

آزادی اندیشه

| شماره‌ی ششم - تیر ۹۷ |

موضوع ویژه |

به مناسبت

پانصدسالگیِ رفرماسیون

////////////////////

با نوشته‌هایی از:

الیوت آسوده

فرهاد خسروخاور

یگانه خویی

محسن متقی

محمدرفع محمودیان

علیرضا منافزاده

مجتبی مهدوی

محمدرضا نیکفر

حسن یوسفی اشکوری



نشریه‌ی علوم انسانی و اجتماعی
آزادی اندیشه
وابسته به «انجمن آزادی اندیشه»
-شماره‌ی ششم، تیر ۱۳۹۷-

زیر نظر شورای تحریریه

سردبیر نشریه: کاظم کردوانی
سردبیر این شماره: حسن یوسفی اشکوری
////////////////////////////////////

*کلیه‌ی مقاله‌های نشریه به صورت «همتاخوانی» (peer review) و با ارزیابی دو صاحب‌نظر حوزه‌ای که مقاله به آن تعلق دارد (بی‌آنکه نام نویسنده را بدانند) منتشر می‌شوند.
* انتشار نوشته‌ها و دیدگاه‌ها در «آزادی اندیشه» لزوماً به معنای تأیید دیدگاه پدیدآورندگان نیست.
* نشریه‌ی «آزادی اندیشه» در تلخیص و ویرایش مطالب آزاد است.
////////////////////////////////////

تماس با شورای تحریریه‌ی نشریه:
azadiandisheh.journal@azadiandisheh.com

تماس با هیئت‌مدیره‌ی انجمن:
azadiandisheh.association@azadiandisheh.com

سایت انجمن آزادی اندیشه:
<https://azadiandisheh.com>

طرح روی جلد: در بزرگداشت احمد کسروی

مشاوران علمی نشریه

کاظم ایزدی
سعید پیوندی
نیره توحیدی
آرش جودکی
فرهاد خسروخاور
اسفندیار طبری
کاظم علمداری
رضا کاظمزاده
کاظم کردوانی
علی اکبر مهدی
علی میرسپاسی
محمدرضا نیکفر
حسن یوسفی اشکوری

سرسخن

عرصه‌ی نشریه‌ی «آزادی اندیشه»، علوم انسانی و اجتماعی است. سه جزء درهم‌تنیده‌ی «علوم انسانی و اجتماعی» و «اندیشه» و «آزادی» همه‌ی ضرورتِ وجودی و هدف‌های نشریه را بیان می‌کند.

ابزارِ کارِ علوم انسانی و اجتماعی «کلمه» است و با «کلمه» است که در این علوم نظریه‌پردازی می‌شود. و به این معنا، علوم انسانی و اجتماعی علمِ «گفتمان» است.

«کلمه» و «گفتمان» در قالبِ «اندیشه» است که شکل می‌گیرند و به همان نسبت که اندیشه گسترش و به افق‌های وسیع‌تری دست می‌یابد، کلمه و گفتمان هم با رنگ‌های متنوع‌تر و پربارتری جلوه می‌کنند. اما، اندیشه نمی‌تواند گسترش یابد مگر در میدانِ بی‌کرانِ آزادی.

از همین رو، سنگِ بنای نشریه بر پاسداری از آزادی بی‌حصرواستثنای اندیشه و بیان است. در آزادی بی‌حصرواستثنا (که متفاوت است از آزادی بی‌قیدوشرط؛ که می‌دانیم آزادی هم قید دارد و هم شرط) «بی‌حصر» به معنای حق آدمیان است در ورود به همه‌ی عرصه‌های هستی و فکر و کندوکاو در آن و «بی‌استثنا» به این معناست که هیچ انسانی را نباید در بیانِ نظر و اندیشه‌ی خود باز داشت.

از همین رو، می‌خواهیم دریچه‌ای باشیم گشوده بر افقِ گسترده‌ی اندیشه تا همه‌ی آنان که دغدغه‌ی علوم انسانی و اجتماعی دارند و رشد و شکوفایی آن را برای امروز و فردای ایران ضروری می‌شمرند و معتقد به آزادیِ اندیشه و بیان هستند، این نشریه را از آن خود بدانند.

هر شماره‌ی نشریه دارای دو بخش «موضوع ویژه» و بخش «باز» (شامل مقاله، نقد، گزارش و...) است. «موضوع ویژه»ی این شماره «به مناسبت پانصدسالگیِ رفرماسیون» است.

۱. بخش موضوعی نشریه

- فرهاد خسروخاور، محسن متقی / هرمنوتیک و خوانش نواندیشان دینی از متن مقدس در ایران معاصر ۹
- محمدرفیع محمودیان / رفرماسیون از چشم انداز ماکس وبر ۶۲
- محمدرضا نیکفر / جای‌سپاری، تصرف و بازتصرف - بحران در فضل دین و فضیلت کاهنان در هنگامه ورود به عصر جدید ۸۴
- حسن یوسفی اشکوری / امکان اصلاح در دین اسلام ۱۱۸
- البوت آسوده / رابطه‌ی فاشیسم و مذهب در آلمان میان دو جنگ جهانی ۱۵۲

۲. بخش دوم

- یگانه خویی / حق داشتن حق ۱۸۴
- مجتبی مهدوی / چپ مسلمان در سه اپیزود: از نخشب تا نوشریعتی‌ها ۲۰۲

۳. در بزرگداشت احمد کسروی

- علیرضا منافزاده / احمد کسروی: یک درفش، یک دین، یک زبان ۲۳۰

۴. گزارش: نشست «انجمن آزادی اندیشه»: تأملی بر اعتراض‌های اجتماعی اخیر

ایران: از دی‌ماه ۹۶ تا دختران خیابان انقلاب

- امید منتظری / گزارش ۲۴۷

۵. معیارهای ما در ارزیابی مقاله‌ها و چگونگی انتشار آن‌ها ۲۵۶

هرمنوتیک و خوانش نواندیشان دینی از متن مقدس در ایران معاصر

فرهاد خسرو خاور*

محسن متقی**

اگر سال‌های دهه ۱۳۷۰ را دوران شکوفایی و رشد جریان روشنفکری دینی در ایران بدانیم از اواخر دهه ۱۳۸۰ دوران کم رنگ شدن، افول و کسوف این جریان آغاز شد. اندیشیدن در باره این گروه از روشنفکران و چون‌وچرا در باب فراز و فرود آن، پرداختن به بخشی از تاریخ اندیشه و جنبش‌های اجتماعی ایران معاصر است.^[۱] اگرچه به دلیل نزدیکی تاریخی هنوز امکان ارزیابی با فاصله و همه‌جانبه

۱- آرش نراقی مدتهاست در باب روشنفکری دینی نوشته‌های ارزشمندی ارائه داده است. او در سال ۱۳۷۷ در نوشته‌ای زیر عنوان "درباره‌ی روشنفکری دینی" به تفکیک روشنفکری دینی و احیای دینی پرداخت و وظیفه‌ی روشنفکری دینی را تحقق سکولاریزاسیون حداقلی دانست و درعین‌حال چنین تحقیقی را پایان کار روشنفکری دینی تلقی کرد

آرش نراقی، مقاله‌ی "درباره‌ی روشنفکری دینی" در کتاب سنت و افق‌های گشوده، نگاه معاصر، ۱۳۹۵

آرش نراقی در چند نوشته دیگر به بررسی انتقادی این جریان پرداخته است

آینده روشنفکری دینی، مصاحبه با سایت زمانه، قابل دسترسی در سایت نویسنده

روشن فکری دینی در سه پرده ۱۰ نوامبر ۲۰۱۶ سایت نویسنده. او در این نوشته سه گرایش را از هم تفکیک می‌کند: اصلاح فکر دینی، بازسازی دین، معنویت گرایی فرادینی. در این مقاله آرش نراقی خطر تبدیل شدن روایتی از روشنفکری دینی به فرقه را خاطر نشان می‌کند. با علنی شدن این ایده در فیسبوک نویسنده و معرفی سروش به مثابه مصداق این فرقه زمینه ساز بحث و جدل‌های بسیاری شد

دربارهٔ بحران دامنگیر این حرکت ساده نیست^[۲] اما بررسی انتقادی گفتارهای نمایندگان شاخص آن ضرورتی اساسی برای فهم بهتر برخی از گره‌های معرفتی و اجتماعی ایران امروز است. شک نیست که افکار و عملکرد نواندیشان دینی نقش ارزنده‌ای در به پرسش کشیدن مشروعیت اسلام سیاسی و نظام خداسالار بازی کرده است و ما در این نوشتار به‌هیچ‌وجه قصد انکار این بعد اساسی افکار آنها را نداریم. کوشش ما بازخوانی تلاش آنان در پیوند زدن میان واقعیت جامعهٔ ایران و فهم هرمنوتیک از قرآن است.

با پیروزی انقلاب ایران و استقرار حکومت اسلامی باب بحث و گفتگو دربارهٔ توانایی دین اسلام جهت ادارهٔ جامعه در ابعاد وسیع آغاز شد. تجربه انقلاب اسلامی و سربرافراشتن اسلام در صحنهٔ جامعه و انتظارات مردم از دین، مسلمانان را به توان آزمایی تازه‌ای فراخواند و روحانیت شیعه را که اکنون بر مسند قدرت تکیه زده بود در برابر پرسش‌های تازه در باب سازماندهی و اداره جامعه قرار داد. فقه شیعه از قلمرو سنتی خود، شرح و تفسیر اصول ایمانی و آداب زندگی دینی مسلمانان شیعی، بیرون آمد و پاسخگوی مسائل سیاسی و اقتصادی و اجتماعی کشور شد. با استقرار حکومت دینی بسیاری از باورهای اسلامی به معرض آزمون گذاشته شد. مفاهیمی چون چندهمسری، حجاب، ارتداد، بدعت، که تاکنون تنها در میان فقها مورد بحث قرار می‌گرفت ناگهان وارد فضای عمومی گردید^[۳].

در چنین وضعیتی و در مقابل مشکلات نظام برآمده از انقلاب برخی از روشنفکران مسلمان به بازاندیشی در باب رابطه متن با واقعیت پرداخته و

۲- برای ارزیابی انتقادی جریان روشنفکری دینی گفتگوی عماد الدین باقی و مقصود فراستخواه خواندنی است "آن چیست که می‌خواندش روشنفکری دینی"، مجله مهر نامه شماره ۳۳ در این گفتگو عمادالدین باقی منقد بکارگیری مفهوم روشنفکری دینی است و نقد درون دینی را موثرتر از نقادی برون دینی روشنفکران مسلمان می‌داند.

محمد منصور هاشمی نیز در پیوست کتاب خود مروری انتقادی به روشنفکری دینی داشته و معتقد است که این جریان "هرچند جریان غالب ایام اخیر است، غلبه و اهمیت خود را الزاماً از قوت دلیل بدست نیاورده است این جریان بنا به عللی اهمیت یافته است"

محمدمنصور هاشمی، دین اندیشان متجدد روشنفکری دینی از شریعتی تا ملکیان، انتشارات کویر، ۱۳۸۵، صفحات ۳۳۳-۳۴۳

۳- برای نمونه ای از این مباحث می‌توان به نوشته‌های زیر رجوع کرد

سروش دباغ، حجاب در ترازو، ناشر اچ اند اس، بهار ۹۶

آرش نراقی، اسلام و مساله همجنس‌گرایی، سایت آرش نراقی

تجدید نظر در معنای قصاص، صدیقه وسمقی، بهار ۱۳۹۳، سایت ملی مذهبی،



کوشیدند تا روش تازه‌ای برای فهم متن و رابطه آن با اجتماع و سیاست پیشنهاد کنند. عبدالکریم سروش در قبض و بسط تلاش خود را نوعی هرمنوتیک برای فهم متن مقدّس دانست. او با تفکیک میان دین و فهم آن، نقش دانش‌های برون‌دینی در فهم دین، عصری بودن فهم دین به نقد برخی از داوری‌های عالمان دینی پرداخت و نظریات آنان را دارای هیچ قدسیتی ندانست و نقد دست‌آوردهای آنان را با توجه به روش‌های مقبول ممکن دانست. مجتهد شبستری با نقد قرائت رسمی از دین به پیشبرد پروژه اصلاح اندیشه دینی با تکیه بر دانش هرمنوتیک پرداخت. مصطفی ملکیان با طرح عقلانیت و معنویت تلاش کرد تا ضرورت نگاهی معنوی به جهان را در عصر افسون زدایی نشان دهد. یوسفی اشکوری با طرح اسلام اجتماعی و با تکیه بر قرائت خاص خود از متون دینی به تارخیت بخشی از متون معتقد شد. محسن کدیور با طرح کثرت "نظریه‌های دولت در فقه شیعه" و مسئله رهبری جامعه اسلامی به نقد روایت رسمی از ولایت فقیه پرداخت. آرش نراقی کوشید تا به مسئله "الاهیات غیبت" در دوران معاصر بپردازد و مقالاتی در باب اخلاق اجتماعی منتشر کرد. نراقی در نوشته‌های خود با تکیه بر قرائت خاصی از دین و اخلاق به بررسی برخی از مسائل جزئی اندیشه اسلامی پرداخته است و نظریات تازه‌ای در باره مسائلی چون مُدارا، حقوقِ دگران‌دیشان، اخلاق شکنجه، حقوق بشر، خیانت در روابط زناشویی ارائه داد.^[۴] ابوالقاسم فنایی، از دانش آموختگان مدارس سنتی دینی، در دوران تحصیل در انگلیس به بازیابی انتقادی فقه اسلامی پرداخت و رابطه دین با اخلاق را کاوید و در این پژوهش‌ها به استقلال اخلاق از دین رسید.^[۵] این تلاش‌های نظری در برخی از حوزه‌های اندیشه دینی دست آوردهایی جزئی داشته است اما به دلیل فقدان نوعی هرمنوتیک جامع این کوشش‌های نظری راه‌گشای جدی برای فهم متن در وضعیت دنیای امروز نیست.^[۶]

۴- آرش نراقی، مدارا و مدنیت (مقالاتی در باب اخلاق اجتماعی)، نگاه معاصر، ۱۳۹۲

۵- ابوالقاسم فنایی، دین در ترازوی اخلاق، پژوهشی در باب نسبت اخلاق دینی و اخلاق سکولار، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۴

ابوالقاسم فنایی، اخلاق دین شناسی پژوهشی در مبانی معرفتی و اخلاقی فقه، نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۲
این دو کتاب کوششی جدی برای بنا کردن اخلاق بر اساس تفسیر خاصی از معتزله می‌باشد. در این دو اثر فنایی امکان بنا کردن اخلاق خارج از دین را در اسلام ممکن می‌داند.

۶- کتاب "تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک" نوشته علیرضا آزاد کوششی است برای یافتن دغدغه‌های مشترک <

بسیاری از نواندیشان دینی در ایران پس از انقلاب پاسخ به پرسش‌های اساسی در باب متن مقدّس را در علم هرمنوتیک جستجو کرده‌اند. اگرچه این واژه در نوشته‌های آنان حضور پُررنگ دارد اما فهم آنان از تاریخ این علم و داوری آنان در باره اصول قرائت و خوانش متن در جهان غرب با کاستی‌ها بسیاری همراه است. علت مهم ابهامات و سرگشتگی‌های جریان روشنفکری دینی در ایران معاصر و آشفتگی‌ها مفهومی درباره‌ی متن مقدّس، تاویل و تفسیر آن، نبود و فقدان آن چیزی است که ما نام "هرمنوتیک جامع"• بر آن نهاده‌ایم. اگرچه برخی از اندیشمندان مسلمان در دهه‌های گذشته تلاش‌های چندی درباره فهم متن مقدّس انجام داده‌اند اما این کوشش‌ها هنوز صورت مدوّن و گسترده به خود نگرفته است و هنوز آنان راه درازی را در پیش دارند تا همچون هم‌تایان مسیحی و یهودی خود بتوانند بسیاری از پرسش‌ها و معضلات زمانه خود را در شکل نظریه هرمنوتیک و تفسیری از دین ارائه دهند. مراد ما از فقدان هرمنوتیک جامع در موارد زیر تجلّی می‌کند:

نخست بازتاب گرایش‌های کنونی جامعه ایران، در زمانه‌ای که مذهب حضور چشمگیری در رفتارهای روزمره مردم ندارد، هنوز مورد توجه نواندیشان قرار نگرفته است. برای نمونه در اسلام وضعیت طبقات متوسط سکولار و حتی طبقات پائین، که به شریعت اسلامی کاملاً عمل نمی‌کنند، جایی در پژوهش‌های دین‌شناسانه آنان ندارد. متکلمین دینی هنوز به رابطه میان ایمان دینی بدون عمل به دستورات شریعت اسلامی توجهی نکرده و امکان پذیرش نوعی اسلام انتخابی و گزینشی هنوز برای آنان پذیرفتنی نیست و فرد مسلمان که نماز می‌خواند بدون اینکه روزه بگیرد و یا بالعکس با دشواری‌های بسیاری مواجهه است. در حالیکه در الهیات مسیحی تمایز و تفکیک میان مومن از یک سو و مقید به شریعت از سوی دیگر وجود داشته و مومنین با عمل نکردن به دین همچنان و بدون هیچ مشکلی در مدار دین می‌مانند. واژه‌هایی چون کافر، ملحد، مرتد آنچنان بار معنایی قوی در درون جوامع اسلامی دارند که پذیرش

میان علم تفسیر قرآن و دانش هرمنوتیک. این کتاب هرچند داده‌های ارزشمندی در باره برخی جریان‌ات هرمنوتیک در اختیار خواننده قرار می‌دهد با این وجود یافتن رابطه میان هرمنوتیک کلاسیک و تفسیر قرآن را روشنی باز نمی‌کند. در عین حال تاریخ نگاری نویسنده در باره مفهوم هرمنوتیک کلاسیک جای بحث و گفتگو دارد. در نوشته جداگانه‌ای به معرفی این کتاب و نقد آن خواهیم پرداخت

تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک، علیرضا آزاد، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۱



تکثر در عمل به شریعت و رفتارهای دینی و یا عدم پایبندی به احکام و شریعت اسلامی با دشواری مواجه است.

دوم رابطه میان ایمان فردی و ذهنیت • مومن: این پرسش همچنان مطرح است که چگونه امر دینی می تواند رابطه با ذهنیت ویا به بیان دقیق تر روند ذهنیت یابی فرد • برقرار کند و مخاطب خود را نه جامعه بی نام و نشان امت مسلمان بلکه توجه به عواطف فرد و مسائلی چون هراس، عسرت، شادی، حزن و اندوه قرار دهد. فرد در دنیای مدرن سه نوع رابطه برقرار می کند: رابطه با خود (فردیت یابی)، رابطه با دیگری (میان - ذهنیتی)، رابطه با خدا (ذهنیت یابی قدسی •). اندیشیدن به چنین رابطه سه گانه ای در الاهیات اسلامی حضور زیادی ندارد.

سوم طرح پرسش در باب اسماء الاهی و بازبینی آن در پرتو اندیشیدن در باب مسئله شر می باشد و اینکه آیا خدا قدرت قاهر است یا نه؟ پاسخ متاله مسیحی، بونهر، به چنین پرسشی منفی است و او خدا را قدرت قاهر نمی داند^[۷].

چهارم طرح مسئله الاهیات در ارتباط با امر سیاسی است و اینکه آیا سیاسی کردن افراطی، که از سوی اندیشمندان مسلمان انجام گرفته، باعث تضعیف

۷-البته مسئله شر در گذشته در چارچوب الاهیات سنتی و زیر عنوان حُسن و قُبْح مطرح شده بود اما در دوران جدید این مسئله و رابطه آن با سیاست مورد توجه متکلمان واقع نشده بود. در قرن بیست این پرسش با توجه به حوادث جنگ و سرکوب یهودیان بار دیگر در حوزه مسائل الاهیاتی مطرح شد. پرسش هایی از قبیل اینکه در کشتارهای جنگ و یا در قضیه آوتسویس خدا کجا بود؟ به طرح دوباره این مسائل انجامید. عبدالکریم سروش در چند سخنرانی به رابطه شرم و شر و نقش خدا در حوادث سیاسی و تاریخی پرداخته است. در این میان آرش نراقی نوشته ای مستقل به بررسی مفهوم شر از بعد فلسفی، الاهیاتی و سیاسی پرداخته است آرش نراقی، مسئله شر، سایت نویسنده

محمد رضا نیکفر از دید دیگری به رابطه سیاست و الاهیات پرداخته و بر این باور است که زندان جای ممتاز پدیداری حکومت دینی است. این مقاله نیکفر نوعی پرداختن به ماهیت نظام اسلامی در ارتباط با اعترافات زندانیان سیاسی است چرا که "حقیقت رژیم، که بازجو آن را به زندانی تفهیم می کند، در این است که دستگاه حق دارد و آن حق که دارد حق دینی است.

نیکفر، الاهیات شکنجه، شهریور ۱۳۷۷

چنین تحلیلی از ماهیت نظام سیاسی را برخی از پژوهشگران و ادیبان در باره نظام استالینی بکار بسته اند. رمان "۱۹۸۴" جرج اورول و رمان "هیچ و همه" اثر آرتور کوسترل نمونه ای از این ادبیات است با توجه به بحث هایی که این مقاله نیکفر برانگیخت او در گفتگویی با مهدی خلجی به روشن کردن برخی از جنبه های نوشته اش پرداخت <<

گفتگو در باره الاهیات شکنجه، مهدی خلجی- محمد رضا نیکفر، سایت رادیو زمانه

مسائل دینی می‌شود؟

پنجم گشودن باب بحث و گفتگو در باب وجود و یا عدم وجود خدا در شکل آزادانه و به دور از فشارهای دینی و و امکان بحث، گفتگو و جدل با گرایش‌های غیر دینی و خداناباورانه. چنین رویکردهایی هنوز مشروعیت اجتماعی در جوامع اسلامی و در فضای عمومی نیافته است.

ششم گفتگو درباره استقلال امر دینی در فضای عمومی و جایگاه دین در چنین فضایی.

سرنجام مسائلی همچون جنسیت، برابری جنسیتی میان زن و مرد، حجاب زنان، حضور زنان در فضای عمومی و رابطه آن با دین، هم - کرامتی زن و مرد در ارتباط با مسائلی چون ازدواج و طلاق

اگرچه ما مواجهه با ادبیات نسبتاً زیاد در باره هرمنوتیک هستیم اما حضور واژه هرمنوتیک و استفاده از آن در مقالات و کتاب‌ها را نمی‌توان دلیل شناخت این علم و کارکردهای آن دانست. از آنجاکه این مفهوم نیز وارداتی است و دانش هرمنوتیک و تفسیر و خوانش متن تحولات عمیقی را از سر گذرانده ما در چارچوب این نوشته می‌کوشیم تا اشاره‌ای به شکل‌گیری قرائت و رابطه با متن در جهان مسیحیت کرده و سپس به بررسی کوشش‌های هرمنوتیکی در ایران پس از انقلاب بپردازیم. به همین دلیل این نوشته از دو بخش تشکیل شده است:

در بخش اول نگاهی به ریشه‌های شکل‌گیری هرمنوتیک متن مقدس در غرب انداخته و دریافت خود را از آن نشان می‌دهیم. کوشش ما گزارشی تاریخی از رشد و تکوین هرمنوتیک و بررسی برخی از نوآوریهای نهضت پروتستانیسم و مخصوصاً لوتر است. در این بخش مقایسه‌ای میان رویکرد مسیحیت به متن و تمایز آن با رویکرد مسلمانان به متن مقدس انجام خواهیم داد.

رابطه متن مقدس با جامعه و کوشش نواندیشان و اصلاح‌گران دینی برای تفسیری زمان پسند از این متن جهت وفادار ماندن به متن مقدس موضوع بخش دوم نوشته ماست. در این بخش نگاهی به تبارشناسی نهضت بازگشت به قرآن در ایران معاصر انداخته و نقش برخی از اصلاح‌طلبان و اندیشمندان دینی را در طرح تازه‌ای از اسلام و تفسیر نشان خواهیم داد.^[۸] در این بخش هر چند اشاره

۸- مقصود فراستخواه در نوشته بلندی به تنش‌های موجود در خوانش متن مقدس پرداخته و سه دوره را از هم تفکیک کرده است:



ای گذرا به برخی از کوشش‌های مفسران قرآن و مدافعان نهضت بازگشت به قرآن خواهیم کرد اما هدف ما بیشتر پرداختن به کوشش‌های نظری نواندیشان دینی در ایران معاصر است. شک نیست که کوشش‌های قرآنی کسانی چون اسدالله خرقانی، شریعت سنگلجی، حکمی زاده مهم است^[۹] ولی در چارچوب این نوشته تنها به بررسی نوشته‌های قرآنی تجدد خواهانی چون سروش، شبستری، کدیور، اشکوری، ملکیان، نراقی، در دوران پس از انقلاب خواهیم پرداخت^[۱۰]. هدف این بخش از نوشته نه بررسی تمام تفاسیر قرآن در دوران معاصر بلکه بررسی نگاه نواندیشان دینی در باب خوانش قرآن و جهان مدرن است. به همین دلیل از بررسی ما کوشش‌های تفسیری کسانی چون علامه طباطبایی، مکارم شیرازی، جوادی آملی، غائب است^[۱۱].

پیش‌فرض ما در این نوشته، آنچنان که اشاره کردیم، فقدان و نبود هرمنوتیک جامع برای فهم بهتر متن است و در بررسی علل این فقدان می‌توان به ضعف و یا نبود بینش تاریخی و یا تاریخگرایی (واژه تاریخی‌گری در ایران به دلیل ترجمه کتاب پوپر زیر نام فقر تاریخی‌گری دارای بار منفی است اما منظور ما از فقدان تاریخگرایی بی توجهی به تاریخ است)، عدم توجه به علوم انسانی، نبود قواعد روشن برای تفسیر متن اشاره کرد.

تنش‌های دوره اولیه تاریخ اسلامی، تنش‌های دوره میانی تاریخ ما، تنشهای معاصر. نویسنده تنش‌های انطباق متن مقدس با دنیای جدید را از مهمترین تنش‌ها دانسته و زمینه‌های پدیدار شدن هرمنوتیک متن در عالم اسلام و دشواری‌های آن را نشان می‌دهد

مقصود فراستخواه، متن مقدس و تنش‌هایش در آمدی بر قرآن پژوهی انتقادی ۱۳۹۱، سایت نویسنده

۹- داود فیرحی، فقه و سیاست در ایران معاصر، جلد دوم، نشر نی، ۱۳۹۳، بخش اول این کتاب در باره فقه و سیاست در دهه بیست کوشش ارزنده‌ای در باب مناقشات پیرامون دین در آن دوران است

۱۰- برای شناختی کلی از تفسیرهای سیاسی از قرآن از انقلاب مشروطه تا انقلاب ایران نگاه کنید

یوسف خان محمدی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۲،

۱۱- اگر چه این روشنفکران نوشته‌های مستقل در باب قرآن و تفسیر آن ارائه نداده‌اند اما هدف ما در این نوشته تأکید بر روش این نواندیشان در خوانش متن مقدس در ایران معاصر است. خوانشی که تنها در قید فهم معانی و یا شان نزول آیات نبوده بلکه با توجه به رشد و بسط علوم اجتماعی و انسانی، و مسائلی که دنیای مدرن در برابر اندیشه دینی قرار داده است، می‌کوشد تا خوانشی جدید از متن دینی بدست دهد. برای نمونه اهمیت قبض و بسط سروش در چارچوب این نوشته مهمتر از تفسیر او از سوره حدید است. همین مسئله در باب دیدگاه‌های شبستری، اشکوری، کدیور نیز صادق است.

هرمنوتیک و خوانش متن در جهان مسیحیت

هرمنوتیک به معنی هنر تفسیر متن پیشینه‌ای بسیار دیرین دارد. ریشه این واژه را هرمس دانسته‌اند که در افسانه‌های یونانی نام پیام‌آور خدایان برای آدمیان بود. در عصر باستان و در دوران قرون وسطی نیز هرمنوتیک را نوعی علم و یا هنر تفسیر متون بنیادی فرهنگ غرب و مخصوصاً کتاب مقدس می‌دانستند. مسیحیت از همان آغاز مجبور شد تا اصول عقاید خود را در مقابل مذهب یهود تعریف کند. وظیفه نظام عقیدتی مسیحیت جستجوی سازگاری میان دیدگاه جزءگرایانه در باب فلاح و رستگاری ملت یهود (آنچنان که در عهد عتیق مطرح شده و ملت یهود تنها ملت رستگار است)، با برداشت کل‌گرایانه پیام مسیح (بر مبنای عهد جدید) بود. خواندن کتاب مقدس و فهم آن باعث گشودن باب بحث در باره معنی ظاهری و باطنی متن شد و سنت اگوستین، از نخستین متکلمان مسیحی، با پیروی از سنت نوافلاطونی ضرورت گذر از معنای ظاهری و تحت‌اللفظی کلام بسوی معنای اخلاقی و در نهایت معنی معنوی و باطنی متن را نشان داد.^[۱۲]

باور به وجود پوسته (رو) و هسته در کتاب مقدس متعلق به دوران قرون وسطی است. در سطح پوسته ما با صرف و نحو، معنا شناسی در ارتباط با معنی ظاهری متن و سرانجام تاریخ روبرو هستیم. و در هسته، آن معنی عمیق و احساسی متن نهفته است. متکلمین مسیحی معتقد بودند که هسته درونی کلام مقدس خود به سه سطح تقسیم می‌شود سطح نخست معنی اخلاقی کتاب، دوم معنی استعاره‌ای که همان محتوای ایمان مسیحی است و سرانجام معنی باطنی متن که آشکار کننده راز وحی می‌باشد. ابعاد عمیق معنی باطنی متن برای انسان‌های خاکی این جهان ممکن نیست و تنها در جهان دیگر این معانی آشکار خواهند شد.^[۱۳]

فهم کتاب مقدس و تفسیر آن در مواجهه با انسان‌باوری و اصلاح دینی دوران رنسانس تغییر و تحولات اساسی به خود دید. در درون مسیحیت و در برابر تغییر و تحولات عظیم و شگرف دنیای غرب ما شاهد شکل‌گیری جریان اصلاح مذهب از درون دین روبرو هستیم و اصلاح طلبان با رجوع به متن به مبارزه بر علیه

12- Vultur Ioana, Comprendre L'herméneutique et sciences humaines, ed folio, P 16, 2017

13- Gerhard, Ebeling The New Hermeneutics and Early Luther, Journal of Theology Today, 1964



روش‌ها و الگوهای تفسیری کلیسای کاتولیک برمی‌آیند و برای این کار بر روش تمثیل و یا تاویل (یعنی بازگشت به معنی آغازین متن) تاکید می‌کند. در این میان تلاش‌های لوتر جایگاه مهمی دارد و حرکتی را که او برای خوانش و فهم متن آغاز کرده بود ادامه یافت و در دوران مدرن شاهد گسترش حوزه علم تفسیر و تاویل متن بودیم و هرمنوتیک کم‌کم به نظریه عمومی روش و "پیش‌فرض‌های تفسیر متن" تبدیل شد. پرداختن به تاریخ این علم و دنبال کردن تحولات آن را نمی‌توان در چهارچوب این نوشته دنبال کرد. هدف ما تنها اشاره به کوشش‌های لوتر است که تحولی اساسی برای فهم متن و رابطه مومن با متن انجام داده است. مقایسه کوشش‌های آنان با تلاش‌های نواندیشان دینی در ایران هدف اصلی این بخش از نوشته ماست.

در تاریخ غرب بازخوانی متن مقدس و نقد باورهای دینی و چون و چرا در باب نقش کلیسا و روحانیت با قیام فکری لوتر و سپس کالون و شکل‌گیری نهضت پروتستانتیسم آغاز شد. برای فهم بهتر اصالت و نوآوری نهضت دینی و فکری پروتستانتیسم ما نوشته‌های لوتر را مد نظر قرار می‌دهیم و بحث دربارهٔ سایر متفکرانی چون کالون، ملانکتون (Melanchton)، زوینگلی (Zwingli) و افراطیونی چون توماس منتزر (Thomas müntzer) را به نوشته‌های دیگری موکول می‌کنیم. لوتر معتقد بود که کلید فهم کتاب مقدس را باید در درون خود کتاب یافت. به باور او هر فرد مسیحی توانایی فهم و تفسیر متن را داشته و خوانش این کتاب نه بر مبنای پیشداوری‌ها بلکه با رجوع به خود متن ممکن است. بر مبنای چنین روشی است که متن مقدس کلمات خاص خود را به ما می‌نماید. لوتر به باز تفسیر "مصلوب شدن مسیح" و نقش او در خریدن بار گناهان پرداخت و برای نخستین بار از اصطلاح "الاهیات صلیب" در معنی خاص خود استفاده کرد و حتی به اعتباری می‌توان او را واضع این اصطلاح دانست^[۱۴]. از نظر او فرد مسیحی در مقابل انتخاب خطیری قرار گرفته است: یا باید خدا را در جای دیگری جز مسیحیت جستجو کند و یا اینکه صلیب را همچون بنیان و سنجه اندیشه خود در باب خدا قرار داد. مفهوم "خدای مصلوب" در نزد لوتر نه اصل و بنیان ایمان مسیحی بلکه چنین اصطلاحی کلید فهم طبیعت و سرشت

14- James Patrick Callahan, *Claritas Scripturae: The Role of Perspicuity in Protestant Hermeneutics*, Journal of the Evangelical Theological Society 39.3 (September 1996).

خداست. نام دیگر الاهیات صلیب را لوتر "الاهیات انجیل" نامید و معتقد بود که باید در کتاب مقدس پیام اصلی مسیح را دید و خدا را می‌توان در جایی که او خود را به ما نمایانده، یعنی مسیح، دید.

اصول اعتقادی پروتستان‌تیزم در روایت لوتر بر مبنای پنج اصطلاح قرار گرفته که با واژه "تنها" (فقط) شروع می‌شود. این اصول بر حول محور برنامه "رستگاری خارج از کلیسا" بنا شده است. اگرچه خود لوتر این پنج اصل را به شکلی که در پایین آمده ذکر نکرده، با وجود این خداشناسی او بر چنین مبنایی استوار است. این اصول در طی چند قرن بصورت منظم (سیستماتیک) مورد بحث واقع شد و در ابتدا سه اصل اول در مد نظر قرار گرفت^[۱۵] و سپس دو اصل دیگر به آنها افزوده شد و حتی بعضی تا هفت اصل نیز جهت آشتی پروتستان‌تیزم و کاتولیسیزم پیش رفتند^[۱۶]. برای فهم کار نوآوری های لوتر بهتر است تا اشاره‌ای کوتاه به هر یک از این پنج اصل کنیم که تشکیل دهنده اصول اعتقادی پروتستان‌تیزم است. این پنج اصل در اوایل قرن بیستم به صورت منسجم و بر مبنای آثار متفکران پروتستان و مخصوصا لوتر تدوین شده است.

اصل نخست تنها کتاب مقدس: عهد عتیق و جدید تنها مرجع معتبر برای مومن مسیحی است. این اصل نافی ایده تداوم وحی الهی در کلیسای مسیحی است. این اصل سنت دینی و کلیسا را تابع کتاب مقدس کرده و هیچ اعتبار هنجاری برای کلیسا قائل نیست. واعظی می‌تواند معنی کلام را برای مومنین روشن کند اما دیگر وُعَاظ نیز قادر به چنین کاری هستند. نکته دیگر اینکه هر کس شخصا مسئول فهم کتاب بوده و تبعیت تنها از متن معتبر است. لوتر با این کار مرجعیت کلیسا و روحانیت آن را به چالش کشید.

اصل دوم تنها ایمان (اصل رستگاری مبتنی بر ایمان): ایمان همانا اعتقاد محکم و استوار به مرگ مسیح بر صلیب است. او با این حرکت هم گناهان آدمیان را خرید و هم نجات بخش آنان شد. ایمان به مسیح زمینه آشتی مومن با خداست و به او امکان حیات آخروی را فراهم می‌کند. این اصل در تقابل با یکی

15- John Gore, The Three Solas of Lutheranism, <http://www.scribd.com/doc/35354257/The-Three-Solas-of-Lutheranism>

16-Bruce Atkinson, The Seven Solas: Toward Reconciling Evangelical and Anglo-Catholic Perspectives, December 31, 2009, <http://www.virtueonline.org/seven-solas-toward-reconciling-evangelical-and-anglo-catholic-perspectives>



از ارکان کلیسا بود که راه رستگاری را عمل به کارهای نیک می‌دانست در حالی که "رستگاری در پناه ایمان" اصل بنیادین پروتستانتیسم است. در این اصل عمل به احکام شریعت شرط رستگاری نیست و این مفاد آیه ۲۷ از نامه پولس است که می‌گوید "انسان با ایمان بدون عمل به احکام شریعت رستگار می‌شود".

اصل سوم تنها لطف الاهی (اعتقاد به تقدیر الهی): رستگاری روح تنها در پناه لطف الهی یعنی اراده و مشیت او ممکن است که خود نوعی اعتقاد به تقدیر و مشیت اوست. نتیجه این تقدیرگرایی در حوزه عمل انسان این است که اعمال فرد بدون لطف الهی بی‌فایده است و لطف الهی در گروهی ایمان آوردن است.

اصل چهارم تنها مسیح (مسیح ناجی): رستگاری و فلاح روح آدمی را تنها و تنها مسیح می‌تواند تضمین کند. به بیان دیگر مسیح تنها رابط، میانجی و داور است.

اصل پنجم عظمت تنها از آن خداست (قدسیت امر الاهی و خدا) : نتیجه منطقی این امر اینکه هیچ تلاش و کوشش انسانی و نه حتی علم کلام نمی‌تواند ادعای قدسیت داشته باشد. هیچ پرستشگاهی را نمی‌توان به نام کسی بر قرار کرد. نان و شرابی که نشانه جسم و خون مسیح است به خودی خود هیچ اعتبار و قدسیتی ندارند. این دو تنها فدیة خداوند همچون هر هدیه دیگری هستند.

لوتر با چنین حرکتی زمینه دست یافتن به متن مقدس و راهیابی به معنی آن را برای مومنین ممکن کرد. تلاش او همانا گسست با بینشی بود که به چند سطحی بودن معانی کتاب باور داشت. با طرح نظریه "صراحت و روشنی کتاب مقدس" بود که او وارد بحث‌ها و جدال‌های کلامی عصر خود شد. "صراحت کتاب مقدس" به معنی روشن بودن و قابل فهم بودن متن است و ما را نیازی به رابط و میانجی از نوع کلیسا نیست. نتیجه چنین رویکردی امکان گشایش قرائت کتاب و تفسیر آن بدون دخالت هیچ نهاد رسمی دینی و میانجی انسانی است. او با طرح چنین مسئله‌ای رابطه مستقیم میان خدا و انسان را ممکن کرد. این چنین بود که مسئولیت فرد به اصل اساسی دین مسیحیت تبدیل شد. از دیگر نتایج چنین رویکردی فردی شدن رابطه مومن مسیحی با متن مقدس بود.

جنبش اصلاح دینی که در نوشته‌های لوتر و کالون تجلی یافت خواستار خوانش، فهم و تفسیر متن جدا از دستورهای رسمی اصحاب کلیسا بود. پروتستانتیسم کمر به نابودی سنت‌ها، آئین‌ها و نظریاتی بست که مانع فهم بهتر متن مقدس می‌شود و با این کار امکان خواندن مستقیم و بی واسطه متن را آماده کرد. در

گذشته اکثریت مسیحیان تنها از راه کلیسا و تفاسیر آن به متن راه پیدا می‌کردند. با جنبش فکری دوران اصلاح دین و انسان‌گرایی عصر نوزایی که همزمان با پدید آمدن صنعت چاپ و رشد آموزش بود امکان دستیابی به متن آسان‌تر شد و مراجع مذهبی کم‌کم قدرت و مشروعیت خود را در مقام تنها مفسران کلام خدا از دست دادند.

لوتر با تکیه بر مفهوم صراحت متن و تفسیر گناه انسانی، معتقد بود که اگر ما با ناروشنی و عدم شفافیت در متن مواجهه شدیم به دلیل حجابی است که گناه انسانی بر بینش ما افکنده است و به همین دلیل انسان گناهکار راهی به روشنی الهی ندارد. حتی اگر کلیسا حائل انسان و خدا شود هیچ تغییر اساسی در این وضعیت پدید نخواهد آمد چرا که گناه در عمق رابطه میان خدا و انسان قرار دارد. می‌بینیم که چگونه لوتر بطور خاص و جنبش پروتستانیسم با این تفسیر از یکسو راه را بر کلیسا در مقام تنها مرجع فهم متن بستند و از سوی دیگر گشایش‌گر راه برای فردی کردن ایمان و خوانش متن شدند.

این فکر که کتاب مقدس روشن و صریح است و می‌توان با خواندن آن به فهم معانی آن نائل شد زمینه را برای روی آوردن مستقیم و بی‌واسطه به متن و تفسیر آن ممکن کرد. از این پس دیگر برای فهم کتاب مقدس نیازی به شناخت و پیروی از قواعد و هنجارهای پذیرفته شده در میان متکلمان مسیحی نیست. بازگشت به متن و اقتدار آن به نوعی پذیرفتن امکان قرائت‌های نامنظمی است که نمی‌توان آنان را تحت سلطه قدرت واحدی گردآورد. می‌توان گفت تکوین هرمنوتیک به نوعی شکستن و از بین بردن قواعد و هنجارهای رسمی بود که مانع دستیابی به فهم متن می‌شد. اگر قاعده و هنجاری برای خواندن و فهم متن وجود ندارد در نتیجه هر فرد توانایی فهم متن و معنا بخشی به خوانش خود را خواهد داشت. اگر در پروتستانیسم مفهوم "صراحت متن" زمینه امکان رابطه فرد و متن را ممکن کرد و به فردیت نوعی قدسیّت عطا کرد همین مفهوم در اسلام به نوعی نص‌گرایی، حدیث‌گرایی و در تحول خود منجر به شکل‌گیری جریان وهابیت شد که با تکیه بر معانی ظاهری متن مدافع کاریست قوانین شریعت در دنیای امروز شدند و زمینه را برای محصور کردن متن مقدس فراهم کرد. از این پس متن فقط در قالب دید منحصر بفرد وهابیت قابل درک است و سایر دیدها مردود است. در اسلام "صراحت، روشنی و شفافیت متن" را می‌توان با تکیه بر دو مفهوم



محکم و متشابه نشان داد. در آیات ۷ تا ۹ سوره آل عمران مسئله محکمت و متشابهات مطرح شده است. مفسران از گذشته‌های دور تا کنون موفق نشده‌اند تا معیار و سنجه قابل قبول برای تفکیک آیات محکم و متشابه ارائه دهند. علامه طباطبائی در تفسیر المیزان^[۱۷] بر پیچیدگی فهم آیات محکم و متشابه تأکید کرده و می‌گوید: «ولی تفسیر او از این آیات هیچ کمکی به روشن کردن تمایز متشابهات از محکمت بدست نمی‌کند. او در نهایت اعلام می‌کند که "مراد از کلمه محکمت آیاتی است که متضمن اصول مسلمه‌ای از قرآن است و مراد از کلمه متشابهات آیاتی است که معانی آنها به وسیله آیات قبل روشن می‌شود"^[۱۸]. آیت الله طالقانی نیز در پرتوی از قرآن در تفسیر این آیات سوره آل عمران به تنگناهای بسیاری برخورد کرده و موفق نشده تا معیار پذیرفتنی برای تفکیک محکمت از متشابهات عرضه کند. کوشش‌های مفسران و فیلسوفان مسلمان درباره آیات محکم و متشابه تاکنون راهی به جایی نبرده است و این وضعیت مبهم نه تنها منجر به گشایش هرمنوتیکی متن قرآنی نگردیده بلکه زمینه تفسیر جزم‌گرایانه و ظاهرپسندانه از آن را آماده کرده است که تجلی آن را در برداشت‌های وهابیت از قرآن می‌توان دید. از دید نص‌گرایان وهابی مسلک وظیفه و رسالت ما در دنیای امروز کار بست آیات محکم قرآن بدون هیچ تفسیر و تغییر است و تا آنجا که به آیات متشابه برمیگردد تنها خدا معنی واقعی آن آیات را می‌داند و فهم انسانی عاجز از درک آن است. وهابیون برداشت و تفسیر خود را تنها تفسیر بر حق و مشروع دانسته و نافی هر نوع هرمنوتیک متن شدند. آنان با چنین رویکردی به متن، به حذف و سرکوب دیگر برداشت‌ها و تفسیرهای ممکن به متن دست زدند و از امکان شکل‌گیری تنوع و کثرت در فهم معنی متن در فضای عمومی جلوگیری کردند. به باور آنان تنها عالمان و دانشمندان اسلامی وهابی صلاحیت خوانش و تفسیر متن را دارند.

می‌بینیم که چگونه بر مبنای اصل واحد "صراحت و روشن بودن متن" به نتایج کاملاً متضاد میان اسلام و پروتستانتیسم می‌توان رسید. در غرب نوشته‌های بسیاری در باره مفهوم "صراحت متن مقدس" در پروتستانتیسم و رابطه آن با ایمان

۱۷- علامه طباطبائی، تفسیر المیزان، جلد سوم، صفحات ۲۷ تا ۳۵ ما از نسخه الکترونیکی این اثر علامه که بوسیله انتشارات نور تهیه شده استفاده کرده ایم

۱۸- علامه طباطبائی، تفسیر المیزان، جلد سوم، ص ۳۳

مسیحی وجود دارد. در این نوشته‌ها به تفکیک صراحت درونی و بیرونی متن، دلائل صراحت و شفافیت متن اشاره شده است.

یکی دیگر از تمایزات و تفاوت‌های مسیحیت با اسلام مربوط به تعریف کتاب مقدس است. کثرت وجود کتاب‌های مقدس برای مسیحیان پذیرفتنی است در حالیکه مسلمانان به چنین عقیده‌ای درباره‌ی قرآن باور ندارند. آنان معتقدند که قرآن کتابی است که مستقیماً به پیامبر اسلام وحی شده و او حاصل وحی را با ما درمیان گذاشته است و هیچ تحریفی در قرآن انجام نپذیرفته است^[۱۹]. باور به صراحت و روشنی قرآن و فقدان هر نوع ابهام و تاریکی در کتاب قرآن تا امروز به یکی از آموزه‌های بنیادین همه مسلمانان و مخصوصاً شیعیان تبدیل شده است و بر مبنای آثار ذکر شده آنجا که متن قرآنی روشن نیست نباید دنبال درک آن بود و لازم است که فرد دیندار عجز خود را در این زمینه بپذیرد و از کنکاش سربازند. امروز در جهان تسنن نیز شاهدیم که چگونه بسیاری از مسلمانان متأثر از برداشت وهابیت به فهم ظاهری کلام قرآن بسنده کرده اند و به هیچ وجه دغدغه پیچیدگی و چند معنایی متن را ندارند. چنین است که معنی باطنی قرآن فدای فهم معنی ظاهری آن شده و راه را برای برداشت‌های حصرگرایانه و خشونت‌آمیز از قرآن گشوده است. در اینجا می‌بینیم که وهابیت و بطور عمومی راست کیشی اسلامی مدعی است که تنها یک راه برای رسیدن به متن وجود دارد در حالیکه در جهان مسیحیت چند گانگی راه‌های فهم متن پذیرفته شده است. می‌دانیم که جنبش اصلاح دین در پروتستانتیسم بر مبنای بازگشت به متن بدون میانجی آغاز شد. این رویکرد به معنی روشن بودن کلام الهی و دستیابی به آن است. با این کار این امکان برای هر کس پدید آمد که مفسر متن شده و راه را برای فردی کردن فهم کتاب مقدس آماده کند. در اسلام اگر چه ما با مفهوم روحانیت در معنی مسیحی آن روبرو نیستیم و مومن می‌تواند خود

۱۹- برای شناخت حوادث دو قرن نخست اسلام و رابطه آن با قرآن و مکاتب فقهی شیعه کتاب امیر معزی منبع خوبی است

M.A. Amir-Moezzi, Le Coran silencieux et le Coran parlant, CNRS, 2011

در این کتاب امیر معزی تلاش کرده است تا با تکیه بر برخی متون شیعی در دو قرن اول اسلام رابطه این متون با حوادث سیاسی جهان اسلام و مخصوصاً پس از مرگ پیامبر را بررسی کند. او به جریانی در درون تشیع اشاره می‌کند که معتقد به تحریف قرآن بوده و نبود امام علی و فاطمه دختر پیامبر در قرآن را نشانه‌ای از تحریف این کتاب می‌دانند.



به قرائت و خوانش متن پردازد اما مانع اصلی در اسلام حضور پر قدرت سنت دینی است.^[۲۰] در قرون اولیه شاهدیم چگونه شکل گیری سنت غالب در جهان تسنن و تفسیرهای و گردآوری احادیث در میان شیعیان امکان استفاده آزادانه از متن را ناممکن کرد و این وضعیت به نوعی تاکنون ادامه داشته است. در جهان تشیع گردآوری احادیث و شکل گیری علم حدیث در دستهای روحانیت شیعه و حضور نهادهای رسمی چون الازهر در میان سنی‌ها امکان خوانش مستقیم متن را ناممکن کرد و به مانعی اساسی جهت فردی شدن ایمان و قرائت متن منجر شد. تفکیک مقلد از مجتهد به نوعی بازداشتن کثیری از مسلمانان جهت فهم قرآن و تبعیت آنان از مراجع رسمی تفسیر قرآن بود.

قدسی بودن قرآن در جهان اسلام کم جای خود را به قدسی بودن ضمنی • سنت داد که خود به مانع اساسی برای دستیابی و فهم متن مقدس تبدیل شد. می دانیم که تکوین هرمنوتیک مدرن در غرب با به پرسش کشیدن هنجارها و قواعدی آغاز شد که تنظیم کننده رابطه با متن می باشند. چنین امکانی هنوز برای مسلمانان فراهم نیست چرا که اکثریت آنان زندانی تفاسیر بازمانده از سنت دینی خود هستند. تنها گشایش هرمنوتیکی قابل توجه در جهان اسلام را می توان در تفسیرهای عرفانی از کلام قرآنی و برداشت‌های تمثیلی از قصه های قرآنی دید. نتیجه عملی این کوشش‌ها فراهم آوردن زمینه گذار از مذهب "ترس و لرز" به مذهب عشق گردید.^[۲۱]

۲۰-واژه سنت نیز کانون آشفتگی در میان اهل فن است و تمایز میان سنت دینی، سنت ملی، سنت فکری، سنتگرایی هنوز روشن نیست. شبستری در نوشته ای به سه قرائت از سنت در جهان مسیحیت و رابطه آن با متن مقدس پرداخته است.

محمد مجتهد شبستری، سه قرائت از سنت، در کتاب

فقدان و ضعف بینش تاریخی در میان مسلمانان به قدسی شدن سنت دینی دامن زده است در حالیکه جوامع اسلامی نیازمند نقد تاریخی سنت هستند سنتی که به قول حسن حنفی "به معنای تکرار گذشته نیست. سنتی که در هر دوره، امکان تطبیق با واقع و مقتضیات زمان را دارد. سنتی که با روح زمان همراه بوده است و همیشه تازه است" حسن حنفی، بازخوانی مفاهیم اسلامی،

محمد رضا وصفی، نومعتزلیان گفتگو با: حامد ابوزید، عابد جابری، محمد ارکون، حسن حنفی، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۷، ص ۱۴۹

• Implicite

۲۱-نمونه چنین رویکردی را می توان در عرفان خائفانه غزالی و عرفان عاشقانه مولانا دید و در کنار این دو می توان از عرفان رندانه حافظ نام برد. غزالی در المنتقد من الظلال که به نوعی اعترافات او در مرحله آخر زندگی

اما صوفیان و عارفان مسلمان برخلاف آنچه که در غرب اتفاق افتاد موفق نشدند تا گشایشی در مدار مدنی و در سطح اجتماع انجام دهند. کارها و تلاش‌های آنان منجر به تحول مهمی نگردید و کم‌کم نقش یک فرقه را در میان مسلمانان بازی کردند. آنان به خوانش و تفسیر متن در مدارهای بسته بسنده کرده بدون اینکه تاثیر مهمی در سطح عمومی و کلی جامعه بگذارند. عدم تعمیم تجربه‌های عرفانی باعث چیرگی نوعی قرائت قشری، تغییر ناپذیر از دین شد و جریان غالب در تفسیر متن با برداشتی غیر تاریخی امکان فهم آن را در سیاق تاریخی خود و تحولات فهم آن در بستر زمان را ناممکن کرد.

اگر چه متن قرآن تنها به جنبه‌های متعالی آن محدود نیست با این وجود امکان قرائت‌های مختلف از آن دشوار و چنین کاری بهای سنگینی برای نوآوران تفسیر متن داشته و آنان با اتهاماتی چون ارتداد و بدعت در دین روبرو شده‌اند^[۲۳]. در چنین وضعیتی کوشش برای حفظ وحدت متن از یکسو و فقدان دید تاریخی از سوی دیگر، باعث شده تا مسلمانان برای حفظ جنبه‌های متعالی متن به مقابله با خواست آزادی و گشاینده‌گی انسان مدرن برآیند.

به بیان دیگر روند مدرن‌گری در جهان اسلام بدون توجه جدی به متن مقدس

اوست به ارزیابی انتقادی سیر و سلوک خود پرداخته است.

مهدی کمپانی زارع، حیات فکری غزالی تصحیح، ترجمه، تحلیل و نقد رساله المنتقد من الالطال، نشر نگاه معاصر ۱۳۹۱

عبدالحسین زرین کوب، فرار از مدرسه در باره زندگی و اندیشه ابوحامد غزالی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۹
داریوش آشوری نیز در کتاب عرفان و رندی در شعر حافظ به بررسی گرایش‌های عرفانی در درون اسلام و رابطه آن با اشعار حافظ پرداخته است

داریوش آشوری، عرفان و رندی در شعر حافظ، نشر مرکز، چاپ دهم اسفند ۱۳۹۰ بخش سوم کتاب زیر عنوان شعر و عرفان بررسی گذر از تصوف زاهدانه به تصوّف شاعرانه می‌باشد

۲۲- تنها آوردن نام عبدالرازق، محمود طاهّا، ابوزید، اشکوری، رحمانی، شبستری، سروش برای نشان دادن دشواری‌های هرمنوتیک متن کفایت می‌کند. ما در نوشته‌ای مستقل به بررسی "هرمنوتیک زیر فشار و تهدید" خواهیم پرداخت و دشواری‌های خوانش متن در وضعیت اسلامی را برجسته خواهیم کرد. حنفی استبداد و خودکامگی پاره‌ای از رژیم‌های سیاسی در جهان عرب را مانع رشد آزاد اندیشی دانسته و معتقد است که در "برخی از کشورهای اسلامی تعداد دانشگاه‌ها با تعداد زندان‌ها برابر است، و عده زندان رفته‌ها با عده فارغ‌التحصیلان دانشگاه‌ها یکی است". آیا می‌توان در کشورهای عربی، اندیشمندی را یافت که برای یک بار هم به زندان رفته باشد

محمد رضا وصفی، نومعتزلیان گفتگو با: حامد ابوزید، عابد جابری، محمد ارکون، حسن حنفی، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۷ ص ۱۴۷۹



و در مواقعی در جهل نسبت بدان انجام گرفت. در چنین وضعیتی انسان‌ها قادر به برقرار کردن رابطه با متن دین خود نگشته و فروبستگی متن مقدس به مانع و دشمنی با هرمنوتیک باز و گشوده تبدیل شد.

هرمنوتیک مدرن

در دوران مدرن حوزه هرمنوتیک گسترش یافت و کم‌کم تبدیل به "نظریه عمومی روش و پیش‌فرض‌های تفسیر متن" و شکل‌گیری "فلسفه فهم" گردید. در قرن نوزدهم مسئله وابستگی اندیشه انسانی و فهم او نسبت به تاریخ مطرح شد. در نیمه دوم همین قرن ما شاهد حضور جریان‌های فلسفی مهمی هستیم که نقش اساسی در شکل‌گیری علوم اجتماعی و انسانی بازی می‌کنند. در کنار گسترش نگرش‌های تازه برای فهم متون فلسفی کم‌کم پرداختن انتقادی به متن مقدس آغاز می‌شود. چنین برخوردی بی‌ارتباط با تحولات غرب و مخصوصاً گسترش دانش تاریخی و نوعی تاریخگرایی نیست. برای فهم بهتر کوشش غربیان جهت تفسیر متون دینی و گشودن دورنماهای تازه برای فهم متون مقدس ما نشان دادیم که می‌توان ریشه‌های آن در جنبش دین‌پیرایی^۱ و مخصوصاً تلاش‌های نظری لوتر و سایر متفکرین پروتستان منجمله ملانکتون، کالون، زوینگلی و بسیاری دیگر و سایر متفکرین جستجو کرد. این حرکت نوعی تلاش درون دینی برای زدودن خرافات از دین، دادن تفسیر زمان‌پسند از پیام کتاب مقدس، آزاد کردن تفسیر دین از زندان کلیسا و مفسران رسمی آن و گشودن راه تازه برای ورود مستقیم به ساحت متن بود. این تلاش‌ها در روند تحولات فکری غرب و مخصوصاً در نیمه دوم قرن نوزده در کشور آلمان باعث شکل‌گیری گرایش خاص فلسفی گردید که نام هرمنوتیک برخورد نهاد. اگر چه تفسیر متن را نمی‌توان محدود به این قرن کرد ولی در این دوران خوانش تازه‌ای از متون دینی رواج یافت که با نام هرمنوتیک دینی و نوشته‌های شلایر مایر گره خورده است. این سنت فکری در کشور آلمان و در کارهای کسانی چون بارت، بولتمان و دیگران نیز ادامه یافت. بنیان اصلی نظریه هرمنوتیک فهم انسانی از معنای متن و کلام الهی است. اگر چه موضوع این نوشته کوشش‌های روشنفکران و نواندیشان مسلمان در باز کردن راه تازه برای تفسیر قرآن است اما همه آنان مستقیم یا غیر مستقیم بر سنت‌های فکری غرب برای پیشبرد برنامه خود تکیه می‌کنند و

در این میان مباحث مربوط به هرمنوتیک از اهمیت والایی برخوردار است. به همین جهت در این بخش می‌کوشیم تا با نگاهی به تاریخچه شکل‌گیری تفسیر متن مقدس به مقایسه میان تجربه نهضت دین‌پیرایی پروتستانی با برخی از گرایش‌های اسلامی بپردازیم. اگر چه در نیمه دوم قرن نوزده در درون کشورهای اسلامی و مخصوصاً ایران کوشش‌های برای ارائه نوعی پروتستان‌تیم اسلامی گرفت اما این تلاش‌های جزئی و پراکنده به هیچ وجه موفق نشدند تا نظریه‌ای منسجم در باب قرائت و تفسیر قرآن در فضای ایران ارائه دهند.

شلایرماخر بر این باور بود که مفسر باید در جستجوی فهم متن بوده و در عین حال از یاد نبرد که امکان دست‌یابی به معنی کامل و تام و تمام متن ناممکن است به همین دلیل فرآیند فهم، نامتناهی و ناکرانمند است. تفسیر درست متن همانا فهم ذهنیت نویسنده متن در افق تاریخی امروز است و به همین علت تلاش جهت رسوخ در ذهنیت نویسنده دارای بُعدی روانشناسانه می‌باشد. تفسیر متن نوعی کوشش برای قدم گذاشتن و راهیابی به دنیای ذهن نویسنده است. اگر چه در اصول، امکان فهم هر متنی ممکن است اما هر فهمیدنی، به دلیل غیبت مولف و وجود تفسیر گذشتگان، کلیت متن را در بر نخواهد گرفت چرا که این کار نیازمند شناخت جامع از رابطه این متن با فضا، محیط زبانی، فرهنگی و تاریخی آن است.

دیلتای، فیلسوف شهیر قرن نوزده نیز از مهم‌ترین ادامه‌دهندگان هرمنوتیک است. ویژگی کار او کاربرد هرمنوتیک در ساحت تاریخ و اندیشیدن به مسئله هرمنوتیک در رابطه با مسائل روش‌شناختی علم و جستجوی مبنایی هرمنوتیکی برای علوم روحی است. دیلتای با تأمل در مبانی علوم انسانی و طبیعی به تفاوت‌های روش‌شناختی این دو علوم رسید و کار علوم انسانی را فهم کنش‌ها و رفتارهای آدمی و وظیفه علوم طبیعی را توضیح یا شرح پدیده‌های طبیعی دانست. در نزد دیلتای علم هرمنوتیک را باید در چارچوب علوم انسانی قرار داد. با پذیرش تفکیک میان علوم انسانی و طبیعی امکان اندیشیدن و تأمل در باره آثار موسیقی و یا هنرهای زیبا جزء علم هرمنوتیک قرار گرفت^[۲۳].

۲۳- برای دریافتی موجز از هرمنوتیک، تاریخ و تحولات آن بخش اول کتاب زیر منبع سودمندی است
Raison critique ou Raison herméneutique, José Maria Aguirre Orra, Cerf, 1998, pp 31-60



اگر بپذیریم که کشف معنای متن و نیت مولف امری نامتناهی است در نتیجه ما دیگر با معنی پایان یافته و آخرین کلام از متن روبرو نیستیم که از قبل در اختیار ما باشد. با در نظر گرفتن این نکته می‌توان گفت که معنی و مخصوصا معنی متن مقدس را باید در فرآیند فهم آن ساخت و پرداخت و نمی‌توان بر یک معنی مطلق تکیه کرد. هر کوششی جهت مطلق کردن معنی یک متن نوعی نفی افق ناتمام و نامنتهای معنی متن است. باید از این ادعا، که تفسیر خود را تنها معنی ممکن از متن پنداشت، دست کشید چرا که ما با یک معنی ثابت و غیر قابل گذار از متن روبرو نبوده بلکه شاهد نوعی تکثر ساختاری از تفسیر متن هستیم. با گفتن این کلمات ما قصد نداریم تا امر قدسی را نفی کنیم. چنین برخوردی و رویکردی به متن مقدس به قصد از بین بردن قدسیت کلام قدسی و نسبی کردن آن نبوده بلکه منجر به پدیدآوردن نوعی کثرت فهم متن خواهد شد. از نظر ما چنین رویکردی در شکل آگاهانه آن در نزد اکثریت قاطع اندیشمندان مسلمان معاصر آنطور که باید و شاید وجود ندارد. آنان هر چند همه جا اعلام می‌کنند که انسان محل پذیرش معنی الهی است اما آنان علیرغم ادعا های خود و نیت شان این منطق را تا به آخر، یعنی کوشش برای گشایش حوزه تفسیر متن در ارتباط مستقیم با آن و از طریق تجزیه و تحلیل موشکافانه آن با استفاده از علوم تاریخی و اجتماعی را بطور منسجم و ممتد، ادامه نمی‌دهند.

بجز گروهی کمی از بنیاد گرایان مسیحی، اکثریت مسیحیان بر این باورند که کتاب مقدس کلام الهی است که به زبان انسان در تاریخ تجلی یافته است. ما با چنین گزاره‌ای و با چنین صراحتی در اسلام مواجهه نیستیم. کتاب مقدس در نزد اصحاب کلیسا دارای دو وجه انسانی و الهی است.

برای انسان امروزی که با فاصله به دوران زندگی مسیح و زمانه او می‌نگرد این پرسش مطرح است که چگونه می‌توان به کتابی روی آورد و مخاطب آن شد که پیامش و مخاطبش انسان‌هایی هستند که برای ما امروزیان، هم از نظر زمانی و هم در حوزه اندیشه و فکر، بسیار دور و جدا از افکار ما هستند. در اسلام و با توجه به اینکه قرآن مخاطبش در درجه اول انسان‌های دوران پیامبر بوده است قرائت (خوانش) قرآن در دو شکل برای مسلمانان امروز مسئله ساز شده است:

- مسلمانان و بخصوص اهل سنت، دوران پیامبر را عصر طلایی و زرین تاریخ اسلام می‌دانند. از دید آنان مسلمانان هم عصر پیامبر و همراهان او از سلف صالح می‌باشند. چنین رویکردی به قرآن و و قدسی کردن همه حرکات پیامبر و ارج و قرب بسیار برای صحابه او، فهم متن مقدس را بر اساس اوضاع زمانه از انسان امروز تا حدود زیادی سلب کرده است. این چنین است که آرمانی کردن دوران پیامبر و ارزشگذاری آن دوران امکان فاصله‌گیری انتقادی با متن را از بین می‌برد. واقعیتی است که مسلمانان برای فهم بهتر متن، باید احساس متوهمانه سروری و برتری دوران پیامبر را به پرسش کشند. چنین فرآیند مقدس کردن (خدایی کردن) دوران پیامبر را ما در دین مسیح و کتاب مقدس آنان و دوران پیامبرشان لااقل از قرن نوزده به بعد نمی‌بینیم. از دید مسیحیان امروز، فهم انسان‌های دوران مسیح از متن، ارجحیت ارزشی نسبت به فهم انسان‌های امروز ندارد.

- تفسیر و تاویل متن مقدس: چنین کاری در غرب بر اساس پژوهش‌های دستور زبانی و صرف و نحوی و مطالعه تاریخی انجام گرفت. وظیفه و رسالت مفسر آزمون دقیق و انتقادی متن در وضعیت تاریخی آن با در نظر گرفتن فضای سیاسی، فرهنگی، دینی و فلسفی است. در اسلام کمبود و فقدان پژوهش‌های تاریخی که متن را در ارتباط با دوران آن و بدون وحشت از تکفیر به تفسیر بکشند، بشدت احساس می‌شود. هر نوع تلاش برای تاریخی دیدن متن در میان مسلمانان نوعی تقدس زدائی از قرآن تلقی شده و هر کوششی برای قراردادن قرآن در سیاق تاریخی نوعی قدسیت زدایی قلمداد می‌شود. در ذهنیت بسیاری از مسلمانان متن قرآنی خارج از دایره تاریخ، زمان و انسان‌هاست. همین رویکرد در تسنن نسبت به چهار خلیفه اول مسلمانان وجود دارد.

اگر چه اسلام قدسیتی برای هیچ فردی قائل نشده است و حتی شخص پیامبر را فردی مانند دیگر افراد می‌داند که تنها به او وحی می‌شود^[۲۴] اما در واقعیت شاهد نوعی قدسیت‌گرایی نسبت به پیامبر و احادیث او بوده و

۲۴- آیات بسیاری در قرآن بر جنبه انسانی محمد تاکید کرده است برای نمونه سوره ابراهیم آیه ۱۱ و سوره فصلت آیه ۱۴



بخصوص در تسنن ناظر رویگردانی از پذیرش تاریخت متن قرآن و احادیث منسوب به پیامبر هستیم و هر نوع تلاش برای تاریخی کردن متن و وارد کردن امر قدسی در تاریخ در ذهنیت گروه بسیاری از مسلمانان مترادف با نفی جنبه های ماورایی آن است. به همین دلیل متن قرآنی دور از دسترس زمان و انسان هاست و کسی جز پیامبر و خلفای راشدون امکان فهم دقیق و زوایای پنهان متن را ندارند. هر چند اسلام پیامبر را فردی مانند دیگر انسان ها معرفی کرده است با این وجود مسلمانان از پذیرش رویکرد تاریخی به دین پرهیز کرده و ورود امر قدسی در تاریخ را هم ردیف با از بین بردن شاخص های قدسی آن تلقی می کنند.

سطح دیگری از تفسیر متن قدسی، یعنی تسری دادن کلام خدا به دوران ما و برای ما را براحتی می توان در دنیای مسیحیت یافت. این سطح از تفسیر چیزی است که متکلمین مسیحی "از آن خود کردن" و یا کار بست کلام و نوشته به آن داده اند. در اسلام، روند "از آن خود کردن" متن قرآنی بسختی انجام می پذیرد و مفسر با دشواری وظیفه تفسیر متن را پذیرفته و از علنی کردن برخی از داده های خود پرهیز می کند. در تفسیرهای قرآنی در جهان اسلام ما شاهدیم که رجوع به علوم زبان شناسی و تاریخی بسختی برای مفسر امکان پذیر است و اکثرا باعث تفکیر او می شود.

در جهان اسلام کوشش هایی برای تفاسیر تمثیلی از قرآن انجام پذیرفته است که برای نمونه می توان از نوشته های عارفان مسلمان نام برد^[۲۵]. اما این روش تداومی در تاریخ نداشته و از یادها رفته است. از سوی دیگر این نوع تفسیرهای تمثیلی توجهی به تاریخ نداشته چرا که این روش به نوعی انتقال شکلی از زمان غیر تاریخی در زمان غیر تاریخی دیگر است. می دانیم که تنها غور و تأمل کردن در متن برای فهم و تفسیر آن کافی نیست و باید غرق در تاریخ شد تا شاید کلید فهم متن قدسی را بیابیم.

یکی دیگر از تفاوت ها و تمایزات متن مقدس در میان مسلمانان و مسیحیان مربوط به زبان این دو کتاب است. کتاب مقدس مسیحیان به زبانی نوشته شده که امروز جزء زبان های مرده دنیاست (انجیل ها به زبان یونانی قدیمی

۲۵- تفاسیر صوفیانه قرآن از سده چهارم تا نهم، کریستین سندز ترجمه زهرا پوستین دوز، انتشارات حکمت،

است) در حالیکه زبان قرآن عربی است که بسیاری از کشورهای مسلمان به آن تکلم می‌کنند از این رو این توهم بوجود می‌آید که آیات قرآنی کاملاً قابل درکند و احتیاج مبرمی به زبان شناسی تاریخی برای درک مفاهیم و کلمات نیست^[۲۶].

تصویرهایی که برخی از نویسندگان برای ترسیم واقعیت‌های معنوی استفاده می‌کنند تنها در شکل تمثیلی قابل فهم است. به بیان دیگر واقعیت که در این تصویرها می‌بینیم نیاز به تفسیر دارد در فلسفه اسلامی برای این تمثیلات تفاسیر و مجادلات بسیاری وجود دارد ولی در جهان مدرن تاویل جامعی در ارتباط با سکولار شدن جوامع وجود ندارد.

برای نمونه در کتاب مقدس گاهی خدا تصویر سپر، صخره و یا نور و روشنائی است. اما مسلم است که خدا در معنی حقیقی خود هیچ کدام از اینها نیست. به همان طریق وقتی که کتاب مقدس از خدا تحت عناوینی چون آقا، قاضی، پادشاه، پدر و پسر نام می‌برد از واژه‌ها و تصاویری استفاده می‌کند که در روابط میان اشخاص وجود عینی دارد

کارل بارت معتقد بود که کتاب مقدس کلام خدا نیست. به باور او نمی‌توان سخنان موجود در کتاب مقدس را به خدا نسبت داد^[۲۷]. واقعیتی است که کارل بارت در مقام متکلم پروتستانی اعتقاد داشت که کتاب مقدس برای مومن پذیرفتنی است. اما باور او در باب اقتدار و حاکمیت کتاب مقدس شباهتی با برداشت‌های اصحاب رسمی کلیسا نداشت.

جهان اسلام نیازمند مفسرانی است که بتوانند همچون بارت تفسیر خاصی از رابطه با متن بدست دهند به این معنی که متن مقدس نه کلام خدا بلکه کلامی انسانی است که از سوی خدا به پیامبرش الهام شده است. فرقه کلامی معتزله نزدیکی‌هایی با چنین برداشتی از کلام الهی داشتند اما تلاش

۲۶- عبدالکریم سروش با طرح نظریه ذاتی و عرضی در دین کوشید تا قدسی نبودن برخی از جنبه‌های متن مقدس را نشان دهد. از دید سروش زبان قرآن جنبه عرضی داشته و هیچ قدسیتی ندارد چرا که اگر پیامبر در کشور دیگری زاده می‌شد به زبان آن قوم سخن می‌گفت.

عبدالکریم سروش، ذاتی و عرضی، در کتاب بسط تجربه نبوی، ۱۳۷۸، صراط

27-Jörg Dierken: Glaube und Lehre im modernen Protestantismus. Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher. Mohr-Siebeck, Tübingen 1996.



آنان فردی کردن و شخصی کردن رابطه میان مومن و متن مقدس نبود. آنان کوشیدند تا برای توجیه سلطه و هژمونی دولت برداشت خود را تنها روایت از قرآن قلمداد کنند.

از نظر بسیاری از متفکرین پروتستان شاخصه غیرالاهی متن مقدس را نمی‌توان به معنی نسبی کردن آن پنداشت چرا که در این متن ما شاهد پدید آمدن رابطه ای ویژه ای میان مومن و خدا هستیم که ناشی از رابطه‌ی بسیار نزدیک آنان است. بنابراین انسانی بودن متن مقدس نه نسبی کردن آن بلکه توجه به رابطه مومن با متن و برداشت او از امر قدسی است. متن مقدس نسبی نمی‌شود بلکه برداشت‌های مختلف از آن در رابطه بین‌الذهانی (میان ذهنی) میان پژوهشگران دینی و صاحب‌نظران مومن مورد بحث و فحص قرار می‌گیرد.

بخش دوم نواندیشی دینی و مسئله متن مقدس

اگر در جهان غرب و در درون مسیحیت رابطه مومن با متن با نهضت پروتستان‌تیسیم و کوشش‌های لوثر آغاز شد در جهان اسلام کوشش برای فهم متن در پرتو تحولات جهان اسلام و تلاش برای پاسخ به چالش جهان غرب از قرن نوزدهم آغاز شد. نهضت بازگشت به قرآن و فهم متن و به سخن در آوردن آن و تفسیر کتاب در آن زمان آغاز شد. در بخش گذشته به این قضیه اشاره کردیم که چگونه در طول قرن نوزده ما شاهد تکوین و رشد علوم اجتماعی و انسانی در غرب بودیم. این حرکت کم کم به شکل‌گیری جریان فلسفی در آن دیار شد که معروف به هرمنوتیک است. وضعیت در دنیای اسلام بسیار متفاوت بود. در قرن نوزدهم اصلاح‌طلبان، روشنفکران و سرآمدان جامعه که تفاوت‌ها و تمایزات علمی، فرهنگی، فن‌آوری میان غرب و کشورهای خود را به روشنی می‌دیدند در جستجوی پاسخ به پرسش این عقب‌ماندگی برآمدند. در چنین فضایی است که نخستین جریان اصلاح‌طلبی در مواجهه با فرهنگ غرب بر حول و حوش شخصیت سید جمال شکل گرفت و سپس نام کسانی چون عبده و رشید رضا و دیگران به آن افزوده شد. دغدغه سید جمال یافتن راه حلی برای معضل انحطاط جوامع اسلامی بود. عبده فقدان آموزش را علت اساسی عقب‌ماندگی جهان اسلام می‌دانست. رشید رضا دور شدن مسلمانان

از فرهنگ اسلامی و تجربه پیامبر را یکی از علل پسروی کشورهای اسلامی می‌پنداشت. در دیدارهایی که سید جمال و عبده با هم در پاریس داشتند به فکر انتشار نشریه‌ای افتادند و مجله عروه الوثقی را در سال ۱۸۸۴ در پاریس بنیان نهادند و در شماره‌های مختلف آن بررسی علل عقب‌ماندگی کشورهای مسلمان جای مهمی داشت^[۲۸].

یکی از پاسخ‌های اصلاح‌طلبان دینی بازگشت به قرآن بود اما خود این مسئله صراحت و روشنی چندانی در نوشته‌های آنان نداشت. بازگشت به قرآن می‌تواند دو معنی داشته باشد: نخست بازگشت به زمان پیامبر و بازتولید جامعه آن زمان در دنیای کنونی و به نوعی بازتولید گذشته در حال. معنی دوم بازگشت را می‌توان تعبیر به فهم نیت پیامبر و بازاندیشی در باب رسالت نبوت و به بیانی در حال ماندن و از گذشته الهام گرفتن جهت تطبیق پیام مقدس با جهان معاصر کرد. این دو معنی متفاوت از بازگشت به قرآن و تجربه پیامبر منجر به شکل‌گیری چند جریان و گرایش اساسی در جوامع اسلامی شد:

جریان نخست را می‌توان بنیادگرایی و یا اصول‌گرایی نامید. مدافعان این گرایش معتقدند که هدف از بازگشت به قرآن سازماندهی جامعه امروز بر اساس الگوی رفتاری و حکومتی پیامبر است و هدف از تشکیل حکومت اجرای قوانین شریعت در دنیای امروز است. نوشته‌های رشید رضا، سید قطب، مودودی و حرکت سیاسی اخوان المسلمین و برخی از نوشته‌های فدائیان اسلام نتیجه یکی از تفسیرهای بازگشت به قرآن و احیا اسلام در دوران مدرن است.

جریان دوم را می‌توان نام تجددخواهی، نوگرایی و یا نواندیشی برآن نهاد. این گرایش بر این باور است که در دنیای امروز باید در جستجوی فهم پیام پیامبر باشیم و بازسازی جامعه امروز و خروج از انحطاط در جوامع اسلامی تنها با بازتفسیر متن مقدس و فهم روح اسلام و قرآن جهت هماهنگی آن با دنیای حاضر ممکن است. آنان نص‌گرایی بنیادگرایان را خطری برای جهان اسلام تلقی می‌کنند.



این جریان در جهان سنی عرب مدافعانی چون ابوزید، محمد طالبی و در پاکستان فضل الرحمن^[۲۹] و در ایران معاصر کسانی چون بازرگان، طالقانی، شریعتی و در دوران پس از انقلاب سروش، شبستری، کدیور، اشکوری، ملکیان دارد.

در کنار این دو جریان ما شاهد رشد و گسترش گرایش دیگری هستیم که می توان نام سنتگرایان به آن داد. مدافعان سنتگرایی هم منتقد سیاست گرایی بنیاد گرایان بوده و هم با تجددخواهی و مدرن گرایی و نواندیشی دینی مخالف هستند.^[۳۰] عده‌ای از مدافعان چنین برداشتی از اسلام با تکیه بر برخی از صحبت‌های فردید جریان هایدگرایان مسلمان را به راه انداختند که افرادی

۲۹- در میان متفکران مسلمان فضل الرحمان تلاش کرده است تا با نقد دین تاریخی رویکردی اخلاق گرایانه از اسلام را برجسته کند. نظریه او که مشهور به دو حرکت است نشانگر کوشش برای فهم نیت مولف قرآن و قرار دادن متن در سیاق تاریخی دوران ظهور اسلام و مخصوصا فهم متن است. رحمان معتقد است که حرکت اول رفتن از حال به گذشته برای فهم اسلام و حرکت دوم از گذشته به حال است. به باور او توجه به این دو حرکت >> برای فهم قرآن مهم است: نخست مطالعه هر آیه در وضعیت تاریخی زمان تولید آن آیه و دوم قرار دادن آن آیه در کلیت متن.

مقاله زیر خلاصه خوبی از روش فضل الرحمان را ارائه می دهد

Selami Varlik, Fazlur Rahman et le coran : la recherche méthodique de l'intention de l'Auteur, Methodos, 2013 Pratiques de l'interprétation

مهرداد عباسی نیز در نوشته ای به بررسی دیدگاه ای رحمان در باب قرآن پرداخته است
مهرداد عباسی، رویکرد تاریخی فضل الرحمان به قرآن - بررسی توصیفی- تحلیلی، تاریخ و تمدن اسلامی، سال دوازدهم، شماره ۲۳ بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۱۵۱-۱۸۳
آرش نراقی نیز اهمیت دیدگاه فضل الرحمان برای ساخت و پرداخت دریافتی اخلاقی از دین برجسته کرده است. موضوع سخنرانی نراقی در نشست پیرامون نواند پشی دینی بررسی دیدگاه های رحمان بود. سخنرانی نراقی در کانال تلگرامی او و مجموعه سخنرانی های این نشست در کانال تلگرامی "مدرسه مولانا" قابل دسترسی است.

۳۰- آرش نراقی در مقاله بلندی گونه شناسی تازه ای از جریانات فکری اسلام ارائه کرده است و سه گروه را از هم تفکیک کرده است:

نخست اصلاح گری مدرنیت گرا که اصالت را بر عقلانیت برون دینی می دهد

دوم سنت گرایی غیر انتقادی که اصالت را بر عقلانیت درون دینی می دهد

سوم سنت گرایی انتقادی که در عین حفظ سنت دینی حساسیت نسبت به نقدهای برون دینی دارد.

نراقی با فاصله گیری از جریان روشنفکری دینی در این نوشته تلاش کرده تا به احیاء جریان سوم بپردازد و معتقد است که در باب مسئله مشاجره آمیزی چون "قرآن کلام خدا" می توان از معقولیت این دیدگاه دفاع کرد.

آرش نراقی، سنت گرایی انتقادی در قلمرو دین: نظریه ای در باب منطق اصلاح فکر دینی در اسلام در کتاب "سنت و افق های گشوده" نشر نگاه معاصر ۱۳۹۵ صفحات ۵-۷۳

چون شایگان به آن نزدیک بودند. عده‌ای دیگر نیز با نقد غرب به احیا سنت دینی در جهان معاصر پرداخته که شاخص‌ترین چهره آن حسین نصر است که نوشته‌ها و تاملات او در ایران امروز حضوری پررنگ دارد. کسانی دیگری چون داوری، پازوکی، اعوانی نیز به نحوی با این جریان نزدیک هستند^[۳۱].

