری نقش ایفا کرده اند. سهم برادران زنجانی (حاج آقا رضا - ۱۲۸۱-۱۳۶۲ و حاج سید ابوالفضل - ۱۲۷۹-۱۳۷۱) بیش از دیگران بوده است.

کسری: «کیش شیعی با خرد ناسازگار است».

۴- خوداد ۴۲ تا بهمن ۱۳۵۷

تحولاتی که در مقطع چهارم رخداد در واقع از سال های ۳۹-۴۰ آغاز شد. در آن زمان کشورهای جهان به دو بلوک غرب و شرق تقسیم بود و دیری بود که جنگ سرد بین این دو بلوک حاکم بود. در آن سال ها جان اف. کندی رئیس جمهور دموکرات آمریکا در کاخ سفید بود. وی از فرمانروایان نظام های تعریف شده در بلوک غرب خواسته بود تا اصلاحاتی در قلمرو جامعه و سیاست و فرهنگ و اقتصاد انجام دهد. البته انگیزه اصلی کندی جلوگیری این نوع کشورها و دولت ها از پیوستن به بلوک شرق با رهبری اتحاد جماهیر شوروی [سابق] بود. یکی از این کشورها ایران بود که به دلیل همسایگی اش با این کشور بزرگ و پنهان از موقعیت ویژه برخوردار بود. محمدرضا شاه (۱۲۹۸-۱۳۵۹) در این زمان مستقیماً تحت فشار کندی و کاخ سفید قرار گرفت و به او توصیه شد که بی درنگ دست با اصلاحات جامع در ایران بزند. پادشاه ایران به دلایلی از قبول آن خرسند نبود و به ویژه می دانست که مرجع اعلای شیعه و مستقر در ایران یعنی آیت الله حاج سید حسین طباطبائی بروجردی (۱۲۵۴-۱۳۴۰) با اصلاحاتی از نوع خلع ید از مالکان و تقسیم اراضی بین کشاورزان و یا اعطای حقوق بیشتر سیاسی و مدنی به زنان موافق نخواهد بود. در آن دوران موقعیت و نفوذ کلام رهبر مذهبی مقتدری چون بروجردی به گونه ای بود که شاه و دولت های او قادر نبودند و یا به مصلحت نمی دیدند که با آرای آنان صریحاً مخالفت کنند.

اما پس از درگذشت بروجردی در بهار ۱۳۴۰، شاه ایران خود پیشگام شده و بانی و پرچمدار اصلاحاتی شد که خود بدان ماهیت انقلابی داد و آن را تحت عنوان «انقلاب سفید» (یا انقلاب شاه و مردم) جا انداخت. این انقلاب نوین در زمستان سال ۱۳۴۱ مطرح و در ششم بهمن به همه پرسی گذاشته شد و گفته شد که مردم به آن رأی مثبت داده اند. انقلاب سفید در آغاز دارای شش اصل بود که مهم ترین شان خلع ید از مالکان بزرگ

به طور غیر مستقیم مجتهدان شیعه در عصر غیبت یاری می رسانده است.

نهاد اثرگذار دیگر «خدایران سوسیالیست»

بوده که در اوایل دهه بیست (۱۳۲۲-۱۳۲۳) تأسیس شد و بنیادگذاران آن چند تن بوده اند ولی نامدارترین شان محمد نخشب (۱۳۰۲-۱۳۵۵) بوده است. این نهاد و آموزگار اصلی و اولیه آن در طول دو دهه بیست و سی، بسیار اثرگذار بوده و شخصیت های مهمی از بستر نظری و عملی آن به عرصه آمده و در قلمرو جامعه و سیاست و مبارزات سیاسی علیه استعمار و استبداد و استثمار نقش آفرین بوده اند. اینان که در تداوم اندیشه های چپ عدالت محور مشروطه فعالیت تازه ای را آغاز کرده بودند، آشکارا در طیف چپ اسلامی معاصر تعریف می شدند. خدایران که در دهه بیست و سی چند شاخه شده و در قالب نهادهای سیاسی (احزاب و سازمان ها) فعالیت می کردند و آشکارا در جریان حامیان جدی نهضت ملی و دولت ملی مصدق قرار داشتند، هرچند رسماً از اندیشه هایی چون براندازی حکومت و سلطنت موجود و جایگزینی آن با یک حکومت مذهبی و فقهی سخن نمی گفتند و حتی از جهاتی با چنان دیدگاهی مخالف بودند، با این حال رویکردها و آموزه های آنان به گونه ای بود که اسلام سیاسی-انقلابی را تقویت می کرد؛ این روندی بود که در دهه چهل و پنجاه شتابان رشد کرد و در فرجام کار و لو غیر مستقیم به وقوع انقلاب اسلامی و به جافتادن حکومت دینی با زعامت علمای مذهبی (ولایت فقیه) یاری رساند.

در این جریان شخصیت های اثرگذاری نقش آفریده اند که در طول دهه بیست تا پنجاه فعال بوده و با آموزه های نظری و مبارزات عملی خود در تعمیق اسلام سیاسی و انقلابی اثری تعیین کننده داشت است. به تناسب مقام در فصل بعدی از اینان یاد خواهد شد. به دو نفر اخیر در فصل بعدی خواهیم پرداخت.

نیز باید به یاد داشت که علمای فراکسیون نهضت ملی در مجلس و خارج از آن در دوران مصدق و پس از آن در دهه سی، به سهم خود در ترویج اسلام سیاسی با ماهیت ضد استبدادی و





اندیشه حکومت اسلامی به نحو عام در دهه سی مطرح شد.

صدق بودند. اینان بودند که پس از وقوع کودتای دربار-آمریکا-انگلیس علیه دولت ملی، نهضت مقاومت ملی را بنا نهاده و تا اوایل دهه چهل در دفاع از مصدق و در مخالفت با کودتا و عاملانش استوار ایستاده بودند. با این حال در همان آغاز در باب موضوع نگاه دینی به سیاست و فعالیت‌های حزبی بین رهبران جبهه اختلاف پدید آمد. اغلب سیاستمداران جبهه بر این نظر بودند که دین و سیاست و سیاست‌ورزی به کلی از هم جدا هستند و مفید نیست که از منظر دینی خاص به فعالیت‌های سیاسی نگریسته شود. اما دین ورزانی چون طالقانی و بازرگان و سحابی نظر دیگری داشتند.

اینان که عمری را در دینداری گذرانده و مهم‌تر در تولید اندیشه‌های نوین اسلامی آن هم با محوریت قرآن صاحب نام و شاخص شمرده می‌شدند، بر این نظر بودند که سیاست‌ورزی شان دین‌دارانه است و در واقع از منظر قرآنی و اسلامی به سیاست‌ورزی و مبارزات ملی و آزادی خواهانه نگاه می‌کردند و این البته با فعالیت‌های ملی و ضد استبدادی در تعارض نیست. باید دانست که طالقانی تنها روحانی عضو رهبری جبهه ملی بود و به دلیل سوابق سیاسی نیکویش از عصر رضا شاه بعد و به دلیل وفاداری اش به نهضت ملی و پیشوای آن و نیز به دلیل تکاپوهای فکری نوگرایانه اش، در طبقات جوان و دانشگاهی و روشنفکری از محبوبیت بسیاری بهره داشت. بازرگان نیز از همین جنس و جنم بود و از جهات مدیریتی و نیز فعالیت‌های سیاسی و نیز تولیدات فکری در حوزه دین شناخت در جامعه و به ویژه در گروه‌های جوان و دانشگاهی از جایگاه برجسته تری برخوردار بود.

به هر تقدیر این اختلاف نظر به وحدت نظر نرسید و در فرجم کار جریان مذهبی با پیشگامی این سه شخصیت دست به تأسیس نهادی تازه زندن که در اردیبهشت سال ۱۳۴۰ با عنوان «نهضت آزادی ایران» اعلام موجودیت کرد. از آنجا که رهبران مخالف در جبهه، این اقدام را جداسری و انشعاب و در نتیجه

و واگذاری اراضی شان به کشاورزان شاغل در همان اراضی^۶ بود و نیز اعطای حق رأی به زنان (البته رأی برای انتخاب کردن و نه انتخاب شدن) اصل مهم دیگر بود. البته بعدها این اصول انقلابی به ۱۹ اصول افزایش یافت.

در این مقطع تحولاتی پدید آمد که در نهایت به وقوع انقلاب سیاسی بزرگی در اوآخر دهه پنجاه منتهی شد. این تحولات در دو جبهه رخ داد: سیاسی-ملی و سیاسی-مذهبی. در بعد نخست، از آنجا که حدی از آزادی‌های سیاسی به افراد و گروه‌های سیاسی داده شده بود، تحرکات تازه‌ای در برخی جریان‌ها و احزاب سیاسی پیشین و البته محدود شده در دهه سی رخ داد که مهم‌ترین آن تشکیل جبهه ملی دوم و در تداوم آن جبهه ملی سوم در اوایل دهه چهل بود. اما اندکی بعد، به دلیل وقوع تنش حاد بین حکومت و نیروهای مخالف و منتقد و البته جدی نبودن اصلاحات سیاسی، همان فضای نیمه باز و محدود سیاسی نیز به محاصره رفت و رهبران جبهه ملی و ملیون دسته جمعی بازداشت شده به زندان افکنده شدند. دلیل اصلی این تنش نیز مخالفت‌های نهان و عیان اغلب رهبران سیاسی با اصول انقلاب سفید و رفتارهای خودکامانه شخص پادشاه بود؛ رفتاری که نقض حاکمیت ملت و به ویژه نقض رکن رکن مشروطیت بود که مقرر می‌کرد شاه حق سلطنت دارد و نه حق حکومت و از این رو مقام غیر مسئول است. این شعار جبهه ملی که «اصلاحات آری، استبداد، نه» به روشنی ماهیت این مخالفت‌ها را روشن می‌کند.

اما بعد دیگر مخالفت‌ها در جبهه مذهبی‌ها بود؛ جریانی که در این نوشتار محوریت دارد و ناگزیر با تفصیل بیشتر بدان می‌پردازیم. در جریان تشکیل جبهه ملی دوم، شماری از شخصیت‌های مذهبی نیز حضور فعال بودند. از جمله شخصیت‌هایی چون مهندس مهدی بازرگان، آیت الله طالقانی و دکتر یدالله سحابی (۱۲۸۴-۱۳۸۱) در شورای مرکزی این جبهه حضور داشتند. این افراد در دوران نهضت ملی از حامیان جدی و مهم ملی شدن نفت و به ویژه از مدافعان وفادار دولت ملی محمد

^۶. گفتنی این که از سال ۱۳۳۹ لایحه اولیه اصلاحات ارضی در مجلس به تصویب رسیده بود و پس از آن نیز در دولت‌های بعدی تغییراتی اعمال شده بود ولی در نهایت در زمستان ۴۱ به صورت نهایی و تا حدودی رادیکال در آمد.



سراسری عموم علمای ایران و عراق (در عراق با رهبری آیات حکیم - ۱۳۹۰ قمری و سید ابوالقاسم خوی - ۱۲۷۸-۱۳۷۱) و به پیروی از قاطبه علمای بازاریان و غالب دینداران به ویژه مقلدان مراجع دینی از خواسته‌های علمای و مراجع مذهبی حمایت کردند. در آن زمان در ایران دو تن از علمای در سطح مرجعیت عالی یعنی آیت الله سید محمد‌هاشم میلادی (۱۲۷۴-۱۳۵۴) در مشهد و آیت الله سید محمد‌کاظم شریعتمداری (۱۲۸۴-۱۳۶۵) در قم پیشگامانی رادیکال شمرده می‌شدند. هرچند آیت الله سید احمد خوانساری (۱۲۷۰-۱۳۶۳) نیز در تهران در رأس این نهضت قرار داشت.^۷

اما، به رغم عقب نشینی شاه و دولتش، جدال از دو سو ادامه یافت. زیرا پادشاه که، عزمش را بر اجرایی کردن اصلاحات مورد نظر جرم کرده بود، اندکی پس از عقب نشینی اولیه، از طریق پیشنهاد اصول شش گانه اصلاحات یا همان انقلاب سفید شاه و ملت را پی‌گرفت. اما در این مرحله، به هر دلیل، اغلب علمای معترض عقب نشینی کرده و فقط آیت الله خمینی (۱۳۶۸-۱۲۸۱)، که البته هنوز مرجعیتش ثبت نشده بود، پیشگام مخالفت با شاه و ایده‌های اصلاحی او شد. در تداوم این چالش، سخنرانی تند و خشماگین خمینی در ۱۲ خرداد ۴۲ به مناسب روز عاشورا در مدرسه فیضیه قم به دستگیری وی و دو تن دیگر علمای با نفوذ در شیراز (بهاءالدین محلاتی - ۱۳۶۰) و مشهد (حاج آقا حسن قمی - ۱۲۹۰-۱۳۸۶) منجر شد. در اعتراض به دستگیری این علمای واقعه ۱۵ خرداد رخ داد که در تهران و قم و برخی جاهای دیگر شماری کشته شدند. گرچه دستگیرشدگان این ماجرا به زودی آزاد شدند ولی آیت الله خمینی مدتی در حبس و سپس حصر خانگی در تهران گذراند و در اوایل فوروردین سال ۱۳۴۳ آزاد شد و به قم بازگشت. اما در پائیز همان سال پس از یک سخنرانی انتقادی تند علیه شاه و رژیم او در قم بازداشت و این بار به ترکیه تبعید شد.

تفاوت با فعالیت‌های تشکیلاتی دانستند، بازگان با ارسال نامه ای به مصدق، که در حالت تبعید و حصر خانگی در احمدآباد می‌زیست، تشکیل نهاد سیاسی-دینی خود را به اطلاع اورساند. مصدق نیز، برخلاف تصور عده ای، بدان پاسخ مثبت داده و با صراحت و شفافیت این اقدام را تأیید کرد و تبریک گفت و برای نهضتی‌ها آرزوی موفقیت کرد. هرچند نهضت به عنوان فراکسیونی در درون جبهه باقی ماند ولی به زودی با دستگیری رهبران جبهه و با زندانی و دادگاهی شدن و سپس محکومیت‌های طولانی رهبران نهضت از چهار سال تا ده سال (بازگان و طالقانی ده سال) و ایجاد اختناق عمومی روزافزون در دهه چهل، دیگر همه چیز پایان یافت.

در این میان نکته بس مهم آن است که نهضت آزادی در مرام نامه و در نطق افتتاحیه اش به وسیله بازگان اعلام کرد که مسلمان، ایرانی، مصدقی و ملتزم به اعلامیه جهانی حقوق بشر اند. در این متن مهم از اسلام به عنوان «ایدؤلوژی» یاد شده بود. بازگان این رویکردها را «جنبش نوین اسلامی» معرفی کرد.

اما تحول دیگر در جبهه اسلام گرایان سنتی و حوزوی آغاز شد. در پائیز سال ۱۳۴۱ برای این که زمینه‌های ذهنی و عملی اصلاحات آمرانه و تا حدودی دستوری شاهانه فراهم شود، در شرایطی که مجلس (به هر دلیل تعطیل بود)، هیئت دولت علم (نخست وزیر) مصوبه ای را تصویب کرد که به «تصویب نامه انجمن‌های ایالتی و ولایتی» شهرت یافت. این قانون که در ۱۴ مهرماه ۴۱ تصویب شد دارای ۹۲ ماده و ۱۷ تبصره بود. این مصوبه جنجالی بزرگ آفرید. گرچه اصل انجمن‌های ایالتی و ولایتی در قانون اساسی مشروطه آمده بود (شکلی از شوراهای محلی) ولی در این قانون مفصل جدید موادی گنجانده شده بود که مخالفت‌های علمای مذهبی را در پی داشت. مهم ترین آنها اعطای حق رأی (حق انتخاب کردن) به زنان و نیز ادائی سوگند به جای سوگند به قرآن کتاب آسمانی آمده بود. این هر دو برای علمای مذهبی خط قرمز بود. به ویژه از تبدیل سوگند به قرآن به سوگند به کتاب آسمانی، چنین فهمیده شد که حکومت بر آن است تا بهایت را نیز رسمی کند و از این رو کتاب آسمانی را جانشین قرآن کرده است. در پی آن جنبشی راه افتاد که در نهایت پس از حدود دو ماه شاه و دولتش را وادار به عقب نشینی کرد و رسمًا مصوبه را به حالت تعلیق درآوردند. در این جنبش

۷. اسناد این جنبش در کتابی با عنوان «نهضت دو ماهه روحانیون ایران» با همت علی دوایی در همان سال ۱۳۴۱ منتشر شده و البته بعدها نیز بارها تجدید چاپ شده است.

لامی، بیلور حواست ہی ملت مبارک

جاء الحق
وزهق الباطل
ان الباطل كان زهقاً

رسانہ
دیوبچہ میر

وشنہ

بابود مادھن قرآن
باکشت رہبری
سچی ملت مستبد



حجاب‌زدایی از حجاب، مخالفان مذهبی حجاب اجباری

حسن فرشتیان^۱

۱. حقوقدان و نوادیش دینی ساکن فرانسه.



چکیده:

بخش نخست: تبارشناسی گونه‌های حجاب در سده پیشین

حجاب در سده گذشته، حجاب‌های متعددی و پوشش‌های متنوعی بود که هم از جهت چگونگی پوشش، و هم از جهت انطباق یا عدم انطباق آن با شریعت و هم از جنبه اهداف و دلایل و انگیزه‌های پوشندگان، متنوع و متغیر بودند. «حجاب اسلامی» یا «حجاب شرعی» که فردی خود را مکلف به رعایت آن ضوابط بکند فقط گونه‌ای از حجاب بود که به اشکال گوناگونی در سده پیشین در بخش‌هایی از جامعه در دوران پیش از انقلاب و در زمان پس از انقلاب تابه کنون رواج داشته است.

اما به موازات آن، جامعه ایران شاهد حجاب‌های متنوعی بوده است که در گذار تاریخ، به مقتضای شرایط اجتماعی- فرهنگی و سیاسی ایران به فراز و فرود درآمده است. در این بخش نگاهی اجمالی به انواع مختلف این حجاب‌ها که به موازات آن حجاب شرعی در جامعه جریان داشته و از جهت عرفی «حجاب» نامیده می‌شود می‌پردازیم.

۱. حجاب سنتی

در دهه‌های نخست سده پیشین، آن چه به عنوان حجاب نامیده می‌شد، پوشش‌های سنتی متغیری بود که بستگی به مناطق شهری و روستایی، و وضعیت سنتی خانم‌ها و ابستگی‌های قبیلگی و فرهنگی آنان، کاملاً متنوع و ناهمگون بود. حجاب به معنای چادر فقط در مناطق شهری جلوه می‌کرد و چادر بانوان نیز به رنگ‌های مختلفی بود. بانوان روستایی و عشایر و قبیله‌های مختلف پوشش سنتی خویش را داشتند.

در ابتدای سده پیش، پوشش بانوان و حتا لباس آقایان، بر مبنای فرم‌ها و شکل‌های سنتی و محلی و قبیلگی متفاوت و متنوعی بود. رضاشاه در ابتدا تلاش کرد تا مردم لباس متحددالشكل بپوشند، قانون «اتحاد شکل لباس اتباع ایرانی در داخله مملکت» را به تاریخ ۱۳۰۷ دی به تصویب مجلس شورای ملی رسانید. در سال ۱۳۱۰ دستور داد که «زنان باید در برداشتن حجاب خود آزاد باشند و اگر فردی یا ملایی متعرض آنان شد، شهربانی باید از زنان بی حجاب حمایت کند». ایشان تحت تاثیر سفرش به ترکیه در زمان آتاتورک در سال ۱۳۱۳، تمایل پیدا کرد که زنان کشف حجاب کنند. وی سال بعد، این تمایلات را به رئیس وزرای خویش محمود جم چنین اظهار

در بررسی تاریخچه حجاب در سده پیشین خورشیدی در ایران، در می‌یابیم هنگامی که سخن از حجاب در سده گذشته می‌شود در واقع سخن از پدیده سیالی می‌شود که اشتراک لفظی دارد. با حجاب یگانه‌ای مواجه نیستیم تا فراز و فرود آن در یک امتداد تاریخی بررسی شود. با دوگانه حجاب اجباری و حجاب اختیاری نیز مواجه نیستیم بلکه شاهد حجاب‌های مختلفی هستیم. حجاب سنتی، حجاب هویتی، حجاب سیاسی، حجاب باورمندی، حجاب همنگی، حجاب اجباری، حجاب تظاهری و حجاب اختیاری، شکل‌های گوناگون پوشش بانوان بوده است که هر کدام روندی منحصر به خویش داشته‌اند.

نمود آشکار حجاب در نیم سده اخیر، پیوند با الزام حکومتی بدان است. هرچند اجبار به حجاب از همان روزهای نخست پیروزی انقلاب بهمن ۱۳۵۷ به نام شریعت و فقه انجام شد، اما از همان نخست، معتقدانی نیز از درون حوزه دینی و با نگرشی فقهی به حجاب، به نقد حجاب و یا نقد حجاب اجباری پرداختند. در این نوشتار گزارشی از انواع حجاب و مواضع افراد و شخصیت‌های دینی در این باب و به ویژه در باره حجاب اجباری ارائه می‌شود.

پیشگفتار:

گام نخست در مطالعه سیر پدیده حجاب، تفکیک این گونه‌های مختلف حجاب است که هر کدام فراز و فرودی ویژه خویش داشته‌اند زیرا با یک پدیده کلی به نام «حجاب» مواجه نیستیم، بلکه با حجاب‌های گوناگون مواجه هستیم که هر کدام به فراخور حال خویش، آمد و رفت ویژه خویش را داشته‌اند. موضوع بخش نخست این نوشتار، «تبارشناسی گونه‌های متنوع حجاب» می‌باشد.

آن چه در این روزها بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد «حجاب اجباری» است که جرقه حوادث چندماهه اخیر در پی حادثه تلخ زنده یاد مهسا امینی نیز بدان مرتبط می‌شود. این الزام به حجاب هرچند به نام شریعت انجام شد، اما آیا حجاب اجباری بخشی از شریعت اسلامی بوده است یا خیر؟ موضوع بخش دوم این نوشتار است که تلاش شده است اشاره‌ای به «تاریخچه نقد حجاب اجباری از منظر درون دینی» در سده پیشین بشود.



حجاب اجباری از همان ابتدای انقلاب، منتقدان مذهبی هم داشت.

در این دوران اگر چه اندیشمندانی از حوزه دین و شریعت، مثل مرتضی مطهری (۱۳۵۸-۱۲۹۸) تلاش می کردند تا حدود و شفور حجاب را با توجه به مبانی شرعی و فقهی به شکل مستدلانه ای مطرح کنند,^۳ ولی آن چه موجب گرایش به حجاب جدید می شد، تلاش شریعتمداران نبود بلکه در راستای جنبش فکری «بازگشت به خویشتن» بود. این حجاب، خویش را در چارچوب مقررات شریعت تعریف نمی کرد بلکه در امتداد مقاومت در برابر فرهنگ غرب، مبارزه با استعمار غرب و بازگشت به خویش بود. لذا این حجاب، را می توان «حجاب هویتی» و «بازگشت به خویش» تلقی کرد. در ترویج این حجاب هویتی نقش حسینیه ارشاد و علی شریعتی برجسته بود.

علی شریعتی (۱۳۵۶-۱۳۱۲) با نقد حجاب سنتی، نوع جدیدی از پوشش اسلامی را طرح کرد که نه در تقليید از سنت و گذشته، بلکه نوعی انتخاب خودآگاهانه در مسیر مقاومت در برابر استعمار غرب و فرهنگ اروپایی بود: «این دختری که الان می خواهد پوشش را انتخاب کند، انگیزه اش چیست، او دو نوع انگیزه دارد، یک انگیزه این است که مادرم همینطور بوده. عمه ام همینطور است، خاله ام همینطور است، اما انگیزه دیگر آنست که این حجاب نشانه این است که من یک طرز تفکر اعتقادی مذهب خاص دارم... اما یک حجاب مال نسل آگاهی است که به پوشش اسلامی برمی گردد. این نسلی است که با این پوشش اسلامی می خواهد به استعمار غربی و به فرهنگ اروپایی بگوید ۵۰ سال کلک زدی، کار کرده، نقشه کشیدی که مرا فرنگی ماب کنی، من با این لباسم به تو می گویم نه و به تمام ۵۰ سال کارت فاتحه می خوانم. مرا نمی توانی عوض کنی!.... این کسی که آگاهانه پوشش را انتخاب می کند، مظہر چیست؟ مظہر یک فرهنگ خاص. یک مکتب خاص، یک حزب فکری خاص، یک جناح خاص و یک جبهه خاص است. این قیمت دارد، ارزش دارد. این آدم، همین طور که الان هم دیده می شود، در برابر آن دختری که اساساً به این مسئله نمی رسد یا ارزشی برایش قائل نیست، نه تنها احساس حقارت نمی کند، بلکه احساس برتری می کند... خانم گاندی، با آن ساری

داشت: «نزدیک دو سال است که این موضوع سخت فکر مرا به خود مشغول داشته است، خصوصاً از وقتی که به ترکیه رفتم و زن های آن ها را دیدم که پیچه و حجاب را دور اندخته و دوش به دوش مردهایشان در کارهای مملکت به آن ها کمک می کنند، دیگر از هر چه زن چادری است بدم آمده است. اصلاً چادر و چاقچور دشمن ترقی و پیشرفت مردم است.»

رضا شاه ضمن تبدیل کلاه پهلوی به کلاه شاپو سرانجام در تاریخ ۱۷ دی ۱۳۱۴ کشف حجاب را رسماً اجباری نمود. هرچند این مقررات با مقاومت روحانیون مواجه شد که اوج آن منجر به حادثه خونین مسجد گوهرشاد شد ولی سرانجام زنان و دختران ایرانی از استفاده از چادر، روپنه و روسری در مدارس و دانشگاهها، مراکز اداری و دولتی منع شدند. این مقررات به فضای عمومی نیز سرایت داده شد. پس از ترک ایران توسط رضا شاه در سال ۱۳۲۰، قانون کشف حجاب، عملاً در فضای عمومی فراموش شد و فقط مقرراتی در مورد کشف حجاب در ادارات و دانشگاه ها اجرا می شد. هرچند پوشش چادر سابقه ای طولانی داشت ولی پس از دهه بیست، در مناطق شهری، اندک اندک برای بانوان محجبه، چادر جایگزین پوشش های محلی و سنتی شد.

۲. حجاب هویتی

در نیمه های سده پیشین و در دهه چهل- پنجاه، پس از تشکیل انجمن های اسلامی در دانشگاهها و به ویژه انجمن اسلامی بانوان ما شاهد شکل جدیدی از حجاب با پوشش مانتو و روسری در گروههای مدرن مذهبی و سازمان های سیاسی مثل نهضت آزادی و سازمان مجاهدین خلق بودیم که نه ارتباط مستقیمی با حجاب سنتی نسل قبل و نه برآمده از فرامین شرعی بود.

۳. ر.ک. مطهری مرتضی، مسئله حجاب. این کتاب شامل سلسله سخنرانی های ایشان در انجمن اسلامی پزشکان در موضوع حجاب است که حدوداً یک دهه قبل از پیروزی انقلاب بهمن ۱۳۵۷ توسط انجمن فوق منتشر شد.

۲. موسسه مطالعات و پژوهش های سیاسی، منتشره به تاریخ ۲۸ آذر ۱۳۸۹.
<https://psri.ir/?id=kbxowtnp>



جامعه ایران شاهد حجاب‌های متنوعی بوده است.

پیروزی نزدیک تر می‌شد، گرایش به این حجاب نیز گستردگی داشت. این گرایش ناشی از امر سیاسی انقلاب و همراهی با انقلاب و انقلابیون بود. این حجاب سیاسی را می‌توان در امتداد حجاب هویتی تلقی کرد. همچنانکه نهضت فکری و جنبش روشنفکری منجر به پدیداری انقلاب بهمن ۱۳۵۷ شد، حجاب هویتی نیز به موازات شعله ورشدن انقلاب ۵۷ تبدیل به حجاب سیاسی در راستای همان انقلاب گردید.

۴. حجاب باورمندی

به موازات شعله ورشدن انقلاب ۵۷، شعارهای اسلامی نیز بر آن افزوده می‌شد، افزایش این شعارها به گونه‌ای ادامه داشت که در ماههای آغازین پیروزی انقلاب، در روایت غالب انقلاب، به شکل رسمی «هدف اسلامی کردن «از اهداف رسمی روایت غالب انقلاب شد.

بسیاری از اقتشار جامعه، گویا به این باورمندی رسیده بودند که اسلامی شدن کشور، آنان را به اهداف خویش نزدیکتر می‌کند، گویا گمشده خویش را در اسلام بازیافته بودند. لذا موج گرایش به اسلام و آموزه‌های اسلامی کشور را فراگرفت. حتا در میان خانواده‌های غیر مذهبی نیز دختران آنان به حجاب گرایش پیدا کردند و مسیری خلاف والدین خویش را طی کردند. گرایش آنان غالباً بر مبنای باورمندی سیاسی-عقیدتی و انتخاب شیوه زیست مومنانه جدید بود.

۵. حجاب همنگی

در ماههای آغازین پس از پیروزی انقلاب بهمن ۵۷، نوع جدیدی از حجاب نیز پدید آمد که انگیزه‌های باورمندی آن ضعیف بود ولی انگیزه قوی تر آن، از یکسو همنگ شدن با جامعه انقلابی آن روز بود و از سویی دیگر، پرهیز از تمایزی بود که نشانه واپستگی به ارزش‌های رژیم پیشین تلقی می‌شد. در این حجاب، انگیزه‌های فرد محجبه نه بازگشت به خویش و رجوع به فرهنگ سنتی و اسلامی بود و نه باورمندی به ارزش‌های انقلابی و سیاسی، و نه اعتقاد به مبانی ارزشی شریعت و فقه

های سه هزار سال، چهار هزار سال پیش که می‌پوشد و با همه رهبران بزرگ دنیا ملاقات دارد و وارد سازمان ملل که می‌شود پانصد نماینده بلند می‌شوند و نیم ساعت برایش دست می‌زنند، هرگز احساس حقارت نمی‌کند. چرا احساس حقارت نمی‌کند؟ به خاطر اینکه آن لباس به معنای آن ساری سنتی موروثی که بی بی جانش می‌پوشید، است! با آن ساری می‌خواهد بگوید که، من تمدن غرب، فرهنگ دختر شایسته، زن روز، بوردا ... همه را خوانده‌ام، همه اینها ی را که به ما تحمیل می‌کنید خوانده‌ام، من این لباس را می‌خواهم، با این لباس به فرانسه، آلمان غربی، نیویورک، دیوان لاهه و سازمان ملل که می‌آیم، می‌خواهم به تمام غرب بگویم: شما دو قرن آمده‌ید تلاش کردید جان کنید که ما را مثل خودتان کنید! من به عنوان مظهر زن امروز هند، بالباس خودم آمده‌ام تا به شما بگویم که همه تلاشهایتان بیمهوده بوده و من خودم هستم.^۴

شریعتی این حجاب را جایگزین حجاب سنتی رو به انقراض می‌داند: «اصل قضیه این است که، این دختری که الان می‌خواهد پوشش را انتخاب کند، انگیزه‌اش چیست؟ معمولاً انگیزه این است که "مادرم همین‌طور بوده، خاله‌ام همین‌طور است، محیطمان همین‌طور است". این، یک لباس سنتی است، نشانه‌ی طبقه‌ی عقب‌مانده‌ی در حال مرگ است. جلویش را هم نمی‌توان گرفت. بخواهی ده سال دیگر هم ادامه‌اش بدھی، بعد از سال یازدهم تمام می‌شود، رشد و تکامل‌اش به سمت ریختن این حجاب است، یعنی تکامل جامعه به سمت ترک آن سمبلهای سنتی اُملی. بنابراین شما طرز فکر بچه‌ها را عوض کنید، آنها خودشان پوشش را انتخاب خواهند کرد. شما نمی‌خواهد مدل‌اش را بدوزید و تنیش کنید! او خودش انتخاب می‌کند»^۵

۶. حجاب سیاسی

به هنگام انقلاب ۵۷ موج جدیدی از گرایش به حجاب در بین بانوان ایجاد شد. این موج جدید نیز بیش از آن که برآمده از پیروی از آموزه‌های شریعت باشد، ناشی از جو سیاسی مبارزه همگانی بر علیه رژیم شاه بود. به تناسبی که انقلاب به ماههای

۴. نقل از: <http://meraj114.blogfa.com/post/50/>

۵. شریعتی علی، مجموعه آثار ۲۱ / زن / ص ۲۷۱، همچنین ر.ک.: //talar.shandel.info/thread-299.html



وزارت‌خانه‌های اسلامی نباید زنهای لخت ببایند؛ زنها بروند اما با حجاب باشند. مانعی ندارد بروند؛ اما کار بکنند، لکن با حجاب شرعی باشند، با حفظ جهات شرعی باشند».^۷

فردای آن روز، داماد وی، شهاب الدین اشراقی (۱۳۶۰-۱۳۰۴) در مصاحبه‌ای تلفنی با رادیو ایران به اجباری بودن حجاب تصریح کرد: «باید حجاب رعایت شود و قوانین اسلامی موبه مو اجرا گردد و در همه موسسات و دانشگاه‌ها به این موضوع توجه شود. اما باید در نظر داشت که حجاب به معنای چادر نیست. همین قدر که موها و اندام خانم‌ها پوشانده شود و لباس آبرومدن باشد».

همزمان با این مصاحبه، و به مناسبت روز جهانی زن تجمعاتی در تهران شکل گرفت که روزنامه کیهان آن زمان، چنین روایت می‌کند: «گروه‌ها و دسته‌جات

مختلف زنان از صبح امروز در خیابان‌های شمالی و مرکزی تهران به مناسبت روز جهانی زن و به خاطر ابراز نظریات خود درباره حجاب زنان دست به راه‌پیمایی زدند... آنها ضمناً علیه کسانی که به زنان بی‌حجاب در روزهای اخیر حمله کرده‌اند، شعار می‌دادند... طبق گزارش‌های رسیده در ادارات و وزارت‌خانه‌های مختلف نیز از صبح امروز جلساتی برای رسیدگی به مسائل حجاب که طی چند ساعت اخیر مطرح شده به بحث و گفت‌وگو پرداختند و در برخی واحدها کارها برای چند ساعت دچار وقفه شد.» در همان روز تعدادی از زنان کارمند هم سر کار خود حاضر نشدند و برخی زنان کارمند وزارت امور خارجه نیز بیرون وزارت‌خانه دست به برپایی تظاهرات زدند. از سوی دیگر حدود ۵ تا ۸ هزار زن نیز در دانشگاه تهران تجمع کردند و علیه الزامی شدن حجاب شعار دادند.^۸

تاسال ۱۳۶۲ در زمینه لزوم رعایت حجاب اسلامی، قانونی وجود نداشت. اولین قانونی که در خصوص پوشش زنان به تصویب رسید، ماده ۱۰۲ قانون مجازات اسلامی (تعزیرات) مصوب

اسلامی بود، بلکه پیروی از اکثریت و همنگ شدن با جامعه انقلابی و پیروی از مُد غالب آن روز بود.

۶. حجاب اجباری

هرچند در جریان انقلاب ۱۳۵۷، خواسته‌های نخستین معترضین، برپایی شریعت اسلامی و اجرای مجازات‌های شرعی حدود و قصاص و دیات و ... نبود، بلکه خواسته اصلی آنان آزادی و عدالت بود، ولی به موازات قدرت یابی روحانیون و یکپارچه شدن حاکمیت و قدرت مطلقه رهبر انقلاب آیت الله خمینی، ارزش‌های اسلامی و به ویژه توجه به ظواهر اسلامی در نقطه تقلیل قرار گرفت

گویا آن که این ارزش‌ها هدف اولیه انقلاب بوده است و گویا شهیدان جان خویش را نثار برپایی این ظواهر از جمله حجاب اسلامی نموده‌اند.

آیت الله خمینی در آستانه پیروزی انقلاب، نسبت به حجاب اسلامی سختگیری نداشت بلکه به گونه‌ای تلاش می‌کرد تا با نصیحت و توصیه آن را به پیش براند. ایشان به هنگام اقامت در فرانسه، چند روز قبل از بازگشت به ایران به تاریخ ۷ بهمن ۱۳۵۷ در مصاحبه با خبرنگار فرانسوی درباره حوادث و اوضاع آینده ایران، چنین شیوه‌ای نرم و مداراگرایانه را بیان نمود: «حجاب به معنای متداول میان ما، که اسمش حجاب اسلامی است، با آزادی مخالفتی ندارد؛ اسلام با آنچه خلاف عفت است مخالفت دارد. و ما آنان را دعوت می‌کنیم که به حجاب اسلامی رو آورند. و زنان شجاع ما دیگر از بلاهایی که غرب به عنوان تمدن به سرشنان آورده است به ستوه آمدده‌اند و به اسلام پناهنده شده‌اند.»^۹

اما به محض پیروزی انقلاب، لحن آمرانه جایگزین لحن نصیحتگرایانه شد. ایشان حدود سه هفته پس از پیروزی انقلاب، در تاریخ ۱۵ اسفند ۱۳۵۷ در یک سخنرانی در جمع روحانیون در مدرسه فیضیه قم به مساله حجاب پرداخت: «در

۷. صحیفه‌مام، ج ۶، ص ۳۲۳ تا ۳۳۳

view/1371/

<https://www.isna.ir/news/1401050100553>. ۸

۶. صحیفه‌مام، ج ۵، ص ۵۳۸ تا ۵۳۹

view/1240/



حدائقی ظواهر و با پوسته ای از حجاب، خود را از معرض تیغ داروغه ها و گشت منکرات محفوظ نگاه دارد ولی نه باوری مذهبی به حجاب داشت، نه نگاهی سیاسی-ایدئولوژی و نه نگاهی هویتی بدان داشت.

روسروی ها روز به روز عقب تر رفته، دامن ها کوتاه تر شده و آرایش ها غلیظ تر می شد. این حجاب شکلی، به هیچ وجه با مبانی شریعت و با معیارهای حجاب شرعی انطباقی نداشت ولی گویا آن چه برای زمامداران حاکم مهمتبود پافشاری لجو جانه بر اجرابه رعایت ظواهر حجاب بود هرچند چنین حجابی در منطق خود آنان نیز شرعی محسوب نمی شد و بدحجابی خوانده می شد.

