

تلاش

نگاهی به فراز و فرودهای جدائی دین از حکومت



همکاران ما در این شماره : دکتر محمدرضا خویروی پاک - علی اصغر حقدار - حسن یوسفی اشکوری
حسن شریعتمداری - محمد منصور هاشمی - مهدی استعدادی شاد - محمد امینی - سپهر آریا

اینجا می‌دریشت می‌جانم آنجا
شادابی باغ ارغوانم آنجا
دریست درین قفس، نفس می‌شکشم
گر خاک شود تنم روانم آنجا
رضا مقصدی

صاحب امتیاز: علی کشگر

مدیر مسئول و سردبیر: فرخنده مدرّس

نشریه تلاش؛

به هیچ حزب، سازمان، گروه و جمعیتی وابستگی ندارد.

آدرس پستی:

Talash
Sand 13
21073 Hamburg / Germany

Tel.: (0049) 040 765 50 61

آدرس تلاش در اینترنت:

<http://www.Talashonline.com>

پست الکترونیکی:

Talashnews@hotmail.com

تلاش را به دوستان و آشنایان خود هدیه دهید!

نماینده پخش تلاش: نشر فروغ

Tel.: 0049 (0)221 92 35 707
Fax : 0049 (0)221 20 19 878
Forough Verlag - Jahn st. 24
50676 Köln / Germany

foroughbook@arcor.de

شماره ثبت: 8615 - ISSN1616

شماره ثبت اینترنت: Talash(internet) ISSN 1618-0569

Talash Nr.29

بهاء: ۳ یورو

- در این شماره ۱

- تاریخ پیدایش نظم حقوقی در ایران
گذر از قانون فقهی به نظام عرف قانونی
گفتگو با دکتر محمدرضا خوبروی پاک ۳

- پایگان دیانت در مواجهه
با سیاست نوین عصر مشروطیت
گفتگو با علی اصغر حقدار ۱۵

- فربهی دین و خروج از کرسی
اخلاق، معنویت و عدالت
گفتگو با حسن یوسفی اشکوری ۲۳

- نظریه سنتی حکومت و روحانیت سنتی
گفتگو با حسن شریعتمداری ۳۱

- دوستدار: شناخت فلسفی یا ستیز ایدئولوژیک
محمد منصور هاشمی ۳۷

- گزارش جامع از اندیشه ورزی ایرانیان
مهدی استعدادی شاد ۴۵

- حوزه گفتگوی سیاسی جامعه سکولار حوزه دین نیست
گفتگو با محمد امینی..... ۶۳

- آئین بهائی و سیاست
سپهر آریا..... ۷۱

برقراری رابطه انتقادی نظری - تاریخی میان گذشته و امروز علاوه بر افزایش توانایی در شناسایی موانع واقعی تاریخی در برابر به ثمر رسیدن بسیاری از خواستها و هدفهای اجتماعی، همچنین آشنائی با دستاوردهای تاریخی را ممکن می‌سازد که همچون جای پاهای استوار و پشتوانه پیشتر رفته‌مان از گذشته خواهند بود.

در این شماره

البته فراگیری و همگانی شدن یک مطالبه اجتماعی همواره به معنای سادگی و سهولت دستیابی و تحقق آن نیست. پیوستن نیروهائی که در تبیین هویت اجتماعی - سیاسی خود از سرچشمه باورهای دینی بهره می‌گیرند، به صف تلاشهایی که به نام جدائی دین از حکومت صورت می‌گیرند، نشانه‌ایست از بغرنجی امر. و پیش از آن که برانگیزاننده پرسشهای بیشمار و از سر تردید و نابوری در برابر دینداران و سیاست‌ورزان دینی باشد، به نظر ما، چالشی است در برابر هوش و فرزانیکی نیروهای سیاسی - روشنفکری عرفی‌گرا که چگونه قادر خواهند بود سیاست، حکومت و زندگی اجتماعی مردم را گره به گره از بند دین و دین‌ورزان برهانند، نه اینکه همچون تجربه انقلاب اسلامی - در پس و بر علیه انقلاب مشروطه - در سوداهای کور و در غفلت - که به قولی بیشتر «تغافل» بوده است تا غفلت - خود به تله‌گذار بدل شوند.

برخلاف گرایشی - بیشتر برخاسته از توجه یکسویه به بهره‌گیری از فرصت‌ها و اتحاد با بیشترین نیروها در مبارزه بر علیه حکومت - که در میان دسته‌هایی از سرآمدان فکری - سیاسی میهن‌مان از دینی و غیردینی ملاحظه می‌شود، جدالهای درونی دینداران بر سر حکومت و انواع نگرشها و تبیین‌هایی که در باره رابطه دین و حکومت می‌کنند، بی‌ربط به ما نیست. تکرار غفلت و بی‌اعتنائی نسبت به نظرگاه و مبانی فکری هیچ نیروی اجتماعی در باره حکومت - که از نظر ما تنها حکومتی مبتنی بر اراده مردم و رای آزاد آنهاست و غیر از آن ضدحکومت و ضد مردم است - امروز دیگر به هیچ ملاحظه‌ای جایز نیست، حتا به مصلحت مبارزه با حکومت استبداد دینی. بقول حمید شوکت - در گفتگویی با سامانه تلاش: «در فراز و نشیب تحولات اجتماعی و در زندگی ملتها، شکست، ناکامی و نابخردی اجتناب‌ناپذیر است. اما آنچه شکست، ناکامی و نابخردی را به تراژدی بدل می‌سازد، خودداری از نقد نقادانه» و لاجرم تکرار آنهاست. علاوه بر این سیاست اگر راه به مبانی فکری و اندیشه نبرد، شعارها و مطالبات سیاسی بی‌ریشه و بنیان خواهند بود و به قالبی میان تهی بدل خواهند شد که می‌توان آنها را با هر مضمون دلخواه انباشت.

درست است که خواست جدائی دین از حکومت هیچ‌گاه به اندازه امروز که ما درگیر در مبارزه‌ای همه‌جانبه با حکومت دینی هستیم، صریح و برجسته نبوده و خود را تا این درجه در قامت یک خواست سیاسی نمایانده است، اما باید با چشمان باز در ژرفای این خواست بنگریم و با توجه به تاریخی که این مفهوم پر معنا در میدان اندیشه سیاسی پشت سرگذاشته و صیقلی که بر بستر پرفراز و نشیب تحولات اجتماعی ما یافته است، باید آن را از یک شعار و مطالبه ساده سیاسی و ابزاری در

تلاشهای نظری دو دهه گذشته در حوزه اندیشه سیاسی بویژه تکیه بر اهمیت تاریخنگاری نظری و نقادانه، همچنین در باره مفاهیم کلیدی این حوزه افق‌های تازه‌ای در برابر ما گشوده و بر امکاناتمان در فهم موضوعات و مسائل جامعه افزوده است. از جمله بر امکان برخورد عمیق‌تر به مطالبات اجتماعی امروزیمان، ریشه‌یابی مفاهیمی که در پوشش آنها خواستهای کنونی مطرح می‌شوند و توجه به خاستگاه و چگونگی بالیدن این مفاهیم بر بستر تحولات اجتماعی که جامعه پشت سر گذارده است. برقراری رابطه انتقادی نظری - تاریخی میان گذشته و امروز علاوه بر افزایش توانائی در شناسائی موانع واقعی تاریخی در برابر به ثمر رسیدن بسیاری از خواستها و هدفهای اجتماعی، همچنین آشنائی با دستاوردهای تاریخی را ممکن می‌سازد که همچون جای پاهای استوار و پشتوانه پیشتر رفته‌مان از گذشته خواهند بود.

جدائی دین و حکومت نمونه‌ای از این مطالبات تاریخی است که با توجه به جایگاه پراهمیت دین - نه تنها در جامعه ما بلکه تقریباً در تمامی جوامع بشری که نخستین نظم و نسق خود را از آن داشته‌اند - و چگونگی رابطه آن با حکومت یکی از بغرنجی‌های یافتن راه پیشرفت بوده است. تنها توجه به تاریخ دو سده تحولات اجتماعی گسترده و ژرف در کشورمان - و علیرغم آن، پسروی کنونی تحت حکومتی دینی - و همینطور توجه به پیامدها و سرشت متضاد دو انقلاب عظیم، تنها در طول کمتر از یک قرن، از نظر نوع رابطه عکسی که در هریک سیاستمان با دین، قانون شرع و پایگان دینی برقرار کرده، کافیت که ما را متوجه پیچیدگی درهم‌آمیزی این دو نهاد و خطیر بودن دستیابی به جدائی نهاد دین از نهاد حکومت نموده و بیراهه‌های بیشمار این مسیر را نشان دهد.

پس از تشکیل حکومت اسلامی که مصداق کامل درهم‌آمیزی دین و سیاست شناخته می‌شود و با استقرار اراده‌ای مسلح به همه گونه ابزار قدرت و در خدمت مغلوب نمودن - به تحمیل و تحمیق - همه حوزه‌های زندگی اجتماعی در زیر پیکر سنگین فرهنگ و باورهای دینی، برآمد شفاف و صریح خواست بازگرداندن دین به حوزه خصوصی و جدا ساختن آن از زندگی عمومی مردم، از درون جامعه‌ئی که دو سده تلاش در راه تجدد و نوگرایی را پشت سر داشت، تصویری چندان دور از ذهن و دور از انتظار نبود. امروز در مبارزات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی بر علیه رژیم اسلامی، یکی از بارزترین مطالبات مبارزین، خواست جدائی دین از حکومت است که دامنه آن تا به درون صفوف متدینین اسلامی و همچنین گروههایی از پایوران دینی کشیده شده که روزی از هواداران فعال و حافظان سرسخت حکومت اسلامی بحساب می‌آمدند.

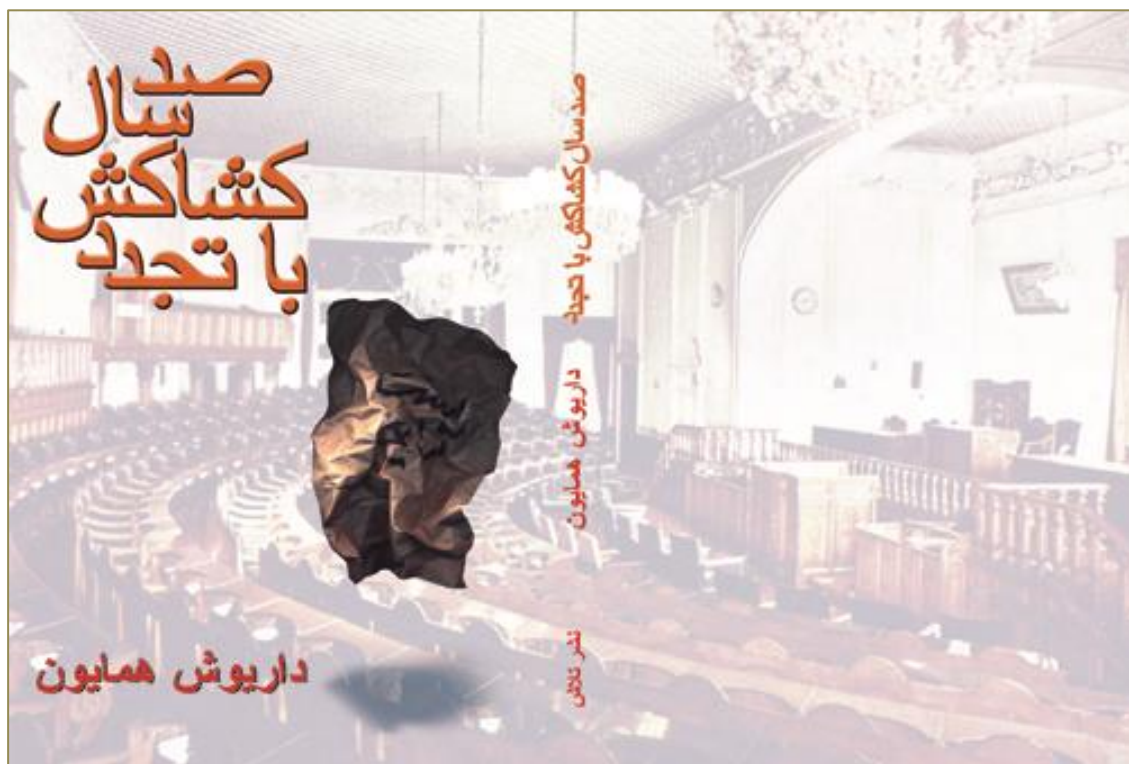
برخی از این دیدگاهها وارد بحث و گفتگو شویم، خود بر این نظریه که اگر بپذیریم؛ جان کلام و هسته اصلی خواست جدا ساختن دین از حکومت عبارتست از به رسمیت شناختن حق حاکمیت مردم به عنوان بالاترین حق ملت و تلاش در راه به کرسی نشاندن آن و اگر بپذیریم که این حق اصل اراده ملت به عنوان تنها سرچشمه هر گونه اقتدار حکومتی را در بنیان خود نهفته دارد، خواه ناخواه نخستین پرسشهای ناباورانه ما در برابر کسانی خواهد بود که امروز تحت عنوان جریان سیاسی - فکری نواندیش دینی سخن از طرفداری از دموکراسی می‌کنند، اما در مبانی نظری خود هنوز به موضوع سرچشمه و بنیانهای اعتبار قدرت حکومتی پاسخ روشنی نداده‌اند.

شمارچنین پرسشهای بی پاسخی در تاریخ مبارزات دویست ساله ملت ایران در راه استقرار حاکمیت مردم، تأسیس آزادی و نظم قانونی برخاسته از اراده ملت، هنوز بسیارند.



خدمت مبارزه بر علیه حکومت فراتر برده و سرشت آن را به عنوان موضوعی فراگیر و پر دامنه و در ارتباط با حوزه‌های مختلف زندگی عمومی دریابیم. بررسی تاریخی و همه‌جانبه این خواست در همه حوزه‌ها روشن می‌کند که معنا و گستره این خواست امروز چیست، کجا، تا چه میزان و به یاری کدام نیروها یا برعکس به ازای مقاومت و مخالفت آشکار و پنهان کدامیک از آنها این مطالبه دستاوردی داشته، به پیش رفته و یا عقب مانده است. پرسشهای امروز ما از چگونگی طرح و پیشبرد و به کرسی نشاندن این مطالبه نمی‌تواند در بی‌اعتنائی به سیر تاریخی که جامعه ایران خوب یا بد به کمال یا به نقص در مسیر عرفی شدن در حوزه‌های مختلف اجتماعی طی کرده است و در بی‌اعتنائی به بنیانهای فکری نیروهای اجتماعی - از جمله دینداران - و ژرفای درکشان از این خواست، مطرح گردند.

حضور پرآوزه جریان «نواندیشی دینی» و برخی از بلندپایگان مذهبی در مبارزه بر علیه حکومت اسلامی فقها که برجسته‌ترین وجه خود را در خواست جدائی دین از حکومت می‌نمایاند، امروز بار دیگر زمینه‌ساز بحثها و اختلاف نظرانی بر سر اصالت این حضور در میان جریانهای عرفی‌گرا شده است. ما ضمن این که در این شماره سعی کرده‌ایم با



«صد سال کشاکش با تجدید»، اثر داریوش همایون

پخش: نشر فروغ foroughbook@arcor.de

تاریخ پیدایش نظم حقوقی در ایران گذر از قانون فقهی به نظام عرف قانونی



گفتگو با دکتر محمدرضا خوبروی پاک

فرآیند برپائی دادگستری نوین ایران، و کاهش اقتدار دینورزان یکی از جالب‌ترین و درخشان‌ترین بخش‌های تاریخ حقوق ایران است. به خوبی پیداست که دینورزان این اصلاحات را بر نمی‌تافتند و منصب قضاوت را تنها از آن خود می‌دانستند و دادگستری نوین ایران را فاقد مشروعیت می‌شمردند با آن که داور بسیاری از آنان را نیز بکار دعوت و یا اجازه ادامه کار به آنان داده بود.

نظم حقوقی را به معنای صحیح آن یعنی مجموعه قوانین و قواعد و عرف معتبر که حاکم به روابط اجتماعی مردم برای ایجاد نظم عمومی و حفظ منافع جامعه است؛ بکار بردید. بنابراین پاسخ به پرسش یا پرسش‌های شما شامل حقوق خصوصی و حقوق عمومی، هر دو می‌شود.

می‌دانید پیش از صفویان، یعنی در درازای نهصد سال، ایران دارای دولتی متمرکز نبود و نظام قضائی آن بر اساس فقه اهل سنت قرار داشت. به هنگام تاسیس سلسله صفویان، شیعیان در اقلیت شمارشی بودند بطوری که تنها یک سوم از مردم تبریز خود را شیعه می‌خواندند. در زمان صفویه فقه امامیه رسمیت یافت اما «در همه تبریز حتی یک کتاب فقه شیعه نیافتند» (امین، ۳۳۰). شاه اسماعیل، محقق کرکی، از علمای جبل عامل لبنان، را به ایران آورد که در زمان سلطنت شاه تهماسب نایب‌امام خوانده شد و شاه اجرای حکم او را بر همه حکام و عمال الزامی و واجب دانست.

در دوران صفویه کوشش‌هایی برای محدود کردن محاکم شرعی که پیش از این در «دوره سلجوقیان . . . در چارچوب دستگاه حکومت گنجانده بودند و قراردادن آن در زیر نظر مقام‌های غیرمذهبی» قرار داشت به‌عمل آمد (لمبتون ۳۴۸). از این زمان است که قضاوت در ایران به دو بخش شرعی و عرفی تبدیل شد و دیوان‌بینگی نظارت بر دادگاه‌های عرفی که وظیفه رسیدگی به «احداث اربعه» را داشتند بر عهده گرفت (راوندی ۲۲۲). منظور از احداث اربعه جرم‌های: قتل، تجاوز

تلاش - با جنبش مشروطه و توسط نخستین روشنفکران این جنبش، اندیشه قانونخواهی و اساساً موضوع چگونگی استقرار نظم قانونی در کشور مطرح گردید. اما پیش از آن که ایران برای نخستین‌بار به جرگه کشورهای دارای قانون اساسی بپیوندد و دارای مجموعه قوانین در زمینه‌های دیگر بشود، اگر ممکن است بفرمائید؛ نظم در جامعه چگونه برقرار می‌شد و جایگاه احکام و فرامین دینی در تنظیم مناسبات اجتماعی و میان مردم چه بود؟ آیا تعهد افراد به فرامین دینی صرفاً جنبه ایمانی و شخصی داشت، یعنی بصورت انجام فرائض دینی بود یا یک ساختار سیاسی و قوه قهریه‌ئی نیز ضامن اجرای آن بود؟

خوبروی - در پیش درآمد پرسش‌تان از پیدایش مفهوم قانون یاد کردید. در مصاحبه پیشین با شما، پیشینه تاریخی اندیشه قانونخواهی را بررسی کردیم و از دیوانیان برجسته‌ای چون بزرگمهر، عمیدالملک ابونصرکندری، خواجه نظام‌الملک طوسی، خواجه نصیرالدین طوسی یاد کردیم. این اندیشه سپس در دوران نوین هم ادامه یافت.

گفتگوی پر تشویش و دغدغه عباس میرزا نایب‌السلطنه، پس از شکست ایران از روسیه، با فرستاده دولت فرانسه که در آن نایب‌السلطنه به دنبال یافتن علل شکست ایران بود نشان دلمشغولی سرآمدان ایرانی در آن دوره است.

در پیش درآمد پرسش‌تان اصطلاح نظم حقوقی (legal system) را بکار گرفته‌اید که به خاطر درست بکاربردن آن از شما سپاسگزارم. شما

در مدت یکصد و شصت سال از کشتن نادر شاه افشار (۱۱۲۶ خورشیدی/ ۱۷۴۷ م) تا متمم قانون اساسی مشروطیت (۱۲۸۵ خ/ ۱۹۰۷ م) نظام حقوقی ایران در حقوق خصوصی بر اساس فقه شیعه و در حقوق عمومی بر اساس قواعد و اصول دیوانی نامدوّن قرار داشت. نهادهای قضاوت، در این دوره یکصد شصت ساله، در اختیار حاکمان شرع و حاکمان عرفی بود. در این نوشته، منظور از واژه‌های حکام یا حاکمان عبارتند از حکام شرع، والیان، حاکمان، نایب‌الحکومه‌ها و گاهی روسای ایلات و عشایر.

دوران قاجاریه از بسیاری جهات تاریخی و حقوقی دارای ویژگی‌هایی است. در این دوران، شاه مانند گذشته از قدرتی پر دامنه برخوردار بود. استبداد و خودکامگی تا پائین‌ترین سطوح دولت نفوذ داشت. در حوالی سال ۱۱۷۹ خ/ ۱۸۰۰ م دیوان‌سالاری دوران جنبی خود را می‌گذراند، اما در سال‌های ۱۲۷۹ خ، دستگاه حکومتی دولتی رشد کرد و به صورت نوینی در آمد.

حکام ولایت‌ها در آغاز از میان خانواده‌ها و قبایل بزرگ برگزیده می‌شدند و تعداد زیادی از شاهزادگان قاجاری به این مقام منصوب می‌شدند. حکام از خودمختاری نسبتاً گسترده‌ای در قلمرو خویش برخوردار بودند و بخش اعظم مازاد قلمرو خود را نزد خود نگاه می‌داشتند. (فوران ۲۱۴ و ۲۱۵). در همین دوران هیچ شورش ایلی به استقلال محلی کامل یا استقرار دودمان جدید پادشاهی نینجامید ولی این به معنای قدرت و اقتدار دولت قاجار نبود. زیرا خان‌ها و سرکردگان ایلی از سودای سلطنت دست کشیده و در بافت سرآمدان کشور ادغام شده بودند.

در این دوران دو رویداد مهم در نظام قضائی کشور تاثیر گذاشت. نخست افزایش قدرت دینورزان اصولی و موضوع «ولایت» فقیهان است که برای نخستین بار در این دوره آغاز و مطرح شد. رویداد دیگر برقراری روش قضاوت کنسولی یا کاپیتولاسیون پس از شکست ایران در جنگ با روسیه است.

از ویژگی دیگر آن دوران، گسترش اقتدار دینورزان به قلمرو اجتماعی - سیاسی و سپس افزایش شمار آنان است.

امتیازات دینورزان در این دوره را تنها می‌توان با دوره پایانی صفویان مقایسه کرد؛ با این تفاوت که پادشاهان صفوی، همانگونه که در پیش گفته شد، خود را دارای ریشه مذهبی می‌پنداشتند در حالی که پادشاهان قاجاریه این ادعا را نداشتند. از این روی، خود را «مرشد کامل»، «صاحب کرامت» و یا «کلب آستان علی» تصور نمی‌کردند و وابستگی آنان به ایل ظفرمند قاجار! بیشتر بود.

پس از آقا محمد خان، اقتدار دینورزان به آنجا رسید که فتحعلی شاه برای تثبیت موقعیت خود و به دست آوردن مشروعیت مذهبی بر آن شد که سلطنت را به نیابت از مجتهدان در اختیار گیرد. پیامد این سیاست، محبوبیت موقتی برای شاه و گسترش چشمگیر قدرت برای دینورزان بود. فتحعلی شاه (۱۸۳۴-۱۷۹۷) «درست مثل شاه تهماسب اول، سلطنت خود را همچون شغلی که از جانب امثال میرزا ابوالقاسم قمی به او تحویل شده بود تلقی می‌کرد» (زرین کوب ۷۹۷).

به علف، ضرب و جرح منتهی به نقص عضو و دزدی است. دعاوی مدنی در زمان صفویه و امور مربوط به احوال شخصیه، بویژه در شهرها، بوسیله دینورزان و بر اساس فقه شیعه انجام می‌گرفت.

صفویه از سه عامل مذهبی، عرفانی و ایرانی برای مشروعیت خود استفاده می‌کردند. شاه اسماعیل خود را علی، مهدی، و حتی گاهی خدا می‌خواند. جانشینان او خود را از بازماندگان امام موسی کاظم و نماینده امام غائب می‌دانستند. در میان صوفی‌ها، بویژه در میان ایل‌های ترکمن، آنان مرشد کامل و راهبر نامیده می‌شدند و سرانجام آن که خود را از نوادگان یزدگرد هم می‌دانستند که گویا دخترش به همسری امام حسین در آمده بود. استفاده از هریک از این سه عامل بستگی به زمان داشت.

در دوران نادرشاه (۱۱۱۵ خ / ۱۷۳۶ م تا سال ۱۱۲۶ / ۱۷۴۷ م) قدرت دولت برقرار شد و ساختار سیاسی صفویه تولدی دیگر یافت دینورزان با سیاست نادر، که می‌خواست مذهب شیعه شاخه پنجمی از مذاهب اسلامی باشد، همراه نبودند این سیاست نادر برای مقابله با سلطان عثمانی و امپراتوری مغولی هندوستان بود؛ اما، دینورزان اقدام نادر را نوعی شیعه ناقص و یا تلفیقی می‌دانستند. (فوران ۱۳۳). از کارهای جالب نادرشاه مصادره موقوفه‌های دوره صفوی بود. موقوفه‌هایی که درآمد آن به عنوان نذر و یا کمک به دینورزان می‌رسید. نادر همه درآمد آنگونه موقوفه‌ها را برای پرداخت هزینه‌های ارتش اختصاص داد (امین ۳۷۷).

با روی کار آمدن کریم‌خان در سال ۱۱۲۹ خ / ۱۷۵۰ م، درفاصله سال‌های ۱۱۴۰ / ۱۷۶۰ م تا سال ۱۱۵۰ خ / ۱۷۷۰ م دینورزان موقعیت خود را تثبیت کردند و آنانیکه به علت فشار نادر و اوضاع ناگوار اقتصادی به عراق رفته بودند به ایران بازگشتند.

به نوشته محیط طباطبائی، کتاب معروف شرایع نوشته محقق حلّی، در زمان کریم‌خان زند به عنوان قانون لازم‌الاجرا شناخته شد (امین ۳۷۹). در هر دو دوره افشاریه و زندیه، امور مربوط به احوال شخصیه، بویژه در شهرها برابر فقه امامیه بوسیله دینورزان و در خارج از شهرها برابر سنت‌های قومی و محلی زیر نظر روسای قبیله‌ها در مناطق ایلی حل و فصل می‌شد. دیوان بیگی دوره صفویه نام خود را به «امیر دیوان» داد که به احداث اربعه رسیدگی می‌کرد.

در پایان دوره زندیه و آغاز برآمدن قاجاریه بود که پژوهش و تدوین اصول فقه حاوی اصول استدلال عقلی استنباط احکام شرعی فرعی رونق گرفت و دینورزان اصولی به دینورزان اخباری برتری یافتند. به این مختصر که اصولی‌ها حدیث‌های غیر موثق را نمی‌پذیرفتند و معتقد به تقلید مردم از مجتهد اعلم بودند. در حالی که اخباری‌ها مرجعیت را قبول نداشتند و حق حکم و فتوی را از آن آنان نمی‌دانستند و بر این باور بودند که می‌توان فروع دین را از حدیث‌های معصومان استنباط کرد و نیازی به مرجع نیست.

جمع‌بندی دوران پس از صفویه تا قاجاریه در مورد قانون و اجرای آن را می‌توان به نقل از زرین کوب چنین آورد که در دورانی نزدیک به یک سده: «استبداد پادشاه و حکام وی همچنان خشونت آمیز... نظارت امنای مذهب بر افکار و آراء هم‌چنان بی‌منازع بود.» (زرین کوب ۷۶۷).

مشاورات مجلس دربار اعظم» در برابر با ۱۱ فروردین ۱۲۵۲ (۳۱ مارس ۱۸۷۳)؛
کتابچه تنظیمات حسنه دولت علیه و ممالک محروسه ایران در ۱۲۵۲ خورشیدی (۱۸۷۴ میلادی)
دستورالعمل حکام در سال ۱۲۶۶ خورشیدی (۱۸۸۷ میلادی).

ملاحظه می‌کنید که در مدت ۲۹ سال ۹ فرمان، طرح و دستورالعمل برای خدمات عمومی و قواعد رابطه نهادهای دولتی با مردم تهیه شد. اما، به اقتضای حکومت استبدادی، نبود آزادی و قانون، عدم امنیت قضائی با چهره کریه خود به مردم حکومت می‌کرد و عامه مردم گرفتار حاکمان (شرعی و عرفی) بودند. آبراهامیان، قاجاریه را خودکامگانی بدون ابزار خودکامگی می‌نامد که «با اجازه ضمنی قدرتمندان ایالت‌ها، رهبران دینی و مقامات محلی حکومت می‌راندند» (فوران ۲۱۹) افزون بر آرای ناسخ و منسوخ و از پایان‌ناپذیر حاکمان، جمعی از دینورزان از تحریک عوام برای ترساندن حکام محلی و یا دولت مرکزی نیز استفاده می‌کردند. از این‌روی، اندیشه قانونخواهی در دوره ناصری به مرحله اجرای کامل نرسید و جنبش مشروطیت، در نخستین خواست خود، برقراری عدل و تاسیس عدالتخانه را عنوان کرد.

خلاصه آن که دنیای ایران همان دنیای دوران صفویه باقی ماند. با همه روضه‌خوانی‌ها، تعزیه‌ها، استفتا و تقلید و خرافات به همراه نوعی بیگانه ستیزی بر اساس مذهب که سبب جدا شدن بخش مهمی از کشور به بهانه توافق مذاهب شد (زرین کوب ۷۹۸). در حالی که می‌دانیم سیاست جهانی دگرگون شده بود و روسیه و بریتانیا با تضعیف دولت عثمانی همه کاره این منطقه بودند.

تلاش - به این ترتیب و براساس توضیحات شما می‌توان چنین نتیجه گرفت که نه تنها درکی از اهمیت مفهوم نظم و امنیت اجتماعی - به عنوان ضرورت ادامه حیات، پیشرفت و رونق هر جامعه - از دیر زمانی نزد ایرانیان وجود داشته، بلکه همچنین برخی از مناسبات اجتماعی یا حداقل در حوزه‌ای که امروز از آن تحت عنوان حوزه حقوق خصوصی یاد می‌شود، کم و بیش تابع مقررات و نظامی مشابه نظم قانونی بوده است. با وجود این محققین تاریخ اجتماعی، سیاسی و حقوقی ما یکی از نشانه‌های مهم این که جنبش مشروطیت و انقلاب آن را سرآغاز تاریخ مدرن ایران محسوب می‌کنند، دستاورد بزرگ آن یعنی تدوین قانون اساسی و تشکیل نهاد قانونگذاری و پیامدهای بعدی آن از جمله تأسیس نظام قضائی نوین و ایجاد دادگستری و به موازات آن تدوین قانون مدنی و... می‌باشد. لطفاً بفرمائید؛ چه تفاوتی میان درک از نظم حقوقی پیش از دوران مشروطیت و بعد از آن وجود دارد که از اولی تحت عنوان درک و یا نظم سنتی یاد می‌شود و از دیگری تحت عنوان نظم نوین یا مدرن؟

خوب‌روی - همانگونه که گفتید مفهوم نظم و امنیت و مناسبات اجتماعی از دیر زمان نزد ایرانیان وجود داشته است. کارل یاسپرس متفکر و

طرفه آن که شخص فتحعلیشاه با همه خست و مال دوستی معروفش «بانی و سازنده مدرسه فیضیه» قم است. (زرگری نژاد ۱۵) از نمونه‌های دینورزان صاحب قدرت می‌توان از اقا سید محمد اصفهانی معروف به مجاهد نام برد. او همان کسی است که فتوی برای جنگ با روسیان را داد و دیگر شیخ جعفر نجفی نویسنده کتاب کاشف‌الغطا است که به شاه اجازه دریافت خراج را داد (همان ۶۴). مقتدرترین دینورز دوران فتحعلیشاه سید محمد باقر شفتی است؛ وی در زمان سلطنت محمدشاه قاجار، به تحریک دکتر مکنیل، فرستاده دولت بریتانیا، لشکر کشی محمدشاه قاجار به هرات را خطا دانست و می‌خواست خود مدیری (Autonomie) را در اصفهان برقرار کند. (ناطق، ۵۶) که سرانجام محمدشاه مجبور به لشکر کشی به اصفهان شد.

در پیش گفتیم که اندیشه قانونخواهی در میان دیوانیان ایران پیشینه‌ای دراز دارد. از میان دولتمردان دوره قاجاریه، قائم‌قام فراهانی، در سال ۱۲۱۳ خ / ۱۸۳۴ م / سال‌های پایانی فتحعلی‌شاه مجلس وزرا را ترتیب داد. این نهاد را دیوانخانه یا دیوان عدالت نیز نامیده‌اند و آن را، در برابر محاکم شرعی، عالی‌ترین مرجع قضائی عرفی هم خوانده‌اند (امین ۳۸۹).

دو شخصیت بزرگ سیاسی ایران: امیر کبیر با احترامی که برای قانون و خیالی که برای کنستیتوسیون داشت، و دیگری میرزا حسین‌خان سپهسالار مانند دیگر دیوانیانی که در پیش نام بردیم در ادامه تداوم دبیری در ایران قصد تاسیس دولت قانونی را داشتند. اما، دینورزان مانند دوره صفویه بر «تمام امور مسلط و در همه شئون صاحب دخل بودند» (زرین کوب ۷۹۷).

دکتر جواد طباطبائی، به حق، نیمه دوم سلطنت ناصرالدین شاه را دهه‌های بی‌اعتباری سنت قدمائی خوانده است؛ زیرا در این دوران «گروه‌هایی از ایرانیان داخل و خارج کشور به شیوه‌های دیگری به اندیشیدن روی آوردند که از آن پس روشنفکری خوانده شد». (از مصاحبه دکتر جواد طباطبائی با حامد یوسفی درباره کتاب تاملی درباره ایران)

نمونه‌هایی از این شیوه نوین اندیشیدن را می‌توان در قوانین آن دوره دید به این خلاصه که:

فرمان تأسیس شورای دولتی از سوی ناصرالدین‌شاه در سال ۱۲۳۷ خورشیدی (۱۸۵۸ م)؛

منشور مصلحت‌خانه آذر ۱۲۳۸ (نوامبر ۱۸۵۹)؛

قانون وزارت عدلیه اعظم و عدالت‌خانه‌های ایران، در ۱۱۹ ماده در اردیبهشت ۱۲۵۰ (۲۱ می ۱۸۷۱) به همراه دستورالعملی به نام «تحدید حدود فیما بین حکام و رعیت»؛

نخستین طرح رسمی قانون اساسی، بنا به نوشته آدمیت، مبتنی بر ده اصل در ۱۲۵۰ خورشیدی (۱۸۷۲)؛

لایحه تشکیل دربار اعظم که از آن به نام‌های «مجلس شورای دربار»، «مجلس وزرای مسئول» «هیئت وزرا» یا دارالشورای کبری نیز یاد کرده‌اند در ۳ آبان ۱۲۵۱ (۲۴ اکتبر ۱۸۷۲)؛

دستورالعمل همین طرح به نام «دستورالعمل کارگذاران دولت و قرار

روزهای نزدیک به ما فروریزی دیوار برلین. در چنین مواردی نظم حقوقی پیشین دگرگون شده و تدوین کنندگان به آفرینش نظم نوین دست می‌زنند. در ایران، به نظرم می‌رسد که ما از بنیاد پیشین نگسستیم، بل، تنها به برقراری قالبی جدید همت گماشتیم. مفاهیم برجسته یا ایده‌های مورد توجه هر قانون اساسی متفاوت است مانند لغو امتیازات اشرافی (قانون اساسی بلژیک ۱۸۳۱ که مورد استفاده تهیه کنندگان متمم قانون اساسی ما قرار گرفته است) و یا مفاهیم مربوط به آزادی و برابری و یا عدالت و انصاف.

یکی از مواردی که باید بررسی دقیقی از آن به عمل آید موضوع عدالت در کشورهای مسلمان است. زیرا، با این که اصل عدالت، جزو اصول مذهب شیعه است و با این که اصل عدم ولایت افراد بر یکدیگر در فقه وجود دارد یا بهتر بگویم وجود داشت (لنگرودی ۵۲)؛ با همه این‌ها در دوره مشروطیت در ایران و هم اکنون در بسیاری از کشورهای مسلمان خواست مردم و نام و هدف حزب‌هایی که در کشورهای اسلامی تشکیل شده و یا می‌شوند عدالت بوده و هست.

در جنبش مشروطه هم از روز اول درخواست مردم بر اساس عدالت و عدالتخانه قرار داشت نه بر اساس آزادی فردی. آقا میرزا محمود، نماینده دوره اول مجلس می‌گوید «از روز اول که اهل این مملکت اتفاق نموده مشروطه خواستند از کثرت ظلم بود» (مذاکرات مجلس اول به همت غلامحسین میرزاصالح) درحالی که به عنوان نمونه در انقلاب فرانسه سخنی از عدالت نبود و مردم برای آزادی و برابری قیام کرده بودند. روبسپیر حکومت خویش را «خودکامگی آزادی» خوانده بود. آیا می‌توان در باره جنبش مشروطیت تنها به این قانع شد - آن گونه که من استدلال کرده و می‌کنم - که مردم ما از آنهایی که عدالت می‌ورزیدند ذله شده بودند و درخواست عدالتخانه را داشتند؟ چرا آنان هیچ اعتراضی به سلطنت و قدرت خودکامه پادشاه نداشتند و آن را مانع دسترسی به آزادی نمی‌دانستند؟

تدوین متمم قانون اساسی اختلاف میان دینورزان و غیرآنان را برانگیخت که سه موضوع اختلاف عبارت بود از: قانونگذاری، برابری و آزادی. دو موضوع نخستین مستلزم بحث جداگانه‌ای است و در این‌جا تنها راجع بی‌توجهی به درک مفهوم آزادی توضیحی می‌دهم:

دینورزان سنت‌گرا، آزادی را با اساس اسلام و فقه امامیه، که عبودیت و تقلید است، متباین می‌دانستند و از آثار آزادی، انتشار عقاید زنادقه، ملاحده و کفریات را مثال می‌آوردند. مشروطه‌خواهانی هم بودند که آزادی را در حقوق خاصه مردم مانند غذا، لباس، مسکن می‌دانستند و مقصود از آزادی در گفتار و افکار را نیز مصالح عامه می‌دانستند. اینان بر این اعتقاد بودند که اگر انتشار افکار یا نشریات در باره مصالح عمومی بود پذیرفته می‌شود و در غیر این صورت می‌توان با دلیل آن‌ها را مردود شناخت. یکی از دینورزان مشروطه‌خواه، آزادی مجامع را این گونه تعریف کرد: «احرار گرد هم برآمده و در امور مملکتی و ولایات که مدخلیت در سیاست و تدبیر منزل دارد با مشورت یکدیگر همراهی شده و... به مقتضای حکمت رفتار نمایند» (زرگری ۹۷).

مفهوم آزادی‌های ویژه افراد و آزادی‌های عمومی که در قانون اساسی

فیلسوف آلمانی، ایران را به همراه چین و هند در دوره محوری تاریخ بشر (سال‌ها ۸۰۰ تا ۲۰۰ پیش از میلاد) قرار می‌دهد. این کشورها در آن دوران در عین تداوم بخشیدن به گذشته خود به سازماندهی و ملت‌سازی - البته نه به معنای امروزی - دست یازیدند. در همان زمان، زرتشت نظریه مبارزه میان خوب و بد را عرضه کرد و دولت‌های جهانگیر پدید آمدند. به نظر یاسپرس از همین دوره است که آدمی به خود می‌آید و تفکر جای خود را در میان مردم باز می‌کند. به نظر او آنچه در آن دوران اندیشیده، آفریده و یا ساخته شده تا به امروز پایه زندگی آدمیان است. چنین اقدام‌هایی بی‌نام و نشان از قواعد و قانون و یا بگونه‌ای امروزی بی‌نظم حقوقی نمی‌توانست آفریده شود. (کارل یاسپرس، ۱۶ و ۷۰).

درباره بخش دوم پرستان درباره تفاوت درک سنتی نظام حقوقی در دوران پیش از مشروطیت و درک نوین آن پس از مشروطیت به نظرم می‌رسد که افزون بر آنچه را که از آقای دکتر طباطبائی برایتان نقل کردم؛ رویارویی «اندیشه» با تعبد و باور برخاسته از آن را می‌توان در سرتاسر جنبش مشروطه دید.

تفاوت دیگر درک نظام حقوقی از آن جا بر می‌خیزد که خشونت قانونی و یا مشروع، به قول ماکس وبر، دگرگون می‌شود. زیرا پیش از مشروطیت روابط مردم با آنچه که دولت خوانده می‌شد بیشتر ناشی از تسلط فردی حاکمان بر مردم بود. جنبش مشروطیت این تسلط را از حالت فردی بدر آورد و در قالب دیگری به نام قانون قرار داد. (بنگرید به اصل ۹ متمم قانون اساسی) به این ترتیب اقتدار سلطه‌ی شاه و یا حاکمان (خواه عرفی و یا شرعی) دستکم در متن قانون از میان برداشته شد.

قالب نوین متمم قانون اساسی یک ساختار قانونی Statut I gale ایجاد کرد و اختیارات و صلاحیت‌هایی را مشخص کرد تا مشروعیت دولت را ایجاد کند که این بار نه بر اساس جاودانگی سنت‌های باستانی بود و نه بر اساس فره ایزدی، بل، بر اساس مشروطه ساختن حکومت مطلقه قرار داشت.

اما مردم، هیچگاه به آزادی و به قولی آن خجسته آزادی نرسیدند و همانند زیردستان درمانده باقی ماندند. زیرا عدل و عدالتخانه خواست نخستین مردم بود نه آزادی و توجه رهبران جنبش نیز به آن کم بود. در نتیجه می‌بینیم که چگونه در نوشتن متمم قانون اساسی برابری و آزادی آماج حمله‌های سخت و گزنده دینورزان شد. و پس از گذشت چندی از جنبش مشروطیت، شیوه مالوف قلب معنای اندیشه و پرده‌پوشی حقایق پیش گرفته شد. ماینس اشپرر نویسنده اتریشی - فرانسوی به درستی گفته بود که: «جباریت با آن که پدیده‌ای کهنسال است جدید الولاده نیز هست».

توجه داشته باشیم که تدوین و تصویب نخستین قانون اساسی، به همان اندازه که عمل حقوقی است پدیده‌ی تاریخی و سیاسی نیز هست. زیرا با تصویب قانون اساسی، گسستگی از بنیاد پیشین تثبیت می‌شود و رابطه میان نیروهای سیاسی در یک جامعه دگرگون می‌شود. گسستگی انواع گوناگون دارد مانند گسستگی ناشی از انقلاب و جنگ و یا در

رهائی از آن را در آزادی فردی نمی‌جستند. می‌دانیم که آزادی ارزشی انسانی و دموکراسی یک روش سیاسی است.

چون دینورزان ما درک درستی از مفهوم آزادی به تعبیر دوره روشنگری نداشتند دیگر تدوین کنندگان قانون اساسی، نواندیشان آنزمان، در آنچنان موقعیتی قرار گرفتند که نتوانستند آزادی را تامین و اجرای آن را تضمین کنند. توکویل به حق گفته بود که مساوات بدون وجود آزادی غیرقابل تحمل است. به عنوان معترضه بگویم که منشور کبیر انگلستان

بلژیک هم آمده بود برای اکثریت وکلای مجلس شورای ملی قابل درک نبود. بگونه‌ای که پس از استقرار مجلس در بهارستان، هنگامی که گفتگوی آزادی بیان و قلم و انتشار روزنامه مطرح شد؛ «پس از مذاکرات این طور رای دادند که عریضه به آستان شاهنشاه مشروطه معروض و کسب تکلیف نمایند. برحسب اکثریت رای دادند عریضه معروض و درخواست یک نمره روزنامه برای مجلس نمودند... که دستخط... شرف صدور یافت» (مافی ۱۶۳). شیخ فضل‌الله نوری آزادی

اندیشه قانونخواهی در میان دیوانیان ایران پیشینه‌ای دراز دارد. از میان دولتمردان دوره قاجاریه، قائمقام فراهانی، در سال ۱۲۱۳ خ / ۱۸۳۴ م / سال‌های پایانی فتحعلی شاه مجلس وزرا را ترتیب داد. این نهاد را دیوانخانه یا دیوان عدالت نیز نامیده‌اند و آن را، در برابر محاکم شرعی، عالی‌ترین مرجع قضائی عرفی هم خوانده‌اند.

در باره تفاوت درک سنتی نظام حقوقی در دوران پیش از مشروطیت و درک نوین آن پس از مشروطیت به نظرم می‌رسد که رویارویی «اندیشه» با تعبد و باور برخاسته از آن را می‌توان در سرتاسر جنبش مشروطه دید.

در سال ۱۲۱۵ و اعلامیه استقلال هلند در سال ۱۵۱۶ هر دو با کوشش و حمایت کشیشان تهیه شده بود اما در هر دو مورد به برقراری دموکراسی انجامید.

دینورزان ما چه در آن زمان و چه اکنون جنگ افزاری دارند که با آن می‌توانند با همه اندیشه‌های نو مانند دستیابی به تجدد، عرفی گرایی، حکومت قانون و اصلاحات اداری مبارزه کنند. برای از کار انداختن و یا کُند کردن آن جنگ افزودن روش تاریخی داریم که نخستین آن روش تدوین کنندگان متمم قانون اساسی است و روش دوم شیوه رفتار آتاتورک و رضاشاه است.

جنگ افزار دینورزان، حرام دانستن بدعت و نوآوری است و این موضوع ارتباطی به شیعه و سنی ندارد. گفته‌اند «حرام محمد حرام الی یوم القیامه و...». به نوشته باقر مومنی در کتاب دین و دولت در عصر مشروطیت «اگر گاهی برخی از روحانیون به ضد نظامات سیاسی استبدادی موجود گله یا اعتراض می‌کنند، بیشتر از این جهت است که دستگاه استبداد قوانین مذهبی را در رابطه با مخلوقات خدا رعایت نمی‌کند و از نظر آنها کافی بود که قوانین اسلامی اجرا شود تا حاکمیت استبدادی چهره‌ی موجه شرعی بیابد. روحانیت هرگونه نوآوری در هر زمینه را بدعت و کفر می‌دانست...» عرفی سازی زمان رضاشاه در مشهد به عنوان «بدعت‌های کفرآمیز» خوانده شد و حوادث مسجد گوهرشاد را در تیرماه ۱۳۱۴ به بار آورد. (آبراهامیان ۱۸۹)

به نظرم می‌رسد که در پژوهش‌هایی که درباره شکست تجدد و مدرنیته

را «کفر» می‌دانست. وی در گفتگو با طباطبائی و بهبهانی اظهار می‌دارد: «مگر شما دو بزرگوار نمی‌دانید که آزادی در اسلام کفر است. من شخصا از روی آیات قرآن بر شما اثبات و مدلل می‌دارم که در اسلام، آزادی کفر است...» (مافی ۳۶۴).

یحیی دولت آبادی در کتاب حیات یحیی می‌نویسد: «امروز حکومت ایران در جلوگیری از آزادی ملت بیشتر از هر چیز به روحانی نمایان متوسل شده است و تا یک قوه قاهره این سلسله را در تحت انتظام قانونی در نیاورده و حدود آن را تعیین نکرده مشکل است با اجرای قانون مساوات و اصول عدالت موفقیت حاصل گردد.» (دولت آبادی ۴۹).

حاج سیاح به درستی نوشت: «در تمام زمین به این شدت ظلم از اُمر و نفوذِ جَهل از مَلّاها نیست. این - دو سنگِ آسیا در ایران در نهایتِ قوّت و شدّتِ عموم مردم را خُرد می‌کنند، زیرا هرکس برای حفظِ خودش در مقابلِ این دو قوّه ناچار به تزویر و دروغ‌گویی است، که سببِ انحطاطِ اخلاق است».

هانا آرنت میان رهائی و آزادی تفاوت می‌گذارد زیرا در اروپا از دوران روشنگری این طرز تفکر رایج بود که مبارزه برای آزادی وقتی به رهایی جامعه می‌انجامد که هم بندهای نظام خودکامه را بگسلند و هم افراد درگیر او هام، باورهای تعبدی و سنت‌های کهن خردستیز نباشند.

بهره‌برداری از آزادی بخشی از حقوق فطری و طبیعی انسان است و ارتباطی با دین و مذهب ندارد. طرفه آن که بخش قابل ملاحظه‌ای حتی در میان دینورزان از «طبایع استبداد» سخن می‌رانند ولی راه

علاءالملک، ممتازالدوله، محتشم السلطنه و احتشام السلطنه. (احتشام السلطنه ۵۲۳ - ۵۲۱). در نخستین فرمان مظفرالدین شاه، به عنوان عین الدوله صدراعظم آمده بود «عدالتخانه دولتی برای اجرای احکام شرع... که عبارت از تعیین حدود و اجرای احکام شریعت... بر وجهی که میان هیچ یک از طبقات رعیت فرقی گذاشته نشود...» تشکیل شود.

تاسیس عدالتخانه، مخالف با قدرت بی حد دینورزان بود زیرا، اجرای آن می توانست دست آنان را از بسیاری امور کوتاه کند. با جمع آوری قواعد و تدوین قوانین صدور ارای متناقض از میان می رفت و امور قضائی در ایران عرفی می گردید. تشکیل کمیسیون یاد شده از غیردینورزان و نامیدن دستگاه قضائی به نام عدالتخانه دولتی موید این نظر است. افزون بر آن، در جمله دیگری از دستخط مظفرالدین شاه، قانون شرع به این عبارت تعریف شده است: «قانون معدلت اسلامی که عبارت از تعیین حدود و اجرای احکام شریعت مطهره است...». از این جمله، با توجه به معنای «حد» می توان نتیجه گرفت که صلاحیت عدالتخانه دولتی برای صدور حکم در امور جزائی و اجرای آن بود و این امر به منبع اصلی قدرت حاکمان آسیب می رساند.

قرینه دیگر، برای اثبات نارضایتی و مخالفت دینورزان با دستخط پادشاه، آن بود که در دستخط آمده بود «قانون معدلت اسلامی باید در تمام ممالک محروسه ایران عاجلا دایر شود بر وجهی که میان هیچ یک از طبقات رعیت فرقی گذاشته نشود... ملاحظه اشخاص و طرفداری های بی وجه قطعا و جدا ممنوع باشد...». پذیرش چنین برابری در حقوق و اجرای آن برای دینورزان دشوار بود؛ و برخی از آنان برای خود «شئون شخصیه» قائل بودند و برابری را کفر می دانستند.

فرجام کار مخالفت دینورزان آن شد که آنان - به قول خودشان - دست به مهاجرت کبیرا زدند، به قم رفتند، بست نشستند و جمع زیادی از مردم نیز به توصیه آنان به سفارت انگلیس پناه بردند. برای آن که روشن شود که حد انتظار، تصور و توقع دینورزان چه بوده، توجه کنید به تلگرافی که آنان از قم برای پادشاه فرستادند. در این تلگراف آنان از پادشاه خواستار مجلسی می شوند که اعضای آن مرکب باشد: «از جمعی از وزرا و امنای بزرگ دولت... جمعی از تجار محترم... چند نفر از علما عاملین... جمعی از عقلا و فضلا و اشراف و اهل بصیرت... و این مجلس عدالت مظفریه که مرکب از امنا پادشاه است در تحت نظارت و ریاست و فرمانروائی شخص شخیص پادشاه اسلام که رؤف و خیرخواه است حاکم و ناظر بر تمام ادارات دولتی و... تعیین حدود و وظایف و تشخیص دستور و تکالیف تمام دوایر... بر طبق قانون مقدس و احکام متقن شرع مطاع که قانون رسمی و سلطنتی مملکت است معلوم و مجری شود...» (ناظم الاسلام ۳۰۷). ملاحظه می کنید که انتخابی بودن اعضای مجلس، مشارکت مردم و وضع قوانین ابداء مطرح نیست و تازه این مجلس هم زیر فرمانروائی پادشاه است و قانون رسمی و سلطنتی مملکت هم قانون شرع است. این نظریات همان است که سپس زیر عنوان «مشروع» مطرح شد.

در چنین وضعی مظفرالدین شاه، مجبور به برکناری صدراعظم، عین الدوله، و صدور فرمان معروف به فرمان مشروطیت مورخ ۱۴ جمادی

در ایران منتشر شده است یا به این موضوع اشاره نشده و یا من ندیده ام. پدران بنیانگذار قانون اساسی ایران با درایتی بی سابقه با این «جهل و بدگوهری» دینورزان متعصب مبارزه کردند و بر عکس انقلاب سال ۱۳۵۷، نه تنها «بازگشت به گذشته» و «آنچه خود داشت» را درخواست نکردند؛ بل، یکی از عرفی ترین قوانین ایران را به تصویب رساندند.

تلاش - البته درست است که استقرار حکومت قانون الزاماً به تأمین و تضمین آزادی و بویژه آزادی فردی نمی انجامد، اما بدون یک نظم قانونی تصور وجود آزادی و حفظ آن ناممکن است.

اما، ما پیش از آن که در تاریخ خود به بحث یک نظام قانونی مبتنی بر حقوق فرد که طبعاً از نظر مبانی یک وجه بنیادین آن احترام به آزادی فرد و وجه دیگرش احترام به برابری حقوقی وی است، برسیم، موضوع مورد توجه ما در این قسمت از گفتگو این است که چگونه از نظر تاریخی پایه های نظام حقوقی یا بهتر بگویم نظام قانون عرفی در حوزه اجتماعی گذاشته شد؟ نتیجه گیری روشنی که از توضیحات شما وجود دارد، این که با انقلاب مشروطه و تدوین قانون اساسی ایران ضربه اساسی به ساختار سیاسی خودکامه و نظام فرمانروائی سنتی ایران وارد آمد. اما در حوزه اجتماعی و مناسبات میان انسانها چطور؟ آیا می توان گفت که با تدوین قانون مدنی ایران و تأسیس دادگستری و نظام قضائی نوین، ضربه مشابهی بر پیکر خودکامگی دینی وارد آمده و از حوزه اقتدار دین در مناسبات اجتماعی کاسته شد؟

خوبروی - محور اصلی جنبش مشروطیت را پیشه وران، صنعتگران، بازرگانان کوچک و کاسبکاران خرده پا تشکیل می دادند. ترکیب هیئتی که برای تدوین نخستین قانون انتخابات تشکیل شده بود و بقولی دو هزار نفر در آن شرکت داشتند (فوران ۲۶۲) نشان دهنده مشارکت قشرهایی است که نام بردم (آبرامیان ۹۱ به بعد) ترکیب نمایندگان دوره اول مجلس، که به حق باید مجلس موسسان خوانده شود، نیز این نظر را تأیید می کند (همان ۱۱۲). همانگونه که گفتیم، در جنبش مشروطیت، تا حدی در انقلاب ۵۷ هم، مردم ایران اعتبار و قدرت سلطنت را با حیل های دینورزان نابود کردند بی آن که احترام به قانون را جانشین آن کنند. بیم و هراس از قدرت در هر دو مورد جای علاقه و احترام را گرفت. دولت ها وارث همه امتیازات شدند و فرد در برابر قدرت های مطلقه دیگری مانند نهادهای وابسته به دینورزان قرار گرفت و در نتیجه فرد درمانده تر شد. «خدعه» معروف دینورزان را می توان در فرایند جنبش مشروطیت نیز ملاحظه کرد.

به نظر من آغاز اختلاف مشروطه خواهان با دینورزان متعصب و مشروعه خواه از نخستین فرمان مظفرالدین شاه در تاریخ ۲۲ دی ماه ۱۲۸۴ خورشیدی هویدا شد؛ اما ریشه آن در جای دیگر و پیش از این تاریخ است. زیرا شاه، پیش از این دستخط، کمیسینی را برای اصلاح کار عدلیه و پیشنهاد ایجاد قوانینی که در ممالک فرنگ معمول است دعوت کرده بود که اعضای آن عبارت بودند از نظام الملک (وزیر عدلیه)،

۲ - از شاهکارهای متمم قانون اساسی، اصولی است که به پیروی از خواست مردم در مورد ایجاد عدالتخانه و کوتاه کردن دست حکام (شرعی و عرفی) از امور قضائی آورده‌اند: (اصول ۱۲، ۲۷، ۷۱، ۷۳ و ۷۴). این اصول، مهارت نویسندگان آن قانون را کاملاً روشن می‌کند:

الف - اصل ۱۲ متمم از جمله مواردی است که دست دینورزان را در امور قضائی کوتاه کرد زیرا این اصل مقرر می‌دارد: «حکم و اجرای هیچ مجازاتی نمی‌شود مگر به موجب قانون». بند دوم از اصل ۲۷ «قوه قضائیه و حکمیه که عبارت است از تمیز حقوق و این قوه مخصوص است به محاکم شرعیه در شرعیات و محاکم عدلیه در عرفیات».

ب - برابر اصل ۷۱ متمم «دیوان عدالت عظمی و محاکم عدلیه مرجع رسمی تظلمات عمومی هستند و قضاوت در امور شرعیه با عدول مجتهدین جامع‌الشرایط است».

پ - بند دوم اصل ۷۳ نیز مقرر می‌دارد: «کسی نمی‌تواند به هیچ اسم و رسم محکمه بر خلاف مقررات قانون تشکیل نماید».

ت - اصل ۷۴ متمم قانون اساسی نیز مقرر می‌دارد «هیچ محکمه‌ای ممکن نیست منعقد گردد مگر به حکم قانون».

اصول نامبرده، از یکسو اعتبار محاکم شرعی را از میان برداشت زیرا آنان برابر قانون تشکیل نشده بودند و ازسوی دیگر حکم و اجرای هر حکمی باید به موجب قانون باشد. یعنی دینورزان جامع‌الشرایط دیگر نمی‌توانستند به میل خود قضاوت کنند و یا این که مانند برخی از آنان «میسوالتی» باشند و بتوانند حکم خود را بوسیله افراد اجیر اجرا کنند. سرانجام آن که آنان باید در دادگاه‌هایی به کار قضاوت بپردازند که به موجب قانون تاسیس شده باشد. به این ترتیب، امتیاز دینورزان، که بر خلاف اصل برابری بود از میان برداشته شد و دادگستری پاره‌ای از حاکمیت ملی شد که آن هم ناشی از ملت است. گفتنی است که سپس مسئولیت تشخیص شرعی یا عرفی بودن موارد حقوقی هم به قضات عرفی واگذار شد.

ث - اقدام مهم دیگر متمم قانون اساسی مشروطیت، که بر خلاف فقه امامیه بود اصل ۸۶ متمم قانون اساسی است که محکمه استیناف را برای تجدید نظر از رای دادگاه‌ها به رسمیت شناخت. زیرا در نظام حقوقی اسلامی اعتراض و پژوهش از احکام وجود ندارد همان‌گونه که سلسله مراتب نیر در میان حاکمان شرع نبوده و نیست.

با همه این نوآوری‌ها تا انحلال تشکیلات عدلیه در زمان داور، قاضیان در دادگاه‌های نوین بر اساس همان فقه امامیه مبادرت به رسیدگی و صدور رای می‌کردند از این رو عدالت قضائی آن طور که باید، بویژه در مورد اقلیت‌های دینی و مذهبی، اجرا نمی‌شد. داستان کشتن فریدون زردشتی سرمایه‌دار تهرانی در برابر چشم زن و فرزندش در سال ۱۲۸۶ برابر با ۱۹۰۷م از نمونه‌های بی‌عدالتی است. قاتلان این شخص پس از دستگیری به ارتکاب قتل اقرار کردند و پس از رسیدگی به مجازات شلاق محکوم شدند. به‌هنگام اجرای مجازات در ماه خرداد همان سال سه نفر از چهار نفر مجرمان جان سپردند. گروهی از مسلمانان «بر اساس قانون قصاص قتل مسلمان را به جرم قتل نامسلمان ناروا خواندند و برای انتقام جوئی از زردشتیان اعلام آمادگی کردند» (امین

الثانی ۱۳۲۴ برابر ۱۳ مرداد ۱۲۸۵ خورشیدی برابر ۵ اوت ۱۹۰۶ میلادی شد. در این فرمان ذکری از «عدالتخانه دولتی» نشد. یعنی اوضاع و احوال قضائی به همان روش پیشین باقی ماند. با توجه به این که نمایندگان این مجلس قرار بود تنها از میان «شاهزادگان و علما و قاجاریه و اعیان و اشراف و مالکین و تجار و اصناف به انتخاب طبقات مرقومه» برگزیده شوند؛ گروه زیادی از مردم، بویژه از طبقات پائین، از حق رای برخوردار نبودند. از این روی، آنان، به اعتراض پرداختند و شاه مجبور به امضای مگملی برای فرمان خود شد که در آن از «منتخبین ملت» نام برد. در همین فرمان از «فصول و شرایط نظام مجلس شورای اسلامی موافق تصویب و امضای منتخبین، بطوری که شایسته ملت و مملکت و قوانین شرع مقدس باشد...» نام برده شده است.

پس از تهیه قانون انتخابات و تشکیل مجلس که باید آن را مجلس موسسان خواند؛ «مجلس در ابتدای کار منتظر بود که قانون اساسی از طرف صدراعظم تقدیم گردد. ولی پس از مدتی که قانون مزبور تقدیم شد مورد موافقت قرار نگرفت و هیاتی مرکب از مرتضی قلی‌خان صنیع‌الدوله، مهدی قلی‌خان مخبرالسلطنه، محمدقلی‌خان مخبرالدوله، میرزااحسن خان مشیرالدوله و عده‌ای دیگر از نمایندگان مامور نوشتن قانون اساسی شدند و آن را به نظر سیدین سندین [سیدمحمد طباطبائی و سیدعبداله بهبهانی] نیز رساندند که مورد تأیید قرار گرفت و پس از تصویب برای توشیح فرستادند» (مجلس شورای ملی ۳).

متن مصوب قانون اساسی با نص فرمان شاه تطابق نداشت و پدران بنیانگذار قانون اساسی هشیارتر از آن بودند که تنها به آن نص اکتفا کنند. به عنوان نمونه مقایسه فرمان مظفرالدین‌شاه با اصول ۱۵ تا ۲۰ قانون اساسی گویای آگاهی نمایندگان است. برابر این اصول مجلس می‌تواند در «همه امور با رعایت اکثریت آراء آنچه را که صلاح و مصلحت بداند»، «کلیه قوانینی را برای تشییید مبانی دولت و سلطنت و انتظام امور مملکتی لازم است» و نیز «لوايح لازم را برای تغییر و تکمیل و نسخ قوانین موجوده» را تصویب کند. این اصول با فرمان دوم و سوم مظفرالدین‌شاه و در اصل با هدف‌های پوشیده ولی نیرنگ‌آلود دینورزان میانیت داشت؛ زیرا نه مجلس خود را اسلامی خواند و نه «کلیه قوانین» را بر اساس «قوانین شرع مقدس» قرار داد و در همه قانون اساسی نامی از دین و مذهب رسمی هم برده نشد.

در پاسخ پرسش پیشین شما گفتم که متمم قانون اساسی ایران یکی از عرفی‌ترین قوانین ما است. با توجه به اصل دوم متمم قانون اساسی (نظارت دینورزان) عرفی دانستن متمم قانون اساسی ممکن است شگفت‌آور به نظر آید؛ اما نگاهی به برخی از اصول متمم نشان می‌دهد که متمم قانون اساسی از بسیاری جهات عرفی است مانند اصول:

۱- اصل ششم متمم، جان و مال اتباع خارجه مقیم در خاک ایران را مامون و مصون می‌داند. این اصل با موازین فقه امامیه تطبیق ندارد و دینورزان سنت‌گرا، اتباع خارجه را به دو قسمت کافر حربی و کافر ذمی تقسیم می‌کردند اولی را مستحق جنگیدن و دومی را موظف به پرداخت جزیه می‌دانستند و هر دو را بگونه‌ای مطلق کافر می‌خواندند.

قانون از اول شهریور ۱۳۰۰ / ۲۱ آگوست ۱۹۱۲ در هیئت وزراء تصویب شد و باجرا در آمد. در سال ۱۳۰۱ در تهران تظاهراتی علیه این قانون برگزار شد که دولت مجبور به لغو آن شد. با وجود این قوانین و نهادهای تازه هنوز دادگستری ایران زیر سلطه دینورزان قرار داشت و نفوذ دولتمردان تازه را نیز نباید فراموش کرد. قانون کیفر همگانی به عنوان قانون جزای اسلامی در اختیار دینورزان باقی ماند تا آن که در سال ۱۲۹۵ ش / ۱۹۱۶ م به صورت تصویب نامه هیئت وزیران به مرحله اجرا در آمد. در سال ۱۳۰۰/۱۹۲۱ م مشیرالدوله رئیس الوزرا شد و او تیمورتاش را به عنوان وزیر عدلیه برگزید.

در سال ۱۳۰۴/۱۹۲۵ م، قانون مجازات عمومی به تصویب کمیسیون مجلس رسید و برای رهایی از مخالفت دینورزان ماده یکم آن مقرر می داشت که: «مجازات های مصرحه در این قانون از نقطه نظر حفظ انتظامات مملکتی مقرر و در محاکم عدلیه مجری خواهد بود و جرم هایی که موافق موازین اسلامی تعقیب و کشف شود طبق حدود و تعزیرات مقرر در شرع مجازات می شوند».