در چهارچوب این نوشته می‌کوشیم تنها به بررسی جریان دوم و مخصوصاً کوشش‌های تفسیری آنان در ایران پس از انقلاب بپردازیم. البته در دوران پیش از انقلاب و مخصوصاً در سال‌های دهه ۳۰ شمسی عده‌ای از روشنفکران مسلمان راه حل برای برون رفت جامعه ایران از انحطاط و استبداد را بازگشت به اسلام و بازخوانی قرآن در پرتو تغییر و تحولات دنیای معاصر دانستند. این جریان که در تاریخ معاصر ایران نام روشنفکری دینی، روشنفکری مسلمان و نواندیشی دینی به خود گرفته است حاصل روند مدرن شدن ایران و حضور جوانان در نهادهای دانشگاهی است. تاریخ روشنفکری دینی در ایران معاصر با نام مهدی بازرگان گره خورده است و او را می‌توان پدر روشنفکری دینی در ایران دانست. کوشش‌های فکری او که با تفسیر علم‌گرایانه از قرآن آغاز شد با شکل‌گیری حرکت سیاسی معروف به نهضت آزادی ادامه یافت^[۳۲].

علی شریعتی نیز در سال‌های پیش از انقلاب ندای "بازگشت به خویشتن" و "بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی" سر داد و به بازخوانی تاریخ اسلام و تفسیر برخی از آیات قرآن همت گمارد.

محمود طالقانی از مدافعان بازگشت به قرآن بود که در دوران محکومیت خود در زندان کتاب "پرتوی از قرآن" را نگاشت و در زمان کوتاه پس از انقلاب برنامه تلویزیونی "قرآن در صحنه" را اجرا کرد. مطالعه پرتوی از قرآن نشان می‌دهد که کوشش طالقانی تلاش برای فهم بهتر متن قرآنی است و از آنجا که این تفسیر در دوران محکومیت او نوشته شده است امکان دست یابی او به منابع تقریباً ناممکن بوده است. جدا از این مسئله می‌توان گفت که مسئله هرمنوتیک متن کاملاً از مشغولیت ذهنی طالقانی غایب است.

علی شریعتی نیز در برخی از سخنرانی‌های خود کوشیده است تا تعدادی

۳۱- در چهار چوب این نوشته تنها به بررسی برداشت‌های گروه دوم پرداخته و بررسی این سه گرایش که در جهان اسلام و مخصوصاً ایران نقش مهمی داشته‌اند را به نوشته دیگری موکول می‌کنیم

۳۲- زندگی‌نامه سیاسی مهندس مهدی بازرگان، دکتر سعید برزین، چاپ دوم، نشر مرکز، ۱۳۷۴



از آیات قرآن را تفسیر کند اما تلاش شریعتی بیشتر تهییج مخاطبان و بسیج آنان می‌باشد و به هیچوجه نشانه‌ای از کوشش تفسیری و یا هرمنوتیکی در این تفاسیر نمی‌یابیم^[۳۳]. برای نمونه او در سخنرانی خود زیر عنوان " پیام امید به روشنفکر مسئول (تفسیر سوره روم)" می‌گوید که به " آیاتی تکیه می‌کنم که به آن پیام مربوط است"^[۳۴]. و یا در جای دیگری می‌گوید که " شما سرنوشت تاریخ را به دست خواهید گرفت و بر جهان حکومت خواهید کرد و وارث قدرت‌های بزرگ و پادشاهان بزرگ و قیصرهای بزرگ خواهید شد و شما هستید که بر دنیا مسلط خواهید شد". شریعتی هر چند با جبر تاریخی مارکسیسم در افتاد اما خود جبر تاریخی تازه‌ای را که همانا پیروزی مومنون و مستضعفین بود جایگزین آن جبر تاریخی کرد و مدعی شد که " مومنون همین‌هایی هستند که بوسیله قرآن معرفی می‌شوند یعنی این گروه ناتوان و ضعیف مکه که نتوانستند مهاجرت کنند، چون جایی برای رفتن ندارند، حتی در خود مدینه هم جایی ندارند اینها پیروز و خوشحال می‌شوند و نفس می‌کشند. مسئله خیلی روشن است، یک قانون جهانی است، این قانون را سوره روم مطرح می‌کند، قانون "امر" یک جبر تاریخی است" و صحبت هایش را این چنین پایان می‌رساند " مقاومت کن، تحمل کن صبر کن وعده خدا

۳۳- فرامرز معتمد دزفولی در کتاب "روشنفکری دینی و هرمنوتیک متن مقدس" علیرغم عنوان دهن پرکن و پرطمطراق آن هیچ نشانه‌ای از بررسی خوانش متن مقدس وجود ندارد. کوشش نویسنده بررسی دیدگاه شریعتی و پدیدار شناسی وحی است او با رجوع به برخی از صحبت های شریعتی در گفتگوهای تنهایی و مقاله "تشیع میعادگاه روح سامی و آریایی" می‌کوشد تا نوآوری او را نشان دهد دنبال کردن استدلال نویسنده در دفاع از شریعتی و فهم برخی از داوری های او کار ساده ای نیست برای نمونه " ما نمی‌توانیم همچون برخی از روشنفکران دینی در روش فهم متون مقدس از هرمنوتیک هایی چون هرمنوتیک شلایر ماکس، که اندیشمندی نئوکانتی است، استفاده نماییم اما نظام اندیشگی و فلسفی ما کماکان "پیشا کانتی" و "ارسطویی" باقی بماند"

فرامرز معتمد دزفولی، روشنفکری دینی و هرمنوتیک متن مقدس" نقد فرهنگ، ۱۳۹۶ ص ۹۴

در صفحات پایانی کتاب نویسنده مدعی است که "در تلقی شریعتی متن مقدس به زبان رمز و نمادین چیزی به انسان می‌داد که هیچ کتاب بشری به او نمی‌داد، و آن امکان رهایی آزادی و عدالت برای بشر بود در حالکه اینان (شبستری و سروش نام این دو از ماست) ما را به جهان ذهن یا ناخودآگاه پیامبران می‌برند و برای ما از کتاب هستی درونشان رمزگشایی می‌کنند. استعاره این دوره، استعاره کتاب همچون تخیل و روایست" ص ۱۸۰

۳۴- علی شریعتی پیام امید به روشنفکر مسئول تفسیر سوره روم، مجموعه آثار ۲۰ چه باید کرد صفحات

راست است کسانی که یقین ندارند تو را سست نکنند»^[۳۵].

با استقرار حکومت اسلامی بار دیگر مسئله تفسیر قرآن، بازگشت به قرآن و بازخوانی آن در پرتو تحولات ایران در ابعاد تازه‌ای مطرح شد و کسانی چون سروش، شبستری، ملیکیان و اشکوری کوشیدند تا با توجه به تجربه انقلاب تفسیر تازه‌ای از متن بدست دهند. شک نیست که تفسیر قرآن تنها محدود به این افراد نیست و ما شاهد تفسیرهای بسیاری از قرآن هستیم ولی پرداختن به مفسران قرآن در چارچوب این نوشته جایی ندارد.

در دوران پس از انقلاب بازار تفسیر و تاویل قرآن رواج یافت هر چند بحث و گفتگو در باره وحی و قرآن در وضعیت ایران پس از انقلاب و استقرار حکومت اسلامی دشواری‌های چندی دارد. با این وجود برخی از نواندیشان قبول خطر کرده و کوشیده‌اند تا رویکرد تازه‌ای نسبت به دین، قرآن و رسالت پیامبر اتخاذ کنند. عبدالکریم سروش، مجتهد شبستری، حسن یوسفی اشکوری، مصطفی ملکیان، حبیب‌الله پیمان و در میان نسل تازه و جوانتر می‌توان از آرش نراقی، ابوالقاسم فنایی، سروش دباغ، حسن فرشتیان، نام برد. این نواندیشان با روش‌های خاص خود تلاش کرده‌اند تا تفسیری سازگار با ارزش‌های جهان مدرن از متن مقدس بدست دهند. هدف ما در این نوشته بازخوانی انتقادی این روشها و اندیشیدن در باب استواری و کارآمدی نظری این تلاش‌هاست. ما هر چند چنین کوشش‌هایی را ارج نهاده و نقش آنرا در گسترش تفسیر تازه‌ای از دین و دین‌داری مهم می‌دانیم با این وجود می‌کوشیم تا پس از طرح نظریات آنان به نقد این تلاش‌ها پرداخته و فقدان نوعی هرمنوتیک جامع برای فهم متن را در کارهای آنان نشان دهیم. موضوع این بخش تنها پرداختن به نظریات این نواندیشان در باب قرائت متن مقدس در دنیای امروز و کوشش برای فهم آن است و از پرداختن به جنبه‌های دیگر کارهای آنان خود داری می‌کنیم.

در میان نواندیشان دینی پس از انقلاب نوشته‌های عبدالکریم سروش و مخصوصاً نظریه قبض و بسط آن از اهمیت اساسی برخوردار است. این کتاب را می‌توان مانیفست نواندیشی دینی در ایران پس از انقلاب دانست. نظریه



قبض و بسط که در اصل "یک نظریه تفسیری- معرفت شناختی است به کلام و عرفان و اصول هم متعلق می‌شود. در پرتو این نظریه تفسیری، بخوبی ورود اجتناب ناپذیر محکم و متشابه در کتاب و سنت واز جمله در فقه و یا در تاریخ تفسیر آشکار می‌شود و از آن بالاتر، معلوم می‌شود که چرا احکام متشابه، تحول پذیرند و چنان نیست که آیه‌ای یا عبارتی همیشه محکم یا برای همیشه متشابه بماند"^[۳۶]. قبض و بسط نه تفسیر سروش از قرآن بلکه بررسی فهم عالمان از دین با توجه به رشد علوم است. سروش در این نوشته کوشید تا تاریخیت علوم و معرفت دینی را نشان دهد و راز تحول آن را برملا کند. به باور او معرفت دینی معرفتی بشری است و هیچ گونه قدسیتی ندارد. نکته دیگر تاثیر تحولات علوم و نقش آن در فهم متون مقدس است به این معنی که فهم آدمیان از متن عصری می‌باشد^[۳۷].

پس از قبض و بسط شریعت، سروش با نوشتن "بسط تجربه نبوی" و اندیشیدن به تجربه پیامبر و رابطه آن با وحی حرکت فکری تازه‌ای را آغاز کرد که چرخشی اساسی در کارنامه فکری اوست. در این نوشته که همراه با چند نوشته دیگر بعداً در کتابی به همین نام منتشر شد، سروش نشان می‌دهد که در کنار جنبه‌های الهی متن مقدس و شخصیت پیامبر بر جنبه‌های انسانی او هم تاکید باید کرد. در بسط تجربه نبوی "سخن از بشریت و تاریخیت خود دین می‌رود. به عبارت دیگر این کتاب رویه بشری و تاریخی و زمینی وحی و دیانت را، بدون تعرض به رویه فراتاریخی و فراطبیعی آن، بل با قبول و تصدیق آن، می‌کاود و باز می‌نماید^[۳۸]". سروش به تدریجی بودن تجربه پیامبر باور داشته و تدریجی بودن نزول قرآن را دلیلی بر ادعای خود می‌داند به این معنی که "این دینی که ما به نام اسلام می‌شناسیم، یکبار و

۳۶- قبض و بسط تئوریک شریعت نظریه تکامل معرفت دینی، عبدالکریم سروش، موسسه صراط، چاپ هشتم اسفند ۱۳۷۲ صفحات ۵۷-۵۸

۳۷- برای خلاصه ای موجز از نظریه قبض و بسط نوشته زیر ازآرش نراقی راهگشاست
آرش نراقی، لب و لباب قبض و بسط در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت نظریه تکامل معرفت دینی، عبدالکریم سروش، موسسه صراط، چاپ هشتم اسفند ۱۳۷۲ صفحات
برای دیدی کلی در باب تحولات فکری سروش تا سال ۱۳۸۰ نگاه کنید
محسن متقی، کارنامه کامیاب سروش، مجله آفتاب، شماره ۲۶

۳۸- بسط تجربه نبوی، عبدالکریم سروش، موسسه فرهنگی صراط، بهار پیش ۱۳۷۸ پیشگفتار ص ۷

برای همیشه بر پیامبر نازل نشد، بلکه به تدریج تکوّن پیدا کرد و دینی که تکوّن تدریجی دارد، حرکت و حیات تدریجی بعدی هم خواهد داشت^[۳۹].
سروش مدعی است که برخی از آیات قرآن ناظر بر تجربه مادی و زندگی روزمره پیامبر است به همین دلیل "اگر به عایشه تهمت رابطه نامشروع با مرد دیگری را زنده بودند آیا آیات ابتدای سوره نور نازل می‌شد^[۴۰]". در این نوشته سروش به تفکیک دو نوع تجربه پیامبرانه اشاره می‌کند. یکی تجربه درونی و دیگری تجربه برونی و در تجربه برونی است که او مدینه را ساخت و مدیریت جنگ‌ها را به عهده داشت^[۴۱]. او به تفسیر آیه معروف "الیوم اکملت لکم دینکم من امروز دین شما را کامل کردم" پرداخته و معتقد است که منظور از کمال همانا اکمال حداقلی است و نه حداکثری. به این معنی که "حداقل لازم هدایت به مردم داده شده است، اما حداکثر ممکن در تکامل تدریجی و بسط تاریخی بعدی اسلام پدید خواهد آمد^[۴۲]".
اما باب بحث و گفتگو درباره قرآن و نقش محمد در تکوین کتاب مقدس

۳۹- منبع بالا، ص ۱۶

۴۰- منبع بالا ص ۲۰

۴۱- برخی از نویسندگان مسلمان کوشیده اند تا با تمایز میان پیام قرآن و تاریخ، تفسیر تازه‌ای از هدف رسالت پیامبر بدست دهند. در این میان محمود طاهّا، روشنفکر سودانی، کوشید تا نشان دهد که هدف اسلام و وحی >> محمدی نه استقرار حکومت بلکه احیای اخلاق و رساندن پیام تزکیه انسان است. او پیام نهایی دین اسلام را در تجربه پیامبر در دوران مکه می‌داندست و معتقد بود که مدینه سازی پیامبر وابسته به مقتضیات زمانه او بود.

Mahmoud Mohamed Taha, Un islam à vocation libératrice, L'Harmattan, 2002,

محمود طاهّا با چنین رویکردی کوشید تا نشان دهد که پیام راستین پیامبر را باید در سالیهای آغاز دعوت او و در دوران مکه جستجو کرد. از دید او حرکت پیامبر در دوران مدینه و ساختن نخستین دولت اسلامی و بنا کردن امت پاسخ به شرایط خاص آن دوران بود و بسیاری از آیات مدنی را با ارجاع به روح پیام قرآن می‌توان منسوخ کرد. طاهّا به دلیل این اظهارات به زندان افکنده شد و در سال ۱۹۸۵ در میدان خرطوم به دار آویخته شد

علی عبدالرازق نیز سالها قبل و در فردای انحلال خلافت عثمانی نظریه مشابهی در باب خلافت اسلامی ارائه داد و معتقد بود که خلافت اسلامی هیچ مبنای شرعی نداشته و بنا کردن حکومت امری اینجهانی است. او نیز با دشواری‌های بسیاری از سوی حکومت مصر مواجه شد.

فلالی انصاری درمقدمه‌ای که بر ترجمه کتاب عبدالرازق نوشته به دشواری‌های پذیرش دیدگاه عبدالرازق در وضعیت اسلامی پرداخته است

Ali Abderraziq, L'Islam et les fondements du pouvoir, ed LA DECOUVERT/CEDEJ, 1994

۴۲- بسط تجربه نبوی منبع بالا ص ۲۴



مسلمانان در دی ماه سال ۱۳۸۵ با مصاحبه سروش با مجله‌ای هلندی آغاز شد. او در عین پذیرش مقدس بودن قرآن مدعی شد که محمد آفریننده قرآن است و تجربه پیامبری را نوعی از تجربه شاعرانه تلقی کرد. به باور سروش نقش شخصیت محمد در شکل دادن این متن مهم است چرا که او در برابر وحی منفعل نبود است^[۴۳]. او معتقد است که خدا بحر وجود خود را در کوزه کوچک شخصیتی به نام محمد ابن عبدالله می ریزد و در نتیجه همه چیز محمدی می شود. خلاصه نظرات او را می توان بر حول محور های زیر نشان داد:

نخست اینکه باید برداشت تازه و تلقی بشری از قرآن داشت. برای فهم پیام قرآن باید میان ذاتیات دین که بدون آن دین بی معنی و عرضیات آن که بدون آن دین آسیبی نمی بیند تمایز نهاد. او چند معیار برای تفکیک ذاتیات از عرضیات ارائه داده که از آن میان می توان به زبان عرب، فرهنگ عرب، دستگاه واژگانی اسلام، جغرافیای عربستان، احکام فقهی، حوادثی تاریخ اسلام اشاره کرد. او با رجوع به نوشته های دهلوی دواور را جزء عرضیات می داند یکی احوال پیامبر قوم و دیگری احوال مکلفین.^[۴۴]

دومین نکته در نظریه "وحی همچون کلام محمد" تاکید بر مقایسه میان تجربه پیامبر با تجربه شاعری است. این برداشت سروش از تجربه شاعرانه پیامبر مورد نقد بسیار واقع شد چرا که در قرآن و در چند مورد دامن پیامبر را از ساحت شاعرانه پاک دانسته است.

سوم اینکه پیامبر آفریننده و تولید کننده قرآن است. این نظر نافی جنبه قدسی قرآن و عصمت پیامبر نبوده بلکه برقراری رابطه میان پیامبر با وحی است. قرآن از خدا نازل ولی از دهان محمد به پیروان او رسیده است و در این عمل پیامبر به هیچ وجه منفعل نبوده است. به بیان دیگر مفاهیم از خدا ولی الفاظ از محمد است.

چهارم اینکه شرایط حاکم بر زندگی پیامبر نقش مهمی در تولید قرآن داشته است.

۴۳- این مصاحبه زیر عنوان "قرآن کلام محمد" چاپ گردید و بحث و گفتگو های بسیاری را برانگیخت. مجموعه نقد ها در سایت رسمی سروش قابل دسترسی است.

۴۴- سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۷۵

و سرانجام اینکه ترجمه گوهر قرآن به گذشت زمان رسالت قرآن پژوهان مسلمان و روشنفکران دینی است.

سروش در سال گذشته سلسله مقالاتی را در خارج از کشور منتشر کرد و با نگاه تازه‌ای به مسئله وحی پرداخت. این مقالات زیر عنوان "رویای رسولانه پیامبر" انتشار یافته و در داخل و خارج از ایران بحث‌های بسیاری را در افکنده است^[۴۵]. در این مقالات سروش با فرض وجود پیامبر و امکان وحی می‌کوشد تا تفسیر تازه‌ای از نزول آیات و رابطه آن با محمد بدست بدهد. اگر در نوشته "قران کلام محمد" سروش بر این باور بود که پیامبر تجربه وحی را با آدمیان در میان می‌گذاشت در این نوشته‌ها او معتقد است که برای فهم پیام پیامبر و درک نزول آیات و "نظم پریشان" آن باید آنها را همچون رویا دید و به تعبیر آنها پرداخت. اگر در گذشته تفسیر و تاویل دو ابزار مهم برای فهم پیام قرآن بود اکنون باید علم تعبیر خواب را آموخت به بیان دیگر سروش معتقد است که در کنار وحی سمعی باید توجه به وحی بصری کرد.

اگر عبدالکریم سروش در خارج از ایران تازه‌ترین یافته‌های خود را در باب وحی منتشر کرد در داخل ایران باید از مجتهد شبستری نام برد که در چند سال گذشته بخشی از تاملات کلامی خود را در باب قرآن و وحی منتشر کرده است.

در سال ۱۳۸۶ مجتهد شبستری در مصاحبه‌ای با مجله مدرسه کوشید تا جنبه‌هایی از نظریه هرمنوتیکی خود در باب قرآن را آشکار کند و پس از طرح قرائت انسانی از دین به طرح قرائت نبوی پرداخت. مجتهد شبستری از نواندیشان دینی است که سابقه فعالیت‌های فکری و فرهنگی او به سال‌های

۴۵- در کنار این مقالات، سروش در چند سخنرانی تلاش برای روشن کردن دیدگاه خود در باره رویا کرده است. این سخنرانی‌ها در سایت او و در سایت مدرسه مولانا قابل دسترسی است. او گذر از تفسیر به تعبیر را راهگشا برای فهم بسیاری از مشکلات فهم قرآن می‌داند. او در نوشته خود به نمونه‌های زیادی از وحی اشاره کرده است و معتقد است که کلام محمد در باب صحنه‌هایی چون قیامت، جهنم در رویا او اتفاق افتاده است.

عبدالکریم سروش، محمد(ص): راوی رویاهای رسولانه، سایت جرس، تاریخ انتشار نخستین مقاله خرداد ۱۳۹۲

سروش چند سال بعد در گفتگویی با سایت زیتون کوشید تا تحولات فکری خود را از قبض و بسط تا رویای رسولانه نشان دهد و هم به برخی از انتقادات پاسخ گوید
گفتگو با عبدالکریم سروش در باره رویای رسولانه در چهار بخش خرداد ۱۳۹۶



پیش از انقلاب برمی‌گردد. اگرچه در دوران قبل از انقلاب اندیشه‌های او هماهنگ با نظریات غالب بر حوزه‌های رسمی دین بود و در حتی در نوشته‌ای حق انتخاب و رای دادن زنان را با تکیه بر فقه سنتی نقد کرد اما رفتن به آلمان و ماندن در آن دیار او را با بخشی از گرایش‌های فلسفی کشور آلمان و مخصوصاً نظریه هرمنوتیک دینی آشنا کرد و در سال‌های آغاز انقلاب جدا از حضور در نخستین مجلس پس از انقلاب و فعالیت روزنامه‌ای جهت انتشار مجله "اندیشه اسلامی" از فعالیت سیاسی کناره گرفت و به بازسازی و اصلاح اندیشه اسلامی با رجوع به هرمنوتیک پرداخت^[۴۶] و این مقوله را در دو حیطه بکار برد "یکی در مورد خود متن مقدس و سنت، و دیگری پی جویی و جستجوی هرمنوتیک فتاوی دینی"^[۴۷]. شبستری از نخستین اندیشمندان دینی پس از انقلاب است که هم به نقد قرائت رسمی از دین همت گماشت و هم کوشید تا در برابر معضلات و مشکلات فکری ناشی از استقرار حکومت اسلامی راه حل تازه ای برای زیست مسلمانی در دنیای مدرن پیدا کند. پاسخ او بازخوانی متن و باز اندیشی در مبانی کلام اسلامی با تکیه بر علمی است که در غرب نام هرمنوتیک برآن نهاده اند. هنوز زمان زیادی از پیروزی انقلاب نگذشته بود که شبستری به ناکارآمدی فقه اسلامی برای پاسخ به پرسش‌هایی در باب حقوق بشر، آزادی، دموکراسی، و کاربست برخی از قوانین جزایی اسلام در مورد قصاص، ارتداد، چند همسری رسید. او معتقد است که در برابر بحران دامنگیر اندیشه اسلامی عده ای "در صد برآمدند که با استفاده از مباحث و معارف جدید هرمنوتیکی راهی برای بازیابی و بازخوانی و بازسازی حقیقت موجود در اسلام بیابند تا هم حقیقت ادا شود و هم بحران چاره گردد"^[۴۸]. به نظر او کسانی با استفاده از هرمنوتیک کوشیدند تا در کنار جنبه‌های الهی متن مقدس جنبه‌های انسانی آن را برجسته کرده و در این راه به تفسیر

۴۶- برای دیدگاه کلی در باره شبستری

محمد منصور هاشمی، دین اندیشان متجدد روشنفکری دینی از شریعتی تا ملکیان فصل سوم دین، ایمان، آزادی ۲۳۳-۲۵۹

محسن متقی، دینداری مومنانه در جهان راز زدائی شده، مجله آزادی اندیشه شماره ۲

۴۷- عباس شریفی، عقلانیت و شریعت در موج سوم روشنفکری دینی، عقل نامحصور و فرجام عرفی گرایانه آن گام نو، ۱۳۸۸ ص ۱۷۴

۴۸- تاملاتی در قرائت انسانی از دین، محمد مجتهد شبستری، طرح نو، چاپ دوم، ۱۳۸۴، ص ۲۴

تازه‌ای از بسیاری از آیات بردازند. به نظر او " لازم است تا نشان دهیم که متن قرآن در عین حال که بنا بر تصریح قرآن و اعتقاد مسلمانان منشا وحیانی (الاهی) دارد کلام انسانی (پیامبر) هم هست و این کار است که فعلا ذهن مرا به خود مشغول کرده است"^[۴۹]. تلاش مجتهد از طرح مسئله هرمنوتیک در ایران " گشودن راهی بوده برای متوجه کردن قرآن پژوهان و خصوصا فقیهان مسلمان به مباحث هرمنوتیکی جدید در عصر حاضر است"^[۵۰]. دغدغه بسیاری از نواندیشان دینی چگونگی زیست مسلمانی در دنیای افسون زدایی شده ای است که از قدسیت در آن خبری نیست و از سوی دیگر نمی توان براحتی به بازسازی و گرتة برداری از الگوی پیامبر در دنیای امروز دست زد. فاصله تاریخی میان تجربه پیامبر و جامعه او با زندگی امروز مسلمانان از پرسش های اساسی است که پس از رویارویی ما با غرب ذهن نواندیشان را به خود مشغول کرده است. و این پرسش برای مجتهد شبستری مطرح است که چگونه ما این فاصله میان خود و دوران اسلام، میان خود و غرب را پر کنیم. او معتقد است که "فاصله گیری تاریخی ما با متن ضرورت تلاش برای فهم آن متن برای مسلمانان امروز است زیرا آنان میخواهند در عصر مدرنیته مسلمان زندگی کنند و این وضعیت یک فهم جدید از این متون را برای آنها اجتناب ناپذیر کرده است"^[۵۱]. پرسش دیگر رابطه میان قرآن با محمد است و اینکه آیا باید از محمد به قرآن رسید یا به عکس. به باور او قرآن کتاب خداست که از دهان محمد به ما رسیده است. برای فهم بهتر قرآن مطالعه زندگی پیامبر، محیط و جامعه آن روز عربستان و شناخت دیگر گرایش های موجود در جامعه آن روز ضروری است چرا که ظهور هر کلامی در سیاقی انسانی انجام می گیرد. شبستری معتقد است که قرآن کلام محمد است ولی منشاء الاهی داشته است و می گوید که "هر کس قرآن را به عنوان یک متن تاریخی مطالعه کند به وضوح می فهمد که میان پیامبر و قوم وی یک گفتگوی جدی و قابل فهم از سوی دو طرف با سبک های مختلف در گرفته است"^[۵۲].

۴۹- مجله مدرسه، سال دوم، شماره ششم تیر ماه ۱۳۸۶ ص ۸۱

۵۰- مجله مدرسه، سال دوم، شماره ششم تیر ماه ۱۳۸۶ ص ۸۵

۵۱- مجله مدرسه، سال دوم، شماره ششم تیر ماه ۱۳۸۶ ص ۸۶

۵۲- قرائت نبوی از جهان توضیحی بر یک گفتگو مدرسه شماره ۶



درباره احکام شرعی موجود در اسلام نیز شبستری معتقد است هدف این احکام و نقش اجتماعی آنان " تغییر واقعیات اجتماعی معاصران پیامبر از یک وضعیت ناسازگار با فعالیت بلاانقطاع خدا در جهان به یک وضعیت سازگار با آن بوده است"^[۵۳]. شبستری نیز همچون بسیاری از نواندیشان دینی هدف از اجرای احکام را برقراری عدالت در جامعه می‌داند چرا که " امروز آنچه را که خشن به نظر می‌رسد بر اساس اصل ناظر بودن آن احکام به واقعیت اجتماعی معین عصر ظهور اسلام را باید کنار بگذاریم"^[۵۴]. درباره مسئله قصاص نیز شبستری با رجوع به آیات قرآن پیرامون این مسئله بر این باور است که قصاص قرآنی در درجه اول یک مسئله اخلاقی است و نه یک مسئله جزائی. " منظور اصلی نهایی دعوت به عفو و رحمت است، نه دعوت به قصاص کردن"^[۵۵]. شبستری همچون بسیاری از نواندیشان دینی معتقد است که " باید همه دستورات و احکام اجتماعی و سیاسی و اقتصادی اسلام را در چارچوب تاریخی آنها و اینکه چه اهدافی داشته اند بررسی کرد و نمی توان برای آنها اطلاق قائل شد و به همه زمان‌ها سرایت داد"^[۵۶]. او با تفکیک ذاتیات از عرضیات این تقسیم بندی را در مورد احکام اسلامی به کار بسته و معتقد است که این احکام " به مقاصد و ارزش‌های درجه دوم و بالعرض و تصادفی مربوط بوده است"^[۵۷].

حسن یوسفی اشکوری نیز از نواندیشان دینی معاصر است که کوشیده است تا تفسیری مطابق با ارزش‌های دنیای مدرن و حقوق بشر بدست دهد. یوسفی اشکوری اگر چه برخاسته از محیط‌های رسمی دینی است و تحصیلات حوزوی دارد اما در نوشته‌هایش به ندرت به تفسیر متن و فهم آیات قرآن پرداخته است با این وجود در نوشته‌های خود و با بازخوانی انتقادی تاریخ اسلام کوشیده است تا تفسیری سازگار با ارزش‌های جهان مدرن از دین ارائه دهد. دیدگاه او در باره حکومت، مشروعیت و مبانی آن بسیار صریح، شفاف

۵۳- قرائت نبوی از جهان، بخش دوم، سایت مجتهد شبستری،

۵۴- قرائت نبوی از جهان، بخش دوم، سایت مجتهد شبستری،

۵۵- قرائت نبوی از جهان، بخش پنجم م، سایت مجتهد شبستری،

۵۶- قرائت انسانی، ۱۹۶

۵۷- نقدی برقرائت رسمی ص ۲۶۸

و روشن است و بهترین نوع حکومت و قابل دفاع‌ترین نظام سیاسی در عصر غیبت را حکومت دموکراتیک مبتنی بر رای مردم دانسته و تلاش کرده است تا دربارهٔ احکام اسلامی و سازگاری آن با ارزش‌های دنیای مدرن نیز نظر دهد. به باور او حکومت مطلق از آن خداوند است که این قدرت را به انسان واگذار کرده در نتیجه حکومت امری زمینی است و با توجه به تجارب طولانی بشر شیوه مدیریت دموکراسی مناسب‌ترین نوع حکومت است و مسلمانان نیز راهی جز انتخاب شیوه دموکراسی ندارند. اشکوری همچون بسیاری از نواندیشان دینی معتقد است که "حکومت و قدرت در اسلام منشا زمینی دارد و نه آسمانی. یعنی هیچ کس ذاتا و یکطرفه از طرف خداوند برای تشکیل حکومت مأموریت ندارد^[۵۸] و در نتیجه حکومت در اسلام نه از مقوله ولایت بلکه وکالت است. برای اثبات ادعای خود از قرآن شاهد می‌آورد و معتقد است که از ۶۶۰۰ آیه قرآن تنها ۵۰۰ آیه آن مربوط به احکام عملی اعم از نماز و روزه و زکات و خمس و قوانین مربوط به ارث و کیفر است و این سؤال را مطرح می‌کند که آیا می‌توان جوامع پیشرفته امروز را با ۵۰۰ آیه اداره کرد؟ و پاسخ او منفی است^[۵۹]. دیدگاه او دربارهٔ قوانین کیفری، مناسکی نیز دیدگاه بسیار روشن است. او سال‌ها پیش که هنوز نقد مسئله حجاب آغاز نشده بود به دفاع از آزادی پوشش برخاست و و بهای آن را با گذراندن چندین سال در زندان پرداخت^[۶۰]. در چند سال گذشته او تلاش کرده است

۵۸- حسن یوسفی اشکوری، خرد در ضیافت دین، ص ۴۱

۵۹- اشکوری، همان ۲۵۲

۶۰- انتشار کتاب امیر ترکاشوند در فضای مجازی بار دیگر بحث و گفتگو در باره حجاب شرعی را دامن زد. کتاب ترکاشوند به بررسی جایگاه حجاب در فضای جغرافیایی عربستان پرداخته و با بررسی ساختار زندگی دوران پیامبر و نوع زندگی و پوشش آن دوران تردیدهای جدی در نوع پوشش کنونی جوامع اسلامی و رابطه آن با پوشش دوران پیامبر در انداخته است. در فصلهای دیگر کتاب نویسنده به بررسی حجاب از دید قرآن و سپس دیدگاه فقها پرداخته است

امیر ترکاشوند، حجاب شرعی در عصر پیامبر، ۱۰۱۷ صفحه
برای معرفی کوتاهی از این کتاب نگاه کنید

یوسفی اشکوری، حجاب شرعی در عصر پیامبر: اثری دوران ساز در زمینه جنسیت و حجاب اسلامی، آزادی اندیشه، شماره ۲ بهمن ۱۳۹۴

دیدگاه های ترکاشوند مورد نقد جریان رسمی اسلام قرار گرفته در حالیکه برخی از نواندیشان دینی چون شبستری از دیدگاه های او استقبال کرده اند ولی روحانیون سنتی به نقد دیدگاه های او پرداخته اند. در کانال تلگرامی بازنگری می توان منظره میان ترکاشوند و یکی از روحانیون جوان (سوزنچی) را دید



تا معیاری برای سنجش رابطه میان اسلام و دنیای مدرن عرضه کند و معتقد است که برای یافتن پاسخ به پرسش‌هایی که جهان مدرن در مقابل مسلمانان قرار داد اندیشمندان این کشورها کوشیدند تا تدبیری جهت سازگاری دین با دنیای جدید ارائه دهند و او به چند مورد از این کوشش‌ها اشاره می‌کند.^[۶۱]

نخستین تدبیر سازگار کردن شریعت اسلام با تحولات دنیای مدرن با تکیه بر اصل اجتهاد بود. مسلمانان با رجوع به حدیث معروف پیامبر و پرسشی که معاذبن جبل صحابی پیامبر از او کرده بود تأییدی بر اصل اجتهاد دانستند. اصل مهم دیگر تمایز احکام ثابت از متغییر بود که کسانی چون باقر صدر با نظریه "منطقه الفراغ" مدافع این دیدگاه بودند. راه کارهای دیگر چون تفکیک فقه پویا و سنتی، تمایز دین از شریعت و یا تعلیق احکام اجتماعی در عصر غیبت اصول دیگری بود که مورد توجه اندیشمندان مسلمان قرار گرفت. از میان این کوشش‌ها اشکوری اصل تغییر پذیری احکام اجتماعی اسلام را راه کاری مهم و مفید در دنیای امروز دانسته و معتقد است که با تکیه بر این اصل می‌توان بر بسیاری از مشکلات نظری جهان اسلام فائق آمد. او ادله چندی جهت دفاع از تغییر پذیری احکام اجتماعی به پیش می‌کشد.

ادله اول تغییر پذیری ذاتی احکام اجتماعی.

ادله دوم اینکه برای هر مشکل اجتماعی می‌توان چندین راه حل متصور شد.

سوم توجه به فلسفه احکام و پرسش در باب مصالح و مفاسد

چهارم احکام تاسیسی و تأییدی

پنجم رابطه حکم و موضوع

به باور او بسیاری از احکام اسلامی تابع ارزش‌های زمان پیامبر بوده و کاربست این احکام خارج از سیاق تاریخی آن نادرست است.^[۶۲]

در میان این نواندیشان برخاسته از محیط‌های رسمی دین، محسن کدیور جایگاه مهمی دارد. او نیز همچون بسیاری از روحانیون تجدد خواه کوشید تا تفسیری سازگار با ارزش‌های تجدد از متون دینی و تفسیر خاصی از سنت اسلامی و کاربست شریعت در دنیای امروز بدست دهد. در این بخش هدف

۶۱- حسن یوسفی اشکوری، حقوق بشر و احکام اجتماعی اسلام، اردیبهشت ۱۳۸۹، سایت نویسنده

۶۲- حسن یوسفی اشکوری، تاریخمندی وحی و نبوت، دی ماه ۱۳۹۰، سایت جرس

ما بررسی کارنامه کدیور نیست تنها می‌کوشیم تا به طرح هسته سخت نظریه او درباره متن مقدس و احکام شریعت بسنده کنیم.

با تامل در نوشته‌های کدیور و بررسی تحولات فکری او می‌توان از دو کدیور سخن گفت. کدیور اول که مربوط به دو دهه اول انقلاب است و تا سال ۱۳۸۰ ادامه پیدا می‌کند. در این مرحله کدیور در عین پایبندی به منظومه رسمی دین و معیارهای پذیرفته شده فقهی کوشید تا به نقد برخی روایت غالب در ایران بپردازد و معتقد است که "در تحلیل انتقادی نظریه رسمی ولایت انتصابی مطلقه فقیه با رعایت کامل ضوابط فقه سنتی اقدام کرده ام..... برای نمونه در "حکومت انتصابی" نیز همانند حکومت ولایی اثبات کرده‌ام که با معیارهای صناعیت رایج فقهی انتصاب فقیه از جانب شارع به ولایت مردم در حوزه عمومی سخنی بی پایه است"^[۶۳]. کدیور در این دوران با انتشار دو کتاب "نظریات دولت در فقه شیعه" و "حکومت ولایی" نقش مهمی در نقد نظریه ولایت فقیه و مخصوصاً ولایت مطلقه فقیه بازی کرد. او در نوشته‌های خود کثرت دیدگاه تشیع در باره ولایت را برجسته کرد و نشان داد که اولاً ولایت فقیه، آنچنان که در جمهوری اسلامی تجلی یافته است، یکی از تفسیرهای موجود و نسبتاً تازه در باب نقش فقیه در جامعه است و دوم اینکه ولایت فقیه و حکومت فقها به هیچ وجه جنبه قدسی و شرعی نداشته و نقد آن با توجه به معیارهای پذیرفته شده دینی ممکن است. در کتاب نظریه‌های دولت کدیور به ارائه اثر مهدی حائری یزدی زیر عنوان "حکمت و حکومت" پرداخت و نشان داد که چگونه این فقیه شیعی با نقد ولایت مدافع نظریه وکالت است. در این سال‌ها کدیور همچنان پایبند نظریه سنتی فقهی است و در دو گفتگو با مجتهد شبستری در باره خشونت و با عبدالکریم سروش در باره پلورالیسم دینی همچنان مدافع سنت دینی است و مدعی است که ما باید اجتهاد روشمند کرده تا بتوانیم به بسیاری از معضلات نظری فقه فائق آییم. کدیور در گفتگو با سروش مدافع نوعی شمول گرایی دینی است که حد

۶۳- حق الناس، اسلام و حقوق بشر، محسن کدیور، انتشارات کویر، ۱۳۷۸ ص ۱۳۷

- Inclusivisme
- Exclusivisme
- ☒ Pluralisme



فصل میان انحصار گرایی • مدافعان اسلام سیاسی و کثرت گرایی روشن‌فکران دینی است. کدیور با شناخت خوبی که از سنت فقهی تشیع دارد در چند نوشته به نقد نابرابری‌های موجود در فقه اسلامی پرداخت و تناقضات فقه اسلامی را با ارزش‌های مبتنی بر برابری، کرامت انسانی و آزادی فرد نشان داد. او مشکلات دیدگاه سنتی فقه اسلامی و اسلام تاریخی را در باره مسائلی چون برده داری، حقوق غیر مسلمانان و حقوق زنان نشان داد. کتاب حق الناس کدیور مجموعه تاملات او در باب مسائل دنیای امروز و نقد دیدگاه‌های فقهی است^[۶۴]. حوادثی که منجر به قتل تعدادی از روشن‌فکران و فعالان سیاسی شد ذهن کدیور را به طرح مسائلی چون "دین، مدارا، خشونت"، "حق حیات در جامعه دینی" و "حرمت شرعی ترور" کشاند و سخنرانی آخر باعث باز شدن پای کدیور به زندان شد. در سال آخر زندان مسئله حقوق بشر و جایگاه آن در منظومه دینی باعث شد تا ضرورت تغییر نگاه نسبت به مسائل و احکام دینی را احساس کند و از این پس ما شاهد تحولی اساسی در دیدگاه‌های کدیور هستیم که به آن کدیور دو می‌گوییم.

مقاله "از اسلام تاریخی به اسلام معنوی"^[۶۵] نقطه عطف در کارنامه فکری کدیور و گسست با تفسیرهای فقهی از مسائل تازه است. در این مقاله کدیور تلاش می‌کند تا الگویی که حلال بسیاری از مشکلات فراروی اندیشه اسلامی است ارائه دهد. به باور او می‌توان از سه رویکرد در میان اندیشمندان و مصلحان مسلمان نام برد:

رویکرد اول همانا مدل ثابت و متغییر است که در نوشته‌های علامه طباطبایی، نائینی، باقر صدر می‌توان یافت.

رویکرد دوم مدل فقه حکومتی یا فقه المصلحه است که شاخص‌ترین نماینده آن آیت الله خمینی است

رویکرد سوم که همانا رویکرد خود اوست الگوی اسلام معنوی یا غایت مدار است که با نقد اسلام تاریخی شکل می‌گیرد. کدیور با پذیرش تحولات عظیمی که جوامع اسلامی از سر گذرانده‌اند معتقد است تحول در درون جوامع اسلامی با نقد اسلام تاریخی ممکن است. اسلام تاریخی نام دیگر اسلام

۶۴- محسن کدیور، حق الناس اسلام و حقوق بشر، کویر، ۱۳۸۷

۶۵- منبع بالا ۱۵-۳۴

اصول‌گرا و یا بنیادگراست که خواهان کاربست احکام شریعت در همه زمان‌ها و مکان‌هاست. ابعاد این رویکرد اسلام معنوی را می‌توان در گزاره‌های زیر خلاصه کرد:

"اول: ملاک اعتبار احکام شرعی در هر زمان عادلانه بودن و موافقت آن با سیره عقل است

دوم: احکام شرعی در عصر نزول عادلانه، عقلایی و به هنجار بوده اند. هر حکمی که در این زمان حائز ضوابط فوق نباشد از دائره بالفعل دینی خارج می‌شود و کشف می‌شود که از احکام موفقت و غیر دائمی دین است نه احکام ثابت.

سوم: شارع تنها خدا و رسول (ص) است و غیر معصوم نمی‌تواند عهده دار تشریع دینی شود. احکامی که به دلیل عدم احراز عادلانه بودن یا عقلایی بودن از حوزه احکام شرعی خارج می‌شوند، هیچ حکم دینی جایگزین آنها نمی‌شود، بلکه در آن موارد به قوانین عقلایی بدون استناد متکلفانه به دین عمل می‌شود

چهارم: در این رویکرد از حوزه فقه و شریعت به تدریج کاسته می‌شود، هر چند به عمق و ژرفای قلمرو دین افزوده می‌شود^[۶۶].

بررسی دیدگاه‌های کدیور و تلاش‌های اجتهادی او در باب مسائلی چون ارتداد، حقوق زنان، خشونت از دایره این نوشته خارج است و خود نوشته مستقلی طلب می‌کند اما رویکرد او و نگاهش به متون فقهی و مخصوصا برداشت‌های او در باب نقد دیدگاه‌های فقهی می‌تواند راهگشای برخی از گره‌های معرفتی باشد. البته "مرادم از سازگاری اسلام و مدرنیته این نیست که اسلام به عنوان یک متغییر خود را با مدرنیته به عنوان ثابت سازگار کند و نتیجه آن اسلام مدرن باشد منظور امکان سازگاری قرائتی از اسلام با روایتی از مدرنیته است"^[۶۷]

یکی دیگر از نواندیشان دینی مصطفی ملکیان می‌باشد که تاملاتی در باب قرآن، هرمنوتیک و برخورد به متن مقدس داشته است. اگر چه ملکیان مدتی است که دیگر خود را جزء روشنفکران دینی نمی‌داند ولی به هرحال در

۶۶- منبع بالا ص ۳۳

۶۷- منبع بالا ص ۲۶



بخشی از زندگی خود نزدیکی‌هایی با این جریان داشته است. نام و شهرت ملکیان در داخل ایران بیشتر معطوف به طرح سازگاری عقلانیت و معنویت و جمع میان این دو می‌باشد. او به دلیل تحولات فکری و یا طرح نظریات خود از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. درنگ در چرخش‌های زندگی او به نوعی اندیشه کردن در باب تحولات بخشی از جریان روشنفکری و نواندیشی دینی در ایران پس از انقلاب است.

ملکیان همچون بسیاری از جوانان درس خوان هم‌روزگار خود قرار بود در رشته مهندسی و یا پزشکی تحصیل کند به همین دلیل وارد دانشگاه شده و رشته مهندسی مکانیک را انتخاب می‌کند اما فضای دانشگاه او را راضی نکرده و با رها کردن این رشته روی به فلسفه می‌آورد در آن‌جا نیز به قول خودش از کار اساتید راضی نیست و معتقد است که جز مرتضی مطهری و امیر حسین یزدگیری کسی کمکی به او نگیرد. در این دوران تصمیم می‌گیرد که برای تحصیل به حوزه علمیه قم رود و به مدت ۱۸ سال از سال ۵۸ تا ۷۶ در آنجا می‌ماند. او هرچند نقدهای جدی به آموزش حوزوی داشته ولی دروس حوزوی را تحصیل و تدریس می‌کند. او در مصاحبه‌ای با مجله مهرنامه از پنج دوره فکری خود صحبت می‌کند:

دوره اول که از سال‌های تحصیل آغاز و با انقلاب اسلامی و سال ۶۳ ادامه پیدا می‌کند ملکیان خود را بنیادگرای اسلامی توصیف می‌کند و افکار خود را نزدیک با کسانی چون آیت الله خمینی، مرتضی مطهری، مصباح، آملی و دیگران می‌داند.

دوره دوم که از سال ۶۳ آغاز می‌شود و حدود پنج سالی طول می‌کشد او تحت تاثیر جریان سنت گرایی جهان اسلام و چهره‌های غربی آن است. او با گسست از بنیادگرایی به سنت گرایی روی آورده و به مطالعه آثار سنت‌گرایانی چون رنه گنون، شوان و پوربارت مشغول می‌شود.

دوره سوم حیات فکری اوکنار گذاشتن سنت‌گرایی و روی آوردن به اندیشه تجددگرایی و مدرنیسم اسلامی است که از سال ۱۳۶۷ آغاز و تا سال ۷۶ و یا ۷۶ ادامه می‌یابد.

دوره چهارم کم‌کم از جریان مدرنیسم اسلامی جدا شده و به نقد روشنفکری

دینی می‌پردازد. از این سال‌ها می‌کوشد تا تفسیری اگزیستانسیالیستی ارائه دهد. البته تکیه او برای آن گرایش فلسفی اگزیستانسیالیستی است که در کار کسانی چون کیرکیگارد، گابریل مارسل، اوناونو و داستایوفسکی تجلی می‌یابد.

دوره پنجم که از سال‌های ۸۰ آغاز شده روی آوردن و طرح پروژه عقلانیت و معنویت است که در حوزه روشنفکری در ایران به نام او گره خورده است. اکنون ببینیم که منظور او از جمع عقلانیت و معنویت چیست؟ به باور او هدف از جمع این دو آماده کردن انسان امروز جهت زندگی آرمانی است. او ویژگی و مولفه‌های اصلی این زندگی آرمانی را چیزی جز خوبی و خوشی و ارزشمند بودن زندگی نمی‌داند. ملکیان معتقد است که این مولفه‌ها به ما کمک می‌کند تا از یکسو بهترین لذت و کمترین رنج را برای خود جستجو کرده و از سوی دیگر تلاش کنیم تا از رنج دیگران کاسته شود. پرسش دیگر در باره ارزشمند بودن زندگی طرح این مسئله است که آیا زندگی ارزش زیستن دارد یا نه؟

مفهوم عقلانیت در اندیشه ملکیان در برگرفته سه وجه عقلانیت نظری، عقلانیت عملی و عقلانیت گفتاری است.

عقلانیت نظری یعنی میزان پابندی خود را به یک عقیده با میزان قوت شواهد و قرائنی که آن را تأیید می‌کند مناسب کنیم. عقلانیت عملی یعنی متناسب ساختن هر چه بیشتر وسائل با هدف و یا اهداف و عقلانیت گفتاری یعنی این که "سخن ما هر چه کمتر ابهام، هر چه کمتر ابهام و هر چه کمتر غموض داشته باشد، چرا که ابهام و غموض مانع می‌شوند که مافی الضمیر من درست همانگونه که در ذهن من خلجان دارد به ذهن شما انتقال پیدا کند".

اکنون ببینیم که منظور و مراد ملکیان از معنویت چیست؟ او هر چند معتقد است که معنویت لزوماً با دین منافات و تضاد ندارد اما هر انسان دینی لزوماً معنوی نیست و هر انسان معنوی نیز لزوماً متدین نیست. از دید او انسان معنوی باید به سه گزاره زیر قائل باشد:

به لحاظ وجود شناختی (ontology) بر این باور باشد که جهان منحصر



به قوانین فیزیک، شیمی، زیست شناسی نیست. .
 به لحاظ معرفت‌شناختی (épistémologie) معتقد است که جهان
 منحصر در هر چه عقول آدمیان می‌گویند، نیست.
 به لحاظ روان‌شناختی (psychologie) معتقد است که روان من روان
 مطلوب نیست.

ملکیان همچون بسیاری از روشنفکران درگیر رابطه میان مفاهیم جهان مدرن
 و منظومه اندیشه دینی تلاش کرده است تا جهت یافتن پاسخ به پرسش‌هایی
 پیرامون رابطه دین با دنیای مدرن نوعی گونه شناسی از اسلام ارائه دهد.
 برای نمونه در باب مسائل مشاجره انگیزی چون رابطه دین با سیاست، اسلام
 با لیبرالیسم، سکولاریزاسیون و حکومت دینی، ملکیان کوشیده است تا با
 تفکیک میان سه اسلام برداشت خود را در باب سازگاری و عدم سازگاری
 مفاهیم دنیای مدرن با منظومه دینی نشان دهد. به باور او می‌توان از اسلام
 سه تعریف و یا تفسیر ارائه داد:

اسلام یک یعنی متون مقدس دینی که ما به آن کتاب و سنت می‌گوییم.
 اسلام دو همانا شروح، تفاسیر، بیان‌ها و تبیین‌هایی باشد که از اسلام یک
 می‌شود که شامل آثار متکلمان، فقها، عالمان اخلاقی، فیلسوفان و عارفان
 می‌شود. سرانجام اسلام سه یعنی اسلام در مقام تحقق تاریخی و مجموعه
 کنش و واکنش‌هایی است که مسلمانان در ۱۴۰۰ سال اخیر انجام داده اند و
 آثار مرتب بر آن کنش و واکنش‌ها، در اسلام دو و سه اخلاق ضعیف است
 اسلام یک قوی است^[۶۸] به همین دلیل از دید او پرسش از رابطه میان اسلام
 و لیبرالیسم و یا اسلام و خشونت باید مقصود خود را از اسلام روشن کنیم.
 ملکیان نیز چون بسیاری از روشنفکران کشورهای مسلمانان نه نظریه
 تفسیری خاصی در باره قرآن ارائه داده و نه تفسیری از آیات قرآنی بدست
 داده است. با این وجود در برخی از نوشته های خود نظراتی پیرامون قرآن و
 تفسیر آن مطرح کرده است

۶۸-اندیشه پویا، شماره ۱۵ اردیبهشت ۱۳۹۳ گفتگوی ملکیان و فنایی
 مصطفی ملکیان، بایسته های پژوهشی قرآنی، راهی به رهایی جستارهایی در عقلانیت و معنویت، نشر
 معاصر، ۱۳۸۱، ص ۴۹۵-۵۰۴

او چند اشکال را برای فهم قرآن مهم قلمداد می‌کند.^[۶۹]
نخست اینکه قرآن دارای سازگاری درونی نیست.

دوم اینکه قرآن با برخی علوم و معارف انسان امروز در تعارض است
سوم آرائی که قرآن به یهود و نصارا نسبت می‌دهد مورد قبول مومنین آن
دین نیست

چهارم اینکه نظام ارزشی اسلام با برخی از ارزش‌های عالی پذیرفته شده
انسان معاصر سر ستیز دارد. برای نمونه پذیرش مسائلی چون، قصاص
جنگ، خشونت، حقوق زن، ارتداد برای انسان امروز مشکل است.
پنجم اینکه قرآن نه کلام خدا بلکه کلام محمد است.

اکنون این پرسش مطرح است که اگر این مشکلات در مقابل قرآن دوستان و
قرآن پژوهان وجود دارد پس راه حل چیست؟ به نظر او نخست اطلاع از وضع
آفاقی و انفسی مخاطبان نخستین قرآن و شناخت روانشناسی اعراب آن دوره
و دوم پرداختن به معنا شناسی الفاظ مفاهیم کلیدی قرآن و سوم شناخت
زبان قرآن است که کمک می‌کند تا بهتر وارد دنیای این متن شویم. او نظریه
مشخص و منسجمی در باره قرآن و تفسیر آن و فهم کلام الهی ارائه نداده
است بلکه کوشش‌های او بیشتر مصروف به شرح آرای متفکرین غربی و نقد
برخی زیاده روی‌های آنان در حوزه عقگرایی مفرط است. با این وجود او
در مصاحبه‌ای با نشریه "فرا راه" کوشیده است تا دیدگاه خود را در باره علم
هرمنوتیک و تعارض‌های آن با عقل جدید و وحی نشان دهد.

او بر این باور است که بایستی نظریه‌های ظاهرگرایانه و مقید به الفاظ را
کنار گذاشته و به روح متن مقدس رجوع کنیم. او میان علم، که مربوط به
حوزه معرفت شناختی است، و فهم آدمی که به حوزه هرمنوتیک مربوط است
تفکیک قائل است. و با این تعریف هرمنوتیک را می‌توان برای فهم متن
قرآنی استفاده کرد.^[۷۰]

اما قرائت، خوانش و هرمنوتیک متن برای مسلمان کار ساده‌ای نیست چرا
که به اعتقاد بسیاری از آنان حتی الفاظ قرآن از خدا و از ناحیه الهی است و

۶۹-مصطفی ملکیان، بایسته‌های پژوهشی قرآنی، راهی به رهایی جستارهایی در عقلانیت و معنویت، نشر
معاصر، ۱۳۸۱، ص ۴۹۵-۵۰۴

۷۰-ملکیان، مشتاقی و مهجوری، مقاله هرمنوتیک قرآن و تعارضهای عقل جدید با وحی، ۳۰۱-۳۲۱



دیگر اینکه ترتیب موجودی که اکنون ما در قرآن با آن سروکار داریم، ترتیب کرونولوژیک و تاریخی و تنزیلی متن نیست،

یکی دیگر از موضوعات بحث انگیز در جهان اسلام مسئله تفسیر به رای است که بنا به روایتی مسلمانان از آن نهی شده اند و آن کس که قرآن را تفسیر به رای کند در آتش جهنم خواهد سوخت. درباره تعریف تفسیر به رای اجماعی در میان مفسران وجود ندارد. ملکیان دو معنی از تفسیر به رای را از هم جدا می‌کند:

بسیاری از مسلمانان برای حل ناسازگاری و تعلق ظاهری یافته های انسانی و داده های وحیانی از ظاهر به باطن متن می روند تا ماهیت واقعی و مقصد دین را دریابند.

اما تفسیر به رای دارای معنی دومی هم است به این معنی که انسان پیش فرض ها و دریافت های پیشینی خود را به متن تحمیل کند.

سرانجام سه پیش فرض و شروط برای فهم بهتر متن لازم است:

نخست تفسیر ظاهرگرایانه از متن تفسیری ناموفق است.

دوم اینکه ممکن است قائل به این اصل باشیم که ممکن است روزگاری، بشر چیزهایی می دانسته که امروز نمی داند، یا فراموش کرده است.

سوم اینکه نمی توان برای هر کاری به دین رجوع کرد و پاسخ همه پرسش ها از دین بیرون نمی آید.

ملکیان با طرح نظریات خود کوشش کرده است تا با بیرون آمدن از جریان روشنفکری دینی امکان زیست معنوی در جهان مدرن و راز زدائی شده را ممکن کند. به باور او انسان امروز هم نیازمند معنویت است و هم عقلانیت و نمی تواند یکی را قربانی دیگری کند پس "ما باید بتوانیم عقلانیت و معنویت را با هم جمع کنیم تا مثل تمدن هایی نشویم که یا عقلانیت را فدای معنویت کردند یا معنویت را فدای عقلانیت و به همین دلیل نیز از بین رفتند" (هاشمی ۲۷۲).

در میان نسل تازه نواندیشان دینی می توان از آرش نراقی نام برد که هر چند خود را روشنفکر دینی ندانسته و پروژه سروش را کمال برنامه روشنفکری

دینی می‌داند با این وجود در نوشته‌های خود کوشیده است تا با تکیه بر منابع دینی به نقد باورهای رایج در حوزه‌های رسمی دین پرداخته و نوعی نوآوری در طرح مسائلی چون حقوق دیگر اندیشان و همجنس‌گرایان عرضه کند. آرش نراقی فعالیت‌های فرهنگی و فکری خود را با نوشتن مقالات درمجله کیان آغاز کرد و مسائل مربوط به ایمان و رابطه انسان با امر متعالی بسیار مورد توجه او گرفت. نراقی پس از ترک ایران و تدریس در دانشگاه‌های آمریکا نوشتن مقالات انتقادی را رها نکرده و نظرات بحث‌انگیزی در باب برخی موضوعات اندیشه دینی ارائه داده است. پرداختن به عرفان اسلامی و اندیشیدن در باب شاعران ایران نیز جزئی از فعالیت‌های فکری اوست. کتاب "آینه جان" که در باب احوال و اندیشه‌های مولانا جلال‌الدین نوشته است به تحولات روحی مولانا پرداخته و فصل آخر کتاب را به اندیشیدن در باب "مرگ و عدم" با مقایسه میان مولانا، حافظ و خیام و پاسخ این سه شاعر به پایان برده است.^[۷۱] نراقی که در آغاز در حوزه نو اندیشی دینی قرار داشت در نوشته‌های تازه خود کوشیده است تا با نقد نوگرایی دینی و سنت‌گرایی الگوی تازه‌ای ارائه دهد.^[۷۲] اگر چه او مستقیماً به تفسیر قرآن نپرداخته است اما در نوشته‌های خود تلاش کرده است تا از یکسو مدعیات خود را بر متون دینی و مخصوصاً قرآن استوار کرده و از سوی دیگر به بررسی رابطه دین با جهان مدرن بپردازد و امکان تفسیری از دین در قلمرو مدنیت را ممکن کند. نراقی نظام حقوقی موجود در جهان اسلام که بر قرائت خاصی از شریعت بنا شده است یکی از مشکلات نظری مهم در نزد نواندیشان دینی می‌داند چرا که این نظام حقوقی مبتنی بر نوعی نابرابری میان انسان‌ها بنا شده است. از دید او، متفکران مسلمان برای "اصلاح نظام حقوق دینی اسلام باید به چند نکته (عمدتاً روش‌شناسانه) " توجه کنند.

نخست اینکه قرآن نه کتاب قانون بلکه کتاب هدایت است.

دوم اینکه منابع روایی اسلام هم باید مورد نقد و بررسی علمی قرار گیرد نکته سوم آنکه، در مقام فهم احکام قرآنی و احادیث نبوی نباید سیاق تاریخی

۷۱- آرش نراقی، آینه جان مقالاتی در باره احوال و اندیشه‌های مولانا، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۸

۷۲- آرش نراقی، سنت‌گرایی انتقادی در قلمرو دین: نظریه‌ای در باب منطق اصلاح فکر دینی در اسلام، منبع



آن احکام را نادیده گرفت^[۷۳]. تاریخی کردن فهم دین و کوشش جهت فهم قرآن با قرار دادن متن در سیاق تاریخی آن مورد توجه بسیاری از نواندیشان دینی در جهان اسلام واقع شده است و آرش نراقی نیز با پذیرش این اصل کوشیده است تا نشان بدهد که تفسیرهای نص گرایانه کارساز نیست. اگر چه نکات روش شناسانه بالا مهم است اما به نظر نراقی " یک مذهب فقهی یا نظام حقوقی دینی برای آنکه واجد مشروعیت مدنی باشد باید دست کم سه شرط اساسی زیر را برآورده سازد":

نخست اینکه این نظام حقوقی و دینی نباید با مصالح زندگی جامعه دینی ناسازگار باشد. برای نمونه می‌توان به فقیه برجسته مالکی یعنی شاطبی اشاره کرد که در کتاب مقاصد شریعت معتقد بود که شریعت باید مصلحت عمومی و خصوصی را صیانت کرده یا نافی آن نباشد

دوم اینکه مشروعیت دینی باید در چارچوب مشروعیت اخلاقی باشد
سوم اینکه نظام دینی مشروع و اخلاقی فقط برای پیروان آن دین لازم الاجرا است^[۷۴].

این روش را آرش نراقی در بسیاری از نوشته‌هایش دنبال کرده است و حتی به نقد اخلاقی ولایت فقیه پرداخته و معتقد است که نظریه ولایت مطلقه فقیه نهایتاً به نوعی فایده‌گرایی لجام گسیخته می‌انجامد که با بی‌اخلاقی فاصله‌ای ندارد^[۷۵].

نراقی در مقاله " متن مقدس و معظه هرمنوتیکی"^[۷۶] تلاش کرد تا خوانش خاص خود را از متن و فهم آن ارائه دهد. به باور او انسان مومن مدرن باید تکلیف خود با متن مقدس و جهان آن روشن کند. نراقی معتقد است که جهان متن مقدس شامل دو جهان است: جهان اول که همانا جهان مخاطبان دوران تنزیل وحی است و جهان دوم آن معانی موجود در متن که غرض اصلی خداوند از تنزیل کتاب است. از دید نراقی جهان اول دارای هیچ قدسیتی نیست و بسیاری از واژگان قرآنی نقشی صرفاً ابزاری داشته و پلی است که

۷۳- حدیث حاضر وغایب مقالاتی در باب الاهیات غیبت، آرش نراقی، نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۰، ص ۹۵-۹۶

۷۴- حدیث حاضر وغایب مقالاتی در باب الاهیات غیبت، آرش نراقی، نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۰، ص ۹۶-۹۸

۷۵- آرش نراقی، نقداخلاقی ولایت فقیه، جولای ۲۰۰۹، سایت نویسنده

۷۶- حدیث حاضر وغایب مقالاتی در باب الاهیات غیبت، آرش نراقی، نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۰، فصل هفتم

خواننده را وارد جهان متن می‌کند. اما جهان دوم شناخت روح موجود در متن است. از دید نراقی انسان مدرن در مواجهه با متن مقدس با معطله‌ای روبروست که نام آن را معطله هرمنوتیکی می‌نامد که عبارت است از "شکاف معرفتی ژرفی که میان جهان خواننده متن و جهان اول متن مقدس رخ داده است". در جهان پیشا مدرن، جهان مخاطبان وحی با جهان اول متن مقدس تا حد زیادی یکسان بود^[۷۷] اما در جهان مدرن ما شاهد گسست و شکافی معرفتی میان جهان اول و دوم هستیم و خواننده مدرن را با "حجم انبوهی از پرسش‌های دشوار در خصوص مسائل زنان، نظام برده داری، نظریه‌های علمی و جهان شناختی، مسئله حقوق بشر، و غیره روبرو می‌کند. مخاطب مدرن با جهان اول بیگانه است"^[۷۸]

اکنون انسان مدرن در مواجهه با متن مقدس و این معطله هرمنوتیکی چگونه باید برخورد کند. از دید نراقی "خوانندگان و مفسران مدرن قرآن در گام نخست باید میان فرهنگ عربی و فرهنگ قرآنی تمایز بنهند، و توجه داشته باشند که منسوخ شدن فرهنگ اعراب در عصرتنزیل وحی به معنای منسوخ شدن فرهنگ و پیام قرآنی نیست. در گام دوم، مخاطبان مدرن دریابند که غایت آنان ورود به جهان دوم متن است و ضروری است تا آنان به نقد فرهنگ اعراب در عصر تنزیل وحی بپردازند و سرانجام اینکه تلاش کنند تا پیام قرآنی را از صدف فرهنگ عربی جدا کنند و آن را به افق امروزین وحی درآورند."^[۷۹]

بنابراین، شکوفایی حیات دینی مسلمانان دین ورز در گرو بازگشت به قرآن است ولی از آنجا که ایده بازگشت به قرآن مستعد کج فهمی است و سلفی گرایان نیز مدعی بازگشت به قرآن و بازآفرینی جامعه اعراب روزگار صدر اسلام است بر روشنفکران مسلمانان مدرن است که ایده بازگشت به قرآن را "به معنای بازگشت به جهان دوم متن مقدس، یعنی بازآزمایی تجربه خطابی دانست که در قرآن و بر قلب پیامبر اسلام تجلی کرد. مسلمان راستین آن است که از طریق زیستن در جهان مقدس قرآن تجربه وحیانی پیامبر رادر وجود

۷۷- منبع بالا ص ۱۶۰

۷۸- منبع بالا ص ۱۶۱

۷۹- منبع بالا ص ۱۶۲



خود می‌آزماید، و همگام با او به معراج درآید"^[۸۰].

نتیجه گیری

اگر چه جریان نواندیشی دینی تلاش کرده است تا با تکیه بر قرائت خاصی از قرآن و سنت دینی، تکیه علوم اجتماعی و انسانی و ارائه روش تازه برای فهم متن، تفسیری زمان پسند از متن قرآن ارائه دهد اما این کوشش‌ها و تلاش‌های نظری تاکنون محدود به ساختن مقولاتی بیرون از متن قرآن بوده است^[۸۱]. در این نوشته ما نشان دادیم که چگونه اینان با وارد کردن متن در تاریخ بسیاری از مفاهیم مدرن را به آن تحمیل می‌کنند و با چنین کاری تا کنون موفق به ارائه تفسیری درون ماندگار* از خود متن نگردیده‌اند. کافی است تا نگاهی به کوشش‌های تفسیری نواندیشان مسلمان بیاندازیم تا دریابیم که آنان به ندرت وارد جزئیات آیات و سوره‌های قرآنی می‌شوند و تفسیرآنان نه با تکیه بر متن بلکه بیرون از متن می‌باشد. مهدی بازرگان و آیت الله طالقانی نیز که به تفسیر بخشی از قرآن همت گماشتند هیچ نشانه‌ای از ابزارهای مدرن برای فهم متن در نوشته‌های آنان نیست. علی شریعتی نیز که سوره والعصر، قدر و بخشی از سوره روم را تفسیر کرده است تنها تلاش کرده است تا با تفسیر انقلابی به نقد جبرگرایی و دفاع از آزادی در اندیشه دینی بپردازد که نمونه اعلاهی هرمنوتیک برونی یا برون نگری هرمنوتیکی است. در دوران کنونی نیز می‌توان به کارهای کدیور اشاره کرد که تمام کوشش خود را برای فهم متن و سازگار کردن آن با نیازهای دنیای امروز بر مبنای برتری عقل برون دینی قرار داده است.

۸۰- منبع بالا ص ۱۶۲

۸۱- در میان نواندیشان دینی عبدالعلی بازرگان از یکسو به تفسیر قرآن و از سوی دیگر به روشن کردن دیدگاه قرآن در باره مسائلی چون خشونت، آفرینش انسان پرداخته اما کوشش‌های نظری او از دید ما از یکسو فاقد ارائه روش برای فهم متن بوده و از سوی دیگر نشانی از ورود روش‌های جدید تفسیری برای فهم متن<< را در نوشته‌هایش نمی‌یابم. رویکرد عبدالعلی بازرگان دفاع درون دینی برای ارائه تفسیر تازه از متن قرآن و پاسخ به برخی انتقادات نسبت به اسلام است. گفتگوی میان سروش و عبدالعلی بازرگان در برنامه پراگرم تمایز رویکرد این دو به متن قرآن را نشان می‌دهد. ما در نوشته‌ای جداگانه به بررسی تفسیرهای تازه و مدرن درون دینی در میان نواندیشان مسلمان خواهیم پرداخت.

با بررسی این کوشش‌های تفسیری می‌توان به تمایز این حرکت با کار کسانی چون کارل بارت پی برد. او کتاب قطوری را به تفسیر "رساله به رومیان پل" اختصاص داد و روش کار خود را تفسیر کلمات و جملات این رساله بنا نهاد و اثری در چند جلد زیر عنوان "اصول عقاید" چاپ کرد.

به باور ما کار این نواندیشان دینی نوعی هرمنوتیک از بیرون یا برون نگری و نه درون نگری هرمنوتیک است. آنان به جای خواندن متن و کوشش جهت فهم و تفسیر آن تلاش می‌کنند تا برداشت‌ها و دریافت‌ها خود را به متن تحمیل کنند. اگر امروز مقولاتی چون کثرت گرایی، حقوق بشر، تجدد از ارج و قربی برخوردار است کوشش این نواندیشان سازگار کردن متن با این مفاهیم و تحمیل این مفاهیم به متن است^[۸۲]. به بیان دیگر نقطه شروع این نواندیشان پرسش‌های بیرونی و نه خوانش درونی متن است. آنان با نسبی کردن متن قرآن و بدون نقد درونی متن راه را برای تاریخی کردن و در بهترین حالت عقلانی کردن قرآن آماده می‌کنند. اما متن مقدس در پشت چنین گفتمان و خوانشی، که نافی معنی درون ماندگار آن است، ناپدید می‌شود. کار این

۸۲- در برنامه پُرگار ماه آوریل ۲۰۱۸ گفتگویی انتقادی میان آرش نراقی و مشکور کابلی با موضوع "آیا همجنس گرایی در اسلام نهی شده است؟ انجام گرفت. دقت در این بحث نشان می‌دهد که چگونه مشکور معتقد است که آرش نراقی دیدگاه امروزی خود در باب حقوق همجنس گرایان را به دین تحمیل می‌کند و پاسخ نراقی هم اینست که چگونه حجتہ الاسلام مشکور و بر مبنای چه قرائت و خوانشی از اسلام، امروز برداری و کنیز گرفتن برده داران را کنار گذاشته است. این گفتگو در فضایی مداراجویانه و با تکیه بر مدارای دیدگاه طرفین انجام گرفت نمونه دیگر گفتگو و یا مناظره میان حسن سوزنچی (روحانی و مدافع دیدگاه سنتی) و امیر ترکاشوند در باب حجاب است که هر کدام به دفاع از دیدگاه‌های خود و نقد دیدگاه مقابل پرداخته اند.

شنیدن این سخنان نشان از تحول عمیق در محیط‌های سنتی است که به فال نیک باید گرفت. هر چند بسیاری از نواندیشان دینی با تنگناها و گرفتاریهای بیشمار در طرح نظریات خود مواجهه هستند << اما امروز به لطف پیشرفت ابزارهای مدرن فناوری امکان دست‌یابی به نوشته و نظریات آنان ممکن است. نکته جالب اینکه نه کتاب ترکاشوند امکان چاپ در ایران را یافت و نه دیدگاه‌های عبدالکریم سروش در باب "روای رسولانه پیامبر" در ایران منتشر شد. با این وجود دیدگاه این دو نویسنده موضوع نشست‌های فکری در ایران و در میان روشنفکران و روحانیون است.

رضا علیجانی در کانال تلگرامی خود به نقد روش دو گوینده پرداخته است. بررسی نقد علیجانی مخصوصاً به آرش نراقی در این نوشته ممکن نیست و ما برخی از دیدگاه‌های نراقی را در این نوشته برجسته کردیم. صفت دید غیر تاریخی به نراقی غیر منصفانه است و نشان از عدم آشنایی به مجموعه نوشته‌های نراقی و مخصوصاً مقاله مهم او "متن مقدس و معضله هرمنوتیکی" حکایت می‌کند. نراقی پس از انتشار مقاله بلند خود در باب همجنس گرایی در تازه‌ترین نوشته خود به بررسی دیدگاه روشنفکران مسلمان در باب همجنس گرایی پرداخته است



نواندیشان را در بهترین حالت می‌توان نوعی تقدس‌زدائی از متن دانست و به هیچ‌وجه این کار قابل مقایسه با تلاش‌های هرمنوتیکی متن مقدس در غرب نیست.

اگر چه در ایران کسانی چون علامه طباطبائی در تفسیر المیزان در این راه گام نهاده اند اما او نیز به دلیل عدم آشنائی با علوم انسانی و دست آوردهای این علوم کارش تنها محدود به حوزه حکمت سنتی شیعی و الاهیات اسلامی مانده است.

به هر حال باید گفت که کوشش‌های سروش با تکیه بر معرفت‌شناسی مدرن و عرفان اسلامی، شبستری و بکارگیری هرمنوتیک دینی و یا کدیور در رجوع به عقل به نوعی آغاز اندیشیدن در باب متن و رابطه آن با تاریخ است و کار این نواندیشان شباهت زیادی با قرائت هرمنوتیک نداشته که می‌کوشند تا با قرار دادن متن در سیاق تاریخی جنبه قدسی آن را حفظ کند و این کاری است که پروتستان‌تیسیم تاریخی موفق به انجام آن شد.

*فرهاد خسروخاور، استاد جامعه‌شناسی و رئیس مطالعات در «مدرسه مطالعات عالی علوم اجتماعی»، پاریس است. افزون بر مقالات علمی فراوان به زبانهای فرانسه و انگلیسی، بیش از ده کتاب به زبانهای فرانسه و انگلیسی از فرهاد خسروخاور منتشر شده است که از جمله میتوان این کتابها را نامبرد:

L'Utopie sacrifiée: sociologie de la révolution iranienne//
L'Islamisme et la mort: le martyr révolutionnaire en Iran//
Anthropologie de la révolution iranienne: le rêve impossible//
L'Islam des jeunes// Iran: comment sortir d'une révolution religieuse// L'Instance du sacré: essai de fondation des sciences sociales// Les Nouveaux Martyrs d'Allah// L'Islam dans les prisons//
Quand Al Qaïda parle: témoignages derrière les barreaux// La Radicalisation

****محسن متقی** دارای دکترای جامعه‌شناسی است. همچنین مدیر آموزشی در مرکز اجتماعی در ورسای و مدرس جامعه‌شناسی در مرکز دخالت اجتماعی در پاریس (مدرسه مطالعات عالی علوم اجتماعی ، پاریس) است. محسن متقی افزون بر جستارها و مقاله‌ها در باره‌ی جریان روشنفکری دینی به زبان‌های فرانسه و فارسی، یک کتاب مشترک به زبان فرانسه منتشر کرده است.

فرماسیون از چشم انداز ماکس وبر

محمدرفع محمودیان*

به فرماسیون بسیاری از چشم انداز ماکس وبر نگریسته‌اند. کتاب وبر دربارهٔ رابطهٔ پروتستانتیسم و سرمایه داری اثری کلاسیک در جامعه شناسی بشمار می آید و در آن هیأت بر ذهن بسیاری تأثیر گذاشته است.^[۱] شیفتگان علوم اجتماعی، روشنفکران دینی و کنشگران اجتماعی و سیاسی بیش از دیگران از آن متأثر شده‌اند. کتاب وبر به هر رو از چشم انداز خاصی نوشته شده و این به آن وجهی معین بخشیده است. صرفنظر از برداشت‌های سیاسی، دینی و فرهنگی شخصی که بدون تردید بر بررسی او سایه افکنده‌اند، وبر کتاب را در راستای واکاوی تأثیرات و پیامدهای اجتماعی آموزه های پروتستانتیسم بر کنش انسان‌ها در حوزه‌های معینی از زیست اجتماعی نوشته است. به این خاطر اصلاً تردیدی نمی‌توان داشت که برخی از ویژگی‌های پروتستانتیسم از دید او پنهان مانده‌اند یا مورد توجه او قرار نگرفته‌اند.

1-Max Weber (1992/1930), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Routledge, London.

ماکس وبر (۱۳۷۳)، اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری (ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی)، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.



من در این نوشته در ابتدا به اجزاء اصلی نظریه وبر خواهم پرداخت. سپس برخی از نقدهایی که به آن وارد شده را مرور خواهم کرد. در انتها کوشش خواهم کرد تا برداشتی متفاوت از پروتستانتیسم را طرح کنم. پیش از آغاز کار لازم است دو نکته مشخص شود. یکی آنکه در این نوشته بین دو مفهوم پروتستانتیسم و رفرماسیون تفاوتی نمی‌گذارم. در ادبیات معاصر جامعه‌شناسی نیز بین این دو مفهوم تفاوتی گذاشته نمی‌شود، هر چند برخی متخصصین به پیچیدگی رابطه این دو مفهوم پرداخته‌اند و پروتستانتیسم (به سان گرایش دینی) را برخاسته از رفرماسیون (کوشش در زمینه اصلاح دین از انحراف) دانسته‌اند.^[۲] وبر به هر رو از پروتستانتیسم و گرایش‌های متفاوت مطرح در آن سخن می‌گوید. دیگری اینکه مفهوم تجدد سوداگرانه را در انتهای نوشته به نشانه درآمیختگی مدرنیته و سرمایه‌داری به کار می‌برم. وبر بیش از دیگر جامعه‌شناسان کلاسیک آگاه به درآمیختگی سرمایه‌داری و مدرنیته بود ولی در کتاب خود درباره پروتستانتیسم به گونه‌ای یکجانبه از سرمایه‌داری سخن می‌گوید. نزد مارکس نیز چنین گرایشی را می‌یابیم. او نیز صرفاً از پیدایش و کارکرد سرمایه‌داری (که او آنرا جامعه یا اقتصاد بورژوایی می‌نامد) سخن می‌گوید. امروز پس از انتشار اثر جالب مارشال برمن^[۳] به سختی می‌توان از مارکس به عنوان اندیشمندی نادیده انگارنده رابطه مدرنیته و سرمایه‌داری سخن گفت. در این راستا من مفهوم یگانه تجدد سوداگرانه را به نشانه درآمیختگی آن دو به کار خواهم برد. بعلاوه مدرنیته با همه جدیت خود کنشگرانی سودازده را می‌جوید؛ کنشگرانی که از سر سودا کنش‌هایی را پیش می‌برند که مجبور به انجام آن هستند^[۴]. بر آن باور نیز هستم که کاربرد واژگان فارسی اجازه خواهد داد تا بهتر بتوانیم در آینده یک دستگاه نظری را پیرامون پدیده‌ها و فرایندهای اجتماعی بسازیم.

2- Timothy George (2017), What the Reformers Thought They Were Doing, Modern Age 59 (4): 17-26.

۳- مارشال برمن (۱۳۸۶)، تجربه مدرنیته: هر آنچه سخت و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود (ترجمه مراد فرهادپور)، طرح نو، تهران.

۴- جذابیت مفهوم تجدد سوداگرانه در آن قرار دارد که کلمه تجدد جدا از اشاره به مدرنیته از نظر آوایی جدیت را تداعی می‌کند و سوداگرایی هم اشاره به نوجویی در سود آفرینی (entrepreneurship) و هم درکی مالی‌خوایی از جهان دارد.

ویژگی‌های پروتستانتیسم

وبر بر چند وجه معین آموزه پروتستانتیسم تأکید می‌نهد. هر چند او به دنبال آن است که دریافتی نظام مند را از پروتستانتیسم ارائه دهد، باز بیشتر به جنبه‌های اجتماعی آن توجه نشان می‌دهد. اولین نکته مهم مورد نظر او مفهوم رسالت (call, Beruf) است، مفهومی که لوتر در ترجمه خود از انجیل بر ساخته و مطرح می‌سازد.^[5] مفهوم مد نظر لوتر اشاره به حرفه و وظیفه انسان در زندگی روزمره دارد ولی در درکی که تمامی پروتستانتیسم را فرا گرفت به معنای ادای وظیفه‌ای است که از سوی ذات الهی برای انسان در جایگاه معین‌اش تعیین شده است. درکی مثبت از کار در باورهای مسیحی قرون وسطی وجود داشت ولی اینجا ما با چیزی بیش از آن روبرو هستیم. در مفهوم رسالت، پیشبرد امور روزمره در حد نقش، کار و وظایف به عهده انسان قرار گرفته امری الهی می‌شود. دیگر خشنودی خدا در وقف زندگی به او با خدمت در دیر و پرهیزگاری اخلاقی به دست نمی‌آید. کار و در آن راستا وظایف اجتماعی و مدنی دیگر ضرورت‌هایی نیستند که انسان به هر رو باید آنرا انجام دهد. کار رسالتی الهی است که از سوی خداوند به انسان واگذار شده و انجام دقیق و نظام مند آن از او خواسته می‌شود. این نکته به باور وبر در کالوینیسم بیشتر از لوتریسم مورد تأکید قرار می‌گیرد. در کالوینیسم کار نه اجبار یا وظیفه که فیضی است که انسان باید به استقبال آن بشتابد.

نکته دوم مورد توجه وبر باور به قدرگرائی (the doctrine of predestination) کالوینیسم است. در درک کالوینیستی از قدرت و دانائی خداوند، او پیشاپیش سرنوشت اخروی همه را مشخص ساخته است. برخی برگزیده هستند و رستگار می‌شوند، برخی دیگر محکوم به سقوط. انسان هیچ کاری نمی‌تواند برای نجات خود انجام دهد. سرنوشت انسان پیشاپیش مشخص شده است. دعا، توبه، اعتراف و حتی اقدامات اخلاقی و خیرخواهانه چیزی را نمی‌تواند تغییر دهد. وبر بر آن است که این باور ضربه‌ای بزرگ بر خرافه دینی، توسل به لطف الهی را از راه عبادت و دخیل بستن به مصنوعات مرتبط به نیایش دینی وارد می‌آورد. اعتقاد به خرافات و اعجاز عبادت، پدیده‌ای که در بسیاری از دین‌ها رایج است

5- Ivan Ascher (2010), Max Weber and the "spirit" of The Protestant Ethic, Journal of Classical Sociology 10(2): 99-108.



