

آزادی اندیشه

شماره دوم / بهمن ۹۴

موضوع ویژه |

آزادی، اندیشه، آزادی اندیشه



با نوشته‌هایی از |

آرش جودکی
فرهاد خسروخاور

حسن فرشتیان
کاظم کردوانی

محسن متقی

ستاره مظفری

علی میرسپاسی

محمدرضا نیکفر

حسن یوسفی اشکوری



انجمن آزادی اندیشه
The Association for
Freedom of Thought-Iran
(AFTI)



نشریه ی علوم انسانی و اجتماعی

آزادی اندیشه

وابسته به «انجمن آزادی اندیشه»

- شماره دوم، بهمن ۹۴ -

زیر نظر شورای تحریریه :

نیره توحیدی، آرش جودکی، کاظم کردوانی، محمدرضا نیکفر،
حسن یوسفی اشکوری

دبیر شورای تحریریه : کاظم کردوانی



* کلیه ی مقاله های نشریه به صورت «همتاخوانی» (peer review) و
با ارزیابی دو صاحب نظر حوزه ای که مقاله به آن تعلق دارد (بی آنکه نام
نویسنده را بدانند) منتشر می شوند.
* نشریه ی «آزادی اندیشه» در تلخیص و ویرایش مطالب آزاد است.



تماس با شورای تحریریه ی نشریه :

azadiandisheh.journal@azadiandisheh.com

تماس با هیئت مدیره ی انجمن :

azadiandisheh.association@azadiandisheh.com

شماره حساب انجمن :

Verein für Gedankenfreiheit e.V.

Commerzbank

IBAN: DE59641400360892665100

BIC: COBADEFFXXX

طرح روی جلد : در بزرگداشت محمد مجتهد شبستری



مشاوران علمی نشریه

کاظم ایزدی

سعید پیوندی

نیره توحیدی

آرش جودکی

فرهاد خسروخاور

اسفندیار طبری

کاظم علمداری

کاظم کردوانی

علی اکبر مهدی

علی میرسپاسی

محمدرضا نیکفر

حسن یوسفی اشکوری





سرسخن

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

ابزارکار علوم انسانی و اجتماعی «کلمه» است و با «کلمه» است که در این علوم نظریه‌پردازی می‌شود. و به این معنا، علوم انسانی و اجتماعی علم «گفتمان» است.

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

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

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





فهرست مطالب:

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

۱. درباره‌ی این شماره ۹

۲. گزارش:

• هما فریور / رشته ادبیات و علوم انسانی محدودتر می‌شود..... ۱۳

۳. بخش موضوعی نشریه:

• آرش جودکی / آزادی از دیدگاه رازی : خرد در ستیز با پیامبری و دین..... ۱۷

• حسن فرشتیان / مفهوم آزادی در گفت‌وگو نائینی..... ۴۵

• کاظم کردوانی / آزادی وجدان، اصل فراموش شده‌ی آزادی‌ها..... ۵۹

• محمدرضا نیکفر / آزادی اندیشه و مسئله جهت‌یابی..... ۹۱

۴. بخش دوم:

• فرهاد خسروخاور، محسن متقی / روشنفکران لائیک در ایران معاصر..... ۱۰۷

• علی میرسپاسی / ظهور عرفان و افول علوم انسانی..... ۱۲۹

۵. محسن متقی / در بزرگداشت مجتهد شبستری:

• دینداری مومنانه در جهان راز زدائی شده..... ۱۴۹

۶. کتاب: معرفی و نقد:

• ستاره مظفری / معرفی و بررسی کتاب رفتارهای جنسیت‌زده در کتاب‌های درسی ایران..... ۱۷۵

• حسن یوسفی اشکوری / حجاب شرعی در عصر پیامبر؛ اثری دوران‌ساز در زمینه جنسیت و حجاب

اسلامی..... ۱۷۹

۷. معیارهای ما در ارزیابی مقاله‌ها..... ۱۹۳



درباره‌ی این شماره /

دبیر نشریه

این شماره که مانند شماره‌ی پیشین، شامل دو بخش «موضوع ویژه» و بخش «باز» است، با گزارش **هما فریور** در باره‌ی «محدودتر شدن رشته ادبیات و علوم انسانی در دبیرستان‌های ایران» آغاز می‌شود.

در بخش «موضوع ویژه»، نخست **آرش جودکی** در مقاله‌ی «آزادگی از دیدگاه رازی: خرد در ستیز با پیامبری و دین» به آرای رازی در این خصوص می‌پردازد و رویکرد خود را چنین بیان می‌کند: «در این جستار، نخست با بررسی شالوده‌های رهیافت رازی به پیامبری، پیامرستیزی او را در پیوند با رساله‌اش، الطب الروحانی - که از دید خود رازی پیشدرآمدی است به فلسفه خواهیم سنجد. در این راه به بازسازی گونه‌ای گفتمان یزدانشناخت‌شهروندیک پیش رازی می‌پردازیم تا تضاد آن را با سیاستی استوار بر پیامرباوری بهتر بشناسیم. تضادی که از آغاز تا پایان رویارویی دو رهیافت است به خرد، با پیامدهای اجتماعی دوگانه‌ی برابری خواهی و نابرابری‌گستری: یکی خرد آدمیان را برابر می‌داند و دیگری آن را نابرابر می‌خواهد. سپس به میانجی این سنجش و شناخت، نشان خواهیم داد که چگونه از دیدگاه رازی، دین‌باوری با سد کردن راه خرد، سد راه آزادی هم می‌شود. شناخت بهتر تضاد میان خرد و دین، نیازمند آشنایی گذرایی با هستی‌شناسی و نگره‌ی «دیرینگان پنجگانه»، به ویژه زمان بیکرانه، خواهد بود. همخواند با دریافت خود از پیوند هستانی زمان بیکرانه و خرد، چگونگی و چرایی خویشکاری خرد که پلایش روان باشد را با یاری‌گیری از آموزه‌های طب روحانی بررسی خواهیم کرد تا بهتر دریابیم چگونه از نگاه رازی، در کشمکش ترس از مرگ و رهایی از این ترس، دینداری و خردپیشگی رو به روی هم می‌ایستند. در هر دو پاره‌ی این جستار، که گزارش (تعبیر) ماست از چرایی و چیستی پیامرستیزی و دین‌گریزی رازی، دو ایده‌ی بُلادی

(اساسی) او ما را همراهی خواهند کرد: ایده‌ی پیشرفتِ دانش و ایده‌ی برابری خرد.» آنگاه حسن فرشتیان در مقاله‌ی «مفهوم آزادی در گفتمان نائینی» به بررسی آرای محمدحسین نائینی (عالم بزرگ شیعی در زمان مشروطیت وصاحب کتاب مهم «تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله») در باره‌ی «آزادی» می‌پردازد و در توضیح نگاه خود می‌گوید: "در گفتمان نائینی، بسان ادبیات سایر آزادی‌خواهان مذهبی دوران مشروطه، واژه «آزادی» در مفهوم‌هایی از یوغ استبداد بکار برده می‌شد. ولی مخالفان مشروطه، این آزادی را به معنای هرج و مرج و بی‌بندباری تحریف می‌کردند. رهایی از استبداد، دغدغه‌ی اولیه‌ی نائینی را شکل می‌داد، به‌همین دلیل، وی واژه «آزادی» را در مفهوم‌هایی، استفاده می‌کرد. ولی ارجاعات و استنادات نائینی برای اثبات حقانیت مطالبه‌ی آزادی، از قبیل اشارات وی به «آزادی‌های فطری»، کاربرد آزادی به موازات و هم‌ردیف با مفاهیم «مساوات و برابری»، تلاش وی در آگاهی دادن نسبت به خطرات «استبداد دینی»، نشان از غم‌داهایی می‌دهد که می‌تواند ما را به مفهوم آزادی‌های بنیادین رهنمون سازد." سپس **کاظم کردوانی** در مقاله‌ی «آزادی وجدان، اصل فراموش‌شده‌ی آزادی‌ها» رویکرد خود را چنین بیان می‌کند: "این مقاله در دو قسمت ارائه شده است. در قسمت نخست، پس از جست‌وجوی کوتاهی در معناهای «وجدان» در فرهنگ‌های معاصر ایران و چند فرهنگ دوزبانه‌ی قدیم و نظر محمدعلی فروغی در این خصوص، به تاریخچه‌ی پیدایش مفهوم‌های «وجدان» و «آزادی وجدان» اشاره شده است و در بخش آخر این قسمت به تحول مفهوم «آزادی وجدان» از معنای محدود تا مفهوم وسیع امروزی آن (رابطه‌ی آزادی وجدان با آزادی مذهب و آزادی عقیده و آزادی ضمیر درون) پرداخته می‌شود. در قسمت دوم مقاله که به آزادی وجدان در اسلام و ایران اختصاص دارد، پس از طرح موضوع تکفیر در اسلام، به دو نمونه‌ی سرکوب آزاداندیشی (ابن‌المقفع و امام محمد غزالی) اشاره می‌شود و سپس با طرح موضوع «لااکراه فی‌الدین» از دو تعبیر اندیشه‌ورزان دینی معاصر ایران (مهدی حائری یزدی، علامه طباطبایی، مرتضی مطهری) از این آیه سخن خواهد رفت. آنگاه به گونه‌ای مختصر به آزادی دینی در حکومت‌های ایران (صفویه، قاجار، پهلوی) اشاره خواهیم کرد و پس از نگاهی به سرنوشت برابری ایرانیان در قانون مشروطه، دیدگاه‌های جریان‌های مذهبی و ملی و چپ ایران معاصر در باره‌ی آزادی و آزادی وجدان بررسی می‌شود." آنگاه **محمدرضا نیکفر** در مقاله خود با عنوان «آزادی اندیشه و مسئله جهت‌یابی» چگونگی روش و محتوای نوشته‌ی خود را چنین بیان می‌کند: "تمرکز این مقاله در پی‌جویی معنای آزادی اندیشه بر روی بازگویی و تفسیر نوشته‌ای است از کانت با عنوان «جهت‌یابی در اندیشه به چه معناست؟». این نوشته راهنمایی است برای تفکیک مفهومی میان آزادی اندیشه و آزادی بیان. اهمیت این تفکیک درست برای تأکیدی لازم است که بایستی بر آزادی بیان گذاشته شود، زیرا بدون آزادی بیان آزادی اندیشه نیز، که در تحلیل آناتومیک پایه و اساس



است، فرو می‌فسرد.

در قسمت بعدی نشریه، **فرهاد خسروخاور** و **محسن متقی** در مقاله‌ی «روشنفکران لائیک در ایران معاصر»، نوع نگاه و تنظیم نوشته خود را چنین توضیح می‌دهند: "اگر چه از تکوین جریان روشنفکری لائیک بیش از یک قرن می‌گذرد اما ادبیات موجود درباره این نحله فکری هنوز جایگاه شایسته در پژوهش‌های مربوط به تحولات جریان‌ات روشنفکری نیافته است که یکی از علل آن را می‌توان ناهمگونی این جریان دانست. برای فهم بهتر تحولات فکری جریان روشنفکری لائیک ما دو دوره را از هم تفکیک کرده‌ایم که نقطه گسست آن انقلاب ایران است. در بخش نخست به جریان روشنفکران لائیک در ایران پیش از انقلاب و مخصوصاً پس از کودتای ۲۸ مرداد پرداخته‌ایم. در این دوران روشنفکران لائیک در چهره ناسیونالیسم و مخصوصاً مارکسیسم در روایت‌های گوناگون آن تجلی می‌یابد. در بخش دوم نخست به بررسی جریان روشنفکری لائیک و مخصوصاً برخی از چهره‌های شاخص در ایران پس از انقلاب پرداخته‌ایم. پس از فروکش کردن نقش روشنفکران بلند پرواز چهره تازه‌ای از روشنفکری در ایران پا به عرصه وجود می‌گذارد که ما نام روشنفکران میانجی و یا واسط به آن داده‌ایم. در قسمت آخر این نوشته به بررسی این پدیده پرداخته‌ایم که به دلیل نبود روشنفکران صاحب نام جایی در پژوهش‌های مربوط به جریان روشنفکری نیافته است." آنگاه **علی میرسپاسی** رویکرد خود در مقاله‌ی «ظهور عرفان و افول علوم انسانی» را به این شکل توضیح می‌دهد: "در ایران مدرن بسیاری از روشنفکران، که عمدتاً هم در غرب تحصیل کرده بودند، رویکرد فکری خصمانه‌ای نسبت به علوم انسانی اتخاذ کردند و مرتبط و عملی بودن علوم اجتماعی و تفکر عقلانی را به چالش کشیدند، به طوری که این رویکرد در ایده «غرب‌زدگی» و فقدان معنا در زندگی مدرن تجلی پیدا کرد. این مقاله استدلال می‌کند که عمدتاً عرفان و تفکر صوفیانه برای تضعیف علوم انسانی در ایران مدرن به کار گرفته می‌شود، چنانکه در مورد احمد فردید، داریوش شایگان، احسان نراقی و بسیاری دیگر مصداق پیدا می‌کند."

در قسمت بعدی که به روال نشریه به «بزرگداشت یک شخصیت علمی در حوزه‌ی علوم انسانی و اجتماعی» اختصاص داده شده است و در این شماره **محمد مجتهد شبستری** را انتخاب کرده‌ایم، **محسن متقی** در مقاله‌ی «دین‌داری مومنانه در جهان راززدایی شده، زندگی‌نامه فکری مجتهد شبستری» به بررسی آرای او پرداخته است و در این خصوص می‌گوید: "محمد مجتهد شبستری از چهره‌های تاثیرگذار در حوزه اندیشه دینی است که تلاش کرده است تا با تکیه بر روش‌های مدرن و موجود در علوم انسانی و مخصوصاً هرمنوتیک راهی برای برون‌رفت بحران اندیشه دینی در ایران پس از انقلاب جستجو کند. هسته مرکزی

اندیشه شبستری نقد باورهای دینی در حوزه‌های رسمی اسلام از یکسو و طلب ناپایان ایمان در دنیای راز زدائی شده امروز از سوی دیگر است. به همین دلیل مجتهد در کنار نقد قرائت رسمی از دین و به پرسش کشیدن بسیاری از مبانی فقهی و چون و چرا در فتاوی فقها به بازسازی اندیشه دینی بر محور توحید و ایمان پرداخته است. این نوشته عهदार بررسی برخی از مفاهیم منظومه فکری شبستری با توجه به تحولات فکری اوست."

در بخش پایانی نشریه که به معرفی و نقد کتاب اختصاص دارد، دو کتاب معرفی شده‌اند. ستاره مظفری در نوشته‌ای با نام « رفتارهای جنسیت زده در کتاب‌های درسی ایران » در معرفی این کتاب می‌گوید: "جدیداً مجموعه‌ی اسلام‌شناسی دانشگاه بن کتابی منتشر کرده به نام رفتارهای جنسیت زده در کتاب‌های درسی ایران. این کتاب پژوهش تطبیقی به روش تحلیل محتوای کیفی است که بین دو کتاب فارسی پنجم دبستان سال ۱۳۵۴ در مقایسه با فارسی پنجم دبستان سال ۱۳۹۰ انجام شده است. خورشید خدابخش رشاد، نویسنده کتاب، سعی کرده از غرض‌ورزی‌های رایج در مقایسه کتاب‌های قبل و بعد از انقلاب بپرهیزد. او نشان می‌دهد که چگونه دو حکومت آگاهانه یا ناآگاهانه از کتب درسی برای ترویج نقش‌های جنسیتی مطلوب خود بهره می‌جویند. او برای اثبات این موضوع از نظریه‌های قدرت-سلطه و حکومت‌مندی فوکو و نظریه‌ی اقتدار (هژمونی) گرامشی استفاده می‌کند." و حسن یوسفی اشکوری در توضیح مقاله‌ی خود، به نام «حجاب شرعی در عصر پیامبر: اثری دوران‌ساز در زمینه جنسیت و حجاب اسلامی»، و رویکرد آن چنین می‌گوید: "در سال ۱۳۹۰ خورشیدی کتابی در رسانه‌های مجازی با عنوان: «حجاب شرعی در عصر پیامبر» به قلم امیرحسین ترکشوند منتشر شد. این کتاب خیلی زود مورد توجه قرار گرفت و با استقبال پژوهشگران مسلمان و پس از آن شماری از پژوهشگران غیرمذهبی نیز قرار گرفت و به‌زودی خواندگانی بسیار یافت... و نیز با انتشار در رسانه‌های مجازی در سطح گسترده و کم‌سابقه‌ای در اختیار شمار کثیری قرار گرفته و خوانده شده است. اقبالی که هنوز نیز ادامه دارد... به دلیل اهمیت این اثر مهم و به‌زعم من دوران‌ساز در اسلام‌شناسی معاصر، در این مقال می‌کوشم آن را در دو بخش معرفی کنم: بخش نخست در معرفی شناسنامه و محتوای اجمالی کتاب و در بخش دوم شرحی در اهمیت علمی و پژوهشی اثر و نگاه تازه نویسنده محقق به متون و منابع اسلامی و به‌طورخاص رویکرد انتقادی رادیکال تفسیری و فقهی او در مورد حجاب زن مسلمان. البته در بخش سوم نیز به چند نکته ضروری اشاره خواهم کرد."





رشته ادبیات و علوم انسانی محدودتر می شود /

هما فریور

علوم انسانی تنها در دبیرستان فرهنگ^۱

مدارس مختص رشته‌های خاص در ایران مسبوق به سابقه است، اما ممانعت از پذیرش دانش آموز در دبیرستان‌های عادی امری است که تازگی دارد. اسفندیار چارمند، مدیرکل آموزش و پرورش استان تهران، در نشست خبری یکشنبه ۱۵ آذر ۱۳۹۴ خود اعلام کرد که در سال تحصیلی ۹۵ - ۹۶ هیچ مدرسه دولتی عادی نمی‌تواند دانش‌آموزان را در رشته ادبیات و علوم انسانی ثبت نام کند و دانش‌آموزانی که قصد تحصیل در این رشته را دارند باید در دبیرستان های فرهنگ که خاص این رشته است ثبت نام کنند، ثبت نامی که به گفته او ساده نخواهد بود و فقط «استعدادهای برتر» می‌توانند از سد آن بگذرند.

رشته‌های تحصیلی دبیرستان از ۱۳۹۰ تاکنون

ادبی و طبیعی و ریاضی سه شاخه‌ای بودند که با گذر زمان جای خود را به علوم انسانی و علوم تجربی و ریاضی-فیزیک دادند. نظام آموزشی ایران، در سطح دبیرستان، به نوعی از آغاز حکومت پهلوی در آغاز سده‌ی ۱۴ شمسی شکل گرفت. گرچه قبل از آن مدرسه‌های دیگری مانند دارالفنون (تأسیس ۱۲۶۸ق) و یا علمیه (تأسیس ۱۲۷۵ ش) در دوره ناصرالدین‌شاه تشکیل شده بودند، اما شاکله نظام آموزشی مدرسه‌ای در ایران به دوره پهلوی اول برمی‌گردد. در آغاز، دبیرستان که دوره‌ای شش‌ساله بود، خود به دو دوره سه‌ساله تقسیم می‌شد، که در دوره‌ی اول تمام دانش‌آموزان درس‌های عمومی یکسانی را می‌گذراندند و در دوره‌ی سه‌ساله دوم انتخاب رشته می‌کردند و در دو رشته ادبی و یا علمی بنا بر نمرات ادامه‌ی تحصیل می‌دادند. این نظام در سال ۱۳۱۷ تغییر کرد و دروس اختصاصی فقط در سال آخر دبیرستان ارائه می‌شد، به عبارت دیگر دانش‌آموزان سال آخر تحصیل را در رشته خاص خود می‌گذراندند هرچند این روند دیری نپایید و دوباره به دو دوره سه‌ساله تبدیل شد. از سال ۱۳۳۴ تقسیم دوره دوم متوسطه به رشته ادبی، ریاضی، طبیعی، خانه‌داری،

۱. در شماره اول نشریه آزادی اندیشه در گزارشی مفصل به مدارس فرهنگ و تاریخچه شکل‌گیری آن‌ها پرداخته شد.

کشاورزی و فنی بر پایه مصوبه شورای عالی فرهنگ آغاز شد و رشته‌های فنی و حرفه‌ای و هنرستان هنرهای زیبا نیز در سال ۱۳۳۷ وارد نظام آموزشی ایران شدند. تقسیمات رشته‌ای از سال ۱۳۳۷ تقریباً ثابت بوده است. نظام تحصیلی در حال حاضر دارای سه رشته ادبیات و علوم انسانی، ریاضی-فیزیک و علوم تجربی است. رشته‌هایی مانند نقشه‌کشی و مکانیک در هنرستان‌های فنی و حرفه‌ای و طراحی و نقاشی و گرافیک و هنرهای سنتی در هنرستان‌های هنرهای زیبا ارائه می‌شوند.

دبیرستان‌های نخبه‌گرا

تا قبل از تشکیل دبیرستان‌های سمپاد^۲ فقط دبیرستان‌های «نخبه‌گرای» تهران مانند البرز بودند که از ارائه رشته‌های علوم انسانی سرباز زدند. در واقع رویکرد مدیران این مدارس مانند بنیان‌گذاران مدارس سمپاد (تیزهوشان) تربیت دانش‌آموزان نخبه در حوزه‌های علوم ریاضی و تجربی بود و به علوم انسانی نه تنها به عنوان رشته‌ای که محصلانش احتیاج به نخبه بودن ندارد، نگاه می‌کردند، بلکه وجود این رشته را باعث افت تحصیلی مدارس می‌دانستند. در تمام مدارس دیگر دانش‌آموزان در هر سطح تحصیلی و رشته‌ای در کنار هم بودند و مدارس بر اساس سطح تحصیلی دانش‌آموزان و یا رشته‌هایشان تقسیم نشده بودند. دبیرستان‌های سمپاد یا تیزهوشان، که سنگ بنای آن را دکتر بهروز برومند گذارده بود در سال ۱۳۶۶ با دستور میرحسین موسوی نخست‌وزیر وقت تحت نام سازمان ملی پرورش استعداد‌های درخشان (سمپاد) و با دو مرکز آموزشی علامه حلی (پسران) و فرزاتگان (دختران) به صورت نظام‌مند در تهران آغاز به کار کرد. این مدارس به ترتیب در مراکز پرجمعیت استان‌ها نیز دایر شدند. هدف این مدارس گزینش دانش‌آموزان نخبه و فراهم نمودن کلیه امکانات لازم برای تحصیل برابر این استعدادها بوده است. در این دبیرستان‌ها فقط رشته‌های تجربی و ریاضی ارائه می‌شده‌اند، ولی در مواردی محدود با پافشاری بعضی از دانش‌آموزان مبنی بر ارائه به تحصیل در علوم انسانی در دوره‌هایی محدود کلاس‌های درس علوم انسانی هم در این دبیرستان‌ها ارائه شده است.

دبیرستان فرهنگ

ایده دبیرستان خاص علوم انسانی را غلامعلی حداد عادل رئیس فرهنگستان علوم و ادب فارسی با تأسیس دبیرستان غیر انتفاعی فرهنگ در سال ۱۳۷۱ عملی کرد. دبیرستان‌های فرهنگ نمونه دولتی آموزش و پرورش که در آغاز تحت نظر حداد عادل اداره می‌شدند هم از سال ۱۳۷۴ در تهران و بعضی مراکز استان شروع به کار کردند. هدف از تأسیس این دبیرستان‌ها نیز فراهم کردن محیطی «مناسب» برای دانش‌آموزان با استعداد و علاقه‌مند به رشته علوم انسانی بود.

۲. سازمان ملی پرورش استعداد‌های درخشان.



چرا فقط دبیرستان فرهنگ

توسعه کیفی علوم انسانی به جای توسعه کمی آن براساس سند تحول بنیادین به گفته مدیر کل آموزش و پرورش تهران دلیل اصلی حذف علوم انسانی از رشته‌های دبیرستان‌های عادی است. امری که می‌تواند ریشه در سخنرانی آیت‌الله خامنه‌ای در مورد علوم انسانی و ناخرسندی او از تعداد بالای محصلان این رشته در کشور بود. آقای خامنه‌ای این که دو میلیون نفر از سه و نیم میلیون دانشجو در کشور در رشته‌های علوم انسانی تحصیل می‌کنند را ماهیه نگرانی دانست. اسفندیار چاربنند، مدیرکل آموزش و پرورش استان تهران، تأکید می‌کند که قصد آموزش و پرورش هدایت ۳۵ درصد از دانش‌آموزان به سمت شاخه‌های فنی و حرفه‌ای است و این هدف با ۱۲ ساله شدن دوره هنرستان فنی و حرفه‌ای پیگیری خواهد شد.

با توجه به صحبت‌های مدیر کل آموزش و پرورش استان تهران و اظهارنظرهای گذشته مقامات جمهوری اسلامی می‌توان دلایل انحصاری کردن رشته علوم انسانی در مدارس فرهنگ را این‌گونه شرح داد:

۱. با محدود کردن امکان تحصیل در رشته علوم انسانی عملاً از تعداد فارغ‌التحصیلان این رشته در دبیرستان کاسته خواهد شد. این دقیقاً خواسته آیت‌الله خامنه‌ای است. البته مانعی دیگر بر سر راه خواهد بود. در ایران با داشتن هر دیپلمی می‌توان در آزمون سراسری علوم انسانی شرکت کرد، مسئله‌ای که در مورد رشته‌های دیگر نیز صادق است. به این ترتیب دانش‌آموزانی که در رشته‌های دیگر ۱۲ سال تحصیلی را با موفقیت به اتمام برسانند، می‌توانند در آزمون سراسری کنکور در رشته علوم انسانی شرکت کنند. البته تعداد این دانش‌آموزان در آزمون کارشناسی در حال حاضر چشمگیر نیست، اما با اعمال این محدودیت‌ها ممکن است بسیاری از دانش‌آموزان در دبیرستان در رشته‌های دیگری تحصیل کنند ولی در آزمون علمی انسانی شرکت کنند.^۲

۲. به نظر می‌آید که آموزش و پرورش با سخت‌گیری در آزمون ورودی دبیرستان‌های فرهنگ از ورود دانش‌آموزانی که قبلاً به دلیل «ضعف» تحصیلی رشته علوم انسانی را انتخاب می‌کردند جلوگیری به عمل می‌آورد و این دانش‌آموزان به طرف رشته‌های فنی و حرفه‌ای هدایت می‌شوند. فارغ‌التحصیلان این رشته‌ها در کنار اینکه آسان‌تر وارد بازار کار می‌شوند می‌توانند به عنوان نیروهای مولد، دولت را در راه «توسعه اقتصادی» یاری کنند.

۳. متمرکز شدن فضای آموزشی کنترل آن را ساده‌تر خواهد کرد. با اختصاص مدارس فرهنگ به علوم انسانی نه تنها مدیران و معلمان بلکه دانش‌آموزان به لحاظ ایدئولوژیک راحت‌تر گزینش خواهند شد و برخورد با معلمان و دانش‌آموزان دگراندیش بدون حاشیه‌تر خواهد بود.

۲. در گذشته نیز این مسئله دیده می‌شد. دلیل آن مخالفت خانواده‌ها با تحصیل فرزندانشان در رشته علوم انسانی در دبیرستان به دلیل نامناسب بودن فضای آموزشی این رشته‌ها بود. از این رو بسیاری از دانش‌آموزان علاقه‌مند به رشته‌های علوم انسانی پس از گذراندن دبیرستان در رشته ریاضی-فیزیک و یا تجربی در کنکور علوم انسانی شرکت می‌کردند.

جمع بندی

شاید برخی از فارغ‌التحصیلان علوم انسانی در مقاطعی در ایجاد موج‌های اعتراضی در کشور تأثیرگذار بوده‌اند، اما نگاهی کوتاه به تاریخ اعتراضات در ایران نشان می‌دهد که کسانی که در حوزه علوم انسانی چه در آکادمی و چه خارج از آن فعال و مؤثر بوده‌اند عمدتاً از فارغ‌التحصیلان رشته‌های غیر علوم انسانی بوده‌اند. بعید به نظر می‌آید که دست‌اندرکاران آموزش و پرورش و دستگاه‌های امنیتی از این واقعیت ناآگاه باشند، هرچند این نهادها از ایجاد چنین محدودیت‌هایی خرسند هستند. به همین دلیل کمتر می‌توان محدودیت علوم انسانی در دبیرستان‌ها را با دلایل ایدئولوژیک و مخالفت رهبر جمهوری اسلامی با علوم انسانی غربی در ارتباط مستقیم دانست. این محدودیت‌ها بیشتر در بستر تحول نظام اقتصادی قابلیت تحلیل دارند، جایی که متخصصان فنی حرفه‌ای بیشتری در بازار کار و سرمایه برای گفتن خواهد داشت.^۴ نباید فراموش کرد که این محدودیت‌ها در دولت حسن روحانی اعمال می‌شود. دولتی که به لحاظ اقتصادی سعی در هدایت منابع به حوزه تولید و انباشت سرمایه دارد و حتی به این منظور سعی در کم کردن تنش با کشورهای غربی را پیگیری می‌کند. از این رو جای تعجب نیست که متخصصان آشنا با تکنولوژی و ابزار تولید به ناقدانی که می‌توانند نقاط ضعف سیستم را نشان دهند ترجیح داده می‌شوند.



۴. این مسئله مختص ایران نیست. در کشور آلمان هم دانش‌آموزان بیشتر به سمت رشته‌های فنی و مهندسی و علوم پایه و پزشکی هدایت می‌شوند. کسانی که در آلمان مدارس فنی و حرفه‌ای که مدت آن سه تا چهار سال بعد از دبستان است (جمعاً از آغاز دبستان ۹ تا ۱۰) را می‌گذرانند، اصطلاحاً این امکان را دارند که به سرعت جذب بازار کار شده و کسب درآمد کنند. امری که بسیاری از جوانان آلمانی را به خود جذب می‌کند.



آزادگی از دیدگاه رازی : خرد در ستیز با پیامبری و دین / آرش جودکی

دیباچه

در بافتار کنونی ایران، کسی که بخواهد پرسش آزادی‌های فردی و اجتماعی را بدون پرداختن به نظریه‌ی ولایت فقیه پیش ببرد، در خام‌اندیشی از کیوتر سبکالی که می‌پندارد «پروازش در فضای تهی از هوا بسیار آسانتر می‌باشد»^۱ درخواهد گذشت. چون این یک در پرواز آزادانه‌اش از احساس ایستادگی هوا به چنین پنداشتی می‌رسد، و آن یک از سر آنچه بال آزادی را پیشاپیش می‌بندد، به سادگی می‌پرد. پرشی که بایستگی پرسش آزادی را هم بی‌جا می‌کند.

سنگ بزرگ پیش پای آزادی در ساختار سیاسی ایران، سنگ بنای جمهوری اسلامی است که در آن بستگی شهروندان با ولی فقیه، وابستگی کودکان است به سرپرست. چون به گفته بنیان‌گذارش، ولی فقیه همچون «قیم ملت با قیم صغار از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد»^۲. پیرایه‌ی چنین جایگاهی را ولی فقیه نمی‌توانست به خود ببندد اگر خود را جانشین پیامبر و امامان نمی‌دانست، که در مرده‌ریگ شیعی عقل کل شمرده می‌شوند. پس جانشین آنان هم یکه‌داری عقل را از آن خود می‌داند و اینگونه برتری خود را به دیگران می‌قبولاند، دیگرانی که بهره‌شان از عقل در برسنجش (مقایسه) با بهره‌ی او، همسنگ بهره‌ای است که کودکان از عقل در برسنجش با بهره‌ی بزرگسالان دارند.

پس آنچه امروز بیش از هر چیز دست‌وپای آزادی را می‌بندد ریشه در باوری کهن دارد که عقل را میان آدمیان نابرابر می‌داند. به باور رازی اما «خرد آن چیزی است که اگر نبود، وضع ما همچون حال چارپایان و کودکان و دیوانگان را می‌مانست»^۳، رازی تنها کسی است که در درازنای تاریخ فرهنگی ما^۴ بر پایه‌ی گمانه‌ی برابری هوش، و نه تنها خرد، سروری پیامبران و امامان را به پرسش کشیده است. چنین انگاره‌ای می‌تواند امروز چشم‌انداز دیگری در برابر اندیشه‌ی سیاسی بگشاید.

۱. ایمانوئل کانت، سنخش خرد ناب، ترجمه م.ش. ادیب سلطانی، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ چهارم، ۱۳۹۰، ص ۷۷.
۲. روح الله خمینی، حکومت اسلامی، مجموعه درس‌های رهبر شیعیان جهان تحت عنوان "ولایت فقیه" در نجف اشرف، بیروت، ناشر، چاپ سوم، ۱۳۹۱ قمری (۱۹۷۱ میلادی)، ص ۶۵.
۳. حکیم محمدبن زکریای رازی، طب روحانی، وانوشه‌ی پارسی از پرویز ادکانی، تهران، اهل قلم، ۱۳۸۰ (ایرانیک در متن از ماست).
۴. نک: آرامش دوستدار، امتناع تفکر در فرهنگ دینی، چاپ اول، پاریس، خاوران، ۱۳۸۳، ص ۲۵۱؛ چاپ دوم، کزن، فروغ، ۱۳۹۲، ص ۲۴۲. (از این پس گفتاوردها را به چاپ دوم بازمی‌فرستیم).

برابری، پیش رازی، خاستگاهِ خرد، و آزادگی، کرانِ خرد، فرجام آن است، فرجامی که در رهایی‌اش از هوس، از خواهش‌های تن، نه نوید خوشی‌های بهشت را در سر می‌پرورد، و نه هراسی از دوزخ به دل راه می‌دهد. چرا که بهشت و دوزخ را پیکربندی بیم و امید زاده از هوس و زاینده‌ی آن می‌داند. و آن‌ها را در برابر خرد، پیکره‌هایی استوار بر شالوده‌ی ترس از مرگ می‌بیند، و می‌بیند که آدمی برای گریز از یکی و گذار به دیگری، درآویخته به دامن برگزیده نامیدگان، به نابرابری و بندگی خو می‌کند. قلب اندیشه‌ی رازی در همین بینش می‌زند. پس با گفتن «إمامنا سقراط»^۵ در آغاز کتاب «سیرت فلسفی»، نشان می‌دهد در شوخ‌گویی، از آن که پیشوای خویش می‌خواند، هیچ کم ندارد و به دستور «خویش‌ت به خود شناس!»، حتی بیشتر از سقراط باور دارد، چون آن را برای همگان دست‌یافتنی می‌داند.

شناخت راستین و رستگاری بخش را در دسترس همگان خواستن و دانستن چیزی نبود که نخبگان روزگارش بدانند و بخواهند. به یاد بیاوریم که دوران زندگانی او، اوج بارآوری مذهب شیعه، به ویژه گرایش اسماعیلی آن بود که نمی‌پذیرفت مردمان به خود به آنچه نیازمندند برسند، «چه اگر اکتسابی بودی، هرکس به جهد بدان توانستی رسیدن»^۶. در عبارت «إمامنا سقراط» نیشی هست که پیش از هر چیز، چنین گرایشی را، که داعیان‌اش رازی و اندیشه‌هایش را دشمن می‌شمردند، نشانه می‌گیرد. ارمغان این دشمنی دوسویه برای ما، آگاهی از آن دسته ایستاره‌های (مواضع) اوست که، چون بیشتر از دیگر آموزه‌هایش بدعت‌آمیز و دگرآیین‌اند، در نوشته‌های داعیان اسماعیلی هم‌روزگار رازی، همچون همشهری‌اش ابوحاتم رازی و سپس‌تر، همچون ناصر خسرو و حمیدالدین کرمانی، بررسی شده‌اند. انکار پیامبری یکی از این آموزه‌هاست که ابوحاتم رازی^۷ در کتاب «اعلام النبوه»^۸، به آن پرداخته است.

۵. محمدبن‌زکریای رازی، السیره‌الفلسفیه، به تصحیح و مقدمه‌ی پول کراوس و ترجمه‌ی عباس اقبال، همراه شرح و احوال و آثار و افکار رازی از مهدی محقق، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰، ص ۸۹.

۶. ناصر خسرو، وجه دین، به تصحیح غلامرضا اعوانی، مقدمه انگلیسی حسین نصر، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه، ۱۳۵۶، ص ۱۲.

۷. از این پس، برای پیشگیری از سردرگمی و تکرار، ابوحاتم رازی را ابوحاتم، و محمدزکریای رازی را رازی می‌نامیم.

۸. ابوحاتم‌الرازی، اعلام النبوه، به تصحیح صلاح الصاوی، غلامرضا اعوانی؛ مقدمه انگلیسی حسین نصر، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۵۶.

متن عربی به همراه ترجمه فرانسوی بخش‌های مربوط به رازی را نخستین بار پول کراوس منتشر کرد:

Paul Kraus, « *Raziana II. Extraits du Kitāb al-lām al-nubuwwa d'Abū Hātim al-Rāzī (réfutation de la destruction religionum de Muh. b. Zak. Al-Rāzī)* » in *Orientalia*, 1936, NS 5, p. 35-56 et 358-378.

اما ما دو ترجمه‌ی فرانسوی قایبین بریون از چند باب «اعلام النبوه» را مرجع گرفتیم. گفتنی است که در مقاله‌ی نخست، برخلاف وعده‌ی مترجم در عنوان، نه شش پاره، تنها چهارپاره از کتاب (فصل‌های یکم و دوم از باب اول، فصل‌های یکم و چهارم از باب سوم)، ترجمه شده است و دو پاره‌دیگر (فصل‌های پنجم و ششم از باب چهارم) در متن نیست (از این پس Brion ۱۹۸۹). مقاله‌ی دوم ترجمه‌ای است از فصل‌های سوم و چهارم باب اول (از این پس Brion ۱۹۸۹):

- Fabienne Brion, « Philosophie et révélation : traduction annotée de six extraits de *Kitāb al-lām al-nubuwwa d'Abū Hātim al-Rāzī* », in *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 1986, n°28, p. 134-162.

- Fabienne Brion, « Le temps, l'espace et la genèse du monde selon Abū Bakr al-Rāzī. Présentation et traduction des chapitres I, 3-4 du *Kitāb al-lām al-nubuwwa d'Abū Hātim al-Rāzī* », *Revue Philosophique de Louvain*, 1989, n° 87, p. 139-164.



انکار پیامبری، کانونِ گفت و گوی ابوحاتم و رازی است. رازی از یکسو، بر پایه ی گمانه ی برابری خرد، پیامبری را انکار می‌کند، و ایمان به آن را برای آدمیان و همزیستی‌شان زیانبار می‌داند. و از سوی دیگر بر پایه ی نابخردی گفتار پیامبران و تناقض‌های میان آنان، قوانین شان را هم خرافات و باوه می‌یابد. چنین دریافتی از پیامبر و پیامبری جایی برای پذیرش دین هم نمی‌گذارد. پیامبرستیزی رازی همتنیده با دین‌ستیزی اوست، که این همه به معنای آنتیسم نیست که کاربردش اینجا، بیگمان ناهنگام است. در برابر رازی، ابوحاتم می‌کوشد از یکسو بایستگی پیامبری را از دو دیدگاه معرفت‌شناختی و سیاسی ثابت کند، و از سوی دیگر به یاری تاویل، یگانگی معنای شریعت‌های به ظاهر گوناگون را نشان دهد.

در این جستار، نخست با بررسی شالوده‌های رهیافت رازی به پیامبری، پیامبرستیزی او را در پیوند با رساله‌اش، الطب‌الروحانی - که از دید خود رازی پیش‌درآمدی است به فلسفه -^۱ خواهیم سنجید. در این راه به بازسازی گونه‌ای گفتمان یزدان‌شناخت - شهروندیک پیش رازی می‌پردازیم تا تضاد آن را با سیاستی استوار بر پیام‌باوری بهتر بشناسیم. تضادی که از آغاز تا پایان رویارویی دو رهیافت است به خرد، با پیامدهای اجتماعی دوگانه‌ی برابری خواهی و نابرابری‌گستری: یکی خرد آدمیان را برابر می‌داند و دیگری آن را نابرابر می‌خواهد.

سپس به میانجی این سنجش و شناخت، نشان خواهیم داد که چگونه از دیدگاه رازی، دین‌باوری با سد کردن راه خرد، سد راه آزادی هم می‌شود. شناخت بهتر تضاد میان خرد و دین، نیازمند آشنایی گذرایی با هستی‌شناسی و نگره‌ی «دیرینگان پنجگانه»^۱، به ویژه زمان بیکرانه، خواهد بود. همخواند با دریافت خود از پیوند هستانی زمان بیکرانه و خرد، چگونگی و چرایی خویشکاری خرد که پالایش روان باشد را با یاری‌گیری از آموزه‌های طب روحانی بررسی خواهیم کرد تا بهتر دریابیم چگونه از نگاه رازی، در کشمکش ترس از مرگ و رهایی از این ترس، دین‌داری و خردپیشگی رو به روی هم می‌ایستند.

در هر دو پاره‌ی این جستار، که گزارش (تعبیر) ماست از چرایی و چیستی پیامبرستیزی و دین‌گریزی رازی، دو ایده‌ی بُنلادی (اساسی) او ما را همراهی خواهند کرد: ایده‌ی پیشرفتِ دانش و ایده‌ی برابری خرد.

<< برای ترجمه فارسی بخشی از گزارش کراوس، نگ: حسین واعظ زاده (حکیم الهی)، «مناظره‌ی محمدبن زکریای رازی و ابوحاتم عبدالرحمن رازی»، در فرهنگ ایران زمین، دفتر دوم، تهران، ۱۳۳۲، ص ۲۵۴-۲۷۱ (از این پس واعظ زاده). همچنین پرویز ادکائی فراهایی از کتاب اعلام النبوه را در کتاب ارجمند خود، همچون گفتاورد، ترجمه کرده است: پرویز ادکائی، حکیم رازی. حکمت طبیعی و نظام فلسفی محمدبن زکریای صیرفی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴ (از این پس تنها وقتی به ترجمه‌بازمی‌فرستیم: ادکائی). گفتاوردهای در متن از این دو ترجمه، و از ترجمه‌ی السیره الفلسفیه، هربار با گوشه‌چشمی به این ترجمه‌ها، اما سازگار با گرایش زبانی ما بازنویسی شده‌اند.

9. Propédeutique à la philosophie

همانگونه که پرویز ادکائی در مقدمه ترجمه‌اش از این رساله نوشته است، تنها قدیمی‌ترین نسخه‌ی الطب‌الروحانی، از آنِ یحیی مهدوی، دنیاجهای دارد که بیانگر جایگاه کتاب است: «نگره‌ها درباره‌ی پیش‌درآمد فلسفه سه تاست: «یکی ورود به فلسفه را از طریق صنعت هندسه داند، دومی ورود به آن را از راه اصلاح اخلاق نفس شناسد، و سه دیگر ورود به آن را از راه صنعت منطق داند. هیچیک از این نگره‌ها نپذیرفتنی و دورانداختنی نیست، منتها کسانی که رأی افلاطون حکیم را برگزیده‌اند، بر طریق دوم رفته باشند که همانا اکتساب نفس خوی و خیمه‌ای پسندیده و تزکیه‌ی آن از حرص و آز بر شهوت‌هاست» (طب روحانی، یادشده، ص ز).

۱۰. ترکیب «دیرینگان پنجگانه» ساخته‌ی پرویز ادکائی است برای برگرداندن «قدمای خمسه».

۱) خاستگاه و جایگاه پیامبرستیزی در اندیشه‌ی رازی

هر گفت‌وگویی اگر کوششی برای نیوشیدن، به دو معنای شنیدن و فهمیدن، باشد، نیازمند کمینه‌هایی است پذیرفتگاری (ضامن) هم‌شنوی میان دو گوینده‌ای که پیشاپیش هم‌آواری ندارند. نخستین این کمینه‌ها، نیوشه (تمایل) به گفت‌وگوست، و سپس خواست هم‌آوردی در گشایش دشواره‌هایی که بر سر دشواره بودنشان هم‌داستانی هست اما در چگونگی گشایش‌شان هم‌رابی نیست. گفت‌وگوی میان دو رازی، دیالوگ ناشنویان نیست که یکی حرف دیگری را نه بشنود نه بنیوشد (بفهمد)، بلکه گفت‌وگویی است که منطق نانیوشش می‌گرداندش^{۱۱}، چون هر دو از خرد می‌گویند و هر یک می‌شنود که دیگری از خرد می‌گوید، اما هر یک از خرد همان چیز را نمی‌نیوشد. و باز هر دو به مرگ می‌اندیشند، اما هر یک در این اندیشه راهی دیگر را می‌پوید. برای ابوحاتم راه‌هایی از مرگ، یا به گزارش اسماعیلیان، رستاخیز مردگان زنده‌ها و درآمدن به زندگانی جاوید^{۱۲}، پیروی از امام است. برای رازی، تنها نگرش و منش فلسفی به نیروی خرد است که انسان را از ترس مرگ می‌رهاند. بر پس‌زمینه‌ی چنین رهیافتی است که ایستار پیامبرستیزی شکل می‌گیرد، چون از نگاه رازی، باور به پیامبری سنگی بزرگ پیش پای خرد می‌افکند. پیش از بررسی سرشت خرد و کارکردش از دیدگاه رازی، به هدف آگاهی از چرایی زیانباری دین، ببینیم چرا پیامبری را خلاف آمد خواست خدا و خطرناک برای جامعه می‌داند.

برای دریافت آنچه رازی می‌اندیشیده است تنها نمی‌توانیم به گفتاوردهای ابوحاتم بسنده کنیم، حتی اگر به امانت‌داری او در بازآفرینی گفت‌وگوی چالش‌گرانه‌شان بدگمان نباشیم. نه از گفتار بی‌پرده‌ی رازی و نه از خواست‌داری هم‌منشی‌اش با سقراط که «با عوام و سلطان هیچگاه تقیه به کار نمی‌بست بلکه آنچه را بر حق می‌دانست در لفظی روشن و بیانی صریح پیش همه بر زبان می‌آورد»^{۱۳}، نباید پنداشت که پروای گفتن هرآنچه می‌اندیشیده را هم داشته است. در پایان فصل دوم از باب یکم، وقتی ابوحاتم گفتار او را برمی‌تابد، که پاکسازی جان و روان را در گرو نگرش فلسفی می‌داند نه در پیروی از شریعت پیامبران، رازی گفت وگو را با این جمله کوتاه می‌کند: «چون سخن به اینجا انجامید، خموشی می‌باید گزید»^{۱۴}

بازگشت به آغاز گفت‌وگو و نگارش پیرنگ آن به دریافت اینکه چگونه سخن به اینجا کشید یاری می‌رساند اما برای دریافت اینکه چرا باید به اینجا می‌کشید بسنده نیست. چون ورای ناممکن بودن هم‌آبی فلسفی‌نگری و دین‌مداری، باور رازی بر این است که پیروی از شریعت سرچشمه خرد را، که همچون ویژگی برتری‌دهنده‌ی آدمی به دیگر جانداران تنها راه رهایش او نیز هست، می‌خشکاند. پس باید از محدوده‌ی مناظره فراتر رفت و جایگاه و خویش‌کاری خرد را در اندیشه‌ی رازی، از رهگذر واکاوی در کتاب «طب روحانی»، بهتر شناخت. بر پایه چنین شناختی درخواهیم یافت که دلیل سکوت رازی می‌تواند تنها ترس از تکفیر نباشد.

11. Cf. Jacques Rancière, *La Mécontente*, Paris, Galilée, 1995, p.10-16.

12. Cf. Henry Corbin, *L'homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle*, Paris, Fayard, 1983, p. 160.

۱۳. رازی، السیره... ص ۸۹.

۱۴ ابوحاتم رازی، اعلام... ص ۳۱ (Brion 1986, p. 145).



برگزیدگی پیامبران و نقش آنان از دید رازی

پرسش دوگانه‌ای که با آن رازی سخن خود را در مناظره با ابوحاتم می‌آغازد بر پایه‌ی همین زیانکاریِ باور به پیامبری است: «از کجا بایسته دانستید خداوند قومی را به پیامبری برکشد، قومی دیگر را بی‌بهره از آن گرداند و برگزیدگان را بر مردمان برتری نهد، ایشان را رهنمای دیگران گذارد و مردمان را به آنان نیازمند سازد؟ و از کجا روا داشتید که در فرزاندگی خدای فرزانه، چنین فتادگاهی مردمان را بشاید و اینسان گروهی را بر گروهی دیگر بشوراند و دشمنی میان آنان برافروزد و جنگ‌ها بیفزاید و مردمان از این رهگذر نابود گرداند؟»^{۱۵} این پرسش دوگانه، دو برداشت رازی از پیامبری را دربردارد، یکی مربوط به انگاره‌ی برگزیدگی پیامبران و دیگری در پیوند با گنایش آنان، که هر دو، از دیدگاه او، نه تنها با فرزندی خدا، که با دادِ ایزدی هم ناسازگارند، آنچنان که اگر راستیشان را بپذیریم، ناچاریم خدا را هم بیدادگر بدانیم. باور به برگزیدگی پیامبران، یا از نخست پایه در باور به نابرابری میان آدمیان دارد، یا این نابرابری را در پی خواهد داشت. و کنایش پیامبران، کین خاستگی میان مردمان و از پی آن مردم‌کشی است. همین برداشت رازی از کنایش پیامبران را ناصر خسرو در «جامع الحکمتین» آورده است.

ناصر خسرو پس از گفتن اینکه «فلاسفه مر پری را نشناسند، اما دیو را مُقَرَّبند»، رای این فیلسوفان را بازگو می‌کند، که در حقیقت اندیشه‌ای است برگرفته از «فایدون»^{۱۶} افلاطون و هم‌خواند با آن، روان‌های مردمان ناپاک، آنانی که همواره در پی برآوردن خواهش‌های تن بوده‌اند، پس از مرگ همچون شیخ در گورستان‌ها به گرد گورها سرگردان می‌مانند: «نفس‌های جاهلان بد کردار - کز جسد جدا شوند - اندرین عالم بمانند، بدانچ بر حسرت شهوت‌های حسی بیرون شوند از جسد، و آن آرزوها مر او را برکشند، و نتوانند که از طایع برگزینند. و <اندر> جسمی زشت شود آن نفس، و اندر عالم همی گردد، و مردمان را بفریید، و بدکرداری آموزد، و اندر بیابان‌ها مردمان را راه گم کند تا هلاک شوند».^{۱۷} رازی این اندیشه را که به گمان رمی براگ^{۱۸} از یوحنا نحوی^{۱۹} فراگرفته است، «می‌گستراند و جهتی مبتکرانه به آن می‌دهد»^{۲۰}: «چنانک محمد زکریای رازی گفته است اندر "کتاب <علم> الهی" خویش، که "نفس‌های بدکرداران که دیو شوند، خویشتی به صورتی مر کسانی را بنمایند، و مر ایشان را بفرمایند که رو! مردمان را بگوی که سوی من فرشته‌ای آمد و گفت که خدای ترا پیغامبری داد، و من آن فرشته‌ام! تا بدین سبب در میان مردمان اختلاف افتد، و خلق کشته شود بسیاری، به تدبیر آن نفس دیو گشته" و ما بر ردّ قول این مهوس بی‌باک سخن گفته‌ایم اندر کتاب "بستان العقول". اکنون به جواب این هوس مشغول نشویم برینجا که از مقصود باز مانیم».^{۲۱}

۱۵. ابوحاتم رازی، اعلام...، ص ۱۳۷، ۱۳۸ (Brion 1986, 137)؛ واعظ‌زاده، ص ۲۵۹؛ اذکائی، ص ۶۶۶، ۶۶۷ (دگرگونی‌های ترجمه از ماست)
 ۱۶. نگ: افلاطون، دوره‌ی کامل آثار، جلد اول، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۲۷، ص ۵۱۶، ۵۱۵.

۱۷. ناصر خسرو قبادیانی، کتاب جامع الحکمتین، تهران، گنجینه نوشته‌های ایرانی، ۲، چاپ دوم، طهوری، ۱۳۲۳، ص ۱۳۷.

18. Rémi Brague

19. Johannes Philoponos ou Jean Philopon (ca 490- ca 570).

20. Cf. Razi, *La médecine spirituelle*, Présentation et traduction par Rémi Brague, p. 35.

۲۱. ناصر خسرو، جامع ...، ص ۱۳۷، ۱۳۸.

پس برابر با این دریافت، خود پیغمبر، نیرنگی نیرنگ‌زده، فریبنده‌ی فریب‌خورده‌ای است. طرفه اینکه، ناصر خسرو با «مهوس» نامیدن رازی و اندیشه‌اش را «هوس» خواندن، سوی اینکه نشان می‌دهد به خوبی با زیر و بم دستگاه فلسفی رازی و فریافت‌هایش آشناست، می‌خواهد او را با چوب خودش براند. چون از دید رازی، رهایی روان در گرو پالایش آن از هوس، به یاری منشی استوار بر نگرش فلسفی است. چنین رهایی نشانگر کامیابی خرد است و دین‌هایشگر شکست آن. شکستی که ریشه در دروغ‌زنی دوگانه‌ای دارد: کسی که در زندگانی، هنگامی که هنوز روان هم‌بسته‌ی تن است، پی‌جوی چیز دیگری جز برآوردن خواهش‌های تن نیست، از رهایی‌نیدن روان درمی‌ماند و روانی که پس از مرگ از خود به جای می‌گذارد، دیوی پیغمبر‌فریب می‌شود. ناصر خسرو که کنایه‌ی رازی به پیغمبر اسلام را دریافته، استدلال رازی را چون ترفندی بر ضد خود او به کار می‌گیرد تا او را هوسران و اندیشه‌اش را هوس جا بزند. اینگونه می‌خواهد او را «نفس دیو گشته»‌ای بشناساند که دیگران را از راه راست و از پیروی پیامبران باز می‌گرداند. کتاب «بستان العقول» ناصر خسرو، که در آن گویا «بر ردّ این مهوس بی‌باک سخن گفته» است دیگر در دست نیست تا پاسخ او را به رازی بدانیم. اما در نبود این کتاب می‌توانیم به پاسخ‌های همکیش‌اش، ابوحاتم بازگردیم. اما پیش از آن، نکته‌ای که در آغاز به آن اشاره کردیم را پی بگیریم، چون توجه به شیوه‌ی استدلال ناصر خسرو می‌تواند آن را روشن سازد.

پیشتر گفتیم رازی در برابر پافشاری ابوحاتم که می‌پرسد چرا از دید او نگرش فلسفی و ایمان به شریعت نمی‌تواند در پیش کسی گرد بیاید، خموشی می‌گزیند، و گفتیم شاید دلیل این سکوت تنها هراس از تکفیر نباشد. در جای جای کتاب «طب روحانی» که رساله‌ای است با هدف «اصلاح الاخلاق»، رازی هم چگونگی خوانش کتاب و هم گونه‌ی خواننده‌ای که این کتاب می‌تواند به کارش بیاید را می‌نماید. در بهر نهم از کتاب، در به دور افکندن دروغ، ناروایی دروغ را در این می‌بیند که بیم آشکار شدن ناراستی آن، می‌بایستی هر کسی را، که ارزش خویشتن برای خود گرامی می‌دارد، پیشاپیش از خود بشرماند. چون پس از این رسوایی، دیگران او را کوچک خواهند داشت و به او بدگمان خواهند شد. اما کسی که از دروغ‌گویی و رسوایی‌اش، شرمندگی به خود راه نمی‌دهد، «نبایستی در جزو مردمی بشمار آید که مورد حرف و حدیث می‌شوند و افزون بر آن، بایستی در صلاح و شایستگی هم بدو نظر دوزند»^{۲۲}. پس همه کسانی که هراسی از شرمساری، همچون پیامد آشکارگی دروغ، به دل خود راه نمی‌دهند، درخور این نیستند که مخاطب کتابی شوند که بهین‌سازی خوی و کردار خوانندگان را می‌جوید.

از نگاه ما، چرایی خموشی گزیدن رازی، در آن پاره از مناظره‌ی او، با توجه به این بخش از «طب روحانی» بهتر می‌توان دریافت. کسانی که در برابرشان رازی می‌خواهد خاموشی پیشه کند، یا بهتر بگوییم، کسانی که با آنان پروای سخن گفتن ندارد (به معنای بی‌علاقگی یا بی‌توجهی به هم‌دهن شدن)، دین‌باوران‌اند. اما دو گروه جدا، یکی سرکردگان مذهبی، و دیگری پیروان شریعت. در گروه سرکردگان مذهبی، نخست پیامبران‌اند که از دروغ «نفس دیو گشته»‌ای

۲۲. رازی، طب...، ص ۵۶.



در این راه افتاده‌اند و در پی اینان، همه کسانی که مردمان را به پیروی از پیامبران و امامان می‌خوانند و اینگونه دروغ را زنده نگاه می‌دارند و گسترش می‌دهند. سرکردگان مذهبی، از پیامبر و امام تا داعی، هیچ هراسی از شرمزدگی که پس از آشکار شدن دروغ می‌بایست به سراغشان بیاید، ندارند. چون یا دروغی که می‌گویند را آنچنان راست می‌پندارند که آشکارگی آن دروغ را نشدنی می‌دانند، و یا اینکه برای راست‌نمایی آن دروغ، آتش کینه در میان مردمان می‌افروزند و به تعصب دینی دامن می‌زنند. از همین رو هنگامی که گفت‌وگو به نیکوگردانی منش می‌کشد، رازی دیگر پروای پیگیری سخن با آنان را ندارد، چون با دروغ‌زنانی سروکار دارد که انگار شگردی خلل‌ناپذیر برای ناآشکار شدن دروغ یافته‌اند: در زمان و مکان بر شمار پیروان دروغ افزودن. پیروان دروغ هرچه بیشمارتر، راست‌نمایی آن آسان‌تر، و از این رهگذر، پایداری‌اش در زمان بیشتر. دیرپایی دروغی با پیروان پرشمار، از بخت آشکارگی‌اش می‌کاهد و از هراس رسوایی که می‌تواند در پی داشته باشد، پیشگیری می‌کند.

در همان کتاب طب روحانی می‌خوانیم که دیر یا زود، خواه فراموشکاری دروغگو او را به تناقض‌گویی خواهد انداخت، خواه آگاهی دیگران از آنچه او خلافش را می‌گوید، او را رسوا خواهد کرد.^{۲۳} اما وقتی تناقض‌گویی که رازی پیامبران را به آن بازمی‌شناسد، نه انگ بی‌اعتباری که مَهر برگزیدگی است، و از سوی دیگر، وقتی دیگرانی که بر پایه دانستگی خودشان باید دروغ دروغ‌زنان را آشکار کنند، «دین را بنا به تقلید از سرکردگان خود می‌گیرند و نگرش و پژوهش در آغازها(اصول) را وامی‌نهند»^{۲۴}، پس دیگر جایی برای هراس از شرمندگی نمی‌ماند. به ویژه که از دیدگاه رازی، دین‌خویی^{۲۵} دیرسالِ ناپرسنده در دیرمانی و دیرروندگی‌اش، ناپرسیایی را آنچنان رویکرد بنیادی دین‌داران ساخته است که به سادگی «فریفته‌ی ریش‌پُزی های بالانشین شده‌اند، که گوی خود را با دروغ‌گویی‌ها و خرافه‌بافی‌های»^{۲۶} گفتا ما را فلان از بهمان^{۲۷} به دروغ و بهتان و با روایت اخبار ناهم‌سازگار پاره می‌کنند»^{۲۸}. اینگونه، بی‌شرمی پیروان از رسوایی آشکارگی دروغ، بر باور به سروری و برگزیدگی سرکردگان استوار می‌شود: «همانا ایشان را درازی ریش‌پُزان (شیوخ) و سپیدی جامه‌های گردآمدگان پیرامون آنها فریب داده است.»^{۲۹} پس شاید بنیادی‌ترین کمینه‌ای که نبودش هم‌شئوی را چنان ناممکن می‌کند که وقتی سخن از آنجا نمی‌آغازد به جایی می‌انجامد که باید خموشی گزید، باور به نابرابری خرد میان آدمیان باشد، باوری که خود استوار بر دین‌خویی است.

هسته‌ی گونه‌ای گفتمانِ یزدان‌شناختی - شهروندیک (Théologique-Politique)

پیش رازی

اما گزینش سکوت، نشان خوار شمردن دیگران و رفتار تحقیرآمیز رازی با آنان نیست.

۲۳. همان، ص ۵۵.

۲۴. ابوحاتم رازی، اعلام ...، ص ۳۱؛ الذکائی، ص ۶۴۹-۶۵۰. (دگرگونی‌های ترجمه از ماست)

۲۵. فرایافت «دین‌خویی» را از آرامش دوستدار وام گرفته‌ایم که از کلیدواژه‌های اندیشه اوست به نشانگری ناپرسندگی ویژه ی فرهنگ دینی.

۲۶. ابوحاتم رازی، اعلام ...، ص ۳۱-۳۲؛ الذکائی، ص ۶۴۹-۶۵۰. (دگرگونی‌های ترجمه از ماست)

۲۷. همان.

چون همانگونه که در بهر نوزدهم، در رفتار بهین دانایی، می‌نویسد، پارسای دانشور در نشست و برخاستش با مردمان، به داد، و در پذیرش آنان، به فرهنگ رفتار می‌کند. اندرز نکوخواهانه‌اش به دانش و پرهیزکاری، و کوشش‌اش در همواری افزایشِ بختِ بهروزی، همگان را در برمی‌گیرند «جز کسانی که بیداد و ستم و تبهکاری در سیاست از آنان مُودار گشته است، یا آنچه از فتنه و فساد و آشوب نهد و منع شده، آنان روا و مباح دانسته‌اند».^{۲۸} باید گفت آنچه رازی از «نهی و منع شده» فرا دید دارد، بازداشته‌های بُنیافته در شریعت نیستند، بلکه آن هنجارهایی است که بنا بر بایسته‌های هم‌زیستی آدمیان - شهروندنگی (سیاست) - مردمان از انجامشان بازداشته شده‌اند. ادامه‌ی جمله با برداشت ما همراهی دارد: «سبب آن که شریعت‌ها و آیین‌های بد و پست، بسیاری از مردم را بر هنجارهای ستمبار فرا برده اند؛ همچون دیسان‌گرایی^{۲۹} و سرخ‌جامگی و جز اینها، [...] که انتظاری هم به بهبودیابی و دگرگشت آنها در جهت بهره‌یابی نمی‌رود، [...] که برخی زیان آن‌ها به اجتماع، و برخی دیگر هم به خود کارورز به آنها می‌رسد.»^{۳۰} رازی «جز اینها» را می‌گوید تا اسلام را نکوید. ترس از تکفیر به همان اندازه می‌تواند دلیل نگفتن باشد که بی‌علاقگی، به گواهی آنچه پیشتر برای فهمیدن سکوت رازی در آن دم از گفت‌وگو با ابوحاتم گفتیم.

بازبستی هنجارهای ستمبار به دین، سازگاری تمام دارد با آنچه درباری‌ی کنایش پیامبران در آغاز رویارویی با ابوحاتم گفت و آن را در خلاف آمد با فرازنگی خداوند دانست. رازی آزار دیگران، جنگ‌افروزی و مردم‌گشی را، همان‌گونه که در «سیرت فلسفی» می‌نویسد، ناسازگار با خواست خدا می‌داند: «خداوندگار ما (المالک لنا) - که از او چشم‌پاداش داریم و بیم‌کیفر - بر ما نگران است، از راه مهربانی آزار بر ما نمی‌پسندد، ستم و نادانی را از ما زشت می‌داند و از ما خواستار داد و دانش است. بنا بر این، کسی که به آزار پردازد و آزار را سزد، به اندازهی سزاواری گرفتار پادافره او خواهد شد.»^{۳۱} در این بند، چهارمین آغازه از آغازه‌های ششگانه‌ی برگرفته از کتاب طب روحانی که بر آنها گفتار «سیرت فلسفی» را نشانده است^{۳۲}، رازی برداشت خودش از خدا را پیش می‌کشد که یزدان‌شناسی طبیعی^{۳۳} است. چون خرد انسانی و نه ایمان به وحی پیامبران (وخش وخوران) را سنگ‌بنای یزدان‌شناخت می‌گیرد. بر پایه‌ی این برداشت و از خلال آنچه در بهر نوزدهم کتاب طب روحانی نوشته است، می‌توانیم گونه‌ای گفتمان یزدان‌شناختی - شهروندیک را پیش او بازسازی کنیم.

باید دانست: این خدا کیست و چیست؟ پیوند ما با او چگونه است؟ برای ما و از ما چه می‌خواهد؟ و بر چه پایه‌ای؟ چه چیز از ما نمی‌پذیرد؟ چرایی این نپذیرش چیست؟ و پاسخش به آن چگونه است؟ ۱- خدا هستموند دانا و دادگر و مهربانی است که دارنده و نگهدارنده و نگرنده‌ی ماست. ۲- چون از آن اوییم و از او چشم‌داشت پاداش و بیم‌کیفر داریم، پس او

۲۸. رازی، طب...، ص ۱۰۳.

۲۹. پیروان «ابن دیسان» ادسای، فیلسوف گنوسی قرن دوم میلادی: Bardesane d'Édesse.

۳۰. رازی، طب...، ص ۱۰۳-۱۰۴.

۳۱. رازی، السیره...، ص ۹۳. (دگرگونی‌های ترجمه از ماست)

۳۲. همان، ص ۹۳.



را سرغون رفتار خود می‌گیریم. ۳- چون نیک است و نیکخواه ما، نه آزار به ما را برمی‌تابد و نه ستمگری ما را. ۴- پس از ما می‌خواهد که به همدیگر آزار و ستم نرسانیم. ۵- و چون دانا و دادگر است، از ما می‌خواهد که دانش و داد بجوییم. ۶- پس آزارنده و ستمگر را درخور کیفر می‌داند. ۷- و با پیمانهای دادگری و مهربانی‌اش ستمگر را هم خواند با ستمش، پادافره می‌کند نه بیشتر و نه کمتر.

این گزاره‌ها، که به زبان اسپینوزا می‌توانیم آن‌ها را «بُن‌باورهای ایمان جهان‌روا»^{۳۴} بنامیم، شالوده‌ی پیامبرستیزی رازی را می‌سازند و پاسخی هستند به ابوحاتم و همه دیگرانی که «لزوم بعثت انبیا» را در بایستگی گذاردن قانون‌هایی فهم‌شدنی برای «عوام و خواص» می‌دانند، قانون‌هایی که پاسداشت‌شان هم‌زیستی آدمیان را ممکن می‌گرداند. این گزاره‌ها اما به پشت‌گرمی و خَش (وحی) و وخشور (نبی) نیازی ندارند، چون دریافت و راست‌یافتشان در دسترس و در توان همگان است، به این شرط که خرد را، همچون رازی و دکارت، یگانه چیزی بدانیم که به برابری میان مردمان بخش شده است. پس اگر بر پایه‌ی چنین یزدان شناختی، به پرسش دوگانه‌ی آغازین رازی از ابوحاتم بازگردیم، درمی‌یابیم چرا از نگرگاه رازی، برگزیدن پیامبران و پسمدهای آن، نه در انجام و نه در فرجام، با سرشت و خواست خدا هم خوانی ندارند. بایایی برگزیدن پیامبران اگر نادانی و ناآگاهی مردمان باشد، هنگامی که می‌پذیریم خدا با بخش و بخشش همسان خرد از آدمیان می‌خواهد در راه دست‌یابی به دانش کوشا و جویا باشند، دیگر انگیزه‌ای نمی‌ماند که بپذیریم کسانی را فرایستگی داده باشد، تا آموزانده‌ی چیزهایی باشند که همگان به خود می‌توانند دریابند. و همگان به پشتوانه‌ی خرد و بی‌نیاز از دست‌گزارِ پیامبران، آیین هم‌زیستی میان خود را هم بنیاد می‌کنند.

چنین نگرشی به چگونگی هم‌زیستی آدمیان، واژگونه‌ی دریافتی است که می‌پندارد «کار جهان در این گیتی به سامان نیاید مگر به زور و سرکوب و چیرگی (بالاجبار و القهر و الغلبه)».^{۳۵} رواداشت و روادید خشونت شیعی - اسماعیلی هیچ دستاویزی جز ناهم‌گنی سرشت مردمان (اختلاف طبائع الناس) بر بنیاد باور به نابرابری آنان ندارد. اندیشه‌ی سیاسی اسلامی بازپخت فلسفه‌ی پولیتیک افلاطون است با چاشنی پیامبری. تنها در این چشم‌انداز، افسانه‌ی برگزیدگی پیامبران جانشین اسطوره‌ی سه فلز می‌شود که سقراط در «جمهوری» در دروغ بودنش شکی ندارد اما برای قبولاندن نابرابری به شهروندان، آن را ناگزیر می‌داند.^{۳۶} اما سقراط می‌داند که برپایی آرمانشهر نه انجام‌پذیر است و نه دلپذیر. و اینهمه نه تنها به این

34. Fidei universalis dogmata, cf. Spinoza, *Œuvre III, Tractatus theologico-politicus, Traité théologico-politique*, texte établi par F. Akkerman, traduction et notes par J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, PUF, 1999, p. 474-477.

در کادر این جستار نمی‌توانیم به برسنجش میان آموزه‌ها و ایستارهای رازی و اسپینوزا درباره‌ی پیامبری بپردازیم، اما همینجا باید بگوییم که دسته‌های ما از اسپینوزا و فلسفه‌اش، پس‌زمینه‌ی خوانش ما از رازی را می‌سازند، به ویژه دیدگاه‌های سلومو پینس که دانش‌بی‌کرانش رازی و اسپینوزا را هم دربرمی‌گیرد. برای بررسی‌های او از اسپینوزا، نک:

Shlomo Pinès, *La liberté de philosophe. De Maimonide à Spinoza*, traduction, introduction et notes par Rémi Brague, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.

۳۵. ابوحاتم رازی، اعلام...، ص ۱۱۱ (Brion 1986, p. 157).

۳۶. رک: افلاطون، دوره‌ی کامل آثار، جلد دوم، یادشده، ص ۹۹۳-۹۹۴.

دلیل که در پایان باید برابری زنان و مردان، هم‌انجمنی زنان و کودکان، و بازگشت فرزانه به غار را پذیرفت، بلکه به این دلیل بنیادی که فیلسوف به شه‌ریاری فراخوانده، برای دادگستری ناچار همچون ستمگران رفتار خواهد کرد. سقراط در پایان، هدف این بررسی را تنها شناخت کیستی دادگر تمام عیار و ستمگر تمام عیار و چیستی سرنوشتشان برآورد می‌کند و نه اثبات اینکه «آن نمونه‌ها را در جهان واقعیت نیز می‌توان یافت».^{۳۷}

هیچ‌یک از کسانی که با سرسپردگی اسلامی به قانون‌گذاری و چگونگی آن پرداخته‌اند، از نخستین گروه «فلاسفه» تا خمینی، دغدغه و دل‌نگرانی سقراط را نداشته‌اند. چون کمال قانون‌گذاری را در شریعت محمدی دانسته، و نمونه دادگر کامل را در پیغمبر یافته‌اند. پس اگر بگشود و به کشتن دهد، ستمگری نیست، چون شمشیر در مردمان بستن تا آنکه شریعت را پذیرند، قانون‌گذاری به سود کسانی شناخته می‌شود^{۳۸} که از شناخت سود و زیان خود ناتوان‌اند. در پاسخ به رازی، ابوحاتم در تاویلی باطنی - که تیری است به نشانه دو هدف: یگانگی سخنان پادگوه‌های پیامبران و پسندیدگی خشونت‌شان را نشان دادن - «حدیثی نبوی» را پشتوانه غم‌ایس هماهنگی معنایی میان دو آیه از یک سوره (بقره) می‌کند، یعنی آیه‌های ۱۹۳ (بکشید آنان را تا فتنه برخیزد و دین از آن خدا باشد) و ۲۵۶ (هیچ واداشتی در دین نیست؛ لا اکراه فی الدین): «دستور گرفتیم آنها را تا هنگامی که بگویند خدایی نیست جز الله بگشیم، پس از آن خون و داری‌هاشان را در پناه گیریم، حساب‌رسی‌شان دیگر با خداست». در این بندبازی میان «اجبار» و «لاکراه»، چون گواهی دادن زبانی و پایبندی ظاهری به حدود شریعت راهبر آنان به بهشت خواهد بود، پس با چنین پاداشی، آزار و کشتارشان نه تنها روا که پسندیده است. و هو المطلوب اثباته (اثبات شد آنچه باید)!

پایه‌ی استدلال ابوحاتم، و پس از او ناصر خسرو^{۳۹} و حمیدالدین کرمانی، در برابر رازی، که نه پیامبران را بایسته می‌داند و نه کردارشان را شایسته، برتری گوه‌رین پیامبران بر دیگران است. چرخه‌ی نابرابری و پیامبری، چرخه‌ی ماری است که دم خود می‌گزد: مردمان چون نابرابرن پس نیازمند فرستادگان‌اند، پیامبران چون برگزیده‌اند، پس همگان برابر نیستند. اما در همین برداشت از چگونگی بستگی و وابستگی آدمیان، برابری پیش‌فرض ناگفته و ناگفتنی اثبات نابرابری می‌ماند. همگان را اگر توانایی همسان فهمیدن نباشد، پس چگونه بفهمند که برابر نیستند؟ انکار پیامبری پیش رازی، خاستگاهی جز انگاره‌ی برابری خرد ندارد. بازسازی اندیشه‌ی شه‌روندیک او هم باید از آن بی‌اغازد.

وقتی ابوحاتم شگفت‌زده می‌پرسد: «آیا مردمان در خرد، در پشتکار و در هوش (فی العقل

۳۷. همان، ص ۱۰۷۳.

۳۸. ابوحاتم رازی، اعلام...، ص ۱۱۱-۱۱۲ (159-158, p. 1986 Brion).

۳۹. ناصر خسرو در بخش بهشت از ابوحاتم سختگیرتر است، چون از همان حدیث برداشت دیگری می‌دهد: «و رسول محمد مصطفی [..] همین دو حال [بیم و امید] که اندر آفرینش خلق بود، به فرمان خدای تعالی پیش ایشان آورد: یکی در پناه شریعت خود آوردن، که آن مایه دولت و رحمت و آسایش و بقای دو جهانی بود، و یکی شمشیر که آن مایه بیم و قتال و فناء دو جهانی بود، و دیگر دست بازداشتن مر ایشان را به حال زندگی، که آن نشان امن و بقای این جهانی بود. پس هر که به شمشیر او علیه السلام کشته شد، به دو جهان فانی گشت، و هر که فرمان او به امید پذیرفت در دو جهان بقا یافت، و هر که او دین از بیم شمشیر پذیرفت، بدین جهان بقا یافت و به بقای آن جهان نرسید...» وجه دین، یادشده، ص ۴۳.



و الهمه و الفطنه) برابرند یا نه؟» به سادگی پاسخ می‌دهد: «اگر بکشند (اجتهدوا) و بدان چه یاری‌گرشان است بپردازند در خواست‌ها و دریافت‌ها برابری بیابند.»^{۴۰} «یاری‌گرشان» و رهایی‌دهنده‌شان، همان خرد است که گمانه‌ی برابری‌اش آغازگاه است و سپس باید آن را در کارزارِ کوشش، بررسی و اثبات کرد. رازی به نام همان خردی که همگان را همپایه‌ی پیامبران می‌کند، «اجتهاد» را در معنای لغوی آن به کار می‌برد، و نه در کاربرد فنی‌اش، تا جنگ‌آزار سروری را از دستِ «ریش‌بزی‌های بالانشین» بگیرد. به دریافت رازی از برابری می‌توان گسترش بیشتری بخشید، حتی اگر خود او هم نکرده باشد، و به این ایده رسید که قانون‌گذاری نیز همچون دانش چیزی است به دست‌آوردنی که «هرکس به جهد بدن توانستی رسیدن». اینگونه دادگری چیز دیگری نخواهد بود جز پیکار پیوسته و بی‌پایان برای دادجویی، ایده‌ای که ریشه در باور به برابری دارد و تن به ستمگری در جامعه‌ی داد نمی‌دهد.

رازی دریافت کرده است که شهروندی نه در درون آدم تنها، که در بیرون او، میان آدمیان می‌گذرد و بر «چندینی» آنها بنیاد دارد^{۴۱}: «اگر یک آدمی تک و تنها در بیابانی خشک به تصور آید، شاید که او را زنده نپندارند [...] چون فاقد همکاری و همدستی راهبر به زندگی نیک و خوشیخت باشد.»^{۴۲} او که جز امیرنشین و خلافت حکومتی دیگر به چشم ندیده، آنتی‌تر از افلاطون، از یکسو به برابری آدمیان باور دارد و از سوی دیگر، به توانایی خرد همگانی. چندگانگی پیشه‌ها را برآمد گوناگونی گوهر آدمیان نمی‌داند (سبب آن است که چون مردم بسیاری «اجتماع» همیاران و همکاران را تشکیل می‌دهند، آشکال «کار» و کوشش‌های عاید بر اجتماع ایشان «تقسیم» می‌گردد^{۴۳}). بلکه ناهمگونی در خوی مردمان را پیامد گوناگونی جایگاه‌های اجتماعی و پیشه‌ها می‌یابد: «همچنان که می‌بینیم پیک در روش چابک‌تر و سپاهی در جنگ دلیرتر از دیگران هستند.»^{۴۴} و افزون‌تر، خرد را که «بدان بر دیگر جانوران ناگویی برتری یافته‌ایم» برای سامان‌دادن به زندگی اجتماعی بسنده می‌داند: «[خرد] ما را به بهزیستی و همبهری با یکدیگر رهنمون گردیده است؛ [...] بیشترین بهزیستی ما از همیاری و همکاری با یکدیگر است.»^{۴۵}

«مردمی» بنیان رهیافت رازی است به چگونگی همزیستی آدمیان، و اگر بخواهیم اندیشه‌های شهروندینه‌اش^{۴۶} را در پیکر گفتمانی بازسازی کنیم، باید به این فرایافت بازگردیم. خردمند در همنشینی‌اش با دیگران، تافته‌ای جدا بافته نیست، بلکه همچون همگان در همرفتاری‌شان،

۴۰. ابوحاتم رازی، اعلام...، ص ۱۹۸۶، p. ۱۳۷)؛ اذکائی، ص ۲۵۹-۲۶۰. (دگرگونی‌های ترجمه از ماست)

41. Cf. H. Arendt, Was ist Politik?, München, Piper Verlag, 4. Auflage, s. 9-12

۴۲. رازی، طب...، ص ۹۰.

۴۳. همان.

۴۴. رازی، السیره...، ص ۹۴. (دگرگونی‌های ترجمه از ماست)

۴۵. رازی، طب...، ص ۸۹.

۴۶. پیشتر صفت «شهروندیک» و اسم «شهروندیکی» را به کار بردیم. این دو واژه و نیز «شهروندینه» - با کاربرد دوگانه‌ی

صفت و اسم - را با نگاه به ساختار واژه‌ی یونانی πολιτικός, politikos، برگزیده‌ایم. در متن‌های فلسفی به زبان آلمانی و فرانسه، با دگرسانی حرف‌های تعریف، بار معنایی و کارکرد فریافت «پولیتیک» را هم دیگر می‌کنند. همچون die Politik، das Politische در آلمانی؛ و le politique, la politique در فرانسوی. دو واژه «شهروندیکی» و «شهروندینه» دست ما را برای برگرداندن آنها بازنه می‌کنند.

از فرمودمان^{۴۷} مردمی پیروی می‌کند. از این نگرگاه، گفتمان او هیچ‌گونه خویشاوندی با اندیشه‌های ابن باجه ساراگوسی^{۴۸} ندارد. ابن باجه دو سده پس از او در تدبیرالمتموحد^{۴۹}، «غریب» را از دیار دیگر و نژادی دیگر می‌داند که همچون بیگانه‌ای در جهان می‌زیید و از آن می‌گریزد. بیگانگی‌اش در جهان، از پیوستگی‌اش با خرد پویا (عقل فعال) می‌آید و بریدگی‌اش از جهان، برای نگهداشت این پیوستگی است تا آرمانشهری به همراهی دیگر گوشه‌گیران در خیال بسازد. «در دیار چنان حکومتی، و در قلمرو چنان دولتی به پزشک نیازی نیست»^{۵۰}. اما رازی پلایش جان را در پیوستگی‌اش به همین جهان می‌جوید و پزشک بودنش نمود همان «مردمی» است که به نام آن پیامبری را بیماری خطرناکی بازمی‌شناسد.

هنگامی که می‌پذیریم کیش خدایی، همخواند با خواست خدا، تنها در «مردمی» است، اگر مردمی را دربردارنده‌ی مردم‌نیازاری و مردم‌داری و مردم‌دوستی بگیریم، پس برانگیختگی که پیامد برگزینش پیامبران است، جز نامردمی در پی نخواهد داشت. چون گروهی به نیگویی (تکذیب) او برمی‌آیند و گروهی دیگر به آریگویی (تایید) و دشمنی و مردم‌گشی از این برانگیختگی می‌زاید، و «آنچه از فتنه و فساد و آشوب نهی و منع شده»، به عبارت دیگر آنچه به نام شهروندیگی ناروا شناخته شده است، روا می‌شود. پس پیامبرستیزی رازی در چشم‌انداز این برداشت دوگانه از خدا و خرد جا می‌گیرد، و می‌توان آن را اینگونه گزارد: انکار «پیامبری ویزگان» به سود «وخشوری همگان».

۲) چرایی دین‌ستیزی در اندیشه‌ی رازی

از آنچه گذشت، با بنمایه‌ی پیامبرستیزی در اندیشه‌ی رازی، از رهگذر نگره‌ی یزدانشناختی او آشنا شدیم. باور به اینکه خدا تنها به میانجی برگزیده‌ای خود را به آدمیان می‌شناساند، یا به بهبودگی خرد در راه شناخت خدا می‌انجامد، آنچنان که اسماعیلیان - همچون دیگر شیعیان - خدانشناسی را بی آموزش امام و تنها به خرد و نگرش ناشدنی می‌دانند؛ و یا خرد را به بندگی شریعت‌گذار می‌گمارد، آنچنان که «فلاسفه» برای توجیه خردورزی، ناگزیر به بازشناخت پیغمبر همچون برترین نمونه‌ی فیلسوف-شهریار شدند.^{۵۱} رهیافت رازی چنان با دلمشغولی‌های هر دو دسته بیگانه است که دین‌پراکنان اسماعیلی از او به اسم «ملحد» یاد می‌کنند و فلاسفه از فیلسوف خواندن‌اش سر بازمی‌زنند. چیزی که رازی را وامی‌دارد تا با نوشتن السیره الفلسفیه به دفاع از پویه‌ی فلسفی خود برآید. بلندی جایگاه فلسفی رازی را همین بس که به پاس همپایگی آدمیان در خرد، بندگی را بر آنان نمی‌برازد، و هیچ باجی

47. Impératif

۴۸. ابن باجه را نمونه آوردیم، چون برخلاف رمی براگ، آنچه رازی در بهر نوزدهم طب روحانی می‌نویسد را نمی‌توانیم شکل کوتاه شده‌ی سیاست گوشه‌گیر، بدانیم. رک : 181, n. 254, *ibide*, p. 181, n. 254.

49. Ibn Bāḡḡa (Avempace), *La conduite de l'isolé et deux autres épîtres*, Introduction, édition, traduction et notes par Charles Genequand, Paris, Vrin, 2010.

۵۰. هانری کوربن، تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، مترجم اسدالله مبشری، تهران، امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۶۱، ص ۳۰۸.

51. Leo Strauss, *La persécution et l'art d'écrire*, trad. par Olivier Sedeyn, Paris- Tel Aviv, Édition de l'éclat, 2003, p. 7.



به شریعت‌مداران می‌دهد تا خردورزی را دستوری دهند. خرد را آزاد می‌خواهد و تنها خردورزنده را آزاده می‌داند: «سزاست که آن [خرد] را از پایگاهش فرود نیاریم و به پستی‌اش نکشانیم؛ و آن را که فرمانرواست، فرمانبرش نگردانیم؛ بر لگام‌دار خود لگام نزنیم، راهبر را مباد که به پیروی واداریم؛ بل همانا باید که در همه‌ی کارها بدو روی آریم، و در همه‌ی پیشامدها بدو پستی آریم و زو پشتیبانی جوییم.»^{۵۲}

از آنجا که خرد فرمانروا را ایمان به پیامبری باجگزار می‌کند، رازی «بزرگترین و سودمندترین چیزها» که با خرد به آن رسیده ایم را «شناخت آفریدگار»^{۵۳} می‌داند. چون دیگر برای شناسایی خدا، نیازی به میانجی نمی‌ماند که بتواند این میانجی‌گری را دستمایه‌ی برتری خودش و بندگی دیگران کند. توانایی خرد به شناخت خدا، وقتی داشتاری آن همگانی است، از همگان همتای پیامبران می‌سازد. اما دشمن خرد تنها دین نیست. آدمیان هرچند همه خردمند، به معنی دارنده‌ی آن، اما همه آنگونه که باید به کارش می‌گیرند: «هرگز مباد "هوی" را بر آن چیره ساخت، که همانا آفت اوست و آن را تیره و تار کند؛ چه آن را از راه و رفتارش به دور راند، و از آماج خود و راستاری‌اش بگرداند؛ و همان خردمند را از رسیدن به فرازش و نیکفرجامی باز دارد.» پس هوس خرد را کور و گند و گمراه، و خویشکاری‌اش را که رهایش روان است تباه می‌کند. دین‌از بیرون و هوس از درون، خرد را از خودبیگانه می‌سازند.

در ادامه خواهیم کوشید نشان دهیم که چگونه از دیدگاه رازی، در ترس از مرگ، دین و هوس به یاری هم می‌آیند تا خرد را «از آماج و راستاری‌اش» بگردانند و از «رسیدن به فرازش و نیکفرجامی» باز دارند.^{۵۴} دریافت برداشت رازی از چرایی همدستی دین و هوس، و چگونگی بهره‌برداری این دو از دست‌ابزار «بیم و امید» به هدف سنگین کردن کفه‌ی بندگی به زیان آزادگی، نیازمند شناخت چستی خرد و خویشکاری آن از دید اوست. در این راه، آشنایی گذرا با بخشی از هستی‌شناسی او و فریافت «زمان بیکرانه» دست‌گزار ما خواهند بود تا رویارویی دو پاره‌ی هستانی و استینی آدمی، یعنی خرد و خواهش را در روند پالایش جان بهتر پیش چشم بیاوریم.

چستی خرد و خویشکاری‌اش

ابوحاتم به پرسش دوگانه‌ی رازی که می‌خواهد بداند چگونه می‌توان ایمان به پیامبری را با فرزاندگی و دادگری ایزدی پیوند داد، با پرسش پاسخ می‌دهد: « پرسیدم به دیدگان تو، کنش خداوند، به فرزاندگی خود، چه سان بایستی می‌بود؟ گفت: سزاست به فرزاندگی فرزانه و بخشایندگی بخشاینده، آن باشد که خداوند به همه‌ی بندگانش شناخت سود و زیان اکنون و آینده‌شان فرتاباند»^{۵۵}، نه این که برخی را بر دیگران برتری نهد و نه این‌چنین که میان‌شان ستیزه پدید آید و ناسازگاری‌های نیستی‌آور، و آن پناه مردمان را شاینده‌تر از این که برخی

۵۲. رازی، طب...، ص ۲. (دگرگونی‌های ترجمه از ماست)
۵۳. همان.

۵۴. همان، ص ۲-۳.

۵۵. ذبیح بهروز برای «ملهم» و «ملهم» واژه‌های «فرتابنده» و «فرتابیده» را پیشنهاد کرده است. چون رازی اینجا از الهامی می‌گوید که از سوی خدا می‌آید، به کارگیری «فرتاباندن» را، با توجه به معنی «فر»، درخور برگرداندن «پلهم» یافتیم.



را پیشوایان (أئمه) دیگران گرداند که در پیش هر گروهی پیشوای خویش را آری گوید و آن دیگران را نی، و شمشیر در هم بندند، و آشوب چیره آید و نابود شوند به دشمنی‌ها و کینه‌توزی‌ها، و بسیار مردمان، می‌بینیم، اینسان از میان رفته‌اند.»^{۵۶}

وقتی رازی می‌گوید: «آن باشد که خداوند...»، از وجه التزامی فعل نباید بپنداریم که رازی آرزویی را بیان می‌کند. از دید او اینگونه هست: «آفریدگار[...]

خرد از آن به ما ارزانی داشت، تا بتوانیم از بهره و سودهای آتی و آتی برخوردار شویم.»^{۵۷} شناخت سود و زیان‌های کنونی و آینده، شناخت خدا و بهین‌سازی زندگی، خویشکاری‌های خرد اند که حیوانات ندارند، و از همین رو «بر آنها چیره گشته و رامشان کردیم، و آنها را به گونه‌های ثمربخش هم برای خودمان و آنها درآورده‌ایم»^{۵۸}. چون دستیابی به آرزوهایمان و به فرجام رساندن آرزوهایمان به خرد ممکن می‌شوند، پس خرد هربار در جهان آنگونه که هست همنباز(شریک) می‌شود و شناخت‌اش در پیوند با آن می‌ماند. چنین نگرشی می‌پذیرد که آنچه در این دوره راست می‌نماید، در دوره‌ای دیگر راست نباشد.

