

دین در ایران قرن
چهاردهم خورشیدی (۳)
حسن یوسفی اشکوری،
محمدهادی نجاتی گرانی،
حسین خندق آبادی،
خلیل الرحمن طوسی،
عبدالرشید فکرت و دیگر نویسندگان

دین در ایران قرن چهاردهم خورشیدی

گرایش زردشتیان به بهائیت در
اواخر دوره قاجار؛
مندائیان معاصر در ایران؛
اسلام، جامعه و سیاست در ایران قرن
سیزدهم و چهاردهم؛
سید کمال حیدری، متفکری در حصر؛
تاریخچه‌ی نواندیشی دینی در
افغانستان قرن چهاردهم؛
و مقالات و مصاحبه‌های دیگر



**پیامبر اسلام فرمود: وَ الَّذِي نَفْسِي
بِيَدِهِ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا رَحِيمًا قَالُوا:
كُلُّنَا رَحِيمٌ، قَالَ: لَا حَتَّى تَرْحَمَ
الْعَامَّةَ.**

سوگند به آن کسی که جانم در دست
اوست، جز اهل ترحم به بهشت
نمی رود.

گفتند: ما همه دل رحم ایم،
فرمود: نه، مگر آن گاه که به عموم
مردم رحم کنید.

نقد دینی

Religious Critique

دوفصلنامه | سال چهارم | شماره ۱۰ | بهار و تابستان
۱۴۰۲ | ۱۶۰ صفحه

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 میزبان 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 (۳) | یاسر

میردامادی | ص ۳

پرونده:

دین در ایران قرن چهاردهم خورشیدی (۳)

گرایش زردشتیان به بهائیت در اواخر دوره قاجار |

محمدهادی نجاتی گرانی | ص ۷

مندائیان معاصر در ایران | حسین خندق آبادی | ص

۲۳

بازخوانی انتقادی آراء حجاب در ادوار فقه: بررسی

حکم حجاب موی سر زنان | محمد موسوی عقیقی |

ص ۱۰۷

کتابخانه:

مروری انتقادی بر کتاب ورود اسلام به ایران | کوثر

میررضی | ص ۱۲۳

رویه‌های الهیاتی و اخلاقی تکنولوژی‌های مدرن،

نگاهی به کتاب تفکر در مورد تکنولوژی اثر کارل

میچام | حسین کاجی | ص ۱۲۷

اسلام، جامعه و سیاست در قرن سیزدهم و چهاردهم

خورشیدی (۳) | حسن یوسفی اشکوری | ص ۳۴

سید کمال حیدری، متفکری در حصر | سید خلیل

الرحمان طوسی | ص ۴۵

تاریخچه‌ی نواندیشی دینی در افغانستان قرن

چهاردهم | عبدالبشیر فکرت | ص ۵۵

خارج از پرونده:

در ستایش تنبلی | مت کورتراپ | ص ۷۱

غرب و دین، مفهومی محوری - جهان‌هایی منفرد |

دنیل دوبوییسون، ترجمه‌ی محمد میرزایی | ص ۷۳

اقبال فیلسوف نظریه خودی (۲) | حسن حنفی،

ترجمه‌ی محمد مسعود نوروزی | ص ۷۹

تکمیل چرخش اشعری گرانه؛ نقدی بر آراء عبدالکریم

سروش در باب دعا و اختیار | علیرضا معزی | ص ۸۷

مولا و عبد عربی یا خدا و انسان قانونی؟ دو دیدگاه

متفاوت از صدر و سیستانی | ماهان بیداد | ص ۹۹

منتقد فهم مصباح از عدالت‌ام، گفت‌وگو با احمد

واعظی درباره کتاب‌اش بازاندیشی عدالت اجتماعی |

ص ۱۳۹

نویسنده کتاب تباهی در گفتگو با نقد دینی: نواندیشی

دینی نباید نمادهای دین را تنها با عقل بسنجد | ص

۱۵۳



سخن سردبیر |

دین در ایران قرن چهاردهم خورشیدی (۳) |

یاسر میردامادی

گسترده و واگرایی اجتماعی. تا جایی که به موضوع این مجله، یعنی دین‌شناسی، بازمی‌گردد توده‌ی متدینان نه به اعتراض‌ها پیوستند و نه با آن چندان مخالفت کردند — از برخی استثناها که بگذریم.

آیا این بدان معناست که دین در ایران کنونی موضوعیت اجتماعی خود را از دست داده است؟ داوری فکرسده در این باب نیازمند پژوهش بیشتر است. اما مجموعه‌ی شواهد یک چیز را به شکل محتمل نشان می‌دهند: دین در ایران کنونی بیش از پیش در حال فردی شدن است. آدم‌ها هویت دینی‌شان را از منابع مختلف و گاه متضاد برمی‌گیرند، برمی‌سازند و برای خود نگاه می‌دارند؛ آن را بروز نمی‌دهند یا بیش از پیش مایل به بروز مدنی آن اند. حتی بخش مذهبی معترضان در خیزش مهسا

ابتدا قرار بود که تنها در یک شماره به موضوع دین در ایران قرن چهاردهم بپردازیم. اما موضوع چنان فراخ از کار در آمد که شماره‌ی دومی را طلبید. و اما «این سوم دفتر، که سنت شد سه بار». این شماره را در آستانه‌ی سالگرد خیزش مهسا منتشر می‌کنیم. گرچه در ابتدای خیزش، پاره‌ای واکنش‌های حکومت مانند عفو برخی محکومان، امید خفیفی برای درس گرفتن نسبی حکومت از اعتراض‌ها ایجاد کرده بود دستگیری‌های گسترده‌ی بعدی و نیز اخراج وسیع استادان دانشگاه نشان داد که امیدها نقش بر آب است. اعتراض‌ها گرچه بیش‌وکم فروکش کرده هیچ دلیلی وجود ندارد که دیگر بار بالا نگیرد؛ زیرا زمینه‌های شکل‌گیری اعتراض‌ها پررنگ‌تر از گذشته برقرار است: مشکلات شدید اقتصادی، انسداد سیاسی، سرکوب ژرف و



++

متخصص آیین زرتشت و ساکن آلمان که از سرِ لطف قول نوشتن مقاله را داده بود نتوانست مقاله را تحویل دهد. به جای این مقاله اما در این شماره جستار دیگری داریم در باب بهایی شدن زرتشتیان ایران در اواخر عصر قاجار. هم‌چنین قرار بود مقاله‌ای داشته باشیم در باب «روشنفکران سکولار ایرانی و مقوله‌ی دین در قرن چهاردهم». محققى در فرانسه که از سرِ لطف قول نوشتن مقاله را داده بود نتوانست آن را تحویل دهد. مقاله‌ی دیگری که به این شماره نرسید «عرفان حوزوی در ایران قرن چهاردهم» بود، که محققى از تهران و متخصص همین موضوع از سرِ لطف قول آن را داده بود ولی فوت مادرش مانع نوشتن شد. هم‌چنان پیگیر آن هستیم که این مقالات را برای شماره‌ی آینده دریافت کنیم.

بروز دینی نداشتند، تنها معترض بودند مثل دیگر معترضان. نه نمادى دینی در اعتراض‌ها دیده شد و نه حتى چندان اعتراضی ضد دینی. اگر این داوری درست باشد، حال پرسش این است: آینده‌ی دین در ایران قرن پانزدهم چگونه خواهد بود؟ ایزد اگر مدد کند شماره‌ی آتی را به همین موضوع اختصاص خواهیم داد. اگر خواننده‌ی این سطور هستید و مقاله‌ای مرتبط با این موضوع دارید، از نشر آن استقبال می‌کنیم.

در این شماره قرار بود مقاله‌ای با عنوان «دین و جنبش زنان در ایران قرن چهاردهم» داشته باشیم. اما خانم روزنامه‌نگاری ساکن لندن که از سرِ لطف قول نوشتن‌اش را داده بود، نتوانست مقاله را تحویل دهد. هم‌چنین قرار بود مقاله‌ای داشته باشیم در باب «آیین زرتشت در ایران قرن چهاردهم». استاد ایرانی



پرونده

دین در ایران
قرن چهاردهم خورشیدی (۳)

گرایش زردشتیان به بهائیت در اواخر دوره قاجار |

مندائیان معاصر در ایران |

اسلام، جامعه و سیاست در قرن سیزدهم و چهاردهم خورشیدی (۳) |

سید کمال حیدری، متفکری در حصر |

تاریخچه‌ی نواندیشی دینی در افغانستان قرن چهاردهم |

گرایش زردشتیان به بهائیت در اواخر دوره قاجار

محمدهادی نجاتی گرانی^۱

۱. دکتری ادیان ایرانی از دانشگاه ادیان و مذاهب، قم.

hnejati246@gmail.com



زمینه‌های فکری و سیاسی و اجتماعی آن را مطالعه و تحلیل کرده است.

درباره این موضوع تاکنون چند پژوهش انجام شده است: مایکل فیشر در رساله دکتری خود که در سال ۱۹۷۳ میلادی در دانشگاه کالیفرنیا دفاع شده است، در یکی از فصول به بهائی شدن زردشتیان پرداخته و با استفاده از منابع در دسترس، این تغییر دین را به اختصار گزارش و تحلیل کرده است.^۲ همچنین دکتر سوزان استایلز منک در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «تغییر کیش زردشتیان به دیانت بهائی در یزد» که در سال ۱۹۸۳ در دانشگاه آریزونا دفاع شده است، در پنج فصل به این موضوع پرداخته است.^۳

اندکی نگذشت که شمار قابل توجهی از زردشتیان ایرانی به بهائیت علاقه‌مند شدند.

علاوه بر دو رساله مذکور، در چهار مقاله نیز به این موضوع پرداخته شده است: نخست مقاله دکتر موژان مؤمن با عنوان «دین بهائی» که در مجموعه مقالاتی درباره دین زردشت منتشر شده است.^۴ در این مقاله سعی شده است اطلاعات قبلی و گزارشات نویسندگان قبلی جمع‌آوری و تحلیل شود. مقاله دوم «ایمان زردشتیان ایران به دیانت بهائی» نام دارد و نوشته دکتر فریدون وهمن است.^۵ این مقاله بسیار جامع و کامل در اصل به انگلیسی نوشته شده است، ولی نویسنده روایتی فارسی نیز از آن

پس از جنگ نهاوند و شکست قطعی لشکریان یزدگرد سوم از عرب‌های مسلمان در سال ۲۱ هجری (۶۴۲م)، بیشتر ایرانیان در طول چند سده به تدریج از دین زردشتی دست کشیدند و اسلام را پذیرفتند. زردشتیان که اکنون در اقلیت بودند و اهل ذمه به شمار می‌رفتند و روزبه‌روز تعدادشان کمتر و کمتر می‌شد، دین خود را با فرازونشیب‌های بسیار و تحمل دشواری‌های فراوان حفظ کردند. ولی در نیمه دوم سده سیزدهم هجری، رخدادی جدید در ایران پیش آمد که تغییر بزرگی در این دین محافظه‌کار و سنتی به وجود آورد، و آن چیزی نبود جز پیدایش دو آیین نو و به هم پیوسته به نام‌های بابیت و بهائیت.

در سال ۱۲۶۰ هجری، درست هزار سال قمری پس از غیبت کبرای امام دوازدهم شیعیان، طلبه جوان ۲۵ ساله‌ای به نام سید علی محمد شیرازی، دعوت تازه خود را از شیراز آغاز کرد. ادعای اولیه وی این بود که باب امام دوازدهم است؛ هر چند بعدتر ادعاهای دیگری نیز مطرح کرد. در ابتدا هیچ‌کس گمان نمی‌کرد کسی پیرو تفکرات او گردد، ولی چیزی نگذشت که تعداد نسبتاً پرشماری از ایرانیان به آیین جدید وی گرویدند.

پس از کشته شدن باب، میرزا حسینعلی نوری، معروف به بهاءالله که از نخستین یاران باب به شمار می‌رفت، جانشین باب شد. بهاءالله تغییرات بسیاری در آموزه‌های باب به وجود آورد. با این تغییرات، آیین تازه که تا زمان باب و اوایل دوره بهاءالله تفسیری تازه از اسلام و تشیع به شمار می‌رفت، به کلی راه خود را از اسلام و تشیع جدا کرد و دینی مستقل به نام بهائیت، یا «دیانت بهائی»، به وجود آمد.

هر چند بابیت و بهائیت در بستر اسلام شیعی به وجود آمده بود و مسلمانان مخاطب اصلی باب و بهاءالله بودند. اندکی نگذشت که شمار قابل توجهی از زردشتیان ایرانی به بهائیت علاقه‌مند شدند و از دین کهن زردشتی که آن را صدها سال با چنگ و دندان در مقابل نوکیشان مسلمان حفظ کرده بودند دست کشیدند. تغییر دین از زردشتی‌گری به بهائیت یکی از شگفت‌ترین رخدادها در حوزه تحولات ادیان به شمار می‌رود. زردشتیان با وجود اینکه می‌توانستند به آسانی مسلمان شوند و به حقوق برابر با دیگر مسلمانان دست یابند، قرن‌ها از این کار سر باز زدند و تحمل کردند و دین خود را نگه داشتند، اما حاضر شدند بهائیت را که از دل اسلام و تشیع بیرون آمده بود بپذیرند. نگارنده در مقاله حاضر به اختصار این تغییر دین را بررسی و

۲. Menak, Susan Stiles. 1983. *Zoroastrian*

Conversions to the Bahá'í Faith in Yazd, Iran, University of Arizona.

۳. Fisher, Michael. 1973. *Zoroastrian Iran between Myth and Praxis*, University of California.

۴. Momen, Moojan. 2015. "The Baha'i Faith", in *A Companion of Zoroastrian*, ed. by Michael Stausberg.

۵. Vahman, Fereydu. 2007. "The Conversion of the Zoroastrians to the Baha'i Faith", in: *The Baha'is of Iran, Socio-Historical Studies*, edited by Dominic Parviz Brookshaw and Seena Fazel, UK: Routledge, pp.30-48.

ارائه کرده است. سومین مقاله از آن کریستوفر بوک است با عنوان «بهاءالله به عنوان منجی زردشتیان»^۶ و آخرین مقاله نوشته سوزان استایلز منک است با عنوان «تغییر کیش اقلیت‌های دینی به دیانت بهائی در ایران»^۷.

بسیاری از منابع استفاده شده در مقاله حاضر پس از انتشار پژوهش‌های فوق در دسترس قرار گرفته است و برخی از دلایل و زمینه‌های تاریخی موردنظر نگارنده نیز در این پژوهش‌ها کمتر مورد توجه قرار گرفته است؛

به‌ویژه آنکه توجه خاص به نامه‌های بهاءالله و عبداله‌بهاء به زردشتیان و تحلیل محتوای آن چندان مطمح نظر نویسندگان گرامی بوده است.

آغاز تغییر کیش زردشتیان به دیانت بهائی

در سال‌های ۱۸۷۷ تا ۱۹۲۱م تعداد معتنابهی از ایرانیان غیرمسلمان به بهائیت تغییر دین دادند. این اتفاق پیشرفتی شگرف در ظهور بهائیت به‌عنوان آیینی مستقل از اسلام به شمار می‌آمد. این گرایش بیشتر از طرف زردشتیان و یهودیان بود و شامل مسیحیان که بزرگترین اقلیت دینی ایران بودند نمی‌شد.^۸ بهاءالله برای اینکه غیرمسلمانان در جامعه بهائی پذیرفته شوند این دستور را صادر کرد: «عاشروا یا قوم مع الادیان کلها بالروح والریحان».^۹ بهاءالله نه تنها خود را «مَنْ يُظْهَرُ اللهُ» که باب ظهور آن را وعده داده بود می‌دانست، بلکه خود را موعود ادیان دیگر هم می‌دانست. به همین دلیل، بهائیان دیگر ادیان را نیز به رسمیت می‌شناختند.^{۱۰}

در نوشته‌های بهاءالله به غیرمسلمانان، مسیحیان بیش از همه مورد خطاب قرار گرفتند، اما اقبال کمتری از سوی آنان بود. آنچه مایه تعجب و شگفتی بود ایمان آوردن زردشتیان و یهودیان بود. بهائیان برای این مسئله تلاش چندانی نکردند و بهائی شدن این دو اقلیت با تبلیغ بهائیان نبود؛ چون بهائیان تصور نمی‌کردند پذیرشی از جانب این دو دین وجود داشته باشد.^{۱۱} لازمه بهائی شدن زردشتیان و یهودیان و مسیحیان این بود که پیامبرانی که بعد از دین آنان بود را نیز بپذیرند که پذیرش این کار در نگاه اول تقریباً ناممکن بود، چراکه برای مثال یک یهودی هیچ‌گاه پیامبری حضرت عیسی را نخواهد پذیرفت. اگر عیسی مورد

در سال‌های ۱۸۷۷ تا ۱۹۲۱ تعداد معتنابهی از ایرانیان غیرمسلمان به بهائیت تغییر دین دادند.

تأیید او بود، دیگر یهودی نبود و مسیحی به حساب می‌آمد. در اینجا زردشتی باید وثاقت همه انبیای ادیان ابراهیمی را می‌پذیرفت تا بتواند بهائی شود، در حالی که زردشتیان از هر چه به اسلام و عرب مربوط می‌شد، تنفر داشتند. در بعضی از روایت‌های تغییر دین از طرف زردشتیان، آنها به خطا تصور می‌کردند که بهائیان به این دلیل مورد آزار و اذیت قرار گرفته‌اند که با اسلام مخالف هستند.^{۱۲} ورود زردشتیان و یهودیان به بهائیت، امتیاز بزرگی برای بهائیت به حساب می‌آمد، چرا که می‌توانستند ادعای استقلال از اسلام کنند و خود را دینی جدید معرفی کنند که توانست پیروان ادیان دیگر را که با اسلام ضدیت داشتند به سوی خود بکشاند. در واقع بهائیان این را معجزه دین خود می‌پنداشتند.

آزار و اذیت دلیلی بر حقانیت

یهودیان و زردشتیان طی قرن‌ها در ایران روابط چندانی با هم‌کیشان خود در خارج از کشور نداشتند و بیشتر با مسلمانان در ارتباط بودند. به همین دلیل، یهودیان و زردشتیانی که در

۶. van Buck, Christopher. 1988. "Baha'u'llah as Zoroastrian savior", in: *Baha'i Studies Review*, 8, pp.15-33.

۷. Maneck, Susan Stiles. 1991. "The Conversion of Religious Minorities to the Bahá'í Faith in Iran, Some Preliminary Observations", in *The Journal of Bahá'í Studies*, vol. 3, number 3; pp.35-48; 1991, p.35.

۸. *ibid.* p.35.

۹. نوری، حسینعلی. ۱۸۹۰. کتاب اقدس، بمبئی، بند ۱۴۴.

۱۰. *ibid.* p.36.

۱۱. *ibid.*, P.36.

۱۲. فریدانی، سهراب. ۲۰۰۲. دوستان راستان: تاریخ حیات و خدمات بهائیان

پارسی، هوفهایم: مؤسسه ملی مطبوعات امری آلمان، ج۱، صص ۲۱۵-۲۱۷.

ایران زندگی می‌کردند هویت خود را از طریق رابطه با مسلمانان شیعه تعیین می‌کردند و هم‌کیشان آنها در خارج از ایران نقشی در تعیین هویت ایشان نداشتند. شیعیان دلیل برحق بودن خود را به رنج‌ها و آزارها و ستم‌هایی نسبت می‌دادند که به ایشان شده بود، و این از جمله ارزش‌هایی بود که یهودیان و زردشتیان از مسلمانان شیعه پذیرفته بودند. شیعیان رنج‌هایی را که خاندان پیامبر اسلام، حضرت محمد، و امامان شیعه از دست دولت‌های ستمگر متحمل شدند، ملاک حقانیت خود می‌دانستند.^{۱۳} یهودیان و زردشتیان نیز همین تلقی را پذیرفته بودند و می‌گفتند اگر رنج و آزار و شکنجه به یک دین مشروعیت می‌بخشد، مشروعیت آنها نیز از همین راه اثبات می‌شود. به همین اعتبار، بهائیان را می‌توان حتی بیش از یهودیان و زردشتیان محق دانست. هیچ عاملی بیش از آزار و شکنجه‌ای که بهائیان از دست مسلمانان متحمل شدند، برای کسانی که تغییر دین دادند تأثیرگذار نبود؛ همان پاسخ مابهرام، یکی از اولین بهائیان زردشتی‌تبار، به روحانی شیعه، ناظم‌العلماء، در برابر این سؤال: «تو به چه دلیل بهائی شدی؟»^{۱۴}

مهمترین عواملی که یهودیان و زردشتیان را از مسیحیان ایران جدا می‌کرد، ماهیت ارتباط آنها با اکثریت مسلمان و میزان درهم آمیختن هویت آنها با مسلمانان بود. این واقعیت که مسیحیان زبان متمایزی

از ایرانیان دیگر داشتند و به‌ندرت فارسی می‌آموختند و صحبت می‌کردند، به این معنا بود که آنها می‌توانستند هویتی جدا از مسلمانان داشته باشند و خود را از تأثیرات دیگر کنار بکشند. تأثیراتی مورد استقبال مسیحیان ایران قرار می‌گرفت که از غرب وارد ایران شده بود. یهودیان و زردشتیان خود را ایرانی می‌دانستند و هویت خود را از بن‌مایه‌های ایرانی می‌گرفتند و

۱۳. Maneck, Susan Stiles. 1991. "The Conversion of Religious Minorities to the Bahá'í Faith in Iran, Some Preliminary Observations", p.44-45.

۱۴. سلیمانی، عزیزالله. ۱۳۳۸. مصابیح هدایت، تهران: مؤسسه مطبوعات

امری، صص ۴۱۲-۴۱۳.

این مسئله درباره زردشتیان نمودی تمام‌عیار داشت. در مقابل، مسیحیان خود را ارمنی یا آشوری می‌دانستند و به‌شدت با غرب همزادپنداری می‌کردند. برای ایرانیان، آزار و شکنجه پیروان یک دین به آن دین حقانیت می‌بخشید. مسیحیان اوضاع شکوهمند هم‌کیشان غربی خود را دیدند و دین آن فرهنگ را که اکنون بر جهان مسلط است، فرهنگی درست و صحیح می‌پنداشتند. یهودیان و زردشتیان تصویر خود را از نگرش‌های ایرانیان مسلمان گرفته بودند. مسیحیان تصویری بسیار روشن‌تر از خارج از ایران به دست آوردند. هنگامی که یهودیان ایران از طریق یهودیان اروپا با غرب آشنا شدند، و هویت خود را به آنان گره زدند، تغییر دین به بهائیت به میزان قابل‌توجهی کاهش پیدا کرد. موقعیت ضعیف اقتصادی یهودیان و زردشتیان باعث تغییر دین آنها نشد. در عوض زمانی که شرایط بسیار بهبود یافته بود، تغییر کیش اتفاق افتاد. پیشرفت اجتماعی و اقتصادی این دو جامعه نیاز به ادراک و تفکر دینی جدیدی داشت. هنگامی که دین قدیمی نتوانست با زمانه تغییر کند، بسیاری از پیروان‌شان، یعنی زردشتیان، بهائیت را پذیرفتند که به

آنها امکان پیشرفت در آینده را می‌داد. با پیوستن یهودیان و زردشتیان به بهائیت، این آیین موفق شد خود را از انحصار اسلام خارج کند، اما همچنان به فرهنگ ایرانی تعلق داشت و مرحله عدم وابستگی به فرهنگ ایرانی تنها در قرن

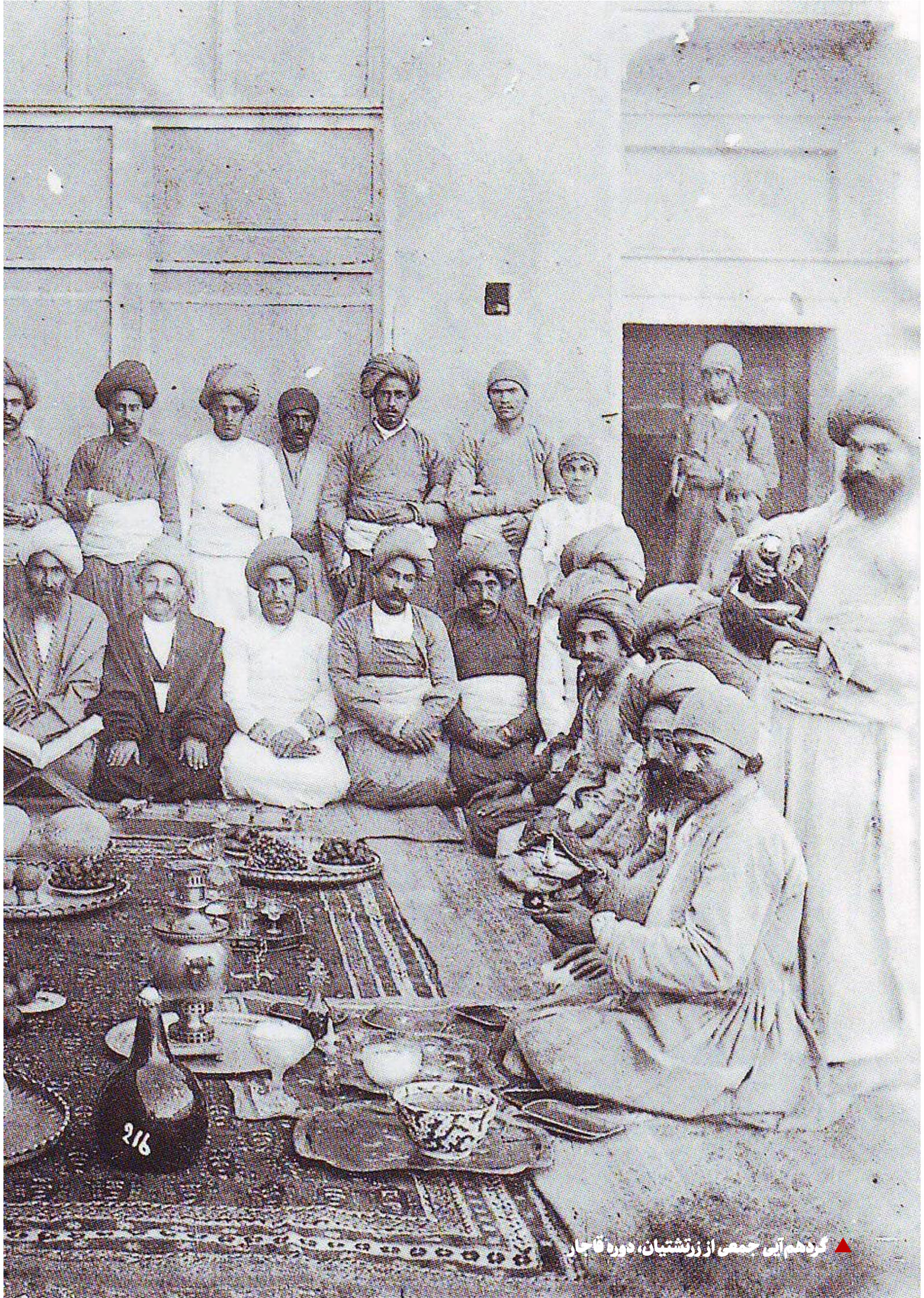
بیستم به وقوع پیوست که دین بهائی سرزمین خود، ایران را ترک کرد و در غرب مقبولیت یافت.^{۱۵}

انتظار منجی و نقش بهرام ورجاوند: شکل‌گیری تفکر آخرالزمانی در بین زردشتیان

فتح ایران به‌دست عرب‌ها علاوه بر نمایش قدرت برتر عرب‌ها،

۱۵. Maneck, Susan Stiles. 1991. "The Conversion of Religious Minorities to the Bahá'í Faith in Iran, Some Preliminary Observations", p.47.

در نوشته‌های بهاءالله به غیرمسلمانان، مسیحیان بیش از همه مورد خطاب قرار گرفتند، اما اقبال کمتری از سوی آنان بود.



216

▲ گردهم آیی جمعی از زرتشتیان، دوره قاجار



نشانه برتری خدای مسلمانان بر اهورامزدا ی زردشتیان هم بود. بعد از فتح ایران، زردشتیان دیگر نمی‌توانستند استیلا ی خدای خود را بر کشور و آسمان ببینند؛ یعنی آن

اهورامزدا ی باشکوه و پر قدرت اکنون مغلوب خدای قادر مطلق، مسلمانان شده بود و در واقع حق هم همین بود. در مقابل، مسلمانان اینک می‌توانستند عظمت الله را در همه جا ببینند. پس از فتح سرزمین‌های دیگر غیر از ایران، این بزرگی چندین برابر شد. در این دوران دو نوع ادبیات در میان مسلمانان و زردشتیان به وجود آمد:

الف: ادبیاتی پیشگویانه که ناشی از پیروزی‌های مسلمانان بود؛ ادبیاتی که بیشتر آن وعده‌هایی که داده شده بود، اینک به وقوع می‌پیوست، از جمله آیات قرآن و همچنین روایاتی مانند آنچه که پیامبر در جنگ خندق فرمودند. این پیشگویی‌ها مسلمانان را فاتح می‌دانست. در واقع مسلمانان آنچه که همه ادیان به دنبال آن هستند، یعنی پیروزی بر «کفار» و به اهتزاز درآوردن پرچم دین را اینک در دست داشتند. پیروزی مسلمانان نشانه این بود که خدایی که در آسمان حکومت می‌کند الله است و آنچه در زمین است اراده و دستورات او است و مسلمانان هم اجراکننده آن احکام هستند. در این نوع نگرش، دیگر نیازی به منجی و مسائل آخرالزمانی نیست، زیرا که منجی قرار است بیاید و قدرت را به دینداران برساند و احکام خدا را در زمین اجرا نماید و اکنون این اتفاق افتاده بود. آنچه که آنها نیاز داشتند تحقق بخشیدن به پیشگویی‌هایی بود که درباره پیروزی‌های آنان انجام شده بود و باعث ایجاد امید و انگیزه برای گسترش فتوحات و حکومت کردن می‌شد.

ب: اما زردشتیان مغلوب اوضاع دیگری داشتند؛ از طرفی نمی‌توانستند اهورامزدا را انکار کنند و قدرت او را دست‌کم بگیرند و از طرفی هم هیچ نشانه‌ای از جانب اهورامزدا که نشان دهد اوضاع و شرایط بهتر می‌شود وجود نداشت. در این دوران بود که این جامعه به شدت نیاز به ادبیاتی داشت که بتواند دینداران گرفتار در شک، و تماشاگران قدرت یافتن خدای دیگر

با پیوستن یهودیان و زردشتیان به بهائیت، این آیین موفق شد خود را از انحصار اسلام خارج کند.

را کمک کند و نجات دهد. در نهایت چیزی که می‌توانست آنها را نجات دهد، ورود الاهیات آخرالزمانی به بدنه این دین بود. به تدریج ادبیات آخرالزمانی شکل گرفت و

باور به منجی و آمدن او و بازپس‌گیری قدرت از دست رفته تقویت شد و پس از آن خود را در متون دینی نمایش داد. آنان منتظر منجی‌ای بودند که از عرب‌ها انتقام بگیرد؛^{۱۶} ادبیاتی که به آنها بگوید روزی انیران یعنی غیرایرانیان خواهند رفت و دوران شکوه قدرت اهورامزدا دوباره جهانگیر خواهد شد و در ادامه، شخصی پیدا شود و تمام ظلم‌ها را از آنها دور کند و عدل را برپا کند؛ در صورتی که قبل از آن توجه چندانی به این مسئله نمی‌شد و حتی بعد از آن هم بین زردشتیان ایران و پارسیان هندوستان (=زردشتیان هندوستان) که در آرامش خوبی بودند و از آزادی دینی برخوردار بودند نیز می‌توان این مسئله را دید که انتظار آمدن منجی را همانند زردشتیان ایران نداشتند.^{۱۷}

جامعه مغلوب، یعنی زردشتیان، هرگز تصور نمی‌کردند که روزی اینگونه از عرب‌ها شکست خورده و ناامید شوند. تنها چیزی که می‌توانست آنها را در آن شرایط آرام کند اعتقاد به مکاشفه‌های آخرالزمانی و ادبیاتی جدید بود که اینک بستر مناسبی برای پدید آمدن آنها بود. بنابراین این زبان و ادبیات ارتباط مستقیمی با پیروزی مسلمانان و شکست زردشتیان داشت. زردشتیان شرایط دینی سختی را پشت سر می‌گذاشتند و موبدان و زردشتیان دیندار نمی‌توانستند این شکست را ضعف اهورامزدا و برتری خدایی دیگر بدانند و از این رو در پیشگویی‌ها علت پیش آمدن این مسائل را نقض پیمان مردم با خدا می‌دانستند.

۱۶. جاماسب جی دستور، منوچهر جی جاماسب آسانا. ۱۳۹۴. متن‌های پهلوی، ترجمه سعید عریان، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی، ص ۱۶۱.
۱۷. چوکسی، جمشیدگرشاسب. ۱۳۸۱. ستیز و سازش: زردشتیان مغلوب و مسلمانان غالب در جامعه ایران نخستین سده‌های اسلامی، ترجمه نادر میرسعیدی، تهران: انتشارات ققنوس، صص ۸۸-۸۶.

زردشتیان در دوره قاجار به شدت منتظر آمدن شاه بهرام ورجاوند بودند.

بودند و داستان هایی از زردشتیانی که بهاءالله را به عنوان منجی پذیرفتند، نشان می دهد که انتظار منجی تا چه حد در این تغییر کیش تأثیر داشته است.^{۲۰} شاه بهرام ورجاوند چهره اصلی ادبیات آخرالزمانی پهلوی است و این در حالی است که تعداد قابل توجهی از زردشتیان، شاه بهرام موعود را در شخص بهاءالله می دیدند.^{۲۱} بعدها برای تثبیت این نگاه رساله هایی نوشته شد؛ از جمله رساله میرزا ابوالفضل گلپایگانی. گلپایگانی برای اثبات این ادعا به بخش هایی از کتاب *دساتیر* استناد کرد. هر چند کتاب *دساتیر* را محققانی همچون ادوارد براون ساختگی می دانستند، ولی این کتاب در بین زردشتیان معتبر تلقی می شد و استناد به متونی که وثاقت آن نزد زردشتیان پذیرفته شده بود، در تأیید ادعای منجی گری بهاءالله کمک زیادی به هدف بهائیان کرد.

با این وصف، این ادعا به دو دلیل مناقشه برانگیز بود: نخست اینکه بهاءالله هیچ یک از صفات حیرت انگیزی که متون زردشتی برای بهرام ورجاوند لازم شمرده اند نداشت. در ثانی، او نه بر مخالفان فائق آمد و نه دین زردشتی را احیا کرد، بلکه دین جدیدی آورد. بهاءالله زندانی امپراتوری عثمانی بود، نه قهرمان جنگی. او وعده های زردشتی ای را که همگان منتظر آن بودند هم محقق کرد.

بدتر اینکه بعضی از آموزه های بهاءالله با آموزه های سنتی زردشت تناسبی نداشت. برای نمونه، بهائیت به عنوان دینی جهانی، همه افراد با دین ها و سنت های مختلف را به سمت خود جذب می کند، در حالی که زردشتیان امروز مخالف تغییر

بنا بر آنچه که زردشتیان، پس از حمله عرب ها در قرن هفتم میلادی و ترکان سلجوقی در قرن یازدهم و مغولان در قرن سیزدهم و چهاردهم میلادی منتظرش بودند، نه تنها دین زردشتی بلکه امپراطوری شکست خورده ساسانی نیز باید احیا می شد. در آموزه های زردشتی، دین و پادشاهی جدایی ناپذیرند. دوران طلایی آیین زردشت با امپراتوری هخامنشیان آغاز شد و در دوره ساسانیان به اوج عظمت خود رسید. این متون پیش بینی می کنند که موعود زردشتی روزی از هندوستان خواهد آمد تا با اعراب بجنگد و امپراطوری ایرانیان را احیا کند. نام این منجی / پادشاه در فارسی جدید، شاه بهرام ورجاوند بود؛ کسی که در *زند و همن یسن و بندهش* و متون دیگر پهلوی و فارسی از او یاد شده است. مکاشفات آخرالزمانی معمولاً هم درباره گذشته و هم درباره آینده آگاهی هایی در اختیار ما قرار می دهد؛ آگاهی هایی مربوط به گذشته، صورتی تاریخی یا اسطوره ای دارد، ولی وقتی درباره آینده سخن می گویند شکل پیشگویی به خود می گیرد.

این متون آخرالزمانی به عنوان مکتوبات دوره بحران ثبت محنت و غم اجتماعی است که با واژگان کیهانی توصیف می شود. کشمکش های آخرت شناختی با مشارکت نیابتی جماعت دیندار در نمایش آخرالزمانی تداوم پیدا می کند. در متون آخرالزمانی زردشتی، این نمایش با ظهور پادشاه موعود به اوج خود می رسد؛ همان کسی که نبردی کیهانی در ابعادی جهانی را پیش می برد و پس از پیروزی شکوهمندان اش دین زردشتی را به جایگاه حقیقی اش به عنوان سنت غالب پارسی بازمی گرداند.^{۱۸} یکی از متونی که در آن آمدن شاه بهرام ورجاوند یاد شده است، رساله ای کوچک به همین نام است.^{۱۹}

بهاءالله به عنوان شاه بهرام

زردشتیان در دوره قاجار به شدت منتظر آمدن بهرام ورجاوند

۲۰. سفیدوش، سیاوش. ۱۳۲۲ بدیع. یار دیرین، تهران: مؤسسه مطبوعات امری، ص ۱۲.

۲۱. براون، ادوارد. ۱۳۹۶. یک سال در میان ایرانیان، ترجمه مانی صالحی علامه، چاپ ششم، تهران: نشر اختران، صص ۴۵۸-۴۵۷.

۱۸. Buck, Christopher. 1988. "Baha'u'llah as Zoroastrian savior", in: *Baha'i Studies Review*, 8, pp.15-33.

۱۹. جاماسب جی دستور، منوچهر جی جاماسب آسانا. ۱۳۹۴. «رساله شاه بهرام ورجاوند»، در متن های پهلوی، صص ۱۶۱-۱۶۰.

دین هستند و حتی ازدواج خارج دینی را زشت می‌دانند. با وجود اینکه پیشگویی‌های زردشتی به جنگ فرامی‌خوانند، بهاء‌الله طرفدار صلح بود. در حالی که قرار بود دین اسلام به‌عنوان دین نالحق از دید زردشتیان، از ایران بیرون رانده شود، بهاء‌الله هر دو دین را تأیید کرد و در حالی که روحانیان زردشتی می‌بایست اقتدارشان را باز پس می‌گرفتند تا «پایگاه دین را به داد و راستی استوار سازند»^{۲۲} بهاء‌الله مدعی شد امروز روز فرمان و دستوری دستوران نیست.^{۲۳}

دلیل دوم این است که پیشگویی‌های زردشتی اصولاً پیشگویی اصیل نبود، بلکه «پیشگویی پس از واقعه» بود؛ بدین معنا که این پیشگویی‌ها تصاویری آرزومندانه بودند که چندین قرن پس از شکست زردشتیان از مسلمانان و ناامیدی از اوضاع و احوال زردشتیان ساخته و پرداخته شده و به زردشت نسبت داده شده بودند. بنابراین عجیب نیست که بینیم شاه‌بهرام در این متون ستیزه‌جو توصیف شود و چهره انتقامجوی گستاخ از او به نمایش گذاشته شود. مطابق این متون، شاه‌بهرام ورجاوند ارتشی بزرگ را از هندوستان به سوی سرزمین پارس روانه می‌کند. البته اگر این تحلیل را از متون پیشگویانه بپذیریم که مکاشفات آخرالزمانی نشانگر نوعی از ادبیات بحران هستند، آنگاه نمی‌توان آنها را بر اساس نقدهای تاریخی کنار گذاشت؛ زیرا این متون تنها نشان‌دهنده فضا و محنتی است که میان زردشتیان آن دوران شایع بود. در واقع، در این پیشگویی‌ها وقایع گذشته به وقایع فرجامین تبدیل شدند و عصر طلایی نوستالژیک در آینده تصویر می‌شود.^{۲۴}

این نوع تناقضات باعث شد که بهاء‌الله و عبدالبهاء بارها مورد پرسش قرار گیرند. جواب‌هایی که آنها دادند و تفسیرهایی که از این متون کردند، در تثبیت این ادعا کارگر بود. برای نمونه، از

۲۲. راشد محصل، محمدتقی (مترجم). ۱۳۷۰. زند و هومن یسن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، بخش هشتم، بند اول، ص ۱۶.

۲۳. نوری، حسینعلی؛ افندی، عباس. ۱۹۹۸. یاران پارسی: مجموعه الواح مبارکه جمال اقدس ابهی و حضرت عبدالبهاء به افتخار بهائیان پارسی، چاپ اول، هوفهایم: مؤسسه مطبوعات امری آلمان، لوح ۳، ص ۶. و نیز، رک:

Buck, Christopher. 1988. "Baha'u'llah as Zoroastrian savior", in: *Baha'i Studies Review*, 8, pp.26-27.

۲۴. Buck, Christopher. 1988. "Baha'u'llah as Zoroastrian savior", in: *Baha'i Studies Review*, 8, pp.26-27.

عبدالبهاء درباره یکی از عجایبی که شاه‌بهرام می‌بایست انجام دهد سؤال کردند:

نوشته بودید که در متون مقدس زردشتی نوشته شده است که در روزهای آخر در سه دوره زمانی مختلف خورشید در وسط آسمان می‌ایستد که در مرحله اول ده روز و در مرحله دوم به مدت بیست روز و مرحله سوم هم پیش‌بینی شده است که یک ماه در آسمان متوقف خواهد شد.^{۲۵}

عبدالبهاء در پاسخ به این بهائی زردشتی تبار اعلام می‌کند که آنچه به‌عنوان پیشگویی زردشت ارائه شد، کاملاً دقیق است. گفته شده که در زمان شاه‌بهرام خورشید به مدت ده روز در وسط آسمان، و در زمان هوشیدرماه به مدت بیست روز، و در زمان سوشیانت به مدت سی روز متوقف خواهد شد. این عجایب آخرت‌شناختی در اعتبار بخشیدن به ادعای منجی بسیار مهم بود. شاهکار معلق نگاه داشتن خورشید در وسط آسمان، امر لازمی بود که توسط دستوری زردشتی ساخته شد، تا مانع از ادعای منجیان خودگمارده شود.^{۲۶} عبارت عبدالبهاء چنین است:

در خصوص توقف آفتاب مرقوم نموده بودی که در کتاب زردشتیان مرقوم است که در آخر دوره مقرر است که این توقف در سه ظهور واقع گردد؛ در ظهور اول ده روز آفتاب در وسط آسمان توقف نماید، در ظهور ثانی بیست روز، در ظهور ثالث سی روز. بدان که ظهور اول در این خبر ظهور حضرت رسول است شمس حقیقت در آن برج ده روز استقرار داشت و هر روز عبارت از یک قرن است و آن صد سال با این حساب هزار سال می‌شود و آن دور و کور محمدی بود که بعد از غروب نجوم ولایت تا ظهور حضرت اعلا هزار سال است و ظهور ثانی، ظهور نقطه اولی روحی له الفداست که شمس حقیقت در آن دور بیست سال در آن نقطه استقرار داشت که بدایتش سنه شصت هجری و نهایتش سنه

۲۵. نوری، حسینعلی؛ افندی، عباس. یاران پارسی، لوح ۱۵۲، ص ۱۶۳.

۲۶. همان، لوح ۴، ص ۱۰.

هشتاد و در دور جمال مبارک چون شمس حقیقت در برج الهی که خانه شمس است طلوع و اشراق فرمود، مدت استقرارش عدد سی بود که آن نهایت مدت استقرار آفتاب است در یک برج تمام، لهذا امتدادش بسیار اقلاناً پانصد هزار سال.^{۲۷}

اگر بهائیان در اثبات حقانیت بهاءالله به پیشگویی‌های زردشتیان متوسل می‌شدند که خود این پیشگویی‌ها محل تردید بودند، این کار دو صورت داشت: یا از روی ساده‌دلی بود یا از روی شور و حمیت در تبلیغ کیش خود، یا هر دوی اینها. بهائی‌ها فقط می‌خواستند زردشتیان را متقاعد کنند که بهاءالله همان شاه‌بهرام موعود است، اما همه چیز اینقدر هم ساده نبود؛ مطابق ظاهر جریان، آشکارا هیچ وعده‌ای محقق نشد. مثلاً بهاءالله خورشید را متوقف نکرد. این یکی از وقایع قیامت‌شناختی بود که طبق زند و همن بیسن می‌بایست در آخرالزمان اتفاق می‌افتاد. اگر بهاءالله آنچه در نص پیشگویی‌ها گفته شده را محقق نکرد، این پرسش به حق پیش می‌آید که چگونه بهائیان موفق شدند کاری کنند که نوکیشان زردشتی به پیشگویی‌های دین خود بی‌ایمان شوند تا پذیرای این احتمال شوند که بهاءالله منجی موعود است.

اگر بخواهیم درباره نوکیشان زردشتی جانب انصاف را رعایت کنیم باید بگوییم که هر چند چنین نبود که بهائیت با کنار زدن اسلام دین زردشتی ساسانی را احیا کند، اما جا پای اسلام گذاشت و در فهرست پیامبران بهائی برای زردشت جایگاهی قائل شد. اما این گذار به بزرگی تغییر کیش از دین بودا به بهائیت نبود. گرچه بهائیت به معنای دقیق کلمه دین پارسی نیست، نوکیشان زردشتی می‌توانستند در قالب دین جدید، به لحاظ فرهنگی و دینی احساس بودن در کاشانه خود را داشته باشند. برای مثال تقویم بهائی، به‌طور چشمگیری تقویم زردشتی را در خود جمع کرده است؛ خصوصاً در پاسداری از سال نوی ایران باستان، نوروز، که در اعتدال بهار یا اولین روز بهار، و همچنین استفاده از صفات الهی در نام روزها و ماه‌ها. اینکه بهاءالله ایرانی بود، و به علاوه هم تبار شاهانه و هم پیامبرانه

داشت، عامل دیگری در پذیرش او توسط زردشتیان ایرانی بود. شخصیت اخلاقی بنیاد بهائیت قویاً با اخلاق زردشتی درباره «پندار نیک، گفتار نیک، کردار نیک» هم‌صدا بود، و در تقابل

تعداد قابل توجهی از زردشتیان، شاه‌بهرام موعود را در شخص بهاءالله می‌دیدند.

مشخص با رفتارهای بعضی از پادشاهان و حاکمان مسلمان و ترک و مغول در طول فتح و حمله و حکومت ایران، که زردشتیان را نتوانست به آرامش برساند، نیز بود. همچنین نظام اجتماعی بهائی در تساوی بین زن و مرد برای زردشتیان مزیتی ممتاز بود و لغو کردن نظام ذمی اسلامی که زردشتیان را تا پایین‌ترین سطح اجتماعی تنزل داده بود، در این مسئله تأثیر داشت. گرچه بهائیت آرمان‌های ملی زردشتی را محقق نکرد اما جایگاهی جدید برای آنها ایجاد کرد.

تحقق پیشگویی‌های زردشتی توسط بهاءالله هرگز از آزمون بررسی دقیق متنی و هرمنوتیکی سربلند بیرون نیامد، ولی با این حال پیشگویی‌های کهن پلی شد برای دوران بهائی، یعنی سرآغاز هزاره‌باوری جدید یا هزاره‌باوری آخرت‌شناختی. از نگاه بهائیان، زردشتی، متون کهن پیشگویی هدف خودشان را محقق کرده بودند. در تجربه پسانوکیشی، پیشگویی‌ها فقط معنای اشاره‌ای داشتند. در آغاز که زردشتیان بهاءالله را به‌عنوان شاه‌بهرام موعود پذیرفتند، او با پیشگویی‌ها اعتبار یافت. پس از بهائی شدن عکس آن حقیقت پیداکرد؛ یعنی این بهاءالله بود که به پیشگویی‌ها درباره شاه‌بهرام اعتبار می‌بخشید. در واقع بهاءالله تعریفی نو از نقش شاه‌بهرام به دست داد.^{۲۸}

نسب ایرانی بهاءالله

بهاءالله پیامبری از سرزمین ایران بود. او برای جذب زردشتیان نیاز به اثبات ادعای خود درباره ایرانی بودن و علاوه بر آن نیاز به نسبی داشت که به زردشتیان نشان دهد اولاً او ایرانی است و

۲۸. Buck, Christopher. 1988. "Baha'u'llah as Zoroastrian savior", in: *Baha'i Studies Review*, 8, pp.26-27.

۲۹. نوری، حسینعلی؛ افندی، عباس. *یاران پارسی*، لوح ۴، ص ۱۲.

۲۷. همان، لوح ۱۵۲، ص ۱۶۳.

ثانیاً نسب شاهنشاهی دارد و به شاهان ساسانی برمی‌گردد.^{۲۹} برای اثبات این مسئله نسب‌نامه ایرانی بهاء‌الله به کار آمد. این شجره‌نامه در زمان عبدالبهاء و به درخواست وی توسط میرزا ابوالفضل گلپایگانی نوشته شد. بهاء‌الله در لوحی معروف به لوح هفت‌پرسش نظر ابوالفضل گلپایگانی را تأیید کرد.^{۳۰} در واقع میرزا ابوالفضل با بیان شواهدی تاریخی سعی در یافتن منبعی دقیق برای نسب بهاء‌الله کرد و در این راه نقش بسیار پررنگی داشت.^{۳۱}

نامه‌های بهاء‌الله و عبدالبهاء به زردشتیان

به نظر می‌رسد حسینعلی نوری از دوره تبعید در بغداد با برخی زردشتیان آشنا شده و بعد از استقرار در عکا نیز با آنان ارتباط مکاتبه‌ای داشته است.^{۳۲} این مکاتبات که مجموعاً شامل ۲۸ نامه است، در کتابی با عنوان «یاران پارسی» گردآوری شده و به چاپ رسیده است. نامه‌ها مخاطبان گوناگونی داشته است که نام برخی از آنها معلوم است و برخی دیگر نه. بسیاری از نامه‌ها در پاسخ به سؤالاتی است که زردشتیان علاقمند درباره آیین تازه

از حسینعلی نوری پرسیده‌اند. بهاء‌الله در این نامه‌ها به شیوه‌های گوناگون تلاش کرده است که زردشتیان را به بهائیت دعوت کند و کاستی‌های

عملکرد موبدان و دستوران را یادآوری کند تا بتواند مخاطبان زردشتی خود را از آیین کهن دور کند و به آیین خود فراخواند. هنگامی که آوازه آیین جدید در میان ایرانیان منتشر شد و مبلغان بهائی به طور پنهانی به دعوت پرداختند، طبیعی بود که این مسئله به گوش زردشتیان نیز برسد و آنها را درباره آیین جدید کنجکاو کند و بهترین راه برای این حس کنجکاو، پرسیدن از بنیانگذار آیین جدید بوده است.

بهاء‌الله علاوه بر مخاطبان زردشتی خود، گاه موبدان و دستوران را نیز به دعوت خود فرامی‌خواند^{۳۳} و گاه فراتر می‌رود و به آنان

می‌گوید که در واقع بهائیت همان چیزی است که متون زردشتی به آن بشارت داده‌اند.^{۳۴} از این رو است که به آنان می‌گوید شرط آنکه به خدا برسند آن است که بهائیت را قبول کنند^{۳۵} و از آنان می‌خواهد که از خواب غفلت بیدار شوند^{۳۶} و اگر بهائیت را قبول نکنند دیگر اعمال‌شان مقبول نیست^{۳۷} و حتی آنان را تهدید می‌کند که اگر بهائیت را نپذیرند دیگر دستور ایزد نیستند و بلکه دستور دیوان هستند.^{۳۸} وی حتی با استناد به خود متون مقدس زردشتی سعی می‌کند بگوید دستور واقعی کسی است که امروز به بهائیت دعوت کند.^{۳۹}

ادعای اصلی حسینعلی نوری بر دستوران این است که اینها دستور راستین نیستند، و الا اگر دستور واقعی بودند حتماً دعوت او را می‌پذیرفتند. به نظر حسینعلی نوری، دستوران با آداب و رسوم دین کهنه آنچنان خو گرفته‌اند که چشم و گوش‌شان بر آیین تازه‌ای که خداوند فرستاده، بسته شده است. با این ترفند، مخاطب عام زردشتی که بدون دعوت نیز دل خوشی از دستوران ندارد، تصور منفی‌تری از دستوران پیدا می‌کند و کم‌کم راه خود را از مفسران رسمی دین و

تفسیرشان جدا می‌کند. به نظر می‌رسد از آنجا که زردشتیان نمی‌توانستند ناخشنودی خود از رفتار و کردار دستوران را به کسی اظهار کنند و از آنان نزد

کسی شکایت ببرند، سخنان حسینعلی نوری در نکوهش دستوران برای زردشتیان خوشایند بود. شاید اینکه هیچ‌کدام از مخاطبان بهاء‌الله دستور نیستند، به این سبب باشد که به هر حال آنها عالم به دین زردشتی بودند و احتمالاً بهاء‌الله در مقابل آنها چیز زیادی از دین زردشتی نمی‌دانست و ممکن بود دستوران با استناد به متون مقدس زردشتی و تفسیر رسمی

تقویم بهائی، به طور چشمگیری تقویم زردشتی را در خود جمع کرده است.

۳۴. همان، لوح ۱، ص ۱.

۳۵. همان، لوح ۱۴، ص ۵۳.

۳۶. همان، لوح ۱۰، ص ۱۸.

۳۷. همان، لوح ۷، ص ۱۵.

۳۸. همان، لوح ۷، ص ۱۴.

۳۹. همان، ص ۶.

۳۰. نوری، حسینعلی؛ افندی، عباس. یاران پارسی، لوح ۴، ص ۱۱.

۳۱. گلپایگانی، میرزا ابوالفضل. شرح شجره‌نامه مبارکه، ص ۵.

۳۲. نوری، حسینعلی؛ افندی، عباس. یاران پارسی، لوح ۱۱، ص ۱۹.

۳۳. همان، لوح ۳، ص ۷.

دستوران از آن متون، بهاء الله را محکوم کنند.

شاید بتوان گفت که مهمترین کاری که حسینعلی نوری برای دعوت زردشتیان به بهائیت کرده است، استفاده از نمادها و مضامین زردشتی در نامه‌های خود است. وی با این کار این تلقی را در میان مخاطبان زردشتی ایجاد کرده است که اولاً میان آیین او و دین زردشتی مسائل مشترک بسیاری وجود دارد، و ثانیاً آیین بهائیت ادامه طبیعی دین زردشتی است و بهاء الله کسی است که متون مقدس زردشتی از صدها سال پیش به آمدنش بشارت داده‌اند. برخی از مهمترین اشتراکات و ادعاهای نوری از این قرار است: ۱. شاه بهرام ورجاوند، ۲. تجلیل از آتش، ۳. اهریمن و دیو، ۴. سروش (یکی از ایزدان زردشتی)، ۵. ایزدباد، ۶. مفاهیم ثنوی خیر و شر، ۷. عدد سه، ۸. نسب‌نامه، ۹. آرز، ۱۰. بهم، ۱۱. مینو و گیتی، ۱۲. و نیز استفاده از دشمن مشترک بهائیان و زردشتیان، یعنی شیعه.^{۵۰}

تعدادی از نامه‌های نوری به زردشتیان، همچون دیگر نامه‌ها، مخلوطی از عربی و فارسی یا فارسی عربی مآب است، ولی از یک دوره نامعلوم وی نامه‌هایی به پارسی سره می‌نویسد که تا حد امکان از واژه‌های عربی پیراسته شده است. به نظر می‌رسد نامه‌هایی که به پارسی سره نوشته شده، بعد از درخواست مانکجی برای کنار گذاشتن زبان عربی در انتهای نامه دوازدهم باشد.^{۵۱} این فقره به روشنی نشان می‌دهد که چرا بهاء الله و سپس عبدالبهاء از پارسی نویسی استفاده می‌کرده‌اند. در واقع

۴۰. همان، ص ۱۰.

۴۱. همان، لوح ۲، ص ۳.

۴۲. همان، لوح ۷، ص ۱۵.

۴۳. همان، لوح ۳، ص ۶.

۴۴. همان، لوح ۶، ص ۱۳.

۴۵. همان، لوح ۳، ص ۵؛ لوح ۱۱، ص ۲۱؛ لوح ۲، ص ۳؛ لوح ۲، ص ۴.

۴۶. همان، لوح ۱، ص ۱؛ لوح ۵، ص ۱۲.

۴۷. همان، لوح ۱، ص ۱.

۴۸. همان، لوح ۱۴، ص ۵۳.

۴۹. همان ص ۱۰.

۵۰. همان، لوح ۱۵، ص ۵۴.

۵۱. همان، لوح ۱۲، ص ۴۳.

این فارسی نویسی سیاستی تبلیغی برای جذب زردشتیان بوده است. البته نوری در پاسخ خود همچنان عربی مآب می‌نویسد و حتی می‌گوید که عربی بر فارسی ترجیح دارد،^{۵۲} ولی گویا گذشت زمان او را متقاعد می‌کند که دست کم درباره مخاطب ایرانی زردشتی بهتر است از فارسی سره استفاده کند تا بهتر بتواند

بهاء الله علاوه بر مخاطبان زردشتی خود، گاه موبدان و دستوران را نیز به دعوت خود فرامی‌خواند.

ایشان را جذب آیین خود کند.

بهاء الله به تدریج پارسی نویسی را جایگزین شیوه نگارش سابق خود می‌کند و بعضاً تعابیری به کار می‌برد که برای مخاطب زردشتی بسیار جذاب است. برای مثال، او نامه نهم را با عبارت «به نام گوینده پارسی» آغاز می‌کند. در مقایسه با نامه‌های دیگر که کلاً یا عربی است و یا فارسی عربی مآب و مخلوط به عربی، در این نامه‌های جدید به زردشتیان، فارسی نویسی بسیار رعایت شده است.

بهاء الله به طور کلی تلاش می‌کند در نامه‌های خود به زردشتیان تا حد امکان بر مضامین کلی و نیز مضامین مورد پذیرش زردشتیان تأکید کند و وارد حوزه مسائل اسلامی نشود. برای مثال استشهاد به قرآن کریم و سخنان پیامبر و اهل بیت که در بیشتر نامه‌های او پربسامد است، در این نامه‌ها کمتر وجود دارد. با این حال، با توجه به اینکه اکثریت شیعیان را دشمن خود به شمار می‌آورده، کوشش کرده است تا به مخاطبان زردشتی خود بقبولاند که شیعه «دشمن مشترک» است.

یکی از سیاست‌های تبلیغی او آن است که زردشت را تأیید کند. او در یکی از نامه‌ها، ابتدا برای زردشت مقامی والا ترسیم می‌کند و سپس می‌گوید که اما ایرانیان مسلمان و شیعه مقام او را نشناختند. در واقع شیعه را نقد می‌کند که چرا به زردشت احترام نگذاشتند تا به این وسیله به زردشتیان نزدیک تر شود.^{۵۳}

۵۲. همان، لوح ۱۱، ص ۲۰.

۵۳. همان، لوح ۱۵، ص ۵۴.

بیشتر جمعیت زردشتی ایران مسلمان شدند و زردشتیان به اقلیتی کم‌تأثیر تبدیل یافتند.

مخالفت عامه زردشتیان با موبدان و دستوران در پیشبرد دعوت بهاء‌الله بسیار تأثیر داشت. دستوران و موبدان بالاترین شخصیت‌های دینی زردشتیان هستند. علاوه بر آن روحانیان زردشتی همیشه بالاترین منزلت را در طبقات اجتماعی داشتند؛ چرا که آنها مسئول برگزاری مراسم دینی و تربیت معنوی زردشتیان بودند.^{۵۴} بعد از اینکه زردشتیان حمایت حکومتی خود را در اواخر عصر ساسانی با ورود مسلمانان و قدرت گرفتن آنها از دست دادند، روحانیان دینی زعامت زردشتیان را در همه جنبه‌ها به دست گرفتند. وظیفه اصلی آنان در این دوران دو چیز بود: اول اینکه آتش آتشکده‌ها خاموش نشود و دیگری حفظ دین زردشتیان.

به مرور زمان و در طی حکمرانی پادشاهان مختلف، بیشتر جمعیت زردشتی ایران مسلمان شدند و زردشتیان به اقلیتی کم‌تأثیر تبدیل یافتند. نگه داشتن این اقلیت کم‌جمعیت اهمیت زیادی برای موبدان داشت؛ چون مرجع بیرونی علیه ارتداد زردشتیان وجود نداشت و تغییر دین زردشتی به اسلام تنها منجر به خروج از اجتماع دینی زردشتیان می‌شد و امتیاز چشمگیر زردشتی‌ای را از دست نمی‌داد، بلکه در جامعه جدید جایگاهی بهتر پیدا می‌کرد. به همین دلیل، دستوران و موبدان زردشتی تمام تلاش خود را برای جلوگیری از تغییر کیش زردشتیان می‌کردند که گاهی اوقات موفق می‌شدند و در مواردی هم شکست خوردند.

روایت‌های تاریخی از برخورد موبدان با زردشتیانی که بهائی شدند وجود دارد که برخی از این اتفاقات باعث جدایی کامل این نوکیشان از جامعه قبلی خود بود و به‌طور رسمی به بهائیت پیوستند. موبدان در ابتدا با زردشتیانی که بهائی می‌شدند

برخورد جدی داشتند و آنها را تنبیه می‌کردند.^{۵۵} این درگیری‌ها ادامه پیدا کرد و تغییر دین در بین زردشتیان به‌صورت جدی مشهود بود؛ به حدی که دستوران و موبدان از اجرای بعضی از مراسم دینی برای بهائیان زردشتی‌تبار خودداری کردند و زردشتیان از دستوران دیگر در مقابل دستوران یزد استفتائاتی کردند که یکی از آنها سؤال از دستور کرمان بود. در این میان، اتفاقی افتاد که روند گرایش به بهائیت را در میان زردشتیان تسریع کرد و آن فتوای یکی از دستوران کرمان و یکی از دستوران هند بود که به نفع بهائیان زردشتی‌تبار فتوا صادر کردند.^{۵۶}

علاوه بر بهاء‌الله، جانشینش عبدالبهاء نیز در نامه‌های خود به زردشتیان پس از سعایت دستوران، به آنها سفارش می‌کند که تحمل کنند و درگیری ایجاد نکنند.^{۵۷} بهائیان زردشتی‌تبار بعد از تغییر دین دیگر جایگاه اجتماعی خودشان را در جامعه زردشتیان از دست دادند. از طرفی هم مخالفت‌های موبدان و عدم همکاری با این جمعیت باعث جدایی زردشتیان بهائی از هم‌کیشان سابق‌شان شد. علاوه بر آنچه درباره فعالیت‌های بهاء‌الله گفتیم، شخصیت‌های بزرگ دین زردشتی در تغییر دین زردشتیان نقش تأثیرگذاری داشته‌اند. از برجسته‌ترین این شخصیت‌ها می‌توان به مانکجی، ارباب جمشید و ارباب کیخسرو شاهرخ اشاره کرد. این اشخاص تغییر دین ندادند اما در تغییر دین زردشتیان به بهائیت مخالفت نکردند و در جاهایی هم از ایشان حمایت کردند.

نکته دیگر این است که موبدان زردشتی نمی‌توانستند از اجرای گرایش زردشتیان به بهائیت، به حاکم شرع مسلمان شکایت کنند، چون حاکمان شرع خود موبدان را نیز قبول نداشتند و آنها را کافر می‌دانستند. برای نمونه، یکی از زردشتیان بابی به نام فیروز تیرانداز در عقد ازدواج خود با مخالفت موبدان مواجه شد. وی قبل از مراسم برای خاموش کردن فتنه موبدان به سراغ حجت‌الاسلام میرمحمدعلی لب‌خندقی، یکی از علمای یزد رفت و به‌صورت کتبی از وی استفتا کرد که در صورتی که یک

۵۵. سلیمانی، عزیزالله. مصابیح هدایت، ج ۴، صص ۳۹۵-۳۹۴.

۵۶. سفیدوش، سیاوش. یار دیرین، صص ۱۱۲-۱۱۴.

۵۷. نوری، حسینعلی؛ افندی، عباس. یاران پارسی، لوح ۴۸۲، صص ۳۵۹-۳۵۸.

۵۴. معیری، هابده. ۱۳۸۱. مغان در تاریخ باستان، چاپ اول، تهران:

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۲۳.



▲ جشن سده زردشتیان در کرمان | ۱۴۰۰ | منبع: ایرنا

اما در خصوص نامه‌های عبدالبهاء، باید گفت که بر اساس آنچه در نامه‌های او به زردشتیان وجود دارد، وی افزون بر استفاده از شیوه‌های بهاء‌الله در دعوت زردشتیان، راه‌های دیگری را نیز در پیش گرفت. بر خلاف بهاء‌الله که تعداد اندکی نامه بین ایشان و زردشتیان رد و بدل شده بود (۲۸ نامه)، نامه‌های عبدالبهاء بسیار پرشمار است (۷۳۵ نامه). در نامه‌های بهاء‌الله بعضاً مفاهیم و واژه‌هایی به صورت تصادفی ذکر شده که برای زردشتیان بسیار آشنا بود، اما در این نامه‌ها مفاهیم و واژگان زردشتی با شناخت کامل تری انتخاب شده است. از بررسی این نامه‌ها می‌توان دریافت که عبدالبهاء و زردشتیان به مرحله جدیدی از دعوت و پذیرش رسیده بودند و حتی در نگارش نامه‌ها به زردشتیان توجه خاصی شده است؛ بر خلاف نامه‌های بهاء‌الله که مخلوطی از فارسی و عربی است.

همچنین در این دوران عبدالبهاء مشاورانی زردشتی در کنار خود داشت و بیشتر افرادی که نامه دریافت کرده‌اند بهائی شده‌اند و مخاطب نامه‌ها در این دوره «اشخاص» هستند؛ اما در نامه‌های بهاء‌الله بیشتر جامعه زردشتیان مورد خطاب قرار گرفته‌اند. در این نامه‌ها اثبات خود بهائیت مورد بحث نیست،

● موبدان در ابتدا با زردشتیانی که بهائی می‌شدند برخورد جدی داشتند و آنها را تنبیه می‌کردند.

زردشتی قصد ازدواج داشته باشد و دستوران از انجام این کار خودداری کنند چه حکمی دارد؟ او پاسخ داد: یک زردشتی می‌تواند با دو شاهد مراسم را انجام دهد. مراسم ازدواج خشم موبدان را برانگیخت و تصمیم گرفتند نزد حجت‌الاسلام میرسید محمدعلی لب‌خندقی بروند و از او بخواهند که چون اینها بابی شده‌اند دستور قتل آنها را صادر کند، ولی سید گفت اگر آنها کافر هستند شما هم کافرید و آنها را ناامید کرد.^{۵۸}

۵۸. سفیدوش، عنایت‌خدا. ۱۹۹۹. تنی چند از پیشگامان پارسی‌نژاد در عهد رسولی، آنتاریو: مؤسسه معارف بهائی، صص ۱۸۴-۱۹۱. برای آگاهی بیشتر از محتوا و تحلیل نامه‌های بهاء‌الله به زردشتیان، رجوع کنید به مقاله «روش‌های تبلیغی بنیانگذار بهائیت در میان زردشتیان: تحلیلی بر استفاده از نمادها و مضامین زردشتی در الواح یاران پارسی»، نوشته محمدهادی نجاتی‌گرانی، نشریه پژوهش‌های ادیبانی (در دست انتشار).

شخصیت‌های بزرگ زردشتی مانند مانکجی، جمشید و کیخسرو شاهرخ با تغییر دین زردشتیان به بهائیت مخالفت نکردند.

بلکه زردشتیان ایمان آورده و در پی دریافت تأییدات دینی از طرف عبدالبهاء و ایمان‌افزایی برای خود هستند.

عبدالبهاء در این نامه‌ها گذشتگان و نیاکان زردشتی را همواره مورد تأیید قرار می‌دهد^{۵۹} و پیشینیان را به ستاره هستی تشبیه کرده که خاموش و پنهان شد و با ظهور بهائیت دوباره آشکار و روشن گشت و بشارت‌های پیامبران در این باره به حقیقت پیوست.^{۶۰} خداوند با ظهور بهائیت می‌خواست دوباره خیمه و پرچم زردشتی برافراشته شود.^{۶۱} پیشینیان آرزوی درک این دوران را داشتند و برای رسیدن به این مقام (= بهائیت) شب و روز ناله می‌کردند تا به این افتخاری که امروز زردشتیان به آن رسیده‌اند دست پیدا کنند. او به زردشتی معتقد است که قرن‌ها پیش می‌زیست و بهائیت سبب آشکار شدن معارفی است که زردشت برای ایرانیان به ارمغان آورد و تا امروز علت‌های زیادی از جمله خودپرستی دستوران سبب مخفی ماندن آن گنجینه با ارزش بوده است.^{۶۲} بهائیت آن گنج پنهان در دل ایران‌زمین را آشکار و هویدا کرد. آن دسته از زردشتیانی که بهائی شدند در واقع به راه و روش زردشت عمل و از دستورات او پیروی کرده‌اند و بهاءالله دوباره آن راه و روش را برای زردشتیان آشکار کرد.^{۶۳} از دیدگاه او زردشتیان تحت تأثیر افکار دستوران و موبدان به گمراهی رفته‌اند. به همین دلیل او از زردشتیان می‌خواهد که به روش

۵۹. نوری، حسینعلی؛ افندی، عباس. یاران پارسی، لوح ۳۲۵، ص ۲۷۱.

۶۰. همان، لوح ۳۰۷، ص ۲۵۴؛ لوح ۳۱۰، ص ۲۵۸.

۶۱. همان، لوح ۳۱۱، ص ۲۶۰.

۶۲. همان، لوح ۶۲، صص ۱۰۴-۱۰۳.

۶۳. همان، لوح ۳۰۳، ص ۲۵۰.

۶۴. همان، لوح ۳۲۴، ص ۲۷۰.

۶۵. همان، لوح ۲۲۸، ص ۲۰۸.

پیشینیان عمل کنند.^{۶۴} از نگاه او بندگان آزاده به روحانی دینی زردشتی‌ای معتقدند که به روش دستوران قبلی و نیاکان عمل می‌کنند، نه دستوران و موبدان امروز.^{۶۵} عبدالبهاء از تشبیه‌ها و مثال‌های متعددی برای بیان آیین منحرف‌شده زردشتی که به وسیله بهائیت دوباره به راه درست خود برگشته، استفاده کرده است؛ از جمله اینکه همواره به زردشتیان یادآوری می‌کند که پرده‌ای از اوهام در مقابل شما بود که مانع رسیدن به حقیقت بود و با از بین رفتن آن آتش عشق پیدا شد.^{۶۶}

یکی دیگر از نکته‌هایی که عبدالبهاء بسیار بر آن تأکید می‌کند، مسائل مربوط به زنان است. در واقع یکی از اصول بهائیت تساوی زن و مرد است. زنان زردشتی در متون بهائی استقلال پیدا کردند و در این متون آنها به‌عنوان مادر، دختر، خواهر و یا همسر مرد بهائی زردشتی تبار شناخته نمی‌شدند، بلکه مستقلاً انسانی از جنس مونث بودند. عبدالبهاء در متن دینی آنها را با ضمائر مردانه یا جمع خطاب نمی‌کرد. آنها شخصیتی جدید به نام زن بهائی زردشتی تبار بودند. اگر مرد بهائی با لقب «ای بنده خدا» یا «ای بنده بها» مورد خطاب قرار می‌گرفت، زن بهائی هم با اینگونه کلمات: «ای کنیز خدا»، «ای کنیز عزیز خدا» و «ای کنیز بها» یاد شده است. عبدالبهاء زن را با ضمیری که مخصوص زنان بود مورد خطاب قرار می‌داد. در این دوره نام زنان زردشتی وارد متون دینی بهائی شد. زنان زردشتی این حق را داشتند که به عبدالبهاء نامه بنویسند و عبدالبهاء به ایشان پاسخ‌های محترمانه داد، آنان را مورد خطاب قرار داد، با آنها سخن گفت و از آنها تشکر و برای ایشان دعا کرد. عبدالبهاء سعی کرد تا حد زیادی عواطف و احساسات و غرور زنانگی را در ملاحظات خود در نظر بگیرد. این کار عبدالبهاء ناخودآگاه تأثیر شگرفی در تثبیت ایمان زنان زردشتی به بهائیت داشته است. عبدالبهاء در نگارش خود زنان را هم‌ردیف مردان قرار داده و در خلال این نامه‌ها، تساوی میان زن و مرد به خوبی نشان داده شده است. اینگونه نبوده که زنان را «جنس دوم» یا پایین‌تر حساب کند؛ هر چند برای زنان وظایفی را که برای مردان در نظر داشت منظور نمی‌کرد. می‌توان گفت جنبه عاطفی نامه‌ها بر ساحت عقلی آن برتری دارد. در واقع این نامه‌ها پرسش و پاسخ ساده بود و سؤالات خاصی هم پرسیده نشده بود که پیچیدگی

۶۶. همان، لوح ۶۲۰، ص ۴۲۹.

