

میراث فلسفی ما

حسن حنفی و دیگر نویسندگان

گردآورنده: فاطمه گوارایی





در این کتاب می خوانید:

میراث فلسفی ما

عرفان و پلورالیسم

پسا بنیادگرایی

ریشه های ستم مضاعف بر زنان در جوامع مسلمان

از مذهب هدفی به سوی انسان گرایی

پیام عیسی مسیح

بررسی نقادانه نظرات دکتر پاچاجی درباره "پیام عیسی مسیح"

اعراب و ایران

شابک: ۹۶۴-۵۸۲۴-۰۰-۱

میراث فلسفی ما

میراث فلسفی ما

با آثاری از:
حسن حنفی

دکتر پاچاجی، محمدرضا درویش، علی سردار
رضا شیرازی، دکترشناسی گوندوز و مهدی ناصر

گردآورنده:
فاطمه گوارایی





تلفکس : ۶۷۱۶۳۵۷

صندوق پستی : ۹۷۱-۱۴۱۸۵

پست الکترونیک: N.Yadavaran@Yahoo.com

میراث فلسفی ما

با آثاری از حسن حنفی و دیگر نویسندگان

گردآورنده : فاطمه گوارایی

ویراستار: امیر رضایی

طرح جلد: بدری دشت پور

حروفنگاری : لادن جوانی

صفحه آرایشی: اکرم حسن (M-29)

لیتوگرافی: شهروند

چاپ: غزال

چاپ اول: ۱۳۸۰

تعداد: ۲۲۰۰

کلیه حقوق برای گردآورنده محفوظ است.

قیمت: ۱۶۰۰ تومان

گوارایی، فاطمه، گردآورنده

میراث فلسفی ما با آثاری از حسن حنفی... / گردآورنده فاطمه گوارایی. -

تهران: نشر بادآوران، ۱۳۷۹.

۲۵۶ ص.

ISBN : 964-5824-00-1

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه به صورت زیرنویس.

۱. تجدد (اسلام) - مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۲. اسلام - تجدید حیات فکری. ۳.

اسلام و غرب. ۴. فیلسوفان عرب - قرن ۲۰.

۲۹۷/۴۸

BP ۲۲۹ / گ ۹ م

۱۱۹۶۶ - ۷۹ م

کتابخانه ملی ایران

فهرست

- * با خوانندگان گرامی ۷
- * میراث فلسفی ما ۹
- حسن حنفی - رضا شیرازی
- * عرفان و پلورالیسم ۶۷
- محمد رضا درویش
- * پسابنیادگرایی ۱۲۷
- حسن حنفی - علی سردار
- * ریشه‌های ستم مضاعف بر زنان در جوامع ۱۴۳
- مهدی ناصر
- * از مذهب هدفی به سوی انسان‌گرایی اسلامی ۱۹۱
- حسن حنفی - مهدی ناصر
- * پیام عیسی مسیح ۲۰۵
- دکتر پاچاجی - رضا شیرازی
- * بررسی نقادانه نظرات دکتر پاچاجی در باره «پیام عیسی مسیح» ۲۲۷
- دکتر شناسی گوندوز - رضا شیرازی
- * اعراب و ایران ۲۳۹
- حسن حنفی - علی سردار
- * فهرست اعلام ۲۵۳

با خوانندگان گرامی

نخستین گسسته‌ها از میراث گذشته در جهان عرب، و کوشش برای یافتن نگاره‌های نو از خود، جامعه و جهان، در دو سویه گرایشهای گوناگون فکری و سیاسی - اجتماعی از نیمه دوم سده ۱۹ صورت گرفت. تلاشی که بی‌میانجی اندیشه‌های فلسفی، سیاسی و اجتماعی غرب افق و گفتمان نوینی را در جهان اندیشه و معرفت عرب گشود و از این رهگذر توانست تجارب بسیاری را فراندوزد.

این تلاش در قالب جنبش انتقادی نو و نمایندگانش انگاره‌های بینشی، روشی و ارزشی حاکم در گستره‌های زبان، تأویل، اجتماع، اندیشه و کنش اجتماعی را مورد پرسش، کاوش، سنجش و پژوهش قرار داده و با دگرگونی زبان گفتمانی اندیشه و بازسازی مقوله‌های بنیادی تأویلی آفاق نوینی را به جای افقهای فهم محدود گشوده است.

"جابری" که به تأمل در کیان عقل عربی و ساز و کارهای آن دعوت می‌نماید، "آرکون" که تفسیر متون مقدس و اسلام را با دانشها و روشهای مدرن مورد توجه قرار می‌دهد، "عبدالله عروی" که با روش پژوهشی ملهم از مارکسیسم به سراغ بحران روشنفکری عرب می‌رود، "حسن حنفی" که بر بازخوانی میراث عربی همت می‌گمارد و "هشام شرابی" که بر نقد ساختار پدرسالاری مدرن جامعه عرب پای می‌فشارد و ...

از جمله نمایندگان جنبش انتقادی نو در جهان عرب می‌باشند که

توانسته‌اند افقهای تحلیلی نوینی را با نقد جدی فرهنگ و مناسبات ساختاری پیشین دریابند و البته این، تا شکل‌گیری بنیادهای اجتماعی - تاریخی و گفتمان نوراهی طولانی فاصله دارد.

حسن حنفی از جمله نواندیشان دینی دنیای عرب است که بر مبنای اعتقاد به موضوعیت انسان در اندیشه هستی‌شناسانه‌اش تلاش می‌کند تا با یاری آگاهی انتقادی، به بازخوانی پیکره میراث عربی که وی بدان نگاهی مثبت دارد، پردازد.

او که به دنبال ایجاد تحول در اندیشیدن مذهبی است تا شاید روشنفکران این دیار بتوانند خود در ساختن پیام معهود خود سهمی درخور ایفا نمایند، با کنکاش در میراث فرهنگی عربی بر آن است علل تاجر و جمود در عرصه اندیشه را در حوزه‌های مختلف آن - از جمله حوزه اندیشه فلسفی و نیز گسست فلسفی و معرفتی را در این حوزه - جستجو نماید.

این مجموعه با تلاشهای دردمندانه جمعی از ایرانیان در فراسوی مرزهای جغرافیایی در پاسخ به ضرورت آگاهی از قرائتهای نوین در اندیشه معاصر عرب و برخورداری از تجربه عبرت‌آموزی که در برخورد میان یک فرهنگ منطقه‌ای بومی با مدرنیته غربی میراثی غنی از خود بر جای نهاده است، شکل یافته است و علاوه بر تألیفات با ارائه ترجمه‌هایی چند از متفکر معاصر "حسن حنفی" - که از او به اجمال سخن گفتیم - تلاش نموده تا شاید هر چند اندک به فضای اندیشگی جهان عرب پلی زده و نمونه‌ای از قرائتهای موجود در این عرصه را در پیش چشمان جستجوگر پژوهشگران قرار دهد. باشد تا با کسب تجربه و افزایش توانایی و توانمندی به فرایند جمعی و نهادینه شدن بسترسازی انتقال تجربه غنی و زنده معاصر جهان عرب به جامعه ما بپیوندد.

فاطمه گوارایی

شهریور ۷۹

میراث فلسفی ما

حسن حنفی - رضا شیرازی

میراث فلسفی ما*

مقدمه مترجم

حسن حنفی متفکر و نویسنده مصری در بررسی و تبیین ریشه‌های اصلی بحران فرهنگی سرزمینهای اسلامی و جستجوی چرایی عقب‌ماندگی جوامع مزبور، آن را نه ناشی از استعمار خارجی و نه نفوذ فرهنگ بیگانه، بلکه در ارزشهای غیر اصالی دانسته است که در متن فرهنگ ما، و بالطبع در کارکرد، اندیشه و رفتار، ادبیات، زبان، شعر و نوع نگاه ما به مسائل گوناگون وجود دارد. وی نقش اندیشه‌های غلط و نادرست گذشته در حیات اجتماعی و فرهنگی جوامع مسلمان کنونی را به خوبی تشریح کرده است.

ویژگیهای بالنده و بازدارنده میراث فلسفی و فرهنگی که توسط نویسنده طرح شده است، از جایگاه ویژه‌ای برای کسب شناخت درست تمدن اسلامی برخوردار است. وی همچنین به طرح بخشی از بحران فرهنگی که هم اکنون با آن دست به گریبان هستیم، همت گمارده است. البته نویسنده با روشی غنی (ترکیبی و تحلیلی و مستند) به بررسی تمدن

*. مقاله میراث فلسفی ما ترجمه بخشی از کتاب *دراسة الاسلامیه* نوشته حسن حنفی است که در آن به بررسی اندیشه فلسفی و سیاسی فارابی و ویژگیهای تمدن اسلامی و سپس ریشه‌های بحران فرهنگی کشورهای مسلمان پرداخته است.

اسلامی پرداخته است. این که وی هیچ اشاره‌ای به عرفان اسلامی به عنوان پدیده‌ای که در تمدن اسلامی نقش بازدارنده یا بالنده داشته است، نکرده به خوبی نشان می‌دهد که او بیش از هر چیز به خرد و عقل‌گرایی تکیه می‌کند.

شاید تاکنون بیش از صدها کتاب پژوهشی دربارهٔ تمدن اسلامی به رشته تحریر درآمده است، اما کمتر نویسنده و محققى توانسته است مابین میراث فلسفی و فرهنگی ناشی از تمدن اسلامی و ناهنجاریهای امروزی جوامع مسلمان رابطه‌ای را نشان دهد. این اثر یکی از بارزترین و شاید بتوان گفت کم نظیرترین پژوهشی است که توانسته پیوند گذشته و حال این جوامع را به درستی تحلیل و بررسی کند و تأثیرات عمیق این میراث را در عرصه‌های گوناگون به درستی آشکار نماید. چنین اثری به خوبی نشان می‌دهد که قبل از هر چیز روشنفکر بایست چرایی بحران هویت را در عرصه فرهنگی و فکری در این جوامع جستجو کند و با نقد و ارزیابی عمیق گذشته تاریخی - فرهنگی این جوامع ریشه‌های اصلی ناکامیها و شکستهای پی در پی را به خوبی درک کند و بشناساند.

حسن حنفی در سال ۱۹۳۵ در قاهره متولد شد. او بعد از اتمام تحصیل در رشته فلسفه در سال ۱۹۵۴ به عنوان استاد دانشگاه مشغول به کار شد و سپس برای ادامه تحصیل رهسپار سوربن فرانسه گردید و در سال ۱۹۶۶ میلادی با ارائه تزی به عنوان "روشهای تفسیر" دکترای فلسفه دریافت نمود و به مصر بازگشت و به تدریس در دانشگاه ادامه داد. در سال ۱۹۶۹ به فرانسه، بلژیک و مابین سالهای ۷۷-۱۹۷۵ به امریکا و ژاپن و همچنین کشورهای خلیج و مراکش به عنوان استاد مهمان دعوت شد. هر چند که او در گذشته به عنوان یک محقق علمی شناخته شده بود اما بعد از شکست اعراب از اسرائیل در سال ۱۹۶۷، با طرح موضوعاتی در حوزه‌های ایدئولوژی و سیاست نماینده و سخنگوی چپ اسلامی در

کشورهای عربی نام گرفت و در هر گوشه و کنار دنیای عرب طرفداران قابل ملاحظه‌ای یافت. او هم اکنون در دانشگاه قاهره مدیر بخش فلسفه است.

اسامی تعدادی از آثار حنفی به این شرح می‌باشد: میراث عربی، عقیده و انقلاب (بنج جلد)، دین و انقلاب در مصر، معضلات و بحرانهای عصر معاصر، مسائلی چند درباره فلسفه، درسهای اسلامی (اسلام‌شناسی)، طرح موضوعاتی درباره اسلام، آغاز و سرچشمه علوم اسلامی. به زبان فرانسوی: اصول فقه و روشهای تفسیر و پی‌ریزی اصول فقه جدید، تفسیر پدیده‌ها. به زبان انگلیسی: گفتگوی دینی و انقلاب (مقایسه یهودیت، مسیحیت و اسلام).

میراث فلسفی ما

جهان‌بینی و دیدگاه و نوع اندیشه‌هایی که نسبت به تغییرات اجتماعی داریم و رفتار، اعمال و حتی روحیه اجتماعی مسلمانان متأثر از میراث فلسفی و فرهنگی ماست. این میراث در تمامی ابعاد گوناگون به طور عمیقی در تار و پود جوامع مسلمان نفوذ کرده است. همچنین آرا و اندیشه‌ی قدما موانعی در راه پیشرفت به وجود آورده و بحرانهای جدی در این جوامع را موجب گردیده است. از آنجا که این میراث فلسفی و فرهنگی در وجدان مردم همچنان زنده است، هم می‌تواند مورد بهره‌برداری حاکمان و نهادهای رسمی دین قرار گیرد و هم می‌تواند در تغییرات زیربنایی در این جوامع مورد بهره‌برداری واقع گردد. امروزه به خوبی آشکار شده است که از آن می‌توان هم مانعی برای حرکت‌های ترقی خواهانه ساخت و هم آن را در جهت اعتلای فرهنگی و فکری در این جوامع مورد استفاده قرار داد، زیرا میراثی زنده است. اما به دلیل اینکه به

طور سطحی و محدود مورد استفاده قرار می‌گیرد، ارزش و جایگاهش در روند این جوامع در هاله‌ای از ابهام قرار گرفته است.

در طول تاریخ میراث فلسفی و فرهنگی ما به طور زنده حضور داشته هر چند که محتوا و ماهیت آن توسط اسناد گرد گرفته به ما رسیده است. اما با این حال توده‌های ما را بیش از آثار جدید متأثر کرده و می‌کند، توده‌هایی که حتی از خواندن و نوشتن محرومند و توان نقد و ارزیابی آن را ندارند. به همین دلیل است که آثار و اسناد تمدن اسلامی در مراکز آموزشی و به خصوص در دانشگاهها مورد مطالعه و پژوهش قرار می‌گیرد و محتوای آنها در چنین فضایی قابل درک است.

هدف این نیست که میراث‌مان را با بینش آکادمیک مورد کنکاش قرار دهیم، بلکه قصد اصلی ما از این تحقیق مساعدت به مسلمانان برای شناختن آن است. ادعای پژوهش در مورد محتوای آن به دور از ذهنیت قبلی و با بینش علمی افسانه‌ای بیش نیست که غرب مغرورانه در جهت اشاعه آن می‌کوشد زیرا برخلاف این نگرش و بینش علمی، نمی‌توان بین فرد و موضوع مورد تحقیق جدایی مطلق تصور کرد. این میراث بخشی از ماست و ما در ادامه آن معنا می‌یابیم و از این رو رابطه ما با آن نه میرا و تفکیک‌پذیر و نه ایستاست بلکه پیوندی پویا و در حال رشد است.

ما در راستای نیازهایمان به تفسیر و تبیین میراث فلسفی و فرهنگی خویش می‌پردازیم. یعنی بر مبنای نیاز و جهتگیری یک نسل در برهه‌ای از تاریخ، که چنین تعبیر و تفسیری در برهه دیگر، توسط نسلی دیگر که دارای نیازهای خاص خویش است، بدون شک تغییر خواهد کرد. در حقیقت نخستین قدم و مرحله آغازین، یعنی شناخت درست و درک صحیح آن، منوط به امر آگاهی و معرفت ما نسبت به ناهنجاریها و مشکلات ماست تا بتوانیم در این مقطع از تاریخ مسئولیت خویش را مشخص کنیم.

در حقیقت میراث ما، پشتوانه‌ای است برای تغییر و تحولات بنیادین که می‌تواند در این برهه از تاریخ براساس ضرورت‌های ما درک گردد و به عمل ما جهت دهد. چنین سمت و سویی هر آینه پیام زندگی و حیات را در پرتو سه حلقه مهم و اساسی آگاهی تاریخی و آگاهی نظری و شور عملی به منصفه ظهور خواهد رساند.

تکوین میراث ما با اندیشه فلسفی کندی آغاز شد. و سپس توسط فارابی و ابن سینا و در نهایت توسط ابن رشد فلسفه اسلامی کامل گردید. البته علاوه بر ابن رشد می‌باید از ابن باجه که به شرح دیدگاه‌های فلسفی فارابی، و از ابن طفیل در مراکش که به شرح اندیشه ابن سینا پرداختند، نام برد. همچنین در راستای اندیشه فلسفی متفکران دیگری از جمله ابوبکر رازی و... آثار گوناگونی تألیف کرده‌اند. هر چند اصول فقه، تصوف و اصول دین خارج از علوم فلسفی یعنی منطق و الهیات و طبیعت در نظر گرفته می‌شد، اما این علوم در بعضی از نکات با علوم فلسفی دارای نقاط مشترکی بودند که می‌توان از تمامی آنها به عنوان میراث قدیم اسلامی نام برد.

ما بیش از آنکه معطوف به نقد و بررسی میراث‌مان به شکلی آکادمیک بوده یا در پی خرده‌گیری و عیب‌جویی ناشیانه و سطحی باشیم برآنیم که در راستای شبهه زدایی از آن گام برداریم تا نسل ما قادر شود در راه ترقی و کمال، موانع را برطرف کند و از پویایی آن در راستای ارزیابی و بررسی وقایع اجتماعی عصر حاضر سود جوید زیرا حضور آن در وجدانها واقعیتی است غیرقابل انکار.

خلاصه اینکه وظیفه داریم ویژگیهای عمومی آن را طرح و جایگاه خویش را در آن زمینه مشخص، و تأثیرات و جهت‌های درست و نادرست آن را معلوم نمائیم. جهت‌گیری و اندیشه‌های نادرستی را که این میراث دارد و موجب موانعی جدی در حوزه اندیشه گردیده‌اند، می‌باید از میان

برداریم و جهت‌گیریها و اندیشه‌های درست و صحیح و بالنده آن را در قالب‌های نو و جدید طرح کنیم تا قادر گردیم به دستاوردهای درستی قبل از انتخاب هرگونه راهی نائل گردیم. مسائلی که امروز به عنوان ویژگیهای منفی و نادرست میراث فلسفی و فرهنگی ما مطرح است، چه بسا برای نسلهای گذشته درست و مثبت بوده است. خلاف این امر هم صادق است، یعنی مسائلی از میراث ما که امروز از نقطه نظر ما دارای ارزش است می‌توانست از دیدگاه نسلهای گذشته منفی و سد راه تلقی گردد. در حقیقت نمی‌توان و نباید بدون در نظر گرفتن موضوع مهمی همچون "زمان" بدان نگریم. در واقع هر نسلی در طول تاریخ بر مبنای نیازها و احتیاجات و منافعش حرکت کرده و طبیعی است همانند ابن رشد و دیگر فلاسفه اسلامی نسبت به میراث فلسفی و فرهنگی ما نظرات متفاوتی ارائه دهند.

دگرگونی اندیشه به سمت جمود و ایستایی

میراث فلسفی ما را که جهت‌ها و ویژگیهای مثبت‌اش به جمود مبدل شده، می‌توان به صورت زیر دسته‌بندی کرد:

۱- تعمیق اندیشه دینی

اولین فیلسوف ما - کندی - در نیمه اول قرن سوم هجری زندگی می‌کرد (وفات در سال ۲۵۲ هجری) و آخرین فیلسوف اسلامی - ابن رشد - سال ۵۹۵ هجری درگذشت. زایش اندیشه فلسفی و تکوین آن هر چند که دیر به وقوع پیوست اما بی‌شک تا زمانی طولانی یعنی بیش از سه قرن تداوم یافت. حیات طولانی اندیشه فلسفی، اندیشه دینی و اصول آن را طی چند قرن تحت تأثیر شدید خویش قرار داد و باعث تعمیق و توسعه آن شد. به

صورتی که این امر را در آرا و افکار متکلمان و علمای دین در آن اعصار به خوبی می‌توان دید، زیرا وظیفه اصلی اندیشه فلسفی اساساً چیزی جز تعمیق اندیشه دینی نبود. اصول عقاید در سیر و مجرای طبیعی‌اش به علوم فلسفی تبدیل شد و با رشد آن ضروری بود که منطق با علوم طبیعی یکپارچه گردد و در همین راستا فلسفه با اشکال خاص خویش توانست باعث رشد و تقویت علم کلام شود. کندی در آغاز متکلمی بیش نبود و در همین زمینه آثاری را هم به رشته تحریر درآورد و سپس به فلسفه گرایش یافت. البته فلاسفه اسلامی در مرحله‌ای به نقد و ارزیابی علم کلام و آثار متکلمان پرداختند که این امر با اثر معروف ابن رشد به نام *منهاج الدلالة* به اوج خود رسید. او در این اثر خویش علم کلام را به طور همه جانبه بررسی کرده و چرایی رسیدن علم کلام را به جدل و خطابت مورد کنکاش قرار داده و نتیجه گرفته است که تنها می‌توان به برهان، دلیل، استدلال و کلاً به فلسفه تکیه کرد و بدان اکتفا نمود. از نقطه نظر این فیلسوف اندیشه دینی صرف یا به انفعال کشیده می‌شود یا به تعصب و خصومت در حالی که اندیشه فلسفی هم عقلی است و هم علمی.

اگر اصول عقاید به رشد و نموش ادامه می‌داد فلسفه به تدریج به صورت علم در می‌آمد و اگر این روند در قرون ۷ و ۶ هجری آهنگی کند و آهسته نمی‌یافت تحول اساسی در عرصه اجتماعی و همچنین در عرصه اندیشه فلسفی به وقوع می‌پیوست. اما اصول عقاید بعد از آثار بیدآوری - *تأویل انوار* - و آثار متفکران دیگر رشد و توسعه نیافت. از قرون ۶ تا ۸ هجری مباحث بنیادین و اصلی اندیشه دینی همگی ناشی از اندیشه فلسفی بود. مباحثی همچون وجود، ماهیت، علت، معلول، وحدت، کثرت و پرداختن به موضوعاتی از قبیل جوهر، عرض، هیولی و... اندیشه دینی را به طور تام به خود مشغول کرده بود. با وجود این اگر اندیشه فلسفی ما به موازات اندیشه دینی مان رشد و تعمیق می‌یافت و متحول

می شد الهیات به انسان‌شناسی و عقیده به اصول و مبانی فکری و حتی آخرت و مباحثی در این زمینه در نهایت به فلسفه، مبدل می شدند.

اما متأسفانه با ایجاد جمود در اندیشه دینی ما و موقعیت تهاجمی فقها به اندیشه فلسفی - با توجه به اینکه فقها نسبت به متکلمان از موقعیت بهتری برخوردار بودند - اصول عقاید در جهت نابودی اندیشه فلسفی گام برداشت. فقها همانند متکلمان در صدد ارزیابی نقادانه اصول عقاید و عقیده مذهبی بر نخواستند و همین باعث شد که اندیشه دینی گرفتار قشری‌گری و تعصب گردد. کسانی هم که اندیشه دینی را مورد نقد و ارزیابی قرار دادند به کفر و الحاد متهم شدند و در حقیقت اندیشه فلسفی در مقابل اندیشه دینی ناتوان گردید و قدرت رویارویی‌اش را از دست داد.

از آنجا که اندیشه دینی به جمود و سکون دچار شد، عقایدمان متحجر گردید و با از دست دادن پویایی در عقیده و اندیشه در مقابل موانع و مشکلات به سردرگمی دچار گشتیم. در حالی که مسلمانان در آغاز بر مبنای عقیده و اعتقاد آگاهانه خویش به تلاشی عظیم همت گمارده و با فداکاری و ایثار، زندگی شرافتمندانه‌ای را نوید می دادند - که همین امر آنان را به شناخت و کسب آگاهی بیشتر تشویق می کرد تا مبانی تاریخی نوین را بنا نهند و از عدم آگاهی دوری گزینند - اما همان عقیده در میان ما به تظاهر و قالب‌گرایی تبدیل شد و تحجر تمام اندام جوامع مسلمان را فرا گرفت. در همین حال اندیشه فلسفی ما، به دور از عقاید و میراث‌مان، به دنبال منابع جدید و تکیه‌گاه نو در جستجوی راهی برای برون رفت از بن بست بود. این مهم را بایست طرح و بدان تاکید کنیم که اندیشه معاصر ما، به جای اینکه جهت رشد و ترقی در عرصه اندیشه فلسفی - که بعد از ابن رشد به رکود دچار شده بود - کوشش کند، به فلسفه روشنگری غرب تکیه و از آن تغذیه نمود. هر چند که بعد از ابن رشد برای احیای عقیده دینی تلاشها و حرکتهای اصلاح‌گرایانه‌ای شروع گردید که در اثر معروف

اقبال لاهوری به نام *احیای فکر دینی در اسلام* بدانها اشاره شده است که اکثر این حرکتها به عرفان و تصوف تکیه کرده‌اند. همچنین در رسالهٔ محمد عبده به نام *رساله توحید* به بعضی از این حرکتها اشاره شده است که اغلب آنها نه به توحید و رابطه‌اش با موضوعات گوناگون، بلکه تنها به اندیشه عدالت‌خواهانه تکیه کرده‌اند که آن هم به خوبی نشان از تأثیر اندیشهٔ معتزله می‌دهد.

نتیجه اینکه اندیشهٔ فلسفی معاصر ما، سخنگوی اندیشهٔ فلسفی غرب شده است، اندیشه‌ای که دارای جریانات گوناگون فکری است، که ما آنها را در جوامع مسلمان مطرح نموده و نمایندگیش را برعهده گرفته‌ایم. حتی حرکت‌های اصلاح‌گرایانه اشخاصی همچون رشید رضا و حسن‌البنا در تکوین و استمرارش هیچ نتیجه‌ای به بار نیاورد زیرا در حصار اندیشهٔ سنتی اسلام باقی ماند.

۲- جذب و هضم تمدنها

میراث فلسفهٔ قدیم ما، بعد از تأثیر شدیدی که روی اندیشهٔ دینی بر جای گذاشت و باعث رشد و تعمیق یافتن آن گردید، با تمدنهای قدیم روبرو شد و به دلیل عمق و غنایش در میان آنها حل نگردید بلکه برعکس به هضم آنها در درونش پرداخت و در فراز آنها جای گرفت. در همین مورد بود که به تقسیم‌بندی تمدن شرقی و غربی، دوست و دشمن‌اعتنایی نکرد. میراث ما بعد از اینکه امپراتوریهای اسلامی توانستند مناطق عظیمی را به زیر سیطرهٔ خویش درآورند بر فراز تمدنهای هند، ایران، روم و یونان نشر و گسترش یافت و از هر یک از تمدنهای فوق به درجات گوناگون تأثیر گرفت. به عنوان نمونه بیش از تمدن هند از تمدن ایران و بیش از تمدن روم، از تمدن یونان تأثیر پذیرفت. چیرایی آن و دلیل اصلی‌اش، طبیعت خُلقها و ویژگیهای نژادی و روشهای مدنیت و نوع

تمدن‌ها و نگرشی که نسبت به وجود و هستی داشتند، بود و اساساً مسئلهٔ جغرافیایی و دوری و نزدیکی جزیرهٔ العرب به آنها نقش مهمی نداشت. طرح سه مؤلفهٔ اصلی یعنی ویژگی‌های نژادی و طبیعت خلقها، نوع تمدن و تصور از وجود و هستی، بنیاد و اساس اصلی این موضوع را تشکیل می‌داد، که اندیشهٔ فلسفی ما در ارتباط با تمدن‌ها به آنها توجه کرده است. حتی مؤلفان در تحلیل و ارزیابی از فرقه‌های اسلامی به آن سه مؤلفه توجه کرده‌اند. به عنوان نمونه، شهرستانی در اثری به نام *الملل فی نهل* فرقه‌ها و جریان‌ات اسلامی را بر مبنای نوع نگرش‌شان به هستی و جهان، ویژگی‌های نژادی و طبیعت خلقها و نوع نگاهشان به تمدن، مورد بررسی قرار داده است.

میراث فلسفی ما قادر شد که تجرد ناشی از تمدن هند را با احساس و طرز تلقی از ماده که ویژگی مهم تمدن ایرانی بود پیوند دهد و در عین حال توانست بیش از آنکه به شبهه و حس‌گرایی تمدن روم نزدیک شود به عقل‌گرایی و اندیشهٔ فلسفی منبعث از تمدن یونان و ماده‌گرایی از تمدن ایران، یعنی با ایجاد پیوند بین واقعیت و ذهنیت، این دو تمدن بشری را نمایندگی کند. ولی ما هیچ توجه‌ای به این ویژگی مثبت و بالندهٔ تمدنمان نکردیم تا اینکه فرسوده و دچار رکود شد. در حالی که تمدنهای قدیم به گسترش و رشد خویش ادامه دادند و امروز می‌بینیم که تمدن یونان و روم پایه و اساسی برای تمدن جدید غرب شد. یا اینکه مسیحیت و یهودیت، هر دو یکی از مبانی این تمدن جدید را تشکیل دادند. به خصوص در عرصهٔ زبان تأثیر تمدن هند را به خوبی در زبان هند-اروپایی می‌توان دید. ما نه تنها در راستای تکامل اندیشهٔ فلسفی خویش که از تاریخمان به ارث برده‌ایم، هیچ اقدامی نکردیم و به گسست فلسفی و معرفت‌شناسانه دچار شدیم، و حتی ریشه‌های فلسفی میراثمان را مورد تبیین قرار ندادیم، بلکه کوششها و تلاشهای افرادی همچون "شبللی شملیل" و

"ابوالعلا معری" و "ابوبکر شبرونی" در عرصه نظریه تکامل در گذشته و پژوهشهای نویسندگانی همچون اسماعیل محصور در عصر حاضر به درستی نشان می‌دهد که هیچ گام موثری در این باب برنداشته‌ایم.

اما نسل ما چه کرد؟ به درون خویش خزید و هر اندیشه جدیدی را به اتهاماتی واهی، متهم نمود. از نظر ما تمامی اندیشه‌های نو در جهت نابودی اصالت و شخصیت و علیه موجودیت‌مان شکل گرفته است و در مقابل آنها همیشه و همه وقت با موضع مخالفت ظاهر شدیم و با مظلوم نمایی اندیشه‌های نو و جدید را با انگ وارداتی و استعماری مطرود شمردیم. با تمامی این ادعاها، به تقلید از غرب پرداختیم، قبل از آنکه بتوانیم تشخیص دهیم، فرهنگ غربی به اندام جوامع ما رسوخ کرد. این ضرب‌المثل گویای حال ما است که "هر کس از عفریت واهمه داشته باشد، بر او مسلط خواهد شد."

حیرت‌آور است که اندیشه فلسفی غرب در قرون وسطی در مقابل فرهنگ اسلامی ما، چنین تعبیری نداشت و از فرهنگ اسلامی توسط ترجمه بهره گرفت. اساساً فرهنگ انسانی چنین قوام می‌یابد و هر یک وارث دیگری و سرمایه و پشتوانه یکدیگر می‌گردند. این امر هم اکنون کاملاً روشن شده است که در تکوین و قوام یافتن میراث‌مان تمامی فرهنگهای محلی در آن دخیل بودند، زیرا اساساً نوآوری بدون پشتوانه و ریشه‌های تاریخی بسیار سخت و حتی غیرممکن است. ما امروزه می‌خواهیم با انزوای خویش تأثیر میراثمان در تمدن غرب را انکار کنیم، امری را که تاریخ اثبات کرده است، نادیده بگیریم. از هنگامی که فرهنگ ما دچار ایستایی و جمود شد به چنین موضع انفعالی کشیده شدیم.

تأسف عمیق از این موضوع است که بیداری ما در عصر حاضر و تلاش برای تجدید بنا نه به ریشه‌ها و مبانی اصلی‌مان، بلکه به سمت غرب جهتگیری کرده است. زیرا ما بیش از آنکه با تمدنها و جوامع شرقی

به ایجاد رابطه‌ای زنده و گفتگوی فکری پردازیم بیشتر با تمدن غرب این رابطه را برقرار کرده‌ایم. ما در این گفتگو بیشتر به فرانسه، آلمان، انگلستان، امریکا تمایل نشان دادیم و با جوامع شرقی از قبیل هند و چین و ایران وارد گفتگوی جدی نشدیم و نتیجه این شده است که به طور یک بعدی، ناقص و سطحی تقلا کرده تا در جهت مدرنیسم گام برداریم. جالب آنکه غرب در چنگال معضلاتی از قبیل نژادپرستی، فردگرایی و فرهنگ محوری به سر می‌برد و می‌کوشد از نسیم اشراق شرق برخوردار گردد تا شاید بتواند پاسخی برای معضلاتش بیابد، اما ما بعد از خدیو اسماعیل در مصر در تلاش هستیم خود را بخشی از غرب به حساب آوریم در حالی که او ما را بخشی از شرق می‌داند، اما با این حال با حرص و ولع جهتگیری ما را تعقیب می‌کند و ما را دعوت می‌کند تا آهسته و آرام به سوی گام برداریم.

۳- ترجمه، شرح و تألیف

فلسفه قدیم برای نشر و گسترش فرهنگ ما سه مقوله ترجمه، شرح و تألیف را در پیش گرفته بود. در مرحله نخست نهضت ترجمه را به وجود آورد. نهضت ترجمه ما از آنچنان محتوایی برخوردار بود که از ترجمه آثار سطحی به شدت اجتناب می‌کردند و خود را مشغول ترجمه اصطلاحات فلسفی و انتقال آن از زبان مبدأ به زبان مقصد نمی‌کردند، بلکه مفاهیم و مضامین آنها را درک کرده و انتقال می‌دادند و در همان حال، تلاش می‌شد که به طور صحیح آثار را خلاصه کنند که خود همین شروع تألیف و مقدمه‌ای برای آن به شمار می‌آمد.

آثاری که در این دوره بیشتر مورد توجه قرار گرفت به شناخت دیدگاهها و افکار اندیشمندان تمدنهای دیگر معطوف شده بود. همین امر به درستی نشان می‌دهد که بدون شاخص و معیار به انتخاب آثار جهت

ترجمه نمی‌پرداختند، به طور نمونه می‌توان گفت که آثار فلسفی بیش از آثار ادبی، آرا و افکار ارسطو بیش از افکار نوافلاطونی‌ها مورد توجه قرار گرفته بود. البته همچنان به اندیشه‌های افلاطون در زمینه‌های طبیعت، اخلاق و زیبایی‌شناسی توجه می‌شد و بدان روی می‌آورد. به همین دلیل است که نهضت ترجمه را به عنوان کاری نظری و مثبت می‌توان در نظر گرفت و این نهضت را نباید صرفاً در انتقال اندیشه و دیدگاه خلاصه کرد. قدما، زبان عرب را به بهترین شکل مورد استفاده قرار دادند و اصطلاحات جدیدی خلق کردند. به طور کلی از هر اثر دو ترجمه در دیوان حکمت که مأمون آن را پایه‌ریزی کرده بود، به عمل می‌آمد که ترجمه نخست واژه به واژه، ترجمه بعدی به انتقال روح و محتوای معنای آن اثر می‌پرداخت. در حقیقت چنین اسلوبی را به عنوان تألیف و اثر جدید و نو می‌توان تلقی کرد. زیرا در آن مترجم با محتوای اثر و معنای آن و اندیشه برخورداردی خلاق داشته و او دیگر نه به عنوان مترجمی زبردست، بلکه به مثابه متفکر و اندیشمندی بود که بر مبنای روح کلام و سرشت و اندیشه متن، شالوده‌های محکمی را بنا می‌کرد و در پی طرح و خلق واژگانی جدید و دادن معنایی نو به کلمات و کلاً به زبان بود.

این نهضت نزدیک به یک قرن، یعنی از قرن دوم تا قرن سوم هجری ادامه داشت و همزمان با آن شرح آثار و تألیف جدید شروع شده بود. در شرح آثار، همانطور که اکثر مستشرقان اذعان کرده‌اند در این دوره علمای اسلامی کوشش داشتند تا موضوعات یک متن و اثر را مورد شرح و توضیح قرار دهند و در این کار از دخالت دادن نظر خویش و پیچیده کردن اثر به شدت پرهیز می‌کردند و تلاش می‌نمودند که موضوعات و افکار فلسفی را به طرز روشنی و ماهرانه منتقل نمایند. برای این امر روشی ابداع کرده بودند بدین صورت که با در نظر گرفتن هدف و غایت یک متن، مستقل از تاریخ نگارش آن، روحی دوباره بدان می‌دمیدند و تجدید

دوباره آن را سرلوحه کار خویش قرار می‌دادند. هدف از شرح آثار بیان فرضیه‌های عقلی و مقاصد فلسفی و انتقال منطق بود. این نکات را می‌توان در شرح‌های زیادی که به عمل آمده بود، به درستی مشاهده کرد. به طور نمونه فارابی آثاری چند را به همین روش شرح داده بود. از قبیل *مابعدالطبیعه* یا *فلسفه ارسطو*. شرحها به چند دسته تقسیم‌بندی می‌شدند: شرح‌های خلاصه و موجز، میانه و متوسط، شرح‌های گسترده و همه‌جانبه.

وقتی که به فعالیت و کوشش در این زمینه توجه می‌کنیم می‌توانیم مطرح کنیم که شرح از نقطه نظر قدما یعنی برطرف کردن نقایص اثری به لحاظ محتوایی و به کمال رساندن آن. در همین شرح و توضیح بود که شاخص‌های اندیشه فلسفی و ارائه برداشت از هستی، روش‌تر می‌گردید. نتیجه اینکه شرح در تمدن اسلامی بر مبنای روش خاص خویش، نگرش و دیدگاه تمدن‌های قدیمی را مورد بررسی قرار می‌داد.

مسلمانان با تکیه بر عواملی همچون ترجمه و شرح آثار به مرحله‌ای رسیدند که بتوانند تألیف مستقل ارائه دهند. به همین علت است که می‌بینیم فارابی نخست درباره فلسفه ارسطو و فلسفه افلاطون آثاری را به رشته تحریر درمی‌آورد و بعد آثار مستقلی همانند *تحصیل سعادت* را تألیف می‌کند.

در حقیقت ترجمه برای ارزیابی دستاوردهای بشر در تمدن‌های دیگر، خلاقیت و نوآوری نخستین به حساب می‌آمد. همین امر غنای عظیمی به میراثمان اعطا کرد و آن را واجد ویژگی‌های گسترده و مثبت نمود. ما که امروز به ارزیابی و نقد آن می‌پردازیم کار پرتنر آنان را با تحسین ارج می‌نهیم. چنانکه ما هنوز در پی درک صحیح آن گام برمی‌داریم و طبیعی است که آفرینندگی و ابداع گسترده آنان ما را مبهور و متحیر کند.

در واقع امروز ترجمه آثار غربی ما را از واقعیت وجودی مان غافل

کرده و همچون مانعی بر سر راه پیشرفت و موجب تعمیق ناهنجاریها در جامعه ما گردیده است. از قرن ۱۸ میلادی که فرانسه به مصر حمله کرد تا به امروز نزدیک به دو قرن ما به ترجمه آثار نویسندگان غربی پرداخته‌ایم. غرب در حوزه‌های متعدد به دستاوردهای عظیمی نائل گردیده اما ما در تقلای نزدیک شدن بدان گام برداشته و دنباله رو شده‌ایم. طبعاً روزی فرا خواهد رسید که از این دنباله‌روی و تقلید خسته، آزرده، سرخورده و بدبین گردیم، زیرا تاکنون نتوانسته‌ایم از متون ترجمه شده در این عصر به سود اهدافمان استفاده کنیم و به شرح و توضیح و ارزیابی و نقد آثار تمدن غرب بپردازیم، کاری که ابن رشد و دیگر اندیشمندان اسلامی در مقابل ارسطو و کلاً بینشها و نگرشهای ناشی از تمدنها کرده بودند.

کار ما این شد که انبوهی از آثار متفکران و اندیشمندان غربی را ترجمه کنیم، بی آنکه قادر باشیم از آنها به طور صحیح استفاده نمائیم و از آن ذره‌ای تأثیر بپذیریم. اساساً ترجمه این آثار به مانعی تبدیل شد که واقعیت تلخمان را نبینیم. ترجمه نه تنها مانع موثری در ترقی و پیشرفت مان شد، بلکه باعث گردید که هر چه عمیقتر عقب‌ماندگیمان ریشه گیرد.

دولتهای حاکم در منطقه و مراکز رسمی برنامه‌های گوناگونی را در عرصه ترجمه طراحی کردند و برای این امر نهادها و مراکز متعددی را پی‌ریزی نمودند، اما هیچ یک از آنها نتوانست شرایط و امکاناتی را که در دیوان حکمت توسط مأمون فراهم آمده بود، مهیا کند. زیرا افرادی که در دیوان حکمت به ترجمه آثار می‌پرداختند، آگاهی کافی و لازم درباره تمدنها را داشتند و هر یک به فراخور آگاهی و شناخت خود قادر بود بخشی از پیام تمدنهای گذشته را به خوبی منتقل کند. آنان همانند ماموران رسمی و مزدبگیر امروز نبودند که در مقابل فعالیتهای خود تنها به منافع فردی خویش چشم امید دوخته باشند.

روشی که برای تألیف در پیش گرفتیم، به غیر از موارد استثنایی در راستای نابودی آثاری بود که از گذشته به ارث برده بودیم و در پی تخریب بنای گذشته حرکت کردیم و ناتوان بودیم که از میراثمان پشتوانه‌ای برای خویش بسازیم، گر چه در آن ویژگیهای منفی هم نهفته بود. بسیاری از تألیف‌های ما یا بیهوده بود یا اساساً ذهنی، کاری که در این حوزه کردیم شبیه سوارکاری بی‌اسب یا جنگجویی بی‌سلاح بود! در این زمینه جز تکرار یا ترجمه اندیشه و افکار اندیشمندان کاری انجام ندادیم. ما اندیشه و اسلوب را از چپ و راست به عاریه گرفته و می‌گیریم و تألیف‌هایمان در حقیقت چیزی نیست جز جمع‌آوری اندیشه متفکرانی که آنها را بیان کرده‌اند. این امر را به شدت پنهان می‌کنیم تا وانمود کنیم که فکر و اندیشه از آن خود ماست و همین حيله‌گری معضل "عدم کار علمی" را به وجود آورد که اکنون پیش روی داریم. همچنین این سؤال که "در حقیقت کدامین اثر و تألیف از ماست" را در مقابل ما نهاده است. عده‌ای برای تبرئه خویش مطرح می‌کنند که "شما به ما اثری و تألیفی نشان دهید که توانسته باشد ما را به طور همه جانبه تحت تأثیر خود قرار داده باشد، تا ما در تاریخ معاصر خویش اثری ارزنده از خود به جا بگذاریم." در حالی که در قرون وسطی نهضت ترجمه با تکیه به میراث فرهنگی ما شروع گردید و سپس به نوآوری منجر شد؛ در این عصر ما هم برای رسیدن به مرحله تألیف، باید مرحله و دوره ترجمه را به خوبی پشت سرگذاریم.

۴- زبان نو

میراث فلسفی ما، با ایجاد نهضتی گسترده در عرصه‌های ترجمه، شرح و تألیف، توانست زبانی نو و جدید را بنا نهد. این زبان جدید موقعیت فلسفه در آن عصر را به خوبی نشان می‌دهد. همان طور که می‌دانیم تکوین هر علمی مستلزم ایجاد زبان و اصطلاحات خاص خویش است و بر اساس

زبان و اصطلاحات آن پی‌ریزی می‌گردد. در همین رابطه بود که میراث فلسفی ما اصطلاحات و واژه‌های فراوانی در زبان عربی به میان آورد و مطرح کرد: جوهر - عرض، زمان - مکان، کیفیت - کمیت، علت - معلول، ماده - صورت، وجود - ماهیت و... همین امر نشان از مزیت انسانی و عمومی و گسترده آن می‌دهد. اگر صرفاً از نقطه نظر عقیدتی به آنها ننگریم، اصطلاحات مطرح شده برای ذهن بشر قابل تأمل است. به موازات به میان آمدن این اصطلاحات جدید به ویژه در اصول عقاید اصطلاحاتی از قبیل: الله - خالق، ایمان - کفر، فسق - عصیان، کبیره - صغیره، صواب - عقاب، بهشت - جهنم، دنیا - آخرت (که اساساً اصطلاحاتی عقیدتی و تنها برای مومنین قابل درک بود) به تدریج تحت تاثیر شدید اصطلاحات اندیشه فلسفی مان قرار گرفت و طولی نکشید که اصطلاحات صرف عقیدتی از بین رفت. بعد از اینکه زبان فلسفی جایگاهش را یافت، میراث ما با فلسفه یونان و فلسفه‌های شرقی به گفتگو پرداخت و در این راه با هیچ‌گونه نارسایی دست به گریبان نشد. به خصوص هنگامی که با حامیان آن فلسفه‌ها به گفتگو می‌پرداختند اگر به ضعف و نقصی در این زمینه برخورد می‌کردند در پی از میان برداشتن آن جدیت و کوشش می‌کردند. حتی فارابی در یکی از آثار خویش به نام الحروف در پایه‌ریزی منطقی لازم برای زبانی خاص کوشش کرده بود و چه بسا که می‌توانست نقطه آغازین و شروعی برای زبان‌شناسی و انسان‌شناسی ناشی از تمدن مان محسوب شود.

تمدن اسلامی در روند رشد خود به طور تدریجی از زبان عقیدتی فاصله گرفت و از زبانی سود جست که در آن عصر مورد استفاده فلسفه بود. محتوای تمدن اسلامی را زبان کهن و اصطلاحات قدیمی دین، نمی‌توانست و قادر نبود که بیان کند و از طرف دیگر زبان کهن دین توانایی این امر را نداشت که بتواند در مقابل تمدنهای همسایه که از قدرت و

توانایی شگرفی برخوردار بودند، به دفاع برخیزد. به عنوان نمونه، واژه الله نمی‌توانست بیانگر محتوایی باشد که فلاسفه مدنظر داشتند. به جای آن برای بیان ماهیت الله واژه‌هایی همچون "محرك الاول"، "علت اولی"، "واحد" مورد استفاده قرار می‌گرفت، به تعبیری شاید بتوان گفت که واژه‌ها را از تمدن‌های قدیم می‌گرفتند اما روح و معنا و محتوای جدیدی را به آنها می‌دادند. چنین اسلوبی باعث می‌گردد که فلاسفه اسلامی از قالب‌گرایی دور شوند. محرك الاول در نزد آنان معنای آفریننده، قدرت مطلق و خلاق جهان داشت که قادر به هرکاری بود، اما برخلاف این محتوا همین واژه در نزد فلاسفه یونان بیانگر هیچگونه رابطه‌ای با جهان و با حرکت نبود.

در عصر حاضر نسل جوان ما اگر از واژه‌هایی همچون راست، چپ، مبارزه، استثمار، طبقه، استحمار و تمدن و اصطلاحاتی که امروزه متداول شده است، استفاده نماید و از زبان خاص عقیدتی مان فاصله گیرد آن را به شدت متهم می‌کنیم و به مقابله با آن برمی‌خیزیم و از بحث و بررسی در چنین موضوعاتی هراس داریم و از آن اجتناب می‌کنیم و به جای استدلال و ایجاد فضای فکری، از آن بیزاری جسته و به سنتهای بسته و عقب مانده خویش تکیه و اظهار رضایت می‌کنیم. نتیجه طبیعی چنین امری این است که در فرهنگمان جریانات متعدد فکری نمی‌توانند با یکدیگر گفتگوی صحیح برقرار نمایند. ما در باب گشودن گفتگو ناموفق هستیم، زیرا فاقد زبان مشترک می‌باشیم و این موضوع به شدت نسل جوان را آزار و به پویش آن صدمه می‌زند. این مسئله را یکی از ضعف‌های تمدن اسلامی باید شمرد که در برقراری گفتگو با دیگر تمدنها دارای نقص بوده است. همین تفاوت در زبان و ادبیات در جوامع مسلمان باعث گردیده است که جریانات متعدد به آسانی به تکفیر یکدیگر بپردازند. ما هر چند که مدعی داشتن بینشی باز هستیم اما در حقیقت در میان سنتهای عقب مانده و

متحجر در دنیای واهی و خیالی به سر می‌بریم. به همین خاطر است که نسلی که در میان آن پرورش یافته و رشد کرده‌ایم به دنبال استفاده از ادبیات سنتی بود و حتی کوشش می‌کرد چنین ادبیاتی را توسعه و گسترش دهد. در نتیجه می‌توان گفت که چنین ادبیاتی تناقضات پنهان در فرهنگ ما را به خوبی آشکار کرده است. انسانهای آگاه در چنین جوامعی از آشکار شدن آن تناقضات خشنود و به آینده‌ای روشن امیدوار هستند.

۵- علوم طبیعی

میراث ما، بیش از آنکه صرفاً میراثی فلسفی باشد، میراثی علمی است. علمای اسلامی در آغاز با علوم طبیعی از جمله پزشکی و شیمی آشنا بودند و در این دو حوزه تبحر داشتند. زیرا یکی از ویژگیهای بارز تمدن اسلامی این بود که به این دو حوزه در علوم توجه فراوان داشت. دلیل عمده این امر مداوای سربازان زخمی جنگهای پیروزمندانه مسلمانان و همچنین تولید سلاحهای جنگی - که نیاز به علم شیمی داشت - بود. در آغاز فلاسفه اسلامی، قبل از آنکه فیلسوف باشند، عالم و دانشمند بودند - نظیر کندی که عالم شیمی بود و رازی و ابن سینا و ابن رشد که پزشک بودند. در آن عصر واژه حکما را به فلاسفه، ریاضیدانان، پزشکان و ستاره‌شناسان اطلاق می‌کردند. این موضوع را در آثاری همچون تاریخ الحکماء الاسلام و اخبار العلماء بالاخبار الحکماء که در قرن ۵ و ۶ هجری نوشته شده است، می‌توان مشاهده کرد.

در آن عصر فلسفه برای علم رقیب نبود بلکه برعکس تکمیل‌کننده آن محسوب می‌گشت. فلسفه بیش از آنکه توجهی به الهیات و حکمت داشته باشد با طبیعت در ارتباط بود. شناخت جسم انسان، قبل از شناخت روح و روان آن طرح می‌شد. کلیه نظرات کندی و رازی که در آثار فلسفی‌شان مطرح شده درباره موضوعات و مسائل طبیعی است. فارابی که جزء

فلاسفه اشراقی محسوب می‌شود دربارهٔ فضیلت علم و فن اثری عمیق ارائه داده است. در همان حال رساله‌های فراوانی از اخوان‌الصفا وجود دارد که نشان می‌دهد آنان در کنار فلسفه، از علوم طبیعی و ریاضیات سود می‌جستند.

ما برخلاف آنان حکمت را به دو بخش تقسیم کردیم و طبیعت را کلاً از حکمت تفکیک نمودیم و همین باعث شد که الهیات از طبیعت جدا گردد. و اساساً مگر خدا بدون طبیعت قابل درک و تصور است؟! نتیجه طبیعی این امر علم را از فلسفه و فلسفه را از علم جدا کرد. یکی از جنبه‌های این تفکیک و این تقسیم‌بندی را امروز در دانشکده‌های ادبیات و فنی به راحتی می‌توان دید. اما در تمدن غرب جدایی علوم طبیعی از علوم انسانی اساساً غیرقابل تصور است و چنین تفکیکی اصلاً مطرح نیست زیرا شیرازه و ماهیت این تمدن به رابطه گسست‌ناپذیر علوم انسانی با علوم طبیعی وابسته است. که همین امر باعث حفظ و حراست آن شده است.

فلسفه در نزد ما، امری است کاملاً ذهنی، یعنی همانند پرنده‌ای در آسمان است که هرگز به زمین نخواهد نشست! و علم در دیدگاه ما نه تعمیق نگاه به هستی و جهان، بلکه آن را صرفاً موضوعی تجربی، علمی و اجرایی تلقی می‌کنیم. آیا همین تفکیک و جدایی بین علم و فلسفه در میان ما را به راحتی می‌توان با دروسی همچون "فلسفه علم" در دانشگاه‌ها از میان برداشت، در حالی که در دانشکده‌های فنی ما فلسفه عنوانی بیش نیست و کاربردی ندارد.

فرهنگ غرب در این عصر تا حدی با اتکا به میراث فلسفی ما توانست فلسفه علمی را بنا کند و با بینش علمی خویش نسبت به هستی و جامعه، به ساختن جامعه بر مبنای همان بینش و نگرش اقدام کند. اصلیت‌ترین نیاز حقیقی ما جز این نیست که بینش و نگاهمان را تصحیح کنیم. در حقیقت

بنای فلسفی ما می‌باید در جهت پاسخگویی به نیازهایمان باشد. با تشخیص درست نیازهای این عصر و این نسل خرافه‌های موجود و اندیشه‌های عقیم که هم اکنون در میان ما موجود است، در پرتو دعوت و پیام‌مان که ناشی از احتیاجاتمان است، رنگ باخته و از بین خواهند رفت. اگر بتوانیم این مهم را جامه عمل بپوشانیم همانند قدما مسیری را طی خواهیم کرد که فلسفه علمی را بنا کنیم. بعضی از متفکران ما مطرح کرده‌اند که پاسخگویی به نیازهایمان تنها از طریق ایجاد انقلابهای بنیادین امکانپذیر است. در حقیقت، موضوع سیاست از لحاظ نظری نیازمند نظریه فلسفه سیاسی است، به عبارت دیگر در این دوره فلسفه ضرورتاً به ایدئولوژی مبدل شده و بدان سو سوق می‌یابد.

۶ - تکوین اندیشه دائرةالمعارفی

ابن سینا میراثمان را در حوزه فلسفه ناشی از منطق، علوم طبیعی و الهیات دانسته و از هر موضوع با اهمیتی به طور گسترده و همه جانبه در اندیشه دائرةالمعارفی خویش گردآوری کرده بود. البته اخوان‌الصفاء به آن علوم، نفسانیات را هم اضافه کردند. اساساً آرائه این نوع تقسیم‌بندی و کلاً دائرةالمعارفی که بر مبنای اندیشه آنان شکل گرفته بود شامل تمامی نظرات و نوآوریها در آن عصر بود. فارابی آن را در اثر *احصاء العلوم* و ابن سینا در کتاب *فی اقسام العلوم العقلیه* مطرح کرده‌اند.

فارابی پایه‌های علوم را علم زبان، منطق، علوم طبیعی، علم الهی، علم مدنی، علم فقه و علم کلام می‌دانست. از نظر او از میان آنها علوم طبیعی و علوم الهی در یک حوزه قابل بررسی و پژوهش بودند. زیرا از نظر او علوم مدنی، فقه و کلام می‌بایست پاسخگوی نیازهای هر عصر در ابعاد سیاسی و اقتصادی باشند و به همین دلیل در تقسیم‌بندی علوم، آنها را در دسته و حوزه دیگری قرار می‌داد. ابن سینا حکمت را به دو موضوع،

حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم کرده بود، که حکمت نظری اختصاص به الهیات، ریاضیات و علوم طبیعی داشت و حکمت عملی به اخلاق، سیاست و تزیین مربوط بود.

البته این تقسیم‌بندی باعث نگردید که آنان صرفاً در یک حوزه متخصص شوند. زیرا کندی که اولین فیلسوف مسلمان بود در عرصه‌های علوم طبیعی از جمله شیمی تخصص داشت و همچنین مهارت شگرفی در ساعت‌سازی داشت و در همان حال موسیقی‌دان زبردستی بود. ابن سینا پزشک و داروساز و در همان حال عالمی بود که در عرصه مسائل روحی و روانی دانش فراوانی داشت و همچنین پایه‌گذار علم سوارکاری بود. فارابی در عرصه منطق، زبان و موسیقی تخصص داشت و ابن رشد در عرصه طب و در همان حال در عرصه‌های فقه و کلام استاد بود. این امر به درستی نشان می‌دهد که اندیشمندانی که خود علوم را دسته‌بندی کرده بودند تنها در یک حوزه متخصص نبودند.

همین امر در دوران قرون وسطی به اروپا هم کشیده شد که نمونه‌اش را در اثر رمون به نام *اللیل المنطق الجدل* به روشنی می‌توان مشاهده کرد. هرچند که اندیشه‌ی دایره‌المعارفی در غرب بطور محدود حالت تخصصی به خود گرفت اما از زمان هگل از این اندیشه و نوع تقسیم‌بندی صرف‌نظر شد. تقسیم علوم در غرب الهیات را از فلسفه و منطق و علوم طبیعی جدا کرد. به همین دلیل تقسیم‌بندی جدیدی شکل گرفت که انسان به عنوان کانون و مرکز هستی شناخته شد و از طرف دیگر با پشتوانه قرار دادن میراث فلسفی قرون وسطی در جهت تعمیق ریشه‌های فلسفی کوشش به عمل آمد.

به رغم تغییرات بنیادین که در غرب به وقوع پیوسته است، ما همچنان به شالوده و پایه‌های اندیشه دایره‌المعارفی خویش که در آن عصر تکوین یافته است، تکیه کرده‌ایم و نتوانسته‌ایم به عرصه کارشناسی و تخصص در

امور با هوشیاری گام نهمیم. از نقطه نظر ما فلسفه، یعنی اطلاع و آگاهی از همه چیز و فیلسوف کسی است که به همه حوزه‌ها اشراف داشته باشد. گر چه چنین برداشتی از فلسفه و نوع تلقی از آن، تنها به باورهای سنتی مان یاری رساند اما بنیاد و اساس آن از یک منطق استوار و مستدل برخوردار نیست. اطلاعات و آگاهی کاذب فیلسوف ما باعث شده است که او از هر گونه شک و شبهه‌ای خود را مبرا پندارد و به نوعی، به آرامش درونی کاذب برسد. او به دلیل اینکه در عرصه پزشکی و شیمی و منطق و... متخصص نیست و باعث کشف جدیدی نشده و حتی در رشد علم هیچ سهمی نداشته است، تنها می‌تواند در استحکام باورها و ایمان سنتی مان ثمربخش باشد! و از سوی دیگر برخلاف اینان کسانی هم که در میان ما دارای تخصص هستند از ارائه اندیشه و برداشت از هستی و جهان با تکیه به تخصص خویش پرهیز می‌کنند.

۷- ترسیم بینشی جهان‌شمول

آنان با تقسیم‌بندی علوم و اندیشه دایره‌المعارفی، که اساس و جوهره بینش آنها را نسبت به حیات و هستی تشکیل می‌داد، تلاش می‌کردند تصویری جهان‌شمول از هستی ارائه دهند. در این بینش جهان‌شمول تصور و اندیشه تکامل در وجود مطرح بود. فارابی تلاش و کوشش می‌کرد تا بتواند بین اندیشه دو فیلسوف یعنی افلاطون و ارسطو تعدیل به وجود آورد. بدین معنا که تعادل و موازنه درست در عرصه اندیشه با واقعیت پدید آورد تا بتواند بینش جهان‌شمولی را ارائه دهد. یعنی ترسیمی که در آن اندیشه با واقعیت، صورت با ماده، تجرد با عینیت و عقل با حس پیوندی گسست‌ناپذیر داشته باشد. همان بینش تکامل یافته فلسفی که برای تمامی ادیان قابل توجه بوده است، یعنی برای از میان برداشتن دوگانگی در عرصه‌هایی همچون نفس - جسم، دنیا - آخرت، فرد - جمع،

آزادی - ضرورت، زمینه‌های درستی فراهم گردد تا اندیشه دینی دیدگاه‌های خویش را مطرح نماید. میراث فلسفی ما هیچ اندیشه و نظریه‌ای را نفی نکرد بلکه هر یک را به فراخور محتوا و ماهیتش در جایگاهی خاص قرار داد و سپس در جهت کامل کردن آن گام برداشت تا بتواند بدان وسیله بینش جهان‌شمول خود را طرح کند.

فلاسفه آن چنان مجذوب بینش جهان‌شمول شده بودند که اعتقاد داشتند علم خداوند با کلیات ارتباط دارد و جزئیات نه با روش استقرا و تجربه، بلکه تنها در پرتو کلیات قابل استنباط است. به دلیل همین نگرش به منطق تکیه کردند و به مسائل و موضوعات کلی و عام پرداختند و توجه شدیدی به متافیزیک نشان دادند. طبعاً چنین نگرشی باعث شد که به حکمت و فلسفه‌گرایی پیدا کنند. این توجه شدید به کلیاتی بود که صرفاً در تجرد و ذهن محصور نمی‌ماند، بلکه به عالم ماده و اشیاء تعمیم می‌یافت. طرح نظرات و بیان اندیشه‌هایی در خصوص ماده از سوی آنان زمینه مخالفت فقها را برمی‌انگیخت به طوری که حامیان قشری‌گری، فلاسفه اسلامی را به نشر و گسترش اندیشه شرک‌آمیز متهم می‌کردند.

اندیشه جهان‌شمول در تاریخ فلسفه و به خصوص در مراکز فلسفی تمدن یونان باستان رشد و گسترش یافته بود. امری که نمونه‌اش در سقراط حکیم به روشنی می‌بینیم که به فضیلت‌های انسان تکیه می‌کرد، افلاطون الهیات و ایده‌آل را مطرح می‌نمود و ارسطو به عالم واقع و علوم طبیعی تکیه می‌کرد. هر یک از این فلاسفه در جهت کامل کردن اندیشه و بینش جهان‌شمول کوشش می‌کردند و همچنین در جهت برطرف کردن نقایص اندیشه دیگری گام برمی‌داشتند. به همین دلیل است که من تفاوت عمیقی در اندیشه جهان‌شمول این سه فیلسوف نمی‌بینم. آنان در تکامل و بسط حکمت تأثیراتی عمیق از خود به جای گذاشته‌اند. اما درباره اندیشه آنان در تاریخ فلسفه، بیشتر کشمکش تاریخی به وجود آمده است.

فلاسفه اسلامی از آنجا که به تفاوت‌های مکاتب عقلی کاملاً اشراف داشتند و به خوبی مطلع بودند که انسان را در فلسفه قدیم به دو عالم مربوط نموده‌اند، برای ارائه بینشی جهان‌شمول توانایی داشتند که تمامی آنها را در یکجا گرد آورند. به همین خاطر به بخشی از نظرات اندیشمندان توجه چندانی نکردند. و گاه اندیشه‌ای را به متفکری منسوب نمودند که از آن او نبود. نمونه‌اش آثاری است که به ارسطو منسوب کرده‌اند.

۸- عقل و ایمان

میراث ما پیوندی گسست‌ناپذیر بین عقل و ایمان ایجاد کرد و به تعبیری در عرصه دین و فلسفه، حکمت و شریعت پیوند به وجود آورد. هدف از آن پیوند صوری نبود آنچنان که اخوان‌الصفاء به اشتباه می‌خواستند مبانی دین اسلام را با فلسفه یونان پیوند دهند، بلکه غایت این امر و این پیوند تحقق این مهم بود که ایمان را بر مبنای عقل، و دین را بر اساس فلسفه استوار کند و تکیه‌گاه شریعت را حکمت قرار دهد. میراث فلسفی مان قادر شد که در ارتباط با این دوگانگی روش و اسلوب جدید و نو ابداع نماید که بدون شک این پرتوی از بینش توحیدی محسوب می‌گشت. زیرا بینش توحیدی در هیچ عرصه‌ای ثنویت را نمی‌پذیرد. ایمان در بینش توحیدی بر عقل استوار است و عقل در این نگرش هیچ تناقضی با ایمان ندارد، ممکن است در ذهن فیلسوف تناقضی بین عقل و ایمان پدیدار شود اما این تناقض ظاهری است که با تبیین از ایمان این تناقض ظاهری برطرف خواهد شد. عقل، اساس و مبنای ایمان، فلسفه مقیاس و معیار دین و حکمت شاخصه شریعت است. پیوند در این مسائل تنها منوط به غایت نیست، بلکه اینها در روش رسیدن به غایت با یکدیگر پیوند دارند. وسیله و اسباب در این موارد چیزی جز عقل نیست. به گفته ابن رشد، حقیقت تضاد و تناقضی در خویش پنهان نمی‌کند و بر همین اساس فلسفه و

شریعت هیچ تضاد و تناقضی با یکدیگر ندارند بلکه پیوندی عمیق بین این دو برادر و همراز برقرار است و هریک حامی دیگری است، و به گفته ابن سینا آنها بر مبنای ماهیت و جوهرشان با یکدیگر پیوند دارند.