این حجاب تظاهری و شکلی، در دهه های پایانی سده گذشته، پدیده ای پارادوکس گونه بود که موجب شگفتی مسلمانان سایر کشورها می شد زیرا در سایر کشورها، بانوان مسلمان یا محجبه هستند و یا نیستند، اما این شکل از حجاب، نمایانگر پارادوکسی در ایران بود و این پارادوکس به نوبه خویش ناشی از شکافی بین حاکمیت و شهروندان بود. در جوامع مدنی، هنگامی که اجرای مقرراتی، به این شکل در می آید، حاکمیت تلاش می کند تا با تغییر مقررات به سود خواسته های شهروندان، هم حرمت مقررات را نگاه دارد و هم مقررات را نمایانگر خواسته های شهروندان بسازد. اما در ساختارج. ا. ایران، به گونه ای لجو جانه بر آن مقررات حجاب اجباری که مشروعیت عرفی و اجتماعی خویش را از دست داده بود پافشاری می شد و علیرغم اعتراض دلسوزان به حجاب اجباری، راه هر گونه اصلاحی بسته شده بود.

۸. حجاب اختیاری

حوادث شهریور ۱۴۰۱ که با نام زنده یاد مهسا امینی جرقه نخست آن زده شد، انفجار باروتی از نارضایتی ها به ویژه در مورد حقوق بانوان و در اعتراض به حجاب اجباری بود. حاکمیت که تا آن زمان، یا صدای این نارضایتی ها رانمی شنید یا خود را به نشنیدن می زد ناگهان با موجی از این اعتراضات مواجه شد که سمبل آن حجاب اجباری بود.

هرچند پس از فروکش کردن اعتراضات ماههای اخیر، حکومت تلاش می کند تا فضاهای عمومی از دست رفته را دوباره به کنترل خویش درآورد، اما به نظر می رسد عملاً از تسخیر خیابان در مورد حجاب اجباری ناتوان شده و در تلاش برای

«ماده ۱۰۲- هر کس علناً در انتظار و اماكن عمومي و معابر ظاهر به عمل حرامي نماید علاوه بر کيفر عمل تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم میگردد و در صورتی که مرتكب عملی شود که نفس عمل دارای کيفر نمیباشد ولی عفت عمومي را جريげ دار نماید، فقط تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم میگردد.

تبصره - زنانی که بدون حجاب شرعی در معابر و انتظار عمومي ظاهر شوند، به تعزير تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم خواهند شد.» این ماده بعدها با تغييراتی به قانون تعزييرات مصوب ۱۳۷۵ و سپس به قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ العاق شد:

«ماده ۶۳۸- هر کس علناً در انتظار و اماكن عمومي و معابر ظاهر به عمل حرامي نماید علاوه بر کيفر عمل به حبس از ده روز تا دو ماه یا تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم میگردد و در صورتی که مرتكب عملی شود که نفس آن عمل دارای کيفر نمیباشد ولی عفت عمومي را جريげ دار نماید فقط به حبس از ده روز تا دو ماه یا تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم خواهد شد.

تبصره- زنانی که بدون حجاب شرعی در معابر و انتظار عمومي ظاهر شوند به حبس از ده روز تا دو ماه و یا از پنجاه هزار تا پانصد هزار ریال جزای تقدی محکوم خواهند شد.»

چنانچه ملاحظه شد در سال های آغازین دهه هفتاد، حجاب اجباری به شکل رسمی از مقومات جمهوری اسلامی تلقی گردید و همزمان، تعرض به بی حجابان و یا بدحجابان که پوشش حجاب رسمی نداشتند شدت گرفت.

۷. حجاب تظاهری

پس از پایان جنگ تحمیلی عراق، جامعه ایران در پارادوکسی میان گذشته و آینده قرار گرفت، از یک سو نیروهای موسوم به حزب الله که حجاب را یکی از دستاوردهای انقلاب و ثمره خون شهیدان می پنداشتند، تلاش داشتند تا وضعیت اجتماعی را همچنان در کنترل خویش داشته باشند لذا حجاب که نمادی از آن وضعیت مورد علاقه محسوب می شد مورد تاکید بیشتری قرار داشت، از سوی دیگر، جامعه پس از جنگ وضعیتی دیگر یافته بود و آمال خویش را در مدینه فاضله ولایی جستجو نمی کرد و در پی روزنه های جهت تنفس بود. از آن پس، با شکل جدیدی از حجاب مواجه شدیم که تلاش می شد تا با حفظ



های میانی آن قرن همزمان با ورود بانوان به دانشگاهها و مشاغل اداری و دولتی، پدیده کشف حجاب از جهت فرهنگی در حال گسترش بود، لذا ما با حجمی از تولیدات در نقد کشف حجاب و در دفاع شرعی-فقهی از حجاب، مثل نظرات مرتضی مطهری و یا در نکوداشت فرهنگی-سیاسی حجاب مثل نظرات علی شریعتی، مواجه هستیم.

نقد حجاب اجباری همزمان با بروز خود آن، یعنی به هنگام انقلاب ۱۳۵۷ پدید آمد. منطقی بود که ناباورمندان به شریعت از همان ابتدا با حجاب اجباری مخالفت ورزند. تظاهرات بانوان بر علیه حجاب اجباری در ۱۷ اسفند ۱۳۵۷ از نخستین بروزهای علنی و آشکار مخالفت با حجاب اجباری بود.

در مورد بازخوانی مفهوم حجاب شرعی در زمان پیدایش

حفظ حجاب اجباری در ادارات و فضاهای دولتی می باشد.

به نظر می رسد اکنون به سوی حجاب اختیاری در فضاهای عمومی می رویم. هرچند در فضاهای رسمی و اداری حاکمیتی هنوز حجاب اجباری و حجاب شکلی وجود دارد و هرچند در خیابان نیز هنوز حجاب همنزگی وجود دارد ولی در ادامه این روند، حداقل در این برده، اندک اندک خیابان به سمت حجاب اختیاری به پیش می رود یعنی آن که در خیابان پوشش حجاب رارعایت می کند، غالبا بر مبنای حجاب اختیاری خواهد بود.

بخش دوم: منتقدین درون دینی حجاب اجباری

اگر در دهه های نخست سده پیشین، نقدی بر حجاب اجباری جلوه نمی کند به این دلیل است که پدیده حجاب اجباری آغاز نشده بود. بلکه از یک سو در سال های نخست آن سده، پدیده معکوس کشف حجاب در پی خرق عادت بود و سپس در دهه



گمان کردند کلماتی که از ائمه در مورد ستر سر وارد شده، اشاره به وجه شرعی حجاب دارد غافل از آن که ائمه نیز رسم جاری گامعه را، اگر مخالف با شرع نبود، احترام می‌گذارند و حتی به بیان آن می‌پرداختند بنابراین کلمات صادره از ایشان، به دلایل

اسلام، می‌توان به پژوهش امیرحسین ترکاشوند (۱۳۴۲) با عنوان «حجاب شرعی در عصر پیامبر (۱۳۸۹)» اشاره کرد. اما همچنانکه وی تصریح کرده است هدف اصلی تحقیق وی، استخراج میزان حجاب شرعی در عصر پیامبر بوده است وی بر این باور است که حجاب عرفی و اعتباری زمان پیامبر به دلیل بدفهمی مخاطبین به مرور زمان تبدیل به حجاب شرعی شد: «تفییر کارکرد ناشی از رسم و اعتبار و عرف، به حجابی شرعی اولاً به مرور ثانیاً در اثر بدفهمی به وجود آمد زیرا مردم به مرور



ارائه می داد، از نخستین مخالفان حجاب اجباری در روزهای آغازین پیروزی انقلاب بهمن ۱۳۵۷ بود.

پس زمینه ماجراه موضعگیری ایشان، مرتبط با سخنرانی آیت الله خمینی در تاریخ ۱۵ اسفند ۱۳۵۷ می باشد. خمینی در این سخنرانی در جمع روحانیون در مدرسه فیضیه قم به صراحت بر حجاب اجباری تاکید کرده بود.^{۱۰}

فردای آن روز و با انعکاس سخنرانی آقای خمینی، راهپیمایی های در حمایت از سخنان ایشان در شهرهای مختلف، و یک راهپیمایی مشهوری در تهران در مخالفت با نظر ایشان و مخالفت با حجاب اجباری برگزار شد و سپس روزنامه ها و مجلات، شروع به موضعگیری درباره حجاب کردند.^{۱۱}

در چنین شرایطی، مصاحبه ای با طالقانی در مورد حجاب انجام گرفت روزنامه های کیهان و اطلاعات در ۲۰ اسفند ۱۳۵۷ به انعکاس این مصاحبه پرداختند. آیت الله طالقانی در مصاحبه فوق ضمن تایید و توصیه به حجاب در راستای پاسداشت سنت اسلامی و فرهنگ شرقی، به صراحت به مخالفت با حجاب اجباری پرداخته و اجراء به حجاب را حتا در مورد زنان مسلمان ناروا دانست: «در مورد حجاب اجباری در کار نیست»^{۱۲} «هیچکس زنان را به داشتن حجاب مجبور نمی کند» «اجباری حتی برای زن های مسلمان هم نیست».^{۱۳}

آیت الله حسینعلی منتظری:

آیت الله حسینعلی منتظری (۱۳۰۱-۱۳۸۸) در جایگاه یک مرجع تقليید هر چند اصل حجاب و پوشش زن را از احکام ضروری اسلام جهت حفاظت بانوان می دانست ولی با اقدامات پلیسی و رفتارهای خشونت آمیز جهت تحمیل حجاب و اجراء بدان، مخالف بود و نوع و شکل پوشش را وابسته به اختیار و انتخاب خود زن می دانست.

وی در پاسخ به پرسش ذیل که «آیا دولت اسلامی مجاز است حجاب را اجباری و به مردم تحمیل کند؟ آیا مسلمان ها در

تا سال ۱۳۶۲ قانونی در لزوم رعایت حجاب اسلامی وجود نداشت.

مذکور اشاره به وجه عرفی حجاب داشت». ^۹

در بررسی روند نقد حجاب اجباری از منظر درون دینی در دوران معاصر، در می یابیم که هرچند معتقدین درون دینی حجاب اجباری، از منظر باور به وجوب حجاب و محدوده و تعاریف آن، نظریات مختلفی داشتند ولی در نقد حجاب اجباری متفق القول بودند و نه تنها وظیفه حکومت را اجراء شهروندان به رعایت حجاب نمی دانستند بلکه با مجازات مخالفان از حجاب مخالفت می وزیدند. برخی از آنان قائل به «وجوب حجاب» بوده ولی ناقد و مخالف «حجاب اجباری» بوده اند. برخی دیگر قائل به «عدم وجوب حجاب» بوده و ناقد و مخالف حجاب اجباری بوده اند زیرا منکر اصل وجوب آن بوده اند. این معتقدان، برخی از جایگاه رهبران سیاسی- دینی، برخی از جایگاه مرجعیت، برخی از جایگاه نواندیش دینی و برخی از جایگاه کنشگری در حوزه اصلاحات دینی به نقد حجاب اجباری پرداخته بوده اند. در ذیل به گزینه ای از نمونه های معتقدین فوق اشاره می شود. پر واضح است که ناقدان درون دینی حجاب اجباری، منحصر به ناقدان ذیل نیست بلکه به ناقدان ذیل به عنوان شاخصه هایی که در دهه های پیشین در بازه زمانی های مختلف و از جایگاه های متنوعی ناقد بوده اند، اشاره شده است.

آیت الله سید محمود طالقانی:

آیت الله سید محمود طالقانی (۱۲۸۹-۱۳۵۸) از پیشگامان نواندیشی دینی که با محور قراردادن قرآن خوانشی نو و تفسیری کاربردی و عملکرایانه از آیات قرآن با توجه به نیازهای معاصر

۹. ترکاشوند، امیرحسین، حجاب شرعی در عصر پیامبر، ۱۰۱ ص، نسخه منتشره در فضای مجازی، ۱۳۸۹، ص ۹۸۴. «این کتاب با رویکردی انتقادی نسبت به ذهنیت رایج و آراء منتج از آن به نگارش درآمده وهمچنانکه پیداست عنوان تحقیق، حجاب شرعی در "عصر پیامبر" است و چون ظرف تحقیق را صرفاً عصر حضرت قرار دادم بنابراین قصد ورود به حجاب عصر کنونی و احکام آن را ندارم ولی از آنجا که بخش مهمی از پایبندیهای ما برخاسته از ذهنیاتی است که در باره آنان داریم پس چه بسا مطالعه تحقیق روشنگریهایی به همراه داشته باشد» همان، ص ۴.

۱۰. صحیفه امام، ج ۶، ص ۳۲۳ تا ۳۳۳.

۱۱. <http://emam.com/posts/view/1371/> <https://www.isna.ir/news/1400111612368/>

۱۲. روزنامه اطلاعات ۲۰ اسفند ۱۳۵۷

۱۳. روزنامه کیهان ۲۰ اسفند ۱۳۵۷



حکیمانه و رحیمانه انجام شود و مراتب امر به معروف و نهی از منکر با شرایط آن ملحوظ و رعایت گردد...»^{۱۵}

حسن یوسفی اشکوری:

حسن یوسفی اشکوری (۱۳۲۸) با سابقه تحصیلات حوزوی، برخاسته از متن روحانیت و از پیشگامان گفتمن نوادیشی دینی در دوران پسالنقلاب، به دلیل اعتقاد به تغییرپذیری برخی از احکام اسلامی از جمله حجاب اسلامی بانوان و به دلیل باورمندی به حجاب اختیاری در دادگاه ویژه روحانیت به اعدام محکوم شده بود.

ماجراءز «کنفرانس برلین» آغاز شده بود که ایشان و شماری از روشنفکران و نویسندها و فعالان سیاسی و جامعه مدنی ایران توسط بنیاد هانریش بل دعوت شده بودند تا در آوریل ۲۰۰۰ برابر فوریه ۱۳۷۹ در یک کنفرانسی در شهر برلین آلمان شرکت کنند. اشکوری در این کنفرانس وجوه حجاب برای بانوان را مربوط به دوران کنونی ندانست و اظهار داشت که احکام اجتماعی اسلام از جمله حجاب اسلامی و مساله ارث بانوان به مقتضای زمانی-مکانی بودن تغییرپذیرند: اما احکام اجتماعی مانند قوانین کیفری، اقتصادی یا حکومتی ذاتاً تغییر پذیرند و در صورت تغییر موضوع یا تغییر فلسفه احکام به صورت اجتناب ناپذیری تغییر می-کنند فی-المثل احکام جزائی یا پاره ای از حقوق زنان در شرایط امروزی نیاز به بازنگری اجتهادی و اساسی دارند».

پس از بازگشت به ایران، وی توسط دادگاه ویژه روحانیت بازداشت شد و بنابر کیفرخواست دادسرای ویژه روحانیت به اتهام «توهین به مقدسات اسلام و انکار و رد ضروریات و مسلمات دین مبین اسلام و احکام جاودانه قرآن از طریق ایراد سخنرانی بر علیه حجاب اسلامی و قوانین جزائی اسلام و قرآن و همچنین مصاحبه با برخی رادیوهای بیگانه و انکار جاودانگی احکام اسلام و قرآن» محکمه شد.

به موجب کیفرخواست فوق: «وی اکثر احکام اسلام را جزء احکام اجتماعی دانسته و می‌گوید.... آن بخش اجتماعیات اسلام که اساساً و ذاتاً تغییر پذیرند ولو آن بخش که در خود قرآن هم آمده باشند و با استفاده از یک اصل اصولی که احکام تابع موضوعات خود هستند برخی احکام اسلامی همانند برین

انتخاب نوع پوشش آزاد هستند یا خیر؟» بیان داشت:

«اصل حجاب و پوشش زن از احکام ضروری اسلام است و این هم در رابطه با ظرفات زن و ارزش والای اوست، که مورد طمع و تجاوز نایا کان قرار نگیرد. البته چادر خصوصیت ندارد؛ بلکه نوع و شکل پوشش به اختیار و انتخاب خود زن وابسته است و کسی حق ندارد شکل خاصی را به او تحمیل نماید. و دولت اسلامی باید نسبت به کسانی که حجاب را رعایت نمی‌کنند با تبلیغات صحیح و اقدامات فرهنگی آن‌ها را به رعایت حجاب اسلامی ترغیب نماید؛ و اقدامات پلیسی و رفتارهای خشونت آمیز در این گونه موارد معمولاً اثر معکوس داشته است.»^{۱۶}

در پاسخ به پرسش دیگری که «آیا پوشش سر برای زنان باید به اجبار و زور باشد یا با اختیار؟ ظاهرا در زمان پیامبر(ص) و امامان (ع) با این که حجاب، از واجبات و ضروری دین بوده، اما اجباری در کار نبوده است. آیا سزاوار است به زنان مسلمان بی حجاب، توهین شود و مورد تحریر قرار گیرند؟ آیا عقل، این اجبار را پذیرا می‌باشد؟ آیا این اجبار تجاوز به حقوق آنان نیست؟ آیا ایشان جواب می‌دهد:

«همان طور که مرقوم کرده اید اصل لزوم حجاب (نه کیفیت آن) یکی از ضروریات انکارناپذیر دین اسلام می‌باشد و بدیهی است اگر جامعه ای که اکثریت آن مسلمانند و دین اسلام را به عنوان آیین خود پذیرفته اند خواهان اجرای احکام آن از جمله رعایت حجاب و جلوگیری از تظاهر به زمینه های بی‌عفیت شده اند و بی‌حجابی موجب تقض حقوق آنان گردد، این درخواست از حقوق مسلم و معقول اکثریت مردم است؛ و برای تأمین حقوق اکثریت، هر حکومتی که عهده دار امر چنین مردمی می‌باشد باید تدبیر صحیح و اقدام مناسب را به عمل آورد. البته نباید اجرای احکام شریعت با زور و روش های غیر منطقی باشد که قطعاً اثر معکوس خواهد داشت، بلکه باید با منطق و تبیین فلسفه و ضرورت عقلایی آن و ارشاد و راهنمایی

۱۴. پاسخ به پرسش های دینی، ص ۳۶۴ <https://amontazeri.com/364>

book/porsesh/364

۱۵. همان، ص ۳۶۵ <https://amontazeri.com/book/porsesh/365>



می‌داند، نه مستحب. بنابراین، اگر وی حجاب بدین معنا را واجب نداند منطقی است که الزام به حجاب نیز موضوعیت خویش را از دست می‌دهد.^{۱۸}

وی در نقد تبصره ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی در مورد مجازات بی‌حجاب، این ماده را برگرفته از فتوای آقای خمینی در مورد تعزیر فردی که ترک واجب کند یا حرامی را مرتکب شود، می‌داند.^{۱۹} سپس نتیجه گیری می‌کند که با ملاک‌های برشمرده

۱۸. کدیور در تبیین اول نظریه خویش در مورد حجاب، موى سرزن راهمانند صورت وی «زینت ظاهر» مى‌داند نه «زینت باطن»: «در قرآن نصی دال بر وجود پوشش صورت و موی زنان وجود ندارد، از دو واژه چلباب و خمار در آیات پوشش بانوان (احزاب ۵۹ و نور ۳۱) بیش از مطلق پوشش استفاده نمی‌شود، و به تنها ظهوری در وجوب سرانداز و روسی ندارند. مفاد این دو آیه جمع و جور کردن جامه و پوشانیدن سینه و گریبان است. دلیل معتبری از پیامبر هم درباره لزوم پوشش زنان خارج از نماز در دست نیست. اینکه زنان باید موی سر خود را پوشانند فهم صحابه پیامبر از کتاب و سنت است نه لزوماً نصی از کتاب و سنت، در روایات شیعی هم اقدم روایات معتبر درباره حجاب به نیمه قرن دوم می‌رسد. این روایات دلالتی بر حکم دائمی ندارد. هیچ دلیل معتبری مبنی بر گناه بودن و مجازات اخروی زنانی که روسی پوشند در دست نیست [...] میزان نجابت و عفاف در شرایط زمانی مکانی مختلف تفاوت می‌کند. پوشش زنان با رعایت موازین شرعی متناسب با عرف زمانی مکانی است. (بهمن ۱۳۹۶، ویرایش دوم آبان ۱۴۰۱)^{۲۰} تبیین دوم نظریه خویش را چنین بیان می‌دارد: «پوشش مو و سر و گردن بانوان بالذات و به حکم اولی واجب نیست، بلکه به شرائط و عرف زمان و مکان بستگی دارد [...] (آبان ۱۳۹۲) پوشش موی بانوان (خارج از نماز و طواف حج) نه تنها واجب نیست، حتی مستحب هم نیست. عفاف و نجابت در شرایط فعلی هیچ تلازیمی با پوشیدن روسی ندارد. (مهر ۱۴۰۱)^{۲۱} بر مبنای تبیین سوم نظریه ایشان «پوشش موی زن، مثل پوشش روی زن، همانند پوشش دستهای زن از مج تا انگشتان، شرعاً نه واجب است نه مستحب. [...] پوشیدن روسی و مقتنه هم بر ایشان واجب یا مستحب نیست. (آبان ۱۴۰۱)^{۲۲}». ر.ک. / ۱۹۹۶۵ / <https://kadivar.com/>

۱۹. هر کسی که واجبی را ترک یا حرامی را مرتکب شود امام (ع) یا نائبش می‌تواند او را تعزیر کند به شرط اینکه آن امراز کبائر باشد. (تحریرالوسيله، ج ۲ ص ۴۷۷، کتاب الحدود، فروع حد القذف، الخامس) بر اساس فتوای فوق بی‌حجاب یا بدحجابی اگر بخواهد شرعاً مشمول تعزیر واقع شود، عدم رعایت حجاب باید از گناهان کبیره محسوب شود. آقای خمینی گناهان کبیره را اینگونه تعریف کرده است: «هر معصیتی که عذاب آتش جهنم یا عقاب بر آن داده و عدد شده باشد، یا با آن به شدت تمام برخورد شده باشد، یا همانند یا بزرگتر از برخی گناهان کبیره معرفی شده باشد، یا عقل بر کبیره بودن آن حکم کند، یا در ارتکاز متشرعه چنین باشد، یا نصی بر کبیره بودن آن وارد شده باشد.» انگاه ایشان چهل و پنج گناه کبیره را مثال زده است. (تحریرالوسيله، القول في شرائط إمام الجمعة، ج ۱، ص ۲۷۴-۲۷۵)^{۲۳} که حجاب جزء انها نیست.

دست دزد و مسئله حجاب و... را از همین موضوعات دانسته و آنها را متغیر قلمداد کرده است. البته از نوع و صراحت بیانات وی استفاده می‌گردد که حجاب را از احکام اسلامی نمی‌دانند و لذا در پاریس با رادیو آزادی که مصاحبه می‌کند می‌گوید مسئله حجاب انتخابی است و حتی اتفخار می‌کند که در رادیو با یک زن بی‌حجاب برنامه اجراء می‌کرده است.»

به موجب رای مورخ ۲۳ آبان ۱۳۷۹ دادگاه فوق، ایشان علاوه بر خلع لباس روحانیت، به اعدام محکوم شد: «نظر به این که متهم در مراحل تحقیق و جلسه دادرسی صریحاً اقرار و اعتراف می‌نماید که مطالب عنوان شده در زمینه تغییر کلیه احکام جزایی و اقتصادی از قبیل مجازات محارب، مرتد، سارق و ... و نیز برخی احکام حقوق مربوط به بانوان مانند مسئله حجاب و تقسیم اirth را در مجامع عمومی مطرح و عنوان نموده است ... دادگاه او را از مصادیق آیه شریفه انما جزاء‌الذین ... [دانسته و به استناد آیه محارب] به اعدام محکوم می‌نماید».^{۲۴}

«در پی انجام سه روزه این کنفرانس، که جنجال سیاسی و تبلیغاتی گسترده در ایران و جهان به دنبال داشت، یوسفی اشکوری به همراه چند تن دیگر از سخنرانان ایرانی کنفرانس دستگیر و در دادگاه ویژه روحانیت تهران محاکمه و در دادگاه اول به اعدام محکوم شد ولی پس از نقض آن حکم در دادگاه دوم به هفت سال حبس محکوم شد. وی پس از گذراندن کمتر از پنج سال از دوران محکومیت در بهمن ماه ۱۳۸۳ از زندان آزاد شد.»^{۲۵}

محسن کدیور:

محسن کدیور (۱۳۳۸) دارای مدرک اجتهاد از آیت الله منتظری و استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه دوک (آمریکا)، از منظر فقهی، حجاب به معنای پوشش موی زن (پوشیدن روسی)، همانند پوشش صورت زن یعنی نقاب یا برقع زدن) را نه واجب

۱۶. یوسفی اشکوری، حسن، از برلین تا اوبین، سوئد (استکهلم)، نشر باران، ۲۰۱۷ (۱۳۹۵)، جلد اول، متن کیفرخواست از ۱۱۲ تا ۱۲۸. متن حکم دادگاه اول، ص ۱۴۶-۱۴۹.

۱۷. زندگی نامه حسن یوسفی اشکوری، وب سایت وی: http://yousefieshkevari.com/?page_id=2

همچنین ر.ک. یوسفی اشکوری حسن، اسناد دادگاه کنفرانس برلین - حکم دادگاه بدوعی: <http://yousefieshkevari.com/?p=1824>



طالقانی: «هیچکس زنان را به داشتن حجاب مجبور نمی‌کند».

ادله روایات و نه روایات امر به معروف و نهی از منکر را دلیل کافی برای اجبار به حجاب نمی‌داند.^{۱۰}

وی با اشاره به برخی از آیات و روایات که حاوی نکاتی درباره رعایت پوشش و عفاف زنان است توضیح می‌دهد که «هرگز نکته‌ای که دلالت بر الزام و اجبار حجاب و مجازات بدحجاب هرچند به صورت تعزیری، داشته باشد، وجود ندارد؛ در حالی که در آن عصر در جامعه اسلامی زنان غیرمسلمانی بودند که مقید به رعایت حجاب نبودند. همچنین کنیزکان سرهای خود را برخنه می‌گذشتند. [...] اگر قرار بود الزامی از سوی معمصومان باشد، باید کیفری بر عدم رعایت تعیین می‌شد. عدم وضع کیفر دلآل برآن است که حکم حجاب با آن که واجب و ضروری است، اما از آن دسته احکامی نیست که شارع مقدس برای انجام آن مجازاتی تعیین کرده باشد و مانند حقوق عامه مردم نظیر سرقت، زنا، لواط و شرب خمر نبوده که حدی تعیین کرده باشد و همین دلیل برآن است که موضوع حجاب در زنان به حدی نرسیده بود که شارع بخواهد از طریق الزام و اجبار وارد شود.»

در فتوای آقای خمینی «عدم رعایت حجاب گناه کبیره نیست، زیرا در هیچ آیه‌ی قرآن بر تارک آن وعده عذاب داده نشده است. در سنت رسول الله (ص) و سیره ائمه (ع) هیچ موردی از اجبار یا مجازات در امر حجاب گزارش نشده است. در هیچ روایت معتبری برای تارک آن عقاب وعده داده نشده است. کبیره بودن آن اجماعی نیست. دلیل عقل یا سیره عقلاً بر جواز مجازات آن نیز بر جواز مجازات آن دلالت ندارد. نتیجه اینکه به فتوای آقای خمینی که کلیه ارکان نظام جمهوری اسلامی مقلد ایشان هستند و قوانین آن نیز بر اساس فتوای وی نوشته شده است، چون ترک حجاب شرعی گناه کبیره نیست، حاکم شرع مجاز به تعزیر تارک آن نمی‌باشد. عدم جواز تعزیر معنایی جز مردود بودن اجبار قانونی ندارد. یعنی حجاب اجباری مطابق فتوای بنیانگذار جمهوری اسلامی هم فاقد جواز شرعی است. بطور کلی تعزیر بر ترک واجب یا فعل حرام نیاز به نص معتبر شرعی دارد و عمومات هم ناتوان از اثبات در موارد غیرمنصوص است. یکی از موارد غیرمنصوص تعزیر بر ترک حجاب است.»

کدیور نتیجه گیری می‌کند که «اجبار بر بی حجابی خلاف شرع بود. اجبار بر رعایت حجاب نیز فاقد مستند معتبر شرعی و در نتیجه خلاف شرع است. حجاب با رعایت حدود شرعی آن اختیار زنان مؤمنه است». ^{۱۱}

سید محمدعلی ایازی

سید محمدعلی ایازی (۱۳۳۳) قرآن پژوه معاصر، مجتهد شیعه و استادیار دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، ضمن باورمندی به اصل حجاب، روح آن را خوب پوشیدن و زمینه‌های تحریک جنسی را زدودن می‌داند و بر این باور است که این در صورتی محقق می‌شود که شخص باور قلبی به حجاب داشته باشد نه اینکه از ترس مجازات و کیفر حجاب کند. وی هیچکدام از ادله فقهی اقامه شده بر الزام حکومتی حجاب، نه سیره عقلاً، نه اطلاعات

حجاب، شرعاً واجب است باید دیگران را بر آن اجبار کرد و متخلفان را مجازات کرد. بر مبنای نظریه دوم، هرچند اصل حجاب واجب شرعی است، ولی در حوزه خصوصی تکالیف دینی است، نه می‌توان اجبار بر رعایت آن کرد و نه می‌توان متخلفان را مجازات کرد. در نظریه گروه سوم هرچند اصل حجاب واجب است ولی نمی‌توان مخالف را کیفر داد، بایستی با کار فرهنگی و تبلیغی و تشویقی مردم را تشویق کرد. تنها در صورتی دولت می‌تواند به حجاب اجبار کند که پس از پیمودن تمام مسیرهای آگاهی بخشی به جامعه، بی حجابی به صورت کلی عفت عمومی را جریحه دار کند در آن صورت بحث حجاب از حوزه تکلیف فردی بیرون آمده و در زمرة مقررات و قوانین اجتماعی در می‌آید. ایازی پس از طرح این سه دیدگاه، نظریه سوم را سازگارتر با مبانی دینی و عقلی می‌داند. ایازی محمدعلی، بررسی الزام حجاب، پایگاه اینترنتی جماران، انتشار به تاریخ 26 تیر ۱۳۹۱، <https://www.jamaran.news/fa/tiny/news-22238>

۲۰. ر. ک. /https://kadivar.com/9381/ که در ذیل آن توضیح داده شده که این مطلب در ضمن پرسش و پاسخهای جلسه مجازی مورخ ۲۵ تیر ۱۳۹۱ با دانشجویان ایرانی دانشگاه بین المللی سنگاپور تشریح شده است.

۲۱. ایازی به بیان سه دیدگاه متفاوت در میان صاحبان اندیشه درباره شیوه برخورد با مسأله حجاب، می‌پردازد: بر مبنای نظریه اول، چون اصل



مثل مرحوم محقق نراقی، وصاحب قوانین، مرحوم میرزا ابوالقاسم قمی تصریح کرده اند که "دلیل عمدہ و اصلی، در این مساله، اجماع است". ادعای اجماع، در اکثر کتابهایی که تاکنون (در این نوشه) از آنها یاد کرده ام و در برخی کتب فقهی دیگر تکرار شده است، که البته بیشتر آنها مربوط به اصل "وجوب سترعورت و یا ستر بدن" است. اگرچه در صورت اثبات تحقق اجماع در این مساله، باز هم ارزشی مستقل برای اجماع پدید نمی آمد چرا که اجماع مورد ادعا، مدرکی است و روشن است که اجماع مدرکی، حجیت ندارد». قابل در تحقیقات خویش اذعان دارد که اکثر اختلافات فقهاء در بحث "ستر صلاتی" پوشش برای نماز است، ولی با استدلال به وحدت ملاک اکثر فقهاء در این پوشش و "ستر ناظری" پوشش مربوط به نگاه دیگران، بین این دو تلازم برقرار می کند: «بنابر این، اختلافات فقهاء در بحث "کمیت پوشش برای نماز" به بحث "کمیت پوشش از نگاه" نیز سراایت می کند».

قابل نتیجه گیری می کند که «مقتضای جمع دلالی و ضرورت اعمال آن در این مساله، نتیجه ای جز پذیرفتن حکم استحباب پوشش سرو گردن را در پی نخواهد داشت». ^{۲۳}

کلام واپسین:

در سده پیشین خورشیدی ما شاهد فراز و فرود یک حجاب ویژه نبودیم بلکه با حجاب های متعدد و متعددی مواجه بوده ایم که ریشه ها و انگیزه های متفاوتی داشتند و هر کدام به نوبه خویش فراز و فرودی داشته اند. این گونه های مختلف حجاب اگرچه در ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر بوده اند ولی هر کدام می تواند تاریخچه خویش را داشته باشد.

جناب پیروزمند اسلامی در انقلاب بهمن ۱۳۵۷ تلاش کرد به نام شریعت و مقررات فقهی الزام به حجاب را از وظایف حکومت تلقی کند و اندک حجاب اجباری بسان امرناموسی برای ج. ا. ایران شد. در کنار این نگرش، از همان آغاز، منتقادانی نیز از درون حوزه دینی و با نگرشی فقهی به حجاب، از منظر درون دینی به نقد وجوب حجاب و یا به نقد اجباری بودن آن

۲۳. قابل احمد، احکام بانوان در شریعت محمدی، مجموعه آثارج ۱۳۸۲، ۹، ۸۷-۸۶ و ۷۵، ناشر شریعت عقلانی، اردیبهشت ۱۳۹۲، انتشار فضای

منتظری: «نباید اجرای احکام شریعت با زور و روش های غیر منطقی باشد».

وی با تبیین استدلال موافقان الزام حکومتی به حجاب بر مبنای امر به معروف و نهی از منکر، توضیح می دهد که هر فعل حرامی را نمی توان منکر دانست، هنجار و ناهنجار دانستن کار خوب و بد وابسته به فهم و رویکرد جامعه است و در صورتی شکل می گیرد که پشتونه اجتماعی و عقلایی پیدا کند و تنها واجب و حرام بودن کافی نیست.

ایازی نتیجه گیری می کند که «هر چند پوشش زن از نظر اسلامی تردید ناپذیر است و در میان متون فقهی و برخی تکنکاری ها درباره ضرورت تثییت فرهنگ حجاب سخن گفته شده، اما درباره الزام حجاب از سوی دولت سخنی گفته نشده و تمام سخنان مستقیم و غیرمستقیم نویسنده این در توجه به اهمیت و باستگی عفت و پوشش بوده است و این ریشه در آموزه های دینی (قرآنی و حدیثی) دارد؛ چرا که در هیچکدام از این منابع، مطلبی در جهت الزام حجاب نیامده و هیچ حدیثی مبنی بر اینکه در حکومت پیامبر(ص)، امام علی (ع) و حتی خلفا و حکام اسلامی، کسی را بر عدم رعایت حجاب مواخذه و مجازات کرده باشند، نقل نشده است.»^{۲۴}

احمد قابل:

احمد قابل (۱۳۹۱-۱۳۳۶) مجتهد، پژوهشگر دینی، فعال سیاسی و از شاگردان آیت الله منتظری، پوشش بدن را برای بانوان لازم می دانست ولی قائل به وجوب حجاب به معنای پوشش سرو گردن حتا در نماز و حج نبود بلکه حجاب را مستحب شرعی می دانست.

با توجه به این که یکی از مبانی استدلال قایلین به وجوب حجاب، اجماع فقهاست، قابل تلاش کرد تا با اثبات وجود نظریات مختلف «عدم تحقق اجماع بر لزوم پوشش سرو گردن بانوان» را ثابت کند: «وقتی ادعا می شود که مساله ای اجتماعی است و هیچ مخالفی وجود ندارد، راه تحقیق در مبانی مساله و بررسی ادله، تقریبا بسته می شود. حتی برخی از فقهاء بزرگ،



ها فقط در چارچوب نظم عمومی مجاز است یعنی اگر مقدار برهنگی به اندازه‌ای باشد که نظم عمومی و اخلاق حسن را خدش دارد کند حکومت‌ها موظف به مداخله جهت برقراری این نظم هستند ولی هیچگونه وظیفه و حقی در مداخله در شرعاً بودن یا نبودن چگونگی پوشش شهروندان ندارند اگر چه آن پوشش را به گمان خویش مخالف شرع بپندازند.^{۲۴}

پرداختند، هرچند صدای آنان کمتر شنیده شد و به حاشیه رانده شدند و یا تحت فشار و تضییقات قرار گرفتند. سرانجام در حوادث اخیر شاهد اعتراضات سراسری به حجاب اجباری و فرود آن بودیم. اگر تاریخچه حجاب اجباری را در جمهوری اسلامی به دو برهه پیش و پس از اعتراضات شهریور ۱۴۰۱ تقسیم کنیم بیراهه نرفته ایم. به نظر می‌رسد اکنون به سوی حجاب اختیاری در فضاهای عمومی می‌رویم، اگر چه هنوز در این زمینه، شاهد وضعیت با ثباتی نیستیم.

نگارنده بر این باور بوده است که حدود و ثغور حجاب و پوشش بانوان را عرف زمان و مکان تعیین می‌کند و مداخله حکومت

۲۴. ر. ک. یادداشت‌ها و مصاحبه‌های نگارنده در زمینه حجاب:

«حجاب عرفی، حجاب شرعاً، حجاب سیاسی، حجاب اجباری»، ماهنامه خط صلح، ش. ۸۸، شهریور ۱۳۹۷، <https://www.peace-mark.org/88>

14

- «چرا در جمهوری اسلامی ایران حجاب مساله ناموسی شد؟»، ۱۸ بهمن ۱۳۹۶ در سایت زیتون: <http://zeitoons.com/44922>
- «آیت الله منتظری: اجبار به حجاب، امر به معروف و نهی از منکر»، ۸ آبان ۱۳۹۳، سایت جرس.
- «آیت الله خامنه‌ای و کمپین نه به حجاب اجباری»، ۲۸ مهر ۱۳۹۱، سایت جرس.
- «حجاب اجباری ریشه در قرآن و سنت ندارد» مصاحبه با نشریه «حقوق ما» از سازمان حقوق بشر ایران، ش. ۷۴، ۲۸ فوریه ۲۰۱۸، <https://iranhr.net/fa/articles/3291/>.
- «تحمیل حجاب به کودکان، یکی از اشکال کودک آزاری» مصاحبه منتشره در گزارش سوسن محمدخانی غیاثوند، ماهنامه خط صلح شماره ش. ۶۸، ۹۸ دسامبر ۲۰۱۶، <https://www.peace-mark.org/68-12>
- «اجبار جامعه به حجاب، نه وظیفه فقهاست و نه وظیفه دولت»، مصاحبه با سایت زیتون، ۲۳ خرداد ۱۳۹۵، <http://zeitoons.com/10952>.