الاهیاتی یا اجتماعی داشته باشد. موضوعات نامه‌ها احوالپرسی، عرض ارادت، درخواست دعا و طلب عفو و بخشش بود و پاسخ عبدالبهاء هم متناسب با درخواست ایشان بود و اظهار همدردی می‌کرد و نام ایشان را با عزت و احترام همراه می‌ساخت. در یک کلام می‌توان گفت که در این نامه‌ها تعصب جنسیتی وجود ندارد، یعنی اینگونه نیست که مردان در این متون فرادست و زنان فرودست به شمار بیایند.

برای نمونه، عبدالبهاء در پاسخ به نامه یکی از زنان چنین نوشته است: «ای کنیز یزدان، نامت دولت ایران است، کامت خدمت ایران باد، یعنی روش سلوکی بجو و خلق و خوی بطلب و آداب و رفتاری بگزین که مانند شهد و شکر پرحلاوت و شیرین باشد تا پرده‌نشینان ایران اقتدا به تو نمایند و چنان عصمت و عفت و پاکی و طهارت و آزادی و نجابت و دانایی و معرفت یابند که سبب عزت ابدیه نساء عالمیان گردند و علیک التحیة والثناء.»^{۶۷} در جای دیگر، عبدالبهاء زنان را «ای یاران عزیز و کنیزان با فرهنگ و تمیز» می‌خواند و در ادامه از آنان می‌خواهد که برای این مقامی که به آن رسیده‌اند خدا را شکر کنند: «پس شما هر دم سر به سجود نهید و به شکرانه رب ودود پردازید و به مقام شهود رسید که درگاه احدیت را کنیزان عزیز گشتید و با فرهنگ و تمیز شدید از جام لبریز سرمست و نشرانگیز گشتید. جان‌تان خوش باد.»^{۶۸}

نتیجه‌گیری

در دوره بهاء‌الله و عبدالبهاء، شمار زیادی از زردشتیان به دیانت بهائی گرویدند. به نظر می‌رسد مهمترین چیزی که بهائیت برای زردشتیان به ارمغان آورد، برابری بود که قرن‌ها از آن محروم بودند. شعار مهم بهائیت اتحاد و برابری بود. بهاء‌الله گفته بود: «همه بار یک دارید و برگ یک شاخسار.» زردشتیان با مسلمان شدن می‌توانستند برابری را در جامعه اسلامی به دست آورند، اما باید به اندیشه‌های پیشین خود پشت پا می‌زدند. زردشتی‌ای که مسلمان می‌شد دیگر جایی در بین هم‌کیشان سابق خود نداشت، چرا که از تمام عقاید گذشته بازگشته بود و برای اثبات آن به مسلمانان باید خدماتی را ارائه می‌داد که برای جامعه فرتوت زردشتی خطرناک بود، اما بهائیت دینی جدید بود که

مهمترین چیزی که بهائیت برای زردشتیان به ارمغان آورد، برابری بود که قرن‌ها از آن محروم بودند.

ببیانگذار آن با نشانه‌های آخرالزمانی زردشتیان هماهنگ شده بود. نشانه‌های بهاء‌الله در ظاهر تفاوت‌هایی با متون زردشتی داشت اما برای زردشتیان قابل چشم‌پوشی بود، چرا که زردشتیان با گرویدن به دیانت بهائی نه به دین آبا و اجدادی خود خیانت می‌کردند و نه مایه رنجش و آزار هم‌کیشان خویش می‌شدند. افزون بر مسئله برابری و «ایرانی» بودن دیانت بهائی، می‌توان گفت که مظلومیت بهائیان باعث شد زردشتیان که از قرن‌ها پیش از راه تعالیم شیعی مظلومیت را نشانه حقانیت می‌دانستند، به سمت بهائیت تمایل پیدا کنند و این گرایش با ارائه نسب ایرانی برای بهاء‌الله و نیز نامه‌هایی که بهاء‌الله و عبدالبهاء به زردشتیان نوشتند و در نامه‌ها از نمادهای زردشتی استفاده کردند، حجت را بر زردشتیان کامل کرد و آنها به دین جدید ایمان آوردند. در کنار این عوامل، ذهنیت‌های واپس‌مانده موبدان و دستوران و رفتارهای نادرست و سختگیرانه آنان با عامه جامعه زردشتی باعث شده بود که زردشتیان برای رهایی یافتن از دست آنها به بهائیت گرایش پیدا کنند.

۶۷. همان، لوح ۴۸۵، ص ۳۶۰.

۶۸. همان، لوح ۴۸۹، صص ۳۶۲-۳۶۱.

مندائیان معاصر در ایران

حسین خندق آبادی^۱

۱. عضو هیأت علمی بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، تهران.





درآمد

با جستجوی ساده در اینترنت ذیل مندائیان با چهره مردانی با ریش بلند و لباسی سرتاسر سفید روبرو می‌شویم که باطنابی در میان مقید شده است. در عکس‌ها، این مردان را به همراه زنان و کودکانی در پوششی سرتاسر سفید معمولاً کنار رودخانه‌ای، یا حوضچه آبی، در حال به جا آوردن مراسمی آیینی مشاهده می‌کنیم. اینان خود را «مندائی» می‌خوانند و در زبان محلی، در ایران و عراق، به آنها «صُبّه» یا «صُبی» می‌گویند، که به کاربرد عنوان «صابئی» درباره آنان اشاره دارد. مندائی نام قوم-کیشی تعمیدی است که آب و غسل نقشی اساسی در اجرای مراسم‌های آیینی آن دارد. از این رو، مندائیان همواره اجتماعات خود را معمولاً در کنار رودخانه شکل داده‌اند. در ایران و عراق که

مندائی را تدوین کرد. این اقدامات راه را برای مطالعات نظام‌مند درباره الاهیات، اسطوره‌شناسی، مناسک و تاریخ صابئین مندائی و عرضه انواع نظریه‌ها درباره آنها فراهم کرد. گام مهم دیگر را ایتل دراور^۳ (معروف به لیدی دراور) در قرن بیستم با ترجمه متون آنها به زبان انگلیسی برداشت. پیش از او د. خولسون^۴، یک جلد از کتاب دوجلدی خود را به جمع‌آوری همه متن‌ها و گزارش‌های مرتبط با صابئین در متون اسلامی اختصاص داده بود. نظریه او که مندائیان را همان صابئین مذکور در قرآن می‌دانست، تا مدت‌ها در بین پژوهشگران پذیرش عمومی داشت.^۵

خاستگاه

محققان عناصر مختلفی از ادیان گوناگون را در کیش صابئین مندائی یافته‌اند؛ از جمله اینکه خط و وام‌واژه‌های گوناگون در زبان آنها را به ریشه‌های اکدی، سومری و به خصوص آرامی رسانده‌اند. در کیهان‌شناسی و اخترشناسی آنان عناصری مشترک با بابلیان باستان یافته‌اند؛ برخی مفاهیم دینی، مانند دوگانگی روشنایی و تاریکی را تا سرچشمه‌های گنوسی دنبال کرده‌اند؛ در گاهشماری دینی و برخی جشن‌های آیینی آنان ردی از کیش‌های زرتشتی و مانوی یافته‌اند؛ برای برخی مناسک دینی، مانند تطهیر و تعمید، تعیین روز مقدس هفته و برخی معجزات و داستان‌های شخصیت‌های مقدس آنان شباهت‌هایی با آنچه در عهدین آمده است دیده‌اند؛ و نظایری میان برخی احکام دینی آنان با احکام اسلامی سراغ گرفته‌اند.^۶

این تأثیرپذیری از ادیان و اقوام مختلف به دلیل تاریخ طولانی کیش صابئین مندائی و مهاجرت‌های آنان در طول تاریخ بوده است. با ترجمه شدن یگانه متن مندائی به نام *خران‌گویشا* که در آن شواهدی تاریخی درباره خاستگاه مندائیان ثبت شده است، پرتوی بر تاریخ و مسیر مهاجرت این قوم کهن انداخته شد. در

محققان عناصر مختلفی از ادیان گوناگون را در کیش صابئین مندائی یافته‌اند.

همواره مهمترین محل حضور مندائیان در جهان به شمار آمده، شهرهای حوالی رودخانه‌هایی چون دجله، فرات، کارون، دز و کرخه از مکان‌های اصلی زیست آنها بوده است.

به‌رغم سابقه کهن کیش صابئین مندائی، تحقیقات درباره آنها تا مدت‌ها به سبب سوءتفاهم مبشران مسیحی از توجه محققان دور مانده بود. از این رو، تحقیقات آکادمیک درباره صابئین مندائی عمر چندان زیادی ندارد. مبشران مسیحی‌ای که در قرن شانزدهم میلادی به سوی ایران و عراق گسیل شده بودند، به سبب اهمیت غسل و تعمید نزد صابئین مندائی و همچنین جایگاه مهم یحیای تعمیددهنده نزد آنان، آنها را فرقه‌ای مسیحی به شمار آورده بودند و از این رو تا مدت‌ها از آنان با عنوان «مسیحیان قدیس یوحنا/یحیی» یاد می‌کردند،^۲ تا اینکه سرانجام تقریباً دو قرن بعد، محققان متون اصلی آنها را منتشر کردند، و در قرن نوزدهم، تئودور نولدکه قواعد خط و زبان

۳. Ethel Drower.

۴. D. Chwolson.

۵. برای گزارشی از تحقیقات درباره مندائیان، نک:

M. Yamauchi, Edwin. 1966. "The Present Status of Mandaean Studies", *Journal of Near Eastern Studies*, vol.25, No.2 (Apr., 1966).

۶. See Gündüz, Şinasi. 1994. *The Knowledge of Life: The Origins and Early History of the Mandaeans and Their Relation to the Sabians of the Qur'an and to the Harranians*, Oxford, pp.74-119.

۲. نک: دلاواله، پیتر. ۱۳۸۰. سفرنامه، ترجمه محمود بهفروزی، تهران،

جهان‌شناسی صابئین مندائی عناصر مهمی از جهان‌شناسی گنوسی را در خود دارد.

مهمترین و اصلی‌ترین کتاب دینی مندائیان *گنزاربا* (گنج بزرگ) است. مندائیان اعتقاد دارند که این کتاب به واسطه «هیبل زیوا» (که در *گنزاربا* از او با تعبیر «گبرائیل» [جبرئیل] یاد شده است) به آدم وحی شد و سپس به نوح و سام رسید و سرانجام در زمان یحیی مدون گشت. مندائیان فقط به نبوت همین اشخاص اعتقاد دارند و از آنها فرمان می‌برند. *گنزاربا* به دو بخش تقسیم می‌شود: «گنزار راست» که حجیم‌تر است، و «گنزار چپ». این دو بخش چپش خاصی دارند: بخش اول از راست به چپ و بخش دوم از انتهای کتاب و از چپ به راست تنظیم شده است.^۹ شواهدی در برخی از متون مندائی هست که نشان می‌دهد دست‌کم تدوین بخش‌هایی از آنها به پس از ظهور اسلام بازمی‌گردد؛ مانند اشاره‌هایی به حمله عرب‌ها در *حران گوئیثا* و ذکر فهرست شاهان پارتی و ساسانی در *گنزاربا* که به خسرو پسر هرمز (خسرو پرویز) ختم می‌شود و در آن پیشگویی شده است که پس از شاهان ایرانی شاهان عرب خواهند آمد.^{۱۰}

امروزه شمار اندکی از مندائیان با خط و زبان اصلی متون خود آشنایند. یکی از شرایط بالاترین مقام روحانی در کیش مندائی خبرگی در خواندن و نوشتن زبان مندائی و توانایی در فهم درست متن کتاب *گنزاربا* و آموزش آن است. این شخص

۸. در موزه آبگینه تهران کاسه‌هایی سفالی متعلق به قرن ششم، به دست آمده از شوشتر، به نمایش گذاشته شده است که داخل آنها تماماً به خط مندائی است.

۹. برای اطلاعات بیشتر درباره متون مندائی، نک:

Drawer. 1953. "A Mandaean Bibliography", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No.1/2 (Apr., 1953); Rudolph, Kurt. 1974. "Mandaean Sources" in *Werner Foerster, Gnosis: A Selection of Gnostic Texts*, English translation edited by R. McL. Wilson (II. Coptic and Mandaean Sources), Oxford, pp.127-129.

۱۰. See *Encyclopedia Iranica*, s. v. "Madaeans: ii. The Mandaean Religion" (by Kurt Rudolph), April 7, 2008.

این متن به سکنی گزیدن صابئین مندائی در «نواحی غربی» اشاره شده است که محققان منظور از آن را بیت‌المقدس دانسته‌اند؛ جایی که یحیی‌ای تعمیردهنده به‌عنوان یکی از شخصیت‌های مهم آنان ظهور کرد. در *حران گوئیثا* همچنین به آزار و اذیت صابئین مندائی در بیت‌المقدس به دست یهودیان اشاره شده، که تاریخ آن را پیش از ویرانی بیت‌المقدس به دست تیتوس، امپراتور روم، در سال ۷۰ میلادی تخمین زده‌اند. این امر در نهایت به مهاجرت همه صابئین مندائی به «شرق» انجامید که زیر سلطه پارتیان بود. در این متن از حمایت شاهی پارتی به نام اردوان (اردبان) قدرانی شده است. پژوهشگران او را بیش از همه با آرتابانوس سوم (حدود ۳۸-۱۲م) انطباق داده‌اند. مندائیان، نخست به سرزمینی کوهستانی، که از آن به «حران گوئیثا» (حران داخلی) یاد شده است، مهاجرت کردند. این مهاجرت احتمالاً در قرن نخست میلادی رخ داده است و با توجه به اشاره به کوه‌هایی در این منطقه، برخی آن را با نواحی کوهستانی سرزمین ماد، در نواحی شمالی بین‌النهرین، منطبق دانسته‌اند. پس از مدتی، مندائیان، در حفاظت پارت‌ها، از این نواحی کوهستانی به سمت تالاب‌های جنوب بین‌النهرین (معروف به بطائح) مهاجرت کردند. دوره دوم تاریخ مندائیان با سکنی گزیدن آنها در این وطن جدید آغاز می‌شود. در اینجا آنها در احاطه سنت‌های محلی، عمدتاً بابلی، ایرانی و مسیحیت شرقی (به‌ویژه نسطوری) قرار گرفتند. به‌گفته منابع مندائی، آنان در دوران پارتیان عبادتگاه‌های فراوانی در وطن جدیدشان ساختند، اما زمانی که ساسانیان بر پارتیان غلبه کردند، بسیاری از عبادتگاه‌های شان ویران شد؛ به‌ویژه در قرن سوم میلادی، هنگامی که دین زردشتی دین رسمی پادشاهی ایران شد.^۷ متون مندائی کنونی به خط و زبان مندائی و برگرفته از زبان آرامی شرقی است که به پیش از قرن سوم میلادی بازمی‌گردد.^۸

۷. See Drawer, *Madaeans*, pp.259-263; Gündüz, *Knowledge of Life*, pp.62-70, 233-234;

تقی‌زاده، حسن. ۱۳۴۱. «یک عادت قدیمی ایرانی که در نزد ملتی غیرایرانی محفوظ مانده»، ترجمه احمد آرام، در *بیست مقاله*، تهران، صص ۱۴۸-۱۴۲؛ مرانی، ناجیه. ۱۹۸۱. *مفاهیم صابئیه مندائیه: تاریخ، دین، لفظ*، بغداد، صص ۶۷-۶۳. در *آثار الباقیه ابوریحان بیرونی نیز ردی از مهاجرت صابئین مندائی از بیت‌المقدس به بین‌النهرین می‌توان یافت*. نک: ابوریحان بیرونی. ۱۹۲۳. *آثار الباقیه عن القرون الخالیة*، تصحیح ادوارد زاخو، لایپزیگ، صص ۳۱۸.

به اعتقاد مندائیان، برای رستگاری، به اجرای مناسک و شعائر نیاز است.

«گنبر» یا «گنُورا» (گنجور) خوانده می‌شود. اجرای برخی از شعائر مندائی بدون حضور او ممکن نیست. در مرتبه پایین‌تر از او «ترمیده» یا «ترمیدا» است که با زبان مندائی آشنایی دارد و کمک‌کار اجرای مناسک دینی است.^{۱۱}

جهان‌شناسی

جهان‌شناسی صابئین مندائی عناصر مهمی از جهان‌شناسی گنوسی را در خود دارد.^{۱۲} مطابق این جهان‌شناسی، هستی عرصه جهان روشنایی و جهان تاریکی است. در اوج جهان روشنایی وجودی متعالی به نام «هیتیه» یا «هیتی» (به معنای حیات) قرار گرفته است. اطراف او را موجودات نورانی بی‌شماری به نام «ملکا» (ملک یا فرشته) در بر گرفته‌اند که به ستایش او مشغول‌اند. نخستین آفریده‌ها پنج ملک مقرب در پنج روز نخست آفرینش بوده‌اند. «مندا ادهی» از مهمترین موجودات نورانی است. هیپیل زیوا نیز که وظیفه انتقال وحی را به عهده دارد، یکی دیگر از این موجودات است. به باور مندائیان، جهان موجودات والا طی مراحل مختلف که هر کدام چندین هزار سال طول کشیده، از «هیتی» سریان یافته است. به همین شیوه، جهان تاریکی نیز از آب‌های سیاه نشأت گرفته است. شاه جهان تاریکی موجودی به نام «اُور» است که از موجودی به نام «روها» پدید آمده است. از هم‌خوابگی روها با اور موجودات شریر مختلفی، از جمله هفت سیاره و دوازده صورت فلکی، متولد شده‌اند. در میان این دو جهان روشنایی و تاریکی، که از شمال به جنوب کیهانی گسترش یافته است، جهان خاکستری

قرار دارد، که محل سکونت انسان‌ها است. برای مقابله با موجودات جهان تاریکی، هیپیل زیوا به جهان آنها، که در طبقات مختلف زیر زمین قرار دارد، فرستاده شد. در آنجا، با دخالت روها، دخترش از هیپیل زیوا صاحب فرزندی به نام «پناهیل» شد که موجودی با دو منشأ روشن و تاریک گردید. هیپیل زیوا او را از جهان تاریکی بیرون آورد و در شمار لشکر روشنایی درآورد. پناهیل در پدید آوردن جهان مادی و نیز جسم مادی آدم، نخستین انسان، به هیپیل زیوا کمک کرد. اما نفس اصیل انسان (نَشْمَتَا) از جهان روشنایی به جسم مادی او هبوط کرده بود. نفس انسان نامیراست و پس از مرگ او از جسم مادی اش رها می‌گردد و بسته به اعمال نیک یا بدش به جهان روشنایی یا تاریکی فرستاده می‌شود. از آدم، حوا پدید آمد و از آن دو، سه پسر به نام «هیپیل» (هاییل)، «شیتیل» (شیت) و «آنوش» و سه دختر متولد شد. شصت موجود غیرمادی به همراه خانواده‌شان از جهان روشنایی به زمین آمدند تا با ازدواج با فرزندان آدم و حوا نخستین جامعه انسانی را پدید آورند. این جامعه انسانی در طول تاریخ مراحل مختلفی را گذرانده که هر کدام سرانجام به فاجعه‌ای جهانی انجامیده و از هر فاجعه فقط یک زوج جان به در برده است. آخرین فاجعه طوفان نوح بوده است که از آن فقط «نوح» (نوح) و همسرش و فرزندشان «شوم» (سام) باقی ماندند و از آنها اقوام و زبان‌ها و دین‌های مختلف پدید آمد. مندائیان خود را از نسل سام می‌دانند.^{۱۳}

مناسک

به اعتقاد مندائیان، برای رستگاری، به اجرای مناسک و شعائر نیاز است. در کیش مندائی، آب جاری رمزی از حیات اعظم (هیتی) است و تعمیر برای رستگار شدن و صعود به جهان روشنایی، نقش کلیدی دارد. مناسک تعمیر مندائی در محلی به نام «مندی» یا «بیت مندا» برگزار می‌شود. مندی کلبه گلی کوچکی است با حوضچه‌ای در مقابلش که در آن آب جاری است. از آنجا که تعمیر مندائی باید در آب جاری برگزار شود، مندی همواره نزدیک رودخانه ساخته می‌شود و در صورت نبود

۱۱. نک. رومی عکله ناشی، غضبان. ۱۹۸۳. الصابئة: بحث اجتماعي تاريخي ديني عن الصابئة، بغداد، صص ۱۳۶-۱۳۴.

۱۲. خود لفظ «مندا» به معنای «معرفت» است که می‌تواند اشاره‌ای به جنبه گنوستیک آن باشد. به اعتقاد مندائیان، برای رستگاری، در کنار اجرای مناسک و شعائر، به کسب معرفت (مندا) نیاز است.

۱۳. نک: عربستانی، مهرداد. ۱۳۸۷. تعمیردیان غریب: مطالعه‌ای مردم‌شناختی در دین‌ورزی صابئین مندائی ایران، تهران، صص ۲۲-۱۶، ۷۰-۴۱؛ فروزنده، مسعود. ۱۳۷۷. تحقیقی در دین صابئین مندائی با تکیه بر متون مندائی، تهران، صص ۲۰۸-۱۸۵.

مندی، مراسم کنار رودخانه یا نهر نزدیک به محل سکونت مندائیان برگزار می‌شود.^{۱۴}

اگر کسی تعمید کامل (مصبوتا) را به جای نیاورد، پیرو دین مندائی به شمار نمی‌آید. تعمید کامل هر یکشنبه همراه با تهیه نانی آیینی به نام «پهتا» و در لباسی خاص به نام «رسته» با تشریفات فراوان برگزار می‌شود و از این رو، اجرای آن بدون حضور روحانی مندائی ممکن نیست. در تصاویری که از مندائیان هنگام تعمید وجود دارد می‌توان مشاهده کرد که یک نفر در حالت ایستاده فرد دیگری را که در آب نشسته است تعمید می‌دهد. عالم روحانی ابتدا با خواندن عباراتی از متون مقدس مندائی سه بار بر تعمیدشونده آب می‌پاشد، سپس او را به نزد خود فرامی‌خواند و با خواندن عباراتی دیگر از او پیمان می‌گیرد که راه راست را اختیار کند. پس از خروج از آب، تعمیدشونده پشت بخوردانی گلی می‌نشیند و عالم روحانی پیشانی او را با خواندن نام دینی‌اش سه بار با روغن کنجد تدهین می‌کند. مقصود از تعمید، علاوه بر طهارت از گناهان و خطاها، نوعی سهیم شدن در جهان روشنایی است، زیرا مندائیان بر این باورند که همه آب‌های جاری از رود «اُردُن» (یَرَدنا) در جهان روشنایی سرچشمه می‌گیرد. در بعضی ایام، مانند ایام عید، تعمید به صورت دسته‌جمعی صورت می‌گیرد. تعمیدهای دیگری هم هست؛ مانند تعمید روزانه و تعمیدهای مربوط به ازدواج، تولد، لمس مرده، بیماری، احتلام، عادت ماهانه و سفر که آنها را بدون حضور روحانی و در روزهای دیگر نیز می‌توان انجام داد. به این تعمیدها که تشریفات کمتری دارند، «ظماشه» می‌گویند.^{۱۵}

تعمید از جمله مراسم پایه‌ای تمام اعیاد مندائیان است. سال مندائیان ۳۶۰ روز است و هر سال ۱۲ ماه و هر ماه ۳۰ روز دارد. در پنج روز کسری سال، عید «پنجه» برگزار می‌شود. پنجه نزد مندائیان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و یکی از باشکوه‌ترین و مهمترین اعیاد آنها است. آنها معتقدند در این پنج روز پنج ملک مقرب آفریده شدند و بنابراین در این روزها درهای جهان روشنایی گشوده است. عید دیگر آنها عید «دِهوا ربا» است که به آن «نوروز ربا» نیز می‌گویند. این عید به

مناسبت آغاز سال جدید مندائی برگزار می‌شود. «دِهوا حنینا» یا عید کوچک، مصادف با هجدهم ماه تورا (یکی از ماه‌های مندائی برابر با پانزدهم آبان) برگزار می‌شود. این روز زمانی است که هیبل زیوا از جهان‌های زیرین به جهان‌های روشنایی رفت. عید «دِهوا ادمانا» نود روز پس از عید پنجه در پایان ماه دهم از سال مندائی است. مطابق با باور مندائیان، در این روز آدم تعمید یافته است. در چنین روزی مندائیان نیز در مراسم تعمید شرکت می‌کنند.^{۱۶}

تعمید از جمله مراسم پایه‌ای تمام اعیاد مندائیان است.

مندائیان نمازی دارند که پیش از اجرای آن عملی شبیه به وضو به جا آورده می‌شود که آن نیز باید در کنار آب جاری صورت بگیرد و به آن «رشامه» می‌گویند. آنها هر روز سه نوبت، همزمان با طلوع آفتاب، ظهر و کمی قبل از غروب آفتاب رو به سوی شمال می‌ایستند و به زبان مندائی به نیایش پروردگار می‌پردازند. به این عمل «براخه» گفته می‌شود.^{۱۷} مندائیان معتقدند همه این مناسک را فرشته وحی به آدم آموخت و به دست پیامبران بعدی حفظ شد تا اینکه یحیی‌ای تعمیددهنده آنها را تدوین کرد.

در منابع اسلامی

لفظ «صابئین» مصداق‌های گوناگونی در منابع اسلامی داشته است. گاه بنابر برخی ریشه‌شناختی‌های این لفظ، آن را برگرفته از ریشه صَبَا یَصْبُوا به معنای تمایل پیدا کردن به چیزی یا از ریشه صَبَأٌ یَصْبَأٌ به معنای خروج از دینی و اختیار کردن دین دیگر دانسته‌اند. از این رو، گاه به همه مشرکان در زمان همه پیامبران

۱۶. نک: تقی‌زاده، «یک عادت قدیمی ایرانی»، صص ۱۴۰-۱۳۸؛ برنجی، سلیم. ۱۳۶۷. قوم از یاد رفته: کاوشی درباره قوم صابئین مندائی، تهران، صص ۲۲۷-۲۲۰؛ برای انواع اعیاد مندائی، نک: Drawer, *Mandaeans*, pp.83-93.

۱۷. نک: فروزنده، تحقیقی در دین صابئین، صص ۲۷۷-۲۷۱؛ برنجی، قوم از یاد رفته، صص ۲۶۰-۲۴۶، ۲۶۸-۲۶۷.

۱۴. See Drawer, *Mandaeans*, pp.124-142.

۱۵. See Drawer, *ibid*, pp.101-118.

عربستانی، تعمیدیان غریب، صص ۱۲۳-۹۲.





ابن حزم صابئین را از قدیمی‌ترین ادیان دانسته است.

اینکه وی بعدها آیین دیگری را بنیاد نهاد.^{۲۱}

ابن ندیم در جایی دیگر از کتاب الفهرست خود، ابن صابئین ساکن در بطائح را صابئین راستین به شمار می‌آورد و آنان را از صابئین حران (شهری کهن در آسیای صغیر، در مرز ترکیه و سوریه) متمایز می‌کند. این تفکیک که در آثار دیگر در قرن چهارم هجری نیز نمود یافته است، بعدها معیاری مهم در شناخت و داوری درباره صابئین مندائی گردید. مبنای سخن ابن ندیم حکایتی است که بر اساس آن، مأمون به قصد حمله به شهرهای روم، در نزدیکی حران با استقبال مردم مواجه شد و در میان آنها گروهی بودند که بالاپوش و موهای بلند داشتند. مأمون از آنها پرسید که آیا آنان اهل ذمه‌اند؟ آنها فقط گفتند حرانی‌اند. از کتاب‌شان پرسید، پاسخ روشنی ندادند. مأمون آنها را از جمله زندیقان و بت‌پرستان زمان پدرش هارون‌الرشید دانست و خون‌شان را حلال شمرد. آنها گفتند جزیه می‌دهند. مأمون جزیه را مخصوص اهل کتاب دانست و به آنها تا زمان بازگشت خود فرصت داد که یا مسلمان شوند یا به یکی از ادیان اهل کتاب درآیند و جزیه دهند. آنها ظاهر خود را تغییر دادند و بسیاری از آنان مسیحی شدند و گروهی هم مسلمان گشتند و مابقی به حال خود ماندند. تا اینکه عالمی از اهل حران در برابر دریافت مال بسیار به آنان پیشنهاد داد خود را صابئی معرفی کنند. مأمون در همین سفر درگذشت و این نام از آن زمان بر آنان ماند. با شنیدن خبر مرگ مأمون، بیشتر آنان که مسیحی شده بودند به آیین خود و همان ظاهر پیشین بازگشتند، اما آنان که مسلمان شده بودند به سبب قوانین ارتداد نتوانستند از دین جدید برگردند، و از این رو ظاهر اسلام را حفظ کردند.^{۲۲}

۲۱. ابن ندیم، همان، ج ۲/۱، صص ۳۸۰-۳۷۹.

۲۲. ابن ندیم، الفهرست، ج ۲/۱، صص ۳۶۴-۳۶۲. حران در زمان خلافت عباسی به یکی از مراکز علمی تمدن اسلامی مبدل شد و شماری از حرانیان به سبب دانش و مهارت‌شان در طب و نجوم و سایر علوم به دربار خلفای عباسی راه یافتند و در نهضت ترجمه تأثیرگذار شدند. مشهورترین آنها دو خاندان صابی بودند که در رأس یکی ثابت بن قره و در رأس دیگری

صابئی گفته‌اند؛ گاه به کسانی که خارج از دین‌های شناخته‌شده یهودی، مسیحی و مجوس بوده‌اند صابئی اطلاق شده است؛ گاه کسانی را چنین خوانده‌اند که به خدا ایمان داشته‌اند اما وجود پیامبر را ضروری نمی‌دانستند؛ و گاه حتی مصداق صابئین را حنفا دانسته‌اند. این لفظ را درباره گروه‌هایی در زمان یونان باستان، ایران باستان و روم باستان نیز به کار برده‌اند. بی‌سبب نیست که ابن حزم صابئین را از قدیمی‌ترین ادیان دانسته است.^{۱۸} صابئین مندائی معاصر نیز خود بر این باورند؛ چرا که طبق آنچه در متون مقدس‌شان آمده، تمام انسان‌ها از زمان آدم تا نوح بر کیش مندائی بوده‌اند و همه یک زبان، یک آیین و یک طریقه داشته‌اند، اما پس از نوح، در زمان سام اندک‌اندک اختلاف‌ها و افتراق‌ها پدید آمد.^{۱۹}

یکی از کهن‌ترین اشارات در متون اسلامی که محققان آن را با صابئین مندائی تطبیق داده‌اند، سخن ابن ندیم درباره قومی به نام «مغتسله» (غسل‌کنندگان) است. ابن ندیم به شمار فراوان آنان در نواحی بطائح اشاره می‌کند و آنان را «صابئه بطائح» می‌خواند. بطائح تالاب‌های جنوب بین‌النهرین بوده که بر منطقه سواد عراق در نزدیکی شهر واسط منطبق است. ابن ندیم می‌نویسد آنان این نام را از آن رو گرفته بودند که اهل غسل کردن بودند و همه خوراکی‌های خود را می‌شستند. به گفته او، آنان در اعتقاد به وجود دو اصل ازلی با مانویان هم‌رأی بودند.^{۲۰} ابن ندیم بار دیگر، هنگام ذکر ماجرای مانی، از مغتسله یاد می‌کند و می‌نویسد پدر مانی پس از دریافت پیام هاتف غیبی، از معبد بت‌ها خارج شد و به قومی معروف به مغتسله در دشت میسان (میشان) پیوست. ابن ندیم می‌نویسد بقایای آنها در همان ناحیه و نیز در بطائح تا زمان خود او باقی بوده است. قابل توجه اینکه دشت میشان جایی در خوزستان کنونی است و مندائیان ایرانی از قدیم ساکن خوزستان بوده‌اند. به روایت ابن ندیم، پدر مانی او را بر همین مسلک مغتسله بزرگ کرد تا

۱۸. ابن حزم. بی‌تا. الفصل فی الملل والاهواء والنحل، تحقیق محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمن عمیره، بیروت، ج ۱، ص ۸۸. برای تاریخچه، دسته‌بندی و سوابق این عنوان‌ها، نک: خندق‌آبادی، حسین. «صابئین»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۲۹.

۱۹. نک: توضیحات آقای پحیلی در: پورکاظم، حاج کاظم. ۱۳۷۷. صابئین یا یادگاران آدم، سوسنگرد، ص ۱۳۴.

۲۰. ابن ندیم. ۱۴۳۰. کتاب الفهرست، تحقیق ایمن فؤاد سید، لندن، ج ۲/۱، ص ۴۱۱.

در اواخر دوره صفویه، مندائیان عراق به خرمشهر کوچ کردند.

نظر به همین تفکیک میان صابئین راستین (بطائح) و صابئین دروغین (حران)، ریشه‌شناسی دیگر لفظ «صابئی» اهمیت می‌یابد. به نظر برخی از محققان، ریشه واژه صابئی به کلمه‌ای آرامی به معنای غسل و تعمید برمی‌گردد.^{۲۳} مورخان توجه داده‌اند که هم بطائح عراق و هم دشت میشان ایران، به‌خلاف حران، هر دو در کنار آب‌های جاری بوده‌اند و طبیعتاً محل مناسب‌تری برای سکناي صابئین مندائی بوده‌اند.

تفکیک میان صابئین بطائح و صابئین حران در تفسیر آیاتی از قرآن که در آنها به صابئین اشاره شده است نیز محل توجه مفسران بوده است. در سه آیه از قرآن (بقره: ۶۲؛ مائده: ۶۹؛ حج: ۱۷) به صراحت به صابئین در کنار یهود و نصاری و مجوس اشاره شده است. مفسران بسته به اینکه مقصود از صابئین در این آیات را ساکنان حران دانسته باشند یا ساکنان بطائح، رأی‌شان درباره آنها مختلف شده است. در میان اهل سنت، برخی مانند ابوالحسن کرخی و ابوحنیفه، آنها را در حکم مسیحیان و از اهل کتاب دانسته‌اند. برخی مانند ابن عباس، مجاهد، حسن بصری و مالک بن انس، آنها را همچون زردشتیان از جمله کسانی دانسته‌اند که شبهه اهل کتاب بودن درباره آنها هست و از همین رو گفته‌اند از آنها جزیه گرفته می‌شود، اما ذبیح آنها را نمی‌توان خورد و با زنان‌شان نمی‌توان ازدواج کرد. اما برخی دیگر آنها را به‌طور کلی از زمره اهل کتاب خارج دانسته‌اند.^{۲۴} با این حال، آنچه در عمل اتفاق افتاده این است که در زمان خلفا

ابراهیم بن زهرون قرار داشت. برخی از آنان مانند ثابت بن قره و ابوהלلال صابی همچنان بر مذهب خود باقی ماندند، و برخی دیگر به اجبار یا به رغبت اسلام آوردند و در نهایت همه مسلمان شدند.

۲۳. See Jeffery, Arthur. 2007. *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Leiden and Boston, pp.191-192.

۲۴. نک: طبری، محمد بن جریر. ۱۳۷۳. *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، مصر، ذیل بقره: ۶۲؛ ماوردی، علی بن محمد. ۱۴۰۹. *کتاب الاحکام السلطانیة والولايات الدینیة*، تحقیق احمد مبارک بغدادی، کویت، ص ۱۸۲؛ ابن قییم جوزیه. ۱۹۸۳. *احکام اهل الذمة*، تحقیق صبحی صالح، بیروت، قسم اول، صص ۹۴-۹۲، ۹۹.

از صابئین در کنار یهودیان و مسیحیان و زردشتیان، جزیه گرفته می‌شده است.^{۲۵}

در میان عالمان متقدم شیعه، گذشته از ابن جنید که جزیه گرفتن از صابئین را جایز می‌شمارد، تقریباً همه عالمان متقدم مانند شیخ مفید و شیخ طوسی، دریافت جزیه را شامل آنان ندانسته‌اند، چرا که اعتقاد آنها را نه به زردشتیان نزدیک دانسته‌اند و نه به فرقه‌های مختلف مسیحی.^{۲۶} در عین حال، بنابر قاعده‌ای فقهی، گفته‌اند که اگر قومی خود را اهل کتاب معرفی کند و جزیه دهد، ادعای آنان تا وقتی دلیل نقض قطعی پیدا نشده پذیرفته است.^{۲۷}

حضور اجتماعی در عراق

در عراق، انتشار کتاب *الصائبۃ قدیماً و حدیثاً* از نویسنده‌ای عراقی به نام عبدالرزاق حسنی (قاهره: ۱۹۲۵م) که در آن ریشه عقاید مندائیان را در ستاره‌پرستی صابئین حران دانسته بود، خشم صابئین مندائی عراقی را برانگیخت و سبب شد سکوت خود را در نهان نگاه داشتن عقاید و متون خود بشکنند.^{۲۸} رهبر وقت صابئین عراق از حسنی در دادگاه شکایت کرد و به استناد فقراتی از کتاب *گنزر/ربا* گرایش توحیدی آیین خود را نشان داد. در نهایت، دادگاه به سود او حکم داد. البته حسنی بعدها کتاب خود را دوباره با عنوان *الصائبون فی حاضرهم و ماضیهم* منتشر و از کلیت نظریه خود دفاع کرد.

به هر حال، در عراق، نهایتاً صابئین مندائی در قانون به رسمیت شناخته شدند و رهبر و اعیاد رسمی آنها محترم دانسته شد. با کوچ رهبر مندائیان در نیمه دوم قرن بیستم از ناصریه به بغداد، جمعیت مندائیان بیش از همه در بغداد متمرکز شد. مندائیان

۲۵. نک: ابویوسف القاضی، یعقوب بن ابراهیم. ۱۳۹۹. *کتاب الخراج*، بیروت، صص ۱۲۴-۱۲۲.

۲۶. نک: مفید، محمد بن محمد. ۱۴۳۱. *المقنعه*، قم، صص ۲۷۱-۲۷۰؛ طوسی، محمد بن حسن. بی‌تا. *المبسوط فی فقه الامامیه*، تحقیق سید محمدتقی کشفی، بیروت، ج ۲، ص ۳۶.

۲۷. نک: طوسی، همان، ج ۲، ص ۲۷.

۲۸. برخی از آثاری که به قلم خود مندائیان عراقی به عربی نگاشته شده، عبارت است از: زهیری، عبدالفتاح. بی‌تا. *الموجز فی تاریخ صائبۃ المندائیین العرب البائدة*، بی‌جا؛ غضبان رومی. ۱۹۸۳. *الصائبۃ: بحث اجتماعی تاریخی دینی عن الصائبۃ*، بغداد؛ ترجمه عربی کتاب مهم لیدی دراور با عنوان *الصائبۃ المندائیین*، به همراه مقدمه‌ای از نعیم بدوی و غضبان رومی (بغداد: ۱۹۸۷).

عراق چندین نهاد اجتماعی رسمی تشکیل داده‌اند، از جمله «مجلس عموم» که در حکم مجلس قانونگذاری مندائیان است، «مجلس شئون» برای اداره امور رفاهی، و «مجلس روحانی» برای اجرای امور معنوی.^{۲۹} طبق گزارشی، گنزرورای مندائیان عراق در ۱۳۷۶ش (۱۹۹۷م) شیخ عبدالله نجم بوده است.^{۳۰} گورستان مندائیان عراق در محلی نزدیک به نهر ابوغریب است.

حضور اجتماعی در ایران

در ایران، بعد از غلبه مشعشعیان (حک: ۹۱۴-۸۴۵ق)، مندائیان به سبب تعصب مذهبی مشعشعیان ناگزیر کانون دینی خود را از هویزه به شوشتر در کنار کارون منتقل کردند. در اواخر دوره صفویه، مندائیان عراق به سبب آزار و اذیت حاکمان عثمانی در مقابل طرفداری آنها از حکومت صفویه، به خرمشهر (محمیره) کوچ کردند. بعدها با آبادانی اهواز، مندائیان ایران نیز از شوشتر به اهواز رفتند و خرمشهر و اهواز دو کانون مهم حضور مندائیان شد. در دوره مشروطه، در اثر غفلت حکام محلی و نیز اصرار پیشوایان مندائی به پنهان نگاه داشتن عقاید و احکام خود، مندائیان از حق تعیین نماینده در مجلس محروم ماندند.^{۳۱}

در مشروح مذاکرات بررسی نهایی قانون اساسی، در نهایت صابئین مندائی به عنوان شاخه‌ای از یهودیت یا مسیحیت در نظر گرفته شدند و از این رو، به صراحت نامی از آنها در اصل ۱۳ قانون اساسی در کنار ایرانیان زرتشتی، کلیمی و مسیحی به عنوان اقلیت‌های رسمی شناخته شده برده نشد. آیت‌الله منتظری معتقد بود اگر ثابت شود که صابئین در اصل اهل کتاب بوده‌اند، اعتقاد آنها به عقاید فاسدی که احتمال شرک در آنها هست سبب خروج آنها از اهل کتاب بودن نمی‌شود، چنانکه اعتقاد مسیحیان به اقا نیم سه گانه سبب خروج آنها از این حکم نمی‌شود. اگر هم ثابت نشود، احوط آن است که برای

۲۹. نک: شهید الطائی، صادق. ۲۰۱۱. سحر الفضة سر الماء: دراسة انثروبولوجية لطائفة الصابئة فی العراق، قاهره، صص ۲۱۹-۲۱۷؛ فلیح حسن، صالح. ۱۹۷۹. «الصابئة دراسة جغرافية»، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة بغداد، ش ۲۵، شباط ۱۹۷۹، صص ۱۳۹-۱۳۳.

۳۰. عمار حماده، محمد. ۱۹۹۸. تاریخ الصابئة المندائیین، دمشق، ص ۸۰.

۳۱. محیط طباطبایی، محمد. «درآمدی بر کتاب»، قوم از یاد رفته، نوشته سلیم برنجی، ص ۱۲.

در مشروح مذاکرات بررسی نهایی قانون اساسی، صابئین مندائی به عنوان شاخه‌ای از یهودیت یا مسیحیت در نظر گرفته شدند.

تحقیق درباره آنها به علما و کتاب‌های شان رجوع شود. منتظری می‌نویسد که خود وی در پی صحبت با عالمان صابئی اهواز عقاید توحیدی آنها را تصدیق کرده است.^{۳۲} با این حال، می‌افزاید که حتی اگر همچنان تردیدی باقی باشد، احوط پذیرش اقرار آنها و قبول جزیه از آنان است.^{۳۳} آیت‌الله خامنه‌ای نیز با ادله‌ای شبیه به آنچه آیت‌الله منتظری بر شمرده، به اهل کتاب دانستن صابئین مندائی حکم داده است.^{۳۴} تقریر مطالب درس خارج ایشان در این باره ابتدا در مجله فقه اهل بیت (زمستان ۱۳۷۵، ش ۸؛ بهار ۱۳۷۶، ش ۹) به فارسی، و سپس به عربی در قالب کتابی با عنوان *الصابئة: حکمهم الشرعی و حقیقتهم الدینیة* (بیروت ۱۹۹۹) منتشر شد. رأی آیت‌الله منتظری و به خصوص آیت‌الله خامنه‌ای در این زمینه، که هر دو هنگامی که در منصب حکومتی بودند آن را ابراز کردند، در گشایش احوال اجتماعی مندائیان ایران مؤثر بوده است.^{۳۵}

در حال حاضر، اهواز به سبب حضور روحانیان مندائی، نزد مندائیان مرکزیت یافته است. عبدالجبار چھیلی (طاووسی)، گنزرورای مندائیان ایران، در ۱۳۹۳ش در ۹۱ سالگی در اهواز درگذشت. مندائیان ایران به زبان عربی و فارسی صحبت

۳۲. مندائیان معاصر ساکن ایران و عراق خود را همان قوم مهاجر از مصر و فلسطین می‌دانند که به شمال سوریه و از آنجا به بین‌النهرین و ایران رفته‌اند. اگرچه در دوره‌ای در حران نیز سکونت گزیده بودند، اما خود را کاملاً مستقل از حرانیان و معتقد به خدایی یگانه و دارای کتابی آسمانی می‌دانند. از این رو، آنها خود را مصداق صابئین مذکور در قرآن می‌دانند. نک: مقدمه نعیم بدوی و غضبان رومی بر ترجمه کتاب *الصابئة المندائیین*، نوشته لیدی دراور، (صص ۱۶-۱۵، ۱۸).

۳۳. نک: منتظری، حسینعلی. ۱۴۱۱. *دراسات فی ولاية الفقیه وفقه الدولة الاسلامیة*، قم، ج ۳، صص ۴۱۲-۳۹۲.

۳۴. الخامنئی، سید علی. ۱۴۲۵. *اجوبة الاستفتاءات*، بیروت، ج ۱، مسأله ۳۱۵.

۳۵. البته از آرای تفسیری و فتاوی فقهی که بگذریم، بحث درباره معنا و مصداق «صابئین» در قرآن و نسبت آن با مندائیان کنونی همچنان در میان محققان رواج دارد. نک: خندق آبادی، «صابئین: مندائیان».

می‌کنند. آنها برای دفن مردگان خود گورستان جداگانه‌ای در اهواز دارند. از تشکلهای رسمی صابئین مندائی در ایران، انجمن صابئین است که از ۱۳۴۹ش رسماً فعالیت

خود را آغاز کرده است.^{۳۶} مندائیان ایران ماهنامه‌ای جنگ‌مانند به نام بیت-مندا دارند که رویدادهای داخلی جامعه آنها در آن بازتاب می‌یابد.

حضور مندائیان در ایران به عنوان یکی از کهن‌ترین ادیانی که همچنان خط و زبان و متون خود را حفظ کرده است، فرصت مغتنمی برای تحقیقات دین‌شناختی و به خصوص مردم‌شناختی برای محققان دانشگاهی فراهم کرده است. در سال‌های اخیر چندین بررسی مردم‌شناختی درباره مندائیان به زبان فارسی صورت گرفته و برخی از آنها به تأیید روحانیان مندائی نیز رسیده است؛ از جمله کتاب *صابئین ایران زمین*، به فارسی و انگلیسی، از مسعود فروزنده و آلن برونه (تهران: ۱۳۷۹ش)، که به خصوص به دلیل تصاویرش اهمیت دارد؛ *تعمیدیان غریب: مطالعه‌ای مردم‌شناختی در دین‌ورزی صابئین مندائی ایران* از مهرداد عربستانی (تهران: ۱۳۸۷ش)؛ *صابئین راستین* از عادل شیرالی (تهران: ۱۳۸۹ش) و مقاله وی در جلد بیستم *تاریخ جامع ایران* (تهران: ۱۳۹۳). همچنین مدتی است که خود مندائیان ایرانی، با توجه به وجود برخی سوءفهم‌ها درباره آیین‌شان، آثاری درباره کیش خود به فارسی انتشار عمومی داده‌اند؛ از جمله *قوم از یادرفته: کاوشی درباره قوم صابئین مندائی*، از سلیم برنجی (تهران: ۱۳۶۷ش) و *آیا صابئین مندایی را می‌شناسید؟* از ساهی خمیسی (زهرونی) (تهران: ۱۳۹۴).

پراکندگی جمعیت

همانطور که در آغاز اشاره شد، مندائیان از کیش‌های قومی‌اند که به‌رغم شمار اندک‌شان فقط با هم‌کیشان خود ازدواج می‌کنند. اگر کسی از مندائیان با غیرمندائی ازدواج کند از کیش مندائی خارج می‌شود.^{۳۷} از این رو، جنبه‌های تبلیغی دینی برای

منتظری، در پی صحبت با عالمان صابئی اهواز عقاید توحیدی آنها را تصدیق کرده است.

دعوت دیگران به کیش خود در آنها وجود ندارد و بنابراین رشد جمعیتی زیادی ندارند.

از جمعیت مندائیان آمار دقیقی در دست نیست. بر اساس آمار رسمی حکومت

عراق در ۱۳۲۶ش (۱۹۴۷م) جمعیت مندائیان عراق ۶۵۹۷ نفر بوده است. جمعیت مندائیان ایران در همان سال حدود ۱۰۰۰ نفر تخمین زده شده است. بنابراین تخمینی مربوط به سال ۱۳۵۶ش (۱۹۷۸م) کل جمعیت مندائیان متشکل از حدود پانزده هزار نفر بوده است.^{۳۸} طبق گزارشی، جمعیت مندائیان ساکن عراق از پنجاه تا هفتاد هزار نفر تا پیش از ۲۰۰۳م (۱۳۸۲ش)، به حدود ۳۵۰۰ تا ۵۰۰۰ نفر در ۲۰۱۳م رسیده است.^{۳۹} به دلایل مختلف، از جمله حاکمیت رژیم صدام، جنگ عراق با ایران، حمله آمریکا به عراق و نیز فشار نیروهای داعش، بیشتر مندائیان امروزه به استرالیا، سوئد، آلمان، هلند، آمریکا و کشورهای دیگر مهاجرت کرده‌اند. در حال حاضر، بیشترین جمعیت مندائی، شامل حدود ۱۰ هزار نفر، در سوئد، ساکن‌اند. اتحادیه جمعیت‌های مندائی (اتحاد الجمعیات المندائیه فی المهجر)^{۴۰} در سال‌های اخیر برای هماهنگی میان گروه‌ها و تشکل‌های مختلف مندائی در سرتاسر جهان شکل گرفته است.

۳۸. Gündüz, *Knowledge of Life*, p.1.

۳۹. Zoonen, Dave van; Wirya, Khogir. 2017. *The Sabean-Mandaeans Perceptions of Reconciliation and Conflict*, Erbil, p.5.

۴۰. The Mandaean Association Union: www.mandaeunion.org/ar.

۳۶. نک: عربستانی، تعمیدیان غریب، صص ۲۲۶-۲۲۱.

۳۷. Drawer, *Mandaeans*, pp.1, 59-71.

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

حسن یوسفی اشکوری^۱

۱. تاریخ‌پژوه و نواندیش دینی ساکن آلمان.



جریان‌های اثرگذار اسلامی در تعمیق و گسترش انقلاب ۵۷ را می‌توان در دو نحله خلاصه کرد:

جریان‌های اسلامی اثرگذار در انقلاب ۵۷ دو دسته بودند: ۱. اسلام رادیکال حوزوی و سنتی، ۲. اسلام نوگرای انقلابی غیرحوزوی.

۱. جریان اسلام رادیکال حوزوی و سنتی

در نگاهی عام و تاریخی می‌توان گفت که اسلام شیعی امامی، و به‌طور خاص پیشوایان مذهبی آن، از آغاز از راه‌ورسم محافظه‌کاری و اعتدالی در سیاست و در ارتباط با حاکمان و حکومت‌گران پیروی کرده‌اند. وفق آن، گرچه به‌لحاظ نظری همواره نوعی مرزبندی بین اقلیت شیعه با اکثریت اهل سنت و نظام‌های حاکم مسلمان سنی و بعدتر شیعیان صفوی (خلافتی و سلطنتی) وجود داشته، ولی در سیاست عملی، عالمان و فقیهان شیعی به‌طور مستمر با حکومت‌های زمانه‌شان -تحت هر عنوان- با مدارا و اعتدال برخورد کرده‌اند. حتی پس از آنکه در اوایل سلطنت صفوی، فقیه نامدار شیعی، محقق کرکی (۸۷۰-۹۴۰ق) حکومت را از مقوله «امور حسبیه» شمرد و آن را نیز حق انحصاری فقیهان در عصر غیبت دانست، در عین حال وی دعوی سلطنت نکرد و بلکه برای تثبیت سلطان عرفی و البته شیعه امامی تلاش فراوان کرد. پس از آن نیز تا حدود نیم قرن پیش، هر چند اغلب فقیهان از نظریه بدیع کرکی پیروی نکردند، ولی حتی عالمانی که دعوی کرکی را به‌لحاظ نظری معقول دانسته و از آن پیروی می‌کردند، به هر تقدیر هر نوع تشکیل حکومت شرعی در عصر غیبت را منتفی و حتی خلاف شرع شمردند. با این همه، شماری از فقیهان شیعی، به‌ویژه در عصر قاجار، در نهان و آشکار مدعی حکومت انحصاری فقیهان واجد شرایط در عصر غیبت بوده‌اند. حتی نائینی نیز در تنبیه‌الأمه این قاعده را می‌پذیرد؛ هر چند در نهایت تحقق عملی آن را غیرممکن و حتی مضرّ می‌داند و جانب حکومت عرفی را می‌گیرد.

هر چند با تغییر رژیم قاجار به پهلوی و حاکمیت یافتن

اندیشه‌های عرفی‌گرای پهلوی اول و مبارزات او علیه استیلای سیاسی و اجتماعی عالمان مذهبی و حتی تضعیف نقش سیاسی مذهب، زمینه‌های اقتداریابی فقیهان تا حدود زیادی منتفی شد، اما پس از شهریور بیست، زمینه‌های ذهنی و عینی قدرت‌یابی اسلام و تشیع، اعم از فقهاتی و غیرفقهاتی فراهم آمد. شاید این پدیده واکنش طبیعی نوعی مذهب‌زدایی و به‌ویژه آخوندستیزی دوران پهلوی بوده که در نهایت به رویکردهای سیاسی شماری از علمای شیعی در دعوی اقتدار سیاسی انحصاری عالمان دین دامن زده است. هر چه بود، در دهه بیست و سی نیز همان روند عرفی‌گرایی گذشته طی شد، اما پس از مرداد ۲۸ و سقوط دولت ملی، روند سیاسی شدن اسلام و تشیع و طبعاً علمای مذهبی شدت گرفت. با آغاز اصلاحات شاهانه در اوایل دهه چهل و پدید آمدن نخستین نهضت عمومی و همه‌جانبه علمای شیعی در ایران و عراق و در نهایت رخداد خونین و سرکوبی بی‌سابقه رژیم در خرداد ۴۲، زمینه‌های مناسب برای خیزش شماری از عالمان دینی برای تسخیر قدرت سیاسی بیش از پیش آماده شد.

رهبری این خیزش البته با فقیهی شیعی به‌نام آیت‌الله سید روح‌الله خمینی بود. هر چند خمینی در آن زمان مجتهدی بنام ولی مرجعی درجه دوم شمرده می‌شد، اما با رادیکالیسم او نطفه نهضت انقلابی مهمی بسته شد که در روند خود به انقلاب اسلامی معطوف به اقتداریابی فقیهان و تحقق ایده حکومت اسلامی با خوانش فقهی منتهی شد؛ اقتداری که خود او نماد و نماینده آن و در واقع مصداق اتم و اکمل آن شمرده می‌شد. این در حالی بود که خمینی در آغاز نهضت، رسماً مدعی حکومت فقیهان (ولایت فقیه) نبود و حتی سال‌ها پیش در کتاب «کشف اسرار» در رد دعوی حکمی‌زاده، آن را تهمت به علما شمرده بود. در هر حال، در دهه چهل، خمینی عمدتاً از موضع نصیحة‌الملوک و مصلحانه با شاه و حکومت مواجه می‌شد، ولی در اواخر این دهه در درس‌های خارج فقه خود دعوی قدیمی ولایت فقیه را مطرح کرد و تلاش کرد با استدلال‌های عقلی و نقلی نشان دهد که: اولاً ولایت برای مجتهدان واجد شرایط شیعی به‌نیابت از امام غایب ثابت و حتی بدیهی است، ثانیاً بر این فقیهان واجب است که برای تحقق و عملی شدن سلطنت فقیهان به منظور اجرای تام احکام فقهی بکوشند، ثالثاً این حکومت شرعی است، رابعاً حدود اختیارات فقیه حاکم در حد اختیارات معصومان است، و خامساً اطاعت از چنین حکومت و حاکمی واجب شرعی است و مخالفت با آن خلاف

شرع است و جرم. وی البته همواره از قانون سخن گفته و از آن دفاع کرده است، ولی روشن است که مرادش از قانون و ضرورت اطاعت از قانون نیز همان قوانین شرعی و فقهی است، یا حداکثر قوانینی که به وسیله فقیهان تدوین شده و حداقل به تأیید آنان رسیده باشد.^۲

در هر حال، گزیده سخن آن است که حداقل از عصر صفویه به بعد، فقیهان شیعی دعوی ولایت (و نه البته وکالت) فقیهان را در نظر و عمل پذیرفته و در این چند قرن در هر کجا نیز که ابزارهای اعمال قدرت برای شان فراهم بوده است (البته با دعوی اجرای شریعت) ولایت مطلقه سیاسی خود را اعمال کرده‌اند؛ از محقق کرکی و آقاجمال خوانساری (درگذشته به سال ۱۱۲۲ق) در عصر صفویه بگیرید تا سید محمدباقر شفتی (۱۲۶۰-۱۱۸۰ق) و آقانجفی (۱۲۹۳-۱۲۲۵ق) در عصر قاجار. با این حال باید اذعان کرد که این خمینی بود که (البته با هزار و یک دلیل غیرفقهی) در عمل توانست ولایت فقیه را در قالب جمهوری اسلامی محقق کند.

البته در این مدت نه چندان کوتاه، شمار قابل توجهی از روحانیان و واعظان اهل منبر در سراسر کشور در اشکال مختلف و در سطوح متنوع، از نهضت روحانیت و آیت‌الله خمینی حمایت کردند و در گفتار و رفتار به ترویج اسلام سیاسی و انقلابی در قالب طرح حکومت اسلامی با خوانش فقهی یاری رساندند. در این میان لازم است به مرتضی مطهری (۱۳۵۸-۱۲۹۸ش) و نقش او اشاره شود. گرچه مطهری از عالمان حوزوی است و در جریان اسلام‌گرایان رادیکال و انقلابی شمرده نمی‌شود، ولی تکاپوهای فکری و نظری او (به‌ویژه در دهه پنجاه و در مقطع رخداد انقلاب ایران) تأثیر مهمی در تعمیق اسلام سیاسی و انقلابی داشته است؛ به‌ویژه دلبستگی دیرین او به استادش آیت‌الله خمینی و تبلیغ وی در آستانه انقلاب ۵۷، نقش تعیین‌کننده‌ای در اسلام انقلابی داشته است.

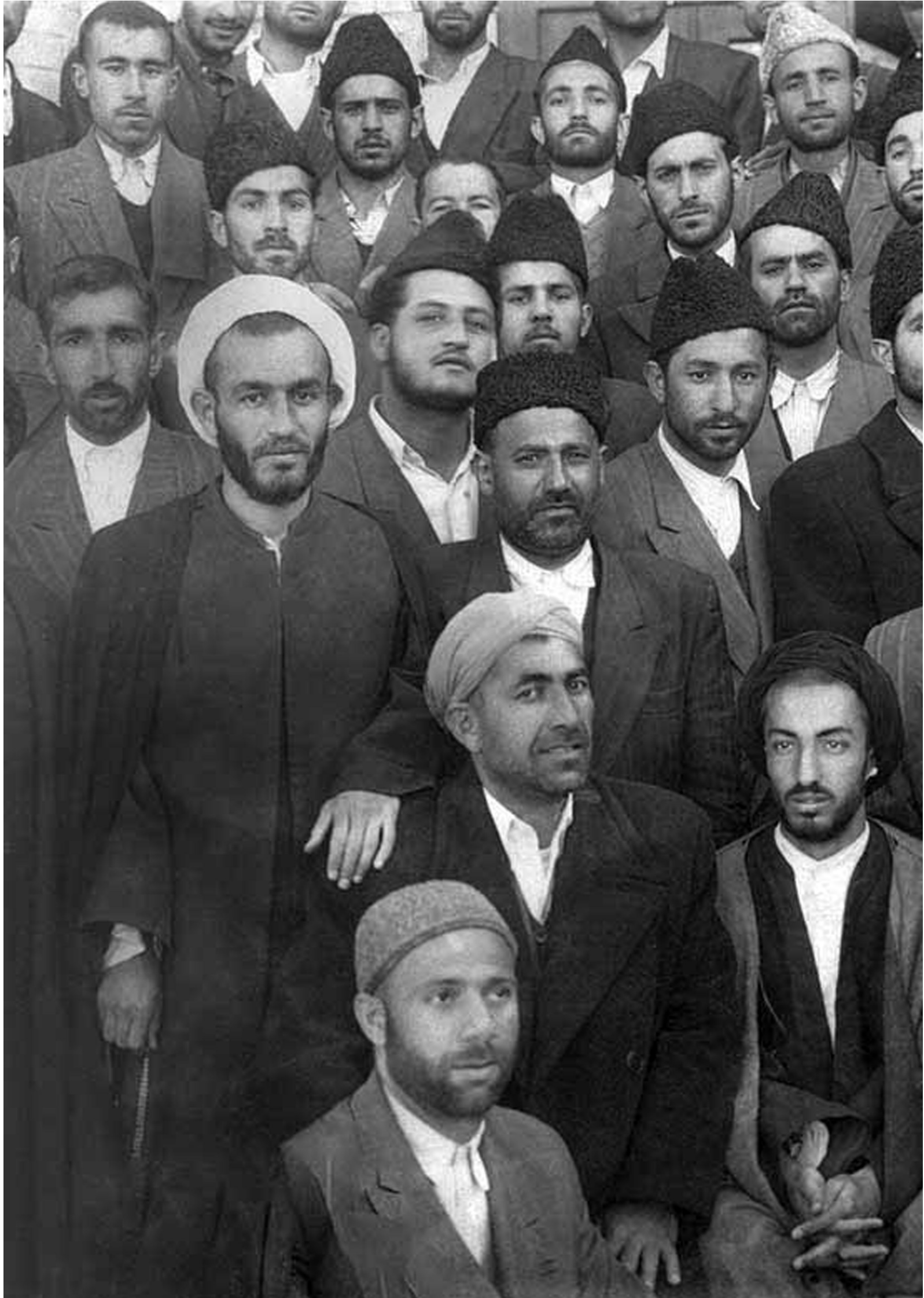
۲. در این مورد بنگرید به کتاب ولایت فقیه ایشان. البته این کتاب از پیش از انقلاب تاکنون با عناوین مختلف از جمله ولایت فقیه چاپ و منتشر شده است. با این حال برای فهم آرای فقهی-سیاسی خمینی لازم است به مجموعه سیره گفتاری و رفتاری ایشان به‌ویژه در مقام زعیم بلامنازع جمهوری ولایی اسلامی ارجاع داده شود؛ به‌ویژه آنکه عدم انسجام نظری و حتی تناقضات در این دو نوع سیره قابل توجه است. این آرا را می‌توان در مجموعه مفصل «صحیفه نور» (یا صحیفه امام) یافت.

برخی فقیهان، به‌ویژه در عصر قاجار، مدعی حکومت انحصاری فقیهان در عصر غیبت شدند.

اما از همه مهمتر و اثرگذارتر، انتشار کتاب شهید جاوید اثر حاج شیخ نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی (۱۳۸۵-۱۳۰۳ش) بوده که در سال ۱۳۴۹ش در قم منتشر شد. این کتاب که ظاهراً وفق ادبیات سنتی حوزوی تحریر شده بود، در واقع تابوشکنی مهمی شمرده می‌شد؛ زیرا بنیاد نظر و تحلیل نویسنده - به‌عنوان عالم و متفکر سنتی و حوزوی - آن بوده است که امام حسین در پی برانداختن خلافت - سلطنت اموی حاکم بوده و می‌خواسته است نظام امامت علوی را ذیل عنوان «حکومت اسلامی» در آن زمان و بالفعل با رهبری و زعامت سیاسی خودش بنیاد نهد. نویسنده هر نوع تفسیر دیگری از رخداد قیام امام حسین و داستان کربلا (از جمله فدا شدن امام برای رهایی امت پیامبر و شیعیان از آتش جهنم از طریق گریه و سوگواری و عزاداری) را مردود و غیرقابل قبول می‌شمارد. ادبیات به کار رفته در این کتاب، کاملاً به‌روز است و آشکار می‌کند که نویسنده پیرو نظریه حکومت اسلامی استادش آیت‌الله خمینی است و بر آن است که همان جنبش و همان نظریه بدیل را به‌جای سلطنت احیا و بازسازی کند. هر چند انگیزه‌های سنتی و غیرسیاسی در برانگیختن مخالفت‌های گسترده سنت‌گرایان علیه شهید جاوید (کتابی که مخالفان به طعن «شهید جدید» ش می‌خواندند) بوده است، ولی واقعیت آن است که انگیزه‌های سیاسی نهفته در لابلای تحلیل و تعابیر روشن کتاب در دفاع از اسلام انقلابی و تز حکومت اسلامی نیز در مخالفت‌های گسترده در محافل مذهبی علیه آن نقش مهمی داشته است. گفتنی است که در این مخالفت‌ها و حتی دشمنی‌ها، هم علما و مداحان و روضه‌خوان‌های معمول سهم داشتند، و هم حکومت‌گران و نهادهای فکری و سیاسی و امنیتی رژیم سلطنتی حاکم نقش داشته‌اند. صالحی پس از انقلاب با دسترسی به اسناد ساواک کتابی با عنوان *توطئه ساواک بر ضد امام خمینی* را منتشر کرد. وفق آن اسناد، دستگاه‌های امنیتی و تبلیغاتی رژیم حاکم نقش مهمی در ایجاد اختلاف، و بر ضد کتاب و نویسنده‌اش، و به‌طور



▲ سید مجتبی نواب صفوی در جمع فدائیان اسلام، مشهد، ۱۳۳۲



کلی در راستای خنثی کردن دیدگاه‌های سیاسی و انقلابی کتاب شهید جاوید ایفا کرده‌اند.

در همین زمینه می‌توان به انبوه ادبیات تولید شده درباره رخداد کربلا با مضامین سیاسی و انقلابی و در دفاع مستقیم و غیرمستقیم از اندیشه حکومت اسلامی اشاره کرد که در دهه چهل و پنجاه منتشر شده‌اند؛ از جمله می‌توان به آثاری چون *بررسی تاریخ عاشورا* اثر محمدابراهیم آیتی (۱۳۴۳-۱۲۹۴ش) (ایراد شده در رادیو ایران) و *حسین بن علی را بهتر بشناسیم* اثر محمد یزدی (۱۳۹۹-۱۳۱۰ش) و *درسی که حسین به انسان‌ها آموخت* اثر سید عبدالکریم هاشمی‌نژاد (۱۳۶۰-۱۳۱۱ش) اشاره کرد؛ اولی در سال ۱۳۴۱ش، دومی در ۱۳۴۳ش و سومی در سال ۱۳۴۷ش منتشر شده‌اند. کتاب سه جلدی *حماسه حسینی* اثر مرتضی مطهری نیز در این شمار قابل توجه است. مطهری از خیزش امام حسین بر ضد دستگاه خلافت اموی با عنوان «ثوره» (انقلاب) یاد می‌کند.

۲. اسلام نوگرای انقلابی غیرحوزوی

جریان مهم دیگر، نوگرایان عموماً دانشگاهی بودند که با اندیشه‌های تازه و -تا حدودی- مدرن و در عین حال سیاسی و انقلابی خود به تدریج روند انقلابی شدن اسلام سیاسی را شتاب بخشیدند. اینان را می‌توان روشنفکران مذهبی عرصه عمومی دانست که در دانشگاه و مسجد و دیگر مراکز معمول مذهبی به مناسبت‌های مختلف سخن می‌گفتند و نیز اهل اندیشه و نظریه‌پردازی بوده و از طریق مقالات و کتاب‌های‌شان در اقشار مختلف جامعه و بیشتر دانشجویان و جوانان و دانشگاهیان اثر می‌نهادند. این جریان هر چند با دیدگاه‌های روحانیان سنتی و حتی عالمان و واعظان سیاسی‌اندیش کم‌وبیش فاصله داشتند و حتی غالباً منتقد بوده و با تصریح و تلویح از نهاد روحانیت و بخش‌هایی از دیدگاه‌های معمول و مراسم آنان حتی تحت‌عنوان خرافات و خرفه‌زدایی از مذهب انتقاد می‌کردند، اما در سیاسی‌اندیشی و در گستراندن اسلام و تشیع سیاسی بر تمام عرصه‌های زندگی پیشگام بوده و از قضا اینان عمدتاً به عالمان دینی خرده می‌گرفتند که اولاً چرا دیانت را محدود به احکام فردی کرده‌اند، و ثانیاً چرا از فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی اکراه دارند و در کنار مردم علیه استبداد و استعمار و استثمار مبارزه نمی‌کنند. مجموعه این جریان، پیوسته از عالمان دینی

اجتماعی و سیاسی حمایت کرده و غالباً هر چند به دلیل فضای اختناق حاکم، به تلویح از آیت‌الله خمینی و پیروان سیاسی‌اش به‌طور ویژه حمایت می‌کرده‌اند. البته اینان در پی آن بودند که تجربه مثبت حمایت علمای مذهبی از جنبش مدرن مشروطه‌خواهی را در آن زمان تکرار کنند و به‌ویژه باید توجه داشت که شخصیت‌های نامدار و اثرگذار این جریان، از دهه بیست رویکرد اجتماعی و سیاسی به اسلام و تشیع را در ایران آغاز کرده بودند و از این رو برای خود حق تقدم بر خمینی و روحانیان مبارز به عرصه آمده در دهه چهل به بعد قائل بودند.

فهرست این جریان بلند است و در واقع تمامی فعالیت‌های فکری و فرهنگی و آموزشی و دانشجویی و مبارزاتی چهره‌ها و یا نهادهای مرتبط این جریان از شهریور بیست تا انقلاب ایران را در بر می‌گیرد؛ نهادهایی چون کانون نشر حقایق اسلامی مشهد، خادپرستان سوسیالیست، نهضت آزادی ایران، حسینیه ارشاد در تهران، سازمان مجاهدین خلق ایران، جاما، جنبش مسلمانان مبارز و جریان‌هایی چون انجمن‌های اسلامی دانشجویان، معلمان، بانوان، مهندسين، پزشکان و گویندگان، نویسندگانی چون محمدتقی شریعتی، مهندس مهدی بازرگان، دکتر کاظم سامی (۱۳۶۷-۱۳۱۳ش)، دکتر حبیب‌الله پیمان (زایش ۱۳۱۴ش) و دکتر علی شریعتی از نامداران این نحله‌اند. از آنجا که مجالی برای بیان افکار و آموزه‌های آنان و بررسی میزان اثرگذاری‌شان در جامعه ایران و حتی در روحانیت و حوزه‌های دینی قم و مشهد و دیگر شهرها نبوده و نیست، ناگزیر به گزارش کوتاهی از سه شخصیتی که در این دوران بیشترین تأثیر را در طرح و ترویج اسلام سیاسی و اجتماعی و در نهایت شکل‌گیری انقلاب ایران داشته‌اند، بسنده می‌کنیم.

در دهه چهل، خمینی عمدتاً از موضع مصلحانه با شاه مواجه می‌شد.

آیت‌الله سید محمود طالقانی (۱۳۵۸-۱۲۹۸ش):

طالقانی در عصر رضاشاه درس خوانده و فعالیت‌های فکری و سیاسی خود را در اواخر آن دوران آغاز کرده است. او به شدت تحت‌تأثیر افکار و شخصیت و آموزه‌های دینی و از جمله

طالقانی به شدت تحت تأثیر قرآن گرای اسدالله خرقانی بود.

مهندس مهدی بازرگان (۱۳۷۳-۱۲۸۶ش):

بی‌گمان می‌توان بازرگان را، به دلیل نقش آفرینی فوق‌العاده‌اش در تحولات دینی و اجتماعی و سیاسی قرن چهاردهم ایران، «پدر نواندیشی دینی معاصر» دانست. بازرگان عمری تقریباً بلند داشت و در طول این دوران در تمامی مقاطع مستقیم و غیرمستقیم در تحولات فکری و علمی و دانشگاهی و اجتماعی و سیاسی و دینی نقش فائقه داشته است. بازرگان در دوران پیش از انقلاب و حتی پس از آن در دهه شصت، از اسلام سیاسی سخن گفته و از منظر دینی به فعالیت‌های سیاسی نگریسته است، و در نهایت در شمار کسانی قرار می‌گیرد که بسترهای ذهنی را برای رویکردهای اسلام سیاسی معطوف به اقتدار دین‌باوران و حتی ارباب دیانت به‌ویژه در جوانان و درس‌خوانده‌های مذهبی جدید و متجدد آماده کرده است.

بازرگان بسیار تحت تأثیر سنت فکری و سیاسی مشروطه بود و پس از آن نیز تا پایان عمر خود، به‌رغم فراز و فرودهای گریزنانپذیر، بر همان سنت اندیشید و عمل کرد. مهمترین ویژگی نظری وی کوشش بی‌وقفه برای ایجاد سازگاری یا تعامل دین و علم بوده که البته آن نیز گفتمان قرن بیستمی در غرب و در جهان اسلام و ایران بوده است. می‌توان گفت بازرگان تأثیر بسیاری در رویکرد علمی-سیاسی و دینی بر حداقل دو نسل مذهبی و دانشگاهی ایران داشته است.