ابن سینا درباره تفاوتی که بین پیامبر و فیلسوف وجود دارد، می‌گوید: "نبی با درک شهودی حقایق را می‌فهمد و طرح می‌کند در حالی که فیلسوف در پی ارائه ترسیمی از هستی و حیات بر مبنای بینش خویش است، تا اندیشه و ذهن انسانها را تحت شعاع قرار دهد و گاه لازم می‌بیند که از نمادها سود جوید و بدانها تکیه کند. پیامبر عوام را مخاطب خویش می‌داند و فیلسوف خواص را. پیامبر بر اساس درکی روحانی از وجود و هستی به دین دعوت می‌کند و قوانین دینی را مطرح می‌نماید، در حالی که فیلسوف نیازی به طرح قوانین نمی‌بیند و به آنها تکیه‌ای نمی‌کند." آیا در میراث ما، مقام و منزلت فیلسوف از پیامبر رفیعتر بوده است؟ در حقیقت چنین به نظر نمی‌رسد. در واقع رابطه پیامبر با فیلسوف رابطه‌ای مرید و مرادی نیست، بلکه دین زمینه و بستر تکامل اندیشه و خرد به شمار می‌آید. به طوری که پیشرفت جوامع و تکامل آنها از دین به فلسفه و از ایمان به عقل گذر کرده است و انسانیت تنها در سایه این امر به کمال می‌رسد و آگاهی و خردگرایی در یک جامعه به منصفه ظهور می‌رسد. شگفت‌آور است که این روش میراث فلسفی ما به غرب منتقل شد و در آنجا حامیان فلسفه اسلامی پا به عرصه حیات نهادند و اندیشه مسیحیت در سایه فلسفه اسلامی پیوند عقل و ایمان را کشف نمود و بر این اساس جریانی خردگرا به وجود آمد. اندیشمندان مسیحی که پیروان ابن رشد بودند، تناقض بین عقل و ایمان در مسیحیت را به خوبی درک کرده بودند، به همین دلیل عقل را بر ایمان ترجیح دادند. عقل بر ایمان به مرور رجحان یافت و سپس لائسیسم به وجود آمد. در حقیقت آنان اندیشه توحیدی را در مقابل تثلیث پذیرفتند. از آنجا که در فلسفه اسلامی تنزیه در مقابل

تشبیه از ارزش و منزلتی برتر برخوردار بود، جریاناتی در غرب که از فلسفه قدیم ما الهام گرفته بودند، فرهنگ عقلی را پایه‌گذاری کردند و با کوشش‌های فراوان خویش مبنای عصر جدید را پی‌ریزی نمودند. متفکران و اندیشمندان دوره رنسانس در اروپا از اندیشه متفکرانی همچون ابن رشد، ابن طفیل و ابن سینا و دیگر فلاسفه اسلامی به خوبی سود جستند و اساس و سنگ زیرین فلسفه عقلی را بنیان نهادند.

متأسفانه راهی را که تمدن اسلامی آغاز کرده بود، ادامه نیافت. اولین بار در قرن پنجم هجری غزالی به علوم عقلی حمله کرد. ما اثر غزالی را به نام *تهافت الفلاسفه* را پذیرفتیم و به اثر ابن رشد به نام *تهافت التهافت* توجهی نکردیم در حالی که در غرب حامیان فلسفه اسلامی، ابن رشد را به غزالی ترجیح دادند. بعد از اینکه تصوف با اشعری پیوند یافت، به ویژه در دوران حاکمیت ترکها، مبارزه با خردگرایی تعمیق و تصوف هر چه بیشتر نشر و گسترش یافت به طوری که در دوران دولت عثمانی و به خصوص در اواخر آن، توجه به اصلاحگری ره به جای نبرد. زیرا آنان نه به مسائل بنیادین بینش توحیدی بلکه به موضوعات روبنایی و کم اهمیت توجه نشان دادند. حرکت اصلاح طلبانه رشیدرضا و حسن البنا هم از چارچوب اندیشه سنتی اسلام فراتر نرفت، به همین دلیل نتوانست در عرصه سیاست تغییر و تحولی را به وجود آورد.

ما امروزه در جهت تار و مار کردن خرد و اندیشه عقلی به پا خاسته‌ایم و می‌کوشیم ایمان را در مقابل خرد و عقل بنا کنیم. هر موضوعی را که منطبق با عقل است ویران می‌کنیم و در حیات و زندگیمان هر چیزی را که مبنای عقلی ندارد پی‌ریزی می‌نماییم و همه چیز را به ایمانی ضد عقلی متکی کرده و بدان ارجاع می‌دهیم و حتی پا را از این فراتر گذاشته و به تفتیش عقاید دیگران می‌پردازیم و در مراسم و اعیاد مذهبی دشمنان سیاسی مان را دشنام می‌دهیم و متفکران را بازخواست می‌کنیم و خلاصه اینکه به دوران تفتیش عقاید بازگشته‌ایم.

۹- خدا شالوده و حدانیت

یکی از نتایج عقلی در میراث فلسفی ما، ارائه بینشی عام و جهان‌شمول و عقلانی از خداوند بود. در این بینش و نگاه به توحید، او نه وجودی است که بتوان با چشم او را دید و نه جسمی است که بتوان او را لمس نمود. اساساً تصویری که از خدا ارائه دادند با ماده غیرقابل تلفیق است؛ او را نه تولدی است و نه مرگی؛ زیرا او عقل‌المعقول است، وجودی مطلق و بی‌نهایت و محرک‌الاول است. میراثمان آنچنان گسترده و عمیق به خیر مطلق توجه کرده بود که حتی اشاعره واهمه شدیدی از صفت‌هایی همچون دیدن، شنیدن و اراده کردن که به خدا نسبت داده می‌شد، داشتند. زیرا هراس داشتند که آنان را به گرداب تشبیه بیفکند. و به همین دلیل این صفات را به صورت صفت‌هایی منفی تلقی کردند، او را نه می‌توان با عقل ادراک کرد، نه در کیفیت و نه در کمیت می‌گنجد. او همان طور که تکثیرپذیر نیست، مرکب هم نمی‌باشد. به همین علت برداشت فلاسفه از توحید با اشاعره دارای هیچ نقطه اشتراکی نبود. فلاسفه اسلامی به لحاظ بینش فلسفی بیشتر به معتزله نزدیک بودند، زیرا خدا را بر مبنای معیارهای ذهن بشر مطرح می‌کردند. البته در همین راستا تلاش می‌کردند که از تشبیه خدا دوری گزینند: "هر چیزی که نسبت به خداوند در نظرگیری، او وجودی است بر خلاف آن." چنین برداشتی از خدا به قرون وسطی هم سرایت کرد. به طوری که در اواخر این دوره، دکارت و اسپینوزا اعلام کردند که تصور عقلی و فلسفی از خدا در قرون وسطی به اوج تکامل خویش رسیده و به تدریج در حال افول است. پاسکال در این باره می‌گوید: "خدای فلاسفه با خدای مردم که مورد پرستش قرار می‌گیرد و ایمان به او نقش حیاتی در زندگی‌شان دارد، متفاوت است." این بینش توحیدی پایه‌های آغازین انسان‌شناسی در این عصر محسوب می‌گردد، بینشی که دربرگیرنده حقایق هستی، خرد و انسانیت و رابطه این سه است.

در حالی که بیش از هزار سال از تکوین اشاعره و تصوف می‌گذرد، اهل سنت همچنان با هفت صفت از خدا یاد می‌کنند صفاتی همچون علم، قدرت، حیات، اراده، کلام، دیدن و شنیدن. یعنی ما نیز، همانند تصوف، به وحدت وجود معتقد شدیم و گفتیم خداوند سرنوشت همه را معلوم می‌کند زیرا او اراده مطلق است و پنداشتیم که به مظلومان یاری خواهد رساند و انتقام آنان را از حکام ظالم خواهد گرفت و گرسنگان را سیر، محتاجان را یاور و برهنه‌ها و بی‌پناهان را حامی و لگدمال‌شدگان را نجات خواهد داد و پنداشتیم که او خود حکومت را به حاکمان تسلیم می‌کند و آنان نمایندگانش هستند. ناهنجاریهای ما به حدی گسترش یافته که دیگر توانایی آن را نداریم که به عنوان یک ملت، حقوق مردم را از حق و حقوق حاکمان تفکیک کنیم. در زندگی ما، نهادهای اجتماعی و قوانین و نظامهای سیاسی همه به اراده اشخاص وابسته است. به همین دلیل است که تمامی مسائل ما وابسته و غیرمتعادل است و قوانین مان را به حدس و گمان و احتمالات منوط می‌کنیم. اساساً آنچه را که نیازی بدان نیست، آرزو می‌کنیم و در عمل به دنبال آن هستیم. نتیجه این امر این شد که حیاطمان نه دارای قانون باشد و نه برخوردار از اصول. بلکه همه چیز عبارت است از مقابله با نیازهای حقیقی و نادیده گرفتن آرزوها و دریغ‌هایمان.

۱۰- خیر و کارکرد آن

توحید تنها در عرصه بینش عقلی و ذهنی به هستی خلاصه نمی‌گردد بلکه از آنجا که خدا مبدأ و منشأ خیر و نیکی است، خیر و نیکی بایست در اعمال و اخلاق فرد تجلی یابد. خیر یعنی فضیلت و عمل به آن. این موضوع بیش از آنکه در رفتار بیرونی فرد آشکار شود باید در تقوای وجودی و صیقل روحش متجلی گردد. زیرا نیکی و خیر و نتیجه‌ای که از

آن حاصل می‌شود، امری تکاملی است و بهتر "شدن" را به بار می‌آورد. شر، یعنی امری کریه و زشت و ضد تکاملی. شاید بتوان گفت که میراث ما در این بعد، از ادبیات و کلام و نظریه اخلاقی معتزله به شدت سود جسته است. در همین زمینه ابن مسکویه اثری درباره اخلاق دارد. هنگامی که آن را مورد مطالعه قرار دهیم تأثیرات شگرف اخلاقی و روحی از آن خواهیم پذیرفت.

چنین اخلاقی که ناشی از میراث ما بود در قرون وسطی و سپس در قرون جدید در غرب تأثیر مثبتی از خود به جا گذاشت. این اخلاق با ایدآلیسم غربی دکارت و کانت پیوند یافت و بعد به عنوان یک مکتب اخلاقی مستقل مطرح گردید. به خاطر اینکه پروتستانتیسم از بینش اسلامی سود جسته است عاملی مهم و یکی از منابع اصلی چنین اخلاقی محسوب می‌شود و می‌بینیم که امروز تمدن غربی خود را وارث چنین برداشتی از اخلاق می‌داند و به همین علت خود را نماینده حقیقی انسانیت قلمداد می‌کند.

اما تقوای وجودی و رشد روحی و اخلاقی که جزء ضرورت‌های حتمی ایمان است، در نزد ما تبدیل شده است به مشتی مراسم بیهوده برای تظاهر و خودنمایی. زیرا ما شایستگی‌مان را از دست داده‌ایم و دین ما تبدیل شده است به یک رشته آداب و مراسم سنتی که به تقدیس آن مشغولیم. خیر و شر نه توسط وجدان آگاه ما، بلکه توسط عوامل بیرونی و خارجی تعیین می‌شوند. ما از آن عوامل به عنوان اراده خدا و مشیت او یا اراده حاکمان یا عرف اجتماعی نام می‌بریم. در حقیقت ما در ذهن به خدا باور داریم و شک و شبهه‌ای به وحدانیت او نداریم اما در عمل و رفتار خویش از اوضاع و احوال پیرامونمان که هر آن در حال دگرگونی است، شدیداً متأثر می‌شویم. نتیجه این امر جز این نیست که با شخصیت‌های دوگانه به زندگی ادامه دهیم. از یک سو به ایمانی سطحی و بیهوده تکیه

کرده‌ایم و از سوی دیگر رفتار و اعمالمان از شرایط متغیر به شدت تأثیر پذیرفته است.

۱۱ - خلود

دید ثنوی که دربارهٔ نفس و خدا و رابطه‌اش با طبیعت گسترش یافته بود، توسط ابن رشد از میان برداشته شد. او با ارائه بینشی در عرصه ماهیت نفس و جسم امکان بقا در ماده را مطرح کرد: "جسد از بین رفته به خاک تبدیل می‌شود و سپس از خاک به نباتات منتقل و در آنها نمو می‌یابد و شکوفه می‌روید و به انسان حیات و زندگی می‌بخشد و انسان زندگی کرده و سپس می‌میرد، جسد از بین رفته به خاک باز می‌گردد و از خاک حیوان بهره‌مند می‌گردد و این تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد. جسد انسان در گردونهٔ طبیعت دیگر بار حیات می‌یابد و با شکل دیگری از ماده به بقا خود تداوم می‌بخشد." این دیدگاه مطرح می‌کند که اساساً ماده نابود نمی‌شود.

انسان با تکیه به عقل قادر است تا بی‌نهایت صعود کند و اوج گیرد و بقا یابد. در اینجا سخن از اندیشه، عقل و خرد است، یعنی برداشت و نگاه ما نسبت به پدیده‌هاست که رشد می‌کند و عمق می‌یابد تا به مدارج گوناگون می‌رسد، سپس اندیشه فراگیرتری زاده می‌شود و بعد در تمدنی دیگر جلوه‌گر و باعث تغییر و دگرگونی می‌گردد. در حقیقت تاریخ انسان یا بهتر است بگوییم انسانها در تعمیق خرد سهیم و شریک‌اند. در واقع هر متفکر و اندیشمندی با کشف، آفرینندگی و فعالیت عقلی‌اش در تمدن انسانی از ارج و احترام برخوردار است. هم بقای ماده و هم خلود روح - که می‌توان نمودش را در تکامل اندیشه عقلی در تمدن انسانی دید -، هر دو به دنیای ما تعلق دارند. این حرکت وقفه در هستی‌جانداران بی‌شعور را در برنمی‌گیرد.

بینشی که از آن سخن گفتیم تا اواخر دوران قرون وسطی در نزد

متفکران مسیحی گسترش یافت و حامیان ابن رشد در غرب تا دوران رنسانس بدان نگرش باور داشتند. نتیجهٔ چنین نگرشی آن شد که علوم به وجود آمد و علم بیولوژی و فیزیولوژی تکوین یافت. دانشمندان و روان‌شناسان به شناخت بدن انسان علاقه نشان داده گردش خون در بدن کشف گردید. بدون شک این کشف به دیدگاه افلاطون در مورد ابدیت جسم انسان خاتمه داد.

اما ما بینش و آثار افلاطون را همچنان سرلوحه اندیشه خویش قرار داده‌ایم و در آن راه گام برمی‌داریم. یعنی نه تنها به بینش ثنوی تکیه زده‌ایم، بلکه جسم‌مان منتظر مکافات روز جزاء خواهد ماند و بعد از رسیدگی به اعمالش در بهشت یا جهنم جای خواهد گرفت. به همین دلیل بود که به تزکیه نفس روی آوردیم و تلاش شد که مشقات و رنجهای فراوانی که در زندگی می‌کشیم به فراموشی بسپاریم. بدن را سد و مانعی برای ورود به بهشت پنداشتیم و بدان توجهی نکرده و به گرسنگی و فقر اعتنایی نشان ندادیم. در حالی که با ناهنجاریهایی همچون گرسنگی و فقر و بیماری و افزایش سرسام‌آور جمعیت روبرو بودیم، منتظر ورود محشر ماندیم تا صور اسرافیل بدمد!

۱۲- قدیم بودن عالم

ابن رشد همانطور که بینش ثنوی را نسبت به روح و جسم او از میان برداشت، قادر گردید ثنویت را هم در عرصهٔ خدا و هستی از میان بردارد. از نظر فلاسفه‌ای همچون کندی، فارابی و ابن سینا خداوند، به دلیل دارا بودن کمال، شرف، وحدانیت و بقا از مقام و منزلت عالی برخوردار است و هستی که دارای ضعف، حقارت، کثرت و فناپذیر همچون بدن است، واجد مرتبه و منزلت پست‌تری می‌باشد. ابن رشد همان طور که ماهیت حقیقی انسان را به او بازگرداند در عرصهٔ هستی هم مرتبه و ارزش والای

آن را طرح نمود. در سایه اندیشه این شخصیت متفکر ارزش حقیقی هستی مطرح و بقای آن به میان آمد که در این هستی و جهان قوانینی حکم می‌رانند و وجود دارند که صیوروت تکاملی آن را نشان می‌دهد. و در چنین عالمی است که خدا بر آن تأثیر گذاشته و در آن موثر واقع می‌شود. اساساً در قرآن هیچ آیه‌ای در مورد قدیم بودن هستی وجود ندارد که بتوان آن را مورد تفسیر و تأویل قرار داد، بلکه آیاتی وجود دارد که مدعیان قدیم بودن هستی را منکران خدا می‌داند و ارزش هستی را بیان می‌کند. در این نگاه و بینش تأثیر خداوند در هستی و حاکم شدن انسان بر قوانین آن که امری اجتناب‌ناپذیر است، بیان می‌گردد.

متأسفانه ما در این مورد هم دیدگاه افلاطون را انتخاب کردیم، اندیشه‌ای که هستی در حال حرکت و صیوروت را به دو نیم تقسیم کرده که یکی فنا و دیگری بقاست و خدا در این میان دارای وجودی بی‌تأثیر و خنثی است. با تکیه به چنین بینشی حرکت در هستی را به صورت وزش نسیمی فرض کردیم و لذا نه به حقیقت وجود نزدیک شدیم و نه شناخت صحیحی از خدا نصیبمان شد. به همین علت در این دنیا در جهت خلود گام نهادیم و نتیجه این شد که منابع مان تار و مار و سرزمینهای مان ویران و خراب گردید و ماتم زده ماندیم و پاییز حیاتمان آغاز شد.

ویژگی‌ها و جهت‌های بازدارنده تمدن اسلامی

میراث فلسفی ما به دلیل برخورداری از محتویات و جهت‌ها و ویژگی‌های درست، توسعه یافت و در سایه آن تداومش تضمین گردید. اما با وجود این دارای نکات منفی و جهت‌های زیانبخش و ویژگی‌های بازدارنده هم بود که تأثیراتی در عرصه شناخت از هستی و اعمال و کردارمان از خود به جا گذاشت. این جهت‌های نادرست و زیانبخش در هنگامی که تمدن

اسلامی دارای حیاتی زنده و فعال بود، چه بسا در نزد قدما نکاتی مثبت تلقی می‌گردید و ارزشمند بود اما به نظر ما تمدن اسلامی هر چند که توانست دشمنانش را مغلوب کند و به اهداف مورد نظرش نائل آید ولی ماهیت و محتوای آن توسط ویژگیهای منفی و بازدارنده‌اش خدشه‌دار گردید که در نهایت باعث اضمحلال آن شد. متأسفانه ما تا به امروز شاهد بقای همان ویژگیها هستیم. یکی از مسئولیتهای اصلی ما شناخت درست و ریشه‌ای و مبارزه صحیح برای از بین بردن آن ویژگیهاست - که از آنها به شرح زیر می‌توان نام برد:

۱- منطق صوری

میراث ما بعد از ترجمه اثر خارق‌العاده ارسطو به نام منطق، به منطق صوری گرایش یافت. جذب این منطق و توجهش به عقل محض شاید تا حدودی طبیعی بود. زیرا برداشت آنان از توحید، ذهن را مدام به سمت و سوی تجرد سوق می‌داد، که همان باعث گردید که به منطق صوری تکیه کنند. منطق و عقل اسلامی برای دوری از خطر تشبیه که از ادیان قدیم به ارث رسیده بود، و برای ترسیم توحید در اذهان و وجدان مسلمانان، خود را ناچار دید که به منطق صوری گرایش یابد و شارحان مسلمان که به قیاس و اشکال دیگر آن منطق تاکید می‌کردند، باعث شدند که آن دوباره تجدید بنا شود. در آن عصر منطق واقعگرا بر برهان، قیاس و مقولات استوار بود و منطق ظن بر جدل، سفسطه، نطق و شعر تکیه داشت. قرآن به صراحت می‌گوید: "جز گمان خود را پیروی نمی‌کنند و در واقع، گمان در وصول به حقیقت هیچ سودی نمی‌رساند." (نجم/۲۸). با وجود اینکه مفاهیم یونانی به زبان عربی ترجمه شد و مبنا قرار گرفت و توسط برهان و استدلال مورد کنکاش قرار گرفت و شعر و نطق از منطق ظن به ادبیات عرب سرازیر شد، اما منطق صرف ذهنی و صوری در میان شارحان

اسلامی همچنان رونق داشت. اندیشه‌ای که توجهش را بیش از هر چیز به عبارت و لحن و آهنگ معطوف می‌کرد و به نتایج چنین منطقی بی‌توجه بود و بدان اهمیت نمی‌داد. همین منطق توسط فقها و حکما مورد حمایت قرار گرفت و آنان با چنین درکی از منطق از واقعیت جوامع مسلمان چشم‌پوشی کردند.

فلاسفه غرب همین منطق را که توسط مسلمانان به آنان منتقل شده بود، در قرون جدید به خصوص در عصر مدرن مورد ارزیابی موشکافانه و نقادانه قرار دادند تا منطقی جدید و نو را بیافرینند. اما منطق صوری - که تنها شکل و قالب اندیشه را نشان می‌دهد - در نزد ما پابرجا ماند. ما به محتوا و ماهیت افکار و نظرات هیچ توجهی نشان ندادیم و تنها به قالبها بسنده کردیم و به آنها وابسته شدیم و نتایج ناشی از اندیشه را اساساً در نظر نگرفتیم. در ساختار و مبنای اندیشه به منطق لفاظی و بازی با الفاظ و واژه‌ها مشغول شدیم و چنین امری به عادت می‌شد که همچنان پابرجاست. منطق ظن و گمان به منطق واقعگرا غلبه کرد و جای اسلوب برهان و قیاس، جدل و سفسطه حاکم شد و گمان بردیم که متفکر، فیلسوف و اندیشمندیم، در حالی که به پند و اندرز مشغول شده بودیم. در عصر حاضر ما از عقب‌ماندگی، استعمار و حکومت‌های تمامیت‌خواه که بر سرنوشتمان حکم می‌رانند به شدت رنج می‌بریم. به همین دلیل دیگر منطق صوری و قیاس به هیچ عنوان قادر نیست به نیازهایمان در این برهه از زمان پاسخ دهد و بیش از هر چیزی به منطق واقعگرا محتاجیم، یعنی به منطق تجربه و منطقی که در سایه آن بتوان مسائل اجتماعی و تاریخی را تبیین کرد. باز تکرار می‌کنیم برای رهایی از ناهنجاریهای مان به "منطق واقعگرا، تجربی و مادی" نیازمندیم. ما بیش از آنکه به فلسفه محض محتاج باشیم به منطق تجربی علوم انسانی محتاجیم. هر چند که غرب در این اواخر به سوی سمبولیسم سوق یافته و

از منطق تجربی و واقعگرا به تدریج فاصله می‌گیرد و تغییر جهت می‌دهد، اما این امر نمی‌تواند و نباید نیاز حقیقی ما را تحت‌الشعاع خویش قرار دهد. بی‌شک ما قادریم با اسلوب و روشی که در قدیم مطرح بود، برخورد نقادانه نماییم و برای رسیدن به منطق تجربی کوشش کنیم. زیرا تنها در سایه آن قادر خواهیم بود که در عرصه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی ترقی کنیم و در راستای استقرار ثبات سیاسی قدم در پیش نهیم. همچنین نیاز عمده‌ای به آگاهی احساس می‌کنیم تا در پرتو آن بتوانیم از وجدان اجتماعی، ملی و انسانی مان شناخت کسب کنیم. تحت لوای چنین راهی است که خواهیم توانست از تجارب عصرمان سود جسته و موانع ترقی را از پیش پای برداریم. همچنین خواهیم توانست که روح حاکم بر عصر کنونی را به درستی درک کرده و بفهمیم. به هر حال ضروری است که از منطق صوری، قیاسی و از منطق سفسطه و جدل صرف نظر کنیم زیرا جدل و سفسطه و کلاً تکیه به منطق صوری نتیجه‌ای جز عقب‌ماندگی و از دست دادن منابع مان که به تاراج و یغما رفت، عایدمان نکرد. ما در عین وقوع چنین حوادث مهیب و هولناکی به جنگ زرگری مشغول شده، در عالم هیروت غرق بافته‌های ذهنی خویش بودیم.

۲- عقل

وظیفه اصلی عقل نه نقد اندیشه، بلکه جذب، هضم و خلاصه کردن آن محسوب می‌شود، تا بدان وسیله تصویری جهان‌شمول از هستی ارائه دهد. همین امر باعث شد که هر اندیشه بی‌پایه و هر نظر غیر اصالی را به شکل نظریه درآورند. "هر چیزی معقول است و هر معقولی دلیل و برهانی دارد. حق با سقراط است اما ارسطو و افلاطون هم محق هستند؛ زیرا "حق نمی‌تواند که ضد حق باشد"، بلکه نقایص را تکمیل و به تعالی می‌رساند. وظیفه عقل در میراث ما آن بود که اندیشه و افکار صحیح را با

هر چیز دیگری مربوط کرده و به دنبال کشف نقطه اشتراک آنها باشد. یعنی عقل قادر بود که در همان حال که حدوث عالم را اثبات می‌کند در پی ادله و برهانی باشد که قدیم بودن آن را اثبات نماید. از یک سو ضرورت نبوت را انکار می‌کرد و از سوی دیگر به اثبات آن می‌پرداخت. نفس را فانی می‌دانست اما آن را تا مرحله خلود می‌رساند. با کوشش و تلاش عقاید تمامی ادیان را تأیید می‌کرد، اما عدم دارا بودن ریشه عقلی آنها را نیز - مطرح می‌نمود. خلاصه اینکه از یک سو قادر بود حقانیت عقاید را متذکر شود و در همان حال در جهت خلاف آنها به استدلال و برهان متوسل گردد.

با در نظر گرفتن تمامی آن مسائل و وظیفه اصلی خرد که همان نقادی و ارزیابی موشکافانه بود، نادیده گرفته شد. عقلی که فلاسفه بدان تکیه داشتند، عقلی نبود که نقد اندیشه‌ها و نظرات را سرلوحه‌اش قرار دهد، برعکس، آنان هر چیزی را قبول کرده و در پی طبقه‌بندی اطلاعات ابوه خویش بودند. و برای به کمال رساندن اندیشه بدون برخورد نقادانه تقلا می‌کردند. به همین علت است که تنها آثاری انگشت‌شمار مورد نقد قرار می‌گرفت و اساساً برخورد نقادانه با اندیشه و با نظرات گسترش نیافت. شاید بتوان به طور نمونه به اثر رازی به نام *نقد النبوت* یا به اثر ابن راوندی به همین نام که به کفر و الحاد متهم شد، اشاره کرد. از آنجا که با اندیشه برخورد نقادانه صورت نگرفت، عقل نه تنها توانست قلعه‌های مستحکم فلسفه قدیم را ویران کند و از بین ببرد، بلکه جهت حفظ و حراست و استحکام پایه‌های آن تقلا کرد که شاید بتواند در روند تاریخ ثبات خود را تضمین کند. همین عدم برخورد نقادانه در عرصه اندیشه فلسفی به حوزه سیاست و نظامهای سیاسی هم تعمیم یافت و هیچ ترسیم روشنی از تغییرات زیربنایی در اجتماع ارائه نشد تا به نفی نظامهای حاکم در آن عصر منجر شود.

۳- اشراق

کوشش قدما بر مبنای منطق صوری و پذیرش اشکال متعدد چنین منطقی و فعالیت عقلی در این زمینه باعث شد که به تدریج از آن فاصله گرفته و در راستای انطباق با متافیزیک و مسائل ناشی از آن قرار گیرند. در پناه چنین امری اشراق تکوین یافت و سپس فلسفه هم به فلسفه اشراق مبدل شد. بدین ترتیب فارابی لقب معلم ثانی گرفت و بعد فلسفه اسلامی توسط ابن سینا بر بنیاد فلسفه اشراقی پی‌ریزی گردید. به همین علت است که در میراث ما به سختی می‌توان فلسفه را از عرفان تفکیک کرد. مثال بارز این امر را می‌توان در اثر ابن سینا به نام *الاشارات و التنبیها* و در بخشی از اثر غزالی به نام *احیاء العلوم* یا در اثر ابوطالب مکی به نام *قطب القلوب* یا در رساله عبدالکریم قریشی به درستی مشاهده کرد.

در آغاز اندیشه فلسفی ما، عقل نسبت به اشراق برتری حائز اهمیتی داشت. زیرا خدا را عقل المعقول و عقل انسان را عقل الفعل نام نهاده بودند. از رابطه این دو نظریه‌ای را به وجود آورده بودند. در حالی که در سایه نظریه اشراق این تعابیر و مفاهیم تغییر کرد. در واقع شناخت و نتایج آن را به علم ربانی ارجاع می‌دادند و آن را منبع و سرچشمه اصلی می‌دانستند که همین منبع خارج از جهان محسوس، یعنی از عقل المعقول نشأت می‌یافت و از آن منبع می‌گشت نه از مشاهده، تجربه و احساس. تمامی علوم و حکمت و رسالت پیامبران، بینش و اندیشه فلاسفه و الهام و تجربه درونی عرفا از عقل المعقول ناشی می‌شد و وحی در آن مکتوب بود که متکلمین از آن به نام لوح محفوظ نام می‌بردند.

ما امروز بی‌شک اعتقاد داریم که منبع و سرچشمه آگاهی و شناخت، ماورای عقل و خارج از آن است. یعنی شناخت را الهام قلبی که تنها با چشم بصیرت قابل درک است، دانسته و باور داریم که نوری از سوی خدا به انسان الهام می‌شود. همین امر به خوبی نشان می‌دهد که ما تنها به جنبه

عرفانی تصوف و اندیشه اشعری ارزش می‌دهیم و به منطق و خرد که فلسفه بدان تکیه داشت توجهی نکرده‌ایم. و به این دلیل سرنوشت‌مان در دنیای بیکران اندیشه‌ها و امواج پی در پی افکار نو که خود ذره‌ای در آن دخالت نداشته‌ایم، تعیین می‌گردد. در این عصر اگر در حوزه اندیشه کاری نکنیم نسل آینده ما در مقابل معابد قدیم و جدید سر تسلیم فرود خواهد آورد، ما ابزاری در دست تصوف به شمار می‌آییم و آنان هم تابع فقهای بودند که بینش نقادانه را نفی و به شدت با آن مخالف بودند. با چنین پشتوانه‌ای به تحلیل غرب پرداختیم و آن را به بینش ثنوی متهم کردیم. در حالی که ما خود باور داشته و داریم که هر پدیده‌ای دارای بعدی ظاهری و باطنی است. نتیجه این نوع بینش به پدیده‌ها باعث گردید که در محتوای هر کلامی به دنبال پیام باطنی آن باشیم و حتی از این فراتر رفته و آرزو داریم که از نهان و وجدان انسانها مطلع گردیم و در چنین آرزوهای کودکانه‌ای به سر می‌بریم.

۴- نظریه فیض

با تسلط فلسفه اشراق بر میراث فلسفی ما، بینشی که نسبت به خدا وجود داشت دگرگون شد، یعنی در بینش اشراقی خدا تمامی پدیده‌ها و موجودات را از خویش به وجود آورده است و دلیل وحدانیت و یگانگی او همین موضوع است. خدا عقل‌الاولی‌ای است که عقول دیگر را پدید آورده است.

در این بینش، رابطه خدا با هستی منفصل و جدا نیست. بلکه مسئله پیوند مطرح است اما این پیوند بین خدا و هستی از نظر ارزشی تفاوت فاحشی دارد. هر چه به بالا اوج گیرد و عروج کند به شرف، عزت و کمال نزدیکتر می‌شود و اگر به زیرین سمت و سو گیرد نشان از پستی، ضعف و حقارت است. کائنات و هستی در کمال مطلق صیورت می‌کنند اما در

مقابل این کمال، کثرتی وجود دارد که دارای نقص، ضعف و پستی است. انسان در این میان هم قادر و تواناست که به کمال رسد و هم می‌تواند پستی و حقارت را انتخاب نماید و به پایینترین حد ممکن رذالت و پستی سقوط نماید و در واقع آینده‌اش را خود بسازد. ارائه چنین بینشی نسبت به انسان نه در میان تاریخ و زمان بلکه در حرکت او در میان زمین و آسمان طرح است. نتیجه طبیعی این بینش از دست دادن فرصت تاریخی در اعتلای حیات انسانیت بود. تنها راه برای عروج و به کمال رسیدن را تصوف پنداشتیم. از آنجا که بزرگترین سد و مانع ما ارتجاع و عقب‌ماندگی بود و بالطبع بیشترین تلاش را باید برای برطرف کردن آن صرف می‌کردیم همچنان توجه‌مان معطوف به عروج شد و کمترین توجه و دقتی به تاریخ و رابطه تاریخی‌مان نکردیم.

نظریه فیض نقش به‌سزایی در اعمال ما و کلاً در شخصیت ما ایفا کرده است. این نظریه به حیات ما معنا و جهت و اساساً رسالتی جدی به زندگی ما داده است. وقتی که به دعا برمی‌خیزیم دستمان را به سوی آسمان بالا می‌بریم و هنگامی که می‌خواهیم نیاز یا خواسته‌ای برطرف گردد به سوی رئیس و شخصیتی می‌رویم و وقتی که از امری ناخشنود هستیم اولین امری که به ذهنمان خطور می‌کند، به نزد رؤسای منطقه و محلی که در آن زندگی می‌کنیم، می‌رویم زیرا اعتقاد داریم که تنها آنان می‌توانند مشکل را حل کنند و به شکایت پاسخ دهند. وقتی در امری ترقی نکردیم به افرادی که از ما ناموفق‌ترند می‌نگریم و هنگامی که در امری موفقیت کسب کردیم به افرادی می‌نگریم که از ما ناموفق‌ترند. زمانی که بد فردی، ناسزا می‌گوییم او را به خواری و فرومایگی متهم می‌کنیم و در ستایش و ثنا از افراد افراط می‌ورزیم، به رقابت نسبت به کسانی که از ما دارای موقعیت اجتماعی بالاتری هستند، می‌پردازیم و برای افرادی که نسبت به ما از موقعیت اجتماعی پایینتری برخوردارند مانع ایجاد می‌کنیم و

موفقیت‌شان را سد می‌کنیم. همهٔ امور ما رتبه و درجه دارد، در زندگی و حیاطمان همه چیز دارای رتبه و درجه است و به همین دلیل است که همیشه به این آیه تأکید می‌کنیم: "و اوست کسی که شما را در زمین جانشین یکدیگر قرار داده و بعضی از شما را بر برخی دیگر به درجاتی برتری داد تا شما را در آنچه به شما داده است بیازماید" (انعام/۱۶۵). همان طور که به طبقات گوناگون در بهشت و آسمان و زمین باور داریم انسانها را هم به طبقات و درجات گوناگون تقسیم کرده‌ایم و حتی گروهها و جریاناتی را که خواستار از بین بردن طبقات هستند به شدت نفی می‌کنیم. همین باعث شده است که جنگ طبقاتی را انکار کنیم و در مقابل مارکسیستها صف‌آرایی کنیم، در حالی که غرب در تمدن خویش مفهوم مساوات و برابری را تقدیم بشریت کرد که همین مفهوم برابری باعث تکوین و زایش انقلابات گوناگونی شد که تنها انقلاب فرانسه و شوروی بخشی از آن محسوب می‌گردد.

۵- طبیعت از منظر الهیات

در میراث فلسفی ما، طبیعت مطرح شده است. طبیعت مورد نظر الهیات بود، طرح آن تنها مقدمه‌ای محسوب می‌شد برای وارد شدن به موضوع الهیات. در اصطلاح امروز می‌توان گفت که طبیعت محصور الهیات بود، یعنی ساختهٔ عقل مجرد و محض بدون تکیه به تجربه و آزمایش. در نهایت دیدیم که منجر به ایجاد علوم طبیعی نگردید. بلکه از آن تنها در جهت استوار کردن پایه‌های الهیات سود جستند. همان طور که در نهایت بر مبنای نظریهٔ فیض موجودات را ارزشگذاری کردند، در مورد طبیعت و موجودات طبیعی با همان بینش به تقسیم‌بندی پرداختند. این تقسیم‌بندی به این قرار بود: نفس، جسم، نباتات و جامدات که این چهار عنصر از نظر این بینش عناصر اربعه است که جهان را تشکیل می‌دهد. خود نفس دارای

مدارج، نفس العقليه، نفس الحيوانيه و نفس نباتيه است که اينها خود از نظر توانایی متفاوت‌اند. به عنوان نمونه: عقل بالفعل از عقل بالقوه از ارزش بالاتری برخوردار است و همچنین در نفس الحيوانيه، نیروهای حسی از نیروهای حرکتی ارزش والاتری دارند. یعنی در حسها همانند حافظه که دارای حواس پنجگانه باطنی است در ارتباط با اندوخته‌های ذهنی، فعالتر از حواس پنجگانه ظاهری است، اما در حرکت، حرکت ارادی دارای ارزشی برتر از حرکت غیرارادی است. تواناییهای نفس نباتی هم دارای مدارج است: قدرت و توانایی زایش، قدرت رشد و قدرت تغذیه. و باز در میان عناصر اربعه تقسیم‌بندی و ارزشگذاری بر مبنای شرف و کمال است: خاک در میان آنها از همه پست‌تر است و آتش با آن پیوند دارد، اما آب گاه سنگین شده و از آسمان به صورت باران می‌بارد و بعضاً به شکل بخار در می‌آید و توسط باد حرکت می‌کند. هوا در این میان از ارزش والاتری برخوردار است. می‌بینیم که طبیعت را بر مبنای صورت ظاهری توصیف کرده‌اند. در فراز آنها عقل الفاعل که با عقل بالفعل رابطه دارد جای می‌گیرد. در این برداشت کاملاً ذهنی و مجرد از طبیعت، الهیات برفراز آن قرار می‌گیرد و دارای ارزشی بی‌همتاست و معادن و ذخائر زیرزمینی در انتهای این تقسیم‌بندی قرار گرفته که هیچ ارزشی ندارد.

ما با همین نگرش که در فوق بدان اشاره شد، به طبیعت می‌نگریم و پدیده‌های طبیعی را در جایگاههای ارزشی متعدد مطرح می‌کنیم که برای بخشی از آنها ارزش قائلیم و آنها را دلیلی برای اثبات وجود خدا می‌دانیم و بخشی را فاقد ارزش می‌دانیم. نه تنها ارزش پدیده‌های طبیعی را در راستای الهیات توجیه نمی‌کنیم، بلکه در جهت نابود کردن و از بین بردن همین پدیده‌های طبیعی از هیچ امری کوتاهی نمی‌کنیم و حتی از نابود کردن محیط زیست در پیرامون اماکن مسکونی مان هیچ نگرانی به خود راه نمی‌دهیم. برای توجیه اعمالمان این آیه از قرآن را می‌خوانیم: "و به راستی

ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا (برمرکبها) برنشانیدیم و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم و آنها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم." (اسراء/ ۷۰) نتیجه این شد که غرب در مقابل ما از امتیاز دیگری برخوردار شد زیرا در عرصه طبیعت نگرش و دید علمی را اساس خویش قرار داد. بر مبنای همین بینش هیچ یک از عناصر طبیعت بر دیگری برتری ندارد. زیرا همه پدیده‌ها از اجزای کوچکی تشکیل شده‌اند. بینش غرب نسبت به طبیعت از نگرش دین طبیعی نسبت به پدیده‌ها اخذ شده است.

۶- ثنویت در طبیعت

بینش ما نسبت به طبیعت که به بعضی از پدیده‌های آن ارزش داده و بخشی را فاقد ارزش می‌داند به همراه نظریه فیض که در ارتباط با وجود طرح نمودیم، باعث به وجود آمدن بینش ثنوی نسبت به طبیعت و وجود گردید. نمونه این را نه تنها در اندیشه کندی که صورت - ماده، علت - معلول، سکون - حرکت، زمان - مکان، جوهر - عرض، کمیت - کیفیت، حس - عقل، نفس - جسم را مطرح نمود، می‌بینیم بلکه بینش ثنوی را در تمامی تاریخ اندیشه دینی و همچنین در تمدن یونان باستان به راحتی می‌توان دید. همین بینش باعث گردید ادیان قدیم به گرداب تشبیه و تجسم خدا و شرک دچار شوند. تفسیری که میراث ما از توحید ارائه می‌داد در تلاش بود که تفکیکی را که بین وجود و خدا مطرح بود، از میان بردارد. حقیقت این است که بینش ثنوی که در الهیات طرح شده از عقل محض بشر منتج گردید که نمونه آن را می‌توان در این سخنان اشاعره به راحتی دید: آیا خدا قادر است یک شیء غیر ممکن و ناشدنی را بیافریند؟ او قادر به جمع نقیضین است؟ و...، به این سؤالات پاسخ مثبت می‌دادند تا قدرت و اراده مطلق او را اثبات کرده باشند و تا رابطه خدا با عالم،

صورت با ماده، علت با معلول، سکون با حرکت، زمان با مکان، جوهر با عرض، کیفیت با کمیت، عقل با حس، نفس با بدن و... را توضیح دهند. بینش ثنوی در چارچوب فکری ما تداوم یافت و حیاطمان از آن متأثر گردید. ما نتوانستیم میان نفس - بدن، خیر - شر، آخرت - دنیا، ملک - شیطان، مومن - کافر، زن - مرد، معنا - لفظ، و... رابطه درست و متعادلی ایجاد کنیم و به همین علت مسئله آقایی - بندگی، حاکم - محکوم در حیاطمان توسعه یافت و به منطقی غیر قابل تغییر تبدیل شد. لذا دارای منشی فرصت طلب و ریاکار شدیم. ما مدعی هستیم که زندگیمان پرمعناست اما از درون پوسیده‌ایم و هر آن خطر فروریختن ما را تهدید می‌نماید زیرا بینش ثنوی در تار و پود اندیشه ما نفوذ کرده است.

۷- افلاک و ستارگان

میراث فلسفی ما، افلاک و ستارگان را جاندارانی می‌پنداشت دارای عقل و نفس، که برخوردار از قدرت عظیمی هستند. زیرا الهیات که ترسیمی ذهنی از طبیعت ارائه می‌داد برای ستارگان و افلاک در ارتباط با وقایع نقش قائل بود. زیرا آنان را موجودات ابدی می‌پنداشت. چرا که بر فراز ما جای گرفته و جزئی از ابدیت به شمار می‌آیند و به سجده و تسبیح پروردگار مشغول هستند. چنین نظرات بی‌پایه‌ای تأثیر هولناکی از خود به جا گذاشت. زیرا هر موضوعی که بر فراز ما اتفاق بیفتد عالم زیرین را به شدت متأثر خواهد کرد و هر واقعه‌ای که روی زمین به وقوع می‌پیوندد قبلاً در عالم بالا تقدیرش رقم خورده است. به همین علت در کنار علم افلاک، نجوم به وجود آمد و به دلیل استفاده نادرست از آن، مسائلی از قبیل سحر، طلسم، پیشگویی و فالگیری گسترش یافت. در حالی که در قرآن این مسائل به شدت نفی و محکوم شده است. بعضی از فلاسفه اسلامی با وجود اینکه از خطر و انحراف این موضوعات یاد کردند اما این

مسائل همچنان تداوم یافت و ما نتوانستیم مسائلی از قبیل پیشگویی، فال‌بینی و دعانویسی را که از نجوم قدیم به ارث برده بودیم، از ریشه بخشکانیم. اما غرب علم نجومی که به ما تعلق داشت و رصدخانه‌هایی که توسط مسلمانان پایه‌ریزی شده بود - که بزرگترین آن در سمرقند از سوی هولاکوخان ساخته شده بود -، گسترش داد و ما برای حراست خویش از نیروهای خبیث و جادویی و برای به سکون درآوردن دشمنانمان به دعانویسی مشغول شدیم و از طلسم و جادو استمداد و یاری طلبیدیم! و هم اکنون در روزنامه‌های مصری خواندن "فال" برای اطلاع از اقبال و بخت خویش، بیشترین خوانندگان را داراست و با دقت تام روزانه آن را تعقیب می‌کنند!

۸- ضرورت شر

یکی دیگر از نتایج بینش جهان‌شمول در میراث ما، این است که انسان در این کائنات به عنوان ذره‌ای است که در زیر سیطره قوانین جبری قرار دارد و اساساً مسئله‌ای به نام وجود مستقل انسان نمی‌تواند مطرح گردد. حتی اختیار و آزادی انسان در چنین بینشی در کل هستی بی‌ارزش است. هر چند که همین بینش جبری باعث زایش و حتی تکوین بعضی از علوم گردید، اما به طور کلی انسان در این نگرش از جایگاه قابل ملاحظه‌ای برخوردار نبود. خداوند در چارچوب چنین بینشی هستی را نه بر مبنای اراده خویش، بلکه بر پایه ضرورت خلق کرده است. یعنی این جهان فیضی از اوست. همین نظر جبرگرا نسبت به هستی و عالم، به حیات و تاریخ انسان تعمیم یافت. به این معنا که سرنوشت انسان تحت قضا و قدر خدا مشخص می‌گردد و بر مبنای همین امر شر و گناه قابل توجیه است. در این مورد به نظرات سه تن از متفکران غربی به طور خلاصه اشاره می‌کنیم. اسپینوزا، آزاد بودن انسان و مسئله اراده او را، استثنایی بر جبر حاکم بر

هستی تلقی می‌کند. به نظر او انسان در طبیعت در حصار جبر قرار دارد اما در حوزه اندیشه دارای آزادی است. هگل شر را برای وجود، یک ضرورت و نیاز تلقی می‌کند که برپایه چنین نگرشی، مسئولیت انسانی - اجتماعی بی معنی خواهد بود. اما مارکس از بین بردن شر و ایجاد تغییر و تحول را جزء مسئولیت انسان می‌دانست و او خود برای از میان برداشتن شر و بدی کوشش و تلاش می‌کرد.

اما ما جبر را پذیرفتیم زیرا اعتقاد داریم که هستی بر مبنای قوانین جبری صیوروت می‌یابد و تسلیم مطلق اراده خداوند است. این صیوروت از درون پدیده‌ها و کائنات نبوده و بالذات نیست. تقدیرگرایی ما اراده انسان را به بند کشید و توانستیم با اراده‌ای آزاد و آفریننده از جبر حاکم بر طبیعت و قوانین پدیده‌های طبیعی به سود خویش استفاده کنیم. لذا در مقابل مشکلات سر تسلیم فرود آوردیم و عاجز و درمانده شدیم. خلاصه اینکه با اعتقاد به چنین نگرشی صدمات جبران ناپذیری متقبل گردیدیم.

۹- فضیلت نظری (ارزش و فضیلت مسائل نظری)

یکی از نتایج فعالیت عقلی در میراث ما این است که حکمت را از دیگر امور ارزشمندتر تلقی کردند. فضائل نظری را از فضیلت‌های عملی ارجمندتر دانستند. در فضائل نظری اندیشه و تأمل جای ویژه‌ای را به خود اختصاص داد و در فضیلت‌های عملی، کار و تولید از هر چیزی بی‌ارزشتر بود. در علوم، الهیات، منطق و ریاضیات دارای ارج و قرب بود اما اخلاق و سیاست و زیبایی‌شناسی که جزء علوم عملی محسوب می‌شد، کم‌ارزش تلقی می‌گردید.

همین بینش نسبت به علوم باعث شده بود که پیامبر را یک حکیم، اندیشمند، و فیلسوف تلقی کنند یعنی قبل از آنکه او به عنوان فردی مجاهد و مؤسس نهضت اجتماعی و رهبر سیاسی باشد به عنوان یک

اندیشمند و متفکر از آن یاد کردند. در غرب با طرح اندیشه مارکسیستی خلاف این امر به وجود آمد. یعنی ایدئولوژی مارکسیستی بیش از اندیشه به کار ارزش داد و با بینش تاریخی خاص خویش به دو موضوع اساسی تکیه کرد: "مرحله تبیین و مرحله تغییر". ما بینش قدیم را دربارهٔ اندیشه و عمل توسط میراثمان به ارث بردیم. هرچند که مصلحان در جوامع اسلامی کوشش کردند جایگاه و ارزش عمل را مطرح نمایند، اما با وجود این، واقعیت موجود ما توانست تحت الشعاع آن نظرات قرار گیرد. ارائه چند نمونه این موضوع را به خوبی روشن می‌کند. در نزد ما همیشه دانشکده‌های علوم انسانی از دانشکده‌های فنی با ارزش‌تر است به علت نیاز شدیدمان به مدارس فنی که به طور روز افزونی گسترش می‌یابند. همچنان برای مدارس عالی غیرفنی ارزش و اعتبار بیشتری قائلیم. مردم ما به برتری یک فرد متشخص اجتماعی نسبت به یک استاد کار زبردست و ماهر باور دارد. در وجدان اجتماعی ما یک کارمند و معلم هر قدر هم از درآمد کمی برخوردار باشند، باز از یک کشاورز، نجار و نقاش ارزش و منزلت والاتری دارند. ما ادعا می‌کنیم که دارای اندیشه‌ای باز و بینشی پویا هستیم اما اکثراً در جهت ادعایمان قدم پیش نمی‌گذاریم، زیرا برای کار عملی ارزش چندانی قائل نیستیم و هیچ به مخیله روشنفکر ما خطور نمی‌کند که همچون یک کارگر از بامداد تا شامگاه کار کند.

۱۰- دولت هرمی

دولت هرمی یکی دیگر از نتایج ناشی از نظریهٔ فیض در عرصه سیاست بود که ساختار آن در مدینه فاضله‌ای که فارابی ارائه داد، مطرح گردید. در قله فوقانی آن پادشاه، فیلسوف، نبی یا یک امام حکمران است و در قاعده تحتانی چنین هرمی از افرادی که توان استفاده از ذهن و عقل خود را دارا نیستند همانند کارگران، کشاورزان، صیادان و توده‌های تولیدکننده که تنها

به نیروی جسمی خویش متکی هستند، یاد شده است. زیرا از نظر فارابی در میان طبقات اجتماعی از حیث منزلت و جایگاه، تفاوت‌های ارزشی و اساسی وجود دارد. حاکمان به دلیل دارا بودن صفات مطلق، چیزی شبیه به خدا هستند که در قلّه هرم جای گرفته و سپس ادبا، شعرا و طبقه اندیشمند قرار می‌گیرند. درجه پایینتر از آنها را وزرای دولت، فرماندهان نظامی و طبقه اداری تشکیل می‌دهند که باز در میان طبقه اداری سلسله مراتب ارزشی حکم می‌رانند. و در انتهای آن ماموران و نظامیان خُرد قرار گرفته‌اند. رابطه بین طبقه فوقانی با دیگر طبقات از این قرار است که اوامر ابلاغ شده توسط شاه، یا امام و یا کلاً طبقه اندیشمند و بزرگان دولتی و فرماندهان نظامی می‌باید توسط ماموران و نظامیان خُرد به مورد اجرا گذاشته شود. در این بینش هستی، جامعه، دولت و انسان به صورت هرمی ترسیم می‌شوند و بر مبنای جایگاه هر یک ارزشگذاری می‌گردند. این نگرش هم در زمینه نظری و هم در حوزه عملی عده‌ای محدود و اقلیتی کوچک را در جایگاه فوقانی هرم اجتماع و دولت جای می‌دهد و اکثریت قریب به اتفاق مردم در قاعده تحتانی هرم جای می‌گیرند. این بینش برخلاف استعداد‌های فطری و طبیعی افراد بود. به همین دلیل است که در اجتماعی که سطح و قاعده آن را کشاورزان، کارگران، صیادان و توده‌های مردم تشکیل می‌دهند، اگر علیه دولت به شورش و قیام برخیزند، سرکوب و نابودی آنان و به سکوت کشاندن توده‌های عاصی را دولت بدون هیچ گونه دغدغه‌ای به مورد اجرا می‌گذارد زیرا برای سلامتی بدن و سالم ماندن آن در مقابل بیماری که به آن روی می‌آورد، ضروری است که آن مرض ریشه‌کن شود. پس می‌توان نتیجه گرفت که از مخالفت و اعتراض و از مبارزه جهت تغییر وضع موجود به سادگی نمی‌توان سخن به میان آورد. موقعیت اجتماعی طبقات اجتماعی که چنین دولتی را به وجود آورده‌اند، بنا به جایگاه ارزشی خود که برایشان تعیین

شده و بدان محکوم هستند و راه‌گزینی ندارند، مشخص می‌گردد و امکان تغییر در آن غیرممکن می‌باشد.

بینش سیاسی ما در عصر حاضر ناشی از همین نظریه‌ای است که در بالا بدان اشاره کردیم. این نظریه نه تنها در بینش و اندیشه سیاسی ما تأثیر گذاشته است، بلکه نیز در شخصیت‌های مان نفوذ کرده و به شدت از آن متأثر شده‌ایم. هم اکنون در قله هرم سیاسی جوامع اسلامی رهبر جای گرفته و تمامی قوانین زیر سیطره‌اش می‌باشد. او عقل کل و دارای تمامی صفتهای نیکوست. تمامی نظامهای سیاسی در جوامع مسلمان بدون استثنا وابسته‌اند و دارای خصوصیات کامل نظامهای اشرافی هستند. در چنین دولتهایی رابطه بین مدیران، تکنوکراتها و ماموران در موسسات دولتی به امر و نهی وابسته است. دولت نهادی دیوانسالار است و مردم در چنین دولتی ابرازی بیش به حساب نمی‌آیند. تمامی این مسائل، همانطور که گفتیم، ناشی از بینشی است که نسبت به دولت داریم. همین امر زمینه طبقاتی لازم را فراهم می‌آورد که مبارزه طبقاتی بین طبقات اجتماعی هرچه شدیدتر شود.

فلاسفه علوم سیاسی و جامعه‌شناسان باید به این سؤال پاسخ دهند که اندیشه دولت هرمی که متشکل از طبقه اندیشمند، شاهزادگان، وزرا و فرماندهان نظامی بود و به آنها تکیه می‌کرد، آیا جهت ابراز قدرت نظامی حکومت‌های حاکم بود؟ یا نه، دولت هرمی یکی از نتایج ناشی از نظریه فیض در عرصه سیاست بود؟ همین سؤال را می‌توان از کسانی که در جوامع ما برای مدرنیسم کوشش می‌کنند پرسید که، آیا برای تغییر و تحول ضروری نیست که بینش مان را در عرصه سیاست و به طور خاص در عرصه دولت هرمی - که در جوامع ما هم ریشه تاریخی دارد و هم در وجدان تاریخی ما اثر گذاشته است و بخشی از روان‌شناسی اجتماعی ما را تشکیل می‌دهد - تغییر دهیم؟ یا باید در راستای براندازی نظامهای

موجود که در جهت تعمیق و گسترش نظریه فیض تقلا می‌کنند، گام برداریم؟

۱۱- جایگاه انسان در میراث ما

در میراث ما، حکمت را به منطق، طبیعیات و الهیات تقسیم کرده بودند. در این میان انسان به عنوان پدیده‌ای مستقل و آزاد مطرح نگردیده بود. همان طور که قبلاً گفتیم ابن سینا پایه‌های فلسفه اسلامی را در میراث ما پی‌ریزی کرد، اما او هرگز بحثی مستقل درباره علوم انسانی و انسان به لحاظ فلسفی مطرح نکرد و بدان مهم اهمیت نداد. برعکس، منطق در این نگرش پایه و کلید علوم به شمار می‌آمد، نه انسان. همین اندیشه باعث گردید که عقل‌گرایی عبارت‌گردد از تنوع ذهنی و صوری و نتواند رابطه صحیحی با حیات و زندگی برقرار نماید. حتی سفسطه، جدل و اقناع مسائلی نبودند که انسانها را تحت تأثیر خود قرار دهند، زیرا در این نوع بینش انسان مخاطب نبود و هیچ پیوندی با آن نداشت. چنین اندیشه‌ای که در پی طرح مسائل کلی در عرصه منطق و قوانین عام بود، باعث گردید که انسان در میان طبیعت و الهیات به دو نیم تقسیم شود: بدن و جسم او در حوزه طبیعیات و نفس او در زمینه الهیات قرار گرفت و انسان به عنوان پدیده‌ای مستقل و ویژه در هیچ بحثی به طور مجزا مطرح نگردید. از نظر فلاسفه اسلامی قوانین طبیعی در مورد انسان صدق می‌کند یعنی جسم او دارای وجودی است نباتی که وظیفه‌اش تغذیه، رشد و تولید مثل است و همچنین دارای نفسی است که مسئولیت آن احساس کردن و حرکت نمودن است. همچنین او دارای عقلی است که مسائل عقلانی را ادراک می‌کند. از نقطه نظر الهیات، عامل ادراک مسائل با عقل هیولی شروع و با عقل بالقوه ادامه می‌یابد و به عقل بالفعل نزدیک می‌گردد. مسائلی که بتوان آنها را ادراک کرد تماماً از عالم اعلی ناشی می‌شود. به طور کلی این

امر زمانی امکانپذیر است که نفس صفت تزکیه را پشت سر گذاشته باشد و تمامی پستی‌ها را از خود دور کرده باشد. چنین نفس پاک و پاکیزه‌ای حقایق را از طریق اشراق درک خواهد کرد. بدین سان انسان بین طبیعیات و الهیات، خُرد و نابودگردید و در میان قدرت مطلق و جبروتی خدا و جبر حاکم بر جهان به هیچ انگاشته شد. جایگاه حقیقی و ارزشمند انسان را در الهیات، اشراق و در طبیعیات قضا و قدر گرفت.

بی‌ارزش و بی‌حرمت بودن انسان در نزد ما میراثی است که از گذشته تاریخیمان به ارث برده‌ایم. ما برای انسان ارزش قائل نیستیم و جوامع ما انسانی نیستند و حتی تمدنمان نه انسانی که الهی بوده است! ما ادعای پرستش خدا را داریم و تقدس را از آن او می‌دانیم، در حالی که به انسان به عنوان پدیده‌ای ویژه و مستقل در وجود ارزش نمی‌نهیم. نهادهای سیاسی و آموزشی ما برای انسان حرمت قائل نمی‌شوند. به همین دلیل است که غرب از این امر علیه ما سود می‌جوید و به طور دائم طرح می‌کند که تمدنش تمدنی انسانی است و انسان دارای ارزش و حرمت است و کشف این امر را از آن خود می‌داند. حتی غرب با اعلام حمایت از "حقوق بشر" قدمی فراتر گذاشت و برای حمایت از حقوق بشر در جوامع ما مجامع متعددی را بنیانگذاری کرد.

۱۲- تاریخ و میراث ما

عجیب است که یک تمدن، که خود را وارث تاریخ قدیم می‌داند و تمدنهای دیگر را در خود جذب نموده و امپراتوریهای روم و ایران را از میان برداشته و بر وحی و آیات قرآن که تاریخ ملتها را مکرر مطرح و عبرت از آنها را یادآوری می‌نماید "بدون شک در قصص آنها، برای خردمندان عبرتی است" (یوسف/۱۱۱)، تاکید داشته، به موضوع تاریخ اهمیتی در خور توجه نشان نداده است. اساساً تمدن اسلامی تاریخ را

مدنظر خویش قرار نداد. به گمان اینکه تمدنی است بدون پشتوانه تاریخی و لذا خود را در حاشیه تاریخ یا خارج از آن می‌دانست. چون در میراث ما برای وجود دو عالم کمال و پستی مطرح بود و انسان در وجود و رابطه‌اش با خدا دارای هیچ جایگاه ارزشی نبود نه از گذشته تاریخی‌اش حرفی به میان آمد و نه از آینده‌اش ترسیمی مطرح گردید. همان طور که در میراث فلسفی ما پدیده‌ای به عنوان انسان جایگاهی برای بحث مستقل نیافته بود تاریخ هم به عنوان بحثی مجزا و مستقل مطرح نشد و تنها در بعضی از آثار سیاسی توجهی به رشد و ترقی جوامع شد. نمونه آن را می‌توان در اثر فارابی به نام *السیاست المدینه* یاد کرد. فارابی در این اثر، از انتقال تمدن به ایران، هند، اعراب و ترکها سخن به میان آورده و در طرح خصوصیات و ویژگیهای عمومی خلقها کوشش کرده است.

ما انتظار داشتیم که نظرات ابن خلدون که در مقدمه بدان پرداخته است به منصفه ظهور برسد. او اضمحلال تمدن اسلامی و علل آن را مطرح کرده است. به نظر این متفکر، تمدنها پس از اضمحلال و فرسودگی، دوباره حیات یافته، رشد کرده و قدرتمند می‌گردند. زیرا او معتقد بود که تمدن نابود نمی‌شود، حتی اگر فرسوده و ضعیف گردد، باز جهت‌هایش حفظ می‌شود تا در مراحل دیگری از سیر تحولش آنها را کامل نماید و از پشتوانه تاریخی‌اش سود جسته و از نو تمدنی را آغاز کند. این تمدن می‌تواند از تجارب اقوام سود برد، چنان که قرآن کریم موضوع "عبرت" از امتهای گذشته را مطرح کرده است.

ما به تمدن اسلامی افتخار می‌کنیم اما به آگاهی تاریخی مسلح نیستیم تا خود را در روند تاریخ قرار دهیم. نه از گذشته تاریخی خویش به طور عمیق مطلع هستیم و نه به مرحله تاریخی عصر حاضر آگاهی و شناخت داریم. به علاوه دارای اندیشه و فکر پویا و بالنده‌ای نیستیم تا آینده از آن خلقهای ما باشد. همانند پیشینیان، در گذشته تاریخیمان زندگی می‌کنیم و

در این برهه از تاریخ که در آن قرار گرفته‌ایم همچنان در شک و تردید به سر می‌بریم و دارای اندیشه‌بسته هستیم. آیا ما در موقعیت مقاومت و در مرحله نوزایی قرار گرفته‌ایم؟ یا در مرحله انقلاب و تغییر و تحولات زیربنایی؟ و یا در دوران اضمحلال در مقابل فرهنگ غرب و شرق، یعنی در دوران اضمحلال تاریخی هستیم؟ متأسفانه ما تاکنون نتوانستیم مسیری را که ابن خلدون ترسیم کرد و در آن گام نهاد، دنبال کنیم. او چیرایی اضمحلال و فرسودگی تمدن اسلامی را مورد پژوهش قرار داد. ما به نظر تعدادی از فلاسفه و اندیشمندان غربی، در شرایطی که ارزشهای غربی یکی پس از دیگری با بحرانهای جدی روبرو می‌گردد و در حال نابودی است، نتوانستیم در طول یک قرن نظریات خود را در زمینه نوزایی غنی و معتبر کنیم.

غرب مدعی است که تنها تمدن انسانی در طول تاریخ بشریت است که به راهش ادامه می‌دهد، اما ما همچنان از عدم استفاده از ابعاد انسانی - تاریخی میراث قدیم مان در زندگی و وجدان خویش رنج می‌بریم.

عرفان و پلوراليسم

محمد رضا درویش

عرفان و پلورالیسم

مقدمه:

نسل امروز جامعه ما، در پی بازسازی هویت خویش، پس از عبور از هزاره‌ها، با کوله باری از تجربه قرون و اعصار، چالش نظری و عملی با ریشه‌های "انحطاط فرهنگی"، "ساختار کهن استبدادی"، "مناسبات ظالمانه طبقاتی"، "عقب ماندگی" و "رکود" را می‌تواند و می‌بایست با بازنگری، بازخوانی و بازسازی ذهنیت تاریخی و فرهنگی خویش از طریق اندیشه‌ای نو که متکی بر نقد گذشته خود باشد، پیگیری نموده و راهی به سوی ترقی، توسعه و پیشرفت بگشاید. رویکردی نقادانه که بهره‌وری از عناصر پویا و مترقی در همین ذهنیت و فرهنگ کهن و در به کارگیری اندیشه و احساس (عقل و عشق) که در تجربه باطنی و ظاهری این نسل جمع‌بندی گردیده می‌تواند معنای زندگی و انگیزه‌های روحی و روانی را به مثابه پیش زمینه اصلی مساعد نماید. در حقیقت بازتاب‌های این رویکرد خود را در "رفتارهای اجتماعی" و پدیدارگشتن "ساختار" و "مناسباتی" متکی بر "آزادی" و "عدالت" نشان می‌دهد.

چنین رویکردی ناچاراً دو مفهوم "ملیت" و "مذهب" را در نقد و بازنگری هویت تاریخی و فرهنگی جامعه ما در پیش روی دارد. به عبارتی حضور اقوام گوناگون در ایجاد ملیتی واحد و مشارکت اندیشه و احساس مذهبی که در درکهای گوناگون از مذهب یا مذاهب موجود متبلور گردیده در گذر از هزاره‌ها، میراث انبوه فرهنگی و ذهنیتی تاریخی را شامل گردیده که در رفتارهای اجتماعی قشرهای گوناگون و نهادهای اجتماعی و سیاسی خرد و کلان، خود را پدیدار نموده و اصطلاحاً از آن تحت عنوان "فرهنگ ملی - مذهبی" یاد می‌شود. این فرهنگ تجربه تاریخی یک قوم یا درکی واحد از مذهبی واحد نیست. اگر نقش قومی یا مذهبی بیش از دیگر اقوام یا دیگر مذاهب برجسته است، همین امر نیز در حرکت بطئی خود، تأثیرات متقابل درکهای گوناگون مذهبی و رفتارهای اقوام دیگر را بر خود هموار دارد. چرا که تغییر و تحول فرهنگی و اجتماعی هر قوم و مذهبی در گرو برخورد و رویارویی با دیگر اقوام و مذاهب پیرامونی یا تلقیهای متعدد از همان دین یا حتی مذهب است. براین اساس شالوده فرهنگ ملی - مذهبی ما با کثرت‌گرایی قوام یافته و هر کوشش و منشی انحصاری، در نظام اجتماعی جامعه ما، بحرانی را در پی خواهد داشت.

هم در روند تاریخی و هم در شرایط کنونی، درک دینی در جامعه ما همواره نقش محوری در تار و پود فرهنگی داشته و تأثیرات شگرفی در راهکارهای اجتماعی از خود نشان داده است. این تأثیرات و توانمندیها را می‌توان هم در تثبیت نظامهای استبدادی، هم در رشد و گسترش فرهنگ تسامح و تحمل و هم در بطن نهضتها و جنبشهای رهاییبخش و ضد استبدادی به خوبی مشاهده نمود. براین اساس شناخت و تشخیص جوهره و رویکرد درکهای گوناگون مذهبی (که در حیات فرهنگی و ذهنیت تاریخی ما حضور داشته) می‌تواند در پویایی یا انحطاط فرهنگی و

در تثبیت نظامهای تمامیت‌خواه یا ایجاد مناسبات مردمسالار و کثرت‌طلب، نقش مهمی به عهده گیرند.