دریافت رازی از دانش و شناخت و باور به انگاره‌ی پیشرفت، نه تنها در روزگار خودش که در گستره‌ی فرهنگی که او را هم دربرمی‌گیرد، ایستاری بکه است. همخواند با رویکردی که از دست‌یابی به حقیقتی مطلق و همیشگی چشم می‌پوشد، جست‌وجوی پیوسته‌ی حقیقت است که ارزش می‌یابد. از نگرگاه رازی، نمود حقیقت در گرو این پوشش پیوسته‌است، و در بودش این پوشش، حتی اگر به حقیقت نرسد، کمبودی نیست که برای از میان برداشتن‌اش بخواهیم دست به دامن دانایی جاودانه همه‌چیزدان یا امام شویم. در بھر نهم از کتاب طب روحانی، «در بدور افکندن دروغ»، رازی داستانی از خود می‌سازد تا نمونه‌ای از پسندیدگی دروغ در فتادگاهی ویژه به دست دهد. این داستان از نگاه ما می‌تواند در پیوند با دریافتی بیاید که به جست‌وجوی حقیقت پایگاهی فراتر از دستیابی به حقیقت می‌دهد^{۵۹}، و چه بسا حقیقت را چیزی جز همین جست‌وجوی حقیقت نداند: «مانند این که مردی دانست از پادشاهی که برگ کشتن دوست وی در یکی از روزهای آتی دارد، و هرگاه آن روز سپری شود چیزی بر پادشاه آشکار گردد که دیگر بایستگی کشتار دوست وی نماند؛ پس به نزد دوست خود بیاید و او را آگهی دهد که در خانه‌اش گنجی نهان دارد، و اینک نیازمند یاری او در آن روز است؛ و او را با خود به سرای خویش برد، و همچنان آن روز را بدین بهانه گذراند، بل او را وادار به کندن و جستن آن گنج نماید، تا اینکه چون آن روز سپری شد و بر پادشاه آشکار گشت آنچه باید، پس در این هنگام او را به حقیقت کار آگاه نماید.»^{۶۰} گنج دروغین یا

۵۶. ابوحاتم رازی، اعلام...، ۴-۲ (Brion ۱۹۸۶، p. ۱۳۷) واعظ زاده، ص ۲۵۹-۲۶۰؛ ادکائی، ص ۶۶۶ (دگرگونی‌های ترجمه از ماست)

۵۷. رازی، طب...، ص ۱.

۵۸. همان.

۵۹. توجه به این حکایت و جایگاه‌اش درست در میانه‌ی کتاب را وامدار رمی براگ هستیم، هرچند که اشاری او به پیوندی است که دروغ پسندیده‌ی (le pieux mensonge) این داستان می‌تواند با اسطوره‌ی «افکندگی روان در جهان و آرزوی رهایی از آن» داشته باشد. رک:

Razi, *La médecine...*, *ibide*, p. 47-48.

۶۰. رازی، طب...، ص ۵۷، ۵۶. (دگرگونی‌های ترجمه از ماست)



نابوده‌ی این داستان همان حقیقتی است که در کندوکاوِ جستجوگر رخ می‌دهد و یافتنی می‌شود.

چنین دریافتی از راستی، «خویشینگی اندیشیدن»^{۶۱} می‌طلبد. رازی چون راستی را نه تنها از وحی، بلکه از پیشینه‌ای که از نگاهش والاترین پیشینه‌هاست، یعنی پیشینه‌ی فلسفی، سوا می‌کند، می‌تواند به اندیشه‌ی خود بسنده کند. آنچنان که در گفت‌وگو با ابوحاتم بارها می‌خوانیم: «ارسطو چنین گفت، اما من می‌اندیشم که...» رویکردِ خوداستوار او را هیچ‌یک از آنان که خود و خرد را به بندگی دین داده‌اند، چه همروزگارِش ابوحاتم، چه پساروزگارانش برمی‌تابند، و برآشفته یا همچون ناصر خسرو این خویشینگی را خودپسندی می‌خوانند: «و پس محمد زکریای رازی را عادت آن بوده است که قول‌های حکما را خلاف کردست. و مقصودش براعت خویش و اظهار صفوت خاطر و حدتِ ادراک خویش بودست.»^{۶۲} و یا هنگامی که همسانِ ناصر خسرو زورِ درافتادن با او را ندارند، اگر همچون ابن‌سینا^{۶۳} به دشنام بسنده نکنند، به او پیرایه‌ی نفهمی می‌بندند، مانند شهرزوری که پشت گفتاوردی از قاضی صاعد پنهان می‌شود: «رازی در علم الهی غور نکرده، و مقصد اصلی را در آن نفهمیده، از این جهت است که مضطرب است رای او، آرای ضعیف را تقلید نموده، و مذمت کرده قومی را که سخنان ایشان را نفهمیده و به مقصد ایشان نرسیده.»^{۶۴}

اما این رویکردِ خوداستوار که هرچه هست «سرگستگی» و «پیروی» نیست، از دید رازی خودپسندی هم هرگز نمی‌تواند باشد، بلکه وفاداری به سرشت خرد و میدان دادن به خودمآیی و نمود آن است «چه هم بدان [خرد] است که ما کرده‌ای (افعال) عقلی‌مان را می‌انگاریم پیش از آن که خود به حس بنمایند، پس چنان‌شان اندرمی‌یابیم که گویی آنها را به حس می‌یابیم آنگاه نگاره‌هاشان به کرده‌ای (افعال) حسی می‌مایانیم تا اینها [کرده‌ای حسی] برابر با آنچه از آنها [کرده‌ای عقلی] می‌انگاشتیم خود بنمایند.»^{۶۵} در اینجا رازی نه تنها از سرشت خرد می‌گوید، بلکه به چگونگی پیوندش با خواست هم اشاره می‌کند. خرد پیش از هرچیز توانایی پنداشتنِ هنوزنیست‌ها، و سپس نیرویی است که به این پندار، شایندگی (امکان) «است» بودن می‌دهد. آنگاه این «هنوزنیست‌است» پنداری را در برابر خواست می‌نهد تا آنچنان بکوشد که «هنوزنیست» باشد، یا به زبانی دیگر، آن را بباشاند.

چنان که از این بند برمی‌آید، رازی میان خرد نگریک (عقل نظری) و خرد ورزیک (عقل عملی)، برخلاف ارسطو، تفاوت نمی‌گذارد. گزارش‌گران ارسطو همچون ثامسطس^{۶۶} که کارهایش را

۶۱. رک : آرامش دوستدار، امتناع تفکر...، ص ۲۳۹-۲۰۵.

۶۲. ناصر خسرو، جامع...، ص ۱۲۶.

۶۳. آنچنان که درباره‌ی رازی به بیرونی می‌نویسد: «این ایراد را از محمد رازی برگرفته‌ای، از آن ناوارد فضول که با آن شرح‌هایش در الهیات، پا از گلیم حرفه‌ی خویش که شکافتن زخم و نکریست در ادراک و مدفوع باشد فرا می‌نهد، بدین‌گونه خود را رسوا می‌نماید و نادانی‌اش را در آنچه می‌کوشد و می‌جوید آشکار می‌سازد» (ذبیح الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۴۶، ص ۱۷۶) بازآورده در: آرامش دوستدار، امتناع تفکر...، دنباله‌ی پانویس ۸، ص ۱۵۹.

۶۴. شمس‌الدین محمدبن محمود شهرزوری، زنده‌الازواج و روضه الافراح، ترجمه مقصود علی تبریزی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمدرسور مولایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹، ص ۳۵۷.

۶۵. رازی، طب...، ص ۲. (دگرگونی‌های ترجمه از ماست)

66. Themistius (ca 317- ca 388).

فلسفه‌ی اسلامی می‌شناخته‌اند، این تفاوت را بر پایه‌ی دوگانگی ابژه‌های خرد برجسته می‌کنند و کران خرد نظریک را «راستی» و کران خرد ورزیک را «نیکی» می‌شناسند. بی‌تفاوت بودن این دو خرد پیش رازی، که «نیکی» و «راستی» را همگن می‌کند شاید از آنجا باشد که هم‌آواز با مکتب رواقی، «نیکی» و «سودمندی» را یکسان می‌گیرد. بازشناخت خرد همچون ابزار شناخت سود و زیان، نشانگر همین یکسان‌گیری است.

الف) زمان بیکرانه و زمان کراهند

خردی که چارپایان هرگز، کودکان هنوز و دیوانگان دیگر ندارند، توانایی آدمی است در فرارفتن از زمان حال، فرارفتن از «است» و از «است‌ها»، توانایی درگذشتن از هر آنچه «استینی» است. چون شاید بتوان در زبانی امروزی که زبان رازی نیست، خرد را پاره‌ی هستانی آدمی، که ساختاری هستانی‌استینی دارد، نامید. در محدوده‌ی این جستار می‌توان آنچنان که باید به ائتوتولوژی رازی پرداخت و یا شایند طرح‌گونه‌ای آنالیز اگریستانسیال را در رویکردی هایدگری، بر پایه‌ی آنچه از دستگاه فلسفی او در دست است، بیشتر برد. اینجا تنها می‌توانیم گذرا اشاره‌ای کنیم به یکی از فریافت‌های او در چارچوب نگره‌ی دیرنگان پنجگانه: «محمدین زکریای رازی [...] پنج قدیم ثابت کرده. یکی هیولی و دیگر زمان و سه دیگر مکان و چهارم نفس و پنجم باری.»^{۶۷} از میان این پنج دیرینه، اینجا تنها به زمان می‌پردازیم.

رازی در پاسخ به ابوحاتم که، وفادار به دریافت ارسطویی، دیرنگی زمان را نمی‌پذیرد چون آن را تنها با گردش‌های آسمان و گذر روز و شب و با شماره‌ی سال‌ها و ماه‌ها و سپری شدن اوقات شناختنی می‌داند، از دوگونه زمان سخن می‌گوید، زمان مطلق و زمان محصور (که بنا بر تعریف رازی و اشاره‌ی پینس به خویشاوندی دوگانه‌ی زمان مطلق/ زمان محصور با دوگانه‌ی زروان اکتارک/ زروان کناراگومند در اندیشه‌ی ایرانی^{۶۸}، می‌توانیم آنها را زمان بیکرانه و زمان کراهند بنامیم): «زمان بیکرانه، همان مدت است و دهر، آن که دیرینه (قدیم) باشد و پوینده‌ی نالیستا. زمان کراهند آنکه به گردش آسمان است و چرخش خورشید و اختران.» شگرد پیشنهادی رازی برای آشنایی با زمان بیکرانه، نیازی به کارآزموده و کارشناس ندارد و بر گمانه‌ی برابری خرد استوار است: «هرگاه چنین تفاوتی را بیان‌دیشی و پویش دهر را بیان‌دیشی (توهمه)، همانا زمان بیکرانه را انگاشته‌ای که جاودانگی (ابد) است و همیشه‌ی (سرمد). وگر برخلاف، چرخ آسمان را بیان‌دیشی، همانا زمان کراهند را انگاشته‌ای»^{۶۹}. پنداشت هر چیزی چون از خرد مایه می‌گیرد و همگان بر آن توانا‌اند، به تنهایی نشانگر هستی‌پذیری و هستومندی آن است.

تفاوت زمان مطلق یا بیکرانه با زمان محصور یا کراهند در این است که نخستین شمارش‌ناپذیر و دیگری شمارش‌پذیر است، یکی زمانه است و دیگری زمان کنونی (آنچنان که در این مصرع

۶۷. ناصر خسرو، زاد المسافرین، تصحیح محمد بذل الرحمن، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۳، ص ۷۳.

68. Cf. S. Pinès, *Beiträge zur islamischen Atomlehre*, Gräfenhainichen, 1936, s. 44, n. 92.

۶۹. ابوحاتم، اعلام...، ص ۱۵۱۴، (149) (Brion 1989, p. 149).



حافظ: زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت). زمان بیکرانه را رازی همان دهر می‌نامد که می‌توانستیم «روزگاران» بگوییم و زمان کرامند را «روزگار»، اگر از یکسو «روزگاران» به این اندازه، در دریافت طبیعی زبانی ما، زمان‌های گذشته را به یاد نمی‌آورد^{۷۰} (باز در این مصرع حافظ: یادباد آن روزگاران یاد باد!)، و اگر از سوی دیگر «روزگار» هم، در کنار معنی دوره و عهد، هم‌معنای دهر می‌بود^{۷۱}. «دوران» و «دور» هم همچون «روزگار» همان اندازه زمان بیکرانه را می‌رسانند که زمان کرامند را (دوره).

سرگردانی ابوحاتم شاید از همین به هم‌اندرشدگی‌های معنایی باشد: «زمان مطلق را حقیقتی بیاب انگاشتنی، چون آن دم که جنبش‌های آسمان و گذر روزان و شبان و انجامش ساعت‌ها را از انگاشت (وهم) برمی‌گیریم، زمان هم از انگاشت برگرفته می‌شود و حقیقتی دیگر برای او نمیتوان شناخت. پس بنمای مرا جنبش دهری که گفتمی همانا زمان مطلق است.»^{۷۲} پاسخ رازی در سادگی‌اش شگفت‌انگیز است: «می‌بینی چگونه کار جهان در بازگذر زمان می‌سپرد: طف طف طفل؟ این چیزی است که همانا ناسپردنی، نیست‌ناشدنی است، همچنان که جنبش دهر آنگاه که زمان مطلق را می‌انگاری.»^{۷۳} عبارت چونی‌نمای «طف طف طفل» را چه به نشان گذر خرده خرده و ناپستای زمان بگیریم، چه همچون «اسم صوت معرب از «تپ تپ» فارسی (تپش)»^{۷۴}، آنگونه که پرویز اذکائی پیشنهاد می‌کند، در هر دو حالت، به نام دیگری که رازی به زمان بیکرانه می‌دهد اشاره دارد: مدت، سپرش. زمان کرامند، زمانی است که دم به دم می‌گذرد، و می‌توان تپ‌تپ آن را به کمک سنج‌های به گاه‌های جدا جدا بخش کرد و اندازه گرفت، گذشته‌هایش را شمرده همچنان که گذشته‌هایش را. اما آنچه در این بازگذر بی‌درنگ می‌گذرد، همین گذرندگی است. آنچه در این تپش پیوسته، تپنده برج می‌ماند، تپندگی است. این گذرندگی همیشگی، تپندگی پیوسته، سپرش است که نمی‌سپرد، چون سپرنده می‌ماند. زمان مطلق از دید رازی، بیکرانگی سپرشی که در سپردنش ناسپردنی می‌ماند و سپرش، دیرینه و همیشه و جاودانه است.

پس زمان بیکرانه، زمان آغازین است که هر دم می‌آغازد آنچنان که در دیرینگی و همیشگی و جاودانگی‌اش، گذشته و اکنون و آینده را دربرمی‌گیرد. خرد نیروی استی‌بخشی به هنوزنیست را در پیوستگی‌اش با زمان آغازین می‌گیرد و پاره‌ی هستانی آدمی را می‌سازد تا بتواند از زمان کرامند فراتر برود.

ب) هنجار زمانی خرد و هنجار زمانی خواهش

پس بنابر آنچه گذشت می‌توانیم به چنین نتیجه‌گیری‌ای برسیم: توانایی خرد در استی‌بخشی به هنوزنیست از پیوستگی‌اش به زمان آغازین می‌آید که همه‌ی آنچه بود و است و باشد را

۷۰. در این بیت سعدی هردو معنای روزگاران را می‌یابیم: سعدی به روزگاران مهری نشسته بر دل آبیرون نمی‌تواند کرد الا به روزگاران

۷۱. و باز از سعدی برای هردو معنی روزگار: هم بدهد دور روزگار مرادت آ و نر ندهد دور روزگار نماد

۷۲. ابوحاتم رازی، اعلام...، ص ۱۵ (Brion 1989, p. 151).

۷۳. همان.

۷۴. اذکائی، ص ۴۸۳.

در هستی خود که سپرش است در خود و با خود گرد می‌آورد. پیوستگی خرد به زمانِ بیکرانه در هنجار زمانی‌اش نمود می‌یابد که شایند درگذشتن و فراتر رفتن از است و است‌هاست. بدینسان خرد پاره‌ی هستانی آدمی را می‌سازد. برای شناخت پاره‌ی دیگر آدمی، آنچه آدمی را پایبند و پابسته‌ی استینی می‌کند، باید هستنده‌ای را در نگر آورد که از خرد بی‌بهره است، و به میانجی هنجارِ زمانی این هستنده، هنجارِ زمانی پاره‌ی استینی آدمی را دریافت : جانور ناگویا، حیوان.^{۷۵}

نمودِ خرد در پیش حیوانات اینگونه نمود می‌یابد که «بر همان چیزها که طبع‌ها فراخوان آنهاست درایستاده‌اند، و بدون بازداري هرچه خواهند را بی‌هیچ نگرشی در آن می‌کنند.»^{۷۶} در نمودِ خرد، از خواست هم نمی‌توان سخن گفت، چون جانور «درست به انگیزه‌ی طبع‌هایش رفتار می‌کند، بی‌خودداری از آن و بدون آزادکامی (اختیار) در آن.»^{۷۷} پافشاری جانور در بر آوردن نیازهایش، او را در آنچه برای او حاضر است با چنان چسبندگی و بی‌فاصلگی‌ای فرومی‌برد که هست‌بند آن و زندانیِ اکنونی مطلق می‌شود. خواهش اما در آدم، هنوز چیزی از درآمیختگی‌اش با خرد دارد. چون بُعدهای دیگر زمان برای آدمی، حتی هنگام پابستگی و دربندی‌اش در آنچه می‌خواهد و برای او حاضر است، نهان و نهست نیستند.

رازی می‌پذیرد که از نگرگاه لذت‌جویی، حیوانات به آدمیان برتری دارند. چون هر حیوانی هنگامی که به آنچه می‌خواهد می‌رسد، لذت‌یابی‌اش به یکبارگی است و «از دست شدن آنچه فراتر آن است، زیان و گزندی به او نمی‌رساند، چون چیزی از آن هرگز با یادش نمی‌آید»^{۷۸}، پس برای حیوان، فزونی لذت به هرگونه و در هر حال و هوایی که باشد، همیشگی است. مایه‌ی برتری آدمی به حیوان، در لذت‌یابی برای او زیان‌انگیز می‌شود. بیم از دست دادن آنچه پیشتر نداشت و اکنون دارد، و امید نگهداشت آن، او را، هرچند در محدوده‌ی زمانِ کراهنند، به آینده پرت می‌کنند. سکوی این پرتاب همیشه «اکنون» است که گذشته‌ی همان آینده‌ای می‌شود که از آن بیم‌و امید برمی‌خیزد : «سبب آن است که هیچ یک از مردمان نمی‌تواند به همه‌ی آرزوها و خواهش‌های خود برسد، زیرا که جان وی جانی اندیشمند و نگرنده و انگاشتار چیزهای پنهان از وی بود؛ و در سرشت جان است که کسی را در هر حالتی که هست، چنان حالی نیست که از آن بهتر نباشد. پس جان او را در همه‌ی احوال از شوق‌ورزی و جستجوی آنچه ندارد و بیمناکی و ترس از زوال آنچه ندارد، گریزی نیست.»^{۷۹} ناخشنودی آدمی در برآوردن خواهش‌هایش، از خردمندی، به معنی دارندگی خرد، می‌آید. چون در همان زمان که به چیزی دست می‌یابد، می‌تواند هم به چیزی از آن بهتر که اکنون ندارد بیندیشد و هم به چیزی که دارد، همچون چیزی که نخواهد داشت. پس به نیروی خرد، آدمی در هر زمان، اینی نیست که هست، و آنی است که نیست. در همان زمان که هم این است و هم آن، نه این و

۷۵. رازی جز در آغاز طب روحانی که از برتری آدمی به «الحیوان غیر الناطق» می‌گوید، هربار که دوباره این برتری را پیش می‌کشد، واژه «پهانم» (چارپایان) را به کار می‌برد، که برای آنچه می‌خواهد بگوید، چه حیوان، چه چارپا، بی‌تفاوت است.

۷۶. رازی، طب...، ص ۶۱. (دگرگونی‌های ترجمه از ماست)

۷۷. همان. (دگرگونی‌های ترجمه از ماست)

۷۸. همان، ص ۱۲. (دگرگونی‌های ترجمه از ماست)

۷۹. همان، ص ۱۲. (دگرگونی‌های ترجمه از ماست)



نه آن است. و همین‌گونه می‌تواند با خوشی‌ها و ناخوشی‌هایش رفتار کند.

بر پایه‌ی چگونگی ساختِ نام‌های «گذشته» و «آینده» و با توجه به شکل کهن پسوند «ه»، یعنی «اک»، اگر «استاک» را برابر با زمان «حاضر» بگیریم، می‌توانیم بگوییم هنجار زمانی خواهش که بنیادش در زمانِ کراغند است و رویگشت‌اش به «است» و «است‌ها»، هنجاری استاکی، و هنجار زمانی خرد در پیوستگی‌اش به زمانِ بیکرانه، هستاکی است. رازی با پذیرش برداشت افلاطون از سه‌گونه جان (گیاهی، حیوانی و گویا) این دو هنجار زمانی را در آدمی همزمان می‌داند. بنا بر هنجار استاکی‌شان، دو جان گیاهی و حیوانی با برآوردن خواهش‌ها که «در بُن سرشتِ نهادها جایگیرند»^{۸۰}، بودش جانِ گویا را فراهم می‌آورند تا او بنا بر هنجار هستاکی‌اش، پالایش جان را و رهایی‌اش را بتواند پی بگیرد.

سرکوب و ستیزش با خواهش‌ها و لگام زدن بر هوس‌های نهاد را، رازی ارجمندترین و والاترین هنر (فضیلت) می‌داند که «جایگاه آن در جمله‌ی مقاصد به تمامی جای بنیامیه (علت اصلی، اسطقس) پس از آغاز (مبدأ) می‌باشد»^{۸۱}. رازی بازشناسی ارسطویی میان اسطقس (stokheion) و مبدأ (arkhè) را به کار می‌گیرد تا نشان دهد: هنر سرکوب خواهش‌ها انگیزه‌ی درونی برای رسیدن به زندگانی نیک، و خرد، که همچون لگام‌دار چنین لگام‌زدنی را ممکن می‌کند، انگیزه‌ی بیرونی آن است.^{۸۲}

در این راه، شگرد خرد چیست، که خویشکاری‌اش همچون ویژگی برتری‌دهنده به دیگر جانداران، «همانا سرکوب خواهش‌ها و ستیزش [است] با آنچه طبع‌ها در بیشتر آیندگاه‌ها بدان می‌گراید»^{۸۳}؟ شگرد خرد، به کارگیری همین گرایش خوشی‌جویی است. خرد اگر مایه‌ی برتری آدمی بر حیوان است، باید بتواند هر بار این برتری را به آزمون بگذارد و بررسی کند، حتی در جاهایی که برتری حیوان به او بی‌کم‌وکاست و یکباره می‌نماید. رازی می‌کوشد نشان دهد که واگذاشت لذت‌جویی، اوج لذت‌یابی است. فراخوانِ خواهش‌ها و نهادها جستجوی خوشی‌های اکنونی است، بدون اینکه در این میان به فرجام کار بیندیشند و پیامدهای رنجباری را که شاید در پی داشته باشند، بسنجند. با به کارگیری همین گرایش لذت‌جویی، رازی گونه‌ای «شمارگی خوشی‌ها»^{۸۴} را پیشنهاد می‌کند تا به یاری هنجار هستاکی سود و

۸۰. همان. ص. ۸۰.

۸۱. همان. ص. ۷. (دگرگونی‌های ترجمه از ماست)

۸۲. آگاهی به این نکته را وامدار رمی براک هستیم. اما برخلاف او نمی‌پنداریم که «هنر» (la vertu) اسطقس و «سرکوب هوس‌ها» آغاز باشد. نک:

Razi, *La médecine...*, *ibid.*, p.61, n. 18.

۸۳. رازی، طب...، ص. ۶-۵. (دگرگونی‌های ترجمه از ماست)

84. Une arithmétique des plaisirs. Cf. Dominique Urvoy, *Les penseurs libres dans l'islam classique*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 149.

ما بر خلاف دومینیک اوروا نمی‌پنداریم که کتاب طب روحانی را رازی در جوانی نوشته باشد و مجموعه‌ای از «خوانش‌های فلسفی ناگواشته‌ی او» (همان، ص. ۱۴۵) باشد. رازی در مقدمه‌ی می‌نویسد که کتاب را به خواهش امیر ری نوشته است که کسی نیست جز ابوصالح سامانی که از سال ۲۹۰ تا ۲۹۶ هجری حکمران ری بوده است. پس همان‌گونه که پرویز ادکانی می‌گوید، «می‌توان گمان برد که تاریخ تألیف "طب روحانی" حدود سال ۲۹۵ هجری بوده است» (رازی، طب...، ص. ۷). پس رازی در زمان نگارش کتاب کم‌وپیش ۴۴ سال داشته است. از سوی دیگر اگر نگره‌های کتاب مربوط به دوران ناپختگی او بود، رازی هرگز نوشته‌ی درووان پختگی خود را، سیره‌ی فلسفه، بر آنها استوار نمی‌کرد.

زیان پیامدهای هنجار استاکی بررسی شوند : «در سرکوب خواهش‌ها اندازهی بسنده در لگام‌برداری از آنهایی است که پیامدهایشان در این جهان دردانگیز نباشند، و گزندشان هم برابر با خوشی برآمده از آنها نگردد، آنهایی هم که گزندشان از خوشی‌ها بیش باشد، دیگر هیچ.»^{۸۵} اینگونه خرد، با واژنش خوشی، جان را می‌پالاید و آن را به خوشی و خوشباشی والاتری رهنمون می‌گردد.

نکنه‌ی آخر اینکه دریافت رازی از خوشی، دریافتی برگرفته از افلاطون به میانجی جالینوس است، که بنا بر آن، خوشی چیزی ناب نیست که بتوانیم جدا از رنج در نظر بگیریم. در طب روحانی تنها به اشاره‌هایی در این باره بسنده می‌کند و خواننده را به کتابی که درباره‌ی چیستی لذت نوشته بازمی‌فرستد. ناصرخسرو که نتیجه‌گیری‌هایی که رازی می‌تواند بر این بنیان در رد دوزخ و بهشت بگیرد را با تیزبینی دریافت کرده است، در زاد المسافرین، درست در قول هجدهم کتاب، «گفتار در اثبات بهشت که معدن لذت است و رنج در آن نیست و در اثبات دوزخ که مکان رنج است و لذت در آن نیست»، گفتاوردهای بسیاری از این کتاب گم‌شده‌ی رازی آورده است. با این پیش‌فرض که «حالی که نه آن لذت است و نه رنج، طبیعت است و آن به حس یافته نیست»^{۸۶}، خوشی و رنج چیزهایی هستند که به حس دریافتنی‌اند و به نسبت برونرفتی یا بازگشت به طبیعت، و با ملاک زمانی شتاب این رفت و بازگشت، سنجیده می‌شوند. برونرفتی ناگهانی از طبیعت و بازگشت اندک اندک به آن رنج است. و خوشی، بازگشت ناگهانی به طبیعت است پس از برونرفتی که اندک اندک رخ داده است. پس خوشی حسی است نسبی که در برسنجش با حسی دیگر واقعیت می‌یابد، به این معنی که خوشی به خود چیزی نیست، و هستی به خود در خودی ندارد.

در همانندی با چنین برداشتی است که رازی مرگ را هم از زندگی بهین‌تر می‌یابد، چون از پس زندگی که هیچگاه بی‌رنج نیست، به گونه‌ای بازگشت روان می‌تواند باشد به جان بیکران، که دیرینه است و پیش‌بوده، و در آن نه از خوشی نشانی هست و نه از رنج.

آزادگی و دین

رازی فرازگاهی برتر از شادمانی برای خردمند می‌شناسد^{۸۷} چون غم را، که از رنج می‌زاید، کاهنده‌ی نیروی رهایی‌بخش خرد می‌داند. و بزرگترین غم، از بزرگترین ترس می‌زاید، که ترس از مرگ است و مردمان «هرگاه که از مرگ می‌هراسند، از خرد خویش به هوس خود می‌گرایند.»^{۸۸} غمی که از این ترس می‌زاید از آن دسته غم‌ها نیست که انگیزه‌هایی راندنی دارند و یابندگی راه‌های راندن‌شان، نژندی‌ها که همراه می‌آورند را می‌تواند چاره‌پرداز باشد.

۸۵. رازی، طب...، ۹ص. (دگرگونی‌های ترجمه از ماست)

۸۶. ناصرخسرو، زاد المسافرین، یادشده، ص ۲۳۱.

۸۷. هیچ چیز به دریافت رازی بیگانه‌تر از چهره‌ای نیست که هم روزگار و مخالف‌خوان او، شهید بلخی، از خردمند نقش می‌کند:

اگر غم را چو آتش دود بودی جهان تاریک بودی جاودانه

در این کیتی سراسر گر بگردی خردمندی نیایی شادمانه

۸۸. رازی، طب...، ص ۱۰۶. (دگرگونی‌های ترجمه از ماست)



ترس از مرگ را «می‌توان به یکبارگی از جان راند»^{۸۹} چون اندیشه‌اش از کارکرد اندیشگی خرد برمی‌خیزد. آدمی هربار که می‌اندیشد چیزی که هست را به سود آنچه هنوز نیست، نیست می‌کند، «زیرا که جان وی جانی اندیشمند و نگرنده و انگاشتار چیزهای پنهان از وی بود». «نیستی» نگریده‌ی همیشگی جان نگرنده است، و مرگ همین نیستی است، هنگامی که جان نگران، به هستی خود، همچون نیست می‌نگرد. و نه تنها در چنین هنگامی، بلکه هربار و هرگاه که هستی خود را در هستندگی‌اش می‌اندیشد، در به روی اندیشه‌ی مرگ می‌گشاید. و اندیشناکی‌اش از همین جاست. پس هنگامی که به مرگ می‌اندیشد، این اندیشناکی توانی افزون‌تر می‌گیرد، چنانکه دیگر نمی‌توان ترس از مرگ را، که از این اندیشه می‌آید، به یکبارگی از جان راند. اندیشه‌ی مرگ، اندیشناکی از پیش بوده را تواناتر می‌کند، آنچنان که «هراسناکِ مرگ اندیش، در هر بار انگاشت خویش از مرگ همی‌میرد، پس هم از انگاشت خود طی مدت طولانی، مردن‌های بسیار بر او گرد می‌آید».^{۹۰}

استدلال رازی برای راندن ترس از مرگ را می‌توان خویشاوند استدلال نامی اپیکور دانست یا دست‌کم پنداشت که همانندهای این استدلال را پیش چشم داشته است: «هیچ انگیزه‌ای برای ترس از مرگ نیست، چون از چیزی که هست باید بترسیم و برای ما مرگ هیچ چیزی نمی‌تواند باشد. هنگامی که ما هستیم مرگ نیست، و آنگاه که مرگ هست ما دیگر نیستیم.» به آنچه از دید ما، ویژگی شگرد رازی را در این استدلال می‌سازد باز می‌گردیم. این میان، سرچشمه‌ی دیگر استدلال رازی را نیز نباید از چشم دور داشت. بیگمان این ایده‌ی رازی که خردمندِ آزاده به مرگ نمی‌اندیشد، ریشه در اندیشه‌های رواقی دارد. اما ویژگی اندیشه‌ی رازی، در برسنجش با مکتب رواقی در این است که با توجه به بافتار فرهنگی‌اش، نوک پیکان استدلالش دین را آماج می‌گیرد. از نگرگاه ما، رازی در استدلالش با هدف راندن این ترس، سنگ بزرگ پیش پای چنین هدفی را باور دینی به بهشت‌ودوزخ بازشناخته است. از همین رو، در اندرون استدلالش، انکار بهشت‌ودوزخ را پنهان کرده است. سنجش آدم و حیوان به هم، در این هر دو ویژگی، نقشی کلیدی دارد.

الف) نیرنگ خرد، آزادگی، برابری خرد و «عدل الهی»

همانگونه که در لذت‌بایی و خوشباشی یکبارگی حیوان به آدم برتری دارد، در بی‌مغمی و بی‌پروایی از مرگ هم برتری دارد، آنگونه که «به وقت ذبح خود چنان ناآگاه است که [باز] روی به آخور و آبشخور دارد»^{۹۱}. چیزی که حتی رازی را که بهر هفتم کتابش «در دفع رشک‌وری» است، بر آن می‌دارد تا بی‌پرده بنویسد: «هم از ایترو ما بر چارپایان در این معنی رشک می‌بریم، چه این حالت که آنها را سرشانه کمال یافته، ما بر آن توانا نیستیم،

۸۹. همان، ص. ۱۰۵. (دگرگونی‌های ترجمه از ماست)

۹۰. همان، ص. ۱۰۸. همانند همین اندیشه‌ی رازی را رویایی به زبان خود اینچنین می‌گوید: «اصلاً در این زمینه زیاد فیلسوف نیستم، ولی همین که سعی می‌کنم بهش [مرگ] فکر نکنم فکریست که مدام به او می‌کنم، و هر وقت هم که خواسته‌ام فراموش کنم درست در حافظه‌ی من نشسته است. پس اصلاً این حرف‌ها ربطی به فکر و فلسفه ندارند، شاید ربطی به ترس من دارند. چون هرچه بیشتر از مرگ می‌ترسم ترسناک‌تر می‌شود.» (یداله رویایی، هفتاد سنگ قبر، کُن، گردون، ۱۳۷۷، ص ۱۰.

مگر با نیرنگِ برافکندنِ فکر و تصور عقلی،^{۹۲} نیرنگِ برافکندنِ اندیشه، و به گونه‌ای برکندن آن، نیرنگِ خرد است. همانند همان «نیرنگ خرد» که هگل در درس‌های تاریخ فلسفه‌اش پیش می‌کشد. اینجا هم خرد، خود را کنار می‌کشد و به خواهش میدان می‌دهد تا با پیگیری آرزوهایش، هدف خرد را برآورده کند. هدف خرد اینجا پیروزی بر ترس از مرگ است، اما انگیزه‌ی ترس از مرگ را نمی‌توان به آسانی ریشه‌کن کرد. پس خرد باز هم در حوزه‌ای که حیوان به آدم در آغاز برتری دارد، ویژگی حیوانی «نیندیشیدن به مرگ» را به کار می‌گیرد تا از این رهگذر، برتری آدم به حیوان بتواند دوباره نمایان شود. در برابر ترس‌هایی که انگیزه‌اشان را نمی‌توان به سادگی از میان برداشت، خرد باید «به روی درکشیدن از آن‌ها] و دلداری دادن خود برآید، و بکشد آن‌ها] را بزاید و از خود برآهنجد»^{۹۳}. بزرگترین این ترس‌ها، ترس از مردن است. در برابر ترس از مرگ، خرد اندیشه‌ی همیشه اندیشناک را از کار می‌اندازد تا خوشباشی برآمده از این بیکاری، اندیشه‌ی مرگ را براند. اینگونه فکر می‌کند که فکر نمی‌کند. به عبارت دیگر، به نیروی هنجار هستاکی‌اش، یا به زبان هگلی، به «نیروی شگرف مفهوم منفی»^{۹۴}، هنگامی که «به مرگ نمی‌اندیشد» می‌اندیشد، همزمان نمی‌اندیشد که «به مرگ نمی‌اندیشد» می‌اندیشید. و اینگونه، خوشباشی برترین، بر ماریچی از توالی و تواتر اندیشیدن و نیندیشیدن بنا می‌شود تا اندیشه‌ی مرگ را آن پایین جا بگذارد و خود را از اندیشه‌ی آن برهاند، چون «خردمند هرگز غم نخورد»^{۹۵}.

اما «هرگز غم نخوردنِ خردمند»، ویژگی آزاده است، چون آدمیان همگی خردمند اند، به معنای دارندگی خرد. برای رسیدن به آزادگی از غمی باید رست که همچون بزرگترین غم، همه‌ی غم‌های دیگر را در برمی‌گیرد و ریشه در ترس از مرگ دارد. پس خردمند آزاده، غم مرگ را نمی‌خورد، چون ترس از مرگ را از خود رانده است. چنین ایده‌ای که خاستگاهی رواقی دارد در محیط فرهنگی رازی، اندیشه‌ای آشنا بوده است. به سنجی رواقیون، تنها نیک‌مرد یا مرد برتر را که در رفتار و کردار از فرمان‌های خرد پیروی می‌کند و بنده‌ی خواهش‌های تن نیست، می‌توان «آزاده» نامید. و آزاده به یاری خرد، سود و زیان کارها را می‌سنجد و سودمندی خود و دیگران را همیشه پیش چشم دارد. رسیدن به چنین جایگاهی را رازی برای همگان آرزومند است، چون همگان را به آن توانا می‌داند. هدف کتاب طب روحانی چیزی جز رهنمونی به این آزادگی نیست. رازی در راه این هدف، اندیشه‌ای را به افلاطون نسبت می‌دهد که از افلاطون نیست، از آن خود اوست، و بنا بر آن، از کودکی تا فرسودگی «حتی گول‌ترین مردم را البته بی‌آنکه از اندیشه و نگرش باز ایستد»^{۹۶} این بخت و توان هست که جان خود را بپالاید و برهاند.

این توان چون بر مایه‌ی برتری آدمی به جانوران، یعنی توانایی لگام زدن به خواهش‌ها،

۹۲. همان، ص ۱۰۸. (دگرگونی‌های ترجمه از ماست)

۹۳. همان. (دگرگونی‌های ترجمه از ماست)

۹۴. به همانندی میان رازی و هگل بر سر «کارورزی نایشی» خرد، پیشتر از ما، در چشم اندازی دیگر، پرویز ادکاتی در جای جای کتابش، حکیم رازی، اشاره کرده است.

۹۵. رازی، طب...، ص ۱۰۸.

۹۶. همان، ص ۱۷.



استوار شده است، «همانا امری همگانی و فراگیر»^{۹۷} است. از برتری مردمان بر جانوران، رازی به نتیجه‌گیری بی‌پایه‌ی ناصر خسرو نمی‌رسد، و درست همگانی بودن این برتری را نایش (نفی) چنین نتیجه‌گیری‌ای می‌یابد: «و چون از جنس حیوان یک نوع مردم به عطا‌ی استفادات مخصوص باشد، از عنایت الهی لازم آید که از این نوع یک شخص به عطا‌ی افادت مخصوص بود، و آن یک تن پیغامبر باشد.»^{۹۸} آشکار رازی نیست و هرگز نخواهد بود، چرا در گذر نوع به شخص، یکه‌داری سودرسانی به مردمان از عقل، نشانگر مهربانی یزدانی است که دهش‌اش، در گذر جنس به نوع، تنها به سودبری همگانی از عقل بسنده می‌کند؟ راستمایی این استدلال تنها می‌تواند بر ایمان به برتری پیشینی و سرشتی پیامبر استوار باشد.

از دیدگاه رازی، هر چند پلایش جان از خواهش‌ها «تا بدان پایه که آمادگی‌های آدمی رافراهم است، کمابیش جز برای فیلسوف فرهیخته به نابی چهره نمی‌کند»^{۹۹} به گونه‌ای که همچون برتری مردمان بر جانوران، می‌توان او را به نافرهمیختگان برتر دانست، اما این برتری هیچگاه سرشتی نیست، و از کوشش به دست آمده است. به عبارت دیگر چنین پایگاهی، جایگاهی از پیش پُر شده نیست، و هرکسی می‌تواند به آن برسد. چون همگان در خرد برابرند. رهایی چیزی نیست جز آگاهی به این برابری که به هوش امکان می‌دهد تا با بررسی و بازرسی آن، توان نهادن‌اش را آشکار کند. نابرابری تنها در نمودهای خرد است، در بیشی و کمی نیرویی است که خواست، در راه به کارگیری هوش، هزینه می‌کند.^{۱۰۰}

اما ابوحاتم که نمودهای هوش را به جای توانش آغازین خرد می‌گیرد تا برابری آن را ناممکن بنمایاند، چنین برابری‌ای را ویژه‌ی جانوران می‌داند. نابرابری مردمان در برسنجش با برابری حیوانات، در ظاهر با اثبات «عدل الهی» پیوند دارد، اما در حقیقت برای اثبات نیازمندی انسان به سرور و سرورانی است که راه و چاه را به او بیاموزند، سرورانی که نخستین آنها پیامبر قانون‌گذار است و سپس جانشینان پی در پی‌او، تا برسد به امام زنده و حاضر. همخواند با آموزه‌های معتزلی و شیعی، اگر آدمی برخوردار از آزادکامی نبود، پاسخگوی کارهایش هم نمی‌توانست باشد. و اگر چنین می‌بود، انگاره‌ی پاداش و کیفر آن‌جهانی در پیکر بهشت و دوزخ هیچ معنی و بنیانی نمی‌داشت.^{۱۰۱} برای ابوحاتم، حیوانات چون برابرند «مكلف به تکلیفی نیستند و از آنها خواسته نشده که وظایف بندگی را نسبت به خالق خود انجام دهند؛ نه مامور به جای آوردن امری هستند و نه از انجام دادن عملی نهی شده‌اند.»^{۱۰۲} اما نابرابری آدمیان، در زندگی این‌جهانی‌شان، آنها را نیازمند هم می‌کند و برای رستگاری آن‌جهانی‌شان، نیازمند پیشوا: «آدمی یک چنین ویژگی یافته است که پیوسته در اجتماع، عالم و متعلم، فاضل و مفضل، امام و مأموم بوده باشد تا امر و نهی پایدار گردد و طاعت و معصیت‌ها نمایان شود.»^{۱۰۳}

۹۷. همان، ص ۶.

۹۸. ناصر خسرو، وجه...، ص ۱۲.

۹۹. رازی، طب...، ص ۶. (دگرگونی‌های ترجمه از ماست)

100. Cf. Jacques Rancière, *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987.

۱۰۱. نک: هانری کوربن، تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، یادشده، ص ۱۵۱-۱۵۲.

۱۰۲. ابوحاتم رازی، اعلام...، ص ۶؛ واعظ‌زاده، ص ۳۲۲.

۱۰۳. همان، ص ۶-۷؛ ادکالی، ص ۶۶۶.

پس خواسته‌ی اصلی، پایدار نگه داشتن «امر و نهی» است، چون به خوبی می‌توان آدمیان را آزادکام و پاسخگو دانست، بدون آنکه توجیه «عدل الهی» نیازمند به پذیرش نابرابری میان آنان باشد. اما باز هرگونه نابرابری، اندیشیدنی و رواشدنی نمی‌شود، مگر بر پایه‌ی بنیان ناگفته‌ی برابری. ابوحاتم هم از برابری آدمیان در آزادکامی و پاسخگویی آغاز می‌کند تا به نابرابری برسد. و هنگامی که هیچ علت طبیعی برای راست‌گردانی و راست‌نمایی چیرگی نمی‌توان یافت، باید مردمان را از چیزی ترسانند. و در این راه چه ترسی بهتر از ترس همگانی از مردن؟ ترس از مرگ، بزرگ‌ترین ترس‌هاست و به میانجی‌اش می‌توان «بیم و امید» نهادین آدم‌ها را در راه هدف ترساندن آنها و قبولاندن نابرابری به کار گرفت. و ترس از مرگ، باور بهشت و دوزخ را شالوده می‌افکند و بنای نابرابری، با پذیرش همگانی، بر آن استوار می‌شود.

صورت‌بندی سازوکار دین را شاید هیچکس به خوبی ناصر خسرو، با آن «سختدینی، تیزنگری، اعتماد به نفس نزدیک به بی‌پروایی و دقت بیان»^{۱۰۴} بی‌همتایش، به دست نداده باشد: «آگاهی دهیم جویندگان راه راست را که ایزد تعالی مردم را از برای بیم و امید آفریده است، آنکه مر او را به بهشت امید کرده است و به دوزخ بترسانیده است. پس گوئیم که اندر نفس مردم بیم از دوزخ نشانست و امید اندرو از بهشت اثر است.»^{۱۰۵}

ب) انکار بهشت و دوزخ

نض دین همچون بنیاد قانون‌گذاری اجتماعی در همین انگاره‌ی بهشت و دوزخ می‌زند. و درست همین جاست که از دیدگاه رازی، آدمیان برتری خود را به حیوانات از دست می‌دهند و با آنها برابر می‌شوند. چون در هراس از مرگ «از خرد خویش به هوس خود می‌گیرند» و هوس را تنها بیم و امید پیش می‌رانند. پس دین‌ستیزی رازی نافرجام می‌ماند اگر کتاب طب روحانی با گفتاری درباره‌ی ترس از مرگ به سرانجام نمی‌رسید.^{۱۰۶} دریافت بهتر این که رازی در پشت استدلال‌هایش برای راندن ترس از مرگ، انکار بهشت و دوزخ را پنهان کرده است، نیازمند خوانشی است که لئو اشتراوس آن را «خوانش بین سطرها» می‌نامد. چنین خوانشی وقتی پذیرفتنی است که با «نویسش بین سطرها» سروکار داشته باشیم، یعنی کتابی که می‌خوانیم در زمان حکمفرمایی سخت‌باوری سیاسی یا دینی نوشته شده باشد: «سرکوب، به شگرد ویژه‌ای از نویسش و بنا بر این، به گونه‌ی ویژه‌ای از ادبیات جان می‌دهد که در آن، حقیقت درباره‌ی همه‌ی پرسش‌های سرنوشت‌ساز فقط و فقط در بین سطرها نمایان می‌شود.»^{۱۰۷} نویسنده‌ای که بین سطرها چیزی می‌نویسد باید پیش از هر چیز همان اندازه که دوراندیشانه پروای جان خود را دارد، بویه‌ی آگاهی بخشی به دیگران را هم داشته باشد.

رازی این بویه و آن پروا را در پایان بهر نوزدهم، در رفتار بهین دانایی، درست پیش از گفتار پایانی، درباره‌ی ترس از مرگ، آشکارا بیان می‌کند: «گوئیم که آدمی اگر با دادوری و پاکدامنی

۱۰۴. آرامش دوستدار، امتناع تفکر...، ص ۳۰۵.

۱۰۵. ناصر خسرو، وجه...، ص ۳.

۱۰۶. پرویز ادکاتی، حکیم رازی...، ص ۷۷۱-۷۷۲.



همه‌رگشت، و کمتر با مردم ستیزش و کشاکش نمود، بسی بیشتر هم از دست ایشان آسایش یابد؛ و هرگاه بدین کار نیکی و بخشش و اندرز و نرمش در پیوند، مهر ایشان به دست آورد.^{۱۰۸} دو ویژگی آسایش و مهر که از روش و منش دانای هنرور به بار می‌آیند، با دوگانه‌ی پروا و بویه پیوند دارند. آسایش‌اش، از دوراندیشی اوست برای خود، و برخورداری‌اش از مهر دیگران، از خواست‌اش به آگاهیدن‌شان. از آمیزش هوشیاری و بخشندگی، شگرد نویسی بین سطرهای رازی شکل می‌گیرد. اما نویسنده باید نمونه‌هایی از خود در متن جا بگذارد که همچون بیدارباش‌های خموشی هستند خطاب به خواننده‌ی هشیار و باریک‌بین. این نشانه‌ها می‌تواند جاسازی ناگهانی یک حکایت باشد در میانه‌ی گفتار، یا طرح پرسشی باشد و بی‌درنگ آن را کنار گذاشتن به بهانه‌ی ناتوانی از پرداختن به آن ولی نهانی آن را پی گرفت، و یا حتی سرزدن خطای آشکاری باشد در گسترش یک استدلال. هر سه این نمونه‌ها را در طب روحانی می‌یابیم، نخستین در بهر دوم، و دو دیگر در گفتار پایانی، و هر سه بار در پیوند با اشاره‌هایی به بهشت و دوزخ. در این سه نمونه به خوبی می‌بینیم چگونه رازی به قلب دین می‌زند و انکار بهشت و دوزخ را پنهانی در بافت سخن‌اش می‌دوزد.

درست در میانه‌ی بهر دوم، در سرکوبی هوی و راندن آن، که بلندترین گفتار کتاب است، رازی پس از برشمردن چرایی نیمه‌کاره بودن همیشگی خوشباشی آدمی، و پیش از اشاره به آن دسته از فیلسوفان که لگام‌زدن بر خواهش‌ها را تا خوارداشتن تن پیش برده اند، ناگهان داستانی که وانمود می‌کند شنیده است را بازمی‌گوید: «به من خبر رسیده است از پادشاهی بزرگوار که به نزد او روزی، بهشت و نعمت‌های فراوان با زندگی جاویدان یاد کرده شد»^{۱۰۹} با توجه به اینکه درست پیش از این داستان، به استعاره نوشته بود که «اگر آدمی سراسر زمین را تملک نماید، آنکه دوام وصحت و بقای همیشگی خود را خواهان باشد»^{۱۱۰}، خواننده می‌پندارد که چون به «بقای همیشگی»، همچون چاره‌ی آهومندی خواهش‌ها اشاره شد، پس داستان هاگوی (موید) آن است. اما پاسخ «پادشاه بزرگوار» درست وارونه‌ی چنین چشمداشتی است: «پس گفت چون می‌اندیشم که مرا در آنجا به جایگاهی برین و بهین پادافره‌ی نیکوست، من آن نعمت‌های کذائی را تلخ و ناگوار می‌شمارم»^{۱۱۱}. چرا «پادشاه بزرگوار» چنین پاداشی را خوار می‌شمرد؟

اما پیش از پاسخ به این پرسش، نخست باید بدانیم «بزرگوار» او در و از چیست؟ در متن عربی «الکبار الأفسس» است. مترجم فرانسوی آن را (hautain)، برتن (متکبر) برگردانده است. «بزرگوار» که مترجم فارسی نوشته، به آنچه رازی می‌اندیشیده نزدیک‌تر است، ولی مخفی‌کاری رازی را لو می‌دهد، چون پوشش‌نگهبان واژه را پس می‌زند، پوششی که رازی در پشت آن پناه می‌گیرد تا اندیشه‌ی دگرآیین خود را از زبان کسی بزند که با متکبر خوانندش وانمود می‌کند با سخن او همراهی ندارد: «آخر کی لذتیابی و حسرت‌بری آدمی از این چیزها تمامی دارد؟ و آیا بجز از چارپایان یا آدم‌های چارپاوار این چنین در نفس خود حسرت

۱۰۸. رازی، طب...، ص ۱۰۴. (دگرگونی‌های ترجمه از ماست)

۱۰۹. همان، ص ۱۲.

۱۱۰. همان.

۱۱۱. همان، ص ۱۳.

می‌برد؟^{۱۱۲} رازی چه می‌خواهد بگوید از دهان پادشاه که اگر خودش نباشد، سخنگوی اوست؟ اگر به جای «حسرت بردن» که معنای دوپهلویی دارد (آرزو داشتن و افسوس خوردن)، «خشنودی یافتن» که نزدیک‌تر به متن اصلی است را بگذاریم، همان معنای آشنای پیشین را می‌یابیم: هیچگاه لذت‌یابی آدمی از این چیزها تمامی ندارد، و به جز حیوانات و آدمیان حیوان‌گونه، هیچکس چنین خشنودی‌ای را نمی‌یابد. برخلاف آهومندی خوشباشی آدمی، لذت‌یابی جانوران دربست و یکباره است. اما این اندیشه اینبار چون در بافتار سخن از بهشت به میان آمده است، کارکرد دیگری می‌گیرد و به کار انکار بهشت می‌آید. انکاری دوسویه: یک) هیچ خشنودی در بهشت، اگر بهشتی باشد، به دست نخواهد آمد. چون هرچه خوشی‌ها بیشتر، ناخشنودی بزرگتر. (دو) و اگر خشنودی به کمال باشد، چنین آرمانی، جز حال همیشگی حیوانات نیست. پس شاید بتوان بگوییم صفت بزرگی و بزرگواری پادشاه، نه نشان برتری، که نشانگر آزادگی و رهایی دوگانه‌ی جان اوست از خواهش‌ها و از ترس از مرگ. پس این پادشاه بزرگوار همان فیلسوفی است که به فرهیزش (تربیت)، روانش را از بندگی خواهش‌ها پالوده و بزرگی‌اش یافته است.

انکار نهانی بهشت‌دووزخ بر گفتارهای نمایان استوار می‌شود - به ویژه بر آنهایی که نسبی بودن خوشی و رنج را اثبات می‌کنند - تا در پایان از بین سطرها خود را بنمایاند. درست در آغاز گفتار پایانی، رازی طرحی از ساختار این گفتار، آنگونه که باید می‌بود، نقش می‌زند: از آنجا که ترس از مرگ را نمی‌توان به تمامی راند، مگر اینکه بدانیم حال ما پس از مرگ بهتر از زندگی خواهد بود، پس می‌بایستی راست و نادرست همه‌ی آیین‌ها و دین‌هایی را که از زندگی پس از مرگ سخن گفته اند، بررسی کرد. اما این طرح را رها می‌کند، چون «نه دشواری در آرزوی این کار و نه بایستگی و نیاز به درازنایی سخن پوشیده نباشد»^{۱۱۳}. دشواری که اشاره می‌کند نشان همان دوران‌پیشی است، اما گفتار این‌جا به ویژه در بافت کلامی نه چندان روشن، خواننده‌ی موشکاف را پنهانی خردار می‌کند که برخلاف آنچه آشکارا می‌گوید، گذرا و کوتاه به بررسی درستی و نادرستی برداشت بنیانی دین خواهد پرداخت. چون می‌توانست نگوید و آن بهانه‌ها را نیاورد.

پس از گفتن آنچه نمی‌کند، رازی کسانی که روی سخن‌اش با آنهاست را نام می‌برد: «[پس] روی به قانع کردن کسانی می‌آوریم، که باور و نظر دارند نفس با تباهی تن تباه می‌گردد.»^{۱۱۴} اینجاست که لغزشی در منطق استدلال او رخ می‌دهد که آنچنان هویداست که نمی‌تواند ناخواسته و ندانسته باشد. و نشان می‌دهد تمام استدلال این بخش، که برای نشان دادن نبودن آزار پس از مرگ است، در حقیقت هدفی جز انکار دوزخ ندارد: «پس گوییم که آدمی علی‌رغم قول اینان، هرگز هیچ آزاری پس از مرگ به وی نرسد، چون آزار حس است، و حس هم جز از برای زنده نباشد.»^{۱۱۵} اگر سخن او برای قانع کردن کسانی می‌بود، که تباهی روان و تن را همزمان می‌دانند، باید گفت چنین کسانی نمی‌توانند به آزار پس از مرگ باور داشته

۱۱۲. همان.

۱۱۳. همان، ص ۱۰۵. (دگرگونی‌های ترجمه از ماست)

۱۱۴. همان، ص ۱۰۶.

۱۱۵. همان.



باشند، چون به پایدگی روان از پس مرگ باور ندارند، پس نمی‌توانند از آزار بر چیزی که دیگر نیست سخن بگویند. این ناسازگاری نشان می‌دهد که روی سخن رازی به دین‌داران است، و انکار بهشت و دوزخ را می‌جوید. رازی حتی واخواستی به استدلال خود، از زبان یکی از اینان، که می‌بایستی به نابودی روان پس از نیستی باور داشته باشند می‌آورد، که باز نشان می‌دهد روی سخن‌اش با کسانی است که به رنج و شادی پس از مرگ باور دارند : «اگر کسی از ایشان بگوید که آدمی، هرچند هنگام زندگی آزار می‌بیند اما باز به خوشی‌هایی فرارس می‌شود، هنگام مردگی بدانها نمی‌رسد.»^{۱۱۶}

انکار بهشت و دوزخ، در دل راهکارهای پیشنهادی برای راندن ترس از مرگ، بر نسبی بودن دوگانه‌ی رنج و خوشی بنا شده است : هستی رنج و خوشی همبسته به تن، و چسبته‌شان وابسته به یکدیگر است. هنگامی که تن دیگر نباشد، دیگر لذت و دردی هم نخواهد بود. پس بیم از فردای مرگ همان قدر بی‌معنی است که امید به آن، چون نه شکنجه‌ای می‌تواند در کار باشد و نه هیچ کامرانی‌ای. به جوینده‌ی خوشباشی پس از مرگ و ترسان از آزارهای آن جهان باید گفت که اگر می‌دانست خوشی برآسودن از رنج است، پس خوشی را برای آنکه از رنج‌ها شده نمی‌جست. رازی هنجار هستاکی خرد را باز به کار می‌گیرد تا ترس از مرگ را براند : «اگر هم بگوید این معانی بایسته نیست که بر مرده گفته آید، زیرا که آنها از برای وی نیستند؛ باید گفت که این معانی را برای او حسب این که آنها از برای وی باشند نگفته‌ایم، بل تنها آنها را چنان به گمان و انگار آوردیم، تا چیزی را با چیزی برآورد کنیم، و چیزی را به چیزی بسنجیم.»^{۱۱۷}

در شعری که به رازی نسبت می‌دهند، می‌خوانیم : «من می‌بینم پوسیدگی و از هم‌پاشیدگی را که به بدن می‌شتابند، و به جانم سوگند نمی‌دانم که تا کجا می‌برند بدن مرا، و به کجا می‌رود روح من بعد از برآمدن از بدن و جسد پوسیده‌ی از هم پاشیده»^{۱۱۸} افزون بر آنچه می‌بیند و آنچه نمی‌داند، چیزی دیگر را به خوبی می‌داند : خوشی و رنج را به نیکی و بدی، (خیر و شر)، بدل کردن و از آنها هستی به‌خود و مستقل ساختن شناخت حق و ناحق را پیش می‌کشاند. و از پیوند خوشی و رنج با حق و ناحق کسانی پیدا می‌شوند که خود را شناساننده‌ی آنان خواهد نامید و بساط امر و نهی را خواهند گسترده. در گفت‌وگوی با ابوحاتم پس از آنکه برداشت خودش را از چگونگی پیدایش جهان بیان می‌کند داستانی می‌سازد که بازنویسی داستان «هبوط آدم» است، ولی در آن نه از نافرمانی نشانی است و نه از «امر و نهی».

پیدایش جهان از نگرگاه رازی^{۱۱۹}، پیامد جنبش‌گریزی (فلتی) است. جنبشی که نه نهادی (طبیعی) است و نه زوری (قسری)^{۱۲۰}. شور جان او را به درآویختن با هیولی کشاند و از این

۱۱۶. همان. (دگرگونی‌های ترجمه از ماست)

۱۱۷. همان. ص ۱۰۷ (دگرگونی‌های ترجمه از ماست)

۱۱۸. شهرزوری، نزهه...، ص ۳۵۸۳۵۷.

۱۱۹. ابوحاتم رازی، اعلام...، ص ۲۱-۲۰ (Brion 1989, p. 156) همچنین رک : ناصر خسرو، زاد...، ص ۳۱۸-۳۱۹.

۱۲۰. «حرکت فلتی» یا «جنبش‌گریزی»، افزوده بر حرکت‌های طبیعی و قسری، از فرایافت‌های ویژه‌ی رازی است و پیشینه‌ای یونانی ندارد. رک : ابوحاتم رازی، اعلام...، ص ۲۵ (Brion 1989, p. 160).

جنبش آشوبی پدید آمد تا اینکه خداوند آن را به سامان رساند. ابوحاتم می‌پرسد اگر آفریدگار پیامدهای ناگوار این آمیزش را می‌دانست چرا از آن پیشگیری نکرد، و در پی پاسخ رازی که می‌گوید نمی‌توانست از آن پیشگیری کند، می‌افزاید: پس خدا را ناتوان می‌دانی.^{۱۲۱} رازی در پاسخ، برای نشان دادن اینکه آنچه می‌گوید به معنی درماندگی (عجز) خدا نیست، بلکه به این معنی است که خدا نمی‌خواست توان‌اش را به کار بگیرد، داستان مردی را می‌گوید که کودکش را بسیار دوست دارد: روزی کودک را شوق رفتن به باغی و دیدن گل‌ها و گشت‌وگذار در آن درمی‌گیرد. پدر که می‌داند به او آسیب می‌رسد، از رفتن او پیشگیری نمی‌کند، راهش می‌کند تا به دلخواه خود به باغ برود و آنجا خار به دستش بخلد و عقرب نیش‌اش بزند، پس از آن، خود کودک از راه رفته بازمی‌گردد و آسایش و بی‌جنبشی پیشین را به خواست خود باز می‌یابد.^{۱۲۲}

پس وقتی خدا با جان چنین رفتار می‌کند، دیگر از نگرگاه رازی، با دیگران نیست که به بهانه‌ی دانایی به اسرار الهی، راه و چاه به دیگران نشان بدهند و اینگونه بر آنان سروری کنند. سخن پایانی طب روحانی هم جز این نیست: «اگر شک کننده‌ای در این شریعت گمان آورد، آن را برنشناخت و به درستی آن یقین نیافت؛ پس او را جز همان جستار و نگرش، هم به کوشش و طاقتش را نیست. اگر هم نه از سر کوتاهی، توان و کوشش وی بدان نرسد، چندان چیزی از درستی نباخته است؛ [...] پس خدای تعالی به درگذشتن از وی و بخشایش او سزاتر است؛ چون که مسئول آنچه در توان وی نبوده - نیست، بلکه تکلیف و تحمیل خدای عزّ و جلّ، هم از بهر بندگانش بیش از آن نباشد.»^{۱۲۳}

از گفت‌وگوی دو رازی در ری، بیش از هزار سال می‌گذرد. از آن دو، اگر نه غباری، تنها اندیشه‌هاشان به جای مانده است، و از ری تنها یادگاری در کنار آبر شهری که پایتخت حاکمانی است که به نام بهشت‌ودوزخ فرمان می‌رانند. و از آزارشان، رازی که هیچ، ابوحاتم و ناصر خسروی اسماعیلی هم اگر زنده بودند، در امان نمی‌بودند. مگر آنکه در خارج از مرزهای ایران می‌زیستند و در گرفتاری، تا بهانه‌ی پشتیبانی از شیعیان را، اینان، دست‌آویز سلطه‌جویی‌های سیاسی خود کنند. این میان، هدف ما از این جستار، فراخواندن اندیشه‌ای بود که گذر هزار ساله از بُرنایی و بُرایی آن هیچ نکاسته است.



۱۲۱. ابوحاتم رازی، اعلام...، ص ۲۲ (Brion ۱۹۸۹، p. ۱۵۷).

۱۲۲. همان، ص ۲۲-۲۳ (Ibid., p. 157-157).

۱۲۳. رازی، طب...، ص ۱۰۹.



مفهوم آزادی در گفتمان نائینی / حسن فرشتیان*

چکیده

در گفتمان نائینی، بسان ادبیات سایر آزادی‌خواهان مذهبی دوران مشروطه، واژه «آزادی» در مفهوم رهایی از یوغ استبداد بکار برده می‌شد. ولی مخالفان مشروطه، این آزادی را به معنای هرج و مرج و بی بندوباری تحریف می‌کردند. رهایی از استبداد، دغدغه اولیه نائینی را شکل می‌داد، به همین دلیل، وی واژه «آزادی» را در مفهوم رهایی، استفاده می‌کرد. ولی ارجاعات و استنادات نائینی برای اثبات حقانیت مطالبه آزادی، از قبیل اشارات وی به «آزادی‌های فطری»، کاربرد آزادی به موازات و هم‌ردیف با مفاهیم «مساوات و برابری»، تلاش وی در آگاهی دادن نسبت به خطرات «استبداد دینی»، نشان از نمادهایی می‌دهد که می‌تواند ما را به مفهوم آزادی‌های بنیادین رهنمون سازد.

پیشگفتار:

یکی از واژه‌های کلیدی و پُرکاربرد در گفتمان سیاسی عصر مشروطه، واژه «آزادی» بود. این واژه، هم توسط جریانان مذهبی و هم به وسیله سایر جریانان فکری و سیاسی آن دوران، به کار برده می‌شد. اما کاربرد آن یکنواخت نبود و این لغت، مفهومی یکسان نزد جریانان مختلف نداشت. کاربرد این واژه، بین متدینین نیز در مفهومی همسان نبود. گفتمان رهبران مذهبی هوادار مشروطه و رهبران مذهبی مخالف مشروطه، بر مبنای فقه و شریعت، و استدلال‌های آنان بر پایه آموزه‌های اسلامی بود. اما در تعریف از مفاهیم و در نتیجه‌گیری، اتفاق نظر نداشتند.

در بین اندیشه‌های مذهبی دوران مشروطه با دو اندیشه متفاوت مواجه می‌شویم. اگر شیخ فضل الله نوری (۱۲۲۲-۱۲۸۸ ه.ش.) را به عنوان رهبر فکری-سیاسی جناح طرفداران مشروطه در نظر بگیریم، میرزا محمد حسین غروی نائینی (۱۲۳۹-۱۳۱۵ ه.ش.) بدون تردید یکی از استوانه‌های فکری اندیشه دینی در بین هواداران مشروطه محسوب می‌شود.^۱ نائینی

۱. فتاوی مراجع تقلید نجف (مثل آخوند ملا محمد کاظم خراسانی، ملا عبد الله مازندرانی و حاجی میرزا خلیل تهرانی) در حمایت از مشروطه، نقش بسزایی در تقویت روحانیون حامی مشروطه در ایران داشت. اما معمار و رهبر فکری مشروطه (در بین متدینین)، نائینی بود که ساختار شرعی نظام مشروطه را در چارچوب نظام فکری اسلام تدوین نموده و از آن دفاع کرد.

ساختار نظام مشروطه را در چارچوب نظام فکری اسلام جای داد و انطباق‌پذیری آن با اسلام را به نمایش گذاشت. شاهکار فکری وی در رساله سیاسی ارزشمند وی در سال ۱۳۲۷ قمری (در دوران استبداد صغیر) تدوین شده است. این رساله در پاسخ کتاب «تنبیه الغافل و ارشادالجاهل» منسوب به شیخ فضل الله نوری که یک سال قبل منتشر شده بود نگاشته شده و از این رو اساساً به‌انگیزه ردّ شبهات آن کتاب و به‌طورکلی ردّ شبهات نوری و همفکرانش در رد و نفی مشروطیت نگاشته شده است. عنوان کتاب نائینی «تنبیه الأُمّه و تنزیه المله»^۲ نیز خود از انگیزه تألیف آن و نیز در تقابل بودن با کتاب «تنبیه الغافل» خبر می‌دهد. نائینی در این کتاب تلاش می‌کند از درون اندیشه اسلامی، مبانی مشروعیت مشروطه را تبیین کند، و یا حداقل با اثبات عدم مابینت مشروطه با شرع، در مقایسه با سایر سیستم‌های حکومتی، مشروطه را مرّجَح جلوه دهد.

واژه آزادی، یکی از مفاهیم بحث برانگیز درمیان مذهبیبون عصر مشروطه بود. مقوله «آزادی»، نخستین دغدغه گفتمان مذهبیبون مشروطه خواه نبود ولی از دغدغه‌های اساسی این گفتمان بود. هر گروهی این واژه را به مفهومی متفاوت و مورد نظر خویش بکار می‌برد. نائینی نیز در رساله خویش، در موارد گوناگونی به اصل آزادی اشاره می‌کند تا پایه‌های استدلال خویش را محکم سازد. از سویی دیگر، مخالفین مشروطه نیز با انگشت گذاردن بر این نکته، نگرانی خویش را از گسترش مطالبه آزادی، بیان می‌کنند.

در گفتمان عصر مشروطه، واژه آزادی، به اصطلاح منطقیون «مشترک لفظی»^۳ بود که در معانی گوناگونی به‌کار برده می‌شد. در این یادداشت، سه کاربرد اصلی و متفاوت آزادی در این گفتمان را با تکیه بر اندیشه نائینی در رساله فوق، اجمالاً بررسی می‌کنیم.

اول: آزادی به مثابه رهایی از استبداد

در این مفهوم، واژه آزادی در برابر واژه «رقبیت» (بندگی) بکار برده می‌شد و به مفهوم رهایی از یوغ و زنجیر استبداد می‌باشد. واژه آزادی در انقلاب مشروطه، توسط روحانیون و متدینین حامی مشروطه، غالباً به همین معنا بکار برده می‌شد (این واژه در شعارهای دوران انقلاب ۱۳۵۷ باری دیگر به همین مفهوم مورد استفاده قرار گرفت و در تظاهرات توده‌های مردمی، غالباً واژه آزادی به معنای آزادی از استبداد سیاسی به کار برده می‌شد).

۲. گفته شده است که عنوان کامل کتاب عبارتست از: «تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملة فی لزوم المشروطية الدولة المنتخبة لتقليل الظلم علی افراد الامة و ترقية المجتمع» (آگاهی دادن اُمت و تعالی و رشد دادن ملت، در ضرورت دولت منتخب مشروطه برای کاهش ستم بر افراد اُمت و رشد جامعه). نائینی در این رساله سیاسی، نظریات پیشرویی را در در زمینه نظریه شیعه در مورد حکومت در دوران غیبت ارایه کرد که رهگشای فقه سیاسی شیعه شد. این کتاب، به هنگام انتشار، مورد تأیید فقیهان مشهور عصر مثل آخوند محمدکاظم خراسانی و عبدالله مازندرانی قرار گرفت. ر. ک. فرشتیان حسن، حکومت اسلامی: طالقانی «پدر»، نائینی «علامه» و خمینی «امام»، منتشر شده ۲۳ شهریور ۱۳۹۲ در سایت جرس: <http://www.rahesabz.net/story/75408>

۳. «اشتراک لفظی» اصطلاحی در فقه اللغة و زبان‌شناسی است و به معنای تعدّد معنای حقیقی برای یک لفظ در یک زبان است. مشترک لفظی به واژه ای گفته می‌شود که یک لفظ واحد، دارای دو یا چند معنای مشترک باشد. البته این معنای ممکن است گاهی نزدیک به هم و مترادف باشند و گاهی نیز ممکن است ضدّ هم و متقابل یکدیگر باشند.



نائینی در مقدمه نوشتار خویش، پس از تقسیم سلطنت بر دو نوع «تملیکیه، استبدادیه» و «مقیده، مشروطه»، ملتی را که از حکومت مشروطه برخوردار باشد، مردمی «احرار» می‌نامد، یعنی مردمی که از حکومت استبدادی و از استبداد سیاسی، آزاد و رها شده‌اند: «ملتی را که منتعم به این نعمت و دارای چنین سلطنت باشند محتسبین و اباء و احرار و احیاء خوانند و مناسبت هر یک از اسماء مذکوره هم معلوم است» (نائینی، ص ۳۵).

در فرهنگ دینی، رهایی از استبداد و از عبودیت و بردگی و بندگی دیگران، ارزش ویژه‌ای دارد زیرا این رهایی از عبودیت دیگران، مقدمه و مرادف با گام برداشتن به سوی عبودیت خداوند، محسوب می‌شود. انسان، آزاد آفریده شده و رهایی از یوغ دیگران موجب رشد و تکامل وی خواهد شد.

الف) آزادی خدادادی، برای عبودیت خدا

در اندیشه دینی، آزادی موهبتی خدادادی است که انسان‌ها همگی از آن برخوردار هستند. به تعبیری دیگر، آزادی فطری است نه قراردادی. اگر انسانی به زنجیر بندگی و بردگی دیگری درآمد بایستی برای گسستن زنجیرها تلاش کند تا رهایی یابد. یادآوری مکرر این موهبت الهی توسط رهبران ادیان آسمانی، به این دلیل است که انسان‌ها، آزادی را امری خدادادی دانسته تا فقط از او پیروی کنند، گمان مبرند که برای حق آزادی داشتن، ناچار به انقیاد از قدرت های خودکامه (طاغوت) هستند تا قدرت‌ها به آنان، آزادی اعطا کنند. علی بن ابیطالب در نامه‌ای به فرزندش حسن مجتبی، ضمن وصیت‌ها و توصیه‌هایی اخلاقی، با استناد به اصل آزادی خدادادی، وی را از پذیرش بندگی و اطاعت دیگران نهی می‌کند: «بنده دیگری مباش که خداوند آزادت قرار داده» (وَلَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا)^۴. حضرت علی در روایتی دیگر تصریح می‌کند که: «ای مردم! آدم (ابوالبشر) بنده و کنیز نزاید، همه انسان‌ها آزاد آفریده شده‌اند»^۵.

هنگامی که انسان از این موهبت آزادی خدادادی غافل بماند تلاشی برای رهایی خویش نمی‌کند. نائینی، استبدادپذیری را نتیجه غارت آزادی خدادادی می‌داند: «أَمَّا حَزْبُتِ مَظْلُومَةٍ مَغْضُوبَةٍ مَلَّتْ مِنْ دَلِّ رَقَبَتِ جَائِرِينَ رَأَتْ، كَيْ دَانَسْتِي مِنْ عَظْمِ مَوَاهِبِ الْهَيْبَةِ - عَزَّ اسْمُهُ - بِرِ اَيْنِ نَوْعٍ وَ اِغْتَابَشِ بِرِ اِسْلَامِ مِنْ بَدْعِ شَجَرَةٍ مَلْعُونَةٍ بَنِي الْعَاصِ، وَ اسْتِنْقَادَشِ مِنْ غَاصِبِينَ مِنْ اِهْمَمِّ مَقَاصِدِ اَنْبِيَا وَ اَوْلِيَا عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بُوْدَهُ...» (نائینی، ص ۵۹).

نائینی پایه حکومت استبدادی را به بندگی‌گرفتن مردم می‌داند و با اشاره به متون مذهبی، پایه و اساس حکومت استبدادی را بردگی و بندگی غیر خدا دانسته و اساس حکومت مشروطه را آزادی مردم از این بندگی می‌داند: «بالجمله چنانچه اساس قسم اول بر استعباد و استرقاق رقاب ملت در تحت ارادات خودسرانه و عدم مشارکت، فضلا از مساواتشان با سلطان مبتنی، و عدم مسئولیت هم متفرع بر آن است، اساس قسم دوم هم بر آزادی از این عبودیت،

۴. نهج البلاغه، نامه ۳۱.

۵. «ایها الناس، ان آدم لم یلد عبدا ولا امة، وان الناس کلهم احرار» الکافی ۸ / ۶۹ (الروضة) الحدیث ۲۶. به نقل از منتظری حسینی، دراسات فی ولایة الفقیه وفقه الدولة الإسلامية، جلد ۱، ص ۲۷.

و مشارکت و مساوات آحاد ملت حتی با شخص ولی نوعی در جمیع نوعیات مبتنی، و مسئولیت هم از فروع آن است و در کلام مجید الهی- عز اسمہ- و فرمایشات صادره از معصومین- صلوات الله علیهم- در مواقع عدیده همین مقهوریت در تحت حکومت خود سرانۀ جائزین را به عبودیت که نقطه مقابل این حریت است، تعبیر و پیروان دین اسلام را به تخلص رقابشان از این ذلت هدایت فرموده‌اند» (نائینی، ص ۴۱).

ب) اصل عدم ولایت

در شریعت اسلام، اصل اولیه، عدم ولایت انسان‌ها بر یکدیگر است. ولایت مطلقه فقط برای خدا یا برگزیدگان وی یعنی انبیاء و اولیاء است. در آیات قرآن تصریح شده است که «ولئ و یآوری جز خدا وجود ندارد و خدا کسی را در فرمانروایی خویش شریک نمی‌گیرد»، «مَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا» (کهف، آیه ۲۶).^۶ فقیهان نیز در بحث ولایت، به این اصل (عدم الولاية) استناد می‌کنند. برخی فقیهان در مباحث مربوط به ولایت، تصریح کرده‌اند که «اصل، ولایت نداشتن فردی بر فرد دیگر و نافذ نبودن حکمش در مورد وی است، افراد مردم به حسب طبع و فطرت خویش، آزاد و مستقل آفریده شده‌اند».^۷

نائینی پس از اشاره به این اصل، شرط ولایت داشتن بر دیگران و حکومت کردن بر دیگران را «عصمت و مصونیت» می‌داند، تا حاکم به سوی خودکامگی و استبداد گام برندارد. این عصمت فقط برای پیامبر و امام معصوم امکان‌پذیر است. نائینی نتیجه‌گیری می‌کند که در دوران غیبت امام، وجود «دستور» (قانون اساسی) و مراقبت و حسابرسی حاکمان، جایگزین اصل عصمت می‌شود. وجود قانون اساسی که دربردارنده وظایف و حقوق حکومت و ملت باشد را موجب تضمین آزادی ملت می‌داند. این جا نیز، منظور از این آزادی، رهایی از استبداد سیاسی است: «مرتب داشتن دستوری که به تحدید مذکور و تمیز مصالح نوعیه لازمۀ الاقامه از آنچه در آن حقی مداخله و تعرض نیست، کاملاً وافی و کیفیت اقامه آن وظایف و درجه استیلای سلطان و آزادی ملت و تشخیص کلیه حقوق طبقات اهل مملکت را موافق مقتضیات مذهب به طور رسمیت متضمن، و خروج از وظیفه نگهبانی و امانت‌داری به هر یک از طرفین افراط و تفریط چون خیانت به نوع است» (نائینی، ص ۳۷).

بر همین مبنا، نائینی، پایه و اساس حکومت مشروطه را ولایت بر مصالح عمومی جامعه دانسته و این را موجب آزادی مردم از استبداد حاکمان می‌داند: «اساس قسم دوم، که دانستی عبارت از ولایت بر اقامه مصالح نوعیه و به همان اندازه محدود است به عکس آن، بر آزادی رقاب ملت از این اسارت و رقبت منحوسه ملعونه و مشارکت و مساواتشان با همدیگر و با شخص سلطان در جمیع نوعیات مملکت، از مالیّه و غیرها، مبتنی و حقی محاسبه و مراقبه داشتن ملت و مسئولیت متصدیان هم از فروع این دو اصل است.» (نائینی، ص ۳۹).

۶. در برخی از آیات قرآن، کسانی که غیر خدا را ولی گرفته‌اند مورد سرزنش قرار داده شده‌اند: «آیا به جای او، اولیایی برای خود گرفته‌اند خداست که ولی راستین است و اوست که مردگان را زنده می‌کند و هموست که بر هر چیزی تواناست»، «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِيَاءَ فَإِنَّهُمْ أَوْلِيَاءُ اللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (الشوری، آیه ۹).

۷. «ان الأصل عدم ولاية أحد علی أحد وعدم نفوذ حکمه فيه، فان افراد الناس بحسب الطبع خلقوا أحراراً مستقِلين». منتظری حسینی، دراسات...، جلد ۱، ص ۲۷.



ج) رهایی از استبداد به مثابه گامی به سوی تکامل

در اندیشه و فرهنگ دینی، رهایی و آزادی از رقیب دیگران، سبب رشد و کمال انسان‌هاست. بردگی و بندگی سایر انسانها چون غل و زنجیری مانع رشد آگاهانه انسان‌هاست. طبق آیات قرآن یکی از وظایف انبیاء، گسستن غل و زنجیر بردگی و بندگی انسان‌هاست. انبیاء آمدند تا به انسان‌ها کمک کنند و انسان‌ها را از این زنجیرها رهایی بخشند: «يَصِّعُ عَنْهُمْ إِضْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» (از آنان قید و بندها و غل و زنجیرهایی را که بر دوششان بوده است برمی‌دارد).^۸

مولانا نیز همین مفهوم را بیان می‌کند که انبیا با گسستن بندهای بردگی و بندگی، پیام‌آور آزادی و رهایی هستند:

«کیست مولا آنک آزادت کند

بند رقیت ز پایت بر کند

چون به آزادی نبوت هادیست

مؤمنان را ز انبیا آزادیست».

با درنظر گرفتن این هدف انبیاء، نائینی، آزادی از بردگی و بندگی خودکامگان را سبب صعود و تکامل معنوی انسان‌ها می‌داند: «آزادی از این رقیب خبیثه خسیسه از این هم علاوه بر آنکه موجب خروج از نشئه نباتیت و ورطه بهیمنیت است به عالم شرف و مجد انسانیت، از مراتب و شئون توحید و در لوازم ایمان به وحدانیت در مقام اسماء و صفات خاصه هم مندرج است، و از این جهت است که استنقاذ حریت مغضوبه امم و تخلص رقابشان از این رقیب منحوسه و متمتع فرمود نشان به آزادی خدادادی، از اهم مقاصد انبیاء علیهم السلام بوده. حضرت کلیم و هارون - علی نبینا و آله و علیهما السلام - به نص آیه مبارکه فَأَرْسَلْنَا مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا نُعَذِّبُهُمْ فَقَطْ تَخْلِيصَ رِقَابِ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ اسْرَاتٍ وَ عَذَابِ فِرْعَوْنِيَّانِ وَ آزادانه با خود بردنشان به ارض مقدسه را خواستار بودند» (نائینی، ص ۵۱).

نائینی، پس از ذکر تلاش‌های رهایی بخش پیامبران، وظیفه علما و روحانیون را نیز ادامه همین مسیر برای رهایی بخشی مسلمانان می‌داند: «از برای پیروی و متابعت همین سنت و سیره مأخوذه از انبیا و اولیا- علیهم أفضل الصلاة و السلام- است که در این عصر فرخنده، که عصر سعادت و یقظه و انقضاء دوره اسارت و انتهای سیر قهقرائی اسلامیان-ش- بعونه تعالی- باید شمرد، ربانین فقهاء، روحانین، رؤسای مذهب جعفری- علی مشیده افضل الصلاة و السلام- هم در استنقاذ حریت و حقوق مغضوبه مسلمین و تخلص رقابشان از ذل

۸. «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي النُّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِضْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَأَبْغَضُوا النَّوْرَ الَّذِي أَنْزَلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ» (الاعراف، آیه ۱۵۷) «آنانی که از این فرستاده، پیامبر درس خوانده- که نام او را نزد خود، در تورات و انجیل نوشته می‌یابند- پیروی می‌کنند، پیامبری که آنان را به کار پسندیده فرمان می‌دهد، و از کار ناپسند باز می‌دارد، و برای آنان چیزهای پاکیزه را حلال و چیزهای ناپاک را حرام می‌گرداند، و از آنان قید و بندهایی را که بر ایشان بوده است برمی‌دارد. پس کسانی که به او ایمان آوردند و بزرگش داشتند و یاریش کردند و نوری را که با او نازل شده است پیروی کردند، آنان همان رستگارانند».

رَقِیت و اسارت جاثرین، همان هَمّت مجدّانه را مطابق همان سیرهٔ مقدّسهٔ مبارکه مبذول...»
(نائبینی، ص ۵۹).^۹

دوم- آزادی به مثابه بی‌بندوباری

این برداشت از واژه آزادی، بیشتر در گفتمان مخالفان مشروطه استفاده می‌شد تا با این حربه، هواخواهان آزادی را به طرفداری از بی‌بندوباری متهم کنند. این تحریف مفهوم آزادی در زمینه‌های مختلفی استفاده می‌شد، از مفهوم آزادی مطبوعات که بتوانند بر علیه دین مطلب منتشر کنند تا آزادی تغییر دین، از بی‌حجابی تا لواط یهودی با بچه مسلمان و تعرض به زنان عقیفه. مردم به‌عنوان ناظران صحنه، از پدید آمدن چنین آزادی‌هایی برای ناموس و خانواده خویش و برای ایمان دینی خویش نگران می‌شدند و عطای آن را به لقاییش می‌بخشیدند.

الف) توصیف مخالفان مشروطه از واژه آزادی

مخالفان مشروطه به رهبری شیخ فضل الله نوری، با ابراز نگرانی از نتایج مشروطه (از جمله نگرانی از رواج آزادی به معنای فوق) در حرم حضرت عبدالعظیم تحصن کرده و بست نشستند و از آنجا لایحه‌ها و اعلامیه‌هایی در مخالفت مشروطه صادر می‌کردند. در لایحه ۶ مرداد ۱۲۸۶ (۱۸ جمادی الثانی ۱۳۲۵) نگرانی خویش را از آزادی مطبوعات بیان داشتند: «... از جمله یک فصل از قانون‌های خارجه ترجمه کرده‌اند این است که مطبوعات مطلقاً آزاد است (یعنی هرچه را هرکس چاپ کرد احدی را حق چون‌وچرا نیست). این قانون با شریعت ماغی سازد لهدا علماء عظام تغییر دادند و تصحیح فرمودند زیرا که نشر کتب ضلال و اشاعه فحشاء در دین اسلام ممنوع است. کسی را شرعاً نمی‌رسد که کتاب‌های گمراه کننده مردم را منتشر کند و یا بدگویی و هرزگی را در حق مسلمان بنویسند و به مردم برسانند...» (کسروی ص ۴۲۰).

یکی از لایحه‌های بست نشینان، بازنشر سخنانی شیخ علی لاهیجی بود که در ۲۵ مرداد ۱۲۸۶ (۷ رجب ۱۳۲۵) منتشر شد: «... به سخنان بیهوده و وعده‌های بی‌اثر چهارنفر دنیاپرست لامذهب مکار که انتظار آزادی مملکت و زیادی ثروت و آزادی رعیت را به شما می‌دهند فریب خورده‌اید. در هر انجمنی فریاد زنده باد آزادی و برادری و برابری زنند که به این آوازهای تجری ایشان به جانی رسیده که مرد یهود با طفل مسلم لواط کند و دیگری متعرض زنان عقیفه می‌شود...» (کسروی ص ۴۲۸ و ۴۲۹).

۹. آیت الله سید محمود علائی طالقانی (۱۲۸۹-۱۳۵۸ ه. ش.) در آخرین خطبه نمازجمعه خویش در روز ۱۶ شهریور ۱۳۵۸ به مناسبت سالروز کشتار رژیم در میدان ژاله در ۱۷ شهریور ۱۳۵۷، بر سر مزار شهیدان در بهشت زهرا، همین مضامین را چنین بیان می‌کند: «این پیامبر آمد همه آنها را بردارد، این غل‌ها را بگشاید. این‌ها هدف این پیامبر بود. یعنی آزاد کردن مردم، آزاد کردن از تحمیلات طبقاتی، آزاد کردن از اندیشه‌های شرکی که تحمیل شده، آزاد کردن از احکام و قوانینی که به سود یک گروه و یک طبقه بر دیگران تحمیل شده، این رسالت پیامبر شما بودند، ما هم باید دنبال همین رسالت باشیم... این همان اغلال است، این اغلالی است که پیامبر مبعوث شد، آن بشر دچارین همه غل‌ها را نجات داد تا ما دنبال این پیامبر، هم خودمان را نجات بدهیم، هم دیگران را نجات بدهیم.»



ب) گلابه نائینی از تحریف مفهوم آزادی

نائینی گلابه می‌کند که مخالفین مشروطه، نه تنها آزادی را «موهوم» و نامفهوم خواندند بلکه به تحریف آن نیز پرداختند و آزادی را به معنای «اباحیگری دینی»^{۱۰} تفسیر کردند: «اما حرّیت مظلومه مغضوبه ملت از دلّ رقیّت جائزین را (...) به موهومش خواندن قناعت نکرده، و به صورت بیمانعی فسقه و ملحدین در اجهار به منکرات و اشاعه کفریات و تجزی مبدعین در اظهار بدع و زندقه و الحادش جلوه دادند، و حتی بیحجاب بیرون آمدن زنان و نحو ذلک از آنچه به داستان استبداد و مشروطیت دولت از بحر اخضر بیربط تر است- و مسیحیان به واسطه منع مذهبی نداشتن از آن، چه دولتشان مثل روس مستبده باشد یا مثل فرانسه و انگلیس، شورویّه، علی ایّ حال در ارتکابش بلا مانعند- از لوازم و مقتضیات این حرّیت مظلومه مغضوبه شمردند!» (نائینی، ص ۵۹ و ۶۰).

به نظر می‌رسد هرچند این اتهامات، اذهان برخی از متدینین را نسبت به واژه آزادی بدبین می‌ساخت، اما رهبران و فرادستان مخالف مشروطه، به ساختگی بودن این اتهامات آگاه بودند، حتا برخی از این اتهامات ساخته و پرداخته خود آنان بود. نائینی، اظهار می‌دارد که اتهام زندگان خودشان هم می‌دانند که منظور آزادیخواهان از آزادی چیست اما برای تحریک دیگران به تحریف این خواسته می‌پردازند: «این مقدار را خوب میفهمند که این همه جانبازیهای عقلا و دانایان و غیرتمندان مملکت، بطبقاتهم من العلماء و الأخیار و التجّار و غیرهم، در استنقاذ حرّیت و مساواتشان، برای فرستادن نوامیس خود بیحجاب به بازار، و مواصلت با یهود و نصاری، و تسویه فیما بین امثال بالغ و نابالغ و نحو ذلک در تکالیف، و بیمانعی فسقه و مبدعین در اجهار به منکرات، و اشاعه کفریات و اشیاء ذلک نخواهد بود، و رؤسا و پیشوایان مذهب هم جز بر آنچه حفظ بیضه اسلام و حراست ممالک اسلامیّه بر آن متوقف باشد، چنین احکام اکیده و تصریح به آنکه مخالفت به منزله محاربه امام زمان- ارواحنا فداه- است، نخواهند فرمود» (نائینی، ص ۶۱).