در دوران پهلوی کوشش شد تا مشروعیت دولت بر اساس ملی گرائی قرار گیرد. حفظ یکپارچگی کشور که عملاً تجزیه شده بود سبب استقبال بخشی از مردم در مانده و دانش آموختگان آن دوره شد. این دسته از دانش آموختگان با خود تفکر تجدد را آوردند. فراموش نکنیم که آن دوره دهه ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ میلادی ناسیونالیسم در بسیاری از کشورهای جهان پا گرفته بود از ترکیه بگیرد تا مکزیک. بدیهی است پذیرش ملی گرائی و مقبولیت آن، در میان مردم، در هر کشوری متفاوت بود.

رضاشاه در سال ۱۳۰۹ به هنگام اعزام دانشجویان ایرانی به اروپا سخنانی دارد که نظر او و همکارانش را نشان می دهد او می گوید: «هدف اصلی ما در اعزام شما... آن است که آموزش اخلاقی می بینید... اگر فقط آموزش علوم بود نیازی به اعزام شما به خارج نداشتیم و می توانستیم معلمان و استادان خارجی را استخدام کنیم... نمی خواهیم ایرانیان را به نسخه بد یک اروپائی تبدیل کنم... می خواهیم از هموطنانم بهترین ایرانیان ممکن را بسازم. لزومی ندارد که بطور اخص شرقی یا غربی باشند...» (فوران ۳۳۸).

دولت با انحلال عدلیه و با لغو مقررات کاپیتولاسیون، تدوین قانون های مدنی، آئین دادرسی مدنی، جزای عمومی ایران را به انجام رساند. از این زمان، همه قانون ها هر چند گوشه چشمی به فقه امامیه داشتند ولی گرایش آنان به سوی عرفی شدن همه نظام حقوقی و قضائی ایران بود. در دوره چهارم قانون گذاری، ماده ۱۴۵ مکرر مصوب ۱۳۰۲ / ۱۹۲۳ به قانون اصلاح تشکیلات عدلیه اضافه شد که برابر آن بار دیگر دامنه مداخله دین دانایان را محدود کردند.

دگرگونی اساسی قانون های دادگستری را پس از مشیرالدوله و امادار علی اکبر داور وزیر دادگستری کابینه حسن مستوفی الممالک به هنگام سلطنت رضاشاه هستیم. وی در ۲۰ بهمن ۱۳۰۵ / فوریه ۱۹۲۷، با انحلال «تشکیلات موجود عدلیه» ماده واحده ای به مجلس تقدیم داشت که برابر آن وزیر دادگستری می توانست بوسیله «کمیسیون های

۴۹۰ به نقل از صدرا لاشراف محسن، خاطرات، تهران، انتشارات وحید (۱۳۶۴).

افزون بر مداخله قوه مجریه در امر قضا مانند کشتن آزادی خواهان در باغشاه، مجلس نیز یک بار به محاکمه دست یازید. از این قرار که در سال ۱۲۸۷ شمسی / ۱۹۰۸ م، علی اکبر دهخدا، برای نوشتن برخی مقالات در روزنامه صور اسرافیل، به تقاضای سید عبدالله بهبهانی، بوسیله خود او و سید محمد طباطبائی محاکمه و خوشبختانه تبرئه شد. (امین ۴۹۲) شگفت آن که قاضیان استخدامی تا چند سال پس از مشروطیت از ترس دینورزان تصمیم های قضائی خود را «حکم» نمی نامیدند و آن را «رأیت به مقام وزارت» می خواندند.

میرزا حسن خان مشیرالدوله یکی از کسانی است که در بنیان گذاری دادگستری عرفی ایران نقشی اساسی داشته است. وی نخستین بار در سال ۱۲۸۶ ش / ۱۹۰۷ م، سپس در ۱۲۸۸ ش / ۱۹۰۹ م و سپس تر در سال ۱۲۸۹ و ۱۲۹۰ ش / ۱۹۱۱ م به وزارت دادگستری منصوب شد.

او، «با نیت کوتاه ساختن دست روحانیان از امور قضائی ایران ضمن تنظیم قانون تشکیلات وزارت عدلیه مورخ ۲۱ رجب ۱۳۲۸ هجری قمری [۶ مرداد ۱۲۸۹ برابر با ۱۹ ژوئیه ۱۹۱۰ م] به اصول تنظیم محاکمات نیز پرداخت؛ ولی علمای طراز اول با قانون تنظیمی مشیرالدوله به مخالفت برخاستند و برای اعمال نظر خود هشت ماده بر آن افزودند» (زهره شجعی ۱۹۵).

سر انجام در سال ۱۳۲۹ قمری (۱۲۹۰ شمسی و ۱۹۱۱ م) در دوره دوم مجلس، مشیرالدوله قانون اصول محاکمات را تهیه کرد که دینورزان به رهبری مدرس در مجلس به مبارزه با آن برخاستند. خواست آنان این بود که:

«۱ - هیچ کس غیر از مجتهد جامع الشرایط حق محاکمه و فصل خصومت در دعای شیعیان را ندارد؛

۲ - بعضی از مقررات پیشنهادی در آئین دادرسی (کذا) مثل تامین خواسته، توقیف اموال قبل از ثبوت حق است و این امر وجاهت قانونی (شرعی) ندارد؛

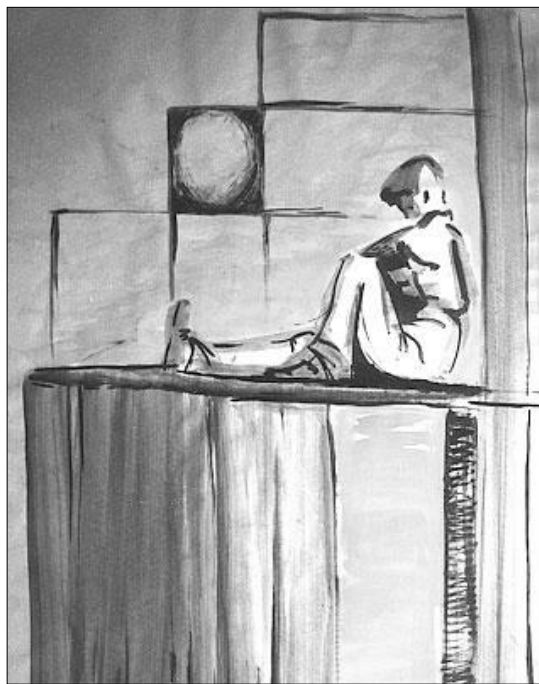
۳ - توقیف متهم قبل از اثبات مجرمیت و جاهت شرعی ندارد». (امین ۴۹۷)

سرانجام با مذاکراتی که میان مدرس و مشیرالدوله به عمل آمد چند ماده به قانون افزوده شد و سپس در کمیسیون عدلیه مجلس به نام «قانون موقتی اصول تشکیلات عدلیه و محاضر شرعی و احکام صلیحه» مشتمل بر ۳۲۵ ماده در ۲۱ رجب ۱۳۲۹ ق / سوم مرداد ۱۲۹۰ ش / ۷ ژوئن ۱۹۱۱ به تصویب رسید.

توضیح این نکته لازم است که این قانون و هم چنین «قانون اصول محاکمات حقوقی»، «قانون اصول محاکمات جزائی» و «قانون اصول محاکمات تجاری» همه عنوان قانون های موقت و آزمایشی را داشتند که تنها به تصویب کمیسیون عدلیه مجلس می رسید. (امین ص ۴۹۸ - ۴۹۷).

قانون اصول محاکمات جزائی در کمیسیونی به تصویب رسید که مدرس هم در آن عضویت داشت و موافقت خود را با آن اعلام کرد این

قانون فرانسه، دست آنان را بکلی از دعاوی تجاری کوتاه ساخت، قانون آئین دادرسی مدنی که تکلیف همه دعاوی مدنی را روشن کرد و دیگر موضوع شرعی و عرفی مطرح نمی‌شد مگر در مواردی بسیار استثنائی مانند دعاوی راجع به اصل نکاح و طلاق، قانون ثبت اسناد و املاک که محاضر شرعی دینورزان را بکلی بست و سندهای آنان را فاقد اعتبار شناخت. از آن پس قوانینی که با فقه امامیه مخالف و متناقض بود وضع شد مانند فروش مشروب الکلی، مجازات دینورزانی که صیغه ازدواج را بی‌ثبات آن جاری می‌ساختند و یا در این اواخر مجازات مردی که بی‌اجازه دادگاه حمایت خانواده، همسر دوم اختیار می‌کرد. قانون دیگری که حتما باید از آن نام برده شود قانون رعایت احوال شخصی ایرانیان غیرشیعه است که به نظر من افزون بر تاسیس نوعی خودمدیری شخصی یکی از بهترین قوانین برای حمایت از اقلیت‌های مذهبی بویژه در موضوع وراثت بود که فرصت دیگری می‌خواهد.



بدیهی است در همین دوره خلافت‌کاری‌هایی نیز رخ داد مانند جابجائی قاضیان برحسب تفسیر اصل ۸۲ قانون اساسی در سال ۱۳۱۰، اجرا نشدن قانون انجمن‌های ایالتی و ولایتی، که می‌توانست نخستین پایه جامعه مدنی را بنا نهد، ضبط و تصاحب زمین‌های مردم و یا توقیف و محاکمه و کشتن افراد به دلائل سیاسی و عقیدتی.

در دوران پهلوی دوم دوباره دینورزان نیرو گرفتند و برخی از آنان به کجروی‌هایی دست یازیدند. این بار تنها شخص دینورز به تنهایی نبود بل نهاد و سازمانی هم بوجود آمد تا حشونت و وحشیگری‌های سده‌های میانه را به گونه‌ای سازمان یافته (Institutionnalis) عمل کنند. نمونه‌ای از آن قتل احمد کسروی به دلیل انکار ضروریات اسلام، مرتد بودن و مهدورالدم شدن وی است. برای نشان دادن قدرت دینورزان

مربک از اشخاص بصیر، موادی برای اصلاح اصول تشکیلات و محاکمات و استخدام عدلیه تهیه و به موقع اجرا بگذارد تا پس از آزمایش در مدت شش ماه به مجلس شورا پیشنهاد نماید. کمیسیون‌های مذکوره چهارماه پس از تصویب این قانون منحل می‌شوند. مواد فعلی اصول تشکیلات و محاکمات و استخدام عدلیه مادام که بوسیله کمیسیون‌های فوق‌الذکر... تغییر نکرده به قوت خود باقی می‌ماند و درعین حال مواد مصوبه کمیسیون‌ها موقتا معمول بها خواهد بود».

عده‌ای از پژوهشگران مانند سیدحسن امین این ماده واحده را انحلال قوه قضائیه تلقی کرده‌اند و استدلال می‌کنند که چون برابر اصل ۷ متمم قانون اساسی، مشروطیت تعطیل بردار نیست این ماده خلاف قانون اساسی است. دکتر مصدق هم در مخالفت با این لایحه استدلالی همانند داشت.

این استدلال به گمان من درست نمی‌آید، زیرا قوه قضائیه در اصل ۲۷ متمم قانون اساسی تعریف شده است که: «محاکم شرع در شرعیات و محاکم عدلیه در عرفیات» است. آن چه را که داور منحل کرد تشکیلات عدلیه است با توجه به قوانین مقدم بر آن تاریخ (سوم مرداد ۱۲۹۰) نه خود عدلیه؛ و اگر هم منظور عدلیه باشد تنها بخشی از آن که محاکم عرفی بود منحل شد و آن قسمت دیگر از قوه قضائیه که محاکم شرع است دست نخورده باقی ماند. به هر روی، پس از گذشت دوره چهارماهه، در اردیبهشت ماه ۱۳۰۶، عدلیه جدید بوسیله رضاشاه گشایش یافت و شروع بکار کرد. در همین مراسم رضاشاه از مستوفی‌الممالک نخست وزیر خواست تا با توجه به اصلاحات عدلیه الغای رژیم کاپیتولاسیون را فراهم آورد.

چهار ماه برای اصلاحات اساسی دادگستری کافی نبود از این روی، داور، دوباره در تاریخ ۲۷ اردیبهشت ۱۳۰۶ تقاضای تمدید اختیارات برای چهارماه دیگر کرد که با وجود مخالفت مصدق مجلس اختیاراتی به کمیسیون دادگستری داد تا قوانینی را تصویب کند و آن قوانین بگونه آزمایشی به موقع اجرا گذاشته شود.

اما لوائج دولت در باره قانون مجازات عمومی و آئین دادرسی کیفری مورد تصویب مجلس قرار نگرفت.

فرآیند برپائی دادگستری نوین ایران، و کاهش اقتدار دینورزان یکی از جالب‌ترین و درخشان‌ترین بخش‌های تاریخ حقوق ایران است. به خوبی پیداست که دینورزان این اصلاحات را برنمی‌تافتند و منصب قضاوت را تنها از آن خود می‌دانستند و دادگستری نوین ایران را فاقد مشروعیت می‌شمردند با آن که داور بسیاری از آنان را نیز بکار دعوت و یا اجازه ادامه کار به آنان داده بود.

در دوران کوتاهی دادگاه‌های دادگستری استقلال خود را نشان دادند و «در یکی دو مورد... حتی شخص رضاشاه را در دعاوی حقوقی محکوم کردند» (امین ۶۱۳) تحولات این دوره عمیقاً نظام قضائی ایران را دگرگون ساخت که تنها نمونه‌هایی از آن نشان دهنده اثرهای این کار شگرف است مانند: قانون ازدواج در سال ۱۳۱۰ که حق انحصاری اجرای صیغه عقد ازدواج را از دینورزان گرفت، قانون تجارت مقتبس از

منابع غیردینی مسیر تحولات عرفی شدن جامعه را هموار می‌کند، می‌تواند مبنای درستی داشته باشد؟

خوبروی - هر نظام حقوقی در درازای تاریخی به تناسب تحولات دگرگون می‌شود. در سده بیستم میلادی، نظام حقوقی ایران با توجه به تحولات شگفت‌آور سیاسی، اجتماعی و اقتصادی در همه زمینه‌ها دگرگشت‌های فراوانی را به خود دید. می‌دانیم که نظام حقوقی در هر جامعه‌ای نمایانگر ارزش‌ها و فرهنگ آن جامعه است و کارائی آن به هنگامی است که با فرهنگ جامعه همخوانی داشته باشد. استفاده از بهترین‌ها در حقوق و قانونگذاری هنر است. از این روی، اگر در قانونی همه یا بخشی از اصول جهان شمول مانند اصول حقوق بشر اقتباس شود حاکی از هنر انتخاب بهترین است. بدیهی است که با توجه به اصل تداوم دولت‌ها وقتی ما میثاق‌های بین‌المللی را می‌پذیریم دیگر نمی‌توانیم قوانین داخلی خلاف آن را وضع کنیم. کاری که اکنون رواج دارد؛ از حقوق زنان بگیرد تا سن بلوغ و اعدام افراد کمتر از ۱۸ سال. اما، این نوع قوانین به حکم اجبار به خاطر نداشتن مشروعیت و مقبولیت در نزد مردم یا تغییر خواهد کرد و یا این که اجرا نخواهد شد. به نظر می‌رسد که مشروعیت قانون با مشروعیت حاکمان تفاوت دارد. برای اجرای درست قانون هر دوی آنان باید مشروعیت داشته باشند وگرنه قانون مشروع و مقبول با حاکمان نا مشروع تنها به زور و اجبار سرنیزه اجرا خواهد شد.

بدیهی است ادامه راه پدران بنیانگذار متمم قانون اساسی ایران می‌توانست ما را به نهایت عرفی سازی نظام قضائی برساند. چرا از آن راه نام می‌برم؟ برای آن که پدران ما به تقلید تنها اکتفا نکردند؛ اگر در جزئیات متمم قانون اساسی دقت کنیم و مقایسه و تطبیقی با قانون اساسی سال ۱۸۳۱ بلژیک انجام دهیم درایت و ذوق پدران ما روشن خواهد شد. افزون بر آنچه در پیش گفتم، بگذارید نمونه‌ای برای شما بیاورم: ترکیه از سال ۱۶۸۳ میلادی (سلطنت سلیمان قانونی) سازمان اداری فرانسه را برای تقسیمات سرزمینی پذیرفت و شاهزاده نشین‌های کرد را به زور منحل کرد و آنان را واحدهای اداری نامید. در حالی که در ایران تا نیمه دوم سده نوزدهم میلادی دربار سنه (سنندج) و حکومت اردلان‌ها به زندگی خود ادامه می‌داد. پیش از جنگ بین‌المللی یکم، عثمانی‌ها کوشش داشتند تا ملتی بر اساس مذهب بنا نهند - تا بتوانند با ارمنیان و یونانیان مبارزه کنند و ملتی یکدست را بنا نهند. همین کشور پس از شکست در همان جنگ، ملت‌سازی را بر اساس ملی‌گرایی آزادی زدا (Nationalisme liberticide) قرار داد و هرگونه ویژگی اقوام را انکار کرد. در ایران فرآیند دوباره سازی دولت ایران با متمم قانون اساسی ایران انجام شد بی آن که بخواهند کشوری مانند ترکیه بسازند که آتاتورک می‌گفت «دولتی را که بنا خواهیم کرد؛ دولتی ترک است. نه تنها دولت بل، جامعه هم باید دوباره سازی گردد تا ترکیه دولتی غربی شود». (خوبروی پاک ۲۴۷) تفاوت دو روش در این است که ملت‌سازی در ایران بر اساس قومی و یا زبان رسمی نبوده است. شگفت آن که قانون اساسی بلژیک هم زبان رسمی داشت و هم از سه

سازمان یافته کافی است توجه کنیم که کشتن احمد کسروی در اتاق بازپرس دادگستری تهران و در حضور وی رخ داد و از این جهت جرمی بود که آن را جرم مشهود می‌خوانند؛ اما هیئت وزیران پرونده را به دادگاه نظامی احاله داد و آن دادگاه سیدحسین امامی و برادرش، قاتلان، را از زندان آزاد کرد. همان سیدحسین امامی، پس از چندی به کشتن هژیر نخست‌وزیر دست زد زیرا بنا به ادعای او، هژیر اتهام دستور تیراندازی به سوی مردمی را داده بود که در تظاهرات علیه دولت، قرآن را با خود حمل می‌کردند. سرانجام می‌توان از کشتن رزم‌آرا نخست‌وزیر بدست خلیل طهماسبی و تقدیس او بوسیله دینورزان و بخشودگی او بوسیله مجلس یاد کرد.

در دوران پهلوی دوم، «میثاق حقوق اقتصادی و اجتماعی» و «میثاق حقوق مدنی و سیاسی بشر» در سال ۱۳۵۴ خورشیدی به تصویب مجلس شورای ملی رسید. تصویب این میثاق‌ها، برعکس روش کنونی تصویب میثاق‌ها، بی‌اما و اگر بود.

هدف اساسی دو میثاق بالا، این بود که اصول مندرج در اعلامیه جهانی حقوق بشر را به صورت تعهدی حقوقی در آورند. زیرا اعلامیه با همه ارزش معنوی و اخلاقی خود، موضوع قرارداد بین دولت‌ها نبوده و ارزش حقوقی آن برابر یک قطعنامه سازمان ملل است.

آنچه در دوران پهلوی‌ها بر نظام حقوقی ما گذشت بار دیگر اثبات کرد که بی‌برقراری آزادی شهروندان همه قوانین عادلانه نخواهند بود، قوه قضائیه استقلال نخواهد داشت و همه آنچه را هم که قانونی است نمی‌توان اجرا کرد. پژوهشگران تاریخ ما باید بررسی کنند که توان و نیروی رضاشاه و محمدرضاشاه در برابر نهادهای مذهبی تا چه حدی بود و آنان تا چه حدی در مانده این اختاپوس بودند و تا چه حدی مراعات آنان را می‌کردند و مقاومت دینورزان در چه بود؟ به عنوان نمونه به هنگام تاجگذاری رضاشاه، ۳۴ درصد نمایندگان مجلس شورای ملی را دینورزان تشکیل می‌دادند؛ در حالی که در پایان سلطنت رضاشاه هیچیک از نمایندگان دینورز و یا در لباس آنان نبودند. نخستین اعتراض دینورزان در سال ۱۳۰۶ خ برای تصویب قانون نظام وظیفه رخ داد. در دوران محمدرضاشاه، شمار دینورزان را از ۹۰ تا ۱۸۰ هزار نفر برآورد کرده‌اند و در سراسر ایران ۸۰ هزار مسجد و اماکن متبرک وجود داشت (فوران ۴۹۹)

تلاش - در تحولاتی که برشمردید بویژه در نکته آخری که ذکر نمودید، به نوعی مسئله ابتدای نظام حقوقی، مجموعه قوانین و نظام قضائی بر نوعی از دستگاه و فلسفه حقوق نیز مستتر است. عبارتی در توضیحات شما موضوع اهمیت منابع و سرچشمه‌ها نیز مطرح می‌شود.

نتیجه ابتدای یک نظم حقوقی و مجموعه قوانین اخذ شده بر میثاق حقوق مدنی و سیاسی بشر، عبارتست از اجبار به بازگشت و استناد مداوم به همین منبع و التزام به تطابق هرچه بیشتر با آن در عمل قانونگذاری. همانگونه که قرار دادن پایه نظام حقوقی و قوانین بر منابع دینی و اسلامی، ما را مجبور و محدود به آن منابع و به تطابق فزاینده با آنها نموده است. به این ترتیب آیا این نظر که ابتدای قوانین ما بر

می‌گفتند و می‌گویند روضه خوانی و گریه کردن را حفظ کنید و ادامه دهید؛

- تعریف نظریه حکومت در مذهب شیعه که حکومت را غاصب و سرامدان آنرا عمله ظلم می‌خواند تفاوتی ریشه‌دار میان دولت و ملت ایجاد کرد که تا به امروز هم ادامه دارد و هنوز مردم دولت را وابسته به بیگانه می‌دانند؛

- ریشه دار بودن مذهب سبب شد تا مردم، دینورزان را از معصومان تلقی کنند و مبارزه آنان با حکومت را مبارزه با معاویه و یزید بنامند.

- بی‌توجهی به مفهوم آزادی؛ چه آزادی منفی (عدم محدودیت) و چه آزادی مثبت (به معنای آزادی کردارها). همانگونه که در پیش گفتیم در جنبش مشروطه، مردم و سرامدان رهائی از بی‌قانونی سازمان یافته در میان دینورزان و حاکمان عرفی را می‌خواستند؛

- دخالت بیگانگان، به همراه ناامنی اجتماعی و اقتصادی و فساد دولت‌ها، بیگانه ستیزی و اعتقاد به همه کاره بودن بیگانگان قوی را به ارمغان آورد. در نتیجه سرامدان تفسیرهای عوام‌پسند را ترجیح می‌دادند تا هم به ساحت دینورزان تجاوز نکنند و هم به مریدپروری بپردازند؛

- اطاعت بی چون و چرا از ایدئولوژی‌های وارداتی و تاریخ‌نویسی بر اساس معیارهای آن؛

- بی‌اهمیت جلوه دادن مفاهیمی نظیر میهن، یکپارچگی سرزمینی، همبستگی قومی - ملی، که دنباله همان اطاعت از ایدئولوژی وارداتی بود؛

«فساد و زورگوئی نظام پس از مشروطیت، که باقیمانده الیگارش فاسد قاجاریه بود، منجر برقرار نشدن دولت قانونی شد که بیزاری را به همراه آورد که خود به جدائی کامل میان ملت و دولت انجامید؛

- هراس از گرفتار شدن به سرنوشت دبیران و دیوانیان که در تاریخ ایران پیشینه فراوانی دارد؛

- بی‌برنامگی سرامدان لیبرال در برابر دو نیروی مسلح به برنامه و توده مردم، که نخستین آن جنگ‌افزار مذهبی را به همراه خود داشت و آن دیگری جهان وطن بود و سوسیالیست؛

- نکته آخر این که در دوران پهلوی‌ها نه مشروعیت مذهبی صفویه و نه مشروعیت ایل ظفرنمون قاجار مطرح نبود و این سلسله نتوانست نه از نیروی مذهبی و نه از نیروی ایلی استفاده کند در نتیجه با حفظ ظواهر قانون اساسی دست به نوسازی زدند که بهائی سنگین داشت.

تلاش - دکتر خوبروی، با سپاس از همکاری صمیمانه شما در این گفتگو.



ماخذها و کتاب‌شناسی

- آبراهامیان یرواند، ایران بین دو انقلاب، تهران نشر نی، چ سوم ۱۳۷۸.

- آدمیت فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطه، تهران، انتشارات پیام (آدمیت)

جامعه زبانی متفاوت نام می‌برد ولی تدوین کنندگان متمم قانون اساسی، بکارگیری زبان فارسی را چنان بدیهی می‌پنداشتند که از نوشتن اصلی برای آن خودداری کردند.

بر عکس کشورهای همسایه، کشور ما تقریباً هیچگاه بر اساس یک قوم تنها بنیان نیافته بود. به این معنا که تنها یک قوم حاکم در مقابل قوم و یا اقوام دیگر قرار نداشت. نویسندگان متمم قانون اساسی این معنا را در اصول مختلف آن قانون مراعات کردند. گردان در ترکیه تنها در برابر تُرکان بودند و در عراق در برابر عربان؛ در حالی که در ایران با مجموعه ای از قوم‌ها روبرو بودند که با آنان همزیستی سده‌ها را داشتند. از این روی، در حالی که در کشورهای همسایه جنگ‌ها جنبه قومی داشت در ایران شورش و سرکشی بود نه قوم کشی. شمار جنگ‌های گردان در ترکیه و عراق و شمار شورش آن‌ها در ایران گویای این مفهوم است. به عنوان معترضه بگویم که پرسش اساسی برای سرامدان درون و بیرون کشور باید روش تشکیل ملت باشد نه آن که ملت چیست و کیست.

تلاش - در مجموع توضیحات شما که در عین حال یک بررسی سیر تاریخی پیدایش و تحولات در نظام حقوقی، نظام قضائی و نظام قانونگذاری در سده‌ای پیش از انقلاب اسلامی بود، به مواردی اشاره داشتید که می‌توان از آنها به عنوان تلاش‌هایی یاد کرد که کم و بیش تأسیس نظامی نوین در این حوزه‌ها و خروج آنها از حیطه سلطه شرع را در دستور کار خود قرار داده بودند. همچنین در این توضیحات بدفعات به این نکته اشاره داشتید که روحانیت پاسدار نظام سنتی و شرعی، در تمام طول این مدت به مخالفتها و مقاومت‌های خود در برابر این تلاش‌ها ادامه داده و به جدال با آن پرداخت.

اما درخور توجه این که آنچه از این جدال و مقاومت در میان روشنفکران و سرامدان سیاسی و فرهنگی غیردینی جامعه بازتاب می‌یافت، یا بهتر بگوئیم، مورد توجه قرار می‌گرفت؛ مضمون سیاسی آن بود و تنها مخالفت روحانیت مبارز با حکومت وقت تعبیر می‌شد. گروه بزرگی از این نیروها عنایت چندانی به مضمون این جدال که در جهت حفظ سلطه نگرش دینی و حفظ نظام سنتی بر نظام نوین‌پاد حقوقی یا قضائی بود، نمی‌شد. پرسش اینجاست که چرا هرچه از دوره آغازین مشروطیت دور می‌شدیم سرامدان جامعه ما در بسیاری از حوزه‌های اجتماعی نسبت به اهمیت نظام حقوقی و حکومت قانون و دستگاه قضائی و قانونگذاری بی‌توجه‌تر می‌شدند؟

خوبروی - گمان می‌برم که توضیح همه علت‌های بی‌توجهی سرامدان به اهمیت نظام حقوقی و حکومت قانون، نیاز به فرصت بیشتری دارد. بنابراین تنها به یاد آوری برخی از علل اساسی آن می‌پردازم:

- ریشه‌دار بودن خرافات در فرهنگ جامعه و می‌دانیم که به قول آندره مالرو، خرافات ریشه‌دارتر از مذهب است. جمله هانا آرنه را که در پیش گفتیم از یاد نبریم ما از خرافات رهائی نیافتیم و این یکی از دلایل نرسیدن به آزادی بود. نتیجه آن شد که سرامدان کثر راه‌هایی نظیر آنچه را که آل احمد و یا شریعتی می‌گفتند برگزیدند. بیهوده نبود که

- احتشام السلطنه، خاطرات، ژوار، تهران ۱۳۶۷، ص ۸۷ (احتشام السلطنه)
- رضا افشاری، نقض حقوق بشر در جمهوری اسلامی ایران، مجله ایران نامه سال نوزدهم، شماره ۲ - ۱ زمستان ۷۹ و بهار ۱۳۸۰ / ۲۰۰۱ م (افشاری)
- امامی، حسن، حقوق مدنی، ج. ۴، کتابفروشی اسلامی، تهران ۱۳۵۰ (امامی).
- امین، حسن، تاریخ حقوق ایران، دایره المعارف ایران، تهران، ۱۳۸۲ (امین).
- جعفری لنگرودی محمدجعفر، ترمینولوژی حقوق، تهران گنج دانش ۱۳۷۶ (جعفری)
- خوبروی پاک، محمد رضا، Une R publique ph m re au Kurdistan, L Harmattan, Paris, 2002
- راوندی، مرتضی، سیر قانون و دادگستری در ایران، نشر چشمه، تهران ۱۳۶۸ (راوندی).
- زرگری نژاد، غلامحسین، رسائل مشروطیت، ۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت، انتشارات کویر، تهران ۱۳۷۴ (زرگری)
- زرین کوب عبدالحسین، روزگاران، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۸۰ (زرین کوب)
- شجعی زهرا، نخبگان سیاسی ایران، جلد یکم، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۲، (شجعی)
- فوران جان (John Foran)، مقاومت شکننده، تاریخ تحولات اجتماعی ایران، موسسه خدمات فرهنگی رسا، تهران ۱۳۷۷ (فوران)
- لمبتون ا.ک. س. مالک و زارع در ایران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۳۹ (لمبتون).
- محیط طباطبائی محمد، دادگستری ایران از انقراض ساسانی تا ابتدای مشروطیت، تهران، وحید ۱۳۴۷ (محیط طباطبائی)
- منصورالسلطنه مصطفی، حقوق اساسی، تهران ۱۳۲۷ ق (منصورالسلطنه)
- هوشنگ ناصرزاده، مجموعه کامل قوانین حقوقی، تهران، انتشارات خورشید، ۱۳۷۷ (ناصر زاده)
- ناطق هما، ایران در راه یابی فرهنگی، خاوران، پاریس، ۱۳۷۵ (ناطق)



پایگان دیانت در مواجهه با سیاست نوین عصر مشروطیت

— به نظر من جریان ایدئولوژیک شدن مذهب در دهه بیست و ظهور عریان بنیادگرایی و بازگشت به خویشتن دهه‌های بعدی، همانطور که از بی عملی به اصطلاح مشروطه‌خواهان در دوران پسین نشأت گرفته، بیش از آن ریشه در همان آموزش‌هایی دارند که مشروطیت و تجدد را به آینده عبرت پایگان مذهبی، چه مشروطه‌خواهان و چه مشروطه‌خواهان تبدیل کرد و در آن وقت بود که با استقرار نهادهای مشروطیت پایگان مذهبی فهمید که باید محدوده اقتدار خود را با توجه به پیشرفت زمانه و تغییر و تحولاتی که به وقوع پیوسته است، تعریف کند.



گفتگو با علی اصغر حقدار

متورالفکر به دنبال آشنایی با فرهنگ و تمدن مدرن، در برابر علمای سنتی قرار می‌دادند. شاید بتوان هر دو چالش را در نگرش‌های دینی به سیاست دخیل دانست.

برای اینکه بهتر بتوان به شرایط آن دوران پی‌برد، آگاهی از سیر رهیافتهای علمای دینی به سیاست ضروری است. سیری که در تبار نزدیک خود به دوران صفویه و رسمیت یافتن مذهب تشیع در ایران برمی‌گردد و در زمینه‌های باستانی‌اش در ایده‌های ایرانی فره ایزدی و آموزه‌های اسلامی، جای دارد. در حقیقت کنشها، واکنشها و ایده‌هایی که علمای سنتی در برابر حوادث عصر قاجاریه و بخصوص پدیداری مشروطیت در ایران از خود ظاهر می‌ساختند، معطوف به گذشته‌ای تاریخی است که بنیانهای معرفتی و اعتقادی را در خود جای داده است. (سیر تاریخی رهیافتهای سنتی به امور سیاسی را من به اجمال در کتاب «قدرت سیاسی در اندیشه ایرانی از فارابی تا نائینی» آورده‌ام).

با تکیه بر این زمینه تاریخی و معرفتی می‌توان به پرسش سؤال شما پرداخت؛ در این رابطه باید گفت که در پیش زمینه‌های وقوع انقلاب مشروطیت، علمای شیعه با غاصب دانستن هر نوع حکومتی در زمان غیبت، حاکمان وقت را غاصب امر امام می‌دانستند و عده‌ای بر اساس این دیدگاه، از سیاست دوری می‌جستند. اما عده دیگری از علمای آن دوران، با توجه برخی از متون کلاسیک دینی، همکاری با حاکمان را از باب «المماشاه مع خلفاء الجور» جایز دانسته و در مسائل سیاسی دخالت می‌کردند. این گروه از علما حلقه واسط میان رعیت و دربار را بر عهده داشتند و به غیر از موارد استثنایی که منافعشان ایجاب می‌کرد، در کنار دربار و حاکمان جور بودند.

مسائل مالی و اخذ وجوهات شرعی به همراه در دست داشتن امور قضایی، اصلی‌ترین موارد حضور علما در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی ایران زمان قاجاریه بودند؛ همانطور که از متون دینی بر می‌آید، ریشه و

تلاش - در ایران کنونی رابطه دین و سیاست یکی از گسترده‌ترین بحث‌های جاری در جامعه اهل فکر و فرهنگ، به ویژه در حوزه اندیشه سیاسی است. کم نیستند کسانی که می‌گویند در ایران تقریباً بدون استثناء در همه دوره‌های تاریخی، این دو رکن جامعه کم و بیش در بند یکدیگر اسیر و تار و پودشان درهم تنیده بوده است. اما برآمد جریانی که برای نخستین بار ضرورت جدائی این دو را طرح کرده و آن را راه توفیق سیاست و اقبال دین می‌داند، شاید بتوان به آغاز جنبش مشروطه نسبت داد.

اما پیش از پرداختن به موضوع فوق بفرمائید، در آستانه بیداری ایرانیان و دوره فراهم شدن مقدمات این جنبش، رابطه دین و سیاست چگونه و یا به قول دکتر جواد طباطبائی میان دیانت و سیاست در ایران چه نسبتی برقرار بوده است؟ آیا اساساً در آن زمان نگرش دینی یکدستی به سیاست، در میان پایگان مذهبی - آخوندها - سلطه داشت؟

حقدار - دوران قاجاریه همانطور که از نظر تحول فرهنگی و اجتماعی ایران دارای اهمیت است، از نظر دگرگونی که در جایگاه دینداران به وجود آمد و رابطه آنان با دربار و اقشار مردم را تحت تاثیر قرار داد هم دارای اهمیت است. برخوردهایی که در آن دوران از سوی پایگان دینی نسبت به مسائل سیاسی و اجتماعی به وقوع می‌پیوست، علمای دینی را با چالش‌های تازه‌ای مواجه ساخته بود؛ بخشی از این چالشها و هماوردها از سوی دیندارانی بود که از درون دین قدمائی برمی‌آمدند و جریان‌های دینی نوآئینی را پایه گذاشتند که بر جریان دینی بعد از خود، در زمینه‌های اعتقادی، اجتماعی و سیاسی تاثیرات بسزایی گذاشت. اما چالش دیگری هم که فرهنگ دینی را با مشکلات جدی مواجه ساخته بود، از بیرون آموزه‌های دینی برمی‌خاست و نشأت گرفته از درک و دریافت‌هایی بود که برخی از نخبگان سیاسی و فرهنگی تجددگرا و

یک‌سو همان رهیافت سنتی اندرزنامه نویسی را به سیاست داشتند. از سوی دیگر، سیاست را از دیدگاه فقهی می‌نگریستند. از طرفی با تأثیرات گذرا و ظاهری که از منورالفکران گرفته بودند، در طیفی به تأیید لزوم دگرگونی در سیاست روی آوردند و در طیفی دیگر خواستار حفظ وضع موجود بودند. «رساله دخانیه» اثری از میرزا حسن کربلایی که همزمان با وقوع حرکت اجتماعی علیه قرارداد رژی نوشته شده، نمونه‌ای از مخالفت پایگان سنت دینی در معارضه با مدرنیته سیاسی و اقتصادی بشمار می‌رود. از طرف دیگر با شیوع نوآیین‌های مذهبی و اعتقادی، عده‌ای از دین باوران حوزه سیاست را خارج از حوزه دیانت می‌خواندند و با تعبیری که میرزا آقاخان کرمانی با تبیین دیدگاه نوآینی دینی، در کتاب «هشت بهشت» که بر اساس متافیزیک بایه و ازلیه آن را نوشته است، یک دهه قبل از صدور فرمان مشروطیت، با جداسازی امر دینی از امر سیاسی، ارجحیت نظام سیاسی مشروطیت را بر حاکمیت استبدادی به اثبات رساند و برخی از نهادهای مدرن سیاست را با مزایای آنها برای انتظام جامعه بیان نمود.

در واقع برای روشنگری دقیق نقش علمای سنتی در سیاست عصر مشروطیت باید به سرآغازهای ورود همه عنصر دیانت در سیاست قاجاریه چه در لزوم کسب مشروعیت دینی بنیانگذار آن سلسله و چه در جریان جنگهای ایران و روسیه بپردازیم که خصوصاً آن جنگها، نقطه آغاز برخورد ایران و مدرنیته و شروع تلاطم و دگردیسی در نگاه دیانت به سیاست است.

تلاش - در روایت‌های تاریخی گفته می‌شود؛ در جریان جنگهای ایران و روس به ویژه در آغاز دور دوم آن که بار دیگر به شکست ایران انجامید، پایگان دین نقش بسیار فعالی داشتند. و تحریض فتحعلی شاه قاجار در صدور فرمان «جهاد» با «کفار» روس را باید به پای آنان نوشت. گفته می‌شود بسیج گسترده مردم در دفاع از این جهاد، اساساً حاصل فتوهایست که توسط بزرگان این قوم صادر شده بود. علیرغم این نفوذ گسترده و تأثیر کلام بر شاه و رعیت، این پرسش پیش می‌آید که آنها چرا سرکردگی جهاد را به شاه وقت می‌سپارند؟ و بر مبنای کدام نظریه دینی بود که اطاعت مسلمین از سلطان واجب و مخالفتشان با وی مستوجب غضب الهی قلمداد می‌شد؟ نظر به «جائر بودن» حکومت غیر ولی امر چگونه مشروعیت فرمان به جهاد شاه پذیرفته بود؟

حقدار- نخست اینکه بسیج گسترده مردم در جهاد علیه روسها را حاصل فتوای علما دانستن، دیدن تنها بخشی از رویدادهای تاریخی آن دوران است، آن هم نه به صورت نقش بسیار فعال علما، بلکه نقش پایگان دینی در آن جریانات - چه حضور در اردوی جنگی فتحعلی شاه در چمن سلطانیه و چه در صدور فتاوی جهادیه، همه با روحیه ای منفعلانه بود؛ می‌دانید که از یک طرف وجود شخص مقتدر و آگاهی چون میرزا عیسی قائم مقام فراهانی بود که صدور آن فتواها را موجب شد.

به نوشته رضاقلی خان هدایت «جناب قایم مقام میرزا عیسی فراهانی رساله جهادیه جمع کرد و خلق ایران را بر مدافعه روسیه رغبت و شفع

پایه این برخوردها از سوی علمای دینی به نائب مناب بودن مجتهدان در زمان غیبت و مساله امامت در اصول اعتقادی شیعیان برمی‌گردد که بر اساس احادیث منقول، راویان احادیث متصدیان دینی در عصر غیبت خوانده شده‌اند و در واقع همانطور که فقهای چون میرزای قمی و کاشف الغطا و... در عصر قاجاریه در مکتوبات خویش به آن پرداخته‌اند، حاکمان واقعی در جامعه شیعه، مجتهدانی هستند که امر حکومت را به پادشاهان تفویض کرده‌اند؛ در زمان جنگهای ایران و روسیه هم فتحعلی شاه با استناد به این عقیده، علما را به صدور احکام جهادیه ترغیب کرد و لشکریان خود را به استناد آن احکام در برابر روسیه آراست. بنابراین هر نوع حکومتی در زمان غیبت از نظرگاه شیعیان، حکومت غصبی بوده که حق امام را از آن خود کرده و چون روایات دلالت دارند بر نیابت علما از امام غائب، پس حکومت واقعی باید از آن فقها باشد؛ ایده‌ای که پیش از آن دوران در برخی از رسالات و تألیفات علمای دعوت شده از سرزمینهای عربی به ایران عصر صفویه تبیین شد و در عصر قاجاریه منسجم‌ترین شکل آن را ملا احمد نراقی در کتاب «عواید الایام» عرضه داشت.

در این دیدگاه شیعی، تمامی لایه‌های سیاسی و اجتماعی نشأت گرفته از آموزه‌های مذهبی بوده و حدود اختیارات حاکم که همان نائب امام زمان و فقیه دارای ولایت الهی است، از احکام فردی تا مسائل جمعی را شامل می‌شود و جایی برای جدایی حوزه سیاست از دیانت باقی نمی‌گذارد.

بر اساس این دیدگاه بود که در زمان قاجاریه میرزای قمی، اجازه جهاد را به پادشاه وقت صادر می‌کرد. کشف‌الغطاء حکمران را دارای سلطنت عرضی و سلطان مأذون از مجتهد می‌دانست. ملاعلی کنی اکثر امور قضایی و مالی تهران را در دست داشت. حجه الاسلام شفتی مالک‌الرقاب اصلی اصفهان بود و به اجرای احکام شریعت می‌پرداخت و ظل‌السلطان مجری دستوراتش بود.

(این تلقی را به شیوه‌های مختلف می‌توان در میان علمای سنتی که به مشروطه خواه نامیده شده‌اند هم دید و در میان مشروعه‌خواهان هم همین دیدگاه بوده که مبنای مخالفت با نهادهای نوین سیاسی و اجرایی قرار گرفته است.) به دیگر سخن اگر بخواهیم از واژگانی که ونسا مارتین در تألیف خود *Islam and Modernism: the Iranian Revolution of 1906* به کار گرفته استفاده کنیم، در عصر مشروطیت شاهد نقطه چرخشی هستیم در فرو ریختن «نظم کهن» و مقدمات «نظم جدید»؛ یعنی در آن زمان اسلام شیعی ایدئولوژی حامی دولت و بمثابة رکن اصلی نظام قضایی و تکلیفی بشمار می‌رفت و مشروطه‌خواهی نماینده نظم جدیدی بود که در ارکان سیاسی و اجرایی کشور با تدوین قانون اساسی عرفی و برپایی پارلمان ظاهر شده بود.

بنابراین در آستانه رویداد انقلاب مشروطیت ایران، دیدگاه ثابت و واحدی در میان پایگان دین نسبت به سیاست وجود نداشت و هر کسی از سردمداران دیانت بسته به دریافت خویش از اصول و آموزه‌های دینی به امور سیاسی جاری وارد شده و از ظن خویش همراه یا مخالف مشروطیت شده بودند؛ در واقع در رویدادهای مشروطیت، دینداران از

آن یا در برابر آنست. در هر صورت در آستانه ورود ایران به دوران جدید، مردم از مجرای توجیهات شرعی آخوندها حضور و کارکرد حکومت را می‌پذیرفتند. بهترین نمونه هم این که در جریان جنگهای ایران و روس و شاه وقت و سردار و فرماندهان جبهه ایران (شاهزاده عباس میرزا و میرزاقائم مقام فراهانی) برای بسیج لشکریان خود متکی به نفوذ فرمان خود نبودند و برای این امر ناگزیر از اقناع «علمای دین» به صدور فتواها - جهادیه‌ها - بودند. آیا «مماشات با حاکم جائز در عصر غیبت» از سوی بخشی از آخوندهای شیعه یکسویه بود یا این که در حوزه سیاست، از سوی دستگاه حکومتی، روشنفکران و رجل ایران هم برای دستیابی به افکار عمومی و به آرای مردم «خط مماشات» دیده می‌شد؟

حقدار - در پاسخ به سؤال شما ذکر دو نکته اهمیت دارد: اول اینکه تا پیش از استقرار مشروطیت و حتی تا چندی پس از آن، جامعه ایران از شکل سنتی خویش خارج نشده بود و می‌دانید که سرآمدن جوامع سنتی - با تفاوت فرهنگی که میان آنها بود - متصدیان دینی بودند؛ اینان امور اخلاقی، اجتماعی و... جامعه را در دست داشتند و بالتبع حوادثی مثل وقوع جنگها و برخوردهای نظامی از آبشخور فتاوی شرعی و برآمده از اعتقادات دینی بودند؛ بنابراین در سالهای جنگهای ایران و روسیه که در سپیده دم آشنایی ایران زمین با غرب مدرن به وقوع می‌پیوستند، طبیعتاً مرجع تشخیص درستی یا نادرستی رویدادها هم همان سرآمدن زمانه یا به تعبیر شما پایگان مذهبی بودند و اگر در اسناد تاریخی مطالبی نظیر صدور احکام جهادیه و یا فتاوی علمای شیعی به ثبت رسیده، ناظر به همین مسئله است و از دیدگاه امروزین نمی‌توان، پایگان مذهبی آن دوران را بیرون از ارکان حکومتی بشمار آورد؛ اگرچه بخشی از این پایگان به خاطر تأمین منافع خود، با حکام وقت مجادله می‌کردند و خواستار حق بیشتری بودند که این بحث دیگری است و فرصت دیگری می‌طلبد. دوم اینکه همانطور که در پاسخ قبلی گفتم، این ایده در میان علمای شیعی از دوران غیبت امام دوازدهم، مطرح بوده و به تناسب شرایط زمانه، در بین اعضای پایگان مذهبی به اشکال و اقسام مختلفی جلوه گر بود. در واقع برخوردی توجیهی نسبت به حفظ و یا گسترش مقام مذهبی در ارکان حکومتی بوده است. مثلاً در دوران صفویه این ایده تا اندرون شاهی راه می‌برد و در دوران قاجاریه، توجیهگر دستیابی پایگان مذهبی به مقام قضاوت و امور مالیه (شرعی) بشمار می‌رفت. با لحاظ این دو نکته، در حقیقت دستگاه حکومتی قاجاریه در جریان جنگهای ایران و روسیه نه از نظر مماشات، بلکه از جهت اینکه جامعه در شرایط سنتی بسر می‌برد و به غیر پایگان مذهبی، تکیه گاه دیگری وجود نداشت، مجبور بودند که برای توجیه شرعی مقابله با مهاجمان به احکام جهادیه متوسل شوند؛ توجه داشته باشید که تنها برای توجیه نه برای راه‌اندازی جنگ که از آن در زبان دینی تعبیر به جهاد می‌شود؛ چرا که حتی اگر از منظر دینی هم به آن وقایع بنگریم، برخوردهای ایران با روسیه از حوزه مصداقی جهاد شرعی خارج بود و اصلاً عده ای از پایگان شیعی، مساله جهاد را همانند خود

افزود. از طرف دیگر علمای آن دوران در برابر رخدادهای سیاسی، یک کل صنفی را تشکیل نمی‌دادند که متفقا علیه روسها و در دفاع از ایران اقدام به صدور فتاوی بکنند و به اصطلاح نقش فعالی داشته باشند؛ به تعبیر رضاقلی هدایت در زمانی که جنگهای دوم با روسیه منجر به انعقاد قرارداد ترکمنچای شد، «اعاظم آذربایجان نیز مذبذبین بین ذالک بودند، گروهی از نایب‌السلطنه خایف و مایوس و جمعی به سردار روسیه مایل و مأنوس به مضمون یحب الانقلاب ولو علینا، هر کس از راهی به فتنه انگیزی رغبت داشت.» تاریخ مواردی را به ما گزارش می‌کند که حتی برخی از این علما، با مهاجمان روسی همدست بودند و یکی از آن نمونه‌ها، ماجرای مجتهد تبریزی است که در غیاب عباس میرزا، از فرماندهان و ۳۰۰۰ صالادات روس در تبریز پذیرایی می‌کرد و به حمایت از آنان برخاسته بود. مراد ارسال عرایض و دعوت آقامیر فتح است که آن جریان را هدایت در روضه الصفای ناصری اینگونه گزارش می‌کند «و مقارن این حال شهر به هم آمده هیاهو برخاست... آقامیر فتح ولد جناب علامه‌العلمای حاجی میرزا یوسف تبریزی که بعد از فوت پدر بزرگوار به حکم وراثت امام و پیشوای اهل تبریز بود و ساغر خاطرش از باده غرور و جوانی لبریز در حفظ شهر و شهریان اطاعت نیارال روسیه را اولی و انساب و به صرفه وقت اقرب دانسته... و از تسلیم و تمکین روسیه سخن راند و عموم اهالی شهر را با خود مطابق و موافق کرد.» گذشته از این مسائل همانطور که در پاسخ قبلی توضیح دادم، تفویض امر جهاد به شاه وقت، نشأت گرفته از همان ایده کنار آمدن (مماشات) با حاکم جائز در عصر غیبت بود و در این رابطه به یک نکته اساسی هم توجه داشته باشیم که آن تفویض هم فقط منوط به اجرای حکم جهاد بود و به حوزه‌های دیگر حکومتی که از نظر شیعیان در زمان غیبت غاصب است، ارتباطی نداشت. ایده‌ای که در همان دوران با حکومت مأذون از مجتهد به توجیه عملکرد قاجاریه می‌رسید و به این ترتیب غاصب بودن حکومت و حضور آن را در جامعه می‌پذیرفت.

در واقع به تعبیری که ملا احمد نراقی در معراج‌السعادة آورده است «سلاطین عدالت شکار و خواقین معدلت آثار عالم پناه» که از «جانب حضرت مالک الملک برای رفع ستم و پاسبانی عرض و مال اهل عالم معین شده»، یکی از توجیهاتی است که جریان غالب پایگان شیعی در جمع میان غاصب بودن حکومت در عصر غیبت و مماشات با آن را بیان کرده است. (ر.ک: معراج‌السعادة، ص ۴۸۵) بدین ترتیب حکومتی که در نظر جائز بود، در عمل عادل از کار درآمد؛ بنابراین روشن شد که پایگان دینی وقت به خاطر ایده‌ای که در برقراری حکومت جائز عادل در زمان غیبت داشتند و هم به خاطر اینکه خود عاری از قدرت جنگی بودند، امر جهاد را به شاه وقت تفویض می‌کردند و همانطور که گذشت، در تعارضی که میان عمل خود و نظر دینی داشتند، به توجیه شرعی جائز بودن حکومت از منظر اجرای احکام شرعی توسط همان سلطان، عمل جهادی حکومت غیر ولی امر پذیرفته می‌شود.

تلاش - یکی از پایه‌های اصلی پرسش‌های ما در این بحث و در باره آن دوره، البته سیاست دولت‌های وقت ایران و نقش و نفوذ آخوندها بر

روشنفکران و اهل سیاست به منظور بهره‌گیری از پایگان مذهبی برای به حرکت آوردن مردم و ایجاد تغییرات در نظام سیاسی - اجتماعی؟



حقدار- پیش از جواب سوال شما ناچار از یادآوری نکته‌ای هستم. در جریان مشروطیت، پایگان مذهبی بیشتر منفعل بودند تا فعال؛ همانطور که در جواب قبلی هم اشاره کردم، در نخستین دوران رویارویی ایران زمین با مدرنیته، جامعه در تمامی شرایط سنتی بود و به تحقیق سرآمدان آن را پایگان مذهبی تشکیل می‌دادند. اما این نکته را هم از یاد نبریم که مشروطیت محصول مدرنیته و ایده‌ای غیر سنتی و غیردینی بود و با زمینه‌هایی که برای انقلاب مشروطیت شمرده شده و در میان آنها کمتر از دیگر علل و عواملی نظیر پوسیدگی نظام سیاسی قاجار، بن‌بستهای جدی در فرهنگ دینی، دگرگونی در امور تجاری، عنصر دیپلماسی و... بحث شده است، جریان محتوم تجددخواهی ایرانیان را به مشروطیت پیوند می‌زد و حتی اگر پایگان سنتی دین هم آن را تأیید نمی‌کردند، همچنان که عده‌ای متنابه از آنان همین کار را کردند، باز هم مشروطیت نه خفه می‌شد و نه متوقف می‌شد؛ به نظر می‌رسد که با توجه به تحقیقات جدیدی که در رابطه با مذهب و مشروطیت انجام گرفته، بایستی در ایده‌های پیشین که پایگان مذهبی را رهبران مشروطیت می‌دانستند، تجدید نظر جدی صورت بگیرد. امروزه ثابت شده که بیشترین قشر شرکت کننده در انقلاب مشروطیت در طیف پایگان مذهبی از میان کسانی بوده که دگرگونی اعتقادی را از سر گذرانده بودند و همراه با تجدید مطلعی در امر دینی، خواستار تجدید مطلعی در امر سیاسی هم بودند. بنابراین حضور آخوندها در جریانات سیاسی و اجتماعی دورانی که منجر به استقرار مشروطیت شد، از جنگهای ایران و روسیه تا ماجرای رژی و خود مشروطیت، نه نتیجه استعداد آنها بود، نه برآمده از ابتکارشان و نه حاصل تحریض و تشویق روشنفکران. بلکه حتی منابع تاریخی خلاف این برخوردها را ثابت می‌کنند و به تعبیر شما بیشترین اقدامات پایگان مذهبی به رویدادهای آن زمان، واکنشهایی بر خلاف جریان تاریخ و بازدارنده بود. به عنوان نمونه‌ای از این موارد همانطور که پیش از این اشاره کردم، «رساله

حکومت در دوران غیبت از موضوعیت عاری می‌دانستند و از طرف دیگر به نظر می‌رسد که غیرت وطنی بر توجیه شرعی آن جنگها غلبه داشت و به همین خاطر آحاد مردم شرکت کننده در جنگ را غیر از شیعیان، اقلیتهای دیگر دینی هم تشکیل می‌دادند. بنابراین آن چیزی که به تعبیر شما «افکار عمومی و آرای مردم» خوانده شده و در آن هم با توجه به شرایط آن زمانه می‌توان به دیده تردید نگریست، از باب تأمین «مماشات...» نبوده، بلکه به نظر می‌رسد این اقدامات با در نظر گرفتن منسها و ایده‌های نخبگان نوگرای آن دوران، برای اتمام حجت بر پایگان مذهبی بوده است. گذشته از این مسائل با بنیاد احکام جهادیه بر فرض شما چطور می‌توان همکاری برخی از افراد همان پایگان دینی را با متجاوزان روسی و یا همیاری بعضی از دینداران را با سپاه روسیه در سرزمینهای اشغالی توجیه کرد؟ از سوی دیگر چطور می‌توان چشم پوشی پایگان مذهبی را از سرزمینهای تصرف شده که روزگاری به تعبیر آنها جزو زمینهای مسلمانان و در دایره دارالاسلام قرار می‌گرفته، از دیدگاهی که شما مطرح می‌کنید تبیین کرد؟ مگر می‌توان از پایگان دینی حکم جهاد بر علیه مسلمانان صادر کرد و سربازان ایرانی را از پوشیدن چکمه‌های چرمی به خاطر اینکه نجاست را منتقل می‌کنند، ممانعت کرد و باز هم سخن از نفوذ احکام جهادیه به میان آورد؟ به نظر من پیش از اینکه احکام جهادیه و صدور فتاوی آن دوران را به عدم نفوذ فرمانهای حکومتی مرتبط کنیم، بایستی هم به شرایط زمانه توجه داشته باشیم و هم به تفکیک ایده «مماشات با...» از حوزه سیاست اجرایی که برخی از نخبگان سیاسی و فرهنگی ایران زمین عملی می‌کردند دقت کنیم؛ تواریخ هم مؤید این مسئله هستند که نخبگان نوگرای آن دوران بیشتر از آنکه دغدغه جلب حمایت پایگان دینی را داشته باشند، چه در رویدادهای جنگی و چه در دیگر رویدادهای سیاسی و اجتماعی، در پی عملی کردن نقشه‌های اصلاحی خود بودند و یکی از چندین نمونه از آن موارد را به نحوه برخورد عباس‌میرزا با آخوندهای تبریزی پیدا کرد که در هیچ امر سیاسی اجازه دخالت به آنها نمی‌داد و حتی در برخی مواقع که آنان اظهارنظری می‌کردند، با عتاب و مقابله جدی شاهزاده قاجار روبرو می‌شدند.

تلاش - عبدالهادی حائری در اثر خود «تشیع و مشروطیت» می‌گوید: «مهمترین نیروی پشتیبان انقلاب مشروطیت همانا علما بودند. اگر انقلاب را تأیید نمی‌کردند مسلماً در نطفه خفه می‌شد.» وی همچنین در همین کتاب می‌نویسد: «تحت تأثیر سیدجمال‌الدین اسدآبادی در آن زمان اینگونه تبلیغ می‌شد که میان مشروطه‌خواهی و اسلام شیعه تفاوتی وجود ندارد.» این که این سخنان تا چه میزان حقیقت داشته‌اند، یک امر است، اما نظرات و سخنان و عمل برخی از روشنفکران صدر مشروطه که می‌کوشیدند، آرمانهای مشروطه‌خواهی خود را هرچه نزدیکتر و بی‌تعارض‌تر با «اسلام شیعه» تعبیر و تفسیر کرده و جلوه دهند، امر دیگر است. حضور آخوندها در جنبشهای پیش از وقوع انقلاب مشروطیت تا چه میزان نتیجه استعداد، ابتکار و عکس‌العمل آنها نسبت به تحولات دوران بود و تا چه میزان حاصل تحریض و تشویق

تاریخ دخانیه میرزا حسن کربلایی» است که به واقع ادعای مدینیت و مدنیت جدید است. اما اینکه در آن دوران جریانی شکل گرفت که در صدد جمع میان شریعت سنتی و مدینیت مدرن بود، حکایت از نضج و شکل‌گیری پدیده‌ای بود که تازه داشت آموزه‌های سنتی را به موزه تاریخ می‌سپرد و دل در گرو مدرنیته داشت. نمونه بارز اینگونه از نخبگان میرزایوسف خان مستشارالدوله بود که با تدوین رساله «یک کلمه»، سعی در تطبیق آموزه‌های دینی با اصول مدرن داشت و همانگونه که میرزا فتحعلی آخوندزاده بر ناهمگونی آن تأکید داشته، باید دریافت و یافته‌های آن را به مسلخ انتقادی سازنده و واقعی برد، ادغامی که در بن‌بستهای باورهای آشفته به نتیجه محتوم خود رسید و راه به جایی نبرد.

بنابراین در جریان انقلاب مشروطیت، همانطور که در مساله احکام جهادیه گذشت، پایگان مذهبی سهم کمی داشتند و در صورت منفعلانه و از پی تأمین منافع مالی و حفظ اقتدار بر جماعت درمانده، به صفوف مشروطیت پیوستند و طبیعی است که در چنان شرایطی هم بایستی بخشی از نخبگان فرهنگی و فعالان سیاسی، برای بهره‌برداری از موقعیتی که آخوندها داشتند و برای گسترش رویدادهای مشروطیت به آنها روی می‌آوردند؛ البته این نکته را هم از نظر دور نداریم که همان روی‌آوری به اصطلاح تاکتیکی هم خالی از برخی مسائل نبود. نظیر برخوردی که ناظم‌الاسلام در تاریخ بیداری ایرانیان از آنها سخن گفته و یا محیط مافی در «تاریخ انقلاب ایران» از سیر حوادثی سخن به میان آورده است که در آنها، فعالین مشروطه‌خواه، با چه ترفندهایی پایگان مذهبی را به داخل مبارزه می‌کشاندند.

تلاش - آیا فکر نمی‌کنید؛ با توجه به اهداف مشروطه پذیرش این نظر را مشکل می‌کند که ریشه پیوستن روحانیت شیعه به این جنبش - یا حداقل بخشی از آن - در جهت حفظ اقتدار و امکانات خود و یا حفظ نظام سنت بود؟ آخوندهای مشروطه‌خواه در عمل مدافع جنبش اجتماعی بودند که در صورت پیروزی حوزه نفوذ این قشر را محدود و از قدرت آن می‌کاست. بی‌تردید در چهارچوب حکومت قانون و تأسیس نهادهای دولت مشروطه و نهاد قانونگزاری، دادگستری و نظام قضایی عرفی و یا تأسیس نظام آموزشی نوین، حفظ نظام سنتی ناممکن می‌شد.

حقدار - اتفاقاً" توجه به اهداف مشروطیت و فراتر از آنها، بنیانهای فرهنگی و مؤلفه‌های سیاسی مشروطه، منفعل بودن آخوندها را در جریان مشروطیت بهتر حل می‌کند و آسانتر می‌توان به فهم نادرست آنان از مشروطیت و تلاشهایی که برای آن انجام دادند، دست یافت. در واقع اگر بخواهیم دقیقتر به مساله مشارکت پایگان مذهبی در جنبش مشروطیت بپردازیم، بایستی دو مرحله را از هم دیگر جدا کنیم: مرحله‌ای که شور انقلابی بر مدافعان سنتگرای مشروطیت مستولی شده بود و آنان بدون آگاهی اساسی از نظام جدید، با آن همراهی می‌کردند. آنان در این مرحله فقط و فقط در پی حفظ وضع موجود خویش بودند

که تقریباً از دوران ناصرالدین شاه گهگاهی بصورت آشکار و بیشتر پنهان دچار تشبهایی با حکومت بود. مرحله دوم در زمانی است که مشروطیت در آستانه استقرارش در ایران، روشنتر و شفافتر از پیش شده و برخی از نخبگان سیاسی و فرهنگی، در گفته‌ها و نوشته‌هایشان اعم از رسالات و روزنامه‌ها، از واقعیت مشروطیت سخن می‌گویند؛ در این مرحله حقانیت سنتی مشروطه‌خواهان بر ظاهر سازی سنت‌گرایان مشروطه‌طلب، غلبه دارد و بی‌تردید با پشتوانه‌های تاریخی و معرفتی و اعتقادی که پایگان مذهبی از گذشته خود تا دوران مشروطیت کشیده بودند، در اینکه مشروطیت مدافع حقوق اجتماعی و محدود کننده اقتدار مذهبی به معنی تلاش در فرایند سکولاریسم است، واقع‌گرایی مشروطه‌خواهان بر هم‌رایی و همکاری برخی از علما با مشروطه‌خواهان ارجحیت دارد. در مرحله دیگری که با استقرار مشروطیت شکل گرفت و در واقع ثابت شد که حفظ نظام سنتی در تمامی لایه‌های آن، رفته رفته بر اقتدار سنتی در زمینه‌های اجتماعی، سیاسی، اخلاقی و فرهنگی پایگان مذهبی، پایان خواهد داد، قشری از آنها بر حقانیت درک درست خویش از مشروطیت جسور شدند و بخش دیگری که با جریان پیش آمده بودند، به تأمل پرداخته و آرام آرام پای خود را از مشروطه‌خواهی پس کشیدند. همانطور که سرخوردگی برخی از پایگان مذهبی نظیر سید محمد طباطبایی، میرزا محمد حسین نائینی و... از ادامه همراهی با مشروطه‌خواهان نیز ناشی از اشتباهی بود که آنان در حضور خودشان به آن پی برده بودند؛ شاهدهی بر این آگاهی پسین پایگان مذهبی به اصطلاح مشروطه‌خواه، یک مورد در جریان تکفیر حسن تقی‌زاده ظاهر شد که حکایت از همکاری شتاب زده و بدور از شناخت مشروطیت از سوی آنان بود. موارد دیگری هم تاریخ مشروطیت در این رابطه ثبت کرده است که به واسطه اطاله سخن از یادآوری آنها خودداری می‌کنم؛ در واقع سخن در این است که پایگان مذهبی چون معنای واقعی مشروطیت را نمی‌فهمیدند، با آن همراهی می‌کردند و وقتی هم که به واقعیت آن پی بردند، از فعالیت باز ماندند. نمونه‌ای از آن عدم آگاهی را در این سخنان سیدین تاریخ ثبت کرده است. سید محمد طباطبایی هم که یکی از رهبران دوران مشروطیت خوانده شده است و به واسطه مرشدی در پارلمان حاضر شده بود، حدود آشنایی خود را از مشروطیت اینگونه بیان می‌کرد: «ما ممالک مشروطه را که خودمان ندیده بودیم، ولی آنچه شنیده بودیم و آنهایی که ممالک مشروطه را دیده، به ما گفتند مشروطیت موجب امنیت و آبادی مملکت است، ما هم شوق و عشقی حاصل نموده، تا ترتیب مشروطیت را در این مملکت برقرار نمودیم.» (صورت مذاکرات مجلس، ۱۴ شوال ۱۳۲۵) سید عبدالله بهبهانی نیز که روی اغراض شخصی و صنفی در صفوف مشروطه‌خواهان داخل شده بود و همانند طباطبایی خود خواسته در اولین پارلمان ایران حاضر می‌شد، کیفیت شعور سیاسی خود را از نظام سیاسی مشروطیت چنین می‌نمایاند: «حالا بعضی می‌گویند ما مشروطه‌طلب و یا جمهوری‌طلب می‌باشیم. به خدای عالمیان، به اجداد طاهرینم قسم است که این حرفها را مردم به ما می‌بندند... ما نگفتیم پادشاه نمی‌خواهیم. ما نگفتیم دشمن پادشاه می‌باشیم. مکرر چه در

غیردینی بوده، طبیعتاً پایگان سنتی نمی‌توانستند در آن شرکت فعال داشته باشند. تنها احتمالی که بر دیگر احتمالات در آن جریان رجحان دارد، همان حفظ وضع موجود پایگان مذهبی بود و در کنار آن همانطور که گفتیم، این احتمال هم دور از ذهن نیست که رشد اختلافات دربار و متصدیان مذهبی، از عوامل شرکت علمای سنتی در انقلاب مشروطیت ایران بوده است.