درک عرفانی از دین با تکیه بر انسانیت و حکمت (عشق و عقل)، در ترویج فرهنگ تسامح، تساهل و تحمل بسیار غنی است. چنین رویکردی از دین، توانمندی لازم به منظور تحول فکری و فرهنگی در راستای تغییر و بازسازی ساختارهای اجتماعی را داراست.

درک عرفانی "حقیقت" جوست و از قالبها به محتوا نقب می‌زند. این ویژگی جوهری نه تنها از توان پذیرش اشکال گوناگون "واقعیت" یا به عبارتی از ظرفیت قبول "کثرت" و "تنوع" در برخورد با واقعیت برخوردار است، بلکه لازمهٔ پوییش و تحول را در گرو چنین کثرتی می‌انگارد.

بینش عرفانی علت گسترش "ظلمت" را در فقدان "نور" جستجو می‌کند. براین اساس، این سبک نگرش همواره موضعی "اثباتی" را در تغییر و تحول هر پدیده‌ای منظور داشته و هر "نفی" را معلول و محصول یک "اثبات" می‌انگارد. از آنجا که هر اثباتی را نیز در وجه بیرونی و ظاهری محصول فرایند تجربه‌ای باطنی می‌شناسد، در نتیجه از منشی کثرت‌طلب برخوردار است. زیرا تجربه باطنی انسانها که متکی بر کنش "دل"، "عقل" و "فهم" آنها در روند زندگی فردی و حیات اجتماعی‌شان است در هیچ زمان و مکانی نمی‌تواند یگانه باشد؛ اما می‌تواند همسو، هم‌جهت و همراه گردد.

رویکرد عرفانی به پدیده‌ها، الزاماً به منظور آگاهی و دانش نسبت به آنها نیست، بلکه دغدغه‌ای برای شناخت و بصیرت بر آنهاست و بدیهی است "دانش" معمولاً در حیطهٔ علما، دانشمندان و نخبگان بوده اما عنصر شناخت خصلت عمومی و همگانی دارد. بر این اساس چنین رویکردی حوزه‌ای گسترده را در نظر داشته و با کمیت "کثرت" در تعارض نیست.

در آغاز مفاهیمی را که در این نوشتار مورد استفاده قرار گرفته و در بیان و تشریح موضوع نقش کلیدی دارند، تعریف نموده تا منظور اصلی روشنتر شود مفاهیم محوری چون "عرفان"، "شریعت"، "دین"، "کثرت‌گرایی دینی"، "مسئولیت"، "تکلیف" و "وظیفه" که در تبیین نسبت و رابطه "عرفان و پلورالیسم" از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند.

مفاهیم کلیدی نوشتار

عرفان: عرفان همان طور که از ساختار نحوی آن پیداست نوعی "معرفت" و "شناخت" است. شناختی که انسان با تکیه بر آن، سالک "طریقت" می‌گردد تا با تلاش وافر رهایی انسانها از بردگی و بندگی صاحبان سالوس، سرمایه و سرکوب را تدارک بخشیده، عروج انسان را سامان داده و پاسخی را برای جاودانگی طلبی و ازلیت‌خواهی نوع انسان بیابد. پیامبران در تاریخ سرآمدان این طریقت‌اند.

مفاهیم عرفانی از قدمتی چند هزار ساله برخوردارند که در افقی معنایی از دوران‌های گوناگون عبور نموده و توسط انسانهایی از اقوام متنوع در ادیان و فرهنگهای مختلف، بازسازی و تجربه گردیده‌اند. با وجود این نگاهی نادرست، عرفان یا عرفان اسلامی را در برابر تصوف می‌انگارد یا در آن محدود می‌داند، که اجحافی در حق عرفان به ویژه در بعد اجتماعی آن محسوب می‌گردد. جریان اصلی تصوف تمام تلاشش پیمودن سلوکی عرفانی بود و قرائتی و درکی از عرفان را ارائه داد و نحل‌های جدیدی را در این زمینه به وجود آورد که در عرصه فرهنگ و ادبیات جامعه ما بسیار غنی، مؤثر، مهم بود. البته جنبه‌های مثبت و منفی آن، قابل نقد و بررسی است. اما حوزه فراگیری عرفان بسیار وسیعتر از جریان تصوف بوده و حتی بعضی از جریانات اجتماعی و برخی از

جنبشهای رهایی بخش تاریخی را تحت پوشش قرار می دهد که در این باره در همین نوشتار بدان خواهیم پرداخت.^۱

پلورالیسم مذهبی: پلورالیسم مذهبی را در دو راهبرد بینشی می توان توضیح داد:

۱- کثرت گرایی در تلقی های گوناگون از دینی واحد و حقیقتی غایی؛

۲- کثرت گرایی دینی بین ادیان گوناگون که هر کدام از سوی پیروان آنها به عنوان حقانیتی مطلق تلقی می گردد.

از منظری عرفانی، کثرت گرایان در تلاش برای رسیدن به "حقیقت غایی" یا "حقیقت مطلق"، اندیشه، عشق و تجربه باطنی و بیرونی خود را که ریشه ها و دلایل تاریخی، اجتماعی و فرهنگی دارد تنها راه حصول به این حقیقت می انگارند، اما تلاش انسانهای دیگر را با گذشته متفاوت، تجربه یا فرهنگی دیگر و در نتیجه راه و مسلک دگرگونه را نه ناممکن، بلکه ضروری و منطبق با واقعیت در مسیر همان حقیقت می دانند.

شمول انگاری: این راهبرد نگرش دیگری است که برخوردار از نگاهی متفاوت با انحصار انگاری است. این نگاه که برای درکها و تلقیهای دیگر نیز به طور بسیار محدود بخشی از حقانیت را قائل است، اما در تحلیل نهایی حقانیت کامل را از آن خود می انگارد. شمول انگاران خود را کثرت گرا تلقی می کنند، اما الزامات آن را کاملاً نمی پذیرند و به همین دلیل در بین دو نگاه کثرت نگر و انحصار نگر در رفت و آمدند.

وظیفه: رفتار، عملکرد و آنچه اجرای آن (شرعاً یا عرفاً) بر عهده انسان قرار می گیرد و انسان "موظف" و "مكلف" به انجام این وظیفه است. وظیفه زاییده امری بیرونی بر عهده انسان است به طوری که انتخاب یا

۱. برای توضیح بیشتر به کتاب عرفان و دموکراسی، محمدرضا درویش، تهران، انتشارات

فصیده، ۱۳۷۸ مراجعه نمایید

حتی پذیرش آن توسط انسان، مورد ملاحظه نیست و به عبارت دیگر امری است که از درون انسان نمی جوشد.

مسئولیت: آنچه انسان از مجموعه وظایف، رفتار و عملکردها، با انتخاب و اراده خویش، آزادانه به عهده می‌گیرد مسئولیت وی را تشکیل می‌دهد. نزد شریعتی "مسئولیت زائیده آزادی است و انسان چون آزاد است مسئول است." ^۱ "مسئولیت زاده امکانات نیست، مسئولیت زاده قدرت نیست... مستقیماً زائیده آگاهی است، زائیده دانستن است، نه توانستن." ^۲

تکلیف: این "امر"، "وظیفه" ای است که بر عهده انسان گمارده شده و باید توسط وی به انجام رسد. در نگاه مذهب سنتی، وظایف و اوامری از جانب خداوند که بر عهده بندگان نهاده شده، تکلیف دینی آنها محسوب می‌گردد.

دین: طریقتی است آسمانی و پیام و ارزشهایی است اهورایی که انسان از طریق آن "تلاش برای استخراج خویشتن و یافتن کبریتی برای اشتعال در پنهانی‌ترین کانون وجودی خویشتن دارد." ^۳ بر این اساس دین به مثابه یک "طریقت" در فرآیندی تاریخی مسیر تکاملی نوع انسان را به سوی کمال ترسیم می‌کند و با گذر از سرزمینهای گوناگون، شریعتهای متفاوت و فرهنگهای متنوع می‌سازد. برخی از دینداران یا بی‌دینان، در دفاع یا مخالفت با دین، آن را مساوی شریعت پنداشته‌اند و همین امر آنها را به نگاهی ایستا و متحجر از دین سوق داده است.

شریعت: شکل زمینی "دین" در مقطعی از زمان و در مکانی معین شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، "شریعت" مقطعی اجتماعی از طریقتی تاریخی است. به همین دلیل، ادیان گوناگون توحیدی به دلیل ظهورشان

۲. م. آ. ۲، ص ۹۵.

۱. م. آ. ۱۴، ص ۳۰۳.

۳. م. آ. ۲۰، ص ۱۶۵.

در زمانهای مختلف و سرزمینهای متفاوت شریعت‌های گوناگون ساخته‌اند. شریعت در مسیر طریقت، در برهه ظهورشان در جوامع متعدد شکلی متعالی و انسانی داشته که در فرایند تاریخی به سوی "حقیقت" همواره بازسازی شده و پیامی نو برای جوامع داشته است. در غیر این صورت از روح و محتوای پیام اولیه خود دور شده، به عادت پرستی، جمود و جزمیت تبدیل گردیده است. در واقع، عکس مسیر "حقیقت" قرار گرفته و می‌گیرد. عین‌القضاة در تمهیدات به دو نوع "شریعت حقیقت" و "شریعت عادت" اشاره می‌کند و در این باره معتقد است:

عالم عادت پرستی شریعت است، و شریعت‌ورزی عادت پرستی باشد؛ تا از عادت پرستی به در نیایی و دست‌بنداری، حقیقت‌ورز نشوی. و این کلمات دانستن در شریعت حقیقت باشد، نه در شریعت عادت.^۱

ویژگی‌های اندیشه عرفانی

به منظور شناخت هر اندیشه‌ای، ساختار، نظام، روابط درونی و تأثیرات متقابل عناصر آن اندیشه، هدف و معنای آن و تأثیرات اجتماعی و تاریخی آن می‌بایست مورد نظر قرار گیرد. "ساخت شکنی" به منظور این شناخت با در نظر داشتن کل نظام این اندیشه و سپس باز نمودن لایه‌های گوناگون آن میسر است. در غیر این صورت اندیشه قربانی ذهن تحلیل‌گری می‌شود که تنها مجموعه‌ای از گزاره‌های بی‌روح و از هم گسیخته را جایگزین نظامی از مفاهیم "معنا" دار می‌نماید. در نگاهی عمیق و همه‌جانبه، بسیاری از عناصر به ظاهر متناقض، در ارتباطی انداموار در ساحت اندیشه به سازگاری، تعادل و یگانگی رسیده و جوهر اصلی اندیشه را "معنا" می‌بخشند.

۱. تمهیدات، عین‌القضاة همدانی، با مقدمه و تصحیح و تحشید و تعلیق عقیف عسیران.

اندیشه متکی بر عرفان با نگاهی تأویلی از ظاهر هر پدیده و رویدادی به باطن آن نقب می‌زند تا در جستجوی دائمی حقیقت این پدیده را نیز به مثابه عنصری دیگر در جهان بیکران معنادار خویش مشتاقانه و عاشقانه نظاره کند. به همین دلیل، در این نگاه، تکثر پذیرفتنی است و ظواهر رنگارنگ یا حتی متضاد، در ژرفای اندیشه عرفانی معنا می‌یابند و به دور از رنگها، به یگانگی و توحید میل می‌کنند. همین ویژگی جوهری، "منطق درونی" چنین اندیشه‌ای را به گونه‌ای شکل می‌دهد که عناصر و مفاهیم این اندیشه حتی با وجود تفاوت و تناقض، در نظامی منطقی و در عالم معنا، همچون رشته‌های به هم پیوسته، روابط درونی خود را استحکام می‌بخشند. به همین دلیل کثرت‌گرایی در ذات رویکرد عرفانی است.

خشونت و حق‌پنداری در تعارض با نگرش عرفانی

حق‌پنداری نوعی خود مطلق‌بینی و خود برترینی است که فرد یا گروهی اجتماعی با اعتقاد به آن، جامعه را دو قطبی یا "سیاه و سفید" می‌بیند. چنین زاویه نگرشی، جامعه را به دو پاره تقسیم می‌کند که براساس آن، به ویژه در جوامع سنتی، مفاهیمی که در دنیای مدرن (چون شهروندی، حقوق شهروندی، دولت، قانون و قرارداد اجتماعی) با تلاش و مبارزه انسانها با گذر از قرون و اعصار به رسمیت شناخته شده، از اعتبار خارج می‌شود. تلاش حق‌پندان سنتی در صورت سیطره بر قدرت سیاسی، در سوق دادن جامعه به سوی مناسبات کهنه و ماقبل مدرن خود را نشان می‌دهد. در چنین شرایطی، شهروندان جامعه، بدون در نظر گرفتن حقوق انسانی و شهروندی‌شان، بخشی در صف "حق" یا "خودی" و بقیه در جرگه باطل یا "غیرخودی" قرار می‌گیرند.

همین زاویه دید در نگاهی مذهبی، در "دوگانه‌انگاری" جهان خود را نشان می‌دهد که عالم در اساس به دو پاره تقسیم می‌شود: عالم روحانی و

عالم جسمانی که هر کدام دارای ویژگیهای معین و کاملاً مجزا و متضادند. در نگاه حق پندار که خود را متعلق به عالم روحانی می‌پندارد، همه ارزشها و نیکیها در محدوده همین عالم روحانی است و بالعکس هر آنچه پلیدی و زشتی و منفور است به عالم جسمانی تعلق دارد. به عبارتی عالم روحانی عالم حق، و عالم جسمانی عالم باطل است. با این تقسیم‌بندی بدیهی است که حق پندار در صورت مشارکت در حوزه سیاست و اجتماع، در پی برتری مطلق حق بر باطل برآید. بر این اساس کارکرد اجتماعی این نوع جهان‌بینی، معمولاً خواهان چیرگی پاکان متعلق به عالم روحانی بر پلیدان در جرگه عالم نفسانی است.

چنین نگاهی در پهنه اجتماع و سیاست، معمولاً به خشونت‌گرایی دارد. چرا که برای "پاکسازی" جامعه از "پلیدی" و "چیرگی" نیروهای "حق" چاره‌ای جز حذف یا حداقل غلبه بر صف "باطل" نیست. ما به ازای اجتماعی این نگاه، درجه‌بندی شهروندان جامعه است که نتیجه عملی آن نوعی جابجایی را در جامعه طلب می‌کند که طی آن می‌بایست نیروهای باطل (غیرخودی) از جایگاه طبیعی خود (طبیعتاً به اجبار) به حاشیه جامعه پرتاب شوند. نتیجه این جابجایی، قدرت، برخورداری و عزت اقلیتی از جامعه (نیروهای خودی در صف "حق") و پایمال شدن ابتدایی‌ترین حقوق انسانی و شهروندی و ناامنی، محرومیت و ذلت بقیه مردم (نیروهای غیرخودی در صف "باطل") را به صورت گوناگون مادیت می‌بخشد. بدیهی است این جابجایی هزینه‌ای گران در بر و مقاومت در برابر آن، معمولاً راهکارهای خشونت‌بار را به همراه دارد. آن نگاه و آن نوع جهان‌بینی که با تکیه بر گروهی اجتماعی، طبقه‌ای اجتماعی، نژادی مشخص یا مذهبی ویژه برای بخشی از جامعه نوعی برتری قائل است، معمولاً در برابر حاملان این جهان‌بینی، الزامی می‌نهد که آنها برای خود حقی ویژه قائل می‌شوند تا بر جان و مال دیگران که مادون و فروتر

می‌پندارند، از هیچ دست‌درازی و حق‌کشی چشم‌پوشی نکرده و از توسل به زور و سرکوب در این راه دریغ نورزند. در چنین مقاطعی، توسل به خشونت به منظور مقاومت در برابر این اجحافها و حق‌کشیها، چه بسا امری موجه و حتی مجاب جلوه کند.

قانون که در حقیقت محصول اراده جمعی همه آحاد مردم با در نظر گرفتن حقوق انسانی به رسمیت شناخته شده در سطح بین‌المللی است و می‌بایست به عنوان ابزاری برای دفاع از عدالت، امنیت، حیثیت و حقوق انسانهای هر جامعه‌ای به کار گرفته شود، معمولاً توسط حق‌پنداران از طریق خشونت، استثمار و تزویر، تهدید و پایمال شده و آنچه را حق می‌پندارند، به دلیل برخورداری از قدرت و امکانات تحت عنوان "قانون" به مثابه عاملی برای تحمیل افکار حق‌پندارانه "خود" و تبعیض علیه نیروهای به اصطلاح باطل ("غیر خودی‌ها") مورد استفاده قرار می‌دهند. "چیرگی" در حوزه سیاسی - اجتماعی، رابطه مستقیم با مفهوم "قدرت" دارد. تمرکز و انباشت "قدرت" که در "زور"، "اقتصاد" و دانایی مفهوم می‌یابد، می‌تواند چیرگی "قوم برگزیده"، پاک و برتر را تضمین کند. اما هر نوع تقسیم‌بندی ناعادلانه‌ای از این نوع در جامعه، معمولاً با توجیحات کلامی و ذهنی صورت می‌گیرد. اما در صورت آگاهی نسبی جامعه و عدم کارکرد این گونه توجیحات، اعمال زور و خشونت شیوه‌ای طبیعی و معمول است. به ویژه آنکه نزد حق‌پنداران، توسل به زور در راه حق مجاز و در راه باطل ممنوع است! به همین دلیل در جوامع دینی، قوم برگزیده با استفاده ابزاری از خدای قهار، جبار و منتقم به میدان می‌آید. چه بسا چنین قومی مورد خشم قومی دیگر که خود را برتر و محق این چیرگی می‌داند قرار گیرد و جنگ و خشونت آن برای دیگران که به طور معمول سهمی در این میانه ندارند، خونریزی و ویرانی به ارمغان آورد. در چنین شرایطی، سخن گفتن از خدای بخشنده، مهربان، رحمان و رحیم به فراموشی سپرده می‌شود و خداوند معنویت خود را نه در "دوست

داشتن"، که در "نفرت ورزیدن" و "خشونت" نشان می‌دهد. از مشخصه‌های بارز حق‌پنداری، تکیه بر "وظیفه" و "وظیفه‌شناسی" است. حق‌پندار به گونه‌ای مطلق بین و مطلق گراست که اعتقادات خود را در چارچوب مجموعه‌ای از گزاره‌ها که آنها را عین حقیقت می‌انگارد، مطرح می‌کند و همه انسانها را مکلف به تمکین از این اعتقادات می‌داند و چنین تمکینی را "وظیفه" آنها می‌پندارد.

اما رویکرد عرفانی در اساس به گونه‌ای دیگر جهان را نظاره می‌کند. انسان با منشی عرفانی، انسانی حقیقت‌جوست و به همین دلیل نمی‌تواند حق‌پندار و مطلق‌بین باشد. در عطش بی‌پایان حقیقت‌جویی حتی لحظه‌ای برای ایستایی، سکون و خود مطلق‌بینی متصور نیست. در نگاه عرفانی، انسانها با درک وجودی خود بر پایه "بصیرت" و تجربه باطنی راهیان به سوی حقیقت‌اند. حقیقت مطلق که تنها نزد خداست و به همین دلیل نمی‌تواند مطلقاً برای انسانها آشکار باشد. انسانها هر یک حظی از حقیقت برده‌اند و انسان دیندار می‌بایست با درکی وجودی ایمان و با تجربه و بصیرت خود عقاید دینی‌اش را شکل دهد. بر این اساس "انسان" بودن وی مقدم بر عقاید اوست. اگر چه در نگاه دینی - فقهاتی در شرق، "وظیفه و تکلف" در حوزه خصوصی، خصلت اخلاقی و در حوزه عمومی، جنبه تکلیفی، تعبدی و اجباری دارد، اما در منظر دینی - عرفانی، "حق و مسئولیت" که از هم قابل تفکیک نیستند، جایگزین "وظیفه و تکلیف" می‌شوند و در حوزه فردی و اجتماعی، بر مبنای تجربه‌ای باطنی که الزاماً متکثر و با توجه به افراد متفاوت است، خصلتی آگاهانه، عاشقانه و مسئولانه به خود می‌گیرند. وظیفه امری بیرونی است که به انسان تکلیف می‌شود در صورتی که مسئولیت متکی بر اراده است و انتخاب آن از درون انسان می‌جوشد. در نگاه عرفان شرقی، انسان به مثابه موجودی اجتماعی تلاش می‌ورزد تا "حق و مسئولیت" را توأمان به وجه غالب روابط اجتماعی مبدل سازد. این نوع نگاه که خمیرمایه‌ای شرقی دارد با

نگاه لیبرالیسم در غرب نیز متفاوت است. زیرا در غرب، "حق" جایگزین "وظیفه" شده، "اخلاق" نیز همچون سایر امور به مالکیت خصوصی درآمده است. در حقیقت وظیفه دولت، فراهم نمودن امکانات رفاهی و زمینه‌سازی برای انتخاب شهروندان بدون در نظر گرفتن استحقاق یا عدم استحقاق آنهاست.

تعارض عقاید و تضاد منافع نزد انسانها دو علت اساسی است که در فقدان "زبان مشترک" به منظور یافتن راه حلی عقلانی می‌تواند به خشونت منتهی گردد. براین اساس، "وظیفه" و "تکلیف" نزد "حق پنداران" امری تبعیدی است و تعارض آراء، سلايق گوناگون و انتخابهای متفاوت را برنمی‌تابد و به همین دلیل نیز قادر به ایجاد مفاهمه و "زبان مشترک" با غیرخودی نیست. از این روست که حق‌پنداران با حضور در قدرت سیاسی معمولاً به خشونت تمایل پیدا می‌کنند. در صورتی که در نگاه عرفانی، عشق و مسئولیت از درون انسان سرچشمه گرفته و جنبه عقلانی دارد. این نگاه نه تنها با دگرگونی و تنوع متعارض نیست بلکه یگانگی را تنها در حقیقت غایی ممکن می‌داند. به همین خاطر نیز به آسانی به تفاهم با دیگری و ایجاد "زبان مشترک" نائل می‌آید. ارتباط کلامی و یافتن این زبان مشترک ماهیتاً کنشی انسانی و عقلانی است و به ویژه "مدارا"، "عشق"، "ایثار" و "ورع" که از عناصر اصلی رویکرد عرفانی هستند، مانعی اساسی در برابر رفتارهای خشونت‌آمیزند. بی‌دلیل نیست که تاریخ تاکنون از عارفی خشن و سخت‌گیر به مردم سراغی ندارد. در نگاه عرفانی سهروردی:

جوهر انسان عقل است و جوهر عقل صبر است و دلیل عقل مرد
تحمّل اذی و مؤونت مسلمانان است، مدارا کردن با خلق دفع زهر
نفس کند، و ردّ طیش و سرسبکی و زود خشمی.^۱

۱. عوارف المعارف، شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ترجمه ابومنصور بن عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۴.

این نوع تلقی از دینداری نقطهٔ مقابل حق‌پنداری است که "عقلانیت" را قربانی "اعتقاد جزمی" می‌کند و حتی عقل تنها به منظور توجیه جزمیت به کار گرفته می‌شود. جزمیتی که کوچکترین احتمال خطا نیز در آن متصور نیست و به همین دلیل حق‌پندار با تعصبی کور و اعتقادی جزمی میل به تحمیل آنچه خود حق می‌پندارد دارد و چاره‌ای جز میل به خشونت ندارد. در نگاهی عرفانی که بر "عقل"، "عشق" و تجربه درونی و بیرونی انسان تکیه می‌ورزد، راهیابی به حقیقت همگون و یک شکل نیست و بستگی به نوع رابطهٔ انسان با خدا دارد. هر گروه اجتماعی بر مبنای ویژگیهای فرهنگی و تاریخی خود حقیقت جوست و هر انسانی براساس ویژگیهای انسانی خویش با خدا رابطه دارد. رابطه‌ای نزدیک و عاشقانه و به تعبیر قرآن "خدا از رگ گردن نیز به انسان نزدیکتر است".^۱ چتر رحمت خداوندی نیز به گونه‌ای انحصاری تنها شامل حال مؤمنان نیست که این از شأن خداوندی به دور است بلکه رحمتی همگانی است و چگونه با اعتقاد به چنین خدایی می‌توان به مخلوق خدا خشم ورزید. جوهر نگرش عرفانی با عشق سرشته است، عشقی که انسان در بطن آن "درایت" می‌جوید. وه که:

دریغا کمال عشق را مقامی باشد از مقامات عشق که اگر دشنام معشوق شنود، او را خوشتر از لطف دیگران آید؛ دشنام معشوق به از لطف دیگران است.^۲

در این نگاه، پیامبر چنین خدایی نیز از خشونت و خشم رویگردان است: "خشم انگشت دوزخ است و سرخی چشم و برخاستن رگهای گردن بر آن دلیل است."^۳ خداوند دربارهٔ این روحیه و منش پیامبر می‌گوید:

۱. و نحن اقرب الیه من حبل الوریث. ق/۱۶.

۲. عوارف المعارف، ص ۱۱۸.

۳. تمهیدات، ص ۲۲۱.

پس با آن رحمتی که از خدا به تو رسیده برایشان نرم شدی و اگر خشن و سخت دل بودی، بدون شک از پیرامونت پراکنده می‌شدند پس بر آنان ببخش و برای آنان آمرزش بخواه و در امور با آنان مشورت کن.^۱

شأن نزول این آیه پس از جنگ احد است. به قول آیت‌الله طالقانی: پس از آن عقب‌نشینی گروهی از میان راه، آن سرپیچی از فرمان برای غنیمت و بازگذاشتن سنگر کوه، آن فرار و پشت کردن به دشمن و روی به کوه آوردن، آن پراکنده شدن از پیرامون پیامبر غرقه در خون و او را در میان دشمن بی‌دفاع گذاردن، آن فریاد پیامبر از پشت سر آنها و روی نگرداندنشان، باید پیامبر را خشمگین کند و به خشونت و نفرین و یا طرد بعضی وادارد؛ همین رحمت خاص بود که پر و بال گشود و آنها را با همه گوناگونی در برگرفت.^۲

در چنین شرایطی رحمتی "خداگونه" و منشی "پیامبروار" به منظور راهبردی اجتماعی و تثبیت امر "شورا" و پذیرش آرا از اهمیت فراوان برخوردار است. آری حرکت پیامبرانه حتی در هنگامه تجربه شکست "شورا" در مرحله‌ای خاص (در هنگامه شکست جنگ احد) نیز همچنان به دلیل ویژگیهای طریقتی عرفانی همچون "رحمت"، "عشق"، "نرم خوئی" و "تساهل" می‌بایست "درایت پیامبرانه" را به فراموشی نسپرده و بر "مشورت" و "شورا" در "امور" اجتماعی اصرار ورزد تا زمینه‌ای برای

۱. فیما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لا نفصوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم و شاورهم في الامر... - آل عمران/ ۱۵۸.

۲. پرتوی از قرآن، سید محمود طالقانی، گردآورنده سید محمد مهدی جعفری، جلد سوم، ص ۳۹۴، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۸.

توجیه "خشونت" و "استبداد در رأی" تحت لوای دین باقی بماند. در غیر این صورت جامعه به "از هم گسیختگی" دچار می‌شود و حتی اگر رهبر جامعه پیامبر خدا هم باشد به قول قرآن بدون شک مردم از پیرامونش پراکنده می‌شوند.

هرمنوتیک و نگرش عرفانی

مفاهیم را نمی‌توان به گزاره‌های بی‌روح تبدیل نمود و افق معنایی و حیات کلمه، و کلام را از آنها ربود. این در واقع جان کلام هرمنوتیک است. کلام در حقیقت مفهومی است که از همان آغاز که برای نخستین بار به منظور ارتباط انسانی و انتقال موضوعی بر زبان گوینده جاری می‌گردد، متولد می‌شود. گوینده، شنونده و شرایط زمانی و مکانی هر سه در شکل‌گیری این "نوزاد" سهیم‌اند. این نوزاد با بازگویی، بازشنوی و بازخوانی در گذر از زمینه‌ها و زمانه‌ها رشد و بلوغ یافته و به عمر خویش ادامه می‌دهد. در مقاطع گوناگون می‌توان عمر و حیاتی را که او از سر گذرانده بازخوانی و بازنگری نمود، اما نمی‌توان به طور قطعی عمر نهایی او و مسیری را که در آینده خواهد پیمود تعیین نمود. درک معنایی هر مفهومی، کنشی انسانی و عقلانی است. از آنجا که درک و تلقی انسانها در دوره‌های مختلف با توجه به تجربه و پایگاه اجتماعی و طبقاتی آنها، متنوع و متفاوت است، تعابیری گوناگون از مفاهیم به وجود می‌آید. این تعابیر با دوری و نزدیکی به یکدیگر و برخورد با همدیگر در افق معنایی آن مفهوم حضور دارند. در بعضی حوزه‌های علوم تجربی دانشمندان تعابیری یکسان از یک مفهوم ارائه داده‌اند. به همین دلیل آنها را اصطلاحات و تعابیر "تک معنایی"^۱ خوانده‌اند. در حوزه علوم انسانی و معرفت‌شناسی، معمولاً تعبیر، تأویل

1. univoque.

و تلقیهای متفاوتی از کلمات، اصطلاحات و مفاهیم شکل می‌گیرد. آنها در زمره متشابها^۱ قرار می‌گیرند.^۲

شناخت و معرفت نزد عارف بزرگ عین القضاة همدانی آن معناست که "هرگز تعبیری از آن متصور نشود مگر بالفاظ متشابه"^۳ با این زاویه نگرش در حوزه شناخت به هیچ عنوان نمی‌توان به حق پنداری و انحصارنگری رسید. زیرا در این نگاه در هر صورت، شناخت انسان از طریق الفاظ متشابه تأویل و تعبیر گردیده و بر این اساس شناخت حقیقت نمی‌تواند به طور مطلق برای انسان آشکار گردد. بلکه تعابیر و درکهای گوناگون، به نوعی به بخشهایی از حقیقت دست می‌یابند و همین تنوع درک و تعبیر در میان انسانها در مسیری هماهنگ، به تأثیر متقابل پرداخته و به تعادل، همسازی و پویایی حیات جمعی و اجتماعی انسانها منجر گردیده و لازمه تکامل در شناخت آنها و آشکار شدن بیش از پیش حقیقت برای آنهاست. این تلقی از معرفت، به ضرورت کثرت‌نگر و کثرت‌گراست.

ویژگی ساختاری اندیشه عرفانی تکیه مستمر بر تأویل مفاهیم و پرهیز از ساده‌نگری است. چنین رویکردی تنها با توجه به جغرافیای کلام و مناسبات اجتماعی و با تکیه بر خرد، استنتاج و احساس انسانها، به این مفاهیم حیات می‌بخشد. بازسازی، نوسازی و افق معنایی این مفاهیم در گرو حقیقت‌جویی انسانهای تعالی‌جوست. این حقیقت‌جویی و بی‌نهایت‌طلبی دائمی، هدف اصلی نظام اندیشه عرفانی را رقم می‌زند و تلاش دائمی را در این راستا به منظور محتوا نگرایی مفاهیم و درک عمق

1. équivoque.

۲. آندره لالاند را "کلمه، اصطلاح و عبارتی که از تأویلات گوناگون برخوردار است" می‌داند و univoque را درست در برابر آن تعریف نموده و معتقد است: "به کلمه‌ای اطلاق می‌شود که در دو مورد استعمال گوناگون از معنای واحدی برخوردار است".

۳. زبدة الحقایق، ص ۶۷، به نقل از تمهیدات، ص ۱۰۹.

معنا سامان می‌بخشد. عرفا، شعرا و ادبایی که از بینش عرفانی بهره جسته‌اند، بدون استثنا، این ویژگی را با استفاده از مفاهیم نمادین و استعاره‌های گوناگون به گونه‌ای در آثارشان به کار گرفته‌اند. درک و فهم این آثار، مشارکت مخاطبان آنها را طلب می‌نماید. ارائه تعابیر گوناگون از این آثار و به ویژه اشعار مولانا و حافظ در حقیقت به ویژگی جوهری اندیشه آنها باز می‌گردد و امری طبیعی و ضروری است. انسان در برخورد با این آثار اندیشه خود را بازسازی می‌کند و به تعبیر داریوش آشوری: "بر روی هم، می‌توان گفت که بسا هر سخنی دربارهٔ حافظ و مایهٔ اندیشهٔ نهفته در دیوانش بیش از آن که او را بشناساند ما را می‌شناساند."^۱

قرآن همچون دیگر کتب آسمانی، دارای متن و کلامی عرفانی مملو از تعابیر متشابه و نمادین است. رمز جاودانگی قرآن نیز در همین خصوصیت نهفته است. تکامل تدریجی انسان و انباشت بیشتر تجربه، دانش و تعمیق شناخت وی عرصه‌های نوینی را در عرصه فهم مفاهیم قرآنی فرا روی انسان می‌گشاید. در نتیجه قرآن راسخون فی‌العلم را در درک معانی قرآنی صاحب نظرتر می‌داند. با وجود این راه را برای تأویل این معانی در زمان‌های گوناگون مسدود ننموده و راهیابی مطلق را تنها از آن پروردگار می‌داند.^۲

شیخ محمد شبستری از عرفای قرن نهم هجری معتقد است:

ندارد عالم معنی نهایت	کجا بیند مر او را چشم غایت
هر آن معنی که شد از ذوق پیدا	کجا تعبیر لفظی یابد او را
معانی هرگز اندر حرف ناید	که بحر بیکران در ظرف ناید
هر آن معنا که شد از ذوق پیدا	کجا تغییر لفظی یابد او را
چو اهل دل کند تفسیر معنی	به ماندی کند تعبیر معنی

۱. هستی‌شناسی حافظ، داریوش آشوری، ص ۵.

۲. آل عمران / ۷.

محتوای مفاهیم و الفاظ قرآنی پیامی آسمانی از جانب خداست اما همان طور که خداوند در قرآن تصریح می‌کند این محتوا به زبان بشری بیان گردیده است: "و هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر اینکه به زبان قوم خودش، تا از این طریق حقایق را بر ایشان آشکار نماید"^۱ بدیهی است که به دلیل محدودیت و تکامل تدریجی زبان بشری، درک معانی قرآنی نیز به همان میزان، می‌بایست مورد بازخوانی، بازنگری و تأویل قرار گیرد. پیامبر در این باره می‌گوید: "هر آیتی از قرآن، ظاهری و باطنی دارد. و هر حرفی را حدی هست و هر حدی را مطلبی"^۲. بر این اساس نمی‌توان به درکی واحد، استاتیک و مطلق از کلام و الفاظ قرآنی متوسل گردید. عین‌القضاة درباره قشریون و شکل‌گرایانی که الفاظ متشابه قرآن را به گونه‌ای شکلی و آن هم به طور قطعی تفسیر می‌کنند، می‌گوید: "زنهار! زنهار از اینکه طمع داشته باشی این معانی را از این الفاظ درک کنی، در این صورت نارسایی خرد و کندی هوش تو آن را بیهوده تفسیر کرده است"^۳. عقیف عسیران مصحح تمهیدات در مقایسه سبک برخورد عرفا با علمای قشری و دگم و استدلالیونی که برخورد شکل‌گرایانه با این مفاهیم دارند، معتقد است:

الفاظی که عارف به کار می‌برد دام علمای قشری و اهل استدلال و جدل می‌باشد زیرا آنان هرگاه آن الفاظ را بشنوند فوراً گمان می‌کنند که مقصود عارف را دریافته‌اند لیکن در واقع آنان فقط معانی ظاهر را فهمیده‌اند.^۴

شمس مغربی در این باره می‌گوید:

۱. و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لیبین لهم... - ابراهیم/۴.
۲. نگاه کنید به لسان العرب، جلد چهارم، ص ۱۱۵.
۳. زبدة الحقایق، ص ۸۹ و ۸۸، به نقل از تمهیدات، ص ۱۰۹.
۴. تمهیدات، ص ۱۰۹.

میچ اندر سر و پای عبارت اگر هستی ز ارباب اشارت
نظر را نغز کن تا نغز بینی گذر از پوست کن تا مغز بینی
نظر گر بر نداری از ظواهر کجا گردی ز ارباب سرائر
چو هر یک را از این الفاظ جانی است بزیر هر یک از اینها جهانی است
تو جانش را طلب از جسم بگذر مسمی جوی باش از اسم بگذر
فرو نگذار چیزی از دقایق که باشی ز اصحاب حقایق

محمد ارکون درباره محدودیت زبان بشری و درک مفاهیم قرآنی
معتقد است:

ما جز از راه تأویل و زبان نمی‌توانیم به خدا دست پیدا کنیم. باید به
نخستین زبانی که خدا به واسطه آن سخن گفت و خود را وانمود،
یعنی کتابهای مقدس، بنگریم. این کتابها نیز از زبان طبیعی بشری
بهره برده‌اند و در نتیجه تأویل و تفسیر آنها نیازمند وساطت آدمی
است. اینجاست که مسئله تأویل کتابهای مقدس و شیوه تفسیر
عالمان دینی و فقیهان و قانونگذاران به میان می‌آید. [فهم] سراسر
تاریخ اسلام و اندیشه‌های اسلامی در [گرو فهم] همین نکته است.^۱

همچنین می‌افزاید:

خوب است در اینجا به نظریه معتزله درباره قرآن مخلوق اشاره کنم.
مصیبت ما مسلمانان این است که در تاریخ، نظریه‌ای دیگر (یعنی
نظریه حنبلیان که به نام مخلوق بودن کلام خداوند باور داشتند) غلبه
یافت و رأی معتزله یکسره حذف شد... نظریه معتزله چه می‌گوید؟
خیلی ساده، براساس این نظریه قرآن نیازمند واسطه‌ای بشری است.
مخلوق بودن قرآن...

۱. "نقد عقل اسلامی و مفهوم خدا"، گفتگوی هاشم صالح با محمد ارکون، ترجمه محمد
مهدی خلجی، مجله کیان، شماره ۴۷.

تکامل تدریجی زبان و دانش انسان و تنوع اندیشه و درکهای گوناگون از دینداری امری طبیعی و واقعیتی خارج از ذهن است. تکامل اندیشه بشری و تلاش صاحبان خرد افقهای جدیدی از معانی قرآنی را فرا روی انسان می‌گشاید. "این کتاب فرخنده را به سوی تو فرو فرستاده‌ایم تا در آیاتش بیندیشند و تا صاحبان خرد آن را بازخوانی کنند."^۱

زندگی، تلاش و نوع رویکرد عرفا، فلاسفه، ادبا، متکلمان، فقها، اهل دانش و اهل هنر در سده‌های اولیه پس از اسلام، هر کدام به فراخور جنبه‌های اعتقادی و فکری گوناگون‌شان، نوع ایمان، میزان صداقت، تجربه‌های باطنی یا تجارب بیرونی متنوع که در نوع برخوردشان با مناسبات اجتماعی و طبقاتی آن دوران شکل می‌گرفت. درکها و قرائتهای متفاوت و متنوع از "دین و دینداری" و از "اسلام و مسلمانی" را در جوامع و کشورهای گوناگون مسلمان شامل گردید. این جوامع و از جمله جامعه ما با برخورداری از این تکثر و تنوع آرا و اندیشه‌ها، ایمان و انگیزه‌ها و در نتیجه، عملکردها و تجارب که خود را در اشکال هنری، ادبی، فلسفی و آثار غنی عرفانی نشان می‌داد، با توشه‌اندوزی از میراث عظیم کهن فرهنگی و تاریخی این جوامع که محصول تلاشهای اقوام گوناگون با ادیان متفاوت بود، واجد تغییرات مستمر و تحول و پویایی شدند. بدیهی است که این مجموعه، حجابهای فرهنگی خاص خود را نیز به دلیل مناسبات اجتماعی - تاریخی به همراه داشت. با توجه به شرایط زمانی و مکانی آن دوران، نفس برخورداری از همین تنوع فکر، اندیشه و تلاشهای گوناگون و مؤثر، تغییرات مداوم و تحول و پویایی اجتماعی در این جوامع را رقم زد که در روند منطقی خود، به فرافکنی تمدن عظیم اسلامی منجر گردید.

۱. کتاب انزلناه الیک مبارک لیدتروا آیاته و لیتذکر اولوالالباب - سوره ص، ۲۹.

ارتباط بصیرت در امر شناخت با کثرت‌اندیشی

مقوله شناخت و آگاهی در بینش عرفانی، ناظر بر "بصیرت" آدمی و نه الزاماً "دانش" اوست. درک وجودی انسان در برخورد با محیط پیرامونی و مفاهیم تاریخی و اجتماعی در گرو "تجربه‌ای انسانی" است که او از سر گذرانده و صداقتی است که به آن پایبند است. به عبارتی، تجربه باطنی هر انسانی منحصر به فرد بوده هر چند که تجارب بیرونی انسانها در مواردی می‌تواند مشترک و همگون باشند. این دو نوع تجربه توأمان، تجربه انسانی هر فرد را تشکیل می‌دهند. عقل، فهم و عشق در رابطه‌ای اندامدار و در بستر تجارب انسانی، "درک وجودی" انسان را شکل می‌دهند. براین اساس، بصیرت آدمی تنها متکی بر دانش و تجارب بیرونی او یا دیگری نیست، بلکه این دو، عناصر اساسی برای تعمیق آگاهی و دوری از جزمیت و دگمیت در حوزه شناخت وی محسوب می‌گردند. "عقل ابزار دانش است و بصیرت ابزار معرفت است."^۱ دانش در حیطه دانشمندان و دانش‌پژوهان بوده، اما بصیرت حوزه‌ای عام و حیطه‌ای نامحدود می‌طلبد. رویکرد عرفانی به نخبه‌گرایی تمایلی نشان نمی‌دهد و عالمان، فضلا و فیلسوفان را به دلیل برخورداری از علم، فضل و فلسفه در دسترسی به حقیقت و میل به سوی کمال ارجح نمی‌پندارد؛ زیرا حقیقت پیچیده‌تر از آن است که ارتقای دانش (به مفهوم رایج آن) ملاک دسترسی به آن انگاشته شود. علم به مفاهیم متعلق به "زمان" و "مکان" محدود می‌شوند در صورتی که بصیرت و معرفت علم و عقل را به مثابه ابزاری کارآمد به کار می‌گیرد اما از این محدوده‌ها عبور نموده و با مفاهیم ازلی سر و کار دارد.

دغدغه بینهایت‌طلبی عین‌القضاة در *زبدة الحقایق* در اندرزی پرمعنا خود را نشان می‌دهد که در آن، عروج انسان و دسترسی به جاودانگی و ازلیت را محصول تلاش بصیرت بین او می‌داند:

۱. تمهیدات، ص ۱۱۱.

کوشش کن تا به وجود چشمی در درون آدمی معتقد شوی؛ هرگاه این چشم باز شود بدیهیات عالم ازلی را درک خواهی کرد.^۱

سپس ادامه می‌دهد:

از محالات آشکار آن است که سالک بتواند از طریق علم، به ازلیت راه یابد زیرا آنکه جز به دانش نمی‌پردازد دریند زمان است؛ و در رسیدن به ازلیت ممکن نیست مگر پس از پاره کردن این بند.^۲

از سوی دیگر کلام "تک معنایی" در حوزه علم قابل نقد و بررسی است اما کلام "متشابه" حوزه‌ای فراختر می‌طلبد و در حوزه معرفت تعبیر و تأویل می‌شود.

رویکرد اصیل عرفانی برخورداردی نقادانه و مثبت با رویکرد فلسفی داشته و به رغم آنکه آن را با ارزش می‌انگارد، اما از محدوده‌های آن عبور نموده و پا به عرصه‌هایی فراتر و فراگیرتر می‌نهد. عین القضاة در زیادة الحقایق حتی در ارتباط با مسائل پیچیده عقلی نیز که ظاهراً می‌بایست در حوزه صرفاً فلسفی مورد بررسی قرار گیرد، برخورداردی منصفانه و منتقدانه با فلاسفه داشته و معتقد است که آنها

در اثبات عقیده خود راه بحث عقلی و نظر برهانی را انتخاب کرده‌اند؛ و طریقه آنها در کسب دانش ستوده‌ترین طریقه‌هاست، مگر اینکه پس از پیمودن منازل دانش گمان می‌کنند که به کمال کلی که ما، در صدد آن هستیم رسیده‌اند... نیکو راهی است اگر در آن دام غرور نباشد. غرور عالم، گمان اوست به اینکه می‌تواند مسائل غامض عقلی را از راه برهان صادق و قطعی دریابد.^۳

۱. پیشین، ص ۱۱۲.

۲. زیادة الحقایق، ص ۶۰. به نقل از تمهیدات، ص ۱۱۵.

۳. تمهیدات، ص ۱۲۲.

در اساس چنین رویکردی، فراتر از آنچه بدان اشاره شد، به لحاظ ویژگیهای جوهری اندیشه عرفانی حقیقت مطلق را تنها در دسترس خداوند یکتا دانسته و برای هر انسانی، صرف نظر از سطح دانش او بدون در نظر گرفتن مذهب، مکتب، نژاد و جنسیت وی، به طور نسبی حظی از حقیقت قائل است، که بصیرت او را در حوزه معرفت شامل می‌گردد. این میزان دسترسی به "حقیقت" به کنش درونی و "صداقت" انسان حقیقت جو بستگی دارد. به همین دلیل است که نگاه عرفانی، میزان انطباق موضوعی با واقعیت خارج از ذهن را تنها ملاک "حق" بودن آن موضوع قلمداد نمی‌کند، بلکه محدوده کنش درونی انسان و سطح تطابق این موضوع را با آنچه در ضمیر او نهفته است (صدق) در این باره معتبر می‌داند. برای روشن شدن دو مفهوم "حق" و "صدق" در اندیشه عرفانی، می‌توان به نظر سهروردی در این مورد اشاره نمود:

در مورد حق بودن یک قول علاوه بر مطابقت داشتن آن با واقعیت عینی در خارج، مطابق بودن آن با آنچه در ضمیر انسان موجود است نیز معتبر شناخته شده است. در این مورد است که معنی حق با معنی صدق مساوی بوده و آنچه از معنی حق مستفاد می‌شود درست همان چیزی است که از معنی صدق می‌توان برداشت نمود.^۱

این نظر سهروردی با نگاه دیگر فلاسفه مسلمان که معتقدند "در مورد معنی صدق قول و اعتقاد را باید با واقعیت تطبیق نمود"^۲ بسیار متفاوت است. این دو، دو رویکردی را نشان می‌دهد که در یکی انسان اصل قرار دارد. مفهوم "صدق" در حقیقت اشاره به "تکثر" اشکال گوناگون "حق" دارد که با توجه به افراد گوناگون و تنوعی که در ضمیرشان موجود است،

۱. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات

۲. پیشین، ص ۸۴.

حکمت، ص ۸۴.

جلوه‌های گوناگون از کیفیتی واحد را نشان می‌دهد. در صورتی که رویکرد دوم، مفهوم "صدق" را در انطباق قول و اعتقاد انسانهای گوناگون با واقعیتی خارج از ذهن تعبیر می‌کند. نگاه اول که سهروردی به آن اشاره دارد و مبتنی بر اندیشه‌ای عرفانی است، با اصل قرار دادن انسان، درک وجودی انسانها را در "حق" طلبی آنها مورد توجه قرار داده و در نتیجه به "کثرت‌گرایی" میل می‌نماید؛ نوعی "کثرت‌گرایی" که به رغم پذیرش تنوع، با تکیه بر مفهوم "صدق"، در دریافت "حق" که مبتنی بر واقعیت است دغدغه توحید و یگانگی (و نه الزاماً "وحدت") دارد. نگاه دوم که مبتنی بر منطقی ارسطویی است، تلاش می‌کند تا آنچه را در ضمیر انسانهاست با کلیت و واقعیت خارج از "ذهن و ضمیر" انسان تطابق دهد و همین امر می‌تواند در مواردی از "کثرت‌گرایی" فاصله‌گیرد.

عرفان بصیرت آدمی را نه از لابلای ظواهر کلام و شریعت، نه با غوطه‌ور شدن در فرضیه‌ها و قضایای خشک منطقی و نه از طریق زهد منفعلانه و صوفیانه، بلکه از طریق "شراره‌های آتشی" که در جان آدمی شعله می‌کشد، بیدار می‌سازد تا از "نفع" عبور کند، به "ایثار" رسد و زبان رمز، عقل حکیمانه و چشم باطن‌بین را رندانه به کار گیرد و به هستی، تاریخ، جامعه و انسان "نظر" بیفکند. از نامها و اشکال ظاهری عبور کرده به جوهر و محتوا نقب زند. عین‌القضاة در تمهیدات با مثالی بسیار ساده در این باره اشاره می‌کند:

ای دوست آب را چند نام است: به تازی "ماء" خوانند، به پارسی "آب" خوانند و چیزی باشد که به ده زبان ده نام دارد؛ اسماء بسیار باشد، اما عین و مسمی یکی باشد.^۱

در واقعیت، کثرت "نام" ضرورتی اجتناب‌ناپذیر در کاربرد مسمی

است. بصیرتهای انسانها ضرورتاً متکثرند اما می‌توانند جهتی یگانه داشته باشند.

از آن بزرگ نشنیده‌ای که گفت: الجاده كثيره ولكن الطريق واحد.
گفت: جاده منازل ربوبیت بسیار است، اما راه یکی آمد.^۱

در اساس چگونه می‌توان "عشق" را در حصار "لفظ"، "خرد" و "نفس" آدمی پنداشت؟ این هر سه در طریق عشق به کار عاشق آید. زیرا در نگاه عرفانی، چنین عشقی ازلی و خصلتی جاودانه دارد. در صورتی که ابزار عاشق و چه می‌گویم خود عاشق موجودی فانی است و به عبارتی "سودایی و عاشقی نماند، سودا و عشق باقی باشد".^۲ براساس اندیشه عرفانی، در پشت این تکثر و سودایی که ضرورت و طبیعت "عشق‌ورزی" است طریقت و حقیقتی جاودانه را می‌بایست جستجو نمود. هر نوع تکثری در ظاهر امر، عین "واقعیت" بوده و می‌تواند شکلی از اشکال "حقیقت" باشد، اما در معنای وجود، عینیت و واقعیت در حال تحولی دائمی و حرکتی ذاتی است. مفهوم "حرکت" نیز در کنش انسانی از دو مفهوم جوهری "میرندگی" و "زایش" برخوردار است که میرندگی آن در بصیرت عرفانی، میل به "فنا" است و عطش بیکران "جاودانگی طلبی" آدمی او را به سمت و سوی "خلافت" جهت می‌بخشد. این باطن‌نگری عرفانی به کثرت و تنوع در عالم انسانها را در ابیات زیبای عین‌القضاة می‌توان سراغ گرفت:

کی بود جانا که آتش اندرین عالم زنیم

ملت کفر و مسلمانی بهم درهم زنیم

وآنکهی از جنت و فردوس و دوزخ بگذریم

خیمه جان را برون از کون و کان محکم زنیم

۱. پیشین، ص ۲۳۷.

۲. پیشین، ص ۲۸۴.

پس نشینیم با تو و با تو همی شربت خوریم
 کم زنی را پیشه سازیم کم زنی و کم زنیم
 پس دل و جان را فدای روی و حسن تو کنیم
 وین غمان عشق را از بی غمی برغم زنیم
 وز وجود وصل تو ما فرد و یکتایی شویم
 پای همت بر دو عالم نیز و بر آدم زنیم^۱

تجربه باطنی انسانها یگانه نیست و در اساس نمی‌توان به عاشقان "شکل" و "نوع" عشق ورزیدن آموخت. به خیل انسانهای عاشق و شوریده حال، آخر نمی‌توان زبانی واحد، کلامی واحد و آدابی واحد در عاشقی تحمیل نمود؛ این نه خواست خداست و نه هدف دین خداست. در بوستان توحید، تنوع رنگ و گل، عین زیبایی حقیقت است. به همین دلیل، نزد موحدان عاشق، انسانهای برگزیده، پیروان مذهبی خاص یا مکتبی ویژه و با قوم و نژادی برتر رنگ می‌بازند و اولویت ویژه قائل شدن در این طریق، دوری گزیدن از عشق و تباهی در منش عاشق تعبیر می‌گردد. وسعت نگاه عرفانی حد و مرزهای اعتباری نزد انسانها را در می‌نوردد و با رویکردی که از دیرباز در شرق به عنوان رویکرد پیامبرانه شناخته شده به سراغ انسانها از هر ریشه، تیره و تبار و در هر سطحی از علم و دانش و برخوردار از هر مذهب، آیین و مرامی می‌رود، زیرا بهره‌ای از عشق و بخشی از "حقیقت همواره نهان" را نزد آنان سراغ دارد. عین القضاة در تمهیدات می‌گوید:

ای دوست اگر آنچه نصاری در عیسی دیدند تو نیز ببینی، ترسا شوی. و اگر آنچه جهودان در موسی دیدند تو نیز ببینی، جهود شوی. بلکه آنچه بت پرستان دیدند در بت پرستی، تو نیز ببینی، بت پرست شوی. و هفتاد و دو مذهب، جمله منازل راه خدا آمد.^۲

نواندیشان مذهبی نیز با تکیه بر این نوع نگاه عرفانی، بینش را مقدم بر دانش دانستند و در حقیقت دانش را تنها به عنوان یکی از منابع بینش انگاشتند. همین نوع نگاه آنها را به "اسلام‌شناسی" کشاند که از "اسلام‌دانی" های زمانه خود ذاتاً متفاوت بود.

کثرت‌گرایی و قسط‌طلبی عرفانی

"قسط" یکی از مفاهیم کلیدی قرآن است که در سوره‌های گوناگون به طور مکرر آمده است. از همین رو نواندیشان دینی با تأکید فراوان در آثار گوناگون به تشریح و بازخوانی آن پرداخته‌اند. شریعتی معتقد است:

در قرآن و احادیث دو کلمه هست، یکی "قسط" و یکی "عدل"؛ "قسط" در برابر "ظلم" است و "عدل" در برابر "جور". و هر دو معمولاً به صورت مترادف استعمال می‌شوند: ظلم و جور، قسط و عدل، در حالی که مسئله بسیار دقیق و عمیق است. "قسط" از لحاظ جامعه‌شناسی طبقاتی، بی‌نهایت حساس است و به عقیده من همه چیز است، یعنی زیربنای همه چیز! "عدل" عبارت است از شکل قانونی روابط اجتماعی میان افراد و گروه‌های اجتماعی براساس حقوق شناخته شده فردی و گروهی و "قسط" (سهم)، عبارت است از سهم واقعی [حقیقی] هرکس یا هر گروهی از مجموعه مواهب مادی و معنوی و امکانات اجتماعی، در قبال نقشی که در جامعه بر عهده دارد... عدل یعنی به هرکس مطابق حق قانونی‌اش، آنچنان که در جامعه می‌پردازد و قسط یعنی به هرکس مطابق سهم حقیقی‌اش، آنچنان که جامعه باید بپردازد. با عدالت ممکن است قسط، وجود نداشته باشد - گرچه عدالت بی‌زیربنا نیز، دروغین و موقتی است و بسته به افراد است - اما وقتی "قسط" وجود دارد، عدالت نمی‌تواند وجود نداشته باشد، که زیربنا وقتی براساس حق باشد، روینا خود به خود استوار می‌ماند.^۱

"قسط" سهمی انسانی است و برپایی آن نیز مسئولیتی پیامبرانه است. چتر رحمت خداوندی محدوده نمی‌شناسد. او پیش از آنکه "امرکننده به قسط" باشد، هم "رحمان" و هم "رحیم" است.^۱ بر همین اساس، "سهم انسانی" که ناظر بر مفهوم "قسط" بوده، نه از برای مؤمنان و حق‌پنداران که چنین پنداری با رحمانیت خداوند "رحمان" و "رحیم" در تناقض است، بلکه شامل حال همه انسانها بدون در نظر گرفتن هر نوع تبعیض مذهبی، قومی، طبقاتی و جنسی است. با برپایی قسط و جهتگیری به سوی توحید اجتماعی، استثمار، نابرابری و شرک طبقاتی محو گردیده و به جای جنگ و تضاد طبقاتی، صلح پایدار در بین قشرهای جامعه و در میان آحاد مردم (ناس) جایگزین شده و نوعی "تعادل اجتماعی" در جامعه شکل می‌گیرد. حوزه بحث جامعه مبتنی بر قسط و ناظر بر "توحید اجتماعی" است و به طور طبیعی جنبه اقتصادی آن برجسته است. با وجود این تنها به این جنبه محدود نمی‌شود. طالقانی "قسط" را با بیانی ساده این گونه توضیح می‌دهد:

قسط یعنی حق هر کسی را به او دادن، مطلب دگم و بسته‌ای هم نیست. چه حق اقتصادی هر کسی، بهره کار هر کسی، چه حق فکری و چه حق اجتماعی.^۲

تکیه قرآن در رسالت پیامبران بر "بینات"، "کتاب" و "ترازو" به منظور "قیام مردم برای قسط" از ابعاد گوناگون قابل بررسی است. بینات بینش

۱. صفت "رحمان" برای خدا اشاره به رحمتی است که شامل حال مؤمنان به او می‌شود و صفت "رحیم" تأکید مجدد بر رحمتی است که نه تنها "مؤمنان" که همه را در بر می‌گیرد. تمام سوره‌های قرآن به استثنای سوره توبه با نام خدا آغاز می‌شود و بر هر دو صفت خداوند، "رحمان و رحیم"، تأکید می‌ورزد.

۲. درس وحدت، سید محمود طالقانی، سخنرانی به مناسبت سی‌ام تیر، سال ۱۳۵۸، انتشارات ناس، ص ۱۵.

انسان را عمق می‌بخشد کتاب بر آگاهی او می‌افزاید و ترازو معیار سنجشی است تا عشق، ایمان و معنویت آدمی بر جور و جهل و جوع او چیره شود. عرفان، بینش و منشی پیامبرانه است که برای همه انسانها بر دور سفره گسترده خدا، سهمی برابر قائل است. خدا هر آنچه را در زمین است بدون هیچ تبعیضی، برای نوع انسان مسخر نموده است.^۱ خدا در تعبیر امام علی اوست که:

به وعده خود وفاکننده است، برتر از آن است که به بندگانش ستم روا دارد و با آفریدگانش به "قسط" رفتار می‌کند و حکم خود برایشان مبتنی بر عدل است.^۲

معنویت، معیشت و سیاست در منظری عرفانی به تثلیث نمی‌گراید؛ این سه در ارتباطی تنگاتنگ مفهوم توحید و قسط را معنا می‌بخشند. "عشق‌ورزی" از ویژگیهای آدمی است و آتش "جاودانگی طلبی" در وجود انسان، به ویژه در مشرق زمین، معنویت او را شکل می‌دهد. در چنین منظری، چگونه عشق ورزیدن، بستگی به ذوق انسان عاشق، سیر و سلوک معنوی او و شراره‌های آتشی که از دل و جاننش زبانه می‌کشد، دارد و تا آنجا که مانع عشق‌ورزی دیگری نمی‌شود محدوده‌ای برای آن متصور نیست. تکیه بر قسط، به رسمیت شناختن "حق" عشق ورزیدن و حق چگونه "عشق ورزیدن" و در نتیجه پذیرش "کثرت" در برخورداری از "معنویت" است. معیشت نیاز آدمی است و استثمار و بهره‌کشی پدیده شومی است که در جوامع طبقاتی، این نیاز انسانی را ظالمانه و شرک‌آمیز مورد تهدید قرار می‌دهد. تلاش انسانها در بهره‌وری از آنچه خدا در طبیعت و هستی برای او تدارک دیده و کوشش در مسیر تولید و امرار معیشت، حقی انسانی و اجتماعی است. قسط در حقیقت تضمین‌کننده

سهم مساوی در این تلاشها و مانع از استثمار و توزیع نابرابرانه قدرت اقتصادی است. سیاست، چگونگی شرکت در امور اجتماعی، مشارکت در تعیین سرنوشت جامعه خود و حضور در مدیریت اجتماعی است. مسئولیت قیام برای قسط توسط پیامبران در حوزه سیاست به منظور عینیت بخشیدن به اراده خداوندی در تثبیت سهم و حقوق انسانی آنها و برگرداندن حق تعیین سرنوشت افراد جامعه توسط خود آنهاست. براین اساس جامعه مبتنی بر قسط جامعه‌ای است که با تکیه بر توحید اجتماعی، به ظلم و جور و بندگی خداوندان قدرت در سه عرصه اقتصادی، سیاسی و مذهبی پایان می‌بخشد. براساس آنچه اشاره شد و به ویژه تأکید قرآن بر "قسط" به مثابه رسالت انبیا می‌توان نتیجه گرفت "قسط"، ارزش و مفهومی فرا زمانی است و با توجه به این امر می‌بایست به بازخوانی و بازنگری و تأویل آن به طور مستمر همت گمارد.

سوره حدید، هدف رسالت انبیا را قیام مردم برای برقراری "قسط" معرفی می‌کند.^۱ در این آیه، "رسالت" پیامبران همراه با "بینات"، "کتاب" و "ترازو" جملگی به منظور برقراری "قسط" مورد تأکید قرار گرفته است. قرآن در آیات گوناگون به دانش و آگاهی اشاره نموده و صاحبان دانش نیز در آیات قرآنی از ارزش فراوان برخوردارند. با وجود این زمانی که پسوند "قیام برای قسط" به دنبال این صاحبان علم قرار می‌گیرد، نام آنان به دنبال خود خدا و فرشتگان آمده و آنان گواهان بر توحید معرفی می‌شوند. آری، اهمیت قیام برای قسط، تا بدانجاست که آن بخش از صاحبان دانشی که درد مردم را لمس نموده و قیام کننده برای "قسط" می‌باشند، همراه خدا و فرشتگان، پیام توحید را گواهی می‌دهند.^۲ شأن نزول این آیه زمانی است

۱. همانا پیامبران خویش را با نشانه‌های روشن فرستادیم و با آنها کتاب و ترازو فرو

فرستادیم تا مردم برای قسط قیام کنند. حدید / ۲۵.

۲. خداوند خود گواهی داد که جز او خدایی نیست و فرشتگان و صاحبان دانشی که قیام

کننده برای قسط می‌باشند، به خدای یکتا و عزیز و حکیم گواهی دادند. آل عمران / ۱۹.

که "دو نفر از احبار به شام آمدند و به مسجد رفته و رسول خدا را ملاقات نمودند و وی را به همان صفتی یافتند که در انجیل خوانده بودند... سپس گفتند تو را از شهادتی می‌پرسیم اگر به ما جواب دادی ایمان خواهیم آورد. فرمود پرسید. گفتند به ما خبر بده از بزرگترین شهادتی که در کتاب خدا است سپس جبرئیل فرود آمد و این آیه را نازل نمود.^۱ بنابراین، بزرگترین شهادتی که در کتاب خداست همانا پیام "توحید" است و منادیان این پیام که همراه با هم از آنان یاد می‌شود: خود خدا، فرشتگان و آگاهان و صاحبان دانشی هستند که قیام‌کننده برای "قسط" می‌باشند. در آیه‌ای دیگر از آل عمران، قرآن قاتلان انبیا و قاتلان آمران به "قسط" در میان مردم را در کنار هم قرار داده و آنان را "کفر ورزان به آیات خداوند" معرفی کرده، به عذابی بس دردناک نوید می‌دهد.^۲ نواندیشان مذهبی برخوردار از نگاهی انسانی و عرفانی و سعه صدری قرآنی، در تفسیر این آیه "آمران به قسط" در میان مردم را با اعتقاد به هر مکتب، مذهب و مرامی دانسته و قاتلان آنها را "کفر ورزان به آیات خداوند" می‌دانند.^۳ این نوع نگاه با تقسیم‌بندیهای شکل‌گرایانه رایج، از قبیل مسلمان و کافر، ملحد و مؤمن که معیارهای قسط طلبانه انسانی و توحیدی را وقتی نمی‌دهد، هیچ

۱. تفاسیر کشف‌الاسرار و روض‌الجنان، به نقل از کتاب نمونه بیّنات در شأن نزول آیات، ص ۱۱۰.

۲. همانا آنان که به آیات خدا کافر می‌شوند و پیغمبران را به هیچ حقی می‌کشند و کسانی از مردم را که به "قسط" امر می‌کنند، پس آنان را به عذابی دردناک نوید بده. آل عمران/۲۲.

۳. برای نمونه طالقانی به عنوان مفسر برجسته قرآن در تفسیر این آیه می‌گوید: "یأمرون بالقسط پیش از بیان فاعل یأمرون - من الناس - نوعی تحمیل قسط و مقاومت در برابر بغی را می‌رساند. قید من الناس بیان فاعل یأمرون و تعمیم آن است؛ آمران به قسط را از توده مردم و از هر گروه و مذهبی که باشند می‌کشند. این عطف دلالت بر همفردی و هم‌هدفی آنان با پیمبران دارد، گرچه پیمبران و مقام رسالتشان را شناخته باشند. چون قیام به قسط از اصول رسالت پیمبران به حق است" (پرتوی از قرآن، جلد سوم، ص ۶۲-۶۱).