ج) تلاش نائینی برای رفع شبهه

نائینی در فصل چهارم رساله سیاسی‌اش، باعنوان «پاسخ به شبهات و مغالطات»، تلاش می‌کند تا پرده از روی این تحریفات و مغالطه‌ها بردارد. وی اولین مغالطه را در مفهوم آزادی می‌داند: «اول: مغلطه راجعه به اصل مبارک حرّیت است: الحق از شاه مغلطه‌کاریهای عالم و کشف حقیقتش هم از همه اهمّ و الزم است؛ چه، بعد از آنکه در مقدمه مبین شد و دانستی که حقیقت سلطنت تمّلیکیه عبارت از اغتصاب رقاب ملت است در تحت تحکّمات خود سرانه، ... و هم دانستی که اساس ولایتیه بودن آن، اگر چه متصدی مغتصب باشد هم، بر آزادی از این اسارت و رقیّت مبتنی است؛ پس البته حقیقت تبدیل نحوه سلطنت غاصبه جائزه، عبارت از تحصیل آزادی از این اسارت و رقیّت، و تمام منازعات و مشاجرات واقعه فیما بین هر ملت با حکومت تمّلیکیه خودش بر سر همین مطلب خواهد بود، نه از برای رفع ید از احکام دین

۱۰. «حرّیت موهوبه الهیه- عز اسمه- علاوه بر مظلومیت و اغتصاب، لباس اباحه مذهبی پوشد، و موهومه موسوم گردد» (نائینی، ص ۱۶۷).

و مقتضیات مذهب». (نائینی، ص ۹۴).

سوم: آزادی‌های بنیادین مثل آزادی بیان و اندیشه

در گفتمان دینی دوران مشروطه، واژه آزادی به مفهوم آزادی‌های بنیادین، به ندرت به کار گرفته می‌شد. آزادی در این مفهوم، دغدغه اولیه در گفتمان مذهبیون هوادار مشروطه نبود. پرواضح است که مذهبیون مخالف مشروطه، از اساس چنین مطالبه‌ای نداشتند، بلکه آنان نگران گسترش چنین مطالباتی بودند و به مقابله با چنین درخواست‌هایی اقدام می‌کردند.

شیخ فضل الله نوری در نامه‌ای به پسرش که در نجف بود، نگرانی خویش را از تصویب «آزادی قلم» بیان می‌کند و خوشحال است که بحث «آزادی عقیده» تصویب نشده است: «... یک کلمه در نظامنامه آزادی قلم ذکر شد این همه مفاسد روزنامه‌ها، وای اگر آزادی در عقاید بود، چنانکه اصرار دارند. آتش به جان شمع فتد کاین بنا نهاد» (کسروی، ص ۳۱۷).

پس از پیروزی اولیه مشروطه خواهان، محمدعلیشاه هرچند به ظاهر، خود را همسو با مشروطه خواهان جلوه می‌داد و مدعی بود با آزادی ملت (به مفهوم اول: رهایی از استبداد) همدل است ولی به صراحت با آزادی‌های بنیادین مثل آزادی عقیده مخالفت می‌ورزید. هنگامی که آزادی خواهان و هواداران مشروطه به علمای نجف نامه نوشته تا فتوایی علیه محمدعلیشاه بگیرند، شاه نیز در ۲۸ خرداد ۱۲۸۷ (۱۸ جمادی الاولی ۱۳۲۶) برای پیشگیری، نامه‌ای به علمای نجف فرستاد و در این نامه ضمن اشاره به خدمات ادعایی پدرش (مظفرالدین شاه) به مشروطه و به قانون اساسی، به خدمات خویش اشاره می‌کند که مدعی است برای استقرار مشروطه و آزادی ملت انجام داده بوده، و مخالفین خویش را متهم می‌ند که از این آزادی سوءاستفاده کرده تا آزادی‌هایی دیگری را مطالبه کنند: «... از پیشرفت این اساس قصور نوزیدم تا مشروطیت دولت که آزادی ملت است قریافت و مستحکم شد. لیکن متأسفانه این آزادی را که از لوازم استقرار مشروطیت بود جمعی از مفسدین وسیله پیشرفت اغراض باطنیه و خیالات فاسده خود که مابین و منافی اساس شرع مقدس اسلام بوده قرار داده در ذهن عوام نوع دیگر رسوخ دادند...» (کسروی، ص ۵۳۴).

هرچند، آزادی به مفهوم آزادی‌های بنیادین، دغدغه و مطالبه رهبران مذهبی مشروطه نبود، اما به صورت ضمنی و فرعی، بخشی از این مفهوم آزادی در مطالبه آزادی نوع اول (رهايي از استبداد) نهفته بود. به عبارتی دیگر، این آزادی‌های بنیادین، خواسته و مطالبه اولیه متدینین و روحانیون طرفدار مشروطه نبود اما در آن برهه تصور می‌شد که نتیجه عملی دستیابی به آزادی نوع اول (یعنی رهایی از استبداد) می‌تواند آزادی‌های اساسی را نیز به همراه آورد (هرچند تجربه انقلاب مشروطه و انقلاب ۵۷ چنین نتیجه گیری را به اثبات نرساند).

هنگامی که به ادبیات سیاسی طرفداران آزادی نوع اول (رهايي از استبداد) توجه کنیم درمی‌یابیم در ادبیات آزادی خواهانه آنان، نشانه‌هایی از آزادی‌های اساسی وجود دارد. البته بازخوانی آن نشانه‌ها و انطباق آن با آزادی‌های اساسی مرسوم قرن بیست و یکم، نمی‌تواند



امری دقیق باشد زیرا این مفاهیم در حال رشد و تغییر هستند، مفهوم آزادی بیان در قرن نوزدهم و بیستم نمی‌تواند با مفهوم جهانی آزادی بیان در قرن بیستم و یکم همخوان باشد. اما رگه‌هایی از این مطالبات آزادی‌های بنیادین را می‌توان در نگرش آزادی‌خواهانه آن دوران یافت و آن رگه‌ها را با نگرش و ادبیات امروزی بازخوانی کرد.

الف) آزادی فطری و خدادادی

آزادی در فرهنگ دینی، امری فطری و خدادادی محسوب می‌شود. باورمندی به آزادی فطری می‌تواند راه را به سوی آزادی‌های اساسی بگشاید. در پاراگراف‌های پیشین، با استناد به آیات و احادیث، اشاره شد که آزادی موهبتی خدادادی و امری فطری است نه قراردادی. از جمله مستندات، وصیت علی به فرزندش حسن بود که: «بنده دیگری مباش که خداوند آزادت قرار داده» و همچنین روایتی دیگر از امام علی که: «ای مردم! آدم (ابوالبشر) بنده و کنیز نزاید، همه انسان‌ها آزاد آفریده شده‌اند».

ممکن است در نگاه نخست به نظر برسد تعبیرات فوق، به آزادی به معنای رهایی اشاره میکنند. هرچند در ادبیات آن دوران، «آزاد بودن» (حرّ بودن) در برابر «بردگی» بکار برده می‌شده است، و هرچند متبادر اولیه از این آزادی، آزادی در مفهوم اول (به معنای رهایی از یوغ استثمار) است، اما ملاک‌هایی از آزادی به مفهوم سوم را نیز در بردارد. زیرا اگر اربابی با برده‌اش مهربان بود و به او خوراک و پوشاک مناسبی داد و از او کار متعارف انتظار داشت، این برده اگر آزاد شود از یوغ وی آزاد نشده است بلکه به مفهوم آزادی بنیادین نزدیک می‌شود که گامی به سوی حرمت ارزش ذاتی انسان‌ها، حق شغل آزاد، مسکن آزاد و ... و آزادی حق انتخاب می‌باشد. اگر رهبران دینی مثل علی، افتخار می‌کردند که بردگان خویش را آزاد کرده بودند، نگاه‌شان فقط رهایی به معنای اول نبود، زیرا گاهی بردگان پس از آزادی ترجیح می‌دادند همانجا بمانند و از نزد ارباب نروند. آن چه به آن‌ها اعطا می‌شد آزادی انتخاب شیوه زندگی بود که به مفهوم آزادی‌های سوم نزدیک می‌شد.

تأییل به آزادی در فطرت انسان به ودیعه نهاده شده است ولی غبارگرفتگی جهل و نادانی و استبداد و زور، سبب بی‌توجهی به آن و به فراموشی سپردن آن می‌شود. نائینی در نوشتار خویش به این مفهوم تصریح می‌کند: «به واسطه جهل است که انسان بیچاره، آزادی خدادادی و مساواتش در جمیع امور با جباریه و غاصبین حرّیت و حقوق ملّیه را، رأساً فراموش و به دست خود طوق رقّیتشان را به گردن می‌گذارد و بلکه این اعظم مواهب و نعم الهیه- عزّ اسمه- و اهمّ مقاصد انبیا و اولیا علیهم السّلام را موهوم میشمارد» (نائینی، ص ۱۴۱).

ب) آزادی به معنای مساوات و برابری

در ادبیات مذهبی دوران مشروطه، واژه «آزادی» گاهی به معنای «مساوات»، و گاهی نیز هم‌ردیف و به موازات آن قرار داده می‌شد. نائینی، مشروطه مورد نظر خویش را بر دو پایه آزادی و مساوات استوار می‌کند: «مقوّم بودن حفظ نحوه سلطنت اسلامیّه، به این دو رکن مقوّم و مسئولیت مترتبه بر آن دو اصل مبارک (حرّیت و مساوات)...» (نائینی، ص ۸۸).

تعبیر آزادی به «مساوات» و کاربرد هم‌ردیف آنان، توسط نائینی ابداع نشده است، بلکه در ادبیات دینی پیشینه‌ی ای دیرین دارد. نمونه کهن آن را می‌توان در بازخوانی نامه علی به فرماندارش مالک اشتر مشاهده کرد. علی در این نامه ضمن توصیه نمودن مالک به خوش رفتاری با مردم، به مساله برادری و برابری و هم شأنیت در انسانیت تصریح می‌کند: «با رعیت مهربان باش... زیرا که رعیت بر دو گروهند: یا برادر دینی توآند، یا انسان‌هایی مانند تو».^{۱۱} سپس به مالک توصیه می‌کند که به نیازمندان وقت ملاقات بده و سخن آنان را بشنو، تا سخنگوی نیازمندان بدون ترس و نگرانی و لکننت و تردید با تو سخن بگوید، و ادامه می‌دهد که من بارها از رسول خدا شنیدم که می‌گفت: «امتی به پاکی و قداست نرسد مگر اینکه حق ناتوان را از قدرتمند با صراحت و روانی کلام بگرد».^{۱۲}

آزادی بیان و آزادی رسانه‌ها یکی از ارزش‌های بنیادین آزادی دوران معاصر است. هرچند در متون اولیه اسلام توصیه‌ای مستقیمی به این آزادی‌ها نشده است، اما در مفاهیمی مثل «مساوات» نمونه‌هایی از این آزادی مشاهده می‌شود. گزاره «زبان مردم در برابر حاکم»، که در نامه علی آمده است اگر با گفتمان معاصر بازخوانی شود، «زبان»، همان رسانه‌های عمومی معاصر است. گزاره «آن زبان در برابر حاکمان نباید لکننت داشته باشد»، می‌تواند بازخوانی شود که «رسانه‌ها به دلیل ترس از واکنش حکومت‌ها نایستی وادار به خودسانسوری شوند». این گزاره می‌تواند به عنوان یک رفرانس دینی برای آزادی‌های بنیادین مورد استناد قرار بگیرد. امروزه «رسانه‌ها» زبان مردم در برابر حاکمان هستند. علی به آزادی مطبوعات اشاره ای نمی‌کند ولی ترجمان گفتار علی در قرن بیست و یکم در مورد «مساوات»، آزادی رسانه‌های منتقد حکومت هستند. زیرا هر چند حاکمان عصر علی، نقد مردم را بر نمی‌تافتند و علی این حق نقد را برای مردم به رسمیت می‌شناسد، اما در قرن بیست و یکم حاکمان خودکامه ترجیح می‌دهند که شهروندان، به شکل تک نفری، آن‌ها را هزاران بار نقد کنند ولی نقد رسانه ای و نقد همگانی را متحمل نمی‌شوند.

آیت الله سید محمود طالقانی، شارح و رهروی اندیشه سیاسی نائینی، کلام وی در این زمینه را چنین تلخیص می‌کند که نائینی در تقسیم بندی دوره‌های اجتماعی، دوره طلایی مسلمانان را ناشی و زاینده اجرای اصول آزادی و برابری می‌داند: «دوره تفوق و سیادت که معلول آزادی و مساوات و نتیجه اجرای اصول اجتماعی و سیاسی اسلام بوده» (نائینی، پاورقی ص ۴۰).

نائینی، با یادآوری کردن نمونه‌هایی از مساوات در زمینه‌های گوناگون، مثل مساوات در اندیشه سیاسی اسلام، مساوات در حقوق، در احکام، و در اجرای احکام و مجازات‌ها، با استناد به کلامی از پیامبر اسلام که اگر دخترم فاطمه سرقت کند دستش را خواهیم برید، این نمونه‌های اجرای مساوات را بیانگر مصادیقی از آزادی مورد نظر انبیا می‌داند: «باید

۱۱. «وَ أَشْعُرُ قَلْبِكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَةِ... فَأَنْبِئُهُمْ صَفْهَانَ: إِمَّا أَحْ لَكَ فِي الدِّينِ، وَ إِمَّا نَظِيرُ لَكَ فِي الْخَلْقِ». نهج البلاغه، نامه ۵۳ مشهور به عهدنامه مالک اشتر.

۱۲. حَتَّى يَكَلِّمَكَ مُتَّكِلُهُمْ غَيْرَ مُتَّعِجٍ، فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ يَقُولُ فِي غَيْرِ مَوْطِنٍ: «لَنْ تَقْدَسَ أُمَّةٌ لَأِيُؤَخِّدُ لِضَعِيفٍ فِيهَا حَقَّهُ مِنَ الْقَوَى غَيْرَ مُتَّعِجٍ». نهج البلاغه، همان.



استنباط نمود که به کجا منتهی و تا چه اندازه برای امتش آزادی در مطالبه حقوق را مقرر فرموده‌اند؟!» (نائینی، ص ۵۵).^{۱۳}

ج) آزادی از استبداد دینی

بدون تردید یکی از موانع آزادی‌های بنیادین، نگرش دگمی از زاویه دین و دینداری است. «استبداد دینی» توسط متولیان رسمی دین اجرا می‌شود. البته در این راستا، استبداد سیاسی به عنوان بازوی اجرایی استبداد دینی عمل می‌کند. همچنانکه در مقوله امر سیاسی، استبداد دینی به توجیه شرعی استبداد سیاسی می‌پردازد و در یک بده بستان، این دوگونه استبداد، همکار و مکمل یکدیگر می‌شوند. نائینی نگرانی خویش از استبداد دینی را در کنار نگرانی از استبداد سیاسی، تکرار می‌کند. وی توضیح می‌دهد که عالمان دین اگر تقوا نداشته باشند چیزی نمی‌تواند مانع استبداد آنان شود، صیاد و راهزن می‌شوند زیرا به نام دین دستور می‌دهند و تحکم می‌کنند، به همین دلیل، استبداد دینی از لشکر یزید برای اسلام زیانبار تر است زیرا به نام دین آزادی‌های بنیادین انسان را محدود کرده و برای هرگونه استبدادی توجیه شرعی پیدا می‌کند: «... اجتماع اوصافی که در همان روایت شریفه احتجاج برای علمای سوء و راهزنان دین مبین و گمراه کنندگان ضعیفای مسلمین تعداد و در آخر همه: اولئک أضر علی ضعیفاء شیعتنا من جیش یزید لعنه الله، علی الحسین علیه السلام فرموده‌اند. نه از اعمال استبداد و استعباد رقاب و اظهار تحکّمات خود سرانه بعنوان دیانت، مانعی متصور و نه ضعفا و عوام امت بر تمیز فیما بین اصناف و اوصاف متضاده مذکوره در روایت شریفه، و تحدّر از وقوع در شبکه و دام صیادان راهزن مقتدر و نه بعد از افتادن در این دام از روی تقصیر یا قصور و لازمه دیانت پنداشتن این پیروی و تمکین را از استحکام مبانی دین، و جهل مرگب و شرک به ذات احدیت- عز اسمه- مفری از آن دارند، و از این جهت طریق علاج مسدود و تخلیص از این ورطه متعذّر به نظر می‌آید.» (نائینی، ص ۱۶۰).

نائینی، با استناد به نظریاتی در مورد تقسیم استبداد، به استبداد سیاسی و استبداد دینی (که به نظر می‌رسد منظورش نوشتار عبد الرحمن کواکبی در طبایع الاستبداد است) خطر استبداد دینی را بازگو می‌کند: «از اینجا ظاهر شد جودت استنباط و صحت مقاله بعضی از علمای فن که استبداد را به سیاسی و دینی منقسم و هر دو را مرتبط به هم و حافظ یکدیگر و با هم توأم دانسته‌اند.... روزگار سیاه ما ایرانیان هم به هم آمیختگی و حافظ و مقوم همدیگر بودن این دو شعبه استبداد و استعباد را عیاناً مشهود ساخت» (نائینی، ص ۵۰).^{۱۴}

نائینی، گامی فراتر بر می‌دارد، نه تنها خطر استبداد دینی را هم‌زمان با خطر استبداد سیاسی،

۱۳. نائینی، یکی از تحریفات مخالفان مشروطه را، تحریف واژه «مساوات» می‌داند: «مساوات آحاد امت با غاصبین حرّیت و حقوقشان، به صورت رفع امتیاز فیما بین اصناف مختلفه الاحکام جلوه کند» (نائینی، ص ۱۶۷)

۱۴. نائینی، دومین عامل استبداد را استبداد دینی می‌داند: «دوم: از آن قوای ملعونه- که بعد از جهالت ممت از همه اعظم و علاجش هم به واسطه رسوخش در قلوب و از لوازم دیانت محسوب بودن، از همه اصعب و در حدود امتناع است، همان شعبه استبداد دینی است...» (نائینی، ص ۱۴۲). وی به انتقاد از علمایی که نقش راهزن دینی ایفا می‌کنند می‌پردازد: «... ائصاف ما دستة ظالمپرستان عصر و حاملان شعبه استبداد دینی را هم به تمام اوصافی که در روایت احتجاج برای علمای سوء و راهزنان دین مبین و گمراه کنندگان ضعیفای...» (نائینی، ص ۶۱).

طرح و یادآوری می‌کند، بلکه مشکل‌ترین و بدخیم‌ترین استبداد را استبداد دینی می‌داند: «اصعب و اشکل همه و در حدود امتناع است، علاج شعبه استبداد دینی است» (نائینی، ص ۱۵۹).^{۱۵} سکوت عالمان دینی در برابر استبداد سیاسی را موجب استحکام استبداد می‌داند: «سکوت و اعتزال این دسته دیگر، رفته رفته اساس استبداد و استعباد و تحکیمات خود سرانه را در اسلام استحکام و حتی سب آن حضرت علیه السلام را هم بر منابر مسلمین رواج داد، همه شتوندند و محض حفظ اعتبار خود و منفعت عاجله بر این کفر بین، اعانت یا سکوت اختیار نمودند! شدت حاجت فراعنه و طواغیت اخلاقی من الامویة و العباسیة و اخلافهم المغتصبین الظالمین، در تملک رقاب امت و محو احکام شریعت به آن مساعدت و این سکوت هر دو رشته را تکمیل و به مرور دهور و اعصار و توارد حیل و افکار، اتحاد و ارتباط استبداد دینی موروث از امثال عمرو عاص و ابو موسی با استبداد سیاسی موروث از معاویه و به هم آمیختگی و متقوم به هم بودن این دو شعبه استبداد و استعباد به درجه مشهوره و حالت حایله که همدستی با ظلمه و طواغیت موجب نفوذ کلمه و مطاعیت، و مساعدتشان به سکوت و عدم اعانت بر دفع ظلم مایه زهدفروشی و گرویدن عوام اضل از انعام است، منتهی گردید و لا بیان بعد العیان و لا اثر بعد عین، و لنعم ما قیل: رگ است این آب شیرین و آب شور - در خلائق میرود تا نفخ صور» (نائینی، ص ۱۴۳).^{۱۶}

نتیجه

هانا آرنهت^{۱۷} پس از بررسی تمایز و تفاوت میان آزادی به معنای رهایی «Libération» (یا به تعبیری دیگر Emancipation) و آزادی در مفهوم بنیانگذاری آزادی‌های اساسی «Liberté»، نتیجه گیری می‌کند که آزادی به معنای رهایی، لزوماً به آزادی‌های بنیادین منجر نمی‌شود، هرچند شرط رسیدن به آن‌هاست.^{۱۸} انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه که دغدغه مساله اجتماعی داشت برای آزادی نوع اول یعنی برای رهایی از سلطنت خودکامه بود، هنگامی که پیروز شد گیوتین‌ها و توروها شدت گرفت، زمانی به درازا کشید تا مطالبات آزادی‌های بنیادین فراگیر شود. اما انقلاب آمریکا از همان آغاز دغدغه خوشبختی داشت برای آزادی‌های سیاسی بنیادین بود.

۱۵. آیت الله طالقانی در پاورقی رساله نائینی، در نکوهش استبداد دینی به نقد علمایی که به نام دین به کام استبداد قدم بر می‌دارند، چنین می‌نویسد: «با چند لقمه‌ای که از سفره استبداد می‌خورند مفتخرند، و برای گرفتن یک نشان و پولی از چنگال خونخوار استبداد از یکدیگر سبقت می‌گیرند و به دعاگوئی و سیاسگذاری ذات اقدس می‌پردازند. هر زمانی شاه گوید شیخنا- شیخنا مدهوش گردد از این ندا» (طالقانی، پاورقی تبیة الملله و تنزیه الامه، ص ۱۷۲).

۱۶. در نگرانی از استبداد دینی، نائینی می‌نویسد: «در ابتدای قدم نهادن مشروطیت به ایران و وزیدن نسیم عدالت به مرز و بوم ویرانش تا مطلب در پرده و چنین گمان میشد که سلب استبداد مخصوص دولتیان، و مرگ فقط برای همسایه است، از تمام طبقات من المعتمنین الخاصین لژی العلماء و الملائکین و غیرهم، به چه درجه بذل مجهود و در اقامه اساسش به چه اندازه مساعدت مشهود بود؟ و به محض برداشته شدن پرده از روی کار و دانستن آنکه روزگار را چه روی در پیش و مطلب از چه قرار است؟ چگونه ورق را برگردانیده، شعبه استبداد دینی به اسم حفظ دین، و شاهپرستان به دست آویز دولخواهی، و سائر چپاولچیان و مفتخوران، هر کس با هر سلاحی که داشت حملهور گردید؛ مخالفت و رد احکام حفاظ دین و پیشوایان مذهب و اندراج در عنوان: فالماً بحکم الله استخف، و علینا ردة، و الراد علینا کالراد علی الله و هو فی حد الشکر بالله، کالعدم و داستان کثت طائفه و فسقت آخری و مرقت آخرون، تجدید شد و سزاوار است بآزهم به شعر سابق رگ است این آب شیرین آب شور که ماخوذ از اخبار است، مثل کنیم.» (نائینی، ص ۱۵۲ و ۱۵۳).

17. Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, Gallimard, Paris, 1963 (titre original : On Revolution).

۱۸. در باره هانا میان آزادی و رهایی، ر.ک. آرنهت هانا، انقلاب، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۱، تهران،



تفاوت‌های آزادی‌های دوران پس از این انقلاب‌ها، ناشی از تفاوت در مفهوم آزادی مورد مطالبه مردم و انقلابیون بود.

در انقلاب مشروطه، واژه آزادی در ادبیات هواداران مشروطه و آزادی‌خواهان مذهبی، در مفهوم رهایی از استبداد (آزادی نوع اول) بکار برده می‌شد. مخالفان مشروطه، برخی از روی باور و برخی دیگر با بهانه‌های ساختگی، این آزادی را به معنای هرج و مرج و بی‌بندباری (آزادی نوع دوم) تحریف می‌کردند. اما آزادی در مفهوم آزادی‌های بنیادین و اساسی در مفهوم رایج و آشنای آن دوران (آزادی نوع سوم)، از سوی مخالفان مشروطه، به شدت مورد حمله قرار می‌گرفت، آنان به صراحت، آزادی قلم و آزادی اندیشه و عقیده را بر نمی‌تافتند و با آن مخالفت می‌ورزیدند. هرچند این نوع آزادی‌های بنیادین، دغدغه اولیه هواداران مذهبی مشروطه نبود، اما اصول و رفرانس‌هایی که اینان در تایید و مشروعیت دینی مطالبه آزادی مورد نظر خویش می‌آوردند، به مثابه نمودها و نشان‌هایی از گرایش آنان به این آزادی‌های بنیادین بود.

ارجاعات و استناداتِ معمار فکری مشروعیت دینی نظام مشروطه، نائینی به مقوله‌هایی از قبیل «آزادی فطری و خدادادی»، «آزادی بسان مساوات و برابری» و «مبارزه با استبداد دینی در کنار مبارزه با استبداد سیاسی» می‌تواند به عنوان اصول و مبانی آزادی‌های بنیادین مورد توجه قرار بگیرد. اگر با استبداد دینی هم‌زمان مبارزه شود و استبداد دینی قدرت نگیرد، می‌توان از آزادی‌خواهان مذهبی‌ای که به این اصول استناد می‌کنند، انتظار آزادی عقیده و آزادی اندیشه داشت.

منابع:

کسروی احمد، تاریخ مشروطه ایران، صدای معاصر، تهران، ۱۳۷۸، ۸۸۰ ص.

نائینی محمد حسین، تنبیه الأئمه و تنزیه الملّه، با مقدمه و توضیحات سید محمود طالقانی، شرکت سهامی انتشار، چاپ نهم، ۱۳۷۸، تهران، ۱۷۶ ص.

* حسن فرشتیان، پژوهشگر دینی با تحصیلات اجتهاد از قم، در فرانسه علاوه بر دکترای حقوق، موفق به اخذ دکترای مطالعات سیاسی شد. ضمن اشتغال به وکالت دادگستری در پاریس، کتب و مقالات متعددی به فارسی و فرانسه در سه حوزه پژوهش‌های دینی و مطالعات حقوقی و سیاسی، منتشر کرده است.





آزادی وجدان، اصل فراموش شده‌ی آزادی‌ها / کاظم کردوانی*

چکیده

این مقاله در دو قسمت ارائه شده است. در قسمت نخست، پس از جست‌وجوی کوتاهی در معنای «وجدان» در فرهنگ‌های معاصر ایران و چند فرهنگ دوزبانه‌ی قدیم و نظر محمدعلی فروغی در این خصوص، به تاریخچه‌ی پیدایش مفهوم‌های «وجدان» و «آزادی وجدان» اشاره شده است و در بخش آخر این قسمت به تحول معنایی مفهوم «آزادی وجدان» از معنای محدود تا مفهوم وسیع امروزی آن (رابطه‌ی آزادی وجدان با آزادی مذهب و آزادی عقیده و آزادی ضمیر درون) پرداخته می‌شود.

در قسمت دوم مقاله که به آزادی وجدان در اسلام و ایران اختصاص دارد، پس از طرح موضوع تکفیر در اسلام، به دو نمونه‌ی سرکوب آزاداندیشی (ابن‌المقفع و امام محمد غزالی) اشاره می‌شود و سپس با طرح موضوع «لاکراه فی‌الدین» از دو تعبیر اندیشه ورزان دینی معاصر ایران (مهدی حائری یزدی، علامه طباطبایی، مرتضی مطهری) از این آیه سخن خواهد رفت. آنگاه به گونه‌ای مختصر به آزادی دینی در حکومت‌های ایران (صفویه، قاجار، پهلوی) اشاره خواهیم کرد و پس از نگاهی به سرنوشت برابری ایرانیان در قانون مشروطه، دیدگاه‌های جریان‌های مذهبی و ملی و چپ ایران معاصر در باره‌ی آزادی و آزادی وجدان بررسی می‌شود.

پیشگفتار:

موضوع این نوشته، «وجدان» و «آزادی وجدان است» که معادل‌های آن در دو زبان انگلیسی و فرانسه «conscience» است و در زبان آلمانی *Bewusstsein* و *Gewissen*.

توضیح سه نکته در اینجا ضروری به نظر می‌رسد:

یکم، در تاریخ فکری و فلسفی و سیاسی ایران با پدیده‌ی غریب فراموشی موضوع «وجدان» و ضرورت آزادی آن روبه‌روایم. حتا در تاریخ معاصر خود در این خصوص نشانه‌ی درخور اعتنایی‌ای نمی‌یابیم. حتا امروز نیز، در این سه دهه‌ی اخیر که حرکت قابل اعتنا و مهم بازخوانی فکری میان روشنفکران ایران به راه افتاده است، موضوع اساسی و از یک‌بعد تعیین‌کننده‌ی «وجدان» و آزادی آن، غایب بزرگ این بازخوانی فکری است.

دوم، این نوشته، متن بسیار کوتاه شده‌ی کار بلندی است که به دلیل الزام‌های نشریه، به این صورت ارائه می‌شود. در نتیجه می‌بایست آن را در حد «طرح مسئله» دانست. قصد ما در

اینجا بیشتر هشدار است بر یک غفلت تاریخی. پرداختن همه‌جانبه به این موضوع و بسط آن در کلیت ممکن خود، می‌بایست به فرصت دیگری واگذار شود.

سوم، در این مقاله نمی‌توانستیم به موضوع مهم آزاد اندیشی شاعران متفکری چون فردوسی و حافظ و خیام و عرفان و تصوف ایرانی در مدارا و سازگاری نسبت به عقاید مختلف و آزادی «ضمیر جان»، به تعبیر مولوی، صحبت کنیم. بررسی این موضوع نیاز به جستار جداگانه‌ای دارد و در این مقاله نمی‌توان آن را گنجانید. فریدون آدمیت یادآور می‌شود که «در تاریخ عقاید اسلامی عرفان و تصوف ایرانی از لحاظ آزادفکری و مدارا و سازگاری نسبت به عقاید مخالف از عالی‌ترین اصول و تعالیمی است که ذهن آدمی خلق کرده است. در طریقت تصوف دیر و کنشت همه جویای حقیقت و جملگی آزاد و مساوی هستند. به یک تعبیر می‌توان گفت اندیشه‌های عرفانی انفعال نیروی آزادفکری بود علیه تعصبات تاریک و سخت‌گیری‌های روحانی. آزادگان و هوشمندان آنچه در دل داشتند در لباس عرفان گفتند و در تهذیب اخلاق و کردار و علو حیثیت فرد لطیف‌ترین سخنان را آوردند. ولی این گفته‌ها و افکار منشاء کاری در راه آزادی اجتماع نگردید.»^۱ این سخن درست است که این افکار شکل راهکارهای حقوقی پیدا نکرد اما، نمی‌توان تأثیر آن‌ها را نادیده گرفت، که همان‌طور که گفته شد در فرصت دیگری می‌بایست به آن بپردازیم.

قسمت نخست

بخش اول:

۱- معنای «وجدان» در فرهنگ‌های فارسی معاصر

در «لغت‌نامه دهخدا» این معناها آمده است: گم‌شده را یافتن// یافتن// خشم گرفتن// در عرف بعضی وجدان عبارت است از نفس و قوه باطنه// دریافت// یافت// (اصطلاح صوفیه) وجدان نزد صوفیه مصادفه‌ی حق است چنانکه در وجد گذشت.

«فرهنگ معین» نخستین معنا را «یافتن» قرار داده است و شاهد مثال را از کتاب «اوصاف الاشراف»^۲ خواجه نصیر طوسی آورده است به این معنا: «وعلت ثبات بصیرت باطن باشد به حقیقت معتقد خویش و وجدان ذلت اصابت و ملکه‌شدن آن حالت باطن را...». «معین همچنین «گم شده را یافتن، یافتن حق، شعور» را در معنای وجدان ذکر می‌کند و سرانجام اینکه در مفهوم فلسفی این واژه می‌گوید: «قوه‌ای در باطن شخص که وی را از نیک و بد اعمال آگاهی می‌دهد».

«فرهنگ عمید» وجدان را «یافتن، یافتن مطلوب// نفس و قوای باطنی آن، قوه‌ی باطنی که

۱. فریدون آدمیت، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، انتشارات سخن، ۱۳۴۰، ص. ۹.

۲. «اوصاف الاشراف» یکی از آثار مهم خواجه نصیرالدین طوسی است که به تقاضای شمس الدین محمد جوینی و سپس آباقخان و سپس تکودار (معروف به سلطان احمد) نوشته شده است.



خوب و بد اعمال به‌وسیله‌ی آن ادراک می‌شود» معنا کرده است.

«فرهنگ معاصر» در برابر «وجدان» این معنا را قرار داده است: «حس یا آگاهی نسبت به اخلاق خوب یا شرمساری از رفتارهای ناروا، همراه با احساسی در مورد ضرورت داشتن رفتار درست» و «فرهنگ بزرگ سخن» در مدخل «وجدان» می‌گوید: «نیرو یا حسی پنهان در باطن هر فرد که باعث آگاهی او شده و خوبی یا بدی رفتارها به‌وسیله آن مورد قضاوت قرار می‌گیرد؛ توانایی شخص در واکنش نشان دادن حق یا ناحق // شعور // یافتن».

۲- معنای وجدان در فرهنگ‌های دوزبانه‌ی قدیم

یکی از قدیمی‌ترین فرهنگ‌های فرانسه-فارسی، کازیمیرسکی، (منتشرشده در سال ۱۸۸۵)^۳ در برابر واژه‌ی conscience این معادل‌ها را قرار داده است: «خودآگاهی؛ عقیده // تدین // ورع // تحاشی»
در یکی از قدیمی‌ترین فرهنگ‌های انگلیسی-فارسی، به‌سال ۱۸۰۵، معادل «ضمیر» برای آن انتخاب شده است.^۴
و در دیگر فرهنگ انگلیسی-فارسی، منتشر شده در سال ۱۸۸۲، در برابر این واژه معادل‌های «وهم، ایمان، دل، ضمیر» قرار داده شده است.^۵

۳- محمدعلی فروغی

تا آنجاکه اطلاع داریم محمدعلی فروغی نخستین روشنفکر (و سیاستمدار) ایرانی است که در برابر واژه‌ی conscience معادل «وجدان» را به‌کار برده است و از آن پس این معادل به‌دلیل جای‌گاه فکری و اعتبار دانشی و اجتماعی سازنده‌ی آن مصطلح شده است. فروغی در کتاب «سیر حکمت در اروپا» (جلد دوم)^۶ در چند جا واژه‌ی «وجدان» را در برابر conscience به‌کار می‌برد. یکی به‌هنگام توضیح دیدگاه‌های اسپینوزا (صفحات ۶۵ و ۶۶) و دیگری آنگاه که به شرح نظر لاک می‌پردازد (ازجمله صفحات ۱۱۷، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱) و سپس در بیان دیدگاه ولتر (صفحه ۱۷۰). اما به‌هنگام توضیح دیدگاه‌های ویلیام جیمز، فیلسوف آمریکایی، در جلد سوم «سیر حکمت در اروپا» ست که فروغی روشن‌ترین بیان در خصوص «وجدان» را دارد و به کاربرد آن توسط خود در چهل سال پیش از زمان انتشار کتاب «سیر حکمت» اشاره می‌کند:^۷ «... خواه به وجود نفس به‌طور جوهر مجرد یا حقیقت مستقل قائل باشیم خواه

3. Dialogues France-persans, Précédés d'un précis de la Grammaire persane et suivis d'un VOCABULAIRE français-persan par A.DE BIEBERSTEIN KAZIMIRSKI

Paris, Librairie C. KLINCKSIECK, 11 Rue de Lille 1883, 1148 pages

4. A vocabulary of the Persian language, in two parts Persian and English, and, English and Persian. The second edition. Compiled from : Meninski's Thesaures, Richardson's Dictionary, Golius's Lexicon, Gladwin and Krikpatrick's Vocabularies, the Bibliotheque Orientale. London: Printed for James Asperne, At the Bible, Crown, and Constitution, Cornhill; By Thomas Maiden, Sherbourg-Lane, 1805

5. English and Persian dictionary, by Sohrabshah Behramji, Publisher Surat Irish Presbyterian Mission Press, 1882, Pages 534.

۶. محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، جلد دوم، انتشارات زوار، تهران ۱۳۴۴
۷. تاریخ نخستین چاپ جلد اول «سیر حکمت در اروپا» به‌گفته‌ی فروغی سال ۱۳۱۷ است. براساس همان مقدمه‌ی فروغی،

نباشیم، منکر نمی‌توانیم شد که در انسان قوه‌ای هست که او را از وجود خود آگاه می‌کند و آگاهی از امور دیگر هم بسته به او است، این قوه یا حالت در زبان‌های اروپایی لفظی دارد [conscience] که ما هم محتاجیم برابر آن را داشته باشیم. قوه‌ی تنبیه یا انبیا به آن معنی نزدیک است، ولیکن از این الفاظ معنی عارضی بیشتر مستفاد می‌شود، و به گمان ما اگر لفظ «خودآگاهی» را برای این قوه یا این حالت اختیار کنیم و مصطلح بسازیم با لفظ و معنی اصطلاح اروپایی تقریباً درست موافق است و مراد را می‌رساند.^۸ و در همینجا در زیرنویس اضافه می‌کند: «لفظِ ذهن درست بر این معنی صدق نمی‌کند، چون ذهن چیزی است که آن قوه در واقع متعلق به او است. و بهتر آن است که ذهن را برای ترجمه‌ی esprit که بار ببریم. لفظ آگاهی به‌تنهایی هم آن معنی را می‌رساند، اما چون آگاهی به معنایی دیگر نیز استعمال می‌شود و پر شیوع دارد به گمان ما خودآگاهی بهتر است. لفظ شعور و مشعر هم بد نیست اما همان عیب را دارد و لیکن در هر مورد که صراحت در معنایی که در اینجا یعنی در علم روان‌شناسی منظور ماست مقصود نباشد، الفاظ تنبیه و انبیا و شعور و مشعر و ادراک و التفات و آگاهی و هوش و مرادف‌های آن‌ها را می‌توان به کار برد. ضمناً خاطرنشان می‌کنیم که لفظ conscience معانی دیگر هم دارد ... و زیاده از چهل سال پیش اینجانب آن لفظ را در این مورد وجدان ترجمه کردم و اکنون به این معنی مصطلح شده است.»^۹

بخش دوم، اشاره‌ای به تاریخچه‌ی پیدایش مفهوم‌های «وجدان» و «آزادی وجدان»:

اگر نخواهیم به انجیل و اشاره‌ی آن به «وجدان» رجوع کنیم، به نظر می‌آید که نخستین کاربردهای مفهوم «وجدان» میان متکلمان و عالمان الاهیات مسیحی در قرن‌های دوازدهم و سیزدهم میلادی مطرح شده است. از جمله می‌توان به نوشته‌های پی‌یر آبلار^{۱۰}، فیلسوف و دیالکتیسین و عالم متکلم مسیحی و پدر اسکولاستیک، رجوع کرد که معتقد بود همواره باید از وجدان خود تبعیت کرد هرچند این وجدان به خطا برود. و یک قرن بعد این توماس قدیس (توماس آکویناس یا توماس داکوین)^{۱۱} است که این مفهوم را دوباره مطرح می‌کند با این اراده‌ی آشکار که سهم تعیین‌کننده‌ای برای وجدان قائل است در سنجش اعمال انسانی. توماس قدیس اصلی مطلق را اعلام می‌کند مبنی بر اینکه هرگز نمی‌باید علیه وجدان خود، هرچند خطا، عمل کرد و این وجدان است که قوانین خداوند را به شکل مشخص برای ما آشکار می‌سازد. آموزه‌ی توماس آکویناس با مقاوت شدید سنت آگوستین مقدس در کلیسا روبه‌روشد که معتقد بودند بدین ترتیب می‌توان از تقصیر یهودیان و بی‌دینان و بدعت‌گزاران نیز گذشت. ادامه‌ی این جدل‌های درون کلیسا و متکلمان در قرن‌های شانزدهم و هجدهم با مفسران جدید و مدافع «وجدان» و بحث‌های دامنه‌داری که درباره‌ی مفهوم «وجدان»

ویراست اول جلد اول این کتاب پیش از این تاریخ منتشر شده بود.

۸. سیر حکمت در اروپا، جلد سوم، ص. ۲۴۴.

۹. همانجا، ص. ۲۳۴ و ۲۳۵.

10. Pierre Abélard, Abailard, Abaelardus (1079-1142)

11. Thomas d'Aquin (1224/1225-1274)



خطا^{۱۲} در میان آنان درگرفت و شکل‌های متنوعی که بحث وسیع این مفهوم‌ها به خود گرفت، خارج از موضوع این مقاله است.^{۱۳} تنها به اشاره بگوییم که در ادامه‌ی سنت توماس آکویناس عالمان الاهیات بزرگی (از قرن شانزدهم تا قرن هجدهم) از د.بازن^{۱۴} تا فرانسوا دو بُن اسپرانسو^{۱۵} تا بیلوار^{۱۶} همگی براین عقیده هستند که «وجدان» نه فائق (soveraine) است و نه مستقل و نه آفریننده (créatrice) بلکه میانجی است و رابط. به دیده‌ی آنان «وجدان»، قانون خداوند، فراگذرنده (یا: تراگذرنده)، را به «اراده» نشان می‌دهد. «وجدان» از اقتدار خاص خود برخوردار نیست. نیروی «وجدان» از خود نشئت نمی‌گیرد. و به این معنا هرچند که «وجدان» از قدرت برخوردار است اما به معنای خاص کلمه آزادی وجدان وجود ندارد. و عالم و متکلم بزرگ کاتولیک واسکوئز^{۱۷} اعلام می‌کند که انسان هرگز نمی‌تواند ضد وجدان خود عمل کند، حتا اگر این وجدان «خطا» باشد، هر نوع اشتباهی و در هر زمینه‌ای. به دیده‌ی او حتا خداوند نمی‌تواند انسان را از این ممنوعیت معاف کند. و نظر مخالف «بدعت و الحاد» است.^{۱۸}

در حقیقت درهنگامه‌ی رفرم مذهبی و سربرآوردن پروتستانسیسم است که این مفهوم در معنایی وسیع و پدمانه‌تر از جدل‌های عالمان الاهیات کاتولیک به عنوان مفهومی فراگیر مطرح شد و گسترش یافت. مارتین لوتر با ۹۵ تزی که در سال ۱۵۱۷ منتشر کرد و با شورش علیه کلیسای رم و پاپ، جدایی همیشگی دو مذهب کاتولیک و پروتستان را رقم زد. در ادامه‌ی حرکت لوتر و کالون به عنوان دو چهره شاخص و تأثیرگذار، عصر جدیدی در آزادی مذهب و شکل گرفتن وسیع مفهوم «وجدان» آغاز شد که در ادامه خواهیم دید نه خود طرفدار آن بودند و نه می‌توانستند آن را پیش‌بینی کنند. در حقیقت لوتر برای «وجدان» نقش و جای‌گاهی قائل شد که در الاهیات اسکولاستیک تا آن زمان وجود نداشت. رفرم پروتستان که از قرن پانزدهم به راه افتاد و در قرن شانزدهم به اوج خود رسید، مبین دل‌مشغولی اصلی اصلاح‌گران مذهبی برای «رستگاری» بود و اراده‌ی رجوع به منبع‌های اصلی مسیحیت را منعکس می‌کرد و نگاهی متفاوت به مذهب و زندگی اجتماعی را بازتاب می‌داد. آغازگر اصلاح‌گری مذهبی مارتین لوتر^{۱۹} در آلمان بود و سپس هولدریخ تسوینگی^{۲۰} در زوریخ و مارتین بوسر^{۲۱} در استراسبورگ و بعدها ژان کالون^{۲۲} در پاریس و ژنو.

12. conscience erronée

۱۳. در این زمینه اجمله می‌توان به مقاله‌ی زیر رجوع کرد:

moderne in La liberté de conscience (XVI-XVII siècle), Actes du Colloque de Mulhouse et Jean-Pierre MASSAUT, Les droits de la conscience erronée dans la théologie catholique de Bâle (1989), Librairie DROZ S.A., Genève, 1991, p. 237-255

14. D.Banez 1528-1604

15. François de Bonne-Espérance 1617-1677

16. Ch.-R. Billuart 1685-1757

17. G.Vasquez 1549-1604

18. Ibid, P241,242

19. Martin Luther 1483-1546

20. Huldrych Zwingli 1484-1531

21. Martin Bucer 1491-1551

22. Jean Calvin 1509-1564

این اصلاح‌گری مذهبی نخست بخش اعظم اروپای شمال غربی را دربر گرفت و تحت تأثیر قرار داد. در سوئد که روحانیت کاتولیک بیش از ۳۰ درصد زمین‌ها را در اختیار داشت و مورد علاقه مردم نبود، «رفرم» بدون مقاومت رشد کرد و در سال ۱۵۲۷ مجلس سیاسی سوئد^{۲۳} رفرم را پذیرفت و شاه رئیس کلیسا شد. در فنلاند خود روحانیت «رفرم» را پذیرفت. در دانمارک در سال ۱۵۳۶ رفرم رسماً پذیرفته شد و شاه رئیس کلیسای دانمارک شد. آلمان در جنگ‌های سی‌ساله ۱۶۱۸-۱۶۴۸ یکی از خونین‌ترین دوران خود را تجربه کرد که با صلح «وستفالی» به پایان رسید.

در انگلستان، پس از صدوپنجاه سال آشوب‌های سیاسی و مذهبی، آرامش برقرار شد. پادشاهی متحد بریتانیا که از چهار بخش تشکیل شده است (انگلستان، اسکاتلند، ولز، ایرلند شمالی) وضعیت خاص خود را دارد، چه به لحاظ نوع قانون اساسی نوشته (برعکس مثلاً فرانسه) و چه تاریخ آزادی در این کشور (یا کشورها). از سال ۱۲۱۵ در ماده ۳۹ Magna Carta تصریح می‌شود که «هیچ انسان آزادی نمی‌تواند به‌هیچ‌وجه بازداشت، زندانی، محروم از دارایی‌های خود، تبعید، نابود شود مگر براساس یک قضاوت قانونی در راستای اجرای قانون این کشور». بدین ترتیب آزادی‌های فردی براساس اصل اولویت قانون بر قدرت خودکامه استوار می‌شود. در منشور حقوق یا (Bill of Rights) که اساس سلطنت قانونی را پایه‌ریزی می‌کند، بآنکه اولویت مذهب حاکم را برقرار می‌کند اما، آزادی بیان و جدل در پارلمان را به رسمیت می‌شناسد.

کلیسای آنگلیکان در سال ۱۵۳۴ و به دنبال شورش هنری هشتم علیه اقتدار پاپ متولد شد. ماری تودور^{۲۴} که به جای پدر نشست، در سال ۱۵۵۳ مذهب کاتولیک را برقرار کرد و به سرکوبی پروتستان‌ها پرداخت و لتایمر^{۲۵} رهبر پروتستان‌ها و توماس کرگر^{۲۶} اسقف اعظم کانتربری را اعدام کرد. اما، خواهرش الیزابت که پس از او ملکه انگلستان شد به‌طور نهایی کلیسای انگلستان را در سال ۱۵۵۸ برقرار کرد. به دنبال آن دوره‌ای از مبارزات و سرکوب‌های پروتستان‌های ناسازگار^{۲۷} و کاتولیک‌ها شروع شد که مهاجرت وسیع «ژانران»^{۲۸} به هلند و سپس به آمریکا را به دنبال داشت. بعد از دوران کوتاه جنگ داخلی، سلطنت محدود در سال ۱۶۶۰ در انگلستان برقرار می‌شود اما، استوارت‌ها با مستحکم کردن قدرت خود به رفتاری استبدادی روی می‌آورند. جیمز دوم مجبور به فرار به فرانسه می‌شود و در سال ۱۶۸۸ پارلمان، قدرت را به دخترش ماری (ماری دوم انگلستان) واگذار می‌کند. ماری دوم که پروتستان است به‌همراه همسرش ویلیامز سوم متعهد به منشور حقوق می‌شوند که برای همیشه قدرت پادشاه به‌نفع پارلمان محدود می‌شود. و پس از دهه سالی آشوب، در سال ۱۷۰۱ «قانون برقراری»^{۲۹} قوانین جانشینی بر تخت سلطنت را تعیین می‌کند. در تاریخ

23. diète

24. Mary Tudor

25. Hugh Latimer

26. Thomas Cranmer

27. non conformist

28. Pilgrims

29. Actes of Settlement



بسیار پرفرازونشیب ناآرامی‌ها و آشوب‌های سیاسی-مذهبی انگلستان نخست مدارا درحق پروتستان‌های «ناسازگار(غیرطرفدار کلیسای انگلستان)» رعایت شد سپس در حق کاتولیک‌ها و یهودیان. تنها در نخستین نیمه‌ی اول قرن نوزدهم بود که آنان توانستند از حقوق مساوی در برخورداری از حق استخدام در اداره‌های دولتی برخوردار شوند. کاتولیک‌ها و یهودیان که از حق استخدام اداری و نظامی محروم بودند، نمی‌توانستند از دانشگاه‌های آکسفورد و کمبریج مدرک دانشگاهی دریافت کنند. از هر نوع انتخابی در مجلس عوام و حق انتخاب شدن در مجلس لردها محروم بودند و هر دوی این دو مجلس به پیروان کلیسای آنگلیکان اختصاص داشت. در سال ۱۸۲۸ است که انحصار شغل‌های عمومی (دولتی) برداشته می‌شود و در سال ۱۸۲۹ مجموعه‌ی «عدم‌اهلیت»‌های حقوقی که قانون سال ۱۷۰۱ برقرار کرده بود، ملغی می‌شود.^{۳۰}

فرانسه:

به علت وضعیت خاص فرانسه و مدت و شدت درگیری‌های مذهبی که به یک معنا می‌تواند آیینی تمام‌نمای اروپا باشد، در تاریخ این دوره‌ی فرانسه قدری تأمل می‌کنیم، هرچند به اختصار. درگیری‌های مذهبی در قرن شانزدهم فرانسه را در وضعیت جنگ داخلی بسیار خشونت‌بار فروبرد. براساس «عهدنامه»^{۳۱} بولونیا که میان پادشاه فرانسه «فرانسوای اول» (۱۴۹۴-۱۵۱۵) با پاپ لئون منعقد شد، پادشاه فرانسه به اختیارات و قدرت مطلقه بر روحانیت کاتولیک دست یافت. از همین‌رو فرانسوای اول هیچ نظر مساعدی نسبت به تغییر مذهب در پادشاهی خود نداشت. و این به‌رغم کوشش‌های خواهر پروتستان خود، مارگریت دانگوم^{۳۲}، ملکه‌ی ناوار^{۳۳}. به‌رغم مداراجویی‌های نخستین، دست به سرکوب پروتستان‌ها زد و چوبه‌های مرگ تل‌های هیزم برای آتش زدن محکومان برپاشد. فرزند او، هانری دوم (۱۵۱۹-۱۵۵۹) بیش از پدر خود سرکوب پروتستان‌ها را ادامه داد و «وحدت مذهبی» («یک کشور، یک پادشاه، یک دین») را اصل ضروری حکومت می‌دانست. پس از یک دوره‌ی بسیار کوتاه پادشاهی فرانسوای دوم (۱۵۵۹-۱۵۶۰)، شارل نهم از سال ۱۵۶۰ تا سال ۱۵۷۴ سلطنت کرد که درواقع اختیارات اصلی به دست مادر خود کاترین دو مدیسی^{۳۴} بود. هرچند کاترین دو مدیسی کوشید با سیاستی مدارجویانه به سوی کاهش درگیری‌های مذهبی برود اما، موفق نشد. در زمان سلطنت شارل نهم واقعه «قتل‌عام واسی» آغازگر جنگ سی‌وشش ساله در فرانسه بود. دوک فرانسوا دو گیز^{۳۵} در حال گذر از شهر «واسی»^{۳۶} فرانسه (در مارس ۱۵۶۲)

۳۰. در این خصوص ازجمله می‌توان به این مقاله رجوع کرد:

Michèle Breuillard, La liberté de conscience au Royaume-Uni, De la tolérance au droit; in Stéphane Guérard (dir.), Regards croisés sur la liberté de conscience, L'Harmattan, Paris, 2010

31. concordat

32. Margerite d'Angoulême

33. Navarre

34. Catherine de Médicis

۳۵. François de Guise ۱۵۲۰-۱۵۶۲، یکی از بهترین فرماندهان ارتش هانری دوم و رئیس اصلی کاتولیک‌ها طی جنگ مذهبی، در فوریه ۱۵۶۲ در زمان محاصره‌ی اورلئان به قتل رسید.

۳۶. Wassy واقع در ناحیه‌ی فرمانداری Haute-Marne و منطقه‌ی Alsace-Champagne-Ardenne-Lorraine

مطلع شد که حدود ۵۰۰ تن از پروتستان‌ها در انبار کاهی در داخل شهر در حال برگزاری مراسم مذهبی خود هستند. گیزو باتکیه بر «فرمان ژانویه» ۱۵۶۲ که براساس آن پروتستان‌ها تنها مجاز به اجرای مراسم مذهبی خود در خارج شهر بودند، در این امر دخالت کرد که با واکنش پروتستان‌ها روبه‌رو شد و او بیست‌وسه تن از آنان را کشت و حدود صد نفر نیز زخمی شدند. این واقعه که به «قتل‌عام واسی» مشهور است سرآغاز جنگ‌های مذهب‌ای شد که سی‌وشش سال طول کشید و فرانسه را ویران کرد. در زمان همین پادشاه است که کشتار معروف «سن بارتلمی»^{۳۷} اتفاق افتاد. در شب سن بارتلمی در اوت ۱۵۷۲ دو تا سه هزار پروتستان در پاریس و شش تا ده هزار نفر در شهرستان‌ها به قتل رسیدند. با به سلطنت رسیدن هانری سوم (۱۵۷۴-۱۵۸۹) به‌رغم امیدهایی که برای برقراری صلح و آرامش در شروع پادشاهی‌اش برانگیخته بود، نتوانست به آن دست یابد و به دلایلی که بیرون از حوصله‌ی این مقاله است به همان سیاست همسو با کلیسای کاتولیک روی آورد که معتقد بودند «یک مملکت، یک پادشاه، یک مذهب». با قتل هانری سوم در ۲ اوت ۱۵۸۹ (که فرزندی نداشت) سلطنت در فرانسه از سلسله‌ی وُلُوآ^{۳۸} به بخش دیگری از خاندان سلطنتی منتقل شد. هانری چهارم که پس از هانری سوم به پادشاهی رسید و از ۱۵۸۹ تا ۱۶۱۰ بر فرانسه سلطنت کرد، در شروع پادشاهی خود با فرانسه‌ای ویرانه روبه‌رو بود. بیش از سی سال کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها اسلحه در دست با یکدیگر جنگیده بودند، فرانسه به دو اردوگاه متخاصم تقسیم شده بود، در هر شهرستانی مراسم مذهبی درهم ریخته می‌شد، کلیسیاها غارت می‌شدند، شهرها محاصره می‌شدند و شکست‌خوردگان یا اخراج می‌شدند یا قتل‌عام، جنگ روستاها را ویران کرده بود و از سکنه خالی شده بودند، باندهای سربازها که راه‌ها را می‌بستند و از مسافرن باج می‌ستاندند باعث توقف تجارت شده بودند، خزانه‌ی شاهی از درآمدهای معمول خود محروم شده بود؛ در یک کلام زندگی اقتصادی و اخلاقی ملت به سبب جنگ فلج شده بود. در حقیقت به تجربه‌ی خونین و خرابی ثابت شده بود که پروتستان‌ها را نه می‌توان از بین برد و نه می‌توان آن‌ها را زیر چتر کلیسای کاتولیک آورد. از سوی دیگر عدم موفقیت شارل گن^{۳۹} در برابر لوتری‌های آلمان نشان می‌داد که می‌بایست از رؤیای اتحاد دو کلیسای کاتولیک و پروتستان دست کشید. پس از دو فرمان در سال‌های ۱۵۹۶ و ۱۵۹۸ آخرالمرام پس از بیست‌ویک ماه گفت‌وگو در تاریخ ۱۳ آوریل ۱۵۸۹ «فرمان نانت»^{۴۰} به دست هانری چهارم امضا شد. براساس این فرمان و ماده‌های علنی و غیرعلنی آن، آزادی وجدان پروتستان‌ها در کلیه‌ی شهرهای پادشاهی به رسمیت شناخته شد اما، «عمل بر اساس آزادی وجدان» را به شهرهای خاصی محدود می‌کرد. و به آنان اجازه می‌داد که در شهرهایی که کیش‌شان اجازه‌ی فعالیت داشت، پرستش‌گاه‌های خود را بسازند. در مقابل پروتستان‌ها مجبور بودند که جشن‌ها و قوانین کلیسای کاتولیک در زمینه‌ی ازدواج را مراعات کنند. ویکی از مهم‌ترین امتیازهایی که پروتستان‌ها به دست آوردند حضور دائمی دو نماینده در دربار بود

37. Saint-Barthélemy

38. Valois

39. Charles Quint

40. Édité de Nantes



که بتوانند از منافع آنان دفاع کنند (بحث درخصوص ۷۵ ماده منتشرشده و بخش غیرعلنی آن از حوصله‌ی این مقاله خارج است). این «فرمان»، نخستین فرمانی است که پادشاهی به یک بخش از «رعایا»ی خود اجازه می‌دهد که مذهبی به‌جز مذهب او داشته باشند و از این‌رو نخستین منشور آزادی وجدان در اروپا خوانده شده است. و پاپ در یک مراسم ملاقات علنی در ۲۷ مارس ۱۵۹۹ اعلام کرد که «آزادی وجدان که به همه اعطا شده است یکی از بدترین چیزهایی بوده است که این فرمان لعنتی نانت مجاز شمرده است».^{۴۱} هائری چهارم در ۱۴ مه ۱۶۱۰ به دست یک متعصب مذهبی که تصور می‌کرد شاه با جنگ با پاپ «به جنگ خداوند رفته است»، کشته شد. لویی سیزدهم به جای پدر نشست و طی سال‌های ۱۶۱۰ تا ۱۶۴۳ بر فرانسه سلطنت کرد. اکثریت کلیسای کاتولیک و بخش بزرگی از اشرافیت کماکان طرفدار همان سیاست «یک پادشاه و یک مذهب» بودند و با انواع رفتارها و سیاست‌ها می‌کوشیدند تا دوباره همان وضعیت پیش از «فرمان نانت» را برقرار کند اما وزرای شاه با تکیه بر طبقه متوسط و افکار عمومی می‌کوشیدند که همان سیاست هائری چهارم را ادامه دهند. با آنکه لویی سیزدهم در بیانیه‌ای در ۲۳ مارس ۱۶۱۵ بر حفظ «فرمان نانت» تأکید کرد با این دلیل که «با اعتقاد بسیار به تجربه‌ی گذشته و راه‌های علاج خشونت‌بار که نتیجه‌ای جز افزایش تعداد کسانی که از کلیسا خارج شده‌اند، نداشته است»^{۴۲} کوشید اوضاع را آرام کند، اما یک ماه بعد از آن حکم اخراج یهودیان از پادشاهی فرانسه را صادر کرد. با این دلیل که عنوان «شاه شدیداً مسیحی» او را مجبور می‌کند که «از همه‌ی ملت‌هایی دشمن این نام و به‌خصوص یهودیان نفرت داشته باشد».^{۴۳} پادشاه یک ماه به یهودیان فرصت داد که فرانسه را ترک کنند و متذکر شد که در صورت عدم اجرای این دستور هم جان آنان در خطر خواهد بود و هم اموال‌شان مصادره خواهد شد و «رعایا»ی خود را قدغن کرد که نه آن‌ها را بپذیرند و نه به آن‌ها کمک کنند و نه با آن‌ها صحبت کنند و در صورت تخلف همان مجازات‌ها شامل آنان نیز خواهد شد.^{۴۴} از سال ۱۶۱۷ دوره‌ی جدیدی شروع شد و روابط پروتستان‌ها با دولت پادشاهی متشنج شد و به جدایی رسید که به جنگ دوازده ساله‌ی مذهبی منجر شد تا سال ۱۶۲۹ که صلح نیم^{۴۵} برقرار شد. در حقیقت دومین جنگ مذهبی را پروتستان‌ها به راه انداختند.

با لویی چهاردهم که از ۱۶۴۳ تا ۱۷۱۵ بر فرانسه سلطنت کرد وضعیت رابطه میان کیش‌ها و مذهب‌ها و موضوع آزادی وجدان کاملاً شکل دیگری به خود گرفت. از زمان حکومت لویی چهاردهم، روحانیت کاتولیک دست به تغییر تاکتیک خود زد و بی‌هیچ ملاحظه‌ای خواستار کاربرد وسایل خشونت‌آمیز شد. از جمله ویران کردن معبد پروتستان‌ها (که آن‌ها را «کنیسه‌های شیطان» می‌خوانند)، ممنوعیت پروتستان‌شدن کاتولیک‌ها، ممنوعیت ازدواج میان دو مذهب و موضع‌گیری آشکارا مخالف آزادی وجدان (چگونه می‌توان برای همه‌ی

41. Histoire de la liberté de conscience (Depuis d'Édit de Nantes jusqu'à 1870, Anciennes Librairie GERMER BAILLIERE, Félix ALCAN, Éditeur, Paris, 1900, p.19.

42. Ibid, p.23

43. Ibid

44. Ibid

45. la paix de Nimes

رعایا خواستار آزادی وجدان شد و بی‌هیچ تفاوتی میان مذهب‌ها؟). اما در حقیقت این درگیری مذهبی، دعوای مالی و اقتصادی واقعی را نیز می‌پوشاند. لیون و پاریس شهرهای کاتولیک به شهرهایی نظیر نیم و مرکزهای پروتستان‌ها نظیر لانگودوک^{۴۶} که در آن‌ها صنعت پررونق‌تر بود و کالاهای صنعتی مناسب‌تری تهیه می‌کردند، حسادت می‌کردند. در سال ۱۶۱۵ لویی چهاردهم تصمیم به نابودسازی یهودیان گرفت که نتوانست به‌تمامی آن را اجرا کند. در این‌جا نمی‌توان به همه‌ی اقدامات لویی چهاردهم علیه پروتستان‌ها و یهودیان و ... پرداخت، تنها به اشاره بگوئیم که در هر معبد پروتستان می‌بایست یک نیمکت خالی برای کاتولیک‌ها نگه‌داری می‌شد تا بتوانند از موعظه‌های کشیش‌های پروتستان «مراقبت» کنند. حتا پروتستان‌ها را در حال مرگ و بعد از مرگ نیز راحت نمی‌گذاشتند. دولت به کشیشان و قاضیان و پزشکان اجازه داده بود که پروتستان‌هایی که از بیماری‌های مهلک در رنج و در حال احتضار بودند رجوع کنند تا بدانند که در زمان مردن آیا هنوز بر همان عقاید «خطا» هستند یا خیر و براساس کدام مذهب می‌خواهند بمیرند. و در همه‌ی مکان‌هایی که کیش پروتستان‌ها دیگر اجازه فعالیت نداشت، گورستان‌های آنان نیز ممنوع شده بود (اعلامیه ۱۵ ژانویه ۱۶۸۳).^{۴۷} در سی سال آخر سلطنت لویی چهاردهم، در نتیجه‌ی نفی آزادی وجدان و جنگ‌های مذهبی پی‌آمد آن، اقتصاد فرانسه در حوزه‌های مختلفی چون صنعت ابریشم و مانوفاکتورهای کلاه‌سازی، پارچه، صنعت پارچه‌کتن، بسیار صدمه دید و در موردی چون آسیای کاغذی ۳/۴ آن از بین رفت و ... و جمعیت فرانسه از ۲۲ میلیون نفر به ۱۹ میلیون رسید. نخستین و بزرگ‌ترین شخصیتی که در عصر لویی چهاردهم به طرفداری از «مدارا» برخاست پی‌یر پیل^{۴۸} بود که به‌نام مدارا در جامعه مدنی خواستار جایی برای همه‌ی غیرکاتولیک‌ها، از جمله یهودیان و مسلمانان و حتا منکران خدا شد البته به این شرط که به‌گونه‌ای زندگی کنند که گویا به خدا ایمان دارند! و به‌دنبال پیل بود که بسیاری از نویسندگان و متفکران به طرفداری از اندیشه مدارا و آزادی کیش‌ها برخاستند.

لویی پانزدهم از سال ۱۷۱۰ تا سال ۱۷۷۴ بر فرانسه سلطنت کرد. این پادشاه نیز شدیدترین اقدامات را علیه پروتستان‌ها و یهودیان انجام داد. حتا مریض‌های در حال مرگ آنان نیز در امان نبودند.

اما از نخستین پانزده سال قرن هجدهم شاهد یک تغییر اساسی و آشکار در فرانسه در خصوص موضوع «مدارا» هستیم. (به‌نظر می‌آید که نخستین کاربردهای واژه‌ی «مدارا» tolerance در زبان فرانسه در قرن شانزدهم بوده است) مونتسکیو و ولتر که از نوشته‌های پیل الهام گرفته‌اند، نخستین نویسندگان فرانسوی هستند که جرئت کردند علیه استبداد مذهب حکومتی صدای خود را بلند کنند اما، به‌علت نیروی غالب پیش‌داوری در جامعه‌ی فرانسه هنوز نمی‌توانستند سینه‌به‌سینه با آن روبه‌رو شوند و به‌همین علت راه «تمثیل»^{۴۹} و درام را پیش گرفتند. مونتسکیو در حقیقت با «نامه‌های ایرانی» (۱۷۲۱) آتش گشود و

46. Languedoc

47. Ibid, p.50

48. Pierre Bayle

49. allégorie



در کتاب «درباره روح القوانین» علیه یک شکل بودن در امر مذهب موضع گرفت. و ولتر در دو شعر *La ligue* و *La Henriade* خود، مدرس مداراست و ریاکاری و تعصب و تحجر مذهبی را محکوم می‌کند.⁵⁰ و در تبعیت از همین روح زمانه بود که به‌رغم تداوم حاکمیت سیاست خشونت‌طلبانه‌ی کلیسای کاتولیک، چند تن از صاحب‌منصبان بلندرتبه‌ی کلیسای کاتولیک به همین اندیشه‌ی «مدارا» پیوستند. و پاپ بنوای پانزدهم (یا بندیکتوس به لاتین) که از ۱۷۴۰ تا ۱۷۵۸ رهبر جهان مسیحیت بود نگاهی مداراجویانه نسبت به پروتستان‌ها و یهودیان داشت و پیش‌لویی پانزدهم به‌نفع پروتستان‌های سرکوب شده مداخله کرد.

اگر ولتر و دیگران مدارا را در عمل نشان می‌دهند، در مقاله‌های «دایرة المعارف»⁵¹ است که نظریه‌های فلسفی درباره‌ی «آزادی وجدان» و «مدارا» نوشته می‌شود. از جمله در ارتباط با قدرت شاه در این خصوص گفته می‌شود که «حق پادشاه آنجایی به‌سر می‌رسد که حق وجدان حاکم می‌شود».⁵² در حالی که بیش‌ازپیش بر تعداد نویسندگانی که به‌نفع مدارا و برگرداندن حقوق مدنی به پروتستان‌ها موضع‌گیری می‌کنند، روحانیت کاتولیک (جز تعداد اندکی) به صورت توده‌ای طرفدار اقدامات سخت‌گیرانه علیه آزاداندیشان و پروتستان‌ها بود (در حقیقت، در این تاریخ پر از خشونت جنگ‌های مذهبی، کلیسای کاتولیک در هرجا که در اکثریت بود از پذیرفتن آزادی وجدان پروتستان‌ها و دیگر اقلیت‌های مذهبی سراز می‌زد و هرجا که در اقلیت بود خواستار آزادی وجدان می‌شد). پس از سانسور چند مقاله‌ی «دایرة المعارف» ازسوی دانشکده‌الاهیات پاریس، یک حکم شورای پادشاه دو جلد نخست آن را حذف کرد. و مجمع کلیسا از شاه درخواست کرد که کتاب‌هایی چون «امیل» و «قرارداد اجتماعی» روسو و فرهنگ فلسفی ولتر و ... ممنوع شوند چون آن‌ها را برای مذهب و حکومت «خطرناک» ارزیابی کرده بودند. اما افکار عمومی به نفع «مدارا» اعلام موضع می‌کرد و پارلمان‌ها هم کم‌کم مجبور به واکنش شدند. در اکتبر ۱۷۸۱ امپراتور اتریش، ژوزف دوم (برادر ماری آنتوانت)، طی چند حکم علیه مصادره زمین‌ها به دست کلیسای کاتولیک و در خصوص آزادی وجدان دست‌یازید که اثر بسیار عظیمی در تمام اروپا داشت. اگر اقدامات این امپراتور در هلند باعث شورش مردم متعصب شد، در فرانسه بازتاب مناسبی داشت. با برگشتن پیروزمندانه‌ی لافایت از آمریکا درمقام قهرمانی بزرگ که در انقلاب آمریکا به امر آزادی خدمت کرده بود و در آنجا جرج واشنگتن، که به دوست او تبدیل شده بود، بارها با او در باره‌ی «بی‌عدالتی فرانسه در حق پروتستان‌ها» صحبت کرده و بر ضرورت رفع این بی‌عدالتی تأکید کرده بود، امر آزادی و آزادی وجدان در فرانسه از پشتیبانی بزرگ برخوردار شد. لویی شانزدهم در فرمان ۱۷۸۷ خود، با حفظ امتیاز بزرگ مذهب کاتولیک مبنی بر اعمال کیش خود به صورت علنی، چهار نوع آزادی برای پروتستان‌ها قائل شد از جمله اینکه می‌توانند در فرانسه زندگی کنند و دارای شغل و حرفه باشند بی‌آنکه از جهت دین خود نگران باشند و دو دیگر اینکه می‌توانند به صورت قانونی ازدواج کنند و سوم تولد فرزندان خود را در برابر قاضیان محل زندگی خود تصدیق کنند که در مقایسه با اقدامات

50. Ibid, p.66

51. Encyclopédie

52. Ibid, p.74

لویی چهاردهم و لویی پانزدهم در آن زمان از اهمیت خاص خود برخوردار بود. البته به معنای آزادی مذهبی نبود بلکه از به رسمیت شناختن وضعیت قانونی غیرکاتولیک‌ها و احترام به وجدان آن‌ها حکایت می‌کرد.

در دوره‌ی تقریباً سی ساله‌ی ۱۷۸۷ (فرمان مدارای لویی شانزدهم) تا ۱۸۱۴ (سقوط ناپلئون) موضوع آزادی وجدان در فرانسه سه دوره را طی کرد. از نوامبر ۱۷۸۷ تا ۲۹ نوامبر ۱۷۹۱ دوران تقریباً برقراری کامل آزادی و مداراست. دوره‌ای که اندیشه‌های ولتر و مونتسکیو حاکم است. مرحله‌ی دوم نوامبر ۱۷۹۱ تا ۱۷۹۹ است که نظریه‌ی روسو حاکم است و کوشش می‌شود به یک نوع «مذهب دولتی» شکل بدهند و کشیشان سرکوب می‌شوند. دوره‌ی سوم از ۱۷۹۹ تا ۱۸۱۴ را دربرمی‌گیرد و رسیدن بناپارت به قدرت که در ظاهر «آزادکننده» است اما، از کلیسا به‌عنوان ابزاری برای قدرت استفاده می‌کند. موضوع آزادی وجدان نخستین بار در اوت ۱۷۸۹ در مجلس مؤسسان به‌هنگام ماده‌های ۶ و ۱۰ «اعلامیه حقوق بشر و شهروند» مطرح شد. ماده ۶ مقرر می‌داشت که «قانون باید برای همگان در هر زمان یکسان باشد؛ چه محافظت‌کننده و چه مجازات‌کننده. همه شهروندان، که در چشم قانون یکی دیده می‌شوند، برای بهره‌گیری از همه مواهب و موقعیت‌های همگانی و شغلی به‌گونه‌ی یکسان مستعد هستند و جز بر پایه فضیلت و استعدادهایشان نباید فرقی میان آن‌ها گذاشت». این ماده به‌رغم برخی مخالفت‌ها بدون مشکل خاصی به تصویب رسید. اما به‌هنگام تصویب ماده دهم، زیر فشار روحانیان، این ماده به صورت مبهمی تبیین شد که مقرر می‌داشت «هیچ کس نباید به خاطر باورهای حتا دینی خود نگران شود، به شرط آنکه بیان علنی آن‌ها برهم زنده‌ی نظم جامعه، آن گونه که قانون مشخص کرده، نباشد».

بخش سوم: تحول معنایی مفهوم «آزادی وجدان» از معنای محدود تا مفهوم وسیع امروزی آن

در اروپای قرن شانزدهم، حتا در پیشرفته‌ترین کشورها، فکر آزادی وجدان، چه رسد عمل به آن!، موضوع اصلی جامعه نیست. کسانی نظیر کاستیلیون (که از او سخن خواهیم گفت) استثنا هستند. خود واژه‌ی «آزادی وجدان» در قرن شانزدهم است که وارد فرهنگ لغات فلسفی-سیاسی یا فلسفی-مذهبی می‌شود و با نوشته‌های لوتر به صورت فراگیر مطرح می‌شود که در رساله‌ی خود به‌نام «درباره اقتدارغیرمذهبی» به شاهزادگان می‌گوید که هیچ قدرتی بر مذهب ندارند «زیرا موضوع به وجدان هرکس مرتبط است که بداند به چه چیزی ایمان داشته باشد».^{۵۳} ژان کلود مرگولن معتقد است که نظریه‌پردازان آزادی وجدان بیشتر نظرشان معطوف به «صلح» و «توافق و سازش» بود تا یک فلسفه. به همین علت جدل‌های مربوط به آزادی وجدان در قرن‌های شانزدهم و هفدهم بیشتر میان جریان‌های مسیحیت و به طور خاص میان پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها مطرح بود و به دیگر دین‌ها و مذاهب‌ها بسط داده نمی‌شد. به‌خصوص یهودیان از این دایره نه‌تنها خارج بودند که آماج شدیدترین

53. Jean-Claude MARGOLIN, Liberté de conscience ou intolérance? Réflexions sur quelques „histoires juives“ à la Renaissance in Actes du Colloque...p.192



حمله‌ها و سرکوب‌ها از سوی نادیان آزادی وجدان بودند. نمونه‌ی لوتر بسیار آشکارکننده است. لوتر، پس از یک دوره کوشش برای مسیحی کردن یهودیان و عدم موفقیت در این زمینه، در سال‌های آخر عمر شدیداً یهودستیز شد و کتاب معروف او با عنوان «یهودیان و دروغ‌های‌شان»^{۵۴} سرشار از بدترین توهین‌ها به یهودیان و توصیه‌های سرکوب‌گرانه است. لوتر که از جمله نوشت «یهودیان سرشار از مدفوع شیطان هستند» و کنیسه‌ی آنان «یک زن بدکاره و شیطانی است»، خواهان نابودی کنیسه‌ها و مدارس یهودی و خانه‌های یهودیان شد. او معتقد بود که یهودیان می‌باید مجبور به زندگی در مزرعه‌ها شوند و نوشته‌های مذهبی آنان باید از بین برده شود و خاخام‌ها ممنوع‌التدریس شوند و در صورت رعایت نکردن اعدام شوند و مسافرت در راه‌ها برای یهودیان باید ممنوع شود. حتا یهودیانی که به مسیحیت می‌گرویدند اغلب در چشم مسیحیان به دیده‌ی برادر خود به آن‌ها نگاه نمی‌شد. یهودیت در چشم این مسیحیان قاتلین عیسا مسیح و تجسم شیطان بودند.

جریان ضدیهودیت در فرانسه نیز بسیار قوی بود و همان نگاه «یهودیت، تجسم شیطان» در صور خیال «رنسانس» نیز وجود داشت. برعکس، در رنسانس و به خصوص اومانیزست‌های فرانسوی نگاه مثبتی به اسلام و «مدارای مذهبی» در میان مسلمانان (ایران و عثمانی) نسبت به مسیحیان دارند (که البته در قرن هجدهم کاملاً دیگرگونه شد).

هر دو جریان بزرگ مسیحیت در سرکوب «بدعت‌گزاران» و «کافران» اتفاق نظر داشتند. طرح دو نمونه برای بحث ما در اینجا کافی خواهد بود: در جریان حرکت سرکوب‌گرانه و خشن «شکارِ جادوگران» (که اکثریت عظیم قربانیان آنان زن بودند) و در سال‌های ۱۵۶۰ تا ۱۶۵۰ به یک حرکت توده‌ای تبدیل شده بود، لوتر پشتیبان این حرکت بود تا بدانجا که نوشت «شما نباید نسبت به زنان جادوگر ترجم داشته باشید، آنچه به من مربوط است من آن‌ها را آتش می‌زدم»، نمونه‌ی بارز دیگر زنده سوزاندن «میشل سروه» در ۲۷ اکتبر ۱۵۵۳ (به اتهام مخالفت با تثلیث) در ژنو، به دستور کالون، بود. و واکنش سیاست‌ی‌ن کاستلیون^{۵۵} و مخالفت او با کالون، هرچند استثنایی، یکی از مهم‌ترین برآیندهای موضوع آزادی وجدان بود که به طور غیرمستقیم بر هلند و لهستان و انگلستان و جریان میانه‌روی لوتریسم در آلمان تأثیرگذار شد. کاستلیون مفهوم انسان‌دوستانه‌ی «مدارا» را مطرح کرد. کتاب کاستلیون علیه کالون تنها یک مسئله دارد: محکوم کردن بدعت‌گزاران به مرگ، مخالف اراده‌ی خداوند است و هرگز نباید کسی را برای اعتقادش کشت. و شاید نقل گفته‌ای از تنودور دو پز^{۵۶} (پروتستان و عالم الاهیات و مترجم انجیل و استاد دانشگاه و شاعر، سخن‌گوی جریان اصلاح‌گری مذهبی حتا در دوره‌ی جنگ‌های مذهبی و رهبر بی‌چون‌وچرای اصلاح‌گران در تمام اروپا و جانشین ژان

54. Von den Juden und ihren Lügen

55. سیاست‌ی‌ن کاستلیون Sébastien Castellion (1515-1563) پروتستان و اومانیزست فرانسوی، پس از یک دوره همکاری با کالون، به خصوص پس از زنده سوزاندن سروه در ژنو (به دستور کالون) علیه او موضع گرفت و از او جدا شد و کتاب مهم «رساله‌ی بدعت‌گزاران» (Traité des Hérétiques) را نوشت. اشتفان تسوایگ (سواایگ) (Stefan Zweig) نویسنده نامدار اتریشی کتابی را به کاستلیو اختصاص داده است. این کتاب با نام «وجدان بیدار» توسط «نشر و پژوهش فرازان روز» با ترجمه‌ی سیروس آریان‌پور در سال ۱۳۷۶ منتشر شد و در همان سال «نشر مرکز» نیز همین کتاب را با نام «کالون و قیام کاستلیو» با ترجمه‌ی عبدالله توکل منتشر کرد.

56. Théodore de Bèze

کالون در رأس آکادمی ژنو) به درستی بتواند نگاه بخش بزرگی از منادیان آن دوره‌ی آزادی وجدان را نشان دهد. در گفت‌وگویی‌ای مکاتبه‌ای میان تئودور دو بز و آندره دودیس^{۵۷} (انسان‌دوست مجارستانی و اصلاح‌گر دینی) در سال ۱۵۷۰، دودیس می‌گوید: «ما بیش از این نمی‌گوییم: ایمان نباید به اجبار باشد، باید با آزادی وجدان موافقت شود؟» و تئودور دو بز پاسخ می‌دهد: «ما می‌گوییم که باید آزادی وجدان را جایز شمرد؟ به هیچ‌وجه. اگر موضوع این است که هرکس آزاد باشد به شیوه‌ی خود خدا را بپرستد، چنین اصلی، اصل جزمی‌ای شیطانی است».^{۵۸}

حتا در آمستردام قرن هفدهم که بسیاری از آزادی‌ها به رسمیت شناخته شده است، به یهودیان اجازه می‌داد که «آزادی وجدان» یکی از هم‌دینان مخالف خود را نپذیرند و او را به زندان بیاورند.^{۵۹}

مفهوم آزادی وجدان که نخست در حوزه‌ی دو جریان مسیحیت مطرح شد و بعد در مفهوم «مدارا» معنا یافت و سپس شکل‌های متنوعی به خود گرفت، پس از چند دوره‌ی بزرگ تاریخی و با تغییرات و مبارزات بزرگ اجتماعی و سیاسی و فکری به مفهوم امروزی خود رسیده است. بی‌آنکه بخواهیم سهم انکارناپذیر فیلسوفان و متفکران سکولار غیرمذهبی و مذهبی و عالمان روشن‌بین حوزه‌ی الاهیات را نادیده بگیریم، می‌باید بر تغییرات عظیمی که طی چهار قرن در حوزه‌ی دولت و جدایی دین از حکومت و رشد علمی و صنعتی و رشد جامعه‌ی مدنی اتفاق افتاد و تغییرات از سراجبار یا خودخواسته‌ی کلیساهای کاتولیک (نظیر واتیکان دوم) و پروتستان برای درک امروزی مفهوم آزادی وجدان تکیه کرد.

برای درک امروزی ویژگی آزادی وجدان، به نوشته‌ای از دانیل لوشاک^{۶۰}، استاد حقوق عمومی در دانشگاه «پاریس ده-نانت»، تکیه می‌کنم که در جنبه‌هایی به دیده‌ی این قلم یکی از روشن‌ترین بیان‌ها در این زمینه است.

موضوع اول، رابطه‌ی آزادی وجدان و آزادی مذهب:

آزادی وجدان یک مطالبه‌ی مدرن است و هم‌زمان است با برکشیده شدن فردگرایی و بازتابی فرد در مقام موجود برخوردار از یک وجدان و یک «ضمیر درون» را در خود فرض دارد. و در نتیجه، قادر است الزام‌های این وجدان را در برابر اجبارهایی قرار دهد که به او به عنوان عضو شهر (Cité) تحمیل می‌شود. در اصل، آزادی وجدان درخواستی بوده است به نفع باورمندان دینی، اما سپس به طور عام به عنوان مطالبه‌ی آزادی فرد مطرح شده است. در نتیجه، این مفهوم تنها به آزادی مذهبی کاسته نمی‌شود همان‌طور که نمی‌توان آن را به سادگی همانند آزادی عقیده (opinion) دانست. آزادی وجدان در زمین ایمان به دنیا آمد.

57. André Dudith

58. Alain DUFOUR, La notion de liberté de conscience chez les Réformateurs in Actes du Colloque... p.15.

59. Henry MECHOUAN, La liberté de conscience chez les penseurs juifs d'Amsterdam au XVII siècle, in Actes du Colloque... p.227.

60. Danèle LOCHAK, For intérieur et la liberté de conscience



و دراصل با قرار دادن امر «روحانی» در برابر امر «این جهانی» که در کلام انجیلی بیان شده بود: «پس آنچه را از آن قیصر است به قیصر ادا کنید و آنچه را از آن خداست به خدا»^{۶۱}، خواست آموزه‌ی مسیحی خلاص کردن عرصه‌ی وجدان از دسترس قدرت حکومتی بود و تنها می‌خواست حوزه‌ی جسم را در زیر اقتدار حکومت قرار بدهد. در عمل، اتحاد کلیسای کاتولیک و حکومت از بهرسمیت شناختن آزادی وجدان جلوگیری کرد و «فرم» است که به امکانات بالقوه‌ی رهایی بخش مسیحیت عینیت بخشید و مجدداً اعلام کرد که اگر جسم فرمان‌بردار قدرت کشوری است، روح (âme) باید از سلطه‌ی آن خارج باشد.

سپس این مطالبه «لانیسیزه» شد. و شاید شایسته‌ترین وجه آن را می‌توان پیش استوارت میل^{۶۲} جست‌وجو کرد که سعی می‌کند مرزهای حوزه‌ی آزادی فردی را مشخص کند که می‌بایستی از هر نوع دخالت جامعه در امان باشد و معتقد است که عرصه‌ی «ضمیر درون» (یا «ضمیر جان»، for intérieur) می‌طلبد که آزادی وجدان به معنای هرچه وسیع‌تر آن وجود داشته باشد، یعنی آزادی اندیشه و میل (inclination)، آزادی مطلق عقیده و احساسات در باره‌ی هر نوع موضوع عملی، نظری، علمی، اخلاقی یا یزدان‌شناسانه. بدین ترتیب امر آزادی وجدان از آزادی مذهبی فراتر می‌رود.

امروز، اگر «ایمان» همچنان «هسته‌ی سخت» این وجدان است، کسی نمی‌تواند در پی فروکاستن مطالبه‌ی آزادی وجدان به آزادی مذهبی باشد مگر آنکه بر این باور باشد که خارج از مذهب، وجدان و در نتیجه اخلاق نمی‌تواند وجود داشته باشد. حال آنکه می‌دانیم که اخلاق می‌تواند از معیارهای کاملاً غیرمذهبی نشئت بگیرد و پابرجا باشد.

اما می‌توان دورتر رفت و این موضوع را مطرح کرد که نه تنها آزادی وجدان در آزادی مذهب خلاصه نمی‌شود، بلکه زیرمجموعه‌ی آن هم نیست. در واقع می‌توان چند مشخصه را پیش گذاشت و از طریق آن‌ها نشان داد که آزادی وجدان متفاوت از آزادی مذهب است.

نخست اینکه آزادی مذهب باورها (croyances) را به داو می‌گذارد و باورها در اعتقادات (convictions) از نوع اخلاقی یا اخلاق جوهری (éthique) خلاصه نمی‌شوند. ویژگی امر مذهبی از این موضوع ناشی می‌شود که پیوستن به هر مذهبی پیش‌گذاشتن یک نوع ترجیح شخصی یا سوبژکتیو نیست بلکه باور به واقعیتی است که اُبژکتیو و فراگذرنده (تراگذرنده)^{۶۳} و برتر از هر چیز دیگری، در نظر گرفته شده است.

بعد هم اگر مذهب به وسیله‌ی آن کس که به آن می‌پیوندد درونی شود، قاعده‌ای که مذهب حکم آن را صادر می‌کند منشاء خود را در خارج از فرد می‌یابد، و از آنجا که نشئت‌گرفته از یک نهاد است، یک جنبه جمعی دارد و تنها قاعده‌ی اخلاقی ندارد، قاعده‌ی اخلاقی‌ای که به‌گونه‌ی بسیار آشکار کننده‌ای بیان‌کننده‌ی ضمیر درون، وجدان فردی است.

۶۱. انجیل لوقا، باب ۲۰، آیه ۲۵، عهد جدید براساس کتاب مقدس اورشلیم، ترجمه پیروز سیار، نشر نی.

62. Stuart Mill

63. transandante

بُعدِ جمعی همچنین در شیوه‌های «بیرونی‌شدن» آزادی مذهبی وجود دارد که روشن‌ترین وجه آن نیایش‌ها و مناسک است، حال‌آنکه الزامات «بیرونی‌شدن» وجدان غیرمذهبی اساساً با رفتارهای بیشتر فردی است.

به‌طور کلی، پیوستن به هر ایمانی (foi) یک «جماعت» به وجود می‌آورد، به‌گونه‌ای که آزادی مذهبی به یک «رودرویی» فرد و جامعه خلاصه نمی‌شود، بلکه یک عنصر «میانجی» را وارد می‌کند، یعنی گروه.

و بالاخره، رابطه‌ی فرد-جامعه در هر یک از این آزادی‌ها ماهیتِ یگانه‌ای ندارند: درحالی‌که وجدان فردی در یک رابطه‌ی مخالف علیه‌ی نظام اجتماعی حاکم برافراشته می‌شود، کاربرد آزادی مذهبی در جامعه‌ای که مذهب‌ها حق حیات دارند (و در جامعه‌ی ما آن دسته مذهب‌هایی که به رسمیت شناخته شده‌اند)، بیشتر به صورت ویژه‌سازی گروه در بطن جامعه تجلی می‌کند تا آنکه رابطه‌ای هم‌ستیزانه‌ای داشته باشد.

موضوع دوم، آزادی وجدان شکلی پیش‌پافتاده‌ی آزادی عقیده نیست: چنانچه آزادی وجدان را جدا از آزادی مذهبی در نظر بگیریم، شکل دگرگون‌شده‌ای از آزادی عقیده (opinion) هم نیست.

ویژگی آزادی وجدان نسبت به آزادی عقیده، دقیقاً و پیش از هر چیز رابطه‌اش با ضمیر درون یا ضمیرِ جان (for intérieur) است. باورها (croyances/belief)، اعتقادات (convictions)، قابل‌همانند کردن با عقاید (opinions) نیستند، باورها و اعتقادات بنیاد درونی‌تری دارند و فرد را به شکل عمیق‌تری در رابطه با جهان متعهد می‌کنند. عقاید سطحی‌تر و بیش‌تر به موقعیت (conjoncture) وابسته هستند. و بیشتر یک هماهنگی (consonance) فکری دارند تا اخلاقی. حال‌آنکه وجدان مرتبط با یک داوری باقی می‌ماند، همه‌ی عقیده‌ها ارزیابی‌های اخلاقی را به داو نمی‌گذارند و دارای این بُعد هنجاری (normative) نیستند.