تلاش - با اعدام شیخ فضل‌الله نوری ظاهراً "روحانیت مخالف مشروطه سرکوب شد. اما همراهی علمای شیعه طرفدار مشروطه با پیدایش ساختار و نظام نوین به چه سرانجامی رسید، بویژه در دوره حکومت رضاشاه که اصلاحات اجتماعی بصورتی کاملاً "عریان نه تنها در خارج از حیطه قوانین مذهبی بلکه بعضاً" در برابر آن بود؟ به نظر می‌رسد در این دوره نیز یکدستی و توافق میان پایوران دین وجود نداشته است.

حقدار- در این مورد هم سرکوب شدن علمای ضد مشروطه به استناد داده‌های تاریخی محل تأمل است و باید با آن به احتیاط برخورد کرد؛ مشروعه‌خواهان که خصوصاً "بعد از اعاده مشروطیت به اسم خط سوم در جنبش مشروطیت خوانده شده‌اند، در پستوی تربیت طلاب ضد مدرن به حیات خود ادامه دادند و در دوران چهارده ساله، از استقرار مشروطیت تا کودتای ۱۲۹۹- در هر کجا که فرصتی بدست آوردند از مواضع ضد دینی و ضداخلاقی مشروطیت نوشتند و سخن گفتند؛ به‌نظر من جریان ایدئولوژیک شدن مذهب دردهه بیست و ظهور عریان بنیادگرایی و بازگشت به خویشتن دهه‌های بعدی، همانطور که از بی عملی به اصطلاح مشروعه‌خواهان در دوران پسین نشأت گرفته، بیش از آن ریشه در همان آموزشهایی دارند که مشروطیت و تجدد را به آینه عبرت پایگان مذهبی، چه به تعبیر شما مشروعه‌خواهان - و چه مشروعه‌خواهان تبدیل کرد و در آن وقت بود که باز به تعبیر شما در سؤال قبلی، با استقرار نهادهای مشروطیت پایگان مذهبی فهمید که باید محدوده اقتدار خود را با توجه به پیشرفت زمانه و تغییر و تحولاتی که به وقوع پیوسته است، تعریف کند. برخی از رسالات و نوشتجاتی که از آن دوران بر جای مانده است، تأییدی است بر این عدم سرکوبی مشروعه‌خواهان. با این حال اگر سرکوب آنان را به معنی عدم حضورشان در نهادهای اجرایی هم در نظر داشته باشیم، باز هم این تئوری با اشکالات جدی روبرو است؛ از طرفی صدارتی که برخی از علمای سنتگرای مشروعه‌خواه در برخی شهرها داشتند، افکار عمومی را برای طرد مشروطیت و تجدد در ایران همیشه

حضرت عبدالعظیم و چه در شهر و چه در منبر، تمام از این پادشاه اظهار رضایت کردیم. الحق و الانصاف پادشاه رؤف و مهربان و رحم دل می‌باشد... ولی آنچه داد کردیم و آنچه نوشتیم، تمام را بعکس حالیش کردند... به خدا قسم است که این مطالب و شایعات دروغ است، مدرسه را می‌خواهیم چه کنیم، قصد ما عدل و رفع ظلم است که رعیت از دست نرود. مردم به خارجه پناه نبرند، مملکت خراب نشود... ما عدل و عدالت‌خانه می‌خواهیم، ما اجرای قانون اسلام را می‌خواهیم... ما نمی‌خواهیم مشروطه و جمهوری، ما می‌گوییم مجلس مشروعه عدالت‌خانه.» (تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۴۴۳) اینها نمونه‌ای از موارد بسیاری است که در نوشته‌ها، لوايح، تلگرافات و بیانه‌های علمای «مشروطه‌خواه» ایرانی مندرج و حکایت از مصادره به مطلوبی دارد که از آرمانها، اهداف و واقعیت نظام سیاسی مشروطیت و رویداد سرنوشت‌ساز انقلاب مشروطیت در ایران به وقوع پیوست و در بی توجهی و دقتی که لازمه تحقیقات تاریخی است، انحرافی بر انحرافاتی افزود که در یکصد سال گذشته، گریبانگیر مشروطیت ایران زمین بوده است.

و اگر در تاریخ‌نگاری مشروطیت ایران و مشروطه پژوهی از پایگان مذهبی به عنوان رهبران آن خیزش مدرن (انقلاب) نام برده شده و یا نقش آنان را محوری معرفی کرده‌اند، اشتباهی است که باید به استناد منابع درجه اول تاریخ‌نگاری آن دوران، از آن گذشت و به تعبیر من آن غلط تاریخی را تصحیح کرد؛ حتی می‌توان عمیق‌تر به این حضور پرداخت و پایگان مذهبی را در جریانی که در فرهنگ سنتی از آن به بدعت و دوری از دیانت تعبیر می‌شده است - منظورم اصل رخداد انقلاب است که در اعتقادات مذهب سنتی به معنی بدعت و نوآوری در دین اقدامی ناپسند و مخالف حقانیت دین است - به هیچ روش و اندیشه‌ای نمی‌توان توجیه کرد و در حقیقت ذات انقلاب چون کنشی

— در جریان مشروطیت، پایگان مذهبی بیشتر منفعل بودند تا فعال. در نخستین دوران رویارویی ایران زمین با مدرنیته، جامعه در تمامی شرایطش سنتی بود و به تحقیق سرآمدان آن را پایگان مذهبی تشکیل می‌دادند. اما این نکته را هم از یاد نبریم که مشروطیت محصول مدرنیته و ایده‌ای غیرسنتی و غیردینی بود.

— در نهایت همه گونه از ایدئولوژی‌سازی و سنتگرایی دینی، آنگاه که از دیدگاه تجدد به موقعیت دین در اجتماع و سیاست می‌نگریم، در یک طیف قرار می‌گیرند و به غیر از روشهایی که برای مواجهه با مدرنیته به کار می‌برند، هیچ تفاوتی با همدیگر ندارند.

حقدار - سؤال شما در واقع باید در دو بخش مورد تأمل قرار گیرد و ناظر به دو رویداد و دو مساله است؛ بخش اول سکوت و بی میلی پایگان دینی در برابر نوسازی سیاسی و فرهنگی است که اوج آنها را در دوران رضاشاه می بینیم. در حقیقت استقرار رضاشاه در مسند پادشاهی، تحقق بخش اهداف مشروطیت بود که بواسطه بروز آشوبهای داخلی و دیگر مسائل، پیش از آن زمان فرصت عملی شدن نیافته بودند. در این زمینه هرگاه علمای دینی قدرت داشتند، اقداماتی را علیه تجددطلبی دولتیان و روشنفکران عملگرایی که در کنار رضاشاه بودند، ابراز می داشتند و بی میلی عده ای از آنان در ورود به مسائل سیاسی، نه از روی سکوت بلکه از یک طرف به خاطر اقتدار فزاینده دولتی عرفی بود و از طرف دیگر بیش از دوران اول مشروطیت، روشن شده بود که در فرایند مدرنیزاسیون کشور، جایی برای سیاست ورزی دینی وجود ندارد؛ بنابراین پایگان دینی واقع بینانه و از روی اجبار، از دخالت در امور سیاسی دوری می کردند. اتفاقاً در این مسائل و دورانی که پایه های مشروطیت مستحکم می شد، برخی از نخبگان سیاسی متجدد هم آخرین رمقهای سنت دینی را برای پیشبرد اصلاحات اجتماعی و حقوقی از آن گرفتند و همانطور که می دانید بعضی از اولین مصوبات قضایی کشور در امور جزایی و دیگر مسائل حقوقی، با همراهی برخی از پایگان دینی نظیر تقوی و... انجام گرفت که علی اکبر داور از آنان برای تنظیم قوانین عرفی دعوت کرده بود. اما در رابطه با بخش دوم سؤال شما که مخالفت بزرگان دینی را با ایدئولوژی سازی دینی در برمی گیرد، باید گفت که این مخالفتها بیشتر در داخل پایگان دینی بوده و ربطی به جریان اصلاحات دروه رضاشاهی - حداقل از دیدگاه مثبت - نداشته است و حتی می توان به استناد رویدادهای هفتاد سال گذشته این نظر را مطرح کرد که اگر آن مخالفتها نمی شد و یا برخوردهای اصولی با ایدئولوژی سازی دینی از دیدگاه تجدد و مدرنیته انجام می شد، چه بسا ایدئولوژی دینی نمی توانست به بنیادگرایی رسیده و در همان تحرکات و واکنشهای خود به بن بست می رسید. به نظر من مخالفت کسانی چون بروجردی با فدائیان اسلام و ضدیت شریعتمداری با ایجاد حکومت اسلامی، بیش از آنکه ناظر به سلامت ذهنیت آنان و درک واقعیات اجتماعی و سیاسی کشور باشد، دل در گرو حفظ موقعیت آیت اللهی آنان بود و از منظری دیگر، خود یکی از موانع اصلی مدرنیزاسیون سیاست در ایران معاصر است. از یاد نبریم که همین کسانی که شما نام بردید هر زمان که موقعیت خود را در خطر می دیدند، اقدام به مخالفت با فرایند تجدد می کردند و به واقع تنها در شیوه مخالفت با دولت با اهل ایدئولوژی متفاوت بودند؛ مثالی از این موارد هم رانی بود که سرآمدان دینی در مقابله با اعطای حق رأی به زنان در دهه چهل نشان دادند و آن را مصداق اشاعه فحشا خواندند. باز نمونه ای بارز از این همسویی را می توان در برخورد پایگان سنتی دین با پیروان نوآئیتهایی دید که حتی از کمکهای دستگاه حکومتی که بایستی در برابر اعتقادات دینی، برابرخواهانه می بود، بهره مند می شدند و آن خطی که شما در میان ایدئولوژی سازی دینی و پایگان سنتی غیرسیاسی کشیده اید، در برابر

در اختیار داشتند و نتایجی از آن در جریان دستیابی بانوان ایرانی به حق آموزش و آزادی اجتماعی در دوران رضاشاه، از حالت پنهان خود بیرون آمد و جریانی ضد تجدد را آشکار ساخت. اما در رابطه با علمای طرفدار مشروطیت که من این تعبیر را کاملاً یک غلط تاریخی می دانم، آنان هم در نهایت با مخالفت خوانی - نه مخالفت علنی که دیگر قدرتشان را نداشتند - ماهیت سنتی خویش را آشکار ساختند و همصدا با علمای مشروعه خواه، به مخالفت با مظاهر و مبانی تجدد که به واقع با مشروطیت در ایران یکی و همان است، برآمدند و هر آن تحرک منفعلانه ای که در جریان انقلاب مشروطیت از خود بروز داده بودند، را به حقیقت بنیادهای سنتی و اعتقادی شان برگرداندند؛ نمونه ای از این پسگرایی ها را می توان در نوشته هایی از سیداسدالله خرقانی دید که با پشت سر گذاشتن دوران مشروطیت و عمیق تر شدن اهداف تجددخواهانه اش، از مخالفان تحولات اجتماعی و فرهنگی شد؛ منظورم مخالفت او با جریان حجاب و نوشتن رساله ای در مزمت اخلاقی کشف حجاب از دیدگاه سنتی است. مورد دیگر را می توان در کناره گیری برخی از پایگان سنتی نظیر میرزا محمد معین الاسلام بهبهانی دید؛ او که با تألیف رساله ای در مسائل سیاسی و اجتماعی یعنی «مفتاح التمدن فی سیاسة المدن» که سال گذشته چاپ مصحح آن را من بعد از نزدیک به یکصد سال در تهران منتشر کردم، اوایل در کنار مشروطه خواهان قرار گرفته بود، در اواخر عمر به بی تفاوتی نسبت به آرمانهای مشروطیت رسید و آن شور و شوق اولیه را در پستوی انزوا گزینی سرکوب کرد. این موارد ثابت می کنند که حتی آن پایگان مذهبی که مدافع مشروطیت بودند، در دورانی که بایستی برای گسترش ایده هایشان اقدام می کردند، در کناره گیری از سیاست و اجتماع نوین ایرانی مأوا گزیدند و با این اقدامات خویش، راه را برای ایدئولوژیک شدن مذهب در دهه بیست هموار کردند.

تلاش - برخلاف نظر شما برخی از محققین تاریخ مشروطیت و نقش روحانیون در آن، با استناد به همان اقدامات اصلاحی نظیر کشف حجاب و کسب قانونی آزادی تحصیل یا حق رأی زنان، معتقدند که اگر اعتراضات از موضع فرهنگ دینی و سنتی، در برابر این اقدامات، قدرت متوقف کننده ای نیافت بدلیل سکوت یا نشانه بی میلی علمای بزرگ وقت در دخالت در امور سیاسی بوده است. از نظر عده ای این بی میلی زمینه مناسبی را برای پیشبرد اصلاحات اجتماعی فراهم می کرد و این سکوت می بایستی از سوی سرآمدان فرهنگی - سیاسی مدرن و سکولار مورد استقبال قرار می گرفت. نمونه دیگری که در همان سالهای پس از ۱۳۲۰، به نشانه مخالفت آیات عظام وقت با ایدئولوژی سازی دین ارائه می شود، مخالفت با گروه فدائیان اسلام است. گفته می شود که بزرگترین مخالفتهای رادیکالهای بنیادگرایی اسلامی، به ویژه فدائیان اسلام و بعضاً همان طلاب ضد مدرن در آن زمان و سالهای بعد با آیت الله بروجردی و یا آیت الله شریعتمداری بوده است که اولی بشدت از دخالت در سیاست اجتناب می کرد و ضدیت دومی با تشکیل حکومت اسلامی و حکومت فقها هنوز در خاطره ها زنده است.

چون تحریف تاریخی «علمای مشروطه خواه»، پارادوکس «روشنفکری دینی»، یاوه‌های «هرمنوتیک اسلامی»، سیاست بازی «حکومت دموکراتیک دینی» و... تا مزخرفات ادغام اسمای الهی عرفانی در فلسفه هایدگری و بیرون آوردن نظام دموکراتیک از شورای شرعی، با تمامی وجودشان به بن‌بستهای جدی معرفتی و رخدادهای واقعی تاریخی برخوردند و توان مقابله با تجددگرایی و مدرنیاسیون را ندارند. اکنون جامعه ایران - اگرچه بیشتر از روی تأمین نیازهایش، نه بر اساس آگاهی تاریخی - به این رویداد فرخنده رسیده است که دین خارج از دغدغه‌های معرفتی - سیاسی و اجتماعی، قوه‌ای درونی در دریافت شخصی است و آرام کننده خاص متدینان، در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی هم دینداری از کارآمدی باز ایستاده و هر رنگ و لعابی که به آن داده می‌شود تا با پیشرفتهای اقتصادی - اجتماعی و تغییرات حوزه سیاست هماهنگ بشود، با پس‌زنی برآمده از ترقی‌خواهی و زندگی در دنیای واقعی مواجه می‌شود. بنابراین به نظر من راه‌حل نهایی برای درمان ماندن از فربه‌های اعتقادی، در پروسه سکولاریسم نهفته است و با اتکا به مدرنیته و تجربیات رشد ذهنیت انسانی و شخصی کردن دین و عرفی‌گرایی در سیاست و اخلاق، می‌توان از تکرار اشتباهات گذشته اجتناب کرد و بخش عمده‌ای از فرایند دموکراتیک شدن - به معنایی فراتر از سیاست‌ورزی و ناظر به تحول در ذهن و زبان - جامعه ایرانی را تحقق بخشید.

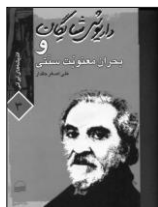
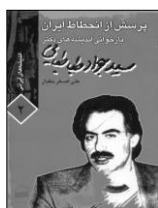
تلاش - با سپاس از همکاری چون همیشه صمیمانه شما

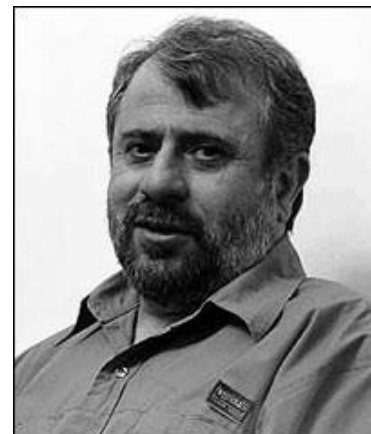
اینگونه از واقعیت‌های تاریخی با سؤال جدی مواجه می‌شود. در نهایت همه‌گونه از ایدئولوژی سازی و سنت‌گرایی دینی، آنگاه که از دیدگاه تجدد به موقعیت دین در اجتماع و سیاست می‌نگریم، در یک طیف قرار می‌گیرند و به‌غیر از روشهایی که برای مواجهه با مدرنیته به کار می‌برند، هیچ تفاوتی با همدیگر ندارند.

تلاش - و پرسش آخر ما این که؛ با توجه به اختلاف نظری که در میان خود سرآمدان فرهنگی و محققین تاریخی از نقش دین و پایگان آن در امر سیاست و حکومت وجود دارد، و هریک به قرائتی از جریانی از دینداران برای رهائی از دخالت دین در حکومت تکیه می‌کنند، این استنادات و اختلافات بیش از هر چیز بیانگر سرگشتگی خود این نیروهاست. بنابر این قابل تصور است که همین سرگشتگی موجب آشفتگی فکری و عملی در میان نیروهایی است که در حوزه سیاست حضور دارند. این توجه از آنجا اهمیت دارد که برای رسیدن به نقطه جدائی دین از دولت، تنها تکرار این شعار و یا حتا پشت کردن و بی توجهی به هر جریان و گرایش دینی و منزوی ساختن آن، کافی نیست. از سوی دیگر تجربه این تاریخ صدوندی ساله نشان می‌دهد؛ تقویت هر قرائتی از دین به تنهایی و ضرورتاً به تضعیف اجتماعی قرائت دیگر نیانجامیده است. به نظر شما راه خروج بازگشت‌ناپذیر از این سرگشتگی و اجتناب از تکرار اشتباهات گذشته در باره جایگاه دین در جامعه چیست؟

حقدار - ببینید مشروطیت، رویدادهای اندیشه‌های آن هنوز هم برای ما زنده است و در واقع به نوعی ایران با همه مسائلی که پشت سر گذاشته و مشکلاتی که پیش روی دارد، وامدار مشروطیت و ارتقای اهداف و آرمانهای آن با توجه به نیازهای نوین جامعه ایرانی است و از دیدگاه تجدد که موضع من هم است، مساله پایگان دینی و بازخوانی نقش آخوندها در انقلاب مشروطیت و برخوردها و واکنشهای بعدی که از سوی این پایگان نسبت به اصول و برنامه‌های مدرنیاسیون در ایران به وجود آمد، هم بایستی از دیدگاه تجدد و مدرنیته به تأمل گذاشته شود؛ بدون اینکه در چاه خوشباوری کاذب اصلاح دینی بیافتیم و یا اینکه سیاست بازانه، سخن از قرائت‌های مختلف از دین را به میان بکشیم. بنابراین اجتناب از تکرار اشتباهات گذشته در این زمینه، بیش و پیش از هر اقدامی شفاف‌سازی مفاهیم را می‌طلبد؛ شفاف سازی که از بنیانهای سکولاریستی نشأت گرفته و در ذهن و زبان ما نهادینه شده باشد. سپس می‌توان به جایگاه دین در اجتماع ایرانی پرداخت و با بازخوانی روشمند نقش پایگان دینی در انقلاب مشروطیت، به وضعیت کنونی رسید و از امروز آن سخن گفت. از این دیدگاه، راندن اعتقادات دینی به حوزه شخصی و دین‌زدایی از سیاست و اجتماع و بنیان اخلاقیات بر عقلانیت که در پدیده‌هایی چون سکولاریسم و لائیسیته انسجام یافته‌اند، اولویتی است که هم تجربه‌های گذشته فرهنگ و سیاست ایران زمین ما را به آن راهبر می‌شود و هم دستاوردهای تمدن جهانی انسانها، ضرورت آن را عینیت بخشیده است؛ امروزه دیگر اختراعاتی

آثار منتشر شده از علی اصغر حقدار





گفتگو با حسن یوسفی اشکوری

فرههی دین و خروج از کرسی اخلاق، معنویت و عدالت

○ — گرچه ما ایرانیان، به دلایل حاکمیت دیرینه استبداد و نفاق و ناامنی، همواره دارای دو فرهنگ رسمی و علنی و مخفی بوده‌ایم، اما در سالیان اخیر این دو فرهنگی زیستن شدت و عمق بیشتری یافته است. اکنون «فرهنگ مخفی» در جامعه ایرانیان (به ویژه در نسل جوان) از کارکرد فرهنگی و حتی سیاسی عمیق تری برخوردار است.

○ — در شرایطی که فقیهان نامداری در عصر صفوی و قاجار حق حاکمیت را برای فقیه در عصر غیبت محرز می‌دانستند، علمای ثلاث نجف (خراسانی، مازندرانی و تهرانی) صریحا فتوا دادند که «در عصر غیبت به اجماع فقها حکومت از آن جمهور مسلمین» است.

اجتماعی جعل و ساخته می‌شود که غالبا از استحکام و وضوح و دقت لازم برخوردار نیست و لذا این شمار اصطلاحات گاه شنوندگان نکته‌سنج و به ویژه پژوهشگران و مخاطبان خارجی را در فهم دقیق آن عناوین دچار مشکل و ابهام می‌کند. احتمالا یکی از دلایل خروج شتابان بسیاری از این عناوین از ذهن و زبان ایرانیان و از ادبیات همگانی همین پدیده است. شاید یکی از دلایل آن، انتزاعی‌اندیش و بی‌دقتی ما ایرانیان شیوه اندیشیدن و بی‌توجهی به درست و دقیق سخن گفتن باشد. ابهام‌گویی و ابهام‌زایی ادب پارسی نیز، که شاید در جهان بی‌نظیر باشد، قطعا در این رخداد سهم به سزایی دارد. در عین حال نباید فراموش کرد که شتاب تحولات فکری و فرهنگی و اجتماعی جامعه ایران در طول چند دهه اخیر، زبان و فرهنگ را نیز تحت تأثیر

تلاش - در بحث‌های امروز ما مفاهیم بسیاری متداولند که تعریف دقیق و روشن یا حداقل یکدستی از آنها وجود ندارد. از جمله؛ «روشنفکر مسلمان» و «روشنفکر اسلامی». به نظر شما آیا این عبارتها معانی و بارهای متفاوتی را با خود حمل می‌کنند، یا عناوین متفاوتی هستند با مضمون و معنایی یکسان؟ به عنوان نمونه در بحث‌های جاری در میان دینداران و محافل اسلامی - چه مخالف حکومت اسلامی یا موافق آن - آیا تعریف تفکیک شده‌ای از این عناوین وجود دارد؟

اشکوری - واقعیت این است که در ایران امروز در عرصه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی و از جمله در حوزه دین و دینداران اصطلاحات و عناوینی به منظور بیان و معرفی برخی افکار و یا جریان‌های فکری و

اما در اینجا یادآوری دو نکته ضروری است؛ یکی این که نقد و استدلال و اقناع عقلی در ارتباط با دین دو مرحله دارد، یکی پیش از ورود به دین و قبول یا عدم قبول دین خاص است، و دیگر، پس از انتخاب دین معین است. در مرحله نخست، طبعاً عقل و علم به طور مطلق و آزاد ابزار تحقیق است و جز دلیل عقلی و برهانی مبنای حجیت نیست و معقولیت صرفاً با معیار خرد و برهان حاصل می‌شود. اما پس از انتخاب عقلانی و استدلالی یک دین (مثلاً اسلام)، آنگاه متن مقدس (مثلاً قرآن) و مبانی عقلی و نقلی دینی نیز معیار معقولیت گزاره‌های دینی خواهد بود و گریزی از آن نیست. در این مرحله ممکن است برخی از باورهای ایمانی و یا احکام و شعائر عبادی و یا اجتماعی خود فی‌نفسه خردپذیر و عقلی نباشند، اما انتخاب آنها کاملاً عقلی و معقول باشد و نباید بین آن دو اشتباه کرد. هر چند در این مرحله ممکن است برخی عقاید و یا گزاره‌ها و آداب دینی برای غیردینداران (مثلاً نامسلمانان) اصلاً معقول نباشد، اما از نظر پیروان آن کاملاً معقول و پذیرفتنی باشد. فی‌المثل احکامی چون نماز و روزه و حج و زکات و... در چهارچوب دین اسلام و مبانی عقلی و نقلی آن معقول و حتی قابل فهم و درک و قبول خواهد بود. نکته دوم این است که در این صورت، بعد عبادی و یا تبدی اسلام مبتنی بر نوعی تعقل است چرا که به هر حال و در هر سطحی تبدیلات نیز بدون استدلال و عقلانیت نیست و نخواهد بود. و اما «روشنفکر اسلامی» و یا درست‌تر «روشنفکری اسلامی» عبارت است از یک «پروژه» که هدف آن فهم عصری اسلام (مدرن کردن اسلام نه اسلامی کردن مدرنیته) و معقول‌سازی تمام دستگاه دینی (عقاید، احکام، تفاسیر، آداب، شعائر و...) است. هدف اجتماعی این پروژه آزادی مسلمانان از طریق آگاهی آنها است. طرح روشنفکری دینی پاسخی است به معضل انحطاط تاریخی مسلمانان از طریق یک نوزایی فرهنگی (رنسانس) و اصلاح دینی (فکری و اجتماعی). البته قابل ذکر است که کسانی روشنفکری و مسلمانی را متناقض نمی‌دانند اما جمله ترکیبی «روشنفکری دینی» را ممتنع و ناممکن می‌شمارند. در این مورد حتی کسانی که اکنون خود در شمار جریان روشنفکری دینی قرار دارند (فی‌المثل آقای محمد مجتهد شبستری) چنین ترکیبی را ممتنع می‌دانند، گرچه عملاً همان پروژه روشنفکری دینی را تعقیب می‌کنند. به نظر می‌رسد در این مورد عمدتاً یک جدال لفظی در جریان است نه یک اختلاف مبنایی و عمیق.

تلاش - در پیگیری بحث‌های جاری میان نیروهای اسلامی و روشنفکران مسلمان شاهدیم که یکی از موضوعات مهم «نظریه دولت در فقه شیعه» است. لطفاً بفرمائید؛ در برخورد به این موضوع در حال حاضر چند جریان اصلی در میان این نیروها وجود دارد؟ اگر ممکن است به اجمال توضیح دهید؛ هریک از این جریانها چه تعبیری از این نظریه ارائه می‌دهند؟

اشکوری - نظریه «دولت در فقه شیعه» که البته درست‌تر است بگوییم «حکومت» (Government) نه دولت (State)، یکی از

قرار داده و در این روند بی‌گمان در عدم دقت کافی در گفتار و یا جعل واژه‌ها و اصطلاحات و عناوین نقش‌آفرین بوده است. گرچه ما ایرانیان، به دلایل حاکمیت دیرینه استبداد و نفاق و ناامنی، همواره دارای دو فرهنگ رسمی و علنی و مخفی بوده‌ایم، اما در سالیان اخیر این دو فرهنگی زیستن شدت و عمق بیشتری یافته است. اکنون «فرهنگ مخفی» در جامعه ایرانیان (به ویژه در نسل جوان) از کارکرد فرهنگی و حتی سیاسی عمیق‌تری برخوردار است.

و اما در ارتباط با پرسش شما از دو واژه «روشنفکر مسلمان» و «روشنفکر اسلامی» باید اذعان کرد که این دو اصطلاح نیز مشمول همان ابهام‌گویی در زبان و گفتار رایج ایرانیان است و درست به همین دلیل است که دیری است که واژگانی چون «روشنفکر مسلمان» و به ویژه «روشنفکری دینی» و حتی «نواندیشی دینی» محل مناقشه است و کسانی جمع روشنفکری و دینداری و یا مدرن بودن و مسلمان زیستن را پارادوکسیکال می‌دانند و البته در مقابل شماری از متفکران (مذهبی و غیرمذهبی) تناقضی در میان نمی‌بینند و جمع آن دو را نظراً و عملاً ممکن می‌دانند.

گروه اول روشنفکری به معنای مدرن و میراث عصر روشنگری را مبتنی بر عقل آزاد و خرد خودبنیاد و نقادی بی‌مرز و مطلق در تمام حوزه‌ها و از جمله دین و آموزه‌های قدسی می‌شمارند و دین را با معیار تعبد و تسلیم در برابر اوامر الهی خداوند و اولیای دین و اطاعت بی‌چون و چرا از متن مقدس تفسیر می‌کنند و در نهایت فتوا به امتناع تفکر در فرهنگ دینی و به ویژه روشنفکری در حوزه دینداری می‌دهند. گروه دوم یا روشنفکری را به گونه‌ای دیگر تفسیر و تعریف می‌کنند و یا با همین تعریف از روشنفکری بین روشنفکری و رویکرد انتقادی مدرن و دینداری، البته با تعریف متفاوتی از دین و دین‌ورزی، تناقض نمی‌بینند. حتی گاه گامی به پیش نهاده می‌شود و ادعا می‌شود مسلمان بودن و مسلمان زیستن به شکل واقعی و دقیق با روشننگری (شاید درست‌تر باشد که بگوییم روشن‌نگری) و وروشنفکری ملازمه دارد. به هر حال پاسخ به این پرسش و حل این معضل با یک کلمه و به صورت آری یا نه، گشوده نخواهد شد. هر مدعی باید بگوید که مراد او از تفکر، نقد، عقل، خرد خودبنیاد، دین، تعبد، استدلال، روشنفکر و روشنفکر دینی و... چیست تا روشن شود او چه می‌گوید و داوری در باره مدعیاتش ممکن شود. در فضای شبهه‌ناک و ابهام‌آلود فکری و سیاست‌زده کنونی ما واقعاً روشن نیست مدعیان چه می‌گویند و مبانی آنها کدام است.

اکنون جدای از هر نوع جدال و مناقشه‌ای درباب پرسش از نوع ارتباط بین روشنفکری و مسلمانی، صرفاً به عنوان پاسخ به پرسش شما می‌گوییم که «روشنفکر مسلمان» کسی است که:

۱- افکار و اندیشه‌هایش در پرتو عقل مدرن روشنی یافته و از این رو آگاه به زمان است،

۲- مجهز به خرد خود بنیاد است و با معیار آن تمام امور از جمله دیانت و آموزه‌های پیامبران را با محک عقل و استدلال می‌سنجد و همه چیز را در صورت «معقولیت» می‌پذیرد. این تفسیری است از روشنفکری و مسلمانی که جمع آن دو را ممکن می‌سازد.

سلاطین، بنا به مصالح ویژه و یا استمرار تئوری بقا، چنین کرده‌اند.

دیدگاه بنیادگرایان:

بنیادگرایان (شیعه و یا سنی) اساساً از نظر تفکر و تفاسیر دینی همان سنت‌گرایانند اما سیاسی‌اند و اسلام آنان رزمنده است و اینان معتقد به تأسیس حکومت دینی هستند و در واقع مدافع نظام حکومتی تئوکراتیک‌اند و لذا دموکراسی را یا مطلقاً نفی می‌کنند و یا به گونه‌ای تفسیر می‌کنند که دموکراسی خادم حکومت مذهبی باشد و به بقا و استقرار آن یاری رسانند. شیعیان بنیادگرایی کنونی قلمرو اختیارات فقیهان را به عنوان نایبان عام امام غایب چندان فراخ گرفته‌اند که حکومت را نیز دربرمی‌گیرد و حق حاکمیت انحصاری را برای فقیهان می‌داند که البته با یک واسطه (از طریق مجلس خبرگان رهبری) این حاکم و ولی فقیه برآمده از رأی مردم است. در این دیدگاه گفته می‌شود مشروعیت حکومت از خدا و دین است و مقبولیت آن با رأی مردم حاصل می‌شود. نقش مردم آن است که با انتخاب تعدادی فقیه و تفویض اختیار به آنان، یکی از فقیهان واجد شرایط و تعیین شده در شریعت و یا قانون اساسی، به عنوان حاکم انتخاب می‌شود.

دیدگاه نوگرایان:

نوگرایان شیعی که به آنان نواندیش و روشنفکر هم گفته می‌شود، اساساً به حکومت مذهبی (نظام مبتنی بر تئوکراسی) باور ندارند. اینان اساس حکومت را از مقوله عرف می‌دانند نه شرع و معتقدند مسلمانان در هر زمانی و مکانی، مانند دیگر طوایف و آدمیان، با تکیه بر خرد آزاد و تعقل و تدبیر و تشخیص و مصلحت‌اندیشی خود، کم‌هزینه‌ترین و مفیدترین و کارآمدترین شکل حکومت را انتخاب می‌کنند که در حال حاضر سیستم دموکراسی و به ویژه جمهوری است و ممکن است فردا و فرداها اشکال دیگر حکومت بهتر باشد. این حکومت کاملاً از نهاد دین و روحانیت جداست، هر چند که ممکن است در جامعه دینی نوعی تعامل سازنده و تقویت‌کننده حکومت و دموکراسی از منظر دین و دینداران وجود داشته باشد. این رویکرد را می‌توان با تعبیرات مختلف در آثار مکتوب متفکرانی چون بازگان، طالقانی، شریعتی، سروش، شبستری، ملکیان، کدیور، رحمانی، علیجانی و آقاجری به روشنی دید و به آنها استناد کرد. من نیز مدافع این اندیشه هستم. بدین ترتیب، این نوگرایان، خود را هم از سنتی‌ها جدا می‌کنند و هم از بنیادگرایان.

تلاش - اگر به خاطر داشته باشید؛ در گفتگویی که با شما به مناسبت شماره ویژه صدمین سالگرد مشروطیت داشتیم، شما در یک یادآوری تاریخی در باره موضع و نظر روحانیون نسبت به جنبش مشروطه و سپس انقلاب آن و اشاره به چگونگی پیدایش اختلاف میان روحانیون به چند نکته مهم اشاره می‌کنید. یکی از آنها بکارگیری عبارت «علمای بی‌تفاوت» و «روحانیون سیاسی» که هردوی این جریان با سرعت کمتر و بیشتری به جریان جنبش مشروطه جذب شدند، ابتدا در یک هم‌نظری و بعد با صف‌بندی در مقابل هم در موافقت با حکومت

بنیادی‌ترین عقیده شیعی به ویژه در رقابت با اهل سنت و جماعت است. می‌دانیم که پس از درگذشت پیامبر، گروهی از مسلمانان به رهبری علی و همسرش شیوه گزینش خلیفه و جانشین سیاسی و حکومتی پیامبر در سقیفه را برنتابیدند و نسبت به آن معترض بودند. هر چند پس از چندی علی و همفکرانش تا حدودی (حداقل رسماً) خلیفه وقت را تأیید کردند اما اعتراض و اختلاف ادامه پیدا کرد و در عصر خلیفه سوم (عثمان) اوج گرفت و عمیق شد و بعدها این اقلیت معترض سیاسی تبدیل شد به یک فرقه کلامی و اجتماعی و پایدار ماند. اختلاف اساسی این بود که اکثریت گردآمده در سقیفه بر این باور بودند که خداوند نه کسی را به امامت سیاسی امت برای پس از پیامبر برگزیده است و نه پیامبر خود چنین کرده است، بلکه مسلمانان در عصر خاتمیت دین و نبوت، خود حق دارند بر اساس بیعت و شورا و اجماع زمامدار خود را انتخاب کنند. اما اقلیت پیرو علی، که بعدها به شیعیان شهرت یافتند، معتقد بودند که علی شایسته‌ترین فرد برای تصدی امر خلافت است و می‌بایست او انتخاب می‌شد و پیامبر نیز او را اندکی پیش از مرگش در گردهمایی «غدیر خم» وصی خود در امر حکومت کرده است. بعدها این اندیشه دارای مبانی کلامی و حتی فلسفی و عرفانی نیز شد. با توجه به چنین اختلافی، شیعه هرگز خلفای اموی و عباسی را به عنوان زمامدار مشروع (شرعی) نپذیرفت و در مواردی نیز با آنان به ستیز سیاسی و گاه نظامی دست داد. اما پس از غیبت امام دوازدهم شیعی در سال ۳۲۹ هجری، بحران رهبری پیدا شد و شیعیان عملاً تئوری حکومت را رها کردند و در عمل راه همکاری با حکومت‌های زمانشان را در پیش گرفتند و به تئوری بقا تن دادند. در این میان فقط ادعای «نیابت عامه فقها» مطرح شد که آن نیز حداقل تا عصر صفویه پیوندی با امر حکومت نداشت. اما در حال حاضر چند نظریه و رویکرد عمده در باب حکومت و ارتباط آن با دین در میان شیعیان دیده می‌شود.

دیدگاه سنت‌گرایان:

سنت‌گرایان یعنی وفاداران به سنت عقیدتی و کلامی شیعی در ایران و عراق و جاهای دیگر، همچنان بر همان سنت فکری و عقیدتی گذشته وفادارند و معتقدند حکومت مشروع و در خور اطاعت فقط حکومت معصوم است و در عصر غیبت هیچ حکومتی مشروع نیست. با توجه به این که آخرین معصوم غایب است، در عصر فقدان حضور، هر کسی ادعای حکومت کند غاصب و لذا جائز است و تأسیس حکومت مذهبی ناممکن و حتی حرام است. اکثریت شیعیان چنین عقیده‌ای دارند. بسیاری از علما و فقها در طول دوران مبارزه بر ضد پهلوی اول و دوم یا بی‌تفاوت ماندند و از تغییر رژیم عرفی به دینی دفاع و حمایت نکردند و یا اگر زمانی حمایت کردند به قصد تأسیس حکومت فقهی و روحانی نبود بلکه به انگیزه طرد استبداد و استقرار نظام عرفی و جمهوری اما دموکراتیک بود که البته برخی از آنان بعدها از اقدام خود پشیمان شدند. شماری از علمای سنتی اگر در حال حاضر از نظام ولایت فقیه حمایت می‌کنند، به دلایل ثانوی و نوعی مصلحت‌اندیشی است. همان گونه که در طول قرن‌ها، به رغم بی‌اعتقادی به مشروعیت نظام‌های سلطنتی و

هم فکری بود و هم سیاسی. در حوزه فکر دو گروه علما حول واژه‌ها و مفاهیم مشروطه‌خواهی مانند مشروطه، قانون، تفکیک قوا، مساوات، آزادی نقش شریعت و روحانیون و... اختلاف تفسیر پیدا کردند و در عمل سیاسی گروهی از عالمان (مانند بهبهانی) به دخالت بیشتر و مستقیم‌تری در امر سیاست اعتقاد داشتند و در این راه می‌کوشیدند و کسانی دیگر (مانند سیدمحمد طباطبایی) از دخالت مستقیم به ویژه در امور اجرایی و حکومتی احتراز داشتند. شیخ فضل‌الله نوری و پیروانش نیز اساساً مانند گذشته به حفظ مرز بین نهاد روحانیت و نهاد سلطنت عقیده داشتند هر چند خود به دلایل حاد سیاسی و ضرورت سخت درگیر سیاست شد و جانش را بر سر آن نهاد. در کنار این روحانیان طراز اول، البته اکثریت روحانیان میانی و پایینی به سرعت از جنجال‌های سیاسی کناره گرفته و بار دیگر به سنت بی‌تفاوتی خود در امر سیاست بازگشتند و ورود مستقیم به امر سیاست و کشور را خلاف شأن خود دانستند. این وضعیت کم و بیش تا دوران انقلاب ایران ادامه پیدا کرد.

تلاش - با توجه به این که هیچگاه در میان نیروهای اسلامی، حتا میان مجتهدین بزرگ شیعه، اتفاق نظر نسبت به استقرار حکومت اسلامی به معنای حکومت فقها و سیادت فقها بر تمامی ساختار سیاسی وجود نداشته است، بفرمائید؛ نظریه‌ئی که تحت عنوان حکومت ولایت مطلقه فقیه در ایران و با انقلاب اسلامی بر همه دستگاه و نظام سیاسی فائق گردید، از نظر تبار تاریخی به کدام جریان اسلامی می‌رسد؟

اشکوری - تبار تاریخی ولایت فقیه و حاملان و مدافعان آن به محقق کرکی و پیروان فکری او می‌رسد. برای شرح و وضوح بیشتر این نظریه و پی‌گیری سیر تاریخی آن، لازم است اشاره کنم که «ولایت مطلقه فقیه» به صورتی که آیت‌الله خمینی مطرح کرد و در قانون اساسی اول و دوم جمهوری اسلامی انعکاس پیدا کرده و اکنون در حال اجراست، کاملاً تازه است و در گذشته وجود نداشته است اما اجزای آن در طول تاریخ شیعه به تدریج پدید آمده و در هر مقطع تاریخی به اقتضای نیاز و شرایط آجری بر این بنا نهاده شده تا سرانجام در جمهوری اسلامی به کمال رسیده است.

هندسه این هرم فکری - سیاسی شیعی چنین بنا شده است: ۱- حاکمیت مطلق از آن خداوند است، ۲- این حاکمیت مطلق به پیامبران از جمله پیامبر اسلام انتقال پیدا کرده است. در واقع حاکمیت سیاسی خداوند از طریق حاکمیت پیامبر تحقق پیدا می‌کند، ۳- پس از پیامبر این حق به علی و پس از او از طریق «نص» و «نصب» به فرزندان منتقل شده است، ۴- پس از غیبت آخرین امام (امام دوازدهم) برای حل معضل رهبری دینی و اجتماعی جامعه شیعی فقیهان شیعی ادعای «نیابت عامه» کردند و خود را جانشین امام و متصدی امور دین و شعائر مذهبی شمردند. اما مسأله حق حاکمیت در آن دوران یا اساساً مطرح نبود و یا چندان روشن و برجسته نشان داده نمی‌شد. ۵- حدود پنج قرن طول کشید تا حکومت صفویان شیعی در ایران پدید آمد و در این دوران شاهان صفوی به مشروعیت قدرت نیاز داشتند و برای این کار از

مشروطه و در مخالفت با آن. منظور شما از این تفکیکی که میان مجتهدین بزرگ آن زمان صورت دادید، چه بود؟ آیا این تفکیک بدین معناست که روحانیون همواره خواهان حضور و تأثیرگذاری در سیاست کشور و اداره امور و تعداد دیگری مخالف چنین نقشی برای پایگان دینی بودند؟

اشکوری - گرچه نهاد «علمای شیعه» از سده پنجم هجری شکل گرفته است، اما «نهاد روحانیت» از عصر صفوی در سده دهم هجری پدید آمد. از نظر مفهومی و کارکردی تفاوت‌های اساسی بین عالم و روحانی وجود دارد (گرچه اکنون یکی است) که اکنون جای شرح آن نیست. اما باید دانست که نهاد روحانیت صفوی از یک سو تحت تأثیر نهاد کلیسا و نقش و کارکردن آن بود و از سوی دیگر از الگوی نهاد علمای سنی دربار عثمانی، رقیب رویاروی صفویان در جهان اسلام، الهام گرفت. در واقع تحت تأثیر شرایط جدید و به اقتضای سیاست‌های مذهبی و منطقه‌ای شاهان نخست صفوی (به ویژه شاه طهماسب و شاه‌عباس اول)، نهاد علمای پیشین تبدیل شد به نهاد روحانی که افزون بر نقش علمی قبلی، نقش بیشتر در حوزه دین و شعائر مذهبی پیدا کرد و مخصوصاً مدعی حق سلطنت برای خود شد و بدین ترتیب وارد عرصه سیاست شد و در کنار نهاد سلطنت به ایفای نقش سیاسی و اجتماعی پرداخت. مؤسس و بنیانگذار این جریان محقق کرکی معروف به محقق ثانی است که در عصر شاه طهماسب می‌زیست. در عین حال علمای غیرسیاسی و غیرمعتقد به مشروعیت قدرت صفوی نیز وجود داشتند که بر همان سنت پیشین پای می‌فشرده. سخنگوی این جریان محقق یا همان مقدس اردبیلی و شاگرد نامدار او قطیفی بود که هر دو معاصر محقق کرکی بودند و با وی مخالفت کردند. اما به تدریج جریان دوم مغلوب جریان روحانیان سیاسی شد و از صحنه خارج شد.

در عصر قاجار همان الگوی روحانیت صفوی بازسازی شد و به ویژه ادعای حق حکومت در عصر غیبت برای فقیهان در این دوران غلظت بیشتری پیدا کرد که البته، مانند عصر صفوی، علما این حق را به سلطان واگذار می‌کردند و عملاً این حق را اجرا نمی‌کردند. به ویژه رخداد مهم جنگ‌های طولانی ایران و روس در دو نوبت در نیمه اول قرن سیزدهم هجری و دخالت مستقیم شمار زیادی از مجتهدان طراز اول (از جمله سیدمحمد طباطبایی مجاهد) در آن و نیز بعدها ماجرای قتل گریبایدوف و در نهایت ماجرای تحریم تنباکو، بر نقش سیاسی علما افزود. با این همه تا رخداد مهم مشروطه‌خواهی ایران، اکثر علما (به ویژه طبقات میانی و پایین روحانیون) به امور علمی و تبلیغی و اجرای وظایف معمولی شرعی خود اشتغال داشتند و چندان ارتباطی با نهاد حکومت و دولتمردان نداشتند و از این رو غیرسیاسی شمرده می‌شدند. جنبش مشروطه‌خواهی این دسته از عالمان و روحانیون را در تمام سطوح (حتی روستاها) با نهضت مشروطه درگیر کرد. پس از آنکه در جریان تدوین متمم قانون اساسی بین علمای پیشگام اختلاف افتاد، روحانیان نیز دو دسته شدند، عده‌ای به حمایت مشروطه ادامه دادند و شماری نیز به مخالفان پیوستند. در این میان البته محورهای اختلاف،

عالمانی چون محقق کرکی استمداد کردند و آنان نیز برای اول بار حق حاکمیت را برای خود دانستند اما آن را به سلطان صفوی تفویض کردند و خود به تحکیم نهاد سلطنت در برابر اکثریت سنی و نماد قدرت آن یعنی خلافت عثمانی دست زدند. ۶- این روند دوگانه در اندیشه و عمل فقیهان شیعی ادامه داشت تا در سال ۱۳۴۸ شمسی آیت‌الله خمینی در ستیز با محمدرضا شاه گام نهایی را برداشت و ادعا کرد که فقیهان باید برای استقرار حکومت دینی، خود حکومت را به دست گیرند.

چنانکه ملاحظه می شود سنگ‌بنای تئوری ولایت فقیه از سده پنجم یکی پس از دیگری نهاده شد و در عصر صفوی رسماً حق حاکمیت از آن فقیه دانسته شد اما به دلایلی فقیهان خود مقام سلطنت را احراز نکردند و عمدتاً به یاری و همکاری با پادشاهان بسنده کردند و قانع بودند که فرمانروایان در امور شرعی از فقیهان پیروی کنند و در نهایت آیت‌الله خمینی سنگ آخر را گذاشت و با اعلام عدم مشروعیت نظام

نائینی در باب حکومت اسلامی» منتشره در کتابی مشتمل بر دیدگاه‌های مختلف در باره رابطه دین و دولت از سوی انجمن اسلامی مهندسين) و ارج گذاشتن به تلاشها و خدمات نظری وی به انقلاب مشروطه، بر برخی از این زوایا تکیه می‌کنید، از آن جمله می‌فرمائید: «اساس مشروطه بر دو محور است. ۱- حق حاکمیت مردم... ۲- قانونگذاری هم در چارچوب اختیارات نمایندگان ملت است.» آنچه در این پرسش مورد توجه ماست، محور دوم یعنی امر قانونگذاری است. به نظر می‌رسد که شما بر این باورید که نائینی در یک «پارادوکس» در مبانی فکر اسلامی خود نتوانست به قول معروف حجت را تمام کند و بستر لازم را برای عرفی کردن کامل قانون و قانونگذاری را فراهم آورد. به نظر شما نائینی یا پیروان وی در بسط کدام یک از بخشهای نظری خود می‌توانستند به چنین نتیجه‌ئی برسند؟

○ چنان که گفته شد تمام نواندیشان مسلمان یا همان روشنفکران دینی شناخته شده، اعتقادی به حکومت مذهبی و فقهی ندارند و اینان حکومت و قانون و تشریع را یکسره در قلمرو عرف زمانه می‌دانند. هر چند اگر برخی از مقررات دینی عملاً مفید تشخیص داده شوند، می‌توانند از طریق دموکراتیک تبدیل به قانون شوند و به اجرا درآیند. بنابراین «حق ویژه» در عرصه حکومت و قانون و اجرا برای هیچ کس و نهادی وجود ندارد.

پادشاهی و ضرورت تشکیل حکومت با زعامت فقیهان نقطه پایانی بر تلاش فکری و رفتارهای سیاسی فقیهان در طول هزار سال نهاد. روشن است که این تفکر و رفتار در استمرار عالمانی سیاسی و معتقد به زعامت فقیه در عصر غیبت پدید آمده است. اما در طول مبارزات سیاسی روحانیون ایران و عراق برای استقرار حکومت شرعی و روحانی و تائون، اکثریت روحانیان وفادار به اندیشه کلامی و سنتی شیعی با سکوت و گاه مخالفت علنی همچنان به راه خود رفته و می‌روند و اعتقادی به حاکمیت شرعی با زعامت فقیه و یا هر مقام دیگر ندارند. دلیل اصلی آن نیز همان معتقدات کلامی شیعی در مورد امامت و تعیین امامان در دوازده تن و باور به علم و عصمت در امام است.

اشکوری - چنان که در همان مباحث مورد اشاره شما گفته شده است، عالمان مشروطه‌خواه آیت‌الله آخوند خراسانی و آیت‌الله نائینی و دیگران با تکیه بر برخی مبانی کلامی و فقهی گام‌های مهمی در استقرار حکومت عرفی مشروطه و تحقق آزادی و عدالت و دموکراسی برداشتند. در شرایطی که فقیهان نامداری در عصر صفوی و قاجار حق حاکمیت را برای فقیه در عصر غیبت محرز می‌دانستند، علمای ثلاث نجف (خراسانی، مازندرانی و تهرانی) صریحاً فتوا دادند که «در عصر غیبت به اجماع فقها حکومت از آن جمهور مسلمین» است. این تحول بزرگی در اندیشه کلامی و سیاسی فقیهان شیعه بود. یا نائینی در کتاب معروف «تنبيه‌الامة» خود با ظرافت و هوشمندی تمام دو ویژگی اساسی و انحصاری پیغمبر و امام معصوم یعنی «علم» و «عصمت» را به حکومت عرفی منتقل می‌کند و می‌گوید علم امام به کارشناسان و متخصصان امور وانهاده می‌شود تا آنان با خرد جمعی و صلاحیت تخصصی‌شان در مدیریت بهتر کشور و مردم بکوشند و عصمت امام نیز به مبعوثان (نمایندگان) انتقال می‌یابد تا پارلمان و نمایندگان ملت از خودکامگی فرمانروایان بکاهند. این تعبیر بنیادین است که سابقه نداشت و البته ادامه نیز نیافت.

تلاش - امروز با توجه به رویکرد گسترده و دوباره‌ای که به انقلاب مشروطه و آرمانهای آن می‌شود، ما شاهد بررسی و نقد جریانهای مختلف فعال در این جنبش و انقلاب و باز شدن زوایائی در برخورد به آن هستیم، که این رویکرد و بحث حول معنا و اهمیت انقلاب مشروطه را به ژرفای بیشتری می‌برند. شما در همان گفتگو ضمن بررسی نظرات نائینی (و همچنین در مطلب مفصلی تحت عنوان «نظریه آیت‌الله

جمهور مسلمین است (بگذریم که در حکومت مشروطه و دموکراسی مردمان دیگر هم هستند و آنان نیز حق مساوی با مسلمانان دارند)، لاجرم مشروعیت قدرت نیز به تمامی از آن شهروندان یک کشور است که از طریق رأی و رضایت (مقبولیت) عمومی حاصل می‌شود. در این مقام دیگر جایی برای مشروعیت دینی و حق ویژه روحانیان و فقیهان و تأیید آنان باقی نمی‌ماند. در حوزه قانونگذاری و قانون نیز فقط یک مرجع برای قانونگذاری وجود دارد و آن پارلمان برآمده از رأی مستقیم مردم است و لذا دیگر نمی‌توان بخشی (اتفاقاً بخش مهمی) از مقررات اجتماعی و حقوقی را به دین و فقیهان و نهاد قانونگذاری و قانون‌محوری را بی‌خاصیت کرد. حاصل این تفکیک آن می‌شد که تبعیض و خودکامگی همچنان باقی بماند و مساوات حقوقی و آزادی‌ها منتفی شود. فکر می‌کنم اگر عالمان مشروطه‌خواه از حکومت شرعی و حاکمیت فقیه به کلی چشم می‌پوشیدند و جمهور مردم را در تمام امور حکومتی (تقنینی و اجرا و قضاوت) صاحب حق و اختیار می‌دانستند و حاکمیت شرعی را به عصر ظهور امام معصوم مشروط می‌کردند، قانون اساسی مشروطه دچار تناقض نمی‌شد و شاید به سرانجامی بهتر می‌رسید. گرچه در آن شرایط توقع چنین اقدام شجاعانه‌ای چندان به جا و واقع‌بینانه نیست.

تلاش - اجازه بدهید در آخرین پرسش خود، از بررسی گذشته نقبی به بحث‌های امروز بزنیم. در میان روشنفکران مسلمان و کسانی که با نگرش دینی به سیاست و حکومت نگاه می‌کنند و در عین حال خود و جریان خویش را از کوشندگان تغییر ساختار سیاسی به یک نظام دموکراتیک قلمداد می‌کنند، نظری وجود دارد مبنی بر این که همه تلاش‌های ما در راه استقرار دموکراسی و جامعه مدنی از بستر دین می‌گذرد، چون اکثر جمعیت این کشور مسلمان شیعه هستند. خود شما نیز بر این باورید - به استناد به گفته‌های شما در آن گفتگوی با «تلاش» - «با توجه به اکثریت مسلمان و اکثریت شیعه به باور من کوشش نواندیشان مسلمان در این راستا و در این مورد می‌تواند بیش از دیگران کارساز باشد». اما بخش‌های دیگر جامعه فعال فکری و سیاسی که بعضاً هم برای تلاش‌های «نواندیشان مسلمان» در جهت دموکراتیزه کردن جامعه و ارائه روایت‌های نوین دینی ارج زیادی قائل هستند، با این نظر مخالفند و با استناد به این که دیگر جامعه ایران تک‌بعدی نیست و دین در زندگی اجتماعی و عمومی بخش‌های مهمی از مردم نقش تعیین کننده ندارد. از نظر آنها حوزه زندگی اجتماعی و عمومی بویژه سیاست و دامنه تلاش برای دموکراتیزه کردن آن بسیار فراتر از حوزه دینی است و همه جریان‌های اجتماعی را در بر می‌گیرد. هرچند در جوامع مسلمان نشین اصلاح باورهای دینی به نفع دموکراسی و رواداری و احترام به حقوق بشر اهمیت دارد، اما چرخش چرخ‌های جامعه و تحولات اجتماعی در انتظار این نخواهد ماند که ابتدا تلاش‌های اصلاح‌طلبانه دینداران - که در پایبندی به دموکراسی و حقوق بشر، لاجرم باید بپذیرند که تنها بخشی از فعالین اجتماعی هستند - روند مسلط در میان جریان‌های مختلف مذهبی معطوف به قدرت بشوند و همه چیز از «بستر دین»

اما اشکال کار این بود که نائینی و دیگر عالمان مشروطه‌خواه نتوانستند از پارادوکس اساسی کلام شیعی رها شوند و آن حل معضل جمع حکومت شرعی با نظام عرفی مدرن (مشروطه) بود. این تناقض نیز از دو ناحیه وجود داشت، یکی اعتقاد به حکومت فقیه در عصر غیبت در اندیشه نائینی، و دیگر، اجرای شریعت و واگذاری اجرای احکام شرعی و فقهی به فقیهان. نائینی حکومت را از امور حسبه می‌دانست و لذا حق حاکمیت را در عصر غیبت برای فقیه ثابت می‌شمرد. اما به دلایلی (که خودگفته است) جانب حکومت عرفی را گرفت و فقط برای تحقق مشروعیت قدرت به تأیید علما از حکومت بسنده کرد. یعنی وی گفت یک یا چند فقیه از طریق عضویت در پارلمان و یا تأیید حکومت سیاسی می‌توانند به حکومت و دولت مشروعیت بخشند. روشن است که این نظریه از بنیاد با بنیاد مشروطه و حکومت عرفی و دموکراسی در تضاد است، چرا که در نظام دموکراتیک حق حاکمیت ملی یکسره از آن مردم است و منشأ قدرت و قانون فقط مردم‌اند و نیازی به تأیید دین و متولیان نیست و اساساً «حق ویژه» برای هیچ شخص یا نهادی در کسب قدرت سیاسی یا مشروعیت دادن به آن نیست. در عمل نیز، به دلیل عدم انسجام در نهاد غیرمتمرکز روحانیت و فقیهان، چنین راه حلی هرگز شدنی و قابل تحقق نخواهد بود. اشکال دیگر مسأله جدا کردن احکام شرعی از قوانین موضوعه و وانهادن اولی به علما و دومی به پارلمان و نمایندگان ملت بوده است. فقیهان حامی مشروطه، مانند مشروطه‌خواهان، قبول داشتند که حکومت و مجلس حق دخالت در کار شرع را ندارد و پارلمان نمی‌تواند خلاف احکام شرع قانون را بگذراند. این نظر نیز چالش بنیادین عصر مشروطه بود. زیرا بخشی از احکام شریعت (مانند مقررات مربوط به اهل کتاب و یا منکران دین و یا زنان و یا حدود و دیات و...) با مساوات حقوقی بین تمام آدمیان و شهروندان یک کشور و آزادی‌های فردی و مدنی مردمان در تضاد بود و اگر بنا بود آن مقررات عیناً به اجرا درآیند دیگر از مشروطه چیزی باقی نمی‌ماند. این تعارض خود را در اصل هشتم متمم قانون اساسی نشان داد. در پیش‌نویس قانون نوشته شده بود همه مردم در قانون از حقوق مساوی برخوردارند اما این مضمون با مخالفت شدید علما مواجه شد و گفته شد مردمان کشور (از جمله مسلمان و غیرمسلمان و زن و مرد) از حقوق برابر برخوردار نیستند و هنگام اخذ رأی حتی بهیبهانی نیز به آن رأی نداد. سرانجام پس از مدتی کشمکش این اصل بدین صورت نوشته شد که همه مردم در برابر قانون دولتی مساوی هستند. پیداست که در اینجا دو تحریف آشکار پدید آمد؛ یکی این که مساوات در قانون تبدیل شد به مساوات در برابر قانون، و دیگر این که اطلاق قانون تبدیل شد به «قانون دولتی» و این ترفند برای این بود که احکام شرعی را از قانون دولتی یعنی عرفی جدا کنند و اجرای بی‌چون و چرای مقررات شرعی را تضمین کنند. با چنین تحریفی در باب روح قانون اساسی مشروطه جای شگفتی نیست که مشروطیت ناکام می‌ماند و به فرجام نمی‌رسد.

به نظر می‌رسد نائینی و دیگران می‌بایست بر همان فتوای تاریخی حکومت در عصر غیبت از آن جمهور مسلمین است عمل می‌کردند و به لوازم منطقی آن گردن می‌نهادند. اگر حق حاکمیت سیاسی از آن

است.

اما این که «جامعه ایران تک‌بعدی نیست و دین در زندگی اجتماعی و عمومی بخش‌های مهمی از مردم نقش تعیین‌کننده ندارد»، قسمت اول درست است و با آن کاملاً موافقم و به همین دلیل معتقدم که تمام مردم و سخن‌گویانشان با هر گرایش فکری و عقیدتی و سیاسی می‌توانند در کنار هم برای تحقق دموکراسی و استقرار عدالت بکوشند، اما با قسمت دوم سخنان شما موافق نیستم. درست است که امروز دین‌گریزی در جوانان ایران دیده می‌شود و به ویژه گریز از اسلام سیاسی و انقلابی آشکار است، اما این بدان معنا نیست که دین در جامعه ایران و در عرصه خصوصی و یا عمومی نقش مهمی ندارد. اتفاقاً اگر به ظواهر و کمیت‌ها توجه کنیم، تظاهر مذهبی در سالیان اخیر بیشتر شده است و حتی خرافات منسوب به دین در حال گسترش است، به گونه‌ای که بخشی از روحانیان سنتی و حاکمان جمهوری اسلامی را نیز به عکس‌العمل و انتقاد واداشته است. به هر حال آسان نیست ثابت کنیم که جامعه ایرانی چه اندازه به دین بها می‌دهد، اما آنچه مسلم است این است که هنوز عموم مردم به نوعی خود را مسلمان می‌دانند و منطقاً تا اینان به جبهه آزادی‌خواهی و عدالت‌طلبی و حقوق بشر نپیوندند، تحقق این آرمان‌ها آسان نخواهد بود و این پیوستگی نیز از بستر یک رفرم مذهبی می‌گذرد.

اما در سال‌های اخیر (به ویژه پس از سفر ریچارد دوروتی در چند سال قبل به ایران)، این اندیشه قوت گرفته است که دموکراسی و حقوق بشر نیازی به فلسفه ندارند و حداقل بدون طرح مبانی فلسفی و نظری آنها می‌توان به دموکراسی رسید. استدلال اینان، که البته قابل توجه هم هست، این است که طرح مبانی فلسفی در هر مقوله‌ای در نهایت به یک یا چند «فراروایت» متکی خواهد بود و چنین فراروایتی وجود ندارد و از سوی دیگر هر جمعیت و یا دین و مسلکی برای خود فراروایت‌های ویژه دارد و این فراروایت‌ها در صورت تعارض هرگز به توافق نخواهند رسید و در این صورت چگونه ممکن است مردمان جوامع مختلف با پیشینه‌های گونه‌گون و حتی متضاد بتوانند در حوزه نظر و اندیشه و عقیده فی‌المثل روی دموکراسی و حقوق بشر به مثابه اصولی جهان‌شمول و عام انسانی در سطح فرافرهنگی به توافق برسند. این متفکران با طرح این پرسش به این نتیجه می‌رسند که نباید تحقق دموکراسی و حقوق بشر و امثال آنها را موقوف به تغییر افکار و مبانی فلسفی مردمان جوامع مختلف کرد، بلکه اول جوامع را مدرن کرد و دموکراسی و حقوق بشر را به عنوان راهکارهای عملی مفید جا انداخت و آنگاه هم این اصول محقق می‌شوند و هم تحول در مبانی نیز رخ خواهد داد. یعنی ابتدا تغییرات اجتماعی و آنگاه تغییرات فکری و فلسفی که خود به خود حاصل خواهد شد. این نیز مطلبی است قابل مطالعه و من اکنون نمی‌توانم به تحلیل و نقد آن بپردازم، اما شاید بتوان گفت که ماجرا «ماجرای مرغ و تخم‌مرغ» است، آنچه مسلم است این که یک رابطه دیالکتیکی بین ذهن و عین و فرهنگ و تکنولوژی و اندیشه و عمل وجود دارد و نمی‌توان اهمیت هیچکدام از آن دو را نادیده گرفت و یا تقلیل داد. به هر حال نمی‌توان نقش رفرم فکری و فرهنگی را در

بگذرد. با این توضیحات آیا فکر نمی‌کنید تکیه بر این «بستر» یگانه، بازمانده همان انحصارطلبی و سلطه‌جویی و یا در بدترین حالت ادامه همان رویه ایدئولوژی سازی دین توسط اراده‌ای است که کسب قدرت سیاسی و قهر حکومتی را وسیله‌ای برای اسلامی نگاه داشتن همه مناسبات اجتماعی قرار می‌دهد؟

اشکوری - چنان که گفته شد تمام نواندیشان مسلمان یا همان روشنفکران دینی شناخته شده، اعتقادی به حکومت مذهبی و فقهی ندارند و اینان حکومت و قانون و تشریع را یکسره در قلمرو عرف زمانه می‌دانند. هر چند اگر برخی از مقررات دینی عملاً مفید تشخیص داده شوند، می‌توانند از طریق دموکراتیک تبدیل به قانون شوند و به اجرا درآیند. بنابراین «حق ویژه» در عرصه حکومت و قانون و اجرا برای هیچ کس و نهادی وجود ندارد. در این صورت مطالبات اجتماعی حول محور دموکراسی، آزادی، حقوق بشر، توسعه و عدالت است که جملگی آنها خواست ملی است و محدود به یک گروه خاص و یا دین و ایدئولوژی معین نیست و طبعاً نواندیشان مسلمان نیز جایگاه و نقش ویژه‌ای در تحقق این مطالبات برای خود قائل نیستند. در واقع در عرصه عمومی و مطالبات ملی تمام شهروندان ایرانی در کنار هم قرار دارند و کسی را بر کس دیگر برتری نیست.