سنخیتی ندارد. امام علی در نهج البلاغه "امر به معروف" و "نهی از منکر" را با تعبیر "امر به قسط" و "نهی از منکر" به کار می‌برد:

و به درستی که برای یاد خدا نمودن آنان که توحید را بدیل منافع دنیوی نموده و ایشان را منافع بازار و تجارت مشغول نداشته و... به قسط امر نموده و خود پایبند و برپادارنده آن می‌باشند و از منکر نهی کرده و خود مجری منکر نباشند.^۱

این سخنان با برداشت سنتی موجود و رفتار مدعیان رسمی "امر به معروف و نهی از منکر" تفاوت بینشی و منشی دارد. در کلام امام علی، ذکر خدا و بازخوانی توحید، جهتگیری اجتماعی و ضد طبقاتی داشته و عاری از برداشتهای کاسبکارانه‌ای که تامین‌کننده "منابع بازار و تجارت" باشد، تعبیر می‌شود. وی برای اعتقاد به توحید، همچنان که در بسیاری از آیات قرآن تصریح شده، ضرورت اجتماعی قائل است که همانا امر به "قسط" و نهی از ظلم، بیداد و تزویر است. تأکید او بر عملکرد خود این آمران و ناهیان، جنبه ضد ریاکارانه آن را نشان می‌دهد. در سوره نساء الزام و اثبات عملی به توحید را برای ایمان آورندگان، برپایی قسط می‌داند.^۲ در آیات دیگر، آنان که از برپایی قسط ممانعت نموده یا با آن مخالفت ورزیده‌اند، از جانب خداوند، "ظالم"، "تبهکار" و "سرکش" خطاب شده‌اند.^۳ کلمه "قسط" در آیات دیگر قرآن نیز به کار رفته که در موارد گوناگون حاوی همین محتواست.

۱. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۳، فراز ۴.

۲. هان ای ایمان آورندگان بپادارندگان "قسط" باشید و گواهی بر یکتایی خداوند. نساء/۱۳۵.

۳. همچنین در این باره می‌توان به سوره ۱۰، آیات ۴۷ و ۵۴؛ سوره ۱۱، آیه ۸۵؛ سوره ۵۵ آیات ۸ و ۹ مراجعه نمود.

"احسان" برای دستیابی به "عدالت"

تلاش در جهت برقراری "قسط" در جوامعی که انسانهای بی‌پناه در دوزخ استثمار، بیداد و تزویر اسیر آمده‌اند، مسئولیتی انسانی و رسالتی پیامبرانه است. براین اساس، چگونگی دسترسی به جامعه‌ای مبتنی بر قسط خود از اهمیت فراوانی برخوردار است. انسانها در هر جامعه‌ای بر اساس ذهنیت و تجربه انباشته شده تاریخی و مناسبات فرهنگی و اجتماعی خویش مسیر حال و آینده خود را رقم می‌زنند. با نگاهی به مسیر طولانی گذشته خویش با همه فراز و نشیبهای آن و نقادی آنچه به عنوان سرمایه‌های تاریخی و فرهنگی در دسترس خود دارند، به آینده نگریسته و مسیر کنونی‌شان را تبیین می‌کنند.

در جوامع به طور کلی و در جوامع دینی به طور خاص، نوع نگاه به چهار مفهوم خدا، انسان، جامعه و طبیعت در زندگی و حیات انسانها، در نوع روابطی که در میان خود برقرار می‌کنند، نقش زیربنایی ایفا می‌کند. به میزانی که نگاههای گوناگون در جامعه در قبال این چهار مفهوم، قدرت پذیرش همدیگر و هماهنگی و همسازی بین خود را بیشتر تضمین کنند و از سوی دیگر با توشه‌اندوزی از گذشته، رو به آینده کنند به همان میزان امکان رشد و پویایی جامعه بیشتر فراهم می‌گردد. برعکس، به میزانی که جامعه به سوی تک صدایی شدن بیشتر میل کند، جامعه بسته‌تر و در نتیجه روابط بدوی، سنتی و کهنه، بیش از پیش حاکم می‌شود. در چنین جوامعی، معمولاً نوع نگاه سنتی و تأثیر و اقتدار معنوی آن در فرهنگ اجتماعی، نقش بسزایی در ساختار قدرت و مناسبات سیاسی - اجتماعی به عهده دارد. "رهبر سالاری" یا "تمرکزگرایی" از مشخصه‌های بارز چنین فرهنگی و به طور طبیعی چنین ساختار و نظام اجتماعی است. تغییرات اجتماعی که ناظر بر خواست عمومی و مطالبات از پایین (و نه الزاماً خواست رهبری و مطالبات از بالا) است، در این نوع جوامع، با بن‌بست

مواجه شده یابه صورت بسیار بطئی صورت می‌گیرد. از این رو، تغییرات بنیادین که از مناسبات کهنه و فرسوده رنج می‌برند، به منظور تحول در ساختار سنتی قدرت و توسعه اجتماعی - سیاسی، ضرورتاً می‌بایست از طریق نقادی سنت و تحولات اساسی در ساختار فرهنگی، امکانپذیر گردد. به همین دلیل نیز نمی‌توان به تغییرات ناگهانی و سریع در مناسبات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در چنین جوامعی دل بست. هر حرکت و تحولی از دینامیسم معینی برخوردار است.

در جوامع دینی، تا هنگامی که "پلورالیسم دینی" در فرهنگ اجتماعی نهادینه نشده امکان طرح و نهادینه شدن "پلورالیسم سیاسی" در ساختار اجتماعی - سیاسی امری محال یا بس دشوار است. با توجه به آنچه درباره مفهوم قسط اشاره شد، این مفهوم تنها مبتنی بر نگاهی کثرت‌گرایانه از دین است. بر این اساس، به منظور دستیابی به "قسط" در چنین جوامعی، نقادی سنت و آنچه به عنوان سنتهای اجتماعی در این جامعه حاکم شده و صبغه دینی به خود گرفته امری ضروری است تا در این مسیر آنچه با خمیرمایه‌های اصلی وحی، محتوای دین و مبانی توحید اجتماعی و قسط همخوانی داشته، بازنگری و بازسازی شده، برای تحول و پویایی اجتماعی به کار گرفته شود. از سوی دیگر، پیرایه‌ها و سنتهای اجتماعی که در طی قرون و اعصار گذشته به وسیله طبقات قدرتمند جامعه، به نام دین و شریعت معرفی و در فرهنگ سنتی رسوب یافته، می‌بایست شناخته شده، حلاجی گردیده و از فرهنگ اجتماعی زدوده شود.

در جامعه ما، برداشت فقهاتی از دین که تأثیرات عمیقی بر فرهنگ سنتی جامعه بر جای گذاشته، خود در مواردی حتی متأثر از مبانی سنتی ایران دوره ساسانی است. نقد این سنت با تمام عناصر مثبت و منفی آن به منظور تدارک و پیشبرد تحولات بنیادین اجتماعی در جامعه ما ناظر بر نقد پیگیر درک فقهاتی از دین می‌باشد. اندیشه عرفانی به دلیل ویژگیهای

جوهری و همچنین پیشینه و تأثیر عمیق تاریخی - فرهنگی آن می‌تواند نقش مهمی در این زمینه ایفا نماید. این اندیشه در زمینه بازنگری، بازخوانی و بازسازی فرهنگ اجتماعی، نقد مبانی اسلام فقاهتی، در مسیر تحولات عمیق در جامعه ما و مناسباتی عادلانه مبتنی بر قسط، از توانمندی لازم برخوردار است. از این رو، این اندیشه از یک سو می‌تواند به نقد اسلام فقاهتی پردازد و از سوی دیگر پیش زمینه‌های لازم ذهنی، فرهنگی و رفتاری را در جامعه ما برای طی نمودن چنین مسیری تدارک ببیند.

همان‌طور که در قرآن آمده: "همانا خداوند به عدل و احسان امر می‌کند"^۱ دو مفهوم "عدل" و "احسان" به دنبال همدیگر، ارتباط اندامدار "کنش اجتماعی" و "کنش انسانی" را که در مداری توحیدی و عرفانی قابل طرح می‌باشند، نشان می‌دهد. برای رسیدن به عدالت اجتماعی زمینه‌ای فکری و فرهنگی می‌باید (جنبه "امری" و نه صرفاً اخلاقی) که بازتاب عینی آن در رفتار اجتماعی می‌تواند ناظر بر گرایش و رغبت عمومی به سوی "احسان" باشد. مفهوم "احسان" در حوزه "عرفان عملی" قابل طرح است که مبتنی بر عشقی انسانی و صفتی خدایی است و نوع رفتاری است که در "انسان کامل"^۲ شکل ناب به خود می‌گیرد. "احسان" به مثابه

۱. انّ الله بامر بالعدل والاحسان... نحل/ ۹۰.

۲. مفهوم "انسان کامل" توسط عرفا طرح گردیده و ابن عربی بیش از دیگران آن را مورد مطالعه قرار داده است. از آنجا که خدا در تمام هستی متجلی است، در نگاه برخی از عرفا، جهان "عالم کبیر" اطلاق شده و "انسان کامل" هم انسانی است که صفات خدایی در او به گونه‌ای تجلی یافته، که از او می‌توان به عنوان "عالم صغیر" نام برد. تیتوس بورکھات در این باره توضیح می‌دهد: "انسان در میان همه موجودات عالم، تنها موجودی است که دارای بینش می‌باشد و معمولاً حاوی همه چیزهاست؛ سایر موجودات ارگانیکی فقط پاره‌ای از بینش جهانی را دارند. در واقع محتوای مستقیم و بلافصل درک و فهم انسانی فقط جهان مادی پیرامونی را در برمی‌گیرد، اما این مسئله در سطح و ساحت هستی خود، تصویر نسبتاً کاملی از

عملکرد نیک در برابر نیکی نیست، که این رابطه‌ای بده و بستانی بوده و از منش عرفانی به دور است^۱ بلکه "نیکی" از حقانیتی برخوردار است که در عرصه اجتماعی می‌بایست شکل نهادینه به خود بگیرد که حتی در برابر بدی نیز لازم‌الاجرا باشد. از همین رو چنین عمل نیکی "احسان" می‌باشد. در فرهنگ قبیله‌ای، قتل در برابر قتل، چشم در برابر چشم، گلوله در برابر گلوله و به تعبیری جرم در برابر جرم، سنتی رایج است. سنتهای قبیلگی از این حیث که به دوران و شرایط معین تاریخی تعلق دارد، انتقامی است با وجود این در نگاهی سنتی، سنتی فرازمانی و فرامکانی تعبیر می‌شود و تحت عنوان احکام دینی در جامعه اعمال می‌گردد. بدی را با بدی نتوان پاسخ گفت، جرم را با جرم نتوان جایگزین نمود، همچنان که ظلمت را با ظلمت نمی‌توان روشن نمود. آری "نور" خصلت روشنایی دارد و در حقیقت فقدان نور، ظلمت را شامل می‌شود پس می‌بایست به سراغ روشنایی رفت و نور افشانند. نور "احسان" تضمین "عدالت" است.

رحمت خدا در هستی نیز براساس "احسان" به بندگان جاری است

→

کل عالم را بازنمایی می‌کند... از این رو می‌توان گفت انسان که نوعی عالم صغیر است و کیهان که نوعی عالم کبیر می‌باشد، مثال دو آینه‌اند که یکدیگر را منعکس می‌سازند." (درآمدی بر آیین تصوف، نیتوس بورکھات، ترجمه دکتر یعقوب آژند، انتشارات مولی، چاپ اول، ص ۸۵). شفیع کدکنی معتقد است: "انسان کامل" (کلمه الاهی) برابر است با The Logos که دز اسلام و تمدن اسلامی به صورتهای مختلف تجلی کرده است." وی به تشریح این مفهوم از نظرگاه تصوف و ریشه‌های تاریخی آن در اندیشه‌های شرق باستان و همچنین در نوشته‌های هرمسی پرداخته است. (تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، رینولد. اینکلسون، ترجمه دکتر محمدرضا شفیع کدکنی، انتشارات سخن، چاپ اول، ص ۱۹۱-۱۸۰).

۱. سهروردی در عوارف‌المعارف نقل قول زیبایی دارد: "سفیان نوری - رحمه - گفته است: احسان آنست که نیکی به آنکس کنی که بد کند با تو، که احسان در مقابله احسان، نقد بازاریان باشد، یکی در عوض یکی." ([۱۱] ص ۱۱۵).

و در طبیعت به شکل قانونمندی نهادینه شده است. انسانها نیز با گذر از دورانها و با تجربه تمدنهای گوناگون، در دنیای امروز به خوبی دریافته‌اند که براساس کینه و انتقام و حق تصمیم قائل شدن برای فردی که مورد تعدی قرار گرفته نمی‌توان نظام اجتماعی را شکل داد. در میان شهروندان جامعه نیز می‌بایست احسان شکل نهادینه به خود گیرد. این رویکرد به معنای بی‌بند و باری و منفعلانه برخورد کردن در برابر ستم طبقاتی، جور ظالمانه و تعدی به شهروندان جامعه نیست، بلکه به این معناست که "مقابله به مثل" کنشی مربوط به مناسبات قبیلگی و جوامع بدوی است و با تکیه بر احسان، می‌توان و می‌بایست در مداری گام نهاد که در آن حقوق انسانی و شهروندی برای همه انسانها (و از جمله ستمگران و مجرمان) به طور برابر (قسط) در نظر گرفته شود و در چارچوب این حقوق در جهت محو ظلم، ستم و تعدی و نه الزاماً نابودی ظالم، ستمگر و متجاوز در هر محدوده‌ای اقدام نمود. در منش عرفانی، انسان خداگونه روی به احسان دارد تا از هر آنچه او را در آتش انتقام، خشم و مقابله به مثل، زمین گیر نموده یا از سبکبالانه گام نهادن در طریقتی که سعادت و فلاح نوع انسان را منظور داشته، باز می‌دارد، "گذشت" کند. این "گذشت" در بعد اجتماعی آن، ضرورت بقا و پایداری جامعه است. "گذشت" به منظور درجا نزدن در تباهیها و "عبور" از مناسبات ظالمانه به منظور رسیدن به قسط و نیکی است. این گذشت در عرصه‌های گوناگون قابل توضیح است. برای نمونه در حوزه گسترده عمومی و پیروزی یک انقلاب، همچون برخورد پیامبرانه محمد با دشمن و اعلام امنیت حتی برای خانه ابوسفیان و در حوزه روابط محدود بین افراد، چنین گذشتی در "جود" و بخششی معنا می‌یابد که از "فردیت" و تمایلات فردی عبور کرده، با "سعه صدر" و "انصاف" گره خورده و "عقل جمعی" و "اراده عمومی" را جانشین تصمیم

شخصی می‌نماید.^۱ "عبور" و "گذشت" از خود مطلق‌بینی‌ها و پیرایه‌های "نژاد خودی"، "قوم و قبیله خودی"، "مرام و مسلک خودی"، "طبقه خودی"، "دین و آیین خودی" و "خودی‌های دیگری از این دست انسانیت و انصاف می‌طلبد. پیاده نمودن "قسط" در جامعه ناظر بر فرهنگی اجتماعی و فلسفه‌ای سیاسی است که در آن "انصاف" در برخورد با دیگری و "غیرخودی!" و "احسان" در برابر ناهنجاری‌ها، از جنبه اخلاقی و سنتی به جنبه حقوقی و قانونی در مفهوم مدرن آن تبدیل شود. پذیرش "کثرت" و "تنوع" در هر جامعه‌ای، در سایه فرهنگ "تساهل" و "انصاف" رشد می‌کند و زمینه‌های مادی آن در جامعه فراهم می‌آید. عمل به "احسان" در جامعه بشری زمانی که از جنبه فرهنگی و اخلاقی به شکل حقوق شهروندی و قانون نهادینه می‌شود، آدمی را از مناسبات جوامع سنتی که مبتنی بر فرهنگ قبیله‌گی و حق‌پندار است، به سوی جامعه‌ای کثرت‌گرا رهنمود می‌سازد.

گفتمانهای دینی رایج

در شرایط کنونی به طور کلی می‌توان به سه نوع تلقی جاری از دین و دینداری در جامعه ما اشاره نمود:

الف: گفتمان مذهب رسمی و سنتی

ب: گفتمان رفرمیستی مذهب سنتی

ج: گفتمان نواندیشی دینی

گفتمان مذهب رسمی و سنتی

این گفتمان در حقیقت از عناصر اصلی ساختار فرهنگ سنتی در جامعه ماست. در جوامعی که در حال دگرگونی و عبور از مناسبات سنتی به

۱. نهج البلاغه، حکمت ۲۲۳.

سوی ساختار مدرن هستند، به طور طبیعی چالشی فکری و فرهنگی به مثابه ضرورتی عینی و حیاتی پدیدار می‌گردد. از مشخصه‌های اصلی جوامع سنتی، برخورداری از فرهنگ محافظه‌کاری است. زیرا صاحبان، پاسداران و محافظان فرهنگ سنتی، تغییرات و تحولات احتمالی در چنین جوامعی را برنتابیده و به آنچه موجود است، رضایت داده و موجودیت خود را در حفظ وضع موجود می‌دانند. طبیعی است در چنین شرایطی، طرح آرا و نقطه نظرانی نو که زمینه را برای ایجاد مجموعه‌ای از تغییرات و در نهایت تحولی اجتماعی مساعد می‌گرداند، به نوبه خود در چالش با دیدگاه‌های موجود سنتی قرار می‌گیرد. فرهنگ سنتی هر نوع نوآوری یا اصلاح فکری را، چه از درون همین جامعه جوشیده باشد، چه تحت تأثیر فرهنگ‌های دیگر جوامع بشری شکل گرفته باشد، "بیگانه" با معیارهای خود می‌داند. چون این فرهنگ به دلیل ویژگی‌های درونی و محافظه‌کارانه‌اش در دایره‌ای بسته قرار دارد، خود را صاحب بهترین فرهنگ دانسته و در نتیجه "بیگانه" ستیز است. بدیهی است چنین رویکردی در جامعه، با در دست داشتن ابزار قدرت، مانع پویایی اجتماعی شده و جامعه را دچار ایستایی و سکون در عرصه‌های فکری و ذهنی و بالطبع عقب ماندگی در عرصه‌های سیاسی و اقتصادی می‌گرداند. سکون ذهنی و جزمیت در رأی، رابطه تنگاتنگ با هم دارند. جزم و جزمیت، تابو و کاریزما در جوامع بسته و سنتی به ارزشهای خود ساخته تبدیل شده که ما به ازای اجتماعی آن دوری از "عقلانیت جمعی" و توجیه و تکریم خلق و خوی قهرمان‌پروری و پیشواپرستی در این جوامع است.^۱ در جامعه ما روحیه قهرمان‌پروری و شخصیت‌ستایی ریشه‌ای

۱. در بعضی از جوامع سنتی، حرمت ایل و قبیله‌گی به عنوان معیارهای هویتی حفظ می‌گردد و پیشوای قبیله در حقیقت می‌بایست پاسداری از این معیارها را برعهده گیرد. در

دیرینه دارد.^۱ در این جوامع سنت و عظم و خطابه در گفتار یکجانبه را می‌توان به دلیل حضور مستمر استبداد کهن در فراسوی تاریخی از اندر زنامه‌های پانزده گانه ساسانی پیش از اسلام تا فرهنگ نصایح پس از اسلام نیز جستجو نمود. این سنت نقش خود را در ساختار فرهنگ سنتی ایفا نموده و در سطوح گسترده‌ای ریشه دوانیده است.^۲ همین سنت به رشد، گسترش و تقویت فرهنگ شفاهی در این جامعه افزوده است و البته این سنت می‌تواند خود را در سیستمی بسته، درون‌گرا و خود محور نشان دهد. از آنجا که دامنه این سیستم تمام عرصه‌های فرهنگی، سیاسی و اقتصادی را در برمی‌گیرد، شهروندان، روابط اجتماعی، مناسبات اقتصادی و ساختار قدرت به دلیل محصور بودن در چارچوب چنین سیستمی به ناچار شکلی "همانگویانه" (tautologique) می‌یابند. این سیستم به دلیل ویژگی‌های فرهنگ سنتی که متکی به "نگاه فقاهتی" است، ماهیت قدسی برای خود قائل است و تنها عناصر درونی که با مجموعه روابط و اهداف آن همخوانی دارند قابل اعتبارند. در این سیستم نگاهها می‌بایست از درون صورت پذیرد و هر نوع نگاهی از بیرون محکوم به طرد و حذف می‌گردد. آرا و افکار گوناگون در جامعه می‌بایست در درون استحاله گردیده و همگان به "وظایف" خود که تمکین به مناسبات حاکم و پیشبرد اهداف سیستم است، عمل کنند. انسان مختار و مسئول به دلیل

→

جوامع سنتی دینی یا جوامعی که حکومت‌های ایدئولوژیک در آن حکمفرماست، رهبر کاریزماتیک نقش همان پیشوای قبیله را ایفا می‌کند.

۱. پیشوا سالاری و رهبرپرستی ریشه عمیق فرهنگی و تاریخی در جامعه ما دارد که معمولاً با نفی حقوق اکثریت آحاد مردم همراه بوده و نوعی خشونت پنهان را به همراه داشته که در موارد متعددی نیز خود را عربان نشان داده است.

۲. در این باره به کتاب *عرفان و دموکراسی* از نگارنده، بخش "دورخیزی فرهنگی" رجوع شود.

جبر سیستم می‌بایست به فردی "موظف"، "مقلد" و "مکلف" مبدل گردد. به همین دلیل فرهنگ سنتی حق‌پندار با توجه به ویژگیهای درونی‌اش، چگونگی قادر خواهد بود تا بدون نفی وظیفه، تقلید و تکلیف، که تار و پود مبانی اعتقادی‌اش را تشکیل می‌دهد، دگراندیشی و پلورالیسم را برتابد و هر آنچه را "ناحق" و "بیگانه" می‌پندارد، با تساهل تحمل کند؟

اما به موازات همین عناصر فرهنگ سنتی، که در تناقض با تحول و نوسازی جامعه در عرصه‌های فکری و اجتماعی‌اند، عناصر و عوامل دیگری نیز در فرهنگ عمومی جامعه ما حضور دارند که از غنای تاریخی بسیار برخوردار بوده و خواهان ارتقای فکری و پیشرفت و توسعه سیاسی، اجتماعی و اقتصادی‌اند. با بازخوانی و تأویل عناصر گوناگون تمدن کهن ایرانی - اسلامی و ارزشهای گرانبهای اندیشه عرفانی - که مجموعه‌ای غنی و تاریخی از مفاهیم فکری و فرهنگی را شامل می‌گردند می‌توان گامهای استواری در زمینه تحولات عمیق اجتماعی، مشارکت همگانی، عدالت اجتماعی، توسعه و پیشرفت برداشت.

تأثیرات فرهنگ مغرب زمین از مشروطیت بدین سو و فرهنگ مارکسیستی پس از انقلاب اکتبر بر روشنفکران و بعضی از قشرهای اجتماعی، باعث ایجاد پرسشهایی در جامعه ما گردیده که فرهنگ سنتی قادر به پاسخگویی به آنها نیست. همین امر و عواملی دیگر - که در سطور آینده به آنها خواهیم پرداخت - باعث نریزش بخشی از نیروهای اجتماعی جریان سنت‌گرا در جامعه ما گردید. نیروهایی که تنها راه پاسخ‌یابی را روی آوری به رفرم در مفاهیم مذهب سنتی تشخیص دادند.

همزیستی اقوام گوناگون ایرانی در طول قرون و اعصار، پشتوانه غنی تاریخی و تجارب انبوهی را در خود آگاهی تاریخی - اجتماعی ما اندوخته است. نگرش عرفانی به دین امکان برداشتهای گوناگون را به گونه‌ای فراهم می‌آورد که می‌توان از حلقه و دور بسته تابوها و جزئیتهای موجود

در فرهنگ سنتی بیرون آمده و به نقد و بازخوانی آن همت گمارد. تکیه بر پلورالیسم دینی و فرهنگی گام نخست پلورالیسم سیاسی و زمینه ذهنی لازم و ضروری برای گام نهادن در مسیر توسعه سیاسی - اجتماعی است. به همین علت است که نواندیشی دینی با نگاهی که از درون مذهب سنتی دغدغه فرم و تحول را دارد، بی درنگ به مفاهیم عرفانی روی آورده تا بتواند درکی نوین از دین و دینداری ارائه دهد.

گفتمان رفرمیستی مذهب سنتی

انتظارات جدید همچون خواست آزادی، مشارکت سیاسی، احزاب سیاسی، اتحادیه‌های صنفی و سایر نهادهای مدنی، تجربه یکی از طولانی‌ترین جنگ‌های قرن حاضر و تأثیرات ذهنی و اجتماعی آن، تجربه عینی مذهب فقاهتی و عملکرد انگاره‌های شریعت مآبانه از دین در ساختار نظام سیاسی، بخشی از معتقدان و نظریه‌پردازان مذهب سنتی را در برابر پرسش‌های اساسی قرار داد که از سوی قشرهای مختلف مردم مطرح می‌شد.

تغییر و تحول ذهنی نسل حاضر از واقعیت‌های زمانه ماست، که دامنه‌اش بسیار گسترده است و با پرسشهایی که خود را با عصیان‌های پی در پی نشان می‌دهد، همراه است. عصیان در برابر پدیده‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی الزاماً خشونت بار نیست و می‌تواند در اشکال گوناگون بروز کند. اما سنت‌گرایان حق‌پندار هر نوع عصیانی را "حق‌ستیز" پنداشته و با توجه به قدرت و توانشان معمولاً به آن پاسخی خشن داده و می‌دهند. از این رو از اواسط دهه ۶۰ بدین سو، جریانی اصلاح طلب از درون همین جریان سنتی در جامعه ما شکل گرفت تا به این واقعیت‌های اجتماعی پاسخی منطقی و عقلانی بدهد. این جریان تنها راه حل نجات و پایداری فرهنگ سنتی و مبانی اعتقادی و نظری مذهب سنتی را از طریق

انطباق این مبانی با برخی مفاهیم دنیای مدرن جستجو می‌کند و با اعتقاد به اینکه فقه سنتی، قابل احترام و حتی قابل اتکاست اما ناتوان از پاسخگویی به بسیاری از معضلات کنونی جامعه ماست، بازنگری در مفاهیم اعتقادی را در دستور کار خود قرار می‌دهد. در واقع تلاش این جریان نوپا در دو عرصه متمرکز گردیده است. این دو عرصه عبارت اند از:

- ۱- تجدید نظر و اجتهاد در برخی موضوعات و احکام فقهی، با توجه به نیازهای جامعه کنونی، از طریق انطباق این احکام با مفاهیم مدرن؛
- ۲- تغذیه فکری از برخی اندیشمندان دنیای مدرن و اقتباس از بعضی مفاهیم نو که تاکنون فقه با آنها سر و کار نداشته و به آنها نپرداخته است. (البته تا آنجا که این مفاهیم و موضوعات در تناقض با مبانی اصلی تفکر سنتی قرار نگیرد).

از آنجا که بحث ما دربارهٔ این جریان تنها به حوزهٔ بحث پلورالیسم محدود می‌شود این پرسش اساسی مطرح می‌شود که آیا این جریان را می‌توان کثرت‌اندیش تلقی نمود؟ پاسخ به این پرسش در گرو شناخت لایه‌ها و گرایشهای گوناگون موجود در جریان مزبور است. پایگاههای طبقاتی و اجتماعی متفاوت، فقدان پشتوانه‌های تاریخی و محدوده تعلق خاطر آنها به مبانی سنت در این جریان عوامل تعیین کننده‌ای بوده است تا این گرایشها از هماهنگی و همسویی لازم برخوردار نباشند.

ویژگی مشترک گرایشهای گوناگون این جریان تغذیه فکری از دیگران است. این تغذیه فکری به خاطر اینکه آنها از دستگاه نظری مستقل و پشتوانهٔ مستحکم تاریخی بی‌بهره‌اند، مبانی نظری آنها را در بعضی موارد با عدم انسجام و در مواردی با تناقض روبرو کرده است. برای نمونه دکتر سروش در مناظره‌ای با کدیور، در مقام دفاع از "پلورالیسم دینی" می‌گوید:

بحث پلورالیسم با قبول و اثبات کثرت آغاز می‌شود. اگر کسی معتقد باشد این کثرات به قول عرفا وهمی‌اند، اعتباری‌اند و حقیقی نیستند و کثرت کاذبند و در زیرشان وحدتی قرار دارد، در آن صورت بحث پلورالیسم به کنار می‌رود و غیرقابل طرح می‌شود. اما اگر کثرتی که تباین بالذات در او باشد، فرض بشود در آن صورت پلورالیسم مطرح می‌شود.^۱

اما این مناظره در حقیقت پس از طرح نظریهٔ سروش دربارهٔ "صراط‌های مستقیم، سخنی در پلورالیسم دینی؛ مثبت و منفی" است که در آن برای اثبات پلورالیسم دینی در سطور گوناگون این مقاله از اشعار مولانا و درک عرفانی استفاده شده که مغایر با عبارات مذکور است. برای نمونه:

در اینجا هم از مولانا استمداد می‌کنیم که با تکیه بر ذخائر عظیم تصوف، راه را نشان می‌دهد... آن دو اشتر نیست، آن یک اشتر است تنگ آمد لفظ، معنی بس پر است (مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۰۱۷-۳۰۱۵)... چنین می‌نماید که کثرتهای متباعدنمای بیرونی همه روی در تقارب دارند و جویندگان، همه یک چیز را می‌جویند و یک کس را صدا می‌زنند، و سی مرغ چون درآیند، سیمرغ را مشاهده کنند و شتر جویان صادق و کاذب همه به یک شتر می‌رسند... گویی همه پویندگان و همه دین‌ورزان، پیروان طریقهٔ واحدند و مدد از همت بخش واحدی می‌گیرند، اما بر خود و طریقه‌های خود نامهای گونه‌گون می‌نهند و دعوی‌های مختلف می‌کنند و به توهم اختلاف، با هم دشمنی می‌ورزند. اختلاف خلق از نام اوفتاد چون به معنی رفت آرام اوفتاد. (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۶۸۹). چنین کثرت‌گرایی رهروانه و رنجبرانه‌ای، هم هضم و قبول

۱. مناظره دکتر عبدالکریم سروش و حجت الاسلام محسن کدیور دربارهٔ پلورالیسم دینی،

کثرت را ممکن می‌سازد و هم هر فرقه را در دعوی خویش ثابت و راسخ می‌دارد.^۱

تبیین دقیق مفاهیمی چون دین و شریعت و تمایز قائل شدن بین آنها در تبیین مفاهیمی چون "پلورالیسم دینی" از اهمیت بسزایی برخوردار است. در ادبیات جریان اصلاحگری مذهب سنتی، در بسیاری از موارد تمایزی بین این دو مفهوم دیده نمی‌شود و همین امر ابهامات فراوانی را به همراه می‌آورد:

دین هم ماهیتی دارد و هم وجودی... ماهیت دین (یعنی آنچه از ناحیه پیامبر رسیده است) البته احیا بردار نیست. یعنی همان است که آمده است و متن و نص دین است و دست بردنی و دست خوردنی نیست. ولی در مورد ماهیت دین به معرفت دینی هم باید اشاره کنیم، برای اینکه آنچه برای ما از دین حاصل می‌شود عبارت است از درکی که از دین داریم و این درک قابل احیاست.^۲

آنچه در اینجا تحت عنوان "ماهیت دین" که عبارت است از "آنچه از ناحیه پیامبر رسیده است" و "متن نص دین" است، در واقع نه ماهیت دین، بلکه "شریعت" پیامبر است و اینکه قابل احیا هست یا خیر به نوع تلقی انسان نسبت به محتوای دین و شکل شریعت برمی‌گردد. سروش در بحث "قبض و بسط تئوریک شریعت" عنوان می‌کند: "شریعت، امری قدسی و سماوی و جاودان است، اما فهم شریعت امری بشری و

۱. "صراط‌های مستقیم؛ سخنی در پلورالیسم دینی؛ مثبت و منفی" عبدالکریم سروش، کیان، شماره ۳۶، فروردین و اردیبهشت ۷۶، ص ۱۱ و ۱۰.

۲. نوگرایی دینی، گفتگوی حسن یوسفی اشکوری با عبدالکریم سروش و... ص ۹۷ و ۹۶، انتشارات فصیده، چاپ اول، ۱۳۷۷.

خاکی.^۱ اما اگر این نوع تلقی از دین و شریعت را در کنار برخورد سروش با مفهوم "عصمت پیامبر" قرار دهیم پرسشهایی اساسی در ارتباط با پذیرش پلورالیسم دینی در برابر این نوع نگاه قرار می‌گیرد: "پیامبران چون قول به عصمت درباره آنها هست، این احتمال [اعراض از حق] را نمی‌دهیم. وگرنه اگر قول به عصمت نداشته باشیم، عیناً همان احتمال می‌رود.^۲ سروش در اوائل دهه ۷۰ (چندین سال پس از طرح "قبض و بسط تئوریک شریعت") در برخورد با فقه سنتی می‌گوید:

برای حل مشکلات جامعه به فقه تنها نمی‌توان تکیه کرد و با عمل کردن به فقه هم، نمی‌توان به دینی شدن جامعه دل خوش داشت. گرفتن مال محترک و فروختن آن، که دستور فقهی است کمترین کاری است که در برابر احتکار می‌توان کرد. آب کشیدن دست پس از ملاقات با نجس، کمترین کار بهداشتی است. بهداشت جامعه و یا درمان احتکار، با این شیوه‌ها تأمین نمی‌شود. در عین حال، همین کمترین کارها را باید انجام داد.^۳

این نوع نگاه، ناتوانی فقه سنتی را در عصر حاضر در عین پایبندی به آن نشان می‌دهد اما پس از چند سال، سروش همین نوع نگاه را با غلظت بیشتر این چنین ابراز می‌دارد:

همچنان جای یک پیشرفت تئوریک سیاسی در اندیشه دینی و فقهی ما خالی است که نه تنها از تکلیف که از حق مردم هم سخن بگوید، و نه تنها حقوق دینی، بلکه حقوق ماقبل دینی آنان، یعنی حقوقی را که به صرف انسان بودن و به حکم عقل واجد آنند، به

۱. قبض و بسط تئوریک شریعت، عبدالکریم سروش، ص ۱۸۷، موسسه فرهنگی صراط، چاپ چهارم، ۱۳۷۴.

۲. مناظره دکتر عبدالکریم سروش و حجت الاسلام محسن کدیور درباره پلورالیسم دینی...

۳. "باور دینی، یاور دینی"، عبدالکریم سروش، کتاب احیا، دفتر پنجم، نشر یادآوران، ۱۳۷۰.

رسمیت بشناسد و حکومت و مدیریت و تدبیر عقلایی امور را عقلاً و شرعاً صحیح و پذیرفتنی بداند.^۱

البته این تغییر تدریجی، رویکردی مثبت به سوی مفاهیم مدرن و به ویژه موضوع مورد نظر ما در این نوشتار "پلورالیسم" می‌باشد. به هر حال آمیختن عرفان غزالی با عرفان مولانا، مخدوش نمودن دو مفهوم دین و شریعت و بالاخره ناقص پنداشتن فقه و نه طرد آن، نظریه "پلورالیسم دینی" مورد قبول سروش را با پرسشهای گوناگون مواجه می‌سازد.

نوع نگاه سروش و نوع نگاه کدیور در واقع دو انتهای این گرایش را نشان می‌دهد. کدیور به "پلورالیسم دینی" باور ندارد: "به لحاظ منطقی، انسانی که حقانیت دینی را پذیرفت دیگر برایش پذیرش پلورالیسم دینی جایی نخواهد داشت."^۲

تقلید دیروز از قدما و تغذیه امروز از اندیشمندان جدید یا تقلید و تغذیه توأمان در مواردی برای توجیه نظری بعضی از اصول فقهی و مفاهیم تفکر سنتی به کار گرفته می‌شود. اصول و مفاهیمی که اعتقاد به آنها آدمی را در سطوح گوناگون دچار جزمیت می‌نماید. به همین دلیل، اگر اعتقاد به چنین اصولی سنت‌گرایان محافظه‌کار را به ورطه جزمیت و حق‌پنداری سوق می‌دهد، همین اصول سنت‌گرایان اصلاح‌طلب را در سطوح گوناگون به سوی "شمول‌انگاری" می‌کشاند.^۳ این رقیق شدن حق

۱. نوگرایی دینی، ص ۱۲۶.

۲. مناظره دکتر عبدالکریم سروش و حجت الاسلام محسن کدیور درباره پلورالیسم دینی، ص ۷۴.

۳. برای نمونه در این باره می‌توان به نوع تلقی کدیور از دینداری یا حتی باور به مذهب تشیع اشاره نمود: "اگر ما گفتیم شیعه بر حق است مرادمان این نیست که تعالیم اهل سنت همه بر باطل است و هرکسی عقیده ما را نداشت به هیچ وجه بهره‌ای از هدایت ندارد. این تفسیر

پنداری نزد آنان به خاطر مواجهه آنها با آرای نو و برخورد با مفاهیم جدیدی است که بخشهایی از "حقیقت" را در خارج از حوزه بسته، تنگ و محدود اعتقادات سنتی به عیان مشاهده کرده‌اند. با این همه، همان عناصر جزمی موجود در مبانی نظری این جریان با توجه به لایه‌ها و گرایشهای متفاوت آنها را از کثرت‌اندیشی دور کرده و باعث می‌گردد تا این جریان به گونه‌ای "شمول‌انگارانه" برای "خود" و "نیروهای" خودی" اولویتی ویژه قائل گردد. بی دلیل نیست که طرح نابهنگام مقوله "خودی" و "غیرخودی" در جامعه ما ابتدا نه از سوی سنت‌گرایان محافظه‌کار، که توسط همین جریان‌ات اصلاح‌طلب طرح شد و سپس با استقبال بی نظیر محافظه‌کاران مواجه گردید.

اصرار بر لایتغیر بودن "اصول" فقهی و تکیه بر اجتهاد در محدوده "فروع" نیز از نمونه‌های بارز این نوع تلاش اصلاح‌گرایانه است. بدیهی است که این نوع تلاشها نیز به قرائتهای دیگری از دینداری فقه‌پرهیزی می‌انجامد و نتیجه آن در نقد نظریه "ولایت مطلقه فقیه" و قرائتی دیگر از این نظریه بروز می‌کند که مورد خشم و غضب محافظه‌کاران حق‌پندار واقع می‌شود. قرائتهای جدیدی که ناظر بر نقادی از درون حوزه تفکر فقه‌پرهیزی است اما از آنجا که برای منتقدان بیرون از این حوزه محدوده‌ای از حقیقت‌یابی را نیز قائل است بر دگراندیشان و "غیرخودی‌ها" سخت نمی‌گیرد. این نوع رویکرد فکری - اجتماعی همان رویکرد "شمول‌انگارانه" در حوزه بینشی است که البته از "کثرت‌اندیشی" فاصله دارد.

→

طرفدارانی دارد. اما آن چیزی که در اینجا از آن دفاع می‌کنم، این است که بهشت و جهنم را به بها دهند نه به بهانه... اگر می‌گوییم حق در شیعه است منظور این نیست که اهل سنت کلاً بر باطل‌اند. بلکه بهره‌ای از آن حقیقت هم، یعنی اسلام، در اهل سنت یافت می‌شود. لذا از این که بهره‌ای از حقیقت در مذاهب دیگر اسلامی هم یافت می‌شود، دفاع می‌کنیم و این که خداوند چه کسی را به بهشت می‌برد، آن را خدا می‌داند." (منبع پیشین، ص ۲۶).

گفتمان نواندیشی دینی

گفتمان نواندیشی دینی همان طور که از ساختار نحوی آن نیز می‌توان استنباط نمود، از سه ویژگی جوهری برخوردار است:

- ویژگی تغییر و تحول دائمی در حوزه فکر، گزینش و عمل؛

- ویژگی خود "اندیشیدن" با بهره‌وری از فرهنگ و تجارب تاریخی جامعه خویش، اما با نگاهی از بیرون به منظور نقد عناصر درونی این فرهنگ و تلاش در جهت زدودن پیرایه‌های فرهنگی و تراشیدن رسوبات کهنه و ماندگار قرون و اعصار در بینش، کنش و منش جامعه خویش و همچنین کوشش در جهت اقتباس از دستاوردهای فکری و عملی دیگر جوامع بشری به منظور غنا بخشیدن به فکر و اندیشه خود؛

- ویژگی ایمان و اعتقاد "دینی" که نه تنها بر تجارب بیرونی، بلکه بر تجارب باطنی انسان نیز تأکید می‌ورزد تا وی را به طور هماهنگ رشد و ارتقا دهد.

این سه ویژگی به لحاظ جوهری مبتنی بر "تغییر" و "حرکت" است، و لذا نمی‌تواند با "حق‌پنداری" عجین شود و می‌بایست ضرورتاً بر نگاهی "انسان‌گرایانه" استوار گردد. عشق و ایمان که از تجربه باطنی انسان مایه می‌گیرد، عطش معنوی انسان را سیراب می‌کند. عقل و خرد، اسباب اندیشه و ابزار تفکر انسان را فراهم می‌سازد. جستجوگری، پرسشگری و مشارکت در علم و زمان^۱ راهکاری انسانی در مسیر نوآوری، نواندیشی و نوسازی است. "عزت نفس" انسان در گرو آزادی و رهایی از سه مانع "عقب‌ماندگی"، "تحجر" و "تزویر" است و "نواندیشی دینی" همه دغدغه و تلاشش، با تکیه بر سه ویژگی عمده خویش، از سر راه برداشتن این سه مانع است. بر همین اساس است که بخش عمده آثار نواندیشان مذهبی را

۱. جریان نواندیشی دینی "علم" و "زمان" را در کنار "قرآن" و "سنت" از منابع فکری خود می‌داند.

مباحث انسان‌شناسی تشکیل می‌دهد. در این باره می‌توان به فلسفه "خودی" اقبال و "انسان‌شناسی" شریعتی اشاره نمود که سرشار از مفاهیم انسانی - عرفانی‌اند. البته نه از نوع عرفان غزالی، بلکه عرفانی که از آن عشق می‌جوشد. عشقی که بر اثر دوستی مردم و حمایت از زحمتکشان و محرومان همچون آتشی در جان آدمی زبانه می‌کشد این نوع نگاه عرفانی در تمام آثار اقبال و شریعتی برجسته و به اشکال گوناگون متبلور است.

این جریان فکری - اجتماعی بیش از دیگر جریان‌ات، اعم از لائیک یا اصلاح طلب مذهبی، سنت را نقد کرده است. در نگاه نواندیشی دینی، تحول دائمی و نوسازی "ذهنیت" و "عینیت" جامعه، فرآیند بلافصل پویایی تاریخی و اجتماعی است و چنین تلاشی به خاطر "تجربه انباشته شده تاریخی" اساساً نمی‌تواند به گونه‌ای "ابتر" پدیدار گردد. این امر به معنای محصور ماندن در حوزه سنت نیست، بلکه کوششی "مسئولانه"، "نقادانه" و "ساختارشکنانه" به منظور تحول از درون سنت با نگاهی از بیرون می‌باشد. این نگاه از بیرون می‌تواند عاقلانه یا عاشقانه و یا توأمان و مبتنی بر بینشی کثرت‌گرایانه باشد. در این بینش، انسانها از نظر اجتماعی حاملان فرهنگ سنتی و از نگاه تاریخی سازندگان و بانیان سنتهای اجتماعی محسوب می‌شوند. براین اساس، فرهنگ یا مبانی تفکر سنتی نمی‌تواند و نمی‌بایست به مثابه امری خارج از بینش، منش و کنش اجتماعی - تاریخی انسانهای جامعه، "وظایف" و "تکالیفی" جبری را بر آنها هموار سازد، بلکه سهم، مشارکت و حضور دائمی آنها در فرهنگ و مبانی سنت، "حق" تغییر، تحول و پویایی فکری - فرهنگی را به مثابه "مسئولیت" آنها به همراه می‌آورد. بدیهی است که این "حق" و "مسئولیت" با توجه به گرایشهای مختلف اجتماعی، نحله‌های گوناگون فکری و قرائتهای متنوع دینی ضرورت پذیرش مشارکت جمعی در حوزه اندیشه، گزینش و عمل را طالب است و طبیعتاً بر کثرت‌گرایی متکی است.

قرائت عقلانی یا عرفانی از دین، به جای "تقلید" که یکی از عناصر اصلی قرائت فقهاتی از دین است، بر "درک وجودی" انسان که متکی بر شهود و برهان است، تکیه می‌کند.^۱ دوری از جزمیت و ارتجاع متضمن تکیه بر عقلانیت و نواندیشی است. تقلید نه تنها نفی خودگاهی انسانی است که در عرصه اجتماعی، نفی سلايق و محو کثرت‌گرایی است. از همین روست که نواندیشان دینی به قرائت عقلانی - عرفانی از دین تکیه می‌ورزند.

مقوله شناخت و آگاهی نزد نواندیشی دینی، به دلیل برخورداری از بینشی عرفانی، ناظر بر "بصیرت" آدمی است. برای نمونه شریعتی در بینش مذهبی اسلام، به جای عالم و اسلام‌دان، بر اسلام‌شناس تکیه می‌ورزد.^۲ از نظر نگارنده، نگاه شریعتی، در بسیاری از عرصه‌های بینشی و از جمله در این مورد خاص، تحت تأثیر مستقیم عین‌القضاة در تمهیدات است. آنجا که عین‌القضاة تفاوت "دانش" و "بصیرت" را مطرح می‌کند. شریعتی چنین مفاهیمی را در پرتو نگاهی چند بعدی (عرفان، برابری و آزادی) بازخوانی و تأویل می‌کند. مفهوم "آگاهی پیامبرانه" را مبتنی بر همین نوع نگاه طرح و تبیین می‌کند. این نوع آگاهی، مخاطبانش را نه علما، فلاسفه و نخبگان، که توده‌های مردم تشکیل می‌دهند و بر "جهت‌مندی" دین، "افق معنایی" کلام، "روح" ارزشها و "نشان دادن" راه

۱. سهروردی با تکیه بر دانش شهودی و برهان، مخاطبان خود را هشدار می‌دهد که "نه از من و نه از غیر من، به هیچ وجه تقلید نکنید. چون که معیار تشخیص در امور برهان می‌باشد." (شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، دکتر غلامحسین ابراهیمی دبنایی، ص ۴۵)

۲. مسئله شناخت و مسئله فهمیدن، غیر از مسئله دانستن است. کسی که فرق شناختن را با دانستن نداند، نه چیزی را می‌شناسد و نه چیزی را می‌داند ولو دانشمند معروف و علامه بزرگوار باشد. بسیاری کسانی که می‌دانند و بسیار می‌دانند، از یک شخص: از یک کتاب، یا از یک مکتب، اما هیچ نمی‌شناسند، نه آن شخص را، نه آن مکتب را و نه آن اثر را. چه فرقی بین این دو تا هست؟ اگر فرق بین این دو تا را بتوانم بیان کنم، توانسته‌ام بیان کنم که عالم اسلامی، غیر از اسلام‌شناس است. (م. آ. ۱۶، ص ۶).

اصرار دارد تا انسانها به دور از "تقلید"، "تکلیف" و "وظیفه"، خود با تکیه بر عقل و ایمان خویش و درک محتوا و روح پیام، مسئولیت خویش را تشخیص داده،^۱ چگونه رفتن را انتخاب نموده و با خودآگاهی انسانی - اجتماعی طی طریق نمایند. به عبارتی در نگاه نواندیشان دینی، "انسان"، مقلد، مکلف، موظف و ملتزم نیست، بلکه مخلوقی خودآگاه، عصیانگر، مسئول و متعهد است. در این نگاه، آدمی با عصیانگری و خوردن "میوه ممنوعه" و با سرپیچی از "تکلیفی" که برای ماندگاری در بهشت بر او فرض شده بود به خودآگاهی می‌رسد. چشمانش باز می‌شود و به برهوت هبوط می‌نماید تا خود آزادانه انتخاب کند و جانشینی خدا را در روی زمین بر دوش کشد و در نهایت به جاودانگی که شیطان به او وعده داده بود، نائل شود.^۲ او با عزمی جزم، بر دوش کشیدن بارگرانی را که کوهها، صحراها و دریاها از پذیرش آن سرباز زدند انتخاب نمود. "اراده" و "انتخابی" که در ورای سرپیچی از "تکلیف" معنا می‌یابد و تعهد و مسئولیت "آگاهانه" را به همراه می‌آورد.

خدا وظیفه‌ای بر دوش انسان نهاد، بلکه "امانتی" را در گستره وجود عرضه نمود که تنها انسان به انتخاب آن همت گمارد.^۳ و از همین روست که خدا بر خلقت او بالید و "سجود" فرشتگان که تا آن هنگام تنها در برابر "خالق" مفهوم می‌یافت به فرمان خود خالق در برابر چنین "مخلوقی" تحقق پذیرفت.

۱. نواندیشان دینی تبیین حرکت پیامبرانه را از نوع نگاه امام علی در *نهج البلاغه* آموخته‌اند: "خداوند پیامبران خود را بین مردم برانگیخت و ایشان را پی در پی فرستاد تا بر ميثاق فطريشان که با خداوند بسته‌اند آنها را به پرستش بخوانند... و عقلهای پنهان شده آنها را به خود آورده و به کار اندازند." (*نهج البلاغه*، خطبه اول، فراز ۳۵).

۲. قال يا آدم هل ادلک علی شجرة الخلد و ملک لا يبلى [شیطان] گفت ای آدم آیا می‌خواهی ترا به درخت جاودانی و ملک بی‌زوال دلالت کنم؟ طه/ ۱۲۰.

۳. ما بر آسمانها و زمین و کوههای عالم امانتی را عرضه داشتیم که همه از تحمل آن سرباز زدند و بیمناک شدند و انسان آنرا پذیرفت. احزاب/ ۷۲.

"انتخاب"، "عصیان"، و "مسئولیت" آدم به ظاهر ناظر بر "نافرمانی" خدا بود، اما در محتوای این امر، اثبات هویت مخلوقی را منظور داشت که از "سیمایی خداگونه" بهره‌مند و از ظرفیت "جانشینی خدا" بر زمین برخوردار بود. نتیجه این "نافرمانی" و "سرپیچی" آدم برای نیل به "جاودانگی" هبوط او از بهشت بود؛ اما او "اسماء" را آموخت و رمز جاودانگی طلبی او این بار مبتنی بر "اختیار" و "انتخاب" او بود، او عشق به خدا را با بازگشت و توبه‌اش به سوی خداوند معنا بخشید. پس معنویت انسان از بدو ورود به مرحله آدمیت با "اختیار"، "انتخاب"، "آگاهی" و مسئولیت عجین گردید. از این رو عشق و معنویت در دینداری انسانی عصیانگر، مختار و جاودانه‌طلب معنا یافت. اقبال در تشریح این داستان آفرینش می‌گوید:

دیگر نیک بودن چیزی نیست که به اجبار حاصل شده باشد؛ تسلیم آزاد خود است به کمال اخلاقی، و از همکاری آزادانه من‌های آزاد نتیجه می‌شود. موجودی که حرکاتش همه چون ماشینی معین شده باشد، نمی‌تواند نیکی به بار آورد. بنابر این آزادی شرط نیکی و خوبی است. ولی روا داشتن اینکه خودی آشکار شود که پس از مطالعه چند راه عمل که در برابر وی موجود است قدرت انتخاب یکی از راهها را داشته باشد، واقعاً اقدام به کار پرخطرهای است؛ چه آزادی انتخاب نیکی خود مستلزم آن است که آزادی انتخاب آنچه در مقابل نیکی است نیز موجود باشد. اینکه خدای متعال به چنین کار خطیری پرداخته، خود نشانه آن است که به انسان اعتماد فراوان داشته است؛ اکنون نوبه انسان است که این اعتماد را به ثبوت برساند. شاید تنها چنین اقدام خطیری آزمودن و توسعه بخشیدن امکانات موجودی را امکان‌پذیر ساخته است که "به بهترین صورت آفریده و سپس به فرودترین فرودها بازگردانده شده است".^۱

۱. احیای فکر دینی در اسلام، محمد اقبال لاهوری، ترجمه احمد آرام، ص ۱۰۰.

با برخورداری از چنین بینشی اومانستی است که در کلام اقبال تمایز دو مفهوم "دین" و "دینی" بودن ضرورت می‌یابد^۱ و شریعتی نیز به تبیین دو مفهوم "مذهب" و "مذهب‌شناسی" می‌پردازد و مفاهیمی چون "مذهب"، "احساس مذهبی" و "تکیه بر مذهب" نزد او به کلی از هم متمایز می‌گردند. بدیهی است این نوع نگاه ضرورتاً کثرت‌گراست.

اما این نوع کثرت‌گرایی در کثرت باقی نمی‌ماند، چرا که آن را به خودی خود ارزش ندانسته بلکه شرک می‌انگارد. در این نگاه "کثرت" لازمه و ضرورت نیل به "توحید" است. توحید در نظر نواندیشان مذهبی، مبتنی بر "پیوستگی" کثرت مخلوقات، به گونه‌ای منظومه‌ای است. این نوع نگاه از ظرفیت لازم برای پذیرش هر "موجود"، هر "مخلوق" و هر هویت مستقل در منظومه‌ای توحیدی برخوردار است و همه تلاشش "جهت دادن" و "تعادل بخشیدن" به این کثرت در چنین منظومه‌ای است. شاید بتوان وجه ممیزه بینش نواندیشان دینی را همین تشخیص ظریف آنها در تمیز دادن بین "وحدت وجود" و "توحید وجود" دانست.

پایان سخن

"پلورالیسم" را می‌بایست به مثابه اصلی بنیادین در نظام اجتماعی به حساب آورد تا بتوان از این رهگذر به "سازگاری اجتماعی" و "پویایی اجتماعی" نائل آمده، دموکراسی را برقرار نمود. در شرایطی که اندیشه

۱. اقبال در احیای فکر دینی با تمایزی که برای "دین" و "دینی" بودن قائل است شریعت‌های گوناگون را نیز با همین نگاه توضیح داده و معتقد است: "به صورت کلی در شریعتی که به وسیله پیغمبری وضع می‌شود، توجه خاصی به عادات و آداب و خصوصیات مردمی که آن پیغمبر بر آنان مبعوث شده است، دیده می‌شود... احکام دینی که از این راه فراهم می‌شود (مثلاً حدود شرعی که در مقابل جرایم معین می‌شود) از لحاظی مخصوص آن قوم است؛ و چون مراعات آنها به خودی خود هدفی نیست، نباید منحصرأ همانها را عیناً در نسل‌های آینده مورد عمل قرار دهند." (ص ۱۹۶).

دینی در تار و پور فرهنگ جامعه ما از چند هزار سال پیش تنیده شده و حاکمیت‌های سیاسی و حرکت‌های اجتماعی و جنبش‌های رهایی‌بخش در سرزمین ما همواره تحت تأثیر بینش‌های مذهبی شکل گرفته و قوام یافته‌اند، تبیین "پلورالیسم مذهبی" در ساختار فکری - فرهنگی جامعه ما، پیش شرط دستیابی به پلورالیسم سیاسی است. اندیشه عرفانی به دلیل "ویژگی‌های جوهری" اش از توانایی‌های لازم برخوردار است تا در پرتو درک و تلقی کثرت‌گرایانه از دین جامعه ما را از زندان تنگ و تاریک درک سنتی، شکلی و حق‌پندارانه از مذهب رهایی بخشد.

در جامعه ما، در گذر از هزاره‌ها، اقوام گوناگون، مذاهب مختلف و درک‌های متنوع دینی، هر کدام به فراخور موقعیت و ظرفیت خویش، بخشی از ارزش‌های تاریخی این سرزمین را آفریده و در فرهنگ ملی و مذهبی ما سهم گردیده‌اند. امروزه "کلامی مشترک" می‌باید تا آنها را در جهتی یگانه به تفاهم و سازگاری برساند. عرفان در این زمینه غنی است. اگر رویکرد عرفانی راه دراز و بی‌انت‌های خویش را با همه فراز و نشیب‌های خود تا به اینجا طی نموده، و امدار تلاش‌های نحله‌های گوناگونی است که هر کدام به سهم خود توشه‌ای بر تجارب عرفانی در تاریخ این سرزمین افزوده‌اند. برآیند این همه تلاش به جایی رسیده است که می‌توان به روشنی از توانمندی بینشی و منشی این نوع قرائت از دین در ترویج فرهنگ عشق و دوستی، تساهل و تحمل و بردباری و سعه صدر سخن به میان آورد. با این این "کلام مشترک" می‌توان از تعارض بین "حق" ها عبور کرد و به حقوق انسانی و شهروندی نائل آمد. "انسان" را مقدم بر "ایده" دانست و به تفاهمی جمعی رسید که در آن انسانیت آدمی منظور باشد و هر نوع زنگارهای قومی، نژادی، جنسی، مذهبی و طبقاتی رنگ ببازد. در پرتو "قسط" و "احسان"، حقوق شهروندی آدمی مقدم بر افکار و ایده‌هایش از حرمت و اولویت برخوردار باشد. برآستی در فقدان این "کلام مشترک" می‌توان به "قسط" و "احسان" ره برد؟ اگر "کلام" فراموش

شد یا به فراموشی سپرده شد، راه چاره کجاست؟ آنجا که کلام حرمت خویش را از کف بر باید، "عمل" جایگزین "کلام" می‌گردد، و رفتارهایی به ظهور می‌رسند که خشونت و از هم‌گسیختگی اجتماعی را می‌توان از جمله آنها دانست.

جامعه‌ای که در خشونت، فقر، سالوس، جزمیت، جمود و بیداد گرفتار آمده جز اندیشیدن به نور طریقتی راهگشا چاره‌ای در پیش روی ندارد. طریقتی که از ظواهر گذر می‌کند و برای کنشهای انسانی و همچنین تجربه‌های باطنی جلوه‌های متنوع قائل است. به قول اقبال:

قرآن با توجه به این امر که از تجربه نوع بشر حاصل آمده و معلوم شده است که نیایش، به عنوان عملی درونی، به صورتهای گوناگون تجلی خارجی پیدا می‌کند، چنین می‌گوید: "برای هر قومی راه عبادتی قرار دادیم که بر آن راه می‌روند، پس نباید که در این کار با تو ستیزه کنند و تو مردم را به پروردگارت بخوان [و بدان] که بر راه راستی. و اگر با تو ستیزه کنند، بگو که خدا داناتر است به آنچه می‌کنید. خدا در روز قیامت درباره آنچه با یکدیگر اختلاف می‌کردید داوری خواهد کرد."^۱

تا زمانی که پلورالیسم به مثابه اصل بنیادین در نظام اجتماعی مورد احترام و پذیرش قرار نگرفته، تلاش در جهت ایجاد نهادهای مردمسالار نیز با بحران و تهدیدات جدی و مستمر مواجه است. برای ایجاد زمینه‌ها و بنیادهای دموکراسی، استقرار نهادهای مردمسالار در هر جامعه‌ای ضروری است و استقرار این نهادها نیز در ارتباط تنگاتنگ با تثبیت پلورالیسم سیاسی است. در جامعه ما که اعتقادات دینی، بن مایه‌های فرهنگی و سیاسی آن را تشکیل می‌دهند، پاسخ حقیقی و منطقی به نیاز اساسی مردم برای رسیدن به جامعه مدنی و استقرار نهادهای مردمسالار

۱. احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۰۹ و ۱۰۸.

در عین نقد و بازسازی اساسی مفاهیم دینی و انگاره‌های مذهبی در ذهنیت اجتماعی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. عدم کارایی تلاشهای سیاسی کوتاه مدت، گذرا و مقطعی بارها و بارها به اثبات رسیده است. رسالت روشنفکری ایجاب می‌کند که عنصر روشنفکر با حضور و مشارکت در روند تحولات سیاسی در پی تأثیرات دراز مدت و پرهیز از هر نوع جوّزدگی باشد. در این باره روشنفکران مذهبی به طور عام و نواندیشان مذهبی به طور خاص می‌توانند ایفاگر نقش مهمی در جامعه باشند.

حرکت جدید نواندیشان دینی در طول سده اخیر به نوبه خود تأثیرات شگرفی بر جریانات سیاسی و شکل‌گیری تحولات اجتماعی گذاشت. در شرایط حساس کنونی نیز این حرکت می‌بایست ضمن مشارکت در روند تحولات اجتماعی و عمق بخشیدن به شعارهای مرحله‌ای جنبش اجتماعی و جهت‌بخشی به مطالبات و خواسته‌های مردمی، تلاشهایی را هم در جهت نهادینه کردن این حرکت در سطوح گوناگون اجتماعی بعمل آورد. همچنین این حرکت به علت داشتن محبوبیت در میان طیفهای دانشجویی و روشنفکری می‌تواند حرکات خودانگیخته این طیفها را هدایت نماید. نهادینه شدن این حرکت هم‌گامی اساسی در جهت تثبیت قرائت‌های گوناگون دینی در جامعه ماست و هم تحقق پلورالیسم را در فکر و عمل سامان می‌بخشد.

پسابنیادگرایی

حسن حنفی - علی سردار

پس‌بنیادگرایی*

به نظر می‌رسد که اینک دوره‌سازی برای پیش و پس از ظهور هر اندیشه‌ای سنتی شده است. در مطالعه تاریخ اندیشه‌ها هر ساختاری "پس از ساختار" را می‌آورد؛ چنانچه تجدد "پس از تجدد" را آورده است. در حال حاضر هدف غرب از طرح بنیادگرایی خلق دشمن جدیدی برای جایگزین ساختن شوروی و کمونیسم سابق است تا بتواند از این طریق نظم جهان‌شمولی را بر دنیا حاکم گرداند. بدیل بنیادگرایی که در جوامع مسلمان وجود دارد، اسلام آگاهی‌بخش و مترقی یا همان چپ اسلامی است. از دید غربیان، اسلام آگاهی‌بخش جریان محدود و متشکل از چند گروه کوچک است که تاکنون به صورت حرکت اجتماعی و فراگیر در نیامده است.

*. این مقاله ترجمه بخشی از کتاب فرهنگ سیاسی و بحران اندیشه و عمل در کشورهای عربی، نوشته حسن حنفی (از ص ۲۸۶ تا ۲۹۳) می‌باشد.

مفهوم بنیادگرایی نخست در ارتباط با نوعی اصول‌گرایی مسیحیت به وجود آمده است. منظور از این واژه بازگشت به بنیادهاست. از نگاه ما عناوینی چون "جنبش اسلامی" یا "جریان اسلامی" و یا "اسلام سیاسی" برای این حرکت مناسبتر می‌باشد.

بنیادگراها جریانی ناپیدا و حاشیه‌ای نبوده‌اند، بلکه این توان و امکان را داشته‌اند که در حوزه سیاست و اجتماع مشارکت نموده و حتی در مقاطعی به طور طبیعی پلیس و ارتش را نیز در دست گیرند و بدینوسیله بر مسند قدرت تکیه‌زنده. تکیه بنیادگرایی بر مسند قدرت پدیده‌ای تاریخی است و همین مسئله در محدوده گسترده‌تری به عنوان یکی از پدیده‌های اجتماعی ظاهر می‌گردد؛ چراکه شکل‌گیری هر پدیده تاریخی، اساساً در طی دوران و از بطن یک آگاهی تاریخی سرچشمه می‌گیرد. این آگاهی تاریخی خود ریشه در آگاهی اجتماعی دارد. اسلام در طول چهارده قرن شکل گرفته، اما تمدن خود را در عصر طلایی (هفت قرن اول) بنا کرده است. ریشه‌های این تمدن به قرن چهارم، عصر "بیرونی"، "مبتنی"، "ابن سینا" و "مسکویه" برمی‌گردد. در قرن پنجم غزالی به میدان آمد و به کمک دولت و در دفاع از نظام بغداد، علیه علوم عقلی و عقل‌گرایی به طور عام و علیه مخالفان دولت یعنی فلاسفه، متکلمان و باطنیه به طور خاص تلاشهای خود را متمرکز نمود. این تلاشها ضرباتی کاری بر پیکر گرایشهای مختلف فکری وارد آورد و اشعری‌گری و فقه شافعی را در عقیده به پیروزی رساند. غزالی کتاب *اقتصاد* را به منظور تدوین ایدئولوژی دستگاه حاکمه و کتاب *احیاء علوم دین* را در جهت تربیت مردم برای اطاعت به رشته تحریر درآورد. در این کتاب مفاهیمی چون "ولایت"، "خوف"، "رضا"، "قناعت" و "توکل" مورد بررسی قرار گرفته است. در واقع این اقدام غزالی تیر خلاصی بود که تمام دگرانديشان و نوآوران را مورد تهدید قرار داد. اقدامات این رشد در مقابله با غزالی در

جهت جا انداختن عقلانیت به جایی نرسید. دور بودن اندلس از مرکز خلافت و محاصره این مرکز توسط فقها و قضات در حقیقت باعث گردید تا تلاشهای ابن رشد در جا انداختن عقلانیت به نتیجه مطلوب نرسد.

تاریخ این دوره توسط ابن خلدون با پرداختن به علل ایجاد و اسباب فروپاشی تمدن اسلامی و با انگشت گذاردن بر تفاوت‌های ارزشی صحرائشینی و شهرنشینی مبتنی بر نگاهی دایره‌ای به تاریخ به نگارش درآمد. این کار ابن خلدون در اواخر قرن هفتم انجام پذیرفت و بدین ترتیب تاریخ این دوره نیز به پایان رسید.