دو دیگر اینکه آزادی وجدان، به نسبت آزادی عقیده، «سخت‌گیرانه‌تر» است زیرا که پیوستن همه‌ی وجود را در رفتار جمعی و فردی به‌دنبال دارد و وجدان فردی را به معیار واپسین رفتار خود تبدیل می‌کند که می‌تواند تا مرز ایستادگی در برابر معیار اجتماعی نیز پیش برود. شیوه‌های بروز بیرونی آزادی عقیده و آزادی وجدان نیز از ماهیتی یگانه‌ای برخوردار نیستند. نوع بیرونی‌شدن عقاید از طریق بیان و تصویر و تظاهرات و... صورت می‌گیرد حال‌آنکه اعتقادات پیش از همه از طریق رفتار و سلوک بروز بیرونی دارد.

موضوع سوم، یکی‌نبودن آزادی وجدان و آزادی ضمیر درون است. بدون شک وجدان رابطه‌ای با ضمیر درون دارد، زیرا که ضمیرِ جان «دادگاهِ درونی» وجدان تعریف شده است اما امروز، به نسبتی که وجدان، تعیین‌کننده‌ی رفتارها و اعمال آدمی مطابق با اعتقادات فردی اوست، غیرممکن به نظر می‌آید که بتوان آزادی وجدان را تنها به آزادی ضمیر درون فروکاست. تنها یک خودمختاری روحانی و معنوی، خودمختاری ضمیرِ درون، نمی‌تواند به خواست‌های وجدان پاسخ بدهد.



قسمت دوم: آزادی وجدان در اسلام و ایران

سخن گفتن از آزادی وجدان در ایران و بررسی تاریخ آزادی در ایران بدون پرداختن به موضوع آزادی در اسلام بی‌معنا و ابر است اما، در اینجا نمی‌توانیم در تمامیت خود به آن بپردازیم که نه تنها طولانی شدن غیرمعقول مقاله را در پی خواهد داشت که پرداختن به آن نیازمند فرصت مستقل دیگری است. از همین رو به‌اختصار به آن اشاره خواهیم کرد.

در قرآن از «نفس لوامه» (سوره القیامه، آیه ۲) سخن گفته شده است به معنای «نفس ملامت‌گر» که نمی‌توان از آن مفهوم «وجدان» را مستفاد کرد اما در سوره‌ی بقره آیه ۲۵۶ سخن از «لااکراه فی دین» است که به‌ویژه در دوران معاصر گروهی از روشنفکران مسلمان کوشیده‌اند از آن مفهوم آزادی و آزادی وجدان را استخراج کنند که در ادامه و در بررسی مصداق‌ها به آن خواهیم پرداخت.

اینکه در تاریخ دنیای اسلام دوره‌ها و در مکان‌هایی مدارا وجود داشته است، حتا بسیار بیش از دیگر نقاط جهان و از جمله غرب، غیرقابل انکار است اما، این دوره‌ها بیشتر به خواست حاکمان و دلایل اجتماعی-سیاسی خاص خود برمی‌گردد (نظیر دوران شاه عباس در ایران). برعکس، این تاریخ آکنده است از دوره‌هایی که هیجان‌های جمعی مردم و خواست اغلب علما (که به بخش‌هایی از قرآن تکیه می‌کردند) ساده‌ترین حقوق غیرمسلمانان را زیر پا گذاشته‌اند، که شاید یکی از نمونه‌های آن ابن‌تیمیه (۶۶۱-۷۳۶ هجری/۱۲۶۲-۱۳۲۸ میلادی) باشد که به رهبر فکری وهابیت و بسیاری از جریان‌های بنیادگرای جدید تبدیل شده است. ابن‌تیمیه‌ای که تنها شکل قانونی مدارا در اسلام و به رسمیت شناختن حق اهل ذمه (مسیحیان، یهودیان) را نفی کرد.

تکفیر در اسلام:

همان‌طور که «پایگاه اطلاع‌رسانی حوزه» می‌گوید: «سابقه تکفیر به صدر اسلام باز می‌گردد. اولین مورد در زمان رسول خدا بود که ولیدبن عقبه، بنی‌المصطلق را به کفر و ارتداد متهم کرد و آیه شریفه «ان جائکم فاسق بنبأ فتبینوا» در تکذیب وی نازل شد». در زمان نخستین خلیفه مسلمانان، عده‌ای به‌علت ندادن زکات یا مخالفت با دستگاه خلافت وی، از سوی خلیفه کافر و خارج دین خوانده شدند که جنگ‌های «رذه» از پی آمده‌های آن بود. «خوارج» نیز براساس تکفیر چهارمین خلیفه مسلمین را به قتل رساندند. همچنین می‌توان از نسبت دادن کفر به شخص یا گروه به مصادیقی در قرآن رجوع کرد از جمله در آیه‌های ۱۷ و ۷۲ و ۷۳ در سوره مائده و آیه ۱۰۲ در سوره بقره. درحقیقت همان‌طور که بسیاری از مورخین مسلمان و اسلام‌شناسان بزرگ نیز یادآوری کرده‌اند تکفیر از نخستین سال‌های تاریخ اسلام با اسلام عجین شد و در تمام طول تاریخ اسلام با فرازونشیب‌ها و با شدت‌گرفتن‌ها و کاسته‌شدن از شدت، تا به امروز ادامه دارد و در طول تاریخ چون حربه‌ای کارآمد و بنیان‌برانداز برای حذف مخالفان علیه آزادی فکر و آزاداندیشی و آزاداندیشان به کار گرفته شده است. (از فارابی و بوعلی سینا و شهاب‌الدین حکیم مقتول تا خواجه نصیر طوسی و تا صدرالمألهین شیرازی و تا

محمد اقبال پاکستانی و تا قتل‌های زنجیره‌ای در ایران و صدور حکم ارتداد برای نویسندگان ایران تا تکفیری‌های امروز دنیای اهل سنت و...

نمونه‌های سرکوب آزادی‌اندیشی در تاریخ ایران:

ابن‌المقفع

به گفته‌ی دومینک اوروی «در دنیای غرب نقد مذهبی بسیار دیر اتفاق افتاد و خیلی سریع پیروز شد ... در دنیای اسلام نقد مذهبی بسیار زود شکل گرفت و اگر این نقد در برابر ارتودوکسی اسلامی نابود شد... [این نابودی] به تدریج و با تغییر یافتن صورت پذیرفت».^{۶۴} نخستین کسی که می‌توان در تاریخ اسلام «آزاداندیش»^{۶۵} خواند روزبه پسر داؤبه، معروف به عبدالله ابن‌المقفع ایرانی از اهالی شهر جور (فیروزآباد کنونی) (۱۰۲-۱۴۰ هجری/۷۲۰-۷۵۷ میلادی) است. ابن‌المقفع که با تأخیر به اسلام گروید و منشی شخصیت‌های مختلف سلسله‌ی اموی و اوایل سلسله‌ی عباسیان بود، «آفریننده‌ی واقعی نثر زبان عربی بود» و «بعد از ابن‌المقفع نثر عربی به‌گونه‌ی دیگری تحول یافت».^{۶۶} و به گفته‌ی عباس اقبال آشتیانی «در هر دو زبان پهلوی و عربی ادیب و منشی بود ... و ... هنوز در عربی کتابی که از جهت سلاست لفظ و استحکام عبارت و روانی کلام بتواند با کلیل و دمنه ترجمه ابن‌المقفع همسنگ باشد از طرف منشیان آن زبان به قلم نیامده».^{۶۷}

شیوه‌ی نگارش‌اش اغلب با اختصار و روش عقلایی و جست‌وجوی هماهنگی میان اندیشه‌ها مشخص می‌شود و این شیوه‌ی «هم‌نهاد» که در نوشته‌های ادبی ابن‌المقفع دیده می‌شود در آثار او به‌خصوص ترجمه‌ها و اطلاعاتی که از تمدن‌های شرقی به دست می‌دهد، آشکار است.^{۶۸} ترجمه‌ی مشهور او از کلیل و دمنه، از روایتی پهلوی به عربی که یکی از مهم‌ترین آثار اوست برای شناساندن تمدن ایرانی خود به عرب و دیگر مسلمانان بوده است.^{۶۹} و به گفته‌ی اقبال آشتیانی «این ابن‌المقفع است که ایران قدیم را چنانکه باید به عرب شناسانده و عرب را به معارف گذشته‌ی ایرانی آشنا کرده است.»^{۷۰} هرچند که او به اسلام گروید اما، همواره گرایش خود به مانوی‌گری را حفظ کرد و ابوریحان بیرونی او را «صریحاً مانوی» نامید.^{۷۱} ایرانی که ابن‌المقفع ستایش می‌کند تنها «شرقی» نیست بلکه بخشی از میراث یونانی است که تجسم جهان‌شمولی خرد است.^{۷۲} آثار ابن‌المقفع حکایت از نگاه حکیم و ادیبی می‌کند که آرای خود را از سنتی ادبی، که به زبان عربی منتقل می‌کند، و تجربه‌های زندگی شخصی

64. Dominique URVOY, Les penseurs libres dans l'islam classique, Albin Michel, Paris, 1996, p.10.

65. Libre penseur

66. Dominique URVOY..., p.30

67. 26. ص. عباس اقبال آشتیانی، شرح حال عبدالله بن المقفع فارسی، چاپخانه ایرانشهر، برلین 1306، ص. 26.

68. Dominique URVOY..., p.30

69. Dominique URVOY..., ibid.

۷۰. عباس اقبال آشتیانی ...، ص. ۱۵.
همان. ۷۱

72. Dominique URVOY..., p.32



اخذ می‌کند. این آثار طنین مذهبی شخصی ندارند بلکه به‌طور غیرمستقیم مسائل مهمی را مطرح می‌کنند.^{۷۳} کتاب «آداب‌الکبیر» او نقدی است بر ریاضت‌کشی و توصیه بر لذت بردن کامل و معتدل از جهان.^{۷۴} در اینجا نمی‌توانیم به کلیه‌ی آثار ابن‌المقفع و چند و چون آن‌ها بپردازیم اما، تنها می‌توانیم به گوشه‌های مهمی از کار سترگ او اشاره کنیم. ترجمه‌ی «کلیله و دمنه» به عربی و به‌خصوص «باب برزویه» طبیب برای شناخت ابن‌المقفع از اهمیت فراوانی برخوردار است. در حقیقت این «باب» به «پیش از تاریخ» نقد مذهبی در دنیای اسلام تعلق دارد و آن هم در عصری که همه‌ی دنیای آن روز زندگی ابن‌المقفع زیر پرچم اسلام بود و این متن در همین «دنیای» و به زبان قدرت سیاسی-مذهبی حاکم گسترانیده شد. به گفته‌ی اوروی «خود محرک تأمل مذهبی برزویه مذهبی نیست و mutatis mutandis می‌توان رویکرد او را با کوشش پ. پیل نزدیک کرد که در قرن هفدهم می‌خواست نشان بدهد که ناخداپور نیز می‌تواند دارای فضیلت باشد.»^{۷۵} چه در آداب‌الکبیر و چه در کلیله ارجاع‌های مذهبی کاملاً صوری و غیرمشخص است. ابن‌المقفع به‌طور ضمنی اقتدار مذهبی خودکامه را در برابر اقتدار سیاسی قرار می‌دهد. «واژه‌ی «دین» در پهلوی و «دین» در عربی هرچند که از لحاظ آوایی بسیار نزدیک هستند، از نظر معنا شناختی تفاوت بسیار دارند. «دین» در عربی پدیده‌ای است نهادی شده حال‌آنکه در پهلوی به روان‌شناسی فردی ارجاع می‌دهد.»^{۷۶} ابن‌المقفع با تکیه بر پیش‌زمینه‌ی فرهنگ ایرانی خود از «تجمع دین و خرد (الدین والعقل) به‌عنوان معیار عمل صحبت می‌کند و بدین ترتیب جفت زرتشتی دین-خرد را بازمی‌یابد که توانایی‌های روح هستند و بدین ترتیب در مقوله‌های عربی طنین جدیدی می‌دمد.»^{۷۷} تنها بگوئیم که به گفته‌ی اقبال آشتیانی «اتهام ابن‌المقفع به زندیقی بودن به حدی رسیده بود که مهدی خلیفه می‌گفته من هیچ کتاب زندقه به دست نیاوردم که اصل آن از ابن‌المقفع نباشد.»^{۷۸} و آخر نیز «سفیان بن معاویه به بهانه‌ی زندقه و شک در دین و تعلق به کیش آباواجدادی و باطناً به اشاره‌ی خلیفه و بر اثر کینه و غرض شخصی بر سر تنوری آورد. ابتدا دست و پای او را بریده پیش چشمش‌اش به تنور افکند و سوخت، سپس خود او را در آتش تنور فروکرد و گفت در مثله کردن تو بر من بحثی نیست چه تو زندیقی و مردم به آرا و عقاید فاسده فاسد می‌نمای.»^{۷۹}

امام محمد غزالی

ابوحامد محمدبن محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ هجری/۱۰۵۸-۱۱۱۱ میلادی) متولد نوقان طوس. به‌رغم آنکه در سده‌ی دوم هجری فلسفه و آزاداندیشی به‌خصوص در دربار مأمون و

73. Dominique URVOY... p.33

74. ibid

75. Dominique URVOY... p.38

76. Dominique URVOY... p.47

77. ibid.

۷۸. عباس اقبال آشتیانی ...، ص. ۲۱:

۷۹. همان، ص. ۱۳.

معتمد رواج داشت و به‌رغم دوره‌ی درخشان فلسفه در دنیای اسلام در قرن‌های سوم و چهارم هجری، کشمکش و درگیری میان فلسفه و دین از زمان ورود فلسفه به زندگی مسلمانان به شکل‌های گوناگون همواره در طول تاریخ اسلام وجود داشته است. این کشمکش و درگیری در حقیقت میان «عقل و نقل» بوده است و اهل شریعت برآن بوده‌اند و هستند که عقل خادم نقل است و به گفته‌ی علی‌اصغر حلبی «اگر عقلی خلاف منقول سخنی بگوید او را به کژفهمی نسبت داده به توبه و استغفار می‌خوانند - و اگر گردن نهاد تکفیر و تشهیر و لعنتش می‌کنند، و اگر فایده‌ی نبخشید و عقل فضول او کنجکاوای آزاد را ادامه داد، او را می‌کشند»^{۸۰} این نزاع که در میانه‌ی سده‌های دوم تا پنجم هم که نسبتاً خفیف‌تر می‌نمود به شدت میان اشعریه و معتزله رواج داشت و «هر یک از دو گروه به کمک خلیفه‌ای یا وزیری متنفذ و با استناد به آیات قرآنی و احادیث نبوی، دیگری را به جهل و کفر و خروج از دین و جز آن متهم می‌ساختند» و «این پیکار در سده‌ی پنجم به اوج خود رسید و با انتشار تهافت‌الفلاسفه ی غزالی به وضوح روشن گشت که آب اهل دین و اهل حکمت به یک جوی می‌رود. این روزگار، روزگار نیروگرفت دین الهی و هزیمت فلسفه بود؛ چنان هزیمتی که فلسفه را به نهان‌کاری و اختفا کشانید، و اندک‌اندک فلسفه را یک‌سر از حیات فرهنگی مسلمانان بیرون کرد، چه فتاوی بسیاری مبنی بر تحریم تحصیل و اشتغال به آن و تدریس‌اش صادر کردند»^{۸۱} غزالی در «انتخاب واژه «تهافت» (به‌معنای «تناقض» نهایت قساوت را در مورد فلسفه و فلاسفه به کار برده است زیرا چنانکه دکتر سلیمان نیا هم ... می‌گوید: «هیچ اسمی نیست که بتواند مانند کلمه تناقض دال بر خواری اندیشه‌ی موصوف به آن و سخافت و حقارت آن باشد؛ و گویی غزالی با این تسمیه نهایت قساوت ممکن را بر فیلسوفان روا داشته است»^{۸۲}

و همو می‌گوید که «می‌توان گفت که یکی از اسباب عمده‌ی عقب‌ماندگی مسلمانان ... همین حملات غزالی به فلسفه و تأکید او بر توقف مسلمانان در حدود شرع و پافرانگذاشتن از آن بوده است. ... اما نتیجه‌ی آن، اقدام به ازمیان‌بردن هرگونه اندیشه‌ی آزاد خارج از دیانت بود که به‌ویژه برای سلاطین و فرمانروایان ستم‌کار خطرناک می‌نمود و رواج آن‌ها در میان مردم مایه‌ی دردسر و گرفتاری دولتمردان. ... از این پیش‌آمد... پادشاهان و فرمانروایان بیش از همه سود جستند و در کوبیدن و ریشه‌کن کردن مخالفان خود، از آن حربه‌ای قوی ساختند و توانستند که راه را برای همه‌ی اندیشمندان و اهل علم ببندند. بنابراین، بی‌آنکه شاید خود غزالی بخواهد یا بداند تهاجمات او به فلسفه این ضریب بزرگ را به اسلامیان زد که آن‌ها را از نعمت اندیشه‌ی آزاد محروم گرداند و بسیاری از اندیشه‌های بزرگ فلسفی و سیاسی و اجتماعی که در صورت ابرازشدن مایه‌ی دگرگونی‌های عظیمی در حوزه‌ی اسلام می‌شد ریشه‌کن کند»^{۸۳}

۸۰. ابوحامد محمد غزالی، تهافت‌الفلاسفه یا تناقض‌گویی فیلسوفان، ترجمه دکتر علی‌اصغر حلبی، کتابفروشی زوار، چاپ دوم،

۱۳۶۳، مقدمه ص. ۱۵

۸۱. همان، ص. ۱۶

۸۲. همان، ص. ۱۳

۸۳. همان، ص. ۱۸ و ۱۹



لااکراه فی‌الدین و دو تعبیر

در آیه ۲۵۶ از سوره‌ی «بقره» قرآن آمده است: «در دین هیچ اجباری نیست. هدایت از گمراهی مشخص شده است. پس هرکس که به طاغوت کفر ورزد و به خدای ایمان آورد، به چنان رشته‌ی استواری چنگ زده است که گسستش نباشد. خدا شنوا و داناست».^{۸۶}

در قرن‌های هشتم و نهم گروهی از اهل سنت کوشیدند با تکیه بر این آیه، «مقاصدالشریعه» را پایه‌گذاری کنند و به یک‌معنا با جدا کردن آن از بافت کلی خود نوعی «مدارا» را توصیه می‌کردند اما، در عمل جریانی حاشیه‌ای باقی ماندند. در دنیای تشیع در ایران معاصر ما دو جریان با دو تعبیر کاملاً متضاد به دور این آیه شکل گرفته است. از یک سو کسانی نظیر مهدی حائری یزدی و مهدی بازرگان و علی شریعتی را می‌توان قرار داد و از دیگر سو کسانی مانند علامه طباطبایی و مطهری. از گروه اول مهدی حائری را انتخاب کرده‌ایم و از گروه دوم دیدگاه‌های علامه طباطبایی و مرتضی مطهری را به اختصار یاد می‌کنیم.

مهدی حائری یزدی

مهدی حائری یزدی، فرزند مؤسس حوزه علمیه قم، در نوشته‌ای به نام «اسلام و حقوق بشر» در سال ۱۹۶۰، در واشنگتن، با تکیه بر همین آیه قرآنی به موضوع آزادی فکرو عقیده در اسلام می‌پردازد.

حائری یزدی پس از شرحی در شأن نزول آیه از جمله می‌گوید «بدون تردید مدلول ظاهری آیه از جمله‌ای خبری که به هیچ‌وجه مشتمل بر اراده‌ی قانون‌گذاری نیست تجاوز نمی‌کند و قرآن کریم ... تنها در جمله‌ای خبری این واقعیت تکوین را بیشتر اعلام کرده و انسان را به استفاده از این حق طبیعی و خلقتی خود تشویق کرده است.

اما اینکه آزادی عقیده حق طبیعی است تنها از آن روست که بشر به مقتضای ذات و طبیعتی که خدا برای او خلق کرده، با دستگاه مغز و قوه‌ی نامرئی خود فکر می‌کند و در نهاد خود تصمیم می‌گیرد و عقیده و ایمان پیدا می‌کند، و دین نیز مجموعه‌ای از عقاید و ایمان بیش نیست و احکام و تکالیف عملی هم که مربوط به فرد یا اجتماعی است تنها متفرع بر همین سلسله عقاید و تابع آن است.

و بسیار واضح است که در عقیده و هرآنچه مربوط به مشاعر و دستگاه نامرئی بشر است، همان‌طور که قرآن صریحاً اعلام فرموده، هیچ‌گونه اکراه و فشاری نمی‌توان تعقل کرد و با این ترتیب خوب آشکار است که این‌گونه آزادی اصولاً مربوط به خلقت ماهیت بشر است و به هیچ‌وجه بخشیدنی یا نابخشیدنی نیست تا بتوان آن را با تصمیمی قانونی به بشر ارزانی داشت یا احیاناً با تصمیم دیگری از ناحیه‌ی مقام جبار و قهاری، سلب یا تحدید کرد. ... جالب‌تر از همه اینکه قرآن مجید آزادی عقیده و عدم اکراه را به دلیل اطلاقی (به قول علمای اصول، با تمسک به اطلاق) که از آیه شریفه به دست می‌آید به دین اسلام اختصاص نداده، بلکه هرگونه فشار و اکراه را موضوعاً در مورد کلیه ادیان و بلکه، با در نظر گرفتن الغا

۸۶. قرآن مجید، ترجمه‌ی عبدالحمید آینی، انتشارات سروش، چاپ پنجم با ویرایش جدید ترجمه ۱۳۷۹

خصوصیت مورد، در مورد کلیه‌ی عقاید و افکار منتفی اعلام کرده است.^{۸۵} «... قرآن مجید باتوجه به تمامی این نکات عقلانی فقط با یک تعبیر جامع و مانع از دین و عقیده، هرگونه تحمیل و اکراه را در این زمینه موضوعاً منتفی و نامعقول اعلام کرده است.»^{۸۶} حائری یزدی پس از آنکه می‌گوید «چه خوب بود که جامعه ملل در اعلامیه حقوق بشر باتوجه به این نکات و این واقعیت فلسفی از روش بدیع قرآن مجید پیروی می‌کرد و این ماده را [ماده ۱۸] در اعلامیه حقوق بشر به صورت یکی از قوانین موضوعه و مصوبه‌ی خود تنظیم نمی‌کرد» اضافه می‌کند «اما نقش قرآن در اعلام آزادی عقیده و فکر تنها شرح مفهوم دین و عقیده است ... و این آزادی عقیده و وجدان [بشر] است که هر طریق و مرامی که بخواهد قبول خواهد کرد و آن را که وجدانش نپذیرفت هرگز نباید بر او تحمیل کرد»^{۸۷}

علامه طباطبایی و مرتضی مطهری

سید محمدحسین طباطبایی مشهور به علامه طباطبایی، صاحب تفسیر «المیزان»، در کتاب «روابط اجتماعی در اسلام» خود، در بخشی با عنوان «معنی «حریت» در اسلام چیست؟» پس از آنکه می‌گوید «اما اسلام؛ چون (همان‌طور که معلوم شد) قانون خود را براساس توحید و در مرتبه‌ی دوم بر پایه‌ی اخلاق فاضله گذاشته و بعد متعرض هر امر کوچک و بزرگی از اعمال فردی و اجتماعی، هرچه می‌خواهد باشد شده، پس: هیچ چیز نیست که انسان وابسته به آن یا آن وابسته به انسان باشد مگر آن که شرع اسلامی در آنجا قدم گذاشته یا اثر قدم شرع، پیدا است»^{۸۸}، اضافه می‌کند «این مطلب خیلی عجیب است که عده‌ای از مفسرین و کسانی که در این زمینه‌ها به بحث پرداخته‌اند با زحمت فراوان خواسته‌اند که اثبات کنند در اسلام آزادی عقیده وجود دارد و به آیه‌ی «لا اکراه فی الدین» و نظائر آن استدلال کرده‌اند. خواننده محترم می‌تواند بحث مفصل تفسیری ذیل آیه بالا و معنای آن را در جلد دوم «المیزان» مطالعه کند. چیزی که اینجا می‌توانیم بگوییم این است که معلوم شد توحید اساس همه نوامیس اسلامی است، معذک چگونه ممکن است اسلام قانون «آزادی عقیده» را تشریح کند. آیا این، جز تناقض صریح، معنی دیگری دارد؟ اگر کسی بخواهد بگوید: در اسلام عقیده آزاد است، عیناً مثل این است که بگوید: در قوانین مدنی از حکومت قانون آزادند. به عبارت دیگر: «عقیده» یعنی پدیدآمدن یک ادراک تصدیقی در ذهن انسان. «عقیده» یک عمل اختیاری نیست که بشود در آن منع یا تجویز کرد، مردم را آزاد گذاشت یا بنده چیزی که قابل منع و اباحه است، التزام به اعمالی است که از عقیده ناشی می‌شود مثلاً: دعوت به عقیده قانع ساختن مردم به یک عقیده، نوشتن و نشر «عقیده» ازین‌بردن عقیده‌ی مردم و مبارزه با کارهایی که مخالفین عقیده انجام می‌دهند. این‌ها کارهایی است که قابل منع و جواز است.»^{۸۹}

۸۵. مهدی حائری یزدی، جستارهای فلسفی (مجموعه مقالات)، گردآورنده عبدالله نصری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه در ایران، ۱۳۸۴، ص. ۴۹۱ و ۴۹۲.
 ۸۶. همان، ص. ۴۹۳.
 ۸۷. همان، ص. ۴۹۳ و ۴۹۴.
 ۸۸. محمدحسین طباطبایی، روابط اجتماعی در اسلام، ناشر: بنیاد فرهنگی امام رضا علیه‌السلام، تهران، بی‌تاریخ (اما مقدمه‌ی ناشر تاریخ ۱۳۶۰ را دارد)، ص. ۷۶ و ۷۵.
 ۸۹. همان، ص. ۷۶ و ۷۷.



مرتضی مطهری در سخنرانی خود در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران در روزهای نخست انقلاب به موضوع «آزادی تفکر و عقیده» پرداخت، هرچند این سخنرانی در وضعیتی ایراد شده است که هم جامعه بسیار ملتهب است و هم موضوع «آزادی» یکی از مسائل مهم جامعه و خواست بسیاری بوده است و در نتیجه جدلی و نامنظم و متناقض است و براساس سیاست‌مداران آن دوره‌ی حکومت تازه‌بنیاد در عین حال که از آزادی دفاع می‌کند اما «آزادی توطئه» را مردود می‌شمارد و... اما از خلال آن می‌توان به جوهر اصلی نگاه مطهری دست یافت (که به نگاه علامه طباطبایی نزدیک است)، آنجا که از جمله می‌گوید: «اینجا لازم است توضیح مختصری در باره‌ی دو نوع آزادی که مایه‌ی اشتباه‌کاری و مغلطه شده است، داده شود. فرق است میان آزادی تفکر و آزادی عقیده. این آزادی تفکر ناشی از همان استعداد انسانی بشر است که می‌تواند در مسائل بیان‌دیشد. این استعداد بشری حتماً باید آزاد باشد، پیشرفت و تکامل بشر در گرو این آزادی است. اما آزادی عقیده خصوصیت دیگری دارد، می‌دانید که هر عقیده‌ای ناشی از تفکر صحیح و درست نیست. منشا بسیاری از عقاید، یک‌سلسله عادت‌ها و تقلیدها و تعصب‌هاست. عقیده به این معنا، نه تنها راه‌گشا نیست که به عکس نوعی انعقاد اندیشه به حساب می‌آید. یعنی فکر انسان در چنین حالتی، به عوض اینکه باز و فعال باشد، بسته و منعقدشده است. و در اینجاست که آن قوه‌ی مقدس تفکر به دلیل این انعقاد و وابستگی، در درون انسان اسیر و زندانی می‌شود. آزادی عقیده، در معنای اخیر نه تنها مفید نیست، بلکه زیانبارترین اثرات را برای فرد و جامعه به دنبال دارد.»^{۹۰} و از جمله در رد آزادی عقیده، موضوع «بت پرستی» در زمان ابراهیم خلیل‌الله و در هندوستان را مطرح می‌کند و احترام کوروش به مردم بابل و محترم شمردن باورهای آنان و... را مردود می‌شمارد.

حکومت‌های ایران

در اینجا قصد بررسی تاریخ نوع برخورد حاکمان ایران به موضوع آزادی را نداریم اما، به مختصر اشاره‌ای به آن قناعت می‌کنیم.

اگر دوران جدیدی از تاریخ ایران، یعنی آغاز سلسه صفویه را در نظر بگیریم. تغییر مذهب رسمی و دولتی شدن مذهب شیعه در ایران عصر صفوی هرچند که بنا مصلحت حکومتی و منافع ایران اتخاذ شد (که موضوع گفتار ما در اینجا نیست) در حوزه‌ی آزادی وجدان یکی از دوره‌های خشونت‌بار تاریخ ماست. تغییر مذهب در ایران نه تنها به سادگی انجام نشد که همراه با سرکوب شدید و کشتارهای بزرگ صورت پذیرفت که قتل عام مردم تبریز یکی از نمونه‌های آشکار آن است. در این دوران مسیحیان و یهودیان از آزادی نسبی برخوردار بودند و به خصوص دوره‌ی شاه عباس یکی از روشن‌ترین دوره‌های آن است، امری که سیاحان و دیپلمات‌های اروپایی که در آن عصر به ایران آمده‌اند از مدارای مذهبی و آزادی مسیحیان در اجرای مراسم و سنت‌های دینی خود به تفضیل نوشته‌اند. در حقیقت ایران دوران شاه

۹۰. مرتضی مطهری، مجموعه یادداشت‌ها، سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های استاد شهید مرتضی مطهری پیرامون انقلاب اسلامی، انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۱، ص. ۶.

عباس در این زمینه بر بسیاری از کشورهای اروپایی پیشی داشت اما، زندگی اهل سنت ایران به این سادگی نبود.

در دوران قاجار و به‌خصوص از دوره‌ی فتحعلی شاه رابطه‌ی حکومت و متولیان رسمی مذهب شیعه لون دیگری شد تا بدانجا که شاه قاجار سلطنت خود را «نیابت» از «روحانیت» خواند و آنان را در امر حکومت سهیم کرد.^{۹۱} به گفته‌ی هما ناطق «سیاست فتحعلی شاه، به‌ظاهر و باطن و رویه نایب‌السلطنه [عباس میرزا] از روی ناچاری، در پشتیبانی سرسختانه از متشرعان در برابر صوفیان و دگراندیشان بود. در دستخط‌های خاقان دیده شد که شخصاً حکم به کشتار و «خفه» کردن سران صوفیان تبریز را داد.»^{۹۲}

با پادشاهی محمد شاه سیاست حکومت و مذهب به‌کلی تغییر یافت. و همو می‌گوید محمد شاه که در دامان درویش پرورش یافته بود «آزاد اندیشان را برکشید و ملایان را وانهاد. صوفیان که تا آن زمان واجب‌القتل بودند، از هر سوی سربرآوردند و بر سریر قدرت نشستند»^{۹۳} «نوشته‌اند که خود شاه با «مذهب رسمی» مخالف بود.»^{۹۴} در سال ۱۸۴۴ «محمد شاه حکم اعدام را برانداخت و آزار و شکنجه را منع کرد»^{۹۵} و «در این دوره بود که جنبش بابیه جان گرفت و رو شد و دوام یافت» (همان، ص. ۶۱). و همچنین اضافه می‌کند «مسیحیان ایران افزون بر مالیات سرانه و جزیه گاه عوارض مخصوص هم می‌پرداختند. در ارومیه از آنان حتی «حق عبور پل» می‌ستاندند و برای گذشتن از معابر عمومی عوارض بیشتری می‌گرفتند».^{۹۶} «محمد شاه از مالیات مسیحیان هم کاست. چنانکه به اعتراف خود پادریان، مالیات‌های کلدانیان و ارمنه چندان تفاوتی با آنچه مسلمانان می‌پرداختند، نداشت. ... در زمینه مذهبی، دولت میرزا آقاسی آنان را در فرایض دینی آزاد گذاشت، حق بنای کلیسا و نهادهای دینی و فرهنگی دیگر داد و فرمان آوریل ۱۸۴۵، حقوق شهروندی مسیحی و مسلمان را برابر شناخت، بعدها میرزا تقی خان امیرکبیر، بنا بر همان فرمان، به حمایت از اقلیت‌های مسیحی ایران برخاست»^{۹۷}. و در سال ۱۸۴۰ فرمان محمد شاه دائر بر حقوق برابر ترسایان با سایر «رعایای ایران» صادر شد که از آن، به گفته‌ی همان ناطق، «به‌عنوان مهم‌ترین رویداد و به نام فرمان آزادی اعتقاد یاد شده است.»^{۹۸}

با سلطنت ناصرالدین شاه دوره‌ی محمدشاهی و مدارای آن برجیده شد و یک‌بار دیگر مدار براساس همان فلک دیرین چرخید هرچندکه گسست‌هایی میان دستگاه دین و حکومت وجود داشت. و مهم‌ترین واقعه که با بحث ما در اینجا مرتبط است، سرکوب و کشتار بابیان است که تا به امروز با فرازونشیب‌های فراوان ادامه دارد.

۹۱ و ۹۲. هما ناطق، ایران در راه‌یابی فرهنگی ۱۸۳۴-۱۸۴۸، انتشارات خاوران و مرکز پخش پگاه، چاپ دوم، پاریس، ۱۳۶۸/۱۹۹۰، ص. ۳۴.

۹۳. همان، ص. ۳۹.

۹۴. همان، ص. ۴۱.

۹۵. همان، ص. ۶۱.

۹۶. همان، ص. ۱۶۱.

۹۷. همان، ص. ۱۶۲.

۹۸. همان، ص. ۱۸۱ و ۱۸۲.



در دوره‌ی رضاشاهی، پس از یک دوره همراهی‌ها، دستگاه متولیان رسمی دین شدیداً سرکوب شد و دست «روحانیت» از دست‌اندازی به عرصه‌های بسیاری (از جمله دادگستری) کوتاه شد و نوعی جدایی عملی دین و حکومت شکل گرفت اما، در عرصه‌ی آزادی عقیده و آزادی‌های سیاسی و اجتماعی، ایران یکی از سیاه‌ترین دوره‌های تاریخ معاصر خود را تجربه کرد. در حوزه‌ی دین اقلیت‌ها، رضا شاه زرتشتیان را محترم داشت و آنان را به تأسیس آتشکده و انجمن‌ها و مدارس زردشتی تشویق کرد. با مسیحیان و یهودیان نیز با مدارا رفتار کرد و «سیاست رضا شاه در مورد بهائیان، تفاوتی با سیاست او در مورد دیگر اقلیت‌های دینی مثل یهودی، زرتشتی و مسیحی نداشت و بهائیان ... در دوران او در تقویت دین خود و تبلیغ آن کوشیدند»^{۹۹}. اما از سوی دیگر از قرار برای راضی ساختن «روحانیون» در آذر ماه ۱۳۱۳ یک‌روزه دستور تعطیلی بیش از پنجاه مدرسه بهائی را برای همیشه صادر کرد.^{۱۰۰}

دوران محمدرضا شاه، دوران «دفن» سیاست دینی رضا شاه و برگشت شریعت و شریعت‌مداران به عرصه‌ی‌های حکومتی است که پیش از همه در مواد درسی مدرسه و دبیرستان نمود پیدا می‌کند و اجباری‌شدن تدریس فقه و شرعیات در آن‌ها. اگر محمدرضا شاه مجبور می‌شود در برابر عصیان یک بخش از متشرعان سیاست خشن و سرکوب را پیش بگیرد (واقعه ۱۵ خرداد)، سیاست کلی‌اش بر مدارا و میدان دادن به دستگاه «روحانیت» است در مقابله با جریان‌های چپ و ملی ایران. هرچند که اقلیت‌های مذهبی همچنان از همه‌ی حقوق در دسترسی به شغل‌های بالای حکومتی و ارتشی محروم بودند، سیاست کلی شاه بر مدارا با اقلیت‌های مسیحی و یهودی و زرتشتی و آزاد گزاردن آنان در اجرای مراسم دینی و راه‌اندازی مدرسه و دبیرستان و نهادهای ورزشی و ... خاص خود بود. در باره بهائیان نیز کم‌وبیش همین سیاست اعمال می‌شد اما، با ویژگی‌های خاص خود. حکومت شاه برخورد جدی با سرکوب بهائیان از سوی متعصبین شیعه انجام نداد و با تخریب مرکز اداری بهائیان (حظیرةالقدس) مخالفت نکرد که سهل است با حضور مأموران شهربانی این کار انجام شد. و در عمل «ساواک» از استخدام کسانی که بهائی بودن خود را در پرسش‌نامه‌ها ذکر می‌کردند و حاضر به دست‌بردداشتن از آن نبودند، از عضویت در هیئت علمی دانشگاه جلوگیری می‌کرد. البته حکومت شاه هم آزادی عقیده را و هم آزادی اندیشه و بیان را معارض مصالح خود می‌دید و در سرکوب آنان کوتاهی نمی‌کرد و در برابر دگراندیشان و مخالفان حکومتی حکومت شاه نه تنها آن‌ها را به رسمیت نمی‌شناخت که از هر نوع سرکوبی روی گردان نبود.

در جمهوری حکومت اسلامی که بر پایه‌ی ولایت فقیه و برتریت مطلق شیعه جعفری دوازده امامی و تبعیض شهروندان استوار شده است، اقلیت‌های دینی به رسمیت شناخته شده (هرچند که در مجلس نماینده دارند و در اجرای مراسم و مناسک درونی خود آزادند) از لحاظ برابری حقوق اساسی شهروندی، شهروند درجه دو به حساب می‌آیند. حتا مسلمانان اهل سنت نیز از این قاعده مستثنا نیستند. وضعیت بهائیان که از نگاه حکومت کوچکترین حقی ندارند که سهل است اصولاً، جای‌گاه آنان و وضعیت‌شان در جامعه بی‌نیاز از بیان است.

۹۹. فریدون وهمن، صدوشصت سال مبارزه با آئین بهائی، نشر باران، چاپ سوم، ۱۳۸۹/۲۰۱۰، ص. ۱۱۲.

۱۰۰. همان، ص. ۱۱۵.

همچنین وضعیت دگراندیشان و ناباوران دینی نیز در این حکومت روشن است زیرا که نه آزادی عقیده و اندیشه و بیان را به رسمیت می‌شناسند و نه آزادی وجدان را.

مشروطیت

نزاع دو جریان در دستگاه علمای دین (نائینی از یک سو و شیخ فضل‌الله نوری از دیگر سو) بر سر مفهوم مشروطیت و آزادی و مخالفت آشکار نوری با «لفظ قبیحه»ی آزادی و برابری مسلمان و غیرمسلمان و اینکه اسلام مبتنی بر عبودیت است و نه آزادی... و پی‌آمدهای آن قدر شناخته شده هست که در اینجا نیازی به تکرار آن‌ها نباشد اما، ضروری است به مختصر در باره‌ی تصویب ماده هشتم متمم قانون اساسی مشروطه اشاره کنیم. بهنگام تصویب متمم قانون اساسی، در زمان تصویب ماده هشتم جدال بزرگ و تعیین‌کننده‌ای میان مشرعیان و مشروطه‌طلبان در گرفت که نتایج آن تا به امروز گریبان آزادی وجدان و آزادی حقوقی مردم ایران را رها نکرده است. در زمان تصویب متمم قانون اساسی، در متن پیش‌نهاد شده به مجلس در ماده اول آن آمده بود: «۱- به موجب متمم قانون اساسی افراد کشور، صرف‌نظر از دین و مذهب و طبقه، متساوی‌الحقوق هستند. با تصویب این اصل مسلمان همان اندازه حق دارد که غیرمسلمان و به اضافه کلیه‌ی امتیازهای اشرافی و روحانی لغو می‌شود»^{۱۰۱} اما این ماده موجب اختلاف‌ها و درگیری‌های شدید در درون و بیرون مجلس شد و محمدعلی شاه نیز در آن جهد فراوان نمود، حتا «روحانیان»ی که طرفدار مشروطیت بودند و برای پیروزی آن کوشیده بودند، لازمه‌ی بی‌طرفی مذهب در حکومت دموکراسی را برنتافتند. پس از جدل‌های فراوان که به گفته‌ی مخبرالسلطنه هدایت «در سر ماده‌ی تساوی ملل [مذهب‌ها] متنوعه، در حدود با مسلم، شش ماه رختخواب‌ها در صحن مجلس پهن شد و مردمی مجاور ماندند»^{۱۰۲} در نهایت در اصل هشتم (نخستین اصل در تعریف حقوق ملت ایران) آن ماده‌ی پیش‌نهادی به این صورت تغییر یافت: «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی‌الحقوق خواهند بود»^{۱۰۳} در آن روزها، زردشتیان که بیش از همه‌ی اقلیت‌های مذهبی خواهان حقوق برابر با مسلمانان بودند لایحه‌ای از سوی جامعه زردشتیان به مجلس ارائه کردند که در آن گفته می‌شد: «... عمده و اصل مقصود ما این است که اگر انسانیم در حفظ حقوق در شماره‌ی ناس محسوب شویم. تعیین مقامات انسانیت امکان ندارد مگر به حفظ شرف انسانیت. و پاس شرف انسانیت نشود مگر به مساوات در حقوق انسانیت»^{۱۰۴} اما مخالفان مخالفان برابری حقوقی ایرانیان و سخنان «امام جمعه» در مجلس، این تقاضا را مختومه اعلام کرد.

جریان‌ها و تشکل‌های سیاسی

الف: جریان‌های مذهبی

جریان‌های مذهبی نظیر «فدائیان اسلام» و «هیئت مؤتلفه» براساس نگاه مشرعیانه و

۱۰۱. مصطفی رحیمی، قانون اساسی مشروطه‌ی ایران و اصول دموکراسی، انتشارات نیلوفر، چاپ چهارم، ۱۳۸۹، ص. ۸۴.

۱۰۲. هما رضوانی (به کوشش)، لوائح شیخ فضل‌الله نوری، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲، ص. ۱۹.

۱۰۳. مصطفی رحیمی ...، ص. ۲۴۶.

۱۰۴. هما رضوانی ...، ص. ۱۹.



تعصب‌آمیز خود اصولاً بر نفی مدارا و پذیرش آزادی عقیده استوار شده‌اند.

جریان‌های مذهبی نظیر «نهیض آزادی» هرچند دارای نگاهی مداراجویانه اند و از حقوق اساسی ملت طرفداری می‌کنند، توجه لازم را به آزادی مذهبی دیگر دین‌ها و مذاهب‌ها ندارند و از «آزادی وجدان» سخن نمی‌گویند.

ب: جریان‌های ملی

در جریان‌های ملی، نظیر حزب ایران و جبهه ملی ایران، هم به رغم ایستادگی همیشگی آنان بر سر حقوق اساسی ملت، همین نقیصه‌ی کم‌توجهی به آزادی مذهبی دیگران و «آزادی وجدان» به چشم می‌خورد.

پ: جریان‌های چپ

وضعیت جریان‌های چپ ایران هرچند در اکثریت خود همواره طرفدار جدایی دین از حکومت بوده‌اند و هیچ‌گاه معیارهای مذهبی را مد نظر قرار ندادند (جز یک نمونه حزب توده در دوران انقلاب اخیر ایران) و در درون آن‌ها مسیحیان و یهودیان و زرتشتیان و بهائیان و... بی‌تبعیض و با حقوق برابر زندگی می‌کردند، اما در طول تاریخ دراز خود هم پیچیده است و هم خالی از تناقض نیست. جریان‌های چپ هرچند همواره برای آزادی مبارزه کردند و در این راه جان‌فشانی‌ها کردند، اما مبارزه در راه آزادی با نوع نگاه به آزادی دو مقوله‌ی جداگانه است. ما در اینجا به علت امکانات محدود این مقاله تنها به دو نمونه‌ی «اجتماعیون عامیون» و حزب توده می‌پردازیم.

۱- اجتماعیون عامیون

هم‌زمان با آغاز مشروطیت، «اجتماعیون عامیون» که به‌رهبری حیدرخان عمواغلی تشکیل شد و مرام‌نامه و نظام‌نامه این حزب، در سال ۱۳۲۳ هجری در باکو و ۱۳۲۵ هجری در مشهد به چاپ رسید، به‌گفته‌ی منصوره اتحادیه (نظام مافی) «اولین حزب محسوب می‌شود»^{۱۰۵} و در دوره مجلس دوم (که در سال ۱۳۲۷ به‌طور رسمی افتتاح شد) نخستین حزبی که تشکیل شد «حزب دموکرات» است که ادامه‌ی همان حزب «اجتماعیون عامیون» بود.^{۱۰۶} در «مرام‌نامه فرقه سیاسی دموکرات ایران» (چاپ چهارم، ۱۳۲۹ هجری) در بخش دوم، حقوق مدنی، در ماده اول آورده شده است: «تساوی همه افراد ملت در مقابل دولت و قانون بدون فرق نژاد، مذهب و ملیت» و در ماده‌ی سوم خواستار «آزادی کلام، مطبوعات، اجتماعات، جمعیت‌ها» است و در بخش پنجم، «امور روحانی و معارف»، که در سه ماده بیان شده است، خواهان «انفکاک کامل قوه سیاسی از قوه روحانیه؛ تعلیم مجانی و اجباری برای همه افراد ملت؛ توجه مخصوص در ترتیب نسون» شده است.^{۱۰۷} در نوشته‌ای که از م.ا. رسول-زاده، از رهبران اجتماعیون عامیون، با عنوان «تنفیذ فرقه اعتدالیون یا اجتماعیون-اعتدالیون» در سال

۱۰۵ و ۱۰۶. منصوره اتحادیه (نظام مافی) (به کوشش)، مرام‌نامه‌ها و نظام‌نامه‌های احزاب سیاسی ایران در دوره دوم مجلس شورای ملی، نشر تاریخ ایران، چاپ اول، ۱۳۶۱، ص. چهارده.

۱۰۷. همان، ص. ۶ و ۷

۱۳۲۸ هجری منتشر شد، در بحثی جدلی علیه «دستور مسلکی فرقه اجتماعیون-اعتالیون» (که خود را سوسیالیست نیز می‌خواندند)، رسول‌زاده شدیداً علیه این نظر آنان که نوشته بودند «ما اهالی ایران که از برکت اسلام پیرو یک دین و معتقدین یک آئینیم بالطبع این گوهر مقصود را واجد بوده‌ایم» موضع می‌گیرد و می‌نویسد: «یک فرقه با وجدانی چطور می‌تواند که تمام ایران را مسلمان فرض نموده بر روی ملل [مذهب‌ها و دین‌ها] دیگر هر قدر که کم باشند قلم نسیانی بکشد؟ اگر اجتماعيون ما به واسطه‌ی اعتدالی بودن‌شان زردشتی، ارامنه، یهودی و غیره را ایرانی نمی‌شمارند و یا اینکه طوری خودنمایی می‌کنند که از وجود آنان خبر ندارند تمام بچه‌های تهران آنان را به ایرانیت می‌شناسند و با هم‌محله‌های خود که از ملل متنوعه می‌باشند بازی می‌کنند و تاریخ انقلاب ایران که هنوز در جریان است فداپایان راه آزادی را از همین غیرمسلمان‌های ایران با یک بدن گلگون و خون‌آلود نشان می‌دهد»^{۱۰۸} و همو در این مقاله می‌گوید: «سوسیالیست‌ها ... دین و مذهب را به کلی از سیاست خارج می‌دانند. ولی اخراج دین از سیاسیات در نظر ایشان هرگز تضییق متدینین را روا نمی‌دارد بلکه طرفدار جدی حریت وجدان و ادیان می‌باشند»^{۱۰۹} و ضمن احترام فراوان به «رؤسای اسلام و فتاوی آنان» اضافه می‌کند «دعوی استبداد و مشروطیت یک دعوی حقوقی است و در حقوق هم تمام ابناي ایران بدون نژاد و مذهب شریک‌اند و این حقی است که خود زمین ایران، این آب و خاک پاک مثل یک مادر مهربان ایشان را مغتنم می‌سازد»^{۱۱۰}

۲- حزب توده ایران و استثنای خسرو روزبه

در دوران پس از شهریور ۱۳۲۰ «حزب توده ایران» تشکیل شد که بزرگ‌ترین و پراثرترین و پرماجرترین حزب در تاریخ چپ ایران بوده است. و نگاه «کمونیسم روسی» که حزب توده مبلغ و مروج آن بود، از جمله در موضوع آزادی، به نگاه غالب چپ (حتا تشکل‌های بعدی مخالف این حزب) تبدیل شد. شاید بتوان جزوه‌ی «حزب توده ایران چه می‌گوید و چه می‌خواهد؟» به قلم احمد قاسمی (از رهبران اصلی آن روزگار حزب، و از «انتشارات کمیسیون تبلیغات حزب توده ایران») را خمیرمایه‌ی اصلی نگاه حزب توده به موضوع «آزادی» در تمام تاریخ فعالیت‌های علنی و غیرعلنی (به‌رغم تغییراتی که در آن حاصل شد) آن خواند. در این جزوه ضمن تشریح «استقلال و تمامیت ایران»، سخن از «دموکراسی حقیقی» است و در ذیل آن به تعریف آزادی زبان و آزادی قلم و آزادی نطق و آزادی اجتماعات می‌پردازد و از آنان دفاع می‌کند و بند پایانی این جزوه همه‌ی سیاست حزب توده را در این زمینه‌ها روشن می‌کند و می‌گوید: «اول باید اقتصاد اجتماعی را اصلاح کرد و بعداً از آزادی اجتماعی سخن گفت.

حزب توده ایران مانند طرفداران دموکراسی حقیقی آزادی‌های اجتماعی را به همین معنی می‌فهمد و برای عملی‌سازی این منظور یعنی برای رهایی توده از کلیه قیود ظالمانه مبارزه می‌نماید.»

۱۰۸. همان، ص. ۶۹ و ۷۶

۱۰۹. همان، ص. ۷۳

۱۱۰. همان، ص. ۷۷



حزب توده در زمان انقلاب ۵۷ افزون بر همه‌ی سیاست‌هایی که برای همراهی با نوریسندگان حکومتی و سرکوب دیگراندیشان اتخاذ کرد، دست به اقدامی زد که در تاریخ چپ ایران بی‌سابقه بود و آن اخراج همه‌ی اعضا و کادرهای بهایی حزب توده بود. به‌رغم مخالفت برخی کادرهای حزبی با این عمل، نورالدین کیانوری موضوع «جاسوسی» را پیش کشید! حال آنکه در سابقه‌ی حزب که همواره مورد ستایش کمیته مرکزی حزب توده بود و طی سالیان دراز در تبلیغات حزبی همچون اسطوره‌ای بزرگ از او بهره‌برداری کرده بودند، شخصیتی چون خسرو روزه است که باید بگوییم (بی‌آنکه بخواهیم از عملکرد و دیدگاه او دفاع کنیم) نمونه‌ای است در دفاع از آزادی وجدان و حق اقلیت‌های مذهبی در جریان چپ ایران.

خسرو روزه در «آخرین دفاع در دادگاه تجدید نظر نظامی» (که در آن به اعدام محکوم شد و در اردیبهشت ۱۳۳۷ این حکم به اجرا درآمد) از جمله می‌گوید: «مسئله‌ی مداخله مذهب و تفکیک آن از مسائل سیاسی و حکومتی سابقه‌ی طولانی تاریخی دارد. ... من معتقدم که مذهب مسئله‌ی کاملاً وجدانی و باطنی و شخصی است و هرکس باید حق داشته باشد به هر مذهبی که مایل است ایمان بیاورد، برای مذهب خود تبلیغ کند، مراسم مذهبی خویش را با آزادی کامل و بدون بیم و هراس و محدودیت انجام دهد و حتی اگر هیچ مذهبی را نپسندد لامذهب بماند. بحث من در پیرامون نارسائی قوانین مذهبی برای اداره‌ی حکومت و لزوم انفکاک کامل مذهب از سیاست بود. من ... عقیده‌ی جدی دارم که باید هرگونه رابطه‌ای که مذهب را به حکومت وصل می‌کند قطع شود و مذهب صرفاً امری وجدانی و باطنی باشد. به همین جهت با آن قسمت از اصول اول و دوم و بیست و یکم و بیست و هفتم و پنجاه و هفتم و هشتاد و سوم قانون اساسی و آن قسمت الحاقی مصوب ۱۸ اردیبهشت ۱۳۲۸ ... مخالفم. ... همچنین معتقدم که محروم شدن ایرانیان غیرمسلمان از حق وزیر شدن ظلم فاحشی نسبت به عده کثیری از اتباع ایران و اهالی مملکت است. برای من به هیچ وجه قابل قبول نیست که مثلاً یک وزیر زرتشتی یا بهایی کمتر از یک مسلمان دلش به حال این مملکت بسوزد یا وطن پرستی کمتری داشته باشد.»^{۱۱۱}

یک نمونه‌ی روشنفکری

خسرو شاکری (زند)، تاریخ‌دان، که در همه‌ی زندگی خود نه «حزبی» بود و نه استالینیست و همواره مخالف سرسخت حزب توده و سوسیالیسم نوع شوروی و اقمار آن بود، و به‌جز در دوران کوتاهی همواره روشنفکری مستقل و منفرد باقی ماند و در همه‌ی عمر سیاسی و روشنفکری خود علیه دیکتاتوری و استبداد مبارزه کرد، در زمان اقامت آیت‌الله خمینی در پاریس (نوفل لوشاتو) نامه‌ای سرگشاده به آیت‌الله نوشت با عنوان «آیا به‌راستی خمینی دموکرات و ضدامپریالیست است؟» در این نامه با حمله به «ناشاگردان مکتب علی» (که براساس سابقه‌ی تاریخی خود و از فحوای کلام روشن است که صادق قطب‌زاده و ابوالحسن بنی‌صدر و ابراهیم یزدی را نشانه گرفته است) به‌رغم موضوع‌های مهمی که مطرح می‌کند، در دفاع از کمونیست‌ها از جمله به آیت‌الله می‌گوید: «... در کوبا، چین، آلبانی، ازبکستان

۱۱۱. نگاه انتشاراتی روزبه، آذر ۱۳۵۲، ص ۵۱ و ۵۳

و امثالهم (علی‌رغم اینکه هنوز آزادی کامل به دست زحمتکشان نیافتاده) از فقر و ستمی که در ایران و اندونزی و عربستان سعودی حاکم است دیگر خبری نیست. زیرا که تاریخ معاصر ثابت کرده است که تنها با قدرت زحمتکشان و با تکیه به آموزش سوسیالیسم علمی است که زحمتکشان به رهایی می‌رسند و در این زمینه از مذهب کاری ساخته نیست. لکن در عین حال کمونیست‌ها معتقد به تبلیغ علیه مذهب نیستند، زیرا تا زمانی که زحمتکشان در اثر عقب‌ماندگی نظام مادی جامعه به فرهنگ عالی دست نیافته‌اند، می‌توانند قربانی تبلیغات کسانی باشند که می‌خواهند از مذهب به‌عنوان تریاک توده‌ها استفاده کنند. پس با تبلیغ علیه مذهب نیست که به کار رهایی می‌رسند، بل با رهایی است که نیاز به مذهب را مرتفع می‌سازند». بی‌آنکه جانب‌دار مذهب‌ستیزی باشیم، باید بگوییم که این نگاه، چکیده‌ی دیدگاه‌های چپ غالب (و نه همه‌ی جریان‌های آن) در ایران از شهریور ۱۳۲۰ تا انقلاب بهمن ۵۷ بوده است.

سخن آخر

تاریخ جامعه بشری و به‌خصوص چند قرن اخیر ثابت کرده است که از جنگ و خشونت‌های مذهبی و نفی آزادی عقیده و آزادی وجدان حاصلی جز نفی انسان و کرامت انسانی و پایمال شدن حقوق طبیعی و اولیه‌ی انسان و خرابی و به هدر رفتن سرمایه‌های ملی نیست. با به رسمیت شناختن حقوق شهروندی و انسانی و آزادی وجدان آدمیان است که رستگاری و آبادانی و شکوفایی انسان و جامعه حاصل می‌شود و انسان‌ها به حقیقت می‌توانند در مقام انسان در کنار یکدیگر زندگی صلح‌آمیزی داشته باشند.

برماست که با آگاهی به این غفلت تاریخی و با تکیه به اصل آزادی وجدان (که بدون آن نه آزادی اندیشه و نه آزادی بیان در تمامیت خود معنا پیدا نمی‌کند) و کوشش برای تبدیل آن به یک رویه‌ی حقوقی در کشورمان، به زندگی صلح‌آمیز همه‌ی ایرانیان با هر مذهب و دین و باور و نگاهی یاری برسائیم.

* از آقای آرش جودکی بسیار سپاسگزارم که این مقاله را پیش از انتشار خواندند و نکاتی را مطرح کردند و من از آن‌ها بهره بردم.



کتاب‌شناسی:

۱. فریدون آدمیت، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، انتشارات سخن، ۱۳۴۰
۲. منصوره اتحادیه (نظام مافی) (به کوشش)، مرام‌نامه‌ها و نظام‌نامه‌های احزاب سیاسی ایران در دوره دوم مجلس شورای ملی، نشر تاریخ ایران، چاپ اول، ۱۳۶۱
۳. عباس اقبال آشتیانی، شرح حال عبدالله بن المقفع فارسی، چاپخانه ایرانشهر، برلین ۱۳۰۶
۴. مهدی حائری یزدی، جستارهای فلسفی (مجموعه مقالات)، گردآورنده عبدالله نصری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه در ایران، ۱۳۸۴
۵. مصطفی رحیمی، قانون اساسی مشروطه‌ی ایران و اصول دموکراسی، انتشارات نیلوفر، چاپ چهارم، ۱۳۸۹
۶. هما رضوانی (به کوشش)، لویج شیخ فضل‌الله نوری، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲
۷. خسرو روزبه، متن دفاعیه در دادگاه نظامی، بنگاه انتشاراتی روزبه، آذر ۱۳۵۳
۸. خسرو شاکری، جنبش کارگری، سوسیال دموکراسی و کمونیستی ایران
۹. محمدحسین طباطبایی، روابط اجتماعی در اسلام، ناشر: بنیاد فرهنگی امام رضا علیه‌السلام، تهران، بی‌تاریخ (اما مقدمه‌ی ناشر تاریخ ۱۳۶۰ را دارد)
۱۰. ابوحامد محمد غزالی، تهافت‌الفلاسفه یا تناقض‌گویی فیلسوفان، ترجمه دکتر علی‌اصغر حلبی، کتابفروشی زوار، چاپ دوم، ۱۳۶۳
۱۱. محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، سه جلد، انتشارات زوار، تهران ۱۳۴۴
۱۲. مرتضی مطهری، مجموعه یادداشت‌ها، سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های استاد شهید مرتضی مطهری پیرامون انقلاب اسلامی، انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۱)
۱۳. هما ناطق، ایران در راه‌یابی فرهنگی ۱۸۳۴-۱۸۴۸، انتشارات خواران و مرکز پخش پگاه، چاپ دوم، پاریس، ۱۹۹۰/۱۳۶۸
۱۴. فریدون وهمن، صدوشتت سال مبارزه با آئین بهائی، نشر باران، چاپ سوم، ۲۰۱۰/۱۳۸۹
15. Gaston BONNET-MAURY, Histoire de la liberté de conscience, Ancienne Librairie Germer Baillière & Cie, FELIX ALCAN, EDITEUR, Paris, 1900.
16. Guido CALOGERO (Traduction de P. Van BEVER), Philosophie du dialogue, Essai sur l'esprit critique et la liberté de conscience, Editions de l'Université de Bruxelles, 1973.
17. Anne-Emmanuelle DEMARTINI et Dominique KALIFA (sous direction), Imaginaire et sensibilités au XIXe siècle, études pour Alain Corbin, Édition Créaphis, Paris, 2005.
18. Dominique GODINEAU, Les femmes dans la société française (16e-18e siècle), Armand Colin/Vuef, Paris, 2003.
19. Stéphan GUERARD (sous direction), Regards croisés sur la liberté de conscience, L'Harmattan, Paris, 2010.
20. Hans R. GUGGISBERG, Frank LESTTINGANT et Jean-Claude MARGOLIN (réunis par), La liberté de conscience (XVIe-XVIIe siècle), Actes du Colloque de Mulhouse et Bâle, Librairie DROZ S.A., 11 rue Massof, Genève, 1991.
21. Dominique LASZLO-FENOUILLET, La conscience, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, E.J.A. et Dominique Laszlo-Fenouillet, 1993.

22. Joseph LECLER, Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme, Éditions Albin Michel, S.A., Paris, 1994.
23. George LIVET, Les guerres de religion (1559-1598), Presses Universitaires de France, Que sais-je ? Paris, 2002.
24. Danièle LOCHAK, For intérieur et la liberté de conscience, www.u-picardie.fr
25. Jocelyn MACLURE, Charles TAYLOR, Laïcité et liberté de conscience, Les Éditions du Boréal, Québec, 2010.
26. Jean-Bernard MARIE, Patrice MEYER-BISCH (éds.), Un noed de libertés, Les seuils de la liberté de conscience dans le domaine religieux, Schulthess Médias Juridiques SA, Genève .Zurich. Bâle, 2005.
27. La tolérance, République de l'esprit, Actes du colloque LIBERTÉ DE CONSCIENCE, CONSCIENCE DES LIBERTÉS tenu à Toulouse du 26 au 28 novembre 1987, Les Bergers et les Mages, Paris, 1988.





آزادی اندیشه و مسئله جهت‌یابی/

محمدرضا نیکفر

وقتی خبر انتشار نشریه "آزادی اندیشه" و تشکیل انجمنی به این نام در اینترنت انتشار یافت، در یک کامنت به عنوان "آزادی اندیشه" اعتراض شد^۱. مضمون اعتراض این بود: اندیشه همواره آزاد است، هیچ شخصی یا سیستمی نمی‌تواند کنترل کند که شما چه فکر می‌کنید، پس "آزادی اندیشه" بی‌معناست؛ پس شاید بهتر است گفته شود "آزادی بیان".

آیا این اعتراض موجه است؟ آیا سخن گفتن از "آزادی اندیشه" بی‌معناست، یا اگر معنایی دارد، طرح آن بیهوده و نالازم است؟

تمرکز این مقاله در پی‌جویی معنای آزادی اندیشه بر روی بازگویی و تفسیر نوشته‌ای است از کانت با عنوان «جهت‌یابی در اندیشه به چه معناست؟»^۲. این نوشته راهنمایی است برای تفکیک مفهومی میان آزادی اندیشه و آزادی بیان. اهمیت این تفکیک درست برای تأکیدی لازم است که بایستی بر آزادی بیان گذاشته شود، زیرا بدون آزادی بیان آزادی اندیشه نیز، که در تحلیل آناتومیک پایه و اساس است، فرو می‌فسرد.

آزادی اندیشه ممکن است با اسارت درونی شده زایل گردد. اسارت ذهنی آن چیزی است که می‌توانیم آن را ایدئولوژی یا پدیداری انقیاد ایدئولوژیک بنامیم. در پایان نوشته، از بحث کانت درباره نبوغ و خردسئیزی برای نقد ایدئولوژی بهره می‌گیریم بدون اینکه به طور مشخص پا به بحث نقد ایدئولوژی بگذاریم. پیام این بخش این است که روا نیست به نام یک نیروی ویژه، یک استعداد ویژه، حزبی ممتاز و رهبرانی نابغه، خردورزی را تعطیل کنیم و بگذاریم دیگران به جای ما بیندیشند.

۱. بنگرید به این کامنت در پای خبر انتشار نشریه "آزادی اندیشه" در سایت گویا نیوز، به تاریخ ۲۴ خرداد ۱۳۹۴. لینک:

<http://news.gooya.com/politics/archives/2015/06/198368.php>

2. Kant: "Was heißt: Sich im Denken orientieren?", Werkausgabe, hg. von Wilhelm Weischedel, Band V, Frankfurt/M 1977, S.276-283.

از عنوان "آزادی اندیشه" معمولا در دو معنا استفاده می‌شود: ۱) در توصیف خودانگیزگی ذهن، صرف نظر اینکه ذهن چه سوژه‌ای مطرح است، و ۲) همچون رخدادی فرهنگی و پدیداری با زمینه و پیامد سیاسی و اجتماعی. می‌توانیم در آثار فلسفی پیش از عصر جدید نکاتی را بیابیم که اکنون به عنوان توجه به خودانگیزگی ذهن و به بیانی ممتازکننده "آزادی اندیشه" قابل تفسیر باشند. اما واقعیت این است که "آزادی اندیشه" همچون یک ترم ناظر به ذهن به عنوان ذهن، پس از آنی رواج می‌یابد و مصداق آن به عنوان یک موضوع مهم اندیشه‌ورزی جای خود را در فلسفه ذهن باز می‌کند، که آزادی اندیشه به عنوان رخداد و نیاز فرهنگی و اجتماعی مطرح می‌گردد. بر این قرار "آزادی اندیشه" با فلسفه سیاسی به یک موضوع اساسی فلسفه تبدیل می‌شود و از این جاست که به فلسفه ذهن راه می‌برد. کانت کسی است که میان فلسفه ذهن و فلسفه سیاسی پیوند مستحکمی برقرار می‌کند و با این پیوند، مفهوم "آزادی اندیشه" را نخست در فلسفه ذهن، به ویژه با تحلیل خودانگیزگی در "سنجش خرد ناب" می‌پروراند و سپس از آن همچون پایه‌ای برای طرح موضوع در فلسفه سیاسی بهره می‌جوید.

در مقاله زیر ما از فرهنگ و جامعه ما می‌آغازیم، سپس با راهنمایی کانت به عرصه ذهن می‌رویم و دوباره پس از بهره‌وری از آموزش‌های او به عرصه عملی جامعه و سیاست می‌آوریم.

نمود آزادی در گسست

"آزادی اندیشه" در طول تاریخ تا عصر جدید خود را در موقعیت‌های مرزی و بحرانی برمی‌نماید، آنجایی که کشاکش دینی وجود دارد و "روشنفکر" زمان به شک می‌گردد و نسبت به یک مشرب یا کل مشرب‌های موجود موضعی انتقادی می‌گیرد. در آن لحظه گسستش از یک باور، جرقه‌هایی از فکرش برمی‌خیزد که جلوه آزادی اندیشه است. آزادی اندیشه تا پیش از عصر جدید در نفی و تقابل، که معمولا موضعی هستند (تقابل با این یا آن باور دینی، و نه دین به طور کلی)، نمود می‌یابد. از این نظر ما حتا در گروندگان به یک موضع جزمی هم، در لحظه گرایش، که با تقابل با یک موضع دیگر همراه است، آزادی اندیشه را جلوه‌گر می‌بینیم. با این دید می‌توانیم فلسفه ابوحامد محمد غزالی را در وجه انتقادی‌اش نمونه‌ای از آزاداندیشی قلمداد کنیم. عرفان در تقابلش با شریعت آزادی‌خواه است اما آنجایی که حلقه مرید و مرادی تأسیس می‌کند و ولایت را بر فرق عقلانیت می‌کوبد، اسارت‌آور است. نمونه‌ای از هر نظر مثال‌زدنی برای آزادی‌اندیشه در دوران کهنه‌سلطه دین، زکریای رازی است. فلسفه‌ی او یک فلسفه عقلانی انتقادی است. رازی ستایشگر عقل است، و دین را با عقلانیت ناهمخوان می‌بیند. در مورد نبوت معتقد است که چنین مؤسسه‌ای در تقابل با عقل است، هم به دلیل بی‌نیازی عقل به راهبر بیرونی، هم به دلیل محتوایی که این مؤسسه عرضه می‌کند و شری که در تاریخ برپا می‌کند با جنگ مذاهب.^۲

۲. این مقاله مقدمه خوبی بر فلسفه عقلانی انتقادی زکریای رازی است:

عبدالرحمن بدوی: محمد بن زکریا رازی، در: تاریخ فلسفه در جهان اسلام، به کوشش م.م. شریف، ج. اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، صص. ۶۱۳-۶۳۸.



فئونه استثنائی فکر رازی در عصر جدید تکثیر می‌شود و همین تکثیر است که عصر جدید را در فکر و فلسفه می‌سازد. فلسفه جدید با نقد پیش‌داوری‌ها آغاز می‌شود، در اخلاق و سیاست ایده ضرورت آزادی عقیده و وجدان را مطرح می‌کند و بر زمینه این ایده است که خواست آزادی بیان شکل می‌گیرد. بر دروازه عصر جدید فکر، پیکر فروزان جوردانو برونو سرفرازانه ایستاده است. او شهید آزادی اندیشه است. برونو پس از سال‌ها درگیری و زندگی در شکاف‌ها و تناقض‌های دوره نوزایش به ایتالیا بازگشت، اما در آنجا دستگیر شد و سرانجام به اتهام الحاد در سال ۱۶۰۰ در آتش سوزانده شد. مشهور است که زبانش را بستند تا در دم مرگ نتواند خطاب به جمعیتی که برای تماشای سوزاندش گرد آمده بودند، سخنی گوید.

شهید آزادی اندیشه در ایران احمد کسروی است. او فکر انتقاد از دین را که در دوره انقلاب مشروطه پا گرفته بود پروراند، در برابر برده‌منشی و پنداربافی‌های مذهبی و عرفانی، آزادی عقلانی را نشاند و نبردی را آغاز کرد که هم یکه بودن او در این نبرد و هم محدودیت‌های دید خود او شاخص محدودیت‌های آزادی اندیشه در ایران است، محدودیت‌ها در دوره آغاز شده با روشنگری عصر مشروطیت و افول آن با قتل آن شهسوار تنها. او می‌خواست در برابر کیش‌های رایج - شیعی‌گری، عرفان، بهایی‌گری - کیش دیگری بگذارد. همین امر، هم محدودیت دید او را نشان می‌دهد هم یک عامل تنهایی او را.

تراکم گسست‌ها عصر جدید را می‌سازند. گسست‌ها از جایی آغاز می‌شوند و به صورت کنش و واکنش‌های زنجیره‌ای گسترش می‌یابند. حقانیت گسست از چیزی و آغازی دوباره با گرایش به چیزی دیگر سرانجام به صورت ایده آزادی تقریر می‌شود. این ایده، تاریخی است، و درست به دلیل تاریخیت‌اش به دست دادن گزارشی نهایی از آن ناممکن است.

در غرب، ایده آزادی اندیشه، پیش از آنکه عصر ایدئولوژی‌های سیاسی محدودساز افق اندیشه فرا رسد پایه‌های خود را استوار کرده بود. فرانسیس بیکن، میشل دو مونتین، رنه دکارت، جان لاک، دیوید هیوم، باروخ اسپینوزا، ژان-ژاک روسو، ایمانوئل کانت: اینان و جمع بزرگ دیگری از فرهیختگان گام به گام درک از آزادی را پرداخته‌تر و شفاف‌تر کردند. سرانجام مسیری که طی شد، نهادن آزادی در جایگاهی بنیادی بود، و حتا می‌توان گفت در بنیادی‌ترین جایگاه. روسو می‌گفت که «انسان آزاد به دنیا می‌آید، اما همه جا در بند است.»^۴ از این سخن این نتیجه گرفته می‌شود که آزادی طبیعی است، اصیل است، اما اسارت ساختگی و تحمیلی و ناشی از تحریف است. روسو در توضیح دیدگاه خود فرضیه وضعیت طبیعی آغازین را پیش گذاشت، که تصور وضعیتی پیشامدنی است که انسان‌ها در آن آزاد هستند. با چنین دیدگاهی تکلیف اندیشه سیاسی روشن می‌شود: چگونه می‌توان به وضعیتی رسید که در آن سرشت آزاد انسانی امکان تحقق و پدیداری بیابد؟

مفهوم ترافرازنده آزادی

برانگیزانندگان ایده‌آلیسم آلمان، هم آن گونه که هگل در درسنامه‌هایش درباره تاریخ فلسفه

۴. قرارداد اجتماعی، کتاب ۱، فصل ۱.

می‌گوید، دیوید هیوم و ژان-ژاک روسو بوده‌اند.^۵ دیوید هیوم کانت را از خواب دگماتیسم بیدار می‌کند و فلسفه انتقادی را در معنایی منفی آزاد می‌سازد. این یک گسست است که کانت با پیوستن به ایده آزادی، ایده‌ای که در تداوم اندیشه روسو است،^۶ به آن محتوای مثبتی می‌دهد. کانت از آزادی اصل می‌سازد، هم در فلسفه نظری و هم در فلسفه عملی خود. آزادی جایگاهی ترفارزنده می‌یابد. توجه آن دیگر با فرض وجود یک وضعیت طبیعی نیست. آزادی، تنها فکر آزادی نیست؛ ما اصولا فکر می‌کنیم چون آزادیم.

در معنای ترفارزنده، آزادی اندیشه، شرط امکان هر نوع آزادی دیگر است، با نظر به این که آزادی برای موجودی معنا دارد که از این معنا درک داشته باشد، یعنی اندیشنده باشد.

شکل عمومی استدلال ترفارزنده این گونه است: اگر به امر p آگاهی داشته باشیم، آنگاه q؛ به امر p آگاهی داریم، پس q. این در واقع یک نوع قیاس وضع مقدم است که ترفارزنده خوانده می‌شود به دلیل موضوعیت مقدمات آن که بر پیش‌شرط‌های یک واقعیت شناختی یا شناخت به طور کلی نظر دارند. استدلال ترفارزنده به نفع اثبات وجود آزادی اندیشه چنین است: اگر بدانیم که آزادیم، بنابر این دانستن ما باید آزاد باشد؛ می‌توانیم بر آزادی خود بندیشیم، پس اندیشه ما آزاد است.

ما در عین حال می‌توانیم بگوییم که: اگر بدانیم که آزاد نیستیم، اندیشه بر این امر در صورتی ممکن است که اندیشه ما در اصل آزاد باشد. از ذکر تفاوت مفهوم آزادی در دو عبارت بالا در بیان استدلال ترفارزنده (آزادیم، آزاد نیستیم) درمی‌گذاریم و تنها بر این نکته تأکید می‌کنیم که جمع این دو در حالتی میسر است که آزادی را در مفهومی بن‌دادین (original / ursprünglich) در نظر بگیریم، چیزی که ایمانوئل کانت بر آن "خودانگیختگی" (Spontaneität) نام می‌نهد و در توضیح آن چنین می‌گوید:

«شناخت ما از دو سرچشمه^۷ بنیادین ذهن ناشی می‌شود، که نخستین آنها این است که تصورها را دریافت می‌کند (اندرپذیرندگی تأثرها)، و دومین آنها این قوه است که بوسیله آن تصورها یک برابریستا را بشناسد (خودانگیختگی مفهوم‌ها). از راه نخست برابریستا به ما داده می‌شود و از راه دوم برابریستا در نسبت با آن تصور (همچون تعیین محض ذهن) اندیشیده می‌گردد... اگر اندرپذیرندگی ذهن خود را در دریافت تصورها، تا آنجا که ذهن به گونه‌ای تحت تأثیر قرار می‌گیرد، حسگانی بنامیم، پس در برابر، این قوه که تصور را خود فرآوریم، یا خودانگیختگی شناخت، فهم است.»^۸ پس خودانگیختگی بر نهادندگی فهم است، که در برابر آن اندرپذیرندگی حس قرار دارد. سوژه، برهنده و برگرفته است. خودانگیختگی مفهوم‌ها قوه‌ای است برای برشناختن برابریستاها (ابژه‌ها) از طریق تصورهایی حاصل از حسگانی. حسگانی مواد تصورها را می‌دهد، شکل دهنده به آنها و سازنده آنها فهم است. مفهوم‌ها کارکردهای فهم هستند. خودانگیختگی فهم، توانایی فراهم‌آوری مقولات است.

5. G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Werke Bd. 20, Frankfurt/M 1986, S. 311.

۶. این نکته را نیز هگل تشریح کرده است. بنگرید به منبع پیشین، ص. ۲۰۸ و ۲۱۱.
۷. ۷۵-BV۴/۵۱-KrdrV A۵۰. ۷. ترجمه فارسی برگرفته از: ایمانوئل کانت، سنجش خردناب، ترجمه شمسالدین ادیسلطانی، تهران: انتشارات امیرکبیر ۱۳۶۲، ص ۱۳۳-۱۳۴.



یک خودانگیختگی‌ناپ هم وجود دارد که بر نهادندگی‌ای است ناهمبسته به برگزیدگی، که خودانگیختگی ناپ خرد است. ایده‌آلیسم آلمان به عنوان فلسفه رادیکال سوژه، مشربی است با تکیه بر این برهنده ناپ.^۸

از دیدگاه کانت آزادی اندیشه و آزادی اراده در نهایت یکی هستند. هر دو به خودانگیختگی خرد برمی‌گردند. آزادی ترافرازنده، یک ایده است؛ بر آن می‌توان اندیشید، اما نمی‌توان آن را همچون یک واقعیت بر نهادین (ابژه‌وار) ادراک کرد. آزادی متحقق‌شدنی است، اما هیچ‌گاه متحقق‌شده نیست، یعنی چیزی را و وضعیتی را نمی‌توان به عنوان تمامیت بودش آن در نظر نگرفت.

اندیشه بر اندیشه

اما چگونه می‌توان بر آزادی اندیشید، اگر آزادی نا-واقع باشد؟ در "سجش خرد ناپ" آزادی ترافرازنده در همسایگی مفهومی علیت (در طبیعت) قرار می‌گیرد و چونان "کنش" بررسی می‌شود.^۹ پدیداری آزادی در کنش است، کنش گذار از حالتی به حالتی، و از این نظر با نمود علیت طبیعی فرقی ندارد. تفاوت در این است که اینجا عزیمتگاه "خود" است، اما خود چیزی با وجود مستقل نیست، وجود اعتباری‌اش در همراهی‌کنندگی است. از طرف دیگر از دیدگاه کانت هر ادراکی خود وجودی اعتباری دارد: ادراک من است و می‌تواند موضوع اندیشه باشد، اگر "می‌اندیشم" آن را همراهی کند. این همراهی معمولاً - به قول هوسرل - unthematisch (نابرهنه‌سته، موضوع نشده) است، اما می‌تواند به موضوع تبدیل شود، با اندیشه بر اندیشه. اما در اینجا نیز از نظر کانت، "خود"، Thema (نهسته‌ی / موضوع) اندیشه است، نه برابرایستای (ابژه‌ی) ادراک. خود، همراهی است که بودش در راه است، و راه در اینجا شاخص گذار از چیزی به چیزی، از چیزی به مفهومی، از مفهومی به چیزی و از مفهومی به مفهومی است. مفهوم‌ها خود با گذار از چیزها به چیزها شکل می‌گیرند. این برداشت منافاتی با باور کانت به وجود مقولات ترافرازنده ندارد، اگر برای وجود این مقولات شأن سیستمی قابل شویم، نه اعتباری تبارشناسانه. نظم سیستم نظری ایجاد کرده است که مقولاتی جایگاهی مستقل از تجربه حسی گذار از چیزها به چیزها بیابند. آنچه از نگاه سیستماتیک اول است، ممکن است از نگاه تبارشناختی اول نباشد.

گذار بر یک زمینه افق‌مند صورت می‌گیرد، یعنی زمینه‌ای که جهت دارد و محصور است و حصار آن خود در حصار دیگر است. موضوع و افق آن با هم داده می‌شوند. چیز می‌تواند ثابت بماند اما افق پدیداری آن تغییر کند. با تغییر افق امکان گذارهای تازه‌ای فراهم می‌شود. خودانگیختگی ذهن در گذارهایش، طرح‌افکنی در یک جهان پیشاپیش طراحی شده است؛

۸. توضیح مفصل در این دو اثر دیتر هنریش:

Dieter Henrich, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie* (1789-1795). Stuttgart 1991.

- *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus*. Tübingen - Jena 1790-1794. Frankfurt/M 2004.

۹. نگاه کنید به ویژه به ۵۲۳۸ff / ۵۵۶۶ff.

بنابر تعبیری هایدگری پرتاب توسط پرتاب‌گری است که خود به یک جهان افق‌مند پرتاب شده است.^{۱۰} گذار، بازی قوه تخیل است، بازی‌ای که الگومند است. الگوهای انگارش تصویروار هستند؛ در انتزاعی‌ترین شکل، در قالبی که ترافرازنده خوانده می‌شوند یعنی در آنجایی که الگوی الگوهایند، یا به عبارت دیگر روشی برای تولید الگوهایند و خود در سلسله مراتب الگوها الگوی دیگری را در پشت سر ندارند، بنابر اصطلاح‌گذاری "سنجش خرد ناب" دیسه‌ما^{۱۱} و در یک برگردان فارسی مفهوم‌تر شکل‌واره^{۱۲} نام دارند. دیسه‌ماها بنیادهای تصویر ما از جهان‌اند.^{۱۳}

پدیداری جهان از خلال دیسه‌ماها است. قوه تخیل پدیده‌ها را قالب‌بندی می‌کند، یعنی در قالب تصویر می‌گنجانند و تازه در چنین قالبی است که آنها معنا می‌یابند. اصل معنا مربوطیت است، مربوط بودن چیزی به چیزی است. هر مربوطیتی یک تصویر است و هر تصویری چیزهایی را به هم مربوط می‌کند. چرا جا می‌خوریم؟ چرا شگفت‌زده می‌شویم؟ چرا بر وضعیتی می‌خندیم؟ چون می‌بینیم که چیزی با چیزی در نمی‌آید. تجربه جور درنیامدن، تجربه کشف تصورات پیشین، کلیشه‌ها و جورهای بنیادین است. دیسه‌مای ترازنده، قالبی بنیادین است که از نظر کانت در نهایت آن است که جورها را جور می‌کند. دیسه‌ما جورترین جورهاست؛ از این نظر عینی است، عینی‌ای که در اصل ذهنی است؛ پس عینی-ذهنی است، میانجی‌گر عین و ذهن است. دیسه‌ما رابط ترافرازنده فهم با جهان حسی است.

رساله "جهت‌یابی"

"سنجش خرد ناب" تشریح (آناتومی) ادراک یک موجود خردورز است در انفراد و انزوایی شناخت‌شناسانه، نا-جسمانی، بی-تاریخ و برکنده از فرهنگ. فرازهای اساسی فلسفه پساکانتی چونان تلاشی تفسیرشدنی است برای با-تاریخ کردن، با-فرهنگ کردن، اجتماعی کردن و همچنین جسمانی کردن این موجود. نمونه‌وارانه از چهار نفر نام می‌بریم: هگل (به ویژه در "پدیدارشناسی روح")، ارنست کاسیرر (در "فلسفه صورت‌های نمادین")، هایدگر (در زمانیت دادن به این موجود در درسنامه "کانت و مسئله مابعدالطبیعه") و موریس مرلو پونتی (در جسمانی کردن سوژه هوسرلی). اما خود کانت هم مجموعه‌ای از نوشته‌های انسان‌شناسانه، سیاست‌شناسانه و تاریخ‌شناسانه دارد که فلسفه ترافرازنده او را از حالت انتزاعی درمی‌آورند

۱۰. تفاوت نکته طرح‌افکنی در جهانی از پیش طراحی شده در نزد کانت و هایدگر در این است که از نظر کانت این ذهن است که طرح نخستین را درمی‌افکند و از خلال آن جهان بر ذهن پدیدار می‌شود. این گونه طراحی مستلزم تفکیک درون و بیرون است، یعنی قابل شدن به وجود چیزی به نام درون ذهن، درونی مستقل از جهان، درونی پیشا-جهان. اما از نگاه هایدگر چیزی به اسم درون، حاصل بیرون‌بودگی است. آگاهی همواره آگاهی بر چیزی است. هایدگر این اصل بر-بودگی آگاهی را، که در پدیدارشناسی مقصودمندی (intentionality) خوانده می‌شود، به عنوان از خود بیرون بودن خود تعبیر می‌کند. تصویری از درون خود داریم، چون از خود برون هستیم.

۱۱. دیسه‌ما برابرنهاد Schema در ترجمه شمس الدین ادیب سلطانی از "سنجش خرد ناب" است. در واژه‌نامه ترجمه ادیب‌سلطانی در توضیح ریشه این واژه چنین آمده است: دیسه‌ما [پهلوی: «دیسک»؛ شکل، صورت، ایده].

۱۲. پیش‌گذاشته عزت الله فولادوند در ترجمه این اثر:

اشتهان کورنر، فلسفه کانت، تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰. توضیح مترجم در باره این مفهوم در زیرنویس ص. ۲۰۴.

۱۳. نگاه کنید در این باره به "سنجش خرد ناب"، A140 ff / B 179 ff.



و دست کم نشان می‌دهند که سمت و سوی اندیشه‌ورزی او برای تشخیص دادن به فلسفه خود چه بوده است. در میان این نوشته‌ها مقاله کوتاهی وجود دارد، که کمتر خواننده می‌شود اما از نظر شناخت جهت اندیشه کانت بسیار ارجمند است. عنوان این مقاله کوتاه که پنج سال پس از انتشار چاپ نخست "سنجش خرد ناب"^{۱۴} منتشر شده، چنین است: "جهت‌یابی در اندیشه به چه معناست؟" این رساله - که از این پس از آن با عنوان "رساله جهت‌یابی" یاد می‌کنیم - سندی تاریخی است در مورد جریان موسوم به "روشنگری برلینی"^{۱۵}. کانت با آن در بحثی دحالت می‌کند که در برلین درگرفته بود. شمع محفل روشنگران برلینی، فیلسوف یهودی موزس مندلسون (Moses Mendelssohn ۱۷۲۹-۱۷۸۶) بود. مندلسون مدافع بی‌قید و شرط روشنگری و بر این پایه آزادی اندیشه و بیان بود. این دیدگاه او به باورش به خودبنیادی خرد برمی‌گشت. بر این اساس معتقد بود که تنها خرد استحقاق آن را دارد که راهنمای خود باشد. همچنانکه در عصر روشنگری معمول بود، بحث بر سر خوبنمادی خرد، از طریق بحث در مورد رابطه خرد و ایمان پیش برده می‌شد. مندلسون در این زمینه برای تقریر نظرش اصطلاح جهت‌یابی (Orientierung) را به کار می‌گیرد، اصطلاحی که توجه کانت را برمی‌انگیزد. کانت را آن اقتباس می‌کند و با این اقتباس "جهت‌یابی" مفهومی رایج در بحث آزادی اندیشه می‌شود.

از دید مندلسون در همه حوزه‌ها از جمله الاهیات، راهنما و جهت‌دهنده خرد است؛ در مسائل الاهیاتی در نهایت بایستی به عقل سلیم اتکا کرد. در برابر او فردریش هاینریش یاکوبی (Friedrich Heinrich Jacobi ۱۷۴۳-۱۸۱۹) قرار داشت که معتقد بود خودمختاری خرد مظه‌ری چون اسپینوزاگرایی به عنوان جلوه روز باور به وحدت وجود می‌یابد و سرانجام به انکار خدا راه می‌برد. بحث میان یاکوبی با مندلسون (و همچنین لسینگ، گوته و هردر) در زمانی بالا گرفته بود که دوران رواداری استوار گشته با سلطنت فردریش کبیر، که برلین را به یکی از مهمترین پایگاه‌های روشنگری تبدیل کرده بود، رو به پایان بود. اکنون حمله به عقلانیت، به طور مشخص به معنای همراهی با ارتجاع بود که می‌خواست به نام دفاع از دین و ایمان دوباره آزادی بیان را محدود کند. مندلسون و فردریش کبیر هر دو در یک سال درگذشتند: ۱۷۸۶. رساله‌ای نیز که کانت با آن در بحث برلینی‌ها دخالت کرد، در همین سال منتشر شد، پس از مرگ این دو. این رساله درباب آزادی اندیشه است، آزادی اندیشه در دو معنا: در معنای خودمختاری خرد در حوزه شناخت و در معنایی سیاسی که مترادف با آزادی خردورزی جمعی و به طور مشخص آزادی بیان می‌شود.

کانت با مندلسون در این باره که خرد راهنمایی جز خود نمی‌تواند و نباید داشته باشد، هم‌نظر است. اما او در عین حال با خودشیفتگی عقل مخالف است و برپایه دیالکتیک خرد ناب، زنه‌ار می‌دهد که عقل بایستی دریابد که آیا پایش بر زمین سفت واقعیات است، یا

۱۴. چاپ نخست "سنجش خرد ناب" (مشهور به نسخه A) در سال ۱۷۸۱ و چاپ دوم آن با تغییرات و اضافاتی مهم (مشهور

به نسخه B) در سال ۱۷۸۷ منتشر شده است.

۱۵. درباره این جریان بنگرید به:

Eberhard Fromm, Die Herren der Mittwochsgesellschaft. Zur Geschichte der Berliner Aufklärung. Berlin 2005.