خلاصه

در بخش اول این نوشتار به برخی از مهمترین خاستگاه‌های فرهنگی و سیاسی اصلاحگران قرآن‌گرا در اوایل قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم اشاره کردیم. همچنین نوشتیم که تاکید بر آموزهٔ توحید، مبارزه با خرافات و عقاید غلوّامیز ناشی از اعتقاد به وجود فوق بشری پیامبر و ائمه معصومین از دغدغه‌های مشترک میان شخصیت‌های این جریان فکری در ایران بود. از دیگر ویژگی‌های این نسل از متفکرین شیعه، مشروطه خواهی آنان است. برخی از آنان همچون نجم آبادی و خرقانی از فعالترین و تاثیرگذارترین مشروطه خواهان عصر خود بودند، در این نوشتار اما از میان دغدغه‌های فراوان این متفکرین، تنها به تبیین تئوری‌های کلامی آنان در گرایش به قرآن خواهیم نوشست.

آن روی سکه قرآن‌گرائی، نقد اندیشه روایت محور در اسلام بطور عام و در تشیع بطور خاص است. بنابراین تلاشها در حرکت اصلاح دینی در آثار این متفکرین را در نقد حجیت روایات و قلمروی اعتبار این منبع معرفت دینی باید جستجو

نظریه‌های کلامی-فلسفی اصلاح‌گران دینی معاصر در ایران: مورد قرآن‌گرایان (بخش دوم)

خلیل الرحمن طوسی^۱

۱. دانشآموختهٔ حوزهٔ علمیهٔ مشهد در سطح اجتهاد، دکترای فلسفه تطبیقی از دانشگاه اکسیتر انگلستان، سروبریاستار انتشارات اسموس پرس در لندن.





پیشگامان تجدد خواهی دینی با چنین اندیشه‌ای بشمار آورد.

برخی نجم آبادی را یکی از مهمترین زمینه سازان فکری جنبش مشروطه خواهی ایرانیان نیز می‌دانند.^۲ او برخلاف همتایان خود در جهان تسنن همچون رفاعه رافع طهطاوی و خیرالدین تونسی در اواخر سده سیزدهم هجری که توجه اصلی خود را معطوف به سیاست نکردند، غرضش از اصلاح دین در نهایت اصلاح سیاسی و اجتماعی بود.^۳ وی را یکی نزدیکترین روحانیون مشروطه خواه به سید جمال الدین اسدآبادی دانسته‌اند و نامه‌هایی که یاران سید جمال الدین، همچون میرزا آفاخان کرمانی و شیخ احمد روحی، برای شیخ هادی نجم‌آبادی در تاریخ ثبت شده است. شاید به دلیل همین معاشرت با سید

نمود. در این بخش با تمرکز بر موضوع فوق، اندیشهٔ چهار تن از مهمترین شخصیتهای قرآن گرا یعنی هادی نجم‌آبادی، اسد الله خرقانی، محمد حسن شریعت سنگلجی و ابوالفضل برقعی تبیین خواهد شد.

شیخ هادی نجم‌آبادی (۱۲۸۱-۱۳۱۳ش)

به باور این اصلاحگران قرآن گرا، اولویت در هر گونه حرکت اصلاحی موثر در جامعه دینی ایران، همانا پیراستن مذهب از خرافات و آموزه‌های دینی است و بهترین راه بسوی چنین اصلاحی، رجوع به عقل و سپس منابعی دینی است که می‌توانند بیشترین قطعیت عقلانی را برای پیروان هر دین و مذهبی فراهم نمایند. از نظر آنان روایات که هم اکنون به عنوان مهمترین منبع معرفتی در تشویح مورد استفاده قرار می‌گیرد اتفاقاً کمترین میزان از دانش یقینی را تولید می‌کنند از این‌رو راز بسیاری از کجی‌ها در جوامع اسلامی و شیعی در طول تاریخ و این روزگار را باید در استفاده نادرست از این منبع معرفت دینی جستجو کرد. شیخ هادی نجم‌آبادی، مجتهد صاحب نام عصر قاجار و از علمای متبحر در حدیث، تفسیر و رجال را باید از

۲. مرتضی مدرسی چهاردنه، سید جمال الدین و اندیشه‌های او، تهران:

انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۱، ۱۱۳، ۱۳۸۱؛ تحریر العقولا، پیشگفتار، ۱۵۰.

۳. مرتضی مدرسی چهاردنه، شیخ هادی نجم‌آبادی و داستانهایی از زندگی او، مجله وحید، ش ۱۹، اردیبهشت ۱۳۵۲ش، ص ۵۹؛ همچنین نگاه کنید: گلزار مشاهیر، زندگینامه درگذشتگان مشاهیر ایران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۲۱۶.



انس با محیط و تاثیر آن در فهم دینی، در نگاه نجم آبادی یکی از مهمترین آفات دین شناسی است. او این آفت را در هرمنیوتیک متن مقدس با اصطلاح جالب "حبت نشو" تعبیر میکند و معتقد است که بیشتر اعتقادات پیروان ادیان از جمله مسلمانان، اعتقادات ظنی است که به سبب انس بدانها از دوران جوانی، آنها را یقینی میپندازند. یکی از عوامل حبت نشو، تبعیت از آباء و اجداد و پیروی از مسلک رایج میان علماء است و از اینرو مسلمانان و پیروان هر دینی بدون آنکه عقل خود را بکار گیرند، فقط خود را برق میدانند و به اشتباه یقین دارند که پیروان بقیه ادیان گمراهنده:

"آنان هرگز تصور نمیکنند که هر مذهب و ملتی برای خود دلایلی دارد و عقلانیتی را تبعیت میکند و همچون آنان پیروان دیگر را باطل میدانند. مثلاً یهود در محافل خود دلایل عقلی و نقلی برای بر حق بودن خود میآورند و یکدیگر را بثابت ماندن در دین خود تشویق میکنند. همچنین مسیحی‌ها شب و روز در کار بر حق بودن ملت خود و باطل بودن دیگر ملت‌ها هستند و در شهرهای اسلامی و غیر اسلامی فریاد میکشند و کتاب چاپ میکنند و به مردم میدهند..."^۶

این کجروی در تفسیر جانبدارانه و منبعث از پیش فرض های فکری، به باور نجم آبادی بیش از هر چیز دیگری به این دلیل است که دینداران با قطعی دانستن دلالت روایات، بر این منبع دانش دینی بیش از حد آنچه صاحب شریعت اجازه داده است تکیه کرده اند. برای اثبات این مدعای نجم آبادی به حجت اخبار متواتر میپردازد و سپس میپرسد چگونه است که تواتری که در حق خودت ادعا میکنی و آنرا یقین آور و حجت میدانی و لی تواتر یقین آور برای پیروان مکاتب دیگر را معتبر نمیدانی؟^۷ چگونه است در مواعظ خود میگوییم آنچه در حق خودت نیکو میشماری در دیگران نیز نیکو بشمار اما وقتی به عقیده میرسد استاندارد دوگانه به کار میبندیم و نه تنها تواترات بلکه ظنون ناشی از اخبار غیر متواتر خود را معتبر میشماریم و به نفی و انکار دیگران مشغولیم و حال آنکه ارزش معرفتی منابع ما بیشتر از آنها نیست.^۸

۶. همان، ۴۲-۴۳.

۷. همان، ۴۴.

۸. همان، ۳۰-۲۹.

جمال، نجم آبادی همانند شاگرد اسد آبادی، محمد عبد، ریشه مشکلات جهان اسلام را نابسامانی فرهنگی و دینی میدانست و راه حل اساسی را نیز اصلاح دینی.^۹

برخی از قرآن‌گرایان همچون نجم آبادی و خرقانی از تأثیرگذارترین مشروطه خواهان بودند.

ویژگیهای اندیشه‌های اصلاحی نجم آبادی

شاید بتوان بر جسته‌ترین ویژگی شیخ‌هادی نجم آبادی را نگاه عقلانی او به قرآن و نقد روایات دانست. این ویژگی در مهمترین اثر او، تحریر العقلاء به نحو بارزی قابل مشاهده است. در این اثر، نجم آبادی تمام تعقلات خود را به آیات قرآن مستند میسازد. او همچنین با خوانشی نقادانه از روایات یا وقایع تاریخی به اثبات مدعای خود میپردازد. او به دیگران مکررا تذکر می‌هد که عقل انسان اول پیغمبری است که خداوند در وجود انسان قرار داده است. در باب تمییز سخن عقلانی از وهمی می‌گوید:

"شخص خردمند باید نخست سخن را بسنجد و در آن بیندیشد که راست [درست] است یا دروغ [باطل]. و اگر مطلبی مقدمات بسیار داشته باشد و در یکی از مقدمات قاطعیت [قطعیت] منطقی وجود نداشته باشد و تو از نظر علاقه و یا علت دیگر مسامحه نمایی و بدون تأمل غفلة قطعیت وهمی حاصل آید، آن نتیجه‌ای که گرفته می‌شود در نظر تو قطعی خواهد شد در صورتی که وقتی یکی از مقدمات وهمی باشد، باید نتیجه هم وهمی باشد اگرچه مقدمات دیگر قطعی باشد زیرا به حکم عقل نتیجه پیروی پست ترین مقدمات است."^{۱۰}

۴. برای نظریات سیاسی و نقش نجم آبادی در مشروطه ببینید: حسین عسکری، "شیخ‌هادی نجم آبادی یکی از پیشگامان مشروطه خواهی" در مشروطه خواهی ایرانیان، ناصر تکمیل همایون، تهران: مرکز بازناسی اسلام و ایران، جلد ۲، ۱۳۸۴، ۸۷-۸۴.

۵. نجم آبادی، تحریر العقلاء، ۸۸-۸۹.



"... آنها یا [به ناحق] در مورد اخبار، ادعای تواتر میکنند و یا در اخبار غیرمتواتر میگویند خبر محفوف به قرائنا علمیه است ولی تامل نمی نمایند که این قرائنا اگر حاصل میشود چرا در حق دیگران چنین نیست و این یقین بدست نمیآید؟"^۹

به این دلیل نجم آبادی قانون طلائی اخلاق را یکی از سه محور اصول عقیدتی خود قرار میدهد: "آنچه به خود نمیپسندی، به دیگران میپسند." او در رای یک مصلح سیاسی، مبانی معرفت شناسی دینی خود را آنگونه که بدان اشاره شد، وارد عرصه سیاست و اجتماع می کند و انصاف و عدالت فردی و دادگستری در جامعه را یکی از پایه های بنیادین هر جامعه سعادتمندی معرفی میکند. ظلم و بی انصافی در هر دو عرصه فردی و اجتماعی به باور نجم آبادی آبشخور یک چشمی اند، " حت نشو".^{۱۰}

چنانکه در بخش اول این نوشتار بیان کردیم، ایده های نجم آبادی در اعتبار معرفتی اخبار، ریشه در امامیه نخستین از قبیل شیخ مفید، سید مرتضی علم الهی و شیخ طوسی دارد. طبیعی است چنین اندیشه ای در باره قلمروی حجیت روایات با مبانی اخباریین و بسیاری از عقاید سنتی رایج در تشیع در باره حجیت روایات در تقابل است و به همین دلیل مورد سرزنش و حتی تهمت های بسیاری قرار گرفت. او کلمات زیادی در نقد اخباریون ابراز کرده است و اخباریون را به دلیل تبعیت از ظنون حاصل از اخبار مورد مذمت قرار میدهد: "[به گمان اخباریون] چون در اصول دین باب علم منسد است و یقین نمیتوان حاصل نمود، پس ظن کافی است و حتی میگویند عقل حکم میکند که به ظن کفایت کنیم."^{۱۱}

اسدالله خرقانی (۱۳۱۵-۱۲۱۶ش)

خرقانی، روحانی نوادریش و قرآن پژوه عقلگرای روزگار قاجار، در زمان اقامتش در تهران، در زمرة شاگردان معروف شیخ هادی نجم

۹. همان، ۳۰-۳۱.

۱۰. همان، ۱۸ و ۱۰۴.

۱۱. همان، ۴۲؛ لازم به ذکر است که اخباریون علم حاصل از روایات را به دلیل قرائنا و همپوشانی مدلولشان در موضوعات، علم یقینی می دانند. اختلاف میان آنها و مخالفینشان بر سر وجود و یا اعتبار قرائنا یقین آور است.

۱۲. یحیی دولت آبادی، *حیات یحیی*، تهران: عطار، ۱۳۷۱، ۶۰-۵۹.

۱۳. رسول جعفریان، اسدالله خرقانی، ۲۴، به نقل از اسناد و مدارک در باره سید جمال الدین اسدآبادی صفت الله جمالی، قم: دارالتبیغ اسلامی، ش ۱۸، ۱۳۴۹.

۱۴. همان، اسد الله خرقانی، ۲۳ و ۲۰؛ *تاریخ انقلاب مشروطیت*، تهران: نشر سخن، ۱۳۸۳، ج ۱، ۳۷۵؛ برای اندیشه های مشروطه خواهی خرقانی بیینید داود فیرحی، دولت مدرن و بحران قانون، نشر نی، ۱۴۰۰، ۲۵۵-۲۴۷.







نمی شود.^{۱۷} او با صراحة بیشتری در باره حدیث محوری در تشیع می گوید: "علت این نابسامانی، دوری مسلمانان از منبعی است که همگی بر صحت آن یعنی قرآن اتفاق دارند و تمسک بیش از حد به روایات است که هر گروه به دسته ای از روایات مورد قبول خود رجوع می کند و دیگران را با همان روایات رد و انکار می کند."^{۱۸}

در باره قلمروی و اعتبار معرفتی اخبار چنین می گوید: "معیار پالایش دین اصیل از چیزهایی که در آن وارد شده، سه چیز است: اول: قرآن، دوم: آن مقدار از سنت که مورد اتفاق همه فرق اسلامی است، سوم: سیره پیامبر در طول ۲۳ سال تبلیغ [روایت شده بوسیله احادیث مجمع علیها]."^{۱۹} در جای دیگر می گوید: "لازم است که مسلمانان برای مسائل دین به قرآن استدلال نمایند و اگر در قرآن مسئله ای را نیافتدند به سنت متفقہ مسلمین تمسک کنند."^{۲۰}

خرقانی خوب آگاه است که میزان "روایات متفق علیها"^{۲۱} در اعتقادات و دیگر موضوعات نسبت به روایات غیر متفق علیها بسیار اندک است، بنابراین باید جز بخش کوچکی از سنت، بقیه را رهای کرد. از آنجا که خرقانی در فقه و اجتهاد، همچون دیگر فقیهان سنت را مبین (مقید و یا مخصوص) آیات قرآن قرار داده است، به نظر می رسد همراه با بقیه فقهاء امامیه، "اخبار واحد" (ظتن الدلالة) را در فقه حجت می داند. بدیهی است با نظریه کفایت قرآن در "بخش اعتقادات" از سوی خرقانی و پیروانش، عملاً دیگر نوبت به سنت و روایات غیر متفق علیها نخواهد رسید. بدین ترتیب روایات در غیر از فقه نزد خرقانی همانند دیگر منابع معرفتی بشری است که توسط صالح ترین انسانها یعنی ائمه معصومین به ما عرضه شده است.

شریعت سنگلچی (۱۳۲۲-۱۴۷۱)

شریعت سنگلچی فرزند ارشد حاج شیخ حسن سنگلچی، پسر عمومی شیخ فضل الله نوری است. شیخ حسن در ابتدا نام

۱۷. محوالموهوم، ۲۸-۲۳.

۱۸. همان، ۲۸۰-۲۸۲.

۱۹. همان، ۱۳-۱۲، بیینید بخش اول این مقاله را در شماره قبل همین مجله.

۲۰. همان، ۲۷۲.

۲۱. بنا بر تعریف علمای متقدم امامیه، روایات مجمع علیها همان اخبار

متواتر است، رجوع کنید به بخش اول این مقاله.

شود و زمانی چنان سخن می گفت که گویی شیخ فضل الله نوری است.^{۲۵}

بر جسته ترین و بیزگی شیخ هادی نجم آبادی نگاه عقلانی او به قرآن و نقد روایات است.

قرآن گرایی و جایگاه حدیث

مهندترین اندیشه های اصلاحی خرقانی را در محوالموهوم می توان مشاهده کرد. او خود هدف از نگارش این اثر را "بیان سبب تنزل و انحطاط مسلمین" ذکر می کند و تلاش می کند به این سوال رایج پاسخ دهد که چگونه شد مسلمانان که قرنهای دارای فرهنگ و تمدن بودند به این روز افتادند، اما مللی در این عالم با آنکه از تمدن بی بهره بوده اند، امروز این چنین ترقی کرده اند؛ توصیه او برای نجات جامعه اسلامی از عقب ماندگی و انحطاط این بوده است که مسلمانان عقاید و اصول را از قرآن بیاموزند و منابع غیر معتبر یا نیم معتبر را رها کنند. با توجه به نظرات خرقانی در اعتبار معرفتی روایات، می توان این توصیه او را چنین تفسیر نمود که مینا و معیار دین شناسی او در مرحله نخست متن قرآن است بدون آنکه تاویل و تفسیر آنرا از روایات بخواهیم و ذهن خود از قبل باورمند به تفسیری خاص کرده باشیم.^{۲۶}

خرقانی در باره تمسک شیعیان به مشتبه منابع غیر معتبر می گوید: "مبلغین دین و روحانیون تقصیر عمده توده را به خدا نسبت داده و همیشه مردم را به دعا و زاری و ناله امر می کنند... دعا و زاری فضای عالم اسلام را پر کرده و مستحباب هم

۲۵. همان، اسد الله خرقانی، ۱۱-۱۵.

۲۶. معجم رجال الفکر والادب فی نجف خلال الف عام، محمد هادی الامینی، بیروت، ۱۹۶۴، ج ۲، ۲۶۵-۲۶۶، سنگلچی هم کتابی با عنوان محوالموهوم و صححوالعلوم دارد. (آقا بزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۱۸، ۱۳۴). محوالموهوم به همت ایت الله سید محمود طالقانی به همراه مقدمه ده صفحه اش به چاپ رسیده است.



اسدالله خرقانی از اطراقیان نزدیک آخوند خراسانی بود.

میان شیعیان از جمله شفاعت را خرافه و بدعت می خواند و پاره ای از اخبار و احادیث را که برخی از اعتقادات عوام بر اساس آنها بنا شده بود دروغ می شمرد.^{۲۶} او در پایان سخنرانی های خود هیچگاه ذکر مصیبت ائمه اطهار را تقریر نمی کرد. اما اینکار او نه به دلیل انکار مطلق ذکر مصیبت بلکه به منظور نفی رابطه شفاعت با مجالس عزاداری و روضه خوانی و زیارت قبور امامان بود که عوام شیعه معتقدند انجام این امور آنها را مستحق حتمی شفاعت ائمه و مستوجب آمرزش تمام گناهان میسازد.

نحوه اعتقاد سنگلجمی به امام زمان یکی از جنجال برانگیزترین اندیشه های اوست. او تصمیم داشت با نقد پاره ای از اخبار مربوط به ظهور مهدی موعود، عنصر قیام به سیف و ظهرور مسلحانه و انتقام جویی را از آن بزداید و جنبه رهبری شخصی را نیز از آن حذف نماید و بدان بیشتر صورت یک نهضت ترقی خواه دسته جمعی و اجتماعی بدهد تا بتواند آنرا مقبول نسل نو سازد.^{۲۷} سنگلجمی همانند سلف خود، نجم آبادی و خرقانی بر این عقیده بود که نصوص و ظواهر قرآن در فرهنگ مذهبی شیعه به نفع روایات و اخبار، کnar گذاشته شد و همین امر سبب وارد شدن بسیاری از عقاید شرک آسود شده که قرآن صریحانه کرده است. بنابراین، اوی برای تحریک مرجعیت قرآنی، به ویژه ایده امکان فهم قرآن بدون نیاز به حدیث از یک سو وارد عمل شد و از دیگر سو، بر نقد میراث روایی شیعی و بسیاری از اخبار آحاد و احادیث شاذ و پراکنده در کتب روایی و اثبات سخافت و

پدرش- رضاقلی- را بر فرزند ارشدش گذاشت، ولی هنگامی که رضاقلی نوجوان همراه پدر به نجف رفت و یکی از آثارش را به سید محمد کاظم یزدی - مرجع شهیر شیعه و صاحب کتاب عروة الوثقی - تقدیم نمود، یزدی به وی لقب شریعت داد و از آن به بعد به این نام معروف شد.^{۲۸} سنگلجمی از فکر دو تن از پرچمداران نوگرایی قبل از خود سرمشق گرفت: یکی از آنها پدرش شیخ حسن سنگلجمی، و دیگری اسدالله خرقانی بود که هر دو از شاگردان و یاران شیخ هادی نجم آبادی بودند.^{۲۹} از میان اصلاحگران قرآن گرا شاید بتوان سنگلجمی را از مهمترین و تاثیرگذارترین آنان دانست. از کسانی که با مراتبی از شدت و ضعف تحت تاثیر اندیشه قرآن گرای او بوده اند عبارتد از فضل الله صبحی مهتدی، شیخ محمد سنگلجمی، حسین مطیعی، عبد الحسین آیتی (آواره سابق)، عبدالرحمن بدیع الزمانی کردستانی، سید محمود طالقانی، مهدی بارزگان، حاج میزرا یوسف شعار تبریزی، علی اکبر حکمی زاده، محمد جواد مشکور، عباس زریاب خوبی، سید صادق تقوی، مرتضی مدرسی چهاردهی، عزت الله صحابی، و حیدر علی قلمداران.^{۳۰}

سنگلجمی بر خلاف اصلاحگرانی همچون کسری و حکمی زاده تا آخر بر تشویخ خود راسخ ماند اما آنچه که نمی توان در آن تردید نمود تاثیر وی از افکار شیخ محمد بن عبد الوهاب (۱۱۱۵-۱۲۰۴ق) است. او یکی از مهمترین آثار خود را به نام توحید عبادت پس از مراجعتش از حج نوشت که همسانی زیادی با کتاب شیخ محمد بن عبد الوهاب موسوم به کتاب التوحید الندی حق الله على العبید دارد.^{۳۱} سنگلجمی در بیشتر آثار خود، توحید را اساس مذهب تشیع معرفی می کند و هرچیزی را که مغایر با توحید و آلوهه به هر نوع شرک پنهان و آشکار باشد خرافه می داند. بر اساس این ملاک، اوی بسیاری از عقاید و سنتهای رایج

۲۲. رسول جعفریان، جریانها و سازمان های مذهبی- سیاسی ایران، تهران: علم ۱۳۸۹ ش، ۱۰۱۶ (متن و حاشیه)، به نقل از مجله آینده، سال ۱۲، ش ۳، ۷۳.

۲۳. توحید عبادت، مقدمه، ۱۲.

۲۴. توحید عبادت، مقدمه، ۲۶؛ مرتضی مدرسی چهاردهی، "شیخ هادی نجم آبادی و داستانهایی از زندگی او"، ۹۵؛ گلزار مشاهیر، "زندگینامه درگذشتگان مشاهیر ایران"، ۲۶.

۲۵. رسول جعفریان، جریانها و سازمان های مذهبی- سیاسی ایران، ۱۰۱۷؛ سید عبدالحجه بلاعی، تذکره عرفا، ۲۵۸.

۲۶. ناصرالدین صاحب الزمانی، دیباچه ای بر رهبری، ۱۳۳ و ۱۳۴.

۲۷. من



خرافات میان شیعیان را با تأکید بر علوم یقینی و پرهیز از ظن و اوهام آغاز می‌کند. در کلید فهم قرآن می‌گوید بسیاری از عقاید میان ما چیزی جزا هام و خرافات نیست. قرآن بعد از سفارش به جستجوی حق (یونس: ۳۲) راه مقابله با آفت خرافات را دوری از موهومات و مظنونات معرفی می‌کند (یونس: ۳۶).^{۳۲} یکی از رایج ترین رهنان علم یقینی در دین، تقلید است. مردم ما عادت کرده اند به اساطیر و قصص از پیران خود گوش فرا دهنده و از سرتبلی عقل خود را بجای علم، تسليم جهل و خرافات نمایند.^{۳۳} دیگر راه برای دوری از غلو و خرافات، ایمان به توحید حقیقی در دین است و مقتضای توحید، واسطه قرار ندادن میان خدا و خلق به هر شکل ممکن است: "هر کس انبیا و اولیا را واسطه میان خدا و خلق، سنج وسایطی که میان شاه و رعیت است قرار دهد، این شخص مشترک و خارج از دین حنف اسلام است".^{۳۴} او با ادله عقلی و تاریخی در صدد است اثبات نماید که امامان دارای صفات کمالیه نامحدود خدایی نیستند تا در همه جا و همه ازمنه حاضر باشند و همه صدای را تشخیص دهند و به مقتضای مصلحت، تقاضای هر یک از بندگان دعای آنان را مستجاب نمایند.^{۳۵} سنگلجمی سپس به صراحت با بیان اصول عقاید غلات در امامیه و پیروان آنان از فرق صوفیه، به رد و انکار آنان می‌پردازد و روایاتی در رد و مذمت غالین از منابع اولیه امامیه همچون کتاب رجال‌کشی و اختیار معرفة الرجال شیخ طوسی نقل می‌کند.^{۳۶}

سید ابوالفضل برقعی قمی (۱۳۷۲-۱۲۸۷ش)

سید ابوالفضل ابن الرضا برقعی قمی در دوران جوانی همچون دیگر روحانیون سنتی می‌اندیشید و آثاری را در دفاع از مبانی کلامی امامیه نگاشت، با این وجود در سیر مطالعاتی خود با مشاهده خرافات میان علما و عامه مردم و مواجهه با آراء غلوآمیز شیعیان و صوفیان، به تدریج به این باور رسید که بسیاری از عقاید رایج میان شیعیان مخالف قرآن و مبانی

تعارض آنها با قرآن یا مخالفت با عقل سليم، تأکید کرد.^{۲۸}

انکار شفاعت، رجعت، معراج، زیارت، توسل و عزاداری و نظایر آنها ریشه در مساله ای بنیادین تر در اندیشه سنگلجمی دارد که موقعیت او را در اصلاح دینی از اسلاف خود مهم تر می‌سازد.^{۲۹} آن مساله ریشه ای به نظر سنگلجمی به عقیده در باره جایگاه وجودی ائمه معصومین (ولايت تکوينی) بطور خاص و مساله غلو بطور عام بر می‌گردد. غالیان شیعه -که به باور سنگلجمی

از دید خرقانی، جز بخش کوچکی از سنت باید بقیه را رها کرد.

جریان رایج در تشیع است- مطالبی همچون ولايت تکوينی، علم غیب، معجرات پیامبران و صفات فوق بشری ائمه معصومین را از طریق روایات وارد تشیع نمودند که در اصل و اساس ریشه در عقائد صائبین دارد.^{۳۰} وی در کتاب محو الموهوم بر آن است تا نشان دهد انبیا و اولیا مانند حضرت الیاس، حضرت عیسی و حضرت خضر در گذشته اند و رجعتی ندارند. در مواضع مختلف صریحا اعلام نمود که حاجت خواستن از ائمه در حالیکه دیگر در قید حیات نیستند شرک است. اگر چه با ابراز چنین عقایدی، مورد اذیت و آزار فراوان قشر سنتی قرار می‌گرفت، اما بنابرآنچه چهاردهی گزارش می‌کند اکثر افسران و کارمندان عالی رتبه دولت و شعرا و نویسندهای و مدیران جراید و جوانان تحصیل کرده، همه و همه دلبسته اشده بودند.^{۳۱}

سنگلجمی مبارزه خود علیه غلو و یکی از محصولات آن یعنی

۲۸. مجید معارف و سعید شفیعی، درآمدی بر مطالعات حدیثی معاصر. تهران: سمت، ۱۳۹۴-۱۸۱.

۲۹. بدیل ابراز چنین عقایدی سنگلجمی- آنگونه که خود در مقدمه کتاب توحید عبادت می‌گوید- به وهابیگری متهم می‌شود و مورد آزار و اذیت و تهمت هایی فراوانی قرار می‌گیرد. (مقدمه، توحید عبادت، ۲۲)

۳۰. رجوع کنید به بخش اول این مقاله در شماره پیشین مجله نقد دینی؛ برای تفصیل کلام سنگلجمی در باره مساله غلو در تشیع بیینید: توحید عبادت، ۱۱۶-۱۰۰.

۳۱. نورالدین چهاردهی، وهابیت و ریشه های آن، ۱۷۴-۱۷۳.

۳۲. کلید فهم قرآن، ۱۵۲.

۳۳. همان، ۱۵۷.

۳۴. توحید عبادت، ۱۵۱.

۳۵. همان.

۳۶. همان، ۱۵۵-۱۵۶.



دیگر اصلاحگران قرآن گرا- مهمترین دلیل رجوع به قرآن را وجود روایات مجعلو فراوان در میان مجتمع حدیثی شیعه و سنی می داند. به باور برقعی، مشکل اصلی تعالیم و آموزه های تشیع، وجود اخبار و روایاتی با سند فاسد و روایانی مجھول است که نوعاً به قصد اختلاف در مذاهب و تفرقه میان مسلمانان جعل شده اند. در این اثر او همچنین به دو موضوع عدم حجت اخبار آحاد در عقاید و مساله غلو در تشیع می پردازد، ولایت تکوینی پیامبر و ائمه را رد می کند و این موضوع را از بدعتهای اهل غلو می داند.^{۴۱}

برقعی بیش از دیگر همفکران خود بصورت علنی از عقاید محمد بن عبد الوهاب حمایت کرده و حتی به ترجمه برخی از آثار عبد الوهاب به فارسی مبادرت ورزیده است. در مقدمه کتاب عقیده اسلامی، ترجمه خودش از *العقيدة الإسلامية* اثر مهم عبد الوهاب، به دشمنی کورکرانه و جاهلانه شیعیان - به ویژه در ایران- با یکتاپرستان عربستان اشاره می کند، که در ایران با نام وهابی شناخته می شوند. از دیگر ترجمه های مهم برقعی برگردان کتاب "المنتقى من منهاج الاعتدال فى تقضى كلام أهل الرفض والإعتزال" تأليف محمد بن عثمان ذہبی است. کتاب مذکور، برگزیده و فشرده کتابی است به نام "منهاج السننه النبویه فى تقضى كلام الشیعه الفدریه" که شیخ الاسلام احمد بن تیمیه دمشقی، آن را در رد برخی از افکار و عقاید تشیع به رشته تحریر درآورده است.

برقعی در کتاب عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول،^{۴۲} باب از جلد اول اصول کافی را با هدف شناساندن احادیث مغایر قرآن و عقل، بررسی و بر اساس مبانی خود، نقطه نظراتش را بیان کرده است. به باور او، بیشتر یا همه اخبار عقیدتی کتاب کافی، از احادیث آحاد است که اکثر محققان امامیه نیز حجت (وجوب التزام عقیدتی) آنها را در اعتقادات پذیرفته اند.^{۴۳} وی در نقد

اعتقادی اصیل اسلام است. او خود در شرح احوالش می گوید: "از اینکه مشاغل و رجوع کنندگان به من کم بود بیشتر فایده برم و موفق شدم تا بیشتر مطالعه و تدبیر و تعمق در قرآن کریم نمایم. این سبب شد تا به این امر خطیر پی برم که مشایخ و علمای ما غرق در اوهام و خرافات اند، و خیلی از تعالیم قرآن بی بهره و از عقاید و افکار اصیل اسلامی دوراند... و بنام خرافات و مذهب بر اسلام حکمرانی می کنند."^{۴۷}

برقعی یکی از پرماجراجاترین و تندره ترین اصلاحگران دوران معاصر است که بدون واهمه مخالفت خود را با بسیاری از عقاید مسلم نزد شیعیان ابراز می کرد و به همین دلیل مورد بیشترین حملات و ضرب و شتم مخالفینش قرار گرفت و حتی بعد از انقلاب یکبار توسط نیروهای حکومتی ترور شد که جان

سنگالجی را می توان از تاثیر گذارترین اصلاحگران قرآن گرا دانست.

سالم از آن بدر بود.^{۴۸} به دلیل فراز و نشیب اندیشه اش، مورد قضاوتهای متضاد قرار گرفته است. برخی برآنند که وی نه تنها از شیعه بودن عدول نکرده است بلکه در اواخر عمر دوباره همچون سینین جوانی گراییش به شیعه تقویت شد و حتی وصیت نمود در امامزاده ای دفن شود. فرزند ایشان با کمک شیخ علی اکبر تهرانی توانست پدر را در امامزاده شعیب دفن نماید؛ اما به گواهی نوه برقعی، وی نه شیعه و نه سنی؛ بلکه جزو مسلمانان (قرآنی) بود.^{۴۹}

آنچه از گزارشات شاگردان و نزدیکان و همچنین مطالعه آثار برقعی می توان بطور قطع دریافت نمود اینستکه ما با سه برقعی مواجهیم. تغییرات فکری برقعی از سن ۴۵ سالگی آغاز شده است.^{۵۰} تردیدی نیست که او را دیگر ترین نظریات خود را در کتاب درسی از ولایت ابراز کرده است. در این کتاب - همچون

۴۰. مقدمه رهنمود سنت در رد اهل بدعت: مختصر کتاب منهاج السنّة، تلخیص: امام ذہبی، ترجمه ابوالفضل برقعی، سایت کتابخانه عقیده.

۴۱. برقعی، سوانح ایام، ۵۳؛ برقعی در کتاب درسی از ولایت دوازده دلیل عقلی و نقلی بر بطلان غلو اقامه می کند. (۶۶-۱۰۲)؛ وی همچنین در همین

کتاب با ادله فراوان ولایت تکوینی پیامبر و ائمه را رد می کند. (۵۶-۶۵)

۴۲. سید ابوالفضل برقعی، عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول، ۱۳۸۸، کتابخانه سایت عقیده، ۴۴-۴۵.

۴۷. برقعی، سوانح ایام.

۴۸. ابوالفضل برقعی، سوانح ایام، سایت کتابخانه عقیده.

۴۹. مصاحبه با نوه ابوالفضل برقعی-بخشی از برنامه صفحه آخر- علامه برقعی شیعه بود یا نیست؟. صدای آمریکا (برنامه صفحه آخر).



مردم دادند و در کتاب‌ها وارد ساختند و بنام پیغمبر و یا نام امام آن را نشر دادند.^{۴۵}

در چنین چهارچوبی، برقی مبارزه فکری خود را با خرافات و غلو در اسلام و در مذهب شیعه بطور خاص سامان می‌بخشد و هر آنچه از اخبار غیر متوایر (اخبار آحاد) در اعتقادات وارد شده غیر واجب الاتّبع می‌داند.^{۴۶} وی همچون سنگلچی، کلیه صفات فوق بشری برای پیامبر و ائمه را منکر است.^{۴۷} او در آثار مختلفش به روایاتی که علمای امامیه از جمله شیخ صدوّق از ائمه در نهی و انکار غلو نقل کرده اند استناد کرده است.^{۴۸}

سخن آخر

اهمیت و ارزش نظریات انتقادی قرآن‌گرایان در باره اعتبار معرفتی روایات و قلمروی حجیت آنها به منظور مبارزه با

سندي از احاديث کافی، به سخنان محمدباقر مجلسی و محمدباقر بھبودی استناد می‌کند.^{۴۳} با اين حال هنوز بسياري از روایاتی که از نظر مجلسی و بھبودی صحیح اند باز توسط برقی نقد و رد شده‌اند.^{۴۴}

مهمترین آراء برقی را از خلال آثار فراوانش می‌توان در چهارچوب اسلافش خلاصه نمود؛ یعنی حجیت قرآن و سنت صحیح که همان سنت پیامبر است، و طرد هر آنچه توسط غیر پیامبر توسط دیگران بدان اضافه شده باشد، هر چند اضافات با نام امامان شیعه باشد: "در حالیکه همه ملت‌ها حتی یهود و نصاری می‌گویند ما کتاب آسمانی خود را می‌فهمیم، ولی اینان قرآن را قابل فهم نمی‌دانند و گفتند دلالت قرآن بر مطالب ظنی است یعنی حجیت ندارد و فقط امام می‌فهمد. پس گفتند اگر کسی خواست به قرآن استدلال کند گوش ندهید و به اخبار رجوع کنید که قطعی الذالله است. آنوقت هر حدیث مجعلی را بخورد



.۴۵. برقی، درسی از ولایت، ۱۳۲-۱۳۳؛ برای بسندي قرآن در مورد اصول دین از نگاه برقی ببينيد برقی، اصول دین از نظر قرآن و مستند به آيات آن، تصحیح و مراجعه اسحاق بن عبدالله العوضی، ۱۳۸۷ ش، ۱۳.

.۴۶. برقی، درسی از ولایت، ۱۳۳.

.۴۷. برقی، عقل و دین، تهران: موسسه مطبوعاتی عطائی، ۱۳۴۰ ش، ج ۱، ۹۹-۱۰۰؛ برقی، درسی از ولایت، ۱۳۵.

.۴۸. به عنوان مثال ببينيد درسی از ولایت، ۵۴-۵۶؛ برقی، سوانح ایام، ۱۲۰-۱۲۱؛ درسی از ولایت، ۴۵، ۱۷۶، ۱۹۲.

.۴۳. همان: ۴۷.

.۴۴. به عنوان نمونه ببينيد، همان: ۳۲۴، ۴۰۶، ۴۱۱، ۴۲۰، ۴۲۵، ۸۵۳. برقی همچنین در همین اثر (۴۵-۶۱) حدیث ثقلین یکی از مهمترین احادیث امامیه بر حجیت قول ائمه شیعه را سندا و دلالتا رد کرده است.