سپس دوره دوم که در واقع قرن هشتم تا چهاردهم را شامل می‌شود فرا رسید. در این هفت قرن (یعنی عصر عثمانی) اساس کار روی شرح‌نویسی و خلاصه نمودن مطالب گذشته دور می‌زند. از این رو عقل از ابداع و نوآوری باز ایستاد و تلاشها در جهت حفظ و بایگانی مطالب گذشته همراه با شرح و خلاصه کردن آنها (آن هم با دید راست گرایانه و یک بعدی) متمرکز گردید. این کار شبیه کار شتری است که در صحرا از غذای ذخیره شده استفاده کند. ترکیه عثمانی که در مرکز خلافت قرار داشت و همچنین مصر به عنوان بدیل آن از ذخیره‌های گذشته سود جسته و در زمینه عقلانیت و نوآوری حساسیتی نشان ندادند. این در زمانی است که در دیگر کشورهای آسیایی که منطقه امن جغرافیای فکری بود ابداع و نوآوریهای علمی در علوم (مثل ریاضیات) به چشم می‌خورد.

در حال حاضر ما با ورود به قرن پانزدهم هجری در آغاز سومین دوره و سومین هفت قرن پس از اسلام به سر برده و در آغاز قرن بیست و یکم میلادی هستیم. بنیادگرایان خود را متعلق به دوره عصر طلایی هفت قرن اول می‌دانند که دوره‌اش به پایان رسیده است. آنها بر این باورند که آن عصر طلایی دوباره شکل خواهد گرفت. این تفسیر خوش بینانه و توأم با اطمینان تحت این عنوان که اسلام تنها نمانده و وضعیت کنونی نیز دائمی

نخواهد بود در نوشته‌های آنان به چشم می‌خورد. به طور نمونه چنین تعبیری را می‌توان در مقدمه کتاب *واجبات غائب (فرائضه غائبه)* از محمد فرج سلامه (یکی از رهبران جهاد اسلامی مصری) ملاحظه نمود.

نزدیک به یک و نیم یا دو قرن پیش که متعلق به اواخر دوره دومین هفت قرن پس از اسلام است، اصلاح طلبان دینی با محمد ابن عبدالوهاب در شبه جزیره عربی، احمد خان در هند و سید جمال که یکی از سرشناس‌ترین چهره‌های این جنبش بود حرکت خود را آغاز کردند. محمد ابن عبدالوهاب حوزه کار خود را در چارچوب متون (نص‌ها) و احمد خان تحقیقات خود را در مورد دستاوردهای بریتانیا آغاز نمود. بدین ترتیب اولی بنیاد کار خود را بر سنت و دومی بر دستاوردهای بریتانیا نهاد. ولی سید جمال خط سومی را طرح نمود. بازگشت به اصول، نقادی سنت، پذیرش و کاربرد اجتهاد، برخورد مثبت با دستاوردهای مغرب زمین و حرکت به سوی ساختن تجدد شرقی خطوط اصلی تلاشهای او را ترسیم می‌نمود. این که سید جمال افغانی بوده یا ایرانی‌الاصل، از اهمیت چندانی برخوردار نیست. آنچه مهم است اینکه او مؤسس مکتب مصر با شاگردان مصریش بود.

سید جمال با تکیه بر محورهای زیر پایه‌گذار اسلام نو در عصر حاضر می‌باشد:

برخورد و مقابله با خطر استعمار خارجی و مبارزه با عقب‌ماندگی داخلی و حرکت در جهت آگاهی توده‌ها و دعوت به اتحاد در جمع مسلمانان. او تمام این برنامه‌ها را از وادی "نیل مصر" آغاز نمود. در مرحله نخست مصر و سودان را به اتحاد فرا خواند و در ادامه، مغرب عربی را به اتحاد دعوت کرد. پس از آن در زمینه اتحاد تمام اعراب و مسلمانان همت گمارد. او در تمام این دوران مرکز فعالیت خویش را در مصر قرار داد و تحت تأثیر همین فعالیتها و آموزشهای سید، "اعرابی" در مصر دست به

انقلاب زد. هنگامی که این انقلاب با شکست مواجه شد و مصر به اشغال بیگانگان درآمد، محمد عبده شاگرد سید از روش انقلابی سید روی گرداند و به اصلاح طلبی (رفرم) روی آورد. دوری عبده از سیاست و تمرکز فعالیتهای او در حوزه فرهنگی را در همین ارتباط می توان توضیح داد. او با دست کشیدن از روش کودتا علیه حکومت در واقع اساس کار خود را بر تغییر و تحولات آرام اجتماعی نهاد و آن را به روش اصلاح طلبی تنزل داد. در همین ایام بود که حزب ملی مصر که او هم در آن نقشی داشت تأسیس یافت و با این شعار که "مصر برای مصری هاست" کار خود را آغاز نمود. خط اصلاح طلبان اسلامی تأثیر خویش را بار دیگر با به وجود آمدن انقلاب ۱۹۱۹ به رهبری "زعلول" شاگرد "محمد عبده" آشکار ساخت. در همین دوره (سال ۱۹۲۳) آتاتورک در ترکیه به حکومت دست یافت و به حیات خلافت عثمانیان پایان داد. همین موضوع سبب گردید که "رشید رضا" شاگرد محمد عبده و جانشین او در هراس از اینکه الگوی ترکیه در مصر تکرار گردد به سنت روی آورد. برای او قابل قبول نبود که لایبکها، شیفتگان غرب و ملی گرایان در جهان اسلام به حکومت دست یابند. از همین رو از روش اصلاح طلبی دست کشید و تلاش خود را در حول و حوش سنت متمرکز نمود. او خط انقلابی سید و حرکت اصلاح طلبانه عبده را به فراموشی سپرد و بدین ترتیب بحث تجدیدنای سنت را به گوشه ای نهاد. تمایل او به اصول گرایی باعث شد که به افکار محمد ابن عبدالوهاب روی آورد و از طریق او به ابن تیمیه و از این طریق در نهایت به ابن حنبل بازگشت نماید. بر این اساس او جنبش سلفیه^۱ (سنت گرایی) معاصر را بنیاد نهاد، هر چند همچنان وارث اصلاح طلبی اسلامی نیز محسوب می گردید.

حسن البنا در سال ۱۹۳۰ در مدرسه دارالعلوم نزد رشیدرضا درس

۱. امروزه واژه سلفیه در جهان عرب به سنت گرایان اطلاق می شود.

خواند و در زمره شاگردان او محسوب می‌شد. او فردی شبه سلفی یا نیمه سنت‌گرا بود. وی می‌خواست اندیشه‌های افغانی را لباس عمل بپوشاند. به همین خاطر او به تأسیس حزبی انقلابی و اسلامی همت گمارد تا بتواند از طریق آن مبارزه خود را سامان بخشد. به عبارت دیگر تلاش او در پی‌ریزی یک ایدئولوژی به منظور ایجاد انقلابی اسلامی نهایتاً به تأسیس اخوان‌المسلمین منجر گردید. او در پی بستری بود تا بتواند با استعمار و عقب‌ماندگی به مبارزه برخیزد. حزب اخوان‌المسلمین طی دو دهه به یکی از حرکت‌های بزرگ اسلامی تبدیل شد و از مغرب عربی تا یمن، سوریه، اردن و فلسطین گسترش یافت. گسترش این جریان به حدی بود که اخوان به وسیله یکی از مجاری ارتباطی خود با جریان "افسران آزاد" در بحران مسئله فلسطین به سال ۱۹۴۸ وارد مذاکره شده و با آنها ملاقات نمود.

هنگامی که انقلاب مصر در سال ۱۹۵۲ (به رهبری افسران آزاد) به پیروزی رسید در حقیقت از سوی دیگر دوستی و همکاری بین اخوان و انقلاب نیز به پایان خود رسید. درگیری بر سر حکومت باعث شد تا اعضای اخوان راهی زندان گردیده و مورد آزار و اذیت قرار گیرند. در چنین وضعیتی این بار اندیشه اخوان مجدداً در زندان و در حصار بسته شکل جدیدی به خود گرفت. در چنین شرایطی حتی اخوان جامعه‌ای را که به ناصر دل بسته بود نیز مورد تکفیر قرار داد و در صدد برآمد تا از ناصر بسم و همه ایدئولوژیهای لائیک انتقام گیرد. این نوع نگاه را به ویژه در تلاشها و آثار سید قطب به خوبی می‌توان مشاهده نمود. در این زمان بود که برخورد بین سنت‌گرایان و متجددان، بین طه حسین و عقاب و بین سوسیالیستها، ملی‌گرایان و لیبرالها درمی‌گیرد. در آن دوره کوششهای سید قطب در زمینه ادبی (بعد از سرودن اولین شعر ملی خود در یکی از آثارش)، در نوشتن قصه‌های بچه‌ها در دهه ۴۰ و در نقد ادبی در زمینه

اصول و روشهای ادبی را می‌توان ملاحظه نمود. کتابهای تصویر فنی قرآن و مشاهده قیامت در قرآن در همین دوره به رشته تحریر درمی‌آید. و در ادامه این کار است که به کشف بعد اجتماعی و سیاسی اسلام می‌پردازد. او در کتابهای عدالت اجتماعی در اسلام، برخورد اسلام و سرمایه‌داری و صلح جهانی و اسلام به کنکاش دربارهٔ موضوعات اجتماعی و جهانی از نگاه اسلامی می‌پردازد. سپس او به زندان می‌رود و در آنجا کتاب معالم فی طریق (نشانه‌های راه) را به رشته تحریر درمی‌آورد. در همین کتاب است که جامعه را مورد تکفیر قرار داده و با تقسیم‌بندی "اسلام و جاهلیت"، "ایمان و کفر" آن را مورد بررسی قرار می‌دهد. دسته‌بندی او در میان جریان‌های اسلامی بنیادگرا تا حال حاضر نیز اعتبار خود را حفظ کرده و هنوز چنین پنداری نتوانسته از چارچوب بسته‌های یافته و خود را از زندان و انزوا خارج نماید.

بنیادگرایان مسلمان بزرگترین جریانی بوده‌اند که در برابر ایدئولوژیهای جدید چون "مارکسیسم"، "ناصریسم"، "ناسیونالیسم" و "لیبرالیسم" از خود واکنش و مقاومت به خرج داده‌اند. آنان این جریان‌ها را دشمنان ابدی خویش پنداشته و بقای خود را در گرو نفی و نابودی آنها انگاشته‌اند. در واقع جنبش اسلامی در اثنای به قدرت رسیدن لیبرالیسم در مصر (قبل از سال ۱۹۵۲) و به حاکمیت رسیدن ملی سوسیالیستها در تمام کشورهای عربی طی سالیان پس از ۱۹۵۲، طرد شده و مورد اذیت و آزار قرار گرفت. تمام این فشارها باعث شد تا بنیادگرایان به سمت جزمیت فکری بیشتری رانده شده و در نتیجه دیگر جریان‌ها را دشمنان ابدی خود پندارند.

نگاه غرب در حال حاضر، پیرو همان نگاه و سبک و روش برخورد شرق‌شناسان سنتی، اسلام را دشمن خود می‌داند. این نوع نگاه و ضدیت با اسلام نشانگر نوعی تمرکزگرایی در غرب است که در موردی به

نژادپرستی ره می‌برد. حتی علوم بیولوژی و شرق‌شناسی جدید نیز در مواردی چنین نگاهی را با خود به یدک کشیده و نهایتاً اسلام در نظر آنان مرادف با عقب‌ماندگی، خشونت، جهل و دیکتاتوری تلقی می‌گردد، به طوری که هر موضوع و مسئله‌ای که امروزه در جهان اسلام رخ می‌دهد به طور کلی اسلام و نه درکی از اسلام، مسئول و باعث و بانی آن قلمداد می‌شود. رد پای این نگرش تنها در نوشته‌های تاریخی و علمی گذشته نیست، بلکه چنین زاویه دیدی حتی به وسیله وسایل ارتباط جمعی کنونی به درون فرهنگ مردم مغرب زمین نیز راه می‌یابد. آنها اسلام را مسئول تمام ناهنجاریهای جوامع اسلامی و بدبختیهای مسلمانان می‌دانند. از استفاده زنان در حرم‌سراهای قدیم، مسئله حجاب، تضییق حقوق زنان و اقلیتهای قومی گرفته تا خلافاکاریهای اعراب مهاجر در لندن و به طور کلی در اروپا، محصول همین زاویه نگرش است.

اسلام به مثابه جنبشی معتبر و محق در عرصه اجتماعی در جوامع گوناگون نظیر پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، جنگ افغانها علیه روسیه، مقاومت مردم بوسنی در برابر تجاوزات صربها، حضور زنده و فراگیر در فرهنگ مردمی آسیای میانه، مشارکت در تمام جنبشهای آزادیبخش ملی در مغرب عربی، مصر و یمن و مبارزه و مقاومت در فلسطین و جنوب لبنان حضور خود را به اثبات نشانده است. با توجه به این مهم، اینک این سؤال مطرح می‌شود که در تحلیل نهایی، با نگاهی تاریخی به نقش اسلام به عنوان متحدکننده مردم در برابر استعمار و ایجاد نهضت بیداری، چرا پس از این، اسلام نتواند همچون گذشته که در جنبشهای آزادیبخش ملی چون جنبشهای دهه ۴۰ و ۵۰ مؤثر بوده و در شکل‌گیری مبارزات دهه‌های ۷۰ و ۸۰ نقش اساسی ایفا نموده در قرن آینده نیز برای شکل‌گیری گرایشها و اندیشه‌های نو و راهگشا نقش خود را همچنان ایفا نماید.

در اینجا به بررسی سه شعار عمده بنیادگرایان می‌پردازیم. این سه شعار عبارت‌اند از:

۱- حاکمیت خداوند

۲- اسلام تنها راه حل سیاسی

۳- تطبیق و اجرای شریعت اسلامی

بنیادگرایان مسائل مورد نظر خویش را چنین توضیح می‌دهند: توده‌های مردم، اسلام را با جان و دل می‌پذیرند و در این مورد نیاز به تعقل و انتخاب نمی‌بینند. منظور آنها از حاکمیت خداوند، در واقع نفی حاکمیت بشری است که برگرده مردم سوار شده و آزادیها را قلع و قمع نموده است؛ قشر خاصی را بر جامعه حاکم نموده و فاصله طبقاتی را افزایش داده است. حاکمیت بشری که در میان مردم تخم تفرقه پاشیده، باگرایش به سوی غرب در هویت ملی مردم، خلل ایجاد کرده و آنها را از خود بیگانه نموده است. بدین ترتیب مسائل مذکور زمینه‌ای مساعد فراهم آورد تا یهودیهای مهاجر توانستند در مسجدالاقصی اسکان‌گزینند. اینها دلایلی است که "حاکمیت خداوند" را نسبت به "حاکمیت بشر" ارجحیت می‌دهد. اما از سوی دیگر، حاکمیت خداوند، آزادی و عدالت را در جامعه تضمین می‌نماید. از این رو شعارهایی که بنیادگرایان در رد و نفی حاکمیت سیاسی موجود طرح می‌کنند از جنبه سلبی و از نظر نفی این شعارها، کاربرد داشته و از این طریق به درستی می‌توان حکومت‌های موجود را نفی نمود. اما از لحاظ اثباتی و ارائه الگو و برنامه، حرکت بنیادگراها بسیار غامض و مبهم است. به عنوان مثال: آیا منظور از حاکمیت خداوند همان تئوکراسی است؟ یا حفظ حاکمیت روحانیان؟ آیا منظور از امامت همان حاکمیت اهل بیعت یک طرفه و بدون انتخابات است؟ همه این سؤالات از جانب بنیادگرایان بی‌پاسخ مانده و تا به حال در این زمینه پاسخی ارائه نداده‌اند.

طرح شعار اسلام به مثابه تنها راه حل سیاسی برای جامعه، از سوی بنیادگرایان، از این روست که هیچ یک از راه‌حلهای سیاسی که در زندگی روزمره اعراب معاصر به کار گرفته شده، کمکی به حل مشکلات آنها ننموده است. جریاناتی که تا به حال در جهان عرب و با تکیه به مکاتب لیبرالیسم به حکومت رسیده‌اند، آزادیها را سرکوب نموده و نیروهای اپوزیسیون خود را طبق روال متداول راهی زندانها کرده و در نتیجه همواره حقوق بشر را نقض کرده‌اند. به نام "سوسیالیسم"، میان‌گروهها جدایی افکنده شده، به اسم "ملی‌گرایی" آتش جنگ در لبنان برافروخته شده، با توسل به "ملی‌گرایی" عراق به کویت تجاوز کرده و یا جنگ ایران و عراق را به وجود آورده و به اسم "مارکسیسم"، یمن به دو بخش تقسیم گردیده است. به نام "تمامیت خواهی" زمینهای عربی در فلسطین، لبنان و سوریه به اشغال در آمده است. در چنین وضعیتی است که شعار اسلام به مثابه تنها راه حل از سوی بنیادگرایان طرح می‌گردد. آنها در واقع می‌خواهند وضع فاجعه‌آمیز اعراب را به طُرُق معجزه‌گونه یا به عبارتی سحرآمیز حل و فصل نمایند. این سبک برخورد در حل مسائل اجتماعی همواره در جهان عرب تأثیر منفی داشته و هیچ وقت چنین روشهایی دستاوردهای مثبت به ارمغان نیاورده است.

هدف بنیادگرایان از طرح شعار تطبیق و اجرای شریعت اسلامی فرار از قوانینی است که در حال حاضر در جامعه جاری است. بنیادگرایان بر این باورند که این قوانین هر روزه در حال تغییر و تحول و در جهت منافع گروههای حاکم قرار دارد. از همین روست که طبقات جدیدی از میان خود حاکمان در جامعه ظهور نموده و موجبات عذاب شهروندان را فراهم می‌آورند. سر و کار داشتن مردم با چنین قوانینی در دادگاهها و فراگیر شدن رشوه‌گیری و صدور رأی قاضیان به نفع گروههای خاص، محصول و بازتاب حاکمیت این نظامهاست. در صورتی که هدف از به

وجود آوردن قوانین در جامعه، خدمت به عامه مردم و حراست از منافع آنها و پرداختن به مشکلات عمومی آنها نظیر مسکن، آموزش و پرورش، بهداشت و خدمات عمومی است که تا کنون در این راستا به کار گرفته نشده است. در نتیجه در نظر بنیادگرایان، اگر شریعت اسلامی اجرا گردد، حداقل به مردم ظلم نخواهد شد.

سیاست در جامعه ما به طور کلی از مردم جدا افتاده و احزاب رسمی اپوزیسیون در حالت ضعف به سر می‌برند. اما در عوض جریان‌های اسلامی به طور فعال در میان مردم حضور دارند و از طریق خدمات عمومی در اعیاد در مساجد با پا در میانی ریش سفیدها و دیگر مجاری موجودی که در دست دارند توانسته‌اند جامعه را تحت نفوذ خویش درآورند. سازمانهای دولتی از بالا بر جامعه مسلط هستند و حرکت‌های اسلامی از پایین بر آن چیره شده‌اند. این رو در روی همواره باعث گردیده تا هر دو طرف، این سؤال اساسی را در برابر خویش قرار دهند که بالاخره چه کسی قدرت را با زور در آینده از آن خود خواهد کرد؟

در موقعیت کنونی حرکت‌های اسلامی به علت وضعیت فکری که دارند، بنیادگرا نامیده می‌شوند. این جریان وارث هزار سال برداشت راست‌گرایانه و محافظه‌کارانه از دین می‌باشد. آنها سعی می‌کنند تا برداشتی یگانه و واحد از حقیقت را رسمیت بخشیده و گرایش‌های دیگر را که مبتنی بر نسبییت طلبی است برنتابند. این نوع تلقی از حقیقت در نگاه آنان تنها بر یک حدیث استوار است که با توسل به آن کارهای خویش را توجیه می‌کنند. البته ابن حزم در درست بودن این حدیث شک کرده و آن را زیر سؤال برده است.

از آنجا که بنیادگرایان هنوز از جمله جریان‌های فکری موجود در جامعه به حساب می‌آیند موج "پس از بنیادگرایی"، درگیر مجموعه پدیده‌هایی است که در واقع توسط بنیادگرایی آفریده شده است. بنیادگرایان

حاکمیت را از آن خداوند دانسته و آن را در برابر حاکمیت انسان طرح می‌کنند. اما به این موضوع توجه نمی‌کنند که انسان خلیفه خدا در روی زمین بوده و "خداوند او را در خشکی و دریا کرامت بخشیده است". حاکمیت خداوند بر انسان قابل تحقق نیست مگر از طریق خود بشر. پس مقام مسئول در جامعه، نماینده مردم و نه نماینده خداست و باید طبق منافع و مصالح آنها عمل نماید.

متن (قرآن) منبعی است که در امر معرفت‌شناسی، نخستین جای را به خود اختصاص می‌دهد. با علم به آنکه فهم متن وابسته به جغرافیای شأن نزول آن است، این موضوع نشانگر آن است که واقعیت بر اندیشه دارای تقدم است. باید در نظر داشت که در متن سؤال و جواب به کار می‌رود و ناسخ و منسوخ در آن جای می‌گیرد و همواره با تغییر و تحولات زمانی اعتبار یافته و قابلیت اجرایی می‌یابد. با توجه به این تغییر و تحولات در متن، دین برای خود هدف و چشم‌اندازی پیدا می‌کند، همانطور که ایمان و اعتقاد به غایت و مقصدی متوجه می‌شود. در واقع مقولاتی از نوع عقیده و ایمان، معنایی هستند در جهت رشد و سعادت بشر، و در پی تحقق مصالح عامه مردم. با این حال بنیادگرایان بدون توجه به اهداف دین، نگاه دیگری را طرح کرده و مدعی هستند که تاریخ گذشته بر حال ارجحیت دارد و بر آن مصر هستند. حال آنکه دوره تمدن اسلامی و عصر طلایی آن سپری شده است. بنیادگرایان با عنوان این موضوع که وضعیت این است و اصلاح هم نمی‌شود، مگر از طریق پیگیری مشی گذشتگان، بر این باورند که سلف (قدیم) بهتر از نسلهای پس از خود است. چون این نسل جدید است که نماز را ضایع و از شهوات پیروی می‌کند. اما واقعیت، خلاف آنچه را بنیادگرایان معرفی می‌کنند، نشان می‌دهد. هر عصری نیاز خاص خود را برای برنامه‌ریزی و آینده‌نگری دارد، در غیر این صورت "اجتهاد" به چه معنی خواهد بود؟ یا این حدیث که می‌گوید: "در رأس هر

صد سال، فردی ظهور می‌کند تا در وضعیت دین و مردم دست به نوآوری زند"، در نگاه بنیادگرایان چگونه قابل توجیه است؟

بنیادگرایان در حوزه عمل با منطق مطلق‌گرایی، تمامیت‌خواهی و انحصارطلبی به پیش می‌روند و هیچ سبک کار دیگری را جزء آنچه خود انجام می‌دهند، نمی‌پذیرند. آنها بر این باورند که ساختارها باید نابود شوند و حاکمیت طبق سلیقه آنها از نو ساخته شود. بدین دلیل قرن بیستم را، قرن جاهلیت می‌دانند. آنها بازسازی تدریجی و طی مراحل را که شامل تکمیل نمودن کار پیشینیان است، قبول ندارند و آن را رد می‌کنند. و این روش اسلام را باور ندارند که در آغاز، هدف باقی ماندن دین یهود، مسیحیت و دین ابراهیم بوده است و اسلام تنها کاری که کرد، دوگانه‌پرستی، تحریف و عقب‌ماندگی را از میان برداشت.

بنیادگرایان، برخلاف روش اسلام، مسیر تعصب و تشنج را پیشه خود کرده و با نگاهی مخرب به امر گفتگو، مخالفان را در نظرات و آرای شان تکفیر می‌نمایند. در حالی که دین اسلام، دین گفتگو با مخالفان، مشرکین، کفار و منافقین بوده و اصلاً تمدن اسلامی، تمدن گفتگو است؛ چرا که در آن تمدن مذاهب فقهی، مکاتب کلامی و فرقه‌های تصوف حضور داشته و هر صاحب مکتبی در آن تمدن، مخاطب خاص خود را پیدا کرده و اختلاف میان اندیشمندان را باعث رشد می‌داند.

در حالی که اصول‌گرایان، همچنان بر خلاف روش اسلام در پیشبرد مسلک خویش به خشونت متوسل می‌گردند. حال آنکه در پذیرش دین هیچ گونه اکراهی وجود ندارد و هرکس از این حق برخوردار است که ایمان یا کفر را برای خود برگزیند و مسئول عمل خویش باشد. چرا که انسان اگر در مقابل هدایت، مسیر نامناسبی را انتخاب کند، به خویش ضرر زده است. بنیادگرایان تا زمانی که برنامه‌ها و خواسته‌هایشان به صورت قانونی رسمیت نیافته، استفاده از سلاح علیه حکومت وقت را

مجاز دانسته و در مقابل قدرت با قدرت برخورد می‌کنند. پناه بردن بنیادگرایان به اعمال مخفی و درگیری با نیروهای اطلاعاتی و نظامی و حتی تلاش برای کودتا بیشتر در مواردی است که در برابر حکومتی قوی قرار می‌گیرند و معمولاً هم مسیر آنها زندان خواهد بود و در آنجا با اذیت و آزار مواجه می‌گردند.

در کشورهای ما، بعد از بنیادگرایی، مهمترین جریانی که پا به عرصه اجتماعی خواهد گذارد، اسلام آگاهی بخش خواهد بود. جریانی که چند حزبی را قبول داشته و دگراندیشان را از نظر قانونی و نظری به رسمیت شناخته و اسلوب دموکراسی را نیز می‌پذیرد. تشکیل حکومت در دیدگاه اسلام آگاهی بخش براساس رأی مردم و از طریق صندوقهای رأی‌گیری خواهد بود. این سبک کار در جامعه بهتر و سالمتر از حرکت‌های مخفی و سری (که تکیه‌اش عمدتاً به مسلسل می‌باشد) است.

نحوه و چگونگی رابطه ما با گذشته، باید براساس رجوع به ریشه‌ها، نقد و اصلاح آنها استوار گردد. باید در این سبک کار بر اندیشه‌های فلاسفه، به ویژه عقلانیت "ابن رشد" و مباحث کلامی "معتزله" تکیه گردد. از میان مکاتب فقهی آن دسته که بر پایه مصالح عموم استوار باشد، مورد‌گزینش قرار می‌گیرند. زیرا اساس قانونگذاری مصلحت عامه است. این اصل در دیدگاه و سبک کار فقه "مالکی" و "طوقی" به کار رفته است. در سبک و سلوک صوفیه، مبارزه با استعمار از اهمیت خاصی برخوردار است. خطوط اصلاح‌طلبان از عصر سید جمال تا زمان سید قطب اول (قبل از اینکه سید قطب به زندان رود و کتاب معالم را بنویسد و تغییر و تحولاتی در جهت جزمیت در خطوط فکری خویش به وجود آورد) مورد قبول می‌باشد.

ریشه‌های ستم مضاعف بر زنان در جوامع مسلمان

مهدی ناصر

ریشه‌های ستم مضاعف بر زنان در جوامع مسلمان

مردان و زنان مسلمان و مردان و زنان مؤمن و مردان و زنان فروتن و متواضع و مردان و زنان صادق و مردان و زنان شکیبا و مردان و زنان نرم دل و مردان و زنان بخشنده و مردان و زنان روزه‌دار و مردان و زنان پاکدامن و مردان و زنانی که به فراوانی خدا را یاد می‌کنند، خدا برای آنان آمرزش و پاداشی بزرگ فراهم ساخته است.^۱

ستم مضاعف بر زنان در اکثر نقاط جهان به وضوح مشاهده می‌گردد. هم در جوامعی که سنتهای ارتجاعی و فرسوده همچنان در آن حاکم هستند و هم در جوامع به اصطلاح مدرن که سرمایه‌داری و فلسفه لذت‌بر آن حکم می‌راند، زنان به گونه‌های متفاوت از این ستم رنج می‌برند. آنان

۱. اِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ اَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَاَجْرًا عَظِيمًا. احزاب/۳۵.

در جایی محبوس در حصارهای تنگ و سنتی و اجتماعی و زنجیرهای کهن و در جایی دیگر ابزار شهوت و هوس و لذت و تبلیغ کالا و قربانی روزافزون تجاوزند.

انتخاب عنوان "ریشه‌های ستم مضاعف بر زنان در جوامع مسلمان‌نشین" و پرداختن به رنج و مشکلات زنان در این جوامع، به دلیل تعلق ما به این جوامع و آگاهی بیشتر ما از فرهنگ، روابط، سنتها و مناسبات حاکم بر این جوامع است. بدیهی است آشنایی نسبی با زمینه‌های عینی در این جوامع، تلاش ما را در بررسی موضوع مورد نظر ساده‌تر می‌نماید. ما فجایع دردناک این ستمها را از دوران خردسالی تا کنون از نزدیک مشاهده کرده‌ایم و انبوه آلام و دردها و نابرابریها و تبعیضهایی را که در حق زنان اعمال شده است همچون آتشی بر وجودمان احساس کرده‌ایم. شناخت نسبی از فرهنگ و مناسبات حاکم و ریشه‌های نابرابری‌ها و آشنایی بس نزدیک با قربانیان این ستمها، کلام و نگارش در این قلمرو را امکان‌پذیر می‌سازد.

اما کدام رسالت ما را موظف به پرداختن به این معضل و تلاش و مطالعه در این مورد ساخته است؟ از نظر نگارنده حداقل می‌توان به دو رسالت اشاره نمود:

۱- من مسلمان هستم.

۲- من ایرانی هستم.

مسلمان بودن مسئولیتی سنگین را بر دوشهایمان گذاشته است. آشنایی با ایدئولوژی اسلامی و آرمانهای انسانی و متعالی آن و آشنایی با عوامل آگاهی‌بخش و رهایی‌بخش آن، عوامل ضد تبعیض و مساوات‌طلبانه آن و عوامل ترقی و پیشرفت موجود در آن و آشنایی با جهان‌بینی مبتنی بر نظم و علم و عشق آن و جامعه‌ای باز و افقی و فاقد طبقه و تشخصات طبقاتی که در صدد ساختن آن است، رسالت‌گرانی را

بر دوشهای هر مسلمان آگاه می‌گذارد، تا در جهان پر از نابرابری و تبعیض و زندان و خفقان و خونریزی و ستم و غارت و تجاوز، در پرتو روشنایی آن، در صدد تغییر برآید. زمانی این رسالت دو چندان می‌شود که مشاهده شود اسلام با آن همه عوامل تعالی بخش، به ابزار سرکوب، عقب ماندگی و واپسگرایی و اعمال تبعیض و نابرابری بین طبقات مختلف اجتماعی و بین جنسیت‌های دوگانه انسانی تبدیل می‌گردد و با توسل به آن، امنیت انسانها را سلب می‌کنند و با آزادی و حریت انسانی به ستیز برمی‌خیزند، و با شکوفایی استعداد‌های انسانی مخالفت می‌ورزند.

ایرانی بودن ما رسالت دیگری است. ما متعلق به سرزمینی هستیم دارای تاریخی کهن، سرزمینی که در آن اقوام متعدد، خلق‌های گوناگون با زبانهای محلی و آداب و رسوم متعدد زندگی می‌کنند. شخصیت ملی و رفتار اجتماعی و فردی ما، ریشه در شیوه زندگی و رفتار و روابط گذشتگان دارد. ما همه در یک سرزمین زندگی کرده‌ایم، از منابع آن استفاده نموده‌ایم، در جنگ‌ها مصیبت‌های فراوانی را تحمل کرده‌ایم، با هم با قدرتهای متعدد جنگیده‌ایم، شادیه‌ها و جشن‌هایمان را با هم برپا کرده‌ایم و به رغم تعدد زبانها و آداب و رسوم محلی متفاوت در فرایند صدها سال سرنوشت ملی مشترک، در هم آمیخته‌ایم. خلق‌های ما همچون خواران و برادرانی از یک خانواده، بر سر سفره‌ای که در این سرزمین گسترده بود گرد آمده‌اند. ما در مقابل تهدیدات ملی بیش از دو هزار سال است که سرپا ایستاده‌ایم، به رغم جباریت تعدادی از شاهان و حاکمان قدرتمدار گذشته، هیچ وقت ملتی تجاوزگر و خشونت طلب نبوده‌ایم، ملتی که خود را برتر از ملت‌های دیگر و واجد حقوقی بالاتر از آنها بدانند! همواره از حقوق مساوی و برابر دفاع و در مقابل پایداری شدن حقوق‌مان شجاعانه مقاومت کرده‌ایم. پس از ظهور مکتب اسلام و گسترش آن، آن‌گرایشی از اسلام را تقویت کردیم و پذیرفتیم که طرفدار برتری نژادی نبود، گرایشی

که روح و پیام حقیقی اسلام را با خود حمل می‌کرد و طرفدار عدالت بین همه نژادهای انسانی و همه قشرها و طبقات اجتماعی بود. تاوان چنین انتخابی را با خون صدها هزار انسان، در جریان کشتارهایی که حاکمان اموی و عباسی و حاکمان اسلام پناه وابسته به آنان از عدالت خواهان و آزادی خواهان کردند تحمل کردیم. در مقابل نژادی که خود را برتر می‌پنداشت و زبان عربی را به عنوان زبان برتر بر همه کشورهای تحت سلطه امپراتوری اسلامی حاکم کرده بود، با نهضت زبان، از نو زبان ملی مان را احیا کردیم و به زبان ایرانی امروز، که هم ریشه در گذشته ایرانی مان داشت و همه متأثر از اسلام و زبان قرآن بود درآوردیم. با این حال حاکمیت "اسلامی" که از جهل توده‌ها تغذیه می‌کرد و بر پا کردن کاخها و دایر کردن حرمسراها و ساختن شکنجه‌گاهها را توجیه می‌نمود و تزویر پیشه‌اش بود و سرنیزه و شمشیر ابزار اعمال حاکمیت‌اش، نه تنها ما ایرانیها، بلکه همه کشورهای تحت سلطه امپراتوری اسلامی را از استفاده از عوامل ترقی و پیشرفت و تعالی که در ایدئولوژی اسلامی هست محروم ساخت و در نتیجه مذهب به عامل تخدیر و خواب و عقب ماندگی و اشاعه خرافه و توجیه نابرابری و تبعیض تبدیل گردید. حملات اقوام نیمه وحشی از بیرون و در قرنهای اخیر سیاستهای استعماری این عقب ماندگی را افزون کرد.

اینک ما قرن‌ها از یک روند طبیعی رشد و ترقی عقب هستیم و شاهد شکافی عظیم و انقطاعی چندین قرنه از مقطعی که رشد و ترقی از این سرزمین رخت بر بسته می‌باشیم. اما ما امروز بیدار شده‌ایم، و موقعیت خود را دریافته‌ایم، با عوامل آگاهی‌بخش و رهایی‌بخش اسلام آشنایی پیدا کرده‌ایم و متوجه شده‌ایم که در عرصه اکتشافات امروزی حضور نداریم، در عرصه دریافتهای علمی امروز حضور نداریم و اگر داریم به نام ما ثبت نمی‌شود، در عرصه تکنیک وابسته به آنانی هستیم که مسلط‌اند و

هیچ حسن نیتی ندارند و درصدد غارت و استثمار هستند، متوجه شده‌ایم که بخش عظیمی از کالاهایی که مصرف می‌کنیم از بیرون وارد می‌شود، بخش مهمی از مایحتاج ضروری و اولیه‌مان وابسته به بیگانگان و غارتگران و استثمارگران بین‌المللی است، اقتصادمان غالباً وابسته به خارج است، منابع اولیه‌مان که می‌بایست صرف زیر ساختها و پایه‌های استراتژیک تولیدات ملی، اصلاح زمین، مدرن کردن کشاورزی و مهار کردن آبها، احداث کارخانه‌ها و کارگاهها و تربیت انسانهای تولید کننده و سازنده گردد، به قیمت نازلی به فروش می‌رسد و حاصل آن، صرف سیاستهای روزمره اقتصادی، نظامی‌گری، و پر کردن کیسه‌های سرمایه‌داران دلال می‌گردد که آن هم در موقع مقتضی از کشور خارج می‌گردد. ما امروز متوجه فاجعه خانمان برانداز انتقال سرمایه‌های مادی و معنوی در اشکال متعدد آن و عدم وجود مدیریتی که مسئولانه از سرمایه‌های این سرزمین در قبال غارتهای بیرونی و حیف و میلیهای درونی حفاظت کند، شده‌ایم. امری که حیات شرافتمندانه نسل امروز و نسلهای آینده این سرزمین را تهدید می‌کند. امروزه بخشی از بشریت، برای کشف انرژیهای پنهان، به قعر دریاها، به اوج آسمانها سر می‌زنند، به سیاره‌های دیگر مسافرت می‌کنند، سعی می‌کنند استعدادهای نهان را حتی در اذهان کودکان علیل جستجو کنند، هسته اتم را می‌شکافند و به انرژی بی‌کرانی که در درون آن نهفته است پی می‌برند، اما در کشورهای مسلمان‌نشین که کشور ما نیز جزء آن کشورهاست نه تنها از استعدادها و قوه‌های آشکار، مسئولانه حفاظت به عمل نمی‌آید بلکه دهها مانع در جلوی روند شکوفایی، توسعه، بروز خلاقیتها، فعالیت ذهنها و به کار افتادن فکرها وجود دارد.

استعدادها و ثروتها بر دو گونه‌اند: استعدادهای انفسی (انسانی) و استعدادهای آفاقی (طبیعی). بحث من این نیست که توضیح دهم با ثروتها

و منابع طبیعی کشورمان چگونه برخورد می‌شود یا توضیح دهم که این ثروتها، چگونه به هدر می‌روند و تاراج می‌شوند. بلکه بحثم در مورد نحوه برخورد با منابع و استعدادهای انسانی این کشور متمرکز است. در این کشور نه تنها عامل سرعت بخشنده به باروری استعدادهای وجود ندارد بلکه اکثر توده‌های زحمتکش، و انبوه میلیونی کودکان و نوجوانان، از موانع متعدد سیاسی، اجتماعی و اقتصادی که در مقابل رشدشان وجود دارد رنج می‌برند. غالباً دو تقسیم‌بندی غیرانسانی استعدادهای انسانی این سرزمین را دو پاره می‌کند:

۱- مردم این کشور توسط نظام سیاسی به دو دسته تقسیم می‌شوند: دوست، دشمن، یا خودی و غیر خودی. غیر خودی‌ها که غالباً اکثریت‌اند به عقب رانده می‌شوند و از فعالیت و رشدشان جلوگیری به عمل می‌آید.

۲- مردم این کشور با بینش اجتماعی تبعیض آلود مبتنی بر جنسیت به دو پاره تقسیم می‌شوند: مردان و زنان. زنان به دلیل جنسیت‌شان غالباً خانه‌نشین می‌گردند و با دهها توجیه عقیدتی و شرعی از بروز استعدادهایشان در عرصه‌های مختلف جلوگیری می‌شود. اینان می‌توانند در زدودن دردها و آلام مردم این سرزمین و بخشیدن گرما و پاشیدن بذر عطف و فداکاری و گذشت، در عرصه تولید، شکوفایی هنر، تعلیم و پرورش، علم و اندیشه، عدالت و قضاوت و حتی در عرصه تقویت ایمان مذهبی و معرفت و عشق به خدا و خلق خدا، نقش سرنوشت‌سازی داشته باشند. اما متأسفانه به نام اسلام و با توجیه مذهبی از فعالیتهای آنان ممانعت به عمل می‌آورند. چرا؟ زیرا اطلاعات، سیاست غالب و فرهنگ غالب، متعلق به قرن‌ها پیش است. آنان به این امر هنوز وقوف و آگاهی نیافته‌اند که بزرگترین و مهمترین ذخایر یک کشور استعدادهای نهفته در قلبها و مغزها و روحهای مردم آن کشور است؛ انسانهایی که ابزار می‌سازند، انسانهایی که تولید می‌کنند، انسانهایی که هنر می‌آفرینند،

انسان‌هایی که تمدن می‌آفرینند، انسان‌هایی که کشف می‌کنند. سیاست غالب به این وجه توجهی نمی‌کند. روند فرار مغزها، به بند کشیدن فکرها، شکستن قلم‌های آگاهی‌بخش متعلق به افکار روشن و دلسوز و روند ممانعت از شکوفایی استعداد‌های ۵۰ درصد از نفوس این کشور روزی باید خاتمه پذیرد. روزی باید سیاستی انسانی بر این کشور حاکم شود و به همه استعداد‌های انسانی و طبیعی این کشور مسئولانه بنگرد و به همه سلیقه‌ها و آرا و افکار متنوع با بینش توحیدی و عادلانه نظر کند.

اگر سیاست غالب به استعداد‌های این سرزمین مسئولانه می‌نگریست، ما امروز شاهد بیکاری میلیون‌ها جوان که مستعدترین و پرانرژی‌ترین و پرشورترین مرحله عمر خود را بی‌ثمر و بی‌نتیجه می‌گذرانند نبودیم و نیز در سرزمینی که در کنار میلیون‌ها هکتار زمین بایر قابل کشت، هزاران روستا بدون کمترین امکان آموزشی و درمانی و بهداشتی وجود دارد، تنها به روابط دلالی در اقتصاد و سرمایه داری دلالی تکیه نمی‌کرد. اینها مشکلاتی است که امروز ما ایرانیها با آنها دست به گریبان هستیم.

اولاً، چون مسلمان هستیم بی‌عدالتی مضاعف بر زنان را ظلمی می‌دانیم هم بر اسلام و هم بر مسلمانان. ثانیاً، چون ایرانی هستیم محبوس کردن و برخورد دفعی کردن با ۵۰ درصد از انرژیها و استعداد‌های مردم این سرزمین و مانع تراشیدن در برابر شکوفایی و کارکرد آن استعداد‌ها را ستیزی با ملیت و منافع ملی و استقلال امروز و فردایمان می‌دانیم. ملتی که زنان آن در بند حصارها و موانع و قوانین ضد رشد باشند، ملت آزادی نیست و اگر این ملت به مثابه یک مجموعه انسانی دو پا برای رفتن داشته باشد یک پایش در زنجیر است. متأسفانه در کشورهای مسلمان این زنجیر با نام اسلام بر پای زنان مسلمان بسته شده است. وضعیت زنان در مصر، الجزایر، مراکش، پاکستان، عربستان، کشورهای شیخ‌نشین، و کویت

اسفبار است و حقوقی که برای آنان وجود دارد با حقوقی اساسی که قرآن برای یک انسان می‌شناسد، غیرقابل مقایسه است و حتی در موضع دشمنانه نسبت به آن قرار دارد. موضع ضدانسانی نسبت به حقوق اساسی زنان که امروز با نام اسلام بر افغانستان حاکم است، در اشکال اجتماعی بر غالب این کشورها مسلط است. در چنین وضعیتی دو بدیل برای رهایی زنان وجود دارد:

(الف) بدیلی که سرمایه‌داری جهانی و بازار آزاد ارائه می‌دهد و در کشور ما اغلب به اشتباه به نام بدیل غربی شناخته می‌شود.

(ب) بدیلی که ادیان توحیدی و به ویژه قرآن با تکیه بر حقوق عام انسان جدا از نژاد، جنسیت، قومیت، زبان، فرهنگ و طبقه ارائه می‌دهد.

بدیلی که فرهنگ سرمایه‌داری و بازار آزاد ارائه می‌دهد ویرانگر است. در این طریق محتوا و ماهیت انسانی فرد، استحاله شده و زایل می‌گردد، و زن در این بازار استحاله، بزرگترین قربانی است. زن حساسترین ابزار در خدمت اشرافیت جدید، در خدمت هوسهای پایان‌ناپذیر، در خدمت افزایش پول، در خدمت گشودن بازارهای جدید و در خدمت آفریدن ذائقه‌های جدید است. او نه تنها خود قربانی می‌گردد، بلکه به ابزار استحاله و تغییر ماهیت انسانها تبدیل می‌شود. فرهنگ بازار آزاد و سرمایه‌داری در تقویت ابعاد مادی و حیوانی انسان و استفاده از آن در جهت جلوگیری از رشد ابعاد انسانی و معرفتی و معنوی‌اش، مرزهایی را در نور دیده است که برای بشریت فاجعه‌بار است. متأسفانه به دلیل غلبه آن بر سیاست و اقتصاد و فرهنگ در جهان، بشریت را در معرض سیر نزولی و اضمحلالی قرار داده است. در تاریخ انسانها، اهانت و توهین کردن به زنان هرگز به این شکل سراسری و سازمان یافته نبوده است. پشت صحنه صنعت فاحشه‌سازی در جهان بزرگترین شرکتهای فیلمسازی و رسانه‌های خبر رسانی و شبکه‌های تلویزیونی و شرکتهای

جذب توریست قرار دارد. این تشکیلات بزرگ جهانی که هر روز هزاران زن را در سراسر جهان قربانی می‌کند زمینه‌های جدیدی را برای غارت ماهیت زنان نیز به وجود می‌آورد. این روند شیطانی در جهان لحظه به لحظه در حال چرخیدن است. استنادات در این زمینه به قدری فراوان است که چشمان انسان را خیره می‌کند. البته ما نباید تلاش‌های موثری که در کشورهای اروپایی برای رهایی زنان صورت گرفته است، با این جریان ویرانگر یک کاسه بکنیم. اولین فریادهای رهایی زنان در قرن هفدهم به بعد، از دیار غرب بلند شد و باورها و اعتقادات فرسوده و ارتجاعی دربارهٔ زنان را درهم شکست. نهضت‌های اجتماعی که زنان به وجود آوردند و نقشی که در انقلابات اجتماعی اروپا بازی کردند، بخشی از تاریخ اروپا در مسیر نجات از حاکمیت قرون وسطایی است. افرادی همچون ماری ولستون کرافت، که علیه نابرابری دختران و پسران در امر آموزش در انگلستان بر شوريد، و مادام دو گندرسه، از زنان مبارز فرانسه در قرن هیجدهم و همچنین زنان دانشمند ایتالیا که جهت احقاق حقوق اجتماعی مساوی با مردان به مبارزه برخاستند، همه از چهره‌های شاخص این نهضتها هستند.

مادام دو گندرسه در سال ۱۷۸۸ طی مقاله‌ای نوشت: "حق به دست گرفتن مستقیم امور کشور حقی است که مردان نه به خاطر جنسیت خود بلکه به خاطر آنکه خردمند هستند به دست آورده‌اند و این امر وجه مشترکی بین زنان و مردان است." فلورا تریسا در کتاب *اتحادیه کارگری* (۱۸۴۳)، حق کار برای همهٔ زنان و مردان، آموزش‌های اخلاقی، فکری و حرفه‌ای برای همهٔ زنان و مردان، به رسمیت شناختن اصل مساوات زنان و مردان به مثابهٔ تنها وسیلهٔ اتحاد بشری را مطالبه می‌کند و خواستار ایجاد اتحادیه در هر استان برای آموزش فرزندان طبقات محروم و زحمتکش، و رسیدگی به وضع کارگران مصدوم و مریض و معلولان و پیران می‌گردد. در

آن تاریخ این خواسته ضدیت مردانی که سلطه بر زنان را مد نظر داشتند و ضدیت ملاکان و سرمایه‌دارانی را که با حاصل دسترنج زنان کیسه‌هایشان را پر می‌کردند برانگیخت.

در آلمان کلارا زتکین (۱۸۵۷-۱۹۳۳) و روزا لوکزامبورگ (۱۸۷۱-۱۹۱۸) دو انقلابی برجسته‌ای بودند که برای ایجاد یک نظام اجتماعی عادلانه و مبتنی بر مساوات و صلح در سطح بین‌المللی تلاش می‌کردند که متأسفانه حاصل تلاش‌شان در گرد و خاک تمایلات مردسالارانه سوسیال ناسیونالیست‌ها و فاشیسم هیتلری گم شد.

سیمون دو بووار نویسنده برجسته کتاب جنس دوم، که عقب ماندگی زنان را نه ناشی از طبیعت و فطرت آنها بلکه ناشی از مجموعه‌ای از سنت‌های کهن و قوانین فرسوده و پیش‌داوری‌های ناعادلانه می‌داند و زنان را دعوت می‌کند تا به خود آیند و عزت و شرف خود را دریابند و همت به خرج دهند تا از قربانی شدن نجات یابند، از زمره این نوع زنان است.

مسئلاً با ذکر چند نمونه نمی‌توان مبارزات طولانی زنان در کشورهای غربی را در طول قرن‌های هفدهم تا بیستم تحلیل کرد، مبارزاتی که غالباً از جنبه‌های بسیار انسانی و صلح طلب برخوردار بودند. لازم به ذکر است که آنچه سرمایه‌داری و بورژوازی و بازار آزاد به وجود آورده و آن الگویی را که این نظام تباه‌کننده از زنان ارائه می‌دهد، نباید به حساب بینش غربی گذاشت. در الگویی که بازار آزاد ارائه می‌دهد، استعداد‌های انسانی زن، عشق، عذوق، صداقت، فداکاری، پاکی، پاکدامنی، معرفت، خلاقیت و احساس‌های پر رمز و راز وی، که ریشه در پاکی و زیبایی و صف‌ناپذیر احدیت دارد، زیر فشار فرهنگ پول و مصرف و سکس و فلسفه لذت و برخورداری جسمی در حال له شدن است. محصول این الگو موجوداتی هستند که فکر می‌کنند آزادند، اما در منجلاب و باتلاق تباهی در حال از بین رفتن هستند. به نظر من برای زنانی که در حصار دهها قید و بند و

محدودیت اجتماعی و قانونی (همچون محدودیت در پوشش، در تحصیل، در رهبری جوامع) هستند، اما می‌دانند که گرفتار تبعیض‌اند و حقوقشان پایمال می‌گردد، و می‌دانند که باید برای حقوق انسانی‌شان مبارزه کنند، امید رهایی و آزادی و مساوات و روشنایی برای آینده بیشتر وجود دارد، تا زمانی که در بند "زندان ابتدال" سرمایه‌داری هستند.

بدیل دیگر متعلق به ادیان توحیدی و به خصوص جواترین و آخرین آنهاست که هم رشد ویژگیهای درونی (انفسی) فرد را مد نظر دارد و هم رشد ویژگیهای مادی وی را. این بدیل در صدد رشد همه قوه‌ها و استعدادهایی است که خداوند خدا در نهاد انسان، یعنی جانشین خود در زمین نهاده است تا با باروری آنها خود را ارتقا دهد و مسیر رشد و تکامل خویش را هموار سازد. رشد این استعدادها انتها و پایانی ندارد. این استعدادها در نهاد همه انسانها، اعم از زن یا مرد، مسلمان یا غیر مسلمان، سفید پوست یا رنگین پوست، ایرانی یا غیر ایرانی هست. اگر فرد و جامعه، هر دو با هم تلاش کنند تا این استعدادها رشد یابند و بارور گردند، هم فرد و هم جامعه سود می‌بینند. اما اگر خود فرد وقوف به این استعدادها نداشته باشد یا در صدد رشد و باروری آنها نباشد، و بسترهای رشد و شکوفایی اجتماعی‌اش هم فراهم نباشد هم خود فرد زیان می‌بیند و هم جامعه.

از منظر این بدیل اختیار و توانایی انتخاب انسان و باروری قدرت تشخیص وی اولین گام در مسیر پرورش استعدادهای خدایی است و هر عامل اجتماعی و تاریخی که مانع از پرورش این استعدادها گردد، در واقع با فطرت و اراده‌ای مخالف است که این نطفه‌ها را برای شکفتن و بارور شدن و ثمر دادن در نهاد انسانها قرار داده است.

متأسفانه به رغم جایگاهی که اسلام برای انسان قائل است، زنان در جوامع اسلامی از دو معضل اساسی رنج می‌برند:

- عدم موافقت سنت‌گرایان با فعالیت اجتماعی زنان و در نتیجه عدم باروری استعداد های فطری آنان.

- عدم وجود زمینه‌های مستعد جهت رشد اجتماعی زنان برای افزایش قدرت تشخیص و توانایی انتخاب آنان.

بنابراین با این سؤال همواره مواجه هستیم که چرا چنین تناقضی بین حقوقی که اسلام برای انسان و بالطبع برای زنان به رسمیت می‌شناسد، با واقعیت وضعیت زنان در جوامع مسلمان وجود دارد. تاریخ حاکمانی که به نام اسلام حکومت کردند، تاریخ ستم مضاعف بر زنان است. در سراسر دوران حاکمان اموی (۴۰ تا ۱۳۲ هجری) و خلفای عباسی (۱۳۲ تا ۶۵۶ هجری) و همچنین در طول حاکمیت امپراتوری عثمانی، و همه شاهان "اسلام پناه" در طول چهارده قرن، غیبت زنان از عرصه‌های اجتماعی، علمی، سیاسی و هنری، به وضوح مشاهده می‌گردد. بدیلی که اسلام برای پرورش انسان و زدودن راه رشد و رفع تبعیض از نوع انسان به قوما و ملتها ارائه می‌داد، با دنیایی از فرهنگهای گوناگون و سنتهای قومی و قبیله‌ای روبرو می‌گشت. آمیختن اسلام با قومیت عربی و همسان دانستن آن که حداقل پس از چهار خلیفه نخستین به شدت تبلیغ و تعقیب می‌گردید، موجب گردید که با فرهنگ انقلابی اسلام به شکل تدافعی برخورد شود و هر ملت و قبیله‌ای در نگهداری فرهنگ و روابط و آداب و رسوم کهن خود اصرار ورزد. جباریت خلفای اموی و برتر دانستن قوم عرب نسبت به اقوام دیگر توسط آنان، مزدورپروری‌ها و حرمسراها و کاخهای لذت و ستم و استثمار که همواره با قتل و غارت و خونریزیهای وحشیانه نیز همراه بود، چهره اسلام را در بین ملت‌هایی که به تازگی اسلام را پذیرفته بودند وارونه کرد. اگر قرآن به مثابه کتابی انسان‌ساز در میان نبود و اگر فریادهای پیروان راستین و اصحاب مخلص و مجاهدان متقی نبود، قطعاً این مکتب انسان‌ساز در تیرگی و ظلمت حاکمیت خلفای اموی و

عباسی و در گرد و خاک جنگ قومیتها و تلاقی فرهنگها و آداب و رسوم، گم می‌شد. غلبه اسلام معاویه و فرزندان او و حاکمان متعلق به خانواده او - که بر حفظ و احیای آداب و رسوم و سنتهای جاهلی و طبقاتی و قبائلی تحت پوشش اسلام تلاش می‌کردند - موجب عقب‌گردی به گذشته شد، که زنان از نخستین قربانیان آن بودند.

در این عصر، عصر ارتباطات سریع، رسانه‌های جمعی، اطلاع‌رسانی لحظه‌ای، کامپیوتر و اینترنت و ماهواره تغییر باورها و ایمان آوردن به باورهای جدید بیش از یک عمر کار تبلیغی و فرهنگی لازم دارد، چه رسد به چهارده قرن پیش که هیچ یک از این ابزارها نبود. در آن عصر موضعگیریها، بیانات، روشنگریها و تجزیه و تحلیلها، سینه به سینه انتقال می‌یافت و در این انتقال بدون شک حساسیتهای اجتماعی، قومی، طبقاتی، سیاسی، فرهنگی و جنسیتی نیز نقش بازی می‌کردند. در آن عصر ابزارهای امروزی مانند ضبط وجود نداشت تا افکار و آرا و اقوال بدون تحریف و کم و زیاد شدن باقی بماند تا ما به صحت و سقم دقیق آنها - مثلاً در مورد حقوق فردی و اجتماعی زنان - پی ببریم.

به راستی ما که در عصر دیگر و در جوامع به شدت متفاوتی زندگی می‌کنیم که در آن روابط تولیدی کاملاً دگرگون شده است، انسانها از نظر علمی به مدارج بالاتری نایل گشته‌اند، بینش انسان تکامل پیدا کرده و شناختش از قرآن و طبیعت به مراتب بیش از گذشته‌هاست، چرا برای روشن کردن حقوق زنان و تنظیم قوانین قضایی برای تعیین سرنوشت زنان مثلاً باید بگوییم که: "شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ هجری قمری) از طریق احمد بن محمد از پسر محبوب، از عبدالله سنان روایت می‌کند که از امام جعفر صادق شنید، درباره مردی که زنش را به عمد کشته بود، می‌گفت... " اگر همه راویان این روایت مخلص، موحد و مومن باشند - که البته نمی‌توان این اطمینان را در همه موارد داشت - و اگر حساسیتهای طبقاتی

و سیاسی و اجتماعی و قومی و جنسیتی و نژادی در آن نقش نداشته باشد - که امری غیر ممکن است - باز جامعه‌ای که آنان در آن زندگی می‌کردند و رشد اجتماعی، علمی، مناسبات تولیدی و اقتصادی آن عصر، با عصر ما متفاوت است. لذا منطقی نیست که قول یا حکم یک فقیه یا یک عالم متعلق به ۱۳ قرن پیش، مبنای تعیین حقوق و تعیین سرنوشت زنان عصر ما گردد. قطعاً آنان در مخیله‌شان این نبوده است که با حکم‌شان سرنوشت انسانهای قرن‌ها بعد را رقم زنند - و البته چنین حقی نیز وجود ندارد. ما از تجربیات گذشتگان مسائل زیادی را می‌آموزیم، اما در نهایت خود تعیین می‌کنیم که حقوقمان چیست و کدامین سرنوشت را برای خود رقم زنیم. خداوند انسان را آفریده و امکانات و استعدادهایی به او عطا کرده است تا خود سرنوشت خویش را رقم زند. برای انسانی که دیگران حق و حقوق وی را تعیین می‌کنند و دیگران سرنوشت وی را رقم می‌زنند، مسئولیت و تعهدی باقی نمی‌ماند، به خصوص اگر این دیگران متعلق به قرن‌ها پیش باشند. تحمیل افکار و آرای گذشتگان بسیار دور بر روابط و اعمال فردی و جمعی ما، از ما سلب اختیار می‌کند، و چنین حقی را هیچ نسلی نسبت به نسل‌های بعدش ندارد. متأسفانه توده‌های جوامع مسلمان به طور عام و زنان به طور خاص از قربانیان چنین تسلسلی هستند و این امر یکی از مهمترین عوامل عقب ماندگی کشورهای اسلامی است.

من ریشه‌های ستم بر زنان در جوامع مسلمان را به سه دسته تقسیم می‌کنم:

- تاثیر اقوال و احکام و فتواهای صدها سال پیش در سرنوشت امروزین زنان، که آن را "سهم زنان از گرد و غبار زمان" می‌نامم.
 - رسوخ سنتها و آداب و رسوم کهن متعلق به قبایل بدوی و نیمه وحشی در روابط و اعمال مسلمانان و توجیه مذهبی یافتن این سنتها و تأثیرپذیری سرنوشت زنان از این گونه سنتها که آن را "سهم زنان از آداب و رسوم کهن" می‌نامم.

- و بالاخره غلبه نگاه مردانه بر تفاسیر و فتواها و احکام است، که در این نوشتار می‌خواهم به توضیح آن بپردازم. نگاه سلطه‌گرانه مردانه در طول تاریخ اسلام بر سراسر تفاسیر، احکام احادیث، فتواها و امور سیاسی و حکومتی و اقتصادی سایه انداخته است و مجال و امکان ابراز وجود، رشد و شکوفایی، باروری شخصیت، تکامل روحی، عروج معنوی و رشد معرفتی را از زنان مسلمان سلب کرده است. در اینجا این دو سؤال مطرح می‌شود که:

- آیا این نگرش ریشه در خود اسلام دارد؟

- آیا از دیدگاه اسلام آفرینش زن و مرد متفاوت است؟

مسئله در قرآن چنین تبعیضی مشاهده نمی‌گردد. قرآن به صراحت می‌گوید که این دو از یک خمیره و از یک جنس آفریده شده‌اند، از زمانی که آفرینش انسان آغاز می‌شود اینها هم سرشت و هم سرنوشتند:

و گفتیم ای آدم تو و همسرت، شما "هر دو" در این باغ سکونت گیرید و شما "هر دو" از هر کجای آن خواهید، فراوان بخورید، اما شما "هر دو" به این درخت نزدیک نشوید که "هر دو" شما از ستمکاران خواهید بود.^۱

و شیطان گفت: آیا شما "هر دو" می‌دانید، چرا پروردگار شما "هر دو" را از این درخت باز داشت؟ بدان جهت که شما "هر دو" "دو" فرشته و از جاودانان نباشید.^۲

پس شیطان آن "هر دو" را از آن بلغزانید و از آنچه آن "هر دو" در آن بودند ایشان را به در آورد.^۳

و چون آن "هر دو" از آن درخت چشیدند، بدیهای آن "هر دو" آشکار شد و آن "هر دو" تلاش کردند بدیها را بپوشانند.^۴

خدا گفت: مگر شما "هر دو" را از این درخت نهی نکردم؟ و برای

۱. بقره، ۳۵ و اعراف، ۱۹.

۲. اعراف، ۲۰.

۳. اعراف، ۲۲ و طه، ۱۲۰.

۴. بقره، ۳۶.

شما "هر دو" نگفتم که شیطان شما "هر دو" را دشمن است؟ آن "دو" گفتند، پروردگارا، ما بر خود ظلم کردیم و اگر تو بر ما نپوشانی و نبخشایی، ما از زیان کارانیم.^۱

و خدا برای شما از خودتان همسرانی قرار داد، و از همسرانتان برای شما پسران و نوادگانی نهاد و از چیزهای پاکیزه به شما روزی بخشید، آیا باز هم به باطل ایمان می‌آورند و به نعمت خدا کفر می‌ورزند؟^۲

ای انسانها، از پروردگاری پروا بگیرید که شما را، از گوهری واحد خلق کرد که همسرش را نیز از همان.^۳

از نشانه‌های او اینکه از نوع خودتان همسرانی برای شما آفرید تا بدانها آرام بگیرید، و میان‌تان دوستی و رحمت نهاد، آری در این امر برای مردمی که می‌اندیشند قطعاً نشانه‌هایی است.^۴

قرآن در تعیین قابلیت‌های مخلوقی به نام انسان، در تعیین قوه‌ها و استعداد‌های انسان، بدون شک از دو نوع قابلیت صحبت نمی‌کند. قرآن در تعیین "جایگاه" و "قدر" و "موضع" پدیده‌ای به نام انسان از دو نوع انسان متفاوت سخن نمی‌گوید. برای همین هم هست که آنانی که در موضع‌گیری‌هایشان زنان را از عرصه‌های مختلف اجتماعی (حکومت، جهاد و قضاوت) حذف می‌کنند، برای اثبات نظراتشان مجبورند از نقل قول‌های متوالی متعلق به صدها سال پیش، و از نظرات تعدادی از روان‌شناسان غربی یاری گیرند.

دوره‌های طولانی ستم و حق‌کشی در حق زن، تحقیر کردن و ناقص و مصدر تباهی و انحراف شمردن وی، مایه ننگ خانواده و حیوانی دراز مو دانستن وی، غیر خودی و متعلق به بیگانه شمردن و زنده به گور کردن

۲. نحل، ۷۲.

۱. اعراف، ۲۳.

۴. روم، ۲۱.

۳. نساء، ۱.

وی، و در ردیف دیوانگان و صغیران و کودکان شمردن وی، از زن موجودی به شدت شکننده ساخته است. زن از تجربه اجتماعی کمتری برخوردار است، زیرا نه مجالش را یافته و نه امکانش را؛ از نظر شخصیتی احساس حقارت و خود کم‌بینی می‌کند، زیرا از کوچکی تحقیر شده است؛ امکان برخورداری اقتصادی ندارد، زیرا نه قدرتش را داشته و نه فن‌اش را؛ او از قافله مدنیت عقب افتاده است، و آنان که قضاوتها و حکمها و تجزیه و تحلیل‌هایشان مبتنی بر این است که: "مردان همیشه عملی‌تر فکر می‌کنند"، "مردان بهتر قضاوت می‌کنند"، "مردان عقلانی‌تر می‌اندیشند" واقعیت عقب افتادن یا بهتر است بگوییم "عقب نگه داشته شدن" وی را به حساب حقیقت وجودی وی و جایگاه و موضع وی در آفرینش می‌گذارند.