او که پس از مرداد ۳۲ وارد سیاست و مبارزات سیاسی و آزادیخواهانه شد، با تأسیس شمار زیادی از انجمن‌های دانشجویان مسلمان و دیگر انجمن‌های اسلامی و به‌طور خاص با تأسیس نخستین مسجد در دانشکده فنی دانشگاه تهران (در زمان ریاست این دانشکده) و به‌ویژه با سخنرانی‌های پرشمار و انتشار مقالات و کتاب‌های متنوع و بسیار، توانست اسلام‌گرایی معطوف به تغییرات اجتماعی و ایجاد تحولات مدنی و فرهنگی و سیاسی در جامعه ایران را در سطوح مختلف ترویج و تبلیغ کند. او *خدا در اجتماع* (۱۳۴۴ش) نوشت و حج را خانه مردم (۱۳۳۸ش) دانست و فهرستی از «انتظارات مردم از

قرآن‌گرایی اسدالله خرقانی بوده است. خرقانی کتابی دارد با عنوان *محو الموهوم وصحو المعلوم*، که در آن آرای سیاسی خود را باز گفته است. این کتاب در سال ۱۳۱۴ش نگاشته شده و در سال ۱۳۳۹ش با همت طالقانی منتشر شده است. در واقع طالقانی در جمع معاصرانش بیشترین تأثیر را از خرقانی گرفته بود. خرقانی از اسلام فردگرا گریزان بوده و به شدت از اسلام سیاسی دفاع می‌کرده و حتی گفته شده است که او نخستین کسی بوده است که از عنوان «حکومت اسلامی» استفاده کرده و از ضرورت ایجاد آن سخن گفته است. نیز گفته شده است که خرقانی از «جمهوری»، آن هم از نوع «اسلامی» اش دفاع می‌کرده است. هر چند طالقانی عمدتاً تحت تأثیر اسلام اجتماعی و سیاسی خرقانی بوده، ولی در نهایت در باب حکومت اسلامی تحت هر نامی از او فاصله گرفت و بیشتر از عالم نظریه‌پرداز عصر مشروطه دوم، یعنی غروی نائینی، پیروی کرد که پیش از این از کتاب او و آرای مهم وی در باب دین و جامعه و سیاست یاد شده است. طالقانی در اوایل دهه سی، *تنبيه الأمة وتنزیه المله نائینی* را بازنویسی و منتشر کرد. پس از آن بود که عموم جوانان و دانشجویان تأثیر پذیرفته از این جریان، از آن کتاب و آرای نائینی الهام گرفتند. بازرگان خود در دادگاه نظامی در سال ۴۳، این جمله نائینی که «استبداد کفر یا شرک عملی است» را به‌عنوان مستند دینی خود یاد کرد. سازمان مجاهدین حنیف‌نژاد (۱۳۵۱-۱۳۱۸ش) نیز *تنبيه الأمة* را به‌عنوان متن آموزشی سازمان برگزید. شریعتی نیز بارها از اهمیت نقش نائینی (هر چند با رویکرد انتقادی) سخن گفته است. طالقانی به‌ویژه در دوران انقلاب ایران و اندکی پس از آن نشان داد که در عین ایجاد نوعی پیوند اسلام و سیاست و جامعه، در نهایت به هیچ نوع حکومت دینی حتی با پیشوند جمهوری باور ندارد.

طالقانی پس از شهریور بیست تا پایان عمر لحظه‌ای از مبارزه علیه استبداد غافل نبوده است؛ به‌ویژه در دهه چهل و پنجاه از طریق تفسیر قرآن و گفتارها و نوشتارهایش بر نسلی از جوانان و دانشجویان و طلاب حوزه‌های علمیه اثر نهاد. مسجد هدایت در تهران پایگاه تعلیمی و تبلیغی او بوده است؛ مسجدی که امامت آن را خود بر عهده داشت. زندان‌های پیاپی و تبعیدهای مستمر او پیوسته بر نفوذ کلام و ترویج افکارش می‌افزوده است. به همین دلیل در دوران انقلاب عملاً وی رهبر انقلاب در داخل کشور بوده و مدتی ریاست شورای انقلاب را نیز بر عهده داشته است.

مراجع» (منتشر شده در کتاب *بحشی درباره مرجعیت و روحانیت*: ۱۳۴۱ش) ارائه داد و از پیوند بعثت و *ایدئولوژی* (۱۳۴۳ش) دفاع کرد و در هر حال از *اسلام مکتب مولد و مبارز* (۱۳۴۱ش) یاد کرد. مبارزات سیاسی پردوامش بر ضد استبداد نیز این رویکرد را تقویت می‌کرد و در واقع پشتوانه عملی و تضمینی برای اثرگذاری‌اش شمرده می‌شد. در این میان، تأسیس نهاد دینی-سیاسی «نهضت آزادی ایران»، همزمان با آغاز نهضت سیاسی روحانیان و به عرصه آمدن آیت‌الله خمینی، نقطه عطفی در جا افتادن اسلام سیاسی و مبارزات دینی مسلمانان نوگرای ایران بوده است؛ به‌ویژه که در مرامنامه نهضت آزادی، از اسلام به‌مثابه ایدئولوژی یاد شده بود. می‌توان گفت که هر چند احتمالاً استفاده از تعبیر ایدئولوژی در حوزه دین‌شناسی مسبوق به سابقه بوده، ولی بی‌تردید در عمومی شدن عنوان «ایدئولوژی اسلامی» پیش از شریعتی مؤثر بوده است.

خرقانی از اسلام فردگرا گریزان بود و به شدت از اسلام سیاسی دفاع می‌کرد.

گفتنی است که بازگان در آخرین سال عمرش به مناسبت مبعث نبی اسلام، سخنرانی «آخرت و خدا هدف رسالت انبیا» را در انجمن اسلامی مهندسين ایراد کرد و این سخنرانی به‌گونه‌ای بود که عموماً چنین برداشت کردند که وی در کارنامه‌اش تجدیدنظر کرده و این بار از اسلام غیرسیاسی و غیراجتماعی و صرفاً فردمحور و آخرت‌گرا دفاع کرده است، اما به گمانم او در اندیشه‌هایش در باب پیوند دین و سیاست و جامعه تجدیدنظر نکرده بود؛ هر چند به مقتضای نیاز روز، بُعد معنوی و آخرت‌گرایی اسلام را بیش از پیش برجسته کرده بود. به گمانم بازگان عمدتاً در واکنش به مدعیات گزاف مدیران جمهوری اسلامی و مبلغانش به چنین رویکردی متوسل شده بود. با این همه، ایراد اساسی آن بوده است که بازگان در طرح اندیشه‌هایش در این سخنرانی (و بعد کتاب) از انسجام لازم برخوردار نبود و در مواردی دچار تناقض‌گویی شده و گاه نیز عباراتش مبهم و قابل تفسیر به انواع برداشت است. این ایرادها را در نقدنوشته‌ای مطرح کرده‌ام و آن نیز همراه اثر بازگان چاپ و منتشر شده است.

واپسین سخن آنکه تمامی آثار قلمی بازگان از آغاز تا پایان عمرش چاپ و منتشر شده‌اند؛ به‌ویژه بخش عمده آنها در دو دهه اخیر در شکل جدید و با طبقه‌بندی موضوعی مناسب ذیل عنوان *مجموعه آثار به‌وسیله «بنیاد مهندس بازگان»* در تهران انتشار یافته است.

دکتر علی شریعتی (۱۳۵۶-۱۳۱۲ش):

با استناد و مرور بر رخدادهای جاری در نیم قرن گذشته، می‌توان گفت که اثرگذارترین گوینده و نویسنده در عرصه دین‌شناسی نظری و عملی و به‌ویژه در ترویج اسلام سیاسی و اجتماعی و انقلابی، دکتر علی شریعتی بوده است. گرچه بازگان از نظر زمانی بر او مقدم است، ولی در تأثیرگذاری و گستره نفوذ اجتماعی، حتی در میان غیردین‌باوران، شریعتی بی‌مانند است. علی شریعتی در نوجوانی و جوانی عضو کانون نشر حقایق در مشهد بوده و همزمان عضو فعال خدایرستان سوسیالیست نیز بوده است. در جبهه ملیون حامی مصدق نیز فعالانه حضور داشته است. در اواخر دهه سی برای ادامه تحصیل با بورس دولتی به فرانسه رفت و در سوربون درس خواند. وی پس از پایان تحصیل در فرانسه و بازگشت به ایران، در دانشگاه فردوسی مشهد به تدریس مشغول شد. با این همه ستاره اقبال او زمانی درخشید که در اواخر دهه چهل پیش به تهران باز شد و در دانشگاه‌ها به ایراد سخنرانی پرداخت و به‌ویژه در حسینیه ارشاد تهران متمرکز شد و سلسله درس‌های اسلام‌شناسی و تاریخ ادیان را آغاز کرد.

شریعتی، هم اهل اندیشه و نظریه‌پردازی بوده و هم اهل عمل و مبارزات سیاسی. او از همان نوجوانی و جوانی در کنار مبارزات سیاسی می‌نوشت، ترجمه می‌کرد و معلمی می‌کرد. در اروپا نیز همین نوع کارها را ادامه داد. اما پس از بازگشت به ایران در اوایل دهه چهل، بر اساس تحلیلی که از شرایط جهانی و منطقه‌ای و ایران داشت، به‌طور کامل به کار نوشتن و گفتن و تدریس پرداخت. او به این نتیجه رسیده بود که هر انقلابی پیش از آگاهی فاجعه است، و از این رو به تقدم کارهای فکری و آموزشی و به‌تعبیر خودش به تقدم انقلاب فرهنگی بر هر نوع انقلاب دیگر به‌ویژه انقلاب سیاسی (انقلاب معطوف به تغییر رژیم) باور داشت و خود نیز همواره در این مسیر تلاش کرد. با این حال، رویکرد سیاسی و انقلابی با صبغه آشکار دینی و شیعی شریعتی، در آثارش عیان و پررنگ است. هر چند در فاصله

سال‌های ۴۹ تا ۵۱، با تأثیرپذیری از فضای سیاسی آن ایام، از جمله اقدامات رادیکال انقلابی سازمان مجاهدین خلق و فدائیان خلق و زندان‌ها و شکنجه‌ها و اعدام‌های مبارزان سیاسی، غلظت انقلابی رادیکال با ادبیات نیرومند و پرشور شیعی در شریعتی بیشتر شد، اما پس از تعطیلی ارشاد و زندانی شدنش، گویا دچار تحول شد و از این رو پس از آزادی در سال ۵۳، آشکارا به همان مشی اصلی‌اش یعنی آموزش و آگاهی‌بخشی و تقدم انقلاب فکری بازگشت. به‌ویژه رخداد مهم تغییر ایدئولوژی در سازمان مجاهدین خلق در سال ۵۴ در این چرخش مهم نقش داشته است. به همین دلیل است که در گفتارها و نوشتارهای شریعتی در سال‌های ۵۴ تا ۵۶ غلظت دینی و از جمله ارجاعات به قرآن و منابع مشهور اسلامی بیشتر به چشم می‌خورد.

طالقانی، بازگان و تا حدودی شریعتی از قرآن‌گرایان معاصر شمرده می‌شوند.

آنگونه که شریعتی خود گفته است، مهمترین رخداد روشنفکران مسلمان در این عصر «پیکرسازی ایدئولوژیک» از اسلام شیعی است. خود او بیشترین نقش را در این پیکرسازی داشته است. تلاش وافر او این بوده است که بر بنیادهای عمدتاً کلامی و عقیدتی مفروض و معمول اسلام شیعی، تفسیرهای تازه و اجتماعی و انقلابی رادیکال ارائه دهد و از این طریق تحول فکری مهمی در نگرش به مقولات دینی و اجتماعی و سیاسی و اخلاقی و هنری ایجاد کند. او می‌آموخت که مسئولیت شیعه بودن چیست. به‌زعم او/انتظار مذهب/اعتراض است. اسلام او اسلام نبوی بود، نه اسلام اموی، و تشیع او نیز تشیع علوی بود، نه تشیع صفوی^۳. اصولاً بنابر نظر او، دینی که به درد دنیای ما نخورد به درد آخرت نیز نخواهد خورد. از منظر شریعتی، آبادی آخرت لزوماً از معبر آبادانی دنیا می‌گذرد. وی

۳. به‌زعم شریعتی، اسلام نبوی و تشیع علوی مکمل هم‌اند، و این تسنن اموی است که با تشیع صفوی در جدال و دشمنی با هم‌اند. بنگرید به گفتار/ نوشتار تشیع علوی و تشیع صفوی، اکنون در شماره نهم مجموعه آثار شریعتی.

به‌افتخای حدیث مشهور «الدنیا مزرعة الاخره»، آبادانی این جهان را مقدمه ضروری سعادت‌مندی آن جهان می‌دانست. در نگاهی عام و سنخ‌شناسی، شریعتی از آغاز تا پایان در جناح چپ اسلامی سخن گفت و نوشت و فعالیت کرد. او که به‌شدت تحت‌تأثیر مکتب فکری خدایرستان بود، از تفسیر عدالت‌محورانه اسلام و تشیع دفاع می‌کرد. وی بارها از «سوسیالیسم اسلامی» سخن گفته و ابوذری غفاری، صحابی برابری خواه عصر عثمان را «خدایرست سوسیالیست» معرفی کرد. او اصولاً سوسیالیسم را صرفاً بر بنیاد توحید و الهیات یکتانگرا، معقول و پذیرفتنی می‌دانست.^۴

گفتنی است که طالقانی و بازگان و تا حدودی شریعتی، از قرآن‌گرایان معاصر شمرده می‌شوند. دوگانه‌هایی چون توحید-شرک و عقل-خرافات از مبانی دینی آنان در اصلاح دینی و از جمله در گرایش به اسلام سیاسی و انقلابی‌شان بوده است؛ هر چند شرح و بسط و رویکردهای استدلالی هر یک متفاوت بوده است. بیفزایم که طالقانی و شریعتی به‌مقتضای گرایش فکری خود، تأکید فراوانی نیز بر عدالت اجتماعی داشته‌اند.

جمع‌بندی

آنچه در این دو نوشتار گزارش شد، اشاراتی است برای بیان زمینه‌های ذهنی و عینی سیاسی و در نهایت انقلابی شدن دین اسلام و تشیع امامی در قرن چهاردهم خورشیدی.^۵ این اشارات نشان می‌دهد که دو جریان فکری-دینی متفاوت در یک رویکرد

۴. عناوین آثار شریعتی و جملاتی که از او نقل شد، در مجلدات پرشمار مجموعه آثار او در دسترس است. نیز گفتنی است که در سلسله گفتارها/نوشتارهای «مروری بر تاریخ اصلاح دینی در ایران معاصر»، به زندگی شخصیت‌های فکری و دینی معاصر ایران و نیز شماری از نهادها و سازمان‌های اسلامی مرتبط با این مجموعه، هر یک جداگانه پرداخته‌ام. این گفتارها در قالب نوشتارهایی تحت همین عنوان پیش از این در سایت «ندای آزادی» و نیز در وبسایت شخصی‌ام منتشر شده و در دسترس‌اند. اخیر (زمستان ۱۴۰۱ش) نیز در قالب کتابی با همان عنوان به‌صورت PDF و سپس در سایت «اندیشه‌های نو» و نیز در سایت «زیتون» در دسترس است.

۵. البته قابل ذکر است که فعالیت رادیکال و انقلابی جریان عام چپ غیرمذهبی در دهه چهل و پنجاه (از جمله سازمان چریک‌های فدائیان خلق ایران در دهه پنجاه) نیز در رویکرد سیاسی و انقلابی به دین و جنبش‌های اسلامی آن دوران سهم مهمی داشته که در اینجا امکان طرح و بررسی آن فراهم نیست.

اشتراک نظر داشتند و آن تقویت و تعمیق اندیشه اسلام اجتماعی و انقلابی است. تلاش سخنگویان این دو جریان آن بوده

شریعتی حکومت مذهبی تئوکراتیک را عین استبداد می‌داند.

فقیه) حمایت و دفاع می‌کردند. نقدهای تند و رادیکال شریعتی به نهاد علمای مذهبی و طرح شعار «اسلام بدون ملا» (اسلام

منهای روحانیت) گواه این مدعا است. شریعتی حتی در مجموعه آثار (شماره ۲۲) به طور شفاف حکومت مذهبی تئوکراتیک را عین استبداد می‌داند (در قسمت بعدی متن سخن او نقل خواهد شد). حتی جریان علمای سیاسی و انقلابی شده نیز چنین باوری را حداقل در علن و شفاف اظهار نمی‌کردند. با اینکه آیت‌الله خمینی کمتر از ده سال پیش از انقلاب در درس فقه خود به موضوع ولایت فقیهان و ضرورت تشکیل حکومت مذهبی با ریاست حکومتی فقیهان پرداخته بود، ولی در جریان انقلاب ۵۷-۵۶ هرگز آن را ادامه نداد و بلکه به‌ویژه در چند ماه آخر در فرانسه، از جمهوری - به تعبیر خود - از نوع جمهوری فرانسه حمایت کرد.

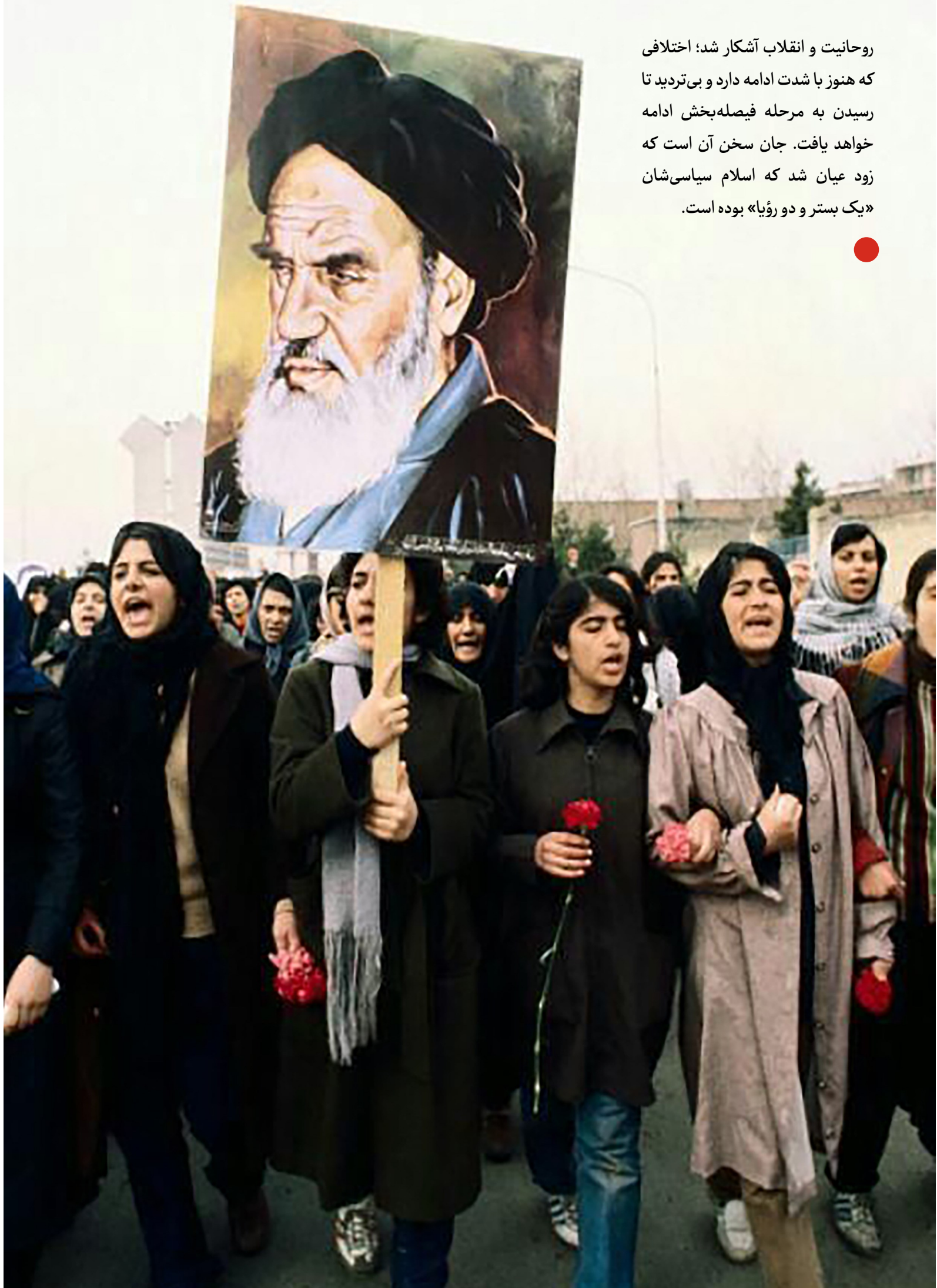
در هر حال گزارف نیست گفته شود که تلاقی دو جریان سنت‌گرا و نه لزوماً سنتی در نیم‌قرن نخست قرن گذشته، به‌ویژه در سال ۵۷، بیشتر سوءتفاهم بود و شاید هم بیشتر حاصل اشتراکات لفظی در باب فهم اسلام و متون و منابع و آموزه‌های آن. نقدهای جدی به رویکردهای دین سیاسی و انقلابی جریان نواندیشی مدرن دینی و به‌طور کلی ارتقاء دادن به انتظارات حداکثری از دین وارد است که باید در جای دیگری بدان پرداخت (در فصل بعد در حد ممکن پرداخته خواهد شد). نمی‌توان ناگفته گذاشت که یکی از این نقدها نادیده گرفتن هشدار مشروطه‌خواهانی چون کسروی و حکمی‌زاده در مقطع پس از رضاشاه مبنی بر خیز برداشتن شماری از علمای دینی برای تسخیر حکومت است؛ هشداری که نه گروه روشنفکران اعم از مذهبی و غیرمذهبی چندان جدی گرفتند و نه طبعاً توده‌های مردم شنیدند.

به هر تقدیر، این رویکردهای حداکثری به دین و تحکیم اسلام و تشیع انقلابی در جریان انقلاب ایران و جمهوری اسلامی به محک امتحان و تجربه خورد و از این رو از همان لحظات نخستین پیروزی (حتی پیش از آن در سخنرانی آیت‌الله خمینی در بهشت زهرا) اختلاف دیدگاه و محدوده توقع و انتظار از دین و

است که هر چه بیشتر قلمرو نفوذ و اقتدار دیانت و دین گسترده‌تر شود. آنان اصرار داشتند دینداری سنتی و سنت دینی شیعی، از قالب انتزاعی با کارکردهای غالباً فردی و مناسکی و آیینی خارج شده و به دین‌ورزی کل‌گرا و جماعت‌گرا و سیاسی متحول شود. در سنت رایج مذهبی، همواره در پاسخ پرسش از «دین چه انتظاری از بشر دارد؟»، نظراً و عملاً ایمان به خدا و آخرت و التزام به مناسک و آداب فردی و اخلاقی محور قرار می‌گرفت، ولی در اسلامی که از شهریور بیست از دو جریان نو سنتی‌های روحانی و پیروان‌شان و نیز از سوی نوگرایان نسبتاً مدرن و دانشگاهی ارائه و تبلیغ شد، اندیشه دین‌ورزی اجتماعی و کسب اقتدار سیاسی و در نهایت با رویکرد انقلابی و زیروزبر کننده حاکم بوده است. در این روند ادعا شد که اسلام آیین زندگی است و برای دین و دنیای دینداران برنامه دارد، ولو فی‌الجمله، و کاستی‌ها نیز با اصل اجتهاد زنده و پویا به‌وسیله مجتهدان خلاق و آگاه به زمان (فقه پویا) جبران خواهد شد. در این رویکرد، فی‌الجمله مرجعیت عالی مجتهدان شیعی ولو با شروطی پذیرفته شده بود. در هر حال دین اسلام با گرایش شیعی امامی، پیکر منسجم ایدئولوژیک شمرده می‌شد که ظرفیت پاسخگویی به پرسش‌های متنوع زمان حال و آینده را دارد.

البته باید به تأکید گفت که مبانی و خاستگاه‌های نظری و عملی این دو نحله کلان در باب اسلام و انتظارات از آن و از جمله نقش علمای دینی (فقیهان)، متفاوت و در برخی زمینه‌ها متعارض بود. دیدگاه سنتی‌های سیاسی عمدتاً متن‌محور بوده و دیدگاه دومی عمدتاً عقل‌محور و بنابر اندیشه‌های فلسفی و جامعه‌شناختی و تاریخی برآمده از جهان مدرن و تجدد بوده است. تفاوت دیگر این بود که نواندیشان به‌رغم باور به استفاده از نهاد علما و به‌ویژه اعتقاد به حمایت از علما و مراجع مذهبی در تقویت جبهه مردم و چیرگی نهایی بر استبداد داخلی و استعمار خارجی و حتی استثمار طبقاتی، در فرجام، نه به تأسیس حکومت مذهبی و اجرای شریعت فقه‌محور باور داشتند و نه به‌ویژه از زعامت سیاسی فقیهان (ولایت مطلقه

روحانیت و انقلاب آشکار شد؛ اختلافی
که هنوز با شدت ادامه دارد و بی‌تردید تا
رسیدن به مرحله فیصله‌بخش ادامه
خواهد یافت. جان سخن آن است که
زود عیان شد که اسلام سیاسی‌شان
«یک بستر و دو رؤیا» بوده است.





سید کمال حیدری، متفکری در

حصر

سید خلیل الرحمان طوسی^۱

دانش‌آموخته‌ی حوزه‌ی علمیه‌ی مشهد در سطح اجتهاد، دکترای فلسفه تطبیقی از
دانشگاه اکستر انگلستان، سرویراستار انتشارات اسموس پرس در لندن.



معرض انواع تهمت‌ها قرار دادند و در نهایت او را هدف تیر تکفیر ساختند و در منزلش در قم محصور نمودند.

حیدری اشکال مستشرقان بر احادیث نبوی را به روایات ائمه نیز سرایت می‌دهد.

مروری بر سیر تطور اندیشه سید کمال حیدری

نقطه آغاز حرکت اصلاح دینی حیدری را می‌توان ماه رمضان سال ۱۳۹۲ش دانست؛ زمانی که او جمله‌ای بر زبان آورد که حساسیت محافل شیعی و حوزوی را برانگیخت: «من ادعا می‌کنم که بسیاری از میراث‌روایی شیعه از کعب‌الاحبارها و یهودیان و نصرانی‌ها و مجوس‌ها به ما رسیده است.»^۲

این جمله موجی در سایت‌ها و شبکه‌های اجتماعی سنی عرب‌زبان علیه او به راه انداخت که یکی از علمای شیعه اعتراف کرده است که برخی عقاید شیعه ریشه یهودی و نصرانی دارد. با این حرکت، دیگر حیدری به دنبال نقد وهابیت نبود، بلکه می‌گفت برای آنکه تقریب میان مذاهب اسلامی محقق شود، باید ابتدا از نقد میراث شیعی شروع کنیم تا اهل سنت نیز میراث خود را بازبینی کنند.

از سال ۱۳۹۲ تا قبل از حصر در سال ۱۴۰۱ش، فایل‌های صوتی-تصویری متعددی از حیدری در موضوعات مختلف منتشر شد. حجم ارائه نظریات جدید در این دوران کوتاه نشان از سرعت تحول اندیشه او بود که در کمتر اندیشمندی می‌توان مشاهده نمود. حیدری ادعا کرد که حرکت اصلاح دینی‌اش از نوع «اصلاحات لوتری» است. مراد او از اصلاح دینی، البته اصلاح فهم و قرائت از دین بود، نه خود دین. وی مکرراً گوشزد می‌کرد که دین همانی است که از خداوند نازل شده و اصلاح چنین پدیده‌ای بی‌معناست.^۳ در بهمن ۱۳۹۸ش در گفتگو با

سید کمال حیدری (متولد ۱۳۷۶ق) حدود یک دهه در شبکه‌های حکومتی ایران در دفاع از عقاید شیعیان سخن می‌گفت و با کنکاش‌هایش در منابع دست اول، عقاید اهل سنت و به‌ویژه وهابیت را به چالش می‌کشید. شیوه مباحث و محتوای مطالب حیدری برای سالیان متمادی به‌گونه‌ای بود که او را فقیهی مدافع نظام جمهوری اسلامی می‌شناختند که با بیانی رسا به دفاع از مبانی شیعه با قرائت رسمی رژیم، درباره موضوعات متنوع علوم اسلامی سخن می‌گوید. اما رابطه حسنه او با حکومت دوام نیافت. او به تدریج با تشکیک در برخی موضوعات اعتقادی و فقهی، از دیدگاه‌های رسمی و عقاید سنتی امامیه فاصله گرفت و در یکی از حساس‌ترین مقاطع حیات فکری و ایمانی ایرانیان که به دلیل عملکرد اسفبار حکومت دینی با انبوهی از ابهامات و سردرگمی درباره دین به سر می‌برند، پا به میدان گذاشت و بنیان‌های تئوریک امامیه را با پرسش‌گری‌های فلسفی، کلامی و فقهی به چالش کشید. همین ویژگی، حیدری را برای نسلی که سالیانی است کمتر حرف تازه‌ای از درون حوزه‌های علمیه شنیده است، به شخصیتی جذاب تبدیل نمود و بسیاری از جوانان نظریات او را مشتاقانه دنبال می‌کردند.

حیدری صریحاً اعلام نمود که بسیاری از مبانی مسلم‌انگاشته‌شده که توسط علمای امامیه عمدتاً در قرون اولیه بعد از غیبت صغری بنیاد نهاده شده و به‌عنوان «ضروریات مذهب» در طول بیش از هزار سال بر اندیشه رایج تشیع حکمروایی کرده است، هیچ‌گونه تقدسی ندارد و وقت آن رسیده است که با استمداد از «عقلانیت قرآنی»، نظریات جدیدی در اعتقادات و فقه شیعه تأسیس گردد. وی حوزه‌های علمیه را دعوت به سعه صدر می‌کرد و آنان را از تنگ‌نظری و عادت زشت تکفیر بر حذر می‌داشت. با استفاده از شواهد تاریخی درباره فضای آزاد مباحثه میان علمای قرون اولیه بر سر ضروریات دین، همچون نزاع میان شیخ مفید (وفات ۴۱۳ق) و شیخ صدوق (وفات ۳۸۱ق) با ابن جنید اسکافی (وفات ۳۷۷ یا ۳۸۱ق) درباره حدود عصمت ائمه و یا حجیت قیاس و استحسان، خواهان احیای سنت حسنه رواداری در برابر آراء جدید گردید؛ تمنایی که هرگز اجابت نشد. پرسش‌گری‌های وی که اغلب با پاسخ‌ها و نظریه‌پردازی‌هایش همراه بود، خشم برخی از روحانیان تنگ‌نظر و افراد بدخوی را برانگیخت. نویسندگان حکومتی با طرح نظریاتش به صورت ناقص و گزینشی، وی را در

۲. حیدری این مطلب را در سخنرانی با موضوع «اسلام قرآن، نه اسلام حدیث» بیان کرد. برای تفصیل بیشتر ببینید: «اسباب وضع الحدیث عند الشیعة»، الموقع الرسمي لسماحة المرجع الدینی السید کمال الحیدری، ۳۰ نوامبر ۲۰۱۶م.

۳. «اصلاحات دینی را چگونه شروع کنیم؟»، پایگاه اطلاع‌رسانی سید کمال حیدری، ۸ فوریه ۲۰۱۶م.

«چهارسو» گفت: «پیروان همه ادیان و مذاهب، اعم از الهی و بشری، بنا به شروطی، مُجاز بلکه واجب است که بر همان اعتقادات خود باقی بمانند و در آخرت نیز رستگار خواهند بود.»^۴

از نظر حیدری تمام روایات تبعیض جنسیتی درباره زن از اسرائیلیات است.

ریشه چنین نظریه‌ای، تفکیک میان «فهم مؤمنان از دین» و «حقیقت دین» بود که حیدری بر آن اصرار می‌ورزید و تأکید می‌کرد که حقیقت دین «دست‌نیافتنی» است و آنچه مؤمنان در هر دینی از سر یقین بدان معتقدند، سبب رستگاری آنان است؛ چه اعتقاد آنان مطابق حقیقت دین باشد و چه نباشد. طبیعی بود که عکس‌العمل به چنین نظریاتی شدید و خصمانه باشد. برخی این نظریه معرفت‌شناختی را منسوب به مکتب پوزیتیویسم دانستند که منکر وجود هر گونه حقایق فراحسی و متافیزیکی است. به‌زعم آنان، چنین باوری در معرفت دینی در نهایت منجر به نفی حقایق مسلم و حیانی و تعالیم دینی خواهد شد؛ حقایقی که بر مؤمنان و واصلان [که خودشان باشند] مکشوف و معلوم شده است.^۵

یک سال بعد، حیدری در مصاحبه با شبکه اینترنتی العراقیه، شیعیان را -همانند اهل سنت- تکفیری معرفی کرد و موجی دیگر را در جامعه ایجاد نمود:

من این را به ضرس قاطع می‌گویم: هیچ عالم شیعی اثنی‌عشری‌ای یافت نمی‌شود، مگر اینکه به کفر باطنی کلیه مسلمانان [غیرشیعه] حکم کرده باشد؛ البته علمای شیعه در اینکه دیگر مسلمانان محکوم به اسلام ظاهری هستند، اختلاف نظر دارند؛ بعضی از قبیل [شیخ یوسف بحرانی] صاحب الحدائق [الناضره]، غیرشیعه را ظاهراً هم مسلمان نمی‌دانند، اما مشهور شیعه از جمله سید [ابوالقاسم] خویی، غیرشیعه را

۴. <https://alhaydari.com/fa/>

۵. برای نمونه ببینید نقد حسین سوزنجی بر حیدری:

<https://www.souzanchi.ir/review-of-sayed-kamal-heidari-s-comments/>

ظاهراً مسلمان و باطناً کافر می‌دانند، اما به حسب باطن و حشر اخروی و جنبه کلامی، علمای شیعه بر کفر دیگر مسلمانان اتفاق نظر دارند.^۶

این اظهارنظر، حتی روحانیان اصلاح‌گری همچون محسن کدیور را وادار به واکنش ساخت. کدیور در نقدی محققانه اثبات نمود که چنین سخنی بدین شمول نمی‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد و ادعای کمال حیدری از دقت کافی برخوردار نیست.^۷

حیدری و تئوری عقلانیت قرآنی

نظریه‌پردازی‌های حیدری که بیشتر در حواشی درس خارج فقه خود بیان می‌شد، بسی فراتر از چیزی بود که در رسانه‌ها و میان مخاطب عام منتشر می‌شد و موجی از هیجان و عکس‌العمل ایجاد می‌نمود. مهمترین نظریات او را می‌توان در تئوری‌هایش مربوط به ضرورت رجوع به قرآن و مبارزه با سلطه حدیث در اسلام جستجو کرد. اگرچه بخش مهمی از آراء وی با نظریات دانشمندان قرآن‌گرای اوایل قرن چهاردهم هجری^۸ در باره مسائلی همچون عدم حجیت اخبار واحد و مستفیض در غیر از فقه (اعم از اصول اعتقادات، اخبار مربوط به خلقت عالم و علوم تجربی همچون نجوم و طب)، مساله خرافات و برخی عقاید غلوآمیز در باره ائمه و مشکل نابسامانی در حوزه‌ها و مرجعیت تشیع با یکدیگر همپوشانی دارند، اما ایده‌های او در بسیاری موارد بخصوص در علم الحدیث و فقه متهورانه‌تر و بنیادین‌تر است.^۹

حیدری دعوت به قرآن را همچون سلفش با نقد اندیشه حدیث‌گرایی در مذهب امامیه به‌طور عام، و مسلک اخباری‌گری به‌طور خاص آغاز کرد. او به‌صراحت اعلام نمود که در حال

۶. «حوارالدين والعلمانية مع سماحة المرجع الديني السيد كمال الحيدري:

الحلقة الخامسة»، برنامج المراجعة، قناة العراقية الفضائية، الموقع الرسمي لسماحة المرجع الديني السيد كمال الحيدري، ۱۸ جولای ۲۰۲۰م.

۷. <https://kadivar.com/18267/>

۸. رجوع کنید به دو مقاله نگارنده در دو شماره پیشین فصلنامه نقد دینی در باره قرآن‌گرایان شیعه.

۹. عدم حجیت خبرواحد و خبر مستفیض در غیر از علم فقه در این —



حیدری: ضمایر مذکر در قرآن منحصر به مردان نیست بلکه شامل همه موجودات است.

میان شیعیان است. در روش دین‌شناسی رایج، علما تنها هنگام تعارض دو روایت به قرآن رجوع می‌کنند. اخباریان حتی تا این حد نیز از رجوع به قرآن ابا دارند و هنگام تعارض روایات، به قرائن و امارات دیگر همچون شهرت و اجماع متوسل می‌شوند.

حیدری در کتاب *اسلام محوریة القرآن*، راهکارهای جدیدی برای خلاصی از روش سنتی رجوع به روایت پیشنهاد می‌کند؛ از جمله اینکه تنها روایاتی معتبرند که «نقل به الفاظ» باشند، ولی در صورت «نقل به معنا» بودن روایت، راوی باید آگاه به معیارهای صحت نقل به معنا باشد. در صورت فقدان دو شرط فوق، روایت باید توسط «سایر قرائن» تقویت شود.^{۱۳}

برای فهم آسان مبنای فوق، می‌توان از مثال‌هایی یاری گرفت که او در سخنرانی‌هایش بیان می‌کند. به عنوان مثال، درباره اعتبار حدیث غدیر می‌گوید:

در کل روایات مربوط به واقعه غدیر که بنابر ملاکات مشهور همه ثقه و معتبرند، ۲۴۵ تفاوت بین الفاظ پیدا کردم. حال چطور می‌خواهی ثابت کنی پیغمبر چه گفته؟ اینکه پیامبر حتماً روز غدیر خطبه خوانده به چه درد من می‌خورد؟ اینکه چه فرموده مهم است. راه فهم درست این است که از میان جملات تنها الفاظ و جملاتی را برگزینیم که همه عین هم نقل شده‌اند و ما مطمئن می‌شویم این قسمت قطعاً از پیامبر صادر شده است. مثل جمله «من كنت مولاه فهذا علي مولاه». معنایش این است که بقیه قسمت‌ها که در آن ده‌ها اختلاف است، «نقل به معنا» شده است. تمامی جملات نقل به معنا را طرد می‌کنم، چون یقین ندارم که کلام پیامبر است یا نه. و حال آنکه شیعه می‌گوید اگر راوی ثقه بود، باید کل روایتش را بپذیریم. من نمی‌گویم که ثقه دروغ

حاضر روش اخباری‌گری نه تنها در روند اجتهاد میان اصولیان، بلکه در تمامی علوم دینی شایع و رایج است. اخباری‌گری - به باور حیدری - ارمغان حکومت صفویه است؛ زمانی که دامنه رقابت‌های سیاسی آنها با امپراطوری عثمانی به درگیری‌های ایدئولوژیک و منازعات کلامی کشیده شد و احادیث مجعول درباره فضائل غلوآمیز ائمه بعد از قرن‌ها دوباره نقل مجالس گردید و محدثان و وعاظ به جعل احادیث جدید تشویق و تحریص شدند.^{۱۰}

در نقد مرجعیت روایت در معارف دینی با نام «محوریة اسلام القرآن»، حیدری سلسله دروسی را آغاز نمود و شاگردانش تقریرات او را با عناوینی همچون *الموروث الروایی بین النشأة والتأثیر، اسلام محوریة القرآن: میزان تصحیح الموروث الروایی، و اسلام القرآن و اسلام الحدیث*، در مجلدات متعدد منتشر نمودند.^{۱۱} آخرین اثر او در این راستا، کتاب *مفاصل اصلاح الفکر الشیعی* برای اولین بار در سال ۱۳۴۸ق / ۲۰۱۷م، به قلم طلال الحسن به چاپ رسید. در این اثر مهم، حیدری راه‌حل‌های عملی خروج از سلطه روایت‌گرایی را پیشنهاد می‌کند که - از دید او - تبدیل به افیون ضد عقلانیت شده است.^{۱۲} او این حرکت را احیای عقلانیت قرآن نامید و برای آن راه‌حل‌هایی پیشنهاد نمود. راه‌حل‌ها در دو مرحله اصلاح فکر اسلامی به صورت عام، و اصلاح فکر شیعی به صورت خاص، ارائه شده است.

از مهمترین راه‌حل‌های حیدری در آثار فوق‌الذکر این است که برای فهم درست از دین باید ابتدا به قرآن رجوع کنیم و روایات را به محک قرآن بسنجیم؛ نه برعکس، آنگونه که سنت جاری

مباحث به معنای عدم وجوب تبعیت شرعی است. برای تفصیل مطلب و گزارشی در باره نظریات برجسته ترین علمای امامیه در باره قلمروی حجیت اخبار واحد و مستفیض، رجوع کنید به اثر نویسنده تحت عنوان:

Epistemic value of transmitted reports (hadiths) in Shi'ism <https://www.syncsci.com/journal/IJAH/article/view/IJAH.2021.01.004>

۱۰. «ارتباط بین جریان اخباری‌گری و دولت صفویه»، سخنرانی، ۲۲ مرداد ۱۳۹۹ ش.

۱۱. عنوان این اثر احتمالاً ملهم از جورج طرابیشی در کتاب *من اسلام القرآن الی اسلام الحدیث* (بیروت: دار الساقی، ۲۰۱۰) است.

۱۲. *الموروث الروایی بین النشأة والتأثیر*، صص ۲۸۷-۸: «اصلاحات دینی را چگونه شروع کنیم؟»، پایگاه اطلاع‌رسانی سید کمال حیدری، ۸ فوریه ۲۰۱۶م.

از نظر حیدری، علت عقب‌ماندگی فقه شیعه ترس فقیهان از شکستن خطوط قرمز علمای اولیه امامیه است.

می‌گوید، می‌گویم فهم و برداشتش درست نبوده یا درست نفهمیده. بسیاری از راویان شیعیان مخلصی بوده‌اند ولی سوادى نداشته‌اند. بعد از خروج از جلسات، این افراد برداشت خودشان را از امام نقل کرده‌اند. میان ناقلان روایت از امام، هم زراره بوده و هم بی‌سوادى مثل جمال [شتربان]. زراره گفته «قال الصادق» و جمال هم گفته «قال الصادق». آنوقت علمای ما می‌گویند تعارض بین اقوال امام. اینجا تعارض بین فهم زرارۀ عالم و جمال بی‌سواد است. عمده سبب کسانی که از تشیع به تسنن گرویده‌اند همین تعارض روایات است. سنی‌ها می‌گویند اگر امامان شما معصوم‌اند، چرا این همه حرف‌های متعارض زده‌اند، در حالی که نود درصد منقولات، نقل به معنا و برداشت غیردقیق راویان بی‌سواد و یا کم‌سواد است که از نظر من حجت نیستند.^{۱۴}

حیدری یادآوری می‌کند که دلیل اینکه راویان شیعه به خود اجازه می‌داده‌اند هر چه فهمیده‌اند - نه هر چه شنیده‌اند - از قول امام نقل کنند، باز روایاتی است که در آن ائمه اجازه داده‌اند مطالب آنها را «نقل به معنا» کنند؛ روایاتی که اعتبارشان مورد خدشه و بحث و گفتگو است.^{۱۵} در حالی که در مورد قرآن چنین مجوزی نداشته و همواره تأکید داشته‌اند که عین الفاظ آیات الهی را حفظ و نقل کنند. بدیهی است که با این اوصاف، اگر حدیثی با آیات قرآن تعارض کرد باید قرآن را مقدم داشت، در

۱۴. رجوع کنید به سلسله سخنرانی‌های مهم حیدری تحت عنوان «آیا ادبیات قرآن یک ادبیات ذکوری و مردانه است؟»

۱۵. برای روایات مربوط به «جواز نقل بالمعنی» رجوع کنید به: شهید ثانی. ۱۴۱۳ق. الرعاية فی علم الدراية، قم: مکتبه المرعشی، ص ۴۱۱؛ عاملی، حسین بن عبدالصمد. ۱۴۰۱ق. وصول الاخبار إلى اصول الاخبار، قم: مجمع الذخائر الاسلامی، ص ۱۵۲؛ شرح ملاً صالح مازندرانی بر الکافی، با تعلیقات —

حالی که متأسفانه در همه حوزه‌های ما و در سرمنابر، حدیث و روایت مقدم است. در علم اصول روایات را «قول المعصوم» می‌دانند، حال آنکه بسیاری از آنها حقیقتاً قول المعصوم نیست، بلکه برداشت راوی است.^{۱۶}

نقد روایی حیدری، ملاک سنتی درباره عدالت راوی را نیز دگگون می‌کند. به نظر او عادل به این معنا نیست که اشتباه نمی‌کرده است. بسیار راویان عادل بوده‌اند ولی بد می‌فهمیده‌اند و یا خطا کرده‌اند. خیلی از راویان سنی بوده‌اند که بعداً شیعه شده‌اند. در ذهن‌شان صدها روایت بوده که از صحابه و تابعان شنیده بوده‌اند، ولی بعد از تشیع، گمان می‌کردند از امام شنیده‌اند.^{۱۷}

در نقد تاریخی فوق، مشابهت‌های زیادی با نظرات مستشرقان وجود دارد، ولی معلوم نیست که آیا حیدری ترجمه آثار اسلام‌شناسانی همچون جوزف شاخت، جان ونزبرو، پاتریشیا کرون و یا مایکل کوک را درباره نقد حدیث در اسلام، دیده است یا نه. گزارش‌های شفاهی حدیث که طی یک قرن منع کتابت حدیث نبوی توسط خلفا،^{۱۸} منبع حدیث در اسلام است، از نظر گروهی از سرشناس‌ترین مستشرقان فاقد اعتبار است. اولین تاریخ مکتوب سنت نبوی توسط ابن اسحاق (۱۵۱-۸۵ق) گزارش شده است. حدیث‌نگاران و تاریخ‌نگاران همچون ابن هشام (وفات ۲۱۸ق) و واقدی (وفات ۲۰۷ق) در سیره‌های خود از سیره

أبو الحسن الشعرائی، ج ۲، ص ۲۱۲، حاشیه ۱؛ طباطبایی بروجردی، سید حسین. ۱۳۷۵ش. الأحادیث المقلوبة وجواباتها، قم: موسسه فرهنگی دارالحدیث.

۱۶. سخنرانی «مبانی فهم سلفی در مکتب تشیع»، ۲۵ فروردین ۱۳۹۸ش. حیدری در این سخنرانی برای رفع اتهاماتی که به او وارد می‌کردند می‌گوید: «من منکر قول معصوم نیستم. بحث من صفوی است. عمر بن خطاب که گفت حسينا كتاب الله، کبری را رد کرد، یعنی قول معصوم را رد کرد. من که کبری را رد نمی‌کنم. عمر از خود پیامبر شنید و رد می‌کرد، در حالی که آنچه من از پیامبر می‌شنوم، فهم راویان از حدیث یا روایت است، نه خود قول معصوم. این نکته مفتاح المفاتیح مبانی من است. من که سنت امام را نفی نمی‌کنم. ده کتاب درباره امامت نوشته‌ام. چگونه به من اتهام مخالف سنت و ائمه را می‌زنند؟»

۱۷. سلسله سخنرانی‌های «آیا ادبیات قرآن یک ادبیات ذکوری و مردانه است؟»

۱۸. از زمان وفات پیامبر در سال ۱۱ هجرت تا سال ۹۹، سیاست منع کتابت برقرار بود. رفع ممانعت کتابت حدیث را به عمر بن عبدالعزیز (دوران خلافت ۱۰۱-۹۹ق)، خلیفه خوشنام بنی‌امیه نسبت داده‌اند.

النَّبِيَّةِ ابْنِ اسْحَاقَ نَقْلَ كَرْدَه‌اند، در حالی که خود سیره ابن اسحاق به دست ما نرسیده است. احادیث منقول توسط محدثان و فقهای همچون ابوحنیفه (۱۵۰-۸۰ق)، نعمان بن ثابت شافعی (۲۴۰-۱۵۰ق) و نسل بعدی حدیث‌نگاران همچون محمد بخاری (۲۵۶-۱۹۴ق)، محمد مسلم (۲۶۱-۲۰۶ق)، از نظر مستشرقان دارای مشکل «فاصله زمانی بین منبع صدور و ضبط حدیث» هستند. به‌زعم این دسته از مستشرقان، محدثان در قرون دوم و سوم به‌جای ضبط حدیث بر اساس اصول و ضوابط تاریخ‌نگاری، احادیث در افواه تابعان و ناقلان قول پیامبر را «روایت‌گری» کرده‌اند. روایت‌گری‌ها عمدتاً بر اساس فهم و تفسیر روایان و تحت‌تأثیر روابط قدرت‌های سیاسی و پیشفرض‌های عقیدتی رخ داده است. به‌باور مستشرقان، کثرت و تفاوت روایات که بسیار با یکدیگر در تعارض و تضادند، معلول چنین پدیده‌ای در تاریخ حدیث مسلمانان است.^{۱۹}

حیدری اشکال مستشرقان بر احادیث نبوی را به روایات ائمه نیز سرایت می‌دهد و فاصله زمانی میان ثبت اولین مجامع روایی شیعه با زمان صدور روایات را به چالش می‌کشد. می‌توان گفت او در پروژه اصلاح دینی‌اش یکی از جدی‌ترین تئوری‌های خود درباره نقد میراث روایی شیعه را در سخنرانی خود تحت‌عنوان «مبانی فهم سلفی در مکتب تشیع» ارائه نموده است. وی ابتدا با هدف بیان شباهت روش دین‌شناسی شیعه امامیه با مکتب سلفیه در اهل سنت، به معرفی سلفی‌گری در اسلام می‌پردازد:

در مکتب سلفیه اگر من چیزی از قرآن برداشت کنم، ولی دیدم صحابه یا تابعین و یا تابعین تابعین پیامبر چیز دیگری بیان کرده بودند، نباید تردید کنم که فهم آنان بر فهم و تفسیر من مقدم است، زیرا آنها یا شخصاً پیامبر را ملاقات کرده و یا نزدیکتر به زمان حضرت بوده‌اند. محمد ناصرالدین البانی در کتاب *الفتاوی المنهجیه* سوالی می‌پرسد: «ما هی اصول

۱۹. مستشرقان اعتبار حدیث در اسلام را به پیدایی قرآن تعمیم داده و تلاش کرده‌اند نشان دهند بخش اعظم میراث اسلامی ساخته و پرداخته یهود و مسیحیت بیزانس در قرون سوم و چهارم ظهور اسلام است. رجوع کنید به آثار مستشرقانی همچون:

Abraham Geiger (1810-1874), Theodor Nöldeke (1836-1930), Ignác Goldziher (1850-1921), Alphons Mingana (1881-1937), John Wansbrough (1928-2002), Patricia Crone (1945-2015), Michael Allan Cook (1940-).

دعوة السلفیه؟» در جواب می‌گوید دعوت سلفیه بر سه اصل استوار است: ۱. قرآن کریم، ۲. سنت معتبره (که مشترک بین عموم علمای اسلام است)، ۳. روش فهم قرآن و سنت. در روش آنها باید قرآن را آنگونه بفهمیم که سلف ما فهمیده‌اند که همانا صحابه، تابعین و تابعین تابعین‌اند. این دسته از ناقلین و مفسرین قرآن و سنت نبوی تنها تا حدود ۲۰۰ سال را شامل می‌شود. بعد از دو قرن هر آنچه از تفاسیر ارائه شده است، همگی بر اساس اجتهادات شخصی است. در تعارض میان قول صحابه با تابعین، قول صحابه مقدم است و در تعارض میان تابعین با تابعین تابعین، قول تابعین مقدم است. بدین ترتیب، هر چه به زمان پیامبر نزدیکتر معتبرتر. شعار سلفیه بنابر نقل البانی چنین است: «کل خیر فی اتباع من سلف وکل شر فی اتباع من خلف».^{۲۰}

حیدری سپس می‌گوید که مشکل اعتبار روایات ما زمانی چند برابر می‌شود که برداشت و فهم یک راوی با چند واسطه به ما رسیده باشد و بدتر اینکه بین راوی با معصوم چند قرن فاصله افتاده است. هیچ حدیثی نداریم که در زمان خود پیامبر کتابت شده و به دست ما رسیده باشد. در مورد ائمه هم همینطور است؛ هیچ کتابتی از زمان ائمه به دست ما نرسیده؛ کتاب *تهذیب و استبصار* شیخ طوسی (۴۶۰ق) دویست سال بعد از غیبت امام نوشته شده، [فقیه] *من لا یحضره الفقیه* شیخ صدوق (۳۸۱ق) بعد از ۱۲۰ سال از غیبت امام، و کافی کلینی (۳۲۹ق) هفتاد سال بعد از آغاز غیبت صغری.

نظرات کلامی حیدری در پارادایم عقلانیت قرآنی

حیدری بر اساس تئوری عقلانیت قرآنی، ایده‌های کلامی و معرفت‌شناختی متعددی ارائه می‌کند. در اینجا به منظور رعایت اختصار به یک نمونه از آنها اکتفا می‌کنم.^{۲۱} بعد از به چالش

۲۰. ناصرالدین البانی، شیخ محمد. بی‌تا. *الفتاوی المنهجیه*: اسئله حول السلفیه، بی‌جا: بی‌نا، ص ۴۰.

۲۱. حیدری مباحث مفصلی در توحید، امامت، عرفان شیعی و نظام معرفتی بر اساس مبانی قرآنی را در مجلدات متعدد ارائه کرده است. بررسی و تحلیل تمام ایده‌های او مجال موسع می‌طلبد.

کشیدن عقلانیت روایی که بر اساس ملاکات سنتی علم‌الحديث پایه‌گذاری شده است، او معتقد است تمام روایات دارای مضمون تبعیض جنسیتی درباره زن، از اسرائیلیات است که یهودیان وارد اسلام کرده‌اند. در سلسله سخنرانی‌هایی تحت‌عنوان «آیا ادبیات قرآن یک ادبیات ذکوری و مردانه است؟» باب جدیدی از مباحثی را می‌گشاید که در تاریخ اندیشه حوزه بی‌سابقه است. حیدری بر این باور است که قواعد نحوی برای موجودات مذکر و مؤنث (اعم از انسان و غیرانسان) و ضمایر مختلف همچون «هو» و «هی»، یا «الذی» و «التی» که در قرن دوم توسط نحویانی همچون سیبویه تدوین شده است، نسبتی با ادبیات قرآن ندارد. متکلمان و مفسران، بر اساس ادبیات ذکوری نحویان، یک نتیجه وجودشناختی درباره برتری جنسیتی گرفته و حکم کرده‌اند که مذکر از مؤنث برتر است. حیدری از انتشار اثری مکتوب خبر می‌دهد که در آن اثبات نموده است این نتیجه انتولوژیک منشأ انحرافی بزرگی در فهم قرآن شده و نتایج بسیار زیانباری در کلام و فقه به بار آورده است. نظریه حیدری یادآور ایده‌های طه حسین درباره شعر جاهلی است که آنها را مجعول می‌داند و برای فهم بهتر و اطلاعات دقیق‌تر درباره زبان، دین و فرهنگ عرب جاهلی، رجوع به قرآن را توصیه می‌کند. به اعتقاد طه حسین، شعر جاهلی از نظر حیات دینی، فرهنگی و اقتصادی، عصر جاهلی را آنگونه به تصویر نمی‌کشد که قرآن معرفی می‌کند.^{۲۲}

نکته کلیدی در ایده حیدری این است که هر گاه قرآن «منحصراً» درباره زنان سخن می‌گوید، از ضمایر مؤنث استفاده شده، در غیر این صورت از ضمایر مذکر استفاده شده است. ضمایر مذکر منحصر به مردان نیست، بلکه شامل همه موجودات اعم از جماد و نبات و انسان و خدا و غیره است. بنابراین درباره ضمایر غیرمؤنث، باید از قرائن بفهمیم که مرجع ضمیر مذکر است یا مؤنث. بهترین شاهد این مطلب استفاده «هو» برای خدا است، زیرا خدانه مؤنث است و نه مذکر. حیدری شواهد دیگری از قرآن بر مدعای خود می‌آورد؛ از جمله آیه ۲۵ سوره بقره: «وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا

۲۲. طه حسین، فی الشعر الجاهلی.

قَالُوا هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ.»

«لهم فيها ازواج مطهره» در تفسیر سنتی این آیه، بدین معنا است که برای مردان در بهشت، زنان مطهره است، و زنان در بهشت هیچ نصیبی ندارند و اصلاً به حساب نیامده‌اند. در تفسیر حیدری «لهم» شامل زن و مرد است و ازواج جمع زوج به معنای همسر است، نه زن؛ در غیر این صورت اگر مراد مؤنث بود، جمع آن می‌شد زوجات. لفظ «حور العین» نیز به باور حیدری مؤنث نیست و همچنانکه در تاج العروس آمده، «حور» جمع «حوراء» و «احور»، هر دو، است؛ نه فقط جمع حوراء که منحصر در مؤنث باشد.

حیدری در اینجا یک بار دیگر اشکالی نظیر اشکال مستشرقان درباره میراث غیرمکتوب (شفاهی) در قرون اولیه اسلام را مطرح می‌کند. او در برابر مدافعان که می‌گویند «ادبیات آن زمان عرب مردانه بوده»، می‌گوید: «از کجا می‌توانید ثابت کنید ادبیات عرب آن زمان مردانه بوده؟ هر چه درباره زبان عربی قبل از اسلام نوشته شده از قرن دوم و سوم است. حتی یک جزوه ده صفحه‌ای از عربی قبل از اسلام به ما نرسیده که ادعا کنید زبان عربی قبل از اسلام مردانه بوده است.»^{۲۳}

مسئله اجتهاد در فقه امامیه

کمال حیدری تلاش می‌کند با ارائه نمونه‌ها و مستندات تاریخی ثابت کند که علیرغم ادعای شیعه بر نقش اجتهاد در فهم دین و نزاع‌های طولانی اصولی-اخباری در قرون هشتم و نهم تا عصر حاضر، سلوک علمی و روش فهم دینی علمای امامیه در حوزه‌ها، در واقع همان روش سلفیه است، با این تفاوت که آنان اصحاب ائمه معصوم را جایگزین صحابه و تابعان پیامبر کرده‌اند:

ممکن است کسی بگوید الحمدلله مکتب اهل‌البیت اینگونه نیست و باب اجتهاد بر ما باز است و از سلف خود و فهم اصحاب ائمه تبعیت نمی‌کنیم، ولی حقیقت این است که علمای شیعه از قرن سه و چهار

۲۳. «آیا ادبیات قرآن یک ادبیات ذکوری و مردانه است؟»

به بعد تا هم اکنون همگی فتاوی متقدمین، اعم از صفار، عیاشی، مفید، سید مرتضی، طوسی و بقیه تبعیت کرده و همچون سلفیه، قول متقدمین خود را حجت دانسته‌اند. نه فقط «نقل روایات سلف شیعه» بلکه حتی «فتاوی» آنها را تبعیت کرده‌اند. این تبعیت تحت عنوان حجیت اجماع و شهرت در فقه ما ساری و جاری است.^{۲۴}

کمال حیدری برای اثبات مدعای خود به توضیح حقیقت اجماع و نقش آن در فقه امامیه می‌پردازد:

اجماع در مکتب ما حجت است؛ به خصوص اجماعی که دلیلی برایش نداریم (اجماع غیرمدرکی). اگر اجماع معلوم المدرک باشد، آنگاه باید مدرکش را بررسی کنیم؛ اگر مدرکش معتبر نبود طردش می‌کنیم. بر خلاف اجماع غیرمدرکی که به عنوان یکی از منابع فقهی شیعه در تمامی کتب اصولیون - به عنوان اجماع فتوایی - در کنار کتاب و سنت قرار گرفته است.^{۲۵}

به باور حیدری، این چیزی نیست جز تعبد بر نظر قدمای امامیه، نظیر آنچه سلفیه درباره صحابه و تابعان پیامبر عمل می‌کنند. وی برای اثبات ادعای فوق از برجسته‌ترین فقهای معاصر شیعه عبارتی را نقل می‌کند. در اینجا جهت رعایت اختصار تنها یک نمونه از شواهد او را ذکر می‌کنم. استاد او شهید محمدباقر صدر درباره ویژگی‌های اجماعی که در فقه امامیه حجت است چنین می‌گوید:

الفقهاء المعاصرين عصر الغيبة الصغرى او بُعیدها كالمفيد والمرضى والطوسی والصدوق فانهم اذ استقر فتواهم جميعا على حكم ولم يكن يوجد بآيدينا ما يقتضى تلك الفتوى، استكشفا وجود ماخذ على الحكم المذكور.^{۲۶}

معنای کلام صدر این است که اجماع فتوایی که معلوم المدرک نباشد، اگر در میان فقهای قرون اولیه حاصل شده باشد، به عنوان یکی از منابع معتبر فقهی حجت است. مراد از قرون

اولیه، بنا به تصریح صدر، فقهای زمان غیبت صغری (۲۶۰ تا ۳۲۰ ق) و پس از آن تا اواخر نیمه اول قرن چهارم است. استدلال فقهیان بر این حجیت، قاعده کلامی «لطف» است؛ بدین ترتیب که محال است [بر خلاف لطف و عنایت الهی است] علما بر فتوایی اشتباه اتفاق کنند ولی امام زمان برای اصلاح آن دخت نکنند. با تکیه بر چنین فرضی، اجماع غیرمدرکی - به برهان ان - کاشف از تأیید (قول) امام است.

حیدری به صراحت اعلام می‌کند که این روش فقهی امامیه نه تنها همان روش سلفیه درباره حجیت قول صحابه، بلکه

از نظر حیدری اجماع شیعی حتی از اجماع میان اهل سنت هم بدتر است.

حتی از آن هم سست بنیان تر است، زیرا صحابه، تابعان و تابعان تابعان در نهایت دویست سال از پیامبر فاصله داشته‌اند، حال آنکه فقهای اولیه شیعه بیش از چهار قرن از پیامبر دورند.^{۲۷}

به مورد اجماع فتوایی می‌توان این نکته را افزود که تمامی فقیهان شیعه - به استثنای برخی همچون آیت‌الله خویی - در صورتی که قدما از روایتی معتبر اعراض کرده باشند، دیگر فقها به آن عمل نمی‌کنند، هر چند دلیل اعراض آنان را ندانند. حیدری یک بار دیگر عبارت استاد خود - شهید صدر - را به عنوان شاهد بیان می‌کند: «من مصادیقه المسئلة المعروفة باعراض عن خبر صحیح، فانه یوجب سقوطه عن الحجية الخبر اذا كانت الشهرة من قبل الاقدمین من علمائنا القریبین لعصر النصوص».^{۲۸}

۲۶. هاشمی شاهرودی، سید محمود، بحوث فی علم الاصول (تقریرات درس‌های اصول شهید سید محمدباقر صدر، ۷ جلد)، ج ۴، ص ۳۱۲.

۲۷. لازم به ذکر است که درباره شیعه اشکال در عدم قرب زمانی بنیانگذاران فقه امامیه در قرن سوم و چهارم به امام معصوم، یعنی سال ۲۶۰ ق است. حیدری در مواضع دیگر به این نکته به خوبی توجه داشته است.

۲۸. هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۴۲۶.

۲۴. سخنرانی «مبانی فهم سلفی در مکتب تشیع» برای تفصیل نقد حیدری بر اصولیان رجوع کنید به کتابش با عنوان مفاصل اصلاح الفكر الشیعی، صص ۲۱۴-۲۱۵.

۲۵. سخنرانی «مبانی فهم سلفی در مکتب تشیع».

بر اساس مبنای فوق، به عنوان مثال علمای قرن سوم و چهارم به روایات طهارت کفار عمل نکرده، ولی در عوض به روایت نجاست شان عمل کرده‌اند. از این رو تقریباً همه فقها در طول زمان به روایات دسته اول بی‌اعتنا بوده‌اند و فهم قدما را بر فهم خویش مقدم ساخته‌اند. حیدری این اصل روایی در فقه شیعه را نیز به معنای مقدم داشتن غیرمنطقی فهم سلف بر فهم بقیه علما می‌داند که همانا مطابق با روش سلفیه است.

به اعتقاد حیدری، موارد دوگانه فوق از موانع اصلی برای هر گونه تحول بنیادین در فقه شیعه است. اما بیش از آن، ذهنیت فقیهان است که شجاعت کافی برای تأسیس فقهی جدید و مناسب با شرائط و مقتضیات زمانه خود را نداشته‌اند. برای اثبات این مدعا، وی عبارت مشهور «یلزم منه فقه جدید» را از صاحب جواهر،^{۲۹} میرزا حسن شیرازی صاحب فتوای تنباکو،^{۳۰} سید محسن طباطبائی حکیم،^{۳۱} سید احمد خوانساری،^{۳۲} سید حسین بروجردی،^{۳۳} سید ابوالقاسم خویی،^{۳۴} سید روح‌الله خمینی،^{۳۵} به عنوان شاهد نقل می‌کند که حاکی از واهمه آنان از تأسیس فقه جدید است. به اعتقاد حیدری، علت العلیل عقب ماندگی فقه، ترس فقیهان از شکستن خطوط قرمزی است که علمای قرون اولیه برای امامیه ترسیم کرده‌اند.^{۳۶}

حیدری در راستای ایده تأسیس فقهی جدید، در کتابی با عنوان *تاریخیه منظومه المعارف الدینیة* (عنوان فارسی: تاریخ‌مندی گزاره‌های فقهی) که اخیراً (تابستان ۱۴۰۲) توسط شاگردانش منتشر شده است، با نگاهی هرمنوتیکی، نقش زمان را در فرایند اجتهاد مورد کنکاش قرار داده است و با پرسش‌گری درباره

۲۹. جواهر الکلام، ج ۸، ص ۱۸۷: «فأثبت بها فقه جدید لم یکن معروفاً فی ازمان سابقة.»

۳۰. تقریرات، ج ۴، ص ۲۵۵: «والی لزوم الهرج والمرج فی الفقه واحداث فقه جدید.»

۳۱. مستمسک عروة الوثقی، ج ۵، ص ۹۱: «لو بنی علی العمل بما عرض عنه الاصحاب لحصل لنا فقه جدید.»

۳۲. جامع المدارک فی شرح مختصر النافع: «لو اخذ بعموم القاعدة (لا ضرر) یلزم فقه جدید.»

۳۳. تقریرات ایه الله حسینعلی منتظری، قم: ۱۳۶۲ش، ص ۱۷۶: «ولو کان الامر کذلک للزم تاسیس فقه جدید فی باب صلاة المسافر.»

۳۴. مصباح الفقاهة (تقریرات شیخ محمدعلی توحیدی)، منشورات —

اطلاق خطابات گزاره‌های فقهی، روش‌های به تور انداختن گزاره‌های تاریخی در فقه را بیان می‌کند. او در این کتاب، با ارجاع به ظروف فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و عادات و سننی که در مردم عصر نزول وحی بوده است، نتیجه می‌گیرد که بسیاری از احکام و موضوعات فقهی تاریخ‌مندی دارند.

سخن آخر

پروژه اصلاح دینی با ایده عقلانیت قرآنی، از یک سو، حیدری را به قرآن‌گرایان پیش از خود نزدیک می‌سازد و از دیگر سو، استنادهایش به نظرات محمدباقر بهبودی و محسن آصفی نشان از آن است که او به جریان تجدیدنظرطلب در حدیث شیعه توسط این دو دانشمند برجسته سنتی شیعه نیز توجه کافی داشته است. بنابر گفته خودش، وی تقریباً تمامی آثار اصلاح‌گران و روشنفکران جهان عرب را با دقت خوانده است. اینکه آیا او ترجمه آثار لاتینی مستشرقان غربی را دیده است یا شخصاً به نظرانی شبیه به آنان تفتن یافته است، بر نگارنده معلوم نیست. طرح اشکالات روشنفکران جهان عرب و مستشرقان غربی با زبان حوزوی، از حیدری شخصیتی کم‌نظیر در تاریخ حیات حوزه‌های علمیه شیعه ساخته است. او اولین عالم حوزوی است که بی‌مهابا اعتبار اصول چهارصدگانه (اربعمائیه) حدیث امامیه در قرن اول و دوم را به چالش کشید و اظهار نمود:

بر چه اساسی جمع‌کنندگان میراث روایی امامیه، همچون کلینی در قرن سوم، برخی روایات را از اصول اربعمائیه نقل کرده و برخی را نقل نکرده‌اند؟ چطور بر کلینی ثابت شده، بعد از یک قرن و نیم، فلان حدیث در اصلی از اصول معتبر به دست او رسیده است؟ اگر

مکتبه الداوری، ج ۲، ص ۵۳۰: «اما وجود المانع فلان اخذ باطلاق الروایات مخالف لضرورة المذهب وتأسیس فقه جدید.»

۳۵. المكاسب المحرمة، قم: چاپ مهر، ۱۳۸۱ش، ج ۱، ص ۲۱۹: «وانت خبیر یلزم فقه جدید واختلال فی منظومة الفقه.»

۳۶. شهید صدر، تقریرات حائری، جزء دوم، قسمت دوم، ص ۹۴: «انّ هناك حالة نفسانية ثابتة فی نفس الفقیه تمنعه عن مخالفة ما كان فی کلمات الاصحاب من المسلمات... ولذا ترى انه كثيرا ما یذکر فی الفقه بالنسبة لامر... یلزم تاسیس فقه جدید ویجعل هذا دلیلا علی بطلان ذلك الامر.»



افغانستان (۲۴ اسد ۱۴۰۰ خورشیدی) را در بر می‌گیرد. هر یک از دوره‌های پیش‌گفته می‌تواند خود به دوره‌های فرعی‌تر دیگری تقسیم شود و هر کدام نیازمند بررسی تفصیلی‌ای است که با توجه به فرصت و فضای محدودی که در اختیار داریم، در این مختصر مطمح نظر ما نیست. در این جستار - که بخشی از آن را بایستی روایت شخصی نویسنده به شمار آورد - به نحو کلی نشان خواهیم داد که اندیشه دینی پس از سید جمال در افغانستان از چه مراحل گذشته و چه سرنوشتی را تجربه کرده است. آنچه در این مختصر می‌خوانید، نه پژوهشی جامع است، و نه گزارشی مبسوط و همه‌جانبه؛ بل جستاری است عمدتاً توصیفی و موجز به منظور رصد کردن سیر نواندیشی دینی در افغانستان و نشان دادن نقاط مماس آن با نواندیشی دینی در ایران. نواندیشی دینی در این نوشته مترادف اصلاح‌طلبی به کار رفته و از این رو، گستره وسیع‌تری را در بر می‌گیرد و با معنای ویژه‌ای که عمدتاً در عصر ما از نواندیشی دینی به دست داده می‌شود، متفاوت است. کمبود - و چه‌بسا نبود - منابع مرتبط با موضوع، به‌اضافه مشغله‌های شخصی نویسنده، باعث شده است که این جستار بیش از این بسط پیدا نکند؛ ورنه موضوعی بدین اهمیت و گستردگی، درخور آن بود که طی پژوهشی مبسوط و مفصل به آن پرداخته شود.

درآمد: افغانستان؛ از امپراطوری درانی تا امارت شیرعلی خان

شکل‌گیری افغانستان به عنوان قلمرو مستقل از امپراتوری‌های بزرگ منطقه‌ای، به رویداد کشته شدن نادر افشار در اثر کودتای نظامیان در سال ۱۱۲۶ خورشیدی برمی‌گردد. با مرگ نادر افشار، احمدشاه درانی - که یکی از فرماندهان مهم او بود - با سپاهی ده هزار نفری به سمت قندهار راه افتاد و قندهار، مشهد، هرات، بلخ، کابل، غزنه، کشمیر، بدخشان و دهلی را یکی پس از دیگری تصرف کرد و امپراتوری بزرگی تشکیل داد که از قلمرو سه امپراتوری صفوی، مغولی و روسیه تزاری تشکیل شده بود. درانی در سال ۱۱۵۱ خورشیدی (۱۷۷۲ ترسای) وفات کرد و پس از وی، فرزندش تیمورشاه بر تخت شاهی نشست و از سال ۱۱۵۲ تا ۱۱۷۱ خورشیدی (۱۷۹۳-۱۷۷۲ ترسای) بر این قلمرو فرمانروایی کرد و به‌سختی توانست از سلطنتی که به میراث گرفته بود محافظت نماید. با مرگ تیمورشاه، فرزندان پرشمار او - که به ۲۴ تن می‌رسیدند - بر سر کسب میراث قدرت پدری به جان هم افتادند و درگیری‌های داخلی سبب شد جغرافیای امپراتوری

تاریخچه‌ی نواندیشی دینی در افغانستان قرن چهاردهم

عبدالرشید فکرت^۱

۱. استاد دانشکده‌ی شرعیات دانشگاه کابل، افغانستان

چکیده

اندیشه دینی در صد سال اخیر افغانستان - مانند تاریخ سیاسی آن - راه پرفراز و فرودی را پیموده است. تنوع و گستردگی در تاریخ فکر دینی در این کشور چندان برجسته است که گاه دسته‌بندی آن را به لحاظ تاریخی دشوار می‌سازد. با این وجود، درک پیشینه سیر اندیشه دینی در افغانستان و نشان دادن نسبت آن با اندیشه دینی در ایران طی یکصد سال گذشته، در گرو دسته‌بندی تازه‌ای از تاریخ است که بایستی بر پایه عنصر فکری و فرهنگی انجام شود. در این کوتاه‌نوشت از سه مرحله پویایی فکر دینی در افغانستان سخن خواهیم گفت: مرحله اول از عصر سلطنت امیر شیرعلی خان مبدأ می‌گیرد و سپس با چند گست تاریخ به دوره مشروطه‌خواهی و دهه دموکراسی می‌رسد. مرحله دوم با کودتای سفید داودخان در سال ۱۳۵۳ خورشیدی آغاز می‌شود و تا دهه هشتاد خورشیدی همچنان ادامه می‌یابد. مرحله سوم از دهه هشتاد تا پایان دهه نود و فروپاشی نظام جمهوری در

فکر دینی در افغانستان معاصر سه مرحله را پشت سر گذاشته است.

درانی یکان یکان از دست برود و قلمرو آن به شکل فزاینده‌ای کوچکتر شود.