اما آنچه من گفتم (و البته دیگر نواندیشان مسلمان می‌گویند) یک مسأله استراتژیک است نه یک مقوله ایدئولوژیک، و آن این است که در تمامی جوامع اسلامی و از جمله ایران، که اکثریت قریب به اتفاق آن را مسلمان و شیعه تشکیل می‌دهند، اصطلاح دینی یعنی تغییر در بینش و ایدئولوژی توده‌های مردم بیشترین نقش را در اصلاح اجتماعی و تحول حقوقی و تغییرات سیاسی و مدنی دارد و این کاری است که نواندیشان در حال انجام آن هستند. این مدعا نیز به قصد تجلیل از کسی یا گروهی و یا امتیاز بخشیدن به این دسته و آن جمعیت نیست، بلکه بیان یک واقعیت است. در واقع این مدعا مبتنی بر منطق امور و تجارب بشری در شرق و غرب عالم است. در غرب مسیحی اگر نواندیشانی چون آراسموس و ویکلیف و دیگران پدید نیامده بودند و یا حتی معترضانی چون لوتر و کالون، به رغم برخی افکار ارتجاعی و بنیادگرایانه‌شان، هیمنه کلیسای روم و آداب دینی انحطاط‌آور را نشکسته بودند، تغییرات بعدی به سادگی پدید نمی‌آمد. در همین ایران و در عصر مشروطه اگر فقیهانی چون خراسانی و نائینی و طباطبایی و بهبهانی و محلاتی نبودند، قطعاً تحولات فکری و اجتماعی و مدنی مشروطه‌خواهی و بعد از آن رخ نمی‌داد و حتی مدرنیزاسیون عصر رضاشاه، در پی آماده‌سازی فرهنگی و اجتماعی و دینی عصر مشروطه حاصل شد. انقلاب اسلامی نیز در چنین زمینه‌ای رخ داد. تحولات عصر اصلاحات اخیر و به طور کلی فضای دموکراسی‌خواهی و حقوق بشری کنونی نیز عمدتاً برآمده از تلاش‌های فکری و مبارزات اجتماعی و سیاسی همین نواندیشان مذهبی است. فکر نمی‌کنم در این مدعا و تحلیل عنصر انحصارطلبی و سلطه‌جویی وجود داشته باشد. هر چند که اگر باشد، قطعاً محکوم است، چنان که در دیگران نیز باشد، مذموم

می‌تواند به بیداری و آگاهی و عدالت‌طلبی و آزادیخواهی دینداران کمک کند. دین اسلام، مانند دیگر ادیان، در بستر تاریخ نقش متضاد ایفا کرده است، نواندیشان مسلمان می‌کوشند نقش مثبت و حقیقی آن را تقویت کنند و از آثار مخرب و تفسیرهای زیانبار و سوءاستفاده‌های مکرر از آن بکاهند. در این عرصه نواندیشان دینی جای هیچ نواندیش و اصلاح‌گر دیگر را تنگ نکرده‌اند و در عرصه عمومی و در سطح مطالبات اجتماعی در کنار دیگر دموکرات‌ها و عدالت‌خواهان و ملیون قرار دارند و تمام تلاش آنها در نهایت آزادی و توسعه و عدالت و استقرار دموکراسی و اجرای حقوق بشر در ایران است.

تلاش - جناب آقای یوسفی اشکوری با سپاس بی پایان از فرصتی که به ما دادید.

تغییرات اجتماعی انکار کرد، به ویژه در جوامع عقب‌مانده و در حاکمیت افکار ارتجاعی و پیوندخورده با مذهب، این نقش مهم‌تر و برجسته‌تر است. روند تحولات اجتماعی، آن هم در دنیای پرشتاب امروز، قطعاً در انتظار این و آن نمی‌ماند و تمام تغییرات نیز از بستر دین نمی‌گذرد، اما تجربه نشان می‌دهد که به دلیل نقش فائده مذهب در ذهن و رفتار جوامع دیندار، اصلاح فکر و فرهنگ دینی در سطح گسترده و عمیق، راه تغییرات اجتماعی و علمی و سیاسی را هموار می‌کند. نواندیشان دینی نمی‌خواهند دین را حاکم بر تمام زندگی مردم کنند و همه امور را تحت کنترل و نظارت دین قرار دهند، بلکه در تلاش هستند دین را، که در طول تاریخ بسیار فربه شده و از جایگاه واقعی‌اش خارج شده، به جایگاه اصلی خود بازگردانند که همان اخلاق و معنویت و عدالت است. در عین حال هر دینی از جمله اسلام در صورت فهم عصری از آن،

هزار واژه

داریوش همایون

کتاب «هزار واژه» به قلم داریوش همایون

علاقه‌مندان می‌توانند آثار فوق را از نشر فروغ تهیه نمایند

Tel.+49 221 92 35 707

Fax +49 221 20 19 878



نظریه سنتی حکومت و روحانیت سنتی

گفتگو با حسن شریعتمداری

- حق و تکلیف رابطه یک نظام اخلاقی - حقوقی عبد (بنده) و خدا است و در بُعد اجتماعی نیز استفاده از این مفاهیم برای انگیزش مردم در جهت مبارزات اجتماعی هرچند در بخش وسیعی از مردم می تواند موثر باشد و بعنوان وسیله‌ی برای جلب آنان جهت مبارزه با دیکتاتوری مورد استفاده قرار بگیرد ولی نتیجه آن از لحاظ نظری منجر به ایجاد حکومتی زمینی که منشاء مشروعیتش صرفا آراء مردم طی یک انتخابات منصفانه، واقعی و آزاد و یا رفراندی با شرایط مشابه باشد نخواهد شد

کهن‌مایگی (سنت) و روزآمدی (مدرنیته) در سال ۱۹۹۰ و حاوی سلسله بحث‌هایی که در انجمن فرهنگی هامبورگ ایراد کرده بودم و منتشر کرده‌ام، شرح داده‌ام. در مورد این مفاهیم نیز مانند بسیاری از مفاهیم دیگر آمیختگی و آشفتگی عجیبی در جامعه متفکران ایرانی بچشم می‌خورد. نگاه ناخودآگاه ایدئولوژیک ما این مفاهیم را نیز در رده زشت و زیبا و خوب و بد طبقه بندی می‌کند. طوری وانمود می‌شود که گویا سنت مردابی است که گسستن از آن و پرتاب شدن به بهشت مدرنیته راه نجات جامعه ایرانی است. این دو ارزش و سیاه و سفید دیدن در همه شؤن فکری اکثر ما جاریست. من در این جزوه شرح داده‌ام که بنظر من سنت جزء اصلی هر فرهنگ است و انباشتگاه سرمایه معنوی آنست و تحولی که در سنت غرب بوقوع پیوستن این بود که آن را از حالت تصلب خارج نمود و نرمش و انعطاف کافی برای به روز شدن را جزء خواص دائمی آن نمود وگرنه فرهنگ استوار به سنت‌های اصیل خویش است و تجدید تولید فرهنگ اصولا بدون آن قابل تصور نیست.

تلاش - اجازه دهید، گفتگوی این بارمان را از معنای روحانیت سنتی آغاز کنیم که نزد ما در حوزه سیاست این معنا بسیار سیال و گوناگون است. ما با تعبیرهای گوناگون از روحانیت سنتی نه تنها در دوره‌ها و مقاطع مختلف سیاسی، بلکه حتا در یک دوره معین و همزمان مواجه هستیم. به عنوان نمونه نه تنها امروز، یعنی در دوره‌ای که ما با حکومت دینی و قرار گرفتن اختیار اداره کشور در دست روحانیون روبرویم، برداشت یکدستی از روحانیت سنتی وجود ندارد، بلکه همین هم با آنچه که پیش از انقلاب از روحانیت سنتی منظور می‌شد، بسیار متفاوت است. این مسئله از کجا برمی‌خیزد، از تعریف ناروشن سنت یا از درک نادرست جامعه فکری - فرهنگی و سیاسی ما از نقش دین و پایگان آن؟

شریعتمداری - سؤال شما را ناگزیر باید با مراجعه‌ای به مفهوم سنت و مدرنیته آغاز کرد. من نظریات خود را در این مورد در جزوه‌یی که بنام

ایجاب می‌کند با واقعیات جدید کنار بیایند و باز از روی مسالحه برخی از ما آنان را روحانیون مدرن و در شکل عام با در نظر گرفتن افراد مذهبی غیرروحانی روشنفکران دینی می‌خوانیم. دایما می‌گوئیم جامعه ما جامعه‌یی در حال گذار است. این گذار چیست؟ خواهیم گفت گذار از جهان کهن به جهان جدید جهان کهن با جهان جدید فرق‌های بسیاری دارد و بنابراین گذار از یکی به دیگری مستلزم دگرگونی‌های فراوان در جامعه ماست. عمیق‌ترین جنبه دگرگونی در این گذار یک دگرگونی فلسفی - آرمانی است که به آن اشاره شد و ملموس‌ترین آن دگرگونی نوع نظام سیاسی حاکم به کشور یا گذار از استبداد به دموکراسی است. در این بین انواع و اقسام تغییرات عظیم دیگر را می‌توان نام برد که در حال اتفاق افتادن است و بنابر عنایت هر پژوهشگر یا صاحب اندیشه، می‌توان یکی را علت و یا اصل و دیگر تغییرات را معلول و یا فرع بر آن تلقی کرد. در جهان نیز این گذار در هر نقطه‌یی به شکلی انجام شده و یا در حال انجام است. روحانیت نیز از تشکلهای مهم و تاریخی جامعه ایران است. این گذار ناگزیر که نه از درون جامعه ما جوشیده بلکه بیشتر از روی ناچاری و در اثر ضرورت زمان بوده است، همه بنیادهای اجتماع را بشکل تعیین‌کننده‌یی تغییر خواهد داد. بطور تاریخی در جامعه ایران قدرت اجتماعی به دو رکن اصلی روحانیت و حکومت تخصیص یافته است. این نهادها هر دو موقعیت ویژه خود را در شکلی از جهان بینی فلسفی - آرمانی یافته‌اند که جامعه ما هم و غم‌اش کشف حقیقت باشد و در چنین فضایی یکی نماینده جنبه لاهوتی آن و دومی رهبر ناسوتی آن است. پس از انقلاب این نظام لاهوت و ناسوت در هم تنید. دو نهاد تاریخی یکی شدند تا تنومندتر و فربه‌تر شوند و در مقابل الزامات این انتقال بتوانند مقاومت کنند. قبل از آن گاهی با هم و گاه در مقابل هم اعمال قدرت می‌کردند. از آن بعد در درون هم شدند. در هم تنیدند ولی شاید هم خود ناخواسته ارباب انتقال سریع‌تر جامعه شدند. شکل تاریخی آنرا به هم زدند. شکل جدید فربه و تنومند بود ولی گریزی نداشت جز اینکه خود تبدیل به سدی شود که سیل بنیان‌کن تغییرات را مستقیماً به چالش به طلید و در نتیجه خود بیش از سایر بنیادهای جامعه رو در روی این تغییرات ناگزیر باشد. البته روحانیت در این تحول که پس از انقلاب به وقوع پیوست یک پارچه نبود، ولی با این همه بخش فعال و متحرک آن با حکومت در هم تنیدند.

تلاش - شما در کتاب خود «ایران آینده و آینده ایران» در یک مقاله - دین در آینده ایران - ضمن اختصاص بخشی از آن مقاله به نظر روحانیت شیعه در باره حکومت و توجه دادن به اصل مورد پذیرش دستگاه این روحانیت یعنی «حکومت حق، حکومت عدل امام غایب است و بس»، روحانیت شیعه را بنا بر تفسیرهای متفاوتی که در این باره می‌دهند و نتایجی که در حوزه عمل اجتماعی و سیاست گرفته و نوع تبیینی که از رابطه با حکومت می‌کنند، به سه دسته تقسیم کرده‌اید؛ گروهی که همه شئون اجتماعی شیعه را تا ظهور امام غایب تعطیل دانسته و در قبال حکومت حالت نفی و استنکار دارند. گروهی که در صدد تلفیق حکومت قانون و احکام شرع بوده و حکومت نمایندگان

پروسه اجتماعی شدن انسان که او را قابل زیست در اجتماع می‌نماید یکسره بر سنت استوار است. اینکه چه اتفاقی در سنت غرب بوقوع پیوست که انعطاف لازم را برای روزآمدی دائمی پیدا کرد بحث طولانی است که در این جا مجال آن نیست. بطور خلاصه سنت فلسفی - دینی در جهان دایر بر کشف حقیقت (ذات - ایده) اشیاء و مفاهیم بود و در رנסانس فکری - فلسفی - اجتماعی غرب این وظیفه در وجه غالب خود به عنایت به واقعیات اشیاء و مفاهیم تبدیل شد و تکاپوی کشف در و میل به جهان آرمانی (ایده‌آل) جای خود را به پرداختن و آباد ساختن جهان عینی و واقعی (رنال) داد.

نتیجه این تغییر عظیم در پارادایم فلسفی - آرمانی بشر غربی این شد که حقیقت که گوهری پنهان است و کشف آن به افراد زبده تعلق دارد (روحانیون - کاهنان - فلاسفه - صوفیان) اهمیت اجتماعی قبلی خود را از دست داد و جای آن را واقعیت عینی که در دسترس همگان بود گرفت که احتیاج به متولی خاص و روشهای ویژه و اسرارآمیز نداشت. همگان با تجربه علمی و روشمند می‌توانستند واقعیات را مورد مشاهده قرار دهند. و این تغییر شگفت‌انگیز از یکسو قدرت ویژه کشف و نیل به حقیقت و جهان آرمانی آنرا از عهده طبقه خاصی خارج کرد و آنرا به مشاهده پدیده‌های عینی تقلیل داد که از عهده همه برمی‌آمد و در نتیجه قدرت عمودی و متمرکز در بالا بود در همه اجتماع پخش شد که بنظر من بیش از اختراع تلسکوپ و یا ماشین بخار یا بوجود آمدن طبقه پیله‌ور شهری و خرده صنعتگران در اروپا پدیده انتقال قدرت از خواص را به عموم مردم توجیه می‌کند. هرچند نا گفته نماند که این دوره شگفت‌انگیز در غرب مرهون تغییرات گوناگونی است که هرکدام اثر ویژه خود را بر دیگر عوامل داشته‌اند و نه می‌توان منکر تاثیر آنان شد و نه می‌توان دیگر عوامل را کوچک شمرد.

حال پس از این شرح بازمی‌گردیم به روحانیت در ایران. مذهب در جوهر خود بر سنت استوار است زیرا از دید اجتماعی جزء مهمی از فرهنگ جامعه است و بنابراین تقسیم روحانیت به روحانیت سنتی و غیرسنتی تقسیم علمی و مناسی نیست. تنها شاید اشاره به این دارد که پاره‌یی از روحانیت به سنت متصلب بیشتر دل بسته‌اند و پاره‌یی کمتر و گرنه در این باره که هنوز در سپهر فلسفی - دینی ایران انتقال از جهان حقیقت‌جویی به جهان واقعی عملی نشده نباید مجادله داشت.

سنت ما در بن خود هنوز در پی کشف جهان آرمانی است و در نتیجه صلب است و انعطاف لازم را برای بروز شدن (مدرن شدن) نیافته است. آنچه برما پیش آمده بیشتر این است که همزیستی با جهان غرب در چند سده اخیر الزاماتی را بر ما تحمیل کرده و صنعتی شدن جهان در قرون اخیر و جهانی شدن اقتصاد و اطلاعات در دهه‌های گذشته ما را در حالتی برزخی گرفتار کرده است. روحانیت ما نیز از این قاعده کلی برکنار نیست. در روحانیت نیز شبیه به بقیه، جامعه برخی برای استوار نگهداشتن عقاید و ارزشها و در نهایت پایگاه خود به بحران هویت دچار شده و سرسختانه با واقعیات جدید می‌جنگند و برخی حالت انفعالی پیدا می‌کنند. برخی از ما از روی مسالحه این دو دسته را روحانیون سنتی می‌نامند. گروهی دیگر در صددند که تا آنجا که ممکن است و عقایدشان

دفاع خواهد نمود و محافظه کار باقی خواهد ماند. باید توجه داشت که جامعه سالم همیشه به بخش محافظه کار و سنتی نیز به اندازه بخش پیشرو احتیاج دارد.

تلاش - امروز که حداقل یکی از تفسیرهای مورد نظر، مبنای تشکیل حکومت اسلامی است و ما با حکومت ولی فقیه و نهادهای اعمال قدرت حکومتی روبروئیم که در هر صورت در دست متولیان دین و مفسرین احکام شرعی است و طبق قانون اساسی اسلامی همه قوانین از منابع شرع اسلام ناشی می‌شوند، آیا می‌توان گفت - در محدوده تقسیم‌بندی فوق از روحانیت شیعه - ضرورت وجودی آن جریانی که «در صدد تلفیق حکومت قانون و احکام شرع» بوده است، از میان رفته است و به تاریخ سپرده شده است؟

شریعتمداری - به نظر می‌رسد نظر شما در اینکه این بخش از روحانیت علت وجودی خود را از دست داده و نقش خود را به تاریخ سپرده باشند ناظر بر دوره فعلی جمهوری اسلامی است و گرچه همانطور که گفته شد روحانیت قبل از تشکیل جمهوری اسلامی در ایران سابقه‌ی تاریخی دارد و این نظام سیاسی اگر در آینده به شکل‌های دیگری درآید و یا جای خود را به نظام سیاسی دیگری بسپرد روحانیت باز هم حضور و نقش خواهد داشت. اکنون نیز بخش قابل توجهی از مردم تکالیف مذهبی خود را بر مبنای فتاوی روحانیون برجسته‌ی که مستقل از جمهوری اسلامی هستند انجام می‌دهند. مضافاً در جمهوری

مردم و قانونگذاری آنها را در محدوده معین و در چهارچوب قوانین شرع قبول دارد. و دسته سوم که معتقد است حکومت اسلامی تعطیل بردار نیست و حکومت در دوران غیبت حق فقهاست.

با توجه به پابندی هر یک از گروه‌های روحانیت به اصل فوق، آیا می‌توان هیچیک از این گروه‌بندیها را از محدوده تفکر سنتی خارج دانست؟

شریعتمداری - بخش مستقل روحانیت که بخش غیردولتی آن است در فضای موجود امکان تشخیص و تحرک کافی ندارد ولی وجود دارد و ممکن است در آینده اهمیت فزاینده‌ی پیدا کند. مهم آنست که احکام زیر را مورد ملاحظه قرار دهیم.

- ۱ - هیچ جامعه‌ی تا کنون بدون دین وجود نداشته است
- ۲ - هر دینی روحانی خاص خود را دارد. دین بدون روحانیت خود آرمانی غیر واقعی است.
- ۳ - روحانیت و دین چون همیشه وجود دارند بنابراین در نهایت و همیشه خود را با تغییرات جوامع وفق می‌دهند و گرچه نمی‌توانستند به حیات خود ادامه دهند.

جامعه ما نیز خارج از احکام کلی فوق نخواهد بود. ما چه بخواهیم و چه نخواهیم در آینده بخشی از روحانیت خود را با گذار جامعه در حال گذار تطبیق خواهند داد. شما اگر بخواهید می‌توانید این بخش را مدرن بخوانید. شاید هم غلط نباشد زیرا توانسته‌اند خود را روزآمد کنند تا به

- تقسیم روحانیت به روحانیت سنتی و غیر سنتی تقسیم علمی و مناسبی نیست. تنها شاید اشاره به این دارد که پاره‌ی از روحانیت به سنت متصل بیشتر دل بسته‌اند و پاره‌ی کمتر و گرچه در این باره که هنوز در سپهر فلسفی - دینی ایران انتقال از جهان حقیقت جوی به جهان واقعی عملی نشده نباید مجادله داشت.

- روحانیت و دین چون همیشه وجود دارند بنابراین در نهایت و همیشه خود را با تغییرات جوامع وفق می‌دهند و گرچه نمی‌توانستند به حیات خود ادامه دهند.

اسلامی نیز قوانین صرفاً بر مبنای منابع شرعی تنظیم نمی‌شوند و در اثر فشار بین‌المللی واقعیات درون جامعه و تعادل قوای سیاسی در درون حاکمیت هم در سطح تقنینی و هم در سطح تفسیر حقوقی از آن تابع نظریات کارشناسان هستند. بنابراین فقهای متعادل می‌توانند تأثیر قابل توجهی در آن داشته باشند. همچنین دستگاه تشخیص مصلحت نیز

حیات خود ادامه دهند ولی در عین حال باید توجه داشت که در آینده نیز روحانیت به بخش سنتی‌تر و محافظه‌کارتر اجتماع تعلق خواهد داشت. پس می‌توان گفت در مقایسه با بخش‌های دیگر جامعه روحانیت، بخشی از آن روزآمدتر است و در مقایسه با کل جامعه و یا جهان پیرامونی حتی همین بخش از روحانیت نیز از ارزشهای قدیمی‌تر

حکومتی دستش بازتر شده هم به جهت دینی شدن جامعه میدان عمل وسیع‌تری پیدا کرده و عملاً نیز دیگر زیر تسلط حوزه‌های علمیه نیست هر روز جلوه بیشتری می‌یابد. اکنون مداحان که قبل از انقلاب در نازل‌ترین سلسله مراتب دینی بودند تبدیل به عناصر موثری در صحنه اجتماعی و سیاسی شده‌اند و این تغییر قابل توجهی است که شاید با کاستی جایگاه فقه در نظام دینی و افزودن به ارزش هویت دینی بجای تاکید بر قوانین شرعی باعث رفومی ناخواسته در نظام دینی ما شود که از پیش دیدنی نیست. بعنوان مثال ممکن است در آینده شاهد تولد نیروهای سیاسی جدیدی باشیم که با عبور از محافظه‌کاری مرسوم در گروه‌های موسوم به روشنفکران دینی و اصلاح‌طلبان حکومتی با تاکید بر هویت مذهبی خود جدایی نهاد دین از نهاد حکومت را بپذیرند و احزابی نظیر احزاب مسیحی - دمکرات اروپایی بعنوان احزاب مسلمان - دمکرات ایجاد کنند که مذهب را هویت اعضای خود بداند و حزبی محافظه کار باشد که در سیاست خود مذهب را کمتر دخالت دهد و دغدغه اصلی‌اش نه اجرای احکام شرع بلکه اداره صحیح مملکت باشد. امروز حزب عدالت و رفاه ترکیه که از اربکانیست‌های افراطی جدا شده‌اند مسیر مشابه آنچه گفته شد طی کرده‌اند. آینده را نمی‌توان پیش‌بینی کرد ولی این تحول نیز یکی از تحولاتی است که در صورت استمرار وضع موجود و عدم فروپاشی این نظام سیاسی در سرراه آن قرار خواهد داشت. در صورت تغییر این نظام هم ممکن است نیروهای سیاسی مذهبی در آینده این نقش را برای خود بپذیرند.

تلاش - روایت تقدس حکومت و معصوم بودن حکومتگر همچنان باقی است. عده‌ای که شما از آنها در کتاب خود تحت عنوان «روحانیت دولتی» نام می‌برید؛ همچنان به این روایت آویخته و بیشترین خلافکارها را در سایه آن صورت می‌دهد و صدمات سهمگینی به منافع مردم و جامعه وارد می‌کند. بخش دیگری از جامعه روحانیت، که از نظر شما روبه فزونی است، بازم به استناد به همان روایت، پای خود را از دایره قدرت حکومتی بیرون کشیده و یا کنار گذاشته می‌شود. بنا به تعبیر شما در همان کتاب؛ این دسته از روحانیون به دلیل «حالت نفی و استنکار و عدم تبعیت از قانونی» که دارد، بی‌نظمی و «آناشیسیم» را در جامعه دامن می‌زنند. آیا در این میان نظر سومی هم وجود دارد؟

شریعت‌مداری - شما نقل قول از کتاب من را ناقص انجام داده‌اید. گروه سومی نیز گفته شده که در صدد همزیستی با حکومت هستند در تاریخ فقه و کلام اسلامی، صاحب نظران فراوانی را می‌توان یافت که ضرورت انتظام امور مسلمین در ممالک اسلامی و ضرورت ایجاد امنیت و ثبات را مورد توجه قرار داده و در مقابل هرج و مرج و بی‌نظمی حتی تبعیت از سلطان جابر را جایز دانسته‌اند. در صدر اسلام در زمان خلافت حضرت علی و در جنگ بین علی و معاویه گروهی برعلیه هر دو شوریدند که خوارج نهروان لقب گرفتند. آنها منکر ضرورت حکومت بودند و می‌گفتند حکومت مخصوص خداست (الحکم لله) حضرت علی در پاسخ آنها در خطبه معروف خود ابراز داشت: «آنها سخن حقی

منبع قانونگزاری جداگانه‌ای است که صرفاً بر مبنای تشخیص خود از مصلحت قانونگزاری می‌کند و اگر مصلحت و تشخیص آن برعهده اشخاص واقع گراتر باشد مسلماً در نتیجه فرق خواهد داشت. علاوه بر آن در فقه بحث ضروریات ثانویه وجود دارد. باین معنی که اگر امری بر حسب ضرورت اولیه که حکم شرعی است مجاز یا غیرمجاز شمرده شود فقیه مبسوط‌الید (یعنی فقهی که دستش برای حاکمیت باز است) می‌تواند بنا بر تشخیص زمان و مکان اگر لازم باشد موقتاً یا برای مدت زمان لازمی امر مجازی را غیرمجاز و یا غیر مجازی را مجاز کند. این امر یعنی استفاده از ضروریات ثانویه نیز بخصوص در زمان آیت‌الله خمینی بسیار مورد استفاده ایشان قرار گرفت. حال اگر شخص واقع‌گرایی در چنین منصبی باشد تأثیرش واضح است. پس حتی در این دوره تاریخی نیز نمی‌توان گفت که نقش این گروه از روحانیت از بین رفته است. اگر ایران صاحب روحانیت معتدل و واقع‌گرایی بود که در تعادل سیاسی موجود فرادستی داشتند مسلماً حتی در نظام کنونی نیز اثر وجودی خود را داشتند. البته آنچه که گفته شد بهیچ وجه نباید به معنی توجیهی در مورد نظام ولایت فقیه و جمهوری اسلامی تلقی شود ولی در یک بحث نظری باید همه جوانب موضوع دقیقاً و بی‌طرفانه مورد بحث و تدقیق قرار گیرد.

اما سؤال شما را به یک سؤال اساسی‌تر می‌توان تبدیل کرد و به آن پاسخ گفت و آن این است که: در کشورهای اسلامی بخصوص ایران در نظام دینی دستگاه فقاقت از جایگاه ویژه‌ی برخوردار بوده است. به عنوان مقدمه باید بگویم که هر نظام دینی دارای چهار بخش برجسته می‌باشد

۱ - بخش انجام عبادات و مناسک

۲ - بخش تبلیغی

۳ بخش کلامی و فلسفی

۴ بخش تقنینی یا فقهی

در مذهب شیعه پیشمنها و مساجد عهده‌دار قسمت اول، وعاظ، روضه‌خوانها، مداحان و تکابا و مساجد عهده‌دار بخش دوم متکلمین، فیلسوفان، مفسران و نویسندگان مباحث نظری اسلامی عهده‌دار بخش سوم و حوزه‌های علمیه، مدرسین و مراجع تقلید عهده‌دار بخش چهارم می‌باشند.

در دوره‌ی که شیعه در ایران مذهب اکثریت نبود و تحت فشار حکومت‌های سنی مذهب قرار داشت بخش سوم یعنی بخش کلامی و فلسفی آن برجستگی بیشتری داشت. در اوائل حکومت صفویه نیز این بخش تا زمان ملاصدرا (صدرالمآلهین شیرازی) هم چنان برجستگی خود را حفظ کرد ولی احتیاج جامعه به قانون برای تنظیم روابط خود با دستگاه حکومت استبدادی و شخص حاکم و احتیاج حاکم به قوانین منقح و منظم باعث شد که دستگاه فقاقت بتدریج چنان فرادستی پیدا کند که همه بخشهای دیگر نظام دینی را در زیر سلطه خود بگیرد. بنظر می‌رسد با تاسیس جمهوری اسلامی بتدریج این بخش بطور قابل توجهی اهمیت خود را از دست می‌دهد زیرا وظیفه‌اش به نهادهایی در درون حکومت واگذار شده و برعکس بخش تبلیغی که هم به لحاظ

به تغییر اساسی در نظام جمهوری اسلامی موفق خواهد شد ولی این گفتمان و نیروی متعلق به آن کریدور مناسبی برای عبور جوانان مذهبی و حتی متفکران خودشان برای عبور از توهّم برپایی یک نظام سیاسی بر مبنای دموکراسی دینی ایجاد کرده است (البته شاید قصد خودشان به هیچ وجه این نبوده). امروز شاهدیم که اغلب عناصر فعال سیاسی جنبش زنان و جنبش دانشجویی چند سالی قبل خود از طرفداران برپایی دموکراسی دینی در مدل اصلاح طلبان حکومتی و یا آقای خاتمی در محدوده جمهوری اسلامی بوده اند ولی امروز با توسعه گفتمان سیاسی خود و تحرکات سازمان یافته خویش از مرز اینگونه محدودیت های پیشی گذشته اند.



در اینجا ناگزیر توضیح دهم که منظور از اینکه رفرم مذهبی در چارچوب چنین حرکت هایی بعید است عدم ارزش نهادن به کوشش های روشنفکران دینی در ایران نیست بلکه ذکر این واقعیت است که رفرم مذهبی در اروپا در شرایطی انجام شد که از یکسو پروتستانتیسم مستظهر به حمایت عده ای از شاهان و شاهزادگان و اشراف و توده وسیعی از مردم اروپا بود (پایه مادی و اجتماعی) ثانیاً مکتب و کلیسای مستقل خود را ایجاد کرد (نهادسازی رقیب و یا آلترناتیو در مقابل

می گویند که از آن اراده باطلی می کنند. مردم بهر صورت به حکومت احتیاج دارند اعم از اینکه فرمانروای خوب و یا جابری داشته باشند» در دستگاه فقهی شیعه نیز با وجود اینکه حکومت ایده آل به حکومتی که بوسیله ائمه شیعه اداره شود اختصاص دارد ولی این مدل ایده آلی است که در اغلب تمدنها و مذاهب وجود دارد مانند رجعت مسیح در مسیحیت و وعده به بنی اسرائیل در مذهب یهود و غیره.

نظریه غالب در فقه شیعه تبعیت از حکومت های عرفی (مدنی) در زمان غیبت امام دوازدهم است و بنابراین اگر انقلاب پیش نمی آید و اگر رفرم اساسی در آن صورت می پذیرفت، دستگاه فقهی راه کافی برای همزیستی با حکومت مدنی می یافت و یا خواهد یافت.

تلاش - متأسفانه مصداق و معنای «روشنفکری دینی» نیز مانند «روحانیت سنتی» چندان روشن نیست. نظرات بسیار متفاوتی در زمینه های مختلف از جمله در مورد رابطه دین و حکومت از سوی افرادی که خود را به این گروه بندی منتسب می کنند، وجود دارد. تعدادی از آنها بدون آن که حکومت دینی را نفی کنند، حضور فقها را در رأس حکومت قبول ندارند. تلاش برخی نیز آشکارا متوجه بیرون آوردن انحصار تفسیر دین از دست مقامات رسمی دینی یعنی فقهاست. نسبت محافظه کاری از سوی شما ناظر به کدام نگرش در میان این گروه بندی اجتماعی است؟

شریعتمداری - تا هنگامی که یک نیروی مذهبی - سیاسی جدایی نهاد دین از نهاد دولت (بمعنی نظام = State) را قبول نکرده و آنرا بصراحت اعلام نکند تفاوت چندانی نخواهد داشت که چه می گوید. البته از لحاظ سیاسی گروهی که خواهان عدم انحصار حکومت در دست فقیهان هستند در صورتیکه در جهت ایجابی نظریات خود نیز رعایت بیشتر حقوق بشر و اصول دموکراسی و تسامح و تساهل نسبت به دگراندیشان و دیگران را ترویج کنند خواهان نظام سیاسی بازتری در چارچوب اسلامی می باشند و بعبارت دیگر مروج نظام مشروطه به تعبیر اصلاح طلبان حکومتی هستند. جریان دیگری که بیشتر بحث نظری - کلامی در چارچوب نظریه قبض و بسط شرعیت و یا استفاده از متدهای هرمنوتیک در تعبیرهای گسترده تر و بازتر از دین می نماید مطمح نظرش کاری سیاسی نیست ولی اگر به انجام رفرم در نظریات دینی رایج موفق شود طبعاً اثر آن در نظام سیاسی انعکاس مستقیم خواهد داشت. حلقه کیان از مقولات نظری شروع کرد ولی بسیاری از عناصر سیاسی اصلاح طلب حکومتی امروز که دنبال نظریه نظام مشروطه دینی هستند از کسانی هستند که مستقیماً و یا بواسطه از حلقه کیان سرچشمه گرفته اند و محصول آن می باشند. بنابراین تفکیکی که شما در سؤال خود قائل شده اید در حقیقت تفکیک اصلی نیست و بنا بر آن نمی توان قضاوت کرد و تفاوت اساسی بین این دو دسته قائل شد. مسلماً این دو دسته نسبت به اکثریت روحانیت حاکم کمتر محافظه کارند. مهم این است که باید به این حرکت ها در مجموع به دید مثبت نگریست زیرا هرچند این قبیل تلاش ها نه به رفرم در دین و نه

تلاش - از بحث‌های درونی نیروهای دینی بر سر رابطه دین و حکومت چنین برداشت می‌شود که آنها موضوع مشروعیت زمینی یا الهی قدرت حکومتی و حق حاکمیت انسان بر سرنوشت و بر جامعه خویش را دور زده و از بحث «حق و تکلیف» انسان در کنترل قدرت، عزل و نصب حاکمان و «حق و تکلیف» وی در مقابله با «ظلم» آغاز می‌کنند و عموماً در بحث‌های خود به جدال بر سر روش حکومت کردن و حکومت خوب یا بد، ظالم یا عادل می‌رسند و اگر بحث‌های آنها پیشرفته‌تر باشد، بر ضرورت حکومت کردن و اداره جامعه با روش‌های علمی و به یاری افراد کاردان و متخصص - شایسته‌سالاری - پافشاری می‌کنند.

به عنوان آخرین پرسش لطفاً بفرمائید؛ آیا اگر موضوع بحث متوجه پایه‌های مشروعیت قدرت و حق حاکمیت گردد، در نتیجه‌گیری تفاوتی حاصل خواهد شد؟

شریعتمداری - دموکراسی در نمونه اروپایی خود (آنهم صرفاً نمونه فرانسوی آن) مراحلی چون خردگرایی، روشنگری و... را گذراند که با توجه به الگوهای فراوان دیگر مانند دموکراسی انگلیس، آمریکا و شوراهایی که بعداً به این صف پیوستند مانند آلمان، ژاپن، هند و کانادا استرالیا... و همچنین کشورهای موج سوم دموکراسی هیچ کدام چنین الگویی را پیروی نمودند و اصولاً در بسیاری از این جوامع مانند آمریکا جدایی نهاد دین از نهاد دولت بعثت رقابت صرف بین نیروهای مختلف و فرقه‌های گوناگون مذهبی تثبیت شد و در قانون اساسی آن کشور ذکر گردید. در ایران نیز معلوم نیست گذار به دموکراسی الزاماً نتیجه بحث‌های فلسفی - نظری و حقوقی بین روشنفکران مذهبی و غیرمذهبی باشد و یا گذار به دموکراسی از الگوی فرانسوی رنسانس و عصر روشنگری تبعیت کند. با توجه به این مقدمه صرفاً از لحاظ نظری می‌توان به سؤال شما جواب داد:

حق و تکلیف رابطه یک نظام اخلاقی - حقوقی عبد (بنده) و خدا است و در بُعد اجتماعی نیز استفاده از این مفاهیم برای انگیزش مردم در جهت مبارزات اجتماعی هرچند در بخش وسیعی از مردم می‌تواند موثر باشد و بعنوان وسیله‌ای برای جلب آنان جهت مبارزه با دیکتاتوری مورد استفاده قرار بگیرد ولی نتیجه آن از لحاظ نظری منجر به ایجاد حکومتی زمینی که منشاء مشروعیتش صرفاً آراء مردم طی یک انتخابات منصفانه، واقعی و آزاد و یا فراندگی با شرایط مشابه باشد نخواهد شد و همچنان مبارزه انسان‌های مکلف که نه برای حقوق فردی خویش بلکه برای اجتماع یکپارچه مسلمانان مبارزه می‌کنند که کلیتی **Collectiv** و توده‌وار دارد صرفاً با توجه به محدود نظری منجر به وقوع دموکراسی که مبتنی بر اصالت فرد و حق اوست نخواهد شد ولی همانطور که گفتم بازی گذار به دموکراسی پیچیده‌تر است از این کلیات نظری و هزار نکته باریک‌تر دارد که پرداختن به مجموعه آنها کار یک کتاب مفصل می‌باشد.

تلاش - آقای شریعتمداری با سپاس فراوان از شما

کلیسای کاتولیک) ثالثاً از درون یک مبارزه قدرت خونین و مرگبار سی ساله متولد شد (مبارزه اجتماعی) و فقط بر کتاب و موعظه و روشنفکر دینی متکی نبود. و اینکه موفق به تغییر اساسی در نظام موجود نمی‌شود به این دلیل ساده که چون این نیرو می‌خواهد صرفاً به مخاطبین مذهبی خود توجه کند و از روکردن به دیگر نیروهای اجتماعی احتراز و شاید وحشت دارد، در درون نیروهای مذهبی، نیروهای اصول‌گرا و محافظه‌کار دارای پایه مادی وسیعتر، نهادهای تاریخی ستر و گفتمان جا افتاده چندین قرنی و دستگاه تبلیغ و سازماندهی محکم و استوار می‌باشند و در این محدوده شانس زیادی برای نیروهای اصلاح‌طلب موجود برای یارگیری مستقل و متعلق به خود برای ایجاد فشار لازم وجود ندارد. دوره خاتمی این واقعیت را بوضوح نشان داد و تکرار آن اگر هم ممکن باشد مفید نخواهد بود.

تلاش - شما پیش از این - سال ۲۰۰۰ - در مقاله‌ای تحت عنوان «دین در آینده ایران» شعارهایی نظیر «مذهب بدون روحانیت» را مردود شمرده و نسبت به خطر پاگیری بنیادگرایی اسلامی هشدار داده‌اید. البته این را در صورتی می‌دانید که جامعه به روحانیت میدان دهد تا خود را نماینده تام‌الاختیار خدا روی زمین تلقی نماید. آن چه که در واقع رخ داده است این که روحانیت - حداقل بخشی از آن - از همان آغاز حکومت خود را نماینده خدا دانست. وجود بنیادگرایی اسلامی در درون و حاشیه حکومت را نیز نمی‌توان نادیده گرفت. اما مخالفت با روحانیت به عنوان پایگان رسمی دین و متولیان انحصاری آن توسط نیروئی صورت می‌گیرد که شعار تسامح و تساهل را در امور اجتماعی می‌دهد و اداره کشور را با روش‌های دموکراتیک لازم می‌داند. چنین پدیده‌ای را چگونه توضیح می‌دهید؟

شریعتمداری - البته مقاله من صرفاً در سال ۱۹۹۶ در کتاب ایران آینده و آینده ایران که مجموعه مقالات می‌باشد به چاپ رسیده است. تاریخ انتشار این مقاله در سال ۱۹۹۶ می‌باشد و در سمینار ایران در سال ۲۰۰۰ قرائت شده است.

دو نیروی مذهبی در ایران هرکدام بنوعی مخالف با روحانیت به عنوان پایگان رسمی دین و متولیان انحصاری آن می‌باشند یکی نیروهای ملی - مذهبی و نهضت آزادی و دیگری اصلاح‌طلبان حکومتی هستند ولی هیچکدام سخنی مخالف با رعایت تسامح و تساهل نسبت به روحانیت نگفته‌اند و بنابراین من منظور سؤال شما را نمی‌دانم. اینکه خواسته آنها در مقیاس وسیع خود موفق به جلب مخاطب نمی‌شود ربطی به تسامح و تساهل آنان ندارد و بیشتر ناظر به عواملی است که در مبحث شرایط ایجاد یک رفرم مذهبی ذکر گردید. نیروهای اجتماعی این گروه‌های سیاسی چون منحصر از درون نیروهای مذهبی جذب می‌شوند در رقابت جدی با دستگاه منظم - سازمان یافته دارای سنت و نهاد روحانیت و نیروهای اصول‌گرای مذهبی قابل ذکر نیست. هرچند از لحاظ کیفیت این نیروها عناصر کارآمدتری را می‌توانند جذب کنند ولی توده مردم مذهبی در اکثریت قاطع خود نصیب آنان نخواهد شد.

دوستدار: شناخت فلسفی یا ستیز ایدئولوژیک

محمد منصور هاشمی

○ یکی از وجوه مثبت آثار دوستدار پرهیز اوست از خلط مباحث و مسائل فرهنگیها و دوره‌های مختلف. این توجه که علم و دین و فلسفه اصولاً غیر از یکدیگرند و هر یک قواعد خاص خود را دارد امر درستی است که او از همان نخستین گامهایش در عرصه تحقیق و تألیف بر آن تأکید کرده است.

گرفته است و باز هم می‌تواند صورت بگیرد) به جای خود تفسیری است جدی و قابل توجه.

پس از انقلاب از دوستدار کتاب «ملاحظات فلسفی در دین، علم و تفکر: بینش دینی و دید علمی»^۵ منتشر شده که در اصل پیش از انقلاب نوشته شده است، اما در آستانه انقلاب مجال نشر نیافته و در سال ۱۳۵۹ انتشار یافته است. بدین ترتیب در واقع این کار را هم باید از کارهای پیش از انقلاب نویسنده‌اش دانست.

دوستدار پس از انقلاب از ایران رفته و نخست با نام مستعار بابک بامدادان و سپس به نام خود مقالاتی در نشریات فارسی زبان خارج از ایران^۶ منتشر ساخته که حاصل تدوین و تبویت آنها دو کتاب «درخشش‌های تیره»^۷ و «متنازع تفکر در فرهنگ دینی»^۸ است. اگر چه این دو کتاب در ایران انتشار نیافته، به مرور زمان در ایران خوانده شده^۹ و می‌توان گفت آرامش دوستدار امروز در ایران برای اهل نظر چهره‌ای شناخته شده است؛ چهره‌ای که به ویژه به واسطه اندیشه‌های رادیکال‌اش درباره دین و دینداری - که به کلی متفاوت از و حتی مخالف با اندیشه‌های همه دیگر متفکران ایران است^{۱۰} - مطرح شده است.

دوستدار چه می‌گوید؟ مروری بر سه کتاب مذکور می‌تواند پاسخی باشد به این پرسش و طرحی از دغدغه‌ها و اندیشه‌های او به دست دهد.

آرامش دوستدار از متفکران ایران در روزگار ماست به این معنا که کوشیده است به نسبت تاریخی ایرانیان با دنیای متجدد بیندیشد و به تبیین وضع ما در قبال غرب بپردازد. حاصل این کوشش نقد و نظرهای اوست درباره فرهنگ ایرانی و نظریه‌ای است انعکاس یافته در آثارش. در این نوشتار نخست به معرفی اجمالی دوستدار و آثار و اندیشه‌هایش می‌پردازم و سپس ملاحظاتاتی در نقد آثار و نظریه او مطرح می‌کنم. آرامش دوستدار که تحصیلات فلسفی‌اش را در آلمان به انجام رسانده، پیش از انقلاب عضو گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران بوده است. کارهای منتشر شده او در آن زمان - تا آنجا که اطلاع دارم - دو ترجمه است و یک مقاله تألیفی. یک ترجمه درباره انسان‌شناسی فلسفی است^۱ و دیگری مصاحبه مهم و معروف مارتین هیدگر است با مجله اشپینگل.^۲ این ترجمه برای نسل بعدی هم آشناست چون پس از انقلاب در کتابی درباره هیدگر نقل شده است.^۳ تألیف او «دیوانه نیچه کیست؟» نام دارد و نخستین بار در مجله فلسفه منتشر شده است؛ مقاله‌ای است خواندنی در تفسیر مشهورترین بخش کتاب دانش شاد/ حکمت شادان/ علم طربناک (Die fröhliche Wissenschaft) اثر مهم نیچه. هرچند تفسیر دوستدار یکی از تفسیرهای ممکن از این متن است (و تفاسیر دیگر از این متن صورت

«هرگاه چنین بگوییم که تفکر فلسفی به نیروی پرسش زنده است، می‌توانیم بگوییم بینش دینی به مرگ قطعی خواهد مرد به محض اینکه نیروی پرسش واقعی در درون آن آزاد گردد.»^{۲۱}

به نظر او فلسفه اساساً زائیده نگرش یونانی است که دینی نبوده است و شاید به این معنا بتوان گفت فلسفه در بنیاد غربی است.^{۲۲} کتاب مورد بحث به تفصیل به طرح ویژگیها و محدودیتهای بینش دینی و دید علمی می‌پردازد و از این پیشتر نمی‌رود. نتیجه‌گیری از آن و نظریه‌پردازی بر مبنای آن امری است که در دو کتاب بعدی دوستدار انجام می‌شود.

«درخششهای تیره» از منظری ادامه کتاب قبل است. اگر در آن کتاب تفاوت دین و فلسفه بارز شده بود، در این کتاب تقابل آن دو آشکار می‌شود و کوشش نویسنده آن است که از بحث انتزاعی درباره ماهیت دین به سمت بحثی درباره تاریخ و فرهنگ ما حرکت کند. البته کتاب را از حیث لحن و بیان نمی‌توان ادامه کار پیشین دانست. به خلاف کتاب قبل که لحن متین داشت این کتاب لحنی پرخاشجویانه دارد و بیان آن هم مبهم است.

«درخششهای تیره» در واقع نقدی است بر وضع فکر در ایران. این نقد هم معاصرانی مثل احمد فردید و داریوش شایگان و رضا داوری و حسین نصر و حمید عنایت و جلال آل احمد را در بر می‌گیرد و هم پیشکسوت‌ترهایی مانند فتحعلی آخوندزاده را و تا سده‌های گذشته و نگرشهایی مثل بینش باطنی و اشخاصی مانند ناصر خسرو پیش می‌رود. به نظر دوستدار متفکران ایرانی هرگز نتوانسته‌اند نقش متفکر را بازی کنند و به وظیفه روشنفکری خود عمل نمایند. به بیان او روشنفکری در برابر دو امر قرار دارد: روزمرگی و دینخویی^{۲۳} و وظیفه‌ای جز مقابله با این دو ندارد. در حالی که متفکران ما در طول تاریخ دینخو بوده‌اند و روشنفکرانمان گرفتار روزمرگی.

به تعریف او

«آدم روزمره آن است که خارج از میدان نفوذهای حاضر و نیازهای محیط بر زندگیش نمی‌داند و نمی‌اندیشد. نمی‌داند به این معنی که دانسته‌هایش عموماً از چنین مرزی فراتر نمی‌رود، نمی‌اندیشد به این معنی که منحصرأ در داخل چنین مرزی در حد نیازهای عجین شده خود می‌اندیشد، نه بیش از آن و نه خارج از آن.»^{۲۴}

دینخویی هم به تعریف وی

«آن رفتار و کردار درونی است که خصیصه‌ای عمده از اصل دینی را همچنان حفظ کرده بی‌آنکه بر منشأ این خصیصه واقف باشد. این خصیصه عبارت است از دریافتی بیگانه به پرسش و دانش از امور. ساده تر بگویم دینخویی یعنی آن رفتاری که امور را بدون پرسش و دانش می‌فهمد. بنابراین دینخویی در حدی که مدعی فهمیدن به معنی جدی آن است نه از عوام بلکه منحصر به خواص است.»^{۲۵}

دینخویی البته مساوی دینداری نیست و رابطه این دو بر اساس آراء دوستدار باید عموم و خصوص مطلق باشد. یعنی طبق تعریف او هر دینداری باید دینخو باشد اما هر دینخویی الزاماً دیندار نیست همچنانکه

«ملاحظات فلسفی در دین، علم و تفکر» کوششی است برای نشان دادن و برجسته کردن تفاوت‌های علم و دین و فلسفه. هر چند پرداختن به این قسم اخیر موقوف به مجلد دیگری شده که متأسفانه هیچگاه منتشر نشده است. در کتاب صرفاً به اشاره به فلسفه که روش کتاب مبتنی بر آن است و «نحوه ملاحظات» آن را «از آغاز ضرورتاً» تعیین کرده^{۱۱} پرداخته شده است، اما به تفصیل تفاوت‌های ماهوی آنچه دوستدار «بینش» دینی و «دید» علمی^{۱۲} می‌خواند بررسی گردیده است.

به بیان او

«بینش دینی می‌گوید دین بینش است و این بینش را بر اساس پندار آفرینش از نیستی می‌اندیشد. دید علمی می‌گوید علم دید است و این دید را بر هستی مستقل طبیعت استوار می‌کند. تفکر فلسفی... نه می‌گوید فقط فلسفه تفکر است و نه اینکه تفکر فقط فلسفه است، بلکه فلسفه نوعی تفکر است.»^{۱۳}

به تعبیر دوستدار وجه مشترک دین و علم و فلسفه مواجهه هر سه با این پرسش است که جهان چیست و چگونه است؟^{۱۴} وجه افتراق هر سه هم در نحوه پاسخ دادن به این پرسش است. دین جهان را همیشه از پیش می‌شناسد و در واقع برای این سؤال پاسخی حاضر و آماده دارد. چرا که وابسته است به امر قدسی و کلام او.^{۱۵} چستی و چگونگی جهان در بینش دینی همان است که امر قدسی مشخص می‌کند. به این ترتیب به بیان او در بینش دینی پرسش به مثابه پرسش هرگز مجال طرح نمی‌یابد و سوال در بینش دینی در حد استخبار باقی می‌ماند.^{۱۶} دید علمی که مبتنی بر روش تجربی و آزمونی است جهان را همیشه از پس می‌شناسد.^{۱۷} یعنی با جهان به مثابه مساله رویارو می‌شود و در صدد حل آن برمی‌آید. در دید علمی هم پرسش پس از شناخت جهان دیگر پرسش نخواهد بود.^{۱۸} پس بر این اساس می‌توان چنین نتیجه گرفت که دین و علم با این نحو برخورد با پرسش به دو شیوه متفاوت آن را معدوم می‌کنند. به نظر دوستدار تنها در تفکر فلسفی است که پرسش پرسش می‌ماند:

«تفکر وقتی فلسفی است که از پرسش برآید و در آن استوار ماند. تفکری که در تسخیر حیاتی پرسش نماند هرگز فلسفی نیست. بر عکس پاسخ در بینش دینی و دید علمی پاسخ فلسفی نه فقط ماهیت پرسش را نفی نمی‌کند یا ناپایدار نمی‌سازد و مورد پرسش را سهل‌تر نمی‌نماید، بلکه آن را ژرف‌تر و پیچیده‌تر و دشوارتر می‌سازد.»^{۱۹}

برای آنها که با فلسفه آشنایند طنین هیدگری عبارات فوق ناشنیده نمی‌ماند. فلسفه برای دوستدار صبغه‌ای نیچه‌ای - هیدگری دارد و بیش از صرف نقادی منطقی است، چنانکه درباره منطق می‌گوید:

«منطق به عنوان تفکر استنتاجی هرگز راهی به هستی امور ندارد. اساساً قادر به اندیشیدن این پرسشها نیست چه رسد به ابتناء آنها در گونه هستی‌شان.»^{۲۰}

دوستدار در این کتاب به نحو خاص می‌کوشد نشان دهد که بینش دینی (همچنانکه دید علمی) نمی‌تواند با فلسفه سازگار باشد و این دو در تقابل با یکدیگرند:

«ظلمت هر اعتقادی... حقیقت آن اعتقاد است. حقیقت بدین معنا آن ناپرسیده و نادانسته‌ای است که با احاطه درونی‌اش بر ما فرهنگی می‌شود، یعنی احساس جمعی را تسخیر می‌کند و شالوده اعتقاد را می‌ریزد. فرهنگ مبتنی بر چنین اعتقادی را من اصطلاحاً دینی می‌نامم و فرهنگ ایران را در سراسر تاریخش بر این بنیاد اعتقادی متکی می‌دانم.»^{۳۳}

«مساله این است که اگر سواثق و شخصیت‌های فرهنگی ما به معنایی که تا کنون توضیح داده‌ایم دینی باشند و فرهنگ دینی ماهیتا هر گونه رشد آزاد لازم برای تفکر را غیر ممکن می‌سازد و در نتیجه آنچه ما در تاریخ خود تفکر می‌نامیم چیزی جز تخیل و توهم نباشد آن وقت تکلیف ما چه خواهد بود که در و با چنین فرهنگی به هدر رفته‌ایم؟»^{۳۴} با همین پرسش گزارش آثار و آراء دوستدار را می‌توان تمام کرد و به بررسی و نقد آنها پرداخت.

یکی از وجوه مثبت آثار دوستدار پرهیز اوست از خلط مباحث و مسائل فرهنگها و دوره‌های مختلف. این توجه که علم و دین و فلسفه اصولاً غیر از یکدیگرند و هر یک قواعد خاص خود را دارد امر درستی است که او از همان نخستین گام‌هایش در عرصه تحقیق و تألیف بر آن تأکید کرده است. همچنانکه دقت او و هشدارهایش برای اجتناب از خلط مفاهیم سنتی و مدرن بجاست. نقدهایی هم که بر اساس این سنخ دقت‌ها درباره آثار روشنفکران و اندیشمندان ایران مطرح می‌کند قابل توجه است و خواندنی. همچنین بصیرتهایی که گاه درباره خیام و حافظ و هدایت و نیما به دست می‌دهد مغتنم است و انتقادهایی که از «بی‌دینان» ما می‌کند جالب.^{۳۵} در تأکیدش بر ضرورت تفکر آزاد هم جای مناقشه‌ای نیست. از اینها مهمتر اصل خواست او یعنی طرح پرسش از گذشته هم خواستی است کاملاً موجه و مفید. او درست می‌گوید که اگر با گذشته خود نقادانه مواجه نشویم:

«از نظر فرهنگی همچنان بی‌تاریخ خواهیم ماند و از سمت باربر محض برای ارزشهای گذشته فراتر نخواهیم رفت. در این صورت وظیفه ما نیز هرگز از حد حفظ کردن تاریخ به هر دو معنای کلمه یعنی نگهداری صرف آنچه همیشه بوده و به خاطر سپردن روایت‌های مربوط به آن تجاوز نخواهد کرد. اما اگر قرار باشد فرهنگمان را تاریخی کنیم و آن را از تحجر گذشتگی برهانیم باید با آن روبرو شویم و درافتیم. نسلی که با گذشته هم‌اوردی و از این طریق خود را تاریخی می‌کند نه حافظ فرهنگ بلکه عامل تاریخی کردن آن می‌شود.»^{۳۶}

در کنار این وجوه مثبت، آثار و آراء دوستدار به تصور من دو مشکل بزرگ دارند^{۳۷} و عنایت به این دو مشکل کل پروژه فکری او را با پرسشهایی اساسی مواجه می‌کند و آن را معیوب و مخدوش می‌نماید. مشکل اول در فاصله گذاری قاطع اوست میان علم و دین و فلسفه به نحوی که گویی هیچ روزنه‌ای از یکی به دیگری نیست و مشکل دوم در نظریه دینخویی است به هر یک از اینها به اجمال اشاره می‌کنم.

درباره مشکل اول: دوستدار خط فاصل بسیار قاطعی میان آنچه بینش دینی، دید علمی و تفکر فلسفی می‌نامد ترسیم می‌کند، اما روشن نمی‌شود آنچه او درباره هر یک از این سه می‌گوید بیانی است توصیفی

او مارکسیستی را - که مخالف دین و دینداری است - اما پرسش نمی‌کند و به ایدئولوژی خود سر سپرده است دینخویی می‌داند بی‌دین.^{۳۸}

بر اساس مطالب فوق دوستدار تلاش می‌کند به وظیفه روشنفکری خود بپردازد، یعنی سعی می‌کند سوالی طرح کند ورای روزمرگی و در تقابل با دینخویی. سوال او را می‌توان چنین بیان کرد: نسبت فرهنگ ما با بینش دینی، دید علمی و تفکر فلسفی چیست؟ پاسخ او - که جان کلام کتاب هم هست - این است: همه فرهنگ ما دینی است. نتیجه این امر هم روشن است، تاریخ و فرهنگ ما بیگانه از تفکر است.

به نظر آرامش دوستدار
«فرهنگ ایرانی اسلامی ما از بنیاد در تحولاتش دینی بوده و ناگزیر مانده.»^{۳۹}

این ماجرا مختص دوره اسلامی نیست و ایران باستان را هم در بر می‌گیرد:

«تنها رابطه حقیقی ما با ایران باستان رگ دینی است که درونش از قرن‌ها پیش تا کنون خون اسلامی می‌جوشد.»^{۴۰}

این دینی بودن ویژگی‌هایی دارد که در بررسی فرهنگ ما نباید از آنها غافل ماند. وقتی بر جامعه و فرهنگی نظام دینی حاکم است:

«شبکه‌ای از ارزشهای بلامنازع و یکسان خواه از درون و برون در بافت و ساخت جامعه می‌تند و آن را در پنگ قهر خود نگه می‌دارد یا در واقع بافت و ساخت جامعه را از همساز و همسان کردن افراد آن می‌ریزد. در چنین شبکه‌ای من، تو، او وجود ندارد. تفاوتها از میان برداشته می‌شوند. همه در یک مسند که ما باشد یکدل و یکجان می‌گردند تا منویات ساخت برتر تحقق پذیرند.»^{۴۱}

نتیجه این بحث جز این نمی‌تواند باشد که

«فرهنگ دینی زاده ما چون مرده به دنیا آمده مرده خواهد ماند.»^{۴۲}

«امتناع تفکر در فرهنگ دینی» چیزی نیست جز تفصیل مطلب درباره مسائل و نتیجه مذکور. در این کتاب - که لحن و بیانی همانند درخششهای تیره دارد - نویسنده به بررسی تاریخی در فرهنگ ایرانی می‌پردازد و با طرح نکات فلسفی و شواهد تاریخی تصویری از وضع فکر در ایران در گذر زمان ترسیم می‌کند. همچنین در این کتاب به محمد بن زکریای رازی و باب برزویه طبیب کتاب کلیله و دمنه توجه خاصی می‌شود، چرا که اینها مواردی از مخالفت با دینداری در فرهنگ ایرانی‌اند. جان کلام این کتاب نیز همان نفی دین است که در فرهنگ ما جای را بر تفکر تنگ کرده است:

«دین آن پنداری است که آدمی را معطوف به نیروی برتر و مطلق و عاطف بر آن می‌شناسد و آن نیرو را به نحوی منشا اندیشه، کردار و رفتار آدمی و موجب رویدادها می‌داند. اگر چه این تعریف از جمله نه در مورد بودیسم صدق می‌کند و نه در مورد شیتویسم و نه در مورد دین یونانی، اما دین زرتشتی و هر سه دین سامی را به هر سان در بر می‌گیرد.»^{۴۳}

که علم و دین پرسش را معدوم می‌کنند و فلسفه چنین نمی‌کند. تحکمی‌تر از آنند که موجه باشند؛ زیرا از قضا بر اساس همان تفکیک ساحات هر یک، می‌توان به این امر توجه داد که پرسشهای علم و دین و فلسفه یکی نیست که بتوان پاسخهایشان را با هم سنجید. علاوه بر اینها باید گفت در بیان دوستدار درباره علم و دین نه از توجه به فلسفه‌های جدید علم نشانی هست و نه از هرمنوتیک؛ به همین سبب وقتی او از شناخت «از پس» علمی و عدم شناخت در دین سخن می‌گوید نه به نقش پیش فرضها در معرفت‌شناسی علم توجه کرده است و نه به تکرر تفسیرها در معرفت‌شناسی دین و طبعاً نه به امکان تاثیر و تاثیر متقابل اینها.

درباره مشکل دوم: مشکل دوم از دل مشکل اول برآمده است. طبق تعریف دوستدار که باید توصیف عالم واقع باشد علم و دین و فلسفه به کلی از هم جداست، چون چنین است پس هر که دیندار یا دینخواه باشد نمی‌تواند فی‌الواقع اهل علم یا فلسفه باشد، نتیجه‌ی خاستر اینکه فرد دیندار یا دینخواه نمی‌تواند فکر کند. نقد این سخن را از همین تعبیر دیندار یا دینخواه آغاز کنیم. از سویی - چنانکه ذکر شد - به نظر می‌رسد نسبت دیندار و دینخواه عموم و خصوص مطلق است یعنی هر دینداری لاجرم دینخوست و ناگزیر عاری از فکر. بر این اساس ما می‌مانیم و پرسش بی‌جواب از جایگاه فیلسوفان بزرگی مثل دکارت و جان لاک که هم دیندار بوده‌اند و هم اهل فکر. اما اگر فرض کنیم رابطه دینداری و دینخواهی عموم و خصوص من وجه است و می‌توان دیندار بود اما دینخواه نبود دیگر نمی‌توان به صرف دیندار بودن کسی را از جرگه اهل فکر خارج کرد و به راحتی امثال فارابی و ابن سینا را نادیده گرفت و از «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» سخن گفت. بر این مبنا اساساً دینخواهی چیزی بیش از همان که تعصب نامیده می‌شود نیست و تعصب هم البته چیز بدی است و آفت تفکر، ولی به نظر می‌رسد نفی آن نیازی به دو کتاب مفصل درخشش‌های تیره و امتناع تفکر در فرهنگ دینی نداشته باشد.