اما منطق اینان بسیار سست بنیاد است، زیرا آقایانی که بیست، سی سال در حوزه‌ها طلبگی کرده‌اند، اگر روزی چکش به دست گیرند و در مقام مقایسه با کارگری دربیایند که ۲۰ سال است چکش می‌زند و سنگ می‌کند، صد در صد بازنده‌اند. آیا این بازندگی را باید به حساب ضعف ایشان در خلقت گذاشت، یا به حساب کم‌تجربگی و عدم کارآزمودگی و ورزیدگی در این کار؟ طبیعی است که نباید به حساب نقص خلقت ایشان نوشت. ممانعت از کسب برابری اجتماعی و تجربه اجتماعی و کارآزمودگی و قضاوت توسط زنان بسیار طولانی بوده است. این نگرش در زمان ظهور اسلام تبدیل به یک فلسفه شد، همچون خیلی از فلسفه‌ها و جهان‌بینی‌ها که ریشه در زمین و اجتماع دارند اما به آسمان نسبت داده می‌شوند. پاسداران جامعه شرک آلود و سلسله مراتبی و طبقاتی که از طبقات مسلط و برخوردارند، برای مشروعیت بخشیدن به سلطه و سیطره خود در زمین و به زیر ستم و استثمار کشیدن طبقات پایین، طبقاتی بودن جامعه را به آسمان نسبت می‌دهند؛ از اعمال جاری اجتماعی‌شان،

جهان‌بینی می‌سازند، و بدین سان سرنوشتی را که طبقات پایین و زیر سلطه دارند، محتموم و آسمانی و قطعی و تغییرناپذیر قلمداد می‌کنند، تا آنان در صدد تغییر شرایط خود برنیایند. زنان نیز در آن عصر قربانی چنین نگرشی هستند، اما در مقیاسی مضاعف. توجه بفرمایید:

که را از پس پرده دختر بود اگر تاج دارد بد اختر بود
که را دختر آید به جای پسر به از گور داماد ناید بدر^۱

چنین داد پاسخ که دختر مباد که از پرده عیب آورد بر نژاد
اگر من سپارم بدو دخترم به ننگ اندرون پشت گردد سرم
هم او را و آن را که او برگزید به کاخ اندرون سر ببايد برید^۲

مرا گفت چون دختر آمد پدید به بایست‌اش اندر زمان سر برید
نکشتم، بگشتم ز راه نیا کنون ساخت بر من چنین کیمیا^۳

بد از من که هرگز مبادم میان که ماده شد از تخم نره کیان^۴
هر پدری که دختری داشته باشد که بخواهد ماندگار شود، هرگاه به یاد داماد بیفتد سه داماد دارد، یکی در خانه‌ای که پنهانش کند، دومی شوهری که نگه‌اش دارد، سومی قبری که بیوشاندش، بهترین‌اش قبر است.^۵

و با همین بینش است که اعراب بدوی پیامبر را پس از متولد شدن

۱. از قول افراسیاب شاه قوم توران به نقل از شاهنامه، فردوسی.

۲. از قول قیصر روم به نقل از شاهنامه فردوسی.

۳. از قول شاه ایران به نقل از شاهنامه فردوسی.

۴. از قول شاه یمن به نقل از شاهنامه فردوسی.

۵. از شاعر عرب در عصر حضرت محمد.

حضرت فاطمه(ع)، به دلیل نداشتن فرزند ذکور تحقیر کرده و دنباله بریده‌اش می‌نامند. این بینش نه تنها بر عربستان بلکه بر همه کشورهای آن عصر خاورمیانه سایه انداخته بود. حتی امروز نیز از باورهای ما رخت بر نبسته است، و هنوز این تلقی هست که هر خانواده‌ای که تنها دختر داشته باشد نسلش تداوم پیدا نمی‌کند و چراغش خاموش می‌گردد. اما موضع قرآن در قبال این "خوار شمردن"ها و "دنباله بریده" شمردن‌ها چیست؟

ما به شما کوثر - چشمه‌های جاری و جویبار روان - را عطا کردیم، پس نمازگزار برای پروردگار خویش و قربانی کن. همانا دشمنت دنباله بریده خواهد بود.^۱

برخی از اسلام‌شناسان جدید هنوز به این موضع ایمان قلبی نیاورده‌اند، و هنوز برای اکثر جوامع مسلمان غریب است. برآستی فرزندان فاطمه چه زیبا نشان دادند جاری شدن این جویبار را و ادامه یافتن نسل پیامبر را، و چه زیبا حافظ و نگاهبان آرمانهای انسانی جد خود شدند. حسین، مشعلدار آزادی و عدالت‌خواهی و ظلم‌ستیزی و افشاگر خدعه‌ها و نیرنگهای دشمنان مردم، با حماسه‌ای تاریخی و فراموش نشدنی به دفاع از دین محمد برمی‌خیزد:

اگر دین محمد جز با قتل من استوار نمی‌گردد، پس ای شمشیرها مرا برگزید. این وضعیت زنان در مرحله تولد اسلام است. وقتی پیام جدید خدا جاری می‌گردد همه گونه تبعیضات مبتنی بر جنسیت، نژاد، قومیت و طبقه را رد می‌کند و انسانها را به خدای واحد، حقوق واحد، و نفی هر گونه ستم فرا می‌خواند. پاسداران جاهلیت با تمام نیرو و توان به مقابله با پیام جدید برمی‌خیزند، حضرت رسول تقریباً در تمام دوران ۲۳ سال با

۱. انا اعطیناک الکوثر فصل لربک وانحر ان شائک هو الابتر.

این مقابله درگیر می‌شود. اسلام آوردن اقوام و قبایل متفاوت است؛ عده‌ای به انتخاب خود، عده‌ای به تبعیت از ریش سفیدان و رهبران، عده‌ای در حال مغلوبیت و عده‌ای دیگر برای گریز از جزیه دادن "اسلام" می‌آورند. این مدت ۲۳ سال با آن همه درگیریها و جنگها برای یک تحول فرهنگی و زدودن باورهای کهن از ذهنها و ایمان آوردن به باورهای جدید و انقلابی یقیناً بسیار کوتاه است. به خصوص اگر امکانات تبلیغی و اطلاع‌رسانی و ارتباطی آن عصر را نیز در نظر بگیریم، متوجه خواهیم شد که این مدت چقدر کوتاه است. پیام نهضت محمد گسترش پیدا می‌کند، اما هنوز زمان بسیار و نیروی تبلیغی فراوان و بسترهای ابلاغی و ارشادی زیادی می‌خواهد تا این پیام انقلابی، در اعماق جوامع و در روابط فردی و جمعی جاری گردد. درست است که قرآن همه انسانها را به پذیرش پیام خدا، شکستن روابط شرک‌آلود، پیوستن به صف موحدان، جهاد و تلاش در راه خدا، نیکی به مردم، اصلاحگری، تحول در درون و بیرون و سرانجام به فعالیت در عرصه‌های مختلف اجتماعی فرا می‌خواند، اما با این فرهنگ و روابط موجودی که هنوز تنها شوکی بدان وارد شده است، و با آن بینشی که نسبت به زنان وجود دارد - که حتی خود حضرت رسول به خاطر داشتن فرزند دختر تحقیر می‌شود - زنان چگونه می‌توانند در صحنه‌های اجتماعی حضور یابند. به رغم این همه موانع عده‌ای از آنها قادر می‌گردند در عرصه‌های تبلیغ و جنگ و جهاد حضور یابند، آنان شیفته آزاد شدن از زیر قرنها ستم مضاعف و تحقیر بودند. و به همین خاطر اولین شهید اسلام از درون همین قشر - که تنها بارقه‌هایی از رهایی را مشاهده می‌کردند - تقدیم نهضت توحیدی می‌گردد و سمیه در زیر شکنجه‌های وحشیانه جان می‌بازد. با آن موانع اجتماعی و با آن فرهنگ ارتجاعی و جاهلی که همچنان در خانه‌ها لانه دارد، عده‌ای از آنان همچون "ام عماره" و "ام سعد" در جنگها نیز شرکت می‌کنند. به این

ترتیب زنانی که وجودشان موجب شرمندگی خانواده‌هایشان بود، فرصت پیدا می‌کنند تا با حضرت رسول بیعت کنند و به این ترتیب در امر هدایت اجتماعی نقش ایفا نمایند. آنان حق شهادت دادن در یک امر حقوقی و قضایی را کسب می‌کنند. آنان که به طور کلی از میراث محروم بودند، حق ارث می‌گیرند. به آنان که قبلاً حق مالیکت نداشتند و خود نمی‌توانستند محصول کار خود را تصرف کنند، حق مالکیت داده می‌شود. با این حال میزان این حقوق اجتماعی بر مبنای میزان رشد و تجربه اجتماعی آن روز و جایگاه اجتماعی و اقتصادی که آنان داشتند، تعیین می‌شوند. به عنوان مثال قرآن در آن زمان برای شهادت دادن دو زن را در کنار یک مرد به صحنه می‌کشد تا این دو زن به یاری هم بتوانند در مورد اتفاقی که شاهد آن بودند، نظر کاملتری بدهند، زیرا هم آنان که قرن‌ها عقب‌نگه داشته شده‌اند باید به صحنه برگردند و هم عدالت در نظر دادن در مورد یک واقعه باید رعایت گردد. اما آنانی که در عرصه‌های مختلف اجتماعی حضور ندارند و اطلاع اندکی از فریبه‌ها، نیرنگ‌ها، حقه‌ها و چهره‌ها و شخصیت‌های متفاوت افراد دارند، برای دادن یک نظر تعیین‌کننده، به کمک و یاری هم نیاز دارند و گرنه به دلیل کمی تجربه اجتماعی و ناکامل بودن شناخت از نو از صحنه حذف خواهند شد. این نوع برخورد با "عقب‌نگه داشتن" هزاران ساله زنان بسیار انسانی است و با روح نهضت توحیدی محمد - که از ظرفیتهای "واقعی" راهی برای رسیدن به تواناییهای "حقیقی" می‌جوید - سازگار است. این امر به این معنی نیست که آنان در قابلیت‌ها با مردان مساوی نیستند، یا تشخیص مردان از تشخیص زنان درست‌تر است؛ اگر چنین باشد این با بینش قرآن که زن و مرد را از یک سرشت دانسته، استعداد‌های خدایی را در هر دو دمیده و به هر دو احساس مسئولیت داده است، در تناقض است:

و مردان و زنان مومن اولیا یکدیگرند، که به کارهای پسندیده وا

می‌دارند و از کارهای ناپسند باز می‌دارند و نماز برپا می‌دارند و زکات می‌دهند، و از خدا و پیامبرش فرمان می‌برند، آنانند که خدا به زودی مشمول رحمت‌شان قرار خواهد داد، که خداوند توانا و حکیم است.^۱

خداوند به مردان و زنان با ایمان باغهایی وعده داده است که از زیر آن نهرهایی جاری است، در آن جاودانه خواهند بود. و نیز سراهای پاکیزه در بهشتهای جاودان به آنان وعده داده شده است و خشنودی خدا بزرگتر است. این است همان کامیابی بزرگ.^۲

مردان و زنان منافق همانند یکدیگرند. به کار ناپسند و می‌دارند و از کار پسندیده باز می‌دارند، و دستهای خود را از انفاق فرو می‌بندند. خدا را فراموش کردند. پس خدا هم فراموششان کرد. در حقیقت این منافقانند که فاسقند.^۳

خدا به مردان و زنان منافق و کافران، آتش جهنم را وعده داده است. در آن جاودانه‌اند، آن آتش برای ایشان کافی است، و خدا لعنت‌شان کرده و برای آنان عذابی پایدار است.^۴

بنابراین به صحنه آوردن زنان در اجتماع آن روز و احیای حقوق آنان، می‌بایست متناسب با آمادگی، باروری اجتماعی و رشد فکری و عملی آنان باشد. این امر می‌بایست قدم به قدم، و متناسب با قانونمندی خود

۱. و المؤمنین و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض یامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و یطیعون الله و رسوله اولئک سیر حمهم الله ان الله عزیز حکیم. توبه، ۷۱.

۲. و عدالله المؤمنین و المؤمنات جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها و مساکن طیبه فی جنات عدن و رضوان من الله اکبر ذلک هو الفوز العظیم. توبه، ۷۲.

۳. المنافقون و المنافقات بعضهم من بعض یامرون بالمنکر و ینهون عن المعروف و یقبضون ایدیهم نسو الله فنیسهم ان المنافقین هم الفاسقون. توبه، ۶۷.

۴. و عدالله المنافقین و المنافقات و الکفار نار جهنم خالدین فیها هی حسبهم و لعنهم الله ولهم عذاب مقیم. توبه، ۶۸.

صورت پذیرد، و در جهت کسب جایگاه حقیقی آنان در چارچوب جهان‌بینی توحیدی، یعنی نگرشی مساوات‌طلبانه و مبتنی بر عدم تبعیض بین انسانها باشد. این امری است اصولی در جهت نیل به سمت هدفهای بلند مدت و مهم انسانی.

اما در عمل چه شد؟ آن فرهنگ و روابط جاهلی، بعد از رحلت رسول اکرم در قالبهای جدید از نو فعال گردید، به طوری که سردمداران و نگاهبانان همین فرهنگ، قدرت و "حاکمیت اسلامی" را قبضه کردند و اسارت زنان و اعمال ستم بر آنان این بار با توجیهاتی مبتنی بر مذهب جدید، همچون سایر عرصه‌ها شروع گردید. قدرتمداران جدید، آیات قرآن را در جهت کسب قدرت و تسلط کامل بر بیت‌المال مسلمانان تفسیر کردند، و به ساختن احادیث دروغین به نفع امیال خود پرداختند. در این میان زنان از نخستین قربانیان چنین چرخشی بودند.

نگاهبانان فرهنگ جاهلی به همه بهانه‌ها و توجیهات متوسل شدند، تا حقوق شناخته شده زنان مسلمان را دوباره باز ستانند. بدین ترتیب، شهادت دو نفر زن را که معادل شهادت یک مرد بود، به عنوان نابرابری فطری این دو جنس انسانی تفسیر کردند. ولایت زن و مرد نسبت به هم را، به ولایت ابدی مرد نسبت به زن تفسیر کردند. پاکدامنی و حجاب و اجتناب از به نمایش گذاشتن اندام را - که رشد و بزرگیهای روحی و معنوی انسان را تضعیف می‌کند و بعد حیوانی وی را تقویت - فقط مربوط به زنان دانستند در حالی که قرآن آن را هم برای مردان و هم برای زنان اعلام کرده است:

به مردان با ایمان بگو که دیده فرو نهند و پاکدامنی ورزند...^۱

و به زنان با ایمان بگو که دیده فرو نهند و پاکدامنی ورزند...^۲

۱. قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم و یحفظوا فروجهم ذلک ازکی... نور، ۳۰.

۲. و قل للمؤمنات یغضضن من ابصارهن و یحفظن فروجهن... نور، ۳۱.

آنان اگر چه به دلیل زنده به گور شدن دختران و نفرت‌انگیز خواندن آن توسط حضرت محمد و موضع صریح قرآن در مقابل این عمل ضد انسانی، نتوانستند وضعیت را به شکل سابق برگردانند، اما با تفسیرات و توجهات متعدد از حضور آنان در عرصه‌های مختلف اجتماعی جلوگیری کرده و آنان را به پستوی خانه‌ها و اندرونها و حرمسراها راندند. به این ترتیب زن، قبل از آنکه از نهضت جدید، قوتی برگیرد، تا ذهناً و عملاً روی پاهای خود بایستد و برای احقاق حقوق خود پای فشارد، به عقب رانده شد. نگاه مردانه که با نگاه سلطه نیز در هم آمیخته بود بر سراسر سرزمینهای اسلامی که مردم آنها به تازگی به اسلام روی آورده بودند، مسلط گردید. و همه عرصه‌های تبلیغی، فکری، ارشادی، مادی، معنوی، سیاسی، نظامی و حتی علمی به روی زن بسته شد، و چندین وظیفه "مهم" برایش تعیین گردید: ۱- مراقبت از مرد، ۲- حفاظت از اموال مرد، ۳- تمکین در برابر امیال جنسی مرد، ۴- ضمانت بقای نسل مرد. با کمال تأسف هنوز این نگاه نسبت به زن بر ذهنیت اکثر سنت‌گرایان حاکم است. زنان مسلمان در این عصر هنوز نتوانسته‌اند خود را از زندان چنین نگرشی نجات بخشند.

با بسته شدن عرصه‌های مختلف اجتماعی به روی زنان، باب کسب علوم اسلامی و تحقیق و تفحص نیز عملاً به روی آنان بسته شد و همه آنها در خدمت "مردان" قرار گرفت. اگر زنان برای احقاق حقوق خود از همان ابتدا به کتاب خدا چنگ می‌انداختند و به کلام خدا متوسل می‌گردیدند و برای تعیین حقوق خود به تحقیق و تفحص در قرآن و تفسیر آن می‌پرداختند، مسلماً امروز وضعیت زنان مسلمان و وضعیت جوامع اسلامی این گونه نبود. بیش از چهارده قرن است که نصف جمعیت کشورهای مسلمان که می‌توانستند در عرصه‌های مختلف اجتماعی فعال باشند، حداقل در شهرهای بزرگ در خانه‌ها محبوس و از فعالیت‌های

علمی، هنری، تبلیغی و تولیدی بر کنار مانده‌اند. آیا این امر یکی از بزرگترین عوامل عقب ماندگی زنان مسلمان و عقب ماندگی این کشورها نمی‌باشد؟ زنان از ابتدا لایقترین قشری بودند که می‌بایست از قرآن استمداد می‌جستند، اما حاکم شدن قدرتمداران خونریز و امیرالمؤمنین‌های دروغین اموی و عباسی بر کشورهای مسلمان و غلبهٔ بینش مردسالارانه، و زمینه‌های آماده‌ای که در فرهنگهای خاورمیانه از قبل وجود داشت، ورود به عرصه تفسیر قرآن، عرفان اسلامی، تبلیغ و ارشاد و موعظه در مساجد را از دسترس زنان خارج ساخت. برای همین هم هست که در بین صدها مفسر معروف در طول تاریخ اسلام و در همهٔ کشورهای مسلمان زنی که مفسر و صاحب تفسیر قرآن باشد، نداریم و همهٔ تفاسیر در این چهارده قرن توسط مردان نوشته شده است! برای اثبات این ادعا می‌توانیم اسامی معروفترین مفسران متعلق به گرایشهای مختلف تفسیری را با هم مرور کنیم:

- مفسران زمان پیامبر اکرم:

۱- عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب، ۲- عبدالله بن مسعود بن غافل، ۳- امام علی، ۴- ابوالمنذر.

- مفسران نسل بعد منسوب به مدرسه التفسیر بمکه:

۱- سعید بن جبیر، ۲- مجاهد بن جبر، ۳- عبدالله عکرمه، ۴- ابو عبدالرحمن طاوس بن کیان، ۵- عطاء بن ابی رباح.

- مفسران التفسیر بالمدينه:

۱- رفیع بن مهران رباحی، ۲- محمد بن کعب القرظی، ۳- زید بن اسلم.

- مدرسه التفسیر بالعراق:

۱- علقمه بن قیس، ۲- مسروق بن الاجدع، ۳- الاسود بن یزید، ۴- مره الهمدانی، ۵- عامر الشعبي، ۶- حسن بصری، ۷- قتاده بن دعامه السدوسی.

- مرحله سوم تفسیر:

۱- طبری، ۲- ابراهیم سمرقندی، ۳- الثعلبی النیشابوری، ۴- ابو محمد فراء البغوی، ۵- ابن عطیه اندلیسی، ۶- حافظ بن کثیر، ۷- عبدالرحمن الثعالبی، ۸- جلال الدین السیوطی.

- مفسران بالرای الجائز:

۱- فخر رازی، ۲- للسیطاوی، ۳- للنسفی، ۴- للخازن، ۵- للنیشابوری، ۶- لابی حیان، ۷- خطیب الشربینی، ۸- لابی السعود، ۹- للالوسی.

- مفسران مربوط به گرایش معتزله:

۱- قاضی عبدالجبار، ۲- امالی الشریف المرتضی.

- مفسران مربوط به گرایش شیعه دوازده امامی:

۱- امام حسن عسکری، ۲- العیاشی، ۳- علی بن ابراهیم القمی، ۴- حسن بن علی الطوسی، ۵- طبرسی، ۶- محسن الکاشی، ۷- هاشم حسین البحرانی، ۸- عبدالطیف الکاظمی، ۹- محمد مرتضی الحسینی معروف به نورالدین، ۱۰- سید عبداللّه علوی، ۱۱- حسن نجفی.

- مفسران مربوط به گرایش زیدیه:

۱- زید بن علی، ۲- اسماعیل بن علی، ۳- محسن بن محمد بن کرامه، ۴- عطیه بن حمد النجوانی، ۵- حسن بن محمد نحوی، ۶- قاضی بن عبدالرحمن المجاهد.

- مفسران مربوط به گرایش خوارج:

۱- عبدالرحمن بن رستم فارسی، ۲- هود بن محکم الهواری، ۳- ابی یعقوب یوسف بن ابراهیم الوریجانی، ۴- شیخ محمد بن یوسف.

- مفسران مربوط به گرایش صوفیه:

ریشه‌های ستم مضاعف... / ۱۷۱

۱- عیسی بن عبدالله تستری، ۲- موسی الآزدی السلمی، ۳- محمد شیرازی، ۴- نجم‌الدین دایه و علاءالدوله السمنانی.
- مفسران مربوط به فلاسفه:

۱- فارابی، ۲- اخوان‌الصفاء، ۳- ابن‌سینا، ۴- ابن‌عربی.
- مفسران مربوط به فقها:

۱- ابوبکر احمد بن علی الرازی، ۲- للکیا الهواسی، ۳- قاضی ابوبکر محمد بن عبدالله، ۴- عبدالله قرطبی، ۵- مقداد السیوری، ۶- یوسف التلائی، ۷- ابوالقاسم محمد زمخشری، ۸- قطب‌الدین اشکوری.
- مفسران علمی:

۱- محمد غزالی، ۲- ابوالفضل المرسی.
- مفسران مربوط به قرون اخیر:

۱- شیخ طنطاوی، ۲- شیخ محمد عبده، ۳- محمد رشید رضا، ۴- شیخ محمد مصطفی المراغی، ۵- عبدالباقی محمد، ۶- عبدالله یوسف، ۷- مودودی، ۸- سید قطب، ۹- آیت‌الله طباطبایی، ۱۰- آیت‌الله طالقانی، ۱۱- فضل‌الرحمن، ۱۲- عبدالباقی محمد فؤاد.

اینها اسامی همه مفسران نیست، بلکه فقط اسامی شناخته شده‌ترین آنهاست که من توانسته‌ام به آنها دسترسی پیدا کنم. یقیناً همه این مفسران از نظر درجه تقوا، اخلاص، امانت‌داری و... یکسان نیستند. آنان هر کدام در عصر خود تلاش کرده‌اند تا آیات خدا را به وسع جهان‌بینی و نگرش خود به هستی، و به وسع علم و دامنه تفکر خود، بر مردم روشن سازند. در کار و مجاهدتی که آنان به عمل آورده‌اند، درسهای فراوانی برای درک و فهم بهتر قرآن برای ما نهفته است. اما سؤال اساسی این است که برآستی چرا اسم یک زن مفسر در درازای تاریخ اسلام در میان این مفسران نیست؟!

آیا این امر بدان معنی نیست که در تفسیر کاملاً به روی آنان بسته بوده و فرهنگ حاکم بر جوامع اسلامی کاملاً مردسالارانه بوده است؟
 آیا این بدان معنی نیست که، سلب شدن همه امکانات آموزشی، حداقل در مورد علوم مربوط به قرآن و تهدیدات اجتماعی و باورهای بازدارنده، آنان را از نزدیک شدن به تفسیر کتاب خدا به کلی باز داشته است؟ کتابی که می‌گوید:

بزرگ و خجسته است آن که فرقان، کتاب جدا سازنده حق از باطل را بر "بنده" خود نازل فرمود، تا برای "جهانیان هشدار دهنده‌ای باشد."^۱

با این بینش گسترده‌ای که قرآن دارد، چرا زنان مسلمان و معتقد، که خانه زاد این دین هستند، این همت را به خرج نداده‌اند که به این فرقان، و به این رهاننده انسان از تاریکیها و هدایتگر آن به روشناییها چنگ بیندازند و داروی آلام و ستمهای تاریخی خود را در آن جستجو کنند؟
 آیا این امر بدان معنی نیست که در تمام طول تاریخ اسلام این مردان بوده‌اند که حقوق و موقعیت زنان در قرآن را تفسیر و تبیین کرده‌اند؟
 البته این تنها عرصه‌ای نیست که زنان اجازه ورود به آن را نیافته‌اند، در تمام طول تاریخ اسلام، تمام مساجد در دست مردان بوده و هیچ زنی حق موعظه نداشته است. به جز چند نمونه که در اوایل تاریخ اسلام و در موقعیتهای خطیر ظاهر گردیده‌اند، کدام زنی را می‌شناسیم که بر بالای منبری رفته و بر خلق خدا موعظه کرده باشد. در طول تاریخ اسلام مساجد در قبضه مردان بوده است و آنان بوده‌اند که آیات و احادیث را تفسیر کرده‌اند. در این میان زنان در پشت پرده، آن هم نه در همه مساجد، تنها شنونده بوده‌اند و در اغلب موارد حتی جرأت سؤال کردن نیز

۱. تبارک الذی نزل الفرقان علی عبده لیكون للعالمین نذیراً. فرقان، ۱.

نداشته‌اند، زیرا از دیدگاه فرهنگ "اسلامی" حاکم، حرام است که صدای واقعی یک زن مسلمان را صدها مرد، آن هم در خانه خدا، بشنوند! آن بینشی که می‌گوید: "موقعی که غریبه‌ای در می‌زند، زن مسلمان باید برای جواب دادن انگشت خود را زیر زبانش بگذارد و جواب بدهد تا غریبه به زیر و بم صدای وی پی نبرد"، چگونه می‌تواند تحمل کند که یک زن مسلمان در مسجد و در میان صدها مرد از واعظ سؤال کند؟! آیا این امر بی‌عفتی آن خانم قلمداد نخواهد شد؟ کدام زن مسلمان حاضر است که چنین ریسکی بکند؟

در تمام طول تاریخ اسلام و در همه نمازهای جماعت که هر روز و هر هفته شاهد آن هستیم کی و کجا دیده شده است که خانمی امام جماعت باشد؟ آیا در طول تاریخ اسلام زنی که فقیه باشد سراغ داریم؟ آیا یک روحانی زن که به درجات نایل آمده باشد، سراغ داریم؟ مسلماً نه! آیا این واقعیت تلخ، حاکی از این امر نیست که تمام دستگاه تبلیغی و ترویجی و آموزشی و گزینشی حوزه‌ها و تمام دستگاه تعلیمی و تربیتی دستگاه مذهب رسمی، در دستان مردان محصور است؟ آیا این ستم بر زن، در کنار آن ستم عمومی که همواره از دیکتاتورهای خونریز و نظامهای استثمارگر و غارتگر نصیب اکثر مردم می‌شود، ستمی مضاعف نیست؟ آیا عدم حضور زنان در این عرصه‌ها ناشی از عدم قابلیت آنان است؟ حقیقت آن است که از دیدگاه قرآن تفاوتی در قابلیتها وجود ندارد:

و خدا برای شما از خود شما زوجهایی قرار داد و از زوجهایتان برای شما فرزندان و نوادگانی نهاد، و از چیزهای پاکیزه به شما روزی بخشید، پس آیا به باطل ایمان آورند و به نعمت خدا کفر ورزند.^۱

البته تسلط جنس مذکر تنها محدود به عرصه‌های دینی نبوده بلکه

بینش مردسالارانه تمام اندام جامعه ما را در برگرفته و ادبیات، فرهنگ، روابط اجتماعی و روابط تولیدی ما را نیز به شدت متأثر ساخته است. چند نمونه از ابیاتی را که توسط شاعران مختلف در مورد زنان سروده شده است، در اینجا می آوریم:

یکی گفت کس را زن بد مباد	دگر گفت زن در جهان خود مباد
زن خوب خوش طبع رنج است و بار	رها کن زن زشت ناسازگار
زن نو کن ای دوست هر نو بهار	که تقویم پاری نباید به کار

چو بینی که زن پای بر جای نیست	ثبات از خردمندی و رای نیست
گریز از کفش در دهان نهنگ	که مردن به از زندگانی به ننگ
چو زن راه بازار گیرد بزن	وگرنه تو در خانه بنشین چو زن
در خرمی بر سرایی ببند	که بانگ زن از وی برآید بلند
ز بیگانگان چشم زن کور باد	چو بیرون شد از خانه در گور باد
بسپوشانش از چشم بیگانه روی	و گرنشود چه زن آنکه چه شوی

کسی کو بود مهتر انجمن	کفن بهتر او را ز فرمان زن
-----------------------	---------------------------

زن گرنه یکی هزار باشد	در عهد کم استوار باشد
زن دوست بود ولی زمانی	چون جز تو نیافت دلستانی
چون جز تو دگر کسی ببیند	خواهد که ترا دگر نبیند
این کار زنان پاکباز است	افسون زنان بد دراز است

به گفتار زنان هرگز نکن	کار زنان را تا توانی مرده انگار
زنان چون ناقصان عقل و دین اند	چرا مردان ره آنان گزینند
منه بر جان خود بار زر و زن	قدم بر تارک این هر دو برزن

گر عمر عزیز خوار خواهی زن کن در دیده اگر غبار خواهی زن کن
مانند اشتران بختی شب و روز در بینی اگر مهار خواهی زن کن

زن از پهلوی چپ شد آفریده کس از چپ راستی هرگز ندیده
بگذر از این مادر فرزند کش آنچه پدر گفت بدان دار هش
در پدر خود نگر ای ساده مرد سنت او گیر و نگر تا چه کرد

در جهان از زن وفاداری که دید غیر مکاری و غداری که دید

اما در مقابل این ادبیات نفرت‌انگیز، که تخم کینه و نفرت و بدبینی و بی‌اعتمادی علیه آفریده خداوند در زمین، مونس آدم، یار و غمخوار و تقویت‌کننده قوه شناخت و انتخاب و تسکین‌بخشنده دردها و آلام آدم در زمین می‌پراکند، نگاه خداوند خدا بر یک زن، زن برده سیاه پوست و فقیر، در صحنه و نمایش عظیم حج را تماشا کنید:

او نامش هاجر است، همان زنی که کلمه هجرت، که این همه در اسلام ارزشمند است، و معنی رفتن مداوم، و نایستادن و حرکت مداوم به سمت هدف، به سمت نیکی‌ها و روشنایی‌ها است، از نام وی گرفته شده است. مهاجر یعنی انسانی هاجروار، او نزدیک پایه سوم کعبه دفن شده است، خانه خدا مدفن یک زن، یک مادر است، یک مادر خوب، مدفنی در درون خانه خدا، به مطاف ابدی بشریت تبدیل شده است، و به قول آن "معلم وارسته" انگار خداوند خدا از میان همه آفریده‌های خویش، در این لایتناهی آفرینش، یکی را برگزیده است، شریفترین آفریده‌اش را، انسان را، و از میان آن، زن را، و از میان آن، زن سیاه پوست را، و از میان آن زن سیاه پوست کنیز را برگزیده و در خانه خویش نشانده است.

سلطه نگرش مردسالارانه از نهادها و باورهای مذهبی فراتر رفته و

زبان محاوره، رفتار اجتماعی، قضاوتها، نمادها، ضرب‌المثلها و تکیه کلامهای ما را نیز به زیر مهمیز خود کشانده است. برای خلاص شدن از این سلطه، قبل از همه چیز به یک خانه تکانی فرهنگی در این عرصه نیازمندیم تا قضاوت مبتنی بر جنسیت جای خود را به قضاوتی انسانی بدهد. به بارهای مثبت و منفی که این کلمات دارند توجه کنید:

قول مردانه باری مثبت دارد	قول زنانه باری منفی.
دفاع مردانه باری مثبت دارد	دفاع زنانه باری منفی.
مرد صفتی باری مثبت دارد	زن صفتی باری منفی.

در موقعیت "صفات مردانه" و "صفات زنان" در قطعات ادبی زیر تأمل کنید:

دل به می در بند تا "مردانه وار"	گردن سالوس و تقوا بشکنی
"مرد آسا" باشید، که بار گران است.	- گفت عرش خدا بر پشت ایستاده بود، ای "جوانمردان"، نیرو کنید و
پسند آمد و گفت، اینت سپاه	سواران "مردافکن" و رزم خواه

قضا دگر نشود در هزار ناله و آه
 به شکر یا به شکایت برآید از دهنی
 فرشته که وکیل است بر خزاین باد
 چه غم خورد که بمیرد چراغ "بیوه زنی"
 ای سپر افکننده ز مردانگی
 غول تو بیغوله ز بیگانگی
 ای هنر از مردی تو شرمسار
 از هنر بیوه زنی شرم دار
 چند کنی دعوی مردافکنی
 کم زن و کم زن که کم از یک زنی
 زنان در طول تاریخ اسلام در قدرت سیاسی نیز هیچ گونه سهمی

نداشته‌اند و بجز موارد بسیار استثنایی، تنها نقش‌شان پر کردن حرمسراها بوده است. مطالعه و تحقیق در مورد زندگی خلفای اموی و عباسی و فاطمی و سایر سلسله‌هایی که به نام اسلام حکومت کرده و به نام اسلام قانون تنظیم کرده‌اند، نشان می‌دهد که زنان سرنوشت‌های غم‌انگیز و تکان‌دهنده‌ای داشته‌اند. در غالب جنگ‌هایی که در عصر حکومتگران "اسلامی" صورت گرفته زنان غالباً به مثابه غنایم جنگی محسوب شده و پس از اسیر شدن بین لشکریان و سربازان تقسیم گردیده‌اند.

البته نباید تصور کرد که این عمل غیرانسانی فقط در سیره حاکمان مسلط بر جوامع مسلمان بوده و حاکمان کشورهای غربی و متولیان کلیسا از آن مبرا بوده‌اند. ظلم و ستم بی‌کران امپراتوری‌های غربی و دستگاه کلیسا در حق بانوان خود مقوله‌ای دیگر است.

اما نگرش مردسالارانه، ظالمانه‌ترین تأثیر خود را در تعیین "حقوق اجتماعی" و "حقوق قضایی" زنان در جوامع مسلمان گذاشته است، زیرا همه آن "ذهنیتها" در عرصه‌های مذهبی و فرهنگی و ادبیات و شعر و زبان محاوره‌ای به عرصه عینیت آمده است. حق وی نسبت به فرزندان، حق ارث، حق شهادت، حق مالکیت بر اموال، حق طلاق، حق ازدواج و... طبق احکامی که بر مبنای بینش مردسالارانه تنظیم شده است، جنسیت خود به خود ارزش می‌آفریند، به محض اینکه نوزادی متولد می‌شود، اگر پسر باشد قدر و ارزشی دو برابر نسبت به نوزادی که دختر باشد داده می‌شود، چرا که در وهله اول، سهم او از ثروت خانواده، دو برابر سهم نوزاد دختر است، ارزش جسمانی او، دو برابر ارزش جسمانی نوزاد دختر است، در او به طور بالقوه امکان ولایت نسبت به نوزاد دختر وجود دارد. آیا این نوع ارزش‌گذاری برای دو نوزادی که تازه متولد می‌شوند و خود هیچ نقشی در تعیین جنسیت خود نداشته‌اند، در تضاد آشکار با عدالت خداوندی و این کلام قرآن نیست که می‌گوید:

و خداوند آسمانها و زمین را به حق آفریده است تا هر نفسی (کسی)

به آنچه کسب کرده است، اجرت گیرد و آنان مورد ستم قرار نمی‌گیرند.^۱

... سپس به هرکس ارزش آنچه را کسب کرده است تمام داده شود، و آنان مورد ستم قرار نمی‌گیرند.^۲

پس چگونه خواهد بود، آنگاه که آنان را در روزی که هیچ‌گونه شکی در آن نیست گرد آوریم و به هرکس آنچه که کسب کرده است به تمام داده شود و به آنان ستم نرسد.^۳

هرکسی در گرو دستاورد خویش است.^۴
برای مردان از آنچه کسب کرده‌اند بهره‌ای است، و برای زنان از آنچه کسب کرده‌اند بهره‌ای است.^۵

برای اینکه در جریان این چنین احکامی که کاملاً جانب مرد را گرفته و هم اینک نیز به قانون تبدیل شده است، باشیم نمونه‌هایی از آنها را در اینجا بررسی می‌کنیم:

- ماده ۲۰۹ (باب اول قصاص نفس): "هرگاه مرد مسلمانی، زن مسلمانی را بکشد، محکوم به قصاص است لیکن، ولی زن قبل از قصاص باید نصف دیه مرد را به او بپردازد."

- ماده ۲۷۳ قصاص عضو: "دیه عضو ناقص اگر ثلث و یا بیش از ثلث دیه کامل باشد، دیه زن نصف است."

- ماده ۱۰۲ قانون تعزیرات: فقط زنان فاقد حجاب شرعی را موجب تعزیرات قرار می‌دهد و نه مردان را.

۱. و خلق الله السموات والارض بالحق ولنجزی کل نفس بما کسبت و هم لا یظلمون. جائیه، ۲۲.

۲. ... ثم توفی کل نفس ما کسبت و هم لا یظلمون. آل عمران، ۱۶۱.

۳. فکیف اذا جمعناهم لیوم لاریب فیه و وقیت کل نفس ما کسبت و هم لا یظلمون. آل عمران،

۲۵. ۴. کل نفس بما کسبت رهینه. مدثر، ۳۸.

۵. للرجال نصیب مما اکتسبوا و للنساء نصیب مما اکتسبن... نساء، ۳۲.

ریشه‌های ستم مضاعف... / ۱۷۹

- ماده ۷۶: قانونگذار شهادت زن را به تنهایی مردود دانسته و شهادت یک مرد عادل را به انضمام شهادت زن مبنای تعیین مجازات حد قذف در مورد شهود تشخیص می‌دهد.

ماده ۴۹: اطفال در صورت ارتکاب جرم میرا از مسئولیت کیفری هستند و ترتیب آنان با نظر دادگاه به عهده سرپرست اطفال می‌باشد. تبصره ۱ از ماده ۱۲۱۰ قانون مدنی، حد سن بلوغ را برای پسر ۱۵ سال و برای دختر ۹ سال تعیین کرده است، یعنی دختران ۶ سال زودتر از پسران در صورت ارتکاب جرم مجازات می‌شوند.

ماده ۴۹ در پذیرفتن بار وظیفه اجتماعی دختر ۹ ساله را بالغ می‌شناسد و موظف، در حالی که این سن برای پسران ۱۵ سال است.

ماده ۷۴: زنا چه موجب حد جلد باشد و چه موجب حد رجم، با شهادت چهار مرد عادل و یا سه مرد عادل و دو زن عادل ثابت می‌شود.

ماده ۷۵: شهادت دو مرد عادل، در کنار چهار زن عادل را مبنای اثبات جرم قرار می‌دهد.

ماده ۱۹۹ در خصوص اثبات سرقت، شهادت زنان بی‌اعتبار است، و شهادت دو مرد جرم را اثبات می‌کند.

مطابق قوانین "جمهوری اسلامی ایران" مردان می‌توانند همزمان و به طور رسمی چهار زن داشته باشند. مطابق احکام فقهی علاوه بر چهار زن رسمی، مردان از تعدادی زن غیررسمی (صیغه‌ای) نیز می‌توانند برخوردار شوند.

نگاه عارفان راستین به حقوق زنان با فقها و مفسران تا حدودی متفاوت بوده است. عارفان راستین به دلیل اینکه غالباً به سیرت توجه داشته‌اند تا به صورت و با عشق دمساز بوده‌اند، کمتر از فقها متأثر از بینش مردسالارانه شده‌اند. با این حال عرصه‌ها و زمینه‌هایی که رشد انسان را از نظر معرفتی و کسب علم و تقوا فراهم می‌آورده، در اختیار زنان نبوده یا

موانع و جزمهای اجتماعی آنقدر زیاد بوده که زنان عملاً نمی‌توانسته‌اند در این عرصه رشد کنند.

در بین همه عرفا در تاریخ اسلام فقط اسم یک زن، رابعه عدویه، به چشم می‌خورد، توجه کنید او از چه بینشی برخوردار بوده است:

روزی جماعتی به امتحان بر او وارد شدند و خواستند که بر او سخنی گیرند، پس گفتند همه فضیلتها بر سر مردان نثار کرده‌اند و تاج نبوت بر سر مردان نهاده‌اند و کمر کرامت بر میان مردان بسته‌اند، هرگز هیچ پیامبری هیچ زن نیامده است. رابعه گفت این همه هست ولكن منی و خودپرستی و اناریکم‌الاعلی نیز از گریبان هیچ زن برنیامده است و هیچ زن هرگز مخنث نبوده است، اینان را در مردان وادید آمده است.^۱

در عصر رابعه مردان باور ندارند که زنی بتواند عارف باشد، لذا می‌گویند که او را در ردیف مردان باید آورد. در تذکرة الاولیاء، باب ۷، در ذکر رابعه می‌خوانیم:

او را زن نتوان گفت، در راه خدای مرد بود، جنابک عباسه طوسی گفت: چون فردا در عرصه قیامت آواز دهند که یا رجال، نخست کسی که پای در صف رجال نهد، مریم بود علیه‌السلام، کسی که اگر در مجلس حاضر نبودی، ترک مجلس کردی، وصف او در میان رجال توان کرد.^۲

در عرصه عرفان و تصوف دو نگرش متفاوت نسبت به زن مشاهده می‌شود. عده‌ای نسبت به زن نظر بسیار منفی دارند و زن را بازدارنده مرد از راه خدا می‌دانند، نمونه‌ها را از تذکرة الاولیاء مرور می‌کنیم:

پس از درویشی که حاضر بود پرسید که زن داری، گفت نی، گفت

۱. تذکرة الاولیاء، ذکر رابعه عدویه. ۲. پیشین، ص ۵۹.

فرزند داری، گفت نی گفت، نیک نیک است، درویش گفت چگونه، گفت آن درویش که زن کرد، در کشتی نشست، و چون فرزند آمد غرق شد. (باب ۱۱، ص ۹۳)

در ذکر ابراهیم ادهم: ابراهیم ادهم که مدتها زن و فرزند شیرخوارش را رها کرده بود و با دراویش همراه شده بود، روزی برحسب تصادف زن و فرزندش را می‌بیند، فرزند که بزرگ شده، دست از پدر برنمی‌دارد، و مادرش نیز ضجه می‌کشد، در ابراهیم ادهم تزلزلی به وجود می‌آید، لذا روی به آسمان برمی‌دارد، و می‌گوید: الهی اغمثنی، پس زنش در کنار وی جان می‌دهد، یاران گفتند که یا ابراهیم چه افتاد، گفت چون او را در کنار گرفتم، مهر او در دلم بجنید، ندا آمد که ای ابراهیم "تدعی محبتنا و تحب معنا غیرنا"، دعوی دوستی ما کنی و دیگری را دوست داری و به دیگری مشغول شوی و دوستی به انبازی کنی و یاران را وصیت کنی که به هیچ زن بیگانه نگاه نکنید و تو بدان زن و کودک دل‌آویزی، چون این ندا بشنیدم، دعا کردم کی یارب‌العزه مرا فریاد رس، اگر محبت او مرا از محبت تو مشغول خواهد کرد، یا جان او بردار، یا جان من، در حق او اجابت افتاد. (باب ۱۱، ص ۹۱)

در ذکر سفیان نوری: نقل است که روزی نان می‌خورد، سگی آنجا بود و بدو می‌داد، گفتند چرا با زن و فرزند نخوردی، گفت، اگر نان به سگ دهم تا روز پاس من دارد تا نماز کنم و اگر به زن و فرزند دهم از طاعتم باز دارند. (باب ۱۶، ص ۱۹۱)

در این گرایش مرد رهرو خداست، و در صدد تکامل و کسب معرفت و شناخت است، و در این مسیر زن بازدارنده و عامل وابستگی اوست، و دل سپردن به زن همانند دل سپردن به دنیا تلقی می‌شود.

خلوت خود ساز عدم خانه را باز‌گذار این‌ده ویرانه را
روزن این خانه رها کن به دود خانه فروشی به زن آخر چه سود

برخی از عرفا نظر مثبتی به زن دارند اما باز وی را در ردیف مردان نمی‌آورند. شیخ عطار در تذکره‌الاولیاء به نقل از انبیا می‌گوید:
 ان الله لا ينظر الی صورکم، کار به صورت نیست، به نیت است...
 بلی معنی حقیقت آن است که اینجا که این قوم هستند، همه نیست
 توحید اند، در توحید وجود من و تو کی ماند تا به مرد و زن چه
 رسد.

برخی از عرفا عشق به زن را عشق به خداوند می‌دانند و لذا زن
 برخلاف گرایش اول که به مثابه مانع راه خدا قلمداد می‌گردد، چهره‌ای
 مثبت پیدا می‌کند.

حلاج، سهروردی، و ابن عربی از چهره‌هایی هستند که عشق مجرد و
 انتزاعی را رد می‌کنند، و عشق ورزیدن به خداوند را، از طریق عشق
 ورزیدن به آفریده‌های خدا، به بندگان پاک و بی‌آلایش خداوند میسر
 می‌دانند. در واقع عشق به بندگان پاک خداوند، اولین پلکان عشق ورزیدن
 به خداوند است. این امر به تعبیری درست هم هست، زیرا عشق به
 زیبایی، پاکی، طراوت و پاکدامنی مجرایی است برای اندیشیدن و عشق
 ورزیدن به منبع لایزال و بی‌انتهای زیباییها و پاکیها. کسی که به راستی از
 این عشق زمینی گداخته شود، البته در پای آن عشق اهورایی ذوب خواهد
 شد. عشق نزد سهروردی و روزبهان شیرازی از این قبیل است. آنان
 می‌گویند عشق انسانی و الهی غیر قابل تفکیک اند، "زیرا که منهای عشق
 ربانی، عشق انسانی است. گذار از عشق انسانی به عشق الهی حرکتی
 نیست که هدف آن تغییر یافته باشد. این خود عاشق است که دگرگون
 می‌شود زیرا انسان کم و بیش چنان می‌شود که معشوق از او انتظار دارد."
 این برداشت از عشق را سهروردی از خلال استعاره‌های شاعرانه پر
 جبرئیل که در واقع راهنمای عشاق است، به صورت داستان تمثیلی عشق
 یوسف و زلیخا وصف کرده است. از نگاه وی "عشق بشری خود نمودی

از محبت بی پایان الهی، و در عین حال دریافت کننده پیام، و پیام آور محبت اوست. "ابن عربی می‌گوید: "هرگز نمی‌توان خدا را مستقیماً و بی‌کمک هرگونه پایگاه (ذهنی یا حسی) مشاهده کرده و مشاهده خداوند در عشق به زن نیز دارای پیام نبوی است و از همین راه، به عشق به آفریدگار منتهی می‌گردد... مشاهده خداوند در عشق به زن وسیعتر و کاملتر است. از این رو نیز (در دنیای محسوس که پایگاه مشاهده خداوند است) عمل زناشویی عمیقترین نوع وحدت است". این نگاه البته به درجات بیشتری ارزش و اهمیت زن را افزایش می‌دهد و قدر و منزلت او را بالا می‌برد. با این وصف، در این تعبیر، این مرد است که طالب نزدیک شدن به پروردگار و عشق به پروردگار است، و برای چنین مردی عشق به زن، یک پایگاه است. یعنی در اینجا نیز زن به مثابه وسیله و اسباب مرد در کسب معرفت تلقی می‌شود. سؤال این است که آیا این تعبیر که "عشق پاک زن و مرد نسبت به همدیگر، بستر و زمینه‌ساز عشق این دو نسبت به پروردگار است، به روح توحید و عدالت خداوندی نزدیکتر نیست؟" چون در این تعبیر هر دوی اینها رونده راه، عاشق پروردگار، و طالب معراج هستند. این تعبیر با فلسفه خلقت آدم، سرشت واحد زن و مرد، آفرینش هماهنگ این دو و رهاکردن این دو در زمین به مثابه یار و غمخوار هم، هماهنگی دارد. به قول عارف و اسلام شناس بزرگ عصر ما، اقبال لاهوری که در این مورد می‌گوید: "انسان از نفس واحد آفریده شده و در صورتهای متفاوتی جلوه گر شده است. و عشق ورزیدن به خداوند مختص مرد نیست بلکه در اختیار نفس واحده‌ای است که در صورتهای مختلف جلوه گر می‌شود. مختص زن و مرد، هر دوست:

زندگی ای زنده دل دانی که چیست

عشق یک بین در تماشایی دویی است

مرد و زن وابسته یکدیگرند

کائنات شوق را صورتگرند

موقعیت و جایگاه وی در زنجیرهٔ تکاملی هستی و حیات انسان را چنین تعبیر می‌کند: گرمی حیات و هستی انسان را زن نگاهبان است، و در فطرت او فلسفهٔ پر رمز و راز هستی و تداوم نسل بشر نهفته است:

زن نگه دارنده نار حیات	فطرت او لوح اسرار حیات
آتش ما را به جان خود زند	جوهر او خاک را آدم کند

عارف بزرگ عصر ما، که ادبیاتی مبرا از هرگونه نگاه مبتنی بر جنسیت در تمام اشعارش موج می‌زند، عرفان اسلامی را از قرنهای اول هجری و ادبیات حاکم بر آن عصر، به امروز کشانده و نیاز عصر ما را در آن می‌دمد و به سؤالاتی که ممکن بود در آن عصر طرح نباشد و امروز مطرح می‌شود پاسخ می‌دهد. وی عرفان اسلامی را با تکامل فکری و عقلی و احساسی مسلمان امروز هماهنگ می‌سازد. این هماهنگی در نگاه وی به زن که با نگاه عارفان قرن‌ها پیش کاملاً متفاوت است در اشعار زیر مشاهده می‌شود:

در ضمیرش ممکنات زندگی از تب و تابش ثبات زندگی
 شعله‌ای کز وی شررها درگذشت جان و تن بی سوز او صورت نیست
 ارج ما از ارج‌مندیه‌های اوست ما همه از نقش بندیه‌های اوست
 حق ترا دادست اگر تاب نظر پاک شو قدسیت او را نگر

البته تنها اقبال نیست که در عصر ما چنین تعبیری از زن دارد. با مروری بر اشعار پروین اعتصامی، شاعرهٔ برجستهٔ معاصر، حامی و طرفدار محنت‌دیدگان و زحمتکشان و غمخوار یتیمان، به این امر پی می‌بریم که نگاهی سراپا انسانی و مبرا از هرگونه نگرش مبتنی بر جنسیت بر اشعارش حاکم است. در مورد موقعیت و جایگاه زن همانند اقبال می‌گوید:

در آن سرای که زن نیست انس و شفقت نیست
در آن وجود که دل مرده، مرده است روان
به هیچ مبحث و دیباچه‌ای قضا ننوشت
که برای مرد کمال است و برای زن نقصان
زن ار به راه متاعت نمی‌گذاخت چو شمع
نمی‌شناخت کس این راه تیره را پایان
فرشته بود زن آن ساعتی که چهره نمود
فرشته بود که بر او طعنه می‌زند شیطان

درباره اکتسابی بودن کسب علم و معرفت برای زن و مرد چنین
می‌گوید:
چه زن چه مرد، کس شد بزرگ و کامروا
که داشت میوه‌ای از باغ علم در دامن
چه حله‌ای است گرانتر از حلیت "دانش"
چه دیبای است نکوتر از دیبه "عرفان"

و نمونه‌هایی از اشعار عمیق و عارفانه وی:
کتاب عشق را، جز یک ورق نیست در آن هم، نقطه‌ای جز نام حق نیست
مقدس همتی که این بارگه ساخت مبارک نیتی، کاین کار پرداخت
در این درگاه، هر سنگ و گل و گاه خدا را سجده آرد، گاه و بیگاه
"انالحق" می‌زند اینجا، در و بام ستایش می‌کنند، اجسام و اجرام

حقانیت نگاه توحیدی و مبرا از جنسیت‌گرایی اقبال لاهوری و پروین
اعتصامی را می‌توان در خلال نیایشها و سروده‌های یکی از عالیترین
چهره‌های عرفان اسلامی، رابعه عدویه، مشاهده نمود:

آه ای پروردگار من، ستارگان می درخشند و چشم آدمیان فرو بسته است، و شاهان درهای بارگاه خویش را فراز کرده‌اند، و هر کجا عاشقی با معشوق خویش در خلوت است، و اینجا تنها من هستم و تو.

عشق خالص او، حتی در مقایسه با عرفای متأخری که مدعی چنین صفتی هستند، خالی از عمل و عبادت برای مصلحت خویشتن است: اگر تو را از سر ترس از دوزخ پرستش کنم، مرا در دوزخ بسوزان. و اگر تو را به امید بهشت پرستم، مرا از بهشت خویش، برون انداز. ما اگر تو را برای تو می پرستم، پس آنگاه جهان ازلی خویش را از من باز می‌پوشان.

و سرانجام باز هم نوای طاهره، مریم عدویه:
 گر به تو افتدم نظر، چهره به چهره، رو به رو
 شرح دهم غم ترا نکته به نکته، مو به مو
 از پی دیده رخت همچو صبا فتاده‌ام
 خانه به خانه در به در کوچه به کوچه کو به کو
 می‌رود از فراق تو خون دل از دو دیده‌ام
 دجله به دجله یم به یم چشمه به چشمه جو به جو
 مهر تو را دل حزین بافته بر قماش جان
 رشته به رشته نخ به نخ تار به تار پو به پو
 در دل خویش طاهره گشت و ندید جز تو را
 صفحه به صفحه لا به لا پرده به پرده مو به مو

بنابراین شکوفایی استعداد عشق به خداوند در وجود یک زن عارف، نشان از زمینه مساعد و استعداد شگرفی دارد که زن آن را با خود حمل

می‌کند. و چه زیباست که در این عصر، عصر غلبه فرهنگ ابتدال، سکس، لذت و خشونت، عشق به خدا و خلق خدا از زبان زنان عارف شنیده شود.

نتیجه‌گیری کلی

در خاتمه مهمترین نکات این نوشتار را بار دیگر مورد توجه قرار می‌دهیم:

۱- جلوگیری از فعالیت فکری و عملی زنان و محبوس نگه داشتن آنان در خانه‌ها یکی از عوامل مهم عقب ماندگی کشورهای اسلامی است.

۲- برخورد غیرمسئولانه با استعدادها و توانمندیهای زنان در چارچوب برخورد غیرمسئولانه با کلیه منابع طبیعی و انسانی کشورهای اسلامی صورت می‌گیرد.

۳- غلبه بینش مرد سالارانه بر تفاسیر، احادیث، مدارس و حوزه‌های مذهبی.

۴- غلبه بینش مردسالارانه بر روابط اجتماعی، زبان و ادبیات.

۵- غلبه بینش مردسالارانه بر احکام قضایی و حقوقی.

۶- غلبه بینش مرد سالارانه بر عرصه حکومت و سیاست.

۷- تأثیر غلبه بینش مردسالارانه در عقب نگه داشتن زنان و تضعیف استعدادهای خدایی آنان.

۸- ضعف فکری و عملی زنان از عدم مشارکت آنان در عرصه‌های اجتماعی ناشی می‌شود و نه از ماهیت آنان.

۹- زن و مرد از یک سرشت و خمیره آفریده شده و هم سرنوشت‌اند و استعدادهای آنان دوگانه و متفاوت از هم نیست.

۱۰- از دیدگاه قرآن، قضاوت و ارزشگذاری در مورد انسان با آنچه خود کسب کرده است، صورت می‌گیرد و در این میان جنسیت نقشی ندارد.

۱۲- حقوق انسان از دیدگاه قرآن واحد است و تفاوتی میان زن و مرد، سیاه و سفید و... نیست.

منابع

- ۱- قرآن ترجمه معزی.
- ۲- قرآن ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- ۳- پرتوی از قرآن محمود طالقانی.
- ۴- التفسیر و المفسرون، دکتر محمد حسین الذهبی.
- ۵- تذکره الاولیاء، فریدالدین عطار نیشابوری.
- ۶- تمدن اسلام، دکتر گوستاولویون.
- ۷- سیری در تاریخ ایران پس از اسلام، آن لمبتون، ترجمه یعقوب آژند.
- ۸- میراث سوم، روژه گارودی، ترجمه دکتر حدیدی.
- ۹- جنس دوم، سیمین دوبووار.
- ۱۰- آفرینش و تاریخ، مطهر بن طاهر مقدسی، ترجمه دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی.
- ۱۱- حج (م.آ.۶) دکتر علی شریعتی.
- ۱۲- حقوق زن در اسلام، مرتضی مطهری.
- ۱۳- حقوق زن در اسلام، آذری قمی.
- ۱۴- شاهنامه، فردوسی.

۱۹۰ / میراث فلسفی ما

۱۵- گلستان و بوستان، سعدی.

۱۶- کلیات، پروین اعتصامی.

۱۷- فرهنگ و دین، ویراسته میرچالیاده.

۱۸- کلیات، نظامی گنجوی.

۱۹- قرآن و زن، امینه ودود (به زبانهای انگلیسی و ترکی استانبولی).

۲۰- گاهنامه هبوط.

۲۱- گاهنامه نیمه دیگر.

۲۲- نشریه زنان.

۲۳- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.

از مذهب هدفی به سوی انسان‌گرایی اسلامی

حسن حنفی - مهدی ناصر

از مذهب هدفی به سوی انسان‌گرایی اسلامی[‡]

انسان‌شناسی و اروپای مرکزی

به رغم انتقاد حنفی نسبت به "انسان محوری" در فلسفه روشنگری، مقوله خرد و خردورزی در نوشته‌های حنفی از جایگاه مهمی برخوردار است. نقد خرد مقوله‌ای است که با آزادی انسانها در مبارزه علیه عقاید سلطه‌گرا، و حقایق "نظام سلسله مراتبی" ارتباط دارد. عقل و خرد، و به تعبیر دیگر، حرف زدن از توانایی تشخیص و قضاوت، ضرورتاً به یک ایده آلیسم مطلق منجر نمی‌گردد.

خرد و عقل به همان میزانی که انسان را به یک قضاوت صحیح و

[‡]. نوشته حاضر ترجمهٔ سومین قسمت از مقاله‌ای تحقیقی تحت عنوان "دورنمای انسان از دیدگاه اسلام" است که توسط دکتر حسن حنفی فیلسوف و محقق معاصر مصری نگاشته و از طرف انتشارات دانشگاه آزاد آمستردام منتشر شده است. چون این نوشتار از نظر مترجم واجد غنای فکری و رویکردی نو به اسلام است، از زبان هلندی به فارسی برگردانده شده است.

اصولی هدایت می‌کند، البته ممکن است به نتایج غیرقابل قبول و دور انداختنی نیز منجر گردد. با وجود این، حنفی عقل و خرد را به مثابه یک وسیله و ابزاری در جهت "آگاهی" ارزیابی می‌کند. اگر چه انسانها بدون منطق نمی‌توانند زندگی کنند، اما شخصیت فردی (فردیت) تحت نیروی یک آگاهی متعالی، علو یابنده و رشد یابنده دائماً به حرکت درمی‌آید. هرگز نمی‌توان تاریخ را نسبت به ضرورت‌های آینده تغییر داد، حال چه این امر از زاویه خوشبینی باشد، و چه از زاویه بدبینی. انسانها همچنان به مسیر از خود بیگانگی رانده می‌شوند، تا نهایتاً یک شکافی پدیدار می‌شود که در مقابل جریان این مرحله زمانی یا این روند زمانی می‌ایستد.

به سمت اسلامی که متافیزیک و ماوراءالطبیعه نیست

حنفی با ارزش و اهمیت دادن به جنبه‌های مثبت فلسفه‌های غربی، به طور غیرمستقیم علیه تفکرات اسکولاستیکی در جهان اسلام به مبارزه دست می‌زند. مسلمانان، وحی و سنت را به مثابه مراتب حقیقت طوری تعبیر و تفسیر می‌کنند، که زبان مذهب، بیگانه و بالاتر از زبان و تجربیات روزانه ما معلق و سرگردان است، بدون آنکه یک ارتباط واقعی با آن داشته باشد. خیلی از واژگان مذهبی با طرح مقولاتی درباره بهشت، جهنم، آسمان، ملائکه، اجنه، شیطان، خلق شدن، رستاخیز (زنده شدن پس از مرگ)، به آسمان رفتن، و مقوله منجی، از کنار واقعیت‌های روزانه زندگی می‌گذرند. این واژه‌ها و کلمات، دیگر جهتگیریشان به سمت امورات مشخص اجتماعی و حتی نمادهای انسانی که در شرایط و ویژگی‌های امروزین مطرح می‌باشد نیست.

اگر چه در "علم کمال" خداوند در تجاربی از قبیل "وجود"، صبر، مقاومت و آزادی وعده داده شده، به زبان می‌آید، اما تلقی اعتقادی کنونی توده مسلمان نسبت به خدای حاضر و قادر و متعال، دیگر در جهت

ساختن آگاهانه و عالمانه جهان و در مسیر انجام اعمال مصلحانه و مبتنی بر اخلاق و معنویت نمی‌باشد.

حنفی معتقد است که زندگی در جوامع مسلمان به شدت تغییر کرده و پایان جهان‌بینی متافیزیکی (ماوراءالطبیعه‌گرایی) به مفهوم هایدگری آن می‌بایست یک تحول اساسی در اندیشیدن مذهبی را به دنبال داشته باشد.

حنفی دربارهٔ ضرورت مبارزه علیه ماوراءالطبیعه‌گرایی مکرراً صحبت می‌کند و می‌گوید ماوراءالطبیعه‌گرایی، واقعیت انسان و واقعیت جهان را به دو اقنوم، طبیعی و فراطبیعی، تقسیم می‌کند و به یک ثنویت‌گرایی و دوآلیسم در سرنوشت روانی انسان، و مشخصاً دیدگاه فرهنگی وی جهت یک زندگی اجتماعی می‌انجامد.

نتیجهٔ تجزیه و تحلیل مبتنی بر ثنویت‌گرایی، عاجز و ناتوان ماندن در مقابل آن ایده جهانی است که اقتدار خدایی را با خود حمل می‌کند. انسان در مقابل ارادهٔ حاکم بر جهان عاجز و ناتوان است. اعتقادی این گونه به خدا، خدایی که در آسمانها و در بالاتر از زمین قرار دارد و سرنوشت انسانها را رقم می‌زند، منجر به بند کشیده شدن انسانها و عدم آزادی‌شان و در عمل، منفعل و بی‌اراده و بی‌تفاوت شدن‌شان در زندگی می‌گردد. جهان، معنی و ضرورت وجودی‌اش را می‌بازد و به یک وادی موقت و ناپایدار و گذرا تبدیل می‌شود، و جای ناپایدار آن با حضور خدا پر می‌شود، خدایی که در قله هرم قرار دارد. در این دیدگاه، قدرت و تواناییهای انسان در تغییر جهان، هر چقدر ضعیفتر باشد، بزرگی و قدرتمندی خدا به همان میزان افزایش می‌یابد و به تعبیر دیگر "قادر و توانا بودن خدا، در ضعف و ناتوانی انسانهاست."

حنفی در مقاله خود تحت عنوان "اندیشیدن مذهبی و دوگانگی شخصیت"، به تجزیه و تحلیل آگاهی فردی و جمعی مصریها در سطح

رفتار روزانه می‌پردازد، این تحقیق دقیق و مبتنی بر جزء‌شناسی، به این نتیجه آشکار می‌رسد که یکی از این رفتارهای متعدد، زبان است. یک زبان آموزنده و اطلاعاتی وجود دارد که برای واقعیت‌های زندگی به کار گرفته می‌شود، و یک زبان خلاق که آرزوها و آرمانها و انتظارات انسان را با خود حمل می‌کند. همچنین یک گسست بین آگاهی درونی یا معنوی یا پراکسیس و اعمال ظاهری شهروند مصری وجود دارد. این دوگانگی شخصیت خود را در عرصه‌های زیادی نشان می‌دهد: "مسلمان مصری چیزهایی می‌گوید که به آن اعتقادی ندارد، و به چیزهایی معتقد است که آن را بر زبان نمی‌آورد." مردم در حالی که حقانیت را به خود می‌دهند نسبت به دیگری به بازی کمدی دست می‌زنند. این رفتار منافقانه در عرصه ارتباط زبانی، به جر و بحثی می‌انجامد که یک موجودیت انتزاعی نتیجه اجتناب‌ناپذیر آن است، یعنی عدم وابستگی بین "محتوا" و "حقیقتی" که زبان روزانه و ارتباطی بدان ارجاع می‌دهد. کلمه به ابزاری خالی و جدا از واقعیت و بی‌خاصیت تبدیل می‌شود که در خدمت رفتار و اعمال روزانه نیست.

ماوراءالطبیعه‌گرایی برای حنفی نه تنها تاییدی بر جدا کردن امر اندیشیدن و عمل کردن است، بلکه غالباً خود واقعیت نیز تجزیه می‌گردد. به موجب اندیشیدن دوآلیستی در عرصه‌های: خدا و جهان، مطلق و نسبی، این جهان و آن جهان و بهشت و جهنم، شکافی بین افکار مذهبی و زندگی واقعی ایجاد گشته است. این چنین شکافی نه تنها به پوشیده نگاه داشتن واقعیت، بلکه به دوگانگی شخصیت، جدایی بین گفتار و کردار، اعتقاد و اخلاق منجر شده و به تعارض و ناسازگاری بین خود واقعیت و جدایی بین دین و دولت، خدا و جهان، آخرت و دنیا انجامیده است. او در رساله‌اش پیروزی بر ماوراءالطبیعه‌گرایی را در وهله اول یک امر مهم اروپایی به حساب می‌آورد. وی به عنوان یک انسان مسلمان تاریخ

اندیشه اسلامی را به این دلیل مجدداً به ترسیم می‌کشد، که اندیشهٔ ماوراءالطبیعه‌گرایی، تمامی جهان اسلام را احاطه کرده است. او از روش پدیدارشناسی هایدگر، انسانی بودن به مثابه وجودی در هستی را به ودیعه می‌گیرد. تاریخ همان تحقق روح حاکم بر هستی نیست - روح حاکم بر هستی چیز دیگری است، و آنچه در تاریخ صورت گرفته -، ناشی از ایده‌ای است که در انسان حضور دارد. انسان با همه موجودیت‌اش باید استحکام یابد و خود به طرح و بنا کردن موجودیت‌اش در هستی دست بزند و ساختن سرنوشت خود و چگونه بودن خود را، خود به دست گیرد.