انگلیسی‌ها با اغتنام فرصت و با استفاده از اغتشاش‌های داخلی در امپراتوری درانی، توانستند از طریق کمپانی هند شرقی بر سرزمین پهناور هندوستان تسلط یابند و این تسلط، آنها را در مجاورت قلمرو امپراتوری درانی قرار داد و زمینه دخالت و حتی لشکرکشی آنان را بر افغانستان فراهم ساخت. در جانب شمالی افغانستان نیز روسیه قدرتی برتر شناخته می‌شد و در رقابتی نفس‌گیر با بریتانیای کبیر قرار داشت. افغانستان در سده نوزدهم میان دو قدرت بزرگ (بریتانیا و روسیه) قرار گرفت و رقابت سیاسی، نظامی و اقتصادی میان آنها نقش تعیین‌کننده‌ای بر اوضاع داخلی در این کشور داشت. در سده بیستم خورشیدی که آفتاب قدرت بریتانیا رو به زوال نهاد، جای خالی بریتانیا را ایالات متحده آمریکا پر ساخت و این بار آمریکا و روسیه رویاروی هم ایستادند و افغانستان بار دیگر - شاید به دلیل موقعیت ژئوپلیتیک خود- میدان رقابت قدرت‌های بزرگ جهانی شد.^۲

مراحل اندیشه دینی در افغانستان

چنانکه در ابتدا عرض کردیم، تحول اندیشه دینی در افغانستان را می‌توان در تقسیمی مسامحه‌جویانه به سه مرحله مهم دسته‌بندی کرد: مرحله اول از دور دوم سلطنت شیرعلی‌خان تا دهه دموکراسی (اواسط سده چهاردهم خورشیدی) را در بر می‌گیرد و ما از این دوره به عصر اصلاح‌طلبی تعبیر کرده‌ایم.

۲. به‌سخن ظاهر طنین: «اهمیت افغانستان تا حدود زیادی از موقعیت جغرافیایی آن منشأ می‌گیرد. در واقع افغانستان نقطه تقاطع آسیای میانه، غرب و جنوب آسیا، مرز قدرت‌های خشکی و اقیانوسیه و آوردگاه قدرت‌های مخالف قوی‌تر از آن در منطقه بوده است». (طنین، ظاهر. ۱۳۸۴.ش. افغانستان در قرن بیستم، تهران: محمدابراهیم شریعتی افغانستانی، صص ۷-۸.

۳. بنگرید به: غبار، میر غلام محمد. ۱۳۶۸.ش. افغانستان در مسیر تاریخ، تهران: انقلاب-جمهوری، چاپ چهارم، ص ۷۱۶.

مرحله دوم، از دهه پنجاه خورشیدی آغاز می‌شود و تا دهه هشتاد ادامه می‌یابد. ویژگی مهم این دوره تقریباً سی ساله را می‌توان هویت‌طلبی دینی نامید. مرحله سوم ناظر بر تحولات دو دهه اخیر در سده چهاردهم خورشیدی است و شاخصه مهم آن را بایستی دموکراسی‌گرایی دانست. اینک به اختصار در مورد هر یک از این مراحل تاریخی سخن خواهیم گفت:^۳

مرحله اول: عصر اصلاح‌طلبی دینی

افغانستان، از تأسیس امپراتوری درانی تا دوران سلطنت دوم شیرعلی‌خان در ۱۲۵۷ خورشیدی (۱۸۷۸ ترسای)، از نظر فرهنگی، کشوری کاملاً سنتی و قبیله‌ای بود و حتی شمّ مدرنیسم - به‌معنای نوسازی و عصری‌سازی- نیز به مشام فرهنگی جامعه و دولتمردان این سرزمین نرسیده بود. حضور استعماری بریتانیا در هند موجب شد امکان آگاهی بر آنچه که در سرزمین‌های آن سوی دریاها (اروپا) می‌گذرد، فراهم شود. امیر شیرعلی‌خان پس از سفر به هند متوجه اصلاحات در افغانستان شد. وی با مشورت بیدارگر بزرگ، سید جمال‌الدین (۱۲۷۵-۱۲۱۷ خورشیدی)، گام‌هایی برداشت که اولین جرقه‌های نوسازی و عصری‌سازی خوانده می‌شود. در این بازه زمانی، برای بار نخست جریده *شمس‌النهار* در کابل چاپ شد؛ هر چند برخی از مورخان مدعی‌اند که پیش از جریده *شمس‌النهار*، جریده دیگری به نام *کابل* با سردبیری سید جمال‌الدین به نشر می‌رسیده است. خدمات پستی، تشکیل ارتش منظم، پروژه‌های عمرانی و مراودات اقتصادی و... محصول دوران سلطنت شیرعلی‌خان بود؛ سلطنتی که دیری نپایید و به قول حافظ: «خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود». اصلاحات عصر شیرعلی‌خان مانند بسیاری از برنامه‌های اصلاحی دیگر در افغانستان رویکردی عمودی (از بالا به پایین) داشت و سرانجام طومار آن با تجاوز انگلیس بر این کشور درهم پیچیده شد.

القصد، همزمان با تسلط بریتانیا بر شبه‌قاره هند، برخی از عالمان مسلمان - و از جمله محمد قاسم نانوتوی (۱۲۵۹-۱۲۱۲ خورشیدی) - که هویت و ارزش‌های اسلامی جامعه را در معرض تهدید دیدند، دارالعلوم دیوبند را در ایالت اوتار پرادش هند در سال ۱۲۴۵ خورشیدی بنیان نهادند. هدف اصلی این دارالعلوم که بعدها به ده‌ها مدرسه دیگر گسترش یافت، مبارزه فرهنگی و تا حدودی محافظه‌کارانه در برابر چالشی بود که استعمار بریتانیایی در ابعاد مختلف و به‌ویژه در بُعد فرهنگی و هویتی



شکل‌گیری افغانستان مستقل به کشته شدن نادر شاه افشار در ۱۱۲۶ خورشیدی برمی‌گردد.

افغانستان دوباره به وضعیت اصلی برگردد و نیروهای به شدت محافظه کار دینی و فرهنگی، عنان دستگاه سیاسی را در دست بگیرند. در نیمه اول سده بیستم، دو نویسنده‌ای که بیش از همه به اصلاح اندیشه دینی پرداختند، یکی محمود طرزی و دیگری صلاح‌الدین سلجوقی بود که اینک به اختصار درباره آنان سخن خواهیم گفت:

محمود طرزی

محمود طرزی در سال ۱۲۴۴ خورشیدی در شهر غزنه زاده شد. وی در زمان حاکمیت عبدالرحمن خان (۱۲۸۰-۱۲۵۹ خورشیدی) به ترکیه عثمانی تبعید گردید و در همان جا با آرا و افکار سید جمال‌آشنایی حاصل کرد. او در سال ۱۲۸۲ خورشیدی دوباره به کابل برگشت و به روزنامه‌نگاری و فعالیت‌های تجددخواهانه پرداخت. طرزی که به‌عنوان «پدر ژورنالیسم افغانستان» یاد می‌شود، نقش مهمی در طرح‌های اصلاحی امان‌الله خان داشت. وی ژورنالیست، شاعر، عالم دین و نویسنده‌ای برجسته بود و برای مدت درازی مدیریت جریده *سراج‌الاخبار* را بر عهده گرفت. او که در ترکیه درس خوانده و از ناسیونالیسم مصطفی کمال آتاتورک اثر پذیرفته بود، ایده ناسیونالیسم را به‌عنوان راه‌حل بحران سیاسی، اقتصادی و فرهنگی افغانستان وارد این کشور کرد و آن را با هویت دینی مردمان این مرز و بوم درآمیخت. بسیاری از پژوهشگران، طرزی را به‌عنوان تئوریسین «افغانیت و اسلامیت» می‌شناسند؛ شعاری که هنوز هم آیین‌نامه دولت‌هایی است در افغانستان که قدرت می‌یابند و این شعار پیوسته بازتولید می‌شود. نظریات طرزی در دوره امان‌الله خان به‌عنوان بخشی از استراتژی دولتی درآمد و روی هم‌رفته عمومیت یافت. طرزی در رساله «علم و اسلامیت» کوشید با دلایل مختلفی نشان دهد که فراگیری علوم عصری

پدید آورده بود. روی هم‌رفته این مدارس رونق بسیاری پیدا کرد و دیری نگذشت که طلاب زیادی از افغانستان و جاهای دیگر برای فراگیری درس‌های اسلامی رهسپار هند شدند. از نیمه دوم سده نوزدهم تاکنون که بیش از ۱۵۰ سال می‌گذرد، مدارس دیوبند همچنان نقش قابل ملاحظه‌ای بر چگونگی فکر دینی در افغانستان بر جای گذاشته است. برای این منظور کافی است بدانیم که نصاب مدارس دینی افغانستان تا همین اواخر -اغلب - میانگینی از نصاب مدرسه‌های دیوبندی هند بوده و مدرسه حقانیه پاکستان - که هم‌اکنون بخشی از قدرت سیاسی و نظامی افغانستان را فارغ‌التحصیلان این مدرسه در دست دارند - یکی از زیرشاخه‌های مدارس دیوبند به حساب می‌آید.

دیوبند در سده‌های نوزدهم و اواسط سده بیستم به‌عنوان یکی از مراکز پراهمیت دانش‌های اسلامی شناخته می‌شد. در زمان حاکمیت شاه امان‌الله خان (۱۳۰۷-۱۲۹۷ خورشیدی) رفتن به دیوبند به‌منظور فراگیری علوم اسلامی ممنوع اعلام شد، اما این روند پس از مدتی به مسیر اصلی خود بازگشت. امان‌الله پادشاهی ترقی‌خواه و تجددطلب، اما مانند بسیاری از شاهان دیگر افغانستان، سطحی‌نگر و عجول بود. او به‌نحو گسترده‌ای دست به اصلاحات در عرصه‌های حقوقی، نظامی، سیاسی، اقتصادی و آموزشی زد. برخی از برنامه‌های اصلاحی او از جمله تحصیل دختران، اعزام پسران و دختران به کشورهای خارجی برای آموزش، کشف حجاب و...، باعث برانگیخته شدن حساسیت‌های مذهبی شد و در نتیجه، گروه‌های دینی در حمایت از مخالفان دولت، فتوادل‌ها و رؤسای قبایل، دست به اعتراض و آشوب زدند. امان‌الله خان در شرایطی که هنوز ثبات کامل و مطمئنی در کشور استقرار نیافته بود، به سفری - کمابیش - شش ماهه به کشورهای مختلف منطقه و جهان دست زد و همسرش ملکه ثریا، در تمام این سفرها وی را همراهی می‌کرد. به تعبیر محمد صدیق فرهنگ: «در ایران که هنوز برنامه رفع حجاب نسوان روی دست نبود، ظاهر شدن ملکه افغانستان بدون حجاب رد عمل منفی تولید کرد و ملاقات شاه امان‌الله با رضاشاه رسمی و عاری از صمیمیت و گرمی احساسات بود.»^۴ چنین رفتارهایی به‌اضافه مداخلات خارجی و انگیزه‌های اقتصادی قیام‌کنندگان و... موجب شد برنامه اصلاحی شاه امان‌الله با شکست مواجه شود و از آن پس

نه تنها در تعارض با اسلام نیست، بلکه - بالعکس - در اسلام به آن توصیه شده است.^۵ این تلاش در شرایطی که فکر دینی بر پایه تعارض میان علم شرعی و علم دنیوی بنا

یافته بود، بسیار ستوده و با اهمیت دانسته می‌شد. پیشتر از طرزی، سید جمال نیز بارها بر تقسیم علوم به دو دسته دینی و دنیوی خرده گرفته بود؛ ذهنیتی که یکی از عوامل اصلی بی‌اعتنایی جوامع اسلامی به علوم معاصر تلقی می‌گردید. در آخرین شورش که علیه شاه امان‌الله راه‌اندازی شد، یکی از خواست‌های معترضان اخراج محمود طرزی و خانواده او از افغانستان بود. این خواست سبب شد محمود طرزی همراه با خانواده‌اش به هرات رفته و با اخذ ویزای ایران، وارد آن کشور شده، پس از مدتی درنگ در ایران، رهسپار استانبول در ترکیه شود.

به نظر می‌رسد اولین جرقه روشنفکری در افغانستان به جریان مشروطه‌خواهی در آغاز سده بیستم میلادی برمی‌گردد. در این دوره که دوره درخشانی در تاریخ معاصر افغانستان توصیف می‌شود، نویسندگان و روشنفکران زیادی ظهور کردند و محمود طرزی نیز یکی از چهره‌های مهم این بازه زمانی است. داعیه اصلی روشنفکران این دوره - که عمدتاً دانش‌آموخته لیسه حبیبیه (مدرسه‌ای مسما به نام پدر امان‌الله خان) و از فعالان سیاسی، اجتماعی و فرهنگی بودند - ماهیت سیاسی داشت و مرکز ثقل آن را محدود کردن قانونی اختیارات مطلق شاه تشکیل می‌داد. سلطنت مطلقه به‌عنوان اهرم اصلی استبداد داخلی شناخته می‌شد و بنابراین روشنفکران این دوره که اغلب از اهالی دربار بودند، می‌پنداشتند که تعدیل ساختار سیاسی می‌تواند گامی مهم در راستای رفع یا کاستن از استبداد داخلی و فراهم‌سازی زمینه برای اعمال اصلاحات، تأمین حقوق و آزادی‌های مدنی باشد. مشروطه‌خواهان، هم در افغانستان و هم در ایران، با دو معضل بسیار مهم، یعنی استبداد داخلی و استعمار خارجی مواجه بودند. نگاه‌شده‌های طرزی که عمدتاً در جریده *سراج‌ال‌اخبار* منتشر می‌شده است، بالغ بر پانصد یادداشت است و اخیراً در یک مجلد بیش از هفتصد صفحه‌ای گردآوری شده و مراجعه به آن می‌تواند ما را در درک فضای

دیوبند در سده‌های نوزدهم و اواسط سده بیستم به‌عنوان یکی از مراکز پراهمیت دانش‌های اسلامی شناخته می‌شد.

فکری، سیاسی و فرهنگی افغانستان، در اواخر سده دوازدهم و اوایل سده سیزدهم، یاری رساند.

صلاح‌الدین سلجوقی

پس از محمود طرزی، صلاح‌الدین سلجوقی مهمترین کارگزار فکری و فرهنگی افغانستان در نیمه اول سده بیستم خورشیدی است و از نظر وسعت و ژرفای اندیشه، سلجوقی را می‌توان همپای اقبال لاهوری (۱۳۱۷-۱۲۵۶ خورشیدی) به شمار آورد. سلجوقی در سال ۱۲۷۴ خورشیدی (۱۸۹۶ ترسای) در شهر هرات متولد شد و در بیست سالگی بر کرسی فتوای این ولایت (استان) تکیه زد. وی همچون متفکرانی چون مرتضی مطهری (۱۳۵۷-۱۲۹۷ خورشیدی)، رشید رضا (۱۳۱۴-۱۲۴۴ خورشیدی) و عباس محمود عقاد (۱۳۴۳-۱۲۶۸ خورشیدی) بود که از بستر مدرسه برخاست، اما از آن فراتر رفت و با اشتغال به فلسفه و ادبیات، به خلق آثار مهمی در ادبیات، فلسفه، کلام و نواندیشی دینی دست زد. سلجوقی روزنامه‌نگار، مترجم، نویسنده، ادیب و اندیشمندی گرانمایه بود و به زبان‌های عربی، انگلیسی، فرانسه‌ای و آلمانی اشراف داشت. نامبرده در مدت مأموریتش در نمایندگی دیپلماتیک افغانستان در هند، مراودات فکری و گفتگوهای سازنده‌ای با محمد اقبال لاهوری داشته و به‌حتم این گفتگوها بر پروژه فکری این دو اندیشمند گرانمایه اثرگذار بوده است. سلجوقی، در کنفرانسی که به‌مناسبت هزاره فردوسی در مشهد برگزار گردیده بود، به‌نماینده‌ای از افغانستان اشتراک ورزید، اما نویسنده این سطور جزئیات بیشتری از آن کنفرانس و احیاناً مراودات و گفتگوهای وی با اندیشمندان ایرانی در اختیار ندارد. اینجانب در سال ۱۳۸۶ خورشیدی و در اولین سال دانشجویی خود در دانشکده شرعیات دانشگاه کابل با آثار علامه سلجوقی آشنایی حاصل کردم. کتاب *سترگ* و شاید مهمترین اثر علامه سلجوقی در باب خداشناسی (*تجلی‌خدا در آفاق و انفس*)، کابل: ۱۳۴۳ خورشیدی) را در همان سال اول دانشگاه خواندم و به‌رغم دشواری‌های زبان و مضامین آن، برایم جذاب و جهت‌دهنده بود. سلجوقی در این کتاب ایمان دینی را از چشم‌اندازهای تازه‌ای چون علم، فلسفه و دین مطرح کرده است تا این گوهر

نفیس از تندبادهای سهمگین الحاد و بی‌خدایی که از شرق و غرب جهان در حال وزیدن بود، گزند نبیند. به‌روایتی از دکتر عبدالغفور آرزو:

سخن‌ور بزرگ و متواضع جناب استاد عبدالکریم تمنا، [کتاب] تجلی خدا در آفاق و انفس صلاح‌الدین سلجوقی را به روانشاد مهندس مهدی بازرگان اهدا می‌کند. بازرگان به پاس محبت استاد، نامه‌ای ارسال می‌دارد تا مراتب سپاسگزاری خود را ابراز نماید. در این نامه مهندس مهدی بازرگان نوشته بود: «با آنکه سالیانی است در عرصه معرفت دینی و قرآن‌پژوهی می‌خوانم و می‌نگارم، باید صادقانه بگویم تاکنون چنین اثر وزینی را ندیده و نخوانده‌ام.»

این نکته نشان می‌دهد که تعاطی فکری و فرهنگی میان افغانستان و ایران طی سده بیستم همچنان برقرار بوده است و نویسندگان این دو کشور هم‌زبان، هم‌فرهنگ و هم‌تاریخ، پیوسته از تراوش اندیشه‌های هم‌دیگر - به‌یمن زبان مشترک که به‌منزله حلقه وصل عمل می‌کرده است - برخوردار می‌شده‌اند. خوشبختانه اکثر آثار و تألیفات علامه سلجوقی از جمله کتاب *تجلی خدا...* چندین بار بازچاپ شده و تقریباً یک سال پیش یکی از کارگزاران فرهنگی ایران در مشهد از چاپ تازه آن در ایران سخن گفت. کتاب *تجلی خدا...* چند سال پیش در مصر از فارسی به عربی برگردان و چاپ شد و نسخه‌های چاپی آن در مدتی اندک نایاب گردید. *نقد بیدل* (کابل: ۱۳۴۲ خورشیدی) دومین اثری بود که از علامه سلجوقی خواندم. سلجوقی در این اثر به شرح ابیات ابوالمعانی بیدل و تأمل در مفاهیم محوری این شاعر بزرگ می‌پردازد و می‌کوشد آرای بیدل را با اندیشه عارفان مسلمان و فیلسوفان غرب و بعضاً مکاتب ادبی در غرب مقایسه نماید. علیرضا قزوه، در نشست معرفی کتاب *نقد بیدل* که با حضور جمعی از شاعران پارسی‌زبان ایران، افغانستان و پاکستان برگزار شده بود، گفت:

استاد سلجوقی واقعاً یک علامه است و بسیاری این شاعر را علامه خطاب می‌کردند. ایشان در سال ۱۲۷۴ (خورشیدی) چشم به دنیا گشود؛ این یعنی

طرزی در رساله «علم و اسلامیت» کوشید نشان دهد فراگیری علوم عصری در تعارض با اسلام نیست.

دقیقاً هم‌سن بودن با نیما، جمالزاده، علی دشتی و سعید نفیسی، اما تفکرات او از جهت کارهای فرهنگی، جهانشمول بودن و جامعیتی که دارد، بیشتر به سعید نفیسی نزدیک است.^۶

افکار شاعر (کابل: ۱۳۲۶، ۱۳۳۴ خورشیدی) مجموعه مقالات سلجوقی در پیوند با حافظ، خاقانی، بیدل، مولانا و شبستری است که نشان از وسعت احاطه او بر ادبیات فارسی دارد. جیبیره (کابل: ۱۳۴۳ خورشیدی)، اثر دیگری از علامه ماست که در آن از سرشت کمال‌جویانه بشر و ستیز بی‌وقفه انسان با هر چه از جنس نقص و شر است، سخن می‌راند. *اضواء علی میادین الفلسفة والعلم واللغة والفن والادب* (مصر: ۱۳۳۵ خورشیدی) مجموعه مقالات علامه سلجوقی به زبان عربی است که به‌اهتمام محمود ابورائیه در مصر چاپ شده و اینک نسخه‌های آن نایاب است. *نگاهی به زیبایی* (کابل: ۱۳۴۳ خورشیدی) و *قواعد ادبیه، تأملات و تألیفات دیگر علامه سلجوقی است که قبلاً در کابل چاپ شده است. تقویم انسان* (کابل: ۱۳۵۲ خورشیدی) - که نام آن مأخوذ از آیه چهارم سوره تین است - و *رساله گوشه‌ای از پیغام تو که به‌ضمیمه ترجمه کتاب شوکت التونی با نام محمد در شیرخواره‌گی به نشر رسیده است، از آثار مربوط به اواخر عمر علامه سلجوقی است. به نظر می‌رسد سلجوقی در این دو اثر و به‌ویژه در *تقویم انسان* به‌دنبال پروردن نظریه‌ای در مورد انسان است و در آن از آناتومی ماهیت معنوی انسان (عقل، ضمیر، اراده و غریزه)، و هماهنگی و تنش میان آنها سخن می‌گوید و می‌کوشد رفتار آدمیان را بر پایه فرمولی انسان‌شناختی تبیین و ارزیابی کند.*

به بیان خواجه بشیراحمد انصاری:

استاد نجیب الکیلانی داستان‌نویس شهیر مصر کتابی دارد به‌نام *آفاق الادب الاسلامی* و در آن می‌نویسد که اصطلاح «ادبیات اسلامی» را بار نخست از زبان صلاح‌الدین سلجوقی در تالار

۶. بنگرید به: «صلاح‌الدین سلجوقی یک منتقد اجتماعی بود»، پایگاه اینترنتی جوان‌آنلاین، ۳۱ شهریور ۱۴۰۰ ش، منتشر شده در: <http://www.javann.ir/004SYr>



روزنامه نگاری افغانستان

▲ محمود طرزی | پدر روزنامه نگاری افغانستان



از نظر وسعت و ژرفای اندیشه، سلجوقی را می‌توان همپای اقبال لاهوری به شمار آورد.

«الزهر» شنیده است. عباس الناصرة در شماره ۵۲ مجله «الأدب الإسلامي» او را دومین بنیانگذار ادبیات معاصر اسلامی در جهان اسلام می‌داند. عمرو عبید حسنه که روزگاری مجله پراوازه الأمة را نشر می‌نمود و خود یکی از اندیشمندان شهیر جهان عرب است، در مقدمه رساله‌ای به نام مدخل إلى الأدب الإسلامي، سلجوقی را سومین شخصیت ادبی تأثیرگذار در جهان اسلام در قرن بیستم معرفی می‌کند.^۷

دکتر منصور فهمی گفته بود: «او عالمی است دارای اطلاعات وسیع و فیلسوف عمیق و یکی از مدافعین بزرگ اصلاح اجتماعی».^۸ شاید چنین توصیف‌هایی از علامه سلجوقی در بادی امر مبالغه‌آمیز به نظر برسد، اما اگر بدانیم که علامه سلجوقی تنها عضو غیرعرب انجمن زبان عربی مصر بود و مرجعی که گره از عقده‌های عرب‌زبانان می‌گشود، چنان توصیف‌هایی به گزاف نخواهد بود. سلجوقی نه تنها در نزد مصریان گرامی است، بلکه در افغانستان نیز بزرگانی چون استاد خلیل‌الله خلیلی، عنایت‌الله ابلاغ و دیگران، آگاهی و فضیلت مندی سلجوقی را ستوده‌اند و در این مجال، پرداختن به اقوال و دیدگاه آنان مقدور نیست.

سلجوقی افزون بر اشتغال به تألیف و تأمل، مترجم چیره‌دستی نیز بود. ترجمه کتاب اخلاق نیکوماخوس (کابل: ۱۳۳۱ خورشیدی) از انگلیسی، و مقابله آن با ترجمه عربی کتاب، یکی از کارهای قابل‌اعتنای اوست. سلجوقی پس از این ترجمه، کتاب

مقدمه علم/اخلاق (کابل: ۱۳۳۱ خورشیدی) را تألیف و ترجمه کرد که تلاشی در جهت گره‌گشایی از دشواری‌های کتاب اخلاق نیکوماخوس ارسطو است. این کتاب اخیراً در انتشارات عرفان در تهران به چاپ رسیده است. محمد در شیرخواره‌گی ترجمه دیگری است از عربی به فارسی که با رساله گوشه‌ای از پیغام تو (اثر مترجم) یکجا چاپ و منتشر گردیده است. سلجوقی در رساله گوشه‌ای از پیغام تو می‌کوشد به دوازده سوال مهم فلسفی پاسخ بدهد. القصة، درنگ ما بر علامه سلجوقی از سر تفنن ویا سلیقه شخصی نیست، بل بر دلایلی استوار است که اینک به اختصار برمی‌شماریم:

یکم اینکه سلجوقی^۹ بر خلاف مشروطه‌خواهان عصر خود به اصلاح فکری و فرهنگی عنایت داشت، تا اصلاحات سیاسی. در رویکرد سلجوقی، اعتنا به قاعده‌های اجتماعی و فرهنگی بسی مهمتر از اصلاح ساختار سیاسی و یا رأس نهاد قدرت است. امروزه پس از تقریباً صد سال به‌درستی درک می‌کنیم که چگونه اصلاحات سیاسی محض، هم در عصر مشروطیت و هم در دوره‌های مابعد، نه تنها نتوانست گرهی از کار فروبسته ما بگشاید، بلکه خود بر حجم گره‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ما افزود. درک این نکته -که در زمان ما بایستی محرز باشد- می‌تواند بیش از پیش نقش رویکرد سلجوقی به اصلاح اجتماعی را برجسته نماید. روش سلجوقی -که از تربیت‌یافتگان مکتب فکری سید جمال بود- در اصلاح‌گری، چیزی از جنس پروژه فکری محمد عبده (۱۲۸۴-۱۲۲۸ خورشیدی) در مصر است. هر دو متفکر به اصلاح اجتماعی و فرهنگی دل بسته بودند و شیوه آنها در امر اصلاح‌گری می‌تواند الگویی شایسته و کارآمد برای پروژه‌های اصلاحی جامعه‌محور در روزگار ما قرار گیرد. دوم، سلجوقی مهمترین و داناترین متفکر افغانستان در نیمه اول سده بیستم افغانستان است و از این بابت نیز درخور عنایتی ویژه است. وی پس از سید جمال‌الدین، نقطه‌ای عطف و چه بسا نقطه عزیمت در امر روشنگری و اصلاح است. او نظام اندیشگی‌ای طرح کرده که هم گسترده است و هم ذوابعاد، و اتکا بر آن می‌تواند ما را هم در بومی‌کردن مسائل و هم در پاسخگویی به چالش‌های جدید، یاری رساند. نکته سوم اینکه سلجوقی با احتیاط بسیاری در مسیر روشنگری گام زده است. آگاهی عمیق او از سنت اسلامی و آشنایی با علم و اندیشه‌های

۷. پروژه نشر افکار و آثار صلاح‌الدین سلجوقی:

Bashiransari.com

۸. برای آگاهی از احوال و آثار علامه صلاح‌الدین سلجوقی بنگرید به:

سلجوقی، حسین وفا. علامه صلاح‌الدین سلجوقی، نسخه pdf.

۹. چنانکه دکتر عبدالغفور آرزو اشاره کرده است.

معاصر موجب شده است سلجوقی نه دچار گسست از گذشته شود و نه در دام اکنون‌گرایی بی‌پایه بیفتد؛ افزون بر این، چنین روشی موجب شد زبان و جهان او نیز برای گروه‌های سنتی مبهم و نامتعارف جلوه نکند. به سخن سلجوقی: «فقط چیزی که بنده آرزو دارد این است که با فراگرفتن تهذیب دنیای امروز، کلتور باستانی خود را که بسیار قشنگ و بسیار عمیق است، فراموش نکنیم.» فرزادنگی او در برخورد با مسائل، و چندبُعدی بودن تفکر او، عامل دیگری است که در نزد گروه‌های مختلف فکری به او مقبولیت بخشیده است.

مرحله دوم: عصر هویت‌طلبی دینی

سلجوقی، شانزدهم جوزا (خرداد) سال ۱۳۴۹ خورشیدی به رحمت حق پیوست؛ دوره تاریخی‌ای که پژوهشگران آن را اوج دهه دموکراسی نامیده‌اند. اندکی بعد، در سال ۱۳۵۳ خورشیدی کودتای سفید توسط سردار داود اتفاق افتاد و با آن گلیم کهنه شاهی تماماً برچیده شد و جمهوریت خام بر مسند نظام سلطنت نشست. دیری نپایید که کاخ نظام جمهوری داودخان نیز در اثر کودتای خونین گروه‌های چپ کمونیستی در ۷ ثور (اردیبهشت) سال ۱۳۵۷ خورشیدی فرو ریخت و افغانستان وارد مرحله خونینی از بحران و بی‌ثباتی شد. در همین سال، نظام شاهی در ایران فرو پاشید و جایش را به نظام جمهوری اسلامی واگذار کرد. پس از کودتای گروه‌های چپی، راست‌گرایان اسلامی بیش از گذشته فعال شدند و با دخالت نیروهای شوروی در افغانستان به منظور حمایت از احزاب چپ سوسیالیستی، عملاً شیپور جهاد نواخته شد و شعله‌های جنگ بیش از پیش از روستاها و مناطق دوردست کشور زبانه کشید.

نیمه دوم سده بیستم را برخی از پژوهشگران از جمله رضوان السید، دوران هویت‌طلبی اسلامی نامیده‌اند.^{۱۰} در این برهه تاریخی، اندیشه‌های اصلاح‌گرایانه پیشین که به دنبال تعامل با غرب بود، جایش را به حرکت‌ها و جریان‌های هویت‌طلب اسلامی داد. جریان‌های اسلامی، چه در ایران و چه در افغانستان و جاهای دیگر به دنبال برجسته کردن تفاوت‌هایی بودند که خط آنها را از شرق سوسیالیستی و غرب لیبرال جدا

۱۰. السید، رضوان. ۱۳۹۷ش. اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد، ترجمه مجید مرادی رودپشتی، قم: دانشگاه مفید، ص ۷.

سازد. انقلاب اسلامی ایران در ۱۳۵۷ خورشیدی، احزاب و حرکت‌های اسلامی در افغانستان، شاهد زنده این گرایش‌اند. هویت‌طلبی به یک معنا‌گرایی ایدئولوژیک بود که بیش از تعامل با نیروهای فکری، فرهنگی و سیاسی دیگر، بر عنصر

رشته‌ی اندیشه‌ی اصلاح‌طلبانه‌ی دینی با آغاز جهاد در افغانستان عملاً منقطع شد.

تمایز از آنها تأکید می‌ورزید. ابوالاعلی مودودی (۱۳۵۸-۱۲۷۲ خورشیدی) و مرحوم سید قطب (۱۳۴۵-۱۲۸۵ خورشیدی) پیش‌قراولان اصلی هویت‌طلبی اسلامی در اواسط سده بیستم در شبه‌قاره و مصر بودند؛ در حالی که سید مجتبی نواب صفوی (۱۳۳۴-۱۳۰۳ خورشیدی) و دکتر علی شریعتی (۱۳۵۶-۱۳۱۲ خورشیدی) را می‌توان نمایندگان این گرایش -البته با تفاوت سطح- در ایران تعریف کرد.

القصة، پس از انقلاب کمونیستی در افغانستان، راست‌گرایان اسلامی در مبارزه با دولت خلق و پرچم، نیازمند پایگاهی ایدئولوژیک بودند و بالمآل گمشده خود را که حیثیت پشتوانه فکری آنها را داشت، در تفکر اخوان المسلمین (حسن‌البناء و سید قطب) و جماعت اسلامی پاکستان (ابوالاعلی مودودی) پیدا کردند و بعضاً به سلفیت سخت جانی که از عربستان سعودی و برخی کشورهای خلیج تکثیر می‌شد نیز اقبال نشان دادند. تحصیل شماری از رهبران نهضت اسلامی در مصر و عربستان سعودی، به‌اضافه قرابت فکری و مذهبی آنان با این دو کشور، موجب شده بود که نهضت اسلامی افغانستان بیش از ایران، از اندیشه اخوان، اسلام‌گرایان شبه‌قاره هند و سلفیت عربی متأثر شود. با این وجود، برای مبارزان مسلمان، اسلام انقلابی دکتر علی شریعتی نیز جذابیت خاصی داشت و از این رو، آثار شریعتی در حلقات باسواد و کتابخوان احزاب اسلامی همواره خوانده می‌شد و کانون بحث و گفتگو قرار می‌گرفت. شریعتی نه تنها برای راست‌گرایان اسلامی، بلکه در میان شماری از چپ‌گرایان معتدل نیز بی‌هواخواه نبود؛ زیرا وی اسلام را در قالب ایدئولوژی مارکسیستی می‌ریخت و تفسیری مارکسیستی از اسلام عرضه می‌کرد؛ تفسیری که می‌توانست به توجیه دینی

سمندر غوریانی احتمالاً اولین متفکر افغانستانی است که به فلسفه صدرا عنایت ویژه نشان داد.

محکمه هرات کار می‌کرد، بعداً به مقام استادی در دانشکده شریعت‌دانشگاه کابل رسید. او خودش را در رکاب سید اسماعیل مبلغ (۱۳۵۷-۱۳۱۵ خورشیدی) و سید جلال‌الدین آشتیانی (۱۳۸۴-۱۳۰۴ خورشیدی) می‌دید. غوریانی به واسطه سید اسماعیل مبلغ با جلال‌الدین آشتیانی آشنایی حاصل کرد و از آن پس مصاحبت آنها - مادامی که غوریانی در مشهد مقیم بود- همچنان ادامه داشت.^{۱۱} غوریانی احتمالاً اولین کسی است که به فلسفه صدرا عنایت ویژه نشان داد. او کوشید در برابر اندیشه‌های چپ و راست که عملاً جامعه را به دو قطب ایدئولوژیک مبدل کرده بود، راهی میانه باز کند و بنابراین وی، هم به مطالعه روشمند اندیشه چپ همت گماشت، و هم از فلسفه و علوم اسلامی برخوردار شد. نگاه او به هر دو جانب قضیه انتقادی بود و از سر آگاهی کامل صورت می‌گرفت.

مرحله سوم: عصر دموکراسی‌گرایی

دهه هشتاد سده چهاردهم خورشیدی، از جهات بسیاری حایز اهمیت است. یکی از ویژگی‌های مهم این دوره - که به لحاظ فکری و فرهنگی پراهمیت خوانده می‌شود- رویارویی مستقیم با واقعیت مدرن است. افغانستان در گذشته - شاید به دلیل موقعیت جغرافیایی و عوامل دیگر- هرگز با واقعیت مدرن، به این صورت مستقیم، مواجه نشده بود. در این بازه زمانی (از دهه هشتاد تا نود خورشیدی) اما، افغانستان یکبار با واقعیت دنیای جدید رویارو شد؛ آن هم پس از خروج از یک دوره قرون وسطایی و بسیار تاریک. در لحظه تاریخی که مدرنیته بسیار نیرومند شده و به درختی تنومند مبدل گردیده بود، رویارویی ما با آن با نوعی تأخر تاریخی صورت می‌گرفت و آنچه را کشورهای دیگر و به‌ویژه، کشورهای حاشیه‌مدیرانه کمابیش نیم سده قبل تجربه نمودند، افغانستان در ربع آخر سده چهاردهم خورشیدی تجربه می‌کرد. سرازیر شدن تکنولوژی به این کشور، حضور چندصد هزار نیروی خارجی، مواجهه با مفاهیمی چون برابری زنان و مردان، حقوق بشر، انتخابات، مشارکت سیاسی، آزادی رسانه، تفکیک قوا، اینترنت و...، مشاعر نهفته جامعه را با مسائل و موضوعات تازه‌ای گلاویز کرد، به نحوی که تفکر سنتی گذشته به آسانی نمی‌توانست بدان پاسخ قانع‌کننده دهد. شرایط جدید، اعم از مراودات افغانستان با جهان، تحصیل افغان‌ها در دانشگاه‌های کشورهای خارجی، به‌اضافه آزادی بیان، رسانه،

برنامه‌های احزاب چپ در افغانستان یاری رساند. معهداً، تأثیر شریعتی بر صلابت فکری گروه‌های اسلامگرا ژرفتر و مشهودتر بود. به‌حتم، از همین رو، کتاب‌های دکتر شریعتی مانند نوشته‌های ابوالاعلی مودودی و سید قطب در فهرست آثار ممنوعه قرار گرفت و هر گاه کتابی از آنها نزد کسی پیدا می‌شد، یکی از نشانه‌های مخالفت فکری با دولت به‌شمار می‌رفت و گاهی به‌عنوان دلیل کافی برای اثبات اتهام فرد نیز تلقی می‌شد.

خلاصه اینکه دوران جهاد باعث شد پروژه اصلاح دینی در افغانستان که تبار آن به اندیشه‌های سید جمال در عصر شیرعلی‌خان می‌رسید و از خط فکری طرزی و علامه سلجوقی می‌گذشت، متوقف شود و به‌جای آن، اندیشه‌های دینی هویت‌طلبانه بر کرسی آمریت اجتماعی و سیاسی افغانستان تکیه زند. تخاصم ایدئولوژیک میان شرق و غرب که با تهاجم شوروی بر افغانستان عملاً به اوج خود رسید، فضای فکر دینی در افغانستان را ایدئولوژیک ساخت و جهاد را بیش از گذشته به مفهوم مرکزی اندیشه دینی تبدیل کرد. در این گفتمان - که ما از آن به هویت‌طلبی دینی تعبیر کرده‌ایم- نه امکان فهم «خود» وجود داشت و نه امکان فهم بیطرفانه «دیگری». «کما اینکه تفکر آزاد در حرکت‌های ایدئولوژیک - اعم از چپ و راست- وجود ندارد و بنابراین شگفتی‌آور نیست اگر بگوییم رشته اندیشه اصلاح‌طلبانه دینی با آغاز جهاد در افغانستان عملاً منقطع شد. به‌رغم این، از کودتای ۱۳۵۷ تا دهه هشتاد خورشیدی، بیشه اندیشه اصلاح‌طلبی کاملاً خالی نماند. در این خلال، استاد سمندر غوریانی (۱۴۰۰-۱۳۱۵ خورشیدی) از اساتید و نویسندگانی است که نگذاشت درفش تفکر اصلاح‌طلب و فلسفی کاملاً به زمین بخورد. غوریانی که خود از بستر مدرسه برخاسته بود و مانند علامه سلجوقی چندی به‌عنوان مفتی در

۱۱. غوریانی، عبدالله سمندر. ۱۳۸۹ ش. مجموعه تأملات فلسفی، مقدمه و تصحیح سید حسن اخلاق، کابل: انتشارات امیری، مقدمه ج.



بسیاری از جوانان افغانستان در اوایل دهه‌ی هشتاد خورشیدی به شریعتی روی آوردند.

عابد الجابری، محمد ارکون، محمد عماره، حسن حنفی و...، سدهای آشنا در حلقات فکری این دوره بودند.

نواندیشی دینی افغانستان در این مقطع به دو سرچشمه متفاوت وصل می‌شد: یکم ایران، و دیگری میراث فکری روشنفکران عرب. هم‌اینک برخی از کارگزاران اصلاح اندیشه دینی در افغانستان دانش‌آموخته ایران‌اند و از این رو، ردپای پاره‌ای از اندیشه‌های آنها را می‌توان در جغرافیای اندیشه متفکران ایرانی بازنشانی کرد. در برابر، نواندیشان اهل سنت در افغانستان عمدتاً به متفکران عرب‌زبان نظر دوخته‌اند و می‌کوشند برای رهایی از وضع موجود و رویارویی با افراطی‌گری دینی و دشواره‌های نظری و عملی دیانت در روزگار معاصر، از تجربیات و اندیشه‌های معاصر عربی برخوردار شوند. با این وجود، کارگزاران اندیشه دینی در بیست سال اخیر - خواه به سنت فکری ایران نظر داشته‌اند و خواه به عقل‌گرایان عرب- از جریان‌های فکری در ایران غافل نیستند و شاید هیچ نویسنده و یا اندیشه‌گری را در افغانستان نتوان یافت که کمابیش با جریان نواندیشی دینی و بسیاری از متفکران معاصر ایران آشنایی نداشته باشد.

اخیراً با فروپاشی نظام جمهوری، موج تازه‌ای از مهاجرت به ایران و کشورهای دیگر آغاز شد که به‌گواهی نهادهای مهاجرت‌پژوهی در ایران و کشورهای دیگر، مهاجرت‌های اخیر با موج‌های مهاجرت در گذشته بسیار متفاوت بوده است. این بار ایران میزبان متخصصان، شاعران، نویسندگان، اساتید دانشگاه و پژوهشگرانی بود که «از بد حادثه...» به آنجا پناه برده بودند و این رخداد نامیمون، به‌لحاظ فرهنگی، زمینه آشنایی بیشتر نخبگان ایران و افغانستان را فراهم آورده است. به‌اضافه این، زبان مشترک فارسی و فناوری مدرن، دو امکان برجسته‌ای است که توانسته و می‌تواند نخبگان و به‌ویژه نواندیشان و دست‌اندرکاران اندیشه دینی در ایران و افغانستان را -در هر کجای دنیا- با هم وصل نماید.

ورود فناوری جدید و... پرسش‌های تازه‌ای خلق کرد که رویارویی با آن بعضاً برای طبقه سنتی جامعه غافلگیرکننده بود. اندیشه دینی رایج خود را در برابر دنیای متفاوتی می‌دید که عمدتاً محصول تغییرات ناشی از حضور غرب و ناتو در افغانستان بود. در این دوره، آثار دکتر شریعتی بار دیگر کانون توجه قرار گرفت و بسیاری از جوانان ما در اوایل دهه هشتاد خورشیدی به شریعتی روی آوردند و بیش از آنکه به سوبیه‌های انقلابی اندیشه او خیره شوند، به چشم‌انداز تازه‌ای تمایل داشتند که شریعتی به اسلام گشوده بود. اینجانب نیز در سال ۱۳۸۶ خورشیدی -درست در سال اول دانشگاه- با افکار علی شریعتی آشنایی یافتم و تأثیر او بر من چنان بود که کتاب *عقل و ایمان* خویش را به سه متفکری که بیش از همه در من مایه گذاشته بودند تقدیم نمایم، و آن سه تن عبارت بودند از: محمد اقبال لاهوری، صلاح‌الدین سلجوقی و دکتر علی شریعتی.

شرایط جدید دهه هشتاد، الزامات و ضرورت‌های تازه‌ای آفریده بود که تعامل با آن جز با توسل به نظریات اصلاحی میسر نمی‌نمود. از اینجا بود که اندیشه‌های فقهی دکتر یوسف قرضاوی (۱۴۰۱-۱۳۰۵ خورشیدی) به دلیل اتکا بر اصل توسع و آسان‌گیری، کانون توجه قرار گرفت؛ زیرا این نظریات می‌توانست کارایی فقه اسلامی را در شرایط جدید و در پاسخگویی به نوازل فقهی به نمایش بگذارد. روی‌هم‌رفته، قرضاوی به‌عنوان شناخته‌شده‌ترین فقیه معاصر در دهه هشتاد و نود خورشیدی درآمد. با این وجود، اجتهادات قرضاوی که بیش از هر چیز دیگری از سنت فقهی اهل سنت مایه می‌گرفت، جوانانی را که دغدغه فلسفی، معرفتی و الهیاتی داشتند و به بنیادهای نظری مسائل می‌نگریستند، سیراب نمی‌کرد و از این ناحیه، فقدان وجود داشت که روی‌هم‌رفته شماری از جوانان کتابخوان راه‌حل آن را در گرو اعتنا به اندیشه‌های دکتر عبدالکریم سروش دیدند. دکتر سروش امروزه شناخته‌شده‌ترین روشنفکر ایران است که موافقان و مخالفان بسیاری در افغانستان دارد؛ با این وجود، همه از خوان اندیشه‌های او -چه آنهایی که با وی موافق‌اند و چه آنهایی که با وی مخالف‌اند- به میزانی که نمی‌توان تعیین کرد، برخوردار شده‌اند. پس از دکتر سروش، مصطفی ملکیان، محمد مجتهد شبستری، دکتر سروش دباغ، آرش نراقی، ابراهیم دینانی، محسن کدیور و نویسندگان دیگری از این دست، برای نسل پساده هشتاد افغانستان نام‌های آشنایند. از جانب دیگر، برخی از متفکران عرب نیز نظیر نصر حامد ابوزید، محمد

در دهه نود خورشیدی، نویسندگان افغانستان - که در واقع همان نواندیشان دینی و روشنفکران این کشور بودند - عمدتاً در «کانون اصلاحات» و «جمعیت فکر» گرد هم می‌آمدند و به ایراد سخن و گفتگو می‌پرداختند. «کانون اصلاحات» که با حمایت نهاد ریاست اجرائیه ایجاد شده بود، تلاشی دولتی برای اصلاحگری و از جمله اصلاحگری دینی بود و از این رو، عمدتاً رفتار سیاسی و سلیقه‌ای داشت و افزون بر این، میراث قابل‌توجهی نیز از خود بر جای گذاشت؛ در حالی که «جمعیت فکر» نهادی غیروابسته بود و بیشتر به تربیونی می‌ماند که در اختیار طیف‌های مختلف و حتی سنتی جامعه قرار می‌گرفت. افزون بر این، نشست‌هایی پی‌درپی به نام «تساهل و مدارا» در دانشگاه کابل برگزار می‌شد که متأسفانه مانند هر تلاش دیگری در این کشور به ثمر ننشست. تأسیس و توسعه دانشگاه‌های خصوصی در دهه هشتاد و نود خورشیدی زمینه‌های بیشتری برای فراگیری دانش، رشد آگاهی و برگزاری محافل علمی و ادبی فراهم آورده بود.

نتیجه‌گیری

مرور این کوتاه‌نوشت نشان می‌دهد که اندیشه دینی در افغانستان پیوسته در قبض و بسط به سر برده و این قبض و

بسط عمدتاً به شرایط داخلی و معادلات منطقه‌ای و جهانی وابسته بوده است. ظاهراً اولین بارقه‌های نواندیشی دینی در افغانستان - مثل بسیاری از کشورهای دیگر اسلامی - با بیدارگر بزرگ، سید جمال، رقم خورده و سپس با محمود طرزی و علامه سلجوقی ادامه یافته است. انقلاب داودخان در ۱۳۵۳ و سپس انقلاب گروه‌های چپ کمونیستی در ۱۳۵۷ خورشیدی، حرکت فکری در افغانستان را از مسیر اصلی آن منحرف ساخت و به سمت نوعی هویت‌طلبی دینی سوق داد؛ تحولی که تا آغاز دهه هشتاد خورشیدی همچنان ادامه داشت. در دهه هشتاد، افغانستان وارد مرحله تازه‌ای از تاریخ شد. ارزش‌ها، فرهنگ و سنت‌های دیرپای این کشور یکباره در برابر تهاجم واقعیت مدرن قرار گرفت. در این بازه زمانی که تقریباً بیست سال طول کشید، اندیشه دینی در برزخ گذشته و حال دست‌وپا می‌زد؛ موقعیتی که اعتنا به اندیشه‌های اصلاح‌طلبانه دینی (نواندیشی دینی) را الزامی می‌کرد. از اینجا بود که ارتباط فکری میان اصلاحگران افغانستان و نواندیشان دینی ایران در این لحظه تاریخی بیش از هر زمان دیگری توسعه پیدا کرد و این توسعه روابط به یمن اقتضائات جدید، زبان و فرهنگ مشترک، پدیده مهاجرت، رشد فناوری ارتباطی و... صورت گرفت.





خارج از پرونده

در ستایش تنبلی | مت کورتراپ |
غرب و دین، مفهومی محوری - جهان‌هایی منفرد | دنیل دوبویسون، ترجمه‌ی محمد میرزایی |
اقبال فیلسوف نظریه خودی (۲) | حسن حنفی، ترجمه‌ی محمد مسعود نوری |
تکمیل چرخش اشعری گرانه؛ نقدی بر آراء عبدالکریم سروش در باب دعا و اختیار | علیرضا معزی |
مولا و عبد عربی یا خدا و انسان قانونی؟ دو دیدگاه متفاوت از صدر و سیستانی | ماهان بیداد |
بازخوانی انتقادی آراء حجاب در ادوار فقه: بررسی حکم حجاب موی سر زنان | محمد موسوی عقیقی |



در ستایش تنبلی^۱

مت کورتراپ^۲

۱. به نقل از: مجله‌ی «اینک فلسفه Philosophy Now»، فوریه و مارس ۲۰۲۳

۲. Matt Qvortrup استاد علوم سیاسی در دانشگاه کاونتری

غرب و دین، مفهومی محوری - جهان‌هایی منفرد

نویسنده: دنیل دوبویسون^۱

مترجم: محمد میرزایی^۲

۱. پژوهشگر بازنشسته مرکز ملی پژوهش علمی Daniel Dubuisson

در دانشگاه لیل ۳ در فرانسه.

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

پژوهشگر عرفان اسلامی.

بخش پیشین آغاز بحث دوبویسون در باب شیفتگی فکری «غرب» به مفهوم «دین» بود؛ به سان روایتی که سرشت و سرگذشت خود غرب در آن منطوق است. او به این نکته پرداخت که غرب، چون سیمای خود را در هیچ آینه‌ای به روشنی «دین» باز نمی‌یابد، همین‌الگو را در نگرستن به فرهنگ‌های دیگر نیز به کار می‌بندد و «دین» را همچون مفهومی همه‌جا حاضر در فرهنگ‌های دیگر می‌جوید. در این بخش، وی دو نکته عمده طرح می‌کند؛ پس از آن که در بخش پیشین، در حرکتی سلبی، کارآیی مفهوم «دین» به عنوان مفهوم کلی و جهان‌روا را نفی کرد، در اینجا در مقام ایجاب پیشنهاد می‌کند که مفهوم صورت‌بندی‌های کیهان‌نگاشتی (formations cosmographiques)



غرب، سیمای خود را در هیج آینه‌ای به روشنی «دین» بازمی‌یابد.

این مقوله می‌تواند مجموعه دریافت‌های جهانی و فراگیر عالم را ذیل خود جمع کند؛ صرف‌نظر از سوگیری فلسفی‌شان (خدانا‌باور، دادارباور، مادی‌گرا، تقدیرباور، کلبی، بی‌تفاوت یا ندانم‌انگار^۴)، گوناگونی عناصری که وجودشان را بپذیرند (هستی‌های فراطبیعی، قوانین کیهانی، طبیعی یا تاریخی، اصول جهان‌روا، نیروها یا انرژی‌های حیاتی، مفهوم‌های متعالی، آرمان‌های اخلاقی یا سیاسی، و غیره) و سرشت ورزده‌ها، قواعد زیستی و تجویزهایی که به دنبال دارند.

با این مفهوم فراگیر، «اندر طبیعت» لوکرس، تعلیم بودا یا اوپانیساده‌ها، تلقی کنفوسیوس از کیهان، طریقت دائو، کیهان‌زاد تیمائوس، اخلاق رواقی، انضباط یوگا، اعلامیه جهانی حقوق بشر، مانیفست مارکس، مراتب عرشی^۵ دیونوزیوس مجعول، یا حتی فلان برنامه سیاسی تمامیت‌خواهانه، رسالت انسان‌شناختی و کیهان‌نگاشتی مشترک‌شان را آشکار می‌کنند: اینکه جهان را توصیف کنند و به این یا آن گروه مردم - اگر نه به صدر تا ذیل عالم بشری - بگویند که چطور باید در این جهان زیست (چون از توصیف کیهان‌نگاشتی تا تکلیف، از «چنین است» تا «چنین باید کرد» معمولاً راه‌چندانی نیست).^۶

وقتی فقط کارکردهای کیهان‌نگاشتی فرهنگ‌های انسانی را در نظر می‌گیریم، تشویش‌انگیزترین ویژگی‌های آنها، اگرچه ویژگی‌هایی نباشند که بیش از بقیه حرف‌شان را می‌زنیم،

۴. طبیعتاً آگاه هستیم که این سیاهه - که در اینجا برای اشاره به مجموعه نگرش‌های فلسفی ممکن استفاده شده - احتمالاً فقط برای غرب مسیحی معنا دارد. اما چه راهی هست که سیاهه جامع واقعی از همه نگرش‌های فلسفی در دایره امکان انسان را به دست دهیم؟ و تازه در آن صورت کلمه «فلسفی» به چه معنا می‌تواند باشد؟

۵. hiérarchie celeste.

۶. همچنان که ما در Anthropologie poétique (Esquisses pour une anthropologie du texte), Louvain, Peeters, 1996, pp. 119-127 نشان داده‌ایم.

دست‌کم سه مورد است، و هر یک درخور اندکی درنگ.

هر فرهنگی همان اندازه که ملموس و واقعی است، من‌عندی است؛ چه در ظهور و بروزهای قابل دیدن (نهاده‌ها، ورزده‌ها، آفرینش‌های فنی و از این دست)، و چه در عینیت روابط ساختاری گوناگونی که همکاری عناصر مختلفش را تعیین می‌کنند. هر فرهنگ در واقع آفریده‌ای ناضرور است که می‌توانست نباشد یا جور دیگری باشد، هر چند هرگز در نظر افرادی که آن فرهنگ را شکل می‌دهند چنین ننماید؛ چرا که آن فرهنگ برای آنان بازنماینده واقعیت است؛ واقعیتی که وجودشان از هزار راه تنگ یا فراخ، روزمره یا استثنایی، پیش‌پافتاده یا خطیر، با آن مرتبط است.

هر یک از این فرهنگ‌ها از انبوهی ناشمردنی از انتخاب‌ها، تصادف‌ها، وضعیت‌ها و اقتباس‌های پی‌پی و هم‌زمان، از اراده‌هایی متمایز ناشی شده است. اگر سیمای خاص هر کدام را در نظر بگیریم، یعنی وضع‌شان در فلان یا بهمان حالت، یقیناً هیچ کدام‌شان نمی‌تواند ادعا کند که خاستگاهش ضرورتی است بی‌قید و شرط و از پیش موجود، سرنوشت بنامیمش یا مشیت یا تاریخ یا - از آن هم بدتر - ذات، خارج از جهان، در حال تغییری که در واقع هر فرهنگی در آن غوطه‌ور است. ضرورت بقا که می‌توان آن را عمومی‌ترین (اما پیش‌پافتاده‌ترین) ویژگی فرهنگ‌ها دانست، فقط به وجود رخ داده‌ی صرف‌شان مربوط است (صرف واقعیت وجود متمکن) و نه مجموعه مفردی شکل یافته از کل خصوصیت‌هایی که پیش‌بینی‌ناپذیر بوده‌اند.

مفهوم «صورت‌بندی کیهان‌نگاشتی» درست همین فاصله را پر می‌کند؛ فاصله‌ای که وجود رخ داده‌ی صرف و در اصل بی‌صورت را از آن سیمای مفرد جدا می‌کند. این مفهوم به واقعیت دم‌به‌تغییر که مثل هر آن چیزی که هست در معرض آنتروپی‌ای درهم‌کوبنده است، نیروی سازمان‌بخش خاصی را، و - درست است اگر بگوییم - غایت‌مندی خاصی را وارد می‌کند. فقط همین آخری، تا جایی که آن را به‌سان ظرفیت ذاتی فرهنگ‌ها و آرمان‌های انسان در نظر بیاوریم، هیچ‌گونه قدرت رازآمیز یا وصف‌ناپذیری وارد عرصه نمی‌کند. برای فهمیدن آن همین بس که فرهنگ‌های گوناگون انسانی را به هر چشمی که آنها را صرفاً مجموعه‌ای از چیزهای پراکنده نبیند مشاهده کنیم. از سوی دیگر، این غایت‌مندی حتی اگر بتواند فرایندهایی چندشکله را



هیچ معیاری روا نمی‌دارد که بگوییم تک‌خدایی مسیحی نمودگار چیزی به کمال‌تر از چندخدایی یونانی است.

پیچیدگی و غنای این درهم‌بافته‌ها دوام و حفظ این نظم قابل اندیشیدن و نمادپردازی را -که جانشین واقعیت بی‌حرف‌وگفت‌وصوت می‌شود، تضمین می‌کند. همین درهم‌بافته‌ها و همین کلاف‌ها هم هستند که روابط متعدد و متقابلی را که حافظ جریان عرصه فردی و زندگی اجتماعی‌اند، در حالتی سیال نگه می‌دارند. اگر چیزی بتوان به این نکات اضافه کرد، شاید این باشد: نوعی عادت و نفرتی شدید، با روحی بسیار افلاطونی، به هر آنچه به جهان ملموس و روزمره مربوط است، اغلب پژوهش‌های فاضلانه را به آن سمت می‌کشد که از تمدن‌ها به چیزی جز نظام فکرت‌ها و باورهای آنها (ایدئولوژی، ذهنیت‌ها، نظام‌های ارزشی، نمودگارها و چارچوب‌های عقلی، فراورده‌های هنری و از این دست) نپردازند و حتی چیزی جز آنها را نگه ندارند و در ازایش حالت‌های تن‌یافته آنها را، آنگونه که روزاروز در وجود گوشت و خون‌دار افراد زیسته می‌شود، از دست بپندند. اما نکته‌ای که بخش اعظم نیرو و تأثیر این نظام‌ها را قابل فهم می‌کند این است که این نظام‌ها هرگز به ساخت‌های فهم‌گرانه خالص تعلق ندارند. برعکس، اینکه این نظام‌ها در عین دگردیساندن این هستی‌های فردی، در قالب قطعات کیهان‌نگاشتی، در یکپارچگی و دیرپایی این فرهنگ‌ها نقش دارند، به این دلیل است که انسان‌ها (و در اینجا باز باید اندیشه ماوس را در ذهن داشت) در عادی‌ترین اشکال هستی‌شان به معنای واقعی کلمه آنها را [تجسد بخشیده] و در بر گرفته‌اند. با چنین دیدی، کاری که این نظام‌ها می‌کنند بیش از تعلق یافتن به زندگی و ذهن انسان‌ها است؛ چرا که خود به‌شکلی ذهن و زیست واقعی انسان‌ها می‌شوند.

سرانجام جای توجه است که این جهان‌های کیهان‌نگاشتی، چون در وجدان اعضای‌شان سرنوشت‌ها، مشیت‌ها، نشانه‌هایی از همه نوع، نظم‌هایی نمادین، قواعد یا قوانینی فراطبیعی، افسانه‌هایی بی‌شمار، سازوکارهایی رازآمیز، معناهایی پنهان، صورت‌هایی شگرف، قدرت‌هایی ناشناختنی، شرح و توضیح‌هایی

جهت دهد، در بنیاد خود تابع اصلی ساده است؛ اصلی که لوی استراوس درباره‌اش حق سخن را چنین ادا کرده است:

این اقتضای نظم در بیخ و بن آن اندیشه‌ای است که ما اسمش را بدوی می‌گذاریم؛ ولی البته درست به همان اندازه که در بیخ و بن هر اندیشه‌ای هست.^۷

خصلت دوم که آن هم تضادآمیز است، در اوایل دهه ۱۹۳۰م توجه مارسل ماوس^۸ را به خود جلب کرده بود. ماوس می‌پرسد چگونه است که هستی‌هایی متشکل از عناصری متفاوت (ورزه‌ها، باورها، بازنمودها، قواعد، علایقی هم‌زمان مربوط به زمینه‌هایی متنوع مانند اقتصاد، لذت، خطوط متکثر وابستگی، اداره امور جماعت یا تدبیر منزل) منجر به شکل‌گیری مجموعه‌هایی بهره‌مند از یکپارچگی‌ای انکارناپذیر شوند؟ پاسخ ماوس این بود که دقیقاً همین کلاف‌های چندکارکرده و چندشکله‌ای که هر روز از نو به کار می‌افتد و بر پا نگه داشته می‌شود، همان چیزی است که این یکپارچگی و این مقاومت بافت اجتماع در برابر ویرانگری زمان را تضمین می‌کند و بر کار می‌دارد: «در همان بی‌نظمی‌ای که در اثر تکرار خودش می‌شود نوعی نظم: نظم [- واحد و مسلط]»^۹ (خ. ل. بورخس).

v. La pensée sauvage, Paris, Plon, 1962, p.17.

نیز نک: Baruch Spinoza, L'éthique, Textes choisis et présentés par Ferdinand Alquié, Paris, PUF, 1961, p. 42:

«همچنان، چون چیزهایی که تصورشان برای‌مان سهل‌تر است به کام‌مان دلپذیرتر از همه می‌آید، انسان‌ها نظم را بر سردرگمی ترجیح می‌دهند؛ تو گویی که نظم، مستقل از تصور ما، چیزی در طبیعت باشد.»

۸. "La polarité religieuse et la division du macrocosme", "Les civilisations, éléments et formes", "La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires", in OEuvres, vol. 2, pp.143-153 et pp.456-479; vol. 3, pp.11-27, Paris, éd. de Minuit, 1968-1969.

«هر یک پدیده واقعیت اجتماعی پدیده‌ای پیچیده است؛ یعنی در درون شبکه یا درهم‌بافتی از روابط علی تا بی‌نهایت درهم‌تنیده واقع شده است.»

Jean-Pierre Grossein, Sociologie des religions par Max Weber, Paris, Gallimard, 1996, p.56, citant Max Weber.

۹. L'Ordre

جهان ما به هیچ روی هیچ مرجع آرمانی‌ای ندارد که سایرین را بشود بر اساس آن ارزیابی کرد.

فراگیر و ساده و چیزهایی از این دست را تداعی می‌کنند، از همه این نظرها جهان‌هایی تخیلی‌اند. تعداد حقیقتاً ناشمردنی هستی‌های خیالین (خدایان، فرشتگان، ارواح، جان‌ها، اشباح، اوهام، اجنه، حیوانات هیولآسا و از این دست) که بشر از انبان رؤیاها، کابوس‌ها، هذیان‌ها و از روشمندترین تأملاتش برآورده، این جهان‌ها را تخیلی‌تر هم می‌کند. حتی اگر هم بی‌تردید مایل باشیم بپذیریم که فضای معرفت‌شناختی آفریده‌های خیالین (در چشم مؤمن) یکدست نیست، برای آنان که از بیرون می‌بینندش، همچنان یکسره تخیلی است. چیز دیگری که این جهان‌ها را تخیلی می‌کند، غرابتِ ورزه‌هایی است که در آنها تجویز یا توصیف می‌شود (انواع و اقسام اسرار، تسخیر و تصرف، قطع عضو، خلسه، گفتگو با ماورا، توهم، وجد، هذیان‌های تأویلی، پریشان‌گویی، ریاضت، مناسک‌پردازی‌های وسواس‌گونه، خرافات، سحر و جادو، زهدورزی، امساک، و از این دست). نهایتاً، مایه تخیلی بودن این جهان‌ها نقش عمده امر ناواقعی یا فراطبیعی‌ای است که انسان‌ها همواره کشف کرده‌اند و در زندگی خودشان آمیخته‌اند.

هر پژوهش انسان‌شناختی‌ای که کارش را با انسان‌شناسی امر تخیلی آغاز کند، راه‌گزار نپیموده است، چون الباقی (انسان‌شناسی اجتماعی، فرهنگی، یا دینی) اغلب صرفاً نسخه عرفی‌شده و عقلانی‌شده‌ای را عرضه می‌کنند برآمده از کاری تحلیلی که اقتضای ذاتش در پرتز گذشتن امر تخیلی است. انگار که واقعیت را، واقعیت حقیقی، واقعیت جدی، واقعیتی را که علم خوش می‌دارد تصور کند، می‌شود از تفریقی ساده حاصل کرد: واقعیت کل - واقعیت تخیلی = واقعیت عینی (واقعیت قوانین و روابط علی و تبیین‌های عقلانی). بر خلاف تلقی‌هایی که دم‌به‌دم عقیده‌ای نیندیشیده را در بوق می‌کنند، ساخته‌های تخیل چیزهایی نیستند که انسان‌ها پس از وقوع در جبهه مقابل جهان واقعی قرار دهند تا از دشمنایگی و دردناکی جهان واقعی بکهند، بلکه خود از عناصر سازنده پیوندی‌اند که همین انسان‌ها با جهان برقرار می‌کنند. به عبارتی دیگر، که

روزگاری برای خود طنطنه‌ای داشت، روساخت‌ها، بازنمودها یا ایدئولوژی‌ها برای پنهان کردن اجزای ناخوشایند یا جنبه‌های نفرت‌انگیز ژرف‌ساخت‌های مادی به آنها اضافه نمی‌شوند. این تبیین‌ها و این تلقی‌های ساده‌نگرانه که می‌گوید واقعیت انسانی به اجزای کوچک‌تر واقعیت‌های رخ داده و بازنمودهای تخیلی آن واقعیت‌ها تقسیم می‌شوند، از آن تبیین‌های ناپورده‌ای است که علم مدرن به خدمت تلقی خودش از دانش گرفته است.

نوعی انسان‌باوری و نوعی خردگرایی می‌توانست ما را بر این باور بدارد که انسان مدرن به جایی رسیده که برنامه لوکرتیوس را به فرجام برساند و بالاخره خودش را از بند خرافاتی که تسمه از گرده‌اش می‌کشید، و از دست اوهام جهنمی آنها، برهاند. مشکل کار فقط این است که امر ناواقعی و امر فراطبیعی، در باورهای دینی از گونه غربی، به ویژه مسیحی، خلاصه نمی‌شود. این امور همانقدر به اسطوره‌ها (اسطوره‌های عشق، شادمانی، ثروت، سلامتی)، نشانه‌شناسی‌های تخیل باره و ناعقلانی (اختربینی، تاروت، غیب‌بینی، طلسمات و طالع‌بینی)، تلقی‌های آخرالزمانی، انتظارات منجی‌باورانه (عصر دلو)، باورهای جدید (فرازمینی‌ها، پدیده‌های آسرارآمیز)، ایدئولوژی‌های رادیکال یا آرمانشهری ربط دارند که به همه ورزه‌های خرافی یا جادویی. در جهان عقلانی و فناورانه ما، چه تعداد و چه حضور باورهایی از همه نوع از فلان یا بهمان تمدن سنتی کمتر نیست. صورت‌بندی‌های کیهان‌نگاشتی در اینجا به همان اندازه ناگزیر است که در هر جای دیگری.

پس این ملاحظات موجب درباره‌ی همه‌ی فرهنگ‌ها، و لاجرم پیش از همه درباره‌ی فرهنگ خودمان، صدق می‌کند. در نتیجه، مراقب این پندار رایج خواهیم بود که قوم‌محوری‌ای ستیزه‌جو آن را برقرار نگه داشته است؛ این پندار که فقط دیگری است که باورها یا رفتارهایی عجیب، نامعقول یا خنده‌آور دارد. باور و رفتار ما هم همانقدر چنین است، چون در این مورد، مثل بسیاری موارد دیگر، جهان هیچ‌هنجار مطلق و هیچ‌الگوی تخطی‌ناپذیری، نه در خود دارد، نه نشان می‌دهد. از جهان‌روا شمردن ارزش‌هایی که فقط غرب اختراع کرده و جهان‌روا حساب می‌کند هم خواهیم پرهیخت. این ارزش‌ها، چون دامنه‌شان همیشه میدان مناقشه است، هیچوقت به شکل واقعی جهان‌روا نخواهد شد، مگر زمانی که ارزش‌های دیگر تخریب و حذف

شده باشند و این هم رخ نخواهد داد مگر به دست ما.

وقتی باورهای راست‌کیشانه همگی نظام‌هایی دل‌بخواهی، دوری و خودفرجام‌اند - فروبسته در حدودی که خودشان تعریف کرده و ساخته‌اند -، همگی هم به یک اندازه برحق‌اند. الهیات مسیحی، پرستش قدیسان، فرشته‌شناسی، ترس از شیاطین و جادوگری، به جهان‌هایی راه دارند که به اندازه جهان‌های وودو و شمنیسم تخیلی‌اند. در هر حال، کمتر تخیلی نیستند و فقط تعصبی سهمگین می‌تواند ما را به این باور بکشاند که آفریده‌های خود ما را معنویت یا اخلاقیت برتری متمایز می‌کند. آنچه دیگر فرهنگ‌ها بر اساس آن زندگی می‌کنند هم دست‌کم به همان اندازه درخور احترام است. از همین رو، هیچ معیاری (اگر معیاری منحصر به نوع خود نباشد) روا نمی‌دارد که بگوییم تک‌خدایی مسیحی نمودگار چیزی به‌کمال‌تر یا کارافتاده‌تر از چندخدایی یونانی یا زهد یوگی است.

می‌شود متنی فراواقع‌گراتر از مراتب عرشی دیونوزیوس مجعول تصور کرد؟ باورهایی که این اثر برانگیخته و سرسپردگی‌هایی که پدید آورده است، در نهایت به‌اندازه معادل‌شان در قبایلی که از مسیحیت ما فاصله‌ای دور و دراز دارند نامعمول است. جهان بسته و آتیکان، با راهبه‌هایش، بایگانی‌های محرمانه‌اش، شرع‌شناسانش، مردان عزبش، مراسم پر جلوه و جلالش، آیین‌های عرفی و جن‌گیری‌هایش، آنقدرها برای قوم‌شناسان جالب‌توجه نیست و دریغاً که نیست، چون به همان اندازه تک و نادیده است که فلان جماعت دراویش ترک یا فلان صومعه تبتی. لقمه فطیری که پاپ تقدیش کرده، در غرابت چیزی کم از پیوتی ندارد که شمن مکزیک می‌کند. وزن بار نمادین در اینجا یکی است. جهان ما به هیچ روی هیچ مرجع آرمانی‌ای ندارد که سایرین را بشود بر اساس آن ارزیابی کرد. تنها می‌توانیم آنها را با هم مقایسه کنیم تا بلکه سازوکارهایی یکسان در آنها کشف کنیم. تمدن مسیحی همانقدر تک و همان قدر غریب است که هر تمدن دیگری.

در نتیجه هیچ تاریخ‌ادیانی و صد البته هیچ تأمل انتقادی‌ای در باب آن ممکن نیست، مگر اینکه از پیش این اعتقاد بسیار هگلی و در نتیجه سخت ریشه‌دار در ذهنیت میراث‌برده از قرن نوزدهم مان را که تفاوت ما به معنای برتری ما است کنار بگذارد و در آغاز کار اهمیت و بالاخص نمونه‌وارگی مورد غرب را نسبی کند.



▲ رستاخیز، اثر پیرو دلا فرانچسکا

اقبال فیلسوف نظریه خودی (۲)

حسن حنفی

ترجمه محمد مسعود نوروزی^۱

۱. دکترای مهندسی هیدرولیک، دانش آموخته علم اصول، پژوهشگر

جامعه‌شناسی دین، عضو انجمن جامعه‌شناسان انگلیس.

توضیح: متن ذیل، قسمت دوم ترجمه کتاب محمد اقبال فیلسوف ذاتیه، اثر حسن حنفی، روشنفکر مصری، است. این کتاب در هفت فصل تألیف شده که هر فصل دارای دو مبحث (زیرفصل) است؛ معرفی جامع و موشکافانه‌ای از مجموع اندیشه‌های اقبال که کمبود آن در زبان فارسی به خوبی احساس می‌شد. قسمت اول (مقدمه کتاب)، در شماره هفتم مجله نقد دینی (پاییز و زمستان ۱۴۰۰) منتشر شد. اکنون در این شماره قسمت دیگری از آن، شامل اسرار خودی، خودی حقیقی: وجود اولیه، بیداری خودی، امکان‌پذیری خودی، و وحدانیت خودی، خدمت‌تان تقدیم می‌شود، و به امید خدا، در شماره‌های آتی نیز ادامه خواهد یافت.

مبحث اول: خود

۱. مقدمه: اسرار خودی

اقبال فلسفه خود (فلسفه ذات) را در اسرار خودی (اسرار نفس) عرضه می‌کند. این کتاب در سال ۱۹۱۵م (۱۳۳۳ش) برای اولین بار منتشر شد. اقبال به منظور انتخاب بهترین عنوان برای کتاب، با برخی از دوستانش مشورت کرد. آنها «اسرار زندگی» را پیشنهاد کردند، اما اقبال ترجیح داد «اسرار خودی» (اسرار الذات) را برگزیند، زیرا کلمه «خودی» به معنای موردنظر او اشاره می‌کرد، با اینکه در بین مردم زیاد مفهوم نبوده است؛ بر خلاف الشکوی وجواب الشکوی که درد و دغدغه‌های مسلمانان را نشان می‌دهد.^۲

دیوان اسرار خودی مجموعه‌ای یکپارچه است^۳ و در حقیقت دیوان او به دو قسمت تقسیم می‌شود: اولی «اسرار خودی» (اسرار النفس) برای اثبات وجود خود (ذات)، و دومی «رموز بی خودی» (رازهای روح برای انکار خود). این تضاد نشانگر نکته‌ای است؛ اثبات خود در مقابل انکار خود است و معادل تقابل بین «از فناء تا بقاء» است. همچنین معادل همین دو

۲. الاسرار والرموز، مقدمه مترجم (سمیر عبدالحمید ابراهیم)، ص ۱. نیکسون فقط قسمت اول را ترجمه کرد.