در حقیقت مشکل اول و خشت کج نخست دامن نظریه دینخواهی و امتناع تفکر در فرهنگ دینی را گرفته و سبب کج شدن کل بنا شده است. اگر سخن دوستدار دستوری و تجویزی بوده باشد نباید کل تاریخ را به محک آن زد، اما اگر توصیفی بوده باشد باید از پس تبیین کل تاریخ برآید و چون دوستدار تصور می‌کند نظریه‌اش توصیفی است لذا می‌کوشد نشان بدهد در ایران که فرهنگ دینی بر آن حاکم بوده است فکر کردن ممتنع بوده و به عبارت دیگر هیچکس از اهل این فرهنگ فکر نکرده است. او در تایید نظر خود مثالهایی می‌زند، برای نمونه بعضی آراء ناصر خسرو را ذکر می‌کند و نتیجه می‌گیرد از آنجا که او دینخواه بوده است ناگزیر ره به تفکر درست نبرده و نتوانسته بر اندیشه استوار بماند. همچنین با علم به اینکه مثالهای نقض نظریه‌اش را ابطال می‌کند می‌کوشد به توضیح آنچه ممکن است مثالهای نقض نظریه او تصور شود می‌پردازد، اما آنچه او به عنوان مثال نقض در نظر می‌گیرد و توضیح می‌دهد، مثالهای نقض «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» در طول تاریخ است و از این جهت است که مثلاً به محمد بن زکریای رازی و

یا دستوری. اگر بیان او توصیفی باشد - که به نظر می‌رسد به تصور خود او چنین است - باید به مثالهای نقض توجه کرد و به تبیین آنها پرداخت. بدین ترتیب باید نشان داد که فرد دیندار نمی‌تواند دانشمند باشد و دانشمند نمی‌تواند فیلسوف باشد و به همین ترتیب. وجود حتی یک نمونه از جمع اینها در کسی به معنای نفی امتناع پیوند دین و فلسفه و علم است، در حالی که تصور نمی‌کنم حتی نیازی به ذکر مثال باشد و به راحتی می‌توان کسان بسیاری را به خاطر آورد که به نظر خود هم متدین بوده‌اند و هم فیلسوف یا دانشمند. در واقع اگر مبنای تفکیک علم و دین و فلسفه توجه به تاریخ و توصیف واقع بوده باشد باید بتوان جایگاه امثال ابن سینا و دکارت و نیوتن را به نحوی مشخص کرد که مطابق با واقع باشد، حال آنکه به نظر نمی‌رسد این کار بر اساس آراء دوستدار آسان باشد. این هر سه و کسان بسیار دیگر ورای این تفکیک سخت قرار می‌گیرند و توصیفی بودن تحلیل دوستدار را با پرسش مواجه می‌کنند. در عالم واقع و در ذهن این اشخاص دین و علم و فلسفه آمیختگی داشته‌اند و چنین مرز قاطعی میانشان نبوده است. اگر هم تحلیل دوستدار دستوری باشد و تجویزی، در این صورت بسیاری از احکامی که او بر این تحلیل استوار می‌کند موجه نیست (مثلاً اینکه شخص دیندار نمی‌تواند اهل فکر یا علم باشد) چرا که بر مبنای تحلیل انتزاعی او صرفاً می‌توان گفت بهتر است ساحت‌های دین و علم و فلسفه را به هم نیامیزیم و آنها را از هم جدا نماییم، بدین ترتیب منعی باقی نمی‌ماند برای اینکه شخصی مثلاً از جهتی دیندار باشد و از جهت دیگر دانشمند یا فیلسوف. تازه همین امر هم باز مشکلات خاص خود را دارد. مثلاً باید دید آیا این ساحات جدا از هم همانند بازیهای زبانی ویتگنشتاین‌اند و به کلی جدا از هم، یا به تعبیر کواین به صورت شبکه‌ای در هم تنیده و به یکدیگر پیوسته‌اند و بدین ترتیب بر هم اثر می‌گذارند و از هم اثر می‌پذیرند. هر یک از این دو حالت درست باشد نظریه دوستدار با مشکلی جدید مواجه می‌شود. اگر سه ساحت علم و دین و فلسفه سه بازی زبانی جداگانه باشند و سه نحو قاعده بازی جدا از هم داشته باشند، قیاس ناپذیر خواهند بود و لذا اینکه یکی را - مثلاً فلسفه را - به دیگری - مثلاً دین - ترجیح بدهیم امری است صرفاً دلخواهی که مبنایی عقلانی ندارد. اگر هم این سه ساحت تأثیر و تاثیر متقابل داشته باشند تفکیک قاطع آنها ذهنی و انتزاعی است، زیرا به نحو انضمامی و عینی (دست کم به عنوان امری روانشناختی) دین و علم و فلسفه تعامل دارند و علم می‌تواند برای فلسفه پرسش ایجاد کند و فلسفه برای دین و به همین ترتیب.

دوستدار بر مبنای استقرایی ناقص به تبیین کلی از نسبت دین و علم و فلسفه پرداخته که مثالهای نقض آن فراوان است و تفکیک او را میان این سه به تفکیکی دستوری فرو می‌کاهد. بدین ترتیب آنچه او در بسیاری مواقع به عنوان موید مدعای خود مطرح می‌کند در واقع چیزی بیش از لوازم تعریفی که خود انجام داده نیست و مطابق تعریفی که او از علم و دین و فلسفه به دست داده باید هم چنان باشد.

بگذریم از اینکه سخنان او درباره تفکر فلسفی مبهم‌تر از آن است که با کمک آنها بتوان دریافت تفکر فلسفی چیست. سخنانی از این دست هم

متاسفانه خود دعای دوستدار و نتیجه‌گیریهای او گاهی عجولانه است و به دور از تاملات فیلسوفانه. وقتی او به راحتی می‌نویسد «مخلوقیت وجودی به معدودیت فکری» می‌انجامد^{۳۹}، یعنی تصور خدا و خالق فکر را ممتنع می‌کند، مساله را عمیق نمی‌نگرد و به این وجه توجه نمی‌کند که عدم وجود خالق هم از جهتی می‌تواند به معدودیت فکری بینجامد، چرا که انسان تخته بند ماده و شرایط مادی و گرفتار جبر علی و دترمینیسم صرفاً خیال می‌کند که مختار است و آزادانه فکر می‌کند، بدین ترتیب اساساً تفکر منتفی و ممتنع می‌شود (مگر کانت تصویری غیر از این داشت که ناگزیر شد خدا را مفروض بگیرد و موجود بداند؟) علت این نظروزیهای شتابزده را می‌توان در برخی قسمتهای آثار دوستدار یافت، مثلاً با دقت در این عبارت از همان نخستین اثرش:

«دید علمی شناسایی انسانی است بر خلاف بینش دینی که شناسایی الهی است.»^{۴۰}

نویسنده عبارت فوق فراموش کرده است که بنا بر نظر او اصلاً چیزی به نام شناسایی الهی در جهان وجود ندارد و دین همانقدر بشری و برساخته آدمی است که علم و فکر. پس باید به مثابه امور انسانی به آن نگرست و با «شناسایی الهی» انگاشتن آن به جنگ آن نرفت. اما دوستدار به دنبال چنین جنگی است، زیرا نسبت به دین بی طرف نیست بلکه دشمن آن است و این دشمنی با وقوع انقلاب دینی در ایران چنان شدتی یافته که او را از فیلسوفی متامل در دین، به ایدئولوگ و مبارزی سیاسی بدل کرده است که رسالتی جز دین ستیزی ندارد. ولی دین ستیزی روی دیگر دینخویی است و به عبارت بهتر عین آن. تعصب بر موضع خویش است فارغ از ژرف اندیشی آزادانه. هر چه آثار دوستدار بیشتر می‌آید این تعصب در آنها بیشتر می‌شود. کتاب اول او کتابی است قابل توجه و در خور تامل و بحث، اما آخرین کتاب او گاه در برگزیده مطالبی است دور از شأن اندیشمند. مثلاً در نظر بگیرید که او ذیل عنوان موهن «پرواربندی بلاهت» چنین آورده است (قسمت نخست نقل قولی است از کیمیای سعادت و قسمت دوم توضیح دوستدار است درباره آن):

«رسول را ... یک روز اندر راه چشم بر زنی افتاد نیکو، بازگشت و باز خانه شد و با اهل صحبت کرد، هم در حال غسل کرد و بیرون آمد و گفت هر که را زنی پیش آید چون شیطان حرکت شهوت کند، با خانه شود و با اهل خویش صحبت کند که آنچه با اهل شماسست همچنان است که با آن زن بیگانه ... معنای این گفته طبیعتاً آشکار است: خوابیدن با زن خود به یاد زنی که شهوت شخص را برانگیخته حکم خوابیدن با زن بیگانه شهوت‌انگیز را دارد ... چرا ... این روایت آخری غزالی را برای اثبات بلاهت تعلیم دیده او کافی خواندیم؟ چون در چنین شرایطی که به روایت غزالی برای رسول پیش آمده، و در تأسی به او هر مرد مسلمانی که زنی بیگانه شهوتش را برانگیخته مجاز است به یاد فکر زن بیگانه با زن خود بخوابد و تو گویی که با زن بیگانه خوابیده است. چنین زنی که خوابیدن ذهنی با او رواست سه حال دارد. یا باکره است، یا به گونه‌ای بی‌شوهر شده، یا شوهر دارد. وقتی به قیاس با «زنای فرج» چنانکه دیدیم نگرستن در حکم زنای چشم باشد، چرا

خیام توجه می‌کند تا وضع آنها را در تاریخ ما روشن سازد و جایگاهشان را نشان دهد، در صورتی که دیندارانی که فکر کرده باشند برای نظر او مثالهای نقض جدی‌تری اند که نشان می‌دهند نه تنها در فرهنگ دینی می‌توان اندیشید بلکه حتی می‌توان دیندار بود و اندیشید. یک مورد از چنین مثالهایی برای ابطال نظریه دوستدار کافی است اما او به چنین مواردی که تعدادشان هم کم نیست عنایتی نمی‌کند. او مایه‌های دینی آراء و آثار کسانی مثل ابن‌سینا را دلیل بر عاری و بری بودن آنها از فکر می‌داند. اما این نتیجه‌گیری صرفاً مصادره به مطلوب است. آیا تفکر الزاماً باید به نتیجه‌ای مشخص (و در مورد بحث ما مطلوب آرامش دوستدار) بینجامد تا تفکر تلقی شود؟ بدین ترتیب در پرسش استوار بودن و در راه بودن چه می‌شود؟ اگر هم نباید الزاماً چنین شود چرا باید هر کس را که به خدا باور داشت و به «اته ایسم» مطلوب نویسنده درخشش‌های تیره و امتناع تفکر در فرهنگ دینی راه نبرده بود دینخواه دانست؟ چرا اگر کسی که به خدا باور دارد بنا به دلایل عقلی ولو نادرست معتقد باشد که خدایی که او به آن باور دارد دینی برای آدمیان فرستاده فکر نکرده است؟ فکر کردن با دوری از تعصب و سرسپردن به دلیل نسبت دارد یا رسیدن به نتیجه‌ای معین؟ اگر باور به خدا سبب می‌شود فارابی و ابن‌سینا فیلسوف نباشند چرا کانت را بتوان فیلسوف دانست؟ مگر نه اینکه نقد عقل عملی کانت مبتنی بر مفروض گرفتن وجود خداست (و اگر کانت فیلسوف نباشد چه کسی فیلسوف است؟). چرا محمدبن زکریای رازی (که البته کسی نمی‌تواند منکر اهمیت اندیشه او باشد) فکر کرده است اما ابن‌سینا چنین نکرده است؟ صرفاً به این دلیل که اولی قائل به نبوت نیست و دومی هست؟ اگر دلایل دومی در زمان خودش یا دست کم به نظر خودش موجه تر و معقول تر از دلایل اولی بوده باشد چه؟ اگر صرف قبول داشتن یا نداشتن یک رأی، معیار متفکرانه دانستن یا ندانستن آن نباشد بر چه مبنایی می‌توان گفت قول به قدمای خمسه متفکرانه‌تر از قول به خدایی است که رسول و نبی دارد؟

انتزاعی بودن تحلیلهای دوستدار سبب می‌شود او عقلگراییهای موجود در فرهنگ گذشته را نادیده بگیرد. عقلگراییهایی که اگر در آنها دقیق شویم و به تعاریف دوستدار هم پایبند بمانیم چه بسا ناگزیر شویم از آنها نتیجه بگیریم که امثال ابن‌سینا و سید مرتضی و فخررازی اصولاً دیندار نبوده‌اند!^{۳۷}

دوستدار درباره نیوتن نوشته است:

«وقتی نیوتن می‌گوید زمان و مکان مطلق هستند این گفته علم است. اما وقتی می‌گوید زمان و مکان از این‌رو هستند که خدا همه جا و همیشه است این گفته دیگر گفته انسان علمی نیست بلکه گفته انسان دینی است.»^{۳۸}

صرف نظر از اصل دعوی، اگر می‌شود نیوتن از جهتی دیندار باشد و از جهتی اهل علم، چرا نمی‌شود در فرهنگ دینی اشخاص جهات مختلف داشته باشند؟ و اگر چنین باشد چرا باید از امتناع تفکر یا علم سخن گفت؟

می‌بینم، اما به گمان من مهمتر از این، معنای نگرش پرسش‌پذیر فیلسوفانه را در می‌یابیم، نه از ماجرای فیلم که از نگاه به آن ماجرا و مجالی که فیلمساز در اختیار ما می‌گذارد. می‌توان فیلم را یکبار متدینانه تفسیر کرد و در آن معجزه دید و بار دیگر غیر متدینانه و در آن صرفاً شاهد اتفاقی مطلوب بود که همه را به اشتباه می‌اندازد. می‌توان ایمان خالص دخترک فیلم را یکبار حاصل معصومیت و فطرت دیندار کودک دانست و بار دیگر حاصل ناپختگی و سادگی بچه‌گانه. مهم هم نیست فیلمساز دیندار بوده است یا بی‌دین، علم دوست بوده است یا علم ستیز، فلسفه‌جو بوده است یا ضد فلسفه. مهم این است که مجالی هست برای ژرف‌نگری و ژرف‌اندیشی. تصور می‌کنم فلسفه چیزی نیست جز تمرین برای داشتن سعه صدر در مواجهه با مسائل و رسیدن به ژرف‌نگری و ژرف‌اندیشی. نتیجه چندان مهم نیست. مهم درک پرسش و سلوک صادقانه است.

یادداشت‌ها و ارجاعات:

۱. میشل لاندمایر، «انسان‌شناسی فلسفی»، ترجمه آرامش دوستدار، فرهنگ و زندگی، ش ۱۱، ص ۷۷-۸۰. میشل لندمن، «انسان‌شناسی فلسفی - انسان‌شناسی پیش‌فلسفی»، ترجمه آرامش دوستدار، فرهنگ و زندگی، ش ۱۲، ص ۱۲۲-۱۲۷.
۲. گفتگوی مجله/شپیگل با هایدگر، «فقط خدایی می‌تواند ما را نجات دهد»، ترجمه آرامش دوستدار، فرهنگ و زندگی، ش ۲۱-۲۲. بهار و تابستان ۱۳۵۵، ص ۲۰۷-۲۳۶.
۳. بنگرید به محمد مددپور، تفکری دیگر، تهران، مرکز مطالعات شرقی هنر ۱۳۷۴، ص ۵۹-۱۰۷. تنها مطلب مفید این کتاب همین ترجمه دوستدار از مصاحبه هیدگر است.
۴. آرامش دوستدار، «دیوانه نیچه کیست؟»، فلسفه، گروه فلسفه دانشگاه تهران، ش ۴، تهران ۱۳۵۶. این مقاله در ویرایش نخست کتاب درخشش‌های تیره تجدید چاپ شده است.
۵. آرامش دوستدار، ملاحظات فلسفی در دین، علم و تفکر: بینش دینی و دید علمی، تهران، موسسه انتشارات آگاه، ۱۳۵۹.
۶. بابک بامدادان، «امتناع تفکر در فرهنگ دینی»، الفبا، ش ۵۱، پاریس ۱۳۶۱-۱۳۶۳؛ «نگاهی به رفتار فرهنگی ما»، زمان‌نو، ش ۱۰-۱۱، پاریس ۱۳۶۴؛ «روشنفکری ایرانی یا هنر نیندیشیدن»، دبیره، ش ۵۱، پاریس ۱۳۶۶-۱۳۶۸.
۷. آرامش دوستدار، درخشش‌های تیره، کلن، اندیشه آزاد ۱۳۷۰؛ درخشش‌های تیره، چاپ دوم: باز دیده و افزوده شده، پاریس، انتشارات خاوران ۱۳۷۷/م ۱۹۹۹ ش.
۸. آرامش دوستدار، امتناع تفکر در فرهنگ دینی، پاریس، انتشارات خاوران ۱۳۸۳.
۹. برای نمونه بنگرید به غلامحسین ابراهیمی دینانی، درخشش/ابن رشد در حکمت مشاء، تهران، طرح نو ۱۳۸۴، ص ۲۱، ۳۴، ۳۱؛ سید جواد

زنای ذهنی نداشته باشیم که قطعاً تصور پذیرتر و دراز مدت‌تر است؟ در این صورت بر حسب سه‌گانگی ممکن در مورد زن بیگانه سه زنای ذهنی مجاز و حتی توصیه شده پیش می‌آید: زنا با باکره، زنا با زن بی‌شوهر شده و زنای محصنه. جز اینکه عکس این مورد احتمالاً بیشتر روی می‌داده است چون مردان پوشیده روی نبوده‌اند و در نتیجه شهوت زنان را ساده‌تر برمی‌انگیخته‌اند. بلاهت تعلیم دیده غزالی در این است که با سخن نقل شده‌اش جواز دینی برای چیزی صادر می‌کند که در زمان او نیز کمتر از امروز صورت نمی‌گرفته است ... با وجود این یک شق دیگرش این نیز می‌توانسته بوده باشد: مردان مسلمان زمان غزالی تا آن اندازه ابله بوده‌اند که حتی در این مورد باز به راهنمایی بلاهت تعلیم دیده‌ای چون او نیاز داشته باشند.^{۴۱}

تحلیل دراز نفسانه دوستدار در این مورد به کلی بی‌ربط است و اگر او به دیده انصاف و با آرامش متفکرانه به متن می‌نگریست به رغم هر نظری درباره دین و دینداری چنین تحلیلی از مطلب به دست نمی‌داد. او «به یاد» را به متن افزوده است تا بتواند بلاهتی را که به دنبال آن است در متن آشکار کند. هر کس با اخلاق دینی آشنا باشد می‌داند توصیه‌ای که در اینجا هست این است که فرد باید به همسر خود قانع و دلخوش باشد و همین امر او را از نیاز به دیگری رها می‌کند. چه چیز سبب شده است دوستدار چنین از اصل ماجرا پرت بیفتد؟ به تعبیر من «تعصب» و به بیان خودش «دینخویی»؛ تعصبی که تحت تأثیر منازعه‌ای سیاسی روز به روز بیشتر شده است.

مشکلاتی که آراء دوستدار با آنها روبروست سبب می‌شود نظریه او در تبیین وضع تاریخی ما در قبال غرب متجدد - یعنی این تبیین که فرهنگ ما دچار دینخویی است و لذا از علم و فلسفه بی‌بهره می‌ماند در حالی که غرب چنین نیست - تبیینی موفق نباشد و گره‌ای هم از کار فرو بسته نگشاید. هر چند اگر تبیین دوستدار درست هم بود گره‌ای را نمی‌گشود بلکه صرفاً کور بودن و ناگشودنی بودن آن را می‌نمایاند (چون با تصویری که او از دینخویی و تفکر و فرهنگ ما و غرب ارائه می‌کند راه برون شدی از دینخویی نمی‌ماند؛ آدمیان یا در فرهنگ دینخو به دنیا می‌آیند و دینخو می‌مانند یا در فرهنگ غیر دینخو زاده می‌شوند و فکر می‌کنند. ممکن هم نیست فکر کنند و به این نتیجه ولو غلط برسند که دینداری مطلوب یا موجه است).

دوستدار اگر کارش را به سبک کتاب نخستش - که به رغم همه انتقادهایی که به آن می‌شود کرد بهترین کار او و در فضای فکری ما اثری مفید و مؤثر است - ادامه می‌داد به تعمیق شناخت و تفکر فلسفی در ایران امروز کمک می‌کرد اما با التزام به ستیز از مشی فلسفی دور افتاده و این امکان را از خود و جامعه دریغ کرده است. اشتباه او از اینجاست که او از یاد برده است آنچه جای را بر تفکر فلسفی تنگ می‌کند تعصب است.

بد نیست این نوشته درباره آراء و آثار دوستدار را که در آن بحث‌هایی درباره نسبت علم و دین و فلسفه طرح شده با ذکر از فیلمی قدیمی اما به یاد ماندنی به پایان ببرم: فیلم «اردت» ساخته کارل تتودور درایر.^{۴۲} در آن فیلم به زیبایی رقابت علم و دین را در تبیین عالم

اخیر، معین نبودن مخاطب در این آثار (مثلاً در *امتناع تفکر* در فرهنگ دینی از سویی بعضی مسائل فنی فلسفی طرح می شود که مخاطب برای فهم آنها حتماً باید با مقدمات فلسفه آشنا باشد و از سوی دیگر مثلاً معانی اصطلاحاتی مثل امتناع و محمول برای خواننده توضیح داده می شود). علاوه بر اینها باید اشاره کرد به عدم تسلط بر (و چه بسا بتوان گفت عدم آشنایی با) فلسفه و کلام اسلامی که سبب می شود بتوان در مثالها و توضیحات دوستدار در این مباحث چون و چرا کرد (که در این نوشته به آنها نمی پردازم). این نکته هم گفتنی است که دوستدار که ظاهراً عدم آشنایی با زبان آلمانی را دلیلی کافی می داند برای اینکه کسی دربارهٔ مثلاً آدرنو صحبت نکند (بنگرید به قسمت دوم مصاحبهٔ دوستدار با سایت نیلگون) در بحث از تاریخ اسلام و علوم اسلامی صرفاً به منابع فارسی مراجعه می کند و آثارش از منابع عربی به کلی بی بهره است.

۳۷. از آثار هر یک از این سه تن که اولی فیلسوفی مسلمان، دومی متکلمی شیعه و سومی متکلمی اشعری است نمونه ای به دست می دهیم که نشان می دهد باب فکر برای اینها بسته نبوده و در هنگامی که حکمی عقلی داشته اند از سر دینداری حکم عقلی خود را نادیده نگرفته اند. ابن سینا با علم به اینکه معاد جسمانی از باورهای جدی مسلمانان است در بحث دربارهٔ معاد به این نتیجه می رسد که این امر را نمی تواند عقلاً اثبات کند و آن را صرفاً به صورت نقلی می پذیرد (بنگرید به *الهیات من کتاب الشفاء*، چاپ حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی ۱۳۷۶، ص ۴۶۰ - ۴۶۱؛ *النجاة*، چاپ محمد تقی دانش پژوه، دانشگاه تهران ۱۳۷۹، ص ۶۸۲). او در اضمحویه از این پیشتر رفته و معاد را صرفاً روحانی می داند و به تأویل آیات بر مبنای درک عقلی خود می پردازد (*الاضحویه فی المعاد*، چاپ حسن عاصی، بیروت ۱۴۰۴، ص ۶۷ - ۱۲۶).

سید مرتضی در بحث از اینکه «ناظره» در آیه «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة» به دلایل عقلی نمی تواند به معنای دیدن خدا باشد به صراحت به تأویل می پردازد و می گوید آن را به گونه ای معنی کند تا با حکم عقلش سازگار نیفتد. (بنگرید به *امالی المرتضی: غرر الفوائد* و در *القلائد*، چاپ ابوالفضل ابراهیم، داراحیاء المکتب العربیه ۱۳۳۳/۱۹۵۴ مجلد اول، ص ۳۶ - ۳۷؛ ۳۶ - ۳۷؛ برای نمونه ای دیگر از تأویل بر مبنای درک عقلی و توضیحات در این باره نیز رجوع کنید به همان، ص ۴۷۷).

فخر رازی هم در بحث از تکلیف مالایطاق که آن را عقلاً ممکن و مجاز می شمرد، در مواجهه با «لا یکلف الله نفساً الا وسعها» در قرآن به تأویل آیه می پردازد تا مضمون آیه خلاف حکم عقلش نباشد (بنگرید *التفسیر الکبیر (المفاتیح الغیب)*، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۰، ذیل آیه ۲۸۶ سوره ی بقره).

۳۸. *ملاحظات فلسفی در دین، علم و تفکر*، ص ۲۱.

۳۹. *امتناع تفکر در فرهنگ دینی*، ص ۱۴۴-۱۴۵.

۴۰. *ملاحظات فلسفی در دین، علم و تفکر*، ص ۱۰۵.

۴۱. *امتناع تفکر در فرهنگ دینی*، ص ۵۰ - ۵۱.

طباطبایی، *ابن خلدون و اندیشه علوم اجتماعی*، تهران، طرح نو ۱۳۷۴، ص ۳۷۶؛ همو، *جدال قدیم و جدید*، تهران، نگاه معاصر ۱۳۸۲، ص ۱۷ - ۲۴.

۱۰. در یک تقسیم بندی کلی، پیشتر متفکران معاصر ایران را به دو گروه هویت اندیش و دین اندیش تقسیم کرده ام (بنگرید به محمد منصور هاشمی، *هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید*، تهران، کویر ۱۳۸۳؛ *دین اندیشان متجدد: روشنفکری دینی از شریعتی تا ملکیان*، تهران، کویر ۱۳۸۵). بر اساس آن تقسیم بندی دوستدار در زمرهٔ هویت اندیشان است هر چند به خلاف آنها تحت تاثیر فردید نبوده است (البته تحت تاثیر هیدگر بوده و از این جهت نسبتی دارد با هویت اندیشان و قابل قیاس است با احمد فردید و رضا داوری و داریوش شایگان). اما هویت اندیشان مستقیماً به دین نیندیشیده اند در حالی که موضوع اصلی تفکر دوستدار دینداری است. از این جهت موضوع تفکر دوستدار با دین اندیشان یکی است اما از زاویه ای کاملاً مقابل و مخالف نگاه آنها.

۱۱. *ملاحظات فلسفی در دین علم و تفکر*، ص ۵.

۱۲. بنگرید به همان، ص ۵۳-۵۴.

۱۳. همان، ص ۵.

۱۴. همان، ص ۱۳.

۱۵. همان، ص ۱۶.

۱۶. همان، ص ۱۹.

۱۷. همان، ص ۱۵.

۱۸. همان، ص ۱۸.

۱۹. همان، ص ۱۹.

۲۰. همان، ص ۵.

۲۱. همان، ص ۱۹.

۲۲. همان، ص ۱۴.

۲۳. *درخشش های تیره*، چاپ دوم، ص ۴۳.

۲۴. همان، ص ۵۰.

۲۵. همان، ص ۴۴.

۲۶. همانجا.

۲۷. همان، ص ۲۳۱.

۲۸. همان، ص ۲۹۱.

۲۹. همان، ص ۲۱.

۳۰. همان، ص ۱۵.

۳۱. *امتناع تفکر در فرهنگ دینی*، ص ۱۲۹.

۳۲. همان، ص ۷۰-۷۱.

۳۳. همان، ص ۱۰۳.

۳۴. بنگرید به *امتناع تفکر در فرهنگ دینی*، ص ۲۸ - ۴۸، ص ۴۱۲ - ۴۱۳.

۳۵. همان، ص ۱۰۴.

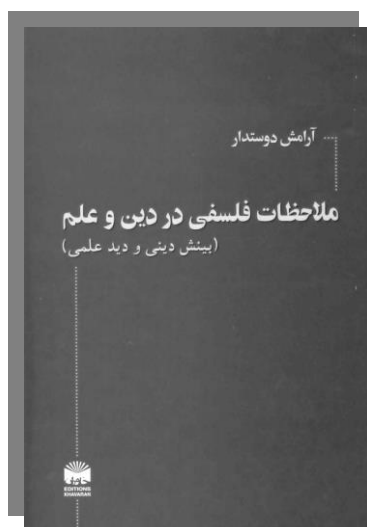
۳۶. بعضی اشکالات جزیی تر آثار او فهرست وار اینهاست: ابهام در بیان، نشر ناخوشایند در آثار اخیر، لحن توهین آمیز و متفرعانه در آثار

نمایاند و اجازه دهد صداها و امکانهای مختلف را بشنویم و تجسم کنیم. این نه باور که تعصب بر سر باور است که نه فقط به امتناع تفکر که به امتناع هنر و علم و هر خلاقیت و دستاورد دیگر بشری می‌انجامد و حیات را از جوهره خود تهی و سترون می‌سازد.

۴۲. آگاهانه اثری را مثال می‌زنم از فیلمسازی دیندار که در آن کوشش شده است معجزه‌ای نمایش داده شود، اما مثل هر اثر هنری بزرگی فراتر از نیت پدید آورنده می‌رود و به مجالی برای تفکر بدل می‌شود، چرا که فیلمساز آن اندازه انصاف داشته است که آدمیان را سیاه و سفید

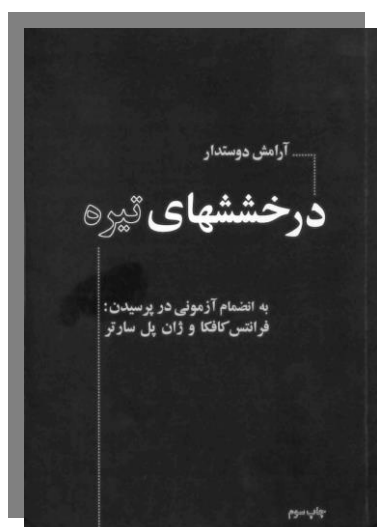
ملاحظات فلسفی در دین و علم

آرامش دوستدار
انتشارات خاوران



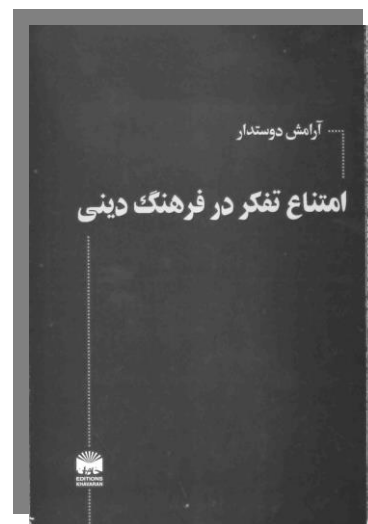
درخششهای تیره

آرامش دوستدار
انتشارات فروغ



امتناع تفکر در فرهنگ دینی

آرامش دوستدار
انتشارات خاوران



علاقه‌مندان می‌توانند آثار فوق را از نشر فروغ تهیه نمایند

Tel.+49 221 92 35 707

Fax +49 221 20 19 878



مهدی استعدادی شاد

گزارش جامع از اندیشه‌ورزی ایرانیان؟

پیشگفتار

پرسش مطرح شده در عنوان مطلب پیش رو در یک اتفاق پیش آمد. تصادفی یکی از استادان قدیمی را، پس از چند سال بی خبری، دیدار کردم. آن گپ یکربعی ما، برایم پرسشهایی بوجود آورد که ایامی چند مرا بخود مشغول داشت. نوشته‌ی پیش رو، شاهی بر این مشغولیت است که در این یادداشت‌هایی به هم پیوسته تلاش می‌کند برای آن پرسشها پاسخی بیابد.

استاد در دیدار آن روزمان پرسید: آیا گزارشی جامع از وضعیت اندیشه‌ورزی امروز ایرانیان وجود دارد؟ اگر بزبان آلمانی هست در کدام سایت اینترنتی می‌شود آنرا خواند؟

در دل از دست صفت "جامع" خنده‌ام گرفت که از آن فرآورده‌های کمیاب ما است. بویژه وقتی پای پژوهش گسترده و گزارش موضوعی مهم در میان باشد. چنین گزارشی به فارسی سراغ نداشتم تا چه رسد به زبان آلمانی.

برای حفظ آبروی ملی خنده‌ی تلخ خود را خوردم و به طنز روی آوردم. گفتم، یک چنین اثری داشته‌ایم که سال ۱۹۰۸ به قلم اقبال لاهوری به زبان انگلیسی نوشته شده است. زیر عنوان "سیر فلسفه در ایران". متوجه طنز شد و کمی خندید. سپس با لحنی ترحم دار گفت که، پس بایستی منتظر شد!

البته استاد پرسشی دقیق کرده و از وضعیت اندیشه‌ورزی ایران پرسیده بود. برای همین چون مولفه (بُردار) مکانی سوال خود را مشخص کرده، یعنی از ایران می‌پرسید، نمی‌توانستم از نهادهای ریز و درشتی بگویم که برای اشاعه فرهنگ و فلسفه اسلامی در ایران امروز وجود دارند. وقت تنگ بود و از آن نهادها نگفتم که روز به روز و هفته به هفته توضیح المسائل و نوشته‌ی تبلیغی چاپ می‌زنند. در واقع اما این نهادها کاری با خود ایران ندارند. نهادهایی که از پول نفت مملکت برای "حفظ بیضه‌ی اسلام" بوجود آمده‌اند. گرچه بودجه‌ی اینان، در قیاس با مبلغهای هنگفتی که در راه مسابقه تسلیحاتی و جنبش ستیزه‌جوی بنیادگرایان اسلامی حیف و میل می‌شود، چیز دندان‌گیری نیست. با

اینکه در زمینه‌ی تأثیرات مخرب چنین برتری جویی سیاست بر فرهنگ، که می‌تواند همزمان از دل این نهادها و آن جنبشها برآید و دودش به چشم کشور ایران رود، هنوز مطالعه و پژوهشی در دست نیست.

پرسشی همچون انگیزه‌ی جستجو

باری، گمان می‌کنم، توجه وی به ایران و علاقه‌اش به وضعیت نظری آنجا از زمانی رشد کرد که سفری به سرزمین گُل و بلبل داشت. دو-سه سال پیش او را برای شرکت در سمیناری، در ارتباط با دویستمین سالگرد درگذشت ایمانوئل کانت، دعوت کرده بودند.

آنوقت، به صورت گذرا، درباره‌ی وضع پایتخت پرسیده بود. گفته بودم که نکند از ترافیک و بی‌نظمی رانندگان در تهران شوکه شود. در ضمن می‌بایستی مواظب وضع تنفس خود می‌بود که ریه‌اش را هوای آلوده نفرساید. مشکل‌های دیگر را خود به چشم می‌دید.

بهرحالت بیخودی رئیس دانشکده‌ی فلسفه نشده بود. آنهم در شهری که ترافیک منظم و هوای تمیز داشته و دارد. سوای این نکته، سر هموطنان ما هم کلاه نمی‌رفت زیرا وی در مقام نماینده‌ای از مکتب نظری که پیشکسوتانش در قرن بیستم باعث توجه دوباره به آثار کانت بوده‌اند، آنقدر سه سنجش کانتی را بخوبی می‌شناخت که در جایگاه کارشناس به سخنوری بپردازد.

پس از سفرش به ایران یکبار دیدمش. گزارش سمینار یادشده را که در نشریه‌ی معتبر "اشپیگل" آمد، خوانده بودم. کمی گپ زدیم. از دامنه‌ی ترافیک در هم و بر هم تهران هنوز تعجبی با خود داشت. پکر هم شده بود از رفتار برخی در سمینار.

گویا یکی از سخنرانان با محافظ مسلح و بادی گارد به جلسه‌ی بحث آکادمیک وارد شده و بسیار متعصبانه از برداشت شخصی خود از کانت سخن رانده بود. طرف را که نامی در میان کانت‌شناسان جهان نداشت، نمی‌شناخت. اسمش را نادقیق و بسختی تلفظ کرد. چون عموماً آلمانی-زبانها با تلفظ حروف غین و عین و ح مشکل دارند. از توصیحاتش

آنجا بی آنکه نام فرد مشخصی را ببرم، چون اسمها برای استاد آلمانی همگی غریبه بودند، از رفتارهای افراط و تفریطی گفتم. نخست اینکه یکی از اینان شتاب لاک‌پشتی بسوی امر قدسی دارد. او که نخست بر امکانات هیئت حاکمه و دربار پیش از انقلاب نشست بود. سپس با استفاده از روابط حاصل از این دوران در خارج از کشور به شغل آکادمیکی ثابتی در آمریکا رسید. همین شخصی که، برغم شکلگیری حکومت سنتگرایان در ایران، هنوز خود را نقطه‌ی پرگار احیای سنت می‌داند. او که همواره از دستگاه ارجاعات ایدئولوژی شیعه دوازده امامی بهره برده است.

اینجا استاد ما تعجب پرسید، اسمش چیست؟ گفتم، حسین نصر یا در واقع با آن کارت ویزیت مذهبی، سید حسین نصر. سری تکان داد به علامت نمی‌شناسم. واکنشی که اگر جناب نصر می‌دیدند، با آن کبکبه و دبدبه‌ای که دارند و این احترامی که به خود می‌گذارند، حتما بهشان بر می‌خورد.

بهرحال، برای آنکه آشنایی با رفتار یادشده را ژرفا بخشیم، به منبعی ارجاع دادم. اینکه استاد آلمانی بخت برگشته و با ایرانیان آشنا شده، ببیند که تا کنون از چه فیضی محروم مانده و از چه قلمروی وسیع نظری بی خبر بوده است. برای همین گفتم انگار، همانطوری که روزی سید حسین نصر در حاشیه سخن‌هانی گُربن در مورد سهروردی گفته، اکنون ایشان مایل هستند از همان قرارگاه واشنگتنی خود رسالت معنویت بخشی خود را به فرجام ببرد. یعنی که غرب را از ظلمت و فساد برهاند و به معنویت و رستگاری شرقی برساند.^۲

استاد ما که بقول آلمانیها ترافیک و آلودگی هوای تهران را همچون تجربه‌ی زیسته و درونی کرده در چنته داشت، که در اینجا یک درجه از تجربه معمولی بالاتر محسوب می‌شود، سر و گردنی تکان داد که یعنی حکایت از این یکی بس است.

روایت ما که تازه داشت شکوفا می‌شد و می‌خواست سراغ جزئیات جستجوی امر قدسی ایشان برود، بخاطر حرمت وقت استاد آلمانی کوتاه آمد و باقی سخن را گذاشت برای مجلسی دیگر.

آنجا سر بسته با خود عهد بستم که اگر قرار شد از سخنان رو به آسمان سید حسین نصر نقل قولی کنم، گریزی بزنم به واقعیت این سالهای اخیر که استفاده از امر قدسی در سرلوحه‌ی رفتار حاکمیت جدید کشور بوده است. سپس، وقتی از دست این گریز غمبار رها شدم، به خاطرات دوران رشد و بلوغ خود نیز نقبی بزنم و به اصطلاح از تجربه‌ی زیسته و درونی کرده بگویم. دورانی که با تفاوت زمانی بیست و پنج ساله در فضای سنتی و مذهبی، البته نه به جلال و شکوه زندگانی سید حسین نصر در هزار فامیل معروف، سپری گشته است.^۳ از سوی دیگر، یعنی در جابلسایی که مقابل جابلقای یادشده قرار دارد و در پیش گفتیم که الگوی همتهای متضاد (محافظه کاری برابر، یا در کنار، فرد افراطی) را بکار بسته‌ایم، نظریه‌پردازی داریم که بقول خودش سی سالی می‌شود که از محیط دانشگاهی یا کار آکادمیک کناره گرفته است.^۴

او که، در قیاس با شخص قبلی حرکت جهشی داشته، با همان یکی و

حدس زدم که نکند جناب غلامعلی حدادعادل، رئیس مجلس روزگار ذلیلی و بی توصیف جاری، منظور باشد. او که قدیمها مرتکب ترجمه اثری از کانت به فارسی شده و ترجمه را که از زبان اصلی نیست، “تمهیدات” نام گذاشته است.^۱

در حالیکه مترجم زبان دان و ورزیده‌ای چون ادیب سلطانی (خرد ناب، ایمانوئل کانت، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۸، پانوش ۷) در این رابطه مفهوم “پیشدرآمد” را برای اثر یادشده درست دانسته است.

استاد بجز حکایت وحشت خود از حضور افراد مسلح در جلسه‌ی سخن فلسفی، از خود پسندی “شخصیت مهم” لب حیرت می‌گزید که ایشان (او و استاد فلسفه دیگری) را به نفهمیدن حرف کانت متهم کرده بود. می‌گفت اگر این اتهام‌زنی در آلمان صورت گرفته بود، از طرف به دادگستری شکایت می‌برد.

برایش از موقعیت خویشاوندی طرف گفتم که از فامیل “رهبر” محسوب می‌شود. انگار که چندشش شده باشد، صورت خود را لحظه‌ای در هم کشید. ندانستم واکنش وی بخاطر لفظ رهبر بود، که در آلمان یادآور ذلت‌آوری هیتلر و نکبت رایش سوم است. یا اینکه از این امر چندشش شده است که رابطه خانوادگی بتواند به کسی پشتوانه رجزخوانی فلسفی دهد.

گپ ما در همین نقطه پایان رسید زیرا بایستی می‌رفت. دیگر دیداری برایم حاصل نشد تا همین چند روز پیش که یکباره از وضعیت اندیشه-ورزی ایرانیان پرسید.

اندیشه‌ورزی ایرانیان در خارج، از جابلقا تا جابلسا

همانطور که گفتم در آن دیدار با استاد پاسخ حاضر و آماده‌ای نداشتیم. بهانه آوردم که پاسخ وقت‌گیری خواهد شد. با نگاهش مرا به پاسخ هر چند کوتاه ترغیب کرد.

در آن فضای دانشگاهی که حرف بایستی صغرا و کبرای منطق داشت به شدت تا گفتاری معتبر شود، راستش خجالت کشیدم که سردستی جوابی دهم. به محورهای زمانی و مکانی موضوع سخن اشاره کردم. گفتم اگر ایران پس‌انقلابی را در نظر بگیریم، در اولین لحظه‌ی نگرش، با سیل ایرانیانی روبرو هستیم که به خارج رفته و در گوشه و کنار جهان و به دور از صحنه‌ی فرهنگ خودمانی به پژوهش دانشگاهی و بحث روشنفکری مشغولند.

در ادامه اشاره‌وار گفتم وسعت جغرافیایی حضور اندیشمندان ایرانی هر چقدر هم که چشمگیر باشد، از دانشگاه‌های ژاپنی تا دانشکده‌های شرقشناسی و ایران‌شناسی ایالات متحده آمریکا، به تعجب برانگیزی فاصله‌ای نیست که میان طرحهای نظری‌شان وجود دارد. به صحبت خود افزودم که ما، در برون مرز، یا در انیران، استاد دانشگاه کم نداریم. استادانی که سخن‌شان بساط فلسفیدن را رونق بخشیده است. چون نمونه‌ها بسیار بودند، می‌بایستی در آن گپ کوتاه، و بخاطر نیروی تاثیر فوری، از میان استادان مثالهای جنجالی یا چشمگیر را یادآور می‌شدم. برای همین الگوی همتهای متضاد را برگزیدم و سریع از میان جماعت محافظه‌کاران و افراطیها به دو نفر اشاره دادم.

تجاری خلاصه شده است. با لحنی افسوسناک از قدیمها گفتم. قدیمهایی که ایرانیان در آلمان و مثلاً در شهر برلین از دستاوردهای جهان زیست بهره برده و به ارتقاء فرهنگ خود پرداخته‌اند. البته آن موقعها نیز آلمانیها بیشتر به ایران و آثار تاریخی و دستاوردهای نظری-اش توجه داشته‌اند. اینطور نبود که مثل این روزگار بخش ایران‌شناسی دانشگاه‌های آلمان مدام تحلیل رود و بودجه‌شان کم شود. پس از اشاره به چند نمونه‌ی دیگر، گپ ما به فرجام خود رسید.

پاسخ‌های خودمانی به پرسش یادشده

از استاد که دور می‌شدم تا همین حالایی که این جمله‌ها را می‌نویسم، ذهنم مشغول این پرسش بوده که بواقع چه گزارشی در مورد اندیشه-ورزی ایرانیان در دسترس است؟ از این گذشته، وضعیت اندیشه‌ورزی ایرانیان را به چه سبک و روالی بایستی توضیح داد که بغرنجهای رقتاری سابق را باز تولید نکند؟ آیا پاسخ و نگارشی به شیوه روزنامه-نگارانه از پس توضیح این وضعیت پیچیده برخواید آمد و عناصر درگیر آن را خواهد دید؟ آنهم روزنامه‌نگاری که، بخاطر سرعت تحویل متن و شتاب کار، وقت تامل درباره‌ی موضوع را ندارد. بگذریم که روزنامه‌اش هم در ایران این روزگار بخاطر وجود سانسور و سرکوب رسمی از آن فاشگویی راست و پوست کنده در روشنایی روز محروم است.

با اینحال دو - سه سال پیش داریوش آشوری، در مطلبی با عنوان "روزنامه‌نگاری و نقد وضعیت فلسفی و..." (سایت ایران امروز ۱۹-۲۰۴)، بر دستاوردهای روزنامه‌نگاران امروزی ایران در زمینه یادشده تاکید کرده و ایشان را مورد تمجید قرار داده است. او در این یادداشت بلند، به رغم عادت زدایی که مقابل تلقی و برداشت رایج از توانایی روزنامه‌نگاری برخاسته، از ابراز نکته‌های تناقض‌دار و آلودگی به توطئه سکوت دور نمی‌ماند. مسئله‌ی توطئه سکوت آنجایی در مطلب‌شان اتفاق می‌افتد که مترجم محترم اعتنایی به تالیفات فلسفی متعدد بیست ساله اخیر نمی‌کند. تالیفات و ترجمه‌هایی از آثار فلسفه‌مُدرن و پُست مدرن که از خامه‌ی نویسندگان و متفکران کوشایی چون بابک احمدی، شاپور اعتماد، مراد فرهادپور، حسن بشریه، محمد ضیمران، عبدالکریم رشیدیان، پیام یزدانجو و... برون تراویده است (این تعداد را نام بردیم تا از آن‌ها بپایان، گلچینی بدست داده باشیم).

اما آشوری در زمینه‌ی کار انجام گرفته و کوشش لازم پیرامون فلسفه‌ی مدرن و علوم انسانی، که طبیعتاً برای ایشان بایستی همچون موضوع حیاتی مهم و جدی باشد، به زبان کنایه و اشاره طعنه‌دار بسنده می‌کنند. به راحتی می‌نگارند که "از قرتی‌گری‌های نمایشی و شارلاتانی که بگذریم، می‌توانیم گفت که این کار بیش و کم در زمینه‌هایی انجام شده است. ما امروز در زمینه‌های علم اقتصاد و علوم سیاسی و جامعه‌شناسی دانشورانی داریم که خوب از عهده‌ی شناخت و تحلیل مسائل ما بر می-آیند و بخش عمده‌ای از آنها از شمار همین «روزنامه‌نگاران» اند."

اینکه دانشور داشتن در جامعه‌شناسی، گیریم بقول ایشان فقط در صورت کاربردی، بدون وجود بهره‌گیری از تحولات فلسفه‌ی مدرن چگونه ممکن و میسر می‌شود به صورت پرسش بماند برای بعد. اما

دو اثر مختصر خود و بی‌آنکه نتایج مطالعه میدانی یا دستاورد پژوهش گسترده‌ای را عرضه کرده باشد با نوشته‌ای جدلی معتقد است ایرانیان و اندیشیدن به مصداق آتش و پنبه‌اند. ایرانی که بدنیا آمده باشی، فرقی نمی‌کند در چه ایامی، اندیشیدن محال است. چون در عنکبوت پرسش‌ناپذیری فرهنگ اسلامی اسیری. او که حتا زحمت یک نکته‌یابی لازم را به خود نداده است. این که ببیند آیا در آن سرزمین مومنان سایر ادیان یا افراد خدانشناسی اهل تفکر وجود داشته‌اند؟ یا آن که دستکم سراغی از ادبیات مدرن (اول شعر و سپس رُمان فارسی قرن بیستم) بگیرد و چون ناظری معرفت شناس بدان بپردازد. ادبیاتی که بدون هیچ شک و شبهه‌ای ظرف اندیشه‌ی ما ایرانیان معاصر بوده است.^۵

بدین ترتیب برای اولی (سید استاد)، تسلیم رهنمودهای موروثی گشتن همواره عین رستگاری بوده است. بگذریم که در همین "ارائه طریق" استاد، یک ابهام بزرگ نهفته است. زیرا به تاویل استاد، سنت، فرآورده-ای انسانی نیست و نتیجه وحی است. اما استاد محترم یک لحظه به این فاکت و امر واقعی نمی‌اندیشند که روایت وحی (اینجا فرض بگیریم وحی و تلقی ایشان از وحی وجود و مابه‌ازای حقیقی دارند و افسانه نیستند) به زبان انسانی در آمده و پس از مدتی نگاشته شده است. درست بخاطر همین نقش تعیین کننده‌ی زبان و کتاب در تداوم حیات سنت است که آن صحبت ایشان از غیر انسانی بودن سنت، اگر یاهو نباشد دستکم ابهام است. ابهامی که بوسیله پژوهش علمی یا سنجش فلسفی باید بر طرف شود. بگذریم که ایشان برای استقرار گُفتمان مطلوب خویش به امامزاده‌های بومی دخیل نمی‌بندند بلکه بخاطر سفرهای خارجی که داشته‌اند از نویسندگان گذشته پرست فرنگی چون رنه گنون و فریتیوف شوان بهره می‌برند تا به آتش کشک خود ادویه غریبه و جذاب بزنند. بجز این ادویه هوش ربا، نکته دیگری که در مصاحبه با نصر می‌تواند برای ذهن کنجکاو جالب باشد آنجایی است که وی از "سلسله پنهانی در میان علمای شیعه" سخن به میان می‌آورد. سلسله‌ای که میان خودشان به انتقال منظم ولایت سرگرم بوده - است (ص ۳۹۵، کتاب یادشده). اینجا خواننده در می‌ماند که آیا نصر به قدرت گرفتن روح‌الله خمینی و پیروانش طعنه می‌زند یا اینکه می‌خواهد از مخفی‌کارهای عالیجنابان حوزه‌ی علمیه پرده بردارد.

در حالیکه برای اولی ایمان و یقین یک نوع بیمه شخص ثالث مطمئن است که مومن را در ترافیک پُر خطر زندگی به مقصد می‌رساند، در نظر دومی (یعنی آن استاد بازنشسته)، پرسا شدن شبانروزی کلیه مردمان شرط رهایش از گذشته‌ای بومی است. استادی که بنظرش سرگذشت ایران سراسر تاریک و ظلمانی بوده و مردمانش بی ذوق و شوق در پیچ و خم روزگار مانده‌اند.

البته برای آنکه در نظر استاد آلمانی خودمان را با این افراط و تفریط نظری حیرت‌بار بی‌اهمیت جلوه نداده و بخاطر نابسامانی وضعیت ارزشیابی تفکر از تک و تا نینداخته باشیم، اشاره دادم که به رغم همه‌ی این نکته‌ها در زبان انگلیسی وضع اطلاعاتی از فضای اندیشه‌ورزی ایرانیان خیلی بهتر است. آلمانی با آن قابل قیاس نیست. گفتم، در ایندوره‌ی لعنتی، انگار داد و ستد میان آلمان و ایران فقط به معاملات

ثروتمندی و تهیدستی اقشار اجتماعی چندین و چند جهان در شکافهای طبقاتی آن دیار وجود دارد.

در اینجای یادداشت ایشان، آن "بیغوله" خواندن ایران، هم برای مخاطب ایران دوست ایجاد اشکال و واکنش می‌کند و هم بر نوشته‌ی وی همچون شبی هولناک سایه می‌اندازد که چگونه از بیغوله می‌تواند روشنفکر سنجشگر سر در آورد؟

بنابراین یادداشتی که شروعش روانشناسی جمعی بود و بیغوله خوانی کشور، سطرهای پایانش با اعلام موضع در مورد سه تن از دست اندرکاران مباحث جاری نظری رقم می‌خورد. آشوری در پایان مطلب به پدیده‌ی "امتناع تفکر" نزد ایرانیان اشاره دارد که از سوی آرامش دوستدار مطرح و سپس از سوی سید جواد طباطبایی و داریوش شایگان، هر کدام به سهم و به فراخور حال خود، پیگیری شده است.^۷

دیگر بیش از یک دهه‌ای می‌شود که بحث بر سر "نیندیشیدن ایرانیان در زمانه‌هایی کوتاه و بلند" به بحثی مُسری در فضای روشنفکری بدل شده است. منتها جالبی قضیه در اینست که آشوری، برغم عمل اشاره که پیش‌شرطش فاصله داشتن از موضوع یا ایده‌ی رایج است، خود را از این روند عمومی متمایز نساخته است. چراکه با همان اولین پاراگراف یادداشت خویش نشان می‌دهد که، خواسته یا ناخواسته، به شیوه‌ی "نقد بنیان افکن" آغشته است که شیرازه‌ی بحث اصحاب معتقد به محال بودن اندیشه‌ورزی ایرانیان را تشکیل می‌دهد. تحقیر نهفته در عنوانهایی نظیر "جهان سومی" و "بیغوله" نشینان که از سوی نویسنده یادداشت یادشده به افرادی بی نام داده می‌شود، نیاز به تفسیر ندارد. بویژه که آن بی نام و نشان ماندن افراد، به خواننده این امکان را نمی‌دهد که درستی یا نادرستی اتهام را بسنجد.

در این نوع از شیوه‌ی بحث که هم طرف دعوا معلوم نیست و هم مدام قرارگاه "سوژه" (فاعل شناسا) تخریب می‌شود، اغلب این حقیقت نیز به فراموشی سپرده شده که فعل ناممکنی اندیشه‌ورزی ایرانی را نباید به عرصه‌ی زمان حال کشاند و از این بدتر به آینده تعمیم داد. چرا که نقض غرض بحث می‌شود. تازه اگر اصلاً استمراری در کار نیندیشیدن بوده است، دست‌کم، از سر فصل نگارش آن "سنجش‌های دوران‌ساز" اساتید ما بایستی به پایان رسیده باشد. چون عمل اندیشه پیش شرط هر سنجشی است. والا چگونه می‌شود به "نیندیشیدن پیشینیان" اندیشد و درباره‌اش نوشت، بی آنکه این عملکرد حق به جانب را در زمره اندیشه‌ورزی به حساب نیاوریم؟ فعلاً به این نکته‌ی پرسش برانگیز هم توجه نکنیم که، با انکار سنت اندیشه و فروپاشی پله‌های پشت سر، تکلیف و رهیافت نسل آینده چه می‌شود؟ وقتی سستی از اندیشیدن برایش وجود ندارد. چون اندیشه، مثل سایر پدیده‌های فرهنگی، در بطن همتای پیشینیان پرورده می‌شود.^۸

می‌بینیم که پله کردن به قضیه‌هایی نظیر قضیه‌ی "عقد حقارت"، در صورتهای فردی و جمعی، چه پیامدها و سرگردانیهایی در هزارتوهای بی پایان دارد. آنهم وقتی از ورودیه روانشناسانه وارد بحث معرفت-شناسی عمومی می‌شویم که در پیش گفتیم بواقع کوره راه است.

بر این سیاق وقتی روانشناسی برای مترجم و متفکر ما اینقدر جاذب

اینچنین بی تفاوت نمی‌توان از کنار حضور شارلاتانی در قلمرو فلسفه گذشت که وی گذشته است.

شارلاتان، به معنای حقه باز و ریاکار، بایستی همه جا به نام خوانده شود. به ویژه در قلمروی فلسفه که مدعای پروراندن حقیقت را از دیرباز با خود حمل کرده است. ناگفته نگذاریم که صراحت زبان و سخنگویی بی‌پرده یکی از مشعل‌های هدایت در مدرنیته بشمار رفته است. در اینجا اگر از پرداختن به صفت قرتی‌گری صرف‌نظر کنیم بهتر است. چون از اهالی زمانه‌ی حاضر و گفتار فلسفی نیست. سرجا نشانندن قرتی به گذشته‌ای تعلق دارد که بابا شمل‌ها و کلاه مخملی‌ها میداندار بودند و چارسوق‌ها را قُرق می‌کردند.

حالا اشاره‌ای هم داشته باشیم به نکته‌های تناقض دارمطلب وی. از جمله اینکه در وسط یادداشت یادشده می‌گوید: "ما نمی‌توانیم فیلسوف داشته باشیم". و این در حالی است که در آغاز پاراگرافی که جمله قبلی در آن آمده، گفته نمی‌خواهد وارد بحث فلسفی شود: "بی آنکه وارد این بحث شویم که فلسفه چیست و فیلسوف کیست".

ایشان در میان دو گزاره ضد و نقیض بالا از مفهوم مسئله ساز و سنجش ناپذیری چون «فهم همگانی» بهره می‌گیرند تا مدعی شوند "ما" (منظورشان لابد کل ایرانیان است) نمی‌توانیم "بر بنیاد فرهنگ و زبان خود ... فیلسوف به معنای عالی کلمه باشیم".

آنگاه برای آنکه قوت برداشت خود را بیشتر کنند، چنین اظهار نظر ارزشگذارانه‌ای را مطرح می‌کنند: "فیلسوف را اگر به معنای شخص اندیشنده‌ی صاحب‌نظری بدانیم که در قلمرویی از مسائل فکری، که بنا به عرف «فلسفی» دانسته شود، آورنده‌ی دستگاه اندیشگی و مفاهیم بنیادی و بنیاد گذار باشد، ما نمی‌توانیم فیلسوف باشیم".

در این بخش از یادداشت، آن جمله معترضه‌ی ایشان: "بنا به عرف فلسفی..." که فاعلش معلوم نیست، با کاربرد مفهوم "فهم همگانی" روبرو هستیم که از کمبود پیشین کمتر مشکل ساز نیست. بویژه وقتی بخواهیم به درک روشنی از برداشت ایشان برسیم که بالاخره وضعیت اندیشه‌ورزی ایرانیان چگونه است؟

باری، یادداشت آشوری، مترجم آثاری از فریدریش نیچه، با پاراگرافی از تحلیل روانشناسانه شروع می‌شود.^۹ ایشان از در روانشناسی وارد صحنه-ی بحث فلسفی می‌شوند. دری که، از زمانه ادموند هوسرل و با تاکید پدیدارشناسانه او، همان ورودیه‌ای است که راه به شناخت فلسفی نمی‌برد. چنین است که، طبق مدعای ایشان از روانشناسی روحیه عمومی ما، ایرانی در شمار "جهان سومی"‌هایی فلک زده و برخاسته از "بیغوله-ای جهان سومی" است.

وقت گیر خواهد بود. اگر بر سر درستی و فعلیت داشتن نظریه سه جهانی بودن کره خاکی، که از "تاج گل‌های" مائوئیسم بر سر تتوری شناسایی عالم است، با استاد آشوری به بحث بنشینیم. ناگفته بگذاریم که در نمودارهای اخیر سازمانهای بین المللی، بهنگام بررسی در آمد سالانه و برخورداری رفاهی مردمان سیاره، صحبت تقسیم بندی بیشتری از سه جهان در میان است. در این رابطه امروزه کافی است از وضع چین، همچون خاستگاه مائوئیسم، خبر گیریم و دریابیم که از منظر

ی جُستار نویسی را توضیح داده است.^۹ منتها در روند برهان و استدلالی که از داریوش آشوری بر صفحه‌ی سفید نقش می‌بندد، بیشتر به توانایی شخصی روزنامه‌نگار و نه امکانات اجتماعی روزنامه اشاره رفته که گفتیم فاشگویی در روشنایی روز از این جمله است.

خواننده تا آخر یادداشت از این نکته‌ی ضروری آگاه نمی‌شود که هیئت حاکمه چه ترفندهایی را برای بدست گیری سکان هدایت اطلاع رسانی بکار بسته است. یا اصلاً با وجود نظامی توتالیتریستی و زیر نگاه آن “برادر بزرگ” روایت جورج آرول، چقدر امکان مانور و بازیگوشی برای روزنامه‌نگار وجود دارد؟

با کنترل از بالای حاکمان و مطبوعات هدایت شده که قلمرو اراده آزاد روزنامه‌نگار را بیرون از حیطه عملکرد می‌گذارد، مسئله بازتاب رخدادها پایش خواهد لنگید تا چه رسد به حل مسائل شناختی و معرفتی جامعه ایرانی.

در ضمن برای خواننده یادداشت آشوری آنجایی که قوچانی نویسنده محبوب و روزنامه‌نگار لذتبخش نام می‌گیرد، روشن نمی‌شود که منظور از کدام دوران نگارش وی است. چراکه قوچانی در دوره‌ای به نقد “پدر خوانده و چپهای جوان” برآمد و سپس در دوره‌ای دیگر “جمهوری مقدس” را نگاشت. نگارنده این سطرها در جایی دیگر (“در ستایش تبعید”، انتشارات باران، سوئد، ۲۰۰۵) به تفاوت این دو اثر پرداخته است. آثاری که از خامه نویسنده‌ای تراویده که نخست فراغیالی نسبی را تجربه کرده و سپس خوراک دستگاه تواب سازی رژیم شده است.

اینجا، در برآوردی متمدنانه که رعایت ادب می‌کند و تمام حرف دل را نمی‌زند، باید گفت که قهرمان یادداشت آشوری دست کم دو چهره دارد. وی در این دو دوره یادشده، نخست آن شخص مطبوعاتی است که اینجا و آنجا انتقادی به روند سیاست حاکم دارد. اما در دوره‌ای که بازجویی پس داده است دیگر منافع نظام را از نظر دور نمی‌دارد. از این مرحله بعد چهره‌ی شایسته مطبوعاتی، بی اعتنا به فاجعه‌ای که هر روزه در پهنه کشور روی داده و روی می‌دهد، به کار روزمره خود مشغول بوده است. مشغولیتی که خودش به پرده‌ای برای مبهم کردن واقعیت روزمره بدل می‌شود.

روشنفکر دینی یا روشنفکر مذهبی؟

از یادداشت آشوری که بگذریم، البته پاسخ به پرسش “اندیشه‌ورزی ایرانیان” و حضور چهره مطبوعاتی یادشده دوباره آنجایی مطرح می‌شود که بقولی تلاش شده “تحلیلی بر جدل پرفسور نصر و دکتر عبدالکریم سروش” بدست دهند.

فرج سرکوهی مطلبی نگاشته است با عنوان “اصولگرایان اسلامی در تکاپوی تولید مفاهیم نو در فلسفه سیاسی” (سایت اخبار روز، ۱۳ ژانویه ۲۰۰۷). وی دلیل نگارش و انگیزه روشنگری خود را این نکته دانسته که: “اغلب تحلیل گران غربی با بهره‌گیری از روی داده‌ها، فاکت‌های عینی، آمارها و عواملی از این دست وضعیت سیاسی ایران را تحلیل کرده و گاه تصویری نزدیک به واقعیت به دست می‌دهند اما به دلیل

جلوه می‌کند، کاری دیگر نمی‌شود کرد. اینجا در واقع باقی رشته‌های علوم انسانی بایستی ساکت بمانند. یکی از نتیجه‌های سکوت یادشده این می‌شود که عناصر شرکت کننده در بحث بکلی از یاد می‌برند که چقدر نظریه‌پردازی‌شان وامدار شرایطی خاص در گذر تاریخی است.

کافی است برای یک لحظه وجود پدیده‌ای چون جمهوری اسلامی را از روند تاریخ زندگی ایرانیان انتزاع کنیم. با این یورشی که به “من اندیشنده” ایرانی می‌شود و نیز برای آنکه تداوم اندیشیدن نسل آینده به نوعی تضمین شود، البته انتزاع کردن کار شاق و نادرستی نیست. آنگاه دریابیم کلیه این نظریه‌پردازیها، که به درستی نسبت به شرایط مسلط و وضع ناچور دهه‌های اخیر واکنش نشان داده‌اند، علت مادی خود را از دست می‌دهند. پس در دسترس‌ترین دستاورد انتزاع جمهوری اسلامی از کل تاریخ ما همین شناخت رابطه‌ی علت و معلولی میان شرایط مسلط و نظریه‌پردازی است. آنگاه با شناختی که از هویت دوره‌ای خود با خبر است، به راحتی نمی‌شود برای کل تاریخ ایران و همه‌ی ایرانیان تصمیم گرفت و در موردشان داوری کرد. این نظریه‌های واکنشی، چه بخواهند و چه نخواهند، تخته بند دوره استثنایی جمهوری اسلامی در تاریخ فرا هزاره‌ای ایران هستند. بواقع که بقول گوته، ادیب آلمانی، هیچ کسی از دست نادانیهای دوران خود در امان نیست.

شناخت و تحلیل مسائل ما

با اینحال از این بخش اخیر یادداشت داریوش آشوری می‌توان سریع گذشت زیرا نقشی جانبی در توضیح روشنفکری امروز ایران و نقد وضعیت فلسفی‌اش دارد. هدف بحث او اثبات اینست که روزنامه‌نگاران در این دوران بار “شناخت و تحلیل مسائل ما” را بر دوش دارند. البته ایشان بخاطر ایجاد فاصله با روزنامه‌نویس و بار منفی که وی در نزد فرهیختگان داشته، و انگار از آن سرزنش شوپنهاوری باخبرند که علیه روزنامه‌نویس و ژورنالیسم بیان شده، برای سخن خود مفهوم “روزنامه‌نگار” را پیش کشیده و مبنا گرفته‌اند.

جالب اینکه آشوری در سرآغاز یادداشت یادشده، یک برنامه‌ساز در رادیویی را که با همیاری غرب برپا شده مخاطب اصلی سخن خود می‌گیرد تا به تمجید روزنامه‌نگاران داخلی همچون حاملین تحول فلسفی برآید. روزنامه‌نگارانی که، بنا بر اشاره آشوری به نام جریده‌هایشان، همگی در “مطبوعات دوم خردادی” کسب و کار داشته‌اند. می‌بینید، در اینجا هم شیخ اطلاع‌رسانی توهم ساز از نه توی “رسانه‌های فرهنگ - صنعت” به پرواز است؟

البته در روند تمجید آشوری بتدریج برای خوانندگان روشن می‌شود که منظور ایشان از روزنامه‌نگاران امروز ایران، یکی بطور مشخص جناب محمد قوچانی است و دیگری که نامش پوشیده می‌ماند جناب اکبر گنجی. البته وی از محمد قائد هم در این رابطه تجلیل می‌کند. اما محمد قائد را روزنامه‌نگار دانستن، خدمت و لطفی در حقش نیست. گرچه وی در نشریات و گاهنامه‌هایی سردبیری کرده، ولی از نظر ژانر (یا نوع) شناسی ادبی او یک جُستارنویس محسوب می‌شود. در مقدمه‌ی کتاب خواندنی‌اش “دفتر خاطرات و فراموشی”، بابک احمدی این نکته

جهان امروزی هنوز برگه‌ی شناسایی اُمت اسلامی چاپ و پخش نشده و سازمان ملل چنین چیزی را به رسمیت نمی‌شناسد.