اگر در حوزه‌ای سیر می‌کند که در آن به واقعیات عینی نمی‌توان اتکا کرد، آیا سنجیده پیش می‌رود و ایده‌های راهنمایی دارد که جهت را گم نکنند. برای کانت این مسئله مطرح است که چگونه می‌توان خردگرا بود، اما جزم‌گرا و همچنین پنداربا ف نبود. قالب کلی این مسئله می‌تواند این باشد: چرا و چگونه می‌توان نگرشی انتقادی به تصویرهای ذهنی خود داشت؟

در بحث جهت‌یابی، طبعاً می‌توان با این تأکید دخالت کرد که مبنا باید واقعیات باشد، یعنی جهت اندیشه را باید با نظر به واقعیات‌های عینی تعیین کرد. کانت خود چنین توصیه می‌کند اما می‌افزاید که همواره عمل به این سفارش ممکن نیست. او همچنین با واقع‌گرایی ساده‌بین مرزبندی جدی دارد و به ما آموزانده است که واقعیت ادراک شده، واقعیت ادراک شده است، نه واقعیت در خود، و بنابر این نیازمند نقد است. او در رساله "جهت‌یابی" نخست حالتی را بررسی می‌کند که قطب‌ها واقعیت بیرونی است. جهت‌یابی در مکان، شاخص چنین موردی است. نمونه مشهور تعیین سمت مشرق است با نظر به خورشید. اما خورشید به تنهایی راهنما نتواند بود. شرط جهت‌یابی در مکان فرق‌گذاری است، از نظر کانت فرق‌گذاری میان چپ و راست. تشخیص عینی جهت به این فرق‌گذاری ذهنی برمی‌گردد. اهمیت آن را درمی‌یابیم آنگاه که بخواهیم در مکانی کاملاً تاریک جهت‌یابی کنیم. مشکل اصلی جهت‌یابی، در عرصه فکر بروز می‌کند، در آنجایی که نمی‌توان جهت‌گیری مکانی کرد و کلاً یک واقعیت بیرونی را به عنوان شاخص در نظر گرفت. برای برلبنی‌های درگیر در بحث وحدت وجود، الاهیات عرصه ممتازی است که موضوع جهت‌یابی در آن به صورتی کلیدی مطرح است. در نهایت دو امکان وجود دارد: یا چنانکه روشنگری اقتضا می‌کند با مغز خود بیندیشیم، یا به اقتدار متون مقدس یا دستگاه دینی گردن بگذاریم. مندلسون می‌گوید باید با مغز خود بیندیشیم؛ یا کوبی، بی آنکه صریحاً به دفاع از کلیسا برخیزد، می‌گوید فکر را راهنمای فکر کردن به فروگذاشت ایمان منجر می‌شود. موضع کانت روشن است: با مغز خود بیندیش! - آنچنان که در آغاز مقاله مشهور "روشنگری چیست؟"^{۱۶} می‌گوید. در همین رساله "جهت‌یابی"، کانت روشنگری را چنین تعریف می‌کند: «این قانون عقلی که همواره خودمان فکر کنیم، [معنای] روشنگری است.» روشنگری، آزادفکری است: فکر آزاد است، چون فکر تنها از فکر پیروی می‌کند. فکر می‌تواند آزادی خود را وانهد، یعنی به آن کاهلی و جنبی دچار شود که کانت آن را در آغاز مقاله "روشنگری چیست؟" توصیف کرده است.

از طرف دیگر فکر می‌تواند لجام‌گسخته شود و اندیشیدن به بافتن تبدیل شود، آنچنانکه در فارسی از خیال‌بافی و فلسفه‌بافی سخن می‌گوییم. بافتن یعنی چه؟ بافتن عنوان آن فکری است که درنیافته از مفهوم نمی‌توان به وجود رسید. از مفهوم به مفهوم می‌رسیم و از مفهوم تازه به مفهوم بعدی - و به همین‌سان می‌بافیم و جلو می‌رویم، اما هر چند هم ببافیم به وجود نمی‌رسیم. کانت در این باره تذکر جدی می‌دهد، و در این تذکر مخاطبش آزادفکران است. این را نیز این میل به پیشروی «نیاز عقل» است، نیازی تعالی‌جو که بایستی آن را به گونه‌ای انتقادی درک کرد.



آزادی اندیشه و پنداربافی

در آن دورانی که کانت خود را درگیر بحث برلینی‌ها کرده بود، یک واژه مد روز بود، متناسب با رمانتیسیسم "توفان و تنش" (Sturm und Drang): واژه نابغه. دوره "توفان و تنش" را - که در تاریخ ادبیات آلمان تمرکز آن را بین سال‌های ۱۷۶۵ و ۱۷۸۵ می‌دانند - دوره نوابغ هم می‌خوانند، درست به خاطر رواج این عنوان که نخست آن را در مورد هنرمندانی با هنری خارق‌العاده به کار بردند، اما بعداً به کسان دیگری هم اطلاق کردند. کانت خود در بحث در مورد نوابغ شرکت کرده و نظر پخته و قطعی خود را در این باره که نبوغ چیست، در "سنجش نیروی داوری" بیان کرده است.^{۱۷} اگر بحثی را که کانت در آن با رساله "جهت‌یابی" دخالت کرده است، بخواهیم در قالب یک جناح‌بندی بیان کنیم، نباید گمان کنیم که در برابر جناح خردگرای روشنگر، به شکلی بی‌میانجی جناح طرفداران اقتدار کلیسا قرار می‌گیرد. در جلوی صحنه، خردگرایی با نبوغ‌گرایی درگیر شده است. نبوغ‌گرایان، نابغه را چنین تعریف می‌کردند: «آنجایی که تأثیر، نیرو، عمل، اندیشه و احساسی در کار است که نمی‌تواند از انسان‌ها آموخته شده و آموزانده شود - آنجا نابغه حضور دارد... ناآموخته، نابرفته، ناآموختنی، ناب‌گرفتنی، در ذات خود ویژه، تقلیدناپذیر، پدیده‌ای الهی - نابغه این است.»^{۱۸} با درآمیخته‌ای از طنز و جد می‌توانیم نبوغ‌گرایان را پست‌مدرنیست‌های دوران کانت بنامیم. آنها جلوه‌ای از مقابله رمانتیک با روشنگری و مدرنیته بودند؛ در برابر خرد احساس را می‌گذاشتند، در برابر دانش هنر را، در برابر جمع فرد را.

در نزد کانت نبوغ مقوله‌ای است معنامند و کاربست‌پذیر در حوزه هنر. او ضمن دادن جایگاه مرکزی به آن در خلاقیت هنری، با ورود آن به حوزه‌هایی که با اندیشه و دانش مشخص می‌شود، مخالف است.

نبوغ مفهومی است که کانت بدان جایگاهی در بحث هنر می‌دهد آنجایی که این موضوع مطرح می‌شود: «... هر هنری قاعده‌هایی را پیش می‌گذارد که یک اثر، که شایسته است هنری خوانده شود، در درجه اول از طریق مبنا قرار دادن آنها، چونان امری ممکن به تصور درمی‌آید. اما مفهوم هنر زیبا روا نمی‌دارد که داوری درباره زیبایی اثرش از یک قاعده خاص استنتاج شود که مبنا را بر مفهومی تعیین‌کننده بگذارد و بنابراین این متکی بر مفهومی باشد از نحوه امکان آن اثر.»^{۱۹} پس قاعده‌مندی بی‌قاعده^{۲۰} هنر منشأ توضیح آفرینش اثر هنری از طریق نبوغ هنری است. قاعده‌مندی هنر در این است که هر اثری برای آنکه هنری خوانده

۱۷. بنگرید به این دو اثر:

Otto Schläppl, *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft*, Göttingen 1901

Paul W. Bruno, *Kant's concept of genius: its origin and function in the third critique*, London / New York 2010

18. Johann Caspar Lavater, *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*, (1775-1778), hrsg. von C. Siegrist, Stuttgart 1984, Erster Abschnitt- Zehntes Fragment.

19. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B182 / A 180. Werkausgabe, Band 11, Frankfurt/M 1977, S. 242.

"سنجش نیروی داوری" به فارسی ترجمه شده است: نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی ۱۳۷۷. جملات نقل شده را با ترجمه رشیدیان مبیابید در صفحه ۲۴۳.

شود، باید شایستگی این امر را داشته باشد، اما این شایستگی را نمی‌توان پیشاپیش بر مبنای قواعدی خاص تعیین کرد. می‌توانیم تشخیص دهیم که چیزی شایسته آن است که یک اثر هنری خوانده شود، اما نمی‌توانیم قاعده‌ای وضع کنیم که با پیروی از آن اثر هنری تولید شود. می‌توانیم بایسته‌های شایسته بودن را تبیین کنیم، اما نه در آن حد که به قواعدی برای تولید اثر هنری در یگانگی‌اش دست یابیم. نبوغ، خلاقیتی فردی است که حاصل کار را چیزی یگانه می‌سازد، چیزی یگانه که هر چند با قواعدی می‌خواند اما خود هم‌نگام قواعدی را وضع می‌کند. اثر هنری، ذوق زیبایی‌شناختی را گسترش می‌دهد و پدیداری‌ای را ممکن می‌کند که پیشتر ناپدیدار بوده است، دست کم با جلوه ویژه‌ای که در اثر می‌یابد.

همزمن چگونه در ذوق خویش جهت‌یابی می‌کند؟ بنابر شرح مختصری که در بالا آمد، پاسخ کانتی به این پرسش این است که راهنما خود ذوق هنری است؛ همزمن می‌تواند ملاحظاتی در کار داشته باشد، اما تنها در صورتی اثری هنری می‌آفریند که جهت‌هایی در آفرینش‌گری او را ذوق هنری او تعیین کند. در دوره "توفان و تنش"، که به یاد می‌آوریم همان دوره‌ای است که کانت در حال و هوای آن رساله "جهت‌یابی" را نوشته، این گرایش قوی بوده است که در عرصه اندیشه نیز بایستی راهنما را ذوق فردی قرار داد. کانت با چنین چیزی مخالف است. او در یادداشتی که تاریخ آن به پیش از انتشار "سنجش نیروی داور" (۱۷۹۰) برمی‌گردد، می‌نویسد: «بررسی مسائل فلسفی ژرفا یافته به شیوه‌ای نبوغ‌آسا، من بر این افتخار کاملا چشم‌پوشی می‌کنم. من به این کار فقط به شیوه‌ای مدرسه‌وار می‌پردازم.»^{۲۰} از نظر کانت این کار مدرسه‌وار پیگیری و دقت مداوم می‌طلبد و استعداد ویژه‌ای هم اگر باشد همانا ظرافت در کاربست اصول خشک در عین سخت‌کوشی است. او در همین رابطه در "سنجش نیروی داور" می‌نویسد: «اگر کسی در باره چیزهایی که نیاز به بررسی عقلانی دقیق دارند همچون نابغه سخن گوید و تصمیم بگیرد، کارش یک سر خنده‌آور است.»^{۲۱}

در عصر روشنگری، دیگر آن دوران به سر آمده بود که کسی در مقام فیلسوف بگوید که برای جهت‌یابی در پهنه اندیشه باید به متون مقدس و نهاد مقدس کلیسا اقتدا کرد. در مخالفت با این هنجار روشنگری که می‌گفت عقل باید خودفرمان باشد، می‌گفتند باید دل به جریان آزاد احساسات سپرد و این نبوغ است که در آنجایی که عقل بیچاره می‌شود، چاره‌ای می‌یابد. در اینجا به نظر می‌رسد که گویا نبوغ‌گرایان آزادی‌خواه‌اند، چنان آزادی‌خواه که از فرمان عقل هم سرمی‌پیچند. کانت این آزادی‌خواهی را ظاهری می‌داند و درباره آن در رساله "جهت‌یابی" هشدار می‌دهد. او می‌نویسد: «آزادی در اندیشه به این معناست که خرد از هیچ قانونی پیروی نکند جز آنچه خود برای خود وضع کرده؛ عکس آن قاعده بی‌قانونی در استفاده از عقل است (تا از طریق آن، آنگونه که نبوغ گمان می‌کند، فراتر از آن چیزی را ببیند که قانون تعیین می‌کند). نتیجه آن طبیعتاً این است: اگر خرد نخواهد از قانونی پیروی کند که خود برای خود برنهاده است، باید تسلیم قید قانونی شود که دیگری بر او برنهیسته؛ زیرا بدون گونه‌ای قانون، هیچ چیزی هر چقدر هم که بی‌معنا باشد، نمی‌تواند بازی خود را در درازمدت

20. Kant, Reflexionen zur Ästhetik, in: Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie (Text und Kommentar), Band 1, hrsg. von Manfred Frank und Véronique Zanetti, Frankfurt 2001, Refl. 990, 1785-1789.

21. B187 / A 184.



پیش برد. بر این قرار پیامد ناگزیر بی‌قانونی توضیح‌داده شده در اندیشه (در معنای) رهایی از محدودسازی‌های خرد) این است: آزادی اندیشه سرانجام با این منش رنگ می‌بازد، و از آنجایی که نه یک بدبختی، بلکه حقیقتاً گستاخی باعث آن بوده، به واقع زایل می‌شود.»

شرط‌های به هرز نرفتِ اندیشه آزاد

بنابر توصیف رساله "جهت‌یابی" اندیشه آزاد برای اینکه پنداربافی نباشد بایستی در پردازش مفهوم‌ها و گزاره‌هایش، سه شرط را برآورده کند: شرط نخست صوری است، که داشتن انسجام و بری بودن از تناقض است. شرط دوم، داشتن ایده‌هایی راهنما است، ایده‌هایی انتظام‌بخش که ممکن است مفهوم‌هایی باشند که ما نتوانیم به مصداق وجودی آنها برسیم، اما مبنا و جامعیت اخلاقی اندیشه ما را تعیین می‌کنند. اندیشه آزاد باید خیرخواه باشد و از نظر کانت خیر آنی است که به صورت قاعده‌ای جهان‌شمول تقریر شدنی باشد. این نیکی جامع برین، فاقد یک مصداق وجودی مشخص است، یعنی واقعیت ندارد، یک ایده است اما ایده‌ای است که خرد آن را برنهد، در آنجایی که فقط در تطابق صوری با اصول خویش نیست، بلکه در آشتی مطلق با خود است. نیکی از آزادی می‌آید و آزادی جویای نیکی می‌شود. شرط سوم پراگماتیک است، یعنی ما باید ببینیم که اندیشه ما چه مناسبتی با واقعیت عینی دارد و چه به بار می‌آورد.

کانت به دنبال برشمردن این اصول اندیشه آزاد، بحث درباره هنجار جهت‌یابی در اندیشه را تمام شده نمی‌بیند. در انتهای مقاله به بحث جهتی سیاسی می‌دهد و می‌توانیم بگوییم که به سه شرط بالا شرطی را می‌افزاید که بدون برآورده بودن آن آزادی اندیشه نمی‌تواند یک واقعیت وجودی مستمر داشته باشد. این شرط را او درست با توجه به وضعیتی که در آن در بحث برلینی‌ها دخالت کرده، تبیین می‌کند: اگر آزادی اندیشه و بیان نباشد، یاکوبی هم نمی‌تواند نظر خود را در بحث با مندلسون پیش ببرد. یک قدرت بیرونی خارج از حیطه بحث می‌آید و می‌گوید که من جهت فکر را تبیین می‌کنم. این نکته را ما می‌افزاییم که یاکوبی، اگر در خدمت قدرت درآید، دیگر فیلسوف نیست، یک کارگزار است. یکی زندان‌بان می‌شود، یکی خزانه‌دار، و این یکی می‌شود مبلغ و مروج دستگاه. استدلال عقلانی علیه عقل یک تناقض اجرایی است.

کانت این اصل را که خرد ناپیستی راهنمایی جز ایده‌های خردمندانه داشته باشد، تبیینی از آزادی اندیشه می‌داند که همگان لازم است اهمیت عملی آن را در نظر گیرند. او به برلینی‌های محافظه‌کار می‌گوید که بدانید حمله به عقل و خواست راهنمایی جستن آن از هر مرجعی جز خود عقل سرانجام در خدمت محدود کردن آزادی اندیشه و بیان درمی‌آید. او می‌نویسد: «ای مردان با فکر و بسیار باشعور! من به استعداد‌های شما ارج می‌نهم و حس انسانی‌تان را دوست می‌دارم. اما آیا فکر کرده‌اید که چه می‌کنید، و با حملاتتان به خرد سر از کجا درمی‌آورید؟ بی‌شک می‌خواهید که آزادی اندیشه به صورت نامحدودش پابرجا بماند؛ زیرا بدون آن، جهش [ذهنی] نوابغ هم به زودی پایان می‌یابد. خواهیم دید که قاعده‌تاً چه بر سر آزادی اندیشه خواهد آمد، اگر منشی که شما [در حمله به عقل] پیش گرفته‌اید، دست

بالا را بگیرد.»

پس شرط چهارم این که اندیشه آزاد مایه‌دار و پایدار باشد، این است که امکان تبادل آزاد اندیشه، یعنی آزادی بیان برقرار باشد.

توضیحات بعدی کانت نشان می‌دهد که آزادی بیان برای آزادی اندیشه یک شرط بیرونی نیست. او می‌نویسد: «درست است که می‌گویند: آزادی صحبت کردن یا نوشتن را می‌توان با یک قدرت فائقه از ما گرفت، اما این قدرت به هیچ رو نمی‌تواند آزادی اندیشه را بستاند. اما ما تا چه میزان و تا چه حد صحیح فکر خواهیم کرد، اگر ما در روند فکر کردن در شراکت با دیگران نباشیم، با دیگرانی که ما فکرمان را با آنها در میان می‌گذاریم و آنها فکرشان را با ما در میان می‌گذارند. پس به راستی می‌توان گفت که آن قدرت خارجی که از انسان این اختیار را می‌گیرد که فکرش را در جمع بیان کند، از او آزادی فکر را هم می‌گیرد، آن گوهر گران‌بهایی را که تنها آن است که همه مشقات [زندگی] مدنی برای ما می‌ماند و تنها وسیله‌ای است که برای همه ناملایمات چاره‌ای می‌یابد.»^{۲۲}

مفهوم و تصویر

آزادی اندیشه، یک ایده است، ایده‌ای با کارکردی انتقادی. این ایده ناظر به وضعیتی است که آن را با وجود یا عدم وجود آزادی بیان یا درجاتی از آن مشخص می‌کنیم. درست به دلیل این کارکرد نظارتی انتقادی که به آزادی اندیشه تخصیص داده می‌شود، تفکیک مفهومی میان آزادی اندیشه و آزادی بیان درست و لازم است. آزادی بیان شرط انکشاف آزادی اندیشه است، نه خود آن.

آزادی اندیشه، معنایی نخستین و بنیادین دارد. این نخستین و بنیادین بودن جایگاهی را در یک تحلیل سیستماتیک روشن می‌کند، نه در معنایی زمانی به صورت اول این بعد آن. ما از خود بیرون هستیم، چون به خود، به خودی که در از خود بیرون بودن ساخته می‌شود، باز می‌گردیم عزیمتگاه‌هایی را می‌یابیم که آنها را با صفت‌های نخستین و بنیادین مشخص می‌کنیم. "سنجش خرد ناب" نوعی تحلیل ساختاری این عزیمتگاه‌هاست. در واقعیت محتوای ذهن چیزی جز مجموعه‌ای از تصویرها نیست. مفهوم‌های انتزاعی هم به تصویرهایی برمی‌گردند و چون بخواهند کاربست یابند، دوباره به صورت تصویری درمی‌آیند یا تصویرهایی جهات انضمامی شدن آنها را مشخص می‌کنند. خود کانت درست در ابتدای رساله "جهت‌یابی" چنین می‌گوید: «هر چند هم که ما بخواهیم مفهوم‌هایمان را برفرایم و آنها را بر این قرار از حسیات بسیار دور سازیم، باز تصویرهایی تصویری (bildliche Vorstellungen) بدان‌ها متصل هستند که تعین اصلی آنها در این است که آن مفهوم‌ها را، که عموماً برگرفته از تجربه نیستند، برای استفاده تجربی مناسب سازند.» این جمله بیانی

۲۲. من در اینجا برای رعایت اختصار از پرداختن به موضوع اندیشه و تبادل اندیشه، و به بیانی دیگر خرد و پهنه عمومی خودداری می‌ورزم. به ویژه به دنبال بهره‌ای که هانا آرت از مفهوم کانتی نیروی داوری گسترده در فلسفه سیاسی کرده، حجم بزرگی از کتاب و مقاله در مورد این موضوع نوشته شده است. بنگرید به عنوان نمونه به این اثر:

Johannes Keienburg, Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft, Berlin/New York 2011



غیرتکنیکی و ساده از مبحث دیسه‌نمایی است. دیسه‌نماها مفهوم‌های ترافرازانده را مصور می‌سازند و از این طریق است که مفهوم‌ها می‌توانند از مواد حسی آکنده شوند؛ آکنده شوند از موادی که توسط آنها شکل می‌گیرند. قلب "سنجش خرد ناب" را این نکته برگرفتن برنشانده تشکیل می‌دهد.

دیدیم که از نظر کانت جهت‌گیری در اندیشه به ایده جهت‌نما نیازمند است. ایده جهت‌نما هر چند هم برفرازانده باشد، باز بنابر سخن بالا متصل به تصویرهایی است. به وجود آنها پی می‌بریم وقتی که راهنمایی ایده شکلی انضمامی بیاید. در این حالت معلوم می‌شود اشتراک در یک ایده چه بسا یک اشتراک لفظی بیش نیست. ایده از خلال مجموعه‌ای از دیسه‌نماها (شماها، قالب‌ها، کلیشه‌ها ...) عبور می‌کند و سرانجام به انتخاب مشخصی در جهان واقعی راه می‌برد. پیش می‌آید که درباره ایده‌ها بحث کنیم، اما در واقع بحثمان درباره تصویرهای متصل به آنهاست. در تحلیل کانتی ساختار ذهن دیسه‌نماها واسط میان مقولات و ادراک‌های حسی هستند. اما دنبال کردن خطی که یک ایده راهنما را به یک انتخاب مشخص پیوند می‌دهد، نشان می‌دهد که قالب‌های شکل‌دهنده و متصل‌کننده منحصر نیستند به دیسه‌نماهایی که کانت آنها را ترافرازانده می‌خواند. هر یک از آنها به اعتبار شکل‌دهندگی خود پیشین هستند، هر چند به اعتبار شکل‌گرفتگی خود، که رخدادی در جهان واقع است، پسین به حساب می‌آیند.

نقد نبوغ‌گرایی برای دفاع از شفافیت و سنج‌پذیری پهنه اندیشه

چه این گونه تعمیم مفهوم دیسه‌نما را بپذیریم چه نپذیریم، می‌توانیم سخن آغازین کانت در رساله "جهت‌یابی" را تأییدی بر این نکته بدانیم که ایده راهنما سرانجام با تصویرها و تصویرهایی که به آن متصل است تعیین جهت می‌کند. آن تصویرها و تصویرها قاعده‌هایی هستند برای انضمامی شدن ایده. انکار راهبری شدن تصور این قاعده‌های "پیشین"، این طرح‌های به قول هایدگر از پیش افکنده شده، از کسی برمی‌آید که ما در بحث جاری زیر عنوان "نابغه" با او آشنا شدیم. عادت ما پیروی از قاعده‌های موجود است، نابغه اما چون نابغه است، فوق العاده است، برفراز عادت‌ها ایستاده است. جای او ولی از نظر کانت تنها در عالم هنر است، در عالم اندیشه یعنی پهنه شناخت علمی و پهنه تأمل اخلاقی هیچ کس فوق العاده نیست، فوق العاده نیست به این اعتبار که بایستی درک‌پذیر، آموخته و آموزنده باشد. کانت در "سنجش نیروی داوری" در این رابطه نیوتون را مثال می‌زند و او را با هومر و کریستوف ماتین ویلاند (شاعر آلمانی همعصر خودش) مقایسه می‌کند و می‌گوید که ما می‌توانیم تصور کنیم که نیوتون، که مسلماً اندیشمند بزرگی بوده است، بر چه اساسی به نتایجی که فیزیک جدید را شکل دیده رسیده است، اما با خواندن اشعار هومر یا ویلاند نمی‌توانیم سرودن آن اشعار را فراگیریم.³³ می‌توانیم بر این روال این مثال را هم بزینم: نویسنده سه "سنجش" بسیار باهوش و فهیم است، اما او با خواننده خود به عنوان انسانی خارق العاده مواجه نمی‌شود. کانت استدلال می‌کند و شرح می‌دهد که چگونه به این یا آن نتیجه می‌رسد. او هیچ چیز رازآلودی ندارد و خود را به هیچ منبع الهامی متصل نمی‌داند.

23. رجوع کنید به B183 f / A181.

هر کس می‌تواند زنجیره استدلال‌های او را بررسی و نقد کند. او فتوا نمی‌دهد و به مرید نیاز ندارد. حافظ هم بی‌نیاز از مرید است. ذوق زیبایی‌شناسانه ماست که مشخص می‌کند آیا او شاعر خوبی است یا نه؛ نه ادعای احتمالی خودش یا دیگران درباره اینکه از منبعی رازآلود الهام می‌گیرد. بر این قرار "پیامبران" رهروان پهنه اندیشه نیستند، و افزون بر آنان هر فردی یا مؤسسه‌ای که پیشاپیش به خود حقیقتی را اختصاص دهد. در اصل، حقیقت اختصاصی وجود ندارد. هر گزاره‌ای که ادعا شود که حقیقتی را بیان می‌کند باید بتواند در یک گفت‌وگو متعارف، نه گفت‌وگو "نوابخ" (که همانا در هیچ گفت‌وگویی نمی‌تواند شرکت کند)، بررسی و سنجیده شود. پس از بررسی و سنجش هیچ رازی به جا نمی‌ماند. حقیقت در اصل شفافیت است.

آزادی و برابری

کانت همچنان که نبوغ‌گرایی در معنای تأکید بر خلاقیت فردی و تصور آن به عنوان فرآورنده‌ی چیزهایی شگفت‌انگیز و رازآلود را با پهنه اندیشه ناهمخوان می‌بیند، آن هم به دلیل شفافیت و فهم‌پذیری و سنجش‌پذیری شایسته و بایسته محتوای اندیشه، اقتدا به نوابخ را نیز - آنچنانکه دیدیم - خلاف هنجار روشنگرانه اندیشه‌ورزی مستقل می‌داند. پس اگر نبوغ ایجاد تصویرها و تصورها، یا به سخن دیگر قواعدی که ایده جهت‌دهنده را شکل دهند یا به آن ایده مضمونی انضمامی دهند، در کار نباشد، آیا ما محکوم به آئیم که همواره توسط تصویرها و تصوره‌های موجود راهنمایی شویم و داوریمان بر پایه ایده راهنما، در اصل پیرو پیش‌دآوری‌ها باشد؟ آیا شرط‌هایی را که کانت در رساله "جهت‌یابی" برای آزادی اندیشه برگذاشته، کفایت می‌کنند برای آنکه داورهای ما اسیر پیش‌دآوری‌ها نباشند؟ در پهنه علوم نظری شرط‌ها مشخص‌اند: سنجش‌گری، انسجام منطقی و تعیین جهت با نظر به واقعیت. مشکل، همچنان که دیدیم، در جایی است که واقعیتی در چشم‌انداز اندیشگی ما قرار ندارد که با کمک آن جهت‌یابی کنیم، یا در فضایی تیره و پر از ابهام قرار داریم که جهت‌یابی در آن دشوار است. شرط نخست جهت‌یابی درست، همچنانکه دیدیم، تفکری با انسجام منطقی است؛ این شرط ما را از تصوره‌های متناقض می‌رهاند اما به تنهایی تضمین‌کننده آن نیست که تصوره‌های خطا راهنمای فکر نشوند. شرط دوم، گرفتن موضع، یا تعیین جهتی است، که بتوان از آن قاعده‌ای عمومی ساخت. این به معنای فراتر رفتن از خواهش‌ها و گرایش‌های فردی است. بایستی تفکری گسترده داشت. این گستردگی به معنای توانایی نهادن خود به جای دیگری است. ایده نیکی به عنوان نیکی محصول این گستردگی است. شرط سوم، سمت‌گیری پراگماتیک است، برای رسیدن به نتیجه عملی و طبعاً ارتقای شانس خود برای تصحیح جهت. این شرط‌ها در یک فضای تهی و یا در خلوت فردیت نابغه برآورده نمی‌شوند. خود شرط دوم مبتنی بر وجود یک جمعیت است، مبتنی بر وجود عامه‌ای که خاصه‌های آن اساساً برابر هستند و بدین جهت هنجارها در میان آنها تعمیم‌پذیر است. شرط پیشین درستی تعمیم، در آنجایی که آن عامه در نظر باشد یا کلاً آن عامه متأثر از آن شود، این است که تعمیم‌دهنده خود را جدا از عموم نداند (نکته‌ای که حاصل نقد نبوغ‌گرایی و به عبارت دیگر حاصل نقد تصور وجود یک حقیقت اختصاصی است) و آنان را در اصل دارای همه امتیازاتی داند که



خود در پهنه اندیشه از آن برخوردار است. امتیاز نخست آزادی اندیشه است. پس سنجه^۴ اندیشه من، اندیشه آزاد دیگری است.

خلاصه بحث با نظر به پهنه سیاست

بحثی را که برپایه تفسیر رساله "سمت‌یابی" کانت پیش برده شد، خلاصه می‌کنیم آن هم به نظر به پهنه سیاست.

شرط آزادی اندیشه، آزادی بیان است. اندیشه در نهایت آنی است که به بیان درمی‌آید. آزادی بیان را محدود می‌کنند؛ اندیشه آزاد ماست که این محدودیت را درمی‌یابد و از آن انتقاد می‌کند. در این لحظه قرار گرفتن خود بر فراز موقعیت، تفاوت آزادی اندیشه و آزادی بیان را درمی‌یابیم. کشف ما این اصل را نقض نمی‌کند که آزادی بیان شرط انکشاف آزادی اندیشه است. ما آزادی اندیشه را کشف می‌کنیم به عنوان نیروی رانش گسست و تفرانش، که رشد تواند کرد اگر آزادی بیان برقرار باشد.

"آزادی اندیشه"، هم مفهومی است ناظر بر وجود انسانی (چیزی که در فلسفه‌های وجودی پدیدارشناختی با مفاهیمی مترادف با فراروی بیان می‌شود)، هم یک هنجار است؛ یعنی چیزی است که بایستی متحقق شود، به دست آورده شود، برقرار شود. پس یک وجه‌نمایی (modality) است، هم هست هم نیست، هم شاید است هم باید. هستی متحقق آن در آزادی بیان است، اما به عنوان هست و نیست، به عنوان امکان، از هستی متحقق خود یعنی آزادی بیان فراتر می‌رود.

بایستی در این فراروی، برای آنکه به جنبه هستی خود تکیه کند و تضمینی برای بقا داشته باشد، خود را به عنوان اصلی همگانی تقریر کند.

اما آزادی اندیشه به عنوان اصلی همگانی همانا آزادی بیان است.

آزادی اندیشه، هنجار دوران جدید است. دشمن آن قاعدتاً در قالب کسی یا مؤسسه‌ای ظاهر نمی‌شود که بر بیرق خود نوشته باشد مخالف آزادی اندیشه است. دشمن آزادی اندیشه در قالب "نابغه" یعنی موجودی خارق‌العاده ظاهر می‌شود که باید به او اقتدا کرد چون او اوست. دشمن آزادی اندیشه هر فردی یا مؤسسه‌ای است که گمان کند یا چنین تبلیغ کند که امتیاز راه‌یابی به حقیقت منحصر به اوست.

با نظر به این بحث و با نظر به تاریخ ایران معاصر، این تأکیدها برای انسان ایرانی ضروری است:

آزادی بیان، شرط تحقق پایدار آزادی اندیشه است.

هنجار آزادی اندیشه با منش اقتدا و مرید و مرادی نمی‌خواند.

پهنه دانش و پهنه اخلاق و سیاست جای انسان‌های خارق‌العاده، حزب‌های خارق‌العاده، نژادها و ملت‌های خارق‌العاده نیست. هر نوع خارق‌العادگی، هر نوع رازناکی، هر نوع

اتصال به منابعی سنجش‌ناپذیر چه در آسمان چه در زمین به دشمنی با آزادی اندیشه و بیان و کلا آزادی می‌انجامد.





روشنفکران لائیک در ایران معاصر / فرهاد خسروخاور*، محسن متقی**

چکیده

اگر چه از تکوین جریان روشنفکری لائیک بیش از یک قرن می‌گذرد اما ادبیات موجود در باره این نحله فکری هنوز جایگاه شایسته در پژوهش‌های مربوط به تحولات جریان‌ات روشنفکری نیافته است که یکی از علل آن را می‌توان ناهمگونی این جریان دانست. برای فهم بهتر تحولات فکری جریان روشنفکری لائیک ما دو دوره را از هم تفکیک کرده ایم که نقطه گسست آن انقلاب ایران است. در بخش نخست به جریان روشنفکران لائیک در ایران پیش از انقلاب و مخصوصاً پس از کودتای ۲۸ مرداد پرداخته ایم. در این دوران روشنفکران لائیک در چهره ناسیونالیسم و مخصوصاً مارکسیسم در روایت‌های گوناگون آن تجلی می‌یابند. در بخش دوم نخست به بررسی جریان روشنفکری لائیک و مخصوصاً برخی از چهره‌های شاخص در ایران پس از انقلاب پرداخته ایم. پس از فروکش کردن نقش روشنفکران بلند پرواز چهره تازه‌ای از روشنفکری در ایران پا به عرصه وجود می‌گذارد که ما نام روشنفکران میانجی و یا واسط به آن داده‌ایم. در قسمت آخر این نوشته به بررسی این پدیده پرداخته‌ایم که به دلیل نبود روشنفکران صاحب نام جایی در پژوهش‌های مربوط به جریان روشنفکری نیافته است.

در قرن نوزدهم و پس از شکست‌هایی که ایران در چند جنگ با روسیه متحمل شد ما شاهد حرکت‌ها و تکان‌هایی در میان مردان اهل سیاست، فرهنگ، علم و دین هستیم. در میان دینداران می‌توان از سید جمال الدین اسدآبادی نام برد که کوشید تا کشورهای اسلامی را از خواب غفلت بیدار کند. او در سفرهای خود در سرزمین‌های اسلامی مدتی هم توقف کوتاهی در غرب داشت و به دفاع از ایده اتحاد جهان اسلام همت گماشت. در دوران کوتاه زندگی در فرانسه همراه با محمد عبده مجله عروه الوثقی را منتشر کرد و به طرح پرسش‌هایی در

باب انحطاط جهان اسلام پرداخت و در همین دوران وارد بحث با ارنست رنان در باره رابطه میان علم و مذهب گردید.^۱ اگر چه حرکت سیاسی سید جمال و کوشش او جهت شوراندن توده‌های مردم و یا تلاش‌های او برای اصلاح حاکمان برای فهم تاریخ اندیشه و حرکت‌های دینی اهمیت بسیار دارد اما او هیچ طرح تازه‌ای در حوزه اصلاح اندیشه دینی و یا ورود اندیشه‌های تازه نداشت و اصلاح طلبی او بیشتر نوعی اصلاح طلبی عملی بود و تلاش اصلی خود را اصلاح جوامع اسلامی می‌دانست. اگر چه تلاش‌های سید جمال را کسانی چون عبده، رشید رضا و دیگران ادامه دادند اما در حوزه روشنفکران و سیاست مداران ایرانی در همان سال‌ها و مخصوصاً در سال‌های پایانی قرن نوزدهم بحث در باره عقب ماندگی ایران و علل آن بسیار مطرح شد و بسیاری از اهل فرهنگ و سیاست کوشیدند تا به جستجوی عوامل دور افتادن ایرانیان از کاروان تمدن بپردازند.

با طلیعه انقلاب مشروطیت بود که اندیشه‌ها و عقاید غربیان و مفاهیم مدرن کم کم وارد حوزه سیاست و اجتماع گردید و نوع تازه‌ای از روشنفکری در ایران پا به عرصه حیات گذاشت که هیچ پیوند و نزدیکی با محیط‌های رسمی دینی نداشت. نقش کسانی چون طالبوف، آخوند زاده، ملکم، میرزا آقا خان کرمانی، علیرغم همه اختلاف نظرها، در انتقال برخی از افکار و اندیشه‌های جدید انکار ناپذیر است. این روشنفکران یا به دلیل تاثیر پذیری از روسیه و یا سفرهایی که به کشورهای غربی داشتند بر این گمان بودند که لازمه خروج ایران از عقب ماندگی و انحطاط آن وارد کردن افکار و اندیشه‌های کشورهای پیشرفته است و کوشیدند تا با تکیه بر برخی از اندیشه‌های غربی به اصلاح جامعه ایران کمک کنند. اگر چه هیچکدام از این روشنفکران خود را سکولار، لائیک و یا بی‌دین قلمداد نمی‌کردند و برخی چون آخوند زاده سودای نوعی پروتستانتیزم اسلامی را در سر می‌پروراند اما این حرکت در کلیت خود خارج از نهادهای رسمی دینی آغاز شد و این روشنفکران به هیچ وجه در صد احیا دین، بازسازی و یا اصلاح اندیشه دینی نبودند. برخی از این روشنفکران در عین پذیرش نقش اسلام در فرهنگ ایرانی خود را مدافع ارزش‌های بنیادین فرهنگ غرب دانسته و بر پا کردن نهادهای سیاسی را بر پایه عقل و مشارکت مردم ممکن می‌دانستند و به همین دلیل ما این روشنفکران را لائیک، به معنی کوشش جهت جدا کردن کردن مرزهای سیاست از دیانت و جلوگیری از حضور دیانت در نهادهای سیاسی و نفی مشروعیت دینی برای نظام‌های سیاسی، می‌نامیم.

موضوع این نوشته پی جویی ریشه‌های این جریان فکری و تلاش جهت بازسازی تبارشناسی آن در تاریخ معاصر ایران است. در ادبیات سیاسی و جامعه روشنفکری ما واژه‌هایی چون لائیک، لائیسیت، سکولار و سکولاریزاسیون بار معنایی زیادی داشته و در موافقت و یا مخالفت با آن گروه‌ها و دستجات مختلفی روبرو هستیم. پرداختن بی‌طرفانه به این موضوع کار ساده‌ای نیست و نوعی بار ارزشی مثبت و یا منفی در استفاده از این واژه‌ها وجود دارد. این وضعیت در ایران پس از انقلاب و استقرار حکومت اسلامی و چیرگی روایت فقهی بر

۱. عنایت حمید، سیری در اندیشه سیاسی عرب از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم، امیر کبیر، ۱۳۷۶



صحنه سیاست و حکومت باعث شده است که عده ای در مخالفت با اندیشه‌های حاکم بر ایران خود را لائیک و یا سکولار بنامند. تشکیل انجمن‌ها و یا تارنماهایی چون سکولاریسم نو، سکولارهای دموکرات، جمهوری خواهان لائیک، سبزه‌های سکولار، از یکسو نشانه تلاش برای تمایز این گروه‌ها از جریان روشنفکری دینی و از سوی دیگر نشانه آشفتگی فکری در میان جریان روشنفکری جامعه ماست. حضور روشنفکران دینی و دفاع آن‌ها از نوعی سکولاریسم که نام سکولاریسم سیاسی بر آن نهاده اند به این پیچیدگی و آشفتگی نظری نیز دامن زده است. روشنفکران و روحانیونی چون سروش، شبستری، اشکوری، کدیور اکنون به صراحت مدافع جدایی نهاد دین از حکومت بوده و مانعی میان دینداری و سکولاریسم سیاسی نمی‌بینند ولی با وجود این دیوار بلندی میان روشنفکران دینی و هم‌تایان غیر دینی آن وجود دارد که گمان نمی‌کنیم که تنها روشنگری نظری گرهی از این کار بگشاید.

گونه‌شناسی روشنفکران لائیک

گونه‌شناسی و زمانبندی جریان‌های فکری خود کوششی نظری و ساخته کار پژوهشگران برای فهم پذیر کردن رویدادهایی است که در جامعه می‌گذرد. اگر چه سرآغاز تکوین روشنفکری لائیک به دوران انقلاب مشروطیت باز می‌گردد اما به گمان ما با شکل‌گیری حزب توده و ورود اندیشه‌ای مارکسیستی ما شاهد شکل‌گیری چهره تازه‌ای از روشنفکری هستیم که در نقد دین و سنت تکیه بر گنجینه ارزش‌های مارکسیستی و سوسیالیستی می‌کنند. با شکل‌گیری حزب توده و حضور او در صحنه سیاسی اولین جنبش فکری و منسجم غیر دینی در جامعه ما پا به عرصه وجود گذاشت و به دلیل نوع سازماندهی این حزب بسیاری از روشنفکران که در چهارچوب اندیشه‌های دینی و سنتی نمی‌گنجیدند نزدیک به این حزب شده و برخی جذب آن گردیدند.

جریان روشنفکری لائیک در ایران از یکپارچگی برخوردار نیست و گرایش‌های چندی در میان آنان وجود دارد که می‌توان به سه نمونه آن اشاره کرد:

نخست روشنفکرانی که با نقد سنت در روایت اسلامی آن خواهان بازگشت به دوران باشکوه ایران قبل از اسلام بوده و گمان می‌کنند که ورود اسلام مانعی در برابر پیشرفت ایران قرار داد. این روشنفکران در حوزه فرهنگ و ادبیات به احیاء اسطوره‌های ایران قبل از اسلام و یا ارزش‌گذاری رویدادها و حوادث ایران پیش از اسلام همت گماشته و کوشیدند تا برخی از شخصیت‌های تاریخی و اسطوره‌ای ایران پیش از اسلام را زنده کنند. این تاریخنگاری تخیلی، افسانه‌ای که در دوران پیش از انقلاب در آثار کسانی چون بهروز، پورداود، بهار، هدایت تجلی یافت در صدد ساختن نوعی هویت ملی برای ایران بود. این جریان در ایران پس از انقلاب و به دلیل استقرار حکومت اسلامی شکل‌های تازه‌ای به خود گرفت.^۲

گروه دوم روشنفکران چپ مارکسیستی در روایت‌های مارکسیستی، لنینیستی و کمونیستی هستند که با حزب توده آغاز و در سال‌های دهه چهل در سازمان‌های مارکسیستی با مشی

2. Manaf zadeh Alireza, la construction identitaire en Iran, Harmattan, 2009

چریکی تجلی پیدا می‌کند. حزب توده در سال‌های شکل‌گیری خود از رویارویی با سنت و مذهب احتراز می‌کرد و حتی عقاید مارکسیستی خود را پنهان می‌کرد و بسیاری از روشنفکران به این جریان پیوسته و ادبیات سال‌های ۱۳۲۰ و پس از آن کار این روشنفکران است. این روشنفکران چپ‌گرا در سال‌های ۲۰ تا انقلاب اسلامی از ارج و قرب بسیاری برخوردار و کنشگری آنان ارزش والایی در آن دوران بود. اگر حزب توده در ارتباط با مذهب و سنت بسیار محتاطانه عمل می‌کرد اما برخی از مبارزین انقلابی چپ به نقد مذهب پرداختند و کوشیدند تا تفسیر راست کیشانه از اندیشه‌های مارکس و لنین در باب مذهب ارائه دهند.^۲ روشنفکری لائیک در این سال‌ها در چهره روشنفکران چپ انقلابی و غیر انقلابی نمایان می‌شد.

گروه سوم را روشنفکران ملی‌گرا با تفسیری سوسیالیستی تشکیل می‌دادند که با نقد جریان حزب توده پا به عرصه وجود گذاشتند. این گروه از روشنفکران هر چند خود را ادامه دهنده تفسیری مارکسیستی و سوسیالیستی می‌دانستند با این وجود مرزبندی آشکاری با جهت‌گیری‌ها و سیاست‌های کلی حزب توده داشتند. نیروی سوم به رهبری خلیل ملکی که پس از جدائی از حزب توده شکل گرفت کوشید تا با گردآوردن برخی از مبارزان و روشنفکران جوان راه تازه‌ای در حوزه سیاست جدا از جریان حزب توده پایه‌گذاری کند.^۴

برای زمانبندی جریان‌ات لائیک در ایران معاصر ما روش تاریخی را انتخاب کرده و دو دوره مهم را از هم تفکیک می‌کنیم که انقلاب ایران گسست میان این دو دوره است:

دوره نخست در برگیرنده حضور و ظهور روشنفکران لائیک در عصر پهلوی است که کوشش‌های فکری این روشنفکران که حوزه‌هایی چون سیاست، فرهنگ و ادبیات را در برمی‌گیرد، در ایدئولوژی‌هایی چون ناسیونالیسم، مارکسیسم و نوعی برداشت جهان‌سومی تجلی می‌یابد. در دوران پهلوی اول ما شاهد رشد نوعی ناسیونالیسم هستیم اما در دوره پهلوی دوم جریان روشنفکری لائیک در چهره چپ و در روایت‌های گوناگون آن تجلی پیدا می‌کند.

دوره دوم دوران پس از انقلاب است که پس از غیبت دهه‌ساله اول انقلاب، روشنفکران لائیک کم‌کم در جامعه حضور یافته و با فعالیت‌های روزنامه‌نگاری، انتشار مجلات و یا ترجمه از آثار غربیان نقش مهمی در اشاعه افکار مدرن و لائیک در ایران بازی کردند. در دهه دوم و سوم انقلاب این روشنفکران در ورود اندیشه‌ها و افکار تازه بسیار موثر بودند اما از آغاز دهه چهارم ما شاهد ظهور گروه تازه‌ای از روشنفکران هستیم که نام

۲. امروز و با توجه به تغییر و تحولات جامعه ایران داوری درباره آن دوران بسیار تغییر کرده است و جدا از نقادی‌هایی که از دورن این جریان‌ها ما شاهدیم، اکنون برخی از نشریاتی که در داخل منتشر می‌شود به نقد چپ‌گرایی آن دوران پرداخته است. نوشته رضا خجسته زیر عنوان فدائیان جهل و سرمقاله‌های مهربانه به قلم محمد قوچانی آغازگر دوباره بحث و گفتگو در باب این دوران است.

درباره نوشته‌هایی که به نقد چپ پرداخته‌اند کتاب زیر خواندنی است:

مازیار بهروز، شورشیان آرمان خواه. در این کتاب نویسنده به خوبی نشان می‌دهد که فروپاشی جریان چپ در ایران نه ناشی از سرکوب جمهوری اسلامی و یا حوادث بین‌المللی بلکه ناشی از ناتوانی چپ در تحلیل انقلاب و تحولات ایران بود.

۴. داریوش آشوری، پرسه‌ها و پرسش‌ها، نشر آگه، ۱۳۸۸



روشنفکران واسط و یا میانجی به آن داده‌ایم. پس از کم رنگ شدن نقش روشنفکران انقلابی و روشنفکران بلند پرواز، این گروه تازه که نشانگر پویایی جامعه مدنی در ایران امروز است، نقش خاصی در طرح مسائل به ظاهر پیش پا افتاده بازی می‌کنند. آنان هر چند در صدد ارائه نظریه‌های کلان در باب جامعه، سیاست، حکومت و دین نیستند اما با تلاش‌های نظری و با فعالیت‌های عملی خود در صحنه مجازی، در پیشبرد برخی از ارزش‌های اصلی جهان مدرن نقش داشته‌اند. از آنجا که چهره مهم و شناخته شده‌ای در میان این گروه وجود ندارد در نتیجه در بسیاری از پژوهش‌های جامعه‌شناختی هیچ اشاره‌ای به این گروه نشده است.

روشنفکران لائیک در عصر پهلوی اول

اگر چه نقش انقلاب مشروطه در شکل‌گیری جریان روشنفکری لائیک انکار ناپذیر است اما بسیاری از روشنفکران در دوران رضاشاه یا به عرصه حیات گذاشتند و نقش مهمی در ساخت و پرداخت ایدئولوژی ملی‌گرایی بازی کردند. در آن دوران، ایران شاهد مدرن شدن حوزه‌هایی از زندگی فکری و سیاسی است و نوآوری‌های رضاشاه بی ارتباط با شخصیت خاص خود او نیست که کوشید تا با تکیه بر برداشتی آمرانه از تجدد، ایران را وارد دوره تازه‌ای از حیات خود کند. در دورانی که ناسیونالیسم ایدئولوژی غالب زمانه بود او وطن پرستی و یا ناسیونالیزم را بعنوان ایدئولوژی خود پذیرفت. رضا شاه تجددخواه بود بدون اینکه الگوی روشن و دقیقی از روند تجددخواهی داشته باشد و چون فاقد چنین الگویی بود در نتیجه بسیاری از روشنفکران را در کنار خود گردآورد و این روشنفکران نقش مهمی در روند مدرن کردن ایران داشتند. روشنفکرانی چون فروغی، پورداوود، اقبال و قزوینی با جذب شدن در بوروکراسی دولتی در انتقال افکار و عقاید و خلقیات مدرن در ایران اثرگذار بودند. این مدرن‌گری در چند حوزه انجام گرفت. در حوزه قضایی علی‌اکبر داور که از درس خواندگان ایرانی در سوئیس بود و در رشته حقوق تحصیلات خود را به پایان رسانده بود با ورود به ایران نقش مهمی در شکل‌گیری دستگاه دادگستری در سال ۱۳۰۶ بازی کرد. در حوزه تاسیس نهادهای آموزشی مدرن و مخصوصاً تاسیس دانشگاه در سال ۱۳۱۳ باید از علی‌اکبر سیاسی و نقش او در تاسیس دانشگاه یاد کرد.^۵ در حوزه مدرن‌گری زبان و تاسیس فرهنگستان اول نیز روشنفکران نقش مهمی داشتند. در این حوزه می‌توان از تاسیس فرهنگستان اول نام برد. حکومت پهلوی "مثل همه حکومت‌گران چیزی از زبان و مسائل آن نمی‌دانست این روشنفکران درون حاکمیت بودند که بر بنیاد روح ناسیونالیستی چهره برفضای آن دوران اندیشه برپا کردن فرهنگستان را پیش آوردند و ضرورت آن را به رضاشاه فهماندند".^۶ در کنار این نهادهای مدرن باید از تاسیس نهادهای دیگری چون ارتش، ثبت احوال و شناسنامه‌دار کردن ایرانیان نیز یاد کرد. همزمان با این کارها باید از اقدامات قلدرمنشانه او برای به کرسی نشاندن افکارش چون کلاه پهلوی در سال ۱۳۰۷ برای مردان و منع حجاب در مکان‌های عمومی در سال ۱۳۱۴ برای زنان نام برد. رضا شاه در کنار همه این کارهای مدرن و باارزشی که در تاسیس نهادهای مدرن کرد و کوشید تا جامعه‌ی قبیله‌ای دوره قاجار را وارد مرحله

۵. مهرزاد بروجردی، تراشیدم پرستیدم شکستم، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۹، ص ۱۲۳-۱۲۵.

۶. داریوش آشوری، سخنرانی در پاریس، ۱۳۹۱.

نوبنی در تاریخ ایران کند اما در سال‌های پایانی حکومتش به نوعی از در ستیز و بی‌مهری با روشنفکران درآمد که مهم‌ترین آن منع فعالیت احزاب سیاسی، برکناری تقی زاده از مقام سفیر ایران در لندن، مرگ فرخی شاعر تندرو در زندان، زندانی شدن علی دشتی در یکی از آسایشگاه‌های دولتی، برکناری احمد کسروی و سرانجام ضدیت با کمونیسم بود. او قانونی را تصویب کرد که بر طبق آن سازمان‌هایی که پادشاهی مشروطه را به خطراندازند یا مرام اشتراکی را تبلیغ کنند به ده سال زندان محکوم خواهند شد و این چنین بود که شش سال پس از به قدرت رسیدنش در سال ۱۳۱۶ نیز دستگیری گروه معروف به پنجاه و سه نفر رخ داد.

روشنفکران لائیک در دوران پهلوی دوم

با کنار رفتن رضاشاه، فرزند او به قدرت رسید و در سی و چند سال حکومت خود هم به شکل‌گیری جریان روشنفکری کمک کرد و هم در سرکوب آنان نقش مهمی داشت. در زمانه‌ای که با اصلاحات گمان می‌کرد که ایران را وارد مرحله نوبنی کرده است بسیاری از روشنفکران و جوانان دانشگاهی از سر مخالفت با او درآمدند و با گردهم آمدن در سازمان‌های سیاسی تزلزلی در بنیادهای حکومت پهلوی در انداختند و روحانیون نیز که حوزه فعالیت و دامنه عمل خود را محدود می‌دیدند کم کم سیاسی شده و با حرکت آیت الله خمینی به جریان مخالف نظام تبدیل شدند. برای فهم بهتر سالهای ۱۳۲۰ تا ۱۳۵۷ می‌توان سه مرحله را از هم تفکیک می‌کنم.

مرحله نخست دوران آزادی‌های سیاسی: که از سال ۱۳۲۰ آغاز و تا سال ۱۳۳۲ ادامه پیدا میکند که زمانه آزادی‌های نسبی و شکل‌گیری احزاب نامیده شده است. بیرون رفتن رضا شاه، آمدن پسرش و قدرت نداشتن آنچنانی او، تشکیل حزب چپ‌گرای توده و حزب راست‌گرای اراده ملی، ائتلاف جبهه ملی در آن دوران و حزب دموکرات قوام در سال ۱۳۲۵ که پس از سقوط قوام در سال ۱۳۲۷ از بین رفت. این دوران زمانه قدرت گرفتن و سر برآوردن و مشروعیت بخشیدن روشنفکران چپ است. در این سال‌ها کم کم در حزب توده هم انشعابی بوجود می‌آید که منجر به تشکیل نیروی سوم می‌شود که رهبر این جریان خلیل ملکی است. این گروه هم با جهت‌گیری کلی حزب توده مخالف بود و هم مخالف با گرایش‌هایی بود که بعداً نام اسلامگرایی به خود گرفتند. بد نیست که اشاره‌ای هم به کنگره ای نویسندگان ایران در سال ۱۳۲۵ بیا فکنیم. میزبان این کنگره، انجمن فرهنگی ایران و شوروی است که با حضور ۷۸ شاعر و نویسنده برگزار می‌شود. ریاست این کنگره را محمدتقی بهار، وزیر فرهنگ وقت به عهده دارد و افرادی چون کریم کشاورز، صادق هدایت، دهخدا و فروزانفر نیز حضور دارند. اگر دوران رضاشاه را زمانه شکل‌گیری روشنفکری وطن‌پرست یا ملی‌گرا بدانیم دوره ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ دوره شکل‌گیری روشنفکران چپ‌گرا است که تحت تاثیر فعالیت‌هایی که در روسیه و کمک‌هایی که در روسیه می‌شد به شکل‌گیری حزب توده پرداختند. در این دوران حزب توده فعالیت‌های بسیار آشکار داشت و بسیاری از روشنفکران و نویسندگان به این حزب پیوستند. مرحله دوم دوران سکوت روشنفکران: از سال ۱۳۳۲ آغاز و تا اوایل دهه ۱۳۴۰ ادامه می‌یابد. این دوره ما شاهد سقوط حکومت ملی مصدق و سرکوب و زندانی کردن مخالفین



هستیم. با شکست حکومت ملی دکتر مصدق و بازگشت محمد رضا شاه به سلطنت مرحله تازه‌ای از سرکوب روشنفکران آغاز شد. محمد رضا شاه با قدرت دادن به سازمان امنیت و بازگذاشتن دست او در سرکوب مخالفان زمینه سختگیری و حتی گوشه‌نشینی برای کسانی منجر شد که هیچ تعلق خاطری به حزب توده و اندیشه‌های مارکسیستی نداشتند و افرادی چون شاهرخ مسکوب یا شاعری مانند اخوان ثالث نیز در این سال‌ها در زندان بودند. در این دوران نوعی ادبیات انقلابی و اشعار مبارزه‌جویانه شکل می‌گیرد.

مرحله سوم ظهور روشنفکران لائیک، چپ و انقلابی ۱۳۴۰-۱۳۵۷: اگر دهه ۳۰ دوران قدرت‌گیری حزب توده و روشنفکران نزدیک به این جریان بود دوران دهه چهل تا سال ۵۷ را می‌توان عصر شکل‌گیری روشنفکران انقلابی سرنگون‌طلب نام داد. در این دوران ما شاهد حضور روشنفکران انقلابی هستیم که در سازمان‌های سیاسی گرد آمده و خود را مدعی پیروی از ایدئولوژی مارکسیستی می‌دانند. بابک احمدی سال‌های دهه چهل را دهه تضادها دانسته و معتقد است که ایران در آن دوران درگیر تحولی سریع بود که آمیزه‌ای از کهنه و نو بود چرا که در این سال‌ها ایران تحولات شگرفی را در حوزه اقتصاد، فرهنگ و سیاست به خود دید. و حتی در حوزه‌هایی چون جهانگردی ما شاهد رشد این صنعت می‌باشیم. و یا در حوزه انتشارات نیز انتشارات فرانکلین، امیر کبیر و خوارزمی، هر چند در سال‌های قبل شکل گرفته بودند، اما در این دهه شکوفا شدند.

در این دوران روشنفکران لائیک جدا از فعالیت‌های سیاسی در برخی از حوزه‌های فکری نیز حضور داشتند برای نمونه در حوزه ادبیات بسیاری از کارهای شاملو، فروغ، اخوان در این دوران خوانندگان بسیاری یافت. هرچند اخوان بسیاری از اشعار خود را در سال‌های قبل از دهه چهل منتشر کرده بود اما در این دهه نیز او با اشعار خود و برخی از شعرهایش جایگاه مهمی داشت. احمد شاملو دیگر شاعر با اهمیت این دوران است که اشعارش به هیچ وجه صیغه دینی نداشته و به نوعی دفاع از جریان‌های سیاسی دوران خود است. در حوزه ادبیات ما شاهد انتشار آثار گلستان و ساعدی و گلشیری هستیم و نوعی ادبیات مدرن در این دوران پا به عرصه وجود می‌گذارد.

در حوزه فکری انجمن حکمت و فلسفه، کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان، موسسه تحقیقات اجتماعی حاصل این دوران است. شک نیست که دهه چهل "بدون تردید دهه تعیین‌کننده‌ای بود، دوره خلاقیت و انفجار اندیشه‌های ایرانی بعد از سال‌ها سکوت و سکون و رخوت. بخصوص در حوزه ادبیات و هنر و البته گونه‌ای اندیشه سیاسی ضد استبدادی-استعماری"^۷.

در همین سال‌ها ما شاهد گسترش گفتمان غرب ستیزی هستیم که با انتشار کتاب غرب زدی آل احمد ابعاد تازه‌ای به خود می‌گیرد. دو گروه هایدگریان مسلمان و حلقه فردید در نقد و نفی غرب و یورش به تجدد نیم‌بند نقش مهمی بازی کرده و به ساختن نوعی گفتمان هویتی پرداختند. این گفتمان غرب‌ستیزانه در آستانه انقلاب با کتاب «آسیا در برابر غرب» شایگان و

۷. درباره روشنفکری دهه ۴۰، مصاحبه سیروس علی نژاد با محمد صنعتی

نوشته‌های نراقی مطرح شد و در فضای پس از انقلاب فردید به فعالیت‌های فرهنگی خود ادامه داد و کوشید تا تفسیر خاصی از انقلاب ایران و ولایت فقیه ارائه دهد. این روشنفکران نیز علی‌رغم همه اختلافی که با دیگر روشنفکران داشتند به نوعی روشنفکر لائیک بودند.

انقلاب ایران و استقرار حکومت اسلامی: پایان موقتی روشنفکران لائیک

با پیروزی انقلاب ایران و استقرار حکومت اسلامی روشنفکران لائیک به حاشیه رانده شدند و حتی کوشش‌های برخی از آنان برای نزدیکی به روحانیت و مشروعیت‌بخشی کارساز نبود. در دوران آغاز انقلاب بخشی از این روشنفکران به دیدن آیت الله خمینی رفتند اما رهبر انقلاب از آنان خواست تا قلم‌های خود را در خدمت اسلام قرار دهند و این روشنفکران دریافتند که انتظار مشروعیت از نظام برآمده از انقلاب عبث است. در این سال‌ها ما شاهد شکل‌گیری روشنفکران ارگانیک به تعبیر گرامشی هستیم که در خدمت حکومت برآمده از انقلاب هستند و می‌کوشند تا مبانی مشروعیت برای نظام اسلامی درست کنند و بسیاری از آنان یا مستقیماً وارد نهادهای حکومتی شدند و یا در مرکز مطالعات استراتژیک به نظریه‌پردازی مشغول گردیدند. در این دوران روشنفکران لائیک نه در حوزه نظری و نه در حوزه عملی حضور آچه‌نانی نداشته و بسیاری از آنان در سازمان‌های سیاسی به فعالیت مشغول هستند. وضعیت جنگ با عراق و حوادث سال‌های شصت، وضعیت جامعه را در نفی هر گونه عقاید دیگر اندیشانه قرار داد و روشنفکران لائیک در وضعیت شکننده‌ای قرار گرفتند. در نیمه دوم دهه ۶۰ کم‌کم زمینه‌گذار از جامعه انقلابی به وضعیت پسانقلابی ممکن شد. پایان جنگ با عراق، فوت رهبر انقلاب، فروپاشی نظام کمونیستی زمینه‌ساز نقد حکومت‌های ایدئولوژیک و گسست با آرمانگرایی انقلابی در شکل‌های مارکسیستی و دینی آن گردید.

اگر چه سال‌های دهه شصت بسیار بر روشنفکران سخت گذشت با وجود این آنان از پا ننشستند و کوشیدند تا با انتشار مجلات حضور داشته باشند. جواد مجابی در مقاله‌ای در یادبود مختاری می‌نویسد: "دوران سکوت را بر ما تحمیل کردند با هدف کنارزدن و حذف و امحا. اما بسیاری از این آفرینشگران در این سال‌های سکوت [سال‌های ۶۰] - که من آن را دوران تأمل مینامم - اندیشیدند، در حوادث گذشته غور کردند، آینده را به چشم‌انداز کشیدند، کارکردند، خلق کردند و بازهم در باره خود، کارشان، مردم، فرهنگ و کشور و جهان پیرامون تأمل کردند. درواقع نوعی بازنگری ژرف در باره آنچه بودیم و هرچه گذشت و آمادگی برای روزهایی که پیش‌رو داشتیم."^۸ و در چنین وضعیتی است که ما شاهد حضور نشریات روشنفکری هستیم که دغدغه دامن زدن به مسائل مربوط به ایران و جهان در حال تغییر را دارند. با ورود به دنیای پساکمونیسم و بحران اندیشه دینی، که تجلی آن را در مشکلات حکومت برآمده از انقلاب می‌بینیم، نوعی بازنگری در باب بنیادهای فکری جریان روشنفکری و ضرورت شناخت مبانی فکری غرب آغاز می‌شود. نشریاتی چون آدینه، دنیای سخن، گردون، تکاپو، گفتگو، جامعه سالم در این سال‌ها منتشر شده و می‌کوشند تا در دامن

۸. به نقل از کاظم کردوانی، «بسترهای فکری، فرهنگی و اجتماعی پیدایش جنبش سبز»، نشریه آزادی اندیشه، شماره اول خرداد ۹۴



زدن به بحث‌های نظری مشارکت کنند. کتاب نقد آگاه در چند شماره خود در کنار مقالات مختلف زمینه بحث و نقد استالینیسم را در بحث‌های میان نجف دریابندری و عباس میلانی آغاز می‌کند. نشریه ارغنون با هدف ترجمه آثار مهم فلسفه، جامعه‌شناسی، ادبیات، روانکاوی پا به عرصه حیات گذاشته و در بیست شماره خود خواننده را با کثرت گرایش‌های فکری غرب آشنا می‌کند. نشریه کیان در آغاز دهه ۷۰ با انگیزه دفاع از روشنفکری دینی منتشر می‌شود و برخی از روشنفکران لائیک در این نشریه مقالات خود را منتشر می‌کنند. در این مجله ما شاهد برگزاری میزگردهایی با حضور جواد طباطبایی رامین جهانگلو و مقالاتی از برخی پژوهشگران ایرانی مستقر در غرب هستیم. در نشریات حوزوی چون نقد و نظر نیز ما شاهد انتشار نوشته‌هایی از حسین بشیریه هستیم.

از آنجا که جریان روشنفکری لائیک هنوز تبدیل به جنبش فکری گسترده نگردیده است و در نام‌هایی خاص خلاصه می‌شود در این بخش می‌کوشیم تا به معرفی چند چهره شاخص این گرایش فکری بپردازیم. البته شاید این نویسندگان باصفت لائیک در مورد خودشان موافق نباشند و حتی آنچنان سختی میان آنان وجود نداشته باشد با وجود این منظور ما از لائیک نامیدن این افراد نبودن‌شان در سپهر اندیشه دینی، بکار نبردن مفاهیم دینی برای تحلیل پدیده‌های اجتماعی، دفاع از حکومت عرفی، تعلق به سنت‌های فلسفی غرب، کوشش جهت انتقال بخشی از سنت فکری-فرهنگی و فلسفی غرب از طریق ترجمه و تالیف است.

می‌توان دو گرایش کلی را در میان روشنفکران لائیک از هم تفکیک کرد:

نخست روشنفکران نظریه پرداز که می‌توان از جواد طباطبایی و آرامش دوستدار و حسین بشیریه نام برد. طباطبایی با طرح زوال اندیشه سیاسی در ایران و ضرورت بازخوانی سنت از دید مدرن و اهمیت زنده کردن جدال متقدمین و متجددین نقش مهمی در طرح فلسفه سیاسی در ایران بازی کرده است. آرامش دوستدار نیز با طرح "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" به نقد رفتارهای روشنفکران ایرانی پرداخته که هنرشان همانا نیندیشیدن است. بشیریه هر چند نظریه خاصی ارائه نداده است اما او از کسانی است که در ورود مفاهیم حوزه جامعه‌شناسی سیاسی نقش مهم داشته و از سوی دیگر به تربیت نسل تازه‌ای از روشنفکران همت‌گمارد که برخی از آنان تبدیل به چهره‌های شاخص جریان اصلاح طلبی در ایران شدند.

دوم روشنفکران مولف، جستارنویس و مترجم. در سال‌های پس از انقلاب برخی از روشنفکران کوشیدند تا به تالیف کتاب‌هایی در زمینه شناخت گرایش‌های فلسفی غرب برآیند. در این میان بابک احمدی با انتشار کتاب "مدرنیته و اندیشه انتقادی" و دو جلد "ساختار و تاویل متن" نقش مهمی ایفا کرد. در کنار این آثار تالیفی او کتاب‌های بسیاری در باره فیلسوفانی چون مارکس، هایدگر و یا در باب هنر منتشر کرده است. داریوش آشوری نیز در کنار ترجمه کتاب‌هایی از متفکرین غربی مقالات بسیار در نقد فرهنگ و روشنفکران منتشر کرده است. هدف ما از این تقسیم‌بندی تاکید بر گرایش غالب میان این روشنفکران لائیک است و گونه طباطبایی در کنار نظریه پردازی به مقاله‌نویسی و هم به ترجمه پرداخته است و یا بابک احمدی نیز کتاب ترجمه کرده است.

این روشنفکران علی‌رغم خاستگاه‌های متفاوت در چند نکته با هم مشترک هستند: نخست اینکه تغییر و تحولات جامعه ایران بدون در نظر گرفتن سنت و نگاه انتقادی به آن ناممکن است.

دوم طرح اندیشه انتقادی با نقد چپگرایی و گسست با اندیشه‌های تمام خواهانه از نوع اسلامی و مارکسیستی ممکن است.

سوم بسیاری از این روشنفکران اهمیت اساسی به ترجمه آثار غربیان برای انتقال اندیشه جدید قائلند و بر این باورند که ترجمه آثار غربیان راهگشای برخی از معضلات فکری جامعه ایران است.

انگیزه اشاره ای به کارها و نوشته های برخی از این روشنفکران می‌کنیم.

آشوری: نقش زبان در سکولار کردن اندیشه‌ها

در میان روشنفکران لائیک که به دو نسل قبل و بعد از انقلاب تعلق دارند داریوش آشوری از جایگاه مهمی برخوردار است. گستردگی حوزه‌های پژوهشی و تلاش‌های او برای یافتن زبان منطبق با نیازهای فکری دوران ما و کوشش‌هایش برای ترجمه آثار فیلسوفان غربی از او چهره بی‌همتایی ساخته است. آشوری در عین حال از روشنفکرانی است که حضور فعال در بحث‌های روشنفکری حوزه عمومی داشته و از درگیر شدن با دیگران روشنفکران هراسی ندارد. او از معدود روشنفکران ایرانی است که شیفته گفتمان غرب زدگی آل احمد نشد و در همان جوانی با شجاعت به نقد برخی از مبانی فکری جلال پرداخت. نکته سنجی‌ها و باریک‌بینی‌های آشوری را می‌توان در نوشته‌های او دنبال کرد که در زبان فارسی جستار نویسی نام دارد است. مقاله بلند او زیر عنوان "درآمدی بر معنای جهان سوم" از نقدهای جدی بر رفتار روشنفکران مارکسیست و شیفتگی بسیاری از آنان نسبت به استالینسم است. او در این نوشته به خوبی به نقد کسانی پرداخته است که همچنان وسوسه انقلاب داشته و به تحسین استالینسم و قدرت قهار او مشغول اند.

آشوری در حوزه‌های مختلفی پرسه زده و پرسش‌هایی را طرح و پاسخ‌های خود را برای داوری و نقد در برابر ما قرار داده است. ترجمه، واژه‌آفرینی، جستارنویسی، تهیه فرهنگ علوم انسانی بخش مهمی از تالیفات او را تشکیل می‌دهد. او همچنان به کار پژوهش، تالیف و جستار نویسی مشغول است زیرا "من هرگز نخواسته‌ام و نتوانسته‌ام خود را به یک زمینه حرفه‌ای پایبند کنم بلکه همیشه کششی درونی می‌بایست مرا به سوی جستار مایه‌ای و زمینه‌ای کشیده باشد"^۹.

آشوری در جوانی و حتی نوجوانی همچون بسیاری از هم‌روزگاران خود دل در گرو حزب توده بست اما این نزدیکی آنچنان پایدار نبود و با جدا شدن از این حزب و آشنایی با ملکی در سال ۱۳۳۷ به عضویت حزب زحمتکش ملت ایران (نیروی سوم) در آمد. این جریان‌ی که در عین پایبندی به آرمان‌های سوسیالیسم و دفاع از ارزش‌های عدالت‌جویانه، نقاد

۹. اندیشه پویا، مرداد و شهریور ۱۳۹۲، ص ۱۰۱



ستمگری‌های و استبداد سوسیالیسم موجود بود که بهشت موعودشان نزد نیروی سومی‌ها چیزی جز جهنم موجود نبود. در سال ۱۳۴۶ از اعضای موسس کانون نویسندگان و جزء هیئت دیران آن کانون شد. اما دل او سودای عشق دیگری داشت. آشنایی با نوشته‌های نیچه او را وارد دنیای فلسفه و ماجراهای آن کرد و بخشی از زندگی خود را صرف ترجمه آثار او کرد. زمانی که نخستین کتاب نیچه را خواند در پشت کتاب او این بیت حافظ را نوشت

غلام آن کلام که آتش افروزد
نه آب سرد زند از سخن بر آتش تیز

آشنایی با نیچه و اندیشه او، آشوری را به سوی ترجمه نوشته‌های این فیلسوف آلمانی کشاند و دل به نوشته‌های او سپرد و جایگاه اندیشه‌های او را زیست. در زمانه‌ای که مارکسیسم، کمونیسم، انقلاب، قهر انقلابی دل و دماغ همه را ربوده بود به ترجمه کتاب‌های این فیلسوف آلمانی همت گمارد و طعنه طاعنان را به تن پذیرفت. به جای ترجمه کتاب‌های لنین، رژیم دبره و یا چه گوارا که می‌توانست او را محبوب انقلابیون مسلمان و کمونیسم کند راه "فلسفیدن با پتک" را برگزید و به شکست بسیاری از بت‌های زمانه خود پرداخت. این روحیه گریز از سرسپردگی و شکست "بت‌های ذهنی و خاطرات ازلی" و درافتادن با قطب‌های روشنفکری زمانه خود را، آشوری از جوانی و با نقد نوشته آل احمد آغاز کرد.

تجربه ترجمه او را به توانایی‌ها و ناتوانی‌های زبان فارسی در انتقال مفاهیم و واژه‌های غربی آگاه کرد و بخش مهمی از زندگی فکری خود را وقف ساختن واژگان مناسب و کوشش جهت توانا کردن زبان فارسی کرد.

واژه‌هایی چون گفتمان، ابر قدرت، آرمانشهر که در زبان روزمره و در نوشته‌های فارسی زبانان برجستگی خاصی دارد از بساخته‌های او هستند. کتاب «بازاندیشی زبان فارسی» نشانگر آگاهی او بر توانایی‌های زبان فارسی جهت استفاده از پیشوندها، پسوندها، و جستوی معادل برای برخی از اسمهای زبان‌های غربی چون اومانیزم، مارکسیسم، ماتریالیسم، می باشد.

در برخورد با زبان فارسی او کوشیده است تا از راه افراط و تفریط دوری گزیند. نه خواهان عرب‌زدایی از زبان فارسی است و نه مدافع ورود بی قید و شرط واژگان غربی در این زبان. از دید او با شناخت بهتر ساختار زبان فارسی و آگاهی بر توانایی‌های این زبان و گشودن آن به روی دنیای مدرن می‌توان بر کارآرایی‌های این زبان افزود.

آشوری خود را محدود به اندیشه کردن در باب زبان نکرد بلکه کوشید تا رابطه این زبان را با فرهنگ و دیگر ساختارهای معنایی جهان ایرانی- اسلامی بکاود. به همین دلیل است که رابطه زبان با مدرنیته محور کوشش‌های اساسی او در بازاندیشی در باره زبان و روشن کردن نسبت ما (مای ایرانی، اسلامی، جهان سومی) با دنیای غرب است.

رابطه ما با غرب و فراز و فرود روشنفکران ما در باب غرب از دغدغه‌های فکری آشوری است چرا که وسوسه غربی شدن و یا نفی دست آوردهای غرب از دغدغه نه تنها روشنفکران بلکه بسیاری از سیاست‌مداران و کنشگران ایرانی در صد سال گذشته است. بیش از یک قرن است که ما میوه ممنوعه غرب را چشیده‌ایم و با هیبوط مان آگاه به برهنگی خود شده ایم.

کوشش‌های ما برای پوشاندن این برهنگی و لباس‌های عاریتی که از غرب خریده و یا وام گرفته ایم همگی مناسب اندام ما نیست و گهگاه شکل و شمایل ما را هم برای خودمان و هم برای غربیان ناموزون و عجیب جلوه داده است. به قول آشوری ما راه حل این وضعیت را به جای بازاندیشی در بنیادهای هستی‌شناسانه انسان ایرانی در روی کردن به اسلامگرایی، باستانگرایی و شکل‌های نوین بنیادگرایی جستجو کرده ایم. اما آنچه همچنان پا برجاست داستان راز قدرت غرب است و کوشش‌های ما در شیشه کردن این مار تا کنون به جایی نرسیده است و ما همچنان شیفته قدرت غرب یا مخالف سرسخت آن هستیم. اما داستان غرب‌گرایی، غرب‌ستیزی و غرب‌شناسی در نوشته‌های آشوری خود حدیث دیگری است.

آشوری اگر چه خود را در سپهر روشنفکران لائیک و سکولار می‌داند با این وجود همسخنی و همدلی خاصی با روشنفکران دینی داشته و نقش آنان را در متحول کردن روحیات و خلقیات بخشی از جامعه مهم می‌داند.

آشوری پروژه فکری خود را درمان زیست جهان پریشان ما، آشفتنگی ذهنی و روان پریشی ما قرار داده است اما به محدودیت‌های کار خود واقف است و معتقد است که "به رغم همه دشواری‌های زندگی در چنین روزگار پرآشوب و پرخطر، و همه تنگناهای مادی و روانی در آن، آنچه طبع من می‌طلبیده و استعداد آنرا داشته‌ام و برای مردم خود سودمند می‌دانسته‌ام، تا حد پذیرفتنی به انجام رسانده‌ام و از روزگار چندان طلبکار نیستم"^{۱۰}

بابک احمدی

در میان روشنفکران لائیک بابک احمدی هم به دلیل کتاب‌های تالیفی خودش و هم کوشش‌هایش در جهت طرح فیلسوفان غربی جایگاه ارزنده‌ای دارد. او از روشنفکران تاثیر گذار دوران پس از انقلاب است و اگر از ترجمه بخشی از کتاب لوکاچ زیر عنوان "تاریخ و آگاهی طبقاتی" بگذریم دو کتاب تالیفی او نقش مهمی در شناخت اندیشه‌های فلسفی غرب و جریات انتقادی آن دیار بازی کرد. مدرنیته و اندیشه انتقادی او که به نوعی طرح پروژه هابرماس در کتاب گفتمان فلسفی در باب مدرنیته است خواننده ایرانی را با تحولات فکری غرب و کثرت‌گرایی‌های فلسفی آن دیار آشنا می‌کند. اما اثر مهم او "ساختار و تاویل متن"^{۱۱} است که در دو جلد در سال ۱۳۷۲ منتشر شد. در این کتاب که به نوعی اثری تالیفی است بابک احمدی خواننده ایرانی را که در آن دوران امکان دسترسی به آثار بسیاری از نویسندگان را نداشت با اندیشه‌های بسیاری از فیلسوفان تاثیر گذار غرب آشنا و سر تحول فکری آنان را بازمی‌نمایاند. بابک احمدی جدا از ترجمه، تالیف و نویسندگی در بحث‌های سیاسی نیز مشارکت کرده و با دخالت در بحث‌های روشنفکری می‌کوشد تا به گشودن فضای سیاسی و جامعه مدنی کمک کند. کتاب «کار روشنفکری» او که متاسفانه پژوهی در میان اهل کتاب

۱۰. ملک الشعرا چریکهای فدائی نشد م تا مترجم نیچه ممانم، گفتگو با داروش آشوری در باره کارنامه ۵۰ ساله او، اندیشه پویا، مرداد و شهریور ۱۳۹۲

۱۱. بابک احمدی، ساختار و تاویل متن، جلد ۱، نشانه شناسی و ساختار گرایی، نشر مرکز، ۱۳۷۰، جلد ۲، شالوده شکنی و هرمنوتیک.



نداشت نوعی دعوت جامعه روشنفکری به اندیشیدن در باره مفهوم روشنفکری و دوری گزیدن از دریافت‌های ذات‌گرایانه است. کتاب «ساختار و هرمونتیک» او نیز نوعی یادآوری بحث‌های نظری میان لوی استروس و پل ریکور در باب تفسیر و تاویل است. او هر چند خود را در حوزه فلسفی وامدار اندیشه‌های هایدگر می‌داند اما در حوزه سیاست و فلسفه سیاسی نقش پوپر و نقادی‌های او را برای گشایش فضای سیاسی انکار ناپذیر دانسته و تقلیل فضای فکری جامعه ما را به پوپری‌ها و هایدگری‌ها ناکارآمد قلمداد می‌کند. بابک احمدی از نقادان اندیشه‌های چپ‌گرا و مخصوصاً حرکت این روشنفکران در سالهای ده ۴۰ و ۵۰ است و نوشته او در مجله اندیشه پویا به بحث‌های زیادی دامن زد.^{۱۲}

آرامش دوستدار و نقد فرهنگ دینی

آرامش دوستدار در میان اهل کتاب به دلیل نوشتن چند اثر در نقد فرهنگ دینی و وضعیت روشنفکری بسیار مطرح است. توجه و پرداختن به کارها و نوشته‌های او، هم به دلیل نقادی‌های صریح و روشن او به فرهنگ دینی و رفتارهای روشنفکری است و هم به دلیل سرخوردگی بخشی از جوانان و اهل فکر از روند تغییر و تحولات ایران و سلطه حکومتی دینی بر جامعه ایران. آرامش دوستدار و جواد طباطبائی امروزه به مرجع فکری و پیشوای روشنفکری کسانی تبدیل شده‌اند که می‌کوشند در برابر بحران موجود در حوزه فرهنگ، فکر و اندیشه راه تازه‌ای جستجو کنند و تمایز خود را با جریان نواندیشی دینی به سرکردگی کسانی چون سروش، شبستری، کدیور، ملکیان، اشکوری نشان دهند.

نوشته‌های آرامش دوستدار متأسفانه در ایران امکان چاپ نیافته‌اند. هر چند اهل کتاب از راه‌های مختلف با نوشته‌ها و افکار او آشنا هستند و در برخی از کتاب‌هایی که در ایران چاپ شده‌اند اشاره‌ای به کارهای او شده است. با در نظر گرفتن تأثیر مستقیم و غیر مستقیم دوستدار بر جریان‌های روشنفکری معاصر و مخصوصاً پس از انقلاب می‌توان او را در زمره روشنفکران بلند پرواز نام داد که می‌کوشند تا نظریه‌ای فراگیر برای مشکلات فکری ما طرح کرده و پاسخی به بحران‌ها و بغرنجی‌های ما دهند.

اگرچه آرامش دوستدار هیچگاه واژه لائیک را همچون صفتی برای خود انتخاب نکرده است با وجود این پروژه اصلی او همچون دیگر روشنفکرانی که از آن‌ها در این نوشته نام بردیم بنا کردن بنیادهای فکری خارج از زبان و کلام دینی است. آرامش دوستدار برای فهم پذیر کردن نظریات خود، همچون هر نویسنده و متفکری، چند مفهوم‌سازی کرده است که روشن کردن این مفاهیم به فهم بهتر نظریات او کمک می‌کند.

آرامش دوستدار متولد تهران است و پس از پایان تحصلات دبیرستانی وارد دانشگاه تهران شد. سپس برای ادامه تحصیل در سال ۱۳۳۷ به آلمان رفت و در رشته فلسفه رساله دکتری خود را در باب «متافزیک اخلاق در فلسفه اراده معطوف به قدرت در نزد نیچه» به پایان رساند. در سال‌های تحصیل در آن کشور (۱۹۵۹-۱۹۶۱) در کنار تحصیل در فلسفه به مطالعه

۱۲. بابک احمدی، دهه تضادها ایران درگیر تحولی سریع، آمیزه‌ای بود از کهنه و نو، اندیشه پویا، آذر و دی ۱۳۹۲

ادیان پرداخت. پس از پایان تحصیلات خود در فلسفه به ایران بازگشت و در دانشگاه تهران به تدریس فلسفه مشغول شد. با پیروزی انقلاب ایران همچون بسیاری از همروزگان خود به اروپا آمد و در کشور آلمان اقامت گزید. نخستین کتاب آرامش دوستدار زیر عنوان "ملاحظات فلسفی در دین، علم و تفکر: بینش دینی و دید علمی" در سال ۱۳۵۹ در ایران بوسیله نشر آگاه چاپ شد. دیگر آثار او در خارج از ایران انتشار یافت.

کار دوستدار نقد فرهنگ دینی حاکم بر ایران است و نظریه او در این باب نخست به صورت چند مقاله در نشریه الفبا و سپس در کتابی با عنوان "امتناع تفکر در فرهنگ دینی"^{۱۳} منتشر شد. در کنار نقد فرهنگ دینی او به نقد رفتارهای روشنفکری و فرهنگی ما پرداخت و در کتاب "درخششهای تیره - روشنفکری ایرانی و هنر نیندیشیدن نگاهی به رفتار فرهنگی ما" با بررسی دو مفهوم دینخویی و روزمرگی به نقد جریان‌های روشنفکری ایران در صد سال گذشته پرداخت. پروژه روشنگری دوستدار نقد فرهنگ دینی و ضرورت اندیشیدن به امتناع تفکر در چنین فرهنگی و اهمیت رفتارهای روشنفکران ایران در صد سال گذشته است

فرهنگ دینی به نظر او "کلا و در وهله اول فرهنگی است که از شکم آن "ما" ی لاهوتی زاده و در دامن آن پرورده شده است. ارزش های خود را از آرزوها، هیجان‌ها و بر رویهم از عوارض پیش‌زایمانی، زایمانی، پس‌زایمانی اجتماعی آن دارد". (درخشش های تیره ص XIII)

اما فرهنگ دینی دارای ابعاد خاص خود است. نخستین بعد فرهنگ دینی اینست که به جای پرسش و تحلیل و استدلال به مرجعی بی چون و چرا برای هدایت فرد تبدیل می‌شود. دومین بعد فرهنگ دینی به رسمیت شناختن مرجع خود است. سومین بعد فرهنگ دینی برتری خبر بر دلیل است. بعد چهارم این فرهنگ دینی این است که منشاء اخبار در آن نهایتاً و لااقل نیمه بشری - نیمه آسمانی است. و سرانجام اینکه فرهنگ دینی تمام‌خواه است.^{۱۴} و بر بستر چنین فرهنگی است که مسئله امتناع و ناتوانی اندیشیدن در فرهنگ دینی ما مطرح می‌شود. کتاب "امتناع تفکر" کوشش اوست برای روشن کردن این جنبه از فرهنگ و تاریخ ما. این کتاب مشروحاً نشان می‌دهد که در فرهنگ دینی استثنائاً اندیشیدن ممکن شده است، اما چون امکان پروردن و بالیدن نداشته بی‌تأثیر مانده است.

کتاب نخست او توصیف و تشریح مفهوم امتناع و زمینه‌های نیاندیشیدن در فرهنگ دینی و کتاب "درخشش های تیره" بررسی و نقد جریان‌های روشنفکری در تاریخ ایران و مخصوصاً صد سال گذشته است. در این کتاب دوستدار با بهره‌گیری از دو مفهوم دینخویی و روزمرگی نشان میدهد که چگونه جریان روشنفکری در ایران معاصر ناتوان از طرح پروژه انتقادی و بازاندیشی در بینادهای فکری خود است. از دید او روشنفکر "آن کسی میتواند باشد که روشن فکر کند، روشن بیندیشد. از آنجا که اندیشیدن همیشه اندیشیدن چیزی است، حتی از این چیز خود اندیشیدن باشد، می‌توانیم بگوئیم روشن اندیشیدن یعنی اندیشیدن چیزی به روشنی به معنی چیزی را با اندیشیدن آشکار و درون‌ما کردن". (درخشش های تیره ص

۱۳. آرامش دوستدار، امتناع تفکر در فرهنگ دینی، انتشارات خاوران، پاریس، ۱۳۸۲

۱۴. گزارشی از انجمن دوستداران اندیشه در برلین



۴) اما چنین روشنفکران در فرهنگ ما بسیار کمیاب‌اند چرا که "آنچه بیش از هر چیز بر ضد روشنفکری داری سرشتی چنین تاریک است و روشنفکری را به توان و یارایی‌اش در برون کشیدن و نمایاندن این سرشت تاریک می‌توان شناخت در دو مقوله مشخص گردد: دین‌خوئی و روزمرگی"^{۱۵}. دوستدار برداشت خاصی از دین‌خویی دارد و "به معنایی که ما از آن مراد می‌کنیم دین‌خویی الزاما با دین به مفهوم تاریخی یا متداول آن و نیز با پارسایی اصیل که از شرایط دین است کاری ندارد. اما دین‌خویی چنانکه از نامش نیز نشان می‌دهد، در اصل از دین برمی‌آید و در منش‌اش به پارسایی به معنای پرهیز کردن از اندیشه و پرسش‌های ناباب برای جامعه موروثی و ارزش‌های آن می‌رسد". دین‌خویی به باور او یعنی رفتاری که امور را بدون پرسش و دانش می‌فهمد.^{۱۶}

دو روشنفکر دیگر که نقش مهمی در گسترش فرهنگ غرب و ورود اندیشه‌های سیاسی آن دیار در جامعه ایران بازی کرده اند می‌توان از جواد طباطبایی و حسن بشیریه نام برد. جواد طباطبایی پس از تحصیل در فرانسه به ایران بازگشت و نخستین کتاب خود را زیر عنوان "درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران" منتشر کرد. اکنون بیش از بیست و پنج سال از انتشار این کتاب می‌گذرد و او در این سال‌ها آثار بسیاری برای شناخت فرهنگ ایران و جریان‌های اساسی فکری غرب منتشر کرده است. شهرت طباطبایی بیش از آنکه ناشی از آثار او در حوزه اندیشه سیاسی باشد در ارتباط با نقادی‌ها او بر روشنفکران ایرانی است. کار طباطبایی پژوهش در اندیشه سیاسی است و نه جامعه‌شناسی و یا تاریخ و محور اصلی تلاش‌های نظری خود را در گیر شدن با سنت برای باز کردن راه تجدید می‌داند.^{۱۷}

حسین بشیریه دیگر روشنفکر ایرانی است که نقش مهمی در ورود و انتقال نظریه‌های مربوط به جامعه‌شناسی سیاسی بازی کرده است. بشیریه رساله دکترای خود را در انگلستان زیر عنوان "دولت و انقلاب ایران" به پایان رساند و در آغاز دهه ۶۰ به ایران بازگشت و از سال ۱۳۶۲ به تدریس در دانشگاه تهران مشغول شد. دغدغه اولیه بشیریه موضوع توسعه و عدم توسعه یافتگی ایران بود. اهمیت مسئله سیاست و اندیشه سیاسی او را به ترجمه کتاب برینگتون مور زیر عنوان "ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی" کشاند. در سال ۱۳۶۹ سردبیر مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی را به عهده می‌گیرد و بعداً سلسله مقالاتی را در باره تاریخ اندیشه سیاسی در مجله اطلاعات سیاسی- اقتصادی منتشر می‌کند. اهمیت دیگر بشیریه تربیت دانشجویانی است که برخی از آنان در صحنه سیاست و جریان اطلاع طلبی نقش مهمی ایفا می‌کنند. برای نمونه می‌توان به رساله برخی از شاگردان او "جایگاه عقلانیت در اندیشه هابرماس (حسنعلی نوذری ۱۳۷۲)، موانع رشد و توسعه جامعه مدنی در ایران (علیرضا نامور حقیقی ۱۳۷۲)، موعودیت در انقلاب روسیه و انقلاب ایران (سعید حجاریان ۱۳۷۳) اشاره کرد.^{۱۸} بشیریه در دوران احمدی نژاد مجبور به ترک ایران شد و از سال

۱۵. آرامش دوستدار، درخشش‌های تیره، ناشر اندیشه آزاد، کلن ۱۳۷۰، ص ۷

۱۶. آرامش دوستدار، درخشش‌های تیره، ص ۷ و ۸

۱۷. تجدیدی دیگر، روشنفکری دینی و تجدید در گفتگو با جواد طباطبایی، روزنامه همشهری، ۵ تیر ماه

۱۸. داده‌های مربوط به بشیریه مربوط به شماره ۲۸ مجله مهنرنامه است که بخش ویژه‌ای زیر عنوان "پیشگوی اعتدال چرا دکتر حسین بشیریه در عصر پسا احمدی نژاد اهمیت دوباره می‌یابد؟ مقاله متین غفاریان زیر عنوان پیشوی عصر اعتدال تحولات

۱۳۸۵ تاکنون در دانشکده علم سیاست دانشگاه سیراکیوز مشغول به کار است. اگر چه بشیریه کتاب‌های بسیاری را تالیف و ترجمه کرده است اما پس از ترک ایران ما شاهد انتشار آثار تازه‌ای از او نیستیم. تنها در دوران معروف به جنبش سبز مصاحبه‌ای از او در باره جنبش سبز و رابطه آن با انقلاب ایران چاپ گردید.