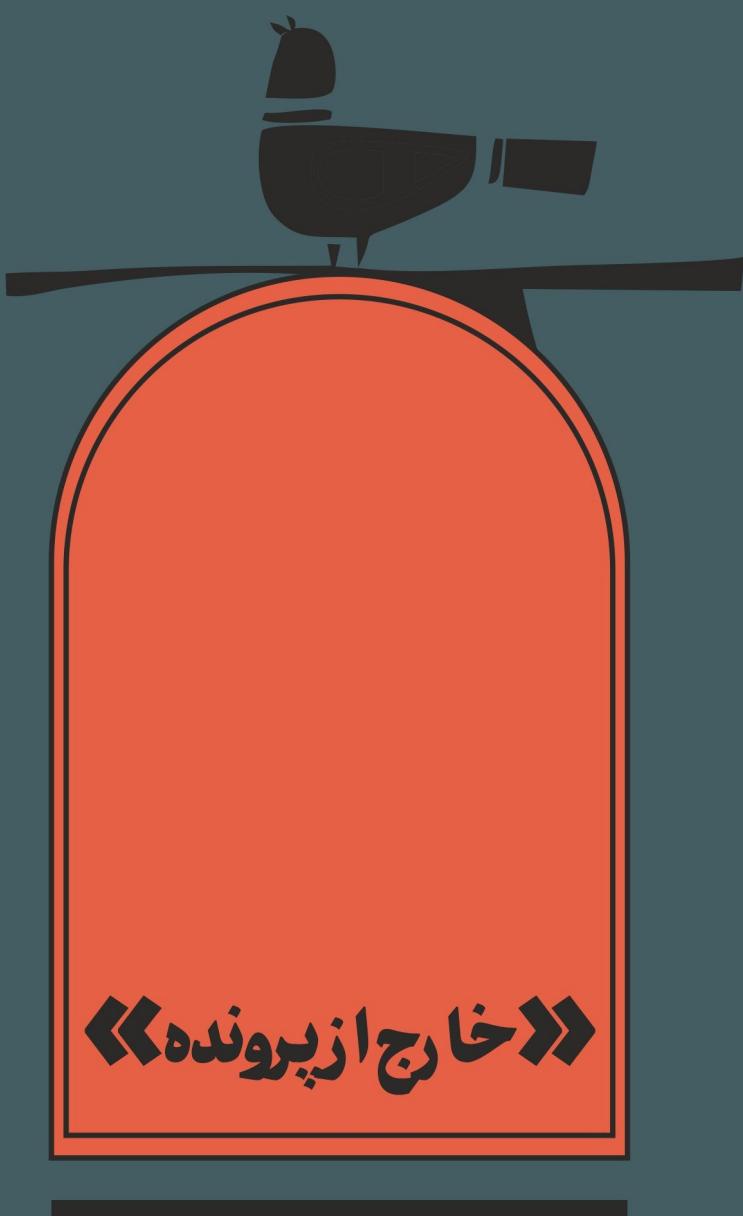
تواند مستند شرعی قرار گیرد، بلکه این روایات همسنگ "سخنان علمای ابرارند" که جهت ارشاد (نه الزام) بر پیروان مذهب عرضه شده است. بدین ترتیب کلیه روایات وارد در اصول دین، و مهمتر از آن رشته های علوم انسانی و به طریق اولی علوم تجربی اعم از طب و نجوم و بالاخره تمامی مسائل علوم سیاسی به عنوان مثال روایات در باره مشروعيت سیاسی فقیه -مورد استناد دسته ای از فقهیان- و فراتر از آن مشروعيت سیاسی انسان و ولت کامل -مورد استناد فیلسوفان و عرفای شیعه (وستی) و مرؤجان این مکاتب در حد گستردگی در حوزه های علمیه شیعه -همگی از جایگاه حجت شرعی الزام آور تنزل می کنند.

منشاء عقاید غلوآمیز در تشیع، روایات مشهوری است که در باره ولایت تکوینی پیامبر و امام وجود فوق بشری آنها توسط محدثینی همچون کلینی و صدوق در قرن سوم و چهارم ثبت شده و در سطح وسیعی مورد قبول متكلمين، فیلسوفان و عرفان قرار گرفته است، عقاید غلوآمیزی که حتی توسط مستشرقینی همچون هانری کربن، امیر معزی یا یوری روپین به عنوان عقاید شیعه اصیل معرفی شده است. در مقابل اما، تحقیقات فراوانی طی چند دهه اخیر به جامعه علمی عرضه شده است که موضع اصلاحگران قرآنی را تقویت میکند. بر طبق این تحقیقات این دسته از روایت توسط مفهومه و غالباً با اغراض مختلف میان شیعیان پراکنده شده و محدثین قرون سه و چهار وارد مجتمع حدیثی خود کرده اند. در میان علمای امامیه، محمد باقر بهبودی، سید حسین مدرسی و آصف محسنی و در میان مستشرق گلدزیهر، داگلاس کرو و خلیل اندانی، از حیث تاریخی و بعضاً از حیث دلالتی و سند نشان داده اند که اخبار وارد در باره وجود مافق بشری پیامبر و امامان، و دیگر اندیشه های غلوآمیز روایاتی غیر معتبرند و هیچ رد پایی از آنها در قرون اول و دوم دیده نمی شود. تحقیق در باره آراء این پژوهشگران و تطبیق نظرات آنها با اصلاحگران قرآن گرا نیازمند پژوهشی جداگانه است.

خرافات و غلو در تشیع بیش از هر زمان دیگر، در دوران معاصر قابل درک است. در زمانه‌ای که مقدرات مربوط به شئون زندگی مردم ایران اعم از سیاسی، فرهنگی، اقتصادی در دستان حکومتی قرار گرفته است که عمدۀ پایه‌های تئوریک خود را بر اساس روایات بنا نهاده است، به چالش کشیدن این منبع معرفتی در دین، می تواند رنسانسی فرهنگی و سیاسی رانیز به همراه داشته باشد و بیناهای تئوریک اسلام سیاسی را ویران سازد. بخصوص که جنبش آزادی خواهی در این ایام، آمادگی هاضمه فکری جامعه ایرانی را برای پذیریش چنین رنسانسی نشان می دهد.

عدم حجت روایات غیر متواتر (اخبار آحاد) در غیر ابواب فقه، بنابر دلائلی که این اندیشمندان ارائه کرده اند به معنای اینستکه هیچکدام از آنها به عنوان حجت الزام آور شرعی نمی







«اقامهٔ شریعت» با شلاق؟

نگاهی انتقادی به قاعدهٔ فقهی «عموم تعزیرات»

سید احمد نورالدین^۱

۱. دانش‌آموختهٔ سطح عالی حوزهٔ علمیهٔ قم، پژوهشگر فقه.

حجاب،^۴ لزوم پاکسازی اجتماع از عوامل تحریک مردان و... گاه در کلمات حامیان حجاب اجباری دیده می‌شود.

با جستجو در متون فقهی «دلیل خاص» بر الزام حکومتی حجاب یافت نمی‌شود.^۵ دلیلی که مستقیماً و صراحتاً گفته باشد که «اگر زنی در شوارع و بازار مو و بدنش را پوشید، باید او را وادار کرد که مويش را پوشاند.» یا گزارشی از دوران حکومت پیامبر اسلام و امام علی رسیده باشد که زنان آزاد را وادار می‌کرد که حجاب اسلامی را رعایت کنند. حامیان چنین پاسخ می‌دهند که فقیه برای حکم، نیازی به گزارش تاریخی در این مورد خاص ندارد.^۶ بانبود دلیل خاص، حامیان حجاب اجباری به ادله عام چنگ زده‌اند و الزام حجاب را مصداق «لزوم اقامه شریعت» و «نهی از منکر» و «حساسیت شرع به فساد»، «اهتمام اسلام به حفظ نظام اجتماعی»^۷، «اهتمام شرع به تحقق اهداف»، «حفظ امنیت اجتماعی» و حتی گاهی «قاعده لطف»^۸ می‌دانند.

برخی از ادله عام حامیان، گاه با اصول فقه امامیه ناسازگار است و از نوع ظنون غیرمعتبه در اصول فقه امامیه مانند استحسانات و سد ذرایع است. دلیل فقهی معتبر نزد امامیه، متن کتاب (قرآن)، سنت (قول، فعل و تقریر معصوم)، اجماع و عقل است. دلیل عقلی در اصول فقه امامیه، به مستقلات و غیرمستقلات تقسیم می‌شود. عقل اصولی غیر از عقل کلامی است و ناظر به ملازمات قطعیه عقلی است و از این رومصاديق اندکی مانند مقدمه واجب دارد. به هر حال دلایلی مانند «اگر مانع بی‌حجابی نشویم، موجب فحشاء می‌شود» را نمی‌توان در فقه شیعه، دلیل فقهی شمرد. این استدلال از نوع استدلال «شیب

«حجاب اجباری» چنانکه انتظار می‌رفت و نشانه‌هاییش از مدت‌ها پیش دیده می‌شد، به بحرانی گسترده و خونین در ایران عهد جمهوری اسلامی بدل شد. می‌توان ریشه این بحران را در ناسازگاری اخلاق حق محورِ مدرن و فقه تکلیف محور سنتی جست؛ تکالیفی که گاه با خرد و اخلاق مدرن درستیزند. شاید نتوان برای حل بحران اجتماعی حجاب اجباری، با جمهوری اسلامی به توافق رسید؛ اما می‌توان در فقه سنتی - بدون بهره‌بردن از ابزار تغییر مبانی - راه حلی برای نفی حجاب اجباری و ادله فقهی حامیان آن جست. گمان نگارنده این است اگر فقه سنتی بتواند خود را از فشار بیرونی بینادگرایان و ترس از «اجماع و شهرت» رها کند و از دام احتیاط تکلیف‌ساز «موافقت/ عدم مخالفت قطعیه» آزاد شود [که منشأش را تقوای در افتاء می‌دانند]، می‌تواند بخشی از تعارض‌های خود با دنیای نورا حل کند.

حجاب در جمهوری اسلامی از مسئله‌ای فقهی گذر کرده و به «نماد» بدل شده است. سید علی خامنه‌ای حجاب را «نقشه هویت مستقل فرهنگی زن مسلمان» و «پرچم استقلال هویتی و فرهنگی زنان»^۹ می‌خواند. بدل شدن حجاب به نماد، گفتگورا سخت و گاه ناممکن می‌کند. نمی‌توان ادعای جمهوری اسلامی درباره حجاب را تاماً فقهی دانست. در سال‌های اخیر گاه دفاع حامیان از حجاب اجباری از ادبیات فقهی به ادبیات حقوقی تغییر کرده است. با این حال آنچه جمهوری اسلامی را به پاشاری بر دفاع از «خاکریز» حجاب اجباری و امنی دارد، «اقامة شریعت» است. سید علی خامنه‌ای جلوگیری از آشکارسازی حرام‌هی را - حتی اگر کوچک باشد - تکلیف حکومت اسلامی می‌داند. «برای حکومتی که به نام اسلام بر سر کار آمده است شرعاً است نبایستی به صورت آشکار در کشور انجام بگیرد.»^{۱۰}

ادله فقهی و شبیه‌فقهی حامیان حجاب اجباری

لزوم اقامه شریعت، عمومات نهی از منکر و قاعدة فقهی «لکل حرام تعزیر بما يراه الحاكم» از عمدۀ دلایل فقهی حامیان حجاب اجباری است. البته ادلۀ غیرفقهی مانند امنیت‌زاپی

۴. مهدوی‌زادگان، داود، حکومت اسلامی و حکم حجاب، ص ۵۴.

۵. ایازی، سید محمدعلی، تقدیم بررسی ادلۀ فقهی الزام حکومتی حجاب،

مجله فقه، ش ۵۱، ۱۳۸۶، ص ۷. : هاشمی، سید حسین، «تقدیم

سیاست جنایی جمهوری اسلامی در برخورد با بدحجابی»، مجله فقه، ش

۵۱، فروردین ۱۳۸۶، ص ۲۵۶.

۶. غلامی، علی، مبانی نظری مداخله دولت در مسئله حجاب، فصلنامه

دانش حقوق عمومی، سال دوم، زمستان ۱۳۹۲، ش ۶، ص ۴۸.

۷. خوبی، موسوعة الامام خوئی، مؤسسه الخوئی الاسلامیة قم، ج

۴۱، ص ۴۰۸.

۸. سعید ضیائی‌فر، «مبانی فقهی و حقوقی اختیارات نظام اسلامی در زمینه

جلوگیری از بدحجابی»، مجله فقه، ش ۵۱، ص ۱۱۶.

۹. سید علی خامنه‌ای، سخنرانی در جمع مدادhan ۱۳۹۷/۱۲/۱۷.

۱۰. همان



لغزندۀ است و به ظن غیرمعتبره «سد ذرایع» می‌ماند که در اصول فقه امامیه رد شده است.

لزوم اقامه شریعت و الزام افراد

از استدلال‌های حامیان حجاب اجباری این است که هدف حکومت اسلامی اقامه شریعت است و حکومت وظیفه دارد مانع هر معصیتی شود. «تردیدی نمی‌ماند که حکومت اسلامی، مسئولیت دفع هر گناه عمومی و نیز برپایی واجبات و حتی اقامه مستحبات را برعهده دارد - به هدف این که اصل آن از میان نزود. محدوده این مسئولیت در زمینه حکم حجاب نیز برابر دایره خود حکم در جامعه است.»^۹

گمان می‌رود اشکال این استدلال در معنای حداکثری از اقامه شریعت است. اگر اقامه شریعت را به معنای حداکثری آن فرض کنیم، آنگاه با «عدم اکراه» ناسازگار است. آیه «لا اکراه»،^{۱۰} آیاتی که وظیفه پیامبر را تبلیغ انذار و تبیه می‌داند^{۱۱} و تسلط پیامبر را در می‌کند،^{۱۲} نافی اجبار و اکراهند. این معنا از اقامه شریعت که حکومت باید هر گناهی را مانع شود و هر واجبی را الزام کند، با آیات قرآن ناسازگار است. اگر خداوند می‌خواست دین را بالاجبار در حکومت مؤمنان محقق کند؛ نیازی به حکومت نبود و خود همه مردم را هدایت می‌کرد. آنچه بر خداست؛ «نمودن راه راست» و «بیان برهان رسا» است و «اگر می‌خواستیم، حتماً به هر کسی را هدایت می‌دادیم.»^{۱۳} این استدلال و معنای حداکثری از اقامه شریعت، نمی‌تواند به سادگی از این تعارض با آیات عدم اکراه خلاصی یابد. به نظر معنایی که می‌توان از اقامه شریعت فهمید که با آیات قرآن ناسازگار نباشد، همان تبلیغ، انذار و تبیه است

۹. سید ضیاء مرتضوی، «درآمدی بر مبانی کلی فقهی حجاب و مسئولیت دولت اسلامی»، مجله فقه، ش ۵۱، ص ۴۵.

۱۰. بقره، ۵۷.

۱۱. مثلث بقره، ۱۱۹؛ مائدہ، ۹۲؛ رعد، ۴۰؛ شوری، ۴۸؛ احزاب، ۴۵؛ غاشیه، ۲۱.

۱۲. ق، ۴۵؛ نساء، ۸۰؛ غاشیه، ۲۲؛ شوری ۴۸.

۱۳. نحل، ۹؛ انعام، ۱۴۹.

۱۴. سجده، ۱۳.

و زمینه‌سازی و کمک برای دینداری آزادانه مردم و بسندۀ کردن به الزام در موارد قوانین حفظ نظم اجتماع و موارد منصوص. «و اگر پروردگار تو می‌خواست،

قطعاً هر که در زمین است همه آنها یکسر ایمان می‌آوردند. پس آیا تو مردم را ناگزیر می‌کنی که بگروند؟»^{۱۵}

می‌توان از آیات قرآن اینگونه برداشت کرد که هدف ارسال رسول، دینداری آزادانه و اختیاری مردم است؛ نه اقامه ولو بالاجبار احکام شرع. دینداری آزادانه -لواندک- ارزشمندتر از هدایت جمیع مردم است اما بدون آزادی و اختیار. نمی‌توان با استدلال «لزوم اقامه شریعت از سوی حکومت» به این نتیجه رسید که حکومت وظیفه دارد تک‌تک احکام شرع را ولو بالاجبار در جامعه اجرا کند. زیرا روشن نیست که اقامه شریعت به معنای حداکثری آن باشد و دستکم معنای حداقلی آن معقول است.

امر به معروف، نهی از منکر و الزام افراد

از دیگر استدلال‌های حامیان حجاب اجباری، عمومات و اطلاقات نهی از منکر است. «چنان‌که اطلاق و عموم نصوص می‌رساند و ادله ویژه‌ای نیز تأکید می‌کند، یکی از مسئولیت‌های حکومت اسلامی، امر به معروف و نهی از منکر است.... شکی نیست که حکم شرعی حجاب در جامعه نیز در محدوده این وظیفه قرار می‌گیرد؛ زیرا پای بندی به آن، یک معروف شرعی مسلم و ترک آن، (منکر) است. محدوده این وظیفه نیز در عرصه عمومی شامل تمام مواردی است که این حکم در اصل وجود دارد یا مایه فساد یابی اعتنایی دیگران باشد. از این‌رو، بر اساس همین وظیفه، حکومت اسلامی می‌تواند و باید غیرمسلمانان را نیز در حدی که لازم و مصلحت باشد، به رعایت آن واردар.»^{۱۶} استدلال بدین‌گونه است «بی‌حجابی منکر است. هر آنچه منکر است، وظیفه حکومت نهی از آن است؛ پس وظیفه حکومت نهی از بی‌حجابی است. نهی از منکر مراتبی

۱۵. یونس، ۹۹.

۱۶. سید ضیاء مرتضوی، درآمدی بر مبانی کلی فقهی حجاب و مسئولیت

دولت اسلامی، مجله فقه، ش ۵۱، ص ۳۰-۳۱

دایرۀ اقامه شریعت و نهی از منکر و حفظ نظام اجتماع و چنانکه خواهد آمد دایرۀ تعزیر را گستردۀ ترمی کنند که لا یغادر صغیره ولا کبیره و پس از فتح همه قلمروها با سلاح اطلاق، از جرم انگاری و برخوردهای خشن با بی‌حجابی مانند گشت ارشاد دفاع می‌کنند.

می‌توان در فقه سنتی راه حلی برای نفی حجاب اجباری یافت.

نقش اطلاق در جرم انگاری هر معصیتی نقشی کلیدی است. برای اینکه از موارد محدود منصوص تعزیر در روایات به تعزیر هر معصیتی رسید، نیاز به طریق اطلاق است. برای اینکه مراحل سخت نهی از منکر را برای هر معصیتی مجاز دانست، نیاز به اطلاق است. در بسیاری از احکام فقه، رد پای اطلاق دیده می‌شود. برای نمونه حکم ناپذیرفتی استمتاع از شیرخواره به دلیل اطلاق نادرست از جواز زواج با صغیره است. صغیره دارای اطلاق است و شامل شیرخواره هم خواهد شد. فهم اطلاق، فهمی عرفی است. در بسیاری از موارد اطلاق که گاه منجر به احکامی ناپذیرفتی -خصوصاً در دوره‌ای که فریاد اخلاق مدرن به گوش همه رسیده است- می‌شود، رجوع به عرف ما را به «انصراف» معقول راهنمایی می‌کند و با «انصراف» می‌توان دست از بسیاری از اطلاق‌های تکلیف‌آور کشید که سخن‌ش باشد در جای خود گفته شود.

قاعده تعزیر برای هر معصیتی

تعزیر مجازاتی است که شرع میزان و اندازه آن را مشخص نکرده است.^{۱۷} تعزیر در این اصطلاح در مقابل حد است. حد مجازاتی است که میزان و شرایطش روشن است مانند حد سرقت، حد زنا و حد قذف. در روایات متعددی، برای معاصی که حد ندارند، مجازات تعیین شده است مانند تعزیر مختلس،^{۱۸} دزد میوه،^{۱۹} دو

دارد و مرحله سوم آن، مرحله یدی و عملی است.

در کتاب‌های فقهی اگرچه مراتب امر به معروف و نهی از منکر ذکر شده است؛ اما این نکته مبهم است که آیا همه مراتب امر به معروف و نهی از منکر برای همه معروفها و همه معاصی است؟ آیا پس از نهی زبانی کسی که غیبت می‌کند، می‌توان دهان او را بست؟ یا او را وادار کرد که چیزی نگوید؟ کسی که چشم چرانی می‌کند، آیا می‌تواند چشم‌بند بر چشم‌هایش بست؟ اگر بگوییم مراتب امر به معروف و نهی از منکر اطلاق دارند و شامل هر معروف و هر منکری -ریز و درشت- می‌شوند؛ آنگاه می‌توان پاسخ داد که پس از تذکر زبانی، می‌توان بر دیدگان چشم چران چشم‌بند بست یا به طرق دیگر مانع چشم چرانی اش شد. یا کسی را که سلامم را نمی‌خواهد پاسخ گفت و سرش در گریبان است، سر از گریبان بیرون کشید و وادار کرد به پاسخ گفتن سلام و یا زیبارویان طناز در شوارع گفت «مگر تو روی بپوشی و فتنه بازنشانی.»

اطلاق با این گستردگی ناسازگار است با مذاق شریعت و ناسازگار است با اصل عدم اکراه و آزادی. به دلیل پیامدهای نادرست این اطلاق، باید از اطلاقش دست شست. گمان می‌رود اگرچه اجمالاً مراتب امر به معروف و نهی از منکر پذیرفتی است؛ اما کل شیء بحسبه. هر معروفی به اندازه اهمیتش و هر منکری به اندازه اهمیتش. نمی‌توان مرحله سوم و چهارم امر و نهی را برای کسی که دروغی ساده می‌گوید یا جواب سلام نمی‌گوید، اعمال کرد. ادله امر به معروف و نهی از منکر انصراف دارد که مراتب اش باید متناسب با معروف و منکر باشد. اگر جایی سرقت مسلح‌انه بود، آزار دیگران بود، ضربه به اموال عمومی و خصوصی بود، مرحله سوم و چهارم موضوع دارد؛ اما نه در هر معروفی و نه در هر منکری. این ادعا که مرحله سوم و چهارم امر و نهی برای هر منکری است و برای هر معروفی، نیاز به اثبات دارد و نمی‌توان به اطلاق ادله تمسک کرد؛ چون قدر متین‌هنست و احتمال انصراف تناسب میان موضوع و حکم جدی است و در چنین جایی تمسک به اطلاق نادرست است و از سوی دیگر با سیره شرعیه ناسازگار است.

الاطلاق وما ادراك ما الاطلاق!

با نگاه به ادله حامیان حجاب اجباری، نقش «اطلاق» را پررنگ می‌یابیم. آنان به اطلاق اقامه شریعت، به اطلاق نهی از منکر، به اطلاق حفظ نظم اجتماع و ... تمسک می‌کنند. با اطلاق

۱۷. نجفی، محمدحسن، *جوهر الكلام في شرح شرائع الإسلام*، تحقيق عباس قوچانی، دار احياء التراث العربي، بيروت، ۱۳۶۲، ج ۴۱، ص ۲۵۴.

۱۸. عاملی، حر، *وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشیعه*، دار الكتاب الاسلامیة، تهران، ۱۳۷۲، ج ۱۸، ص ۵۰۴.

۱۹. همان، ص ۵۱۶.



حرامی نماید، علاوه بر کیفر عمل به حبس از ده روز تا دو ماه یا تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم میگردد و در صورتی که مرتكب عملی شود که نفس آن عمل دارای کیفر نمی باشد ولی عفت عمومی را جریحه دار نماید فقط به حبس از ده روز تا دو ماه یا تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم خواهد شد.» و در تبصره آن به زنان بدحجاب اشاره شده است. «زنانی که بدون حجاب شرعی در معابر و انتظار عمومی ظاهر شوند به حبس از ده روز تا دو ماه و یا از ۲۰۰۰۰۰۰ تا ۱۰۰۰۰۰۰ ریال جزای نقدی محکوم خواهند شد.»

اما در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲، قاعدة لکل محرم تعزیر به قوانین وارد می شود. در ماده ۱۸ «ارتکاب محرمات شرعی» در کنار «نقض مقررات حکومتی» آمده است. «تعزیر مجازاتی است که مشمول عنوان حد، قصاص یا دیه نیست و به موجب قانون در موارد ارتکاب محرمات شرعی یا نقض مقررات حکومتی تعیین و اعمال می گردد. نوع، مقدار، کیفیت اجراء و مقررات مربوط به تحفیف، تعلیق، سقوط و سایر احکام تعزیر به موجب قانون تعیین می شود.»^{۲۶} با این ماده، راه برای جرم انگاری هر معصیتی هموارتر می شود.

مستندات قاعدة «لکل محرم تعزیر» و نقد آن

یکی از مهم‌ترین ادله حامیان حجاب اجباری، استناد به قاعدة فقهی «لکل محرم تعزیر» است. در این قاعدة، هر گناهی مستوجب تعزیر است و حاکم می‌تواند او را تعزیر کند. فقهای متقدم تنها به آن اشاره کرده‌اند و تحلیل قاعدة و ذکر ادله تنها در آثار فقهای معاصر دیده می‌شود.^{۲۷}

طوسی این قاعدة را در هر گناهی جاری می‌داند و آن را منحصر در تازیانه می‌شمرد.^{۲۸} دیدگاه مشهور فقهاء،^{۲۹} پذیرش این قاعدة

۲۶. <https://rc.majlis.ir/fa/law/show/845048>.

۲۷. سید مهدی صالحی، رضا نیکخواه و سید سلمان مرتضوی، «تأملی بر قاعدة التعزیر في كل معصية،» مجله فقه و اصول، سال چهل و هشتم، شماره ۱۰۷، زمستان ۱۳۹۵، ص ۴۹.

۲۸. طوسی، محمد بن حسن، المبسوط فی فقہ الامامیة، المکتبة المرتضوییة، تهران، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۶۹.

۲۹. برای نمونه: خوبی، موسوعة الامام الخوئی، ج ۴۱، ص ۴۰۷؛ شهید اول، محمد بن مکلی، اللمعة الدمشقیة، لبنان، دار التراث، ۱۴۱۰، ص ۲۵۹؛ محقق حلی، المختصر النافع، قم، مؤسسه المطبوعات الدينية، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۴۰۷.

زن یا دو مرد که زیر یک پوشش بخوابند،^{۳۰} کسی که شهادت دروغ بگوید^{۳۱} و ...

آنچه در این مجال باید بحث کرد، گستره تعزیر است. آیا تعزیر برای هر معصیتی چه صغیره و چه کبیره، یا مطلق گناهان کبیره. حامیان حجاب اجباری به قاعده «لکل محرم تعزیر» استناد می‌کنند. «بن حجاب حرام است. هر حرام تعزیر دارد. بی حجاب تعزیر دارد.» و از این مسیر الزام حجاب و یا مجازات بی حجاب را اثبات می‌کنند. در دیدگاه مشهور فقهاء این قاعده پذیرفته شده است^{۳۲} و گاه ادعای اجماع شده است.^{۳۳} در قوانین جمهوری اسلامی دیدگاه مشهور فقهاء منعکس شده است.

حجاب در جمهوری اسلامی از مسئله‌ای فقهی گذر کرده و بدل به «نماد» شده است.

در قوانین ایران

در ماده ۱۱ «قانون راجع به مجازات اسلامی» مصوب ۱۳۶۱ بدون اشاره به اینکه «هر معصیتی تعزیر دارد» «تعريف تعزیر را بیان می‌کند.» تأثیب و یا عقوبی است که نوع و مقدار آن در شرع، تعیین نشده و به نظر حاکم واگذار شده است از قبیل حبس و جزای نقدی و شلاق که بایستی از مقدار حدکمتر باشد.» و همین مضمون در ماده ۱۶ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰ تکرار شده است.^{۳۴}

در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۵، در ماده ۶۳۸ تظاهر به عمل حرام اگر در اماکن عمومی باشد، مستحق کیفر است. «هر کس علنا در انتظار و اماکن عمومی و معابر تظاهر به عمل

۳۰. همان، ص ۳۶۷.

۳۱. همان، ص ۲۴۴.

۳۲. فرهنگ فقه، مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی، قم، ذیل مدخل تعزیر، ج ۲، ص ۵۳۲.

۳۳. نجفی، جواهر الكلام، ج ۴۱، ص ۴۴۸؛ خوئی، موسوعة الامام الخوئی، ج ۴۱، ص ۴۰۷.

۳۴. <https://rc.majlis.ir/fa/law/show/90605>.

۳۵. <https://rc.majlis.ir/fa/law/show/99619>.





در استدلال دوم، دیدگاه مشهور استدلال می‌کند که در روایات برخی از معاصی را مستوجب تعزیر دانسته‌اند. از مجموع این روایات استنباط می‌شود که ملک تعزیر، صرف معصیت است.^{۳۵} برخی با قیاس اولویت یا مساوات تعزیرهای منصوص در روایات را به دیگر معاصی سرایت داده‌اند و از این طریق دایره تعزیر را در معاصی شدیدتر یا معاصی مساوی غیرمنصوص گسترانده‌اند.^{۳۶} همچنین با الغای خصوصیت از روایات، به کلیت قاعده و در نتیجه شمول تعزیر برای همه معاصی می‌رسند.^{۳۷}

به نظر این استدلال تمام نیست. نخست اینکه همه معاصی در یک مرتبه نیستند که با الغای خصوصیت و تنقیح مناطق به جامع «معصیت» رسید و صرف معصیت را دلیل تعزیر دانست. دوم اینکه چه بسا ویژگی خاصی در موارد منصوص بوده است^{۳۸} که آن ویژگی ولو اینکه گناه شدیدتر یا مساوی باشد، در گناه دیگر نباشد. اشکال قوی‌تر این است که همانگونه که مواردی هست که در آنها تعزیر بیان شده است، موارد بسیاری هم هست که هیچ اشاره‌ای به تعزیر نشده و در مقام بیان حکم هم بوده است.^{۳۹}

دسته سوم از مستندات این قاعده، چند روایت است که مضمونشان این است که خداوند برای هر چیزی حدی قرار داده است و برای آنکه از این حکم تجاوز کند، حدی قرار داده.

«...أَنَّ اللَّهَ أَرْسَلَ رَسُولًا، وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ كِتَابًا، وَأَنْزَلَ فِي الْكِتَابِ كُلَّ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ، وَجَعَلَ لَهُ دَلِيلًا يَدِلُّ عَلَيْهِ، وَجَعَلَ لَكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا،

۳۵. سعید ضیائی فر، «مبانی فقهی و حقوقی اختیارات نظام اسلامی در زمینه جلوگیری از بدحجابی»، مجله فقه، ش ۵۱، ص ۱۱۳.

۳۶. همان، ص ۱۲۴.

۳۷. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدہ والبرهان، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ج ۱۳، ص ۱۶۰-۱۵۶؛ سعید ضیائی فر، «مبانی فقهی و حقوقی اختیارات...»، ج ۱۲۴؛ علی غلامی، «بررسی رابطه تحریم و تحریم در پرتو قاعده التعزیر لکل عمل حرام»، پژوهشنامه حقوق اسلامی، سال ۱۹، ش ۴۷، بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۳۳.

۳۸. کریمی جهرمی، الدر المنضود، ج ۲، ص ۱۵۲.

۳۹. همان، ص ۲۹۵؛ برای نمونه: حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۲۶۲.

حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۱۱.

است و گاهی برخی فقهاء، قیدی را اضافه کرده‌اند. صاحب جواهر در نظری مرتكب کبیره را مستحق تعزیر می‌داند.^{۴۰} فاضل هندی تعزیر را مشروط به تکرار گناه پس از توبیخ و نهی می‌کند.^{۴۱} در مقابل دیدگاه مشهور، دو تن از فقهاء سنتی معاصر به کلیت این دیدگاه اشکال وارد کرده‌اند. گلپایگانی منوط بودن تعزیر به صرف معصیت را مشکل می‌داند.^{۴۲} سید احمد خوانساری با توجه به اجمال در مستند قاعده، پذیرش کلیت قاعده را مشکل می‌داند و پس از بیان اشکالات، دیدگاه فاضل هندی را موجه می‌شمرد.^{۴۳}

برای این قاعده به سه دسته از روایات استناد می‌شود. عبارت و

«اگر مانع بی‌حجابی نشویم، موجب فحشاء می‌شود» را نمی‌توان در فقه شیعه دلیل فقهی دانست.

مضمون این قاعده مستقیماً و صراحةً در روایات نیست^{۴۴} و این قاعده محصول استنباط فقهاء از مستندات است. نخستین دسته ادله نهی از منکرند، دسته دوم روایاتی است که برخی از گناهان را مستوجب تعزیر می‌دانند و دسته سوم روایاتی است با این مضمون که هر چیزی حدی دارد.

اگر ادله نهی از منکر، مستند این قاعده باشد، دیدگاه فاضل هندی را - و نه بیشتر - ثابت می‌کند. زیرا نهی از منکر در مرحله یدی پس از مرحله قلبی و لسانی است. پیش از این گفته شد، شمول مرحله یدی نهی از منکر برای همه معاصی مشکل است.

۴۰. نجفی، جواهر الكلام، ج ۴۱، ص ۴۴۸.

۴۱. فاضل هندی، کشف اللثام والابهام عن قواعد الأحكام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶، ج ۱۰، ص ۵۴۴.

۴۲. کریمی جهرمی، الدر المنضود في احکام الحدود [تقریرات درس سید محمد رضا گلپایگانی]، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۵۲.

۴۳. سید احمد خوانساری، جامع المدارک، تحقیق علی اکبر غفاری، ج ۷، ص ۱۲۱.

۴۴. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدہ والبرهان، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ج ۱۳، ص ۱۵۶؛ سید احمد خوانساری، جامع المدارک، ج ۷، ص ۱۱۴.



علاوه بر این محتمل است که منظور از مجازات، مجازات اخروی باشد. عبارت «لمن جاوز» یا «لمن تعدى ذلك الحد جدا» با آیه «ومن يعص الله ورسوله وينعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين»^{۴۷} همخوانی دارد و در آیه مجازات «تعدى از حدود الله» عذاب اخروی است.

این معنا از «اقامه شریعت» که حکومت باید هر گناهی را مانع شود با آیات قرآن ناسازگار است.

حاصل سخن

اگرچه هدف شریعت، بسط ایمان و دینداری است؛ اما خواست شریعت، دینداری آزادانه است و نه دینداری از روی جبر و الزام. در آیات قرآن –چه در سوره‌های مکی و چه در سوره‌های مدنی در زمان حکومت پیامبر- این اصل بارها تکرار شده است. گسترش الزامات و قوانین حکومتی به تمام رفتارهای ممکن است و نه مطلوب.

الزام از سوی حکومت در چارچوب حفظ نظام اجتماعی است. طبعاً انجام یا عدم انجام بسیاری از احکام فقهی ملازمه‌ای با حفظ نظام اجتماعی ندارد. اختکار در دوره قحطی نظم اجتماع را بهم می‌زند و زندگی عادی مردم را سخت‌تر می‌کند. در این فرض حاکمیت می‌توان علیرغم مالکیت خصوصی افراد، مالک محتکر را وادار کند به فروش اموالش. این سخن را نمی‌توان درباره همه احکام گفت. اگر فرد مستطیعی حج را نگزارد، به زندگی مردم لطمehای وارد نمی‌شود یا کسی نماز صبح نخواند. با آنکه در شریعت اهمیت بالایی دارند، اما خارج از مسئله «حفظ نظام اجتماعی» است. درباره پوشش هم نمی‌توان گفت نظم اجتماعی را بهم می‌زند و زندگی را سخت‌تر می‌کند. نیز الزامات حکومت اسلامی در باب اقامه شریعت، معنای حداکثری ندارد و نمی‌توان گفت حاکم اسلامی باید تک‌تک گزاره‌های فقهی را در جامعه برای تک‌تک افراد محقق کند.

ولمن جاوز الحد حدا....»^{۴۰} «خداؤند پیامبری فرستاده است و بر او کتابی نازل کرده و در کتاب هرچه بدان نیاز است، آورده است و برای آن نشانه‌ای که بر آن راهنمای باشد، قرار داده و برای هر چیزی حدی و برای آنکه از این حد تجاوز کند، حدی قرار داده است.»

قائلان به قاعده تعزیر، واژه «حد» اول را در عبارت «لکل شئ حدا» به معنای «حکم» و حد دوم در عبارت «لمن جاوز الحد حدا» به معنای مجازات اعم از حد مصطلح و تعزیر می‌دانند.^{۴۱} «خداؤند برای هر چیزی حکومی تشریع کرده است و هر کس بدین حکم عمل نکند، برای او مجازاتی تعیین کرده است.»

خوانساری راه استدلال به این روایات را به دلیل اجمال ناهموار می‌داند. عبارت «ان لکل شئ حدا» مجمل است و روشن نیست منظورش از حد «انتهاء» است یا غیرآن. چنانچه گفته می‌شود «برای بخشندگی حدی است» و آنگاه که اجمال باشد، مجالی برای استدلال نیست.^{۴۲} اجمال دیگر در جانب «لکل شئ» است. با این اجمال باید به اهلش واگذار شود.^{۴۳} استفاده کلیت از روایات مشکل است. خوانساری با اشاره به گزارشی که گفته شده گروهی برای مشاهده حد سنگسار آمده بودند، امام علی آنان را که حدی بر گردنشان بود از شرکت در اجرای حد منع کرد و همه مردم بازگشتند،^{۴۴} می‌گوید امام با آنکه علم به این داشت که آنانکه برگشتند، حدی بر گردشان است، اما هیچ‌یک را حد نزد یا تعزیر نکرد و نیز گاهی امام منکری را دیده است و به نهی بسنده کرده است.^{۴۵} همین اشکالات را گلپایگانی به این روایات وارد می‌کند و نتیجه می‌گیرد که دلیل مطمئنی برای حکم تعزیر در هر معصیتی و حتی در خصوص کبایر وجود ندارد.^{۴۶}

۴۰. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۱۱.

۴۱. نجفی، جواهر الكلام، ج ۴۱، ص ۴۴۸.

۴۲. سید احمد خوانساری، جامع المدارک، تحقیق علی اکبر غفاری، ج ۷، ص ۹۷.

۴۳. همان، ص ۱۲۱.

۴۴. کلین، محمد بن یعقوب، کافی، تصحیح علی اکبر غفاری، ج ۷، ص ۱۸۶.

تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷.

۴۵. خوانساری، احمد، جامع المدارک، ج ۷، ص ۱۲۱.

۴۶. کریم جهرمی، الدر المنضود، ج ۲، ص ۲۹۵-۲۹۷.



بیافریند و در این مورد، چنین دلیلی یافت می‌نشود. بگذریم از اینکه حتی دلیل خاص مستقیم هم نیست و همه دلایل از راه عمومات و اطلاقات و الغاء خصوصیت می‌گذرد.

گفته شد در فقه سنتی جواهری اثبات الزام حکومتی با مشکلاتی مواجه است و گفته شد می‌توان در مبانی فقه سنتی با اشکال در مبنای حجیت خبر واحد ظن آور در امور مهمه، اثبات الزام حکومتی – و البته بسیاری از تکالیف دیگر - را با اشکالی جدی مواجه کرد. باز هم می‌توان گامی به عقب نشست و در مرحله‌ای پیشینی‌تر از مبانی اصولی گفت فقه و گزاره‌های فقهی باید به ترازوی اخلاق و ترازوی اصل کرامت انسانی درآید. الزام حکومتی به تک‌تک گزاره‌های فقهی ناسازگار با این اصل است.