۳. Dr Sir Muhammad Iqbal: The Secrets of Self; translated from the original Persian with introduction and notes by Renolds A. Nocholson, Litt. D. LL. D. SH. Muhammad Ashraf, Kashmiri Bazari, Lahore, 1 ED. Machillan, 1929, 7th E. 1969.



انکار و نفی «من» از فلسفه هندو به میان مسلمانان وارد شده است.

اصطلاح در زبان‌های خارجی نیز وجود دارد.^۴ اما از نظر محتوای متن (نص)، «فناء خود» نقیض و مخالف «اثبات خود» نیست، بلکه تغییر از فرد به جمع، از خودی فردی به خودی جمعی یا امت، یا به تعبیر هوسرل، خودی مشترک یا روابط بین خودها (افراد) را نمایان می‌کند.^۵ و شاعر اصطلاح «خودی» را از معنای منفی آن - که اثر خودپسندی و خودخواهی داشت - تغییر داده و به معنای مثبت (ایجابی) آن، یعنی تمرکز و تقویت نفس، و بیان ظرفیت‌هایی که در آن وجود دارد، منتقل کرده است.^۶

در نسخه چاپ اول دیوان، اقبال مقدمه‌ای راجع به انکار و نفی «خود» و کوچک‌شماری آن و علل عمومیت این وضع بین مسلمانان، علت عدم پابندی مسلمانان به اهداف‌شان، و همچنین تفسیری برای مفهوم واژه «خود» ارائه کرد، اما این مقدمه در نسخه چاپ دوم حذف شد، زیرا نثر قادر به بیان احساسات شاعر نیست و از تصویرسازی‌های هنری و گوهر شعر خالی است. عقل با قواعد احتمالی خود برای درست و غلط، بر خلاف صداقت شعر، نوشته را کنترل می‌کند.

واژه «خودی» با واژه «شعور» تفاوت دارد. «خودی» وحدت وجدانی و نقطه نوردنده در شعور انسانی است، اما وجدان - بر خلاف شعور - حتی در کودک قبل از رسیدن به درجه بلوغ وجود دارد. تأیید «خودی» نقطه روشنایی است، و در خاک خودی، راز حیات نهفته است. این به «فطرت انسانی» نزدیکتر است. احوال و حالت‌های «خودی» شبیه کتابی است که صفحاتش جمع شده‌اند. این به معنای معمول در فرهنگ عامه نیست، بلکه به احساس نفس یا تعیین خود اشاره دارد. خود استعدادی ذهنی است که به طبیعت و کوه نزدیکتر است. جهت‌گیری‌اش

۴. اثبات خود: Self-Affirmation، نفی و انکار خود: Self-Negation، و همچنین بقا: Self-Affirmation! ولی فنا: Self-Annihilation.
۵. الذاتية المشتركة والعلاقات بین الذوات: Intersubjectivity.
۶. الاسرار والرموز، صص ۱۱-۱۰.

به‌سوی حقیقت است؛ ثابت‌قدم و پابرجا مانند کوه. این، مهمترین دیوان فلسفی است که اقبال در آن فلسفه‌اش را درباره «خود» در مراتب مختلف عرضه کرده است، و اثر او عملی فلسفی بوده، نه منظومه‌ای شعری.^۷

اقبال برای اثبات «خود» برهان فلسفی را با تخیل شاعرانه ترکیب کرد.

در مقدمه مختصری که اقبال بر کتاب اسرار خودی نوشته است، سؤال می‌کند: این چیست که نامش «من» یا «خودی» است و در اعمالش آشکار می‌شود، ولی حقیقتش مخفی است؟ آن چیز همه تجربه‌ها و مشاهدات را خلق می‌کند، اما خودش قابل رؤیت نیست. واقعیتی در زندگی است و فریب یا توهم نیست. مقاصدش را آشکار می‌کند و با اهدافش ظاهر می‌شود. اساس وجود فرد و جامعه است؛ علیرغم تمایل ملت‌های شرقی که آن را خیالی صرف می‌دانند و می‌خواهند از آن خلاص شوند. در حالی که ملت‌های غربی تمایل به اثبات آن دارند. به همین دلیل است که شرق تنبل و بیکار، و غرب فعال و پررونق شده است، زیرا «خودی» منشأ عمل است. افراد و جوامع با اثبات خودی فعال می‌شوند و با نفی آن منفعل.

انکار و نفی «من» از فلسفه هندو به میان مسلمانان وارد شده است که ادعا می‌کند «من» اساس بلاها و اصل مصیبت‌ها و دردها است؛ زیرا «خودی» عمل می‌کند و نیز نتیجه عمل است. این عمل و ضرورتش تجلی شهوات، احساسات و امیالی است که باید از بین بروند. این است راهی که طی می‌شود، و در نتیجه «خودی» نیز می‌میرد.

اسلام، برعکس، دعوت به عمل است و با «تلاش» برای جاودانگی (خلود) به جاودانگی می‌رسد. هیچ جاودانگی‌ای جز با عمل وجود ندارد، و عمل راه جاودانگی است. فرقی بین گیتای هندی و «وحدت وجود» نزد ابن عربی پس از اوحدالدین کرمانی و فخرالدین عراقی نیست. تفاوت در روش (منهج) است؛ فیلسوفان هندی راه عقل را پیمودند و شاعران از روش دل یا

۷. همان، مقدمه، صص ۱۰۳-۱۰۰، ۱۹.

ذوق پیروی می‌کردند که خطرناک‌ترین آنها است؛ زیرا در عوام نفوذ بیشتری دارند، در حالی که عقل فقط نخبگان و خواص را مورد خطاب قرار می‌دهد. پس مردم تنبل شدند و عمل را رها کردند. اقبال برای اثبات «خود» برهان فلسفی را با تخیل شاعرانه ترکیب کرد، زیرا شعر وسیله ارتباط با مردم و تأثیرگذاری بر آنها است.^۸

روشن است که مولانا شاعر نمونه‌ای برای اقبال است. او بیش از همه در اسرار خودی ذکر شده است، و بعد از او، از پیامبران، موسی و مصطفی، یاد شده است؛ سپس بقیه صوفیان مسلمان مانند جامی و عطار و تبریزی ظاهر می‌شوند، و از میان فقها، نام شافعی در مقاله معروف‌اش «زمان شمشیر است» آمده است،^۹ و پهلوانان ایران با پهلوانان اسلام، رستم و حیدر علی بن ابیطالب، تداخل و همپوشانی دارند؛ چنانکه قهرمانان ایرانی مانند شیرین و فرهاد تنها ظاهر می‌شوند. فرهنگ ایرانی با اسطوره‌ها و قهرمانانش در پیش از اسلام ظاهر می‌شود. آن فرهنگ هنوز در وجدان‌ها زنده است و فرهنگ اسلامی با فرهنگ جدید تداخل دارد،^{۱۰} و هند با ایران تداخل دارد. پس اقبال هندی به فارسی می‌نویسد. در کتاب او از شهرهای هند مانند لاهور و شهرهای فارس مانند تبریز یاد شده است، و از یونان، افلاطون و فلسفه مشایی ارسطو آمده است.

۲. خودی حقیقی، وجود اولیه

این واقعیتی بدیهی است که ادراک انسان از خود با دنیا و دیگران متفاوت است. این «قانون هویت» است که فیلسوفان همیشه در مورد آن صحبت کرده‌اند؛ من با من برابر است، قبل از اینکه من با غیر خودش برابر نباشد. به زیان ریاضی «آ=آ»

۸. همان، مقدمه اقبال، صص ۱۵-۱۳.

۹. جلال‌الدین رومی، موسی، مصطفی، نظیری نیشابوری، جامی، عطار، تبریزی، شافعی، حیدر، شیرین، فرهاد، رستم، افلاطون، مشاء، روم، هندی، فارس، فهلولی، لاهور، هند، تبریز.

۱۰. «خاک من روشن‌تر از جام جم است / محرم از نازدهای عالم است.» جام یا کاسه جمشید. در اساطیر ایرانی، کاسه‌ای نزد پادشاه جمشید بوده که در آن اقالیم هفت‌گانه را می‌دید. اقبال از آن به‌عنوان تصویری از رؤیت غیب استفاده کرد (الاسرار والرموز، ص ۵).



قبل از اینکه «آب» قانون هویت بر قانون اختلاف مقدم است، و این همان قانون موردنظر فیثته است.^{۱۱} با این حال، دلیل می‌خواهد؛ نه برای خود، بلکه برای دیگری، و برای هر که آن را پیدا نمی‌کند. بر همین اساس است که اقبال اسرار خودی را با قطعه‌ای از مولانا جلال‌الدین رومی منتشر می‌کند که یادآور دیوجانس، فیلسوف یونانی، است که چراغی را در روز روشن در دست می‌گرفت و به دنبال انسان می‌گشت. شیخ پس از ملول شدن از زنده‌ها در هر گوشه‌ای تلاش می‌کند انسان را حتی اگر محال باشد با چراغ بیابد.^{۱۲}

مولانا شاعر نمونه‌ای برای اقبال است.

«خود» نه با برهان عقلی، بلکه با اشک در سپیده‌دم خویش را ثابت می‌کند.^{۱۳} «خود» از ترس دریا بدون امنیت، و در آرامش صوفی نهفته است و خویش را حفظ می‌کند،^{۱۴} و ننگ بر آن دریایی که مروارید باارزشی از آن بیرون نیامد. خودشناسی (معرفة النفس) سنگ‌کهنه را مانند سنگ چخماق می‌کند.^{۱۵} «خود» کاه و خار در مرتع نیست، بلکه قلب و گوهر عالم است. با تحقیر به او نگاه نکنید.^{۱۶} خود از خودش برمی‌خیزد. به فلسفه غرب، به فلسفه شرق، به عبادتگاه و بت‌ها دل نمی‌بندد. خود با تمرکز بر خویش می‌تواند بدون ترس از صحرا عبور کند. تمام جهان از آن و در آن است.^{۱۷} اگر «خود» با دیگران باشد در آنها ذوب نمی‌شود. او با آنها است و نه از آنها. هم با آنها آشنا و

هم با آنها بیگانه است.^{۱۸}

خودشناسی بدهی است. تبعیت از دیگران نیازمند پرسش و حیرت است. بدهی بودن خودی، علیرغم گذشته‌پر از اضطراب و سردرگمی‌اش، واضح است. بدهی است که خود از گِل است. قدر خودی را بدان. چیزی جز خودی و مالکیتش بر آن نیست و غیر آن نیست. داشتن خود مانع از تعدی به آبرو و کرامت می‌شود. چرا خود خویشتن را بیان نمی‌کند؟ اگر در طراحی آن اشتباهی وجود داشته باشد، می‌توان آن را اصلاح کرد. ارزش انسان از گِل سفال (فخّار) بیرون می‌آید.^{۱۹} تا حد امکان در «خود» غرق شوید. زندگی انسان در دریای خود است، و رابطه‌اش وابستگی به خود است.^{۲۰} این دانش [خودی] است که جبرئیل به آن غبطه می‌خورد، زیرا او آن را از لوح محفوظ نیاورده است، بلکه نوعی از قلب است.^{۲۱}

فرق بین ایمان و کفر در تصدیق خود است،^{۲۲} و هر که خود را تصدیق کند سزاوار رستگاری و اشتیاق است.^{۲۳} دیدن خودی شادی انسان است. با اراده و عصیان، انسان تصدیق می‌شود، و نفی آن عاقبت بدی دارد.^{۲۴}

روانشناسی نمی‌تواند «خودی» را درک کند. روانشناسی نظریه‌هایی است که از درک قسمت‌های مختلف دریا‌های مملو از جزر و مد - که هیچ ملوانی هنوز به آنها نرسیده - قاصر است. تنها عصای موسی است که می‌تواند به اعماق آن برسد، وگرنه در مقابل هر طوفانی سکوت و درماندگی حاکم است.^{۲۵}

آ. بیداری خود

بیداری یا هوشیاری «خود» در دیر و محراب نیست، و دلیل خواب مردمان مشرق‌زمین همین زهر است؛ غیبت خود یا حبس آن در محل عبادت. خود مبارزه در جهان است، و مسیرش بالای ابرها است. از مرگ نترسید، زیرا خود پس از خاک

۱۱. فیثته فیلسوف المقامه، الباب الثانی: نظریة العلم، الفصل الثانی، صص ۱۸۷-۱۸۳.

۱۲. دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر | کز دام و دد ملولم و انسانم آرزوست | زاین هم‌رهان سست عناصر دلم گرفت | شیر خدا و رستم داستانم آرزوست | گفتم که یافت می‌نشود جسته‌ایم ما | گفت آنچه یافت می‌نشود آتم آرزوست (الاسرار و الرموز، ص ۳).

۱۳. ضرب الکلیم، ص ۱۲۱.

۱۴. Persian Psalms, p.47.

۱۵. رسالة الشرق، ص ۳۱۱.

۱۶. Persian Psalms, p.53.

۱۷. Ibid., pp.9-108.

۱۸. Ibid., p.112.

۱۹. جناح جبریل، ص ۴۱۹.

۲۰. همان، ص ۴۲۹.

۲۱. همان، ص ۴۵۴.

۲۲. همان، ص ۴۵۷.

۲۳. همان، ص ۳۰۸.

۲۴. همان، ص ۳۰۹.

۲۵. همان، ص ۵۴۹.

آتش خود و نور آن برای اسلام، روحی روشن است. اقتباس از آن در زندگی مردم، نور و برداشتن حجاب است. اساس هستی و

● فرق بین ایمان و کفر در تصدیق خود است.

مبدأ تجلی آن از ورای پرده است.^{۳۱}

غیر او را صدا نزن، و به زندگی دیگر نرو، حتی اگر زندگی در قبر زیر خاک باشد. کسی که بدون او زندگی می‌کند، نفس دارد، ولی روح ندارد.^{۳۲} خود نگاه را از بیرون به درون می‌چرخاند، همانطور که در پدیدارشناسی هوسرل چنین است. با وجود این ظاهر (پدیدار) برهنه، قمری شرقی در درون وجود دارد.^{۳۳} در «قصیده ساقی‌نامه»، انگیزه حیاتی از خود شروع می‌شود که مفهوم اثیر (= محرک حیاتی) برگسون است. بیچاره کشمیری از توانایی‌های «خود» بی‌خبر است و خجولانه به خویش اعتماد ندارد.^{۳۴}

ب. امکان‌پذیری خود

خود، مانند گل سرخ، در پشت پرده‌ها باز می‌شود.^{۳۵} امکان تحقق، و قدرت حرکت است و چیزی نیست که داده یا گرفته شود. غواصی در خود، مانند غواصی در دریا است، زیرا بدون ساحل امن است؛ سفرش در فضا، صرف‌نظر از جنسیتش. از زمین آمده و از آن آفریده شده و تابی‌نهایت در عالم زندگی می‌کند. او چنان به هزارتوی خودش برخورد می‌کند که گویی خارجی است. با خودش دعوا می‌کند و تمام شب‌ها را بیدار می‌ماند.^{۳۶} ذات وقتی در سایه نبوت جلوه‌گر می‌شود که کتاب را با قوت بگیرد و به جایی نزدیک به مقام «قاب قوسین یا

شدن بدن جاودانه است. زمان ممکن است اسرارش را پنهان کند، اما قلب قادر به برداشتن حجاب و آشکار کردن چیزها است. «خود» قادر است کاه آسیاب را به آتش بدل کند و از خشخاش و تریاک و انواع مواد مخدر رهایی یابد و در طلب تعالی باشد، و به جای شکستن بال و ذلیل شدن، «خود» می‌تواند به وسعت فضا پرواز کند.^{۲۶}

در «وصیت سلطان تیپو» که اقبال به عنوان افشاگری «خود» انجام داده است، از نو فلسفه‌اش را در «خود» به عنوان مبارزه و فداکاری بیان می‌کند، حتی اگر قیس (=مجنون) به دنبال محمل (کجاوه) لیلی رهسپار شود و خودش را قربانی کند. پس او بدون توقف در مسافرخانه بی‌وقفه به راه خود ادامه می‌دهد. نهر آب پیشروی می‌کند تا به رودخانه برسد. در راه رفتن بدون انتخاب مسیر نیازی به سردرگمی و حیرت نیست. نور معنوی نمی‌سوزاند، بلکه روشنایی می‌دهد. حق است و باطل باطل است و میان آنها خلط نیست.^{۲۷}

«خود» بالاترین چیز در هستی است، و اقبال «غنی کشمیری» را مثال می‌زند، که دارای ثروت و اراضی و قصرها است. غنی خانه را بدون نگهبان رها می‌کند. هنگامی که دوستانش از او علت را می‌پرسند می‌گوید: من در خانه هستم. خانه غنی است به خاطر آنکه «خود» در آن است، و او «خود» است. و وقتی «خود» خانه را ترک می‌کند، خانه فقیر می‌شود. از این رو، او نیازی به محافظ ندارد.^{۲۸}

«خود» آگاهی را بیدار می‌کند. آگاهی مانند شمشیری درخشان است. مانند اتم می‌درخشد. آفاق را درک می‌کند. اعماق دریا را کاوش می‌کند و روی خشکی نمی‌نشیند.^{۲۹} خود وجود را روشن می‌کند. مبارزه برای زندگی و شادی در آن است. موقعیت او بالای ثریا است. صفات را بروز می‌دهد. وجودش - جز به خودش - به کسی وابسته نیست. وقتی بمیرد تبدیل به بت لات و عزّا می‌شود؛ بتی که حیات ندارد. او از کسی تقلید نمی‌کند و از کسی نقل قول نمی‌کند. [یک] مرگ پس از زندگی برای انسان کافی است، نه دو بار مرگ.^{۳۰}

۳۱. همان، ص ۱۹.

۳۲. رسالة الشرق، ص ۲۷۳.

۳۳. A Message from the East, p.40.

۳۴. Ibid., pp.9-75.

۳۵. ارمغان حجاز، ص ۴۸۳.

۳۶. جناح جبریل، ص ۴۶۵.

۲۶. ضرب الکلیم، صص ۶-۵.

۲۷. ضرب الکلیم، ص ۵۱.

۲۸. A Message from the East, pp.6-95.

۲۹. ضرب الکلیم، ص ۵۲.

۳۰. همان، ص ۷۶.

نزدیک‌تر» برسد (نجم: ۹)، بدون عرش و کرسی. همه اینها را خود در تعیین سرنوشت‌اش احساس می‌کند.^{۳۷}

انسان چشم نافذ او است. سنگش آب و نور دارد.^{۴۰} اگر پرنده پرواز را متوقف کند می‌میرد، و اگر بالش شکسته شود پرواز نمی‌کند.^{۴۱}

خود، نگاه را از بیرون به درون می‌چرخاند.

خود زنده دریای بیکرانه‌ای است که نیل و فرات به آن می‌ریزند، و خود مرده، مانند گاه در برابر نسیم است. خود زنده سلطان موجودات است، و مقام مؤمن حرم خود است و قبر تاریک یا مکان تجلی صفات نیست. شناخت خودی طلسم‌های خورشید و ستارگان و چرخ گردون را از بین می‌برد. چگونه گوهر ادراک از بین می‌رود؟ چرا خودی به جگر ستارگان نمی‌رسد؟ او جانشین ظاهر و باطن است و گیاه خشک و شعله‌ای خاموش نیست. خورشید و ماه در برابر آن تسلیم می‌شوند و آسمان‌ها در برابر آن می‌لرزند. خون در رگ‌ها جریان دارد، اما از شور اندیشه و جسارت خالی است. چشم اگر از بینایی پاک تهی باشد دنیا را نمی‌بیند. اگر صفای وجدان نباشد، مثل سلطان و ملا و شیخ^{۳۸} می‌شود. چرا طوفان در خودی نمی‌گذرد و خودی مسلمان است؟ گاه خودی مانند موج از دریا برمی‌خیزد و گاه به قعر دریا فرو می‌رود و گاه از ساحل می‌گذرد. جایگاه خودی کجاست؟^{۳۹}

«خود» دریایی است که ساحلی برای شیرجه زدن ترسو ندارد. نهر اُنس و محل اجتماع اهل ذلت و خواری نیست. ممکن است انسان بتواند با تبر آسمان را بشکند. آسمان از شیشه ساخته شده است. اما دریاها آشفته‌اند. به همین دلیل است که ترسو نمی‌تواند آشفته‌گی یک فرد را تحمل کند، در حالی که شجاع در آن شیرجه می‌زند و شناور می‌شود. شجاعت مبتنی بر دانش نیست، بلکه مبتنی بر لطف (مهر) است، یعنی اراده و درک توانایی‌ها. این کاری است که ستاره‌شناسی که همیشه به ستاره‌ها نگاه می‌کند نمی‌تواند انجام دهد. دانش‌های عالی به این معنا نادرست است. در حالی که انسان از گل است. ماهیت او راز است. او بهشتی در زمین است که جبرئیل به آن می‌آید.

«خود» مثل موج دریا است که وقتی بالا می‌رود انسان را بالا می‌برد یا ماهیتی است زیر صخره. خود آشکارا داده نمی‌شود، بلکه کشف می‌شود.^{۴۲} شرف انسان به «خود» و کمالش بلوغ خود است، وگرنه به عبد تبدیل می‌شود. خود کالایی نیست که بتوان خرید و فروشش کرد. او ماهیت خفته در دریا است که اگر غروب کند انسان هلاک می‌شود.^{۴۳} خطر برای ترکیه این است که این روزنه را مسدود کرده است و برای مصر این است که ساختمانی با احتمال فراموش کردن «خود» ساخته است. پابندی به «خود» راه نجات است. هنگامی که بهار می‌آید، عطر به پرواز درمی‌آید. اگر گل رشد کند به زودی پژمرده می‌شود. خود قیام می‌کند با فعل لا اله الا الله تا از خاک زنده شود. مسیر خود با آب دریا پخته می‌شود.^{۴۴} خود به نقره و طلا یا درخشش شعله‌ور آنها فروخته نمی‌شود.^{۴۵}

«خود» با نور کبریا مشتعل می‌شود. کمالش از نقصش شروع می‌شود. مقام‌های وصالش فراق است، و فراقش وصال است. خود شمشیری تیز به نظر می‌رسد که در میان مجادلات تیزی و رنگ و باد دارد. او گوهری در اعماق دریا است. او گل و روح، جسم و قلب، خواب و بیداری است.^{۴۶} خود نور و آتش است، روشن می‌کند و می‌سوزاند.^{۴۷} خود با وجود عظمت بسیار متواضع است: «و بر زمین با نخوت و سرمستی گام برمدا، زیرا تو [هر قدر هم قوی باشی] هرگز نمی‌توانی [با گام‌هایت] زمین را بشکافی، و در بلندی به کوه‌ها نمی‌توانی برسی» (الاسراء: ۳۷). در قصیده «کبر و ناز» اقبال، یخ ادعا می‌کند که از رود کوهستان برتر است. جایگاهش بلند و استوار و رنگش سفید است، و اصل و منشأ وجود رود کوهستان است. رود به یخ پاسخ می‌دهد که

۴۰. جناح جبریل، ص ۴۴۱.

۴۱. همان، ص ۴۴۹.

۴۲. ارمغان حجاز، ص ۴۵۹.

۴۳. همان، ص ۴۶۰.

۴۴. همان، ص ۴۶۱.

۴۵. جناح جبریل، ص ۵۴۳.

۴۶. ارمغان حجاز، ص ۴۸۹.

۴۷. همان، ص ۴۶۹.

۳۷. همان، ص ۴۶۶.

۳۸. ارمغان حجاز، صص ۵۲۷-۵۲۶.

۳۹. همان، صص ۵۳۴-۵۳۳.

زندگی حرکت و تغییر است، اگر بایستد و دمایش کاهش یابد تبدیل به یخ می‌شود. در نهایت، یخ‌ها آب می‌شوند و به رودخانه می‌ریزند.^{۴۸}

ج. وحدانیت خود

«خود» دنیایی است تنها، دنیای ادراک و وجدان است. خشوع و حرمت او عذاب است و جهش او جاه‌طلبی است. فکرش باغ است و روحش آینه. نبردها در قلبش از رنج او است. با ناله ممزوج است، و نسل به نسل پیش می‌رود.^{۴۹}

طواف به دور «خود» طواف آزادی است. طواف به دور تخت و ایوان واجب نیست. خود از جایگاهش تکان نمی‌خورد تا در

سختی رنج و کشتش به سوی مرکز دیگری نیفتد. «خود» مانند پرنده ضعیف و ذیلی که بین دیوارها گیر کرده، حرکت نمی‌کند، بلکه مانند شاهین در قله‌ها پرواز می‌کند و نه در دره‌های پست. او، مانند پرنده‌گان در پرواز، بدون آشیانه رقابت می‌کند. هدفش تغییر جهان قدیم و نوسازی آن است. او در مسیر رضایت رحمان به جهاد فرامی‌خواند. او توانایی تحقق و دستیابی به حقیقت را دارد و امکان را به واقعیت تبدیل می‌کند.^{۵۰} گوهر ارزشمند از صدف‌ها بیرون می‌آید تا دیده شود و از ساختار آب و خاکی و از بی‌عدالتی و تحقیر رهایی یابد. فطرت او را راهنمایی می‌کند. مقصود خود حرکت از مادیت به سوی افلاک است و از مکان و زمان فراتر می‌رود.

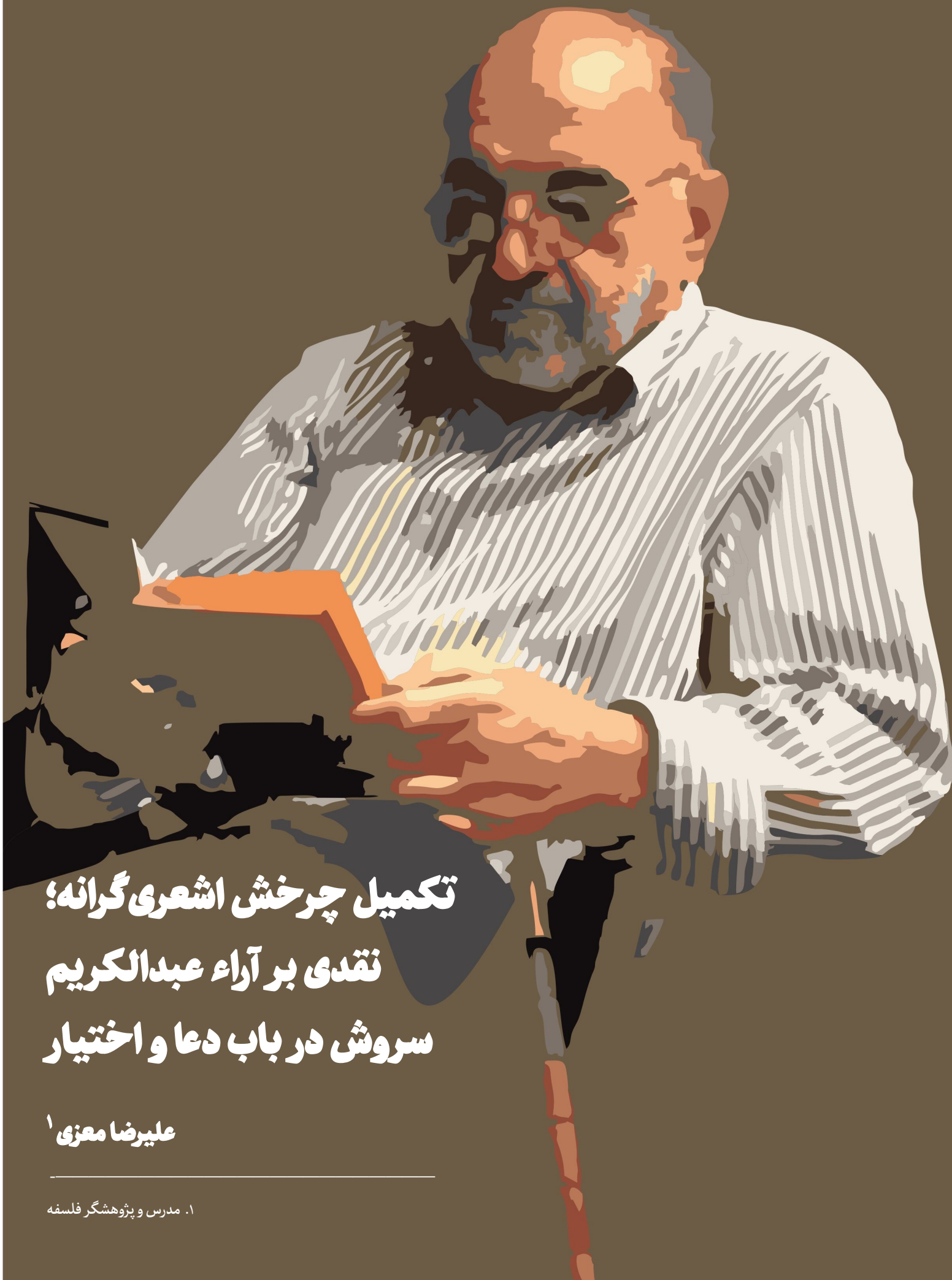


▲ علامه اقبال در میان اعضای حلقه مطالعات اسلامی، لاهور | ۱۹۳۳

۴۸. A Message from the East, p.64.

۴۹. جناح جبریل، ص ۵۱۴.

۵۰. یا امم الشرق، ص ۳۵۰.



**تکمیل چرخش اشعری گرانه؛
نقدی بر آراء عبدالکریم
سروش در باب دعا و اختیار**

علیرضا معزی^۱

۱. مدرس و پژوهشگر فلسفه

مقدمه استاد ارجمند دکتر عبدالکریم سروش بر کتاب دفتر پاریسی نیایش و سخنرانی او در کلاب‌هاوس در این مورد، موضوع نوشتار حاضر است. در بخش اول این نوشتار، ابتدا محورهای اصلی دیدگاه سروش را گردآوری خواهیم کرد، و در بخش دوم ملاحظاتی انتقادی را در میان خواهیم نهاد.

در ادامه برای ارجاع به مقدمه کتاب دفتر پاریسی نیایش، از عبارت «مقدمه»، و برای ارجاع به سخنرانی سروش در کلاب‌هاوس در تاریخ ۳۱ تیرماه ۱۴۰۲، از عنوان «سخنرانی» استفاده خواهیم کرد و ابتدا و انتهای زمان بیان جملات سخنرانی را نیز در پاورقی خواهیم آورد.

۱. بیان مسئله

ایده مرکزی سروش معطوف به حل مشکله چاره‌ناپذیری است که به گمان او فلسفه اسلامی در هر سه صورت مشائی، اشراقی و صدرایی خود با آن روبروست: «دو چیز [هست که] در نظام مشائی-ارسطویی، یا به طور کلی فلسفه اسلامی... جای درستی ندارند و مهمان‌های ناخوانده‌ای هستند که اگر آن سیستم بتواند، مایل است آنها را بیرون کند و روی خوشی به آنها نشان ندهد؛ یکی از آنها دعاست و دیگری اختیار.»^۲ لذا او «خواستار و خواهان متافیزیک یا نظام الهیاتی دیگری» شده تا «جا... بر این دو مهمان فربه» گشوده شود.^۳ ادعای اصلی سروش در همین عبارات خلاصه می‌شود و مابقی مقدمه و سخنرانی او در خدمت توضیح و تشریح همین ایده مرکزی است. در ادامه، فهرستی از مهمترین آنها خواهد آمد تا جوانب و ابعاد رأی او آشکار شود.

۱-۱. اصل علیت

از نظر سروش، «اصل علیت در اینجا مسؤل‌ترین مسؤل‌هاست، چون همین اصل علیت یا دترمینیسم سخت است که از دلش واجب و ممکن بیرون می‌آید، خداوند علت‌العلل می‌شود، واجب‌الوجود می‌شود، وجوب و ضرورت جا

را بر اختیار تنگ می‌کند، دست خداوند را می‌بندد و اجازه اجابت دعا و تصرف در عالم را به او نمی‌دهد.»^۴ چرا؟ به گفته او:

در بحث‌های فیلسوفان ما و علی‌الخصوص صدرای شیرازی... معلول از شئون علت است و همه چیزش را از علت اخذ و کسب می‌کند و کمترین استقلالی از خود ندارد... وقتی که کسی، معلولی، هیچ چیزی از خودش ندارد... و همه، صد درصد اضافه از علت است، آن وقت... چگونه معلول می‌تواند در علت خودش اثر بگذارد؟ چون نهایتاً از ناحیه دعاخوان و حاجت‌خواه، باید تأثیری در علت رخ بدهد... و پس از شنیدن دعا لابد دست به تصرفی بگشاید و آنگاه حاجت آن حاجت‌خواه را برآورد... خدایی که بساطت دارد و مرکب نیست و تغییرپذیر نیست، و این از اوصاف ذاتی اوست... به همه اینها وقتی نگاه می‌کنید می‌بینید که گویی دست خداوند بسته است. پس دعا چیست؟ این خدایی که «یدالله مغلوله»؛ که دست‌اش بسته است و محبوس زندان وجوب وجود است، چگونه دعای ما را می‌شنود و چگونه دعای ما را اجابت می‌کند؟^۵

و نیز:

مطابق اشکالاتی که اشاعره... بر معتزلیان یا بر فلاسفه می‌گرفتند... اگر خداوند واجب‌الوجود و علت تامه است، در این زندان وجوب وجود خودش چنان محبوس است، و چنان اثر از او ظاهر می‌شود که خویش‌داری نمی‌تواند بکند. این شبهه‌ای بود که اشاعره مطرح می‌کردند، و به همین دلیل هم خداوند را علت و علت‌العلل نمی‌خواندند، بلکه او را فاعل می‌خواندند... آن هم فاعل مختار که «ان شاء فَعَلَ وان شاء ترک»؛ اگر بخواهد کاری را می‌کند و اگر نخواهد هم نمی‌کند؛ در حالی که در مورد علت تامه، بنا به نظر فیلسوفان... [اصلاً] «ان شاء» نداریم... اراده نداریم... و ثانیاً خداوندی که ترکب در ذات ندارد، تغییر هم نمی‌پذیرد، و هیچ تضرعی و هیچ التماسی نمی‌تواند اراده او را برگرداند... [در نتیجه] ما در چنبره

۲. سخنرانی «معمای نیایش»، ۳۱ تیر ۱۴۰۲ ش،

<https://t.me/Didgahenochannel/849>، از ۰۵:۳۹ تا ۰۶:۰۶.

۳. همان، از ۰۶:۱۶ تا ۰۶:۲۸.

۴. همان، از ۲۹:۱۳ تا ۲۹:۴۵.

۵. همان، از ۱۳:۳۴ تا ۱۷:۵۴.

معضلات دشواری می‌افتیم که اجابت دعا را امری کاملاً بی‌معنی و ناممکن می‌کند.^۶

از نظر سروش دو چیز در فلسفه اسلامی جای درستی ندارند: دعا و اختیار.

۲-۱. واسطه‌های فیض و اجابت‌کنندگان دعا

بزرگانی از فیلسوفان مسلمان، نظیر ملاصدرا، حکیم سبزواری، عبدالرزاق لاهیجی و علامه طباطبایی، رابطه خدا با انسان و جهان را به نحو غیرمستقیم و با وساطت واسطه‌هایی می‌دانند که در کار تمشیت امور جهان، و از جمله شنودن دعا و برآوردن حاجات و دعوات دخیل‌اند. چنین باوری نکته دیگری است که سروش بر آن انگشت تأکید می‌نهد و به ایراد اشکال می‌پردازد؛ مثلاً درباره دیدگاه ملاصدرا، و قول او به وجود نفوس جزئی‌ای که از دعای آدمیان اثر می‌پذیرند و در اجابت آن دخیل‌اند، می‌گوید:

در این گفته‌های فیلسوفانه آنچه دیده نمی‌شود، نقش خداوند مجیب است. گویی او کار را به نفوس جزئی و فلکیه تفویض کرده و از آنها خواسته است صدای مردم را بشنوند و حاجات‌شان را برآورند. و چون خود در صدر علل قرار دارد، این اجابت به او هم مستند و منتسب می‌گردد.^۷

از این رو، ایراد دیگری که -به زعم سروش- سر برمی‌آورد آن است که چنین دریافتی از دعا با آنچه که مؤمنان دعاگو و حاجت‌خواه خود را مشغول بدان می‌پندارند متفاوت است:

مردمی که بر آستان خدا ابتهال و تضرع می‌کنند... باید بدانند که اینها اگر مقبول آن نفوس جزئی فلکیه (که انفعال و تأثر در آنها رواست نه در خدا) افتد، دعاهشان مستجاب است، و الا نه. ... نمی‌دانم مؤمنان وقتی دعاهای صحیفه سجاده یا نمازهای

روزانه را می‌خوانند و مثلاً «ایاک نعبد و ایاک نستعین» و «اهدنا الصراط المستقیم» می‌گویند، آیا می‌دانند که نفوس فلکی یا عقول قاهره باید آنها را بشنوند... و التماس‌شان را پاسخ مثبت دهند و هدایت‌شان کنند یا نه؟^۸

و نتیجه می‌گیرد: «همه این فرشته‌تراشی‌ها و واسطه‌فروشی‌ها برای آن است که متافیزیک یونانی با دعا بیگانه است و این مهمان فربه در خانه تنگ جهان‌شناسی‌شان نمی‌گنجد، و زنجیر علیت و قاعده الواحد را پاره می‌کند و فراخنایی از اختیار و آزادی می‌طلبد که آن متافیزیک در اختیارش نمی‌نهد.»^۹

۳-۱. ارتباط طبیعت و ماورای طبیعت

مسئله مکانیسم تأثیر دعا، در افقی کلان‌تر، وابسته به تبیینی درباره ارتباط طبیعت با ماورای آن است. سروش از این نکته غافل نیست. از دید او، تأثیر ماورای طبیعت در طبیعت الزاماتی دارد و «همیشه و به نحو مطلق روان و روانیست و گاه با مشکلاتی روبه‌روست. طبیعت برای خود قوانینی دارد و شکستن آنها (بر فوق همان قاعده علیت) ناکامی و سرشکستگی می‌آورد»^{۱۰}، و لذا دخالت ماورای طبیعت، تنها با احترام به قوانین طبیعت و «شکسته‌نشدن» آنها میسر است. علاوه بر این، سروش گامی فراتر نیز برمی‌دارد و پرسش‌هایی مطرح می‌کند که دلالت بر این دارد که او برای ماورای طبیعت نیز تبیینی طبیعی می‌طلبد:

مبادی عالی که به فرض، موجب صحت و مرض در اشخاص‌اند، چگونه می‌توانند بدون شکستن قانون‌های فراگیر بقای انرژی و ماده و قانون ازدیاد آنتروپی، بیمار را شفا بخشند؟^{۱۱}

و نیز می‌گوید:

فرض کنید آن انوار مدبره صدای شما را شنیدند و عزم به

۸. همان، صص ۲۱-۱۹.

۹. همان، ص ۲۱.

۱۰. همان، ص ۲۲.

۱۱. همان، ص ۲۲.

۶. همان، از ۱۸:۵۷ تا ۲۰:۲۸.

۷. سروش، عبدالکریم، دفتر پارسی‌نیایش، اسن (آلمان)، نشر اندیشه‌های

۴-۱. خدای مختار و انسان مختار

تلقى علیت محور از خدا و جهان، به نظر سروش، علاوه بر دعا، درباره اختیار نیز مسئله ساز است و به موجب این، او از دستگاه فلسفی جدیدی سراغ می‌گیرد که در آن خدا «محبوس و محصور... در علم سابق ازلی و وجوب بی‌اختیار ذاتی و تنزیه مطلق و فرض اعیان ثابت و صور جبروتیه و قضای قطعی و جبری ولایت‌تغیر الهی»^{۱۳} نباشد، لذا:

اگر می‌خواهیم متافیزیکی بسازیم یا الهیات نوینی بسازیم، باید الهیاتی را بسازیم که اختیار در او محور باشد، نه اینکه علیت محور باشد و اختیار در حاشیه

جهان تصرف کنند... به قول فیلسوفان ما، [طبیعت] طبایع دارد، و ماهیاتی دارد که لوازم ضروری ذات دارند و اینها غیرقابل تغییرند. یک مَلِک وقتی که می‌خواهد در این عالم تصرف کند چه می‌خواهد بکند؟ می‌خواهد قوانین این عالم را برهم بزند؟^{۱۲}

شکسته‌نشدن قوانین طبیعت یک چیز است و تبیین طبیعی از امور ماورای طبیعی چیزی دیگر، و این دو لزوماً مترادف یا مساوق نیستند. سروش اما این دو را یکی می‌بیند و می‌خواهد، و احترام به قوانین طبیعت را مستلزم آن می‌داند که ماورای طبیعت نه فقط در تغایر و تخالف با طبیعت نباشد، که کاملاً طبیعی رفتار کند!

۱۳. سروش، دفتر پارسی‌نمایش، ص ۲۴.

۱۲. سخنرانی، از ۲۴:۴۷ تا ۲۵:۴۱.



سروش احترام به قوانین طبیعت را مستلزم آن می‌داند که ماورای طبیعت کاملاً طبیعی رفتار کند.

ما حاجت به اثباتش نداریم... [اختیار] را به منزله primitive (اصل اولیه) باید پذیرفت. بقیه سیستم‌مان را ما باید با اختیار تنظیم کنیم؛ یک خدای مختار، یک انسان مختار.^{۱۴}

از آنجا که علیت و بی‌علیتی، از نظر او، نه متناقض، بلکه متضادند،^{۱۵} خواستار آن است که «مقوله سومی را بیاوریم؛ این مقوله اختیار است.»^{۱۶}

۲. ارزیابی انتقادی

در این بخش، و پس از بیان مختصر رئوس و امتهات نکاتی که سروش برای تقویم و تثبیت ادعای اصلی خود (سرگردانی و غربت و غرابت دعا و اختیار در منظومه فکری فیلسوفان مسلمان) مطرح کرده، برخی نکات انتقادی را در میان می‌نهم.

۱-۲. اشعری‌گری؛ با دست پس بزن و با پا پیش بکش!

در فقراتی از مقدمه و سخنرانی، سروش راه اشاعره را نامقبول، و متافیزیک و الهیات نوین مطلوب خود را متفاوت از آنها معرفی می‌کند. در مقدمه آورده که «پاره کردن زنجیر علیت به شیوه اشعریان و نومی‌نالیست‌ها و پوزیتیویست‌ها... معضل را اگر فربه‌تر نکند فروتر نخواهد کاست.»^{۱۷} در سخنرانی‌اش نیز ضمن اینکه اختیار مدنظر خود را غیر از «لاابالی‌گری» اشاعره معرفی می‌کند،^{۱۸} می‌گوید «من اینجا دنبال این نبودم که آن نظام بی‌نظم عارفان^{۱۹} را جانشین و آلترناتیو نظام فیلسوفان کنم»^{۲۰}،

۱۴. سخنرانی، از ۳۲:۳۵ تا ۳۳:۱۵.

۱۵. همان، از ۱:۵۵:۵۴ تا ۱:۵۶:۰۳.

۱۶. همان، از ۱:۵۶:۰۵ تا ۱:۵۶:۰۸.

۱۷. سروش، دفتر پارسی‌نمایش، ص ۱۶.

۱۸. سخنرانی، از ۱:۵۵:۲۸ تا ۱:۵۵:۳۰.

۱۹. که در آن هیچ «مقوله‌ای از مقولات عقلی بر... فعل [باری] قابل انطباق» نیست. همان، از ۱:۰۶:۴۲ تا ۱:۰۶:۴۵.

ولی ابعاد متعددی از آراء او حاکی از قرابت، و بلکه انطباق با دیدگاه اشاعره است که در ادامه به برخی از آنها خواهیم پرداخت.

۱-۱-۲. علیت؛ زنجیر یا نظم؟

زبان سروش در بحث از علیت، با عبارت‌پردازی ویژه‌ای همراه است که این عبارت‌پردازی، به‌طور طبیعی، خنثی نیست و سوبه‌های فلسفی پس پشت‌اش را عیان می‌سازد. او علیت را «زنجیر»^{۲۱} و بلکه «زنجیر پولادین»^{۲۲} معرفی می‌کند که «همه چیز را... دست بسته و پاشکسته بود»^{۲۳} و «دستان باز خداوند را هم شکسته است»^{۲۴}، و او را «محصور»^{۲۵} و «محبوس زندان وجوب وجود»^{۲۶} کرده و موجب «عجز الوهیت»^{۲۷} شده؛ چنانکه گویی «یدالله مغلوله»^{۲۸}!

پرسش این است که چرا علیت با چنین تعبیری، که بار منفی فلسفی-الهیاتی دارد، معرفی می‌شود. به تعبیر دیگر، چرا علیت به منزله «حصر» و «حبس» خدا تصویر می‌شود. رفع این حصر و گشودن باب این محبس قرار است چه قدرتی به خدا عطا کند؟ و این انگاره از قدرت در چه دستگاه فکری‌ای قرار می‌گیرد؟

توضیح سروش درباره اشکال اشاعره بر اعتزالیون و فلاسفه به‌روشنی نشانگر هم‌زبانی و هم‌جهتی او با اشعریان است:

اگر خداوند واجب‌الوجود است و علت تامه است، در این زندان وجوب وجود خودش چنان محبوس است، و چنان اثر از او ظاهر می‌شود، که خویشتن‌داری نمی‌تواند بکند. این شبهه‌ای بود که اشاعره مطرح می‌کردند، و به همین دلیل هم خداوند را علت و علت‌العلل نمی‌خواندند، بلکه او را فاعل می‌خواندند... لذا فاعلیت را به خدا نسبت می‌دادند، آن هم فاعل مختار، که ان شاء فَعَلَ وان شاء تَرَک؛ اگر بخواهد کاری را می‌کند و اگر نخواهد هم نمی‌کند. در حالی که در مورد علت تامه، بنا به نظر

۲۰. همان، از ۱:۰۷:۳۶ تا ۱:۰۷:۵۰.

۲۱. سروش، دفتر پارسی‌نمایش، ص ۲۱.

۲۲. همان، ص ۲۶.

۲۳. همان، ص ۲۶.

۲۴. همان، ص ۲۵.

۲۵. همان، ص ۲۴.

۲۶. سخنرانی، از ۱۷:۴۵ تا ۱۷:۴۹.

۲۷. سروش، دفتر پارسی‌نمایش، ص ۱۸.

۲۸. سخنرانی، از ۱۷:۴۲ تا ۱۷:۴۳.

فیلسوفان، «ان شاء فَعَلَ وان شاء تَرَكَ» نداریم. اصلاً «ان شاء» نداریم، مشیت نداریم، اراده نداریم.^{۲۹}

در تاریخ فلسفه والهیات، نقش اصل علیت آن بوده که تصویری سامان‌مند و به‌قاعده از خدا و جهان به‌دست می‌داده، در برابر تصویری بی‌قاعده، آشوب‌ناک و صُدفه‌آلود. وجود یا عدم وجود نظم و سامان، هم واجد اهمیت شناختی است و هم واجد اهمیت عملی؛ اگر کسب معرفت از جهان متوقف بر مقوله‌بندی و دسته‌بندی امور و رخ داده‌ها باشد، وجود نظام‌مندی در جهان پیش‌شرطی لازم است برای کسب معرفت، که در نبود آن تا دره شکاکیت راهی نیست. و نیز، رابطه اخلاق با مسئولیت منوط به آن است که قاعده و نظامی بر خدا و جهان حاکم باشد. وگرنه خدایی که دست‌هایی «گشوده» برای اجر و عذاب داشته باشد، و ثواب و عقاب را تنها بر مبنای «اراده» و «اختیار» خود نصیب آدمیان کند، بیش و پیش از هر چیزی اخلاق را به محاق و مسلخ می‌برد. جالب است که در تقابل اشاعره و معتزله در سنت ما، وجه برجسته‌تر و شناخته‌شده‌تر منازعه، آن دوراهه‌ای است که یک سوی آن عدالت و اخلاق نشسته، و در سویی دیگر قدرت و اختیار و اراده مطلقه. انگاره اشعری از خداوند بر این تکیه‌گاه استوار است که قدرت مطلقه او را هیچ بند و بستی نشاید، و اطلاق قدرت و اختیار او، و تعالی او از جهان نظر و عمل، اقتضای آن دارد که برتر باشد از هر آنچه که منطق و اخلاق ایجاب می‌کند، زیرا قواعد منطق و اخلاق، نسبت به خداوند «بیرونی» اند. چنین خدای «قادر» و «مرید» البته اصل عدم تناقض را نیز در برابر خود نمی‌بیند و می‌تواند کوهی بیافریند فاقد دَرّه، و همین خداست که لطف او ضابطه‌ای بر نمی‌دارد و عمل تلاش‌گرانه انسان را تابع نیست (چرا که تابعیت و ضابطه‌مندی نقصی برای اوست و منافی با قدرت و اختیار مطلق‌اش). بقا و دوام نسبت میان وسایل و اهداف، فرع بر وجود قاعده در جهان است، و در فقدان قاعده، هیچ راهی لزوماً به مقصد متناسب نمی‌رسد، چون راه و مقصد در پیوند «ضروری» نیستند. حاصل از دست رفتن پیوند میان وسیله و هدف آن است که از هر فعلی هر پیامدی حاصل شود. درهم‌رفتن خیر و شر محصول طبیعی این جهان آشوب‌زده است. این تصویر «قدرت»-ممد و «مقتدر» از خدا، انسان‌نواز

۲۹. همان، از ۳۹:۱۹ تا ۴۵:۲۰.

است یا انسان سوز؟

نه هر قیدی بر ضعف و فقدان قدرت و اراده دلالت دارد و نه هر گشاده‌دستی‌ای حاکی از قدرت است و مقبول و نیکو. و این قاعده درباره خدا و انسان به یکسان صادق است. قاعده‌مندی خدا در ترابط با انسان و جهان، نه تنها مخل قدرت او نیست که برآمده از کمال ذاتی او و مقتضی آن است؛ مثلاً اینکه خداوند نمی‌تواند خلف کند، یا نمی‌تواند به بندگانش ظلم کند، نه ناشی از محبوس و محدود بودن او (به‌عنوان نقص) که محصول کمال اوست.

تلقی علیت محور از خدا و جهان، به‌نظر سروش، علاوه بر دعا، درباره اختیار نیز مسئله‌ساز است.

در نتیجه، می‌بینیم که با تغییر دستگاه فلسفی، همه آن «زنجیر» و «حبس» و «عجز»‌ها رنگ می‌بازد و به قامت کمال و سامان و انتظام درمی‌آید. البته باید تأکید کرد که آنچه از آن به‌مثابه «تغییر دستگاه فلسفی» یاد شد، انتخابی دلبخواهی نیست که بسته به میل یا سلیقه صورت گیرد، بلکه چنانکه ذکر آن رفت، تلقی اشعری، از جهان (که فاقد نظم علی است) و از قدرت و اراده الهی، هم زیر پای معرفت را جارو می‌کند و هم حقوق و اخلاق را منتفی. اگر بخواهیم به ترمینولوژی سروش وفادار بمانیم، باید این‌گونه گفت که انسان و اراده‌اش تنها در صورتی محترم است که دستان خدای اشعری بسته باشد!

ممکن است گفته شود همان‌طور که سروش گفته، مراد از اختیار بی‌علیتی نیست، بلکه او علیت و بی‌علیتی را نه متناقض که متضاد می‌داند و اختیار را بین این دو می‌نشانند. اجمال سخنان سروش در این مورد، و وعده او برای توضیحات تفصیلی در آینده، موجب می‌شود که ادعای عدم تناقض میان علیت و بی‌علیتی را فعلاً در پرانتز بگذاریم. اما عطف نظر به تعبیر منفی‌ای که او در مورد تبعیت خداوند از اصل علیت می‌آورد و آن را مجبور بودن خدا می‌شمرد، نشان می‌دهد که او در پی نشان دادن خدا در ورای علیت، و گشودن دست و پای اوست تا «ان

منطقی، از سایر موجودات (ممکن الوجودها و علل ناقصه) متفاوت است. لذا دخالت «مستقیم» خدا در جهان بدان معناست که علت العلل تا سطح علل ناقصه تنزل کند و رابطه طولی قیومیت را واگذارد و «هم عرض» علل ناقصه شود؛ یکی از آنها و یکی در کنار آنها! این درهم رفتن مقولاتی که رابطه طولی دارند، به زبان فلسفه تحلیلی، خطای مقولاتی^{۳۶} و منطقی است، و در اثر آن، خدا در عداد علل طبیعی قرار گرفته، تعالی او از جهان، به تمامی، از میان برداشته شده، و به همان «خدای رخنه پوش» مبدل می‌گردد که سروش از آن احتراز دارد.^{۳۷}

ایراد سروش به قاعده الواحد آن است که «موجب فرض وسائط بسیار می‌شود و... بین خالق و مخلوق فاصله بیشتر می‌افکند».^{۳۸} برداشتن «این» فاصله (و «گشودن» دست خدا برای دخالت «مستقیم» در جهان) همان و تنزل خدا تا سطح علل طبیعی همان. جدای از اینکه مصداق این واسطه‌ها چه باشد و چه توضیح فلسفی‌ای درباره چپستی آنها و چگونگی عملکردشان در «نظام» جهان داده شود، اصل وجود این واسطه‌ها (که به قواعدی همچون قاعده الواحد استوار است) موجب می‌شود تا ضمن حفظ فاصله «مقوله‌ای»^{۳۹} خدا و جهان، هم التزام منطقی به نظام رُبنی جهان مراعات شود و تعالی او پاس داشته شود، هم خداوند به ابتدای زمانی جهان، یا به رخنه‌های فعلاً رفونشده در جهان تبعید نشده، و مهمتر از همه، فعل او دلخواهی و گزاف‌کارانه نباشد.

دوم: نظری به صورت بندی سروش از رابطه طبیعت و ماورای طبیعت، آشکار خواهد ساخت که او این دو را در یک سطح قرار می‌دهد و هم عرض می‌کند. به این جملات او دقت کنید:

[تأثیر دعا] در طبیعت همیشه و به نحو مطلق روان و روا نیست و گاه با مشکلاتی روبه‌روست. طبیعت برای خود

امکان تأثیرگذاری بر یکدیگر ندارند. این بدان معنا نیست که هیچ فیلسوف مشائی از علیت سخن نگفته، بلکه مراد آن است که در فلسفه مشائی، عندالتحلیل، علیت بی‌جا و آواره است. این را بیفزایم که ذکر این نکته، برای خرده‌گیری به سروش نیست، چرا که او در مقام توصیف و تشریح آراء مشائیان بوده، نه اینکه بخواهد اعتبار استفاده آنها از اصل علیت را ارزیابی کند.

۳۶. Category Mistake

۳۷. سروش، دفتر پارسی‌نمایش، ص ۲۳.

۳۸. همان، ص ۲۴.

۳۹. بر خلاف لحن و شیوه عبارت‌پردازی سروش، مگر فاصله «مقوله‌ای» منجر به دوری یا جدایی خدا از انسان و جهان می‌شود!؟

قوانینی دارد و شکستن آنها (بر وفق همان قاعده علیت) ناکامی و سرشکستگی می‌آورد. مبادی عالی که به فرض، موجب صحت و مرض در اشخاص اند، چگونه می‌توانند بدون شکستن قانون‌های فراگیر بقای انرژی و ماده و قانون ازدیاد آنتروپی، بیمار را شفا بخشند. هر گونه تصرفی و جابه‌جا کردن در بدن بیمار مقتضی ایراد نیرویی و ایجاد جنبشی و نقصان و زیادت ماده‌ای یا شکستن مولکولی یا پیوستن ذراتی یا جستن الکتروسیته‌ای یا ترشح هورمونی، یا تغییر غلظتی و قلیائیتی یا... است و همه اینها انرژی خواه و انرژی سوزند. انرژی هم موجودی مادی و طبیعی است و از همین طبیعت باید برآید و در آن فرو نشیند. مبادی عالی آن انرژی را از کجا می‌آورند و خرج بدن بیمار می‌کنند، بدون آنکه انرژی کل طبیعت فزونی یا کاستی گیرد؟^{۴۰}

مثال جالب‌تر و جاندارتر شکافتن کره ماه است. اینکه اعجازی رخ دهد و به دعای نیک‌مردی یا تصرف پارسایی ماه به دو نیم شود (شق القمر) به خودی خود محال نیست؛ به شرط اینکه علتی موافق قوانین علمی عمل کند.^{۴۱}

تعارض و تراحم میان دو امر آنگاه رخ می‌دهد که این دو امر «هم عرض» باشند. اگر مدیری بالادست، مطابق قانونی بالادست، دستورات قانونی مدیر میانی را لغو کند، کسی مدعی «شکستن» قانون نمی‌شود. بر همین منوال، ماورای طبیعت (اراده الهی) آنگاه در تعارض با طبیعت قرار می‌گیرد و قوانینش را «می‌شکند» که در مقامی «هم‌رتبه» با طبیعت نشسته باشد. و بر همین قیاس، «محال» آن است که دو عنصر «هم عرض» و «هم‌رتبه» در تناقض قرار گیرند. چنین فرضی است که سروش را بدین جاکشاند تا خواستار تبیینی از ماورای طبیعت شود که موجب «شکستن» قوانین طبیعت نشود. در بالا، در همین فرض اشعری مآب تردید و تشکیک کردم و خطاها و تبعات نهفته در آن را برشمردم. اگر طبیعت و ماورای آن در رابطه‌ای طولی قرار گیرند، دخالت ماورای طبیعت در طبیعت موجب «شکستن» قوانین طبیعت نمی‌شود، و البته به تبیینی طبیعی از ماورای طبیعت نیز حاجت نیست.

کلام سروش، در تشریح مسأله ارتباط طبیعت با ماورای طبیعت

۴۰. همان، ص ۲۲. تأکید از من است.

۴۱. همان، ص ۲۲.

نقش اصل علیت اراده‌ی تصویری سامان‌مند و به‌قاعده از خدا و جهان بوده است.

نمازهای روزانه می‌خوانند و مثلاً «ایاک نعبد وایاک نستعین» و «اهدنا الصراط المستقیم» می‌گویند، آیا می‌دانند که نفوس فلکی یا عقول قاهره باید آنها را بشنوند تا شفقت‌شان بجنید و دل‌شان بسوزد و از اعلا به اسفل نظر کنند و التماس‌شان را پاسخ مثبت دهند و هدایت‌شان کنند یا نه؟^{۴۶}

در حالی که الزامی بر فیلسوفان نیست که نظریه‌ای بیاورند که مطابق النعل بالنعل هر آنچه که عقل و فهم عرفی ایجاب می‌کند را تصویب و تأیید کند؛ و چه بسا نظریه‌های فلسفی که در کار اصلاح فهم عرفی‌اند. اگر تبیین فیلسوفانه دعا چنان باشد که «هیچ» ارتباطی با خدا نداشته و یک‌سره از او مستقل باشد، حق با سرش است، اما در دستگاه فلاسفه مسلمانی که سرش از آنها یاد کرده، و به‌طور خاص ملاصدرا، نظام جهان و منظومه اداره آن، تماماً متکی و منضم به خداوند است و هموست که چنین سامانی را اراده کرده و در کار آورده است. سرش وابستگی این‌گونه به خدا را دست‌کم می‌شمرد، چون تنها دخالت «مستقیم» خداوند است که او را راضی می‌سازد.

در انتهای این قسمت، این را نیز به‌کوتاهی بیفزایم که حکم تاریخ درباره خدای قدرت‌مدار و اقتدارگرای اشعری پوشیده نیست. بسا ایده‌ها در فلسفه سیاسی (نظیر آنچه کارل اشمیت عرضه کرد) ظهور کردند که در آنها خدا مطلق‌العنان و جهان‌رازمیز معرفی شد، و هم‌آغوش خدایی شدند که در «وضعیت استثنایی» معجزه می‌کند و امور و اوضاع جهان را دفعتاً و بی‌قاعده برهم می‌زند. همین ایده مبنایی شد برای «حاکم مقتدر» زمینی که او نیز در سایه چنان خدایی، در «وضعیت استثنایی» رأساً تصمیم بگیرد که امور بر چه منوال باید باشد. استبداد پشت در اشعری‌گری دق‌الباب می‌کند!

۲-۲. دوگانگی‌ها و تعارضات

در این بخش به برخی از تعارضات درونی‌ای می‌پردازم که در مقدمه و سخنرانی سرش به چشم می‌آید.

۱. ذکر آن رفت که فلسفه‌های مشائی و صدرایی موردقبول سرش نبوده و او آنها را از متافیزیک و الهیات مطلوب خود دور می‌بیند. ولی در عین حال، عنداللزوم مفاهیم این فلسفه‌ها را

خالی از تهافت نیست؛ گرچه او در جایی طبیعت و ماورای طبیعت را «دو امر غیرمتجانس» می‌خواند^{۴۲} که تبیین تأثیر و تأثرشان «لاینحل است»^{۴۳}، ولی در عین حال در جستجوی «متافیزیک دیگر» است تا همین مسئله «لاینحل» و حل‌نشده را حل کند!

اگرچه سرش آرامش و آسایش جسم و جان را در «ساکن و مقیم طبیعتی روحانی یا روحانیتی طبیعی شدن»^{۴۴} می‌جوید، اما مطابق تحلیل گفته‌شده، نتیجه «متافیزیک دیگر» او، نه شق اول (روحانی شدن طبیعت) که شق دوم (طبیعی شدن امر روحانی) است. از اینجا تا طبیعی‌گرایی^{۴۵} چقدر فاصله است؟ و آیا او برای پذیرش پیامدهای آن آماده است؟

سوم: ناگفته پیداست که چنین خدایی، رها از «زنجیر پولادین» علیت، بر حسب «اراده و اختیار» در جهان مداخله «مستقیم» می‌کند، و محکوم است به دلخواهی و گزافی رفتار کردن، به بی‌قاعدگی و لاابالی‌گری اشعری‌وار، و در نتیجه مسئله شر، و مشخصاً شرور بی‌وجه و گزاف در اکیدترین صورت خود ظهور خواهد کرد و لاینحل خواهد بود.

چهارم: مطابق قولی که در بند ۲-۱ از سرش نقل شد، یکی از استدلال‌های او برای زیر سؤال بردن حضور واسطه‌ها در تمشیت جهان و برآوردن حاجات دعاکنندگان، بر اساس اصالتی است که او به فهم عرفی می‌دهد. از دید او، اگر کار استجاب دعا به واسطه‌ها تفویض شود، این با تصور مؤمنان از دعا منطبق نیست، چرا که آنها خدا را می‌خوانند و حاجت به درگاه او می‌برند و برآوردنش را از او طلب می‌کنند، نه از واسطه‌های فیض:

نمی‌دانم مؤمنان وقتی دعاهای صحیفه سجادیه یا

۴۲. سخنرانی، ۲۴:۳۰.

۴۳. همان، ۲۴:۴۶.

۴۴. سرش، دفتر پارسی نیایش، ص ۲۶.

۴۶. همان، ص ۲۱.



▲ عبدالکریم سروش در کنار فاطمه مرزیسی و صادق العظم پیش از دریافت جایزه Laureate Erasmus، ۲۰۰۴

اگر طبیعت و ماورای آن در رابطه‌ای طولی قرار گیرند، دخالت ماورای طبیعت در طبیعت موجب «شکستن» قوانین طبیعت نمی‌شود.

به کار می‌گیرد؛ آن هم نه مفاهیم حاشیه‌ای، که مفاهیم اصلی و بنیادین؛ مثلاً در نقد اراده «آزاد» انسان، می‌گوید این مفهوم پذیرفتنی نیست، زیرا انسان «خود» و «شخصیت»ی دارد که بر اراده او سایه می‌اندازد. همچنین، در نقد برخی دیدگاه‌های مجبورانگارانه درباره انسان می‌گوید:

این آقایی که در علوم شناختی و نوروساینس و غیره کار می‌کنند، ظاهراً برای آدمی «خود» قائل نیستند و همه چیز را معلول عوامل دیگر [می‌دانند]؛ نمی‌گویند که این عوامل بر چه اثر می‌گذارد؛ [بالاخره] بر یک «خود»ی، بر یک «فاعل»ی اثر می‌گذارند، و آن فاعل «لَوْ حُلِّيَ وطبعه»، اگر به خودش باشد، فعلی خواهد داشت.^{۴۷}

در حالی که مفاهیمی مثل «خود»، «شخصیت» و «طبع» را نمی‌توان بدون توسل به اصالت ماهیت یا اصالت وجود توضیح داد. از سوی دیگر، سروش در مقدمه و در سخنرانی، مؤلفه‌های اصلی این فلسفه‌ها را نقد و رد کرده است و طبیعتاً نمی‌تواند بدان‌ها متوسل شود.

یا به عنوان نمونه‌ای دیگر، او در سخنرانی، در توضیح رابطه طبیعت و ماورای طبیعت، و نیز مفهوم تعالی الهی، می‌گوید:

ما چند جور روحانی کردن طبیعت داریم؛ یک جور خیلی ساده و -در عین حال- مهمش این است که طبیعت و ماورای طبیعت، در واقع، سرهم‌اند، دوگانه‌ای که... ذاتاً با هم متفاوت باشند نیستند. اگر بخواهیم از اصطلاحات فلسفه خودمان کمک بگیریم، [همان] مسئله اشتداد وجود است. طبیعت بخش تنگ وجود است، یعنی آن جاهایی که وجود ضعف دارد، و فراتر

۴۷. سخنرانی، از ۳:۱۲:۵۳ تا ۳:۱۳:۱۷.

که می‌روید این وجود بسط بیشتری پیدا می‌کند.^{۴۸}

آن وقت تعالی خداوند، در منطق این چینی، همان می‌شود که سرحلقه وجود و سرچشمه وجود است؛ یعنی بقیه همه ممکنات‌اند و فقط درباره حضرت حق است که واجب است، واجب بالذات است، و [معنای] تعالی‌اش این است.^{۴۹}

در حالی که مفهوم «اشتداد» فقط در چارچوب اصالت وجود، و رابطه مشکک میان خدا و سایر مخلوقات، و ربط علی آنها به یکدیگر (دقیقاً با همان تبیینی از علت و معلول که ذکر آن رفت و سروش اکیداً مخالف آن بود) قابل صورت‌بندی است. اگر این تلقی از رابطه طبیعت و ماورای طبیعت مبنا قرار گیرد، اکثر انتقادات سروش به فلسفه‌های اسلامی درباره این رابطه، از درجه اعتبار ساقط و غیرقابل صورت‌بندی خواهد بود؛ همچنان که «نامتجانس» دانستن طبیعت و ماورای طبیعت را نیز باید رها کند، زیرا در رابطه اشتدادی، چنین عدم‌تجانسی برقرار نیست.

۲. سروش به دفعات این نکته را تکرار می‌کند که اعتبار و احترام علم نباید مخدوش شود و رابطه ماورای طبیعت با طبیعت باید به نحوی تبیین شود که با قوانین علمی در تعارض نیفتد. ولی همزمان، اصل علیت را به چشم مزاحمی می‌بیند که برای گشودن دست خدا باید مهارش کرد. لازم به یادآوری نیست که بدون اصل علیت، قوام و شیرازه علم فرومی‌پاشد.

۳. سخنان سروش درباره معنای اختیار نیز دوگانه و متعارض است: در جایی آن را امر «رازآلود... که... واقعاً غیرقابل تعریف است»^{۵۰} دانسته، و از آن «به منزله یک مفهوم اولی، یک تصور بدیهی و غیرقابل reduction [تحویل] به مفاهیم دیگر، و مستقل»^{۵۱} یاد می‌کند، ولی در جایی دیگر، اختیار را چنین تعریف می‌کند: «موجود مختار موجودی است که فعل او، یعنی شخصیت او، مقهور یک قاهر بیرونی نباشد... به همین دلیل خداوند مختار است، چون که شخصیتش مقهور قاهر بیرون از خودش نیست، ولو اینکه واجب‌الوجود است.»^{۵۲} اگر اختیار

۴۸. همان، از ۳:۱۴:۱۶ تا ۳:۱۴:۵۲.

۴۹. همان، از ۳:۱۸:۵۶ تا ۳:۱۹:۱۷.

۵۰. همان، از ۱:۵۶:۵۳ تا ۱:۵۶:۵۹.

۵۱. همان، از ۱:۵۷:۳۶ تا ۱:۵۷:۵۰.

۵۲. همان، از ۳:۰۹:۴۸ تا ۳:۱۰:۰۵.



اما در مقدمه، به ابیاتی از مولانا استشهد تأیید آمیز می‌کند که کاملاً منطبق بر همین رابطه میان خدا و بنده است:

این دعا هم بخشش و تعلیم توست / ورنه در گلخن گلستان از چه رُست؟^{۵۴}

هم بگو تو هم تو بشنو هم تو باش^{۵۵}

آن دعای بیخودان خود دیگرست / آن دعا زو نیست گفت داورست^{۵۶}

سخن پایانی اینکه دهه‌ها گذشته است از گفتارهایی که سروش در آنها خود را «نومعتزلی» می‌خواند و بر ضرورت «تجدید تجربه اعتزال» صحه می‌گذاشت. علیرغم اینکه آثار و آراء او خالی از نوسان میان اشعری‌گری و اعتزالی‌گری نبوده، اما نظریه «پیامبر اقتدارگرا»ی او در سال ۱۳۹۹، آغازی است بر چرخشی تمام‌عیار به سوی اشعری‌گری، و مباحث اخیر او درباره دعا و نیایش، قدم دیگری است برای تکمیل این پازل. اگر وجه اصلی نظریه «پیامبر اقتدارگرا» نزدیک شدن به اشعری‌گری در حکمت عملی بود، انگاره او درباره دعا گامی است به سوی اشعری‌گری در حکمت نظری. آیا سروش از «تجدید تجربه اعتزال» انصراف داده است؟! ●

امری رازآلود و غیرقابل تعریف است، چرا او به تعریف آن مبادرت ورزیده است؟!

۴. یکی از اشکالات فلسفه صدرایی، به نظر سروش، آن است که:

معلول از شئون علت است... و همه چیزش را از علت اخذ و کسب می‌کند... وقتی... معلولی هیچ چیزی از خودش ندارد، هیچ جنبشی، حرکتی، فکری، نیتی، تقاضایی، حاجتی ندارد و همه، صددرصد، افاضه از علت است... معلول حتی خودش هم دعا نمی‌کند. این دعا هم معلول آن علت است، یعنی آن علت این دعا را در دل و در جان معلول یا بنده خودش می‌افکند. در این صورت نه اجابت دعا معنی پیدا می‌کند، نه خود دعا معنا پیدا می‌کند.^{۵۳}



۵۴. سروش، دفتر پارسی نیایش، ص ۲۶.

۵۵. همان، ص ۲۹.

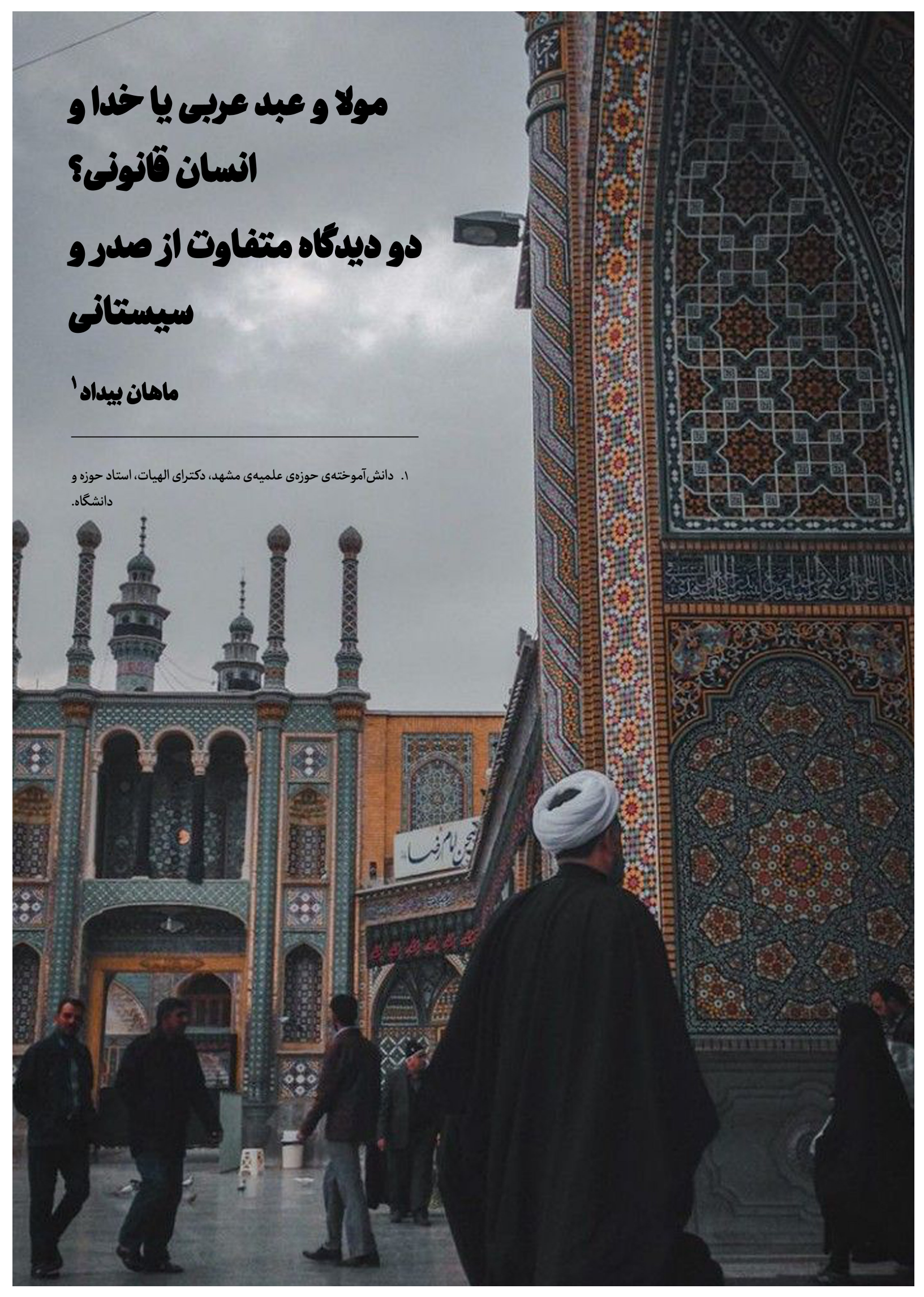
۵۶. همان، ص ۲۹.