حوزه روشنفکری لائیک تنها محدود به چند نویسنده‌ای که از آنان نام بردیم نمی‌شود و روشنفکران جوان‌تری چون رامین جهاننگلو، محمد رضا نیکفر نیز نقش مهمی در طرح مسائل مربوط به حوزه اندیشه سیاسی و مباحث روشنفکری بازی کرده اند اما پرداختن به کارنامه همه این روشنفکران خود موضوع نوشته دیگری خواهد بود.

بحران روشنفکران بلند پرواز و ظهور روشنفکران میانجی

الگوی روشنفکری مرجع و یا بلند پرواز در ایران همچون بسیاری دیگر از کشورهای جهان با بحرانی همه جانبه روبروست، بحرانی که دارای ابعاد گوناگون است و به جایگاه، نقش، گفتن‌مان روشنفکران و رابطه آنان با جامعه بازمی‌گردد. ادگار مورن در نوشته‌های سال‌ها پیش از بحران روشنفکران و کم‌رنگ شدن نقش و تاثیر آنان سخن گفت. در جهان عرب نیز عبدالله لارویی متفکر و سیاست‌شناس مراکشی سال‌ها پیش کتابی با عنوان "بحران روشنفکران عرب" منتشر کرد و برخی از گرفتاری‌های این روشنفکران را در شناخت مشکلات جامعه خود و غیر انتقادی بودن نسبت به دانش‌های تازه غرب را نشان داد. به نظر او جریان روشنفکری در جهان عرب و کلا در جهان اسلام در دام دو تله تاریخ‌گرایی و سنت‌گرایی افتاده است.^{۱۹}

مشکل و بحران امروز جریان‌ات روشنفکری و مخصوصاً روشنفکران بلند پرواز ایرانی در رابطه آنان با جنبش‌های اجتماعی فهم پذیر است. برای نمونه می‌توان به نقش حاشیه‌ای روشنفکران بلند پرواز در جنبش‌های اجتماعی چند سال گذشته در ایران و جهان عرب اشاره کرد. این جنبش‌ها بر اساس گفتن‌مان روشنفکری ویژه‌ای شکل گرفت که رابطه‌ای با نمونه‌های گذشته تجربه‌های روشنفکری نداشت. در این جنبش‌ها الگوهای تازه و نوظهور روشنفکری در روند خلاقیت جمعی و پراکسیس اجتماعی نقش مهمی ایفا کردند. به بیان دیگر جنبش‌های اجتماعی معاصر در جهان اسلام را می‌توان جنبش‌های بدون روشنفکر مرجع و یا بدون گفتن‌مان هدایت‌گر و ساختارساز نام داد. این به معنای عدم تاثیر و نفوذ این روشنفکران نیست بلکه میزان و نوع نفوذ آن‌ها دستخوش تحول شده است و دیگر نقش مهم در شکل دادن به جنبش‌های اجتماعی ندارند ضمن اینکه مخاطبان آنها دیگر نقش مرید و شاگرد و دنباله رو ندارند.^{۲۰}

فکری بشیریه را به خوبی نشان می‌دهد

19. Abdallah Laroui, La crise des intellectuels arabe, traditionalisme ou historicisme, ed Maspero, 1974

۲۰. محمد جواد غلامرضا کاشی، چرا روشنفکران با بحران مخاطب روبرو شده اند؟ مجله ایران فردا، باز نشر در بلوک نویسنده، در این مقاله به تحولات روشنفکری دینی پرداخته و به مقایسه بسیار جالبی میان شریعتی، سروش و ملکیان دست زده است و معتقد است که "در مقطع دکتر شریعتی، صحنه به یک میدان شلوغ و پر هیاهو شباهت داشت، با دکتر سروش به یک سالن سخنرانی رسیدیم که سخنان عمیق و تأمل انگیز در آن رد و بدل می‌شد، با دکتر ملکیان همه به خانه رفتند چراغ‌ها را هم خاموش کردند، حال از کدام روشنفکر و مخاطب می‌پرسید؟"



داوری در باب تحولات روشنفکران و نقش آنان کار ساده ای نیست و می توان دو گروه را از هم تفکیک کرد: گروهی بر آنند که دوران ایدئولوژی‌ها به سر آمده و جهان امروز را دیگر نیازی به آن نیست. گروه دیگر با چنین تعبیری مخالفند و بر آنند که در دوران پس از فروپاشی دیوار برلین ایدئولوژی لیبرال بر جوامع غربی مسلط شده و نتیجه این چرخش مهم شکل‌گیری "دوران کم ارجی روشنفکران" است. این دو نظریه به دوتیجه گیری متفاوت درباره نقش و جایگاه روشنفکر هم منجر می‌شوند. برای دیدگاه اول دوران روشنفکری به سر آمده و نقش پیامبرگونه روشنفکر و اعتراض به جامعه بر مبنای اوتوپییای مطلق‌گرا اصالت خود را از دست داده است. نگاه دوم اما بر آن است که روشنفکر باید با فضای جدید حاکم در ستیز باشد و سعی کند اوتوپییایی جدیدی را بوجود آورد و پیرامون آن جوامع را دوباره به حرکت دعوت کند و بر ضد لیبرالیسم اقتصادی و نابرابری‌ها بشوراند.

این دو فرضیه هر یک بخشی از واقعیت جهان مدرن را در بر می‌گیرند بدون آنکه قادر باشند همه ابعاد وضعیت کنونی جوامع پیشرفته را نمایان کند. آنچه از نظر ما رو به زوال گذاشته و یا به پایان رسیده نه ایدئولوژی در همه روایت‌های آن که ایدئولوژی‌های تمامیت‌گراست که در برگیرنده همه ابعاد هستی بودند. از این رو نوعی خاص از روشنفکر هم که با چنین ایدئولوژی‌هایی و چنین دورانی سر و کار داشته هم رو به زوال است. روشنفکر آوانگارد (پیشرو) یا مرجع که نقش پیامبرگونه برای خود متصور بود و وظیفه خود را ارائه راه حل‌های از پیش ترسیم شده برای جامعه می‌دانست در شرایط جدید موضوعیت خود را از دست داده است. الگوی این نوع روشنفکر پیش از آنکه زولا ویا مارکس باشد سارتر و یا لنین است. این نوع روشنفکر در غرب نیز به حاشیه رانده شده و تنها کسانی مانند نوام چامسکی در آمریکا و یا آلن باديو در فرانسه یادآور چنین چهره روشنفکری هستند.

افول قدرت روشنفکری به معنای پایان روشنفکری نیست بلکه به معنای پایان شکلی از روشنفکری است که کاربرد و اعتبار خود را از دست داده است. البته نمی توان داوری یکسان در باب کاهش تدریجی و زوال روشنفکران در غرب و کشورهای غیر غربی داشت. واقعیت این است که در غرب زوال قدرت روشنفکران پیشرو و مرجع و کاهش نفوذ تاریخی آنها در جامعه از دهه هشتاد آغاز شده است و کسانی هم از پایان روشنفکری سخن گفتند. ولی در جوامعی که روند تجدد ناتمام مانده و یا دچار بحران است روشنفکران اگرچه در حرکت‌های اجتماعی نقش‌شان ناچیز است، ولی هنوز کلام و گفتمان آنان در پهنه فکری اهمیت داشته و ارج و قرب‌شان را در عرصه عمومی هنوز کاملاً از دست نده اند.

جنبش سبز و ظهور روشنفکران میانجی

با کم‌رنگ شدن نقش روشنفکران بلند پرواز ما شاهد حضور شکل تازه ای از روشنفکری هستیم که نام روشنفکران میانجی و یا واسط به آن داده‌ایم. این سنخ از روشنفکری با حرکت معروف به جنبش سبز و مهاجرت بخشی از روشنفکران و کنشگران جوان به خارج از ایران اهمیت بسیار یافت. یکی از ویژگی‌های مهم جنبش سبز، عدم حضور و یا تاثیر ناچیز

روشنفکران پیشرو یا «آوان‌گارد» بود. آن‌ها دیگر چون سال ۱۳۵۷ نقش اساسی را در شکل دادن به ذهنیت جنبش اجتماعی و بازیگران آن ایفا نکردند و تاثیر آن‌ها بیشتر حاشیه‌ای و محدود در حوزه فکری و نظری بود و جوانان فعال در حوزه مدنی پیروان این روشنفکران به شمار نمی‌رفتند. این سبک و سیاق جدید از روشنفکری در ایران (در کشورهای مشابه) را روشنفکر میانجی و یا واسط می‌نامیم.

نقش موثر و تعیین کننده را در جنبش سبز، جوانان وبلاگ نویس مرد و زن، خبرنگاران و عکاسان خودجوش، مدافعان حقوق بشر در سطوح مختلف، دختران و پسران جوانی که خواسته و ناخواسته الگوهای رفتاری جدیدی را ابداع کرده بودند و در تظاهرات قبل و بعد از انتخابات خواستار گشایش فضای سیاسی و فکری بودند و با حرکت خود نقش مهمی در کم‌رنگ کردن روشنفکران بلند پرواز بازی کردند.

به طور مثال در حرکت فمینیستی مسائل خانواده در ابعاد ملموس و روزمره آن و نه تئوری‌های پیش ساخته در مد نظر است. در بین روشنفکران میانجی زن و مرد، هنرمند و وبلاگ نویس، متخصص رشته‌های علمی و فنی و جوان و میان‌سال دیده می‌شود و انسجام فرهنگی و اجتماعی قشر روشنفکر را به پرسش می‌کشد. دیگر روشنفکر وابسته به قشری خاص با دید و الگوی فکری و برداشت خاصی نیست و بر خلاف اکثریت قاطع روشنفکران بلندپرواز که سابقه ادبی، فلسفی، دینی و یا تاریخ نگاری دارند، اینان در عمل می‌توانند متعلق به هرگروهی باشند، یا تحصیلات در رشته‌های علمی، هنری و یا تکنولوژی (بویژه رشته‌های نوین رسانه‌های اجتماعی که غربی‌ها social media می‌نامند) داشته باشند که نقش آن در گردش اطلاعات به صورت جدید غیر قابل انکار است. در این زمینه نقش زنان در استفاده از تکنولوژی‌های ارتباطی تعیین کننده است و تقسیم بندی‌های سنتی بین زن و مرد و نقش سنتی اجتماعی زنان فاقد معنا و مفهومی جدی در این زمینه است. به وجود آمدن روشنفکری زنانه به نوبه خود به پرسش کشیدن روشنفکری بلند پرواز است که صبغه فکری آن (با وجود چند استثنا) با مرد سالاری در هم تینده است، اگر چه داعیه فراجنسیتی بودن را دارد.

رشته‌های مرتبط با حقوق مدرن، به‌ویژه حقوق بشر، نقشی اساسی در اشکال جدید روشنفکری ایفا می‌کند. روشنفکر میانجی یا واسط فاقد رسالت اجتماعی نیست ولی آن را در رابطه مستقیم با زندگی روزمره از یک طرف و مسائل ملموس اجتماعی قرار می‌دهد. به طور مثال، روشنفکران زن در حرکت‌های اجتماعی فمینیستی جاری در ایران به مسئله ملموس خانواده (و در قالب آن به طلاق، حضانت فرزندان، تعدد زوجات...) می‌پردازند و نه به جایگاه کلی زن در اسلام و یا جامعه آرمانی، آنگونه که زنان روشنفکر در گذشته به آن می‌نگریستند و معتقد بودند که در جامعه آرمانی مساوات زن و مرد در قالب جامعه بی طبقه به طور خودکار تحقق می‌پذیرد. همچنین، در جنبش سبز در سال ۲۰۰۹ خواسته‌های جوانان و روشنفکران واسط بر آزادی‌های ملموس و روابط روزمره متمرکز بود و نه بر آزادی‌های منتزع از واقعیت اجتماعی در جامعه یوتوپیا گسسته از آنچه که هست به



نام آنچه که باید باشد در آینده ای بسیار دور و دور از ذهن. این شکل از روشنفکری نوین هم در ذهنیت خود و هم در رابطه با مخاطبان بسیار متحول شده است و دیگر اعتنایی به آرمانگرایی‌های این جهانی و یا آن جهانی ندارد. این ذهنیت جدید به نوعی در گسست با ذهنیت روشنفکران بلند پرواز است که دچار نوعی «گستاخی» و «خود بزرگ بینی» و «خود محوری» بودند. البته در حوزه پژوهش نباید به آرمانی کردن یک گروه پرداخت و این روشنفکران نیز دارای مشکلات و معضلات خاص خود هستند و در بسیاری از موارد می‌توان به آن‌ها دید انتقادی نگریست و نقاط ضعف آن‌ها را بر شمرد. یکی از آن‌ها وابستگی مفرط به وضعیت موجود و حرکت‌های اجتماعی است که در بطن آن این نوع روشنفکر شکوفا می‌شود. به طور مثال جنبش سبز باعث به وجود آمدن روشنفکران خودجوش شد که خوستار نظام سیاسی باز در سطح جامعه و استقرار آزادی‌های فردی بودند. ولی با به بحران کشیده شدن این حرکت این روشنفکران خودجوش نیز پس از چندی پویائی خود را از دست دادند و به تدریج به خاموشی گرویدند. ضعف دوم نداشتن انسجام فکری و مقطعی بودن برداشت‌های آنهاست. ذهنیت این روشنفکر از خودمختاری نسبی، نسبت به سنت‌های روشنفکری در جامعه برخوردار است ولی همین خودمختاری و وابستگی به وسائل مدرن ارتباط جمعی و تکنولوژی‌های جدید رسانه‌های اجتماعی (social media) باعث می‌شود تا او نتواند به سهولت بحران اجتماعی را تجزیه و تحلیل کرده و با استفاده از مفاهیم در دسترس روشنفکر بلندپرواز تاکتیک‌ها و یا استراتژی‌های جدیدی را ابداع کند که بر مبنای آن هم خود را با واقعیت تطبیق دهد و هم به اجتماع راه حل‌های مناسب پیشنهاد دهد. روشنفکر واسط شکننده و بی ثبات است و هردو این خصائص ناشی از وضعیت فرهنگی و اجتماعی او در جامعه است. همچنین، این روشنفکر از ضعف سیاسی رنج می‌برد که منتج از سیستم فکری اوست که اخلاقیات را بر سیاست ترجیح می‌دهد و به دنبال آرمان‌های مرتبط با حقوق بشر و یا خواسته‌های ملموس آزادی و یا فرهنگی است. به عبارت دیگر آنچه نقطه قدرت و نشانه پویائی این روشنفکر است دلیل ضعف و استیصال او در بعضی شرایط نیز می‌باشد. به طور مثال، در انقلاب‌های عربی موسوم به بهار عرب، نقش روشنفکران میانجی بسیار مهم بود ولی پس از سرنوشتی بن علی در تونس و مبارک در مصر همین روشنفکران جوابی متناسب با بحران سیاسی نداشتند و راه را برای گروه‌های سیاسی اسلامی باز گذاشتند.

حرکت نسل جدید روشنفکران تا حدود زیادی خود جوش بود. جنبش سبز را به طور عمده گروه‌های جدید روشنفکری شکل دادند و پویایی درونی جنبش نیز به روی هویت و شیوه مشارکت آن‌ها تاثیر فراوانی بر جا گذاشت. به همین دلیل هم شکست آن، دست کم در صحنه سیاسی، بسیاری از آنان را دچار سرخوردگی و یأس کرد. این حالت روحی دوران پس از شکست را می‌توان در موسیقی، اشعار و سایر آثار فکری و نوشته‌ها و یا ذوقی آنان مشاهده کرد ولی همزمان الگوی رفتاری آنان پس از فروپاشی جنبش سبز همانند روشنفکران بلند پرواز نبود.

در جنبش سبز، با وجود رهبری آن که خود را ملتمز به نظام خداسالارانه می‌دانست، شاید برای اولین بار مسئله فردیت دور از هر نوع پدیده استعلائی (چه مذهب، چه ملت) به صورت

مستقل مطرح شد و سوپژکتیواسیون برای فرد جدید، فارغ از هر نوع قدسیت ماوراء فردی، به صورت خود آگاه، در تظاهرات خیابانی به نمایش گذاشته شد. این پدیده در انقلاب‌های عرب به صورت واضح‌تری در مضاف با حکومت‌های خود کامه مطرح شد که یکی از شعارهای اصلی آن‌ها «کرامت» شهروند بود، کرامتی که پیش فرض آن به رسمیت شناختن حقوق او از طرف دولت بود.²¹ در ایران نیز در سطح عمومی حق شهروندی در قالب شعار «رأی من کو؟» به معرض دید عموم گذاشته شد. در انقلاب اسلامی صحبت از حقوق شهروندی توهین به مقدسات تلقی می‌شد و شهروند فقط حق آنرا داشت تا طالب شهادت شود و خودیت خود را قربانی امت مسلمان نماید. جنبش سبز مسئله حق فرد را در رابطه نه با قدسیتی فراسوی ذهنیتش بلکه در بطن همان ذهنیت، یعنی سوپژکتیواسیون، در قالب تظاهرات خیابانی، در افواه عمومی، به نمایش گذاشت. این «ذهنیت سازی» فراسوی جنسیت، در ارتباط با پسران و دختران جوان، برای اولین بار به طور دسته جمعی و در سطح وسیع، در جنبش خیابانی، به مرحله اجرا در آمد که در آن نقش روشنفکران بلند پرواز، همانگونه که اشاره رفت، ناچیز بود. این حرکت نشانه آن بود که عرصه عمومی دیگر عرصه‌ای فقط مردانه نیست و زنان نیز در آن، پایه‌پای مردان، نقش آفرینند. این پدیده را روشنفکران پیشرو که در اکثریت قاطع آنها مردسالاری پدیده‌ای غیر قابل انکار محسوب می‌شد، به هیچ وجه در مد نظر قرار نداده بودند و این گروه‌های کثیر روشنفکران واسط هستند که موفق به روی صحنه بردن آن در خیابان شدند.

روشنفکران میانجی از تحمل‌پذیری بالائی از انتقاد بر خود برخوردارند و در جستجوی شهرت در فضای عمومی نبوده و بر عکس، در پی آن‌اند تا به عنوان یک شهروند در جامعه مطرح شوند و نه یک روشنفکر فرهمند. همچنین، عدم موفقیت جنبش سبز باعث مهاجرت بسیاری از آن‌ها به غرب و یا فرو رفتن در خود و احاطه ناامیدی عمیق بر آن‌هاست. از ویژگی‌های این نوع روشنفکر خاموشی و اضطراب شدید و احساس عمیق بیهودگی و ابراز آن از طریق موسیقی و خوانندگی پاپ و یا سبک‌های جدید مثل «هوی متال» (Heavy Metal) است و نه بازگشت به ایدئولوژی یا تئوری‌سازی شکست‌ها و ناکامی‌ها.

نتیجه‌گیری

می‌توان روشنفکران لائیک را که از دل نهادهای آموزشی مدرن سر برآوردند، پدیدآورنده حوزه روشنفکری در ایران معاصر دانست. آنان با تکیه بر الگوی عرفی غرب و در گسست با حوزه‌های مختلف فرهنگ سنتی موفق به ساختن این فضای فکری تازه شدند.

آنان از همان آغاز متأثر از تجربه غرب به ساختن ایدئولوژی‌هایی چون ناسیونالیسم، مارکسیسم، و روایت‌های گوناگون ایدئولوژی‌های غربی مشغول شدند. به دلیل بعد اعتراضی رفتارهای سیاسی‌شان، اکثریت آنان هم در دوران پهلوی و هم در دوران پس از انقلاب مورد آزار و اذیت قرار گرفتند، هر چند تعداد کمی از آن‌ها همراه با نظام حاکم در ایران قرار

21. Farhad Khosrokhavar, The New Arab Revolutions that Shook the World



گرفتند. تاریخ روشنفکران لائیک نشان از تاثیرپذیری آنان از همتایان غربی خود و نوعی نزدیکی و همدلی با آنان است. کوشش‌های نظری این روشنفکران در بسیاری از مواقع در گسست با چهارچوب‌های ذهنی جامعه ایران است و چنین امری باعث به حاشیه راندن آنها می‌شود. این روشنفکران با برخی از نوآوری‌های خود بر جریان روشنفکری دینی تاثیر گذاشتند. در دوران پیش از انقلاب بسیاری از کارهای شریعتی و بازرگان و نظریه پردازی‌های آنان به نوعی واکنش به سنت فکری چپ و مقابله با اندیشه‌های مارکسیستی بود. پس از انقلاب نیز روشنفکران لائیک با گسست از اندیشه‌های چپ‌گرایانه و در طرح مفاهیم فلسفه سیاسی مدرن نقش مهمی ایفا کردند و با ترجمه بسیاری از آثار فلسفه سیاسی غرب به گسترش مفاهیم مدرن کمک کرده و بسیاری از مفاهیم ساخته و پرداخته آنان از سوی روشنفکران دینی وارد عرصه عمومی شد.

امروز ما شاهد تحول عمیق و بنیادی در میان روشنفکران لائیک هستیم. اینان با کنار گذاشتن مارکسیسم و ناسیونالیسم رویگردانی از ایدئولوژی‌های تمامیت‌خواه به نوعی بینش اخلاقی و غیر ایدئولوژیک روی آورده و مدافع ارزش‌های جهانشمول چون حقوق بشر، مدارا، جامعه مدنی شده‌اند، ارزش‌هایی که تا دیروز تحت عنوان ارزش‌های بوژوایی طرد می‌شد.

در حالیکه تا پایان دهه ۶۰ روشنفکران لائیک در تلاش چیرگی بر فضای عمومی بودند امروز آنان خود را جزئی از این فضای احساس می‌کنند. با تامل در تاریخ تحولات حوزه روشنفکری در غرب و ایران ما شاهد پایان آرمان‌گرایی‌های انقلابی بوده و روشنفکرانی که برای خود رسالتی پیامبر گونه قائل بودند اکنون آفتاب اقبال‌شان در حال غروب کردن است.

با فروپاشی کمونیسم در سطح جهانی و تجربه تلفیق دین با سیاست در ایران پس از انقلاب، نشانه‌های نزدیکی میان روشنفکران لائیک و دینی را می‌توان دید. اگر روشنفکران لائیک با تجربه کمونیسم از آرمان خواهی‌ها تمامیت‌گرایانه خود دست کشیدند، روشنفکران دینی نیز پس از تجربه انقلاب اسلامی اکنون مدافع جدائی حوزه سیاست از دخالت دین هستند و بر این باورند که با چنین کوششی هم باعث حفظ دین و هم گسترش دموکراسی خواهند شد. بخشی از روشنفکران لائیک هر چند از نظر جغرافیایی در غرب هستند اما نوشته‌ها، ترجمه‌ها و تالیفات آنان بر حوزه روشنفکری تاثیر می‌گذارد. نوشته‌های داریوش آشوری و ترجمه‌های او، کتاب‌های آرامش دوستدار، ترجمه بخشی از تولیدات فکری دانشگاهیان ایرانی در خارج، نمونه‌ای از کارهایی است که در فضای فکری ایران هنوز طنین دارد.

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

L'Utopie sacrifiée: sociologie de la révolution iranienne//L'Islamisme et la mort:

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

****** محسن متقی، دارای دکترای جامعه شناسی و مدیر آموزشی در مرکز اجتماعی در
ورسای، مدرس جامعه شناسی در «مرکز دخالت اجتماعی» در پاریس (مدرسه مطالعات
عالی علوم اجتماعی، پاریس). دارای دو کتاب (که یکی از آن به زبان فرانسه و مشترک است)
و مقالات متعدد درباره‌ی جریان روشنفکر دینی به فرانسه و فارسی.





ظهور عرفان و افول علوم انسانی /

علی میرسپاسی*

چکیده

در ایران مدرن بسیاری از روشنفکران، که عمدتاً هم در غرب تحصیل کرده بودند، رویکرد فکری خصمانه‌ای نسبت به علوم انسانی اتخاذ کردند و مرتبط و عملی بودن علوم اجتماعی و تفکر عقلانی را به چالش کشیدند، به طوری که این رویکرد در ایده «غرب‌زدگی» و فقدان معنا در زندگی مدرن تجلی پیدا کرد. این مقاله استدلال می‌کند که عمدتاً عرفان و تفکر صوفیانه برای تضعیف علوم انسانی در ایران مدرن به کار گرفته می‌شود، چنانکه در مورد احمد فردید، داریوش شایگان، احسان نراقی و بسیاری دیگر مصداق پیدا می‌کند.

مقدمه

در مباحث روشنفکری، فلسفی و سیاسی در ایران غالباً نوعی دوگانه‌انگاری میان سنت و تجدد، دین و سکولاریسم، یا عدم اندیشیدن و «تفکر انتقادی خودباور» مفروض گرفته شده است. براساس این پیش‌فرض، ایران قدیم (یا سنتی، دینی و...) در برابر اندیشه‌ی جدید و باور به انسانیت مدنی و تحقق جامعه‌ای «این‌جهانی» قرار می‌گیرد. متفکران ایرانی علی‌رغم تفاوت‌های نه‌چندان اساسی نظری و سیاسی‌شان عموماً به این پیش‌فرض‌ها باور دارند. درست بهمین دلیل است که برخی از متفکران امروز ایران تمایزات کوچکشان را با افراطی‌گری پررنگ‌تر از آنچه هست می‌نمایانند و یا درگیر جدلهای شخصی می‌شوند. اما کسی که از وراى این پیش‌فرض‌ها به عرصه‌های فکری ایران نظر کند، تفاوتی اساسی و قابل اعتنا میان آن‌ها نخواهد دید. مثلاً ایده‌ی «دین‌خویی» یا بحث «زوال اندیشه»، جدال قدیم و جدید یا ستیز دین و تجدد، اگرچه پدیده‌هایی یگانه نیستند، اما تفاوتی بنیادین نیز میان این مباحث وجود ندارد. چنین به نظر می‌آید که دشواری اساسی ایرانیان حضور نوعی «تفکر» نابه‌هنگام در زمان حاضر است و این شیوه اندیشیدن چه «قدیمی» باشد و چه «سنتی»، چه «دین و

دین‌خویی» باشد و چه «خردستیزی» پدیده‌ای است که دیگر تاریخ و زمانه‌اش گذشته است. حال برخی به جد در پی ریشه‌کن کردن‌اش هستند و برخی دیگر در تلاش برای شناخت عمیق‌ترش به نیت گذار از آن و رسیدن به دنیای اندیشگی جدید، اما این‌طور به نظر می‌رسد که میان بیشتر این دیدگاه‌ها اختلاف بنیادینی وجود ندارد.

براین نیستیم که جدال‌های فکری موجود را کارهایی بیهوده و تکراری و کسالت‌بار جلوه دهیم، اصلاً، اما پیشنهاد می‌کنم که درباره‌ی پدیده‌ی «عرفان» در عصر حاضر تأمل بیشتری کنیم. آیا زمانی که ما از «قدیم»، «سنت»، «دین‌خویی» و «خردگریزی» صحبت می‌کنیم، مرادمان «عرفان» (مثلاً تفکر کسانی چون حافظ و مولوی در گذشته و معاصرانی مانند سهراب سپهری) هم می‌تواند باشد؟ البته منظورم از «عرفان» نوعی گفتمان است که در صد سال اخیر با اقبال روشنفکران و اقشار جدید و «تحصیل‌کردگان» روبرو شده. عرفانی که احمد فردید آن را «معنویت شرقی» تعبیر می‌کرد و بسیاری از متفکران ایرانی در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، با توجه به شرایط آن روز و عصر پهلوی دوم، و بسیاری از روشنفکران دینی و حتی معتقدان برگشته از تفکر اسلام سیاسی در دو دهه‌ی اخیر، به آن گرایش پیدا کرده‌اند. این روزها البته کمتر خود کلمه‌ی عرفان و بیشتر واژه‌های دیگری، به‌خصوص «معنویت»، به‌گوش می‌رسند. پیشنهاد من تأمل و گفت‌وگو در باب تاریخ و کاربرد گفتمان عرفان و بحث‌های روشنفکری صد سال اخیر است.

نوشته‌ی حاضر بحثی را طرح می‌کند درباره‌ی نقش تفکر «عرفانی» یا به بیانی روشن‌تر، «تفکر معنویت‌گرایی عرفانی» که عمدتاً در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ در ایران و در میان اقشار نخبه‌ی شهری مقبولیت پیدا کرد، و می‌کوشد به آن به عنوان مانعی اساسی در راه رشد علوم انسانی در ایران بپردازد. به نظر من، نوعی جدال فکری میان روشنفکران و متفکرین ایرانی از سال‌های اول قرن بیستم در رابطه با تصورشان از «ایران» و «ایرانی» در جهان جدید وجود آمد؛ در سوئی از این جدال فکری تصویری بود با ریشه و اساس ساختی یک ایران جدید «این‌جهانی» با توسل به عقل و تلاش ایرانیان «واقعاً موجود» و از دیگر سو، نحله‌ی فکری در خصوصت با این تصور شکل گرفت که عمدتاً نگرشی خصوصت آمیز به علوم انسانی و اجتماعی جدید داشت و با فرار دادن منابع اسطوره‌ای و معنوی ایرانی و اسلامی در مقابل آن، در فرایندی نسبتاً پیچیده، «عرفان» را به عنوان یک گفتمان هویتی و فرهنگی ساخته و پرداخته کرد. به طوری که جریان معروف به «غرب‌ستیزی» و «خصوصت با مدرنیته» که مجهز به زبان و منابع فکری و ادبی و فرهنگی عرفانی بود، به نقد و ناچیز شمردن گروه اول برآمد. من در این نوشته دو خصوصیت ویژه برای این گفتمان جدید عرفانی قائل می‌شوم:

۱. این عرفان غیرتاریخی شده است. در حالی که عرفان از لحاظ تاریخی در بحث و دیالوگ با سایر تفکرهای موجود در فرهنگ ایران و اسلام معنی پیدا کرده است، عرفان قرن بیستمی یا به عنوان نماینده تاریخ و فرهنگ ایران و اسلام تصور می‌شود و یا اینکه، در نوعی خلاء تاریخی- فرهنگی، به عنوان نجات‌دهنده انسانیت در عصر مدرن تصور می‌شود.
۲. عرفان قرن بیستمی بدون وجود تلقیات روشنفکرانه از مدرنیته، فی‌نفسه چندان معنی و



ارزشی ندارد. تفاوت اساسی «عرفان جدید و قرن بیستمی» با «عرفان تاریخی» در این است که عرفان جدید، در تفکر کسانی مانند فردید، شایگان، نراقی و اکثر روحانیون شیعه و حتی روشنفکران دینی ریشه دارد. در این طرز تلقی، عرفان به مثابه‌ی نوعی سیستم بدیل فرهنگی در مقابل «مدرنیته» و علوم انسانی و اجتماعی جدید معرفی شده، مبتنی بر نوعی و علم «باطنی» و اصیل، که مقامی بالاتر از «علم جدید» و روش عقلانی غربی دارد.

عرفان یا تجدید

رخدادی فکری در میانه سال‌های ۱۳۱۲ تا ۱۳۲۰ ظهور کرد که پنداری به فراموشی سپرده شده و به ندرت در باب آن بحث می‌شود. محفلی شکل گرفت که در آن تنی چند همچون مهم‌ترین روشنفکر مارکسیست ایران تقی ارانی، محقق و مترجم متجدد رشید یاسمی، یکی از مرزترین سیاستمداران و متفکران آن زمان، محمد علی فروغی و همچنین جوانی نه چندان معروف به نام احمد فردید، که البته بعدها مرکز یکی از مهم‌ترین پاتوق‌های روشنفکران ایران شد، شرکت داشتند. نکته‌ی تأمل برانگیز این است که موضوع نوشته‌های این شخصیت‌های فرهنگی، بحث و گفتگو درباره «عرفان» و «علم» در تفکر متفکر مهم فرانسوی (و برنده جایزه نوبل ادبیات ۱۹۲۷)، یعنی هانری برگسون است. این بحث در سال‌های حکومت رضا شاه و در دورانی که می‌توان گفت بنیان‌های فکری ایران جدید شکل می‌گرفت انجام شد. هر چند نوشته‌های فراوانی درباره «عرفان ایرانی» و نقش مهم شخصیت‌های فکری دیگر با آن در ۸۰ سال گذشته منتشر شده است، اما این‌گونه مطالب غالباً در حاشیه مطرح شده‌اند و در کانون مباحثات قرار نگرفته‌اند. برای مثال، محمد علی فروغی فصلی مهم از کتابش را به‌تمامی به هانری برگسون اختصاص داده (سیر حکمت در اروپا، صفحات ۲۵۴-۵۹۱، جلد سوم)، اما تاکنون حتی یک مطلب جدی در این باره و حتی نقدی سردستی و قلم‌انداز از این نوشته‌ی مهم فروغی دیده نشده است. به همین ترتیب، به نوشته‌های رشید یاسمی نیز گاه صرفاً اشارات گذرایی شده است و دیگر هیچ. حتی در کتابی ۴۰۰ صفحه‌ای که اخیراً درباره فردید نوشته شده است، علی‌رغم تأکید نویسنده بر جدی تلقی کردن دوران جوانی فردید صرفاً به ارابه‌ی خلاصه‌ای از کلیات دو مقاله‌ی فردید بسنده شده است. سرنوشت مقاله‌های تقی ارانی در مجله‌ی دنیا هم البته بهتر از آن دیگران نیست. برحسب عادت مألوف، افراد گوناگون به نوشته‌های ارانی اشاراتی می‌کنند و خوانندگان را از وجود چنین نوشته‌هایی آگاه می‌کنند (یا گاه برحذر می‌دارند!)، اما از ورود مستقیم به بحث و گفتگو درباره عرفان و هانری برگسون سخت می‌پرهیزند. و حاصل اینکه، جامعه‌ی فکری و فرهنگی ایران نه اساساً از ماهیت این بحث‌های مهم، در یکی از حیاتی‌ترین دوران تاریخی خود خبر دارد و نه روشنفکران ایرانی تحلیلی جدی و انتقادی از اهمیت «عرفان ایرانی» در تاریخ و در بستر به تصور درآوردن ایران جدید ارائه کرده‌اند. متأسفانه، و علی‌رغم تظاهر روشنفکری در اهمیت شناخت فرهنگ ایرانی و بحث درباره تجدیدخواهی و مدرنیته و... بحث «عرفان ایرانی» همچنان موضوعی مغفول مانده و به حاشیه رانده شده است. هم رهبران سیاسی دینی و هم نخبگان سکولار زمان پهلوی و هم مخالفان حکومت کنونی، اسلام ایرانی را تحت نام «عرفان»

بازنمایی کرده‌اند، و می‌بینیم که در مقابل این تلقی سکوتی وحشتناک دامن گسترده است. در میانه‌ی این بی‌توجهی عظیم، عده‌ی اندکی از روشنفکرانی هم که از نقد تفکر اسطوره‌ای و عرفانی سخن به میان آوردند یا با سردی و بی‌اعتنائی روبرو شدند و یا از سوی سینه‌چاکان «عرفان ایرانی» ناسزا باران شدند. بسیاری از استادان و دانشجویان علوم انسانی و اجتماعی که از مخالفان سرکوبی علوم اجتماعی به دست حکومت‌اند، خود به شیوه‌ای البته ملایم‌تر گور تفکر انتقادی و عقلی را کنده‌اند؛ چرا که بحث و تحقیق در مسائل اجتماعی و فرهنگی ایران را بی‌مورد قلمداد می‌کنند و تفکر اسطوره‌ای و اشتیاق به «معنویت» را مثل سمی مهلک به جان علوم اجتماعی انداخته‌اند.

اکنون به بحث اصلی خودم در باب عرفان و علوم انسانی می‌پردازم. تا جایی که من باخبرم، نخستین بار این تقی‌ارانی بود که درباره‌ی هانری برگسون در ایران مطلب نوشت. بحث ارانی درباره‌ی برگسون بخشی از چندین مقاله بود که وی در مجله‌ی دنیا - اولین نشریه‌ی تئوریک مارکسیستی- در ایران چاپ کرد. این مقالات بعدها در مجموعه‌ای از نوشته‌های ارانی تحت عنوان «آثار و مقالات دکتر ارانی» بازچاپ شدند. در این مجموعه نوشته‌ی نسبتاً مفصلی از او موجود است تحت عنوان «عرفان و اصول مادی»، که نقدی است روشن و بدون تعارف از تاریخ و فلسفه‌ی عرفان و صوفی‌گری در ایران و جهان. تحلیل کلی وی از لحاظ روش، به نوعی ماتریالیسم ساده و خشک دچار است:

«فقط با مغز می‌توان فکر کرد. مغز ماده و فکر یکی از خواص ماده است. تجربه به ما نشان می‌دهد که اگر محیط مادی (نور، درجه حرارت، رطوبت و غیره) تغییر کند در ساختمان و محل اعضاء موجود زنده نیز تغییرات نظیر به ظهور می‌رسد».

البته نوشته‌ی ارانی و نقد او به تفکر عرفانی جالب‌تر و مستدل‌تر از نقل قول بالاست. بخش مهمی از این نوشته‌ها تاریخ و اندیشه‌ی عرفانی در یونان قدیم و هند و چین و دنیای اسلام می‌پردازد که در آن ارانی تفکر خردستیز عرفانی را علت عقب ماندگی و لابلایی‌گری خاصه در میان مسلمانان می‌داند. او از فلسفه‌ی برگسون هم به عنوان بیان جدید و قدرتمند عرفانی یاد می‌کند و آن را با صراحتی مثال‌زدنی به نقد می‌کشد. ارانی تفکر برگسون را تکرار زیباتر و امروزی‌تر عرفان قدیم می‌داند:

«خلاصه عقاید برگزون [برگسون] این است که تصوف از خیمه‌نشینی فلاسفه یونان و چرس‌کشی صوفیان هند ترقی کرده و در نصرت عیسویت به منتهای اوج ترقی خود رسید.»
ارانی بحث نسبتاً دقیقی درباره کتاب مهم برگسون، «دو منبع مذهب و اخلاق» دارد و او را عارف قرن بیستمی می‌نامد:

«... برگزون مانند تمام عرفا معتقد به جبری بودن اخلاق است (ولی جبری تقدیری). اساس عقاید این مبحث بر این است که اجبار اخلاقی ما منبع بیولوژیک دارد یعنی اساس آن در خود روح است.»

در اثنا این بحث ارانی هوشمندانه به این نکته اشاره می‌کند که «نتیجه که برگزون از این عقید می‌خواهد بگیرد واضح است. مقصود وی این است که روح مافوق اجتماع است و باید



آن را از قفس اجتماع آزاد نمود.» چنین به نظر می‌آید که ارانی نگران رواج نگرش متافیزیکی و رد روش تحلیلی علوم اجتماعی جدید است. اگر چه بعید نیست که نیت ارانی تنها دفاع از ماتریالیسم مارکسیستی بوده باشد، اما در هرحال وی عملاً به نقد تفکر ضد جامعه‌شناسی دست زده است. دشمنی با تفکر و خرد جامعه‌شناسانه، تاریخی طولانی در ایران دارد و حتی در دوره‌ی کنونی نیز می‌بینیم که جامعه‌شناسی موضوع دشمنی و خصومت‌های بسیار قرار گرفته است.

نقد ارانی بر این اساس است که واقعیاتی مادی و تجربی در جهان وجود دارند و همانا این واقعیات هستی جامعه را می‌سازند و گاه باعث تحول و توسعه و گاه موجب بحران می‌شوند: «یک فکر مادی هر وقت دید یک عقیده در فلان مرحله تاریخی تغییر کرد، آن را با اراده و میل دل‌خواه دم روح القدس نسبت نداد، و فوراً تحقیق می‌نماید. کدام علل مادی این تغییر را ایجاد نموده. اما برگزون خیال می‌کند یک موجود موهومی یعنی دم روح القدوس خودش به خودی خود چون خودش خوشش می‌آید کامل می‌شود.»

ارانی تلاش جدی دارد تا در نقد افکار برگسون برخی مفاهیم محبوب او مانند «نفس»، «حس»، «روح» و غیره را اسطوره‌زدایی کند و خوانندگان ایرانی‌اش را متوجه کند که علوم انسانی و اجتماعی جدید قادر به فهم مسائل و پیچیدگی‌های فکری و مادی جامعه‌ی بشری هستند. حرف ارانی چه بسا ساده به نظر بیاید، اما درواقع اشاره‌ای بسیار اساسی است: «لازم نیست ما در این بیانات برگزون زیادتر نقل کنیم. آنچه که او حد اعلا‌ی عرفان خود می‌داند شعرای بیکار مشرق زمین هم در قرون وسطی گفته‌اند. اینکه کلمه عشق، عشق، باز هم عشق یک دفعه دیگر هم عشق را آنقدر گفته‌اند و نوشته‌اند و پرستیده‌اند و گاه به جای بهشت و جهنم و خدا گذاشته‌اند که یک فکر منطقی از شنیدن این بت موهوم خیالی مشمئز است.»

به رغم لحن تند و البته غفلت در دیدن پیچیدگی‌های مسائل فرهنگی و فکری، ارانی به روشنی و هوشمندی در مسیر نقد نگرش «اسطوره‌ای» و «خردستیز» گام برمی‌دارد و پیداست که دل‌مشغولی فکری‌اش بی‌توجهی به علوم انسانی و اجتماعی جدید و تفکر انتقادی و علمی است. وی در تحلیل از هستی عرفا و در نقد استدلال برگسون می‌نویسد:

«همین شک یک موضوع را بی‌شک مسلم می‌کند و آن اینکه هر صوفی‌مآب در هر محیط که متولد و تربیت شد برای مذهب آن محیط عرفان کامل عقیده دارد. برگزون خیال می‌کند دم روحانی، مافوق تاثیرات محیط است و خبر ندارد اگر خود او را در عربستان یا بیت المقدس تربیت کرده بودند کمال عرفان را برای اسلام یا مذهب یهود قائل می‌شد. می‌گوید پیشرفت تمدن بشر توسط ذوق عرفانی بوده است. حال آنکه مراجعه به تاریخ نشان می‌دهد هر دوره که ذوق عرفانی شیوع داشته است علوم مثبت و بالنتیجه ترقیات بشر را کند یا رو به قهقرا می‌رفته است.»

شاید امروز تحلیل ارانی چندان عمیق و چندوجهی به نظر نیاید، اما بدون شک چنین شیوه‌ی تحلیلی تفکر دینی و امور فرهنگی در یک قرن پیش در ایران کاری شجاعانه و بی‌نظیر بوده

است. مطالعه‌ی متون مهمی که در همین سال‌ها نوشته شده‌اند، مثلاً کتاب «سیر حکمت در اروپا» از محمد علی فروغی، نشان می‌دهد که حتی شخصیت برجسته‌ی فرهنگی و سیاسی همچون فروغی چندان از روش و تفکر انتقادی و علوم انسانی جدید آگاهی نداشته و برداشت‌اش از فرهنگ غربی و تفکر جدید سطحی و کم‌مایه بوده است. در سال‌های بعد هم اصولاً اغلب روشنفکران ایرانی از تفکر انتقادی و روش علوم اجتماعی فاصله گرفتند و به غیر از چند متفکر، جریان غالب روشنفکری ایران دنباله‌رو تفکر به اصطلاح «ضدغربی» شد که نگرش به‌ظاهر جدیدی را که بعضاً متأثر از هانری گُربن و تا حدودی احمد فردید بود دنبال می‌کردند و مشغول سیاحت در دنیای «معنویت شرقی» و «عرفان ایرانی» بودند.

تا جایی که من باخبرم، رشید یاسمی دومین متفکر ایرانی است که درباره برگسون بحث کرده است. رشید یاسمی محقق تاریخ و ادبیات بود که در دبیرستان فرانسوی (St. Louis) درس خواند و بعدها در زمینه‌ی تاریخ ادبیات ایران و تصحیح متون کلاسیک کارها کرد و همچنین برخی متون اروپایی را به فارسی برگرداند. رشید یاسمی در دوره‌ی رضا شاه مدتی هم در دربار کار کرد و به طور کلی با حکومت پهلوی اول رابطه‌ی نزدیکی داشت. نوشته‌ی وی درباره‌ی هانری برگسون نیز در اصل سخنرانی‌اش در معقول و منقول است که بعدتر با عنوان: «کنفرانس آقای رشید یاسمی در دانشکده معقول و منقول» در سال ۱۳۱۶ در مجله‌ی تعلیم و تربیت چاپ شد. اگرچه دریافت وی کلی، سطحی و کم‌مایه است، اما چنین به نظر می‌رسد که یاسمی از اهمیت نقش متفکری مانند برگسون در ایران آن سال‌ها آگاه بود و نگران بود که نقد برگسون به تفکر علمی و اشتیاق وی به علم حضوری، دانشگاهیان را به سمت تفکر عرفانی و برجسته کردن مفاهیمی چون «شهود» و خواشماری عقل و تحقیر علم جدید سوق دهد. به این دلیل است که یاسمی برگسونی به کلی متجدد و متفاوت را به ایرانیان معرفی می‌کند:

«برگسون مطلبی را مورد مطالعه قرار داده است که شباهت زیادی با اوضاع زمان و حکمت ما دارد که فعلاً به اجمال عرض می‌کنم و آن این است که این فیلسوف کار و کوشش را اساس زندگی و حافظ حیات دانسته است با این معنی که پایه تکامل حیات و آفرینش را روی کار و کوشش قرار داده است و این بسیار مناسب است با مرام و فرمایش‌های شاهنشاه معظم ما و قائد بزرگوار ایران که در نطق معروف خودشان در مجلس ایراد فرموده‌اند که سعادت به کار و کوشش است.»

رشید یاسمی، هانری برگسون را فیلسوف یهودی فرانسوی که کاتولیک شده و همچون یک مسیحی مؤمن امثال داروین و انیشتین را نقد کرده، هم‌عقیده و هم‌مرام با رضا شاه معرفی می‌کند؛ البته میان حرف‌های یاسمی به جملاتی با مایه‌ی غلیظ تبلیغاتی هم برمی‌خوریم: «... پروگرام ما نیز باید در لفظ و معنی کار باشد و وجود مقدسشان {رضا شاه} این معنی را عملی کرده‌اند و دقایق عمر خود را در این راه صرف پیشرفت همین مرام قرار داده‌اند و سرمشق نیکویی به جامعه می‌دهند و به این مناسبت شباهت فوق‌العاده‌ی بین عمل و فرمایش ایشان با آراء برگسون است.»



رشید یاسمی، متأسفانه، به جای ارائه‌ی بحثی انتقادی و پایه‌ای پیرامون افکار برگسون، با دست‌چین کردن نظرات وی، به سادگی از طرح مسائل مهم و بحث‌های اساسی در نقد علوم جدید ظفره می‌رود. در گوشه‌ی دیگری از این نوشته، یاسمی به کلی برگسون را فیلسوفی «متجدد» در ایران معرفی می‌کند:

«... در نخستین کتاب خود موسوم به *Les données immédiates de la conscience* که به، معلومات حضوری نفس ترجمه می‌کنیم، {برگسون} بحث می‌کند که من چطور دریافتم که حقیقت سیال متجددی وجود دارد که اگر فلسفه بخواید ترقی کند باید در روی آن اساس قرار گیرد. نمونه این حقیقت سیال در نفس ما موجود است که برقی دائمی از تجدد در باطن ما می‌زند. کسی که بنا گذارد مواظب امور نفس خود باشد می‌بیند که دائماً در حال تجدد است.»

شاید بی‌راه نباشد اگر تفکر یاسمی را نوعی بیان «تجدد پهلوی» بدانیم؛ گونه‌ای نگرش سطحی و شیفتگی خام به دنیای معاصر و فرهنگ جدید و غربی که به هیچ وجه مایه و توان پرورش درباره‌ی اندیشه جدید و یا فرهنگ آن را در خود سراغ ندارد. یاسمی کاملاً کلی و خشک جهان را به «قدیم» و «جدید» تقسیم کرده و با شگردهایی کودکانه و البته افراطی به دفاع کورکورانه از آنچه محصول عصر «جدید» است می‌پردازد. دفاع یاسمی از برگسون بی‌هیچ احساس نیازی به مطالعه‌ی آثار وی صورت می‌گیرد چرا که در تفکر «تجدد پهلوی» در همین حد که برگسون فیلسوفی فرانسوی و متفکر بلند پایه‌ای در عصر حاضر بوده خودبه‌خود در ردیف تجددگرایان قرار گرفته است.

همان‌گونه که اشاره شد، محمد علی فروغی در کتاب «سیر حکمت در اروپا» بخش مفصلی را به بررسی افکار هانری برگسون اختصاص داده است. فروغی نگرشی متفاوت از یاسمی و ارانی دارد و تا حد امکان می‌کوشد به شیوه‌ای نسبتاً محققانه به شرح و تفسیر آثار و عقاید برگسون بپردازد و به جزئیات بیشتری در تفسیر آراء او توجه کند.

فروغی توجه خاصی به چند کتاب برگسون نشان می‌دهد: «معلومات بی‌واسطه‌ی خودآگاهی»، «ماده و حافظه»، «تحول اخلاق»، «استمرار و مقارنه». فروغی می‌کوشد تا به شیوه‌ای بی‌طرفانه ایده‌های برگسون را مطرح کند:

«برگسون را از بزرگ‌ترین حکمای این زمان خوانده‌اند، و بعضی گفته‌اند در فرانسه بعد از دکارت و در سراسر اروپا پس از کانت حکیمی به بلندی مقام او نیامده است. از آن رو که ورقی نو و بابتی تازه در کتاب حکمت باز کرده است. عقیده فلسفی‌اش را می‌توان گفت با هرقلیطوس و اشراقیان و عرفای ما نزدیک است و لیکن آنچه گفته از روی مطالعه و تفکر و تحقیق و با مایه علمی سرشار گفته و در تحقیقات نهایت دقت بهعمل آورده و معلومات زمان خود را منظور نظر قرار داده و از شیوه علمی جدید کاملاً آگاه بود است.»

فروغی اگرچه مانند رشید یاسمی به دروغ برگسون را فیلسوفی کاملاً متجدد معرفی نمی‌کند، اما از ارائه‌ی یک تفسیر انتقادی جدی از فلسفه‌ی برگسون هم ابا دارد. وی بر شباهت

فلسفه‌ی برگسون با تفکر عرفانی اشراقی تاکید می‌کند، اما در عین حال به خواننده‌ی ایرانی هشدار می‌دهد که برگسون به عنوان فیلسوفی اروپایی (بر خلاف عرفای ایرانی) ایده‌هایش علمی و جدی است. استدلالی که البته بیهوده و بی‌معنی است.

یکی از مهم‌ترین مباحث برگسون نظریه‌ی وی درباره‌ی «علم حضوری» Intuitive «کnowledge» علم تحلیلی جدید است. در نظر برگسون شناخت اصیل Intuition بیان وحدت سوژه و ایزه است. این نوع شناخت جایگاهی متعالی‌تر از علم جدید و یا شناخت عقلی دارد. از نظر برگسون، رسیدن به علم و شناخت واقعی و اصیل از طریق تحلیل و یا عقل امکان‌پذیر نیست. فروغی با احتیاط بسیار و سخت محافظه‌کارانه بحث برگسون درباره‌ی مفهوم intuition را شرح می‌دهد. چنین به نظر می‌آید که فروغی به شدت از امکان یافتن هرگونه مشابهتی میان نظریات برگسون و عرفای ایرانی دل‌نگران است. با این وجود، فروغی قصد سانسور نظریات برگسون را، کاری که یاسمی به‌سادگی مرتکب می‌شود، ندارد. اعتراف می‌کند که:

«پس به عقیده برگسون فلسفه (به معنی اخص) علم به کُنه اشیاء و ادراک حقایق است، ولی راهش تعقل به آن معنی که توجیح کردیم نیست، زیرا تعقل همانا تصور و تصدیق است و تصور و تصدیق ادراک حقیقی نیست. چه ادراک حقیقی آن است که ادراک‌کننده با ادراک شونده یکی شود (اتحاد عاقل و معقول) و این حال به‌تصور و تصدیق دست نمی‌دهد، بلکه به عمل و قوه دیگری دست می‌دهد.»

فروغی توضیح می‌دهد که این لفظ «شهود (Intuition)» است که در موارد مختلف به لفظ‌های مختلف می‌توان ترجمه‌اش کرد. «گاه باید وجدان گفت و گاه حدس و گاه کشف و گاه اشراق و گاه ادراک و گاه الهام و مانند آن‌ها.» فروغی اینجا انگار به نوعی آشفتگی فکری دچار شده است؛ ایده‌ی Intuition را می‌توان مهم‌ترین بحث فلسفی برگسون دانست که نوشته‌های مفصلی پیرامونش به قلم آورده و مسلماً مفاهیمی مانند حدس مراد نظر برگسون نیست. پیش از فروغی اقبال لاهوری هم بحث‌های مهمی درباره Intuition به دست داده و آن را نوعی تجربه حسی و عقلی واحد تعریف کرده است. هانری کربن و احمد فردید متأثر از ادبیات عرفانی، Intuition را علم باطن و علم حضوری ترجمه کرده‌اند. فروغی با این بحث‌ها که در زمان وی انجام گرفته بوده آشنایی نداشته و یا اینکه از اعتراف به تشابه افکار عرفانی مسیحی برگسون و عرفان ایرانی پرهیز می‌کرده. فروغی اصرار به نوعی تمایز میان فلسفه برگسون و عرفان ایرانی-اسلامی داشت:

«برای کسانی که به اصطلاح عرفا آشنایی دارند می‌گوئیم: آنچه ما درون‌بینی یا جان‌بینی اصطلاح می‌کنیم اگر عملش را در نظر بگیریم همان است که مراقبه می‌گویند، و اگر حاصلش را منظور بداریم آن است که مکاشفه می‌خوانند اما ما برای اینکه به عرفان نیفتیم و بیاناتمان با تصوف غلط و مشتبه نشود به جای مراقبه و مکاشفه همان درون‌بینی را بکار می‌بریم؛ در عین اینکه خود را از استعمال الفاظ مراقبه و مکاشفه هم در موقع واجب ممنوع نمی‌داریم.» با وجود این، فروغی در این فصل نسبتاً طولانی درباره‌ی برگسون، از توضیح اینکه چرا



اندیشه‌های فلسفه‌ی برگسون با عرفان ایرانی مشابه نیستند سر بازمی‌زند. غیرمستقیم فقط برگسون را متفکری جدی، مهم و دقیق ارزیابی می‌کند و این تصور را که فیلسوفی فرانسوی چه بسا بتواند ایده‌هایی شبیه به عرفای قدیم شرقی داشته باشد را نمی‌پذیرد. در بخش دیگری از کتابش البته به این امر اعتراف می‌کند که برگسون متفکری عارف‌مسلک بوده است:

«در نظر برگسون عرفان کامل آن است که عرفا و عابدان مسیحی داشته‌اند و فرد اکمل عارف حضرت عیسی بوده است، یعنی آن کس که تعلیمات مسیحی منتسب به او است خواه وجود شخص عیسی حقیقت داشته باشد و یا نداشته باشد.»

و فروغی در ادامه‌ی این بحث شرح می‌دهد که به نظر برگسون :

«معرفت اساسی که از عرفان حاصل می‌شود چیست. بر این است که خدا عشق است و عشق خدا است، عشق خلاق است و خالق همانا عشق است، عشق مایه خلاقیت است و خلقت نتیجه عشق است، خالق یعنی خدا عاشق است و مخلوق معشوق است، و چون مخلوق نتیجه خالق است پس معشوق هم خود او است.»

در شرح و ارزیابی این مطلب فروغی صرفاً به ذکر این نکته بسنده می‌کند که: «بیان برگسون در این نیز مفصل و محققانه و عادلانه است.» شاید منصفانه نباشد که شیوه‌ی تفکر فروغی را همانند رشید یاسمی تلقی کنیم؛ فروغی شخصیتی فرهیخته‌تر و معتدل‌تر از یاسمی دارد و می‌کوشد تا احترام خوانندگانش را نگه دارد و از طرح نکات تبلیغاتی پرهیز می‌کند. با این حال، نگرش فروغی هم سطحی و غیر انتقادی است و جهان را به تعریف عوامانه‌اش جدال «قدیم» و «جدید» می‌داند. صرف این امر که برگسون شهروند کشوری اروپایی است در نظر وی ارزشی متعالی است. فروغی در دفاعی جانانه از برگسون حتی به تناقض‌گویی می‌افتد و با سرسختی می‌کوشد نشان دهد که نزد برگسون علم حضوری و مفهوم Intuition و تفکر عقلانی یکی‌اند:

«خلاصه، درون‌بینی یا جان‌بینی به شرحی که بیان کردیم روشی است که برگسون برای درک حقیقت و ساختن فلسفه حقیقی پیشنهاد می‌کند و خود در این روش گام برداشته و در مباحثی چند تحقیقاتی نموده که از این پس به آن‌ها خواهیم پرداخت.»

وی سپس در پاسخ به منتقدین برگسون استدلال جالبی ارائه می‌دهد:

«بسیاری از محققان بر این روش اعتراض کرده‌اند که پایه‌ای محکم ندارد و بنیادش بر وهم است. علم و عقل را کنار می‌گذارد و به جای علم عرفان می‌بافد و استمداد از باطن (Mysticism) می‌کند، و احکام می‌تراشد و به جای دلیل و برهان ذوق و وجدان را که میزانی ندارند به کار می‌اندازد. اما برگسون و طرفداران او می‌گویند اشتباه کرده‌اید که می‌پندارید ما علم را کنار گذاشته‌ایم، ما معتقدیم که اول باید تحصیل علم کرد. پس از آن باید به درون‌بینی یعنی فلسفه پرداخت و درون‌بینی شخص عامی حاصل نمی‌دهد و نتیجه‌ای ندارد، باید مراحل علم پیموده شود آن‌گاه معلومات حاصله به درون‌بینی کمال یابد.»

فروغی با آشفتگی و پرخاش منتقدان فرضی برگسون را خطاب قرار می‌دهد: «اگر مراد از

عرفان باوه‌گویی و استمداد از باطن بی‌فکری و یله دادن به بخص و اتفاق است، برگسون فرسنگ‌ها از آن دور است.» و آن‌گاه قائل به نوع بهتری از عرفان شده و می‌گوید:

« و اگر مراد از عرفان به درون نگریستن و یا مراقبه به مکاشفه رسیدن است، هر فیلسوفی عارف است. و اگر عارف نباشد فیلسوف حقیقی نخواهد بود. اما حدیث ذوق وجدان اگر مقصود شود، مستی جوانی و جاهلی است؛ ما آن را منکریم، اما اگر مراد ذوق سلیم و قوه حدس صائب و نکته‌بینی است ما مدعی هستیم که این قوه نه تنها برای فیلسوف لازم است بلکه هر کس در هر رشته از علم، صنعت و ادب، کشف حقیقت می‌کند، بدون این قوه رنجش بیهوده است. »

با نگاهی جدی به استدلال‌های فروغی، خواننده‌ی کتاب از سادگی و اندیشه عوامانه فروغی به حیرت می‌افتد. شکی نیست که به قلم کسانی که مایه‌ی علمی جدی ندارند هر نظریه‌ای ممکن است نامستدل و با زبانی نافرہیخته و غیرجدی عرضه شود، و این امر طبعاً هم درباره‌ی علوم جدید فراوان رخ می‌دهد و هم درباره‌ی عرفان و دین و علوم قدیم. اما این استدلال فروغی که تفکر عرفانی جدی و فلسفی هیچ‌گونه تفاوت خاصی با اندیشه‌ی علمی و تحلیلی جدید ندارد حرفی به کلی لغو و بی‌پایه است. چون هم کانت و هم سهروردی متفکران جدی هستند دلیل نمی‌شود که تفکر کسی مانند کانت و یا دکارت را با فلسفه‌ی اشراق متفکر مهم عرفانی چون سهروردی یکسان بدانیم. متأسفانه شیوه‌ی نگارش فروغی هم که نه نقل قولی از خود نوشته‌های برگسون می‌آورد و نه اصولاً قواعد ابتدائی نوشته‌های علمی و دانشگاهی را رعایت می‌کند (برای مثال وی هیچ ارجاعی به کتاب‌های برگسون نمی‌دهد)، کمکی به ما نمی‌کند تا بدانیم از چه رو او چنین استدلالی از طرف برگسون ارائه می‌دهد.

احمد فردید هم در جوانی و به بیست و هشت سالگی‌اش، دو مقاله پیرامون برگسون و آثارش نوشت. فردید در این دو نوشته پروژه‌ی فکری ضد روشنگری خود را با دقت و وسواس زبانی به اجرا می‌گذارد. در واقع فردید، در این دو مقاله، از شخصیت و اعتبار فیلسوف مهم اروپایی چون برگسون مایه می‌گذارد تا مخالفت خود با علوم جدید، تفکر ماتریالیستی و سکولاریسم را به کرسی بنشانند، و می‌بینیم که با نگرشی عرفانی و تا حدی ملی‌گرایانه به دفاع از دین و میراث فرهنگی ایران قدیم دست می‌زند. به هر روی، می‌باید پذیرفت که این دو نوشته‌ی فردید دقیق‌تر و حتی عمیق‌تر از سایر نوشته‌هایی‌اند که در آن سال‌ها درباره برگسون به فارسی نوشته شده است. وی در معرفی برگسون چنین می‌گوید:

« یکی از جنبش‌های مهم و سودمند فکری و فلسفی معاصر غرب را تجدید حکمت مشاء از طرف گروهی از بزرگان فلسفه و دیگری احیای طریقه‌ی اشراق و مشرب عرفان از جانب دسته دیگر به شمار توان آورد. مسلماً سر سلسله دسته اخیر را کسی دیگر جز هانری برگسون نام نتوان برد. شهرت و عظمت و محبوبیتی که برگسون را در دوران زندگی خویش نسبی گردیده شاید در صفحه مفاخر هیچ یک از فلاسفه غرب همانند آن را نتوانیم یافت. »

فردید نوشته خود را، بعد از سخنرانی رشید یاسمی، نخستین مطلب مکتوب فارسی درباره برگسون می‌داند و به روشنی پیداست که از نوشته‌ی تقی ارانی آگاهی ندارد. در مقاله‌ی



نخست پس از شرح زندگی و تحصیلات برگسون زمینه‌ی تفکر عرفانی وی را چنین شرح می‌دهد:

«بی‌هیچ شبهه یکی از بزرگ‌ترین موانع آدمی برای رسیدن به حقایق اشیاء و از مهم‌ترین عوامل بدی‌ها و آشفتگی‌های او اهریمن تفرقه و مکر و پریشانی خاطر است. چنانکه برگسون خود می‌گوید: هرگونه تحقیق فلسفی باوری، از جمعیت خاطر که بر بنیاد شوقی بی‌آلایش نهاده آمده باشد پدید می‌آید. در طول هفت سال اقامت در شهرهای انژر و کلرمن فران برگسون توانست باهمان جمعیت خاطر که خود وصف می‌کند و با کمال آرامش خیال و فراغت بال به تحقیق و تدقیق بپردازد. غالباً به هنگام بیکاری در بعضی از خیابان‌های بالنسبه آرام و با صفای شهرهای مذکور به تنهایی و دور از اغیار به گردش و ضمناً به سیر باطن و مراقبت و تفکر پرداخت.»

با این مقدمه‌چینی، فردید به توضیح اساس فلسفه‌ی برگسون می‌پردازد و می‌نویسد که «برگسون نه تنها برای حل این مسائل {حقیقت زمان و حرکت} بلکه برای حل بسیاری از مسائل دیگر نیز به جای سیر ظاهر و بیرون‌بینی به سیر باطن و درون‌بینی می‌پردازد. کتاب «اجتهاد و معلومات بیواسطه علم حضوری» که عبارت از اجتهادنامه دکتری برگسون می‌باشد حاصل نخستین مطالعات اوست در احوال درون خویش.»

فردید در اینجا پلی می‌زند میان اندیشه برگسون در قرن بیستم و تفکر عرفانی قدیم ایرانی: «در اصطلاح حکمای اسلام علم حضوری مقابل است با علم حصولی و مراد آن‌ها از علم حصولی عبارت از علمی است که در آن صورت ذهنی عین صورت عینی نبوده باشد، مانند علم نفس به اموری که از صُقع ذات آن خارج باشند و مقصود آن‌ها از علم حضوری عبارت است از علمی که در آن صورت علمی عین صورت عینی باشد هم چون علم نفس به ذات و آثار خود و به طور کلی علم هر علت حقیقی و هر مجردی به ذات و معلومات خود».... چنین به نظر می‌آید که فردید دوست می‌دارد گفتگویی میان فلسفه‌ی برگسون و عرفان اسلامی شکل دهد چراکه تفسیری که وی از آراء برگسون ارائه می‌دهد انگار تذکر این نکته به خواننده‌ی ایرانی است که آری، مهم‌ترین فیلسوف معاصر اروپایی به این صرافت افتاده که علم و شناخت واقعی همان «علم باطن» عرفانی خودمان است.

بدون تردید، فردید کاملاً اشتباه نمی‌کند و تفکر برگسون مایه‌های عرفانی دارد، اما اندیشه‌های وی در دیالوگ با اندیشه عرفانی اسلامی و یا اشراق ایرانی نیست. برگسون مفهوم Intuition را طرح کرد تا شاید بتواند از محدودیت مفهوم عقلانیت کانت و معضلات تفکر خردگرا فراتر برود. از نظر برگسون تفکر کانتی به هیچ وجه امکان رسیدن به حقیقت مطلق را فراهم نمی‌آورد، ولیکن روش حضوری یا علم بی‌واسطه شرایط رسیدن به شناخت واقعی و مطلق را ایجاد می‌کند. در نظر برگسون روش Intuition بیان تجربه‌ی پدیده‌ها در عینیت خودشان (Things in Themselves) است و این در حالی است که در علوم و روش تحلیلی و عقلی معیارهای بیرونی و کاذب به پدیده‌ها تحمیل می‌شوند. برگسون در کتاب «زمان و اختیار (Time and Free Will)» می‌گوید:

« بیشتر اوقات ما در بیرون از خودمان صرف می‌شود و کمتر به خود و هستی‌مان اندیشه می‌کنیم و تنها سایه‌ای بی‌رنگ از خود داریم که مانند یک انعکاس خالص زمانی است در یک فضای همگون».

برگسون این شناخت و تصور از خود را غیراصیل و تصنعی دانسته و پیشنهاد می‌کند که با رفتن به درون و اصلِ نفس خود می‌توان به آگاهی اصیل دست یافت، چراکه «زمان واقعی» خصوصیتی ابدی و مطلق دارد. البته که این درک از زمان و خود میان دلبستان سنت‌های دینی و عرفانی چه بسا زیاتر به نظر برسد و بعید نیست که فردید هم گرایشی رمانتیک به فلسفه برگسون دارد. اما خطر چنین گرایشی به علم و حقیقت نادیده گرفتن مطلق حقایق و پدیده‌های مادی و اجتماعی است که امکان شناخت از دنیای «عینی» و «مادی» را از انسان کاملاً سلب می‌کند.

فردید البته هیچ مشکلی در ندیدن دنیای مادی و عینی نمی‌بیند و به عکس، تصویری از فلسفه هائری برگسون به دست می‌دهد که بر مبنای آن می‌بایست تمام واقعیات خارجی را خوار شمرد و به عوض در اندیشه‌ی شهود و کشف باطن امور بود:

«اما خوشبختی اینجا است که انسان تنها از عقل ساخته نشده است و بلکه گردآگرد عقل او را سنخ دیگری از معرفت هاله‌وار فرا گرفته است و آن عبارت است از شهود یا بینش. در علم شهودی برای کشف مجهولات احتیاجی به مقدمات معلوم و حرکت از مطالب به مبادی و از مبادی به مطالب نیست.»

فردید حتی فراموش می‌کند که نوشته‌اش پیرامون فیلسوفی قرن بیستمی است، و خطاب به خوانندگان ایرانی‌اش از اندیشمندان ایرانی قرون پیشین یاد می‌کند:

«در اینجا باید گفته شود که در نظر محققین قدیم ما در واقع علم حقیقتی منحصر است به علم حضوری که جز حضور ذاتی برای خود آن و بالنتیجه نحوی از خود وجود چیز دیگری نیست.»

با این وجود، احمد فردید با تیزهوشی و نوعی نگرش فلسفی نسبتاً دقیق متوجه پروژه‌ی فکری برگسون بوده، و هر چند انصاف را در ذکر نظرات وی رعایت نمی‌کند، اما می‌داند که پروژه‌ی فلسفی برگسون نقد و خوارشماری علوم انسانی جدید و روش و بنیان‌های آن است: «به عقیده برگسون هرگاه از مشاهدات وجدانی خود نقاب ضخیم الفاظ را برافکنیم و آن‌ها را مستقیماً مورد نظر دقت نفس قرار دهیم از اشتباهاتی که بسیاری از روان‌شناسان و فلاسفه به آن‌ها در می‌افتاده‌اند دچار نخواهیم شد.»

فردید در بخش دوم مقاله‌اش درباره‌ی برگسون به شرح کتاب *Matter and Memory* و کتاب *Creative Evolution* می‌پردازد. به عقیده فردید:

«برگسون در دو کتاب «معلومات بیواسطه و علم حضوری» و «ماده و حافظه» بسیاری از امور را به عقل و تحلیل اعتباری عقل تعلیل می‌کند ولی در اینکه خود این عقل و تحلیل اعتباری عقل در نظر او عبارت از چیست و معلول چه علل می‌باشد بطور واضح و به تفصیل



سخنی به میان نمی‌آورد.»

فریدید بیشتر مقاله‌ی دوم‌اش را به پاسخ پرسش فوق اختصاص می‌دهد: «در کتاب «تطور ابداعی» که در سال ۱۹۰۷ نشر داد نه تنها این مسائل بلکه بطور کلی مسائل مختلف تطور و حیات و موالید ثلاث و کیفیت تکوین آن‌ها را یکایک و به تفصیل مورد بحث و تحقیق قرار می‌دهد.»

این بحث برگسون را فریدید با طرح این پرسش آغاز می‌کند که از نظر برگسون حیات چیست؟ و چنین توضیح می‌دهد که:

«در حیوانات غریزه و عقل درآغاز امر به هم آمیخته بوده‌اند و از این روست که می‌بینیم که هر دو هتر، هم چیزی از اصل مشترک خود را محفوظ داشته‌اند و هیچ عقلی نیست که در آن آثاری از غریزه نتوان یافت و هیچ غریزه‌ای نیست که پیرامون آن را از عقل فرا نگرفته باشد. بعقیده برگسون چیزی که در این زمینه هم فلاسفه کاملاً در آن اشتباه کرده‌اند این است که قوای نباتی و غریزی و عقلی را سه مرتبه متوالی و متکامل یک میل دانسته‌اند حال آنکه این سه قوه در واقع سه جهت مختلف یک فعالیت هستند و به تعبیری دیگر نسبت به فعالیت مزبور تشکیل سلسله‌ای عرضی می‌دهند نه طولی.»

با این زمینه‌چینی‌ها، فریدید دو نکته‌ی اساسی تفکر برگسون درباره‌ی علم و ماهیت آن را ارائه می‌دهد. یکی اینکه علم حصولی و عقلی ماهیتی سطحی و ظاهری و دایره‌ای بسیار محدود دارد و صرفاً در حوزه‌های علمی از اعتبار برخوردار است:

«کار این علم با ادراک صورت شروع می‌شود، عقل از حقیقت واحد سیال فقط بعضی از مظاهر آن را که برای حفظ حیات بدنی و جلب منافع و دفع خطرات آن لازم می‌باشد مورد التفات قرار می‌دهد و از همین پایه انتزاع و اعتبار به میان می‌آید. عقل نخستین چیزی را که محض استفاده عملی و تدبیر بدنی از حقیقت سیال جدا و اعتبار می‌کند خصوص اجسام و صور حسی است. و این‌جا عقل در واقع دو چیز را که هیچ کدام در خارج موجود نیستند برای خود فرض و اعتبار کرده است. یکی اجسام مختلف که در نظر برگسون جز صدور محسوس چیز دیگر نمی‌باشند و دیگر سکون و عدم حرکت آن‌ها.»

دو دیگر اینکه، ضمن ارائه‌ی این بحث، فریدید می‌نویسد که علم عقلی به این دلیل که در حوزه‌ی مادی و عملی امکاناتی داشته است دچار نوعی خود فریبی شده:

«ولی عقل که اولاً و بالذات قوه‌ای ست عملی و برای بکار بردن و ساختن و پرداختن اجسام مرده و بی‌حرکت درست شده است چون می‌بیند که در این زمینه موفقیت‌هایی بزرگ نصیب او شده است پای از گلیم خود دراز کرده و بالعرض در پی نظر در اشیاء و فهم آن‌ها می‌افتد.»

پس از نقدی بر ماهیت کاربردی و محدودیت‌های عقل و علم، فریدید می‌پردازد به بحث مهم برگسون پیرامون Intuition، که آن را به «شهود» و یا «بینش» ترجمه می‌کند و بر این باور است که اصولاً نوعی «عقل قدوسی و حدس و ذكاء» بوده که در سنت اسلامی نقش محوری داشته است. فریدید اساس بحث برگسون در تعریف علم حسی و یا حضوری را چنین

بیان می‌کند:

«اما خوشبختی اینجا است که انسان تنها از عقل ساخته نشده است و بلکه گرداگرد عقل او را سنخ دیگری از معرفت هاله‌وار فراگرفته است و آن عبارت است از شهود و یا بینش. در علم شهودی برای کشف مجهولات احتیاجی به مقدمات معلوم و حرکت از مطالب به مبادی و از مبادی به مطلب نیست. علم شهودی مانند غریزه فطری و لذتی و معلوم آن با ذات اشیاء متحد می‌باشد و هم بر خلاف عقل و مانند غریزه معصوم از خطا است.»

چنین به نظر می‌رسد که فردید با ساده کردن بحث برگسون، می‌کوشد در برابر عقل خطاپذیر بشری، مقوله‌ی Intuition برگسونی را به مقامی مقدس و علمی معصوم و بری از هرگونه زمینه‌ی مادی و این جهانی تعالی دهد:

«این است مفهوم حقیقی شهود در نظر برگسون که چنان‌که بعد خواهیم دید به عقیده او سر چشمه همه الهامات بشری از ابتکارات هنرمندان و اهل امتحان گرفته تا مکاشفات عرفا و اهل طریقت و وحی پیغمبران و اهل حقیقت جز آن نتواند بود.»

نقل قول بالا دقیقاً سطور پایانی مقاله‌ی دوم فردید درباره‌ی برگسون است. پس از این دیگر هیچ‌گاه درباره‌ی برگسون و آثارش چیزی ننوشت و البته بعدتر دیدگاه تند انتقادی نسبت به برگسون پیدا کرد، چنان‌که در دوران بعد از انقلاب که امکانات تازه‌ای هم یافته بود و آزادانه‌تر حرف‌هایش را می‌زد به برگسون دشنام‌ها و القاب زنده‌ای نسبت داد:

«برگسون مسئله وجود و ماهیت را طرح نمی‌کند، این خصوصیت در همه فلسفه‌های حیویت هست، غیر از بعضی مانند نیچه که عالم دیگری دارد، یا شوپنهاور که از جمله فلاسفه حیویت است، حیات را عین تجدد می‌دانند، به جای ماده حیات می‌گوید. آن‌ها همه قائل به حرکت جوهری‌اند. یکی از آن‌ها که به ماده حیات می‌گوید و آن را عین حیات می‌داند، برگسون است. برای او وجود و ماهیت معنی ندارد، برای او «موجود» اصالت دارد، این موجود یعنی حیات. بعد خودبنیادانه طرح مسئله می‌کند، عمق ندارد. برگسون مثل مارکسیست‌ها و علیه آن‌ها است. حال این عرفان رواجی پیدا می‌کند و کتابی به نام اخلاق باز و اخلاق بسته. اولی دینامیک است و دومی استاتیک که اخلاق دینامیک با دین دینامیک، و اخلاق استاتیک با دین استاتیک رواج پیدا می‌کند.»

درست به‌همان شیوه که در جوانی‌اش مریدانه از برگسون دفاع می‌کرد، در طرح نظریاتش کلی‌گویی می‌کرد و در مقایسه‌ی فلسفه‌ی برگسون و عرفان اسلامی به افراط‌کاری می‌افتاد، در ایام بعد از انقلاب هم که دیگر مردی هفتاد و چند ساله بود در معرفی برگسون به عنوان متفکری ماتریالیست سخت به اشتباه رفته است. فردید در این سال‌ها خصومت غریبی به برگسون پیدا می‌کند:

«یک چشم تصوف برای وحدت وجودش کور است، و یک چشم دیگر را هم برگسون کور کرده است. در نظر برگسون جهان هو شتاب است، جهان تلاطم است. حضور خدا کجاست، خدا کجاست، عدم ماست.»



البته می‌توان استدلال کرد که فردید نیز مانند هر متفکر دیگری در طول حیات فکری‌اش متحول شده و به جا نیست که نوشته‌های جوانی بیست و هشت ساله را سندی برای تشخیص تناقض عقایدش در شصت یا هفتاد سالگی فرض کنیم. درست است، اما اگر موضوع را در دامنه‌ی وسیع‌تر تحول تاریخی ایران معاصر در سه یا چهار دهه ببینیم، به چشم‌مان طور دیگری می‌آید؛ سال ۱۳۱۶ که فردید مقاله‌اش را درباره‌ی برگسون نوشت روشنفکر جوان و تنهایی بود که نقطه‌ی مقابل جریان تجدیدگرایانه و گفتمان غالب آن زمان، که منتقد تفکر دینی و عرفانی بود، به حساب می‌آمد. این را به‌وضوح در نامه‌های صادق هدایت که افکار فردید را شوخ‌چشمانه دست می‌اندازد و به‌طورکلی در ادبیات روشنفکری دوران رضا شاه می‌بینیم. فردید در سال‌های بعد از رفتن رضا شاه و جریان ملی شدن صنعت نفت و پا گرفتاری جریان روشنفکرانه‌ی چپ در ایران اصولاً مطرح نبود، اما بعد از کوتادی ۲۸ مرداد و سرخوردگی جریان‌های روشنفکری مشروطه‌خواه و تجدیدگرا که با بازگشت فردید از آلمان مصادف شده بود، فضای فکری «بازگشت به خویشتن» و ضد «غرب‌زدگی» فردید را در مرکز توجه برخی از روشنفکران دهه‌های ۴۰ و ۵۰ قرار داد. در این سال‌ها بود که «معنویت شرقی» و «عرفان ایرانی» چنان شور و وجدی میان روشنفکران ایرانی برانگیخت که دیگر خوارشماری و تحقیر تفکر جدید علمی و نظریه‌های علوم اجتماعی همه‌گیر شده بود و همه در نقد آن مطلب می‌نوشتند.

مارکسیسم و اسلام: مناظرات ایدئولوژیک

بعد از انقلاب ۱۳۵۷ و در بهار ۱۳۶۰، صدا و سیما جمهوری اسلامی برنامه‌هایی تلویزیونی تحت عنوان «مناظرات ایدئولوژیک» برگزار کرد که شکی نیست قصدش استفاده از جو غالب آن دوره و زیر ضرب گرفتن نیروهای سکولار بود (هم چپ و هم ملی. حتی از نهضت آزادی و طرفداران بنی‌صدر هم دعوت کردند که اغلب حاضر به شرکت نشدند). مقایسه‌ی بحث‌هایی که درباره‌ی علم و عقل و علوم جدید و عرفان و سنت فکری اسلامی که در دوران رضا شاه انجام گرفت، با مطالبی که در این مناظرات مطرح شد کمی ناعادلانه خواهد بود. دولت ایران قصد داشت تا جریان‌های مارکسیستی را نیروهایی بی‌دین و ضد دین معرفی کند و آن‌ها هم در عوض می‌کوشیدند که مارکسیسم را تفکری عمدتاً سیاسی معرفی کنند که سر ستیز با دین اسلام ندارد. با وجود این، به دو دلیل این بحث‌ها تا حدی بیان‌گر تحولی اساسی در گفتار فکری، فرهنگی و روشنفکری ایران است: ۱) بسیاری از روشنفکران ایرانی از سال‌های ۱۳۴۰ به بعد آشکارا گرایش‌های اسلامی و عرفانی پیدا کرده بودند و آزادانه و آگاهانه مطالب زیادی در دفاع از تفکر معنوی و به خصوص عرفانی نوشتند. ۲) حکومت پهلوی دوم در بیست سال آخر عمرش، با نوعی چرخش از گفتمان ملی‌گرایانه‌ی دوره‌ی رضا شاه، که صاحب عناصری سکولار و تجدیدخواهانه بود، فاصله گرفت و تحت نفوذ کسانی چون هانری کربن درآمد. به همین مناسبت، شاهد انواع «بومی‌گرایی» افراطی و نفی و خصومت با هر ایده‌ی از غرب آمده‌ای هستیم. برای نمونه، احسان نراقی هم از علوم انسانی بیزار است و هم از انقلاب مشروطه، و آزادی‌خواهان ایرانی را با انگ «غرب‌زدگی» تحقیر می‌کند:

«من اصولاً به غرب شک دارم یک مطالعه دقیق و جدی به ما نشان می‌دهد که در بطن جامعه غربی هنوز نه نام هیتلرها از میان رفته و نه استالین‌ها. تمدن غرب، به نظر من اساساً هیتلرها و استالین‌ها است.» «هیتلرچه‌ها» و «نیمچه استالین‌ها» هنوز هم، در زوایای غرب می‌لولند. سر رشته امور سیاسی غرب هنوز در دست همین گونه افراد است.»

احسان نراقی که در ایران متفکری میانه‌رو و متجدد قلمداد می‌شد، چنین نفرتی از تمدن غرب داشت و چنین استدلال ساده و به شدت سیاسی‌ای ارائه می‌کرد. او که ریاست یکی از مهم‌ترین مؤسسات تحقیقات علوم اجتماعی در ایران را برعهده داشت، اصولاً با «نوستالژی» دنیای پیشامدرنیته زندگی می‌کرد و بازگشت آن را در رویا می‌پرورد:

«من آزادی «غربی» را از آزادی «شرقی» تفکیک می‌کنم.... از هیتلر و استالین یاد کردم، درست است. این دو قیافه‌های متفاوت دارند و شرایط تاریخی ظهور ایشان نیز بی‌شک متفاوت بوده است، اما منشأ هر دو یک چیز است. در تمدن غرب ساخته‌ها متفاوت‌اند، اما درخت و ریشه آن، یکی بیش نیست.»

حتی اگر بتوانیم از استدلال به شدت سیاسی و خام این نقل قول چشم‌پوشیم، اصول زبان و ساختار بیان نراقی ترکیبی از انشاء‌نویسی و کلی‌گویی و گریز از منطق درونی بحث است. تردیدی نیست که نراقی متأثر از هانری کربن و احمد فردید است. به سائقه‌ی عادت و رسم روشنفکرانه‌ی آن زمان حرف‌هایی را طوطی‌وار تکرار می‌کند و از اندیشه‌ورزی و تأمل فراری است. بحث او درباره‌ی مشروطیت هم‌همان تکرار بحث‌های فردید و آل احمد است:

«و به این ترتیب بود که مشروطیت اصیل با طرز تفکر خارجی که در دو قطب متضاد قرار داشتند آغشته شد و به تدریج هسته آن پوسید و تنها پوسته‌ای خالی از آن باقی ماند. و به این ترتیب نهضتی که در عدالت خواهی مردم این سرزمین ریشه داشت و از بطن و درون این جامعه برخاسته بود و با فرهنگ و مذهب و تاریخ سیاسی و اجتماعی ما پیوند داشت با دخالت دو گروه از روشنفکران اروپایی شکلی از آزادی خواهی غربی به خود گرفت.»

سخت مایه‌ی تأسف است که احسان نراقی مشارکت شهروندان ایرانی در امور کشورشان را امری زشت و تقلیدی از خارجی‌ها می‌داند:

«همین که قرار شد روش رای‌گیری محرمانه به سبک غربی به کار بسته شود سنگ اول بنای خدعه نیرنگ و تقلب نیز گذاشته شد. من اصولاً معتقدم که در هر جا پای رأی گرفتن در میان باشد طبیعی بودن انتخاب از میان می‌رود. من به قول فقها به اجماع عقیده دارم.»

سید حسین نصر، داریوش شایگان و اساساً نهادهای فکری و فرهنگی آن دوران، دیگر حساسیت خاصی برای دفاع از علوم جدید نشان نمی‌دادند، و هویت شیعی و عرفان ایرانی و گرایش به ارزش‌های ضد غربی و شرق‌گرایانه به شدت قبول خاص و عام یافت و می‌بینید که حتی کسانی چون احسان نراقی که جامعه‌شناسی تحصیل کرده‌ی فرانسه بود به سوی تفکر ضد غربی فردید گرایش پیدا کردند و در یک کلام، جامعه‌شناسی را عملی غربی و بیگانه با فرهنگ ایرانی دیدند. روشنفکرانی که در بعد از انقلاب مفتون و مرعوب جو فکری دینی



و بعدها عرفانی نشدند اندک‌شمار بودند و کسانی مانند احمد شاملو، مصطفی رحیمی و تمامی روشنفکران متمایل به مارکسیسم عملاً در حاشیه قرار گرفتند. از اسناد مهم در بیان خصومت با علوم اجتماعی در آن سالها کتاب گفتگوی اسماعیل خوبی با احسان نراقی است که تحت عنوان آزادی، حق و عدالت به چاپ رسیده و به خوبی حرف‌ها و استدلال‌های نراقی جامعه‌شناس را نشان می‌دهد.

در اینجا یکی از بحث‌های «مناظرات ایدئولوژیک» را خلاصه می‌کنیم تا نوعی مقایسه میان تحول مهمی که در حوزه فکری ایران از دوره رضا شاه تا این زمان رخ داده کمی برجسته شود. در این مناظره محمد تقی مصباح یزدی و عبدالکریم سروش از سوی جمهوری اسلامی، احسان طبری از سوی حزب توده و فرخ نگهدار از طرف چریک‌های فدایی شرکت داشتند. مجری برنامه و مصباح یزدی اصرار داشتند که بحث عمده‌تاً فلسفی و ایدئولوژیک باشد و هدفشان نقد مارکسیسم بود ولی احسان طبری و فرخ نگهدار تلاش زیادی داشتند که بحثی سیاسی نضج بگیرد و وجوه اشتراک میان آن‌ها و اسلام انقلابی عمده شود. دست آخر البته طبری و نگهدار مجبور به مباحثه‌ای عمده‌تاً فلسفی و ایدئولوژیک شدند. طبری که دیگر نمی‌توانست مشترکات سیاسی خود و حزب توده با اسلام‌گرایان را برجسته کند تلاش کرد که مارکسیسم را سیستمی نظری مشابه به اسلام معرفی کند:

«من در اینجا این مطلب را نیز توضیح می‌دهم که نظریه مارکس و انگلس یک نظریه مبتنی بر تضاد نیست بلکه مبتنی بر تولید است از این نقطه نظر با نظریه‌های تولید فرقی ندارد. منتهی به آن نظریه تولیدی مارکس و انگلس مونیسم ماتریالیستی می‌گویند، و به معنای وحدت‌گرایی ماتریالیستی است. یعنی جوهر کل عالم از ماده تشکیل می‌شود. ماده را هم لنین تعریف کرده است و آن تعریف مورد قبول کلیه کسانی است که مارکسیسم را قبول دارند. بر اساس تعریف اما ماده عبارت از یک واقعیت خارجی است. یعنی هیچ گونه صفت و خاصیتی برای ماده بیان نمی‌کند. چون فلسفه نمی‌تواند صفت و خاصیت ماده را کشف کند. این علم و تجربه و تعقل است که باید آن را معین کند. لذا فلسفه مارکسیستی و ماتریالیسم دیالکتیکی یک فلسفه توحیدی و وحدتی است. یعنی مونیستی است و بکگرا و یکتاگرا است و...» (تاکیدها از نویسنده است).