آنچه بر حاکم اسلامی در باب اقامه شریعت تکلیف است، احیاء و زنده نگهداشت شعائر دینی و تبلیغ آن در جامعه است و نه اجبار شهروندان به انجام آن. همچنین نمی‌توان از عمومات و اطلاقات نهی از منکر، الزام و اجبار به ترک هر منکری را از سوی حاکمیت اثبات کرد. زیرا نمی‌توان مراحل عملی امر به معروف و نهی از منکری را درباره هر معروف و هر منکری ثابت کرد. قاعدة «لکل محروم تعزیر» هم چنانچه سید احمد خوانساری گفته است مستنداتش سُست است؛ روایات «ان الله جعل لکل شيء حدا....» از چند جهت دارای اجمال است و با این اجمال قابل استدلال نیست و نیز نمی‌توان از مجموع روایاتی که موارد تعزیری خاص را بیان کرده‌اند، الغای خصوصیت کرد و گفت «پس هر معصیتی مستحق تعزیر است».

نمی‌توان گفت حاکم اسلامی باید تک‌تک گزاره‌های فقهی را برای تک‌تک افراد محقق گند.

خواست شریعت، دینداری آزادانه است نه دینداری از روی جبر.

از دیگرسو، با توجه به اینکه در واقع، در کوی و بزن این الزام موجب بحران شده است، می‌توان گفت جای احکام ثانویه است. گذشته از اینکه الزام حکومتی حجاب و تعزیر برای آن حتی در فقه سنتی جواهری دشوار است و با اشکالات فراوان روبروست، می‌توان در چارچوب اصول فقه، با مناقشه و تصحیح در مبانی اصولی این الزام را نفی کرد. استناد به روایات، بر پایه «حجیت خبر واحد» است و عمدۀ دلیل حجیت خبر واحد، بناء عقلاست. اگرچه بناء عقل اعتماد به خبر واحد موثق است اما در امور مهمه این اعتماد متزلزل می‌شود و نیازمند اطمینان است. محصول خبر واحد «ظن» است و در امور مهمه بناء عقل در پی «اطمینان» است. در اموری که به جان، مال و عرض شهروندان و مکلفان مربوط است، نمی‌توان به‌سادگی به خبر واحد اطمینان کرد و با خبری واحد، کسی را تازیانه زد یا او را مکلف کرد که مالش را از ملکیتش خارج کند.

دست بالا ادلۀ فقهی حامیان الزام حکومتی، ادلۀ‌ای است که محصولشان «ظن» [به گمان خودشان معتبر] به حکم شرعی است؛ اما وقتی سخن از تعزیر و تازیانه است، بناء عقل این «ظن» را معتبر نمی‌داند و خواستار دلیلی است که «اطمینان»



موانع و لوازم نوآندېشی دینی

رضا بهشتی معا^۱

۱. پژوهشگر فلسفه سیاسی و عضو انجمن فلسفه فرانسه



خدا، وحی و نبی در ادیان ابراهیمی سه عنصر پایه و درهم تبیه کاردهنال امر ایمانی است، بدون این سه، ایمان یک تجربه آزاد وجودی است که نقطه استقرار ندارد و در تجربه عموم آرامش خیز نیست و رسالت نوادنیشانه کوششی معنوی در فرآوری آرامشی خالی از اضطراب وجودی است. هنر نوادنیش در این زمین سخت، ترکیب وحی پیشاپیشانی با دینامیزم یک سوبیتکتیوئیته معنوی است، آنچه آن را در ادبیات جدید دین، الهیات کنش مند می خواند.

اسلام به مفهوم خاص کلمه نمی تواند جدای از دگم‌های کاردهنال و اولیه خود همچون توحید، نبوت و وحی تصور شود و هر تلقی دیگری آزاد است

اما تعریف اسلام نیست. نیز نوادنیشی چه در مقام اصلاح ساختاری و چه در مقام تفسیر تاریخی نمی تواند بدون این دگم‌های کاردهنال، در دین نوادنیشی کند، چه جز این

ساده‌ترین راه انتخاب کرده که با رسالت و کوشش نوادنیشانه برای ارایه خوانشی کارآمد و اصیل از دین سازگار نیست.

همین داستان ذیل مفهوم عصمت و غیبت در شیعه امامیه هم قابل بررسی است که جای طرح و بسط آن در اینجا نیست و باید در دگم‌های دسته دوم بررسی کرد. بررسی اصالحت و وثاقت یک دگم با سوءاستفاده ابزاری و طبقاتی از آن، دو مسئله کاملاً جداست و نمی توان اینها را درهم آمیخت.

نمونه آنکه در ورود به دگمای وحی، گوهر وحی تجاوز از ظرف کلام است که با مجرای نبی به کلماتی آشنا و مفهوم بدل می شود. در فرآیند ظهور این پدیده، بخش‌هایی از گوهر استعلایی آن مشاهده و بخش‌هایی از آن در کتم الوهی می‌ماند. تفسیر، نوعی خوانش سویه‌های مرئی آن گوهر استعلایی است و نوادنیش هرچه به گوهر ایمان نزدیکتر، راه ورود به افسون وحی هموارتر می شود. کلمات ابزار ناتوان مفسر نوادنیش است که باندازه نسبت خود با وحی، آن معنا را جان میدهد و این همان Weltanschauung یا متفافیزیک او از جهان هستی است.

تفسیر الهیاتی رویدادهای نبوی با برداشت وجودی از همان

بررسی سیر تاریخی توسعه دگم‌ها و تاثیر آنها بر معارف اعتقادی تنها با تفسیر و بازخوانی اعتقادی میسر است.^۲ دگم‌ها محصول فرایندی تاریخی است و در مقام مواجهه باید این سیر تکاملی و تکوینی را در نظر گرفت حتی اگر مربوط به پدیده‌ای دفعی و محدود چون وحی باشد. دگم‌های اعتقادی چون با پدیده وحی و غیب در پیوندی علی است اغلب با الزام و اقتدار هم‌عنان می‌شود و مقوله ایمان با همه اختیار و رهایی و جوشش نمی‌تواند از سیطره این اقتدار بگریزد، که محصول آنست. این اقتدار ایمانی را با اقتدار سیاسی صاحب وحی باید بدقت از هم تفکیک کرد، که دومی فرع بر نخستین است، هرچند بظاهر از هم تغذیه کنند.^۳

نوادنیش دینی اگر در تفسیر این وحی از تاثیر پدیده اقتدار بکاهد، ایمان جوشش و رهایی بیشتری خواهد داشت اما حیرت و نالمی هم دامن مومنان را بیشتر خواهد گرفت. این

حیرت اگر برای نظریه-پرداز امر ایمانی ستوده است برای عامه مومنان که ایمان را با امنیت و آرامش یکی می‌دانند و به تجربه‌های معنوی خویش دلخوش‌نند، سخت ناگوارست.

وحی یک حقیقت کاردهنال است، چنان که خداوند، چنان که شخص نبی، بنابراین جراحی پدیده اقتدار که نه تنها پشتونه معنوی ایمان و مایه امنیت درونی آدمیان که خمیرمایه اصلی دستگاه حقوقی یک سامان اجتماعی است و امنیت خارجی فراهم می‌کند، نمی‌تواند در "مذاق جمهور" دستخوش تفسیری عارفانه شود که پس از خرابی، بازسازی آن بسادگی میسر نیست.

۲. آن‌چه می‌خوانید بخش دوم (پایانی) از صورت پیراسته سخنرانی نگارنده در نشست مجازی نوادنیشان دینی، به تاریخ شنبه یازدهم تیرماه ۱۴۰۱ خورشیدی / دوم زوئیه ۲۰۲۲ میلادی است.

۳. تاریخ توسعه یک دگم به تعبیر کارل رانر (1904-1984) واضع دانش دگم‌شناسی، در اساس هم‌عنان رازگشایی از آنست. دگمی که انتشار و پذیرش آن تابع وحی است و در یک صیرورت زمانی طبیعی با محدودیت‌های خود اتفاق افتاده است نه اینکه تابع دستگاه شارعانه و کلام تقنینی باشد.

K. Rahner, « Zur Frage der Dogmenentwicklung », in Schriften zur Theologie, Benziger Verlag, Einsiedeln, 1954.





آیا بازسازی زبانی الهیات دگماتیک خود به تاسیس دگماتیزاسیون دیگری منجر خواهد شد؟

بازگشت و دیدار مجدد به نواندیش دینی و گفتگو با گذشته خواهد داد و جهان او را به دو پاره جدا و بیگانه تقسیم خواهد کرد. فرآیند پیچیده و دیالکتیکی انسان‌سازی الوهی *Divinisation de Dieu* و تاله انسانی *Humanisation de l'Homme* ادراحتیقت ایجاد یک جریان بلند گفتگو با تاریخیست که نوanدیش مدام درحال بازسازی، نوسازی، بروزرسانی و زبان‌آوری اجزای خاموش آنست. کاری دقیق که برای مشروعیت و مقبولیت ادبیات تولیدی نوanدیش پیوستگی و دادوستد نظری می‌طلبد. در جریان احیای دوگانه حیاتی بالا، بند ناف تاریخ را نمی‌توان برید حتی زمانی که دستگاه نظری نوزاد امکان تنفس مستقل دارد.

اما پرسش اصلی این است که آیا همین بازسازی زبانی الهیات دگماتیک از سوی نوanدیشان خود به تاسیس نوع دیگری از دگماتیزاسیون الهیاتی یا حتی معرفتی منجر خواهد شد؟ نکته مهمی است که باید در روش‌شناسی اجتهاد نوanدیشان بررسی شود. این روش‌شناسی با تجارب معنوی، گیتیانه، نشانه‌شناسانه و هرمنوتیکی نوanدیش چنان پیوند خورده که قابلیت زبانی او در تفسیر پدیده‌های الهیاتی و انتقادی دگمه‌ها، بر آن استوار است.

همین مطالعات انتقادی دگمه‌هاست که در الهیات پروتستان و کاتولیک به پروژه "بازخوانی اصول دگماتیک" منجر شده و به بازسازی کارکرد زبان ایمان در تفسیر عهد جدید می‌انجامد.^۵

کار نوanدیش دینی با کمی تسامح و به تعبیر دونس اسکات و آکویناس و بعدها در آثار دکارت و اسپینوزا خلق نوعی *quivocit* (من در اینجا دشواری تفصیل در برابر سهولت

۵. پژوهش‌های کارل رانر و کارل لمان Karl Rahner et Karl Lehmann در مجموعه انتشاریافتة Mysterium Salutis و منجر به ترجمه ۱۹۶۵ جنجالی (protocatholicisme) Fr hkatholizismus که بعدها با آثار بولتمن در آنتروبولوژی اگزیستانسیل به تفسیری موسوع از دگم انجامید.

پدیده‌ها متفاوت است. موریس بلوندل Maurice Blondel فیلسوف الهیاتی نامدار فرانسه در نیمه اول قرن بیست (۱۸۶۱-۱۹۴۹) که سهمی شایسته در تعریف دگمای دینی و نسبت آن با پرآگماتیسم مدرن دارد و رساله دکتری خود را در فضای بازسازی الهیات مسیحی نیمه دوم قرن نوزدهم به "کنش انسانی" اختصاص داده است، می‌نویسد: "تعریف یگانه از وحی گفتگوی عقلانی برنمی‌دارد ... و چنانه زنی بر سر این استنباط سلبی از وحی پذیرفتی نیست. ما ناگزیر در برابر دگم خاموش می‌مانیم چرا که دگم از جنس خواهش نیست، که از جنس حکم است. « (ترجمه آزاد من)^۶

در مواجهه با دگمای اعتقادی، نوanدیش میان ماندن در فضای مشروع گفتگو (سنختی و هم‌زبانی) و خلق تفسیر آزاد یا زبان شبه آپوکریف، ناگزیر باید راه گفتگو را باز بگذارد تا بتواند به تدوین منطق و ادبیات ایمانی دست یابد.

زبان گفتگو برای خلق ابداعات مفهومی و کشف بازی‌های زبانی در منطق ایمانی یک امر ناگزیر است و بقول گادامر "آنکه زبان دارد، جهان دارد".

زبان در کار نوanدیشانه ابزار گشودن دگم‌هاست. برای اینکه به آنها امکان قبض و بسط و درنتیجه تفسیر بدهد، متن را از برج عاج اقتدار بزری کشاند و ایمان ذهنی دگماتیک را برای گفتگو در برابر ایمان ابژکتیو بنشاند.

دغدغه دوگانه حفظ اصالت اولیه و زبان انتولوژیک ثانویه در برخورد با سنت و میراث دینی، تاریخیت خداوند، ورود مفهوم استعلایی خداوند به تاریخ، نسبت دگم‌ها با ایمان، با قرآن، با نبوت الوهی و نیز اگزیستانسیل، با سنت صحابه، با میراث تاریخی و فرهنگ مسلمین، همه در چشم‌انداز کارگاه نظری نوanدیش است.

در سازوکار امر دینی این کارگاه، پاییندی به متن و سنت اما اجازه

۶. «On prétend que la seule notion de révélation ne supporte pas la discussion rationnelle. Et l'on ne supporte pas que cette conclusion négative soit discutée : sous prétexte de respect, le libre examen refuse même l'examen. On s'impose à l'égard du dogme une muette réserve que le dogme ne demande pas, que le dogme condamne.» Maurice BLONDEL, L'Action (1893), Paris, 1950, p. 392.



نواندیش" ترجمان دردهای معنوی و دغدغه‌های روحی اوست و نواندیشی و بازاندیشی برای او نه یک پروژه صرفاً آکادمیک یا سرخوشی لفاظانه که رسالت زندگی انسانی و جستجوی دائمی یک حیات معنوی مسئولانه است.

بنظرم دستگاه معرفتی نواندیشان که از دل الهیات ارتکس، دانش مدرن الهیاتی و تفسیر انسانی برمی‌آورد چند ویژگی مهم دارد که من در اینجا باختصار و اقتضاً اندکی بازمی‌کنم و شرح تفصیلی آن را به مجالی مناسب‌تر و امی‌گذارم:

Plasticity ترکیب و آمیختن ابعاد هستی‌شناختی و وجودشناختی دین در یکدیگر نیازمند داشتن معارفی مطمئن در حوزه‌های دیگر انسانی است تا نتیجه کار شکستن هیمنه اقتدار کلامی ایمان و دادن رنگ لطیف وجودی به آن باشد. همین انعطاف ناشی از آن ما را در رفت‌وآمد با دگم‌ها و لطافت‌بخشی به خاصیت اقتداری و متصلب آنها یاری می‌کند.

L'universalité شکستن انحصار قبیلگی و صنفی ایمان و توزیع همگانی یا بهتر، نشر جهانی خیر ایمانی است. کوششی برای انفاق معرفتی و بازگردان حلقه درونی دین و گشودن آفاقی آن برای عموم خلائق.

Multiplicity تولید متنوع روایات و خوانش‌های نواندیشانه از امر قدسی و تاریخ آن با هدف خرافه‌زدایی، اقتدارستیزی طبقاتی، و رهایی انسان از اسارت شریعت بیروح و ارایه نمایی از زیست‌بوم معنوی برای انسان عصر حاضر تا با حق مدرن انتخاب او نیز سازگاری داشته باشد.

Razjehan و خدای این جهان بدون تولید تصویری متنوع و رنگارنگ از امر قدسی گشوده نمی‌شود. اقتضای تفسیر وجودی از دین جز باکثert آراء و اندیشه‌ها میسر نیست. خوانش روایت‌های کهن و بازتابش متنوع آنها در عصر ما ناگزیر از یک دالان غالب و انحصاری نمی‌گذرد. سهل است که رنگارنگی روایت‌های کهن هم چنین امری را برزنمی‌تابد. به علاوه این تنوع، کثرت و ضرورت رویارویی با رازهای پیچیده جهان معناست که صحابان اهلیت و دانش، پرتوی از رازهای معنوی آن را نشان می‌دهند.

در پایان عرایض، شایسته است به این نکته مهم اشاره کنم که ضرورت و گوهر مناقشات نواندیشانه پرهیز از عوارض دگماتیک

اجمال می‌نامم) دربرابر univocit است. نتیجه کار البته همچون هر فرایند تبدیلی دیگر کاهش خلوص ارتکسی است اما این طبیعت فرایند تجلی یک حقیقت در آینه‌های گوناگون است. این کار اغلب از راه تبدیل زبان متأفیزیک به زبان میستیک یا باطنی و رازورزانه شدنی است. اما نواندیش که در کار رقت یک و غلظت دیگری است، دستکم ولو در مقام نظر و قوه باید توان تبدیل زبان میستیک به زبان متأفیزیک راهم داشته باشد تا هم بتواند در این دوساخت تغذیه، گفتگو برقرار کند و هم بتواند از فروکاستن جهان دگماتیک که برپایه حدود منقح و مرزهای متعین ارتدوکسی است، به تفاسیر کشسان باطنی و معطوف به مواجه و اذواق شهودی متشخص و بنابراین ناپایدار وجودی، پرهیز.

نواندیش دینی در کار شکستن انحصار قبیلگی و صنفی ایمان و نشر جهانی خیر ایمانی است.

با این نگاه نواندیش دینی در کار پایه‌ریزی یک بنای تاریخی ستگ است و بنابراین از عجله ناشی از اقتضای سیاست و الزام حاکمیت می‌پرهیزد. او برای اینکه مصالح را درست، بموقع و بقاعده درهم آمیزد باید با تانی و ظرفت تمام در کار ظریف عمومی‌سازی گوهر ایمان پیش رود. ناگفته پیداست که در این کار سلوک شخصی و حکمت عملی او آینه حکمت نظری اوست و درنتیجه اولین برداشت اینست که از این محله رهایی بخش نه پیامبری برخواهد خاست نه مرجع تقليدی. این راه کوشش‌گرانی است که با علم به موانع بیرونی و محدودیت‌های درونی، سقراط وار و از مجرای خویشن پالوده، یک تاریخ مقتدر قدسی را نرم، دلپذیر و همه‌گیر می‌کند و هرکسی بقدر وسع و طاقت و دانش ساحات مختلف وجودی ابژه و سوژه دینی را صیقل داده و بهم پیوند می‌زند تا چهره خداوند را از میان دستگاه آشوبناک دین و تاریخ و تفسیر وهم‌انگیز آن بیرون کشیده و تابناک کند.

تاریخ این بازخوانی‌ها و نواندیشی‌ها انباشته از آمیزه درشتی و نرمی است و نواندیش معمار خبیر انتخاب مصالحی مناسب برپایه آزمون و خطای فهم انسانی است. "خویشن پالوده



غیبت و کسالت طبقه روحانی در بازنگری و نوپالایی مبانی و تاریخ دین برای احیای امر معنوی است. گویی نوآندیشان رسالتی را پیش می‌برند که روحانیان بعلت ابتلا به ساختار مادی و بی‌روح دین و کارکردهای طبقاتی و معرفتی شریعت، از ایفای آن عاجزند. پیدیده‌ی که با انسجام ساختاری کلیسا‌ی کاتولیک و برگزاری سوراهای تاریخی و اتیکان در جهان مسیحی، بتدریج کمتر دیده شده و رفرم‌های عقیدتی و آیینی در متن نهاد کلیسا و شاخه‌های اعتقادی جهان مسیحیت اغلب بصورت رسمی و اجتماعی پی شده است اما در جهان اسلام اشکارتر است.

است. حتی تولید روایت‌های کم‌سابقه نباید سبب طرح نسبت‌هایی عنیف چون ارتداد و انحراف شود که جزم‌آندیشان از آن بهره می‌گیرند.

بنظرم مفاهیمی از این دست مطلقا در ادبیات نوآندیشان دینی راه ندارد و پاییندی به کثرت فهم و توع برداشت هرچند دور از سنت معروف و مقبول رانمی‌توان به فرمول ساده طرد و ارتداد فروکاست و ماجرا را بست.

حضور تاریخی جریان آزاد نوآندیشی جهان در حقیقت ناشی از



«اما من برآن چه اصول امور است به کلی چشم پوشیده ام؛ لیکن، فقط با پژوهیین پدیده های علوی و البته بر اساس بسی چیزهای دیگر، فاش می گوییم و نشان می دهم که چنین که جهان آسیب خورده است کثی هاست، آن را به هیچ روی خواستی خدا ای برای ما نیافریده است.» (لوکرتیوس، در باب طبیعت، ۲)

مفهوم «دین» در آیینه غرب

مانند خود مفهوم دین، فraigیرترین پرسش ها درباره دین،^۴ سرشت، تعریف اش و خاستگاهها یا تجلی های آن همه و همه زاده ای غرب است.^۵ غرب بود که این پرسش ها را—البته بسیار دیرتر و به بهای تعمیمی بی پروا—به همه ای فرهنگ های دیگر منتقل کرد، حتی اگر آن فرهنگ ها مربوط به دورترین زمان های پیشاتاریخ یا غریب ترین جوامع انسانی باشند.

یقیناً نمی توان تاریخ—منحصرًا غربی—پرسش های مربوط به دین را از تاریخ فکری غرب تفکیک پذیر کرد زیرا مجموعه ای از تأملات نظام مند (از فلسفه تا کلام، از انسان شناسی تا جامعه شناسی یا روان شناسی) برآمده از تاریخ غرب است، مجموعه ای که بنا بوده مفهومی زاده ای مدافعانه پردازی مسیحی سده های نخست را به قالبی کلی درآورد. پیش از آن که رد این تاریخ را پی بگیریم ناگزیر باید در اینجا درباره سه فرضیه درنگی کنیم، فرضیه هایی که علی القاعدہ می باید در آغاز هر بخشی درباره ای مفهوم طرح شوند:

آیا مسیحیت صورتی است که عارض بر چیزی در غرب شد که همیشه وجود داشته و، اگر نه در همه جا دست کم، در بسیاری جاهای دیگر هم وجود دارد: یعنی دین یا پدیدار دینی؟

۴. la religion.

۵. مراد از غرب در اینجا اروپای مسیحی است (عمدتاً فرانسه، انگلیس و آلمان که به حق گفته می شود در زایش علوم انسانی در سده نوزدهم سهم کلانی داشته اند). اما درباره بسیاری نکات یقیناً اساسی مسلم است که نمی توان این اروپای مسیحی را از نیاکان کافر کیشی صاحب اعتبارش، به ویژه از نیاکان یونانیش، که انبوی از فکرها و بحث ها را به آن دادند جدا کرد.

چگونه غرب «دین» را اختیاع کرد؟

نویسنده: دنیل دوبویسون^۱
مترجمه: محمد میرزا^۲

توضیح: در شماره پیش، مقدمه کتاب «غرب و دین: اساطیر، دانش و ایدئولوژی»^۳ اثر دنیل دوبویسون را منتشر کردیم. در ادامه، نخستین پاره از بخش یکم کتاب را می خوانید. در این پاره، نویسنده با پندار رایجی در می افتد که دین را اصلی جهان شمول و همه جا حاضر در تاریخ بشر فرض می کند. مدعای اصلی دوبویسون در اینجا آن است که مقوله دین به عنوان یکی از ثوابت مفروض تاریخ، اختراعی اروپایی است: اختراعی که تمدن اروپایی، تاریخ خود را در آن خلاصه کرد و سپس آن را بر تصویری که از بقیه ای جهان ساخته بود نیز افکند. این مفهوم برای دانش اروپایی چنان محوری است که حتی خداناباوری و دانش سکولار اروپایی هم در مخاطبه با تصویری از خدا و خداباوری شکل می گیرد که ساخت دین عرضه می کند. ادامه ای این پاره را در شماره آینده خواهید یافت.

«باز هم نه: به ریش خند گرفتن جهان، به ریش خند گرفتن خدایان و همه ای زیبایی هایی که در جهان هست نه راه نیکی است ... جهان ما چه گونه وجود می داشت اگر آن را، از عالم معقول جدا می کردند و بر می کنند؟» (افلوطین، تاسوعات، ۱۶.۹.۲)

۱. Daniel Dubuisson پژوهشگر بازنیسته مرکز ملی پژوهش علمی در دانشگاه لیل^۴ در فرانسه.

۲. دکترای مطالعات دین از دانشگاه وندربیلت، آمریکا، مدرس و پژوهشگر عرفان اسلامی.

۳. L'occident et la Religion: mythes, science et idéologie.





مسلم‌ترین‌های آن‌ها اشاره می‌کنیم.

در نگاه نخست، که رایج‌ترین نظر هم هست، راه حل اول ما را به خود می‌کشد. مگر نه این که هر جایی دینی هست و در غرب، دین غالب، از پس تاریخ طولانی فراز و نشیب‌هایی بی‌شمار، مسیحیت بوده و هنوز هم هست؛ اما باز باید پرسید ما از این دین کالبدزدوده و انتزاعی، بی‌زمان و گوهرین، که هر فرهنگی، اولین آن فرهنگ خودمان، ذاتی ویژه از آن را دارد (و آن ما فقط کامل‌ترین آن‌هاست و کمی به این صورت آرمانی نزدیک‌تر) چه می‌دانیم؟ لایه‌های زیرین آن از چه چیز ساخته شده است؟ به چه پشتونهای می‌توان گفت «دین قطعاً و مطلقاً فلان یا بهمان است» و «دین ذاتاً فلان مجموعه از خصلت‌ها و ویژگی‌های دائم است؟» این «خصائیل مشترک» را باید به کدام رشته‌ی تجربه‌ها پیوند داد: شهود شخصی، احساس ذهنی یا سازوکارهای جمعی؟ غرایز بقا، تخیل شاعرانه، یا نظرورزی مابعدالطبیعی؟

پیش از بررسی این سه پرسش با دقیقی متقدانه‌تر (با فرض امکان کنار زدن این-همان-گویی تلویحی اما شایع که: آن چیزی دینی است که غرب بر اساس تجربه‌ی دینی خودش دینی می‌شمارد)، رواست که گزینه‌ی دوم را با اندکی حسن نظر بررسیم. این فرضیه، که به غایت آگاه است از بن‌بستی که فرضیه‌ی اول در آن مانده، از خود می‌پرسد آیا برای خروج قطعی از این بن‌بست لازم نیست اول یک توهمندی عمدۀ را کنار بزنیم: آیا غرب مسیحی (و فقط غرب مسیحی) بر مبنای تجربه و دید خاص خود از امور (و فقط براین مبنای)، پشت‌گرم به موضوع فکری هژمونیک خودش، به پراجت‌ترین آفریده‌ی خودش، دین، به شیوه‌ای یک‌سره دل‌بخواهی و تصنیعی، جایگاه و سرانجامی انسان‌شناختی نداده است؟ آفریده‌ای که خودش از آن پس موضوع علمی خاص، علم تاریخ ادیان، شد، از آن رو که موضوع‌نش در هر حال، به شکلی پیشینی، به عنوان چیزی کلی اندیشیده و تلقی شد؛ در این فرض، غرب به شکلی برگرد خود دایره‌ای جادویی و بسیار خودشیفته‌وار کشیده که اندیشیدنش را محدود می‌کند و آن گاه از توانایی‌های معرفت‌شناسانه‌ی خودش ذوق می‌کند. و تحت تأثیر اطمینان بخش ناگزیری که چنین ساز و کاری به وجود می‌آورد، غرب اغلب چنان این مفهوم را مشخص و متمایز می‌سازد که کار تمدن‌های دیگر صرفاً این می‌شود که مو به مو آینه‌دار تصویر رؤیاهای او باشند. تا زمانی

آیا دین، دختر مشروع مسیحیت، عنصری مطلقاً یگانه در تمدن غربی و یکی از اصیل‌ترین آفریده‌های آن نبود؟

از سوی دیگر آیا نباید پای مان را اندکی فراتر بگذاریم و از خود پرسیم که آیا در نهایت دین شخصی‌ترین آفریده‌ی تمدن غربی نبوده است؟ آفریده‌ای که تمدن غربی هویت خود را بر محور آن پایه نهاده و گسترش داده است در عین زمانی که شیوه‌ی خود در ادراک انسان و جهان را تعریف می‌کرده؟

خدانا باوری، شک‌آوری و ذهن علمی مدرن، خود را در نسبت با دین تعریف کرده‌اند.

بر پایه‌ی فرضیه‌ی نخست، مسیحیت به عنوان دین غرب، همتا یا معادل^۶ مسلک تائوئی چین، شمنی سیبری یا بودایی هند می‌شود. طبق فرضیه‌ی دوم، مسیحیت، همیشه به متابه دین، و به ویژه خود فکرت دین آفرینشی متمایز و ویژه‌ی غرب می‌شود (نکته‌ای که تصدیقش ما را نمی‌رسد، چون ما خود به فرهنگی تعلق داریم که این مفهوم را شکل داده است و از طریق مقولات این فرهنگ است که ما دیگران را می‌اندیشیم و دیگران، که اغلب تسليم نفوذ می‌شده‌اند، خود را می‌اندیشند). در نهایت، به حکم فرضیه‌ی سوم، غرب اصلی‌ترین بخش تاریخ و شخصیت خود را بر این مفهوم اصلی، که در هیچ جای دیگر، در فرهنگ‌های دیگر، معادلی ندارد، بنا نهاده است. این که به این یا آن یکی از این سه فرضیه اولویت بدھیم بسی انتخاب‌ها و پرسش‌گری‌های دیگرمان را تعیین می‌کند. در این جاتنها به

۶. این نسبت را نباید «برابر» دانست چون، اغلب، تصدیق کلیت ادیان این نتیجه‌ی کم و بیش ضمی را دارد که صورت‌های غربی دین کامل‌ترین و به فرجام‌ترین صورت‌های است، آن هم اگر نگوییم اخلاقی‌ترین و معنوی‌ترین. برخلاف پیش‌داوری‌ای کاملاً ساده‌انگارانه، فکرت کلیت امکان پایگانی کردن نهادها، فرهنگ‌ها، آثار و غیرها را منتفی نمی‌کند، چراکه این فکرت، به عکس، این امکان را فراهم می‌کند که تمامت نوع بشر را بر اساس چند معیاری ارزیابی کنیم که همیشه به سود تلقی‌های غربی اند، مانند خود فکرت کلیت.



همه‌ی دیگران را، اندیشیده است، چه دیگرانی که آن‌ها را مغلوب کرده و زیر نگین خودش آورده و چه دیگرانی که بر آن‌ها اثر گذاشته است.

چند نکته در دفاع از این دو گزینه‌ی اخیر اضافه می‌کنیم، نکته‌هایی که از آن‌ها شناختی کلی داریم، اما اغلب در این جایگاه بیان نمی‌شوند یا در پرداختن به این دغدغه‌ها به کار گرفته نمی‌شوند. با این نکته‌ی پیش‌پا افتاده اما مهم شروع کنیم که پدیدارهای دینی در تمدن غرب همه‌جا حاضر به نظر می‌رسند. مگر نه این است که اغلب عناصر تشکیل‌دهنده یا صرفاً زینت‌دهنده‌ی غرب مایه‌شان را از دین می‌گیرند؛ اگر ذوق آن را داشتیم که بنشینیم و آثار عمده‌ی (ادبی یا هنری) غرب و

که بحث‌ها صرفاً در مسیر مفهومی‌ای پیش برود که فقط غرب انتخاب و تعریف کرده در بر همین پاشنه خواهد چرخید.

گزینه‌ی سوم فقط دیدگاه قبلی را رادیکال‌تر می‌کند و بی‌واسطه‌ترین و کم چون و چراترین نتایج را از آن می‌گیرد. بر اساس این دیدگاه، دین دیگر فقط یکی از آفریده‌های نمونه‌وار غرب، یکی از پرمزنزلت‌ترین آفریده‌هایش، به نظر نمی‌آید، بلکه آفرینش بنیادین متعلق به غرب و دلالت مرکزی آن است. آن چه دین در راه ساختن نظام باورها و بازنمایی‌های خودش بر گرد آن ساخته شده و سازمان و گسترش یافته است؛ آن چه که غرب با آن، در یک کلمه، غرب فی نفسه و لنفسه، جهان ویژه‌ی خودش شده است؛ و سرانجام آن چه غرب با آن دیگران را،



جاودانگی روح، انضباط‌های تن) همواره منبع مناقشه‌های عمدی ما بوده است چنان که گویی آن محل اصلی نزاع است، محلی که همهٔ محل‌های نزاع دیگر به جز موارد شاذ، به آن وابسته‌اند.

از چندین نظر، این تلقی مسیحی از دین در بحث عمدی هم که دیرزمانی پیش از زایش مسیحیت آغاز شده بود و مسیحیت با همهٔ قوایش در آن آویخت در کار بوده است. مگر نه این که از کریتیاس، دایی افلاطون، تا زان پل سارتر، و از پارمنیدس تا مارتین هایدگر، پاسخ به پرسش کیهان‌شناختی مرکزی (پذیرفتن یا پذیرفتن وجود خدایان و مشیت حکیمانه‌شان) تقسیم‌بندی عمدی در غرب را باعث شد، تقسیمی که سلسله‌جنبان و توضیح‌گر همهٔ تقسیم‌های دیگر شد، به همان گونه که انقسامی خیالین به شکلی نمادین تنی میرا و روحی ناتنومند را از هم جدا می‌کند؟

نتیجهٔ طبیعی این سخن که غرب دین را اختراع کرده و همواره تحت تأثیر آن زیسته است این نیست که فقط غرب بوده که پرسش‌هایی متأفیزیکی طرح کرده و تلاش کرده است جهانی را که در آن می‌زیسته است بفهمد، هستی‌هایی خیالین (خدایان، ارواح، دیوان یا اشباح) را تصور کند، الاهیات پیور، آیین‌هایی سازمان دهد، کیهان‌زاد و اسطوره بسازد، باورهایی را سرپا نگه دارد، از اخلاق و آرمان‌هایی دفاع کند و جهان‌های دیگری تصور کند، بلکه مراد این است که غرب از این مجموعهٔ نگرش‌ها و فکرها مجموعه‌ای مستقل، یگانه، و عمیقاً متفاوت از آن چه پیرامونش هست ساخته و نیز به این مجموعهٔ متمایز نوعی فرجام یا رسالت انسان‌شناختی ذاتی داده است: انسان دین دارد، همچنان که همهٔ چیزخوار است، یعنی به حکم طبع و در اثرِ خصلتی ویژه.

با این همه، سخن از ساخت تاریخی یگانه‌ای است است که می‌شد نباشد یا جو دیگری باشد، نکته‌ای که باید هر بحثی را که موضوع پژوهشش ذات تغییرناپذیر دین است باطل کند. اما یگانه بودن آن معنایی جز این ندارد:

«جایی از یک فضا و آنی از یک زمان در نسبت با یکی دیگر، که در آن روی داده‌ای واقع شده، می‌شود یا خواهد شد که تراکم‌شان، آن هم در نسبت با

نیز فraigirترین مفهوم‌های اخلاقی یا سیاسی، علمی یا فلسفی آن را که، از سرتنافر یا تباین، از دایرهٔ نفوذ دین بیرون می‌افتد فهرست کنیم بی تردید چیز دندان‌گیری نصیبمان نمی‌شد.

دین، آفریده‌ای است که تمدن غربی، هویت خود را بر محور آن پایه نهاد.

عنکبوتی که غرب باشد همواره برگرد این مفهوم ممتاز تارهای مفهوم‌هایش را تینیده، دور آن گفتمان‌های عالمانه‌اش را پیچیده، نسخه‌های نظرورزی‌هایش را حک و اصلاح کرده و، در یک کلام، هویت خودش را ادعا کرده است. تأملاتش دربارهٔ سامان جهان، دربارهٔ سرشت واقعیت، تلقی‌هایش از انسان و از زندگی، نظریه‌های سیاسیش، ستایش‌انگیزترین یا ریش‌خندآمیزترین توفیق‌های هنریش، رفیع‌ترین فتوح معنویش یا عنیف‌ترین جنایت‌هایش، همگی به شکلی با ارجاع به این دل‌مشغولی غالب تلقی شده یا انجام یافته است. از حیطه‌ی روش‌ترین عقل گرفته تا کوتاه‌فکرانه‌ترین خرافه، از خردترین جزئیات تا عظیم‌ترین آثار ماندگار، از درونی‌ترین حالات فردی تا گسترده‌ترین جنبش‌های جمعی، هیچ عرصه‌ی تجربه‌ی انسانی و هیچ نظمی از چیزها از تأثیر شایع و پیوسته‌ی آن برکنار نمانده است.

خدانا باوری، شک‌آوری و ذهن علمی مدرن هرگز استقلالی بیش از این نداشته‌اند در حالی که خودشان را صرفاً در نسبت با دین و مدعاهای آن تعریف کرده‌اند. خدا باور، که وجود خدا را انکار می‌کند و بدین سبب خود را دارای استقلال حکمی چیره می‌داند، اغلب نادانسته، روح و چارچوب بحثی را می‌پذیرد که دین برگزیده است (دوگانه‌ی روح/جسم؛ این که جهان را مشیتی الاهی تدبیر می‌کند یا نه). سهم ایجابی خدا باوری غربی اغلب در قالب تفسیر کردن ارزش سلی پیش‌وند-a/نا در اول نامش athéisme خلاصه می‌شود.

دین، یا به عبارت دیگر کل جهانی که در این لفظ خلاصه می‌شود، (ظرایف الاهیاتی، تلقی از شخص انسانی و سرنوشتی، نقش مشیت، گزینش‌های اخلاقی، پاداش و پادافرای اخروی،



غرب بر گرده خود دایره‌ای خودشیفته وار کشیده که اندیشیدن اش را محدود می‌کند.

بافتارهای متفاوت فرهنگی و عملی از جهات دیگر به سرعت بی‌شمار تفاوت فروکاست ناپذیر را از جانب خود آشکار می‌کند).