برای حنفی، موجودیت انسانی، یک ساختار صوری و ظاهری در سطح اندیشیدن و عرضه کردن و بازنمایی و ارائه نیست، بلکه در این مورد خاص، انسان خود را به نمایش می‌گذارد. هیچ چیز در هستی خارج از موضوعیت انسانی قابل ارزشگذاری و شناسایی نیست، اول موجودیت انسانی شناخته می‌شود و بعد چیزهای دیگر ارزش پیدا می‌کنند یا شناخته می‌شوند. زمانی که انسان با نظام باز حقایق هستی ارتباط پیدا می‌کند، حقیقت خود را به مثابه کلمات روشن و بدون ابهام، در حیات انسان آشکار می‌سازد. در این ارتباط، موضوع خلق کردن ناشی از قدرت خود انسان نیست، بلکه در ارتباط با یک کمال مطلوب مبتنی بر واقعیت است که انسان بدان سمت خوانده می‌شود.

حنفی اعتقاد دارد که خیلی از مسلمانان خود را در این تجربه هایدگری بازشناسی می‌کنند، اما نتایج حاصله از آن هنوز در تغییر اندیشه اسلامی مشاهده نمی‌شود. روشنفکران فلسفه‌های غربی را ترجمه کرده و توضیحاتی نیز راجع به آنها می‌دهند. آنها از پوزیتیویسم و اگزستانسیالیسم می‌نویسند، بدون آنکه این امور مهم را به فرهنگ ملی و خداپرستانه پیوند دهند یا توضیح دهند که از این مکاتب در ارتقای

فرهنگ ملی و خداپرستانه چه کمکی می‌توان گرفت. در جوامع مسلمان از مقولاتی که از گذشته به عاریت گرفته شده است - حلال و حرام، بهشت و جهنم، ملائکه و شیطان - بیشتر صحبت می‌شود تا از مقولاتی همچون آگاهی، واقعیت، فعالیت، حرکت، که به امروز مربوط می‌شود. خیلی از مسلمانان خود را در وضعیتی احساس می‌کنند که در آن جهان‌بینی‌ها به شدت با هم برخورد می‌کنند، یعنی جهان‌بینی اسلامی که از ابتدا به ارزشها و قواعد مذهب هدفی منطبق شده و جهان‌بینی اروپایی که به سمت انسان تاریخی، (انسان از گذشته تا حال) جهت‌گیری کرده است. ماندن در بین این دو جهان‌بینی، به شکل دردآوری موجب بروز دوگانگی درونی و دوگانگی شخصیت شده است. یکی از این دو جهان‌بینی از ارزشهای مذهبی صحبت به میان می‌آورد که بدانها اعتقاد دارد، اما منطبق بر واقعیات امروزی نیست، و دیگری از ارزشها و اعتقادات مذهبی و مقدسات سخن نمی‌گوید، اما از واقعیات امروزی بشر صحبت به میان می‌آورد.

برای حنفی‌مرزهای جهان اسلام بسته نیست، و جهان‌بینی انسان‌گرایانه اروپایی از همه طرف دارد به آن وارد می‌شود. در چنین وضعیتی عده‌ای تلاش می‌کنند تا با دفاع همه‌جانبه از مذهب هدفی، با این روند به مبارزه پردازند. همانند آنچه در بنیادگرایی رخ می‌دهد. و عده‌ای نیز به تقلید بی‌قید و شرط از متفکران اروپایی و وارد کردن بی‌قید و شرط افکار اروپایی مشغولند. هر دو اینها موجب تشدید این دوگانگی شخصیت و دوگانگی درونی می‌گردند. موضع حنفی این است که نو کردن و بازسازی فرهنگ ملی و مذهبی بایست محتوایی باشد تا مسائل گذشته پالایش شود. واقعیتهای امروز ما را به یک زبان جدید سوق می‌دهد، همان‌طور که در زمان وحی چنین زبانی لازم بود.

رویارویی و مواجهه اسلام با تفکرات انسان‌گرایانه اروپایی این

از مذهب هدفی به سوی ... / ۱۹۹

ضرورت را ایجاب می‌کند که در عرصه اندیشه اسلامی، یک تغییر اساسی، البته در جهت آگاهی انسانی، به مثابه یک مبنای عمومی و اساسی، صورت پذیرد.

بازگشت به خویشتن فرهنگی از میان شرق و غرب

از نظر حنفی، اگر جهان‌بینی باز و گسترده و افقی با فرهنگ خداپرستانه پیوند نیابد، بازسازی اجتماعی با شکست مواجه می‌شود. ضرورت تغییرات بنیادی و انقلابی وجود ایدئولوژی برخاسته از متن است که از ویژگیها و مشخصه‌های "نمادین"، "عملی" و "مادی" برخوردار باشد. یعنی یک ایدئولوژی ذهنی نباشد، بلکه عملی و قابل تحقق باشد و از طرف دیگر مادیت را نیز در نظر داشته باشد. حنفی به این امر تاکید می‌ورزد که، یک تنظیم رابطه مبتنی بر گفتگو با فرهنگ غربی، به آگاهی توده‌ها کمک می‌کند. در وضعیتی که دو جهان‌بینی در حال مبارزه هستند، جهان اسلام برحسب ضرورت باید زبان انسانی را که بعضاً در اروپا نیز مطرح شده، جانشین زبان مذهب هدفی و رسمی سنت نماید.

حنفی خود با غربی کردن جهان اسلام به مبارزه می‌پردازد، نه تنها به این خاطر که به یک تقلید کورکورانه نوگرایانه از اروپا می‌انجامد، بلکه به این خاطر که مقوله‌های تاریخی "بازسازی و نوسازی و امروزی شدن" را که منجر به تحول در اروپا گردید و اروپای امروزی را به وجود آورد، اساساً قابل کپی کردن در جهان اسلامی نمی‌داند. موضوع مربوط به امری به نام فرهنگ غربی یا اروپایی نیست، بلکه مسئله تفاهم فرهنگها و رشد فرهنگها در کنار هم و به یاری هم مطرح هست، به تعبیر دیگر منظور، رشد و همزیستی نژادهای مختلف انسانی در کنار هم و به یاری هم می‌باشد، به طوری که رشد و پیشرفت همه فرهنگها را باعث گردد.

حنفی تاکید می‌کند که تغییری که وی مدافع آن است، نتیجه منطقی

اصلاحگری قرن نوزدهم و بیستم است، که اولین مرحله آن توسط سید جمال‌الدین افغانی صورت گرفت. وی عمدتاً ماتریالیسم غربی را مورد حمله قرار می‌داد و این در حالی بود که زبان تعصب‌آمیز و جزمی اسلام همچنان بدون نقد باقی ماند. مرحله دوم اصلاحگری توسط محمد عبده در قالب رویارویی انتقادی با فلسفه‌های غربی و اسلامی بود. و مرحله سوم در چارچوب تجدید بنای تفکر دینی توسط دکتر محمد اقبال لاهوری صورت پذیرفت. حنفی تلاش خود را، در تداوم این روند اصلاحگری در چارچوب تغییر در قواعد و تعابیر و ابزارهای شناخت و تفسیر متمرکز می‌کند، به نحوی که آغاز و مبدا حرکت در اسلام بر منطق و موضوعیت انسانی استوار گردد. برای حنفی از طریق پدیدار شدن خودی به مثابه مبدأ و سرچشمه اخلاقی و اصل فناپذیر، روی شکاف بین مذهب و آگاهی تاریخی انسان پل زده می‌شود.

حنفی روشهای ایده‌آلیستی و پوزیتیویسم تاریخی غرب را در شناخت زبان و ادبیات و فرهنگ کشورهای شرقی به باد انتقاد می‌گیرد. وی می‌گوید: "مطالعات زیادی در تجزیه و تحلیل جزئیات و پدیده‌های جزئی در اسلام، در مورد عقاید، اشخاص، نهادها، اتفاقات به عمل می‌آید، بدون آنکه از نگرش انسان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه اسلام حرفی به میان آورده شود. تحقیقات و مطالعات در مورد جهان اسلام، در بخش ادبیات، و به مثابه زیر مجموعه‌ای از شرق قدیم که یک نام غیروابسته و مستقل را نیز حمل می‌کند صورت می‌گیرد، در حالی که تماماً با آن فرهنگها بیگانه است."

حنفی اعتقاد دارد که علم شرق‌شناسی اروپا، از جهان اسلام یک تصویر جعلی و واژگونه کاریکاتوری نشان می‌دهد، که در آن منطق و احساس از پیش قضاوت شده به کار رفته است یا در توضیح آن از منابع و مآخذ مسیحیت ارتدوکسی استفاده می‌شود، و به همین لحاظ این

از مذهب هدنی به سوی ... / ۲۰۱

قضاوت که، فرهنگ غربی به مثابه مرکز جهان و محور میانی و عمود تاریخ می باشد زاویه دیدی برای شناسایی فرهنگها و تمدنهای دیگر گردیده است.

حنفی این ادعا را که فرهنگ غرب به مثابه "نقطه اوج ترقی انسانها" است - که از تورم و گنبدگی ناشی از غرور و نخوت ذاتی در شرق شناسی است - به وضوح افشا می کند و می گوید اگر چه فلسفه اروپایی آگاهی انسانی را در مبادی اولیه اش محقق ساخت، اما ذهنیت وابسته به فلسفه دکارت، منجر به خودبینی (مشخصاً تفکر اروپای مرکزی) گردید. جهان بینی انسان گرایانه غربی نهایتاً به یک جهان بینی گناه آلود تبدیل شد، که در آن نژادپرستی سفیدپوستان اروپایی را در جهان سوم به بار آورد. به این ترتیب آگاهی غربی خود را از اهداف آغازین اش رها ساخت.

حنفی یک علم جدید را در شناخت فرهنگ مغرب زمین پیشنهاد می کند، به این نحو که در کنار نفوذ و تأثیر باورهای یهودیت و مسیحیت و مشخصاً تفکر یونانی در پیشرفت و باروری و رشد غرب، تأثیر فرهنگ اسلامی در تمدن اروپایی نیز مورد مطالعه قرار گیرد تا معلوم گردد که نظام آموزشی اسلام در به وجود آوردن مراکز آموزشی و دانشگاهها در اروپا چه اندازه موثر بوده و نقش داشته است. همچنین فلسفه اسلامی در به وجود آوردن گرایشهای منطقی در مذاهب یهودی و مسیحی چه میزان تأثیر داشته است.

از مذهب هدنی به سوی انسان گرایی اسلامی

تغییر مذهب هدنی به انسان گرایی برای حنفی یک هدف تاکتیکی نیست. برای حنفی این مسئله بسیار اهمیت دارد که زبانی که برای توضیح مذهب به کار می رود همچنان کهنه و قدیمی و متعلق به گذشته است. این زبان

کاستیها، نارساییها و کج فهمیهای فراوانی در بیان هدفها و آرمانهای اساسی و مبنایی وحی دارد. البته این امکان وجود دارد که در ابتدای نزول وحی زبان مذهب تماماً با آن در نظم و هماهنگی بوده است. اما امروزه آن حالت نیست، زیرا کلمهٔ مذهب به سمت بعد خدایی یک جانبه هدفگیری کرده است، که خود شکاف و گسستی در حیات انسانی است و در پشت طبیعت و واقعتهای اجتماعی واقع شده است و بار اضافی گذشته و رسوبات گذشته را با خود حمل می‌کند. زبان مذهب فرسوده شده و در مرکزیت‌اش کلمات مذهبی زیادی از قبیل: خدا، پیغمبر، مذهب، بهشت، جهنم، پاداش، جزا، حلال، حرام، واجب، معروف، منکر، تصادف، معجزه، هدایت، صبر، ترس، انتظار و... واقع شده است.

حنفی تجدید بنای علوم اسلامی را تبلیغ می‌کند تا تعددی از ارکان و پایه‌های "کمال"، "فلسفه"، "تصوف"، "اصول فقه"، "اصول حدیث" به علوم انسانی و اجتماعی تغییر یابد. زیرا ضرورت دارد که مقولاتی همچون وحدانیت خدا، وحی، خرد و... از ابهام تاریخی‌شان به درآیند. در این پیشنهاد از خداپرستی امروزی و تأثیرات آن در پراکسیس و آزادی‌بخشی و روشننگری بحث می‌گردد. مسئله عبارت از "رهایی آگاهی اجتماعی" از اطاعت و حرف‌شنوی از قدرتهای جبار است، که انسان را از خود و نتایج فعالیت‌های بیگانه می‌سازد. به تعبیر دیگر اطاعت و حرف‌شنوی از قدرتهای مطلقه یک ارزش شمرده می‌شود. این ارزش اجتماعی که موجب بیگانه شدن انسانها از خود و نتایج فعالیتها و تلاشهایشان است باید تغییر کند.

حنفی معتقد است که اندیشه توحیدی در گذشته از سوی شرک‌پرستی در معرض خطر بود. اما اکنون وضعیت به شکل ریشه‌ای تغییر یافته است. اندیشه توحیدی بدان مفهوم به هیچ وجه در خطر نیست و توسط عموم مسلمانان پذیرفته شده است. انسانها اغلب خدا را به مثابه

یک شئی نمی‌شناسند، آنها خدا را کیفیتی متعالی می‌دانند، که انسانها مرتبط و متأثر از این کیفیت‌اند. در عوض خطرات دیگری به وجود آمده است که انسانها به تحت سلطه و جبر کشیده شده‌اند. در چنین وضعیتی، یک توضیح نو، یک تعبیر و تفسیر نو لازم است تا جباریت‌های جدید و خطرات جدید و سلطه‌های جدید را بشناساند، و با تکیه بر خدا، انسانها را به سمت مقولات انسانی، حق‌طلبی، انقلاب و تحول، آزادی و رهایی، رشد و پیشرفت هدایت نماید. حنفی بر این امر تاکید می‌ورزد که گذر زمان در درون هر نوع سنت و آداب و رسوم و رفتار اجتماعی، یک جدایی و انفصال با هدف‌های اولیه به وجود می‌آورد، یک انفصال بین فکر و واقعیت، خدا و انسان و عقیده و روابط روزانه. هم اکنون نیز در جهان‌بینی "مذهب هدفی" یک تضاد ثنوی بین ربوبیت از یک طرف و این جهانی بودن از طرف دیگر پدیدار شده است.

در آن تغییری که حنفی از آن طرفداری می‌کند، اعتقاد به خداپرستی وظیفه نیست. بلکه بازگشت به هسته و محتوای خداپرستی است که در آن مذهب "آیده خداپرستی خردمندانه‌ای است که با واقعیتها نیز عجین است."

از منظر حنفی خداپرستی درست یک امر نظری برای توضیح موجودیت خداوند نیست، بلکه یک فراخوان جهت یک زندگی پرمبارزه و مجاهدانه در میان واقعیت‌های موجود در زمین است. تفسیر و توضیح حیات همواره باید در جهت این دورنما صورت پذیرد.

پیام عیسیٰ مسیح

دکتر محمد پاچا جی - رضا شیرازی

پیام عیسی مسیح[‡]

ما در این سخنرانی کوشش خواهیم کرد که "پیام عیسی مسیح" را مورد تبیین قرار دهیم. از آنجا که بررسی این موضوع در تعمیق آگاهی مسلمانان موثر به نظر می‌رسد، لذا در گام نخست فهم موقعیت تاریخی عیسی مسیح به عنوان پیام‌آور، امری ضروری است. دربارهٔ این موضوع به هیچ عنوان نمی‌توان به سنت تکیه کرد، زیرا در اندیشه سنتی بدین مسئله هیچ توجه‌ای نشده است. عدم شناخت پیام عیسی مسیح از سوی مسلمانان

‡. موسسهٔ انتشاراتی "فجر" هر ساله در ماه رمضان همایشی دربارهٔ قرآن به مدت یک هفته در شهر آنکارا دایر می‌کند. در سال ۱۹۹۸ مباحث همایش مذکور دربارهٔ "فهم و ارزش قصص قرآن" بود. از آنجا که در این همایش آقایان دکتر محمد پاچاجی و دکتر شناسی گوندوز هر دو بر روش نقادانه و بالطبع عقلی و علمی تاکید داشته‌اند، مترجم در صدد برآمد تا متن سخنرانی آنان یعنی پیام عیسی مسیح از دکتر محمد پاچاجی و مقاله بررسی نقادانهٔ نظرات پاچاجی دربارهٔ پیام عیسی مسیح از دکتر شناسی گوندوز را از کتاب "فهم و ارزش قصص قرآن" - که در ماه دسامبر ۱۹۹۸ توسط انتشاراتی فجر، گردآوری شد و به چاپ رسید - به زبان فارسی ترجمه نماید. دسامبر ۱۹۹۹

دارای دلایل گوناگون است که قبل از ورود به بحث اصلی لازم می‌بینیم که بدانها اشاره کنیم.

شاید یکی از عواملی که باعث عدم شناخت مسلمانان نسبت به پیام عیسی مسیح شده، سیر زندگی اوست که در قرآن نسبت به دیگر پیامبران کمتر مورد توجه قرار گرفته است. احتمالاً به همین علت است که مسلمانان کمتر به سیر زندگی و به پیام او توجه کرده‌اند. در حالی که به پیام موسی یا دیگر پیام‌آوران که متأخرترند، آگاهی بیشتری دارند.

عامل دیگری که در عدم شناخت و درک پیام عیسی مسیح در نزد مسلمانان موثر بوده است، موضوع تحریف انجیلهاست. زیرا آنان معتقدند که انجیله‌ها تحریف شده و تکیه به این متون هیچ کمکی به شناخت پیام او نخواهد کرد و به همین علت هدایتی در بر نخواهد داشت. از طرف دیگر مسلمانان مدعی اند که با خواندن انجیل نخواهیم توانست موقعیت تاریخی مسیح و جهتگیری پیام او را درک کنیم و بالطبع چنین نگرشی از بنیاد منبع - انجیله‌ها - را نفی می‌کند. لذا این دیدگاه در نزد مسلمانان عمومیت یافته است. در حالی که قرآن قصص پیامبران را صحیح دانسته و بدان تاکید فراوان دارد.

مانع دیگری که باعث عدم شناخت پیام مسیح شد و سدی در مقابل فهم درست پیام او ایجاد کرد، رواج تفاسیر و تأویلهای نادرست از مسیحیت است. به طوری که این تأویلهای تأثیر شدیدی بر اندیشه مسلمانان از خود به جا گذاشته و در واقع مسلمانان با قبول و تایید چنین تفاسیر نادرستی، مهر تایید بر آنها نهاده‌اند. مبانی اصلی این تفاسیر نادرست که مسیحیت مروج آن است از یک سو به ثنویت استوار است و از سوی دیگر محتوایی انفعالی دارد و مروج سازش و زبونی است. مسلمانان همین مبانی و تفسیر مسیحیت از پیام مسیح را از یک سو مورد تایید قرار دادند تا ناقص بودن این پیام را اثبات کنند و از طرف دیگر از همین بعد آن را مورد انتقاد قرار دادند.

پیام عیسی مسیح / ۲۰۹

حال ما برای آنکه اثبات کنیم که تأویل نادرست از پیام مسیح و همچنین برخی از موانع ذهنی، عدم شناخت درست پیام او را مهیا کرده‌اند به دو متن قرآن و انجیل تکیه خواهیم کرد.

اکثر یهودیان و مسیحیان اشتراک نظر دارند که عهد عتیق متعلق به ۱۳۰۰ سال قبل از تاریخ میلاد مسیح است و آن را متنی مقدس می‌دانند. در حقیقت عهد عتیق از کتب متعدد تشکیل شده و مجموعه آن در یک زمان طولانی به صورت نوشتار درآمده است. نخست به صورت شفاهی از یک نسل به نسل بعد منتقل گردیده و سپس به طور تدریجی مکتوب شده است. همین روند تا اواخر قرن سوم بعد از میلاد مسیح ادامه یافته تا در نهایت در آن عصر به شکلی که امروز در دسترس ما قرار دارد، درآمده است.

هنگامی که مسیح پیام‌اش را ابلاغ می‌کرد، متن عهد عتیق به طور کامل به نوشتار مبدل نگردیده بود. همان طور که تمام پژوهشگران ادیان تاکید دارند، نخستین انجیل - ها - کامل، متعلق به سال ۵۰ میلادی است. علاوه بر این عهد جدید در قرن چهارم میلادی رسمیت یافت. پس می‌توان به وضوح گفت که تورات و انجیل همانند قرآن در هنگام نزول مدون نگردیدند. قرآن در زمان عثمان به نظم و ترتیب درآمد حال آنکه تورات و انجیل بعد از قرنهای متمادی که از نزولشان سپری می‌شد نظم و ترتیب یافتند. طبیعی است که همین واقعیت مشکلاتی را درباره متن عهد عتیق و عهد جدید به وجود آورد. منتقدان و پژوهشگران کتاب مقدس به درستی به این معضل اشراف داشته و توجه کافی بدان مبذول می‌کنند. به هر حال وقتی که قرآن در قرن هفتم میلادی نازل شد، تورات و انجیل در نزد اهل کتاب به صورت کامل موجود بود و قرآن به آنها استناد کرده است. نظر قرآن به این کتب روشن است، آنها را به طور صریح مورد تصدیق قرار داده و حتی برای اثبات پیام خویش و اقامه دلیل و حجت - با توجه به هدف و

غایت‌اش - مخاطبانش را به کتب مقدس ارجاع می‌دهد. قرآن، حقیقتی را که ترویج می‌داد با استناد به آن متون که در نزد مسیحیان و یهودیان وجود داشت، بود، لذا از آن متون دفاع می‌کرد:

و اگر از آنچه به سوی تو نازل کرده‌ایم در تردیدی، از کسانی که پیش از تو کتاب - آسمانی - می‌خواندند بپرس. قطعاً حق از جانب پروردگارت به سوی تو آمده است. پس زنهار از تردیدکنندگان مباش" (یونس/۹۴).

قرآن در یکی دیگر از آیات به طور آشکار از کتاب مقدس در نزد اهل کتاب یاد می‌کند. و اهل انجیل باید به آنچه خدا در آن نازل کرده داوری کنند.

کسانی که به آنچه خدا نازل کرده حکم نکنند آنان خود، نافرمانند (مائده/۴۷).

در همین سوره خداوند یهودیان را که به گفته کتاب‌شان عمل نمی‌کنند، مورد سرزنش قرار می‌دهد:

و چگونه تو را داور قرار می‌دهند، با آنکه تورات نزد آنان است که در آن حکم خدا (آمده) است. پس آنان بعد از این (طلب داوری) پشت می‌کنند و (واقعاً) آنان مومن نیستند. (مائده/۴۳)

دیدیم که در قرآن به صراحت از کتاب مقدس سخن رفته. و به کرات اهل کتاب را مورد خطاب قرار داده است. همین امر نشان دهنده این مهم است که در دوره‌ای که قرآن نازل شده، کتاب مقدس - تورات و انجیل - توسط یهودیان و مسیحیان تحریف نگردیده بود. زیرا در آیات قرآن برای اثبات یا توضیح روند ادیان ابراهیمی به تورات و انجیل که در دسترس اهل کتاب بود، بارها اشاره شده است و حتی پیروان دین یهود و مسیحیان را

بدان ارجاع داده است. حال با در نظر گرفتن این اسلوب قرآن نسبت به متون مقدس، طرح این پرسش ضروری است که چرا قرآن از یک سو از تورات و انجیل حمایت می‌کند و از سوی دیگر از تحریف آنها سخن به میان می‌آورد؟ آیا این شیوه قرآن با یکدیگر تناقض ندارد؟ اساساً اگر نوع نگرش قرآن را نسبت به کتاب مقدس - تورات و انجیل - به لحاظ محتوایی مد نظر قرار دهیم و از نگرش سطحی دوری جویم، خواهیم دید که هیچ گونه تناقضی در شیوه قرآن نیست. حال آنکه اگر نقطه عزیمت ما نسبت به این متون تکیه به اندیشه سنتی باشد (یعنی همان قرائت سنتی که در بین جوامع مسلمان رواج دارد) نگاه قرآن به این متون را متناقض ارزیابی می‌کند. زیرا چنین قرائتی روند تاریخی را نادیده گرفته و تفسیر نادرستی از آیات قرآن ارائه می‌دهد.

درباره نگرش قرآن نسبت به پرسشی که در بالا مطرح کردیم اگر نقطه عزیمت ما اندیشه سنتی نباشد، چه می‌توان گفت؟

به نظر می‌رسد که خود قرآن به روشنی به این پرسش پاسخ داده است. زیرا با تفسیر صحیح آیاتی که از تحریف این متون سخن به میان آورده به خوبی می‌توان درک کرد که تمام انتقادات و اتهاماتی که به این کتب وارد کرده‌اند بی‌پایه است و اساساً انتقادات به پیروان اهل کتاب باز می‌گردد. در این مورد می‌توان به این آیات استناد کرد:

آیا طمع دارید که (اینان) به شما ایمان بیاورند؟ با آنکه گروهی از آنان سخنان خدا را می‌شنیدند، سپس آن را بعد از فهمیدنش تحریف می‌کردند، و خودشان هم می‌دانستند (بقره/۷۵).

برخی از آنان که یهودی اند، کلمات را از جای خود برمی‌گردانند و با پیچاندن زبان خود و به قصد طعنه زدن در دین (اسلام)، با درآمیختن عبری به عربی می‌گویند: شنیدیم و نافرمانی کردیم، و بشنو (که کاش) ناشنوا گردی. و (نیز از روی استهزاء می‌گویند)

“راعنا” (که در عربی یعنی به ما التفات کن ولی در عبری یعنی خبیث ما) و اگر می‌گفتند “شنیدیم و فرمان بردیم” و بشنو و به ما بنگر “قطعاً برای آنان بهتر و درست‌تر بود، ولی خدا آنان را به علت کفرشان لعنت کرد، در نتیجه جز (گروهی) اندک ایمان نمی‌آورند (نساء/۴۶).

پس به (سزای) پیمان شکستشان لعنتشان کردیم و دل‌هایشان را سخت گردانیدم (به طوری که) کلمات را از مواضع خود تحریف می‌کنند و بخشی از آنچه را بدان اندرز داده شده بودند به فراموشی سپردند. و تو همواره بر خیانتی از آنان آگاه می‌شوی، مگر (شماری) اندک از ایشان (که خیانتکار نیستند). پس، از آنان درگذر و چشم‌پوشی کن که خدا نیکوکاران را دوست می‌دارد” (مائده/۱۳). “پس، کسانی از آنان که ستم کردند، سخنی را که به ایشان گفته شده بود به سخن دیگری تبدیل کردند. پس به سزای آنکه ستم می‌ورزیدند، عذابی از آسمان بر آنان فرو فرستادیم (اعراف/۱۶۲).

قرآن اهل کتاب را که آیات خدا را پوشیده و پنهان کردند به شدت مورد سرزنش قرار می‌دهد و در آیات ذیل این امر به صراحت بیان شده است:

کسانی که نشانه‌های روشن و رهنمودی را که فرو فرستادیم، بعد از آنکه آن را برای مردم در کتاب توضیح داده‌ایم، نهفته می‌دارند، آنان را خدا لعنت می‌کند و لعنت‌کنندگان لعنتشان می‌کند (بقره/۱۵۹).

و آنگاه که (یهودیان) گفتند: خدا چیزی بر بشری نازل نکرد، بزرگی خدا را چنانکه باید شناختند. بگو: چه کسی آن کتابی را که موسی آورده است نازل کرد؟ (همان کتابی که) برای مردم روشنایی و رهنمود است، (و) آن را به صورت طومارها در می‌آورید (آنچه را)

از آن (می خواهید) آشکار و بسیاری را پنهان می کنید، در صورتی که چیزی که نه شما می دانستید و نه پدرانان (به وسیله آن) به شما آموخته شد. بگو: خدا (همه را فرستاده)، آنگاه بگذار تا در ژرفای (باطل) خود به بازی (سرگرم) شوند. (انعام / ۹۱).

پس آیات قرآن به روشنی خبر از تحریف و همچنین تفسیر نادرست کتاب مقدس - تورات و انجیل - می دهد. لذا اهل کتاب را مسبب چنین تحریفی می داند. از نظر قرآن، پیامی که خداوند توسط این کتب به مردم نازل کرد، به دلیل تفسیر نادرست آن، در فهم آن پیام مانع ایجاد کرد. البته در قرآن تاکید شده است که از اهل کتاب افرادی هستند که توانسته اند پیام تورات و انجیل را بدرستی درک کنند و آنان را مورد ستایش قرار داده است.

همین امر تفسیر و تبیین نادرست نه تنها برای آن متون، بلکه برای خود قرآن که حتی یک واژه آن مورد تحریف قرار نگرفته است، قابل تعمیم می باشد. تفسیرهای نادرستی که از آیات قرآن به عمل آمده است چه در روند تاریخ اسلام و چه امروزه به خوبی روشن و آشکار است. پس همان طور که گفتیم این متون در یک روند تهیه شده و به صورت نوشتار درآمده است. همچنین قرآن کتب مقدس را که پیام خدا را منتقل کرده اند، مورد تایید قرار می دهد و برای اثبات روند ادیان توحیدی بدانها تکیه می کند. اما تفاسیر و تبیینهای نادرست از آنها را مورد انتقاد شدید قرار داده و تحریف کنندگان پیام را مورد سرزنش قرار می دهد.

حال می توانیم موضوع اصلی یعنی پیام عیسی مسیح را مورد ارزیابی قرار دهیم. با تکیه به قرآن نخواهیم توانست درباره پیام عیسی مسیح و شرایطی که پیام او در آن نشر و گسترش یافت، اطلاعات جامعی ارائه دهیم. زیرا مسیح در قرآن به صورت معجزه ای است که مریم بدون اینکه با کسی همبستر شود، باردار شده و سپس مسیح متولد می شود. بدین

وسیله قرآن می‌خواهد قدرت مطلق پروردگار را اثبات کند. قرآن با بیان قدرت مطلق پروردگار که در تولد عیسی متجلی می‌گردد به نفی و انکار تثلیث جهت‌گیری می‌کند:

و چون عیسی دلایل آشکار آورد، گفت، به راستی برای شما حکمت آوردم، تا درباره بعضی از آنچه در آن اختلاف می‌کردید برایتان توضیح دهم. پس، از خدا بترسید و فرمانم ببرید. در حقیقت، خداست که خود پروردگار من و پروردگار شماست، پس او را پرستید، این است راه راست" (زخرف / ۶۴ و ۶۳).

در قرآن به دلایل اختلاف در قوم بنی‌اسرائیل اشاره شده است و همچنین به حمایت حواریون از عیسی که دوره تاریخی جدیدی را به وجود آورد، پرداخته است. اما از آنجا که قرآن برای شناساندن تاریخ ادیان ابراهیمی برآمده است تا پیام خود را اثبات کند، ما نمی‌خواهیم در اینجا وارد این بحث شویم و از پرداختن بدان صرف نظر می‌کنیم.

لازم است که به موقعیت تاریخی عیسی مسیح اشاره‌ای کنیم و به حوزه اطلاعاتی که خارج از قرآن مربوط است استناد کنیم تا هر چه بیشتر به بستر تاریخی که پیام عیسی در آن نشر یافت، اشراف پیدا کنیم. بعد از اینکه حضرت داود و سلیمان به طور موقت توانستند قوم بنی‌اسرائیل را هدایت و راهبری کنند دو پادشاه رهبری قوم را به دست گرفتند که پادشاه نخست به زیر سیطره آسپوری‌ها درآمد و سپس پادشاه جنوب از سوی بابلیان اشغال گردید. بعدها بابل به دست پارسها فتح شد و آنان بر یهودیان تسلط یافتند و در نهایت اسکندر کبیر سرزمینهای مشرق زمین را به زیر سلطه خود کشید. قوم بنی‌اسرائیل که در رویارویی با فرهنگ بابلیان و پارسها توانسته بود از هویت خود دفاع کند در مقابل یونانیان هم به مقابله برخاست، اما به مرور عادات هلنی در میان آنان رسوخ یافت و حتی قدس هم از آن بی‌نصیب نماند. شهر اسکندریه که به نام اسکندر

کبیر بنا شده بود جمیعت کثیری از یهودیان را در خود جای داده بود و قوم بنی اسرائیل در زیر فشارهای فرهنگی شدید در این شهر، طی چند نسل زبان خود را به فراموشی سپرد و در نهایت ضرورت ترجمه عهد عتیق از عبری به زبان یونانی واجب گردید. فرهنگ هلنی در فلسطین هم تأثیر خود را بر جای گذاشت و اسامی شهرها تغییر یافت و یهودیان رفته رفته از اسامی یونانی استفاده می‌کردند. شیوه زندگی هلنی به طور ویژه در میان طبقه ممتاز گسترش یافت. در میان قوم یهود، رقص و موسیقی، لباس و شکل غذا خوردن و دیگر امور تماماً به سبک یونانیان شد. چنین مواردی باعث گردید که در بین قوم بنی اسرائیل چند دستگی عمیقی به وجود آید و آغازی برای شکل‌گیری گروه‌ها و دسته‌هایی گردد که تمایلی شدید به هلنیسم نشان می‌دادند یا به فرهنگ خویش تاکید می‌کردند. لذا همین تقسیم‌بندی اجتماعی زمینه‌های درگیری را مهیا کرد. به عنوان نمونه هنگامی که کاهن بزرگ یهود به نام ژاسون (Jason) حکومت را در دست گرفت خلق را به عادات و رسوم یونانی تشویق می‌کرد و در این راه موفقیت‌های زیادی کسب کرد. لذا بخشی از قواعد و مراسم دین یهود را از میان برداشته و رسوم و قواعد جدیدی وضع کرد و مکانهای آموزشی برای جوانان دایر نمود و امرا و جوانان را در مرکزهایی گرد آورده تا آنان رقصهای یونانی را بیاموزند. او چنان به عادات و رسوم یونانی اهمیت می‌داد که حتی کوشش برای نشر و گسترش بت‌پرستی دوباره جان گرفته بود. با در نظر گرفتن تمام این موارد شورشها و حرکت‌هایی علیه یونانیان شکل گرفت، اما به دلیل کشمکشهایی که در درون قوم یهود به وجود آمده بود تمام این حرکتها و شورشها را تحت شعاع قرار داد و آنها را به شدت تضعیف کرد تا حدی که، وقتی یونانیان قدس را در محاصره خود داشتند، کشمکش بین "صدوقیان و فریسیان" ادامه پیدا کرد. هنگامی که قدس در تصرف آنان بود، دولتی را در آن شهر مستقر کردند که در واقع تنها در

ظاهر امر از عنوان فلسطینی برخوردار بود. زیرا از حمایت کامل یونانیان برخوردار و قدرت خویش را مدیون آنان بود.

به موقعیت عام سیاسی و فرهنگی فلسطین قبل از عیسی مسیح اشاره کردیم و اگر بخواهیم شناخت بهتری از این شرایط داشته باشیم لازم است به طور خلاصه هم شده، به گروههای سیاسی - دینی که در آن موقعیت تاریخی موثر بودند، اشاره‌ای کنیم. زیرا این نوع آگاهی و شناخت تاریخی برای شناخت پیام مسیح می‌تواند ما را یاری دهد.

فریسیان: این گروه رسوم و آیین دین یهود را به طور افراطی اجرا می‌کردند و تفسیری از دین یهود ارائه می‌دادند که افراط و زیاده‌روی در آن هسته مرکزی‌اش را تشکیل می‌داد و در جهت نشر و گسترش چنین شریعتی در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی با هرود (hérod) به رویارویی هم پرداختند.

صدوقیان: متولیان رسمی دین بودند که جزء طبقه ممتاز به شمار می‌آمدند و از عهد قدیم تنها پنج بخش نخست آن را قبول داشتند و سنت - دین یهود - را کاملاً نفی می‌کردند و برای منطبق کردن قوانین قضایی و جزایی از فریسیان هم افراطی‌تر برخورد می‌نمودند.

گروه دیگر زیلوته‌ها (Zelot) بودند که اهداف اصلی این گروه کسب دوباره استقلال سیاسی قوم یهود بود. آنان معتقد بودند که در ظل چنین استقلالی دولت مستقل یهود پایه‌ریزی می‌گردد. از نظر این گروه قبول و تأیید حاکمیت بیگانه و پرداخت مالیات به چنین دولتی به معنای انکار خدا بود. روش مبارزاتی این گروه به ترور متکی بود. آنان با ترور بیگانگان و کشتن یهودیانی که به دولت خارجی کمک می‌کردند، در پی اعتلای سیاسی قوم یهود و در پی کسب استقلال سیاسی و در نهایت تشکیل دولت مستقل یهود بودند.

اسن‌ها (Essen) گروهی دیگر بودند که روش زندگی زاهدانه را تبلیغ

می‌کردند و خود به شدت بدان پایبند بودند و در میان خود سرپرستی شبیه رئیس دولت انتخاب کرده و به شریعت وابستگی شدیدی داشتند. آنان که به این گروه وابسته بودند از ازدواج خودداری کرده و لباس سفید می‌پوشیدند و در منطقه کورمران، در نزدیکی دریا، منطقه‌ای مسکونی برای خویش تدارک دیده و در آنجا زندگی می‌کردند.

عیسی در چنین دوره‌ای که قوم بنی‌اسرائیل از تفرقه و اختلاف شدید رنج می‌برد، و دوره تاریخی شکستها و مصیبت‌های بزرگی را یکی پس از دیگری پشت سرگذارده و مشقات طاقت‌فرسایی را تحمل کرده و از همه مهمتر، با مشکل جدی "هویت" روبرو بود پا به عرصه حیات نهاد. با وجود شکست‌های متعدد و اختلافاتی که در درون قوم یهود ریشه دوانده و همچنین با مشکل هویت (فرهنگی) رو در رو مانده بود، تنها یک آرزو در میان این قوم هر چه بیشتر قوت گرفته بود و آن تأسیس دوباره دولت یهود بود که این امر از نظر آنان فقط در زیر سایه "رسولی رهایی بخش" امکان داشت. از نظر آنان تنها "مسیح" - رسولی رهایی بخش - قادر بود رهبری بنی‌اسرائیل را به دست بگیرد، دولت مطلوب آنان را پایه‌ریزی نماید، تمام ظالمان را به سزای اعمالشان برساند، شریعت را حاکم بکند و دشمنان بنی‌اسرائیل را به خفت و خواری بکشاند و بزرگی را به قوم بنی‌اسرائیل بازگرداند.

عیسی مسیح همانند تمام پیامبرانی که قبل از او برای بیداری و تغییر، پا به عرصه مسائل اجتماعی گذاشته بودند، در پی برآورده کردن آرزوی استقلال که قوم یهود از عدم آن به شدت رنج می‌برد، به قوم بنی‌اسرائیل فرستاده شد. برای اینکه بتوان پیام عیسی مسیح را به درستی فهمید، طرح این پرسش لازم به نظر می‌رسد که عیسی مسیح در چنین موقعیتی، برای تبلیغ دین و گسترش پیامش با کدامین جهتگیرها آغاز کرد؟ و به کدامین عناصر تکیه کرد تا قومش را به راه حق دعوت کند؟

بعد از اینکه نگاهی گذرا به موقعیت سیاسی و اجتماعی دوره تاریخی مسیح داشتیم حال به محتوای پیام مسیح می‌پردازیم که در عملکرد او و جهتگیریش به خوبی متجلی شده است. او به عنوان رسول و پیام آور نه به گفتار و شیوه فریسیان و نه به خشونت و ترور زیلوتها و نه به زهد اسن‌ها توجه کرد. زیرا فصل مشترک تمام این جریانات "ظاهر پرستی دینی" و شکل‌گرایی مذهبی بود یا به تعبیری دیگر دین را وسیله‌ای برای سیاست و یا تکیه به دین را ابزاری برای متشکل کردن عناصر سیاسی می‌پنداشتند. در حالی که مسیح هم برای نجات دین از ظاهرپرستی و هم برای نجات قوم بنی‌اسرائیل از اسارت و برای بزرگ داشتن خدا، گام برداشت.

در نگاه نخست به پیام او، روشن می‌شود که مسیح نقطه آغازین و گام‌های اولیه را علیه ریا و تزویر که به نام دین تبلیغ می‌شد برداشت. او به صراحت بیان کرد که آنانی که به نام دین سخن می‌گویند راه صواب را در پیش نگرفته‌اند و لذا ماهیت مذهبی آن جماعت را آشکار کرد. به همین علت حقیقت دین و ضرورت درک صحیح دین را به میان آورد و به عنوان رسول خدا چنین مسئولیت سترگی را بر عهده داشت.

حال به گوشه‌هایی از مبانی اعتقادی و محتوای پیام او، نظرتان را جلب می‌کنیم. امروزه ما می‌توانیم بخشی از اعتقاد توحیدی عیسی مسیح را از انجیل مرقس بیاموزیم. یکی از کاتبان به نزد عیسی آمد و از او پرسید از مهمترین امر دین که سرلوحه همه امور است ما را آگاه کن، او بدان پاسخی داد که پیامبران بنی‌اسرائیل پیش از او داده بودند:

بشنو ای اسرائیل خداوند خدای ما، خداوند واحد است و خداوند خدای خود را با تمامی دل، تمام جان، تمامی خاطر و تمامی قوت خود محبت نما که اول از احکام این است (آیات ۳۰ و ۲۹ باب ۱۲ انجیل مرقس).

مسیح در جایی دیگر چنین می‌گوید:

هیچ کس دو آقا را خدمت نمی‌توان کرد زیرا یا از یکی نفرت دارد و با دیگری محبت و یا به یکی می‌چسبد و دیگر را حقیر می‌شمارد، محال است که خدا و ممونا را خدمت کنید. (آیه ۲۴ باب شش انجیل متی).

عیسی مسیح دربارهٔ امر دین و منکرات آن به تایید پیامبران پیش از خود مبادرت نمود و شریعت موسی را هم مورد تایید قرار داد. در انجیل متی آمده است:

گمان میرید که آمده‌ام تا تورات یا صحف انبیا را باطل سازم، نیامده‌ام تا باطل نمایم بلکه تمام کنم (آیه ۱۷ باب پنجم انجیل متی).

پیام عیسی به تصدیق دین توحید، در جامعه‌ای که مسئولیت هدایتش را بر عهده داشت، برخاست و مخاطبانش نه تنها با دین بیگانه نبودند شبیه مخاطبان پیامبر اسلام با کتاب و دین آشنایی داشتند و حتی به حمایت از دین برخاسته و برای احقاق حقوق خویش به درگیری و نزاع هم کشیده شدند. اما پیام عیسی برای درک صحیح دین و همچنین فهماندن رابطه دین با زندگی بود. مخاطبان او، افرادی نبودند که به انکار خدا برخاسته باشند، بلکه آنان می‌گفتند به خدا اعتقاد داریم. اما معرفتی به حقیقت دین نداشتند و حیات دینی - تجربه دینی - در آنان به غایت ضعیف بود. از سویی دیگر هر یک از گروه‌های مذهبی با تأویل و تفسیر خویش، در راه نفی دیگری، اعمال نادرستی را پیش گرفته بودند.

”و چونست که خس را در چشم برادر خود می‌بینی و چوبیکه چشم خود داری نمی‌یابی یا چگونه به برادر خود می‌گویی اجازت ده تا خس را از چشمت بیرون کنم و آنکه چوب در چشم تست. ای ریاکار اول چوب را از چشم خود بیرون کن آنگاه نیک خواهی دید تا خس را از چشم برادرت بیرون کنی (۳ باب هفتم انجیل متی).

این کلام مسیح شیرازه ریا و ظاهر فریبی در دین را به صراحت نشان می‌دهد که چگونه افراد محتوای دین را که هدف و غایت اصلی دین است، نادیده گرفته و امر دین را در شکلی ظاهری جهت عوام فریبی مورد استفاده قرار می‌دهند تا وانمود کنند دین را به عرصه حیات و زندگی کشانده‌اند. در حالی که چنین روشی، ظاهر فریبی و شکل‌گرایی در دین است. مسیح شکل‌گرایی دینی را این چنین مورد نقد قرار می‌دهد:

تو بلکه چون صدقه دهی دست چپ تو از آنچه دست راست می‌کند مطلع نشود. تا صدقه تو در نهان باشد و پدر نهان بین تو ترا آشکارا اجر خواهد داد. و چون عبادت کنی مانند ریاکاران مباش زیرا خوش دارند که در کنایس و گوشه‌های کوچه‌ها ایستاده نماز گذارند تا مردم ایشان را به بینند. هر آینه به شما می‌گویم اجر خود را تحصیل نموده‌اند. لیکن تو چون عبادت کنی بحجره خود داخل شو و در را بسته، پدر خود را که در نهان است عبادت نما و پدر نهان بین تو ترا آشکارا جزا خواهد داد. و چون عبادت کنی مانند امتهای تکرار باطل مکنید زیرا ایشان گمان می‌برند که بسبب زیاد گفتن مستجاب میشوند. پس مثل ایشان مباشید (آیه ۳ تا ۸ باب ششم انجیل متی).

اما چون روزه دارید مانند ریاکاران ترشو مباشید زیرا که صورت خویش را تغییر می‌دهند تا در نظر مردم روزه‌دار نمایند، هر آینه به شما می‌گویم اجر خود را یافته‌اند. لیکن تو چون روزه‌داری سر خود را تدهین کن و روی خود را بشوی. تا در نظر مردم روزه‌دار ننمایی بلکه در حضور پدرت که در نهان است و پدر نهان بین تو ترا آشکارا اجر خواهد داد (آیه ۱۶ تا ۱۸ باب ششم انجیل متی).

عیسی مسیح تأویل نادرست از دین یهود را که اکثر یهودیان در آن دوره

تاریخی بدان تکیه داشتند و خود را ملتی برگزیده می دانستند که خداوند بدان قوم عزت و رحمت اعطا کرده است، مورد نقد قرار داد و در تبلیغ پیام خویش با چنین نگرشی به سختی مخالفت کرد. اساساً پیام او در مقابل برداشت یهودیان از دین قرار گرفت هر چند ماهیت پیام او نه راندن یهودیان به جبهه مخالف، بلکه هدایت آنان به دین حق و اصلاح نگرش دینی شان را خواستار بود. در حقیقت پیام عیسی مسیح به عنوان یک حرکت اصلاح بینش دینی به شمار می آید یا به تعبیر دیگر نقدی بنیادین از درون به بینش دینی محسوب می شود و جماعت دیندار را با آن رو در رو قرار می دهد.

مسیح جهتگیری و خطوط شریعت موسی و احکام حقوقی آن دین را به صورت احکام اخلاقی درآورد و آن احکام را به زندگی و حیات مردم مرتبط کرد و به ضرورت این امر اصرار نمود. اما همین بینش مسیح توسط مسیحیان به صورت احکام شریعت درآمد و مسیحیان با تفسیر نادرست خویش نتوانستند ماهیت و جوهر پیام او را به درستی تبیین کنند و مسلمانان هم به این تفسیر و تبیین مهر تایید زدند. تمام احکام دینی که منسوب به عیسی و از پیام او برداشت شده است از عنصر محوری این نگرش که همان روح اخلاقی آن است فاصله گرفت، در حالی که روح اخلاقی پیام عیسی به زندگی و حیات اصالت می بخشد:

شنیده اید که به اولین گفته شده است قتل مکن و هر که قتل کند سزاوار حکم شود. لیکن من به شما می گویم هر که به برادر خود بی سبب خشم گیرد مستوجب حکم باشد و هر که برادر خود را راقا - ناسزا - گوید مستوجب قصاص باشد و هر که احمق گوید مستحق آتش جهنم بود" (آیه ۲۲ باب پنجم انجیل متی).

شنیده اید که به اولین گفته شده است زنا مکن. لیکن من بشما می گویم هر کس به زنی نظر شهوت اندازد هماندم در دل خود با او زنا کرده است." (۲۸ باب پنجم انجیل متی).

در حالی که گروه‌های دینی با نگرش سطحی نسبت به احکام شریعت برخورد می‌کردند و به تکفیر شدید یکدیگر می‌پرداختند، اما مسیح در مقابل بدی و زشتی، انسانها را به فداکاری و ایثار دعوت می‌کرد:

شنیده‌اید که گفته شده است چشمی به چشمی و دندانی به دندانی. لیکن من به شما می‌گویم با شریر مقاومت نکنید بلکه هر که به رخساره راست تو زد دیگری را نیز به سوی او بگردان. و اگر کسی خواهد با تو دعوی کند و قبای ترا بگیرد عبای خود را نیز بدو واگذار. و هرگاه کسی ترا برای یک میل مجبور بسازد دو میل همراه او برو" (آیات ۳۸ تا ۴۲ باب پنجم انجیل متی).

حالت از سخنانی چنین حکمت آلود، تفسیر نادرست مسیحیت آن را به سازشکاری و زبونی تأویل کرده است و بالاخص چنان تفسیری از سوی مسلمانان هم مورد قبول واقع شده، لذا آیا با تکیه به چنین تأویلی، امکان شناخت صحیح پیام این پیامبر میسر خواهد بود!!

اتهام سازشکاری که به پیام مسیح نسبت داده‌اند هیچ ربطی به او ندارد. چون هنگامی که او حواریانش را برای ترویج پیام خویش به مناطق گوناگون می‌فرستاد به کرات از آنان درخواست می‌کرد که در هیچ صورتی نمی‌باید از راه و مسیر حق فاصله گیرند و مجدداً برای نشر و ترویج بی‌ش مذهبی که او نماینده‌اش بود، بکوشند:

گمان میرید که آمده‌ام تا سلامتی بر زمین بگذارم نیامده‌ام تا سلامتی بگذارم بلکه شمشیر را. زیرا که آمده‌ام تا مرد را از پدر خود و دختر را از مادر خویش و عروس را از مادر شوهرش جدا سازم" (آیات ۳۴ و ۳۵ باب دهم انجیل متی).

یهودیان براساس نگرش نادرستی که نسبت به دین داشته و به دلیل بی‌ش سطحی و تأویل غلط از دین و دینداری، در مقابل کلام مسیح به

جبهه مخالف رانده شده و به مخالفت با او برخاستند. اما مسیح نه تنها آنان را جزء مخاطبان کلام خود می‌دانست بلکه حتی ماموران مالیاتی و حتی نیروهای اشغالگر را هم مخاطب قرار داده بود. او در مقابل فریسیان که نوع برخورد او را با گناهکاران و مامورانی که مالیات اخذ می‌کردند، مورد انتقاد قرار می‌دادند، چنین پاسخ می‌داد:

نه تندرستان بلکه مریضان احتیاج به طیب دارند. لکن رفته این‌ها دریافت کنید که رحمت می‌خواهم نه قربانی، زیرا نیامده‌ام تا عادلان را بلکه گناهکارانرا به توبه دعوت نمایم (آیه ۱۳ باب نهم انجیل متی).

آنان که به محتوای دعا و نیایش توجه‌ای نداشتند و عبادات را به صورت یک سنت و رسم خالی از معنا و مفهوم درآورده بودند و گمان می‌بردند که آخرت - بهشت - از آن ایشان خواهد بود این چنین مورد خطاب عیسی قرار می‌گرفتند: "و آیا خدا برگزیدگان خود را که شبانه روز بدو استغاثه می‌کنند دادرسی نخواهد کرد اگر چه برای ایشان دیر غضب باشد، به شما می‌گویم که به زودی دادرسی ایشان خواهد کرد لیکن چون پسر انسان آید آیا ایمان را بر زمین خواهد یافت. و این مثل را آورد برای بعضی که بر خود اعتماد می‌داشتند که عادل بودند و دیگران را حقیر می‌شمردند. که دو نفر یکی فریسی و دیگری باجگیر به هیکل رفتند تا عبادت کنند. آن فریسی ایستاده بدین طور با خود دعا کرد که خدایا ترا شکر می‌کنم که مثل سایر مردم حریص و ظالم و زناکار نیستم و نه مثل این باجگیر. هر هفته دو مرتبه روزه می‌دارم و از آنچه پیدا می‌کنم ده یک می‌دهم. اما آن باجگیر دور ایستاده نخواست چشمان خود را به سوی آسمان بلند کند، بلکه به سینه خود زده گفت، خدایا بر من گناهکار ترحم فرما". فریسیان در مورد پیام موسی درکی سطحی داشته و تنها به اشکال عبادی توجه داشتند و به همین علت عیسی مسیح با چنین بینشی نسبت به دین که محتوا را فدای شکل می‌کرد به شدت مخالفت کرده و بدان

ایرادات اساسی می‌گرفت که دین را از مسیر اصلی‌اش منحرف می‌کنند. او فریسیان ریاکار را چنین مخاطب قرار می‌دهد:

وای بر شما ای کاتبان و فریسیان ریاکار که نعناع و ثبت و زیره را عشر می‌دهید و اعظم احکام شریعت یعنی عدالت و رحمت و ایمان را ترک کرده‌اید (آیه ۲۳ باب بیست و سوم انجیل متی).

وای بر شما ای کاتبان و فریسیان ریاکار از آن رو که بیرون پیاله و بشقابرا پاک مینمایید و درون آنها مملو از جبر و ظلم است. ای فریسی کوردل درون پیاله و بشقابرا ظاهر ساز تا بیرونش نیز ظاهر شود. وای بر شما ای کاتبان و فریسیان ریاکار که چون قبور سفید شده میباشید که از بیرون نیکو می‌نمایید لیکن درون آنها از استخوانهای مردگان و سایر نجاسات پر است. همچنین شما نیز ظاهراً به مردم عادل می‌نمایید لیکن باطناً از ریاکاری و شرارت مملو هستید (آیات ۲۷ و ۲۶ و ۲۵ باب بیست و سوم انجیل متی).

پس بتقلید خود حکم خدا را باطل نموده‌اید. ای ریاکاران اشعیاء درباره شما نیکو نبوت نموده است که گفت: این قوم بزبانهای خود بمن تقرب می‌جویند و بلبهای خویش مرا تمجید می‌نمایند لیکن دلشان از من دور است (آیات ۹ و ۸ و ۷ باب پانزدهم انجیل متی).

حال برای درک جهتگیری طبقاتی پیام عیسی گزیده‌ای از انجیل لوقا در باب هجدهم را مطرح می‌کنیم: "یکی از رؤسا از وی سؤال نموده پرسید ای استاد نیکو چه کنم تا حیات جاودانی را وارث گردم. عیسی وی را گفت از بهره چه مرا نیکو می‌گویی و حال آنکه هیچ کس نیکو نیست جز یکی که خدا باشد. احکام را می‌دانی زنا مکن، قتل مکن، دزدی منما، شهادت دروغ مده و پدر و مادر خود را محترم دار. گفت جمیع اینها را از

طفولیت خود نگاه داشته‌ام. عیسی چون این را شنید بدو گفت هنوز یک چیز باقی است آنچه داری بفروش و به فقرا بده که در آسمان گنجی خواهی داشت پس آمده مرا متابعت کن. چون این را شنید محزون گشت زیرا که دولت فراوان داشت. اما عیسی چون او را محزون دید گفت چه دشوار است که دولتمندان داخل ملکوت خدا شوند. زیرا گذشتن شتر از سوراخ سوزن آسانتر است از دخول دولتمندی در ملکوت خدا."

ما در این سخنرانی کوشش داشتیم که به طور مختصر از مبانی و جهتگیری مسیح سخن بگوییم و در خاتمه تاکید داریم که بینش مذهبی عیسی مسیح به دلیل رابطه تاریخی که با قرآن داشته در دوره‌های گوناگون در جوامع مسلمان مورد توجه قرار گرفته است و کوشش شده که محتوای آن به طور صحیح درک شود. لذا در حال حاضر پیروان دین اسلام جزء نزدیک‌ترین مخاطبان اصلی پیام او به شمار می‌آیند. البته باید پذیرفت که در شرایط کنونی نگرش سطحی به دین و آغشته کردن آن به تشریفات و رسوم مذهبی مسبب تفرقه‌ها و اختلافات بیهوده و بی‌ثمر شده است. در حالی که هیچ یک از رسولان خدا نه مروج چنین تشریفات بودند و نه شکل‌گرایی در دین را تبلیغ می‌کردند و نه دین را ابزاری برای سیاست و نه سلاحی برای کسب حاکمیت سیاسی می‌دانستند. بنابراین درک صحیح پیام مسیح می‌تواند برداشت نادرست از دین را اصلاح نماید و در اعتلای محتوای بینش مذهبی تأثیری شگرف در زندگی بشر از خود بر جای بگذارد.

بررسی نقادانه نظرات دکتر پاچاجی درباره
"پیام عیسی مسیح"

دکتر شناسی گوندوز - رضا شیرازی

بررسی نقادانه نظرات دکتر محمد پاچاجی درباره "پیام عیسی مسیح"*

در حقیقت موضوع "پیام مسیح" و انجیل - ها - امری به غایت مهم است و ارزیابی آن می‌تواند در اعتلای اندیشه دینی موثر باشد. قبل از هر امری باید از دکتر محمد پاچاجی جهت بررسی این موضوع مهم قدردانی کرد. زیرا انتخاب بحث مورد نظر یعنی پیام عیسی مسیح و تحریف انجیل - ها - امروزه توسط پژوهشگران مورد توجه قرار گرفته است.

برای نقد و بررسی نظرات سخنران، لازم بود که متن سخنرانی ایشان قبلاً با دقت مورد مطالعه قرار گیرد. اما از آنجا که به متن دسترسی نداشتیم، تنها به چند نکته به طور خلاصه اشاره خواهم کرد. بیشترین بخش سخنرانی آقای دکتر به انجیل - ها - مختص بود و ایشان در خلال بحث به چند نکته از پیام عیسی مسیح اشاره کردند.

از بعد تاریخ ادیان - که رشته تخصصی ام است و در حوزه ادبیات مسیحیت و انجیلها تحقیقاتی را هم به عمل آورده‌ام - من هم موضوع "تحریف انجیلها" را همانند دکتر مورد تایید قرار می‌دهم. زیرا قرائت

*. سخنرانی دکترشناسی گوندوز در همایش درباره قرآن، ترکیه - آنکارا ۱۹۹۸.

سنتی بر این اساس استوار است که انجیلی که در آیات گوناگون قرآن از آن نام برده شده، کتابی است که به وسیله وحی به عیسی مسیح نازل گردیده است. حال برای فهم *انجیل* و مسئله تحریف آن بهتر است که این پرسش را مطرح کنیم: انجیلی که در قرآن از آن صحبت شده است، به چه معناست؟

و عیسی پسر مریم را به دنبال آنان (پیامبران دیگر) درآوردیم، در حالی که تورات را که پیش از او بود تصدیق داشت و به او انجیل را عطا کردیم که در آن، هدایت و نوری است و تصدیق کننده تورات قبل از آن است و برای پرهیزگاران رهنمود و اندرزی است." (مائده/۴۶)

و به او کتاب و حکمت و تورات و انجیل می آموزد. (آل عمران/۴۸)

قرآن تاکید می کند که عیسی پیام آور خداست و *انجیل* در ردیف کتب تورات، زبور، و قرآن است. بی شک قرآن *انجیل* را از کتب الهی می داند. در حالی که ما وقتی واژه *انجیل* یا کتاب مقدس را به کار می بریم، منظورمان چهار *انجیل* متی، لوقا، یوحنا، مرقس و به تعبیری دیگر *انجیل* SINOPTIK را مد نظر داریم. آیا این انجیلها به عیسی مسیح وحی شده اند؟ و کتب الهی محسوب می شوند؟ در واقع اگر شما مسیحیان را مخاطب قرار دهید که "کتابی که در دسترس شماست، از طرف خداوند به عیسی مسیح وحی شده است." ناسزایی بیش تلقی نخواهند کرد! دانشمندان غربی و به ویژه دانشمندان مسیحی از مقایسه *انجیل* - ها - با قرآن به شدت پرهیز می کنند بدین سبب که معادل قرآن از نظر آنان خود مسیح است. زیرا او به عنوان "لوگوس" پسر خداست و به صورت کلمه به زمین نازل شده و تجسم و نماد رهایی و نجات است. و به تعبیری نماینده جهانی بودن خداست که در تاریخ بشر دخالت کرده و در حقیقت کلام،

عمل، رفتار و حتی سکوتش همه و همه مملو از حکمت است و اصلاً خود عیسی وحی است. حال باید این مهم را به خوبی به خاطر داشت که انجیلی که قرآن مد نظر قرار داده است، انجیلی نیست که هم اکنون در دسترس ما قرار دارد. بین این دو تفاوت فاحشی است. زیرا انجیلهایی که در دسترس ما قرار دارند به مثابه کتاب الهی که به مسیح وحی شده، نمی باشد چونکه ما به خوبی از تاریخ شکل گیری انجیلهما مطلع هستیم که چه موقع و کی به صورت یک متن استاندارد شده درآمده اند.

به غیر از چهار انجیلی که از آنها نام بردیم، دهها انجیل دیگر موجود است که تنها نزدیک به ۵۰ نوع از آنها در کتابخانه های ترکیه موجود می باشند. علاوه بر این در اواخر سال ۱۹۴۴ میلادی در منطقه NAGHAMMADI مصر در نتیجه حفاریهای باستان شناسی، پنج نسخه انجیل کشف شد که امروزه در ادبیات مسیحیت با عنوان "انجیلهای HAMMADINAG" معروف شده اند که هم اکنون در کتابخانه CHENBOSKION موجود هستند. همچنین می توان از انجیل توماس، انجیل مصریها، انجیل حضرت مریم نام برد. علاوه بر این انجیلهما باید از جریانی نام برد که به طور انتقادی ادبیات کلیسا و ارباب کلیسا را مورد نقد قرار داده بود یعنی از پدران پاتریستیک (Patristik) که متون زیادی از خود به جا گذاشتند که به دوست سال بعد از میلاد مسیح تعلق دارند. به هیچ عنوان افکار و اندیشه های دینی و برداشت آنان از مسیحیت را نمی توان هم سنخ پلیستیک (PAULISTIK) به شمار آورد. نیز می توان از انجیل ایونیت ها (EBIONIT) نام برد. جریانی که به آنها عنوان گروه یهودی - مسیحی اطلاق می شد. آنان منکر اندیشه خدا بودن عیسی بودند.

عیسی از نظر آنان پیام آور خدا و خود انسانی موحد بود. اما متأسفانه تا به امروز انجیل این گروه کشف نگردیده که به عنوان متن بتوان بدان رجوع کرد. از طرف دیگر باید به خوبی به خاطر داشت که تاریخ مسیحیت در

حقیقت از جنبه‌ای تاریخ نابود کردن ادبیات محسوب می‌شود. واقعه مشهور کتاب سوزان مسیحیان در سال ۳۲۵ میلادی و همچنین قانونی که در قرون ۶ و ۹ به تصویب ارباب کلیسا رسید و براساس آن مطالعه کتب ضاله به شدت ممنوع شد و لذا از بین بردن چنین کتبی مجوز شرعی یافت، بیانگر نابودی ادبیات‌اند. باید اذعان کرد که تمام کتب و آثاری که در خارج از نظریه پولس (PAVLUS) قرار داشت در معرض نابودی قرار گرفت. به همین دلیل بخشی از این آثار و کتب که در چارچوب مسیحیت حاکم قرار نمی‌گرفت و علیه آن به شمار می‌آمد در زیر زمین مخفی می‌شد. در عصر حاضر این آثار یکی پس از دیگری کشف می‌شود. لذا امید است که در آینده انجیل ایونیت‌ها (EBIONIT) و همچنین دیگر آثار و کتبی که به حواریون مسیح منسوب است در حفاریهای باستان‌شناسی کشف شوند.

باید گفت که چهار انجیل متی، یوحنا، لوقا و مرقس چه از نقطه نظر مسیحیان و چه از نقطه نظر تهیه‌کنندگان آنها، کلام وحی نیست. این انجیلها کتبی به شمار می‌آیند که به طور خلاصه سیره عیسی مسیح در آنها درج گشته است. شبیه تاریخ ابن اسحاق است که سیره رسول اکرم و شرح زندگی حضرت محمد در آن بیان شده است. قدیمی‌ترین نوشته‌ای که درباره عیسی مسیح تهیه گردیده به سال ۸۰ میلادی باز می‌گردد. حتی اگر چنین ادعایی مورد پذیرش همه محققان قرار گیرد. همانطور که دکتر پاچاجی هم تاکید داشت، انجیلهایی که امروزه در دسترس ما قرار دارند، قدیمی‌ترین نسخه‌اش متعلق به بعد از قرن دوم میلادی است و متنی که به قبل از این تاریخ متعلق باشد، اعتبار چندانی ندارد.