تلاش خلاقانه‌ی احسان طبری برای معرفی مارکسیسم به عنوان نظام فلسفی «توحیدی» و «یکتا» حتی اگر در شرایط سیاسی سخت آن دوران ارزیابی شود باز کوششی بی‌حاصل و امیدی بی‌پایه است. مارکسیست‌ها مثلاً در امریکای لاتین و یا حتی در میان مسیحیان بحث‌های نسبتاً مهمی درباره‌ی آشتی میان مارکسیسم و دین کرده‌اند و نکات اندیشمندانه‌ای را هم مطرح کرده‌اند، اما استدلال طبری به جای نشان دادن احتمال نزدیکی میان مارکسیسم و اسلام اصولاً منکر اساس فکری ماتریالیستی شده و آن را نوعی تفکر توحیدی قلمداد می‌کند. مصباح یزدی که پنداری هم از بحث طبری متعجب شده است و هم سخت مسرور است که بازی در زمین او است چنین پاسخ می‌دهد:

«اما نکته‌ای در ضمن سخنان آقای طبری بود که گفتند دیالکتیک مارکس، دیالکتیک توحیدی

است. چون این کلمه ممکن است در ذهن بعضی تداعی کننده توحید اسلامی باشد، می‌خواهم توجه بینندگان محترم را به این نکته جلب کنیم که منظور ایشان همان طور که فرمودند - وحدت ماده و توحید مادی- است.»

مصباح یزدی به عنوان یک روحانی و شخصیت دینی، در گفتاری تاریخی بحث تقی ارانی را با گوشه و کنایه به مارکسیست‌های نسل بعد توضیح می‌دهد:

«منظور ایشان {احسان طبری} از دیالکتیک توحیدی این است که در عالم دو نوع و دو سنخ وجود که با یکدیگر در تضاد باشند نداریم، بلکه آقایان طرفدار دیالکتیک به هیچ وجه وجود غیر مادی را نمی‌پذیرند و ماورای ماده را نفی می‌کنند و معقدند که تضاد در درون ماده است. در حالی که آنچه که در اسلام به عنوان توحید مطرح است مسئله دیگری می‌باشد لذا فقط اشتراک لفظی با کلمه «توحید» وجود دارد.»

می‌بینیم که مصباح قدرتمندانه به نقد تفکر مارکسیستی و ماتریالیستی پرداخته و حتی میان تفکر اسلامی و علم هم چندان راهی برای آشتی نمی‌بیند:

«شاید کسانی از روی ناآگاهی و یا از روی غرض‌ورزی و نفاق و فریبکاری بخواهد پسوند «توحیدی» را به بعضی از اصطلاحات و یا تئوری‌های علمی اضافه کنند و چنین وانمود کنند که این مسائل با تئوری اسلامی منافاتی ندارد و بلکه نزدیک به هم می‌باشند.»

شیوه‌ی استدلال مصباح یزدی بسیار ساده و کم‌مایه است و آشکار است که از تاریخ اندیشه و مفهوم دیالکتیک چیزی در چنته ندارد و حتی بحثی از فلسفه و تفکر اسلامی هم در این باره ارائه نمی‌دهد. به نظر می‌رسد که مصباح از وجود متفکران مسیحی و یهودی که به تفکر دیالکتیکی باور دارند باخبر نیست. می‌دانیم که هانری کربن، اسلام‌شناس فرانسوی، از معتقدان به تفکر دیالکتیکی بود و اصولاً درک وی از عرفان ایرانی از طریق تفکر دیالکتیکی مدون شد. البته احسان طبری که یا به دلیل فشارهای سیاسی و یا بنا به اصول عقایدش قصد نقد مصباح را نداشت، با لحنی دوستانه به وی یادآوری می‌کند که:

«ما از {ایجاد} مقابله مابین ماتریالیسم دیالکتیک و الهیات توحیدی از این نقطه نظر خرسند نیستیم. به نظر ما در مسائل روز اجتماع خودمان مرز بین انقلاب و ضد انقلاب از جای دیگری می‌گذرد. در این مرز در دفاع از جمهوری اسلامی ایران هم کسانی که مسلمانان انقلابی و معتقد و راستین هستند قرار می‌گیرند و هم کسانی که معتقد به مارکسیسم می‌باشند هستند. در آن سوی مرز هم کسانی هستند که دعوی اعتقاد به مارکسیسم می‌کنند ولی ما آن‌ها را مارکسیسم اصل تلقی نمی‌کنیم و کسانی هستند که دعوی اسلام دارند. حتی سلاطین و پادشاهان هم دعوی اسلام میکردند و می‌کنند... از طرف مارکسیسم به معنی اصل و راستین کلمه مقابله و دشمنی با الهیات و دین نبوده و نیست و نباید باشد.»

شاید به لحاظ سیاسی احسان طبری محق باشد که مارکسیسم و مارکسیست‌ها را لزوماً ضد دین و دشمن اسلام نداند (و البته این حرف را می‌بایست در بستر تاریخی آن روزگار درک کرد)، اما متأسفانه جدال فکری و به اصطلاح آن روز ایدئولوژیک را بی‌کمترین زحمتی



به مصباح می‌بازد و این پرسش را به وجود می‌آورد که اگر فلسفه و نظریه‌ی ماتریالیستی چندان تمایزی با تفکر دینی و اسلامی ندارد و ایشان به عنوان متفکر برجسته‌ی مارکسیست اتفاق نظرات سیاسی میان خودش و حزب توده و جمهوری اسلامی و روحانیت شیعه را بزرگ می‌کند، اصولاً دیگر چطور می‌توان اهمیت و ضرورت وجودی روش و تفکر مادی و مارکسیستی را توجیه کرد؟ متأسفانه، هرچند طبری نکات مهمی در پاسخ به مصباح مطرح می‌کند، اما چون می‌کوشد تفکر ماتریالیستی-مارکسیستی را با تفکر اسلامی-الهی یکی جلوه دهد، بازی را پیش از شروعش، و در میدان حریف، به رقیب‌اش واگذار می‌کند:

«ابتدا باید عرض کنم که قبول دیالکتیک و قبول تضاد به هیچ وجه در مقابل فلسفه الهی نیست. هگل به فلسفه الهی باور داشت و با وجود این دیالکتیک را هم قبول داشت. دیالکتیک به اشکال مختلف در انواع گوناگون بینش‌ها، از آن جمله در تعالیم عرفانی و در عرفان ایرانی همانند مولوی و ملاصدرا رخنه عمیقی دارد. اگر این بحث در مورد عرفان بود، من می‌توانستم نمونه‌های آن را عرض کنم.»

پیداست که طبری اصلاً نمی‌خواهد از ماتریالیسم و یا حتی روش علمی دفاع کند. در پاسخ مصباح که عمدتاً به نقد ماتریالیسم می‌پردازد، با برجسته کردن مقوله‌ی دیالکتیک و وارد کردن بحث عرفان عملاً بحث خود و تفاوت نظرش با مصباح را نوعی سوءتفاهم جلوه می‌دهد. در بخش نخست این نوشته دیدیم که ارانی، یاسمی، فروغی و فریدید با همه‌ی محدودیت‌هایی که بحث‌هایشان داشت، جملگی اتفاق نظر داشتند که از قضا این نگرش شهودی عرفانی ایرانی است که با عقل و علم در ستیز است. اما می‌بینیم که چند دهه پس از آن، روشنفکران ایرانی، حتی کسانی مانند احسان طبری، گرایش عرفانی از مارکسیسم به دست می‌دهند. حریف اما، مصباح یزدی، هر چند که بحث‌هایش چندان عمیق و پیچیده نیست، ولی در طرح تفاوت اساسی میان علم و تفکر دینی بسیار روشن و دقیق است:

«یک طرف جهان بینی مادی با شعب حاضر خودش قرار می‌گیرد و در طرف دیگر جهان‌بینی‌های الهی قرار دارند. مسئله اساسی‌ای که بین این دو نوع جهان‌بینی مطرح می‌باشد این است که آیا هستی با ماده مساوی است و یا اینکه ماورای ماده، حقیقت مجرد وجود دارد و حقایق از مادی و غیر مادی هستند و به یک حقیقت نامحدود و نامتناهی منتهی می‌شوند که از هر جهت بی‌نیاز است. یعنی ذات مقدس حق تعالی که مورد اتفاق الهیون و مورد اتکاء مادیون است.»

البته خوب می‌دانیم که مصباح و جریانی که او آن را نمایندگی می‌کرد فقط به بحث ایدئولوژیک اکتفا نکردند و برای تثبیت نظراتشان دانشگاه‌ها را به تعطیلی کشاندند. انقلاب فرهنگی به راه انداختن، استادان و دانشجویان را اخراج کردند و هرگاه لازم دیدند به برخوردهای خشن نظامی در سرکوب تفکر مخالف دست زدند. این جریان سرمست از محبوبیتی که در ایام انقلاب کسب کرده بود، محبوبیت مقطعی را دلیل خودکامگی و یکه‌تازی فکری و فرهنگی خود قرار داد و ایرانیان متفکر و دانشگاهی را، چه سکولار و چه دینی، به نامسلمانی، غرب‌زدگی و دگراندیشی متهم کرد. سرآمدان این جریان چنین

می‌پنداشتند که برگ برنده در کفشان همانا اسلامی کردن علوم انسانی است، و می‌توانند با این حربه ریشه‌ی علوم انسانی جدید را در ایران بزنند و آنچه خود تفکر اصیل اسلامی می‌دانند پایه‌های فرهنگ علمی و دانشگاهی ایران کنند. اگرچه تلاش سی و پنج‌ساله‌ی اسلامی کردن علوم انسانی به نحو مضحکی هنوز هم ادامه دارد، اما هرگز هیچ دستاوردی نداشته است. مهم‌ترین کاری که شده احتمالاً همین سخنرانی‌های تکراری در ضرورت اسلامی کردن علوم اجتماعی و تشکیل کنفرانس‌ها و جلسات خواب‌آور اداری برای مدیریت کاری است که عدم تحقق آن اظهارمن‌الشمس است. تازگی‌ها هم که از اسلامی کردن دانشگاه‌ها و تولید علوم انسانی اسلامی اصیل ناامید شده‌اند، و فضای دانشگاهی و فکری را فقیرتر کرده‌اند؛ رسم زشتی از مدرک‌گیری راه انداخته‌اند که بی‌تردید فساد جبران‌ناپذیری در میان خیل عظیمی از استادان و دانشجویان برانگیخته است. تراژدی تلاش در جهت تخطئه‌ی تفکر غربی و مادی‌گرایی که ظاهراً تحت عنوان بازگشت به اصالت فرهنگی، معنویت شرقی و رسیدن به انسانیت واقعی شروع شد، که هنوز هم‌گام این شعارهای عوامانه تکرار می‌شوند، در عمل به فقر و فساد اخلاقی در حوزه‌های فرهنگی و دانشگاهی ایران انجامید. با اینکه دیگر تولید جدی فکری و تحقیقی‌چندانی انجام نمی‌شود، اما در همین برهوت فرهنگی هم، فاجعه‌ای غم‌انگیز جریان دارد که پایان تلخ‌اش هنوز روشن نیست.

* علی میرسپاسی استاد جامعه‌شناسی و مطالعات خاورمیانه، و مدیر برنامه مطالعات ایرانی در دانشگاه نیویورک است.





دینداری مومنانه در جهان راز زدائی شده / زندگی‌نامه فکری مجتهد شبستری / محسن متقی*

چکیده

محمد مجتهد شبستری از چهره های تاثیر گذار در حوزه اندیشه دینی است که تلاش کرده است تا با تکیه بر روش‌های مدرن و موجود در علوم انسانی و مخصوصاً هرمنوتیک راهی برای برون‌رفت بحران اندیشه دینی در ایران پس از انقلاب جستجو کند.

هسته مرکزی اندیشه شبستری نقد باورهای دینی در حوزه‌های رسمی اسلام از یگسو و طلب ناپایان ایمان در دنیای راززدائی شده امروز از سوی دیگر است. به همین دلیل مجتهد در کنار نقد قرائت رسمی از دین و به پرسش کشیدن بسیاری از مبانی فقهی و چون‌وچرا در فتاوی فقهان به بازسازی اندیشه دینی بر محور توحید و ایمان پرداخته است. این نوشته عهदार دار بررسی برخی از مفاهیم منظومه فکری شبستری با توجه به تحولات فکری اوست.

در سال ۱۳۵۶ علی شریعتی پس از رهایی از زندان، ایران را ترک و به لندن آمد. هنوز زمان زیادی از حضورش در این شهر نمی‌گذشت که در وضعیت نامعلومی از دنیا رفت. نکته نمادین حضور عبدالکریم سروش و مجتهد شبستری در شستن جسد او و به خاکسپاری‌اش می‌باشد. سروش می‌نویسد "من در سردخانه بالای جسد دکتر شریعتی رفتم و بعد هم در شستن جسد او به آقای مجتهد شبستری که آن وقت امام مرکز اسلامی هامبورگ بود کمک کردم".^۱ این دو در سال‌های پس از انقلاب با گسست تدریجی از منظومه فکری شریعتی و نقد دینداری

۱. عبدالکریم سروش، آئین دینداری و شهریاری، سیاست نامه ۲، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۹ ص ۳۷۰
سروش در کتاب از شریعتی در صفحات ۲۵۱-۲۵۶ روایت دقیق‌تر و جزئی‌تر از فوت شریعتی و حوادث مربوط به آن و افراد حاضر در روز فوت شریعتی ارائه داده است. عبدالکریم سروش، از شریعتی، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۴ آخرین مقاله این کتاب که عنوان خود کتاب را دارد سخنرانی سروش در خرداد ۱۳۸۴ است.

سیاسی و ایدئولوژیک نقش مهمی در بازسازی و احیاء اندیشه دینی بازی کردند. موضوع این نوشته تاریخ روشنفکری دینی و تغییر و تحولات آن و بررسی گرایش‌های مختلف این جریان نیست. کوشش من بررسی تحولات فکری مجتهد شبستری و برجسته کردن برخی مفاهیمی است که او در حوزه روشنفکری مطرح کرده است. تجزیه و تحلیل و بررسی اندیشه‌های او و پی‌گیری تغییر و تحولاتش تلاشی است برای نشان دادن نقش دوران ساز و ماندگار او در نقد اندیشه دینی و احیای ایمان در جهان راز زدائی شده امروز. کوشش‌های شبستری را می‌توان به نوعی الیهیات امید نامید که با تکیه بر جوهر ایمان که همان امید است مسلمانان را پذیرای ارزش‌های مدرن کرده بدون اینکه امید خود را به زیست دینی و مسلمانی از دست بدهد. توجه شبستری به ایمان به‌عنوان "پیام امید و شجاعت زندگی بخشیدن به انسان است. پیام کنار زدن یاس و پوچی و تاسیس یک بنیاد محکم برای زندگی درونی و روانی است تا انسان بتواند رنج بودن را تحمل کند".^۲

شبستری اگر چه بخش زیادی از زندگی خود را در درون نهادهای رسمی دین گذرانده و سلسله مراتب درس دینی را تا بالاترین مراحل آن طی کرده است و تا چند سال پیش همچنان لباس روحانیت را بر تن داشت اما کلام او، استدلال‌ها و نظریاتی که در چند سال گذشته بیان کرده است بازتاب نظرات غالب در میان جریان روحانیت رسمی و مخصوصاً روایت فقهی از اسلام نیست. او اگر چه همچنان به گفتگو با نمایندگان اسلام رسمی مشغول است و امید خود را به تحول بنیادین در میان روحانیت از دست نداده است اما بیشترین انتقادها را به قرائت رسمی از دین کرده است و معتقد است که فهم بهتر کتاب و سنت را باید در پرتو نظریات تفسیری مدرن و مخصوصاً هرمنوتیک جستجو کرد. او جوهر ایمان را آزادی انسان از قید بندها و روی آوردن به خدا دانسته و مدافع قرائت انسانی از دین است که میانی نظری آن را باید در قرائت نبوی از جهان جستجو کرد. اصلاح طلبی شبستری به گمان من نوعی اصلاح طلبی برون دینی است که در عین تکیه بر منظومه دینی به‌هیچوجه در صدد یافتن پاسخ به پرسش‌های امروز در درون دین نیست. در مورد مسائل مشاجره‌انگیزی چون دین و دموکراسی، دین و حقوق بشر، دیانت و سیاست، علوم انسانی و دین، آشکارا با هر نوع پسوند و پیشوند به این مفاهیم مدرن مخالفت کرده است و هیچ باوری به مردم‌سالاری اسلامی، حقوق بشر اسلامی و علوم انسانی اسلامی ندارد. او حتی به نقد پیش فرض‌های فقیهان در باب مسائلی چون ارتداد پرداخته و فتاوی آنان را فاقد هر نوع قدسیت دانسته است و معتقد است که در همه این حوزه‌ها تنها فهم انسانی باید مبنای تصمیم‌گیری قرار گیرد و نه فرمان فقیهان که فهم خود را مقدس و تبدیل به فرمان کرده‌اند و هر سرپیچی از آن فرمان مجازات‌های دنیوی برای معتقدان دارد. در پاسخ به پرسش در باره مخالفت حکومت اسلامی با علوم انسانی شبستری نوشته‌ای را زیر عنوان "فرمان علیه فهم" منتشر کرد و گفت که حوزه علوم اجتماعی و انسانی حوزه فهم آدمی است در حالیکه مخالفت حکومت ما با علوم انسانی، مخالفت فرمان علیه فهم است. فهمیدن واقعیت‌های زندگی

۲. عباس شریفی، شریعت و عقلانیت در موج سوم روشنفکری دینی در ایران، عقل نامحصور و فرجام عرفی‌گرایانه آن، انتشارات کام نو، چاپ اول ۱۳۸۸ ص ۱۹۱



اجتماعی و سیاسی ما "توریتنه فرمان‌ها را به شدت زیر سؤال برد. این فهمیدن‌ها استبداد دینی و استبداد سیاسی را در ایران به چالش کشید ... علوم انسانی علوم شیطانی شده است این شیطان را باید سنگسار کرد تا اقتدار گرایان از شر فهم مردم راحت شوند".^۲

پرداختن به کارنامه فکری شبستری و پی‌جویی زندگی‌نامه فکری او نیازمند شناخت تحولات فکری او و بستر اجتماعی است که این تحولات در آن رخ داده است. متأسفانه صفحات این نشریه امکان پرداختن به تحولات اجتماعی و رابطه آن با تحولات فکری شبستری را اجازه نمی‌دهد و من می‌کوشم تا در کنار پرداختن به زندگی او به برجسته کردن برخی از مفاهیم اصلی اندیشه او بسنده می‌کنم. برای نمونه می‌دانیم که مفاهیمی چون ایدئولوژی، جهان بینی، اسلام شناسی، زر و زو و تزویر، در اندیشه شریعتی نقش محوری داشته و یا نظریه قبض و بسط و نقد ایدئولوژیک شدن دین از مفاهیم بنیادین اندیشه‌های سروش است و یا جمع عقلانیت و معنویت به نوعی پروژه ای است که سال‌ها ملکیان دنبال می‌کند.

شبستری چهره شناخته شده‌ای در ایران و خارج از ایران است و در نوشته‌هایی که در باره جریانات فکری اسلام در دوران پس از انقلاب انتشار یافته نقش او برجسته شده است. جدا از کتاب‌ها و مقالات او و نوشته‌هایی که در باره او منتشر شده است سایت منسوب به مجتهد شبستری منبع خوبی برای دست یابی به برخی نوشته و مقالات او و مخصوصاً سخنرانی‌های تازه او در باب هرمونوتیک جدید است.^۳

شبستری زمانی که شهر زادگاه خود را ترک و در قم اقامت گزید تا کنون مراحل مختلفی را پشت سر گذاشته و تجربیات بسیاری را در رویارویی با اندیشه‌های تازه و تجربیات وجودی اندوخته است. او "ابتدا از اسلام سنتی شریعت‌گرا آغاز کرده، آنگاه در سفر به آلمان و پس از آن با وسع‌تر شدن دنیای ذهنی‌اش، به یک اسلام رفرمیست اجتهاد گرا راه برده و طی زمان، همین روند را توسعه‌ای بیشتر و عمق افزون‌تری بخشیده، به گونه‌ای که به اجتهاد در اصول رسیده است. وی در ادامه و در فصل تازه‌ای از حیات فکری‌اش، اسلام وجودی-فردگرا را در الویت قرار داده است"^۴

اگر چه شبستری خود را روشنفکر دینی ندانسته و و این مفهوم را نارسا می‌داند و می‌گوید "من سال‌هاست که خود را نه روشنفکر دینی در مصطلح امروز جامعه می‌دانم و نه نواندیش دینی و نه پروژه ای را تعقیب می‌کنم. من دغدغه‌هایی دارم که آن‌ها را تعقیب می‌کنم..... این دغدغه‌های وجودی یک انسان حساس است که در جستجوی معناست. ممکن است این

۲. مجتهد شبستری، فرمان علیه فهم، ۲۱ اردیبهشت ۱۳۸۸، قابل دسترسی در سایت اینترنتی مجتهد شبستری

<http://mohammadmojtahedshabestari.com/>

۳. در اینجا اشاره به چند منبع که جدا از کتاب‌های شبستری به آن ارجاع داده‌ام ضروری است.

محمد منصور هاشمی، دین اندیشان متجدد روشنفکری دینی از شریعتی تا ملکیان، انتشارات کویر، ۱۳۸۵ فصل سوم این کتاب زیر عنوان دین، ایمان، آزادی به بررسی نظرات شبستری اختصاص دارد.

عباس شریفی، شریعت و عقلانیت در موج سوم روشنفکری دینی در ایران. عقل نامحصور و فرجام عرفی‌گرایانه آن، انتشارات کام نو، چاپ اول ۱۳۸۸ گفتار دوم این کتاب که به بررسی مدافعان انطباق عقل و شرع اختصاص دارد در بخش سوم زیر عنوان مجتهد شبستری: هرمونوتیک متن و ایمان شورمندانه بررسی نظریات مجتهد است.

۴. رضا جلیجانی، "مجتهد شبستری و رویکرد وجودی-فرگرا" مجله مدرسه شماره ۶ سال ۱۳۸۶، ص ۶۸

انسان روشن‌فکر هم باشد. دغدغه‌های من فلسفی و الاهیاتی است چون کار من جستجوی "معنای معناها" است که برای من خداوند است^۶. البته شبستری در نوشته دیگری از مفهوم نواندیش دینی استفاده کرده است اما در چارچوب این نوشته این مفاهیم و ظرافت‌های چنین تقسیم بندی مد نظر ما نیست. اهمیت شبستری کنار کشیدن از جریان رسمی دین و نقد گرایش‌های سیاست زده اصلاح‌طلبی دینی و امید به احیا ایمان و فهم دین در دنیای امروز است و کوشش‌های نظری او جهت استقرار نهادهای دموکراتیک و دفاع از حقوق بشر و به نوعی آماده کردن بستر اعمال آزادانه ایمان در جهان امروز است چرا که "فرهنگی که در آن ایمان به عنوان یک تقلید مطرح می‌شود، فرهنگی که در آن خدا به صورت یک شیء یا یک ابرنسان جبار و قهار درآمده و نمی‌توان با او رابطه "من" و "تو" برقرار کرد، این فرهنگ تباہ کننده ایمان است. پس ایمان با هر گونه نظام اجتماعی و با هرگونه فرهنگ نمی‌سازد"^۷.

زندگی نامه^۸

مجتهد در سال ۱۳۱۵ در شبستر و در خانواده‌ای روحانی به دنیا آمد. خاطرات او از دوران کودکی تجربه مرگ، جابجایی خود و خانواده، غیبت پدر و مادر است. در پنج سالگی مادر خود را به دلیل بیماری سل از دست داد و این حادثه باعث شد تا از شبستر به تبریز برود. اگر مرگ مادر یکی از دلایل جابجایی او بود انتقال پدر از شبستر به تبریز مرحله تازه‌ای در زندگی او بود. دلیل انتقال پدر آزار و اذیت حکومت وقت نسبت به او بود که به دلیل روحانی بودن و خود را حاکم شرع دانستن گرفتاری‌هایی برایش به وجود آمد. خاطرات مجتهد از محیط خانوادگی و از پدرش نوعی عشق و علاقه همراه با ترس و خوف است اما مهم‌ترین خصوصیت پدر را اهل بحث بودن و نوعی ریاضت دینی کشیدن و کوشش جهت مقید کردن فرزندان به رعایت شریعت دینی می‌داند و سخت‌گیری‌های پدر را هنوز او به یاد دارد. پدرش معتقد بود که فرزندان خودش و متدینان نباید در مدارس دولتی درس بخوانند و از آنجا که نمی‌توان آنان را بیسواد رها کرد پس باید مدرسه تاسیس کرد و به همین دلیل مدرسه‌ای به نام علمیه در تبریز به وجود آورد که هر چند وزارت آموزش و پرورش آن را به رسمیت نشناخت اما بسیاری از فرزندان در این مدرسه مشغول تحصیل شدند. شبستری خاطرات بسیاری از وضعیت سیاسی آن دوران به یاد دارد و می‌دید چگونه علما نگران سلطه و پیشروی فرقه

۶. در جستجوی معنای معناها شرح یک زندگی فکری و عملی در گفت گو با محمد مجتهد شبستری، جلال توکلیان و رضا خجسته رحیمی، ماهنامه اندیشه پویا اسفند ۱۳۹۲

۷. محمد مجتهد شبستری، ایمان و آزادی، چاپ اول، ۱۳۷۶، ص ۴۱

۸. در نوشتن زندگی نامه شبستری منبع من دو مصاحبه‌ای است که جلال توکلیان همراه با سروش دباغ در شماره ۶ مدرسه و سپس با رضا خجسته رحیمی در مجله اندیشه پویا انجام داده است. در کنار این مصاحبه‌ها نوشته جلال توکلیان زیر عنوان "زیست جهان مجتهد شبستری" در مجله مدرسه نکات مهمی از زندگی مجتهد و تحولات فکری او را برجسته می‌کند. کوشش توکلیان برای روش کردن زوایای پنهان اندیشه شبستری بسیار ستودنی است و من در این نوشته و در مقالاتی که به فرانسه نوشته‌ام از نوشته‌های او بهره فراوان برده‌ام.

مجله مدرسه، سال دوم شماره ششم، تیر ۱۳۸۶ بخش ویژه زندگی و آثار محمد مجتهد شبستری. این آخرین شماره مجله مدرسه بود و بنا به نقل قولی از سوش دباغ پس از انتشار این مصاحبه و مقاله شبستری زیر عنوان فرائد نبوی از جهان دلیل اصلی تعطیل شدن این مجله شد.

در جستجوی معنای معناها شرح یک زندگی فکری و عملی در گفت گو با محمد مجتهد شبستری، جلال توکلیان و رضا خجسته رحیمی، ماهنامه اندیشه پویا اسفند ۱۳۹۲.



دموکرات بودند و در این وضعیت بود که دولت علما را مجبور کرد تا در سرکوبی این فرقه از حکومت دفاع کنند. پدر شبستری از یکسو مخالف حکومت وقت بود و از سوی دیگر در مقابل اندیشه‌های انتقادی نسبت به تشیع واکنش نشان می‌داد. زمانی که مجتهد ۹ سال بیشتر نداشت دوره گسترش افکار و نوشته‌های کسروی بود و پدرش پس از اقامه نماز جماعت به منبر رفته و به نقد افکار کسروی می‌پرداخت. چند سال بعد در حالی که ۱۲ سال بیشتر نداشت پدرش را هم از دست داد که الگوی او در زندگی بود و در عین حال مرگ پدر برای او به نوعی رهایی از اقتدار و سخت‌گی‌های او نیز بود. پس از دست دادن پدر با اینکه مدرسه او همچنان بابرجا بود اما شبستری در مدرسه دولتی فیوضات ثبت نام کرد و سه سالی در آنجا ماند اما خانواده خواستند که پسر راه پدر را ادامه دهد و او را تشویق کردند تا برای ادامه تحصیلات دینی به قم رود و او در حالی که ۱۴ سال بیشتر نداشت به قم رفت و برای اقامت به مدرسه حجتیه آن شهر رفت که در آن کسانی چون جوادی آملی، رفسنجانی، باهنر، دینانی، خامنه‌ای‌ها مشغول تحصیل بودند. شبستری مدت ۱۸ سال در این شهر به تحصیل مشغول شد و همچون بسیاری از هم‌روزگاران خود کوشید تا با تکیه بر علوم رسمی دین به دفاع از ساحت اسلام مشغول شود.

از تجربه زندگی در قم، شخصیت فقهی آیت الله بروجردی و گرایش فلسفی طباطبایی را که در درس‌های او تجلی می‌افت هنوز به یاد دارد. او در کنار دروس دینی متأثر از حرکت‌های سیاسی دوران خود بود و در همین سال‌ها تحت تاثیر حرکت سیاسی مصدق قرار گرفت و از آنجا که حرکت او را احیاء حقوق مردم می‌دانست به دفاع از مصدق و جنبش نفت برخاست. در این دوران حوزه‌های علمیه کم‌کم مواجه با سیل ورود اندیشه‌های تازه و وجود روزنامه و مجلات و کتاب‌هایی شدند که عمدتاً از مجرای حزب توده وارد می‌شد. به‌همین دلیل برخی از روحانیون به اهمیت وجود مجله برای نشر افکار و تبلیغ دین پی برده و دو مجله "مکتب اسلام" و "مکتب تشیع" نمونه آشکار از تلاش‌های آن سال‌ها بود. در مجله مکتب اسلام است که روحانیونی چون مکارم شیرازی، سبحانی، علی حجتی کرمانی، حسین نوری همدانی، داوود الهامی، عقیقی بخشایشی، ... و شبستری مقاله می‌نوشتند.^۹ حوادث ۱۵ خرداد و اصلاحات نظام گذشته و آزادی‌هایی که برای زنان فراهم می‌شود و امکان رای دادن برای آنان، باعث مخالفت روحانیون شده و آیت الله بروجردی از عده‌ای از روحانیون می‌خواهد تا کتابی بنویسند و به‌طریق علمی ثابت کنند که زنان حق رای ندارند. اینچنین است که کتاب "زن و انتخابات" نوشته و منتشر می‌شود. در این کتاب کسانی چون شبستری و حجتی کرمانی می‌کوشند تا با تکیه بر برخی نظریات نشان دهند که چرا زنان حق انتخاب و رای ندارند. او در این مقاله در مخالفت با رای زنان استدلال فقهی می‌آورد و اینکه "شرکت زنان در انتخابات دخالت در ولایت عامه است و زنان حق تصرف در ولایت عامه را ندارند، پس، زنان حق شرکت در انتخابات را ندارند"^{۱۰} این کتاب مورد توجه آیت الله بروجردی قرار می‌گیرد. در این دوران شبستری کتاب هم ترجمه می‌کند که از آن میان کتاب

۹. عبدالکریم سروش، مقدمه‌ای بر شرح افکار استاد مجتهد شبستری، سخنرانی ایراد شده در مرکز سه‌روزی در تورنتو کانادا، سایت عبدالکریم سروش

۱۰. جلال توکلیان، زیست جهان مجتهد شبستری، مجله مدرسه، شماره ششم، سال ۱۳۸۶.

"عقاید الامامیه" نوشته محمد رضا مظفر که با حذف بخش‌هایی مربوط به مفهوم تقیه چاپ می‌شود و کتاب دیگر "پژوهش‌هایی در باره وحی و قرآن" اثر صبحی صالح است. نوشته‌ها و ترجمه‌های شبستری نشان می‌دهد که او در این سال‌ها در چارچوب قواعد فقهی استدلال می‌کند و همچون بسیاری از روحانیون هم عصر خود نگاهی فقه محورانه به اسلام داشته و هنوز دیدگاه انتقادی در باره سنت اسلامی اتخاذ نکرده است. در این سال‌ها در کنار دروس رسمی مدارس علمیه کم کم علاقمند به مسئله حقوق و نقش آن در تدوین علم فقه می‌شود و مسئله تقرب ادیان نیز به‌طور جدی برایش مطرح است و زمانی را به‌یاد می‌آورد که با لباس روحانی وارد کلیسایی در خیابان قوام السلطنه شده و به بحث با کشیش آن کلیسا در باب تثلیث مشغول می‌شود و از نظریات غیرعقلانی کشیش که از او می‌خواهد تا مسیحی شده تا روح القدس در او حلول کند تعجب می‌کند. در کنار تحصیل علوم اسلامی دغدغه دیگر او تلاش در جهت گشودن افق دید خود نسبت به جهان بیرون از حوزه رسمی دین است که او را در مسیر شناخت و آشنایی با کسانی چون بازرگان و طالقانی قرار می‌دهد که در عین تعلق به مبانی سنتی دین می‌کوشند تا تفسیری زمان‌پسند از مبانی دین برای نسل جوان ارائه دهند. به تشویق سید احمد طیبی شبستری و سید هادی خسروشاهی که از تفسیر طالقانی تعریف می‌کنند به پای تفسیرهای قرآن او می‌نشیند. شبستری معتقد است که تاثیر طالقانی بر او بیشتر به دلیل اعمال و رفتار سیاسی او بود تا تفسیرهایی که در مسجد هدایت القا می‌کرد و معتقد است که اهمیت طالقانی رفتار و منش او بود و زمانی که به فعالیت‌های سیاسی طالقانی می‌نگریست می‌دید که او هیچ حق الویت و حق وتوئی برای خودش قائل نیست و علیرغم اینکه در مسیر فعالیت‌های خود به زندان می‌رود و فداکاری می‌کند اما این رفتارها را دلیل برای داشتن حق ویژه برای خودش و قشر روحانیت قائل نیست.^{۱۱}

در این دوران آشنایی کمی هم با شریعتی پیدا می‌کند و "اولین بار آقای شریعتی را در منزل آقای مطهری دیدم. او در باره جمال عبدالناصر حرف می‌زد. شریعتی که رفت از آقای مطهری پرسیدم این فرد چه کسی بود؟ اصلاً شریعتی را نمی‌شناختم. اما طرز حرف زدن اش و تحلیل اش برایم بسیار جالب بود. مطهری از شریعتی بسیار تعریف کرد. همان قدر که بعدها از او فاصله گرفت و با او مخالف شد. و در آن زمان برای من هم جامعه‌شناسی شرک و توحید شریعتی جذابیت داشت" این تنها دیدار کوتاه میان آن دو بود و واپسین دیدار هم سال‌ها بعد زمانی بود که در لندن به شست جسد او پرداخت. شبستری در دوران پس از انقلاب رویکرد دیگری در باب اصلاح اندیشه دینی برگزید و اکنون نگاهی انتقادی نسبت به حرکت اصلاح طلبانه شریعتی دارد و معتقد است که کوشش او یافتن پاسخی سیاسی به بحران جامعه ایران است در حالیکه محور اصلی اصلاح باید احیاء ایمان باشد با وجود این شبستری احترام و علاقمندی خود به شریعتی را از دست نداد و حتی امروزه هم سخنرانی‌ها و درس‌های خود را در حسینیه ارشاد ارائه می‌دهد.

۱۱. زمانی که طالقانی از دنیا رفت بر سر میراث او بحث و جدل‌های بسیاری درگرفت. مسعود رجوی حرکت سازمان خود را در ادامه تلاش‌های انقلابی طالقانی دانست. آیت الله خمینی نیز طالقانی را ابودر زمان دانست و گفت که عشق و علاقه مردم به او به دلیل ملبس بودنش به لباس روحانیت است و هرگاه بزرگی از این صنف از دنیا می‌رود غم و اندوه امت اسلام را فرامی‌گیرد



سفر به آلمان

پس از ۱۸ سال تحصیل ۱۳۳۰-۱۳۴۸ در قم و آموختن دروس رسمی چون فقه، حقوق، کلام، فلسفه و تا حدی تفسیر و اصول در درس‌های خارج در کلاس‌های تدریس فلسفه طباطبایی هم شرکت می‌کند. در آن سال‌ها حوزه علمیه برای او جاذبه‌ای آنچنان نداشته و معتقد است که تحصلاتش در حوزه علمیه به آن حد رسیده که ماندنش دیگر منشا اثری برایش نخواهد بود. در این زمان تصمیم می‌گیرد که به تهران برود ولی در همان زمان دعوت نامه‌ای از آیت الله بهشتی که مدیر مرکز اسلامی هامبورگ است دریافت می‌کند و چون دو مرجع آن زمان یعنی آیت الله میلانی و خوانساری هم دعوت ایشان را تایید می‌کنند شبستری به آلمان می‌رود. البته شبستری از همان دوران اقامت در قم با بهشتی آشنایی نزدیک داشته و معتقد است که بهشتی شناخت خوبی از افکار او داشته و این شناخت کار او را برای رفتن به آلمان آسان کرده است. مدت یک‌سال و نیم آیت الله بهشتی در کنار شبستری است و کارهای اصلی به عهده اوست و فرصتی برای شبستری است که به آموزش زبان آلمانی مشغول شود چرا که معتقد است برای تبلیغ دین و گفت‌وگو با محیط‌های دینی و علمی چاره‌ای جز آموختن زبان نیست. در این کشور و در بحث با محیط‌های علمی است که درمی‌یابد قال‌گفتی‌ها و نقل‌کردن‌ها و استناد به سخن بزرگان دینی برای اقناع کافی نیست و باید مبانی علوم جدید و تلاش‌های نظری در حوزه اندیشه دینی را آموخت و "همین باعث شد که علم الاهیات مسیحی برایم جالب شود. اما علاوه بر زبان آلمانی و تفکر انتقادی و الاهیات مسیحی یک موضوع دیگر هم به مرور زمان توجه مرا جلب کرد و آن دموکراسی بود"^{۱۲}. زندگی در نظامی که بر مبنای توافق و قرار داد استوار است این پرسش را در برابر او قرار داد که پاسخ اسلام به برقراری نهادهای سیاسی چیست و این پرسش همچنان گریبانگیر اوست. حاصل این سفر اهمیت گفتگوی ادیان، نقش تاریخ و اهمیت علوم انسانی در فهم دین، اتخاذ مواضع انتقادی نسبت به باورهای دینی بود. اگر چه شبستری به تحصیل رسمی در این کشور نپرداخت اما با دستی پر و با ذهنی انباشته از پرسش‌های تازه وارد ایران شد. البته خود او معتقد است که "دلیل اصلی (بازگشتش) این بود که بچه‌ها بزرگ شده بودند و نمی‌شد دو فرهنگی باقی‌ماند. باید تصمیم می‌گرفتم که یا آنجا بمانم و ادامه تحصیل دهم و زندگی‌شان را آنجا بنیان بگذارم و یا به ایران برگردم و آنها ایرانی بمانند.برایم سخت بود که بچه‌ها ایران را رها کنند. خودم هم واقعا آنجا دلتنگی بسیاری داشتم."^{۱۳} در چنین اوضاع و احوالی شبستری تصمیم گرفت تا کشور آلمان را ترک کند و در آستانه انقلاب به ایران بازگشت. به‌رحال سال‌های اقامت در آلمان افق دید او را گسترده‌تر کرد و هرچند به تحصیلات رسمی در دانشگاه نپرداخت اما این تجربه گران‌بار زمینه‌ساز تحول اساسی در رویکرد او نسبت به دین داشت چرا که "در این سال‌ها کتاب‌های زیادی در باره مسیحیت خواندم. اما آنچه او را بیش از این کتاب‌ها با روح مسیحیت آشنا کرد، شرکت در جلسات گفت‌وگوی بین‌الادیانی بود که در آن‌موقع در بخش‌های مختلف اروپا تشکیل می‌شد."^{۱۴}

۱۲. در جستجوی معنای معناها شرح یک زندگی فکری و عملی در گفت‌گو با محمد مجتهد شبستری، جلال توکلیان و رضا خجسته رحیمی، ماهنامه اندیشه پویا اسفند ۱۳۹۲

۱۳. همان

۱۴. جواد توکلیان، زیست جهان مجتهد شبستری، مجله مدرسه شماره ۶ ص ۵۸

تحول اندیشه شبستری

پس از پیروزی انقلاب ایران شبستری نیز همچون بسیاری از روحانیون مبارز به دفاع از انقلاب اسلامی پرداخت و از آنجا که با وقوع انقلاب بسیاری از پرسش‌ها و نکات مبهم در ذهنش شکل گرفته بود مجله "اندیشه اسلامی" را به راه‌انداخت که نخستین شماره آن در ۱۷ مرداد ۱۳۵۸ منتشر شد و تا ۱۵ شماره هم ادامه یافت. این مجله بستری برای طرح برخی پرسش‌ها و تلاش برای یافتن پاسخ به آن‌ها در فضای ایران پس از انقلاب بود. در این مجله بحث در باره مجلس خبرگان و برخی از موارد آن طرح و حتی انتقادهایی به ولایت فقیه مطرح شد و ظاهراً کسی هم با این انتقادات مخالفتی نمی‌کرد شبستری می‌گوید که " آن زمان در بیت رهبر فقید انقلاب رفت و آمد داشتم. یک روز که به دیدار ایشان رفته بودم چند شماره مجله را بردم و به ایشان دادم". بحث در باره حکومت و دموکراسی نیز در این مجله مطرح و انتقادهایی هم به دموکراسی منتشر می‌شود هر چند که مجتهد معتقد است که از دموکراسی به عنوان روش حکومت هیچگاه انتقاد نکرده است و در نوشته‌هایش به نقد نظام‌های کمونیستی پرداخته است. در عین حال معتقد است که هرچند دموکراسی به حقوق فرد توجه کرده است و آزادی‌هایی برای انسان آورده است ولی غالباً انسان‌ها را از درون تهی کرده است. او نیهیلیسم را آفت بزرگ غرب می‌داند و اگرچه گهگاه برای ایراد سخنانی و با شرکت در کنفرانس‌ها به غرب می‌رود اما "باید بگویم که در سال‌های اخیر بیشتر از دو- سه هفته نمی‌توانم در غرب بمانم و وقتی این جلسات تمام می‌شود باید مشغول به کاری بشوم و وقتی مشغول کار نیستم به من ملالت دست می‌دهد. گویی زندگی در غرب باید با یک مشغولیت دائمی همراه باشد و اگر دائماً خود را مشغول نکنید از نظر روانی ضربه پذیر می‌شوید"^{۱۵}.

پس از تجربه مجله اندیشه اسلامی شبستری در دوران کوتاهی از زندگی فکری خود سودای مشارکت در سیاست داشته و از سوی گروه‌های مختلف از او درخواست می‌شود تا به عنوان کاندیدا برای رفتن به مجلس اول خود را نامزد کند. و حتی جلال الدین فارسی از او می‌خواهد که در فهرست کاندیداهای مجلس حزب جمهوری اسلامی باشد. گروه‌هایی چون نهضت آزادی و حتی مجاهدین هم به او پیشنهاد می‌کنند اما شبستری سرانجام دعوت مردم شبستر را برای نامزد شدن می‌پذیرد تا استقلال خود را از گروه‌ها نشان دهد. خود می‌گوید که در آن سال‌ها در درون مجلس در جبهه کسانی بود که به آنان لیبرال می‌گفتند و حتی در سفر الجزایر همراه مهندس بازرگان بود و در بازگشت از این سفر است که انتقادات به بازرگان آغاز و زمینه اشغال سفارت آماده می‌شود. با اشغال سفارت آمریکا تحت تاثیر این جریان قرار می‌گیرد و می‌گوید " از کاری که دانشجویان کرده بودند خوشم می‌آمد. اما وقتی چند هفته‌ای طول کشید و این ماجرا به گروه‌انگیزی طولانی تبدیل شد دیگر موافق نبودم. احساس می‌کردم که نگاه داشتن آن‌ها مضر است"^{۱۶} شبستری همراه با برخی از کسانی چون اشکوری فراکسیون اقلیتی در مجلس تشکیل می‌دهند اما او خاطرات خوبی از حضور در

۱۵. در جستجوی معنای

۱۶. همان



اولین مجلس جمهوری اسلامی ندارد.

این چنین بود که شبستری تصمیم گرفت که دیگر نمی‌تواند وارد چنین روش سیاست ورزی شود و از کاندیدا شدن برای دور دوم منصرف شد هر چند پرداختن به سیاست و امر سیاسی را رها نکرد اما تجربه خود و دانش خود را در حوزه نظری برای اصلاح اندیشه دینی و جستجوی پاسخ‌های نظری به مشکلات جامعه ایران قرار داد و کوشید تا با توجه به تجربه زندگی در آلمان در بحث‌های نظری مشارکت کند و از سوی دیگر به تدریس در محیط‌های علمی مشغول شود. پس از چندی وزارت علوم از او خواست که قرارداد رسمی داشته باشد و تحصیلات حوزوی او را معادل دکتری قبول کردند و رتبه دانشیاری و سپس استادی گرفت. پس از تدریس فلسفه اسلامی کلاس‌های خود را در حوزه کلام اسلامی و کلام تطبیقی اسلام و مسیحیت در مقطع لیسانس و دکترا ادامه داد و چندین رساله به راهنمایی او انجام گرفت. تا اینکه در سال ۱۳۸۶ مجبور به بازنشستگی شد. اولین کتابی که در مراحل جدید زندگی او منتشر شد کتاب هرمنوتیک کتاب و سنت است که به نوعی سر آغاز مرحله تازه‌ای در حیات فکری شبستری است و پس از آن شبستری سه کتاب دیگر منتشر کرده است اما بحث‌های او در باره قرائت نبوی از جهان هنوز امکان چاپ در ایران نیافته است اما این نوشته‌ها قابل دسترسی در سایت اوست. اکنون با توجه به این کتاب‌ها و نوشته‌های او می‌کوشم تا به معرفی و تحلیل برخی از نظرات او که در این کتاب‌هاست بپردازم. اما نکته مشترک در نوشته‌های او تلاش برای تفسیر وجودی از دین و کوشش برای فهم معنای زندگی است. او کوشیده است تا در کنار تفاسیر سنتی، ایدئولوژیک، کلامی و معرفت‌شناختی از دین رویکرد وجودشناختی را برجسته کند و بر تجربه‌های وجودی و نقش این تجربه‌ها در تحول اندیشه دینی تأکید کرده است. به‌همین دلیل در کنار مطالعه، تحصیل و تدریس برخی تجربه‌های عینی زندگی او نقش مهمی در رویکرد وجود شناختی‌اش نسبت به دین داشته است. تجربه غیبت مادر و پدر، کنده شدن از فضای شبستر و آمدن به قم، تجربه زیستن در آلمان و حشر و نشر با محیط‌های دینی، تجربه سیاسی وکالت در مجلس و حوادث سال‌های اول انقلاب، مرگ دختر جوانش در حادثه رانندگی در سال ۱۳۵۸ و غمی که این حادثه دلخراش بر روح و جسم او گذاشت، بیماری و زمین‌گیر شدن همسر و پرستاری هر کدام نقش مهمی در تفسیر و فهم وجودشناسانه از دین و مقاصد دینی داشته است.

شبستری و اندیشه انتقادی

واژه نقد طنینی آشکار در نوشته‌های شبستری داشته و او رویکرد انتقادی نسبت به دین و دیگر دست‌آورد‌های بشری را انتخاب کرده است. اگر چه سال‌ها دروس حوزوی را تحصیل و تدریس کرده است اما روش متکلمان را سرانجام کنار گذاشته و پس از پذیرش روش تفسیری اکنون کوشش خود را روش تفهیمی قرار داده است. او با بازانندیشی در تاریخ اسلام و گرفتاری‌های جوامع مسلمان تلاش کرده است تا با احیاء سنت انتقادی مسلمانان را آماده پذیرش ارزش‌هایی کند که در حوزه‌های رسمی دین زیر عنوان ارزش‌های غربی طرد شده‌اند به همین دلیل نقد تفکر کلام سنتی در اسلام، نقد اندیشه دینی، نقد قرائت رسمی از دین،

عنوان برخی مقالات و کتاب‌های اوست. او همچون بسیاری از اصلاح طلبان جهان اسلام بازتعریف رابطه سنت با تجدد و بازاندیشی در باب بنیادی‌های جهان مدرن و فهم مبانی سنت را از وظایف مهم اندیشمندان اسلامی می‌داند. به باور او انسان مسلمان و مومن امروز در رویارویی با اندیشه‌ها و افکار مدرن نمی‌تواند تنها با تکیه بر سنت اسلامی و بازخوانی آن وارد چالش‌هایی شود که نیازمند شناخت ابزارهای فکری و فرهنگی است. به همین دلیل " انسان دیندار ولی مشکل دار عصر تجدد نه می‌تواند مطلقاً تجدد را قبول کند و نه می‌تواند مطلقاً آن را رد کند. مطلقاً نمی‌تواند تجدد را رد کند برای اینکه در متن و بطن تجدد زندگی می‌کند.... قبول مطلق تجدد هم برایش ممکن نیست چون در مدرنیته هر نوع اتوریته‌ای منتفی است و آدمی با انتخاب مطلق مواجه است".^{۱۷} رویکرد انتقادی به سنت و تجدد وظیفه روشنفکران مسلمان است و منظور از نقد " ارزیابی رسایی و نارسایی روش‌ها و مباحث کلامی متداول در میان متکلمان مسلمان نسبت به پرسش‌هایی است که امروزه پیرامون دین و دینداری در جهان مطرح است"^{۱۸} پس نقد " از سادگی بیرون آوردن یک مدعا یا یک اندیشه و بررسی جوانب گوناگون آن و لوازم آن ولایه‌ها و سطوح مختلف آن است... و نقد هنگامی شروع می‌شود که انسان ساده انگاری را کنار می‌گذارد و به ناخن زدن و نفوذ در اعماق و پیچیدگی‌های سخنان و اندیشه‌ها می‌پردازد".^{۱۹}

برخلاف بسیاری از مسلمانان که اندیشه انتقادی را برمی‌تابند و گمان می‌کنند که نقد، ویرانگر اندیشه و ایمان دینی است برای شبستری نقد پاسدار و حافظ ایمان دینی است و مومنان باید به استقبال نقد اندیشه‌های خود رفته و با این کار به پالایش تفکر دینی و ایمان راستین خود کمک کنند. او که با تاریخ نقد اندیشه دینی در جهان غرب آشنا است دو نوع نقد که یکی درونی و دیگری بیرونی را از هم متمایز می‌کند و معتقد است که " یکی از خلط‌هایی که امروز در جامعه ما دیده می‌شود همین مسئله است. یعنی نقدهای بیرونی و نقد های درونی از هم تفکیک نمی‌شوند".^{۲۰} او سپس تعریفی ساده از هر دو نوع نقد به دست می‌دهد:

نقد درون دینی: "نقدی از موضع ایمان دینی است و توسط خود مومنان انجام می‌گیرد و هدف آن بارور کردن و پایدار کردن اندیشه دینی است. امروزه مومنان با توجه به تلاش‌های نقادانه گذشتگان، امروز میراث دینی یک اقیانوس است نه یک دریاچه کم‌عمق و محدود".^{۲۱} نقدهای درون دینی بر پایه اعتقاد و ایمان و بر اساس پایبندی به توحید انجام می‌گیرد و مومنان می‌کوشند تا در عین دفاع از ساحت دین دیدگاه‌های انتقادی خود را درباره برخی از مفاهیم اسلامی زنده نگه دارند.

نقد برون دینی: نقد غیر مومنانه است و ناقد از موضع ایمان برخوردار نمی‌کند. در قرن نوزده و آغاز قرن بیستم ما شاهد رشد و گسترش نقدهای برون دینی هستیم که از سوی کسانی

۱۷. مجتهد شبستری، تاملاتی در باب قرانت انانی از دین، انتشارات طرح نو، چاپ اول ۱۳۸۳، ص ۳۶

۱۸. همان ص ۱۶۸

۱۹. مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، فرآیند تفسیر وحی، چاپ دوم، ۱۳۷۵، ص ۱۷۸

۲۰. مجتهد شبستری، همان ، ص ۱۸۱

۲۱. همان ص ۱۸۳



چون مارکس، فویر باخ، فروید، نیچه و دیگران بر اندیشه دینی وارد شده است. این نقدها اگرچه اسلام را مستقیماً نشانه نگرفته‌اند اما مومنان دیگر می‌توانند بی‌اعتنا به نقدهای این بزرگان باشند.

اصلاح اندیشه دینی

شبستری را می‌توان از اصلاح طلبان مهم و تاثیر گذار در ایران پس از انقلاب دانست و حرکت او در ادامه تلاش‌هایی است که در ۱۵۰ سال گذشته در جهان اسلام آغاز و نام احیاء و یا بازسازی اندیشه اسلامی به خود گرفته است. البته نیاز به اصلاح دین و زودن گوهر دین از بدعت‌ها تاریخ بسیار کهنی در جهان اسلام داشته است و در دنیای تسنن غزالی با احیاء علوم دین و در میان شیعیان فیض کاشی با محجّه البیضا کوشیده‌اند تا با اصلاح دین به احیا آن کمک کنند^{۲۲}. با تامل در تاریخ اندیشه اصلاحی در جهان اسلام او سه گرایش را از هم تفکیک کرده است:

اصلاح از نوع سلفی. عده‌ای از متفکرین جهان اسلام معتقدند که به مرور زمان بدعت‌هایی در دین پیدا و سیمای راستین دین با این بدعت‌ها آلوده شده است. هدف اصلاح گران در این دورها بازگشت به اسلام آغازین و زدودن و پاک کردن این بدعت‌ها است. ابن تیمیه و شاگردان او چنین سودایی در سر می‌پروراندند.^{۲۳}

اصلاح از نوع عرفانی. عرفا می‌دیدند که دین اسلام در شریعت خلاصه شده و حقیقت و طریقت دین از یاد رفته است. غزالی در احیاء علومالدین کوشیده است تا نشان دهد که هدف اصلی دین تطهیر نفس و قلب و نجات یافتن انسان از مهلکات و آراسته شدن وی به منجیات است. اصلاح عرفانی بر تزکیه نفس و ساختن انسان کامل و دوری گزیدن از ابتلائات دنیوی است.

اصلاح از نوع مدرن. در رویارویی با غرب و اندیشه‌های مدرن و تحولات عظیمی که جهان غرب به خود دیده است نوع تازه‌ای از اصلاح گری در جهان اسلام پدیدار شده است که در عین کوشش برای بازگشت به سرچشمه‌های اولیه اسلام می‌کوشد تا به ساختن بنای فکری و اعتقادی دینی جدیدی متناسب با تصویر و تجربه امروزی از جهان و انسان همّت گمارد.

۲۲. عبدالکریم سروش، جامعه تہذیب بر تن احیا، در کتاب قصه ارباب معرفت، انتشارات موسسه فرهنگی صراط.

۲۳. بی‌جهت نیست که با سربرآوردن داعش و جنایت‌هایی که به نام اسلام از سوی این گروه انجام می‌گیرد شبستری فقهای ایران را به پاسخوایی در برابر این حرکات و تمایز دیدگاه‌های فقها با حرکات داعش فراخوانده است. او در نوشته‌ای به مشترکات این دو برداشت که مبتنی بر نوعی فقه سنتی بدون رویکرد انتقادی است پرداخته و جریان داعش را نه بیرون از اسلام بلکه برداشتی از اسلام قلمداد کرده است

مجتهد شبستری، اگر "داعش" از فقیهان بپرسد، ۲۵ تیر ۱۳۹۳، سایت مجتهد شبستری

سید محمد موسوی عقیقی، مبانی تئوریک داعش در فقه سنتی، ۷ دی ۱۳۹۳، سایت نیلوفر قابل دسترسی در سایت شبستری در این نوشته نویسنده تلاش کرده است تا نشان دهد که بسیاری از اعمال و رفتارهای گروه داعش را می‌توان بر مبنای فقه سنتی توجیه کرد. مسائلی از قبیل جهاد ابتدایی، تلقی خاص از دین، محکوم کردن مخالف همه راه حل‌های دقیقی در فقه داشته و "جدا از هر گونه قضاوت در باره درستی راه اعتقادی گروهک داعش باید گفت اعمال آنها در زمینه فقهیات همگی مو به مو اجرا شده‌ی بخش کوچکی از فقه سنتی شیعی و عامه است"

مابندگان این نگرش به اصلاح دینی کسانی چون محمد عبده، اقبال لاهوری، ابوالکلام آزاد، مالک بن نبی و امین الخولی هستند. دغدغه اصلی این اصلاح‌گران احیاء تجربه دینی در جهان معاصر است و تفکر دینی همانا معنا بخشی به تجربه‌ی آدمی است که در سه حوزه نمایان می‌شود نخست اینکه انسان خودش را تجربه می‌کند، دوم جهان را تجربه و معنا می‌کند، و سرانجام پدیده وحی را تجربه و معنا می‌کند.

شبستری از آنجا که گوهر دین را احیاء ایمان می‌داند در نتیجه از منتقدین جدی نهضت‌های اسلامی در دوران معاصر است که صبغه سیاسی به خود گرفته‌اند چون به‌باور او " اینجانب نهضت‌های صد و پنجاه سال اخیر را بیش از هر چیز حرکت‌های سیاسی می‌دانم نه احیاء ایمان اسلامی. به این معنا که بنیانگذاران این حرکت‌ها غالباً می‌خواستند یک مشکل را حل کنند و آن مشکل عقب‌ماندگی و زیر سیطره بیگانگان بودن مسلمانان و مسئله استعمار بود"^{۲۴} و حتی تلاش روشنفکران چون اقبال را هم آنچنان کارساز ندانسته چرا که " مسئله امروز ما مسلمانان این نیست که ثابت را چگونه با متغییر ربط دهیم، چنان که اقبال می‌گفت. این هم نیست که چگونه حجت معرفت‌شناختی وحی را اثبات کنیم. مسئله ما اینست که آیا می‌توانیم جهان را آن طور ببینیم که خدایی باشد. اگر نمی‌توانیم چه راه دیگری می‌توانیم به سوی خدا داشته باشیم. مدرسه ۹۱"

کلام جدید

مجتهد شبستری در دوران حضور و زندگی در آلمان با محیط‌های دینی آن کشور و مخصوصاً گرایش‌های پروتستانی آشنا و علاقمند به مباحث کلامی جهت فهم اندیشه دینی گردید. در بازگشت به ایران و در کوشش‌ها و تلاش‌های نظری خود طرح تازه‌ای از کلام اسلامی را بنا نهاد که در ادبیات ایران پس از انقلاب نام کلام جدید به‌خود گرفته است. نگارنده گهگاه با این پرسش مواجهه شده که در طرح مباحث اسلامی در حوزه نواندیشی دینی حق تقدم با سرش یا شبستری است و اینکه کدامیک طرح تازه‌ای در دین‌شناسی در فضای ایران پس از انقلاب درانداخته‌اند؟ اگر چه هیچگاه به‌جد این پرسش را نشکافته‌ام و گمان نمی‌کنم که بتوان شناسنامه تاریخی دقیقی از ورود اندیشه‌ها در جامعه به‌دست داد اما اکنون که زندگی‌نامه فکری شبستری را می‌نویسم شاید بازگشت به این پرسش و جستجوی پاسخی هر چند کلی به آن بی‌فایده نباشد. شک نیست که متفکران از هم تاثیر پذیرفته و اندیشه در زمینه بکر و بدون تکیه بر کوشش‌های پیشینیان غیر ممکن است. نکته مهم در زندگی این دو کندن از محیط‌های سنتی، آشنایی با اندیشه‌های بیگانه، زندگی در دیار غرب و داد و ستد و حشرونش با محیط‌های علمی و دینی غربیان است. اما هر کدام از منظر خاصی و بر سنت خاصی از غرب تکیه می‌کنند " سرش از منظر فلسفه‌های تحلیلی، فلسفه علم و مباحث معرفت‌شناسی در سنت انگلیسی-آمریکایی به قضایا می‌نگرد و منابع اسلامی او عمدتاً آثار عرفانی و اخلاقی مولوی و غزالی است، در حالی که شبستری تحت تاثیر فرهنگ آلمانی است و روش و نگرش او متأثر از فلسفه‌های وجودی و هرمنوتیکی از جمله فلسفه هانس گادامر،

۲۴. مجتهد شبستری، ایمان و آزادی، ص ۱۲۳



و نیز به‌ویژه متالهان آن سنت و بنیانگذاران الاهیات جدید از قبیل شلایرماخر، کارل بارت، پل تیلیش و رودلف بولتمان " است.^{۲۵}

نکته مهم دیگر مواجهه با ایدئولوژی‌های مدرن و مخصوصا مارکسیسم است. سروش از همان آغاز در مواجهه با اندیشه مارکسیستی به نقد مارکسیسم و باورهای تمامیت‌خواهانه در اندیشه چپ در روایت‌های مارکسیستی و اسلامی آن برآمد در حالی‌که دغدغه اصلی شبستری کوشش جهت فرآیند فهم فقیهان و نقد مبانی فتوهای آنان و بازنگری در باره قرائت رسمی از دین است. به همین دلیل در نوشته‌های شبستری رویارویی با اندیشه‌های چپ و نقد ایدئولوژی‌های مدرن تقریبا غایب است.

در حوزه مسائل کلامی و طرح کلام جدید، کوشش جهت تقدس زدائی از علوم و دانش دینی، نقد روحانیت در مقام تنها مرجع مشروعیت کلام اسلام، نقد ایدئولوژی‌های تمامیت‌خواه و پرداختن به مارکسیسم و مسائل مربوط به حوزه اخلاق به گمان من نقش سروش و پیشگامی او در این حوزه انکار ناپذیر است. نوآوری شبستری در حوزه مسائل مربوط به هرمنوتیک و نقد فتاوی دینی و نقد بیرون کشیدن ارزش‌های جهان مدرن از درون سنت دینی و مخصوصا شجاعت او در پرداختن به برخی گره‌های فکری و معرفتی اسلام سنتی است.

اکنون ببینیم که برداشت شبستری از کلام اسلامی و تحول آن و ظهور کلام جدید در دنیای اسلام چگونه است. کارکرد اساسی کلام سنتی در جوامع اسلامی دفاع از ساخت دین در برابر حمله مخالفان و تدوین عقاید دینی بود. نشان دادن زمان دقیق ظهور کلام در جهان اسلام ساده نیست اما به نظر می‌رسد که سه عامل نقش مهمی در شکل‌گیری این رشته از علوم اسلامی داشته است.^{۲۶} نخست کشمکش‌ها و تفرقه‌های سیاسی که در دوران اولیه خلافت و مخصوصا پس از مرگ عثمان روی داد. دوم حضور و تاثیر ادیان دیگر و مخصوصا فلسفه یونان که مسلمانان را با پرسش‌های تازه ای در باب برخی از مسائل اسلامی روبرو کرد. سرانجام و در سطح ضعیف‌تر بحث‌های اعتقادی و کلامی در باب دگر اندیشان و مخصوصا زنداغه. از همان سال‌ها این پرسش در برابر متفکران مسلمان قرار گرفت که مرزهای آزادی و جبر در باب افعال آدمی کجاست و نقشی که خدا در این باره دارد چیست. پاسخ به چنین پرسش‌هایی باعث پدید آمدن چند گرایش کلامی در میان مسلمانان شد که از آن میان می‌توان از قدریون، جبریون و مرجئه نام برد.^{۲۷}

شبستری در آغاز در چهارچوب کلام سنتی اسلام فعالیت‌های خود را آغاز کرد و نوشته‌هایی که در دوران حضور خود در قم منتشر کرد نشانه‌هایی از تعلق دیدگاه‌های خود به کلام سنتی اسلامی داشته و برای آن سه کار کرد اساسی قائل است:^{۲۸}

نخست بیان اصول اعتقادی اسلام و مشخص کردن این اصول بود. بدین ترتیب کم کم ما شاهد تدوین اصول عقاید دینی هستیم و تمایز میان اصول و فروع مطرح شد.

۲۵. محمد منصور هاشمی، دین اندیشان متجدد روشنفکری دینی از شریعتی تا ملکیان، انتشارات کویر، ۱۳۸۵، ص ۲۴

26. Mervin , Histoire de l'islam Fondements et doctrines, Flammarion, 2002, p 86

27. Bouamran(Cheikhà, Gardet(Louis), Panorama de la pensée islamique, Sindbad, 1991, p 38

۲۸. شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ۱۶۹-۱۷۰

دومین وظیفه کلام سنتی اسلام اثبات عقاید بود و متکلمان کوشیدند تا ایمانیات مسلمانان را که در اصولی چون توحید و نبوت و معاد تجلی می‌کرد اثبات کنند.

سرانجام سومین وظیفه علم کلام پاسخ به شبهاتی بود که از بیرون دین برای دینداران مطرح می‌شد. مسائلی چون نفی نبوت پیامبر، قدسی ندانستن کلام الهی، نپذیرفتن عصت پیامبر، باعث شد تا متکلمین کوشش کنند به این شبهات پاسخ دهند.

در دنیای جدید و مخصوصا با شکل‌گیری علوم تازه علم کلام سنتی که جنبه دفاعی داشت و وظیفه خود را حفظ حریم دین و فاع از ساحت دینی و دفع شبهات می‌دانست دچار بحران شد و توانایی خود را در پاسخ‌گویی به نقدهایی که از سوی فلسفه و علوم اجتماعی تاریخی به دین می‌شد کم از دست داد. اینچنین بود که کم‌کم علم کلام تازه‌ای در میان مسلمانان ظهور کرد که هدف خود را جذب اندیشه‌های تازه و استفاده از ابزارهای مهم علوم اجتماعی- انسانی می‌دید. کلام جدید در جهان اسلام مدافعی‌یافت که بسیاری از آنان در جریان کلی اصلاح اندیشه دینی جای می‌گیرند. کوشش شبستری برای فهم دین در دنیای معاصر در چهارچوب شکل‌گیری کلام جدید قرار داشته و خود او معتقد است که " سخن گفتن از کلام جدید هنگامی معنی پیدا می‌کند که انسان بپذیرد که در سه چهار قرن اخیر در مغرب زمین فلسفه‌ها و افکار نوینی به‌وجود آمده است. این افکار و تحولات عمدتاً تحولات فلسفی، تحول فرهنگی- سیاسی و تحول صنعتی و اقتصادی بوده است"^{۲۹}. ظهور این علوم اندیشه و عمل مسلمانان را با چالش‌های تازه‌ای روبرو کرد که این‌ها در سه حوزه رابطه دین با علم، رابطه دین با علوم زبانی که انقلابی در باب فهم وحی و کلام خداوند بود و رابطه دین با حقوق بشر که در مسائلی چون بردگی زنان اهل ذمه در ابعاد گسترده‌ای برای متکلمان دنیای جدید مطرح شد^{۳۰}.

اگر چه شبستری در بخشی از زندگی خود دغدغه‌های کلامی داشت اما زمانی که توکلیان از او می‌پرسد که آیا از پرداختن به علم کلام پشیمان نیست می‌گوید " نه من از اشتغال به علم کلام پشیمان نیستم. من از کلام شروع کردم و به دین‌شناسی رسیدم و اکنون از دین‌شناسی هم عبور کردم و بیشتر خود را مفسر علوم دینی می‌دانم. دیگر خود را نه متکلم می‌دانم و نه دین‌شناس. یک متعمق در متون دینی هستم"^{۳۱}.

سیاست، حکومت، دیانت: از بحران قرائت رسمی از دین تا بحران دین

با پیروزی انقلاب ایران و استقرار حکومت اسلامی بار دیگر رابطه میان دین و سیاست و انتظارات مسلمانان از دین و توانایی دین جهت پاسخگویی به مشکلات جوامع امروز در ابعادی وسیع آغاز شد. حکومت برآمده از انقلاب که به‌دلیل نقش مهمی که آیت‌الله خمینی در به پیروزی رساندن آن داشت سبب شد تا مفهوم ولایت فقیه، که تاکنون در حوزه‌های

۲۹. همان ص ۲۰۹

۳۰. همان ص ۲۱۶

۳۱. جواد توکلیان، زیست جهان مجتهد شبستری، مجله مدرسه شماره ۶ ص ۶۱



رسمی دین مطرح بود، وارد قانون اساسی جمهوری اسلامی گردد و در سیر تغییر و تحولات جامعه ایران ولایت فقیه تبدیل به ولایت مطلقه فقیه شد.^{۳۲} در این بخش قصد ما پرداختن به نظریه ولایت فقیه و تحولات آن در میان فقها و در جمهوری اسلامی نیست. قدرت گرفتن فقیهان و نقش آنان در حکومت و کوشش‌های‌شان جهت مشروعیت بخشیدن به نظام با تکیه بر تفسیر فقهی از اسلام، مورد نقد روشنفکران مسلمان و برخی از روحانیون نواندیش قرار گرفت و برخی از روحانیون در عین همراهی با انقلاب به نقد روایت فقهی از حکومت پرداختند. البته بحث از حکومت و دیدگاه اسلام در مورد حکومت در عصر غیبت و مسئله انتظار از دین و نقش اسلام در سیاست و محدودیت‌های آن منحصر به فضای پس از انقلاب نیست و ریشه‌های حکومت کردن و خود را حق پنداشتن در دوران قبل از انقلاب رواج بسیاری داشت. در آن دوران و به دلیل فضای خاص حاکم بر محیط‌های روشنفکری دو گروه مسلمان و مارکسیسم خود را حامل حقیقت و پاسخگوی نیازهای بشر می دانستند و انقلاب و انقلاب‌گری گفتمان غالب بر فضای روشنفکری جامعه ایران بود. جریان‌های چپ با تکیه بر سنت مارکسیستی و تجربه انقلاب‌های روسیه، چین، کوبا خود را آماده کاربست تئوری‌های مارکسیستی در وضعیت ایران می‌دانستند. آنان در رویای انقلاب سوسیالیستی و پایان سرمایه داری و امحاء طبقات اجتماعی بوده و طلیمه جامعه بی طبقه را سر می‌دادند. مسلمانان شیفته انقلاب نیز در قرآن، سنت پیامبر و نهج البلاغه در جستجوی یافتن منابع لازم برای مهیا کردن انقلاب آینده در ایران بودند. آرمان‌گرایی و ایدئولوژی اندیشی و مخالفت با اصلاحات و دفاع از تئوری فنا در برابر تئوری بقا مورد قبول بسیاری از نیروهای سیاسی آن دوران و روشنفکران حامی‌شان بود و شکل حکومت آینده و نظریه حکومت جایگاهی در میان نیروهای سیاسی و متفکران آن نداشت. شاید نظریه ولایت فقیه آیت الله خمینی و امت و امامت شریعتی یکی از معدود کوشش‌های فکری برای ارائه نوعی نظریه سیاسی است. پیروزی انقلاب ایران و آزمون سختی که نظام اسلامی در برابر واقعیت ایران از سر گذراند و حوادث جهانی که منجر به فروپاشی نظام مارکسیستی و سوسیالیستی شد مهر پایانی بر اندیشه‌های اقتدارگرا، تمامیت‌خواه بود و زمینه را برای گسست از اندیشه‌های انقلابی و آرمان‌خواهی‌های این جهانی و روی آوردن به اصلاح طلبی در ایران آماده کرد. در چنین فضایی و بر بستر چنین زمینه‌ای بود که عبدالکریم سروش دو باور و افسانه اصلی روشنفکران ایرانی، یعنی علمی بودن مارکسیسم و ایدئولوژی اندیشی، را نقد و بی‌پایگی بنیادهای این دو فکر را نشان داد.^{۳۳} اگر عبدالکریم سروش در همان آستانه انقلاب به چالش با اندیشه‌های مارکسیستی برآمد و در آن فضای هیجان زده که انقلاب‌گری عقل را ربوده بود به نقد انقلاب و مخصوصاً مارکسیسم نشست شبستری پس از تجربه کوتاه مدت خود

۳۲. جواد توکلیان، زیست جهان مجتهد شبستری، مجله مدرسه شماره ۶ ص ۶۱ برای شناخت نظریات موجود در فقه شیعه در باب دولت نوشته زیر منبع خوبی است:

محسن کدیور، نظریات دولت در فقه شیعه، نشر نی، سال ۱۳۷۶

۳۳. نقش عبدالکریم سروش در فروریختن باورهای ساده انگارانه روشنفکران ایرانی انکار ناپذیر است. برای دیدن دیدگاه‌های انتقادی سروش بر مارکسیسم و ایدئولوژی‌های تمام خواه نگاه کنید

سروش، ایدئولوژی شیطان، صراط، چاپ هشتم، ۱۳۷۹

سروش، فربه تر از ایدئولوژی، صراط، ۱۳۷۳

سروش، تحریری نواز: نقد و درآمدی بر تضاد دیالکتیکی، یاران، ۱۳۶۱

در حوزه سیاست وارد مباحث فکری گردید و سلسله مقالاتی را در کیهان فرهنگی به چاپ رساند. او در این نوشته‌ها با تکیه بر سنت معتزله و برداشت‌های شیعیان به رابطه عقل و وحی پرداخت و کوشید تا به احیاء گرایش عقل‌گرایانه در فضای ایران پس از انقلاب کمک کند.

اگر سروش با قبض و بسط تئوریک شریعت زمینه تقدس‌زدائی از علوم دینی را ممکن کرد شبستری در نوشته‌های خود و مخصوصاً در کتاب "نقدی بر قرائت رسمی دین" کوشید تا مبانی نظری حکومت برآمده از انقلاب را نقد کند. برای شبستری وضعیت ایران پس از انقلاب و کوشش‌های حکومت اسلامی باعث بروز بحرانی در اندیشه دینی شده است که مهم‌ترین شاخصه آن نامفهومیت است. این بحران علل متعددی دارد که به باور شبستری دو علت آن عمده است "علت نخست اصرار بر این دعوی نامدلل و ناصواب است که اسلام به‌عنوان یک دین دارای آنچه‌ان نظام‌های سیاسی، اقتصادی و حقوقی برآمده از علم فقه است که در همه عصرها می‌توان با آنها زندگی کرد..... علت دوم اصرار بر این دعوی نادرست است که وظیفه حکومت اجرای احکام اسلام است"^{۳۴}. بر اساس باور به این دو دعوی نادرست است که قرائت رسمی از دین شکل گرفت و این قرائت هنگامی ظاهر شد "که پدیده‌ای بنام اسلام فقهاتی به‌عنوان قرائت رسمی حکومت پا به‌عرصه وجود گذاشت"^{۳۵}. معارضه این قرائت رسمی از دین با روند دموکراسی، گسترش خشونت تحت لوای ضرورت اجرای احکام اسلامی و سرانجام بی‌اعتبار بودن اسلام فقهاتی در نزد اهل علم و تحقیق باعث گسترش بحران این روایت رسمی از دین شد.^{۳۶} اکنون این پرسش برای شبستری مطرح می‌شود که چنین قرائت رسمی بر چه پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌هایی استوار است که از نظر علمی آن را غیر قابل دفاع می‌کند. به باور او قرائت رسمی از دین بر چند بنیاد استوار است که زمینه‌ساز بحران در اندیشه رسمی دینی گشته است:

قرائت رسمی بر مبانی تک‌منبعی دانستن معرفت انسان و قرار دادن همه معرفت‌های دیگر در سایه معرفت دینی استوار است.

این قرائت بر فراتاریخی-اجتماعی دانستن زبان و غفلت از این که ساختار همه زبان‌ها و از جمله زبان عربی یک ساختار تاریخی-اجتماعی است قرار دارد.

باور به اینکه تنها یک‌گونه تصور و یا فلسفه از تاریخ ممکن است و آن عبارت است از : معقول بودن و نظام‌مند بودن تاریخ.

سرانجام عدول از روش فلسفی و عرفانی فیلسوفان و عارفان مسلمان که در مباحث توحید به‌کار گرفته‌اند، به روش کلامی و تکیه بر اعتباریاتی چون حسن و قبح عقلی در مباحث نبوت.^{۳۷}

برای نقد باور رسمی فقیهان و ادعای آنان مبنی بر اینکه تشکیل حکومت از الزامات دین است مجتهد شبستری همچون برخی از اصلاح‌طلبان دینی مسئله انتظار از دین را مطرح

۳۴. مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین (بهرانها، چالشها، راه‌حلهای)، انتشارات طرح نو، چاپ اول ۱۳۷۹، ص ۱۱

۳۵. همان ص ۳۰

۳۶. مجتهد همان، ص ۳۱

۳۷. همان ص ۲۷-۲۸



کرده و به نقد کسانی می‌پردازد که انتظارشان از دین پاسخگویی به همه مسائل و مشکلات انسان امروز است. اگر چه انسان‌ها برای زندگی کردن نیازمند حکومت هستند اما این حکومت‌ها هیچ قدسیتی نداشته و نوعی کوشش انسانی است و براین‌منا زمینه نقد حکومت برای همه ممکن است.^{۳۸}

شبستری برخلاف بسیاری از نواندیشان مسلمان از همان گام نخست به نقد رابطه متن مقدس و نظام‌های سیاسی پرداخت و بیرون کشیدن مفاهیم مدرن از دل سنت اسلامی را کاری نادرست قلمداد کرد. در برابر این پرسش که رابطه متن با نظام‌های سیاسی چیست شبستری معتقد است که ما با دو گروه مواجهه هستیم:

گروه اول طرفداران "عدم جواز" است که معتقدند که "در تمام این موارد، متون دینی "شکل‌های" خاصی از قضاوت، مالکیت، حکومت و مانند این‌ها را تنها شکل‌های مجاز قضاوت و مالکیت و حکومت در جامعه مسلمین شناخته است.

گروه دوم که آن‌ها را می‌توان طرفداران "جواز" نامید اینان معتقدند که "در همه موارد مذکور اقدام‌ها و تاسیس‌های جدید را مجاز می‌شمرند، اینان معتقدند در هیچ کدام از این موارد یک شکل معین به‌عنوان "حکم ابدی" که شامل همه مکلفین در همه اعصار باشد وجود ندارد. ابدی در این موارد عبارت است از یک سلسله ارزش‌های عام که در متون دینی بیان شده و این غیر از تعیین یک شکل است.^{۳۹}

با نقد بیرون کشیدن ارزش‌های مدرن از دل سنت اسلامی دیگر مسلمانان مجبور به توجیهات عجیب و غریب نیستند و با پذیرش دموکراسی همچون روش حکومت و اداره کشور می‌توانند به دفاع از حقوق بشر همچون ارزش بنیادین همه مردم فارغ از دین و رنگ و نژاد و مذهب بپردازند. به همین دلیل شبستری با پسوند و پیشوند دینی به مقولاتی چون دموکراسی و حقوق بشر مخالف است چرا که دموکراسی در جهان مدرن متولد و تکوین یافت و مسلمانان می‌توانند و باید کوشش کنند تا به برپایی نظام‌های دموکراتیک همت گمارند "چون در عصر ما دموکراسی تنها شکل مشروع حکومت است و عدول از آن نادیده گرفتن آزادی‌های انسان از سوی حکومت و نهایتاً خشونت‌گرایی و تئوریزه کردن آن است"^{۴۰} و سرانجام اینکه "نظام مردم سالاری را می‌پذیریم، چون در عصر حاضر تنها نظامی است که در سایه آن دو حقیقت بزرگ یعنی عدالت و آزادی شایسته انسانی می‌تواند تحقق نسبی پیدا کند و انسان‌ها در قلمرو این تحقق می‌توانند انسانیت خود را تحقق بخشند"^{۴۱}. جوهر کلام شبستری این است که "هیچ دینی روش حکومت توصیه نمی‌کند و در اسلام نیز چنین توصیه‌ای نشده است. پیامبر (ص) در باب روش حکومت تابع عصر خود بود است نه موسس روش حکومت."^{۴۲}

۳۸. همان، ص ۱۰۳

۳۹. شبستری، هرمونوتیک، کتاب و سنت، ص ۷۲-۷۳

۴۰. مجتهد شبستری، تاملاتی در باب قرائت اثنای از دین، انتشارات طرح نو، چاپ اول ۱۳۸۳، ص ۷۵

۴۱. همان، ص ۱۴۷

۴۲. همان ص ۱۵۰

اگر در دوران پیش از انقلاب دموکراسی ارج و قربی در گفتارهای سیاسی و فکری ایران نداشت و در نقد دموکراسی چپ‌های مارکسیستی و مسلمانان انقلابی در رقابت بودند و به‌هیچوجه ارزشی برای دموکراسی و حقوق بشر قائل نبودند در فردای پس از انقلاب و مخصوصاً از دهه دوم پس از انقلاب بحث و گفتگو در باره دموکراسی بار دیگر مطرح شد و در حوزه اندیشه اسلامی و اصلاح دینی ما با تحول اساسی در میان روشنفکران مسلمان روبرو گشتیم. می‌توان گفت که چرخش اساسی گذر از دموکراسی دینی به دین دموکراتیک و نقد دموکراسی با پسوند دینی در میان بسیاری از روشنفکران مسلمان است. اگر سرش با ابهامات بسیار نخست به دفاع از حکومت دموکراتیک دینی برخاست و سپس به نقد حکومت فقهی نشست، مجتهد شبستری از همان آغاز مخالفت خود را با بیرون کشیدن ارزش‌های مدرن از دل سنت اسلامی نشان داد و معتقد است که در دنیای امروز مسلمانان برای زندگی در نظام‌های دموکراتیک نیازی به رجوع به ارزش‌های اسلامی ندارند. در باب دموکراسی و رابطه آن با اسلام نظرات او از صراحت و روشنی خاصی برخوردار است و اصولاً بر این باور است که مسلمانان باید برای اداره امور خود به‌دست آوردهای بشری روی آورند و اصلاح امور را بر مبنای عقل جمعی بنا کنند. برای او مسئله نه دموکراسی دینی بلکه دموکراسی در فضای اسلامی است و "قرائت دموکراتیک اسلام گرچه ممد و موید مردم‌سالاری می‌تواند باشد ولی به معنی بنیانگذاری مردم‌سالاری بر اسلام نیست"^{۴۳}.

او با تفسیر خاص خود از نبوت و رسالت پیامبر هدف انبیا را نه استقرار حکومت بلکه گسترش ایمان و مواجهه انسان با اصل متعالی می‌داند و امور مربوط به حکومت را واگذار به عقل جمعی می‌کند. حرکت علی و به خلافت رسیدن ابوبکر و عمر و عثمان و سرانجام سکوت علی را گواهی می‌داند بر تن دادن امام اول شیعیان به رای مردم و صبر او را تا به قدرت رسیدن. او می‌پذیرد که "دین می‌تواند و باید الهام بخش عمل سیاسی شود اما نباید ابزار سیاست مداران و حاکمان قرار گیرد."^{۴۴} او هدف از بعثت پیامبر را دعوت به ایمان و نه استقرار حکومت می‌داند و کوشش جهت بیرون کشیدن مفاهیم مدرن از دل سنت اسلامی را نادرست می‌داند چرا که "مفهومهایی چون آزادی سیاسی، حقوق بشر، مدارا، دیکتاتوری و دموکراسی مفهوم‌های فلسفی یکپارچه‌ای هستند که یا پذیرفته می‌شوند و یا رد می‌شوند. وابسته کردن این مفاهیم‌ها به پسوندهای معینی چون غربی و یا اسلامی تحریف فلسفه سیاسی و اشتباه و خطایی است که زندگی اجتماعی را دچار سردرگمی و گمراهی می‌کند."^{۴۵} با در نظر گرفتن اینکه مسلمانان باید حکومتی مبتنی بر آزادی، تساهل و پذیرش کثرت‌گرایی بنا کنند در نتیجه دموکراسی در عصر حاضر شایسته‌ترین نظام برای مسلمانان است و شبستری پذیرش نظام دموکراتیک را نافی مسلمانی ندانسته است چرا که "نظام مردم سالاری را می‌پذیریم، چون در عصر حاضر تنها نظامی است که در سایه آن، دو حقیقت بزرگ یعنی عدالت و آزادی شایسته انسانی می‌تواند تحقق نسبی پیدا کند و انسان‌ها در قلمرو

۴۳. شبستری محمد (۱۳۷۹)، نقدی بر قرائت رسمی از دین، طرح نو، چاپ اول ص ۱۸۰

۴۴. همان ص ۵۴۳

۴۵. همان ص ۷۸



این تحقق می‌تواند انسانیت خود را تحقق بخشند^{۴۶}. او مشروعیت نظام را ناشی از رای مردم می‌داند و بر این باور است که اگر روزی مردم از اعتقادات دینی خود دست بردارند و خواستار گذراندن قوانینی حتی بر علیه دین اسلام شوند جواب نه نفی مردم بلکه بازبینی تصور ما از دین است و مسلمانان باید به تعبیر اقبال در دستگاه مسلمانی خود تجدید نظر کنند.

شبستری که در آغاز بحران را متوجه اسلام فقهاتی می‌دانست با وضعیت تازه ای که اندیشه اسلامی پس از ظهور جریان‌های طالبانی و داعشی با آن روبرو شده است از بحران اسلام در جهان معاصر سخن می‌گوید و در سخنرانی خود در مراسم بزرگداشت آیت الله طالقانی کوشید تا نشان دهد که جریان‌های خشونت طلب نیز تفسیر خاص خود را از اسلام داشته و کسی "می‌تواند به لحاظ دین‌شناسی بگوید داعش ربطی به اسلام ندارد. از لحاظ دین‌شناسی این‌ها هم یک عده آدم‌هایی هستند که می‌خواهند اسلام را این‌طوری پیاده کنند که می‌بینید. القاعده هم به اسلام ارتباط داشت. کافی نیست که بگوییم داعش مسلمان نیست یا القاعده مسلمان نبوده و مسلمانی چیز دیگری است. این حرف‌ها علمی نیست و خریدار ندارد. کسی دیگر گول این حرف‌ها را نمی‌خورد، آن‌ها هم از اسلام می‌گویند، آنها روزه می‌گیرند، نماز می‌خوانند، آن‌ها هم می‌گویند که اسلام من این است"^{۴۷}.

از دید شبستری وظیفه اندیشمندان مسلمان نقد مبانی تفسیری جریان‌های خشونت طلب در اسلام است و او در نوشته دیگری این پرسش را در مقابل فقیهان قرار داده است که تفاوت نگرش فقه‌های سنتی و سیاسی با تفسیر طالبانی و داعشی چیست و معتقد است که در برابر این بحران باید به نقد برداشت‌ها و تفاسیر دینی نشست و ترس از تفکیر و یا از بین رفتن ایمان را نداشت چرا که "من اگر تعبیر می‌کنم که در حال حاضر اسلام به‌عنوان یک دین دچار بحران است شما استبعاد نکنید، این اظهارات را امری منافی با ایمان تلقی نکنید. دینی که نتواند خودش را درست در دنیا عرضه کند دچار بحران است. آن علمای دین که نمی‌توانند این دین را آن‌چنان در دنیا معرفی کنند که این زشتی‌ها که امروز به این دین چسبیده از آن پاک شود، تفکر آن عالمان دچار بحران است، بیمار است. تفکر علمای یک دین اگر دچار بحران شود، آن دین دچار بحران می‌شود. دین در نظر مردم منهای آنچه علمای دین می‌گویند چیزی در هوا و فضا نیست. دین برای عامه مردم همان است که آنها می‌گویند. آن‌ها می‌گویند آقایان خدا چنین خواسته، خدا چنین گفته، خدا چنین امر کرده، خدا چنین نهی کرده. از این مدعیات است که دین درست میشود اما الان نوبت این رسیده که از آنها سوال شود که خدا چنین می‌گوید یعنی چی؟ خدا سخن می‌گوید یعنی چه؟ خدا امر می‌کند و نهی می‌کند یعنی چی؟ سده‌های متمادی است که در کشورهای مسلمان هرچه گفته‌اند و هر چه کرده‌اند همه را به حساب خدا گذاشته‌اند. حالا روز حساب پس دادن است. باید حساب پس بدهند."