بواقع این مذهب‌یون تحصیلکرده، یعنی سروش و نصر، در هیچ لحظه‌ای از جدل خود اکراه از لمیدن بر امکانات مملکتی و نیز تکیه به نهاد روحانیت قدرتمدار ندارند. حتا یک بار هم که شده به سنجش عیار باورمندی خود به جهان بینی شیعه دوازده امامی بر نمی‌آیند که می‌رود تمامیت ارضی کشور ایران را در عرصه رقابت و رجزخوانیهای سیاسی قمار کند. اینان کاری به رئیس و اداره مربوطه ندارند و فقط کارکرد شغلی یکدیگر را زیر سوال می‌برند. دکتر سروش وابستگی نصر به اولیای امور پیش از انقلاب را موجب سرزنش می‌داند. در مقابل پرفسور نصر دست دومی بودن گُفتمان سروش را که از روشنفکران غربی سرمشق گرفته، بیهوده می‌داند. لابد دلواپس اینست که رژیم حاکم با این روشنفکران وابسته و نیز دست دومی از پس تکالیف آخرالزمانی خود بر نیاید. از این عیب‌جوییهای بی‌فایده طرفین جدل بایستی گذشت. اعتبارشان جایی سبک و سنگین می‌شود که از کنار کار اصلی زمانه، یعنی سنجش ایدئولوژی حاکم (جهان‌بینی شیعه‌دوازده‌امامی) و پیامدهای کشور داریش، بی‌اعتنا می‌گذرند.

در جستجوی "حوزه‌ی عمومی"

در اینجا حتا، اگر دوباره با ارفاق بنگریم و دیگر پذیر باشیم، امر مشاوره با اولیای امور می‌تواند کسب و کار اندیشه‌ورزان محسوب شود. این کار در غرب مرسوم است. در آلمان، بطور مثال، هلموت کُهل به دوره‌ای صدراعظمی خود در زمینه فرهنگ و سیاست با شاعر و فرهیخته‌ی برجسته‌ای چون هانس ماگنوس انسنزبرگر به مشاوره می‌پرداخت.

اما در رابطه با شرایط وطنی خود این نکته را بایستی بیفزائیم که مشاوره دادن الزاما به صورت شغل کارمندی و کار پیمانی نیست. از این گذشته یک تفاوت دیگر نیز وجود دارد. اینکه میان کارفرمایی فرنگی، که میزانی از مشروعیت قانونی را برای خود دست و پا کرده و از رای شهروندان و انتخابات آزاد قوت می‌گیرد، با پایوران نظام ولایت بر صغار فرق هست. فرق و تفاوت این دو پدیده، اگر از زمین تا آسمان نباشد، دستکم از مرزهای ایران امروز تا غرب و اروپا است.

از این تفاوتها و فاصله‌ها گذشته که چیزی جز تحقیر اهل قلم را در معنای وسیع خود در بر ندارد، اندیشه‌ورز نبایستی از آنسوی بام خود پرستی فرو بیفتد. خود پرستی که چیزی جز توهم رهبری کردن رهبر از سوی اندیشمند نیست. نظیر کاری که هیدگر در دوره‌ای در مورد هیتلر میل داشت انجام دهد. نمونه وطنی چنین خطای تبهکارانه‌ای را نیز می‌توان در تقلا‌ی احمد فردید باز یافت که می‌خواست برای بنیانگذار حکومت اسلامی تئوری فلسفی بسازد. فردیدی که با مرگش، طرح نظری توجیه‌گرانه‌اش نیز مُرد. چون که به جز نیرنگ بازی چیزی نمی‌شناخت و به هیچ اصل اندیشگری (چه دیندار و چه خدانشناس) پایبند نبود.

از استثنای فردید گذشته، که بخاطر تعصب‌ورزی ریاکارانه‌اش بدیل فاسدی بود بی‌نظیر، مجموع روشنفکران مذهبی با کارفرمایان

آشنایی اندک با پس زمینه و کارکرد بحثهای نظری و نا آشنایی با هنر و ادبیات معاصر در پیش بینی تحولات سیاسی اغلب به خطا می‌روند. (یادشده)

در اینجا اما با سایه روزنامه‌نگار تمجید شده از سوی آشوری روبروئیم زیرا بخش عمده اطلاع رسانی و اشاره‌های مطلب سرکوهی را پیش از این در روزنامه‌ی شرق (۲۰ آگوست ۲۰۰۶) و بویژه در سرمقاله محمد قوچانی با نام "جدل احسن" می‌توان خواند. مطالبی که طبیعتا یکسونگری به موضوع و نیز محدودیت منابع ارجاعی خود را به مقاله‌ی سرکوهی نیز انتقال داده‌اند.



بخاطر همین نکته‌ی یادشده، توافق یا مخالفت با گمانه‌زنیهای سرکوهی در مورد آرایش جناحهای حاکمیت، آنهم وقتی گمانه‌زنی از سرگرمیهای اصلی سیاسیون خارج کشور است، دردی را از وضعیت اندیشه‌ورزی ایرانیان دوا نمی‌کند. گرفتاری مطلب یادشده در محدودیت اطلاع‌رسانی‌اش از تعداد اندیشه‌ورزان و گرایش‌های نظری موجود است. چشم‌انداز گزارش اندیشه‌ورزی ایرانیان در این مطلب مسدود است. چون حتا بفرض بازتاب درست جدل سروش و نصر، که از سوی سرکوهی با جانبداری تلویحی از اصلاح طلب مذهبی همراه است، فقط جنبه مختصری از آرایش نظریه‌پردازان ایرانیان را نمایان می‌سازد.

روشن است که در اینجا با دیده‌ی ارفاق و تُلرانس (دیگر پذیری) نگریده شده زیرا کسانی را به شمار ایرانیان اندیشه‌ورز می‌آوریم که تاکنون خواسته‌اند جز اُمت اسلامی باشند. علت دیگر پذیری ما شاید به دلیل جلوگیری از آوارگی مردمان است و نیز بدین خاطر است که در

تواناییهای حال و امکانات آینده، چیزی جز کنش چندش آور نیست. بواقع جور دیگری نمی‌توان این هم‌اورد طلبی علیه ارتجاع را توضیح داد که در حوزه‌ی بازبینی گذشته و رهیافت‌جویی برای حال و آینده انجام می‌گیرد. آنهم با این هدف که میزان شناخت کنونی ما را بالا ببرد و اراده بهبودی وضع را پویا سازد.

در سپهر بررسی تاریخ ایران، کتابهای انتشاریافته و چشمگیر کم نیستند. اینجا ارجاع به تلاش تفضلی‌ها را تکرار نمی‌کنیم که جان بر سر اشاره‌های پژوهشش گذاشت. دست کم، از صدقه‌ی سر آن منش نادرست مرده پرستی، بسیاری متوجه زحمت و کوشش ارجمند وی در زمینه‌ی ایران پیشا اسلامی شده‌اند.

از این گذشته بایستی به «تاریخ و فرهنگ ایران» نوشته محمد محمدی ملایری اشاره داد که بررسی جامعی است و مطالعه‌اش سطح انتظارات و توقعات فرهنگی ما را بالا خواهد برد. در همین راستا کوشش ابولقاسم پرتو در شرح «اندیشه‌های فلسفی ایرانی» شایسته توجه است. بویژه آن تلاشی که می‌خواهد از روند معمول استفاده از واژگان فارسی معرب در بحثهای فلسفی دوری کند. وی در تعریف فلسفه، اندیشنده را متقدم بر فلسفه فرض می‌گیرد و شکل‌گیری آگاهی را متکی بر پویایی سه واژه-ی دانایی، دانش و دانستن می‌داند. در تفکیکی که میان بار معنایی و کارکردی این سه واژه قائل می‌شود، اشاره ضمنی به ناکارایی و به روز نبودن فرهنگ واژه‌هایی چون «معین» و «عمید» دارد که آنها را یکسان معنا کرده‌اند.

پرتو به رغم نثر شیوا و قابل فهمی که در کتاب خود پیاده کرده است، اما از منظر تحولات فلسفه در این دویست سال پس از کانت، آنچنان که باید، معاصر نیست. این کمبود اما فقط بدین خاطر نیست که عرفان را با هستی‌شناسی یکی می‌انگارد که می‌خواهد بزعم وی «رازهای هستی» را آشکار سازند. او عنایتی به بحث‌ها و سنجشهایی نکرده است که درباره متافیزیک انجام گرفته و شرایط فرارفتن از آن را خاطر نشان ساخته است. بدین خاطر است که در سرآغاز کتاب خود معترف می‌شود: «از آوردن ستایه‌هایی که بر زبان فیلسوفانی چون کانت یا هگل و دیگران رفته است، خودداری می‌کنیم و به سوی افلاتون روی می‌آوریم که باور دارد فلسفه، شناسایی زاد(ذات) چیزها و بالا رفتن تا ناب «بودن» است و خاستگاه آن مهر ورزیدن به دانایی است.» (کتاب یادشده، ص ۱۸، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۳، چاپ اول، تهران)

اما برای آنکه از روند اصلی بحث خود دور نیفتیم، نمونه‌ای را در مورد شاهنامه‌شناسی یادآور نمی‌شوم. بازخوانیهای این اثر متکی بر ستایش خرد را که در پیچه تبارشناسی اساطیر و افسانه‌های ما هم هست، اینجا و آنجا می‌توان دید. حتا در آن نوشته‌های انبوه اینترنتی که اساتید ریز و درشت، پنهان شده در پشت اسم مستعار، در پی پایه‌گذاری «مکتبهای فلسفی جدید» هستند.

منتها نکته‌ی جالب توجه مطالب این نویسندگان نه آن شلختگی در کاربرد واژه‌ها یا برداشتهای دلخواهی از اساطیر و بهره‌گیری از منابع فکری دیگران بدون اعلام نام نویسنده و اثرش بلکه در گزینش اسمهای مستعارشان است. اینان در این روزگار نامه‌های ایرانی چون

متفاوتشان در جناحهای حکومتی فقط بخشی از جماعت اندیشه‌ورز امروز ایران هستند که در زبان فارسی به جلب مخاطب مشغولند. گرچه یک پای اصالت روشنفکری‌شان هنوز می‌لنگد.

بواقع در گزارش از وضعیت اندیشیدن ایرانیان، آنگاهی از جاده انصاف و ضرورت واقع بینی نظری دور می‌شویم که خواه و ناخواه گرایش را یک‌ه‌تا از میدان نظریه‌پردازی لقب دهیم و آن را یگانه موضوع تحلیل و پژوهش بدانیم. این نکته، امری مسلم و معلوم است که اگر بهامد(منفعت) حکومتی و استفاده از رانت نفت نبود، چنین رُخنمایی و رجزخوانی در عرصه عمومی کشور توسط روشنفکران مذهبی پدید نمی‌آمد. بگذریم که این روشنفکران را، بر خلاف خواسته و تبلیغات خودشان، روشنفکر دینی هم نمی‌شود خواند. زیرا تکیه ایشان بر فرقه‌ای خاص از اسلام و به سکوت برگزار کردن سرکوب آزادی سنی‌های ایرانی، پدافند اقلیت‌های دینی دیگر فعلاً «پیشکش، به چیزی بیشتر از لقب روشنفکر مذهبی توی گیومه نمی‌رسد.

در ضمن توضیح زیر برای روشن ساختن وجدان خودمان لازم است. این که مفهوم «حوزه عمومی» را که از دل نظریه‌پردازی هابرماسی برای جوامع پیشرفته غربی (جوامعی متکی بر اجرای قانون و آزادی مطبوعات) برآمده، به صورت آکبند در ایران نمی‌توان استفاده کرد. چونکه حاکمیت امروز ایران، سوای ناهمزمانیهای شکل‌بندی تاریخی‌اش، متکی بر اسلام سیاسی و مومن به فریضه‌ی خدعه در جنگ است و به هر ترفند و نیرنگی دست می‌زند تا جنگ علیه این جهان متعارف و سکولار را به پیش برد و با پیروزی خود همه را به آخر زمان برساند. با این حساب استفاده از خدعه در اردوگاه خودی می‌تواند از هرجای دیگری جایزتر باشد. این تقلا و فیلترسازی بی دلیل نیست که نمی‌گذارد در حوزه عمومی خودمانی هیچگونه دگر اندیش واقعی و غیر خودی ظاهر شود. آنانی که با امکانات چاپی و تکنیکی موسسات وابسته به ارشاد فرهنگ اسلامی (از نشریاتی مثل ارغنون گرفته تا سایتهای اینترنتی همچون رخداد) دنبال صیقل زدن به نظریه انتقادی یا تئوری رادیکال هستند، به رغم مدعاهای پُر طمطراق، عرض خود می‌برند. حتا اگر باعث زحمت دیگران هم نشوند. برای همین جنگی که رژیم با آزادی مطبوعات انجام داده و می‌دهد و نبردی که علیه تاثیر اینترنت کرده و می‌کند، شوخی بردار نیست. جدیت‌اش برای پیروزی را در این امر می‌توان دید که قیمت کاغذ باطله روزنامه در ایران امروز از خود آن بالاتر است. اینکه کتابهای روشنگرانه‌ای در ایران به چاپ می‌رسد نیز واقعیت است. اما این واقعیت از منظر تاثیرگذاری بلاواسطه آنگاهی رنگ می‌بازد که تیراژ کتاب و زمان مطالعه سالانه در ایران را در نظر بگیریم. خوشبین نباشیم، استبداد همواره از سطح نازل آگاهی بهره برده است.

رنگین کمان دگر اندیشی

اما در این سوی آب نیز کسانی هستند که خود را محکوم به پیروزی بر ارتجاع می‌دانند. ارتجاعی که معادل واپسگرایی برایش فقط یک مترادف شیک و زرق و برقی است. رویکردی که، بخاطر قربانی کردن

فارسی‌زبانان می‌توان انتظار داشت که تا پیش از خوانش انتقادی آثار اندیشگران ایرانی که هرگز پایشان به دیاری عرب نشین نرسیده، و پورسینا از این جمله بوده است، برای تمدن اسلامی سربازگیری نکنند. تمدنی که از اصل رواداری همواره دوری گزیده است. نمونه‌ای از این انحصارگرایی اسلامی را به روایت نی پال، نویسنده هندی تبار و برنده-ی جایزه نوبل، در شبه جزیره هند به روشنی می‌شود دید.^{۱۲}

بوقتی که هنوز از پژوهشی جامع محرومیم تا نشان دهد پورسیناها و سهروردیه‌ها چقدر از آبشخور اندیشه‌های پیشا اسلامی در ایران باستان کامیاب گشته‌اند، جمع بستن اندیشگران ایرانی، همچون رازی و بیرونی به افزوده آنانی که پیش از این نام بردیم، با تمدن اسلامی فقط چوب حراج زدن به گنجینه و سنت اندیشه‌ورزان پیشکسوت ایرانی است. آنهم با در نظر گرفتن سوء سابقه آن شیدایی و شیفتگی تاریخی نسبت به سنت متفکران و روایتگران یونان که شرق، یعنی هند و ایران، را به دست فراموشی سپرده و به حاشیه توجهات تبعید کرده است.^{۱۳}

در حاشیه مایلم، بخاطر جاذبه‌ی آشنا زدایی هم که شده، نکته‌ی زیر را بیفزایم. این که پیش از مطالعه سنجشگرانه‌ی زندگی و آثار آدمی چون غزالی، که برحسب برداشتهای قدیمی و تا حدی کلیشه‌ای پاد فلسفه به شمار می‌آید، اندیشه وی را در “زباله‌دانی تاریخ” نمی‌شود انداخت. اگر که اصلاً “تاریخ بی‌گناه و بی‌زبان دارای چنین انباری باشد.

البته پیش شرط خوانش سنجیده، این امکان است که ما دارای متون انتقادی از آثار ایشان باشیم که فارسی امروزی را در نگر داشته باشد. آن زبان برآمده از حوزه‌های طلاب ملغمه‌ای است از دراز دستی واژگانه‌های معرب و مفرس در هم که از چهارچوب حوصله‌ی فارسی به روز یا “آپ تو دیت” بیرون است.

امروزه با مطالعه‌ی همین ترجمه‌های بسته و گریخته از آثار فکری ایشان در زبانهای اروپایی می‌توان به این نتیجه رسید که بواقع پرونده-ی شخصی با آن فراز و نشیب‌های بسیار در مسیر زندگی و تجربه‌های نظری را، چنانچه غزالی داشت، نمی‌شود بسرعت بست و کنار گذاشت.

نکته‌های چشمگیر او به هنگامی که فلسفه‌ی بی رمق زمانه و اسیر لفظ پردازی شده را با پرسش مشروعیت داشتن روبرو می‌کند، تمرینی برای آموختن فن استدلال است. بگذریم که کنجکاو نظری و جسارت دل به دریای تجربه زدن وی هنوز جاذب و خوراک یک رُمان تاریخی است. غزالی که در جوانی پاسخ سوال هستی را از فلسفه‌ی ناتوان زمانه پرسیده است. در حالیکه یاس ناشی از دست نیافتن به پاسخ، او را به سوی دین کشانده است. سپس وی عالم شده و به شریعت در دوره‌ای گردن گذاشته است. اما، با گذر ایام، شریعت هم قانعش نکرده است. اینبار راه او بسمت طریقت می‌رود تا سپس به صوفیان به پیوند و تا آخر با خود تنها شود. این جابه‌جایی‌ها را نباید ماجراجویی پیش پا افتاده در نظر گرفت که به زمانه‌ی خودش بر مسیری دشوار بوده است.

استاد را دوست دارم، حقیقت را بیشتر

باری، گرفتاری که شیوه‌ی “نقد بنیان افکن” دارد، بجز بذل و بخشش یادشده بسود تمدن اسلامی، بیش از هر چیزی در روش بررسی و

مزدک مزدکیان، افشین افشینیان و زیبایی منوچهریان و ... را برای خود بر می‌گزینند و نه جمیل‌ی جمال، علی بابا یا حاجی اخوان که قبلاً رایج بودند.^{۱۴} این گزینش نام، اگر نشانه‌ی استقبال عمومی از فرهنگ ایران پیشا اسلامی باشد که پس از انقلاب اسلامی بتدریج شکل گرفت، با یک رویکرد آگاهانه و بیشتر تخصصی همراه است که در این سالها متوجه دوران پیش از حمله‌ی اعراب شده. گرچه این رویکرد کمتر روی گیرنده‌های فضای روشنفکری ظاهر شده است.

اما بی توجهی به روند جریان یافته کشف دستاوردهای فرهنگ پیشا اسلامی، که ارزش رفتاریش بیش از هر چیزی در این است که دروغگویی را خوار می‌شمارد و به صورت اپوزیسیون سازش ناپذیر تبلیغ و اشاعه تقیه و دروغ مصلحتی رُخنمایی می‌کند، نشانی از بازماندن کسانی از قافله‌ی نواندیشی است. این اهمال کاری بویژه آنجایی ضایعه بار می‌شود که از سوی عموم روشنفکران سوسیالیست یا در اصطلاح چپگرا انجام می‌گیرد. آنهم روشنفکری که زمانی بال و پری در فضای نمایش اندیشه داشت و با خود اعتباری را حمل می‌کرد. در واقع مقابله با دروغ می‌بایست بخشی از پیکار روشنفکری علیه سیاست حاکمان وقتی باشد که با روش سرکوبگرانه خود اهالی جامعه را به شخصیت‌های دوپاره در خانه و بیرون بدل ساخته‌اند. دستاورد این اقدام روشنفکرانه می‌تواند باعث بهبودی رفتار همگانی شود. این اقدام اگر یگانه سرمشق پیکار اجتماعی برای بهبود وضع نباشد، چراکه جامعه حوزه‌های متفاوتی را در بر می‌گیرد، دستکم یکی از هدفهای اصلی آن است و می‌رود که هر وجدان بیداری را به خود جلب کند.

باری، از این هشدار برای همراهی با کارزار نواندیشی بگذریم که پژواکش همواره می‌تواند دور و بر ما باشد. اینجا بایستی گفت که در کنار گرایش چشمگیر دوستانی که به متن اندیشگری ایران پیش از اسلام می‌پردازند و کوشش پورداو‌ها را تداوم می‌بخشند، پورداو‌دی که خود در “خُرده اوستا” از پیشقدمی چندین محقق آلمانی زبان در این راه قدردانی کرده است، پژوهشی فراگیر جایش خالی است. پژوهشی سنجشگرانه که بوسیله‌اش دریابیم تا چقدر نظریه‌های ایران پیش از اسلام در آثار متفکرانی چون فارابی، ابن سینا، سهروردی و حتا غزالی موجودند.

دیدم، از جمله در همین یادداشت آشوری، که به راحتی فارابی و ابن سینا را در شمار “تمدن اسلامی” جمع بسته‌اند. البته این شکل تلطیف شده از آن اروپا مرکز مداری قدیمی‌تر است که، لمیده بر تکبر و بی اعتنائی دیرینه خود به سایر سرزمینها، از روزبه (ابن مقفع) تا پورسینا را در زیر سقف “دانشمندان عرب” ردیف می‌کرد. پژوهشهای سده بیستم، در تاریخهای فلسفه مجهز به روش تفکیک، بتدریج “تمدن اسلامی” را جایگزین عنوان نادرست قدیمی “متفکران عرب” کرد.^{۱۵} بی‌آنکه به درستی کامل در شناخت رسیده باشد. در حالیکه اروپائیان هنوز بودجه-های سرسام آور خرج این مورد می‌کنند که مثلاً مشخص سازند در کدام گوشه‌ی این و آن جزیره‌ی مدیریتانه‌ای، هومر مشغول نگارش “اودیسه” بوده است.

البته به دیگران بخاطر توجه به خودشان نمی‌شود ایراد گرفت. اما از

یک پایش لنگ می‌زند. در سخن دوستدار، از فاصله‌ای که میان یونان جاذب و اسلام ناپرسا هست، خبری نیست. این فاصله‌ی یادشده به توجه لازم نمی‌رسد. فاصله‌ای که با هلنیسم یا با یونانیت مسیحی گشته و نیز با نقش افراد زاهدی نظیر فلوتین به دوران امپراتوری رُم پُر شده و دست کم زمانه‌ای به درازای یک هزاره است.

در اینجا از یکسو با بی توجهی به مرحله‌ی بینایی دو پدیده مورد قیاس یونان و اسلام روبروئیم که هلنیسم محور گشته و یهودیت در حاشیه قرار گرفته زنجیره‌های اتصال‌ی‌شان هستند. از سوی دیگر با آن بی‌اعتنایی بدین واقعیت مواجه می‌شویم که بخشی از کارکرد اندیشه نه فقط متوجه پرسش بلکه مصرف توصیف شده و می‌شود. در کنار کمبودهای یادشده به تاویل صاف و ساده اعتمادی از حرف دوستدار می‌رسیم. چراکه از یکسو، دوستداری را داریم که نتیجه می‌گیرد و حکم می‌کند: «ما عملاً نه راه پس داریم و نه راه پیش». و در سوی دیگر، اعتمادی یکباره غیر انتقادی نگریسته را که بی‌اعتنا و بدون هرگونه شرحی از کنار حکم تقدیرگرایانه و پیامدار دوستدار گذشته است. در حالیکه این حکم و نتیجه‌گیری دوستدار در اصل و اساس خود آغشته است به روند مطلق تاریخی ساختن از یک بحران دوره‌ای. مطلق، آنهم بشکل غول بی شاخ و دُمی که از دستش هرگز رهایی متصور نیست. از این نکته‌ها گذشته و بی آنکه مثلاً بر نهادهایی از استفان پانوسی را در مورد تاثیر اندیشه زرتشتی بر افلاتون را در بحثمان لحاظ کنیم، آن گرایش یونان پرستی شدید دوستدار را بدون نقد و پاسخ می‌گذاریم تا فرصتش پیدا شود.^{۱۶}

در اینجا باز گردیم به ارزیابی خوشدلانه اعتمادی از سخن دوستدار که پیش از آن سه ملاحظه یادشده به نکته زیر نیز اشاره دارد و می‌خواهد برای جدل اوبی که در پی ارائه رهیافت نیست، راه فراری بگذارد و مفری بیابد.^{۱۷}

این راه گریز را البته اعتمادی در جای خودش ایجاد نمی‌کند. یعنی درجایی که دوستدار «تمثیل بن بست» را بکار برده است. در واقع هنگام برخورد و مواجهه با بن بست، یکی از کارهایی که عقل سلیم می‌کند همانا بازگشت به مبدا حرکت است. در حالیکه در متن دوستدار آن «بن بست» مبدا ندارد و همچون گرفتاری ابدی در هچل معنا می‌شود. خوشدلی اعتمادی آنجایی هویدا است که سخن دوستدار را مصادره به مطلوب خود می‌کند. می‌نویسد: «با این حال، به گمان دوستدار، نیاز رهایی از «فرهنگ دینی» مستلزم اندیشیدن و «مارست فلسفی» است در مقوله‌ی من و بنظر می‌رسد که منظور او از «من» نوعی «من اندیشنده»، چیزی شبیه کوگیتوی دکارتی «من می‌اندیشم، پس هستم» می‌باشد». (یادشده، ص ۱۲۳)

اما جالبی قضیه تلاش اعتمادی برای راه گریز اندیشه دوستدار، که به پیش شرط وجود سوژه و فاعل شناسا در فرایند اندیشیدن اعتنایی نکرده است، آنجایی روشن می‌شود که اعتمادی، بخاطر میل مصادره به مطلوب متن دوستدار، دوباره از او نقل قول می‌آورد. بدون اینکه به این واقعیت توجه کند که دوستدار بحث آزادی و فکر را بدون تکیه بر «من اندیشنده» ارائه کرده است. پس از نکته‌ی یادشده که ارتباط دادن

سنجش‌اش است. اینکه مجموعه آثار اندیشمندی پیشقراول را در نظر نمی‌گیرد. آنگاه نه فقط درباره‌ی او که درباره‌ی سده‌ها تلاش اندیشه-ورزانه دیگران هم حکم ویرانساژ نیندیشیدن می‌دهد. این روش بررسی را حتا در رساله‌هایی می‌توان دید که بقصد پیروزی در کارزار روشنگرانه امروزی علیه واپسگرایی مذهبی نگاشته شده‌اند.

با توضیح آرامش دوستدار در مورد برداشت از مفهوم «امتناع»، دانستیم که عنوان «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» را به صورت محال بودن اندیشیدن نزد ایرانیان بخوانیم. یعنی همان قضیه‌ای که برایش «تمثیل آتش و پنبه» را در آغاز این مطلب بکار بردیم. دوستدار، انگار پس از مشاهده واکنش و برداشت دیگران از مطلبش که نخست به صورت مقاله‌ای سریال در نشریه‌ی «الفبا» زنده‌یاد ساعدی چاپ شد، در باز چاپ آن به شکل کتاب (انتشارات خاوران، پاریس، ۱۳۸۳) بر این نکته در پیشگفتار تاکید کرده که با دینخویی اندیشیدن محال است.

ناصر اعتمادی با اینکه بررسی فشرده‌ی کتاب آرامش دوستدار را عنوان «در جسارت اندیشیدن» می‌دهد، پس از آوردن بر نهادهایی از آن کتاب ۴۳۱ صفحه‌ای سه ملاحظه‌ی انتقادی را نیز مطرح می‌کند.^{۱۸} او اما پیش از این ملاحظه‌ها، که کوتاه به صحت و سقمش خواهیم پرداخت، با چشم تأیید به متن دوستدار می‌نگرد. از جمله آنجایی را که دوستدار می‌گوید: «فرهنگ دینی یعنی فرهنگ ناپرسا».

در واقع بررسی و سنجش سخن دوستدار از همین جا بایستی شروع شود که استقلال حضور فرد اندیشمند را به رغم جماعت پیرو فرهنگ مسلط در نظر نمی‌گیرد. اندیشیدن فرد با اینکه زیر مجموعه‌ای از اندیشه مسلط حساب می‌شود اما همواره تابعی از دستورات و رهنمودهای آن نیست. تاریخ فکر، سیاهه بلندی از این «نافرمانی سوژه» می‌شناسد.

بگذریم وقتی دوستدار می‌گوید «فرهنگ دینی را به ناپرسایی و نیندیشایی‌اش» می‌شناسیم، این جمله در حکم فرضیه است و نه حکم اثبات شده. چون شناسایی و حتا دانایی دوستدار الزاما نمی‌تواند حقیقت مطلق در نظر گرفته شود. در ضمن در همین جمله‌ی اخیر می‌شود و بایستی که با دید تردید نگریست که فاعل شناسایی آن معلوم نیست. همین نامعلومی است که بعداً خواهیم دید مشکل ساز می‌شود. یعنی به هنگام سبک و سنگین کردن درستی نقدی که اسم و ویژگی فاعل شناسا را به عنوان حامل خود ندارد.

اشکال عمده دیگر، در سخن جدلی دوستدار، از آن برداشت خاصی بر می‌خیزد که فلسفه را فقط با کارکرد پرسیدن معنا می‌کند. در همان فلسفه یونان باستان، بی‌آنکه از جانب دوستدار شاهد تفکیکی میان تفاوت دوره پیشا سقراطی و پس از آن باشیم، فلسفه بیشتر از پرسش و پرسیدن کارکرد توصیفی داشته است. برای تقویت اشاره خود به چند معنایی بودن مفهوم فلسفه به شارحی چون آمونیوس بایستی رجوع داد که شش معنای مختلف از فلسفه در این دوران دیده است.^{۱۹}

از کمبود معناهای دیگر فلسفه یونان در سخن دوستدار گذشته که فلسفه را همانا فقط پرسایی می‌داند، مطلب او از یک پرش دورانی بهره می‌گیرد که وقتی بر زمین واقعیت‌های تاریخی و دقت نظری فرود می‌آید

با کلیشه‌های کمترین استالینی جهان را می‌سنجند، برچسب ناسیونالیست بودن را بخوریم؟ از این نکته‌ها گذشته آن بحث دوستدار که از «ما» ی مبهم و جمعی سخن می‌گوید این خطر را هم دارد که هیچ کسی خودش را مخاطب بحث وی در نظر نگیرد و در استار آن «ما»ی جمعی پنهان شده و شانه از زیر بار مسئولیت شهروندانه خالی کند.



منشور پورسینا

پس بنظر می‌رسد که با آن یونانی‌مابی عمومی که همچون یگانه شیوه اندیشیدن فلسفی مردمان در تاریخ به صورت غلطی مصطلح رواج یافته یا با این سیطره‌ی مارکسیسم روسی بر وجدانهایی که کمتر جسارت نواندیشی دارند، جایی برای این نباشد که ببینیم این و آن متفکر خودمانی چه دستاوردهایی داشته‌اند. آیا نباید این قفسه‌های ایدئولوژیک را شکست و مثلاً دید که در زمینه توضیح و تشریح «من اندیشنده» چه سنتی میان ایرانیان وجود داشته است؟

بویژه که پیشتر از این گفتیم که از بی‌اعتنایی به اهمیت انسان و استقرار فرد در بحث فلسفی و جدلی دوستدار شکایت داریم. شکوائیه ما این سمت و سو را به خود گرفته بود که شاکی شود از روند و روال «اثبات نیندیشیدن ما» از سوی دوستدار. آنهم وقتی از سوی وی فاکتهای دستچین‌شده‌ای بخدمت گرفته می‌شوند تا «مورد امتناع

سخن دوستدار به من اندیشنده دکاری بود، اعتمادی می‌نویسد و از دوستدار نقل قول می‌کند: «زیرا دوستدار در توضیح می‌افزاید:» آزادی باید با فکر آغاز شود و فکر با آزادی. این آزادی که از آن سخن می‌گوئیم، پیش از آنکه آزادی فردی، اجتماعی و سیاسی باشد، در اصل آزادی خصوصی و شخصی فکر است.»

اعتمادی جا داشت از همین جا ملاحظه انتقادی در متن دوستدار را شروع می‌کرد که به فکر بدون فردیت باور دارد. زیرا در پیرو همین نقل قول اخیر می‌توان خواند که دوستدار می‌گوید: «نشانه‌ی این آزادی همیشه دینامیسم درونی پرسش است که به نیرویش من می‌تواند با هر مانع و ردای در افتد و آن را در هم شکند، نخست در حوزه خصوصی و شخصی فکر.»

ایراد این سخنوری که از سه پاره‌ی گزارشی تشکیل شده، سه تا است. نخست اینکه برای فکر، که بدون عمل فرد انسان ناممکن و مابه‌ازای خارجی ندارد، حوزه خصوصی و شخصی قائل می‌شود. دوم اینکه از چیز نیست در جهانی همچون دینامیسم درونی پرسش حرکت می‌کند که بدون حرکت فرد چیزی جز جمله‌پردازی معطوف به اراده سخنوری برای سخنوری نیست. و سوم اینکه اراده «من» که می‌بایست موتور محرک این فرایند اندیشیدن باشد به بدنه ماشین تقلیل یافته است.

با اینحال از انصاف نباید عدول کرد. برای همین امر بایستی یادآور شد که واکنشی نظیر آنچه در جمله‌های پیشین آمده، البته نه به صراحت بالا و نه با این دقت که اساس بر نهاد دوستدار را زیر سوال ببرد، در بررسی اعتمادی نیز وجود دارد. او که ملاحظه انتقادی را از نظر دور نداشته و به خوانش خود پیوست کرده است. وی، مثل نگارنده‌ی این سطرها، استاد گرمی را دوست دارد. هر چقدر هم که ایشان در دیدارهای معمولی نجسب و غیر معاشرتی باشند.

ولی اعتمادی، هم‌نوا با سایر دوستداران شناخت، انگاری این نکته را هم اعلام داشته که حقیقت را بیشتر از استاد دوست می‌دارد. چرا که این گرایش در اولین ملاحظه‌ی انتقادی وی هویدا می‌شود. وقتی با آن ملاحظه، دوستدار را به رابطه‌ی تنگاتنگ سامانه سیاسی و نقش دمکراسی یونانی با فلسفه‌اش اشاره می‌دهد. اعتمادی در این بخش از سنجش خود به گفته‌های کاستوریادیس یونانی تبار و فرانسوی نویسنده تکیه دارد و از مجرای متن او دستاوردهایی در پولیس (یا دولت‌شهر) یونانی را خاطر نشان می‌کند. البته بی آنکه از منظر امروزی به محدودیتهای آن دمکراسی که شامل چیزی حدود بیست درصد جمعیت کشور می‌شد، اشاره‌ای رفته باشد. در حالیکه می‌شد هم‌زمان، در کنار این یونان محوری همیشگی در بحث اروپائیان، به بنیاد سیاسی و کشورداری ایران پهناور هم اشاره داد. کشوری که رتق و فتق امور یکی از چندین و چند استانش، در قیاس با اداره یونان متشکل از چند جزیره و یک مقدار سرزمین در خشکی، بسیار دشوارتر بوده است. یافتن دلیل این اهمال‌کاری در بحث اعتمادی برای خودش وقت و فضا می‌طلبد که دریابیم چه عاملی مانع توجه به تاریخ خود و امکانات بومی بوده است. آیا داریم هنوز چوب اروپا محوری در مباحث مُدرن‌پره را می‌خوریم؟ یا اینکه هراس داریم از سوی چپ‌گرایان سنتی و رفقا که همواره

پی‌نوشت‌ها

۱- برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به: ایمانوئل کانت، "تمهیدات، مقدمه- ای برای هر مابعدالطبیعی آینده که به عنوان یک علم عرضه شود"، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۰.

مترجم در این کتاب شرحی از برداشت خود از تفکر کانت را نیز ضمیمه کرده است. بی آنکه یکبار نگاهی کرده باشد به آنهمه پژوهشهایی که پیش از او در این باره انجام گرفته است. یکی از چشمه‌های برداشت شخصی جناب حدادعادل این برداشت دلبخواهانه و در اصل نادرست از نظر کانت در مورد متافیزیک است. وقتی می‌نویسد: "و در یک کلام او می‌خواسته است تا هم مسالهی شناسایی و علم و هم اخلاق و اثبات وجود خدا و اختیار و خلود نفس را یکجا و در یک نظام فلسفی، که همان فلسفه نقادی است حل کند". (منبع یادشده، ص ۹).

کسی که در کار شناخت کانت دچار عجله نباشد و نخواهد با یک تیر همزمان چند نشانه را بزند، می‌داند که در این اثر ضمنی، و نیز البته در اثر وابسته و مهمتری چون "نقد خرد ناب"، کانت در پی نشان دادن حد و مرز قوه‌ی شناخت است و اینکه به نظر وی حوزه یا حوزه‌هایی وجود دارند که توانایی شناسایی مبتنی بر حس و تجربه انسان به قلمرو آنها راهی ندارد.

پس آنگونه که حدادعادل می‌گوید "حل مسئله‌ای" در کار نبوده است، بلکه منظور کانت مرزبندی بوده است میان حوزه شناخت زمینی و بلاواسطه با آنچه آندوره حوزه‌ی شناسایی استعلایی خوانده می‌شده است. در تداوم نگاه و برداشت وطنی، و بی آنکه دوباره پژوهشهای جدید در مورد کانت مورد توجه قرار گرفته باشند، نشر دانشگاهی، به سال ۱۳۷۵، شرحی بر تمهیدات کانت منتشر ساخته که ماکس آپل ۱۹۰۸ نگاشته است. رجوع کنید به ماکس آپل، مسئله‌ی اصلی نظریه شناخت، ترجمه محمدرضا حسینی بهشتی.

اینکه برای کانت با اثر "تمهیدات" پرونده‌ی بحث تفکیک حوزه‌های شناخت تمام نشده، یعنی بر خلاف برداشت نادرست حدادعادل همه‌ی مسئله‌های مورد مشاجره میان ایده‌الیستها و هواداران مکتب اصالت پراتیک (عملکرد) حل نشده، یادداشتهای انتشار یافته وی پس از مرگش گواه هستند. بویژه آنجایی که کانت درباره‌ی فرضیه‌ی اتر Aetherhypothese به بحث می‌نشیند. بحثی که بنوعی پیشقراول بحثهای امروزی فیزیک کوانتم درباره‌ی فرضیه "استرینگ" است. چون هردو بدنال رابطه فیزیک و مابعد فیزیک در فضا می‌گردند.

البته نظریه پیرامون حلقه‌ی اتصال فیزیک و شرایط بعدی آن، که نبود فیزیکی است، تنها موضوع چشمگیر در آثار بازمانده opus postumum کانت نیست. همانطور که مترجم گرامی ادیب سلطانی اشاره کرده، یک موضوع دیگر نیز می‌تواند جاذب نظر ایرانیان باشد. ادیب سلطانی در مقدمه ترجمه "سنجش خرد ناب" (ص XII) می‌نویسد: "ضمناً کانت در سالهای فرجامین عمر خود به اندیشه‌های زرتشت پیامبر ایرانی علاقه مند شد. او به سال ۱۸۰۲ به این فکر افتاد که نام زرتشت را در عنوان دو اثر خود یاد کند".

پورسینا در تفکر ثابت شود. پرسش ما این بود که در این روند آیا به نقض غرض در روشنگری نمی‌رسیم؟ چون همان تلاش توصیف «من اندیشنده» و آموزش این کارکرد به نسل آینده، که شرحش در قصه‌ی "زنده‌ی بیدار" پورسینا آمده، به تنهایی کافی است تا تمام رشته‌های استدلال آن رساله‌ای جدلی دوستدار را پنبه کند که به نویسنده‌ی قصه (پورسینا) اتهام نیندیشیدن زده است.

در حالیکه در حاشیه همین قصه می‌شود آن اندیشه منشوری پورسینای ادیب را کشف کرد. او که، در جوانی جهانشمولی عالم را معنا کرده و با آن وسعت از نظریه‌پردازی، در قیاس با اهمیت و درخشش ارسطویی، اگر از وی زیادتر نباشد کمتر نیست. بر این منوال، تامل بر چرایی و چگونگی "پیر برنا نما" (قهرمان قصه‌ی "حی بن یقظان" پورسینا) مشخص می‌کند که الگو و سرمشق روایت او را یا در "مزدا" همچون نماد بیداری و هوشیاری ایران باستان و یا در نماد کیومرث (زنده‌ی میرا) باید جست. کیومرثی که نام نخستین انسان آفرینش در روایتهای ایرانی است. یک چنین الگو و سرمشقی برای «من اندیشنده» در هیچ حرف و حدیثی اسلامی موجود نیست که در عربستان پدید آمده باشد. هدف، یا به عبارت قدیمی درس اخلاقی، قصه‌ی یادشده در توضیح و تربیت سوژه (فاعل شناسا) است که بحث را به قلمرو تازه‌ای می‌کشد.

پرسش ظرف اندیشه

با یادآوری آنچه تاکنون محور صحبت بود، خواهیم دید که سراغ گرفتن ما از گزارش وضعیت اندیشه‌ورزی ایرانیان در حیطه مباحث فلسفی جریان داشته است. این امر، به خودی خود، نشانه‌ای از یک دگرگونی و جابه جایی است. بحث نظری که پیش از این در سپهر ادبیات (دهه‌های متمادی در شعر و پس از انقلاب اسلامی دهسالی در رُمان) بدنال زوایای اندیشه‌ورزی ایرانیان بوده است، در سالهای اخیر به سپهر فلسفی آمده است. آنهم فلسفه به معنای نظریه‌پردازی پیرامون وضعیت، چه به سیاق توصیف و چه به شکل پرسش، تا در این قلمرو دنبال نمونه‌های اندیشیدن ایرانیان باشد. گرچه کسانی از جمله محمدقائد معتقدند برای بررسی وضعیت و قضایایی از این دست نیازی به فلسفه نیست.^{۱۸}

حال آنکه برای نشان دادن وضعیت اندیشه ورزی، دهه‌ها از مظلوف شعر فارسی بهره برده‌ایم چون باور گسترده ای میان اهل فکر وجود داشت که شعر بویژه پس از تحول نیمایی بهترین منبع برای دگرگونی‌های بینشی در جامعه ایرانی بوده است. "چشم مرکب" زنده یاد مختاری از آخرین نمونه‌های این برداشت بود که با انقلاب اسلامی، برای دوره‌ای دهساله، رُمان را مظلوف اصلی ساخت که در آن به وضعیت اندیشه‌ورزی ایرانیان بنگریم.^{۱۹} در دوره بعد رساله‌های نظری به میدان آمدند تا وضعیت اندیشه ورزی ما را خاطر نشان سازند. این دگرگونی همان نکته‌ای است که در همین جستجوی ما برای یافتن گزارش از اندیشه ورزی ایرانیان آشکار شد. برای دریافت آن نکته کافی است که نسبت رساله‌ها و جستارهای نظری یادشده را با اشاره به مظلوفهای پیشینی چون شعر و رُمان در این نوشته مقایسه کنید.

الگوقرار دادن منطق و با روش تامل و مقوله بندی به دانایی پیرامون باشندگان می‌رسد.

بر این منوال در دوره‌ی نخست اندیشه‌ورزی با متافیزیک روبروئیم که به علم شناخت مسائل کلی معروف می‌شود و فقط می‌خواهد امور تغییر ناپذیر و ضروری را روشن سازد. اما در مرحله بعدی متافیزیک مترادفی برای نظریه‌پردازی پیرامون آگاهی است که بنیاد عینی احکام کلی را از طریق ذهن محض می‌خواهد تعیین کند.

هابرماس نمونه‌های چنین تلاشی را در تاریخ جدید در آثار کسانی نظیر لایبنیتز، اسپینوزا و شلینگ می‌یابد که به نظریه پردازی پیرامون آگاهی نشسته و در واقع سنت افلاتونی-ارستویی را در ارائه دستگاه‌های نظری از مفاهیم تداوم می‌بخشند. هابرماس، که نماینده‌ای برای نسل دوم مکتب فرانکفورت محسوب می‌شود، معتقد است که جدل برسر عبارت مناسب برای معرفی این دوره دومی راه به جایی نمی‌برد که حتا می‌تواند کانت و نیچه را نیز بخاطر میل‌شان به ذهنیت‌گرایی در بر گیرد. در اینجا بایستی نه فقط به الگوهای متافیزیکی مختلف اندیشید که در پی تعیین چگونگی موضوعات متفاوتی بوده‌اند، بلکه به طرح و اجرای کانتی اندیشید که ساختمان خرد را بر ستون‌هایی چون شناخت عینی، نگرش اخلاقی و داوری زیبایی‌شناسیک بنا کرده است.

در گذار از دوره دوم (ذهنیت‌گرایی) به دوره سوم (زبان محوری) هابرماس فلسفه را همراه تحولات علم می‌داند. چون به نظر وی در زمینه امکانات عقلانی تمام دستاوردهای فاعل شناسای قادر به گفتار و عمل قابل بازسازی هستند. از این گذشته وی با این شبهه نیز مرزبندی می‌کند که انگار فلسفه راه ویژه‌ای برای دستیابی به حقیقت دارد. گرچه برای فلسفه به دوران سوم خود رسیده، البته هنوز پرسش‌های سنتی برجایند. به همین خاطر هنوز باید دنبال پاسخ به پرسش‌هایی باشد که یا بر اساس وعده‌های ادیان بوجود آمده و یا محصول فرهنگ جوامع پیشرفته‌اند. وی در نوشته‌ی خود یادآور این نکته می‌شود که پشت جدل بر سر اینکه پس از کانت هنوز باور متافیزیکی ممکن است این پرسش هم وجود دارد که آیا «حقایق قدیمی» تاب سنجش انتقادی را می‌آورند یا همچون دروغ رسوا می‌شوند.

هابرماس در سنت اندیشه انتقادی بر نقد متافیزیک صورت گرفته توسط ماکس هورکهایمر جوان اتکا دارد که گفته، مفهوم‌های کلی ایده‌الیسم کاری با رنج و مشقت روزمره آدمها و مناسبات تحقیر آمیز در زندگانی ندارند و اغلب آنها را لاپوشانی می‌کنند. هورکهایمر همچنین بر این باور بود که نقد ایده‌ولوژی هر بار شکل‌بندی جدیدی از ائتلاف متافیزیک با سیاهکارهای مذهبی را کشف می‌کند. وی در ادامه بحث خود از رابطه دوپهلوی کانت با مفهوم متافیزیک صحبت می‌کند زیرا از یکسو، این مفهوم بصورت شناختی مطرح است که به موضوع خود هویت می‌بخشد و ذات آنرا تعیین می‌کند. مثل کاری که در متافیزیک طبیعت یا در متافیزیک آداب و رسوم انجام داده است. و از سوی دیگر، آن معماری کانتی برای ساختمان خرد است که بر تفکیک توانایی شناخت عینی از امکان درک اخلاقی و از قوه داوری زیبایی‌شناسیک بنا می‌شود. هابرماس تفکیک برآمده از سه سنجش کانتی را در واقع واکنشی به

در اینجا برای آنکه از روند اصلی بحث خود دور نشویم و به نمونه‌ای از تداوم فلسفه انتقادی اشاره کرده باشیم که با سنجش کانت حرمت گذار ارزش و اهمیت وی می‌شود، مطلبی از یورگن هابرماس را مرور می‌کنیم که به موضوع «متافیزیک پس از کانت» پرداخته است. این نوشته، دومین مطلب از فصل اول کتاب سه فصلی هابرماس است. کتاب انتشار یافته به سال ۱۹۹۲ عنوان زیر را دارد: اندیشیدن در دوران پسا متافیزیک.

Juergen Habermas, Nachmetaphysisches Denken, Ed. Suhrkamp

هابرماس در اولین فصل، پرسش بازگشت به متافیزیک را به بررسی می‌نشیند تا پاسخ منفی خود را به این روند رواج یافته در دهه‌های پایانی قرن بیستم میلادی بدهد.

نقطه حرکت اندیشه هابرماس باور به دستاوردهای مدرنیته برای انسان است. او معتقد است که فرهنگ مدرن همواره با ارائه هنجارهای پُر محتوا برای رفتار انسان رشد کرده است. فرهنگی که آدمی را در دستیابی به خودآگاهی یاری کرده است تا شخصیت خود را معین کند و تحقق بخشد. در واقع مدرنیته را نمی‌توان با خرد ابزاری مساوی گرفت که بعضی با کژاندیشی در پی حُقه‌اش هستند.

از منظر تبار شناسی ایده، شاید بشود دیدگاه هابرماس را وفادار به آن رویکرد انسانی خواند که همزمان با انقلاب فرانسه بال و پر گرفت. رویکردی که بشریت را به تساوی حقوق، به آزادی و برادری (و چرا با تحولات امروزی، نه به خواهری؟) فراخواند.

فلسوفی چون هابرماس بر زمینه چنین انگیزی در فلسفیدن دست به کار می‌شود تا مفاهیم سنتی چون متافیزیک، طبیعت‌ستیزی و ذهنیت-گرایی محض را مورد کندوکاو قرار دهد. به هنگام این کندوکاو، وی از الگوی برآمده از سنجش تاریخ علم بهره می‌برد چرا که فلسفه را تافته-ای جدا بافته نمی‌داند. در همین راستا او روند فلسفیدن انسانیت را از طریق رویکرد فیلسوفان به موضوع‌هایی چون «هستی»، «آگاهی» و «زبان» تقسیم بندی می‌کند. بر اساس این تقسیم بندی یادشده، مخاطب با سه دوره‌ی عمده در تاریخ فلسفه روبرو می‌شود. تاریخی که اندیشه‌ورزی در آن به سه شیوه مختلف هستی‌شناسانه، ذهن‌شناسانه و سرانجام نشانه‌شناسانه سعی در توصیف و توضیح و نیز تغییر جهان کرده است.

برای هرکدام از این دوره‌ها هابرماس، در خلال جدلی که مطلبش با افکار جانبدار متافیزیک همقطاری بنام دیتر هنریش دارد، متفکرانی را مثال می‌زند. چنین است که برای دوره نخستین نام افلاتون و ارستو را به میان می‌کشد که بر حسب سنت پارمنیدیس با تفکری متافیزیکی در پی پاسخ به چگونگی هستی باشند می‌شوند و بدین خاطر دارای شیوه-ای هستی‌شناسانه هستند. در این فضا، شناخت بطور واقعی فقط دنبال فهم مسائل کلی و امور تغییر ناپذیر و ضروری است.

در زمینه یادشده، شناخت می‌خواهد ساختارهای وابسته به باشندگان را دریابد. فاعل شناسا این درک و دریافت را یا از طریق الگوقرار دادن ریاضیات و روش مشاهده و فرضیات به پیش می‌برد یا از طریق

“قدسی”، از حوزه عمومی به سپهر خصوصی هم سری خواهیم زد. این یادآوری دو اشاره با خود همراه دارد که یکی صریح است و دیگری ضمنی. اشاره ضمنی آن بدین واقعیت رجوع می‌دهد که روشنفکران نسل قبلی، بطور غالب، هنگام صحبت از زندگینامه‌ی خود هیچگاه از مواجهه با جنس مخالف و یا همراهی با او چیزی نگفته و نمی‌گویند. انگار در فضایی که زیسته و رشد کرده‌اند هیچگونه کشاکش جنسی یا مهر و محبت متقابل وجود نداشته است. بخاطر همین فقدان هم که شده بایستی به اشاره صریح پرداخت که این نکات لاپوشانی شده را هویدا می‌سازد.

قدسی، قهرمان روایت تجربه ما که با ملاحظه‌ی عنوان کتاب استاد و به طور ضمنی در ذهنمان بیدار شد، یکی از دختران دو سه سال مسن‌تر خاله‌خانمی از فامیل بود. یادش خوش. او که آن زمانها به ما پسر بچه‌های جوانتر در مجالس دیدار (جشنها یا سوگواریها) امر می‌کرد. اینکه مثلاً برایش لیوان آبی ببریم، یا میوه‌ای (اغلب سیب یا پرتقالی) بدستش بدهیم. در این موقعها شده بود که ما دو سه تا پسران همسن و سال فامیل به کتک کاری بیفتیم. اینکه کدامان اجرای امر کنیم. البته بعدها به توافق رسیده و تقسیم کار اجباری را پذیرفته و کسب لذت را میان خود تقسیم کرده بودیم.

قدسی خانم، زن افسانه‌ای ما، مثل سایر زنان فامیل در بیرون چادر سیاه، بقول خودشان کلوکه، سر می‌کرد. ولی در اندرونی و مجالس یادشده چادری بر سر می‌انداخت که هم نازکتر و هم شفافتر از قبلی بود.

خوشبختانه قدسی فقط دو خواهر جوانتر داشت که دیروز و امروز خطری برای جان ما محسوب نمی‌شوند. به همین دلیل از غیرتی شدن برادر نیست در جهانش و تنبیه شدن محتوم نمی‌ترسیدیم. حاج آقا، پدرش، هم آنچنان از تجربه و سن زیاد در قیاس با همسرش بهره داشت که در این کارها دخالت نمی‌کرد.

باری، داشتیم می‌گفتیم از اوامر قدسی خانم که برای اجرای سر و دست می‌شکستیم. چون بواقع و حتا با این دنیادیدگی امروزیمان در نوع خودش بی‌نظیر بود. نفیس‌تر هم می‌شد وقتی آن آب را می‌نوشتید یا گازی به آن سیب می‌زد. سببی که ما بعدها فهمیدیم برای خوش نمادی است در دشت لذت و صحرای کامجویی.

بگذریم که لحظه‌ی حساس فیلم مطلوب ما وقتی بود که قدسی یکدستش بند بود و نمی‌توانست آنطور که باید و شاید روی خود و چادر نازک را بگیرد. اینجا آنچه نباید اتفاق بیفتد اتفاق می‌افتاد. ما می‌مردیم و زنده می‌شدیم. چون چادر کمی از سر و روی او کنار می‌رفت. نیم‌رخ از آن گونه‌های مهتابی و گوشه‌ای از آن پوست سفیدی پیدا می‌شد که به رنگ صورتی تن می‌زد. پیش چشمان کنجکاو ما سودا زدگان بیچاره و بدبخت، گوه‌ری شروع به درخشش می‌کرد.

البته این درخشش هربار بستگی به رنگ لباسی که قدسی خانم ما بر تن داشت، و ما چقدر افسوس خوردیم که چرا پارچه نبوده‌ایم. با هر لباس تازه، وی در تابلویی جدید و پُر طراوت‌تر از پیش بنظر می‌رسید. روایت قدسی را همین جا تمام کنیم تا کار به جاهای باریک نکشیده

فرایند استقلال یابی مجموعه‌های مختلف عقلانیت می‌داند که از قرن هژده بعد آغاز گشته و دانش کارشناسانه را میداندار پژوهش و بررسی ساخته است.

۲- در باره نکته‌های یادشده رجوع کنید به: مصاحبه جهاننگلو با حسین نصر در کتاب “در جست و جوی امر قدسی” انتشارات نشر نی، ۱۳۸۵. و نیز به کتاب: “روابط حکمت اشراق و فلسفه‌ی ایران باستان”، تالیف هانری کربن، ترجمه روح بخشیان، ص ۲۵.

۳- یادمان نرفته که شعار “جنگ، جنگ تا پیروزی”، و تصرف کربلا با هدف باز پس گرفتن قدس (اورشلیم) بود. البته این شعار محبوب مومنان در تکرارهای تاریخی خود بجز مسلمانان، مسیحیان و یهودیان را نیز بارها به صرافت لشکر کشی انداخته است. سیاست جنگ افروزی ادیان ابراهیمی و جزئیات تکان‌دهنده‌ی اجرای سیاست یادشده را در سطح بومی و وطنی از جمله در گزارش زکریا هاشمی (چشم باز و گوش باز) می‌توان دید و باز خواند که از جنگ هشت ساله عراق و ایران می‌گوید.

بواقع مفهوم قدس و نشانه‌ای که از این واژه در زبان فارسی این سالها رایج بوده چیزی جز یادآوری جنگی خانمانسوز نیست که در آن رژیم یا بقول خودشان نظام حاکم با ابزار تحمیق و مغزشویی جوانان زودباور را هیجان‌زده می‌ساخت و برای خودکشی بسیجشان می‌کرد.

البته از این بازتاب عمومی واژه قدسی گذشته که فقط تراژدی و سوگواری زائید، جستجوی امر قدسی در چهارچوب تجربه‌ی شخصی چنین دلخراش نبوده است. منتها در عبارت “در جست و جوی امر قدسی” که عنوان کتاب استاد سید حسین نصر را نیز تشکیل می‌دهد، بی آنکه اشاره‌ای به برداشتها و کاربردهای رایج از مفهوم قدسی در ایران داشته باشد، با آنچه ما از آن مراد می‌کنیم فقط یک “تفاوت کوچک” وجود دارد.

تفاوت از جمله در آن در تفسیر کلمه‌ی “امر” است. امر، برای استاد همانا “مورد” یا به فارسی امروزی “پدیده” بحساب می‌آید. در حالیکه برای روایت ما، “امر” همان امر مصطلح در زبان رایج است که چیزی جز “حکم” یا “فرمان” دادن نیست.

البته این استفاده محاوره‌ای از “امر” در روابط اجتماعی، در تجربه‌ی زیسته‌ی نگارنده، یک فاعل شناسایی را به صحنه‌ی توجه و تامل می‌کشاند که از سوی پیشکسوتان تاکنون بیشتر به سکوت برگزار شده یا در حاشیه گذاشته شده است. او که از جمله در هیچ جایی از تجزیه و تحلیل‌های استاد سید حسین نصر نیست. تجزیه و تحلیل‌هایی که در برگیرنده ارض و سماوات (از زمین تا آسمان) است ولی همنوع را نمی‌بیند. این بی جایی که چیزی جز سیاست حذف و پاکسازی نیست، در واقع و درست بخاطر بینش سنت‌گرایانه‌ی استاد یادشده، نصیب زن (یعنی آن نیمه‌ی دیگر زنده در جامعه انسانی) شده است.

باری، در تجربه‌ی شخصی و بازگویی خاطرات دوران بلوغ ما، زن، نقش اول را بازی می‌کند. در پیش گفتیم که در بازیافت مفهوم و واژه‌ی

موضوعی می‌پردازد از شیفتگی خود حرکت نمی‌کند. پژوهشگر آلمانی به موضوع از فاصله مشخصی می‌نگرد تا جنبه‌های حضور آن را روشن سازد.

۴ - برای این منظور رجوع کنید به گزارشی از انجمن دوستداران اندیشه در برلین که در باره‌ی جلسه سخنرانی و بحث آرامش دوستدار به دست داده‌اند. جلسه‌ای که به تاریخ ۳۰ آوریل ۲۰۰۵ صورت گرفته است: www.andishe.de

۵ - آرامش دوستدار که پیش از انقلاب سابقه تدریس دانشگاهی داشته و از ثمره آن دوران فقط یک کتاب (ملاحظات فلسفی در دین - علم - تفکر، انتشارات آگاه) بدست انتشار سپرده، اگر از ترجمه مطلب داریوش شایگان که از سوی ایشان در آن سالها صورت گرفته بگذریم، تا کنون در خارج دو اثر منتشر کرده است. اولی، عنوان درخششهای تیره را دارد و دومی، عنوان امتناع تفکر در فرهنگ دینی. افزایش تعداد صفحات این دو اثر اخیر، در قیاس با کتاب قبلی، آن دلیلی است که در یادداشت خود از آن به صورت "حرکت جهشی" استاد سخن گفتیم. بگذریم که برای تحقق آرزوی استاد و پوشاندن سابقه اندیشگری ایرانیان دو برابر این صفحات نیز گره‌گشا نخواهند بود. آنجایی که از خیل اندیشه‌ورزان ایرانی دو نمونه‌ی پورسینا و سهروردی راه، آنهم فقط در قلمرو کار ادبی‌شان، به بررسی می‌نشینیم و طرحهای نظری شان را در رابطه با آموزش و پرورش فاعل شناسا یا من اندیشنده می‌سنجیم، عیار اندیشمندی‌شان را آشکار می‌کنیم. این آشکاری گویاتر و بهتر از هر جدلی برای رد اتهام کلی استاد در مورد نیندیشیدن ایرانیان استدلال ارائه می‌کند.

نگارنده این سطرها پیش از این یعنی به هنگام انتشار کتاب اول استاد در یادداشتی (نخست منتشرشده در نشریه آرش شماره ۲۱ و ۲۲، دسامبر ۱۹۹۲ و سپس در کتاب "قدرت و روشنفکران"، چاپ باران، سوئد ۲۰۰۲) بخشی از درک و برداشت خود را ارائه کرده است. در آنجا ضمن اعتراف به این حقیقت که نوشته‌ی دوستدار از اولین جدلهای فکری با ایده‌تولوژی اسلامی حاکم شده بر ایران پس از انقلاب بوده، روش بحث جدلی و یکسونگری مولفش را پذیرفتنی ندانسته‌است زیرا آن را نوعی حق به جانبی از پیش ارزیابی کرده که حتا واکنش با واسطه و بیواسطه به خود را نیز به جاده افراط و تفریط کشانده است. از این گذشته روی یکی از مفاهیم کلیدی بحث وی تامل کرده و گفته بودیم ضمیر شخصی "ما" که نقد و سنجش فاعل شناسا را با خود حمل می‌کند معلوم نیست بر کدام گروه‌بندی اجتماعی استوار است. "ما" ی دوستدار در "درخششهای تیره" روشن نبود که از سکوی خطابه چه قشر روشنفکری یا جماعت تحصیلکرده و یا با تکیه بر کدام دسته‌ی شهرنشین کشور به ایراد یابی یا عیب جویی پرداخته است. چنانچه این ابهام در مورد راوی نقد و مخاطبانش با آن تن‌زدن نویسنده از توجه به لزوم ارائه رهیافت، به قوز بالای قوزی بدل می‌شوند که اندیشه‌ورزی ایرانی در کنار آنهمه مسئله دیگر بایستی با خود بکشد. در ضمن به

است. و نگوئیم از انحای پوست و گوشتی که بر سینه‌اش جریان داشت و زندگی می‌کرد. و ما هنوز نمی‌دانستیم که واژه‌ی "پستان"، چه بار معنایی عظیمی را با خود حمل کرده و حمل می‌کند. آیا دستکم بخاطر سرویسی که به هر شیرخواره‌ای داده است، نباید معبدی همیشگی برای ستایش و نیایش شود؟ هنوز هم که هنوز است این زن ستیزی احمقانه و بزدلانگی ادیان مردان را نفهمیده‌ام. راستی چرا در این ادیان تک خدایی تاکنون یک پیامبر زن در تاریخ طول و دراز نداشته‌ایم؟

اینجا اما باید بیرون آمد از حوزه خصوصی بحث قدسی و رفت بسراغ حیطة نظری پیرامون مقدسات که در دسترس همگان قرار دارد. برای همین و برای آنکه خوانشی انتقادی از متنهایی چون گفتار استاد سید حسین نصر هموارتر باشد، اینجا به اثری بزبان آلمانی ارجاع می‌دهم. اثری از محقق آلمانی "کارستن کولپه"، که اتفاقاً برای رشد آزادی در ایران هم در سالهای پیش و قبل از مرگ کوشیده بود.

این اشاره یک نکته تصحیح کننده در رابطه با بحث نصر هم دارد. او که به رغم مدعای آلمانی دانستن و شعر شاعران آلمان را بزبان اصلی خواندن، لقب قدیسان را که از سوی کلیسا اهدا می‌شود، یعنی die Heilige را بجای امر قدسی das Heilige بکار برده است (ص ۲۸۸، کتاب یادشده). با اینحال می‌دانم که با نصر از در تصحیح این و آن مترادف در آمدن کاری بیهوده است. از این بیهوده تر آن جدلی خواهد بود که با وی بر سر زمان لازم مطالعه خواهیم داشت. وقتی بخواهیم مدعای او را برای مطالعه آن کوههای کتاب بسنجیم. او مدعی شده است که چندین و چند دوره از مباحث یزدانشناسی، فلسفی، عرفانی و علمی را که در تاریخ دو هزاره پیش انجام گرفته، آنهم برخی بزبان اصلی، خوانده. کافی است کسی وقت و حوصله داشته باشد و صفحات مجموعه آثاری را جمع بزند که استاد نصر در مصاحبه با جهاننگلو در کتاب "در جست و جوی امر قدسی" می‌گویند خوانده‌اند. آنهم وقتی که همزمان کلی مشاغل دولتی و آکادمیکی را بایستی رفع و رجوع می‌کردند.

باری، برای آشنایی با پژوهش مختصر و مفید کولپه که در آغاز سخن می‌گوید "قدسی به آن کلمه‌ی جادویی تبدیل شده است که همه را مسحور می‌کند. منتها جادو، از دیرباز این مشکل را داشته تا ثابت کند اصیل است یا تقلبی، حقیقی است یا دروغین و یا خیر است یا شر"، رجوع کنید به:

Carsten Colpe, Ueber das Heilige, Ed. Anton Hain, Frankfurt am main, 1990.

کولپه که اثر خود را بررسی انتقادی برای جلوگیری از بدفهمی امر مقدس می‌داند، در پیشگفتار می‌گوید که، تجربه ما نمی‌تواند با صراحت و بلاواسطه بگوید که کدامیک از شقهای جادویی ما را دگرگون کرده یا می‌تواند دگرگون کند. بنابراین برای درک امر مقدس لازم است که ما دریابیم مدعای رودرویی با آن در کجا و از سوی چه کسی ابراز شده است. سنجش این مدعا در نهایت رد و اثبات آن را معلوم می‌دارد. این تلاش برای سنجش مدعا را روش علمی نیز می‌توان خواند. کولپه وفادار به روش علمی بر خلاف هموطن ما جناب نصر وقتی به

اما در فارسی این کلمه را، در کاربرد معمول یا حتی کتابی آن، بایستی به «ضعیفه» ترجمه کرد تا عطر و بوی تاریخی خود را بدهد و ناگفته‌های خویش را آشکار کند.