در حقیقت نویسندگان، در این انجیلها حیات و زندگی عیسی مسیح را براساس سنتهای فرهنگی خودشان و با تکیه به روایت‌های شفاهی از عیسی مسیح و با در نظر گرفتن تجربه باطنی‌شان به رشته تحریر

درآورده‌اند. در اینجا دو امر، سنتهای فرهنگی و نگرش افراد، مسائلی به غایت مهم و با اهمیت تلقی می‌شوند. به عنوان مثال اگر من بخواهم شرح حال سخنران همایش - دکتر محمد پاچاجی - را بنویسم در واقع از یک سو اطلاعاتی را که دربارهٔ ایشان دارم، بیان خواهم کرد و از سویی دیگر نظرم را به طرز تلقی او نسبت به مسائل متعدد ابراز خواهم نمود. اگر برداشت مثبتی از اندیشه و افکار و شخصیت ایشان داشته باشم مثلاً نتیجه خواهم گرفت که او "انسان خردورز و دانشمندی است"، اما اگر در برداشت من از اندیشه و کلام این شخصیت، دیدگاه منفی شکل یافته باشد، از او شخصیتی نادرست که دارای افکار و اعتقادات بی‌ثمری است، ترسیم خواهم کرد. حال اگر چهار انجیل را به طور محققانه مورد توجه قرار دهیم بی‌شک خواهیم دید که در محتوای این متون به طور عام و در ساختار فکری آنها اندیشه و افکار پولس حاکم است. در حقیقت پولس راهبر واقعی مسیحیان است. او هنگامی که عیسی مسیح در قید حیات بود و انسانها را به پیام خدا دعوت می‌کرد، یکی از دشمنان سرسخت مسیح بود. اما بعد از عیسی مسیح، به دعوت او روی آورد و این طرز نگرش که، عیسی پسر خداست، را تبلیغ کرد. به روایتی از سالهای ۹۰ یا ۱۰۰ میلادی در منطقه انطاکیه اندیشه مسیح به معنی نجات‌دهنده و همچنین نظریه تثلیث جای محوری در مسیحیت پیدا کرد. از همین دوره است که روح قدسی که یکی از عناصر پایه‌ای مسیحیت به شمار می‌آمد، دیگر مورد تأکید قرار نگرفت و تثلیث مرکز و هستهٔ اصلی اندیشه مسیحیت شد.

محتوای پیام مسیح از طرف سخنران مورد اشاره قرار گرفت و از تأویل نادرست پیام او و زبونی و سازشکاری که به او نسبت می‌دهند سخن رفت و برخورد انفعالی نسبت به مسائل اجتماعی و کشمکشهای مبارزاتی، مورد نقد قرار گرفت. من شخصاً با نظر سخنران موافق نیستم. زیرا در

انجیل - ها - تصویری کاملاً انفعالی ارائه داده‌اند. به طور نمونه عیسی هنگامی که در کوه زیتون مردم را مخاطب قرار داد، چنین گفت: "وقتی که کسی به یک طرف صورتات سیلی زد آن طرف صورتات را به او کن تا طرف دیگر را هم بزند." پولس به دفعات همین اندیشه و دیدگاهها را در نوشته‌هایش بیان کرده است. به طور نمونه: "هرکسی که در تحت حاکمیت یک حکمران زندگی می‌کند باید از او اطاعت کند زیرا هیچ حکومتی نیست که منبع‌اش از خداوند نباشد." در عهد جدید با این نوع سخنان که نشان از دیدگاه پولس نسبت به حاکمیت و تبعیت مطلق از حکومت می‌دهد، به وفور روبرو می‌شویم. وی در مقابل قدرت، انفعال و سازش را تبلیغ می‌کند. به همین دلیل است که در انجیل - ها - سخنانی به عیسی مسیح نسبت داده شده است که اساساً اندیشه و افکار پولس بوده و به دیدگاههای توحیدی مسیح ربطی ندارد.

دکتر محمد پاچاجی در سخنرانی‌شان گفتند: "به هیچ عنوان قابل درک نیست که چگونه اندیشه تثلیث را از انجیل برداشت کرده‌اند." طرح این موضوع مرا حیرت زده کرد زیرا اگر انجیل - ها - را حتی به طور سطحی و گذرا مورد مطالعه قرار دهیم، اندیشه تثلیث در آن به وضوح مشاهده می‌شود. در انجیل‌های SINOPTIK چنین کلامی به عیسی مسیح منتسب شده است که انسانها را با نام "پدر، پسر و روح القدس به غسل تعمید" فرا می‌خواند. حال اینکه این کلام را که به او منسوب کرده‌اند، قابل قبول می‌باشد. در اساس مبانی پایه‌ای نظریه تثلیث "پسر خدا" بودن مسیح است. از آغاز تا انتهای انجیل‌های چهارگانه، مسیح به عنوان پسر خداست. در همین مورد در عهد عتیق هنگامی که با مسائلی شبیه این مورد روبرو می‌شویم، "خلق و آفرینش خداوند" و انسان شدن، "می‌تواند منظور نظر بوده باشد. زیرا در انجیل‌ها کلام "پسر انسان" هم به کار رفته است. با این وجود باید توجه داشته باشیم که در عهد عتیق واژه "پسر خدا - پسران

خدا" هم آمده است. به عنوان نمونه در کتاب ایوب: "خدا هنگامی که جهان را آفرید و زیبایی و شادابی به ستارگان عرضه کرد پسران خدا فریاد زده‌اند. "شاید بتوان گفت تعبیر پسران خدا نشان از وجودهای روحانی می‌داد که هنوز انسان پا به عرصه حیات و هستی نگذاشته بود. در حقیقت در انجیلها که گفتیم سرشار از سخنان و اندیشه‌های پولس و برداشت او از مسیح - نجات‌دهنده - می‌باشد، شالودهٔ چنین اندیشه‌ای نسبت به نجات‌دهنده نشان از تجسم خدا در روی زمین می‌داد که در انجیلها به ویژه چهار انجیل و مخصوصاً انجیل یوحنا از آغاز تا پایان‌اش گرایش به گنوستیسیسم را به درستی آشکار کرده است. به عنوان نمونه در مقدمهٔ انجیل یوحنا در نخستین سطور با چنین جملاتی روبرو می‌شویم: "در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود. همان در ابتدا نزد خدا بود. همه چیز به واسطه او آفریده شد و به غیر از او چیزی از موجودات وجود نیافت. در او حیات بود و حیات نور انسان بود. و نور در تاریکی می‌درخشید و تاریکی آن را درنیافت." (باب اول انجیل یوحنا). در چنین بینشی خدا هر چیزی را از خودش خلق کرده است یعنی به تعبیری با "لوگوس" رو به رو می‌شویم، که در انجیل یوحنا همان عیسی مسیح است. در حقیقت در اینجا از خدا بودن عیسی به طور واضح سخن به میان آمده است و حال با وجود تمام این موارد چطور می‌توان مدعی شد که در انجیلها سخنی از تثلیث نیست. البته اگر قدری توجه شود محرز می‌گردد که در حقیقت نظریه نور محمدی هم که در تاریخ اسلام مطرح شد از تأثیر چنین بینشی بود.

به لحاظ روشی چندان صحیح نیست که کلامی از قرآن یا آیه‌ای از آن را انتخاب کنیم و سپس با اتکا بدان به تبیین و تفسیر مسیحیت پردازیم و حتی در پی ارائه تفسیری از پیام عیسی مسیح باشیم. این روش از نظر من درست نیست. حال آنکه جهتگیری قرآن را امری به غایت مهم ارزیابی

می‌کنم و با توجه به اینکه من مفسر نیستم، اما در قرآن هر کلامی را قبل از هر چیزی باید در جهت عام و محتوای کلی‌اش مورد توجه و بررسی قرار داد. نظر قرآن را نسبت به مسیح باید با توجه به منابع مسیحیت و همچنین منابع یهودی و سنن آنان مورد تبیین قرار داد و این موضوعی ضروری است. قرآن در سوره مائده از آیه ۴۳ تا ۴۷ چنین می‌فرماید: "و چگونه تو را داور قرار می‌دهند با آنکه تورات نزد آنان است که در آن حکم خدا [آمده] است؟ سپس آنان بعد از این [طلب داوری] پشت می‌کنند و [واقعاً] آنان مومن نیستند. ما تورات را که در آن رهنمود و روشنایی بود نازل کردیم. پیامبرانی که تسلیم [فرمان خدا] بودند به موجب آن برای یهود داوری می‌کردند و [همچنین] الهیون و دانشمندان به سبب آنچه از کتاب خدا به آنان سپرده شده و بر آن گواه بودند. پس از مردم تترسید و از من تترسید و آیات مرا به بهای ناچیزی مفروشید و کسانی که به موجب آنچه نازل کرده داوری نکرده‌اند، آنان خود کافرند و در [تورات] بر آنان مقرر کردیم که جان در مقابل جان و چشم در برابر چشم و بینی در برابر بینی و گوش در برابر گوش و دندان در برابر دندان می‌باشد. و زخمها نیز به همان ترتیب قصاص دارند و هر که از آن [قصاص] درگذرد، پس آن کفاره [گناهان] او خواهد بود و کسانی که به موجب آنچه خدا نازل کرده داوری نکرده‌اند، آنان خود ستمگرانند. و عیسی پسر مریم را به دنبال آنان (= پیامبران دیگر) در آوردیم در حالی که تورات را که پیش از او بود تصدیق داشت و به او انجیل را اعطا کردیم که در آن هدایت و نوری است و تصدیق‌کننده تورات قبل از آن است و برای پرهیزگاران رهنمود و اندرزی است و اهل انجیل باید به آنچه خدا نازل کرده داوری کنند. و کسانی که به آنچه خدا در آن نازل کرده داوری کنند و کسانی که به آنچه نازل کرده حکم نکنند، آنان خود نافرمانند." در این آیات چند موضوع نظر مرا به شدت به خود جلب کرده است از جمله پیوند تاریخی احکام خدا در

تورات و انجیل که جناب دکتر در صحبت‌هایشان بدان اشاره کردند. شاید در اینجا بتوان از شأن نزول این آیات قدری صحبت کرد. یهودیان به نزد محمد آمده و از او درباره موضوعات گوناگون پرسش می‌کنند و خواستار حکم مشخص پیامبر هستند.

در آیه ۴۳ همین سوره در قرآن آمده است که احکام خداوند در تورات و در نزد یهودیان وجود دارد اما با وجود این به نزد تو آمده و درباره احکام سؤال می‌کنند و احکامی که تو می‌دهی از آنها رو می‌گردانند و در نهایت یهودیها را به شدت محکوم و سرزنش می‌کند. سیاق و سبک قرآن در این چند آیه نشان از ترسیم یک سری مرزهاست. زیرا ما می‌دانیم که یهودیها به دلایل گوناگون به نزد پیامبر می‌آمدند و پرسشهایی را مطرح می‌کردند که تمام آنها تنها برای آزمودن پیامبر بوده است. آنان طبق پشتوانه و سنتی که بدان بازگشته بودند و از آن تغذیه می‌کردند از طرح این پرسشها قصد و انگیزه‌ای را تعقیب می‌کردند. من در سخنرانی قبلی‌ام در همین همایش به تفصیل درباره تورات توضیح دادم و در نتیجه بیان کردم که به کتب مقدس - عهد عتیق و عهد جدید - افسانه و مسائل غیر عقلی اضافه کرده‌اند و به همین دلیل است که وقتی حکمی از احکام قرآن را با عهد عتیق و یا عهد جدید مقایسه می‌کنیم، با تناقضات آشکاری روبرو می‌شویم. که نمونه‌هایی از آن را سخنران در این بحث مطرح کرد که من با بعضی از آنها موافق هستم.

در آخر می‌توان به این موضوع اشاره کرد که در تاریخ مسیحیت علیه جریان و اندیشه پولس‌گرایی (PAVLUSISM) که از آن صحبت کردیم حرکتها و جریانات گوناگونی از جمله ابیونیت‌های موحد که بدانها اشاره‌ای داشتیم، به وجود آمدند. همچنین می‌توان به پیروان دوناتیست (DONATIST) که در تاریخ مسیحیت، جریانی قوی و با اهمیت محسوب می‌شد، اشاره کرد. این جریان در قرن سوم میلادی در منطقه کارتاگا

(KARTACA) به وجود آمد که به عنوان دوناتیست‌ها معروف شده‌اند. برای نابود کردن این جریان و ریشه‌کن کردن آن، امپراتوری روم هجومی و حشیانه علیه این جریان به راه انداخت. در این حرکت انسانهای زیادی مظلومانه کشته شدند و حتی عنوان حرکتشان به "حرکت شهیدان" معروف شد. که البته جریان آتانانسیوس (ATHANANSIUS) که به خدا بودن عیسی باور داشت با جریان پولس‌گرایی که قبلاً به ویژگیهای اساسی اش پرداختیم، به رویارویی پرداخت.

برای یک بررسی جامع و هدفمند، باید روند تاریخ مسیحیت از یک سو مورد تبیین قرار گیرد و پیام عیسی مسیح از طرف دیگر. همان طور که در شروع صحبت‌م گفتم تحریف انجیلها باید به طور علمی مورد تحلیل قرار گیرد. تا از یک سو به شناخت خود پیام عیسی اشراف پیدا کنیم و از سوی دیگر به درک درست دوره‌هایی که مسیحیت پشت سر گذاشته است، پی ببریم و این همه را نمی‌توان تنها با تکیه به چند آیه از قرآن انجام داد و کلیت آن را نادیده گرفت، بلکه باید اندیشه و تعابیر مسیحیان و ارزشهایی را که بدان پایبند هستند، مورد بررسی موشکافانه قرار داد.

اعراب و ایران

حسن حنفی - علی سردار

اعراب و ایران*

مقدمه مترجم

حسن حنفی چهره‌ای آشنا برای روشنفکران برجسته جهان اسلام به ویژه جوامع عربی است. او با نگاهی فرا ملیتی و فرا قومی به تحلیل و بررسی مشکلات کنونی جامعه خود و جوامع عربی پرداخته و همواره به سوی آینده می‌نگرد. دغدغه رسیدن به راهی نو برای ایجاد تحول در این جوامع با تأکید بر هویتی مشترک در بین کشورهای مسلمان و تلاش در جهت ارائه طرحی نو در مسیر اتحاد این کشورها به منظور ایجاد اردوگاهی عظیم و قدرتمند که بتواند از حقوق و منافع مشترک میلیاردها مسلمان در سراسر جهان به مثابه تلاشی انسانی دفاع کند، اکثر آثار فکری و فرهنگی وی را تحت تأثیر قرار داده است. از همین رو، او به دستاوردهای تمدن اسلامی در گذشته می‌نگرد و آن را به نقد می‌کشد و تلاش می‌ورزد تا با تأکید بر هویت تاریخی و فرهنگی جوامع اسلامی برای مشکلات و مسائل امروزی این جوامع پاسخی

*. این مقاله ترجمه قسمتی از کتاب فرهنگ سیاسی و بحران اندیشه در جهان عرب نوشته حسن حنفی می‌باشد.

درخور دهد. از سوی دیگر در زمینه تحلیل و نقد دستاوردهای تمدن مدرن همت گمارده و معتقد است به جای شیفتگی یا انزجار نسبت به غرب می‌بایست به "غرب‌شناسی" پرداخت و دنیای مغرب زمین را به مثابه موضوع مورد شناخت جهت تبیین هویت خویش مورد نقد و بررسی قرار داد. نظریه غرب‌شناسی وی تاکنون مورد توجه بسیاری از روشنفکران کشورهای اسلامی قرار گرفته است و در مطبوعات این کشورها طرح و نقد شده است. اشاره به این افق نظری به منظور آشنایی کلی با نقطه نظرات حنفی و درک بهتر دیدگاه وی در مورد اهمیت راهبردی ایران و هویت ایرانی - که در این نوشتار بدان پرداخته - امری ضروری است.

مقالات متعددی از حنفی در زمینه‌های گوناگون درباره فرهنگ سیاسی در جهان عرب و بحران اندیشه و عمل در این جوامع در روزنامه "البیان" در سال ۱۹۹۶ میلادی منتشر گردیده و سپس در سال ۱۹۹۹ به صورت کتابی مستقل در دمشق انتشار یافته است. در واقع بخشی از تلاشهای فکری، سیاسی و فرهنگی وی در ارتباط با مسئله "هویت" است. نوشتار حاضر تنها یکی از این مقالات است که با عنوان "اعراب و ایران" به اهمیت راهبردی ایران در حوزه سیاسی، فرهنگی و ژئوپلیتیک پرداخته است. اشاره به این نکته نیز ضروری است که در شرایط حاضر بیان این نقطه نظرات درباره ایران، که روشنفکران عرب در این باره سکوت اختیار نموده یا در مواردی هماهنگ با قدرتهای سیاسی در جوامع خویش از ایران و فرهنگ ایرانی و نه صرفاً حاکمیت سیاسی در ایران، هیولا و دشمن ساخته‌اند، از اهمیت بسیاری برخوردار است. شاید طرح این نقطه نظرات از سوی روشنفکران عرب در مورد ایران، این ضرورت را ایجاد نماید که روشنفکران ایرانی نیز به نقد مسائل فرهنگی و تاریخی جوامع اسلامی بپردازند. در زمانه‌ای که تنها صدای بنیادگرایان از کشورهای اسلامی به گوش می‌رسد، رسالت روشنفکران این جوامع، نقد و بررسی اشتراکات فرهنگی در جهت تبیین هویت نوین است. هویتی که ریشه در تاریخ و فرهنگ این جوامع دارد. این روشنفکران پس از شناخت دنیای مدرن، خود می‌اندیشند، تصمیم می‌گیرند و سپس به خلق و ایجاد مناسباتی نوین در عرصه فرهنگ و سیاست می‌پردازند.

اعراب و ایران

صراحت در سخن امری لازم و ضروری است حتی در مواردی حساس که بر وجدان آدمی سنگینی نماید. راه و رسم معمول به گونه‌ای است که روشنفکران از صراحت در کلام پرهیز می‌نمایند و رهبران سیاسی خود را معذور می‌دانند، و بالاخره افکار عمومی دربارهٔ موضوعاتی که جامعه همواره با آنها درگیر بوده (و توجه، بررسی و اندیشه در مورد این موضوعات امری ضروری است)، سکوت پیشه می‌کند. این لب فروستن، چشم پوشی از واقعیتها و اجتناب از طرح حقایق امروزه در جهان عرب، باعث گردیده تا به گونه‌ای تدریجی به سمت و سوی متمایل گردیم که موضوعات فرهنگی را نیز در آن سوی خطوط قرمز (محرمات سه‌گانه) دین، حاکمیت سیاسی و ملیت طبقه‌بندی نماییم. همین امر ما را در نقد این موضوعات و کنکاش مفاهیمی از این قبیل با سختیها و دشواریهای فراوان روبرو می‌سازد. با وجود این، امانتداری نزد روشنفکران عرب ایجاب می‌کند تا آنچه در دل او می‌گذرد به زبان آورد و ژرفای اندیشه را از اعماق درون به بیرون کشانیده و با شفافیت و روشنی

آن را بیان نماید. خاموش ماندن در ارتباط با حق و حقیقت، سبک برخوردی در شأن آدمی نیست، بلکه از راهکارهای شیطانی حکایت دارد. به کار بستن چنین روشی در برخورد با واقعیتها و حقایق پیرامون ما، در حقیقت ما را از بازنگری، نقد و بررسی مسائل، مشکلات و معضلات خویش باز می‌دارد. در این صورت، به منظور دریافت نیازها، منافع و مصالح عمومی جامعه خویش، چاره‌ای جز تکیه و تبعیت از بررسی و پاسخ دیگران باقی نمی‌ماند. رجوع به بررسیها و نقطه نظرات تحلیل‌گران غربی دربارهٔ موقعیت کنونی ما و تبیین و ترسیم مسیر آینده‌مان از همین سکوت و خاموشی ما نشأت می‌گیرد. بدیهی است که نوع برداشت، نقد و بررسی دیدگاههای دیگران عموماً مبتنی بر خواستها و مصالح آنها می‌باشد و به طور طبیعی متضرر اصلی در این میان، ما هستیم که خاموش و منفعل خویش را به ورطه هلاکت هدایت می‌کنیم. موضوع نوع رابطه میان اعراب و ایرانیان در چارچوب مصالح عمومی ما از اهمیت فراوان برخوردار بوده است. اهمیت آن را می‌بایست در ردیف رابطهٔ اعراب و ترکها، اعراب و غرب، اعراب و افریقا، اعراب و آسیا و اعراب و اسرائیل تلقی نمود. ایران یکی از مهمترین کشورهای همجوار اعراب است و کشورهای حوزه خلیج از نقطه نظر نزدیکیهای فرهنگی، به اهمیت این موضوع به خوبی اشراف داشته و حتی کشورهای مغرب عربی نیز بدان آگاهند. نیروهای حاکم در جوامع عربی که دیپلماسی و جهتگیریهای سیاسی را تعیین می‌کنند، ایران را نزد افکار عمومی این جوامع کشوری خطرناک معرفی می‌کنند. اتخاذ این سیاست متأسفانه در شرایطی صورت می‌گیرد که روشنفکران همین جوامع در قبال آن سکوت پیشه نموده‌اند.

از نقطه نظر تاریخی و ژئوپلیتیک، کشورهای عربی در پیش و پس از اسلام، در شرق از طریق خلیج و در شمال از سوی عراق با ایران همجوار و همسایه بوده‌اند، علاوه بر آن، این کشور مسیر ارتباطی زمینی اعراب با

ترکیه، افغانستان، هند و پاکستان و بالاخره آسیای میانه را تشکیل می‌دهد. روابط تجاری و فرهنگی ایرانیان با اعراب به دورانهای قبل از اسلام باز می‌گردد. ارتباط فرهنگی بین آنها به گونه‌ای است که سلمان فارسی از صحابه پیامبر بوده و علمای قرآن شناس واژگان پارسی را که به زبان عربی راه یافته (همچون "سندس" و "استبراق") یادآور گشته‌اند. همچنین متکلمان عرب زبان فارسی را همراه با زبان عربی، زبان بهشتیان (اهل جنت) می‌دانند. در فضیلت ایرانیان و فارسی زبانان احادیث بسیاری نقل شده که از آن میان به دو نمونه آن اشاره می‌کنیم:

- "اگر دانش در ثریا یافت شود، ایرانیان بدان دست خواهند یافت."

- "دانش نزد پارسیان یافت می‌شود."

رابطه فرهنگی ایرانیان و اعراب در ساختن فرهنگ اسلامی در دوره‌های گوناگون تداوم داشته و در تقویت و پویایی فرهنگی نقش ایفا نموده است. فرهنگ فارسی از طریق کتب منبع اصلی از زبان فارسی به زبان عربی برگردانده شد و در حوزه فرهنگ اسلامی مورد بررسی قرار گرفت. از همان آغاز ترجمه کتاب جاویدنامه که توسط سکویه به عربی ترجمه شد، فرهنگ فارسی به موازات فرهنگ یونانی در رشد و شکوفایی فرهنگ اسلامی نقش مهمی ایفا نمود. بسیاری از منابع اصلی تصوف به زبان فارسی بوده و همچنین ریشه‌های بسیاری از مباحث درباره "اخلاق" در حوزه فرهنگ اسلامی را می‌بایست در زبان فارسی جستجو نمود. بسیاری از راویان حدیث همچون صحیح بخاری، ابن ماجه، ترمذی و ابوداود، فارسی زبان بوده‌اند. از پایه‌گذاران علوم دقیقه همچون ریاضیات و علوم طبیعی می‌توان از بیرونی، خوارزمی، کاشانی، طوسی نام برد که همگی ایرانی هستند. در زمینه فلسفه اسلامی، فلاسفه‌ای همچون ابن سینا، ملاصدرا شیرازی و ناصر خسرو نیز فارسی زبان می‌باشند. پایگاه اصلی مذهب تشیع که از مذاهب اصلی و مادر به حساب می‌آید در ایران است.

در مجموع زبان فارسی و زبان عربی، هر دو زبان تألیف علم در حوزه فرهنگ اسلامی به شمار می‌آیند. ابن سینا و غزالی در نگارش کتب خویش از این دو بهره فراوان جسته‌اند. مرامنامه‌های تصوف به زبان فارسی تبیین و تنظیم یافته است. شاهنامه فردوسی به زبان فارسی همراه با زبان ترکی در آسیای میانه تأثیر مهمی از خود بر جای گذاشته است. ایرانیان در طول پنج قرن امپراتوری عباسی را همراهی کرده‌اند و در دولتهای آن نقش مهمی ایفا نموده‌اند. گسترش اسلام در آسیای میانه محصول تلاش ایرانیان است. از سوی دیگر زبان عربی نزد ایرانیان زبان علمی، فرهنگی و دینی شناخته شده و امروزه ایران محور فعالیتهای اسلامی محسوب می‌گردد.

پیش از رخداد انقلابها و جنبشهای ضد استعماری در چند دهه گذشته، سیطره و تسلط غرب به ویژه امریکا بر ایران و دیگر کشورهای عربی به خوبی مشاهده می‌گردید و بخشی از این کشورها به طور مستقیم تحت اشغال غرب و صهیونیسم بودند. رشد، گسترش و پیروزی جنبشهای رهایی‌بخش و ضد استعماری در کشورهای عربی و ایران، استقلال این کشورها را به ارمغان آورد و پشتوانه‌ای برای دفاع از فلسطین گردید. در دوره قبل از انقلاب ایران، شاه با دستاویز قرار دادن هویت ملی و تکیه صوری بر اصول و مبانی دوران باستان قبل از اسلام، بحران جدی در روابط ایران و کشورهای عربی به وجود آورده بود و با رهنمودها و همکاری غرب از طریق پاکستان و ترکیه، سیاستهایی را بر ضد منافع ملی اعراب تدارک می‌دید. حمایتهای بی‌دریغ شاه از کردهای جدایی طلب عراق، در حقیقت با انگیزه تضعیف عراق صورت می‌گرفت. از سوی دیگر اعراب در جنبش ملی شدن نفت در سال ۱۹۵۴ به حمایت از این جنبش پرداخته و بعد از آن نیز از نیروهای اپوزیسیون ایران اعم از ملی و اسلامی حمایت به عمل آوردند. عبدالناصر از دو سازمان چریکی که

علیه شاه مبارزه می‌کردند، حمایت می‌کرد و به آنها سلاح می‌رساند.^۱ با پیروزی جنبش ملی ایرانیان تحت عنوان "انقلاب اسلامی" در سال ۱۹۷۹، روح این انقلاب تحت تأثیر همان شعارها و تقریباً نوع رهبری آن در کشورهای عربی بروز نمود. انقلاب اسلامی ایران، اسرائیل را به عنوان پایگاه غرب در منطقه خاورمیانه، دشمن دیرینه خود به حساب آورده و با منافع اسرائیل که سیادت اقتصادی در منطقه را در سر می‌پروراند، به مخالفت پرداخت. این انقلاب از ابتدای پیروزی شعار آزادی تمامی سرزمین فلسطین اعم از سرزمینهای اشغال شده در مرحله اول در سال ۱۹۴۸ و مابقی زمینها در مرحله دوم در سال ۱۹۶۷ را سر داد که در حقیقت همان شعار اعراب به حساب می‌آمد. در واقع انقلاب خواستار آزادی بین رفتن تمامی آثار صهیونیسم شد. پس از پیروزی انقلاب، ایران سازمان آزادی بخش فلسطین را به رسمیت شناخت و سفارت اسرائیل را که پیش از آن شاه دائر نموده بود، به این سازمان تحویل داد.

انقلاب اسلامی ایران در عصر جدید، پس از انقلاب کبیر فرانسه، انقلاب امریکا و انقلاب روسیه، چهره‌ای نوین از خود نشان داده است. این انقلاب در جهان عرب به رسمیت شناخته شد و از جایگاه ویژه‌ای برخوردار گردید. موقعیت و شرایط ویژه داخلی و خارجی در ارتباط با رویداد انقلاب به گونه‌ای بود که آن را با مشکلات فراوانی مواجه نمود. اولین مسئله داخلی چالش میان مسلمانان محافظه کار - که بر نهادهای دینی و سنتی تسلط داشتند - با لاییکها بود که ریشه در دشمنیها و درگیریهای سالهای پیش از انقلاب داشت. گسترش دامنه برخوردها و درگیریها پس از انقلاب، بخش قابل توجه‌ای از اپوزیسیون حاکمیت پس از انقلاب را به خارج از کشور روانه نمود.

۱. نظر حنفی در این باره منطبق با واقعتهای تاریخی نیست. این دو سازمان در ارتباط با سازمان آزادی‌بخش فلسطین (ساف) بودند و ارتباطی با عبدالناصر نداشتند. م.

مسئله دوم، مشکل خارجی بود که به سیاستهای امریکا در قبال انقلاب باز می‌گشت. در بدو پیروزی انقلاب، امریکا در صدد بود تا همچون گذشته، موقعیت و سیطره خویش را در ایران حفظ نماید. از سوی دیگر حمله عراق به ایران و بروز ۸ سال جنگ خانمانسوز بی‌هدف و کور حربه‌ای گردید تا حاکمان کشورهای عربی آن را علیه انقلاب تبلیغ کنند و به عنوان حربه‌ای علیه اسلام‌گرایان کشورهای خود به کار بندند و به مثابه ملغمه‌ای از اسلام کور و ملیت ایرانی که اعراب را تهدید می‌کند معرفی نمایند. بدین سان دلهره و هراسی نزد اعراب از انقلاب اسلامی ایران بروز نمود که می‌توان آن را به مثابه محصول دو برداشت گوناگون "واقع‌بینانه" و "خیال‌پردازانه" تلقی نمود.

اعراب فکر می‌کنند ایران جزایر سه گانه را اشغال کرده، تنگه استراتژیک خلیج فارس را در اختیار دارد و از سوی دیگر قدرت مهم منطقه‌ای محسوب می‌شود... از سوی دیگر رخداد انقلاب همزمان با افول ایدئولوژیهای لایبیک، ملی‌گرا و مارکسیستی در جوامع عربی، مزیدی بر علت گردید تا بر هراس دول عربی از گرایش به انقلاب اسلامی بیافزاید. همین امر عامل مهمی بود تا در دوره حاضر برای اولین بار پس از شکست اعراب در جنگ ۱۹۶۷، تغییراتی کلی در سبک تنظیم رابطه اعراب و اسرائیل صورت پذیرفته و نهایتاً اعراب، دولت اسرائیل را به رسمیت بشناسند و قرارداد صلح را بپذیرند. تنظیم رابطه‌ای جدید که بتواند در جهت باز پس گرفتن حقوق مردم فلسطین راه حلی نوین را ارائه دهد. البته حکومت ایران این سبک برخورد اعراب را زیر سؤال برد و به مخالفت شدید با آن برخاست.

پیروزی انقلاب اسلامی باعث تقویت مادی و معنوی شیعیان جنوب عراق و همچنین شیعیان خلیج فارس گردید که در پی آن موجی از مخالفت را علیه نظامهای حاکم این کشورها به راه انداخت. به رغم اینکه

عشق به وطن فریضه‌ای دینی در اسلام تلقی می‌گردد، اما آرمانهای مذهبی بر چنین عشقی غلبه نمود و بدین ترتیب این جریانات شیعه علیه حاکمیت‌های خود دست به شورشهایی زدند...

مجموعه آنچه اشاره شد مؤلفه‌های حائز اهمیت است تا در برابر دیدگان اعراب، ایران با دو چهره مثبت و منفی رخ نماید. بدیهی است هر نوع نگاه مثبت و منفی دارای ظرفی زمانی و به لحاظ تاریخی، مقطعی خاص است. در حال حاضر این نگاه حول محور مسائل بسیاری متمرکز گردیده است. بدون شک، آغاز مبارزه ایرانیان و پیروزی انقلاب اسلامی در نوامبر ۱۹۷۹ را می‌توان از نقطه نظر سیاسی و جهت‌گیریهای ضداستعماری و ضدصهیونیستی با حرکت ناصریم در مصر مقایسه نمود. انقلاب ایران و حرکت ناصریم هر دو، در مبارزه و مقاومت علیه پایگاه‌های نظامی و توسعه‌طلبی غرب در منطقه و زیر نفوذ و سیطره قرار دادن کشورهای منطقه، مشترک و مشابه بوده‌اند. از همین رو شاید بتوان انقلاب ایران را نوع جدیدی از حرکت ناصریم اسلامی تلقی نمود با این امتیاز که این انقلاب مشکلات و درگیریهای اخوان‌المسلمین و ناصر را در پیش رو ندارد.

حرکت اخوان‌المسلمین با ناصر درگیر شد و روند این درگیری تا به امروز نیز از سوی جریانات اسلامی علیه حکومت کنونی دنبال می‌شود. حکومتی که برخلاف اهداف انقلاب ۱۹۵۳ ناصر، هم به لحاظ نظری و هم از نظر علمی، مسیر خود را دنبال می‌کند. این مسیر سالهاست که از جنبش ناصر فاصله گرفته و دیر زمانی است که نزد افکار عمومی اعراب، به عنوان کودتایی علیه آن جنبش تلقی گردیده است.

سبک و شیوه مبارزه شیعیان در جنوب لبنان و حرکت مقاومت اسلامی در فلسطین عمدتاً از انقلاب اسلامی ۱۹۷۹ ایران الگوبرداری شده است. همچنین ردپا و تأثیر سیاست‌های ایران را می‌توان در

رویدادهای افغانستان، پاکستان، آسیای میانه، بوسنی و چچن مشاهده نمود. به طور کلی جایگاه این کشور را می‌بایست در مرحله کنونی در مرکزیت جهان اسلام ارزیابی نمود. در حقیقت اعراب در کلیت جهان اسلام جزئی از این مرکزیت را تشکیل می‌دهند. ایران به لحاظ موقعیت ژئوپلیتیک، مناسبات فرهنگی و ساختار جمعیتی در صف‌بندی جهانی در کنار اعراب قرار داشته و از اهمیت قابل توجه‌ای نیز برخوردار است. حتی دسترسی ایران به سلاح هسته‌ای را می‌بایست پشتوانه‌ای برای اعراب در برابر اسرائیل که به سلاح‌های هسته‌ای مجهز است به حساب آورد. ایران در مقابل توسعه‌طلبی غرب ایستاده و در برابر نیروهای نظامی امریکا در شرق و غرب و به ویژه در مرکز غربی خلیج فارس مقاومت می‌کند.

انجام گفتگوهای بین اعراب و ایرانیان در سال گذشته که توسط مرکز تحقیقات وحدت عربی در دانشگاه قطر برنامه‌ریزی شده بود، از دستاوردهای نسبی برخوردار بود که منافع دو طرف این گفتگوها را در نظر داشت. اما با وجود این، فضایی که به طور کلی بر این گونه روابط و گفتگوها سایه افکننده از استحکام و اطمینان لازم برخوردار نبوده و تا حدودی متزلزل به نظر می‌رسد.

در سالهای اخیر، رابطه و گفتگو بین کشورهای عربی و اسرائیل آغاز گردیده است. اما انجام این گفتگوها می‌بایست در مسیری درست و از هشیاری و واقع‌بینی‌های لازم برخوردار باشد. براین اساس می‌بایست بستر این گفتگوها از مسیر روابط بین خود اعراب در گام نخست، روابط ایران و اعراب در گام بعدی و در نهایت بین اعراب و اسرائیل عبور کند. ایران همچون ترکیه یکی از کشورهای همجوار کشورهای عربی است که به لحاظ تاریخی و جغرافیایی از اهمیت استراتژیک برخوردار است، همکاری‌های فرهنگی و توجه به مصالح و منافع مشترک بین ایران و کشورهای عربی امری ضروری است.

کشورهای عربی، ترکیه و ایران جمعاً در حدود سیصد میلیون جمعیت دارند که به طور نسبی رقمی معادل تعداد جمعیت در اروپا، امریکا، روسیه و ژاپن می باشد. با توجه به اینکه این کشورها در قلب جهان اسلام قرار دارند می توان آنها را به عنوان زیرمجموعه ای از تمامی کشورهای اسلامی که میزان جمعیت آنها رقمی معادل جمعیت چین است، به حساب آورد.

در عصر توازن قوا، ایران، ترکیه و کشورهای عربی با اتحاد با همدیگر می توانند یک قدرت مرکزی را تشکیل دهند، به همان گونه که امروز کشورهای اروپایی توانسته اند اتحاد اروپا را سامان بخشند. در حال حاضر، ضرورت طرحی سیاسی فراتر از طرحهایی که تاکنون توسط اعراب در محدوده کشورهای عربی ارائه شده است، احساس می گردد. طرحهای ارائه شده ثمراتی زیانبار داشته و آنها را بیش از پیش به باتلاقیهای گوناگون فرو برده است. بدیهی است پاسخ به ضرورت طرحی فراگیر که بدان اشاره شد، الزامات خود را می طلبد و آمادگی برای طرح درست و واقعی آن، به تمرین و برخوردهای شفاف، صریح و اطمینان بخش در فضایی سالم در میان کشورهای اسلامی نیاز دارد.

روشنفکر ملی با نگاهی تاریخی و استراتژیک باید منابع ملی و میهنی خود را ارزیابی و تبیین و آن را به طور روشن و شفاف طرح نماید. در این مسیر هراس از اتهامات واهی همچون خیانت به اعراب و مزدوری برای ایران نباید به عنوان عاملی بازدارنده، حقیقت و واقعیت را به محاق برد. بدیهی است اتهاماتی از این قبیل، کوششهایی ویرانگر است. از بین بردن زمینه های مساعد برای ارائه طرح یاد شده بسی آسانتر از تلاش در جهت ایجاد زمینه های مساعد برای عملی نمودن چنین طرحی است. آری، برافروختن آتش بسی آسانتر از مهار و خاموش کردن آن و ایجاد آشوب سهلتر از فرونشاندن آن است.

فهرست اعلام

۱. واژگان و موضوعات

۲. اسامی اشخاص

۳. اماکن، شهرها، سرزمین‌ها

۴. کتابنامه

واژگان و موضوعات

انسان، ۸، ۲۰، ۲۹، ۳۱، ۳۴، ۳۶، ۳۷	آخرت، ۲۰، ۲۹، ۳۵، ۵۶، ۱۹۶، ۲۲۳
۴۰، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۵۰، ۵۲، ۵۷، ۵۸، ۶۰	آدم، ۹۴، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۵۹، ۱۷۵
۶۲، ۶۳، ۶۴، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۹، ۸۰، ۸۱	۱۸۳، ۱۸۴
۸۴، ۸۵، ۸۸، ۸۹، ۹۱، ۹۲، ۹۷، ۱۰۱	آزادی، ۳۶، ۵۷، ۵۸، ۶۹، ۷۴، ۱۱۰
۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۷	۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۷، ۱۴۷، ۱۴۸
۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۴۰	۱۵۱، ۱۵۵، ۱۶۳، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵
۱۴۱، ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۶	۲۰۲، ۲۰۳، ۲۴۷
۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۷، ۱۷۲	آفرینش و تاریخ، ۱۸۹
۱۷۵، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۷	اجتهاد، ۱۱۱، ۱۱۶، ۱۳۲، ۱۴۰
۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۰	احسان، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶
۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۲۳، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵	۱۲۳
ایدئولوژی، ۱۲، ۳۳، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۴۶	اشراق، ۲۴، ۵۰، ۵۱، ۶۳
۱۴۸، ۱۹۹	انجیل، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۳
ایدئولوژی مارکسیستی، ۵۹	۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴
ایده‌آلیسم، ۱۹۳	۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷
ایمان، ۲۹، ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۲	انجیل لوقا، ۲۲۴
۷۹، ۸۸، ۹۷، ۹۹، ۱۰۰، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۳۵	انجیل متی، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲
۱۴۰، ۱۴۱، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۷، ۱۶۰	۲۲۳، ۲۲۴
۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۳، ۲۱۱	انجیل مرقس، ۲۱۸
۲۱۲، ۲۲۳	انجیل یوحنا، ۲۳۵
بصیرت، ۵۰، ۷۱، ۷۹، ۸۹، ۹۱، ۹۲	اندیشه فلسفی، ۸، ۱۱، ۱۷، ۱۸، ۱۹
۹۳، ۱۱۹	۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۶، ۲۹، ۴۹، ۵۰

۲۵۶/ میراث فلسفی ما

تمدن اسلام، ۱۸۹	بنیادگرایی، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۹۸
تمرکزگرایی، ۱۰۱، ۱۳۵	بینش ثنوی، ۴۴، ۵۱، ۵۵، ۵۶
توحید، ۲۱، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۶، ۵۵، ۷۴، ۷۶، ۹۲، ۹۴، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۸۲، ۱۸۳	بینش عرفانی، ۷۱، ۸۵، ۸۹
تورات، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۹، ۲۳۴	پلورالیسم سیاسی، ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۲۳، ۱۲۴
ثنویت، ۳۷، ۴۴، ۵۵، ۱۹۵، ۲۰۸	پلورالیسم مذهبی، ۷۳، ۱۲۳
جبر، ۵۷، ۵۸، ۶۳، ۹۹، ۱۰۹، ۱۱۸	پولس، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۸
جسم، ۳۱، ۳۵، ۴۳، ۴۴، ۵۳، ۵۵، ۶۲	پیامبر، ۳۸، ۵۰، ۵۸، ۷۲، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۶، ۹۴، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۶۹، ۱۸۰، ۲۰۸، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۳۰، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۵
جمع، ۲۸، ۳۵، ۵۵، ۱۳۲	تاریخ، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۳، ۲۵، ۲۸، ۳۱، ۳۶، ۴۳، ۴۹، ۵۲، ۵۵، ۵۷، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۷۲، ۸۰، ۸۷، ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۴۰، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۸۰، ۱۹۴، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۱، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۴۲، ۲۳۸
جنس دوم، ۱۵۴، ۱۸۹	تجدد، ۱۲۹، ۱۳۲
جوهر، ۱۹، ۲۹، ۳۵، ۳۸، ۵۵، ۵۶، ۷۰، ۷۱، ۷۵، ۷۶، ۸۰، ۸۱، ۸۵، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۱۰۳، ۱۱۷، ۱۲۳، ۲۲۱	
حج، ۹۷، ۱۷۵	
حکمت، ۲۵، ۲۷، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۶، ۳۷، ۵۰، ۵۸، ۶۲، ۷۱، ۹۱، ۱۰۶، ۲۱۴	
۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲	

فهرست اعلام / ۲۵۷

۱۴۶، ۱۵۳، ۱۷۴، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۰۲

۲۰۳، ۲۳۳

دانش، ۳۴، ۷۱، ۸۵، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱

۹۴، ۹۵، ۹۸، ۱۱۹، ۱۸۵، ۲۴۵

دنیا، ۸، ۱۳، ۲۹، ۳۱، ۳۵، ۴۳، ۴۵، ۵۱

۵۶، ۷۶، ۱۰۵، ۱۱۱، ۱۲۹، ۱۵۶، ۱۸۱

۱۸۳، ۱۹۶، ۲۴۲

دولت، ۳۹، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۷۶، ۸۰، ۱۳۰

۱۹۶، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۵، ۲۴۸

دین، ۱۳، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۹، ۳۳، ۳۴

۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۲، ۵۵، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۴

۸۳، ۸۵، ۸۸، ۹۴، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۰

۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۲

۱۲۳، ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱

۱۶۳، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۱۰

۲۱۱، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹

۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۴۳

زن، ۵۶، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۹

۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۰

۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸

۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴

۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۲۵، ۲۵۱

سمبولیسم، ۴۷

حکمت عملی، ۳۴

حکمت نظری، ۳۴

خدا، ۳۲، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵

۵۰، ۵۱، ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۶۰، ۶۳، ۶۴، ۷۸

۷۹، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۶، ۸۷، ۹۴، ۹۶، ۹۷

۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵

۱۱۵، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۴۰، ۱۴۵

۱۵۰، ۱۵۵، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۶۴

۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳

۱۷۵، ۱۷۶، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳

۱۸۷، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸

۱۹۹، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲

۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۳

۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۴

۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۴۶، ۲۴۸

خداوند، ۳۶، ۴۰، ۴۱، ۴۴، ۴۵، ۵۷، ۵۸

۷۴، ۷۸، ۸۱، ۸۶، ۸۷، ۹۱، ۹۶، ۹۸، ۹۹

۱۰۰، ۱۰۳، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۳۷

۱۴۰، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۶، ۱۷۵، ۱۷۷

۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۹۴، ۲۰۳، ۲۱۰

۲۱۳، ۲۱۸، ۲۲۱، ۲۳۰، ۲۳۴، ۲۳۷

خرد، ۱۲، ۱۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۳، ۴۹

۵۱، ۶۰، ۶۳، ۷۰، ۸۴، ۸۶، ۸۸، ۹۳، ۱۱۷

عدل، ۹۵، ۹۷، ۱۰۳	سیاست، ۱۲، ۳۳، ۳۴، ۳۹، ۴۹، ۵۸
عرفان، ۱۲، ۲۱، ۵۰، ۷۲، ۷۳، ۷۶، ۷۹	۵۹، ۶۱، ۷۷، ۹۷، ۹۸، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۵۰
۹۷، ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۳	۱۵۱، ۱۵۲، ۱۸۷، ۲۱۸، ۲۲۵، ۲۴۲، ۲۴۴
۱۶۹، ۱۸۰، ۱۸۴، ۱۸۵	شریعت، ۳۷، ۳۸، ۷۲، ۷۴، ۷۵، ۹۲
عشق، ۶۹، ۷۱، ۷۳، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۹	۱۰۲، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۳۷
۹۳، ۹۴، ۹۷، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۳	۱۲۸، ۱۳۹، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۴
۱۴۶، ۱۵۰، ۱۵۴، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۸۳	شمول‌انگاری، ۷۳، ۱۱۵
۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۴۹	شناخت، ۱۱، ۱۶، ۲۰، ۲۴، ۲۷، ۳۱
عقاب، ۲۹، ۱۳۴	۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۸، ۵۰، ۶۴، ۷۰، ۷۱، ۷۲
عقل، ۱۲، ۲۲، ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰	۷۵، ۸۴، ۸۵، ۸۹، ۱۱۱، ۱۱۹، ۱۴۶، ۱۶۵
۴۳، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۳، ۵۴، ۵۵	۱۷۵، ۱۸۱، ۱۸۵، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۷
۵۶، ۵۹، ۶۱، ۶۲، ۶۹، ۷۱، ۸۰، ۸۱، ۸۷	۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۶، ۲۲۲، ۲۳۸، ۲۴۲، ۲۴۷
۸۹، ۹۲، ۱۰۵، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۳۰	صوفیانه، ۹۲
۱۳۱، ۱۷۴، ۱۹۳، ۱۹۴	صیروت، ۴۵، ۵۱، ۵۸
عقل اسلامی، ۴۶	ضرورت، ۸، ۳۶، ۴۹، ۵۷، ۵۸، ۸۴، ۹۳
عقلانیت، ۸۱، ۱۰۷، ۱۱۹، ۱۳۱، ۱۴۲	۱۰۰، ۱۰۵، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۹۵، ۱۹۹
علم، ۱۹، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۴۱	۲۰۲، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۲۱، ۲۴۲، ۲۵۱
۴۴، ۵۰، ۵۶، ۵۷، ۸۹، ۹۰، ۹۴، ۹۸، ۱۱۷	طبیعت، ۱۷، ۲۱، ۲۲، ۲۵، ۳۱، ۳۲، ۴۳
۱۴۰، ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۷۱، ۱۷۹، ۱۸۵	۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۸، ۶۲، ۹۳، ۹۷، ۱۰۱
۱۹۴، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۴۶	۱۰۵، ۱۵۴، ۱۵۷، ۲۰۲
علوم طبیعی، ۱۹، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴	عبرت، ۶۳
۳۶، ۵۳، ۲۴۵	عدالت، ۹۵، ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۳۵، ۱۳۷
علوم عقلی، ۳۹، ۱۳۰	۱۴۸، ۱۵۰، ۱۶۵، ۱۷۷، ۱۸۳، ۲۲۴

فهرست اعلام / ۲۵۹

فلسفه اسلامی، ۱۷، ۳۸، ۳۹، ۵۰، ۶۲

۲۰۱، ۲۴۵

فلسفه اشراق، ۵۱، ۵۰

فلسفه قدیم، ۲۱، ۲۴، ۳۷، ۳۹، ۴۹

فیلسوف، ۱۸، ۱۹، ۳۱، ۳۴، ۳۵، ۳۶

۳۷، ۳۸، ۴۷، ۵۸، ۵۹، ۱۹۳

قرآن وزن، ۱۹۰

قسط، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱

۱۰۲، ۱۰۵

کثرت‌گرایی، ۷۰، ۷۲، ۷۳، ۹۲، ۱۱۲

۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۲

مابعدالطبیعه، ۲۶

ماوراءالطبیعه‌گرایی، ۱۹۵، ۱۹۶

ماهیت، ۱۶، ۱۹، ۲۹، ۳۰، ۳۲، ۳۸، ۴۳

۴۴، ۴۶، ۴۷، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۵۲، ۱۵۳

۱۸۷، ۲۱۸، ۲۲۱

متافیزیک، ۳۶، ۵۰، ۱۹۴

مذهب، ۷۰، ۷۴، ۹۱، ۹۴، ۹۹، ۱۰۶

۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۲۲، ۱۲۳

۱۴۸، ۱۶۷، ۱۷۳، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۸

۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۴۵

معرفت، ۷، ۱۶، ۲۲، ۷۲، ۸۳، ۸۴، ۸۹

۹۰، ۹۱، ۱۱۳، ۱۴۰، ۱۵۰، ۱۵۴، ۱۸۱

۱۸۳، ۱۸۵

غرب، ۷، ۱۶، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴

۲۷، ۳۲، ۳۴، ۳۸، ۳۹، ۴۲، ۴۴، ۴۷، ۵۱

۵۳، ۵۵، ۵۷، ۵۹، ۶۳، ۶۵، ۸۰، ۱۲۹

۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۵۳، ۱۹۹، ۲۰۰

۲۰۱، ۲۲۲، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۰

فرهنگ، ۸، ۱۱، ۲۳، ۲۴، ۳۱، ۶۹، ۷۰

۷۱، ۷۲، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۶

۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۷، ۱۱۸

۱۲۳، ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۵۲

۱۵۴، ۱۵۶، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۷۳

۱۷۴، ۱۸۷، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰

۲۰۱، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۴۶

فرهنگ عقلی، ۳۹

فرهنگ غرب، ۳۲، ۶۵، ۲۰۱

فرهنگ و دین، ۱۹۰

فقه، ۱۳، ۳۳، ۳۴، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۵

۱۳۰، ۱۴۲

فقه سنتی، ۱۱۱، ۱۱۴

فلسفه، ۱۲، ۱۳، ۱۹، ۲۰، ۲۶، ۲۸، ۲۹

۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹

۴۷، ۵۰، ۵۱، ۸۹، ۹۱، ۱۰۶، ۱۱۸، ۱۱۹

۱۴۵، ۱۵۴، ۱۶۱، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۳

۱۹۴، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲

۲۶۰/ میراث فلسفی ما

ملیت، ۷۰، ۱۵۱، ۲۴۳، ۲۴۸

منطق، ۱۷، ۱۹، ۲۶، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶

۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۱، ۵۸، ۶۲، ۷۶، ۱۴۱

۱۶۱، ۱۹۴، ۲۰۰

منطق صوری، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۰

منطق ظن و گمان، ۴۷

منطق واقعگرا، ۴۶، ۴۷

میراث سوم، ۱۸۹

میراث فرهنگی، ۸، ۲۸

میراث فلسفی، ۱۱، ۱۲، ۱۵، ۱۶، ۱۸

۲۸، ۲۹، ۳۲، ۳۴، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۵

۵۱، ۵۳، ۵۶، ۶۴

نفس، ۳۵، ۴۳، ۴۴، ۴۹، ۵۳، ۵۴، ۵۵

۵۶، ۶۲، ۶۳، ۸۰، ۸۸، ۹۳، ۱۱۷، ۱۷۸

۱۸۳

وحی، ۵۰، ۶۳، ۱۰۲، ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۰۲

۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲

هرمنوتیک، ۸۳

اسامی اشخاص

اعتصامی - پروین، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۹۰	آتاتورک، ۱۳۳
اعرابی، ۱۳۲	آرکون - محمد، ۷
افراسیاب، ۱۶۲	آشوری - داریوش، ۸۵
افغانی - سید جمال، ۱۳۲	ابن باجه، ۱۷
افلاطون، ۲۵، ۲۶، ۳۵، ۳۶، ۴۴، ۴۵، ۴۸	ابن حنبل، ۱۳۳
اقبال لاهوری، ۲۱، ۱۲۱، ۱۸۳، ۱۸۵	ابن خلدون، ۶۴، ۶۵، ۱۳۱
۲۰۰	ابن رشد، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۷، ۳۱
امام حسین، ۱۳۴، ۱۶۳، ۱۷۰، ۱۸۹	۳۴، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۳، ۴۴، ۱۳۰، ۱۳۱
امام جعفر صادق، ۱۵۷	۱۴۲
امام علی، ۹۷، ۱۰۰، ۱۲۰، ۱۶۹	ابن سینا، ۳۸، ۵۰
پاسکال، ۴۰	ابن طفیل، ۱۷، ۳۹
ترمذی، ۲۴۵	ابن عربی، ۱۰۳، ۱۷۱، ۱۸۲، ۱۸۳
جابری، ۷	ابن مسکویه، ۴۲
حافظ، ۸۵، ۱۶۳، ۱۷۰	ابوالعلا معری، ۲۳
حسن البنا، ۲۱، ۳۹	ابوبکر رازی، ۱۷
حلاج، ۱۸۲	ابوبکر شبرونی، ۲۳
حنفی - حسن، ۸، ۹، ۱۱، ۱۲، ۱۳	ابوداود، ۲۴۵
۱۲۷، ۱۲۹، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۶	ابوطالب مکی، ۵۰
۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۳۹	ارسطو، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۴۶
۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۷	۹۲، ۴۸
خدیدو اسماعیل، ۲۴	اسپینوزا، ۴۰، ۵۷
خوارزمی، ۲۴۵	اسکندر کبیر، ۲۱۴
داود، ۲۱۴، ۲۴۵	

۲۶۲ / میراث فلسفی ما

دکارت، ۲۰۱، ۴۲، ۴۰	قریشی - عبدالکریم، ۵۰
دوبووار، ۱۸۹	عبدالناصر - جمال، ۱۳۴، ۲۴۹
دوگندرسه، ۱۵۳	عبدالوهاب - محمدبن، ۱۳۲، ۱۳۳
رشید رضا، ۲۱، ۱۳۳، ۱۷۱	عبدالله سنان، ۱۵۷
رمون، ۳۴	عبدالله عرووی، ۷
روزا لوکزامبورگ، ۱۵۴	عدویه - رابعه، ۱۸۰
ژاسون، ۲۱۵	عدویه - مریم، ۱۸۶
سروش - عبدالکریم، ۱۱۱، ۱۱۲	عیسی مسیح، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۳
۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵	۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۱، ۲۲۳
سقراط، ۳۶، ۴۸	۲۲۵، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴
سلمان فارسی، ۲۴۵	۲۳۵، ۲۳۸
سلیمان، ۲۱۴	عین القضاة همدانی، ۷۵، ۸۴
سهروردی، ۸۰، ۹۱، ۹۲، ۱۰۴، ۱۱۹	غزالی، ۳۹، ۵۰، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۳۰، ۱۷۱
۱۸۲	۲۴۶
سید قطب، ۱۳۴، ۱۴۲، ۱۷۱	فارابی، ۱۱، ۱۷، ۲۶، ۲۹، ۳۱، ۳۳، ۳۴
شبلی شمیل، ۲۲	۳۵، ۴۴، ۵۰، ۵۹، ۶۰، ۶۴، ۱۷۱
شریعتی - علی، ۷۴، ۹۵، ۱۱۸، ۱۱۹	فاطمه، ۱۶۳
۱۲۲، ۱۸۹، ۲۱۶	فردوسی، ۱۶۲، ۱۹۰، ۲۴۶
شمس مغربی، ۸۶	فلورا تریسا، ۱۵۳
شهرستانی، ۲۲	کاشانی، ۲۴۵
شیخ طوسی، ۱۵۷	کانت، ۴۲
شیخ عطار، ۱۸۲	کدیور - محسن، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴
طالقانی - سید محمود، ۸۲، ۱۷۱	۱۱۵
طه حسین، ۱۳۴	کلارا زتکین، ۱۵۴

کندی، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۳۱، ۳۴، ۴۴، ۵۵

۸۶

کورمران، ۲۱۷

لوگوس، ۲۳۰، ۲۳۵

ماری ولستون کرافت، ۱۵۳

مأمون، ۲۵، ۲۷

محمد(ص)، ۸۸، ۱۰۵، ۱۳۲، ۱۶۲،

۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۸، ۲۳۵، ۲۳۷

محمد عبده، ۲۱، ۱۳۳، ۱۷۱، ۲۰۰

مریم، ۱۸۰، ۲۱۳، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۶

ملاصدرا شیرازی، ۲۴۵

مولانا، ۸۵، ۱۱۲، ۱۱۵

ناصر خسرو، ۲۴۵

هاجر، ۱۷۵

هایدگر، ۱۹۵، ۱۹۷

هرود، ۲۱۶

هشام شرابی، ۷

هگل، ۳۴، ۵۸

اماکن، شهرها، سرزمین‌ها

ترکیه عثمانی، ۱۳۱	آسیای میانه، ۱۳۶، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۰
چچن، ۲۵۰	آلمان، ۲۴، ۱۵۴
چین، ۲۴، ۲۵۱	اردن، ۸۲، ۱۳۱، ۱۳۴
خاورمیانه، ۱۶۳، ۱۶۹، ۲۴۷	اسرائیل، ۱۲، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۸
خلیج فارس، ۲۴۸، ۲۵۰	۲۴۴، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۰
روسیه، ۱۳۶، ۲۴۷، ۲۵۱	اسکندریه، ۲۱۴
ژاپن، ۱۲، ۲۵۱	افغانستان، ۱۵۲، ۲۴۵، ۲۵۰
سودان، ۱۳۲	امریکا، ۱۲، ۲۴، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸
سوریه، ۱۳۴، ۱۳۸	۲۵۰، ۲۵۰
عراق، ۱۳۸، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۸	انگلستان، ۲۴، ۱۵۳
فرانسه، ۱۲، ۲۴، ۲۷، ۵۳، ۱۵۳، ۲۴۷	ایتالیا، ۱۵۳
فلسطین، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۸، ۲۱۵، ۲۱۶	ایران، ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۶۳، ۶۴، ۱۰۲
۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹	۱۳۶، ۱۳۸، ۱۶۲، ۱۷۹، ۲۴۱، ۲۴۲
قاهره، ۱۲، ۱۳	۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸
قدس، ۲۱۴، ۲۱۵	۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱
قطر، ۲۵۰	بابل، ۲۱۴
کشورهای خلیج فارس، ۱۲	بلژیک، ۱۲
لبنان، ۱۳۶، ۱۳۸، ۲۴۹	بوسنی، ۱۳۶، ۲۵۰
لندن، ۱۳۶	پاکستان، ۱۵۱، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۰
مراکش، ۱۲، ۱۷، ۱۵۱	ترکیه، ۱۳۳، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۴۵، ۲۴۶
مسجدالاقصی، ۱۳۷	۲۵۰، ۲۵۰

فهرست اعلام / ۲۶۵

مغرب عربی، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۶، ۲۴۴

هند، ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۶۴، ۱۳۲، ۲۴۵

یمن، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۶۲

کتابنامه

- ۱- آفرینش و تاریخ، مطهرین طاهر مقدسی، ترجمه دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی.
- ۲- احیاء فکر دینی در اسلام، محمد اقبال لاهوری، ترجمه احمد آرام.
- ۳- پرتوی از قرآن، محمود طالقانی، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۸.
- ۴- تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، نیکلسون، ترجمه دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن.
- ۵- تمدن اسلامی، دکتر گوستاولوبین.
- ۶- تمهیدات، عین القضاة
- ۷- حج، مجموعه آثار ۶، علی شریعتی.
- ۸- حقوق زن در اسلام، مرتضی مطهری.
- ۹- دورنمای انسان از دیدگاه اسلام، حسن حنفی.
- ۱۰- سیری در تاریخ ایران پس از اسلام، آن لمبتون، ترجمه یعقوب آژند.
- ۱۱- شاهنامه فردوسی.
- ۱۲- شعاع اندیشه و شهود در اندیشه سهروردی، غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات حکمت
- ۱۳- عوارف المعارف، شهاب‌الدین سهروردی، ترجمه ابومنصور بن عبدالله مؤمن اصفهانی، انتشارات ملی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
- ۱۴- فرهنگ سیاسی و بحران اندیشه و عمل در جهان عرب، حسن حنفی.
- ۱۵- فرهنگ و دین، ویراسته میرچا الیاده.
- ۱۶- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
- ۱۷- قبض و بسط تئوریک شریعت، عبدالکریم سروش، چاپ چهارم، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۴.
- ۱۸- قرآن مجید.

فهرست اعلام / ۲۶۷

- ۱۹- کتاب مقدس.
- ۲۰- گلستان سعدی.
- ۲۱- مناظره سروش - کدیور درباره پلورالیسم، انتشارات سلام، چاپ سوم، ۱۳۷۸.
- ۲۲- نوگرایی دینی، حسن یوسفی اشکوری، انتشارات قصیده، ۱۳۷۷.
- ۲۳- نهج البلاغه.



منتشر شد

اندوه یعقوب

علی طهماسبی

اندوه یعقوب، روایتی تأویل‌گرایانه از داستانی کهن درباره یعقوب و یوسف است. داستانی که هم در تورات آمده و هم در قرآن، با برخی تفاوت‌های اساسی. این روایت نیز خود در قالب داستان آمده، اما متن پایه و مرجع همان سفر پیدایش تورات و سوره یوسف در قرآن بوده است.

نام هر یک از آدم‌های قصه نیز کلیدهایی هستند برای گشایش معناها و آنچه ما را با آدم‌های قصه نزدیک و گاه یگانه می‌کند، همان معناها هستند که در قالب نام‌هایی چون یعقوب، راحیل و یوسف تعبیه هستند. کتاب حاضر در سه بخش و یک پیشخوانی فراهم آمده است. قدرت تأویل همدلانه‌ی مؤلف در بازخوانی متون قدسی، حقیقتاً شگرف و تحسین‌برانگیز است. ضمن آنکه این خلاقیت با قلم نرم و مهربان مؤلف، عجین و آمیخته است.

۱۹۲ ص، ۱۲۰۰ تومان



منتشر شد

خانه‌های شطرنجی سرنوشت ملت

مسعود میری

به دشواری می‌توان گفت که روایت‌های افسانه‌وار در زبان امروزین ما معنادار می‌شوند. ذهن عادت زده ما از شنیدن عنوان افسانه کهن‌ترین تصویرها را برمی‌گزیند و تخیلات و هم‌آلود را به خاطر می‌آورد. پیوستاری شعر و داستان نیز از دیگر دشواری‌های زبانی است که راوی رمان مدرن «خانه‌های شطرنجی سرنوشت ملت ما» برگزیده است تا از پر تو این پیوند اتفاقی که در خانه زبان باید بیفتد، واقع شود. پرداختن به نمادهای زن مَر به‌گر، چاه، ریگستان، دهکده و معبد، کوچ‌های پیوسته، تصویرهای نشسته بر روی سفالها و تندیس‌ها و... همگی این رمان را به سمت پیچیدگی به پیش می‌راند تا در نهایت در عنصر جانشینی معنایی امکان تأویل نجات بازخوانی شود. خانه‌های شطرنجی سرنوشت ملت ما ژانری دشوار، برگزند را فراخوانده تا مفاهیم نو در ایمازهای اساطیری رها شوند و از دامن این رهایی، شعله سرگذشت در جهان کلمه جان بگیرد. این کتاب به دکتر علی شریعتی و علی طهماسبی هدیه شده است.

۱۲۸ ص، ۷۵۰ تومان



منتشر شد

مثل مردمک چشم خویش

خسرو آذربایجانی - مسعود میری

پرسش‌های نسل نو، همواره تردید سنگین راه پیموده شده را با خود به همراه آورده است. روشنفکری دینی در چند دههٔ اخیر با نام دکتر علی شریعتی، میراث‌نواندیشی مذهبی در میدانی تازه گسترده ساخته است. چالش و همپرسگی، رویکرد متناقض اندیشه‌وران معاصر با میراث شریعتی را برجسته می‌سازد که حب و بغض با سیمایی به اسطوره انجامیده خود را نشان می‌دهد. در کتاب مثل مردمک چشم خویش با گفتگوهایی از سنخ تردیدهای معاصرین نسل نو آمده در مواجهه با مفاهیم قابل توجه روشنفکران دینی روبرو هستیم. اما آنچه این گفتگوها را به هم - افقی سوق می‌دهد تردیدها و تلاش‌هایی است که از چهره شاخص روشنفکری دینی - دکتر علی شریعتی - آغاز می‌شود و به مفاهیمی هم‌چون غربت تأویل متن، آغاز یا عبور از شریعتی، اکنون انسانی شریعتی، اقبال روشنفکر و مذهبی یا اقبال روشنفکر مذهبی؟ می‌انجامد. خسرو آذربایجانی و مسعود میری در دفتر اول این گفتگوها با روانشاد دکتر مجید شریف، علی طهماسبی، محمد بقایی (ماکان) و امیر رضایی به سخن نشسته‌اند.

۲۰۰ ص، ۱۱۰۰ تومان



منتشر کرده است:

✓ دغدغه‌های فرجامین

علی طهماسبی

✓ بودن دشوار آدمی

علی طهماسبی

✓ شریعتی و نقد سنت

حسن یوسفی اشکوری

✓ یک چیز عین تمام

مسعود میری

✓ مثل مردمک چشم خویش

گفت و شنودی با

مجید شریف، علی طهماسبی، امیر رضایی، محمد بقایی

به کوشش: خسرو آذربایجانی، مسعود میری

✓ مجموعه آثار حلاج

تحقیق و ترجمه: قاسم میرآخوری

✓ چهار متن منتشر نشده از زندگی حلاج

لویی ماسینیون

ترجمه: قاسم میرآخوری

✓ اندوه یعقوب

روایتی از یعقوب تورات تا یوسف قرآن

علی طهماسبی

✓ خانه‌های شطرنجی سرنوشت ملت ما

مسعود میری