۵۳. همان، از ۴۰:۱۳ تا ۳۶:۱۵.

مولا و عبد عربی یا خدا و انسان قانونی؟ دو دیدگاه متفاوت از صدر و سیستانی

ماهان بیداد^۱

۱. دانش‌آموخته‌ی حوزه‌ی علمیه‌ی مشهد، دکترای هیات، استاد حوزه و دانشگاه.





شاگردان خوبی با نظریه «حق الطاعة» به سردی برخورد کردند.

قم، یعنی سید محمد داماد!

سید علی محقق داماد، درباره نوآوری‌های اصولی پدر خویش اینگونه می‌گوید:

در بحث قبح عقابِ بلا بیان، نظرشان این بود که این قاعده درست نیست و در برائت به این قاعده تکیه نمی‌کرد؛ که این بخش بیشتر به نام شهید سید محمدباقر صدر مشهور شد. همین چیزی که بین طلبه‌ها به نام مبنای حق الطاعة و امثال آن معروف است. اصل مبنا گویا از ایشان باشد. حال [اینکه] چطور شده که شهید صدر از ایشان گرفته، قضیه شاید از این قرار باشد: نوشته‌های آقا سید جلال طاهری، پیش حاج آقا موسی صدر بوده است. ایشان وقتی که به نجف رفته است، با شهید سید محمدباقر صدر مباحثه داشته و در این مباحثه دیدگاه‌های ویژه والد ما به ایشان رسیده است. آقای سید محمدباقر صدر در اوائل انقلاب، در عتبات، به اخوی، آقا سید مصطفی محقق داماد، گفته بود: «من اگر درس والد شما را درک نکردم، ولی شاگرد مع‌الواسطه ایشان هستم. چون حاج آقا موسی، مطالب ایشان را داشت و ما با هم مباحثه می‌کردیم و از این طریق با نظریات والد شما آشنا شدم.»^۲

اما توضیح نظریه حق الطاعة با بیان شهید سید محمدباقر صدر بدین شرح است:

انواع حق اطاعت

ابتدا باید دانست که اطاعت کردن، بر اساس حقی است که در

سید محمدباقر صدر را در دانش اصول فقه معمولاً با نظریه «حق الطاعة» می‌شناسند؛ حق اطاعت مولا بر بندگانش؛ نظریه‌ای که تاکنون مورد بحث و مناقشه بوده است. شاگردان و طرفدارانش نظریه او را می‌ستایند و برخی استادان دانش اصول، آن را به نقد نشسته‌اند. بیشتر نقدها و پاسخ‌های آن در یک جلد کتاب فارسی به نام نظریه حق الطاعة، نوشته رضا اسلامی، منتشر شده است.

دانش‌آموختگان مکتب آیت‌الله خوبی که خود مجتهدانی زبردست بودند، همچون شیخ حسین وحید خراسانی، میرزا جواد تبریزی و شیخ علی فلسفی، وقتی وارد حوزه علمیه قم و مشهود شدند، با نظریه حق الطاعة و طرح تفصیلی آن در درس خویش با سردی برخورد کردند. آنها سید محمدباقر صدر را همواره در درس خارج استاد بزرگ خویش آیت‌الله خوبی دیده بودند و با صدر جوان نشست و برخاست نیز داشتند، اما هیچگاه نمی‌خواستند به او بهای زیادی بدهند. گویا از اینکه صدر جوان در زمان مرجعیت آیت‌الله خوبی اعلام مرجعیت کرد گله داشتند. آنها به یاد دارند که صدر خود مبلغ اعلامیت آیت‌الله خوبی در بصره بود. این نکته نیز همواره در ذهن شاگردان آیت‌الله خوبی و بیت ایشان وجود داشت که سید محمدباقر صدر از مؤسسان حزب‌الدعوه بود و آنها رویکرد انقلابی و حزبی این گروه را نمی‌پسندیدند.

اما به تدریج و با رونق گرفتن کتابی که شهید صدر برای آموزش دانش اصول فقه در سه سطح (حلقات) نوشت، یعنی درس فی علم الاصول، و تدریس این کتاب در مدارس علمیه قم و مشهد، و نیز فعالیت علمی شاگردان شهید صدر در معرفی و توضیح آراء اصولی استاد خویش، نظریه حق الطاعة جلوه بیشتری یافت. دیگر نمی‌شد در درس خارج اصول فقه به بحث برائت عقلی رسید و از نظریه حق الطاعة به سادگی عبور کرد؛ تا آنجا که توانمندی در نقد و به چالش کشیدن نظریه حق الطاعة، یکی از شاخص‌های چیرگی در دانش اصول فقه شد! از جمله مخالفان سرسخت نظریه حق الطاعة، صادق آملی لاریجانی است.

شکی نیست که نظریه حق الطاعة از نوآوری‌های شهید صدر در دانش اصول فقه به‌شمار می‌رود و صورت‌بندی و تبیین استدلالی نوین او پیشینه‌ای در تاریخ اصول فقه نداشته است، اما روایتی وجود دارد که بیان می‌کند ریشه اصلی این نظریه در مکتب قم بوده و آن هم در درس داماد مؤسس حوزه علمیه

۲. مجله حوزه، ش ۱۶۲، ۱۳۸۳، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

شهید صدر نظریه‌ی «حق الطاعه» را از سید محمد داماد گرفته است.

ولایت و حق سرپرستی بر او داشته باشد و آمر (مولا) بنابر محدوده ولایت خویش، حق اطاعت شدن توسط زیردستان خود را دارد.

مولویت (سرپرستی) و حق اطاعت داشتن، بر سه گونه است:^۳

۱. مولویتی که ذاتی و بدون جعل و اعتبار است و امری واقعی محسوب می‌شود. این مولویت تنها به خداوند متعال اختصاص دارد؛ چرا که او خالق ماست و بر ما نیز مالکیت دارد. این مولویت محال است که جعلی باشد؛ زیرا نفوذ جعل متوقف بر آن است که مولویت جاعل در مرتبه قبل ثابت شده باشد. از آنجا که مولویت ذاتی در غیرخداوند فرض ندارد و فاقد شء نمی‌تواند معطی آن باشد، لذا اعتباری بودن این نحو از مولویت محال است و بنای عقلا بر این مولویت، بدین معنی نیست که آنان چنین مولویتی را جعل کرده باشند، بلکه یعنی آنان چنین

شخص آمر می‌بینیم. ما هنگامی که در برابر دستور و فرمانی قرار می‌گیریم، ابتدا به دستوردهنده (آمر) نگاه می‌کنیم؛ اگر دریابیم که او حقی بر ما دارد، فرمان وی را گردن می‌نهیم. مثال روشن آن درباره پدر است؛ از آنجا که پدر حق والایی بر ما دارد، و به وضوح آن را درک می‌کنیم، این حق «سرپرستی» او بر ما باعث می‌شود که دستورات او را بی‌درنگ انجام دهیم، اما اگر شخصی که اصلاً او را نمی‌شناسیم به ما دستوری دهد، برای انجام امر او هیچ تلاشی نمی‌کنیم و ابتدا از او سؤال خواهیم کرد که تو چه حقی بر من داری که دستور می‌دهی. بنابراین، کسی می‌تواند انسان را به اطاعت فرامین خویش درآورد که



▲ سید محمد باقر و سید موسی صدر

۳. بحوث فی علم الاصول: مباحث الحجج والاصول العملیه، آیت‌الله شهید صدر، تقریر سید محمود هاشمی، المجمع العلمی، ج ۴، ص ۲۸.

چیزی را درک می‌کنند؛ همانند ادراک دیگر قضایای واقعی.

۲. مولویتی که از طرف مولای حقیقی (خداوند) جعل شده باشد، همانند مولویت جعل شده برای نبی یا ولی؛ البته گستره و حدود این مولویت، به مقدار جعل آن بستگی دارد.

۳. مولویتی که از جانب عقلا جعل شده، به گونه‌ای که خودشان برای خود توافق کرده‌اند؛ مانند موالی عرفی و مدیران جامعه. محدوده این مولویت بستگی به مقدار جعل و اتفاق عقلایی دارد.

دامنه حق مولویت (سرپرستی) خداوند

دامنه و محدوده مولویت مولای حقیقی (خداوند متعال) و حق اطاعت او تا چه مقدار است؟

باید گفت مطلق انکشاف، موضوع حق اطاعت است؛ چه مرتبه قطع باشد - که بالاترین مرتبه انکشاف است و مخالف با آن بیشترین عقاب را در پی دارد - و چه مرتبه ظن یا احتمال؛ بنابراین مولویت مولا دامنه وسیعی دارد که شامل تمامی مراتب انکشاف می‌شود. طبق این فرض، حتی «احتمال» تکلیف هم منجز است.

اگر گفته شود که عقلا در جامعه فقط به دستوراتی عمل می‌کنند که به آنها قطع دارند، در پاسخ می‌گوییم صحیح نیست که حق اطاعتی که برای مولای حقیقی (جل و علا) ثابت است، با حق اطاعت موالی عرفی - که مختص موارد قطع است - مقایسه شود.

حق اطاعتی که مولای عرفی در جامعه دارد، از اعتبار و توافق عقلایی ناشی شده و دامنه این حق، محدود به مقدار اعتبار عقلایی است. از آنجا که اعتبار عقلایی بر اساس ثبوت حق در محدوده اوامر مقطوع است، لذا این حق اعتباری محدود به مقداری می‌شود که نزد عقلا معتبر است، اما حق اطاعت برای مولای حقیقی - که از لوازم ذاتی مولویت مولا است - هیچ وابستگی‌ای به اعتبار عقلایی ندارد.

عقل ما درک می‌کند که حق اطاعت مولا (جل و علا) محدود به تکالیف مقطوع نبوده، شمولیت آن بسیار وسیع است و مرتبه ظن و حتی احتمال را در بر می‌گیرد و نمی‌توان مولویت ذاتی مولا را بر ملک حقیقی‌اش قید زده و آن را محدود ساخت. این

سیستانی ساختار عبد و مولا در فقه اندیشی را رد می‌کند.

مولویت ذاتی اقتضای آن را دارد که بدون علم به رضایت مولا، تصرف در ملکیت او جایز نباشد^۴ و بایستی جانب احتیاط را در پیش گرفت. این ادراک، اساس نظریه حق الطاعه است که امری وجدانی و از مدرکات عقل عملی سلیم است و باید گفت که این نظریه بر پایه عقل نظری و برهان تنظیم نشده است.^۵

بنا بر آنچه بیان شد، طبق نظریه حق الطاعه، «حجیت قطع» از لوازم قطع بما هو قطع (کاشف تام) نیست - آنچنان که مشهور پیموده‌اند -، بلکه حجیت از شئون مولویت مولا هنگام انکشاف تکلیف به صورت مطلق (چه کاشفیت تام و چه ناقص) است.^۶

بر اساس نظریه حق الطاعه و با حکم عقل عملی، احتمال تکلیف مولا از سوی مکلف حجیت دارد، حتی اگر احتمال بسیار پایینی باشد، و مکلف باید احتیاط کند، مگر آنکه خود مولا در ترک چنین احتیاطی ترخیص و اجازه داده باشد. بنابر نظریه حق الطاعه، استحقاق عقاب و مجازات در صورت مخالفت عبد با تکلیف مولا، به دلیل هتک حرمت مولا و طغیان و ظلم بر اوست. حتی اگر عبد به اشتباه به تکلیفی قطع داشته باشد که در واقع نیست و بعداً پی به اشتباه خود ببرد، باز هم باید عقاب و مجازات گردد؛ چرا که این عبد مُتَجَرِّی حرمت مولا را رعایت نکرده است.^۷

بدین ترتیب، مهم رعایت «شخصیت مولا» از سوی عبد است. عبد در مواجهه با احکام صادره از شارع نباید هیچ توجهی به مناسبات عقلایی جامعه داشته باشد و تنها باید جایگاه و

۴. بحوث فی علم الاصول: مباحث الحجج والاصول العمليه، آیت الله شهید صدر، تقریر شیخ حسن عبدالساتر، مکتبه الصدر، قم، ج ۸، ص ۴۸.

۵. پژوهش‌های اصولی، شماره اول، مقاله حدیث الساعة حول نظریه حق الطاعه، سید علی اکبر حائری، صص ۲۸-۲۷.

۶. دروس فی علم الاصول: الحلقة الثالثة، تعلیق سید علی اکبر حائری، مجمع الفکر الاسلامی، قم، ص ۱۰۷.

۷. مباحث الاصول، ج ۴، ص ۴۸۳؛ بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۳۷، ۵۳.

شخصیت مولا و کمال احترام به او را در نظر بگیرد. ترسیم صدر از رابطه عبد و مولا بدین گونه است که وجود و اعضای بدن عبد، امتداد مولا است، در نتیجه نباید از مولا تخریفی داشته باشد؛ همانطور که عضلات مولا از خود مولا تخریفی ندارد. وی از تنگنای زبان بشری می‌گوید که زبانی منطبق بر مولای حقیقی نیست.^۸

رویکرد دانش‌جویی در دین، میان غیرعرب‌ها بیشتر رواج داشت تا میان عرب‌ها.

سیستانی و ردّ ساختار عبد و مولا

از میان شاگردان آیت‌الله خوبی، برای اولین بار سید علی سیستانی -تنها فقیهی که هر سه مکتب مشهد، قم و نجف را درک کرده است- بر ساختار عبد و مولا در دانش اصول فقه خط بطلان کشید و ریشه آن را در خاستگاه زبانی و اجتماعی زبان عربی و فرهنگ قبیلگی معرفی کرد:

در جوامع گذشته، هر آنچه سلطان و پادشاه تشخیص می‌داد و دستور می‌داد باید توسط مردم رعایت می‌شد و انجام می‌گرفت و تمام مملکت معطوف به نظم سلطانی بود. آنچه که سبب پیروی از فرامین پادشاه به‌شمار می‌رفت «شخصیت» پادشاه بوده و از این رو سربچی از پادشاه در حقیقت زیرپا گذاشتن شخصیت او و بی‌احترامی به شخصیت او به‌مثابه عالی‌ترین نهاد حاکمیتی محسوب می‌شد. «اقتدار شاهی» در حقیقت ناشی از «توسعه اعتباری شخصیت» شاه و سلطان بود که خود را در فرامین و دستورهای ملوکانه نشان می‌داد. به‌بیان دیگر، در اوامر مولوی که از پادشاهان مستبد و رؤسای قبائل و اربابان زمین صادر می‌شد مولویتی در این اوامر نبود، مگر به جهت اینکه امر شخصیت خود را به فعل مأمور به ربط می‌داد،

به‌گونه‌ای که کسی که این امر را انجام نمی‌داد، هتک‌کننده شخصیت آمر به‌شمار می‌رفت.^۹ اما در پی تکامل جوامع و رشد تفکر عقلایی، «نهاد سلطنت» جای خود را به «حکومت قانون» داد و این قانون بود که دوگانه مردم-دولت را تنظیم می‌کرد و اینگونه قدرت معطوف به قانون گردید.^{۱۰}

سیستانی در تحلیل خود از رویکرد اجتماعی وام می‌گیرد و ساختار عبد و مولا در شریعت را به زمینه اجتماعی زبان عربی برمی‌گرداند. در کتاب نظریه اعتبار قانونی در گذار از شخصیت‌گرایی، دیدگاه سیستانی و شاگرد او سید احمد مددی اینگونه آمده است:

زبان عربی زبانی برای انتقال مفاهیم قانونی به‌شمار نمی‌رود. کسی که دامنه و کاربردهای زبان عربی را مورد دقت قرار دهد، کاربرد وسیع این زبان نسبت به مفاهیم مورد نیاز یک جامعه ابتدایی را درمی‌یابد. به‌طور مثال، در این زبان واژه‌های زیادی بیانگر معنای شیر (اسد) است، چرا که عرب‌زبان برای استعاره و مجازگویی به این واژه‌ها نیاز دارد. یا برای شتر (ابل) واژه‌های فراوانی وجود دارد که حالت‌ها و سنین مختلف شتر را بیان می‌کند. این واژه‌ها و مانند آن در زبان عربی دارای ارزش قانونی نیستند و این بدین خاطر است که جامعه بدوی عرب‌زبان، از فضای فرهنگی و تمدنی پیشرفته دور بوده است.

شریعت اسلامی، بر اساس دیدگاه کلامی، شریعتی تمدنی، جهانشمول و دارای دیدگاه‌های مترقی است، اما با واقعیتی ناسازگار با جغرافیا، زمان و زبان صدور خود مواجه شد. البته زبان عربی در لایه‌های عمیق خویش مفاهیم قانونی را در بر دارد؛ به‌طور مثال، ماهیت «اختصاص» در شریعت اسلامی، به ملکیت و حق تقسیم می‌شود. ملکیت به‌اعتبار مالک، به شخصی و کلی تقسیم می‌شود، و به‌اعتبار مملوک کلی، به کلی در معین و کسر مشاع و شرکت در مالیت تقسیم می‌گردد.

۹. الاستصحاب: القسم الثانی، سید مرتضی المهری (تقریرات خارج اصول آیت‌الله سیستانی)، ص ۳۷.

۱۰. ر.ک: نظریه اعتبار قانونی در گذار از شخصیت‌گرایی، علی الهی خراسانی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۹۵.

۸. ر.ک: بحوث فی علم الأصول، حسن عبدالساتر (تقریرات خارج اصول آیت‌الله سیدمحمدباقر صدر)، ج ۵، صص ۲۰۱-۲۰۰.

همچنین خود ملکیت تقسیم می‌شود به ملکیت مطلقه و غیر آن. حق نیز به قابل نقل و غیرقابل نقل، و قابل اسقاط و غیر آن تقسیم می‌شود. بنابراین چگونه در زبان عربی که ظرفیت شبکه مفاهیم قانونی را ندارد، جعل قانون برای چنین احکامی ممکن خواهد بود؟ آیا با وضع اصطلاحات جدید که حقیقت شرعیه گفته می‌شود، قانونگذاری میسر خواهد شد؟ البته چنین فرضی با توجه به داشتن زمانی کوتاه برای قانونگذاری، در شریعت اسلامی غیرممکن بود، زیرا با ذهنیت بدوی اعراب برخورد می‌کرد. بدین خاطر نیز قوانین اسلامی به تدریج و بر اساس ذهنیت و تجربه‌های زیستی اعراب صادر شد.

رابطه بین خدا و انسان مانند رابطه پادشاهان با رعیت خود یا مولا با عبد خویش نیست.

قانون‌گذاری در جامعه عرب، با زبان ابتدایی مولوی (زبان تفاهمی عبد و مولا) جریان پیدا می‌کند که در این صورت، هنگام استنباط قوانین، تشابه معانی با یکدیگر و اختلاف در فهم پیش خواهد آمد، و این دور بودن از زبان تمدنی و قانونی، چیزی است که حتی اکنون در جامعه عربی وجود دارد. حتی بعد از طلوع اسلام، تغییری در دوری زبان عربی از فرهنگ قانونی ایجاد نشد. بر همین اساس، ابن خلدون در مقدمه کتاب خویش و احمد امین در «ضحی الاسلام» گفته‌اند که رویکرد دانش جویی و تفقه در دین، در موالی و غیرعرب‌ها بیشتر بروز و تجلی یافت تا آنکه در اعراب جریان یابد. اعراب حتی پس از اسلام شخصیت خود را در برتری نظامی و لشگرکشی می‌دیدند، نه آنکه به غلبه علمی و توسعه فرهنگی بیندیشند.^{۱۱}

نتیجه آنکه با وجود فقر زبان عربی از اصطلاحات قانونی، شریعت اسلامی ناچار گشت برای تفهیم و تفاهم، از زبان مولوی برای بیان احکام خویش استفاده کند و از صیغه امر و

نهی که در ارتباط عبد و مولا و نظام قبیله‌ای و طبقاتی وجود دارد، پیروی کند.

در عرف عربی، فهم «وجوب» از امر مولا به عبد (افعال)، چه رابطه عبد و مولا درست باشد و چه نباشد، نوعی فهم زبانی و بر اساس ادبیات است. در چنین جوامعی، در امر پدر به پسرش: «اخرج الی السوق» (به بازار برو!)، نوعی سیطره پدر بر پسر وجود دارد که مظهري از سیطره مولا و عبد است. از این رو، لفظی که عرف این جوامع برای امر وضع کرده، در حقیقت برای حکایت این رابطه است.^{۱۲}

سید علی سیستانی با طرح نظریه «اعتبار قانونی»، صورت‌بندی جدیدی از مباحث حکم‌شناسی و نیز احتمال تکلیف و حتی ساختار دانشی اصول فقه ارائه داد.

نقدهای آیت‌الله سیستانی به نظریه حق‌الطاعة به طور اجمالی بدین ترتیب است:

با توجه به عظمت خداوند، هتک حرمت خدا و ظلم بر او معنایی ندارد. در حقیقت مخالفت با خدا هتک خود شخص است که کاشف از ضعف عقل و ابراز ملکات رذیله اوست.

بسیاری از آیات قرآن تصریح می‌کند که مخالفت انسان با احکام خداوند، ظلم به او نیست، بلکه شخص به خود ظلم کرده است؛ مانند: «من یتعدّد حدود الله فقد ظلم نفسه.» (طلاق، ۱)

لازمه حق‌الطاعة، عدم تفاوت در مجازات است و باید تمام مجازات‌ها به یک میزان باشد، زیرا همواره عنوان هتک خدا صدق می‌کند. اما می‌دانیم که معاصی کبیره و صغیره وجود دارد و عاصی و مطیع درجاتی دارند.^{۱۳}

سید علی سیستانی که نه با بیت آیت‌الله خویی مرادده خاصی داشت و نه تفکر حزبی و انقلابی شهید صدر را برمی‌تابید، از جامعه‌ای سخن می‌گفت که به جای توجه به شخصیت مولا،

۱۲. رک: نگاهی به دریا: علوم اعتباری و روش‌های واقع‌گرایانه در مصاحبه با آیت‌الله سید احمد مددی، ج ۱، ص ۵۷۶.

۱۳. دراسات علمية: مسلک حق الطاعة، ش ۳-۲، ابوحسین حسینی (تقریرات درس خارج سید محمدباقر سیستانی)، به نقل از آیت‌الله سید علی سیستانی، ص ۱۵۱.

۱۱. رک: مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۱، صص ۲۸۴، ۲۹۰؛ ضحی الاسلام، احمد امین، ج ۱، ص ۱۷؛ الاسلام والحضارة العربية، محمد کرد علی؛ تاریخ زبان و فرهنگ عربی، آذرتاش آذرنوش.

قانون در آن محور و حاکم باشد؛ قانونی که به مصلحت عامه نظر دارد، نه آنکه کشور را گره زده به شخصیت ارباب بداند!

به بیان دیگر، رابطه بین خدا و انسان مانند رابطه پادشاهان با رعیت خود یا مولا با عبد خویش در روابط بشری نیست و این همسان‌نگری که در اصول فقه دیده می‌شود، متأثر از نظم اجتماعی گذشته است.^{۱۴}

فیرحی نشان داد که نظریه‌ی «حق الطاعه» به دولت اقتدارگرا می‌انجامد.

درباره عبد و مولای عرفی می‌توان گفت که آنان در امر کردن خود به دنبال مصلحت و مفسده نیستند، بلکه قصد اثبات شخصیت خود را دارند و بین عمل و شخصیت خود ربط اعتباری برقرار می‌کنند، اما مولایی حقیقی وجود دارد که مسائل مولای عرفی در او راه ندارد و تنها ملاک امر او مصالح و مفاسد است و مهم آن است که قانونی که جعل می‌کند این مصالح و مفاسد را تضمین نماید، نه آنکه شخصیت او ملاک امر قرار گیرد.^{۱۵}

در جامعه عقلایی، عمل به قانون بر اساس پاسداشت شخصیت قانونگذار انجام نمی‌گیرد و نباید انتظار داشت تمام افراد در جامعه اسلامی با وجود درجات ناهمگون کمالی و برخوردار از رشد، بر اساس مولویت ذاتی و حقیقی قانونگذار و رعایت حق اطاعت او و کمال بندگی، قوانین را رعایت کنند. البته قانونگذار باید حق جعل مجازات را داشته باشد که خداوند متعال بنابر خالقیت و مالکیت ذاتی چنین حقی را دارد.

مهم آنکه نظریه حق الطاعه فراتر از دانش اصول فقه نرفت و شهید صدر خود از این نظریه در ساحت‌های دیگر دانشی و معرفتی سود نجسته است. خوانشی از نظریه حق الطاعه در خارج از مرزهای اصول فقه، مانند اندیشه سیاسی، توسط مرحوم دکتر داود فیرحی شکل گرفته است. او نشان داده است که

نظریه این شهید انقلابی، به دولت اقتدارگرا می‌رسد؛^{۱۶} نظریه‌ای که جایی برای آزادی فرد نمی‌بیند و شخص همواره همچون برده‌ای در دست ارباب خود، باید اوامر او را اجرا کند و هیچ مصلحتی نیست جز رعایت حال و احترام مولا! نه پرسشی در کار است و نه اعتراضی! و عبد هیچ حقی ندارد و تنها حق مولا را می‌بیند که برگردن او حق اطاعت دارد؛ عبد نه می‌تواند نظارتی کند و نه محدودیتی قائل شود؛ هر چه هست تشخیص مولا و دستورات اوست؛ دولت، پارلمان، شورا، و سازمان‌های جهانی، همه و همه به مقداری اعتبار دارند که در راستای اراده مولا باشند و تنها ابزاری هستند برای بسط شخصیت و حمایت از اراده مولا!

رحیم نوبهار نیز در پاورقی کتاب خود می‌نویسد: «خوانش شخص‌گرایی از نظریه ولایت فقیه بخشی از یک نظریه کلان‌تر شخص‌گرایی از حکم و فرمان در پارادایم مسلط در اصول فقه رایج است که مصدر و منبع احکام و فرامین را شخص می‌داند.»^{۱۷} سپس نویسنده به دیدگاه سیستمی در کتاب نظریه اعتبار قانونی در گذار از شخصیت‌گرایی، ارجاع داده است.

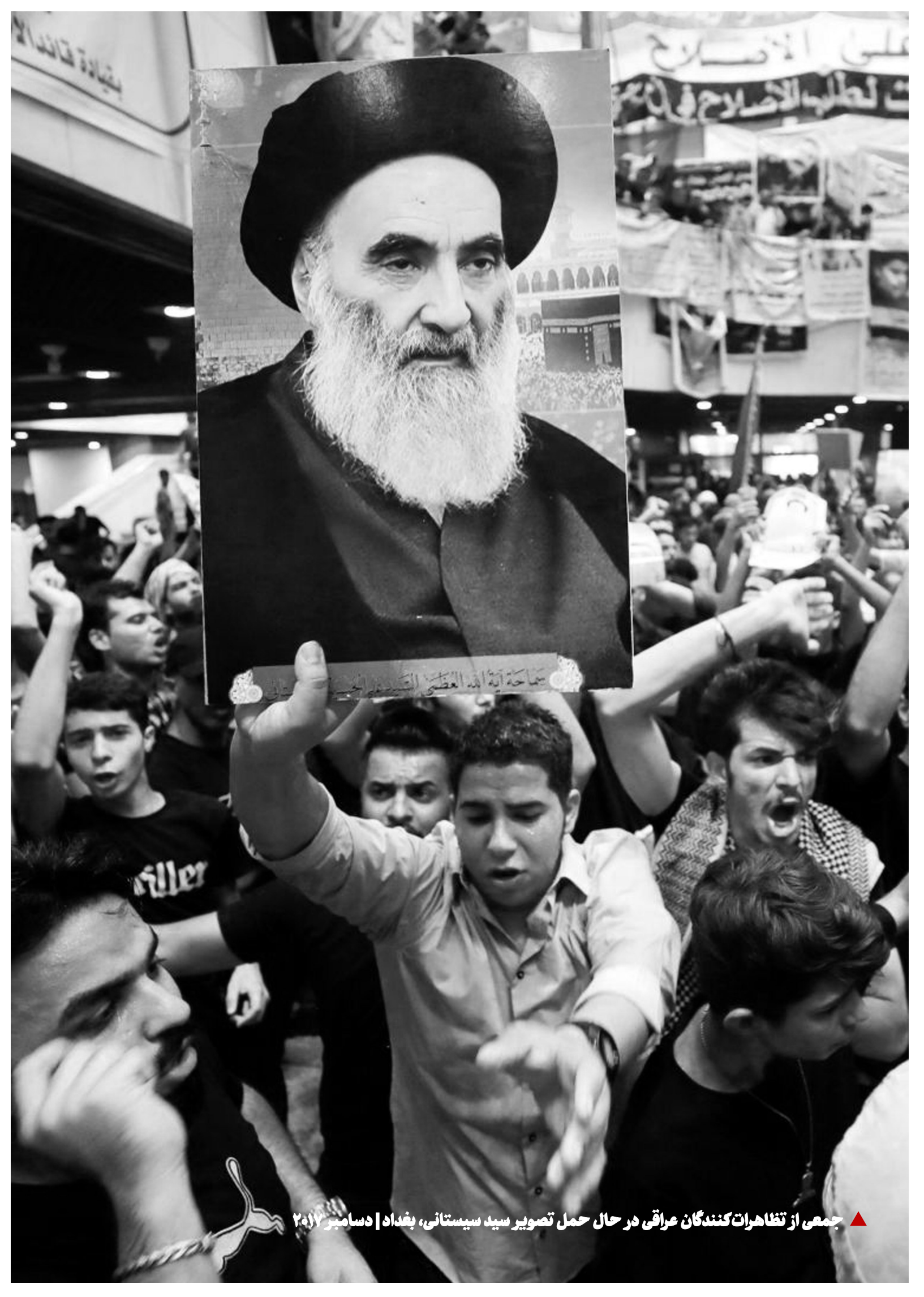
باری! سید علی سیستانی در عمل‌گرایی سیاسی خود در عراق نشان داد که به تفکر قانونی پایبند است و خواهان دولت اقتدارگرا و انقلابی نیست. او در کنشگری خود، هم به فرهنگ عربی عراق تن داد و هم به عرف زمانه خود؛ در چارچوب ملت-دولت عمل کرد نه در مقیاس امام-امت؛ مصالح عامه را دید و دنبال حکومت قانون رفت، نه بسط اراده خویش؛ حقوق ملت را محور قرار داد و پیمان‌های جهانی را احترام گذاشت و توافقات قانونی و عقلایی را اعتبار بخشید؛ نگاه اسطوره‌ای و فراتاریخی، چون شاهان، برای خود ندید که از رهگذر اطاعت بی‌چون و چرای مردم می‌گذرد، بلکه به مسئولیت عقلایی خود در پاسداشت حقوق مردم توجه کرد.

۱۶. رک: داود فیرحی، فقه و سیاست در ایران معاصر، ج ۱.


۱۷. رحیم نوبهار، برابری دیه زن و مرد، ص ۱۴۳.

۱۴. الاستصحاب: القسم الثانی، سید مرتضی المهری (تقریرات خارج اصول آیت‌الله سیستانی)، ص ۳۸.

۱۵. تقریرات خارج اصول فقه آیت‌الله مهدی مروارید، جلسه ۱۶ شهریور ۱۳۸۳ (به نقل از کتاب نظریه اعتبار قانونی).



▲ جمعی از تظاهرات کنندگان عراقی در حال حمل تصویر سید سیستانی، بغداد | دسامبر ۲۰۱۷



بازخوانی انتقادی آراء حجاب در ادوار فقه: بررسی حکم حجاب موی سر زنان

محمد موسوی عقیقی^۱

۱. پژوهشگر فقه، فلسفه و حقوق.

▲ تظاهراتی در تهران، بهار ۱۳۵۸ | عکس از عباس عطار

سراغاز

«فقه‌الستر» یا «فقه‌حجاب» از جمله موضوعاتی است که برخلاف باور جامعه مذهبی و حتی روحانیون، به شدت دارای اختلاف نظر است. موضوع مورد بررسی من در این نوشتار، صرفاً موی زنان است. درست خواندید، حتی در فقه، پوشاندن موی سر هم اختلافی بوده و اساساً مهم‌ترین تفاوت آراء هم، در همین موضوع شکل گرفته است. حسینعلی منتظری، فقیه طراز اول معاصر، به این اختلاف نظر اذعان کرده است.^۲

من در این نوشتار تلاش کرده‌ام نشان دهم مطابق با نظرات فقیهان و البته ضوابط فقه سنتی، پوشاندن موی سر، نمی‌تواند واجب باشد، زیرا از یک سو فقیهان «عورت» را «جسد زن» می‌دانند، و «موی» را جزء جسد محسوب نمی‌کنند، و از سوی دیگر به ادله‌هایی چون سیره متشرعه و ملازمه عرفی تمسک کرده‌اند که دلالت وجوبی ندارند یا به روایاتی ارجاع داده‌اند که متعارض‌اش وجود دارد.

من مباحث خود را در دو بخش توضیح داده‌ام:

بخش اول: آراء فقیهان در خصوص پوشش موی سر

۲. منتظری، حسینعلی، رساله استفتائات، نشر سایه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۵۴.

مطابق ضوابط فقه سنتی، پوشاندن موی سر نمی‌تواند واجب باشد.

بخش دوم: ادله عدم وجوب پوشش موی سر در فقه سنتی

اما قبل از شروع مباحث باید یادآور شوم که فقیهان اهل سنت و شیعه عمده مباحث حجاب و پوشش زنان را در «کتاب الصلاة» و مباحث نگاه را در «کتاب النکاح» مطرح کرده‌اند، اما این نباید مورد سوءاستفاده برخی قرار گیرد که انگار مباحث حجاب در نماز مربوط به صرف نماز است، زیرا اکثر فقهای شیعه و اهل سنت قائل به تلازم میان سترصلاتی و سترناظری هستند. این را فقیهان زیادی اذعان کرده‌اند. به عنوان مثال، عبدالکریم حائری یزدی نیز به صراحت بیان کرده، آن چیزی که در نماز باید از «عورت» پوشیده شود، همان باید در مقابل فرد نامحرم هم پوشیده باشد.^۳ نیز به تصریح محقق بحرانی، فقیهان شیعه قائل به ملازمه میان سترصلاتی و ناظری هستند.^۴ این نکته را مرتضی مطهری نیز تأیید کرده است.^۵ بحث مفصل سترصلاتی و ناظری را من پیش‌تر در کتاب «فقه سنتی و حجاب جدید» آورده‌ام، همچنین در این کتاب آورده‌ام که در استدلال فقه سنتی، آیات قرآنی که مشهوراً به حجاب زنان شناخته می‌شوند، مورد استناد فقیهان نبوده است.

بخش اول: آراء فقیهان در خصوص پوشش موی سر

دوره اول: ابهام فقیهان

فقیهان دوره اول ابهام، به صراحت از اینکه پوشاندن موی سر واجب است یا نه، سخنی نگفته‌اند. ابن جنید اسکافی در مباحث مربوط به نماز دو فتوا دارد، اول باور دارد زن آزاد و غیرآزاد می‌توانند بدون هیچ پوششی بر روی سر (سربرهنه) نماز بخوانند، و دوم اینکه در نگاه او آن قسمتی که از بدن واجب است پوشانده شود، «عورت» بوده که در مرد و زن شامل شرم‌گاه

۳. حائری، کتاب الصلاة، انتشارات دفتر تبلیغات، ۱۴۰۴، ص ۴۴.

۴. بحرانی، یوسف، الحدائق الناظرة، انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵، ج ۷، ص ۱۱.

۵. مطهری، مرتضی، مسأله حجاب، انتشارات صدرا، ۱۴۰۰، ص ۲۴۳.

جلو و باسن می‌شود.^۶ با اینکه ابن جنید فتوای صریحی ندارد، اما ظاهراً فتوای اول مربوط به نماز، و فتوای دوم به صورت عام و فراگیر است.^۷ از آن سو، ابن براج طرابلسی باور دارد که پوشاندن موی سر در میان فقیهان اختلافی است. ابن براج دلیلی برای اینکه پوشاندن موی سر واجب است، ارائه نکرده،^۸ لذا برخی فقیهان گفته‌اند او به پوشاندن موی سر باور نداشته است.^۹

دوره دوم: فقیهان ساکت

بخش عمده‌ای از فقیهان، در خصوص اینکه برای زن واجب است موی سر خود را بپوشاند یا خیر، سکوت کرده‌اند. در میان قداما، ابن ابی عقیل اساساً در خصوص پوشش زنان سخنی ندارد. برخی با بیان روایات فتوای خود را مشخص کرده‌اند، قاضی نعمان به سه روایت استناد کرده که همگی مربوط به پوشش نماز است^{۱۰}، و از آن سو شیخ صدوق در کتاب فتوایی - روایی خود به نام «من لایحضره الفقیه» تنها به یک روایت مربوط به پوشش نماز استناد کرده که دلالتی بر پوشاندن موی سر ندارد.^{۱۱} شیخ مفید نیز در مباحث پوشش نمازگزار، فتوا می‌دهد که زن باید سر خود را بپوشاند ولی سخنی از موی سر ندارد.^{۱۲} مابقی فقیهانی که جزء قداما محسوب می‌شوند از رویه‌ی فتوایی شیخ مفید تبعیت کرده‌اند؛ یعنی پوشاندن «رأس: سر» را واجب دانسته ولی از پوشاندن «شعر: موی» سخنی نگفته‌اند.^{۱۳} اگر به صورت خلاصه بگویم، فقیهان بعد از شیخ طوسی، مقلدوارانه همین نگاه را پیش گرفته‌اند و می‌توان از آنان نام برد: ابن حمزه طوسی در الوسیلة، ابن زهره حلبی در غنیة النزوع، فاضل آبی در کشف الرموز، محقق حلی در المختصر النافع، علامه حلی در قواعد الأحكام، عمیدالدین عمیدی در کنزالفوائد، ابن حسن حلی در ایضاح الفوائد، زهدری

۶. اشتهازی، علی پناه، مجموعه فتاوی ابن جنید، مؤسسه نشر اسلامی، بی تا، ص ۵۲ و ۵۳.

۷. ر.ک به: همدانی، مصباح الفقیه، مؤسسة الجعفریة، ۱۴۱۶، ج ۱۰، ص ۳۸۱.

۸. ابن براج، شرح جمل العلم والعمل، دانشگاه مشهد، ۱۳۵۲، ص ۷۳.

۹. حکیم، محسن، مستمسک العروة الوثقی، دارالتفسیر، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۲۵۵.

۱۰. قاضی نعمان، دعائم الإسلام، دارالمعارف، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۷۷.

۱۱. شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۸۹.

۱۲. شیخ مفید، احکام النساء، المؤتمر العالمی، ۱۴۱۳، ص ۲۷.

۱۳. ر.ک به: سیدمرتضی، دارالأسوة، ۱۴۱۹، ص ۵۵؛ شیخ طوسی، المبسوط فی

فقه الإمامیة، مكتبة المرتضویة، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۸۷.



فقیهان «عورت» را «جسد زن» می‌دانند و «موی» را جزء جسد محسوب نمی‌کنند.

ندانسته‌اند یا به نوعی در کل یا جزئیات آن مناقشه کرده‌اند. شهید اول شش کتاب فقهی دارد، در سه کتاب صرفاً از «رأس: سر» نام برده و در سه کتاب دیگر بحث موی را هم افزوده است. رویه شهید اول مشخص است که مدام نظراتش تغییر می‌کرده و در خصوص وجوب پوشش موی سر، نظر قطعی‌ای نداشته است؛ به عنوان مثال اولین کتاب فقهی او غایة المراد در سال ۷۵۷ق است که بحث را صرفاً روی سر می‌گذارد، اما در کتاب دوم خود به نام الألفية در سال ۷۷۰ق بحث پوشش موی سر را آورده، اما پنج سال بعد که کتاب ذکری الشیعه را نوشت، دوباره بحث موی سر را حذف کرده است. این عدم اطمینان را در کتاب‌هایی که پوشش موی سر را عنوان کرده نیز مشخص است. او در کتاب‌های الدروس الشرعية از لفظ «الظاهر» و در الألفية و النفلیة از لفظ «الأولی» استفاده کرده است.^{۱۸} هر دو عبارت دلالتی بر اینکه پوشاندن موی سر واجب است، ندارد. اما در کتاب ذکری الشیعه نیز فتوای خود را به «الأقرب» تغییر می‌دهد،^{۱۹} ولی با این حال، چنین لفظی هرچند دلالت بر وجوب دارد اما رأی قطعی هم محسوب نمی‌شود. ولی یک نکته وجود دارد، شهید اول کتاب ذکری الشیعه را در سال ۷۷۵ق نوشته و در آن «الأقرب» را بیان کرده و کتاب الدروس الشرعية را در سال ۷۸۶ق نوشته و از لفظ «الظاهر» استفاده کرده، طبیعتاً به این صورت، کتاب الدروس الشرعية تقدم بر ذکری الشیعه دارد لذا شهید اول را نمی‌توان حامی وجوب پوشاندن موی سر دانست.

فقیه دیگر، مقدس اردبیلی است. در نگاه اردبیلی فراز «إلا ما ظهر منها» در آیه ۳۱ نور، دلالت بر اندامی دارد که زنان عادت به پوشاندنشان نداشته‌اند. اردبیلی این اندام را عمدتاً بخشی از بالاتنه، بازوها، ساق پا و... می‌داند.^{۲۰} با این حال او نه مستند به

حلی در ایضاح ترددات، حسن صیمری در غایة المرام و... در این میان فقیهانی همچون قطب الدین راوندی در فقه القرآن، فاضل مقداد در التنقیح الرائع، قطن حلی در معالم الدین، اسدی حلی در المهذب البارع، عاملی فقعانی در الدرمنضود و... برخلاف نام‌بردگان قبل، حتی سخنی از پوشاندن «رأس: سر» هم ندارد.

دوره سوم: نخستین فقیهان

رویهی فقهی از زمان شیخ مفید تا قرن سیزدهم هجری، عمدتاً سکوت فقیهان برای حکم «پوشاندن موی سر» بوده است. اما در این میان فقیهانی بوده‌اند که انفرادی، پوشش موی سر را لازم دانسته‌اند. نخستین فقیهی که رسماً پوشاندن موی سر را واجب دانست، شهید ثانی است. او در طول عمر خود نه کتاب فقهی نوشت، نخستین آن روض الجنان و آخرین اش الروضة البهیة بود. شهید ثانی در کتاب‌های نخست خود هیچ اشاره‌ای به موی سر ندارد، ولی اندک اندک به فتوای بهتر بودن وجوب و سپس به وجوب قطعی پوشاندن موی سر می‌رسد.^{۱۴} البته پیش از او، محقق کرکی پوشش موی سر را واجب دانسته بود، ولی با این تفاوت که باور داشت «چون سر واجب است پوشیده شود، موی هم باید پوشیده شود.» به عبارتی فتوای کرکی به دلیل ادله مستقل نبود، بلکه به خاطر ملازمه‌ای بوده که میان پوشش سر و موی برقرار می‌کند.^{۱۵} وحید بهبهانی نیز، با قبول همین ملازمه، فتوای قطعی نداده و باور دارد زنان باید احتیاطاً موی سر را بپوشانند.^{۱۶} نیز آل‌عصفور بحرانی با اینکه باور دارد عورت زن تمام بدن او است اما «أفضل» پوشاندن‌اش است، ولی مشخص نیست چطور پوشاندن موی سر را واجب می‌داند.^{۱۷} البته فقیهان دیگری همچون محقق بحرانی در الحدائق الناظرة و محقق طباطبایی در ریاض المسائل، پوشش موی سر را واجب دانسته‌اند.

دوره چهارم: فقیهان پیش‌زنده

پیش‌تر بیان شد که عمده فقیهان در این خصوص ساکت بوده‌اند. اما فقیهانی هم بوده‌اند که پوشش موی سر را واجب

۱۸. شهید اول، الدروس الشرعية، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۴۷؛ همو، الألفية فی فقه صلاة الیومیه، دفتر تبلیغات، ۱۴۰۸، ص ۵۵.
 ۱۹. همو، ذکری الشیعه، آل‌البتیت، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۱.
 ۲۰. اردبیلی، زیدة البیان، مكتبة المرتضوية، بی‌تا، ص ۵۴۴.

۱۴. شهید ثانی، الروضة البهیة، نشر داوری، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۵۲۵.
 ۱۵. محقق کرکی، جامع المقاصد، آل‌البتیت، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۹۲.
 ۱۶. وحید بهبهانی، الحاشیة علی مدارک الأحکام، آل‌البتیت، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۷۲.
 ۱۷. آل‌عصفور بحرانی، سداد العباد، نشر محلاتی، ۱۴۲۱، ص ۷۸.

اجماع، بلکه از ترسِ اجماع (لولا خوف الإجماع) مستثنیات حجاب را، تنها «رأس: سر» می‌داند.^{۲۱}

محقق عاملی تصریح کرده در بیان اکثر فقیهان شیعه، سخنی از پوشاندن موی سر نیست. او دلیل این سکوت را که پیش‌تر نشان دادم، عدم جزئیت موی سر در «جسد» می‌داند، زیرا همان فقیهان تصریح کرده‌اند که تنها «جسد» زنان عورت است. شهید اول، در کتاب ذکری الشیعه برای اثبات احتمال وجوب پوشش موی سر، به روایت فضیل بن یسار استناد می‌کند

از نظر ابن جنید زن باید تنها شرم‌گاہ جلو و باسن خود را از نامحرم بپوشاند.

که مضمون اش چنین است: «خِماری که فاطمه‌ی زهرا با آن نماز خواند، آن قدر بزرگ نبود که گوش‌ها و موی سرش را بپوشاند.» محقق عاملی نخست سند این روایت را ضعیف و دارای اشکال دانسته و سپس تصریح می‌کند که این روایت دلالتی بر وجوب پوشش موی سر ندارد.^{۲۲} محقق سبزواری نیز همین رویهٔ عاملی را پیش گرفته است. او اشاره می‌کند که اکثر فقیهان به وجوب پوشاندن موی سر اشاره‌ای نکرده‌اند. سبزواری این سکوت را، دلالتی بر این می‌داند که چون فقیهان موی را جزء جسد نمی‌دانستند لذا پوشاندن آن را واجب نشمارده‌اند. خود او جزء کسانی است که به پوشاندن موی سر، باور ندارد، و ضمن آن سبزواری در کتاب ذخیره المعاد که در سال ۱۰۵۰ق نوشته بیان کرده که گردن باید پوشیده باشد، اما در کتاب کفایة الأحكام که در سال ۱۰۶۰ق یا بعدتر نوشته شده وجوب پوشاندن گردن را قابل مناقشه می‌داند.^{۲۳} نیز فیض کاشانی روایات متعددی که در آن به لزوم استفاده از خِمار تصریح شده را دلالت



▲ از مجموعه عکس‌های انقلاب ایران، تهران | دیوید بارتنت DAVID BURNETT

۲۱. همو، مجمع الفائدة و البرهان، انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۰۵.

۲۲. محقق عاملی، مدارک الأحكام، آل البيت، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۱۸۸.

۲۳. محقق سبزواری، ذخیره المعاد، آل البيت، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۳۲۷، همو،

کفایة الأحكام، نشر اسلامی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۸۱.

بر واجب بودن پوشاندن موی سر و گردن نمی‌داند، و باور به عدم وجوب را به اکثر فقیهان نسبت می‌دهد. او حتی برای واجب نبودن پوشش موی سر، به روایت فضیل بن یسار استناد کرده است.^{۲۴} این انتساب عدم وجوب پوشش موی سر را، حتی فقیهی چون مجلسی هم دارد.^{۲۵} آقا جمال خوانساری، فتوای قطعی شهید ثانی را نقد کرده است و باور دارد برخلاف باور او، موی جزء جسد محسوب نمی‌شود. او سپس بیان می‌کند که اگر روایت فضیل بن یسار مبنای ما باشد، پوشاندن موی سر واجب نخواهد بود، و اکثر فقیهان شیعه نیز پوشش موی سر را واجب ندانسته‌اند.^{۲۶}

همچنین فاضل هندی نخست رأی شهید اول را نقل کرده و سپس دو نقد اساسی به آن وارد می‌کند. فاضل هندی باور دارد بر اساس «اصل برائت»، به معنای عدم وجود دلیل متقن در وجوب پوشش موی سر، و «عدم اشتراط موی»، به معنای شرط نشدن پوشاندن موی سر در مستندات حجاب، پوشاندن موی سر واجب نیست.^{۲۷} یوسف بحرانی که خود از حامیان وجوب پوشش موی سر است، تصریح کرده که اکثر فقیهان شیعه سخنی درباره‌ی پوشاندن موی (نه در نفی و نه در اثبات) ندارند.^{۲۸} حسینی عاملی در تمامی مستندات وجوب پوشش موی سر مناقشه کرده و در آخر روی این موضوع توقف نموده و نظری نداده است. با این حال او احتمال می‌دهد گوش‌ها جزء صورت باشند، که در این صورت جزء مستثنیات پوشش قرار می‌گیرند.^{۲۹}

همچنین محقق قمی بیان کرده نظر این جنید با توجه به روایاتی مردود است، اما از روایات، وجوب پوشاندن موی سر بر نمی‌آید. قمی رأی قطعی خود را بیان نکرده است، ولی نکته قابل تأمل اینجاست که او تنها مستندات وجوب پوشش موی سر را نقد نکرده و نقد مستندات رأی مقابل، دست شسته است.^{۳۰} البته او در جای دیگری نظر شهید اول را «مهمل» خوانده و نقد کرده و در آخر بیان نموده که این امور، محول به عرف شده است.^{۳۱}

نیز محقق نراقی باور دارد که عورت بودن تمام بدن زنان، از مستندات قابل برداشت نیست. همچنین روایاتی که از پوشش‌های خاصی مانند درع، ملحفه و خمار نام برده دلالتی بر وجوب پوشاندن‌شان ندارند زیرا بلندی آن‌ها مشخص نیست. او از همین طریق، محدودۀ پوشش موی سر را مشخص می‌کند، و تصریح کرده که پوشاندن موی سر، گردن و گوش‌ها واجب نیست. او این مورا، مویی می‌داند که از کاسۀ سر فراتر رفته است.^{۳۲}

بیان اینکه اکثر فقیهان شیعه به بحث وجوب پوشش موی سر وارد نشده‌اند را فقیهان معاصری چون تقی طباطبائی قمی و صادق حسینی روحانی نیز گفته‌اند.^{۳۳} ابوالقاسم خوئی، از بزرگ‌ترین فقیهان مکتب نجف و حسینعلی منتظری از بزرگ‌ترین فقیهان مکتب قم، هر دو اشاره کرده‌اند که پوشاندن موی سر در فقه شیعه اختلافی است.^{۳۴}

دوره پنجم: بازخوانی فقیهان

حسینعلی منتظری باور دارد که زنان باید موی سر خود را بپوشانند.^{۳۵} او «اصل وجوب حجاب» را از ضروریات فقه اسلامی دانسته ولی تأیید می‌کند که حجاب هم می‌تواند جزء احکام موسمی و موقتی باشد.^{۳۶} شاگرد او، احمد قابل پا را فراتر

عمده‌ی فقیهان در خصوص اینکه زن واجب است موی سر خود را بپوشاند یا خیر سکوت کرده‌اند.

۳۰. قمی، منهاج الأحکام، جامعه مدرسین، ۱۴۲۰، ص ۱۱۳.

۳۱. همو، غنائم الأيام، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۵۶.

۳۲. نراقی، مستند الشیعه، آل البيت، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۲۴۶.

۳۳. قمی، تقی، میانی منهاج الصالحین، قلم شرق، ۱۴۲۶، ج ۴، ص ۱۹۸؛ روحانی، صادق، فقه الصادق، دارالکتاب، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۲۲۵.

۳۴. خوئی، ابوالقاسم، المستند فی شرح العروة الوثقی، مؤسسة الإمام الخوئی، ۱۴۳۰، ج ۱۲، ص ۹۶؛ منتظری، حسینعلی، رسالۀ استفتائات، نشر سایه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۵۴.

۳۵. همو، توضیح المسائل، نشر سایه، ۱۳۸۷، ص ۱۴۲.

۳۶. همو، رسالۀ استفتائات، نشر سایه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۵۴.

۲۴. فیض کاشانی، معتصم الشیعه، مدرسه مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۸۶.

۲۵. مجلسی، بحار الأنوار، مؤسسة الطبع و النشر، ۱۴۱۰، ج ۸۳، ص ۱۸۰.

۲۶. خوانساری، التعليقات علی الروضة البهیة، مدرسة الرضویة، بی‌تا، ص ۱۸۳.

۲۷. فاضل هندی، کشف اللثام، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۲۳۹.

۲۸. بحرانی، الحدائق الناظرة، انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵، ج ۷، ص ۱۴ و ۱۲.

۲۹. حسینی عاملی، مفتاح الکرامة، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۳۱-۲۸.

گذاشت. قابل نخستین فقیه شیعه است که به صراحت فتوا داده پوشاندن موی سر و گردن توسط زنان، مستحب بوده و واجب نیست.^{۳۷} محمدباقر بهبودی حجاب اسلامی و خصوصاً پوشاندن موی سر را یک حکم تشریفاتی اسلامی دانسته که ارتباطی با بی‌عفتی ندارد.^{۳۸} احمد عابدینی نیز در فتوای نخست خود، پوشاندن موی سر را واجب می‌دانست،^{۳۹} اما او در بازنگری‌ای که داشته بیان کرده که پوشاندن موی سر، اگر خلاف مصالح عرفی نباشد، واجب نیست.^{۴۰} همچنین بیات زنجانی در سایت استفتائات خود توضیح داده که اگر کسی به دلایل شرایطی داشتن حجاب برای اش مقدور نبود، می‌تواند در مواقع ضرورت که تشخیص آن هم بر عهده مکلف است، حجاب را بردارد.^{۴۱} همین باور را ناصر مکارم شیرازی نیز بیان کرده است.^{۴۲} نیز کمال حیدری، در رأی غیر رسمی خود، بیان کرده که هرچند حجاب بر اساس آیات و روایات است اما مطابق با بافت فرهنگی و اطلاعات آن زمان تشریح شده و بر اساس فرهنگ شکل گرفته است. لذا احکامی که مطابق فرهنگ شکل گرفته‌اند قابلیت نقض شدن در جوامع دیگر را دارند.^{۴۳} همچنین محسن کدیور فتوایی همچون عابدینی ارائه کرده است.^{۴۴} معصومی تهرانی نیز آیات حجاب را آمرانه و وجوبی ندانسته و باور دارد در آیه ۳۱ نور «لایبیدن زینتهن» مربوط به اندام جنسی بوده و «إلا ما ظهر منها» در خصوص اندامی چون موی و سر، دستان، صورت و پاهای می‌شود.^{۴۵} همچنین رضا حسینی نسب، باور دارد اسلام حجاب را آورده تا میان زنان آزاد و زنان کنیز تفاوت بگذارد، و حالاً که احکام کنیز منسوخ شده و کاربردی ندارد، بحث حجاب هم از آن جهت که علت اش نقض شده و باید معلول اش هم نقض شود، دیگر واجب نیست.^{۴۶}

بخش دوم: ادله عدم وجوب پوشش موی سر در فقه سنتی

لزوم پوشش عورت

مطابق آیات متعددی در قرآن از جمله ۳۰ و ۳۱ نور، مردان و زنان باید عورت خود را بپوشانند و محفوظ نگه دارند. این نگاه را روایات شیعه و اهل سنت^{۴۷} و همچنین فتاوی آنان تأیید می‌کند.^{۴۸}

عورت بودگی جسد زنان

مهم‌تر از سخن قبل، اینجاست که فقیهان مطابق با روایاتی گفته‌اند جسد / بدن زنان تماماً عورت است. در آیات قرآن، هیچ آیه‌ای که دلالت بر «عورت بودن زنان» داشته باشد، وجود ندارد. اما در آیه ۳۱ نور، دو فراز وجود دارد: ۱. «وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ» ۲. «لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ». شاید بتوان «عورات النساء» در مقابل «و یحفظن فروجهن» به معنای «عورت بودن زنان» است. البته هیچ مفسری چنین تلقی‌ای نداشته است.

در روایات نیز صریح‌تر بیان شده است. اهل سنت نقل کرده‌اند: «الْمَرْأَةُ عَوْرَةٌ، فَإِذَا خَرَجَتْ اسْتَشْرَفَهَا الشَّيْطَانُ - زنان عورت‌اند، پس زمانی که از خانه خارج شوند، شیطان بر آنان اشراف پیدا می‌کند».^{۴۹} همین مضمون در منابع شیعه هم وجود دارد: «النِّسَاءُ عَوْرَةٌ فَاحْسِبُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ وَاسْتَعِينُوا عَلَيْهِنَّ بِالْعَزِيِّ - زنان را باید بی‌لباس در خانه حبس کنید [تا بیرون نروند]، چون عورت‌اند».^{۵۰} و همچنین: «النِّسَاءُ عَيٌّ وَ عَوْرَةٌ فَاسْتُرُوا الْعَوْرَاتِ بِالْبُيُوتِ وَ اسْتُرُوا الْعَيَّ بِالسُّكُوتِ - زنان در سخن گفتن ناتوان هستند و شرم‌گناه‌اند، پس سخنان‌شان را ساکت نمایید و خودشان را در خانه‌ها پنهان کنید».^{۵۱}

وجه استدلال به روایات یاد شده اینطور است که عورت بودن زنان صریحاً دستور دارد. نسبت «النِّسَاءُ عَيٌّ وَ عَوْرَةٌ» و «النِّسَاءُ عَوْرَةٌ» با «اسْتُرُوا عَوْرَاتِهِنَّ بِالْبُيُوتِ» و «فَاحْسِبُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ»، نسبتی «مستوری» است. به عبارتی، زنان چون

۳۷. قابل، احمد، احکام بانوان، نشر شریعت عقلانی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۲ و ۵۵.

۳۸. بهبودی، محمدباقر، معارف قرآنی، نشر علم، ۱۴۰۰، ص ۴۸۳ و ۵۲۱.

۳۹. عابدینی، احمد، توضیح المسائل، بی‌جا، ۱۳۹۶م، ۱۲۲۵.

۴۰. همو، حجاب شرعی یا عرفی؟، بی‌جا، ۱۳۹۷، ص ۱۸ و ۱۷؛ توضیح المسائل، بی‌جا، ۱۳۹۹م، ۱۲۲۱.

۴۱. دفتر آیت الله بیات زنجانی، بخش استفتائات، موضوع: حجاب، پوشش و مسائل مربوط به آن.

۴۲. شبکه اجتهاد، ۱۹ تیرماه ۱۳۹۵، مقاله: حاشیه‌ای بر یک فتوا.

۴۳. حیدری، کمال، درس خارج فقه: فقه المرأة، ج ۱۰.

۴۴. کدیور، محسن، سایت رسمی، بخش آراء فقهی، احکام حجاب، تیرماه ۱۳۹۶.

۴۵. معصومی تهرانی، عبدالحمید، توضیح المسائل، بی‌جا، بی‌تا، ص ۱۴۲.

۴۶. حسینی نسب، رضا، معمای زلف، بی‌جا، ص ۶-۴.

۴۷. مسلم، صحیح مسلم، دارالحدیث، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۶۸؛ کلینی، الکافی،

دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۳.

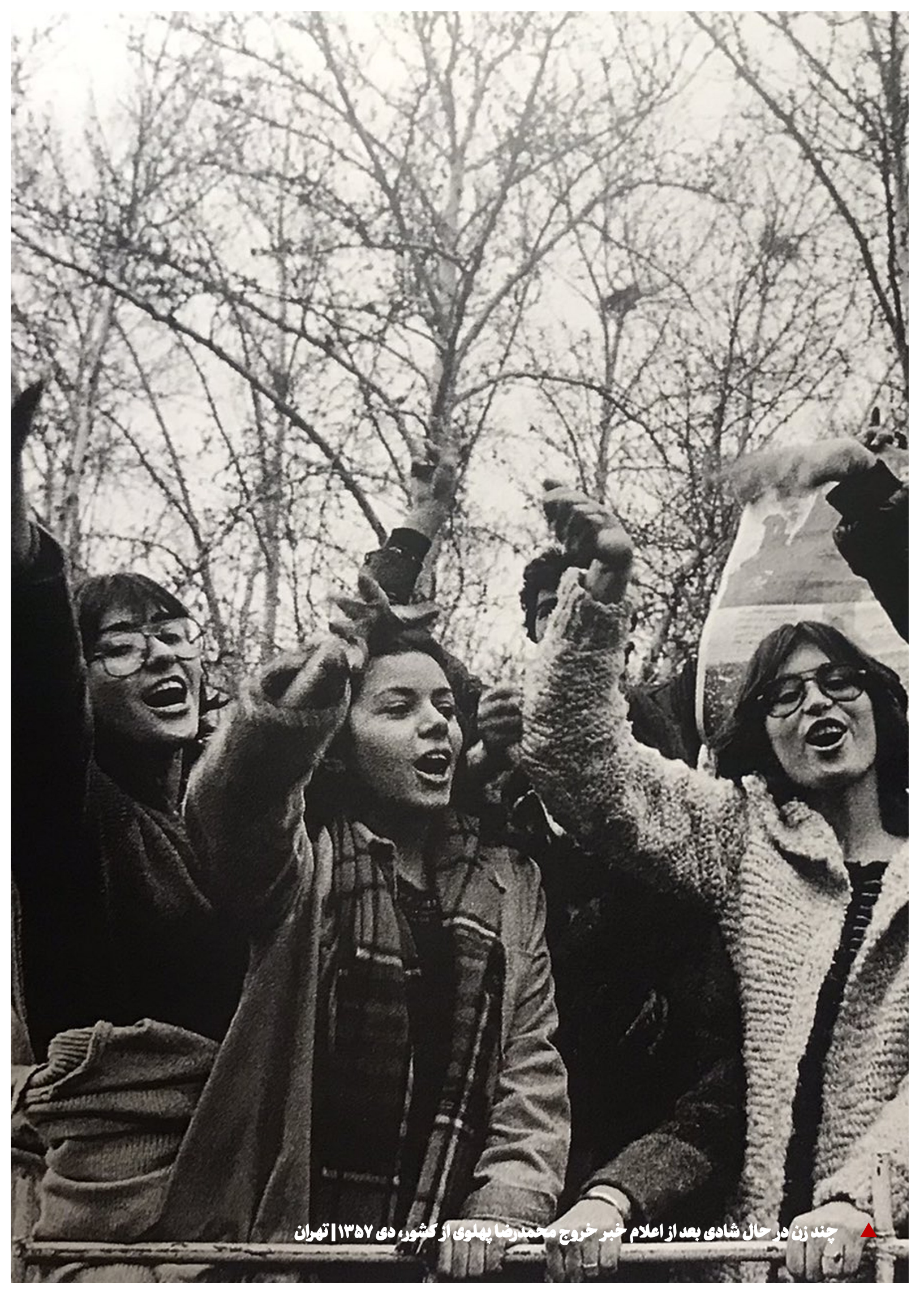
۴۸. ابن رشد قرطبی، بداية المجتهد، دارالحدیث، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۱۲۱؛ علامه

حلی، منتهی المطلب، مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۳۶.

۴۹. ترمذی، سنن الترمذی، دار إحياء التراث، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۶۸.

۵۰. نوری، حسین، مستدرک الوسائل، آل البيت، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۱۸۱.

۵۱. کلینی، الکافی، دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۳۵.



چند زن در حال شادی بعد از اعلام خبر خروج محمدرضا پهلوی از کشور، دی ۱۳۵۷ | تهران ▲

ابوالقاسم خوئی و حسینعلی منتظری اشاره کرده‌اند که پوشاندن موی سر در فقه شیعه اختلافی است.

عورت‌اند باید در خانه حبس شوند، و این عورت بودن برای جسد است.

«عورت بودگی زن» در موضوع پوشش و حجاب، از نظریات اصلی فقیهان مسلمان است. گزاره‌ی مورد بحث تأثیرگذارترین عبارتی است که از فقیهان پیرامون حجاب زنان وجود دارد. اگر مباحث فقهی را دنبال کنید و آن را در پوشش زنان پی بگیرید، در موضوع پوشش «قدمین: دو پا از مچ به پایین» خواهید دید فقیهان برای پوشاندن یا پوشاندن همین یک عضو کوچک، به روایات «عورت بودگی زن» استناد جسته‌اند. همچنین فقیهان گفته‌اند در این خصوص علمای مسلمان، به اتفاق، اجماع بر عورت بودن زنان دارند: «أما المرأة الحرة فجسدها عورة خلا الوجه بإجماع علماء الإسلام»^{۵۲} دو فتوا را ببینید:

(۱) شمس‌الدین زرکشی مصری: «وللمرأة ما یستر عورتها وهي جمیع بدنها ما عدا وجهها وكفیها علی إحدى الروایتین»^{۵۳}

(۲) حسن بن یوسف حلی: «و عورة الرجل قبله و دبره ... و جسد المرأة كلة عورة، عدا الوجه و الكفین و القدمین»^{۵۴}

این فتوا را فقیهان معاصر شیعه نیز تأیید کرده‌اند.^{۵۵}

مطابق این گفته‌ها، فقیهان به اتفاق باور دارند «جسد» و «بدن» زن «عورت» محسوب می‌شود. خاصیت نظرات یاد شده این است که نشان دادم فقیهان در این موضوع «اجماع» دارند، و تنها میان مصادیق عورت، آن هم در حد یک عضو کوچک مانند «قدمین» (پا از مچ به پایین)، اختلاف نظر پیدا کرده‌اند و استدلال من، پیشینه‌ی فقهاتی دارد.

۵۲. محقق حلی، المعتبر فی شرح المختصر، مؤسسة سیدالشهداء، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۰۱.

۵۳. زرکشی، شرح الزرکشی علی مختصر الخرقی، دارالعیبکان، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۱۳۵.

۵۴. علامه حلی، إرشاد الأذهان، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۴۷.

۵۵. ر.ک به: سیستانی، علی، منهاج الصالحین، دفتر معظم له، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۷۴؛ برای مطالعه بیشتر: موسوی عقیقی، محمد، فقه سنتی و حجاب جدید، نشر مجازی، ۱۴۰۲، ص ۹۸.

نسبت مو و جسد / بدن

مهم‌ترین عبارتی که فقیهان درباره‌ی حدود عورت بودن زنان دارند، این است که «جسد»، «بدن»، «کُل»، «باطن و ظاهر» و «تمام اعضاء» زن را «عورت» تعریف کرده‌اند.

پنج عبارت را دوباره بخوانید:

أما المرأة الحرة فجسدها عورة [و] جسد المرأة كلة عورة.

المرأة الحرة فإن جمیع بدنها عورة [و] و بدن المرأة كلة عورة.

المرأة كلها عورة [و] والمرأة الحرة عورة كلها.

المرأة عورة ظاهرها و باطنها.

أَعْضَاءُ عَوْرَةٍ ... وَفِي الْحُرَّةِ هَذِهِ الثَّمَانِيَةُ.

مسأله: فقیهان گفته‌اند «جسد المرأة الحرة كله عورة يجب ستره» یعنی بدن زن آزاد، از آن جهت که عورت است، باید پوشیده شود.

استدلال اول: اگر «شعر: موی» جزء «جسد / بدن» باشد، با توجه به «مسأله»، پوشاندن موی بر زن واجب خواهد شد.

استدلال دوم: اگر «شعر: موی» جزء «جسد / بدن» نباشد، با توجه به «مسأله»، پوشاندن موی بر زن واجب نخواهد بود.

دلایل عدم جزئیت مو به جسد

بیان شد که فقیهان یک ادعا دارند و از آن دو استدلال متفاوت برداشت می‌شود. حال در اینجا چهار دلیل خواهم آورد، که مطابق با ضوابط فقه سنتی، «شعر: موی» جزء «جسد / بدن» نیست:

۱. اعضای غسل و وضوء

مطابق روایاتی، آنچه باید در غسل یا وضوء شسته شود، «جسد / بدن» است. احمد بن محمد بن ابی‌نصر بزنطی از امام علی بن موسی الرضا نقل می‌کند که درباره‌ی غسل جنابت به او گفته است: «أَفِضْ عَلَي رَأْسِكَ وَ جَسَدِكَ»، یعنی آب را بر سر و بدن خود بریز.^{۵۶} مضمون این روایت را سماعة بن مهران از امام جعفر صادق نقل کرده که در غسل جنابت، باید آب بر روی کل «جسد» ریخته شود.^{۵۷} همین موارد باعث شده که فقیهان

۵۶. حرعاملی، وسائل الشیعه، آل‌البیت، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۳۰.

۵۷. همان، ج ۱، ص ۲۱۲.



احمد قابل نخستین فقیه شیعه است که به صراحت فتوا داده پوشاندن موی سر و گردن توسط زنان، مستحب بوده و واجب نیست.

۲. احکام دیه

از جمله مواردی که می‌تواند مستند عدم جزئیت «شعر: موی» در «جسد / بدن» باشد، احکام دیه‌ی موی است. با توجه به اینکه احکام دیه همراه با جزئیات، به عنوان مثال دیهٔ مژه،^{۶۴} بیان شده است؛ هیچ فقیهی مدعی نشده که اگر مرد یا زنی شخصاً یا با رضایت به وسیله‌ی دیگری، موی خود را کوتاه نمود یا آن را تراشید، «دیه» دارد. دلیل‌اش هم این است که، موی «جسد» نیست که «عضو بدن» محسوب شود، از همین رو اصلاح موی، مصداق «نقص عضو» نیست تا «جراحت» و «جنایت» باشد.

با این حال، فقیهان مسلمان گفته‌اند اگر کسی کاری کند که دیگر موی نروید، دیه تعیین می‌شود.^{۶۵} اساساً به همین دلیل آن را «الجنایة علی الشعر» نام گذاشته‌اند تا خاطر نشان کنند که «جنایت بر موی» با «اصلاح و کوتاهی خودخواستهٔ موی» تفاوت دارد؛ و در آن دو مؤلفه هم بیان شده است: (۱) از آن جایی که جنایت نام دارد، غیرارادی و توسط دیگری است (۲) موی دیگر نمی‌روید.^{۶۶} این دو عبارت صریحاً آمده است: «إن الجنایة علی اللحیة وشعر الرأس إذا حلقت ولم تنبت تجب فی کل منهما الدیة.»^{۶۷} اساساً اجماع فقها بر روی «إن لم ینبت - دیگر نروید» شکل گرفته است.^{۶۸}

3. غسل مس میت

یکی از مهم‌ترین مواردی که می‌تواند نشان دهد «شعر: موی»

زیادی فتوا بدهند که در غسل، شستن «شعر: موی» واجب نیست: «ولا یجب غسل الشعر مثل اللحیة.»^{۵۸} در خصوص وضوء روایتی وجود دارد که برای غسل هم می‌تواند استفاده شود: «زرارة بن أعین می‌گوید به امام محمدباقر گفتم: آن بخشی بدن که زیر موی قرار دارد چه حکمی دارد؟ امام گفت: آن قسمتی که در زیر مو پنهان است، شستن و مسح کشیدن ندارد و نیاز نیست به دنبال پوست بگردد، تنها کافی است روی موی آب بریزد.»^{۵۹}

مطابق این روایت، آن چیزی که باید در غسل و وضوء شسته شود «بشره: پوست» است که روی «جسد / بدن» قرار دارد، اما به دلیل اینکه «شعر: موی» حالت «كُلُّ مَا أَحَاطَ - همه چیز را احاطه کرده» دارد، شستن پوست واجب نشده است. در تأیید این برداشت، ابوالقاسم خوئی در این خصوص می‌گوید آن چیزی که از برخی روایات فهمیده می‌شود «شعر: موی» چسبیده به «جسد / بدن» است، نه اینکه آب به موی بدون پوست برسد. خوئی تصریح کرده که «شعر: موی» غیر از «جسد / بدن» بوده و جزئیتی در بدن ندارد، نیز موی از توابع جسد است نه اینکه جسد باشد.^{۶۰} محسن طباطبائی حکیم در این خصوص ادعای اجماع کرده است.^{۶۱}

در آخر روایتی را بیان می‌کنم که صراحتاً به شستن جسد اشاره دارد: «امام جعفر صادق بیان می‌کند که زنان پیام‌آور اسلام وقتی غسل جنابت می‌کردند زردی عطر بر بدن‌شان باقی بود، از این جهت که محمد، به آن‌ها دستور داده بود آب را بر جسد خود بریزند.»^{۶۲}

فتوای شهید اول خیلی صریح به ادعای من، اشاره دارد: «و الشعر لا یسمى بشرة ولا یجب علیها ایصال الماء... لأن الواجب فی الغسلین متعلق بالبشرة لا بالشعر - موی جزء پوست (جسد) نیست، پس رساندن آب به آن، واجب نخواهد بود... آن چیزی که باید در غسل شسته شود، متعلق به پوست است نه موی.»^{۶۳}

۶۳. شهید اول، ذکری الشیعه، آل‌البیت، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۳۷.