به واقع کلمه‌ی ضعیفه، نشانی از آن شرایط مردسالاری فراگیر است و سلطه مردسالاری بر ذهن و جان اجتماعی و در زمینه زبانی قدیم را هویدا می‌کند. به برکت سلطه‌ی سنت، ما در فرهنگ زبان فارسی از این کلمه‌های تحقیرکننده برای زن هنوز کم نداریم. کافی است به گفتار مردان به اصطلاح روحانی و در واقع بازاری رجوع کنیم که به زن خود به جز ضعیفه، عیال، منزل، و حتی عورت می‌گویند. هر کدام از ما، حتی اگر نخواهیم در شمار آن همجنسان یادشده مان قرار گیریم، چندین و چند تا از این کلمه‌های اهانت‌بار را در یاد داریم.

این توضیح را ابتدا به ساکن آوردم تا بگویم که نیچه در «آن سوی خیر و شر» (در اول پیشگفتار کتاب) چه شوک عظیمی به خواننده می‌دهد، وقتی می‌نویسد: «فرض بگیریم که حقیقت یک ضعیفه است - نپرسید چطور؟ آیا این شک و تردید پایه و اساسی ندارد که تمامی فیلسوفان جزم‌گرا دل خوشی از این ضعیفه‌ها نداشتند.»

بنظرم ترجمه‌ی موجود از آقای آشوری که «das Weib» را به زن ترجمه کرده‌اند، آن پیش‌زمینه تاریخی یاد شده را نمی‌رساند و به ژرفا و وسعت کار نیچه اشراف نمی‌یابد که سنت مردانه فلسفه از سقراط و افلاتون تا زمانه خود را رد کرده و پته‌ی همکاران پیشکسوت را روی آب ریخته و زن ستیزی آشکار و نهانشان را یادآور شده است.

در ضمن از یاد نبریم که بخش عمده‌ای از اندیشه ورزی نیچه صرف این موضوع شده است که مشخصات «جان آزاده» (یعنی آن شکل پرداخته از سوژه بزبان فرنگی یا فاعل شناسا به زبان فارسی مرسوم) را به دست دهد. بواقع نیچه در اثر «اچه هومو» (وه، چه انسانی! Ecce Homo) می‌خواهد خود را همچون نمونه‌ای از «جان آزاد» بشناساند بی‌آنکه برای جان آزاده جنسیت خاصی را تعیین کند که فقط در انحصار مردان باشد. آن هم با استدلال‌هایی از این قبیل که «چرا این چنین فرزانه‌ام» و «چرا چنین باهوشم» که عنوان‌های فصل‌های اولیه کتاب یاد شده هستند.

۷ - در ارتباط با «توافق جمعی بر سر امتناع تفکر یا اندیشه نزد ایرانیان» که در میان نویسندگان یادشده برقرار است، البته خواننده‌ی کنجکاو و پیگیر به همونوا شدن طراحان نظریه مشترک نمی‌رسد. کافی است به آن اشاره کنایه آمیز دوستدار نسبت به بدفهمی نظرش برخورد کرده باشید که منظور، البته بدون اعلام کردن اسمی، طباطبایی بوده است. طباطبایی نیز در مصاحبه‌ای با نشریه تلاش (شماره ۱۱، چاپ هامبورگ، ۱۳۸۱) بحث را در شرایط امتناع می‌داند و نه در صرف امتناع، و دوستدار را مبتلا به گزافه گویی می‌خواند. از این جدل گذشته، دوستدار در یورشی که به «من اندیشنده‌ی ایرانی» می‌کند و به انکار وجود رُمان در ادبیات فارسی بر می‌آید (ص ۵۲، پیشگفتار امتناع تفکر در فرهنگ دینی) پا در راهی می‌گذارد که پیش از وی داریوش شایگان در «هانری گُربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی» از آن گذشته

ایرادهای متدولوژیک بحث او نیز اشاره کرده بودیم. این که از یکسو، ما ایرانیان را فاقد علوم انسانی می‌داند ولی در تشریح مفهوم دینخویی به خودکاوای روانشناسانه فرد و جمع می‌نشیند و از سوی دیگر مدعی می‌شود که نثر ما اصلاً زبان اندیشیدن نیست اما حرف خود را به زبان فارسی با مخاطب در میان می‌گذارد. این نکات بخشی از فرایند بازخوانی اثر دوستدار را تشکیل می‌دهند که در پیش از آن صحبت کرده‌ایم. مطمئناً آنجایی که به ویژگی‌های برجسته و ضعف‌های فاحش نسل قبلی می‌پردازیم که دوستدار نیز بدان تعلق دارد، دوباره از عیار سنجش وی خواهیم گفت که البته مثل بسیاری از «همسلاان اهل تفکر» خود هیچ التفاتی به ادبیات مدرن (چه شعر و چه رُمان در معنای گسترده شان) ندارد. گرچه برای شاعران پیرو نیما رجز می‌خواند که به حدنصاب قابل قبول نرسیده‌اند. منتها دوستدار آنجایی که به سنجش و ارزشگذاری نیما بر می‌آید و دستاورد وی را در همان چهارچوب وزن و قافیه می‌بیند، نشان می‌دهد که اُلُفت آنچنانی با نظریه ادبی و شناخت جزئیات شعر مدرن فارسی ندارد. برای همین رجزخوانی‌اش در مورد شعر پس از نیما هم به جد گرفته نمی‌شود.

۶ - بخاطر اهمیتی که نیچه در تاریخ اندیشیدن داشته و دارد، نمونه‌ای از این اهمیت به چالش کشیدن سلطه‌ی هزاره‌ای متافیزیک یونانی (افلاتونی و ارستویی) است، پس ترجمه‌ی آثارش در فضای زبان فارسی نیز می‌تواند به گشایش دریچه‌هایی تازه برای نفس کشیدن اندیشه یاری رساند. از این منظر کوشش آشوری برای ترجمه ستودنی است که چرخ «نیچه شناسی» را، پس از تلاش‌های جسته و گریخته کسانی چون محمدباقر هوشیار، برای فارسی زبانان به راه انداخته است. منتها اگر ستایش را نخواهیم به زبان سنتی ترجمه کنیم که از موضوع خود بت سازی می‌کرد و بدام «فتی‌شیسم» می‌افتاد، در بیان امروزی ستایش به خوانش و بازخوانی انتقادی اثر میل دارد. این بازخوانی می‌تواند هم لزوم ترجمه جدید را اعلام کند که حاصل کار گروهی و توجه به زبان اصلی متن باشد و هم اینجا و آنجا محدودیت برخی از معادله‌ها و مترادف‌ها را خاطر نشان سازد. اینجا اگر از لزوم ترجمه مجدد سخنی به میان نیاوریم، الزامی که بایستی از دل یک مقایسه کامل بین ترجمه و متن اصلی در آید، اما برای آنکه صحبت‌مان به عیبجویی بی مورد تفسیر و بر آورد نشود که همانا حرفی بی اساس و بدون نمونه‌دادن از ایراد است، بر سر یک مفهوم تامل می‌کنیم.

پیش از این داریوش آشوری در اثر «فراسوی خیر و شر»، کلمه das Weib را به «زن» ترجمه کرده‌اند. این واژه، با استناد به فرهنگ لغت آلمانی Wharig، قدیم‌ها در متون ادبی و محاوره کاربرد داشته و سپس کلمه‌ای منسوخ شده است. کلمه‌ی «وایب» (Weib)، با حرف تعریف خنثای das، در ریشه و زبان هند و ژرمانی، اویب (Ueib) بوده که به معنای زن خانه‌دار چابک و زرنگ به کار می‌رفته و همچنین در آلمانی کهن، به معنای پرده و حجاب و عروس پوشیده بوده است. با این حال در زبان آلمانی جدید از این کلمه صفت فاعلی زنانه weiblich را ساخته‌اند، حال آن که از زن (die Frau) چنین صفتی را سراغ نداریم.

V.S.Naipaul, Eine islamische Reise, unter den Glaebigen, Ed. List, 2002

۱۳- برای روشن شدن بی‌اعتنایی استادان یونانی روایت به سنن ملل پیشینی یا همعصر که داستانها و حماسه‌های خود را داشته‌اند، رجوع کنید به مطلب زیر:

Sergej Awerinzew, Griechischer Geist und in lettre inter., Nr 16, 1992

۱۴- نشریه "چشم انداز"، پائیز ۱۳۸۴، پاریس

۱۵- Ammonius (44.-517) die Definitionen der Philosophie, Ed. Reclam, was ist philosophie, 2006

۱۶- استفان پانوسی: "تأثیر فرهنگ و جهان بینی ایرانی بر افلاتون"، تهران، اسفند ۲۵۳۶

۱۷- دوستدار می‌گوید که در پی ارائه راه چاره نیست. و اعتمادی می‌نویسد: "بی سبب نیست شاید که دوستدار تصریح می‌کند که هدف او در امتناع تفکر... نشان دادن راهی برای بیرون آمدن از این تله‌ای نیست که در آن هزار سال است خوش خوابیده‌ایم". منبع یادشده.

۱۸- رجوع کنید به این بررسی خواندنی از محمد قائد در کتاب ظلم، جهل و برزخیان زمین، فصل پنجم.

www.mGhaed.com

در ارتباط با آنچه در متن گفته شده، قائد می‌نویسد: "در جامعه‌ای مانند ایران تمایلی شدید، و زیانبار، وجود دارد که امور اجتماعی و مقوله‌های روانشناسی را فلسفی کنند". (یادشده، ص ۱۰۰) منتها خودش در سنجش "اصلاحات دینی به عنوان مبحثی درون فرهنگی"، هنگام سبک و سنگین کردن عیار "فطری‌گرایی"، که نام دیگری برای واپس‌گرایی سنتی است، روش تجزیه و تحلیل نظری را بخدمت می‌گیرد که از دل فلسفیدن بر آمده است. با دقت بر همین مفهوم فطری‌گرایی در نوشته‌اش درمی‌یابیم که این رویکرد پیش از آنکه امری اجتماعی یا مقوله روانشناسی باشد بیشتر تفسیری از چگونگی برپایی جهان و نظم‌ش است. تفسیری که در واقع ایدئولوژی حاکمیت امرزوی را تشکیل می‌دهد که قائد ایشان را سودائیان (یعنی افرادی اهل معامله و همزمان اهل اوهام) نامگذاری می‌کند. در ضمن نیاز به شرح بیشتر نیست که میل نامگذاری پدیده‌ها از دیر باز یکی از کنشهای اساسی فلسفه بشمار رفته است.

در تکمیل نقد و انتقادی که قائد به افکار علی شریعتی روا دانسته است، مایلم به سخنرانی از شریعتی ارجاع دهم با نام "تمدن و تجدد" که به تاریخ ۱۰ ماه دی ۱۳۵۲، در انجمن دبیران علوم اجتماعی خراسان صورت گرفته است. این سخنرانی، همچون مثنی نمونه خروار، نشان می‌دهد که شریعتی، یعنی آن معلم به اصطلاح شهید بنیادگرایی

است. گرچه شایگان در کتاب اخیر خود "افسون زدگی جدید"، بدون اشاره به تغییر نظر خود، توجه خواننده را به چند رُمان معاصر ایرانی جلب می‌کند. نگاه کنید به "چند مثال از رُمان نو ایرانی" در کتاب یادشده و اخیر شایگان (ص ۲۲۰، انتشارات فرزانه، چاپ دوم، ترجمه فاطمه ولیانی).

۸- آنجایی که آرامش دوستدار (در اثر امتناع تفکر در فرهنگ دینی) "ذهن جوان" مخاطب بحث خود را بی‌رهیافت و بدون هرگونه تلاشی برای گره‌گشایی از بغرنجها تنها می‌گذارد این حقیقت را بدست فراموشی می‌سپارد که اندیشه همواره در بطن اندیشه قبلی و در واکنش بدان پرورده می‌شود. اتفاقاً اندیشه از آن دست فرآورده‌های انسانی است که یکباره اختراع نمی‌شود. بگذریم که نگارنده این سطرها تمرکز بر بحث هویت و نادیده گرفتن واقعیت دستکاری شده توسط حاکمیت را به هنگام توضیح چرایی و چگونگی انسان ایرانی امروز در اساس دچار کمبود و مبتلا به یکسونگری انسان شناختی می‌داند. هویت در بحث‌هایی نظیر بحث دوستدار آن فاکتور ثابتی در نظر گرفته می‌شود که بیرون از ساحت زمان و مکان روزگار می‌گذراند.

۹- رجوع کنید به محمد قائد: دفترچه خاطرات و فراموشی، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰، ص ۷.

۱۰- این سوء استفاده از اسم مستعار یا به اصطلاح اسم هنری، مثل بسیاری از رفتارهای افراط و تفریطی دیگر ما، خوشبختانه دارد بوی گندش در می‌آید و سویه‌های هجو و مسخره به خود می‌گیرد. در میان ما پیرمردان بالای هفتاد سالی هستند که اسم جعلی بر خود می‌گذارند. ولی همزمان عکس خود را در هرسایت اینترنتی در معرض تماشای می‌نهند. این که وضع دنیادیدگان ما باشد از جوانان تازه از خانه قهر کرده چه انتظاری می‌شود داشت. این که برای رسیدن به شهرت به همه چیز، و از جمله به دامن شعر و اندیشه، دست نیازند و با چندین و چند اسم نیست در جهان به نفع حرفهای لق و کوچه و بازاری خود، که در دفتر چهل برگی به اصطلاح مجموعه شعر شده، نقدهای مثبت و پُر از تمجید ننویسند؟

۱۱- مثلاً در تاریخ فلسفه معروف فرانسوا شاتله، آنجایی که سخن از فلسفه قرون وسطا می‌رود، بی آنکه در کنار فارابی و ابن سینا و غزالی با نام و آثار سهروردی روبرو شویم، عنوان سخن عبدالرحمان بدای (نویسنده فصل مربوطه) "تأثیر فلسفه یونان نزد پیروان محمد" است. رجوع کنید به

Francois Chatelet, Geschichte der Philosophie, Bd 2, Die Philosophie des Mittelalters, Ed. Ullstein, 1973

۱۲- رجوع کنید به این کتاب نی پال که در ضمن داستانی از دیدار وی از ایران را هم در بر دارد:

خواند که نه تنها عیار اندیشگری وی را نشان می‌دهد بلکه آن را پیشنهاد خردمندانه‌ای می‌داند که بکار گیریش بسیاری از گره‌های فکری و رفتاری ما را می‌گشاید. در این سُرایش ما با رویکردی روبرو هستیم که آخرین تحولات در ساختار نگرش علمی را درونی کرده و ابایی ندارد که بصورت صریح از اصل عدم قطعیت، خطاپذیری و فضا بخشیدن به شک و تردید به هنگام سنجش فکر و رفتار دفاع کند. بر این منوال خوبی سروده است:

من آن رهجوی رهپویم بسوی حق / که تا کردم خطا کردم / خطا کردم
خطاکردم خطا کردم / حق، انسان است و هر مطلق / نمودی آمد از نا
حق / چه ناحق‌ها که خود با حق / من مطلق گرا کردم / به کوس بی
خدایی کوفتم / که از دین بلا دیدم / خود اما بی که دانم / بی خدایی را
خدا کردم / نخستین درد را، دین یافتم / خود در مثل اما به درد دیگری /
درد نخستین را دوا کردم / که یعنی با خطای دیگری نفی خطا گفتم /
که یعنی با بالای دیگری دفع بلا کردم / ز بی دینی چو دین کردی / ز
دین بدتر گزین کردی / بدا بنیاد دینی که من دین آزما کردم / ... / چو
مسلک جای دین آید / خدا سوی زمین آید / عبث پنداشتم هر کبریا را
فنا کردم / خدا را از آسمان دین / کشانیدم به خاک کین / نخستین نامش
این پائین، پرولتاریا کردم / پس از آنکه سازمانی را به جای خلق
بنشاندم / سپس خودکامه‌ای را جانشین کبریا کردم / سزد گر می‌گزد
جانم / که آلوده ست دستانم / که بشکستم عصای مار و / ماری را عصا
کردم / رهایی نیست از دامی به دام دیگری رفتن / ... / رها بودم به دشت
شک / ولی در حال گشت شک / دریغا که در ندانستن / رهایی را رها
کردم / حقیقت از دل امای بی چون و چرا زاید / حقیقت را من اما خالی
از چون و چرا کردم / حقیقت‌ها که در باید / هم از زهدان شک زاید /
یقینم شد که جز از شک / هرچه کردم ناروا کردم / خطا ناکردنی نه کس
، نه آئینی است نه حزبی / جز این گر گفتم و کردم / غلط گفتم خطا
کردم...



اسلامی، در حالی می‌خواهد ما را از دست تهدیدات تجدد دور نگه دارد که خودش مومن به وجود جن در جهان است. چنانچه جن زدگی را بصورت معنایی عوام شناس و معادلی برای از خود بیگانگی در نظر می‌گیرد که در اروپای آنزمان نُقل هر محفل گپ و گفتی بوده است. منتها بامزه‌ترین چشمه‌ای که جناب دکتر شریعتی در این سخنرانی از خود نشان می‌دهند آن روایت دنبال کار گشتن به هنگام تحصیل در فرانسه است. نقل می‌کند که همچون دانشجو جویای کار موقتی با مامور روابط عمومی کارخانه تولید ماشین در مصاحبه استخدامی روبرو می‌شود. و آن مامور که معلوم نیست چرا از بخش کارگزینی نیست، به پاسخ همه کنجکاویها و پرسشهای دانشجوی جامعه‌شناسی خارجی بر می‌آید و نه تنها اسرار فنی که حتا استراتژی فروش ماشینهای خود را در آسیا و افریقا به عرض می‌رساند. اینکه چه شگردهایی را برای جلب خریدار و تحمیش بکار می‌بندند.

۱۹ - محمد مختاری: چشم مرکب، نواندیشی از نگاه شعر معاصر، انتشارات توس ۱۳۷۸، تهران. زنده یاد مختاری نه در "چشم مرکب" و نه در اثر "انسان در شعر معاصر" که به سُرایش شاعرانی چون نیما و شاملو و اخوان و فروغ پرداخته و دستاوردهای اینان را برای اندیشه‌ورزی ایرانیان خاطر نشان ساخته بود، به دلیل روشن وجود سانسور، نامی از اسماعیل خویی و آثار پیش و پس از انقلابش به میان نکشیده است. شاعری که بدون شک جایگاه خاص خود را در زمینه اندیشه‌ورزی داشته و دارد. این نکته فقط در شعرهای او نهفته نیست، خویی در آن مقالاتی که در باره شعر و موقعیت هم عصران نگاشته یا در آن اثر ابتکاری که به "جدال با مدعی" بر خاسته، بارها کیفیت بالای قلم خود را به نمایش گذاشته است. این کیفیت کار و اشراف یافتن بر خود و بر میهن خود را، بویژه در شعر دوران تبعید وی، می‌توان یافت. کیفیت اندیشه و سُرایشی که هنوز خیل عظیمی از مخاطبانش در ایران بدلیل وجود ممنوعیت چاپ آثارش نتوانسته‌اند بهره ببرند. نگارنده این سطرها آن سروده "انتقاد از خود" خویی را یکی از بارزترین شعرهایی می‌

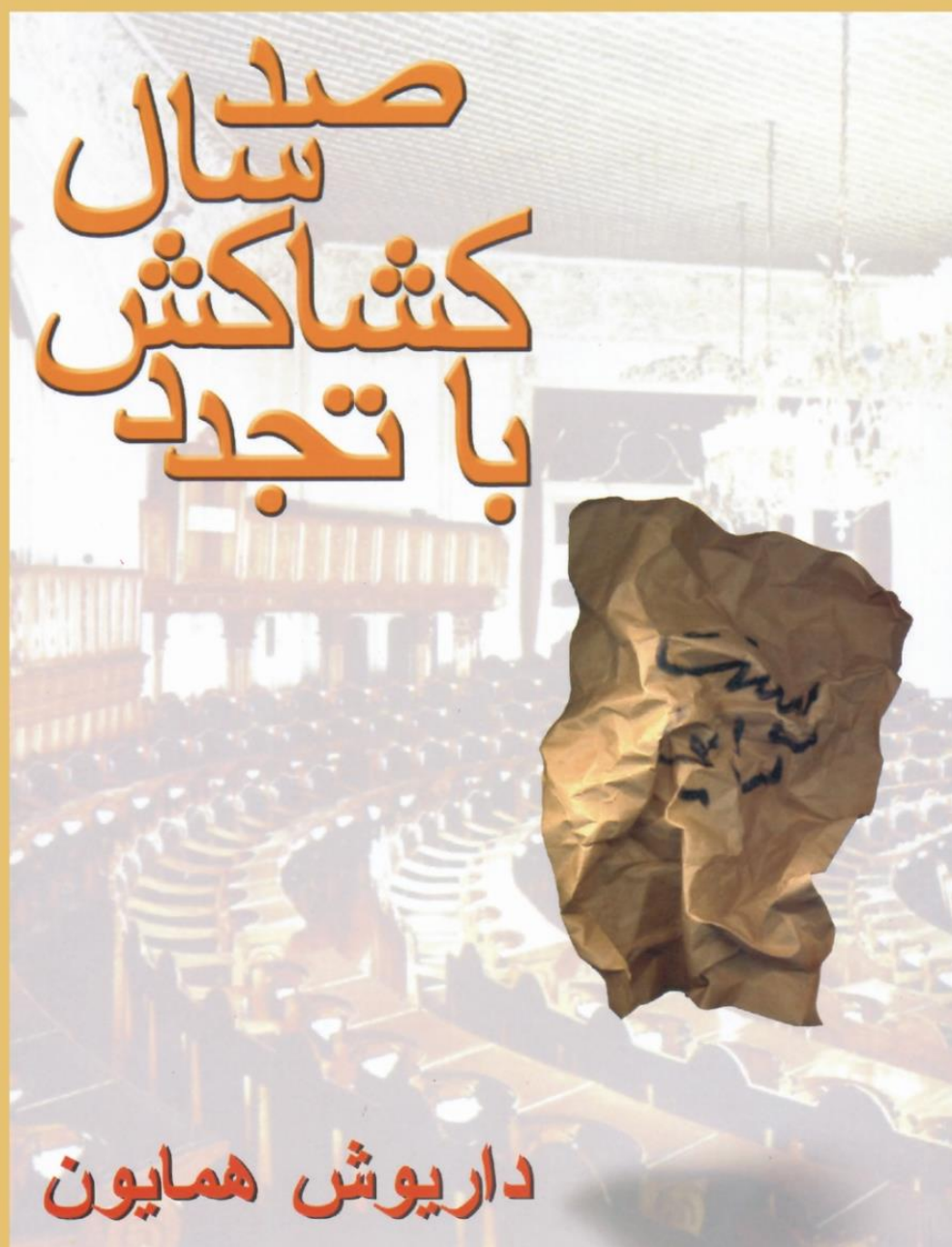


سفرنامه خوزستان و مازندران سخنان رضاشاه به خامه فرج الله بهرامی

علاقمندان می توانند آثار فوق را از نشر فروغ تهیه نمایند

Tel.+49 221 92 35 707

Fax +49 221 20 19 878



ناشر: نشر تلاش / Talashnews@hotmail.com

پخش: نشر فروغ

Forough Verlag - Jahn Str. 24 - 50676 Köln / Tel. 0049 221 92 35 707

Foroughbook@arcor.de

قطع وزیری، ۴۵۶ صفحه / بها: ۲۰ یورو



گفتگو با محمد امینی

○ این که می‌گویند؛ تا ظهور امام زمان حکومت نمی‌تواند مشروع باشد، البته که به نفع کسانی است که سکولار فکر می‌کنند..... یعنی این مهم نیست که یک روحانی از کدام استدلال به این نتیجه می‌رسد که نباید در سیاست دخالت کرد. غرض هدف است نه استدلال. این که روحانیونی استدلال می‌کنند که تا زمان ظاهر شدن امام زمان دخالت در سیاست مجاز نیست، اهمیتی ندارد، مهم آنست که می‌گویند در سیاست نباید دخالت کرد

حوزه گفتگوی سیاسی جامعه سکولار حوزه دین نیست

پیامدهای ترور منصور و جایگاه این گروه در حوزه سیاست ایران در سالهای پس از ۲۸ مرداد باشد. همچنین در باره رفتار دولتیان با دین و امتیازاتی که دولت به دین داد و نزدیک شدن پاره‌ای از اندیشه‌های سیاسی متمایل به چپ ایران و یا چپ ایران در کل با اندیشه‌های مذهبی. نزدیکی فدائیان و مجاهدین و شکل‌گیری مجاهدین برپایگاه اندیشه شریعتی موضوعات دیگر این بخش است و بخش نهائی نیز مقدمات انقلاب ۵۷ و تأثیر اندیشه برخاسته از سالهای ۲۰ تا ۳۲ در پیدایش جمهوری اسلامی.

بخش مربوط به بررسی چگونگی شکل‌گیری فدائیان اسلام، اندیشه این گروه و رفتار جامعه در برابر آنها و چگونگی پایان کار آن، همراه با بخشهای دیگر بصورت یک کتاب پیرامون فکر حکومت اسلامی در سده کنونی منتشر خواهد شد. در آن کتاب البته پیشگفتار مجزا و متفاوتی خواهم داشت که به اندیشه‌های شیخ فضل‌الله نوری و لوایح وی برخورد خواهد کرد. این مقدمه در مجموع به خط فکری حکومت اسلامی را در صدسال گذشته ایران بررسی خواهد کرد.

تلاش - و اما آن پرسش: شما می‌گوئید: «پرسش بزرگ تاریخی نیز این است که روشنفکران و کوشندگان سیاسی سکولار، در گزینش میان مجتهدینی چونان بروجردی، اصفهانی و حائری که کناره‌گیری‌شان از سیاست، خواه ناخواه به ماندگاری وضع موجود می‌انجامید، و روحانیون سیاسی پرخاشگر چونان کاشانی و خمینی که خواهان شرکت گسترده روحانیون در سیاست و چیرگی ایشان بر ساختار حکومتی بودند، کدام روش را باید برمی‌گزیدند؟»

هرچند این پرسش - به اقتضای دوره تاریخی که شما در پژوهش‌های خود بدان پرداخته اید - ظاهراً به گذشته‌ای نزدیک نظر دارد، اما این پرسش وضعیت امروز ما را نیز دربر می‌گیرد - حتا شاید بیشتر از آن گذشته. شما خود در برابر این پرسش آن جریانی را ترجیح داده‌اید که

تلاش - آقای امینی شما در مطلبی تحت عنوان «فدائیان اسلام و سودای حکومت اسلامی» پرسشی را مطرح کرده‌اید که فکر می‌کنم؛ پرسش تعداد قابل توجهی از ایرانیان درگیر در حوزه فکر و سیاست باشد. اما قبل از آن که به این پرسش بپردازیم، لطفاً مختصری توضیح دهید که آیا علاوه بر این رساله دو بخشی مربوط به فدائیان اسلام مطالب دیگری از شما در چنین زمینه‌هایی وجود دارد؟ علت این پرسش اشاره‌ایست که در مقدمه این مطلب به بخشهای پنجگانه یک مجموعه کرده‌اید. این بخشها به چه موضوعاتی می‌پردازند؟

محمد امینی - سپاسگزارم! نوشته‌ای که برای شما در دو بخش ارسال کردم و پیش از این در سایتهای محدودی منتشر گردید، در واقع نسخه اولیه‌ای بود از کاری که من روی فدائیان اسلام از مدتها پیش آغاز کرده بودم. پس از این که دولت احمدی‌نژاد انتخاب شد، تصمیم گرفتم، با شتاب بیشتری، این مطلب را منتشر کنم. چون به نظرم دیدگاه دولت احمدی‌نژاد و افراد پیرامون آن با دیدگاههای کسانی که در آغاز انقلاب به قدرت رسیدند و اندیشه‌هایشان شبیه اندیشه‌های فدائیان اسلام بود، نزدیکی بسیار داشت. من کوششم بر این بود که نسبت به این امر هشدار دهم. البته هشدار من به گوش شنوایی نرسید. یعنی اصل قضیه را کمتر کسانی دریافتند. آنچه شما مطالعه کردید، در واقع نسخه کامل شده بخش یک و درهم‌آمیزی دو بخش در یکدیگر و با تغییرات و اضافات بسیار جدیدی است.

سه بخش دیگری که در آنجا بدانها اشاره کرده‌ام؛ به نقش و اندیشه نه تنها فدائیان اسلام بلکه به اندیشه حکومت اسلامی در درازای تاریخ شیعه در ایران می‌پردازد، بویژه به آنچه که در ۳۰ سال گذشته و پیوند آن با نظریاتی که آقای خمینی مطرح کرده است و بالاخره به تشکیل جمهوری اسلامی می‌انجامد.

بخش چهارم قرار بود پیرامون ادامه کار فدائیان اسلام و تشکیل حزب ملل اسلامی و جمعیت مؤتلفه، گروه بروجردی و دیگران و بررسی

و ما نشانه‌هایی از آن را در جنبش سیاسی ایران می‌بینیم. وقتی جنب و جوش چپ در آمریکای جنوبی بالا می‌گیرد، دوباره اندیشه‌های سوسیالیستی دولت‌گرا به فرهنگ سیاسی ایران بازمی‌گردد و هر زمان که این اندیشه‌ها کاهش می‌یابند، در جنبش سیاسی ایران ما طبعاً با کاهش این نوع بحث‌ها روبرو می‌شویم. ما انسانهای زاده محیط طبیعی خود هستیم و در یک جامعه بشری زندگی می‌کنیم. بنابر این آنچه در این محیط و در پیرامونمان می‌گذرد، بر ما تأثیر دارد. طبیعی است که در همین راستا، اگر شرایطی پیش می‌آید که حتا فردی مانند اصفهانی می‌توانست، بیش از آنچه که در سیاست دخالت کرده، در این امر دخالت بیشتری می‌کرد. ولی باید به تاریخ برگردیم و ببینیم؛ چه عواملی باعث شد که بخشی از روحانیون به راستی به این نتیجه رسیدند که نباید در سیاست دخالت کنند و از سیاست کناره گرفتند. طبیعتاً هنگامی که شرایط متفاوتی پیش آمد و انقلاب اسلامی صورت گرفت، بسیاری از همان روحانیون تصور کردند که شاید بهتر باشد که در سیاست بیشتر دخالت نمایند.

موضوع تنها به فشار شرایط تاریخی بلکه همچنین به دیدگاه و استدلالی که آنها را به این نتیجه رساند که باید بیشتر در حوزه سیاست دخالت کنند، باز می‌گردد. این موضوع به یک بحث تاریخی بسیار مهم باز می‌گردد که اگر فرصتی بود آن را باز خواهیم کرد. به موضوع جنگ‌های ایران و روس که در واقع آغاز فرآیند سکولاریسم در جامعه ایران است. بدین معنا که شکست ایران از روسیه در جنگ‌های ایران و روس، بویژه در جنگ دوم که با فتوای دوتن از بزرگترین مجتهدین آن زمان یعنی ملااحمد نراقی و سیدمحمد اصفهانی معروف به سید مجاهد آغاز شد. شکست واقعاً وحشتناک ایران در این جنگ و از بین رفتن بخش‌های مهمی از خاک ایران، موضوع نقش و دخالت روحانیون در این شکست را نه تنها در میان خود روحانیون و همچنین دربار قاجار و شاهزادگان فرهیخته‌تر آن مطرح کرد.

در اینجا می‌خواهم بر این نکته تکیه کنم که این ارزیابی درست نیست که روحانیون همه و همواره یک برداشت داشته‌اند. و اگر میدان در برابر آنها بود، حتماً در سیاست دخالت می‌کردند. همانگونه که اشاره کردم؛ سیدابوالحسن اصفهانی در نجف می‌زیست و زیر تیغ دیکتاتوری مثلاً رضاشاه قرار نداشت تا بترسد و از دخالت در سیاست پرهیز نماید. یا بعد از شهریور بیست که جامعه بازتر می‌شود، و برای سه مجتهد آن زمان که بجای آقای حائری حوزه قم را اداره می‌کردند، امکان دخالت در سیاست فراهم می‌شود، اما آنها در سیاست دخالت نمی‌کنند. و یا آقای بروجرودی با اینکه بارها امکان دخالت در سیاست برایش فراهم بود، اما از دخالت در این امر خودداری می‌ورزد. وی حتا در مورد نفت مطرح می‌کند؛ من در باره چیزهایی که نمی‌دانم و آگاهی ندارم، اظهار نظر نخواهم کرد. این دو روش و دو نگاه کاملاً متفاوت در میان علما و یا مجتهدین ایران در صد سال گذشته بوده است.

تلاش - شما نیز مانند بسیاری از محققین تاریخ معاصر ایران و به ویژه تاریخ انقلاب مشروطه از مواضع روحانیونی که به طرفداری از این

تحت زعامت «مجتهدین بزرگ شیعه از کمرکش انقلاب مشروطه تا آغاز جمهوری اسلامی، کم یا بیش به جدائی دین از سازمان اداره جامعه یا دولت تن در داده و اساساً به امور دینی پرداخته‌اند.» این پرسش و دیدگاه شما از دو زاویه برای ما جالب توجه است؛ یکی از منظر درگیری‌های درونی جریان‌های اسلامی و دیگری از زاویه نوع برخورد روشنفکران و سیاستگران عرفیگرا به جریان‌های دینگرا. اما پیش از هر چیز لازمست بپرسیم؛ آیا فکر نمی‌کنید که سکوت مجتهدین مورد نظر شما یا جانشینان آنها الزاماً به معنای حسن نظر آنها نسبت به سیاست و تصمیمات سیاسی برای کشور نبوده است؟ تکیه بر این نکته از آن رو اهمیت دارد که با توجه به نفوذ دینی و فرهنگی آخوندها بر توده‌های مردم این خطر همواره وجود داشته و هنوز هم دارد که نیروهای مذهبی نتوانند تصمیمات و اقدامات مخالف احکام اسلامی را تاب آورند. اصل پرسش ما این است؛ برای از میان بردن چنین خطری چه باید صورت می‌گرفت یا باید صورت گیرد؟

محمد امینی - بسیار نکته مهمی است. یکی از دلایل گمراهی سیاسی جامعه روشنفکری سکولار ایران در سالهای گذشته دقیقاً همین نکته‌ایست که شما مطرح می‌کنید. این تصور که گویا قرار است، روحانیون شیعه در حوزه فکری به جایی برسند که به همان اندازه که ما به عنوان انسانهای سکولار غیرمذهبی به جدائی دین و دولت باور داریم و آنها نیز از همین زاویه به جدائی دین و دولت باور داشته باشند، این نوع نگاه، بسیار بسیار نادرست است.

بر بستر چنین نگاهی است که برای انتقاد به این موضوع مطرح شده از سوی من در چهار سال پیش که روحانیون برجسته شیعه نظیر سید ابوالحسن اصفهانی جدائی دین و دولت را ساختاری کردند، برخی در نوشته‌های این روحانی می‌گردند و پاره ای از اندیشه‌های عقب‌گرای او را پیدا کرده و می‌گویند؛ اگر فرصتی داده می‌شد، اصفهانی نیز در سیاست دخالت می‌کرد. اجازه دهید موضوع را به دو قسمت تقسیم کنیم:

نخست این که پذیرش یک رشته از ارزش‌ها گاه داوطلبانه و اثباتی است و گاه اجباری و نفی. به عنوان مثال؛ کسی که سالیان درازی طرفدار رژیم پادشاهی و خودکامگی دولت در دوره رضاشاه و محمد رضاشاه بوده است، اگر امروز از دموکراسی پشتیبانی بکند، ما نمی‌توانیم به درون وجدان آن انسان رجوع کنیم و بگوئیم که اگر شرایط دیگری پیدا بشود، این انسان و یا این انسانها دوباره همان رفتاری را که در دوره گذشته انجام دادند، انجام خواهند داد. ما باید بپذیریم که بر اساس زمان، شرایط تاریخ و ضرورتهایی که بوجود آمده انسانها به نتایجی می‌رسند که آن نتایج گاه داوطلبانه یعنی از راه پژوهش است، مانند مثلاً نوعی که بنده از چپ بریده‌ام و بدون فشار دیگران به این نتیجه رسیده‌ام که این اندیشه‌ها نادرست است. مارکسیسم یک رؤیای بسیار زیبایی است، ولی کار نمی‌کند. و این تفاوت دارد با کسانی که بعد از این که باد تحولات اتحاد شوروی و فروپاشی آن به ایران هم رسید، به چنین نتیجه‌ای رسیدند که باید از چنین اندیشه‌هایی برید.

شاید بسیاری کسان از این دست، بار دیگر به همان اندیشه‌ها بازگردند

جنبش و انقلاب آن شهرت یافته‌اند دفاع کرده و بر مردود بودن مخالفت دسته دیگری از این قشر به رهبری شیخ فضل‌الله و تحت عنوان روحانیت مشروعه تأکید دارید. در هر صورت مخالفت یا موافقت هر دو گروه با مشروعه به معنای دخالت آنها در امر سیاست در آن روزگار بحساب می‌آید و آنچه گفته‌اند در حوزه اندیشه سیاسی قابل نقد و بررسی است. در این حوزه و در بررسی بنیانهای فکری هردو گروه می‌دانیم که این آقایان حافظ سنت اسلامی و معتقد به جائر بودن حکومت در دوره «غیبت امام» بوده‌اند. شما تضاد و اختلاف در مواضع سیاسی این دو دسته از روحانیون را علیرغم اشتراک نظر در مبانی چگونه توضیح می‌دهید؟

محمد امینی - در اینجا من با این فرض شما موافق نیستم. یعنی تصویری که در پرسش شماست، این است که تمام روحانیون شیعه صرفنظر از آنکه چه برداشتی در حوزه سیاست داشتند، بنیاد فکریشان یکسان بوده است. این تصور درست نیست. زیرا اسلام نیز مانند ادیان دیگر یک اندیشه جامد نیست. یک اندیشه سیال است. در داخل این مذهب، مانند هر مذهب دیگری، شما با برداشتهای کاملاً متفاوتی روبرو هستید و این موضوع فقط به صد سال گذشته مربوط نشده و اندیشه اسلامی را از همان هنگام پیدایش شامل می‌شود. از آغاز کار این دین گفتمانهای فلسفی و شرعی وجود داشته و حتا جلوتر از ادیان دیگر، از همان سده‌های آغازین هجری. بعنوان نمونه در حوزه حقوق بحثهایی درمی‌گیرد. اختلاف نظرهای بسیاری وجود داشته است. به این معنا و برخلاف برداشتهایی که امروز رایج است؛ ما در تاریخ اسلام با نوعی آزادی فکری و نظری در برداشت از داده‌های مختلف دینی، حتا در زمینه رابطه انسان با خالق روبرو هستیم. درست اختلافات بزرگی که بین فلاسفه و فقها و متشرعین در می‌گیرد، در راستای همین نوع اندیشه‌هاست.

وقتی شما به دوران مشروعه می‌رسید، دیدگاهی که از سوی یزدی که آن موقع در سامره زندگی می‌کرد مطرح شده و بعدها اندیشه‌اش به مکتب سامره معروف می‌شود، مورد قبول و تبعیت شیخ فضل‌الله نوری بود، با اندیشه خراسانی و نائینی حتا در ارزشهای دینی نیز تفاوت داشت. همه این افراد طبیعی است که مترقی نبودند. مثلاً آخوند خراسانی که فتوای اوست که مشروعه را آسان می‌کند، معتقد به حرام بودن آموزش مدرن بوده است. با آموزش زنان مخالف بود. ولی همین فرد در راستای دیگری دارای اندیشه پیشرفته‌ای می‌باشد.

اجازه دهید برگردم به تاریخ و به نکته‌ای که شاید بدان از سوی خیلی‌ها توجهی نشده، اشاره کنم. رویداد بزرگی که در تاریخ شیعه وقوع می‌یابد این است که صفویه برای اولین بار و برای دوره کوتاهی روحانیون را به کانون سیاست وارد می‌کنند. سقوط دولت صفوی مقارن اوج اندیشه اخباری بود. اخباریون معتقد بودند که دین را باید از طریق روایات و اخبار دنبال نمود. از نتایج چنین تفکری گسترش حدیث بوده و بحرالانوار در این مقطع نوشته می‌شود و مجلسی‌ها بزرگترین روحانیون زمان خودشان می‌گردند. با آمدن و چیرگی افغانها که شیعیان را بر

مبنای فتوای معروف ملازعفران رافضی و به اصطلاح دشمن اسلام می‌دانستند، دورانی در ایران آغاز می‌شود که از آن تحت عنوان فترت یاد می‌کنند. و با به قدرت رسیدن نادرشاه و خروج افغانها از ایران، موضوع چیرگی شیعه از ایران رخت برمی‌بندد و کانون اندیشه فقهی و دینی به خارج از ایران منتقل می‌گردد. پیش از آن اصفهان یکی از مراکز اصلی بود اما بر بستر تحولاتی که گفته شد، بتدریج نجف رشد می‌کند. در نجف یک ستیز بزرگ صد ساله‌ای میان اخباریون و اصولیون در می‌گیرد. اصولیون معتقد بودند که می‌توان با برداشتهای امروزی تغییراتی در دین داد، البته نه در دین بلکه برداشتهای تازه‌ای از دین را مطرح نمود. اصولیون سرانجام در نجف بر اخباریون چیره می‌شوند و بهبهانی و علمای اصولی دست بالا را می‌گیرند. در تاریخ معاصر ایران تنها جریاناتی که از اخباریون حمایت کردند، کسانی هستند که بعدها به انجمن حجتیه معروف شده و طرفداران حلبی هستند. من در اینجا وارد اجزا برداشتهای هریک از این گروهها نمی‌شوم، تنها یادآور می‌شوم که در داخل این گروههای روحانیت شیعه موضوع چگونگی برخورد با قدرت و دولت، هم در حوزه نظر و هم در حوزه عمل مطرح بوده است. از کسانی که در حوزه نظری تأثیر بسیاری در تحول فکری روحانیت شیعه ایران می‌گذارد، روحانی ایرانی‌الاصل برجسته‌ای است بنام کواکبی که از روحانیون بلند پایه سوریه با اصل و نسب ایرانی بوده است. وی کتابی می‌نویسد که در اصل الگوی بحثهای نائینی در کتاب معروف وی یعنی تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله قرار می‌گیرد. و در آنجاست که در واقع گفتگوی نوین و تازه‌ای پیرامون روحانیت و دولت در صورت مشروعه در برابر مشروعه آغاز می‌شود. این بدین معنا نیست که روحانیونی چون نائینی یا خراسانی معتقد نبودند که دین باید چهره غالب جامعه باشد یا دین نباید جهت جامعه و جهت تصمیم‌گیریهایی دولت را تعیین نکند. اما آنها به یک موضوع تن می‌دهند و این نکته کلیدی و اساسی است. در گفتمانی که میان مشروعه‌خواهان و مشروعه‌خواهان درمی‌گیرد، گفتگو بر سر دین یا جایگاه خداوند و خالق و مخلوق نیست. گفتگو بر سر مرجع و مقلد نیست. گفتگو بر سر این است که آیا انسان، آیا افراد حق قانونگذاری و حق دخالت در سرنوشت خود را دارند یا خیر؟

این گفتگو در میان مسیحیان و در میان علمای مسیحی در سده‌های پیشتر صورت گرفته بود. در واقع جوهر بحث کانت و دیگران هم به همین بحث برمی‌گردد که آنها هم انسانهای متعصب مسیحی بودند. این بحث در ایران البته در چهارچوب اسلام و با توجه به قوانین اسلامی صورت می‌گیرد و با وجود پادشاه فعال مایشا که نماینده خدا بر زمین است. پادشاهی که در مشورت با علما سرنوشت جامعه را تعیین می‌کند. موضوع شکاف بزرگ تاریخ ایران این بوده که آیا می‌توان مجلس قانونگذاری داشت یا نه! آیا در این مجلس انسانها - نه نماینده خدا و نه سایه خدا که پادشاه باشد - می‌توانند حق قانونگذاری و حتا حق چیرگی بر پادشاه را داشته باشند یا نه! مشروعه‌خواهان، علمای مشروعه، آخوند خراسانی، نائینی، مازندرانی و دیگران می‌گویند: بله! انسان چنین حقی را دارد. خداوند چنین حقی را به انسان داده است. آنها

○ موضوع حکومت دینی این نبوده است که قوانین شرعی بر قوانین عرفی چیرگی داشته باشند، این امری بود که همه روحانیون بدان اعتقاد داشتند. موضوع حکومت اسلامی این است که اساساً بیرون از حوزه شرع هیچ حکومتی نمی تواند وجود داشته باشد.

بندرت در باره حکومت صحبت شده است. ملا احمد نراقی اولین کسی است که در این باره نوشته است. اینکه گفته اند پیش از او شیخ صدوق یا کلینی در این زمینه مطالبی نوشته اند، سخنان جعلی است. آنها اساساً در سیاست دخالت نمی کردند. تنها در دوره کوتاهی در دوران ضعف قاجار روحانیون وارد صحنه سیاست شده و تاوان آن هم از دست دادن ۱۷ شهر قفقاز است که گناه آن به نام روحانیت نوشته می شود و در نجف و در داخل ایران بحث پیرامون این موضوع در می گیرد و تاوان این شکست را هم روحانیت می پردازد. با تأثیری که نائینی از کتاب کواکبی می گیرد و از زمانی که اثر معروف خود را می نویسد، چنین بحثهائی اوج می گیرد.

بنابر این، اینکه اندیشه های روحانیون از نقطه نظر فقهی به هم نزدیک است، اما این الزاماً به معنای بازتاب در حوزه سیاست نیست. فقه در حوزه فردیست و از حوزه عمومی جداست. به همین دلیل هم فردی چون حاج ابوالحسن اصفهانی که نامش قبلاً نیز ذکر شده است، و در حوزه سیاسی طرفدار عدم دخالت روحانیون در امر سیاست بوده، در حوزه فقهی بسیار عقب مانده می اندیشیده است.

تلاش - در هر صورت منکر وحدت نظر این دو گروه در مبنای مربوط به حکومت در شیعه نمی توان بود و این که هردو از موضع حفظ سنت حرکت می کردند. این موضوع از منظر دخالت دین در سیاست هم از این رو مورد توجه ماست که جریان شیخ فضل الله ظاهراً به این امر خود را راضی کرده بود که شمشیر دفاع از اسلام در دست پادشاه وقت باشد. سابقه چنین موضعی از سوی آخوندها هم به سده های پیش از قاجار بازمی گردد. تا دوره مشروطه اگر سیاست در سایه دیانت و در تلاش برای حفظ رضایت آخوندهای بزرگ و با ملاحظه قدرت و نفوذ آنها صورت می گرفت، در حقیقت مماشات خود دربار و درباریان برای حفظ قدرت خویش بود. اما در هر صورت سیاست حداقل در دست نیروی زمینی شاه بود و این را مجتهدین بزرگ وقت پذیرفته بودند. اما این نسبت با آغاز جنبش بیداری به تدریج برهم می خورد. پس از شرکت فعال مجتهدین در جنبشهای اجتماعی و انقلاب مشروطه، آنها سهم قدرت خود را مستقیماً طلب می کنند، البته ابتدا بصورت ظاهراً متواضعانه نظارت و کنترل پنج فقیه بر وضع قوانین. ما در مصاحبه ای که با آقای یوسفی اشکوری در شماره ویژه تلاش به مناسبت صدمین سالگرد انقلاب مشروطه داشتیم، ایشان بر وجود این تناقض در تفکر روحانیت مشروطه خواه اشاره می کنند؛ دفاع از دولت مشروطه و حق قانونگذاری

به اندیشه های دینی دست برده و برمی گردند به رؤیت حقی که خداوند به انسان در قانونگذاری داده می رسند. در مقابل آنها کسی چون شیخ فضل الله مطرح می کند؛ خیر! انسان این حق را ندارد و مشروطه خلاف شرع است. هر گونه قانونگذاری حق علما را که مرجع مطلق قانونگذاری محدود می کند، پس غیر شرعی است. این اختلاف، اختلافی بسیار بسیار اساسی است. این اختلاف بنیادین است که موضوع سکولاریسم در اروپا را مطرح می کند و پایه تحول در اروپا در جهت و به نفع حقوق فردی قرار می گیرد. اصولاً بنای حقوق فردی که بر اساس یک جنبش هومانستی در اروپا و جنبش و انقلاب صنعتی در اروپا بوده، بر اساس این جدل قرار می گیرد. فردگرایی سنت بسیار قدیمی تری در اسلام داشته تا در مسیحیت. به همین دلیل هم بعد از درگیر شدن بحث مشروطه و مشروعه به سرعت پا می گیرد. گفتمانی که نائینی در کتابش مطرح می کند و مقدمه ای که خراسانی بر آن نوشته و شیخ فضل الله در لوائح خود آن را نقد می کند، اثربست بسیار جدی. شیخ فضل الله این اثر را در لوائح خود محکوم کرده و نائینی و خراسانی را مرتد می خواند. به همین دلیل هم وقتی انقلاب صورت می گیرد و تصمیم به اعدام وی می گیرند، از نجف صدائی بر نمی خیزد. زیرا نجف معتقد بود که این فرد که بزرگترین علمای نجف را مرتد خوانده، خودش مرتد بوده است. بنابراین شکافی که در آن زمان میان علمای شیعه شکل می گیرد، شکاف واقعی است و اصلاً به حوزه دین مربوط نشده و به راستای حق انسان برمی گردد. و در این راستاست که بحث نائینی بحث تازه ای است، البته نه در چهارچوب اندیشه غیردینی بلکه در حیطه اندیشه دینی.

در اینجا باید اضافه کنم که بسیاری حتا جلوتر از نائینی می اندیشیدند. بهر حال آنچه از سوی وی بر انقلاب مشروطه تأثیر می گذارد، موجب می شود که این انقلاب نسبتاً آسان و تقریباً بدون خونریزی پیش رود. آنچه در اندیشه علمای نجف چیرگی داشت؛ امر جدائی دین و دولت بود. بعد از آن هم این امر بسیار رواج یافت. به عنوان نمونه در شکل گیری انقلاب عراق بر علیه انگلستان یا شکل گیری دولت ترکیه پس از جنگ جهانی اول و از همپاشی دولت عثمانی، هنگامی که برخی از علمای نجف مبارزه بر علیه انگلستان را آغاز می کنند، افرادی نظیر حائری که بعدها حوزه علمیه قم را بنیانگذاری کرد، اساساً مخالف دخالت در سیاست بود و می گفت؛ سیاست نجس و حرام است. چنین تفکری هم به همان نظری بازمی گردد که معتقد است تا ظهور امام زمان نباید در سیاست دخالت نمود. از همین زاویه نیز در تاریخ شیعه

از نظر کارآگاهی جالب باشد بگوئیم همان اندیشه‌های روحانیون مشروطه زمینه ساز انقلاب اسلامی و استقرار حکومت اسلامی شد. اما نائینی و دیگران در آثار خود حکومت دینی را بشدت می‌گویند. حتا این که می‌گویند؛ تا ظهور امام زمان حکومت نمی‌تواند مشروع باشد، البته که به نفع کسانی است که سکولار فکر می‌کنند. یعنی این مهم نیست که یک روحانی از کدام استدلال به این نتیجه می‌رسد که نباید در سیاست دخالت کرد. غرض هدف است نه استدلال. این که روحانیونی استدلال می‌کنند که تا زمان ظاهر شدن امام زمان دخالت در سیاست مجاز نیست، اهمیتی ندارد، مهم آنست که می‌گویند در سیاست نباید دخالت کرد. ما نیز نباید بدنبال تغییر در استدلال آنها باشیم. قرار هم نیست که همه یگانه بی‌اندیشند. افرادی با دلایل کاملاً متفاوت می‌توانند به نتایج یگانه‌ای برسند. و آن نتیجه و هدف مورد نظر ماست. درست مانند این که کسی با دیدگاه جمهوریخواهانه خواهان دموکراسی در ایران است و دیگری از موضع مشروطهخواهانه بدنبال استقرار دموکراسی است. در اینجا آنچه اهمیت دارد این است که هدف دموکراسی مورد نظر هر دو آنهاست. در مورد روحانیون هم همینطور است ما نباید وارد این بحث با آنها بشویم که امر ظهور امام زمان جعلی است و نباید بدان تکیه کرد. موضوع مهم برای ما این است که آنها خواهان دخالت در سیاست نیستند. زیرا دخالت در سیاست موجب خسارت هم به دین و هم به روحانیت است. چنانچه به عنوان نمونه اصفهانی، شیخ مجاهد، با فتوای خواهان جنگ با روس شد که در اثر آن ۱۷ شهر قفقاز از دست ایران رفت. گناه آن هم به نام روحانیت نوشته شد. از این لحاظ جنگ ایران و روس بی‌شبهت به سقوط قسطنطنیه تحت تأثیر تحول روابط میان دولت و دین در اروپا صورت گرفت. از آنجا که سقوط قسطنطنیه را حاصل جنگهای صلیبی و نقش کلیسا می‌دانستند، لذا نقد کلیسا پس از این سقوط آغاز شد و سکولاریسم شکل گرفت.

طبیعی است که در هر جامعه‌ای نیروهای مذهبی سعی می‌کنند بر روی تصمیم‌گیریهایی قانونی جامعه تأثیر بگذارند. به عنوان مثال در آمریکا مذهبی‌ها بسیار سعی می‌کنند با قانون سقط جنین مخالفت نمایند. البته این حق کسانی است که با باورهای دینی خود و در حوزه نظر بر روی فرآیند قانونگذاری تأثیر بگذارند. تنها تفاوت در اینجاست که آنها آیا خود را در حوزه نظر و فکر و در حوزه فردی و خصوصی می‌بینند یا در حوزه عمومی. در اینجاست که تفاوت میان سکولاریسم و دولت دینی وجود دارد.

مجتهدین برجسته‌ای چون خراسانی و نائینی طبیعی است که بگویند قوانین باید اسلامی باشند. این که می‌گویند آنها دو بند نخست متمم قانون اساسی را تأیید کردند، به هیچ وجه از نظر تاریخی درست نیست. این دو بند امتیازی بوده است که جامعه شهروندی ایران به شیخ فضل‌الله و دیگران دادند تا مانع ضدیت آنها با مشروطه به عنوان یک جریان ضد دین بشوند. این دو بند هم هیچگاه اجرا نشد و در رویدادهای بعدی نیز تأثیری نداشت. تنها مورد این بود که فردی از سوی علمای نجف انتخاب شد، تا آنها را در مجلس نمایندگی کند و آن

آن و از سوی دیگر قائل شدن به حق کنترل روحانیت بر دولت مشروطه و اختیار قانونگذاری. آیا فکر نمی‌کنید این سهم‌خواهی مستقیم است که به تدریج زمینه ادغام دین در سیاست و تحقق عملی اندیشه ولایت فقیه، یا آن گونه که شما می‌نامید؛ سیادت علما بر نهاد دولت، را فراهم می‌نماید؟

محمد امینی - البته شما در این پرسش نکات بسیاری را طرح کردید که برخورد به آنها نیازمند ساعتها وقت است. اما اجازه دهید به بعضی از این نکات بطور فشرده برخورد کنم.

من با این ارزیابی - که ارزیابی چیره بر اندیشه روشنفکری کنونی ایران است - موافق نیستم که گویا در تاریخ ایران روحانیون مشاوران دربار بوده‌اند. اصلاً چنین چیزی نه سندیت دارد و نه نمونه‌ای از آن در تاریخ وجود دارد. هیچ کجا چنین چیزی نیست، مگر در یک دوره‌ای بسیار بسیار کوتاه، یعنی در دوره قاجار و در دوره ۷۰ ساله اول صفویه. غیر از آن روحانیون اصلاً در کنار دربار نبوده و با آن ارتباط نداشته‌اند.

اول این که روحانیت شیعه و سنی - برخلاف روحانیت مسیحی - هیچگاه ساختار واحد پیدا نمی‌کند. از آنجائی که دعوی شیعه و سنی در صدر اسلام شکل می‌گیرد - برخلاف مسیحیت که این جدال به دوران رفرماسیون باز می‌گردد - هیچگاه ساختار واحد دینی در جامعه وجود نداشته، مگر دستگاه خلافت که آن هم دستگاه خلافت دینی نبوده بلکه دستگاه خلافت فرمانروائی است. بزرگترین اندیشمندان سنی و شیعه بیرون از حوزه قدرت بودند، آن هم در تمام تاریخ شرق که من در باره آن مطالب زیادی نوشته‌ام و اینجا نمی‌خواهم به تفصیل وارد بحث آن بشوم. اما باید تأکید کنم که یک تصویری وجود دارد که در اصل به دلیل الگوبرداری از تاریخ اروپا به ایران منتقل شده است. در اروپا و مسیحیت از میانه سده چهارم میلادی که این دین، دین رسمی جامعه می‌شود و بویژه در اوائل قرن هفتم با تاجگذاری معروف پادشاه آن زمان فرانسه - که در اصل پادشاه اروپا بوده - بدست پاپ، وی به رهبر دینی تبدیل می‌شود. از آن زمان به بعد است که دولت کلیسا یک دولت خودمختار می‌شود. دولتی که ارتش، مالکیت بر زمین و اموال داشت. این امر در ساختار فرمانروائی ایران شکل نمی‌گیرد. زیرا ما با یک ساختار واحد دینی که خارج از حوزه فرمانروائی اموال و مالکیت بر زمین داشته یا ارتش با قدرت داشته باشد به هیچ وجه روبرو نیستیم. آنجائی که فرمانروایان ترک‌تبار و مغول سعی کردند به این روحانیت میدان بدهند، آنها نیز میدان گرفتند و آنجا که به آنها میدانی داده نشد، میدانی نداشتند. در دوره صفوی برای اولین بار مذهب شیعه مذهب رسمی ایران می‌شود و پاره‌ای از روحانیون را وارد حوزه قدرت می‌کنند. ضعف روحانیت شیعه هم در ایران در آن زمان آنقدر زیاد بود که کسی را در ایران پیدا نمی‌کنند تا وی را در مقام صدرالصدوری قرار دهند و می‌روند از جبل‌العامل، از لبنان علامه هندی را به ایران می‌آورند تا او همه کاره شاه طهماسب بشود. این دوره اما دوره گذار است و بطور کلی از میان می‌رود.

من با این تصویری که آقای اشکوری مطرح می‌کنند موافق نیستم. شاید

حتا از این نیز فراتر رفته و بر این باورم که روند شکل‌گیری دموکراسی در اروپا هم هیچ ارتباطی با جنبش رفرماسیون نداشته است. اساساً حوزه‌های متفاوتی بوده‌اند. اگر به کالونیزم در اروپا توجه شود که از دل پروتستانیزم بدرآمد، ملاحظه می‌شود که یکی از مرتجعانه‌ترین نظریه‌های سیاسی زمانه خود را ارائه می‌داد و به هیچ وجهی جنبه مترقی نداشت. همچنین در ایران هم به همین ترتیب خواهد بود. گرفتاری بزرگ جامعه روشنفکری ایران این بوده که حوزه نقد خرافات را با حوزه اندیشه سیاسی مخلوط می‌کند. یعنی تصور می‌کند که کاری را که صادق هدایت یا کسروی می‌کنند به حوزه سیاست مربوط می‌شود و باید به جان خرافات افتاده و با از میان بردن آن جامعه پیشرفت خواهد کرد. حال آن که خرافات مسیحی و خرافات یهودی اگر بیشتر از خرافات اسلامی نباشند، کمتر هم نیستند. با وجود این خرافات موجود در این ادیان از پیشرفت جامعه جلوگیری بعمل نیاورده است. باید توجه داشت که مبارزه با خرافات و نقد اندیشه‌های عقب‌مانده دینی مربوط به حوزه نظری و فرهنگی است و هیچ ارتباطی با امر اداره جامعه و حوزه عمومی ندارد.

اجازه دهید مثالی بیاورم؛ فکر می‌کنم که کمتر کسی یافت می‌شود که رساله علمیه بزرگترین مجتهد آغاز سده اخیر ایران یعنی سیدابوالحسن اصفهانی را خوانده باشد. وی از ۱۳۰۰ خورشیدی تا زمان درگذشتش ۱۳۲۴ یعنی پس از درگذشت آخوند خراسانی، همراه با نائینی از بزرگترین علمای نجف بحساب می‌آمدند. دولت رضاشاه ماندگاری خود را تا حدود زیادی مدیون وی بود. او در این رساله می‌گوید؛ ازدواج با دختر ۹ ساله مانعی ندارد. حتا با دختر شیرخوار می‌توان ازدواج کرد - این البته در میان بسیاری از روحانیون وجود دارد - نزدیکی با او اما باید از ۹ سالگی باشد. عین عبارت را می‌خوانم:

«مانعی ندارد که کسی دختر کوچک را که وقت عقد به سن ۶ سالگی رسیده باشد - مثلاً یک یا دو ساعت - به عقد انقطاع تزویج کند.» یعنی ازدواج با دختر ۶ ساله بصورت عقد دائم یا به انقطاع. وی ادامه می‌دهد: «وطی زوجه است که نادرست است.» و می‌گوید «سایر استمتاعات یا لذت بردن‌ها مثل مالیدن بدن به بدن او به شهوت، بوسیدن و در بر گرفتن و بین رانها فروبردن ضرر ندارد حتا با دختر شیرخوار»

ما می‌توانیم به نقش فردی سید عبدالکریم حائری یا شیخ ابوالحسن اصفهانی از دریچه این نوع افکار نگاه کنیم یا از دریچه نظریه و رفتار آنها در حوزه سیاست. اشتباه بزرگ روشنفکران ایران از سالهای پس از ورود اندیشه‌های سوسیالیستی و چپ آسیائی این بود که معیار سنجش آنها بر ارزشهای رادیکال اخلاق سوسیالیستی قرار می‌گیرد و با نگاه به تاریخ ایران برای آنها افرادی نظیر ناصر خسرو، ابن سینا یا کسانی چون خواجه نظام‌الملک آدمهای سازشکار، کناره‌گیر و بی تفاوت به تحولات اجتماعی می‌شوند و برعکس حسن صباح و یارانش که خنجر در قلب دشمنانشان فرو می‌کنند، افرادی انقلابی و رادیکال به حساب می‌آیند. چرا؟ زیرا چنین تحلیل‌هایی از سوی پژوهشگران سوسیالیست آسیائی به ایران می‌آید و مورد پذیرش جامعه روشنفکری ایران قرار می‌گیرد. بی‌دلیل نیست که قتل کسروی در سال ۱۳۲۴ خشم عمومی را

فرد نیز سیدحسن مدرس بود. البته مدرس این امر را هم در دوره بعدی مجلس کنار گذاشت و خود مستقلاً از تهران انتخاب شد. برخلاف آنچه که گفته می‌شود این دو بند هیچ ربطی با حکومت اسلامی ندارد. موضوع حکومت دینی این نبوده است که قوانین شرعی بر قوانین عرفی چیرگی داشته باشند، این امری بود که همه روحانیون بدان اعتقاد داشتند. موضوع حکومت اسلامی این است که اساساً بیرون از حوزه شرع هیچ حکومتی نمی‌تواند وجود داشته باشد. یعنی شریعت باید بر حکومت چیرگی داشته باشد. همانطور که در نوشته‌های نواب صفوی و بعدها نیز در کارهای آیت‌الله خمینی و در کشف‌الاسرار تحت عنوان ولایت فقیه آمده است، حکومت اسلامی باید در دست کسانی باشد که می‌خواهند دین را بر جامعه حاکم کنند. برعکس شما اگر به رفتار آیت‌الله بروجردی نگاه کنید؛ وی به همین راضی بود که شریعت و تعلیمات دینی وارد مدارس ابتدائی شود. بیش از این انتظاری نداشت و دولت هم این امتیاز را به وی داد. البته به نظر من امتیاز نابجائی هم بود. ولی در اینجا مورد نظر این است که بحث‌های ما در باره جایگاه دین و روابط دین و دولت در این صدها سال بسیار به انحراف رفته است. تصور این است که گویا ما باید با یک روحانیت شسته و رفته، خیلی مدرن و امروزی روبرو باشیم و تمامی بحث‌هایی را هم که مطرح می‌کند از زاویه‌ای کاملاً مدرن باشد، که البته چنین تصویری واقعی نیست. در اروپا هم نبوده است.