و جایگاهی مهم در کلیسای کاتولیک داشت بدینوسیله از پای درمی‌آید. عبادت سنتی نیایش به درگاه الهی در کلیسایی آکنده از مناسک و تزئین به این شکل اهمیت خود را از دست داده، سازماندهی عقلایی سرتاسر زندگی اهمیت پیدا می‌کند. در این رابطه نباید فراموش کرد که برای بسیاری، پروتستانتیسم با اقدام لوتر در نقد و نفی فروش نامهٔ بخشایش از سوی کلیسا به مؤمنین آغاز می‌شود. ولی آیا باور به قدرگرایی ضربه‌ای اساسی نیز به باورمندی دینی و رفتار دینی و اخلاقی انسان‌ها نمی‌زند؟ اگر سرنوشت انسان یکسره از پیش معین شده دیگر چه نیازی به آن است که زندگی را بر مبنای آموزه‌های دینی کلیسا ساماندهی کرد چرا که در نهایت همه چیز همان می‌شود که از پیش تعیین شده است. پاسخ پرسش منفی است چون قدر گرایی کالوینیستی به دو آموزهٔ دیگر وصل است. یکی آنکه وظیفهٔ انسان در جهان آن است که آنگونه زید که خداوند می‌خواهد و در راستای شکوفائی شکوه جهان آفریدهٔ او بکوشد. تردید در رستگاری بهیچوجه نباید در رویکردهای انسان در جهان تأثیری به جای نهد. انسان موظف به اجرای حکم الهی است، صرفنظر از آنکه این کار چه پیامدهایی می‌تواند در بر داشته باشد. دومی آنکه انسان رستگار کسی است که سرتاسر زندگی او بر مبنای آموزه‌های دینی ساماندهی شده است. رستگاری امری صرفاً اخروی نیست. به بخشش الهی ربطی ندارد. انسان رستگار دارای زندگی‌ای است که از آغاز تا پایان، در تمامی جزئیات، در یگانگی با خواست الهی قرار دارد. هدف این زندگی عبادت یا زنده نگه داشتن یاد خدا نیست که ارتباطی با زندگی روزمره نداشته باشد بلکه هدف آن اینجهانی است، شکوفائی جهانی است که خداوند آفریده است. وظیفه‌ای که خداوند نیز برای انسان تعیین کرده همین است. رستگاری عبارت از پیشبرد زندگی بر آن مبنا است. زندگی‌ای که حتی ذره‌ای از آن در راستای انجام وظیفهٔ الهی قرار ندارد زندگی تباه شده‌ای است. اگر به گونه‌ای عقلایی به مسئله بنگریم، باید بپذیریم خداوند نیازی به ستایش یا عبادت انسان ندارد. این انسان است که باید وفادار به اراده و فیض الهی باشد.

نکتهٔ سوم زهد اینجهانی است. پروتستانتیسم در کلیت خود آموزه‌ای مبتنی بر خویش‌نداری و کوشندگی است. نشان این خویش‌نداری را می‌توان در تأکید پروتستانتیسم بر پرهیز از لذت و اسراف دید. به هر رو این خویش‌نداری، در تضاد با رویکردی عارفانه، به هدف عزلت و تأمل در چارچوب رویگردانی از

زندگی این جهانی انجام نمی‌گیرد. بلکه بر عکس، سمت و سوی آن دخالتهای در جهان است. وظیفه مؤمن (پروتستان) آن است که در راستای اراده الهی جهان را شکوفا سازد. بدون آنکه خود را لحظه‌ای در لذت‌های تنانی و شخصی گم کند و امکانات موجود را ضایع سازد، در زندگی مادی با تمام وجوه اقتصادی و اجتماعی آن فردی کوشا باشد و راه را بر شکوفائی جهان و زندگی بگشاید. این ولی امری تفتنی و از سر سرگرمی یا بخاطر جلب لطف الهی نیست. این وظیفه فرد است که این چنین زندگی کند. نه در این لحظه و آن لحظه و این یا آن موقعیت بلکه در سرتاسر زندگی خود. بدون لحظه‌ای آرامش و توقف. به گونه‌ای عقلایی و دور از هر گونه خودانگیختگی.

حکم کلی و بر در مورد پروتستانیسم با توجه به این چند نکته آن است که در این مذهب انسان به جدی گرفتن و ارج گذاری زندگی اینجهانی به شکلی نظام مند فرا خوانده می‌شود. در پروتستانیسم رستگاری امری از پیش تعیین شده و متعلق به انسان‌هایی برگزیده است. در این زمینه هیچ کاری نمی‌توان کرد و به هیچ شکلی نمی‌توان تصمیم یا اراده الهی را تغییر داد. عبادت و استغفار چاره ساز نیست. آنچه که می‌بایست انجام داد زیست بر مبنای رسالتی است که خداوند به انسان واگذار کرده است. رسالت انسان شکوهمند ساختن جهانی است که خداوند بر ساخته است و انسان را در میانه آن قرار داده است. انسان همچون ناطوری خردورز وظیفه دارد حساب همه چیز را دقیق نگه دارد و در شکوفاتر شده جهان بر ساخته شده از سوی اراده الهی بکوشد. از نگرانی انسان در باب رستگاری قرار نیست هیچ کاسته شود ولی فرد اگر می‌خواهد که جزء رستگاران باشد باید کلیت زندگی خود را به سان رستگاران سامان دهد. او باید در این راستا نظام‌مند و عقلایی رفتار کند. رستگار کسی است که دست کم تمامیت زندگی خود را بر مبنای وظیفه‌ای که خداوند به او واگذار کرده زیسته و می‌زید - این را کم و بیش به یقین می‌توان در باره رستگاری و نشانه آن در زندگی این جهانی گفت.

و بر آن است که این باور، که او آنرا به خاطر تجویز رویکرد معینی به جهان اخلاق می‌خواند، اهرم نیرومندی در خدمت پیدایش و گسترش نگرشی است که می‌توان به آن نام روحیه سرمایه داری اطلاق کرد. بین آن اخلاق و این روحیه به گفته وبر سنجی از شباهت وجود دارد. روحیه سرمایه‌داری آن گونه که وبر



آترا می بیند همچون پروتستانتیسم رویکردی نظام‌مند و عقلانی به جهان است. وبر سرمایه‌داری مدرن غربی را سازماندهی عقلانی کار آزاد (صوری) می‌داند. ولی سازماندهی صنعتی معطوف به بازار معمولی و نه معطوف به امکانات برخاسته از قدرت سیاسی یا سفته بازی غیرعقلایی تنها ویژگی سرمایه‌داری غربی نیست. دو ویژگی دیگر نیز برای آن می‌توان برشمرد. جدایی سوداگری از (تدبیر) منزل و دفترداری عقلایی (rational bookkeeping). وبر می‌پذیرد که جدائی مکانی محل کار از منزل مسکونی و تشکیلات بازرگانی با حساب ویژه پیشتر نیز در حوزه‌های دیگر تمدنی وجود داشته است ولی او بر آن است که این در مقایسه با استقلال مؤسسات اقتصادی مدرن گامی خُرد بشمار می‌آید. به باور او پیش‌شرط‌های این استقلال به صورت دفتر داری عقلایی تجاری و جدایی حقوقی ثروت شخصی از ثروت تجارتی (سرمایه‌گذاری شده در شرکت سهامی) پیشتر وجود نداشت.

سرمایه‌داری مدرن، آنگونه که وبر آنرا می‌بیند، استوار بر محاسبه، کنش هدف‌مند و ساماندهی روابط اجتماعی بر مبنایی عقلایی است. وبر بر آن است که ساز و کار سرمایه‌داری مدرن کسب سود به گونه‌ای نظام‌مند با سازماندهی بهینه نیروی کار و توجه به شرایط بازار است. به گاهی که سرمایه‌داری به نظامی مسلط تبدیل شده این کار دشواری نیست. امروز حتی می‌توان به گونه‌ای ناهدیف‌مند و ناخودآگاه در چارچوب نظم موجود عقلایی رفتار کرد. ولی در قرن شانزهم، در آغاز دوران مدرن، که هیچ ساختاری از کنش‌های نظام‌مند سازمان‌یافته وجود نداشت کار دشواری بود. در آن دوره، اخلاق پروتستانی انگیزه ارزشی لازم را برای دست به کنشی متفاوت ولی یکسره عقلایی را فراهم می‌آورد. سوداگر پروتستان از دیدگاه دینی به گونه‌ای رفتار می‌کرد که در راستای رویکردی عقلایی به سرمایه‌گذاری و سودجویی قرار داشت. ارزش‌مداری او را به کنشی هدفمند و عقلایی بر می‌انگیخت.^[۶] وبر این واقعیت که در سده نوزدهم

۶- این نکته را با توجه به تمایزی که وبر بین دو سنخ کنش اجتماعی عقلایی برقرار می‌سازد بهتر می‌توانیم بفهمیم. وبر کنش عقلایی هدفمند را کنشی می‌داند که ابزاری کارآمد برای رسیدن به هدفی محاسبه شده است. اینجا کنش در خود هدف نیست بلکه ابزاری است برای رسیدن به هدفی به گونه‌ای عقلایی انتخاب شده. در مقایسه، در کنش عقلایی ارزشی کنش در خود مهم است. در این سنخ کنش، فرد از سر اعتقاد به باوری دینی، سیاسی یا فرهنگی دست به کنش می‌زند. در رابطه با پروتستانتیسم بحث وبر آن است که سوداگر پروتستان دست به کنش عقلایی ارزشی می‌زد ولی چون پروتستانتیسم او را مقید به محاسبه عقلایی کنش خود<>

سرمایه‌داری در سرزمین‌ها و مناطق پروتستان نشین رشد بیشتری یافته بود را نمود درستی این باور می‌شمرد.

نظریهٔ وبر دربارهٔ نقش تاریخی پروتستانتیسم فقط در زمینهٔ پیدایش سرمایه‌داری اعتباری جهانی پیدا نکرده است. در دو زمینهٔ دیگر نیز، یکی افول جادو و دیگری شکوفایی علم (مدرن)، نقشی مهم ایفا کرده است. وبر خود پروتستانتیسم را بخشی از فرایند تاریخی‌ای می‌داند که بعداً آنرا افسون‌زدایی جهان می‌خواند.^[۷] پروتستانتیسم با نسبت دادن رستگاری به ارادهٔ الهی و باور به قدرگرایی در را به روی توسل به کلیسا، روحانیت و مصنوعات قدسی می‌بندد. تأکید بر قدرت بیکران خداوند به شکلی بازستاندن قدرت و توان افراد و امور قدسی از تأثیر گذاری بر اوضاع جهان است. گرایشی جدی در تاریخنگاری پیدایش دوران مدرن نقطهٔ عزیمت خود را همین نظریه وبر قرار داده است. یکی از مشهورترین آثار در این زمینه کار کیث توماس با عنوان مذهب و افول جادو در انگلیس است.^[۸] توماس بر آن است که رفرماسیون کمک کرد تا مردم انگلیس از فهم خرافی جهان رهایی یابند. کلیسا با نفوذ خود بر اذهان و کنش روزمرهٔ توده‌ها کاری را می‌توانست انجام دهد که روشنفکران یا مصلحین اجتماعی از آن عاجز بودند.

شکوفایی علم مدرن در قرن هفدهم به ویژه در انگلیس نیز به استقرار رفرماسیون نسبت داده شده است. متفکرین و جامعه‌شناسانی مانند مرتون در این زمینه شناخته‌شده‌ترین چهره‌ها هستند.^[۹] چند دلیل در این زمینه آورده شده است. یکی همان افسون‌زدائی از جهان و ستیز با سحر و جادو است. امری که خود مبلغین رفرماسیون بر آن تأکید ورزیده‌اند. دیگری سازگاری قدرگرایی با دیدی مکانیکی‌ای است که بر دیدگاه علم اوایل دوران مدرن سایه افکنده بود. کار علم شناخت سرنوشت پیشاپیش تعیین شدهٔ جهان بود. سومی، جایگاه رسالت در پروتستانتیسم است. رسالت انسان در پروتستانتیسم شکوفا ساختن جهان

می‌ساخت کنش او همزمان عقلایی هدفمند نیز بود.

7- Max Weber (1848), *Science as a Vocation in From Max Weber Essays in Sociology*, edited with an Introduction by H. H. Gerth and C. Wright Mills, Routledge, London.

8- Keith Thomas (1971), *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in the Sixteenth- and Seventeenth-century England*, Penguin, Harmondsworth.

9- Robert Merton (1970), *Science, Technology & Society in Seventeenth Century England*, Harper and Row, New York.



آفریده اراده الهی است. علم مدرن برای دانشمندان پروتستان راهی برای پی بردن به رازهای جهان بود، رازهایی که به باور آنها عظمت و شکوه جهان آفریده اراده الهی را آشکار می ساخت. رسالت آنها به سان دانشمند نیز همین بود. اینکه رازهای جهان را آشکار ساخته به انسان‌ها اجازه دهند تا با به دست آوردن فهم دقیقتری از جهان بهتر خداوند را در شکوه توانمندی‌اش بشناسند و در هر چه شکوفا تر ساختن جهان آفریده او بکوشند.

نقد وارد بر دیدگاه وبر

نظریه وبر منتقدین خود را دارد. نقد در دو عرصه مطرح شده است: یکی رابطه اخلاق پروتستانی با پیدایش سرمایه داری و دیگری میزان تأثیرگذاری پروتستانتیسم بر ذهنیت مادی انسان‌ها. ابهامی نیز در نظریه وبر وجود دارد که برداشت‌های گوناگونی از آنرا دامن زده است. از ابهام آغاز می‌کنیم و سپس به نقدها می‌پردازیم. ابهامی در نظریه وبر درباره رابطه اخلاق پروتستانی و پیدایش سرمایه‌داری وجود دارد. مشخص نیست نقش پروتستانتیسم در پیدایش سرمایه‌داری چیست و آیا می‌توان پروتستانتیسم را عامل علی پیدایش سرمایه داری برشمرد یا فقط از سنخی از رابطه بین آندو سخن گفت. کسانی که می‌خواهند دقیق در این باره نظر دهند از مفهوم تمایل گزینشی (elective affinity) بهره می‌جویند. آنها می‌خواهند از همبستگی (correlation) دو باور متعلق به دو حوزه زیست اجتماعی یا جذابیت یک سنخ از شیوه کنش اجتماعی برای یک باور نظری، سیاسی یا دینی (و برعکس) سخن بگویند و وجود رابطه علی بین یک باور و تحول اقتصادی-اجتماعی را رد کنند.^[۱۰] مشکل اما آن است که وبر خود هیچ تعریف مشخصی از مفهوم تمایل گزینشی ارائه نداده است. پژوهشگرانی که به این موضوع پرداخته‌اند مجبور شده‌اند تاریخ کاربرد آنرا بکاوند. مفهوم تمایل گزینشی از شیمی قرن هجدهم می‌آید و به میلی اشاره دارد که تصور می‌شد نزد عناصر شیمیایی معینی برای ترکیب با یکدیگر یا امتناع از ترکیب وجود دارد. گوته و کانت آنرا سپس به حوزه ادبیات و تفکر فلسفی آوردند. گوته آن را در حوزه روابط عشقی، برای تبیین تضاد بین نظم طبیعی و

10-Richard Howe (1978), Max Weber's elective affinity: Sociology within the bounds of pure reason, American Journal of Sociology: 84 (2): 366-385.

نظم اخلاقی به کار می‌گیرد و کانت از آن در حوزه بررسی خرد ناب برای توضیح رابطه مفاهیم با یکدیگر استفاده می‌کند. در دوران وبر مفهوم تمایل گزینشی به گفتمان روشنفکرانه‌ای تعلق داشت که او در چارچوب آن مباحث و کارهای پژوهشی خود را پیش می‌برد. به این خاطر او نیازی به تعریف آن احساس نمی‌کرد. به هر رو آنچه که می‌توان از کاربرد وبر از مفهوم فهمید آن است که انتخاب کنش بر مبنای تمایل گزینشی جهان معنای کنشگران یا افق ذهنی آنها انجام می‌گیرد. وبر اینجا ضرورتی (در انتخاب) در کار نمی‌بیند. تمایل گزینشی می‌تواند درجه و شکلهای گوناگونی اتخاذ کند. به این صورت، دیگر نمی‌توان رابطه‌ای علی بین پروتستانتیسم و پیدایش سرمایه‌داری دید.

مفهوم تمایل گزینشی مشکلی را حل می‌کند ولی مشکلات دیگری را برای نظریه وبر می‌آفریند. از مارکسیست‌ها گرفته تا تاریخ دانی همانند برودل که درباره شکل‌گیری سرمایه‌داری پژوهش‌های وسیعی انجام داده به نظریه وبر تاخته‌اند. منتقدین که درکی مادی از تاریخ دارند یکجانبه‌گری و فرهنگ‌گرایی وبر را مشکل‌ساز می‌بینند. پیدایش سرمایه‌داری را آنها نتیجه تحولات گوناگون اقتصادی و اجتماعی و نه فرهنگی و ذهنی می‌دانند. برخی از این تحولات عبارت هستند از: تورم و جا به جایی ثروت به سود سوداگران ناشی از ورود طلا و نقره به بازارهای اروپایی پس از کشف قاره آمریکا؛ فروپاشی درونی فئودالیسم در نتیجه بارآوری بیشتر ابزار تولید و سارماندهی بهینه کشت؛ شکوفایی تجارت درون مدیترانه ای و پیدایش شهر-جمهوری‌های ایتالیایی؛ رها شدن دهقانان به صورت نیروی کار از وابستگی به زمین در نتیجه تبدیل زمین به مرغزار برای چرای گوسفندان و تولید پشم یا افزایش مساحت زیر کشت و جلوگیری از چندپارگی زمین زیر کشت. اخلاق پروتستانی عاملی نیست که به باور آنها نقشی در پیدایش سرمایه‌داری ایفا کرده باشد. البته آنگونه که راندال کولینز نشان داده خود وبر نیز در آثار اقتصادی-اجتماعی خویش به هیچ وجه نقش عوامل اقتصادی و اجتماعی را نادیده نمی‌گیرد.^[۱۱]

نکته مهمی که در این زمینه طرح شده آن است که هر چند پیدایش پروتستانتیسم پدیده‌ای فرهنگی و تحولی درون دینی بود گسترش آن و تبدیل شدن آن به یک گرایش عمومی نه امری فرهنگی و دینی که امری اجتماعی و سیاسی بود. روبرت



وثنو نشان می‌دهد که پروتستانیسم به گاه پیدایش و گسترش اولیه در درجهٔ اول دینی شهری بود، دین مردمانی که می‌توانستند در آزادی از سنت‌های قدیمی کلیسا زندگی و فکر کنند. هر جا نیز زندگی اقتصادی و اجتماعی شهری پویاتر بود و شهرنشینان رهائی بیشتری از سلطهٔ اشراف و زمینداران (مالک زمین کشاورزی) به دست آورده بودند دلبستگی بیشتری به پروتستانیسم نشان می‌دادند. وثنو بر آن است که علت گسترش پروتستانیسم در شمال اروپا و سوئیس رونق تجارت و اقتصاد شهری بود. شوراهای شهر در این بخش از اروپا در یگانگی با سوداگران و صنعتکاران می‌توانستند در مقابل کلیسای کاتولیک و اشراف ایستادگی کنند. تمایل به پروتستانیسم در واقع سنخی از اعلام استقلال در مقابل آن نیروها بود. به همان گونه دولتها نیز هر چه مستقل‌تر از اشراف بودند و قدرت بیشتری را بر کلیسا اعمال می‌کردند تا به همان حد بیشتر به پروتستانیسم تمایل نشان می‌دادند. اقتصاد شکوفا و جمعیت در حال رشد بنیاد این استقلال رقم می‌زد. دولت‌های سوئد، دانمارک و انگلیس نمونه‌های بارز وابستگی تمایل به پروتستانیسم و توسعهٔ اقتصادی است. دولت‌های سوئد و دانمارک از وابستگی به اشراف به لطف تشویق تجارت و صنعت معدن و به اتکاء درآمدهای گمرگی و اتحاد با شهرهای مرکز تجارت رهایی یافته بودند. دولت انگلیس نیز به همین شکل و به خصوص به دلیل توسعهٔ تجارت و شهرنشینی از وابستگی به اشراف رها شده بود. در هر سه قلمرو، زمینداران محلی مخالف پروتستانیسم بودند، چون فعالیت‌های اقتصادی‌ای شان گره خورده به اقتدار کلیسا بود.^[۱۲]

در زمینهٔ دیگری نیز نظریهٔ وبر با نقدی جدی مواجه شده است. نقش پروتستانیسم در شکوفائی علم مدرن و افسون‌زدائی از جهان از راه جادو ستیزی نیز مورد تردید قرار گرفته است. دیدگاهی که در گفتمان پروتستانیسم انعکاس یافت در قرون هفدهم و هجدهم هم پژوهشگری (در رازهای جهان) و هم مبارزه با جادو را تجویز می‌کرد ولی این از دید منتقدین به هیچ وجه به معنای آن نیست که پروتستانیسم نقش مهمی در این زمینه ایفا کرده است. در مورد علم، راندال کولینز بر آن است که در قرن شانزدهم کلیسای کاتولیک به

12- Robert Wuthnow (1989), *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism*, Harvard University Press, Cambridge Mass.

دلیل وضعیت ساختاری (و نه ایدئولوژیک) بیش از پروتستانتیسم زمینه را برای شکوفائی علم فراهم می‌آورد.^[۱۳] با تناقضات درونی خود و ناسازگاری با دستگاه دولتی، کلیسای کاتولیک شکاف و گسستهایی را بوجود می‌آورد که در آن علم می‌توانست آسوده‌تر و آزادتر شکوفا شود. برای همین نیز جوامع کاتولیک لیبرال‌تر و بازتر نسبت به دگراندیشی بودند. کالینز می‌پذیرد که از اواخر قرن شانزدهم سرزمینهای پروتستانتیسم مرکز رواداری (تولرانس) و لیبرالیسم شدند. او بر آن است که این نه به خاطر دیدگاه اخلاقی پروتستانتیسم که به خاطر وضعیت ساختاری جامعه بوقوع پیوست. جنگ مذهبی قرن شانزدهم جامعه را به بن‌بست کشانید و در موازنه قدرتی که ایجاد شد بردباری و لیبرالیسم استقرار یافت.

در مورد جادوستیزی، الکساندرا والسهام با بررسی بحث‌های تاریخی جدید این نظریه را مطرح می‌سازد که پروتستانتیسم نقش معین محدودی در جادو زدائی ایفا کرده است ولی نقش اصلی را به عهده نداشته است.^[۱۴] به باور او، مجموعه عواملی اقتصادی، اجتماعی و ایدئولوژیک این امر را ممکن ساختند. او این نظریه را زاده آثار پژوهشگر آلمانی روبرت اسکرینر می‌خواند. اسکرینر تفاوت پروتستانتیسم و کاتولیسیسم (در زمینه جادو زادی) را نه تفاوتی در سنخ یا کیفیت که در درجه و کمیت می‌بیند. پروتستانتیسم نیز دخالت اراده الهی را در طبیعت و جهان می‌پذیرد. فقط این نکته را مورد تأکید قرار می‌دهد که تصمیم و کنش انسان، به صورت اراده قدیسین، نیایش روحانیون یا اعجاز مقامات کلیسا در اراده الهی تأثیرگذار نیست. در همین چارچوب تاریخدانان زیادی این نکته را مطرح ساخته‌اند که در گرایش خرافی مردم تحول محسوسی رخ نداد و باور به معجزه و جادو جایگاه خود را نزد توده مردم حفظ کرد. کلیسای کاتولیک خود نیز چه پیش از رفرماسیون و چه به گاه آن با جادو سر سازگاری چندانی نداشت. تفاوت بیشتر در آن بود که پروتستانتیسم با گفتمان جادوستیزی تبلیغات خود را پیش می‌برد.

13- Randall Collins (1992), The rise and fall of modernism in politics and religion, Acta Sociologica, 35: 171-186.

14- Alexandra Walsham (2008), The Reformation and 'The Disenchantment of the World' Reassessed, The Historical Journal, Vol. 51, No. 2: 497-528.



نکات پنهان مانده از دید وبر

جنبه مهمی از پروتستانتیسم که از دید وبر پنهان می ماند متن محوری پروتستانتیسم است. این جنبه از پروتستانتیسم دارای پیامدهای به همان اهمیت جنبه هایی از پروتستانتیسم است که مورد توجه وبر قرار می گیرد ولی او چون به دنبال رابطه ای معین بین باور و کنش است به آن بی اعتنا می ماند. از نظر دینی، پروتستانتیسم چرخشی است به سوی نقطه آغازین دین، کلام الهی. خداوند با کلمه جهان را می آفریند و مؤمن با کلام الهی راه راست را می یابد^[۱۵]. یکی از مهم ترین کارهای لوتر، چه از دید خود او و چه از دیدگاهی تاریخی، ترجمه انجیل به زبان آلمانی محیط پیرامون خود بود.^[۱۶] این کار گامی بود در جهت آنکه توده های عوام خود بتوانند به زبان گویش خویش انجیل را بخوانند و بفهمند. این حرکتی بود که سپس در کلیسای پروتستان کشورهای دیگر تکرار شد. ترجمه اجازه می داد که فرد خود بدون میانجی انجیل را بخواند و تفسیر کند. پروتستانتیسم بگفته مک گرا این باور خطرناک را داشت که هر مسیحی دارای توان و حق فهم انجیل و ارائه برداشت شخصی خود از آن برای دیگران است.^[۱۷] با ترجمه، انجیل به صورت کتاب و نه شیء قدسی در دسترس همگان قرار گرفت. کتاب متن شد، متنی برای خوانش و تفسیر؛ متنی برای برداشت های گوناگون. لوتر خود با توجه به این امر دست به ترجمه انجیل زد. او نه به ترجمه صرف که به تأویل متن دست زد. نمود بارز آن نکته ای است که در آغاز این نوشته به آن پرداختیم. ترجمه کلمه ای که می توانست فراخوان و دعوت فهمیده شود به رسالت.

انجیل به زبان ملی با دو پدیده تاریخی به هم پیوسته است. یکی چاپ کتاب و دیگری سواد.^[۱۸] دستگاه چاپ پخش و اشاعه انجیل (چه در شکل تاریخی خود و

15- Marco Hofheinz (2017), A good reason to celebrate? The anniversary of the Reformation in 2017, *Theology Today* Vol. 74(3) 275-288.

۱۶- نگاه کنید به نوشته سیاوش مسلمی (۱۳۹۶) در این باره در سایت رادیو زمانه:

<https://www.radiozamaneh.com/361226>

17-Alister McGrath (2006), *Christianity's Dangerous Idea: The Protestant Revolution—A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First*, Harper Collins e-Books.

18-Jared Rubin (2014), *Printing and Protestants: An empirical test of the role of printing in the Reformation*, *The Review of Economics and Statistics*: 96 (2): 270-286.

چه در ترجمه به زبانهای ملی) را ممکن ساخت. با چاپ کتاب، انجیل به گونه‌ای هم‌شکل با کیفیتی خوب (برای خوانش) و بهایی مناسب در دسترس خریدار قرار می‌گرفت. به این خاطر می‌توان ادعا کرد که گسترش پروتستانتیسم یا دست کمی یکی از انگاره‌های اصلی آن ناشی از پیدایش صنعت چاپ است. ولی استقرار صنعت چاپ نیز وابسته به چاپ انجیل بود. انجیل مهم‌ترین و مشروع‌ترین اثری بود که می‌شد چاپ کرد. در عین حال اثری بود که بازار خود را داشت. پدیده‌ی دوم سواد بود. تا چاپ انجیل باور دینی و شرکت در مراسم دینی ارتباطی با سود آموزی نداشت. ترجمه و چاپ انجیل این رابطه را برقرار کرد. (شوق) خوانش انجیل انسان‌ها را به سواد آموزی بر می‌انگیخت. سواد نیز انسان‌ها را معطوف به انجیل می‌ساخت. در بسیاری از موقعیت‌ها، انجیل تنها کتاب در دسترس انسان‌ها بود.

با ترجمه، چاپ و سواد تجربه‌ی خواندن و فهم انجیل امری فردی شد. دیگر فرد می‌توانست در خلوت حضور خود در چارچوب زندگی روزمره‌ی خویش کتاب را بخواند. انجیل از کلیسا بیرون آمده به خلوت فردیت و جنب و جوش گستره‌ی زندگی روزمره وارد می‌شد. از قدسیت کتاب کاسته شده ولی دسترسی آن به گونه‌ای محسوس افزایش یافته بود. خوانش نیز از کنشی جمعی و امری آئینی گره خورده به نماهایی قدسی و غیر قدسی تبدیل به کنشی فردی و ابزاری شد. از دل خوانش و فهم فردی انجیل رابطه‌ی فردی با ذات الهی و فردیت شخص مؤمن شکل می‌گیرد.

انجیل به هر رو برای پروتستانتیسم کتابی همچون هر کتاب دیگر نبود. برای پروتستان‌ها، عیسی مسیح به معنای کامل کلمه هم خداوند و هم انسان بود. او هر دو وجود را در خود گرد هم آورده است. در این مقام، انسان می‌تواند با او رابطه‌ای شخصی برقرار سازد. انجیل حلقه‌ی وصل این رابطه است. انجیل پایه‌ی بنیادین باور و کردار مسیحیت است. انجیل نقش محوری هم در زندگی و تفکر کلیسا و هم در دینداری فرد دارد. خواندن انجیل، تأمل در معنای آن و رفتار بر مبنای آن کنه دینداری است. خواندن آن هم در کلیسا، هم در گردهمایی‌های گروهی و هم به صورت فردی امری مهم برای مؤمن است. گره خورده به این درک، نگرش انقلابی به مراسم آئینی در کلیسا بود.



پروتستانتیسم کلیسای کاتولیک را آلوده به گرایشی بت پرستانه می دید.^[۱۹] از چشم انداز پروتستانتیسم، مراسم کلیسای کاتولیک در تکرار بیهوده معنای معنوی خود را از دست داده بود و متمرکز بر پدیده‌هایی مادی شده بود که دیگر انسان را نه به مسیحیت که غایتی دیگر وصل می‌کرد. کلیسا باید از هیاهو، تصویر، مصنوعات تزئینی فریبنده و وعظ آئینی تهی می‌شد تا به عرصه تعقل تبدیل می‌شد. عادت‌های خرافی و سنت‌های ریاکارانه باید کنار گذاشته می‌شدند تا جا برای بیان راستین ایمان باز شود. تاریخدان‌ها دو تمایل گوناگون را در این رابطه در کار دیده‌اند. یکی بازسازی فضا برای دستیابی به برداشتی نابتر و حقیقتی‌تر از مسیحیت. دیگری رویکردی در راستای گرایش کلی مدرنیته به دستیابی به اصالت و صداقت برخاسته از ذهنیتی فرمان فرما و نه فریفته تکرار و تزئین. فیلیپ گورسکی یک گرایش عقلانی با سه بُعد متفاوت را در این فرایند در کار می‌بیند.^[۲۰] یکی ارج‌گذاری اخلاق در تضاد با ارج‌گذاری جادو؛ دومی ارج‌گذاری فرد در تضاد با ارج‌گذاری اجتماع و سومی ارج‌گذاری تفکر در تضاد با ارج‌گذاری مراسم آئینی. به باور او، با رفرماسیون، دینی اخلاقی، فردی و اندیشه‌ورز جای دینی جادویی، اجتماعی و آئینی را می‌گیرد.

برداشتی متفاوت: تمرکز پروتستانتیسم بر جدیت

متن‌مندی (انجیل)، فردیت (گرایی باور دینی)، پالایش (آئین نیایش) و اندیشه‌مندی (ایمان) همه اجزاء حرکتی هستند که وبر به آن توجه نشان نمی‌دهد. این چهار بُعد یک پدیده را نمی‌توان به آنچه که وبر خود یا کسانی متأثر از او همچون گورسکی عقلانیت نام نهاده‌اند نسبت داد. عقلانیت در تدبیر، سنجش بدیل‌ها، هدف‌مندی، انتخاب دقیق‌تر و بهینه‌سازی رفتار و رویکردی تداعی می‌یابد که به سختی می‌توان نشان آنرا در حرکت پروتستانتیسم یافت. در رابطه با تجدید سودگرانه این پدیده دارای ویژگی دیگری است. ویژگی اساسی

19- Klaus Yoder (2017), Purity and Pollution in Protestant ritual ethics, Church History 86 (1): 33-62.

20-Philip Gorski (2000), Historicizing the secularization debate: Church, state and society in late medieval and early modern Europe, ca 1300 to 1700, American Sociological Review 65(1): 138-167.

آن زدودن نمایش و بازیگوشی از زندگی دینی و در آن فرایند از زندگی روزمره اجتماعی است. به این خاطر آن را باید جدیت نام نهاد. پروتستانیسم گامی در زمینه حاکمیت جدیت بر ذهنیت، رویکرد و رفتار انسان‌ها چه در حوزه زندگی نهادی و چه در گستره زندگی روزمره است. جدیت به معنای تمرکز بر کار در دست یا کنش در حال پیشبردن است. جلوگیری از نمایشی یا آیینی ساختن کنش به معنای تأکید بر انجام کنش به گونه‌ای کارآمد و هدفمند است. اندیشه ورزی اینجا امری ضروری است زیرا اندیشه‌ورزی، به صورت هوشمندی و سنجش بدیلهای، بهترین انتخاب و دقت را در شکل انجام کنش (یا کار) ممکن می‌سازد. متن‌مندی و فردگرایی، به نوبت خود، انسان را به صورت کنشگر از حوزه زیست پر ازدحام روزمره برکنده او را متمرکز بر خود و کنش مجرد معینی می‌سازد.

نکاتی که وبر خود به آن به سان ویژگی‌های پروتستانیسم اشاره می‌کند یعنی رسالت، قدر گرایی و زهد اینجهانی، نیز، در چارچوب پدیده جدیت فهم پذیر هستند. رسالت بمثابة تبدیل تمامی عرصه‌ها و اجزاء زندگی به عرصه کار و کوشش هدفمند بود. کوچکترین انحرافی از اداره جدی زندگی انحراف از رسالتی الهی قلمداد می‌شد. قدرگرایی به این رویکرد قوام می‌بخشد. سرنوشت انسان پیشاپیش مشخص شده است. انسان فقط باید بار آنرا بکشد ولی به هیچوجه تردید و هراس به خود راه نداده بر مبنای وظیفه الهی خود رفتار کند. زهد اینجهانی تأکیدی است محکم بر اجتناب از هر آنچه که می‌تواند خدشه‌ای بر جدیت وارد آورد. وفاداری به جدیت کار دشواری است. تفریح، آسودگی، تن‌پروری همه به یاری انسان می‌آیند تا بتواند دشواری‌های کار و تمرکز بر امور در دست را تحمل کند. آموزه زهد اینجهانی اما از پروتستان می‌خواهد که به استقبال دشواری رفته آن را همچون یک وظیفه و موهبت بنگرد.

تجدد سوداگرانه در دوران اولیه استقرار (و نه امروز که دیگر استقرار یافته است) نظامی استوار بر هدفمندی و انضباط در ترکیب با فرمانبرداری، استثمار و مصرف سامان یافته بود. منطق آن کوشندگی و نو جویی در تلفیق با سرسپردگی به ضرورت‌های نظم بود. برای سوداگر نوآوری و رقابت در تلفیق با تحمیل انضباط و استثمار به نیروی کار مهم بود. در سمت مقابل، از کارگر خواسته می‌شد کار را به گونه‌ای منضبط، با کمترین دستمزد ممکن ولی از سر شوق انجام دهد. به سان شهروند انسان قرار بود به سازماندهی امور جمعی علاقه



نشان دهد و چرخ نظم را با خواست و هوس‌های شخصی خود مختل نسازد ولی فردیت خود را به گاه تصمیم‌گیری ارج نهاده و پاس دارد. در نهایت در زندگی خانوادگی و شخصی، گرایش آن بود که فرد با میل شخصی و شور عاطفی زندگی را پیش برد ولی هیچ‌جا از وفاداری به سنت‌ها و نیازهای نظم اجتماعی سرباز نزند. تجدد سوداگرانه را می‌توان در تناقض‌های بیشمار آن باز شناخت، از تناقض در ساختار تا تناقض در ایدئولوژی. همین تناقض‌ها پویایی آنرا فراهم می‌آورد. جدیت راهبرد بر گذشتن از تناقض‌ها بود. جدیت تمرکز بر کار و کنش در دست برای احتراز از درگیر شدن با دیگر مسائل بود. با آن می‌شد درد و رنج ولی همچنین میل و شور زندگی را به کناری نهاد و خود را وقف اهدافی ساخت که می‌بایست متحقق می‌شد و همزمان گمان می‌رفت نظمی نو را بر پای می‌سازد.

مبارزه با مناسک دینی، چه از راه مبارزه مستقیم با مناسک و چه از راه باور به زهد اینجهانی، در این چارچوب اهمیتی ویژه داشت. مناسک دینی فرد را در اجتماعی آئینی ادغام می‌ساخت و در تکرار مداوم و جایگاه معتبرش در زندگی اجتماعی جایگاهی بارز در زندگی شخصی انسان داشت. مناسک با ایجاد شور عاطفی از یکسو و وعده معالجه، موفقیت و رستگاری از سوی دیگر تمامیت زندگی حسی و حتی بخشهای از زندگی مادی فرد را سر و سامان می‌بخشید. فرد مناسک را می‌جست تا در آن، با ایفای نقش در نمایشی آکنده از اخلاص و وفاداری، یگانگی با جمعی بس بزرگتر و سرزنده‌تر از خود را احساس کند.^[۲۱] مناسک همچنین نقشی مادی و ابزاری در زندگی فرد ایفا می‌کرد. در ترکیب با جادو و معجزه، مناسک وعده برگزیدن از مشکلاتی را می‌داد که در سطوح و حوزه‌های دیگر حتی به اتکای کار و کوشش ناممکن می‌نمودند. زندگی روزمره، از کناکنش‌های روزمره گرفته تا کار، از تجربه‌های مادی زندگی گرفته تا کنجکاوی‌های روزمره، همه، پیرامون مناسک دینی سازماندهی می‌شد. مهم البته باور دینی بود ولی در گستره باور دینی مناسک نقش مهمی ایفا می‌کرد. در مناسک، ایمان دینی نه فقط مادیت و سرزندگی

۲۱- بهترین نوشته درباره نقش مناسک دینی در زندگی اجتماعی هنوز کتاب مشهور دورکهایم است:

Emile Durkheim (1965/1912), *The Elementary Forms of Religious Life*, Free Press, New York.

که بُعدی اجتماعی و کناکنشی پیدا می‌کند.

در یک کلام، در مناسک دینی، فرد وجد تعلق به جمعی سرزنده و پر شور و تجربه‌ی امر ترافرازانده را احساس می‌کرد. ایمان در مناسک باوری به شکل ایمان خداوندی مادیت یافته در صحنه‌ی نمایشی تجلی پیدا می‌کرد. انسان به تجربه‌ی مستقیم امر دینی دست می‌یافت. دین در مناسک سرمستی تولید می‌کرد. هوشیاری نه فقط اینجا نقشی ایفا نمی‌کرد که پس می‌نشست تا شور و وجد وجود شخص را دربرگیرد. مناسک نیز نه بر مبنای هوشمندی و هدف‌مندانه که در بستر سنتی تاریخی اداره می‌شد. به این خاطر، مناسک نه فقط باید حذف می‌شد یا دست کم به حاشیه رانده می‌شد تا عرصه‌ای برای هوشمندی گشوده شود که می‌بایست نقش محوری خود را در دین از دست می‌داد تا زمینه برای جدیت آماده می‌شد.

متن‌مندی حرکتی در راستای مبارزه با زندگی نمایشی و استقرار جدیت بود. متن‌مندی فهم را محور تجربه‌ی دینی قرار می‌داد. فرد در خلوت شخصی خود انجیل را می‌خواند و می‌فهمید. فهم او برخاسته از برداشت و تأویل شخصی او بود. به هر رو او آزاد از قید و بند سنت یا اقتدار در فهم نبود. انجیل از یکسو قرار بود در تداوم سنتی مشخص خوانده و فهم شود و از سوی دیگر توافقی کامل در این زمینه وجود داشت که انجیل متنی فرمان‌روایانه است. انجیل خوانده می‌شد تا فرد انتظار دین از خود را در یابد، تا با رسالت خود در جهان آشنا شود، تا به توان و دانش بیکران الهی پی‌برد. باوری جمعی بر جای خود می‌ماند. غایت نیز فهمی فرمان‌برانه از متن بود. ولی این فهم قرار بود در خلوت حضور شخصی و در فرایندی تأملی به دست آورده شود. جای شور برخاسته از کناکنش مناسک را تنهائی خلوت شخصی و تشویش درستی فهم می‌گرفت. جدیت باید سرتاپای وجود شخص را فرامی‌گرفت. در هیاهو و ازدحام زندگی روزمره و همچون در تنبلی و تن‌آسایی خلوت شخصی باید جایی معین برای تمرکز تأمل بر متنی مقدس و فرمان‌روایانه باز می‌شد و مدام گسترده‌تر می‌شد.

جدیت فقط به خوانش متن در خلوت شخصی محدود نمی‌ماند. پروتستان‌تیسیم جدیت را در تمامی گستره‌ی زندگی روزمره می‌جست. دین باید



از دیر، مراسم آئینی و مناسکِ توسل به قدیسان برون آمده به عرصهٔ زندگی روزمره وارد می‌شد. زهد اینجهانی نمود بارز این حرکت از عبادت و مراسم آیینی به جهان زیست اجتماعی است. دینی که در زندگی روزمره جاری می‌شد نه دین مناسک، کلیسای تزئین یافته و تجربهٔ امر ترفارازنده که دین ساماندهی زندگی شخصی و اجتماعی بود. دین اینک با بیشترین میزان ادعا ساماندهی زندگی روزمره را می‌جست. پیشتر می‌شد عرصه‌هایی را برون از دین یافت و در عرصه‌های حضور آن با فریب و تزویر از اقتدار آن مصون ماند. ولی پروتستانتیسم دین را به جزئی‌ترین عرصه‌های زندگی وارد کرد. از کار تا تفریح، از شیوهٔ مصرف تا زندگی جنسی همه در قلمرو آن جای گرفتند. آنهم دینی که در عمل چیزی جز جدی گرفتن خود و کنش‌های خود نبود. خویش‌تنداری، کار سخت هدفمندانه و غایت‌مندی همه جنبه‌هایی گوناگون جدیتی بودند که قرار بود حاشیه‌ای‌ترین اجزاء زندگی را دربرگیرند. رستگاری در کلیت خود وصل به اقداماتی می‌شد که نشان از جدیت داشتند: خوانش فهم محور انجیل، شرکت در مراسم یکسره نیایشی کلیسا و سازماندهی هدفمندانهٔ کلیت زندگی.

جدیت در تمرکز، برنامه‌مندی، هدف‌مندی و بازاندیشی معنا و عینیت می‌یابد^[۲۲]. در تضاد با آن بازیگوشی، شوخی و خودانگیختگی قرار دارد. جدیت امری متفاوت با عقلانیت است چون محاسبهٔ نهایی و رفتار نظام‌مند بر مبنای اصولی معین در آن جایی ندارد. جدیت حتی ممکن است از عقلانیت تهی باشد. هدفی را برآورده نسازد، خلاقیت را خفه کند و کاری را به انجام نرساند. جدیت در نمای برونی و تلاشی که در آن جهت انجام می‌گیرد تجلی پیدا می‌کند. پروتستانتیسم از انسان‌ها می‌خواست که در راه رستگاری جدیت را پیشه کنند ولی همزمان بر قدر گرایی تأکید می‌گذاشت. جدیت رستگاری را تضمین نمی‌کرد. خداوند پیشاپیش همه چیز را معین کرده بود. جدیت فقط نمادی برای رستگاری بود. جدیت آن چیزی بود که باید فرد از خود نشان می‌داد. ولی درست این همان چیزی بود که تجدد سوداگرانه از انسانها طلب می‌کرد. اگر انسان‌ها می‌خواستند در راستای عقلانیت فکر و رفتار کنند

22-John Wilson (1998), Seriousness and the foundations of education, Education Theory 48 (2): 143-153.

این آنها را با تجدد سوداگرانه در تضاد قرار می‌دهد. حدی از خودانگیختگی، بازیگوشی نهفته در خلاقیت و خودسامانی در عقلانیت وجود دارد که با گوهر فرمانبرداری جهان جدید در تضاد قرار داشت. تجدد سوداگرانه جدیت در وفاداری به اصولی را می‌جست که در نظامی جدید در حال استقرار بودند. جدیت قرار بود به این وفاداری معنا ببخشد.

پروتستانتیسم برای جدیت جبهه می‌آفرید. آنرا وارد عرصه دین ساخته، به موتور رستگاری وصل کرده امکان گسترش آنرا به عرصه‌های پیش‌پاافتاده‌تر زندگی اجتماعی فراهم می‌آورد. جستجوی جدیت دارای خاستگاهی دیگر جز دین است. تجدد سوداگرانه چه در زمینه سرمایه‌گذاری و کار (کارگران) و چه در زمینه اداره نهادهای گوناگون و رفتار شهروندان نیازمند آن است. در محیط کار، در عرصه فعالیت نهادها و در نقطه تلاقی دولت و شهروندان از همه خواسته می‌شود که با جدیت تمام رفتار کنند. نمایش و حتی کناکشی که می‌توانست خاستگاه آن باشد باید تعطیل می‌شد تا کنشگران با تمام وجود کار و رفتار کنند. استقرار انضباط، فرایندی که فوکو از آن سخن می‌گوید، در این رابطه معنا پیدا می‌کرد^[۳۳]. پروتستانتیسم این جدیت را در دورترین عرصه از آن، یعنی در عرصه دین، پیش می‌برد و از آنجا آن را به عرصه‌های دیگر همچون زندگی خانوادگی، مصرف و معاشرت‌های روزمره صادر می‌کرد. پروتستانتیسم همچنین می‌توانست به گاه ضرورت استدلالی دینی برای جدیت فراهم آورد، هر چند نمایش در سطح مزرعه، کارخانه، مزرعه، زندان و سیاست بطور مستقیم سرکوب می‌شد. پروتستانتیسم از دل باورهای بنیادین مردم رویکردی جدی منشانه می‌پروراند، ولی جدیت در تمام سطوح زندگی در دستور کار تجدد سوداگرانه قرار داشت.

وبر پروتستانتیسم را جدی‌تر از آنچه هست می‌بیند. او جدیت آن را چنان جدی می‌گیرد که آنرا خودانگیخته، یکسره برخاسته از ایمان دینی می‌بیند. پروتستانتیسم برای او حرکتی در زمینه عقلایی ساختن باور دینی و زدودن آن از تناقضات و انحرافات همچون خرافات، باور به جادو و گمگشتگی در مناسک بود. تأثیر اجتماعی و اقتصادی آن از تمایل گزینشی کنشگرانی همچون

23- Michel Foucault (1979), *Discipline and Punish*, Vintage, New York.



سوداگران، صنعتکاران و سیاستمدارانی نشأت می‌گیرد که در شرایطی معین به آن به سان رویکردی مطلوب در زندگی می‌نگرند. اینجا وبر به منتقدین خود نزدیک می‌شود. کسی به خاطر باور دینی یا پروتستانتیسم سوداگر، صنعتکار، کارگر یا سیاستمدار نمی‌شود. ضرورت‌های زندگی و حرص ثروت انسان را به آن مسیر می‌کشاند. ولی کار یا فعالیت عقلایی، هدف‌مند و دقیق فقط در انکاء به باوری دینی-ارزشی ممکن بود. ضرورتی برای اتخاذ رویکرد عقلایی و هدفمند وجود نداشت، مگر آنکه باور دینی انسان را به آن سمت بر می‌انگیخت. ولی درست در همین نقطه درک وبر در را به روی تأویلی متفاوت از پروتستانتیسم می‌گشاید. پروتستانتیسم انگیزه را برای کنش از سنخی متفاوت فراهم نمی‌آورد. تجدد سوداگرانه از همان آغاز پویایی خود را داشت. تجارت و صنعت نظم‌یافته در روابط حقوقی از یکسو و دولت مطلقه گره خورده به اراده شهرنشینان از سوی دیگر ساز و کاری را تدارک دیده بود که در آن از کنشگران انتظارات مشخصی وجود داشت. انگیزه کنشگران انگیزه‌ای گره خورده به ساختار نظم بود. در دل نظم نو آنها غایت‌هایی متفاوت را می‌جستند از ثروت، مقام و قدرت گرفته تا رهایی از انقیاد به زمین، به فقر و به فلاکت. مهم برای نظم جدیت بود، جدیت به معنای تمرکز بر کار و کنش در دست و اجتناب از هر گونه حاشیه روی. مراسم آئینی در شکل مناسک دینی، اعتماد به لطف الهی و بازیگوشی به سان باورهای خرافی چنین حاشیه ای را ایجاد می‌کردند و باید از سپهر زندگی حذف می‌شدند. پروتستانتیسم جدیت را در گستره دین می‌جست اما این جدیت را می‌شد به تمامی گستره‌های زیست اجتماعی گسترش داد. به این خاطر نظم نو از آن استقبال کرد.

* اندیشه آزادی: محمدرفع محمودیان در معرفی خود چنین نوشته است: محمدرفع محمودیان از گرمای بندر پرتاب شده است به سرمای سوئد. آنجا

او برای پیشبرد زندگی مادی در مدرسه‌ی عالی "ملاردالن" جامعه‌شناسی تدریس می‌کند. برای بازشناخته شدن به‌عنوان انسانی معین، در باره‌ی زندگی اجتماعی، سیاست و ادبیات می‌نویسد. بیش از آنکه پژوهشگر باشد، تماشاچی جهان و رویدادهایش است. او شیفته‌ی تماشای تمامی نمایش‌هایی است که انسان‌ها روزانه در زندگی اجتماعی، سیاست و ادبیات تخیلی به صحنه می‌برند.

جای‌سپاری، تصرف و بازتصرف _ بحران در فضل‌دین و فضیلت کاهنان در هنگامه ورود به عصر جدید

محمدرضا نیکفر

هدف این نوشته^۱ فشرده پیش‌نهادن مفهوم‌های جای‌سپاری (Umsetzung / Transposition)، بازتصرف (/ Umbestzung) (Re-occupation) و همچنین تصرف (Besetzung / Occupation) با اتکا بر بحث هانس بلومبرگ درباره حقانیت عصرجدید است، بدانسان که بتوانیم از آنها در تحلیل موقعیت ایرانی خود بهره گیریم. بحث ابتدا با نظر به جنبش اصلاح‌گری دینی قرن شانزدهم در اروپا پیش برده می‌شود. در مقایسه میان کاتولیسیسم و پروتستانتیسم آغازین ابتدا مفهوم جای‌سپاری را معرفی می‌کنیم، سپس با نظر به انکشاف بعدی پروتستانتیسم و کلا انکشاف عصر جدید مفهوم‌های تصرف و بازتصرف را توضیح می‌دهیم. در ادامه پس از بحثی درباره منطق دین‌پیرایی از اروپا به ایران می‌رویم و جنبه‌ای از موقعیت ایرانی ورود به عصر جدید را با کمک مفهوم‌های معرفی شده بررسی می‌کنیم. در این گذار از مفهوم



فضل که یکی از معرفه‌های نظام امتیازوری است، به عنوان مفصل استفاده می‌کنیم. با اشاره‌ای به تداوم کشمکش رخداد تصرف در موقعیت ایرانی بحث را می‌بندیم.

شروع ماجرا: تعالی مطلق تا حد دوری مطلق

اروپای مسیحی در سده‌های میانه جامعه‌ای است که جفت معنادهنده و توجیه‌کننده نظام امتیازوری آن یک «مطلق‌بینی الاهیاتی» است. مطلق‌بینی الاهیاتی که تقریر کامل خود را در دوره پسین سده‌های میانه می‌یابد، بنابر توصیف هانس بلومبرگ (Blumenberg, S.135ff.) باور به اقتدار مطلق خداست، باور به این است که همه چیز در دست اوست. قادر متعال در برابر خود، پهنه نامحدودی از امکانات می‌گستراند، و هر چه را که بخواهد برمی‌گزیند و متحقق می‌کند و هیچ نیازی به توجیه‌پذیر بودن اراده خود در نزد عقل محدود انسانی ندارد. خدا از دیدگاه نومینالیسم (نام‌باوری) پایان سده‌های میانه^۱، هیچ حساب و کتابی ندارد. همه چیز را می‌تواند به هم زند. عقل فلسفی قادر به رصد اراده آن نیست. خدا در اوج مطلق‌بینی الاهیاتی در چارچوب هیچ گونه خداشناسی نمی‌گنجد و در نومینالیسم چنان خصوصیتی یافته که ضد هر سیستمی می‌گردد. حتا ضد کلیسا؟ اما مگر کلیسا نماینده او نیست و مگر نظام کلیسایی مظهر و ناظر و مجری قانون الاهی (Lex Dei) نیست؟ خدایی که در کنار قیصر حضور فعال نداشته باشد و منویات او را پاپ و کلیسا نتوانند بیان کنند، دیگر پشتیبان نظام امتیازوری مستقر نیست. در این حال سرپیچی و قیام دهقان دیگر کفر محسوب نمی‌شود و خروج از کلیسا خودبه‌خود خروج از حیطه لطف خدا نیست، زیرا او به هر که بخواهد لطف می‌ورزد و در این مورد تابع قیصر یا پاپ نمی‌شود.

هر چه خدا بزرگتر و مقتدرتر می‌شود، کلیسا کوچکتر می‌گردد. دور شدن و بی‌حساب و کتاب شدن خدا کلاً به ضرر نظم اجتماعی مستقر است که هر کس در آن جایگاه مقدری دارد. وقتی ندانیم تقدیر چیست، پس دیگر چرا باید در جایگاه خود بمانیم و به عنوان فرودست به تحقیر تن دهیم؟

۱- معرف این مکتب، ویلیام اکامی است. ر.ک:

Ockham, 1984; Ockham, 2000 and Adams, 1987.

کلیسا در طول تاریخ تعادلی برقرار کرده بود میان رویکرد دگرسویانه و زندگی این‌سویانه خود. تضادی میان این دو دیده نمی‌شد، هر چند جریان روگردان از این‌سویی - که در صومعه‌ها پایگاه مستحکمی داشت - پیوسته با نگرانی و تردید به شأن و وضع کلیسا می‌نگریست. گرایش فقرپسند و تارک دنیا و پلشت‌دانِ ماده، منبع الهامی چون آگوستین قدیس و خود عیسی مسیح داشت که گفته بود از این دنیا نیست. تعادل رویکرد دگرسویانه و زندگی این‌سویانه در دوره پسین سده‌های میانه به هم خورد. نومیالیسم خدا را از این‌سو دورتر و دورتر و برآوردن ادعای دگرسو بودن را سخت‌تر کرد، و این درست در حالی بود که گرایش دنیوی در کلیسا بیشتر و بیشتر می‌شد. قیام مارتین لوتر در چنین وضعیتی رخ داد.^[۲]

اعتراض به گرایش دنیوی کلیسا سابقه داشت، اما اعتراض‌های پیشین پردامنه و مؤثر نبودند، چون به عامل‌های دیگری گره نخوردند تا از نارضایتی‌های فردی و گروهی جنبش اجتماعی بسازند. کل نظام امتیازوری مستقر به هم خورد؛ در درون کلیسا، در نظام قیصری، در رابطه این نظام با رُم، در اروپای کاتولیک ظاهراً واحد، در نظام فتودالی. رابطه دین و دانش هم به هم خورد؛ لحظه‌رهایی دانش رسید، دانشی که اینک واقعیتی را در برابر خود داشت که خدا از آن دور شده بود یا به تعبیری دیگر با آن یکی شده بود.

امیران محلی هم در پی به هم زدن نظام امتیازوری مستقر بودند. برخی دیگر نمی‌خواستند به رم باج دهند، در برابر قیصر هم استقلال می‌خواستند. خود قیصر هم استقلال می‌خواست. در برابر، کسانی که با قیصر و امیران پرنفوذ در دستگاه او مسئله داشتند، به ائتلاف سیاسی مستحکم‌تری با رم گرایش داشتند. شکاف رمی-ژرمنی گسلی بحران‌زا بود.

با نظر به این اوضاع و احوال تبیین جامع دین‌اصلاح‌گری قرن شانزدهم مستلزم نگاه به آن به عنوان رخدادی در جریان بزرگ به هم خوردن جایگاه‌ها است. دین‌اصلاح‌گری یک اتفاق درون-دینی محض مثلاً به صورت رویکرد به متن کانونی دینی و عرضه تفسیر تازه‌ای از آن نیست.

۲- درباره مارتین لوتر، پیشینه منشی و بینشی او و خطوط کلی فکری او ر.ک: McKim, ۲۰۰۳.



جای‌سپاری و بازتصرف

اما ابتدا به رخداد دین‌پیرایی پروتستانی به عنوان رخدادی درون دینی بنگریم. کل ماجرا در این حالت تبیین‌شدنی است به صورت طرح مجموعه‌ای از مسائل و اینکه پروتستانتیسم چه پاسخ‌هایی را جایگزین پاسخ‌های کاتولیکی به آنها می‌کند.

با همین مدل پرسش-پاسخ می‌توانیم تفاوت فرقه‌های سنی و شیعی را بنماییم. مسئله مرکزی درافتراق سنی-شیعی مسئله جانشینی محمد، بنیانگذار دین است. این مسئله قلب مسئله امتیازوری در میان قبایل عرب صدر اسلام و یک عامل اساسی مشروعیت‌بخش در دوره‌های بعدی است. سنی به آن پاسخی می‌دهد که شیعه پاسخی دیگری را در برابر آن می‌گذارد. با همین مدل پرسش و پاسخ می‌توانیم انشعاب‌های شیعی را هم توضیح دهیم. در انشعاب بابی و در ادامه آن بهایی مسئله مرکزی مهدی موعود است. باز در اینجا مدل پرسش-پاسخ کارآمد است: مسئله‌ای طرح می‌شود و پاسخی جایگزین پاسخ دیگر می‌گردد یا به بیانی دیگر جای یک پاسخ به پاسخی دیگر سپرده می‌شود.^[۳]

در مورد کاتولیسیسم و پروتستانتیسم آغازین قضیه بر همین قرار است. ارنست ترولچ، یکی از مراجع مهم شناخت پروتستانتیسم در متن قضایای ورود به عصر جدید، می‌گوید:

«مهم‌ترین نکته این است که از زاویه تاریخ دین و جزئیات آن، پروتستانتیسم - به ویژه عزیمتگاه آن، یعنی اصلاح‌گری کلیسایی لوتر - در آغاز تنها تغییر ساختار (Umbildung) کاتولیسیسم است، تداوم طرح مسائل کاتولیکی و دادن پاسخی نو به آنهاست.» (Troeltsch, S.32)

۳- با به کار بردن مفهوم "پارادایم"، اصطلاح رواج یافته با کتاب "منطق انقلاب‌های علمی" اثر توماس اس. کوهن (Thmas S. Kuhn)، می‌توانیم کاتولیسیسم و پروتستانتیسم را پاسخ‌هایی در یک پارادایم دینی بدانیم. اما ما بحثی را که ما در پیش رو داریم، به سختی می‌توانیم در چارچوبی مشابه با بحث کوهن پیش ببریم. پارادایم در اصل به معنای سرمشق و سرنمون و مثال راهنما است، چنانکه در "امثله"، کتاب حوزوی آموزش صرف زبان عربی با یادگیری مثال‌هایی صرف افعال را یاد می‌گیریم. کتاب "امثله" کتاب "پارادایم‌ها" در صرف افعال عربی است. در موردی چون کاتولیسیسم و پروتستانتیسم ما با یک سرمشق یا توافق سروکار نداریم یا اگر داشته باشیم افتراق‌ها را باید با مشقت تفسیری توضیح دهیم. اما به هر حال در موضوع افتراق‌های مذهبی هم می‌توان گاه از ایده پارادایم، هم-پارادایم بودن و گسست پارادایمی استفاده کرد.

ترولچ در ادامه این سخن به مسئله کانونی اشاره می‌کند: موضوع آموزش که به داستان گناه نخستین برمی‌گردد و با این مسئله گره خورده است که اگر همه ذاتا گناهکار باشیم، آموزش ما چگونه میسر می‌شود. پاسخ کاتولیکی به این مسئله این بود که راه نجات در کلیساست و مراتب و آدابی که نهاد کشیشی بنیان‌گذاری شده به دست پتروس برای آموخته شدن بر نهاده است. پاسخ پروتستانی به مسئله، ساده و با پیامدهایی توفنده بود: راه نجات در ایمان است و ایمان امری درونی و در اصل یک فیض الهی است. دعا و اظهار بندگی باید کرد، اما نظر خدا را نمی‌توان تغییر داد. انتقاد لوتر به کاسبی فروش آموزش‌نامه توسط کلیسا از این زاویه بود.

اگر بخواهیم از شیوه اندیشه هانس بلومبرگ پیروی کنیم، همان گونه که او تفکیک جوهر و فونکسیون (کارکرد / تابع) توسط ارنست کاسیرر (Cassirer, 1910) را پایه قرار داده، می‌توانیم بگوییم که میان کاتولیسیسم و پروتستانیسم آغازین تفاوت جوهری وجود ندارد، به عبارت دیگر هر دو از یک مایه فکری و ایمانی تاریخی استفاده می‌کنند و به آن دو شکل متفاوت می‌دهند. آنها ولی همذات هستند، چیزی که مغایرتی با ستیز خونبار آنها دست کم تا اواخر قرن هفدهم ندارد. بر این قرار پروتستانیسم جنبشی دینی است که جای شکل کاتولیکی بنپار مسیحی را به یک شکل تازه می‌سپرد. نکته مهم این است که پروتستانیسم نمی‌آید یک جای خالی شده را تصرف کند. برای اینکه با جریان ذهن بلومبرگ همراهی کنیم می‌توانیم بگوییم که چنین نبوده که جایی را که پیشتر در تصرف کاتولیسیسم بوده و خالی شده، این بار او تصرف کند. با این توضیح، در قالب زبانی هانس بلومبرگ باید از جای‌سپاری و سپس تصرف پروتستانی صحبت کنیم نه بازتصرف پروتستانی. اما ستیز این دو فرقه در سطح تعلیمی تقابل دو پاسخ مختلف به یک پرسش باقی نمانده است. یکی تلاش خونباری می‌کند که جای دیگری را تصرف کند و دیگری مدام می‌کوشد مواضع اشغال شده را پس گیرد. با وجود این، هر دو فرقه از یک جنس‌اند.

مایه یکی است، آیا فونکسیون یعنی کارکرد هم یکی است؟ آیا کاتولیسیسم و پروتستانیسم، به بیان ریاضی، توابع متغیری واحد‌اند؟ به اعتباری آری، به



اعتباری نه. آری، چون هر دو کارکرد مشابهی دارند و به دو مدل اتوموبیل برندی خاص می‌مانند، دو اتوموبیلی که تنها به اعتبار خودرو بودن جای این یکی را نمی‌توان به دیگری سپرد، زیرا آنان همسرعت و همشکل نیستند و محتملاً نوع سرنشینان‌شان یکسان نیست. کاتولیسیم تا مدتها مسیر عادت شده خود را ادامه می‌دهد. پروتستانتیسم، به دلیل نداشتن اتوریته کلیسایی واحد و همزمانی و آمیزش با جنبش‌های ضد اتوریته‌های کهن، شاخه شاخه می‌شود و به ویژه در قالب پروتستانتیسم فرهنگی متأثر از روندهای مدرن می‌شود و خود منبع الهام دیانت مدرن می‌گردد که رابطه آن با دیانت کهن از نوع جای سپاری نیست. دیانت مدرن می‌کوشد سرزمینی را از نو تصرف می‌کند که سلسله حاکم بر آن زوال یافته، بخش‌هایی از آن را رها کرده و خود با حالتی نزار به کنجی خزیده است. با نگاهی داروینی می‌توانیم افتراق اکید میان ذات و فونکسیون را از میان برداریم و بگویم تغییر کارکرد می‌تواند به پیدایش نوعی جدید بینجامد که البته با نوع قدیم مشابتهایی دارد. با همین نگاه به کاتولیسیم که بنگریم تحول آن را می‌بینیم: کاتولیسیم از طریق ضدیت با پروتستانتیسم خود متحول شد، چون کوشش کرد پا در جاهایی بگذارد که پروتستانتیسم بدانها وارد شده بود. انجام کارکردهایی تازه دستکاری‌هایی در ماده دینی را می‌طلبد و این دستکاری بدین صورت نیست که از یک توده خمیری واحد مجسمه‌های مختلف درست شود. کار با ماده تاریخی یعنی در انبار گذاشتن و احیاناً فراموش کردن بخشی از آن، برجسته کردن بخشی دیگر و ورز دادن ناهمسان به بخش‌های کار آمد و ارائه مجموعه با رنگ و لعابی دیگر.

دنیوی شدن دنیا

در همان زمانی که جنبش اصلاح دینی مسیحی درگرفته بود، رخداد دیگری در جریان بود که بر عاقبت اصلاح‌گری دینی هم تأثیر تعیین‌کننده‌ای گذاشت. روندی آغاز شده بود که رد طلایه‌هایش را می‌توان تا در قرن سیزده پیدا کرد. این روند، دنیوی شدن دنیا بود. آن را به نام سکولاریزاسیون می‌شناسیم که مهم‌ترین مشخصه عصر جدید است. عصر جدید، سکولار است. "سکولار" سه

معنای رایج دارد:

۱. عصری را توصیف می‌کند که در آن منطق درون-مان جهان غلبه می‌یابد؛
 ۲. عصری را توصیف می‌کند که در آن ایمان دینی به شکل سنتی آن سستی می‌گیرد و اعتقاد به دینی مشخص با دم-ودستگاهی مشخص در جهت‌گیری‌های انسان‌ها در حوزه‌ی ارزش‌ها و نگاه عمومی به زندگی و به جهان، به گزینه‌ای در میان مجموعه‌ای از گزینه‌های مختلف تبدیل می‌شود؛
 ۳. دولتی را توصیف می‌کند که بر زمینه‌ی تفکیک نهادها و نقش‌ها در عصر جدید، از نهاد دین منفک شده است.

به نظر هانس بلومبرگ سکولاریزاسیون عرض اندام انسان در برابر «مطلق‌بینی الاهیاتی» پایان سده‌های میانه است. «فاصله الاهیاتی» (Theologische Distanz) از پیامدهای این مطلق‌بینی است: خدای قادر مطلق از دسترس عقل چندان دور می‌شود که بودن و نبودنش یکسان می‌شود. قانون‌مندی جهان را اینک می‌توان به خود جهان برگرداند، زیرا خدا چنان دور و نامفهوم است که چیزی به آن برگرداندنی نیست. در نومی‌نالیسم نظم جهان از دست می‌رود (Ordnungsschwund، ر.ک Blmenberg, 150) و همه چیز اتفاقی می‌گردد. انگار سرزمینی بوده، که سلطانش آنجا را ترک کرده و اکنون در آن هرج و مرج رواج دارد. عصر جدید به آن پا می‌گذارد و کشور بی‌صاحب را تصرف می‌کند. کشور در واقع به نظر هانس بلومبرگ از نو تصرف می‌شود؛ از این روست که او از بازتصرف شدن جهان سخن می‌گوید. پس سکولاریزاسیون بازتصرف جهان است توسط انسان، انسانی که دیگر مقهور نیست، برخاسته و روی پای خود ایستاده است.

عصر جدید به نظر هانس بلومبرگ حقانیت دارد، چون چیزی را از کسی غصب نکرده، سرزمینی را به زور تصاحب نکرده، بلکه رفته است به یک منطقه متروکه بی سر و سامان و آن را بسامان کرده است. بلومبرگ این تز را در برابر کسانی نهاده که معتقد اند کارکرد عصر جدید سکولار کردن ایده‌های کهن الاهیاتی است، مثلاً ایده وعده الاهی ظهور یک نجات‌دهنده در آینده را گرفته، آن را دنیوی کرده و از آن ایده پیشرفت را ساخته است.^[۴]

۴- ر.ک. به عنوان نمونه به: L.öwith.



اگر سکولاریزاسیون دنیوی کردن ایده‌های در اصل دینی باشد، پس در واقع سرزمین متروکه‌ای را تصرف نکرده، همان سرزمین کهن را اشغال کرده و پس از شکست دادن صاحب اصلی، تنها تابلوها را عوض کرده است. اگر چنین باشد سکولاریزاسیون، و با آن عصر جدید، در اصل حقانیت ندارند. کار تفکر سکولار غصب و تحریف بوده است.

می‌دانیم که دین‌ها سخت مواظب هستند که خدا نه چندان به جهان و انسان‌ها نزدیک شود، و نه چندان دور. زبان و تصویرهایی که آفریده‌اند، همه در خدمت این بازی هستند. اگر خدا و کلاً موجودهای مقدس در دسترس باشند، دیگر نیازی به کاهنان نیست، و اگر به شکل تصورناپذیری دور باشند، باز هم دین موضوعیت خود را از دست می‌دهد. کار مؤسسه دین تنظیم رابطه است. بازی زبانی و نمادسازی‌ها و اجراگری‌های خود را متناسب با مخاطب و فرهنگ زمانه پیش می‌برد. با این توضیح آنچه را که هانس بلومبرگ «مطلق‌بینی الاهیاتی» می‌نامد، نمی‌توان نماینده دین دانست. اتفاقاً در همان دوران مورد نظر بلومبرگ، مسیحیت هم در شرق و هم در غرب به شدت تصویری شده بود و مقدسان را به شکل ملموسی درآورده بود. به یاد آوریم که مارتین لوتر علیه پاپ لئوی دهم برخاست، و این همان پاپی است که رُم را به یک مرکز بی‌همتای نگارگری تبدیل کرد. قضیه فروش آمرزش‌نامه هم نشان دهنده نزدیک کردن حسابگرانه خدا به انسان‌ها بوده است، چیزی که لوتر سخت‌کیش آن را نزدیکی‌ای بیش از حد مجاز ارزیابی کرد.

بنابر این، توضیح بلومبرگ در باره بُروز عصر جدید، یک طرح ناب فلسفی است. این طرح کلیت رخداد را توضیح نمی‌دهد. افزون بر این، روایت هانس بلومبرگ اروپامرکزبینانه است. ما هم عصر جدید خود را داریم که می‌دانیم متأثر از اروپاست، اما در عین حال منطق درونی و بیرونی درونی‌شده خود را دارد. اگر اروپامرکزبینانه قضاوت کنیم و منطقی مشابه هانس بلومبرگ داشته باشیم، بایستی عصر جدید خود را رخدادی نامشروع بخوانیم، چون ناچاریم بگوییم پدیده‌ای از خارج آمد و قلمروی را که صاحب داشت، اشغال کرد. بنابر اصطلاح بلومبرگ، در مورد ما پنداری نه پای بازتصرف که تصرف محض، آن هم نه با شورش و انقلاب درونی، بلکه با یورش از بیرون در میان

بوده است. چنین نظری را بنیادگرایان دینی دارند. هانس بلومبرگ مورخ فلسفی ایده‌های شاخص و پایه‌ای ممکن‌کننده^۱ گذار اروپا به عصر جدید است و تز او درباره حقانیت عصر جدید تبیین‌شدنی است به عنوان برنهیشت اصالت آن ایده‌ها: نگاه مثبت به جهان، کنجکاوی علمی، برگرداندن پدیده‌ها به یکدیگر و دیدن همه چیز در چارچوب جهانی، قانون‌مند دیدن حرکت‌ها و کنش و واکنش‌ها. او در رد این نظر که ایده^۲ عصر جدیدی پیشرفت مسخ سکولار ایده دینی ظهور منجی در افق آینده است، توضیح می‌دهد که ایده پیشرفت اساساً بر یک درک زمانی کاملاً متفاوت استوار است: در عصر جدید افق زمان باز می‌شود، منطق درونی خود را می‌یابد که جدا از منطق عمل انسانی نیست. آینده، رخدادی این-جهانی است. در عصر جدید "وَالانسان" به جای «وَالعصر» می‌نشیند، به جای چیزی که تهی و بی‌مضمون شده است. انسان به «عصر» مضمون می‌دهد و از آن تاریخ می‌سازد. با ارجاع به مدل پرسش و پاسخ - که پیشتر به آن اشاره کردیم - می‌توانیم بگوییم که ایده عصر جدید تاریخ و پیشرفت، پاسخ به پرسش‌هایی است که سختی با پرسش‌های معادشناسی ندارند. اینها با هم تنها در سطحی صوری و ظاهری قیاس‌پذیر هستند.

مکثی دوباره کنیم روی مفهوم‌های تصرف و بازتصرف، تصرف به عنوان اشغال قلمروی دارای صاحب و بازتصرف به عنوان اشغال قلمروی متروک شده. آیا تنها بازتصرف بحق است و هرگونه تصرفی نابخق؟ چنین نیست. مثلاً کیهان‌شناسی کوپرنیکی جای کیهان‌شناسی بطلیمیوسی را می‌گیرد و چنین نبوده که ابتدا بطلیمیوس کرسی خود را خالی کند و سپس کوپرنیک بر آن کرسی خالی بنشیند. همچنین پزشکی مدرن پا در جایی خالی نگذاشته است، قلمرویی را اشغال کرده که پیشتر به طب سنتی و جنبل و جادو تعلق داشته است. ایده‌های جدید درباره حکمرانی هم قلمروی را اشغال کردند که صاحبان آنها به سختی برای حفظ قدرت مقاومت کردند و هنوز در اینجا و آنجا دارند مقاومت می‌کنند. مفهوم اصالت هم برای تشخیص حقانیت چندان قابل دفاع نیست: شکی نیست که اتوموبیل جای درشکه و گاری را گرفته است و ایده تسهیل حمل و نقل این دو را به هم پیوند می‌دهد. اما این امر چیزی



از اصالت اتوموبیل کم نمی‌کند؛ افزون بر این اتوموبیل دیگر تنها از جهت امر کلی حمل و نقل با گاری مقایسه‌شدنی است، وگرنه هویت و کارکردی یافته که با نظر به آن دیگر نمی‌توانیم بگوییم این آمده است و جای آن را گرفته. پروتستان‌تیسیم آمد که جای کاتولیسیم را بگیرد. به صورت موضعی در این کار موفق شد. پیشرویش جای‌سپاری ساده از طریق سپردن جای پاسخ‌های کاتولیکی به پرسش‌های کهن مسیحی، به پاسخ‌های پروتستانی نبود؛ به نیروی اجتماعی و سیاسی تبدیل شد، ابزار زورآوری شد، نبردی خونین را پیش برد و پای یکی از وحشتناک‌ترین جنگ‌های طول تاریخ، یعنی جنگ‌های سی ساله بود. سرانجام جریانی در آن فرهیخته شد و به شکل پروتستان‌تیسیم فرهنگی درآمد که نقش مهمی را در گسترش ایده مدرن اصلاح دینی ایفا کرد و اصلاح‌طلبان دینی ما هم تصویر خود را از دین‌پیرایی مسیحی اساساً از آن گرفته‌اند، نه از لوتر و تسوینگلی و کالون اصل.^[۵] درباره وجوهی از پروتستان‌تیسیم فرهنگی می‌توانیم از بازتصرف سخن گوئیم، چون فرهیختگی ویژه آن به پا نهادن در قلمروهای تازه‌ای برمی‌گردد که آنها را در اصل عصر جدید گشوده و دیانت مدرن مدنی با استقرار در آنهاست که متمایز از دیانت سنتی می‌شود. این قلمرو اخلاقی است، از آن شریعت‌زدایی شده و در آن به جای پنداشت‌های شبه ابژکتیو، positiv بدان گونه که هگل در نوشته‌های الاهیاتی دوره جوانی‌اش می‌گوید، سوژه را گذاشته است.

منطق دین‌پیرایی

عصر جدید بنابر تفسیر هانس بلومنبرگ قد علم کردن انسان است. بلومنبرگ با سخن گفتن از انسان، به یک سنخ فلسفی ایده‌آل می‌اندیشد؛ دگرگونی‌های اجتماعی را در نظر دارد، اما به طور مستقیم به آنها نمی‌پردازد. کار او کاوش تاریخ ایده‌هاست و بیشتر به حوزه‌های فلسفه و علم و تغییر در بنیادهای فرهنگ چشم دوخته است. او پی‌جوی تغییر در نوع نگرش ما به جهان است. حقانیت در نفس این تغییر است و نه هر چه در عصر جدید رخ داده است. موردی روشن که بلومنبرگ به آن نپرداخته اما در راستای فکر او طرح‌شدنی

۵- درباره پروتستان‌تیسیم فرهنگی ر.ک. نیکفر، ۱۳۸۶.

است، مورد خشونت است. در دوران جدید خشونت و ابزارهای آن ابعادی بی‌سابقه یافته‌اند، چنانکه خونریزی‌های بزرگ دوره‌های پیشین در مقایسه با دو جنگ جهانی به دعوایی معمولی می‌مانند. با وجود این عصر جدید از همه دوران‌های پیشین اخلاقی‌تر است چون تغییر دید در آن امکان تبدیل خشونت به عنوان خشونت به عنوان موضوع اندیشه و عمل بازدارنده را فراهم آورده است. انسان مسئولیت خود را بازشناخته و دریافته است که هر چه رخ می‌دهد در نهایت کار خود اوست؛ نجات هم به دست خود اوست. در عصر جدید آزادی و مسئولیت اخلاقی به یکدیگر رسیده‌اند.

مجموعه پیچیده‌ای از عامل‌ها رخداد عصر را برانگیخته است. می‌توان و لازم است بر روی یک عامل دقت ویژه داشت، آن را برکشید و از دیدگاهی متناسب با آن به جهان نگریست، اما تقلیل مجموعه عامل‌ها و مسئله‌ها به آن طبعاً ساده‌سازی‌ای تحریف‌کننده است. پروتستانتیسم خود از عامل‌های مؤثر در رخداد عصر جدید و گسترش ایده‌هایی از آن است.^[۶] رابطه آن با کاتولیسیسم، آنچنان که گفته شد، در تقریر با استفاده از اصطلاح‌های بلومبرگ، ابتدا از مقوله جای‌سپاری بوده، اما فوراً به شکل تصرف درآمده است. کیش تازه پساتر در قالب پروتستانتیسم فرهنگی امکانی هم برای بازتصرف می‌یابد.

به نظر می‌رسد که همه انشعاب‌های دینی و همه مذهب‌سازی‌ها ابتدا در زیر مقوله اصلاح‌گری دسته‌بندی شدند هستند. مسیحیت بر پایه روایت‌های اصلی کهن، جنبشی برای پیرایش یهودیت بوده است. دست کم سوره‌های مکی قرآن را می‌توانیم بر پایه مدل پرسش و پاسخ تفسیر کنیم و آن را بیان تلاشی برای یک جای‌سپاری اصلاح‌گرانه بدانیم. شیعه در مقابل سنی نیز به ادعای متن‌های این فرقه خود را ابتدا به صورت جای‌سپاری اصلاح‌گرانه مطرح کرده است. فرق آن نیز مناسبتی از همین نوع با یکدیگر دارند. اما جای‌سپاری در حد پرسش و پاسخ مشفقانه اصلاح‌گرانه نمی‌ماند و سرانجام پای ستیز برای جای‌گیری و سلطه پیش می‌آید، چیزی که زیر مقوله اشغال و تصرف می‌گنجد.

پروتستانتیسم نمونه نزدیک به خوبی مستند شده‌ای است که با نظر به

۶- به کم‌توجهی هانس بلومبرگ به پروتستانتیسم انتقاد شده است. بنگرید به عنوان نمونه به: Dickey, 1987.



آن می‌توانیم منطق اصلاحات دینی را دریابیم. برای این منظور لازم است ساختار صوری آن را کشف کنیم، سپس ببینیم که آیا نمونه‌های دیگر هم چنین اسکلتی دارند یا نه. در اینجا ما به این موضوع در حد ذکر چند نکته می‌پردازیم که فوراً به نظر تعمیم‌پذیر می‌آیند:

- نکته نخست هم-جایگاه بودن آیین مستقر و بدیل اصلاح‌گرایانه آن است. آنها در یک مکان-زمان تاریخی یکسان به سر می‌برند. بدون هم-مکانی تاریخی یعنی ریشه داشتن در یک فرهنگ و به سر بردن در یک موقعیت اجتماعی تاریخی همسان، یکی نمی‌تواند بدیل اصلاح‌گرانه دیگری باشد. فرهنگ و موقعیت تضادمند است، به گرایش‌های مختلف شکل می‌دهد، اما نکته مهم هم‌زمانی-هم‌مکانی آن گرایش‌هاست.

- نکته دوم عزیمتگاه‌های همسان آیین مستقر و بدیل آن و به عبارت دیگر هم‌موضع بودن آنهاست. مبنای ادعای مسیحیان نخستین یهودیت بود، یهودیت به زعم آنها بهتر. لوثر نمی‌خواست از کاتولیسیسم انشعاب کند، می‌خواست کاتولیک بهتری باشد. سید علی‌محمد باب هم به عنوان یک شیعه بهتر سربرآورد. همه ابتدا از موضع نقد درونی می‌آغازند، این یا آن اصل را در آیین می‌گیرند، و آن را در برابر شکل و منش عملی آیین می‌گذارند.

- نکته سوم این است که انشعاب اصلاح‌گرانه برای آنکه به صورت رخداد و حالتی جنبشی و برانگیزاننده واکنش‌های زنجیره‌ای در درون رسته^[۷] دینی و خارج از آن بروز کند، بایستی در تقابل روشن با یک کانون مشخص قدرت باشد. آیینی که دستخوش نقد و انشعاب از این نوع می‌شود، می‌بایست دارای یک کانون قدرت باشد. هر چه تمرکز در آن بیشتر باشد، واکنش حالت دفعتی‌تر و پرزورتری می‌یابد. پروتستانیسم را در درجه نخست وجود کانون قدرت کاتولیکی در رُم توضیح می‌دهد.

- نکته چهارم این است که اختلاف نظر و رقابت در درون رسته دینی همواره وجود دارد و هر ستیزی به انشعاب منجر نمی‌شود. انشعاب وقتی رخ می‌دهد که ستیز درون-رسته‌ای به ستیزی اجتماعی تبدیل شود، یا به ستیزی از پیش موجود گره خورد.