آیا کسانی که خود را مدافعان جهان روایی دین می‌دانند با علم به این که دادوستدهایی از این دست در بافتارهایی به غایت گونه‌گون دیده می‌شود (مناسکِ جادو، افسون‌گری، کیمیا، خرافات، باور به ارواح، وسوسه‌های شیطانی، باورهای کودکانه، ورزه‌های بت واره پرستانه، روان‌نژندهای توهمند، هذیان‌های پارانویید یا عاشقانه و از این دست چیزها) باز هم خواهند خواست این مورد اخیر را به موقعیت زبانی و عملی فروبكاهند که هستی‌هایی خیالین را به صحنه می‌آورد؟ به علاوه، این سه موقعیت به سه صورت‌بندی فرهنگی مربوط است (مختصرًا، شمنیسم سیبریایی، کهانت رومی و رهبانیت مسیحی) که هم ساخت که هیچ، بی تردید حتی قابل مقایسه هم نیستند: بافتارهای اجتماعی-عملی، چارچوب‌های نهادی، فرایندهای زبانی، جهان‌های ذهنی، و هدف‌ها و غایت‌های پی‌گرفته در هر مورد بسیار متفاوت است و فقط دیدی سطحی و ناساخته می‌تواند این تفاوت‌های ریشه‌ای را نادیده بگیرد تا در همه‌ی آن‌ها، هر طور شده شبح یک واقعیت انسان‌شناختی یکسان را ببیند. احتمالاً هر کدام به آن می‌خورد. از این قرار، روشن است که ذات دین، که همچنان در همان اولی بحث پای آن را به میان می‌کشدند، نه در تجربه‌ی محدود (موقعیت زبانی و عملی) یافت می‌شود نه در مجموعه‌های فراگیری که هر یک از دیگری به غایت متمایز است.

به همین ترتیب، بر چه اساس می‌توان قائل به این شد که

روی دادهایی دیگر به همان اندازه واقعی اما پراکنده‌تر، کم و بیش امکان تحدید آن‌ها را می‌دهد، با توجه به این نکته که این دسته روی دادهای واقع شده، در حال وقوع یا محتمل شالوده‌ی هیچ چیز نیست، بلکه صرفاً در آن زمان و مکانی وجود دارد که چیزهایی در آن واقع می‌شود، هرچند این چیزهایی در هم تنnde خود از بسیاری جاهای دیگر، که اغلب هم کسی نمی‌داند کجاست، سر بر می‌آورند.^۷

با این همه، این ساخت تاریخی یگانه همه‌ی ویژگی‌های یک ساختار را نیز دارد، یعنی، طبق تعریف متداول کلمه، ویژگی‌های یک گروه پیچیده از عناصر خاص و روابطی که می‌توان به صورت مفهوم درآورد. از این که بشود در جاهایی دیگر، فرهنگ‌هایی دیگر، به صورت مجزا، فلاں یا بهمان عنصری را بازیافت قابل مقایسه با یکی از عناصری که نظام غربی در یک دسته قرار می‌دهد به هیچ وجه نمی‌توان وجود خود آن ساختار را نتیجه گرفت. چیزی که غرب دین می‌نامد، به عنوان مجموعه‌ای ساختارمند، آرایشی یگانه – که به لحاظ صوری دین چیزی جز این هم نیست – جز در غرب، در آغوش خودش، در هیچ جا وجود ندارد.

لختی بر یک مثال مشخص، یکی از مشکل‌آفرین‌ترین مثال‌ها برای تزمین، درنگ کنیم. آیا همین که انسانی، راهبی بندیکتی، کاهنی رومی، یا شمنی تونگوزی، با هستی‌ای فراتابیعی سخن بگوید می‌توانیم از پدیدار دینی سخن بگوییم؛ در ذهن اغلب افراد، که برایشان دین نهایتاً به معنای ارتباط برقرار کردن با مخاطبانی فرانسانی است هیچ شکی نیست و نبوده که این چند جور موقعیت بسیار به هم شبیه است. اما در واقع قضیه نه چنین ساده است و نه چنین مسلم. آن چه در این مورد از نظر علمی قابل مقایسه است فقط این است که انسانی با یک هستی خیالین سخن می‌گوید به نحوی که گویی آن چه بزرگان می‌آورد تغییری در مخاطب واقعیت ایجاد می‌کند^۸ (تحلیل ریزبینانه‌ی

۸. ما این فرایند زبانی را در مقاله‌ی زیر تحلیل کرده‌ایم:

"Ontogenèse divine et structures énonciatives. La création illocutoire d'Agni dans le Rigveda", Revue de l'Histoire des Religions, CCXI/2, 1994, pp. 225-245

7. Claude Lévis-Strauss, *L'homme nu (Mythologique ****)*, Paris, Plon, 1971, p. 559.



«تقدیس «گذاشته» ناشی می‌شود. کاری که هیچ تمدن دیگری در حق خودش نه پیش از این کرده و نه پس از این می‌کند.

می‌دانیم که خود یونانیان هم، اگریزدان‌شناسانشان از خدایان سخن می‌گفتند، هیچ کلمه‌ی خاصی برای دلالت بر (و در نتیجه اندیشیدن به) چیزی که غرب پس از آن‌ها ذیل واژه‌ی دین جمع کرد نداشتند. از لاتین‌ها بگوییم، آنان اگر واژه‌ی *religio* را شناختند و تعریف کردند به معنایی بسیار متفاوت بود، معنایی که قدیس آگوستین در اوائل سده‌ی چهارم هنوز با اندوه و خجالت به یاد می‌آورد (*شهر خدا*، ۱۰۱) و آنان هرگز نمی‌توانستند تحول بعدهش را در قالبی که خلاف تلقی مدنیشان از آیین^{۱۰} و فونشان برای ارتباط جستن با ساحت ناشناخته بود پیش‌بینی کنند. در سخنان سیسرون، دین‌مداران است که، به ویژه با تبعیت از دانش کاهنان و فالبینان، پی‌رو سخت‌گیر قواعد سنتی (مثلًاً قواعد انتخاب کنسول‌ها) باشد، چون وجود تفسیرهایی از نشانه‌های نحس خودش بینه‌ی وجود خدایان است (*اندر سرثست خدایان*، ۲-۳).

امور بر هر قراری که باشند، به خودی خود دینی نیستند به این معنا که یک کیفیت مشخص منحصر به نوع خود^{۱۱} داشته باشند که از نمی‌دانم کجا آمده باشد؛ بلکه فقط از آن لحظه‌ای دینی می‌شوند که کسانی با توصل به معیارهایی آن‌ها را جدا می‌کنند و بعد این نام متمایز را برشان می‌نهند. با این همه این گزینش، این تعیین و این انتساب عملیات‌هایی فکری اند که فقط غرب، از زمانی که مسیحی شد، اجرا کرده است. دین، هر چه از این کلمه بفهمیم یا اراده کنیم، پیش از این عملیات‌های فکری طریف، وجود نداشت. این عملیات‌ها بودند که آن را آفریدند.

این است که به جای سخن گفتن از وجود آن دینی غرب، خردمندانه‌تر آن است که بگوییم غرب دینی است صرفاً به این معنای بسیار دقیق و واضح که دین به عنوان مفهومی که مقدر بوده است مجموعه‌ای از پدیدارها را تفکیک کند که از آن جا به بعد همگن دانسته می‌شند، اختصاصاً افریده‌ی غرب است و، به همین سبب، عنصر سازنده‌ای که بیش از هر عنصر دیگر در کنه وجود غرب جا دارد.

۱۰. Culte

۱۱. Sui generis

کارکردهای شمن، کاهن، منجم، اهل اسرار اورفئوس، دریوزه‌گر سپیلی، کشیش یا برتون، یوگی، و مامبو بی‌تردید و بی هیچ تفاوت خصلت دینی دارند؟

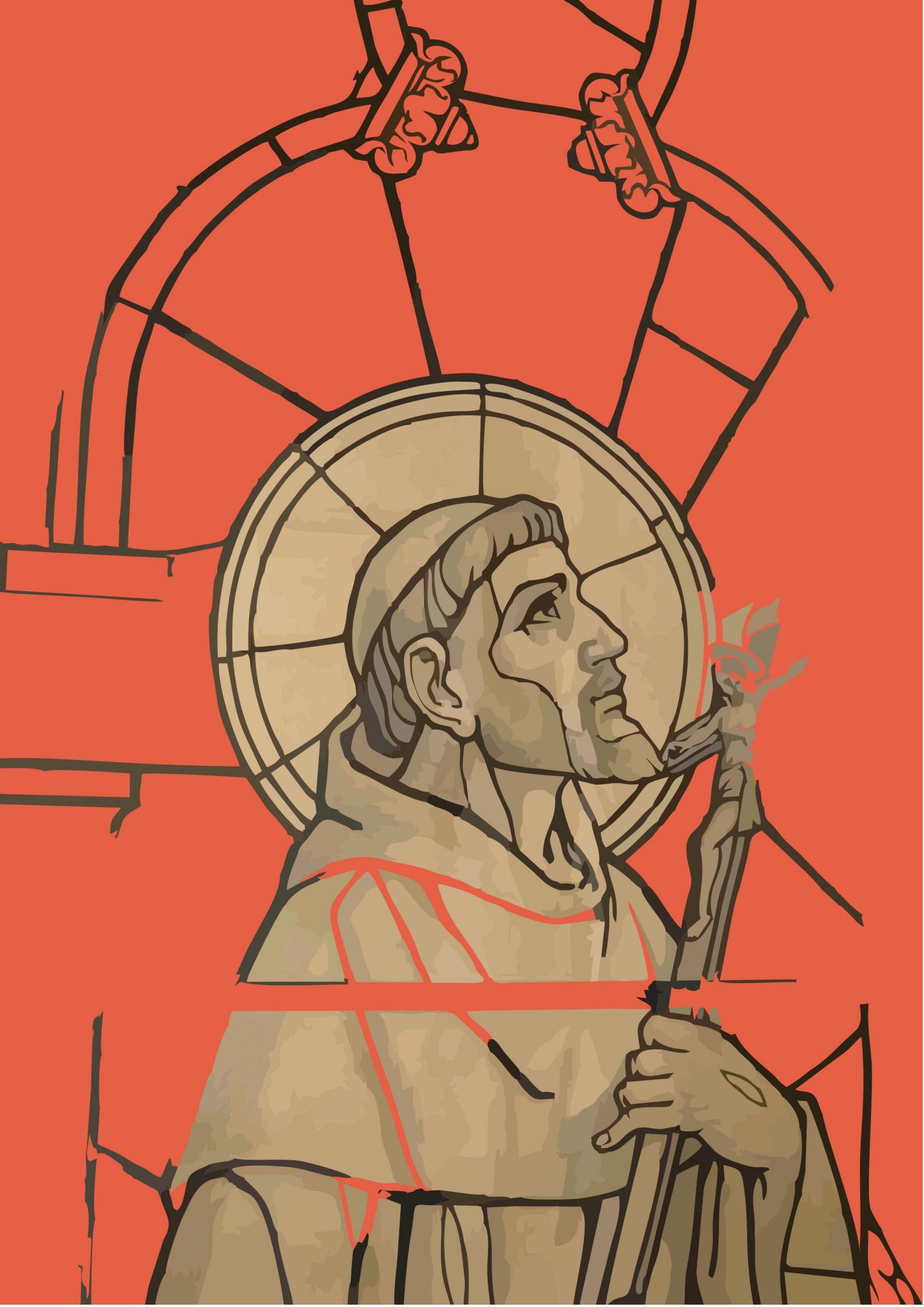
در نظر بسیاری کسان دین همچنان تجسیه مفهومی بی‌زمان یا ذاتی فناناپذیر است.

از سوی دیگر، با این مثال‌ها طرز کار فرایندی بسیار رایج را به تر می‌فهمیم، فرایندی که می‌توان نامش را گذاشت توصل به مقایسه‌ی خام^۹. دلیل این امر آن است که چنان مقایسه‌گری‌ای فقط به موقعیت‌هایی آنی نظر می‌کند که به شیوه‌ای سطحی و منقطع از بافتارهای مربوطشان در نظر گرفته می‌شوند و به آسانی به توهی فریبند راه می‌برند. این شیوه‌ی مقایسه راه‌های را می‌زند و به ما چنین می‌باوراند که در پیش رویمان پدیده‌هایی داریم قابل مقایسه با آن چه در سنت مسیحی بدان بر می‌خوریم، سنت مسیحی‌ای که خودش، از دولت این حقه‌ی روش‌شناختی، بر چهاربالشِ الگو و مرجع آرمانی تکیه زده است.

هرچند در نظر بسیاری کسان دین همچنان تجسیه مفهومی بی‌زمان یا ذاتی فناناپذیر است، بی تکلف‌ترش این است که دین نتیجه‌ی عملی تبعیض‌گرانه است که در غرب، و فقط در غرب، واقع شده است. اگر کار دین به جای رسیده است که جایگاهی چنین مرکزی و چنین چیره به دست آورده، پیش از همه به دلیل این است که از آغاز کار خودش را در تقابل با هر آن چه غیر خود دانسته تعریف کرده است. فکرت دین نزد ما از این تقسیم‌بندی بدیع امر واقع و از تکریم ایدئولوژیک آن (که خود دین نامش را

۹. برای برکنار ماندن از دام‌های آن، رژی دومزیل مدام تکرار می‌کرد که باید فقط ساختارها را مقایسه کرد؛ فقط ساختارها مارا در مسیر مرتبط نگه می‌دارند. دومزیل خوش داشت این را هم یادآوری کند که دیر زمانی نیست که فرهنگ‌های انسانی با چند تایی تک‌سازه نمادین کار می‌کند که اکثرشان را هم از کشاورزی، بافندگی، شکار و خویشاوندی به عاریت گرفته‌اند. به این ترتیب او از مشابهت‌های حکایت وار حذر می‌داد.





تضاد مشهور دینی-نادینی سراسر تاریخ فکری غرب مسیحی را فراگرفته است.

دادابوری^{۱۳} با ویژگی‌های نوعی مسیحی را به سیاق خودش ترجمه می‌کرد. یا به عکس، غرب پس از آن انتخاب‌های نظری ای که از هریوغی که مسیحیت بر گردنش نهاده بود آزادش می‌کرد، یاد می‌گرفت که چه‌گونه از گذشته بگسلد و می‌توانست عرصه‌ی معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی نسبتاً جدیدی تعریف کند؛ اما آیا چنین نیست که به محض ذکرِ دو حد این حصر حس می‌کنیم دیگر لازم نیست به آن چیزی بیفزاییم، تا جایی که مسلم به نظر می‌رسد که تاریخ ادیان از اول یک‌سره و تقریباً به شکلی کاریکاتوری، وارثی بی‌دخل و تصرف بود که همه‌ی پیش‌داوری‌های انسان‌محورانه و علمی‌نمای دورانش هم دست و پایش را بسته بود؟

از سوی دیگر، آن سرمشق بزرگی که اخیراً وجودش را یادآور شدیم و به زودی به سر سخن‌ش بازمی‌گردیم، وقتی جزوی کرد کلیش چیزی از آن رانگه نداشته ایم، در عرصه‌ی معاصر تاریخ دین دست نخورده نمانده است؛ تزهای عمدتی که در آن رو در روی هم قرار می‌گیرند بدون ابهام میان دو جریان تقسیم نمی‌شوند؛ بر اساس ترم‌های یک نامگان سنتی شده، اما در اصل برای آن که بار بحث‌ها و مجادله‌های نظری را به بُعد واقعی قدیمی اما نااصیلشان برگردانیم، جریان «پدیدارشناختی» و جریان مخالفش را، که برای راحتی و ساده‌سازی، «تاریخی» می‌نامیم، از هم متمایز می‌کنیم.

جریان اول بنایش بر وجود ذاتی نازمانمند برای امر دینی است که سرچشم‌های اصلیش تجربه‌ای از تعالی یا از امر مقدس است. به این عنوان، و بر طریق این‌همان‌گویی‌ای کاهلانه، علمداران این جریان موضوع ادیان را به این ذات ادعایی (و رازآلود) فرومن کا‌هند. در جریان مقابل، خواه ناخواه همه‌ی آن‌هایی (از جامعه‌شناس و روان‌شناس و تاریخ‌نگار و انسان‌شناس) قرار می‌گیرند که، عمدتاً در عین قبول جهان‌روا بودن مقوله‌ی دین (گرچه برخیشان آن را شرم‌گینانه می‌پذیرند)، وجود یا دخالت هر گونه ساحت متعالی را به ضرس قاطع رد می‌کنند و، در نتیجه، برای پدیده‌ی دینی مورد بحث‌شان فقط به تبیین‌های درونی متقطن می‌شوند.

از این تقسیم تضادی مشهور می‌زاید: دینی/نادینی (و عالم نامقدس، علم، یا خداناباوری هر سه بدون هیچ تفاوتی در سمت نادینی این تضاد جا می‌گیرند). این تضاد سراسر تاریخ فکری غرب مسیحی و، می‌توان گفت هم‌زمان، بیشتر قلمروهای دانش آن را فراگرفته است. نیز سرمشقی عظیم متشكل از دو جریان قرینه و متخاصم پدیدآورده و خود در آن ادغام شده است. در همان آغاز سده‌ی چهارم هم این دو جریان، مثلاً، در رشحه‌ی قلم اوذبیوس قیصرانی پیدا بود که در تمہید انجیل^{۱۴} (فصل ۱۵)، با ارسطو و اپیکور مخالفت می‌کرد و، به اقتضای موقعیت، افلاطون را با عبرانیان زیر یک علم می‌آورد. در یک سو همه‌ی آن‌هایی با هم جمع شده اند که واژه‌ی دین را بازشناسی یک نوع تعالی پیوند می‌زنند، فارغ از این که سرشت دقیق و اوصاف آن چیست. رو در روی اینان، وارثان بی‌شمار اپیکور و لوکریسا (خوش‌باشان، مادی‌گرایان، خداناباوران، خردگرایان و علم‌مداران) ایستاده اند که در دین چیزی نمی‌بینند مگر آفریده‌هایی انسانی، خواه برآمده از ترس از پدر باشد یا از کلبه مسلکی چیره‌ستا، یا از سازوکارهای هویتی و نمادین که همیشه در درون گروه‌های انسانی در کار اند.

در این اوضاع و احوال، دوراهی عمدتی که تاریخ ادیان از بدو‌تولد پیش رو داشته است اظهر من الشمس بوده: آیا تاریخ ادیان همچون وارث سنتی عمل کرده است که تلقی مسیحی بی‌چون و چرا بر آن بار می‌شده است؟ روی کردی که ناگزیر آن را بدان سو می‌برده است که انتخاب‌های خاصی بکند (اولویت دادن الاهیات بر مناسک و ایمان فردی بر مراسم جمعی، برگزیدن نیایش به جای رقص و ترجیح شعائر بر خلسه) و به پرسش‌هایی خاص بپردازد (مثلاً خاستگاه، سرشت یا طبقه‌بندی ادیان) که صورت‌بندیش بقای ساختارهای یک

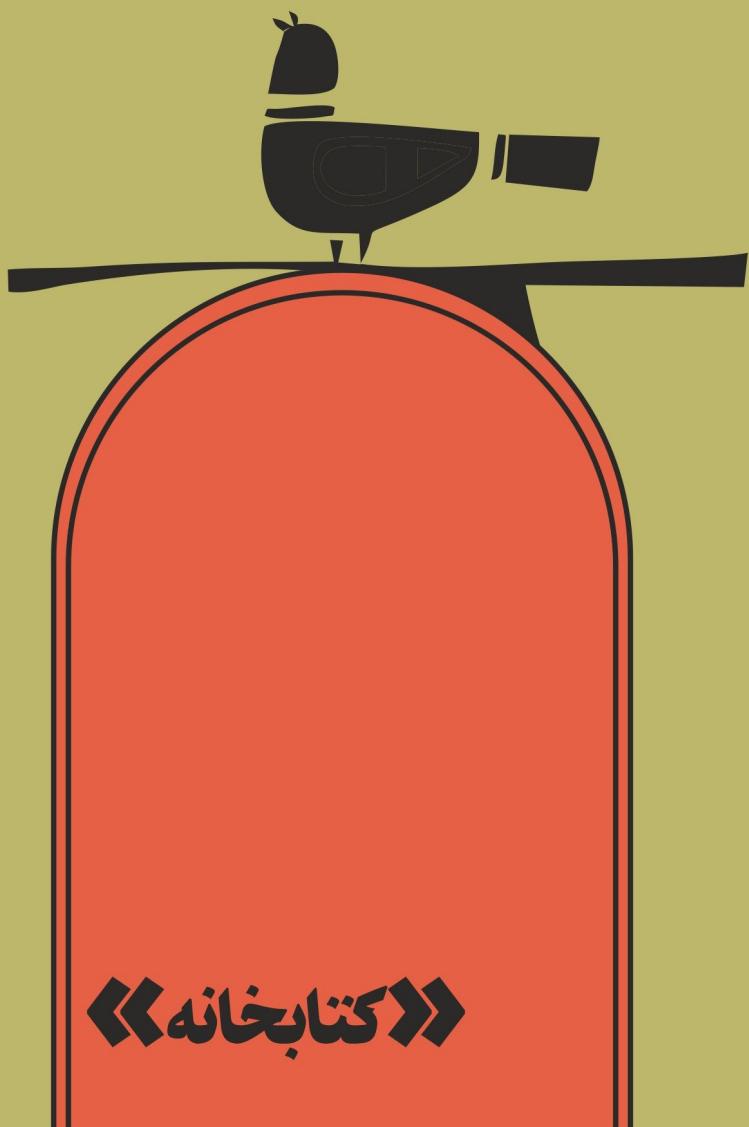


WAY OUT

GENTLEMEN

2





«كتابخانه»

فقه اسلامی از رأی گرایی تا

حدیث محوری، مروری بر

«تاریخ فقه اسلامی در

سد های نخستین»

وحید حلاج^۱

۱. دانش آموختهٔ فلسفهٔ دین، پژوهشگر دین و فلسفه.



فرهنگ مهروش: «فقه در تمدن‌های نقل محور همان جایگاهی را دارد که فلسفه در تمدن‌های عقل بنیاد.»

درباره یک موضوع و -۲ به عنوان یک علم تجربی. روشن است که فقه و تاریخ آن یک علم تجربی صرف به معنای مصطلح نیست.

از طرفی اگر تاریخ فقه را به عنوان مطلق آگاهی داشتن درباره رویدادهای تاریخی فقه بدانیم، با تمايز پیشین میان تاریخ‌نگار و مورخ چه کنیم؟ آیا می‌شود طریق سومی برگزید؟ پاسخ مؤلف مثبت است. بنا بر نظر او، تاریخ علم فقه در صورتی معنای محصلی خواهد داشت که به سه پرسش توجه کند: «اولاً فهم روش‌ها و مسائل مختلف این علم بدین معنا که هریک چگونه و متاثر از چه عواملی پدید آمده‌اند؛ ثانیاً چه نیازها، پدیده‌ها و جریان‌های اجتماعی به شکل‌گیری این موضوعات و روش‌ها یاری رسانده‌اند؛ ثالثاً چگونه با گذر زمان و تغییر شرایط و تحول جریان‌های اجتماعی علم فقه نیز تکامل یافته است».^۵

در روش بررسی تاریخی در درجه اول باید به منابع مکتوب توجه کرد و پس از آن منابع مادی (كتیبه‌ها، سنگ‌نبشته‌ها، ابزار و ادوات و از این قبیل) را مورد توجه قرار داد.

تأثیر جغرافیا و فرهنگ بر فقه

همانطور که گفتیم کتاب در چهار بخش تدوین شده است. بخش اول به تعریف علم، حدود و تغور آن، و روش‌شناسی علم تاریخ فقه گذشت. بخش دوم به زمینه‌های فرهنگی-جغرافیایی محل ظهور اسلام (شبه جزیره عربستان)، بخش سوم به حقوق و آیین دادرسی در عربستان پیش از ظهور اسلام و بخش آخر نیز به شکل‌گیری و تطور دانشی به نام «فقه» می‌گذرد.

مؤلف به ایستایی فقه و سترون بودن آن قائل نیست و فقه را تأثیرپذیر از شرایط فرهنگی-جغرافیایی زمانه‌اش می‌داند؛ از این جهت سبک زندگی عرب دوران پیشا‌اسلامی و ابتدای اسلام، و

«فقه در تمدن‌های نقل محور همان جایگاهی را دارد که فلسفه در تمدن‌های مبتنی بر عقل خودبنیاد» عبارت بالا که در صفحه نخست پیشگفتار کتاب «تاریخ فقه اسلامی در سده‌های نخستین» (که پس از این آن را به اختصار «تاریخ فقه اسلامی» خواهم گفت) آمده کلید فهم چرا بی تحریر این کتاب است. «تاریخ فقه اسلامی» کتابی است که برپایه درس‌گفتار حامد خانی (فرهنگ مهروش)، مؤلف کتاب، برای واحد درسی «تاریخ فقه و فقه‌ها»ی دوره کارشناسی فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد آزادشهر در سال ۱۳۸۵ ارائه شده است.

«تاریخ فقه اسلامی» از چهار بخش تشکیل شده است: بخش اول: کلیات و روش‌شناسی بحث. بخش دوم: از قانون عرفی تا شریعت: مروری بر تحولات حقوقی، عبادی و مناسکی جامعه عرب در آستانه‌ی ظهور اسلام. بخش سوم: تحول شیوه‌های صدور حکم شرعی در دوران شکل‌نیافتنگی علم فقه. بخش چهارم: جریان‌های فکری نیمه دوم سده ۲ هـ و پیدایی تدریجی فقه چون یک علم.

نویسنده همچون یک معلم دانشگاه بنای خود را با توضیح و تبیین پایه‌ها می‌چیند و پیش می‌رود. ابتدا درباره چیستی تاریخ، بعد درباره چیستی علم، پس از آن از تاریخ به عنوان یک علم می‌گوید تا به بحث اصلی خود برسد. فرهنگ مهروش، مؤلف کتاب، میان تاریخ‌نگار^۶ و مورخ^۷ فرق می‌گذارد. از نظر او تاریخ‌نگار کسی است که صرفاً و قایع تاریخی را توصیف می‌کند اما مورخ «به دانشمندی گفته می‌شود که سعی می‌کند کشفی انجام دهد؛ یعنی آن چیزهایی را بیابد و به دیگران با دلایلی قابل دفاع و منطقی اثبات کند که تاکنون هیچ‌کس درباره ابعاد مختلف آن مسأله تاریخی نمی‌داند». از این جهت در این کتاب ما با یک مورخ سر و کار داریم و نه با یک تاریخ‌نگار صرف.

اما آیا تاریخ فقه می‌تواند به عنوان یک علم تلقی شود؟ چطور می‌توانیم تاریخ فقه را یک «علم» بدانیم؟ علم معمولاً در دو معنا به کار می‌رود: ۱- به عنوان مطلق دانستن و آگاهی داشتن

۶. historiographer

۷. historian



مربوط به آن بود و دیگری وضع قوانینی که بتواند امنیت مورد نظر را حفظ کند؛ برای نمونه می‌توان ماههای حرام را مثال زد که برای امنیت مسافران، زائران و بازارگانان در ایام حج وضع شدند. به خلاف مکه، مدینه شهری نسبتاً خوش آب و هوا بود. در اطراف آن زمین‌های کشاورزی و باغ‌ها قرار داشت و مردم این شهر رزق و روزی خود را از کشاورزی یا باudاری تأمین می‌کردند. با این حال «محصولات باغی در معرض تهدید سارقان بود. چنین شهری در تمام فصول سال امنیت لازم داشت. مثل بازارهای مکه محتاج امنیتی فصلی نبود. از همین رو محتاج دولتی مرکزی بودند».^۸

تفاوت میان مکه و مدینه خود را در زمان حضور پیامبر در هریک از آن دو شهر نشان می‌دهد؛ پیامبر در مکه در صدد تاسیس حکومت برپیامد، اما در مدینه حکومتی منسجم و مرکزی تشکیل داد. علاوه بر تفاوت‌های جغرافیایی وجود پیروان ادیان یهودیت و مسیحیت نیز بر سیر تقنین در محیط اسلام اولیه تاثیرگذار بود. یهود شریعتی سبیر داشت و برخی از قوانین شریعت آن، با تغییراتی جزئی، در اسلام هم معتبر شمرده شد. با این حال در زمان پیامبر «نه نظام علمی برای استخراج احکام شرعی پدید آمده بود نه حتی وجود چنین علمی معنا داشت». پیامبر خود تضمین حرف خویش بود؛ پیروانش به او باور داشتند و هرچه می‌گفت در حکم دستور خداوند و احکام دین بود.

وفات پیامبر و آغاز سرگشتگی مسلمانان

با وفات پیامبر در ۱۱ هجری دوران صحابه آغاز می‌شود. این دوران را حدوداً ۵ سال می‌دانند؛ از زمان رحلت پیامبر در سال ۱۱ تا زمان فوت معاویه در سال ۶۰ هـ. ق. در سال ۶۰ دیگر اغلب صحابه از دنیا رفته بودند و عصر تابعین، یعنی کسانی که حضور پیامبر را درک نکرده ولی با اصحاب او معاشرت داشتند آغاز شده بود.

بسته شدن درهای آسمان با درگذشت پیامبر اسلام و وقوع فتوحات در زمان خلفای پس از پیامبر مسلمانان را با فرهنگ‌ها، ادیان، و جغرافیاهای متفاوتی مواجه کرد و سؤالاتی

شرایط جغرافیایی سرزمین عربستان در قوانین وضع شده و هنجارهای رعایت شده مؤثر بوده است. مثال‌های زیادی برای تأثیر محیط بر باورها و هنجارهای دینی در کتاب آورده شده است؛ به عنوان نمونه‌ای کلی، وضعیت مکه و مدینه را به عنوان دو شهر تاثیرگذار در صدر اسلام در نظر بگیرید:

جغرافیا با اهل مکه نامه‌بان بود و زندگی روزمره آنان به سختی می‌گذشت.

مکه شهری بیابانی با آب و هوای گرم و خشک است. زمین آن مستعد کشاورزی نبوده و ساکنان آن نمی‌توانستند اجتماعات سکنی گزین دائمی تشکیل دهند. مردمان این شهر احتیاج‌های خود را به صورت دفعی برآورده می‌کردند؛ یعنی یا به شکار می‌رفتند یا اموال دیگران را غارت می‌کردند. جغرافیا با اهل مکه نامه‌بان بود و زندگی روزمره‌ی آنان به سختی می‌گذشت. با تحولات سیاسی کلان‌تر میان دو امپراطوری ایران و روم مسیری تجاری برای تجارت ابریشم، که در آن زمان کالایی مهم تلقی می‌شد، از جنوب شبه جزیره عربستان تا دریای سرخ و دریای مدیترانه گشوده شد که بخشی از آن از کنار مکه می‌گذشت. طبری در «تاریخ الامم والملوک» می‌گوید: «اول من هشتم الشرید لقومه هاشم» یعنی «هاشم، جد پیامبر و پدر عبداللطیب، اولین کسی است که برای قوم خویش، قریشیان، ترید فراهم کرد. ترید احتمالاً همان است که در فارسی ترید می‌گویند و آن به معنی نان ریزشده مخلوط با یک خورش است». غرض اینکه قرارگرفتن در مسیر تجارت و بهره‌بردن مکیان از مزایای آن باعث تحولاتی در زندگی آن‌ها از جمله قبیله قریش، به عنوان مهم‌ترین و بزرگترین قبیله ساکن در مکه، و تیره‌های مختلف آن شد. «اقضای نوع پیشین زندگی تشکیل اجتماعات چریکی و جدا زیستن تیره‌های مختلف قبیله قریش بود. اکنون برای تأمین امنیت تجاری ضروری بود تیره‌های مختلف قبیله‌ی قریش همگی با یکدیگر متحد شوند».^۹

از تبعات این هم‌پیمانی یکی به وجود آمدن اخلاق و هنجارهای

پیامبر در مکه در صدد تاسیس حکومت برنیامد، اما در مدینه حکومتی منسجم و مرکزی تشکیل داد.

فقه در عصر تابعین

دوران تابعین را بین سال‌های ۶۰ هجری (شروع حکومت یزید بن معاویه) تا حدود ۱۲۰ هجری می‌دانند. در این دوره «به تدریج فرهنگ کتابت دانش‌ها، تفکیک حوزه‌های علوم مختلف و طبقه‌بندی علوم شکل گرفت».^{۱۲} از جمله مهم‌ترین اتفاقاتی که در عصر تابعین افتخار حکومت کوتاه‌مدت عمر بن عبدالعزیز بود. عمر بن عبدالعزیز در طول حکومت خویش اصلاحاتی چند انجام داد که یکی از آن‌ها صدور فرمان جمع و تدوین حدیث نبوی به ابن شهاب زهرا (و. ۱۲۴ هجری) است. ابن شهاب زهرا از جمله اثرگرایان در عصر تابعین است و نخستین کسی است که به تدوین حدیث پرداخت. اثرگرایان و اصحاب «أرأیت» دو گروه از علمای دین بودند که می‌توان آن‌ها سرچشمه‌های دو جریان اصلی در فقه سده‌های نخستین اسلام دانست؛ اصحاب حدیث و اصحاب رای.

اثرگرایان به دنبال یافتن پاسخ سوالات شرعی از قرآن و سنت بودند، از گسترش مسائل و کثرت فتواها پرهیز می‌کردند و سعی‌شان این بود که تا حد امکان دایره مسائل شرعی گستردۀ نشود. اصحاب ارأیت یا «أرأیون» بر خلاف اثرگرایان، به دنبال گسترش دامنه‌ی مسائل فقهی و کثرت فتواها بودند. وجه تسمیه گروه اخیر، گویای رویکردشان در برابر پدیده «أرأیت» است. «أرأیت یک تکیه کلام عربی است؛ یعنی «دیدی؟» یا به قول خودمان «بین! فرض کنیم...». معمولاً وقتی کسی بخواهد برای مسئله‌ای صورت فرضی جدیدی را طرح کند، اول جمله‌اش این تکیه کلام را به کار می‌برد».^{۱۳} این افراد معمولاً کسانی بودند، اغلب در کوفه، که در محضر کبار تابعین (نسل دوم تابعین، حدود ۹۰ تا ۱۲۰ ق.ق) جمع می‌شدند و مسائلی

جدید درباره حکم شرعی آن مسائل به میان آورد که مسلمانان نمی‌دانستند چه پاسخی باید به آن سوالات بدهنند. مثلاً تپیش از فتوحات «عرب‌ها هنگام استنجاء، فقط خود را با کلوخ تمیز می‌کردند. اکنون مردمانی را می‌دیدند که برای تطهیر از آب استفاده می‌کنند. عمر نخست مخالف بود، اما بعد گفت: این روش را آزموده و مناسب شناخته‌ایم. برخی صحابه با تاکید بر این که چنین کاری بدعت و رفتاری زشت و زننده است، هرگز به آن تن ندادند».^{۱۰}

چنان‌که در این مثال دیدیم مواجهه و داوری صحابه با اقتضایات جدید یکسان نبود. آن‌ها قرآن و سنت پیامبر را ارجح می‌دانستند و اگر حکمی در قرآن بود یا خودشان از پیامبر دیده یا شنیده بودند البته گردن می‌گذاشتند اما در برابر مسائل مستحدثه (نوپدید) هیچ روشی برای استخراج حکم شرعی نمی‌شناختند. بنابراین، با توجه به برخی اجازه‌هایی که در زمان پیامبر دیده بودند به رأی و برداشت خود عمل می‌کردند. به عنوان نمونه: احمد بن حنبل در «مسند» خود روایتی آورده که نشان از این‌گونه اجازات‌های پیامبر به یارانش دارد: «پیامبر در اوخر عمر خویش، فردی را برای قضاؤت به اطراف مدینه فرستادند. وقتی بنا بود حرکت کند، از او پرسیدند: «بر چه مبنا قضاؤت خواهی کرد؟» گفت: «بر اساس آنچه در قرآن یافته‌ام». فرمودند: «اگر در قرآن نبود؟» گفت: «بر اساس آنچه از شما فرا گرفته‌ام». فرمودند: «اگر مسئله‌ی جدیدی پیش آمد و از من هم چیزی نشنیده بودی چه طور؟» گفت: «می‌کوشم با نظر خود راهی بجویم و البته زیاده روی نخواهم کرد».^{۱۱}

کوچ صحابه- پس از رحلت پیامبر و در عصر فتوحات- به شهرهای مختلف، برداشت متفاوت هرکدام از قرآن و سنت رسول، و توسل به رای خودشان درباره مسائل جدید، منجر به بروز اختلافات در احکام شرعی شد. به عنوان مثال شافعی، فقیه قرن دوم، کتابی نوشته است با عنوان «اختلاف علی و اben مسعود»؛ گرچه هردوی این بزرگان از صحابه بودند و هر دو بعد از پیامبر در کوفه ساکن شده، با این حال اختلافات میان این دو به حدی بوده که شافعی توانسته کتابی در مورد آن بنویسد.



بودند و عمدۀ مکاتب فکری جهان اسلام در سده ۲ و ۳ قمری در این دو شهر پاگرفتند.^{۱۶} آرای حماد بن ابی سلیمان^{۱۷} از پیشتازان رای گرایی و استاد ابوحنیفه، و شاگردانش در این شهر مایه گرفت و گسترش یافت. در کوفه دو تابعی معروف بودند که فقه کوفه را شکل دادند یکی ابراهیم نخعی^{۱۸} شاگرد ابن مسعود بود و دیگری حماد بن ابی سلیمان. ابراهیم گرچه مخالف با ارأیت و کثرت فتوا بود اما «فتواهی بدون رای را کامل نمی‌دانست». ^{۱۹} حماد که خود زمانی شاگرد ابراهیم نخعی را کرده بود میل به رای و کثرت فتوا داشت. در واقع اختلاف بین نخعی و حماد در این بود که ابراهیم نخعی کاربرد رأی در اجتهاد را می‌پذیرفت اما از درافتادن در وادی ارأیت پرهیز داشت، در حالی که حماد و شاگردش ابوحنیفه سعی می‌کردند با درپیش‌نهادن فرض‌های مختلف یک مسئله دامنه حکم شرعی را گسترش دهند.

نعمان بن ثابت^{۲۰} معروف به ابوحنیفه، یکی از چهار امام فقهی اهل سنت و مشهورترین چهره رأی گرایی است.

ابوحنیفه قرآن و سنت پیامبر و تأخذ کمتری رای صحابه را به عنوان دو منبع اصلی استنباط احکام شرعی می‌پذیرد اما برخلاف مالک ابن انس^{۲۱} و دیگر اصحاب حدیث متاخر که به آن‌ها خواهیم پرداخت، نظر تابعین را مقدم بر نظر خودش یا دیگر مردم نمی‌داند. از نظر ابوحنیفه تابعین رجالند و او نیز رجلی است و فرقی از این بابت میان آن‌ها نیست.