۶۴. علامه حلی، قواعد الأحکام، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۶۷۰.

۶۵. شیخ طوسی، الخلاف، انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۹۷.

۶۶. انصاری، أبوالعباس، کفایة النبیة فی شرح التنبیة، دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۹، ج ۱۵، ص ۳۸۶.

۶۷. الجزیری، عبدالرحمن، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴، ج ۵، ص ۳۰۱.

۶۸. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، دار احیاء التراث، ۱۴۰۴، ج ۴۳، ص ۱۶۹.

۵۸. زیدی، محمد کاظم، العروة الوثقی (المحشی)، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۵۲۲.

۵۹. حرعاملی، وسائل الشیعه، آل‌البیت، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۴۷۶.

۶۰. خوئی، ابوالقاسم، التتقیح فی شرح العروة الوثقی، مؤسسة الإمام الخوئی، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۳۶۰.

۶۱. حکیم، محسن، مستمسک العروة الوثقی، دارالتفسیر، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۷۶.

۶۲. حرعاملی، وسائل الشیعه، آل‌البیت، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۴۸۵.

جزء «جسد / بدن» نیست، بحث «غسل مس میت» است. فقیهان زیادی بحث کرده‌اند که اگر کسی به موی سر یا صورت یک شخص فوت شده دست زد، «غسل مس میت» واجب می‌شود یا اینکه واجب نیست. فقیهان «شعر : موی» را جزء مواردی که باعث واجب شدن غسل میت می‌شود نمی‌دانند. محقق نراقی می‌گوید: «ظاهر [متون] این است که لمس کردن موی مُرده باعث واجب شدن غسل نمی‌شود، مگر آنکه رطوبت بدن به آن باشد یا به پوست نزدیک گردد، در این صورت غسل احتیاطاً واجب است.»^{۶۹}

به طور کلی آنچه واجب است در لمس انسانِ مُرده شسته شود، «جسد / بدن» است که «حیات» دارد؛^{۷۰} غیر از این فقیهان درباره‌ی اینکه «عظم : استخوان» موجب غسل است یا خیر، اختلاف نظر دارند اما درباره‌ی «شعر : موی» نظراتشان یکسان است.^{۷۱}

این فتوا را فقیهان معاصر هم پذیرفته‌اند. دلیل آن را هم برخی نداشتن حس لامسه (و طبیعتاً عدم جزئیت به جسد) دانسته‌اند: «اگر عضوی حس لامسه در آن وجود ندارد، مثلاً با مویش بدن میتی را مس کند، غسل بر او واجب نیست.»^{۷۲} این فتوا به حدی قابل پذیرش است که فقیهانی چون کاظم طباطبائی یزدی مطابق اش فتوا داده و حاشیه‌نگاران کتاب او نیز عمدتاً آن را پذیرفته‌اند.^{۷۳} مستند این سخنان، روایات است. به عبارتی در روایاتی به صراحت یا به مضمون بیان شده که «شعر : موی» باعث واجب شدن غسل نمی‌شود.^{۷۴}

۴. «لا تحله الحیاة»

کسانی که با فقه آشنایی نسبتاً بالایی دارند، حتماً شنیده یا دیده‌اند که فقیهان بارها گفته‌اند «لا تحله الحیاة» - هر چیزی که حیات ندارد. اساساً بر همین مبنا است که فقیهان برای اصلاح موی بدن، دیه تعیین نکرده‌اند یا غسل آن را واجب ندانسته‌اند، زیرا از اجزاء «حیات دار» و «زنده» نیستند. انتخاب

۶۹. نراقی، مستند الشیعه، آل‌البیت، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۶۷.

۷۰. آل طوق، رسائل آل طوق القطیفی، دارالمصطفی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۶۹.

۷۱. روحانی، صادق، فقه الصادق، دارالکتاب، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۵۱۳.

۷۲. فیاض، اسحاق، توضیح المسائل، بی‌جا، ۱۳۹۵، ص ۲۵۷.

۷۳. یزدی، محمدکاظم، العروة الوثقی (المحشی)، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۴.

۷۴. حرعاملی، وسائل الشیعه، آل‌البیت، ۱۴۰۹، ج ۳۰، ص ۳۰۰.

۷۵. علامه حلی، أجوبة المسائل المهنائیة، مطبعة الخيام، ۱۴۰۱، ص ۱۲۶.

این اجزاء چنین بوده که «درد» و «سردی و گرمی»^{۷۵} را احساس نمی‌کنند و «روح»^{۷۶} ندارند. شاید در این میان، فقیهانی در مصداق‌هایی چون «عظم : استخوان» اشتباه کرده باشند ولی اصل ادعا عدم جزئیت «ما لا تحله الحیاة» به «مسمی الجسد» است.^{۷۷} فقیهان در شمار مواردی که حیات دار نیستند، به اتفاق «شعر : موی» را ذکر کرده‌اند.^{۷۸}

عدم وجوب پوشاندن موی

نسبت به مباحثی که تا الان گذشت، باید مشخص کرد که آیا با توجه به استدلال فقه سنتی، آیا پوشاندن «شعر : موی» واجب است یا خیر؟! من در اینجا دو نسبت برقرار می‌کنم، اول اینکه اگر «جسد / بدن» زن «عورت» باشد، حکم «شعر : موی» چیست، دوم اینکه اگر «شعر : موی» متعلق به «جسد / بدن» نباشد، حکم اش چه خواهد بود.

الف) نسبت عورت بودن جسد و پوشاندن موی

همچنان که خواندید و شاید تأمل کردید، در نگاه فقیهان مسلمان، به اتفاق، «جسد / بدن» زن «عورت» است. اگر این فرضیه را من و شما مطابق فقه سنتی بپذیریم، باید اعتراف کنیم که تعلق «شعر : موی» به «جسد / بدن» منتفی است. زیرا فقه سنتی، «جسد / بدن» را دارای چهار قابلیت می‌داند:

(۱) قابلیت نجس بودن ذاتی را دارد.

(۲) روح دارد و احساس می‌کند.

(۳) موضع شستشوی عبادی (مثل غسل و وضوء) است.

(۴) جراحت‌پذیر بوده، و در نتیجه دیه برای آن مشخص شده است.

اما «شعر : موی» را دارای این چهار مورد نمی‌داند، یعنی:

(۱) قابلیت نجس بودن ذاتی را ندارد.

(۲) روح ندارد و در نتیجه، احساس نمی‌کند.

۷۶. درس خارج فقه، حسین مظاهری، کتاب الطهارة، غسل مس میت، تاریخ: ۱۳۹۸/۰۸/۰۵.

۷۷. درس تفسیر قرآن، عبدالله جوادی آملی، آیات ۷۷ تا ۸۳ یاسین، تاریخ: ۱۳۹۲/۱۱/۲۸.

۷۸. شهید اول، الدروس الشرعية، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۵؛ یزدی، محمدکاظم، العروة الوثقی، مؤسسة الأعلمی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۵۲.

(۳) موضوع شستشوی عبادی (مثل غسل و وضوء) نیست.

(۴) جراحت پذیر نبوده و در نتیجه دیه برای آن مشخص نشده است.

در نتیجه «جسد / بدن» چیزی تعریف می شود که لوازم جسد بودن را داشته باشد، و این لوازم با اشتراک تعلقات شکل می گیرد؛ به عبارتی زمانی می توان «شعر : موی» را «جسد / بدن» نام نهاد، که این لوازم چهارگانه را داشته باشد، در غیر این صورت، زمانی که هیچ اشتراکی چه منطقی، چه علمی و چه عرفی میان موی و جسد نیست، نمی توان آن را «جسد / بدن» نام گذاشت. این موضوع آن قدر واضح است که حتی فقیهان حامی نظریه «نجاست ذاتی کافر» جزئیت موی فرد نامسلمان در جسد را نپذیرفته اند و صرفاً گفته اند موی اقتضای نجاست ندارد ولی درباره کافر از جسد تبعیت می کند.^{۷۹}

از سوی دیگر، اگر در روایاتی بیان شده که زنان «عورت» هستند، به این معنا که عورت اسم برای زن است، پس روایات می گویند که «خود زن عورت است» و در نتیجه «خود زن» است که «مکلف به انجام احکام» خواهد بود. بر این اساس مطابق روایاتی که پیش تر خواندید، «شعر : موی» زن جزئیتی در «خود زن» ندارد بلکه جزئیت اش در «جسد / بدن» است. به همین دلیل در مهم ترین احکامی که می توان گفت مقدمه ی ورود به دیگر تکلیف های شرعی اند، «شعر : موی» مکلف نشده و فقیهان آن را معاف دانسته اند.

ب) توضیح تحلیلی

مطابق دو روایت، پوشاندن «رأس : سر» در نماز واجب نیست: (۱) «لَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ الْمَرْأَةُ الْمُسْلِمَةُ وَ لَيْسَ عَلَى رَأْسِهَا قِنَاعٌ»^{۸۰} (۲) «لَا بَأْسَ بِالْمَرْأَةِ الْمُسْلِمَةِ الْحُرَّةِ أَنْ تُصَلِّيَ وَ هِيَ مَكْشُوفَةٌ الرَّأْسِ»^{۸۱} از نظر فقیهانی که در مباحث رجال تخصص دارند، به لحاظ سندی، روایت اول ضعیف و روایت دوم موثق است.^{۸۲} اگر فرض بگیریم بر اساس نظر اکثر فقیهان «سترصلاتی» با «سترناظری» ملازمه عینی یا ضمنی دارد، این

۷۹. قمی، تقی، مبانی منهاج الصالحین، قلم الشرق، ۱۴۲۶، ج ۳، ص ۵۱۸.

۸۰. شیخ طوسی، الأستبصار، مؤسسة الأعلمی، بی تا، ج ۱، ص ۳۸۹.

۸۱. همو، تهذیب الأحکام، دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۱۸.

۸۲. مجلسی، محمدباقر، ملاذ الأخیار، کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۲۱۴.

روایات دلالتی بر واجب بودن پوشاندن موی ندارند. همچنین در متون فقهی و البته روایی، سه یا دو چیز مستثنی از پوشاندن شده اند: «وجه : صورت»، «کفین : دو دست از مچ به پایین» و «قدمین : دو پا از مچ به پایین». در اینجا «رأس : سر» عضو مستقلی محسوب می شود که محدوده آن «کاسه سر» تعریف می گردد. مطابق برخی روایات زن باید ملحفه ای به دور خود بپوشاند و باقی مانده آن را روی سر اندازد و سپس نماز بخواند.^{۸۳} از آنجایی که محدوده سر شامل «شعر : موی» نمی شود (زیرا موی پریشان و گسترده اش زیاد بوده و می تواند بلند باشد)، پس تنها پوشاندن موهایی واجب خواهد بود که در حدود کاسه سر است.

اساساً استدلال فقیهان در اثبات وجوب پوشش موی سر، چند مورد است:

(۱) به اقتضای سیره خارجیّه از این جهت که سیره متشرعه،^{۸۴} نپوشاندن موی را منکر می داند.^{۸۵}

(۲) ملازمه پوشش «رأس : سر» با پوشش «شعر : موی»؛ به عبارتی زمانی که پوشاندن سر واجب باشد، به تبعیت آن پوشاندن موی هم واجب خواهد شد.^{۸۶}

(۳) استناد به روایاتی^{۸۷} که به باور فقیهان پوشاندن سر را واجب می داند.^{۸۸}

اما این دلایل قانع کننده نیست، زیرا:

(۱) استناد به «سیره متشرعه» چندان قوی نیست؛ زیرا این سیره می تواند از «عمل عرفی» حکایت کند. همچنان که سیره متشرعان این بوده دختر از سنین پایین ازدواج کند، ولی ازدواج در این سن، واجب نیست. لذا اگر پوشاندن «شعر : موی» واجب باشد باید دلیل بیشتری نسبت به «سیره متشرعه» مورد استفاده قرار گیرد.

(۲) ثابت شد فقیهان آنچه که «عورت» است را برای پوشاندن

۸۳. حرعاملی، وسائل الشیعه، آل البیت، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۴۰۵.

۸۴. درس خارج فقه، احمد عابدی، کتاب القضاء، بررسی فقهی قانون تجارت، تاریخ: ۱۴۰۱/۰۷/۱۷.

۸۵. اشتهاوردی، علی پناه، مدارک العروة، دارالأسوة، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۵۵۱؛ قمی، تقی، الدلائل فی شرح منتخب المسائل، نشر محلاتی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۲۱.

۸۶. سبزواری، عبدالعلی، مهذب الأحکام، مؤسسة المنار، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۲۴۶.

۸۷. شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۷۲.

۸۸. بحرانی، الحدائق الناظرة، انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵، ج ۷، ص ۲۴.

«واجب» می‌دانند، و تصریح کرده‌اند که عورت «جسد / بدن» زنان است؛ نیز ثابت شد که آن‌ها، «شعر : موی» را خارج از «جسد / بدن» عنوان کرده‌اند. بر همین اساس، برای اثبات واجب بودن پوشاندن موی، باید بیش از روایات مربوط به «رأس : سر» در دست باشد؛ غیر از این فقیهان دچار

مطابق دو روایت، پوشاندن «رأس : سر» در نماز بر زنان واجب نیست.

تناقض‌گویی شده‌اند.

(۳) ملازمه عرفی اساساً فاقد معناست، نخست اینکه وجوب‌ساز نیست دوم آنچه باید پوشیده باشد، به وسیله موی پوشیده شده؛^{۸۹} به عبارتی غرض شارع در اینجا تحقق یافته، لذا در تحقق غرض که پوشاندن سر بوده، ملازمه عرفی جای ندارد.

جدای از این‌ها، اگر بپذیریم که مطابق استدلال سنتی و البته نظرات هم‌دلانه‌ی فقیهان، پوشاندن «شعر : موی» واجب نیست و آنچه که لازم است پوشیده باشد «رأس : سر» است، «سترالرأس : پوشش سر» به وسیله‌ی «شعر : موی» انجام پذیرفته و استفاده از خمار، ملحفه، مقنعه و... نهایتاً مستحب است؛ در نتیجه پذیرفته‌ایم که پوشاندن گردن نیز واجب نخواهد بود. این نکته را روایت فضیل بن یسار تأیید می‌کند. «خمار کوچکی که موی را نپوشاند» طبیعتاً «عنق : گردن» (و حتی شاید بخشی از گریبان) را نمی‌پوشاند،^{۹۰} لذا از اساساً گردن از حیطة حکم خارج است.

مطابق رأی فقیهان، اگر پوشاندن «شعر : موی» واجب باشد، پوشاندن «عنق : گردن» لازم خواهد بود؛^{۹۱} این تلازم صورت دیگری هم دارد، اینکه اگر پوشاندن «شعر : موی» واجب نباشد، پوشاندن «عنق : گردن» نیز واجب نیست. این نکته را فقیهانی گفته‌اند.^{۹۲} از همین رو، برخی فقیهان کنونی اثبات

واجب بودن پوشش موی و گردن را بی‌اشکال نمی‌دانند.^{۹۳}

سرانجام

محصول نظری این مقاله را می‌توان در چند بند توضیح داد:

(۱) ما در ادوار فقه سنتی، چندین دوره داریم که فقیهان مباحث حجاب را متفاوت ارائه داده‌اند. دوره نخست، مربوط به ابهام فقیهان بود که بیان شد از بیانات آن‌ها وجوب پوشش موی سر در نمی‌آید، اما نظر صریحی هم نداده‌اند. دوره دوم فقیهانی هستند که نخستین بار بحث وجوب پوشش موی سر را بیان کرده‌اند. از نگاه من نخستین نفر، شهید ثانی است. دوره بعدی، فقیهان ساکت را دربرمی‌گیرد، که هیچ سخن و تعرضی نسبت به حکم موی سر نداشته‌اند. دوره فقیهان پیش‌زنده ماجرا را سخت می‌کند. هم ادعا کرده‌اند اکثریت فقیهان شیعه قائل به وجوب پوشاندن موی سر نبوده‌اند هم خودشان در وجوب پوشش موی سر تردید دارند یا واجب نمی‌دانند. تعداد این‌ها به مراتب بیش‌تر از فقیهانی است که پوشش موی سر را تا قرن سیزدهم هجری واجب دانسته‌اند. اما در دوره آخر، فقیهان متعدد، معاصر و در قید حیاتی هستند که اساساً موی سر یا اندام‌هایی را فاقد وجوب برای پوشاندن می‌دانند.

(۲) فقیهان شیعه، دو دیدگاه دارند، اول اینکه میان پوشش در نماز، و پوشش در مقابل مرد نامحرم، ملازمه‌ای عینی وجود دارد؛ یعنی هر آنچه که در نماز باید پوشیده باشد، در غیرنماز هم باید پوشیده شود. دوم اینکه مطابق روایاتی تمام «جسد / بدن» زن را «عورت» می‌دانند.

(۳) به تصریح فقیهان، مطابق الگوهای مختلفی همچون: واجب نبودن شستن موی در غسل و وضوء، دیه نداشتن موی، عدم نجاست موی در غسل مس میت و «لا تحله الحیاة - غیرجاندار بودن»، موی جزء جسد محسوب نمی‌شود. لذا وقتی فقیهان می‌گویند عورت زن، جسد او است، پذیرفته‌اند که موی بدن خارج از این مبنا قرار می‌گیرد.

(۴) عمده دلیل فقیهان برای وجوب پوشاندن موی سر، سیره متشرعه یا ملازمه عرفی میان پوشاندن سر و پوشاندن موی است. توضیح داده شد که سیره اساساً فاقد اعتبار وجوبی است،

۸۹. خوئی، ابوالقاسم، المستند فی شرح العروة الوثقی، مؤسسة الإمام الخوئی، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۹۹.

۹۰. همدانی، مصباح الفقیه، مؤسسة الجعفریة، ۱۴۱۶، ج ۱۰، ص ۳۹۳.

۹۱. روحانی، صادق، فقه الصادق، دارالکتاب، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۲۲۵.

۹۲. شهید ثانی، روض الجنان، بوستان کتاب، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲۲.

۹۳. ایروانی، باقر، دروس تمهیدیة فی الفقه الاستدلالي، مؤسسة الفقه، ۱۴۲۷،

ج ۱، ص ۲۰۰.

زیرا الزام متشرعین لزوماً به معنای وجوب نیست؛ علاوه بر این ملازمه عرفی پذیرفتنی نیست، زیرا خود موی، سر را می‌پوشاند. (۵) روایاتی هم که در آن بیان شده زن باید «خمار» بی‌اندازد، لزوماً دلالتی بر وجوب ندارد. علاوه بر این از روایت فضیل بن یسار برداشت می‌شود که پوشاندن موی و گردن لزومی ندارد.





کتابخانه

مروری انتقادی بر کتاب ورود اسلام به ایران |
رویه‌های الهیاتی و اخلاقی تکنولوژی‌های مدرن، نگاهی به کتاب تفکر در مورد تکنولوژی اثر کارل میچام |

مروری انتقادی بر کتاب «ورود اسلام به ایران»

کوثر میررضی^۱

۱. دکترای تاریخ اسلام از دانشگاه تهران.



در نیمه قرن اول هجری، رشته جنگ‌هایی میان اعراب تازه‌مسلمان و سپاه ساسانی منجر به شکست ساسانیان و تسلط مسلمانان بر قلمرو ایران شد.

مهاجمان در پی کسب ثروت بودند؟^۶ اینها پرسش‌هایی است که نویسنده قصد پاسخگویی به آنها را داشته است.

همانطور که روشن است، این پرسش‌ها تفاوت بسیاری با یکدیگر دارند و می‌توان آنها را در چهار دسته طبقه‌بندی کرد: آداب و رسوم ایرانیان، زبان و خط مردم ایران، علل مسلمان شدن ایرانیان، و فتوحات اسلامی. پرسش مربوط به چرایی مسلمان شدن ایرانیان با پرسش مربوط به چگونگی فتوحات متفاوت است و مسیر پژوهشی دیگری را نیز طلب می‌کند. همچنین پرسش‌های مربوط به زبان و خط ایرانیان از دوره هخامنشیان تا بعد از ورود اسلام، نیاز به پژوهشی عمیق و گسترده دارد که طبعاً با تحقیقات مربوط به فتوحات متفاوت است. اینکه پژوهشگری - هر چقدر هم توانمند- بتواند در یک اثر به تمامی این پرسش‌ها پاسخ دهد، امری نشدنی است و البته پژوهشگران بزرگ نیز هرگز چنین ادعایی را نمی‌کنند.

حال باید دید نویسنده چگونه از پس پاسخ دادن به این پرسش‌ها برآمده است. نویسنده مطالب خود را در سه مقطع تاریخی و هشت فصل سامان داده است؛ از دو فصل اول، یکی درباره ورود اقوام آریایی به ایران تا زمان هخامنشیان و اشکانیان، و دیگری درباره تاریخ ساسانیان است، و پنج فصل انتهایی کتاب نیز به اوضاع ایران در قرن اول تا قرن هفتم پرداخته است. همانطور که از چینه‌س مطالب کتاب معلوم است، نویسنده به هر یک از پرسش‌های مطرح شده در مقدمه، در فصلی جدا نپرداخته و مطالب خود را در براساس تقدم و تأخر زمانی مرتب کرده است. در نتیجه، مجبور شده در هر فصل مطالب پراکنده‌ای را کنار یکدیگر بیاورد؛ همین موضوع سبب شده متن فاقد خط روایت منسجم باشد و خواننده در برقراری ارتباط میان آنها دچار مشکل شود. از این رو، در بسیاری

از بخش‌های کتاب نمی‌توان خط بحث نویسنده و هدف او را از کنار هم آوردن این مطالب دنبال کرد. برای نمونه، در فصل مربوط به ساسانیان، این عناوین به چشم می‌خورد: چهار سده فرمانروایی ساسانیان، پندار و گفتار مزدیسنايي عليه مخالفان، فقهای قدرتمند دربار ساسانی، کردارهای خانوادگی ساسانیان، کردار حکومت ساسانی درباره سایر ادیان، جامعه طبقاتی و بافت شهری، محرومیت اقتصادی توده ایرانی و محرومیت از تحصیل. همانطور که مشخص است، بخشی از عناوین مربوط به تاریخ سیاسی است، بخشی از آن تاریخ اندیشه‌های مذهبی و بخشی تاریخ اجتماعی. نویسنده از هر بخشی عنوانی را انتخاب کرده و در فصل گنجانده است، بدون اینکه ارتباط منطقی میان این بخش‌ها برقرار کند. از این رو، در بخش فتوحات، میان روایت جنگ تیسفون و جلولاء، عنوانی با نام «سلمان، حمراء و اساوره»^۷ داریم که اصلاً نمی‌دانیم چه ارتباطی با مطالب قبل و بعد دارد، و یا در بخشی که عنوان آن «اوضاع ایران زمین در قرن اول هجری» است، شاهد زیرعنوانی با نام «برخی از اصول کلی در دین اسلام» هستیم.

همین پراکندگی روایت که در تمام فصول دیده می‌شود، سبب شده که نویسنده نتواند به پرسش‌هایی که در ابتدا وعده داده بود پاسخ دهد، و تنها اطلاعات پراکنده‌ای در جای نامناسب خود ارائه دهد که ابداً به منزله پاسخ آن پرسش نیست. درباره نحوه آداب و رسوم ایرانیان پیش از اسلام، نویسنده بخش‌هایی از کتاب اوستا را -درباره ازدواج محارم- نقل کرده و این موضوع را به عنوان تمام آداب و رسوم ایرانیان پیش از اسلام طرح کرده است. درباره آداب و رسوم ایرانیان بعد از اسلام نیز بحث مستقلی وجود ندارد. با توجه به اینکه نویسنده به این پرسش پاسخی نداده، طبعاً ادبیات پیشین بحث را نیز دنبال نکرده است.

بخش دیگری از پرسش‌هایی که نویسنده قول پاسخگویی آنها را داده، علل شکل‌گیری فتوحات اسلامی، و به طور خاص فتوحات مربوط به شهرهای ایران و جزئیات وقوع آنها است. مسئله مهمی که در این بخش به چشم می‌خورد، بی‌توجهی به ادبیات پیشین بحث و نادیده گرفتن آن از سوی نویسنده است. درباره فتوحات اسلامی و علل وقوع آنها آثار زیادی نگاشته شده است و پژوهشگران متعدد از زوایای مختلف آن را بررسی کرده‌اند؛ برخی

۶. نوروزی، محمدمسعود، ورود اسلام به ایران و تأثیراتش در قرون بعد، تهران: گام نو، ۱۴۰۱ش، صص ۱۲-۱۱.

۷. نوروزی، همان، ص ۱۶۶.



پرشش‌های مربوط به زبان و خط ایرانیان از دوره هخامنشیان تا بعد از ورود اسلام، نیاز به پژوهشی عمیق و گسترده دارد.

کار گرفته است. او سعی کرده فتوحات مربوط به ایران را با منابع بیرونی، مانند کتاب *تاریخ سبئوس* مقایسه کند. پروانه پورشریعتی در این اثر سه نظریه مهم را دنبال می‌کند: ابتدا به چالش کشیدن نظریه غالب درباره مرکزگرایی و تک‌دودمانی بودن حکومت ساسانیان - که توسط کریستنسن مطرح شده بود^{۱۶} -، دوم آنکه تاریخ نخستین حملات عرب به قلمرو ساسانی را به سال‌های ۶۳۲-۶۲۸ م برمی‌گرداند؛ زمانی که هنوز محمد(ص) در قید حیات بود، و سوم آنکه علت فتح ایران توسط اعراب را دستیابی به منطقه میان‌رودان از طریق ایران معرفی می‌کند. با توجه به اینکه کتاب پورشریعتی تاریخ ساسانیان و بخشی از فتوحات را پوشش داده، یکی از منابع کلیدی برای کتاب حاضر است. نویسنده کتاب *ورود اسلام به ایران* نه تنها به هیچ‌یک از این آثار و رویکردها به مسئله فتوحات اشاره نکرده، بلکه به نظر می‌آید از وجود آنها نیز بی‌اطلاع است.

به جز آنکه نویسنده به ادبیات پیشین تحقیق کاملاً بی‌اعتنا بوده و اثر خود را در انزوای پژوهشی کامل نگاشته، دقت اثر در بیان مواد تاریخی نیز بسیار ضعیف است. نویسنده بسیاری از اوقات مطالبی را ارائه می‌کند که در هیچ‌یک از آثار تاریخی نیامده و معلوم نیست آنها را از کجا گرفته است. برای نمونه نویسنده در جریان روایت جنگ‌های رده ادعا می‌کند که مسیلمه به پشتگرمی دولت ساسانیان و امید کسب قدرت سیاسی و مالی، ادعای نبوتش را تکرار کرد.^{۱۷} او در بخشی از کتاب می‌نویسد: «یزدگرد سوم به تحریک شورش‌های داخلی اعراب پرداخت. عجیب است که ساسانیان زرتشتی دعوت صادقانه پیامبر را نپذیرفتند، اما از ادعاهای کاذبانه پیامبران بدنام حمایت

از پژوهشگران علت شکل‌گیری فتوحات را علل اقتصادی، مانند جمع‌آوری غنائم و خراج دانسته‌اند، برخی آن را با هدف بسط و اشاعه باورهای مؤمنانه دانسته، و گروهی نیز آن را ناشی از دلایل آخرت‌گرایانه دانسته‌اند. با این حال، تلاش برای یافتن اشاره‌ای حتی کوتاه و گذرا به آثار کسانی مانند والتر کگی^۸، پاتریشیا کرونه و مایکل کوک^۹، سباستین بروک^{۱۰}، لارنس کنراد^{۱۱}، استیون شومیکر^{۱۲}، فرد دائر^{۱۳} و رابرت هوپلند^{۱۴} در سرتاسر کتاب بیهوده می‌نماید. در تمام این آثار بر یک اصل مهم تأکید شده و آن استفاده از منابع معاصر واقعه در مقایسه با منابع دوره‌های بعد است. در واقع تلاش نویسندگان پیش‌گفته این بوده که به صدای افراد در مناطق فتح‌شده گوش دهند تا آنکه بر روایت شکل‌گرفته مسلمانان از فتوحات که از قرن سوم به بعد نوشته شده، تمرکز نمایند. چنین رویکردی به مسئله فتوحات برای چندین دهه در میان محققان غربی جا افتاده و برای محققان تاریخ صدر اسلام لازم است که به این روش‌ها آگاه باشند تا بتوانند روایت جامع و کامل از مسئله فتوحات ارائه دهند؛ مدلی که پروانه پورشریعتی نیز در کتاب *افول و سقوط ساسانیان*^{۱۵} به

۸. Emil Kaegi, Walter, "Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest", *Church History* 38, no. 2 (1969), pp. 49-139.

۹. Crone, Patricia; Cook, Michael, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

۱۰. Brock, Sebastian, "Syriac Views of Emergent Islam", in *Studies on the First Century of Islamic Society*, ed. G. H. A. Juynboll, Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1982, pp. 9-21.

۱۱. Conrad, Lawrence, "The Conquest of Arwād: A Source-Critical Study in the Historiography of the Early Medieval Near East", in *The Byzantine and Early Islamic Near East, I. Problems in the Literary Source*, eds. Material, Averil Cameron and Lawrence I. Conrad, Princeton: Darwin Press, 1992, pp. 317-401.

۱۲. Shoemaker, Stephen, *The Death of a Prophet: the end of Muhammad's life and the beginnings of Islam*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.

۱۳. Donner, Fred, "The Formation of the Islamic State", *Journal of the American Oriental Society* 106, 1986, pp. 96-283; idem, *Muhammad and the Believers: at the origins of Islam*, Cambridge: Harvard University Press, 2010.

۱۴. Hoyland, Robert, *In God's Path: The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

۱۵. پورشریعتی، پروانه، *افول و سقوط شاهنشاهی ساسانی (اتحادیه ساسانی*

-یارتی و فتح ایران به دست عرب‌ها)، ترجمه آوا واحدی نوایی، تهران: نشر

نی، ۱۴۰۱ ش.

۱۶. Christensen, Arthur, *L' Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944.

۱۷. نوروزی، همان، ص ۱۲۷.

کردند.^{۱۸} در حالی که این موضوع، یعنی حمایت دولت ساسانی از دعوی نبوت مسیلمه در هیچ منبع تاریخی نیامده است. اگر بود به هر حال باید منبعی ارائه می‌شد. نویسنده در این بخش به کتاب *تاریخ ایران بعد از اسلام* زرین کوب ارجاع داده که در آنجا نیز به این موضوع اشاره‌ای نشده است.^{۱۹}

در نمونه دیگر، وقتی صحبت از آغاز جنگ ذات‌السلاسل می‌شود، نویسنده اینطور می‌نویسد: «شمار بسیار اندک همراهان خالد نشان‌دهنده آن است که مسلمانان قصد جنگی

نویسنده بخش‌هایی از کتاب *اوستا را - درباره ازدواج محارم - نقل کرده و این موضوع را به عنوان تمام آداب و رسوم ایرانیان پیش از اسلام طرح کرده است.*

تجاوزکارانه را نداشتند و فقط برای دفع تعرضات و تعیین حاکمی مسلمان به لشکر او پیوستند»؛^{۲۰} در حالی که در منابع تاریخی هیچ کجا به تعرضات ساسانیان اشاره نشده است و نمی‌دانیم منظور نویسنده از این تعرضات چیست. نویسنده در حالی همراهان خالد را اندک توصیف می‌کند که -به نقل طبری- یاران او در این جنگ هجده هزار نفر بودند.^{۲۱} همچنین نگارنده تعداد یاران هرمز -مرزدار ساسانی در شهر حیره- را انبوه معرفی می‌کند که در منابع اشاره‌ای به تعداد لشکر او نشده است. معلوم نیست چطور نویسنده محترم شمار لشکر او را انبوه دانسته است.

در بخش دیگری از کتاب، زمانی که نویسنده درباره آزار مانویان توسط موبدان زردشتی صحبت می‌کند، می‌گوید بعد از ورود اسلام به مدت دویست سال مانویان در آسایش زیستند تا آنکه در دوران عباسیان مورد آزار و اذیت قرار گرفتند. او این روایت را

اینطور نقل می‌کند:

«بهرام یکم سرانجام مانی را تسلیم دادگاهی به ریاست کرتیر کرد. قاضی و شاکی همه یکی؛ دادگری حکومت ساسانی را بنگرید! سرانجام مانی محکوم شد و در زندان تحت شکنجه درگذشت. عجباً که با ورود اسلام و غروب مزدیسنانی، کشتار مانویان تا حدود دویست سال متوقف شد؛ هر چند بعدها، با قدرت‌گیری عباسیان، آزار مانویان از سر گرفته شد. شاید یکی از علل این بود که موبدان مسلمان شدند و به جامعه مفتی خلیفه درآمدند؛ کینه‌های گذشته این بار در لباس مشاوران خلیفه نمایان شد.»^{۲۲}

از این موضوع بگذریم که نویسنده برای نشان دادن ازسرگیری آزار مانویان در دوره عباسی به مقاله امید بهبهانی درباره مانی ارجاع داده و زحمت بازبینی منابع دوره عباسی را به خود نداده، اما مسئله مهم‌تر ادعای عجیب او درباره حضور موبدان زردشتی در مقام مشاوران خلفای عباسی است. ای کاش نویسنده محترم به ما بگوید این اطلاعات را از کدام کتاب تاریخی اخذ کرده است. وجود چنین ادعاهای عجیبی که در سرتاسر اثر به چشم می‌خورد، آن را فاقد ارزش تاریخی کرده است.

به جز این موارد، مسئله‌ای بسیار مهم که در قسمت اول هم بدان اشاره شد، ادبیات جدلی و مدافعه‌جویانه نویسنده است که در کل اثر به چشم می‌خورد. نویسنده، این تقابل میان آموزه‌های اسلام و سبک زندگی جاری در ایران قبل از اسلام را به مناسبت‌های مختلف به رخ خواننده می‌کشد و این کار را نیز به شکل گل‌درشتی انجام می‌دهد که خدای ناکرده از دید خواننده پنهان نماند. برای نمونه در بخشی که قصد روایت مشاغل مردم ایران در دوران ساسانیان را داشته است، می‌نویسد:

«در ایران دوران ساسانی، شغل مسیحیان فارس‌زبان و برخی از یهودیان سریانی‌زبان که معمولاً در جنوب غربی ایران سکنی داشتند، عمدتاً پیشه‌وری بود؛ ولی در دین زرتشتیان کاسبی و کارهای فنی و عملی مذموم بوده است، و لذا صاحبان اینگونه شغل‌ها مورد تحقیر قرار می‌گرفتند. در اسلام کاسبی و بقالی و هر نوع

۱۸. پیشین، ص ۱۲۶.

۱۹. زرین کوب، عبدالحسین، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، تهران: امیرکبیر،

۱۳۸۳ش، ص ۲۹۰.

۲۰. نوروزی، همان، ص ۱۳۱.

۲۱. الطبری، محمد بن جریر، *تاریخ*، تحقیق میخائیل یان دخویه، لایدن:

بریل، ۱۹۰۱-۱۸۷۹م، ج ۴، ص ۲۰۲۱.

۲۲. نوروزی، همان، ص ۷۹.

فعالیتی که منجر به کسب روزی حلال گردد ممدوح است.»^{۲۳}

نویسنده با بیان ایده اسلام درباره کسب روزی حلال در کنار نگاه دین زردشت، در جایی که اصلاً بحث مشاغل در اسلام نبوده، سعی در اثبات این موضوع دارد که چقدر شرایط مردم ایران تا پیش از اسلام سخت و دشوار بوده و با ورود اسلام چگونه اوضاع رو به بهبود گذاشته است. فارغ از اینکه نگاه دین اسلام یا زردشت به مشاغل چگونه است، چنین مقایسه‌هایی، به این شکل، از سبک نوشتن تاریخی فاصله زیادی دارد. این ادبیات مخصوص بحث‌های شفاهی جدلی میان دو نفر است که هر یک سعی در اثبات برتری دین خود دارند. این نگاه در بسیاری از قسمت‌های فصل دوم که درباره اوضاع ایران زمین در دوران ساسانیان است، به چشم می‌خورد. این در حالی است که وظیفه مورخ نقل وقایع تاریخی و بررسی انتقادی آن و ایجاد

روایتی منسجم از وقایعی است که در هر برهه تاریخی اتفاق افتاده است، نه اثبات برتری اسلام.

نویسنده در بخشی که جنگ قادسیه را روایت می‌کند، گفتگوی میان رستم، فرمانده ایرانی، و نمایندگان مسلمانان را اینگونه شرح می‌دهد:

نمایندگان مسلمانان، به صراحت، مقصودشان از جنگ را دعوت به یگانگی خداوند و رسالت محمد و نوعی برابری بین انسان‌ها معرفی می‌کردند و می‌گفتند که در طلب مال و منال دنیا نیستند. آنان به رستم گفتند که یا با گفتن شهادتین مسلمان شود و مانند همه مسلمانان زکات دهد، و یا بر دین خود باشد و با ما صلح کند و جزیه پرداخت نماید. از سخنانی که بین دو طرف رد و بدل شده است می‌توان به تکبر و خودبزرگ‌بینی فرماندهان ساسانی، و در

۲۳. نوروزی، همان، ص ۸۹.



مقابل، فروتنی و افتادگی مسلمانان، ناشی از قوت ایمان و فقدان وابستگی به مال دنیایی برد.^{۲۴}

یا در جای دیگری می‌گوید:

دقت کنید که در پاسخ‌های این مسلمان، نوعی

پورشریعتی در افول و سقوط ساسانیان فتوحات مربوط به ایران را با منابع بیرونی، مانند کتاب تاریخ سبتوس مقایسه کرده است.

مناعت طبع و عزت نفس - ناشی از توحید خالص - و همچنین نوعی بی‌توجهی به مال و ثروت و غنیمت‌های دنیوی به چشم می‌خورد. گویی او این آیه را در نظر داشته که «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يِقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا؛ با آنان که به جنگ شما آمده‌اند برای خدا و در راه خدا (نه برای طلب دنیا) بجنگید، ولی زیاده‌روی و تجاوز نکنید.»^{۲۵}

چنین اظهارنظرهایی ریشه در دو چیز دارد: ابتدا اثبات ایدئولوژی نویسنده و دیگری روش برخورد غیرانتقادی با منابع. در متن مصاحبه‌ای که نویسنده به مناسبت چاپ کتاب انجام داده، پرسشگر از نویسنده سؤال می‌کند: «اسلام با چه رویکردی توانست در ایران زمین استقرار یابد و استقبال توده مردم در آستانه ورود اسلام چگونه بود؟» نویسنده در پاسخ به این سؤال از خوانندگان درخواست می‌کند که به سراغ کتاب بروند و نتایج حدود پانصد صفحه سند و تحلیل را بخوانند و در نهایت خودشان در این مورد قضاوت نمایند. در این مورد باید گفت که بر خلاف ادعای نویسنده، ما در این کتاب ابتدا با پانصد صفحه سند مواجه نیستیم، و به جز روایتی یک‌طرفه بر مبنای منابع قرون اولیه مسلمانان تا قرن چهارم که به روایت فتوحات و رویدادهای مربوط به آن پرداخته‌اند، چیز دیگری نمی‌بینیم. در حقیقت کاری که نویسنده کرده، طبقه‌بندی‌ای زمانی از منابع

اسلامی در نقل روایات مربوط به فتوحات است؛ بدین شکل که هر خلیفه صاحب یک عنوان در کتاب است و رویدادهای مربوط به فتوحات سرزمین ایران در دوران آن خلیفه بیان شده است. در واقع ما داریم رویدادهای قرون اول را از دید طبری، یعقوبی، بلاذری و مسعودی می‌بینیم. نویسنده ادعا کرده که قصدش بررسی انتقادی روایات است، در حالی که ابداً چنین بررسی‌ای انجام نداده است. بررسی انتقادی وقتی صورت می‌گیرد که شما منبعی را احیاناً با منابع موازی و شواهد بیرونی بسنجید، و روایتی یک‌طرفه از مورخان اسلامی چنین مقصودی را میسر نمی‌کند.

علاوه بر اشکالات محتوایی که به برخی از آنها در بالا اشاره شد، اشکالات شکلی نیز در تعداد زیاد در سراسر کتاب دیده می‌شود؛ از مهمترین آنها می‌توان به ارائه اطلاعات تاریخی بدون ارجاع به هیچ منبع خاصی اشاره کرد^{۲۶} و یا ارجاع به مأخذ، در حالی که منبع تاریخی دست‌اول وجود داشته است. برای نمونه درباره روایت فتح بهرسیر، نویسنده از طبری نقل کرده و به مدخل دانشنامه جهان اسلام ارجاع داده است.^{۲۷} همچنین مطلبی از وقایع دوران عباسیان نقل کرده و به یک مقاله ارجاع داده است. از این دست موارد در کل اثر بسیار به چشم می‌خورد و سبب کاهش ارزش تاریخی آن شده است. همچنین در استفاده از منابع دست‌اول نه تنها از چاپ‌های انتقادی آثار استفاده نکرده، بلکه هر جا صلاح دیده به چاپ عربی کتاب ارجاع داده و در جای دیگر نیز به چاپ فارسی آن. دست آخر باید گفت که شکل ارجاعات کتاب نیز بسیار نامنظم است؛ نویسنده نه از یک سبک خاص ارجاع استفاده کرده و نه حتی در بسیاری موارد اطلاعات کامل کتاب را آورده است. در هر بخش به هر شکلی که سلیقه خودش بوده ارجاع داده، و هر جا صلاح دیده اسم کتاب را آورده و در جای دیگر اسم کتاب را حذف کرده است. همه اینها در کنار نشانه‌های سجاوندی که در بسیاری از موارد در جای درست خود استفاده نشده‌اند، اثر را از نظر شکلی نیز بسیار نامنظم کرده است.

۲۴. برای نمونه بنگرید: نوروزی، همان، صص ۹۲، ۱۳۱، ۱۳۶.

۲۷. همان، ص ۱۵۷.

۲۴. همان، ص ۱۴۷.

۲۵. نوروزی، همان، ص ۱۴۹.



رویه‌های الهیاتی و
اخلاقی تکنولوژی‌های
مدرن | نگاهی به کتاب
تفکر در مورد تکنولوژی اثر کارل میچام
حسین کاجی^۱

۱. روان‌درمانگر، مدرس و پژوهشگر فلسفه.

تکنولوژی با چارچوب‌های هرمنوتیکی و تفسیری هستند. نمایندگان رویکرد مهندسی‌گرا، افرادی چون ارنست کپ، پیتر انگلمایر، فردریک دساورتر و ماریو بونخه هستند، و نمایندگان رویکرد مبتنی بر دانش‌های انسانی، متفکرانی چون لوئیس مامفورد، خوزه ارتگا گاست، مارتین هایدگر و ژاک الو.

نگاه دوم اگر در همه جا به نتایج تکنولوژی بدبین نباشد، خود را به تمامی تسلیم دستاوردهای تکنولوژی نمی‌کند و بدان ایمان و اعتقاد تام ندارد؛ در حالی که نگاه اول کم‌وبیش تکنولوژی، دستاوردها و نتایج آن را می‌پذیرد. رویکرد مهندسی‌گرا به همبستگی‌های درونی اجزای تکنولوژی توجه می‌کند و رویکرد مبتنی بر دانش‌های انسانی به نسبت تکنولوژی و جهان. رویکرد دوم دل‌نگران پیشرفت تکنولوژی است، و رویکرد اول دغدغه پیشرفت انسان را دارد. با محور ترکیب فلسفه تکنولوژی، رویکرد مبتنی بر دانش‌های انسانی بیشتر بر فلسفه تکیه دارد و تکنولوژی را در پراتنز قرار می‌دهد، و رویکرد مهندسی‌گرا بر تکنولوژی تکیه و تأکید دارد و فلسفه را در پراتنز قرار می‌دهد. رویکرد اول از درون به تکنولوژی نظر دارد و رویکرد دوم از بیرون. رویکرد مبتنی بر دانش‌های انسانی به هنر و دین و شعر و فلسفه توجه دارد، و رویکرد مهندسی‌گرا به علوم طبیعی.

وقتی می‌گوییم رویکرد متکی بر دانش‌های انسانی به تفسیر توجه می‌کند و رویکرد مهندسی به تحلیل، اولی نگاهی از بیرون است و دومی نگاهی از درون، بدان معنا است که در رویکرد متکی بر دانش‌های انسانی، تفسیر بر تحلیل و نگاه از بیرون بر نگاه از درون مرجح است. این اصلاً بدان معنا نیست که مثلاً رویکرد مهندسی‌گرا به مباحث اخلاقی و سیاسی و اجتماعی تکنولوژی توجهی ندارد، همانطور که فی‌المثل دساورتر به عنوان یکی از سرمشق‌های جریان مهندسی‌گرا، در کتاب خود در مورد الزامات اخلاقی تکنولوژی کم سخن نگفته است. سخن بر سر تکیه بر یک محور در یک جریان در مقایسه با جریان دیگر است. «این تمایز در نظر گرفته شده تا نکته‌ای مشخص، یعنی فلسفه محوری در یک رویکرد، نسبت به تکنولوژی محوری در رویکرد دیگر را تذکار دهد.»

مکالمه میان این دو نگاه درباره تکنولوژی هم شنیدنی است؛ فیلسوفان مهندسی‌گرا رقیبان خود را متهم به نشستن در برج عاج و دوری گزیدن از کارهای تجربی می‌کنند. به همین جهت،

هستی و زمان و فلسفه تکنیک که هر دو در سال ۱۹۲۷ م نگاشته شده‌اند، دو طیف مختلف را در گستره فلسفه تکنولوژی به وجود آورده‌اند؛ اثر اول تألیف مارتین هایدگر است که کارهایش بیش از هر فیلسوف دیگری در قرن بیستم مورد توجه بوده است. فلسفه تکنیک را اما فردریک دساورتر تألیف کرده که نه تأثیرگذاری و نه شهرت هایدگر را ندارد، اما اثرش نشان‌دهنده راهی متمایز در تکنولوژی‌شناسی فلسفی است. هایدگر پدیدارشناسی بود که از دل سنت دانش‌های انسانی آلمان رشد کرده بود. در نقطه مقابل، دساورتر فیزیکدان و مجذوب کشف‌های علوم طبیعی در دوران جدید بود. هایدگر در کتاب خود به دنبال پدیدارشناسی و فهم وجود انسانی در جهان است، و بدین جهت به ابزار و تکنولوژی به عنوان اموری توجه نشان می‌دهد که نسبت خاصی میان انسان و جهان برقرار می‌کنند. دساورتر به دنبال فهم عمل تکنولوژیک و ماهیت درونی آن است. از این رو، تمایز میان دانش‌های طبیعی و انسانی را که مدت‌ها مورد توجه فیلسوفان و اندیشه‌ورزان بوده است، می‌توان سرآغاز دو نگاه به تکنولوژی دانست. از یک سو، رویکرد مبتنی بر دانش انسانی به تکنولوژی وجود دارد که تکنولوژی را در بستر فرهنگی و اجتماعی و سیاسی‌اش مورد توجه قرار می‌دهد، و از سوی دیگر، رهیافت علوم طبیعی به تکنولوژی حضور دارد که به مکانیسم‌های درونی تکنولوژی و نسبت آن با علم می‌پردازد.

تمایز میان این دو رویکرد، سنگ بنای یکی از معروف‌ترین و پرارج‌ترین آثار در حوزه فلسفه تکنولوژی است که کارل میچام، استاد مطالعات بین‌المللی دانشگاه کلرادو نگاشته، و تفکر در مورد تکنولوژی: راه میان مهندسی و فلسفه (۱۹۹۴ م) نام دارد. در این کتاب، فلسفه تکنولوژی به عنوان گرایش معرفتی می‌شود که در نطفه، دو رویکرد دانش‌های انسانی و طبیعی را که با هم رقیب هستند، با خود همراه دارد. این دو نگاه یکی رویکرد مهندسی دارد و دیگری رویکرد دانش‌های انسانی؛ یکی «فلسفه تکنولوژی متکی بر مهندسی» نامیده می‌شود و دیگری «فلسفه تکنولوژی متکی بر دانش‌های انسانی»؛ اولی تحلیلی است و دیگری تفسیری. رویکرد اول بیشتر از سوی مهندسان و تکنیک‌شناسان پیگیری می‌شود و رویکرد دوم بیشتر به وسیله عالمان علوم انسانی؛ کسانی که درصدد فهم

به نظر مهندسی‌گرایان، فیلسوفان انسان‌گرا در زبانی بسته و بی‌مبنا اسیرند؛ آنها حرف‌هایی می‌زنند که نسبتی با واقعیت امر تکنیکی ندارد. از سوی دیگر، فیلسوفان انسان‌گرا تصریح می‌کنند که فهم متکی بر عقل سلیم می‌تواند درکی عمیق از تکنولوژی به دست دهد و مهندسی‌گرایان چنان و چندان سرگرم جزئیات مربوط به تکنولوژی‌های مختلف هستند که نمی‌توانند از بستر تکنولوژی که همان زندگی انسانی باشد فهمی قابل‌توجه فراچنگ آرند.

مکالمه میان نمایندگان دو رویکرد مهندسی‌گرا و انسان‌گرا، به تلاش‌هایی برای جمع آنها منجر شده است. انجمن مهندسان آلمان، جریان پراگماتیسم تکنولوژیک و برخی جنبش‌های مارکسیستی، نحله‌هایی هستند که در صدند این دو رویکرد را به یکدیگر نزدیک کنند؛ اولی از دل مهندسان برخاسته بود و به مضامینی چون مسئولیت اخلاقی مهندسان، تغییر انسان با تکنولوژی، نسبت دین و تکنولوژی و نسبت جامعه‌شناسی و تکنولوژی توجه نشان می‌داد. نمایندگان و سخنگویان این انجمن افرادی چون آلویس هونینگ، ارنست اولدمایر، فردریش رپ، کریستوف زیمرلی و هانس لنک بودند. این پژوهشگران درصدی بودند چالش‌های مبتلابه جامعه و مهندسان را برجسته کنند، بر اخلاق حرفه‌ای تکنولوژی‌های متفاوت تمرکز کنند، آموزش تکنولوژی را بسط دهند، بر نسبت تکنولوژی با شاخه‌های معرفتی دیگر توجه کنند و عاقبت نتایج اقتصادی و اجتماعی پیشرفت‌های تکنولوژیک را موضوع پژوهش قرار دهند. اما به‌زعم میچام، این تلاش‌ها سبب نمی‌شود آنها بتوانند رویه مهندسی قضیه را درنوردند و پا به وادی انسان‌گرایی بگذارند.

گروه دوم که تلاش کرده‌اند این دو نگاه را به هم نزدیک کنند پراگماتیست‌ها هستند. به نظر میچام، پراگماتیست‌هایی که به تکنولوژی توجه کرده‌اند دیوئی، آیدی، هیگمن و دوربین هستند. بر خلاف جریان اول که بیشتر مهندسان هستند، این افراد از گروه‌های علوم انسانی پا به حوزه تفکر درباره تکنولوژی گذاشته‌اند. برجسته‌ترین فرد این گروه هم دیوئی است؛ او هر چند به ارزش‌های متکثر موجود در تکنولوژی‌ها توجه دارد، مهمترین شاخص فرهنگ را علم و تکنولوژی در نظر می‌گیرد، و بنابراین نمی‌تواند فراتر از رویکرد مهندسی‌گرا برود. گویی فلسفه هم با وی به تفکر تکنولوژیک، یعنی تفکر مبتنی بر

رویکرد متکی بر دانش‌های انسانی به تفسیر توجه می‌کند و رویکرد مهندسی به تحلیل.

هدف-وسیله و حل مسئله فروکاسته می‌شود. در این راستا، پراگماتیست‌ها بر نقش فیلسوفان تکنولوژی برای مواجهه با مشکلات مبتلابه بشر که با تکنولوژی به وجود آمده‌اند تأکید می‌کنند. میچام بر آن است که همه این تلاش‌ها، از جمله تلاش آیدی برای نزدیک کردن این دو رویکرد، عقیم می‌مانند و آنها نمی‌توانند از گستره رویکرد مهندسی‌گرا خارج شوند.

جریان‌های مارکسیستی هم تلاش‌هایی برای نزدیک کردن این رویکردها صورت می‌دهند. رویکرد مارکسیستی به دو شق سیاسی و نئومارکسیسم تقسیم می‌شود. جنبش سیاسی آن جریانی است که در شوروی سابق نزد تکنوکرات‌های آنها می‌دیدیم که عموماً فیلسوفان مهندسی‌گرا هستند. دوم نئومارکسیست‌ها از آدورنو و هورکهایمر گرفته تا مارکوزه و هابرماس و خلف آنها فیبنرگ هستند. این نگاه دوم مهندسی‌گرا نیست، اما غیرواقعی و انتزاعی است و ره به جایی نمی‌برد.

میچام خود گزینه انسان‌گرا را موجه‌تر و متقن‌تر از رویه دیگر می‌داند؛ یعنی از آنجا که رویکرد متکی بر مهندسی نمی‌تواند نسبت میان فرهنگ و تکنولوژی را مشخص کند، باید به رویکرد متکی بر دانش‌های انسانی نزدیک شد. یعنی «راه میان مهندسی و فلسفه» که در عنوان کتاب میچام هم آمده، یکطرفه و از مهندسی به فلسفه است. او در میانه‌گزینش میان این دو نگاه، رویکرد دانش‌های انسانی را می‌پذیرد، و معتقد است نگاه مهندسی باید خود را به این چشم‌انداز فلسفی-علوم انسانی نزدیک کند.

تقسیم‌بندی میچام از فیلسوفان تکنولوژی و جدا کردن آنها به دو نوع فیلسوفان مهندسی‌گرا و فیلسوفان علوم انسانی‌گرا، مانند هر تقسیم‌بندی دیگر ریزه‌کاری‌های بسیاری را از قلم می‌اندازد. با این همه، این نگاه می‌تواند نشان‌دهنده شاخص‌های اصلی بسیاری از کارهایی باشد که در منظومه فلسفه تکنولوژی انجام

گرفته است.

(۲) دین و تکنولوژی در تفکر در باب تکنولوژی

همچنین مسئولیت ما در قبال آنها چیست. مسائل اخلاقی زیادی درباره شیوه‌های استفاده از آنها و محدودیت‌های اخلاقی و حقوقی آنها از منظرهای سه اخلاق فایده‌گرایی و تکلیف‌گرایی و حقوق طبیعی مطرح است که در این کتاب اشاره‌هایی بس مختصر به آنها می‌رود.

اخلاق زیست‌محیطی اما به چالش‌های غیرقابل‌پیش‌بینی اشارت می‌کند که تکنولوژی‌های جدید به وجود آورده است. ما با انبوهی از پرسش‌های اخلاقی در این باب مواجهیم که چگونه باید با طبیعت رفتار کنیم، در حالی که مجهز به تکنولوژی‌های جدید هستیم. در این میان، این سه مکتب مسلط اخلاقی می‌توانند به این موضع ختم شوند که آلوده کردن و دست بردن بیرحمانه در آن، همان کاری که تکنولوژی‌های مدرن عموماً انجام می‌دهند، از جهت اخلاقی نادرست و ناروا است. البته در اینجا پرسش‌های اخلاقی، مهمتر از جواب‌های مشخصی است که ما به این پرسش‌ها عطا می‌کنیم؛ به طور مثال، این پرسش که ما با خودروهای بسیار که با سوخت‌های فسیلی کار می‌کنند چه باید بکنیم. به یاد داشته باشیم که در زمان نگارش این کتاب سخنی از خودروهای برقی نیست. این مباحث می‌تواند مضامین و پرسش‌های جدی را در باب مسئولیت‌های ما برجسته کند.

اخلاق زیستی و پزشکی از دیگر بحث‌های مهم در این زمینه است که به نظر وی در زمانه نگارش این کتاب، نسبت به اخلاق هسته‌ای و اخلاق زیست‌محیطی رشد بیشتر و بهتری داشته است؛ به طور مثال، بحث‌های مربوط به سقط جنین و آزمایش‌های مربوط به رشد جنین و همچنین باروری و ژنتیک، مسائل و معماهای اخلاقی بسیاری را به وجود آورده‌اند. در این میان، بحث امانتداری پزشک در رابطه بیمار و پزشک، و نقش تکنولوژی‌های پزشکی، از مضامینی هستند که می‌چام بر آن تکیه و تأکید بسیاری می‌کند؛ چنانکه از بحث در باب تکنولوژی‌هایی که می‌توانند زمان زنده ماندن بیماران با بیمارهای سخت را افزایش دهد و بحث‌های مربوط به آن، سخن به میان می‌آورد.

اخلاق مهندسی، و به تعبیر دقیق‌تر، اخلاق حرفه مهندسی، از دیگر مضامین این فصل و بخش است. با بسط تکنولوژی‌های مدرن این پرسش مطرح می‌شود که کارورزان تکنولوژی چه باید

بخش کوچکی از کتاب می‌چام به صورت مستقل به بحث رویه‌های اخلاقی و دینی تکنولوژی‌های جدید می‌پردازد. این بخش البته تنها قسمتی از فصل چهارم کتاب او را در بر می‌گیرد که در این فصل، او مضامین فلسفی در باب تکنولوژی را برجسته می‌کند. در این فصل مضامینی چون نسبت میان اندیشه و تکنولوژی، نسبت میان منطق و معرفت‌شناسی و تکنولوژی، سیاست و تکنولوژی، و مابعدالطبیعه و تکنولوژی به بحث گذاشته می‌شود (صص ۹۴-۱۱۳). آنچه در اینجا مدنظر من است نکاتی است که می‌چام در باب نسبت اخلاق و دین با تکنولوژی ابراز می‌کند.

رویکرد متکی بر مهندسی نمی‌تواند نسبت میان فرهنگ و تکنولوژی را مشخص کند.

در بخش مربوط به اخلاق، او اخلاق را معرفتی می‌داند که با آنچه آدمی انجام می‌دهد سروکار دارد و سه نظریه را در این زمینه برجسته می‌کند: نظریه قانون طبیعی، نظریه فایده‌گرایی و نظریه وظیفه‌گرایی؛ اولی با نظم در برابر بی‌نظمی، دومی با سود در برابر ضرر، و سومی با نفس خود عمل سروکار دارد. رشد و بسط تکنولوژی‌های نوین سبب شده‌اند که در حوزه اخلاق بسطی را شاهد باشیم؛ به طور مثال، ما هم اکنون شاهد بروز و نمود شاخه‌هایی چون اخلاق هسته‌ای، اخلاق مهندسی، اخلاق رایانه، اخلاق محیط‌زیست و اخلاق زیستی هستیم.

در بحث اخلاق هسته‌ای، او اذعان می‌کند که یاسپرس درست می‌گفت که بحث از اخلاق هسته‌ای و تقسیم آن به انرژی هسته‌ای و بمب هسته‌ای و تکیه بر بمب هسته‌ای می‌تواند جریانی جدی و جدید در تفکر بشر ایجاد کند. این موضوع می‌تواند نگاه ما انسان‌ها را به خودمان نیز عوض کند. به نظر می‌چام، بحث‌های اینشتین و راسل می‌توانند نمایانگر این تغییر نگاه باشند. به صورت خاص، این پرسشی مهم است که مسئولیت ما در قبال بمب‌های هسته‌ای از منظر ارزیابی خطر و

بکنند تا کارهای شان از جهت اخلاقی موجه باشد. به تعبیر دیگر، در اینجا بحث اخلاق زیستی و پزشکی به اخلاق مهندسی بسط و گسترش می‌یابد. مسئولیت اخلاقی مهندسان در طراحی و ساختن تکنولوژی‌های مهم چیست و آنها چه شاخص‌هایی را در این زمینه باید مدنظر داشته باشند؟ قهرمان این بحث‌ها البته به نظر می‌چام، هانس یوهانس است که با بحث از مسئولیت ما، به نقص فهم ما برای تشخیص تبعات ناخواسته تکنولوژی‌های مختلف اشارت می‌کند. در این بستر، ما باید متواضعانه از عوارض اهداف و طرح‌های تکنولوژیک خود پرسش کنیم و از آنها ارزیابی‌ای موجه به دست دهیم. او هم مانند ژاک ایلول ما را دعوت می‌کند به محدود کردن توانایی‌های خود در دنیای سکولار کنونی.

اخلاق رایانه موضوع جذاب و جالب دیگر است. این اخلاق البته با بحث‌های حریم خصوصی و امنیت شروع شد، اما بعداً گسترش فراوان یافت و به مضامینی چون قدرت رایانه و قدرت سیاسی و صنعتی، کدهای اخلاقی مربوط به متخصصان و مهندسان رایانه‌ها و الزام‌های انسانی و معرفتی هوش مصنوعی ساری و جاری گشت. به صورت ویژه، صحبت از قدرت رایانه‌ها و غیرقابل کنترل بودن آنها است و این بحثی است که ما امروزه بیش از پیش آن را حس می‌کنیم که در قالب موضوع هوش مصنوعی خود را به ما نشان می‌دهد.

در کنار بحث‌های مربوط به اخلاق تکنولوژی، نسبت میان دین و تکنولوژی هم بحث و مضمون جالب و مهمی در جهان ما، چه در سده بیستم و چه در سده بیست و یکم به شمار می‌رود. بحث می‌چام در باب نسبت دین و تکنولوژی با نگاه رودولف اوتو شروع می‌شود که مهمترین مضمون و موضوع دین را امر قدسی می‌داند. با ارجاع به میرچا الیاده تصریح می‌کند که این امر قدسی را باید به صورت سلبی تعریف کرد؛ یعنی آن چیزی که سکولار نیست. این امر قدسی البته تجسدهای زمانی و مکانی مختلفی را در ادیان مختلف نشان می‌دهد. در این بستر است که می‌توان از نسبت امر قدسی و تکنولوژی پرسید.

مهمترین نگاه شاید این باشد که



چهره‌های برجسته فلسفه تکنولوژی در نیمه دوم سده بیستم و سده بیست و یکم تسلط کافی به برخی از مبادی فلسفه اخلاق مدرن ندارند.

میان تفکر دینی و تفکر تکنولوژیک تمایزی ساختاری و ماهوی وجود دارد. این تمایز فی‌المثل از سوی ماکس وبر و پیروانش بسیار برجسته می‌شود و تکنولوژی را در بستر جامعه‌ای سکولار و مبتنی بر عقلانیت سکولار در نظر می‌گیرد که اینها به کلی از تفکر دینی و رویکرد قدسی متفاوت است. در این بستر، البته تفکر پروتستانی در صدد است راه میانبری میان این دو گستره و گفتمان متمایز به وجود آورد. در این میان، فردریک دسائر معتقد است که رویکرد تکنولوژیک در ادامه طرح امر قدسی برای خلقت جهان است و این طرح را کامل می‌کند. به تعبیر دیگر، تکنولوژی‌های مدرن از این منظر ادامه تکنیک‌های معنوی و دینی هستند که در جهان پیشامدرن وجود داشته‌اند. با این همه، این نکته را نمی‌توان و نباید نادیده گرفت که جریان مسلط همان است که میان رویکرد تکنولوژیک و رویکرد دینی تمایز قائل می‌شود. نکته دیگر اینکه ادیان متفاوت می‌توانند مواضع مختلفی در این زمینه داشته باشند. چه کسی می‌تواند انکار کند که یک دین ابراهیمی چون یهودیت با یک دین مدنی چون آنچه در یونان پیشاسقراطی وجود داشته متفاوت است؟ هم‌چنان که باید پژوهش‌های مستقلی درباره ادیان شرقی و تلقی‌های آنها درباره تکنولوژی‌های جدید و قدیم صورت گیرد.

(۳) ارزیابی

به نکاتی اشاره می‌کنم که احتمالاً می‌تواند به ما کمک کند فهم و ارزیابی بهتری از این بخش از کتاب مهم میچام داشته باشیم:

اول. تصور می‌کنم همین اندک نکاتی که در این مجال در باب میچام و کار مهم وی در فلسفه تکنولوژی رفت، به خوبی و به وضوح می‌تواند نشان دهد که با اثری کلاسیک و جامع در این حوزه روبرو هستیم که بنا دارد نگاهی منصفانه و نزدیک به

واقع، در باب کارهایی ارائه دهد که در این گستره صورت گرفته است. از این منظر، ما می‌توانیم این اثر را همیشه و همه جا در هنگامی که کارمان جد و جهد در یکی از حوزه‌های فلسفه تکنولوژی، چون نسبت دین و اخلاق با تکنولوژی است، مدنظر داشته باشیم. حقیقتاً همین گزارش کوتاه و مجمل می‌تواند نشان دهد که او در بحث‌های مرتبط به نسبت اخلاق و تکنولوژی و همچنین الهیات و تکنولوژی، نکاتی نیکو و ناب را در این زمینه برجسته کرده است.

دوم. برخی از پیش‌بینی‌های این دو بخش، از جمله توجه به رقابت میان انسان و رایانه، به نظر به وضوح محقق شده‌اند. این از بصیرت‌های مهم کتاب میچام به حساب می‌آید. به نظر من مسائلی که همین چند ماه اخیر در باب هوش مصنوعی برجسته گشته‌اند، در راستای پیش‌بینی‌های میچام قابل طرح و بسط هستند.

سوم. یکی از نقدهای همیشگی من به متون و چهره‌های برجسته فلسفه تکنولوژی در نیمه دوم سده بیستم و سده بیست و یکم این بوده است که آنها متأسفانه تسلط کافی به برخی از مبادی فلسفه اخلاق مدرن ندارند. کافی است به تقسیم معرفت اخلاقی به اخلاق قانون طبیعی، اخلاق فایده‌گرایی و اخلاق وظیفه‌گرایی بیندازیم تا این مدعای من ثابت شود. در فلسفه اخلاق ما معمولاً چهار کار عمده صورت می‌دهیم؛ در ادبیات مربوط به فلسفه اخلاق، این شاخه معرفتی معمولاً به چهار بخش مستقل تقسیم می‌شود که این بخش‌ها در ارتباط با هم نیز هستند: فرااخلاق، اخلاق هنجاری، اخلاق توصیفی و اخلاق کاربردی. در فرااخلاق عموماً دو کار صورت می‌گیرد که یکی تحلیل مفاهیم اخلاقی و دیگری توجیه احکام اخلاقی است؛ به طور مثال، ما می‌خواهیم بدانیم معانی متفاوت «خوب» یا «باید» یا «وظیفه» یا «نباید» و «شر» چیست. همچنین می‌خواهیم بدانیم یک حکم اخلاقی چگونه و در چه شرایطی موجه یا صادق می‌شود. در اخلاق هنجاری اما کار تعیین مصادیق کاری که خوب و یا درست و یا وظیفه است صورت می‌گیرد. ما در اینجا تعیین مصادیق می‌کنیم که این کار مشخص خوب یا شر درست یا نادرست است. در این حوزه است که سه مکتب مسلط اخلاقی برجسته می‌شود: نتیجه‌گرایی، وظیفه‌گرایی و فضیلت‌گرایی. در نتیجه‌گرایی، خیر اخلاقی با توجه به نتایج کاری که صورت می‌گیرد مشخص می‌شود، و در



یک کتاب در یک گفتوگو

منتقد فهم مصباح از عدالت‌ام، گفت‌وگو با احمد واعظی درباره کتاب‌اش بازنندیشی عدالت اجتماعی |
نویسنده کتاب تباکی در گفتگو با نقد دینی: نواندیشی دینی نباید نمادهای دین را تنها با عقل بسنجد |

منتقد فهم مصباح از عدالت‌ام

گفت‌وگو با احمد واعظی

درباره کتاب‌اش بازاندیشی عدالت اجتماعی

یاسر میردامادی





فردگرایی افراطی با هر ایده‌ای از عدالت اجتماعی نمی‌سازد.

می‌خواستند به جای کتاب تقریباً ۷۰۰ صفحه‌ای قبض و بسط، و نقدهای مفصلش، آن را بخوانند و به صورت مختصر نظریه را فهم کنند. با نوشتن این کتاب به فکر افتادم که ریشه بحث‌های قبض و بسط کجاست، و از آنجا به هرمنوتیک رسیدم. در آن دوره در ایران زیاد در این زمینه قلمی زده و کاری نشده بود؛ مثلاً زمانی که نصر حامد ابوزید برای اولین بار واژه هرمنوتیک را مطرح کرده بود، سال ۱۹۸۱ میلادی و در یکی از مقالات او بود؛ لذا این بحث نو بود و حتی این واژه هم واژه‌ای نو به شمار می‌رفت. من حدود چهار سال و نیم در این زمینه کار کردم و کتاب **درآمدی بر هرمنوتیک** را نوشتم.

یاسر میردامادی: کتاب هرمنوتیک و کتاب و سنت از آقای شبستری هم در همین اثنا پدید آمد.

احمد واعظی: بله، البته آن اثر با فضای کاری من تفاوت بسیاری داشت؛ چون بحث ایشان بیشتر ناظر به فضای فقه و بحث‌هایی از این دست بود، ولی من به صورت ریشه‌ای‌تر به این بحث پرداختم و به هرمنوتیک به‌عنوان شاخه‌ای از دانش می‌نگریستم. این فعالیت‌ها تا الان ادامه یافته است و همراه یکی از شاخه‌هایی که در آن قلم زده و کار کرده‌ام هرمنوتیک است و حاصل آن کتاب **درآمدی بر هرمنوتیک** در سال ۱۳۸۰، کتاب **نظریه تفسیر متن** در سال ۱۳۹۰، و دو کتاب هرمنوتیک حقوقی و زبان فقه و حقوق در سال ۱۳۹۹ بود.

در اوایل دهه هفتاد، به علت حضور و تدریس در دانشگاه‌ها و فضای قبل از دوم خرداد که فضای اندیشه سیاسی و بحث‌هایی از این دست غلبه فراوانی در محیط دانشگاه داشت، طبعاً در فضای تفکر سیاسی افتادم و بیشتر هم تمرکز خود را مصروف «اندیشه سیاسی» و «فلسفه سیاسی» کردم که تاکنون نیز ادامه یافته است و آثار متعددی در این حوزه فکری منتشر کرده‌ام.

موضوع «عدالت» زیرمجموعه فلسفه سیاسی است که موضوع عدالت و عدالت اجتماعی، با کتاب **نظریه عدالت جان رالز**، عملاً در ربع اخیر قرن بیستم به کانون فلسفه سیاسی مبدل

بازاندیشی عدالت اجتماعی: چپستی، چرایی و قلمرو عنوان کتابی است که احمد واعظی، مدرس و پژوهشگر فلسفه، سال ۱۴۰۱ از سوی بوستان کتاب قم منتشر کرده است. با او درباره کتابش و تلقی او از عدالت، ۶ مرداد ۱۴۰۲، به شامگاه عاشورا، در «مرکز اسلامی منچستر» گفت‌وگو کردم. ساعاتی پیش از گفت‌وگوی ما، هواداران خیزش مهسا جلوی این مرکز تجمع اعتراضی کرده بودند. واعظی در این اثر می‌کوشد از عدالت اجتماعی در مقابل منتقدان لیبرال و اسلامی‌اش دفاع کند. منتقدان لیبرال عدالت اجتماعی می‌گویند که این مفهوم به دولت حداکثری می‌انجامد که دولتی استبدادی است. منتقدان اسلامی عدالت اجتماعی می‌گویند به این مفهوم نیازی نیست، زیرا هر آنچه در شرع آمده حتماً عادلانه است. از نظر واعظی، برای جدی گرفتن عدالت اجتماعی باید هم از لیبرالیسم کلاسیک فاصله گرفت و هم از فقه‌شناسی‌ای که برای عدالت ارزش ذاتی قائل نیست. واعظی معتقد است عدالت ارزش ذاتی دارد، ولی آزادی ارزش ابزاری. درباره این رأی او در انتهای مصاحبه گفت‌وگویی انتقادی بین من و او شکل گرفت. با این حال، واعظی منتقد دیدگاه مصباح یزدی درباره عدالت است. مصباح می‌گوید عدالت تنها ارزش ابزاری دارد و نه ذاتی.