۷- واژه "رسته" در این نوشته در معنایی مبتنی بر ایده پیر بوردیو درباره Field / Champ به کار می‌رود.

- نکته پنجم این است که مفهوم اصلاح محتوای روشنی ندارد و اگر ما تبیینی صوری از آن به دست دهیم، تبیینی که معمولا به صورت زدودن حشو و زواید و بازگشت به یک هسته معنوی است، باید ببینیم که در سنت هر آیینی آیا چنین درکی موضوعیت دارد یا نه. در مسیحیت موضوعیت داشته است، چون مسیحیت خود را در آغاز به صورت بازگشت به هسته معنوی دین تعریف کرده، بازروندایی مغزی که گویا شریعت و دستگاه کاهنان آن را پنهان و تحریف کرده است. در تاریخ مسیحیت همواره ایده تکرار تجربه نخستین زنده بوده و این ایده به صورت یک منبع انرژی به نسبت متمرکز استمرار داشته است. آیا در سنت اسلامی هم چنین بوده است؟ در این سنت نگاه به صدر نگاهی پایدار است، اما نه لزوما در یک معنای اصلاح‌گر یعنی پیراینده. اما گیریم که بتوانیم بر پایه متن‌هایی مفهوم اصلاح را بیگانه با اسلام ندانیم؛ این، مشکلی را حل نمی‌کند. آن چیزی که در اشاره به مسیحیت آن را منبع انرژی اصلاحی خواندیم در سنت اسلامی در جریان ستیز ملل و نحل - از جمله تفکیک پایدار اما از رمق افتاده شریعت و طریقت - دچار تفرقه شده، از آن نشت انرژی صورت گرفته و دیگر نمی‌تواند کارمایه یک جنبش بزرگ اصلاحی باشد.

- نکته ششم این است که موضع اصلاح‌گرانه در مقایسه با آیین مرسوم دست کم درباره نکته‌هایی که به موضوع اصلی ستیز تبدیل می‌شود، صریح‌تر و روشن‌تر است. آیین مرسوم چندپهللو است، بدیل آن در مقابل با تک‌پهلویی می‌آغازد. آیین مرسوم هم‌این-هم‌آن است، بدیل اصلاح‌گر آن اما می‌گوید تنها این و نه چیزی جز این. می‌توانیم به زبان امروزی بگوییم که بدیل دین‌پیرا، ایستاری بنیادگرا دارد.

- نکته هفتم این است که اصلاح‌گری، آن سان که در نمونه پروتستان‌تسم آغازین می‌بینیم، یک نوع سخت‌کشی است که شاخص آن نه ارتودوکسی نظری ناب، بلکه ارتودوکسی ایمانی و اخلاقی است. در اسلام چندان با این نوع ارتودوکسی آشنا نیستیم. محور سخت‌کشی‌ها در اسلام تداوم جنگ‌های قبیله‌ای، صف‌بندی‌های «احزاب» بنیان‌گذار دین و مسائل نقلی و فقهی است، و انشعاب‌ها در این دین همه بر این مبناها صورت گرفته است. جفت



مَنیشی اصلاح‌گری مسیحی ریاضت‌طلبی است. با گرایش تارکِ دنیایی است که دین‌پیرایی لوتر و کالون، منتقد دنیویت کاتولیکی می‌شود. ارتودوکسی ریاضتی در اسلام وجود ندارد. اخلاق سنخ‌نمایی که از ترکیب عناصری از نخوت و خودمحوری کاهنانه، ریا و حساب‌گری بازاری، و تعصب قبیله‌ای و سلطه‌ورانه - آن هم در یک متن فرهنگی و اجتماعی ولایی و سلطانی - پرورش یافته، جایی در رسته دین برای بروز شور اخلاقی پرهیزکارانه^۱ رسته‌شکن به جا نگذاشته است.

- نکته هشتم به طور مشخصی خویشاوند است با نکته اخیر و نکته چهارم، نکته ضرورت بیرون آمدن از رسته دینی و یافتن بعد فراگیر اجتماعی. نکته، تقریر این موضوع است که اخلاق‌گرایی پرشور اصلاح‌طلبانه و منش تارک دنیایی آن به مقابله^۲ برهم‌زننده نظم امتیازوری مستقر رو می‌آورد و اساساً از این راه است که به یک جنبش اجتماعی تبدیل می‌شود. تنش در رسته دینی تا زمانی که به تنش بزرگ و درهم‌شکننده در نظام امتیازوری فرا نروید، به یک جنبش اصلاحی تبدیل نمی‌شود. رفرماسیون مسیحی در لحظه تاریخی‌ای بروز کرد که توانست با بحران‌های اجتماعی آغاز عصر جدید گره خورد. صف‌بندی‌های سیاسی و اجتماعی، در زمانی که فرهنگ مفهوم‌هایی جز مفهوم‌های دینی برای تبیین آنها ندارد، به صورت صف‌بندی‌های مذهبی در آمدند و چنین شد که اعتراضی در یک شهر کوچک آلمانی بازتابی تاریخی یافت.

فضل

برای ایجاد یک پل، پلی میان موضوع پروتستان‌تیسیم و بحث اصلاح دینی در ایران - پلی که هم پیوند دهنده و برای گذر باشد و هم مَفصل یعنی یک محل و شاخص جدایی باشد - مفهوم فضل را وارد بحث می‌کنیم.

می‌دانیم که فضل را دو معناست: هم به معنای برتری است، هم به معنای تخصص و تبحر و به تعبیری علم. بیان خاصی از نکته هفتم ذکر شده در بالا این است که جنبش اصلاح‌دینی با فضل‌شکنی آغاز کرد، با بی‌اعتبار کردن فضل کشیشانه^۳ کاتولیکی در معنای شأنی ممتاز، و با بی‌ارزش کردن آن پایگاه کمک

کرد که فضل‌کشیشی، یعنی تخصصی‌تعلیمی و اجرایی که مشخصه صنف کاهنان بود، بی‌ارزش شود. سرزمین کیش مغلوب شده به تمامی به تصرف کیش تازه درنیامد. اما امکانی پدید آمد برای بازتصرف آن، بازتصرف در معنای بلومبرگی اشغال یک سرزمین متروک، اشغال توسط بینش و منش جدید سکولار. فضل‌جدیدی شکل گرفت که بر روی پروتستانتیسم هم تأثیر گذاشت و به تدریج از آن چیز تازه‌ای ساخت.

اگر لوتر بر روی یک موضوع تفسیری و الاهیاتی انتزاعی متمرکز می‌ماند و بر آن پایه انشعاب می‌کرد، شاید چندان حساسیتی بر نمی‌انگیخت و اسمش به رُم نمی‌رسید. حساسیت رُم برانگیخته شد به دلیل زاویهٔ حملهٔ فضل‌شکنانهٔ لوتر. لوتر گفت که کلیسا نه تنها نمی‌تواند کسی را بیامزد، بلکه هیچ معلوم نیست که زعمای آن خود از جمله آمرزیدگان باشند.

با وجود بُعد اجتماعی آشکار موضع مارتین لوتر، مصلح مسیحی انتقاد خود را به نظم امتیازوری در کلیسای رُمی، در قالبی الاهیاتی مطرح می‌کند. او در تز یکم از ۹۵ تز برانگیزاننده جنبش اعتراضی دین‌پیراینده، تأکید می‌کند که توبه از گناهان فرمان مسیح است و در تز دوم می‌گوید که این فرمان واکاستنی نیست به مراسمی که کشیشان برگزار می‌کنند، مراسمی چون اعتراف‌گیری. او در تز بعدی توبه درونی را مطرح می‌کند. ۹۵ تز لوتر دو محور ثابت دارند: الاهی در برابر کلیسای، درونی در برابر بیرونی. آنها را به این صورت نیز می‌توانیم بیان کنیم: فضیلت واقعی الاهی است و از درون می‌آید. نتیجه اینکه کشیش و مؤسسه کشیشی هیچ فضل‌ویژه‌ای ندارند.

امتیاز فضلی و بحث آن در ایران

پروتستانتیسم با انکار امتیاز فضلی کلیسای پاپی و کلیسایان آغاز کرد. اصطلاحی که در این جمله به کار بردیم، امتیاز فضلی، مفهومی است که در دوره مشروطیت که دوره گذار به عصر جدید است، در میان منورالفکرهای ایرانی رواج می‌یابد. امتیاز فضلی مترادف با آن چیزی است که امروزه به آن شایسته‌سالاری (meritocracy) می‌گوییم. مروجان این مفهوم - سید جمال واعظ، ملکم خان، میرزا هدایت الله آشتیانی و دیگران - می‌گفتند که



شایستگی نه به تبار بلکه به کاردانی‌ای است که کشور را بسامان کند. آنان به علم و تدبیری جدید نظر داشتند، علمی متمایز از علم علمایی.^[۸] طرح ایده امتیازفضلی فضل‌شکنانه بود؛ مقابله با فضل بر اساس تبار بود و نیز فضلی که بر اساس یک فضیلت ادعایی کهنه حاصل می‌شد. مقابله با فضل فاضلان حوزوی همواره مستقیم و کوبنده نبود، اما این باعث نشد که علما فوراً هوشیار نشوند.

موضوع "امتیاز فضلی" در زمانی طرح شد که نظام امتیازوری کهن ایرانی در مرحله قَجری آن، دچار بحران شده بود. بسامانی آن، در جهان دگرگون‌شده نابسان می‌نمود، جهانی که تلاطم آن از منظر ایرانی دیگر در شکل تاخت و تاز قبایلی از سمت شرق و شمال شرقی و ستیزهایی در سمت غرب با مردمی کمابیش شبیه به خود نبود. ایران دیگر در برخورد مستقیم با اروپا بود، اروپای پیش رفته، مجهز به سلاح‌هایی که لشکری از پهلوانان رستم‌صورت هم در برابر تعدادی اندک از آنها تاب ایستادگی نداشت. نخبگان، حتا در ردیف شاهزادگان و درباریان، در حال و هوایی دیگر بودند و دیگر حفظ شأن خود را تنها وابسته به ابراز چاکری در برابر سلطان نمی‌کردند. داشتند به صورت طبقه‌ای در می‌آمدند که می‌خواست متکی بر ثروت و مکتب خود باشد نه لطف پادشاه. تیولداری بحران‌زده شده بود، تیولداران به سبب بحران عمومی و ناروشن دیدن آینده خود، به چپاول تیول رو می‌آوردند و این امر به فقر و فلاکت در روستاها می‌انجامید و تولید کشاورزی را پایین می‌آورد، چیزی که فوراً در شهرها به صورت گرانی جلوه‌گر می‌شد. تاجران از این وضعیت راضی نبودند. چوب محترکان را می‌خوردند و از طرف حکومت هم زیر فشار قرار می‌گرفتند. آنان رانت تضمین‌شده‌ای می‌خواستند، از جمله از طریق وارد کردن کالاهای جدید فرنگی. شهرها مسکین‌خانه شده بودند در حالی که به تدریج داشت شهرنشینی آداب خود را می‌یافت و یک طبقه متوسط شکل می‌گرفت. علما هم متوجه تغییر فضا شدند. آنان از زمان برآمد جنبش بابی دریافته بودند که باید با حساسیت به اطراف خود و طرح هر فکری بنگرند. رابطه آنان با حکومت در اواخر قاجار از تعریف جاافتاده خود خارج شده بود. دوره

۸- درباره «امتیاز فضلی» و برای آشنایی با منابع موضوع رک: شکوه‌نیا، ۱۳۹۶.

قاجار دوره دوستی و مجالست گرم میان علما و دربار به شکل اواخر صفویه نبود. در دوره‌های افشار و زند روحانیت شیعه از حالت درباری خارج شده و متکی به خود شده بود. قاجار رابطه را بر پایه دوستی و پشتیبانی متقابل اما با فاصله تعریف کرد. علما در رابطه مستقیم با مردم بودند و از این نظر تا زمانی که کارشان توجیه و تقویت نظام امتیازوری مستقر بود، حکومت مزاحم آنان نمی‌شد. حوزه‌هایی در اختیار آنان بود که ممتازشان می‌کرد و از آنان فاضل می‌ساخت: تعلیمات سنتی، قضاوت و تبلیغ دینی که همه با هم در خدمت بازتولید نظام امتیازوری مستقر بودند.

تحول در نظام عمومی نیازها، که شامل نیازهای حکومتی هم می‌شود، نیازهای تازه‌ای ایجاد کرد که منابع سنتی قادر به برآورده بودن آنها نبودند. نیازهای جدید ابتدا خود را به شکل نیازهای نظامی و دیپلماتیک نشان دادند. آن یکی را نظامی‌گری قدیم و این یکی را ایلچی‌گری قدیم برطرف نمی‌کردند. لزوم آموختن مهندسی و پزشکی جدید هم حس شد و پذیرفته شد که نیاز به اینها را با مهارت‌های سنتی نمی‌توان برطرف کرد. دارالفنون نماد قلمروی است که رهبری بر آن به فضل جدید سپرده می‌شود. در اینجا فضل جدید از راه جای‌سپاری نرم، یعنی کمتر تقابلی، و تصرف قلمروهای جدید استقرار یافت. یعنی در این نمونه نمادین این گونه نبود که عصر جدید ابتدا اشغالگرانه راه خود را بگشاید. تا اینجا می‌توانیم بگوییم که عصر جدید در قالب طلایه دارالفنون حقانیت دارد. دارالفنون چیزی را از مکتب سنتی غصب نکرد. مکتب سنتی خود استعداد فرارویدن به چنین چیزی را نداشت. اما گسترش و استقرار ایده‌ها و پدیده‌های جدید به تصرف قلمروهای جدید محدود نماند. جایی رسید که پای قلمروهای موجود و لزوم نوسازی آنها به میان آمد. به سه قلمرو آموزش و پرورش، قضاوت و پزشکی توجه می‌کنیم:

- نماد شروع تحول در قلمرو علم و تعلیم گشایش دارالفنون است. یک دارالفنون قابل تحمل بود، اما تعداد آنها که زیاد شد، علما این خطر را دریافتند که بخشی از حوزه سیادت آنها، که تعلیم و تربیت است، مورد حمله قرار گرفته و دارد تصرف می‌شود. سرانجام تصرف صورت گرفت و در پایان کارزار، حوزه‌ای محدود، حوزه‌ای موسوم به حوزه علمیه دینی، در دست ملایان باقی



ماند.^[۹] این تصرف نابخق نبود. روحانیت حوزه‌ای را در انحصار خود گرفته بود که در شرایط جدید می‌بایست محصول دیگری بار آورد، اما آن حوزه ناتوان از برآوردن این نیاز اجتماعی بود. جامعه جدید داشت شکل می‌گرفت و لازم بود مبنای نهاد آموزش و پرورش از نو تعریف شود. تعریف جدید، که بر پایه برآوردن نیاز جامعه جدید بود، با تعریف قدیم، که دیگر صورت عریان آن انتقال فضل علمایی و تربیت ملا بود، تضاد داشت. تصرف روا بود و در قالب بینش حقوقی متعارف در خود فرهنگ اسلامی هم توجیه‌پذیر. مسلمان نواندیش می‌تواند، مثلاً بر مبنای آرای محمد باقر صدر، استدلال کند که نهاد آموزش و پرورش موضوع مالکیت عمومی است که در زمانی سیادت بر آن حق خاص روحانیت بوده است؛ ملایان مالک خصوصی آن نبوده‌اند. بر این پایه انتقال سیادت بر آن از فضل قدیم به فضل جدید از مقوله غضب نیست، و بحق است، چون اگر این کار صورت نمی‌گرفت، وضع مسلمانان از اینچه هست بدتر می‌شد.

- در مورد حوزه قضاوت هم می‌توانیم چنین استدلالی کنیم. نهاد محکمه شرعی، دیگر پاسخ‌گوی نیازهای حقوقی جامعه نبود و می‌بایست جای خود را به نهاد دادگستری جدید بسپارد. این جای‌سپاری بحق بوده است. بحق بودن آن را می‌توان با یک درک متعارف از عدالت تصدیق کرد.

- قضیه در مورد حوزه بهداشت و درمان کاملاً روشن است. تقابل فضل جدید و فضل قدیم در اینجا را می‌توانیم در قالب مدل پرسش و پاسخ درآوریم و زیر مقوله جای‌سپاری ببریم. طب سنتی، که روایتی از آن طب اسلامی خوانده می‌شود، می‌بایست جای خود را به طب جدید بدهد چون پاسخ‌های جدید به پرسش‌های مربوط به بهداشت و درمان چنان به راحتی پاسخ‌های قدیم را پس می‌زنند که خود علما هم از طبیبان جدید طلب شفا می‌کنند. طب جدید قلمرو طب قدیم را تصرف می‌کند. این تصرف بحق بوده است.

۹- این حوزه در واقع تأسیس شد. خود حوزویان هم از تأسیس حوزه علمیه قم به دست شیخ عبدالکریم حائری به سال ۱۳۰۱ سخن می‌گویند. به نظر نویسنده چنین می‌آید که بر روی مفهوم "تأسیس" در این مورد دارای اهمیت مثالی، کار تحقیقی ویژه‌ای صورت نگرفته است. به نظر من این "تأسیس" مبدأ فصلی از تاریخ شیعه است که به آن می‌توانیم "شیعه پهلوی" بگوییم. این دورانی است که روحانیت شیعه نظم و ترتیب و فصلی تازه می‌یابد و فرصتی طولانی پیدا می‌کند برای آنکه تا حدی جهان را بشناسد. کارمایه حمله برای تصرف مواضع از دست رفته، در دوره "شیعه پهلوی" انباشته می‌شود.

این سه حوزه کلان و عیان هستند، در حیطه مدیریت دولتی می‌گنجند و زور دولت تضمین‌کننده سکولار شدن آنها می‌شود. الزام بقا دولت را راغب به پذیرش تحول در این حوزه‌ها می‌کند. در موردهای دیگر، کارزار جای‌سپاری و تصرف، سنگر به سنگر و به تدریج پیش می‌رود. موردی مهم جایگاه و حق زن است. این مسئله‌ای شاخص است که حد جای‌سپاری در آن نشان می‌دهد که جامعه تا چه حد سکولار شده است. موضوع زنان هم به عنوان موضوع امتیاز فضلی طرح شدنی است. اما در عصر مشروطیت چنین بحثی با صراحت زیر چنین عنوانی طرح نشده است، و این نشان دهنده رابطه تنگاتنگ بحث امتیاز فضلی با نظام امتیازوری است. طرح ایده امتیاز فضلی برای نشان دادن یک نظام امتیازوری به جای یک نظام دیگر بود. ایده در ابتدا این ظرفیت را نداشت که منکر فضل ویژه مردان شود.

نظام امتیازوری جدید در جریان یک تحول تدریجی و به نسبت آرام گسترش یافت. کند بودن و موضعی بودنِ بسط آن به آن برمی‌گشت که در ایران یک جنبش دهقانی وسیع درنگرفت تا ورود به عصر جدید را با یک تحول اجتماعی عمیق قرین کند. بخش‌های بزرگ اهالی دیر به تحول پیوستند. جامعه ایران ناپیکارچه ماند، چیزی که فقدان انتگراسیون سیاسی، یعنی فقدان مشارکت همگانی در قدرت به آن برمی‌گشت و به نوبه خود موجب تداوم آن می‌شد. بحث امتیاز فضلی، در هر دو محور انکار فضل مبتنی بر تبار و انکار فضل مبتنی بر تعلیمات حوزوی، به یک جنبش وسیع اجتماعی فرانرویید. فضل‌شکنی عمیق و وسیع کار یک جنبش دموکراتیک با حضور وسیع دهقانان بود، جنبشی که سلطه اربابان و تیولداران را براندازد و فضل شیخان فتودال یا طرفدار نظام اربابی را بشکند. ایده در میان نخبگان شهری گسترش یافت، و از ارکان ایدئولوژی انقلاب مشروطیت شد.

حقانیت تاریخی رویارویی با علما

اگر خوانش ما از این ایده متمرکز بر تقابل‌جویی آن با فضل علمایی باشد، لازم است به این نکته توجه کنیم که اصل تقابل با فضل علما پدیده‌ی جدیدی نیست. کل ادبیات خطه فرهنگی ما شاهد این مدعاست که همواره در



مقابل رسته فقها و کلاً دین‌پیشگان، رسته‌ای وجود داشته که آنان را می‌توانیم روشنفکران سده‌های میانه بنامیم. اکثر شاعران و نویسندگان و دبیران و فیلسوفان و پزشکان به این رسته تعلق داشته‌اند. در آثار آنان مدام به طعنه به علما و انتقاد از علم خشک و بی‌اخلاق آنان برمی‌خوریم. «کوچه رندان» - عنوانی که عبدالحسین زرین‌کوب برای توصیف کوی حافظ و مصاحبان او در شیراز به کار برده است، در شیرازی که در آن فقیهان بر فراز منبر جلوه‌گری می‌کردند، در میخانه می‌بستند و گوش محتسبان تیز بود - در سرتاسر تاریخ این مرز و بوم، دست کم در دوره اسلامی آن، استمرار داشته است.

در اروپا از زمان استقرار مسیحیت تا قرن سیزدهم به پدیده‌ای که بدان "روشنفکران سده‌های میانه" نام نهادیم، برنمی‌خوریم. در آنجا رسته دبیران و ادیبان وجود ندارد، و به طور مشخص ادبیاتی در تراز ادبیات فارسی و عربی موجود نیست. هر چه هست دین است. آثاری چون شاهنامه و رباعیات خیام و گلستان سعدی و دیوان حافظ وجود ندارد که وقتی آنها را می‌خوانیم به ساحتی دیگر می‌رویم، ساحتی یکسر متفاوت از ساحت آثار مشخص دینی.

دبیران و ادیبان همواره خود را از متشرعان فاضل‌تر دانسته‌اند، حتا در علم دین. عنصر ثابت در بحث ادیبان رند با متشرعان این بوده است که در برابر علم فرقان یعنی فرق‌گذار آنها پرسش و ابهام بگذارند. این ابیات حافظ خلاصه بحث با عالمان است، آنانی که می‌گویند علم دارند بر اینکه از دید الهی خوب کدام است و بد کدام:

عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت
که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت
من اگر نیکم و گر بد، تو برو خود را باش
هر کسی آن درود عاقبت کار، که کشت
همه کس طالب یارند، چه هشیار چه مست
همه جا خانه عشق است، چه مسجد چه کنشت
سر تسلیم من و خشت در میکده‌ها
مدعی گر نکند فهم سخن، گو سر و خشت

نامیدم مکن از سابقه لطف ازل

تو چه دانی که پس پرده، چه [که] خوب است و چه [که] زشت

بر چنین زمینه‌ی از پیش آماده‌ای است که با در گرفتن بحران ورود به عصر جدید، در بحثی که عنوان عمومی آن را می‌توانیم "امتیاز فضلی" بدانیم، فضل علما انکار می‌شود. بر این قرار روا نیست که نقد متجددانه بر علم علمایی و انکار فضل حوزوی تنها به صورت بازتاب هجماه‌ای از بیرون نمایش داده شود. ما در تقابل تجدد با یک سنت یکدست مواجه نیستیم. سنت، شکاف درونی عمیقی داشته و رویارویی با تجدد در آن واکنش‌های مختلفی را برمی‌انگیزد. طرح ایده امتیاز فضلی به قصد تخطئه فضل علما یک بنیاد تاریخی و درونی دارد که با نظر به آن می‌توان با تأکید از حقانیت این ایده و ایده تجدد به طور کلی سخن گفت.

ابهام و صراحت

فضل علمای دین به این برمی‌گشته که می‌گفتند می‌دانند از دید خدا و پیغمبر و امام خوب و زشت چیست و کیست. رسته‌ای اهل فکر و قلم وجود داشته که در برابر آنان ایستاده و می‌گفته‌اند: نمی‌دانید؛ داننده راز نیستید و هیچ امتیازی بر دیگران ندارید! این منتقدان کلام مبین را بسته می‌دانستند و معمولاً رحمت را برجسته می‌کردند، تا از صراحت آیات شدت بکاهند. علما نسبی را مطلق می‌کردند، منتقدان‌شان مطلق را نسبی.

این تلاش، تلاش برای مهار کردن خدای وحشت توسط خدای رحمت، در همه فرهنگ‌ها دیده می‌شود. آن شور آغازین که در اسلام آن را "بعثت" می‌خوانند، به تدریج مهار می‌شود، هم از طریق عقل بوروکراتیک‌وار کاهنان، هم از طریق تلاش لطیف‌کننده و تحمل‌پذیر کننده از طریق هنر و ادب و مراسم جشن و همدلی و بخشش و تسلا در میان توده مردم. عنصر شدت اما نمی‌میرد و به ویژه در احکام کاهنان کنسرو می‌شود. با هر جنگ و ستیزی طرفی وجود دارد که به آن شور آغازین وحشت‌زا بازگردد و با زبان خدا از انتقام سخن گوید. فرهنگ شکننده است و هنوز توانایی مهار فوران خشم



را ندارد. رحمت، لایه‌ای ضخیم و عبورناپذیر بر روی وحشت نکشیده است. اگر این نظر درست باشد که فرهنگ در تلاش برای فرهیخته کردن دین از راه نسبی کردن مطلق و پوشیدن کلام مبین شدت در هاله‌ای از ابهام به قصد گشوده‌تر کردن فرصت رحمت باشد، پس اصل اصلاح دین در مبهم‌سازی و نمادین کردن زبان دینی است. مسیحیت به عنوان یک فرقه اصلاح‌گر یهودی سر برآورد. زبان مسیح در نقد کاهنان و نظام امتیازوری‌ای که آنان از ارکان آن بوده‌اند صریح است، اما مسیح صراحت خشن موسایی را می‌گیرد و با موعظه بر سر کوه عهد عتیق را پشت سر می‌گذارد. پنج کتاب موسی در روایت رحمانی جدید صراحت خود را از دست می‌دهند. اما مسیحیت به اقتضای قدرت در طول تاریخ خود مدام به اصل موسایی‌اش برمی‌گردد و صریح می‌شود. دستگاه تفتیش عقاید در دوره پایانی سده‌های میانه تجسم صراحت مسیحی است. در "سیره ابن اسحاق"، قدیم‌ترین زندگی‌نامه محمد و مبنای "سیره ابن هشام"، با یک فرد خشن به راستی‌امی مواجه می‌شویم. اما هر چه جلوتر می‌آییم محمد به مسیح نزدیک‌تر می‌شود. محمد در ادبیات عرفانی کجا و آن قریشی بدوی روایت‌های ابتدایی کجا؟! کسانی که تحولات ایران را از زمان انقلاب تا کنون از نزدیک دنبال کرده‌اند، به نوعی شاهد تاریخ دین در شکلی فشرده بوده‌اند. تحول در بازنمایی سیره خمینی و بازگویی اقوال و احادیث او تکرار تاریخ است. در اینجا نیز کشاکش صراحت‌بخشی و مبهم‌سازی آشکار است. در حالی که تندروان اقتدارگرا به خمینی در امر به سرکوب دگران‌دیشان و کاربست خشونت صراحت می‌دهند، کار اصلاح‌طلبان مبهم‌سازی است.

با این توضیح لازم است به نکته ششم در بحث بالا درباره منطق دین‌پیرایی برگردیم و تناقضی را حل کنیم: این که ایستار اصلاح‌گرا به صراحت مشخص می‌شود یا با ابهام. نکته ششم این بود:

موضع اصلاح‌گرا به مقایسه با آیین مرسوم دست کم درباره نکته‌هایی که به موضوع اصلی ستیز تبدیل می‌شود، صریح‌تر و روشن‌تر است. آیین مرسوم چندپهلوی است، بدیل آن در مقابل با تک‌پهلویی می‌آغازد. آیین مرسوم هم‌این-هم‌آن است، بدیل اصلاح‌گر آن اما می‌گوید تنها این و نه چیزی جز

این. می‌توانیم به زبان امروزی بگوییم که بدیل دین‌پیرا، ایستاری بنیادگرایانه دارد.

در نمونه پروتستان‌تیسیم، ما هم با صراحت مواجه می‌شویم هم با ابهام. ۹۵ تز لوتر از نظر نقد کاسبی آمرزش‌نامه فروشی و تبدیل کلیسا به دکان صریح است. با صراحت می‌گوید که کاری که کلیسا پیش می‌برد مسیحیت نیست. او در نامه‌هایش به امیران آلمانی و در سخنرانی‌هایش صراحت دارد، صراحتی خشن. در عین حال او، با پیشینه تربیت حوزوی متأثر از نومینالیسم، خدا را از دسترس دور می‌کند و از تعین‌ناپذیری او به تعین‌ناپذیری آمرزش می‌رسد. تکیه‌گاه کلیسایی را که از فرد می‌گیرد، او را به درون خود پرتاب می‌کند، تا در آنجا تکیه‌گاهی بیاید. این واگذاری به درون همانی است که هگل به آن اصل سوژکتیو (das subjektive Prinzip) می‌گوید و به خاطر آن برمی‌نهد که «آزادی روح با لوتر آغاز می‌شود» (Hegel, ۵۰). لوتر در نقد صریح است، اما در اثبات راه را بر ابهامی می‌گشاید که سرانجام از دل آن الاهیات پروتستان درمی‌آید و اتفاقی نیست که هرمنوتیک جدید از دل این الاهیات زاده می‌شود.

پروتستان‌تیسیم به عنوان نوعی بنیادگرایی صراحت دارد، کلاً همه انواع بنیادگرایی روشن و صریح هستند. نکته‌ای را می‌گیرند و به آن صراحت خیره‌کننده‌ای می‌دهند. جذابیت بنیادگرایی دینی برای عده‌ای از انسان‌ها درست در این صراحت است: بنیادگرایی "صراط مستقیم" را نشان می‌دهد و می‌گوید همه باید این مسیر را پیش گیریم و هر راه دیگری را گمراهی بدانیم. این در جهان مدرن، جهان پیچیده و بی‌راهنما، بسیار فریبنده است.

پروتستان‌تیسیم آغازین، یک بنیادگرایی دین‌پیرا بود: در برابر کانون قدرت کلیسایی ایستاد و در برابر "ما می‌دانیم" کلیسایی گفت که "شما نمی‌دانید". به این ترتیب فضل کلیسای رمی را درهم شکست.

علی عبدالرازق، مصلح مسلمان مصری، در کتاب "الاسلام و اصول الحکم" (چاپ نخست: ۱۹۲۵) در برابر مدافعان خلافت که می‌گفتند این نهاد میراث پیغمبر است و اسلام چنین شکلی برای حکومت‌گری تعیین کرده، ایستاد و گفت چنین نیست و کلاً نوع حکومت‌گری در اسلام مشخص نشده است. از



این موضع صریح و در عین حال مبهم‌ساز، جنبش برنخاست، چون خلافت عملاً زوال یافته بود و موضع رزاق فضل‌شکن نبود. فضل‌شکن می‌شد اگر وقتی علمای الازهر در مقابل کتاب او قیام کردند و گفتند "ما می‌دانیم"، در برابرشان برمی‌نهاد که شما نمی‌دانید و از این نظر هیچ فضلی ندارید. چنین تقابلی تنها با اتکا بر یک جنبش اجتماعی دموکراتیک ضد سنت اربابی و ولایی می‌توانست راه به جایی ببرد.

علی عبدالرازق با علمای الازهر، مثلاً با حریفش رشید رضا، هم-جایگاه بود. علی عبدالرازق و رشید رضا در یک موضع بحث به سر می‌بردند و به یک پرسش یگانه، پرسش از پی خلافت، جای‌سپارانه پاسخ می‌دادند، یعنی به شرحی که پیشتر آمد، پاسخ یکی می‌بایست جای خود را پاسخ دیگری بسپارد. منورالفکران ایرانی اما با علما هم-جایگاه نبودند. منورالفکری پدیده‌ای بود در آغاز عصر جدید ایرانی بروز کرده در رسته اهل فکر و قلم، که پیشتر گفتیم از رسته علما یک جدایی تاریخی داشتند، با اینکه می‌توان افرادی را نشان داد که دوزیستی بوده‌اند و هم به این رسته و هم آن رسته تعلق داشته‌اند. بسیاری از منورالفکران افزون بر تحصیل ابتدایی مکتبی، تحصیل مشخص حوزوی هم داشتند، می‌توانستند به رسته علما وارد شوند، اما مسیر دیگری برگزیدند و با فکر جدید آشنا شدند و مدافع فضل جدید گردیدند. هم جایشان عوض شد، هم گاهشان، یعنی فکرشان در مدار یک زمانیت دیگر قرار گرفت؛ آنان دیگر با علما هم‌عصر نبودند.

نقد منورالفکران بر دین از موضع اصلاح‌طلبی درون-دینی نبود. آنان موضوع امتیاز فضلی را بیرون از دایره دین مطرح کردند. هدف نه اصلاح دین، بلکه به حاشیه راندن علما بود. هدف منورالفکران، تصرف بود.

موضع اصلاح‌طلبانه درون-دینی چه می‌توانست باشد؟ گفتیم که چنین موضعی می‌بایست صریح باشد، فضل‌شکن باشد، و در تقابل با کانون قدرت دینی قرار گیرد. این که کسی در رسته دینی چنین موضعی را بگیرد، خود بخود او را برانگیزاننده جنبش اصلاح نمی‌کند. بستگی به موضع رسته دینی در کشاکش‌های سیاسی و اجتماعی دارد و این بحث تاریخی که نقد درون-دینی به نقد اجتماعی فراروید یا به چنین نقدی گره خورد و یک واکنش

زنجیره‌ای حرکتی سرتاسری را برانگیزاند. اما روی موضوع موضع فضل‌شکن متمرکز شویم. علما خود را اولو الامر می‌دانند، یعنی صاحبان فرمان، یعنی فرمانروا. بسته به اوضاع این ادعا را به صورت پوشیده یا آشکار بیان می‌کنند. بحران اواخر دوره قاجار باعث شد که دعوتشان را آشکار کنند. در نهایت حرف آنان این بود و هست که فرمانروایند چون اولو العلم و الفقه هستند. فرمانروایند، چون داندنه‌اند، چون دانایند. بر این قرار موضوع اصلاح طلبانه صریح می‌بایست این باشد: نمی‌دانید و روا نیست که فرمان برانید.

اما فرق است میان خطاب منورالفکرانه به علما، که شما نمی‌دانید، با خطاب از موضع درون-دینی. از موضع روشنفکرانه و متجددانه علم معنای جدیدی دارد، و آنان حق دارند که به عالمان سنتی بگویند که شما نمی‌دانید. عالم سنتی هم اگر انصاف و بصیرت داشته باشد، باید بپذیرد که نمی‌دانند، یعنی علم جدید را نیاموخته است. اما وقتی کسی از موضع درون دینی به ادعای اولو العلم بودن و اولو الامر بودن می‌تازد، برمی‌نهد که مدعیان وارث علم رسولانه نیستند، و روا نیست که چون رسول امر و نهی کنند. از چنین موضعی هیچ حرکت دین‌پیرایانه جدی‌ای در ایران و کلا در جهان اسلام صورت نگرفته است. کسانی به این موضع نزدیک شده‌اند، اما نه آن را چندان صریح طرح کرده‌اند، نه چندان قوی؛ و آنچه گفته‌اند دور از شأن و اقبال تاریخی‌ای بوده که همچون ۹۵ تز مارتین لوتر منشأ یک واکنش زنجیره‌ای برافکننده شود.

اما این را هم باید در نظر گیریم که شاید منطق دین‌پیرایی در اسلام از الگویی پیروی نکند که ما با بررسی پروتستانتیسم به آن رسیدیم. الگوی پروتستانی در ساده‌ترین بیان به این صورت است: گرفتن موضع فضل‌شکنانه صریح در برابر کانون قدرت دینی از جایگاهی درون‌دینی، بروز حالت طنین‌افزایی (resonance)، گره خوردن به جنبش سیاسی و اجتماعی، گسترش شکاف در کل جامعه دینی. اسلام در هر دو شکل سنی و شیعی آن فاقد مرکزی چون رُم است، و بافتی ریزومی و افشان دارد؛ توری است که اگر یک جای آن دریده شود، پارگی آن لزوماً گسترش نمی‌یابد.

جریان تاریخی تحول اسلام در یک سمت نرم‌خو و مداراگر کننده، طبق الگوی چیرگی ابهام بر صراحت است، طبق الگوی چیرگی چندپهلویی بر تک‌پهلویی،



و نمادپردازی بر مصداق‌های روشن، اجازه دادن به بازی و سرگشتگی نشانه‌ها به جای تثبیت آنها.^[۱۰] این روند، بازی یاد و فراموشی است، آیه‌هایی به یاد می‌آیند و آیه‌هایی فراموش می‌شوند. خدا مهربان می‌شود و مردم اسمای جباریتش را فراموش می‌کنند.

تقریر دیدگاه خمینی با مفهوم‌های هانس بلومبرگ

چیره شدن ابهام بر صراحت و کشیدن لعاب رحمت بر روی شدت و وحشت، یک روند تمدنی است که به خط مستقیم پیش نمی‌رود و بی‌بازگشت نیست. در دوران ما روند تمدنی لزوماً آن دورِ ابن خلدونی شروع از بدویت، برقراری عمران و فروپاشی با حمله‌ای دیگر از جانب صحرا را طی نمی‌کند. بحران سیاسی و اجتماعی اما ممکن است فضایی ایجاد کند که در آن علما یا مجاهدان جوان به فکر تصرف قدرت به نام دین افتند.

اشغالگران جدید در صدد تغییر گرانیگاه دین هستند که شاخص آن چندپهلویی و ابهام است. میانه دین را به سوی صراحت می‌برند تا موجه شود که صاحبان علم به تعبیر دینی، صاحبان امر هستند.

در ایران عصر مشروطیت رساله درون‌دینی صریحی نداریم که برنهد علما اولو العلم نیستند، اما در مقابل از خود علما رسائی داریم که به جاهلان و غافلان حمله می‌برند و علم خود را به رخ می‌کشند. کسانی که در آن دوران ایده اصلاح‌گری دینی را طرح کرده‌اند یا به عنوان مصلح دینی شناخته می‌شوند، یا در موضع دین نبوده‌اند یا رو در روی علم دینی نایستاده‌اند و مضمون اصلاح‌گری‌شان این بوده است که علما باید دریابند دنیا عوض شده و علم دیگری وجود دارد که فرق می‌کند با چیزی که مثلاً در "طبیعیات شفا" آموخته‌اند. هیچ رساله اصلاح‌گری نداریم که صراحت و شفافیت "تذکره الغافل و ارشاد الجاهل" را داشته باشد. در این رساله، که در مورد نویسنده آن اختلاف نظر وجود دارد و به هر حال موضع مشروعه‌خواهانه کسی چون شیخ فضل الله را بیان می‌کند، می‌خوانیم: «اگر کسی را گمان آن باشد که مقتضیات عصر تغییر دهنده بعض مواد آن قانون الهی است یا مکمل آن است، چنین

۱۰- درباره ابهام در فرهنگ متعالی اسلامی رجوع کنید به آثار توماس باویر (Thomas Bauer)، اسلام‌شناس معاصر آلمانی.

کس هم از عقاید اسلامی خارج است به جهت آنکه پیغمبر ما خاتم انبیاست و قانون او ختم قوانین است.»^[۱۱] اگر بنا بر اصلاح‌گری دینی می‌بود، می‌بایست این نویسنده و کل علما پاسخی می‌گرفتند با رساله‌ای که همانا عنوانی نظیر "تذکره الغافل و ارشاد الجاهل" زینده آن بود.

کمتر از چهار دهه پس از رساله "تذکره الغافل و ارشاد الجاهل" رساله‌ای منتشر می‌شود که آن را می‌توان با توضیحاتی که دادیم دین‌پیراینده خواند: رساله "اسرار هزار ساله" اثر علی‌اکبر حکمی‌زاده که خود درس‌خوانده حوزه قم بود و آگاه بر اسرار ملایان. او در این رساله که در سال ۱۳۲۲ منتشر شده، دینی را که علما مدعی علم بر آن بودند، «آش شله‌قلمکار»ی خواند که «هر چیزش از یک جاست و از دین چیزی که دارد همان اسم است.» (حکمی زاده، ۲۲) حکمی‌زاده در رساله‌اش برخی خرافه‌های ساخته و پرداخته علما را برمی‌شمرد و برمی‌نهد که «اگر بخواهیم راستی به دین خدمتی کنیم، چاره‌ای جز این نیست که اول این دروغ‌ها یا زباله‌های هزارساله را از جلو برداریم تا راه روشن شود» (همانجا). عنوان رساله، "اسرار هزار ساله" حاکی از نیت فضل‌شکنانه نویسنده است. در توضیح آن می‌گوید: «می‌گویید هر که را اسرار حق آموختند، مهر کردند و زبانش دوختند، می‌گویم این چگونه اسراری است که تنها به مردمان زودباور و بی‌سواد حق دارید بگویید و نشان دهید ولی پای مردمان دقیق و کنجکاو که به میان می‌آید، انگار جزء اسرار می‌شود. اگر سرّ است به هیچ‌کس نباید گفت و اگر نیست، باری یکبار آن را در چنین مجلسی آشکار کنید.» (حکمی زاده، ۳۰)

علی‌اکبر حکمی‌زاده ملای مهمی نبود، رساله مختصرش هم مضمونی چندانی قوی و برانگیزاننده ندارد. ملایی به آن پاسخ داد که او هم در آن زمان نامی و نفوذی نداشت. اما پاسخ‌دهنده بعداً نام‌آور شد و شهرت "اسرار هزار ساله" اینک به رديه‌اش برمی‌گردد، به "کشف اسرار" به قلم روح الله خمینی جوان. خمینی در آغاز رديه، موضعش را با صراحت اعلام می‌کند: دفاع از جاودانگی علمی که علما دارند:

«آفرین بر شما طارهای یاه‌سرا که اول با اظهار علاقمندی به دین حقیقی



و عبارات جالب توجه توده را متوجه خود می‌کنید و در آخر کلام پس از چند صفحه یکسره می‌گویید دین عبارت از راهنمایی عقل است و عقل ما هر چه فهمید همان دین است. پس چرا از دین اسلام و قرآن خدا و پیغمبر اسلام اسم می‌برید؟ شما عوام‌فریبی را بی‌دلیل به بزرگان اسلام نسبت می‌دهید و خود در چند صفحه کتاب چندین موضع آن عوام‌فریبی می‌کنید. شما اول دم از دین می‌زنید و برای اسلام دلسوزی می‌کنید و سنگ قرآن و اسلام را به سینه می‌زنید و خود را در ردیف دینداران و هواخواهان قرآن قرار می‌دهید و در چند صفحه بعد با کمال جرئت و جسارت می‌گویید قانون هزار سال پیش درد امروز را دوا نمی‌کند برای آنکه قانون ثبت و گمرک را ندارد. ما پس از این خواهیم روشن کرد که خدای محمد (ص) که قانون‌گذار است تکلیف گمرک و ثبت و هر جزئی از جزئیات احتیاج بشر را برای همه دوره‌ها معین کرده. شما چه می‌دانید قانون اسلام چیست؟» (خمینی، ۸)

خمینی در این کتاب به همه مظاهر تجدد، از جمله پزشکی مدرن، می‌تازد و دستاوردهای مشروطیت را تحقیر می‌کند. خلاصه حرف او این است که «تمام این قانون‌های بشری و حکومت‌های جهان از روی جور و بر خلاف حکم خرد پایه‌اش بنا نهاده شده است» (خمینی، ۱۸۱). مظهر خرد از نظر او همان علمی است که فقیهان دارند. خمینی می‌نویسد: «قانون اسلام در طرز تشکیل حکومت و وضع قانون مالیات و وضع قوانین حقوقی و جزائی و آنچه مربوط به نظام مملکت است از تشکیل قشون گرفته تا تشکیل ادارات، هیچ چیز را فروگذار نکرده است و شماها از آن بی‌خبرید و همه بدبختی‌ها آن است که مملکتی که یک همچو قانونی دارد دست خود را پیش مملکت‌های اجانب دراز کند و قانون‌های ساختگی آنها را که از افکار مسموم یک مشت خودخواه تراوش کرده در مملکت خود اجرا کند و از قانون مملکت خود که مملکت دینی خدایی است به طوری غافل باشد که باز هم گمان کند اینجا قانون ندارد یا قانونش ناقص است.» (خمینی، ۱۸۴)

نظر خمینی این است که حق آن است که دین بر همه عرصه‌های زندگی سلطه داشته باشد و در این باره تعصب دارد که همانا مجتهد است که می‌داند دین چیست. او معتقد است که قوانین بیگانگان بر کشور اسلامی سلطه یافته

است. این تصرفی نابحق است. دین حکم می‌کند که باید اشغالگران را بیرون راند و همان گونه که خواست و وعده الهی است مملکت اسلام را دوباره به تصرف درآورد. بر این قرار اگر بخواهیم با مفهوم‌های هانس بلومبرگ موضع خمینی را بیان کنیم، به چنین تقریری می‌رسیم: سپردن جای بینش دینی قدیم به بینش جدید نابحق بوده است. دین پاسخ صحیح جاودانه هر پرسشی را در خود دارد. هر گونه جای‌سپاری نابحق است. او در بخش‌های اول "کشف اسرار"، که به مباحث الاهیاتی در سطح حوزوی شیعی اختصاص دارد و در آن به موضوعاتی چون حاجت‌خواهی، شفا خواستن از تربیت، غیغویی، معجزه، استخاره و نظایر اینها پرداخته، منکر خلاء الاهیاتی در جهان می‌شود، به عبارت دیگر با تأکید می‌گوید که خدا و آیاتش در جهان حضور همیشگی خود را دارند. این حضور پایدار پشتوانه الاهیاتی ایده اعتبار پایدار احکام دینی است، احکامی که مجتهدان به آنها وقوف دارند. به این ترتیب بینش جدید روا نیست که دم از بازتصرف زند. دین جایی را ترک نکرده، و در جهان اسلام هیچ قلمرو متروکی وجود ندارد که به تصرف غیر درآید. پس از نظر خمینی ورود و گسترش تجدد به شکل بازتصرف نبوده است. کار خود را از طریق غصب و اشغال پیش برده و بر مؤمنان است که قیام کنند و مملکت را دوباره به تصرف خود درآورند. تصرف دوباره به فتوای خمینی بحق است و بر مسلمانان تکلیف.

چالش حقانیت

همه سنت‌گرایان دینی بر این نظرند که دین سلطه^۲ طبیعی بحقی داشت، به اصطلاح صاحب خانه بود، تا اینکه تجدد آمد و به ناحق به تصرف قلمرو نفوذ آن پرداخت. همچنانکه پیشتر اشاره شد، در ایران میراث ادبی جز این می‌گوید: ادعای سلطه^۳ مطلقه^۴ حقه دین همواره با چالش روبرو بوده است. میراث ادبی ضد دینی نیست، اما سرشار از نشانه‌های رویکردی به جهان و ساحت پنداشته^۵ دگرسو است که با دین فقهاتی تفاوت آشکار دارد. در این میراث، ابهام و نمادپردازی و چندپهلویی جای صراحت و تعیین‌گرایی و تک‌پهلویی دین مدرسی را گرفته است. در آن انکار می‌شود که تنها یک راه



رستگاری وجود دارد و داعیه فقها در این باره که قافله‌سالار رستگاران‌اند، به سخره گرفته می‌شود. میراث ادبی ما شاهد نگرانی مدام از تصرف دنیا توسط اهل دین است. این میراث، فقیهان را به عنوان صاحب‌خانه برنمی‌شناسد. بر این قرار چالش حقانیت، چالشی قدیم است و با تجدد آغاز نشده است. اگر فرض را بر درستی گزارش هانس بلومبرگ از دنیای مسیحی بگذاریم، در مورد دنیای اسلام بایستی بگوییم که داستان ما از سنخی دیگر است. تجدد تنها کشاکش بر سر جای‌سپاری و تصرف را تشدید کرده و به آن عوامل تازه‌ای افزوده، نه اینکه آن را از یک نقطه صفر برانگیخته باشد.

نفس تصرف نابحق نبوده است. روا نیست که بیرون راندن نیرویی از یک قلمرو که آن را به تباهی می‌کشاند و در اصل صاحب‌خانه بلامنازعی به حساب نمی‌آید، خودبه‌خود عملی مجرمانه ارزیابی شود. در آستانه عصر جدید یک ورشکستگی سیاسی و فرهنگی همه‌جانبه جای‌سپاری را ضروری ساخت. پرسش‌هایی سر بر آورده بود که علما از درک آنها ناتوان بودند. پاسخ‌هایی که به دیگر پرسش‌های حیاتی برای سامان جامعه می‌دادند، توجیه‌گر یک نظام امتیازوری پوسیده بودند که دیگر هیچ گونه حقانیت وجودی نداشت.

جای‌سپاری در مجموع به صورت تصرف پیش رفت، و این چیزی از حقانیت آن نمی‌کاهد. شکل‌هایی چون سازش ممکن نبود. شکافی کهن در فرهنگ وجود داشت که با بروز تجدد ژرفای بیشتری یافت. فرهنگ بحث وجود نداشت و علما تنها به مباحثه در درون خود عادت داشتند، مباحثه‌ای که اگر اندکی جدی می‌شد، کار آن به تکفیر می‌کشید. میانه فرهنگ، ابهام و چندپهلویی بود، در حالی که پرسش‌های مبرم به پاسخ‌های روشنی نیاز داشتند. پاسخ‌ها به گونه‌ای بود که تنها در رابطه تقابلی یا این - یا آن قرار می‌گرفتند.

روحانیان در ماجرای مشروطیت باختند. جای‌سپاری به نفع تجدد تمام شد و برخی مواضع حوزویان به تصرف افکار و افراد متجدد درآمد. ملایان تقیه کردند، اما از ادعای اولو العلم بودن، دست نکشیدند. با بحرانی که به انقلاب ۱۳۵۷ منجر شد، خمینی فرصت آن را یافت که ادعای صاحب علم بودن را به صاحب امر حکومتی بودن تسری دهد و عملاً امیر شود. دوران تصرف مواضع

از دست رفته فرارسید. در همه جا تاختند و کشور به اشغال درآمدند. هرگونه بحثی درباره دین و دین‌پرایی در ایران امروز باید از رخداد اشغال بی‌آغازد. تلاش‌های حوزویان برای جای‌سپاری به تباهی و شکست راه برده است. پاسخ‌های آنان به پرسش‌های حیاتی جامعه بحران‌آفرین بوده است. خودشان هم بارها اعتراف کرده‌اند که نتوانسته‌اند مشکلات اساسی را حل کنند. بحران ارزش‌ها تشدید شده و فساد و سقوط اخلاقی فراگیر شده است. اشغال مجدد کشور نابحق بوده است. اراده به اشغالگری دینی در همه کشورهای اسلامی مصیبت ایجاد کرده است. نهضت خمینی، نهضت‌های اخوان المسلمین، طالبان، داعش، و همانندهای اینها همه در مقوله نواشغالگری می‌گنجند.

سخن آخر: دین‌پرایی امروزین

شکل ایده‌آل اصلاح دینی به صورت یک رخداد مشخص، چنانچه در پروتستانیسم دیده‌ایم، شکافی درون حوزه دینی است: عالمی برمی‌خیزد و صاحب علم بودن و صاحب امر بودن کانون قدرت دینی را انکار می‌کند. این فضل‌شکنی اگر با بحران سیاسی و اجتماعی‌ای در امتیاز فضلی مستقر و امکان استقرار یک نظام امتیازوری دیگر به جای آن همراه شود، بخت آن را دارد که به دین‌پرایی راه برد.

در دنیای اسلام چنین چیزی رخ نداده و بعید است که رخ دهد. در ایران امروز اختلاف میان علمای حوزوی وجود دارد، اما این اختلاف از مقوله نقد و انکار علم علمایی نیست. حوزه دینی در ایران پرورنده پرهیزکاری اخلاقی و آگاهی انتقادی‌ای نیست که زمانی به یک ارتودوکسی دین‌پیرا راه برد. جامعه هم آن دوران را پشت سر گذاشته که در میان حوزویان برای خود یک رهبر اخلاقی بجوید.

اصلاح‌گری بنابر الگوی پروتستانی رخدادی است که در درون حوزه دینی، یعنی رسته کاهنان، آغاز می‌شود. لازم است در این بحث میان درون-حوزوی و درون-دینی فرق بگذاریم. نقد دین به شیوه روشنفکران دینی در ایران امروز نقد درون-دینی است، اما درون-حوزوی نیست. نقد آیت الله منتظری به شیوه حکومت‌گری ولایی نقدی درون-حوزوی بود، اما آن را نمی‌توان از



مقوله اصلاح‌گری به شمار آورد: انتقاد او متوجه اصل علم علمایی یعنی مبنای فضل آنها نبود. اصلاح‌گری باید به شیوه رادیکالی فضل‌شکن باشد. نفس انتقاد از فکر ولایت فقیه در این معنا فضل‌شکن نیست. با این انتقاد با نوعی داعیه صاحب امر بودن مقابله می‌شود، نه با نفس فاضل بودن به جهت داشتن علمی ویژه.

بر این قرار به نظر می‌رسد که ما در ایران و کلا در همه جهان اسلامی شاهد رخداد اصلاح‌گری دینی نخواهیم بود. اما این به این معنا نیست که اسلام به شیوه‌ای دیگر اصلاح نخواهد شد: اصلاح می‌شود به شیوه همیشگی، از راه ابهام و چندپهلویی و فراموشی. به بیان دیگر همان روند تمدنی‌ای که در سده‌های میانه اعتلای فرهنگ اسلامی را موجب شده، در دوران جدید باز به گونه‌ای دیگر پیش خواهد رفت. مظهر اعتلای فرهنگ اسلامی در سده‌های میانه نمادپردازی، ابهام، گرفتن صراحت احکام، تعطیل کردن برخی از آنها، گوناگون جلوه دادن راه‌های رستگاری، چندصدایی کردن خدا و کلام و نشانه‌های او بوده است. این اعتلا در هنر و ادب جوامع اسلامی و در مداراگری مسلمانان متبلور بوده است. بحران‌های عصر جدید روند تمدنی والایش (sublimation) را قطع نکرده اما آن را اینجا و آنجا دچار وقفه کرده است.

وقفه بزرگ در ایران با قدرت‌گیری خمینی رخ داده است. عروج خمینی به صورت قطبی نقطه مقابل چیزی به نام اصلاح‌گری است. خمینی نماد رادیکال اظهار فضل علمایی است، اصلاح‌گری در هم شکستن رادیکال چنین خودبرتربینی‌ای است.

ما اکنون در شرایط اشغال به سر می‌بریم. نقد درون-دینی هم برای اینکه به آستانه یک نقد اخلاقی و مقابله‌کننده با جباریت و انحطاط برسد، ابتدا باید با تصرف عُدوانی مقابله کند، مقابله‌ای که بیان مثبت آن خواست برقراری یک نظام سکولار است. دست دین که از قدرت کوتاه شود، امکان والایش آن در خط تمدنی توصیف‌شده فراهم می‌شود. می‌توان در موضع والای ابهام بود، اما شایسته است که در نقد اشغال و ضرورت سکولاریزاسیون صراحت داشت.

منابع:

- آدمیت، فریدون (۱۳۵۵)، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران. تهران: انتشارات پیام.
- تذکره الغافل و ارشاد الجاهل، در: ایران نامه ۱۳۷۲، سال یازدهم، ش. ۴۳، صص ۵۳۲-۵۳۶.
- حکمی زاده، علی اکبر (۱۳۹۴) اسرار هزار ساله. نسخه دیجیتال از «مجموعه کتاب های موحدین» بر اساس نسخه منتشر شده در شماره ۱۲ نشریه پرچم، سال ۱۳۲۲.
- خمینی، سید روح الله (۱۳۲۷)، کشف اسرار. تهران: کتابفروشی علمیه اسلامیه.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۴۹)، از کوچه رندان: درباره زندگی و اندیشه حافظ. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- شکوه‌نیا، رضا (۱۳۹۶)، فضل روشنفکران. در: نگاه نو، ش. ۱۱۶، ۵۷-۷۰.
- نیکفر، محمدرضا (۱۳۸۱)، در دفاع از حقانیت عصر جدید. در: مجله آفتاب، ش. ۱۸-۱۹.
- نیکفر، محمدرضا (۱۳۸۶)، لوتر و دین‌پیرایی پروتستانی. در: مجله مدرسه.
- Adams, Marilyn McCord. (1987) William of Ockham (2 volumes), Notre Dame University Press.
- Bauer, Thomas (2011), Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams. Berlin: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag.
- Bauer, Thomas (2018), Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt. Ditzingen: Reclam.
- Bourdieu, Pierre (1984). Distinction: a social critique of the judgement of taste. London: Routledge
- Blumenberg, Hans (1999), Die Legitimität der Neuzeit, Farnkfurt/M: Suhrkamp, 2. Auflage.
- Cassirer, Ernst (1910), Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. Berlin.
- Dickey, Laurence (1987), Blumenberg and Secularization: 'Self-Assertion' and the Problem of Self-Realizing Teleology in History. In: New German Critique, no. 41, pp. 151-165.



Hegel, G.W.F (1986), Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Werke 20, Frankfurt/M: Suhrkamp.

Lara, Maria Pia (2013), The Disclosure of Politics: Struggles Over the Semantics of Secularization. Columbia University Press

Löwith, Karl (1949), Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History. Chicago/London: The University of Chicago Press.

Luther, Martin (1960), Tischreden. Stuttgart: Reclam Verlag

Luther, Martin (1962), An den christlichen Adel deutscher Nation. Von der Freiheit eines Christenmenschen. Sendbrief vom Dolmetschen. Stuttgart: Reclam Verlag

McKim, Donald K., ed. (2003), The Cambridge Companion to Martin Luther, Cambridge University Press.

Ockham, Wilhelm von (1984): Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft, Stuttgart: Reclam.

Ockham, Wilhelm von (2000): Texte zu Theologie und Ethik, Stuttgart: Reclam.

Troelch, Ernst (1911), Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. München und Berlin: Druck und Verlag von R. Oldenbourg.

امکان اصلاح در دین اسلام

حسن یوسفی اشکوری

درآمد

حول موضوع اصلاح (رفرم) و یا امتناع اصلاح در دین اسلام و یا در چگونگی و چرایی اصلاح دینی در ذهن و ادب اسلامی معاصر، موضوعات و مسائل مهم و فراوانی وجود دارد که پیرامون آنها می‌توان (و می‌باید) سخن گفت ولی در این نوشتار می‌کوشم به اهم آنها بپردازم و دیدگاه‌ام را به عنوان یک مؤمن به اسلام و نیز به مثابه یک باورمند به نواندیشی دینی مطرح و با شما خوانندگان صاحب نظر (با هر گرایش فکری) به اشتراک بگذارم. این نوشتار پس از یک مقدمه به موضوع اصلی می‌پردازد.

مقدمه؛ زمینه‌ها

اگر اصلاح را در معنای مثبت آن یعنی تحولات بهبودساز به کار ببریم، از لحظه درگذشت نبی اسلام، حتی یک روز روند و فرایند تغییر و تحول در



عرصه های مختلف زندگی مسلمانان تعطیل و حتی متوقف نبوده است. اگر پسینی به تاریخ بنگریم، می‌توان گفت همین تطورات، به زایش و گسترش تمدن اسلامی در قرون نخستین منتهی شده و حداقل به چنان زایشی کمک کرده است.

با این حال، موضوع اصلاح به مثابه یک «مسئله» در همین دوپست سال اخیر و در مواجهه مسلمانان با تمدن و فرهنگ مغرب زمین مطرح و در جوامع اسلامی به وسیله شماری از متفکران مسلمان جدی گرفته شده و به عمل در آمده است. البته درک چنین ضرورتی پس از آن پیدا شد که مسلمانان (مانند دیگر جوامع شرقی و به طور کلی جهان غیر غربی) با دو سویه تمدن و فرهنگ مدرن غربی، یعنی علوم و فنون از یک سو و استعمار و سلطه اقتصادی و سیاسی و نظامی از سوی دیگر، آشنا شده و غریبان را پیشرفته و خود را عقب مانده یافتند. به ویژه پس از آشنایی برخی از افراد متمایل به نوگرایی در دین، با جریان اصلاح دینی در مسیحیت (موسوم به پروتستانتیسم)، در مجموع پیامدها و دستاوردهای آن در قرون جدید اروپا و غرب را مثبت و مفید ارزیابی کرده و در نهایت در انداختن جنبشی دینی و اجتماعی مشابهی در اسلام و در جهان مسلمانی را مفید و ضروری دانستند. در هرحال نهضت اصلاح دینی در این دوپست سال اخیر (و بیشتر اندکی پیش از مشروطیت تا بعد در ایران) واقعیتی تاریخی و انکارناپذیر است و نشانه تاریخت و عینیت آن نیز تثبیت این عنوان در منابع پژوهشی غربی و البته شرقی و اسلامی و از جمله استفاده از مدخل «اصلاح» در دایره المعارف های غربی (از جمله دایره المعارف اسلام) و در آثار مشابهی در جهان اسلام و در ایران است.^[۱] در این میان، کتاب‌هایی نیز با همین عنوان منتشر شده که نشانه‌ای است از جافتادگی این عنوان. از جمله یکی از مشهورترین آنها کتاب «زعماء الإصلاح فی العصرالحديث» به قلم ادیب و تاریخ نگار مصری احمد

۱- مدخل «islah» در «دایره المعارف اسلام» (چاپ لیدن، ۱۹۷۳) سالیانی پیش تحت عنوان «نهضت بیدارگری در جهان اسلام» به وسیله سید محمد مهدی جعفری ترجمه و در سال ۱۳۶۲ در تهران به وسیله شرکت سهامی انتشار و نشر فرهنگ منتشر شده است. البته مترجم حواشی و ملحقات زیادی بر آن افزوده است. در همین مورد نیز بنگرید به مدخل «اصلاح طلبی» در جلد نهم «دایره المعارف بزرگ اسلامی» که به قلم جمعی از نویسندگان (از جمله راقم این سطور) نگاشته و منتشر شده است. نیز بنگرید به مدخل «اصلاح و اصلاحگران» به قلم محمد مهدی جعفری در جلد دوم «دایره المعارف تشیع» چاپ تهران.

امین (درگذشته ۱۹۵۴) است که در حدود هفتاد سال قبل در مصر چاپ و در ایران نیز به پارسی برگردانده شده است.^[۲]

امکان اصلاح در اسلام

در پرسش از امکان یا امتناع از اصلاح در دین اسلام، پاسخ من مثبت است و در ذیل برای مدلل کردن مدعای خود به مهم‌ترین ادله اشاره می‌کنم. البته مدافعان نظریه اصلاح‌ناپذیری دین اسلام خود ادله‌ای برای مدلل کردن مدعیات خود دارند و در جای محتاج نقد و بررسی است ولی بررسی آنها از موضوع این نوشتار خارج است.

اما پیش از آن لازم است به دو نکته ضروری اشاره کنم. نخست این که، فعلاً موضوع اصلاح طلبی در دین یعنی اصلاح فهم‌ها و تفاسیر متون و منابع و مفاهیم سنتی و جاافتاده اسلامی است. یعنی امکان پرسش و یا عدم پرسش از اصول موضوعه و یا اصول و فروع دین است و نه بیشتر. به دیگر سخن، بحث ما پس از قبول اسلام به صورت و سیرت موجود است و نه کندکاو در اصول و مبانی اعتقادی اسلام. فعلاً می‌خواهیم بدانیم که آیا می‌توان در «اسلام واقعا موجود»، فهم و تفسیرهای متفاوت و احیاناً مثبتی به سود زیست مؤمنانه و در واقع برای بهسازی حال و احوال ناخوش مسلمان معاصر ارائه داد یا نه؛ امکان و یا امتناع اصلاح طلبی دینی؛ مسئله این است! دوم این که، به لحاظ روشن‌شناختی، گزینه مفروض من، اصلاحات با معیارهای درون دینی و بیرون دینی در یک تعامل دیالکتیکی است.^[۳]

۲- این کتاب به دست اینجانب با عنوان «تجددگرایان مسلمان در عصر جدید» ترجمه و در سال ۱۳۷۳ به وسیله «انتشارات علمی فرهنگی» در تهران منتشر شده است. در این کتاب شرح حال و افکار و آثار ده تن از نوگرایان اصلاح طلب و اصلاح گر در سراسر جهان اسلام بررسی و تحلیل شده است. البته شماری از اینان عمدتاً به قلمرو اصلاح فکری همت کرده‌اند و شماری نیز از رجال سیاست و مردان دولت و اجرا بوده‌اند که از طریق اقدامات عملی و اجرایی در اصلاح گری و برای توسعه و زیست مدنی مسلمانان کوشیده‌اند. این ده تن عبارت‌اند از: محمدبن عبدالوهاب، مدحت پاشا، سید جمال الدین افغانی (اسدآبادی)، سید احمدخان هندی، سید امیرعلی هندی، خیرالدین پاشا تونسلی، علی پاشا مبارک، عبدالله ندیم، سید عبدالرحمان کواکبی و محمد عبده.

۳- این دو تذکر بدان جهت است که گاه از اصلاح دینی، اصلاح دین یعنی تغییر و جابجایی در اصول موضوعه دین مراد می‌شود (مانند تغییر توحید به چند خدایی و یا بت پرستی) و یا در تفاسیر متون دینی برخی صرفاً به معیارهای بیرون دینی تکیه دارند و شماری نیز صرفاً به معیارهای درون دینی. اما به گمانم در قلمرو <<



الف. نفی ذاتگرایی

بحث مقدماتی و در عین حال استدلال بنیادی برای اثبات اصلاح‌پذیری، نفی ذاتگرایی در دین اسلام است. این موضوع چندان مهم است که اگر در این مورد توافق حاصل شود، اقامه دلیل و یا دلایل بعدی برای اثبات اصلاح‌پذیری اسلام، موضوعاتی اضافی‌اند که برای تقویت و تحکیم همان استدلال بنیادین مفید تواند بود.

می‌دانیم که بر اساس کلیات خمس در منطق کهن ارسطو، پدیده‌ها با پنج معیار از هم تفکیک و در واقع طبقه‌بندی می‌شوند: نوع، جنس، فصل، عرض عام و عرض خاص. فعلا ما را با نوع و دو قسم عرض کاری نیست اما در تعریف جنس و فصل گفته‌اند: «جنس آن کلی ذاتی است که بر افراد مختلف الحقیقه حمل می‌شود؛ مانند حیوان که بر انسان، اسب و ... حمل می‌شود». و «فصل، کلی ذاتی است که موجب امتیاز یک نوع از انواع مشارکت شود، مانند ناطق که فصل انسان است و او را از حیوانات دیگر ممتاز می‌سازد».^[۴] در این دیدگاه، پدیده‌های طبیعی و انسانی، دارای ذات ثابتی‌اند که خلل‌ناپذیراند و به همین دلیل همواره و در هر حال می‌توان با فصل‌هایی جنس‌ها را از هم تفکیک و جدا کرد. در علم و فلسفه کنونی، چنین دیدگاه ذات‌گرایانه و «طبیاع»‌پنداری متصلب و جزمی (حد تام) بی‌اعتبار و حداقل مخدوش و محل مناقشه شدید است. حال گفته می‌شود طبایع (حداقل به گونه ای که در گذشته تصور می‌شد) در خلقت امری ثابت و خلل‌ناپذیر نیست بلکه طبایع برساخته می‌شوند. از جمله جنبش فمینیسم ذاتگرایی ارسطویی را در قلمرو جنسیت به چالش کشیده است. در این تفکر، هرچند جنس مذکر و مؤنث وجود دارد ولی «زنانگی» و «مردانگی» مفاهیمی جدا و متفاوت بوده و محصول تحولات تاریخی‌اند و از این رو به تعبیری «زن، زن می‌شود» و بر همین قیاس «مرد، مرد می‌شود».

تفسیر و هرمنوتیک فهم متون و گزاره‌ها، این دو نگاه به تعبیری لازم و ملزوم هم‌اند و یکی بدون دیگری ثبوتاً و اثباتاً ممکن نیست.

۴-مبحث کلیات خمس و تعاریف آنها از جمله جنس و فصل در اغلب منابع منطق و فلسفه اسلامی با تعبیر قریب به مضمون آمده است. از جمله می‌توان به منبع اندکی قدیمی‌تر «الحاشیه علی تهذیب المنطق» (مشهور به «حاشیه ملا عبدالله») و به اثر معاصر «منطق مظفر» مراجعه کرد.

حال اگر بتوان با تسامح طبایع را در طبیعت پذیرفت، در امور اجتماعی و تاریخی، این ذاتگرایی هرگز پذیرفتنی نخواهد بود. تفاوت‌هایی تاریخی و یا مختصات قومی و یا فرهنگی اقوام و ملل واقعیت دارد ولی، هرچه هست، محصول تعاملات تاریخی و تمدنی است و همواره می‌تواند در پویش و تغییر باشد و صد البته در عالم واقع چنین است. مثلاً نمی‌توان از ذات ثابت انسان شرقی و یا غربی و یا ذات جامعه شرقی و یا غربی سخن گفت. دین نیز به مثابه یک پدیده انسانی کاملاً تاریخی است و محصول فعل و انفعالات ذهن و ضمیر بشری در تعاملات اجتماعی و از این رو فهم و تفسیر اصول و فروع و آموزه‌های آن در بستر تحولات اجتماعی و تمدنی ممکن می‌شود. البته وحیانی بودن دعوت دینی (آن گونه که در دین‌های ابراهیمی از جمله اسلام گفته می‌شود) نیز مغایرتی با تاریخت دین و یا امکان فهم تاریخی آموزه‌های آن ندارد. زیرا، دعوت وحیانی، تا آنجا که به اراده و پیام الهی و عالم ماورا و مقام اولوهی باز می‌گردد، قدسی و ماورایی است و در خارج از عالم و آدم و طبعاً تاریخ قرار دارد ولی از زمانی که این اراده به پیام تبدیل می‌شود و پیام به کلام (البته پیام ملفوظ در اسلام) در می‌آید، دیگر جامعه تاریخت می‌پوشد. بدین ترتیب، پیام الهی نیز خارج از انسان و تاریخ رخ نمی‌دهد و در نتیجه، اصول و فروع و ارکان دین و آموزه‌ها و به ویژه فهم و تفسیرها یکسره در متن تاریخ و جامعه شکل می‌گیرد و در طول تاریخ نیز به دست مؤمنان این ارکان تعریف شده و در نهایت به صورت دین نهادینه شده درآمده است. یهودیت و مسیحیت و اسلام مصداق چنین روندی است.^[۵]

از این کلیات که بگذریم، می‌توان پرسید که دین اسلام و تاریخ و معارف دینی اسلام چگونه شکل گرفته و به صورت کنونی درآمده است؟ به نحو پسینی ثابت است که هر نوع تعریف و تفسیری که از اصول و فروع و احکام و آموزه‌ها و سنن و آداب و شعائر اسلامی داشته باشیم، یک امر مسلم است و آن این که تمام اینها به وسیله مؤمنان (از شخص نبی اسلام به عنوان مؤسس گرفته تا اصحاب و خلفا و عالمان دینی در طول این هزار و چهارصد سال) برساخته و تعریف و تفسیر شده‌اند. البته مواد خام اندکی در دعوت دینی

۵- . بنگرید به مقاله « ذاتی و عرضی در دین اسلام » من که در آغاز در سایت رادیو زمانه منتشر شد و بعد در وب سایت شخصی ام بازنشر شد و اکنون در این وب سایت قابل دسترسی است.



آغازین و یا پیام الهی و یا سنت و سیره موجود بوده است ولی آنها نیز، به دلیل تعیین در زبان و فرهنگی خاص و خطاب به قومی خاص، جامه تاریخت و لاجرم نسبت پوشیده و در سیالیت فهم‌ها و تفسیرهای بی‌پایان و بی‌سقف شناوراند.

می‌توان دقیق‌تر تقریر کرد و گفت: در روند شکل‌گیری دین اسلام با تمام اجزاء و ارکان و معارفش، مقتضیات انسانی و اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی و سیاسی و حتی جغرافیای حجاز در مرحله آغازین و بعد در گستره‌های خلافت اسلامی عصر اموی و بعدتر عباسی و ممالیک و عثمانی و صفوی و خاور دور و نزدیک و اخیرا اروپا و غرب مستقیم و غیر مستقیم نقش داشته است. در هر حال اسلام تاریخی، محصول اندیشه و نیاز جوامع مختلف و متنوع مسلمان در ادوار مختلف بوده و هست و «عقل زمانه» هر شخص مؤمن و تجارب نو به نوبت طوایف مختلف اسلامی، در بر ساختن بنای اسلام به صورت متأخر سهم داشته است. به همین دلیل از عناوینی چون «اسلام عربی» (که عابدجبری از مترادف آن «عقل عربی» یاد می‌کند)، «اسلام ایرانی» و اخیرا «اسلام اروپایی» استفاده شده و می‌شود.

حال باید پرسید واقعا «ذات اسلام» کدام است؟ اسلام خلافت سنی و یا امامت شیعی؟ اسلام فقیهان و محدثان و یا اسلام متکلمان و فیلسوفان و صوفیان؟ اسلام ایرانی و یا اسلام عربی و احيانا اسلام اروپایی؟ و چه کسی تعیین کرده و یا می‌تواند تعیین کند که ذات اسلام چیست و مهم‌تر این که کدامین تفسیر و تبیین کاملاً حق و منطبق با پیام نخستین است؟ گفتن ندارد که از آغاز تا کنون بارها و بارها، از اصول و فروع و یا ثابت و متغیر و یا محکم و متشابه در آیات قرآن و ذاتی و عرضی در اسلام یاد شده است؛ اما و هزار اما، چنین طبقه‌بندی‌هایی یکسره بشری است و تابع عقل و تجربه زمانه و گاه برآمده از ذوق و سلیقه واضعان چنین نظریه‌هایی‌اند. درست به همین دلیل است که این طبقه‌بندی‌ها اگر کفی دارد، سقف ندارد و نمی‌تواند داشته باشد.

اما اگر به تاریخ چنین نظریه‌پردازی‌ها و زمانه و انگیزه این نظریه‌پردازان بنگریم، به عیان می‌بینیم که دو عامل موجب شده تا چنین روندی شکل

بگیرد و حتی همچنان ادامه داشته باشد. این دو عامل را به کوتاهی توضیح می‌دهم.

عامل نخست، الزام منطقی و فلسفی وجود و تعامل دیالکتیکی ثبات و تغییر است. با توجه به این اصل فلسفی و عقلی، هر مؤمنی (مانند هر فرد دیگری در موضوعات دیگر) ناگزیر باید دیانت خود را بر بنیادها و حداقل یک بنیاد استوار و مفروض استوار کند تا در بعد حکمت نظری ساختمانی استوار بنا شود و در بعد حکمت عملی، دینی قابل فهم و تفسیر و درخور عمل و اجرا پی افکنده گردد. اما نباید از یاد برد که تعیین ثابت و متغیر و یا ذاتی و عرضی به دست دینداران به تدریج مطرح شده و در گذر ایام به صورت هندسه معرفت ویژه سامان یافته است. هیچ یک از این نظریه‌ها و تعریف‌ها، آسمانی و الهی و ذاتی نبوده و نیستند و به همین دلیل این روند تا بی‌نهایت ادامه دارد و هیچ کس نمی‌تواند بگوید تعریف و نظریه من کامل است و حق و دیگر راه بسته است و بن بست و تمام.

عامل دوم، ضرورت عقلی و عملی طبقه‌بندی مفاهیم است برای امکان فهم ها و تفسیرها. طبقه بندی اشیاء و پدیده‌ها و مفاهیم، همواره وجود داشته و تا بی‌نهایت نیز ادامه خواهد داشت. هرچند ارسطو برای مقابله با سفسطه گرایان پیشاسقراطی، منطق را وضع کرد و می‌خواست اندیشه و فکر را از سقوط در ورطه سفسطه و اشتباه و انواع مغالطه برهاند ولی چنین منطقی ویژه به تناسب در هر حوزه ای ضرورت عملی دارد. مسلمانان نیز به مقتضای نیازشان در طول چند قرن در حوزه های مختلف طبقه‌بندی‌هایی انجام داده و یا دست به مفهوم سازی‌هایی زده اند. معارفی چون حدیث و علم‌الحديث، فقه و اصول فقه، علم کلام، علم تفسیر و حتی نوعی منطق و فلسفه و علم نیز پدید آورده و یا بدانها به دیده قبول نگریسته و آنها را برای فهم های عصری خود از دین به کار گرفته ند. به ویژه در جهان مدرن، طبقه بندی ها و در واقع تفکیک حوزه‌ها، بسیار رایج و از اصول موضوعه جهان علم و فلسفه و اندیشه است.

با این مقدمات، به این نتیجه می‌توان رسید که گزاره «اصلاح ناپذیری دین اسلام» به مثابه یک پدیده تاریخی و انسانی، منطقا گزاره ای کاذب است



و غیر قابل قبول. زیرا وقتی باور داشته باشیم که اسلام نیز (مانند دیگر دین‌ها و مکتب‌ها و امور اجتماعی) دارای ذات ثابت و لایتغیری نیست، منطقاً به امکان تغییر و تفسیرهای نو و تازه از اصول و فروع این دین، فتوا داده و بدان ملتزم شده ایم. حتی اگر کسی به واقع ملاحظه کند که تا کنون هیچ تغییری در تفسیرها و عملکردهای مسلمانان ممکن نشده (البته دعوی نادرستی است)، باز نمی‌توان مدعی شد که در آینده نیز چنین تغییری به وجود نخواهد آمد. از این واقعیت که تا کنون چنان نشده، نمی‌توان نتیجه گرفت که پس از این نیز، چنین نخواهد شد. غیغویی و حتی پیش‌گویی در امور آینده کار کاهنان است و نه کار عالمان و عقل‌گرایان و اهل اندیشه و تعقل و استدلال.

با این حال شاید بتوان از یک نوع گرایی نسبی و حداقلی دفاع کرد ولی مراد همان اصل و یا اصول ثابت و اولیه در تعریف جنس و فصل هر پدیده است. چنان که قبلاً گفته شد، به هر حال به حکم عقل، هر مفهومی دارای ماهیت ثابتی است به گونه‌ای که در صورت نفی آن، مفهوم نیز بی معنا و در نتیجه ویران خواهد شد. از باب نمونه، می‌توان از حقوق بشر تعاریف فراوان داشت اما بی تردید در این مفهوم بر ساخته بشری، حداقل یک عنصر ثابت وجود دارد که برای همه و در زبان‌ها و فرهنگ‌های مختلف قابل فهم است. مثلاً وقتی کلمه «human right» را می‌شنویم و یا می‌خوانیم، تقریباً مفهوم آن را یکسان می‌فهمیم. ترجمه آثار کهن و جدید به زبان‌های مختلف از همین طریق ممکن می‌شود. اگر به واقع الفاظ و مفاهیم دارای معانی حداقلی ثابت (هرچند قراردادی) نبودند ممکن نبود که امروز کتبی‌های عصر هخامنشی و یا ساسانی و یا الواح بابلی و یا کتاب‌های ارسطو و افلاطون را بفهمیم و ترجمه کنیم. با توجه به این ملاحظات است که معتقدم معانی الفاظ کف دارند ولی سقف ندارند.^[۶]

برای تکمیل این مبحث، ناگزیر نظر شخصی ام را به عنوان یک مؤمن به اسلام می‌گویم و آن این است که به گمانم یک اصل متمایز در ایمان مسلمانان در بین ادیان توحیدی وجود دارد و آن هم ایمان به نبوت محمد

۶- . بنگرید به دیدگاه راقم این سطور در کتاب «تأملات تنهایی - دیباچه ای بر هرمنوتیک -» که در سال ۱۳۸۲ توسط نشر تفکر در تهران منتشر شده است.

است یعنی باورمندی به پدیده نزول وحی بر محمد و در نتیجه نبوت وی. این دعوی بدان معناست که اگر مؤمنی به هر دلیل به نفی و انکار وحی و نبوت برسد، منطقاً بنیاد خود را ویران کرده و عملاً از شمول ایمان اسلامی خارج شده است. همان گونه که اگر یک دموکرات اصل زمینی بودن قدرت سیاسی (دولت و حکومت) را نقض و انکار کند، منطقاً از شمول مفهوم دموکراسی بیرون شده و دیگر نمی تواند خود را دموکرات بداند (البته اگر دموکراسی را در برابر تئوکراسی بدانیم). البته با یادآوری دو نکته ضروری. اول این که، این یک نظر است و دیگران می توانند نظر دیگری داشته باشند؛ و دوم، از اصل وحی و نبوت می توان تفاسیر مختلف داشت؛ چنان که در عالم واقع نیز چنین است. راه برای هیچ نوع دگراندیشی هرگز بسته نبوده و نیست.^[۷]

در هرحال از مجموعه این ملاحظات به این نتیجه مهم می رسم که همین یک اصل نفی ذاتگرایی مطلق سنتی کفایت می کند که دعوی اصلاح ناپذیری هر دینی و از جمله اسلام را نامعقول بدانیم و در مقابل اصلاح پذیری و یا همان پروژه اصلاح دینی را معقول و مقبول و ممکن بشماریم. بندهای بعدی فصل ب، این مدعا را تکمیل و تقویت خواهد کرد.