۴۶. شبستری محمد (۱۳۸۴)، قرائت انسانی از دین، طرح نو، چاپ دوم، ص ۱۴۷
۴۷. مجتهد شبستری، سخنرانی در کانون توحید، ۲۰ شهریور ۱۳۹۳ سایت شبستری

ایمان جوهر و گوهر دین

ایمان من چیزی بود که در کف دستم بود من محکم به آن چسبیده بودم تا از کفم نرود. اما در لحظه‌ای دستانم باز شد... و اکنون چیزی در آن نیست. اما دستانم همچنان به نشانه طلب گشوده است و ایمان برای من در طلب دائمی معنا می‌شود

یک سال پس از چاپ "هرمنوتیک، کتاب و سنت" شبستری کتاب "ایمان و آزادی" را در سال ۱۳۷۶ منتشر کرد. این کتاب چرخش اساسی در حیات فکری شبستری و گذار از تفسیرهای فقهی، سیاسی، فلسفی، کلامی به نوعی اسلام عارفانه-تجربت-اندیش است.^{۴۸} او پس از سیر و سلوک سیاسی و فکری و در جستجوی جوهر دین سرانجام به ایمان دینی همچون معنای مرکزی دین می‌رسد همانطور که در قرآن ایمان فراتر از اسلام است.^{۴۹}

این کتاب که مجموعه‌ای از نوشته‌های پراکنده شبستری است بر محور ایمان و تفسیرهای متفاوت از آن در طول تاریخ قرار دارد. شبستری در مقالات این کتاب کوشیده است تا نشان دهد که جوهر دینداری در دنیای معاصر همانا ایمان است که بر مبنای آزادی اراده و اندیشه آدمی بنا شده است. البته شبستری آگاه است که نمی‌توان دین و دینداری را تنها با ایمان تعریف کرد و خود بر این باور است که ادیان در سه سطح ظاهر می‌شوند: اولین سطح "سطح اعمال و شعائر است که در کارهایی چون نماز، روزه، انفاق، قربانی کردن و مشارکت در زندگی اجتماعی تجلی می‌یابد. سطح دوم سطح درونی است که همانا سطح ایده‌ها و عقاید است مانند خداشناسی، نبی‌شناسی و آخرت‌شناسی. و سرانجام سطح درونی‌تر دیگری وجود دارد که همانا تجربه‌های دینی است و "اگر ما این سطح‌ها را به صورت دایره‌هایی که محیط در یکدیگرند در نظر بگیریم، این سطح سومین دایره است که در درون دو دایره دیگر قرار دارد و با آن دو دایره احاطه شده است."^{۵۰} این تجربه‌های دینی ناشی از حضور انسان در برابر خداوند است. در چنین سطحی از دینداری است که ایمان بر مبنای اراده و آزادی آدمی تعریف می‌شود چرا که "انسان وقتی می‌تواند ایمان آورد که اندیشه و اراده‌اش را از اسارت‌های بیرونی و درونی، تقلیدهای کور از شخص‌ها و سنت‌ها و عبادت هوای نفس رها ساخته باشد"^{۵۱}.

در قرآن آیات بیشماری در باب ایمان و مراحل گوناگون آن وجود دارد و نجات انسان در پرتو ایمان میسر است. اگر ایمان چنین اهمیتی دارد چگونه می‌توان آن را تعریف و فهم پذیر کرد. شبستری قبل از ارائه تفسیر خاص خود از ایمان صورت‌بندی این مفهوم را در تاریخ اسلام و کلام اسلامی می‌جوید و به سه نظریه عمده اشاره می‌کند:

نظریه نخست که از آن اشاعره است "حقیقت ایمان عبارت است از تصدیق وجود خداوند و

۴۸. درباره شکل‌های مختلف دینداری نوشته سروش بسیار تامل‌انگیز است

عبدالکریم سروش، اصناف دینداری، در کتاب اخلاق خدایان

۴۹. "اعرابیان گفتند ایمان آورده‌ایم. بگو هنوز ایمان (حقیقی) نیاورده‌اید، ولی (بهرت است) بگوئی که اسلام آورده‌ایم چرا که هنوز ایمان به (زرفای) دلتان راه نیافته است، و اگر از خدا و پیامبر او اطاعت کنید، چیزی از (پادشاه) اعمال شما نمی‌گاهد،

بیکمان خداوند آموزگار مهربان است" قرآن سوره حجرات آیه ۱۴ و ۱۵

۵۰. محمد مجتهد شبستری، ایمان و آزادی، چاپ اول، ۱۳۷۶، ص ۱۱۸

ص ۵۱



پیامبران و امر و نهی‌های خداوند که بوسیله پیامبران بر بشر فرود آمده و اقرار زبانی به همه این تصدیق‌های قلبی^{۵۲} (ص ۱۲). اشاعره بر این باورند که گرچه اصول عقاید با عقل بدست می‌آید ولی تصدیق بدان با سمع واجب می‌گردد.

نظریه دوم که همانا نظریه معتزله است "حقیقت ایمان عبارت است از عمل به تکلیف و وظیفه" (ص ۱۳). از دید معتزله عمل به واجبات و ترک محرمات وظیفه انسان است. آنان معتقدند که کسی که پیامبران را تصدیق کرده ولی مرتکب گناهان کبیره شده مومن نیست و در مرحله میان ایمان و کفر قرار دارد. به بیان دیگر ایمان همانا مومنانه زیست و مومنانه عمل کردن است. البته معتزله با تفسیر خاصی که از عمل به واجبات و ترک محرمات داشتند از عامل زور در تاریخ برای واداشتن مردم به عمل به واجبات و ترک محرمات استفاده کردند و "می‌خواستند آئین اعتزالی را تنها آئین مجاز اسلامی اعلام کنند تا مردم از طریق انتخاب عقاید باطل-به زعم معتزله- مرتکب گناه نشوند"^{۵۳}.

نظریه سوم در باب ایمان از سوی فیلسوفان متکلم اظهار شده است و از دید آنان "ایمان عبارت است از سیر نفس انسان در مراحل کمال نظری. عمل به واجبات و ترک محرمات که سیر نفس در مراحل کمال عملی است، آثار خارجی این علم و معرفت است"^{۵۴}.

با توجه به این سه نظریه می‌توان گفت که ایمان یک امر دست‌آوردنی است. "آدمی یا با تصدیق پیامبران یا با عمل به واجبات و ترک محرمات در معنای وسیع آن یا با کسب معرفت فلسفی به حقایق عالم هستی ایمان را تحصیل می‌کند"^{۵۵}. پس از این سه تعریف شبستری می‌کوشد تا با تکیه بر تعریف عرفا نظر خود را که نزدیکی‌هایی با آن دارد ارائه دهد. در نظر عرفا جوهر ایمان نه شهادت دادن است نه عمل به تکلیف و نه معرفت فلسفی بلکه "جوهر ایمان عبارت است از "اقبال آوردن به خداوند و اعراض نمودن از همه اغیار"^{۵۶}. آنچه که در همه این تعاریف مشترک است تاکید بر آزادی انسان و اینکه ایمان محصول اراده آدمی است و نمی‌توان به زور کسی را وادار به ایمان داشت کرد. ایمان در چنین دورنمایی نوعی عمل کردن است و جوهر این عمل کردن این است که انسان با مجذوب خداوند شدن خود محدودش را در برابر خدا از دست می‌دهد، تا به خود واقعی، آن خودی که باید باشد برسد و چنین است که ایمان با عنصر اعتماد، عشق، احساس امنیت و امید همراه است.

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که مومنین برای ابراز ایمان خود و عمل کردن به آن به چه شرایطی نیاز داشته و چه نهادهایی امکان شکوفایی ایمان را مهیا می‌کند. نخستین نکته مهم در رابطه با ایمان نفی تقلید و پیروی از باورهای پالایش نشده است چرا که "فرهنگی که در آن ایمان به‌عنوان یک تقلید مطرح می‌شود، فرهنگی که در آن خدا به صورت یک شیء یا یک ابر انسان جبار و قهار در آمده و نمی‌توان با او رابطه "من" و "تو" بر قرار کرد، این

۵۲. ص ۱۲

۵۳. ص ۱۶

۵۴. ص ۱۶

۵۵. ص ۱۸

۵۶. ص ۱۹

فرهنگ تباه کننده ایمان است^{۵۷}. به باور شبستری و در دنیای امروز مومنان باید بیاندیشند که چگونه و در چه شرایطی ایمان آنان بهتر محفوظ می‌ماند و امکان شکوفایی خود را حفظ می‌کند؟ و پاسخ شبستری استقرار نظام‌های دموکراتیک است که بر اساس باور به حقوق بشر زمینه‌ساز شکوفایی ایمان مومنان هستند. مشکل اساسی مومنین که در جهان واقعیت زندگی می‌کنند رابطه این ایمان با نهاد سیاسی و دینی است و اینکه اعمال آزادانه ایمانی در چه نهاد هایی امکان شکوفایی دارد.

از هرمنوتیک متن تا قرائت نبوی از جهان

در میان مسلمانان از همان آغاز این پرسش مطرح شد که رابطه قرآن با محمد و یا رابطه وحی با قرآن چگونه است؟ تا زمانی که پیامبر زنده بود خود پاسخگوی پرسش‌های مسلمانان و مومنان بود. با مرگ پیامبر و قطع شدن وحی و ختم نبوت پرسش در باب رابطه میان محمد و قرآن آغاز شد. نخستین مصحف قرآنی در دوران عثمان تدوین شد و سپس در دوران عبدالملک نسخه نهایی قرآن که تاکنون مورد قبول مسلمین است شکل نهایی به خود گرفت. مشکل اساسی در تدوین قرآن نظم کنونی آن است که نه بر اساس تاریخ وحی بلکه بر اساس تصور تدوین کنندگان قرآن است به همین دلیل ما نمی‌توانیم شاهد نوعی زمان‌بندی تاریخی در متن قرآن باشیم و نظم قرآنی به تعبیر خرمشاهی نوعی نظم پریشان است و این باعث سردرگمی کسانی است که به دنبال نوعی رابطه منطقی میان آیات و یا سوره‌های قرآنی هستند. مسئله دیگر در باب قرآن مربوط به نزول دفعی و یا تدریجی قرآن است که منجر به بحث‌های کلامی بسیاری در میان مسلمانان گردیده است. محمد در طول بیست و سه سال محل وحی بود و بسیاری از آیات قرآن در ارتباط با برخی از حوادثی است که او در زندگی مادی و روزمره خود با آن درگیر بود. از سوی دیگر در برخی از آیات قرآن نزول آن کتاب را در شب قدر گفته و این پرسش کلامی برای مسلمانان مطرح شده است که آیا قرآن نخست بر قلب پیامبر ظاهر شد و او سپس به تدریج آیات آن را برای مردم خواند و یا اینکه قرآن تاریخ تدریجی دارد. سرانجام رابطه پیامبر با قرآن و نقشی که محمد در انتقال پیام وحی داشته و اینکه آیا پیامبر نقش منفعلانه در این انتقال داشته و یا منفعلانه پیام الهی را به مردم عصر خود منتقل کرده است.

در ایران پس از انقلاب بحث در باره قرآن چون کلام خدا و یا محمد با مصاحبه عبدالکریم سروش با نشریه هلندی آغاز شد و سپس مجتهد شبستری در مقالات قرائت نبوی از جهان کوشید تا برداشت‌های خود را از قرآن چون کلام محمد نشان دهد. نظریه عبدالکریم سروش در باب قرآن چون کلام محمد را در ادامه تلاش‌ها و کوشش‌های نظری او باید دانست که از فردای انقلاب آغاز شده است و تازه ترین نظریات او در باب قرآن در سلسله مقالاتی زیر عنوان روای رسولانه پیامبر در تارهای جرس منتشر شده است که ظاهراً هنوز آن مقالات به پایان نرسیده است.

اگر عبدالکریم سروش در خارج از ایران تازه‌ترین یافته‌های خود را در باب وحی منتشر کرد

۵۷. محمد مجتهد شبستری، ایمان و آزادی، چاپ اول، ۱۳۷۶ ص ۴۱



در داخل ایران باید از مجتهد شبستری نام برد که در چند سال گذشته بخشی از تاملات کلامی خود را در باب قرآن و وحی منتشر کرده است.

در سال ۱۳۸۶ مجتهد شبستری در مصاحبه‌ای با مجله مدرسه کوشید تا جنبه‌هایی از نظریه هرمنوتیکی خود در باب قرآن را آشکار کند و پس از طرح قرائت انسانی از دین به طرح قرائت نبوی پرداخت. پاسخ او بازخوانی متن و باز اندیشی در مبانی کلام اسلامی با تکیه بر علمی است که در غرب نام هرمنوتیک بر آن نهاده‌اند. هنوز زمان زیادی از پیروزی انقلاب نگذشته بود که شبستری به ناکارآمدی فقه اسلامی برای پاسخ به پرسش‌هایی در باب حقوق بشر، آزادی، دموکراسی، و کاربست برخی از قوانین جزایی اسلام در مورد قصاص، ارتداد، چند همسری رسید. او معتقد است که در برابر بحران دامنگیر اندیشه اسلامی عده ای " در صد برآمدند که با استفاده از مباحث و معارف جدید هرمنوتیکی راهی برای بازیابی و بازخوانی و بازسازی حقیقت موجود در اسلام بیابند تا هم حقیقت ادا شود و هم بحران چاره گردد"^{۵۸}. به نظر او کسانی با استفاده از هرمنوتیک کوشیدند تا در کنار جنبه‌های الهی متن مقدس جنبه‌های انسانی آن را برجسته کرده و در این راه به تفسیر تازه ای از بسیاری از آیات بپردازند. به نظر او " لازم است تا نشان دهیم که متن قرآن در عین حال که بنا بر تصریح قرآن و اعتقاد مسلمانان منشا و حیانی (الاهی) دارد کلام انسانی (پیامبر) هم هست و این کار است که فعلا ذهن مرا به خود مشغول کرده است"^{۵۹}. تلاش مجتهد از طرح مسئله هرمنوتیک در ایران " گشودن راهی بوده برای متوجه کردن قرآن پژوهان و خصوصا فقیهان مسلمان به مباحث هرمنوتیکی جدید در عصر حاضر است"^{۶۰}. دغدغه بسیاری از نواندیشان دینی چگونگی زیست مسلمانی در دنیای افسون‌زدایی شده ای است که از قدسیت در آن خبری نیست و از سوی دیگر نمی‌توان به راحتی به بازسازی و گرتنه برداری از الگوی پیامبر در دنیای امروز دست زد. فاصله تاریخی میان تجربه پیامبر و جامعه او با زندگی امروز مسلمانان از پرسش‌های اساسی است که پس از رویارویی ما با غرب ذهن نواندیشان را به خود مشغول کرده است. و این پرسش برای مجتهد شبستری مطرح است که چگونه ما این فاصله میان خود و دوران اسلام، میان خود و غرب را پر کنیم. او معتقد است که "فاصله گیری تاریخی ما با متن ضرورت تلاش برای فهم آن متن برای مسلمانان امروز است زیرا آنان میخواهند در عصر مدرنیتة مسلمان زندگی کنند و این وضعیت یک فهم جدید از این متون را برای آنها اجتناب ناپذیر کرده است"^{۶۱}. پرسش دیگر رابطه میان قرآن با محمد است و اینکه آیا باید از محمد به قرآن رسید یا به عکس. به باور او قرآن کتاب خداست که از دهان محمد به ما رسیده است. برای فهم بهتر قرآن مطالعه زندگی پیامبر، محیط و جامعه آن روز عربستان و شناخت دیگر گرایشهای موجود در جامعه آن روز ضروری است چرا که ظهور هر کلامی در سیاقی انسانی انجام می‌گیرد. شبستری معتقد است که قرآن کلام محمد است ولی منشاء الهی داشته است و می‌گوید که "هر کس قرآن را به عنوان یک متن تاریخی مطالعه کند به وضوح می‌فهمد

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

۵۹. مجله مدرسه، سال دوم، شماره ششم تیر ماه ۱۳۸۶ ص ۸۱

۶۰. ص ۸۵

۶۱. ص ۸۶

که میان پیامبر و قوم وی یک گفت‌وگوی جدی و قابل فهم از سوی دو طرف با سبک‌های مختلف در گرفته است^{۶۲}.

نتیجه‌گیری

حدود ۵۰ سال پیش و زمانی که مجتهد شبستری در نوجوانی به حوزه علمیه قم آمد گمان نمی‌کرد که سیر حوادث او را در مسیری قرار خواهد داد که زمینه‌آشنایی او را با جریان‌های فکری غرب ممکن کند. دست آورد سفر او از آلمان تنها آشنایی با جریان هرمنوتیک نبود این تجربه زمینه‌ساز گشایش ذهنیت او و اهمیت کثرت‌گرایی در دنیای معاصر و ضرورت نزدیکی و گفتگوی ادیان را برای او ممکن کرد.

وضعیت اندیشه دینی در ایران پس از انقلاب و آزمون مهمی که اسلام در مواجهه با سیاست از سر گذراند شبستری را به اندیشیدن جدی در باب فهم فقیهان از قرآن و رابطه میان سیاست و دیانت کشاند. او که خود برخاسته از محیط‌های سنتی دینی بود قرائت رسمی از دین را سازگار با نیازهای انسان امروز نمی‌دانست و پوشاندن ردای اسلامیت بر اندیشه‌ها و مفاهیم مدرن را ناکارآمد می‌دانست.

شجاعت مجتهد در طرح مسائل دینی، نقدهای صریح و بی‌پرده او از سیاست‌پیشگی فقیهان، بی‌پایه دانستن بنا کردن علوم انسانی بر پایه دین، مخالفت با هر پسوند و پیشوند دینی به ارزش‌های جهانشمول غرب، تاریخی دیدن بسیاری از احکام دین و نقد جاودانگی این احکام، بخشی از نوآوریهای مجتهد شبستری در حوزه اندیشه دینی در ایران معاصر و مخصوصاً در دوران استقرار حکومت دینی است.

نام او در جریان نواندیشی دینی با هرمنوتیک گره خورده است و نخستین کتاب او زیر عنوان "هرمنوتیک کتاب و سنت" انتشار یافت. او در سه دهه گذشته کوشیده است تا باتکیه بر این روش بر برخی از معضلات دامنگیر اندیشه دینی فائق آید اما تامل در نوشتههای او و تلاش برای فهم اندیشه‌های او خواننده جستجوگر و علاقمند به حوزه نوگرایی دینی را با این پرسش مواجه می‌کند که آیا می‌توان از هرمنوتیک چون یک جریان منسجم در تاریخ اندیشه فلسفی سخن گفت؟ تاریخ هرمنوتیک در قرن بیست نشانگر حضور جریان مهمی است که عده‌ای از مسیحیان کوشیدند تا با توجه به تجربه رویدادهای غم‌انگیز غرب به تفسیر تازه از معنای دین، هدایت، رستگاری، آموزش و گناه برآیند و مسئله شر، که تا کنون تنها در حوزه الاهیات و عدل الهی بود به مسئله‌ای مرکزی برای فهم رویدادهای قرن بیست تبدیل شد. گمان می‌کنم مجتهد شبستری تنها به گرایش هرمنوتیکی در درون پروتستان‌تیسیم پرداخته و توجه خاصی به فراوانی نظرات موجود در این شاخه از فهم دین نکرده است.

او علیرغم آشنایی با اندیشه سنتی و مبانی فقهی، از گفت‌وگو با نمایندگان رسمی و غیر رسمی این حوزه سرباز زده است. منظور من مناظره تلویزیونی نیست بلکه طرح پرسش

۶۲. قرائت نبوی از جهان توضیحی بر یک گفتگو مدرسه شماره ۶



در باب مبانی فقه و اصول و نقد دانش سنتی دین و گفت‌وگو در باب روشهای موجود و رایج استنباط در نهادهای سنتی دین است. اگر چه شبستری به نقد فتوای فقیهان پرداخته و قدسیت این فتاوی را به پرسش کشیده است اما علم فقه و نظریه فقه تنها محدود به فتاوا نیست. نوشته های او نشانگر تلاش جهت بنا کردن اندیشه دینی بر مبانی برون دینی است و چنین کاری باعث شده است که آثار او آنچنان که شایسته است مورد توجه محیط‌های سنتی دینی قرار نگیرد.

در زمان های که مدعیان اندیشه دینی گروههای خشونت طلب، تمامیت خواه و ویرانگر ارزش‌های دنیای مدرن هستند وجود مجتهد و دیگر نواندیشان دینی در جهان اسلام برای کسانی غنیمت است که همچنان دل در گرو اسلام داشته و در عین حال طالب زیست دینی در جهان امروز هستند. مجتهد شبستری با نوشته‌ها و مخصوصا با زندگی اخلاقی خود نمونه‌ای از دینداری آزادانه و جستجوگر در دنیای مدرن است.





معرفی و بررسی کتاب رفتارهای جنسیت‌زده در کتاب‌های درسی ایران / ستاره مظفری

جدیداً مجموعه‌ی اسلام‌شناسی دانشگاه بن کتابی منتشر کرده به نام رفتارهای جنسیت‌زده در کتاب‌های درسی ایران^۱. این کتاب پژوهش تطبیقی به روش تحلیل محتوای کیفی است که بین دو کتاب فارسی پنجم دبستان سال ۱۳۵۴ درمقایسه با فارسی پنجم دبستان سال ۱۳۹۰ انجام شده است. خورشید خدابخش رشاد، نویسنده کتاب، سعی کرده از غرض‌ورزی‌های رایج در مقایسه کتاب‌های قبل و بعد از انقلاب بپرهیزد. او نشان می‌دهد که چگونه دو حکومت آگاهانه یا ناآگاهانه از کتب درسی برای ترویج نقش‌های جنسیتی مطلوب خود بهره می‌جویند. او برای اثبات این موضوع از نظریه‌های قدرت-سلطه و حکومت‌مندی^۲ فوکو و نظریه‌ی اقتدار (هژمونی)^۳ گرامشی استفاده می‌کند.

نویسنده همچنین با استفاده از نظریه‌های مدرن کویر فمینیستی و مردبودگی و اجتماعی شدن زنانه و مردانه، اجتماع همجنس^۴ و اجتماع دو جنس را تحلیل می‌کند. او بر اساس نظریه‌های افسانه نجم آبادی^۵ تحلیل می‌کند که تا قبل از حکومت پهلوی، ایران اجتماعی همجنس داشت و در دوران پهلوی با دایر شدن کافه‌ها، سالن‌های رقص و نمایش و سینماها جامعه از حالت اجتماع همجنس به حالت اجتماع دو جنس درآمد. در ادامه نشان داده می‌شود که چگونه حکومت پهلوی خواسته (هژمونی) و یا ناخواسته (حکومت‌مندی) در

1. Khorshid, Khodabakhshreshad: Darstellung von Geschlechterverhältnissen in iranischen Grundschulbüchern, BIH 35, Hrdg. Stephan Conermann, Bonn 2015.

2. Governmentality

3. Hegemony

۴. مفهوم اجتماع همجنس با مفهوم همجنس‌خواهی یا همجنس‌گرایی متفاوت است. اجتماع همجنس به اجتماعی گفته می‌شود که از افراد یک جنس تشکیل شده باشد. حمام‌های عمومی زنانه یا مردانه، مولودی‌خوانی‌های زنانه و یا قهوه‌خانه‌هایی که ورود زنان در آن ممنوع است، مثال‌هایی از اجتماع همجنس هستند.

5. Najmabadi, Afsaneh: Women with Mustaches and Men without Beards. Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity. California 2005, S 57.

کتاب‌های درسی به تبلیغ نقش‌های جنسیتی فرنگی و اجتماع دوجنس می‌پردازد. از طرف دیگر در این تحقیق به بررسی کتاب درسی ۱۳۹۰ پرداخته می‌شود. نویسنده نشان می‌دهد که چگونه در این کتاب تلاش شده است تا نقش‌های جنسیتی منطبق با نظام حکومتی باشند. به نظر نویسنده، کتاب سال ۱۳۹۰ خواسته (هژمونی) و یا ناخواسته (حکومت‌مندی) سعی در ترویج اجتماع همجنس دارد. در این کتاب زنان معمولاً در خانه، بازار (در حال خرید) و یا مدرسه با زنان دیگر نشان داده می‌شوند و مردان با مردان در محل کسب، خانه و خیابان و مدرسه. همچنین نویسنده با استفاده از نظریه‌های فمینیستی به تحلیل و نقد دوجنسگرایی به عنوان حالت طبیعی^۷ می‌پردازد و نشان می‌دهد چگونه در هر دو کتاب به دو روش کاملاً متفاوت، خواسته (هژمونی) و یا ناخواسته (حکومت‌مندی) دوجنسگرایی به عنوان حالت طبیعی رابطه افراد مطرح شده است. از آن رو که در هر دو کتاب فقط به جنسیت مرد و زن اشاره شده است، نویسنده فقط به بررسی نقش‌ها و رفتارهای این دو جنسیت پرداخته است.

بعد از مقدمه و بخش روش‌شناسی و نظریه‌ی کتاب، بخش تحلیلی سه قسمتی شروع می‌شود. قسمت اول به مشاغل و مناصب، قسمت دوم به بازمانی زنان در مقایسه با مردان و قسمت آخر به روابط بین انسان‌ها بر مبنای جنسیت آن‌ها می‌پردازد.

براساس آنچه در بخش اول کتاب مورد بررسی قرار می‌گیرد زنان در کتاب درسی سال ۱۳۵۴ فقط در سه نقش ملکه و مادر و یک بار هم در تصویری بسیار کوچک به عنوان ورزشکار نمود پیدا می‌کنند. آنان در این نقش‌ها وابسته به مردان هستند. حتی اگر داستانی تاریخی بیان شده است که در آن زنان نقش برجسته تری داشته‌اند، این نقش از آنان گرفته شده است. زنان در کتاب سال تحصیلی ۱۳۵۴ حتی به عنوان ملکه در نقش کلیشه‌ای زن به عنوان تربیت‌کننده مردان نمایان شده‌اند. این زنان وقتی در تصاویر ظاهر می‌شوند معمولاً لباس و مدل مو و آرایش فرنگی دارند. تمام این زنان در محیط‌های بسته مثل خانه، سالن ورزش و قصر نمایان می‌شوند و معمولاً با اسم خاص نامیده نمی‌شوند، بلکه یا با مقامشان، مثل ملکه اسپانیا و یا در وابستگی با یک مرد، مثل مادر پرویز، زن عبدالله و غیره نامیده می‌شوند. مردان، همه با ریش تراشیده و با آرایش فرنگی، برخلاف زنان در همه جای کتاب درسی در محیط‌های بسته و باز از گدا تا پادشاه نقش دارند و اغلب با اسم خاص نامیده شده‌اند.

در کتاب سال ۱۳۹۰ به نوعی با یک تناقض روبه‌رو هستیم. از یک طرف نویسندگان کتاب درسی نمی‌توانند واقعیات جامعه امروز ایران از قبیل کار و تحصیل زنان را انکار کنند، از طرف دیگر کتاب باید با برداشت نظام حاکم از سنت‌های اسلامی-ایرانی درمورد زنان و نقش‌های جنسیتی هماهنگ باشد. در این کتاب تمام زنان، حتی در خانه کاملاً پوشیده و با حجاب هستند و هیچ‌یک از برجستگی‌های بدن زن در بدن آنها نشان داده نمی‌شود. تنها راه تشخیص جنسیت حجاب است. هرکس که حجاب دارد زن است و آن که ندارد مرد. مؤلف معتقد است که از این موضوع می‌توان برداشت فمینیستی هم کرد، زیرا که ارزش زنان به بدنشان نزول پیدا نکرده است. از طرف دیگر زنان علاوه بر نقش مادری و تربیتی در نقش



های متنوعی مانند کوهنوردان کوه اورست، دانشمند، معلم و شاعر هم ظاهر می‌شوند. نویسنده اشاره می‌کند که در موارد معدودی زنان در این کتاب با اسم خاص نامیده می‌شوند. در کتاب ۱۳۹۰ هم مانند کتاب سال ۱۳۵۴ زنان در رابطه با مردان نامیده می‌شوند، مثل مادر بزرگ مجید. با وجود اینکه زنان در کتاب سال ۱۳۹۰ در نقش‌های متنوع ظاهر شده‌اند، میزان حضور آنان در کتاب نسبت به مردان بسیار بسیار اندک و ناچیز است. زنان با وجود نقش‌های متنوع به جز در مواردی معدود مثل کوهنورد، همیشه در محیط‌های بسته، مثل کلاس درس، خانه و یا آزمایشگاه دیده می‌شوند. این حالی است که مردان مانند کتاب سال ۱۳۵۴ در نقش‌های متنوع و در اکثر صفحات کتاب حضور دارند.

نکته جالب دیگر این است که در کتاب درسی سال ۱۳۹۰ هیچگاه زنان در محیط کار با مردان نمایان نمی‌شوند. مثلاً دانشمند زن که در آزمایشگاه است در کنار دانشمندان زن دیگر کار می‌کند و یا معلم زن همیشه با دانش آموزان زن دیده می‌شود. در حالی که در کتاب سال ۱۳۵۴ زنان همیشه در محیط کاری با مردان در تماسند. مثل ملکه اسپانیا که در قصر با کریستف کلمب حرف می‌زند یا مادر کودک که با مدیر مدرسه صحبت می‌کند.

در بخش دوم کتاب به بازگویی نقش‌های زنان در مقایسه با مردان پرداخته می‌شود. در این بخش نویسنده نشان می‌دهد که مردان در کتاب سال ۱۳۵۴ گاهی به عنوان قهرمان ظاهر می‌شوند در صورتی که زنان تنها در نقش مادر قهرمان و برای مثال با نام مادر رستم، مادر ادیسون و غیره حضور کم‌رنگی در کنار این مردان دارند. همچنین زنان معمولاً در نقش‌های مغلوب ظاهر می‌شوند، در حالی که مردان در نقش‌های غالب. در کتاب سال ۱۳۹۰ هم همین موضوع به چشم می‌خورد. در واقع هردو کتاب به نوعی کارخانه و تربیت فرزندان را کار زن و مشاغل دیگر و سرپرستی خانواده را کار مرد می‌دانند. به این طریق "کلیشه نقش‌های جنسیتی" را ترویج می‌کنند. نکته جالب دیگر اینکه در هر دو کتاب هر جا کلمه آدم و یا انسان می‌آید، در تصویر و یا ادامه مطلب روشن می‌شود که منظور از انسان "نوع مذکر" آن است و این نوعی حذف زنان از کتاب درسی و بازگویی آنان به عنوان جنس دوم است.

بخش آخر کتاب که مهم‌ترین بخش کتاب هم هست به بررسی نوع روابط در دو کتاب می‌پردازد. نویسنده روابط را به دو دسته‌ی روابط در اجتماع همجنس و روابط در اجتماع دو جنس تقسیم می‌کند. در کتاب سال ۱۳۵۴ زنان تنها یک بار در اجتماع همجنس و در رابطه با یکدیگر ظاهر می‌شوند. به جز این یکبار آنان همیشه در رابطه با مردان و یا فرزند پسر خود ترسیم می‌شوند. اما در همین کتاب مردان هم با زنان (اجتماع دو جنس) ظاهر می‌شوند و هم با مردان (اجتماع هم‌جنس). حضور مردان در کنار هم به گونه‌های متفاوتی رخ می‌دهد. مثل دوستی به مثابه برادری و یا دوستی فرد فرادست و فرودست، مثلاً پادشاهی که دوست درویشی دارد. در اجتماع دو جنس زنان و مردان با هم در خانواده و یا مشاغل ظاهر می‌شوند. آنها روابطی رسمی و یا غیر رسمی با هم دارند.

در کتاب سال ۱۳۹۰ زنان و مردان خیلی کم در یک تصویر یا نوشته باهم حضور دارند. این حضور معمولاً در محیط بسته و در خانواده است و به طور دقیق در متن درس اشاره

می‌شود که افراد چه نسبتی با هم دارند. در موارد بسیار معدودی زنان با مردان در مکان‌های عمومی هم دیده می‌شوند. در این شرایط زنان پوشش چادر دارند و همیشه فرزندی با آن‌هاست. آن‌ها با مردان رابطه‌ی مستقیم ندارند، بلکه از کودکان به عنوان رابط استفاده می‌شود. در این نوع تصاویر اما روشن نیست که آیا زن و مرد محرم هستند یا نه. در کتاب درسی سال ۱۳۹۰ چه زنان و چه مردان بیشتر در اجتماع هم جنس دیده می‌شوند. اجتماع هم جنس زنان بیشتر مدرسه است. روشن نیست که آیا دانش‌آموزان با هم دوستند و یا فقط همکلاسند. رابطه آنها فقط محدود به مدرسه و یا روابط خانواده است. دوستی در روابط بین زنان اصلاً به طور مستقیم مطرح نمی‌شود. روابط بین مردان را اما می‌توان به چند دسته طبقه‌بندی کرد. دسته اول مردان و فداکاری: در این طبقه‌بندی نشان داده می‌شود که مردان در رابطه با هم به دلایل مختلف برای همدیگر و یا برای ایران فداکاری می‌کنند. حکایت سه درویشی که درمسجدی می‌خوانند و یکی از آنها تا صبح جلوی در بیدار می‌ماند که سرما داخل نیاید و یارانش بتوانند بخوابند، از این قبیل فداکاریهاست. دسته دوم مردانی هستند که در محیطی اجباری با هم هستند، مثلاً در کلاس درس دسته‌جمعی سرود می‌خوانند. نوع سوم حضور مردان در کنار یکدیگر در جنگ است. جنگ و فداکاری برای اسلام یا میهن در کتاب درسی سال ۱۳۹۰ به کرات ترسیم شده است و تصاویر متنوعی از مردان در حال جنگ دیده می‌شود. مردان در این تصاویر به عنوان قهرمان و ایثارگر شناخته می‌شوند. با وجود اینکه موضوع جنسیت در کتاب‌های درسی موضوع جدیدی نیست^۷، اما در این کتاب نویسنده با تکیه بر نظریه‌های دیگری کتاب‌های درسی را بررسی و تحلیل کرده. این کتاب به فارسی نیز ترجمه شده و به زودی منتشر می‌شود.



7. Peyvandi, Saeed: Discrimination and Intolerance in Iran's Textbooks. Washington. 2008; Mehran, Golnar: The portrayal of the "insider" and "outsider" in the school textbooks of the Islamic Republic of Iran. In: Teaching for tolerance in Muslim majority societies. 2007.



حجاب شرعی در عصر پیامبر؛ اثری دوران‌ساز در زمینه جنسیت و حجاب اسلامی / حسن یوسفی اشکوری

در سال ۱۳۹۰ خورشیدی کتابی در رسانه‌های مجازی با عنوان: «حجاب شرعی در عصر پیامبر» به قلم امیرحسین ترکاشوند منتشر شد. این کتاب خیلی زود مورد توجه قرار گرفت و با استقبال پژوهشگران مسلمان و پس از آن شماری از پژوهشگران غیر مذهبی نیز قرار گرفت و به‌زودی خوانندگانی بسیار یافت. من کتاب را در همان آغاز از طریق ایمیل دریافت کردم ولی پس از چندی متوجه شدم که از طریق ایمیل و نیز با انتشار در رسانه‌های مجازی در سطح گسترده و کم‌سابقه‌ای در اختیار شمار کثیری قرار گرفته و خوانده شده‌است. اقبالی که هنوز نیز ادامه دارد. در آن زمان من نویسنده را نمی‌شناختم و حتی نامی از وی نشنیده بودم. هرچند هنوز هم ایشان را از نزدیک نمی‌شناسم و افتخار آشنایی مستقیم با ایشان را پیدا نکرده‌ام.

به دلیل اهمیت این اثر مهم و به‌زعم من دوران‌ساز در اسلام‌شناسی معاصر، در این مقال می‌کوشم آن را در دو بخش معرفی کنم: بخش نخست در معرفی شناسنامه و محتوای اجمالی کتاب و در بخش دوم شرحی در اهمیت علمی و پژوهشی اثر و نگاه تازه نویسنده محقق به متون و منابع اسلامی و به‌طورخاص رویکرد انتقادی رادیکال تفسیری و فقهی او در مورد حجاب زن مسلمان. البته در بخش سوم نیز به چند نکته ضروری اشاره خواهم کرد.

الف. شناسنامه و معرفی محتوایی کتاب

طبق معرفی نامه‌ای که در صفحه نخست کتاب آمده است، کتاب در سال ۱۳۸۹ برای صدور مجوز به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی داده شده و به مرحله فهرست نویسی پیش از انتشار (فایپا) نیز رسیده است. ولی با مخالفت مسئولان سانسور وزارتخانه یاد شده روبرو شده و از این رو حداقل تا کنون کتاب به‌طور رسمی و کاغذی در ایران منتشر نشده است. اما نویسنده ناگزیر کتاب را ابتدا از طریق ایمیل و احیانا دستی و حضوری در اختیار افرادی معین قرار داده و آنگاه آن را در وبلاگ خود (بازنگری در متون دینی baznegri.persanblog.ir) منتشر کرده و پس از آن در چند وبلاگ دیگر نیز منتشر شده است. نویسنده در همان وبلاگ شخصی (از جمله پست های ۱۳ و ۲۲) گزارشی از سرنوشت کتاب خود ارائه داده است. دلیل این انتشار محدود اولیه نیز همان است که در صفحه نخست کتاب آمده است: «این کتاب، فقط برای استفاده و بررسی شما محقق دینی عرضه شده است. از انعکاس مطالب و درج خبر در باره آن، مگر در کتب تحقیقی و پایان نامه ها، پرهیز گردد». هرچند به‌زودی به دلیل اقبال عمومی از این کتاب، کتاب و اخبار مربوط به آن از سطح محدود و مورد انتظار نویسنده بسی فراتر رفت و شهرت فراوان یافت.

دلیل این پرهیز نخستین از انتشار عمومی و حتی انتشار اخبار آن، احتمالا دو چیز بوده است؛ یکی، انتشار غیر رسمی کتاب در داخل کشور ومحظورات خاص آن، و دیگر، پرهیز نویسنده از سیاسی و لاجرم جنجالی شدن کتاب. روشن است که نویسنده این کتاب را به‌انگیزه مادی و یا به‌سائقه ذوق شخصی و از سر تفنن پدید نیاورده است؛ دغدغه اصلی نویسنده غیر روحانی و میان‌سال کتاب (زاده ۱۳۴۳)، که سابقه فعالیت در نهادهای نظامی در جمهوری اسلامی را هم دارد، اثرگذاری در قلمرو تفکر حامیان و حاملان معارف سنتی اسلام (عمدات مجتهدان و فقیهان) است و گفتن ندارد که چنین هدفی با جنجالی شدن کتاب و احیانا سوءاستفاده‌های سیاسی در فضای سیاست زده و امنیتی حاکم بر کشور سازگار نیست؛ مهم این است که این کتاب بیش و پیش از هر چیز در حوزه‌های علمیه جدی گرفته شده و خواننده شود و به‌وسیله عالمان و فقیهان مورد نقد و بررسی قرار گیرد. تا آنجا که من اطلاع دارم تا کنون چنین هم بوده و واکنش‌های مثبت و سازنده‌ای نیز دیده شده و البته نقدهای شفاهی و کتبی قابل توجهی نیز ارائه شده است (طبق اطلاع من یکی از مراجع تقلید کم‌و بیش نوگرای قم به‌طور خصوصی اعلام کرده که با تز کتاب حجاب شرعی در عصر پیامبر ترکاشوند هم‌دل و همراه است).

این اثر در نسخه نخست (نسخه‌ای که در اختیار من است)، ۱۰۱۷ صفحه است. وفق آنچه در آغاز کتاب آمده است در یک فهرست کلان کتاب در سه بخش تنظیم شده است:

بخش یکم: حجاب پیش از اسلام و واکنش مسلمانان

بخش دوم: در سایه قرآن

بخش سوم: مباحث فقهی (بررسی تطابق آرای فقهی با میزان حجاب شرعی در عصر پیامبر).



اما از آنجا که محقق پر حوصله و صبور تقریباً تمام موضوعات ریز و درشت (حتی موضوعاتی که معمولاً در اجتهادهای فقهی مورد توجه قرار نمی گیرند و یا اصولاً به ذهن متبادر نمی شوند) مربوط به مسئله پوشش زن را مورد تحقیق و تأمل قرار داده است، کتاب دارای فهرست ریز و مبسوطی است و این فهرست به لحاظ تعداد صفحات دقیقاً بیست صفحه کتاب را به خود اختصاص داده است. گرچه مرور این فهرست به درک موضوعات کتاب و نیز به فهم دیدگاه نویسنده و در نهایت اهمیت این اثر کمک می کند و از این نظر مرور آن قطعاً مفید خواهد بود، اما در این مجال چنین کاری ممکن نیست و احتمالاً ملال آور هم خواهد بود. با این همه، گزیده ای از موضوعات و عناوین محوری کتاب را محض اطلاع خوانندگان این معرفی نامه می آورم.

چنان که بخش های سه گانه کتاب نشان می دهد، بحث از چگونگی و چرایی پوشش در روزگار پیش از اسلام (عمدتاً در عربستان و حجاز) آغاز می شود و آنگاه همین موضوع در متن قرآن (به عنوان کتاب مقدس و سند معتبر دینی مسلمانان) مورد نقد و بررسی قرار می گیرد و آیات متعدد مرتبط با پوشش به طور عام و پوشش زنان به طور خاص و به طور خاص تر آیات چندگانه مرتبط با «حجاب» به معنای مصطلح آن به تفصیل و ریزبینی مفسرانه و زبان شناسانه بررسی می شود و در بخش سوم به طور ویژه و مجتهدانه موضوع پوشش زنان یعنی همان (حجاب شرعی) در فقه و اجتهاد اسلامی و عمدتاً شیعی و آرای فقیهان از گذشته تا کنون محور تحقیق و نقد و واکاوی است. شاید بتوان عناوین زیر را اندکی ریزتر چنین فهرست کرد:

مفهوم پوشش و چگونگی و چرایی و انواع آن در روزگار پیش از اسلام در میان اعراب به اصطلاح جاهلی، وضعیت معماری و مفهوم خانه و خانه های اعراب و به طور ویژه مردمان دو شهر مکه و مدینه در آستانه ظهور اسلام، لباس ها و جامه های اعراب پیش از اسلام و پس از آن در زمان پیامبر (که عمدتاً نادوخته بوده اند و این صدالبته نکته مهمی است)، وضعیت معابد و از جمله کعبه و انجام مراسم سنتی حج و حضور مذهبی زنان و مردان در روزگار پیش از اسلام (که در مواردی به عنوان یک امر مقدس مذهبی، برهنه کامل طواف می کردند)، پوشش در حج (احرام) در سنت عربی و پوشش در هنگام نماز فردی و یا جمعی در جمعه و جماعات در سنت اسلامی، بررسی انواع هم نشینی زن و مرد و انواع روابط جنسی و ازدواج های رسمی و غیر رسمی در عصر جاهلی و پس از آن در عصر نبی اسلام و تحولات آن در روزگاران بعد، بررسی مسئله نگاه زن و مردم به هم در عصر پیشااسلام و مشخصات شرعی آن در دوره پس از اسلام، وضعیت بهداشت و آب و شستشو (استحمام و قضای حاجت و به تعبیر نویسنده سرویس بهداشتی و . . .) در روزگار پیش از اسلام، پرده نشینی زن در سنت اسلامی از آغاز تا قرون بعد، پیوند زیست محیط اعراب مانند آب و هوا و گرما و خاک و نوع معیشت و فقر و گرسنگی مردمان با انواع پوشش زنان و مردان در عربستان آن روزگار، چگونگی ورود به خانه ها در عصر جاهلی و پس از آن در صدر اسلام، تأثیر نماز در تقویت پوشش و حجاب شرعی، بررسی تفسیری و فقهی آیات مرتبط با پوشش زنان و حجاب شرعی (از جمله آیات ۲۳-۳۴، ۵۳، ۵۹، سوره احزاب و ۳۰-۳۱ سوره نور)، بررسی جایگاه و منزلت

ویژه همسران پیامبر، بررسی مفهوم «عورت بودن زنان» که ظاهراً از یک حدیث نبوی اخذ شده است (که البته از نظر نویسنده جعلی است) و . . . در این سلسله گفتارهای پژوهشی تمام موضوعات و مسایل مربوط به جنس زن و از جمله موضوع پوشش و عدم پوشش اندام زن (از نوک پا تا فرق سر و موی گیسوان) یک به یک و با ذکر جزئیات لازم مورد تحقیق و تدقیق قرار گرفته و حتی از گزارش قرآنی پوشش آدم و حوا، که ظاهراً هیچ ربطی به موضوع حجاب شرعی ندارد، نیز چشم پوشی نشده است. تفاسیر سنتی مفاهیمی چون چادر و مقنعه و خمار و جلباب و مانند آنها به چالش کشیده شده است. در نهایت نظر نویسنده این است که پوشاندن نیمه‌ی پایین دست و پا و نیز موی سر و گردن قطعاً واجب نبوده ولی پوشاندن مابقی بدن شامل تنه، ران و بازو قابل استخراج بوده هرچند، به جز ناحیه دامن، محل بحث و تردید می‌تواند باشد.

در این تحقیق مسوط، عواملی که از آغاز تا ادوار بعد موجب پدید آمدن انواع حجاب‌های سخت‌گیرانه و در نهایت پرده‌نشینی زنان در جوامع اسلامی شده مورد توجه قرار گرفته است (از جمله اندیشه و سیاست منفی و سخت‌گیرانه خلیفه دوم عمر در قبال زنان). از جمله وی به درستی پرده‌نشینی زنان صدر اسلام و به ویژه همسران پیامبر و نیز دختر او را «افسانه» می‌داند و می‌گوید «افسانه پرده‌نشینی [زنان مسلمان و همسران پیامبر] به تفسیر انحرافی از آیه حجاب و اندکی به آیه جلباب بر می‌گردد. پرده‌نشینی بودن زنان صدر اسلام و حتی زنان پیامبر، به دلیل خانه‌ها، فقدان سرویس بهداشتی در منازل، مخالفت با اراده خدا دایر بر آفرینش زن و . . . اساساً یک دروغ بزرگ است» (ص ۸۷۴).

ترکاشوند در باره «حجاب فاطمه» (دخت محترم نبی اسلام که به‌عنوان یک زن مؤمن تمام عبار مورد احترام تمام فرق اسلامی بوده و هست و همواره حجاب او به‌ویژه در جوامع شیعی به عنوان یک الگوی سخت‌کیشانه مورد تأکید قرار می‌گیرد) می‌نویسد: «مشهورترین کلامی که درباره حجاب زهرا در ذهن عام و خاص نقش بسته است [این است] که وی خود را از فرد نابینایی در پرده کرد و در توجیه عملش گفت: اگر او مرا نمی‌بیند من که او را می‌بینم. یکی دیگر از سخنان نسبتاً مشهور در باره او این است که وی معتقد بود بهترین زن کسی است که مردان را نبیند و مردان نیز نتوانند او را ببینند. این تصویری است که از فاطمه به‌عنوان الگوی زنان مسلمان در ذهن ما حک شده است! اما در پاسخ باید گفت نه تنها دو حدیث فوق جعلی است بلکه در مقابل روایاتی در مورد [آن] حضرت وجود دارد که گویای پوششی به‌مراتب کمتر از زنان مؤمن کنونی است». (ص ۸۷۶). استدلال‌های متنوع نویسنده در باب مدعی عدم پرده‌نشینی فاطمه و حد حجاب او در جای خود در کتاب به‌تفصیل آمده است.

امیدوارم که در این بخش توانسته باشم گزیده‌ای وفادارانه از محتوای کتاب «حجاب شرعی در عصر پیامبر» و محورهای اصلی و مهم تحقیق جناب ترکاشوند را گفته و خوانندگان را در حد «مختصر و مفید» با کتاب آشنا کرده باشم. هرچند باید به تأکید گفت که این گزیده هرگز کفایت نمی‌کند و در نهایت هیچ علاقه‌مندی از مطالعه کامل کتاب بی‌نیاز نخواهد بود.



ب. اهمیت ویژه کتاب حجاب شرعی در عصر پیامبر

گفتنی ندارد که یکی از چند موضوع مهم چالش جهان مدرن با اسلام و آیین مسلمانی، موضوع جنسیت و نوع رابطه دو جنس زن و مرد است که از گذشته‌های نه چندان دور آغاز شده و اکنون نیز کماکان ادامه دارد. حتی گزارف نیست که بگوییم موضوعات مهم جهان مدرن مانند آزادی و دموکراسی و حقوق بشر نیز به نوعی در حاشیه جنسیت قرار دارد. زیرا فصل برجسته این مفاهیم مربوط می‌شود به برابری جنسیتی در آزادی و دموکراسی و حقوق بشر (مراد ما در همه جای این مقاله سی ماده اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوب سال ۱۹۴۸ سازمان ملل متحد است).

در این میان، مسئله حجاب و پوشش زنان است که پس از مواجهه مسلمانان با جهان غربی و تجدد اروپایی در صد و پنجاه سال اخیر، بیش از هر موضوع دیگر به‌عنوان یک «مسئله» جدی و چالش بزرگ درآمده‌است. چالش بزرگ از آنجا پیدا شده است که جهان مدرن بر بنیاد اومانیسم، برابری ذاتی و طبیعی آدمیان را معیار تنظیم روابط مدنی و تأمین آزادی‌ها و تضمین حقوق شهروندی قرار داده و در واقع انواع آزادی و دموکراسی و حقوق بشر و یا حقوق شهروندی از میوه‌های این درخت تناوراست و این پیوند علی در اعلامیه جهانی حقوق بشر به‌روشنی بازتاب یافته است. اما در مقابل، در جهان ماقبل مدرن و از جمله در سنت اسلام فقهاتی، که به‌لحاظ تاریخی به این دوره تعلق دارد، تنظیم روابط اجتماعی و مدنی بر بنیاد نابرابری حقوقی در اشکال مختلف است. حال در ارتباط به موضوع جنسیت، در این روزگار، پرسش اساسی این است که مسلمانان، صرفاً از منظر دینی، چه پاسخی به این چالش بزرگ و عمیق دارند؟ آیا برابری و الزامات منطقی و عملی آن از جمله در مورد جنسیت را می‌پذیرند و یا همچنان در چهارچوب نگرش سنتی و ماقبل تجدد و با استدلال‌های درون دینی نظام مدنیت را بر بنیاد انواع تبعیضات تعریف و استوار می‌کنند؟ از باب نمونه آیا مفهوم حجاب زنان از مقوله اختیارات زنان مسلمان می‌باشد و یا کاملاً آمرانه است و هیچ زنی (اعم از مؤمن و غیر مؤمن) حق ندارد بدون حجاب شرعی متعارف (پوشش کامل تن) در انظار مردان نامحرم ظاهر شود و به‌ویژه نظام سیاسی و حکومتی مدعی اجرای شریعت حق دارد زنان را به الزام اجبار وادار کند و حتی متخلفان را مجازات نماید؟ (چنان که اکنون در جمهوری اسلامی رایج و حاکم است).

در این بیش از یک قرن اخیر، متفکران مسلمان (اعم از عالمان دین و روشنفکران مسلمان دانشگاهی) علی‌قدر مراتب تلاش وافر کرده‌اند تا به این چالش بزرگ پاسخ بدهند. هرچند تا کنون در این باب نظریات تازه و سنت شکنانه‌ای اظهار شده و برخی زنان مسلمان (به‌ویژه در جهان آزاد و سکولار) عملاً از حق اعمال اراده و آزادی و حق انتخاب برابری طلبانه خود برخوردارند اما در سطح جهان اسلام و در جوامع مذهبی سنتی حکایت همچنان باقی است و رعایت حجاب شرعی از ناحیه متولیان مذهبی و یا حکومت‌های دینی به‌عنوان یک امر الزام‌آور مذهبی و حکم الهی و یا فرمان حکومتی همچنان در برقرار است (البته گفتنی ندارد

که رعایت اصل حجاب به عنوان یک انتخاب شخصی و یا به عنوان امر حکومتی و اجباری دو مقوله جدا از هم‌اند).

سیر تاریخی مبحث زنان و از جمله مسئله حجاب از صد و پنجاه سال پیش تا کنون نشان می‌دهد که موضوع جنسیت و به‌طور خاص حجاب زنان همواره پرتنش بوده و هست. کسانی چون سید احمد خان در هند، سید جمال‌الدین اسدآبادی در تمام جهان اسلام، محمد عبده و بعدها قاسم امین در مصر، طاهر حداد در تونس و... در مجموع از آزادی و برابری حقوقی زن و مرد و به‌طور خاص از آزادی پوشش زنان دفاع کرده‌اند. در سال ۱۹۱۳ یک دانشجوی مسلمان مصری به نام منصور فهمی تز دکتری خود را با موضوع وضعیت زن در سوربن پاریس نوشت و در آن محققانه و در شأن یک تز دانشگاهی وضعیت زن در اسلام را مورد نقد و بررسی قرار داد و به استناد داده‌های تاریخی وضعیت مثبت و منفی زنان مسلمان را بر شمرد (این کتاب بعدها از زبان فرانسه به عربی و اخیراً با همت تراب حق شناس و حبیب ساعی با عنوان «وضعیت زن در سنت و در تحول اسلام» به پارسی ترجمه و در سال ۲۰۰۷ در کلن آلمان منتشر شده است). در سالیان اخیر فاطمه مرینیسی در مراکش کتابی مفرد در همین زمینه نوشت و در تحقیق خود پاره‌هایی از تاریخ و فقه اسلامی را کاوید و نشان داد که این همه سختگیری در مورد حجاب زنان برخلاف فکر قرآنی و سنت نخستین پیامبر اسلام و حداقل بر خلاف ایده و فکر اصولی پیامبر است و روشنگری‌های وی بازتاب مثبت و خلّاقی در میان مسلمانان و حتی در جوامع غربی یافت (این کتاب با عنوان «زنان پرده‌نشین و مردان جوشن‌پوش» به وسیله ملیحه مغازه‌ای به پارسی ترجمه و در سال ۱۳۸۰ در ایران منتشر شده است).

در ایران نیز کم‌وبیش چنین بوده و آرای کم‌وبیش مشابهی اظهار شده است. در دهه چهل‌عالی چون مرتضی مطهری، گرچه به برابری حقوقی کامل و مدرن زن و مرد و نیز به آزادی مذهبی پوشش‌باور نداشته و از آن دفاع نکرده است، ولی وی در دو کتاب «حقوق زن در اسلام» و «مسئله حجاب» خود تلاش کرده است تا اولاً اندکی از اعمال محدودیت‌ها بر زنان مسلمان بکاهد و ثانیاً از همان تبعیضات حقوقی و فقهی زن و مرد دفاع معقول و به‌اصطلاح امروزی‌ن بکند؛ که البته به گمانم در مجموع دفاع موفقی نبوده و نیست. او در دهه چهل یک گام کوچک برداشت و آن این که در کتاب «مسئله حجاب» در برابر باور عموم فقیهان (حتی آیت‌الله خمینی در آن دوران)، که معتقد به وجوب شرعی پوشش‌صورت و دستان (وجه و کفین) زن نیز بودند، از آزادی پوشش‌صورت و دستان زنان دفاع کرد و قابل توجه این که همین گام کوچک نیز با واکنش تند علمای سنتی و جزم‌اندیش آن زمان مواجه شد.

پس از انقلاب اما یکسره ماجرا دیگر شد. از یک‌سو از همان نخستین ماه‌های تأسیس جمهوری اسلامی حجاب یعنی پوشش کامل زنان (اعم از مسلمان و غیر مسلمان) ابتدا در دوایر دولتی و اندکی بعد در خارج از خانه به‌طور مطلق اجباری و الزامی شد و از سوی دیگر چنان فضای بسته و اختناق‌آمیزی حاکم شد که حتی امکان بحث و گفتگوهای علمی و طرح مباحث نظری (حتی از سوی عالمان و روشنفکران مسلمان نیز) عملاً ممنوع و ناممکن شد



و در این سالیان کم و بیش دراز تقریباً در محافل عمومی سخن کارشناسانه و دینی و حتی فقهی نیز سخن روشنی در این باب گفته نشده و نمی‌شود. اکنون کار به جایی رسیده است که اصطلاح «بدحجاب» در ادبیات سیاسی-مذهبی مقامات رسمی دولتی و به‌ویژه در رسانه‌های حکومتی معادل با بی‌حجابی است و از این رو دشنام و اتهام شمرده می‌شود؛ اتهامی که حتی قانوناً مستوجب تنبیه و مجازات است این مجازات با فرض ضروری شمردن حجاب، مطابق فقه سنتی، از تعزیر آغاز و نهایتاً در بار سوم و حداکثر چهارم به اعدام ختم می‌شود (بگذریم که همین تنبیه‌ها و کیفرهای مداوم نیز تا کنون نه تنها افافه نکرده بلکه به‌گواهی آخرین گزارش تحقیقی «مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی» در ماه اوت ۲۰۱۵ تمام مقررات حکومتی و انضباطی و تنبیهی حکومتی در باب حجاب و عفاف نه تنها شکست خورده بلکه عملاً به نتایج معکوس رسیده است).

با این حال در سالیان اخیر (به دلایل مختلف و از جمله جنبش فعال و پر تکاپوی زنان مذهبی و غیر مذهبی) به معضل حجاب در جامعه ایران بیش از پیش توجه شده و برخی عالمان دینی (از جمله آیات منتظری و صانعی) و برخی از نواندیشان مسلمان از جوه مختلف (فقهی، اخلاقی، تاریخی، اجتماعی و ...) تا حدودی به این مسئله پرداخته‌اند (چند مقاله در باب عدم قبح اخلاقی عدم پوشش سر و گردن زنان از سروش دباغ، که در رسانه‌های مختلف منتشر شده و در وبسایت شخصی وی نیز قابل دیدن است، از نمونه‌های این نوع نوشتارهاست). چرا که به‌هرحال بدون تعیین تکلیف با حقوق برابر جنسیتی و از جمله حجاب زنان (به‌ویژه حجاب اجباری که نماد سلطه مردسالاری و نیز سلطه حکومتی بر زنان شمرده می‌شود) سخن گفتن از آزادی، دموکراسی و حقوق بشر سخن ناتمام و حتی می‌توان گفت سخن لغوی است. حداقل چیزی که می‌توان گفت این است که مخالفت با حجاب اجباری امروز مورد توافق قاطبه نواندیشان مسلمان در ایران و جهان اسلام است و حتی عالم نواندیشی چون سید محمدعلی ایازی نیز اخیراً در قم با انتشار چند مقاله و مصاحبه در رسانه‌های مختلف با حجاب اجباری به‌ویژه از سوی حکومت مخالفت کرده و ادله شرعی مدافعان حجاب اجباری را به‌طور مدلل رد کرده و از منظر شرعی و فقهی از آزادی پوشش دفاع کرده است و این خود گام مهمی به جلوس است (این گفتارها و نوشتارها را می‌توان در «پایگاه اطلاع رسانی سید محمدعلی ایازی» مشاهده کرد).

اما آغازگر نقد رادیکال مسئله حجاب شرعی در ایران زنده یاد احمد قابل بود. او که دانش آموخته حوزه علمیه قم و از شاگردان زنده یاد آیت‌الله منتظری شمرده می‌شد و از صلاحیت سنتی اجتهاد بهره داشت (هرچند که او به لحاظ مذهبی با رخت ویژه روحانی مخالف بود و خود از آن لباس استفاده نمی‌کرد)، در اوایل دهه هشتاد طی یک سلسله گفتارها و نوشتارهایی بحث کارشناسانه‌ای را در باب پوشش زنان آغاز کرد و تا مراحل نیز پیش رفت. وی با نقد و بررسی علمی آرای فقیهان و واکاوی آیات و روایات مربوط به حجاب شرعی، به این نتیجه رسید که نه‌تنها پوشش موی و سر و گردن واجب شرعی نیست بلکه حتی پوشش تن جز عورتین هنگام نماز نیز واجب نیست و در واقع او فقط «ستر صلاتی» (پوشش لازم هنگام نماز) را واجب می‌دانست که مصداق همان پوشش عورتین است (آرای قابل در این باب در سایت

وی-شریعت عقلانی-قابل دسترسی است). در آن زمان افکار شگفت او بازتاب گسترده‌ای در داخل و حتی در خارج از کشور پیدا کرد و ولوله‌ای غریب در محافل حوزوی و سنتی و دستگاه قضایی جمهوری اسلامی پدید آورد و حتی برخی از دوستان حوزوی-دانشگاهی‌اش را نیز به واکنش و مخالفت واداشت. اما به هرحال افکار بدیع وی در این مقوله اثرگذار بود و راه تازه‌ای گشود. در سالیان اخیر (پس از انتشار کتاب آقای ترکشوند) دانش آموخته حوزوی-دانشگاهی دیگر یعنی آقای محسن کدیور، که از چهره‌های نواندیشی دینی کنونی ایران است، نیز در همین مسیر سلوک کرد. هرچند نظر وی در باب عدم وجوب پوشش سر و گردن و آرنج دستان و پایین تر از زانو به نظریه ترکشوند نزدیک‌تر است تا قابل (نظریات وی در این باب در سایت جرس انتشار یافت و اکنون در وبسایت ایشان قابل دسترسی است). از آثار قابل ذکر دیگر در این زمینه، کتاب خانم صدیقه وسمقی با عنوان «زن، فقه، اسلام» است که به موقعیت زن در فقه و سنت اسلامی پرداخته و با رویکرد انتقادی، دیدگاه‌های سنتی فقهی فقیهان را به چالش کشیده‌است. وی عمدتاً از منظر حقوقی از حقوق برابر زنان و از جمله آزادی پوشش زنان مسلمان دفاع کرده است. وی نیز به وجوب شرعی حجاب به عنوان یک حکم جاودانه و فراتاریخی اسلام معتقد نیست (کتاب یادشده در سال ۱۳۸۶ در ایران منتشر شد و در سال ۲۰۱۴ نیز به انگلیسی در آلمان انتشار یافت).

اما در این میان تحقیق جناب ترکشوند کاری است کارستان و از جهات مختلف بدیع و در موضوع خود رویکردی است انتقادی و رادیکال. می‌توان گفت از نظر فقهی آرای ترکشوند تداوم افکار و آرای احمد قابل است ولی از جهات دیگر اثری است کاملاً تازه و نورسیده. این تحقیق و استنتاج‌های فقهی و دینی نویسنده از چنان اهمیتی برخوردار است که می‌توان گفت دوران‌ساز است و از این ظرفیت برخوردار است که در آینده دور و نزدیک منشاء تحولات فکری و فقهی مهمی نه تنها در موضوعاتی چون زن و حجاب بشود بلکه مقبولیت روش تحقیق نویسنده می‌تواند در مبانی و روش اجتهادهای سنتی در ابواب مختلف فقهی به کار گرفته شود و در احکام شرعی موضوعات مهمی چون سیاست، اقتصاد، نظام خانواده، مقررات جزائی، ترجیحات اخلاقی و بسیاری از وجوه فرهنگی دینی در میان مسلمانان تغییرات و تحولات دوران‌سازی ایجاد کند (قابل ذکر این که نویسنده کتاب مهم دیگری با عنوان «نسخ سنگسار توسط اسلام» نگاشته که در سال ۱۳۹۱ به طور مجازی منتشر شده است. ترکشوند در این تحقیق، بر خلاف تفکر عموم فقیهان، مدعی است که مجازات رجم (سنگسار) نه تنها در اسلام مورد تأیید قرار نگرفته است بلکه، کاملاً برعکس، در اسلام این حکم به غایت خشن و بازمانده از ادوار کهن نسخ گردیده‌است).

مهم‌ترین روش به کار گرفته شده در کتاب حجاب شرعی در عصر پیامبر (و نیز در کتاب نسخ سنگسار)، روش نقد تاریخی است؛ روشی که اصولاً در مبانی و روش‌های استنباط احکام شرعی در حوزه‌های علمیه ما غایب است و حتی کمتر فقیهی است که بدان توجه داشته و از اهمیت آن آگاه باشد. اصول فقه به مثابه روش و متدولوژی اجتهاد دیری است که مورد استفاده مجتهدان اصولی است و این علم (یا به تعبیر درست‌تر فن) هرچند در قرون نخست تأسیس و در ادوار رونق و اعتلای اجتهاد (قرن سوم تا هشتم هجری) از ظرفیت و توانایی لازم



برخوردار بوده و به توسعه تعمیق اجتهاد یاری رساند ولی پس از آن با گسترش روند انحطاط این فن نیز مانند دیگر معارف و علوم رو به انحطاط رفت و امروز به هیچ وجه متناسب با اجتهاد جدی و کارآمد نیست. از جمله تاریخی-نگری و نقد تاریخی ادلّه اجتهاد در حوزه اجتهاد جایی ندارد.

مراد از تاریخی‌نگری این است که ادلّه اجتهاد شیعی یعنی کتاب (قرآن)، سنت و سیره نبوی و امامان دوازدهگانه، عقل و عقلانیت و در نهایت مفهوم اجماع از قلمرو امور غیبی و مقدس و نقدناپذیر خارج شده و مانند دیگر متون و منابع بشری و زمینی در بستر رخدادها و تحولات جاری زمان و زمینه‌های ادوار معین مورد فهم و تفسیر و نقد و بررسی قرار بگیرند. البته روشن است که در این میان قواعد نقد تاریخی و معیارهای آن همواره در حال تغییر و تحول‌اند و با توجه به مقتضیات پیشرفت علوم و تجارب و عقلانیت زمان دچار دگرپرسی می‌شوند. اگرچه قواعد اصول فقه مدون در سده‌های میانه اسلامی با معارف و تجارب و عقلانیت آن دوران متناسب بوده، اما امروز قطعاً چنین نیست و از این رو قرن‌هاست که نه تنها متدولوژی اجتهاد محتاج بازنگری و بازتدوین است بلکه به تناسب زمان، اجتهاد محتاج «فلسفه اجتهاد» (و پیش از آن «فلسفه دین») است و این کاری است بایسته و ضرور که حتی کمتر به مخیله فقیهان سنتی‌اندیش ما خطور کرده و می‌کند.

در هر حال جناب ترکا شوند تلاش کرده است (البته در تداوم کار کسانی چون منصور فهمی و مرینسی)، بر خلاف سنت رایج در میان مجتهدان که از فراز تحولات ریز و درشت قرن‌های پیاپی و حداکثر با استناد به چند آیه قرآن و انبوه احادیث در هر باب و یا مسئله فقهی دست به استنباط می‌زنند و فتوا صادر می‌کنند، نقبی به تاریخ و زمان رخدادهای مرتبط با مسایل مختلف به زنان حول محور اصلی تحقیق یعنی پوشش بزند و از طریق بررسی‌های نقادانه متون و منابع موجود اسلامی در قلمرو حدیث و تفسیر و فقه راه تازه ای به سوی بازسازی موضوع پر مناقشه حجاب شرعی بگشاید و در نهایت به نتایج اجتهادی کاملاً بدیع در روزگار ما برسد.

می‌توان گفت که وی در این روند چهار کار مهم انجام داده است:

یکم. در مرحله نخست، با نگرش نقد تاریخی، ترتّب منطقی و تاریخی رعایت شده و موضوع پوشش زنان از بررسی وضعیت البسه و چرایی انواع پوشش در روزگار پیش از اسلام در میان اعراب به مثابه یک پدیده فرهنگی و واکنش نخستین مسلمانان به آن مورد توجه و تحقیق قرار گرفته و آنگاه در بستر چنین زمینه تاریخی آیات قرآن در باب البسه و از جمله حجاب شرعی مورد بررسی قرار گرفته است. گفتن ندارد که بدون تدقیق در بسترها و زمینه‌های تاریخی پوشش‌های سنتی و رایج در میان اعراب سده هفتم میلادی، فهم و تفسیر هرمنوتیکی آیات پر شمار قرآن، آیاتی که یا به‌طور کلی به انواع پوشش‌ها (حتی پوشش آدم و حوا در تحقیق ترکا شوند) اشاره دارد و یا به‌طور خاص به پوشش‌های ترجیحی و تجویزی (اخلاقی و یا شرعی) زنان و یا مردان اشاره می‌کند، ناممکن است. چنین نگاهی در نوع اجتهادهای رایج فقهی غایب است. البته پس از طی چنین ترتّب منطقی، نوبت به بررسی

آرای فقیهان در ادوار مختلف می‌رسد و در این مقام، محقق محترم آرای این فقیهان را نیز تا حدودی باتوجه به بسترهای تاریخی پیدایی چنین آرای مورد بررسی و نقد قرار داده است. بیفزایم که در این بخش از تحقیق، نوعی مردم‌شناسی و یا جامعه‌شناسی تاریخی مردمان حجاز نیز شکل گرفته که مستقلاً قابل توجه و تأمل است و می‌تواند برای تاریخ‌نگاران روزگار صدر اسلام مفید و راهشگام باشد.

دوم. نکته مهم دیگر در کار ترکشوند، استفاده بهینه از زبان‌شناسی است. می‌دانم که نویسنده چه اندازه با زبان‌شناسی و اصولاً زبان‌شناسی جدید و به‌طور خاص با هرمنوتیک مدرن (از جمله هرمنوتیک فلسفی) آشناست؛ اما در هر صورت، ایشان در کار پژوهشی خود در یک تحقیق کاملاً درون‌دینی و حتی سنتی، از زبان و کندکاو در زیر و بم الفاظ و معانی بیان استفاده کرده و در نهایت به نتایج خلاف فتاوی سنتی معمول دست یافته و این کاری است بس مهم و تقریباً نو در تحقیقات فقهی و دینی رایج. ترکشوند لغات و الفاظ قرآنی و روایی را با دقت می‌کاود و با استفاده از ظرفیت گسترده لغات در زبان عربی، به استنباط‌های غالباً تازه و گره‌گشایی می‌رسد. از جمله در باره مفاهیمی چون خِمار، جِلْبَاب، ستر و... چنین می‌کند. امروز استفاده از زبان‌شناسی مدرن، یکی از معیارهای مهم نقد تاریخ و رخدادهای تاریخی است؛ به‌گونه‌ای که صرفاً به استناد نقلیات مکتوب و رایج و بدون استفاده از ظرفیت عظیم زبان‌شناختی، فهم و تحلیل صائب و یا قریب به صواب رخدادهای تاریخی ناممکن می‌نماید.

سوم. کار مهم دیگر محقق، نگاه سیستمی و منظومه‌وار به مجموعه الفاظ و لغات و مفاهیم و مصطلحات قرآنی و روایی در باب پوشش و به‌طور خاص حجاب شرعی است؛ نگاهی که در جماعت اهل اجتهاد تقریباً غایب است. البته نگاه منظومه‌ای و کل‌نگر به اسلام به‌مثابه یک دین و یا مسلک (و به تعبیری جهان‌بینی و یا ایدئولوژی) فکر تازه‌ای نیست، در نیم قرن اخیر در ایران برخی متفکران نواندیش مسلمان بدان توجه کرده و خود نیز تلاش کرده‌اند با چنین نگاهی به بازتفسیر اسلام به‌طور عام و اجزای آن (توحید، نبوت، معاد، نماز، روزه، حج، زکات، جهاد، اخلاق، سیاست، اقتصاد، فرد، جامعه، دنیا، آخرت و...) اهتمام کنند. در این مورد بی‌گمان علی شریعتی چهره پیشگام و نام‌آور است.

ترکشوند نیز تلاش می‌کند تمام الفاظ و مفاهیم قرآنی و روایی و فقهی مرتبط با پوشش زنان به‌عنوان یک پدیده فرهنگی را در یک نگاه کلان‌نگر با هم ربط دهد و از مجموعه آن‌ها تفسیری سازگار و متوازن ارائه دهد؛ به‌گونه‌ای که هم خردپذیر باشد و هم در عین حال از چهارچوب عقاید اصلی دیانت و معیارهای متعارف و البته قطعی اسلامی و حتی فقهی خارج نشود.

چهارم. نوآوری دیگر در این کتاب، استخراج سیمای نزول (ظرف صدور و شأن نزول) از درون خود آیات قرآن است که طی آن علت صدور و زمینه تاریخی رهنمودهای قرآن دست‌کم در باب حجاب را می‌توان از دل خود آیات به‌دست آورد (از جمله بنگرید به عنوان «فضاسازی



نزول با استمداد از خود قرآن» در صفحات ۲۷۴-۳۱۵ و نیز ۳۹۶).

با چشم‌پوشی از نکات چهارگانه یاد شده، از جهت دیگر نیز کار ترکاشوند بسی مهم می‌نماید و آن این‌که وی در چهارچوب کاملاً درون دینی و با معیارهای متعارف اسلامی (لغت، زبان عربی، حدیث، تفسیر، اصول، فقه و . . .) تحقیق خود را پیش برده و در نهایت به داده‌های دینی و فقهی تازه و نویی رسیده است. این امر نشان می‌دهد که با چشم‌پوشی از دیدگاه‌های نواندیشانه بیرون دینی و هرمنوتیکی جدید، که تجددگرایی و رفرم دینی را از تنقیح مناط پیش فرض‌های معرفتی و تحول اساسی در قواعد فهم آغاز کرده و به تفسیرهای درون دینی وفق مستندات متعارف اسلامی اهتمام می‌کند، نوگرایی و بازاندیشی‌های کاملاً درون دینی در چهارچوب قواعد متعارف و سنتی مذهبی نیز حداقل در محدوده‌هایی ممکن است و حتی بدون تجدیدنظر در مبانی کلامی و فلسفی و عمدتاً در چهارچوب مستندات نقلی و رایج نیز می‌توان تفاسیر و اجتهادهای رادیکال و اثرگذار از برخی موضوعات اساسی فقهی و شریعت متصّلب حوزوی ارائه داد و بدین ترتیب در افکار و آرای شرعی و فقهی تحول پدید آورد و در نهایت بر زندگی مؤمنان اثر گذارد.

من تا کنون برای اثبات مدعای ممکن بودن بازاندیشی مؤثر در سنت فکر اسلامی-شیعی-فقهی از کار سترگ نائینی و کتاب «تنبیه الّمه و تنزیه الّله» او نمونه می‌آوردم و اکنون حجت تازه‌ای دارم و آن همین اثر ماندگار و اثرگذار امیرحسین ترکاشوند است با موضوع «حجاب شرعی در عصر پیامبر». با این تفاوت که نائینی در عصر مشروطه و در گرماگرم جدال‌های پرتنش بین مشروطه خواهانی چون شیخ فضل‌الله نوری و علمای سه‌گانه نجف (خراسانی، تهرانی و مازندرانی) و دیگرانی چون طباطبایی و بهبهانی در ایران بر سر مشروعیّت و عدم مشروعیّت دینی اندیشه مشروطه خواهی، کتاب تنبیه الّمه را نوشت و بدون این‌که از چهارچوب کلام و فقه سنتی خارج شود، با مهارت و ظرافت تمام، هم مشروطه خواهی را با مبانی اعتقادی و فقهی شیعی سازگار کرد و بدان مشروعیّت دینی بخشید و هم در بطن و متن نظریه پردازی‌های کاملاً تازه و بدیع خود، تحول بنیادینی در سنت فکر سیاسی شیعی ایجاد کرد. اما ترکاشوند با این کتاب خود در یکی از موضوعات پرتنش اسلامی-فقهی معاصر یعنی مسئله جنسیت (موضوع مهمی که اکنون محور فمینیسم و مطالعات زنان در دانشگاه‌های جهان و از جمله در ایران است) همین گونه عمل کرد؛ اثری که از ظرفیت تحول آفرینی مهمی در اجتهاد فقهی و تغییر بنیادین در نگاه اصولیان و مجتهدان (اعم از شیعی و سنی) برخوردار است. هرچند اثر نائینی چندان جدی گرفته نشد (و گرنه یا انقلاب اسلامی ۵۷ رخ نمی‌داد و یا حداقل در مقطع انقلاب، انقلابیون فریفته سیمای آیت‌الله خمینی و بعد نظریه معیوب ولایت فقیه او نمی شدند و در نتیجه ممکن بود سرنوشت نظام برآمده از انقلاب متفاوت می‌شد) ولی امیدوارم که نمونه کار ترکاشوند جدی گرفته شود و هم حوزویان آن را بخوانند و در آن تأمل کنند و هم البته نواندیشان دانشگاهی مسلمان که از این نوع تحقیقات و کارهای پژوهی بسیار خواهند آموخت. به‌ویژه در حوزه مطالعات زنان، چنین پژوهش‌های اسلامی و فقهی، بسیار کارآمد و اثرگذار خواهد بود (به ویژه اگر به اصطلاح «فمینیسم اسلامی» باور داشته باشیم). روشنفکری و نواندیشی دینی صرفاً عنوان و تبلیغ و

مدعا نیست، بلکه بازاندیشی‌های جدی و عملی نیز ضرورت دارد. این برداشت مهمی است که پوشش یک امر فرهنگی و عرفی بوده که به دلایل تاریخی تبدیل به امر شرعی شده و این گزاره بخش مهمی از فقه سنتی در باب جنسیت و زنان و حجاب شرعی را به کلی مخدوش و بلاموضوع می‌کند. البته قابل ذکر است که چنین برداشتی در بازاندیشی اسلامی معاصر سابقه دارد ولی اهمیت کار ترکا شوند در این است که وی در یک پروژه تحقیقاتی و مستند درون دینی چنین برداشتی را بیش از پیش مدلل و استوار کرده است. او توانسته از یک سو مستندات کافی و وافی برای برداشت‌های خود اقامه کند و از سوی دیگر مستندات و برداشت‌های رایج فقیهان سنتی اندیش را به جد به چالش بکشد.

با این همه، بیفزایم در عالم واقع هر نوع بازاندیشی جدی در سنت تفکر اسلامی و به ویژه در اجتهاد و تفقه سنتی، بدون تنقیح مناط در اصول اعتقادی و بدون تحول در مفروضات معرفتی و قواعد فهم، ممکن نیست. حتی کسانی چون نائینی و قابل و ترکا شوند، که در اندیشه سنتی افق‌های تازه گشوده و تحول ایجاد کرده اند، بی‌گمان تحت تأثیر اندیشه‌های مدرن و مبانی تفسیری جدید قرار داشته و دارند و گرنه نظرا و عملا قادر نبودند گامی فراپیش بگذارند. اینان اول به امر آزادی (به ویژه آزادی ایمان)، مفاهیمی نو چون تقدم حق بر تکلیف یا حداقل هم‌عنانی آن دو (حق اختیار، حق انتخاب، حق تعیین سرنوشت و...) و تأمین کرامت و مسئولیت آدمی ایمان آورده اند (ولو از طریق موجه سازی‌های مذهبی) و آنگاه با رویکرد تاریخی و با فاصله‌گذاری‌های معقول به نقد پاره‌هایی از سنت اسلامی اهتمام کرده اند. اصولا این قاعده است که بدون فاصله گرفتن از سنت نمی‌توان به نقد آن پرداخت و بی تردید این فاصله گرفتن‌ها در پرتو اندیشه‌های فلسفی و مبانی معرفت شناختی جهان مدرن ممکن شده است. به ویژه باید به تأکید گفت که رویکرد تاریخی به دین و آموزه‌های دینی، بدون باور به تاریخمندی وحی (قرآن) و نبوت و آرای صحابه و فقیهان و امامان یا ممکن نیست و یا ابر است و به فرجام منطقی خود نخواهد رسید. این همان است که اقبال لاهوری هشتاد سال پیش گفت «اکنون وقت آن رسیده است تا در کل دستگاه مسلمانی‌مان تجدیدنظر کنیم» و این همان دعوی‌ای است که نواندیشان غیر حوزوی معاصر (از اقبال تا شریعتی و معاصرین) تحت عنوان «اول اجتهاد در اصول و بعد اجتهاد در فروع» از آن یاد می‌کنند.

ج. واپسین کلام و چند نکته

یکم. نخستین نکته این است که کتاب هرچند مهم حجاب شرعی ترکا شوند اثری است محققانه و ریزبینانه و پر است از نکات دقیق و به ویژه دارای استنتاج‌های مهم (و حداقل از نظر من درست و قابل دفاع) ولی این بدان معنا نیست که تمام مدعیات آن درست و قابل دفاع باشند و از این رو از منظرهای مختلف (روایی و علم‌الحدیث و یا زبان‌شناسی و لغت و...) می‌تواند مورد نقد و بررسی قرار بگیرد. خوشبختانه تا کنون نقدهای زیادی نیز بر آن نگاشته شده و یا در مناظرات با نویسنده کتاب مطرح شده‌اند که این رخداد نشانه جدی گرفتن و اثرگذاری این اثر است. البته من چند نقدی را که دیده و خوانده ام، نقدها چندان



موجه و جاندار نبوده اند و منتقدان به اشکالات ناموجه و غالباً حاشیه‌ای و کم‌اهمیت متوسل شده‌اند که در هر حال این نوع ایرادگیری‌ها، که بیشتر به بهانه‌جویی می‌ماند، رخنه اساسی در ارکان دیدگاه نویسنده ایجاد نمی‌کند. ناگفته نپیداست که این نوع به‌اصطلاح نقدها، بیشتر برای تحت‌الشعاع قرار دادن افکار و آرای رادیکال و ساختارشکنانه مؤلف کتاب حجاب شرعی در عصر پیامبر است نه نقدهای جدی و ترمیم‌کننده یک نظریه.

من در اینجا تنها نکته‌ای که می‌توانم گفت، این است که به‌رغم درست بودن دعوی عدم پرده‌نشینی زنان در زمان پیامبر و حتی در نیم قرن نخست، اما اخبار و روایات پرشماری نیز در منابع کنونی موجود است که از نوعی پرده‌نشینی زنان مسلمان و حتی همسران پیامبر حکایت می‌کند (مانند آنچه در باره عایشه و هودج نشینی وی در جریان جنگ جمل رخ داد). هرچند من گمان می‌کنم که چنین روایاتی قابل معارضه با مستندات نقلی و عقلی عدم پرده‌نشینی بانوان مسلمان نیستند ولی به‌هر حال لازم است به روایات معارض در این مورد و البته در موارد دیگر نیز با دقت بیشتر رسیدگی شود. آقای ترکاشوند به نیکی می‌داند که روایات معارض در علم‌الحديث و در اجتهاد بسیار مهم است. تا آنجا که گاه هر دو طرف تعارض از حجیت و اعتبار ساقط می‌شوند. به نظر می‌رسد در این تحقیق به روایات معارض توجه چندانی نشده و یا حداقل تکلیف قاعده «تساقط» روشن نیست. صرف نقل روایات معارض، کفایت نمی‌کند. بالاخره براساس قاعده «تعادل و تراجیح» باید روشن شود که گزینه مختار محقق چیست.

نکته قابل ذکر دیگر در همین زمینه، توجه بیشتر به اصالت و اعتبار روایات است. در این تحقیق مبسوط از روایات و احادیث پرشماری، به‌سود نظریه مختار خود و یا رد آرای دیگران، استفاده شده که صد البته کاری است ضرور و گزیرناپذیر، اما باید توجه داشت که در روند اجتهاد نخستین گام بررسی دقیق میزان اعتبار و وثاقت روایات منقول در منابع موجود است. می‌دانیم که روایات و اخبار جعلی و کذب در منابع روایی ما چندان فراوان است که گزاف نیست بگوییم اصل و قاعده بر بی‌اعتباری آن‌هاست مگر خلاف آن ثابت شود. روشن است در روند نقد و پالایش حدیث، حتی با معیارهای علم‌الحديث سنتی مانند رجال‌شناسی و درایه، احادیث مورد اعتماد و مقبول برای اثبات و یا رد نظریه‌ای، چندان اندک خواهد بود که عملاً استناد به آن‌ها چندان کارآمد و گره‌گشا نخواهد بود.

دوم. به لحاظ نگارش و ویرایش، اشکالات قابل توجهی در کتاب مشاهده می‌شود (البته در ویراست نخست کتاب که در اختیار من است) که لازم است در آن بازنگری گردد. نثر در عین مفهوم بودن در همه جا از یک دستی و روانی لازم برخوردار نیست. به‌ویژه برخی متون عربی یا اصلاً بدون ترجمه رها شده‌اند و یا گاه به ترجمه‌ای ناقص و غیر دقیق بسنده شده است. البته احتمالاً این کار برای صرفه‌جویی در حجم کتاب بوده است ولی در هر حال ترجمه کامل، به‌ویژه برای کسانی که عربی نمی‌دانند، لازم و ضروری است.

سوم. پیشنهاد مهمی هم دارم. با توجه به مقتضیات زمانه ما، اهل کتاب و مطالعه نه چندان وقت مطالعه دارند و نه از حوصله لازم برای مطالعه متون بلند برخوردارند. هرچند حجیم

بودن کتابی چنین مهم، ایرادی اساسی نیست (چرا که به هرحال از یک سو تا حدودی مقتضای چنین مباحثی است و از سوی دیگر علاقه‌مندان خاص دارد و آنان نیز آن را خواهند خواند) اما به هرحال اصل «مختصر و مفید» اصلی است اساسی و رعایت آن در حد امکان ضرور و بایسته است. پیشنهاد می‌کنم ویراست دومی از کتاب به-وسیله نویسنده آماده و عرضه شود (و یا به‌وسیله دیگری انجام و به تأیید نویسنده برسد) که حجم کتاب را به یک سوم و حداکثر نصف کاهش دهد. فکر می‌کنم اگر ساختار کتاب به‌گونه‌ای دیگر تنظیم می‌شد و نیز توجه ویژه به گزیده‌گویی وجود داشت، کتاب می‌توانست با حجم کمتری به فرجام برسد.

در هرحال می‌توان چنین پنداشت که اثر کلان برای متخصصان باشد و اثر کم حجم و گزیده برای مخاطبان عام و غیر متخصص. به‌گونه‌ای که مخاطبان عام با صرف وقت کمتر و حتی با یک مرور شتابناک بتوانند به افکار و آرای اصلی نویسنده اثر آگاه شوند. در ویراست تازه کتاب، متون عربی (جز در موارد نادر و ضرور) می‌تواند به کلی حذف و یا به ترجمه (حی متون بلند به طور خلاصه) بسنده گردد. اگر در پایان هر دو ویراست کتاب گزیده‌ای نیز بیاید بسی به‌جا و مفید خواهد بود.





معیارهای ارزیابی مقاله‌ها در نشریه‌ی «آزادی اندیشه»:

قصداً ما از ارزیابی هر مقاله‌ای، نه ارزیابی ارزشی آن است و نه دخالت در نظر نویسنده‌ی مقاله.

تأیید قابل انتشار بودن هر مقاله‌ای، به معنای تأیید نظر آن مقاله نیست؛ بلکه به معنای تأیید آکادمیک بودن آن (در حد نشریه‌ی ما) و رعایت معیارهای مقاله‌نویسی نشریه‌ی ماست که از این قرارند:

- ۱- استواری علمی مقاله.
- ۲- آیا نویسنده به عنوان مقاله‌ی خود وفادار مانده است؟
- ۳- آیا مقاله از انسجام فکری و منطقی برخوردار است؟
- ۴- آیا منابع و ارجاع‌های مقاله قابل استناد و متعبر هستند؟
- ۵- آیا مقاله در حد تکرار مکررات است یا حرف و ادعایی در آن وجود دارد؟

ناگفته پیداست که نظر دوستانی که به ارزیابی مقاله‌ها می‌پردازند (که هم نام ایشان و هم نام نویسندگان مقاله‌ها در مرحله‌ی ارزیابی حذف می‌شود) برای تصحیح اشتباهات یا کاستی‌های نظری احتمالی در اختیار نویسندگان مقاله‌ها قرار می‌گیرد.





Foreword

The journal of “Freedom of Thought” is a publication within the realm of Social Sciences and Humanities. The three intertwined components of “Social Science,” “Thought,” and “Freedom” fully describe the goals of this publication and its reason to exist (raison d’être).

The “word” is the primary tool with which theories are developed in Social Sciences and Humanities. In this sense, the Social Sciences and Humanities are disciplines of “discourse.” Meanwhile, “words” and “discourse” emerge through “thought” and as human thought expands and reaches broader horizons, words and discourse emerge with richer and more diverse shades. But thought can grow only within the boundless field of freedom.

Thus the cornerstone of this publication is the protection of unbounded freedom of thought and speech without exceptions (which is different from unconditional freedom, since we know freedom has both conditions and consequences). “Unbounded” signifies the right of humans to enter, think about, and explore any and all fields of existence, and “without exception” means that no one is excluded from this freedom to express their thought and opinion.

We want to be an open window to the vast horizons of thought so those who have a concern for Social Sciences and Humanities and believe its advancement is crucial for Iran’s present and future and who believe in freedom of thought and expression, can make this publication their own.





Advisory Board :

Kazem ALAMDARI
Kazem IZADI
Arash JOUDAKI
Kazem KARDAVANI
Farhad KHOSROKHAVAR
Ali Akbar MAHDI
Ali MIRSEPASI
Mohammad Reza NIKFAR
Saeed PAIVANDI
Esfandiar TABARI
Nayereh TOHIDI
Hassan YOUSSEFI ESHKEVARI



AZADIYE ANDISHEH
(Freedom of Thought)

A Persian Journal of Social Sciences & Humanities

Published by:
The Association for Freedom of Thought-Iran (AFTI)

No. 2, January 2016

Editor-in-Chief:
Kazem KARDAVANI

Editorial Board:
Arash DJOUDAKI, Kazem KARDAVANI,
Mohammad Reza NIKFAR, Nayereh TOHIDI, and
Hassan YOUSSEFI ESHKEVARI

Contacts :
Editor-in-Chief
azadiandisheh.journal@azadiandisheh.com

Board of Directors
azadiandisheh.society@azadiandisheh.com



Azadiye Andisheh is a peer reviewed journal