منابع کشف حکم شرعی و شیوه ابوحنیفه در این کار از این قرار است: او برای کشف حکمی شرعی ابتدا به قرآن مراجعه می‌کرد، اگر در قرآن پاسخ نمی‌یافتد به سنت پیامبر و روایات معتبر رسیده از ایشان مراجعه می‌کرد، در صورت فقدان حکم در سنت، رأی صحابه ملاک بود و اگر در قول معتبر صحابه هم توفیق نمی‌یافتد بر رأی و نظر خویش اجتهاد می‌کرد. وجه تمایز

فرضی که بسیاری از آن‌ها هنوز اتفاق نیفتاده بود را طرح می‌کردند. برخی از تابعین و گاهی صغار صحابه (صحابه‌ای که در زمان پیامبر سن کمی داشتند) سعی می‌کردند با تکیه بر رأی خویش پاسخی به مسائل فرضی مطرح شده بدهند اما برخی دیگر هم استنکاف می‌ورزیدند. مثلاً «میمون بن مهران شاگرد ابن عباس مسئله‌ای فرضی را ازوی پرسید. وقتی ابن عباس دانست که فرض مورد سوال هنوز اتفاق نیفتاده است، از پاسخ گفتن طفره رفت و گفت: بگذار اول بلا نازل شود آن‌گاه چاره‌ای برایش بیندیشیم».^{۲۲}

عمر بن عبدالعزیز در طول حکومت خویش اصلاحاتی انجام داد از جمله صدور فرمان جمع احادیث نبوی.

به طور کلی اگر بخواهیم ویژگی‌های فقه در زمان تابعین را بشماریم می‌توان آن را در چهار ویژگی خلاصه کرد:

(۱) وجود بوم‌های مختلف و به تبع آن ادیان، فرهنگ‌های گوناگون و اختلاف فتاوی میان آن‌ها،

(۲) پدیدآمدن منبع فقهی جدیدی با عنوان قضاوت‌های صالحان،

(۳) پیداشدن پدیده‌ای به نام «احتیاط» به عنوان یکی از روش‌های برخورد با تعارض ادله،

(۴) کوشش برای کشف حکم شرعی، در صورت نبود حکم در قرآن و سنت، با به کار بردن رأی.^{۲۳}

البته این چهار ویژگی به طور عام در زمان تابعین پدیدار شد و گزنه اینطور نبود که همه بازیگران عرصه فقه در آن عصر واحد هر چهار ویژگی به طور توأمان باشند.

رأی گرایان و ابوحنیفه

کوفه و بصره دو شهر در مرز آمیختگی فرهنگی ایران و عربستان

^{۱۶}. ص ۲۶۹.
^{۱۷}. (و.ه.ق.) از تابعین و بزرگان فقه در کوفه، شاگرد ابراهیم نخعی و استاد ابوحنیفه

^{۱۸}. (و.ه.ق.) ابو عمران، ابراهیم بن یزید نخعی، متكلّم و محدث بنام کوفی در قرن اول هجری

^{۱۹}. ص ۲۷۰.

^{۲۰}. (و.ه.ق.) ۱۵۰-۸۰.

^{۲۱}. (و.ه.ق.) ۱۷۹-۹۳. یکی از چهار امام فقهی اهل سنت

^{۲۲}. ص ۲۵۷.

^{۲۳}. ن.ک: فصل نهم، فقه در عصر تابعین



اثرگراییان یا اصحاب حدیث متقدم و متاخر

اصطلاح اصحاب حدیث نخستین بار از جانب سلیمان بن مهران اعمش^{۲۷} و در وجه منفی آن برای اصرار برخی طالبان علم به نقل حدیث که به جعل روایات می‌انجامد به کار برده شد. اما در نیمه نخست سده ۳ و در عصر اسحق بن راهویه^{۲۸} و احمد بن حنبل^{۲۹} بود که کاربرد گسترده یافت و از معنای منفی اولیه دور شد تا جایی که کسانی مثل احمد بن حنبل خود و همکرانشان را با افتخار اهل حدیث می‌خوانند.

اصحاب حدیث را به دو دسته اصحاب حدیث متقدم و اصحاب حدیث متاخر تقسیم می‌کنند. مالک بن انس، یکی از چهار امام فقهی اهل سنت، به عنوان نماینده بارز اصحاب حدیث متقدم و احمد بن حنبل، یکی دیگر از امامان چهارگانه، به عنوان چهره شاخص اصحاب حدیث متاخر معرفی می‌شوند. محمد بن ادريس شافعی^{۳۰}، از امامان چهارگانه، هم در میانه مالک و احمد بن حنبل ایستاده؛ به مثابه پلی که این دو مکتب فقهی را به یکدیگر وصل می‌کند.

چنان‌که گفتیم سرچشمه‌های اصحاب حدیث را باید در اثرگرایان دوران تابعین جست و جو کرد. اثرگرایان «کمابیش بدین موارد شناخته شده بودند: مخالفت با جریان آرایت، مخالفت با کثرت فتو، مخالفت با نگارش حدیث نبوی، مخالفت با بیان اسنادهای روایت و مخالفت با نقل به مضمون روایت».^{۳۱}

کتاب «الموطأ» مالک بن انس، که «قدیمی‌ترین اثر حقوقی باقی‌مانده از تمدن اسلامی است»^{۳۲} رامی‌توان اثری کلاسیک و نماینده مکتب اصحاب حدیث متقدم قلمداد کرد. مالک در این کتاب سعی کرده با آوردن ابواب مختلف فقهی نمایانگر اجماع امت اسلام باشد، اجماعی که بر پایه توافق مردم مدینه برستن نبوی است. مالک بر خلاف ابوحنیفه اجماع را به عنوان منبع استنباط حکم شرعی می‌پذیرفت اما نه هر اجماعی، بلکه اجماع مردم مدینه النبی.

مهم ابوحنیفه نسبت به اصحاب رأی پیش از او در روشنمند کردن استفاده از رأی و اجتهاد است. ابوحنیفه استفاده از رأی در استنباط حکم شرعی را در دو قالب قیاس و استحسان به کار می‌بست. قیاس شبیه تمثیل در منطق است یعنی هرگاه دو مسئله در وجهی با هم شبیه باشند و برای اولی حکمی شرعی موجود باشد و برای دومی نه، به واسطه شباهت میان آن دو حکم اولی را به دومی تسری می‌دهند مثلاً «فرض کنیم در منابع فقهی (قرآن و روایات) شیوه آب کشیدن ظرفی که در آن سگ غذا خورده است بیان شده (هفت‌بار خاکمال کردن و سپس شستن با آب)، اما چیزی درباره تطهیر ظرفی که خوک آن را لیسیده نیامده باشد، در این حالت ما پیش خودمان چنین استدلال کنیم: (الف) خوک همانند سگ در شرع اسلام نجس العین است. ب) وقتی برخی احکام خوک شبیه سگ است، احتمالاً حکم تطهیر ظرفش نیز شبیه سگ است».^{۳۲}

استحسان اما در نظرگرفتن مصلحتی بالاتر و عدول از عمل به قیاس جهت حصول آن مصلحت بالاتر است. مثلاً اگر حکم حاصل از قیاس باعث ایجاد عسر و حرج شدید می‌شد در اینجا قیاس به نفع استحسان کنار گذاشته می‌شد.

احتمالاً بتوان رأی گرایی را نخستین کوشش برای استنباط احکام شرعی دانست.

رأی گرایی پس از ابوحنیفه و چندنفر دیگر از شاگردان حماد چون ابن شبرمه^{۳۳}، ابن ابی لیلی^{۳۴}، توسط شاگردان او چون قاضی ابویوسف^{۳۵} و محمد بن حسن شیبانی^{۳۶} پی گرفته شد. احتمالاً بتوان رأی گرایی را نخستین کوشش برای استنباط روشنمند احکام شرعی دانست که بعدها به شافعی برای بیان گذاری دانشی به نام اصول فقه یاری رساند.

۲۷. ص ۱۴۸-۱۶۱. (ق.ه) از علمای کوفه و یاران امام صادق
۲۸. ص ۲۳۷-۱۳۵. (ق.ه) فقیه و محدث شافعی

۲۹. (ق.ه) ۲۴۱-۱۶۴.

۳۰. (ق.ه) ۲۰۴-۱۵۰.

۳۱. ص ۳۰۳.

۳۲. ص ۳۱۱.

۲۲. ص ۲۸۷

۲۳. (و ۱۴۴. ق)

۲۴. (و ۱۴۸. ق)

۲۵. (ق.ه) ۱۸۲-۱۱۳. نخستین قاضی القضاط جهان اسلام و از بنیانگذاران

فقه حنفی

۲۶. (ق.ه) ۱۸۹-۱۳۲.



خواهد شد». ^{۳۴} مالک قیاس و استحسان را به کلی کنار نمی‌گذارد اما در آخرین مرتبه کشف و استنباط به سراغ آن می‌رود.

تابه اینجا دیدیم که ابوحنیفه و مالک هریک قدمی در راستای روشنمند کردن کشف و استنباط حکم شرعی برداشتند، اما کار بزرگ را محمد بن ادريس شافعی با نوشتتن کتاب «الرساله» کرد. بسیاری شافعی را بنیان‌گذار علم اصول فقه می‌دانند. شافعی در کتاب الرساله خود به شرح نظریه «بیان» پرداخته است. از نگاه او «برای هرکاری از کارهای بندگان خدا حکمی در شریعت بیان شده و خداوند به نحوی آن را به ما ابلاغ و بیان کرده است. ممکن است شارع این حکم را مستقیماً در قرآن یا سنت - یا به قول شافعی در یک «اصل» - عرضه کرده باشد یا راهی برای استنباط آن از طریق عقل بشری و رأی و قیاس قرار داده باشد یا حکم رانه در ضمن یک منبع که به صورت برآیند

چند منبع مختلف به مکلف نشان دهد». ^{۳۵}

روش شافعی در کشف و استنباط احکام شرعی، اصالت دادن به قرآن و سنت نبوی و فرع دانستن عقل بشری است. شافعی همچون ابوحنیفه اعتباری به رأی تابعین نمی‌دهد و اعتبار رأی و اجتهاد صحابه را هم در درجه‌ای پایین‌تر از دو منبع اصلی می‌داند. از دید او «قیاس یعنی کشف ضابطه یک حکم با رأی شخصی و تسری آن به موارد مشابه. از آن جا که این کار بهره‌جویی از عقل است و می‌تواند به کاربرد عقل در حیطه‌هایی منجر شود که شایسته‌اش نیست باید قیاس را تنها زمانی معتبر دانست که معیار و مناط حکم در قرآن یا سنت آمده باشد و فلسفه تشریع آن با عقل فردی استنباط نشود». ^{۳۶} پل ارتباطی میان اصحاب حدیث متقدم و اصحاب حدیث متاخر اینجاست. شافعی یک قدم از مالک عقب می‌نشیند و تنها قیاسی را معتبر می‌داند که علت و فلسفه حکم در قرآن و سنت بیان شده باشد. شاگردان شافعی نام این نوع قیاس را «قیاس المعنى» گذاشتند و قیاسی که تنها بر حدس شخص از علت حکم شکل گرفته و شافعی آن را باطل می‌داند «قیاس الشبه» نام نهادند.

محل افتراق دیگر شافعی با مالک در اجماع است. گفتیم که عمر بن عبدالعزیز حکم کرد تا مردم هر بلاد به اجماع علمای

پیشتر گفتیم که یکی از اقدامات عمر بن عبدالعزیز صدور فرمان جمع‌آوری احادیث به ابن شهاب زهری بود. کار دیگر عمر بن عبدالعزیز این بود که «حکم کرد در هر منطقه‌ای بر پایه حکم اجتماعی علمای همان منطقه عمل شود». ^{۳۷} از سوی دیگر ابن شهاب زهری استاد مالک بن انس بود و هر دو در معتبر شمردن اجماع مردم اهل مدینه در استنباط حکم شرعی توافق داشتند.

ابوحنیفه و مالک هریک قدمی در راستای روشنمند کردن کشف و استنباط حکم شرعی بوداشتند.

اینجا یکی از تفاوت‌های مهم مالک با ابوحنیفه آشکار می‌شود: ابوحنیفه اعتباری برای اجماع، به جز اجماع صحابه، قائل نیست اما مالک اجماع اهل مدینه را معتبر می‌داند. چرا هر بار برابر روی «اجماع اهل مدینه» تاکید می‌کنیم؟ به دو دلیل: دلیل اول این که یکی از منابع کشف حکم شرعی نزد مالک است و دیگر این که، چنان که خواهیم دید، شافعی بحث اجماع را توسعه می‌دهد و به اجماع اهل مدینه اکتفا نمی‌کند، بلکه اجماع کل مسلمانان را معتبر می‌داند در حالی که مالک صرفاً اجماع اهل مدینه را معتبر می‌داند و نه هیچ دیار دیگری را.

سیر ترتیبی کشف یا استنباط حکم شرعی نزد مالک بن انس بر این سیاق است:

«وی نخست فتوارا در احکام صریح (نصوص) قرآنی می‌جوید. در مرحله بعد، ظواهر و مفهوم و منطق آیات قرآن قرار دارند. هرگاه در ادله قرآنی با ترتیبی که یاد شد حکمی نبود، نوبت به سنت نبوی می‌رسد. به این ترتیب، نخست سنت متواتر یا مشهور پیامبر که افراد مختلف آن را نقل کرده‌اند مورد توجه قرار می‌گیرد. هرگاه در این دو منبع نیز حکمی یافت نشد، باید به اجماع رجوع کرد. بدین سان عمل به رأی و کشف حکم از طریق قیاس مسأله با احکام قرآن و سنت، آخرین راه محسوب





تاریخ فقه اسلامی

درسده‌های نخستین

از آغاز اسلام تا شکل‌گیری مکتب اصحاب حدیث متاخر



حامد خانی (فرهنگ مهروش)







دید آن‌ها بدعتی لازم الاجتناب می‌نمود».^{۳۸} اصحاب حدیث متاخر، بر خلاف پیشینیان که تنها در امور شرعی به روایات مراجعه می‌کردند، دایره نفوذ روایات شرعی را تمام عرصه‌های زندگی گسترش دادند؛ به همین خاطر مکتوبات حدیثی آن‌ها طیف گسترده‌ای از موضوعات را دربر می‌گیرد.

در میانه سده دوم هجری تا اواخر آن با توجه به وجود پرنفوذ کسانی چون قاضی ابویوسف و محمد بن حسن شیبانی، رأی‌گرایی جریانی قدرتمند در فقه بود، و بسیاری از فقه‌آموزان شاگردی بزرگان اصحاب رأی را می‌کردند؛ از جمله احمد بن حنبل به عنوان چهره شاخص اصحاب حدیث متاخر.

احمد بن حنبل علیرغم شاگردی فقیهان رأی‌گرایی شافعی بود. به طوری که وقتی در سال ۱۹۰ به حج رفت، دوست و هم‌شاگردی اش، اسحاق بن راهویه، را به کناری کشید و به وی گفت: «بیا برویم تو را با شخصیتی آشنا کنم که تاکنون هرگز مانند وی را ندیده‌ای!»^{۳۹} پنج سال پس از این ملاقات که شافعی مدتی در بغداد بود و کتاب الرساله خود را همانجا نوشت، نقطه عطفی در تاریخ فقه اصحاب حدیث است.

اصحاب حدیث متاخر، مانند شافعی، جایگاه بلندی برای سنت قائل‌اند. آن‌ها «بیان‌های قرآن را معمولاً عام، مجمل، و در معرض نسخ می‌شناستند و از این رو فهم مستقیم احکام از قرآن را بر نمی‌تابند».^{۴۰} از این نظر اگر خبری (روایتی)، حتی خبر ضعیف، معارض با ظاهر قرآن باشد، نباید حدیث را کنار گذاشت و به ظاهر قرآن عمل کرد. البته احمد بن حنبل گاهی، با وجود خبر معارض، از آن جهت که حکم قرآن موافق با احتیاط بوده، حکم به ظاهر قرآن داده است.

احمد بن حنبل، بر خلاف اصحاب حدیث متقدم، بخت‌یار بود که منابع نقلی گسترده‌ای در دست داشت و می‌توانست برای اغلب احکام مؤیدی از احادیث بیابد، از همین رو تا حد ممکن از کاربرد رأی و اجتهاد شخصی به معنایی که نزد پیشینیان رایج بود، پرهیز می‌کرد. با اینحال چون دیگر اثرگرایان و اصحاب حدیث، از طرح مسائل فرضی دوری می‌کردند و در مواردی که از طریق مراجعه به روایات قادر به کشف حکم شرع نبودند، لأذری می‌گفتند و خود را در وادی رأی و قیاس نمی‌انداختند.

آن‌بلاد مراجعه کند. مالک و استادش ابن شهاب زهرا تنها اجماع اهل مدینه را معتبر می‌دانستند، اما شافعی با این استدلال که چه تفاوتی میان اهل مدینه با اهالی دیگر بلاد اسلامی هست، به دنبال اجماع مسلمانان یا اجماع عالمان مسلمان بود و حدیث منتبه به پیامبر که «لاتجتماع أمتى على الخطاء» (امت من بر خططا اجماع نمی‌کنند) را شاهدی بر نظر خود می‌گرفت.

اصحاب حدیث متاخر، دایره نفوذ روایات شرعی را تمام عرصه‌های زندگی گسترش دادند.

با گسترش مرزهای جهان اسلام در نیمه دوم قرن دوم هجری و تثبیت حکومت عباسیان، تحولات بنیادینی هم در کشورداری و شئون مختلف آن و هم در سیستم قضایی و مکاتب فقهی اتفاق افتاد. ایجاد منصب قاضی القضاطی توسط مهدی عباسی^{۴۱} و گماشتن قاضی ابویوسف، شاگرد برجسته ابوحنیفه، به عنوان نخستین قاضی القضاط جهان اسلام از جمله نمودهای این تغییرات است.

بغداد از این جهت وضعیتی ویژه داشت؛ پایتخت حکومت عباسیان و کانون اصلی تمام تحولات سیاسی، قضایی، و اجتماعی. اصحاب حدیث متاخر در چنین فضایی در بغداد اوآخر قرن دوم به وجود آمدند. آن‌ها عالمانی بودند که از تکثر فرهنگی و علمی زمانه خودشان خرسند نبودند و راه خلاصی از «انحرافات» را بارگشت به سنت رسول الله می‌دانستند. «راه حل آن‌ها برای مسائل عمده مطرح در آن روزگار بسیار ساده بود؛ از نگاه آن‌ها اگر می‌شد - به هر نحو - پاسخی برگرفته از روایات برای مسئله‌ای از مسائل عصر جدید جست، آن پاسخ به مجادلات دانشوران می‌چربید و باید پیروی می‌شد. به همین ترتیب، اگر مسئله‌ای هرگز در روایات نبوی جایی برای طرح نداشت و نمی‌شد ردپایی از توجه بدان در آثار بزرگان شناخت، از



مسلمانان با پرسشی بزرگ مواجه شدند: وقتی پاسخ سوالی در قرآن و سنت پیامبر پیدا نشد، چه باید کرد؟

بسیار موجز که تنها مختصرا به امام باقر و امام صادق و یکی از مهم‌ترین شاگردان ایشان، ابان بن تغلب، می‌پردازد. این فصل از کتاب، در واقع، در حاشیه طرح اصلی است و اگر آن را کاملاً حذف کنید خللی در پیوستگی مطالب کتاب ایجاد نمی‌شود. با توجه به گستردگی فرقه‌های شیعه و مکاتب کلامی و فقهی آن، تحقیقی جداگانه برای سیر تاریخی فقه در شیعه سزاوار و بایسته است.

همانطور که حامد خانی در فصل موخره کتاب با عنوان «استدرآک» عنوان کرده این کتاب می‌تواند مقدمه‌ای باشد بر بحث‌های بیشتر در موضوعاتی چون بررسی تحولات رفتارهای عبادی در طول تاریخ اسلام، تاثیر بوم‌ها و فرهنگ‌ها بر تفاوت آرای فقهی، کاوشی در زندگی و آراء دیگر فقیهان بزرگ سده‌های نخستین چون ابراهیم نخعی، او زاعی، سفیان ثوری، ابویوسف، شبیانی و دیگران؛ تاثیر امام باقر و امام صادق بر فقهای مسلمان پس از خود، و در آخر تحقیقی در تاریخ فقه از سده سوم تا روزگار معاصر.

کتاب «تاریخ فقه اسلامی» فشرده‌ای حدوداً ۴۰۰ صفحه‌ای از فقه سده‌های نخستین اسلام است. این دوران از روز وفات پیامبر شروع می‌شود و با احمد بن حنبل خاتمه می‌یابد.

از آنجایی که این کتاب حاصل درس‌گفتاری دانشگاهی است مقدماتی دارد که ممکن است برای خواننده متخصص نالازم باشد؛ صرفنظر کردن از این مقدمات که شامل تعریف تاریخ، فقه، و مختصراً درباره فلسفه علم و روش فهم تاریخ فقه است، گرچه برای آشنایی بهتر با مقصود نویسنده از نگارش این کتاب و روش او در پردازش داده‌های تاریخی سودمند است، اما خلل چندانی در فهم مطالب اصلی کتاب به وجود نمی‌آورد.

از مقدمات که بگذریم، چند فصل به شرایط تاریخی، جغرافیایی، و فرهنگی جزیره العرب، هنگام ظهور اسلام، اختصاص دارد. نویسنده تلاش می‌کند تا ارتباط میان شرایط جغرافیایی و فرهنگی را با فقه، اعم از سؤالات و پاسخ‌ها، نشان دهد. در جای جای کتاب می‌توان رد پای این تلاش را مشاهده کرد، مثلاً آنچاکه از شرایط فرهنگی کوفه در شکل‌گیری اصحاب رأی و شرایط فرهنگی بغداد در پاگرفتن اصحاب حدیث متقدم می‌گوید.

پس از رحلت پیامبر و مواجهه با شرایط فرهنگی و جغرافیایی تازه بر اثر فتوحات، مسلمانان با پرسشی بزرگ مواجه شدند: وقتی پاسخ سوالی در قرآن و سنت پیامبر پیدا نشد، چه باید کرد؟

در زمان صحابه اتفاق نظری درباره این که چه باید کرد وجود نداشت. با این حال صحابه سعی می‌کردند رأی خود را با توجه به شناختی که از پیامبر داشتند اظهار کنند و عموم مردم نیز حرف صحابه را می‌شنیدند. به روزگار تابعین که می‌رسیم، دو جریان اثرگرا و اصحاب آرایت رخ می‌نمایند. اثرگرایان سعی می‌کردند از کثرت آراء پرهیزنند و به قرآن و سنت پیامبر و فدار بمانند، اما اصحاب آرایت به دنبال حالت‌های مختلف مسائل و طرح فرضیه‌های گوناگون و راههایی برای پاسخ به آن بودند.

دیدیم که رأی‌گرایانی چون ابوحنیفه از سنت آرایت برخاستند و اصحاب حدیث از جمله مالک بن انس، شافعی، و احمد بن حنبل ادامه سنت اثرگرایی بودند.

نویسنده فصلی از کتاب را هم به شیعیان اختصاص داده؛ اما







تصوف اسلامی: از زهد تا وحدت وجود، نگاهی به «صفحات مکثفة من تاریخ التصوف الإسلامی»

یاسر میردامادی^۱

۱. دکترای مطالعات اسلام از دانشگاه ادینبرا، اسکاتلند. مدزس و پژوهشگر اخلاق زیستی-پزشکی در مؤسسه مطالعات اسماعیلی، لندن.

۱. تصوف پژوه عراقی

شیبی در ابتدا واژه‌ی «صوفی» را ریشه‌یابی می‌کند. او این واژه را مشتق از لباس پشمینه‌ای (صوف) می‌داند که پوشیدن آن از سوی زاهدان مسلمان از قرن دوم به بعد رواج یافت. او احتمال‌های دیگر برای ریشه‌ی این واژه (مانند سوفیا و صفا) را رد می‌کند. از نظر او پشمینه‌پوشی زاهدان نخستین واکنشی اعتراضی بود به گسترش رفاه و ثروت‌اندوزی در دولت اموی (ص ۱۱). او سپس به سراغ تعریف تصوف می‌رود و تعریف جذابی از صوفی مشهور معروف کرخی (وفات: ۲۰۰ هجری) می‌آورد: «التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في إيدى الخلائق» (تصوف برگرفتن حقائق است و دست شستن از آن چه در دست خلائق) (ص ۱۳). او اشاره می‌کند که ابن سینا نیز در برده‌ای از زندگی‌اش صوفی تمام عیاری بود (ص ۱۴). از تصوف، او تعریف ساده‌ی دیگری به نقل از ابوالحسن خرقانی می‌آورد: «صوفی آن است که از خود وجودی ندارد» (الصوفي من لا وجود له).

در فصل بعدی او به ریشه‌های تصوف می‌پردازد و آن را پدیده‌ی عامی انسانی می‌داند که مثلا در میان ایرانیان پیش از اسلام، و نیز میان مسیحیان، بودائیان و هندیان هم وجود داشته و دارد. او سپس میان دو نوع تصوف اسلامی فرق می‌نمهد: تصوف زهدی و تصوف عرفانی. او شروع تصوف اسلامی را با تصوف زهدی در دو قرن اول هجری می‌داند. تنها از قرن سوم است که تصوف زهدی تبدیل به تصوف عرفانی می‌شود. تصوف زهدی بیشتر سبک زیست ساده و به دور از آلایش است و جنبه‌ی فکری پررنگی ندارد. اما تصوف عرفانی تبدیل به مکتبی فکری در مقابل کلام، فلسفه و فقه می‌شود.

۲. خاستگاه‌های تصوف زهدی

در فصل بعدی نوبسنده به خاستگاه‌های تصوف زهدی نخستین می‌پردازد. او به سبک زیست زاهدانه در عربستان پیش از اسلام اشاره می‌کند. حنفاء نمونه‌هایی از زاهدانی بودند که محمد پیش از پیامبری‌اش از آنان اثر پذیرفت. حج برای زاهدان پیشاً‌اسلامی کنش زاهدانه‌ی تمام عیار بود (ص ۳۱). محمد نیز حج را با حک و اصلاح‌هایی در اسلام حفظ کرد و محوریت بخشید.

شیبی در فصل بعدی به زهد در قرآن می‌پردازد و فصل مشترک مسیحیان و مسلمانان اولیه را زهدشان می‌داند. این که قرآن

کامل مصطفی الشیبی (۱۹۶۳-۲۰۰۶) محقق نام‌آشنای تصوف اسلامی متولد کاظمیه‌ی عراق و استاد عرفان و فلسفه در دانشگاه بغداد بود. او دکترای خود را از دانشگاه کمبریج زیر نظر شرق‌شناس شهیر آرتور آربری گرفت و مدتی نیز استاد مدعو در دانشگاه هاروارد بود. شیبی را در فضای فکری فارسی‌زبان بیشتر به خاطر دو کتاب مشهورش می‌شناسیم: «الصلة بين التصوف والتسيع» (رساله‌ی دکتری او در کمبریج به سال ۱۹۶۳) و نیز «الفكر الشيعي والنزعات الصوفية». کتاب دوم با عنوان «تشیع و تصوف» به ترجمه علیرضا ذکاوی قراگوزلو به فارسی ترجمه شده است. خلاصه‌ای از کتاب اول هم با عنوان «همبستگی میان تصوف و تشیع» از سوی علی اکبر شهابی به فارسی گردانیده شده است. شیبی در این دو اثر استدلال می‌کند که تصوف اسلامی ریشه در تشیع باطنی اولیه دارد.

ابن سینا در برده‌ای از زندگی‌اش صوفی تمام عیاری بود.

۳. درباره‌ی کتاب شیبی

شیبی در کتاب «صفحات مکثفة من تاريخ التصوف الإسلامي» (تاریخ مختصر تصوف اسلامی، بیروت: دار المناهل، ۱۹۹۷) روایتی گذرا و همه‌فهم از تصوف اسلامی از روزگار تکوین تا دوران معاصر به دست می‌دهد. این کتاب مختصر (۱۹۰ صفحه) جان مطلب را در اختیار خواننده می‌نهد و خالی از هرگونه حاشیه‌روی و ارجاعات برونومنتی است. تنها در خود متن گاهی اشاره‌ای به منبعی از آثار کلاسیک صوفیانه می‌رود. بی‌ارجاعی کتاب از یک سو حجم اثر را کاسته و خواندن اش را ساده کرده اما از سوی دیگر برای خواننده‌ای که بخواهد سیر بحث را با مراجعه به منابع اصلی دنبال کند، مانع ایجاد می‌کند. بر این اساس، این اثر را باید اثری مقدماتی در تاریخ تصوف اسلامی به شمار آورد. در هر حال، جای ترجمه‌ی فارسی این کتاب خالی است.



ابوالحسن خرقانی: «صوفی آن است که از خود وجودی ندارد.»

تلاش شده برای جنید بغداد و شبی نیز سیادتی تراشیده شود. شبی سپس به شهرهای مهمی می‌پردازد که تصوف زهدی نخستین در آن‌ها نشو و نما یافت: ۱. کوفه، ۲. بصره، ۳. شام (تقریباً معادل سوریه، لبنان، اردن و فلسطین کنونی)، ۴. خراسان (تقریباً شامل شمال ایران، کل افغانستان و نیز ازبکستان) و ۵. مصر. او در فصل مربوط به کوفه آن را شهری می‌خواند که تصوف خائفانه و تائیانه در آن جاری بود. زیرا در ضمیر این شهر، عذاب و جدانِ یاری نکردن علی، حسن و حسین ساری بود. ترکیب جمعیتی کوفه این گونه است که اکثریت آن را یمنی‌ها و اقلیتی را حجازی‌ها شکل می‌دهند و قدری فارس هم وجود دارد که بعد از قادسیه به این شهر پیوسته‌اند. کوفه اولین شهری در تاریخ اسلام است که تصوف (در قالب زهد اعتراضی) در آن شکل گرفت. اولین کسی که در تاریخ تصوف اسلامی صوفی خوانده شده ابوهاشم کوفی است که سفیان ثوری مشهور شاگرد او بوده است.

به خلاف تصوف خائفانه-انقلابی و عبوس کوفه، تصوف بصره تصوف شادمان و عاشقانه است. نخستین بار در این شهر است که ایده‌ی «حب الهی» شکل می‌گیرد. شبی یکی از عوامل شکل‌گیری تصوف بسطی در بصره را رفاه این شهر و غیر سیاسی بودن آن می‌داند؛ این در حالی است که کوفه شهری سیاسی علیه امویان بود. معتزله‌ی نخستین و نیز خوارج خاستگاهی در بصره داشتند. زبان فارسی در این شهر چنان رایج است که شماری از حلقه‌های تفسیر قرآن به شکل دوزبانه برگزار می‌شده است (ص ۶۲). جنگ قادسیه موجب مرگ جمع عظیمی از زاهدان فارس بصره‌نشین می‌شود.

عامر بن عبد قیس را نخستین صوفی مسلمان (اهل بصره) می‌دانند که از ایده‌ی حب الهی سخن گفت. او گفته بود چنان خدای را دوست می‌دارم که همه چیز بر من آسان است. رابعه عدویه، زن عارف مسلمان اهل بصره که او هم سرشار از حب الهی بود، می‌گفت خدا رانه از ترس جهنم عبادت می‌کنم و نه

مسيحيان را راهبانی توصيف می‌کند که كبر نمي ورزند (مائده، ۸۲) مهر تأييد زاهدانه‌ی قرآن است بر مسيحيان صومعه‌نشين. او سپس احاديث منسوب به نبي می‌آورد که حج و جهاد را رهبانيت امت خويش می‌خواند و رهبانيت در قالب کناره‌گيري از دنيا را رد می‌کند. شبی سپس شماری از صحابه‌ی پیامبر را نام می‌برد که گرایش زاهدانه داشتند و در تصوف اسلامی پسین چهره‌هایی نمادین شدند: ابوذر غفاری، حذيفه بن یمان، عبدالله ابن عمرو عاص، عمار یاسر، ابو الدرداء، عمر ابن خطاب، و از همه مهمتر علی ابن ابی طالب.

در كتاب تنها نامي از عبدالله ابن عمرو عاص آمده و توضيح بيشرى در باب او نيماده است.اما از آن جا که او چهره‌ای ویژه در تصوف زهدی عصر نبوی است شایسته‌ی توجه خاص است. او پسر عمرو عاص مشهور است و پيش از پدرش به پیامبر ايمان آورد. او در زمان نبي قصد داشت سراسر تارک دنيا شود و رهبانيت پيشه کند اما پیامبر او را از اين کار منع کرد. بعد از وفات پیامبر پدرش عمرو عاص از پسرش عبدالله دعوت کرد که در جنگ صفين عليه علی بجنگد. عبدالله ابتدا پذيرفت اما در روز جنگ پشيمان شد و کارزار نکرد.

شبی سپس به شکل مجزا و با تفصيلي بيشرى به چهره‌ی نمادین سلمان فارسي اشاره می‌کند. سلمان زشتی ای تصوير شده که سپس راهب مسيحي می‌شود اما روح جستجوگر او آرام نگرفت، مسلمان شد و از اصحاب خاص نبي. اسم اصلی سلمان فارسي «روزبه بن خشنود» بوده است. با اين حال، سلمان فارسي ممکن است سراسر چهره‌ای برساخته و خialiin باشد. زهد اعتراضی ابوذر که آشکارا موضعی عليه زراندوزی گماشتگان خلیفه‌ی سوم است از نکته‌های مورد تأکید شبی است. ابوذر پيش از اسلام در زمره‌ی زاهدان حنیف بود و مسلمان شدن او گستاخ در سبک فکر و طرز زیست او به حساب نمي آمد.

محوريت علی در تصوف اسلامی از نکته‌های مهم دیگر این فصل است. تمام سلسله‌های تصوف خود را به علی بازمی‌گردانند، حال یا از طریق معروف کرخی به واسطه‌ی امام رضا یا از طریق حسن بصری (صص ۴۳-۴۴). شبی اشاره نمی‌کند که تنها نقشبنديه اند که از عصر صفویه به بعد در نزاع با صفویان پیر اصلی طریقت خود را از علی به ابوبکر تغییر می‌دهند. علوی بودن برای تصوف اسلامی چنان مهم است که



به شوق بهشت بلکه او را از سر عشق و شوق می‌پرستم (ص ۶۵). سپس به حسن بصری می‌رسیم که فارسی الصل است و مادرش خدمتکار ام سلمه همسر نبی بوده است. حسن بصری از یک سو جایگاه مهمی در تصوف اولیه دارد و از سوی دیگر معترض نیز او را از شیوخ خود می‌دانند. شبیه اشاره می‌کند که برای پاک کردن ریشه‌ی فارسی حسن بصری نام پدر او را در زندگی‌نامه‌ها نمی‌آورند و او را به این صورت ذکر می‌کنند: الحسن بن ابی الحسن البصري (ص ۶۸).

تقرباً تمام سلسله‌های تصوف خود را به علی بازمی‌گردانند.

۵. از تصوف زهدی به تصوف عرفانی

پس از بیان ریشه‌های زهدی تصوف در شهرهای مختلف اسلامی، در فصل بعدی شبیه به سراغ تصوف عرفانی می‌رود. او ابتدا اشاره می‌کند که تصوف در میان جماعت‌های مسلمانی که اکثراً غیر عرب بودند نشو و نما یافت (ص ۹۹). در اواخر قرن دوم هجری، تصوف اسلامی از جریان زهدی اولیه مستقل شد. معروف کرخی (وفات ۲۰۰) را کسی می‌خوانند که تصوف عرفانی را آغاز کرد. شبیه سپس به تصوف در بغداد می‌پردازد. تصوف در بغداد شکل نظری به خود گرفت زیرا این شهر مهد فلسفه و علوم عقلی بود.

معروف کرخی، اهل بغداد، در خانواده‌ای چندفرهنگ‌گرا رشد یافت و ریشه‌ی مسیحی-زرتشتی-صابئی داشت. مشهور است که او به دست امام رضا مسلمان شد. اما شبیه استدلال می‌کند که بعيد است که کرخی امام رضا را دیده باشد. زیرا امام رضا پس از ولیعهدی از شهر مدینه به سمت طوس حرکت اما نه از مسیر بغداد و کوفه تا معروف را در آن جا دیده باشد، بلکه امام رضا از طریق بصره و اهواز به طوس سفر کرد. بر این اساس، پیوندی‌هایی که میان این دو برقرار می‌شود احتمالاً خیالی و تلاشی از سوی متصوفه‌ی بعدی است تا میان تصوف و امام علی از طریق یکی از فرزندان اش ارتباطی برقرار کنند. معروف از آب گریزان بود و شبیه می‌گوید شاید این نوعی گریزان از ریشه‌های صابئی اش باشد. زیرا برای صابئیان آب مقدس است. روایت شده که معروف روزه‌ی واجب ماه رمضان را شکست زیرا سقایی به او

زهد در شام ریشه‌ی مسیحی قدیم دارد. مردم شام در رفاه بودند و حکومت اموی نیز اهل ریخت و پاش بود. چنین چیزی با روحیه‌ی زاهدانه نمی‌خواند. شامی‌ها روحیه‌ی ستیز سیاسی به مانند کوفیان هم نداشتند و از نظر سیاسی مطیع بودند. تا آن که عمر ابن عبدالعزیز آمد و کوشید روح زاهدانه را بازگرداند. شبیه اشاره می‌کند که مشهور آن است که عمر ابن عبدالعزیز، سیره‌ی عمر را احیاء کرد اما بهتر بگوییم او سیره‌ی زاهدانه‌ی علی را زنده کرد.

اولین خانقه (رباط) صوفیانه در رمله (شهری در فلسطین) بريا شد. اما زهد در خراسان از جنسی دیگر بود. حاجاج ابن یوسف شفیعی حاکم خونخوار اموی حتی پس از مسلمان شدن مردم خراسان از آن‌ها جزیه (مالیات غیر مسلمان‌ها) را می‌گرفت که مالیات بیشتری بود (صص ۷۹-۸۰). شبیه اشاره می‌کند که چهره‌ی بودا برای مردم خراسان، حتی سال‌ها پس از قطع ارتباط با آیین بودا و مسلمان شدن مردم منطقه، چهره‌ای مهم بود. در بلخ، پایتخت خراسان، به اقلیت بودایی حقوق اهل ذمه داده شده بود و ابراهیم ادهم، عارف خراسانی، آزادی بودائیانه داشت، از خدمت به خلق گرفته تا ایثار (ص ۸۱). ملامتیان صورت بدیعی از تصوف خراسانی را پروراندند. آن‌ها ریای معکوس می‌کردند: در ظرف شراب آب می‌ریختند و تظاهر به شراب خواری می‌کردند تا ملامت خلق را بخزند و نفس خویش را خوار کنند. تصوف خراسانی وجهه‌ی پرنگ سیاسی ضد



خود جلب کند. از حلاج نقل شده که توحید به لفظ در نمی آید و عبارت «لا اله الا الله» اسباب بازی عوام است تا با اهل توحید واقعی در نیامیزند (ص ۱۴۷).