ب. ظرفیت های درونی اسلام به مثابه یک ساختار و تعیین تاریخی برای اصلاح

جدای از اصل نفی ذاتگرایی ارسطویی، که عام است و شامل تمام ادیان

۷- چنان که دیری است که مسلمانان مجموعه دستگاه دینی را به دو گروه «اصول» و «فروع» تقسیم کرده و هنوز نیز عملاً معتبر است و عموماً بدان ملتزم اند. در اصلاح طلبی نوع سلفیه دو قرن اخیر «توحید» محور بنیادین اسلام معرفی شده و بقیه یا در طول آن تعریف شده و یا از عرضیات قابل تغییر دانسته شده است. چنان که در نحله هایی از تصوف و عرفان اسلامی (به ویژه با تقسیم بندی رستگاری در سه مرحله طولی شریعت، طریقت و فناء فی الله، حداقل در یک روند استعلایی شریعت بلاموضوع شمرده شده و کارکرد خود را از دست خواهد داد. در اندیشه وحدت وجودی رادیکال این اندیشه به نهایت خود می رسد. همین توحیدمحوری در نحله نواندیشان غیر سلفی نیز از اهمیت یگانه ای برخوردار بوده و هست. از جمله شریعتی، در «طرح هندسی مکتب» خود (و تکرارش در همه جا) تقسیم بندی اصول و فروع سنتی را نادیده گرفته و به توحید به عنوان یگانه و اصلی ترین پایه دین اسلام تکیه کرده و بقیه را در طول توحید شمرده و نه در عرض آن. با این حال، پیشنهاد من با توحید محوری مانع الجمع نیست. زیرا، بی گمان توحید مهم ترین و اصلی ترین بنیاد اسلام است ولی از آنجا که توحید وجه مشترک سه دین ابراهیمی (و حتی در دین حضرت زرتشت) است، از آن چشم پوشیده و در واقع آن را مفروض گرفته ام. در واقع، آنچه اسلام و مسلمانی را از یهودیت و مسیحیت جدا می کند، ایمان به نبوت محمد است و نه خداآوری و توحید.



و فلسفه‌ها و مکتب‌ها می‌شود، در متن و بطن دین نهادینه شده اسلام، ظرفیت‌ها و امکانات بالفعل و بالقوه ای وجود دارد که انواع بازخوانی‌ها و بازسازی‌ها را برای مسلمانان (و البته غیر مسلمانان نیز) ممکن می‌کند. در این فصل به مواردی از این امکانات اشاره می‌شود:

۱. مفهوم اصلاح به مثابه یکی از اهداف بعثت پیامبران

از قضا یکی از واژه‌هایی که در قرآن به کار رفته همین واژه «اصلاح» است. البته روشن است که اصلاح و اصلاحات در ذهن و زبان دینی کهن و یا در زبان عرب حجاز در سده هفتم میلادی، همان نیست که اکنون در قلمرو جامعه و سیاست از آن سخن می‌گوییم و یا در قلمرو اصلاح دینی از آن بحث می‌کنیم. با این حال، کاربرد اصطلاح اصلاح در قرآن و آن هم به عنوان یک هدف و برنامه پیامبرانه، مدخل مهم و مفیدی است برای ورود به مفهوم اصلاح دینی و فرم‌اسیون اسلامی و گشودن باب امکان آن در اندیشه و عمل مسلمانان.

ماده «صَلَحَ» با مشتقات آن در قالب «اصلاح»، «مصلح»، «مصلحین» و «مصلحون» بارها و در ارتباط با موضوعات گوناگون در قرآن به کار رفته است (بنگرید به بقره، آیات: ۲۲۰ و ۲۲۸؛ نساء، آیات: ۳۵ و ۱۱۴؛ اعراف، آیات: ۵۶، ۸۵ و ۱۷۰؛ هود، آیات: ۸۸ و ۱۱۷ و سوره قصص، آیه ۱۹). در این آیات عمدتاً «اصلاح» در برابر «فساد» و «مصلح» در مقابل «مفسد» به کار رفته است. طبعاً مفهوم صلاح و فساد و به ویژه مصادیق آن اولاً در حوزه‌های مختلف متفاوت اند و ثانیاً با توجه به این واقعیت که در گذر ایام و با تحولاتی که در مفاهیم رخ داده و می‌دهد، مصادیق و یا اهداف اصلاحات و اصلاح طلبی و اصلاح گری دچار تحول و قبض و بسط شده و چه بسا دارای مصادیق متضاد بشود. همان گونه که مفاهیم دیگر از جمله دوگانه عدل و ظلم نیز چنین است.

اما آنچه اصلاح دینی مورد نظر متأخر را با اصلاحات پیامبرانه و قرآنی پیوند می‌دهد و مسلمانان را مستعد پذیرش اصلاح گری و اصلاح خواهی مداوم می‌کند، عنصر کانونی «فساد» و «اصلاح» است. فرض قضیه این است

که آدمیان به صفت فردی و یا جمعی و در ذیل دین و یا مکاتب و فلسفه های بشری، مستمرا در معرض فسادهای فردی و جمعی، اخلاقی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و . . . قرار دارند و از این رو همواره ناگزیر به اصلاح و اصلاحات در عرصه های مختلف محتاج است؛ تا آنجا که هیچ جامعه ای در هیچ زمان و مکانی نیست که از انواع اصلاح گری بی نیاز باشد.

اصلاح پیامبرانه بدان معناست که هر پیامبری در سلسله پیامبران ابراهیمی (آن گونه در تورات و قرآن و حتی در انجیل گزارش شده) در زمانه خود تشخیص می داده است که دین پیشین و رایج از یک و یا چند جهت دچار انحراف و فساد و تباهی شده و لاجرم پیروانش را به تباهی دچار کرده و او مأموریت یافته است تا این کجی ها را راست و انحرافات را اصلاح کند و فسادها را به صلاح آورد. به همین دلیل است که حتی پیامبران اولوالعزم (ابراهیم و موسی و عیسی و محمد) نیز مدعی بودند که دین تازه ای نیاورده بلکه می خواهند انحرافات موجود در ادیان پیشین را اصلاح و کاستی ها را ترمیم کنند. البته گفتنی است که در آن روزگاران، صلاح و فساد و نقش پیامبران در این میانه، حول محور اصلاح عقاید و اخلاق و برخی احکام و آداب دینی و سنن و شعائر بوده، ولی در عمل غالبا به درگیری های اجتماعی و سیاسی و مبارزات طبقاتی نیز کشیده می شده است. این که هود پیامبر می گوید: «... ان ارید الا الاصلاح ما استطعت» (هود، ۸۸) یعنی در حد توانم جز اصلاح کاری ندارم، به همین معانی است. نبی اسلام نیز جز این نمی گفت. هرچند پیامبر در عمل، البته به دلایل اجتماعی و نه دینی، به جدال های اجتماعی و سیاسی و حتی نظامی سخت و تشکیل نوعی حکومت نیز کشیده شد.^[۸] و همین رخداد امروز منشاء بدفهمی های بسیار در میان مسلمانان

۸-این یک پرسش اساسی است که آیا پیامبران و از جمله حضرت محمد، واقعا در اندیشه تأسیس دینی جدید بوده اند به گونه ای که دین و یا ادیان پیشین و رایج را نسخ بکنند؟ چنین می نماید که پاسخ منفی باشد. به گواهی منابع دینی از جمله اناجیل کنونی، مسیح خود تا آخرین لحظه یهودی بود و یهودی از درگذشت. او همواره سفارش می کرد که به سنت برادرش موسی عمل کنید. به ویژه این مدعا بیشتر در باب دعوت دینی نبی اسلام صادق است. البته گفتن ندارد که عملا دین اسلام دینی تعین یافته و مستقل است ولی به نظر می رسد در آغاز و در متن دعوت دینی نخستین چنین نبوده است. آنچه پیامبر اسلام بر آن تأکید داشته و تا پایان بر آن اصرار می ورزیده اصلاح در دین های رایج ابراهیمی بوده است. البته تعارض بنیادین توحید و انواع شرک بت پرستانه خارج از این مدعاست.



شده است.

تاریخ اسلام گواهی می دهد که پس از درگذشت نبی اسلام، مفهوم کلیدی و کانونی روش و منش مصلحانه پیامبرانه، الهام بخش سنت و روش اصلاح طلبی و اصلاح گری به وسیله شماری از مسلمانان بوده است. امام علی خود را مصلح امت می شمرد که می خواهد کجی را راست کند و فرزندش حسن نیز به انگیزه اصلاح و جلوگیری از خشونت و فساد در امت تن به صلح با رقیب (معاویه) داد و از خلافتی که حق خود می دانست گذشت. سپس فرزند دیگر علی، امام حسین، نیز دقیقا از همین سنت پیروی کرد و انگیزه مخالفتش با رقیب یعنی یزیدبن معاویه را «اصلاح در دین جد»^[۹] خواند. در دوران اخیر، که ایده ضرورت اصلاحاتی در میان مسلمانان مطرح شد، همین عنوان قرآنی و اسلامی و نیز مستندات و نمونه های تاریخی و از جمله ماجرای قیام امام حسین مورد توجه قرار گرفته و به ویژه سه عنصر آزادگی، آزادی خواهی و عدالت طلبی حسین، در مصلحان مسلمان (اعم از شیعه و سنی) جلب نظر کرد و الهام بخش جنبش های اصلاحی و اجتماعی اخیر مصلحان شد.^[۱۰] با این حال (چنان که گفته شد)، اصلاح طلبی دینی معاصر در جوامع اسلامی، با انواع اصلاح طلبی ها پیشین به لحاظ کمی و کیفی و شکل و ماهیت و اهداف و غایات تفاوت های ماهوی دارد.

۲. اصل امر به معروف و نهی از منکر

اصل مشهور «امر به معروف و نهی از منکر» در قرآن و سنت اصیل اسلامی، خود یکی از ظرفیت های قابل توجه برای انواع اصلاحات و البته بیشتر اصلاح

۹- . ائی لم اخرج اشرا و لا مفسدا و لا ظالما، و ائما خرجت لطلب النجاح و الصلاح فی امه جدی محمد . . . این خبر (که بخشی از نامه حسین بن علی به برادرش محمدبن حنفیه است) در عموم منابع مربوط به گزارش داستان کربلا (از جمله در جلد پنجم الفتوح ابن اعثم، ص ۲۱) آمده است. البته متن در همه جا یک دست نیست.

۱۰- . الهام بخشی داستان امام حسین در جریان اصلاح دینی اهل سنت معاصر نمونه ها فراوان است. از جمله می توان به مثنوی مشهور اقبال لاهوری در باب سر داستان کربلا در کلیات فارسی اقبال لاهوری، «سرالشهاد» اثر عبدالعزیزبن شاه ولی دهلوی، «الحسین ثائرا الحسین شهیدا» اثر عبدالرحمان الشراقوی، «الشهید الخالد» اثر حسن لطفی مصری، «ابوالشهداء الحسین بن علی» اثر عباس محمودالعقاد، «سموالات فی سموالمنعنی او اشعه من حیات الحسین» اثر عبدالله العلایلی، «علی و بنوه» اثر طه حسین اشاره کرد.

ساختاری و عملی شمرده می‌شود.

در قرآن بارها و در ارتباط با مصادیق و موضوعات متنوع از این دوگانه یاد شده است (از جمله بنگرید به آیات ۱۸۰ و ۲۲۹-۲۴۰ بقره؛ آیات ۱۰، ۱۱۰ و ۱۲۴ آل عمران؛ ۹۹ اعراف و آیات ۶، ۸ و ۱۶ نساء). این دو اصطلاح البته در فقه و عرف دارای معانی مختلف اند^[۱۱] ولی کاربرد آیات و نیز فهم و تفسیر آنها در آغاز نشان می‌دهد که اولاً معروف‌ها و منکرها به معنای نیکی‌ها و نیکویی‌های زمانه و متعارف فرهنگی مردمان بوده و نه قواعد شرعی (هرچند قواعد شرعی نیز در یک جامعه اسلامی می‌تواند خود عرف و سنت تلقی شده و از مصادیق معروف‌ها و یا منکرات شمرده شود) و ثانیاً امر به نیکویی‌ها و نهی از بدی‌ها و زشتی‌ها اصالتاً در عرصه عمومی متعین می‌شود و نه در قلمرو وظایف و اختیار حکومت‌ها و دولت‌ها. به عبارت دیگر، امر به معروف، برای اصلاح تمام امور و ممانعت از هر نوع فساد و تباهی اجتماعی است و از آنجا که ارباب قدرت بیشتر در معرض فسادند، ناگزیر انجام این فریضه، معطوف به طبقات حاکم و نخبگان سیاسی و اجتماعی خواهد بود و نه طبقات فرودست و بدون امکانات.

با چنین رویکردی به مفهوم امر به معروف و نهی از منکر بود که عالمان مدافع مشروطیت، آزادی عقیده و بیان و مطبوعات را ذیل این عنوان اسلامی و فقهی تفسیر کرده و از آن دفاع کردند. البته گفتن ندارد که آزادی عقیده و بیان عقیده و به ویژه آزادی مطبوعات، به معنای غربی و کنونی آن از جهاتی با مفهوم امر به معروف و نهی از منکر متفاوت بوده ولی به هر تقدیر این فریضه سنتی اسلامی ظرفیت و استعداد لازم برای انواع اصلاحات عملی در قلمرو جامعه و سیاست را دارد. هرچند دیری است که از این فریضه چندان سوء تفسیر و سوء استفاده شده که عملاً به ابزار سرکوبی تبدیل شده و در واقع به عنوان عامل ضد اصلاح مورد بهره‌برداری قرار گرفته و می‌گیرد.^[۱۲]

۱۱- . بنگرید به تعاریف اصطلاحی و شرعی امر به معروف و نهی از منکر به «معجم الفاظ الفقه الجعفری - مصطلحات -».

۱۲- . در این مورد مقاله «تأملی در مفهوم امر به معروف و نهی از منکر» از اینجانب می‌تواند مفید باشد. در وب سایت شخصی ام قابل دسترسی است.



۳. اصل اجتهاد

یکی از ظرفیت‌هایی که مسلمانان متأخر را در انوع رفرم مذهبی، فکری، فقهی، آئینی و اجتماعی یاری می‌کند و به آنان توان لازم برای اصلاحات نظری و عملی می‌دهد، اصل «اجتهاد» است. اجتهاد در نزد عموم مسلمانان از آغاز تا کنون پذیرفته شده و تقریباً نظر اجماعی اغلب مسلمانان است. هرچند در تعریف ومحدوده و کاربرد آن اختلاف نظر است.

شاید نخستین تدبیری که پس از پیامبر اسلام برای سازگار کردن شریعت اسلام با تحولات نو اندیشیده شد، اصل اجتهاد بود. در منابع آمده است که وقتی معاذبن جبل صحابی از سوی پیامبر برای تصدی امور دینی و قضاوت به یمن می‌رفت، پیامبر از او پرسید چگونه داوری خواهی کرد؟ پاسخ داد: به کتاب خدا و سنت رسول. نبی فرمود: اگر در این دو دلیل و حجتی نیافتی چه خواهی کرد؟ معاذ گفت: به تشخیص و اجتهاد خودم عمل می‌کنم. پیامبر پس از حمد خداوند آن را تأیید کرد.^[۱۳] عموم مسلمانان این سخن نبوی را دلیلی بر جواز اجتهاد دانسته‌اند. حتی گفته شده است که شخص پیامبر نیز اجتهاد می‌کرده است.^[۱۴]

اما اهمیت اجتهاد و ضرورت آن پس از پیامبر و تأسیس خلافت آشکار شد. خلفا چاره‌ای نداشتند که در صورت بروز مشکلاتی در قلمرو مدیریت اجتماعی اجتهاد کنند. از جمله می‌توان به اجتهاد ابوبکر در باب ماجرای رده اشاره کرد که در همان روزهای نخست خلافتش رخ داد. او برای حل مشکل شورش‌هایی که رخ داده بود، گریزی ندید که از ابزار اجتهاد استفاده کرده و دست به اقداماتی بزند که نه تنها دلیل موجهی در قرآن و سنت نداشت بلکه خلاف آن نیز موجود بود. استفاده از این ابزار در دوران خلافت عمر بیشتر و بیشتر شد. چرا که مسلمانان هرچه از اسلام آغازین بیشتر فاصله می‌گرفتند و مشکلات نو پدید می‌آمد و راه حل‌های نو می‌طلبید، ناچار دایره اجتهاد

۱۳- شهرستانی، الملل والنحل، جلد ۱، ص ۲۰۱. در همین زمینه در همان جا روایت مشابهی از علی بن ابی طالب نیز نقل شده است و از قضا آن نیز مربوط می‌شود به اعزام علی به یمن برای تصدی امر قضاوت. همین طور قابل ذکر است برای اطلاع دقیق از چگونگی و چرایی مبحث اجتهاد در اسلام در همان منبع بحث مفیدی آمده است.

۱۴- موسوعه الفقهیه، جلد ۱، ص ۸-۹.

فراخ‌تر و ضروری‌تر می‌شد.

با این حال، اجتهاد در روزگار خلفا، بسیار ساده بوده و صرفاً به تشخیص و نظر شخص خلیفه به عنوان بالاترین مقام سیاسی و مدیریتی و در عین حال مقام دینی (مقامی که دانایی و صلاحیتش را از صحابی بودن خود گرفته بود) بستگی داشت. هرچند در همان زمان نیز بر اساس اصل شورا (که در دو آیه قرآن - آیه ۳۸ شورا و ۱۵۹ آل عمران - تصریح و تشریح شده و شخص پیامبر نیز بدان وفادار بود)، خلفا نیز غالباً با دیگر اصحاب و بزرگان مشورت می‌کردند.

اما اجتهاد به مثابه یک علم با متدولوژی و قواعد خاص و به عنوان یک دستگاه استدلالی و پیامدهای عملی معین و مشخص از نیمه اول قرن دوم آغاز شد و در سده‌های سوم و چهارم به کمال ساختاری و علمی خود رسید و فقه و اجتهاد را بنیان نهاد. این سیر با فراز و فرودهایی ادامه یافت و هنوز هم حداقل رسماً ادامه دارد؛ هرچند عملاً تقریباً تعطیل است و متوقف. البته این سیر در تشیع تا حدود زیادی متفاوت است. در تشیع به طور رسمی باب اجتهاد همیشه گشوده بوده ولی در عمل (حتی در دوران پسااخباریگری) چندان فعال و به روز نیست و در عمل چندان گرهی نمی‌گشاید. در هر حال همین اجتهاد بود که به خلفا و امیران و قاضیان کمک می‌کرد تا به تدبیر امور بپردازند و به نحوی مؤثر به رتق و فتق امور جاری اهتمام کنند. گسترش شگفت‌انگیز فقه و اجتهاد در قرون طلایی تمدن اسلامی، دلیلی جز این نداشته و ندارد. فقه و اجتهاد چندان اهمیت دارد که تمدن اسلامی را «تمدن فقه محور» گفته‌اند.

گفتنی است که طرح مبحث اجتهاد، به معنای دفاع از اجتهادهای خلفا و یا فقه و اجتهاد تاریخی رایج نیست، بلکه می‌خواهم به این واقعیت اشاره کنم که در اصل اجتهاد این استعداد و ظرفیت هست که با بازسازی علمی و معقول، اصل اجتهاد ابزاری درون دینی و مشروعیت بخش برای مؤمنان باشد تا در پرتو آن به مقتضیات عصر توجه کرده و برای پاسخگویی به نیازها و الزامات روزمره اقدام و اهتمام کنند. به ویژه عنصر «عقل» به مثابه یکی از ادله مشروع اجتهاد و نیز عنوان «مسائل مستحدثه» قابلیت نوسازی و



بهسازی را دارند. در باب عقل جداگانه سخن خواهیم گفت. اجتهاد در معنای فقهی و مصطلح آن عبارت است از: علم به استنباط احکام شرعیه بر اساس ادله تفصیلیه^[۱۵] اما مراد ما از اصل اجتهاد، همان ایده عموم نواندیشان معاصر است که اول اجتهاد در اصول و بعد اجتهاد در فروع را مطرح کرده اند. یعنی این اجتهاد در صورتی مفید و اصلاح طلبانه و کارآمد خواهد بود که تعبیر اقبال لاهوری پذیرفته و عملی شود: «تجدید نظر در کل دستگاه مسلمانی».^[۱۶]

در پایان این فصل ناگزیر به این نکته اشاره می کنم که من با نظر برخی از نواندیشان کنونی (و به طور مشخص جناب مجتهد شبستری) موافق نیستم که می توان و یا باید فقه و اجتهاد معمول را به طور مطلق از ذهن و زندگی مؤمنان حذف کرد. البته من نیز معتقدم لازم است حوزه دین و جامعه و سیاست تفکیک شود و به تدریج قواعد عرفی و برآمده از عقل و عدل زمانه جای تشرع و تفقه سنتی را بگیرد و در نهایت از فقه و فقیهان تمامیت گرا خلع ید شود ولی این روند یک باره و حتی در کوتاه مدت شدنی و ممکن نبوده و نخواهد شد. با این حال (به گونه ای که توضیح داده شد)، مراد من از ظرفیت اجتهاد، فراخ تر و گسترده تر از فقه و اجتهاد معمول و متعارف است. مراد از ظرفیت اجتهاد همان واقعیتی است که پیشگامانی چون اقبال مطرح کرده و پیشنهاد کرده اند. اقبال در فصلی از کتابش (بازسازی اندیشه اسلامی)، از عنوان «اجتهاد موتور حرکت اسلام» استفاده می کند.

لازم است در ذیل عنوان اجتهاد، به یک ظرفیت مهم و مؤثر نیز اشاره کنم و آن اصل حرمت تقلید و وجوب اجتهاد در اصل دین است. اصلی که مورد توافق و اجماع عموم عالمان و فقیهان شیعی است.

هرچند عمدتاً بیشتر در دوران اخیر مبحث «تقلید» و نوع خاص رابطه «مقلد» و «مقلد» ذیل عنوان عام «مرجعیت» مطرح شده و رواج یافته است ولی با این حال اجماع فقیهان تقلید را صرفاً در فروع احکام شرعی جایز و یا در شرایطی واجب می دانند و فتوا به حرمت تقلید در اصول و مبانی

۱۵- . معالم الاصول، ص ۲۲.

۱۶- . «اکنون وقت آن رسیده است که در کل دستگاه مسلمانی مان تجدید نظر کنیم». گفتنی است که ایده ضرورت اجتهاد در اصول را نخستین بار اقبال مطرح کرده است.

دینی می‌دهند. نکته آن است که این اصل از یک سو دینداری را در پرتو عقل و استدلال و اجتهاد قرار می‌دهد و از سوی دیگر لاجرم با ورود عنصر عقل و تعقل، راه برای هر نوع اجتهاد و بازسازی در تمام مبانی و ارکان دین را فراهم می‌کند.

۴. عقل و تعقل

داستان عقل و تعقل در کلام و فقه و فلسفه مسلمانان داستان درازدامنی است و در اینجا مجال حتی اشارتی نیز بدان نیست. به ویژه در باب معنای عقل و جایگاه آن در دستگاه دینی محض و بیشتر در باب نسبت عقل و نقل (عقل و وحی و یا علم و دین و یا عقل و شرع) بسیار بحث و مناقشه شده و هنوز هم حکایت همچنان باقی است. اما آنچه در این مقام برآیم بگویم این است که، جدای از معانی چون اندیشه و تفکر و خردمندی برای عقل و تعقل، اگر «تعقل» را مدلل کردن مدعیات از طریق تناسب مدعا و دلیل بدانیم، چنین عقلانیتی در دستگاه دینی اسلام جایگاه و نقش مهمی دارد؛ به گونه‌ای که گفته شده «من لاعقل له لا دین له»^[۱۷] و این سخن دقیقی است. زیرا، به الزام عقلی، خطابات و دعوت دینی معطوف به عقلا و خردمندان است و نه حیوانات و سفیهان و به همین دلیل، عقل یک اصل ماتقدم دینی است. به عبارت دیگر، هر نوع قبول دعوت و یا دعاوی دینی، مشروط به عقلانیت و تعقل است. شاید تعبیر مشهور «اول ما خلق الله العقل» در روایات دینی، به همین دلیل بوده است.^[۱۸] البته این بدان معنا نیست که هر گزاره دینی با عقل برهانی قابل اثبات است ولی مجموعه دستگاه ایمانی و دینی الزاما باید معقول باشد. گفتن ندارد که بین «عقل» و «معقولیت» فرق فارق است. ارتباط علی «تعقل» و «مسئولیت» نیز دلیل عقلی معتبر دیگری است برای نشان دادن نقش عقل و اهمیت معقولیت در دستگاه دین اسلام. هیچ مسئولیتی بدون قبول عقلانیت به مثابه اصلی پیشینی معقول نخواهد بود.

۱۷- هرچند روزگاری ابوالعلاء معری به صورت معکوس گفته بود کسی که دین دارد عقل ندارد و عکس آن نیز صادق است.

۱۸- در مورد این حدیث و نقد و بررسی آن بنگرید به جلد نخست «مجموع الفتاوی» ابن تیمیه (کتاب التوسل والوسیله).



حال مدعا این است که مستندات نقلی و عقلی در متون و منابع اسلامی، چنان ظرفیتی دارد که فضای مناسبی برای طراحی هر نوع نواندیشی در منابع و مدعیات دینی در این زمان و یا در هر زمانی دیگر ایجاد کند. البته تحقق این ایده مستلزم بازسازی عقل و عقلانیت سنتی در چهارچوب تجارب و علم و عقلانیت زمانه است. زیرا بالمره می دانیم که عقل قرآنی و یا لغت و مفهوم عقل (مانند تفکر و تعلّم و تفقّه) در ادبیات اسلامی قرون اولیه، با عقل آزاد و خودبنیاد مدرن تفاوت ماهوی و کارکردی دارد. امروز برخی قواعد جافتاده در کلام و فقه سنتی، ظرفیت نسبی و لازم برای بازسازی مدرن از تعقل را دارند. از جمله آنها می توان به این موارد اشاره کرد: مستقالات عقلیه، قاعده ملازمه، حجیت سیره عقلاء و اصل ارشاد به حکم عقل.^[۱۹]

در این میان، دو نکته بسیار مهم اند. یکی قبول عقل به مثابه یکی از ادله اجتهاد بدان معناست که عقل در سلسله علل اجتهاد است و نه در سلسله معلول ها. و دیگر این که شیعه (مانند معتزله) «عقلیه و عدلیه» است و این دو اصل، بسیار مستعد بازسازی در چهارچوب پروژه نواندیشی و رفرم مذهبی هستند. به همین دلیل است که نواندیشان دینی معاصر، عملاً نواعزالی گری را پیشه کرده و بدان تکیه کرده اند.

۵. اصل عدالت

از مفاهیم کلیدی در اسلام و از جمله در فقه و اجتهاد شیعی، واژه و مفهوم عدل و عدالت است برای نواندیشی و بازاندیشی و اصلاح دینی در اسلام.

۱۹- مستقالات عقلیه به معنای استنباط حکم شرعی از طریق عقل آزاد و منفک از شرع و ادله نقلی است. فقیهان این نوع استقلال را به رسمیت شناخته اند هرچند در محدوده آنها و به ویژه در میزان استقلال شان اختلاف نظر وجود دارد.

قاعده ملازمه به استناد قاعده «کُلُّما حکم به الشرع حکم به العقل و کُلُّما حکم به العقل حکم به الشرع» ساخته شده است. در این قاعده گفته می شود هر چیزی که به حکم شرع روا و مجاز باشد شرع و شارع نیز به جواز آن حکم می کند و بر عکس.

حجیت سیره عقلاء (یا بنای عقلا) بدان معناست که سیره و تجربه و تجویز عاقلان و خردمندان (لاجرم در هر زمانی و مکانی) خود یکی از راههای انکشاف نظر شارع و یکی از ادله استنباط حکم است. ارشاد به حکم عقل یعنی اصالت و اعتبار احکام و مقررات به ادله عقلی و انکشاف خردمندانه است ولی دین نیز بر همان ها مهر تأیید می زند. گفتنی است که اعتبار حجیت داده های عقلی محض تا زمانی است که یقینی باشد.

می دانیم که واژه عدل و عدالت و تا حدودی مرادف آن قسط در قرآن کاربرد گسترده‌ای دارد. در دستگاه فکری و ایمان قرآنی و اسلامی، اصل عدالت چنان اهمیت یافته که خداوند با صفت عدالت شناخته شده و افعال و اوامر و نواهی او، با همین میزان و معیار سنجیده می شود. بارها هر نوع ظلم و ستمی از ساحت خداوند به صراحت نفی شده است (از جمله آیات: ۱۶۱ آل عمران، ۴۹ و ۱۲۴ نساء و ۱۶۰ انعام). این وصف از خداوند به جهان و انسان و جامعه و تمام وجوه اجتماع انسانی گسترده شده و در نهایت همه چیز با این معیار مورد ارزیابی قرار می گیرد. اگر بخواهیم به متن قرآن به عنوان معتبرترین مرجع دینی مسلمانان استناد کنیم، در جایی وفاداری به عدالت نزدیک ترین عنصر تقوا و پارسایی دانسته شده (سوره مائده، آیه ۸) و در جایی محور قضاوت و حکومت اجرای اجرای عدالت شمرده شده (سوره نساء، آیه ۵۸) و در آیاتی به پیامبر و به مؤمنان فرمان داده شده تا به عدالت بکوشند (سوره نساء، آیه ۱۳۸ و سوره اعراف، آیه ۲۹) و در نهایت از مجموعه‌ای از این شمار آیات (از جمله آیه ۲۵ سوره حدید) روشن می شود که یکی از اهداف بعثت پیامبران تشویق مردمان به عدالت و تحقق آن در تمام وجوه زندگی و زیست آدمیان بوده است. در عصر نبوی و در روزگار خلفای نخستین نیز عنصر عدالت و وفاداری به آن، تا حدود زیادی مهم و مورد توجه بوده و مؤمنان و کارگزاران دستگاه خلافت حداقل متظاهر به این عنصر بوده اند. بعدها در عصر طلایی تمدن اسلامی، بسیاری از عالمان و فقیهان، در سیاست‌نامه‌ها و اندرزنامه‌هایشان، به پادشاهان و امیران عنصر عدالت و پرهیز از هر نوع ستم به بندگان خدا را یادآوری کرده و در واقع آموزش داده اند.

بعدها در اندیشه اسلامی و در نحله‌های مختلف و حتی متضاد فکری و عقیدتی و سیاسی مسلمانان نیز، عنصر عدالت برجسته شده و در این باب تفسیرها و نظریه پردازی‌های گسترده‌ای انجام شده است. نحله‌های کلامی و فرقه‌ای متنوع البته از مفهوم عدالت و قسط تعاریف مختلف و متنوعی و چه بسا متضادی ارائه داده و می دهند ولی جملگی در اصل اعتقادی عدالت و دوری از هر نوع ظلمی به خود و یا دیگران (ظلم به نفس و ظلم به غیر)



اشتراک نظر دارند. از جمله دو جریان فکری بزرگ در جهان اسلام یعنی اشاعره و معتزله در این باب آرای مختلفی ارائه داده اند. معتزلیان و شیعیان در برابر اشعریان به دو صفت «عدلیه» و «عقلیه» شناخته شده اند. حال مدعا این است با بازسازی مفهومی قسط و عدالت به مقتضای جهان مدرن، می توان برای شرایط و مقتضیات زیست انسانی و مدنی مسلمانان نظریه پردازی کرد و برای بهسازی امور زیستی مؤمنان راه حل هایی بر بنیاد عدالت ارائه داد؛ به گونه ای که هم مؤمنان به حجیت های دینی تئوری های نوین عدالت اطمینان داشته باشند و هم به کار شرایط کاملاً متفاوت زیست در جهان مدرن بیاید و به تحقق عدالت و دوری از ظلم کمک کند. این برجستگی عدالت و تقبیح هر نوع ظلمی، افزون بر منابع قرآنی و سنت و سیره نبوی، ریشه در افکار و آموزه های اولیای دین و از جمله سیره عملی امام علی بن ابی طالب (به عنوان امام اول شیعیان و نیز در مقام خلیفه مسلمانان) دارد. جملات بسیاری در این باب از وی به یادگار مانده است. از جمله این دو جمله: «العدل اساس الاحکام» و «العدل اساس الامر».^[۳۰] یعنی معیار احکام (می توان آن را به بیان امروزی حقوق و قانون دانست) و نیز معیار عمل و سیاست حکمرانان عدالت است (و در واقع باید باشد). البته می دانیم که هم مفهوم عدالت در طول تاریخ همواره در حال پویش و تغییر بوده و هم مصادیق عدالت پیوسته تغییر کرده و می کند. در قلمرو مفهوم سازی، در گذشته عدالت در سیاق تعریف ارسطویی بر ذهن و زبان و در عمل جوامع بشری و از جمله در جوامع اسلامی چیره بوده و اکنون عدالت به معنای متفاوتی مطرح بوده و هست. در تعریف ارسطویی «عدالت استحقاقی» معیار عدل و ظلم است ولی چندی است که «عدالت مساواتی» جای آن را گرفته است. عدالت استحقاقی بر بنیاد فلسفی ذاتگرایی جنس و فصل ارسطویی استوار شده و برابری خواهی نوین برآمده از انسان شناختی فلسفی و اومانیستی اخیر است و پیامدهای این دو تفسیر از عدالت از زمین تا آسمان است. در تعریف ارسطویی، دعوی این است که انواع انسان دارای ذاتی متمایزند و لایتغیر و خروج از آن ذاتیات ممتنع است و از این رو

۲۰- آمدی، غررالحکم و دررالکلم، ص ۱۷۷ (به نقل از جلد ششم «الحیات» محمدرضا حکیمی، ص ۳۲۸).

عدالت یعنی تحقق همان ذاتیات و خروج از آن یعنی ظلم. دو جمله مشهور «وضع شیئی فی محله» و «اعطای کلّ ذیحق حقه» (که در منابع اسلامی نیز بازتاب یافته) دقیقا محصول چنین تفکری در باب عدل و ظلم است. در مثال ارسطویی، آقا چنان آفریده شده و برده و بنده نیز چنین و در نتیجه هر نوع نافرمانی بردگان بر ضد برده داران ظلم شمرده می شده و اطاعت عین عدل. در جهان امروز که برده داری، حداقل در شکل کهنش، دیگر وجود ندارد، شاید مثال برده داری چندان ملموس نباشد اما چنین رویکردی به دو گانه عدل و ظلم در موضوع جنسیت و حقوق زن و مرد در جهان مدرن بسیار مهم و برجسته است. در هرحال در اندیشه مدرن برابری ذاتی آدمی پذیرفته شده (ماده اول و دوم اعلامیه جهانی حقوق بشر) و از این رو بنیاد عدالت برابری است و نه تبعیض ذاتی بین آدمیان و یا جوامع. تمام روابط انسانی باید بر بنیاد عنصر «برابری» تنظیم و برقرار گردد.

در هرحال در جریان اصلاح دینی معاصر، نظریه عدالت مورد توجه و مهم بوده و تقریبا تمام مصلحان بدان پرداخته و برای ایجاد تغییرات مثبت به سود مسلمانان بدان تکیه ویژه کرده و می کنند. در این رویکرد، از یک سو به متون و منابع اسلامی و تجارب عمل محقق در تاریخ و تمدن اسلامی استناد شده و از سوی دیگر، به مفهوم عدالت مدرن کم و بیش عنایت شده و می شود. البته در این میان جریان چپ اسلامی معاصر یعنی عدالت گرایان نامدار بیشترین تأکید را روی عدل و قسط قرآنی داشته اند. این رویکرد را در مصر و در شماری از آزادیخواهان و مبارزان ضد استبداد و ضد استثمار می بینیم. شخصیت و آموزه‌های صحابی نامدار ابوذر غفاری برای این گروه از مصلحان مسلمان الهام بخش بوده است. ابوذر به عنوان پرچمدار جنبش فرودستان و گرسنگان و ستمدیدگان و مخالف اشرافیت و نظام طبقاتی و ستمپنده با هر نوع تبعیض در روابط اجتماعی در تاریخ اسلام معرفی شده است. او نماد جنبش عدالت خواهانه و برابری طلبانه دانسته شده و از او به عنوان «سوسیالیست خداپرست» یاد شده است.^[۲۱] برخی، هرچند در مقام نقد و

۲۱- اشارتی است به کتاب «ابوذر الغفاری» اثر نویسنده مصری عبدالحمید جودت السحار (درگذشته ۱۹۷۴) که علی شریعتی آن را با عنوان «ابوذر غفاری، سوسیالیست خداپرست» از عربی به پارسی ترجمه و منتشر کرده است.



نفی دیدگاه‌های مساوات گرایانه ابوذر، او را متأثر از آموزه‌های مزدکی شمرده اند که از طریق شخصی به نام عبدالله بن سبا اخذ کرده است.^[۲۲] این گرایش در سده اخیر چنان جدی و عمومی شد که حتی جریان «اخوان المسلمین» اولیه با پیشگامی حسن البنا در مصر و بعدتر مصطفی السباعی در سوریه نیز از نوعی سوسیالیسم اخلاقی و اجتماعی دینی تبلیغ می کردند. حتی سید قطب کتاب «العدالة الاجتماعية في الاسلام» را نوشت.^[۲۳]

از این گروه اقبال لاهوری در شبه قاره هند و «نهضت خداپرستان سوسیالیست» در ایران (که در اوایل دهه بیست شمسی تأسیس شد) از نمونه های مشهورند. علی شریعتی، که خود در جوانی عضو این جمعیت بود، از چهره های نظریه پرداز و شاخص و اثرگذار این جریان شمرده می شود. اینان آزادی به معنای مدرن کلمه (دموکراسی با تمام لوازم آن) را در ذیل عدالت تفسیر می کرده اند. تکیه فراوان شریعتی بر «سوسیالیسم اسلامی» به مثابه نماد و نمودی از اصل ایمانی «توحید» و در نهایت ارائه تز «عرفان، آزادی و برابری» به عنوان بدیل مدل های راست و چپ حاکم بر جهان آن روز، برآمده از همین رویکرد بوده است. نیز می توان به محمد حنیف نژاد (بنیانگذار اصلی و اولیه سازمان مجاهدین) و حبیب الله پیمان و کاظم سامی و ابوذر ورداسبی در این جریان اشاره کرد.

گرچه این مصلحان عموماً کوشش می کردند که اصول عدالت سوسیالیستی را از متون و منابع اسلامی استخراج کنند ولی مراد من مهر تأییدی بر چنین استخراجی نیست بلکه نشان دادن ظرفیت های واقعا موجود در سنت دینی برای بازسازی عنصر عدالت است. مدعا این است که با خوانش درست و روشمند و رهایی بخش از منابع و قواعد و اسناد اسلامی و نیز با استفاده از آخرین و کارآمدترین نظریه ها در باب عدالت (از جمله نظریه جان راولز و حتی نظریات مارکسیستی)، می توان نظریات بدیل و در عین حال سازگار با آموزه های دینی برای نظام سرمایه داری امپریالیستی و به طور کلی هر نوع نظام مبتنی بر تبعیض و ستم، ارائه داد.

۲۲- ابن شبه، تاریخ المدینه المنوره، جلد ۳، ص ۱۰۳۴-۱۰۴۰؛ طبری، جلد ۴، ص ۲۸۳.

۲۳- این کتاب تحت عنوان «عدالت اجتماعی در اسلام» به دست محمدعلی گرامی و سید هادی خسروشاهی به پارسی ترجمه و منتشر شده است.

در هر حال، همان گونه که اصل عقلانیت و تعقل در دین شناخت مهم است و به ویژه در سلسله علّی ادله اجتهاد قرار دارد، اصل بنیادین عدالت نیز در سلسله علل است و ناگزیر هر نوع فهمی از دین و یا اخلاق و یا احکام عملی و شرعی و فقهی، باید بر وفق عدالت به مثابه برابری ذاتی و حقوقی آدمیان باشد و در این قلمرو هیچ گونه نابرابری و تمایزی بین ابنای بشر با هر نوع جنسیت و یا فکر و عقیده و نژادی شدیداً محکوم است و غیر قابل قبول. رفرماسیون اسلامی معاصر باید بتواند زمینه‌های برابری خواهی در تمام سطوح زندگی آدمی را فراهم کند و گرنه در عمل محکوم به شکست است. گزیده سخن آن که برآمد طبیعی و منطقی این اصول، تقدم سه اصل عقلانیت، عدالت و اخلاق بر دیانت است. دینی مقبول است که معقول باشد، عادلانه باشد و در نهایت زیست اخلاقی را ممکن کند و حداقل در تعارض با این سه قرار نگیرد و صد البته در عمل کارآمدی و برتری خود را بر رقیبان مدعی (که فراوان اند) ثابت کرده باشد.

۶. تناقضات در منابع دینی

یکی از مهم ترین ظرفیت‌ها برای انواع بازانديشی و نوانديشی در اندیشه و لاجرم عمل مصلحانه در میان مسلمانان، وجود تعارضات گسترده در متون و منابع نقلی موجود اسلامی است.

چنان که می دانیم در اسلام (مانند دیگر دین های نهادینه شده)، منابع دین شناخت در مرحله نخست منابع نقلی اند که از روزگاران کهن باقی مانده اند. عمده ترین این منابع، قرآن است و بعد حدیث که در قالب سنت و سیره تعریف شده است. مسلمانان، حداقل در نظر و به لحاظ عقیدتی، قرآن را منبع اولیه و اصلی و در واقع یگانه برای شناخت دین خود می دانند. چنین نگرشی البته طبیعی و معقول می نماید. زیرا، قرآن از یک سو به مثابه منبع وحیانی (کلام الهی) شناخته می شود و این بدان مشروعیت و قدسیت ویژه می بخشد و از سوی دیگر، تنها سند بازمانده از عصر نبوی همین کتاب است و این بر اعتبار و سندیت تاریخی قرآن می افزاید.^[۲۴] حدیث و سنت و سیره

۲۴- . البته در زمان دقیق تنظیم و تدوین قرآن اختلاف نظر وجود دارد و در این باب پژوهشگران غربی (حداقل از زمان تئودور نولدکه آلمانی تا کنون) و نیز تاریخ نگاران مسلمان قرآن بسیار سخن گفته اند.>>



به عنوان قول و فعل نبی بعدها تدوین شد و به صورت منابع حدیثی در آمد. به رغم اهمیت نظری یگانه برای قرآن، اما در عمل مسلمانان از قرون اولیه، با شتاب زیاد به حدیث گرایش پیدا کرده و در عرصه های مختلف شناخت دینی (فقه و تفسیر و کلام و سیره)، حدیث نقش فائقه ای پیدا کرد.

حال سخن این است که این منابع نقلی به لحاظ معرفتی و مضمونی، پیام های مختلف و متکثر و حتی گاه متضاد به مخاطبان منتقل می کنند و این تنوع تفهمی و تفسیری، به رغم ایجاد مشکلاتی برای مسلمانان از گذشته تا کنون، این امکان را می دهد که مفسران از این متون و نصوص، فهم های مختلف و متنوع ارائه دهند؛ و این در نهایت یعنی امکان بازاندیشی و تحقق ایده رفرم و اصلاح مداوم در نظر و عمل مسلمانان.

البته نقطه عزیمت این مدعا همان عدم ذات انگاری در اسلام و در واقع متون نقلی این دین است ولی دو صدایی و یا گاه چند صدایی بودن آیات مختلف قرآن و یا روایات و احادیث مذهبی، خود هم مؤید عدم ذاتگرایی ارسطویی (ذاتگرایی تام و حداکثری) در دین شناخت است و هم خود دلیل و ظرفیت مستقل برای امکان بازتفسیرهای مختلف و گاه متضاد از آیات و روایات و تاریخ و سنت با پسوند اسلامی است.

نگاهی به تاریخ شکل گیری و بررسی تغییرات در زمینه نزول وحی و به ویژه تحلیل چگونگی و چرایی حدیث و روایت و زمینه های تفسیری و گاه تأویلی این نقلیات، چرایی این تناقضات و چند صدایی بودن پیام های این منابع نقلی را تا حدودی آشکار می کند. اولاً وحی به لحاظ زبانی ماهیت شفاهی و گفتاری دارد و نه کتبی و نوشتاری؛ ثانیاً، نزول آیات قرآن تدریجی بوده و در طول بیست و سه سال و تحت شرایط خاص و برای حل مشکل ویژه نازل شده اند (اسباب النزول)؛ و ثالثاً، به لحاظ متنی به رغم رعایت نوعی نظم (مانند کوتاه و بلند بودن سوره ها، ترتب خاص سوره ها با عناوین مشخص و کم و بیش متناسب و مفید و...)، در موارد زیادی هم نظم پریشان است و

اجمالاً شهرت دارد که قرآن به صورت پراکنده در زمان پیامبر اسلام کتابت شده و پراکنده بوده و در زمان خلیفه عثمان به صورت کتابی مدون و منظم در آمده است. در مورد تاریخ تدوین قرآن بنگرید به مقاله «گزارشی از جمع و تدوین قرآن در زمان عثمان» در جلد اول «جستارهایی در تاریخ هفتاد سال نخست اسلام» به قلم اینجانب. این کتاب در ۲۰۱۷ به وسیله انتشاراتی «اچ.اند.اس» در لندن منتشر شده و در آمازون عرضه شده است.

هم ترتب آیات (به ویژه در سوره های بلند و مدنی) موضوعی نیست و یا گاه گسست‌هایی در الفاظ و نظام متن نویسی به چشم می خورد و به همین دلیل مفسران و مترجمان و مفسران این گسست‌ها را با افزوده‌های تکمیلی در داخل پرانتز پر کرده اند. این مجموعه علل و عوامل (و البته عوامل ناگفته دیگر) موجب بروز و ظهور تناقضاتی در ظواهر آیات و در برخی مفاهیم موضوعی شده است.^[۲۵] همین طور بی اطلاع و یا کم اطلاعی از اسباب النزول شماری از این آیات، خود نیز به بروز چنین مشکلاتی در فهم و تفسیر دقیق این شمار آیات شده است. بررسی تاریخ حدیث (به ویژه که پس از حدود دو قرن تدوین شده است) نیز نشان می دهد که این منبع مهم نقلی، هم گرفتار ضعف اسنادی اطمینان بخشی است و هم به مراتب بیشتر گرفتار تناقضات پر چالش است.

بدین ترتیب روشن می شود که چرا و چگونه پس از درگذشت نبی اسلام (و حتی به طور محدود در زمان حیات خود او نیز) مسلمانان، با حسن نظر و یا سوء نظر، دست به تفاسیر مختلف و گاه متضاد از مبانی و یا گزاره های عقلی و نقلی منسوب به دین زده و در پاره ای موارد بر سر صحت و سقم و حق و باطل تفاسیر خود با هم به منازعه و یا جنگ و قتال پرداخته اند. این که چنین مجادلاتی گریز ناپذیر بوده یا نه و این که امروز ما کدام یک را معتبر می دانیم، از حوزه مدعای کنونی ما در این نوشتار خارج است؛ آنچه می خواهیم بگویم طرح این مدعاست که اولاً، جنگ روایت‌ها و نزاع بر سر فهم و تفسیرهای حول مدعیات دینی از همان آغاز بوده و ثانیاً، این جدال

۲۵- . البته خود قرآن مدعی است که در کلام الهی اختلافی (و به طریق اولی تناقضی) راه ندارد (سوره نساء، آیه ۸۲) و به همین دلیل عموم مفسران و مؤمنان تلاش کرده و می کنند که اختلافات و احیاناً تناقضات را ظاهری بدانند و برای اثبات یگانگی و وحدت مضمونی متن قرآن کنونی بکوشند. از جمله مهندس مهدی بازرگان در آثار قرآنی خود (از جمله سیر تحول قرآن و نیز پا به پای وحی) براین نظر اصرار می ورزد و به ویژه در سیر تحول قرآن تلاش کرده با استفاده از منحنی های ریاضی و نیز داده های آماری از این دیدگاه خود دفاع می کند. پس از او فرزندش مهندس عبدالعلی بازرگان نیز بر همین نظر است. از جمله وی در کتاب چهار جلدی اش «نظم قرآن» برای مدلل کردن نظم ریاضی و محتوایی قرآن کوشیده است. گفتنی است که پیش از آن کسانی چون عبدالرزاق نوفل مصری در کتاب کم برگ «الاعجاز العددی للقرآن» و رشاد خلیفه مصری در کتاب «معجزه القرآن الکریم» (منتشر شده به سال ۱۹۸۳ در بیروت) از این نوع نظم علمی و ریاضی سخن گفته اند. رساله نوفل دو بار به پارسی ترجمه و منتشر شده است. گفتنی است که نوفل تحت تأثیر خلیفه بوده است. روشن است چنین نظریه ای، درست و یا نادرست، عمدتاً تحت تأثیر علم گرایی نوین غربی در مصلحان مسلمان است.



ها در مرحله نخست برآمده از چند صدایی بودن متن قرآن و بیشتر احادیث و روایات در سنت و سیره است (البته انگیزه های سیاسی و اغراض سوء نیز در این تفسیرها و یا جدال های مذهبی نقش داشته که فعلا از موضوع بحث خارج است).

نتیجه منطقی چنین واقعیتهایی این است که امکان اصلاح فهم دینی در هر زمینه ای و به ویژه در زمینه های متناقض وجود دارد و مصلحان این زمان و هر زمان از این امکان برخوردارند که با فهم های روشمند از درون متون سنتی پر تنش و پر تناقض تفاسیر نو به نو عرضه کرده و با معیارهای معرفت شناختی معقول و مقبول در هر زمان و نیز با معیار فلسفه احکام (مقاصد الشریعه و یا علل الشرایع) به سود بهسازی امور زیستی مسلمانان کمک کنند. در واقع وجود این تناقضات، به رغم این که راه را برای تفاسیر بنیادگرایانه و چه بسا ظالمانه و ضد رفرم باز می کند (که کرده است)، امکان مفیدی نیز برای تفاسیر معقول و مصلحانه فراهم می کند.

شاید دو نمونه برای مدلل کردن مراد نویسنده مفید باشد.

یکی از معضلات جهان امروز ایده حکومت شرعی و امارت با منشاء الهی است. مسلمانان عموماً امارت ده ساله محمد در مدینه را دارای مشروعیت آسمانی و الهی می دانند و به اصطلاح «شأن حکومت» وی را همتای «شأن نبوت» او می شمارند. بر این مبنا، خلافت اسلامی در نزد عموم مسلمان (مسلمانانی که بعدها اهل سنت و جماعت خوانده شدند) بنیاد نهاده شد و به تدریج نزد مؤمنان به صورت نوعی خاص از حکومت شرعی تثبیت شد و در نزد اقلیت شیعی نظام الهی امامت منصوب و منصوص تعریف و به تدریج رسمیت یافت. در تداوم چنین برداشتی از برخی آیات قرآن و به ویژه روایات، در زمان ما شعار «الاسلام دین و دوله» و «الاسلام هوالحل» در سازمان اخوان المسلمین و در شکل افراطی ترش در داعش و داعشسم و ضرورت حکومت شرعی حول ایده نیابت عامه فقیهان از جانب امام معصوم غایب و اخیراً مدل ولایت مطلقه فقیه در تشیع تحقق یافته در قالب جمهوری اسلامی ایران مطرح شده و تحقق یافته است.

اما اگر امروز یک پژوهشگر منصف و جامع نگر و با رویکرد انتقادی به

منابع نقلی اسلام نظر کند و خوانشی روشمند از منابع داشته باشد، به آسانی قادر است نشان دهد که از منابع دینی نه تنها مأموریت پیامبر برای تشکیل حکومت از قرآن و نیز از احادیث قابل اثبات نیست، بلکه عرفی و زمینی بودن امارت ده ساله محمد در مدینه با دلایل عقلی و نقلی پر شمار قابل اثبات است. گفتن ندارد که اگر چنین ایده ای اثبات و مدلل شود، دیگر ماهیت شرعی خلافت و یا امامت خاص شیعی و آن هم با تعیین امام در دوازده فرد خاص از نسل و تباری خاص، نظراً و عملاً منتفی و در واقع بلاموضوع خواهد بود.^[۲۶] بدین ترتیب، یکی از چند مشکل بنیادین جوامع اسلامی معاصر گشوده شده و راه برای انواع اصلاحات نظری و عملی در میان مسلمانان هموار خواهد شد. دیگر شعار «الاسلام دین و دولت» در تمام اشکالش فرو خواهد ریخت. گفتن ندارد این بازاندیشی، از درون متون پر چالش و پر تنش حاصل می شود. اگر همه چیز روشن و سر راست و بی ابهام بود، این نوع بازاندیشی ممتنع بود. تمام کسانی که در دوران معاصر با حکومت تئوکراتیک اسلامی در ایران و دیگر کشورهای اسلامی مخالفت کرده و از حکومت عرفی دفاع کرده اند، در قلمرو درون دینی، از اسناد مختلف و متضاد سنتی استفاده کرده و مواضع کهن بنیادگرایان به ظاهر انقلابی و رادیکال را به چالش کشیده اند.^[۲۷]

۲۶- . بیفزایم در اینجا امامت به معنای امارت و خلافت است از این رو امام و امامت به معنای رهبری معنوی و یا اخلاقی و دینی خاص می تواند مقلود دیگری است و می تواند در جای خود معتبر باشد.

۲۷- . یکی از این نمونه ها کتاب مشهور «الاسلام و اصول الحکم» اثر علی عبدالرازق است که در سال ۱۹۲۵ در مصر انتشار یافته است. نویسنده، که خود دانش آموخته الازهر است، در کتاب خود با استفاده از اسناد مختلف و گاه متضاد قرآنی و روایی تلاش کرده است نشان دهد که نوعی خاص از نظام سیاسی و مدل ویژه ای از حکومت در اسلام تشریح نشده و خلافت نیز مدلی بر ساخته مسلمانان در آغاز و در ادوار بعد بوده و هیچ ماهیت شرعی نداشته است. هرچند کتاب و نظر عبدالرازق جنجالی آفرید و نویسنده تکفیر و در دادگاه تفتیش عقاید الازهر محاکمه و در نهایت از الازهر اخراج شد ولی این اندیشه ماندگار شد و به تدریج راه خود را باز کرد. لازم به یادآوری است که این نظریه خلاف آمد عادت، ریشه در اندیشه محمد عبده داشت که چند دهه قبل اعلام کرده بود حکومت ماهیت عرفی دارد و نه شرعی. گفتنی است که این کتاب یک سال پس از الغای خلافت عثمانی نوشته شده و از این رو چنین رخدادی بی گمان در شجاعت بخشیدن به نویسنده بی تأثیر نبوده است. این اثر با عنوان «اسلام و مبانی قدرت» به همت امیر رضایی (البته از متن فرانسه) به پارسی ترجمه شده و در سال ۱۳۹۱ به وسیله نشر قصیده سرا منتشر شده است.

در مورد دیدگاه نویسنده در باب امارت نبی اسلام بنگرید به مقاله «بررسی دلایل قرآنی مشروعیت حاکمیت پیامبر در اندیشه آیت الله منتظری» که در وب سایت اینجانب قابل مطالعه است. و در باب نقد دیدگاه خاص شیعی در این باب بنگرید به چهار مقاله از من با عناوینی چون: انحصار قدرت در قریش، بررسی یک حدیث، خلافت از دیدگاه امام علی؛ انتصابی یا انتخابی؟، تأملی در رخداد غدیر و تشیع در پویه تاریخ. این <<



اما شاید مهم‌ترین نمونه از این نوع چالش‌ها ماجرای اسلام و خشونت است. می‌دانیم که از یک سو به دلیل اهمیت یافتن موضوع خشونت در روزگار ما و از سوی دیگر گسترش انواع خشونت‌های غالباً لگام گسیخته در میان مسلمانان در قالب ترور و اعلام جهاد علیه غرب و یا بر ضد گروهی از مسلمانان و به ویژه جنگ‌ها و کشتارهای فرقه‌ای ذیل عناوینی چون طالبان، القاعده، بوکوحرام و داعش و دهها گروه ریز و درشت دیگر در خاورمیانه و حتی در غرب، مسئله خشونت را در متن و بطن دین اسلام و در آموزه‌های نقلی و میراثی این دین، به شدت مهم و برجسته کرده است.

با توجه به اهمیت موضوع، طبعاً این پرسش مطرح شده و می‌شود که: این نوع خشونت‌ها چه نوع رابطه‌ای با دین اسلام و متون و منابع اصلی آن دارد؟ و آیا اصولاً چنین ربط و پیوندی ارگانیک وجود داشته و قابل اثبات است؟ در پاسخ به این نوع پرسش‌ها، در یک سطح کلی، دو نگاه متعارض قابل مشاهده است. گروهی از مخالفان و منتقدان رادیکال اسلام، با رویکرد ذات‌گرایانه سنتی، چنین خشونت‌هایی را برآمده از ذات و ماهیت اسلام و سنت نبوی و میراث مسلمانان صدر می‌دانند و از این رو عمدتاً از تعبیری چون «تروریسم اسلامی» استفاده می‌کنند؛ و گروهی دیگر (احتمالاً در واکنش به گروه نخست)، کاملاً معکوس، نه تنها چنین خشونت‌هایی را بی ارتباط با حقیقت دین اسلام می‌دانند بلکه مدعی‌اند که اصولاً اسلام مخالف هر نوع اعمال خشونتی است و در نهایت خشونت‌گرایان را به تصریح و به تلویح تکفیر کرده و به خارج از قلمرو دین پرتاب می‌کنند. صد البته هر دو گروه متخاصم به انواع مستندات نقلی و نمونه‌های تاریخی موجود استناد می‌کنند.

اما در چهارچوب مبحث کنونی، برای انکشاف حقیقت، روش نقد تاریخی و نگاه پسینی کارآمد و معقول می‌نماید. با این توضیح:

واقعیت این است که اگر صرفاً به منابع نقلی اسلام (کتاب و سنت و تاریخ) مراجعه کنیم و به اصطلاح ظاهریه و نص‌گرا باشیم، اسلام بی تردید مولد انواع سختگیری و اعمال خشونت بر ضد دگراندیشان و مخالفان و به اصطلاح

مقالات در جلد اول «جستارهایی در تاریخ هفتاد سال نخست اسلام» منتشر شده‌اند. ضمناً این جستارها در وب سایت «زیتون» و نیز در وب سایت شخصی ام نیز قابل دسترسی است.

دشمنان دین و آئین است و در این صورت عنوان «اسلام دین شمشیر» دور از واقعیت نیست. اسلامی که پیامبرش ده سال حکومت داشته و دهها جنگ کرده و مجازت‌هایی را اعمال کرده و در نهایت در این دین مسئله «جهاد» و آن هم جهاد دایمی برای مسلمانان کردن نامسلمانان (جهاد ابتدایی) تشریع و فریضه دانسته شده و در طول تاریخ اسلام نیز پیوسته از این فریضه استفاده شده است، به طور طبیعی و اعتقادی جهادگرایی و مقابله با دشمنان واقعی و یا فرضی، مشروعیت می‌یابد و مؤمنان در شرایطی به خود حق می‌دهند که به هر نحو ممکن با مخالفان و منکران و یا دشمنان سیاسی و نظامی بالفعل و حتی بالقوه مقابله و مقاتله کنند. از این رو، حتی برخی از مصلحان مسلمان در دو قرن اخیر، برای مقابله با اشغالگری‌های استعمارگران غربی در جای جای جهان اسلام و گاه برای مبارزه با استبداد داخلی از مفهوم و ابزار تا حدودی از یاد رفته مذهبی جهاد استفاده کرده و حتی به عنوان یک عمل مصلحانه و نواندیشانه برای احیای آن کوشیده‌اند. چنین رویکردی را در شخصیت‌هایی چون سید جمال اسدآبادی، اقبال لاهوری و شریعتی می‌بینیم. به ویژه در ارتباط با اقدامات صهیونیست‌ها در خاورمیانه و در جریان تأسیس دولت غاصب اسرائیل، جهادگرایی قوت گرفت و شماری از عالمان مسلمان اعم از شیعه و سنی فتوای جهاد دادند. همان گونه که در دوران جنگ‌های ایران و روس علمای شیعه ایران و عراق فتوای جهاد دادند.

اما چگونه می‌توان این دیدگاه را به چالش کشید؟ آیا امکان خوانشی متفاوت در این باب هست؟ پاسخ نویسنده مثبت است.

بررسی منابع و داده‌های نقلی در متون کهن و نقد و تحلیل سندی و محتوایی آنها با رویکردهای نقد تاریخی متعارف (از جمله تعادل و تراجیح)، خوانشی متوازن پدید می‌آورد که فرآورده آن خروج از تناقضات ظاهری از این داده هاست. این خوانش را نویسنده در جاهای مختلف (و از جمله در جستار سیزدهم در کتاب جستارها...) ارائه کرده است ولی در اینجا به اشاره می‌گویم که: اولاً، جنگ‌های عصر نبوی دفاعی بوده و نه ابتدایی به معنایی که بعدها فقیهان فهمیده و تبلیغ کردند (جهاد برای عقیده) و مسلمان کردن نامسلمانان به زور شمشیر؛ ثانیاً، در قرآن حتی اشارتی به فریضه جاودانه



بودن جنگ و جهاد (ابتدایی و یا دفاعی) نشده است. بدین ترتیب، جهاد، هرچه بود و هر ماهیتی که داشت، اختصاص به همان زمان آغازین داشت و هرگز به عنوان یک فریضه (در کنار نماز و روزه و حج و زکات) پیشنهاد نشده است. اگر تاریخی یعنی پسینی هم به ماجرا نگاه کنیم، به روشنی در می یابیم که عنصر جهاد و آن همه تأکید بر آن، برآمده از پیوند نهاد اجتهاد و فقاقت با نهاد خلافت و سلطنت است و فقیهان برای فتوحات و کشورگشایی های آنان، دست به چنین نظریات فقهی زده اند. اینان در واقع می خواستند از عنصر جهاد و وجود جهاد ابتدایی و تقسیم جوامع به «دارالاسلام» و «دارالکفر» و مانند آنها، توجیهی شرعی برای مشروعیت بخشیدن به جنگهای سرزمینی و غارتگرانه خلفای مسلمان و امیران محلی، بتراشند؛ در حالی که بررسی زمینه های جنگ های مدینه، نشان می دهد که آن جنگها، هیچ ربطی به عصر فتوحات و انگیزه های غالباً فاسد و تجاوزکارانه امویان و عباسیان و عثمانیان و صفویان نداشت.

با این حال گفتنی است که، هرچند با حذف عنصر جهاد به عنوان یک فریضه دینی دایمی، بخش مهمی از زمینه های دینی و شرعی اعمال خشونت در قلمرو اسلام و مسلمانی حذف می شود، اما بخشهای دیگری از نقلیات دینی در قرآن و سنت و سیره برای بازتولید انواع خشونت (از جمله مهم ترین آنها تقسیم مردمان یک جامعه به دو گروه متمایز مؤمن / کافر) مستعد هستند؛ ولی با روش خوانش متوازن و هرمنوتیکی و دیالکتیکی اسناد و داده های کهن و بازخوانی درست و معقول تاریخ اسلام، می توان از خشونت های جاری رهایی یافت و یا آن را به حداقل رسانید. مشکل این است که شماری از منتقدان رادیکال اسلام و سنت مسلمانی، با تکیه یک سو به بر شماری از آیات و روایات مذهبی و یا رخداد های تاریخی، اسلام را ذاتاً و ماهیتاً خشونت ورز معرفی می کنند و چاره را در نفی و انکار مسلمانی می دانند و طایفه ای نیز در مقابل (اعم از سنتی ها و سنتگرایان و بنیادگرایان و حتی برخی نواندیشان)، با دعوی «اسلام به ذات خود ندارد عیبی / هر عیب که هست از مسلمانی ماست» متمسک شده و چنان سخن می گویند که گویا در منابع نقلی خبری از جهاد و آن هم به عنوان یک فریضه نشده و یا هیچ جنگی

اعتقادی و فرقه‌ای در تاریخ رخ نداده و نمی‌دهد. اشکال معرفتی این هر دو گروه، نوعی ذات‌گرایی ناب و تام برای اسلام است؛ با این تفاوت که یک طرف این ذات را یکسره مولد خشونت و تبعیض می‌داند و در سوی دیگر، این ذات را کاملاً منزه و میرا از هر نوع تبعیض و خشونت می‌بیند. اما و هزار اما، هیچ ذات تام و لایتغیری در مجموعه دستگاه اعتقادی و ایمانی دینی به نام اسلام تعبیه نشده است. دلیل این مدعا نیز آن است که هیچ گزاره‌ای (مطلقاً هیچ گزاره‌ای) غیر قابل تفسیری در اسلام وجود ندارد. وقتی چنین است، ناگزیر متون دو صدایی و چند صدایی می‌شوند و در روند فهم و تفاسیر صداها و احیاناً تناقضات، خوانش‌های نو به نو ممکن می‌شود.

این نیز گفتمانی است که، در عین ارجاع پژوهشگرانه به متون، نباید در دام متن محوری سنتی گرفتار آمد. حداقل یکی از مؤلفه‌های نواندیشی دینی، تکثر در منابع شناختی و تحلیلی است.

ج. وقوع اصلاحات در تاریخ اسلام

تا اینجا کوشیدیم از یک سو با نفی ذات‌گرایی رادیکال از امکان خوانش‌های نو به نو از متون و منابع اسلامی دفاع کنیم و از سوی دیگر ظرفیت‌ها و استعدادهای فکری و علمی و معرفتی دینی به نام اسلام را برای امکان هر نوع خوانش و بازخوانی در چهارچوب اصلاح دینی امروز و فرداها نشان دهیم اما اکنون به عنوان تکمله این مبحث به واپسین استدلال اشارتی می‌کنم و آن وجود بازخوانی‌های مصلحانه در کل تاریخ اسلام است.

می‌گویند «بهترین دلیل وجود شیئی وقوع شیئی است» و این سخن درستی است. اگر هیچ یک از ادله عقلی و نقلی یاد شده مقنع نباشند، سیری مختصر در تاریخ پر فراز و نشیب اسلام در این چهارده قرن، گواه آن است که از همان عصر آغازین تا کنون، همواره کسانی در نحله‌های مختلف مذهبی، با رویکردهای متفاوت نسبت به متون و اسناد گاه متناقض موجود، برای خوانش‌های متفاوت کوشیده و در عرصه عمل نیز منشاء تغییرات و تحولات مفید و مثبت به سود زیست مؤمنانه و در عین حال متمدنانه انبوه مؤمنان بوده‌اند. ظهور فرقه‌ها و جریان‌های مختلف فکری و سیاسی و اجتماعی متفاوت و گاه



متعارض از همان قرن نخست تا بعد، ریشه در نیازها و مقتضیات عملی و اجتماعی مسلمانان در تمام قلمرو گسترده امپراتوری اسلامی داشت. از مکه و مدینه و حجاز گرفته تا ایران و مصر و هند و خاور دور و خاورمیانه و شمال آفریقا. هرچند انگیزه‌های سیاسی و مغرضانه و عامدانه نیز در چنین تحولاتی نقشی اثرگذار داشته است. به ویژه دو نحله کلامی بزرگ اشاعره و معتزله در اوج اعتلای تمدن اسلامی، برآمده از چنان نیازها و مقتضیاتی بوده است. عدلیه بودن شیعه و معتزله در همین کنتکس قابل تفسیر است. بخشی از نحله‌های فلسفی و یا عرفانی نیز با اصلاح طلبی‌های نظری و عملی جوامع اسلامی در قرون میانه (دوم تا هشتم هجری) ربطی مستقیم و غیر مستقیم داشته اند.

یکی از نمونه‌های شاخص این نوع تحول خواهی مصلحانه، ظهور و بروز جریان «اخوان الصفا» و افکار و و آثار و آموزه‌های آنان در سده سوم و چهارم هجری است. این جریان که به وسیله شمار قابل ذکری از متفکران مسلمان (و غالباً ناشناخته) با گرایش‌های متنوع و مختلف فلسفی و عرفانی و اخلاقی و حتی سیاسی، جریانی که از بصره آغاز شد و بعدتر بیشتر در مغرب جهان اسلام گسترش یافت، پدید آمد، تلفیقی بود از اندیشه‌های فلسفی یونانی، افکار ایرانی و هندی و بر آن بود تا سنتی از تزه‌های مطرح در قلمرو تمدنی و معرفتی مسلمانان پدید آورد. چنان گفته شده است این نحله بیشتر تحت تأثیر نگرش باطنی گری رایج آن روزگار بودند و از این رو غایت القصوای اینان رستگاری و تعالی روح بود. اینان بیش از پنجاه رساله (۵۲ مقاله) در این قلمرو نوشته که به «رسائل اخوان الصفاء» شهرت دارد. در این رسائل از تمام علوم و دانش‌ها و هنرهای رایج روزگار استفاده شده است. از ریاضیات و نجوم و هندسه و طبیعات گرفته تا موسیقی و اخلاق و فلسفه و عرفان و تصوف نظری و عملی. بی گمان این جریان نمونه‌ای برجسته از رویکر اصلاحی در قلمرو معرفت و اخلاق در تمدن اسلامی قرون اولیه و میانه اسلامی به شمار می‌آیند.^[۲۸]

در دو قرن اخیر و بیشتر در سده بیستم میلادی، جریان اصلاح دینی و

۲۸- . رسائل «اخوان الصفا و خُلان الوفاء» در مجلدات مختلف و در اشکال مختلف (کامل یا ناقص) به زبان عربی و پارسی و غربی انتشار یافته و از طرق مجازی و واقعی قابل دسترسی است.

رویکردهای مصلحانه شماری از نوگرایان مسلمان، دقیقاً با خوانش‌های متفاوت و متعارض با خوانش‌های سنتی‌ها و سنت‌گرایان، به انگیزه بهسازی زیست مسلمانان بوده و در این راه موفقیت‌هایی نیز به دست آورده‌اند. هرچند این جریان از رفرماسیون مسیحی غربی الهام گرفته ولی در مقام اندیشه مسیحی غربی الهام گرفته ولی در مقام اندیشه ورزی و نظریه پردازی عمدتاً از سنت دینی و فکری و فرهنگی اسلامی (و در ایران شیعی نیز) اثر پذیرفته است. اینان کم و بیش توجه داشته‌اند که از یک سو بین اسلام و مسیحیت تفاوت بنیادنی هست و از سوی دیگر اصولاً هر رخداد تاریخی یگانه است و نه تکرارشدنی است و نه در نهایت مطلوب خواهد بود.

اصلاح دینی معاصر (که گاهی تحت عنوان پروتستان‌تیسیم اسلامی و یا رنسانس اسلامی معرفی شده‌اند) سه هدف اساسی را مد نظر داشته‌اند: ۱- ایجاد نوعی بیدارگری و خودآگاهی دینی و انسانی و تاریخی در جوامع مسلمان؛ ۲- اصلاحات معقول در مفاهیم اخلاقی و معنوی دینی به انگیزه بهسازی زیست مؤمنانه مسلمانان (که سید جمال از بند اول و دوم تحت عنوان «تنویر عقول» و «تطهیر نفوس» یاد می‌کرد) و ۳- اصلاحات اجتماعی به قصد بهسازی تمدنی و اجتماعی و دنیوی مسلمانان. در این سه نوع بهسازی رفرم، در وجه سلبی اموری نقد و نفی می‌شوند (مانند خرافه زدایی از ساحت اندیشه و دین) و در وجه ایجابی نیز اموری بازتفسیر شده و در واقع به عنوان جایگزین تفاسیر سنتی و به طور مفروض غلط رایج پیشنهاد می‌شوند.

بدین ترتیب، اصل تغییر و تحول اصلاحی مثبت در تاریخ معاصر وجود واقعی دارد و توهم نیست و فکر نمی‌کنم کسی هم آن را انکار کند. در این صورت، مدعا در تاریخ اسلام و بیشتر در روزگار ما، به نحو عینی و تجربی تحقق یافته است و دیگر چگونه می‌توان مدعی شد که اساساً اسلام و دین مسلمانان اصلاح ناپذیر است؟! آیا جز این است که تمام جریان‌های فکری و یا سیاسی مصلحانه گذشته و حال، در پی اصلاح افکار و عقاید دینی از یک سو و بهبود اوضاع دین و دنیای مؤمنان از سوی دیگر بوده‌اند؟ آیا جز این است که بسیاری از مدعیان اصلاحات در میان مسلمانان (در قالب آرام و یا



شورشگری)، از همان آغاز، مدعی اجرای عدالت و تحقق برابری و ستیز با ظلم و تعدی به حقوق مردم بوده اند؟ مگر حداقل در نیم قرن اخیر عموم مصلحان مسلمان (به ویژه در ایران) به مؤلفه‌های مهم جهان مدرن مانند برابری و دموکراسی و آزادی و حقوق بشر اعتقاد داشته و از آن ذیل تفاسیر دینی دفاع کرده و می‌کنند؟

حال این که این نوع اصلاح‌گری‌ها چه اندازه کامیاب بوده و بررسی چرایی آنها، از موضوع این نوشتار خارج است. البته اجمالا می‌پذیریم که جنبش‌های اصلاحی در اشکال مختلفش (از آغاز تا کنون) چندان موفق نبوده و به ویژه در زمان ما به تغییرات عمده به سود بهسازی مسلمانان راه نبرده و همچنان اندیشه‌ها و رفتارهای سنتی و حتی بنیادگرایانه ضد رفرم در تمام اقطار اسلامی چیره است و حتی باید گفت سوگمدانه ظهور و بروز داعشیسم بر ابهامات افزوده و در عمل بروز و نفوذ نواندیشان اصلاح طلب مسلمان را کم کرده و اثرگذاری شان را دشوارتر کرده است.

رابطه فاشیسم و مذهب

در آلمان میان دو جنگ جهانی

الیوت آسوده*

رابطه فاشیسم و مذهب رابطه پیچیده‌ای است - مملو از ناسازگاری و تعارض. در اروپای میان دو جنگ سه نوع نهاد مذهبی با نیروهای فاشیستی در ارتباط بودند: کلیسای مقدس (واتیکان)، کلیساهای ملی (ارتدکس، پروتستان، و کاتولیک) و جنبشهای مذهبی (ب.م. جنبش عمل کاتولیک، جنبش عمل فرانسوی، و جنبش مسیحیان آلمانی). درحالی که پژوهش‌های فراوانی به بررسی رابطه فاشیسم، واتیکان، و کلیساهای ملی پرداخته اند، مطالعات اندکی بر روی تعامل گروههای فاشیستی و جنبشهای مذهبی انجام گرفته است.

در طی دهه گذشته علاقه به بررسی رابطه دین و فاشیسم در میان پژوهشگران مطالعات فاشیسم رونقی دوباره پیدا کرده است. در میان مطالعات متعدد در این زمینه سه پژوهش زیر در مجموع تصویر جامع‌تری را برای بررسی رابطه دین و فاشیسم ترسیم می‌کنند: «تاملاتی بر روی فاشیسم و دین» نوشته راجر ایتول [۱]، «توفان مقدس: فاشیسم مذهبی از دیدگاه مدرنیسم» نوشته راجر گریفین [۲]، و «فاشیسم مذهبی: زمینه، بررسی و نتیجه‌گیری» نوشته جان پولارد [۳]. به علاوه، «کارگاه بین‌المللی برای مطالعه فاشیسم مذهبی



در اروپای میان دو جنگ» (از این پس کارگاه) که در سال ۲۰۰۶ به سرپرستی متیو فلدمن (Matthew Feldman) و ماریوس توردا (Marius Turda) برگزار شد نخستین تلاش دانشگاهی بود که به مناظره علمی در خصوص مفهوم فاشیسم مذهبی پرداخت. ساختار نوشته پیشرو بر اساس سه پژوهش ذکر شده و مقالاتی است که در کارگاه ارائه شدند. پژوهش حاضر دو هدف را پی میگیرد: ۱) آیا الگوی رفتاری مشخصی در چگونگی شکل گیری و ماهیت فاشیسم مذهبی در اروپای میان دو جنگ وجود دارد (۲) معرفی یک شیوه اکتشافی (heuristic approach) برای مطالعه فاشیسم که این ایدئولوژی را ائتلافی سینکریت (syncretic coalition) میان دین سیاسی و دین سیاسی شده در نظر می گیرد. محور اصلی بحث من بر این مبنا است که اگر جنبش های فاشیستی را از درچه ساختار فرصت های سیاسی - تعامل یا تقابل میان نیروهای سکولار و مذهبی - بررسی کنیم بهتر می توان به مطالعه رابطه میان سیاست و دین در سیستم های فاشیستی پرداخت.

مقاله حاضر برای بررسی این ادعا به تحلیل رابطه فاشیسم و یک جنبش مذهبی (مسیحیان آلمانی) در آلمان میان دو جنگ جهانی می پردازد. اما پیش از ادامه بحث لازم است مشخص کنم منظور من از فاشیسم، فاشیسم مذهبی و دین سیاسی چیست. من دانش آموخته و شاگرد مطالعات فاشیسم هستم و تربیت شده مکتب همگرایی نوین (new consensus) و این مقاله را نیز از همین دیدگاه نوشته ام. علوم سیاسی مملو از مفاهیم «اساسا مباحثه برانگیز» است؛ به این معنا که پژوهشگران علوم اجتماعی به یک هم اندیشی جامع بر سر تعریف آن ها نرسیده اند [۴]. در این میان "فاشیسم" یکی از جنجالی ترین مفاهیم اساسا مباحثه برانگیز است. در یک قرن گذشته کوشش های فراوانی، چه از سوی پژوهشگران علوم انسانی و چه از سوی کنشگران سیاسی - اجتماعی، برای تعریف و تفسیر مفهوم فاشیسم صورت گرفته است. آنتونیو گرامشی (Antonio Gramsci)، کنشگر مارکسیست، یکی از نخستین تعاریف را برای فاشیسم ارائه کرد. گرامشی فاشیسم را ابزار خرده بورژوازی و نماینده مرتجع ترین عناصر سرمایه داری و فئودالیسم می دانست. اما نخستین تعریف آکادمیک و غیر مارکسیستی از فاشیسم توسط خوزه

اورتگا گاست (José Ortega y Gasset) در سال ۱۹۲۷ ارائه شد. او فاشیسم را یک حکومت اقتدارگرایی بسیار قدرتمند می‌دانست که بارزترین ویژگی‌اش نفی دموکراسی [پارلمانی] است. از زمان شکست متحدین در سال ۱۹۴۵ تاکنون، پیشنهادهایی از سوی تاریخ‌شناسان و دیگر پژوهشگران علوم انسانی مطرح شده است که فاشیسم را باید به عنوان یک ایدئولوژی و نه صرفاً مجموعه‌ای از ویژگی‌ها در نظر گرفت. اما این پیشنهاد تا اوایل دهه ۱۹۹۰ چندان محبوبیتی در میان پژوهشگران پیدا نکرد. پس از پایان جنگ سرد، دانش‌آموختگان مطالعات فاشیسم مانند بسیاری دیگر از شاخه‌های علوم انسانی به نظریه‌های مبتنی بر سازه‌انگاری (constructivism) - تأکید بر ساختارهای تاریخی و اجتماعی - روی آوردند. در سال ۱۹۹۸ راجر گریفین، تاریخ‌شناس و پژوهشگر علوم سیاسی انگلیسی، دانشگاه آکسفورد-استونی بروک، متوجه شکل‌گیری همگرایی بین پژوهشگران و نظریه‌پردازان مطالعات فاشیسم شد. بر مبنای نظریه همگرایی نوین گریفین، هدف نهایی فاشیسم خلق یک فرهنگ سیاسی نوین است، و تفاوتش با یک ایدئولوژی تمامیت‌خواه چپ افراطی (ب.م. کمونیسم) در آن است که معمولاً به شرکت‌های بخش خصوصی و سازمانهای مذهبی تا حدی اجازه همزیستی در جامعه را می‌دهد. مطالعه فاشیسم به عنوان یک ایدئولوژی این امکان را به ما می‌دهد که فاشیسم را بیش از یک سیستم اقتصادی یا اجتماعی نوین در نظر بگیریم؛ از این منظر، فاشیسم می‌کوشد تا فرنگ سیاسی-اجتماعی یک ملت را بازآفرینی کند.

فاشیسم مذهبی

دان لوییجی استورزو (Don Luigi Sturzo) - یک کشیش ایتالیایی و بنیانگذار حزب مردم ایتالیا - نخستین کسی بود که واژه فاشیسم مذهبی (clerical fascism) را در سال ۱۹۲۵ به کار برد. او این واژه را علیه کشیش‌های کاتولیکی استفاده کرد که از موسیلمانی حمایت می‌کردند. اما متأسفانه از این واژه همانند واژه فاشیسم بیشتر برای قضاوت اخلاقی تا یک ابزار تحلیلی استفاده شده است. برای رسیدن به یک تعریف کاری (working definition)



برای فاشیسم مذهبی این پژوهش چهارده مطالعه موردی فاشیسم مذهبی را که در کارگاه ارائه شدند بازنگری کرده است (جدول ۱). از پژوهشگران شرکت کننده در کارگاه خواسته شده بود در مقالات خود به دو پرسش پاسخ دهند: نخست اینکه تا چه میزان برجسب "فاشیسم مذهبی" برای همکاری بین نهادهای مذهبی مسیحی و جنبش‌های فاشیستی مناسب است، دوم اینکه آیا "دین سیاسی" یک ابزار تحلیلی مناسب برای مطالعه فاشیسم است یا نه. به منظور ارائه یک تعریف نوین برای فاشیسم مذهبی و تشخیص الگوی رفتاری فاشیسم به عنوان یک ائتلاف سینکریت بین دین سیاسی و دین سیاسی شده، از روش تحلیل خوشه ای برای تشخیص ویژگی‌های مشترک بین جنبش‌های فاشیستی و گروه‌های مذهبی بررسی شده در کارگاه استفاده شده است. استورز ممکن است از روی قضاوت اخلاقی به کشیش‌های کاتولیکی که از موسیلمانی حمایت کردند لقب فاشیست مذهبی داده باشد، ولی مطالعه حاضر بیشتر به استورز به عنوان یکی از اولین پژوهشگران مطالعات تمامیت خواهی نگاه می کند. از دیدگاه استورز، مشکل عمده یک سیستم تمامیت خواه خطری هست که متوجه جدایی دین و دولت می کند؛ یک رژیم تمامیت خواه از عدم تعادل بین این دو رکن اساسی پدید می آید. استورز در کتاب اپرا اومنیا (Opera Omnia) به تفصیل شرح می دهد که چگونه قدرتهای تمامیت خواه از احساسات دینی مردم برای افزایش کنترل روی جوامع بهره می گیرند، او می نویسد رژیم های تمامیت خواه برای بسیج توده‌ها چاره ای جز سو استفاده از احساسات مذهبی مردم ندارند.