یاسر میردامادی: شما در حوزه‌های مختلفی قلم زده‌اید که شامل فلسفه فقه، فلسفه حقوق، فلسفه سیاسی، اندیشه سیاسی و هرمنوتیک می‌شود. آیا چیزی وجود دارد که این حیطه‌ها را همچون نخ تسبیحی به هم پیوند بزند؟

احمد واعظی: من در کنار تحصیل حوزوی و علوم اسلامی (فقه، اصول، فلسفه و...) تقریباً از اوایل دهه هفتاد، دو حوزه پژوهشی را اختیار کرده‌ام که نخستین آنها حوزه هرمنوتیک است؛ چرا که آقای دکتر سروش بحث‌های پیرامون «قبض و بسط» را در سال‌های ۱۳۶۸-۱۳۶۷ مطرح کردند و من در سال ۱۳۶۹ که هنوز جوانی ۲۸ ساله بودم و مجله کیان راه‌اندازی نشده بود، بلکه کیهان فرهنگی منتشر می‌شد، نقدی بر نظریه قبض و بسط نوشتم. پس از آن نقد، در سال ۱۳۷۴، کتابی با نام تحول فهم دین در نقد این نظریه نگاشتم. این کتاب مورد استقبال بسیاری قرار گرفت؛ چرا که بسیار مختصر در ۹۰ صفحه، هفت ادعای اصلی آقای سروش را توضیح داده و نقد کرده بودم. این کتاب بیشتر مورد استفاده کسانی بود که

شد. بنابراین، بحث من در کتاب *بازاندیشی عدالت اجتماعی*، به هرمنوتیک ارتباط پیدا نمی‌کند، بلکه به بحث‌های فلسفه سیاسی که دنبال می‌کردم مربوط می‌شود. گفتنی است که در فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی، کتاب‌های متعددی نوشته‌ام که از میان آنها می‌توانم به *جان رالز: از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی*، منتشر شده در سال ۱۳۸۴، و *نقد و بررسی نظریه‌های عدالت* در سال ۱۳۸۸، و *درآمدی بر فلسفه سیاسی اسلامی* (تألیف سال ۱۳۹۵) اشاره کنم.

مخالفان اسلامی عدالت اجتماعی از محکم‌ترین طرفداران حکومت دینی‌اند.

با این بیان، این دو حوزه با هم تفاوت دارند؛ منتهی جنس مباحث عدالت به شاخه‌های مختلفی چون فلسفه سیاسی و فلسفه حقوق نیز پیوند می‌خورد و طبعاً کسی که بخواهد از منظر اسلامیت و حتی ناظر به جامعه ایران بحث کند، نمی‌تواند فقه را نادیده بگیرد یا از وجه دینی یا اندیشه اسلامی در قبال بحث عدالت چشم‌پوشد؛ مثلاً کتاب *نظریه تفسیر متن* با اینکه در فضای هرمنوتیک نوشته شده، اما چون قصد داشتیم از منظر خودمان به پرسش‌های بنیادین حوزه هرمنوتیک جواب بدهیم، طبیعتاً با بحث علم اصول، بحث‌های سمانتیک و فلسفه زبان و بحث‌هایی که از منظر فقهی و تفسیری هم مطرح می‌شود، ارتباط پیدا می‌کند. این اقتضای جنس بحث است که به شکلی است که انسان را به بحث‌های مختلف نیز می‌کشاند؛ کما اینکه در کتاب *بازاندیشی عدالت* بحث‌ها در جاهایی از جنس فلسفه اجتماعی می‌شود، در برخی موارد از جنس فلسفه اخلاق و در پاره‌ای موارد، ضلع فلسفه حقوق یا جنبه فلسفه سیاسی غلبه پیدا می‌کند. بنابراین، جنس موضوع عدالت به گونه‌ای است که تک‌وجهی نیست و شخص را به حوزه‌های دیگر هم سوق می‌دهد.

یاسر میردامادی: ربط این کتاب با *نقد و بررسی نظریه‌های عدالت* چیست؟

احمد واعظی: من اساساً علاقمند هستم که در عرصه‌ای که به‌طور تخصصی وارد می‌شوم، در گام نخست اهم نظریه‌ها و دیدگاه‌های آن حوزه دانشی را فهم و ارزیابی کنم و در گام دوم به

مسائل اصلی و مهم آن عرصه از منظر اسلامی و مبانی مقبول خودمان بنگرم و در مقام طرح پاسخ‌های خود به آن پرسش‌ها و مسائل مهم باشم. از این رو، وقتی به موضوع هرمنوتیک وارد شدم، چون با نگاه دانشی ورود کردم، طبعاً اولین اثر مکتوب من مرور تحلیلی و انتقادی اهم نظریه‌های آن شاخه دانشی بود؛ مثلاً *درآمدی بر هرمنوتیک*، بحث را از هرمنوتیک کلاسیک آغاز کردم تا به هرمنوتیک جدید رسیدم و نظریه‌پردازان اصلی را بررسی و نقد کردم؛ لذا این کتاب نظریه‌محور بود، اما در کتاب *نظریه تفسیر متن*، نه نظریه‌محور، بلکه به صورت مسئله‌محور پیش رفته و بررسی کرده‌ایم که پرسش‌ها و مسائل اصلی کنونی در حوزه هرمنوتیک نظریه تفسیر متن چیست. در اینجا با ابتکاری، کتاب را به این شکل نگاشتم که بخشی از بحث‌ها به چیستی معنا و تفسیر می‌پردازد، شماری به معرفت‌شناسی معنا بازمی‌گردد، و برخی به اخلاقیات معنا (وجوه هنجاری مقوله تفسیر متن). در اینجا با یک تقسیم‌بندی، نظریه و پاسخ خود را به صورت ایجابی به اهم مسائل واقعی حوزه نظریه تفسیر مطرح کرده‌ام. لذا این کتاب برخلاف کتاب *درآمدی بر هرمنوتیک* که اثر نظریه‌محور است، محور بحث‌ها متمرکز بر مسائل است و طبعاً به نقل، نقد و بررسی پاسخ‌های دیگران هم پرداخته‌ایم و پاسخ خود را نیز ارائه کرده‌ایم.

در زمینه عدالت نیز همین‌گونه رفتار کرده‌ام؛ یعنی در سه سالی که در کمبریج تدریس می‌کردم (۲۰۰۲-۲۰۰۵)، همانند زمانی که در حوزه هرمنوتیک فعالیت داشتم، بر نظریه‌پردازان حوزه عدالت اجتماعی تمرکز کردم و کتاب *نقد و بررسی نظریه‌های عدالت* را به تبیین و بررسی انتقادی در اندیشه‌های نظریه‌پردازان عدالت، از ارسطو و افلاطون تا امروزه (مانند کانت، هیوم، اختیارگرایان و رالز) پرداختم. اما اکنون در کتاب *بازاندیشی عدالت اجتماعی* به فضای مسئله‌محور وارد شده‌ام. در موضوع عدالت می‌توان مسائل را به طرق گوناگون تقسیم‌بندی کرد؛ مسائل حوزه عدالت اجتماعی را به سه بخش «چیستی»، «چرایی» و «چگونگی» تقسیم کردم. کتاب *بازاندیشی عدالت اجتماعی* به دو محور «چیستی» و «چرایی» می‌پردازد و بعداً اگر توفیقی دست داد، به فضای «چگونگی» وارد می‌شوم و بررسی می‌کنم که چگونه می‌توان عدالت را مستقر ساخت، عدالت اجتماعی را بر چه پایه‌هایی باید استوار کرد، و پایه و اصول عدالت اجتماعی چیست.

یاسر میردامادی: ایده اصلی شما در این کتاب دفاع از عدالت اجتماعی در مقابل مخالفان لیبرال و اسلامی آن است. دفاع شما از عدالت اجتماعی در برابر مخالفان لیبرالی‌اش شما را به ضد فردگرایی (Anti-individualism) می‌کشد، و دفاع از عدالت اجتماعی در مقابل مخالفان اسلامی‌اش، شما را به دفاع از ایده «حسن و قبح ذاتی» می‌کشد. آیا می‌توان از ایده عدالت اجتماعی دفاع کرد بی‌آنکه از فردگرایی لیبرالیستی فاصله گرفت؟

احمد واعظی: جمع‌بندی شما نیاز به اندکی توضیح دارد. آری، ایده اصلی این کتاب دفاع از عدالت اجتماعی و ضرورت آن است و توضیح این ایده است که عدالت اجتماعی فراتر از «عدالت توزیعی» قرار می‌گیرد. ایده‌ای که در این کتاب از آن دفاع می‌کنم این است که عدالت اجتماعی بسیار فراتر از صرف توزیع عادلانه برخی از خیرهای اجتماعی (مانند رفاه یا درآمد) است و شامل فرایندها و لایه‌های زیرین مناسبات اجتماعی می‌شود و فقط به فضای توزیع امکانات نمی‌رود. به عبارت دیگر، این کتاب درصدد آن است که بگوید عدالت از آنچه در اندیشه ماست بسیار فراتر است، و به لحاظ نظری، پشتوانه آن چنان قوی است که اگر بخواهیم به آن التزام پیدا کنیم، باید در بسیاری از لایه‌های زیرین مناسبات اجتماعی هم عدالت بورزیم و عدالت را جدی بگیریم.

اما اینکه می‌گویید در مقابل مخالفان لیبرالی به ضد فردگرایی می‌رسم، تعبیر منصفانه‌ای به نظرم نمی‌رسد؛ چون من معتقدم که هر چیزی جای خود را دارد؛ یعنی نگاه ما صفر و صدی نیست که یا اصلاً فرد را به اسم عدالت اجتماعی منکوب کنیم و یا اگر خواستیم کرامت و حقوق او را در نظر بگیریم، عدالت اجتماعی را نادیده بگیریم. صحیح‌تر آن است که بگوییم ما با ایده لیبرالیسم کلاسیک یا نئولیبرالیسم لیبرترین (اختیارگرایانی مثل نوزیک و هایک) مخالفت داریم که به هیچ‌گونه الگویی از عدالت اجتماعی میدان نمی‌دهند؛ یعنی من را در مقابل مطلق فردگرایی با هر نسخه و ویراستی از آن قرار ندهید، بلکه در برابر فردگرایی متجلی در لیبرالیسم کلاسیک و فردگرایی مبتنی بر بازار آزاد لیبرترین یا اختیارگرایان بنهید؛ چون وقتی خود را ضد فردگرا بنامید، دلالت ضمنی منفی به دنبال دارد که نشان می‌دهد گویی شما اصلاً به حقوق فرد اعتنا ندارید و قصد دارید فردیت را در همه اشکالش نفی کنید، در حالی که ابداً چنین نیست. من در این کتاب به صورت بسیار ایجابی، عدالت و جدی

گرفتن آن را برجسته می‌سازم که در بسیاری از وجوه خود اصلاً فردیت را منکوب نمی‌کند.

یاسر میردامادی: می‌توانید یک مثال بزنید که چگونه در این مدل شما فردیت منکوب نمی‌شود؟

احمد واعظی: مثلاً اگر عدالت، بازتوزیع ثروت یا تأمین اجتماعی را اقتضا کند، حتی در بازار آزاد سرمایه‌داری، این به معنای ضدیت با فردگرایی نیست، بلکه معنای آن محدود کردن آزادی بی‌حد و حصر اقتصادی است. به بیان دیگر، این غلط است که فردگرایی را به معنای آزادی بی‌حد و حصر در حوزه اقتصاد و حوزه‌های دیگر بدانیم. بله، در این صورت هر کس از عدالت سخن بگوید به معنای ضد فردگرایی است، ولی اگر مسئله عدالت به شکل معقول و منطقی دایره آزادی فردی را در حوزه‌های مختلف مهار کند، نمی‌توان آن را به ضدیت با فردگرایی تعبیر کرد؛ چرا که ضدیت با فردگرایی بار معنایی بسیاری دارد که به شکلی نامعقول برچسب به اندیشه می‌زند. می‌توان گفت که آری، فردگرایی افراطی با هر ایده‌ای از عدالت اجتماعی نمی‌سازد؛ ولی این معنایش آن نیست که هر کس مدافع ایده عدالت اجتماعی شد ضد فردگرایی است. آری، ضد فردگرایی افراطی است.

یاسر میردامادی: آیا دفاع شما از عدالت اجتماعی در مقابل مخالفان اسلامی‌اش، شما را به دفاع از ایده حکومت دینی می‌کشاند؟

احمد واعظی: پاسخ به این سؤال منفی است، و مطلب نیازمند توضیح است. مخالفان اسلامی عدالت اجتماعی اتفاقاً از محکم‌ترین طرفداران حکومت دینی‌اند که حکومت دینی جامد، نص‌گرا و ظاهرگرا را دنبال می‌کنند؛ مثل سلفیت تکفیری از جریان نوسلفی‌ها که شدیداً مدافع حکومت دینی‌اند. پس اینگونه نیست که اگر کسی از عدالت اجتماعی دم می‌زند، لزوماً طرفدار حکومت دینی باشد که گویی مخالفان اسلامی‌اش مدافع حکومت دینی نیستند.

توضیح اینکه گاهی قصد داریم عدالت اجتماعی را بدون در نظر گرفتن جامعه‌ای که به آن تعلق دارد بحث کنیم، مانند بحث‌ها پیرامون ضرورت عدالت اجتماعی، اما گاهی بحث را در فضای جامعه اسلامی و در بافتار فرهنگ اسلامی مطرح می‌کنیم و این همان کاری است که بنده کرده‌ام. ما می‌خواهیم بگوییم عدالت اجتماعی در فضای لیبرالی و جهان غرب مخالفانی دارد - که ادله آنها را ذکر و بررسی کرده‌ام - اما در فضای اسلامی هم

مخالفانی دارد؛ لذا من به فضای اسلامی آن پرداخته‌ام. اگر بخواهید در چنین فضایی از عدالت اجتماعی دفاع کنید، نمی‌توانید فقه و فرهنگ اسلامی را نادیده بگیرید.

من در این کتاب دو چیز را از هم جدا کرده‌ام؛ بدین معنا که کارکرد عدالت در فقه شیعه را جداگانه مطرح ساخته‌ام و مدد و کارکرد فقه اسلامی برای عدالت را هم به بحث گذاشته‌ام. بنابراین دو بحث جدا از هم داریم؛ بحث در اینکه پذیرش الزام‌آوری عدالت و اصل عدالت چه کارکردی در فقه می‌تواند داشته باشد، غیر از این بحث است که فقه در مقوله استقرار عدالت اجتماعی در جامعه چه نقش و کارکردی دارد. اگر فقه می‌خواهد در خدمت بسط عدالت اجتماعی باشد، هر تلقی‌ای از فقه نمی‌تواند کمک‌کار عدالت اجتماعی باشد. برای نمونه، اگر فقه کاملاً فردی باشد و وظیفه فقیه را صرفاً استنباط حکم شرعی بداند، کجا می‌تواند فقه را در خدمت بسط عدالت در جامعه و تغییر مناسبات اجتماعی موجود، به سمت مناسبات اجتماعی مطلوب قرار دهد؟ اما اگر فقه را ولایی یا حکومتی دیدیم، نه فردی، آنگاه فقه امکان و ظرفیت آن را پیدا می‌کند که در خدمت عدالت قرار گیرد. البته عبارت فقه ولایی یا حکومتی باید به درستی فهم شود که به معنای دیدن فقه در بستر مدیریت و اداره جامعه است که با این نگاه، دیگر نمی‌توان فتوا را عین قانون دانست، بلکه پشتوانه قانون به شمار می‌رود؛ چه بسا فتوایی که وقتی به بستر اداره جامعه می‌روید می‌بینید که نه شرایط اجتماعی اجازه می‌دهد به قانون تبدیل شود و نه شرایط بین‌المللی، بلکه باید تغییرات و اتفاقاتی در شرایط جامعه رخ دهد، یا فتوا باید قبض و بسطی بپذیرد تا توان اداره جامعه را داشته باشد. پس فقه ولایی یا حکومتی یعنی فقهی که در خدمت اداره جامعه قرار می‌گیرد، نه فقه جامدی که در آن جامعه باید ایستا شود و خود را در قالب فقه جای دهد، بلکه به عکس، این فقه است که باید منعطف باشد و بتواند ملاحظات و اقتضات را در نظر گیرد.

پیام من در این کتاب این است که هر تلقی‌ای از فقه نمی‌تواند در خدمت عدالت اجتماعی باشد، بلکه برای برخورداری از عدالت اجتماعی اسلامی، همانگونه که در عدالت نیاز به نظریه‌پردازی داریم، در فقه نیز محتاج نظریه‌پردازی هستیم؛ چون با هر گونه تلقی از فقه نمی‌توان عدالت را محقق کرد. سخن من در کتاب همین است؛ بحث من حکومت دینی نیست، و الا مخالفان اسلامی عدالت اجتماعی - داغ‌تر از بسیاری

از طرفداران حکومت دینی - از حکومت دینی دفاع می‌کنند. پس بحث من در این کتاب حکومت دینی نبود، بلکه تلقی سازگار با عدالت از فقه بود و اینکه کدامین تلقی از فقه نمی‌تواند خدمتی عینی به مقوله استقرار عدالت اجتماعی داشته باشد.

یاسر میردامادی: به این نکته بازمی‌گردیم، اما بگذارید پرسش دیگری مطرح کنم. شما آشکارا و به کرات از عینیت‌گرایی اخلاقی (Moral objectivism) در مقابل ذهنیت‌گرایی (Moral subjectivism) دفاع می‌کنید، ولی چنانکه من برداشت کرده‌ام، در مورد واقع‌گرایی (رئالیسم) ساکتید.

احمد واعظی: نه، ساکت نیستم، بلکه همانگونه که در بحث عینیت، بین عینیت متافیزیکی و عینیت ارزشی و بین عینیت سمانتیکال (دلالت‌شناختی) تفکیک قائل می‌شویم، در بحث رئالیسم هم به همین تفکیک اعتقاد داریم. گاهی واقع‌گرایی متافیزیکی را مطرح می‌کنیم که با خارجیت و داشتن وجود عینی خارجی مساوی می‌شود. در بسیاری موارد، امر رئال به معنای رئال متافیزیکی نیست، اما واقعی است. به دیگر سخن، واقع اوسع از خارج است؛ برای مثال می‌گوییم «دست حرکت کرد که کلید حرکت کرد»؛ در این مثال، تقدم حرکت دست بر حرکت کلید ترسیم می‌شود که هر چند به لحاظ زمانی هم‌زمانند، اما وقتی کلید در دست شما در داخل قفل حرکت می‌کند، هیچ‌کس نمی‌گوید کلید حرکت کرد که دست هم به حرکت درآمد، بلکه به عکس، می‌گوییم دست حرکت کرد. یعنی عقل ما به تقدم رتبی حرکت دست بر حرکت کلید حکم می‌کند، با اینکه این دو حرکت هم‌زمانند. بنابراین، این تقدم و تأخر واقعی است و امر خیالی، موهوم، اعتباری و قراردادی نیست، بلکه حرکت دست واقعاً مقدم است، اما این واقع، به این معنا که در خارج چهار چیز عینی نداریم، رئال متافیزیکی نیست. ما از حرکت دست، حرکت کلید، تقدم حرکت دست بر کلید و تأخر حرکت کلید از حرکت دست سخن می‌گوییم، ولی در حالی که تقدم و تأخر امر رئال متافیزیکی نیستند، واقعی‌اند و نفس‌الامر دارند. به تعبیر دیگر، هر آنچه عقل ما درک می‌کند، لزوماً عینیت خارجی و مابازاء خارجی ندارد. اگر فوقیت و تحتیت را در نظر بگیریم و بگوییم «گره بالای شیروانی است و شیروانی تحت گره است»، معنایش این نیست که ما در خارج چهار امر عینی ملموس متافیزیکی داشته باشیم، بلکه فوق و تحت انتزاع می‌شوند و عقل ما آنها را درک می‌کند؛ امری موهوم و اعتباری

می‌کند: اعتبار خوب بودن آن فعل، و اعتبار بایسته بودن آن فعل.

ایشان در این مقام است، نه در مقام بحث فلسفه اخلاقی راجع به ارزشمندی اخلاقی. به تعبیر من، علامه در مقاله «اعتباریات» بیشتر درباره فلسفه عمل (Action philosophy) بحث می‌کند، نه فلسفه اخلاق. ایشان نمی‌خواهد به پرسش فلسفی درباره چیستی منشأ گزاره‌های اخلاقی و خاستگاه باید و نباید اخلاق و خوب و بد اخلاقی بپردازد؛ ایشان در پی آن است که ثابت کند انسان وقتی می‌خواهد فعل ارادی انجام دهد، این فعل از او صادر نمی‌شود مگر اینکه در رتبه قبل دو اتفاق رخ دهد: یکی اینکه خوب بودن آن کار را اعتبار کند، و دیگر اینکه بایسته بودن آن را اعتبار کند و تا اعتبار «باید» و «خوب» را نیاورد، دست به فعل ارادی نمی‌زند، پس این غیر از آن است که بگوییم بحث اخلاقی می‌کند.

بنابراین، من مخالف علامه نیستم. علامه از کسانی است که در بخشی از آثارش، تفسیر و تحلیل و تعبیری نااخلاقی، نه ضداخلاقی، از بایستگی و خوب بودن عدالت کرده است. اما این حرف نهایی علامه هم نیست، چرا که ایشان سخن پایانی (یعنی تعبیر اخلاقی از عدالت) را در *المیزان* و آثار دیگرش مطرح کرده است.

یاسر میردامادی: ولی می‌شود گفت که شما منتقد تحلیل آقای مصباح از عدالت هستید؛ چون ایشان برای عدالت تنها ضرورت بالقیاس (ارزش ابزاری) قائل است.

احمد واعظی: بله، چون من به حسن ذاتی عدالت و قبح ذاتی بی‌عدالتی معتقدم، یا به تعبیر دیگر، شهودگرای عقلی‌ام.

یاسر میردامادی: در معرفت‌شناسی اخلاق؟

احمد واعظی: بله، کانت نیز همین دیدگاه را دارد، و البته به تبیینی متفاوت از آنچه شهودگرایان عقلی مسلمان ارائه می‌دهند، شهودگرای عقلی است؛ یعنی چون شهودگرای عقلی است، گزاره‌های اخلاقی را «گزاره‌های غیرمشروط خرد ناب» می‌داند.

یاسر میردامادی: اگر شما به حسن ذاتی عدالت قائل باشید، تحلیل شما با این داوری ضدذات‌گرایانه مواجه می‌شود که می‌گوید گرچه ممکن است اشیاء عینی (مثل میز و صندلی) ذات داشته باشند، اما مفاهیم برساخته اجتماع (مثل عدالت، دموکراسی و...) فاقد ذات‌اند.

احمد واعظی: من عدالت را در همان فصل نخست، چیزی مثل خوبی و علم می‌دانم.

یاسر میردامادی: به لحاظ مفهومی؟

احمد واعظی: بله، به لحاظ بحث مفهومی، ولی نه به این معنا که ذات به صورت جنس و فصل دارد، بلکه همانگونه که در یک سطح از آگاهی با مصادیق و اموری مواجه می‌شویم و خوبی را درک می‌کنیم، اما خوبی انواع و اقسام مصادیق دارد، همانطور که علم گاهی حضوری است، گاهی حصولی، و گاهی حاصل حس است و گاهی ناشی از اسناد تاریخی یا نقل، ولی آگاهی و علم مفهومی بسیط است که ما می‌توانیم از آن درکی داشته باشیم، ولی هیچ‌گاه نباید خود را در قیدوبند یکی از منشأهای انتزاع آن قرار دهیم تا فقط ادراک حسی را علم بدانیم یا فقط ادراک حضوری و یا تاریخی را؛ چون علم مفهوم بسیطی است که آن را درک می‌کنیم، گرچه از مصادیق متنوع انتزاع می‌شود. در زمینه عدالت نیز به چنین چیزی معتقدم که افعال، کنش‌ها و مناسبات به طرق مختلف می‌توانند منشأ انتزاع مفهوم عدالت باشند. برای نمونه، رفتار نابرابر در جایی که رفتار برابر شایسته است، بی‌عدالتی است و رفتار برابر عدالت است. یا اعطای حق در جایی که کسی صاحب حق است عدالت است، ولی عدالت فقط به مسئله اعطای حق گره نخورده؛ چون در جاهایی اصلاً بحث حق مطرح نیست. جانبداری و تبعیض هم در جایی که شایسته جانبداری یا تبعیض باشد عدالت است، با اینکه حقی در کار نیست.

مراد این است که نباید عدالت را با یک ذات یا مصداق و یا مورد خاص پیوند زنیم؛ چون می‌تواند خاستگاه‌های متکثری داشته باشد، ولی ما این شهود را پیدا می‌کنیم و این انتزاع را می‌یابیم. یاسر میردامادی: بر این اساس، اشکال ذات‌گرایی را چگونه پاسخ می‌دهید؟

احمد واعظی: می‌گوییم درست است که در عدالت واقع‌گرا هستیم، اما نه واقع‌گرای متافیزیکی تا بگوییم پای امر رئال و موجود خارجی در میان است که باید ذات آن را توضیح دهیم، بلکه می‌گوییم عدالت مفهوم انتزاعی است.

یاسر میردامادی: یعنی تعریف جامع و مانعی که جنس قریب و فصل قریب داشته باشد، از عدالت ارائه نمی‌دهید که بعداً اشکال ذات‌گرایی به آن وارد شود، بلکه می‌گویید شهود مشترکی داریم که ممکن است همیشه در مصادیق و منشأهای انتزاعی اختلاف نظر وجود داشته باشد.

فقه ما امروز با بن‌بست‌ها و تضادهایی روبه‌روست که منشأ آن بی‌اعتنایی به اصل عدالت است.

بدانیم یا ندانیم، می‌توانیم به سطحی بالاتر (که صوری است) از بحث برویم که از آن پس دعواهای مصداقی را رها کنیم و در سطح صوری بگوییم که انسان‌ها می‌توانند در مفهوم عدالت اشتراک نظر داشته باشند، ولی نه با یک تعریف، بلکه با چند تعریف؛ مانند جانبداری، برابری، حق و غیره. منظورم این است که می‌شود در سطح فرمال - که دیگر ربطی به نزاع‌ها ندارد - به توافق‌هایی در مفهوم عدالت رسید. با این حال، این سطح انتزاعی بحث از عدالت، گره نزاع‌های محتوایی مربوط به عدالت را نمی‌گشاید. به نظرم باز کردن این بحث یکی از آورده‌های کتاب است.

یاسر میردامادی: پیرامون عدالت اجتماعی می‌گویید: «مفهومی فراتر از عدالت توزیعی است و نمی‌توان عدالت اجتماعی را به عدالت توزیعی فروکاست.» منظورتان چیست؟

احمد واعظی: در زمینه عدالت توزیعی، دو جریان وجود دارد: برخی «رویه‌ای» و برخی «نتیجه‌گرا» هستند. معمولاً عدالت توزیعی متمرکز بر بسیاری از خیرات اجتماعی (مانند درآمد، رفاه، منابع و امکانات) می‌شود و معتقد است که باید به صورت عادلانه توزیع شود. این جریان از قدیم وجود داشته، اما مفهوم عدالت اجتماعی از اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم پا به میدان می‌گذارد، ولی عدالت توزیعی از زمان ارسطو هم مطرح بوده است. او عدالت را به دو نوع عدالت توزیعی (Distributive Justice) و عدالت کیفری (Retributive Justice) تقسیم می‌کرد؛ لذا عدالت توزیعی عبارتی نوپا نیست، بلکه از گذشته هم بوده است.

اما با نگاهی به جامعه و مناسبات آن می‌بینیم که مسئله نابرابری یا بی‌عدالتی، فقط و فقط راجع به خیرات اجتماعی (مثل درآمد، رفاه، آموزش، سلامت و...) و توزیع عادلانه آن نیست، بلکه بسیاری از امور دیگر لازم است عادلانه گردد، گرچه امری قابل توزیع نباشد؛ مثلاً دسترسی به مناصب چیزی نیست که بتوان آن را توزیع کرد؛ چون مناصب اجتماعی محدود است و مانند درآمد یا رفاه نیست، اما باید عادلانه باشد و دسترسی به

این مناصب نمی‌تواند ناعادلانه باشد. فرآیندها نیز ممکن است به شکلی تعبیه شود که عملاً شما را به نتایجی ناعادلانه برساند؛ مثلاً فرایند رانتی موجب می‌شود که موقعیت و فرصت برای عده‌ای فراهم آید و معیوب بودن آن هم زمینه‌ساز اجحاف و وارد آمدن لطمه به افراد می‌گردد. فرآیند می‌تواند در حوزه اداری و هر حوزه دیگری وجود داشته باشد، اما عادلانه کردن آن به توزیع نیست. فرآیند مانند یک خیر، یا منابع و امکاناتی چون زمین نیست که مدعی توزیع عادلانه آن در میان همه باشیم.

قوانین هم از مقوله‌های غیرقابل توزیع‌اند، اما قانون باید عادلانه باشد. اختیارات و مسئولیت‌ها نیز از این دست مواردند که باید عادلانه به صاحب مناصب واگذار گردند، و اگر مسئولیت یا اختیاری در قالب‌هایی مثل امضای طلایی به صورت فوق‌العاده به مقام یا سازمانی داده شود، از شکل عادلانه خود خارج می‌شود. اما در همه این موارد بنا نیست چیزی توزیع گردد، بلکه نفس این اختیارات و مسئولیت‌ها چون سر از بی‌عدالتی درمی‌آورد عادلانه نیست؛ مثلاً امضای طلایی موقعیت‌هایی را برای عده‌ای ایجاد می‌کند و عده‌ای را هم از آنها محروم می‌سازد.

یاسر میردامادی: در فصل دوم کتاب با عنوان «چرایی عدالت اجتماعی» و در صفحه ۱۴۵ می‌گویید: «فقه ما امروز با بن‌بست‌ها و تضادهایی روبه‌روست که منشأ آن بی‌اعتنایی به اصل عدل است»، اما نسخه درمانی‌ای که شما می‌پیشید، گذر از فقه فردی و پرورش فقه حکومتی است.

احمد واعظی: بله، به همان بیانی که پیشتر عرض کردم؛ یعنی فقه را باید در بستر اداره جامعه دید. کلمه «فقه حکومتی» باز هم می‌تواند کژتابی زبانی داشته باشد و به معنای «فقه در خدمت حکومت» یا «فقه توجیه‌گر حکومت» گرفته شود، در حالی که چنین نیست؛ فقه حکومتی به این معناست که فقه را در بستر اداره و مدیریت جامعه ببینیم و از آن انتظار حل مسائل را داشته باشیم، نه ایجاد بن‌بست. این هم نگاهی است که حضرت امام [خمینی] در پاسخ به یکی از شاگردان‌شان داشتند که با تلقی شما از فقه، جامعه نباید هیچ تحولی پیدا کند، بلکه مناسبات باید به گذشته بازگردد، در حالی که فقه باید پویا باشد؛ بناست که این فقه در جامعه اجرا شود و برای اجرایی شدن آن باید بسیاری از مسائل هم دیده شود.

یاسر میردامادی: جایگاه اصل شورا در فقه حکومتی چیست؟ برای من جالب است که شما به این اصل در این کتاب اشاره نکرده‌اید.

یاسر میردامادی: مدلی که لیبرال‌های کلاسیک ارائه می‌دهند این است که ما عدالت اجتماعی را رها کنیم، چون مستبدساز است. شما گرچه راهی برای رفع این دغدغه ارائه نکرده‌اید، ولی رها کردن عدالت اجتماعی را قبول ندارید؟

احمد واعظی: نه، ما نباید از عدالت اجتماعی به دلیل مشکلاتی که دارد دست بکشیم.

یاسر میردامادی: شما می‌گویید گرچه فرمولی نداریم که عدالت اجتماعی لزوماً با آن ما را از استبداد رهایی بخشد، اما بودنش بهتر از نبودنش است؟

احمد واعظی: بله، یعنی ممکن است کسی نتواند الگوی موردنظر خود را با شعار عدالت اجتماعی تطبیق کند. این آسیب‌ها چیزهایی است که همیشه در معرض‌شان هستیم.

یاسر میردامادی: شما در فصل سوم، با عنوان «نسبت عدالت با دیگر ارزش‌های اجتماعی» استدلال می‌کنید که عدالت، اصلی مقدم و حاکم بر دیگر ارزش‌های اجتماعی است؛ چرا آزادی اصل مقدم و حاکم نیست از نظر شما؟

احمد واعظی: استدلال من این است که ارزشمندی عدالت ذاتی است، ولی ارزشمندی آزادی، ابزاری. در تمام فرمول‌هایی که برای آزادی ارائه می‌گردد، گفته می‌شود فرد باید آزاد باشد که فلان کار را بکند و یا خواسته‌های خودش را عملی سازد، که در طرفداران آزادی مثبت آن را Self-realization (خودتحقق‌بخشی) می‌گویند. این رهاشدگی یا رهابودگی یا تحت فشار نبودن، خود فی حد ذاته ابزار و وسیله است. گاهی فشاری بر من نیست و چون آزادم دست به جنایت یا دزدی می‌زنم، اما گاهی به خاطر آزادی کار خوبی انجام می‌دهم. خود آزادی ارزشمندی اخلاقی ندارد، بلکه ارزشمندی آن ابزاری است؛ چون نمی‌توان به آزادی امتیاز اخلاقی داد. بله، ما باید آزاد باشیم و این امری بایسته است، اما آزاد بودن گاهی می‌تواند به تباهی فرد برسد (مانند کسی که با استفاده از آزادی به مصرف مواد مخدر یا جنایت روی می‌آورد)، چون تحت فشار و محدودیت نیست و این همان آزادی منفی است. پس آزادی ذاتاً ارزش اخلاقی ندارد، ولی عدالت دارای این ارزش است.

یاسر میردامادی: فرض کنید جامعه‌ای عادلانه نباشد اما آزاد باشد. در این صورت امید می‌رود که به عدالت برسد، ولی اگر جامعه‌ای عادلانه نباشد و آزاد نباشد، اصلاً عادلانه هم نیست. این نشان می‌دهد مفهوم آزادی بنیادی‌تر از عدالت است.

احمد واعظی: قضاوت شما بسته به تعریف شما از عدالت است؛ مثلاً جان رالز کاملاً در مقابل شما می‌گوید که اصلاً عدالت حکم صدق Truth را در قضایا و معارف دارد. در معارف می‌گوییم گزاره‌ای که صادق است و حقیقت دارد ارزشمند است. جایگاه و وزنی که Truth و صدق در قلمرو معارف و گزاره‌ها دارد، عدالت در عرصه سامان‌یافتگی خوب جامعه دارد؛ یعنی جامعه خوب سامان یافته جامعه‌ای است که عادلانه باشد و جامعه‌ای که عادلانه نباشد، به‌رغم محاسنی که شاید داشته باشد، جامعه خوب سامان یافته نیست. پس عدالت اهمیت بسیاری دارد و رالز عدالت را برای جامعه، با صدق برای قضایا مقایسه می‌کند.

آنچه شما فرمودید بستگی به تلقی شما از عدالت دارد. بله، ممکن است جامعه‌ای به شدت سوسیالیستی با چاشنی‌های استبدادی هم خود را عادلانه بداند، اما معلوم نیست که عادلانه باشد. امکان ندارد بگوییم عدالت باشد و آزادی به کلی رخت بر بسته باشد. بحث عدالت این است که گاهی در حوزه‌هایی مجبور می‌شوند آزادی فردی را محدود کنند، نه اینکه به کلی از بین ببرند. این فرض شما فرض غیرواقعی است، مگر با تلقی ناهنجار از عدالت که بگوییم عدالتی داریم که اصلاً هیچ آزادی‌ای در آن نیست. این وضعیت بسیار ناهنجاری است.

یاسر میردامادی: اگر بپذیریم که آزادی پیش شرط تحقق تمام فضائل اخلاقی است، ولی عدالت لزوماً چنین نیست، بلکه خود یکی از فضائل اخلاقی به شمار می‌رود. در این صورت، آزادی بر عدالت مقدم نمی‌شود؟

احمد واعظی: عرض کردم که شما برای انجام هر کنش باید آزاد باشید.

یاسر میردامادی: این چه نوع تقدیمی به آزادی بر عدالت می‌بخشد؟

احمد واعظی: نیاز به آزادی غیر از آن است که ما می‌گوییم آزادی ارزش اخلاقی است.

یاسر میردامادی: یعنی آزادی بر عدالت تقدم دارد اما این به معنای ارزش ابزاری آزادی است؟

احمد واعظی: بله، یعنی آزادی ارزش استقلال‌ی ندارد.

یاسر میردامادی: یعنی ارزش آزادی در حد زمینه‌سازی (اعدادی) است؟

احمد واعظی: بله، یعنی اگر آن را نداشته باشید نمی‌توانید کنشگری کنید و فعل اختیاری هم از شما صادر نمی‌شود. اما

چیستی فعلی که از شما صادر می‌شود، بستگی به انتخاب شما دارد؛ لذا گاهی شما آزادید و می‌روید آدم می‌کشید یا معتاد می‌شوید یا دیگری را تباه می‌کنید.

یاسر میردامادی: پس یعنی آزادی بر عدالت مقدم است؛ به این معنا که ارزش اعدادی و ابزاری مقدم بر عدالت دارد، ولی عدالت مقدم است، به این معنا که ارزش ذاتی دارد؟

احمد واعظی: بله، عدالت ارزش ذاتی و اخلاقی دارد، اما آزادی چنین نیست. من هر چه فکر می‌کنم نمی‌توانم برای آزادی ارزش استقلالی قائل شوم؛ چون واقعاً برخی از آزادی‌ها سر از تباهی درمی‌آورند؛ مثلاً یکجانبه‌گرایی آمریکا در حوزه بین‌الملل حاصل آزادی است، و چون قدرتی برای مهار آن وجود ندارد، انواع جنایات را می‌آفریند و فقط در طی دو دهه اخیر میلیون‌ها تن را در کشورهای اسلامی و غیراسلامی کشته‌اند.

یاسر میردامادی: ولی شما می‌گویید یکی از استدلال‌هایی که بر تقدم عدالت اقامه می‌شود، بدهت آن است. خب، ریشه آزادی هم اختیار است و اختیار هم بدهی است.

احمد واعظی: ما یک حق آزادی داریم و یک آزادی تکوینی. انسان اختیار تکوینی دارد، اما معلوم نیست که در هر زمینه‌ای حق آزادی داشته باشد.

یاسر میردامادی: یعنی حق آزادی‌اش بدهی نیست، ولی حق عدالتش بدهی است؟

احمد واعظی: بله، مثلاً شما به عنوان یک داروساز اختیار تکوینی دارید که دارویی با عوارض جانبی منفی بسیار وحشتناک بسازید، ولی آیا حق آن را دارید؟ اختیار تکوینی برای انجام یک کار - یعنی داشتن اراده و اختیار - به خودی خود حق آزادی درست نمی‌کند، بلکه حق آزادی تابع مؤلفه‌های دیگری است.

یاسر میردامادی: به لحاظ فراگیری چطور؟ چون یکی از استدلال‌های شما به سود تقدم عدالت بر دیگر فضایل اخلاقی فراگیری عدالت است. آیا به لحاظ فراگیری هم آزادی به قدر عدالت فراگیر نیست، چون همه این حیطه‌ها را در بر می‌گیرد؟ حتی موقعی که آزادی قید می‌خورد، از آنجا که آزادی‌ها با هم تصادم پیدا می‌کنند و گویا عدالت در خدمت آزادی است، قید می‌خورد.

احمد واعظی: نه، عدالت اصلاً دامنه‌اش قابل مقایسه با آزادی نیست. ما از عدالت اجتماعی بحث می‌کنیم و این موضوع به حوزه قوانین، فرآیندها، ساختارها، توزیع امکانات و مانند آن گسترش پیدا می‌کند.

یاسر میردامادی: در همه اینها اصل اولی آزادی است، مگر خلاف آن ثابت شود.

احمد واعظی: آزادی به چه معناست؟ منظور شما از آزادی چیست؟

یاسر میردامادی: یعنی اصل اولی این است که آدمی آزاد است و یا به تعبیر فقهی همان اصل عدم ولایت.

احمد واعظی: اینکه بدون اختیار و آزادی قادر به کنشگری نیستیم درست است...

یاسر میردامادی: ... آزادی تکوینی مورد نظر من نیست، بلکه حتی به لحاظ تشریحی اصل بر آزادی است.

احمد واعظی: مثلاً ما به هوا نیاز داریم، ولی هوا ارزشمندی اخلاقی ندارد، در حالی که دامنه هوا از دامنه آزادی وسیع‌تر است؛ چون اگر هوا نداشته باشید می‌میرید، ولی نیاز ما به هوا موجب ارزشمندی اخلاقی و اجتماعی آن نیست، در حالی که نیاز حیاتی ما به شمار می‌رود.

یاسر میردامادی: نیاز به هوا امر زیست‌شناختی است، اما به لحاظ ارزش شناختی اصل عدم ولایت جاری است؛ یعنی اگر کسی بخواهد آزادی دیگری را محدود کند باید دلیل بیاورد و الا آزاد بودن فرد دلیل نمی‌خواهد، چون اصل اولی است. این یعنی اصل آزادی کاملاً فراگیر است.

احمد واعظی: بله، یعنی ما چون تکویناً دارای اختیار هستیم علی‌القاعده باید آزاد باشیم، لذا محدود کردن آزادی نیازمند دلیل است.

یاسر میردامادی: یعنی به لحاظ فراگیری، اصل عدم ولایت مقدم بر عدالت است.

احمد واعظی: عرض کردم که فراگیرتر از آن هوا و آب است، ولی ارزش اخلاقی ندارند، مگر اینکه تفسیر موسعی از ارزشمندی کنیم که رنگ اخلاقی‌اش بسیار کم باشد و در این صورت بگوییم آزادی و استقلال هم ارزش است؛ چون به آنها نیاز داریم. اما آزادی بالاستقلال ارزشمندی اخلاقی ندارد و بیشتر امری ابزاری است.

یاسر میردامادی: برخی از ادله درون‌دینی‌ای که شما به سود تقدم اصل عدالت در کتاب آورده‌اید، مثل «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» را هم می‌توان به شکلی بازتفسیر کرد که باز هم شرط آن آزادی باشد؛ زیرا بالاخره رسولان می‌خواهند مردم را دعوت به قسط کنند؛ بدین معنا که باید مردم را اقناع کرد و مردم آزاد باشند تا عدالت برپا کنند.

رورتی در دفاع از لیبرالیسم ضد مبنانگرا است، ولی آیزایا برلین مبنانگرا است و مبنای آن پلورالیسم و شکاکیت است.

احمد واعظی: در استدلال‌ها رعایت حد وسط مهم است و حد وسط در این بحث اصلاً این نیست که ما به چه چیزی نیاز داریم یا نداریم؛ [همانطور که نمی‌گوییم] چون ما به عقل هم احتیاج داریم پس عقل بر عدالت مقدم است. بله، اگر انسان‌ها عقل نداشته باشند قادر به هیچ کاری نیستند. بحث در این نیست؛ بلکه بحث در این است که آیه‌ای که می‌خواهد هدف بعثت انبیا را ذکر کند، در بُعد فردی به چیزهایی مانند «وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» متوسل می‌شود و تزکیه انسان‌ها و حکمت‌آموزی به آنها را به عنوان فلسفه بعثت ذکر می‌کند، وقتی به فضای ذکر فلسفه اجتماعی بعثت انبیا می‌آید، می‌گوید: «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ». این حد وسط استدلال من است، و الا خیلی چیزها مانند ایمان، عقل و آزادی هم مورد نیاز است. پس بحث بر سر این نیست، بلکه در این است که خود کتاب الهی وقتی می‌خواهد بگوید انبیا برای چه مبعوث شده‌اند، یک بار به حوزه فردی پای می‌گذارد و می‌فرماید: «وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ»، ولی وقتی به حوزه اجتماعی ورود می‌کند، می‌فرماید: «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ».

یاسر میردامادی: یعنی گویا انبیا دو هدف دارند؛ یکی فردی و دیگری اجتماعی؛ هدف فردی‌شان تزکیه است و هدف اجتماعی‌شان اقامه قسط.

احمد واعظی: تزکیه به تنهایی نیست، بلکه تزکیه و تعلیم کتاب و حکمت است: «وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ».

یاسر میردامادی: تزکیه و تعلیم حکمت در بُعد فردی است، و اقامه قسط حکمت در بُعد اجتماعی است؟

احمد واعظی: می‌توانیم بگوییم بحث آگاهی هم مطرح است؛ چنانکه در آیه دیگر می‌فرماید: «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» که بحث از آزادی و رهایی از شرک نیز در میان آمده است. همه این موارد اهداف فردی است، ولی هدف اجتماعی‌شان «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» است که آن را

برجسته ساخته و نگفته هدف بعثت‌شان برقراری امنیت یا چیز دیگر است، بلکه برای اقامه قسط است.

یاسر میردامادی: در صفحه ۱۸۶ کتاب می‌گویید: «معتقدان جدی اخلاق و ارزش‌ها و نیز گروه‌های مذهبی و دینی، تلقی لیبرالیستی از اخلاق را -که شکاک است- نمی‌پذیرند». آیا امکان دارد کسی در اخلاق‌شناسی شکاک و نسبی‌انگار نباشد، اما در فلسفه سیاسی‌اش لیبرال باشد؟ یعنی بگویید ارزش‌های خودم را دارم و شکاک هم نیستم، اما آن ارزش‌ها را به جامعه تحمیل نمی‌کنم و در این مورد حکومت نقش حداقلی در اقامه ارزش‌های اخلاقی دارد و کارکرد حکومت تنها حفظ حقوق افراد است.

احمد واعظی: برمی‌گردد به اینکه لیبرالیسم را بر چه مبنایی استوار می‌کنید. برخی مثل آیزایا برلین اصلاً پلورالیسم اخلاقی و پلورالیسم معرفت‌شناختی را مبنا قرار می‌دهند تا بگویند جامعه باید لیبرال باشد، اما طبق دیدگاهی که عقل را در درک حقایق عاجز می‌داند، و مثل هیوم که آن را قوه دراکه خیر و شر نمی‌شمارد، بلکه معتقد است امیال انسان مسیر خیر و شر را مشخص می‌کند، آنگاه شأن عقل فقط عقلانیت ابزاری می‌شود و عقل فاقد شأن درک حقایق است و فقط وسایل و وسائیل وصول به اهداف را در اختیار می‌نهد. طبق این تلقی هیومی از عقل، هرگز نمی‌توان برای موجه ساختن لیبرالیسم به استدلال‌های عقلی روی آورد. پس برخی صاحب‌نظران، شکاکیت اخلاقی، شکاکیت معرفت‌شناختی و پلورالیسم را وجهی برای موجه ساختن لیبرالیسم قرار می‌دهند؛ مثل رالز متأخر که می‌گوید جامعه به شدت متکثر و پلورالیستی امروز که نمی‌تواند به هیچ دیدگاه جامع دینی یا فلسفی یا اخلاقی تکیه کند، چاره‌ای جز این ندارد که تلقی سیاسی از لیبرالیسم را بپذیرد. اما برخی دیگر از این راه نمی‌روند و می‌گویند برای دفاع از لیبرالیسم لازم نیست مبنایی استدلالی قرار دهید؛ مثل ریچارد رورتی که دفاع پراگماتیستی از لیبرالیسم می‌کند و می‌گوید به هر دلیل خوب یا بدی که به آن کار ندارم، لیبرالیسم با فرهنگ عمومی و سیاسی جامعه غرب امروز جفت‌وجور شده است و چون با فرهنگ ما سازگار است آن را می‌پذیریم. یعنی پذیرش آن نه به این علت است که مبنایی دارد و مبنایی‌اش موجه است، بلکه صرفاً به دلیل انطباق و سازگاری عملی با واقعیات فرهنگی جوامع غربی موجه است. این یک رویکرد پراگماتیستی به لیبرالیسم به شمار می‌رود. رورتی در دفاع از لیبرالیسم

باشد و لیبرال-دموکراسی یک الگوی خوب است؟ چون منفعت اکثریت جامعه را به حداکثر می‌رساند و این هم بر شکاکیت استوار نشده است.

بنابراین شما در دفاع از لیبرالیسم می‌توانید میناگرا باشید یا ضدمیناگرا، و در میناگرایی‌تان هم می‌توانید مثل منفعت‌گرایان برای آن مبنای اخلاقی درست کنید یا اینکه شکاکیت را مبنای آن قرار دهید.

ضدمیناگرا است، ولی کسی مثل آیزایا برلین میناگرا است و مبنای آن پلورالیسم و شکاکیت است؛ چون عقل نمی‌تواند به شکل قطعی مشخص کند که چه حق است و چه باطل، پس باید اجازه دهیم جامعه آزاد باشد و هر کس به دنبال اندیشه خود برود. ممکن هم است که کسی در دفاع از لیبرالیسم پایه اخلاقی درست کند؛ مثلاً نفع‌انگاری در طی مدتی طولانی بنیان اخلاقی لیبرال-دموکراسی بوده است؛ چرا جامعه باید لیبرال





نواندیشی دینی نباید نمادهای دین را تنها با عقل بسنجد

گفتگو با هادی طباطبایی، نویسنده کتاب
«تباکی»^۱

۱. گفتگو از سعید دهقانی، روزنامه نگار حوزه دین، از شیراز.

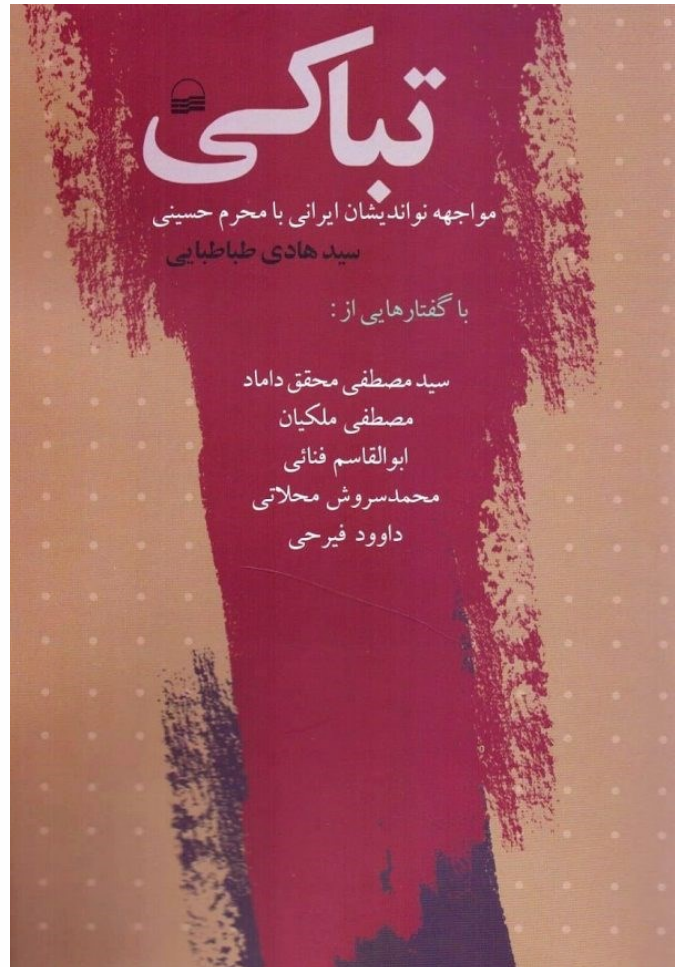
سابقاً در بیوت مراجعی که مجلس روزه برگزار می‌شد، بادبزن‌های دستی هم می‌گذاشتند.

سعید دهقانی: اگر ممکن است در این خصوص بیشتر توضیح دهید؛ چه تفاوتی در این روزه‌خوانی‌های بیوت مراجع دیده می‌شود؟

هادی طباطبایی: تفاوت عمده و مبنایی - البته - نیست، اما می‌توان گزارشی از این عزاداری‌ها در بیوت مراجع ارائه داد. بیوت مراجع در قم معمولاً دهه اول را به برگزاری مراسم می‌پردازند. برخی به برگزاری این مراسم در صبح‌هنگام راغب‌اند؛ به‌عنوان نمونه، آیت‌الله جعفر سبحانی که ساعت هفت صبح مراسم عزاداری و روزه در بیت ایشان برگزار می‌شد. حضرات صافی گلپایگانی، سید صادق شیرازی، شیخ محمد یعقوبی، سید موسی شبیری زنجانی هم مراسم خود را پیش از اذان ظهر برگزار می‌کنند. بیت آیت‌الله شیرازی، مراسمی هم در هنگامه عصر به زبان عربی برگزار می‌کند. بیت آیت‌الله بیات زنجانی هم در هنگام عصر محفل عزا دارد. محافل برخی دیگر از مراجع از جمله حضرات جوادی آملی و گرامی قمی، پس از نماز مغرب و عشا برگزار می‌شود. در این محافل معمولاً شخص مرجع بر روی صندلی در ورودی مجلس نشسته است. چند صندلی هم در کنار وی قرار داده شده تا میهمانان مقرب نزد ایشان بنشینند. در بیت آیت‌الله صادق شیرازی خبری از صندلی نیست. ایشان و میهمانان بر روی زمین می‌نشینند.

افراد حاضر در مجلس می‌توانند شخص مرجع تقلید حاضر در مجلس را مشاهده کنند. در بیت مرحوم آیت‌الله صانعی، افراد به محض ورود، ابتدا گوشه‌ای از مجلس را می‌دیدند که آیت‌الله بر صندلی نشسته بود. نکته‌ای دیگر که توجه تازه‌واردان به بیت آیت‌الله صانعی را به خود جلب می‌کرد، پنکه سقفی بود که بعد از حمله برخی افراد به بیت ایشان به حالت شکسته و آویزان درآمده بود. در بیت آیت‌الله گرامی، اغلب عزاداران پس از انجام مراسم هم می‌نشینند تا آیت‌الله برای شان استخاره‌ای بگیرد. آیت‌الله گرامی به داشتن قدرت استخاره شهره بود.

سخنرانی‌های دهه اول محرم در محافل هر کدام از مراجع تقلید هم متفاوت است. در بیت آیت‌الله گرامی قمی، مداح مقید است که روزه خود را در قالب شعر بیان کند. می‌گویند که آیت‌الله گرامی رغبت بیشتری به شعر دارند. سخنران محفل آیت‌الله بیات زنجانی ملتزم است منابع سخن خود را هم بیان کند؛ گویی شیوه‌ای آکادمیک در این بیت شریف جاری است.



نخوانند. همین بود که روحانیان و روزه‌خوانان شهر وقتی در مجلسی حاضر می‌شدند، از مردم می‌خواستند آرام‌گریه کنند، مبادا صدا به گوش بیگانه‌ای برسد و خبر به عوامل حکومتی ببرند. اما این سختگیری‌ها در زمان حاکمیت جمهوری اسلامی از میان رفت. البته با تمام سبک‌های عزاداری هم موافقت نشد. برخی از این مناسک عاشورایی با محدودیت‌هایی انجام می‌شود، اما تأکید عمده علما و مراجع، بر محافل روزه‌خوانی است. به نظر این سبک از عزاداری می‌تواند نقطه وحدت و اشتراک میان تمام نسخ‌های مختلف دیندار باشد. در قم هم بیوت مراجع، غالباً همین سبک روزه‌ها را برپا می‌کنند. البته مراسم روزه در بیوت مراجع هم هر کدام با گرایش‌های خاص خود برگزار می‌شود.

در محافل دهه اول محرم معمولاً با چای از میهمانان پذیرایی می‌شود. گفته می‌شود که سابقاً در بیوتی که روضه برگزار می‌شد، در مجلس بادبزن‌های دستی هم می‌گذاشتند. در کربلا هم این بادبزن‌ها وجود داشته است.

برخی بیوت مانند بیت آیت‌الله مرعشی نجفی و یا بیت آیت‌الله گرامی قمی، خرما یا کیک هم به میهمانان می‌دهند. در برخی بیوت دیگر، مانند بیت آیت‌الله بیات زنجانی، بسته‌های کیک و آبمیوه هم به حاضران داده می‌شود. بیوت برخی از مراجع، در پایان محفل عزاء، رساله‌های عملیه و یا آخرین اثر منتشر شده از آیت‌الله را هم به حاضران اهدا می‌کنند.

اغلب بیوت مراجع، تاسوعا و عاشورا غذای نذری هم دارند. یکی از شلوغ‌ترین محافل برای دریافت غذای ظهر عاشورا، بیت آیت‌الله وحید خراسانی است.

برخی از مراجع، خود نیز در روز عاشورا به منبر می‌روند. برخی همانند آیت‌الله وحید خراسانی و سید صادق شیرازی، پیش از شروع ماه عزاء برای مبلغان سخنرانی می‌کنند. آیت‌الله وحید البته به دلیل کهولت سن چند سالی است که منبر نمی‌روند. آیت‌الله بیات زنجانی عصر عاشورا سخنرانی می‌کند. ایشان هم پس از ایام کرونا دیگر در روز عاشورا به منبر نرفته است. شیخ فاضل المالکی عصر عاشورا مقتل می‌خواند. سید صادق شیرازی شام غریبان به منبر می‌رود.

مراجع عظام در هنگام عزاداری دست به روی صورت گذاشته و آهسته اشک می‌ریزند، اما استثناهایی نیز وجود دارد؛ آیت‌الله سید محمد یثربی بعضاً در هنگام عزاداری بی‌تابی می‌کند. مرحوم صانعی بلندبلند می‌گریست، گاهی فریاد می‌زد، و گاه به مداح می‌گفت چه بخواند و کدام بیت را دوباره بخواند. حتی در برخی موارد مداح ساکت می‌شد و آیت‌الله صانعی خود ادامه روضه را از گوشه مجلس با صدای بلند می‌خواند.

برخی مراجع در هنگامه عاشورا عمامه از سر برمی‌دارند. مرحوم صانعی اینگونه بود. وی گاهی سینه‌زنان به میان جمع عزاداران می‌آمد و سینه می‌زد. آیت‌الله صادق شیرازی هم در شام عاشورا با پای برهنه به منبر می‌رود.

سخنران‌های بیوت در انتهای جلسه برای سلامتی آیت‌الله هم دعا می‌کنند. مجالس ده شب عزاکه به اتمام می‌رسد، معمولاً یکی از کتاب‌های نگاشته شده توسط آیت‌الله را به مداح یا

سروش محلاتی استبداد دینی را در واقعه عاشورا ردیابی کرده است.

سخنران هدیه می‌دهند. بعضاً در میان این کتاب پاکتی قرار دارد که مبلغی پول در آن گذاشته شده است.

سعید دهقانی: شما کتاب *تباهی* را در خصوص آراء نواندیشان در ماجرای عاشورا نگاشته‌اید. اگر از شما بخواهم خامه فکری اندیشمندانی را بیان کنید که در این کتاب از آنها نام برده‌اید، چه پاسخی به خوانندگان ناآشنا با این کتاب می‌دهید؟

هادی طباطبایی: در این کتاب به بررسی آراء هشت متفکر و پژوهشگر معاصر ایرانی در مواجهه با واقعه عاشورا و مناسک محرم پرداخته‌ام. این افراد عموماً در جرگه نواندیشان هستند؛ به این معنا که رویکردی سنتی به دین ندارند. دغدغه‌های جهان جدید و انسان معاصر هم برای آنها محوریت دارد. حال شاید نتوان همه آنها را در جرگه نواندیشان دینی قرار داد، اما می‌توان اطلاق نواندیش ایرانی بر آنها کرد. مثلاً آقای ملکیان خودش را نواندیش دینی نمی‌داند، اما سایر افرادی که در این کتاب در خصوص آراء آنها بحث شده، به نحوی در ذیل نواندیشی دینی یا نواندیشی حوزوی قرار می‌گیرند. سابقاً البته کتاب‌هایی در خصوص آراء نواندیشان در مواجهه با عاشورا نگاشته شده بود، اما عموماً به نواندیشان پیش از انقلاب اختصاص یافته بود؛ مثلاً از رویکرد مرحوم شریعتی و مطهری و صالحی نجف‌آبادی سخن گفته بودند. اما در کتاب *تباهی* کوشیدم آراء نواندیشان متأخر را به بحث بگذارم؛ مشخصاً آراء مصطفی محقق داماد، عبدالکریم سروش، مصطفی ملکیان، ابوالقاسم فنایی، محمد سروش محلاتی، داود فیروزی، آرش نراقی و سروش دباغ در این کتاب مورد بحث قرار گرفته است. عمده تأملات این افراد نیز بر محور عقلانیت در عاشورا است؛ یعنی می‌کوشند مواجهه‌ای عقلانی با اصل واقعه عاشورا و سپس مناسک محرم داشته باشند. اجمالاً عرض می‌کنم که آقای محقق داماد به ماجرای جهل مقدس در عاشورا توجه می‌کنند. عبدالکریم سروش نقدهایی به برخی رویکردهای سنتی دارد. ایشان همچنین در

خصوص دعای عرفه و زیارت عاشورا تأملاتی را بیان می‌کند. وی همچنین برخی برداشت‌های سنتی که مقدمه خشونت‌ورزی و بعضاً انتقامجویی است را مورد نقد قرار می‌دهد. آقای ملکیان می‌کوشد امام حسین را در قالب قدیس اخلاقی معرفی کند. ابوالقاسم فنایی از اخلاق فرادینی نزد امام حسین سراغ می‌گیرد. محمد سروش محلاتی در خصوص فقه عاشورا سخنانی تأمل‌برانگیز دارد. ایشان همچنین استبداد دینی را در واقعه عاشورا ردیابی کرده و خطرات آن را در دنیای معاصر نشان می‌دهد. دکتر فیرحی با رویکرد سیاسی - که داشت -، برخی نشانه‌ها در زمان امام حسین را برجسته کرده و تذکر می‌دهد که آن نشانه‌هایی که به عاشورا انجامید، ممکن است در زمانه حاضر نیز وجود داشته باشد. ایشان از لابلای مباحث امام

مناسک نمادین ارزش واقعی هم می‌توانند داشته باشند.

حسین، نقدهایی نیز به روحانیت دارد. آرش نراقی بحث جالب و مبسوطی در خصوص آیین قربانی دارد. ایشان همچنین مفهوم شهادت را در دنیای معاصر مورد بازنگری قرار داده و راه جدیدی را نشان می‌دهد. سروش دباغ نیز به مفاهیم اخلاقی و اگزیستانسیال در واقعه عاشورا می‌پردازد. در مجموع مباحثی که این نواندیشان مطرح کرده‌اند، می‌تواند مواجهه دینداران امروز را با واقعه عاشورا به نحو معقولی ترسیم کند.

سعید دهقانی: تاریخ حاکی از آن است که بخشی از مناسک کنونی محرم ریشه در دیگر ادیان دارد؛ مثلاً همین علم که بر دوش می‌نهند بسیار شبیه به صلیب است و گویا از سیسیل ایتالیا به عثمانی و پس از آن در دوره صفویه، به ایران وارد شده است. با شیعه شدن ایران، این نمادها بومی شد و در دوره قاجار کاملاً رنگ و بوی ایرانی به خود گرفت. انبوهی از نمادهای دینی چنین سیر تحولی داشته‌اند. شما نقش این نمادها را چگونه می‌بینید؟

هادی طباطبایی: در خصوص اینگونه نمادها سخنان بسیاری گفته شده است. برخی هم با انتساب این نمادها به ادیان و

مذاهب دیگر، آن را امری ناممدوح دانسته‌اند. در رأی نواندیشان هم البته برخی از این انتقادهای دیده می‌شود. اما اجازه بدهید از منظری دیگر هم به این نمادها بنگریم. در آیین‌های شرقی، بحثی وجود دارد تحت عنوان هندسه جهان هستی، یا هندسه وجود آدمی. آنها معتقدند که در جهان هستی برخی اشکال هندسی وجود دارد که این اشکال هر کدام می‌توانند انرژی‌ای را منتقل کنند. وجود انسان هم دارای هندسه‌ای است. می‌گویند وجود انسان از هندسه‌های مربع، دایره، مخروط، هرم، مکعب، شش‌وجهی و هشت‌وجهی تشکیل شده است. حال هر کدام از این هندسه‌ها از وجود انسان تهی شود و یا قوت خود را از دست بدهد، ضربه‌ای به روح یا کالبد وجود انسان وارد می‌شود. مثلاً می‌گویند مربع حس امنیت و معناداری به زندگی انسان می‌دهد. یا در مخروط بحث از جذب و دفع‌ها است؛ جذب رزق و روزی، یا اموری از این دست. هرم بحث از اعتماد به نفس و یا تعاملات اجتماعی را مدیریت می‌کند. مکعب بحث از آگاهی است. هر کدام از این اشکال اگر در وجود انسان کمبود داشته باشد، می‌توان در عالم خارج، آن شکل هندسی را یافت و از آن کسب انرژی کرد. مثلاً می‌گفتند در مصر باستان، هرم وجودی افراد لطمه خورده بود و بابت همین بود که اهرام مصر ساخته شد و مردم در کنار آن توانستند هرم وجودی خود را اصلاح کنند. یا شما حالت مکعب کعبه در بیت‌الله‌الحرام را ببینید: آنجا مرکز آگاهی است. یا حالت مخروطی که غار حراء داشت و پیامبر در زیر آن قرار می‌گرفت و نحوه‌ای کسب انرژی می‌کرد. در حالی که شاید غارهای دیگری هم وجود داشت و پیامبر و اجداد ایشان می‌توانستند در آنجا حضور یابند. البته این بحث پردامنه‌ای است و قصد ندارم خیلی به آن وارد شوم، اما برخی از این اشکال هندسی می‌تواند انرژی‌های وجود انسان را هم متعادل تر کند؛ یعنی این حالت‌های علم و کُتَل و اشکال اینچینی را یکباره نادیده نگیریم و یکباره پشت پا به همه آنها نزنیم. شاید در پس همین اشکال و نمادها هم سزّی نهفته است. اینها اگر در سنت دینی دیگری هم بوده‌اند، به واسطه آن، برخی انرژی‌ها را می‌توانسته‌اند برای افراد ایجاد کنند. شما به مکان‌های مذهبی که می‌روید هم می‌بینید که آمیخته با انواع این اشکال هندسی است. هر کدام از آنها می‌تواند نور و انرژی‌ای به انسان منتقل کند. وقتی این اشکال در کنار هم قرار می‌گیرد، آنجا منبع انرژی می‌شود. خواسته یا ناخواسته، انرژی‌های انسان را افزون می‌کند. سخنم این است که اینگونه نمادها را به‌صرف یک نماد نبینیم.

بازگشت بیان شده است؛ یعنی اول بازگشت است، دوم پدر، و پدر حقیقی همان خدا است. «عشاء» هم به معنای شب است؛ یعنی شب هنگام اگر توبه صورت بگیرد، اثرات بیشتری دارد. «بیکون» هم به معنای اشک ریزی است؛ یعنی اشک ریزی یکی از شرایط پاک سازی است. البته در این امور گفته شده که نیت افراد بسیار مهم است؛ یعنی اشک به چه نیتی ریخته می شود؛ اگر به نیت حسنه ای باشد، اثراتی جهش گونه دارد و باعث شدت پاک سازی می شود. در این خصوص، خون هم همین گونه است. برخی در ماجرای قربانی کردن هم ایراد می گیرند که چرا خون می ریزید. خون ریختن به تعبیری اثرات چندین برابری دارد؛ یعنی به نحوی کاتالیزور است. اگر به قصد بدی باشد، می تواند اثرات سوء داشته باشد و حتی یک خون می تواند حکومتی را از پا درآورد، و اگر قربانی کردن حیوان به نیت و قصد قربت باشد، این هم اثرات مثبت چندین برابری دارد. از بحث مان دور افتادیم؛ سخنم در این است که این امور را یکباره از میدان به در نکنیم. با این بهانه که با عقل و منطق امروزان سازگار نیست، نمی توانیم دست رد به سینه همه آن اعمال و مناسک بزنیم.

سعید دهقانی: در سال ۲۰۱۵م سفری به هند داشتم و یکی از عجیب ترین مناسک دینی را دیدم. شمار اندکی از باورمندان به خدای «دورگا» که یکی از الهه های باستانی آن سرزمین است، در مراسمی سوزن از بدن خود رد می کردند و با اشیائی نوک تیز بر پیکر خود زخم می زدند. آن زمان به یاد قمه زنی در ایران افتادم که اکنون بسیار کم است. همچنین در این باره خوانده ام که گروهی از مسیحیان ارتدوکس با اشیائی که ۳۳ سوزن به نشانه سن مسیح در زمان مصلوب شدن داشته، بر تن خود می زده اند. احتمالاً ادیان و مذاهب دیگری نیز در جهان باشند که چنین رفتارهایی از پیروان راست کیش شان سر بزند. با این وجود انگار که چنین مناسکی نه تنها در ایران، بلکه در سایر نقاط جهان در حال کمرنگ شدن است. به نظر من دلیل این کمرنگ شدن جهان گستری اندیشه «اومانیسم» نیست؛ به نظر می آید انسان حتی برای مقاصد الوهی حق آسیب زدن به بدن خود را ندارد. حتی به نظرم تقبیح قمه زنی توسط فقهای شیعه در این زمانه نیز متأثر از همین انسان مداری است. ممکن است از واژه «اومانیسم» خوش شان نیاید، اما به مثابه اخلاق جمعی به فتوای شان جهت داده است. موافقید؟

هادی طباطبایی: بیان ماجراهای اینچنینی مقداری با حساسیت همراه شده، و سخت می شود در این خصوص سخن گفت. بحث اومانیسم و انسان محوری البته موضوعی است که نواندیشان ما هم با آن موافقت دارند. یعنی می کوشد آموزه های دینی را به گونه ای ترسیم کنند که به ضدیت با انسان مداری نینجامد. اما بحث دیگری هم در خصوص پرورش روح وجود دارد. شما برای رسیدن به تعالی روح، می باید از همین جسم مدد بگیرید؛ حالا نه اینکه ضربه ای به این جسم وارد کنید، اما به هر حال باید یک سری اسلوب را مراعات کنید. در همین سنت های شرقی، به عنوان نمونه، از یک سری مودراها استفاده می کنند؛ یعنی یک سری حرکت های دست و انگشتان را عاملی در پرورش روحی می دانند. یا حتی برخی ماترا و آواها را دارند، و به واسطه همین اعمال و رفتارها است که روح را پرورش می دهند. در سنت شیعه هم این آداب وجود دارد. چرا باید این آداب را به دید منکرانه نگریم؟

سعید دهقانی: به تبایکی بازگردیم. در ایران معاصر دینداران بسیاری درباره فلسفه عاشورا روشنگری کرده اند که بسیاری شان شبیه به هم هستند. به نظر می آید شما تلاش کرده اید که با گردآوری نظراتی متفاوت، خرق عادت کنید و دیدگاه هایی جدید - و شاید بتوان گفت عامه پسند - را در این کتاب بنویسید. آیا هدف تان ملال زدایی از محرم هایی بوده که در سال های گذشته کم رونق شده است؟

هادی طباطبایی: فکر می کنم این علاقه به محرم در سرشت انسان ایرانی وجود دارد. هر چند برخی رفتار و گفتارها به نام دین می تواند به دین و آیین ضربه بزند و خیلی ها را دل سرد کند، اما تصور می کنم این علقه به محرم و ائمه شیعه به راحتی از دل مردم ایران زدودنی نباشد. این البته شعار نیست. از اینگونه شعارها گریزانم. اما تاریخ نشان داده که این مهر به ائمه وجود دارد و به راحتی نمی توان آن را از دل عموم مردم زدود. البته هدف بنده همان گونه که عرض کردم این بود که دیدگاه های نواندیشان متأخر را بیان کنم. به نظرم رویکردی که آنها برگزیده اند می تواند به مواجهه ای معقول به ماجرای عاشورا کمک کند. البته مانع از برخی سوء استفاده ها از نام عاشورا هم می شود.



نسخه‌ی پی‌دی‌اف دو فصل‌نامه‌ی نقد دینی
همیشه رایگان خواهد بود، اما اگر مایل به
دریافت نسخه‌ی کاغذی مجله هستید
می‌توانید آن را از طریق «نشر اندیشه‌های نو»
سفارش دهید:

<https://www.nt-press.com>



▲ مراسم روز عاشورا | عکس از محمدصادق زرجویان

سخن سید میردین در ایران قرن چهاردهم
خورشیدی (۳) | یاسر میردامادی | پرونده: دین در
ایران قرن چهاردهم خورشیدی (۳) | گرایش
زردشمتیان به بهائیت در اواخر دوره قاجار |
محمد هادی نجاتی گرانی | مندا بیان معاصر در
ایران | حسین خندق آبادی | اسلام، جامعه و
سیاست در قرن سیزدهم و چهاردهم خورشیدی
(۳) | حسن یوسفی اشکوری | سید کمال حیدری،
متفکری در حصرا | سید حلیل الرحمان طوسی |
تاریخچه‌ی نواندیشی دینی در افغانستان قرن
چهاردهم | عبدالرشید رفعت | خارج از پرونده: در
ستایش تنبلی | مت کورتراپ | عرب و دین، مفهومی
محوری - جهان‌هایی منفرد | دنیل دوبویسون،
ترجمه‌ی محمد میرزایی | اقبال فیلسوف نظریه
خودی (۲) | حسن حنفی، ترجمه‌ی محمد مسعود
نوروزی | تکمیل چرخش اشعری گرانه؛ نقدی بر آراء
عبدالکریم سروش در باب دعا و اختیار | علیرضا
مغزی | مولا و عبد عربی یا خدا و انسان قانونی؟ دو
دیدگاه متفاوت از صدر و سیدستانی | ماهان بیداد |
بازخوانی انتقادی آراء حجاب در ادوار فقه: بررسی
حکم حجاب موی سر زنان | محمد موسوی عقیقی |
کتابخانه: مروری انتقادی بر کتاب ورود اسلام به
ایران | گوهر میررضی | رویه‌های الهیاتی و اخلاقی
تکنولوژی‌های مدرن، نگاهی به کتاب تفکر در مورد
تکنولوژی اثر کارل میچام | حسین کاجی | یک کتاب
در یک گفت‌وگو: منتقد فهم مصباح از عدالت‌ام،
گفت‌وگو با احمد واعظی درباره کتاب اش با زانندیشی
عدالت اجتماعی | نویسنده کتاب تباکی در گفتگو با
نقد دینی: نواندیشی دینی نباید نمادهای دین را تنها
با عقل بسنجد |