شیبی سپس سراغ شیخ اشراق (شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی) می‌رود (وفات ۵۸۶). شیبی می‌گوید هم حلاج و هم شیخ اشراق هر دو به دلایل سیاسی اما با روکشی از اتهام کفرگویی اعدام شدند و اعدام هر دو به جانبداری از دولت فاطمیان ربط داشت. حلاج در ابتدای دولت فاطمیان اعدام شد. زیرا عباسیان نگران گسترش این دولت بودند و سهروردی در انتهای دولت فاطمیان اعدام شد زیرا عباسیان نگران بازگشت آن بودند (ص ۱۵۰). سهروردی معتقد بود گرچه نبوت در اسلام با محمد پایان یافته اما استمرار نبوت ناممکن نیست. او ولایت را بالاتراز نبوت می‌دانست.

شیبی سپس به سراغ تصوف در اندلس و چهره‌ی درخشان آن محبی‌الدین ابن عربی (وفات ۶۳۸) می‌رود. ابن عربی در مکه به دیدار شیخ شهاب الدین عمر سهروردی رسید (عمر سهروردی دائی شیخ اشراق است. او نیز مثل خواهرزاده‌اش عارف بود و صاحب کتاب مشهور «عوارف المعارف» است). عمر سهروردی در مورد ابن عربی گفته بود دریایی است که ساحل ندارد. ابن عربی کثیر التأليف است و حتی کتابی در باب سیاست دارد: «التدبرات الالهية في اصلاح اللملكة الانسانية». جالب اینجا است که گرچه ابن عربی در تصوف تأویل‌گرای شدید است اما در فقه خود ظاهرگرا و ضدتأویلی است. ابن عربی مخالف ایده عرفانی «فناء في الله» است. زیرا برای ایده‌ی فنا باید ابتدا وجودی باشد تا بعد فانی شود اما از نظر او غیر خدا وجود ندارد تا فانی شود بلکه غیر خدا مثل سایه یا کف روی آب است؛ تنها خدا وجود دارد و آثار و مظاهر او شاگردان ابن عربی (اما نه خود او) این ایده را «وحدت وجود» نامیدند.

۶. سلسله‌های صوفیه

شیبی در فصل بعدی به سراغ سلسله‌های تصوف می‌رود. اولین خانقاہ صوفیانه در اسلام در نیمه‌ی قرن دوم هجری در رمله (شهری در فلسطین) بنا شد. برخی فرقه‌های صوفیه مثل «حبیبه» «معتقد بودند که اگر خدا بندۀ‌ای از بندگان اش را دوست بدارد امر و نهی (خطاب) را از او برمی‌دارد و عبادات از وی ساقط است (ص ۱۷۳). اولین طریقه‌ی صوفیه قادریه است که آن را منسوب به عبدالقدار گیلانی (وفات ۵۶۱) می‌دانند. شیبی از

آب تعارف کرد و امید داشت که معروف از آن آب بنوشد.

او سپس به حارت محاسبی (وفات ۲۴۳) دیگر صوفی بغدادی می‌پردازد. حارت صوفی‌ای اهل محاسبه‌ی نفس بود و شیبی این محاسبه‌گری را سقراط‌گونه توصیف می‌کند. روایت شده که احمد ابن حنبل پنهانی به جلسه‌ی سخنرانی حارت رفت و بسیار تحت تأثیر سخنان او قرار گرفت اما دیگران را از شنیدن سخنان حارت منع کرد زیرا آن را واحد رویکردی عقلانی به مسائل دینی می‌دانست. جنید بغدادی صوفی بعدی است. با جنید برخی مؤلفه‌های فلسفی وارد تصوف اسلامی می‌شود. جنید که ریشه‌ی ایرانی دارد، ابتدا فقیه‌ی شافعی بود اما بر اثر مصاحبত با حارت محاسبی به سلک تصوف درآمد. الهیات تنزیه‌ی جنید، شبیه الهیات تنزیه‌ی افلوطین (پلوتینوس) است.

شیبی در فصل بعدی به تصوف عرفانی فارسی می‌پردازد. مکتب فتوت (جوانمردی) و ملامتی‌گری در بلاد فارس رایج بود. دو قهرمان تصوف عرفانی فارسی بایزید بسطامی و منصور حلاج اند. گفته شده که بایزید از محضر امام صادق استفاده برده است. اما وفات امام صادق ۱۴۸ هجری و ولادت بایزید ۱۸۸ هجری است. پس آن‌ها نمی‌توانسته‌اند یکدیگر را دیده باشند. از گزین‌گویی‌های بایزید است: «دوازده سال آهنگرِ نفس خود بودم»، و نیز: «برخی آفات طاعت چنان است که پای هیچ معصیتی بدان نمی‌رسد» (ص ۱۳۴) و نیز: «مردم درباره‌ی خدا سخن می‌گویند و من از خدا سخن می‌گویم» اشاره به این‌که او الهام قلبی خود را مستقیماً از عالم بالا می‌گیرد نه از کتاب‌ها و شخصیت‌های مذهبی.

معروف از آب گریزان بود که شاید گریز از ریشه‌های صابئی‌اش باشد.

صوفی فارس دیگر حلاج (وفات ۳۰۹) است. او اهل شهر بیضا (شهری در استان فارس) بود. شیبی اشاره می‌کند که کشتن حلاج فقط به خاطر جنبه‌ی عرفان تند وحدت وجودی او نبوده بلکه جنبه‌ی سیاسی داشته است. او متهم به دفاع از دولت فاطمیان شد. حلاج با تشیع دوازده امامی هم نزدیک بود و کوشید نظر یکی از سفرای امام مهدی را که با او دشمن بود، به



در قصیده‌ای طولانی با عنوان «ثورة فی الجحیم» (شورش در جهنم) داستان از آن‌جا شروع می‌شود که زهاوی می‌میرد و در بازجویی بلندبالی نکیر و منکر در شب اول قبرد می‌شود. ازاو در باب اعتقادات و مناسک می‌پرسند و زهاوی جواب سربالا می‌دهد و می‌گوید از من در باب وفا به عهد و دفاع از حقوق مظلوم بپرسید. او محکوم به عذاب می‌شود و راهنمای عذاب ابتدا او را گشته در بهشت می‌دهد تا حسرت‌اش دهد و ببیند که چه نعمت‌هایی را از دست داده است. بعد او را یکراست به جهنم پرتاب می‌کنند.

در جهنم زهاوی می‌بیند همه‌ی دانشمندان، عارفان، فیلسوفان و مخترعان عالم جمع اند. سقراط، افلاطون، داروین، هگل، متنبی، کندي، ابن سينا، فرزدق، حلاج، خيام، ابوالعلی معتمد، امرء القيس، اسپينوزا، نیوتن، روسو، زرتشت، مزدک، راوندی، دانته، شکسپیر، ابن رشد و ولتر همه در میان جهنمیان اند. در جهنم خیام آواز می‌کند و جهنمی‌ها کیف می‌کنند. سقراط بحث فلسفی می‌کند و افلاطون نشسته گوش می‌کند. حلاج که هنوز درگیر خدا است، خدا را خطاب کرده و گلایه‌مندانه می‌گوید من و تو که یکی بودیم، پس چرا هم در دنیا مرا عذاب کردی و هم در آخرت؟

دانشمندان ساکن جهنم اما بیکار نمی‌نشینند و از تجربیات دنیوی خود استفاده می‌کنند و موفق به بازتولید انقلاب صنعتی در جهنم می‌شوند. وضع بهتر می‌شود اما بدرفتاری ملائکه‌ی عذاب درمانی ندارد. تا این‌که به سبب نارضایتی جهنمیان از بدرفتاری ملائکه‌ی عذاب، جهنمی‌ها به سرکردگی ابلیس و با کمک لشگریان اش ابتدا علیه ملائکه‌ی عذاب شورش می‌کنند و مهار جهنم را به دست می‌گیرند، سپس پیشروی کرده بهشت را فتح می‌کنند. آن‌ها در حال جشن پیروزی هستند که شاعر از خواب می‌پردد و معلوم می‌شود همه‌ی این رخدادها را در خواب دیده است.

این قصیده را زهاوی به سال ۱۹۲۹ میلادی سرود و سال ۱۹۳۱ منتشر کرد. انتشار این قصیده در عراق سر و صدا به پا کرد. روحانیان بر منبرهای جموعه و جماعت او را لعن و تکفیر کردند و عده‌ای قصد کشتن اش را کردند. زهاوی در این هنگام ۶۸ سال داشت. او گرایش چپ داشت و منظور او از این قصیده آن بود که پیشرفت و توسعه و نیز باطن اعمالی مثل راستگویی بسا مهم‌تر از آداب و رسوم ستّی است.

نیکلسون نقل می‌کند که طرائق صوفیه علیرغم تفاوت‌های شان در این امور با هم اشتراک نظر دارند:

۱. مراسم خاص برای عضویت مرید در طریقه

۲. لباس خاص

۳. تجویز ریاضت‌های شاق برای مرید

۴. ذکر همراه با موسیقی

۵. اعتقاد به خوارق عادات

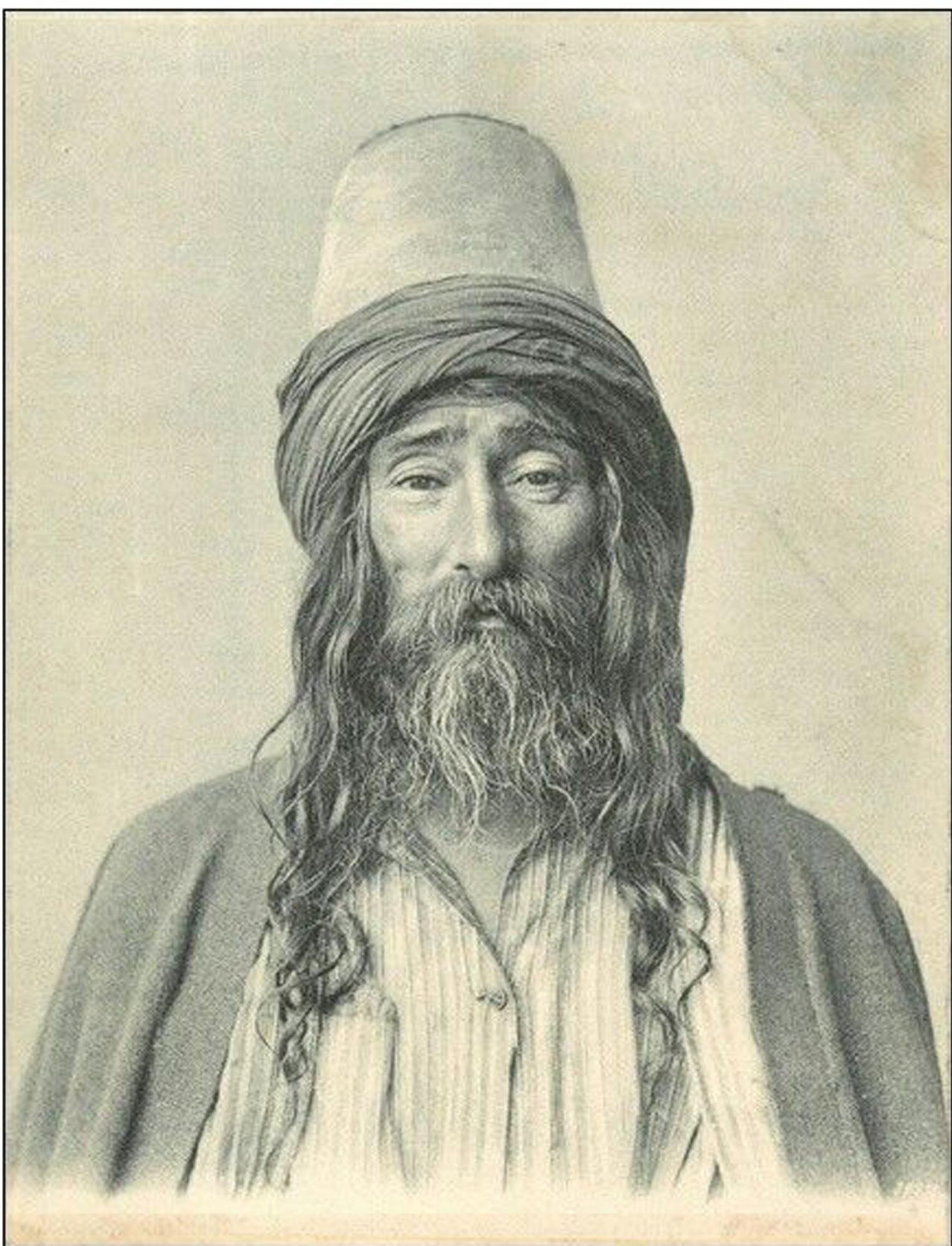
۶. احترام و اطاعت مطلق مرید نسبت به مرشد

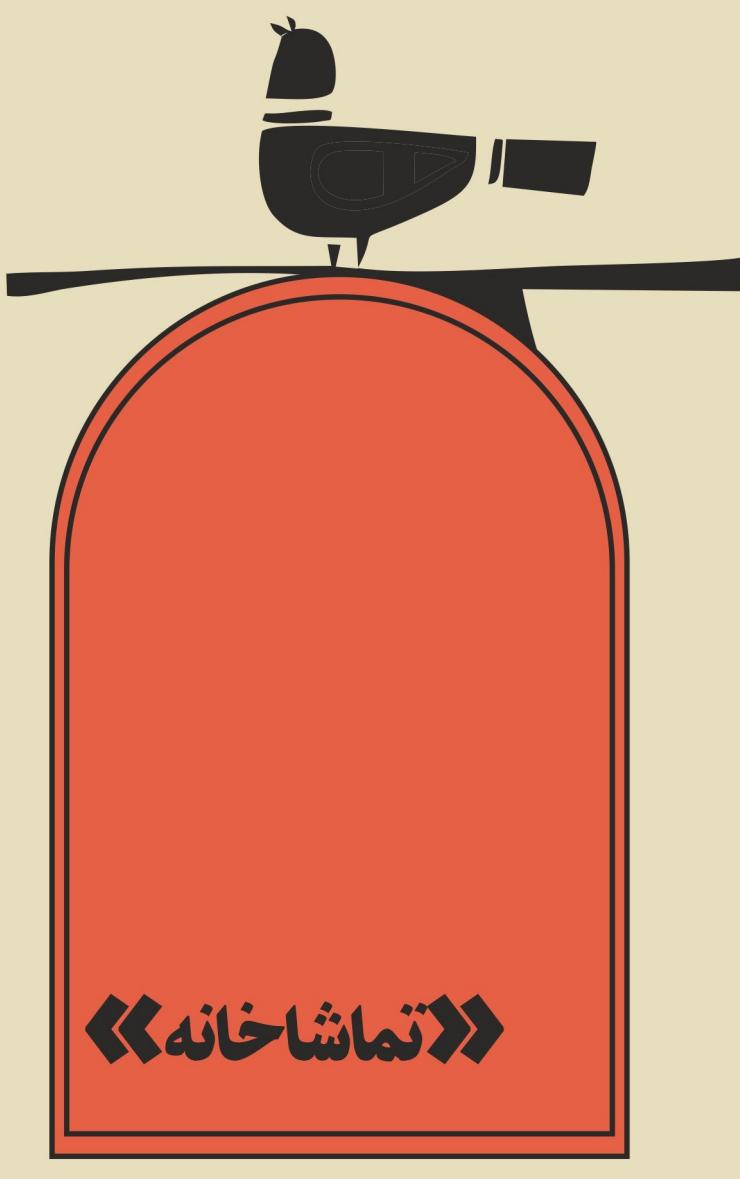
به غیر از قادریه، شیبی به این طریقه‌های صوفیه اشاره می‌کند: رفاعیه، مولویه، بابائیه، بکتاشیه (که طریقه‌های صوفیانه‌ی شیعه است)، نوربخشیه، سنوسیه (عمر مختار، قهرمان مقابله با استعمار ایتالیا در لیبی، از رهبران طریقه‌ی سنوسی بود)، تیجانیه، نقشبندیه، شاذلیه، کسنزانیه (در عراق)، اسمیریه (در لیبی)، ابراهیمیه، یزیدیه، کاکائیه (طریقه‌ای در کردستان عراق که پیرو منصور حلاج اند و معتقدند که قیامت همانا ظهور الله در انسان کامل است و به خطبه‌ی بیان، خطبه‌ای منسوب به امام علی که تعابیر باطنی پررنگی دارد، بسیار علاقمند اند)، قلندریه و حریریه. شیبی هم چنین محمد اقبال لاهوری را نیز صوفی مدرن می‌خواند (ص ۱۸۳).

۷. تصوف در ادبیات معاصر عرب

در فصل انتهایی کتاب، شیبی به شکل مختصر به تصوف در ادبیات معاصر عرب می‌پردازد. او از جمیل صدقی زهاوی (۱۸۶۳-۱۹۳۶)، شاعر ایرانی‌الاصل کردتبار عراقی یاد می‌کند که توجه به تصوف را وارد ادبیات معاصر عرب کرد. چهره‌ی اصلی در قصیده‌ای طولانی زهاوی با عنوان «ثورة فی الجحیم» (شورش در جهنم) حلاج است. شیبی توضیح بیشتری نمی‌دهد اما بگذارید توضیح بیشتری بیفزایم زیرا با فصلی لطیف و پرماجراء از ادبیات معاصر عرب روپرتو هستیم. زهاوی با فارسی به خوبی آشنا بود و با رباعیات خیام مأнос و آن را به عربی برگرداند. او دوست قدیمی ملک الشعراً بهار بود و بهار در رثای او شعری سرود. زهاوی اشعاری به فارسی دارد و در کنگره‌ی بزرگداشت هزاره‌ی شاهنامه‌ی فردوسی (۱۳۱۳ خورشیدی / ۱۹۳۴ میلادی) در تهران هم حضور یافت.







SHINING GIRLS

فاتلی بر بال زمان ، روایتی از
سریال «دختران درخشان»

علی فاتحی^۱

۱. مستندساز، سناریویست و منتقد سینما، ساکن پاریس، کارشناس ارشد «هنر و سیاست» (زیر نظر برونو لا تور) از مؤسسه «مطالعات سیاسی پاریس» (سیانس پو).



هنوز آن‌ها را نمی‌داند، حال را تغییر می‌دهند. بنایراین کربی^۵ ناگهان در آپارتمان دیگری زندگی می‌کند، حتی ازدواج کرده، یا مدل موهای او لحظه به لحظه تغییر می‌کند. مثلاً در قسمت دوم سریال، هارپر (جیمی بل) با لیوانی قهوه‌ای پشت میز می‌نشیند تا روزنامه بخواند اما وقتی دوباره لیوان را بلند می‌کند سفید است. این تغییرات طریف و آشکار بخشی از ماهیت داستان است.

در طول داستان، بیننده رویدادهایی را می‌بیند که در زمان‌های مختلف اتفاق افتاده اند. از گذشته به آینده و از آینده به حال پرست می‌شود اما سکانس‌های مختلف با زمان‌بندی متفاوت وقتی در ادامه یکدیگر قرار می‌گیرند با هم در ارتباط اند. ساختار خطی داستان، تکه‌تکه است! همه چیز هم‌زمان اتفاق می‌افتد، و به همین دلیل است که می‌توانید زنی را بینید که به قتل رسیده و سپس دوباره او را زنده در سریال بینید و مخاطب هرگز نمی‌تواند کاملاً مطمئن باشد که در کدام زمان است.

همان‌طور که سریال «توئین پیکس»^۶ و «کارآگاه حقیقی»^۷ نشان داده‌اند، برای درام سریالی غیرممکن نیست که خشونت را در کنار مقوله‌ای متافیزیکی قرار دهد، بدون اینکه عنصر انسانی را از دست بدهد. اما «دختران درخشنان» موفق نمی‌شود این مقوله‌های متصاد را به شیوه‌ای مؤثر در هم آمیزد. این امر منجر به عدم تعادل در روایت می‌شود و در نهایت درک زیادی از آنچه در روایت اصلی در جریان است به بیننده نمی‌دهد. اگرچه مفهوم تروما^۸ در طول دوره‌های مختلف پر رنگ است و همین کافی است تا داستانی جذاب از دل آن درآید اما در این داستان به طور خلاصه به آن اشاره شده است. تمرکز بر موضوعاتی چون مردسالاری، صداقت در روزنامه‌نگاری و نزاع‌های خانوادگی در

۵. Kirby

۶. توئین پیکس (Twin Peaks) نام مجموعه تلویزیونی درام آمریکایی است که اولین بار در آوریل ۱۹۹۰ به دست دیوید لینچ و مارک فراست تهیه و ساخته شد. مجله‌تايم این مجموعه را در لیست ۱۰۰ مجموعه تلویزیونی برتر تاریخ قرار داده است.

۷. کارآگاه حقیقی (True Detective) نام یک مجموعه تلویزیونی آنتولوژی جنایی آمریکایی ساخته نیک پیزوالتو است که از شبکه اچ‌بی‌او پخش می‌شد.

۸. تروما پاسخی به یک رویداد عمیقاً پریشان کننده یا نگران کننده است که توانایی فرد در مقابله راحت الشاع قرار می‌دهد، باعث احساس ناتوانی می‌شود و در درک طیفی از احساسات و تجربیات اختلال ایجاد می‌کند.

«دختران درخشنان» بر اساس رمانی پرفروش به همین نام، اثر لورن بیوکز^۹ با خط سیر ساده‌ای آغاز می‌شود: قتل‌های سریالی، اما کم‌کم با جلو رفتن داستان در می‌یابیم که آنقدرها هم داستان ساده و خطی نیست بلکه در آستانه بهم ریخته‌گی زمانی شدید قرار گرفته‌ایم. از همان آغاز، داستان سریال فضای ناخوشایندی را ترسیم می‌کند. وقتی هارپر (جیمی بل)^{۱۰} در سال ۱۹۶۴ در کنار دختر بچه‌ای نشسته و با او در مورد تکرار آن لحظه در آینده صحبت می‌کند، واضح است که چیزی سر جای خود نیست.

«دختران درخشنان» روایتی درخشنان است از این که تأثیرات تروما چگونه می‌تواند در واقعیت، تغییر ایجاد کند.

«دختران درخشنان» سریالی معماًی در مورد قاتلی سریالی است، اما از همان ابتدا تکلیف بیننده را روشن می‌کند که معماً فیلم، قاتل یا نحوه قتل نیست! از آغاز شما قاتل را می‌شناسید. معماً همانا دلیل قتل و نحوه اتصال آن در دوره‌های متفاوت زمانی است، معماًی قتل دوره‌های مختلف زمانی‌ای است که قتل در آن رخ می‌دهد و گاه دهه‌ها با هم اختلاف دارند، اما درست به یک سبک شکل گرفته‌اند.

در طول داستان شرایط همیشه در حال تغییر است. اثر پردازه‌ای^{۱۱} در عمل اتفاق می‌افتد و اعمالی در گذشته که بیننده

۲. Lauren Beukes

۳. اندر و جیمز ماتفین (Andrew James Matfin) معروف به جیمی بل، بازیگر انگلیسی است. او به خاطر بازی در فیلم‌هایی هم چون بیلی الیوت (۲۰۰۰)، کینگ کونگ (۲۰۰۵)، جهنده (۲۰۰۸)، عقاب (۲۰۱۱) و ماجراهای تن تن (۲۰۱۱) مشهور است. اثر پردازه‌ای (Butterfly effect) نام پدیده‌ای است که به دلیل حساسیت سیستم‌های آشوب‌ناک به شرایط اولیه ایجاد می‌شود. این پدیده به این اشاره می‌کند که تغییری کوچک در یک سیستم آشوب‌ناک چون جو سیاره زمین (مانند بال‌زدن پردازه) می‌تواند باعث تغییرات شدید (وقوع طوفان در کشوری دیگر) در آینده شود.

۴. اثر پردازه‌ای به این معناست که تغییر جزئی در شرایط اولیه می‌تواند به نتایج وسیع و پیش‌بینی نشده در ستاده‌های سیستم منجر گردد و این سنگ بنای تئوری آشوب است.



«دختران درخشان» نوعی تلاقي بین «زودياک»^{۱۱} (ديويد فينچر^{۱۲}) و «اثر پروانه‌اي»^{۱۳} (اريک برس^{۱۴} و جي. مكى گروب^{۱۵}) است. شخصيت اصلی کربی (اليزابت ماس) از حمله قاتل جان سالم به در بردا، اما از آن زمان تاکنون بین خطوط زمانی مختلف شناور است. زمانی با مادرش زندگی می‌کند و به عنوان آرشیودار در شیکاگو سان تایمز^{۱۶} کار می‌کند، در زمان دیگر با یکی از همکارانش ازدواج کرده و روزنامه نگار همان روزنامه است. وقتی جسد زنی با جراحاتی شبیه او پیدا می‌شود، کربی متوجه می‌شود که قاتل همان کسی است که قصد جان او را در گذشته کرده بوده است. او به همراه همکارش دن ولازکز^{۱۷} (واگنر مورا^{۱۸}) که نشان می‌دهد توانش بیش از آن چیزی است

رنگ های داستان سود هستند، اما هرگز این سردی قلب نمی‌شود.

۱۱. زودیاک (Zodiac) یک فیلم معماهی مهیج آمریکایی به کارگردانی دیوید فینچر و نویسنده جیمز وندریست که بر اساس کتابی با همین نام به قلم رابرت گری اسمیت ساخته شده است.

۱۲. دیوید اندرولئوفینچر (David Andrew Leo Fincher)، فیلم‌ساز، کارگردان و تهیه‌کننده آمریکایی است. فینچر، دو نامزدی اسکار بهترین کارگردانی برای درام عاشقانه و فانتزی مورد عجیب بنجامین باتن و فیلم زندگی‌نامه‌ای شبکه اجتماعی را در کارنامه هنری خود دارد.

۱۳. اثر پروانه‌ای (The Butterfly Effect) فیلمی تریلر روان‌شناسی به نویسنده و کارگردان اریک برس و جی. مکی گروب و با بازی اشتون کوچر و ایمی اسمارت، محصول سال ۲۰۰۴ آمریکا است. داستان فیلم از اثر پروانه‌ای مطرح شده در نظریه آشوب استفاده می‌کند.

۱۴. اریک برس (Eric Bress) فیلم‌نامه‌نویس، کارگردان و تهیه‌کننده اهل ایالات متحده آمریکا است. از فیلم‌هایی که وی در آن‌ها نقش داشته است، می‌توان به مقصده نهایی^۲، مقصده نهایی^۴ و اثر پروانه‌ای اشاره نمود.

۱۵. جی. مکی گروب (J. Mackye Gruber) با نام اصلی جاناتان گروب، کارگردان، تهیه‌کننده و فیلم‌نامه‌نویس آمریکایی است.

۱۶. شیکاگو سان-تایمز (Chicago Sun-Times) یک روزنامه با قطع صفحات کوچک است که در شیکاگو در ایالات متحده آمریکا منتشر می‌شود و مهمترین قسمت از شرکت سان-تایمز مدیاگروپ و رپورتس می‌باشد.

۱۷. Dan Velasquez

۱۸. واگنر مورا (Wagner Moura) بازیگر، فیلم‌ساز و موسیقی‌دان برزیلی است.

سریال نمی‌تواند درگیری‌های قابل باوری ایجاد کند، چه رسد به این که چیز جدیدی به ما بگوید.

تاکنون فیلم‌های معماهی زیادی در مورد قاتلان سریالی ساخته شده که در آن‌ها نویسنده‌گان تلاش کردن داستان خود را با پیچیدگی در یافتن قاتل پیش ببرند. اما «دختران درخشان» بیش از یک داستان موش و گربه است. سازنده‌گان این اثر تلاش دارند تا چگونگی خشونت و آسیب را به تصویر بکشند و اینکه واقعیت چطور می‌تواند این چنین از هم بپاشد. اتفاقات مهم زندگی انسان گاهی دنیا اطراف را برای او مبهم و نا آشنا می‌کند. اما اگر واقعاً دنیا را تغییر دهد چه؟ این همان حلقه‌ای است که کربی، شخصیت اصلی داستان را از این سو به آن سو می‌برد. کربی که از حمله وحشیانه قاتلی زنجیره ای به نام هارپر^۹ جان سالم به در بردا در شرایطی متغیر و پیچیده گیر افتاده، شرایطی که درک آن برای خود او هم دشوار است. برخی از تغییرات زمانی البته جزئی هستند، مانند ساندویچی که قبل از هرگز آن را امتحان نکرده یا مدل موبی که مدام در حال تغییر است اما بعضی بسیار بزرگ‌تر است، تغییراتی که خط زندگی او را دگرگون می‌کند همچون ازدواج یا جایگاه شغلی.

اگرچه داستان به دقت لایه‌بندی شده اما شروع بسیار بدی دارد. قسمت اول قطعاً ضعیف‌ترین قسمت سریال است. شروعی گیج کننده با اجرایی بسیار ضعیف که از پس داستانی چنین سنگین برنیامده و به راحتی می‌تواند بیننده را از دیدن ادامه سریال منصرف کند. ضعف جدی این قسمت آن است که داستان با کربی شروع می‌شود که خود گم‌گشته است. این گم‌گشته‌گی به بیننده هم سرایت می‌کند زیرا نشأت گرفته از جایه‌جایی مدام کربی در زمان و مکان‌های متفاوت است و البته تا حدودی به دلیل بازی الیزابت ماس^{۱۰} است که بیشتر بعد روانی کاراکتر را به نمایش می‌گذارد. با این حال، هرچه داستان جلو می‌رود جذاب‌تر می‌شود. تا جایی که مخاطب در قسمت ۴ و ۵ غرق داستان می‌شود و از قسمت ۶ به بعد، تمام قطعات پازل در جای خود قرار می‌گیرند تا در نهایت، بازدهی رضایت‌بخش داشته باشند.

۹. Harper

۱۰. الیزابت سینگلتون ماس (Elisabeth Singleton Moss) زاده ۲۴ زوئیه ۱۹۸۲ در آمریکا. او در آثار مشهوری چون سرگذشت ندیمه، بال غربی، مدم، چمن زار، یکی را دوست دارم و مرد نامرئی نقش آفرینی کرده است.



که در کش برای خودش هم دشوار است. کربی در میان چند دنیا غوطه‌ور است تحولاتی غیرقابل توضیح که او تلاش می‌کند در میانه آن زندگی خود را معنا کند. راه حل او برای این گم‌گشته‌گی در میان دنیاها دفترچه یادداشتی است که در آن هر چیزی در زندگی‌اش را می‌نویسد. کم‌کم در می‌باییم که ثابت‌ها و متغیرهایی در زندگی او وجود دارد. مشکل این است که این ثابت‌ها هر چیزی هستند، اما تغییرات کوچک و بزرگ باعث می‌شوند که نتواند تشخیص دهد چه چیزی واقعی است و چه چیزی خیالی.

در مرکز همه اینها *الیزابت ماس*^{۲۴} (کربی) قرار دارد که بار دیگر نقش زنی در آستانه فروپاشی را بازی می‌کند و هراسی از به دام افتادن در یک تیپ شخصیتی ندارد چون به نظر می‌رسد بازی در نقش زن‌های آزار دیده او را در کارش رو به جلو برده است و هر بار در نقش جدید موفق است. در اینجا، او در نقش کربی است، زنی که در دهه ۱۹۹۰ زندگی می‌کند و در یک روزنامه مشغول به کار است. گوشه‌گیر و منزوی به نظر می‌رسد اگرچه بیننده می‌داند که دلیلی محکم برای آن دارد. او سال‌ها قبل مورد حمله و آزار یک قاتل سریالی قرار گرفته و به طرز معجزه آسایی از آن جان سالم به در برده است. اگرچه زندگی عادی او دستخوش تغییراتی شگرف شده که گم‌گشته‌گی در زمان یکی از آن‌هاست اما در تلاش است تا ضارب خود را پیدا کند. مجرمی که هنوز در محل وقوع جرم است و فعل.

وقتی خطوط زمانی شروع به ترکیب شدن می‌کنند، واضح است که تنها کسی که می‌تواند گره داستان را باز کند روزنامه نگار ماجراجویی است که با لجاجتش شاید بتواند جنایتکاری خشن را متوقف کند؛ این گونه است که دن ولزکر ظاهر می‌شود. دن، که گذشته او نیز حاشیه‌های تاریکی دارد، به کمک کربی تلاش می‌کنند تکه‌های جورچین (پازل) را کنار هم بگذارند. در این همکاری و در طول سریال بیننده نیز کم کم اطلاعات بیشتری به دست می‌آورد. اما به نظر می‌رسد هارپر در تمام مدت یک قدم از آن دو جلوتر است. جیمی بل به خوبی از پس نقش هارپر برآمده و از او شخصیتی باور پذیر ساخته است. دیدن او

که در نقش پابلو اسکوبار در *نارکوس*^{۱۹} از او دیده‌ایم، جستجو برای یافتن هارپر را آغاز می‌کنند.

از زمانی که دکتر امت براون^{۲۰} در «بازگشت به آینده قسمت ۲»^{۲۱} روی تخته سیاه طرح اش را کشید، سریال‌ها و فیلم‌های زیادی با استفاده از موضوع سفر در زمان و دنیاهای موازی ساخته شد و به یک ژانر کامل با داستان‌های پیچیده و گذر از مرز زمان و مکان تبدیل شد. در سریالی مثل «تاریکی»^{۲۲} این فرضیه به شکلی پررنگ به نمایش گذاشته می‌شود، اما در «دختران درخشان» به جنبه‌های دیگر نیز پرداخته می‌شود. در این سریال ترومایی که می‌تواند بر زندگی قربانیان یک حادثه قالب شود، شکلی سینمایی پیدا کرده است.

پیچیدگی، مشخصه «دختران درخشان» است.

از نظر زیبایی‌شناختی، «دختران درخشان» موفق می‌شود فضا و لحن مناسب داستان را پیروزاند. کلودیا سارن^{۲۳} با موسیقی بسیار خوب و تاثیرگذاری که برای این اثر ساخته موفق شده تا با تارهایی نامرئی تکه‌های داستان را در خطی روایی به هم پیوند زند. این امتیازی فوق العاده‌ای برای این سریال است. جلوه‌های بصری نیز کاملاً درجه یک اند. دکورها مجلل طراحی شده‌اند و در سکانس‌های زیادی به دوربین اجازه داده شده تا در جغرافیای فیلم غوطه‌ور شود.

داستان بر روی زنی به نام کربی متمرکز است که از یک حمله وحشیانه جان سالم به در برده اما درگیر واقعی متافیزیکی شده

۱۹. نارکوها یا *نارکوس* (Narcos) مجموعه تلویزیونی آمریکایی در ژانر جنایی است که از ۲۵ اوت ۲۰۱۵ در تتفلیکس شروع به پخش شد. دو فصل ابتدایی این سریال بر اساس زندگی پابلو اسکوبار، قاچاقچی معروف مواد مخدوچ کلمبیایی ساخته شده بود.

۲۰. Dr. Emmett Brown

۲۱. بازگشت به آینده قسمت ۲ (Back to the Future Part II) یک فیلم علمی تخیلی کمدی آمریکایی به کارگردانی رابرت زمکیس و دومین قسمت از مجموعه فیلم‌های بازگشت به آینده است.

۲۲. تاریکی (Dark) سریالی در ژانر علمی تخیلی مهیج است که با همکاری باران بو اودار و یانیه فریز ساخته شده و در سال ۲۰۱۷ منتشر شد.

۲۳. Claudia Sarne



۲۴. *الیزابت سینگلتون ماس* (Elisabeth Singleton Moss) زاده ۲۴ ژوئیه ۱۹۸۲ در آمریکا. او در آثار مشهوری چون سرگذشت ندیمه، بال غربی، مدنم، چمن‌زار، یکی را دوست دارد و مرد نامرئی نقش آفرینی کرده است.



در نقشی بسیار متفاوت از آنچه تاکنون در دیگر آثارش ارائه کرده تحسین برانگیز است.

«دختران درخشان» روایتی درخشان است از این که تأثیرات ترومما چگونه می‌تواند در واقعیت، تغییر ایجاد کند. ماس یکی از

از نظر زیبایی شناختی «دختران درخشان» موفق می‌شود فضا و لحن مناسب داستان را بپروراند.

بهترین بازیگران زن نسل خود است، از آن دسته بازیگرانی که می‌تواند فضایی اینگونه را به خوبی بازسازی کند. جیمی بل، که بازی درخشناس در این اثر کارنامه‌اش را پربار کرده، هارپر را به خوبی جان داده است. کهنه سربازی که حالا به یک قاتل سریالی تبدیل شده نه از آن دست قاتلانی که در تاریکی پنهان می‌شوند بلکه او آشکارا قربانیان خود را با اعتماد به نفسی دنبال می‌کند که شانه به شانه کریستین بیل^{۲۵} در «روانی آمریکایی»^{۲۶} می‌زند.

اینکه چگونه گذشته شخصیت‌ها به زمان حال مرتبط می‌شوند، به شیوه‌ای جذاب انجام می‌شود. وقایع گاهی چندین بار به اشکال مختلف تکرار می‌شوند و فراوانی آن نه تنها خسته کننده نیست که به درک داستان کمک می‌کند. علاوه بر این، سبک بصیری با تم تاریک داستان مطابقت دارد. رنگ‌ها سرد هستند، اما هرگز این سردی قالب نمی‌شود.

پیچیدگی مشخصه «دختران درخشان» است پیچیده‌گی‌ای که روایت را پربار می‌کند. گاهی اوقات، به دلیل سفر در زمان، اتفاقات کمی بیش از حد تصادفی به نظر می‌رسد؛ اما در نهایت، این تنش غالب بر فضای داستان است که موفق می‌شود بیننده را میخوب کند؛ مجموعه اتفاقاتی که رفته رفته کاراکترها را تغییر می‌دهد تا در نهایت کربی بر خویشتن خویش غالب شود.



۲۵. Christian Bale

۲۶. روانی آمریکایی (American Psycho) یک فیلم آمریکایی کمدی سیاه و ترسناک به کارگردانی ماری هرون است که در سال ۲۰۰۰ منتشر شد.