هیو ترور-روپر (Hugh Trevor-Roper) تاریخ شناس دانشگاه آکسفورد و مامور اطلاعاتی بریتانیا در برلین در سال ۱۹۴۵، پژوهشگر دیگری است که درباره کشمکش نیروهای مذهبی و سکولار در اروپای میان دو جنگ جهانی نوشته است. او مدعی است که علیرغم سردرگمی و تضاد لفظی، فاشیسم از دو سیستم ایدئولوژیک مجزا تشکیل شده است: محافظه کاری مذهبی (clerical conservatism) و فاشیسم پویا (dynamic fascism). بیشتر رژیم های فاشیستی هر دو عنصر را دارا هستند، اما نسبت آنها بسته به کلاس و ساختار اجتماعی هر کشور متفاوت است (Trevor-Roper ۱۹۶۸).

ایتول بر این باور است که کاربرد واژه "فاشیسم مذهبی" برای گروه‌هایی که مشابهتی به جنبش لژیوناری (Legionary) رومانی ندارند اشتباه است. بیشتر پژوهش‌های ارائه شده در کارگاه، به استثنای مقالاتی که رابطه فاشیسم و مذهب را در اوکراین غربی، کرواسی، رومانی، اتریش و انگلستان بررسی کرده بودند، "فاشیسم مذهبی" را چارچوب نظری-تحلیلی مناسبی ندانستند.

جدول - ۱: فاشیسم و مذهب در اروپای میان دو جنگ جهانی بر اساس دین غالب در کشورهای مطالعه شده

شاخه مسیحیت	کشور	جنبش فاشیستی	نهاد مذهبی
ارتدکس	یونان	رژیم ۴ آگوست	کلیسای ارتدکس
پروتستان	صربستان	سازمان کارگران ستیزه جوی متحد (زبور)	جنبش خداپرستان
	رومانی	جنبش لژیوناری (معروف به گارد آهنین)	کلیسای ارتدکس
	اوکراین غربی	سازمان ملی گرایان اوکراین (اُیون)	کلیسای کاتولیک یونانی
	بریتانیا	اتحادیه فاشیست های بریتانیا	کلیسای انگلستان
	سوئد	فدراسیون ملی سوئد نوین؛ حزب کارگران سوسیالیست ملی گرا	جامعه منهم؛ حزب روحانی مردم
	آلمان	فدراسیون ملی سوئد نوین؛ حزب کارگران سوسیالیست ملی گرا	جنبش مسیحیان آلمانی و جنبش ایمان آلمانی



کاتولیک	بلژیک	لیگ ملی فلامان	جنبش احیای کاتولیک
	ایتالیا	حزب فاشیست	جنبش عمل ایتالیایی
	پرتغال	حاکمیت نوین	کلیسای کاتولیک
	اتریش	جبهه سرزمین پدری	کلیسای کاتولیک
	کرواسی	جنبش انقلابی کرواسی (اوستاشا)	کلیسای کاتولیک کرواسی
	ایرلند	سازمان پیراهن آبی ها	کلیسای کاتولیک
	مجارستان	حزب تیر صلیب	کلیسای کاتولیک

گرفین این مفهوم را چنین تعریف می کند: "فاشیسم مذهبی" به روحانیون، متخصصین علوم الهی، و یا نخبگان یک سنت و یا دکترین مذهبی گفته می شود که با فاشیسم در یک رابطه متقابل سودمند هستند. از دیدگاه گرفین "فاشیسم مذهبی" دو گونه است: همریزگاه یا تقلیدی (confluence) و همگذاشت یا ترکیبی (synthetic). همریزگاهی هنگامی شکل می گیرد که دو ایدئولوژی متفاوت و گاه متضاد بر اساس خود-باوری با هم به تلاقی می رسند - همانند زمانی که یک فرد مذهبی متقاعد می شود که مبارزه علیه دشمن مشترک دلیلی کافی برای همکاری با یک نیروی فاشیستی است - در حالیکه همگذاشتی زمانی پدید می آید که یک فرد مذهبی در پندار و کردار بر این باور است که میان مذهب و فاشیسم ارتباطی واقعی و عمیق وجود دارد (Griffin ۲۰۰۷).

هیچ اتفاق نظری بین شرکت کنندگان در کارگاه درمورد تعریف واژه "روحانی" و گستره درگیر شدن روحانیت در جنبش‌های فاشیستی که به تعریف فاشیسم مذهبی کمک کند وجود نداشت. ابهام دیگر میان پژوهش گران بر سر تفسیر مناسک مذهبی به عنوان سنتی، دگرگون جلوه دادن و یا حتی من در آوردی بود؛ افزودن موارد غیر سنتی در مذاهب مسیحیت - همانند معرفی اصل آریایی [۵] در کلیساهای انجیلی و آموزش مسیحیت در آلمان و اتریش میان دو جنگ - و یا به نمایش گذاشتن دکترین و مراسم مسیحیت به شیوه ای ناپسند و نا مربوط - همانند سوگند نامه ای که اتحادیه فاشیست‌های بریتانیا (پیوست الف) برای باشگاه کودکانش از روی اعتقاد نامه رسولان مسیحی

(Apostles' Creed) اقتباس کرده بود (Jackson ۲۰۱۰).

ابهام دیگر بین شرکت کنندگان در کارگاه به تعریف «فاشیسم کمینه» (fascist minimum) راجر گریفین مربوط می‌شود. او «ناسیونالیسم افراطی برای نوزایی ملی-فرهنگی» (palingenetic ultra-nationalism) را حداقل ویژگی‌هایی می‌داند که باید در دکتترین جنبشی باشد تا بتوان به آن فاشیسم گفت. این مسئله موجب تردید علمی برای به کارگیری این مفهوم در مورد جنبش‌هایی است که یا فاقد ناسیونالیسم افراط گرا هستند و یا حس نوزایی ملی آنها ضعیف است. این در حالی است که ناسیونالیسم افراطی در اروپای میان دو جنگ به آن شیوه که مد نظر گریفین است تنها در دو جنبش فاشیستی که به رژیم تبدیل شده بودند - آلمان نازی و ایتالیای فاشیست - دیده می‌شود. بنابراین اگر پسوند افراطی را از ترکیب کمینه گریفین حذف کنیم، "ناسیونالیسم برای نوزایی ملی-فرهنگی" ممکن است ترکیب مناسبتری برای مطالعه و تحلیل جنبشهای متعدد فاشیستی در دیگر کشورهای اروپایی باشد.

برای درک استفاده سیاسی جنبشهای فاشیستی از دین و همچنین نوع فاشیسم مذهبی، هم‌ریزگاه یا هم‌گذاشت، آنالیزهای خوشه‌ای جداگانه‌ای بر روی جنبشهای فاشیستی (جدول ۲) و نیروهای مذهبی (جدول ۳) مورد مطالعه در کارگاه انجام دادم. در میان گروه‌های مذهبی، خواه از نوع ملی و سازمان یافته و یا جنبش آزاد، آن دسته را می‌توان فاشیسم مذهبی نامید که دارای ویژگی‌های زیر باشند: دکتترین مذهبی آنها با دکتترین سنتی مسیحیت فاصله زیاد دارد؛ معتقد به ملی‌گرایی منفی هستند؛ نه تنها با گروه‌های فاشیستی در ارتباط هستند بلکه در امور آموزشی به ویژه تربیت سازمان جوانان گروه‌های فاشیستی دخیل هستند؛ و به واسطه همین رابطه نقش سیاسی و اجتماعی‌شان در جامعه گسترده شده است.



جدول - ۲: آنالیز خوشه ای گروههای فاشیستی در اروپای میان دو جنگ جهانی (برمبنای خصیصه های مشابه)

دسته بندی گروههای فاشیستی	خصیصه های مشابه
جنبش لژویناری؛ سازمان ملی گرایان اوکراین؛ سازمان کارگران ستیزه جوی متحد؛ رژیم ۴ آگوست	مذهب غالب مسیحیت ارتدکس؛ معمولا به نهادهای مذهبی اجازه می دادند در تربیت جوانان سهمیم شوند؛ نقش نهادهای مذهبی در حوزه های سیاسی-اجتماعی گسترده تر شد؛ گروههای فاشیستی در یونان و صربستان به ملی گرایی مذهبی نگرش مثبت و در اوکراین غربی و رومانی نگرش منفی - تقسیم جامعه به خودی و ناخودی - داشتند.
اتحادیه فاشیست های بریتانیا؛ فدراسیون ملی سوئد نوین؛ حزب کارگران سوسیالیست ملی گرا	مذهب غالب مسیحیت پروتستان؛ ملی گرایی مذهبی مثبت؛ کلیساها نقش سنتی خود را در جامعه نگه داشتند
سازمان پیراهن آبی ها؛ حزب تیر صلیب	مذهب غالب مسیحیت کاتولیک؛ ملی گرایی مذهبی مثبت؛ کلیساها نقش سنتی خود را در جامعه نگه داشتند
حزب نازی آلمان؛ حزب فاشیست ایتالیا	این احزاب به نهادهای مذهبی اجازه نمی دادند در تربیت جوانان سهمیم شوند، اما نهادهای مذهبی سازمان جوانان خود را داشتند
جنبش انقلابی کرواسی؛ جبهه سرزمین پدري؛ حاکمیت نوین؛ لیگ ملی فلامان	مذهب غالب مسیحیت کاتولیک؛ نهادهای مذهبی در کرواسی و بلژیک در تربیت جوانان سهمیم بودند، اما در پرتغال و اتریش تربیت جوانان تقریبا در انحصار کلیساها بود؛ ملی گرایی مذهبی منفی

جدول - ۳: آنالیز خوشه‌ای نهادهای مذهبی که با جنبشهای فاشیستی در اروپای میان‌دو جنگ جهانی همکاری می‌کردند (برمبنای خصیصه‌های مشابه)

دسته بندی گروههای فاشیستی	خصیصه های مشابه
کلیسای انگلستان؛ کلیسای ارتدکس (رومانی)؛ جنبش مسیحیان آلمانی؛ جنبش ایمان آلمانی؛ جامعه منهم	همانند جنبشهای فاشیستی کشورهاییشان احساسات یهود ستیزانه داشتند، ضد کمونیسم و ضد ارزشهای لیبرال بودند؛ دارای نگرش ملی‌گرای مذهبی منفی؛ به گروههای فاشیستی برای نوزایی ملی-فرهنگی تمایل نشان می‌دادند؛ برخی تفسیرهایشان از مسیحیت با سنت مسیحیت تفاوت بسیار داشت (فاشیسم مذهبی همگذاشت)
کلیسای ارتدکس یونان؛ جنبش خداپرستان؛ حزب روحانی مردم	معمولا با گروههای فاشیستی همکاری استراتژیک داشتند (فاشیسم مذهبی هم‌ریزگاه)؛ نوع مسیحیت سیاسی شده
کلیسای کاتولیک (ایرلند)؛ کلیسای کاتولیک (پرتغال)؛ کلیسای کاتولیک کرواسی؛ جنبش عمل کاتولیک	معمولا با گروههای فاشیستی همکاری استراتژیک داشتند (فاشیسم مذهبی هم‌ریزگاه)؛ کاتولیک سیاسی شده؛ نگرش ملی‌گرایی مذهبی منفی
کلیسای کاتولیک (مجارستان)؛ کلیسای کاتولیک (اتریش)؛ کلیسای کاتولیک یونانی؛ جنبش احیای کاتولیکا	همانند جنبشهای فاشیستی کشورهاییشان احساسات یهود ستیزانه داشتند، ضد کمونیسم و ضد ارزشهای لیبرال بودند؛ دارای نگرش ملی‌گرای مذهبی منفی؛ با واتیکان در ارتباط بودند؛ کاتولیک سیاسی شده

فاشیسم: یک ائتلاف سینکریت میان دین سیاسی و دین سیاسی شده
مجموعه مطالعات دانشگاهی موجود بر روی فاشیسم و مذهب از دو دیدگاه به بررسی رابطه جنبش‌های فاشیستی و گروه‌های مذهبی می‌پردازد.



نظراگاه نخست، فاشیسم را به عنوان یک دین سیاسی می‌نگرد و در نتیجه به بررسی مقدس سازی سیاست یا انتشار امر قدسی از بالا می‌پردازد. دین سیاسی نمایش درجه ای از اشتیاق و التهاب - که معمولا برای اعتقادات مذهبی استفاده می‌شود - در مورد یک نهاد سکولار است، که اغلب منجر به تقدیس و ستایش آن نهاد - همانند طبقه اجتماعی، نژاد، قوم، و یا یک انقلاب - به عنوان خدا و پاسخی برای هستی بشریت می‌شود (Gentile ۲۰۰۶؛ Dagnino ۲۰۱۲). ادیان سیاسی معمولا دارای سه اصل کلی هستند: مقدس سازی سیاست، فرقه سازی دور شخصیت رهبر، و انسان نوین. این اصول در مجموع قوانین مرجع و یا به اصطلاح قوانین شرعی یک دین سیاسی را تشکیل می‌دهند. ادیان سیاسی معمولا دارای یک منجی (ب. م. لنین و هیتلر)، یک پیامبر (ب. م. پرولتاریا و نژاد آریا)، و یک کتاب مقدس (ب. م. مانیفست حزب کمونیست و نبرد من) هستند.

دین سیاسی به عنوان مفهومی بحث برانگیز و جنجالی در ادبیات مربوط به تمامیت خواهی باقی مانده است. برخی محققان چون ایان کرشاو (Ian Kershaw) به طور کلی این مفهوم را رد می‌کنند و بر این باورند که دین سیاسی گونه مدرن پاگانیزم (paganism) است که مجددا مد شده است. اما این "دین نوین" بازگشت به پاگانیزم نبود، بلکه یادآور قدرت عجیب و نوآور یک سیستم تمامیت خواه است. برخی از پژوهشگران هم مانند ایتول و هانس مامسن (Hans Mommsen) استدلال می‌کنند که دین سیاسی دارای توان تفصیلی لازم برای تشریح مفاهیمی چون اسطوره و یا نیایش‌واره‌های ایدئولوژیک نیست و بنابراین یا باید مدل تحلیلی جایگزینی ارائه دهیم و یا روش بهتری برای ارتباط خصیصه های دین سیاسی و نقش آنها پیدا کنیم (Roberts ۲۰۰۹). ایتول اشاره می‌کند گرچه مطالعه فاشیسم بر مبنای مدل دین سیاسی باعث غنی سازی این شیوه اکتشافی است، اما به عنوان تنها شیوه تحقیق کافی نیست (Eatwell ۲۰۰۳).

پژوهشگرانی چون امیلیو جنتیلی (Emilio Gentile)، گریفین و مایکل برلای (Michael Burleigh)، که از مدافعان «دین سیاسی» به عنوان یک ابزار تحلیلی هستند، ادعا می‌کنند که نگرششان هر دو تعریف را می‌پوشاند:

دین سیاسی و تمامیت خواهی (Roberts ۲۰۰۹). یکی از نقاط ضعف "دین سیاسی" به عنوان یک مدل تحلیلی عدم توجه آن به نقش ادیان سنتی در تعامل و تقابل با ایدئولوژی‌های تمامیت خواه است؛ به ویژه واکنش ادیان سنتی به جنبه‌های لیبرال مدرنیسم در این مدل نادیده گرفته می‌شود. هدف من از ارائه مدل سینکریت بهینه سازی مدل دین سیاسی و در نظرگرفتن نقش ادیان سنتی در شکل گیری و توسعه جنبش‌های فاشیستی است. رویکرد گریفین به دین سیاسی - بر مبنای «سایبان مقدس» (sacred canopy) پیتر برگر (Peter Berger) - نشان دهنده نقش جنبش روشنگری در برچیدن دیدگاه‌های مبتنی بر مسیحیت در غرب است، که به نوبه خود منجر به بحران عمیق هویت و معنا در جوامع اروپایی قرن ۱۹ شد؛ و در این فضای تهی، بشر سرخورده از مذهب در پی معنا و هویت به جنبش‌هایی چون فاشیسم و استالینیسم روی آورد. اما نکته مهمتری که از سوی دیوید رابرتز (David Roberts) مطرح شد، وسعت و حوزه دین سیاسی برای توصیف تمامیت خواهی و گونه‌های متنوع آن است.

درنظر گرفتن فاشیسم به عنوان یک دین سیاسی، نماد گرایی مذهبی نیایش، سمبل، اسطوره و رسالت یک ایدئولوژی بیانگر پدیده‌ای جالبتر و نفوذی قدرتمندتر از دستکاری صرف و یا ارضاء زیبایی شناسانه است. آنچه در اینجا اهمیت دارد تعالی و به کمال رسیدن سلسله مراتب سیاسی یک رژیم است. این مسئله نه تنها به درک ما در مورد آرمان دیگر جنبش‌های تمامیت خواه یعنی اسطوره انسان نوین می‌افزاید، بلکه راه‌های جدیدی برای اکتشاف ائتلاف میان ادیان سیاسی و سیاسی شده به منظور نوزایی فرهنگی یک جامعه فراهم می‌آورد. رابرتز تاکید می‌کند که در نظر گرفتن دین سیاسی به عنوان مجموعه‌ای از نمادها و نیایش‌واره‌های مذهبی به درک ما بیش از مدل‌های قدیمی تمامیت خواهی می‌افزاید. تاکید اصلی مدل‌های قدیمی برای مطالعه تمامیت خواهی، مانند مدل ارائه شده توسط فریدریش و برژینسکی [۶]، چگونگی استیلای بالا-پایین قدرت و کنترل جامعه بود، اما دین سیاسی به ابعاد گوناگون روابط رهبر و جامعه می‌پردازد. نظرگاه دوم به بررسی دین سیاسی شده می‌پردازد، که تصویر وارونه منظرگاه

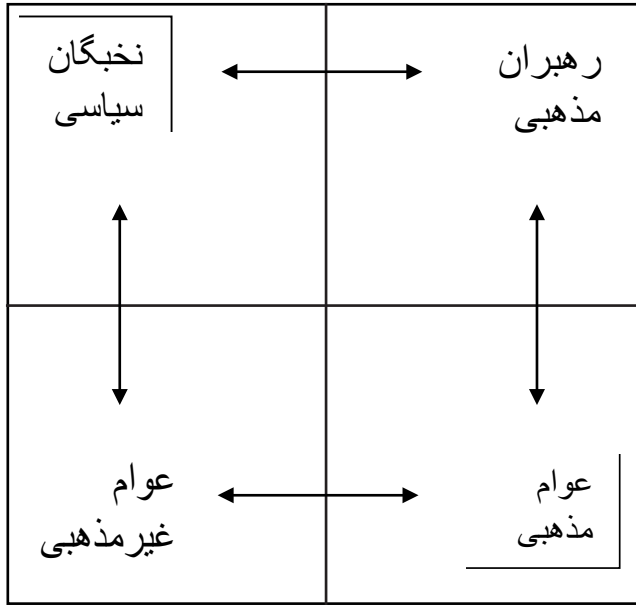


نخست است؛ فاشیست سازی دین و فرهنگ، یا اشاعه و سرایت امر قدسی از پایین. در روند مقدس سازی، جنبش‌های فاشیستی و نهادهای مذهبی به یکدیگر مشروعیت می بخشند (Kallis ۲۰۰۷). رویکردی که به آن کمتر در مطالعات علمی توجه شده است مطالعه فاشیسم به عنوان یک ائتلاف سینکریت میان دین سیاسی و دین سیاسی شده است. ای. اف. ک. اورگانسکی (A. F. K. Organski) نخستین کسی است که واژه فاشیسم سینکریت را به کار برد. برای اورگانسکی فاشیسم تحت سوسیالیسم ملی گرای آلمانی در کشوری که از نظر صنعتی پیشرفته بود با فاشیسم کشورهای تازه صنعتی شده ای چون ایتالیا و پرتغال تفاوت داشت. اورگانسکی مدعی بود که فاشیسم در یک کشور تازه صنعتی شده ائتلافی است بین دو نیروی اجتماعی: یک جامعه کشاورزی سنتی و یک جامعه نوپای صنعتی. به علاوه، اورگانسکی معتقد بود که این نیروها در هر دو سطح نخبگان و رهروان با هم و در هم در حال کشمکش هستند [۷].

من در این پژوهش با بهره گیری از مدل اورگانسکی مدلی را برای مطالعه فاشیسم ارائه دادم که در آن دو نیروی متضاد با هم در ائتلافی سینکریت هستند: یک دین سنتی و یک دین سیاسی نوپا (شکل ۱). برای آزمودن ساختارهایی که از طریق آنها جنبشهای مذهبی و فاشیستی برای رسیدن به اهداف سیاسی خود توده ها را بسیج می کنند از رویکرد نظری فرایند سیاسی (political process) استفاده می شود [۸]. با استفاده از این رویکرد نه تنها می توان واکنش نیروهای مذهبی و فاشیستی به فرصت های سیاسی را بررسی کرد، بلکه می توان پی برد که چگونه این نیروها از شرایط سیاسی موجود به سود خود فرصت سازی می کنند. در بیشتر موارد کشمکش بر سر تربیت جوانان و نوزایی ملی-فرهنگی فرصت‌هایی را برای همکاری یا تقابل نیروهای مذهبی و فاشیستی پدید آورده است.

برای دست یافتن به اهداف شان، این ادیان - سیاسی و سیاسی شده - در موارد متعدد به حمایت و یا تقابل با یکدیگر در آمدند؛ به ویژه زمانی که یکی از این گروه ها در حوزه تحت کنترل دیگری نفوذ و یا دخالت می کرد. هر دو نهاد طبیعت تمامیت خواه دارند؛ هر کجا که یک رژیم فاشیستی تمامی

عرصه‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی را تحت کنترل در می‌آورد، یک نهاد مذهبی خودش را به عنوان تنها حاکمیت مشروع می‌داند (Dagnino ۲۰۱۲).



شکل - ۱: مدل سنکریت فاشیسم - تقابل میان نیروهای محافظه کار سکولار و مذهبی

در سال ۱۹۳۹، برای نمونه، پاپ پیوس یازدهم (Pope Pius XI) در بیانیه‌ای به صراحت اعلام کرد که کلیسا باید تنها حاکمیت تمامیت خواه مورد پذیرش باشد، چون انسان مخلوق پروردگار و کلیسا حاکمیت خداوند بر روی زمین است (Fattorini ۲۰۱۱).

رابطه سیاست و دین تحت فاشیسم نه یک رابطه مطاع - مطیعی است و نه رابطه ای بر اساس وابستگی متقابل بین این دو نهاد است. بلکه این رابطه بیشتر شبیه منطق همبستگی افلاطونی (Plato's Juxtaposition) است؛ یک اصل لفظی که در آن دو واژه ظاهراً متضاد در کنار هم مطرح می‌شوند. حل آنکه این پیوستگی اضداد تناقضه آمیز است و نه بی‌مشکل و آسان (De Vries ۲۰۰۶). مدل سنکریت نه تنها به درک بهتر ما از رابطه سیاست و دین



در سیستم‌های فاشیستی کمک می‌کند، بلکه به روشن سازی روند جدایی دین و دولت و همچنین سکولاریزاسیون (عرفی سازی) در سیستم‌های فاشیستی نیز کمک می‌کند.

برخی محققان جدایی دین و دولت در رژیم‌های فاشیستی را خصوصت آمیز می‌دانند (Linz ۲۰۰۴). بحث من این است که جدایی خصمانه دین و دولت بیشتر در مورد سیستم‌های تمامیت خواه مارکسیستی درست است؛ همانند آنچه پس از انقلاب بلشویکی در روسیه رخ داد - لنین خشونت علیه تمامی ادیان سازمان یافته را نهادینه کرد و فضایی برای مصالحه و همکاری باقی نگذاشت. در رژیم‌های فاشیستی رفتارهای ستیزه جویانه و دوستانه گاه همزمان متوجه نهادهای مذهبی می‌شوند. حتی موسیلمانی و هیتلر نه به خود زحمت این را دادند که علیه کلیسا اعلان جنگ کنند و نه از رفتارهای خصمانه برخی از مسئولان رژیم‌های شان علیه مسیحیان حمایت کردند (Gentile ۲۰۰۶).

ملاحظه دیگر و به نظر من مهمتر بررسی روند عرفی سازی (سکولاریزاسیون) در رژیم‌های فاشیستی است. پیشتر نشان دادم که چگونه فاشیسم یک دین سیاسی است و چگونه این دین نوپا به رقابت با دین سنتی در یک جامعه می‌پردازد و سعی بر آن دارد که نیایش‌واره‌ها و نمادهای خود را جایگزین مناسک مذهبی سنتی نماید. هم حزب نازی آلمان و هم حزب فاشیست ایتالیا کوشش کردند تا جایگزین‌های رقیبی برای آیین و رسوم مسیحیت در جوامع شان پدید آورند. اما در اروپای شرقی، اروپای مرکزی و همچنین آمریکای لاتین، جنبش‌های فاشیستی از تمایلات مذهبی جامعه برای ملی گرایی و نوزایی فرهنگی بهره فراوان بردند. آنچه در مطالعات فاشیسم ضروری به نظر می‌رسد بازنگری فرایند سکولاریزاسیون در رژیم‌های فاشیستی بر مبنای دانش و درک جدید ما از روند عرفی سازی است. مقدس سازی امر سیاسی دارای دو مؤلفه در هم بافته است: ایدئولوژیک (ideological) و نمادی-نیایشی (ritualistic-symbolic). در حالیکه مؤلفه ایدئولوژیک ممکن است رفتاری خصمانه با دین سنتی جامعه داشته باشد، مؤلفه دوم مرهون و مدیون آیین و رسوم سنتی جامعه است (Adamson ۲۰۱۴). بنابراین، امر قدسی

آنچنان که مطالعات کلاسیک در خصوص عرفی سازی ادعا می کنند در یک رژیم فاشیستی از جامعه رخت بر نمیندد، بلکه همانطور که تجربه رژیم های قرن بیستم بر آن گواه است، باز-مقدس سازی نتیجه روند عرفی سازی در یک سیستم فاشیستی است (Dagnino ۲۰۱۲). ترکیب سیاست-مذهب فاشیسم محصول فرعی مدرنیته است، که ناقض هر نوع منطق مطاع-مطیعی است، چه بر اساس منطق هابز (Hobbes) باشد و چه بر مبنای منطق کلوین (Calvin).

ائتلاف نهادهای مسیحیت و جنبشهای مذهبی با فاشیسم در اروپای میان دو جنگ در انواع سنت‌های دینی سیاسی شده - یا در صورت افراطی شان، در گرایش‌های ایدئولوژیک دین گونه شان - ریشه دارد. در اروپای شرقی و مرکزی، اتحاد دین و دولت یک سنت دیرپای مسیحیت ارتدوکس است و غالباً منتج به یک نگرش محافظه کاری افراطی از ملیگرایی مذهبی منفی - تقسیم جامعه به نیروهای خودی و ناخودی - در بیشتر کشورهای این منطقه است (Plekton ۲۰۰۸).

پروتستانتیسم سیاسی تفاوت بسیار با سنت ارتدوکس دارد و وارث دکترین غربی «دو شمشیر» است. این دکترین برای حاکمیت های عرفی و مذهبی قلمرو قدرت و حوزه قضایی جداگانه ای در نظر می گیرد. به علاوه، ظهور دولتهای ملی پس از پیمان صلح وستفاليا (Peace of Westphalia) و فروپاشی جامعه مسیحیت به رهبری واتیکان بر غیر سیاسی شدن کلیساهای پروتستان تاثیر فراوان داشت. این دکترین دوگانه در سنت‌های گذشته منجر به الگوهای سیاسی-الهی متضاد در آلمان و برخی کشورهای اسکاندیناوی میان دو جنگ شده است.

کلیسای کاتولیک تقریباً همیشه در امور سیاسی نقش داشته است؛ از دخالت در امور نظامی گرفته تا شرکت در ائتلاف‌های سیاسی و تعیین رهبر کشورها. به منظور رسیدن به یک جامعه مسیحی متحد، دست کم تا زمان رفورماسیون، واتیکان همواره از قدرت سیاسی و معنویت استفاده کرده است؛ اما پس از جنبش رفورماسیون به رهبری مارتین لوتر از نفوذ سیاسیش بر روی کلیساهای ملی به تدریج کاسته شده است. پاپ پیوس نهم (Pope Pius IX) در سال



۱۸۶۴ و پاپ لئو سیزدهم (Pope Leo XIII) احکامی صادر کردند که ارزشهای مدرن و لیبرال به ویژه بردباری مذهبی را محکوم می کنند (Hertzke ۲۰۰۹). در اروپای میان دو جنگ و در مناطقی که فاشیسم در آنها ظهور کرده بود، نیروهای محافظه کار افراطی ملی و مذهبی آنچنان به حریم یکدیگر تعدی کردند که بردباری دوگانه شان (twin toleration) در بسیاری از موارد به تعصبی در هم پیچیده بدل گشت [۹]. احساسات یهود ستیزانه، ضدیت با کمونیسم و وحشت از ارزشهای لیبرال فرصت های سیاسی فراوانی را برای همکاری بین گروههای فاشیستی و مذهبی فراهم کردند. همان گونه که مطالعه موردی حاضر نشان می دهد هم حزب نازی و هم نهادها و جنبشهای مسیحی در آلمان بین سالهای ۱۹۱۹ و ۱۹۳۹ در موارد متعدد چنان با مهارت زمینه سازی و فرصت سازی سیاسی کردند که بتوانند حمایت طرف دیگر را برای رسیدن به اهداف شان به دست آورند.

نازیسم و مسیحیت

در آلمان میان دو جنگ سه جریان اصلی در کلیساهای پروتستان وجود داشت: جنبش مسیحیان آلمانی (German Christians Movement)، جنبش ایمان آلمانی (German Faith Movement)، و جنبش کلیسای معترف (Confessing Church) که واکنشی بود بر علیه دو جنبش نخست. لودویک مولر (Ludwig Müller)، الهیات شناس آلمانی و اسقف پیشوا (Reich Bishop)، جنبش مسیحیان آلمانی را به عنوان یک حزب کلیسایی (Church Party) سازمان دهی کرد. این جنبش برای انتخابات کاندیدا معرفی می کرد و بیشتر اعضایش مسیحیان پروتستان و از اعضای اس اس (گردان حفاظتی) حزب نازی بودند. این سازمان مبلغ اصول رهبری رایش سوم بود و «اصل آریایی» را برای کلیساهای و نسخه های انجیلش اقتباس کرده بود. بر مبنای این اصل که در راستای سیاست های یهود ستیزانه حزب نازی بود یهودیان از انواع فعالیت های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی منع می شدند. در عمل این به معنای حذف کامل تورات و عهد قدیم بود. این سازمان دارای سه

هدف مشخص بود: اقتباس دکترین سوسیالیسم ملی (National Socialism) به صورت قانونمند، اجرای سیاست‌های حزب نازی در کلیساها، و پیروی از رهبران سیاسی با سرسپردگی کامل در کلیسا و در سطح ملی به طور یکسان. جیکوب ویلهلم هائر (Jakob Wilhelm Hauer)، استاد مطالعات دینی و مطالعات آسیای جنوبی دانشگاه توبینگن، جنبش ایمان آلمانی را بنیان نهاد. این سازمان مبلغ ایدئولوژی خاک و خون حزب نازی، نیایش واره‌های پاگان، و فرقه‌سازی حول شخصیت هیتلر بود.

به پروردگار دین آلمانی ایمان دارم، که در طبیعت، در روح عالی بشر، و در قدرت مردمانش در کار است. و به آلمان ایمان دارم، که در حال خلق بشریتی نوین است [۱۰].

بحران موجود در مسیحیت پروتستان در زمان رژیم نازی در نگرش‌های الهیاتی متفاوت این نیروهای مخالف ریشه دارد. در حالیکه جنبش مسیحیان آلمانی مشروعیت خود را از الهیات سیاسی کارل اشمیت (Carl Schmitt) و رنسانس جنبش لوتر (Renaissance of Luther Movement) امانوئل هرش (Emanuel Hirsch)، که تاریخ را مظهر مکاشفه و وحی پیوسته خداوند می‌داند، جنبش مخالف، جنبش کلیسای معترف مشروعیت خود را از دکترین دیالکتیک کارل بارت (Karl Barth) و «پدیداری کلیسا» (visibility of church) دیتریش بانهوفر (Dietrich Bohnhoeffer) می‌گیرد و معتقد است که خداوند تنها یک بار خود را نمایاند و آن هم به عیسی مسیح بود.

پس از به قدرت رسیدن هیتلر در سال ۱۹۳۳، جنبش مسیحیان آلمانی بیانیه‌ای صادر کرد که در آن دستور کار سیاسی و همچنین سرسپردگی‌اش به دولت تمامیت خواه هیتلر آشکار شد. در سلسله نشست‌های ملی، این سازمان تأکید کرد که میراث آلمانی یک هدیه الهی است، آنها مسیحیت جهانی را انکار، و رفورماسیون را به عنوان یک جنبش منحصر به فرد آلمانی ستایش کردند و برای نژاد و خون آلمانی اولویت قائل شدند. پروتستان‌های مخالف جنبش مسیحیان آلمانی بر این مدعا بودند که نخبگان این جنبش سر سپرده حاکمیتی



به جز کتاب مقدس بودند. در مورد جنبش ایمان آلمانی هم نگرانی مخالفان از رویکرد آنها بود که زور و ترور را با گفته های انجیل در آمیخته بودند. انتخابات شورای کلیسایی رایش (Reich Synoid) فرصت سیاسی مهمی را برای حزب نازی و جنبش مسیحیان آلمانی پدید آورد که با یکدیگر همکاری کنند. در تبلیغات انتخاباتی آنها چنین آمده بود:

کسانی که به کاندیداهای معرفی شده در لیست مسیحیان آلمانی در انتخابات رای ندهند دشمن ما هستند. کسانی که دشمن ما هستند دشمن دولت محسوب می شوند. دشمن دولت نامش در فهرست سیاه نوشته خواهد شد و در اردوگاه های کار اجباری سر در خواهد آورد [۱۱].

این نکته قابل ذکر است که رابطه بین اعضای پاگان حزب نازی با مسیحیان طرفدار نازی ها همیشه دوستانه نبود. بسیاری از نازی های پاگان تمایل داشتند در ملا عام خودشان را از مسیحیان جدا نشان دهند. هاینریش هیملر (Heinrich Himmler)، رییس گارد حفاظتی حزب نازی که نگرش های افراطی پاگانیستی داشت و به شدت ضد مسیحیت و ضد کلیسا بود، اغلب رفتاری ضد و نقیض با اعضای مسیحی گروه اس اس داشت (Steigmann-Gall ۲۰۰۷).

هم مسیحیان آلمانی و هم نخبگان حزب نازی هر وقت فرصت را مناسب پیدا می کردند عرصه های سیاسی را به سود خود تغییر می دادند. به عنوان نمونه مسیحیان آلمانی ۴۵۰ امین تولد مارتین لوتر را فرصتی مناسب برای پیشبرد اهدافشان یافتند. آنها در آن سال جنبش نوینی را تحت نام "دومین رفورماسیون" به راه انداختند. در اعلامیه این جنبش پیشنهاد شده بود که عهد قدیم از انجیل حذف شود و شخصیتی جنگجو و از نژاد نوردیک را که با مشخصه های حزب نازی تطابق داشت جایگزین عیسی ناصری که شخصیتی صلح جو بود کردند. از سوی دیگر، حزب نازی هم از ۴۵۰ امین تولد لوتر برای اهداف خودش فرصت سازی سیاسی کرد. آلفرد روزنبرگ (Alfred Rosenberg) آلمانی های کاتولیک را که برای زیارت مذهبی به

واتیکان می رفتند خائن به لوتر و جنبش رفورماسیون اعلام کرد، و به این ترتیب فرصتی را پدید آورد برای حمله به کاتولیک ها که بسیار شبیه نبرد فرهنگی (Kulturkampf) قرن نوزدهم در آلمان بود. جالب اینجاست که روزنبرگ یکی از طرفداران پر و پا قرص پاگانیسم در حزب نازی بود و کتاب «اسطوره قرن بیستم» (the Myth of the Twentieth Century) او هم در میان کاتولیک ها و هم در میان پروتستان ها اعتراضات جدی را به همراه داشت. عقاید پاگانیسم روزنبرگ تحت نفوذ هوستون چمبرلین (Houston Stewart Chamberlain) و کنت گوینو (Count Gobineau) و «عیسی آریایی» (Aryan Jesus) و «مسیحیت نوردیک» (Nordic Christianity) ارنست رنان بود (Ernest Renan). روزنبرگ «اسطوره» خود - خون مقدس نژاد آریایی - را به عنوان دینی نوین معرفی کرد و نژاد نوردیک را نژادی پیشرفته، قهرمان و مترقی نامید (Steigmann-Gall ۲۰۰۷). او حتی تا بدانجا پیش رفت که کتابش را پنجمین انجیل اعلام کرد. به انضمام فرصتهای پدید آمده توسط مسیحی سازی سوسیالیسم ملی گرا و نازی سازی مسیحیت، جنبه دیگر نازیسم به عنوان یک دین سیاسی فرقه سازی دور شخصیت هیتلر و نهاد پیشوا است. هیتلر فردی ضد روحانیت بود و غیر مذهبی اما همیشه به ماموریتش برای آلمان به عنوان وظیفه ای که از سوی خدا به او داده شده نام می برد. موفقیت های سیاسی او در سالهای ۱۹۳۰، از جمله تثبیت اقتصاد، نوسازی ارتش و هدایت و رهبری ایدئولوژیک میلیون ها نفر، چنان حمایتی برایش در میان عموم پیدا کرد که به سرعت محبوبیتش به اوج مذهبی رسید. برای مشتاق نگه داشتن توده ها و حمایتشان از هیتلر در دوران جنگ، در اوایل سالهای ۱۹۴۰ نخبگان نازی جشنهای کریسمس و تولد مسیح را فرصتی عالی یافتند تا از هیتلر چهره ای عیسی وار و نجاتبخش بسازند. برای نمونه، در شب تولد مسیح در سال ۱۹۴۱ جوزف گوبلز (Joseph Göbbels) از رادیوی دولتی متن زیر را قرائت کرد:

در این شب ما همه به یاد پیشوا هستیم، که هر جا که آلمانی ها دور هم جمع شدند در میانشان حضور دارد، و خود را در خدمت سرزمین پدریمان



قرار می دهیم. در پایان جنگ، اوضاع و شرایط کشور بهتر، دلپذیرتر، و چشم گیرتر خواهد شد ... ما پیرو پیشوا هستیم. بدون کوچکترین شک و شبهه ای از او اطاعت می کنیم، در حالی که پرچم دار رایش سوم هستیم. و تا لحظه بزرگ پیروزی فرا رسد، این پرچم و امپراتوری، پاک و بی خدشه نگاهبانی خواهند شد [۱۲].

در همان روزها مسیحیان آلمانی نیز یکی از مناجات‌های معروف لوتر را در راستای اهداف حزب نازی شبیه سازی و اقتباس کردند:

پروردگار ما دژ می مستحکم است!
 مناجات لوتر و سرود ملی آلمان،
 هر دو باید با هم همساز باشند!
 کلیسا و مردم، جدایی ناپذیر،
 باید در غم و شادی، در زمان احتیاج و مرگ، در کنار هم بایستند!
 صلیب مسیح و سواستیکا (صلیب حزب نازی)،
 باید در کنار هم شانه به شانه بایستند [۱۳].

در ۳۱ دسامبر ۱۹۴۴ گوبلز مقاله ای درباره پیشوا در نشریه داس رایش (Das Reich) منتشر کرد که اعتراضات فراوانی را برانگیخت. بر اساس گزارش منتشره از سوی دفتر پیشوا در سازمان امنیت تحت رهبری هیملر، واحد شهر اشتوتگارت، مردم واکنشی منفی به این بخش نوشته گوبلز داشتند: «فروتنی هیتلر، هیتلر- خداوندگار آلمان، عشق پیشوا به صلح و دوستی، و دوراندیشی و بصیرت هیتلر» [۱۴]. این گزارش به ویژه از آن جهت بسیار مهم است که پس از رفورماسیون وُتمبرگ (Wüttemberg) ناحیه ای پروتستان نشین باقی مانده است.

هدف اصلی آموزش و پرورش تربیت دانش آموزان بر اساس مدل انسان نوین حزب نازی و هیتلر بود؛ تکیه بر ملی گرایی افراطی بود و تبلیغ برای یک سیستم اعتقادی که حل اختلافات را از طریق نژاد پرستی و جنگ می دانست.

ملی‌گرایی بنیاد درس‌های مذهبی طرفدار حزب نازی بود، و هر اشاره‌ای به کتاب مقدس در راستای حمایت از چنین نگرشی بود. آموزگاران عشق و ایثار هیتلر برای آلمان را با عشق و از جان گذشتگی مسیح مقایسه می‌کردند یا خیانت یهودا به عیسی را معادل خیانت جامعه یهود به آلمان می‌دانستند. نمونه دیگر، کوشش جنبش مسیحیان آلمانی برای نازی‌سازی «موعظه سر کوه» (Sermon on the Mount) مارتین لوتر است، که در آن زمان رسانه‌های دنیا به آن واکنش‌های متفاوت نشان دادند. در سر تیتل روزنامه گلاسکو هرال (Glasgow Herald) چنین آمده بود: در نسخه نازی شده موعظه سر کوه به جای واژه "فروتن و ملایم" واژه "مردانه" به کار گرفته شده است، و روزنامه کانبرا تایمز (Canberra Times) آنرا نسخه‌ای مدرن شده و نه ترجمه شده نامید. هر دو این روزنامه‌ها به حذف رجوعاتی که در این موعظه به کتاب عهد عتیق بود به عنوان آلمانی‌سازی این قطعه اشاره کردند.

گرچه رایش سوم و بسیاری از پروتستانهای نازی تلاشهای فراوانی برای پیوند دادن پروتستانسیسم و سوسیالیسم ملی‌گرا کردند، اما اقدامات آنها برای ساخت ائتلافی سینکریٹ در نهایت با شکست مواجه شد. هم هیتلر و هم برخی از سرکردگان حزب نازی سازگاری پروتستانسیسم با دکترین حزب نازی را رد کردند؛ حتی از ایجاد یک سیاست دینی همگون مانند آنچه توسط آلفرد روزنبرگ به عنوان «مسیحیت مثبت» (positive Christianity) مطرح شد پشتیبانی نکردند. در حقیقت، هیتلر آنچنان در مورد کتاب اسطوره قرن بیستم روزنبرگ بی تفاوت بود که حتی به عنوان جزوه حزبی برای حزب نازی تبدیل نشد. هیتلر نهایتاً گفت: «این برای من کار نمی‌کند؛ آن ایده هم عملی نیست؛ در این زمینه به جایی نخواهیم رسید» (Linz, ۲۰۰۴, ۱۲۹).

به قول خوان لینز (Juan Linz)، اگر هیتلر کمتر رومانیتیک و بیشتر پراگماتیک بود، به جای اینکه خود را ملزم به خلق یک دین سیاسی نوین و مجزا بکند، می‌توانست از کلیساهای پروتستان سیاسی شده آن دوران بهره‌برداری سیاسی بهتری کند.

بحث و نتیجه‌گیری



سلسله رخدادها و بحران‌های متعددی، چه در سطح ملی و چه در سطح بین‌المللی، از جمله داشتن دشمن مشترک (ب. م. کمونیسم و لیبرالیسم)، تهاجم خارجی (ب. م. تهاجم ایتالیا به اتیوپی)، اختلافات گذشته، مراسم مذهبی، انتخابات، آموزش جوانان و ملی‌گرایی قومی فرصت‌های متعددی را برای نیروهای مذهبی و جنبش‌های فاشیستی پدید آورد تا با هم همکاری یا رقابت کنند.

در بخش نخست این مقاله برای فاشیسم مذهبی یک تعریف کاری ارائه دادم و مطرح کردم که اگر فاشیسم را به صورت ائتلافی سینکریت بین دین سیاسی و دین سیاسی شده مطالعه کنیم درک بهتری از چگونگی ظهور فاشیسم خواهیم داشت. بررسی رابطه فاشیسم و مذهب در آلمان به ما نشان داد گرچه چنین ائتلاف‌هایی برای هر دو اردوگاه - دین سیاسی و دین سیاسی شده - فرصت آفرینی سیاسی کرد، اما هزینه سنگینی هم برای آنها داشت که نهایتاً برایشان شکست بود. به علاوه، پیشنهاد کردم که با توجه به دانش کنونی مان از دین سیاسی باید فرایند سکولاریزاسیون در سیستم‌های فاشیستی را مورد بازنگری قرار دهیم.

در بخش دوم مقاله به رویکردهای فاشیستی یک جنبش مذهبی در آلمان از یک سو و استفاده ابزاری حزب نازی از مسیحیت از سوی دیگر پرداختم. گونه‌های متعدد مسیحیت سیاسی شده واکنش‌های متفاوتی به فاشیسم داشتند. درحالی‌که تفسیری از پروتستان‌یسم بر اساس ایدئولوژی کارل اشمیت به نوعی دین سیاسی شده بدل گشت که به حزب نازی روی خوش نشان می‌داد، نگرشی بر اساس بانهوفر منجر به تشکیل شبکه مقاومت علیه نازی‌ها شد.

* پژوهشگر علوم سیاسی

یادداشت‌ها:

[۱]

Reflections on Fascism and Religion, (۲۰۰۳). Eatwell, R
Totalitarian Movements & Political Religions, ۴(۳), pp. ۶۶-۱۴۵.

[۲]

The 'Holy Storm': 'Clerical Fascism' Through (۲۰۰۷). Griffin, R
the Lens of Modernism, Totalitarian Movements and Political
Religions, ۸(۲), pp. ۲۷-۲۱۳.

[۳]

Clerical Fascism': Context, Overview and' (۲۰۰۷). Pollard, J
, Conclusion, Totalitarian Movements and Political Religions, ۸(۲),
pp. ۴۶-۴۳۳.

[۴] برای مطالعه بیشتر در مورد «مفاهیم اساسا مباحثه برانگیز» رجوع
کنید به:

Walter Bryce Gallie, "Essentially Contested Concepts," in
; ۱۹۸-۱۶۷, (۱۹۵۵, Proceedings of the Aristotelian Society (JSTOR
David Collier, Fernando Daniel Hidalgo, and Andra Olivia
Maciuceanu, 'Essentially Contested Concepts: Debates and
, Applications,' Journal of Political Ideologies, ۱۱, no. ۳ (۲۰۰۶):
۴۶-۲۱۱.

[۵] به ماده قانونی گفته میشود که در راستای سیاستهای یهود ستیزانه نازی
ها در ماه ژوئن سال ۱۹۳۳ به تصویب رسید و به موجب آن یهودیان از شرکت
در فعالیتهای فرهنگی و اجتماعی و غیره منع می شدند.

[۶] برای مطالعه بیشتر درباره مدل تمامیت خواهی فریدریش و برژینسکی
رجوع کنید به:



Friedrich, Carl J., and Zbigniew K. Brzezinski. "Totalitarian
dictatorship." (۱۹۶۵). Cambridge, MA: Harvard UP

[۷] برای مطالعه بیشتر در مورد مفهوم «فاشیسم سینکریست» اورگانسکی
رجوع کنید به:

The Stages of Political Development. (۱۹۶۵). Organski, A. F
New York: Alfred A. Knopf Publisher

[۸] برای مطالعه بیشتر در مورد «فرایند سیاسی» جنبش های اجتماعی
رجوع کنید به:

McAdam, Doug, John D. McCarthy, and Mayer N. Zald,
eds. Comparative perspectives on social movements: Political
opportunities, mobilizing structures, and cultural framings.
۱۹۹۶, Cambridge University Press

[۹] برای مطالعه بیشتر در مورد «بردباری دوگانه» رجوع کنید به:
Stepan, Alfred C. "Religion, democracy, and the" Twin
Tolerations". Journal of democracy ۱۱, no. ۴ (۲۰۰۰): ۳۷-۵۷.

[۱۰]

Confessions: The Religious Conflict in Germany'. Friends of
Europe, no ۲ (۱۹۳۴ December): ۹.

[۱۱]

۱۹۳۳ Die Bekenntnis des Jahres (۱۹۳۴) Schmidt, D. K. Dietrich
Goettingen: Vandenhoeck und Ruprecht. Cited in Friends of
Europe, no ۲ (۱۹۳۴ December): ۴-۱۴.

[۱۲]

collection, German ' (۱۹۴۴) See 'German War Christmas Propaganda Archive. Online at: <http://research.calvin.edu/htm.german-propaganda-archive/weihnacht۴۴> [۱۳]

Christuskreuz und Hakenkreuz, .(۱۹۳۴) .Hahn, Gerhard English) ۱. Schriftenreihe der Deutschen Christen Hannovers, Nr from: [http:// ۲۰۱۴](http://۲۰۱۴) May ۷ translation). [Online]. Retrieved on research.calvin.edu/german-propaganda-archive/christuskreuz.htm [۱۴]

German comments on Goebbels' presentation of Hitler', Supreme Headquarters, Allied ,۲۰۲ DIS ۴۱۵ Reference DE Expeditionary Force, Psychological Warfare Division, Intelligence ,۴۱۵ .No ,۳ Folder ,۳ Section. Daniel Lerner Collection, Box Hoover Archive, Hoover Institute, Stanford University, Stanford, .CA

منابع:

Fascism and Political Religion in .(۲۰۱۴) .Adamson, Walter L , (۱)۲۳ ,Italy: A Reassessment, Contemporary European History .۷۳-۴۳ .pp
Twisted Cross: The German Christian .(۱۹۹۶) .Bergen, Dorris Movement in the Third Reich. Chapel Hill: The University of .North Carolina Press
Earthly Powers: The Clash of Religion .(۲۰۰۵) Burleigh, Michael and Politics in Europe from the French Revolution to the



- .GreatWar. New York: HarperCollins
- The Intellectuals of Italian Catholic Action. (۲۰۱۲). Dagnino, J
- ۱۹۳۰s Europe, Contemporary and the Sacralisation of Politics in
- .۳۳-۲۱۵ .pp ,(۲)۲۱ ,European History
- Reflections on Fascism and Religion, (۲۰۰۳). Eatwell, R
- .۶۶-۱۴۵ .pp ,(۳)۴ ,Totalitarian Movements & Political Religions
- Hitler, Mussolini and the Vatican: Pope Pius. (۲۰۱۱). Fattorini, E
- .XI and the Speech That Was Never Made. Cambridge: Polity Press
- Clerical Fascism' in Interwar' (۲۰۰۷). Feldman, M. & Turda, M
- Europe: An Introduction, Totalitarian Movements and Political
- .۱۲-۲۰۵ .pp ,(۲)۸ ,Religions
- Politics as Religion. Princeton: Princeton. (۲۰۰۶). Gentile, Emilio
- .University Press
- .The Nature of Fascism. London: Routledge. (۱۹۹۱). Griffin, R
- .Fascism. Oxford: Oxford University Press. (۱۹۹۵). —
- Modernism and fascism: The sense of a beginning. (۲۰۰۷). —
- .under Mussolini and Hitler. New York: Palgrave Macmillan
- Christuskreuz und Hakenkreuz, (۱۹۳۴). Hahn, Gerhard
- English) ۱. Schriftenreihe der Deutschen Christen Hannovers, Nr
- from: [http:// ۲۰۱۴ May ۷ translation](http://www.research.calvin.edu/german-propaganda-archive/christuskreuz.htm). [Online]. Retrieved on
- research.calvin.edu/german-propaganda-archive/christuskreuz.
- htm
- The Catholic Church and Catholicism in (۲۰۰۹). Hertzke, A. D
- Global Politics. In: Jeffrey Haynes (ed.), Routledge Handbook of
- .Abingdon: Routledge. ۶۳-۴۸. Religion and Politics, pp
- Leviathan, or the Matter, Form and (۱۹۲۸). Hobbes, Thomas
- Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil. New Haven:
- .Yale University Press

- Extremes of Faith and Nation: British. (۲۰۱۰). Jackson, Paul
 .۱۷-۵۰۷ .pp , (۸)۴ , Fascism and Christianity, Religion Compass
 Hitler and the Uniqueness of Nazism, (۲۰۰۴) Kershaw, Ian
 .۵۴-۲۳۹ .pp , (۲)۳۹ , Journal of Contemporary History
 The Religious Use of Politics and/or the Political. (۲۰۰۴). Linz, J. J
 Use of Religion; Ersatz Ideology Versus Ersatz Religion. In: Hans
 .pp , ۱ .Maier (ed.), Totalitarianism and Political Religions, Vol
 .Abingdon: Routledge .۳۲-۱۰۲
 National Socialism as a Political. (۲۰۰۷) Mommsen, Hans
 Religion. In: Hans Maier and Michael Schäfer (eds.), Totalitarianism
 .London: Routledge .۶۳-۱۵۵ .pp , ۲ .and Political Religions, Vol
 Eastern Orthodox Thought. In: Peter Scott. (۲۰۰۸) .Plekon, M
 and William Cavanaugh (eds.), The Blackwell Companion to
 .Oxford: Blackwell Publishing Ltd .۱۰۶-۹۳ .Political Theology, pp
 Political Religion' and 'Totalitarian' .(۲۰۰۹) .Roberts, David D
 Departures of Interwar Europe: On the Uses and Disadvantages of
 , (۴)۱۸ , an Analytical Category, Contemporary European History
 .۴۱۴-۳۸۱ .pp
 Luigi Sturzo as a Theorist of Totalitarianism. .(۲۰۰۴) .Schäfer, M
 .In: Hans Maier (ed.), Totalitarianism and Political Religions, Vol
 .Abingdon: Routledge .۳۱-۲۲ .pp , ۱
 The Holy Reich: Nazi .(۲۰۰۳) .Steigmann-Gall, Richard
 New York: Cambridge .۱۹۴۵-۱۹۱۹ , Conceptions of Christianity
 .University Press
 Christianity and the Nazi Movement: A Response, .(۲۰۰۷) .—
 .۲۱۱-۱۸۵ .pp , (۲)۴۲ , Journal of Contemporary History
 The Phenomenon of Fascism. In: S. .(۱۹۶۸) .Trevor-Roper, H. R
 New York: Methuen .۳۸-۱۸ .J. Woolf (ed.), Fascism in Europe, pp



.& Co. Ltd
The Sermon on the Mount. (۱۹۳۶, ۶ The Canberra Times. (June
.Nazi Version
Nazi 'Sermon on the (۱۹۳۶, ۸ The Glasgow Herald. (April
'Mount
Political Theologies: Public Religions in a (۲۰۰۶). De Vries, H
.Post-Secular World. Bronx, NY: Fordham University Press
Nazism and the Pastors. Missoula, MT: (۱۹۷۶). Zabel, James A
.Scholars Press

مقالات ارائه شده در کارگاه فاشیسم مذهبی:

Completing the Lutheran Reformation: (۲۰۰۷). Berggren, L
Ultra-nationalism, Christianity and the Possibility of 'Clerical
Fascism' in Interwar Sweden, Totalitarian Movements and Political
Religions (۲)۸, pp. ۳۱۴-۳۰۳.
,Radical Catholicism and Fascism in Croatia (۲۰۰۷). Biondich, M
,Totalitarian Movements and Political Religions, ۱۹۴۵-۱۹۱۸
(۲)۸, pp. ۳۹۹-۳۸۳.
Do Not Lead Us into (Fascist) Temptation': The' (۲۰۰۷). Bodó, B
Catholic Church in Interwar Hungary, Totalitarian Movements
and Political Religions (۲)۸, pp. ۴۳۱-۴۱۳.
Catholicising Fascism, Fascistising (۲۰۰۷). Cronin, M
۱۹۳۰s Ireland, Catholicism? The Blueshirts and the Jesuits in
,Totalitarian Movements and Political Religions (۲)۸, pp. ۴۱۱-۴۰۱.
Catholic Modernities in Fascist Italy: The (۲۰۰۷). Dagnino, J
Intellectuals of Azione Cattolica, Totalitarian Movements and
Political Religions (۲)۸, pp. ۳۴۱-۳۲۹.

Between 'Clerical Fascism' and Political .(۲۰۰۷) .Falina, M
Orthodoxy: Orthodox Christianity and Nationalism in Interwar
.pp ,(۲)۸ ,Serbia, Totalitarian Movements and Political Religions
.۲۵۸-۲۴۷

The 'Holy Storm': 'Clerical Fascism' Through .(۲۰۰۷) .Griffin, R
the Lens of Modernism, Totalitarian Movements and Political
.۲۷-۲۱۳ .pp ,(۲)۸ ,Religions

Fascism and Religion: The Metaxas Regime .(۲۰۰۷) .Kallis, A. A
in Greece and the 'Third Hellenic Civilisation'. Some Theoretical
Observations on 'Fascism', 'Political Religion' and 'Clerical
.pp ,(۲)۸ ,Fascism', Totalitarian Movements and Political Religions
.۴۶-۲۲۹

On the Side of Christ': Fascist Clerics in' .(۲۰۰۷) .Linehan, T
,۱۹۳۰s Britain, Totalitarian Movements and Political Religions
.۳۰۱-۲۸۷ .pp ,(۲)۸

Political Catholicism, Crisis .(۲۰۰۷) .Pinto, A. C. & Rezola, M. I
of Democracy and Salazar's New State in Portugal, Totalitarian
.۳۶۸-۳۵۳ .pp ,(۲)۸ ,Movements and Political Religions

Clerical Fascism': Context, Overview and' .(۲۰۰۷) .Pollard, J
,(۲)۸ ,Conclusion, Totalitarian Movements and Political Religions
.۴۶-۴۳۳ .pp

Enacting Encyclicals? Cultural Politics and .(۲۰۰۷) .Pyrah, R
Totalitarian Movements ,۱۹۳۸-۱۹۳۳ , 'Clerical Fascism' in Austria
.۳۸۲-۳۶۹ .pp ,(۲)۸ ,and Political Religions

By Cross and Sword: 'Clerical Fascism' in .(۲۰۰۷) .Shekhovtsov, A
Interwar Western Ukraine, Totalitarian Movements and Political
.۲۸۵-۲۷۱ .pp ,(۲)۸ ,Religions

The Nazis' 'Positive Christianity': .(۲۰۰۷) .Steigmann-Gall, R



A Variety of 'Clerical Fascism?', Totalitarian Movements and Political Religions, (۲۰۰۷), pp. ۳۱۵-۳۲۷.

Sandulescu, V. Sacralised Politics in Action: The February ۱۹۳۷ Burial of the Romanian Legionary Leaders Ion Moca and Vasile Marin, Totalitarian Movements and Political Religions, (۲۰۰۷), pp. ۲۵۹-۲۶۹.

De Wever, B. Catholicism and Fascism in Belgium, (۲۰۰۷), pp. ۳۴۳-۵۲.

پیوست الف

باشگاه کودکانِ اتحادیه فاشیست های بریتانیا

من یک فاشیست هستم، من به خدای پدر، قادر مطلق باور دارم،
و به پسر یگانه او، خداوند ما عیسی مسیح.
و به روح القدس باور دارم.
باور دارم که مسیحیت تنها امید نژاد بشر است.
من یک فاشیست هستم. به یک پادشاهی، یک پرچم و یک ملکه باور دارم،
و مسلماً تایید می کنم که وفا داری من به خداوند، پادشاه و کشورم برتر بر
هر مصلحت دیگری است.

پیوست ب

بخشی از موعظه سر کوه

(مقایسه نسخه مارتین لوتر و جنبش مسیحیان آلمانی)

موعظه سر کوه لودویک مولر	موعظه سر کوه مارتین لوتر
خوشا به حال آنانکه از لحاظ معنوی سخا و خیر برای او که به سادگی یک مسکین هستند، همانا پادشاهی آسمان از کودک به خداوند اعتماد می کند. او با آن ایشان است. خداوند در صمیمیت و همدلی است.	خوشا به حال آنانکه از لحاظ معنوی سخا و خیر برای او که مردانه مصائبش را تحمل می کند. او قدرتی خواهد یافت که هرگز از روی ترس تردید نکند.
خوشا به حال آنها که فروتن و متواضع هستند، همانا ایشان وارثان زمین اند. سخا و خیر برای او که همیشه رفاقت (comradeship) را به خوبی نگه می دارد. او در این جهان سعادتمند خواهد شد.	خوشا به حال صلح‌بانان، همانا ایشان فرزندان خداوند هستند. جامعه شان (Volk) در صلح هستند. آنها به خواست خداوند عمل می کنند.
خوشا به حال کسانی که برای برقراری عدالت جفا می کشند، همانا پادشاهی خداوند از آن ایشان است. سخا و خیر برای کسانی که با وجود اینکه شرافتمند و درستکار زندگی می کنند و زحمت می کشند، مورد ستم و جفا قرار می گیرند - آنها با خداوند در صمیمیت و همدلی هستند.	

«حق داشتن حق»**

یگانه خویی*

کمتر مبارزه‌ای ارزشمندتر از آنی است که هنجارهای مشترک‌نامیده‌شده را، با پرسش از زندگی‌هایی که از چارچوب این هنجارها بیرون افتاده‌اند، به چالش بکشد. (باتلر در: باتلر، گامبتی، سابسای، ۲۰۱۶، ۲۱)

ساده‌ترین پرسشی که در مواجهه با هر جنبش اجتماعی از جمله اعتراضات دی ماه، پدیده‌ی «دختران خیابان انقلاب» یا هر پدیده‌ی اعتراضی دیگری به ذهن می‌رسد، پرسش از چیستی آن جنبش است! این که چه چیز ماهیت امر جمعی اعتراض را برمی‌سازد، چه می‌شود که افراد در کنشی هماهنگ گرد هم می‌آیند و آیا کنش جمعی آن‌ها می‌تواند فضایی سیاسی بگشاید؟ برای پاسخ به این پرسش، باید شرایط انضمامی هر مقاومت اجتماعی تکین را در نظر داشت و دقت کرد که مشترکات مقاومت‌ها و شورش‌ها در هر مورد خاص چطور پدیدار می‌شوند. چارچوب نظری آن چه در ادامه می‌آید، بیش از همه بر آرای جودیت باتلر و هانا آرنت تکیه دارد و برای درک بهتر پدیده‌ی



«دختران خیابان انقلاب» با توجه به نشانگان و وجوه مشخصه‌ی آن خواهیم کوشید.

حرکت دختران انقلاب اعتراضی همراه با شکستن قانون حجاب اجباری بوده است. زنی در محلی پرتردد و در ارتفاعی که در دیدرس قرارش می‌داد، روسری‌اش را بر سر دست گرفت. اکتی که اعتراضات پردامنه‌ی دی‌ماه محوش نکرد و با فاصله‌ی زمانی یک‌ماهه در همان شکل یا در شکل و شمایلی نزدیک توسط دیگرانی بازتولید شد. ایستادن در مکانی عمومی، آویختن روسری از سر چوب و اعتراض به حجاب اجباری با گذر از مرزهای قانون و نه درون این مرزها، طبعاً چیزی نیست که نیاندیشیده و به‌ناگهان بتواند رخ داده باشد. موقعیت این زنان نه می‌توانست در برابر حضور یک‌باره‌ی قانون خود را به‌سادگی توجیه‌پذیر جلوه دهد، نه پنهان‌شدنی و مستعد گریز بود. چنان که از چیدمان منظره‌ی پیش چشم ما برمی‌آمد، کنشگر - و بیش از همه نخستین کنشگر - باید پیشاپیش به این‌که چه مکانی را برای ایستادن انتخاب کند، چطور ظاهر شود و چه حرکتی انجام دهد، اندیشیده باشد. این منظره اما پرسش‌های بسیاری در دل خود دارد: چرا باید کسی برای اعتراض، قانون موجود را بشکند؟ چرا و چطور حاضر می‌شود خودش را به این شکل در معرض خطر تنبیه قرار دهد؟ چرا این قانون‌شکنی فاش و مخاطره‌آمیز، شعف و تحسین برمی‌انگیزد و نه تنها خاموش نشده، بلکه به‌مثابه‌ی یک جنبش اعتراضی موثر به حجاب اجباری شعله‌ور شده، ادامه می‌یابد؟

آسیب‌پذیری سیاسی-اجتماعی زنان از خلال قوانین پسانقلابی

در ساختار حقوقی ایران پس از انقلاب و از رهگذار نگاه ضدامپریالیستی و بالطبع در تضادی انقلابی با رژیم پیشین - نگاهی که آن روزها توانسته بود از مذهب‌یون تا گروه‌هایی از چپ‌ها را در مقولاتی هم‌نوا کند - زنان شدند آن بخشی از نیروهای اجتماعی که از همان اولین ماه‌های انقلاب، سمبول هویت ضدغربی و اسلامی نظام را بر سر و دوش خود کشیدند. چنان‌چه حمیده صدقی در کتاب «زنان و سیاست در ایران: حجاب، کشف حجاب و حجاب

دوباره» می‌نویسد،** کنش‌های انقلابی در ایران «برخلاف تحولات اجتماعی بزرگ دیگر کشورها، به‌جای درافتادن با سنت به رمانتیک‌سازی گذشته و تظهِیر اکنون پرداختند» و کوشیدند «گرایش‌های پدرسالارانه‌ی جامعه را ترغیب و تقویت نمایند». صدقی بر چند نکته دست می‌گذارد تا اهمیت ویژه‌ی زنان را برای نظام نوپای اسلامی نشان دهد. از جمله این نکته، که «جامعه‌ی ایران به‌میانجی یکی از نمادهای همه‌جا حاضر - «زن» - موضع ضدامپریالیستی و ضدغربی‌اش را بیان کرد و گذشته‌ی شیعه‌گرای‌اش، که باید در دولت و جامعه‌ای اصیل و ناب تجلّی می‌یافت، را احیا نمود.» و دیگر آنکه با اعمال سلطه بر روی زنانی که در شکل‌گیری همان انقلاب نقشی فعال ایفا کرده بودند، صحنه را طوری چید که گویا زحمات آن‌ها برای کشور و انقلاب نه برآورنده‌ی منافع خود آن‌ها، بلکه عامل تثبیت و حفظ منافع نظم پدرسالارانه بوده است. زنان محجبه - به بیان صدقی - به کامل‌ترین نماینده‌ی نوزایی «اسلامی» و هر آن چیزی بدل شدند که با آنتی‌تزه‌ای آن یعنی سلطنت، غرب و «غرب‌زدگی» در پیوند بود. حجاب به‌مرور تماماً نهادینه شد و عاملیت زنان در تعیین حد و شکل پوشش خود از دست رفت.

اما حق‌زدایی از زنان، سلب عاملیت از آن‌ها و آسیب‌پذیر ساختن موقعیت‌شان، به حق انتخاب پوشش محدود نماند. احکام قصاص، شهادت، قوانین وراثتی، حق چندهمسری برای مردان، کاهش سن ازدواج، نداشتن حق طلاق و حق حضانت فرزندان پس از طلاق و در صورت تامل نداشتن حق خروج از کشور بدون اجازه‌ی همسر بخشی از نابرابری‌های دیگری است که موقعیت زنان را آسیب‌پذیر ساخته است. این میان اما نقش حجاب اجباری - که معادل بسزایی برای «حجاب اسلامی» است - بس بیش از محدود کردن عاملیت زنان در انتخاب پوشش بوده است. حجاب زنان نه صرفاً پوشش که عاملی هویت‌ساز برای جمهوری اسلامی بوده؛ عاملی که نه‌تنها تصویر آن را در تقابل با غرب غیرمسلمان قرار داده، بلکه به موجودیتی یکتا در میان کشورهای مسلمان منطقه نیز بدل کرده است. زنان در قالب مقابله با نگاه کالایی غرب به بدن زن، به ایژه‌ای تام و تمام در نگاه اسلامی رایج بدل شدند. به «دُری» تعبیر شدند که باید در صدف مستور بماند، به «ناموس» تعبیر



شدند که باید مورد پاسداری و دفاع قرار می‌گرفت و «عفت و عصمت» که حول کنترل میل جنسی زنانه و حدود رفتار با جنس مخالف بود، به مهم‌ترین ارزش‌های ایدئولوژیکی بدل شدند که زنان باید نمایندگی‌شان می‌کردند. به این ترتیب قانون پسانقلابی به تمام شوونات تن زنان سرک کشیده، با نگاهی که به زن در مقام «ابژه‌ی تحریک جنسی» داشته، همزمان آسیب‌پذیری عرفی-قانونی زنان را مضاعف کرده است. در اینجا می‌توان به تأسی از باتلر از «توزیع نامتقارن آسیب‌پذیری» سخن گفت. (باتلر، گامبتی، ساب‌سای، ۲۰۱۶: ۵) چنین دیدگاهی به تن زن در مقام ابژه‌ی تحریک، چیزی به نام «آزار جنسی» را به کل از معنا ساقط می‌کند: زنی که مورد آزار قرار می‌گیرد، خود پیشاپیش مقدمات آزار را فراهم کرده است. به همین قیاس موارد تجاوز جنسی و دفاع شخصی در برابر متجاوز نیز مواردی بوده‌اند که سال‌های متمادی زنان زیادی را در موضعی بی‌دفاع و سراسر آسیب قرار داده‌اند. تحریک‌پذیری جنسی مردان در نگاه هنجارین حاکم همواره امری بدیهی است که مقدمات‌اش را زنان نباید فراهم کنند؛ چرا که در غیر این صورت، عواقب‌اش دامن خود آن‌ها را می‌گیرد. درواقع عاملیت جنسی زنانه این میان به‌تمامی حذف یا انکار می‌شود. مردان اما به تحریک‌پذیری همیشگی و طبیعی دچارند که عاملیت آن‌ها را در کنش‌های تخطی‌گرانه‌ی جنسی، مشمول قسمی خطاپوشی اخلاقی و حتا قانونی می‌کند. در حقیقت قوانین پسانقلابی بار مسوولیت جنسی نشدن و در ادامه ناامن نشدن فضای اجتماع برای زنان را بر دوش ظاهر و پوشش خود آن‌ها گذاشته و با این دستاویز نه‌تنها از زنان در تعیین حد و حدود تن خود در صحن اجتماع عاملیت‌زدایی کرده، که دست مردان را نیز در تعدی و حریم‌شکنی باز گذاشته و همزمان سایبان حمایتی قانون را از روی سر زنان برداشته است. از منظری دیگر، حریم تن زنانه - بس فراتر از حریم تن مردانه - به فضای عمومی متعلق است و مساله‌ای خصوصی نیست که در مالکیت و تعیین‌بخشی خود زن قرار داشته باشد.

مقاومت از دل آسیب‌پذیری

در مقدمه‌ی کتاب «آسیب‌پذیری در مقاومت»، جودیت باتلر، زینپ گامبتی

و لئیسیا سابسای می‌پردازند به این که ساختار قدرت چطور افراد محروم مانده از حقوق شهروندی را به «جمعیت آسیب‌پذیر» بدل می‌کند. «آسیب‌پذیری» در اینجا به‌عنوان «بخشی از مناسبات اجتماعی یا خصوصیتی از این مناسبات» ظهور می‌کند که ویژگی ذاتی یک گروه اجتماعی نیست و در این معنا باید در «کانتکست روابط سیاسی و تاریخی معینی، به شکل انضمامی» به تحلیل آن پرداخت. (همان، ۲۰۱۶: ۳-۴) در این صورت‌بندی، فقط خشونت‌های نهادمند نیستند که زندگی جمعیت‌های مشخصی از مردم را بی‌ثبات و آسیب‌پذیر می‌کنند؛ بلکه کارهای بشردوستانه‌ی دولتی نیز که این جمعیت را «نیازمند محافظت» می‌بینند، ظرفیت این عده‌ی آسیب‌پذیر را در کنشگری سیاسی نفی کرده، اشکال زیست‌سیاستی نظارت و کنترل را گسترش می‌دهند. در این معنا آسیب‌پذیری و عدم آسیب‌پذیری از طریق سازوکارهای قدرت تولید و به شکل نابرابر توزیع می‌شود. (همان، ۲۰۱۶: ۵) در صحن اجتماعی ایران، نگاه مراقبتی-نظارتی را در سیاست‌های جداسازی یا فراهم‌سازی امکان‌های محافظت (واگن‌های مترو، تاکسی‌های زنان، پارک‌های ورزشی زنان و ...) شاهدیم. امکان‌هایی که در واقع فراهم می‌شود تا آسیب‌های ناشی از قوانین عاملیت‌زدا، تضعیف‌کننده و غیرحمایتی موجود ترمیم شود. تجمع اعتراضی علیه چنین قوانینی در ظاهر آسیب‌پذیری را افزایش می‌دهد. اما نباید از خاطر برد که با یک آسیب‌پذیری اولیه مواجه بوده‌ایم. وقتی که مردم برای اعتراض به شرایط بی‌ثبات‌کاری راه‌پیمایی می‌کنند، این بی‌ثباتی قسمی آسیب‌پذیری اولیه است که بر آسیب‌پذیری ثانویه‌ی ناشی از تجمع، تقدم زمانی دارد. به بیان باتلر: «گاه آگاهانه در جهت زندان راه می‌رویم یا می‌دویم، چرا که این تنها راه افشا کردن محدودیت‌های ناموجه [موثر] بر تجمعات عمومی و بیان سیاسی است.» (باتلر در همان، ۲۰۱۶: ۲۰) در این راستا اگر به حرکت مقاومتی زنان و البته کل اعتراضات دی‌ماه نگاه کنیم، در شرایطی که اجازه‌ی تجمع داده نمی‌شود یا اعتراض با فراروی از مرزهای قانون همراه است، همواره انگار معترضین خود را آگاهانه در معرض آسیب قرار می‌دهند. اما این آسیب‌پذیری ثانوی در حقیقت از دل هنجارها و قوانینی بردمیده که پیشاپیش گروه‌هایی از شهروندان را - کارگران، زنان، اقلیت‌های مذهبی، جنسی، قومی



و دیگران - آسیب‌پذیر ساخته‌اند. در معرض آسیب قرار دادن تن خود در مقابل ساختار قانونی حاکم، فراخوانی و یادآوری آسیب‌پذیری فراموش‌شده، انکارشده و به رسمیت شناخته‌نشده‌ی نخستین است. وضعیت آسیب‌پذیری اولیه نه موقعیتی سراسر انفعال که رستگاه جوانه‌های مقاومت است، طوری که نمی‌توان امکان مقاومت را بدون شکلی از آسیب‌پذیری نخستین متصور شد.

باتلر تلاش می‌کند که تقابل مردسالارانه‌ی رایج میان مفهوم «آسیب‌پذیری» و «عاملیت» را بشکند و قسمی «سیاست فمینیستی» بنیان گذارد که در آن میان آسیب‌پذیری و مقاومت، برهم‌کنشی بنیادین وجود دارد. بر این مبنا، مقاومت سیاسی اساساً بر بسیج کردن آسیب‌پذیری تکیه دارد. آسیب‌پذیری به‌صورت توانمند هم در معرض قرار گرفتن و متأثر شدن است، هم کنشگری و عاملیت. این خود ابعاد دوگانه‌ی پرفورماتیویته [اجراگری] را برمی‌سازد: این‌که ما همواره هم از عمل کنشگران بیرونی تأثیر می‌پذیریم و هم خود کنشگریم و این یکی از دلایلی است که نمی‌توان پرفورماتیویته را به ایده‌ی اجرایی آزادانه و فردی فروکاست. (ر.ک. همان، ۲۰۱۶: ۲۳) آسیب‌پذیری نه امری سوپژکتیو، که شکلی از رابطه است در برهم‌کنش با دیگران و با میدان‌های نیروی بیرونی. متعلق است به منطقه‌ای مبهم، که در آن پذیرندگی (acceptance) و پاسخگویی (responsiveness) از یکدیگر تفکیک‌پذیر نیستند و از پی هم نیز نمی‌آیند. به این ترتیب با دو معنا از مقاومت روبه‌رو خواهیم شد: مقاومت در برابر آسیب‌پذیر بودن و تلاش برای انکارش که مدل فکری منتهی به سلطه را ترسیم می‌کند؛ و مقاومت به‌عنوان یک فرم سیاسی و اجتماعی که داده‌هایش را از آسیب‌پذیری می‌گیرد و در این معنا نه در تقابل با آن، بلکه همراهش است. ما هم متأثر می‌شویم و هم تأثیر می‌گذاریم و این دو در برهم‌کنشی با یکدیگر ایستاده‌اند، نه در رابطه‌ی نفی و عبور یا تقدم و تاخر زمانی. مقاومت‌های غیرخشونت‌بار می‌توانند مثال‌های موبیلیزاسیون [بسیج کردن] آسیب‌پذیری بدن‌ها برای مقاومت باشند. آسیب‌پذیری می‌تواند درون مقاومت و کنش‌های دموکراسی مستقیم درست به‌مثابه‌ی به حرکت درآوردن عامدانه‌ی نمایش بدن‌ها پدیدار شود. (همان، ۲۰۱۶: ۲۵-۲۶)

گشودگی به جهان بیرون و شکل‌گیری سوژه‌ی سیاسی

اگر همزمان به این تأثیر و تأثر پایاپای در میدانی از کنش‌ها و اکت‌ ویدا موحد نظر داشته باشیم، آن‌گاه نمی‌توانیم از این نکته به‌تمامی غفلت کنیم که حرکت او می‌توانست در میدان دیگری از کنش و واکنش فرود آید، تکین بماند و امتداد و انعکاسی نیابد. او کنش مشخصی را با در مخاطره قرار دادن بدن و نه به‌میانجی زبان دیسکورسیو طراحی کرده بود. کنشی که بازنمای شهادت گشایشی نامتعارف و مرز شکن رو به بیرون است: پرتاب خویش به درون نامعلوم و مخاطره‌ی مواجهه با نامعلوم را به جان خریدن. آرنست در «وضعیت بشر» می‌نویسد: «گرچه هیچ‌کس نمی‌داند که وقتی خود را در حرف و عمل می‌گشاید، بر چه‌کسی آشکار می‌شود، باید به مخاطره‌ی این گشودگی [اما] مشتاق باشد.» (آرنست، ۱۹۹۸: ۱۸۰، ر.ک. همان، ۲۰۱۶: ۳۳) در حقیقت، کنش در مقام فعالیت منفرد، ایمنی حوزه‌ی درون را که در آن خود تنها در مواجهه‌ی مدام با خود است، می‌شکند. کنشگر خود را به بیرون می‌گشاید و مخاطره درست در همین گشودگی به بیرون و در معرض قرار دادن خود است. این نگاه آرنست را می‌توان در معارضه با دیدگاهی مدرنیستی دید، که خودی تماماً آگاه و اراده‌گر با مرزهای مشخص و از پیش موجود را فرض می‌گیرد. به نظر چنین می‌رسد که آرنست مفهوم «خود» - یا به زعم من «سوژه» - را بر دوگانگی میان عمل کردن و متحمل شدن استوار می‌کند و بر همین سیاق می‌توان از کنش به‌عنوان واقعیتی مشترک در جهان نام برد و بر ماهیت اشتراکی آن پای فشرد. در اکت تکین نخستین زن خیابان انقلاب نیز با توجه به درجه‌ی نامعلوم بودن آنچه از پی می‌توانست بیاید، دست کم قادریم از خواست و انگیزه‌مندی کنشگر نخستین حرف بزنیم. اما آنچه از پس کنش اولیه می‌آید، دیگر به خواست و اراده‌ی کنشگر نخستین نیست و ابعادش نیز چیزی نیست که در توان کنترل او یا لزوماً به خواست او باشد. به عبارت دیگر، با یک وابستگی بنیادین روبه‌رویم؛ با هویتی که تازه پس از کنش شکل می‌گیرد. (ر.ک. گامبتی در همان، ۲۰۱۶: ۳۳-۳۴) کنشگر، تازه پس از کنش «کسی» می‌شود. خود را به درون «حال» وارد می‌کند و مسیرهای آینده را هم برای خودش و هم برای دیگران متأثر می‌سازد. بدین ترتیب از



کنش کنشگر، برداری هم به سمت پیدایش خود کشیده می‌شود. خود چیزی است که در برهم‌کنش با دیگران شکل می‌گیرد. مهم این است که اکت یک کنشگر چگونه بازخورد و انعکاسی بیابد. او می‌تواند به «چیزی عمومی» بدل شود که درباره‌اش نظر می‌دهند، ممکن است بازتولید شود یا دیگری که او را نمی‌شناسد، به نفع خود مصادره‌اش کنند. همزمان اما از دل این مجموعه چهره‌ی تازه‌ای نیز به دست می‌آورد: شخصیتی عمومی که شاید از انتظاراتش بس فراتر برود. به بیان گامبیتی، کنشگر در کنسرتی می‌نوازد و بسیاری را از خود متأثر می‌کند. همزمان اما فردی می‌شود یگانه که هرگز نمی‌تواند عیناً بازتولید یا تقلید شود. (همان، ۲۰۱۶: ۴۱) در مقاله‌ی دیگری از کتاب «آسیب‌پذیری در مقاومت»، النا لویزیدو بر دیدگاه آرنست مبتنی بر عقیم بودنِ تکینگی و انفراد انسانی انگشت می‌گذارد. (لویزیدو در همان، ۲۰۱۶: ۱۲۶) در جستار شهیر «نافرمانی مدنی»، آرنست از فیگور «معترض باوجدان» نام می‌برد و این مدعا را پیش می‌آورد که کنش‌ها می‌توانند در شکل اعتراضی، کماکان فردی باقی بمانند. برای اثرگذاری سیاسی باید بتوانند تعمیم یابند و پرسش اینجاست که چنین تعمیمی چطور امکان می‌یابد! چطور می‌شود که کنشی خودِ تکین کنشگر را پشت سر بگذارد و به امر جمعی پیوند بخورد؟ این پرسش برای ما نیز در تحلیل پویش «دختران خیابان انقلاب» محوریت دارد. نزد آرنست سوژه‌ی سیاسی کسی است که در تعددی عمومی پدیدار می‌شود تا در کنکاش و هم‌آوردی هم‌نویانه و جمعی، جهانی مشترک بسازد که زندگی خوب را تضمین کند. (ر.ک. همان، ۲۰۱۶: ۱۲۷) او در مقاله‌ی «اندیشیدن و ملاحظات اخلاقی» نیز به این می‌پردازد که چطور اندیشه در صورت پیوند با تکرر تعمیم می‌یابد و مری می‌شود. (ر.ک. لویزیدو، همان ۲۰۱۶: ۱۲۸) اندیشیدن با عبور از قوه‌ی دآوری وارد حوزه‌ی کنشگری می‌شود. در نگاه به خود، گشودگی به جهان بیرون، اندیشیدن، و کنش از این نیز می‌شود فراتر رفت. از دید باتلر بدون به حرکت درآوردنِ ردِ همراهی اجتماعی، ارجاعی به خود در میان نخواهد بود. اجتماعی بودن حتا بر آنچه اندیشیدن می‌دانیم نیز مقدم است. درواقع تجربه‌ی اجتماعی است که دوالیته‌ی درونی موجود در تفکر را میسر می‌کند. فرد زمانی به داشتن دیالوگی با خودش موفق می‌شود،

که پیشاپیش درگیر دیالوگی با دیگران شده باشد: «مورد خطاب قرار گرفتن، بر ظرفیت خطاب کردن تقدم دارد و آن را از خود متأثر می‌کند». هنجارها، ایده‌آل‌ها و هویت‌سازی‌های اجتماعی پیشاپیش تفکر ما را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند. سوژه‌ی اندیشنده فقط از طریق خود و فعالیت‌های خود شکل نمی‌گیرد، بلکه از بیرون نیز اثر می‌پذیرد و مرز میان بیرون و درون بس نفوذپذیرتر از چیزی است که آرنت به تصویر می‌کشد. از این منظر باتلر به «اجتماعی بودن اندیشیدن» می‌رسد؛ به این که قوای اندیشه و داوری همه به صورتی پیشینی اجتماعی هستند و در بستر تکثر اجتماعی تعریف می‌شوند. در نگاهی به ویدا موحد و هویت سپسین او در مقام پیشقراول یکی از موثرترین حرکت‌های اعتراضی این سال‌ها به حجاب اجباری، حرکتی که از صدر تا ذیل نظام و همچنین گروه‌های سیاسی مختلف را به واکنش برانگیخت، با پدیده‌ای از همین جنس مواجهیم، با یک گشودگی به جهان بیرون که موفق شد به امر جمعی پیوند بخورد و این تأثیر و تأثر جمعی، هویت یکتا و تازه‌ای برایش به ارمغان آورد. حال اگر نخواهیم تداوم و کامیابی این پویش را به تصادف صرف حواله دهیم، باید نگاه خود را معطوف به عواملی کنیم که این امتداد و انعکاس را محتمل ساخته‌اند.