تلاش - توضیحات شما از دو وجه در خور تأمل است. نخست از زاویه اختلافات درونی جریانهای اسلامی و گرایشات دینی، دوم از زاویه نوع برخوردی که روشنفکران و سیاستگران عرفی‌گرا یا نیروهای سکولار به این اختلافات داشته‌اند. به نظر می‌آید که شما در هر صورت با درگیر شدن در بحث‌های درون دینی مخالف بوده و روشنفکران و سیاست‌ورزان عرفی‌گرا را از این درگیری و مشارکت در بحث‌های درون جریانات دینی - اسلامی برحذر می‌کنید. آیا چنین برداشتی از توضیحات شما درست است؟

محمد امینی - برداشت شما کاملاً درست است. از هنگامی که جمهوری اسلامی حاکم شد، گفتگوئی از سوی پاره‌ای روشنفکران مذهبی آغاز شد که بنیانگذار آن پیش از انقلاب ۵۷ شریعتی و فردید بودند و بعد سروش آن را فرموله کرد و این گفتگو از بحث‌های سروش به حوزه روشنفکری دینی سرایت نمود. بر مبنای گفته آنها؛ دموکراسی در یک کشور اسلامی بدون اصلاح در حوزه فقهات ممکن نیست. نخست باید دست به اصلاح در حوزه فقهات زد و به نقد جایگاه روحانیت پرداخت - بحثی که شریعتی مطرح می‌کرد - پس از این نقد و اصلاح است که ما می‌توانیم به اصلاح سیاست نیز دست یابیم. این بحث در میان روشنفکران سکولار، بویژه در میان چپ و کسان دیگری که از دیدگاه متفاوتی این بحث را دنبال می‌کردند، جذابیت بسیاری یافت. گویا این که حال ما باید منتظر رفرماسیون جنبش شیعه هم باشیم. حوزه این بحث هیچ ارتباطی با حوزه بحث دموکراسی ندارد. من

فتوایی صادر کرده و دستور می‌دهد که هرگونه صحبت در باره بافقی حرام است. یعنی در سیاست دخالت نکنید. در مورد کشف حجاب هم هنگامی که آیت‌الله خراسانی فرزند آخوند خراسانی اعتراض کرده و حتا می‌خواسته اعلام جهاد نماید، از نجف به او فرمان می‌دهند که دخالت نکند. در موضوع نظام وظیفه هم کسانی نظیر آیت‌الله قمی و همچنین حاج نورالله از اصفهان سعی می‌کنند شورشی در قم برپا کنند. اما آیت‌الله حائری جلوی آنها را می‌گیرد. اینها نمونه‌ای از رفتار بردبارانه و جدید جامعه دینی است که چیرگی دولت بر حوزه اداره جامعه را می‌پذیرد و تنها می‌خواهد برآن تأثیر بگذارد. روشنفکران ایرانی در اینجاست که به اشتباه می‌روند؛ بجای آن که چنین رفتاری از روحانیت را تشویق تأیید نمایند، چه می‌کنند؟ با ذره‌بین به دنبال روحانیون «مبارز» می‌گردند. روحانیونی چون آیت‌الله خمینی. تمام نوشته‌هایی که وی قبلاً منتشر کرده نظیر کشف‌الاسرار و ولایت فقیه وی را کنار می‌گذارند و تنها به این نکته توجه می‌کنند که وی تندترین شعارها را بر علیه دولت پهلوی و بر علیه امپریالیسم و اسرائیل می‌دهد. زیرا مسئله سیاست را تنها در همین حوزه و در چهارچوب همین شعارها می‌دیدند، نه در حوزه روابط دولت و دین. بنابر این آیت‌الله خمینی که یک روحانی رادیکال است تأیید می‌شود و کسان دیگری چون بروجردی که می‌خواستند سکوت کنند، می‌شوند سازشکار.

در اینجا به صورت حاشیه این نکته را گوشزد کنم که کتاب کشف‌الاسرار خمینی برخلاف آنچه که گفته می‌شود، در پاسخ به کسروی نبوده است. بلکه پاسخی است به «اسرار هزارساله» اثری از فرزند یکی از معروفترین روحانیون که من به این اثر در مقاله فدائیان اسلام پرداخته‌ام.

بنابر این نکته‌ای که مطرح کردید درست است. حوزه کار روشنفکران سیاسی نقد اندیشه‌های دینی نیست. قرار نیست جامعه اول لامذهب شده یا ابتدا صاحب یک مذهب خوب بشود تا بتواند به دموکراسی برسد. این دو اصلاً ارتباطی بهم نداشته و دو حوزه کاملاً جدا از هم و متفاوتند. متفکرین یا روحانیونی چون سروش و اشکوری حق دارند به نقد اندیشه‌هایی که بدان باور دارند پرداخته و در جهت اصلاح دینی تلاش کنند. ولی این حوزه، حوزه سیاست نیست. بلکه حوزه نظر و حوزه فقه‌ای است و بنده نمی‌خواهم وارد این حوزه بشوم. حتا از این فراتر رفته و می‌گویم؛ برای من مهم نیست که آقای منتظری از نظر فقه‌ای پیشرفته است یا عقب‌مانده، همین برای من کافی است که آقای منتظری طرفدار عدم دخالت روحانیون در حوزه سیاست است و معتقد است که سیاست موضوع زمینی است. در حوزه شخصی اگر نقد و مخالفتی با ایشان داشته باشم، نقد رفتار فردی و فقهی اوست که هیچ ربطی به گفتمان اجتماعی پیدا نمی‌کند.

بنابراین جنبش سیاسی ایران باید آشکارا از روحانیونی حمایت می‌کرد که مروج نظریه عدم مداخله در سیاست بودند. از روحانیونی چون بروجردی، شریعتمداری و میلانی. بسیاری از روحانیون نیز در برابر موضع آیت‌الله خمینی که طرفدار مداخله بود و می‌خواست از طریق قیام ایران را دگرگون کند، که دگرگون هم کرد، ایستادگی کردند. موضع و

برنمی‌انگیزد. زیرا معیارها تغییر کرده است. معیار بجای آن که حوزه عمومی و مسئله پیشرفت جامعه باشد، متوجه اخلاق سوسیالیستی است. نوعی از اندیشه‌های جدید در مقابل مباحث دین ظهور کرده است. دعوای با دین دیگر این نیست که حوزه سیاست باید زیر سلطه دین باشد یا نه، یا این که حوزه سیاست به حوزه عمومی و حوزه دین مربوط به امور خصوصی می‌شود، زیرا سوسیالیسم آسیائی نمی‌تواند به این مباحث بپردازد. زیرا برای سوسیالیسم آسیائی حوزه عمومی و خصوصی یکی است. این نوع سوسیالیسم نقدی به دخالت دین در حوزه سیاست نمی‌تواند داشته باشد. زیرا معتقد است؛ ایدئولوژی می‌تواند در مورد همه چیز و همه ارزشهای اجتماعی و فردی تصمیم بگیرد، حتا در مورد طلاق، ازدواج و روابط فردی که همه اینها در حوزه اخلاق سوسیالیستی - در برابر اخلاق اسلامی - موضوعیت دارند.

در حالیکه گفتمان جامعه مدنی و جامعه شهروندی و جامعه لیبرال در حوزه عمومی است نه در حوزه خصوصی. در حوزه عمومی و تصمیم‌گیری سیاسی است که ما بر چیرگی صاحبان یک ایدئولوژی یا دین انتقاد داریم. یعنی همان نقدی که به روحانیون یا یک حزب سیاسی در چهارچوب یک ایدئولوژی در حوزه عمومی داریم، به دخالت در زندگی خصوصی مردم در چهارچوب یک ایدئولوژی. اینجاست که متأسفانه جنبش سیاسی ایران به کژراهه می‌رود. در حالیکه رفتار جنبش سیاسی ایران در دوران مشروطه درست بود. این سوسیال دموکراتهای ایران بودند که مشاور کسانی نظیر بهبهانی و طباطبائی می‌شوند و کتاب نائینی را تکثیر و پخش می‌کنند. اینها براستی نشانه‌ها و آثار درستی آن رفتار بوده است. آنها می‌فهمیدند که موضوع جامعه دین نیست. موضوع جامعه پیشرفت است. موضوع جدا کردن حوزه عمومی و حوزه خصوصی است. و اگر بدست علما یا روحانیونی مانند طباطبائی می‌توان مشروطه را پیش برد، باید کوشش کرد تا طباطبائی بیشتر و بیشتر مشروطه‌خواه شود. از این روست که فردی چون حیدر عموآوغلی در مرکز غیبی مشاور طباطبائی می‌شود و او را بسوی سوسیال دموکراسی جلب می‌کند. این تفاوت آن زمان بود. زمانی که هنوز اندیشه‌های سوسیالیسم آسیائی بصورت یک بیماری مزمن بر تارپود اندیشه روشنفکران سکولار ایران مانند بختکی مسلط نشده بود. روشنفکران آن روزگار از همین زاویه نیز به قدرت‌گیری رضاشاه نگاه می‌کنند و به رفتار بردبارانه کسی مانند حائری. همان حائری که دامن زدن به موضوع بافقی را با صدور فتوایی خاموش می‌کند.

حتماً می‌دانید که در نوروز ۱۳۰۵ خانواده سلطنتی برای انجام مراسم نوروزی به قم می‌روند، گویا حجاب یکی از دختران شاه که آن موقع ۶ - ۷ سال بیشتر نداشته کنار می‌رود. در اثر آن داد و فغان در قم بلند می‌شود و حجت‌الاسلامی به نام بافقی - کسی که دعوت کننده حائری به قم می‌باشد - از مقر خود خارج و به قم می‌آید و به خانواده سلطنتی پرخاش می‌کند. بعد آن ماجرای معروف اتفاق می‌افتد. می‌گویند رضاشاه با سربازانش به قم آمده، بدون آن که هنگام ورود به حرم چکمه‌های خود را بدرآورد، به صحن رفته و بافقی را مورد ضرب و شتم قرار می‌دهد. این موضوع البته بالا می‌گیرد. اما حائری در همان سال ۱۳۰۵

و آموزش بطور کلی، ارزشها در جامعه تغییر نمی‌یابند. سکولاریسم در اصل یک پله و یک سنگ نخستین است که انقلاب مشروطه ایران آن را بنا گذاشت. باید جامعه بر اساس آن ساخته می‌شد. اما ساختن جامعه یک پروژه طولانی است. همانطور که امروز در غرب و در آمریکا می‌بینید؛ حتی پس از ۲۵۰ - ۳۰۰ سال هنوز سکولاریسم و حوزه عمومی مورد تهاجم قرار می‌گیرد. طبیعی است که از راه استبداد و خودکامگی نمی‌توان به این موضوع پایان داد.

متأسفانه در سالهای ۲۰ تا ۳۲ رفتاری که جامعه سیاسی در پیش می‌گیرد - که من در نوشته خود در باره فدائیان اسلام بدان پرداخته‌ام - رفتار نیست کاملاً متفاوت از رفتار در دوران مشروطه. مشروطه‌خواهان به روحانیون مشروطه‌خواه امتیاز می‌دهند که آنها را بیشتر و بیشتر با خود همراه کنند. در صورتیکه در سالهای ۲۰ تا ۳۲ روشنفکران غیرمذهبی به مذهبیون تندرو، مخالف مشروطه و مشروطه‌خواهان و طرفداران دخالت روحانیون در سیاست امتیاز می‌دهند، تا آنها را بطرف خود جلب کنند. همه نیروهای اجتماعی نیز در این امر درگیرند. از دربار گرفته تا نیروهای میانه که بعدها جبهه ملی نام گرفتند و حزب توده همه تلاش می‌کنند روحانیون فعال در حوزه سیاست را جلب کرده و از آنها بهره‌برداری سیاسی کنند. به عنوان نمونه برای نخستین بار بعد از دوره فترت ۲۷ ساله دربار به دسته‌های سینه زنی جایزه داده، تاسوعا و عاشورا از همان نخستین سال حکومت محمدرضا شاه رسمی می‌شود. امتیازی است که به روحانیت داده و به نوعی اقدام پدرش مبنی بر غیرقانونی کردن این گونه مراسم در این روزها پس گرفته می‌شود. هژیر وزیر دربار نیز در یکی از این مراسم در حال دادن جایزه بود که بدست فدائیان اسلام کشته می‌شود. نیروهای چپ ایران و در آن موقع حزب توده و بعدها جریاناتی که بدور این حزب گرد آمده بودند، با امتیاز دهی سعی در جلب نیروهای مذهبی داشتند. در همین راستا رهبران جبهه ملی - بجز خود مصدق - شروع می‌کنند به امتیاز دهی به جریاناتی مانند فدائیان اسلام و به کاشانی میدان می‌دهند. کاشانی ماجراجویی بود که در حوزه سیاست مصدق و در حوزه دینی بروجردی را رقیب خود می‌دانست. این است تصویر آشفته صحنه سیاست ایران در آن روزگار که تأثیراتش برای سالهای بعد نیز باقی می‌ماند، تا زمانیکه جامعه وارد یک دوره خطای بزرگ می‌شود. بجای ادامه گفتن مشروطه وارد امتیاز و در اصل باج‌دهی به جریانات مذهبی شده که نتایج آن سالهای بعد ظهور می‌کند.

در اینجا لازم است بر این نکته تکیه کنم که عرض من این نیست که نباید به تحولات بحث‌های درونی جامعه روحانیت بی‌تفاوت بود و توجه‌ای نکرد، باور من بر این است که حوزه گفتگوی سیاسی جامعه سکولار حوزه دین نیست. ما باید بپذیریم که مردم می‌توانند با داشتن مذهب و باور دینی، جدائی دین و دولت را بپذیرند. این در حقیقت جوهر سخن من است.

تلاش - آقای امینی با سپاس بابت فرصتی که در اختیار ما گذاشتید.

ایستادگی چنین روحانیونی از زاویه جایگاه روابط میان جامعه سکولار و دین، از زاویه تفکیک حوزه عمومی و خصوصی، موضع مترقی بود.

تلاش - البته مسئله در اینجا تنها نفوذ این یا آن روحانی، این یا آن برداشت از اسلام نیست بلکه در اصل نفوذ مذهب و باور دینی نزد مردم است که زمینه را برای بهره‌گیری افراد و گروههای مختلف، برای براه انداختن جریان اعتراضی و مقاومت در برابر تصمیمات سیاسی یا قانونگذاری فراهم می‌سازد. آنچه ما امروز شاهدش هستیم این است که در جوامع مسلمان‌نشین، امکان برانگیختن توده مذهبی بر علیه تصمیمات حکومتی همواره آماده است.

پیش شرط برخوردهای جسورانه در حوزه عمومی و اخذ تصمیمات سیاسی برای اداره کشور - و اگر ضرورت ایجاب کند - حتی برخلاف احکام و دستورات دینی در چنین جوامعی که خطر برانگیختن عوام همواره موجود است، وجود حکومت پشتیبان نظم و امنیت و وجود قوانینی است که خود از آزادی دفاع نمایند. پرسش اینجاست که نظام حقوقی که در کمترین حالت در مفاشات با اصول و احکام دینی است، چگونه می‌تواند مدافع آزادی فکری و فرهنگی باشند و چگونه می‌توانند در برابر انتظارات فزاینده نیروهای مذهبی در رعایت احکام و دستورات دینی مقاومت کنند؟

محمد امینی - در این زمینه‌ها ما تجربه‌های بسیار جالبی داریم. انقلاب مشروطه یکی از نخستین تجربه‌هاست. هیچ کس نمی‌تواند کتمان کند که جامعه ایران به هنگام انقلاب مشروطه نسبت به جامعه کنونی عقب‌مانده‌تر بوده است. در زمان این انقلاب با همه عوامفریبی‌ها - «ما دین نبی خواهیم، مشروطه نمی‌خواهیم» یکی از شعارهای آن روزگار بود - با تمام تبلیغاتی که می‌کردند؛ از جمله این که مشروطه‌خواهان می‌خواهند زنان و دختران شما را به بیگانگان بدهند و با تمام شورشهایی که بپا کردند و با وجود این که بزرگترین مجتهد وقت یعنی شیخ فضل‌الله نوری در جبهه مخالف مشروطه ایستاده بود، باوجود همه اینها، جامعه طرف مشروطه را گرفت. اما ما در سالهای ۲۰ تا ۳۲ درست با رفتار متفاوتی روبرو هستیم. اجازه بدهید در اینجا اندکی به حاشیه بروم:

به نظر من یکی از اشتباهات بزرگ تاریخی که در دوره پهلوی اول صورت می‌گیرد، تحت تأثیر این تصور بود که هرآینه بر بستر انقلاب مشروطه، آن سکولاریسم شکل گرفته در جامعه، با ضرب دولت و با قدرت دولتی به مردم تحمیل شود، پایدار خواهد ماند. شما را به مذاکرات مجلس در سال ۱۳۰۷ پیرامون طرح لباس متحدالشکل رجوع می‌دهم. با بررسی این گفتگوها شما به این نتیجه می‌رسید که در آن زمان فضائی ایجاد شده بود و این تصور وجود داشت که گویا با تغییر لباس و بعداً برداشتن حجاب، می‌توان زیر آن حجاب و زیر آن کلاه را هم عوض نمود. خوب بعد از فروپاشی دولت رضاشاه و در سالهای ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ که جامعه باز شده بود، باید این تجربه عمل می‌کرد که نکرد. به عبارت دیگر به هیچ وجه بدون آزادی و دخالت داوطلبانه مردم

آئین بهائی و سیاست

سپهر آریا

ادیان، مذاهب و مکاتب فکری نه در خلاء بلکه در یک زمینه فکری فرهنگی بوجود می‌آیند و رشد می‌کنند.

آئین بهائی هم از این قانون مجزا نیست و بنیان‌گذار دیانت بهائی به داده‌های اجتماعی دوران قاجار و حوزه فرهنگی اسلامی و ایرانی نظر داشته است. از اینرو مطالب و راهنمایی‌های آئین بهائی را باید در یک حلقه ارتباطی بین افکار و عقائد ادیان سامی و تفکرات آریائی جستجو کرد.

تفکر ادیان سامی بر پایه خون و شهادت است. از ابراهیم که قرار است فرزند خود را قربانی کند تا هزاران قربانی که تورات برای جلب رضایت خداوند از امت یهود می‌خواهد و یا فرهنگ شهادت در اسلام که پاداش آن را خداوند در بهشت موعود با حوری و غلمان می‌دهد. در برابر فرهنگ اسطوره‌ای ایران که بر مبنی قداست جان است قرار دارد. در فرهنگ ایران سیمرغ زال را به آشیانه خود می‌برد و حفظ جان می‌کند. در حقیقت فرهنگ خون خواهی در برابر فرهنگ گذشت و قداست جان قرار دارد.

ادیان سامی هر کدام خود را تنها منجی و پیامبر خود را آخرین پیام آور الله می‌نامند و قوانینی را که آورده برای اداره جوامع بشری تا ابد کافی می‌دانند و هر نوع تغییری در آن را بدعت و سزای بدعت گذار را اعدام می‌دانند.

در حقیقت زیربنای خون ریزی‌هایی که بنام دین و مذهب در سرتاسر تاریخ انجام شده‌اند، مربوط به تفکر مطلق‌گرایی است که ادیان سامی سخت به آن پای بند می‌باشند. روحانیون ادیان سامی خود را موظف به هدایت مردم جهان به بهشت موعود مورد نظر خود می‌دانند و استفاده از هر امکانی حتی با توسل به زور را برای رسیدن به این هدف حق خود و در راه خدمت به خالق می‌دانند. چگونه می‌توان تصور کرد قوانینی که بنا به ضروریات جوامع شبانی هزاران سال قبل وضع شده می‌تواند جوامع مدرن و تکامل یافته امروز را اداره کند؟ به ضرورت تاریخ چون این قوانین با احتیاجات بشر امروز هم‌خوانی ندارند، از گردونه اجتماع به بیرون افکنده می‌شوند. اما متحجرانی که معتقد هستند قوانین الهی تعطیل بردار نیستند، با توسل به زور می‌خواهند چرخ تکامل جامعه را به عقب برگردانند. اینها مانع رشد علم و فلسفه و مخالف هرگونه نوآوری می‌باشند و برای به کرسی نشاندن عقاید خود از هیچ‌گونه ظلم و جور در حق دگراندیشان ابائی ندارند.

در برابر تفکرات روحانیون سامی آئین بهائی وظیفه دین را ترویج و تحکیم مبانی اخلاقی جامعه می‌داند و وضع قوانینی که برای اداره امور کشورداری و حفظ روابط اجتماع ضروری است به اختیار منتخبین مردم وا گذاشته است و می‌گوید منتخبین مردم می‌توانند قوانینی را که برای اداره امور جامعه مورد نیاز است خود وضع کنند و هر قانونی که موضوعیت خود را از دست داده و مورد نیاز جامعه نیست لغو کنند.

بهاءالله در این باره چنین می‌گوید:

"امور ملت معلق است به رجال بیت عدل الهی ... امور سیاسی کل راجع است به بیت‌العدل و عبادات بما انزل الله فی الکتاب."^(۱)

بدین ترتیب امور سیاسی مربوط به منتخبین مردم و مجلس و عبادات مربوط به دین می‌باشد. بهاءالله راجع به قوانین عبادی که برای پیروان خود آورده است آنها را در انجام آنها آزاد گذاشته است. وی برای انجام آنها نه وعده بهشت و حور داده و نه از عقوبت عدم انجام آنها از آتش آن چنانی جهنم ترسانده و نه وعده پاداش دیگری داده. تنها می‌گوید آنها را بخاطر محبت به من اجرا کنید^(۲) با توجه به این مطلب می‌توان تفاوت بنیادین بین آئین بهائی و ادیان سامی را مشاهده نمود.

پیروان ادیان سامی احکام دینی را با توقعات مختلفی اجرا می‌کنند. بعضی توقع بهشت و حوری در آن جهان دارند. برخی ثروت و مکنث در این جهان آرزو می‌کنند. گروهی هم طمع جاه و مقام دارند. بهاءالله اینها را شرط خداپرستی نمی‌داند بلکه آنها را خودپرستی می‌نامد. آنها در برابر عبادت و اجرا احکام توقع پاداش دارند. بهاءالله دخالت دین در امور روزمره جوامع بشری را برای مردم و دین هر دو زیان‌بار می‌داند و پیروان خود را از دخالت در امور روزمره جوامع بشری و کشمکش‌های سیاسی منع می‌کند. البته این بدان معنی نیست که بهائیان به سرنوشت جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند بی‌تفاوت هستند. برعکس آنها موظف به کار و کوشش و فعالیت در راه بهبود وضع جامعه می‌باشند.

در اینجا مختصراً اشاره‌ای به فعالیت‌های بهائیان در بهبود وضع بهداشت، تعلیم و تربیت و اقتصاد ایران می‌کنم. بهائیان برای اولین بار در ایران به ساختن حمام دوش اقدام کردند. حمام‌های خزینه مرکز شیوع بیماری‌های بسیاری بود. این اقدام بهائیان مورد اعتراض مرتجعین اسلامی شد که آب کُر را برای نظافت کافی می‌دانستند. مبتکر حمام دوش یک بهائی به نام میرزا حسین خان ضیاءالحکما در آباده بود^(۳).

بهائیان در ایجاد مدارس و تعلیم و تربیت کودکان و جوانان با علوم جدید جزو پیشقدمان در جامعه ایران بوده‌اند. عبدالله بهرامی از محصلین مدرسه تربیت چنین می‌گوید:

"من و برادرانم به مدرسه تربیت رفتیم. این مدرسه را جمعیت بهائی‌ها در تهران تأسیس کرده و معلمین بسیار خوبی برای آن از افراد خویش تهیه کرده بودند. از حیث تدریس و مراعات قواعد اخلاقی یکی از مدارس بسیار ممتاز آن زمان محسوب می‌گشت. برخلاف آنچه معروف بود بهائی‌ها در آنجا تبلیغاتی راجع به مذهب خود نمی‌نمودند و یک روش ملایم و آزاد و بی‌طرفانه اتخاذ کرده بودند."

این مدارس که تعدادشان در سرتاسر ایران به ۳۰ می‌رسید به دستور رضاشاه بسته شدند. عبدالله بهرامی ادامه می‌دهد، "بهائی‌ها در آن وقت

دگراندیشی را به جرم عدم رعایت موازین و معتقدات کلیسا در زیر شکنجه در زیرزمین‌های کلیسا به قتل می‌رساند و یا بر روی خرمی از آتش می‌سوزاند و اموال آنها را به نفع کلیسا مصادره می‌کند. کلیسا بر جامعه حاکم بود و مردم در برابر آن جز تسلیم و رضا چاره‌ای نداشتند.

علم محدود به علم کلیسا و شریعت تورات و انجیل و برداشت‌های عالمان دین بود. بدین دلیل گالیله را در دادگاه کلیسا محاکمه کردند و خواستند که دست از ادعای خود که دلالت بر کرویّت و حرکت زمین می‌کرد بردارد. گالیله در برابر ظلم کلیسا تسلیم شد و از کشف خود صرف نظر کرد ولی جردانو برونو مقاومت کرد و جانش را از دست داد. مسئولین دادگاه کلیسا با اعتقاد براینکه آنچه در تورات است غیرقابل تغییر است و چون در تورات زمین ساکن است (برمبنی متن تورات صحیفه یوشع باب ۱۰ آیه ۱۳: «پس آفتاب ایستاد و ماه توقف نمود تا قوم از دشمنان خود انتقام گرفتند») پس زمین ثابت و سایر کروات می‌چرخند. در دوران تفتیش عقاید بیش از ۵ میلیون نفر به عنوان جادوگر همکار شیطان کشته شده و اموال آنها به نفع کلیسا ضبط گردید. سرنوشت ایران هم کم و بیش چیزی جز این نبوده است.

از دوران قدرت گرفتن روحانیون در عهد صفوی ایران دچار سرنوشتی شد که ۱۰۰۰ سال قبل اروپا با آن دست بگریبان بود و نتایج زیان‌بار دخالت روحانیون در امور کشورداری را با گوشت و پوست و استخوان خود لمس کرده بودند.

از سال ۱۵۰۱ میلادی و اعلام مذهب شیعه ۱۲ امامی به عنوان دین رسمی در ایران توسط شاه اسماعیل صفوی سنگ زیربنای دخالت روحانیون شیعه در امور کشورداری گذاشته شد. چون در آن زمان ایران با کمبود روحانی شیعه مواجه بود شاهان صفوی برای جبران این کمبود عده‌ای روحانی از کشورهای عربی خصوصاً لبنان به ایران دعوت کردند تا مردم را با موازین شریعت شیعه آشنا سازند. مهمانان تازه وارد که هیچ گونه آشنائی با زبان و فرهنگ ایران نداشتند تفکرات عربی را چاشنی فقه شیعه کرده به جامعه ایران تحمیل کردند. نفوذ آنها تا به امروز در حوزه‌های علمی شیعه کاملاً مشهود است. ملایان ایرانی هم به تبعیت از استادان عرب خود مطالب را اکثراً به عربی می‌نوشتند و می‌نویسند. در حقیقت جامعه ایران باید طعم دخالت روحانیون غیرایرانی را می‌چشید. دخالت آنها در اداره امور سیاسی شاهان صفوی و قاجار آن چنان فاجعه‌ای به بارآورد که جامعه ایران تا به امروز بهای آن را می‌پردازد.

دخالت روحانیون و در رأس آنها محمد باقر مجلسی متولد در سال ۱۳۰۷ ه. ق. در اصفهان (صاحب بحارالانوار) که در زمان شاه سلطان حسین صفوی می‌زیسته موجبات سقوط کشور ایران بدست محمود افغان را فراهم کرد.

حسن طارمی از طرفداران مجلسی خود چنین می‌نویسد:

"فی‌المثل درآمد او را بر زادالمعاد بر می‌خواندند که در آن شاه حسین صفوی را ستوده است. این برای نگارنده نیز گران بود، چرا که به گواه تاریخ، از هم پاشیدن شیرازه کشور تازه سامان یافته ایران در روزگار همین سلطان سست عنصر و ناتوان و برادر بی‌کفایتی او و پیرامونیانش

در بعضی از شهرهای روسیه هم مدرسه تأسیس کرده و به اشاعه زبان فارسی کمک می‌کردند. نهضت آزادی نسوان را هم آنها شروع کرده بودند." (۴) زنان در مجالس آنان از حق اظهار عقیده و مشورت با مردان برخوردار شدند. این اقدام بهائیان را می‌توان انقلاب بزرگ فرهنگی نامید.

بهائیان در حدود ۹۰ سال قبل اولین شرکت تعاونی را در کشور پایه‌ریزی کردند. این شرکت در اول انقلاب اسلامی مصادره شد. به این مسائل از این جهت اشاره کردم که نشان بدهم جامعه بهائی برخلاف آنچه برخی معتقد هستند نه تنها گروهی انزوا طلب نیست بلکه فعالانه در امور اجتماعی فعال است اما خود را از دخالت در کشمکش‌های احزاب سیاسی به نفع این و یا آن گروه به کنار نگه‌میدارند.

بعد از این مقدمه ابتدا مختصراً به زیانهای که دخالت دین در سیاست به بار آورده اشاره می‌کنم و سپس نگاهی به تعلیم بهاء‌الله در این زمینه می‌اندازم.

عباس افندی می‌گوید:

"و حال آن که وظیفه علما و فریضه فقها مواظبت امور روحانیه و ترویج شئون رحمانیه است و هر وقت علمای دین مبین و ارکان شرع متین در عالم سیاسی مدخلی جستند و رائی زدند و تدبیری نمودند (موجب پراکندگی گروه) موحدین شد و تفریق جمع مؤمنین گشت نائره فساد برافروخت و نیران عناد جهانی را بسوخت مملکت تاراج و تالان شد و رعیت اسیر و دستگیر عوانان." (۵)

عباس افندی وظیفه روحانیونی دینی را محصور در ترویج اخلاقیات می‌داند و به نتایج زیان‌آور دخالت روحانیون در دوران پادشاهان صفوی و قاجار در سیاست اشاره می‌کند. برای روشن شدن این مطلب نگاهی به تاریخ آن دوران می‌اندازیم.

دخالت دین در سیاست

در سراسر تاریخ بشری آن‌گاه که دین در سیاست و مملکت‌داری دخالت کرده جز کشتارهای جمعی دگراندیشان، فقر و فساد مالی، رکود علم و دانش، عقب‌ماندگی و فقر و بدبختی برای جامعه نتیجه دیگری به بار نیاورده است.

اروپائیان از زمانی که موفق به جدائی دین از سیاست شدند و روحانیون مسیحی را به چهار دیواری کلیساها و معابد فرستادند و توانستند دست آنها را از دخالت در امور کشورداری کوتاه کنند زمینه رشد فکری را فراهم آوردند و متفکرین آزادی پیدا کردند و توانستند در رشته‌های مختلف علوم کار و فعالیت کنند.

حدود ۱۰۰۰ سال (بین سالهای ۵۰۰ تا ۱۵۰۰) میلادی که به نام قرون وسطی معروف است کلیسا با تمام قدرت با هر نوع بحث و نوآوری در علوم مخالفت کرده و جامعه را دچار فلج فکری کرده بود. کلیسا هر نوع نوآوری علمی را خلاف شریعت می‌دانست و خود را موظف می‌دید که مانع آن بشود. در آن دوران رهبری کلیسا خود را میانجی بین خالق و خلق می‌دانست و راه نجات را در اطاعت از خود معرفی می‌کرد. هر

به وقوع پیوست." (۶)

پیرامونیان شاه حسین چه کسانی بوده اند محمد آصف معروف به رستم الحکما آنها را چنین معرفی می کند:

این شاه خرافی در آن دوران عده ای نادان و بی دانش و عوام فریب را به نام روحانی اطراف خود جمع کرده و با آنها در باره امور کشوری مشورت می کرد. مشاورین او در زمان حمله افغانها به ایران بجای چاره اندیشی برای جلوگیری از متجاوزین به او پیشنهاد کردند که با جادو و اوراد و دعا و نوشتن نامه به قائم موعود و طلب کمک از او می توانیم افغانها را نابود و خطر را دفع نمائیم:

"علما و فضلا و فقها و عرفا و صلحا و زهاد هر روز به خدمت سلطان جمشید نشان می آمدند و عرض می کردند که جهان پناها هیچ تشویش مکن که دولت تو مخلد و بظهور قائم آل محمد متصل خواهد بود. همه اهل ایران خصوصاً اهل اصفهان شب و روز دعا به دولت روزافزون تو می کنند. دشمنان تو ناگهان نیست و نابود و مانند قوم عاد و ثمود مفقود خواهند شد." (۷)

"عده ای می گفتند نذر کرده ایم که شله زردی بپزیم که ۷ هزار نخود در آن باشد که هر نخودی را هزار مرتبه لا اله الا الله خوانده باشیم و برآن دمیده باشیم و به چهل فقیر بدهیم و دشمنان را منهزم و متفرق و دربدر کنیم."

منجمین می گفتند ستاره اصفهان مشتریست ... دشمنان ناگاه بنات النعش متفرق و پراکنده می شوند. عده ای می گفتند هفت چله پی در پی عبدالرحمن پادشاه جن را با ۵ هزار از جنیان بر دشمنان غالب می کنم که در یک شب احدی از دشمنان تو را زنده نمی گذارند. صلحا به خدمتش عرض می کردند که به امام زمان نامه بنویس در آب روان انداز آن جناب امداد و عنایت خواهد نمود." (۸)

به پیشنهاد اطرافیان بجای تدبیر نظامی آبگوشت سحرآمیز به سربازان می دادند که نامرئی شوند. البته نتیجه این اعمال از قبل مشخص بود. افغانها اصفهان را گرفتند و به دودمان صفویه مهر ختام زدند.

در دوران این پادشاه روحانیون شیعه به قله قدرت رسیده بودند. در این دوران تحصیل علوم ریاضی و طبیعی و فلسفه جای خود را به تحصیل در علوم شرعی و حدیث داد. این دوران را باید دوران غلبه حدیث و علوم شرعی بر علوم طبیعی دانست. علما را جهلا نامیدند و جهلا را علما. در این دوران از پیشرفت علوم طبیعی و فلسفه خبری به گوش نرسید، برعکس بازار حدیث سازی رونق گرفت. محقق قمی در این زمینه شعری سروده است که جان کلام است:

جماعتی شده دور از در مدینه علم
نموده پیروی بوعلی و بهمنیار

ز جهل گشته فلاتونی و ارسطویی
فتاده دور ز راه ائمه اطهار

شده مقلد سقراط و پیروی بقراط
ز قول باقر وصادق نموده اند فـرار

من استفاده علم از در مدینه کنم
مرا به حکمت یونانیان نباشد کار

مرا شفا و اشارات مصطفی کافیت
دگر مرا به افادات بوعلی است چکار؟

بود تمام عیار آنکسی به نزد خدای
که هست پیروی آل مصطفی اش شعار

نجات کن طلب از آل مصطفی ای دل
بود نجات تو در دین احمد مختار

در این دوران میراثی هم که از علوم ریاضی، نجوم و پزشکی مانده بود از بین رفت و جای خود را به اوهام و خرافات داد. اعتقاد به سحر و جادو و واگذاری کارها به دعا و دعانویس جای ابتکار و مدیریت را گرفت. استخاره بجای بکاربردن عقل و دانش و آرزوی حل مشکلات بوسیله نذر و نیاز و قربانی نهاده شده و پیدا کردن راه عقلانی برای غلبه بر مشکلات جای خود را به نفرین و دعا داد. تسلیم مطلق بودن در برابر روحانیون از وظایف دینی شد و مردم به مجتهد و مقلد تقسیم شدند و اجازه فکر کردن از آنها گرفته شد. اینگونه افکار موجب رکود علم و دانش گردید که نتیجه آن تحجر و عقب ماندگی و قضا و قدری بودن جامعه شد. با روی کار آمدن نادرشاه برای مدتی کوتاه قدرت روحانیون و دخالت آنها در امور سیاسی محدود شد ولی در دوران سلطنت فتح علیشاه مجدداً به قدرت رسیدند. در اینجا مختصراً به دخالت آنها در امور کشور و زیانهای حاصله از آن اشاره می شود.

فتحعلی شاه و جنگ دوم ایران و روسیه و نقش روحانیون:

در زمانیکه نه روسیه تزاری علاقه مند به جنگ دیگری با ایران بود و نه رجال آگاه سیاسی ایران جنگ دیگری را بسود ایران می دانستند دستهای پنهانی در کار بود تا آتش جنگ دیگری را برافروزند. انگلستان که شبه قاره هند را به مستعمره خود تبدیل کرده بود بهیچ روی علاقه مند نبود که کشور مقتدری در همسایگی این طعمه چرب و نرم باشد، مخصوصاً که کشورهای دیگر اروپائی مثل فرانسه هم چشم طمع به این منبع سرشار درآمد دوخته بودند.

از طرف دیگر زبان فارسی آنطور که سعید نفیسی می نویسد هشتصدسال زبان درباری و رسمی هندوستان بود. هنگامی که انگلیسها وارد هندوستان شدند این رقیب توانا یعنی فکر و زبان ایران را در برابر خود دیدند. راه طبیعی این بود که آن را از پای درآورند. (۹) دیپلماسی انگلستان پیگیرانه تلاش می کرد که جنگ تازه ای را میان ایران و روس برانگیزد و اینگونه موقعیت روسها را در خاور نزدیک و

دخالت دین در سیاست از دید بهائیان

آنچه در آثار بنیان‌گذاران آئین بهائی در این رابطه می‌توان دید اعتقاد به عدم دخالت دین در حکومت و کوشش برای تقویت اخلاقیات جامعه است. چون آئین بهائی وحدت عالم انسانی را در سر لوحه اعتقادات خود قرار داده و خواهان سعادت و بهروزی برای کل جامعه بشری است نمی‌تواند با دخالت در سیاست، بنفع و ضرر یک کشور در مقابل کشوری دیگر و یا گروهی در برابر گروهی دیگر اقدامی بکند.

عبدالیه‌ها وظائف دین و روحانیون دینی را چنین تعریف می‌کند:

"دین از سیاست جدا است دین را در امور سیاسی مداخلی نه بلکه تعلق دین به عالم اخلاق است و امری است روحانی و وجدانی تعلق به قلوب دارد نه عالم اجسام. رؤسای دین باید به تربیت و تعلیم نفوس پردازند و ترویج حسن اخلاق نمایند ولی در امور سیاسی مداخله نمایند." (۱۲)

عبدالیه‌ها در خطابه‌ای در پاریس در ۱۷ نوامبر ۱۹۱۱ می‌گوید:

"دین ابداً در امور سیاسی علاقه و مداخلی ندارد زیرا دین تعلق به ارواح و وجدان دارد و سیاست تعلق بجسم. لهذا رؤسای ادیان نباید در امور سیاسی مداخله نمایند بلکه باید به تعدیل اخلاق ملت پردازند. نصیحت کنند و تشویق و تحریص بر عبودیت نمایند. اخلاق عمومی را خدمت کنند. احساسات روحانی بنفوس دهند. تعلم علوم نمایند. و اما در امور سیاسی ابداً مداخلی ندارند." (۱۳)

با این بیانات از عبدالیه‌ها به این نتیجه می‌رسیم که آئین بهائی دخالت دین در اجتماع را محصور در دخالت دین در ترویج اخلاقیات و فضائل می‌داند و اگر از این محدوده تجاوز کند و قصد دخالت در تصویب قوانینی که لازمه اداره جامعه است بنماید فاجعه‌بار خواهد شد. آئین بهائی چنین دخالتی را مجاز نمی‌داند. روحانیون هر دینی بنا بر برداشتهای خود دین را از اصل آن که محبت و انسان دوستی و عدالت است دور می‌کنند و وسیله‌ای برای رسیدن به آمال و آرزوهای خود م‌کنند. قوانین دینی را مطابق با عقائد و آرای خود تعبیر و تفسیر می‌کنند و موجبات انجماد فکری را در جامعه فراهم می‌کنند. برای مثال مسلمانان از بدو پیدایش اسلام تا کنون بیش از یکصد و بیست تفسیر به قرآن نوشته‌اند و هر گروهی برداشت خود را از اسلام دارد و قوانین مورد برداشت خود را برای جامعه لازم می‌داند.

در این بخش ریشه تاریخی دستور بهاءالله به پیروان خود مبنی بر عدم دخالت در سیاست را پی می‌گیریم. پس از اظهار دعوی سیدعلی محمد باب و اقبال وسیع مردم از وی روحانیون که موقعیت خود را سخت در خطر می‌دیدند به مقابله برخاستند. مقاومت بایان و درگیری‌های نظامی که به آنها تحمیل شد موجب کشتار هزاران نفر بابی و دستگیری و تبعید بزرگان آن به عراق شد. بهاءالله با آشنائی از دخالت روحانیون در مسائل سیاسی و فجایعی که از نظر تاریخی به بار آمده بود عدم مداخله رهبران مذهبی در امور سیاسی را برای حفظ جامعه لازم دانست. بهاءالله در نامه‌ای که به ناصرالدین‌شاه می‌نویسد یادآور میشود که چون بایان مورد تجاوز قرار گرفتند از خود دفاع کردند و خونهای زیادی ریخته شد. بهاءالله می‌گوید:

میانه ناتوان کند. دولت روس به منظور پیش‌گیری از جنگ جدیدی با ایران یک هیئت مذاکره به ریاست منشی‌کوف به ایران فرستاد ولی شاه به تحریک انگلیسها از مذاکره با آنها خودداری کرد. (۱۰)

بعد از جنگهای ایران و روسیه که منجر به عقد قرارداد گلستان و از دست رفتن بخشی از خاک ایران شد دولت مردان ایران مثل معتمدالدوله، میرزاعبدالوهاب و حاج میرزا ابوالحسن خان وزیر دول خارجه و عباس‌میرزا ولیعهد جنگ جدیدی با روسیه را به نفع ایران نمی‌دانستند. حتی "سفیر روس چندان که سخن از در صلح راند" "سخن او را وقتی نگذاشتند". سیدمحمد اصفهانی و سایر روحانیون گفتند: "در شریعت ما با کفار از در مهر و حفاظت سخن کردن گناهی بزرگ باشد اگر چه روسیان از حدود ایران بیرون شوند هم جهاد با ایشان را واجب دانیم." (۱۱)

شاه از آقا سیدمحمد مجتهد تقاضا کرد که فتوای جهاد را مَهر کند و برای او بفرستد تا آن را در تابوت خود بگذارد و در روز حساب ارائه دهد. نتیجه فتوای روحانیون و جنگ دوم ایران و روس و قرارداد ترکمن چای بر همگان معلوم است. تحمیل این قرارداد چنان ضرر مادی و معنوی به ایران زد که هیچ‌گاه جبران نشد و ایرانیان چنان مرعوب اروپائیان شدند که از آن زمان دیگر هیچ یک از شاهان ایران جسارت ایستادگی در برابر خواسته‌های آنان را نداشتند.

دخالت دین در سیاست

آنچه تا کنون مشخص شده است دخالت دین در امورسیاسی چیزی جز زیان برای جوامع بشری نداشته اما آیا باید در جامعه دین زدائی کرد و یا دین هم می‌تواند و باید نقشی در جامعه داشته باشد. مشخصاً نهاد دین و نهاد سیاست هر دو برای جامعه لازم هستند. ولی هرکدام کارکردهای مخصوص به خود را دارند و برای حفظ هر دو باید از جدائی هر دو نهاد سخت دفاع کرد. اگر این دو نهاد در همدیگر ادغام شوند برای هر دو نهاد چیزی جز زیان نخواهد داشت. اگر چنین ادغامی صورت گیرد، سیاست دین را به خدمت خود می‌گیرد و تصمیمات سیاسی جنبه مقدس بودن به خود می‌گیرد و بدین ترتیب امکان نقد بر تصمیمات آنها غیرممکن می‌گردد. نتیجه آن مشود که کلیه اشتباهات سیاسی به حساب دین گذاشته شود و در طول زمان آن نهادی که بیشتر ضرر می‌بیند بدون شک نهاد دین خواهد بود. از این رو سیاست نباید بتواند دین را در خدمت خود بگیرد و یا به بیانی دیگر دین نباید در خدمت اهداف سیاسی گروهی جاه‌طلب دربیاید. از این رو جدائی نهاد دین از سیاست الزامی است. دست‌آورد بزرگ روشنگری در اروپا جدائی دین از سیاست و تفکیک قوای ۳ گانه بوده است. دین باید حافظ ارزشهای اجتماعی از قبیل راستی، درستی، پرهیزکاری، خودداری از تجاوز به حقوق دیگران، برقراری عدالت، مخالفت با ستم، خدمت به جامعه، آزادی‌خواهی، تحمل دگراندیش و حافظ حقوق اقلیت باشد. حکومت باید مانع نقش یک ایدئولوژی خاص در جامعه باشد. حکومت فقط نسبت به ارزشها متعهد است. در حکومت آزادی عقیده تضمین می‌شود و دولت مجری آن است.

از زمانی که روحانیت شیعه حکومت کردن و سیاست کردن در جامعه را حق الله، پیامبران و جانشینان او دانست و حکومت‌های غیردینی را باطل و غاصب نامید، شکافی در جامعه بوجود آورد که نتیجه آن این شد که دولتها خود را نمایندهٔ مردم نمی‌دانستند و مردم دولتمردان را نماینده خود نمی‌شناختند. این تفکر موجبات جدائی بین مردم و دولت را فراهم کرد و سبب عقب‌ماندگی جامعه ایران شد. هرگاه بین ملت و دولت یگانگی بوجود نیاید هیچ‌گاه جامعه روی سعاد و آزادی را نخواهد دید. در این زمینه می‌توان به آثار گوناگون روحانیون توجه کرد. خصوصاً به تفکرات بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران که حکومت و سیاست را فقط حق روحانیون می‌داند. وی یک قدم فراتر گذاشته و می‌گوید حتی حرف حق را اگر غیرروحانی بزند ناحق است. در کتاب ولایت فقیه می‌نویسد: "مسلمان اگر پسر او را کشته‌اند یا خانه‌اش را غارت کرده‌اند بازحق ندارد به حکام جور برای دادرسی مراجعه کند. هم چنین اگر طلبکار است و شاهد زنده در دست دارد نمی‌تواند به قضات سرسپرده و عمال ظلمه مراجعه نماید. هرگاه در چنین مواردی به آنها رجوع کرد به طاغوت یعنی قدرت‌های ناروا روی آورده است و در صورتیکه بوسیله این قدرت‌ها و دستگاه‌های ناروا به حقوق مسلم خویش ناآل آمد به حرام دست پیدا کرده و حق ندارد در آن تصرف کند." (۲۱)

بدین ترتیب هیچ‌گونه اعتمادی بین مردم و دولت نمی‌تواند بوجود بیاید. این اختلاف موجبات از هم پاشیدگی جامعه را فراهم می‌کند. آئین بهائی درست در نقطه مقابل این تفکر پیروان خود را به گردن نهادن بر قراردادهای اجتماعی فرامی‌خواند تا مانع اختلاف و دوگانگی در جامعه بشود. برعکس روحانیون شیعه که دخالت در زندگی سیاسی روزمره جامعه را حق خود می‌دانند، بهاءالله می‌گوید:

"قدری ملاحظه نموده در ارسال رسل الهی که به چه سبب و جهت این هیاکل احدیه از غیب بعرصه شهود آمده‌اند و جمیع این بلایا و رزایا که شنیده‌اید جمیع را تحمل فرموده‌اند. شکی نیست که مقصود جز دعوت عباد بعرفان جمال رحمن نبوده و نخواهد بود. و اگر بگوئید مقصود اوامر و نواهی بوده شکی نیست که این مقصود اولیه نبوده و نخواهد بود." (۲۲) بهاءالله دخالت در امور شخصی مردم به عنوان امر به معروف و نهی از منکر را نمی‌پذیرد وی می‌گوید: "... طوبی از برای نفسی که بشنود و نگوید. اگر نیکوئی از کسی ببیند به مکافات قیام کنند. اگر ضرّی مشاهده کنند صبر نمایند و بخدا گذارند. ضرب و شتم و جنگ و جدال و قتل و غارت کار درنده‌های بیشه ظلم و نادانی است. اهل حق از جمیع آن مقدس و میرا." (۲۳)

دخالت دین در سیاست موجب جنگ و خون ریزی خواهد شد

چون متولیان دین اعتقادات خود را حق و سایر اعتقادات را ناحق می‌دانند، اگر به قدرت سیاسی دست پیدا کنند سنگ زیربنای اختلافات ملی و بین‌المللی را می‌گذارند. ادیان عموماً و شیعه خصوصاً تنها خود را گروه ناجی می‌دانند و همه عقائد، افکار و مذاهب را گمراه می‌شمارند. جنگ‌های مذهبی دوران صفویه بین شیعه و سنی و

"در هر بلد که معدودی از این طایفه بوده‌اند، نظر به تعدی بعضی از حکام نار حرب و جدال مشتعل می‌شد. ولکن این فانی بعد از ورود عراق کل را از فساد و نزاع منع نموده" (۱۴)

بهاءالله در لوح دنیا می‌گوید:

"نزاع و جدال شأن درنده‌های ارض، به یاری باری شمشیرهای برنده حزب بابی به گفتار نیک و کردار پسندیده به غلاف راجع. لازال اخبار بگفتار حدائق وجود را تصرف نمودند." (۱۵)

اشاره به جنگ‌های بابیان در قلعه طبرسی زنجان و نیریز و رشادتهائی است که بابیان در جنگ از خود نشان دادند. در جواب سئوالاتی که پیروان از بهاءالله در زمینه نصرت که چگونه باید آئین بهائی را یاری کرد می‌گوید:

"... مقصود از نصرت این نبوده که نفسی به نفسی محاربه و یا مجادله نماید ... آنچه حق جل ذکره از برای خود خواسته قلوب عباد اوست که کنائز ذکر و محبت ربانیه و خزائن علم و حکمت الهیه‌اند ..." (۱۶) در حقیقت یاری رساندن را نه در استفاده از جنگ و به زور اسلحه بلکه در تصرف قلوب و از روی محبت میداند:

"پس نصرت الیوم اعتراض بر احدی و مجادله با نفسی نبوده و نخواهد بود بلکه محبوب آن است که مدائن قلوب که در تصرف جنود نفس و هوی است به سیف بیان و حکمت و تبیان مفتوح شود. لذا هر نفسی که اراده نصرت نماید باید اول به سیف معانی و بیان مدینه قلب خود را تصرف نماید و از ذکر ماسوی الله محفوظ دارد و بعد به مدائن قلوب توجه کند. این است مقصود از نصرت، ابداً فساد محبوب حق نبوده و نیست و آنچه از قبل بعضی از جهال ارتکاب نموده‌اند ابداً مرضی نبوده." (۱۷) بهاءالله در یکی دیگر از آثار خود به نام لوح دنیا در باره «نصرت» چنین می‌گوید: "بر نصرت امر قیام نمائید و بجند بیان به تسخیر افئده و قلوب اهل عام مشغول شوید ..." (۱۸) بهاءالله وظیفه خود را ترویج اخلاقیات در جامعه می‌بیند نه وضع قوانین و امر و نهی در مسائل مربوط به اداره کشور. وی می‌گوید: "... این ظهور از برای اجرای حدودات ظاهره نیامده ..." (۱۹)

آنچه به نام دین موجب جنگ و خون ریزی در جهان شده است برداشتهای روحانیون از احکام صادره از طرف بنیان‌گذاران ادیان بوده است. بدین ترتیب بهاءالله خط بطلان بر روی چنین اعتقاداتی می‌کشد و دخالت دین در امور جاری کشورداری را نمی‌پذیرد. او وظیفه دین و بزرگان دین را در راهنمایی جامعه می‌داند. در این زمینه می‌گوید: "... خواست یزدان از پایداری فرستادگان دوجیز بود نخستین رهنابیدن مردمان از تیرگی، نادانی و رهنمائی بروشنائی دانائی. دوم آسایش ایشان و شناختن و دانستن راه‌های آن ..." (۲۰)

آئین بهائی وظیفه خود را به امور روحانی و قلبی محدود می‌داند و امور مدنی و سیاسی را مربوط به منتخبین مردم که دولتها باشند می‌داند. آئین بهائی برای جلوگیری از تشدد و اختلافات در جامعه گردن نهادن به قراردادهای اجتماعی را به پیروان خود توصیه می‌کند. اگر به تفکرات روحانیون شیعه و غاصب نامیدن حکومت‌های غیرمذهبی توجه شود اهمیت این راهنمایی آئین بهائی روشن می‌شود.

وضع شود. جوامع امروزی را نمی‌توان با قوانینی که صدها سال پیش برای اداره جوامع شبانی وضع کرده‌اند اداره نمود.

زیرنویس‌ها

- (۱) بشارات، مجموعه از الواح جمال اقدس ابهی که بعد از کتاب اقدس نازل شده، بشارت ۱۳
- (۲) کتاب مستطاب اقدس، ۱۹۹۷، بند ۴ ص ۲۱
- (۳) تاریخ امری آباده، آقا میرزا قابل آباده‌ای، ۲۰۰۷، ص ۱۱۳-۱۱۴
- (۴) خاطرات عبدالله بهرامی، از آخر سلطنت ناصر الدین شاه تا اول کودتا ۱۳۶۳، انتشارات علمی، ص ۲۴-۲۵
- (۵) رساله سیاسیه و رساله مدنیه، عصر جدید ۱۳۸۴، ص ۸۹
- (۶) علامه مجلسی، حسن طارمی، نشر طرح نو، ۱۳۷۵، چاپ اول، ص ۸
- (۷) رستم التواریخ، محمد آصف رستم الحکما، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۲۵، ص ۷۰
- (۸) رستم التواریخ ... یاد شده، ص ۷۱
- (۹) تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران، سعید نفیسی، انتشارات بنیاد، ۱۳۶۴، جلد اول، ص ۸۲
- (۱۰) تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز، ترجمه کیخسرو کشاورزی، انتشارات پویش، سال ۱۳۵۹، ص ۳۲۴
- (۱۱) ناسخ التواریخ تاریخ قاجاریه، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷، جلد ۱ و ۲، ص ۳۶۶
- (۱۲) پیام ملکوت، تألیف عبدالحمید اشراق خاوری، ص ۳۰
- (۱۳) خطابات جلد اول، ص ۱۷۶
- (۱۴) لوح سلطان، نشر مؤسسه مطبوعات امری، سال ۲۰۰۱، ص ۶۸
- (۱۵) لوح دنیا، مجموعه الواح بهاءالله، ص ۲۸۷
- (۱۶) لوح سلطان ... یاد شده، ص ۶۹
- (۱۷) لوح سلطان ... یاد شده، ص ۷۰
- (۱۸) لوح دنیا ... یاد شده، ص ۲۸۶
- (۱۹) مائده آسمانی، ناشر مؤسسه مطبوعات امری، جلد ۴، ص ۱۵۷
- (۲۰) منتخباتی از آثار بهاءالله، ص ۵۸
- (۲۱) ولایت فقیه حضرت امام خمینی، ۱۳۶۱، انتشارات امیر، ص ۸۴
- (۲۲) مائده آسمانی ... یاد شده، جلد هفتم، ص ۱۰۹
- (۲۳) آیات الهی، جلد اول، ص ۳۶۷
- (۲۴) منتخباتی از ... یاد شده، ص ۱۸۴

جنگهای شیعه و وهابی در دوران قاجار چه زیانهای که به بار نیاورد. شیعیان خود را مأمور راهنمایی گمراهان حتی با توسل به زور می‌دانند. نتیجه چنین تفکری و زیانهای که بیار آورد بحث این مقاله نیست. از این رو بهاءالله با توجه به مصائبی که جنگ‌های مذهبی در طول تاریخ برای بشریت به ارمغان آورد مخالف دخالت دین مداران در امور سیاسی و دست یابی آنها به قدرت سیاسی است. چون آنها در سایه قدرت سیاسی است که می‌توانند موجبات جنگ و خون ریزی را فراهم کنند در این زمینه بهاءالله می‌گوید: "... ضغینه و بغضای مذهبی ناریست عالم سوز و اطفاء آن بسیار صعب، مگر ید قدرت الهی ناس را از این بلای عقیم نجات بخشد." (۲۴)

بدین ترتیب بهاءالله دخالت روحانیون که خود را مسئول امور دینی می‌دانند در سیاست مردود می‌شناسد و نتیجه چنین دخالت‌هایی را برای دنیا و جامعه زیان بار می‌داند. بدین جهت جدائی این دو نهاد از همدیگر را برای بقا و رشد جامعه ضروری می‌داند.

نتیجه‌گیری:

تاریخ به ما می‌آموزد که در هر کجای دنیا که دین در سیاست دخالت کرده و دولت را به خدمت گرفته ارمغانی جز جنگ و خون ریزی و عقب‌ماندگی برای جامعه به بار نیاورده است. دین برای جامعه لازم است اگر به وظیفه خود که تحکیم مبانی اخلاقی است عمل کند و دست از تمامیت خواهی و اجرای شریعت بردارد. وظیفه دولتمردان و سیاستمداران وضع قوانین مورد احتیاج و سروسامان دادن وضع کشور است و حفظ حقوق همه ساکنان کشور بدون توجه به نژاد، مذهب و قومیت آنها و بسط عدالت در جامعه است. جدائی دو نهاد دین و دولت با سیاست برای حفظ و دوام و بقای جامعه جزو ضروریات است. اگر این دو نهاد درهم ادغام شوند برای جامعه زیانبار و موجب بی‌اعتبار شدن هر دو نهاد می‌شود چون از طرفی اشتباهات سیاست به حساب دین گذاشته می‌شود و از طرف دیگر اگر دولت بخواهد برای جلب نظر دین مداران قوانین دینی را که به گذشته تعلق دارند به جامعه تحمیل کند موجب بی‌اعتباری دولت خواهد شد. آئین بهائی وجود دین را برای جامعه لازم می‌داند ولی معتقد است که دین عمل کردی غیرسیاسی دارد و تنها وظیفه او تحکیم مبادی اخلاقی جامعه از قبیل بسط دوستی، محبت، عدل و انصاف و غیره است. بهائیت معتقد است که دین در امور سیاسی نقشی نباید داشته باشد. چون بهائیت اعتقاد به وحدت بشر در کلیه زمینه‌ها دارد و صلح و رفاه برای جامعه بشری می‌خواهد نمی‌تواند به نفع گروهی بر ضد گروه دیگر و کشوری بر ضد کشور دیگر کار کند. البته این بدان معنی نیست که بهائیان به سرنوشت جوامعی که در آن زندگی می‌کنند بی‌تفاوت هستند بلکه آنها موظف هستند که برای بهبود وضع جامعه کار و کوشش بکنند. بدین جهت آئین بهائی اعتقاد به جدائی کامل دین از سیاست دارد. جوامع بشری برای حل مشکلات روزانه جامعه احتیاج به قوانین جدیدی دارند که باید مطابق شرایط زمان و مکان



سخنرانے :

و داریوش همایون

پیرامون:

مجلس اسلامی



گفتگو: نادر صدیق با

داریوش همایون

پیرامون:

گشتودن گر ۵ ۲۸ مرداد



داریوش همایون

برای خواندن کتاب اینجا را کلیک کنید

گفتگو



عدم شرکت در انتخابات خود گزینه دیگری از شرکت در انتخابات است و آگاهی عمومی می تواند هم از شرکت در انتخابات و هم از عدم شرکت در انتخابات و یا تحریم آن حربه یی موثر برای دموکراتیک کردن شرایط و گذار به دموکراسی بسازد و در صورت عدم آگاهی مردم هم از شرکت و هم از عدم شرکت آنان سوء استفاده خواهد شد.

پناه بردن به این یا آن جناح گزینشی غم انگیز است که ما اجباری نداریم

نگاهی به گذشته و امکان‌گرینش‌های دیگر - نگاهی به کتاب «در تیررس حادثه» در گفتگویی با نویسنده اثر

بی سبب نیست که حتی آنجا که به بهایی‌گران به قضاوت‌های قابل‌تأملی در نگاه به گذشته دست یافته ایم، نمی‌توانیم آنها را به دستمایه‌ای برای پیشبرد یا آنگونه که گفتید تعالی جامعه بدل کنیم. بازتاب چنین رخدادی در ذهنیت تاریخی ما که گسست وجه بارز آن است، معنای واقعی تکرار تاریخ، در تکرار نابخردی‌ها باز می‌یابد.

علت و پیامد جنگ را نباید دور زد

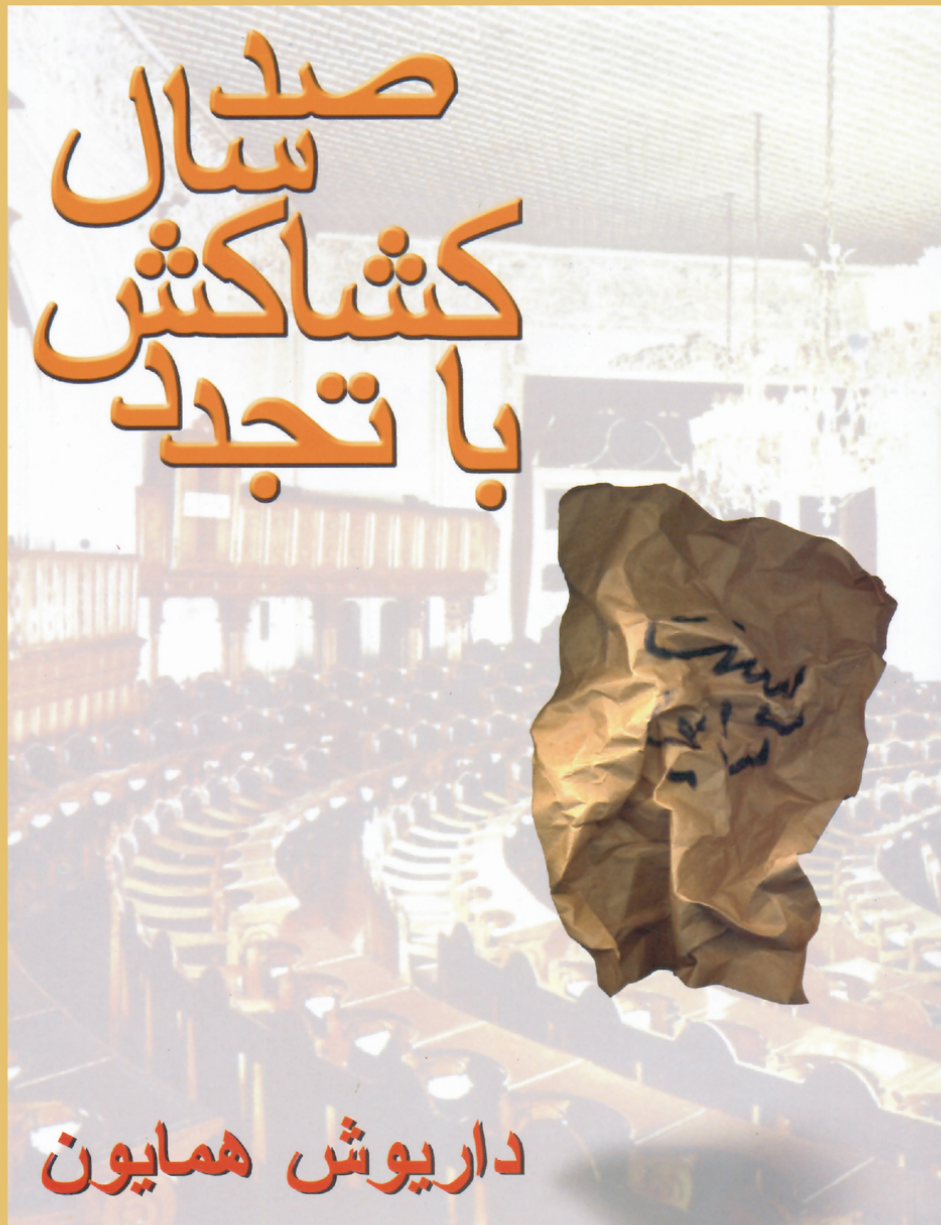
خطر تجزیه ایران در صورت جنگ، خیالپردازی نیست. هر نیروی خارجی که به ایران بتازد از همکاری گروه های بزرگی که می خواهند در خدمتش باشند استقبال خواهد کرد و بهره برداری از "نقاط ضعف جمهوری اسلامی در استان های مرزی ایران" بارها در طرح هایی که برای جنگ می ریزند و به رسانه ها نشت می کند آمده است.

دموکراسی و مشکلات قومی در ایران

ایران یکی از قدیمترین ملت ها در خاورمیانه و در دنیا است. و به لحاظ تاریخی ملتی تثبیت شده است. بطورنمونه در زمان حمله صدام به ایران، او گمان می کرد که عرب های خوزستان با او همکاری خواهند کرد، صرف نظر از برخی عناصر، ما دیدیم که این اتفاق نیافتاد. آنها ایرانی هستند و ایرانی باقی ماندند، گرچه به زبان عربی تکلم می کنند. در خاورمیانه هویت ایرانی تثبیت شده است.

گفتگوی تارنمای "برای یک ایران" با خانم گیتی خورسند (طباطبایی)

[illegible]



ناشر : نشر تلاش / Talashnews@hotmail.com

پخش : نشر فروغ

Forough Verlag - Jahn Str. 24 - 50676 Köln / Tel. 0049 221 92 35 707

Foroughbook@arcor.de

قطع وزیری، ۴۵۶ صفحه / بها : ۲۰ یورو