مطالبه‌ای جمعی در هیات نمایشی فردی

به گمان من یکی از عوامل کامیابی در پویش «دختران خیابان انقلاب»، طراح‌ی حرکتی فردی گشوده به اجتماع بوده است. فردی بودن این حرکت اعتراضی، بیش از آن که خواست حقیقی ویدا موحد یا هرکدام از دیگر زنان باشد، خود بازتاب شرایط آسیب‌پذیر زندگی کسانی است که خیابان‌ها را برای اعتراض جمعی در اختیار ندارند. نه فقط خیابان‌ها را در اختیار ندارند، بلکه امکان تشکل‌سازی و فعالیت آزادانه برای دستیابی به حقوق انکارشده‌ی خود به‌دور از سرکوب و مخالفت نیز، از آن‌ها دریغ شده است. این هر دو مساله نه مختص زنان، بلکه مساله‌ی کارگران، گروه‌های مختلف قومی، مذهبی و کسانی با هویت‌ها و گرایش‌های جنسی متفاوت است که از طرف ساختار دوگانه‌انگار جامعه انکار یا سرکوب شده و می‌شوند. به بیان باتلر هرگز



یک فرد نیست که دست به کنش می‌زند و درست از همین‌رو «مقاومت بی‌خشونت به فردگرایی قهرمانانه فروکاستنی نیست.» (یادداشت‌ها، ۲۰۱۶: ۲۴۳) در بازگشت به مثال خودمان، می‌دانیم که مطالبه‌ی رفع اجبار از حجاب یا با برچسب «رادیکال» زیر انبوهه‌ای از مطالبات حقوقی دیگر، که به زعم فعالان حاضر در عرصه‌ی رسمی سیاست ایران امکان دستیابی مساعدتری داشته‌اند، گم شده یا به عنوان مساله‌ای درجه چندم، بی‌اهمیت انگاشته شده است. در این معنا، اعتراض به حجاب اجباری و مطالبه‌ی حق بر تعیین حریم بدن در مقام حقی ذیل حق خودتعیین‌بخشی، در شکل ابراز انفرادی‌اش از مساعدترین اشکال اعلام این اعتراض بوده است. چرا که نیازی پیشینی به هماهنگی و گروه‌سازی نداشته و به‌واسطه‌ی حضور جمعی بزرگ در مکانی معین در همان بدو امر سرکوب نمی‌شده است. این اما به‌خودی‌خود امتداد و تاثیرگذاری این اعتراض را توضیح نمی‌دهد. درواقع چیزی که این نمایش فردی را به امر جمعی پیوند می‌زند، آسیب‌پذیری مشترکی است که این حضورهای تکیه را به نخ می‌کشد. می‌توان این‌گونه تفسیر کرد که کنشگر نخستین با وجود آگاهی از پشتوانه‌ی اجتماعی خواسته‌اش، به جبر شرایط هنجارین موجود، حضوری انفرادی و صامت دارد. یعنی فرم حضورش در برهم‌کنشی روشن با محتوای اعتراض او قرار دارد. چه اگر زیرساخت خیابان در اختیار همه بود و امکان بهره‌مندی از بیان آزاد مطالبات وجود داشت، تازه می‌شد دید که مطالبه‌ی رفع حجاب اجباری میان چه تعداد جان‌نامری، سرکوب یا انکارشده مشترک است.

پرفورماتیویته و مساله‌ی زبان

در اینجا می‌توان به تناقضی که باتلر عنوان می‌کند، اشاره کرد: این‌که چگونه یک راه‌پیمایی خیابانی در شرایط ممنوعیت، نه تنها حق آزادی تجمع و آزادی بیان را مطالبه می‌کند، بلکه همزمان داشتن این حق را پرفورماتیو به اجرا می‌گذارد و عدم برخورداری از این حق را در شرایط واقعی در تقابل با اجرای عملی آن قرار می‌دهد. یعنی در حالی که از حوزه‌ی جهان‌شمولیت حذف شده‌ایم، به نام جهان‌شمولیت و اونیورسالیته بخواهیم بخشی از این

اونیورسالیته باشیم: مثال‌های صحن سیاسی ایران، می‌تواند کرامت انسانی پایمال‌شده‌ی کارگران معترضی باشد که تحت ضرب و شتم قرار گرفتند، یا زنانی که حق برابری و خودتعیین‌بخشی انکارشده را طلب می‌کرده‌اند. این‌گونه مطالبات اما آن‌جا شکل پرفورماتیو به خود می‌گیرند که شرایطی که برای صورت‌بندی مطالبات ضروری هستند، خود بخشی از این مطالبه‌گری را شکل دهند. در فضای موجود می‌توانیم از تسخیر خیابان‌ها علیرغم این که حقی بر آن‌ها نداریم، حرف بزنیم یا از برداشتن روسری از سر در شرایطی که در مقام زن بی‌حجاب، در صحن اجتماع موجوداتی تعریف نشده‌ایم. تناقض پرفورماتیو از دید باتلر در این است که حق نداشته، حقی که کسانی از آن برخوردار نیستند، فقط با اجراگری می‌تواند مطالبه شود. آن «حق داشتن حق»ی که آرنت می‌گوید، پوزیتیو وضع نمی‌شود، بلکه پرفورماتیو به اجرا و عمل درمی‌آید. انسان به مطالبه‌ی حقوق‌اش دست می‌زند، وقتی که حقوقی ندارد و درست در حالی که توانایی تحقق‌بخشی به این حقوق از او سلب شده است. همیشه سیر ماجرا این نیست که قدرت به دست آوریم تا بتوانیم دست به کنش بزنیم، بلکه می‌توانیم با کنش خود قدرت را مطالبه کنیم. این تعبیر باتلر به زعم من هم‌جوار درک آرنتی از قدرت می‌ایستد: قدرت به مثابه‌ی چیزی که در فضای بینابینی، میان کنشگران در وجود می‌آید. به بیان باتلر پرفورماتیویته‌ای از این دست، امکان این را نیز می‌دهد که از دل بی‌ثباتی (Prekarität) علیه بی‌ثباتی عمل کنیم. (همان، ۲۰۱۶: ۷۹؛ جرالد پوسلت در پوسلت، شونولدر-کونتسه، زایتس، ۲۰۱۸: ۶۳-۶۴). این یادآوری نیز مهم است که مقاومت علیه خشونت با در معرض قانون قرار دادن بدن خود، خشونت نهادینه را از میان بر نمی‌دارد، بلکه رسوایش می‌کند، درست همان‌طور که پیش از این از برهم‌کنش آسیب‌پذیری و مقاومت و از آسیب‌پذیری به مثابه‌ی نطفه‌ی مقاومت سخن رفت. اگر به پویش «دختران خیابان انقلاب» و اعتراضات دی ماه و موارد مشابه دیگر بنگریم، در اغلب موارد خشونت ساختاری جایی به‌روشنی از پرده برون می‌افتد: زنی با لگد نیروی محافظ جان و کرامت انسان‌ها از روی سکوی بلندی به پایین پرتاب می‌شود و جان‌هایی در سطح خیابان یا درون بازداشت‌گاه‌ها ارزان و بی‌نیاز از



هرگونه پاسخگویی قانونمندان به خون ریخته شده، از دست می‌روند. از دیگر مشخصه‌های پرفروماتیویته‌ی «دختران خیابان انقلاب» باید به غیاب زبان هنجارین و کنش‌گفتاری به‌میانجی بدن اشاره کنیم. سلب امکان گفت‌وگو بر سر اجبار حجاب و خطاب‌شدنی پیشینی به‌عنوان «زنی مسلمان که حجاب را پیشاپیش خواسته و پذیرفته است» زبان را در مقام میانجی ابراز در فضای گفتمانی غالب به بند کشیده است. در واقع در شرایط اجتماعی فعلی در ایران، نه‌تنها زنان، بلکه سایر گروه‌های برابری‌خواه و آزادی‌خواهی که سرکوب‌شان از دل قوانین موجود و درست به واسطه‌ی وجود همین قوانین است، نامریی شده‌اند. امکان مطالبه‌گری آن‌ها از چارچوب هنجارین موجود بیرون افتاده، وجودشان در مقام کسانی که داعیه‌ی این مطالبات را دارند، حداقلی دیده شده یا که محو و انکار شده است. نظر به مطالبات زنان، درصد نامعلومی از مطالبه‌گران انکارشده‌ی «رفع حجاب اجباری» همواره زیر حضور آمار رسمی ۹۸٪ مسلمان طالب «برقراری حجاب اسلامی» در اجتماع، بی‌زبان و ناپیدا شده‌اند. این غیاب زبان خود را در هیات اعتراضی بی‌زبان، و تن‌مند در فرم آشکار می‌کند؛ ادبیات دیسکورسیو را وامی‌گذارد و به نمایشی مخاطره‌آمیز برای دیده و شنیده شدن تن می‌دهد. چنان که رانسیر نیز می‌گوید، هرگونه سوژه‌شدنی قسمی هویت‌زدایی است. در مبارزاتی از این دست باید نخست قالب‌های هنجارینی که بر قامت ما دوخته شده را بشکنیم تا به رویش سوژه‌ی سیاسی تازه امکان دهیم. مفهوم کلماتی چون «زن» و «کارگر» در نگاه نخست به نظر بدیهی و روشن می‌رسد و هرکسی می‌داند که چه‌کسی زن و چه‌کسی کارگر است. اما سوپژکتیواسیون سیاسی درست در بداهت‌زدایی از همین مفاهیم نهفته است. (ژاک رانسیر، ۲۰۱۴: ۴۷-۴۸) در واقعیت جامعه‌ی ما، باید که نام‌ها را بازتعریف کنیم. به درون کلمات نقب بزنیم و مفاهیم را بازآفرینی کنیم، طوری که گروه‌های محذوف و مطالبات‌شان به درون واژه‌ها و مفاهیم راه پیدا کنند.

فرم، تکرارپذیری و نقش رسانه

ویژگی مهم دیگری که در بررسی پویش «دختران خیابان انقلاب» چشمگیر

بوده، تکرارپذیری آن است. طی دی و بهمن گذشته، نام هما دارابی، زنی که در دوم اسفند ماه ۱۳۷۲ در اعتراض به حجاب اجباری خود را در میدان تجریش به آتش کشید نیز دیگر بار بر سر زبان‌ها افتاد. روشن است اما که اعتراضی با این فرم نمی‌تواند زنجیروار ادامه یابد. یعنی با همه آگاهی ما از پستوانه‌ی اجتماعی اعتراض هما دارابی، فرم این اعتراض امکان تعمیم و ایجاد پیوستگی با بدنه‌ی اجتماع را نداده، آن را به اکتی فردی بدل می‌کند. در حرکت اخیر اما نکته‌ی چشمگیر، رادیکالیت‌های است که فرم بیانی ساده و تعمیم‌پذیری برمی‌گزیند. رادیکالیت‌های حرکت در پرفورماتیویته‌ی این حق‌خواهی است. اما فرم اجرایی‌اش نیز طوری است که میدان عمل را بر روی دیگر کنشگران می‌گشاید؛ فرمی است که ظرفیت تکرارپذیری دارد. از سوی دیگر، ویدا موحد نمادهایی از کمپین حاضر در فضا را نیز برمی‌گزیند: در چهارشنبه‌روزی روسری سپید به دست می‌گیرد. با همراه داشتن این نمادها، او خود را به جمعیتی که پیش از این، مخالفت‌شان را با حجاب اجباری نمایشی کرده‌اند و به حرکت‌هایی که در اشکال مختلف - چه در قالب نافرمانی مدنی که محتوای حجاب را در طول زمان تغییر داده، چه حرکت‌هایی که خواست موجود را به‌مدد حضور رسانه‌ای مسیح علی‌نژاد در سال‌های اخیر نمایش‌پذیر کرده‌اند - در پیوند قرار می‌دهد. همزمان اما این نمادها را به تملک خود درمی‌آورد و در مقام کنشگر پویشی نوین، نشانگان تازه‌ای وارد صحنه کرده، اکت خود را در میزانشی جدید می‌نشانند. دیگر آن‌که اکت خود را رو به مردم حاضر و رو به شهری که از حضور بی‌حجاب او خالیست، انجام می‌دهد، چنان‌که گویی در عین بی‌کلامی و درست به‌میانجی این بی‌کلامی در حال گفت‌وگو با مردم شهر است. خود را درگیر ثبت تصویرش به‌عنوان معترضی خطاب به کسی بیرون از قاب موجود، نمی‌کند و این کار را به تماشاگران و رهگذرانی وامی‌گذارد که شاید از کنش او تأثیر بپذیرند. از خود به نامعلوم گشوده می‌شود و امکان و مخاطره‌ی شکل‌گیری سوژه‌ای سیاسی را به پیشواز می‌رود. همزمان اما باید به خود مفهوم تکرارپذیری نیز توجه داشت. سوژه‌ها، کنش‌ها و مفهوم بدن همه در تکرار آیینی هنجارها شکل می‌گیرند، اما این به‌معنای انکار توان کنشگری ما نیست. چرا که خود امکان کنشگری و سوژه شدن پیشاپیش از



خلال ساختار هنجارین فراهم می‌شود. هنجارها در هر اکت پرفورماتیو توسط کنشگران مختلف، مکرراً اجرا می‌شوند. همین پرفورماتیویته‌ی مداوم، خود رستگاه امکان مقاومت در برابر خود همان هنجارها و امکان تغییر آن‌ها از درون خود آن‌ها و به‌میانجی عاملیت کنشگران است. این چیزی است که در نافرمانی مدنی و تغییر فرم حجاب در سال‌های پس‌انقلاب پیوسته شاهدش بوده‌ایم. سویی مثبت نمایش‌سازی عدم تمایل به حجاب اجباری و خواست رفع آن در حرکت‌هایی مثل «آزادی‌های یواشکی» و کمپین «چهارشنبه‌های سفید» نیز می‌تواند همین فاکتور تکرارپذیری باشد. چه از دل تکرار حرکتی که شکل مشخصی به خود گرفته است، همواره امکان ظهور عاملیتی وجود دارد که کل حرکت را در مسیر تازه‌ای بیاندازد یا حرکتی نو را بنیان گذارد. چه‌بسا حتا پیوستن عده‌ای زیاد به حرکت‌هایی از این دست، آگاهی از کثرت مطالبه‌گران موجود را، در شرایط غیاب امکان بیان و داشتن تصویر واقعی از خواسته‌ها، تحت تأثیر قرار دهد.

ساختار سیاسی حاکم بازدارندگی‌های خود را فقط به صورت مستقیم اعمال نمی‌کند، بلکه از خلال هنجارها و ساختارهای هویتی‌ای که در روندی تاریخی شکل می‌دهد، آن‌چه را که دیدنی و گفتنی است، هنجارمند می‌کند. آن فضای سیاسی‌ای که در نگاه آرنت با کنش سیاسی گشوده و تعریف می‌شود، قدرتی که در فضای مابین کنشگران شکل می‌گیرد و سوژه‌ای سیاسی که از قبل آن در وجود می‌آید، نه‌تنها داشتن زیرساخت‌های حضور خیابانی و کنش را پیش‌فرض می‌گیرد، بلکه بنا بر مختصات زمانه‌اش نقش رسانه را نیز نادیده می‌گیرد. (آرنت، ۲۰۱۱: ۲۵۱) اما خیابان را، چنان که باتلر می‌گوید، نمی‌توان در معنای آرنتی‌اش به‌مثابه‌ی فضای پدیداری و فضای سیاست، داده‌شده فرض کرد، چرا که باید در ابتدا به دست‌اش آورد. دیگر آن که هر کنش سیاسی‌ای لزوماً فضای سیاسی نمی‌گشاید و این امر از دید باتلر به «غیاب رسانه یا آن چیزی [برمی‌گردد] که فضای عمومی را برمی‌سازد و می‌تواند جلوی پدیدار شدن را بگیرد». سیاست‌گذاری‌های جهان کنونی - با ممنوع کردن تجمعات نامطلوب دولت‌ها و سانسور مطالبات تحت عناوین ناموجه، نامشروع یا غیرقانونی - حد و حدود مریی شدن چیزها را تحت تأثیر قرار می‌دهند و

زیرساخت‌های پدیداری را تحت کنترل و حفاظت می‌گیرند. در چنین وضعیتی نمی‌توان شرایط مادی پدیداری را مانند آرنت از فضای پدیداری جدا دید. فراتر آن که، فضای مدیای معاصر را که به پدیداری کمک می‌کند، باید بخشی از این زیرساخت‌ها دانست. رسانه نیز، در صورتی که بتواند وجوه همبستگی را ساده کند و ابعاد فضازمانی تازه‌ای در فضای عمومی بگشاید، قسمی حمایت زیرساختی است؛ ابعادی که نه تنها آنهایی را که در تصاویر پدیدار می‌شوند شامل شود، بلکه کسانی را که از روی ترس یا به‌خاطر فشار، سرکوب و جبر از چارچوب بصری غایب‌اند نیز در بر بگیرد. (باتلر در باتلر، گامبیتی، سابسی، ۲۰۱۶: ۱۴) در جنبش‌های اعتراضی اخیر، نقش رسانه‌های اینترنتی، شکسته‌شدن دیوارهای داخل و خارج از طریق رسانه‌های ارتباطی که عمیقاً در جامعه نفوذ کرده‌اند - مثلاً تلگرامی که بیش از چهل میلیون کاربر در داخل ایران دارد - انکارناپذیر است. دسترسی به امکان دیده و شنیده شدنی و رای کانال‌های رسمی حاکم در سال‌های اخیر بخش لاینفکی از اعتراضات، جنبش‌های مقاومتی ایران و دیگر کشورهای خاورمیانه بوده است.

آن‌چه در دی و بهمن گذشته پشت سر گذاشتیم، منظره‌ای امیدوارکننده از مقاومت و اعتراض مردمی بود. آن هم در شرایطی که نیک می‌دانیم خطر سرکوب و نابودی تا چه اندازه به معترضان خیابانی نزدیک است. آن‌چه پژوهش بیشتر می‌طلبد، پرداختن به چگونگی شکل‌گیری سوژه‌ی سیاسی در شرایط انضمامی جامعه‌ی ما و فراهم ساختن پشته‌ی نظری برای امکان‌بخشی عملی به مقاومت و ایجاد تغییر است؛ چه، میوه‌ی چهل‌ساله‌ی کنشگری عظیم تاریخی ما همین جامعه‌ی کنونی است که بر نابرابری‌های بسیار استوار شده و برای عده‌ی کثیری جز زندگی بی‌ثبات و موقعیتی آسیب‌پذیر چیزی به ارمغان نیاورده است.



*یگانه خویی دانش‌آموخته‌ی پیشین علم مواد و دانشجوی کنونی فلسفه است. او در حال حاضر در دانشگاه فرانکفورت به نوشتن پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد خود بر روی "سوژه‌ی مالیخولیایی" مشغول است

**این مقاله براساس سخنرانی در نشست انجمن آزادی اندیشه - برلین - ۲۷ آوریل ۲۰۱۸ تنظیم شده است.

منابع:

- Arendt, Hannah. Vita activa oder Vom tätigen Leben. München: -
Piper Verlag, ۲۰۱۱.
- Arendt, Hannah. Civil Disobedience. In: Crises of the Republic. -
New York: Harcourt Brace Jovanovich, ۱۹۷۲.
- Arendt, Hannah. Thinking and Moral Considerations. A -
lecture. Social Research, Vol ۳۸, No ۳, (Autumn ۱۹۷۱), ۴۱۷-۴۴۶.
- Arendt, Hannah. The Origins of Totalitarianism. London: -
Andre Deutsch, ۱۹۸۶.
- Butler, Judith. Rethinking Vulnerability and Resistance. In: -
Vulnerability in Resistance. ed. by Judith Butler, Zeynep Gambetti
und Leticia Sabsay. Duke University Press, ۲۰۱۶, ۱۲-۲۷.
- Butler, Judith. Anmerkungen zu einer performativen Theorie -
der Versammlung (übertragen von Frank Born). Berlin: Suhrkamp
۲۰۱۶.
- Gambetti, Zeynep. Risking Oneself and One's Identity: -
Agonism Revisited. In: Vulnerability in Resistance. ed. by Judith
Butler, Zeynep Gambetti und Leticia Sabsay. Duke University
Press, ۲۰۱۶, ۲۸-۵۱.
- Loizidou, Elena. Dreams and the political Subject. In: -

- Vulnerability in Resistance. ed. by Judith Butler, Zeynep Gambetti
und Leticia Sabsay. Duke University Press
۲۰۱۶, ۱۴۵-۱۲۲.
- Posselt, Gerald. Politiken des Performativen: Butlers Theorie -
politischer Performativität. In: Judith Butlers Philosophie des
Politischen: kritische Lektüren. hrsg. von Gerald Posselt, Tatjana
Schönwälder-Kuntze und Sergej Seitz. Bielefeld: transcript
۲۰۱۸, ۷۰-۴۵.
- Rancière, Jacques. Das Unvernehmen (übertragen von Richard -
Steurer). Frankfurt am Main: Suhrkamp
۲۰۱۴.
- Sedghi, Hamideh. Women and Politics in Iran: Veiling, -
Unveiling and Reveiling. Cambridge University press
۲۰۰۷, ۱۹۹.
(tran. by. Mahdi Hosseini). ۲۲۰.

چپ مسلمان در سه اپیزود: از نخشب تا نوشریعتی ها

مجتبی مهدوی *

پیشگفتار

چپ مسلمان کیست و اهمیت آن در ایران معاصر چیست؟ ضرورت واری و نقد ماهیت، پیشینه و جایگاه چپ مسلمان در ایران امروز را در سه محور زیر میتوان خلاصه کرد: نخست، هژمونی گفتمان نو لیبرالیسم موجب شده است تا نو لیبرالیسم ایرانی، در هر دو شکل سکولار و اسلام گرا، همنوا با جریان جهانی نو لیبرال به تخطئه و تقلیل گفتمان چپ و عدالت خواه به عنوان جریانی منسوخ شده، تمامیت خواه و مخالف آزادی بپردازد. دوم، ضعف گفتمانی و سازمانی چپ مستقل، دمکرات و جامعه محور باعث شده است تا در پاسخ به بحران جهانی و محلی نو لیبرالیسم، جریانات پوپولیستی راست گرا با شعار حمایت از محرومان بعضا جای خالی چپ دمکرات را پر کرده و فرصت طلبانه به پیچ مردم عادی بپردازند. سوم، نقد رادیکل گفتمان چپ دولت محور



و تمامیت خواه در اشکال گوناگون روسی و جهان سومی آن امری لازم است؛ اما به طور همزمان یاد آوری حضور تاریخی "چپ مستقل" ایرانی در اشکال گوناگون ملی (خلیل ملکی - ۱۲۸۰ - ۱۳۴۸)، (مارکسیست) مصطفی شجاعیان - ۱۳۱۴ - ۱۳۵۴ (و مسلمان) محمد نخشب - ۱۳۰۲ - ۱۳۵۵؛ علی شریعتی ۱۳۱۲ - ۱۳۵۶ (امری ضروری است. در این نوشتار مختصرا به پیشینه و مبانی چپ مسلمان ایرانی میپردازم^[۱].

اما چپ مسلمان نیز هرگز یکدست نبوده است و با چهره‌های متنوع و بعضا متناقض در دوره‌های گوناگون تاریخ مدرن و معاصر ایران معرفی شده است. به عنوان مثال، جریانات متنوع زیر هر یک به نوعی و دست کم در برهه‌ای از تاریخ معاصر بهره‌ای از میراث چپ مسلمان برده‌اند. البته برخی از درک سیستماتیک مبانی بنیادین چپ مسلمان عاجز بوده‌اند، و برخی دیگر را دست کم اکنون به دشواری بتوان در این تقسیم بندی گنجانند. تبیین و بررسی جریانات زیر محتاج نوشتاری مستقل است؛ در اینجا فقط به ذکر نام مهمترین آنها بسنده میشود: نهضت خدایپرستان سوسیالیست (نخشب و یارانش)؛ محمود طالقانی، علی شریعتی، سازمان مجاهدین خلق ایران (بنیانگذاران و برخی دیگر از چهره‌های اصلی سازمان تا خرداد ۱۳۶۰) جنبش انقلابی مردم ایران - جا ما (کاظم سامی)؛ جنبش مسلمانان مبارز (حبیب الله پیمان)؛ عزت الله سحابی و برخی از اعضای شورای ملی مذهبی؛ سازمان‌هایی که مدعی ادامه "خط شریعتی" در پس از انقلاب بودند مثلا کانون ابلاغ اندیشه‌های شریعتی (ارشاد)؛ سازمان رزمندگان مستضعفین ایران (آرمان مستضعفین)؛ پیشتازان حکومت اسلامی (موحدین انقلابی)؛ و یکی دو گروه دیگر همچون حدید و الانبیا. علاوه بر موارد فوق، سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی و شخصیت‌هایی همچون میر حسین موسوی و حلقه یاران

۱- در مورد این دیدگاه نگاه کنید به:

Mojtaba Mahdavi (2017). "Iran: Multiple Sources of a Grassroots Social Democracy?" In P. Vahabzadeh, ed. *Iran's Struggles for Social Justice: Economics, Agency, Justice, Activism* (New York: Palgrave Macmillan), 271-288.

نزدیکش هر یک به نوعی متأثر از میراث چپ اسلامی بوده اند. نوشته حاضر تنها به بررسی اصلی‌ترین و موثرترین جریان چپ مسلمان در سه اپیزود تاریخ مدرن و معاصر می‌پردازد: محمد نخب (۱۳۰۲-۱۳۵۵)؛ علی شریعتی (۱۳۱۲-۱۳۵۶)، و نو شریعتی‌ها (پس از انقلاب تا کنون).

محمد نخب: خدا پرست سوسیالیست

نهضت خدا پرستان سوسیالیست با محوریت محمد نخب نقش منحصر بفردی در تبیین گفتمان چپ مسلمان ایفا کرد. محمد مکانیک، معروف به نخب (۱۳۰۲-۱۳۵۵)، جلال الدین آشتیانی (۱۳۰۳-۱۳۹۴) و حسین راضی (۱۳۰۷-۱۳۸۹) نهضت خدا پرستان سوسیالیست را در ۱۳۲۲ بنیان نهادند. آرمان‌های بنیادین و اصول اعتقادی خدا پرستان سوسیالیست را می‌توان در چهار اصل زیر خلاصه کرد:

۱. آزادی و عدالت اجتماعی دو ارزش مشترک و محوری اسلام و سوسیالیسم هستند.

۲. اسلام "مکتب واسطه" یا "راه سوم" است که از سویی در میانه ایده آلیسم و ماتریالیسم قرار گرفته و از سوی دیگر مدعی ارایه راه سومی در برابر کاپیتالیسم و کمونیسم است. از نظر نخب و یارانش، آرمان خدا پرستان سوسیالیست سنتزی از معنویت اسلام و سوسیالیسم بود. در واقع، آنچه این آرمان را نزد هوادارانش برجسته و محبوب میکرد بازخوانی اسلام و سوسیالیسم بود؛ اسلام فراتر از اصول جزمی فقه و شریعت، و سوسیالیسم رها شده از بند ماتریالیسم و سلطه اردوگاه دولتی (اتحاد شوروی) معرفی میشد.

۳. از نظر خداپرستان سوسیالیست، هماهنگی درونی میان اسلام و سوسیالیسم بمراتب بیشتر و منطقی‌تر از سنخیت ماتریالیسم (مارکسیسم) با سوسیالیسم است. در این دیدگاه، سوسیالیسم آرمانی انسانی و اخلاقی است و از همین رو با فلسفه ماتریالیسم تضادی بنیادین دارد. آرمان سوسیالیسم نیازمند نبرد مقدس انسان‌های از خود گذشته‌ای است که فراتر از پایگاه اجتماعی- اقتصادی خود درگیر مبارزه اجتماعی - اخلاقی برای رهایی محرومان میشوند. از نظر خدا پرستان سوسیالیست، هستی‌شناسی و جهانبینی معنوی



اسلام انگیزه لازم برای چنین مبارزه اجتماعی - اخلاقی در جهت کسب آزادی و عدالت اجتماعی برای همگان / محرومان فراهم می‌آورد. نخشب و یارانش با سربلندی و اعتماد به نفس معتقد بودند که اسلام نه فقط از مارکسیسم در حمایت از آرمان عدالت اجتماعی عقب تر نیست، بلکه به دلیل تأکید بر آزادی و دموکراسی، از مارکسیسم برتر است. با این وصف، از نظر خداپرستان سوسیالیست، سوسیالیسم و مالکیت عمومی ابزار تولید کوتاه‌ترین راه وصول به هدف مبارزه با بی عدالتی، فقر، جهل، از خود بیگانگی و استثمار است.^[۲]

۴. از نظر خدا پرستان سوسیالیست، ریشه دواندن و مقبولیت آرمان سوسیالیسم در کشورهای اسلامی همچون ایران در پرتو مکتب اسلام (توحید و خدا پرستی منهای شریعت گرایی جزم) سهل الوصول تر است.

علاوه بر اصول چهار گانه فوق، بازنگری مبانی فکری خدا پرستان سوسیالیست نشان میدهد که نخشب و یارانش به وضوح هژمونی ویژه و انحصاری گفتمان‌های رسمی خدا پرستی، آزادی، و سوسیالیسم را در هر سه جبهه بطور همزمان به چالش کشیدند: نخست، الیگارشی روحانیت را نفی کردند زیرا از نظر ایشان در اسلام طبقه روحانی وجود ندارد. از نظر نخشب، نظام روحانیت به جای تأکید بر پیام متری و رهاییبخش اجتماعی - اقتصادی اسلام، به خرافات، معجزات و افسانه‌های موهوم متافیزیکی پرداخته اند. از نظر نخشب و یارانش، سوسیالیسم جوهره اصلی اسلام است، و با بازخوانی مفهوم "شورا" در سنت توحیدی می‌توان به سنتز "سوسیالیسم دموکراتیک" رسید. ایشان به وضوح مدافع و مدعی "سوسیالیسم انسانی" در برابر گفتمان رسمی و هژمونیک "سوسیالیسم روسی" بودند. آنچنانکه علی رهنما نشان میدهد، ایده سنخیت و هماهنگی درونی خدا پرستی و سوسیالیسم نخشب و یارانش، نسلی از نو اندیشان و فعالان اجتماعی مسلمان و مترقی همچون محمود طالقانی، علی شریعتی جوان و دیگران را در سالهای دهه ۱۳۳۰ - ۱۳۴۰ تحت

۲- محمود نکوروج (۱۳۷۷). (نهضت خدا پرستان سوسیالیست. تهران: چاپخش. محمد نخشب) ۱۳۸۱. (مجموعه آثار دکتر محمد نخشب تهران: چاپخش.

Shireen Hunter (2014). Iran Divided: The Historical Roots of Iranian Debates on Identity, Culture, and Governance in the Twentieth Century (Lanham: Rowman & Littlefield), 72; and Seyed Mohammad Ali Taghavi (2005). The Flourishing of Islamic Reformism in Iran: Political Islamic Groups in Iran 1941-1961 (London: Routledge Curzon).

تأثیر قرار داد.^[۳] به عنوان نمونه، رد پای اندیشه‌های خدا پرستان سوسیالیست در "اسلام و مالکیت" (طالقانی ۱۳۳۲)، و اشتیاق شریعتی به ترجمه "ابوذر، اولین خدا پرست سوسیالیست" اثر عبدالحمید جوده‌السحر، و اندیشه‌های سوسیالیستی شریعتی در "جهت‌گیری طبقاتی اسلام" مشهود است.

دومین گفتمان مورد نقد خدا پرستان سوسیالیست "لیبرال دموکراسی واقعا موجود" در جهان غرب بود. نقد جلال الدین آشتیانی، یکی از سه بنیانگزاران "نهضت"، در این رابطه خواندنی است. از نظر وی، با آنکه جوامع غربی به قیمت فقر و رنج ملل دیگر در رفاه هستند، نشانه‌های از خود بیگانگی و سقوط در این جوامع آشکار است. از نظر آشتیانی، نظام "سرمایه داری" و "دموکراسی گمراه کننده" موجود در غرب، مردم را به "اجزایی از ماشین" انتخابات و به "برگ- رای‌های ناطق" تقلیل داده که رأی ایشان به "سهولت قابل خرید و فروش" است.^[۴]

سومین گفتمان رسمی که توسط خدا پرستان سوسیالیست به چالش گرفته شد، "سوسیالیسم دولتی روسی" بود. مخالفت صریح با حزب توده ایران در راستای نقد مبانی فلسفی ماتریالیسم و مدل سیاسی سوسیالیسم دولتی و تمامیت خواه روسی بود. مشی وابستگی سیاسی حزب توده به برادر بزرگتر (اتحاد شوروی) در منش ملی و مستقل خدا پرستان سوسیالیست جایی نداشت.

حمایت حزب توده از اعطای امتیاز نفت شمال به شوروی که منجر به انشعاب در حزب توده گشت، با ظهور خدا پرستان سوسیالیست و دیگر نیروهای سوسیالیست ملی و مستقل همزمان بود. آنچه اما مهمتر از نقد نظری و سیاسی به سوسیالیسم دولت‌محور روسی و حزب توده بود، ارائه بدیل "سوسیالیسم انسانی" و "جامعه-محور" توسط نخشب و یارانش بود. اگر چه نقد سه گانه خدا پرستان سوسیالیست به متولیان رسمی "خدا"،

3- Ali Rahnama (2000), *An Islamic Utopian: A Political biography of Ali Shariati* (London: I. B. Tauris), 25.

۴-Shireen Hunter (۲۰۱۴). *Iran Divided: The Historical Roots of Iranian Debates on Identity, Culture, and Governance in the Twentieth Century* (Lanham: Rowman & Littlefield), ۷۳; and

محمد نخشب (۱۳۸۱). مجموعه آثار دکتر محمد نخشب. تهران: چاپخش.



"آزادی" و "عدالت" از عمق کافی برخوردار نیست، اما بی تردید بهره فراوانی از حقیقت در آن نهفته است و از همین رو پژواک این پیام را در نسل دوم چپ مسلمان و بطور مشخص در گفتمان شریعتی می‌توان یافت.

علی شریعتی: سوسیال دمکراسی معنوی / اخلاقی؟

علی شریعتی (۱۳۱۲-۱۳۵۶) بی تردید شاخص‌ترین چهره چپ مسلمان در دومین دوره تاریخی این جریان است. شریعتی به طور همزمان متأثر از عناصر موجود در سنت عدالت خواهانه ملی و مذهبی ایران، جریان "چپ عربی (عبدالحمید جوده السحار)، خدا پرستان سوسیالیست، و همچنین در سال‌های اقامتش در اروپا عمیقاً ملهم از جریان چپ نو اروپایی است. سه گانه‌های هژمونیک شریعتی (زر، زور، تزویر یا طلا، تیغ، تسبیح، و یا استثمار، استبداد و استحمار) و سه گانه ضد هژمونیک، یا رهای بخش وی (آزادی، برابری، و عرفان) بطرز آشکاری متأثر از نسل اول چپ مسلمان است.

محور مرکزی گفتمان شریعتی را میتوان در تریلوژی "آزادی، برابری و عرفان" خلاصه کرد.^[۵] مثلث آزادی، برابری و عرفان، نه ترکیبی مکانیکی، که سنتزی ارگانیک از سه آرمان بزرگ بشری قلمداد میشد که در آن آزادی و دموکراسی بدون سرمایه داری لجام گسیخته، برابری و عدالت اجتماعی بدون توتالیتاریسم و ماتریالیسم، و عرفان و معنویت بدون نهادها و مراجع رسمی و سنتی مذهب و شریعت پیشنهاد گردید. نقد پیوسته و مکرر شریعتی به "نظام قدرت" در سه شکل دیکتاتوری سیاسی و استبداد، ستم و بی عدالتی اقتصادی یا استثمار، و از خود بیگانگی مذهبی، استحمار، و یا هژمونی فرهنگی در مفهومی که آنتونیو گرامشی به کار میبرد، به وضوح قابل مشاهده است.

شریعتی مدافع و مبلغ رویکرد فرهنگی و "مش‌ی خود آگاهی بخش" (در برابر مش‌ی چریکی و جنگ مسلحانه از یک سو و تسلیم و الهیه مدرنیته آمرانه شدن از سوی دیگر) است. رویکرد "جامعه محور" شریعتی در به چالش کشیدن روابط سلطه یا هژمونی فرهنگی موجود در جامعه، به تعبیر بهروز

۵- شریعتی، علی. م. آ. ۲، خودسازی انقلابی. تهران: چاپخش، ۱۳۶۱.

قمری تبریزی، "لحظه گرامشی گونه سیاست ایران معاصر" است.^[۶] میزان آگاهی و آشنایی شریعتی با گرامشی بر ما معلوم نیست اما نقد پیوسته و مکرر وی به استحمار کهنه و نو گواهی بر رهیافت گرامشی گونه او است. شریعتی به روشنی نظام روحانیت را به انحصار در تفسیر و خوانش اسلام متهم میکند و آن را "استبداد روحانی" مینامد، استبدادی که به تعبیر وی بدترین و ستمبارترین شکل ممکن از اشکال استبدادی در تاریخ بشری است.^[۷] از دیدگاه وی آنچه اقتدار روحانیت رسمی را فرو می‌شکند نهضت رنسانس و رفرماسیون اسلامی است. بی تردید، چنین نهضتی در نوع خود انقلابی، رادیکال و در عین حال بغایت دشوار بود. زیرا پیشینه‌ی صدها ساله اقتدار روحانیت رسمی در تاریخ تشیع، معادله‌ی قدرت را در این نبرد نابرابر به سود علما و خوانش سنتی آنان از اسلام رقم زده بود.

از دیدگاه پرواند آبراهیمیان پرسشی که در برابر شریعتی و نهضت رنسانس و رفرم اسلامی مطرح بود آن بود که چرا و چگونه روشنفکران مدرن و تحصیل کرده غرب در برابر روحانیتی که تحصیلات سنتی دینی دارد اسلام را بهتر می‌فهمند؟ علاوه بر آن، دشواری عملی دیگری نیز بر سر راه نهضت رفرم بود و آن اینکه پیشاهنگان جنبش رفرماسیون در غرب لوتر و کالوین – نظام کلیسا را از درون نظامی رسمی مذهب به چالش کشیده بودند. به علاوه، ایشان موفقیت خود را مرهون حمایت فعالانه پادشاهان و دولتمردان محلی علیه مرکزیت رسمی مسیحیت در روم بودند. پیروی از چنین مدلی به این معنی بود که شریعتی و نهضت رفرم اسلامی با شاه علیه مرکزیت رسمی روحانیت در قم متحد شود، و این کار یقیناً از شریعتی ساخته نبود. نهضت رنسانس و رفرم اسلامی از منظر نظری نیز با پاره‌ای پرسش‌های بنیادی درگیر بود: اگر مذهب شیعه، چنانچه شریعتی ادعا میکرد، یک ایدئولوژی انقلابی بود، چرا به سهولت در برابر قانون آه‌نین بوروکراسی‌های مذهبی و سیاسی تسلیم شده بود؟ دیگر آنکه، اگر ایدئولوژی‌های انقلابی قادر به تغییر زیربنا و ساختارهای

6- Behrooz Ghamari-Tabrizi, "Contentious Public Religion: Two Conceptions of Islam in Revolutionary Iran: Ali Shari'ati and Abdolkarim Soroush," International Sociology, 19, no. 4, Dec. 2004, p. 512.

۷- شریعتی، علی. م. آ. ۴، بازگشت. تهران: الهام، چاپ چهارم، ۱۳۷۳.



اجتماعي هستند چرا مذهب شيعه در اين كار موفقيتي كسب نكرده بود و اگر در گذشته قادر به ايجاد چنين تحولي نبوده است چرا بايد چشم به موفقيت آن در آينده دوخت؟^[۸]

عليرغم همه دشواريهاي عملي، تاريخي و نظري براي يك جنبش رفرماسيون، از ديدگاه شريعتي چشم انداز توسعه ايران تلاش در جهت "خودآگاهي مردم" از طريق يك تحول راديكال در نظم اجتماعي بود. از نظر شريعتي، چاره كار نه انقلابي سياسي بلكه انقلاب اجتماعي بود و براي تحقق چنين انقلابي پيش از همه روشنفكر ايراني ميبايست جاگاه تاريخي ايران دهه ۱۳۵۰ را تعيين ميكرد. از ديدگاه شريعتي، زمان تقويمي و زمان اجتماعي – فرهنگي در كشورهاي جنوب يكسان نيستند و به علت همين "ناهمزماني" است كه وي ايران دهه ۱۳۵۰ را نه در قرن بيستم و نه در عصر انقلاب صنعتي، بلكه در پايان عصر فتوداليت و سرآغاز عصر رنسانس ميبيند. روشنفكران وجدان بيدار جامعه اند و رسالت آنان تحقق رنسانس و رفرماسيون.^[۹]

شريعتي بر دشواري كار روشنفكراني كه خارج از نظام رسمي روحانيت، انحصار هرمنوتيك دين را به چالش ميكشيدند آگاه بود. شريعتي ميدانست نهضت رنسانس و رفرم اسلامي نبردي نابرابر با روحانيتي است كه پيشينه‌ي صدها ساله اقتدارش را يدك ميكشد. وي همچنين بر تفاوتهاي تاريخي اين جنبش با نهضت كالون و لوتر آگاه بود و از اين رو به درستي موفقيت آن را به حمايت دستگاه سياسي پهلوي پيوند نزده بود. موفقيت اين جنبش در گرو پيروي همه جانبه از تاكتيكهاي نهضت رفرماسيون در غرب نبود زيرا هر يك در شرايط تاريخي و اجتماعي مستقلي قرار گرفته بودند.

جنبش رفرماسيون در ايران ميتوانست با يك نهضت راديكال فكري – فلسفي يا آنچه در مفهوم دريادي از آن به نام ساختارشكني فكري ياد ميشود^[۱۰].

۸- از ديدگاه يرواند آبراهيميان، پرسشهاي فوق بيانگر دشواريها ومشكلاتي است كه پروژه رنسانس و رفرم اسلامي شريعتي با آن روبرو بوده است. براي مطالعه بيشتر نگاه كنيد به:

Ervand Abrahamian (1980). *Radical Islam*. London, I.B. Tauris. pp. 123-124.

۹- شريعتي، علي مجموعه آثار ۵، تهران ۱۳۵۸.

۱۰- ژاك دريدا (Jacque Derrida) انديشمند منتقد معاصر كه مفهوم ساختار شكني (Deconstruction) را به كار برد.

همچنین سازماندهی مستقل نیروهای اجتماعی خود و یک رهبری مستقل به موفقیت نسبی دست یابد. مرگ نابهنگام شریعتی و تولد زودرس انقلاب ۵۷ در ناکامی این جنبش سهمی موثر داشتند. شریعتی به روشنی "پیروزی قبل از خودآگاهی" را فاجعه دانسته بود با این همه اما، بر ما روشن نیست که وی تا چه میزان بر عمق فاجعه ای که فقدان سازماندهی و رهبری مستقل میتواند نهضت رنسانس و رفرماسیون اسلامی را به ضد خویش تبدیل سازد، آگاهی داشته است.

از دیدگاه شریعتی، مذهب شیعه دچار انحطاط شده بود و بویژه از عصر صفویه ماهیت رادیکال آن مسخ گشته بود. این سرنوشت منحصر به فردی نبود که به تنهایی تشیع دچار آن گشته بود. به گواهی تاریخ سایر ایدئولوژی‌های انقلابی نیز دچار استحاله شده بودند و در برابر قانون آهنین بوروکراسی‌های دولتی، مذهبی و یا ایدئولوژیک سر فرود آورده بودند. از دیدگاه وی آنچه اهمیت داشت سر فرود نیاوردن روشنفکر در برابر این واقعیت تاریخی و تلاش برای احیای حقیقت و آرمان‌های اصیل و اولیه یک گفتمان انقلابی و رادیکال بود.

دیگر آنکه، تأکید شریعتی بر انقلاب اجتماعی به جای انقلاب سیاسی حاکی از آشنایی وی با پیچیدگی‌های امر تحول اجتماعی در قالب دیالکتیک زیربنا – روبنا است. رهیافت ترکیبی وی در برخورد با کارل مارکس و ماکس وبر (که آن را مارکس وبر تلخیص میکرد!) ^[۱۱] نشان از عمق اختلاف دیدگاه وی با دیدگاه‌های یکجانبه ساختارگرا از سویی، و اراده گرایی انقلابی از سویی دیگر دارد. بنابراین به نظر میرسد شریعتی امر تحول اجتماعی را منحصر به نقش ایدئولوژی و از آن جمله ایدئولوژی شیعی نمیکند. وی بر موانع ساختاری آگاهی دارد. با این همه اما، مسئولیت روشنفکر را در انتقال تضادهای اجتماعی به وجدان توده مردم و در نتیجه انگیزش یک انقلاب اجتماعی نه فقط ممکن بلکه ضروری میدانند. وی به دیالکتیک ساختار – کارگزار باور دارد و از همین رو عامل اراده و آگاهی را در امر تحول اجتماعی که خود محدود به واقعیت‌های ساختاری است، دخیل می‌بیند.

۱۱- برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به: شریعتی، علی، مجموعه آثارهای ۱۶، ۱۷، ۱۸ تهران ۱۳۶۱.



از دیدگاه شریعتی، تشیع در گذشته تاریخی خود بعضا توانسته است در شکل جنبش‌هایی همچون سربداران نقشی مثبت و انقلابی ایفا کند. موفقیت این جنبش در آینده در گرو موفقیت روشنفکران در به تحقق رساندن جنبش رنسانس و رفم اسلامی به عنوان پیش زمینه يك انقلاب اجتماعی است. همچنین، رویکرد شریعتی بیش از آنکه معطوف به "جوهر" مذهب و ذات آن باشد، دینامیسم جامعه و مکانیسم به کارگیری مذهب در جامعه را مورد دقت قرار می‌دهد. وي يك ذات باور نیست که فرصت را با بحث بر سر اصالت یا عدم اصالت جوهر مذهب از دست دهد. او به کارکرد اجتماعی مذهب بیشتر می‌اندیشد. با این همه اما، رویکرد وي با مذهب ابزاری نیست.^[۱۲]

شریعتی برخلاف دوران میانی حیات فرهنگی اش (۱۳۵۲-۱۳۴۲)، در دوران پایانی عمر خویش (۱۳۵۶-۱۳۵۲) نقش روشنفکران را تنها ایجاد خودآگاهی میدانند. روشنفکر نه رهبر سیاسی است و نه پیشگام انقلابی. وي به نقل از ژان ژاک روسو نقش روشنفکر را برنامه ریزی برای مردم نمیداند. رسالت روشنفکر نقد حال است و این نقد مستلزم شناخت زمان تاریخی و زمینه اجتماعی جامعه ای است که وي در آن زندگی میکند.^[۱۳]

نقش روشنفکران انتقال خود آگاهی، خودباوری و عاملیت به توده‌ها برای تحولات اجتماعی است. بازخوانی داستان سمبولیک هبوط آدم از بهشت به زمین در دیدگاه شریعتی شاهی بر این رویکرد است:

اول مردم ما باید آگاهی پیدا کنند و سپس خود آگاهی. به یاد دارید که آدم در بهشت، نه بهشت موعود -این بهشت زادگاه یک باغ است، باغ طبیعی- از همه میوه‌ها برخوردار بود، همه میوه‌های باغ برایش مجاز بود، همه نعمات باغ در دسترسش بود، فقط یک میوه بود که برایش ممنوع شده بود. اما آدمیزاده‌های سرزمین ما هنوز از اکثر میوه‌های باغ محروم اند، میوه‌های مجاز برایشان ممنوع شده است. ابتدا باید در این باغ، دارای حقوق آدمیت

۱۲- مجتبی مهدوی، "نبرد سیاسی گفتمان‌ها: پاسخ به بحران مدرنیته ایرانی." مصاحبه. روزنامه بهار. تهران: ۴ مرداد ۱۳۹۲، ۹-۸.

۱۳- شریعتی. م. آ. ۴، بازگشت. تهران: الهام، چاپ چهارم، ۱۳۷۳.

شوند، از همه میوه‌های این باغ برخوردار شوند، در بهشت، آدم شوند، میوه‌های مجاز را به دست آرند، بچشند، آنگاه نوبت به میوه ممنوع خواهد رسید. مردمی را که آب قنات ندارند، به جستجوی آب حیات در پی اسکندر روانه کردن و قصه خضر بر گوششان خواندن، شیطنت بدی است. آنها که عشق را در زندگی خلق جانشین نان میکنند، فریبکارانند که نام فریبشان را زهد گذاشته اند.... روشنفکران! مساله ما، خوراندن میوه ممنوع به آدم‌های این بهشت نیست، مساله، خوراندن میوه‌های مجاز است. نکند که ابلیس، قضیه خوردن میوه ممنوع را اکنون طرح کرده است تا از میوه‌های مجاز غافل مانیم؟^[۱۴]

سه گانه آزادی، عدالت اجتماعی، و زیست اخلاقی/معنویت مدنی

شریعتی می‌گوید اگر با فرهنگ شرق، اسلام، و تشیع آشنایی و پیوندی نداشت، بی تردید آرزو و ایده آلی جز سه گانه زیر نداشت: "سوسیالیسم، اگزیستانسیالیسم، و عشق"؛ یا به عبارت دیگر، "عدالت، انسانیت، و پرستش". و ادامه می‌دهد: «از این سه، از هیچ کدام نمیتوانستم چشم پوشید؛ آرزو می‌داشتم هر سه را با هم می‌داشتم؛ اما امروز در دنیا کیست که بتواند این هر سه را به من ببخشد. هنگامی که میبینم... هر روز شماره ثروتمندان و سرمایه داران کم میشود، اما ثروت و سرمایه هاشان افزون، و بر عکس هر روز شماره محرومان و استثمار شونده‌گان افزون میشود و برخورداری و مکت شان کم....» در چنین نظامی، شریعتی می‌گوید، سوسیالیسم «برایم دعوتی است شور انگیز: 'تکیه به مردم'، در برابر قدرت و ثروت و فساد و غارت، ایستادن... اما نمیتوانم فراموش کنم که 'انسان'، همه، این نیست، گر چه راه انسان شدن 'تنها' از این طریق می‌گذرد.» سوسیالیسم تنها به "چه گونه زیستن" و نه به "چرا زیستن" پاسخ می‌دهد. «به انسانی که گرسنه است، از معنویت سخن گفتن و از کمال ارزش‌های اخلاقی دم زدن، فریب و فاجعه

۱۴- شریعتی، م. ا. ۳۳، گفتگوهای تنهایی، بخش دوم. تهران: آگاه، چاپ چهارم، ۱۳۷۵، ص ۱۲۶۶.



است. حکمت الهی، آگاهی، معنویت، اخلاق، دین، در جامعه ای که از تضاد طبقاتی، از بهره کشی، از گرسنگی رنج میبرد، 'آگاه' کردن او ست به گرسنگی، به استثمار و به این تضاد؛ و نخستین دعوت دین دعوت اوست به 'برابری'... «اما برای شریعتی "آنچه از عدالت عزیزتر است" و از "سپری والوتر"، "آزاد بودن" است. «انسان در گرسنگی ناقص است... اما انسان است، اما انسانی که از 'آزادی' محروم است، انسان نیست... آنکه آزادی را از من میگیرد، دیگر هیچ چیز ندارد، که عزیزتر از آن به من ارمغان دهد.» از همین رو، وی بر دو آرمان اگزیستانسیالیسم و عشق نیز تاکید میکند.^[۱۵]

شریعتی این آرمان های سه گانه را در یکی از آخرین اثار خویش با عنوان "عرفان، برابری، آزادی" تبیین میکند: «در اینجا از سه بعد سخن گفتیم: 'خدا'، 'برابری'، و 'آزادی'! همان که در اروپا با نام 'پاسکال'، 'مارکس' و 'سارتر' وجود دارد و در تاریخ ما به نام 'حلاج' یا 'مولوی'، 'مزدک' و 'بودا' وجود دارد.» شریعتی به ما یادآوری میکند که بر سر یکایک این آرمان ها چه آمده است: «بزرگترین فاجعه این است که انسان در تکیه به پرستش و عشق و عرفان... گرفتار زهدگرایی شد، و در طلب آزادی گرفتار سرمایه داری گردید و در عشق به عدالت گرفتار یک نظام مارکسیستی شد که در آن اولین چیزی که نفی شده است، آزادی انسان و ارزش وجودی انسان است.» شریعتی اما ناامید نیست و رسالت انسان متعهد را آزاد سازی این آرمان ها از سلطه گفتمان های رسمی تعریف میکند: خدا به عنوان «سر چشمه اصلی عشق، عرفان و ارزش آفرینی و معنی دادن به انسان، وجود و زندگی» است که باید آن را «از توی این مجموعه خرافه جمودی که به نام مذهب رسمی در دنیا وجود دارد نجات بدهیم» همانگونه که باید «آزادی را از دست سرمایه داری نجات بدهیم، و برابری انسانی را از مارکسیسم [رسمی] نجات بدهیم».^[۱۶]

شریعتی به روشنی مبانی فلسفی واپیستمیک و همچنین رویکرد سیاسی دولت محور و تمامیت خواه سوسیالیسم روسی را نقد کرده است، در یکی از نوشته هایش اینچنین به نقد توأمان مبانی ماتریالیستی سرمایه داری غرب و کمونیسم بلوک شرق سابق میپردازد. این نقد "اخلاقی" گواهی بر تاثیر گرفتن

۱۵- شریعتی، م. آ. ۲۵، انسان بی خود. تهران: قلم، چاپ سوم، ۱۳۷۸، صص ۲۵۱-۳۶۱.

۱۶- شریعتی، م. آ. ۴، بازگشت. تهران: الهام، چاپ چهارم، ۱۳۷۳.

از میراث خدا پرستان سوسیالیست است:

ماتریالیسم فلسفی، منطقاً، پس از فرکش کردن روح انقلابی، به ماتریالیسم اخلاقی (اندویدوآلیسم) و ماتریالیسم اقتصادی (اکنونیسم) منجر می‌شود و کیست که نبیند، چگونه کمونیسم که در ذات، یک جنبش ضد اکونومیستی است، در نزدیکی با ماتریالیسم، خلق و خوی دشمن خویش را گرفت و این بیماری مقاربتی، که بصورت جوش‌های چرکین "فورالیسم" و ترک "عدالت" بخاطر تأکید بر "ترقی" و در نتیجه، بازگشت به "انگیزه نفع‌طلبی فردی" و "آموختن دستورالعمل‌های سرمایه‌داری" در دوران لنین بر چهره کمونیسم ظاهر شد، با استالینیسم، خونس را مسموم کرد و چرک بورژوازی بر سینه‌اش ریخت و بعدها به مغزش رسید و او را به هذیان مبتلا کرد و رسماً به بستر اکونومیسم انداخت، آنچنان که اکنون، دیگر، در دولت‌پرستی، همزیستی صلح جویانه با امپریالیسم، همکاری سودجویانه با سرمایه‌داری جهانی، ساخت و پاخت با ارتجاعی‌ترین رژیم‌های ضد مردمی و مدح و ثنای جومبه‌های سیاسی و تجلیل و تقویت شکنجه‌چی‌های حرفه‌ای و بند و بست‌های کاسبکارانه اقتصادی، ایمان‌فروشی، مبادله ایدئولوژی و انقلاب با گاز معامله نهضتها و ملت‌ها در ازای گرفتن چند امتیاز، فروختن اسلحه به هر جلادی که پول داشته باشد و از فرط بدنامی و فریاد افکار عمومی، «نمرود هم تکفیرش کرده باشد» و سرمایه‌دار استعمارگر جهانی از تیغ دادن به دست او شرم کند و مردد شده باشد!^[۱۷]

به همین ترتیب، شریعتی همصدا -- و شاید رادیکال‌تر از -- خدا پرستان سوسیالیست، خداوند گاران زمینی دین و متولیان شریعت، و حتی مرز بندی‌های حقیر و جزمی "دین و بی‌دینی" را به چالش میکشد: «دین و بی

۱۷- شریعتی، م. ا. ۳۳، گفتگوهای تنهایی، بخش دوم. تهران: آگاه، چاپ چهارم، ۱۳۷۵، ص ۸۲۰.



دینی مساله اساسی نیست؛ مساله اساسی 'چه اندازه بودن' است. 'چه گونه بودن و 'چقدر بودن' خود آدم است. دریا بودن یا انگشتوانه بودن؟ مرغ خانگی بودن یا شاهین شکار جو بودن».^[۱۸]

به این ترتیب، به نظر می‌رسد وی فراتر از دوگانه های کاذب و برساخته استحمار نو و کهنه، به تلاش در جهت سازش و گفتگوی این دو گانه ها می‌پردازد: "بسیاری از تناقض های مشهور و بدیهی در من سازش یافته اند و جمع شده اند: زمین و آسمان؛ معنویت و مادیت؛ جبر علمی تاریخ و جامعه، و آزادی و مسولیت فرد؛ مادی بودن و سوسیالیست بودن، و بودایی و اوتوپيست بودن".^[۱۹]

از نظر شریعتی، تلاش برای تحقق این آرمان های سه گانه در زمینه و زمانه اجتماعی و تاریخی ما "من درآوری نمیشود... مایه می‌خواهد، یک جای پای می‌خواهد، یک وابستگی روحی-اعتقادی-ذهنی می‌خواهد".^[۲۰] مراد شریعتی ازطرح "وابستگی روحی-اعتقادی-ذهنی"، احیای بومی گرایی ذات باورانه تمامیت خواه در اشکال گوناگون اسلام گرایی شریعت-محور نیست، اگر چه میدانیم خوانش سطحی آثار وی بعضا به چنین رویکردی منجر شده است. نقد شریعتی به تفکیک سه عنصر جدایی ناپذیر روح انسانی، "آگاهی، مذهب، و هنر"، گواهی بر فاصله معنی دار وی با رویکردهای ذات باورانه شریعت-محور است:

فاجعه امروز بشری تفکیک این سه همزاد است، فاجعه ای که موجب شد هر یک از این خویشاوندان، بیگانه از هم، راهی جدا در پیش گیرند و در نتیجه، آگاهی در شکل علم خشک فرانسویس بیکنی که اطلاع بر پدیده ها و روابط میان آنها است محدود شود و تحت تاثیر روح حاکم بورژوازی جدید غربی، جستجوی حقیقت را رها کند و تنها در پی کسب قدرت رود... و مذهب با جدا شدن از آگاهی و علم در قالب های متحجر دگم ها... منجمد شود... و هنر که زبان عمیق ترین حکمت های بشری و جلوه گاه قدسی

۱۸- شریعتی، م. آ. ۱۳، هبوط در کویر. تهران: چاپیخش، چاپ پنجم، ۱۳۷۱، صص ۶۷۳-۶۷۴.

۱۹- شریعتی. م. آ. ۳۵، آثار گونه گون، بخش اول. تهران: آگاه، چاپ سوم، ۱۳۷۵، ص ۵۵۸.

۲۰- شریعتی. م. آ. ۳۵، آثار گونه گون، بخش اول. تهران: آگاه، چاپ سوم، ۱۳۷۵، صص ۴۱-۵۷-۸۹-۹۳.

ترین احساس‌های عرفانی بود... از این دو همزاد همیشگی اش جدا شد...^[۲۱].

شریعتی نقدی رادیکال و همزمان به جمودهای نافی اراده انسانی در برابر قوای غیبی، و ماتریالیسم و اکونومیسم موجود در سرمایه داری و سوسیالیسم از منظر مارکسیسم ارتدوکس دارد.

میراث شریعتی، اندیشیده‌ها و نیندیشیده‌ها دارد. اندیشیده‌هایش محتاج نقد و نیندیشیده‌هایش شایسته اندیشیدن است زیرا چهار دهه پس از شریعتی زیست جهان ما دستخوش تحولاتی شده است که ما را ناگزیر از باز خوانی همه گفتمان‌ها می‌کند.^[۲۲] به نظر می‌رسد نسل سوم چپ مسلمان ایران ردای چنین رسالتی را به تن کرده است. آیا نو شریعتی‌ها توانسته اند به طور همزمان "با شریعتی و فرا تر از او" بیندیشند؟

نو شریعتی‌ها: چپ نو و پسا اسلام‌گرا؟

گفتمان نو شریعتی باز خوانی اندیشیده‌ها و نیندیشیده‌مانده‌های شریعتی در ایران پس از انقلاب است.^[۲۳] نو شریعتی‌ها به تفاوت‌های "دوران" شریعتی و "اکنون" و "اینجا"ی ایران پسا انقلابی واقف هستند. با این وصف، همچنان به مبانی بنیادین چپ مسلمان در سنت نخشب- شریعتی باور دارند. از نظر ایشان، بنیان‌های اساسی و ایده محوری گفتمان شریعتی همچنان خصلت‌رهایی بخشی خود را حفظ کرده و از همین رو موضوعیت دارند. اما، برخی

۲۱- شریعتی، م. آ. ۳۵، آثار گونه گون، بخش اول. تهران: آگاه، چاپ سوم، ۱۳۷۵، صص ۱۱۰-۱۱۶.

۲۲- برای این نقد رجوع کنید به:

Mahdavi, Mojtaba Post-Islamist Trends in Post-Revolutionary Iran." Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East, 31:1 2011, 94-109; Mahdavi, Mojtaba. "One Bed and Two Dreams? Contentious Public Religion in the Discourses of Ayatollah Khomeini and Ali Shariati." Studies in Religion, Vol. 43, No. 1, 2014, pp. 25-52;

مجتبی مهدوی، "آینده ما و میراث شریعتی"، م. جامی، ویراستار. شریعتی، امروز و آینده ما: نگاهی به میراث فکری او پس از چهل سال (لندن: ایچ اند اسا، مدیا، ۱۳۹۶). ۲۴۹-۲۶۱.

۲۳- این باز خوانی انتقادی توسط احسان، سوسن و سارا شریعتی، به همراه جمعی از اندیشه ورزان و فعالان فکری و سیاسی بنیاد فرهنگی شریعتی، دفتر مطالعات فرهنگی شریعتی، و جز آن صورت گرفته است. حسین مصباحیان، رضا علیچانی، حسن یوسفی اشکوری، تقی رحمانی، مقصود فراستخواه، هاشم آقاچری، مسعود پدرام، عباس منوچهری، علی قاسمی، امیر رضایی و بسیاری دیگر را به این لیست متنوع میتوان اضافه کرد.



ترزهای شریعتی محدود به زمان و مکان ایران دهه‌های ۴۰ و ۵۰ بوده و با شرایط ایران و جهان امروز هم خوانی ندارند.^[۲۴] به عنوان مثال، سه گانه‌های پیش گفته شریعتی، در هر دو وجه هژمونیک (زر، زور، تزویر (و ضد هژمونیک و بدیل رها یی بخش (آزادی، برابری، عرفان)؛ نقد رادیکال و همزمان استحمار کهنه و نو) مذهب جزمی، و مدرنیته آمرانه و استعماری)؛ گفتگوی انتقادی و دیالکتیکی سنت و امر مدرن؛ و رویکرد جامعه محور و گرامشی گونه "مشی آگاهی بخش" که شریعتی آن را مشی پیامبرانه میدانست، از جمله اصول معتبر و بنیادین (محکومات (اندیشه شریعتی هستند. در اینکه کدام وجه، تز و ایده شریعتی موضوعیت پیشین را ندارند سخن واحدی از نو شریعتی‌ها شنیده نمیشود. اما به نظر می‌رسد که از نظر برخی چهره‌های چپ مسلمان نو شریعتی موارد زیر در گفتمان شریعتی یا دیگر بلا موضوع شده اند، و یا در قلمرو "نیندیشیده مانده" های شریعتی بوده و محتاج نظریه پردازی، تعمیق فلسفی و اجتماعی، و باز اندیشی در "زمان" و "زمینه" ایران و جهان امروز هستند:

به عنوان مثال نظریه "دمکراسی متعهد" که شریعتی جوان در سخنرانی "امت و امامت" خویش در ۱۳۴۸ مطرح کرد نه فقط امروز بلا موضوع، غیر معتبر و سر شار از تناقض شده است، بلکه، از نظر نو شریعتی ها، شریعتی بالغ خود در آن تجدید نظر کرد و در واپسین سالهای حیات خویش به آن باور نداشت.^[۲۵] این نظریه، که در کنفرانس سران جنبش عدم تعهد در باندونگ طرح گردید، منتقد فرایند دمکراسی‌های انتخاباتی در جوامع پسا استعماری دهه ۵۰ و ۶۰ میلادی بود. بر اساس این نظریه، روشنفکران انقلابی موظف هستند تا طی یک دوره کوتاه و بدون رای مردم، رهبری توده‌ها را بعهده گرفته تا زمینه آگاهی عمومی را فراهم کنند و از بازگشت ضد انقلاب به قدرت جلوگیری کنند. بر طبق این دیدگاه، در فقدان افکار عمومی آگاهانه، "رای" مردم چیزی بیشتر از "راس" آنها نیست و از همین روی افکار عمومی

۲۴- احسان شریعتی، "نیندیشیده مانده‌های فلسفی اندیشه معلم شریعتی"، دفترهای بنیاد: دفتر اول: در حاشیه متن. تهران: شهر آفتاب، ۱۳۷۹. ۳۵-۹.

۲۵- حسن یوسفی اشکوری، "پاسخی به پندارهای اکبر گنجی در مورد علی شریعتی"،

<http://drshariati.org/?p=3362>

به سهولت مورد تحمیق و تطمیع قرار می‌گیرد. روشنفکر انقلابی متعهد است تا با ایجاد یک دوره انتقالی دموکراسی متعهد، زمینه لازم را برای رای گیری آگاهانه مردم فراهم آورد. روشن است که این نظریه در عمل شکست خورد زیرا در عمل در بسیاری موارد رهبران انقلابی که بنا بود در یک دوره انتقالی کوتاه مردم را به آگاهی برسانند، به رهبران مادام العمر و عموماً فاسد و دیکتاتور تبدیل شدند که نه تنها جامعه را به سوی دموکراسی هدایت نکردند، بلکه به تثبیت وضع موجود پرداختند. نظریه "دموکراسی متعهد" معضل نظری دیگری هم داشت: مردم فقط از طریق مشارکت در امر سیاسی و اجتماعی (سعی و خطا) به خود آگاهی اجتماعی می‌رسند.^[۲۶] به نظر می‌رسد، شریعتی بالغ با ملاحظه نتیجه عملی تحقق این نظریه دیگر دلبستگی به این دیدگاه نداشت چنانچه در "بازگشت" به وضوح مسوولیت روشنفکران را نه رهبری مردم بلکه ایجاد خود آگاهی و انتقال تضادهای اجتماعی از احساس و وجدان مردم میداند، و نه بیشتر.^[۲۷]

از نظر احسان شریعتی، دستگاه نظری شریعتی محتاج تعمیق فلسفی است.^[۲۸] احسان شریعتی به همراه، رضا علیجانی، حسن یوسفی اشکوری و تقی رحمانی به وضوح مدافع حکومت عرفی یا سکولار بوده و با اسلام گرایی مرزبندی می‌کنند.^[۲۹] به نظر می‌رسد برای نو شریعتی‌ها اصل "شهروندی" و رعایت حقوق همه اقلیت‌ها امری بدیهی است. همچنین، سوسن شریعتی، سارا شریعتی، و رضا علیجانی به ضرورت تعمیق نظری و غنا بخشیدن به گفتمان شریعتی در خصوص مساله زنان، فمینیسم، و جنسیت پرداخته اند.^[۳۰]

۲۶- احسان شریعتی، "زمانه شریعتی پسر سخت تر است"، مصاحبه. اعتماد. ۱۳ تیر ۱۳۸۸.

۲۷- نگاه کنید به م. ا. ۴، بازگشت.

۲۸- نگاه کنید به احسان شریعتی، در حاشیه متن، بنیاد شریعتی. وی به روشنی از برخی "نئیندیشیده مانده"های شریعتی نام میبرد. تهران: شهر آفتاب، ۱۳۷۹

29- Mahdavi, Mojtaba and Siavash Saffari. Trans. (Farsi to English) "Pre-Secular Iranians in a Post-Secular Age: The Death of God, the Resurrection of God." By Reza Alijani. Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East, 31:1 2011, 27-33; and Mahdavi, Mojtaba and S. Saffari. Trans. (Farsi to English) "Faithful Life in an Urfi/Secular State." By Hassan Yousefi-Eshkevari. Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East, 31:1 2011, 23-26.

30- Hassan Yousefi Eshkevari "Women's Rights and the Women's Movement," in Ziba>>



طی سال‌های اخیر وهمگام با جنبش‌های مترقی معاصر جهانی، احسان شریعتی موفق شده است تا مساله "محیط زیست" را در گفتمان نو شریعتی وارد کند^[۳۱].

بدین ترتیب، گفتمان نو شریعتی ها، اگر چه هنوز در مراحل تکوین خود به سر میبرد، اما سر شار از ظرفیت‌ها و ایده‌های روشن در سنت چپ نو جامعه محور، مسلمان اما پسا اسلام گرا، منتقد نو لیبرالیسم، منتقد چپ سنتی و ارتدکس، و معتقد به سوسیالیسم دمکراتیک با درونمایه اخلاقی، معنوی، انسانی و اومانیستی (غیر پوزیتیویستی و غیر ماتریالیستی) است. احسان شریعتی بطور مشخص از سنت سوسیالیسم دمکراتیک رادیکال (آنارکوسندیکالیستی) در اروپا نام میبرد و مدل سیاسی حکومت در گفتمان شریعتی و نو شریعتی را در سنت چپ آزادیخواه، ضد سلطه و در تضاد با چپ ارتدکس دولت محور تمامیت خواه تبیین می‌کند. وی به وضوح از مدل سوسیالیسم دمکراتیک در کشورهای اسکاندیناوی به عنوان تجربه موفق تر و نزدیکتر به فلسفه سیاسی شریعتی یاد می‌کند. علاوه بر آن، از نظر نو شریعتی ها، دمکراسی "شورایی" و "مشارکتی" در برابر دمکراسی "لیبرال" به سنت سیاسی شریعتی و چپ مسلمان نزدیکتر است.^[۳۲]

شاید محوری‌ترین، مهم‌ترین و دشوارترین نیندیشیده مانده گفتمان شریعتی و نوشریعتی تبیین معنی، نقش و کارکرد "عرفان" یا معنویت در نظریه اجتماعی سیاسی چپ نو، مسلمان و پسا- اسلام گرا است. آنچه میدانیم این است که این جریان ناقد رویکرد پوزیتیویستی، ماتریالیستی، و مدرنیستی (نه مدرن) است که به تقلیل، تخفیف و الینه شدن انسان و آرمان‌های بزرگش همچون آزادی و برابری انجامیده است؛ و با اعمال سلطه بر طبیعت و بر

Mir-Hosseini and Richard Tapper. *Islam and Modernity in Iran: Eshkevari and the Quest for Reform* (London: I.B. Tauris, 2006), 165-166;

سوسن شریعتی، "زنان در پروژه شریعتی"، مصاحبه با پروین بختیار نژاد. اعتماد ۱۵.۵ آبان ۱۳۸۶؛ رضا علیجانی، "دین، زن، و دنیای جدید،" چشم انداز ایران، شماره ۴۴، تیرمرداد ۱۳۸۸، ۸۹-۱۱۰؛ رضا علیجانی، متون مقدس و دنیای جدید <http://rezaalijani.com/2014-08-26-23-25-44.html>

۳۱- احسان شریعتی، "نیازمند انقلاب علیه خشونتیم"، سخنرانی در باره محیط زیست. شرق. ۲۳ مهر ۱۳۹۶.

احسان شریعتی، "عدالت ذیل آزادی"، مصاحبه با روزنامه تعادل. ۲۹ خرداد ۱۳۹۳.

دیگری، حرمت، کرامت و قداست عالم و آدم را نقض کرده است.^[۳۳] همچنین، ناقد رویکرد ذات‌گرایانه بومی‌گرای مذهبی (اسلام‌گرایی) است که خدا را به ابزار سلطه و الینه شدن انسان تبدیل می‌کند.^[۳۴] در این جاست که "عرفان" و "معنویت" به عنوان نظام بدیل اپیستمیک "انسانی" در پی اعاده کرامت انسان از طریق یک "زیست اخلاقی" است. این زیست اخلاقی بدون تجربه "آزادی" و "برابری" اجتماعی ممکن نیست. این نظام بدیل اپیستمیک "انسانی" بطور همزمان در پی باز تعریف آزادی و برابری در پرتو "عرفان"، معنویت و جهان بینی بدیلی است که بر خلاف پوزیتیویسم و ماتریالیسم مدرنیستی (سوژه مدرن عصر روشنگری)، به دنبال اخلاق و تجربه "با هم بودگی" خود و دیگری است.^[۳۵]

واپسین کلام: استقلال اپیستمیک و گفتمان بدیل

در میانه سنگ و صخره نو لیبرالیسم و اسلام‌یسم، "انسان" بودن تجسم "دشواری وظیفه" است.^[۳۶] شاید امروز واکنون چپ نو، مسلمان، پسا اسلام‌گرا، پسااستعمارگرا، و منتقد نظم و نظام نو لیبرال یکی از نمودهای تجسم "دشواری وظیفه" انسان بودن است.

سقوط مدرنیسم اقتدارگرا و بدنال آن تجربه اسلام‌گرایی حاکم در ایران؛ فروپاشی بلوک شرق، شکست مارکسیسم رسمی، و عقب نشینی نسبی گفتمان چپ؛ هژمونی گفتمان نولیبرالیسم و اعلام یک طرفه و پیروزمندانه "پایان تاریخ" و ادعای شکست همه گفتمان‌های بدیل توسط نولیبرالیسم؛ ظهور و افول جنبش‌های اجتماعی معاصر پسا-اسلامگرا در خاورمیانه و شمال آفریقا؛ گسترش جنبش‌های اسلام‌گرای ذات‌گرا؛ ظهور گفتمان‌های نو-اورینتالیستی همچون "نبرد تمدن‌ها" و محکومیت فرهنگ و مذهب خاورمیانه بعنوان

۳۳- سارا شریعتی، "چهره جهانی گر، چهره جهانی زده: سیاست جهانی کردن و روند تاریخی جهانی شدن"، بنیاد شریعتی، ویراستار. خودکاوای ملی در عصر جهانی شدن. تهران: قصیده سرا، ۱۳۸۱، ۱۵۹-۱۶۹.

۳۴- سارا شریعتی، "در باره امکان شرایط مدرنیته دینی"، دفترهای بنیاد: دفتر اول: در حاشیه متن. تهران: شهر آفتاب، ۱۳۷۹-۱۳۶۶.

۳۵- سوسن شریعتی، "پارا دوکس‌های وجدان عاشقانه در نگاه شریعتی" مدرسه، شماره ۳، اردیبهشت ۱۳۵۸.

۳۶- وام گرفته از احمد شاملو، "انسان دشواری وظیفه است." در آستانه



عامل اصلی بحران معاصر؛ و سرانجام، فراگیر شدن سیاست‌های تهاجمی نولیبرالیسم تجاوزگر با عنوان "مداخله بشر دوستانه" همگی دلالت بر ظهور شرایط متفاوت و به غایت دشواری می‌کنند که چپ نو و مسلمان را ناگزیر از بازنگری و نو اندیشی می‌کند.

این بازنگری، به تعبیر والتر مینولو، محتاج "نافرمانی اپیستمیک"^[۳۷]، آزاد اندیشی واعلام استقلال از سلطه صاحبان رسمی و مدعی اخلاق، معنویت، آزادی و برابری است. هم آنان که گفتمان‌های رسمی‌شان همچون ناسیونالیسم دولت محور، سوسیالیسم جهان سوم گرا، اسلام گرایی، ومدرنیسم اقتدارگرا و استعماری، به تعبیر حمید دباشی، اکنون بی‌رمق و محتضر شده اند^[۳۸] و از همین رو، ضرورت تبیین گفتمان‌های بدیل مستقل، ازادخواه، عدالت محور، و "اخلاقی" بیش از پیش احساس میشود

به نظر می‌رسد چنین گفتمان مستقل، مرقی و مردمی در شرایط اکنون و اینجای ایران ناگزیر از پرداختن به موارد زیر است، در غیر اینصورت به دشواری قادر به تاثیر گذاری در حوزه عمومی بوده و عرصه را به سهولت به دیگران واگذار خواهد کرد.

نخست، باور مندی به ایجاد گفتمان بدیل است. شاید یکی از بزرگترین کامیابی‌های نو لیبرالیسم القای ایده بی‌بدیلی این نظام است. نو لیبرالیسم به بسیاری باورنده است که پس از شکست فاشیسم و فروپاشی کمونیسم اتحاد شوروی، بدیلی جز آن موجود نیست و اگر باشد بومی گرایی افراطی و بنیاد گرایی قومی یا مذهبی است. نو لیبرالیسم که در بسیاری موارد "لیبرال دمکراسی واقعا موجود" را نمایندگی می‌کند، به عنوان "پایان تاریخ" معرفی میشود.^[۳۹]

واقعیت اما این است که نو لیبرالیسم میتواند بدیل پیشرو وعادلانه‌ای داشته

37- Walter Mingnolo (2015). "Forward: Yes, We Can," in Hamid Dabashi, Can Non-Europeans Think? (Lodon: Zed Books), viii-xiii.

38- Hamid Dabashi (2015). Can Non-Europeans Think? (Lodon: Zed Books).

39-Francis Fukuyama (1989). "The End of History" The National Interest (Summer): 3-18.

برای نقد این دیدگاه رجوع کنید به:

Mahdavi, Mojtaba and A. Knight. Eds. Towards 'The Dignity of Difference'? Neither 'End of History' nor 'Clash of Civilizations.' Farnham: Ashgate Publishing Ltd/Routledge, 2012.

باشد و گفتمان چپ مستقل و جامعه محور (در برابر چپ تمامیت خواه دولت محور) همواره در طرح این بدیل مشارکت داشته است.^[۴۰] در ضرورت و فوریت نقد رادیکال و به چالش کشیدن نظم نولیبرال اشارتی از وندی براون، نظریه پرداز و فیلسوف معاصر آمریکایی، کفایت می‌کند: وی در یکی از آخرین آثار خویش با عنوان "بی خاصیت کردن مردم: انقلاب بی سرو صدای نولیبرالیسم" مینویسد: "نو لیبرالیسم، شکل ویژه‌ای از عقلانیت است که همه ابعاد زندگی را با منطق اقتصادی بازار تبیین می‌کند و به همین دلیل به شکل آرام و بی سرو صدائی مولفه‌های اصلی دموکراسی را بی خاصیت و خنثی می‌کند. این مؤلفه‌ها شامل عدالت، فرهنگ سیاسی، منش و عادات شهروندی... و از همه بالاتر تخیلات و آررزوهای دموکراتیک ماست." از نظر وی، فاجعه بسیار فراتر از نزول دموکراسی به حکومت ایت نولیبرال است. فاجعه در این است که نولیبرالیسم حیات سیاسی ما را به هنجارهای اقتصادی نظام بازار تقلیل داده است.^[۴۱]

علاوه بر آن، برای ما که در جهان جنوب بسر می‌بریم، نو لیبرالیسم مسلح (به پیشرفته‌ترین تسلیحات و همچنین گفتمان‌های نو استعماری (دشواریهای دیگری نیز به همراه داشته است: نه فقط با جنگ و تحریم اقتصادی بنیانهای ملی، اجتماعی و سیاسی برخی کشورها را نابود کرده است، بلکه جرات و جسارت اندیشیدن به نظام بدیل و تولد عالم و آدم نو را از برخی ستانده است.

دوم، نقد رادیکال، روشن و همه جانبه به مبانی نظری، ریشه‌های اجتماعی، ماهیت و عملکرد اسلام گرایی است. خوشبختانه، در این زمینه نو شریعتی‌ها به تولید اندیشه پرداخته اند اگر چه همچنان کار فراوانی مانده است.^[۴۲] این نقد مستلزم تبیین روشن از مرزبندی رادیکال میان اسلام گرایی از یک سو و

40- Mojtaba Mahdavi (2017). "Iran: Multiple Sources of a Grassroots Social Democracy? In Peyman Vahabzadeh, ed. Iran's Struggles for Social Justice (New York: Palgrave Mcmillan), 271-288.

41- Wendy Brown (2015). Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution (Boston: MA: MIT Press), 17, 201.

۴۲- سارا شریعتی، "در باره امکان شرایط مدرنیته دینی"، دفترهای بنیاد: دفتر اول: در حاشیه متن (تهران: شهر آفتاب، ۱۳۷۹)، ۱۳۱-۱۶۶.



الاهیات انتقادی، رهایی بخش، ازادیخواه و پیشرو چپ مسلمان از سوی دیگر است. نقد اسلام گرایی نیازمند نقد و نفی "دولت دینی" و خوانش تاریخمند و ساختار شکنانه دین (و احکام شریعت) در راستای گفتمان پسا اسلام گرایی پیشرو است. در این گفتمان حضور مدنی دین به رسمیت شناخته میشود.^[۴۳] سوم، چپ نو، مسلمان و پسا اسلام گرا، آنچنانکه احسان شریعتی و برخی دیگر استدلال میکنند، محتاج باز خوانی مبانی فلسفی این جریان و بطور مشخص تئوریزه کردن بدیل اپیستمیک "انسانی - معنوی"، در برابر اپیستمه سودمحور، سلطه گر، و اکونومیستی مدرنیته حاکم، بدون در غلطیدن به راه حل‌های ارتجاعی ذات باورانه و خاص گرا) همچون اسلام گرایی (و یا ضدیت کور با وجه عقلانی و ازادیبخش روشنگری است. اکنون پسا سکولاریسم یکی از مولفه های جهان معاصر ما است، و در این شرایط، آنچنانکه یورگن هابرماس به ما یاد آوری می‌کند، گفتگوی همدلانه، انتقادی، برابر و معنی دار میان شهروندان مذهبی و غیر مذهبی ضرورت اخلاق شهروندی و لازمه درک حقیقتی است که به تنهایی در اختیار و قلمرو هیچکس نیست^[۴۴].

چهارم، امروز گفتمان چپ نو و پیشرو علاوه بر عامل "طبقه" به نقش سایر عوامل دخیل در هویت و عمل اجتماعی همچون، جنسیت، فرهنگ، قومیت، نژاد، و جز آن در یک رابطه دیالکتیکی می‌اندیشد. اینترسکشالیتهی "و عدالت جامع" وجوه مشخصه این گفتمان است: عدالتی که در برگرفته همه افراد و ارکان زندگی مدرن همچون، زنان، اقلیت ها، محیط زیست، و جز آن را در بر می‌گیرد. در همین رابطه، پرداختن به مساله حقوق برابر زنان و همه اقلیت‌های جنسی (گی، لزبین، و...) از ضرورت‌های هر گفتمان پیشرو چپ نو است. چپ نو و مسلمان در این رابطه میتواند با رجوع به منابع فرهنگی بومی و آخرین یافته‌های نظری جهانی سهم مهمی در درونی کردن گفتمان برابری جنسیتی ایفا کند.

به همین ترتیب، نقش چپ مسلمان و پیشرو در تبیین یک گفتمان طرفدار

۴۳- مجتبی مهدوی، "بومی گرایی و مدرنیته: یک بستر و دو رویا؛ دو بستر و یک رویا". زمانه. ۲۸ خرداد ۱۳۹۴. <https://www.tribunezamaneh.com/archives/78091>

44- Jurgen Habermas (2006). "Religion in the Public Sphere," European Journal of Philosophy 14 (1): 1-25.

محیط زیست بر مبنای وحدت و دوستی میان انسان و طبیعت (به جای سلطه بر طبیعت) حائز اهمیت است. این نیرو میتواند با الهام از بدیل اپیستمیک "انسانی-اخلاقی" و با تأکید بر قداست طبیعت و انسان در تدوین یک گفتمان عدالت محیط زیستی مشارکت مهمی داشته باشد.

پنجم، چپ نو و مسلمان میتواند با پرهیز ازدو رویکرد افراطی توجیه نظام سلطه نو لیبرال و غرب‌محوری از یک سو و توجیه ستم و بی‌کفایتی حاکمان و گفتمان مسلط محلی (اسلام‌گرا، مدرن ملی‌گرا و چپ‌گرا) از سوی دیگر، به نقد رادیکال و منصفانه هر دو بپردازد. ایدئولوژی‌های مسلط در عصر پسا استعماری (ناسیونالیسم اقتدارگرا، سوسیالیسم جهان‌سومی، و اسلام‌یسم) با استخدام گفتمان ضدیت با غرب به توجیه ناکامی‌های خود پرداخته‌اند. اما گفتمان "غرب‌ستیزی‌سخت" شور بختانه به تولید گفتمان شیفتگی غرب محوانه، توجیه و نادیده گرفتن ستم، اشغال و تجاوز استعمار نو در میان برخی از نیروهای مذهبی و سکولار منجر شده است. چپ نو و مسلمان میتواند با نقد گفتمان رسمی و دولت‌محور "پسا استعماری توجیه‌گر" به تبیین گفتمان بدیل "پسا استعماری انتقادی" پرداخته و موضع پیشرو خود در حمایت از ستم‌دیده‌گان و محرومان در هر دو حوزه ملی و جهانی را تقویت کند. علاوه بر آن، می‌توان هم‌صدا با سایر نیروهای پیشرو در مسیر "استعمار زدایی از دانش" و "نافرمانی اپیستمیک" در برابر هژمونی خداوندان زمینی نافی کرامت انسان به نام دین، بازار، طبقه و آزادی‌ایستادگی کرد.

* استاد علوم سیاسی، مطالعات خاورمیانه و مطالعات اسلامی در دانشکده علوم سیاسی دانشگاه البرتا، کانادا.



فهرست منابع

- شاملو، احمد. "انسان دشواری وظیفه است." در آستانه
<http://sheren.com/4/188/3862.html>
 شریعتی، احسان. "زمانه شریعتی پسر سخت تر است،" مصاحبه. اعتماد. ۱۳ تیر ۱۳۸۸.
 شریعتی، احسان. "نیندیشیده مانده‌های فلسفی اندیشه معلم شریعتی،" دفترهای بنیاد: دفتر اول: در حاشیه متن. تهران: شهر آفتاب، ۱۳۷۹. ۹-۳۵.
 شریعتی، احسان. "عدالت ذیل آزادی،" مصاحبه با روزنامه تعادل. ۲۹ خرداد ۱۳۹۳.
 شریعتی، سارا. "در باره امکان شرایط مدرنیته دینی،" دفترهای بنیاد: دفتر اول: در حاشیه متن. تهران: شهر آفتاب، ۱۳۷۹. ۱۳۱-۱۶۶.
 شریعتی، سارا. "چهره جهانی گر، چهره جهانی زده: سیاست جهانی کردن و روند تاریخی جهانی شدن،" بنیاد شریعتی، ویراستار. خودکاوی ملی در عصر جهانی شدن. تهران: قصیده سرا، ۱۳۸۱. ۱۵۹-۱۴۹.
 شریعتی، سوسن. "زنان در پروژه شریعتی،" مصاحبه با پروین بختیار نژاد، اعتماد. ۱۵ آبان ۱۳۸۶.
 شریعتی، سوسن. "پارا دوکس‌های وجدان عاشقانه در نگاه شریعتی" مدرسه، شماره ۳، اردیبهشت ۱۳۵۸.
 شریعتی، علی. م. آ. ۳۵، آثار گونه گون، بخش اول. تهران: آگاه، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
 شریعتی، علی. م. آ. ۴، بازگشت. تهران: الهام، چاپ چهارم، ۱۳۷۳.
 شریعتی، علی. م. آ. ۵، تهران: ۱۳۵۸.
 شریعتی، علی. م. آ. ۱۳، هبوط در کویر. تهران: چاپخش، چاپ پنجم، ۱۳۷۱.
 شریعتی، علی. م. آ. ۱۶، تهران: ۱۳۶۱.
 شریعتی، علی. م. آ. ۱۷، تهران: ۱۳۶۱.
 شریعتی، علی. م. آ. ۱۸، تهران: ۱۳۶۱.
 شریعتی، علی. م. آ. ۲۵، انسان بی خود. تهران: قلم، چاپ سوم، ۱۳۷۸.
 شریعتی، علی. م. آ. ۳۳، گفتگوهای تنهایی، بخش دوم. تهران: آگاه، چاپ

چهارم، ۱۳۷۵.

شریعتی، علی. م. آ. ۳۵، آثار گونه‌گون، بخش اول. تهران: آگاه، چاپ سوم، ۱۳۷۵.

علیجانی، رضا. "دین، زن، و دنیای جدید، "چشم انداز ایران، شماره ۴۴، تیرمرداد ۱۳۸۸، ۸۹-۱۱۰.

علیجانی، رضا. متون مقدس و دنیای جدید

<http://rezaalijani.com/2014-08-26-23-25-44.html>

مهدوی، مجتبی. "آینده ما و میراث شریعتی"، م. جامی، ویراستار. شریعتی، امروز و آینده ما: نگاهی به میراث فکری او پس از چهل سال. لندن: ایچ اند اس، مدیا، ۱۳۹۶. ۲۴۹-۲۶۱

مهدوی، مجتبی. "بومی‌گرایی و مدرنیته: یک بستر و دو رویا؛ دو بستر و یک رویا". زمانه. ۲۸ خرداد ۱۳۹۴.

<https://www.tribunezameh.com/archives/78091>

مهدوی، مجتبی. "نبرد سیاسی گفتمان‌ها: پاسخ به بحران مدرنیته ایرانی." مصاحبه. روزنامه بهار. تهران: ۴ مرداد ۱۳۹۲، ۸-۹

نخشب، محمد. مجموعه آثار دکتر محمد نخشب تهران: چاپخش ۱۳۸۱.

نکوروح، محمود. نهضت خدا پرستان سوسیالیست. تهران: چاپخش. ۱۳۷۷.

یوسفی اشکوری، حسن. "پاسخی به پندارهای اکبر گنجی در مورد علی شریعتی" <http://drshariati.org/?p=3362>

Abrahamian, Ervand. Radical Islam. London, I.B. Tauris, 1980.

Brown, Wendy. Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution (Boston: MA: MIT Press, 2015).

Dabashi, Hamid. Can Non-Europeans Think? (Lodon: Zed Books, 2015).

Fukuyama, Francis. "The End of History" The National Interest (Summer 1989): 3-18.



Ghamari-Tabrizi, Behrooz. "Contentious Public Religion: Two Conceptions of Islam in Revolutionary Iran: Ali Shari'ati and Abdolkarim Soroush," *International Sociology*, 19, no. 4, Dec. 2004.

Habermas, Jurgen. "Religion in the Public Sphere," *European Journal of Philosophy* 14 (1): 2006, 1-25.

Hunter, Shireen. *Iran Divided: The Historical Roots of Iranian Debates on Identity, Culture, and Governance in the Twentieth Century* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2014).

Laclau, Ernesto. *Emancipation(s)*. London: Verso, 1996.

Mahdavi, Mojtaba. "Iran: Multiple Sources of a Grassroots Social Democracy?" In P. Vahabzadeh, ed. *Iran's Struggles for Social Justice: Economics, Agency, Justice, Activism* (New York: Palgrave Macmillan, 2017), 271-288.

Mahdavi, Mojtaba. "Post-Islamist Trends in Post-Revolutionary Iran." *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, 31:1 2011, 94-109.

Mahdavi, Mojtaba. "One Bed and Two Dreams? Contentious Public Religion in the Discourses of Ayatollah Khomeini and Ali Shariati." *Studies in Religion*, Vol. 43, No. 1, 2014, pp. 25-52.

Mahdavi, Mojtaba and Siavash Saffari. Trans. (Farsi to English) "Pre-Secular Iranians in a Post-Secular Age: The Death of God, the Resurrection of God." By Reza Alijani. *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, 31:1 2011, 27-33.

Mahdavi, Mojtaba and S. Saffari. Trans. (Farsi to English) "Faithful Life in an Urfi/Secular State." By Hassan Yousefi-Eshkevari. *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, 31:1 2011, 23-26.

Mahdavi, Mojtaba and A. Knight. Eds. Towards 'The Dignity of Difference'? Neither 'End of History' nor 'Clash of Civilizations.' Farnham: Ashgate Publishing Ltd/Routledge, 2012.

Mingnolo, Walter. "Forward: Yes, We Can," in Hamid Dabashi, Can Non-Europeans Think? (Lodon: Zed Books, 2015), viii-xiii.

Rahnema, Ali. An Islamic Utopian: A Political biography of Ali Shariati (London: I. B. Tauris, 2000).

Taghavi, Seyed Mohammad Ali. The Flourishing of Islamic Reformism in Iran: Political Islamic Groups in Iran 1941-1961 (London: Routledge Curzon, 2005).

Yousefi Eshkevari, Hassan. "Women's Rights and the Women's Movement," in Ziba Mir-Hosseini and Richard Tapper. Islam and Modernity in Iran: Eshkevari and the Quest for Reform (London: I.B. Tauris, 2006), 165-166.

احمد کسروی: یک درفش، یک دین، یک زبان

علیرضا منافزاده*

احمد کسروی روز هشتم مهرماه ۱۲۶۹ خورشیدی (۱۸۹۰ میلادی) در محلهٔ هُکماوار (یا حُکم‌آباد) تبریز در خانواده‌ای پارسا و پرهیزگار چشم به جهان گشود و روز دوشنبه بیستم اسفند ماه ۱۳۲۴ به دست گروهی مسلمان متعصب در کاخ دادگستری تهران کشته شد. در آن روز بلیغ، بازپرس شعبهٔ ۷ دادسرای تهران، کسروی را برای بازپرسی نهایی فراخوانده بود تا به شکایت‌های بعضی از مقام‌های بلندپایهٔ دولتی و گروه‌هایی از ملایان و بازاریان رسیدگی کند. حدود ساعت ۱۱ صبح کسروی همراه منشی‌اش، سید محمدتقی حدادپور، به دادگستری می‌رود و در اتاق شعبهٔ ۷ بازپرسی روی صندلی مقابل در ورودی می‌نشیند. اما پیش از آنکه آخرین دفاع خود را آغاز کند، ناگهان سه نفر وارد اتاق می‌شوند و با کارد به کسروی حمله می‌کنند. سپس دو افسر ارتش سرمی‌رسند و با هفت‌تیر به طرف کسروی شلیک می‌کنند. منشی کسروی که در سالن پهلوی اتاق بازپرسی به انتظار کسروی نشسته بود، با شنیدن سر و صدا بیرون می‌آید و بی‌اجازه وارد اتاق بازپرسی می‌شود. اما همین که پا به اتاق می‌گذارد، یکی از قاتلان به نام حسین امامی از پشت سر به او حمله می‌کند و او را نیز با چند ضربهٔ پیاپی کارد از پای درمی‌آورد.



قاتلان کسروی وابسته به «جمعیت فداییان اسلام» بودند که پس از نخستین سوءقصد نافرجام در هشتم اردیبهشت ۱۳۲۴ به جان او تشکیل شده بود و بنیان‌گذار آن طلبه‌ای بود به نام سیدمجتبی نواب صفوی که از دشمنان سرسخت کسروی و عامل اصلی آن سوءقصد نافرجام بود. چند روز پس از کشته شدن کسروی «جمعیت فداییان اسلام» با انتشار اعلامیه‌ای از روز قتل کسروی زیر عنوان «جشن دیگری در تاریخ مسلمانان» یاد کرد و اکنون بازماندگان آن جمعیت، کشتن کسروی را سرآغاز انقلاب فداییان اسلام می‌دانند. راست است که دشمنان سوگندخورده کسروی از میان اهل دین برخاستند، اما گروهی از حکومتگران آن روز ایران نیز از ترس عوام و از روی حسابگری‌های سیاسی دیگر با او و اندیشه‌هایش دشمنی می‌ورزیدند که در گستاخ شدن قاتلان کسروی بی‌تأثیر نبود. کسروی به سبب خرده‌گیری‌های تند و بی‌پروایش به بخشی از آثار کلاسیک شعر و ادب فارسی، در میان روشنفکران و ادیبان نیز کسانی را با خود دشمن کرده بود.

کسروی اندیشه‌گری اصلاح‌طلب بود و مانند هر اندیشه‌گر جدی به مسائل زمانه‌اش می‌اندیشید. درباره بسیاری از زمینه‌های اصلی زندگی فرهنگی، اجتماعی و سیاسی ایران روزگار خود سخن گفته است. او زاده زمانه خود بود و در حد توان خویش کوشید چاره‌ای برای مشکلات جامعه آن روز ایران بیندیشد. هنگامی که کسروی فعالیت اجتماعی‌اش را آغاز کرد، ایران جنبش مشروطه‌خواهی را تازه پشت سر گذاشته بود و کشوری بود ازهم گسیخته که در هر گوشه آن، ایل‌بگی، خانی یا شیخی فرمان می‌راند. مهم‌ترین مسئله‌ای که ذهن زمامداران سیاسی و سرآمدان فرهنگی کشور را به خود مشغول می‌کرد، پاسداری از یکپارچگی ایران بود. بیشینه مردم در روستاها می‌زیستند و در تنگدستی و نادانی و بی‌خبری به سر می‌بردند و بیشتر وقت‌ها گرفتار خشکسالی و گرسنگی و بیماری بودند. آنان با مفاهیمی مانند ملت و کشور کم و بیش بیگانه بودند. وطن را جایی می‌دانستند که در آن چشم به جهان گشوده بودند و زیسته بودند.

کسروی هنگامی که در آذربایجان می‌زیست و در سفرهایی که سپس به مناطق گوناگون کشور کرد، از نزدیک دید که انبوه مردم در گوشه و کنار ایران

هویت خویش را در هم‌خونی و هم‌نژادی و هم‌زبانی و هم‌کیشی می‌جویند نه در ملیت ایرانی. ایل‌ها و قوم‌ها و کیش‌ها هریکی برای خود تاریخی دارند که سرشار از دشمنی با ایران است و برخی از آنان خونخواه «شهیدانی» هستند که به دست «ایرانیان» (که گویا، به گفته کسروی، مردمی جز خود آنان بودند) کشته شده‌اند. در چنین وضعی بود که او شعار «یک درفش، یک دین، یک زبان» را مطرح کرد و سپس کوشید تا با اندیشه‌ورزی‌های بی‌باکانه‌اش زمینه را برای واقعیت بخشیدن به این آرمان فراهم کند. او در پرداختن و پروراندن اندیشه‌های اصلاح‌گرانه‌اش بیشتر بر فهم شهودی و تجربه شخصی تکیه می‌کرد. به بعضی از اندیشه‌های اساسی او اشاره‌ای گذرا می‌کنیم.

یگانگی زبانی

نخستین مانعی که کسروی در برابر یگانگی و یکپارچگی ایرانیان می‌دید، وجود زبان‌ها و گویش‌های گوناگون در ایران بود. معتقد بود که همه آن زبان‌ها و گویش‌ها باید از میان بروند و مردم کشور جز به زبان فارسی سخن نگویند. کسروی گمان می‌کرد که مردم یک کشور تا زمانی که یک‌زبان نشده‌اند نمی‌توانند آینده درخشانی در پیش داشته باشند. معتقد بود که فارسی تنها زبان در میان زبان‌های رایج در کشور است که ایرانیان ساکن در شهرها و روستاهای دورافتاده را به هم می‌پیوندد و به تجربه دریافته بود که مردم، از هر قوم و قبیله‌ای، به آسانی می‌توانند آن را فرا گیرند و برای آموختن آن نیازی به آموزش «صرف و نحو» آن زبان ندارند^[۱]. می‌گفت: «فارسی یکی از بهترین زبان‌هاست. در میان هفت یا هشت زبانی که من می‌شناسم و از هرکدام کم یا بیش آگاهی دارم، فارسی شیرین‌تر و آسان‌تر از همه است. این سخن را ناسنجیده نمی‌گویم و تعصب ایرانیگری را در آن دخالتی نیست. در آذربایجان که این زبان را با درس خواندن یاد می‌گیرند، تا چند سال پیش دستوری درس نمی‌دادند، اما ما به آسانی آن زبان را یاد می‌گرفتیم. چنین کاری با زبان دیگری نشدنی است»^[۲].

۱- نوشته‌های کسروی در زمینه زبان فارسی، مرکز نشر سپهر، فروردین ۲۵۳۷ شاهنشاهی (۱۳۵۷ شمسی)،



کسروی می‌خواست دلبستگی‌های قومی، منطقه‌ای، مذهبی و زبانی ایرانیان جای خود را به دلبستگی به کشور بدهند. مفهوم کشور در اندیشه او مفهومی بسیار ساده بود. کشور را از سویی خانه مردم می‌دانست و از سوی دیگر سرچشمه زیست آنان، و می‌کوشید این دو نکته را به مردم بفهماند و بدین‌سان حس میهن‌دوستی را در آنان بیدار کند. البته، برخلاف بسیاری از روشنفکران هم‌روزگارش، در کوشش‌های خود برای دلبسته کردن مردم به کشور به تاریخ ایران باستان چنگ نمی‌زد. بیگانه‌گریز و عرب‌ستیز نبود. او میهن‌دوستی صلح‌طلب بود و نه تنها به سرنوشت ایران که به سرنوشت جهان و جهانیان نیز می‌اندیشید.

مدنیت غربی و اروپایی‌گری

هنگامی که کسروی فعالیت‌های اجتماعی‌اش را آغاز کرد، تمدن غربی دیری بود که سراسر جهان را درنوردیده بود و با نفوذ آشکار و پنهان خود در فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر بنیاد آن‌ها را می‌لرزاند. در ایران، روشنفکران و سرآمدان فرهنگی کشور برای درآمدن جامعه از این بحران به چاره‌جویی برخاسته بودند. گروهی گردن نهادن جامعه را به همه صورت‌های روابط انسانی، بنیادهای اقتصادی و نهادهای سیاسی و اجتماعی غرب پیشنهاد می‌کردند و گروهی در پی زنده کردن فرهنگ پیش از اسلام ایران بودند و بازگشت به باورهای کهن ایرانیان را چاره درد می‌شناختند. در مخالفت با این دو گروه، گروهی نیز بر حفظ سنت‌های نیمه‌جان فرهنگی و دینی پای می‌فشردند و با همه عناصر فرهنگی و تمدنی غرب دشمنی می‌ورزیدند. کسروی با هر سه گروه درافتاده بود.

او خواهان برخوردی فعال و سنجش‌گرانه با غرب بود. روشنفکرانی را که سراپا شیفته غرب شده بودند و تمدن غربی را یکسره می‌ستودند، فرومایه می‌خواند. در باورهای کهن ایرانیان چیز دندانگیری که به کار امروز مردم بیاید، نمی‌یافت. از نظر او آنچه می‌بایست در جامعه ایران از میان برود، حکومت استبدادی بود. «نیازی به کندن و برانداختن بنیاد زندگانی ایرانیان» نمی‌دید. وظیفه روشنفکران و رهبران جامعه را جلوگیری از خرافات دینی،

چاره‌جویی برای بی‌سوادی مردم، از میان بردن پراکندگی ایرانیان و پایبند کردن مردم به ایرانیگری می‌دانست.

از میان اندیشه‌های تازه‌ای که ایرانیان پس از آشنایی با تمدن غربی از اروپاییان گرفته بودند، برخی را به حال جامعه سودمند می‌یافت، برخی دیگر را زیانمند. از نظر او، اندیشه‌های نیک و سودمند این‌ها بودند:

۱- حکومت مشروطه و زندگانی از روی قانون و دلبستگی به میهن و جانفشانی در راه مردم و برپا کردن اداره‌ها و شیوهٔ سربازگیری و جز این‌ها؛

۲- دانش‌های نو از جغرافی و فیزیک و شیمی و ستاره‌شناسی و ریاضیات و مانند این‌ها؛

۳- به کار انداختن ماشین‌های بافندگی و ریسندگی و کشاورزی و افزایش نوآوری‌های علمی.

به گمان کسروی، ایرانیان در کنار این اندیشه‌های نیک و سودمند، برخی اندیشه‌های بد و زیانمند نیز از اروپاییان فراگرفته بودند، مانند: «اروپاییگری و لاف تمدن و های و هوی پیشرفت و حزب‌سازی و رمان‌نویسی و این گونه چیزها، و نیز فلسفهٔ مادی و بدآموزی‌های مادیگری و زندگی را نبرد دانستن و دیگر اندیشه‌های تند و بیهوده»^[۳].

کسروی در آغاز اندیشه‌ورزی‌هایش دربارهٔ رابطهٔ شرق و غرب، از شیوهٔ زندگانی شرقیان از جمله ایرانیان (پیش از پدید آمدن شور اروپاییگری) به نیکی یاد می‌کرد و می‌گفت: «می‌توان چرک‌های آن را فروشست و فروریختگی‌هایش را اصلاح کرد»^[۴]. اما با گذشت زمان پی برد که کار اصلاح جامعهٔ ایرانی به این سادگی‌ها نیست و سرانجام با دیدن بدی‌ها و آلودگی‌های ایرانیان به این نتیجه رسید که «تودهٔ ایرانی با تودهٔ اروپایی در خور سنجش نیست و آلودگی ایرانیان بیش از آن است که در آغاز پنداشته می‌شد». چنان که در سال ۱۳۲۲ دل‌های ایرانیان را لجنزاری ناپاک خواند که همه چیز را می‌گیرند و در آن فرومی‌برند و باورهای ایرانیان روزگار خود را آمیزه‌ای از بدآموزی‌های کهن

۳- . ما چه می‌خواهیم؟ پیمان، سال ششم، شمارهٔ ۴، تیرماه ۱۳۱۹

۴- . پیمان، سال ۲، شمارهٔ ۱، ۱۳۱۳



آسیایی و بدآموزی‌های اروپایی توصیف کرد^[۵] و راست و بی‌پروا گفت که اروپاییان نه تنها در زمینه دانش و هنر و آگاهی و صنعت، برتر و شایسته‌تر از شرقیان هستند بلکه از نظر معنوی نیز بسیار پیشرفته‌اند.

یگانگی دینی از راه برانداختن همه دین‌ها و بنیاد کردن دینی عقلانی
مانع دیگری که کسروی در برابر یکپارچگی ایرانیان می‌دید، وجود فرقه‌ها و دین‌های گوناگون در کشور بود. کسروی در نوجوانی کشاکش‌های خونین مذهبی را در جنبش مشروطه‌خواهی به چشم دیده بود و امیدی به از میان رفتن آن‌ها نداشت. سرچشمه اصلی همه آن فرقه‌ها را باورهای شیعیان می‌دانست و از همین رو یک‌تنه به نبردی بی‌امان با آن باورها برخاسته بود، چنان‌که سرانجام جان خود در آن نبرد نابرابر باخت. کسروی می‌کوشید ناسازگاری اصول ایمانی مذهب شیعه یا، به گفته خودش، «شیعیگری» را با نیازهای دولت مدرن نشان دهد.

او مبلغ بی‌دینی نبود. دین را برای جامعه انسانی سودمند و ضروری می‌شمرد. اما درک او از دین با اصول بنیادین هیچ یک از دین‌های آسمانی سازگار نبود. دین را «شناختن معنی جهان و زندگانی و زیستن به آیین خرد» می‌دانست و «خرد» را یکی از توانایی‌های روان آدمی می‌شمرد که با به کار انداختن آن می‌توان نیک را از بد و سود را از زیان باز شناخت. در نتیجه، به وحی اعتقادی نداشت و عقل آدمی را به تنهایی و بی‌نیاز از وحی الهی، راهنمای زندگی انسان‌ها می‌شمرد.

کسروی اگر به خرافات و باورهای خردگریز و عقل‌ستیز دین‌ها می‌تاخت، در پی برانداختن بنیاد آن‌ها بود و نه پیرایش آن‌ها از خرافات و باورهای ناسازگار با نیازهای زندگی انسان در جهان کنونی. در نتیجه، اصلاحگر دین یا، به قول امروزی‌ها، دین‌پیرا نبود. با این حال، برخلاف ماتریالیست‌ها و بی‌خدایان که با هیچ نوع دینی سازگاری ندارند، او هم خداشناس بود و هم دین را یکی از نیازهای انسان می‌دانست.

در زمانی که کسروی به مبارزه با فرقه‌های دینی و سنجش اصول ایمانی دین‌های وحیانی برخاسته بود، کسانی به او خرده می‌گرفتند و از او

۵- . پرچم، سال اول، شماره ۴، ۱۳۲۲

می‌پرسیدند: چرا به برانداختن دین‌ها، که کار نیک و درستی است، بسنده نمی‌کنی و خود می‌خواهی دین تازه‌ای بیاوری؟ در قرن بیستم سخن گفتن از دین نشانه بی‌خبری از اوضاع زمانه، ناآشنایی با دستاوردهای علوم و بیگانگی با اندیشه علمی است^[۶]. این خرده را هنوز هم کسانی به کسروی می‌گیرند و بعضی‌ها حتی او را بی پروا هموارکننده راه آیت‌الله خمینی می‌دانند^[۷]. کسروی در پاسخ به این دسته از خرده‌گیران می‌گفت: «ما که با ده و چند کیش نبرد می‌کنیم و می‌خواهیم آن‌ها را یکایک براندازیم، اگر تنها به آن بس کنیم که بگوییم: این کیش‌ها بی‌پاست؛ و به ریشخند و نکوهش پردازیم، نتیجه آن باشد که باورها سست گردد، ولی به همان حال بازماند... ما هنگامی می‌توانیم آن کیش‌ها را براندازیم که معنی راست دین را روشن گردانیم»^[۸]. کاری به درستی یا نادرستی راهی که کسروی در عرصه دین پیش گرفته بود، نداریم؛ و اینکه آیا می‌توان با او در مبارزه‌ای که با دین‌های گوناگون می‌کرد همراه شد یا نه، مسئله ما نیست. آنچه در اینجا می‌خواهیم بدانیم این است که او چه می‌گفت. زیرا به نظر می‌رسد بسیاری از سنجشگران دیدگاه‌های او در باره دین، گوهر سخنان او را درست دریافته‌اند و به همین سبب، نسبت‌های نادرست به او می‌دهند.

وظیفه‌ای که کسروی به‌عهده دین می‌گذاشت، این بود که مردمان را به نیک‌خواهی و همدستی با یکدیگر برانگیزد و بدین‌سان، از نبرد آدمیان با یکدیگر که مایه دردها و رنج‌های بسیار است بکاهد^[۹]. می‌گفت: «دین‌ها در آغاز بنیاد راستی داشته‌اند و دستگاهی ارجدار بوده‌اند، اما با گذشت زمان در هریک از آن‌ها آلودگی‌ها پدید آمده و برخی از آن‌ها به یکبار گوهر خود

۶- . احمد کسروی، دین و جهان، خانه کتاب کلن، ۱۳۷۷ (۱۹۹۸ میلادی)، ص ۴

۷- محمد توکلی طرقي، تجدد اختراعی، تمدن عاریتی و انقلاب روحانی، ایران‌نامه، سال بیستم، شماره ۲-۳، بهار و تابستان ۱۳۸۱. به گفته نویسنده: «نوشته های کسروی در باره اروپا و اروپایی‌گرایی در شکل‌گیری نظریات کسانی چون احمد فردید، عطاءالله شهاب‌پور، فخرالدین شادمان، غلام رضا سعیدی، جلال آل احمد، علی شریعتی و رهبران جنبش اسلامی از جمله روح‌الله خمینی تأثیری انکار ناپذیر داشت. آثار او، که متأثر از نوشته های اندیشه ورزان انقلاب مشروطیت و دو دهه پس از آن انقلاب بود، گفتمانی را پی انداخت که سرانجام در انقلاب اسلامی متجلی شد».

۸- همان، ص ۶-۵

۹- همان، ص ۱۹



را از دست داده‌اند»^[۱۰]. دین اسلام نیز در آغاز مردمان را به نیک‌خواهی و نیکوکاری برمی‌انگیخت. «اما از زمانی که دانش‌ها پدید آمده‌اند، دین‌ها حال دیگری پیدا کرده‌اند. به هر کجا که دانش‌ها پا نهاده‌اند، سرانِ دین‌ها به تکاپو افتاده، دشمنی آغاز کرده‌اند و گلوله‌های دشنام و نفرین به‌سوی دانشمندان روانه گردانیده‌اند. چیزی که هست، در همه‌جا پیکار و نبرد میان دین‌ها و دانش‌ها با شکست دین‌ها پایان پذیرفته است»^[۱۱]. به گفته کسروی، دین‌ها همه در برابر دانش‌ها سپر انداخته‌اند. «در اروپا کشیشان پس از شکست، دوره دیگری آغاز کردند و کوشیدند میان دانش‌ها و تورات و انجیل سازش ایجاد کنند و بدین‌سان، شکست خود را بپوشانند». برای مثال، تئوری لاپلاس را گرفتند و آن را با «آفریده شدن آسمان‌ها و زمین‌ها در شش روز» سازش دادند و همین را «معجزه‌ای» از تورات شمردند و چیزی هم طلبکار شدند^[۱۲]. «در میان مسلمانان نیز ملایان کتاب‌ها نوشتند و آوازها برانداختند که ریشه همه دانش‌ها در کتاب‌های اسلام است». گفتند راز پروازِ هواپیما در قرآن نهفته است یا نیروی کشش (قوة جاذبه) را امامان پیش از نیوتون بازنموده‌اند و از راه‌آهن و تلفن و آیروپلان در «اخبار» آگاهی داده شده است^[۱۳].

کسروی معتقد بود که این دوره در میان اروپاییان کم و بیش پایان یافته، اما در میان مسلمانان هنوز ادامه دارد چنان که در تهران «روزنامه‌ای به تازگی گفتاری نوشته و نشان داده که هواپیماسازی را نخست مسلمانان آغاز کردند و هزار سال پیش خلیفه در بغداد سوار هواپیما می‌شده است»^[۱۴]. به گفته کسروی، «این پینه‌کاری‌ها سودی نداده است و نتواند داد. دانش‌ها دین‌ها را شکسته‌اند، اما از میان نبرده‌اند. سست گردانیده‌اند، ولی به یکبار از کار نینداخته‌اند. نتیجه‌ای که از پیکار دانش‌ها با دین‌ها پدید آمده، این است که دین‌ها سست گردیده ناتوان شده‌اند و دیگر نمی‌توانند پیروان خود را به پاکدامنی و نیکوکاری برانگیزند و جلوگیری ازها و و هوس‌ها و دزدی‌ها

۱۰- همان.

۱۱- همان، ص ۲۰

۱۲- همان، ص ۲۱

۱۳- همان

۱۴- همان، ص ۲۱-۲۲

و پستی‌های آنان باشند. به‌عکس، دستاویز گردنکشی و دسته‌بندی و کالای دکانداری شده‌اند؛ جلو پیشرفت زندگی را می‌گیرند؛ می‌توانند سنگ راه دانش‌ها باشند و افزار سیاست برای دولت‌های آزمند گردند»^[۱۵]. می‌گفت: «مثلاً ایرانیان از پیروان اسلام بشمارند. اما امروز از آن دین با آلودگی‌هایی که یافته و سستی‌هایی که پیدا کرده سودی نتوان چشم داشت. آن دین، از هوس را نتواند کشت، مردم را از بی‌دینی نتواند بازداشت، چاره‌پراکندگی نتواند بود، از قافیه‌بافی و یاوه‌سرایی که هوس بسیار پستی است، جلو نتواند گرفت، از خودخواهی و گردن‌کشی نتواند کاست»^[۱۶]. «امروز به دستاویز همان دین (یا بهتر گویم: به دستاویز کیش شیعی که شاخه‌ای از آن دین است)، بازرگانان از دادن مالیات به دولت سر‌بازمی‌زنند، [...] یک‌دسته مردم هوسبازِ تیره‌مغز در محرم دسته‌های سینه‌زن و قمه‌زن و زنجیرزن درست می‌کنند و در پیش چشم بیگانگان بازارها را می‌گردند و آبروی یک توده را می‌ریزند»^[۱۷]. «و اگر روزنامه‌ای به جلوگیری از آن رسوایی‌ها برخیزد، به دستاویز دین بازش می‌دارند. [...] آنگاه گروهی از ملایان، نجف و کربلا و قم را کانون‌هایی برای خود ساخته‌اند و در برابر دولت و توده دستگاهی برپا کرده‌اند و بی‌تاج و تخت پادشاهی می‌کنند. دولت این کشور را «غاصب» می‌خوانند؛ مالیاتی را که می‌گیرد، حرام می‌شمارند؛ اما خود که هیچ‌کاره‌اند از مردم به نام «سهم امام» یا «رد مظالم» مالیات می‌گیرند»^[۱۸].

درست است که کسروی بیش از همه به شیعیگری و روحانیان شیعه می‌تاخت، اما اگر نوشته‌های او را به دقت بخوانیم می‌بینیم که نه با یک یا دو دین، بلکه با همهٔ دین‌ها درافتاده بود. بنابراین، اگر بگوییم که او شیعه‌ستیز یا بهایی‌ستیز بود، تنها جزء کوچکی از حقیقت را دربارهٔ او گفته‌ایم. برای مثال، در زمان او کسانی به‌نام تجددخواهی و مبارزه با اسلام (که آن را دین قوم عرب می‌دانستند) در پی زنده کردن آیین زرتشت بودند. کسروی به آنان نیز می‌تاخت، چنان که دربارهٔ کوشش‌های آنان نوشت: «برای اخلال

۱۵- همان، ص ۲۲

۱۶- همان

۱۷- همان، ص ۲۳

۱۸- همان



و پراکندن روابط اجتماعی افراد این مملکت، نعرهٔ زردشت‌پرستی را در عین تجددخواهی به آسمان رسانده‌اند. [...] بر فرض اینکه زردشت در عداد پیغمبران شمرده شود، آیا عصر تاریک سه‌هزار سال پیش که زردشت در آن می‌زیسته است، با امروز چه شباهتی دارد؟ و این آرزوی خام با تجددخواهی شما چه تناسب و موافقتی دارد؟ به‌علاوه، محققان دستورات مختصر و ناقصی را که به‌نام «گاهان» در میان زردشتیان متداول است، با کمال تردید به زردشت نسبت می‌دهند^[۱۹]. طبیعی است که چنین سخنانی خوشایند زرتشتیان و ناسیونالیست‌های باستان‌گرا نبود.

کسروی را متعصبان شیعی کشتند، اما اگر آنان نمی‌کشتند شاید به دست متعصبی از دین‌های دیگر کشته می‌شد. راهی که او پیش گرفته بود، دیر یا زود به نابودی‌اش می‌انجامید. نبرد او با دین‌ها، درست یا نادرست، نبردی فکری بود، اگرچه گاه از جادهٔ انصاف بیرون می‌رفت. مخاطبانش پیروان آن دین‌ها بودند و می‌گفت: ما را با آنان دشمنی نیست. در پایان چاپ دوم رسالهٔ بهایی‌گری نوشته است: چنانکه بارها گفته‌ایم ما را با بهاییان دشمنی نیست. آنچه ما را به نوشتن این کتاب واداشته دلسوزی به حال مردم است^[۲۰]. در جای دیگری در همان رساله، کشتار بهاییان را در زمان امیرکبیر و ناصرالدین‌شاه از افسوس‌آورترین و دلسوزترین پیشامدهای تاریخ ایران شمرده و از شمع‌آجین کردن بی‌رحمانه و وحشیانهٔ برخی از سران بابی زیر عنوان دژرفتاری بی‌سابقه در تاریخ ایران یاد کرده است^[۲۱]. او حتی از بهاییان در برابر تهمت‌هایی که به آنان می‌زدند و می‌گفتند دین بهایی را روس‌ها یا انگلیسی‌ها پدید آورده‌اند، دفاع می‌کرد. می‌نویسد: «بابی‌گری و بهایی‌گری از شیخی‌گری و شیعی‌گری زائیده شده و بسیار بی‌جاست که کسی بگوید فلان روسی یا انگلیسی آن را پدید آورده است»^[۲۲]. بنابراین، درست و منصفانه نیست که کسانی امروز کسروی را در کنار جنایتکارانی قرار می‌دهند که به دستاویز تهمت‌های پوچ و بی‌اساس دست به کشتار و آزار بهاییان زده‌اند و می‌زنند. ایراد اساسی که

۱۹- احمد کسروی، پیمان، انتشارات فردوس، تهران، ۱۳۸۱ (۲۰۰۲ میلادی)، ص ۲۹۹

۲۰- احمد کسروی، بهائیگری/ شیعیگری/ صوفیگری، انتشارات مهر، کلن، ۱۹۹۶، ص ۹۹

۲۱- همان، ص ۵۱-۵۰

۲۲- همان، ص ۹۶

می‌توان به کسروی گرفت، این است که به رغم محکوم کردنِ تهمت‌زنی‌ها و جنایت‌ها در حق بهاییان، به جنبه‌ی نیرومند عقلی در آن دین و حس عمیقِ ایرانیگری در میانِ بهاییان توجهی نمی‌کرد.

جنگ‌افزار کسروی در مبارزه با دین‌ها عقل یا به گفته‌ی خودش، «خرد» بود. شاید خوانندگان کتاب‌های او متوجه شده باشند که او تا چه اندازه دلبسته‌ی واژه «خرد» بود و آن را پیوسته در نوشته‌ها و گفتارهایش به کار می‌برد. کسروی دین‌ها را در زمان خطی می‌نشاند و آن‌ها را به سرچشمه‌های تاریخی‌شان بازمی‌گرداند و پس از آن بود که به اصول اعتقادی آن‌ها می‌تاخت. نظام اعتقادی دین‌ها را، بی‌آنکه وارد بحث‌های کلامی شود، تحلیل عقلانی می‌کرد و به باورها و مناسک آن‌ها از دیدگاهی جامعه‌شناختی و تاریخی می‌نگریست^[۲۳]. دلیل نقلی را که بی‌آن هیچ دینِ وحیانی سرپا نمی‌ایستد، با استدلال عقلی رد می‌کرد و بدین‌سان، خشم پیروان شاخه‌های گوناگون دین‌های وحیانی را برمی‌انگیخت. او با این کار می‌خواست از سویی سدهای فکری، فرهنگی و اجتماعی را از سر راه وحدت ملی ایرانیان بردارد و، از سوی دیگر، نوعی عقل‌گرایی و خردورزی را در جامعه‌ای که، به گفته‌ی او، نظام‌های دینی‌اش و بسیاری از آثار کهن ادبی‌اش پیام‌آور خردگریزی و عقل‌ستیزی‌اند، بپراکند^[۲۴].

با این حال، چنان که پیش از این گفتیم، کسروی هم خداشناس بود و هم دین را یکی از نیازهای انسان می‌دانست. همین را مخالفان او بهانه کرده‌اند و با آوردن جمله‌های سر و دُم بریده از نوشته‌هایش، از او مؤمن و دینداری خشکه مقدس ساخته‌اند. حقیقت این است که نه خدای او به خدای دین‌های وحیانی می‌مانست و نه دین او را می‌توان دین به‌معنای رایج آن شمرد. می‌گفت: «ما در زمینه‌ی دین به جست و جو پرداخته، این به دست آورده‌ایم که آن را بنیاد استواری هست. دین در معنی راست خود، شناختن جهان و زندگانی به‌آیین خرد است. [...] آدمیان را به چنان چیزی نیاز سختی هست»

23-Alireza Manafzadeh, Ahmad Kasravi, l'homme qui voulait sortir l'Iran de l'obscurantisme, L'Harmattan, Paris, 2004, pp. 164-165

24-Ibid., p. 154



[۲۵]. درواقع، منظور کسروی از دین، نوعی نظام اخلاقی بود که آدمیان را از زیاده‌روی باز دارد و به غریزه‌های حیوانی آنان افسار بزند. می‌گفت: آدمیان از روزی که بر روی زمین پیدا شده‌اند، همیشه رو به بهتری داشته‌اند و می‌دارند و در آینده نیز خواهند داشت. چیزی که هست این بهتری یا پیشرفت همیشه باید از دو راه باشد: یکی دانش‌ها و دیگری دین. پیشرفتی که تنها از راه دانش‌ها (یا بهتر گوئیم: از راه افزایش) باشد، سودی نخواهد داشت، زیان نیز خواهد رساند. [...] نود در صد رنج‌های زندگانی از «نبرد آدمیان با یکدیگر» برمی‌خیزد و این است باید راهی باشد که آن نبرد هرچه کم‌تر گردد و آن راه را ما دین می‌نامیم. [...] آدمیان، چنان‌که می‌کوشند بر سپهر چیره گردند، باید بکوشند به «سرشتِ جانی» خود نیز که سرچشمهٔ نبردها و کشاکش‌هاست، چیره درآیند [۲۶].

کسروی «جان» را که همهٔ جانداران، از انسان و حیوان، با آن زنده‌اند، سرچشمهٔ کنش‌ها و خواسته‌های خودخواهانهٔ آدمیان می‌داندست. ولی «روان» را که تنها آدمیان از آن برخوردارند مایهٔ ارج آدمی می‌شمرد. زیرا، به گفتهٔ او، سرچشمهٔ کنش‌ها و خواسته‌های روان، دلسوزی و نیکخواهی و راستی‌پژوهی و دادگری است [۲۷]. بدین‌سان، او می‌خواست جان آدمیان را با پرورش روان‌شان مهار کند.

کسروی در زمانی می‌زیست که در ایران بی‌خدایی (اته‌ئیسم) زیر عنوان «نواندیشی» در میان گروه‌هایی از شهرنشینان و لایه‌های اجتماعی به اصطلاح «امروزی» رواج یافته بود. نواندیشان به او خرده می‌گرفتند که چرا در مبارزه‌اش با خرافات و باورهای عقل‌ستیز، نام خدا را می‌برد. کسروی در پاسخ آنان می‌گفت: در کشوری که صد دستگاه بت‌پرستی برپاست، نواندیشان چندان بالا رفته‌اند که تاب شنیدن نام خدا را ندارند و این به دستگاه «نواندیشی» آنان برمی‌خورد که نام خدا به گوش‌شان برسد. [...] نخست باید دانست آنان نام خدا را که می‌شنوند، چیزهایی را که از پدران و مادرانشان یاد گرفته یا از ملایان بی‌فهم و بی‌دانش شنیده‌اند به یاد می‌آورند. خدا را جز به آن معنی

۲۵- . احمد کسروی، دین و جهان، همان، ص ۳۱

۲۶- . همان، ص ۳۹-۴۰

۲۷- . احمد کسروی، ورجاوند بنیاد، چاپ یکم، تابستان ۱۳۲۲، ص ۲۳

عامیانه نمی‌شناسند^[۲۸].

کسروی برای اثبات وجود خدا استدلال عقلی می‌کرد. می‌گفت: این جهان دستگاه درچیده و بسامانی است. چنین دستگاهی نابه‌آهنگ [بی‌هدف] و بیهوده نتواند بود و هرآینه [ناچار و بی‌تردید] خواستی از آن در میان است. آدمیان در این جهان بهر زیستن‌اند. آفریدگار آدمیان را آفریده و این زمین را زیستگاه آنان گردانیده است. این زیستن خود یک خواست ارجمندی است^[۲۹]. سامان و آراستگی که ما در جهان می‌بینیم، خود نشان روشنی از آفریدگار است^[۳۰]. ما نمی‌دانیم جهان کی پدید آمده و چسان پدید آمده. ما را به این‌ها راهی نیست. دانش‌ها هرچه توانند پیش روند، ولی ما باید به خاموشی گراییم. این می‌دانیم که جهان به خود پدید نیامده^[۳۱]. خدای آفریننده و، به عبارتی، آفریدگاری که کسروی از آن سخن می‌گفت، همان خدایی است که دئیست‌ها می‌پرستیدند. کسروی اشاره‌ای به دئیسم نکرده است. نمی‌دانیم در آن زمان این نظام اعتقادی را در ایران می‌شناختند یا نه؟

در دئیسم، خدا آفریدگار جهان است و بس. خدای دئیسم با خدای همه‌جا حاضرِ تئیسم که زندگانی آفریدگانش را چهارچشمی می‌پاید، نسبتی ندارد. آدمیان زندگانی‌شان را از روی عقلی که آفریدگار به آنان داده، راه می‌برند نه از روی مجموعه‌ای از اصولِ جزمی که گویا خداوند به صورت وحی نازل کرده است. دئیست، صفات و نشانه‌های جهان‌آفرین را به نیروی عقل درمی‌یابد و برای اثبات وجود او و آفرینش جهان به دست او، نه از متنی مقدس یاری می‌جوید و نه به دلیلی نقلی دست می‌آویزد. دین دئیستی دینی طبیعی است و بنیاد آن بر تجربه فردی استوار است نه بر وحی. در این دین، رابطه آفریننده و آفریده (خالق و مخلوق) رابطه‌ای است سراسر است. دئیست‌ها کم و بیش همه معجزه‌هایی را که در دین‌های وحیانی به پیامبران نسبت می‌دهند، بی‌پایه و دروغ می‌شمارند. معتقدند آفریدگار عالم را از روی طرحی اندیشیده آفریده و او را نیازی نیست که آن طرح نخستین را فروگذارد و

۲۸- احمد کسروی، دین و جهان، همان، ص ۴۴

۲۹- احمد کسروی، ورجاوند بنیاد، همان، ص ۸

۳۰- همان، ص ۱۲

۳۱- همان، ص ۱۳

مکتب دئیسم در قرن شانزدهم در انگلستان پدید آمد و از آنجا به فرانسه راه یافت. در انگلستان مردان نامداری مانند هربرت چربری، و سپس توماس وولستون و آنتونی کلینز به این مکتب گرویدند. در فرانسه مفهوم دئیسم را نخست اهل کلام در جدل‌های کلامی و دینی برای خوارداشت حریف به کار بردند. اما سپس، نویسندگان و اندیشه‌گرانی مانند وُلتِر و ژان ژاک روسو به این مکتب گرویدند و آشکارا خود را دئیست نامیدند. بسیاری از فیلسوفان عصر روشنی‌یابی^[۳۷] دئیست بودند.

کسروی بی شک با فلسفه کانت آشنایی نداشت. اما شاید اندیشه‌های وُلتِر و روسو را می‌شناخت. دو بخش نخست رساله او به نام «ورجاوند بنیاد» الهام‌یافته از دئیسم است. بنیادها و اصول آنچه را که او پاکدینی می‌نامید در این دو بخش می‌توان یافت. بخش سوم زیر عنوان «درباره زندگی توده‌ای»، درواقع، پروژه او بود برای اداره کشور. در این بخش است که شخصیت نابردبار او آشکار می‌شود. در اینجا است که با نظام فکری بسته و فراگیر او آشنا می‌شویم. شکی نیست که از دل این نظام فکری بسته، اگر روزی جامعه عمل می‌پوشید، نظام سیاسی توتالیتَر و هراس‌آوری بیرون می‌آمد. در این بخش است که می‌توان به کسروی خرده‌ها گرفت و نابرداری او را در بسیاری از زمینه‌های زندگی اجتماعی و فردی آدمیان نشان داد.

کسروی پرسش‌های هوشمندانه بسیاری مطرح کرد که برخی از آن‌ها هنوز فعلیت‌شان را از دست نداده‌اند. از این نظر، جایگاه او ارجمند و والاست. ولیکن سخن بر سر پاسخ‌هایی‌ست که او به آن پرسش‌ها داد. پاره‌ای از پاسخ‌هایش به راستی ساده‌دلانه و واپس‌گراست و حتی ناسازگار با طبیعت آدمی. اما هر خرده‌ای به او بگیریم و هر لغزشی در گفتار و کردار او ببینیم، راست این است که او مرد بی‌مانندی بود و آثار ماندگار و ارزشمندی از خود به جای گذاشت که ایرانیان را همواره به کار خواهد آمد. کسروی فسادناپذیر بود. تا پایان زندگانی‌اش به اصول خود وفادار ماند. در بیان اندیشه‌هایش بی‌باک بود و هنگامی که می‌خواست دیدگاه‌ها و باورهای خود را در جامعه مطرح کند، پروای هیچ کس و هیچ گروه و هیچ قدرتی را نمی‌کرد. چنین

۳۷- روشنی‌یابی را زنده یاد سیروس آرین‌پور مناسب‌تر و درست‌تر از «روشنگری» می‌داندست.



استواری اخلاقی در جامعه‌ای که به گفته خود کسروی پستی و دورویی و نراستی از در و دیوارش می‌بارید، کم چیزی نبود.

* پژوهشگر حوزه‌ی تاریخ‌شناسی

خزائن

گزارش: نشستِ "انجمن آزادی اندیشه" : تأملی بر اعتراض‌های اجتماعی اخیر ایران: از دی‌ماه ۹۶ تا دختران خیابان انقلاب

امید منتظری

آزادی اندیشه: به دنبال نخستین نشستِ عمومیِ «انجمن» در سال جاری «به مناسبت ۵۰۰ سالگی رفرماسیون» (در تاریخ ۲۳ سپتامبر ۱۳۹۶ برابر با یکم مهرماه ۱۳۹۷)، دومین نشستِ عمومیِ انجمن با عنوانِ « تأملی بر اعتراض‌های اجتماعی اخیر ایران: از دی‌ماه ۹۶ تا دختران خیابان انقلاب» در تاریخ ۲۷ آوریل ۲۰۱۸ برابر با ۷ اردیبهشت ۱۳۹۷ در شهر برلن در دانشگاه «هومبولت» برگزار شد. در پایین گزارش کوتاهی از برگزاری این نشست را ملاحظه بفرمایید.

رابطه بحران و سوژگی در اعتراضات اخیر ایران؛ گزارشی از دومین
سمینار انجمن آزادی اندیشه

هنوز شش ماهی از انتخابات ریاست جمهوری سال ۹۶ نگذشته بود که موجی از اعتراضات سرتاسر ایران را درنوردید. آن هم در شرایطی که پیروزی حسن روحانی با رأیی بالا و به طور کلی مشارکت چشمگیر در انتخابات،

چشم انداز ناآرامی‌های دیمه‌ای در بیش از ۷۰ شهر ایران را دور از ذهن نگه می‌داشت. هر چه اعتراضات بیشتر اوج گرفت، تنش‌های دستگاه‌های نظری نیز بیشتر به چشم می‌آمد. به زعم عده‌ای این اعتراضات -دستکم در آغاز- پاتک محافظه‌کاران علیه دولت دوازدهم به شمار می‌آمد. به باور برخی، تئوری فرودستان امکانی بود برای تحلیل فضا. منتقدانی نیز کوشیدند با توسل به نقد اقتصاد سیاسی و تحلیل طبقاتی بحران را توضیح دهند. آنچه بیش از همه به چشم می‌آمد بحران زدگی متخصصان علوم انسانی و اجتماعی برای پیش‌بینی و حتی تبیین مسئله بود.

اما این تمام مسئله نبود. به دنبال اعتراضات دیمه‌ای، وقایع سیاسی نیز در ایران شتابی بیش از پیش گرفت. چندی بعد اعتراضات به حجاب اجباری آغاز شد و ماجرای دختران خیابان انقلاب پیش آمد. در دومینوی این اعتراضات، کشاورزان و کارگران نیز که پیش از این به شکل پراکنده اما مستمر دست به اعتراض می‌زدند، ابتکاراتی تازه پیش گرفتند. این همه خلاقیت و شعار تازه و کنش نمادین خبر از گسترش نارضایتی و شیوه‌های نوین مبارزه می‌داد. این فضا و زمانه جدید تحلیل‌های نویی هم می‌طلبد.

دیگر جای شکی باقی نمی‌ماند که میزانشن تازه سیاست در ایران، نیازمند تحلیل‌هایی تازه و بازبینی است. وضعیت بغرنج سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ایران نه تنها اوضاع احوال دولت و جامعه، بلکه نظریه سیاسی را هم دچار بحران کرده است.

برپایه چنین نگاهی انجمن آزادی‌اندیشه جمعه ۲۷ آوریل / ۷ اردیبهشت، دومین نشست خود را با عنوان «تأملی بر اعتراض‌های اجتماعی اخیر در ایران: از دیمه ۹۶ تا دختران خیابان انقلاب» برگزار کرد.

چهار سخنران، کاظم کردوانی جامعه‌شناس و استاد سابق دانشگاه، ایمان گنجی نویسنده و مترجم، یگانه خویی دانشجوی فلسفه و نیره توحیدی، جامعه‌شناس و استاد دانشگاه به تحلیل وقایعی پرداختند که مختصات و بردار سیاست و جامعه در ایران را تغییر داده است.

این سمینار با گرداندگی روزبهان امیری و در دانشگاه هومبولت برگزار شد. در این سمینار فرصتی نیز به پرسش و پاسخ اختصاص داده شد.



سخنرانان در جلسه عمدتاً بر این پرسش‌ها تمرکز کردند که اعتراضات اخیر بر چه بسترهایی شکل گرفت؟ بحران و سوژگی چه ارتباطی با هم دارند؟ این ناآرامی‌ها چه افق‌های تازه‌ای را در سپهر سیاسی- اجتماعی ایران باز کرده؟ افزون بر این‌ها، جنبش زنان چه نقشی در تحولات ایران بازی خواهد کرد؟ انجمن «آزادی اندیشه» و بنیان آن می‌گویند که به دنبال بازتاب دیدگاه‌های کسانی هستند که «به آزادی اندیشه و بیان و به سنجش و انتقاد روشنگرانه‌ی تفکر و ترویج و دفاع از حیثیت علوم انسانی و اجتماعی و پیشرفت اعتبار آنها در ایران معتقدند».

در زیر گزیده‌ای از سخنرانی‌ها را به ترتیب ارائه می‌خوانید.

کاظم کردوانی: تأملی بر شکاف‌ها و گسست‌ها در ایرانِ امروز

کاظم کردوانی در بحث خود هفته‌ی شکاف و گسست در جامعه‌ی امروز ایران را به بحث گذاشت.

او تلاش کرد میان «شکاف اجتماعی» و «گسست اجتماعی» تفاوت بگذارد. هرچند به گفته‌ی این جامعه‌شناس «گاه مرز میان این دو بسیار نزدیک به یکدیگر است و تفاوت ناپذیر».

به گفته‌ی کردوانی «در هر جامعه‌ای ما شاهد شکاف‌ها و گسست‌های اجتماعی هستیم اما، آنچه وضعیت ایرانِ امروز را در این خصوص با جامعه‌های بسیاری متمایز می‌کند در دو مشخصه‌ی بسیار آشکار است: یکی میزان یا عمق شکاف‌های موضوع بحث است و دیگر هم‌زمان شدن این شکاف‌ها و گسست‌ها و گره‌خوردن و درهم‌تندیده‌شدن آنها در ایران امروز است. و همین امر یکی از علت‌های اصلی بحرانی شدن اوضاع فعلی ایران است».

براساس این بررسی کاظم کردوانی تلاش کرد نشان بدهد که بحران بزرگی که امروز جامعه‌ی ایران را فراگرفته و از هر سو، هر روز به یک‌دلیل سربازمی‌کند و ایران را دچار تلاطم‌های کوچک و بزرگِ پیش‌بینی‌نشده می‌کند، بحرانی است ساختاری که کل حکومت و برنامه‌ها و ساختارهای آن را به چالش می‌کشد و نه به این سادگی فرونشاندنی است و نه حکومت توان ازسرگذاشتن آن را دارد.

او گفتن در این گفتار به شش شکاف و گسست بزرگ اجتماعی پرداخته خواهد شد:

« ۱ - شکاف‌های طبقاتی و معیشتی، ۲ - شکاف‌های دینی و مذهبی، ۳ - شکاف‌های جنسیتی زن/ مرد است. موضوع سخن ما در این باره، نگاهی است به تبلور و نتیجه‌های این شکاف در همه‌ی عرصه‌های اجتماعی، حقوقی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی. ۴ - شکاف چهارم، شکاف نسلی است. تفاوت نسلی به ده سال رسیده است. و هر نسل ده‌های درک و آگاهی متفاوتی را به نمایش گذاشته است. ۵ - شکاف پنجم، شکاف هویتی است. اصطلاح «هویت» را با آگاهی به «خطر بودن» کاربرد آن در علوم انسانی و اجتماعی به کار می‌برم. در بررسی این شکاف، به دوگانه‌ی اسلامی/ ایرانی و کوشش حکومت در «هویت‌سازی» یک‌جانبه‌ی اسلامی‌سازی و قرار دادن آن در برابر «ایرانیت» و پی‌آمدهای این راهبرد در عرصه‌های مختلف حقوقی و فرهنگی و سیاسی و اجتماعی پرداخته خواهد شد. ۶ - شکاف ششم، شکاف «هویتی/ قومی» است. چرایی سربرآوردن گرایش‌های قومی (با عنوان گوناگون ملی‌گرایی محلی، «ملیت‌ها» و ...) و پی‌آمدهای آن و تدبیرها موضوع بحث ماست. رشد مسایل قومی و ناتوانی حکومت در ترویج مفهوم شهروندی و گسستی که در این عرصه نمایان شده است. ۷ - شکاف هفتم، شکاف‌های فرهنگی / ارزش‌های اجتماعی در جامعه ایران است. در بررسی ما در این خصوص، هم به ناهمخوانی‌ها میان معیارها و اصول فرهنگی/ ارزشی حکومت و گروه‌های بزرگ اجتماعی پرداخته خواهد شد و هم این موضوع را در بدنه‌ی اجتماع ارزیابی می‌کنیم. گسست میان ارزش‌های فرهنگی، سیاسی، اجتماعی جامعه و حکومت. شکاف‌ها و گسست‌های ارزشی گوناگون جامعه با معیارهای ارزشی حکومتی. حتی درون خانواده‌های حکومتیان و رفتارهای اجتماعی آن. ۸ - شکاف هشتم، گسست حکومت با مفهوم «مردم» است و پی‌آمدهای ناگواری که تا امروز به‌بار آورده است. ۹ - شکاف نهم، گسست میان حکومت و نخبگان فکری و متخصصان جامعه. ۱۰ - شکاف دهم، شکاف میان مرکز و پیرامون یا میان مرکز و غیرمرکز است. یکی از نتیجه‌های آن: انتقال تدریجی فشار اجتماعی از مرکز به محیط است. یعنی از کلان شهرها



به شهرها و شهرستان‌ها. ۱۱ - شکاف یازدهم، گسست دشمنانه میان حکومت و اپوزیسیون است. درکِ قرون وسطایی حکومت از پدیده‌های طبیعی جامعه چون «مخالف» و «اپوزیسیون» و درک نکردن اهمیت «اپوزیسیون» برای سلامت روان و گردش سالم جامعه. و کوشش حکومت برای نابود کردن مرجعیت افراد و نهادها و گروه‌های مرجع در جامعه. مرجعیت افراد و نهادهای مختلف از آنها گرفته شده است. ۱۲ - شکاف دوازدهم، گسست ذهنیت جامعه با مفهوم مقدس از حکومت، با اتوریته‌ی اعتقادی حکومت، با عنصر اعتماد به حکومت است که به دنبال آن بحران ایمان و بحران اعتقاد و بحران امرِ قدسی و بحران اعتماد به حکومت را به وجود آورده است. ۱۳ - شکاف سیزدهم، گسست میانِ گفتمان و واقعیت خودِ حکومت. یک نمونه: شکستِ حکومت در «ساختن» انسانِ «نمونه prototype» اسلامی خود. در سه نمونه‌ی حکومتِ با ایدئولوژیِ رسمیِ اعلام‌شده در تاریخ معاصر جهان ما، یعنی اتحاد جماهیر شوروی و آلمان نازی و جمهوری اسلامی (بیانکه بخواهم هیچیک از این حکومتها را شبیه دیگری بدانم، نه در جوهر و نه در ایدئولوژی)، دو نوع نخستین توانستند «انسان نمونه»ی خود را تربیت کنند، اما جمهوری اسلامی (جز در دو دورهی کوتاه: یکی در میان بسیجیان در دوران جنگ و دیگری از میان توابان زندان در سالهای شصت) موفق نشده است انسان «نمونه‌ی اسلامی» خود را بسازد. ۱۴ - شکاف چهاردهم، گسست زبانی است. زبان رسمی حکومت زبانی است گناهنیاد و آخرتاندیش. چنین زبانی، گذشته از فاقد بودن جنبهی مدرن زندگی امروز انسانها، در جوهرِ خود دلمشغولی نهادین و اساسیاش آنجهان است نه این جهانی که آدمیان در آن زندگی می‌کنند. انسانِ امروزین با دلمشغولیاها و خواسته‌ها و تمنیات این دنیایی نمی‌تواند با چنین زبانی کنار بیاید و از آن خود بداند. ۱۵ - شکاف پانزدهم، شکاف گفتمانی است. میان سنت و مدرنیته. ۱۶ - شکاف شانزدهم، شکاف‌های چندگانه در مرکزهای تصمیم‌گیری‌ها و سیاست‌گذاری حکومتی است که یکی از پیامدهای مهم آن نابودی بوروکراسی دولتی و تخریب اصل مدیریت است».

ایمان گنجی: بحران بازنمایی و اعتراضات ایران در بستر جهانی

عنوان بحث ایمان گنجی اعتراضات ایران در بستر جهانی اعتراض‌ها بود و به جهت‌گیری‌ها و نیروگذاری‌های مشابه در این دو بستر پرداخت؛ با توجه به این نکته که نه شرایط عینی هیچ دو کشوری با یکدیگر یکسان است و نه تحقق عینی مبارزه‌ها. در بحث او یک موضوع محوری وجود داشت که به بررسی این جهت‌گیری‌ها انسجام خواهد داد: بحران بازنمایی/نماینده‌گی (representation).

در جریان این بررسی بازنمایی به عنوان یک «نسبت قدرت» تعریف شد و سپس ردگیری بحران در آن را از جنبش‌های مه ۶۸ آغاز کرد؛ جنبش‌هایی که نیم قرن از آنها می‌گذرد. بحث با بررسی تحولات نظریه مارکسیستی و بازگشت انتقادی به مارکس پیش رفت، ارجاعاتی به چرخه‌های جهانی مبارزات در اواسط دهه ۹۰ تا ۲۰۰۳ و از ۲۰۱۰ به این سو داشت و شیوه‌های جدید سازماندهی و شکل‌های جدید مبارزه طی این جنبش‌ها بررسی شد. ایمان گنجی در طی این بحث استدلال کرد که بحران بازنمایی و طرد بازنمایی از دهه ۶۰ به این سو همان طور که در هنرهای معاصر جنبش‌های غیربازنمودگرانه آفرید، در سیاست نیز به امتناع از ایده بازنمایی منجر شد. این امتناع به فاصله‌گرفتن جنبش‌های گسترده‌تر و نوظهور اجتماعی چپ‌گرا از احزاب چپ کلاسیک و اتحادیه‌های کارگری تثبیت‌شده و به طور کلی سوسیالیسم واقعا موجود انجامید و همزمان با تغییر ترکیب‌بندی طبقه کارگر، به بازتعریف پرولتاریا راه برد. او ارتباط این بحث را با اعتراض‌هایی در ایران مطرح کرد که یکی از مشهورترین شعارهایش طرد نمایندگی همه جریان‌های سیاسی موجود بود: «اصلاحطلب اصولگرا دیگه تموم ماجرا».

نیره توحیدی: بازخوانی تاریخ جنبش زنان با تمرکز بر دختران انقلاب
نیره توحیدی، جامعه‌شناسی تلاش کرد با تکیه بر اعتراضات اخیر تاریخ جنبش زنان را بازخوانی کند.

او عمدتاً با نگاهی به چهل سال گذشته، تلاش کرد توضیح دهد چرا مسئله حجاب اجباری یکی از اصلی‌ترین مسائل سیاسی-فرهنگی جامعه ایران بوده؟ به گفته او مسئله در اینجا است که حجاب در ایران پوششی نیست که در



جوامع چند فرهنگی رایج است، بلکه این حجاب شرعی نماد سیاسی حاکم و بخشی از اقتدار و ایدئولوژی حاکم است. این حجاب اجباری نه تنها وسیله ای برای کنترل بدن و رفتار و حضور اجتماعی زنان است بلکه از این طریق راهی است برای کنترل کل جامعه. علاوه بر این حجاب اجباری وسیله ای است برای نظم بخشی به نظام حاکم. او به تاریخ مبارزه علیه این ایدئولوژی و اجبار قانونی و مذهبی پرداخت.

او گفت امروز بیش از هر زمان دیگر بحث حجاب وارد عرصه عمومی شده و به این واسطه موضوع حق زنان در جامعه به طور بی سابقه ای رو آمده است. به باور او، اعتراضات اخیر امری نیست که یکشنبه ظهور کرده باشد و سابقه دیرینه در جنبش زنان داشته هر چند اکنون با فرم و شکلی تازه ظهور کرده است.

افزون بر این، این جامعه شناس باور دارد که اهمیت حجاب اجباری علاوه بر روشنفکران عرفی، بر روشنفکران مذهبی و نیروهای سیاسی و حتی زنان محجبه نیز مکشوف شده است.

او می گوید علارغم هزینه های زیاد و خشونت فراوان پروژه اجباری کردن حجاب هم شکست ایدئولوژیک خورده و هم شکست عملی. نیره توحیدی از طریق اسکایپ در این جلسه حاضر بود و به این دلیل در بخش پرسش و پاسخ حضور نداشت.

یگانه خویی: «حق داشتن حق»

یگانه خویی، دانشجو و پژوهشگر حوزه فلسفه در سخنرانی اش تلاش کرد نشان دهد فقط خشونت های نهادمند نیستند که زندگی جمعیت های مشخصی از مردم را بی ثبات و آسیب پذیر می کنند؛ کارهای بشردوستانه ی دولتی نیز که این جمعیت را «نیازمند محافظت» می بیند، ظرفیت این عده ی آسیب پذیر را در کنشگری سیاسی نفی کرده، اشکال زیست سیاسی نظارت و کنترل را گسترش می دهد.

به گفته او «در واقع با این که به نظر می رسد تجمع اعتراضی آسیب پذیری را افزایش می دهد، نباید از خاطر برد که ما در حقیقت با یک آسیب پذیری

اولیه مواجهیم. وقتی که مردم برای اعتراض به شرایط بی‌ثبات کاری راه‌پیمایی می‌کنند، این بی‌ثباتی قسمی آسیب‌پذیری اولیه است که بر آسیب‌پذیری ثانویه‌ی ناشی از تجمع، تقدم زمانی دارد».

او با ارجاع به باتلر گفت «گاه آگاهانه در جهت زندان راه می‌رویم یا می‌دویم، چرا که این تنها راه افشا کردن محدودیت‌های ناموجه [موثر] بر تجمعات عمومی و بیان سیاسی است.»

یگانه خویی گفت که در این راستا اگر به حرکت مقاومتی زنان و البته کل اعتراضات دی‌ماه نگاه کنیم، در شرایطی که اجازتی تجمع داده نمی‌شود یا اعتراض با فراروی از مرزهای قانون همراه است، همواره انگار معترضین خود را آگاهانه در معرض آسیب قرار می‌دهند. اما این آسیب‌پذیری ثانوی در حقیقت از دل هنجارها و قوانینی دمیده است که پیشاپیش گروه‌هایی از شهروندان یک جامعه را - کارگران، زنان، اقلیت‌های مذهبی، جنسی، قومی و دیگران - آسیب‌پذیر ساخته‌اند. در معرض آسیب قرار دادن تن خود در برابر پلیس و ساختار قانونی حاکم طی اعتراض‌های اجتماعی، در حقیقت فراخوانی و یادآوری آسیب‌پذیری فراموش‌شده، انکارشده و به رسمیت شناخته‌نشده‌ی نخستین است. به گفته این دانشجوی فلسفه، در این معنا آسیب‌پذیری اولیه نه موقعیتی سراسر انفعال که رستگاه جوانه‌های مقاومت است، طوری که نمی‌توان امکان مقاومت را بدون شکلی از آسیب‌پذیری نخستین متصور شد. یگانه خویی ادامه داد: «تناقض پرفورماتیو اما اینجاست که یک راه‌پیمایی خیابانی در شرایط ممنوعیت نه تنها حق آزادی تجمع و آزادی بیان را مطالبه می‌کند، بلکه همزمان داشتن این حق را پرفورماتیو به اجرا می‌گذارد و عدم برخورداری از این حق را در شرایط واقعی در تقابل با اجرای عملی آن قرار می‌دهد. یعنی در حالی که از حوزه‌ی حقوق جهان‌شمولیت حذف شده‌ایم، به نام جهان‌شمولیت و اونیورسالیته بخواهیم بخشی از این اونیورسالیته باشیم: مثال‌های صحن سیاسی خودمان می‌تواند کرامت انسانی پایمال‌شده‌ی کارگران معترضی باشد که تحت ضرب و شتم قرار گرفتند، یا زنانی که حق برابری و خودتعیین‌بخشی انکارشده را با اکتِ بی‌حجاب خود طلب می‌کرده‌اند. این‌گونه مطالبات آن‌جا شکل پرفورماتیو به خود می‌گیرند که شرایطی که



برای صورت‌بندی مطالبات ضروری هستند، خود بخشی از این مطالبه‌گری را شکل دهند. در فضای موجود می‌توانیم از تسخیر خیابان‌ها علیرغم اینکه حقی بر آن‌ها نداریم، حرف بزنیم یا از برداشتن روسری از سر، در شرایطی که در مقام زن بی‌حجاب در صحن اجتماعی، موجوداتی تعریف نشده‌ایم. تناقض پرفورماتیو از دید بانلر در این است که حق نداشته، حقی که کسانی از آن برخوردار نیستند، فقط با اجراگری می‌تواند مطالبه شود. آن «حقی داشتن حق»ی که آرنت می‌گوید، پوزیتیو وضع نمی‌شود، بلکه پرفورماتیو به اجرا و عمل درمی‌آید. انسان به مطالبه‌ی حقوق‌اش دست می‌زند، وقتی که حقوقی ندارد و درست در حالی که توانایی تحقق بخشی به این حقوق از او سلب شده است. همیشه سیر ماجرا این نیست که قدرت به دست آوریم تا بتوانیم دست به کنش بزنیم، بلکه می‌توانیم با کنش خود قدرت را مطالبه کنیم. چنین پرفورماتیویتی‌ای امکان این را نیز می‌دهد که از دل بی‌ثباتی علیه بی‌ثباتی عمل کرد».

او یادآوری کرد ازم است که مقاومت علیه خشونت با در معرض خطر قرار دادن بدن خود در برابر قانون، خشونت نهادینه را از میان بر نمی‌دارد، بلکه رسوایش می‌کند، درست همان‌طور که از برهم‌کنش آسیب‌پذیری و مقاومت و از آسیب‌پذیری به مثابه‌ی نطفه‌ی مقاومت سخن رفت. او در نهایت با اشاره به اعتراضات اخیر زنان در ایران گفت: «اگر به پویش «دختران خیابان انقلاب» و سرکوب اعتراضات دی ماه و دیگر اعتراضات و اعتصاب‌های مشابه نظر کنیم، در اغلب موارد خشونت ساختاری جایی به‌روشنی از پرده برون می‌افتد: زنی با لگد نیروی محافظ جان و کرامت انسان‌ها از روی سکوی بلندی به پایین پرتاب می‌شود و جان‌هایی در سطح خیابان یا درون بازداشت‌گاه‌ها ارزان و بی‌نیاز از هرگونه پاسخگویی قانونمندان در قبال خون ریخته شده، از دست می‌روند».

نشریه‌ی آزادی اندیشه

معیارهای ارزیابی مقاله‌ها و سازوکار انتشار آنها

الف: نشریه آزادی اندیشه از روز نخست اعلام کرده است که کلیه مقاله‌ها (چه در بخش موضوعی و چه در بخش باز نشریه) به صورت «همتاخوانی» (peer review) منتشر می‌شوند.

قصد ما از ارزیابی هر مقاله‌ای، نه ارزیابی ارزشی آن است و نه دخالت در نظر نویسنده‌ی مقاله.

تأیید قابل انتشار بودن هر مقاله‌ای، به معنای تأیید نظر آن مقاله نیست؛ بلکه به معنای تأیید آکادمیک بودن آن (در حد نشریه‌ی ما) و رعایت معیارهای مقاله‌نویسی نشریه‌ی ماست که از این قرارند:

- ۱- استواری علمی مقاله.
- ۲- آیا نویسنده به عنوان مقاله‌ی خود وفادار مانده است؟
- ۳- آیا مقاله از انسجام فکری و منطقی برخوردار است؟
- ۴- آیا منابع و ارجاع‌های مقاله قابل استناد و معتبر هستند؟

۵- آیا مقاله در حد تکرار مکررات است یا حرف و ادعایی در آن وجود دارد؟

ب: کلیه‌ی مقاله‌های دریافتی برای نشر در نشریه در اختیار دو تن از متخصصان حوزه‌ای که مقاله به آن تعلق دارد، قرار می‌گیرند. نظر متخصصانی که به ارزیابی مقاله‌ها می‌پردازند (که هم نام ایشان و هم نام نویسندگان مقاله‌ها در مرحله‌ی ارزیابی حذف می‌شود) برای تصحیح اشتباهات یا کاستی‌های نظری احتمالی در اختیار نویسندگان مقاله‌ها قرار می‌گیرد. چنانچه هر دو متخصص رأی به انتشار مقاله‌ای بدهند، آن مقاله منتشر خواهد شد. اگر دو متخصص مقاله‌ای را (در شکل ارائه شده) مناسب انتشار در نشریه ندانند، مقاله منتشر نخواهد شد. اما در صورت یک نظر مثبت و یک نظر منفی در انتشار مقاله‌ای، سردبیر نشریه و شورای تحریریه با توجه به دلیل‌های ارائه شده و با توجه به محتوای مقاله تصمیم خواهند گرفت.

پ: مقاله‌هایی که پیش‌تر منتشر شده‌اند، نمی‌توانند در نشریه چاپ شوند. تبصره ۱: ترجمه‌ی مقاله‌هایی که به زبان‌های خارجی منتشر شده‌اند، از این قاعده مستثنا هستند.

تبصره ۲: مقاله‌هایی که حاصل سخنرانی هستند و برای بار نخست به شکل مقاله ارائه می‌شوند، از این قاعده مستثنا هستند.

تبصره ۳: مقاله‌هایی که شکل بسط داده شده و اضافه شده‌ی مقاله‌هایی هستند که پیش از آن منتشر شده‌اند، در صورتی می‌توانند در نشریه منتشر شوند که از نظر ساختار دچار تغییرات شده و در واقع اثر تازه‌ای شمرده شوند. تشخیص این امر با شورای تحریریه خواهد بود.

Foreword

The journal, 'Freedom of Thought', is a publication within the realms of Social Sciences and Humanities. The three intertwined components of Social Science, Thought and Freedom fully describe the goals of this publication and its reason to exist, its 'raison d'être'.

The 'word' is the primary tool with which theories are developed in Social Sciences and Humanities. In this sense, they are disciplines of 'discourse'. Meanwhile, 'words' and 'discourse' emerge through 'thought' and, as human thought expands and reaches broader horizons, words and discourse are revealed in richer and more diverse shades. However, thought can grow only within the boundless field of freedom.

Thus, the cornerstone of this publication is the protection of unbounded freedom of thought and speech without exceptions - which is different from unconditional freedom, since we know freedom has both conditions and consequences. 'Unbounded' signifies a fundamental human right to enter, think about and explore any and all fields of existence. 'Without exception' means that no one should be excluded from this freedom to express their thoughts and opinions.

It is our intention that 'Freedom of Thought' be an open window to the vast horizons of thought and expression. For those who show concern for Social Sciences and Humanities; who understand its advancement is crucial for Iran's present and future; who believe in freedom of thought and expression - this publication is for you.

Advisory Board

Kazem ALAMDARI

Kazem IZADI

Arash JOUDAKI

Kazem KARDAVANI

Reza KAZEMZADEH

Farhad KHOSROKHAVAR

Ali Akbar MAHDI

Ali MIRSEPASI

Mohammad Reza NIKFAR

Saeed PAIVANDI

Esfandiar TABARI

Nayereh TOHIDI

Hassan YOUSSEFI ESHKEVARI

AZADIYE ANDISHEH **(Freedom of Thought)**

**A Persian Journal
of
Social Sciences & the Humanities**

**Published by
The Association for Freedom of Thought-Iran
(AFTI)
No. 6, June 2018**

**Editor-in-Chief:
Kazem KARDAVANI**

Contacts:

Editor-in-Chief:
azadiandisheh.journal@azadiandisheh.com

Board of Directors:
azadiandisheh.society@azadiandisheh.com

Azadiye Andisheh is a peer reviewed journal